تاریخ جامع ایران

جلد پنجم

بسم الله الرحمن الرحیم

تاریخ جامع ایران

جلد پنجم

تاریخ جامع ایران

زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

سرویراستاران

حسن رضائی باغ‌بیدی

محمود جعفری دهقی

تهران، ۱۳۹۳

تاریخ جامع ایران/ زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی؛ سرویراستاران دورهٔ باستان: حسن رضایی باغ‌بیدی، محمود جعفری دهقی؛ دورهٔ اسلامی: صادق سجادی.
تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی)، ۱۳۹۳.

ج: مصور؛ جدول، نمودار.

* کتابنامه

* فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

ISBN 978-600-6326-56-6

* ص. ع. به انگلیسی:

The Comprehensive History of Iran

۱. ایران — تاریخ. الف. موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۲۱- ب. رضایی باغ‌بیدی، حسن، ۱۳۴۵- ج. جعفری دهقی، محمود، ۱۳۲۹- د. سجادی، صادق، ۱۳۳۳ —.

DSR۱۰۹ ۹۵۵

کتابخانهٔ ملی ایران ۳۵۵۵۴۵۱

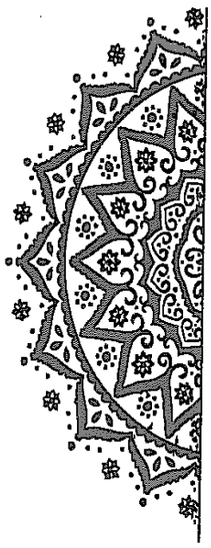
مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی
(مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی)

نام کتاب: **تاریخ جامع ایران، ج ۵**
ناشر: **مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی**
چاپ اول: **تهران، ۱۳۹۳**
حروف نگاران: **زهرا سادات حسینی، سهیلا خطیبی، مهناز مصطفی**
صفحه‌آرا: **زهره رمضان‌پور**
طراح گرافیک و ناظر چاپ: **علیرضا احمدی**
چاپ: **شادرنگ**، صحافی: **معین**، لیتوگرافی: **تراب‌زاده**
شمارگان: **۱,۰۰۰ نسخه**
شابک (دوره): **۹۷۸-۶۰۰-۶۳۲۶-۳۶-۸**
شابک (ج۵): **۹۷۸-۶۰۰-۶۳۲۶-۵۶-۶**

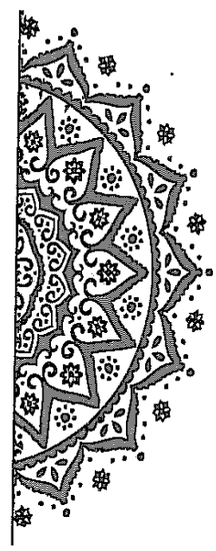
همهٔ حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی است

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، صندوق‌پستی: ۱۹۵۷۵/۱۹۷ تلفن: ۲۲۲۹۷۶۲۶ نمابر: ۲۲۲۹۷۶۶۳
پست الکترونیک: HYPERLINK "mailto:Centre@cgie.org.ir" centre@cgie.org.ir
www.cgie.org.ir

جلد پنجم



زبان و ادبیات
تاریخ‌نگاری و جغرافیا
فلسفه و نهضت ترجمه
در ایران باستان

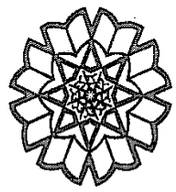


زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

سرویراستاران

حسن رضائی باغ‌بیدی - محمود جعفری دهقی



نویسندگان جلد ۵

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم
جعفری دهقی، شیما
جعفری دهقی، محمود
چرتی، کارلو جووانّی
خاچیکیان، مارگارت
خطیبی، ابوالفضل
راشد محصل، محمدتقی
رضایی باغ‌بیدی، حسن
زرشناس، زهره
شلدون، جان
قریب، بدرالزمان
مولایی، چنگیز
میرفخرایی، مهشید

فهرست مطالب

- **زبان ایلامی**

مقدمه ۱
آواشناسی ۲
ساخت‌واژه ۴
پسوندهای طبقه‌نما ۴
اجزای کلام ۵
ضمیر ۶
فعل ۸
قید ۹
حرف ربط ۹
نحو ۱۰

- **از هندواروپایی آغازین تا ایرانی باستان**

کشف خانوادهٔ زبان‌های هندواروپایی ۱۷
زبان هندواروپایی آغازین ۲۷
زبان‌های آریایی ۳۷

- **زبان‌های ایرانی باستان**

اوستایی ۵۳
سکایی باستان ۶۲
فارسی باستان ۶۴
مادی ۷۹
دیگر زبان‌های ایرانی باستان ۸۱
ساخت زبان‌های ایرانی باستان ۸۳

- **سنگ‌نبشته‌های شاهنشاهان هخامنشی**

تاریخچهٔ رمزگشایی خط میخی فارسی باستان ۱۰۷
معرفی مهم‌ترین سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان ۱۱۴

- **اوستا**

سرآغاز سخن ۱۳۱
اوستای کهن ۱۳۵
اوستای جدید ۱۴۰
خرده اوستا ۱۶۱
متن‌های پراکندهٔ اوستایی ۱۶۱
تاریخچهٔ تدوین *اوستا* ۱۶۳
پیشینهٔ پژوهش‌های اوستایی ۱۶۵
بحثی دربارهٔ محتویات گاهان ۱۷۰
پیام گاهان ۱۷۱
آگاهی‌های تاریخی، جغرافیایی و علمی در *اوستا* ۱۷۲

- **زبان پارتی**

مقدمه ۱۷۷
آثار زبان پارتی ۱۷۸
نظام آوایی ۱۸۳
نظام صرفی ۱۸۴

- **زبان فارسی میانه**

مقدمه ۱۹۱
آثار زبان فارسی میانه ۱۹۲
نظام آوایی ۱۹۳
نظام صرفی ۱۹۴

- **کتیبه‌های فارسی میانه**

مقدمه ۲۰۱
سنگ‌نوشته‌های شاهنشاهان ساسانی ۲۰۴
سنگ‌نوشته‌های بزرگان دربار ساسانی ۲۰۹
کتیبه‌های مزارها ۲۱۲
کتیبه‌های وقف ۲۱۶
کتیبه‌های یادگاری ۲۱۷
دیوارنوشته‌ها ۲۲۰
سفال‌نوشته‌ها ۲۲۰
پوست‌نوشته‌ها ۲۲۱
پاپیروس‌نوشته‌ها ۲۲۲
ظرف‌نوشته‌ها ۲۲۲

سکه‌ها ۲۲۳
مهرها و مهروارهای ساسانی ۲۲۴
نشان‌ها ۲۲۶
وزنه‌ها ۲۲۷
- **ادبیات فارسی میانه**
پژوهش‌ها ۲۴۱
درآمد ۲۴۲
ترجمه و تفسیر *اوستا* به پهلوی ۲۴۵
هیربدستان و نیرنگستان ۲۵۶
آثار تالیف شده بر اساس زند ۲۵۹
کشف، شهود و پیشگویی ۳۰۰
افسون، نیرنگ، تفأل و تعبیر خواب ۳۱۲
متون فلسفی و کلامی ۳۱۴
اندرز و حکم ۳۲۲
چیستان ۳۴۲
مناظره و مفاخره ۳۴۶
تاریخ ۳۵۰
جغرافیا ۳۵۴
حماسه ۳۵۶
فقه و حقوق ۳۵۹
رساله‌های کوتاه تعلیمی ۳۶۸
فرهنگ‌ها ۳۷۳
اندرزهای پهلوی در کتاب‌های دوران اسلامی ۳۷۷
ادبیات اخلاقی ایران ۳۸۲
داستان‌های منثور ۴۰۲
کتاب‌های علمی ۴۱۱
- **زبان سغدی**
مقدمه ۴۳۱
آثار مکتوب ۴۳۳
ادبیات ۴۳۴
زبان، خط و محتوای متون بودایی ۴۳۹
ادبیات سغدی مانوی ۴۴۰
ادبیات سغدی مسیحی ۴۴۳
اسناد کوه مغ در تاجیکستان ۴۴۴
کتیبه‌ها ۴۴۶
سکه‌ها ۴۴۸

خط ۴۵۰
آواشناسی ۴۵۶
صرف اسم و صفت ۴۵۹
ضمیر ۴۶۱
نظام فعل ۴۶۴
واژه‌سازی ۴۶۹
- **ادبیات مانوی**
مقدمه ۴۸۳
پیشینهٔ پژوهش ۴۸۴
آثار مانی ۴۸۷
آثار مانویان ۴۹۲
آثار غیرمانویان دربارهٔ مانی و مانوی‌گری ۴۹۶
تحلیلی بر ادبیات مانوی ۵۰۲
گونه‌های ادبی و ویژگی‌های سبکی ۵۰۷
- **زبان‌های سکایی: ختنی و تمشقی**
مقدمه ۵۱۷
آواشناسی ۵۱۹
- **ادبیات ختنی**
مقدمه ۵۳۳
اصل، تاریخ و زبان دستنویس‌ها ۵۳۴
خط ۵۳۵
وزن ۵۳۵
خاستگاه ادبیات ختنی بودایی ۵۳۷
آغاز و رواج آیین بودایی در ختن ۵۳۸
روش‌های ترجمه ۵۴۰
طبقه‌بندی متن‌های ختنی بودایی ۵۴۲
متن‌های ختنی بودایی ۵۴۲
آثار اصیل ختنی ۵۴۳
سوتره‌های مهایانه ۵۴۷
متن‌های گوناگون ترجمه شده از سنسکریت ۵۵۱
متون غیرتعلیمی ۵۶۶
- **زبان بلخی**
مقدمه: پیشینهٔ بلخ ۵۷۷
منابع و مواد زبان بلخی ۵۸۳
زبان بلخی، آواشناسی ۵۸۷
الفبا ۵۸۹

صرف ۵۹۰
ضمایر ۵۹۰
صفت ۵۹۱
فعل ۵۹۱
صفت مفعولی ۵۹۳
نحو ۵۹۴

- **زبان خوارزمی**

مقدمه ۵۹۷
آواشناسی ۵۹۹
اسم و صفت ۶۰۰
حروف ۶۰۰
ضمایر ۶۰۱
فعل ۶۰۲
نحو ۶۰۴

- **شعر در ایران باستان**

مقدمه ۶۰۷
وزن شعری در *اوستا* ۶۰۸
وزن شعر در دورهٔ میانه ۶۱۱

- **نامه‌نویسی در زبان‌های ایرانی میانه**

مقدمه ۶۲۱
نامه‌نگاری به زبان یونانی ۶۲۳
نامه‌های پارتی ۶۲۴
نامه‌های فارسی میانهٔ مانوی ۶۲۵
نامه‌های فارسی میانه ۶۲۶
نامه‌های سغدی ۶۲۹
نامه‌های بلخی ۶۳۱
نامه‌های ختنی ۶۳۱
نامه‌های دورهٔ ساسانی در آثار دورهٔ اسلامی ۶۳۲
برآیند سخن ۶۳۳

- **ادبیات شفاهی ایران باستان**

پیش‌سخن ۶۳۹
دورهٔ باستان ۶۴۲
دورهٔ میانه ۶۶۱

- ***خدای‌نامه***

مقدمه ۶۷۵
تاریخچهٔ *خدای‌نامه* ۶۷۶

محتوا و منابع *خدای‌نامه* ۶۸۰
ویژگی‌های اخبار *خدای‌نامه* ۶۸۴
ترجمه‌ها و تحریرهای عربی *خدای‌نامه* ۶۸۵
آثار منقول از *خدای‌نامه* در منابع دورهٔ اسلامی ۶۹۴
برآیند سخن ۶۹۹

- **تاریخ‌نگاری و جغرافیا در ایران باستان**

مقدمه ۷۰۵
تاریخ‌نویسی در دورهٔ هخامنشی ۷۰۵
تاریخ‌نویسی در عصر ساسانی ۷۰۷
آثار تاریخی تدوین شده در عهد ساسانی ۷۱۱
جغرافیا در عهد ساسانی ۷۱۸

- **فلسفه و کلام در ایران باستان**

جهان‌بینی فلسفی ایرانیان باستان ۷۲۳
پرستش ایزدان ۷۲۴
اصل دو بُن ۷۲۵
آفرینش ۷۲۵
رستاخیز و تن پسین ۷۲۶
وام‌گیری جهان غرب از جهان‌بینی ایرانی ۷۲۶
نهضت فلسفه در عهد ساسانی ۷۲۸
آثار فلسفی در عهد ساسانی ۷۳۱
برخی اصطلاحات فلسفی در فارسی میانه ۷۳۹

- **نهضت ترجمه در دورهٔ ساسانی**

مقدمه ۷۴۹
روزگار ساسانی و نهضت ترجمه در ایران ۷۵۲
گشایش مدارس علمی و تأثیر آن بر کار ترجمه ۷۵۳
ویژگی‌های ترجمه در عصر ساسانی ۷۵۵
انواع ترجمه در روزگار ساسانی ۷۵۸
مترجمان روزگار ساسانی ۷۷۵
مترجمان عرب در دبیرخانهٔ دولت ساسانی ۷۷۶

- **نمایه** ۷۸۱

زبان ایلامی

مارگارت خاچیکیان

مقدمه

زبان ایلامی زبان مادری ساکنان کهن غرب و جنوب غرب ایران بود. به احتمال بسیار ۲۲ کتیبهٔ بازمانده از پوزور اینشوشینَک، فرمانروای ایلام (حدود ۲۱۵۰ ق‌م)، که به خطی واژه‌نگار ـ هجانگار نوشته شده است، به زبان ایلامی است. این خط که به خط ایلامی هندسی معروف است، احتمالاً برگرفته از خطی موسوم به ایلامی آغازین است که خطی تصویرنگار ـ اندیشه‌نگار بوده و در اسناد اداری پایان هزارهٔ چهارم و آغاز هزارهٔ سوم پیش از میلاد به‌کار رفته است. از آن‌جا که هیچ‌یک از این دو خط هنوز رمزگشایی نشده است، منبع اصلی پژوهش دربارهٔ زبان ایلامی متون ایلامی‌ای است که به نظام نوشتاری واژه‌نگار ـ هجانگار اَکَّدی به نگارش درآمده‌اند. این نظام نوشتاری دارای نشانه‌هایی هجایی از نوع صامت ـ مصوت (CV)، مصوت ـ صامت (VC)، صامت ـ مصوت ـ صامت (CVC)، و نیز دارای واژه‌نگارها و شناسه‌هایی است که طبقهٔ نام‌ها را می‌نمایانند (اسامی خاص اشخاص یا خدایان، نام اشیای چوبی، نام

گیاهان، جای‌نام‌ها و غیره).

کهن‌ترین متن ایلامی به خط میخی نخستین عهدنامهٔ شناخته‌شدهٔ میان نَرام‌سین، شاه اکّد، و هیته، فرمانروای ایلام (از سدهٔ ۲۳ق‌م) است. همچنین، دو متن دیگر از هزارهٔ سوم پیش از میلاد و چند متن نیایشی از دورهٔ بابلی باستان به دست آمده‌اند. بجز این متون، متن ایلامی دیگری تا سدهٔ سیزدهم پیش از میلاد یافت نشده است. زبان این متون را ایلامی باستان می‌نامند.

دورهٔ دیگر زبان ایلامی که از مواد غنی موجود در وقف‌نامه‌های معابد و اشیای آیینی روی آجر، سنگ و اشیای فلزی متعلق به سده‌های سیزدهم تا دوازدهم پیش از میلاد شناخته می‌شود، ایلامی میانه نام دارد.

خلأ بزرگ دیگری به مدت حدود ۴۰۰ سال میان متون ایلامی میانه و متون ایلامی نو فاصله می‌اندازد. متون ایلامی نو که متعلق به پایان سدهٔ هشتم پیش از میلاد هستند، افزون‌بر کتیبه‌های پادشاهی، دعایی و تاریخی، متون اقتصادی، نامه‌ها، قراردادها و یک متن پیشگویی را شامل می‌شوند.

متأخرترین دوره در تاریخ زبان ایلامی دورهٔ هخامنشی است. ایلامی هخامنشی در چندین کتیبهٔ پادشاهی سه‌زبانه (فارسی باستان ـ اکّدی ـ ایلامی) یا دوزبانه (فارسی باستان ـ ایلامی)، هزاران متن اقتصادی از تخت جمشید و سه نامه از آرماویر (در ارمنستان) به کار رفته است.

بررسی مواد موجود نشان می‌دهد که ایلامی هخامنشی و ایلامی میانه به گویش‌های متفاوت تعلق داشته‌اند.

از میان فرضیه‌های مختلف دربارهٔ رابطهٔ خویشاوندیِ زبان ایلامی با خانواده‌های زبان‌های قفقازی، آلتایی یا دراویدی، کوششی که برای ارتباط دادن آن با زبان‌های دراویدی به کار رفته، قانع‌کننده‌تر است (نک: دیاکونُف ۱۹۶۷؛ مک‌آلپین ۱۹۸۱).

آواشناسی

مانع بزرگی که بر سر راه تحلیل نظام آوایی زبان ایلامی وجود دارد، نبود خویشاوند نزدیک برای این زبان و به کارگیری نظامی بیگانه برای نگارش آن است که برای

نشان دادن تمایزهای واجی این زبان نامناسب است. با وجود این، گونه‌های مختلف املایی و نیز آوانگاری واژه‌ها و نام‌های خارجی در متون ایلامی، به‌ویژه در ایلامی هخامنشی، امکان بازسازی تقریبی نظام واجی زبان ایلامی را فراهم می‌سازند.

مصوت‌ها

ایلامی این مصوت‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند: a، i، u، e. وجود مصوت o بسیار مشکوک است، هر چند ناممکن نیست. جایگزینی نشانه‌های دارای i و u که غالباً دیده می‌شود (nu/ni «تو»، turu-/tiri- «گفتن»)، احتمالاً به دلیل ویژگی‌های تولیدی واج‌های i و u بوده است.

صامت‌ها

در انسدادی‌ها و احتمالاً سایشی‌های دندانی و انسدادی ـ سایشی‌ها، تمایز از گونهٔ واکدار/ بیواک وجود نداشته، بلکه تمایز از گونهٔ ضعیف/قوی یا نرم/ سخت بوده است. در جایگاه میان‌مصوتی، صامت‌های سخت ــ که از لحاظ آوایی بیواک‌اند ــ در خط به صورت مشدد نمایانده شده‌اند. همین صامت‌ها در جایگاه آغازین با استفاده از صامت‌های بیواک مشخص شده‌اند، چنان‌که می‌توان از جفت کمینهٔ kiri «الهه» : giri «عهد، پیمان (؟)» دریافت. ایلامی دارای یک سایشیِ نرمکامی h، دست‌کم یک سایشیِ لبی v/f، یک انسدادی ـ سایشیِ دندانی، دو واج مستقل که با نشانه‌های دارای r نمایانده شده است (یکی از آنها غیرزنشی بوده) و دو واج که با نشانه‌های دارای l نمایانده شده، بوده است. این زبان فاقد واج‌های نیم‌مصوت و در نتیجه فاقد مصوت‌های مرکب بوده است.

فرایندهای واژ ـ واجی

برخی از این فرایندها عبارت‌اند از: کاهش/خنثی‌شدگیِ e و i در جایگاه پایانی و تضعیف آنها پیش از a-، حذف مصوت دوم در واژه‌های چندهجایی، حذف h در دورهٔ متأخر، لبی‌شدگیِ n پیش از آواهای لبی و ادغام آن در l بعدی.

هجا

ایلامی دارای ساخت هجایی مصوت (V)، صامت ـ مصوت (CV)، مصوت ـ صامت (VC)، صامت ـ مصوت ـ صامت (CVC) و به‌ندرت صامت ـ مصوت ـ صامت ـ صامت (CVCC) بوده است.

تکیه

از خنثی‌شدگی e و i پایانی می‌توان دریافت که هجای پایانی فاقد تکیه بوده است. از سوی دیگر، حذف مصوت هجای دوم در واژه‌های چندهجایی و نیز کشیدگی هجای نخست ــ که وجود آن را می‌توان در پاره‌ای از موارد از افزایش مصوت‌های اضافی یا h، یا از تکرار صامت بعدی دریافت ــ نشان می‌دهد که در واژه‌های ایلامی تکیه بر هجای نخست بوده است.

ساخت‌واژه

ایلامی زبانی پیوندی بوده است. هر واژه می‌توانست یک تکواژ ریشه‌ای یا یک ستاک به اضافهٔ پسوند باشد. ستاک گاه با ریشه یکسان بود و گاه به کمک مصوتِ ستاک‌ساز ساخته می‌شد.

واژه‌سازی

واژه‌سازی از طریق پسوندافزایی (ara-š, muru-n, sunki-me)، مضاعف‌سازی (tal* *hap + hapu- > hahpu-, + tallu- > tatallu-)، یا ترکیب‌سازی (kik + murun «هستی، جهان هستی»، تحت‌اللفظی: «آسمان + زمین»؛ mur- + ta- «بر قرار کردن، بر پا کردن»، تحت‌اللفظی: «زمین + نهادن») صورت می‌گرفت.

پسوندهای طبقه‌نما

پسوندهای طبقه‌نما بر سخنگو (متکلم)، شخص طرف صحبت (مخاطب) و شخص یا شیء مورد صحبت (مغایب) دلالت می‌کرد: k- (متکلم)، t- (مخاطب)، r- (مغایب

جاندار مفرد)، p- (مغایب جاندار جمع)، me- و t- (مغایب بی‌جان)، n- (خنثی؟).

این پسوندها به توصیفگر، بدل، گزارهٔ اسمی و وصفی، و برخی واژه‌های دیگر (ضمایر تکرارکننده، ادات نفی -in، قید مکان -aha، عدد -ki «یک» و تکواژ نقل قول -ma(n)) می‌پیوست و نقش ارجاعی ایفا می‌کرد. طبقه‌نماهای مغایب افزون‌بر نقش ارجاعی، به عنوان پسوندهای اشتقاقی نیز به کار می‌رفت: -r(a) و گونهٔ جمع آن -p(e) اسم فاعل و اسمی می‌ساخت که بر عضو (یا اعضای) یک گروه دلالت می‌کرد (peti-r «دشمن»، peti-b «دشمنان»، kurtaš-ra «کارگر»، kurtaš-pe «کارگران»)، -me اسم معنی می‌ساخت (sunki-me «پادشاهی»، takki-me «زندگی»، liba-me «خدمت»)، -n بر مفهومی که غالباً با ساختمان یا مکان ارتباط دارد، دلالت می‌کرد (huhu-n «دیوار»، muru-n «زمین»، siya-n «معبد، پرستشگاه»).

اجزای کلام

اسم دارای مقولهٔ طبقه بود (جاندار: بی‌جان/ فعال: غیرفعال). طبقهٔ اسم، بجز اسم‌هایی که دارای پسوند اشتقاقیِ برگرفته از طبقه‌نماها است، توسط پسوندهای ارجاعی که به واژه‌های مربوط به آن اسم می‌پیوست، بیان می‌شد. اسامی جاندار دارای دو شمار بود: مفرد و جمع. طبقه‌نمای جمع مغایب -p/b بر شمار جمع دلالت می‌کرد.

رابطهٔ فاعلی ـ مفعولی در اسامی بیان نمی‌شد. برای بیان رابطهٔ توصیفی، طبقه‌نمایِ موصوف به توصیفگر متصل می‌شد. در ایلامی نو و به‌ویژه در ایلامی هخامنشی، طبقه‌نمای خنثای -n به اضافهٔ ادات -a (-na)، تقریباً به طور کامل جایگزین طبقه‌نماهای دیگر شد و در واقع به عنوان نشانهٔ اضافه به کار گرفته شد.

برای بیان روابط مکانی، از ساخت‌های قیدی خاصی استفاده می‌شد که در آنها واژهٔ مکان‌نما با ضمیر تکرارکننده‌ای که به فاعل منطقی جمله بازمی‌گشت، رابطهٔ توصیفی داشت. در ایلامی هخامنشی، به دلیل تضعیف فرایند تشکیل این ساخت‌ها، به جای آنها از حروف اضافهٔ پسایند و پی‌بست‌هایی استفاده می‌شد که در واقع نقش حالت‌نما را ایفا می‌کرد (-ikki «حالت‌نمای جهت»، -ma «نشانهٔ حالت دری»، -ukku «نشانهٔ حالت بری»، -mar «نشانهٔ حالت ازی ـ جدایی»، -ikki-mar و -ma-mar «نشانهٔ حالت

ازی ـ بایی»).

در ایلامی طبقهٔ جداگانه‌ای به عنوان صفت وجود نداشت. اسامی و وجوه وصفی، به سه طریق ارزش صفتی می‌یافت: ۱. به همراه طبقه‌نمای موصوف (riša-ri «(سرورِ) بزرگ»، lansiti-nni «(مجسمهٔ) زرین»)، ۲. به همراه پسوند (y)a- (lansiti-ya «زرّین»، katuk-a «زنده»)، ۳. با ترکیب طبقه‌نما و پسوند a- (riša-r(r)-a «بزرگ»، malu-n-a «چوبی»).

زبان ایلامی دارای یک اسم مصدر/ مصدر و سه وجه وصفی بود. اسم مصدر با افزودن پسوند n(-a)- به پایهٔ فعل ساخته می‌شد (tallima-n-a «نوشتن»، hudda-n «کردن»).

وجه وصفی اول (صفت فاعلی مضارع) با پایهٔ فعل متعدی یکسان بود (nuški- «نگهدارنده، محافظت کننده»، kazi- «کوبنده، شکل‌دهندهٔ (فلز)»). وجه وصفی دوم (صفت مفعولی گذشتهٔ مجهول/لازم) با افزودن پسوند k- به پایهٔ فعل متعدی یا لازم ساخته می‌شد (kuši-k «ساخته شده»، huttu-k «کرده شده»، šinu-k «رفته»). وجه وصفی سوم (صفت فاعلی حال/ آینده) با افزودن n- به پایهٔ فعل متعدی یا لازم ساخته می‌شد. وجوه وصفی اول و دوم طبقه‌نماهای r- (مفرد) و p- (جمع) را نیز می‌گرفت و به عنوان اسم جاندار به کار می‌رفت (nuški-r «محافظ، نگهبان»، kazi-r «فلزکوب، فلزکار»)، اما وجه وصفی سوم کاربرد اسمی نداشت.

ضمیر

ضمایر اشاره، شخصی، تکرارکننده: ضمایر اشاره از این پایه‌های اشاره‌ای ساخته می‌شد: (h)i، ap، hu(pe). دو پایهٔ نخست بر شیء نزدیک دلالت می‌کرد (به ترتیب برای مفرد و جمع)، hu(pe) بر شیء دور دلالت می‌کرد. بر اساس واژه‌های اشاره‌ای amminnu و innakki که در ایلامی هخامنشی به کار رفته است، عنصر اشاره‌ای دیگری (-innu) را می‌توان شناسایی کرد.

ضمایر شخصی عبارت بودند از: u «من»، nu/ni «تو»، nika/nuku «ما»، num «شما». برای سوم شخص از ضمایر اشاره hupirri (مفرد)، i (مفرد، تنها در صورت‌های

مفعولی)، hupibe و ape (هر دو جمع) استفاده می‌شد.

طبقه‌نماهای r- (مفرد جاندار)، p- (جمع جاندار) و n- (خنثی)، به عنوان ضمایر تکرارکننده‌ای که به فاعل یا مفعول جمله بازمی‌گشتند، به ضمایر شخصی مربوطه متصل می‌شدند.

ضمایر شخصی و اشاره، و نیز صورت‌های ربطی و مکانی، بر خلاف اسامی، دارای صورت‌های خاص مفعولی نیز بودند. صورت‌های مفعولی آنها با افزودن نشانهٔ مغایب جاندار r- به سوم شخص مفرد (ir) و طبقه‌نمای خنثای n- به بقیهٔ موارد (un, nun, numun, apun) ساخته می‌شد. این صورت‌ها در واقع ضمایر تکرارکننده بودند که در نقش مفعولی عمل می‌کردند.

ضمایر ملکی: زبان ایلامی افزون‌بر صورت‌های ربطیِ ضمایر شخصی که به عنوان صفات ملکی به کار می‌رفتند (napir uri «خدای من»، takkime ume «زندگی من»، siyan ime «پرستشگاه او»، ritu niri «زوجهٔ تو»، libar iri «خدمتکار او»)، دارای پسوندهای ملکی اول شخص مفرد ta- و سوم شخص مفرد e- نیز بود (atta-ta «پدرم»، hiš-e «نامش»، amma-e «مادرش»). به احتمال زیاد، این پسوندها بازمانده‌های مجموعه‌ای از ضمایر خاص ملکی هستند که بر مالکیتِ جدایی‌ناپذیر دلالت می‌کرده‌اند.

ضمایر ربطی، مبهم، پرسشی: ضمایر ربطی (موصولی) عبارت بودند از: akka (مفرد جاندار)، akkabe (جمع جاندار)، appa (بی‌جان).

appa در ترکیب با واژهٔ ناشناختهٔ hamak، به عنوان ضمیر پرسشی با معنی «چه؟ کدام؟» به کار رفته است.

نقش ضمایر مبهم را akka به همراه -ri/a (akkari «کسی») و واژهٔ aski «چیزی» ــ که عدد ki «یک» را در خود دارد ــ ایفا می‌کرد.

ضمایر انعکاسی: پایهٔ فعلی -du «به ملکیت درآوردن، صاحب شدن» در ترکیب با پسوندهای ملکی یا ضمیر تکرارکنندهٔ n-، به عنوان ضمیر انعکاسی به کار می‌رفت: du-e، duman-e (با پسوند فعلی -ma- و پسوند اسم مصدر/ وجه وصفی سوم -n-) «مالِ خودش»، du-pe «مالِ خودشان»، du-n «خودش» و غیره.

فعل

فعل دارای سه مجموعهٔ صرفی بود که در قالب آنها مقولات مختلف فعلی (نمود/ زمان، وجه، باب) بیان می‌شد.

صیغه‌های صرف نخست، که بر نمود تام/ زمان گذشتهٔ افعال متعدی دلالت می‌کردند، با افزودن شناسه‌های شخصی به پایهٔ افعال متعدی ساخته می‌شدند شناسه‌های شخصی عبارت بودند از: اول شخص مفرد h-، در ایلامی هخامنشی ø-؛ دوم شخص مفرد t-؛ سوم شخص مفرد š-؛ اول شخص جمع hu-، در ایلامی هخامنشی u-؛ دوم شخص جمع ht-، در ایلامی هخامنشی t-؛ سوم شخص جمع hš-، در ایلامی هخامنشی š-). بنابر قاعده، ضمایر تکرارکنندهٔ مفعولی به همراه آنها به کار می‌رفت (in duni-h «آن را دادم»). در جمله‌های ربطی، این صیغه‌ها به کمک پی‌بست a- یا طبقه نماها، که غالباً a- را نیز به همراه داشتند، به اسم بدل می‌شدند (قس. فرایند ساختواژه‌هایی با ارزش صفتی از اسامی).

صیغه‌های صرف دوم، که بر نمود تام/ زمان گذشتهٔ افعال لازم یا غیرمتعدی دلالت می‌کردند، با افزودن طبقه‌نماها به پایهٔ صفت مفعولی ساخته می‌شدند و ضمایر تکرارکنندهٔ فاعلی به همراه آنها به کار می‌رفت (r titukka- «او دروغ گفت»، n kalikti- «تو ... (فعل گذشته)»).

ترکیب صیغه‌های صرف نخست و صرف دوم با پی‌بست ni/a-، صیغه‌های تمنایی/ پیشنهادی را به وجود می‌آورد (hih-na «(باشد که) پیشکش کنم»، huttahši-ni «(باشد که) بکنند»، katakti-ni «(باشد که) زندگی کنی»، tak-ni «(باشد که) نهاده شود»).

صیغه‌های صرف سوم با افزودن طبقه‌نماها به پایهٔ صفت فاعلی حال/آینده ساخته می‌شدند و بنابر قاعده، ضمایر تکرارکنندهٔ فاعلی به همراه آنها به‌کار می‌رفتند (n dunun-k- «من خواهم داد»، n tahhan-ta- «(چنان که) تو یاری‌ام کردی»). صیغه‌های صرف سوم بر نمود غیرتام/ زمان غیرگذشته، و نیز برخی از مفاهیم وجهی (التزامی، شرطی، در ترکیب با ادات ani بر نهی و غیره) دلالت می‌کردند.

فعل امر در ایلامی باستان و میانه با صیغه‌های دوم شخص (hap-ti «بشنو!») و در

ایلامی هخامنشی با پایهٔ فعلی (mit/da «برو!») یا با پسوند š- (halpi-š «بکُش!») بیان می‌شد.

پایهٔ فعل می‌توانست با پسوند -ma- گسترش یابد. در این صورت، گاه پیش از آن پسوند، از طبقه‌نمای r- یا نشانه‌های وجوه وصفی (-n- و -k-) استفاده می‌شد (pepši-r-ma-h, miši-r-ma-k, bali-k-ma-nki, inni pera-n-ma-nka). این پسوند که ظاهراً بازماندهٔ یک فعل کمکی است، احتمالاً بر عملی دیرنده (مطابق نظرِ لابا) یا تشدیدی (مطابق نظرِ هلُک) و تغییر وضعیت دلالت می‌کرد (balikmanki «گرچه تلاش کردم (درباره‌شان چیزی نگفتم)»، pepširmah «بازسازی کردم»، misirmak «فرسوده شد»).

پسوند -nu- را که در شماری از صیغه‌های صرف سوم پیش از نشانهٔ صفت فاعلی n- آمده است، می‌توان تکواژ جمع دانست (قس: turu-nu-n-ka «می‌گوییم»، اما turu-n-ka «می‌گویم»؛ hi-nu-n-ka «داریم»، اما he-n-ka «دارم»).

قید

زبان ایلامی واژه‌های خاصی به عنوان قید ندارد. واژه‌هایی را که معنی قیدی دارند، با توجه به ساختشان می‌توان به انواع زیر تقسیم کرد: ۱. پایهٔ تنها، ۲. صورت‌های دارای طبقه‌نما؛ در این دو مورد، گاه از ادات da- نیز استفاده شده است (kuš «تا»، zila «بدین‌ترتیب»، am(-da) «فوراً»، sat-me «در روز»، hame-r(-da) «آنگاه، در آن هنگام»)؛ ۳. صورت‌های برگرفته از صفات مفعولی، گاه به همراه a- (silla-k-a «قویّاً»)؛ ۴. صورت‌های دارای پی‌بست‌های مکانی (irše-kki «زیاد»، hube-ma «آن‌جا»). همچنین، چندین قید مرکب در ایلامی هخامنشی شناسایی شده است (šaššada karadalari «از مدت‌ها پیش، از دیر باز»، piršadanika hate «بسیار دور»).

حرف ربط

در زبان ایلامی دو حرف ربط همپایه‌ساز «و» وجود داشت: ak و kudda. ak که از دورهٔ ایلامی میانه به‌کار رفته است، برای ربط بخش‌های همگن جمله، در هنگام

PersianPDF.com

برشمردن، به هنگام تفکیک، و در جمله‌های پیچیده پس از بند فرعی استفاده می‌شد. این حرف ربط در ایلامی هخامنشی در آغاز جمله یا بند جدید نیز به‌کار رفته است. kudda که در ایلامی هخامنشی آمده است، دو جمله را هم‌پایه می‌کرد و، غالباً به همراه ak، در هنگام برشمردن، استفاده می‌شد.

از آن‌جا که پیوند میان بندهای اصلی و فرعی در ایلامی میانه از گونهٔ ربطی نبود، این زبان حروف ربط وابسته‌ساز نداشت (به استثنای anka «اگر»، که در بافتی مبهم به‌کار رفته است). ایلامی هخامنشی چند حرف ربط قیدی داشته که بیشتر آنها دارای واژه‌های sap «چون؛ وقتی که؛ پس از؛ تا؛ تا این‌که» و anka «اگر» بوده است.

نحو

در زبان ایلامی، این ساخت‌ها برای جمله شناسایی شده است: اِرگَتیو، معلوم مطلق، مجهول.

ساخت ارگتیو با فعل صرف نخست و ضمیر تکرارکننده‌ای که به مفعول جمله بازمی‌گشت، ساخته می‌شد:

Napiriša[1] u-n[2] hani-š[3].

«نَپیریشه[۱] مرا[۲] دوست داشت[۳]».

Pelala[1] lansitirra[2] i-r[3] šari-h[4].

«[مجسمهٔ] زرّین[۲] پِلَله[۱]، آن را[۳] ریختم(= ساختم)[۴]».

ساخت مطلق که با ساخت ارگتیو متناظر بود، با فعل صرف دوم یا سوم و ضمیر تکرارکننده‌ای که به فاعل جمله بازمی‌گشت، ساخته می‌شد:

hi zila[1] appi[2]-r[3] titukka[4].

«این‌چنین[۱] او[۳] به آنان[۲] دروغ گفت[۴]».

sap[1] Madab[2]-ekki[3]-n[4] parukit[5].

«هنگامی که[۱] من[۴] به[۳] ماد[۲] آمدم[۵]».

Inšušinak[1] … u[2]-r[3] tahhan[4]-ra[5].

«اینشوشینَک[۱] ... ، او[۳، ۵] با کمک کردن[۴] به من[۲]».

nu[1] u[2]-n[3] tahhan[4]-ta[5].

«تو[۱، ۳، ۵] با کمک کردن[۴] به من[۲]».

ساخت معلوم که با فعل متعدی صرف اول ساخته می‌شد، با فعل صرف دوم مجهول (غیرمتعدی) متناظر بود:

sunkip[1] uripuppa[2] siyan[3] Inšušinak[4]-me[5] halatim[6]-ma[7] kušihši[8].

«شاهانِ[۱] پیشین[۲] پرستشگاه[۳] ـِ[۵] اینشوشینَک[۴] را با[۷] آجر[۶] ساختند[۸]».

siyan[1] Inšušinak[2]-me[3] upatim[4]-ma[5] kušik[6].

«پرستشگاه[۱] ـِ[۳] اینشوشینَک[۲] با[۵] آجر پخته[۴] ساخته شد[۶]».

در ایلامی هخامنشی که بسیار زیر تأثیر فارسی باستان بود، کنندهٔ فعل در ساخت مجهول با نشانهٔ حالت اضافی/ملکی یا ازی ـ بایی مشخص می‌شد. حالت اضافی/ ملکی هنگامی استفاده می‌شد که جملهٔ ایلامی ترجمهٔ ساخت شبه‌ارگتیو فارسی باستان بود:

appa[1] unina[2] huddak[3].

«آن‌چه[۱] توسط من[۲] کرده شد[۳]».

= فارسی باستان: tya[1] manā[2] kartam[3]

u[1]-ikkimar[2] ap[3] tirikka[4] .

«توسط[۲] من[۱] به آنها[۳] گفته شد[۴]».

= فارسی‌باستان: hačā[2]-ma[1] aθahya[4]

ترتیب کلمات اصلی در جملات ساده، فاعل ـ مفعول ـ فعل/ گزارهٔ اسمی بود:

Napiriša[1] un[2] hani-š[3].

«نَپیریشه[۱] مرا[۲] دوست داشت[۳]».

appa[1] zalmum[2] ume[3] humanra[4].

«(کسی) که[۱] مجسمهٔ[۲] مرا[۳] برباید [۴]».

nuku[1] sunkiput[2].

«ما[۱] شاهان[۲] [هستیم]».

توصیفگر و بدل پس از واژهٔ اصلی قرار می‌گرفت و با طبقه‌نمای همان واژه مشخص می‌شد:

siyan Inšušinak-me.

«پرستشگاهِ اینشوشینَک».

temti allimeli-ri.

«خدایِ پایتخت».

ayanip nika-be.

«خویشاوندانِ ما».

u[1] ... sunki-k[2] Anzan[3] šušun-ka[4] siyan[5] Napratepme[6] ... kuših[7].

«من[۱] ... شاه[۲] اَنشان[۳] (و) شوش[۴]، پرستشگاه[۵] نَپرَتپ[۶] را ساختم[۷]».

در زنجیره‌های پیچیدهٔ توصیفی که واژهٔ توصیفگر خود توسط یک متمم توصیف می‌شد، متمم در پایان زنجیره قرار می‌گرفت و طبقه‌نماهای واژه‌های پیش از آن به طور معکوس به آن می‌پیوست:

takkime[1] igi-šutu[2] u-pe[3]-me[4].

«زندگی[۱] ـِ[۴] برادران و خواهران[۲] من[۳]».

در پایان زنجیرهٔ بالا، me- طبقه‌نمایِ نخستین واژه (takkime) و pe-، که نشانهٔ جمع مغایب است، طبقه‌نمای واژهٔ دوم (igi-šutu) است.

در ایلامی هخامنشی، توصیفگر و بدل غالباً به کمک ضمایر ربطی akka یا appa به واژهٔ اصلی متصل می‌شد. این ویژگی را باید الگوبرداری از فارسی باستان دانست:

Kammadda akka maguš

«گَوماتهٔ مُغ»

= فارسی باستان: Gaumāta hya maguš

taššup appa Nutitbel-na

«سپاهیانِ نیدینتوبِل»

= فارسی باستان: kāram tyam Naditabairahyā

در ایلامی نو و به‌ویژه در ایلامی هخامنشی، ساخت ملکی با ترتیب معکوس نیز وجود داشت. در این ساخت، متمم (مالک) پیش از واژهٔ اصلی می‌آمد و واژهٔ اصلی ضمیری ملکی، مطابقِ شخص مالک، به خود می‌گرفت:

u atta-ta

«برادرم» (تحت‌اللفظی: «من، برادرم»)

Mišdašba att(a)-eri

«برادرِ ویشتاسپه» (تحت‌اللفظی: «ویشتاسپه، برادرش»)

ساخت‌های قیدی که در پیوند با فاعل منطقی جمله بودند، پس از اسم، اما پیش از ضمیر می‌آمدند:

Inšušinak ir-si-ra = Inšušinak … i si-ma

«در حضورِ اینشوشینَک»

طبقه‌نماهای -r- (در شاهد نخست) و -m(e)- (در شاهد دوم) به فاعل جمله مربوط بودند.

r-ukku-r i

«بر او»

بندهای وابسته، به استثنای بندهای ربطی (موصولی)، پیش از بند اصلی یا پس از فاعل بند اصلی می‌آمدند:

akka[1] zalmum[2] ume[3] humanra[4] ... hat[5] Napiriša ... ri ukku-r[6] i[7]-r[8] takni[9].

«خشمِ[۵] نَپیریشه، آن[۸] بر[۶] او[۷] فروافتد[۹] که[۱] مجسمهٔ[۲] مرا[۳] برباید[۴]».

sunkir[1] … akka[2] melkanra[3] … par[4] ani[5] kutun[6].

«باشد[۵] نسل[آن کس] [۴] شکوفا نشود[۵، ۶] ... که[۲] شاه[۱] [او را] نابود می‌کند[۳]».

بندهای ربطی (موصولی) پس از مرجع خود قرار می‌گرفت. متداول‌ترین شیوه برای ساخت بند ربطی، افزودنِ طبقه‌نمای مرجع بند ربطی، غالباً به همراه ادات a-، به فعل بند ربطی بود. بند ربطی به کمک ضمایر akka و appa به مرجع خود می‌پیوست. در ایلامی میانه این پیوند می‌توانست بدون استفاده از ضمیر ربطی باشد:

tuš pitteka … appa[1] sunkip[2] uripupi[3] imme[4] huttahš[5]-a[6].

«توش پیتّکه(؟) ... که[۱، ۶] شاهانِ[۲] پیشین[۳] نَ[۴]ساختند[۵]».

siyan[1] ... sunkip[2] uripupi[3] imme[4] kušihši[5]-m(e)[6]-a[7] .

«پرستشگاهی[۱] ... که[۶، ۷] شاهانِ[۲] پیشین[۳] نَ[۴]ساختند[۵]».

نقل قول مستقیم با افعال -tiri و -na آغاز می‌شد و با پی‌بست‌های -man-ka، -ma-ra یا -ma-pa که با فاعل فعل ناقل مطابقت می‌کرد، پایان می‌پذیرفت:

hi zila[1] ap[2] tiriš[3] nanri[4] u[5] Ummanuš sunki[6] Hatamtipna[7]-mara[8].

«چنین[۱] به ایشان[۲] سخن گفت[۳]، گفت[۴، ۸]: من[۵] اومّنوش، شاهِ[۶] ایلام[۷] (هستم)».

کتابشناسی:

Diakonoff, I. M, 1967, «The Elamite Language», *Languages of the Ancient Anterior Asia* [in Russian], Moscow, pp.85-112

Friedrich, J, 1949, «Altpersisches und Elamisches», *Orientalia* 17, pp.1-29

Grillot-Susini, F, 1987, *Éléments de grammaire élamite*, Paris

Hallock, R. T, 1959, «The Finite Verb in Achaemenid Elamite», *JNES* 18, pp. 1-19

Hallock, R. T, 1969, Persepolis Fortification Tablets, Chicago

Hinz, W, 1975, «Problems of Linear Elamite», *JRAS*, pp. 106-115

Hinz, W. and Koch, H, 1987, *Elamisches Wörterbuch*, 2 vols., AMI Ergänzungsband 17, Berlin

Khačikjan, M, 1998, *The Elamite Language*, Documenta Asiana IV, Rome

König, W. F, 1965, *Die elamischen Königsinschriften*, Archiv für Orientforschung 16.

Labat, R, 1951, «Structure de la langue élamite», Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris IX, pp.23-42

McAlpin, D. W, 1981, *Proto-Elamo-Dravidian: The Evidence and Its Implications*, Transactions of the American Philosophical Society, vol. 71, part 3, Philadelphia

Meriggi, P, 1971-1974, *La scrittura proto-elamica*, 3 vols., Rome

Paper, H. H, 1955, The Phonology and Morphology of Royal Achaemenid Elamite, Ann Arbor

Reiner, E, 1992, «Elamite», *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York/Oxford, vol. 1, pp. 406-409

Weissbach, F. H, 1911, Die Keilinschriften der Achämeniden, Leipzig

از هندواروپایی آغازین تا ایرانی باستان

حسن رضایی باغ‌بیدی

کشف خانوادهٔ زبان‌های هندواروپایی

شباهت نظرگیری که میان برخی از زبان‌ها وجود دارد، از دیرباز توجه دانشمندان را به خود جلب کرده و عده‌ای را برانگیخته بود تا به طبقه‌بندی زبان‌های خویشاوند بپردازند. پژوهشگری ایسلندی و گمنام در سدهٔ دوازدهم میلادی در اثر خویش با نام *نخستین رسالهٔ دستوری*[1]، با توجه به شباهت‌های واژگانی میان زبان ایسلندی و زبان انگلیسی (میانه) به ارتباط میان آن دو پی برده بود (رابینز ۱۹۸۵: ۷۲، ۱۶۵). دانته، شاعر نامدار ایتالیایی (۱۲۶۵-۱۳۲۱م)، سه خانوادهٔ زبانی را در اروپا شناسایی کرده بود: ژرمنی در شمال، لاتینی در جنوب، و یونانی در بخشی از اروپا و آسیا (همان، ۱۶۵).

ژُزِف اسکالیژه[2] فرانسوی (۱۵۴۰-۱۶۰۹م) نخستین کسی بود که به‌طور جدی در این راه گام نهاد. او به یاری مقایسه‌های واژگانی، یازده خانوادهٔ زبانی را در اروپا

1. First Grammatical Treatise 2. Joseph J. Scaliger

شناسایی کرد (سِمِرِنیی ۱۹۹۹: ۲-۳). از این میان، او چهار خانواده را خانواده‌های اصلی می‌پنداشت و آنها را بر پایهٔ واژه‌ای که برای «خدا» به کار می‌بردند، این‌گونه نامگذاری کرد: خانوادهٔ *دئوس* (deus، شامل زبان‌های لاتینی، مانند اسپانیایی، ایتالیایی، و فرانسوی)، خانوادهٔ *ثئس* (theos، شامل یونانی)، خانوادهٔ *گُت* (gott، شامل زبان‌های ژرمنی، مانند آلمانی، انگلیسی، سوئدی و هلندی)، و خانوادهٔ *بُگ* (bog، شامل زبان‌های اسلاوی، مانند چِک، روسی، و لهستانی) (مالوری ۱۹۹۱: ۹-۱۰).

در آثار پایان سدهٔ شانزدهم میلادی، اشاره‌هایی به شباهت‌های موجود میان زبان‌های هندی، زبان فارسی، و زبان‌های اروپایی دیده می‌شود. یکی از مبلغان مسیحیت در هند به نام توماس استیونز[1] انگلیسی، در سال ۱۵۸۳م نوشت که تلفظ زبان‌های هندی «با یونانی و لاتینی ناهماهنگ نیست و ساخت آنها به یونانی و لاتینی نزدیک است». دو سال بعد، بازرگانی ایتالیایی به نام فیلیپُّ ساسِتّی[2]، متوجه وجوه اشتراک فراوان میان زبان سنسکریت و زبان‌های اروپایی شد و نوشت که در زبان سنسکریت «بسیاری از اسامی خودمان را، به‌ویژه اعداد شش، هفت، هشت، نه، و واژه‌های خدا، مار، و غیره را می‌توانیم بیابیم». همچنین، بسیاری از دانشمندان شباهت‌های موجود میان زبان‌های یونانی و آلمانی را پذیرفته بودند و حتی فرانکیسکوس راپِلِنگیوس[3] زبان آلمانی را با فارسی مرتبط می‌دانست (مالوری ۱۹۹۱: ۲۷۳).

از مهم‌ترین نظریه‌های زبانی در سدهٔ هفدهم میلادی «نظریهٔ هندواسکیتی»[4] است که کلاودیوس سالماسیوس[5] مطرح کرده بود. او در کتابی با نام *دربارهٔ گویش‌های یونانی*[6] که در سال ۱۶۴۳م منتشر کرد، مدعی شد که زبان‌های لاتینی، یونانی، فارسی و ژرمنی همه بازماندگان نیایی مشترک است که دیگر موجود نیست. او برای اثبات نظریهٔ خود از شیوه‌هایی چون مقایسهٔ واژه‌های همزاد(مانند یونانی patēr، آلمانی Vater، فارسی «پدر»)، مطابقت‌های آوایی (مانند: مطابقت -h آغازی در ژرمنی با -c در

1. Thomas Stevens 2. Filippo Sassetti 3. Franciscus Rapelengius 4. Indo-Scythian Theory
5. Claudius Salmasius 6. De Hellenistica

لاتینی، همچون انگلیسی کهن heafod، دانمارکی hoffuit، هلندی hoofft، اما لاتینی caput «سر») و حتی بازسازی (مثلاً بازسازی صورت‌های آغازین fenf/fynf و fengh برای واژه‌های یونانی pénte، pémpe، pénke، لاتینی quinque، آلمانی fünf، انگلیسی کهن fif، هلندی Vijf، فارسی «پنج») بهره برده بود (لا ۱۹۹۰: ۸۱۵-۸۱۶).

نظریهٔ هندواسکیتی با مقدمه‌ای که گئُرگ استیرنهیلم[1] سوئدی در سال ۱۶۷۱م بر ترجمهٔ گوتی *کتاب مقدس* نوشت، به اوج خود رسید. او فهرست سالماسیوس را که تنها شامل زبان‌های لاتینی، یونانی، آلمانی، گوتی، و فارسی می‌شد، کامل‌تر کرد و زبان‌هایی را که اکنون رومیایی، سلتی، و اسلاوی می‌نامیم، به آن افزود. همچنین، به‌صراحت زبان‌های مجاری، فنلاندی، استونیایی و لَپ[2] را خارج از این خانواده دانست (همان، ۸۱۶).

گُتفرید ویلهِلم فُن لایبنیتس[3] (۱۶۴۶-۱۷۱۶م)، فیلسوف آلمانی، ملاک خویشاوندی زبان‌ها را مجاورت جغرافیایی می‌دانست؛ ازاین‌رو، همهٔ زبان‌های رایج را در اروپا، که شامل فنلاندی، مجاری و حتی ترکی و تاتاری نیز می‌شد، در یک گروه قرار می‌داد (همانجا).

در سال ۱۷۰۲م، لودُلف[4] اعلام کرد که خویشاوندی زبان‌ها را نه تنها بر اساس مطابقت‌های واژگانی، بلکه همچنین بر پایهٔ مطابقت‌های دستوری باید به اثبات رساند، و از میان مطابقت‌های واژگانی نیز باید بر واژه‌های ساده، همچون نام‌های اندام‌های بدن، تأکید کرد (اَندِرسن ۱۹۹۱: ۱۹۰).

سال‌ها بعد، پزشک نامدار انگلیسی، جِیمز پارسُنز[5]، در کتابی با نام *بازمانده‌های یافث: بررسی‌های تاریخی دربارهٔ خویشاوندی و منشأ زبان‌های اروپایی*[6] که درسال ۱۷۶۷م منتشر شد، نخست با مقایسهٔ هزار واژهٔ ایرلندی و وِلش، خویشاوندی آن دو را به اثبات رساند و نتیجه گرفت که آن دو «در اصل یکی بوده‌اند». او سپس با بررسی

1. Georg Stiernhielm 2. Lapp 3. Gottfried Wilhelm von Leibniz 4. Ludolf 5. James Parsons 6. The Remains of Japhet, Being Historical Enquiries into the Affinity and Origin of the European Languages

اعداد پایه در زبان‌های ایرلندی، وِلش، یونانی، لاتینی، اسپانیایی، فرانسوی، آلمانی، هلندی، سوئدی، دانمارکی، انگلیسی کهن، لهستانی، روسی، بنگالی، و فارسی، و مقابلهٔ آنها با اعداد ترکی، عبری، مالایی، و چینی، بدین نتیجه رسید که زبان‌های اروپا، هند و ایران بازماندگان زبانی واحدند که زبان یافث، پسر نوح، بوده است. ازاین‌رو، این خانوادهٔ زبانی را خانوادهٔ زبان‌های یافثی نامید (مالوری ۱۹۹۱: ۱۰). از اشتباهات بزرگ او این بود که زبان مجاری را نیز از زبان‌های یافثی می‌دانست و بر این باور بود که زبان‌های سرخپوستان آمریکای شمالی نیز ویژگی‌های مشخصی از زبان‌های یافثی را به نمایش می‌گذارد (همان، ۱۱).

در سال ۱۷۸۱م، یوهان کریستُف آدِلونگ[1] (۱۷۳۲-۱۸۰۶م) معیارهای دقیقی برای درجات خویشاوندی زبان‌ها وضع کرد. به نوشتهٔ او «اگر دو زبان در واژه‌های پایه و هجاهای صرفی و اشتقاقی به‌طور کامل و تنها با چند استثنا با یکدیگر مطابقت داشته باشند و تفاوت‌ها تنها مصوت‌ها ... و صامت‌های مرتبط را شامل شود، آن دو صرفاً «گویش‌ها»ی یکدیگر هستند ... اگر تفاوت‌های آشکاری در هجاهای صرفی و اشتقاقی آنها موجود باشد، آن دو صرفاً زبان‌های «خویشاوند» هستند. گونه‌های کاملاً متفاوت صرف و اشتقاق، به همراه تفاوت آشکار میان ریشه‌ها و معانی آنها کم و بیش نشانگر زبان‌های «جداگانه» است» (نک: سِمِرنیی ۱۹۹۹: ۳-۴). از آن به بعد، تلاش برای شناسایی زبان‌های خویشاوند شتاب بیش‌تری یافت و سرانجام سِر ویلیام جونز[2] انگلیسی (۱۷۴۶-۱۷۹۴م) مفتخر به کشف خانواده‌ای شد که اکنون خانوادهٔ زبان‌های هندواروپایی می‌نامیم.

جونز پس از فراگیری زبان‌های لاتینی، یونانی، عربی و فارسی، در سال ۱۷۸۳م به عنوان قاضی دیوان عالی بنگال به کلکته رفت. یک سال بعد، با یاری دوستان اروپایی‌اش انجمن سلطنتی آسیایی[3] را در کلکته تأسیس و شروع به فراگیری زبان سنسکریت کرد. سرانجام در سخنرانی معروفش به سال ۱۷۸۶م، در انجمن سلطنتی آسیایی، خویشاوندی زبان سنسکریت را با زبان‌های لاتینی، یونانی و ژرمنی به اثبات

1. Johann Christoph Adelung 2. Sir William Jones 3. Royal Asiatic Society

رساند. بخشی از سخنرانی معروف او چنین است: «زبان سنسکریت، صرف نظر از قدمتش، ساختاری شگفت‌انگیز دارد؛ این زبان کامل‌تر از یونانی، گسترده‌تر از لاتینی و بسیار پالوده‌تر از هر دو است؛ با وجود این، هم در ریشهٔ افعال و هم در صورت‌های دستوری، نزدیکی بیشتری با هر دو دارد، به گونه‌ای که نمی‌تواند تصادفی باشد؛ این نزدیکی چنان است که هیچ زبان‌شناسی نمی‌تواند این سه را بدون اعتقاد به این‌که از منبعی واحد سرچشمه گرفته‌اند بررسی کند، منبعی که شاید دیگر موجود نباشد. دلیلی مشابه، اما نه چندان محکم، نیز وجود دارد که منشأ زبان‌های گوتی و سلتی، اگرچه با زبانی دیگر در آمیخته‌اند، با زبان سنسکریت یکی بوده است. فارسی کهن را نیز می‌توان به این خانواده افزود» (نک: آرلاتو ۱۹۷۲: ۳۹).

جونز با نمایاندن اهمیت زبان سنسکریت در پژوهش‌های زبان‌شناسی افقی تازه به روی دانشمندان این رشته گشود. اندکی بعد، فریدریش فُن شلِگِل[1] (۱۷۷۲-۱۸۲۹م)، در کتابی به نام *دربارهٔ زبان و خرد هندیان*[2] که در سال ۱۸۰۸م منتشر شد، برای نخستین‌بار اصطلاح «دستور تطبیقی»[3] را به‌کار برد و دربارهٔ زبان سنسکریت چنین نوشت: «زبان باستانی هند، سنسکریت، نزدیک‌ترین ارتباط را با زبان‌های رومی [لاتینی]، یونانی و نیز ژرمنی [آلمانی] و فارسی دارد. این تشابه را صرفاً در تعداد زیاد ریشه‌های مشترکی که با آنها دارد نمی‌توان یافت، بلکه دامنهٔ آن به درونی‌ترین ساخت و دستور نیز کشیده شده است. بنابراین، چنین مطابقتی تصادفی نیست و نمی‌توان آن را ناشی از اختلاط دانست، بلکه این مطابقت ذاتی و نمایانگر منشأ واحد است» (نک: سِمِرنیی ۱۹۹۹: ۵).

توماس یانگ[4] انگلیسی نخستین کسی بود که در سال ۱۸۱۳م اصطلاح «هندواروپایی»[5] را برای این خانوادهٔ زبانی پیشنهاد کرد. از سال ۱۸۳۰م به بعد، اصطلاح «هندوژرمنی»[6] که بیشتر میان زبان‌شناسان آلمانی رواج داشت، در انگلستان نیز رایج شد. این اصطلاح را نخست جغرافی‌دانِ فرانسویِ دانمارکی‌تبار

---

1. Friedrich von Schlegel 2. Über die Sprache und Weisheit der Indier 3. vergleichende Grammatik 4. Thomas Young 5. Indo-European 6. Indo-Germanic

کُنراد مالت برن[1] در سال ۱۸۱۰م برای زبان‌هایی به‌کار برده بود «که از کناره‌های رود گَنگ تا سواحل ایسلند رواج دارند» (همان، ۱۲).

زبان‌شناس برجستهٔ آلمانی، فرانتس بوپ[2] (۱۷۹۱-۱۸۶۷م) که به‌حق پدر زبان‌شناسی هندواروپایی و بنیادگذار زبان‌شناسی تطبیقی لقب گرفته است، نخستین کتاب مهم را در زمینهٔ زبان‌شناسیِ تطبیقیِ هندواروپایی در سال ۱۸۱۶م با نام *دربارهٔ نظام صرف فعل سنسکریت در مقایسه با یونانی، لاتینی، فارسی و آلمانی*[3] منتشر کرد. پس از آن نیز نخستین دستور تطبیقی زبان‌های هندواروپایی را با نام *دستور تطبیقی سنسکریت، زند [اوستایی]، یونانی، لاتینی، لیتوانیایی، اسلاوی کهن، گوتی و آلمانی*[4] به رشتهٔ تحریر درآورد (۱۸۳۳م) که آگاهی‌هایی را از زبان‌های سنسکریت، ایرانی، یونانی، لاتینی، ژرمنی، اسلاوی، لیتوانیایی، سلتی و ارمنی شامل می‌شد.

راسموس کریستیان راسک[5] دانمارکی (۱۷۸۷-۱۸۳۲م) نخستین کسی بود که برای زبان‌های انگلیسی کهن و ایسلندی کهن دستورهایی علمی نوشت و در سال ۱۸۱۸م کتابی با نام *پژوهشی دربارهٔ منشأ زبان نُرسی کهن یا ایسلندی*[6] منتشر کرد که در آن ارتباط میان زبان‌های ژرمنی و زبان‌های لاتینی، یونانی، اسلاوی و بالتی را نشان می‌داد. راسک بر این باور بود که شباهت ظاهری میان زبان‌ها کافی نیست، بلکه باید بتوان شباهت‌ها را به گونه‌ای قاعده‌مند نشان داد، مثلاً در واژه‌های زیر ph و g یونانی به‌ترتیب با b و k ژرمنی برابری می‌کند (مالوری ۱۹۹۱: ۱۳):

یونانی	ژرمنی
phegos «بلوط»	انگلیسی: beech «بلوط؛ راش»
phero «می‌بَرَم»	انگلیسی: bear «بردن»
phrater «عضو قبیله»	انگلیسی: brother «برادر»

1. Conrad Malte-Brun 2. Franz Bopp 3. Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache 4. Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Altslawischen, Gothischen und Deutschen 5. Rasmus Kristian Rask 6. Undersøgelse om det gamle Nordiske

gyne «زن»	ایسلندی کهن: kona «زن»
genos «خاندان»	ایسلندی کهن: kyn «خاندان»
agros «مزرعه»	ایسلندی کهن: akr «مزرعه»

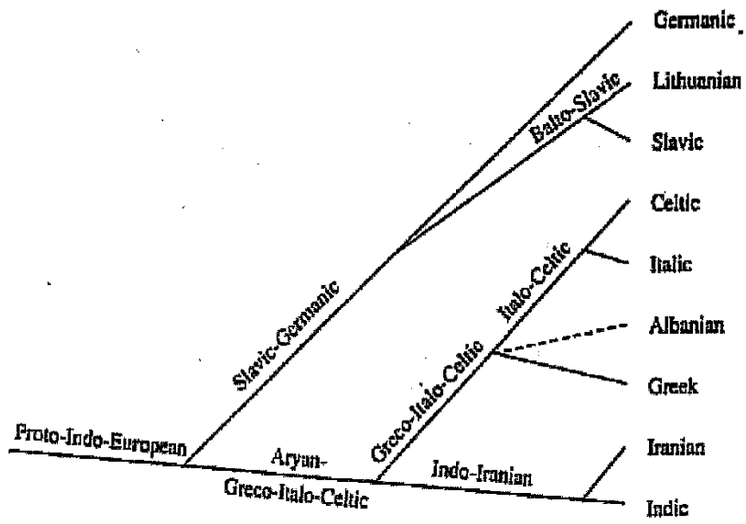
در سال ۱۸۲۲م، زبان‌شناس آلمانی یاکوب گریم[1] (۱۷۸۵-۱۸۶۳م) در دومین چاپ اثر خویش با نام *دستور زبان آلمانی*[2]، با بهره‌گیری از نظرهای راسک، نخستین قانون زبان‌شناسی را که به «قانون گریم» معروف است، وضع کرد. بنابر این قانون، انسدادی‌های بی‌واک هندواروپایی (p, t, k) در زبان‌های ژرمنی به سایشی‌های بی‌واک (f, θ, x) بدل می‌شوند؛ انسدادی‌های واکدار هندواروپایی (b, d, g) در ژرمنی به انسدادی‌های بی‌واک (p, t, k) بدل می‌شوند؛ و انسدادی‌های واکدار دمیدهٔ هندواروپایی (bh, dh, gh) در ژرمنی به انسدادی‌های واکدار نادمیده (b, d, g) بدل می‌شوند؛ مانند هندواروپایی *penkwe «پنج» (یونانی pénte)، گوتی fimf، انگلیسی کهن fīf؛ هندواروپایی *dhewb- «ژرف» (لیتوانیایی dubùs)، گوتی diups، انگلیسی کهن dēop، هلندی diep؛ هندواروپایی *bher- «بردن» (سنسکریت bhar-)، گوتی baira «می‌بَرَم»، انگلیسی کهن bere «می‌بَرَم» (رامات ۱۹۹۸: ۳۹۲).

آگوست شلایخِر[3] آلمانی (۱۸۲۱-۱۸۶۸م) در سال ۱۸۵۰م، هندواروپایی بودن زبان آلبانیایی را به اثبات رساند، اما شهرت او بیشتر به سبب طرح «نظریهٔ درخت خانوادگی»[4] است. او در قالب نموداری درختی، خانوادهٔ زبان‌های هندواروپایی را به شاخه‌هایی تقسیم کرد و همهٔ آن شاخه‌ها را مشتق از زبانی واحد به نام «زبان آغازین» دانست (نمودار ۱).

شلایخر بر این باور بود که زبان هندواروپایی آغازین در مناطق مختلف دارای گونه‌هایی متفاوت بود که به‌تدریج به شاخه‌های زبانی متفاوت، مانند سلتی، ژرمنی یا اسلاوی بدل شدند. بعدها این شاخه‌ها نیز متحول شدند و در نتیجه زبان‌های مختلف سر برآوردند، مثلاً زبان‌های ایرلندی، وِلش[5]، مانکس[6] و برِتُن[7] از شاخهٔ سلتی؛ و

1. Jacob Grimm 2. Deutsche Grammatik 3. August Schleicher 4. Stammbaumtheorie
5. Welsh 6. Manx 7. Breton

زبان‌های روسی، اوکراینی، و لهستانی از شاخهٔ اسلاوی. طول شاخه‌ها در نمودار درختی شلایخر نمایانگر مدت زمانی است که شاخه‌ها با یکدیگر در ارتباط بوده‌اند و فاصلهٔ میان شاخه‌ها نیز میزان ارتباط را می‌نمایاند. مثلاً، از این نمودار درمی‌یابیم که زبان‌های ژرمنی، بالتی و اسلاوی نسبت به دیگر زبان‌ها ارتباط نزدیک‌تری با یکدیگر دارند؛ همچنین، جدایی زبان‌های ژرمنی مدت‌ها پیش از جدایی زبان‌های بالتی و اسلاوی صورت گرفته است.



نمودار ۱. نمودار درختی شلایخِر از زبان‌های هندواروپایی (لِمان ۱۹۹۴: ۱۲۰)

از دیگر کارهای مهم شلایخر این بود که برای نخستین‌بار به بازسازی زبان هندواروپایی آغازین همت گماشت. برای نمونه، او با مقایسهٔ واژه‌های ajras در سنسکریت، agros در یونانی، ager در لاتینی و akrs در گوتی (همه به معنای «مزرعه»)، صورت فرضیِ agras* را برای زبان هندواروپایی آغازین بازسازی کرد (مالوری ۱۹۹۱: ۱۶). کاربرد نشانهٔ ستاره (*) پیش از صورت‌های بازسازی شده نیز از نوآوری‌های شلایخر بود. او دستاوردهای خود را در زمینهٔ زبان‌شناسی هندواروپایی، در سال ۱۸۶۱م در کتابی با نام *خلاصهٔ دستور تطبیقیِ زبان‌های هندوژرمنی: مختصری از نظام آوایی و ساختواژهٔ زبان آغازین هندوژرمنی*[1] منتشر کرد.

1. Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen; kurzer Abriss einer Laut- und Formenlehre der indogermanischen Ursprache

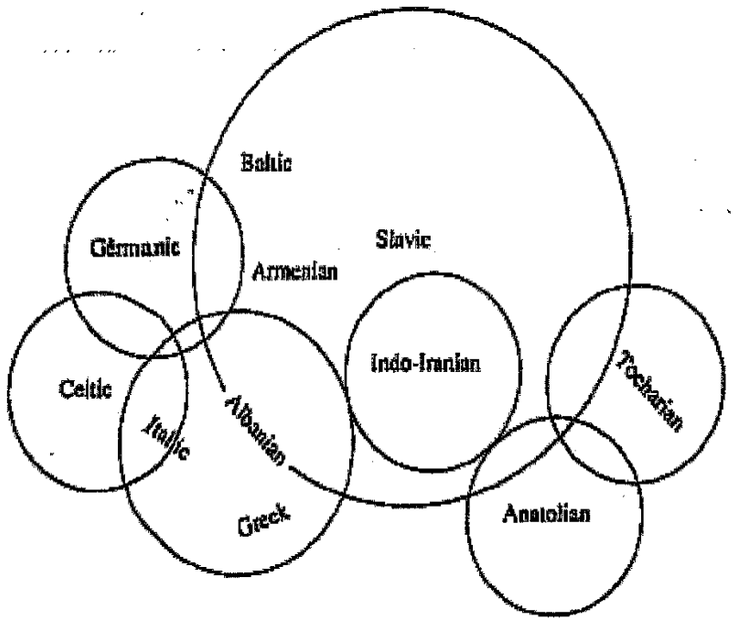
نمودار درختی شلایخر نواقصی نیز دارد. برای نمونه، چنین نموداری این تصور نادرست را بر می‌انگیزد که زبان‌ها پس از جدایی از یکدیگر راهی کاملاً جداگانه را می‌پیمایند و ارتباطشان با یکدیگر به‌کلی قطع می‌شود. همچنین، در نمودار پیشنهادی شلایخر، زبان‌های بالتی و اسلاوی نزدیکیِ بیشتری با زبان‌های ژرمنی دارند، در صورتی که اکنون می‌دانیم در پاره‌ای از موارد، مثلاً در تبدیل k* هندواروپایی به یک آوای صفیری، این زبان‌ها بیشتر به زبان‌های هندواروپاییِ رایج در آسیا (مانند هندی و ایرانی) شباهت دارند. برای نمونه، واژهٔ هندواروپایی Ḱṃtóm* «صد» با حفظ آوای k* در لاتینی به صورت centum، در ایرلندی کهن به صورت cét، در برِتُن به صورت cant، در یونانی به صورت he-katón و در گوتی به صورت hund (از kunt*) باقی مانده است؛ اما همین واژه را با تبدیل k* به یک آوای صفیری در واژه‌های سنسکریت śatám، اوستایی satəm، لیتوانیایی šimtas و اسلاوی کهن sŭto می‌یابیم.

یوهانس اشمیت[1] (۱۸۴۳-۱۹۰۱م) در سال ۱۸۷۲م الگوی دیگری برای نمایاندن روابط موجود میان زبان‌ها ارائه کرد که به «نظریهٔ موجی»[2] معروف است. به باور او، نوآوری‌ها و دگرگونی‌های زبانی به شکل مجموعه‌ای از امواج پیاپی در میان زبان‌هایی که با یکدیگر ارتباط دارند، گسترش می‌یابد. از این‌رو، در نمودار پیشنهادی او، روابط موجود میان زبان‌ها را می‌توان با استفاده از دایره‌های تودرتو نشان داد. برای نمونه، چنان‌که از نمودار ۲ برمی‌آید، زبان‌های بالتی و اسلاوی، افزون‌بر نزدیکی با زبان‌های ژرمنی، مشترکاتی با زبان‌های هندوایرانی و ارمنی دارند. این نمودار، در واقع، توصیفی از وضعیت موجودِ زبان‌های هندواروپایی است و هیچ‌گونه آگاهی‌های تاریخی را منتقل نمی‌سازد، مثلاً این نمودار تنها نشان می‌دهد که زبان‌های سلتی و ایتالیک ویژگی‌های مشترکی دارند، اما مشخص نمی‌کند که آیا این ویژگی‌ها بازماندگان زبان هندواروپایی آغازین هستند یا قرن‌ها بعد از منشأ دیگری به این زبان‌ها راه یافته‌اند.

هاینریش هوبشمان[3] (۱۸۴۸-۱۹۰۸م)، زبان‌شناس آلمانی، نخستین کسی بود که در سال ۱۸۷۵م ثابت کرد که زبان ارمنی عضوی از شاخهٔ زبان‌های ایرانی نیست و

1. Johannes Schmidt 2. Wave Theory 3. Heinrich Hübschmann

باید آن را شاخه‌ای مستقل از خانوادهٔ زبان‌های هندواروپایی به شمار آورد. فریدریش کارل بروگمان[1] (۱۸۴۹-۱۹۱۹م)، دیگر زبان‌شناس آلمانی، همهٔ یافته‌های زبان‌شناسی هندواروپایی را تا پایان قرن نوزدهم میلادی در مجموعهٔ ارزشمندی با نام *اساس دستور تطبیقی زبان‌های هندوژرمنی*[2] گردآوری و در فاصلهٔ سال‌های ۱۸۸۶ تا ۱۹۰۰م منتشر کرد.



نمودار ۲. نمودار موجی زبان‌های هندواروپایی بر پایهٔ نظریهٔ اشمیت (از: لِمان ۱۹۹۴: ۱۲۲)

کشف زبان تُخاری و زبان‌های آناتولیایی (به‌ویژه هیتی) در آغاز قرن بیستم میلادی، بر تعداد شاخه‌های خانوادهٔ زبان‌های هندواروپایی افزود و راه را برای بازسازی دقیق‌تر زبان هندواروپایی آغازین هموار کرد. هندواروپایی بودن زبان تخاری را دانشمندان آلمانی اِمیل زیگ[3] و ویلهِلم زیگلینگ[4]، در سال ۱۹۰۸م به اثبات رساندند. شرق‌شناس نروژی، یُرگِن اِلکساندِر کنودتزُن[5]، نیز در سال ۱۹۰۲م بر پایهٔ دو نامهٔ یافت‌شده در مصر، هندواروپایی بودن زبان هیتی را دریافت، اما کسی نظر او را نپذیرفت، تا آن‌که سرانجام در سال ۱۹۱۵م، زبان‌شناس چِک، بِدریچ هرُزنی[6]، نخستین گزارش خود را

1. Friedrich Karl Brugmann 2. Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen 3. Emil Sieg 4. Wilhelm Siegling 5. Jørgen Alexander Knudtzon 6. Bedřich Hrozný

از خوانش الواح به‌دست‌آمده از ویرانه‌های کتابخانهٔ هَتّوسَس[1]، پایتخت هیتیان (در دویست کیلومتری شرق آنکارای امروزی)، منتشر کرد. پس از آن، به یاری آگاهی‌های به‌دست آمده از زبان هیتی، روشن شد که زبان لوکیایی[2] نیز که در قرن نوزدهم میلادی شناخته و تا اندازه‌ای رمزگشایی شده بود، به شاخهٔ آناتولیایی زبان‌های هندواروپایی تعلق دارد.

در قرن بیستم میلادی، با وجود پیشرفت‌های چشمگیر در پژوهش‌های هندواروپایی، هنوز نمودار جامعی که بتواند روابط متقابل میان زبان‌های هندواروپایی را با در نظر گرفتن هر دو بُعد تاریخی و همزمانی بنمایاند، ارائه نشده است. البته کوشش‌های دانشمندانی چون رایمو آنتیلا[3]، فرانسِسکو آدرادُس[4]، توماس گامکرِلیدزه[5] و ویاچِسلاو ایوانُف[6]، نمودارهایی پیچیده‌تر و دقیق‌تر از نمودارهای شلایخر و اشمیت پدید آورده، اما باب پژوهش در این زمینه همچنان گشوده است.

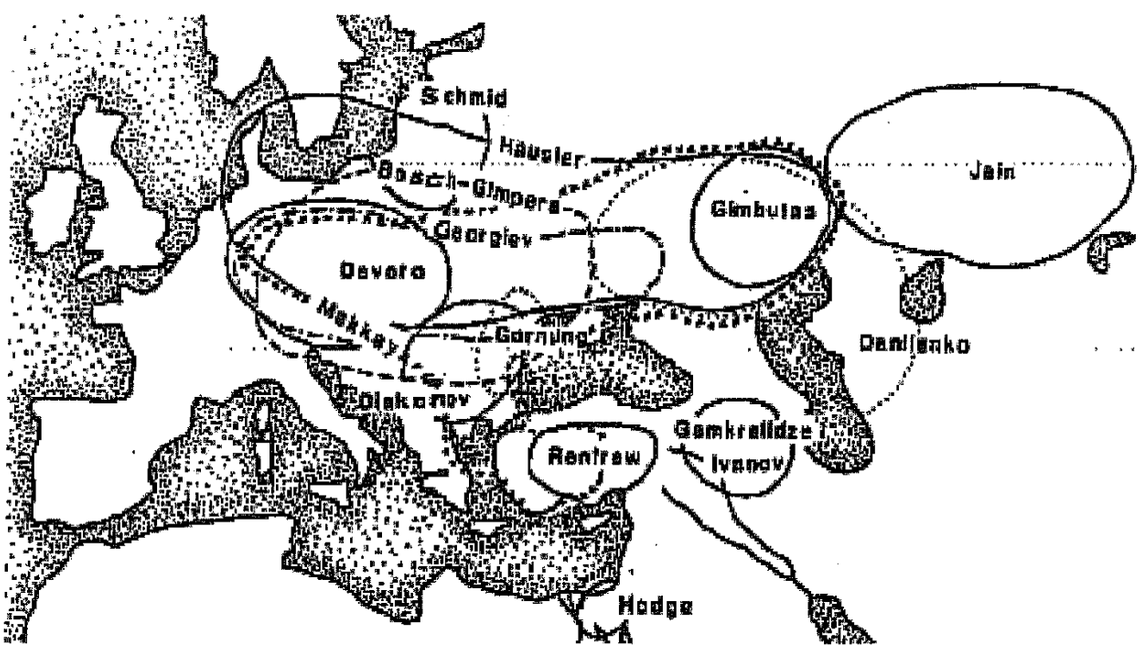
زبان هندواروپایی آغازین

مادر همهٔ زبان‌های هندواروپایی که هندواروپایی آغازین خوانده می‌شود، حدود پنج هزار سال پیش از میلاد میان نیاکان اقوامی که اکنون هندواروپایی می‌نامیم، رایج بوده است. بازسازی زبان هندواروپایی آغازین نشان می‌دهد که سخنگویان آن جانورانی چون سگ (-Í^{w}ón*)، اسب (-éĺwo*)، گوسفند (-H$_3$éwi*)، گاو (-g^{w}ów*) و خوک (-suH*) را می‌شناخته‌اند و احتمالاً آنها را اهلی کرده بودند. آنان دست‌کم یکی از غلات (-yewo* «جو(؟)») و یکی از فلزات (-H$_2$eyos*) را نیز می‌شناختند. همچنین، از ارابهٔ (-wogho*) چرخ (-k^{w}ek^{w}lo*)دار نیز استفاده می‌کردند و برای کشیدن آن حیوانات را به یوغ (-yugo*) می‌بستند. آنان حتی با اعداد از یک تا صد (Íṃtóm*) آشنا بودند.

تا کنون دربارهٔ خاستگاه هندواروپاییان فرضیه‌های گوناگونی ارائه شده و هر کس

1. Hattusas 2. Lycian 3. Raimo Anttila 4. Francesco Adrados 5. Tomas Gamkrelidze
6. Vyacheslav Ivanov

کوشیده است تا با بهره‌گیری از یافته‌های زبان‌شناسی و باستان‌شناسی نخستین منزلگاه هندواروپاییان را بازیابد. نقشهٔ ۱ برخی از مکان‌هایی را که از سال ۱۹۶۰م تاکنون به‌عنوان خاستگاه هندواروپاییان معرفی شده‌اند، می‌نمایاند. در این میان، فرضیهٔ ماریا گیمبوتاس[1]، باستان‌شناس آمریکایی لیتوانیایی‌تبار، طرفداران بیشتری دارد. او هندواروپاییان آغازین را همان قومی می‌داند که خود صاحبان فرهنگ کورگان[2] نامیده است. کورگان واژه‌ای روسی به معنای «پشته؛ گورتپه» است و دلیل انتخاب این نام آن است که این مردم مردگان خود را در اتاقی از جنس سنگ یا گل دفن و در بسیاری از موارد، تپه‌ای کوتاه روی آن بر پا می‌کردند. خاستگاه فرهنگ کورگان دشت‌های جنوب روسیه، در شرق رود دنیپر، شمال قفقاز، و غرب رشته‌کوه‌های اورال بوده است. این فرهنگ حدود سال‌های ۴۰۰۰ تا ۳۵۰۰ق‌م در سمت غرب گسترش یافت (کورگان ۲)، در فاصلهٔ سال‌های ۳۵۰۰ تا ۳۰۰۰ق‌م منطقهٔ گسترده‌ای را از شرق اروپای مرکزی تا شمال ایران فراگرفت (کورگان ۳) و سرانجام به یونان، غرب آسیای صغیر و شرق مدیترانه راه یافت (کورگان ۴) (نک: مالوری ۱۹۹۱: ۱۴۳-۱۸۵).



نقشهٔ ۱. خاستگاه هندواروپاییان از دیدگاه برخی از دانشمندان (از: مالوری ۱۹۹۱: ۱۴۴)

1. Marija Gimbutas 2. Kurgan

کشف زبان‌های مهمی چون هیتی، تخاری و گویش میسینیایی[1] زبان یونانی در قرن بیستم میلادی تحولی شگرف در بازسازی زبان هندواروپایی آغازین پدید آورد. یکی از مهم‌ترین دستاوردها، اثبات «نظریهٔ واج‌های حنجره‌ای»[2] بود. لازم به ذکر است که پس از بازسازی نظام آوایی زبان هندواروپایی آغازین توسط بروگمان و کشف برخی از قوانین آوایی، به‌تدریج در شماری از زبان‌های هندواروپایی بی‌قاعدگی‌هایی رخ نمود که با دیدگاه نودستوریان[3] مبنی بر استثناناپذیری قوانین آوایی در تعارض قرار می‌گرفت. زبان‌شناس برجستهٔ سوئیسی، فِردینان دو سوسور[4] (۱۸۵۷-۱۹۱۳م)، چنین نظر داد که زبان هندواروپایی آغازین دارای واج‌هایی با کیفیت نامشخص آوایی بوده است که او آنها را «عامل‌های مصوت‌گون»[5] می‌نامید. به باور وی، این واج‌ها واج‌های مجاور خود را تحت تأثیر قرار داده، اما خود از میان رفته‌اند و به زبان‌های موجود هندواروپایی نرسیده‌اند. برای نمونه، دو سوسور تفاوت موجود میان واژه‌های یونانیِ hístāmi (با ā) «می‌ایستم» و statos (با a) «ایستاده» را چنین توجیه می‌کرد که ریشهٔ این دو واژه در اصل -steA* بوده است. A (یکی از عامل‌های مصوت‌گون) e را پیش از خود به a بدل کرده است و پیش از آن‌که ناپدید شود، a را در hístāmi کشیده کرده است. به باور او، دگرگونی‌های عمده‌ای که عامل‌های مصوت‌گون ایجاد می‌کردند عبارت بودند از: تغییر e به a یا o و کشیده کردن مصوت پیش از خود. از آنجا که عامل‌های مصوت‌گون را واج‌های حنجره‌ای می‌پنداشتند، این نظریه به نظریهٔ واج‌های حنجره‌ای معروف شد. سپس پیشنهادهایی دربارهٔ تعداد این واج‌ها و تأثیرهای آنها مطرح شد. برخی از زبان‌شناسان تنها به وجود یک واج حنجره‌ای اعتقاد داشتند، اما برخی دیگر این تعداد را به ده یا حتی دوازده می‌رساندند. فرضیهٔ دو سوسور تا سال ۱۹۲۷م غیر قابل اثبات بود، تا این‌که سرانجام یِرزی کوریُویچ[6]، زبان‌شناس لهستانی (۱۸۹۵-۱۹۷۸م)، نشان داد که زبان هیتی دقیقاً در همان جایگاه‌هایی که دو سوسور برای زبان هندواروپایی آغازین پیش‌بینی کرده بود، آواهای حنجره‌ای را حفظ کرده

1. Mycenaean 2. Laryngeal Theory 3. Neogrammarians 4. Ferdinand de Saussure
5. coefficients sonantiques 6. Jerzy Kuryłowicz

است، مانند: هیتی ḫanti «پیش»، لاتینی ante؛ هیتی ḫarkiš «سفید»، یونانی argés؛ هیتی palḫiš «پهن»، لاتینی plānus؛ هیتی meḫur «زمان»، گوتی mēl؛ هیتی aḫanzi «می‌گردانند»، سنسکریت -vāya «بافت»؛ هیتی -newaḫḫ «نو کردن»، لاتینی novāre (بالدی ۱۹۹۱: ۴۴-۴۵).

در زیر به مهم‌ترین ویژگی‌های زبان هندواروپایی آغازین اشاره می‌شود:

نظام آوایی

نظام آوایی زبان هندواروپایی آغازین را تا کنون به صورت‌های مختلف بازسازی کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

جدول ۱. نظام بازسازی شدهٔ سِمِرِنیی (۱۹۹۹: ۶۹-۷۰)

صامت‌ها												
انسدادی‌ها					**غنه‌ای‌ها**	**روان‌ها**	**نیم‌مصوت‌ها**				**پاشیده**	
Ph	bh	p	b									
Th	dh	t	d		n	l	Y				S	
k′h	g′h	k′	g′		m	r	W					
Kh	gh	k	g									
k^{w}h	g^{w}h	k^{w}	g^{w}									
مصوت‌ها												
					ū	ī	U					
Ōu	Ēu	ōi	ou	eu	oi	ei	ō	ē		o	ə	E
Āi			au		ai		ā			A		
مصوت‌گون‌ها												
		m̥⇐			¹⇐		m̥	¹				
		³			±		²	°				

نظام بازسازی‌شدهٔ سِمِرِنیی در واقع صورت متأخر زبان هندواروپایی آغازین، یعنی اندکی پیش از تقسیم شدنش، را نشان می‌دهد. چنان‌که سِمِرِنیی خود می‌نویسد، در

صورت متقدم این زبان احتمالاً واج‌های حلقی H1، H2 و H3 نیز موجود بوده که در محیط‌های آوایی مختلف تغییراتی به شرح زیر پدید آورده است:

	صورت متقدم	صورت متأخر
در جایگاه آغازی:	H_1e-	e-
	H_2e-	a-
	H_3e-	o-
پیش از صامت‌ها:	eH_1	Ē
	eH_2	Ā
	eH_3	Ō

همچنین، مصوت ə نیز در اصل واجگونهٔ[1] حلقی‌ها میان دو صامت بوده است و واج‌های کشیدهٔ ī, ū, ³, ±, ṃ, ¹ در اصل به‌ترتیب iH, uH, ²H, °H, ṃH, ¹H بوده‌اند (سِمِرنیی ۱۹۹۹: ۱۲۳).

جدول ۲. نظام بازسازی شدهٔ لِمان (۱۹۵۲: ۹۹)

صامت‌های پُرمانع	k^w	K	T	p	
(obstruents)	g^w	G	D	b	
	g^{wh}	g^h	d^h	b^h	
			S		
صامت‌های طنین‌دار			N	m	
(resonants)	y	l	R	w	
مصوت‌ها	o	a	E		e
	o.	a.	e.	i.	u.
حلقی‌ها	γ	x			h ʔ

1. allophone

اخیراً برخی از زبان‌شناسان، چاکنایی‌شدگی[1] را نیز در صامت‌های انسدادی هندواروپایی آغازین عامل متمایزکننده می‌شمارند. برای نمونه، می‌توان به نظام بازسازی شدهٔ زیر اشاره کرد:

جدول ۳. صامت‌های انسدادی هندواروپایی آغازین به نظر واتکینز (۱۹۹۸: ۳۸)

بی‌واک دمیده (با واجگونه‌های نادمیده):	$k^{w(h)}$	$k^{(h)}$	Í(h)	$t^{(h)}$	$p^{(h)}$
بیواک چاکنایی شده:	$k^{w\prime}$	k’	Í’	t’	p’
واکدار دمیده (با واجگونه‌های نادمیده):	$g^{w(h)}$	$g^{(h)}$	Ñ(h)	$d^{(h)}$	$b^{(h)}$

یکی از ویژگی‌های مهم آوایی زبان هندواروپایی آغازین «گردش مصوت‌ها» بود. در آن زبان، مصوت‌های مادهٔ کلمه در ساخت‌های مختلف از لحاظ کمّی و کیفی تغییر می‌کرد. برای نمونه، مصوت ماده که غالباً e بود (درجهٔ عادی یا درجهٔ e)، گاه به o (درجهٔ o) بدل می‌شد و گاه حذف می‌گردید (درجهٔ صفر)، مانند -ĝenu* یا -ĝneu* «زانو» (درجهٔ عادی)، -ĝonu* (درجهٔ o) و -ĝnu* (درجهٔ صفر). به‌ندرت، درجهٔ کشیده با ē یا ō نیز به کار می‌رفت (واتکینز ۱۹۹۸: ۵۱).

ساخت‌واژه

زبان هندواروپایی آغازین پیش از تقسیم شدن به شاخه‌های مختلف از مراحل پنج‌گانهٔ زیر گذر کرده بود:

مرحله نخست: در این مرحله زبان هندواروپایی آغازین احتمالاً مانند زبان چینی، زبانی گسسته[2] با واژه‌هایی تک‌هجایی بوده است. همچنین، در این مرحله احتمالاً تمایز میان اسم و فعل، و نیز مقوله‌ای به نام تطابق وجود نداشته است.

مرحلهٔ دوم: در این مرحله زبان هندواروپایی آغازین دارای نظام اِرگَتیو شد. به عبارت دیگر، فاعل فعل متعدی در حالتی متفاوت با فاعل فعل لازم قرار می‌گرفت

1. glottalization 2. isolating

و مفعول فعل متعدی با فاعل فعل لازم در یک حالت بود. نشانهٔ حالت عاملی[1] ø-* (صفر) یا r-* و نشانهٔ حالت مطلق[2] N-* بود. همچنین، با پیدایی گونه‌ای تطابق میان پسوندهای اسمی و فعلی، این زبان به‌تدریج به سوی زبانی دو حالتی از نوع نهادی ـ رایی گرایش یافت.

مرحلهٔ سوم: در این مرحله، در نتیجهٔ ادغام قیود و ادات در ماده‌های اسمی، زمینهٔ پیدایی حالت‌های غیرفاعلی[3] فراهم آمد. حالت‌های نهادی و ندایی گسترش یافت و زمینهٔ تمایز جنس نیز پدید آمد. همچنین، در نتیجهٔ تبدیل نشانهٔ ارگتیو به نشانهٔ فاعلی، این زبان به زبانی از نوع نهادی ـ رایی بدل شد، که در آن فاعل افعال لازم و متعدی یکسان بود.

مرحلهٔ چهارم: در این مرحله، حالت‌های برایی، بایی، دری، ازی/ اضافی، شمار مثنی و تمایز جنس از نوع جاندار ـ بی‌جان پدید آمد. مطابقت جنس و شمار در گروه‌های واژگانی و نیز تطابق میان اسم و فعل تثبیت شد.

مرحلهٔ پنجم: این مرحله، مرحلهٔ پیدایی سریع گویش‌ها و در نتیجه رویش شاخه‌های زبان هندواروپایی آغارین بود. جنس مؤنث در این مرحله پدیدار شد. همچنین، پایانه‌های جدید و در پی آنها، تفاوت‌های صوری و نقشیِ حالت‌های صرفی در شاخه‌های مختلف به وجود آمد (نک: بالدی ۱۹۹۱: ۵۳-۵۴).

بدین ترتیب، در آخرین مرحله از تحول زبان هندواروپایی آغازین و اندکی پیش از تقسیم آن به شاخه‌های مختلف، این زبان دارای سه جنس مذکر، مؤنث، خنثی، سه شمار مفرد، مثنی، جمع و هشت حالت نهادی، رایی، بایی، برایی، ازی، اضافی، دری، و ندایی بود. پایانه‌هایی که از آنها برای نشان دادن صرف اسم یا صفت (یا به عبارت دیگر نمایاندن شمار و حالت) استفاده می‌شد به مناسبت جنس آن، آوای پایانی آن و جامد یا مشتق بودن آن متفاوت بود.

صفت از هر لحاظ (جنس، شمار و حالت) با موصوف خود مطابقت می‌کرد و دارای سه درجهٔ مطلق، تفضیلی، و عالی بود.

---

1. agent case 2. absolutive case 3. oblique cases

زبان هندواروپایی آغازین دارای ضمایر شخصی، موصولی، پرسشی، مبهم، اشاره، ملکی و مشترک نیز بود. ضمایر هم دارای سه جنس، سه شمار و هشت حالت بودند. تنها در ضمایر شخصی (بجز ضمایر سوم شخص) تمایز جنس وجود نداشت.

بازسازی نظام فعل هندواروپایی کار آسانی نیست؛ اما آن‌چه فعلاً می‌توان گفت این است که فعل هندواروپایی دارای دو باب گذرا (معلوم) و ناگذر (میانه)، چهار وجه اخباری، التزامی، تمنایی، امری، و سه یا شش زمان مضارع، ماضی، ماضی نقلی و شاید آینده، ماضی استمراری و ماضی بعید بوده است (سِمِرنیی ۱۹۹۹: ۲۳۱). هریک از باب‌ها، وجوه و زمان‌ها شناسه‌های خاص خود را داشت که بر شخص (اول، دوم، سوم) و شمار (مفرد، مثنی، جمع) دلالت می‌کرد.

زبان هندواروپایی آغازین اندکی پیش از تقسیم، احتمالاً دارای ساخت نحوی فاعل ـ مفعول ـ فعل (SOV) بوده است. در این زبان، بیشتر صفت پیش از موصوف، مضاف‌الیه پیش از مضاف، و صفت تفضیلی پس از اسم می‌آمده است. این زبان دارای حروف اضافهٔ پسایند بوده و در آن بندهای موصولی پیش از اسم می‌آمدند (بالدی ۱۹۹۱: ۶۰).

خانوادهٔ زبان‌های هندواروپایی، ده شاخهٔ اصلی را در بر می‌گیرد که عبارت‌اند از (برای توضیحات بیشتر دربارهٔ هر یک از این شاخه‌ها، نک: فُرتسان ۲۰۰۴: ۱۵۴-۳۹۹):

۱. آریایی: دربارهٔ این شاخهٔ زبانی به‌تفصیل سخن گفته خواهد شد.

۲. آلبانیایی: کهن‌ترین اثر مکتوب به زبان آلبانیایی متعلق به سال ۱۴۶۲م است. این زبان از زبان‌های اسلاوی، ترکی، لاتینی و یونانی تأثیر بسیار گرفته است. آلبانیایی دو گویش اصلی به نام‌های تُسک[1] و گِگ[2] دارد.

۳. آناتولیایی: زبان‌های آناتولیایی زبان‌هایی مرده هستند. مهم‌ترین عضو این شاخهٔ زبانی، زبان هیتی، زبان رسمی امپراتوری هیتی (حدود ۱۷۰۰-۱۲۰۰ق‌م) است. آثار این زبان را در بُغازکوی ترکیه، در شرق آنکارا، یافته‌اند. خط این آثار گونه‌ای از خط میخی است. دیگر زبان‌های این شاخه عبارت‌اند از: پالایی[3]، پیسیدیایی[4]، سیدِتی[5]،

1. Tosk 2. Geg 3. Palaic 4. Pisidian 5. Sidetic

PersianPDF.com

کاریایی[۱]، لودیایی[۲]، لوکیایی، و لوویایی[۳].

۴. ارمنی: کهن‌ترین آثار مکتوب ارمنی متعلق به سدهٔ پنجم میلادی است. زبان ارمنی چندان تحت تأثیر زبان‌های ایرانی بوده است که تا سال ۱۸۷۵م آن را عضوی از زیرشاخهٔ زبان‌های ایرانی به‌شمار می‌آوردند.

۵. ایتالیک: شاخهٔ ایتالیک دارای دو زیرشاخهٔ اُسکان ـ اومبریایی[۴] و لاتینی ـ فالیسکان[۵] است. زبان‌های زیرشاخهٔ اُسکان ـ اومبریایی که همه به فراموشی سپرده شده‌اند، عبارت‌اند از: اُسکان[۶]، اومبریایی و پیسِنی[۷] جنوبی. هر دو عضو زیرشاخهٔ لاتینی ـ فالیسکان نیز مرده‌اند. کهن‌ترین آثار لاتینی کتیبه‌هایی کوتاه از سدهٔ هفتم پیش از میلاد است. مهم‌ترین بازمانده‌های زبان لاتینی عبارت‌اند از: اسپانیایی، اِنگادین[۸]، ایتالیایی، پرتغالی، پرُوِنسال[۹]، رُمانش[۱۰]، رومانیایی، فرانسوی، کاتالان[۱۱]، و لادین[۱۲].

۶. بالتی ـ اسلاوی: این شاخه خود به دو زیرشاخهٔ بالتی و اسلاوی تقسیم می‌شود. زبان‌های بالتی عبارت‌اند از: پروسی کهن[۱۳]، لَتویایی[۱۴] و لیتوانیایی. قدیم‌ترین آثار پروسی کهن متعلق به سدهٔ چهاردهم میلادی است. این زبان پیش از پایان سدهٔ هفدهم میلادی به فراموشی سپرده شد. کهن‌ترین آثار لَتویایی و لیتوانیایی به سدهٔ شانزدهم میلادی باز می‌گردد. زبان‌های اسلاوی را به سه زیرشاخهٔ جنوبی، غربی و شرقی تقسیم می‌کنند. اسلاوی جنوبی زبان‌های اِسلووِنیایی، بُلغاری، صِربی ـ کرُواتی و مقدونیه‌ای را شامل می‌شود. اسلاوی غربی شامل زبان‌های اسلُواک، چِک، صُربی[۱۵] یا وِندی[۱۶]، و لهستانی است. اسلاوی شرقی نیز زبان‌های اوکراینی، بِلاروسی و روسی را در بر می‌گیرد. کهن‌ترین متون اسلاوی، دست‌نوشته‌های دینی یافت شده در بلغارستان است که به سده‌های دهم و یازدهم میلادی تعلق دارد. زبان این دست‌نوشته‌ها را اسلاوی کلیسایی کهن می‌نامند.

---

1. Carian 2. Lydian 3. Luvia 4. Osco-Umbrian 5. Latino-Faliscan 6. Oscan 7. Picene 8. Engadine 9. Provençal 10. Romansh 11. Catalan 12. Ladin 13. Old Prussian 14. Latvian 15. Sorbian 16. Wendish

۷. تُخاری: زبان تُخاری، که شرقی‌ترین شاخه از زبان‌های هندواروپایی به شمار می‌رود، زبانی مرده است. آثار بازماندهٔ این زبان به سده‌های ششم تا هشتم میلادی تعلق دارد. این آثار را در پایان سدهٔ نوزدهم و آغاز سدهٔ بیستم میلادی در ترکستان چین یافته‌اند. آثار تُخاری دو گویش را نشان می‌دهند که اکنون آن دو را تُخاری الف یا شرقی یا آگنی‌ای[1] یا ترفانی[2]، و تُخاری ب یا غربی یا کوچایی[3] می‌نامند.

۸. ژرمنی: زبان‌های ژرمنی را به سه زیرشاخهٔ شمالی، شرقی و غربی تقسیم می‌کنند. ژرمنی شمالی زبان‌های مردهٔ رونی[4] و نُرسی کهن و زبان‌های کنونیِ منطقهٔ اسکاندیناوی را شامل می‌شود که عبارت‌اند از: ایسلندی، دانمارکی، سوئدی، فارویی[5]، و نروژی. ژرمنی شرقی زبان گوتی را شامل می‌شود که زبانی مرده است. ژرمنی غربی زبان‌های آلمانی، انگلیسی، فریزیایی[6]، هلندی، و ییدی[7] را شامل می‌شود. کهن‌ترین آثار ژرمنی، کتیبه‌های رونی سده‌های نخستین میلادی است.

۹. سِلتی: شاخهٔ سِلتی زمانی شاخهٔ غالب در سراسر اروپای غربی بود. کهن‌ترین آثار این شاخه، کتیبه‌هایی به گویش لِپُنتی[8] است که قدیم‌ترین آنها متعلق به سدهٔ ششم پیش از میلاد است. زبان‌های مردهٔ این شاخه عبارت‌اند از: گاولی[9]، که لِپُنتی یکی از گویش‌های آن بوده است، سِلتیبِریایی[10]، کُرنی[11]، و مانکس. اکنون مهم‌ترین اعضای این شاخه عبارت‌اند از: برِتُن، گایلی اسکاتلند[12]، گایلی ایرلند[13] و وِلش. کهن‌ترین آثار ایرلندی کتیبه‌هایی کوتاه از سده‌های چهارم و پنجم میلادی هستند.

۱۰. یونانی: کهن‌ترین آثار یونانی کتیبه‌هایی متعلق به حدود ۱۳۵۰-۱۴۰۰ق‌م است که در جزیرهٔ کرِت[14] یافت شده‌اند.

البته آثار اندکی نیز از چند زبان باستانی متعلق به هزارهٔ نخست پیش از میلاد به دست آمده است که تردیدی در هندواروپایی بودن آنها نیست، اما نمی‌توان آنها را به هیچ یک از شاخه‌های نام‌برده نسبت داد. این زبان‌ها عبارت‌اند از: ایلّیریایی[15]،

---

1. Agnean 2. Turfanian 3. Kuchean 4. Runic 5. Faroese 6. Frisian 7. Yiddish 8. Lepontic 9. Gaulish 10. Celtiberian 11. Cornish 12. Scots Gaelic 13. Irish Gaelic 14. Crete 15. Illyrian

تراکیایی[1]، فریگیایی[2]، لوسیتانیایی[3]، مِسّاپی[4]، مقدونیه‌ای باستان و وِنِتی[5] (دربارهٔ این زبان‌ها، نک: فُرتسان ۲۰۰۴: ۴۰۰-۴۰۹).

زبان‌های آریایی

زبان‌های آریایی شاخه‌ای از خانوادهٔ بزرگ زبان‌های هندواروپایی را تشکیل می‌دهند. همهٔ زبان‌های آریایی بازماندهٔ زبانی باستانی هستند که می‌توان آن را آریایی آغازین نامید. در قرن ۱۹م، اصطلاح زبان‌های آریایی در برخی از منابع به اشتباه برای خانوادهٔ بزرگ زبان‌های هندواروپایی به کار می‌رفت (اشمیت ۱۹۸۷: ۶۸۴). حتی اکنون نیز در برخی از منابع فارسی (مثلاً: درخشانی ۱۳۸۲: ۴۳/۳) این کاربرد اشتباه مشاهده می‌شود.

آریایی آغازین زبان گروهی از مهاجران هندواروپایی بود که در حدود هزارهٔ سوم ق‌م از هم‌نژادان خویش جدا شدند و در دشت‌های آسیای مرکزی رحل اقامت افکندند. این گروه خود را -arya* می‌نامیدند که به معنای «آزاده»، «نجیب‌زاده» و «شریف» است (قس: سنسکریت -árya، اوستایی -airiia و فارسی باستان -ariya؛ نک: اشمیت ۱۹۸۷: ۶۸۴؛ بارتُلمه ۱۹۰۴: ۱۹۸؛ کِلِنز ۲۰۰۳؛ مایرهُفِر ۱۹۵۶: ۵۲/۱، ۷۹). چنان‌که از *اوستا* (وندیداد، فرگرد ۱) می‌توان دریافت، ایرانیان باستان خاستگاه خود را اَیریَنِم وَیجُ (Airiianəm Vaējō، ایرانویج) می‌نامیدند که به معنی «گسترهٔ آریاییان» (فُگِلسانگ ۲۰۰۰: ۴۹) یا «(سرزمین) رودهای آریایی، (سرزمین) چشمه‌های آریایی» (ویتسِل ۲۰۰۲-۲۰۰۳: ۵۰) بود. دربارهٔ محل ایرانویج اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را سرزمینی صرفاً اساطیری دانسته‌اند. برخی نیز پیشنهادهایی برای جایگاه جغرافیایی آن ارائه کرده‌اند. محل‌های پیشنهادی از خوارزم بر ساحل دریاچهٔ آرال در شمال ازبکستان تا آذربایجان، یا تا جنوب یا شمال غرب افغانستان گسترده است (نک: همان، ۱۴). اخیراً فُگِلسانگ (۲۰۰۰: ۵۹-۶۰) محل ایرانویج را شمال سرزمین باستانی سُغد، در شمال رود سیحون دانسته است، اما بر پایهٔ پژوهش ویتسِل (۲۰۰۲-۲۰۰۳:

1. Thracian 2. Phrygian 3. Lusitanian 4. Messapic 5. Venetic

۴۶-۴۷، ۵۱) جایگاه ایرانویج ارتفاعات مرکزی افغانستان بوده است. در گذشته‌های بسیار دور آریایی‌زبانان تماس‌هایی با بالت‌ها، داکیه‌ای ـ میسیه‌ای‌ها[1] و اقوام فینو ـ اوگری داشتند (هارماتا ۱۹۹۲: ۳۶۰، ۳۶۲-۳۶۵). برای نمونه، برخی از دانشمندان واژه‌های orya* «برده» و mete* «عسل» را در فینو ـ اوگریِ آغازین دخیل از آریایی آغازین می‌دانند (کارپلان و پارپولا ۲۰۰۱: ۱۱۲، ۱۱۴؛ نیز نک: هارماتا ۱۹۹۲: ۳۶۲-۳۶۵). درخشانی (۱۳۸۲: ۸/۳، ۱۴، ۱۹) حضور گروهی از آریاییان را در میانرودان به هزاره‌های چهارم و سوم پیش از میلاد، به پیش از زمان سومریان، می‌رساند. به باور او، برخی از جای‌نام‌ها و اسامی برخی از شخصیت‌ها و خدایان و تعدادی از نام‌های نژادی در زبان سومری دخیل از آریایی است، مثلاً urudu را در سومری که به معنای «مس» است، بازماندهٔ rudhra* آریایی به معنی «سرخ» می‌داند.

آریاییان پس از حدود ۱۹۰۰ق‌م به دو گروه «هندوآریایی» (Indo-Aryan) و «ایرانی» تقسیم شدند (پارپولا ۲۰۰۲: ۲۴۱). دسته‌ای از هندوآریاییان از طریقی خود را به آسیای صغیر و شمال میانرودان رساندند و با هوریان درآمیختند. وجود واژه‌های هندوآریایی و اسامی خاص هندوآریایی در کتیبه‌های میخی میتانی، که متعلق به فاصلهٔ میان سال‌های ۱۷۰۰ و ۱۴۰۰ق‌م است، نشان می‌دهد که هندوآریاییان در آن هنگام در میانرودان مردمی شناخته شده بودند و حتی به طبقات حاکم نیز راه یافته بودند. برای نمونه، در عهدنامه‌ای از حدود ۱۴۰۰ق‌م میان شوپّیلولیومَس[2]، شاه هیتی، و مَتّیوَزه[3] یا کورتیوَزه[4] (فرای ۱۹۸۴: ۴۶)، شاه میتانی، که در بغازکوی ترکیه یافت شده است، پادشاه میتانی به خدایانی هوری سوگند می‌خورد و سپس چند خدای هندوآریایی را نام می‌برد، همچون: mi-it-ra «میتره» (سنسکریت -mitra)، a-ru-na «وَرونه» (سنسکریت -varuṇa)، in-da-ra «ایندره» (سنسکریت -indra)، na-ša-ti-ya-an-na «ناسَتیه» (سنسکریت -nāsatya) (گهُش ۱۹۷۱: ۲۰۸؛ مالوری ۱۹۹۱: ۳۷؛ ویتسِل ۲۰۰۱: ۵۴).

نیز در متنی هیتی دربارهٔ پرورش اسب و ارابه‌رانی به قلم شخصی به نام کیکّولی[5]

1. Daco-Mysians 2. Šuppiluliumas 3. Mattiwaza 4. Kurtiwaza 5. Kikkuli

که آن نیز در بغازکوی یافت شده است، چند عدد هندوآریایی دیده می‌شود، مانند: a-i-ka «یک» (سنسکریت -eka)، ti-e-ra «سه» (سنسکریت -tri)، pa-an-za «پنج» (سنسکریت -pañca)، na-a-[w]a «نه» (سنسکریت -nava) (بارو ۱۹۵۵: ۲۷-۲۸؛ فرای ۱۹۸۴: ۴۶؛ گهُش ۱۹۷۱: ۲۰۸؛ مالوری ۱۹۹۱: ۳۷-۳۸؛ ویتسِل ۲۰۰۱: ۵۴). همچنین، در متنی هوری از یورگان‌تپه کلماتی برای رنگ اسب به کار رفته است که اصل هندوآریایی دارد: bapru «خرمایی» (سنسکریت -babhru)، baritta «خاکستری» (سنسکریت -palita) (ویتسِل ۲۰۰۱: ۵۴، پانوشت ۱۵۸؛ نیز نک: دومُن ۱۹۴۷: ۲۵۱-۲۵۳؛ گامکرِلیدزِه و ایوانُف ۱۹۹۵: lxii/۱؛ مالوری ۱۹۹۱: ۳۸). از سوی دیگر، در الواح گلی به خط میخی بابلی که در العمارنه مصر یافت شده، از حکمرانانی با نام‌های هندوآریایی نام برده شده است (مانند: artamanya؛ سنسکریت -ṛtamanya) که در میانهٔ هزارهٔ دوم ق‌م در سوریه حکومت می‌کردند (گهُش ۱۹۷۱: ۲۰۹). کاسیان نیز که از حدود ۱۶۷۷ تا ۱۱۵۲ق‌م بر شاهان محلی اکّدی غلبه کرده و میانرودان را به تصرف خود در آورده بودند، واژه‌هایی هندوآریایی از خود به یادگار نهاده‌اند، مانند: Šuriiaš «خدای خورشید» (سنسکریت -sūrya «(خدای) خورشید») و نام خاص Abirat(t)aš (سنسکریت -abhiratha «بر گردونه، گردونه‌سوار») (ویتسل ۲۰۰۱: ۱۱-۱۲، ۵۵).

کشفیات اخیر زبان‌شناختی احتمال وجود دستهٔ دیگری از هندوآریاییان را در شمال دریای سیاه و در میان قبایل ایرانی‌تبار اسکیتی تقویت کرده است. پیشتر، همهٔ واژه‌های آریایی آن منطقه را که بیشتر در منابع یونانی یافت می‌شود، واژه‌های اسکیتی و در نتیجه ایرانی می‌پنداشتند، اما بابایِف (۱۹۹۸: ۶) برخی از آن واژه‌ها را هندوآریایی به‌شمار آورده است، مانند: mesple «بدر، قرص کامل ماه» (قس: سنسکریت -mās «ماه») و sinu «رود تانائیس (Tanais)، رود دُن» (سنسکریت -sindhu «رود؛ رود سِند»).

با وجود این، هستهٔ اصلی هندوآریاییان در فاصلهٔ سال‌های ۱۷۰۰ و ۱۲۰۰ق‌م (ماسیکا ۱۹۹۳: ۳۷) با گذر از رشته‌کوه‌های هندوکش در شمال افغانستان کنونی به شمال غرب هند (پنجاب و نواحی مجاور آن) رفتند و سپس به‌تدریج مناطق شرقی و

جنوبی شبه‌قارهٔ هند را نیز به تصرف خود در آوردند.

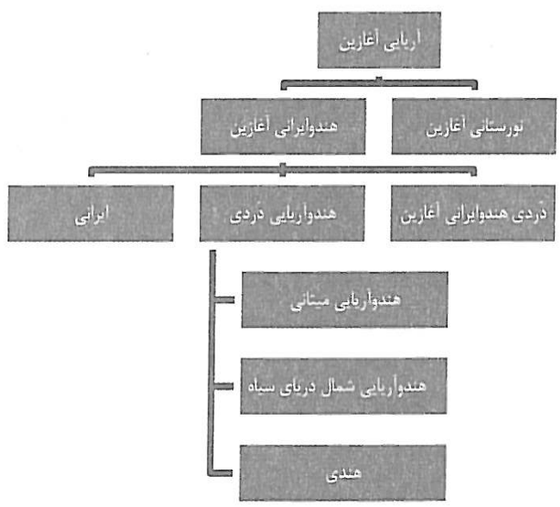
جدایی اقوام ایرانی از هم‌نژادان آریاییشان در پایان هزارهٔ دوم و اوایل هزارهٔ نخست پیش از میلاد صورت گرفت. دربارهٔ مسیر مهاجرت ایرانیان غربی (مادها و پارس‌ها) دو نظریه وجود دارد: برخی بر این باوراند که آنان نخست به سوی شمال رفتند، دریای خزر را دور زدند و آنگاه با گذر از ارتفاعات قفقاز، از طریق ارمنستان کنونی به مناطق غربی ایرانِ کنونی گام نهادند. عده‌ای دیگر بر این باوراند که مادها و پارس‌ها از شمال شرقی ایران کنونی گذر کردند، دشت کویر را درنوردیدند و سپس در دامنه‌های رشته کوه زاگرس متوقف شدند. از سوی دیگر، ایرانیان شرقی همچنان در آسیای مرکزی باقی ماندند و تنها دسته‌هایی از آنان به مناطق جنوبی‌تر، مانند مرو و هرات، مهاجرت کردند (اشمیت ۱۹۸۷: ۶۸۵).

نام قبایل ایرانی برای نخستین‌بار در الواح آشوری آمده است. شَلمانصر سوم (پادشاهی: ۸۵۸-۸۲۴ ق‌م) به هنگام شرح نبردهایش در دامنه‌های زاگرس در سال ۸۴۳ ق‌م از سرزمین پَرسوئه (Parsua) نام می‌برد (دیاکونُف ۱۹۹۳: ۶۱). پس از آن، واژه‌های پَرسوئَش (Parsuaš)، پَرسومَش (Parsumaš) (پارس‌ها) و مَدَی (Madai) (مادها) نیز در الواح آشوری دیده می‌شود (همان، ۶۲، ۶۶). در این الواح، حتی نام خدای بزرگ ایرانیان به صورت اَسَّرَ مَزَش (Assara Mazaš) آمده است (سیمز ـ ویلیامز ۱۹۹۸: ۱۲۷). در آن هنگام پارس‌ها در غرب و جنوب غرب دریاچهٔ اورمیه و مادها در جنوب شرق آن، در نزدیکی همدان کنونی، می‌زیستند. سرانجام پارس‌ها در نتیجهٔ فشارهای آشوریان، اورارتوییان و یا اقوام دیگر به‌ناچار به سوی جنوب سرازیر شدند و در فارس کنونی سکونت گزیدند (گیرشمن ۱۹۵۴: ۹۰-۹۱).

بر پایهٔ شواهد موجود، زبان آریایی آغازین نخست به دو شاخهٔ نورستانی آغازین و هندوایرانی آغازین تقسیم شد. زبان نورستانی آغازین مادر همهٔ زبان‌های نورستانی است که در نورستان در کوهستان‌های شمال شرق افغانستان رواج دارد و شاخه‌ای مستقل به‌شمار می‌رود (مالوری ۱۹۹۱: ۳۶). پیشتر، زبان‌های نورستانی را زبان‌هایی اصلاً ایرانی می‌پنداشتند که به دلیل مجاورت درازمدت با زبان‌های هندی تأثیرهایی از آنها پذیرفته است (ماسیکا ۱۹۹۳: ۳۴). برخی هم به‌اشتباه زبان‌های نورستانی را

شاخه‌ای از زبان‌های هندی به شمار آورده‌اند (هارماتا ۱۹۹۲: ۳۵۷). نورستان را پیش از گرویدن ساکنانش به اسلام (در سال ۱۸۹۶م) کافرستان می‌نامیدند. از این‌رو، در برخی از منابع قدیم زبان‌های نورستانی را زبان‌های کافری نامیده‌اند. مهم‌ترین زبان‌های نورستانی عبارت‌اند از: اَشکون، پرَسون، ترِگَمی، زِمییَکی، کَتی، وایگَلی و وَمای (اِدِلمان ۱۹۹۶: ۲۷).

زبان هندوایرانی آغازین را نیز مادر همهٔ زبان‌های ایرانی، هندوآریایی (هندوآریایی میتانی، هندوآریایی شمال دریای سیاه، هندی) و دَردی[1] به‌شمار می‌آورند (قس: همان: ۲۸). مهم‌ترین زبان‌های دَردی عبارت‌اند از: پهَلوره، سَوی، شینه، کشمیری و زبان‌ها و گویش‌های کوهستانی (از شاخهٔ شرقی)؛ پَشای، تیرَهی، شومَشتی، کَتَرکَلَی، کَلَشه، کهُوَر یا خُوَر یا چیترالی، گلَنگَلی و گَوَر (از شاخهٔ مرکزی) (همان: ۲۷؛ قس: لیووین ۱۹۹۷: ۵۱؛ هارماتا ۱۹۹۲: ۳۵۷).



نمودار ۳. زبان‌های آریایی

هندوایرانی آغازین در مقایسه با هندواروپایی آغازین تحولاتی را نشان می‌دهد که برخی از مهم‌ترین آنها از این قرار است (نیز نک: فُرتسان ۲۰۰۴: ۱۸۱-۱۸۳):

۱. صامت‌های کامی هندواروپایی آغازین *ḱ، *ĝ، *ĝh در هندوایرانی آغازین به‌ترتیب به صامت‌های انسدادی ـ سایشی *ć، *j، *j h بدل شده‌اند: هندواروپایی

1. Dardic

آغازین -dek(m̥* «دَه»، هندوایرانی آغازین -daća* (سنسکریت -dáśa، اوستایی -dasa، فارسی باستان -daθa*).

۲. صامت‌های نرمکامی و لبی- نرمکامی هندواروپایی آغازین k*، g*، gh* و kw*، gw*، gwh* در هندوایرانی آغازین تنها به صورت صامت‌های نرمکامی k*، g*، gh* بر جای مانده‌اند: هندواروپایی آغازین -ghous* «شنیدن»، هندوایرانی آغازین -ghauš* (سنسکریت -ghóṣa «صدا»، اوستایی -gaoša «گوش»، فارسی باستان -gauša «گوش»)؛ هندواروپایی آغازین gwōus* «گاو»، هندوایرانی آغازین gāuš* (سنسکریت gáus، اوستایی gāuš، gaoš، فارسی باستان gāuš*).

۳. صامت‌های نرمکامی و لبی - نرمکامی هندواروپایی آغازین k*، g*، gh* و k^w*، g^w*، g^wh* در صورتی که پیش از مصوت پیشین (i* یا e*) یا پیش از آوای غلتان r̥* واقع شده باشند، در هندوایرانی آغازین تحت تأثیر پدیدهٔ کامی‌شدگی به صامت‌های انسدادی - سایشی c*، j*، jh* بدل شده‌اند: هندواروپایی آغازین -kwe-kwr* «کردن (مادهٔ نقلی)»، هندوایرانی آغازین -ca-kr* (سنسکریت -ca-kr، اوستایی -ca-xr، فارسی باستان -ca-xr).

۴. صامت‌های دمیدهٔ واکدار هندواروپایی آغازین bh*، dh*، ĝh*، gh*، gwh* در هندوایرانی آغازین به‌ترتیب به صورت bh*، dh*، j h*، gh*، gh* برجای مانده‌اند؛ اما اگر بلافاصله پس از آنها یک صامت نادمیدهٔ بی‌واک آمده باشد، بر اساس قانونی که قانون بارتُلمه خوانده می‌شود، صامت بی‌واک واکدار می‌شود و دمیدگی صامت پیشین نیز به آن منتقل می‌شود: هندواروپایی آغازین -mugh-tó* «سرگشته»، هندوایرانی آغازین -mug-dha* (سنسکریت -mug-dhá).

۵. مصوت‌های هندواروپایی آغازین R̥*، l̥* در هندوایرانی آغازین تنها به صورت a* بر جای مانده‌اند: هندواروپایی آغازین -ul̥kwo* «گرگ»، هندوایرانی آغازین -uR̥ka* (سنسکریت -vR̥ ka، اوستایی -vəhrka، فارسی باستان -varka*).

۶. مصوت‌های هندواروپایی آغازین m̥*، n̥* در هندوایرانی آغازین تنها به صورت R̥* بر جای مانده‌اند: هندواروپایی آغازین k(m̥tóm* «صد»، هندوایرانی آغازین ćatam* (سنسکریت śatám، اوستایی satəm، فارسی باستان θatam*).

۷. صامت هندواروپایی آغازین s* پس از آواهـای r*، u*، k* و i* در هنـدوایرانی آغازین به š* بدل شده اسـت (قاعـدهٔ روکـی ruki): هنـدواروپایی آغـازین -h²u̯eks* «رُستن، روییدن»، هنـدوایرانی آغـازین -u̯akš* (سنسـکریت -vakṣ، اوسـتایی -vaxš، فارسی باستان -vaxš*).

۸. صامت‌های کامی هندواروپایی آغازین k̑*، ĝ*، ĝh* پیش از آواهای دندانی در هندوایرانی آغازین به š* بدل شده‌اند: هنـدواروپایی آغـازین -nek̑tó* «نـابود شـده، مُرده»، هندوایرانی آغازین -našta* (سنسکریت -naṣṭá، اوستایی -našta، فارسی باستان -našta*).

۹. š* هندوایرانی آغازین پیش از آواهای واکدار به ž* بدل شده است: هندواروپایی آغازین -misdho* «مُزد»، هندوایرانی آغـازین -miždha* (از: -mišdha*؛ سنسـکریت -mīḍha، اوستایی -mižda، فارسی باستان -mijda-/*mižda*).

۱۰. مصـوت‌هـای هنـدواروپایی آغـازین a*، e*، o* و ā*، ē*، ō* در هنـدوایرانی آغازین به‌ترتیب به a و ā بدل شده‌اند: هندواروپایی آغازین -māter* «مادر»، هندوایرانی آغازین -mātar* (سنسکریت -mātar، اوستایی -mātar، فارسی باستان -mātar*).

هندوایرانی آغازین دو نوآوری مهم نیز داشته است که عبارت‌اند از:

۱. استفاده از پایانهٔ -nām* برای حالت اضافی جمع ماده‌های مختوم بـه مصـوت: سنسکریت girīṇám «از آنِ کوه‌ها»، اوستایی gaⁱrinąm.

۲. استفاده از پسوند -yá-* برای ساخت مادهٔ مضارع مجهول: سنسـکریت -kri-yá «کرده شدن»، اوستایی -kir-iia، فارسی باستان -kar-iya.

ایرانی باستان یا ایرانی آغازین که مادر همهٔ زبان‌های ایرانی به شـمار مـی‌رود، در مقایسه با هندوایرانی آغازین تحولاتی را نشان می‌دهد که برخی از مهم‌تـرین آنهـا از این قرار است (نیز نک: فُرتسان ۲۰۰۴: ۲۰۳-۲۰۴):

۱. همهٔ صامت‌های دمیدهٔ هندوایرانی آغازین، در ایرانی باستان نادمیده شـده‌انـد: هنـدوایرانی آغـازین bharanti* «مـی‌بَرَنـد»، ایرانـی باسـتان baranti* (سنسـکریت bháranti، اوستایی baraiṇti، فارسی باستان bara^{n}tiy).

۲. صامت‌های هندوایرانی آغازین p، t، k قبل از دیگر صامت‌ها به‌ترتیب به f، θ، x

بدل شده‌اند: هندوایرانی آغازین -kšap* «شب»، ایرانی باستان -xšap* (سنسکریت -kṣáp، اوستایی -xšap، فارسی باستان -xšap).

۳. صامت‌های انسدادی ـ سایشی هندوایرانی آغازین ć*، j*، j h*، که بازماندهٔ صامت‌های کامی هندواروپایی آغازین ḱ*، ĝ*، ĝh* هستند، در ایرانی باستان به‌ترتیب به انسدادی ـ سایشی‌های tś*، dź*، dź* بدل شده‌اند: هندواروپایی آغازین -deḱm̥* «دَه»، هندوایرانی آغازین -daća*، ایرانی باستان -datśa* (سنسکریت -dáśa، اوستایی -dasa، فارسی باستان -daθa*)؛ هندواروپایی آغازین -ĝhṚd* «دل»، هندوایرانی آغازین -j hṚd*، ایرانی باستان -dźṚd* (سنسکریت -hṚ d، اوستایی -zərəd، فارسی باستان -dṚd*).

۴. خوشه‌های هندوایرانی آغازین -tst*، -dzd*، -dzdh*، که به‌ترتیب بازماندهٔ خوشه‌های هندواروپایی آغازین -tt*، -dd*، -dht* هستند، در ایرانی باستان به‌ترتیب به -st*، -zd*، -zd* بدل شده‌اند: هندواروپایی آغازین -u̯itto* (از -u̯id-to*) «دانسته»، هندوایرانی آغازین -u̯itsta*، ایرانی باستان -u̯ista* (سنسکریت vittá، اوستایی -vista، فارسی باستان -vista*).

۵. در مواردی که واج‌های حنجره‌ای هندواروپایی آغازین در هندوایرانی آغازین به i یا ī بدل شده‌اند، در ایرانی باستان، i یا ī در هجای میانی حذف شده است: هندواروپایی آغازین -dhugh₂ter* «دختر»، سنسکریت -duhitár، اوستای گاهانی -dugədar، اوستای متأخر -duγδar، فارسی باستان -duxtar*؛ اما: هندواروپایی آغازین -ph₂ter* «پدر»، هندوایرانی آغازین -pitar*، ایرانی باستان -pitar* (سنسکریت -pitár، اوستایی -pitar، فارسی باستان -pitar).

زبان‌های هندوآریایی سه دورهٔ باستان، میانه و نو را پشت سر گذاشته‌اند. دورهٔ باستان از حدود ۶۰۰ تا ۱۵۰۰ق‌م به طول انجامید (ماسیکا ۱۹۹۴: ۱۶۶۱). زبان سنسکریت از زبان‌های هندوآریایی باستان است. کهن‌ترین گونهٔ این زبان، سنسکریت وِدایی است که از حدود ۱۴۰۰ق‌م (لیووین ۱۹۹۷: ۵۱) برای سرایش *وِده*(*veda-*)ها (*ودا*ها)، سرودهای مقدس هندوان، و سپس برای نگارش *براهمَنه* (*brāhmaṇa-*)ها، تفاسیر *ودا*ها، استفاده می‌شد. *ریگ‌ودا*، مهم‌ترین بخش *ودا*ها، پس از فروپاشی تمدن

درهٔ سِند (در حدود ۱۹۰۰ق‌م) در فاصلهٔ سال‌های ۱۲۰۰ تا ۱۹۰۰ق‌م در منطقهٔ پنجاب بزرگ پدید آمد (ویتسِل ۱۹۹۹: ۳؛ قس: مِیّه ۱۹۳۷: ۵۹). محدودهٔ جغرافیایی *ریگ‌ودا* را براساس رودهایی که در آن نام برده شده است می‌توان بازشناخت: -kubhā «کابل»، -krumu و -gomatī در غرب، هفت شاخهٔ رود پنجاب در مرکز، -gan gā «گَنگ» و -yamunā «جَمنا» در شرق. پس از *براهمَنه‌ها*، زاهدان جنگل‌نشین تفاسیری عرفانی به آنها افزودند که *آرَنیکه* (-*āraṇyaka*)ها «(متون) جنگلی» خوانده می‌شود. متفکران هندو نیز اندیشه‌های فلسفی خود را تحت عنوان *اوَپنیشَد* (-*upaniṣad*)ها (*اوپانیشادها*) «هم‌نشینی‌ها» به *براهمَنه‌ها* افزودند. رساله‌هایی کوتاه نیز در موضوعات مختلف پدید آمدند که *سوتره* (-*sūtra*) «رشته، ریسمان» نامیده می‌شوند. عصر ودایی را بر پایهٔ ملاحظات زبان‌شناختی می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: دورهٔ ودایی کهن (*ریگ‌ودا*)، دورهٔ ودایی میانه (*ودا*های دیگر و بخش‌های کهن *براهمَنه‌ها*، *آرَنیکه‌ها*، *اوَپنیشَدها* و *سوتره‌های* کهن) و دورهٔ ودایی متأخر (*براهمَنه‌ها*، *آرَنیکه‌ها* و *اوَپنیشَدهای* متأخر و اکثر *سوتره‌ها*) (ویتسِل ۱۹۹۵: ۲-۳).

سنسکریت کلاسیک از میانهٔ هزارهٔ نخست ق‌م تا کنون زبان هزاران کتاب و رساله در زمینه‌های گوناگون ادبی، دینی، علمی، فلسفی و هنری بوده است. اینجا برای نمونه فهرست‌وار به برخی از آنها اشاره می‌شود: حماسه‌های بزرگ *راماَینه* (-*rāmāyaṇa*) و *مَهابهارَته* (-*mahābhārata*)، که دومی منظومهٔ سترگ *بهَگَوَد گیتا* (-*bhagavadgītā*) را در خود جای داده است؛ مجموعهٔ بزرگ متون اساطیری که به *پورانه*(-*purāṇa*)ها «(اساطیر) پیشینیان» معروف است؛ متون فقهی و حقوقی معروفی چون *مَنوسمرتی* (-*manusmṛti*)؛ اشعار رزمی و غنایی بزرگانی چون اَشوَگهُشه (-Aśvaghoṣa)، بهاروی (-Bhāravi) و کالیداسه (-Kālidāsa)؛ نمایشنامه‌های بزرگانی چون بهَوَبهوتی (-Bhavabhūti)، شودرَکه (-Śūdraka) و کالیداسه؛ مجموعه داستان‌های معروفی چون *پَنچه‌تَنتره* (-*pañcatantra*) «پنج باب»، *شوکه‌سَپتَتی* (-*śukasaptati*) «هفتاد حکایت طوطی» و *هیتَپَدِشه* (-*hitopadeśa*) «پند سودمند»؛ و هزاران کتاب و رسالهٔ کوچک و بزرگ دیگر در زمینه‌های مختلف.

از مهم‌ترین ویژگی‌های آوایی زبان‌های هندوآریایی باستان نوآوری آنها در استفاده

از واج‌های انسدادی برگشته است: ṭ، ṭh، ḍ، ḍh، ṇ (ماسیکا ۱۹۹۴: ۱۶۶۱).

زبان‌های ایرانی نیز از سه دورهٔ باستان، میانه و نو گذر کرده‌اند.

زبان‌های ایرانی باستان اصطلاحاً به زبان‌هایی گفته می‌شود که از هنگام جدایی اقوام ایرانی از هم‌نژادان آریاییشان در اواخر هزارهٔ دوم ق‌م تا اندکی پس از فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی در سال ۳۳۰ق‌م میان اقوام ایرانی در پهنهٔ وسیعی از مرزهای شمالی چین در شرق (در میان قبایل سکایی) تا سواحل شمالی دریای سیاه و دریای آزُف در غرب (در میان قبایل اسکیتی یا سَکایی غربی)، و از شمال غربی فلات ایران (در میان قبایل مادی) تا سواحل خلیج فارس (در میان قبایل پارسی) رواج داشت. از میان زبان‌های ایرانی باستان تنها آثار مکتوب دو زبان بر جای مانده است: فارسی باستان و اوستایی (با دو گویش گاهانی و متأخر). برخی دیگر از زبان‌های این دوره که آثار غیرمستقیمی از آنها بر جای مانده است یا بر اساس موازین زبان‌شناسی تاریخی می‌توان به وجودشان اطمینان داشت عبارت بود از: آراخوسیایی (رُخَجی) باستان (نک: اشمیت ۱۹۸۹: ۹۱-۹۲)، بلخی باستان (نک: استرابو، کتاب ۱۰، فصل ۲، بندهای ۸، ۱۴)، پارتی باستان (نک: گیلَن ۱۹۶۶: ۸)، خوارزمی باستان (نک: هومباخ ۱۹۸۵: ۳۳۰-۳۳۱)، سغدی باستان (نک: گِرشِویچ ۱۹۷۶: ۷۵-۸۲)، سَکایی باستان (نک: آبایِف ۱۹۷۹: ۲۷۶-۳۱۱)، شیرازی باستان (نک: رضائی باغ‌بیدی ۱۳۸۲: ۲۴-۳۶؛ مُرگِنستیِرنه ۱۹۶۰: ۱۳۰)، کرمانی باستان (نک: استرابو، کتاب ۱۵، فصل ۲، بند ۱۴)، مادی (نک: همو، کتاب ۱۰، فصل ۲، بندهای ۸، ۱۴) نامید.

از سوی دیگر، پیش از سکاها قوم دیگری به نام کیمِری‌ها (یونانی Κιμμέριοι) در حدود سال ۱۰۰۰ق‌م در قفقاز و دشت‌های شمالی آن زندگی می‌کردند. آنان در سدهٔ هشتم پیش از میلاد به مناطق غربی‌تر مهاجرت کردند و حتی به جنوب مجارستان کنونی رسیدند. خاستگاه نخستینِ کیمری‌ها احتمالاً بخشی از دشت‌های قزاقستان امروزی بوده است و بدون شک طبقات حاکم آنان به زبانی ایرانی سخن می‌گفتند (هارماتا ۱۹۷۰: ۸).

زبان‌های ایرانی میانه از هنگام فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی (۳۳۰ق‌م) تا چند سده پس از انقراض ساسانیان (۳۱ ق/۶۵۱ م) رواج داشتند. زبان‌های ایرانی میانه را

که آثار مکتوبی از آنها بر جای مانده است، به دو شاخهٔ غربی و شرقی تقسیم می‌کنند. زبان‌های ایرانی میانهٔ غربی عبارت‌اند از: پارتی (پهلوانی یا پهلوی اشکانی) و فارسی میانه (پهلوی یا پهلوی ساسانی). زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی، که حتی تا سدهٔ ۷ق/۱۳م در شرق ایران تا ترکستان چین، و به دلیل مهاجرت‌های برخی از قبایل ایرانی، در شمال غرب ایران تا دریای سیاه رواج داشت، عبارت بود از بلخی، خوارزمی، سغدی و سکایی. افزون بر زبان‌های یاد شده، شواهدی نیز در دست است که از رواج دیگر زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی حکایت می‌کند، از قبیل زبان برخی از کتیبه‌های عصر آشوکا (سدهٔ ۳ق‌م) به خط آرامی که در بخش‌هایی از افغانستان و پاکستان یافته‌اند و زبان‌های بخارایی، سَرمَتی و گَنجَکی (سیمز ـ ویلیامز ۱۹۸۹: ۱۶۵-۱۶۶).

زبان‌های ایرانی نو زبان‌هایی هستند که پس از فتح ایران به دست مسلمانان به‌تدریج در مناطق مختلف پدیدار شدند و با آن‌که برخی از آنها همزمان با برخی از زبان‌های ایرانی میانه رایج بودند، از لحاظ ساختاری تحول‌هایی در آنها مشاهده می‌شود که آنها را از زبان‌های ایرانی میانه متمایز می‌سازد. مورخان و جغرافی‌دانان دورهٔ اسلامی، همچون اصطخری در *المسالک و الممالک*، مقدسی در *أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم* و حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب*، نام و گاه نمونه‌هایی از واژه‌ها یا جمله‌های برخی از زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو را که پیش از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در مناطق مختلف ایران رواج داشته است، آورده‌اند (نک: ناتل خانلری ۱۳۶۹: ۲۸۲/۱-۲۹۱).

اکنون مرکز زبان‌های ایرانی نو، ایران، افغانستان و تاجیکستان است، اما برخی از آنها در جمهوری‌های آسیای مرکزی، ترکستان چین، ترکیه، کشورهای حاشیهٔ خلیج فارس، سوریه، شبه‌قارهٔ هند، عراق، فلات پامیر و قفقاز نیز رواج دارند. از میان زبان‌های ایرانی نو تنها فارسی (با سه گونهٔ اصلی ایرانی، افغانی و تاجیکی) و یَغنابی به‌ترتیب بازمانده‌های مستقیم فارسی میانه و سُغدی هستند؛ اصل و نسب دیگر زبان‌های ایرانی نو دانسته نیست.

مهم‌ترین و متداول‌ترین زبان ایرانی نو فارسی دری است. دیگر زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو را که شمارشان به صدها می‌رسد، بر پایهٔ قرابت‌های ساختاری و جغرافیایی

به دو گروه غربی و شرقی تقسیم کرده‌اند. زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو غربی را به شاخه‌های زیر تقسیم کرده‌اند: ۱. گویش‌های مرکزی ایران، ۲. گویش‌های حاشیهٔ دریای خزر، ۳. گویش‌های شمال غرب ایران، ۴. گویش‌های جنوب غرب ایران، ۵. گویش‌های جنوب شرق ایران، ۶. گویش‌های کردی، ۷. گویش‌های زازا و گورانی، که گاه به اشتباه کردی خوانده می‌شوند، و ۸. گویش‌های بلوچی. زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو شرقی نیز عبارت‌اند از: ۱. آسی، ۲. پَشتو، ۳. اُرموری و پَراچی، ۴. مونجانی و یِدغه، ۵. یَغنابی، ۶. زبان‌های پامیری، شامل: الف) اِشکاشمی، زیباکی، سَنگلیچی، ب) وَخی، ج) وَنجی، د) یَزغُلامی، ه) بَرتَنگی، رُشُروی، روشانی، شُغنی و سَریکُلی.

در پایان، برای نشان دادن نزدیکی‌های آوایی، صرفی، نحوی و واژگانی زبان‌های آریایی باستان جمله‌ای به زبان اوستایی (از زبان‌های ایرانی باستان) به همراه معادل بازسازی شدهٔ آن در زبان سنسکریت (از زبان‌های هندی باستان) نقل می‌شود (قس: جکسون ۱۸۹۲: xxxi-xxxii؛ سیمز ـ ویلیامز ۱۹۹۸: ۱۲۶):

اوستایی (*مِهرَیشت*، بند ۶)

təm amauuaṇtəm yazatəm sūrəm dāmōhu səuuištəm miθrəm yazāi.

«آن ایزد نیرومند توانا را، (آن) تواناترین در میان آفریدگان را، مهر را می‌ستایم».

سنسکریت

*tám ámavantaṁ yajatáṁ śuraṁ dhámasu śáviṣṭham mitráṁ yajāi.

کتابشناسی:

درخشانی، جهانشاه، ۱۳۸۲، *آریاییان، مردم کاشی، آمَرد، پارس و دیگر ایرانیان*، (*دانشنامهٔ کاشان*)، به کوشش حسین محلوجی، ۳ ج، تهران

رضائی باغ‌بیدی، حسن، ۱۳۸۲، «شیرازی باستان»، *گویش‌شناسی*، ج ۱، ش ۱، ص ۳۲-۴۰

ناتل خانلری، پرویز، ۱۳۶۹، *تاریخ زبان فارسی*، ۳ ج، تهران

Abaev, V. I., 1979, «Skifo-sarmatskie narečija», *Osnovy iranskogo jazykoznanija* I, Moskva, pp. 272-364

Anderson, J. M, 1991, «Historical Linguistics», *The Linguistics Encyclopedia*, ed. K. Malmkjær, J. M. Anderson, London, pp. 189-216

Arlotto, A, 1972, *Introduction to Historical Linguistics*, Lanham

Babaev, C, 1998, «Ways of Indo-Aryan Migrations», *http://www.geocities.com/indoeurop/aarchive.html.*

Baldi, Ph, 1991, «Indo-Eropean Languages», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London, pp. 31-67

Bartholomae, Ch, 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

Burrow, T, 1955, *The Sanskrit Language*, London

Carpelan, Ch. and Parpola, A, 2001, «Emergence, Contacts and Dispersal of Proto-Indo-European, Proto-Uralic and Proto-Aryan in Archaeological Perspective», *Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations*, ed. Ch. Carpelan, A. Parpola and P. Koskikallio, Helsinki, pp. 55-150

Diakonoff, I. M, 1993, «Media», *The Cambridge History of Iran*, vol. 2, ed. I. Gershevitch,

Cambridge, pp. 36-188

Dumont, P.-E, 1947, «Indo-Aryan Names from Mitanni, Nuzi, and Syrian Documents», *JAOS* 67, No. 4, pp. 251-253

Edel'man, D. I, 1996, «Dardestān: Languages», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. VII, Costa Mesa/California, pp.26-31

Fortson IV, B. W, 2004, *Indo-European Language and Culture*, Massachussetts/ Oxford/Victoria

Frye, R. N, 1984, *The History of Ancient Iran*, München

Gamkrelidze, Th. V. and Ivanov, V. V, 1995, *Indo-European and the Indo-Europeans*, 2 vols., ed. W. Winter, Berlin

Gershevitch, I, 1976, «Appendix», in: N. Sims-Williams, «The Sogdian Fragments of the British Library», *Indo-Iranian Journal* 18, pp. 75-82

Ghilain, A, 1966, *Essai sur la langue parthe*, Louvain

Ghirshman, R, 1954, Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest, London

Ghosh, B. K, 1971, «The Aryan Problem», *The History and Culture of the Indian People*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, vol. I, pp. 205-221

Harmatta, J., 1970, Studies in the History and Language of the Sarmatians, Szeged.

Harmatta, J, 1992, «The Emergence of the Indo-Iranians: the Indo-Iranian Languages», *History of Civilizations of Central Asia*, ed. A. H. Dani and V. M. Masson, Paris, vol. I, pp. 358- 367

Humbach, H, 1985, «About Gōpatšāh, His Country, and the Khwārezmian Hypothesis», *Acta Iranica* 24, pp.327-334

Jackson, A. V. W, 1892, *An Avesta Grammar in Comparison with Sanskrit*, Stuttgart

Kellens, J, 2003, «Le mot «aryen» ou le fantasme contre l'analyse», *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, 1/6, pp. 99-112

Law, V, 1990, «Language and Its Students: The History of Linguistics», *An Encyclopaedia*

of Language, ed. N. E. Collinge, London, pp. 784-842

Lehmann, W. P, 1952, *Proto-Indo-European Phonology*, Austin

Lehmann, W. P, 1994, Historical Linguistics: An Introduction, London

Lyovin, A. V, 1997, *An Introduction to the Languages of the World*, New York/ Oxford

Mallory, J. P, 1991, *In Search of the Indo-Europeans*, London

Masica, C. P, 1993, *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge

Masica, C. P, 1994, «Indo-Aryan», *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, ed. R. E. Asher, Oxford/New York/Seoul/Tokyo, vol. III.

Mayrhofer, M, 1956, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 4 vols., Heidelberg

Meillet, A, 1937, *Introduction a l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris

Morgenstierne, G, 1960, «Stray Notes on Persian Dialects», *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* XIX, pp. 73-140

Parpola, A, 2002, «Pre-Proto-Iranians of Afghanistan as Initiators of Śākta Tantrism: On the Scythian/Saka Affiliation of the Dāsas, Nuristanis and Magadhans», *Iranica Antiqua* XXXVII, pp. 233-324

Ramat, P, 1998, «The Germanic Languages», *The Indo-European Languages*, ed.A. G. Ramat and P. Ramat, tr. R. N. Smith, London, pp. 380-414

Robins, R. H, 1985, *A Short History of Linguistics*, London

Schmitt, R, 1987, «Aryans», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. II, London/New York, pp. 684-687

Schmitt, R, 1989, «Andere altiranische Dialekte», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 86-94

Sims-Williams, N, 1998, «The Iranian Languages», *The Indo-European Languages*, ed. A. G. Ramat and P. Ramat, London, pp. 125-153

Strabo, *Geography*, tr. H. L. Jones, Cambridge, Massachusetts/London, 1966, 7 vols

Szemerényi, O. J. L., 1999, *Introduction to Indo-European Linguistics*, Oxford

Vogelsang, W, 2000, «The Sixteen Lands of Videvdat 1 A^{i}ryân^{ə}m Vaêjah and the Homeland of the Iranians», *Persica* XVI, pp. 49-66

Watkins, C, 1998, «Proto-Indo-European: Comparison and Reconstruction», *The Indo-European Languages*, ed. A. G. Ramat and P. Ramat, London, pp. 25-73

Witzel, M, 1995, «Early Sanskritization: Origins and Development of the Kuru State», *Electronic Journal of Vedic Studies* 1/4, pp. 1-26

Witzel, M, 1999, «Substrate Languages in Old Indo-Aryan (Ṛgvedic, Middle and Late Vedic)», *Electronic Journal of Vedic Studies* 5/1, pp. 1-67

Witzel, M, 2001, «Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts», *Electronic Journal of Vedic Studies* 7/3, pp. 1-93

Witzel, M, 2002-2003, «The Home of the Aryans», *Nāme-ye Irān-e Bāstān*, vol. 2, No. 2, pp. 5-59

زبان‌های ایرانی باستان

حسن رضایی باغ‌بیدی

زبان‌های ایرانی باستان اصطلاحاً به زبان‌هایی گفته می‌شود که از هنگام جدایی اقوام ایرانی از همنژادان آریایی‌شان در هزارهٔ دوم پیش از میلاد اندکی پس از فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی در سال ۳۳۰ق‌م میان اقوام ایرانی در پهنهٔ گسترده‌ای از مرزهای شمالی چین در شرق (در میان قبایل سَکایی) تا سواحل شمالی دریای سیاه و دریای آزُف در غرب (در میان قبایل اسکیتی یا سَکایی غربی)، و از شمال غربی فلات ایران (در میان قبایل مادی) تا سواحل خلیج فارس (در میان قبایل پارسی) رواج داشت. این زبان‌ها عبارت بودند از:

۱. اوستایی

اوستایی، چنان‌که از نامش پیداست، زبان *اوستا*، کتاب مقدس زردشتیان، است. این زبان را بر خلاف دیگر زبان‌های ایرانی نمی‌توان به هیچ‌یک از اقوام شناخته شدهٔ ایرانی نسبت داد. *اوستا* در واقع مجموعه‌ای متنوع از متون دینی است که در

دوره‌های مختلف، در مناطق مختلف و توسط اشخاص مختلف پدید آمده است. ازاین‌رو، دست‌کم دو گویش متفاوت را می‌توان در آن شناسایی کرد: یکی گویش اوستایی کهن یا به‌اصطلاح گویش گاهانی، و دیگری گویش اوستایی متأخر یا گویش جدید. گویش گاهانی در *گاثاها*[1] یا *گاهان* (یَسن‌های ۲۸ تا ۳۴، ۴۳ تا ۵۱ و ۵۳، که جمعاً هفده سرود و منسوب به شخص زردشت است)، *یَسن هَپتَنگهایتی*[2] یا *هفت ها* (یسن‌های ۳۵ تا ۴۱، که منسوب به شاگردان زردشت است) و نیز در چهار دعای مقدس به نام‌های اَشِم وُهو[3]، یَثا اَهو[4]، یِنگهِ هاتام[5] (هر سه در یسن ۲۷) و آ اَیریما ایشیُ[6] (در یسن ۵۴) به کار رفته است. دیگر بخش‌های یسن‌ها و نیز بقیهٔ قسمت‌های موجود *اوستا* (یَشت‌ها، ویسپرَد، وَندیداد، و خُرده‌اوستا) به گویش اوستایی متأخر است.

دربارهٔ معنی واژهٔ *اوستا*، که برای نخستین بار در متون فارسی میانه و به صورت [illegible] /abestāg/ آمده است، اختلاف نظرهای بسیار وجود دارد. اشپیگِل در آغاز این واژه را مشتقی از -ā-²√vid و به معنی «دانش» می‌دانست (قس: جکسن ۱۸۹۲: دوازده)، اما پس از مدتی او و یوستی آن را هم‌خانواده با واژهٔ اوستایی -afsman «بیت» به‌شمار آوردند (اشپیگِل ۱۸۵۵: ۱۹۰-۱۹۲؛ بارتُلُمه ۱۹۰۶: ۱۰۷-۱۰۸). گِلدنِر *اوستا* را برگرفته از -upa-√stā* و به معنی «پایه، اساس» می‌دانست (گِلدنِر ۱۹۰۴: ۲؛ قس: سوکولُف ۱۹۶۷: ۱۵). بارتُلُمه (۱۹۰۶: ۱۰۸) اصل -upa* √stāv- و معنی «ستایش» را ترجیح می‌داد. هِنینگ (۱۹۴۶: ۷۲۵) آن را با واژهٔ سُغدی əpaštāwan «اندرز، سفارش» مرتبط می‌دانست. دانشمند ژاپنی، ایتو (۱۹۷۴: ۳-۴)، صورت باستانی -apa-stā-ka* «دوردارنده» را در معنی «(متن) درنیافتنی، (متن) ژرف» پیشنهاد کرده است. از سوی دیگر، بِیلی *اوستا* را برگرفته از -apa-√stau* دانسته و آن را «ستایش ویژه» معنا کرده است که به گفتهٔ او با صفت *اوستا* در فارسی میانه (abēzag stāyišn: ستایش پاک) کاملاً مطابقت دارد (در این باره و دربارهٔ نظریات دیگر، نک: بِیلی ۱۹۸۵). با این‌همه، هنوز پیشنهاد بارتُلُمه پذیرفتنی‌تر می‌نماید.

دربارهٔ زمان و مکان زندگی زردشت یا، به اعتقاد برخی، زمان و مکان رواج گویش

---

1. Gāθā 2. haptaŋhāiti 3. ašəm vohū 4. yaθā ahū 5. yeŋhē hātąm 6. ā airiimā išiiō

گاهانی، نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی از دانشمندان (برای نمونه آنتوان مِیه، هِنینگ، گِرشِویچ و زِنر) به پیروی از تاریخ سنتی که زمان زندگی پیامبر را ۲۵۸ سال پیش از حملهٔ اسکندر مقدونی می‌داند، زمان زندگی زردشت را پایان سدهٔ هفتم یا آغاز سدهٔ ششم پیش از میلاد می‌دانند. اما برخی دیگر (برای نمونه هومباخ، کِلِنز و نیولی) با تکیه بر ویژگی‌های کهن گویش گاهانی و نزدیکی آن با سنسکریت ودایی زمان زندگی پیامبر را پایان هزارهٔ دوم یا آغاز هزارهٔ نخست پیش از میلاد می‌دانند. شایان ذکر است که گویش گاهانی از پاره‌ای جهات کهن‌تر از سنسکریت ودایی به نظر می‌رسد، برای نمونه تحول واج‌های حنجره‌ای هندواروپایی آغازین در این گویش کاملاً قاعده‌مند است (بیکس ۱۹۸۸: پانزده). بنابراین، دیدگاه دوم مقبول‌تر می‌نماید. هرچند بویس (۱۹۸۴: ۱۸) به‌تنهایی تاریخ حدود ۱۷۰۰ یا ۱۵۰۰ق‌م را پیشنهاد کرده است.

مکان زندگی زردشت به احتمال زیاد یکی از نواحی شرقی ایران بزرگ بوده است. یوستی و جَکسن بلخ، بَنوِنیست سُغد، مارکوارت، آندرئاس، کریستِن‌سِن و بیلی خوارزم، هِنینگ خوارزم بزرگ، هومباخ حوزهٔ کَشَف‌رود (ده مزدوران) و نیولی سیستان را صحنهٔ نخستین فعالیت‌های پیامبر دانسته‌اند (دربارهٔ نظریات مختلف دربارهٔ زمان و مکان زندگی زردشت، نک: آموزگار و تفضلی ۱۳۷۰: ۲۱-۲۳؛ پانائینو ۱۹۹۰). اخیراً هارماتا (۱۹۹۴: ۴۰۱-۴۰۴) با گردآوری واژه‌هایی که در متون کهن یونانی با عنوان باکتریایی آمده، و نیز با بررسی واژه‌ها و اسامی ایرانی مذکور در اسناد و کتیبه‌های آرامی و یونانی به دست آمده از باکتریا (بلخ باستان)، بدین نتیجه رسیده است که زبان این مواد تفاوتی با زبان اوستایی ندارد و شواهدی از هر دو گویش اوستایی را می‌توان در این مواد واژگانی بازیافت. شایان ذکر است که عنوان نخستین دستور زبان اوستایی که اشپیگِل در سال ۱۸۶۷ م منتشر کرد *دستور زبان بلخی باستان*[1] بود.

نکتهٔ مهمی که نباید از نظر دور داشت، این است که نام پیامبر در *اوستا* برخلاف انتظار به صورت -Zaraθuštra آمده است، در صورتی که این نام بنابر قواعد آوایی زبان

1. *Grammatik der altbaktrischen Sprache*

اوستایی باید -Zaraṯuštra* می‌بود. ازاین‌رو، نام پیامبر به احتمال زیاد به زبان باستانی دیگری به غیر از اوستایی است، یعنی زبانی که به‌احتمال زبان مادری پیامبر و زبان زادگاه او بوده است. بدین ترتیب، می‌توان گفت که از یک‌سو خاستگاه *اوستا* الزاماً زادگاه زردشت نبوده و از سوی دیگر زبان اوستایی از دیر باز نزد ایرانیان زبانی مقدس و آیینی به‌شمار می‌آمده و ازاین‌رو پیامبر در سروده‌هایش آن را به جای زبان مادری خویش به کار برده است (هومباخ ۱۹۹۱: ۸/۱).

بنابر برخی روایات، در دورهٔ هخامنشی دو نسخهٔ کامل از *اوستا* وجود داشت که یکی را در گنج شاهی و دیگری را در دِزِ نِبِشت، مرکز نگه‌داری اسناد دولتی، نگه‌داری می‌کردند. این دو نسخه در حملهٔ اسکندر مقدونی به دست یونانیان افتاد و از میان رفت. نخستین کسی که فرمان گردآوری بخش‌های پراکندهٔ *اوستا* را صادر کرد، بَلاش اشکانی، به‌احتمال بلاش اول، (حک: ۵۱-۷۸م) بود. پس از وی نیز چند تن از پادشاهان ساسانی دستور به گردآوری، تدوین، تکمیل و بازنگری متون اوستایی دادند که عبارت بودند از: اردشیر بابکان، بنیادگذار سلسلهٔ ساسانی (حک: ۲۲۴-۲۴۰م)، شاپور اول (حک: ۲۴۰-۲۷۰م)، شاپور دوم (حک: ۳۱۰-۳۷۹م) و خسرو انوشیروان (حک: ۵۳۱-۵۷۹ م) (نک: تفضلی ۱۳۷۷: ۶۵-۶۹). کوشش دانشمندانی چون آندرِئاس برای اثبات وجود متن مکتوب *اوستا* در دورهٔ اشکانی بی‌نتیجه ماند، و همهٔ شواهد حاکی از آن است که *اوستا* تا زمان ساسانیان سینه‌به‌سینه نقل می‌شده است و به‌احتمال در زمان شاهنشاهی شاپور دوم، موبدان پارس خطی را بر پایهٔ خط تحریری فارسی میانه و خط *زبور* پهلوی برای نگارش آن اختراع کرده‌اند. گزینش نشانه‌های گوناگون برای ثبت انواع مصوت‌ها بدون شک با توجه به خط یونانی بوده است (نک: کِلِنز ۱۹۸۹ب: ۳۲-۳۳؛ هوفمان ۱۹۸۹: ۴۷-۵۱).

خط اوستایی که اصطلاحاً دین دبیره یا دین دبیری (خط کتاب دینی) خوانده می‌شود، خطی الفبایی با ۵۳ نشانه است و از راست به چپ نوشته می‌شود (نک: تصویر ۱). در این خط حروف به یکدیگر نمی‌پیوندند (به استثنای ترکیب «ش + ت»، «ش+ ک» و چند مورد نادر دیگر) و هر واژه با نقطه‌ای از واژهٔ پس از خود جدا می‌شود. در کلمات مرکب نیز نقطه اجزای ترکیب را از یکدیگر جدا می‌کند. پس از حملهٔ عرب

و پراکندگی *اوستا*، به‌احتمال در حدود ۱۰۰۰م، تنها یک نسخهٔ خطی از هریک از بخش‌های *اوستا* موجود بود (شِروو ۱۹۹۴: ۲۴۱؛ همو ۲۰۰۳-۲۰۰۴: ۳۷). کهن‌ترین دست‌نوشتهٔ موجود به خط اوستایی دست‌نوشته‌ای با نشانهٔ اختصاری K7a است که تاریخ کتابت آن سال ۱۲۷۸م است (کِلِنز ۱۹۸۹ب: ۳۲؛ سوکولُف ۱۹۶۷: ۱۲).

اوستای دورهٔ ساسانی دارای ۲۱ نَسک «کتاب» بود و به سه بخش تقسیم می‌شد: ۱. گاهانیگ: شامل متون مربوط به گاهان، ۲. هادَگ‌مانسَریگ: شامل اوراد و اذکار، ۳. دادیگ: شامل قوانین دینی. پس از حملهٔ عرب بار دیگر *اوستا* پراکنده شد، به گونه‌ای که آنچه امروز باقی مانده است تنها حدود یک‌چهارم *اوستای* دورهٔ ساسانی است. *اوستای* کنونی دارای پنج نَسک است:

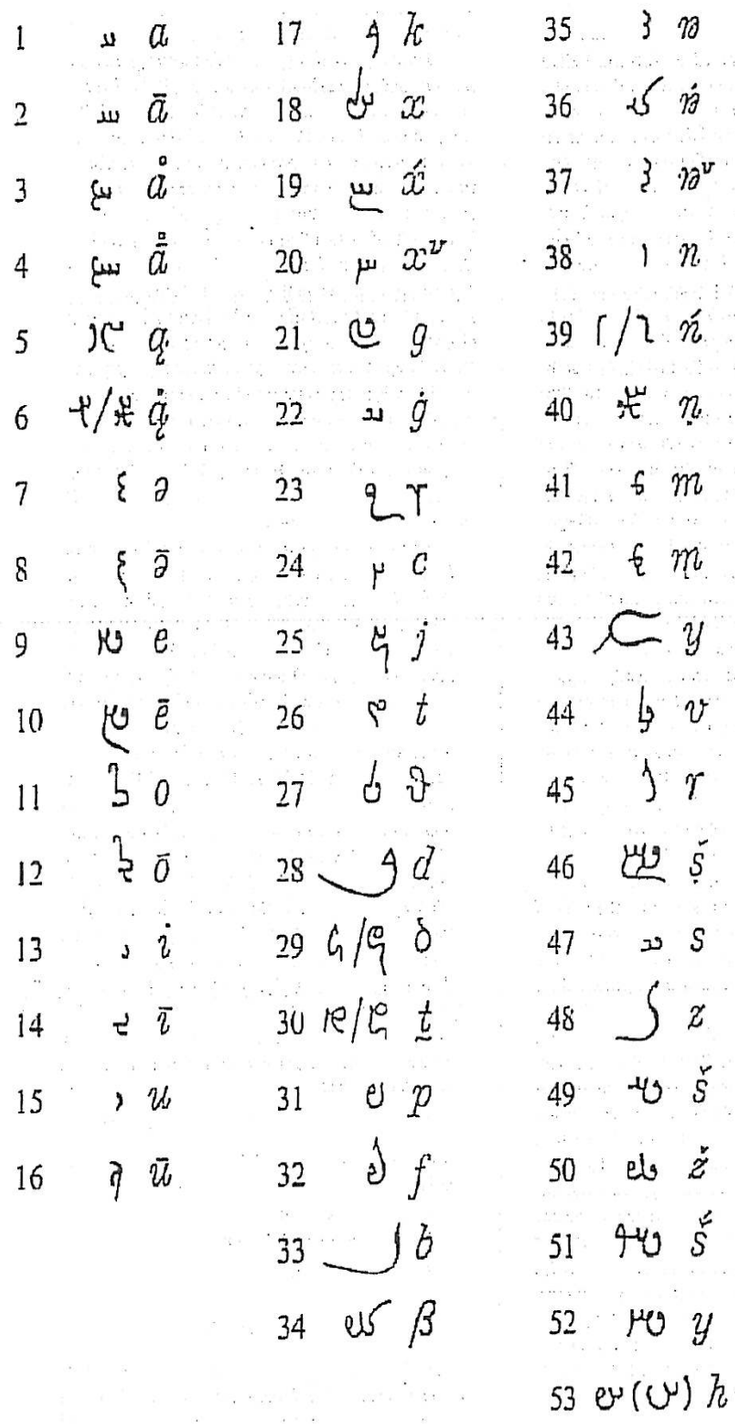
۱. یَسن‌ها (نیایش‌ها): شامل هفتاد و دو هات یا ها «پاره، بخش» که در مراسم تهیه و نثار عصارهٔ گیاه هوم قرائت می‌شود. چنان‌که پیشتر گفته شد، هفده سرود از این ۷۲ سرود، *گاهان* نامیده می‌شود که منسوب به شخص زردشت است. البته یَسن ۵۳ به‌احتمال متأخرتر از دیگر یسن‌های گاهانی است یا دست‌کم به سنتی دیگر تعلق دارد (نک: بیکس ۱۹۸۸: بیست‌ویک). سرودهای ۳۵ تا ۴۱ نیز یَسن هَپتَنگهایتی نامیده می‌شود و منسوب به شاگردان بلافصل زردشت است.

۲. یَشت‌ها (ستایش‌ها): شامل ۲۱ سرود که اساساً در ستایش ایزدان اصلی دین زردشتی هستند، اما مطالب متنوع دیگری را نیز شامل می‌شوند.

۳. ویسپرَد (همهٔ سَروَران): شامل ۲۴ کَرده (فصل) که به عنوان مکمل یَسن‌ها، به‌ویژه در آیین‌های نوروز و گاهانبارها (جشن‌های فصلی شش‌گانه)، خوانده می‌شوند.

۴. وَندیداد (قانون دوری از دیو): شامل ۲۲ فَرگَرد (باب) که بیشتر قوانین مربوط به طهارت و تاوان گناهان است. این نَسک تنها نَسک *اوستای* ساسانی است که به طور کامل محفوظ مانده است.

۵. خُرده‌اوستا: شامل ادعیه و اذکاری کوتاه که مؤمنان زردشتی در اوقات خاص قرائت می‌کنند.



تصویر ۱. الفبای اوستایی (هوفمان ۱۹۸۹: ۴۸)

افزون‌بر این پنج نَسک، چند قطعهٔ دیگر به زبان اوستایی باقی مانده است که عبارت‌اند از: *اَوگِمَدَیچا*، که رساله‌ای دربارهٔ مرگ است؛ *پُرسِشنیها*، که مجموعه‌ای از پرسش‌ها و پاسخ‌های دینی است؛ *فرهنگ اُئیم‌اِوَک*، که فرهنگ واژه‌های اوستایی به فارسی میانه است؛ *نیرنگستان*، شامل احکام مربوط به آیین‌های دینی؛ *هادُخت‌نَسک*، دربارهٔ اهمیت دعای اَشِم وُهو و سرنوشت روان پس از مرگ؛ *هیرَبدِستان*، شامل احکام

مربوط به هیربَدان زردشتی؛ قطعات کوچکی چون *آفرین زردشت*، *ویشتاسپ‌یَشت*، *نیرنگ آتش*، *وَیثانَسک* و چندین قطعهٔ بی‌نام دیگر (در این باره نیز، نک: تفضلی ۱۳۷۷: ۳۵-۶۴؛ کِلِنز ۱۹۸۹الف).

دربارهٔ جایگاه زبان اوستایی میان زبان‌های ایرانی تردیدهایی وجود دارد از یک‌سو اوستایی همگویی‌هایی[1] با زبان‌های ایرانی شرقی دارد، مانند -gaⁱri «کوه»، خوارزمی γrycyk، سُغدی -γr، خُتَنی -gara-/ggari، بلخی [geiro] γειρο (قس: معادل همین واژه در زبان‌های ایرانی غربی، مثلاً: فارسی باستان -kaufa، پارتی و فارسی میانه kōf). از سوی دیگر، زبان اوستایی مانند زبان‌های ایرانی غربی، واج‌های انسدادی را در آغاز کلمه نگاه داشته است، مانند -baga (گاهانی)، -baγa (جدید) «بَغ، خدا»، فارسی باستان -baga، پارتی baγ، فارسی میانه bay (قس: زبان‌های شرقی که در آنها انسدادی‌های آغازی به سایشی بدل شده‌اند، برای نمونه: سُغدی -βγ) (هومباخ ۱۹۹۱: ۶/۱). همچنین، ابدال -rt- به -š- (برای نمونه: -martya* > -mašiia «مرد») و -ft- به -pt- (برای نمونه: -hafta* > -hapta «هفت») از ویژگی‌های خاص زبان اوستایی است. به همین دلیل است که هِنینگ (۱۹۴۲: ۵۱) زبان اوستایی را حد فاصل زبان‌های ایرانی غربی و ایرانی شرقی به شمار آورده است. با وجود این، همهٔ اشارات جغرافیایی در *اوستا* محدود به مناطق شرقی فلات ایران است.

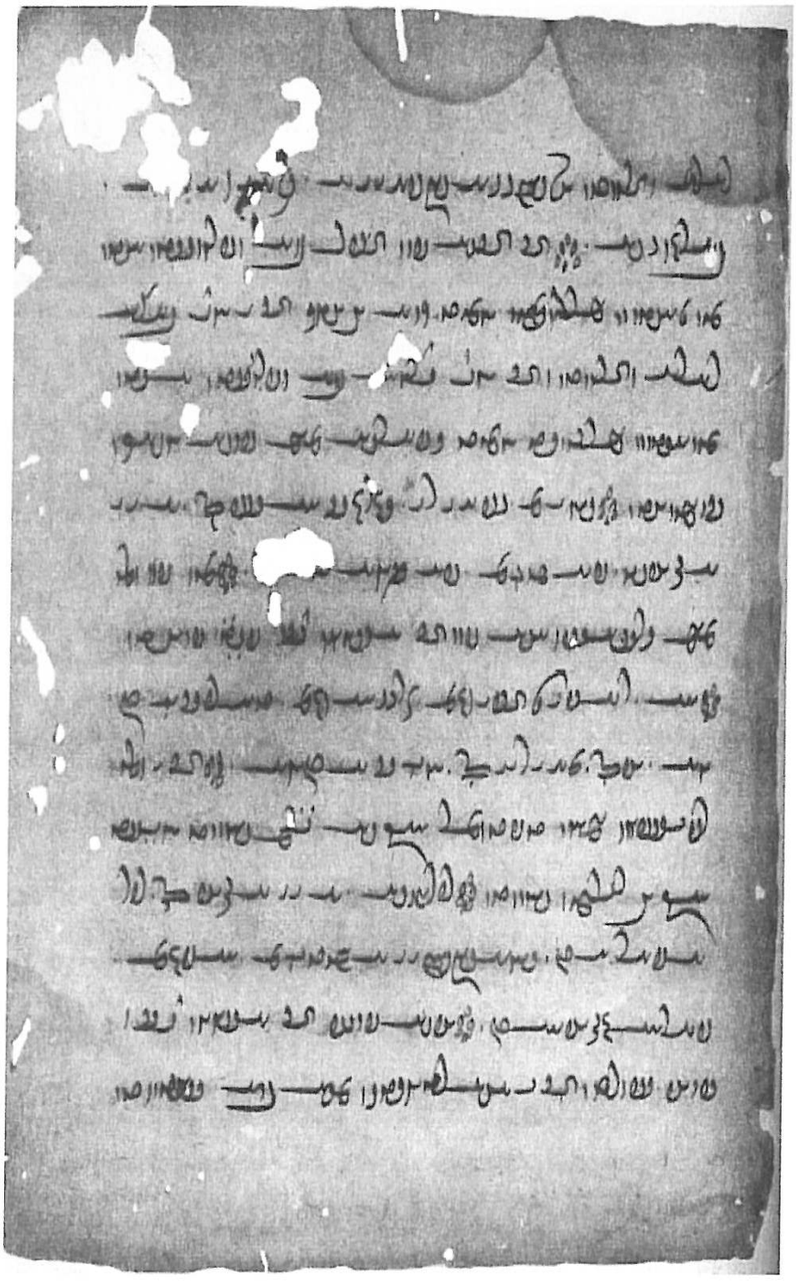
پیدایی بخش‌های مختلف *اوستا* در دوره‌های مختلف و در مکان‌های مختلف، انتقال شفاهی آن در طول قرن‌ها، به کتابت درآمدن آن در زمانی که قرن‌ها از مرگ زبان اوستایی می‌گذشت، نسخه‌برداری‌های متعدد به قلم موبدانی که گاه تسلط کافی به زبان اوستایی نداشتند و بسیاری دلایل دیگر سبب شده است که *اوستای* موجود پُر از گونه‌های مختلف املایی، لایه‌های گوناگون زبانی، گونه‌های دخیل از دیگر زبان‌های ایرانی و حتی در مواردی دارای اشتباهات دستوری باشد. در اینجا به‌اختصار به برخی از این گوناگونی‌ها اشاره می‌شود:

در گویش گاهانی همهٔ مصوت‌های پایانی کشیده ادا می‌شوند: ahurā «ای اَهوره!»

1. isoglosses

PersianPDF.com

(جدید ahura)، ahī «هستی» (جدید ahi)، yesnē «در ستایش» (جدید yesne). این ویژگی حتی در واژه‌هایی که بعداً در جریان انتقال شفاهی متن *اوستا* از گویش متأخر به گویش گاهانی راه یافتند، مشاهده می‌شود، مانند ahē- (پایانهٔ حالت اضافی مفرد برای اسم‌های مختوم به a-) از گویش متأخر ahe- (صورت اصلی در گویش گاهانی ahiiā-).



تصویر ۲. صفحه‌ای از دست‌نوشتهٔ J_2 مورَّخ ۱۳۲۳م

(متن اوستایی یَسن‌ها با ترجمهٔ فارسی میانه)

(از: http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/iranica/avestica/j2/j2/0100/ j20175_y_9_11f_k_.jpg)

در گویش اوستایی متأخر انسدادی‌های واکدار (b, d, g) در میان دو واکدار به سایشی (β, δ, γ) بدل می‌شوند: aⁱβi «به، به سوی» (گاهانی aⁱbī)، aδa «آنگاه» (گاهانی adā)، -uγra «نیرومند» (گاهانی -ugra). صورت نهادی جمع واژهٔ -vīspa «همه» در گویش گاهانی vīspå̊ŋhō، اما در گویش اوستایی متأخر vīspe است. پایانهٔ حالت رایی جمع برای ماده‌های مذکر مختوم به a- در گویش گاهانی غالباً -āṇg، اما در گویش متأخر غالباً ą- است. از سوی دیگر، در گویش گاهانی تنها برای ماده‌های مختوم به a- صورت جداگانه‌ای برای حالت ازی مفرد وجود دارد، در بقیهٔ موارد حالت اضافی نقش حالت ازی را نیز ایفا می‌کند. ضمیر اول شخص جمع متصل در گویش گاهانی در حالت رایی nå̊ و در حالت‌های برایی و اضافی nə̄ است، اما در گویش اوستایی متأخر برای هر سه حالت از nō استفاده می‌شود.

حتی در گویش گاهانی که آثار آن به مراتب کمتر از گویش متأخر است، دگرگونی‌هایی دیده می‌شود، برای نمونه در *گاهان* بر خلاف *یَسن هفت ها* ضمیر -ima «این» به کار نرفته است. همچنین، مادهٔ ماضی (آئوریست) فعل -varz «ورزیدن، کردن»، در *گاهان* -varəš (آئوریست s- دار)، اما در *یَسن هفت ها* -varəz (آئوریست ریشه‌ای) است. نیز در گویش گاهانی حالت رایی مفرد واژهٔ -tanū «تن» به دو صورت tanūm و tanuuəm آمده است.

در گویش گاهانی افزون‌بر ویژگی‌های کهن آوایی و دستوری، نوآوری‌های دستوری هم مشاهده می‌شود. برای نمونه هرچند گویش اوستایی متأخر هر دو پایانهٔ صفت‌های فاعلی ناگذر را (-əmna- برای ماده‌های مضارع a-دار و -āna- برای ماده‌های مضارع بدون a) حفظ کرده است، در گویش گاهانی برای هر دو نوع مادهٔ مضارع فقط از پایانهٔ -əmna- استفاده می‌شود. ازاین‌رو، گویش گاهانی و گویش اوستایی متأخر نه تنها دو مرحلهٔ متفاوت از یک زبان، بلکه دو گویش متفاوت از یک زبان را می‌نمایانند (شِروو ۲۰۰۳-۲۰۰۴: ۲۷).

پس از ابداع خط اوستایی، موبدان همواره می‌کوشیدند تا همهٔ جزئیات آوایی واژه‌ها را دقیقاً به همان صورتی که شفاهاً آموخته بودند و با رعایت همهٔ قواعد تجویدی بنمایانند. به همین علت است که متن مکتوب *اوستا* همواره پُر از جزئیات آوایی

غیرضروری و گاه صورت‌های تصحیف شده بوده است. در واقع، خط اوستایی خطی شبه‌آوانگار است و در بسیاری از موارد واجگونه‌ها را نیز می‌نمایاند. از این رو، *اوستا* برای بررسی تحولات واجی زبان‌های ایرانی منبع چندان معتبری نیست (هارماتا ۱۹۷۰: ۷۲). برای نمونه، واژهٔ «کشور، سرزمین»، که بدون شک تلفظ آن در زبان اوستایی /dahyu-/ بوده (قس: فارسی باستان dahyu-)، در خط اوستایی به صورت‌های مختلف daiŋhu-, daŋhu- و dahiiu- نوشته شده است.

یکی دیگر از مشکلات متن مکتوب *اوستا* ضبط مصوت‌هایی است که توجیه ریشه‌شناختی ندارند و بی‌دلیل یا تحت تأثیر یکی از آواهای موجود در هجای بعدی افزوده شده‌اند (نک: جکسن ۱۸۹۲: ۲۵-۲۷)، مانند aṇtarə «اندر، در» (به جای aṇtar)، baraiṇti «می‌بَرَند» (به جای baraṇti)، -ha^{u}ruua «هر، همه» (به جای haruua).

۲. سَکایی باستان

سَکاها و سَرمَت‌ها قبایلی ایرانی‌تبار بودند که از سدهٔ هشتم پیش از میلاد تا آغاز عصر مسیحیت بر دشت‌های اوراسیا فرمان می‌راندند (پارپولا ۱۹۸۸: ۲۰۱) و در قلمرو وسیعی از سواحل شمالی دریای سیاه در غرب تا مرزهای شمالی چین در شرق به زندگی چادرنشینی روزگار می‌گذراندند. واژهٔ سَکا، که در فارسی باستان به صورت saka- آمده، از مشتقات ریشهٔ باستانی √sak* «رفتن؛ گشتن، گردیدن» و در اصل به معنای «سرگردان، خانه به دوش» است (سِمِرِنیی ۱۹۸۰: ۴۶). اشتقاق این واژه از saka-* «سگ» در معنی مثبت آن (سگ گله) (کِنت ۱۹۵۳: ۲۰۹) یا از ریشهٔ باستانی √sak* «نیرومند بودن» (میرفخرایی ۱۳۸۳: ۱۲) پذیرفتنی نیست.

در کتیبه‌های هخامنشی نام چهار طایفهٔ سَکایی آمده است که عبارت‌اند از: سَکاهای «هوم‌نوش» (فارسی باستان haumavargā)، سَکاهای «تیزخوُد» (فارسی باستان tigraxaudā)، سَکاهای «آن سوی سُغد» (فارسی باستان para sogdam) و سَکاهای «آن سوی دریا» (فارسی باستان paradraya) (نک: کِنت ۱۹۵۳: ۱۳۶-۱۳۷، ۱۵۶). از این میان، سه عنوان نخست مختص سَکاهای شرق دریای خزر بوده و عنوان چهارم به سَکاهای غربی گفته می‌شده است. مهم‌ترین قبایل سَکایی غربی که بیشتر در

دشت‌های جنوب روسیهٔ امروزی می‌زیستند عبارت بودند از: اِسکیتی‌ها یا اِسکوتی‌ها (یونانی Σκύθαι)، سَرمَتی‌ها (یونانی Σαυρομάται) و ماساگِت‌ها (یونانی Μασσαγέται).

به‌ظاهر همهٔ قبایل چادرنشین ایرانی در آغاز خود را -skuda* می‌نامیدند که مشتقی از ریشهٔ هندواروپایی -skeud* است. این واژه را دیاکونُف (۱۹۸۱: ۱۳۷-۱۳۸) «چالاک»، اما سِمِرنیی (۱۹۸۰: ۴۵-۴۶) «تیرانداز» معنا کرده است. همین نام در میانهٔ سدهٔ نخست پیش از میلاد در منطقهٔ پُنتوس به -skula بدل شد.

تنها آثار بازمانده از زبان سَکایی باستان برخی اسامی اشخاص، قبایل و مکان‌ها در کتیبه‌های یونانی منطقهٔ پُنتوس و نیز در آثار مورخان یونانی است، که بر اساس آنها و به کمک آثار مکتوب زبان‌های ایرانی باستان (یعنی اوستایی و فارسی باستان) و نام چند مکان، تپه و رودخانه در اوکراین و جنوب روسیه می‌توان برخی از واژه‌های این زبان را بازسازی کرد. برخی از این واژه‌های بازسازی شده عبارت‌اند از: -abra* «آسمان»، -āp* «آب»، -arma* «دست»، -arya* «آریایی»، -aspa* «اسب»، -baga* «بَغ، خدا»، -dānu* «رود»، -gauša* «گوش»، -hazahra* «هزار»، -hvan* «خواندن، فراخواندن»، -kuti* «سگ»، -madu* «عسل»، -matuka* «ملخ»، -mr̥ga* «مرغ، پرنده»، -raupāsa* «روباه»، -sauka* «آتش»، -syāva* «سیاه»، -varāza* «گُراز»، -varka* «گُرگ»، -xšas* «شش»، -xvar* «خوردن»، -zantu* «قبیله»، -zaranya* «زر؛ زرین» (در این باره نیز، نک: آبایِف ۱۹۷۹: ۲۷۶-؟؟؟۳۱۱).

سَکایی باستان مسلماً گویش‌های مختلفی را شامل می‌شده است که اِسکیتی و سَرمَتی از آن جمله بوده‌اند. هرودت (کتاب ۴، بند ۱۱۷) در این باره می‌نویسد: «زبان سَرمَتی‌ها اِسکیتی است، اما به اصالت باستانی‌اش صحبت نمی‌شود.» شواهد نشان می‌دهد که دست‌کم در برخی از گویش‌های اِسکیتی ـ سَرمَتی باستان -hv* ایرانی باستان به f و d* ایرانی باستان در میان دو مصوت به l بدل شده بود (d* > δ > l)، مانند -farna* «فَرّ، فَرّه»، از -hvarnah* و -Skula «نام یکی از شاهان اِسکیتی» (در هرودت Σκύλης)، از -skuda* «چالاک» یا «تیرانداز».

گزارش‌های هرودت از افسانه‌ها و داستان‌های اِسکیتی به وجود ادبیاتی بسیار غنی

و به‌ویژه حماسی به زبان سَکایی باستان گواهی می‌دهد (دربارهٔ داستان‌های سَکایی، نک: زرشناس ۱۳۸۴: ۱۵-۱۹). به روایت هرودت (کتاب ۱، بند ۷۳)، پس از آن‌که هووَخشتره (یونانی Κυαξάρης)، سومین پادشاه ماد، بر غاصبان اِسکیتی غلبه کرد و حکومت را باز پس گرفت، با ایشان به مهربانی رفتار کرد و «پسرانی را بدیشان سپرد تا زبان خود و هنر تیراندازی را به آنها بیاموزند».

۳. فارسی باستان

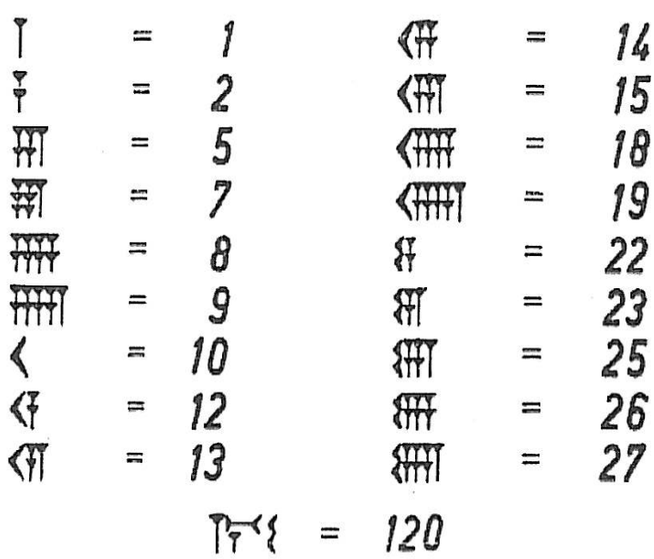
فارسی باستان زبان مادری شاهنشاهان هخامنشی بود. هخامنشیان از خاندان‌های بانفوذ قبیله‌ای به نام پاسارگادیان بودند که به روایت هرودت (کتاب ۱، بند ۱۲۵) یکی از قبایل ده‌گانهٔ پارسیان بود.

در دورهٔ هخامنشی زبان آرامی زبان بین‌المللی بود و بیشتر مکاتبات دولتی از مصر تا هند به این زبان صورت می‌گرفت. از این‌رو، هخامنشیان نیز آن را به عنوان زبان اداری سراسر قلمرو خود مورد استفاده قرار می‌دادند. البته در مواردی در قلمرو پهناور هخامنشیان از زبان‌های محلی، مانند ایلامی، بابلی، مصری، یونانی، لودیایی و لوکیایی، نیز استفاده می‌شد. با وجود این، برخی از شاهان هخامنشی کتیبه‌هایی به فارسی باستان و به خط میخی از خود به یادگار نهاده‌اند. خط میخی فارسی باستان، که از چپ به راست نوشته می‌شود، با ۳۶ نشانهٔ هجایی ــ الفبایی، هشت واژه‌نگار، دو واژه‌جداکن و چند نشانه برای اعداد از ساده‌ترین خطوط میخی به شمار می‌رود. این خط ویژهٔ نگارش کتیبه‌های شاهی بود و کاربرد عام نداشت. از جمله مهم‌ترین اشکالات این خط، عدم تمایز میان مصوت‌های کوتاه و کشیده، به نگارش در نیامدن برخی از آواها، برای نمونه n پیش از t، و ابهام در قرائت برخی از ترکیب‌ها است، برای نمونه t i (-i-t^a) را می‌توان به صورت‌های [ti]، [tī] و [tai] خواند.

دربارهٔ منشا خط میخی فارسی باستان اختلاف نظر وجود دارد. دیاکونُف (۱۹۹۳: ۱۱۴؛ نیز، نک: همو ۱۹۷۰) ابداع این خط را به مادها نسبت می‌دهد و بر این باور است که آن را بر پایهٔ خط آرامی و خطوط میخی اَکَّدی و اورارتویی ابداع کرده‌اند. براندِنشتاین و مایرهُفِر (۱۹۶۴: ۱۷) بر این باورند که این خط را به فرمان داریوش

اول ابداع کرده‌اند. اما پژوهش‌های دقیق هَلوک (۱۹۷۰: ۵۲-۵۵) نشان می‌دهد که اختراع این خط در زمان کورش کبیر آغاز شده است و در زمان داریوش اول نشانه‌هایی به آن افزوده و آن را کامل کرده‌اند (نیز، نک: بهاری ۲۰۰۱).

تصویر ۳. نشانه‌های خط میخی فارسی باستان (کِنت ۱۹۵۳: ۱۲)



تصویر ۴. اعداد به کار رفته در سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان

(براندِنشتاین و مایِرهُفِر ۱۹۶۴: ۲۰)

به باور هِرتسفِلد (۱۹۳۵: ۴۸) فارسی باستان از زمان داریوش اول به خط آرامی نیز نوشته می‌شد. یکی از دلایل او این است که در تحریر بابلی کتیبه‌های داریوش اول و خشیارشا بر کوه الوند در همدان، واژهٔ parūnām (در عبارتِ aivam parūnām xšāyaθiyam «یکی را شاهِ بسیاران») به غلط به mahrū «پیش، قبل» ترجمه شده که در واقع ترجمهٔ واژهٔ parvanām* است. به‌ظاهر مترجم بابلی از متن فارسی باستان به خط آرامی استفاده کرده است که در آن parūnām را می‌توان parvanām* نیز خواند.

تنها سنگ‌نبشته‌ای که به زبان فارسی باستان، اما به خط آرامی است، سنگ‌نبشته‌ای در نقش رستم در کنار آرامگاه داریوش اول است که بسیار آسیب دیده است، و تنها چند کلمه از آن را خوانده‌اند. قبلاً به‌اشتباه این کتیبه را ترجمهٔ آرامی سنگ‌نبشتهٔ داریوش (DNb) می‌دانستند (کِنت ۱۹۵۳: ۱۰۹)، اما اکنون روشن شده که زبان این سنگ‌نبشته فارسی باستان است و به‌احتمال در زمان اردشیر دوم یا اردشیر سوم به نگارش در آمده است (فرای ۱۹۸۲: ۹۰). آثار بازمانده از شاهنشاهان هخامنشی گاه یک‌زبانه (بیشتر فارسی باستان)، گاه دوزبانه (فارسی باستان به همراه ترجمهٔ ایلامی یا بابلی)، اکثراً سه‌زبانه (فارسی باستان، ایلامی، و بابلی) و به‌ندرت چهارزبانه (فارسی باستان، ایلامی، بابلی و مصری باستان به خط هیروگلیفی) هستند. این آثار به دلیل آنکه از دخل و تصرف کاتبان و حذف و افزوده‌های بعدی مصون مانده‌اند، اسناد تاریخی و زبانی بسیار باارزشی به‌شمار می‌روند.

داستان کشف رمز خط میخی فارسی باستان که زمینهٔ کشف رمز دیگر انواع خطوط میخی (ایلامی، اَکَّدی، سومری، ...) را فراهم آورد، از جمله مهم‌ترین کشفیات بشر است. خط میخی قرن‌ها به فراموشی سپرده شده بود و کسی توانایی خواندن آن را نداشت. آگاهی اروپاییان از این نوع خط به اوایل سدهٔ هفدهم میلادی و به گزارش‌های جهانگردان باز می‌گردد. یکی از جهانگردان ایتالیایی به نام پِیترو دِلّا والّه[1]، در نامه‌ای که در سال ۱۶۲۱م از شیراز به ناپل برای یکی از دوستانش فرستاد و

1. Pietro della Valle

در سال ۱۶۵۷م منتشر شد، این پنج نشانه را به عنوان نمونه برای دوستش فرستاد: K a y : x. توماس هاید[1] انگلیسی در سال ۱۷۰۰م برای نخستین‌بار این نشانه‌ها را «میخی» نامید، اما خط بودن آنها را انکار می‌کرد و آنها را صرفاً تزئینی می‌دانست. ژان شاردَن[2] فرانسوی در سال ۱۶۷۸م برای نخستین‌بار از یک کتیبهٔ فارسی باستان (DPc) به طور کامل نسخه‌برداری و آن را در سال ۱۷۱۱م منتشر کرد. کار رمزگشایی با رونوشت‌های دقیقی که کارستِن نیبور[3] دانمارکی در سال ۱۷۶۵م از سنگ‌نبشته‌های سه‌زبانهٔ تخت‌جمشید فراهم آورد و در سال ۱۷۸۸م منتشر کرد، وارد مرحلهٔ جدی شد. او برای نخستین‌بار اعلام کرد که سه نظام خطی متفاوت در این سنگ‌نبشته‌ها به کار رفته است، و جهت نگارش از چپ به راست است. از آنجا که تعداد نشانه‌های خط نخست کمتر از دو خط دیگر بود، کشف رمز خط نخست که ساده‌تر می‌نمود، در اولویت قرار گرفت. اُلاف گِرهارد تیخسِن[4] آلمانی در سال ۱۷۹۸م ثابت کرد که نشانهٔ: در خط نخست، واژه‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند. همچنین، به‌درستی مدعی شد که این سه خط سه زبان متفاوت را می‌نمایانند، اما به‌اشتباه این سنگ‌نبشته‌ها را به دورهٔ اشکانی نسبت می‌داد. فریدریش مونتِر[5] دانمارکی نخستین کسی بود که در سال ۱۸۰۲م ثابت کرد که سنگ‌نبشته‌های مورد نظر به پادشاهان هخامنشی تعلق دارند و زبان به کار رفته در آنها باید به زبان اوستایی نزدیک باشد. مونتِر همچنین دریافت که دو گروه از نشانه‌های پربسامد (یعنی xšāyaθiya و xšāyaθiya xšāyaθiyānām) باید به‌ترتیب به معنی «شاه» و «شاهِ شاهان» باشند. گِئورگ فریدریش گروتِفِند[6] آلمانی با تکیه بر این فرض، واژه‌های به کار رفته پیش از xšāyaθiya«شاه» را در دو سنگ‌نبشته (سنگ‌نبشته‌های DPa و XPe) شناسایی کرد و یکی را dāryavauš نام داریوش و دیگری را xšāyāršā نام خشیارشا دانست و آنها را به‌ترتیب به صورت دَرهِئوش (d-a-r-h-e-u-sch) و خشهَرشَ (kh-sch-h-a-r-sch-a) آوانویسی کرد. البته چون تلفظ دقیق این دو نام را در فارسی باستان نمی‌دانست، در

1. Thomas Hyde 2. Jean Chardin 3. Carsten Niebuhr 4. Olav Gerhard Tychsen
5. Friedrich Münter 6. Georg Friedrich Grotefend

شناخت ارزش آوایی نشانه‌های y و v اشتباه کرده بود. او گزارش کار خود را در سال ۱۸۰۲م به انجمن علمی شهر گوتینگِن[1] ارائه کرد. پس از گروتِفِند، راسموس کریستیان راسک[2] دانمارکی، اوژن بورنوف[3] فرانسوی و کریستیان لاسِن[4] آلمانی گام‌های بلندی در این راه برداشتند. سرانجام، کار بزرگ کشف رمز خط میخی فارسی باستان را افسری انگلیسی به نام هِنری کرِسویک راولینسن[5] به پایان رسانید و گزارش نهایی کار خود را به همراه ترجمهٔ کتیبهٔ بیستون در سال ۱۸۴۶م به انجمن پادشاهیِ آسیایی[6] فرستاد. پس از راولینسن گام‌هایی در تکمیل کار او برداشته شد، اما بیشترین افتخار همچنان از آنِ اوست (دربارهٔ کشف رمز خط میخی فارسی باستان و دیگر خطوط میخی، نک: پوپ ۱۹۹۹: ۸۵-۱۲۲؛ فریدریش ۱۳۸۱: ۵۳-۸۹؛ کِنت ۱۹۵۳: ۱۰-۱۱؛ لُکوک ۱۹۹۷: ۱۹-۳۰).

شاهانی که سنگ‌نبشته‌هایی به فارسی باستان از خود به یادگار نهاده‌اند عبارت‌اند از: کورش بزرگ، داریوش اول، خشیارشا، اردشیر اول، داریوش دوم، اردشیر دوم و اردشیر سوم. سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان را می‌توان بر این اشیا یافت: آجرهای پخته و لعاب‌دار، الواح زرین، سیمین، سنگی و گلی، بدنهٔ کوه‌ها، پیکره‌های سنگی، دیوارها و پلکان کاخ‌ها، سردرها و سرپنجره‌های کاخ‌ها، ستون‌ها و پایه‌های ستون‌ها، دستگیره‌های درها، نقوش برجسته، وزنه‌ها، مهرها و ظروف. همچنین، در برخی از گنجینه‌ها و مجموعه‌های شخصی اشیای نبشته‌دار دیگری وجود دارد که بسیاری از آنها هنوز معرفی نشده‌اند. این اشیا را بیشتر در همدان، شوش، تخت‌جمشید، میانرودان، مصر، سوریه و آسیای صغیر یافته‌اند. هر از گاه سنگ‌نبشته‌های جدیدی نیز کشف می‌شود. برای نمونه در سال ۱۳۷۹ در تپهٔ هگمتانهٔ همدان بخشی از یک پایهٔ ستون خاکستری‌رنگ به دست آمد که دارای سنگ‌نبشته‌ای به فارسی باستان بود و بقایای شکسته شدهٔ یک نشانهٔ خط ایلامی نیز بر آن دیده می‌شد. این سنگ‌نبشته متعلق به اردشیر دوم و مضمون آن مانند کتیبهٔ داریوش دوم در شوش (D^2Sa) است

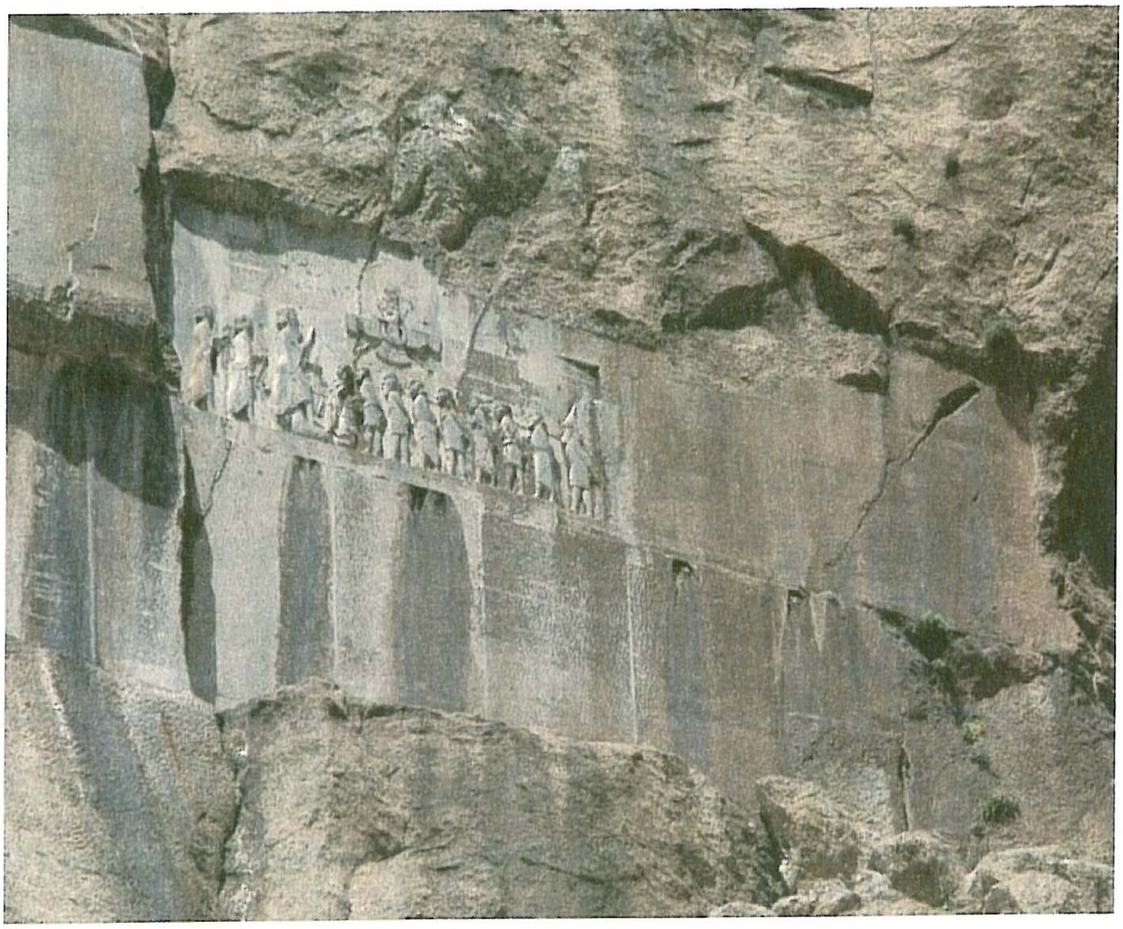
1. Göttingen 2. Rasmus Christian Rask 3. Eugène Burnouf 4. Christian Lassen
5. Henry Creswicke Rawlinson 6. Royal Asiatic Society

(نک: بشّاش کنزق ۱۳۸۱). قطعه‌ای از یک لوحهٔ گلی نیز در گِرلا[1] در رومانی یافت شده است که دارای چهار سطر ناقص به فارسی باستان است. هارماتا (۱۹۵۴: ۷) این لوحه را در اصل دارای شش سطر و نسخه‌ای دیگر از کتیبهٔ شش‌سطری داریوش اول در تخت‌جمشید (DPa) دانسته است.

البته قطعات جعلی نیز کم نیستند (نیز، نک: لُکوک ۱۹۹۷: ۱۷۹-۲۷۶). آخرین سنگ‌نبشته‌های جعلی فارسی باستان، چهار سنگ‌نبشته‌ای است که به همراه جسدی مومیایی منسوب به وردَگونا (فارسی باستان -Vr̥dagaunā*، یونانی Rhodogoúnē)، دختر خشیارشا، در سال ۲۰۰۰م در کراچی پاکستان یافت شد. از این چهار سنگ‌نبشته، دو سنگ‌نبشته بر در تابوت چوبی، یک سنگ‌نبشته بر لوحی زرین روی سینهٔ جسد و یک سنگ‌نبشته بر تخته‌سنگ روی جسد نقش بسته بود. هر چهار سنگ‌نبشته پر از اغلاط نوشتاری و دستوری است (نک: اشمیت ۲۰۰۳).

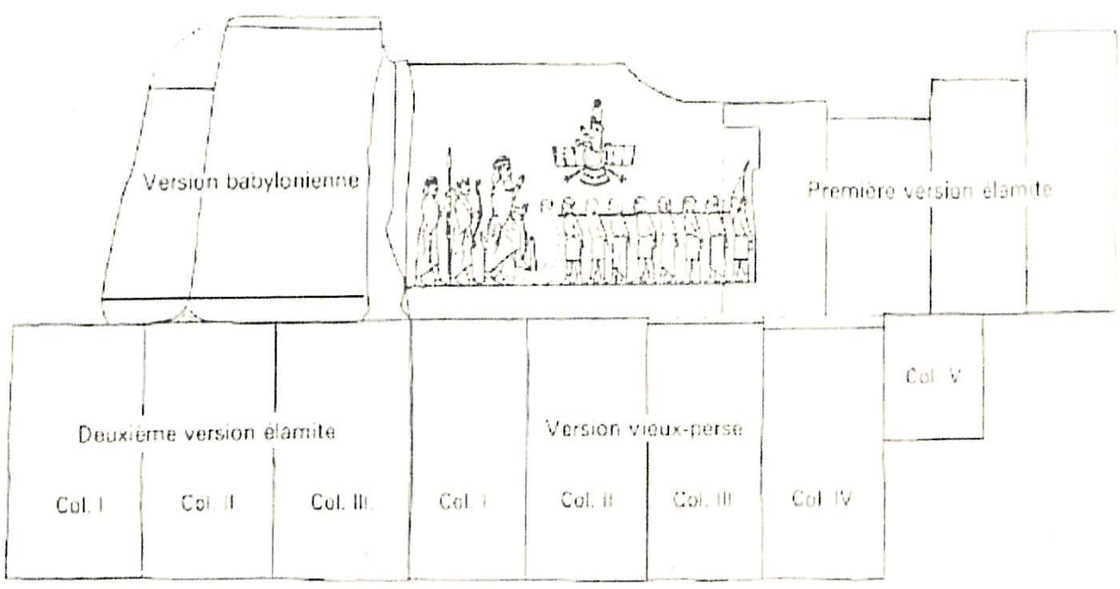
همچنین، لوحی زرین با کتیبه‌ای به نام اَریارَمنه (AmH)، پدر اَرشامه، و لوح زرین دیگری در سه قطعه با کتیبه‌ای به نام اَرشامه (AsH)، پدر ویشتاسپه (گُشتاسپ) و پدر بزرگ داریوش اول در همدان یافت شده است. کتیبه‌های این الواح تنها به فارسی باستان است. گیرشمَن (۱۹۵۴: ۱۶۳) با استناد به این الواح اعتقاد دارد که خط میخی فارسی باستان را به‌احتمال در زمان چیش پیش، پدر اَریارمنه، ابداع کرده‌اند، اما شیوهٔ نگارش برخی از نشانه‌ها و وجود چند اشتباه دستوری (برای نمونه xšāyaθiya Pārsā به جایِ xšāyaθiya Pārsaiy «شاه در پارس») که فقط در سنگ‌نبشته‌های متأخر هخامنشی دیده می‌شود، اصالت آنها را به چالش کشیده است. به باور کِنت (۱۹۵۳: ۱۲) این الواح را به‌احتمال در زمان پادشاهی اردشیر دوم به یادبود اَریارَمنه و اَرشامه به نگارش درآورده‌اند، اما اشمیت (۱۹۸۹الف: ۶۰) آنها را از زمان پادشاهی اردشیر سوم می‌داند. البته عده‌ای از دانشمندان هیچ یک از دلایل نگارشی و زبانی مطرح شده را برای رد اصالت این الواح کافی نمی‌دانند (برای مثال، نک: لُکوک ۱۹۷۴).

1. Gherla



تصویر ۵. نقوش برجسته و سنگ‌نوشتهٔ بیستون (DB)

(از: http://www.livius.org/a/1/iran/behistun.jpg)



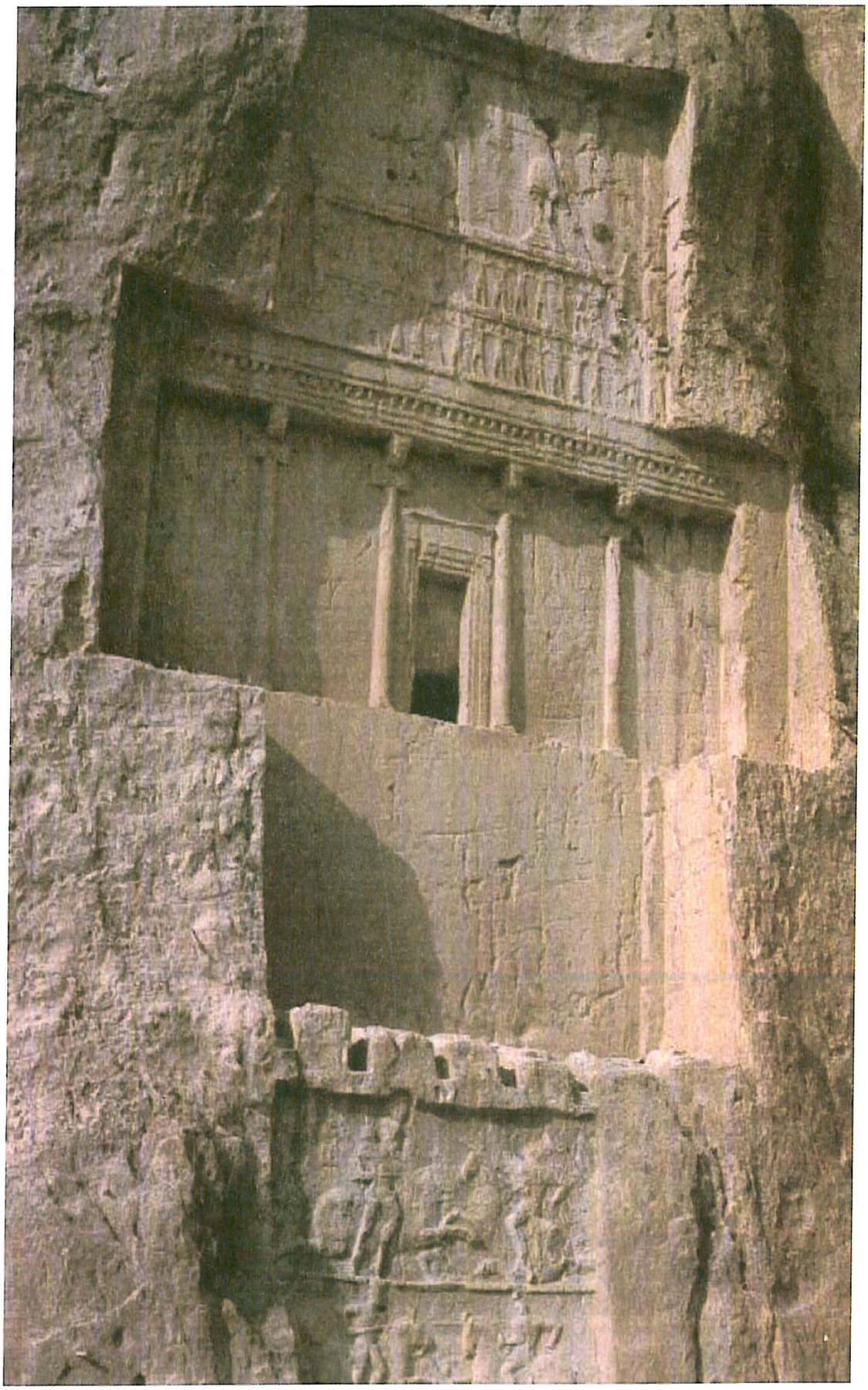
تصویر ۶. جایگاه تحریرهای فارسی باستان، ایلامی و بابلی سنگ‌نوشتهٔ بیستون

(لُکوک ۱۹۹۷: تصویر ۸)

تصویر ۷. مجسمهٔ داریوش اول با سنگ‌نبشته‌ای به چهار زبان

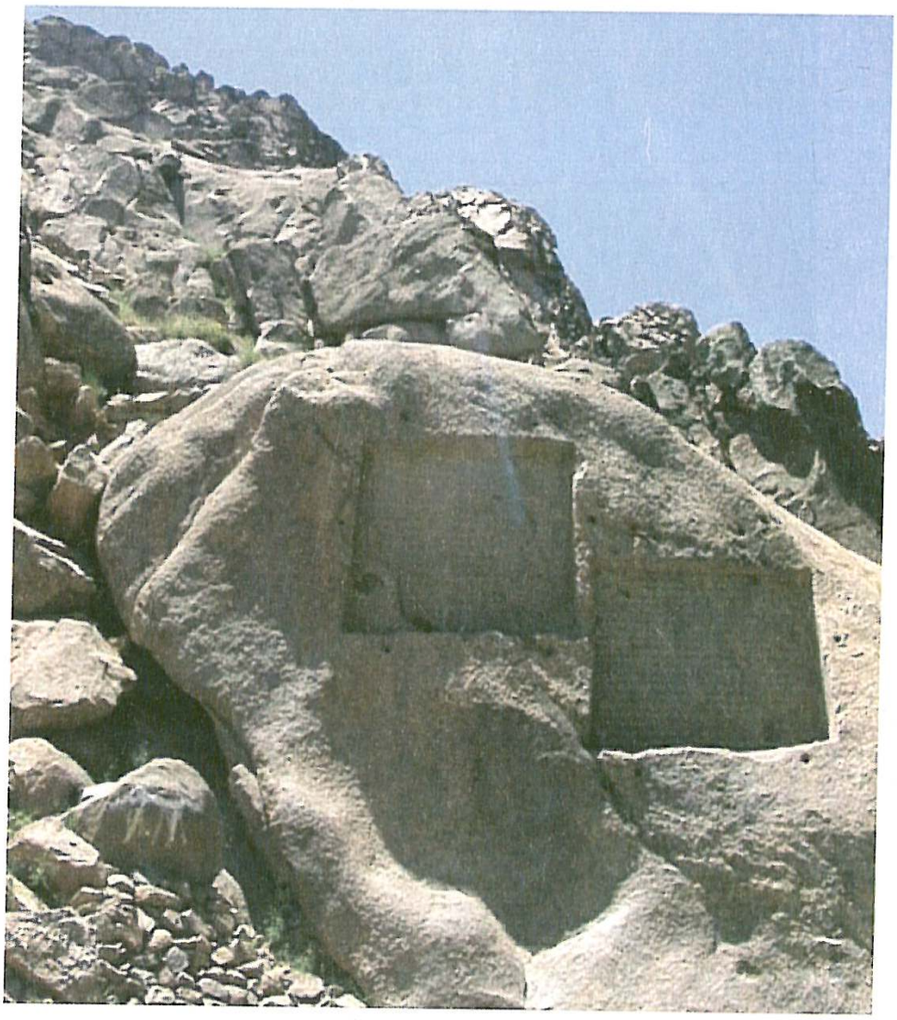
(ساخت مصر، یافته شده در شوش) (DSab)

(از: http://www.livius.org/a/1/iran/darius_egypt.jpg)



تصویر ۸. آرامگاه داریوش در نقش رستم (DNa-d, DN I-XXX)

(از: http://www.cais-soas.com/cais/images2/naqsh_e_rostam/dariustomb.jpg)

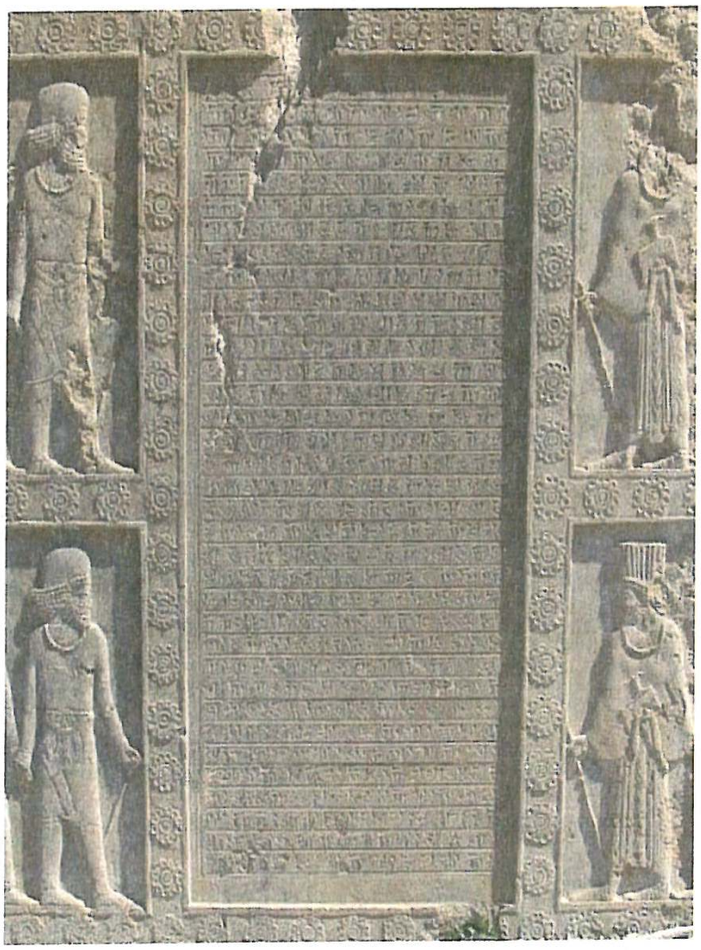


تصویر ۹. سنگ‌نوشته‌های داریوش و خشیارشا بر کوه الوند معروف به گنجنامه (XE, DE)

(از: http://www.cais-soas.com/cais/images2/achaemenid/ganj_nameh/ganj-nameh_inscriptions1.jpg)

تصویر ۱۰. مهر استوانه‌ای داریوش اول و نقش آن (SDa)

(از: http://www.cais-soas.com/cais/images2/achaemenid/artefacts/seals/darius_the_great_seal_bm.jpg)



تصویر ۱۱. کتیبهٔ اردشیر سوم در تخت جمشید (A3Pa)

(از: http://www.livius.org/a/iran/persepolis/darius/palace_darius_w_entrance2.jpg)

تصویر ۱۲. وزنه‌ای سه‌زبانه از زمان داریوش اول (DWd)

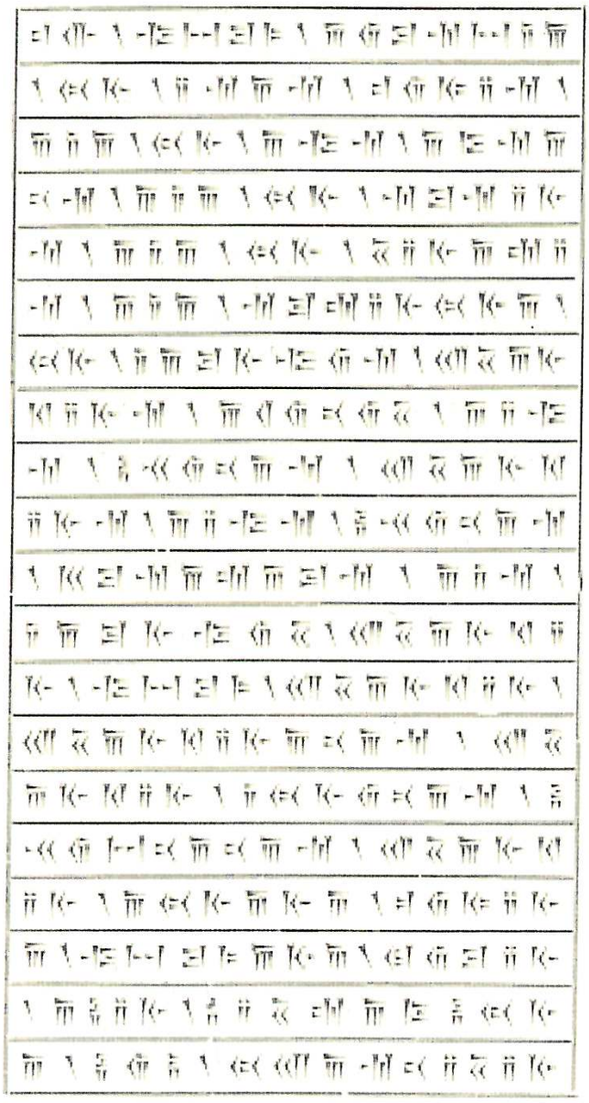
(از: http://www.livius.org/a/iran/persepolis/treasury/dwd.jpg)

تصویر ۱۳. کاسه‌ای زرین با سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه از زمان داریوش اول یا دوم (DV)

(از: http://www.cais-soas.com/cais/images2/achaemenid/artefacts/metalwork/ fluted_golden_bowl_ darius_IorII_met.jpg)

تصویر ۱۴. بخشی از یکی از سنگ‌نبشته‌های داریوش اول در شوش (DSe)

(از: http://www.cais-soas.com/cais/images2/achaemenid/susa/susa_inscription.jpg)



تصویر ۱۵. تحریر فارسی باستان سنگ‌نوشتهٔ سه‌زبانهٔ داریوش بر کوه الوند (DE) (شارپ ۱۳۴۶: ۱۰۶)

مهم‌ترین و مفصل‌ترین کتیبهٔ دورهٔ هخامنشی سنگ‌نوشتهٔ بزرگ و سه‌زبانهٔ (فارسی باستان، ایلامی، بابلی) داریوش اول بر کوه بیستون (DB) است که ترجمهٔ بخش‌هایی از آن را نیز به زبان آرامی بر پاپیروس در اِلفانتین مصر یافته‌اند (نک: گرینفیلد و پُرتِن ۱۹۸۲). همچنین، دو قطعه از تحریر دیگری از ترجمهٔ بابلی این کتیبه در بقایای کاخی در بابل یافت شده است (نک: فُن فویگتلاندرِ ۱۹۷۸). داریوش در این کتیبه پس از معرفی خود و پدرانش، به معرفی استان‌های شاهنشاهی‌اش می‌پردازد، آنگاه چگونگی دستیابی‌اش را به تخت پادشاهی بیان می‌کند و سپس به شرح شورش‌هایی که سرکوب کرده است می‌پردازد.

خشیارشا نیز سنگ‌نوشتهٔ سه‌زبانهٔ بسیار مهمی دارد که در تخت جمشید یافت شده است، و به «کتیبهٔ دیو» معروف است (XPh). در این سنگ‌نوشته، او پس از یاد اَهورَمَزدا و معرفی خود و سرزمین‌های تحت فرمانش، به ویرانی معابد دیوپرستان و فرمانِ منع پرستش دیوان اشاره می‌کند.

شایان ذکر است که در یکی از کمدی‌های آریستوفانِس، نمایشنامه‌نویس بزرگ یونان باستان (حدود ۴۴۵-۳۸۵ق‌م)، تحت عنوان *آخارنیان* (Ἀχαρνῆς) جمله‌ای از زبان فرستادهٔ پارسیان بدین صورت نقل شده است:

ια ρταμανε ξαρξα ναπισσ ιονα σατρα

این جمله در واقع جمله‌ای به زبان فارسی باستان است که می‌توان آن را به صورت زیر بازسازی کرد (قس: براندِنشتاین و مایرهُفِر ۱۹۶۴: ۹۱؛ لُکوک ۱۹۹۷: ۵۷-۵۸):

*haya artamanā Xšayāršā napaišuv yaunā xšaθrā

«خشیارشایِ راست‌منش سرزمین‌هایِ ایونیِ میانِ آبها را (درود می‌فرستد).»

باید توجه داشت که xšaθrā معادلِ مادیِ واژهٔ فارسی باستانِ xšaçā است.

گونهٔ زبانی به کار رفته در کتیبه‌های هخامنشی گونه‌ای ادبی، درباری و نمایشی از فارسی باستان بوده است، و به روشنی می‌توان تأثیر زبان‌های آرامی و مادی را در آن مشاهده کرد. عباراتی کلیشه‌ای چون «شاهِ شاهان»، «به خواستِ اَهوره‌مَزدا» و «می‌فرماید شاه» در بابلی و اورارتویی نیز نظیر دارد و از راه زبان مادی به فارسی باستانِ کتیبه‌ها راه یافته است. کاربرد جمله‌های کوتاه و تکرار واژه‌های اصلی جمله که در بسیاری از کتیبه‌ها دیده می‌شود، سبک نگارش آرامی را به یاد می‌آورد.

در سطح واژگانی نیز گوناگونی‌هایی را می‌توان در کتیبه‌های فارسی باستان مشاهده کرد. افزون‌بر واژه‌های دخیل غیرایرانی، مانند واژه‌های سامی -maškā «مَشک» و -Mudrāya «مصر»، واژه‌های بسیاری را، به‌ویژه در زمینهٔ امور کشوری و لشکری، می‌توان یافت که اصل مادی دارد. حتی نام سرزمین هخامنشیان -Pārsa «پارس» مادی است، زیرا طبق قاعده باید در فارسی باستان -*Pārθa می‌بود. برخی دیگر از واژه‌های مادی در فارسی باستان عبارت‌اند از: -aspa «اسب»، -taxma «دلیر»،

-vispa «همه» و -zana «نژاد». همچنین، واژه‌های hadā «با» و hauv «او»، با توجه به کاربردشان در زبان پارتی میانه (به‌ترتیب به صورت aδ «با» و hō «او») به‌احتمال به شاخهٔ شمال غربی زبان‌های ایرانی تعلق دارند و شاید این‌ها نیز دخیل از مادی باشند. آمیختگی زبانی و سبکی کتیبه‌های فارسی باستان را در عبارت aniyāha bagāha «دیگر خدایان» (کتیبهٔ بیستون، ستون ۴، سطرهای ۶۱-۶۳) نیز می‌توان مشاهده کرد که به جای ترکیب موردِ انتظار bagā *aniyaiy به کار رفته است (قس: devāsas «خدایان» در سنسکریت ودایی، که برابر است با devās در سنسکریت کلاسیک). این عبارت احتمال وجود گونه‌ای سبکی را که می‌توان آن را «زبان دینی» نامید، تقویت می‌کند.

در فارسی باستانِ کتیبه‌ها واج /l/ وجود ندارد و این آوا تنها در چند نام خاصِ دخیل دیده می‌شود، برای نمونه -Dubāla «دوباله: ناحیه‌ای در بابل»، -Haldita «هَلدیته: نام فردی ارمنی». با وجود این، وجود واژه‌هایی چون «لِشتن» و «لیسیدن» در فارسی نو و حتی نام خاص -Lak-šá در الواح ایلامی تخت‌جمشید که برگرفته از -Laxša* ایرانی است (همریشه با «رَخش»)، گواهی می‌دهد که دست‌کم در یکی از گونه‌های فارسی باستان واج /l/ نیز وجود داشته است.

فارسی باستان از دورهٔ اردشیر اول به بعد به‌تدریج متحول شد و زمینهٔ پیدایی فارسی میانه فراهم آمد. به همین علت است که در کتیبه‌های اواخر دورهٔ هخامنشی اشتباهاتی دیده می‌شود، زیرا در آن زمان زبان گفتار متحول شده بود، اما در نوشتار سعی در تقلید سنت پیشین بود. برای نمونه در کتیبهٔ اردشیر سوم در تخت جمشید (A3Pa) būmām به جای būmim «زمین را»، šāyatām به جای šiyātim «شادی را» و mām «مرا (در حالت رایی)» به جای manā «از آنِ من (در حالت اضافی)» به کار رفته است.

اگرچه اصلی‌ترین منبع برای شناخت و بررسی زبان فارسی باستان کتیبه‌های شاهنشاهان هخامنشی است، بسیاری از ویژگی‌های آن، به‌ویژه ویژگی‌های آوایی و واژگانی، را می‌توان بر پایهٔ نام‌های خاص و دیگر واژه‌های این زبان که در متون آرامی، اَکَّدی (با دو گویش آشوری و بابلی)، ایلامی، عِبری، لاتینی، لودیایی، لوکیایی، مصری

باستان، هندوآریایی و یونانی بر جای مانده، بازشناخت.

در دورهٔ هخامنشی به‌احتمال مجموعه‌هایی غنی از روایات حماسی نیز وجود داشته که شفاهاً به زبان فارسی باستان بازگو می‌شده است. بازتاب برخی از این روایات را در آثار مورخان یونانی می‌توان یافت (در این باره، نک: زرشناس ۱۳۸۴: ۲۲-۳۰؛ گِرشِویچ ۱۹۶۸: ۱۰).

۴. مادی

مادی باستان زبان قوم ایرانی‌تبار ماد بود که نخستین دولت ایرانی را در سدهٔ هشتم پیش از میلاد بنا نهادند. از این زبان، تنها واژه‌هایی که بیشتر اسامی اشخاص، قبایل، مکان‌ها و برخی از عناوین هستند، در کتیبه‌های آشوری و بابلی، کتیبه‌های فارسی باستان، الواح ایلامی، اسناد آرامی و متون یونانی بر جای مانده است. مقایسهٔ واژه‌های شناسایی شدهٔ مادی با معادل‌های آنها در فارسی باستان و اوستایی نشان می‌دهد که زبان مادی باستان بسیار به زبان اوستایی نزدیک بوده است.

هرودُت (کتاب ۱، بند ۱۰۱) از شش قبیلهٔ مادی نام برده است. همو (کتاب ۱، بند ۱۱۰) واژهٔ مادی -spaka* «سگ» را به خط یونانی به صورت σπάκα ثبت کرده است. مسلماً زبان مادی باستان در میان همهٔ قبایل مادی یکسان نبوده است (قس: هارماتا ۱۹۷۰: ۷۱). آنچه به‌یقین می‌توان گفت این است که دست‌کم در یکی از گویش‌های مادی hv* ایرانی باستان به f و -vi* آغازی ایرانی باستان به -gu بدل شده بود، مانند -farnah* «فَرّ، فَرّه» (در نامِ -Vindafarnah «ویندَفَرنَه: یکی از یاران داریوش اول»)، از ایرانی باستان -hvarnah* (قس: اوستایی -xvarənah)، -Gundāspa* «گُنداسپ: یکی از شاهزادگان مادی»، از ایرانی باستان -Vindāspa*، و -Guštāspa* «گُشتاسپ: یکی از شاهزادگان مادی»، از ایرانی باستان -Vištāspa* (قس: فارسی باستان -Vištāspa «گُشتاسپ: پدر داریوش اول»، اوستایی -Vīštāspa «گُشتاسپ: پادشاه کیانی حامی زردشت») (دربارهٔ دو نام اخیر که در سنگ‌نبشته‌ای آشوری از حدود سال ۷۴۰ق‌م آمده‌اند، نک: هارماتا ۱۹۷۰: ۷۳). همچنین، چنان‌که پیشتر گفته شد، نام خدای بزرگ

ایرانیان در الواح آشوری اَسَّرَ مَزَش است که می‌تواند منعکس کنندهٔ واژهٔ مادی Asura-mazdās* باشد (مایرهُفِر ۱۹۸۹: ۷). در سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان نیز واژه‌هایی دیده می‌شود که بر خلاف قواعد آوایی فارسی باستان است. آن واژه‌ها را نیز باید مادی به شمار آورد، مانند aspa- «اسب» (فارسی باستان asa-)، vispa- «همه» (فارسی باستان visa-)، zana- «نژاد؛ مردم» (فارسی باستان dana*)، xšāyaθiya- «شاه» (فارسی باستان xšāyašiya*)، zūrah- «فریب؛ بزه، بدی» (فارسی باستان dūrah*)، vazr̥ka- «بزرگ» (فارسی باستان vadr̥ka*)، xšaθra* «شهریاری، پادشاهی» (در نام خاص Xšaθrita-؛ فارسی باستان xšaça-)، pati-zbay- «اعلام کردن» (فارسی باستان pati-zay*)، ʰufrasta- «خوب مؤاخذه شده» (فارسی باستان ʰufrašta-)، vinasta- «تباهی، آسیب» (فارسی باستان vinašta*) (نیز، نک: مایرهُفِر ۱۹۶۸: ۴، ۶، ۹، ۱۰، ۲۰).

نام پادشاهان ماد را نیز بر پایهٔ نوشته‌های یونانی چنین بازسازی کرده‌اند: Dahyuka-* «دَهیوکه: نخستین پادشاه ماد» (یونانی: Δηιόκης)، Fravarti-* «فرَوَرتی: دومین پادشاه ماد» (یونانی: Φραόρτης)، Huvaxštra-* «هووَخشتره: سومین پادشاه ماد» (یونانی: Κυαξάρης)، Ṛštivaiga-* «رشتیوَیگه: چهارمین و آخرین پادشاه ماد» (یونانی: Ἀστυάγης).

دربارهٔ این‌که آیا مادها زبان خود را به کتابت درآورده بودند یا خیر اختلاف نظر وجود دارد. به گزارش هرودُت (کتاب ۱، بند ۱۰۱) در زمان دَهیوکه، نخستین پادشاه ماد، «دعاوی را نوشته، نزد وی می‌فرستادند. سپس او دربارهٔ آنچه نزدش آورده شده بود داوری می‌کرد و داوری‌هایش را باز پس می‌فرستاد». در نوشته‌های مورخان یونانی اشاراتی به داستان‌ها و اشعار حماسی و عاشقانهٔ مادی دیده می‌شود (نک: تفضلی ۱۳۷۷: ۱۷-۱۹؛ زرشناس ۱۳۸۴: ۹-۱۵)، اما این شواهد برای اثبات نگارش زبان مادی کافی نیست. دیاکونُف از جمله کسانی بود که مادها را دارای خط و کتابت مخصوص خود می‌دانست. به باور او (۱۹۹۳: ۱۱۴) خطی که اکنون خط میخی فارسی باستان خوانده می‌شود و در کتیبه‌های شاهنشاهان هخامنشی به کار رفته، در اصل نوآوری مادها بوده است.

۵. دیگر زبان‌های ایرانی باستان

شواهد نشان می‌دهند که در روزگار باستان افزون‌بر زبان‌های اوستایی، سکایی باستان، فارسی باستان و مادی باستان، زبان‌های دیگری نیز میان اقوام ایرانی رایج بوده است. وجود زبان‌های بلخی، خوارزمی، سُغدی (زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی) و پارتی (زبان ایرانی میانهٔ شمال غربی) در دورهٔ میانه، بر وجود زبان‌هایی گواهی می‌دهد که می‌توان آنها را بلخی باستان، خوارزمی باستان، سُغدی باستان و پارتی باستان نامید. همچنین، پیشینهٔ بیشتر زبان‌های ایرانی نو، به استثنای فارسی و یَغنابی که به‌ترتیب بازمانده‌های گونه‌هایی از فارسی میانه و سُغدی هستند، دانسته نیست؛ ازاین‌رو، بی‌تردید در دورهٔ باستان زبان‌های ایرانی دیگری رایج بوده است.

استرابو (کتاب ۱۰، فصل ۲، بندهای ۸، ۱۴) به زبان بلخی باستان با عنوان باکتریایی اشاره کرده و آن را شبیه پارسی (باستان) و مادی دانسته است. همو (کتاب ۱۵، فصل ۲، بند ۸) به شباهت بسیار نزدیک زبان سُغدی (باستان) با زبان‌های پارسی (باستان)، مادی و باکتریایی اشاره کرده است. در جایی نیز (کتاب ۱۵، فصل ۲، بند ۱۴) به نقل از مورخی دیگر زبان کِرمانیان را شبیه زبان مادها و پارس‌ها دانسته است. شاید واژهٔ -yakā در فارسی باستان که به چوب درختی سخت و محکم اشاره می‌کند، دخیل از کرمانی باستان باشد (رضائی باغ‌بیدی ۱۳۸۲: ۴۰، پانوشت ۳۵).

از سوی دیگر، پیش از سکاها قوم دیگری به نام کیمِری‌ها (یونانی Κιμμέριοι) در حدود سال ۱۰۰۰ق‌م در قفقاز و دشت‌های شمالی آن زندگی می‌کردند. آنان در سدهٔ هشتم پیش از میلاد به مناطق غربی‌تر مهاجرت کردند و حتی به جنوب مجارستان کنونی رسیدند. خاستگاه نخستینِ کیمری‌ها به‌احتمال بخشی از دشت‌های قزاقستان امروزی بوده است، و بدون شک طبقات حاکم آنان به زبانی ایرانی سخن می‌گفتند (هارماتا ۱۹۷۰: ۸).

شاید بتوان گفت واژه‌های زیر که در کتیبهٔ داریوش اول بر کوه بیستون به کار رفته‌اند، اگر دخیل از پارتی باستان نباشد، دست‌کم در آن زبان نیز رایج بوده‌اند: -Fravarti «فرَوَرتیش: یکی از شورشیان پارتی»، -Parθava «پارت؛ پارتی»، -Patigrabanā «پَتیگرَبَنا: شهری در پارت»، -Višpauzāti «ویشپَوزاتی: شهری در پارت»

(گیلَن ۱۹۶۶: ۸).

نام آراخوسیا (رُخَج) که از استان‌های شرقی شاهنشاهی هخامنشی در حوالی قندهار کنونی بود، در *اوستا* بر خلاف قاعده به جای -Haraŋvhaitī* به صورت -Haraxvaitī (وندیداد ۱: ۱۲) آمده که به احتمال بسیار گونهٔ گویشی رایج در همان منطقه بوده است و می‌توان آن را شاهدی از زبان آراخوسیایی باستان دانست. همچنین، نام مرو و بلخ در *اوستا* به‌ترتیب به صورت -Mouru (یشت ۱۰: ۱۴) /-Mōuru (وندیداد ۱: ۵، ۷) و -Bāxδī (وندیداد ۱: ۷) آمده است. با توجه به این‌که این دو نام در کتیبه‌های فارسی باستان به‌ترتیب به صورت -Margu و -Bāxtri (دخیل از مادی، صورتِ اصیل -Bāxçi*) آمده‌اند، صورت اصیل آنها در اوستایی می‌بایست به‌ترتیب -Margu* و -Bāxθri* می‌بود. از این‌رو، این دو واژه را نیز می‌توان متعلق به آراخوسیایی باستان دانست (اشمیت ۱۹۸۹ب: ۹۱-۹۲).

گِرشِویچ (۱۹۷۶) دو سطر نخستین دست‌نوشته‌ای سغدی را که در کتابخانهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود و پیشتر کسی موفق به خواندن آنها نشده بود، برگردان دعای اوستایی اَشِم وُهو به زبان سغدی باستان دانسته و بدین ترتیب شواهدی اندک از این زبان بازسازی کرده است.

هومباخ (۱۹۸۵: ۳۳۰-۳۳۱) با دلایلی نشان داده که خوارزمی باستان زبانی متفاوت با اوستایی بوده است و به همین علت، خوارزم را خاستگاه زردشت و *اوستا* نمی‌شمارد. ازجمله دلایلی که می‌آورد این است که صورت باستانی واژه‌های خوارزمی میانهٔ mrc «مرد» و fcwr' «عمو» باید به‌ترتیب -martiya* و -ftūrya* باشد که کاملاً با معادل‌های اوستایی آنها (-mašiia و -tūⁱriia) متفاوت است.

مُرگِنستیِرنِه (۱۹۶۰: ۱۳۰) با تکیه بر واژهٔ teš «شپش» (از صورت باستانی -θiš(a)* ، قس: فارسی میانه spiš، اوستایی -spiš، از ایرانی باستان -tsñviš(a)*) در شیرازی قدیم و نیز در گویش قدیم کلیمیان شیراز، چنین احتمال داد که زبان باستانی دیگری در شیراز رواج داشته است، که در آن tsñv* ایرانی باستان به θ بدل شده بود (قس: تبدیل آن به sp در اوستایی و s در فارسی باستان). بررسی‌های نگارنده (رضائی باغ‌بیدی ۱۳۸۲) نیز نشان می‌دهد که این زبان باستانی، که بحق می‌توان

آن را شیرازی باستان نامید، دارای ویژگی‌های زیر بوده است: تبدیل tsñ* و tsñv* ایرانی آغازین به θ، تبدیل č* ایرانی آغازین به tsñ و تبدیل ǰ* ایرانی آغازین به dzñ.

ساخت زبان‌های ایرانی باستان

آن‌چه در زیر می‌آید، مبتنی بر شواهد موجود از زبان‌های اوستایی و فارسی باستان است.

الف ـ نظام آوایی

زبان ایرانی باستان یا ایرانی آغازین که مادر همهٔ زبان‌های ایرانی به شمار می‌رود، دارای هفت مصوت ساده /a ā i ī u ū r̥/*، چهار مصوت مرکب /ay āy aw āw/* و ۲۴ صامت /p b t d k g f θ s z š ž x č ǰ tsñ dzñ m n l r w y H/* بوده است. صامت /H/* بازماندهٔ واج‌های حنجره‌ای هندواروپایی آغازین بوده است. اگرچه این صامت در هیچ‌یک از زبان‌های باستانی ایران بر جای نمانده است، برخی ملاحظات وزنی وجود آن را در ایرانی آغازین به اثبات می‌رساند. برای نمونه، واژهٔ گاهانی mazdå را، که هم می‌تواند در حالت نهادی («مزدا») و هم در حالت اضافی («از آنِ مزدا») باشد، باید از دو اصل متفاوت دانست: حالت نهادی را بازماندهٔ mazdaHs* (دوهجایی)، و حالت اضافی را بازماندهٔ mazdaHas* (سه‌هجایی).

مصوت‌های ساده و مرکب ایرانی باستان در فارسی باستان بدون تغییر باقی مانده‌اند، و تنها به نظر می‌رسد که مصوت r̥ به [ər] (در خط ar) بدل شده باشد. در اوستایی نیز r̥ بیشتر به صورت ərə ظاهر می‌شود، اما گاه به جای آن از ar (-aršti، نیز در فارسی باستان [-ərští] «نیزه»)، arə (-anarəta «ناراست»)، əhr (-vəhrka «گُرگ»)، ir (-kiriia «کرده شدن (مادهٔ مضارع مجهول)») و حتی rə (-trəfiia «ربوده شدن (مادهٔ مضارع مجهول)») استفاده شده است. مصوت r̥ پیش از n در فارسی باستان به u بدل شده است: kunautiy (اوستایی kərənaoiti) «می‌کُنَد». مصوت‌های پایانی در اوستای گاهانی همواره کشیده هستند. a پایانی در فارسی باستان همانند اوستای گاهانی

همواره کشیده است: فارسی باستان و اوستای گاهانی: utā «و»، اوستایی متأخر uta. مصوت a در موضع آغازین و نیز پس از y و v گاه در اوستایی به ā بدل می‌شود: ārmaiti- «درست‌اندیشی»، viiādarəsəm «دیده‌ام»، drəguuātā (گاهانی) «با پیرو دروغ». مصوت a پیش از n و m پایانی و نیز پس از vi در اوستایی به ə بدل می‌شود: viṇdən «یافتند»، azəm (گاهانی azēm، فارسی باستان adam) «من»، -səuuišta «نیرومندترین». در اوستایی متأخر ə پس از c، j و y غالباً به i بدل می‌شود: vācim/vācəm «صدا را»، drujim (گاهانی mādrujəm/druj) «دروغ را»، -yim (گاهانی yəm) «که او را». مصوت a در اوستایی در صورتی که پیش از آن y و پس از آن j یا هجایی دارای ĭ ē یا y باشد، به e بدل می‌شود: -iθiiejah «نابودی»، raocaiieiti «روشن می‌کند»، yesne (گاهانی yesnē) «در ستایش»، yehiiā (گاهانی) «که از آنِ او». مصوت a در اوستایی درصورتی‌که پیش از آن m، g، p یا v و پس از آن هجایی دارای ŭ آمده باشد، بیشتر به o بدل می‌شود: mošu «به‌سرعت»، -pouru «پُر، بسیار» (فارسی باستان -paru)، -vohu «خوب» (فارسی باستان -vahu)، اما: -maδu «مِی»، -pasu «چارپای کوچک». هجای -anh- در اوستای گاهانی به -āŋh- بدل شده است: -sāŋha «فرمان، حکم». مصوت ā در اوستایی گاه به a، e، ([aã]) ą یا å بدل شده است: dātaras[-ca]/ dātārō «(و) آفریدگاران»، aiieni (گاهانی aiienī) «بروم»، uruuąnō «روان‌ها»، mazåṇtəm «بزرگ را».

در اوستایی مصوت‌های مرکب ai و au به‌ترتیب به ōi/aē و āu/ao بدل شده‌اند. مصوت مرکب aē بیشتر در هجای باز (هجای مختوم به مصوت)، ōi بیشتر در هجای بسته (هجای مختوم به صامت) و āu بیشتر پیش از š پایانی به کار می‌رود: -aēta (فارسی باستان -aita) «این»، nōiṯ (فارسی باستان naiy) «نه»، xratāuš «از آنِ خِرَد». -ay و -av پایانی در اوستایی به‌ترتیب به -ē (در گاهان گاه -ōi) و -ō (یا گاه -vō)، و -yă در اوستایی متأخر به -e بدل شده است: gauue (گاهانی gauuōi) «برای گاو»، yesne (گاهانی yesnē) «در ستایش»، ma'niiō «ای مینو»، ratuuō «ای سرور».

پایانهٔ حالت برایی مفرد در ماده‌های مختوم به i، که در اصل -ayai* بوده، در اوستای گاهانی به صورت -aiiōi و در اوستایی متأخر به صورت -āe در آمده است.

PersianPDF.com

مصوت مرکب -āe مصوت مرکب نیست و دو هجا به شمار می‌آید: axtōiiōi (از *axtaiiōi) «برای بیماری»، ārmatāe «برای درست‌اندیشی».

-h و -t پایانی در فارسی باستان به نگارش در نمی‌آیند و به احتمال بسیار زیاد تلفظ نمی‌شده‌اند: $baga^h$ «بَغ، خدا»، draugāt «از دروغ». -ah، -āh، -ām و -ān پایانی در اوستایی به‌ترتیب به -ō (در گاهان نیز -ā)، -å، -ąm و -ąn بدل می‌شوند: nō (گاهانی nā) «به ما؛ از آنِ ما»، daēnå «وجدان‌ها [را]»، daēnąm «وجدان را»، daēuuąn «دیوان را». ǎn در اوستایی در صورتی که پیش از f، θ، s، z، š، x یا hi آمده باشد، به ą بدل می‌شود: dąθrəm «دندان را»، mąstā (گاهانی) «اندیشید»، apąš «عقب»، ąxnå «افسار». ترکیبات آوایی (ī)iiə، (u)uuə، aiiə و auuə در اوستایی بیشتر به‌ترتیب به ǐ، ǔ، aē و ao بدل می‌شوند. در اوستایی ترکیب‌های کهن avy به aoi، avn به aon/āun، avr به aor، avam به aom/āum، avan به aon/āun، āvam به āum، āvan به āun، ayam به aēm، ayan به aēn، āyam به āim و āyan به āin بدل می‌شود: haoiiąm «چپ»، aēm «این»، naomō/nāumō (فارسی باستان navama) «نهمین»، $kər^ə naon/kər^ə nāun$ (فارسی باستان akunavan) «کردند»، baon/bāun (فارسی باستان $abava^n$) «بودند».

-ya پایانی در واژه‌های چندهجایی در فارسی باستان و اوستای گاهانی به -yā، اما در اوستایی متأخر به -e بدل می‌شود: gaiiehe (گاهانی gaiiehiiā) «از آنِ زندگی».

مصوت‌های -i و -u پایانی در خط فارسی باستان به‌ترتیب به صورت -iy و -uv نوشته می‌شوند: astiy (اوستایی متأخر asti، گاهانی astī) «است»، dadātuv (گاهانی dadātū) «بدهد». واج‌های -iya- و -uv- میانی به احتمال زیاد در فارسی باستان به‌ترتیب به -ī- و -ū- بدل شده بودند: nīšādayam/niyašādayam «نشاندم»، ^hŪǰa-/^hŪvǰa- «ایلام». در اوستایی i و u پیش از m پایانی کشیده می‌شوند: būmīm (فارسی باستان būmim) «زمین را»، gātūm (فارسی باستان gāθum) «جای را». ya و va پیش از m و n، به‌ویژه در پایان کلمه، در اوستایی به‌ترتیب به ǐ و ǔ بدل می‌شوند: zaranim (فارسی باستان daraniyam) «زر را»، daēūm «دیو را».

افزودن مصوت زائد ə (ā) یا به‌ندرت a، i، o در میان دو صامت، به‌ویژه اگر یکی از

آنها r باشد، و نیز پس از r پایانی، در اوستایی بسیار رایج است: vax^{ə}δra- «کلام»، gar^{ə}ma- «گرم»، aṇtar^{ə} «اندر». افزودن مصوت میانی i و u در صورتی که در هجای بعدی به‌ترتیب ĭ، ĕ، y یا u، v باشد، از دیگر ویژگی‌های آوایی اوستایی است: a^{i}riia- «آریایی»، ha^{u}ruua- «هر، همه». این دو مصوتِ افزوده گاه در آغاز کلمه نیز دیده می‌شوند: ^{i}rinaxti «رها می‌کند»، ^{u}ruuan- «روان».

شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهند واج‌های حنجره‌ای هندواروپایی در مراحل آغازین اوستای گاهانی در بسیاری از موارد در کنار مصوت‌ها به همزه (/'/ واج انسدادی چاکنایی بی‌واک) بدل شده بودند. این واج‌ها میان صامت‌ها از میان رفته یا به یک مصوت کوتاه بدل شده‌اند (بیکس ۱۹۸۸: ۸۳-۹۳): tuuəm /tu'am/ «تو»، ptā «پدر»، pitarəm «پدر را».

*tsñ و *dzñ ایرانی باستان در اوستایی به‌ترتیب به s و z، اما در فارسی باستان به‌ترتیب به θ و d (به‌احتمال δ) بدل شده‌اند: ایرانی باستان *vitsñ- «خانه»، اوستایی vis-، فارسی باستان viθ-؛ ایرانی باستان *adzñam «من»، اوستایی azəm، فارسی باستان /aδam?/ adam. *s و *l ایرانی باستان در اوستایی و فارسی باستان به ترتیب به h و r بدل شده‌اند: اوستایی متأخر haca، گاهانی hacā، فارسی باستان hačā «از»، اوستایی hauruua-، فارسی باستان haruva- «هر، همه». čy ایرانی باستان* در اوستایی و فارسی باستان به šy بدل شده است: اوستایی š(ii)av-، فارسی باستان šiyav- «رفتن». ترکیب‌های آوایی *tsñv، *dzñv و *tsñr در ایرانی باستان، که به‌ترتیب بازمانده‌های *k(w، *ĝ(^{h})w و *k(r هندواروپایی آغازین هستند، به‌ترتیب در اوستایی به sp، zb، sr و در فارسی باستان به s، z، ç بدل شده است (به‌احتمال با گذر از *ćw، *jw و *ćr): اوستایی aspa-، فارسی باستان asa- «اسب»، اوستایی √zbā- «فراخواندن»، فارسی باستان [hizāna] h^{a}zāna- «زبان»، اوستایی √sray، فارسی باستان √çay «تکیه دادن». بر اساس شواهد موجود از زبان خُتَنی (میانه)، می‌توان تصور کرد که این ترکیب‌های آوایی در زبان سکاهای شرقی به‌ترتیب به š، ž و šr بدل شده بود. *θr،*θn و *θy ایرانی باستان در اوستایی باقی مانده، اما در فارسی باستان به‌ترتیب به šn، ç و šiy بدل شده است: اوستایی arəθna-، فارسی باستان arašni- «آرنج»، اوستایی

-puθra، فارسی باستان puça- «پسر»، اوستایی -ha^{i}θiia، فارسی باستان hašiya- «راست، درست».

برخی از ویژگی‌های منحصربه‌فرد اوستایی عبارت‌اند از: تبدیل ft به pt (-hapta «هفت»)، تبدیل rt به š، در صورتی که تکیه بر هجای دارای r باشد (-aməša «بی‌مرگ»، -máśiia «انسان»، اما: -amər^{ə}tátāt «بی‌مرگی»)، و گاه افزایش ŋ پیش از h (-vaŋhana «جامه، لباس»). همچنین، در اوستایی متأخر b، d و g میان دو آوای واکدار به‌ترتیب به واجگونه‌های سایشی خود β، δ و γ بدل می‌شوند: aiβi «به، به سوی» (گاهانی a^{i}bī)، aδa «آنگاه» (گاهانی adā)، -uγra «نیرومند» (گاهانی -ugra). ž در اوستایی بیشتر پیش از صامت‌های واکدار به جای š می‌آید (-dužuuacah «بدسخن»).

ب ـ نظام صرفی

نام: اسم و صفت در زبان‌های ایرانی باستان دارای سه جنس مذکر، مؤنث، خنثی، و سه شمار مفرد، مثنی و جمع هستند. جنس اسم همواره ثابت است، اما جنس صفت تابع موصوف است. حالت‌های هشت‌گانهٔ باستانی در اوستایی باقی مانده، اما در فارسی باستان به شش حالت تقلیل یافته‌اند. با وجود این، در اوستایی تمایز صوری میان حالت‌های هشت‌گانه تنها در شمار مفردِ برخی از گروه‌های صرفی کامل است. در فارسی باستان نیز در همهٔ موارد حالت اضافی به عنوان حالت برایی و حالت بایی به عنوان حالت ازی به کار می‌رود. پایانه‌های صرف اسم و صفت با توجه به آوای پایانی کلمه، جنس کلمه و بسیط یا مشتق بودن آن متفاوت است. برخی از مهم‌ترین انواع ماده‌ها عبارت است از: ماده‌های مختوم به a-، ā-، i-، ī-، u-، ū-، ah-، yah-، an-، ant-، tar-، ماده‌های مختوم به صامت و غیره. برای نمونه اسامی و صفات مذکری که به a- ختم می‌شود (مانند اوستایی -zasta، فارسی باستان -dasta «دست»؛ اوستایی و فارسی باستان -kamna «کم»)، در صرف به جای a-، پایانه‌های زیر را می‌گیرند (یادآوری می‌شود که در اوستای گاهانی همهٔ مصوت‌های پایانی کشیده هستند. گ: گویش گاهانی، م: گویش متأخر).

اوستایی

	مفرد	مثنی	جمع
نهادی	-ō (م به‌ندرت: -a, -e)	-a (م به‌ندرت: -ō)	-a, -å̊ŋhō (م نیز به‌ندرت: -å̊)
رایی	-əm (گ نیز: -əm)	-a	-ą, -ąn (م گاه: -a, -å̊, -ə) (گ: -əṇg, به‌ندرت: -å̊)
بایی	-a	-aē^{i}biia	-āiš (م به‌ندرت: -aē^{i}biš)
برایی	-āi (گ نیز: -āiiā)	-aē^{i}biia	-aē^{i}biiō
ازی	-āṯ (م نیز : -āδa)	-aē^{i}biia	-aē^{i}biiō
اضافی	-ahe (گ: -ahiiā)	-aiiå̊	-anąm
دری	-e, -aiia, -ōi	-aiiō	-aēšu, -aēšuua (گ: -aēšū)
ندایی	-a	-a	-a, -å̊ŋhō

فارسی باستان

	مفرد	مثنی	جمع
نهادی	-a (< -a^{h})	-ā	-ā (< -ā^{h}), -āha (< -āha^{h})
رایی	-am	-ā	-ā (< -ān)
بایی	-ā	-aibiyā	-aibiš
برایی	اضافی =	اضافی =	اضافی =
ازی	بایی = (< -ā^{t})	بایی =	بایی =
اضافی	-ahyā	-āyā	-ānām
دری	-aiy, -ayā		-aišuvā
ندایی	-ā		

اگر مادهٔ کلمه دارای صورت‌های قوی (افزوده) و قوی‌تر (بالانده) نیز باشد، بیشتر در حالت‌های نهادی و رایی مفرد، نهادی و رایی و ندایی مثنی، و نهادی و ندایی جمع از شکل قوی‌تر استفاده می‌شود. مادهٔ کلمه در حالت‌های ندایی مفرد، بایی و برایی و ازی مثنی، و بایی و برایی و ازی و دری جمع باید دارای شکل قوی باشد. در دیگر حالت‌های صرفی از شکل ضعیف ماده استفاده می‌شود. در صورتی که اسم یا صفت خنثی باشد، حالت‌های نهادی و رایی و ندایی جمع دارای شکل قوی‌تر، حالت‌های نهادی و رایی و ندایی مفرد دارای شکل قوی، و حالت‌های نهادی و رایی و ندایی مثنی دارای شکل ضعیف هستند. در صورتی که مادهٔ کلمه تنها دارای دو شکل قوی و ضعیف باشد، شکل قوی تنها در حالت‌های نهادی و رایی مفرد، نهادی و رایی و ندایی مثنی، و نهادی و ندایی جمع به کار برده می‌شود. بیشتر صورت‌های قوی و قوی‌تر ماده به‌ترتیب با افزودن یک یا دو a پیش از مصوت درون کلمه به دست می‌آید. این افزایش گاه باعث دگرگونی مصوت می‌شود. چگونگی این دگرگونی را در ایرانی باستان در جدول زیر مشاهده می‌کنید. طبیعی است که مصوت‌های ساده و مرکب ایرانی باستان در اوستایی و فارسی باستان تحولاتی پذیرفته‌اند که پیشتر به آنها اشاره شد:

ضعیف	a	ā	I	ī	u	ū	ṛ	
قوی	a	ā	ai		au		ar	
قوی‌تر	ā		āi		āu		ār	

اینک برای نمونه صرف چند واژهٔ اوستایی و فارسی باستان تنها در شمار مفرد نشان داده می‌شود:

اوستایی

yasna- (مذکر) «ستایش»؛ ahura- (مذکر) «اَهوره»؛ vīra- (مذکر) «مرد»؛ zasta- (مذکر) «دست»؛ haoma- (مذکر) «هوم»؛ daēnā- (مؤنث) «دین، وجدان دینی»؛ uruuarā- (مؤنث) «گیاه»؛ grīuuā- (مؤنث) «گردن»؛ vąθβā- (مؤنث) «رمه»؛ nāⁱrikā-

(مؤنث) «زن»؛ gāθā- (مؤنث) «سرود»؛ vacah- (خنثی) «کلام»؛ huuacah- (صفت) «خوش‌سخن»؛ anaocah- (صفت) «متخاصم»؛ zraiiah- (خنثی) «دریا»؛ raocah- (خنثی) «روشنایی»؛ sarah- (خنثی) «سر»؛ ar^{ə}zah- (خنثی) «روشنی روز»؛ spas- (مذکر) «جاسوس»؛ vīs- (مؤنث) «روستا»؛ amər^{ə}tāt- (مؤنث) «بی‌مرگی»؛ ast- (خنثی) «استخوان»؛ nās- (?) «بدبختی، تباهی».

مفرد				
نهادی	yasn-ō	daēn-a	vac-ō	Spaš
رایی	yasn-əm	daēn-ąm	vac-ō	vīs-əm
بایی	yasn-a	daēn-aiia	vac-aŋha	vīs-a
برایی	yasn-āi	daēn-aiiāi	vac-aŋhe	vīs-e
ازی	yasn-āṯ	uruuar-aiiāṯ	vac-aŋhaṯ	vīs-aṯ
اضافی	yasn-ahe	daēn-aiiå	vac-aŋhō	vīs-ō
دری	yesn-e	grīuu-aiia	vac-ahi	vīs-i
ندایی	ahur-a	daēn-e	huuac-ō	Spaš
مثنی				
نهادی/ رایی/ ندایی	vīr-a	uruua^{i}r-e	anaoc-aŋhā (گ)	amər^{ə}tāt-a
بایی/ برایی/ ازی	vīr-aē^{i}biia	vąθβ-ābiia		amər^{ə}tad-biia
اضافی	vīr-aiiå	nā^{i}rik-aiiå	zraii-aŋhå	amər^{ə}tāt-å
دری	zast-aiiō			
جمع				
نهادی/ ندایی	yasn-a, -åŋhō	daēn-å	vac-å	spas-ō
رایی	haom-ą	daēn-å	vac-å	vīs-ō
بایی	yasn-āiš	daēn-ābīš	vac-əbiš	azd^{i}-bīš
برایی/ ازی	yasn-aē^{i}biiō	daēn-ābiiō	raoc-əbiiō	vīž^{i}-biiō
اضافی	yasn-anąm	uruuar-anąm	vac-aŋhąm	vīs-ąm
دری	vīr-aēšu, -aēšuua	uruuar-āhu, gāθ-āhuua	sar-ahu, ar^{ə}z-ahuua	nāš-ū (گ)

فارسی باستان

Pārsa- (مذکر) «پارس»؛ dasta- (مذکر) «دست»؛ martiya- (مذکر) «مرد؛ انسان»؛ gauša- (مذکر) «گوش»؛ baga- (مذکر) «بَغ، خدا»؛ Māda- (مذکر) «ماد»؛ hainā- (مؤنث) «سپاه دشمن»؛ taumā- (مؤنث) «خاندان»؛ framānā- (مؤنث) «فرمان»؛ Aθurā- (مؤنث) «آشور»؛ stūnā- (مؤنث) «ستون»؛ aniyā- (صفت مؤنث) «دیگر»؛ vispazanā- (صفت مؤنث) «همه‌نژاد، دارای همهٔ نژادها»؛ maškā- (مؤنث) «مَشک»؛ Margu-(مذکر) «مَرو»؛ Ufrātu- (مذکر) «فرات»؛ Kuru- (مذکر) «کوروش»؛ Bāb(a)iru- (مذکر) «بابل»؛ gāθu- (مذکر) «گاه؛ جا؛ تخت»؛ paru- (صفت) «پُر، بسیار» (نک: براندِنشتاین و مایرهُفِر ۱۹۶۴: ۵۵-۵۷، ۶۳).

مفرد			
نهادی	Pārs-a	hain-ā	Marg-uš
رایی	Pārs-am	taum-ām	Marg-um
بایی	Pārs-ā	framān-āyā	Ufrāt-uvā
برایی/ اضافی	Pārs-ahyā	taum-āyā	Kur-auš
ازی	Pārs-ā	hain-āyā	Bāb(a)ir-auš, Bāb(a)ir-auv
دری	Pārs-aiy, dast-ayā	Aθur-āyā	Marg-auv, gāθ-avā
ندایی	martiy-ā		
مثنی			
نهادی	gauš-ā		
بایی	dast-aibiyā		
برایی/ اضافی	gauš-āyā		
جمع			
نهادی	martiy-ā, bag-āha	stūn-ā	
رایی	martiy-ā	aniy-ā	
بایی	martiy-aibiš		
برایی/ اضافی	martiy-ānām	vispazan-ānām	par-ūnām
دری	Mād-aišuvā	mašk-āuvā	

در زبان‌های ایرانی باستان دو نوع پایانه برای ساخت صورت‌های تفضیلی و عالی صفات وجود دارد:

۱. اوستایی و فارسی باستان -yah- (نشانهٔ تفضیلی)، -išta- (نشانهٔ عالی). این دو بیشتر به ریشهٔ صفت در شکل قوی آن می‌پیوندند: اوستایی: -maz «بزرگ»، -maziiah «بزرگ‌تر» (فارسی باستان -vahyah «بهتر»)، -masišta-/mazišta «بزرگ‌ترین» (فارسی باستان -maθišta).

۲. اوستایی و فارسی باستان -tara- (نشانهٔ تفضیلی)، اوستایی -təma-، فارسی باستان -tama (نشانهٔ عالی). این دو به هر نوع صفت (بیشتر مشتق) می‌پیوندند و کاربردشان تقریباً نامحدود است: اوستایی -hubao^{i}δi «خوشبو»، -hubao^{i}δitara «خوشبوتر»، -hubao^{i}δitəma «خوشبوترین»، فارسی باستان -fra «فرا، پیش»، -fratara «فراتر»، -fratama «فراترین».

در اوستایی برخی از صفت‌ها در همهٔ حالات یا در برخی از حالات مانند ضمایر صرف می‌شود: -vīspa «همه»، نهادی و رایی جمع مذکر vīspe/vīspē (قس: aēte «اینها، اینها را»)، نهادی جمع مذکر نیز: vīspåŋhō، رایی جمع مذکر در *گاهان* نیز: vīspēṇg، اضافی جمع مذکر: vīspaēšąm/vīspanąm (قس: aētaēšąm «از آنِ اینها»). شکل مؤنث صفات بیشتر با پسوندهای -ā یا -ī ساخته می‌شود. در ترکیب‌هایی که جزء اول آنها صفت است، ریشهٔ صفت با پسوند -i دیده می‌شود: اوستایی -bərəzi.caxra «بلندچرخ» (قس: -bərəzaṇt «بلند»).

ضمایر نیز در زبان‌های ایرانی باستان دارای سه جنس مذکر، مؤنث، خنثی، سه شمار مفرد، مثنی، جمع، و هشت حالت (در فارسی باستان شش حالت) هستند. پایانه‌های صرف ضمایر در پاره‌ای از موارد با پایانه‌های صرف اسم و صفت متفاوت‌اند. در ضمایر شخصی (تنها اول شخص و دوم شخص) تمایز جنس وجود ندارد. ضمایر اشاره به عنوان ضمایر سوم شخص نیز استفاده می‌شوند و تمایز جنس در آنها وجود دارد. در اینجا برای نمونه صرف دو ضمیر آورده می‌شود. چنان‌که پیداست، در صرف ضمایر در حالات مختلف از ماده‌های مختلف استفاده می‌شود: ضمیر اول شخص مفرد منفصل «من»: نهادی: اوستایی azəm (گاهانی azēm)، فارسی باستان adam، رایی:

اوستایی mąm، فارسی باستان mām، برایی: اوستایی māuuōiia (گاهانی maibiiā و maibiiō)، ازی: اوستایی maṯ ، اضافی: اوستایی mana، فارسی باستان manā. ضمیر اشاره به نزدیک مفرد مذکر «این»: نهادی: اوستایی aēm (گاهانی aēm و aiiəm)، فارسی باستان iyam، رایی: اوستایی iməm، فارسی باستان imam، بایی: اوستایی ana، فارسی باستان anā، برایی: اوستایی ahmāi، ازی: اوستایی ahmāṯ (متأخر نیز ahmaṯ)، اضافی: اوستایی ahe, aⁱṇhe (گاهانی ahiiā)، دری: اوستایی ahmi (متأخر نیز ahmiia).

مهم‌ترین ماده‌های ضمیری به کار رفته در متون اوستایی و فارسی باستان عبارت‌اند از: ضمایر سوم شخص متصل: اوستایی -di، -h(i)/-š(i) و -i، فارسی باستان -di و -ši. ضمایر اشاره به نزدیک: اوستایی -a، -aēša، -aēta، -ana، -ay/-i، -ha، -ima و -ta، فارسی باستان -a، -aita، -ana، -i و -ima. ضمایر اشاره به دور: اوستایی -auua و -hāu، فارسی باستان -ava و -hauv. ضمایر انعکاسی: اوستایی -huua/-hauua، -xuua (گاهانی فقط -xᵛa)، فارسی باستان -ʰuva. ضمایر ربطی یا موصولی: اوستایی -ya، فارسی باستان -haya/-taya. ضمایر پرسشی یا استفهامی: اوستایی -ca/-ci و -ka/-ki، فارسی باستان -či و -ka. ضمایر مبهم با افزودن پسوندهای اوستایی -ciṯ/-cīṯ (گاه: -ca/-cā) و فارسی باستان -čiy به ضمایر پرسشی به دست می‌آیند: اوستایی kahmāiciṯ «به کسی»، فارسی باستان kaščiy «کسی»، čiščiy «چیزی».

اعداد صرف خاص خود را دارند، برای نمونه «یک» در اوستایی: مذکر و خنثی: نهادی aēuuō، رایی ōiium/ōim/aoim، بایی aēuua، اضافی aēuuahe، دری aēuuahmi. قیود، حروف ربط و اصوات همواره یک شکل دارند و به‌اصطلاح غیرمنصرف‌اند.

فعل در زبان‌های ایرانی باستان دارای سه شمار، سه شخص، پنج وجه (اخباری، التزامی، امری، انشایی، تمنایی)، شش زمان (مضارع، ماضی، ماضی استمراری، ماضی نقلی، ماضی بعید، آینده)، هفت صرف ثانوی (آرزویی، آغازی، آینده، تشدیدی، جعلی، مجهول، واداری یا سببی)، و دو باب گذرا (معلوم) و ناگذر (میانه) است. نمای ناگذر بر انعکاسی بودن فعل، متقابل بودن عمل یا گاه بر مجهول بودن عمل دلالت می‌کند. به منظور صرف فعل، شناسه‌های صرفی به انتهای مادهٔ زمانی افزوده می‌شوند. مادهٔ

زمانی که به سه دستهٔ مادهٔ مضارع (شامل آینده نیز می‌شود)، مادهٔ ماضی (به اصطلاح آئوریست) و مادهٔ نقلی تقسیم می‌شود، با تغییراتی در ریشهٔ فعل یا با افزودن پسوندهایی به آن به دست می‌آید. یکی از راه‌های ساخت مادهٔ زمانی مضاعف کردن ریشه است. مضاعف کردن یعنی تکرار هجای نخست یا بخشی از هجای نخست ریشه در آغاز آن با اعمال برخی از قواعد آوایی. پدیدهٔ مضاعف‌سازی را می‌توان در ماده‌های مضارع دستهٔ سوم، ماده‌های نقلی، ماده‌های آرزویی، ماده‌های تشدیدی و به‌ندرت در ماده‌های ماضی (آئوریست) مشاهده کرد. کاربرد ماده‌های ماضی و نقلی در اوستایی متأخر و فارسی باستان بسیار محدود شده است. افزودن شناسه به ماده در بسیاری از موارد با تغییرات آوایی همراه است.

شناسه‌های صرف فعل چهار دسته‌اند: (یادآوری می‌شود که در اوستای گاهانی همهٔ مصوت‌های پایانی کشیده هستند. گ: گویش گاهانی، م: گویش متأخر، ف: فارسی باستان).

	شناسه‌های اولیه		شناسه‌های ثانویه	
	گذرا	ناگذر	گذرا	ناگذر
اول شخص مفرد	-mi, -ă̄ (ف: -miy) (التزامی: -nĭ, -ă̄, ف: -niy)	-e (گ نیز: -ōi) (ف: -aiy) (التزامی: -nē̆, -āi, ف: -naiy)	-m (ف: -m)	-i, -a (تماتیک: -e) (تمنایی: -a) (ف: -iy)
دوم شخص مفرد	-hi (-ši) (م گاه: -āi < -āhi) (ف: -hy)	-(ŋ)he (-še) (گ نیز: -ŋhōi) (م به‌ندرت: -se) (ف: -haiy)	-s (-š) (تماتیک: -ō) (التزامی: -å) (ف: -ø < -^{h})	-ŋha (-ša) (ف: -šā)
سوم شخص مفرد	-ti (ف: -tiy)	-te (نیز به‌ندرت: -e) (ف: -taiy)	-ṭ (پس از s/š: -t) (ف پس از ăi/ău (-š:) (ف: -ø < -^{t})	-ta (ف: -tā)
اول شخص مثنی	(گ) -vahī		-va	

	شناسه‌های اولیه		شناسه‌های ثانویه	
دوم شخص مثنی				
سوم شخص مثنی	-tō, -θō	-āθe, -te, -aⁱte	-təm (ف: -tam)	-ātəm
اول شخص جمع	-mahi (ف: -mahy)	-maⁱde (م نیز: -maⁱδe)	-ma (ف: -mā)	-maⁱde (گ: -maⁱdī)
دوم شخص جمع	-θa	-θβe (گ: -duiiē)	-ta	-δβəm (گ: -dūm)
سوم شخص جمع	-ṇti (غیرتماتیک گاه -ā̆ⁱti) (ف : -ⁿtiy)	-ṇte (به‌ندرت : -re) (غیرتماتیک گاه : -aⁱte)	-n (گ مضاعف غیرتماتیک: -aṯ) (تمنایی نیز: -ārᵊ, -ārᵊš) (ماضی آئوریست: -arᵊ) (ف: -ø < -ⁿ) (ف پس از ā̆i: -ša) (ف پس از a: -ha, -ša)	-ṇta (به ندرت: -rəm) (ف: -ⁿtā)

	شناسه‌های امری		شناسه‌های نقلی	
	گذرا	ناگذر	گذرا	ناگذر
اول شخص مفرد			-a	-e
دوم شخص مفرد	-δi (گ : -dī) (تماتیک : -ø) (ف : -diy) (ف تماتیک : -ā)	-ŋuha (گ: -huuā, -suuā, -šuuā) (ف: -ʰuvā, -šuvā)	-θa (گ به‌ندرت : -tā)	
سوم شخص مفرد	-tu (ف: -tuv)	-tąm (گ به‌ندرت : -ąm) (ف: -tām)	-a	-e
اول شخص مثنی				
دوم شخص مثنی				
سوم شخص مثنی			-atarᵊ	(گ) -tē, -aⁱtē
اول شخص جمع			-ma	

	شناسه‌های امری		شناسه‌های نقلی	
دوم شخص جمع	-ta (گ به‌ندرت : -nā) (ف: -tā)	-δβəm	-a	
سوم شخص جمع	-ṇtu, -aṇtu, -əṇtu (ف : -ⁿtuv)	-ṇtąm, -əṇtąm	-arᵊ, -arᵊš	

مضارع اخباری با افزودن شناسه‌های اولیه به مادهٔ مضارع به دست می‌آید. ماده‌های مضارع، بر حسب چگونگی اشتقاقشان از ریشهٔ فعل، به ده دسته تقسیم می‌شوند، که چهار دسته مختوم به a- (اصطلاحاً تماتیک) و شش دسته فاقد a- پایانی (اصطلاحاً غیرتماتیک) هستند. دستهٔ سوم از افعال غیرتماتیک افعالی هستند که مادهٔ مضارعشان از طریق مضاعف کردن ریشه به دست می‌آید. تعداد ماده‌های تماتیک بسیار بیش از ماده‌های غیرتماتیک است. از این رو، در مثال‌هایی که پس از این خواهد آمد، حتی‌الامکان ماده‌های تماتیک مورد استفاده قرار خواهد گرفت. مثال: اوستایی bara^{i}ti «می‌بَرَد (گذرا)»، bara^{i}te «می‌بَرَد (ناگذر)»، فارسی باستان ābaratiy «می‌آوَرَد؛ اجرا می‌کند (گذرا)»، yadataiy «می‌پرستد (ناگذر)».

وجه انشایی در زبان‌های هندوایرانی بر خواست و آیندگی عمل دلالت می‌کند. نیز به عنوان جایگزین فعل امر، به‌ویژه در نهی، کاربرد دارد (فُرتسان ۲۰۰۴: ۹۲). مضارع انشایی که بر وقوع عمل بدون اشاره به زمانی خاص دلالت می‌کند و گاه برای سفارش عمل به کار می‌رود، با افزودن شناسه‌های ثانویه به مادهٔ مضارع به دست می‌آید: اوستایی baraṯ «بَرَد (گذرا)»، barata «بَرَد (ناگذر)»، فارسی باستان θadaya^{t} «به نظر رسد (گذرا)».

ماضی استمراریِ اخباری به کمک افزونهٔ پیشایند -a و با افزودن شناسه‌های ثانویه به مادهٔ مضارع به دست می‌آید. در صورتی که فعل دارای پیشوند باشد، افزونه در میان پیشوند فعلی و مادهٔ مضارع قرار می‌گیرد. افزونه در اوستایی بسیار نادر است و به همین دلیل در بیش‌تر موارد مضارع انشایی و ماضی استمراریِ اخباری در اوستایی یکسان هستند. ماضی استمراریِ اخباری که در اصل هندواروپایی بر استمرار عمل

در زمان گذشته دلالت می‌کرد (فُرتسان ۲۰۰۴: ۸۱، ۸۳)، کاربرد اصلی خود را در زبان‌های ایرانی باستان از دست داده است و تنها بر گذشته دلالت می‌کند: اوستایی baraṯ «بُرد (گذرا)»، barata «بُرد (ناگذر)»، فارسی باستان: abarat «بُرد (گذرا)»، udapatatā «برخاست، قیام کرد (ناگذر)».

فعل امری با افزودن شناسه‌های امری به مادهٔ مضارع، و بسیار به‌ندرت به مادهٔ ماضی (آئوریست)، به دست می‌آید: اوستایی bara «ببَر (گذرا)»، baraŋuha «ببَر (ناگذر)»، فارسی باستان paribarā «نگاه دار، محافظت کن (گذرا)».

ماضی نقلی اخباری با افزودن شناسه‌های نقلی به مادهٔ نقلی به دست می‌آید. ماضی نقلی در اصل هندواروپایی بر حالتی دلالت می‌کرد که در نتیجهٔ انجام عمل در گذشته پدید آمده بود (فُرتسان ۲۰۰۴: ۸۱). همهٔ ماده‌های نقلی مضاعف‌اند (به استثنای vaēd-/vid- «دانستن»). ماضی نقلی اخباری کاربرد اصلی خود را در بسیاری از موارد در زبان‌های ایرانی باستان از دست داده است و تنها بر گذشته دلالت می‌کند: اوستایی tataša «تراشیده است، ساخته است (گذرا)»، tuθruiie «شنیده است (ناگذر)». این صورت فعلی در فارسی باستان دیده نشده است.

در اوستایی در چند مورد شناسه‌های ثانویه به مادهٔ نقلی افزوده شده‌اند. این موارد را می‌توان ماضی بعید به شمار آورد: ^{u}rūraost «متوقف کرده بود (گذرا)».

ماضی (آئوریست) با افزودن شناسه‌های ثانویه (با یا بدون افزونه) به مادهٔ ماضی به دست می‌آید. ماده‌های ماضی بر حسب چگونگی اشتقاقشان از ریشهٔ فعل، به سه دستهٔ کلی ریشه‌ای، مختوم به a- و مختوم به s- (که گاه به صورت š یا h ظاهر می‌شود) تقسیم می‌شوند. ماضی آئوریست در اصلِ هندواروپایی بر عملی که یک بار در گذشته رخ داده و تمام شده است دلالت می‌کرد (فُرتسان ۲۰۰۴: ۸۱، ۸۳). شناسه‌های ثانویه از مادهٔ ماضی، ماضی انشایی می‌سازند که از لحاظ معنی تفاوتی با مضارع انشایی ندارد. در صورت وجود افزونه، ماضی اخباری به دست می‌آید که تنها بر گذشته دلالت می‌کند. شناسه‌های امری را هم می‌توان به مادهٔ ماضی افزود. مثال از ماضی ریشه‌ای: اوستایی dāṯ «آفرید، داد (نیز: بیافریند، بدهد) (گذرا)»، فارسی باستان adā^{t} «آفرید (گذرا)».

وجه التزامی در زبان‌های هندوایرانی بیشتر بر زمان آینده دلالت می‌کند (فُرتسان ۲۰۰۴: ۹۶). نشانهٔ وجه التزامی پسوند a- است که در میان مادهٔ فعلی (مضارع، ماضی یا نقلی) و شناسه‌های صرفی (بیشتر اولیه) قرار می‌گیرد. در صورتی که مادهٔ فعلی a-دار (تماتیک) باشد، ترکیب دو a به صورت ā ظاهر می‌شود. نوع مادهٔ فعلی تفاوتی در معنا ایجاد نمی‌کند: اوستایی carā^{i}ti «برود، حرکت کند (مضارع التزامی گذرا)»، barāṯ «ببَرد (ماضی استمراری التزامی گذرا)»، pacā^{i}te «بپزد (مضارع التزامی ناگذر)»، گاهانی dā^{i}tī «بیافریند؛ بدهد (ماضی ریشه‌ای التزامی گذرا)»، فارسی باستان vainātiy «ببیند (مضارع التزامی گذرا)»، yadātaiy «بپرستد (مضارع التزامی ناگذر)».

نشانهٔ وجه تمنایی پسوند ī- برای ماده‌های a-دار و پسوندهای yā- و ī- برای ماده‌های بدون a- (به‌ترتیب برای گذرا و ناگذر) است که در میان مادهٔ فعلی (مضارع، ماضی یا نقلی) و شناسه‌های ثانویه قرار می‌گیرد. در صورتی که مادهٔ فعلی a-دار (تماتیک) باشد، در اوستایی ترکیب a و ī به صورت aē یا ōi ظاهر می‌شود. نوع مادهٔ فعلی تفاوتی در معنا ایجاد نمی‌کند: اوستایی barōiṯ «ببَراد، ببَرَدی (مضارع تمنایی گذرا)»، baraēta «ببَراد، ببَرَدی (مضارع تمنایی ناگذر)»، گاهانی diiāṯ, daiiāṯ «بیافریناد، بیافرینَدی؛ بدهاد، بدهَدی (ماضی ریشه‌ای تمنایی گذرا)»، فارسی باستان avājaniyā^{t} «بزَناد، بزَنَدی، بکُشاد، بکُشَدی (مضارع تمنایی گذرا)»، čaxriyā^{t} «کُناد، کُنَدی (ماضی نقلی تمنایی گذرا)». وجه تمنایی گاه بر تکرار عمل در گذشته دلالت می‌کرد (برابر با گذشتهٔ استمراری): فارسی باستان yaθāšām hačāma aθahya^{t} avaθā akunavaya^{n}tā «همان گونه که از جانب من به ایشان فرموده می‌شد، چنان می‌کردند»، اوستایی vīrō.raoδa apataiiən pa^{i}ti āiia z^{ə}mā «به شکل آدمی بر این زمین می‌گردیدند».

مادهٔ آینده با افزودن پسوندهای hya- و šya- به صورت قوی ریشهٔ فعلی به دست می‌آید. این ماده مانند ماده‌های a-دار (تماتیک) صرف می‌شود. از این زمان تنها وجه اخباری و صفت فاعلی موجود است، در بقیهٔ موارد بیشتر از وجه التزامی برای اشاره به آینده استفاده می‌شود: اوستایی vaxšiie^{i}te «خواهد گفت (ناگذر)»، saošiiaṇt- «سود رساننده (در آینده، صفت فاعلی گذرا)».

مادهٔ آرزویی با مضاعف کردن ریشه، که بیشتر ضعیف است، به کمک مصوت ĭ و

افزودن پسوندهای -ha ، -ŋha، -ša یا -za به دست می‌آید. صرف این ماده مانند صرف ماده‌های a-دار (تماتیک) است: اوستایی jijišā^{i}ti «در آرزوی پیروز شدن باشد (التزامی گذرا)».

مادهٔ آغازی با افزودن پسوند -sa به صورت ضعیف ریشهٔ فعلی به دست می‌آید. این ماده مانند ماده‌های a– دار (تماتیک) صرف می‌شود: اوستایی tafsaṯ «گرم شدن آغازید، گرم شد (گذرا)».

مادهٔ تشدیدی با مضاعف کردن ریشهٔ فعلی به دست می‌آید. هجای مضاعف شونده باید قوی باشد. این ماده مانند ماده‌های بدون a- (غیرتماتیک) صرف می‌شود: اوستایی dar^{ə}da^{i}riiāṯ «پاره پاره کُناد، پاره پاره کُنَدی (تمنایی گذرا)».

مادهٔ جعلی با افزودن پسوند -ya (و به‌ندرت -a) به ماده‌های اسمی یا صفتی به دست می‌آید. این ماده مانند ماده‌های a– دار (تماتیک) صرف می‌شود: گاهانی nəmahiiāmahī «نماز می‌بریم، کرنش می‌کنیم (گذرا، از -nəmah «نماز»)»، اوستایی متأخر aēnaŋha^{i}ti «گناه می‌کند (گذرا، از -aēnah «گناه»)».

مادهٔ مضارع مجهول با افزودن پسوند -ya به صورت ضعیف ریشه (در فارسی باستان به صورت قوی ریشه) فعل به دست می‌آید. این ماده مانند ماده‌های a-دار (تماتیک) صرف می‌شود. در زمان‌هایی که از مادهٔ مضارع ساخته نمی‌شوند، باب ناگذر (میانه) معنی مجهول نیز می‌دهد. در صرف فعل مجهول می‌توان از شناسه‌های اولیه یا ثانویه استفاده کرد: اوستایی ba^{i}riie^{i}ti/ba^{i}riie^{i}te «برده می‌شود»، فارسی باستان abariya^{t} «برده شد». در اوستایی صیغهٔ خاصی برای سوم شخص مفرد ماضی (آئوریست) مجهول نیز وجود دارد که با افزودن شناسهٔ -i به ریشهٔ فعل به دست می‌آید. در این مورد به‌ندرت از افزونه نیز استفاده می‌شود: گاهانی vācī/auuācī «گفته شد».

مادهٔ مضارع واداری (سببی) با افزودن پسوند -aya به صورت بیشتر قوی ریشهٔ فعلی به دست می‌آید. این ماده نیز مانند ماده‌های a-دار (تماتیک) صرف می‌شود: اوستایی tāpaiie^{i}ti «گرم می‌کند»، فارسی باستان viyanāθaya^{t} «آسیب (می)رسانید».

از ویژگی‌های جالب توجهِ نحوی در اوستای گاهانی نشانه‌هایی از کاربرد فعل مفرد

برای نهاد جمع خنثی است. این ویژگی در شاخه‌های آناتولیایی و یونانی زبان‌های هندواروپایی نیز دیده شده است (فُرتسان ۲۰۰۴: ۱۴۳).

نشانه‌های صفت مفعولی پسوندهای ta- (گاه نیز در اوستایی ita-) و na- هستند که بیشتر به صورت ضعیف ریشه افزوده می‌شوند: اوستایی bar^{ə}ta-/bər^{ə}ta- «بُرده»، daršita- «جرأت کرده»، pər^{ə}na- «پُر شده»، فارسی باستان marta- [mərta-] «مرده»، -ābaušna (در نام خاص Āθiyābaušna-) «آزاد شده».

صفت فاعلی گذرا با پسوندهای -at, -əṇt, -aṇt (مؤنث: -^{a}itī, -əṇtī, -a^{i}ṇtī) و صفت فاعلی ناگذر با پسوندهای -ǎna, -mna, -əmna, -amna ساخته می‌شود که به ماده‌های زمانی افزوده می‌شود. تنها استثنا صفت فاعلی نقلی گذرا است که با پسوند -uuah (صورت ضعیف: -uš، مؤنث: -ušī) ساخته می‌شود: اوستایی: مضارع گذرا: -baraṇt (مؤنث: -barəṇtī)، مضارع ناگذر: -barəmna (مؤنث: -barəmnā) «برنده»، آیندهٔ گذرا: -saošiiaṇt «سود رساننده (در آینده)»، نقلی گذرا: -vīδuuah «داننده»، نقلی ناگذر: -vauuazāna «رانده شونده»، فارسی باستان: مضارع ناگذر: -xšayamna «فرمان‌راننده، فرمانروا».

نشانه‌های صفت الزامی در اوستایی پسوندهای -iia، -tuua، -θβa و -δβa هستند که به ریشهٔ فعل افزوده می‌شوند: -išiia «خواستنی»، -varštuua «ورزیدنی، کردنی»، -jąθβa «کُشتنی».

نشانهٔ مصدر در فارسی باستان پسوند -tanaiy است که به صورت قوی ریشه افزوده می‌شود (ka^{n}tanaiy «کَندن»)، اما در اوستایی مصدر با افزودن پسوندهای مختلف به ریشه یا مادهٔ فعل به دست می‌آید (گاهانی āitē «رفتن»، pōi «پاییدن»، vər^{ə}ziie^{i}diiāi «ورزیدن، کردن»، اوستایی متأخر jaiiāi «پیروز شدن»، staoma^{i}ne «ستودن»، bər^{ə}tāe بردن»).

اسم مصدر (اسم فعل) که صورتی صرف‌ناپذیر است، در اوستایی با افزودن پسوند -iia به ریشهٔ فعل به دست می‌آید: pa^{i}tiriciia «رهاسازی، دوراندازی».

در اوستایی و فارسی باستان چند زمان ترکیبی را نیز می‌توان یافت که از ترکیب یک اسم یا صفت (صفت توصیفی، صفت فاعلی یا صفت مفعولی) و یک فعل کمکی

به وجود آمده‌اند. گاه فعل کمکی محذوف است: اوستایی āstaraiieⁱṇtīm åŋhāṭ «فاسد شده باشد»، aⁱbīgaⁱriiā daⁱθē «پذیرش می‌دهم، می‌پذیرم»، yaoždāta būn «پاکیزه می‌شوند»، گاهانی stauuas aiienī «ستایشگر روم، خواهم ستود»، فارسی باستان parābartam āha «ربوده شده بود»، pāta ahatiy «پاییده شود»، katam abava «کَنده شد».

در کتیبه‌های فارسی باستان، نخستین مرحلهٔ شکل‌گیری ساخت اِرگَتیو را در نظام فعل ایرانی میانهٔ غربی می‌توان مشاهده کرد. به عبارت دیگر، گاه صفت مفعولی به همراه واژه‌ای در حالت اضافی می‌آید و آن واژه نقش عامل را ایفا می‌کند: manā kartam «توسط من کرده (شد) = من کردم» (قس: فارسی میانه man kard).

ج ـ واژه‌سازی

واژه‌سازی و اشتقاق در زبان‌های ایرانی باستان از طریق وندافزایی، ترکیب و گاه تقویت هجای نخست کلمه (برای نمونه: اوستایی vārᵊθraγni- «پیروز»، از vərᵊθraγna- «پیروزی») صورت می‌پذیرد. گاه در جزء اول ترکیب و نیز پیش از برخی از پسوندها، به جای مادهٔ خام کلمه، از صورت نهادی مفرد آن، در اوستایی غالباً مختوم به ō-، استفاده می‌شود: اوستایی daēuuō.dāta- «دیوآفریده» (اما: daēuua.yasna- «دیوپرست»). حتی گاه بدون توجه به جنس اسم و آوایی که بدان ختم شده، در صورتی که آن اسم جزء اول ترکیب باشد، بدان ō- می‌افزایند: daēnō.disa- «دین‌آموز» (از daēnā- اسم مؤنث «دین، وجدان دینی»)، rāmō.šiti- «جایگاه رامش، رامشگاه» (اما: rāma.šaiiana- «دارای رامشگاه»، از rāman- «رامش»).

کتابشناسی:

آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۷۰، *اسطورهٔ زندگی زردشت*، تهران

بشّاش کنزق، رسول، ۱۳۸۱، «کتیبهٔ تازه‌ای از اردشیر دوم هخامنشی در تپهٔ هگمتانه»، *نامهٔ پژوهشگاه میراث فرهنگی*، ش ۱، صص ۷۰-۷۶

تفضلی، احمد، ۱۳۷۷، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران

رضائی باغ‌بیدی، حسن، ۱۳۸۲، «شیرازی باستان»، *گویش‌شناسی*، ج ۱، ش ۱، ص ۳۲-۴۰

زرشناس، زهره، ۱۳۸۴، میراث ادبی روایی در ایران باستان، تهران

شارپ، ر. ن.، ۱۳۴۶، *فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی*، شیراز

فریدریش، یوهانس، ۱۳۸۱، *زبانهای خاموش*، ترجمهٔ یدالله ثمره و بدرالزمان قریب، تهران

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۸۳، *درآمدی بر زبان خُتَنی*، تهران

Abaev, V. I, 1979, «Skifo-sarmatskie narečija», *Osnovy iranskogo jazykoznanija* I, Moskva, pp. 272-346

Bahari, Kh, 2001, «The Oldest Old Persian Text», *Iran & the Caucasus* 5, pp. 209-212

Bailey, H. W, 1985, «Apastāk», *Acta Iranica* 24, Leiden, pp. 9-14

Bartholomae, Ch, 1906, *Zum Altiranischen Wörterbuch*, Strassburg

Beekes, R. S. P, 1988, *A Grammar of Gatha-Avestan*, Leiden

Boyce, M, 1984, Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices, London

Brandenstein, W. and Mayrhofer, M, 1964, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden

Diakonoff, I. M, 1970, «The Origin of 'Old Persian' Writing System and the Ancient Oriental Epigraphic and Annalistic Traditions», *W. B. Henning Memorial Volume*, ed. M. Boyce and I. Gershevitch, London, pp. 89-124

Diakonoff, I. M, 1981, «The Cimmerians», *Monumentum Georg Margenstierne I*, Acta Iranica 21, Leiden, pp. 103-104

Diakonoff, I. M, 1993, «Media», *The Cambridge History of Iran*, vol 2, ed. I. Gershevitch, Cambridge, pp. 114

Fortson IV, B. W, 2004, *Indo-European Language and Culture*, Massachussetts/ Oxford/ Victoria

Frye, R. N, 1982, «The 'Aramaic' Inscription on the Tomb of Darius», *Iranica Antiqua* 17, pp. 85-90

Geldner, K. F, 1904, «Awestalitteratur», *Grundriss der Iranischen Philologie*, Band II, pp. 1-53

Gershevitch, I, 1976, «Appendix», in: N. Sims-Williams, «The Sogdian Fragments of the British Library», *Indo-Iranian Journal* 18, pp. 75-82

Ghilain, A, 1966, *Essai sur la langue parthe*, Louvain

Ghirshman, R, 1954, Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest, London

Greenfield, J. C. and Porten, B, 1982, *The Bisitun Inscription of Darius the Great, Aramaic Version*, (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part I, Vol. V, Texts I), London

Hallock, R. T, 1970, «On the Old Persian Signs», *JNES* 29, pp. 52-55

Harmatta, J, 1954, «A Recently Discovered Old Persian Inscription», *Acta Antiqua* II/1-2, pp. 1-14

Harmatta, J, 1970, Studies in the History and Language of the Sarmatians, Szeged

Harmatta, J, 1994, «Languages and Scripts in Graeco-Bactria and the Saka Kingdoms», *History of Civilizations of Central Asia*, ed. J. Harmatta, Paris, vol. 2, pp. 397-416

Henning, W. B, 1942, «The Disintegration of the Avestic Studies», *Transactions of the Philological Society*, pp. 40-56

Henning, W. B, 1946, «The Sogdian Texts of Paris», *BSOAS* 11, pp. 713-740

Herzfeld, E. E, 1935, *Archaeological History of Iran*, London

Hoffmann, K, 1989, «The Avestan Script», *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, ed. E. Yarshater, London/New York, pp. 47-52

http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/iranica/avestica/ ...

http://www.cais-soas.com/ cais/ images2 / achaemenid / artefacts/ metalwork/ ...

http://www.cais-soas.com/cais/images2/achaemenid/artefacts/seals/ ...

http://www.cais-soas.com/cais/images2/achaemenid/ganj_nameh/ ...

http://www.cais-soas.com/cais/images2/achaemenid/susa/susa_inscription.jpg

http://www.cais-soas.com/cais/images2/naqsh_e_rostam/dariustomb.jpg

http://www.livius.org/a/1/iran/behistun.jpg

http://www.livius.org/a/1/iran/darius_egypt.jpg

http://www.livius.org/a/iran/persepolis/darius/palace_darius_w_entrance2.jpg

http://www.livius.org/a/iran/persepolis/treasury/dwd.jpg

Humbach, H, 1985, «About Gōpatšāh, His Country, and the Khwārezmian Hypothesis», *Acta Iranica* 24, pp. 327-334

Humbach, H, 1991, The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts, 2 vols., Heidelberg

Itō, G, 1974, «Gathica», *Orient* X, pp. 1-9

Jackson, A. V. W, 1892, An Avesta Grammar in Comparison with Sanskrit, Stuttgart.

Kellens, J, 1989a, «Avesta», *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, ed. E. Yarshater, London/New York, pp. 35-44

Kellens, J, 1989b, «Avestique», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 32-55

Kent, R. G, 1953, Old Persian Grammar, Texts, Lexicon, New Haven

Lecoq, P, 1974, «Le problème de l'écriture cunéiforme vieux-perse», *Acta Iranica* 3, Téhéran-Liège, pp. 48-52

Lecoq, P, 1997, Les inscriptions de la Perse achéménide, Paris

Mayrhofer, M, 1968, «Die Rekonstruktion des Medischen», Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Graz/Wien/Koln, pp. 1-22

Mayrhofer, M, 1989, «Vorgeschichte der iranischen Sprache; Uriranisch», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 4-24

Morgenstierne, G, 1960, «Stray Notes on Persian Dialects», *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* XIX, pp. 73-140

Panaino, A, 1990, «La religione zoroastriana: guida critica e bibliografica», *Vendidad*, tr. F. A. Cannizzaro, Milano, pp. 235-272

Parpola, A, 1988, «The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dāsas», *Studia Orientalia 64*, pp. 195-302

Pope, M, 1999, The Story of Decipherment, London

Schmitt, R, 1989a, «Altpersisch», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 56-85

Schmitt, R, 1989b, «Andere altiranische Dialekte», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 86-94

Schmitt, R, 2003, «A Further Spurious Inscription in Old Persian Writing: The Mummy of "Rhodogoune"», *Nāme-ye Irān-e Bāstān*, vol. 3

Skjærvø, P. O, 1994, «Hymnic Composition in the Avesta», *Die Sprache* 36/2, pp. 199-243

Skjærvø, P. O, 2003-2004, «The Antiquity of Old Avestan», *Nāme-ye Irān-e Bāstān*, vol. 3, No. 2, pp. 15-41

Sokolov, S. N, 1967, *The Avestan Language*, tr. L. Navrozov, Moscow

Spiegel, F, 1855, «Studien über das Zendavesta. 5. Redaction und Abfassung», *ZDMG* IX, pp. 174-192

Spiegel, F, 1867, Grammatik der altbaktrischen Sprache, Leipzig

Szemerényi, O, 1980, Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian-Skudra-Sogdian-Saka, Wien

von Voigtlander, E. N, 1978, The Bisitun Inscription of Darius the Great, Babylonian Version, Corpus Inscriptionum Iranicarum, part I, vol. II, Texts I, London

سنگ‌نبشته‌های شاهنشاهان هخامنشی

چنگیز مولایی

تاریخچهٔ رمزگشایی خط میخی فارسی باستان

اخبار و گزارش‌هایی که جهانگردان اروپایی، تقریباً از اوایل قرن هفدهم میلادی به بعد، در جریان سیر و سیاحت در شرق و بازدید از ویرانه‌های تخت جمشید فراهم کرده بودند، توجه دانشمندان اروپایی را به خط میخی جلب کرد و زمینهٔ آشنایی آنان را با این خط و سنگ‌نبشته‌هایی که بدان نگاشته شده بود، فراهم کرد. نخستین جهانگردی که توصیف نسبتاً مشروحی از ویرانه‌های تخت جمشید تهیه کرد، پیِترو دِلا والّه[1] از کشور ایتالیا بود. او در ۱۶۲۱م چند حرف از سنگ‌نبشته‌های تخت‌جمشید را رونویسی کرد، و با توجه به این که تیزی میخ‌های افقی متمایل به سمت راست بود، احتمال داد این خط از چپ به راست خوانده می‌شده است. در ۱۷۱۱م، ژان شاردَن[2]، جهانگرد فرانسوی، رونوشت کاملی از سنگ‌نبشتهٔ داریوش در تخت‌جمشید (DPc)

1. Pietro della Valle 2. Jean Chardin

منتشر کرد، اما به‌اشتباه چنین پنداشت که این سنگ‌نبشته‌ها همانند خط چینی از بالا به پایین خوانده می‌شده است. در ۱۷۶۲م، کُنت کایلوس[1] گزارشی دربارهٔ سنگ‌نبشته‌ای منتشر ساخت که بر روی گلدانی مرمرین نقر شده بود. بعدها آشکار شد این سنگ‌نبشته که به چهار زبان فارسی باستان، ایلامی، اَکَّدی و مصری باستان تنظیم شده، متعلق به خشیارشا است. در ۱۷۶۵م، کارستِن نیبور[2] رونوشت‌هایی از برخی از سنگ‌نبشته‌های تخت‌جمشید فراهم آورد که مهم‌تر و دقیق‌تر از رونوشت‌های دیگر بود. نیبور ضمن گزارش خود که آن را در ۱۷۸۸م منتشر کرد، نظر پیترو دِلاواله را مبنی بر این‌که خط میخی از چپ به راست خوانده می‌شده است، تأیید کرد و افزون‌بر آن، متوجه شد که این کتیبه‌ها به سه نظام خطی کاملاً متفاوت نوشته شده‌اند. اندکی بعد، در ۱۷۹۸م، اُلاف گِرهارد تیخسِن[3] دریافت که این سه نظامِ خطی متفاوت در حقیقت نشانگر سه زبان مختلف‌اند، و نشانهٔ میخ‌مانندِ موربی که در ساده‌ترین نوع این سه شیوهٔ کتابت، به طور منظم پس از چند نشانه تکرار می‌شود، ظاهراً نشانهٔ جداکنندهٔ کلمات بوده است. اما نه کوشش او در خواندن سنگ‌نبشته‌ها حاصلی داشت و نه عقیده‌اش دربارهٔ سلسله‌ای که او سنگ‌نبشته‌ها را به آنها نسبت می‌داد، درست بود، زیرا او به‌اشتباه تصور می‌کرد که سنگ‌نبشته‌ها متعلق به دورهٔ اشکانیان‌اند.

در ۱۸۰۲م، فریدریش مونتِر[4] سنگ‌نبشته‌های تخت‌جمشید را مورد مطالعهٔ دقیق قرار داد و به نتایجی دست یافت که در کشف رمز و خواندن خط میخی فارسی باستان از اهمیت زیادی برخوردار بود. او نیز، مستقل از تیخسِن، میخ مورب را نشانهٔ جداکنندهٔ کلمات دانست و مهم‌تر این‌که در نقش‌برجسته‌های تخت‌جمشید، در میان تصاویر خراجگزاران، نمایندگان اقوام آفریقایی، یعنی مصریان و نوبیان، را شناسایی کرد و با عنایت به این‌که مطابق منابع و مآخذ یونانی، شاهنشاهی ایران فقط در دورهٔ فرمانروایی هخامنشیان تا قارهٔ آفریقا گسترش یافته بود، چنین نتیجه گرفت که تصاویر و سنگ‌نبشته‌های آن‌جا مربوط به دورهٔ هخامنشیان‌اند و در نتیجه زبان آنها باید

1. Count Caylus 2. Carsten Niebuhr 3. Olav Gerhard Tychsen 4. Friedrich Münter

نزدیک به زبان *اوستا*، کتاب مقدس زردشتیان، باشد. مونتِر همچنین اظهار کرد که این نبشته‌ها به سه زبان عمدهٔ رایج در شاهنشاهی هخامنشی تنظیم شده‌اند و به‌ظاهر موضوع و محتوای آنها یکسان است. گذشته از این، او متوجه دو نکتهٔ مهم دیگر شد: نخست این‌که گروه‌هایی مشخص از نشانه‌های پربسامد در این سنگ‌نبشته‌ها، به‌احتمال بر مفهوم «شاه» و «شاهِ شاهان» دلالت می‌کنند، دیگر این‌که تغییرات و دگرگونی‌هایی که در پایان گروه‌هایی از نشانه‌های همانند دیده می‌شوند، به‌احتمال نمایانگر تغییرات صرفی و دستوری هستند. بر این اساس، مونتِر کوشید تا ارزش آوایی این نشانه‌ها را معین کند، ولی کامیابی کمتری در این کار به‌دست آورد و فقط بر حسب تصادف توانست دو نشانه را به‌درستی شناسایی کند.

در ۱۸۰۲م، گِئورگ فریدریش گروتِفِند[1] که در اصل از اهالی شهر فرانکفورت آلمان بود، به رمزگشایی خط میخی فارسی باستان همت گماشت. او خاورشناس ورزیده‌ای نبود و در عمل از زبان‌های شرقی آگاهی نداشت، اما در رمزگشایی خط‌ها ممارست داشت و تجربهٔ فراوان کسب کرده بود. گروتفند کار خود را با تطبیق و مقابلهٔ دو سنگ‌نبشته از تخت‌جمشید (DPa و XPe) که بسیار مانند هم بودند، آغاز کرد و دیری نگذشت که به موفقیتی بزرگ دست یافت. او نخست به پیروی از آرا و عقاید برخی از پژوهشگران پیشین، پذیرفت که سنگ‌نبشته‌ها متعلق به دورهٔ هخامنشی هستند و به سه نظام خطی متفاوت نگاشته شده‌اند و میخ موربی که به‌طور منظم پس از تعدادی از نشانه‌ها تکرار می‌شود، نقش واژه‌جداکن را بر عهده دارد. همچنین، او نخستین خط به کار رفته در سنگ‌نبشته‌ها را الفبایی فرض کرد، نه هجایی؛ زیرا گاه میان دو نشانهٔ واژه‌جداکن ده نشانهٔ پی‌درپی دیده می‌شد و این امر تصور هجایی بودن این خط را دشوار می‌ساخت، چون وجود واژه‌های ده‌هجایی غیرممکن می‌نمود. گروتفند به پیروی از مونتر تصور کرد که سنگ‌نبشته‌ها باید در اساس حاوی اسامی و القاب پادشاهان هخامنشی باشند. او همچنین احتمال داد که القاب و عناوین پادشاهان هخامنشی مشابه القاب پادشاهان ساسانی است و القاب پادشاهان اخیر در آن زمان

1. Georg Friedrich Grotefend

PersianPDF.com

توسط سیلوِستر دو ساسی[1] به این شرح معلوم شده بود:

«X، شاهِ بزرگ، شاهِ شاهان، شاهِ ایران و اَنیران، پسرِ Y، شاه بزرگ».

پیش از ذکر جزییات مربوط به نحوهٔ کار گروتفند، برای آسانیِ مقایسه، آوانویسی و ترجمهٔ دو سنگ‌نبشته‌ای که اساس کار او در رمزگشایی خط میخی فارسی باستان قرار گرفت، در این‌جا ارایه می‌شود (نک: کِنت ۱۹۵۳: ۱۳۵، ۱۴۹):

سنگ‌نبشتهٔ خشیارشا (XPe)	سنگ‌نبشتهٔ داریوش (DPa)
Xšayāršā	Dārayavauš
xšāyaθiya vazarka	xšāyaθiya vazarka
xšāyaθiya xšāyaθiyānām	xšāyaθiya xšāyaθiyānām
	xšāyaθiya dahyūnām
Dārayavahauš	Vištāspahyā
Xšāyaθiyahyā	
puça Haxāmanišiya	puça Haxāmanišiya
	haya imam tacaram akunauš

ترجمهٔ DPa: «داریوش، شاهِ بزرگ، شاهِ شاهان، شاهِ کشورها، پسرِ ویشتاسپ، هخامنشی، که این کاخ را ساخت.»

ترجمهٔ XPe: «خشیارشا، شاهِ بزرگ، شاهِ شاهان، پسرِ داریوش شاه، هخامنشی.»

گروتفند دریافت که در این دو سنگ‌نبشته، چند نشانهٔ نخست متفاوت هستند، اما پس از آنها چندین نشانه عیناً تکرار شده است. بنابراین، نتیجه گرفت که سنگ‌نبشته‌ها متعلق به دو پادشاه هستند، و نشانه‌های تکرارشونده باید به معنی «شاه» باشند. بر پایهٔ این استدلال و نیز بر اساس الگوی یادشدهٔ سنگ‌نبشته‌های پادشاهان ساسانی، او سنگ‌نبشتهٔ دوم، یعنی سنگ‌نبشتهٔ خشیارشا، را موقتاً به این

1. Silvestre de Sacy

صورت ترجمه کرد:

«X، شاهِ بزرگ، شاهِ شاهان، پسرِ Y شاه، هخامنشی.»

ترجمهٔ «پسرِ Y شاه» بر اساس این ملاحظه بود که واژهٔ Y در سنگ‌نبشتهٔ اول، نخستین کلمه‌ای بود که سنگ‌نبشته با آن شروع می‌شد و به نظر می‌رسید نام پادشاهی باشد که سنگ‌نبشته به نام او نوشته شده است. این نام در سنگ‌نبشتهٔ دوم، در جایگاهی پس از «شاهِ شاهان» با یک شناسهٔ حالت وابستگی به کار رفته بود. به همین دلیل او تصور کرد که این واژه از طریق همین شناسهٔ حالت وابستگی با واژهٔ بعدی که به‌احتمال مفهوم «پسر» داشته، ارتباط یافته است. افزون‌بر این، او متوجه شد نامی که سنگ‌نبشتهٔ نخست با آن آغاز می‌شود (یعنی Y)، در سنگ‌نبشتهٔ دوم پدرِ X است. از سوی دیگر، در سنگ‌نبشتهٔ دوم پس از نام پدر، واژهٔ «شاه» به کار رفته است، در حالی که در سنگ‌نبشتهٔ اول پس از نام پدر، این واژه دیده نمی‌شود. او نتیجه گرفت که این دو سنگ‌نبشته متعلق به پدر (Y) و پسری (X) هستند که هر دو شاه بودند، اما پدرِ Y شاه نبود. آن‌گاه در فهرست نام‌های شاهان هخامنشی که از منابع یونانی به‌دست آمده بود، به دنبال نام پدر و پسری گشت که پدربزرگ آن پسر شاه نباشد. از میان پادشاهان هخامنشی، نام‌های کورش و کمبوجیه از یک سو و داریوش و خشیارشا از سوی دیگر می‌توانست مشمول این احتمال باشد. از میان این اسامی، گروتفند نام کورش و کمبوجیه را کنار گذاشت، چون تصور می‌کرد که این دو نام باید با نشانهٔ یکسانی آغاز شوند. البته در این‌جا فقط یک تصادف محض به یاری او شتافت. چون نام کورش و کمبوجیه در خط فارسی باستان به‌ترتیب با دو نشانهٔ مختلف ku و ka نمایانده می‌شوند. به‌ظاهر گروتفند به این نکته توجه نکرده بود که پدر و پسر کورش هر دو کمبوجیه نام داشتند؛ درحالی‌که در سنگ‌نبشته‌های مورد مطالعهٔ وی نام پسر با نام پدربزرگ متفاوت بود. به هر حال، مجموع این دلایل گروتفند را به این عقیده رهنمون گشت که صاحب سنگ‌نبشتهٔ دوم باید خشیارشا باشد و صاحب سنگ‌نبشتهٔ اول پدرش داریوش که پدر او، ویشتاسپ، شاه نبود. مرحلهٔ بعدی تعیین ارزش آوایی نشانه‌های به کار رفته در این سه نام بود. دراین‌باره، گروتفند صورت این اسامی را در متون متأخر ایرانی اساس کار قرار داد و

ارزش آوایی آنها را به صورت زیر مشخص کرد:

پیشنهاد گروتفند	ارزش درست آوایی
g-o-sch-t-a-s-p	vi-i-ša-ta-a-sa-pa
	= Vištāspa
d-a-r-h-e-u-sch	da-a-ra-ya-va-u-ša
	= Dārayavauš
kh-sch-h-a-r-sch-a	xa-ša-ya-a-ra-ša-a
	= Xšayāršā

بدین‌ترتیب، گروتفند توانست ارزش آوایی چند نشانه را تا اندازه‌ای به‌درستی تشخیص دهد. افزون‌بر سه نام یادشده، واژه‌های «بزرگ» و «شاه» تنها واژه‌هایی بودند که گروتفند آنها را به درستی تشخیص داد. بعدها گروتفند در ۱۸۱۵م، توانست نام کورش را در کتیبهٔ دشت مُرغاب (CMa) شناسایی کند. کشفیات ارزشمند گروتفند در آن زمان در کشور آلمان مورد توجه دانشمندان قرار نگرفت و بسیاری از معاصرانش زبان به اعتراض گشودند و از دادن امتیاز به وی، که به‌حق سزاوارش بود، خودداری کردند، حتی مجلهٔ علمی گوتینگِن گزارش کامل یافته‌های او را منتشر نکرد و فقط ضمن مقاله‌ای دیگر به آن اشاره‌ای کرد.

پس از یک وقفهٔ نسبتاً طولانی در رمزگشایی خط میخی فارسی باستان، دانشمندان دگرباره به این کار اهتمام ورزیدند. در ۱۸۲۶م، راسموس کریستیان راسک[1] دانمارکی، در عبارت «شاهِ شاهان» پایانهٔ حالت وابستگی جمع را شناسایی کرد. در ۱۸۳۶م، اوژن بورنوف[2]، *اوستا*شناس فرانسوی، توانست ارزش آوایی شمار زیادی از نشانه‌های فارسی باستان را در یکی از سنگ‌نبشته‌ها مشخص کند. در همان سال، کریستیان لاسِن[3]، استاد سنسکریت در بن، متوجه شد که در خط فارسی باستان

1. Rasmus Christian Rask 2. Eugène Burnouf 3. Christian Lassen

مصوت a همانند الفبای هندی با هیچ نشانه‌ای نمایش داده نمی‌شود، بلکه نشانه‌ای مانند d می‌تواند هم صامت d و هم هجای da را بنمایاند.

هِنری کرِسویک رالینسون[1] افسر انگلیسی که در ۱۸۳۵م به‌عنوان مشاور نظامی در استان کرمانشاه به استخدام دولت ایران در آمده بود، در طول اقامت در کرمانشاه به بررسی و مطالعهٔ کتیبه‌های برجای‌مانده در آن استان و مناطق اطراف پرداخت. آگاهی‌های وی از مطالعات دانشمندان دربارهٔ سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان بسیار اندک بود و فقط تا این اندازه می‌دانست که گروتفند در سنگ‌نبشته‌های تخت‌جمشید نام چند تن از شاهان هخامنشی را شناسایی کرده است. او از چنان موقعیتی برخوردار نبود که نتایج این پژوهش‌ها در اختیارش قرار بگیرد. بدین‌ترتیب، به‌صورت مستقل، پژوهش دربارهٔ سنگ‌نبشته‌ها را آغاز کرد. اتفاقاً سنگ‌نبشته‌های مورد مطالعهٔ وی نیز، در آغاز دو سنگ‌نبشتهٔ برجای‌مانده از داریوش و خشیارشا بر کوه الوند در نزدیکی همدان (سنگ‌نبشته‌های گنج‌نامه) بود. رالینسن نیز در این سنگ‌نبشته‌ها نام‌های ویشتاسپ، داریوش و خشیارشا را تشخیص داد و به همان نتایجی دست یافت که سال‌ها پیش گروتفند به‌دست آورده بود. رالینسن سپس به بررسی کتیبهٔ بیستون پرداخت و توانست در سطرهای آغازین این سنگ‌نبشته نام‌های اَرشامه، اَریارَمنه، چیشپیش و هَخامَنِش را شناسایی کند و بدین‌وسیله ارزش آوایی هجده نشانه را به‌درستی معین کرد. آن‌گاه در آغاز ۱۸۳۷م، ترجمهٔ دو بند نخست سنگ‌نبشتهٔ بیستون را به انجمن پادشاهی آسیایی[2] فرستاد و در عوض نتایج پژوهش‌های بورنوف را از آن انجمن دریافت کرد.

در ۱۸۳۹م، رالینسن مجبور شد ایران را برای شرکت در جنگ افغانستان ترک کند، اما دوباره در ۱۸۴۴م در ایران حضور یافت و پژوهش‌های خویش را دربارهٔ کتیبهٔ بیستون ادامه داد. او تا ۱۸۴۶م توانست، علی‌رغم همهٔ سختی‌ها و دشواری‌ها، همهٔ کتیبهٔ بیستون (هر سه روایت فارسی باستان، ایلامی، و اَکَّدی) را رونویسی کند. او سپس با بهره‌گیری از یافته‌های پژوهش‌های دیگران، تقریباً همهٔ رمزهای خط

1. Henry Creswicke Rawlinson 2. Royal Asiatic Society

میخی فارسی باستان را یافت. پس از رالینسن، دانشمندانی چون ادوارد هینکس[1] (در ۱۸۴۶م) و ژول اُپِر[2] (در ۱۸۴۷م) آخرین موانع جزیی را از میان برداشتند. اُپِر به‌ویژه، چگونگیِ نمایاندن مصوت‌های مرکب ai و au را در خط میخی فارسی باستان روشن کرد و نشان داد که صامت‌های غنه‌ای m و n پیش از واج‌های انسدادی به نگارش در نمی‌آیند (دربارهٔ تاریخچهٔ رمزگشایی خط میخی فارسی باستان، نیز نک: کِنت ۱۹۵۳: ۱۰-۱۱؛ لُکوک ۱۹۹۷: ۱۹-۳۰؛ اُرانسکی ۱۳۵۸: ۹۲- ۹۷؛ داندامایف ۱۳۷۳: ۱۶-۲۴؛ فریدریش ۱۳۶۸: ۵۴-۶۲).

معرفی مهم‌ترین سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان

۱. سنگ‌نبشتهٔ اَریارَمنه (حدود ۶۴۰-۵۹۰ ق‌م) (AmH): این سنگ‌نبشته در ده سطر بر روی لوحه‌ای از طلا نگاشته شده و از همدان به‌دست آمده است. بخشی از لوحه از میان رفته، و به‌ظاهر متن فارسی باستان نیز ناقص است؛ اما قرینه‌ای دال بر این‌که بخش گمشدهٔ سنگ‌نبشته دارای روایت اَکَّدی و ایلامی بوده، در دست نیست. در این سنگ‌نبشته، شاه نخست به معرفی خود می‌پردازد، آن‌گاه اَهوره‌مَزدا را می‌ستاید که سرزمین پارس را به او ارزانی داشته است. سنگ‌نبشته با دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا به پایان می‌رسد.

۲. سنگ‌نبشتهٔ اَرشامه (حدود ۵۹۰-۵۵۹ ق‌م) (AsH): این سنگ‌نبشته نیز از همدان به‌دست آمده و فقط به زبان فارسی باستان در چهارده سطر، بر روی لوحه‌ای از طلا نگاشته شده است. در این سنگ‌نبشته نیز شاه پس از معرفی خود و خاندانش به مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا پرداخته و از او درخواست یاری کرده است.

۳. کتیبه‌های کورش (۵۵۹-۵۳۰ ق‌م) (CM): از کورش سه کتیبهٔ کوچک در دشت مُرغاب بر جای مانده است. ویژگی‌های این سنگ‌نبشته‌ها به شرح زیر است:

CMa: سنگ‌نبشته‌ای است سه‌زبانه که روایت فارسی باستان دو سطر و روایت‌های ایلامی و اَکَّدی هرکدام یک سطر دارد. این سنگ‌نبشته بر ستون‌های سنگی کاخ‌های

1. Edward Hincks 2. Jules Oppert

عمومی و خصوصی کورش در پاسارگاد نقر شده است.

CMb: این سنگ‌نبشته که فقط قطعاتی از آن برجای‌مانده به سه زبان فارسی باستان، ایلامی و اَکَّدی نوشته شده و قراین موجود حاکی از آن است که روایت فارسی باستان حداقل شش سطر و روایت‌های ایلامی و اَکَّدی هرکدام چهار سطر داشته است. سنگ‌نبشته بر فراز مدخل کاخ پاسارگاد نقر شده است.

CMc: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه است که هر روایت یک سطر دارد و بر روی چین‌های جامهٔ شاه در سه مدخل کاخ پاسارگاد نقر شده است.

هر سه سنگ‌نبشته از لحاظ حجم کوچک‌اند، و فقط نام و لقب شاه را شامل می‌شوند.

دربارهٔ اصالت سنگ‌نبشته‌های اَریارَمنه، اَرشامه و کورش، دانشمندان هم‌رای نیستند. برخی اصالت این سنگ‌نبشته‌ها را پذیرفته‌اند و عده‌ای دیگر معتقدند که این سنگ‌نبشته‌ها چندی پس از فرمانروایی شاهان یادشده و به دستور جانشینان آنها نوشته شده‌اند.

۴. سنگ‌نبشته‌های داریوش بزرگ(۵۲۲-۴۸۶ق‌م) (D): سنگ‌نبشته‌های داریوش بزرگ در بیستون، تخت‌جمشید، نقش رستم، شوش، سوئز، الوند و همدان بر جای مانده است.

الف ـ سنگ‌نبشتهٔ بیستون (DB): سنگ‌نبشتهٔ بیستون به سه زبان فارسی باستان، ایلامی و اَکَّدی، مفصل‌ترین و مهم‌ترین اثری است که از فارسی باستان بر جای مانده است. صحنه‌ای که در میان سنگ‌نبشته کنده شده است، داریوش را در حالی نشان می‌دهد که پای چپش را بر سینهٔ گَوماته[1] مُغ که بر پشت خوابیده، قرار داده است. پشت سر داریوش دو تن از سلاح‌داران او دیده می‌شوند. در برابر داریوش، نه نفر ایستاده‌اند. دست‌های این افراد را از پشت بسته‌اند و گردن آنها نیز با طنابی به هم بسته شده است. این نه نفر یاغیان و شورشیانی هستند که در نخستین سال‌های پادشاهی داریوش در استان‌های مختلف شاهنشاهی علیه او قیام کرده بودند. در بالای

1. Gaumāta-

صحنه، تصویر اَهوره‌مَزدا قرار دارد، داریوش روی به سوی او کرده و دست راست خویش را به حرمت او بالا آورده است.

سنگ‌نبشتهٔ فارسی باستان در زیر این صحنه و در پنج ستون نقر شده است. ستون اول ۹۶، ستون دوم ۹۸، ستون سوم ۹۲، ستون چهارم ۹۲ و ستون پنجم ۳۶ سطر دارد. آخرین ستون چند سالی پس از نقر چهار ستون نخست به فرمان داریوش به مجموع سنگ‌نبشته‌ها افزوده شده است. سنگ‌نبشتهٔ ایلامی دو روایت دارد: روایتی در چهار ستون مشتمل بر ۳۲۳ سطر در طرف راست نقش‌برجسته‌ها و روایتی دیگر در سه ستون در سمت چپ نقش‌برجسته‌ها. این سه ستون به ترتیب ۸۱، ۸۵ و ۹۴ سطر دارند. آن‌چه در این روایت آمده، گزارشی از وقایعی است که در چهار ستون نخست روایت فارسی باستان تا پایان بند ۶۹ (سطر ۸۸) ذکر شده است. یک ستون کوتاه متشکل از ده سطر در سمت چپ، بالای نقش‌برجسته‌ها وجود دارد که ترجمهٔ ایلامی بند ۷۰ (ستون ۴، سطرهای ۸۸-۹۲) سنگ‌نبشتهٔ فارسی باستان است. متن اَکَّدی در یک ستون و در سمت چپ نقش‌برجسته‌ها در ۱۱۲ سطر بر روی یک صخرهٔ برآمده نقر شده است (سطرهای ۱-۳۵ فقط در قسمت پیشین و سطرهای ۳۶-۱۱۲ در هر دو روی صخره نگاشته شده است). ترجمهٔ اَکَّدی متضمن بندهای ۱-۶۹ متن فارسی باستان است.

افزون‌بر این سنگ‌نبشتهٔ بزرگ، یازده سنگ‌نبشتهٔ کوچک در کنار تصاویر و نقش‌برجسته‌ها نگاشته شده که در واقع داریوش و اسیران جنگی او را معرفی می‌کنند. سنگ‌نبشته‌های کوچک به زبان‌های فارسی باستان و ایلامی، بالای تصاویر افراد قرار گرفته‌اند، به‌جز سنگ‌نبشتهٔ مربوط به گَوماتهٔ مُغ که در پایین تصویر وی نقر شده است. سنگ‌نبشته‌های کوچک اَکَّدی در زیر تصاویر یاغیان حک شده‌اند. سنگ‌نبشتهٔ a داریوش را معرفی می‌کند. روایت فارسی باستان این سنگ‌نبشته هجده سطر و روایت ایلامی آن ده سطر دارد. این سنگ‌نبشته فاقد متن اَکَّدی است. سنگ‌نبشته‌های b تا j به سه زبان تنظیم شده‌اند. متن فارسی باستان این سنگ‌نبشته‌ها شش تا دوازده سطر، متن ایلامی دو تا هشت سطر و متن اَکَّدی سه تا چهار سطر دارد. سنگ‌نبشتهٔ k به دو زبان فارسی باستان و ایلامی تنظیم شده و هر یک از روایت‌ها

دارای دو سطر است. این سنگ‌نبشته‌ها نیز، همانند ستون پنجم متن فارسی باستان، افزوده‌های بعدی هستند.

در مقدمهٔ سنگ‌نبشتهٔ بزرگ بیستون، داریوش به ذکر نام و نسب خود پرداخته و نیاکان خویش را معرفی کرده است. متن اصلی سنگ‌نبشته در واقع با برشماری کشورها و استان‌های گوناگون پیرو شاهنشاهی آغاز می‌شود و پس از ذکر کشورها، داریوش به گزارش وقایعی می‌پردازد که در سال‌های نخست پادشاهیِ او اتفاق افتاده است: از مرگ کمبوجیه و غصب تاج و تخت به دست بَردیه[1] (بَردیا)ی دروغین تا شورش‌های مختلف یاغیان در سرتاسر شاهنشاهی، که داریوش به کمک یاران وفادار خود آنها را سرکوب کرده است. پس از ذکر اغتشاشات، داریوش از خوانندگان و کسانی که بعدها نبشته‌های او را خواهند دید، درخواست می‌کند که از دروغ بپرهیزند و آن‌چه را او کرده است، پنهان نکنند، بلکه بر همگان آشکار سازند و سنگ‌نبشتهٔ او را نگه بدارند. او همچنین از شش همکار و هم‌دست خود یاد می‌کند که در غلبه بر گَوماتهٔ مُغ (بَردیای غاصب) و استرداد شاهنشاهی به خاندان هخامنشی و سرکوب شورش‌ها او را یاری کردند. سرانجام از شاهان آینده می‌خواهد تا این افراد و خاندان آنها را حمایت کنند. در ستون پنجم سنگ‌نبشتهٔ بیستون از دو واقعه‌ای یاد شده که در دومین و سومین سال پادشاهی داریوش اتفاق افتاده‌اند. این دو واقعه عبارت‌اند از: قیام خوزیان به رهبری اَتَمَیته[2] و شورش سَکاهای تیزخوُد به رهبری فردی به نام سکونخه[3]. سنگ‌نبشتهٔ بیستون با این عبارت به پایان می‌رسد: «کسی که اَهوره‌مَزدا را بپرستد، برکت از آنِ او خواهد بود، هم زنده و هم مرده.»

ب ـ سنگ‌نبشته‌های داریوش در تخت‌جمشید (DP): در تخت جمشید هفت سنگ‌نبشته از داریوش به دست آمده است. برخی از این سنگ‌نبشته‌ها کوچک‌اند و فقط به معرفی شاه اختصاص دارند. ویژگی‌های این سنگ‌نبشته‌ها به شرح زیر است:

DPa: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که هر روایت آن شش سطر دارد. سنگ‌نبشته بالای نقش داریوش و ملازمانش بر دروازه‌های سنگی کاخ ویژهٔ او نقر شده است، به این

1. Bardiya- 2. Atamaita- 3. Skunxa-

مضمون: «داریوش، شاهِ بزرگ، شاهِ شاهان، شاهِ کشورها، پسرِ ویشتاسپ، هخامنشی، که این کاخ را ساخت.»

DPb: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که در یک سطر، روی جامهٔ شاه، نوشته شده و در آن نام و لقب داریوش و پدرش ویشتاسپ ذکر شده است.

DPc: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که هر روایت فقط یک سطر دارد و متضمن این عبارت است: «دریچهٔ سنگیِ ساخته شده در خانهٔ داریوش شاه.» این نوشته هجده بار در بالا و دو جانب دریچه‌های سنگی کاخ ویژهٔ داریوش تکرار شده است.

DPd: این سنگ‌نبشته فقط به زبان فارسی باستان در ۲۴ سطر بر دیوار جنوبی کاخ ویژهٔ داریوش نقر شده است و مشتمل بر این مطالب است: ۱. مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا که داریوش شاه را آفرید و پادشاهی را به او ارزانی داشت؛ ۲. توصیف سرزمین پارس؛ ۳. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا تا سرزمین پارس را از سه آفت بزرگ، یعنی سپاه دشمن، خشکسالی و دروغ، محفوظ بدارد.

DPe: این سنگ‌نبشته نیز همانند کتیبهٔ پیشین فقط به زبان فارسی باستان، و در ۲۴ سطر بر دیوار جنوبی صفهٔ تخت‌جمشید نقر شده است و این مطالب را در بر دارد: ۱. معرفی شاه؛ ۲. برشماری سرزمین‌ها و استان‌هایی که پیرو دولت هخامنشی و باج‌گزار آن بودند؛ ۳. اندرز به فرمانروایان آینده و دعا.

DPh: این سنگ‌نبشته به سه زبان فارسی باستان، ایلامی و اَکَّدی بر روی دو لوحهٔ زرین و سیمین، در ۱۰ سطر نگاشته شده است و مشتمل بر این مطالب است: ۱. معرفی شاه؛ ۲. ذکر قلمرو جغرافیایی شاهنشاهی هخامنشی از سرزمین سَکاها در آن سوی سُغد تا حبشه و از هند تا سارد؛ ۳. درخواست یاری و حمایت از اَهوره‌مَزدا.

DPi: سنگ‌نبشته‌ای است سه‌زبانه که هر روایت آن فقط یک سطر دارد. مضمون سنگ‌نبشته چنین است: «دستگیرهٔ در از سنگ لاجورد، ساخته شده در خانهٔ داریوش شاه.»

ج ـ سنگ‌نبشته‌های داریوش در نقش رستم (DN): از داریوش در نقش رستم چند سنگ‌نبشتهٔ بسیار کوچک که در آنها مردان دربار خود و سرزمین‌های دیگر را معرفی کرده و نیز دو سنگ‌نبشتهٔ بزرگ بر جای مانده است. ویژگی‌ها و مضمون این

سنگ‌نبشته‌ها به این شرح است:

DNa: این سنگ‌نبشته در پشت پیکرهٔ داریوش، بر فراز درِ ورودی آرامگاه او، به سه زبان فارسی باستان (شصت سطر)، ایلامی (۴۸ سطر) و آکّدی (۳۶ سطر) نقر شده است. سنگ‌نبشته مشتمل بر مطالب زیر است: ۱. مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی داریوش و تبار او؛ ۳. برشماری سرزمین‌ها و استان‌های پیرو شاهنشاهی هخامنشی؛ ۴. اشاره به این نکته که داریوش به لطف اَهوره‌مَزدا سرزمین‌های پرآشوب را آرام کرده و آنها را در جای خود نشانده است؛ ۵. شکرگزاری و دعا برای خود و خاندانش؛ ۶. اندرز به آیندگان که فرمان اَهوره‌مَزدا را محترم بدارند، راه راست را رها نکنند و یاغی نشوند.

DNb: این سنگ‌نبشته در دو طرف درِ ورودی آرامگاه داریوش به سه زبان فارسی باستان، ایلامی، و آکّدی تنظیم شده است. روایت فارسی باستان در سمت چپ مدخل در شصت سطر نگاشته شده است. روایت ایلامی در سمت راست مدخل نقر شده است و ۴۳ سطر دارد. در زیر این روایت، یک ترجمهٔ آرامی هم به چشم می‌خورد که ۲۵ سطر دارد. روایت آکّدی در ۳۹ سطر، در سمت راستِ روایت ایلامی نوشته شده است. روایت فارسی باستان با مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا آغاز می‌شود که هستی شگفت و شادی را برای مردم آفریده و داریوش را از نعمت خرد و چالاکی بهره‌مند ساخته است. آن‌گاه داریوش خود را معرفی می‌کند و روش فرمانروایی، ویژگی‌های اخلاقی، هنرها و فضایل خود را در کشورداری، در میدان رزم و مجالس بزم بازگو می‌کند، سپس با سخنانی حکیمانه و اندرز به دیگران سنگ‌نبشته‌اش را به پایان می‌برد.

DNc: سنگ‌نبشته‌ای است سه‌زبانه که هر روایت در دو سطر است. این سنگ‌نبشته گَوبَرووه[1]، نیزه‌دار داریوش، را معرفی می‌کند.

DNd: سنگ‌نبشته‌ای است سه‌زبانه که از پنج سطرِ آن، دو سطر ویژهٔ روایت فارسی باستان است. در این سنگ‌نبشته اَسپَچَنَه[2]، کمان‌دار داریوش، معرفی شده است.

DN_I تا DN_{XXX}: این سنگ‌نبشته‌ها هم به سه زبان تنظیم شده‌اند و حاملان تخت

1. Gaubaruva- 2. Aspačanah-

شاه را معرفی می‌کنند، اما همهٔ آنها خوانا نیستند.

سنگ‌نبشته‌های داریوش در شوش (DS): در شوش که یکی از اقامتگاه‌های داریوش بزرگ بوده، نوزده سنگ‌نبشته از این شاه باقی مانده است. اغلب این سنگ‌نبشته‌ها بر لوحه‌های گلین یا مرمرین، یا بر ستون‌ها نقر شده‌اند. به استثنای دو سنگ‌نبشته (به نشانه‌های DSe و DSf)، باقی سنگ‌نبشته‌ها از حیث حجم کوچک و اغلب آنها قطعه‌قطعه و ناقص‌اند. برخی از سنگ‌نبشته‌ها روایت ایلامی و اَکَّدی هم دارند. ویژگی‌ها و مضمون این کتیبه‌ها چنین است:

DSa: این سنگ‌نبشته فقط به زبان فارسی باستان بر روی دو لوحهٔ گلی شکسته در پنج سطر نگاشته شده و در آن، داریوش خود و خاندانش را معرفی کرده است.

DSb: این سنگ‌نبشته نیز فقط به فارسی باستان در یازده سطر بر روی دو لوحهٔ گلی نوشته شده است. یکی از لوحه‌ها کامل و دیگری سخت آسیب‌دیده است. این سنگ‌نبشته ویژهٔ معرفی داریوش است.

DSc: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه است که هر روایت یک سطر دارد و بر پایهٔ ستونی نگاشته شده است. دو رونوشت از این کتیبه وجود دارد که یکی از آنها در موزهٔ لوور پاریس نگه‌داری می‌شود. این سنگ‌نبشته نیز مشتمل بر معرفی داریوش کبیر است.

DSd: در این سنگ‌نبشته که به زبان فارسی باستان و ایلامی بر روی ستون‌های کاخ داریوش نگاشته شده است، داریوش خود را معرفی می‌کند و اَهوره‌مَزدا را، که به یاری وی این کاخ ساخته شده است، سپاس می‌گوید.

DSe: این سنگ‌نبشته بر روی لوحه‌های گلی به سه زبان فارسی باستان، ایلامی، و اَکَّدی نوشته شده است. روایت فارسی باستان ۵۲ سطر دارد و مشتمل بر این مطالب است: ۱. مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا که زمین و آسمان، مردم و شادی را برای مردم آفریده و داریوش را شاه کرده است؛ ۲. معرفی داریوش؛ ۳. برشماری استان‌ها و سرزمین‌های پیرو شاهنشاهی هخامنشی؛ ۴. شرح روش کشورداری و چگونگی برقراری نظم و سامان در شاهنشاهی؛ ۵. اشاره به مرمت و بازسازی بناهای کهن و فرسوده؛ ۶. دعا و درخواست از اَهوره‌مَزدا برای محافظت از شاه، خاندان او و آن‌چه ساخته است.

DSf: کتیبه‌ای است سه‌زبانه که رونوشت‌های مختلفی از آن بر روی لوحه‌های

گلی، مرمر و آجرهای لعاب‌دار تالار کاخ داریوش به دست آمده است. سالم‌ترین رونوشت، سنگ‌نبشته‌ای است که بر روی لوحهٔ گلی شکسته‌ای در ۵۸ سطر نگاشته شده است: ۲۷ سطر بر روی لوحه، سه سطر بر لبهٔ پایین لوحه، ۲۷ سطر بر پشت لوحه و یک سطر بر لبهٔ بالای آن. این کتیبه مشتمل بر این مطالب است: ۱. مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی داریوش، ۳. اشارهٔ داریوش به این‌که هنگام نقر کتیبه، پدرش ویشتاسپ، و پدربزرگش، اَرشامه، هنوز زنده بودند؛ ۴. توضیحاتی دربارهٔ چگونگی ساخت کاخ، از جمله اشاره به مواد ساختمانیِ به‌کاررفته در آن، و معماران و کارگرانی که از سرزمین‌های مختلف بودند.

DSg: سنگ‌نبشته‌ای در سه سطر که بر روی ستون‌های سنگی کاخ نگاشته شده و در آن داریوش به معرفی خود، پدر و خاندانش پرداخته و در پایان آورده است که این ستون‌ها به فرمان او بر پا شده‌اند. افزون‌بر روایت فارسی باستان، سنگ‌نبشته، روایت اَکَّدی نیز دارد که همانند روایت فارسی باستان در سه سطر نقر شده است.

DSi: سنگ‌نبشته‌ای است که به دو زبان فارسی باستان و ایلامی بر روی ستونی نوشته شده است. روایت فارسی باستان چهار سطر و روایت ایلامی شش سطر دارد. در این سنگ‌نبشته، شاه پس از معرفی خود می‌گوید: «پس از آن‌که اَهوره‌مَزدا مرا در این سرزمین شاه کرد، به خواست او، هر چه کردم، نیکو [بود].»

DSj: سنگ‌نبشته‌ای است که بر ستونی به سه زبان فارسی باستان (در شش سطر)، ایلامی (در پنج سطر)، و اَکَّدی (در پنج سطر) نقر شده است. این سنگ‌نبشته نیز، همانند دیگر سنگ‌نبشته‌های کوچک داریوش، مشتمل است بر معرفی شاه، مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا و درخواست یاری و حمایت از او.

DSk: این سنگ‌نبشته فقط به زبان فارسی باستان در پنج سطر بر روی آجر پخته نقر شده است و مشتمل است بر معرفی داریوش و اظهار ارادت شاه نسبت به اَهوره‌مَزدا و درخواست یاری از او.

DSl: این سنگ‌نبشته نیز در پنج سطر به زبان فارسی باستان بر روی آجر پخته نگاشته شده است. مطابق گزارش سنگ‌نبشته، داریوش به خواست اَهوره‌مَزدا هر آن‌چه را اندیشیده، با موفقیت به انجام رسانده است.

DSm: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که بر روی آجرهای لعاب‌دار یکی از دالان‌های کاخ شاهی نوشته شده است و مشتمل است بر معرفی شاه و ذکر اسامی استان‌های شاهنشاهی هخامنشی.

DSn: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که بر روی جامهٔ پیکره‌ای نقر شده است. متن سنگ‌نبشته چنین است: «داریوش شاه فرمان به ساختنِ این پیکره داد. اَهوره‌مَزدا داریوش شاه را و آن‌چه را ساخته شد، بپاید.»

DSo: سنگ‌نبشته‌ای است که به دو زبان فارسی باستان (در چهار سطر) و اَکَّدی (در پنج سطر) نگاشته شده است. در پایان این سنگ‌نبشته ــ که بخشی از آن آسیب دیده است ــ داریوش شاه می‌گوید: «به خواست اَهوره‌مَزدا، این‌جا در شوش، [بنایی] شگفت ساختم.»

DSp: این سنگ‌نبشته در سه سطر بر روی لوحه‌ای از جنس مرمر به زبان فارسی باستان نوشته شده است. در این کتیبه، داریوش پس از تجلیل اَهوره‌مَزدا، اظهار می‌کند که این پادشاهی را که «نیکو، دارای گردونه‌رانان نیکو، اسبان نیکو و مردان نیکو» است، اَهوره‌مَزدا به او ارزانی داشته است.

DSq: این سنگ‌نبشته در دو سطر به زبان فارسی باستان بر روی لوحه‌ای از جنس مرمر نقر شده و سخت آسیب‌دیده است و تنها شماری از واژه‌های آن خوانا است.

DSs: این سنگ‌نبشته فقط به زبان فارسی باستان در هفت سطر بر روی لوحه‌ای از جنس مرمر نقر شده است. در این سنگ‌نبشته، داریوش اَهوره‌مَزدا را مدح گفته است که در این زمین چیزهای شگفت و مردان را آفریده، اسبان نیکو و گردونه‌های نیکو به وجود آورده و آنها را به داریوش ارزانی داشته است.

DSt: این سنگ‌نبشته نیز فقط به فارسی باستان و در ده سطر نوشته شده و دو سطر از آن به طور کامل از میان رفته است. سنگ‌نبشته مشتمل است بر مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا و درخواست حمایت و یاری از او.

DSy: سنگ‌نبشته‌ای است سه‌زبانه که بر پایهٔ ستونی نوشته شده است. روایت فارسی باستان دو سطر دارد. سنگ‌نبشته مشتمل است بر معرفی داریوش.

هـ ـ سنگ‌نبشته‌های داریوش در سوئز (DZ): سه سنگ‌نبشته از داریوش در سوئز

کشف شده است. از این نبشته‌ها، سنگ‌نبشتهٔ DZc از همه مفصل‌تر و مهم‌تر است. این سنگ‌نبشته دوازده سطر دارد و دارای این مطالب است: ۱. مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی داریوش؛ ۳. دستور حفر ترعهٔ سوئز. دو سنگ‌نبشتهٔ دیگر، یعنی DZa و DZb، سنگ‌نبشته‌های کوچکی هستند که فقط داریوش را معرفی می‌کنند.

و ـ سنگ‌نبشتهٔ داریوش بر کوه الوند (DE): سنگ‌نبشتهٔ داریوش بر کوه الوند، در جنوب غربی همدان، به سه زبان فارسی باستان، ایلامی، و اَکَّدی نوشته شده است. هر روایت بیست سطر دارد. مطالب سنگ‌نبشته بدین شرح است: ۱. مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی داریوش. برخی از دانشمندان معتقدند که این سنگ‌نبشته به‌احتمال، به فرمان خشیارشا و هم‌زمان با سنگ‌نبشتهٔ خود او بر کوه الوند نگاشته شده است.

ز ـ سنگ‌نبشتهٔ داریوش در همدان (DH): این سنگ‌نبشته به سه زبان بر روی دو لوح، یکی زرین و دیگری سیمین، نقر شده است که و اکنون در تهران نگه‌داری می‌شوند. روایت فارسی باستان در هشت سطر، روایت ایلامی در هفت سطر و روایت اَکَّدی در هشت سطر است. سنگ‌نبشته افزون‌بر معرفی شاه، حاوی آگاهی‌هایی دربارهٔ مرزهای پادشاهی داریوش است.

۵. سنگ‌نبشته‌های خشیارشا (۴۸۶-۴۶۵ق‌م) (X): چندین سنگ‌نبشته از خشیارشا در تخت‌جمشید، شوش، الوند، همدان، و وان بر جای مانده است. ویژگی‌ها و مضمون این سنگ‌نبشته‌ها به شرح زیر است:

الف ـ سنگ‌نبشته‌های خشیارشا در تخت‌جمشید (XP): این سنگ‌بشته‌ها عبارت‌اند از:

XPa: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که هر روایت آن در ۲۰ سطر است. این کتیبه در مدخل تخت‌جمشید، بر دیوارهای داخلی دروازهٔ بزرگ نقر شده است. و مشتمل بر این مطالب است: ۱. مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی خشیارشا؛ ۳. اشاره به ساخت دروازهٔ «همهٔ کشورها» و بسیار چیزهای زیبای دیگر به فرمان خشیارشا و پدرش داریوش؛ ۴. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا.

XPb: این سنگ‌نبشته فقط به زبان فارسی باستان در سی سطر بر دیوار پلکان

شرقی و شمالی آپادانا، میان نقش‌های نمایندگان سرزمین‌ها، نوشته شده و مشتمل بر این مطالب است: ۱. مدح اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی خشیارشا؛ ۳. ذکر بنای کاخی در تخت‌جمشید و دیگر جاها، ۴. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا.

XPc: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که سه رونوشت از آن باقی‌مانده است: دو رونوشت بر ستون‌های غربی و شرقی ایوان کاخ داریوش نقر شده است، روایت فارسی باستان در پانزده سطر، ایلامی در چهارده سطر و اَکَّدی در سیزده سطر. دیگری بر روی دیوار جنوبی کاخ داریوش نوشته شده است. در این رونوشت، هر روایت ۲۵ سطر دارد. مطالب این سنگ‌نبشته مشتمل است بر: ۱. مدح اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی شاه؛ ۳. ذکر ساختن بنایی به فرمان خشیارشا؛ ۴. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا.

XPd: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که بر روی ستون‌های شمال شرقی و شمال غربی تالار کاخ ویژهٔ خشیارشا و بر دیوارهای شرقی و غربی پلکان ایوان همان کاخ نقر شده است. سنگ‌نبشته مشتمل بر این مطالب است: ۱. مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی شاه؛ ۳. ذکر ساختن کاخی به فرمان خشیارشا؛ ۴. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا.

XPe: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که هر روایت آن چهار سطر دارد و بالای پیکرهٔ شاه بر دروازه‌های کاخ ویژهٔ او نقر شده است، و مشتمل بر معرفی شاه است.

XPf: سنگ‌نبشته‌ای دوزبانه که روایت فارسی باستان در ۴۸ سطر است و روایت اَکَّدی آن در ۳۸ سطر. سنگ‌نبشته بر روی لوحه‌ای از سنگ آهک نقر شده و از حرمسرای داریوش و خشیارشا به‌دست آمده است. سنگ‌نبشته شامل این مطالب می‌شود: ۱. مدح اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی شاه؛ ۳. ذکر نام پدرش داریوش، پدربزرگش، ویشتاسپ، و جدّش، اَرشامه؛ ۴. اشاره به ساخت بناهایی شگفت در زمان داریوش؛ ۵. اشاره به این نکته که داریوش به خواست اَهوره‌مَزدا از میان پسرانش خشیارشا را به جانشینی برگزید؛ ۶. اشاره به ساخت بناهایی به فرمان خشیارشا و مراقبت از بناهایی که داریوش ساخته بود؛ ۷. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا.

XPg: این سنگ‌نبشته بر روی آجرهای لعاب‌دار نوشته شده است. روایت فارسی باستان آن چهارده سطر دارد. قطعاتی از روایت اَکَّدی و ایلامی این سنگ‌نبشته نیز به‌دست آمده است. سنگ‌نبشته به ساخت بناهایی به فرمان داریوش و تکمیل آنها به

فرمان خشیارشا اشاره می‌کند.

XPh: این سنگ‌نبشته که به «کتیبهٔ دیو» معروف شده است، به سه زبان فارسی باستان، ایلامی و اَکَّدی بر روی لوحه‌های سنگی نوشته شده و از ساختمانی واقع در گوشهٔ جنوب شرقی کاخ ویژهٔ خشیارشا به‌دست آمده است. روایت فارسی باستان در شصت سطر و روایت ایلامی و اَکَّدی هر کدام در پنجاه سطر است. سنگ‌نبشته مشتمل بر این مطالب است: ۱. مدح اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی خشیارشا؛ ۳. ذکر اسامی استان‌ها و سرزمین‌های پیرو شاهنشاهی هخامنشی؛ ۴. گزارش ویران کردن پرستشگاه دیوان و اصلاح کارهای نادرستی که در آن مکان اجرا می‌شد؛ ۵. اندرزی خطاب به آیندگان، تا اَهوره‌مَزدا و دادِ او را گردن نهند و آن را حرمت گزارند؛ ۶. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا.

XPi: این سنگ‌نبشته بر روی یک دستگیرهٔ در از جنس سنگ لاجورد نوشته شده که از حرمسرای خشیارشا به‌دست آمده است. سنگ‌نبشته به زبان فارسی باستان و ایلامی است و هر روایت یک سطر دارد. مضمون سنگ‌نبشته این است که آن دستگیرهٔ سنگی در خانهٔ خشیارشا ساخته شده است.

XPj: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که هر روایت آن در یک سطر بلند بر پایه‌های دست‌کم پنج ستون کاخ خشیارشا در تخت‌جمشید نگاشته شده است. موضوع سنگ‌نبشته معرفی شاه و اشاره به کاخی است که به فرمان او ساخته شده است.

XPk: این سنگ‌نبشته به دو زبان فارسی باستان و ایلامی، هر کدام در یک سطر، بر روی جامهٔ پیکرهٔ شاه در بخش شرقیِ درِ میانیِ کاخِ تَچَرَ نوشته شده است و مشتمل است بر معرفی شاه.

XPl: این سنگ‌نبشته در ۵۶ سطر به زبان فارسی باستان بر دو طرف و دو لبهٔ لوحی سنگی نقر شده است و به‌ظاهر رونوشتی از سنگ‌نبشتهٔ آرامگاه داریوش در نقش رستم (DNb) است. افزون‌بر اختلافات جزیی که در این دو سنگ‌نبشته وجود دارد، سنگ‌نبشتهٔ خشیارشا کوتاه‌تر است و ده سطر آخر سنگ‌نبشتهٔ داریوش را ندارد.

ب ـ سنگ‌نبشته‌های خشیارشا در شوش (XS): از خشیارشا سه کتیبهٔ کوچک در شوش به‌دست آمده است. از این سنگ‌نبشته‌ها، سنگ‌نبشتهٔ XSb فقط به زبان ایلامی

است. ویژگی‌ها و مضمون دو سنگ‌نبشتهٔ دیگر به شرح زیر است:

XSa: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که هر روایت آن دو سطر دارد و بر پایهٔ ستونی نوشته شده است که اکنون در موزهٔ لوور پاریس نگه‌داری می‌شود.

XSc: این سنگ‌نبشته فقط به زبان فارسی باستان در پنج سطر بر روی لوحی مرمری نگاشته شده است. هر سه سنگ‌نبشته یادبود بنای کاخ هستند.

ج ـ سنگ‌نبشتهٔ خشیارشا بر کوه الوند (XE): این سنگ‌نبشته که در سمت راست سنگ‌نبشتهٔ داریوش بر کوه الوند نوشته شده است، کتیبه‌ای سه‌زبانه است که هر روایت آن بیست سطر دارد. موضوع آن مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا و معرفی شاه است.

د ـ سنگ‌نبشتهٔ خشیارشا در همدان (XH): این سنگ‌نبشته فقط به زبان فارسی باستان در یک سطر بر روی جامی نقره‌ای به این مضمون نوشته شده است: «در خانهٔ خشیارشا شاه ساخته شد.»

ه ـ سنگ‌نبشتهٔ خشیارشا در وان (XV): این سنگ‌نبشته که بر روی دیوار قلعه‌ای در وان نوشته شده است، سه‌زبانه است و هر روایت آن ۲۷ سطر دارد. مطالب این سنگ‌نبشته مشتمل است بر: ۱. مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی شاه؛ ۳. ذکر بنایی که داریوش آن را پی افکنده و خشیارشا به یادبود آن سنگ‌نبشته را نویسانده است.

۶. سنگ‌نبشته‌های اردشیر اول (۴۲۵/۴۲۴-۴۶۵ق‌م): از اردشیر اول دو سنگ‌نبشته به شرح زیر باقی مانده است:

الف ـ سنگ‌نبشتهٔ اردشیر اول در تخت‌جمشید (A1Pa): این سنگ‌نبشته به دو زبان فارسی باستان و اَکَّدی است. روایت فارسی باستان در یازده سطر بر روی قطعه‌سنگی از جنس مرمر نگاشته شده است، و مشتمل بر این مطالب است: ۱. مدح اَهورَمَزدا؛ ۲. معرفی شاه؛ ۳. ذکر بنای کاخی که خشیارشا شروع کرده و اردشیر آن را به اتمام رسانده است.

ب ـ سنگ‌نبشتهٔ اردشیر اول بر کاسه‌های سیمین (A1I): این سنگ‌نبشته به فارسی باستان در یک سطر بر روی چهار کاسهٔ نقره‌ای نقر شده است. جای کشف کاسه‌ها آشکار نیست. سنگ‌نبشته مشتمل است بر: ۱. معرفی شاه؛ ۲. ذکر این که

کاسه در خانهٔ شاه ساخته شده است.

۷. سنگ‌نبشته‌های داریوش دوم (۴۲۴-۴۰۴/۴۰۵ق‌م): از داریوش دوم دو سنگ‌نبشته در شوش به‌دست آمده است. ویژگی‌ها و مضمون این دو سنگ‌نبشته به شرح زیر است:

D^2Sa: این سنگ‌نبشته فقط به زبان فارسی باستان در سه سطر بر پایهٔ ستونی نوشته شده است. سنگ‌نبشته مشتمل بر این مطالب است: ۱. ذکر ساختن کاخی با ستون‌های سنگی به فرمان داریوش؛ ۲. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا.

D^2Sb: این کتیبهٔ دوزبانه، فارسی باستان و اَکَّدی، در دو نسخه بر پایه‌های ستون نوشته شده است. روایت فارسی باستان چهار سطر و روایت اَکَّدی پنج یا شش سطر دارد. سنگ‌نبشته مشتمل بر این مطالب است: ۱. معرفی شاه؛ ۲. ذکر بنای کاخی که اردشیر شروع کرده و داریوش آن را به اتمام رسانده است.

۸. سنگ‌نبشته‌های اردشیر دوم (۴۰۴/۴۰۵-۳۵۸/۳۵۹ ق‌م): از اردشیر دوم تعدادی سنگ‌نبشته باقی مانده است، که ویژگی‌های آنها بدین قرار است:

الف ـ سنگ‌نبشته‌های اردشیر دوم در شوش (A2S): ویژگی‌ها و مضمون این کتیبه‌ها به شرح زیر است:

A^2Sa: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که هر روایت آن پنج سطر دارد و بر پایه‌های چهار ستون نگاشته شده است. مضمون سنگ‌نبشته چنین است: ۱. معرفی شاه و نیاکانش، ۲. ذکر کاخی که در زمان داریوش کبیر ساخته شده بود، در زمان اردشیر اول دچار آتش‌سوزی شده بود و این پادشاه آن را بازسازی کرد، ۳. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا. از نکات جالب توجه در این سنگ‌نبشته ذکر نام اَناهیتا (اَناهید) و میثره (مِهر) در کنار نام اَهوره‌مَزدا است.

A^2Sb: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که هر روایت آن در یک سطر بر پایهٔ ستونی نوشته شده است. این سنگ‌نبشته مشتمل بر معرفی شاه است.

A^2Sc: این سنگ‌نبشته به زبان فارسی باستان بر روی لوحه‌ای سنگی در هفت سطر نگاشته شده است. بخشی از این سنگ‌نبشته آسیب دیده و خوانا نیست. این سنگ‌نبشته مشتمل بر این مطالب است: ۱. معرفی شاه؛ ۲. ذکر بنای یک کاخ و یک

پلکان سنگی؛ ۳. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا.

A^2Sd: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه که هر روایت آن چهار سطر دارد و بر پایهٔ ستون نگاشته شده است. سنگ‌نبشته مشتمل بر این مطالب است: ۱. معرفی شاه؛ ۲. ذکر ساختن آسایشگاه یا محل شادخواریِ شاه؛ ۳. درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا، اَناهیتا، و میثره.

ب ـ سنگ‌نبشته‌های اردشیر دوم در همدان (A2H): ویژگی‌ها و مضمون این سنگ‌نبشته‌ها به شرح زیر است:

A^2Ha: سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه بر قطعه‌ای از پایهٔ ستون است. روایت فارسی باستان هفت سطر و روایت‌های ایلامی و اَکَّدی هر کدام پنج سطر دارد. سنگ‌نبشته مشتمل بر این مطالب است: ۱. معرفی شاه؛ ۲. ذکر ساختن کاخی؛ ۳. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا، اَناهیتا، و میثره.

A^2Hb: این سنگ‌نبشته به زبان فارسی باستان در یک سطر بر پایهٔ یک ستون نوشته شده است. متن سنگ‌نبشته چنین است: «[این] کاخ را با ستون‌های سنگی، اردشیر، شاهِ بزرگ، ساخت که پسرِ داریوش شاه [و] هخامنشی [است]. میثره مرا بپاید.»

A^2Hc: این سنگ‌نبشته فقط به زبان فارسی باستان در بیست سطر بر روی لوحی از طلا تقریباً به ابعاد ۱۳×۱۳ سانتی‌متر نوشته شده است. سنگ‌نبشته مشتمل بر این مطالب است: ۱. مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی شاه و نیاکان او تا ویشتاسپ؛ ۳. ذکر این‌که اردشیر به خواست اَهوره‌مَزدا در این سرزمین پهناور پادشاه شده و اَهوره‌مَزدا پادشاهی را به او ارزانی داشته است؛ ۴. دعا برای خود، کشور و خاندان شاهی.

۹. سنگ‌نبشتهٔ اردشیر سوم در تخت‌جمشید (۳۵۸/۳۵۹-۳۳۷/۳۳۸ق‌م) (A3Pa): این سنگ‌نبشته فقط به زبان فارسی باستان است و چهار نسخه دارد: سه نسخهٔ هر کدام در اصل در ۲۶ سطر بر روی دیوار شمالی صفهٔ کاخ اردشیر، و یک رونوشت در ۳۵ سطر در کنار پلکان غربی کاخ ویژهٔ داریوش بزرگ. سنگ‌نبشته مشتمل بر این مطالب است: ۱. مدح و ستایش اَهوره‌مَزدا؛ ۲. معرفی شاه و نیاکان او تا اَرشامه؛ ۳. ذکر ساختن پلکان سنگی؛ ۴. دعا و درخواست یاری از اَهوره‌مَزدا و میثره.

۱۰. سنگ‌نبشتهٔ اردشیر دوم (؟) یا سوم (؟) در تخت‌جمشید (A?P): این سنگ‌نبشتهٔ سه‌زبانه حاملان تخت شاهی را در نقش‌های موجود بر مقبرهٔ جنوب تخت‌جمشید معرفی می‌کند.

افزون‌بر سنگ‌نبشته‌های یادشده، چندین ظرف، مُهر، وزنه و شی کوچک نبشته‌دار هم یافت شده است که نبشته‌هایی بسیار کوتاه و گاه ناخوانا دارند (دربارهٔ سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان، نیز نک: کِنت ۱۹۵۳: ۱۰۷-۱۱۵؛ اُرانسکی ۱۳۵۸: ۱۰۲-۱۱۷؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۲۵-۲۸).

کتابشناسی:

اُرانسکی، ای. م.، ۱۳۵۸، *مقدمهٔ فقه‌اللغهٔ ایرانی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران.

داندامایف، آ. د.، ۱۳۷۳، *ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی*، ترجمهٔ روحی ارباب، تهران.

فریدریش، یوهانس، ۱۳۶۸، *زبان‌های خاموش*، ترجمهٔ یدالله ثمره و بدرالزمان قریب، تهران.

Kent, R. G., 1953, Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon, New Haven.

Lecoq, P., 1997, Les inscriptions de la perse achéménide, Paris.

اوستا

محمدتقی راشدمحصل

سرآغاز سخن

*اوستا*یی که امروز در دست است، حاصل تلاش زردشتیان ایران و هند است که بر دین باستانی خود باقی مانده‌اند و این مجموعهٔ دینی و آیینی را که معرف فرهنگ و زبان کهن ایرانی و باارزش‌ترین سند مکتوب ایران باستان است، نگه داشته‌اند. این کتاب تا سده‌های اخیر تنها در میان زردشتیان رواج داشته و متن آن در آیین‌های دینی خوانده می‌شده است و چاپ‌های متعدد از آن وجود دارد که هر چند از نظر سنّت ارزشمندند، از دید انتقادی و علمی، چنان‌که باید، مستند نیستند. دقیق‌ترین و علمی‌ترین چاپی که در پژوهش‌های علمی بدان استناد می‌شود، چاپی است که کارل فریدریش گلدنر[1]، *اوستا*شناس آلمانی، پس از مقایسه و بررسی دست‌نوشته‌های مختلف که شمار آنها به حدود یکصد و سی می‌رسید، فراهم کرد و زیر عنوان *اوستا، کتاب‌های*

1. K. F. Geldner

مقدس پارسیان[1] در سه جلد به چاپ رسانید.

گلدنر دست‌نوشته‌های اوستایی را که برخی از آنها متن زند یا سنسکریت یا هر دو آنها را نیز داشته است، به‌دقت بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که پاره‌ای از دست‌نوشته‌ها با یکدیگر همانندند و باید از روی دست‌نوشتهٔ کهن‌تری رونویسی شده باشند. بنابراین، دست‌نوشته‌های متعددی را که در اختیار داشته، در چند گروه طبقه‌بندی کرده است. این طبقه‌بندی برای هر یک از بخش‌های *اوستا* متفاوت است؛ برای نمونه دست‌نوشته‌های یسنا را در این شش گروه دسته‌بندی کرده است: ۱. یسنای سنسکریت، ۲. یسنای ایرانی پهلوی، ۳. یسنای هندی پهلوی، ۴. وندیداد سادهٔ ایرانی، ۵ و ۶. وندیداد سادهٔ هندی. صفت ایرانی یا هندی نشان‌دهندهٔ آن است که متن در ایران یا هند نوشته شده است. منظور از وندیداد ساده، وندیدادی است که متن زند (ترجمه و تفسیر پهلوی) به همراه ندارد.

دست‌نوشته‌های *اوستا* غالباً متأخرند. کهن‌ترین دست‌نوشتهٔ موجود با نشانهٔ اختصاری K7a، مربوط به سال ۱۲۷۸م است و نسخه‌های دیگر همه پس از این تاریخ نوشته شده‌اند. اما همین دست‌نوشته‌های متأخر گاه بازنویسی شده از روی نسخه‌ای کهن‌اند که اگر رونویسگر مطالب آن را با دقت نقل کرده باشد، ارزش زبانی و تاریخی بسیاری خواهند داشت.

دربارهٔ دست‌نوشته‌های *اوستا* به یک نکتهٔ اساسی نیز باید توجه داشت و آن این‌که پیروزی مسلمانان و پراکندگی گروه‌های زردشتی سبب پریشانی و ضعف ارکان دینی آنان شد و پیروان دین در نوشتن کتاب‌های دینی و گسترش آموزه‌های آن بازماندند و ازاین‌رو، ضربه‌ای هولناک بر انتقال *اوستای* مکتوب وارد آمد. مطالعهٔ دست‌نوشته‌های موجود همسانی‌هایی را، چه در شیوهٔ نگارش و چه در خطاهای دستوری، نشان می‌دهد که گویای آن است که همهٔ نسخه‌ها از یک دست‌نوشتهٔ واحد سرچشمه گرفته‌اند. این دست‌نوشتهٔ مفروض که کارل هوفمان (۱۹۷۵-۱۹۷۶: ۳۱۶/۱ ب) آن را «دست‌نوشتهٔ پایه» نامیده، مربوط به سدهٔ نهم یا دهم میلادی بوده است (کلنز

1. *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*

۱۹۸۹ب: ۳۲). پیش از هوفمان، هنریک ساموئل نیبرگ (۱۳۵۹: ۱۳) گفته بود که دست‌نوشته‌های *اوستا* از یک کهن‌الگوی دورهٔ ساسانی منشأ می‌گیرند. پس از او نیز گئورگ مرگنشتیرنه در تأیید این فرضیه مواردی از *یسنا*، *یشت‌ها* و *وندیداد* به دست داد، اما در سال‌های اخیر هوفمان دربارهٔ یسنا و پس از او هلموت هومباخ دربارهٔ *یشت‌ها* و *وندیداد* این فرضیه را استحکام بخشیدند.

اوستا و زندِ آن در کتاب هشتم *دینکرد* توصیف و معرفی شده‌اند. بنا بر آن‌چه در این کتاب آمده، *اوستای* دورهٔ ساسانی به سه بخش (پهلوی: bazišn) تقسیم می‌شده است. نخستین بخش آن گاهانی (پهلوی: gāhānīg) نام داشته که دربارهٔ کارها و دانش مینوی بوده است. بخش دوم دادی (پهلوی: dādīg) نام داشته که دربارهٔ کارها و دانش جهان مادی بوده است. بخش سوم هادگ مانسری (پهلوی: hādagmānsrīg) نام داشته که در بر دارندهٔ آگاهی و کار میان این دو بوده است. هر یک از این سه بخش دارای هفت نسک (پهلوی: nask) «کتاب» بوده است. بنابراین، *اوستا* دارای ۲۱ نسک بوده است، بدین ترتیب:

هفت نسک گاهانی: ستودیسن (پهلوی: stūd yasn)، سودگر (پهلوی: sūdgar)، ورشت مانسر (پهلوی: warštmānsar)، بغ (پهلوی: baγ)، وشتگ (پهلوی: waštag)، هادخت (پهلوی: hādōxt)، سپند (پهلوی: spand).

هفت نسک دادی: نیکاتم (پهلوی: nikātom)، گنباسَرنیجد (پهلوی: ganbāsarnijad)، هوسپارم (پهلوی: huspāram)، سگاتم (پهلوی: sagātom)، ویدیوداد/وندیداد (پهلوی: widēwdād)، چهرداد (پهلوی: čihrdād)، بغان‌یسن (پهلوی: baγān yasn).

هفت نسک هادگ مانسری: دامداد (پهلوی: dāmdād)، ناتر (پهلوی: nātar)، پازگ (پهلوی: pāzag)، رد دادیگ (پهلوی: rad dādīg)، برش (پهلوی: bariš)، کشکیسرَو (پهلوی: kaškisraw)، ویشتاسپ‌ساست (پهلوی: wištāspsāst) (مدن: ۶۷۷/۲-۶۷۸).

از میان نسک‌های گاهانی: وشتگ‌نسک به‌طور کامل از میان رفته است. سه نسک سودگر، ورشت مانسر و بغ به‌ظاهر تفسیر *گاهان* بوده‌اند. ترجمه و تفسیر سه نسک ستودیسن، سودگر و ورشت مانسر را در کتاب نهم *دینکرد* تا حدی می‌توان دید. به‌طورکلی، از مجموع نسک‌های یاد شده، امروز تنها ویدیوداد (وندیداد) به‌طور کامل

باقی مانده و دیگر نسک‌ها یا کلاً از میان رفته‌اند، یا فقط بخش‌هایی از آنها در دست است. *اوستای* موجود به‌احتمال بیش از یک‌چهارم *اوستای* دورهٔ ساسانی نیست.

در این‌که دینکرد تا چه حد مطالب *اوستای* اصلی را بازتاب می‌دهد، این نکته شایان ذکر است که تجزیه و تحلیل متن‌های دورهٔ میانه از *اوستا* در زمانی صورت گرفته که اوستایی زبانی خاموش بوده است، و احتمال قوی آن است که حتی موبدان *اوستا*دان نیز بیش‌تر بر پایهٔ متن‌های زند، *اوستا* را درمی‌یافتند؛ بنابراین، آن دسته از بخش‌های *اوستا* که متن زند نداشته یا متن زند آنها در آن زمان موجود نبوده، کم‌تر مورد توجه قرار گرفته‌اند. از میان رفتن برخی از مجموعه‌های حقوقی *اوستا* را کتاب‌هایی مانند *پرسشنیها*[1] و *ویثانسک*[2] تأیید می‌کنند.

در برابر این تقسیم‌بندی سنتی، *اوستا* را بر مبنای بخش‌های موجود آن نیز تقسیم‌بندی کرده‌اند. بر این اساس، *اوستا* پنج بخش دارد: یسنه/یسنا، یشت‌ها، *ویسپرد*، *وندیداد*، و *خرده‌اوستا*. همچنین کتاب‌ها و قطعات پراکنده‌ای مانند *پرسشنیها*، *نیرنگستان*[3]، *اوگمدیچا*[4] و *هادخت‌نسک*[5]، نیز مجموعه‌هایی مانند *ویثانسک*، فرهنگ *اویم‌ایوک*[6]، *آفرین زردشت*، *ویشتاسپ‌یشت* و *نیرنگ آتش*، در شمار آثار اوستایی است.

یسنه/ یسنا (اوستایی: yasna- «ستایش»، از ریشهٔ √yaz «ستودن»، پهلوی yasn، «جشن» فارسی با این واژه هم‌ریشه است). یسنه از مهم‌ترین بخش‌های *اوستا* و در بر دارندهٔ ۷۲ فصل است. هر یک از این فصل‌ها در اوستایی hāitī (از ریشهٔ √hāy «بستن») نام دارد. معادل این واژه در فارسی میانه hād و در فارسی نو «هات» و «ها» است. هر ها دارای چند بند است. شمار بندهای فصل‌ها با یکدیگر مساوی نیست. پاره‌ای از فصل‌ها بلند و برخی کوتاه است. موضوع هر یک از فصل‌ها با فصل دیگر تفاوت دارد، اما گاه دو یا چند فصل موضوع واحدی دارند. به‌طور کلی، یسنه دعاها و نمازهایی را در بر دارد که در آیین‌های گوناگون دینی به کار برده می‌شوند و برخی از آنها به ایزدی خاص تعلق دارند. اهمیت یسنه از آن جهت نیز است که کهن‌ترین و

---

1. *pursišnīhā* 2. *vaēθā nask* 3. *nērangestān* 4. *aogəmadaēcā* 5. *hādōxt nask*
6. *ōim ēwak*

PersianPDF.com

مقدس‌ترین بخش *اوستا*، یعنی گاهان، در آن جای گرفته است. بخش‌های دیگر *اوستای* کهن، یعنی نمازهای چهارگانه و یسن هفت ها، نیز جزیی از یسنه است. ازاین‌رو، زردشتیان به یسنه توجه ویژه دارند. در زیر نخست *اوستای* کهن و سپس بخش‌های دیگر یسنه/ یسن معرفی می‌شود.

اوستای کهن

یک ـ گاهان (در فارسی نیز: گاثه‌ها، گات‌ها)

گاهان جمع گاه (اوستایی -gāθā «سرود، نغمه»، از ریشهٔ √gā «سرودن»، پهلوی gāh، فارسی نو «گاه»، مثلاً در «سه‌گاه») است و بر هفده ها از ۷۲ های یسنه اطلاق می‌شود که عبارت است از: های ۲۸ تا ۳۴، های ۴۳ تا ۵۱، و های ۵۳. *گاهان* کهن‌ترین و مقدس‌ترین بخش *اوستا* و به شعر است. *گاهان* اصل دین است و متن‌های فارسی میانه، به تعبیری توضیح، شرح و تفسیر آنهایند. متن زند *گاهان* ترجمه‌ای است واژه‌به‌واژه همراه با پاره‌ای تفسیرها از دید مفسران دینی. با وجود این، زند *گاهان* به فهم متن اوستایی گاهان کمک چندانی نمی‌کند. روش جمله‌بندی اوستایی با فارسی میانه اختلاف دارد؛ از این‌رو، توجه مفسران به برگردان واژه‌به‌واژه سبب شده است که جمله‌بندی متن زند از پایه نادرست باشد. واژه‌ها گاه برگردان واژه‌به‌واژهٔ اوستایی و زمانی آوانویسی واژه‌های اوستایی به فارسی میانه‌اند. تفسیر موبدان نیز برداشت سنتی و گاه شخصی آنها را در بر دارد و از این‌رو مطمئن و قطعی به نظر نمی‌رسد.

مجموعهٔ هفده های *گاهان* را به پنج بخش تقسیم کرده و هریک را به نام واژه‌های آغازین آن نام‌گذاری کرده‌اند:

۱. اهونودگاه (اوستایی: ahunauua^{i}tī، پهلوی: ahunawad). های ۲۸ تا ۳۴ را بدین نام نامیده‌اند. شمارهٔ پاره یا بندهای اهونودگاه به ترتیب زیر است: های ۲۸ تا ۳۰ هریک ۱۱ بند و های ۳۱ تا ۳۴ به‌ترتیب دارای ۲۲، ۱۶، ۱۴ و ۱۵ بند. هر یک از بندهای اهونودگاه دارای سه بیت است و هر بیت از دو مصراع هفت و نه هجایی تشکیل شده است (نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۴: ۸-۲۰).

۲. اشتودگاه (اوستایی: uštauuaitī، پهلوی: uštwad). این گاه، های ۴۳ تا ۴۶ را

در بر می‌گیرد که به‌ترتیب دارای شانزده، بیست، یازده و نوزده بند هستند. هر بند دارای پنج بیت و هر بیت از دو مصراع چهار و هفت هجایی تشکیل شده است. های ۴۳ و ۴۴ ترجیع‌بند است، بدین معنی که در های ۴۳ بیت نخست در بندهای ۵، ۷، ۹، ۱۱، ۱۳ و ۱۵ و در های ۴۴ بیت نخست در همهٔ بندها، به‌جز بند ۲۰، تکرار شده است.

۳. سپندمدگاه (اوستایی: spəṇtā.mainiiū، پهلوی: spandmad). این‌گاه شامل های ۴۷ تا ۵۰ است که به‌ترتیب دارای شش، دوازده، دوازده و یازده بند است. هر بند چهار بیت دارد و هر بیت از دو مصراع چهار و هفت هجایی تشکیل شده است.

۴. وهوخشثرگاه (اوستایی: vohu.xšaθrā، پهلوی: wohuxšaθr). این گاه یک ها است (های ۵۱) که دارای ۲۲ بند است. هر بند سه بیت دارد و هر بیت از دو مصراع هفت هجایی تشکیل شده است.

۵. وهیشتوایشت‌گاه (اوستایی: vahištōišti، پهلوی: wahištōišt). این گاه یک ها است (های ۵۳) که دارای نه بند است. هر بند چهار بیت دارد. دو بیت نخست دارای دو مصراع هفت و پنج هجایی است، اما بیت‌های ۳ و ۴ سه مصراع دارند که به‌ترتیب دارای هفت، هفت و پنج هجا است.

در اوستایی هر یک از بندهای *گاهان* را vacastaštī-، بیت را afsman- و مصراع را pad- می‌نامند. معادل پهلوی این واژه‌ها به‌ترتیب wizist، paymān و pay است (همان، ۱۰). باید توجه داشت که به سبب تغییری که در فراگویی واج‌ها و واژه‌های اوستایی پیش آمده است، هیچ یک از بخش‌های *گاهان* نظم دقیق هجایی ذکر شده را ندارد. از سوی دیگر، نگارش *اوستا* در زمانی روی داده که اوستایی زبانی خاموش بوده است. اختلاف هجایی که اکنون در *اوستا* می‌شود، مولود این دو تغییر است.

دو ـ یسن *هفت‌ها*

در فاصلهٔ میان اهونودگاه و اشتودگاه، هشت یسن هست که هفت تای آنها (یسن ۳۵ تا ۴۱) را *یسن هفت‌ها* گویند. یسن ۴۲ نه در شمار *گاهان* است و نه در شمار *یسن هفت‌ها*، بلکه ستایشی است برای هوم، شیر، گوشت، آب و گیاه که در آیین

یسنه کاربرد دارد. *یسن هفت ها* از نظر زمانی مشابه *گاهان* است و به نظر یوهانا نارتن به شعر نیز است، اما شعر بودن آن را غالب *اوستا*شناسان نمی‌پذیرند. همانندی *یسن هفت‌ها* به *گاهان* تنها از جهت زبانی نیست، بلکه از جهت درون‌مایه نیز با *گاهان* مشابه است. به نظر می‌رسد *یسن هفت ها* بلافاصله پس از زردشت و از سوی نخستین دین‌داران و شاگردان بلافصل زردشت تدوین شده باشد. در سنت زردشتی، یا دست‌کم در میان برخی از موبدان، *یسن هفت ها* مانند *گاهان* تلقی می‌شده است؛ چنان‌که در *گزیده‌های زادسپرم* (۴۰)، *یسن هفت‌ها* ششمین بخش *گاهان* دانسته شده است. موضوع کلی *یسن هفت‌ها* نیایش اُهرمَزد و امشاسپندان و ستایش آتش، آب، زمین و روان‌های دد و دام است. میان مفهوم *گاهان* و *یسن هفت ها*، در عین همانندی، اختلافاتی نیز دیده می‌شود؛ ازجمله آن‌که اشه در *یسن هفت ها* بر وهومنه تقدم دارد و محور بحث و ستایش، آتش است. البته منشأ اختلافات را باید اختلاف سبک *گاهان* و *یسن هفت‌ها* دانست، نه جدایی آموزه‌ها (عالیخانی ۱۳۷۹: ۳-۱۴؛ نیز، نک: نارتن ۱۹۸۲؛ ۱۹۸۶). *یسن هفت‌ها* به اختلاف از بند ۲ یا ۳ *یسن* ۳۵ آغاز و در بند ۵ یا ۶ *یسن* ۴۱ پایان می‌یابد (نک: نارتن ۱۹۸۶: ۱۷، ۳۸-۴۸؛ کلنز و پیرار ۱۹۸۸: ۱۳۳/۱-۱۴۰). بنا بر نظر نارتن، *یسن هفت ها* دارای چهل بند است، بدین ترتیب *یسن* ۳۵ دارای نه بند (۲ تا ۱۰)، *یسن* ۳۶ دارای شش بند (۱ تا ۶)، *یسن* ۳۷ دارای پنج بند (۱ تا ۵)، *یسن* ۳۸ دارای پنج بند (۱ تا ۵)، *یسن* ۳۹ دارای پنج بند (۱ تا ۵)، *یسن* ۴۰ دارای چهار بند (۱ تا ۴)، و *یسن* ۴۱ دارای شش بند (۱ تا ۶).

یسن هفت ها با سه اصطلاح شناخته‌شدهٔ دین زردشتی، یعنی humatanąm، hūxtanąm و huuarštanąm، آغاز می‌شود (*یسن* ۳۵، بند ۲). در *یسن* ۳۵، به‌طورکلی، گروندگان می‌پذیرند که نیک بیندیشند و بگویند و بورزند و بر نیکان ملامت روا ندارند. همچنین اشه که جلوه‌ای از اُهرمَزد است، مورد ستایش واقع شده (بند ۳) و بر فراهم کردن چراگاه برای گاو تأکید شده است (بند ۴). در بند ۵ نیرو و شهریاری به مزدا و اشه نسبت داده شده است. در بند ۶ از مردان و زنانی که به نیکی و حقیقت رسیده‌اند، خواسته شده است تا دریافت‌های خود را به‌کار بندند و به دیگران نیز بیاموزند. در بند ۷ گروندگان به این حقیقت رسیده‌اند که نیایش مزدا و تأمین چراگاه برای گاو

بهترین کار آیینی است و باید آن را تا آن‌جا که می‌توانند انجام دهند. در بند ۸ گوینده در پناه اشه بودن و در انجمن اشه زیستن را بهترین پناهگاه می‌داند. در بند ۹ گوینده سخنان خود را به عنوان گفتارهای شکوهمند اعلام می‌کند و مزدا را دریافت‌کننده، پذیرنده و آموزندهٔ آنها می‌خواند. در بند ۱۰ اُهرمَزد را با ستایشی برتر از دیگر ستایش‌ها و با بیانی برتر از بیان‌ها و با یسنی برتر از یسن‌ها برمی‌گزیند. بندهای یسن ۳۵ و اصطلاحات به‌کاررفته در آن با *گاهان* همانندی‌هایی دارد که نشان می‌دهد این دو بخش *اوستای* کهن با یکدیگر ارتباط معنوی دارند (نک: عالیخانی ۱۳۷۹: ۳-۱۴؛ برای ترجمهٔ فارسی یسن ۳۵ نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ۴۳-۴۴).

یسن ۳۶ ستایش آتش به‌عنوان محور و اصل آیین‌هاست. مگر نه این است که همهٔ نیایش‌ها در حضور آتش انجام می‌گیرد، پس او گواه کارهای آدمیان است، نیایش‌های آنان را می‌بیند و در بارگاه اُهرمَزد بر اجرای آنها گواهی می‌دهد.

یسن ۳۷ ستایش اُهرمَزد است که گاو و اشه را آفریده است. همو که زمین، آب‌ها، گیاهان، روشنی‌ها و نیکی‌ها را با شهریاری و بزرگی و کارهای ماهرانهٔ خویش آفریده است. این ستایش با پیکر و جان است و با نامی که اهورایی است، یعنی فزاینده‌ترین. در بند ۴ بهترین راستی و در آخرین بند منش نیک، شهریاری نیک، دین نیک، دریافت نیک، و فروتنی نیک ستایش شده است.

یسن ۳۸ ستایش زمین است که ما را می‌برد، به همراه ایزدبانوانی که به سبب راستی ممتازند و زنانی که به سبب راستی گزیده‌اند. بند ۲ ستایشی است از زوهرها، پاکی‌ها، فراوانی‌ها، راست‌اندیشی‌ها، مرد نیک، نیاز، ستایش و برکت نیک. بند ۳ ستایش آب‌هاست، آب‌ها با همهٔ جلوه‌هایشان: آب‌های گوارا، آب‌های اهورایی و فراهم‌کنندهٔ گذر نیک که برای شناگری جایگاه می‌سازند و هدیه‌ای نیک برای هر دو هستی به‌شمار می‌آیند. بندهای بعدی نیز ادامهٔ ستایش و بزرگداشت آب‌هاست.

یسن ۳۹ ستایشی است برای روان گاو، روان‌های خودمان، و روان‌های جانوران اهلی که در حمایت ما هستند و ما بدانان و آنان به ما وابسته‌اند (بند ۱). هم‌چنین روان ددان بی‌آزار و روان مردان و زنان راستکار ستایش شده است (بند ۲). در بند ۳ مردان و زنان نیک، بی‌مرگان مقدس جاودان زنده و جاودان فزاینده و آن زنان و

مردانی که در کنار اندیشهٔ نیک می‌زیند، ستوده می‌شوند. بندهای ۴ و ۵ ستایش اُهرمَزد است و انتساب همهٔ نیکی‌های اندیشیده‌شده، گفته‌شده و انجام‌شده به او و نیروبخشی به اُهرمَزد از طریق این ستایش‌های همراه با راستی، شادی و فروتنی نیک.

یسن ۴۰ درخواستی است از اُهرمَزد برای بخشش پاداش به کسانی که نیکی ورزیده‌اند (بند ۱) و نیز آن‌چه از طریق آن می‌توان به اتحاد با اُهرمَزد و اشه رسید (بند ۲). نیز استدعایی است از اُهرمَزد تا مردان راستی‌گزین و شبانان بی‌زیان را برای همکاری نیرومند، استوار و دیرپای بگرداند (بندهای ۳-۵).

یسن ۴۱ یادکرد این نکته است که ستایش‌ها، خوشامدها و مدح‌های ما خطاب به اُهرمَزد و بهترین راستی است (بند ۱) و آرزویمان این است که برای همیشه به شهریاری نیک اُهرمَزد برسیم و مرد یا زن نیک بر ما شهریاری کند (بند ۲). در ادامه محقق دانستن این نکته که اُهرمَزد دارندهٔ نیروی شگفت‌انگیز، خجسته، ستودنی و همراهی‌شده به وسیلهٔ اشه است. پس زندگی و جسمیت ما در هر دو هستی است (بند ۳). بند ۴ تقاضایی از اُهرمَزد است که یاری او به ما طول عمر ارزانی دارد، باشد که از طریق او توانا و نیرومند شویم و باشد که او ما را حمایت کند. در بند ۵ به عنوان ستایندگان و خوانندگان مانثره (کلام مقدس)، تقاضای دریافت مزد از اُهرمَزد می‌شود تا بتوانیم برای همیشه به اُهرمَزد و جامعهٔ راستی برسیم (برای ترجمهٔ یسن هفت‌ها نک: نارتن ۱۹۸۶؛ هومباخ ۱۹۹۱؛ کلنز و پیرار ۱۹۸۸؛ پورداوود ۱۳۳۷).

سه ـ نمازهای چهارگانهٔ دین زردشتی

بندهای ۱۳، ۱۴ و ۱۵ از یسن ۲۷، به‌ترتیب متن اوستایی نمازهای یثا اهو ویریو (yaθā ahū vairiiō)، اشم وهو (ašəm vohū) و ینگه هاتام (yenhē hātąm) است. چهارمین نماز، آایریما ایشیو (ā airiiāmā išiiō) است که بند ۱ از یسن ۵۴ را تشکیل می‌دهد. از این نمازهای دینی ترجمه‌ها و تفسیرهای متفاوت ارایه شده است. تفسیر سنتی سه نماز یثا اهو ویریو، اشم وهو و ینگه هاتام موضوع *بغان یشت* است (یسن‌های ۱۹، ۲۰ و ۲۱). نماز یثا اهو ویریو که در پهلوی اهونور (ahunawar) خوانده می‌شود، در وزن اهونودگاه سروده شده است. این نماز بسیار بااهمیت و سرایش آن

کرفه‌ای بزرگ است. این نماز در راندن دیوان نیز تأثیر دارد. اُهرمَزد در آغازَ آفرینش این نماز را خواند و اهریمن را برای سه‌هزار سال ناکار کرد. بنا بر یسن ۱۹، هر کس این نماز را با بانگ بلند بخواند، اُهرمَزد روان او را یاری می‌کند تا از پل چینود با آرامش بگذرد. نماز اِشم وهو که به نثر است، در جایگاه دوم اهمیت پس از یثا اهو ویریو قرار دارد.

ترجمهٔ یثا اهو ویریو: «چون بهترین خداوندگار، همچنان داور است از روی راستی، [زردشت] آورنده است کردارهای منش نیک را برای مزدا و شهریاری را برای اهوره. او را آفریدند شبان برای درویشان» (نیز، نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ۴۰؛ پورداوود ۱۳۳۴ب: ۲۳۲؛ عالیخانی ۱۳۷۹: ۱۴۷-۱۴۸).

ترجمهٔ اشم وهو: «راستی بهترین نیکی است. بنا بر خواست است. به خواست ما [است]، زیرا که راستی برای بهترین راستی است» (نیز، نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ۴۰؛ پورداوود ۱۳۳۴ب: ۲۳۲؛ عالیخانی ۱۳۷۹: ۱۴۷-۱۴۸).

ترجمهٔ ینگه هاتام: «در ستایش آن هستان، آن مردان و آن زنان، اکنون سرور دانا بنا بر راستی بهترین را می‌داند. این مردان و این زنان را می‌ستاییم» (نیز نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ۴۰؛ پورداوود ۱۳۳۴ب: ۲۳۲).

ترجمهٔ آایریما ایشیو: «به این‌جا آی، ای ایریمن گرامی، برای یاری مردان و زنان زردشتی، برای یاری منش نیک، برای آن دینی که در خور مزد گران‌بهاست. بخشایش آرزوشدهٔ راستی را که اهوره مزدا ارزانی خواهد داشت، خواستارم» (نیز نک: پورداوود بی‌تا: ۱۵۴-۱۵۵، یادداشت ۳).

اوستای جدید

یک ـ یسنا

بخش‌های دیگر *یسنا* در بر دارندهٔ دعاهایی است که در آیین‌های دینی خوانده می‌شده است. *یسنا* دارای سرآغازی است در ۱۵ بند که در بر دارندهٔ نمازهای دینی و ستایش‌هایی برای برخی از ایزدان است.

یسن ۱ دربارهٔ زوهر و برسم است و در سنت دینی بدان «برسم یشت» نیز گفته‌اند.

این یسن ۲۳ بند دارد.

یسن ۲ دربارهٔ دیگر نثارها و نیازهای دینی است و هجده بند دارد.

یسن‌های ۳ تا ۸ را «سروش درون» می‌خوانند و شمارهٔ بندهای آنها به‌ترتیب ۲۵، ۲۶، ۶، ۲۱، ۲۸ و ۹ است.

یسن‌های ۹ تا ۱۱ در بزرگداشت ایزد هوم است و مجموع آنها را «هوم یشت» نیز گفته‌اند. موضوع این یسن‌ها، تهیه شیرهٔ گیاه هوم، اهمیت آن، ایزد هوم و توانایی‌های اوست. در یسن ۹، از نخستین تهیه‌کنندگان شیرهٔ هوم و پاداشی که به هریک از آنان داده شد، سخن گفته شده است. این افراد به‌ترتیب عبارت بودند از: ویونگهان پدر جم (جمشید)، اسفیان پدر فریدون، سریت پدر گرشاسپ و پوروشسپ پدر زردشت. یسن ۱۰ به ستایش هوم اختصاص دارد. یسن ۱۱ نفرین گاو، اسب و هوم به کسانی است که بنا بر آیین با آنان رفتار نمی‌کنند. نیز یادکرد بخشی از نثار است که به ایزد هوم اختصاص دارد. شمارهٔ بندهای یسن‌های ۹ تا ۱۱، به‌ترتیب ۳۲، ۲۱ و ۱۹ است (دربارهٔ یسن نهم نک: راشدمحصل ۱۳۶۴).

یسن ۱۲ شامل فرورانه، دعای اقرار به دین زردشتی، است و نه بند دارد. این یسن، نه تنها اعتراف به دین، بلکه تبرا از ربودن چهارپایان و انکار زیان رسانیدن و تباه کردن سرزمین مزدیسنان است (بند ۲). از آزادی رفت و آمد و خان و مان برای مردمی که چهارپایان را یاری می‌کنند (بند ۳) و قصد بد نکردن به زندگی کسان و دوری از دیوان و آفریدگان دروغ (بندهای ۳-۴) نیز سخن رفته است. پس از آن به هم‌سخنی اُهرمَزد با زردشت و آموزش‌های دینی (بندهای ۵-۶) اشاره شده است. در بند ۷ از گشتاسپ، جاماسپ، فرشوشتر و سوشیانت‌ها که از دینوران و گروندگان به زردشت‌اند، نامبرده شده و در بندهای ۸ و ۹ ایمان به پندارهای نیک‌اندیشیده‌شده و سخنان نیک‌گفته‌شده و کردارهای نیک‌کرده‌شده و انتساب همهٔ نیکی‌ها به اُهرمَزد و اعتراف به دین مزدیسنان توصیه شده است.

یسن ۱۳ دنبالهٔ یسن ۱۲ است و هشت بند دارد. در این یسن، از ردها یعنی گزیدگان هر گروه از آفریدگان یاد شده است. در بند ۱ از اُهرمَزد، رد کشورخدای، دَینا، اشی و پارندی که رد زنان‌اند، نام برده شده است. در بند ۲ از آذر اُهرمَزد و در

بند ۳ از امشاسپندان و سوشیانت‌ها به عنوان داناترین، راست‌گفتارترین و خردمندترین موجودات نام به میان آمده است. در پایان این بند، بزرگ‌ترین نیروی دین مزدیسنی آسرون (روحانی)، ارتیشتار (جنگاور) و واستریوش (کشاورز) رمه‌پرور دانسته شده است. در بندهای ۵ و ۶ از پیشکش کردن «زندگی تن» به امشاسپندان، از اندیشه و گفتار و کردار دو مینوی آغازین، و از نماز آوردن به مزدا از طریق راستی و آن گونه که مزدا اندیشیده و گفته و کرده، سخن به میان آمده است. بند ۷ ستایش فروهر چهارپای نیک و کیومرث پاک، و بند ۸ ستایش نماز اهونور، اردیبهشت امشاسپند و فرورانه است.

یسن‌های ۱۴ تا ۱۸ را ستودیسن می‌نامند و در مجموع ستایشی است برای ایزدان. این یسن‌ها به‌ترتیب ۵، ۴، ۱۰، ۱۹ و ۹ بند دارند. در یسن ۱۴، از ستایش امشاسپندان، ایزدان، همهٔ زمان‌ها و همهٔ ردها، به‌ویژه رد روزها، ماه‌ها و گاهانبارها (جشن‌های فصلی)، سخن به میان آمده است. در یسن ۱۵، از رعایت آداب دینی در بر پا داشتن آیین‌ها و از تقرب جستن به امشاسپندان سخن گفته شده است (دربارهٔ ترجمهٔ فارسی این یسن نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ۳۸). موضوع یسن ۱۶ ستایش اُهرمَزد، ایزدان، فروهر زردشت، سرودهای زردشت، دین زردشتی، نخستین آفریدگان پاک مزدا، شش امشاسپند، آذر پسر مزدا، خورشید، ماه، تیر، مهر، سروش، رشن، فروهر نیک پاک‌دینان، بهرام، رام، باد مقدس، ارد، ارشتاد، آسمان، زمین، ماراسپند، انغران، بهترین هستی، روشنایی، شیر، چربی، آب و گیاه است، تا وسیله‌ای باشد برای مقاومت در برابر دیوان. ستایش ایزدبانوی زمین، سپندرمد (سپندارمذ)، موضوع بند پایانی است. یسن ۱۷ نیز ستایش آفریدگان دیگر مانند برخی از ایزدان، گاه‌های روز، سی‌وسه رد پاک، ستارگان، کوه‌ها، ماه، خورشید و دیگر آفریده‌های مادی و معنوی است. یسن ۱۸ همه از *گاهان* برگرفته شده است، بدین ترتیب که بند ۱ اشم وهو و بند ۱ از یسن ۵۱ است. بندهای ۲ تا ۷ برابر با یسن ۴۷ و بند ۸ تکرار بند ۲ است. بند ۹ سه نماز یثا اهو ویریو، اشم وهو و ینگه هاتام است. مروری بر مطالب این پنج یسن نشان می‌دهد که اطلاق نام ستودیسن بر آنها بی‌مناسبت نیست، چه در حقیقت این بخش مجموعه‌ای است ستایشی که در آن همهٔ پدیده‌های مادی و معنوی، و آفریده‌ها و

صفات نیک، نیایش شده و دیو و دروغ نفی شده است (برای ترجمهٔ فارسی ستودیسن نک: پورداوود ۱۳۳۴ب).

یسن‌های ۱۹ تا ۲۱ به‌ترتیب شرح و تفسیر سه نماز یثا اهو ویریو، اشم وهو و ینگه هاتام در ۲۱، ۵ و ۵ بند است. این سه یسن را روی هم بغان‌یشت گفته‌اند. در ردیف نسکهای گاهانی *اوستای* دورهٔ ساسانی، نسکی به نام بغ‌نسک وجود داشته است که بغان‌یشت بازماندهٔ آن است. شایان ذکر است که بغان‌یشت با بغان‌یسن که هفتمین نسک دادی بوده است، ارتباط موضوعی ندارد. یادکرد این نکته نیز لازم است که همهٔ بندهای بغان‌یشت ترجمه و تفسیر نمازهای سه‌گانهٔ دینی نیست، بلکه برخی از بندها دربارهٔ اهمیت و تقدس این نمازها است.

یسن‌های ۲۲ تا ۲۶ نیایش‌هایی است که در آنها از ایزدان مختلف نام برده شده است و به‌ترتیب دارای ۲۷، ۵، ۳۴، ۸ و ۱۱ بند است. بندهای ۵ تا ۱۹ یسن ۲۲ درست مانند بندهای ۵ تا ۱۹ یسن ۳، و بندهای ۲۸ تا ۳۲ یسن ۲۴ مانند بندهای ۸ تا ۱۲ نیایش آغازین *یسنا* و بندهای ۲۳ تا ۲۷ یسن ۲۲ است.

یسن ۲۷ دارای پانزده بند است که سه بند پایانی آن متن سه نماز دینی را در بر دارد و بندهای دیگرش بیان خواست و آرزوهایی است از اُهرمَزد، بهمن، اشه و ایریمن برای این که ستاینده را از بهترین آموزه‌ها و کارها آگاه سازند و مردان و زنان زردشتی را یاری دهند. همچنین استدعای بخشایش است از اُهرمَزد، اشه، ارمیتی، بهمن و شهریور و درخواست پاداش از آنان در فرجامین روز.

دربارهٔ یسن‌های گاهانی (یسن‌های ۲۸ تا ۳۴، ۴۳ تا ۵۱ و ۵۳) و *یسن هفت ها* (یسن‌های ۳۵ تا ۴۱) پیش‌تر سخن گفته شد.

یسن ۴۲ دارای ۶ بند است، در ستایش آب‌ها، گذرگاه‌ها، کوه‌ها، دریاچه‌ها، کشتزارهای گندم، زمین، آسمان، باد، کوه البرز، منش نیک، روان پرهیزگاران، دریای فراخکرد، هوم زرین دوردارندهٔ مرگ، آب روان، مرغ پرّان، بازگشت آسرونان به سفر رفته، و در رأس همهٔ این‌ها اُهرمَزد، زردشت و امشاسپندان.

یسن ۵۲ دارای هشت بند است، و بخش مهم آن ستایش اشی، ایزدبانوی توانگری، است.

یسن ۵۴ در دو بند در بر گیرندهٔ نماز آایریما ایشیو و ستایش این نماز است.

یسن ۵۵ در بر دارندهٔ هفت بند است. در آن *گاهان* و بخشی از *یسنا* که ستودیسن باشد ستایش شده است.

یسن ۵۶ در ۵ بند در بر دارندهٔ ستایش مزدا و فرمانبرداری او (بند ۱)، آب‌های نیک و فروهرهای پرهیزگاران (بند ۲)، امشاسپندان و سروش پرهیزگار (بندهای ۳-۴) و نماز یثا اهو ویریو، نماز اشم وهو، ستایش سروش و در پایان نماز ینگه هاتام است (بند ۵). به‌ویژه این *یسن* را ستایش سروش نیز نامیده‌اند (نک: پورداوود ۱۳۳۷: ۵۵).

یسن ۵۷ ستایشی است برای ایزد سروش که ترکیب کلی آن با یشت یازده (*سروش‌یشت*) همانند است و بندهایی از این هر دو از *مهریشت* گرفته شده است. این *یسن* را «سروش‌یشت سرشب» نیز گفته‌اند، از آن رو که در آغاز شب خوانده می‌شده است. سروش از ایزدان بزرگ دین زردشتی است و گاه در شمار امشاسپندان آمده است. او خویشکاری‌های بسیاری دارد که مهم‌ترین آنها پاییدن خفتگان در شب و پاسبانی از آفریدگان مزدا است. او نماد فرمانبرداری و اطاعت از فرمان ایزدی است. این *یسن*، سیزده کرده (فصل) و ۳۴ بند دارد.

یسن ۵۸ دارای نه بند است و بخش مهم آن دربارهٔ چهارپایان سودمند خانگی است و ازاین‌رو فشوشو مانثره (اوستایی: -fšūšō.mąθra) یعنی «مانثرهٔ ویژهٔ چهارپایان کوچک اهلی» خوانده می‌شود.

یسن ۵۹ دارای ۳۴ بند است و بیش‌تر بندهای آن برگرفته از *یسن*‌های دیگر است: بندهای ۱ تا ۱۷ برابر است با بندهای ۱ تا ۱۷ از *یسن* ۱۷، بندهای ۱۸ تا ۲۷ برابر است با بندهای ۱ تا ۱۰ از *یسن* ۲۶، و بند ۲۹ برابر است با بند ۱۹ از *یسن* ۱۷.

یسن ۶۰ دهمه آفریتی (اوستایی: -dahma.āfrīti، فارسی زردشتی «دهمان آفرین») نامیده شده که به معنی «نیایش پرهیزگاران» است (نک: راشدمحصل ۱۳۶۹: ۹۹-۱۰۰). این *یسن* سیزده بند دارد و در آن برای دادگری و خان و مان راستکاران نیایش شده است. زردشتیان این *یسن* را «تندرستی» نیز گفته‌اند، زیرا در آن برای خانوادهٔ بهدین درستی تن و شادمانی آرزو شده است. نام دهمه آفریتی برای این *یسن*،

از بند ۱ یسن ۶۱ گرفته شده است.

یسن ۶۱ دارای پنج بند و بیان کنندهٔ تأثیرهای نمازهای یثا اهو ویریو، اشم وهو، ینگه هاتام و دهمه آفریتی در مقابله با اهریمن و ناپاکان است.

یسن ۶۲ دارای سیزده بند و در ستایش آتش است. مطالب آن همانند آتش‌نیایش در *خرده‌اوستا* است.

یسن‌های ۶۳ تا ۶۹ نیایش‌های مربوط به فراهم کردن آب‌زوهر (آب تقدیس‌شده) و نثار آن و نیز ستایش‌هایی برای اهورانی‌ها (همسران یا دختران اُهرمَزد) است. این یسن‌ها به‌ترتیب سه، هفت، نوزده، نوزده، هشت، بیست و چهار و سه بند دارند.

یسن‌های ۷۰ تا ۷۲ به‌ترتیب هفت، سی و یک، و ده بند دارند. این یسن‌ها مجموعه‌هایی از ستایش‌های دینی هستند و پاره‌ای از بندهای آنها برگرفته از یسن‌های دیگر یا دیگر بخش‌های *اوستا* است.

در پایان، یادآوری این نکته لازم است که *یسنا* متنی است که در آیین‌های دینی توسط دو موبد به نام‌های زوت (اوستایی: -zaotar، پهلوی: zōt) و راسپی (اوستایی: -raēθβiškara، پهلوی: rāspīg) خوانده می‌شود. در آغاز و پایان یسن‌ها نیز، معمولاً برای تقدس، نمازهای دینی، به‌ویژه سه نماز یثا اهو ویریو، اشم وهو، و ینگه هاتام، خوانده می‌شود. *یسنا* ترجمه و تفسیر پهلوی (زند) نیز دارد. *یسنا* با این بند پایان می‌یابد: «راه یکی [است] و آن راستی [است]، دیگر [راه‌ها] بیراهه [است]» (نیز نک: پورداوود ۱۳۳۷: ۱۲۰، یادداشت ۱).

دو ـ ویسپرد

ویسپرد (پهلوی: wisprad) به معنی «همهٔ ردها، همهٔ سرورها» است و این نام‌گذاری از آن‌جا ناشی می‌شود که در آیین زردشتی برای هر یک از آفریدگان نیک رد یا سروری در نظر گرفته شده است، برای نمونه هوم که شیرهٔ آن در آیین‌های دینی آشامیده می‌شود، رد گیاهان، کستی یعنی کمربند دینی که هر زردشتی می‌پوشد، رد پوشیدنی‌ها و رود دایتی (به‌احتمال آمودریا) که زردشت در کنار آن به پیامبری برگزیده شد، رد رودهاست. در *ویسپرد*، به‌جز از ردها، از ایزدان مینوی و

مادی و هر آن‌چه نیک و نغز است یاد شده و همهٔ آنها ستایش شده است. پس ویسپرد را باید نوشته‌ای دانست که برای سپاسگزاری از آفریده‌های نیک ایزدی تدوین شده است. از جهت شیوهٔ نگارش، ویسپرد مانند بخش جدید *یسنا* است و به‌ویژه به یسن‌های ۱ تا ۲۷ بسیار نزدیک است. از این‌رو، *ویسپرد* را پیوستی بر *یسنا* باید دانست.

هر یک از فصل‌های *ویسپرد* را کرده می‌نامند. *ویسپرد* را گلدنر (۱۸۸۹: ۳/۲-۳۱) به ۲۴ کرده تقسیم کرده است. *ویسپرد* ترجمه و تفسیر پهلوی (زند) نیز دارد. *ویسپرد* جمعاً یکصد بند دارد: کوتاه‌ترین کرده‌های آن دارای یک بند (کرده‌های ۶ و ۱۷) و بلندترین کردهٔ آن دارای ۲۱ بند (کردهٔ ۱۱) است (نیز نک: پورداوود ۱۳۳۴الف). *ویسپرد* نیز، مانند *یسنا*، با این بند پایان می‌یابد: «راه یکی [است] و آن راستی [است]، دیگر [راه‌ها] بیراهه [است].»

سه ـ وندیداد

وندیداد (پهلوی: widēwdād؛ نیز ǰud-dēw-dād، به معنی «قانون جدا از دیو») در اصل نام نوزدهمین نسک *اوستای* دورهٔ ساسانی بوده و نسکی دادی به‌شمار می‌آمده است. این نسک تنها نسکی است که به‌طور کامل بر جای مانده است.

وندیداد دارای ۲۲ فصل است و هر فصل آن را فرگرد (پهلوی: fragard) می‌نامند. مطالب فرگردها به صورت پرسش و پاسخ تنظیم شده است، یعنی زردشت از اُهرمَزد می‌پرسد و اُهرمَزد بدو پاسخ می‌دهد. موضوع اصلی *وندیداد*، احکام دینی، به‌ویژه قوانین مربوط به پاکی و کیفرهاست؛ اما در آن مطالبی نیز دیده می‌شود که با احکام ارتباطی ندارند؛ برای نمونه فرگرد نخست دربارهٔ سرزمین‌های مزداآفریده است و آفت‌هایی که اهریمن بر هر یک از آنها وارد ساخت. موضوع فرگرد دوم نیز داستان جم (جمشید) و دژی است که برای نگه‌داری آفریدگان ساخت. مطالب *وندیداد* از لحاظ زمان تدوین یکدست نیست، برخی کهن و برخی دیگر جدیدتر است. حتی آگاهی‌های پیش‌زردشتی نیز در آن وجود دارد، اما زمان تدوین نهایی آن باید پس از دورهٔ هخامنشیان باشد. پاره‌ای از مطالب *وندیداد* به‌احتمال، افزوده‌های مغان غرب

ایران است. *وندیداد* از جهت دستور زبان نیز خطاهایی صرفی و نحوی دارد.

وندیداد در میان زردشتیان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است، و در روایات فارسی زردشتی، مانند *صد در نثر*، *صد در بندهش* و *روایات داراب هرمزدیار*، بارها به بندهای آن استناد شده است. *وندیداد* ترجمه و شرح پهلوی (زند) نیز دارد و زند آن دقیق‌تر و مطمئن‌تر از زند دیگر بخش‌های *اوستا* است؛ زیرا به سبب تداوم قانون‌های دینی در میان زردشتیان، درک و دریافت مفهوم متن اوستایی آسان‌تر بوده است (دربارهٔ وَندیداد و ترجمه‌های آن نک: حسنی ۱۳۶۱؛ دوستخواه ۱۳۷۰: ۶۵۳/۲-۸۸۸؛ ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ۲۷-۲۸؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۶۰-۶۲).

فرگرد نخست *وندیداد* از شانزده سرزمین مزداآفریده سخن می‌گوید که سکونتگاه ایرانیان بوده است، و آفت‌هایی را که اهریمن بر هر یک از آنها وارد آورد، برمی‌شمارد. این سرزمین‌ها همه در شرق ایران است. این کهن‌ترین آگاهی دربارهٔ منشأ و خاستگاه ایرانیان است. ایرینه ویجه (airiiana- vaēǰah- : ایرانویج) نخستین سرزمین است و بلای پدید آمده در آن مار و زمستان سخت بوده است.

فرگرد دوم داستان جم است. در این فرگرد دربارهٔ شاهی جم و آسانی و راحتی دوران شهریاری او سخن گفته شده است. سپس از رسیدن زمستانی سخت و ساختن دژ استواری سخن رفته است که جم به فرمان اُهرمَزد ساخت و از هر آفریده جفتی گزید و در آن نهاد تا پس از فرونشستن برف و سرما، زندگی بار دیگر از آن‌جا آغاز شود (دربارهٔ این فَرگَرد نیز نک: مقدم ۱۳۴۱؛ بهار ۱۳۷۶: ۲۱۶-۲۲۱).

در فرگرد سوم دادهای مربوط به زمین، کشاورزی کردن در آن، آبادانی آن و شیوهٔ دور داشتن آن از آلودگی شرح داده شده است.

فرگرد چهارم شرح شرایطی است که باید در پیمان‌ها رعایت شود.

فرگردهای پنجم تا دوازدهم شرح آلودگی‌ها و ناپاکی‌هایی است که در هنگام لمس جسد پیش می‌آید. چگونگی پاکی از این آلودگی‌ها نیز بیان شده است.

فرگرد سیزدهم دربارهٔ سگ و ارزش آن است.

فرگرد چهاردهم در بارهٔ پادافراه (کیفر) کشتن ببر (سگ آبی) است.

فرگرد پانزدهم دربارهٔ پنج گناه بزرگ است که کیفر مرگ‌ارزانی (اعدام) برای آنها

در نظر گرفته شده است. بخشی از آن نیز شرح وظایف مرد است نسبت به همسر و فرزندانش.

فرگرد شانزدهم دربارهٔ ناپاکی‌های زنانه است.

فرگرد هفدهم دربارهٔ روش‌های کوتاه کردن ناخن و مو است.

فرگرد هجدهم شامل مطالب متنوعی است دربارهٔ موبدان ناشایست، تقدس خروس به عنوان پرندهٔ یاور سروش، گناه نبستن کستی (کمربند دینی) و آمیزش با زن دشتان.

فرگرد نوزدهم شرح آزمون زردشت و مقاومت او در برابر وسوسهٔ اهریمن، و نیز درخواست زردشت از اُهرمَزد است تا او را بر حقایق دین آگاه گرداند.

فرگردهای بیستم تا بیست و دوم دربارهٔ پزشکی، انواع درمان‌ها، مزد پزشک و مانند آن است.

چهار ــ یشت‌ها

یشت (اوستایی: -yašti «ستایش»، از ریشهٔ √yaz «ستودن»، پهلوی: yašt) با یسن هم‌ریشه و هم‌معنی است. تفاوت یسن‌ها و یشت‌ها در مضامین آنها است. یسن‌ها نیایش‌هایی عام هستند که در آیین‌های مختلف کاربرد دارند؛ اما هر یک از یشت‌ها ستایشی برای ایزدی ویژه است. در این مجموعه ایزدانی ستایش می‌شوند که غالباً به دورهٔ پیش‌زردشتی مربوط هستند و از این رو بسیاری از پندارهای ایران باستان و دوره‌های نخستین شکل‌گیری فرهنگ ایرانی و حتی دوران زندگی مشترک هندوایرانی را می‌توان در آنها دید (دربارهٔ شکل‌گیری یَشت‌ها و تفاوت زبان یَشت‌ها و گاهان نک: کریستِنسِن ۱۳۶۸: ۱۱-۱۸). یشت‌ها از نظر کمّیّت با هم برابر نیستند، برخی کوتاه‌تر و پاره‌ای طولانی‌ترند و از جهت زبانی نیز با یکدیگر اختلاف دارند. یشت‌های یکم، چهارم، دوازدهم، هجدهم، و بیستم متأخّر، و یشت‌های پنجم، هشتم، دهم، سیزدهم، هفدهم و نوزدهم ــ که یشت‌های بزرگ نامیده می‌شوند، بسیار کهن هستند و باورهای اقوام ایرانی را پیش از ظهور زردشت بازتاب می‌دهد. از میان یشت‌های دیگر، یشت‌های نهم، یازدهم، چهاردهم، پانزدهم و شانزدهم نیز بخش‌هایی کهن دارد. یشت‌ها حتی در شکل کنونی برخی از ویژگی‌های شعری را دارد (لازار ۱۹۸۴).

تعیین زمان دقیق یشت‌ها دشوار است، اما از روی قرینه‌های زبانی می‌توان تقدّم و تأخّر آنها را به نسبت یکدیگر تا حدّی مشخص کرد. شمار یشت‌ها امروز ۲۱ است، اما می‌توان پنداشت که شمار آنها بیش از این بوده است، شاید به شمار ایزدانی که روزهای ماه به نام آنها نامیده شده است. مطالب برخی از یشت‌ها با نام آنها همخوانی ندارد. از این گروه می‌توان چند یشت را نام برد: *اشتادیشت* که به نام ایزد اشتاد، ایزد راستی، نامیده شده است، در بارهٔ فرّه ایرانی است و *زامیادیشت* که به نام ایزد زمین است، در بارهٔ فرّه کیانی مطالبی دارد. *رام‌یشت* نیز نه در بارهٔ ایزد رام، بلکه دربارهٔ وای، ایزد فضا و جوّ، است.

هر یک از یشت‌های بزرگ را به چند کرده (فصل) و هر کرده را به بندهایی بخش می‌کنند. یشت‌های بزرگ از نظر نگارشی ویژگی‌های مشترکی دارند. برای نمونه واژه‌ها و عبارت‌هایی که هر کرده با آنها آغاز می‌شود، در همهٔ کرده‌ها تکرار می‌شود. بند اول هر کرده با توصیف ایزدی که یشت ویژهٔ اوست، آغاز می‌شود و بند پایانی غالباً عبارت «برای رای و فرّه‌اش ... می‌ستاییم» است. این تکرار واژه‌ها و عبارت‌ها به‌ظاهر تأیید و تأکیدی است بر مطلب مورد بحث در یشت و تمرکز آن در حافظهٔ خواننده. تکرار یک واژه در حالت‌های صرفی گوناگون در پی یکدیگر در یک بند یکسان نیز از این‌گونه است (هینتسه ۱۹۹۵؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۴۵-۴۶). صحنه‌های توصیفی، به‌ویژه آن‌جا که جنبهٔ اساطیری دارد، با یکدیگر مشابه‌اند و قرینه‌سازی می‌شوند. از جهت ترکیب کلی و مضمون نیز یشت‌های بزرگ همانندی‌هایی دارند. بخشی از یشت به توصیف ایزدی می‌پردازد که یشت ویژهٔ اوست و سپس داستان‌ها و اسطوره‌های مرتبط با او بیان می‌شوند که غالباً کوتاه و فشرده‌اند و به نوعی اهمیت و خویشکاری او را توجیه می‌کنند. از نثارهایی که افراد اساطیری یا ایزدان برای آن ایزدِ ویژه کرده و حاجت‌هایی که از او خواسته‌اند نیز یاد می‌شود. اشاره‌های داستانی و اسطوره‌ای یشت‌ها غالباً کوتاه است؛ ازاین‌رو، شکل کامل اسطوره را باید از طریق متن‌های هم‌عرض یا ادامهٔ آنها در متن‌های دورهٔ میانه بازسازی کرد. گاه به‌ناچار باید به همان اشارهٔ کوتاه بسنده کرد؛ برای نمونه به داستان تیراندازی آرش تنها در بند ۶ *تیشتریشت* اشاره‌ای گذرا شده است. این اسطوره به گونه‌ای که در متن‌های آغازین فارسی نو دیده می‌شود، در *اوستا*

نیامده است (نک: راشد محصل ۱۳۶۸).

شیوهٔ جمله‌بندی برخی از داستان‌های موجود در متن‌های فارسی میانه نشان می‌دهد که مطالب آنها برگرفته از *اوستا* است، اما امروز متن اوستایی آنها موجود نیست. برای نمونه، در آغاز *زند بهمن‌یسن* (۱) چنین آمده است: «از ستودگرنسک چنین پیداست که زردشت از اُهرمَزد بی‌مرگی خواست ...» و به دنبال آن مطالبی نقل شده است که امروز از متن اوستایی آن چیزی در دست نداریم.

اگر *یسنا* از جهت آیینی مهم‌ترین بخش *اوستا* است، *یشت‌ها* از جنبهٔ تاریخی، اسطوره‌ای و فرهنگی مهم‌ترین منبع است و اطلاعات ارزشمندی دربارهٔ گذشتهٔ اقوام ایرانی و پندارها و باورهای آنان به دست می‌دهد. به طور کلی، در رخدادهای یشت‌ها یا خدایان نقش اساسی دارد یا اشخاص. رویدادهای گروه نخست چندان زیاد نیستند، از جملهٔ آنها می‌توان به پیکار تیشتر، ایزد باران، و اپوش، دیوخشکسالی، در *تیشتریشت* اشاره کرد، یا به جنگ آتش و اژدهاگ بر سر دست یافتن به فرّه و دخالت اپام‌نپات و رهایی فرّه از آسیب در کردهٔ ۷ *زامیادیشت*. در رویدادهای مربوط به اشخاص، قهرمان داستان گاه از نخستین پهلوانان یا از شاهان پیشدادی است، همچون اسطورهٔ جدال گرشاسپ با گندرو (رام‌یَشت، بندهای ۲۷-۲۹؛ زامیادیَشت، بندهای ۴۰-۴۱) که مربوط به دورهٔ هندواروپایی است، یا روایت مربوط به جم و دوران شهریاری او (آبان‌یَشت، بندهای ۱۵-۱۷). برخی از وقایع نیز تاریخی یا نیمه‌تاریخی است، مانند جنگ‌های کیخسرو و افراسیاب (آبان‌یَشت، بند ۴۹ ببـ) یا نبردهای گشتاسپ و خیونان (رام‌یَشت، بند ۲۹ ببـ).

در یشت‌ها اعتقادات و پندارهای پیش‌زردشتی و زردشتی با هم درآمیخته است و زردشت در آنها به صورت شخصیتی اسطوره‌ای درآمده است. از این دسته است گفتگوی زردشت با هوم، مورد نوازش قرار گرفتن زردشت توسط ایزدبانو اشی، پرستش زردشت اُهرمَزد را و فراری دادن اهریمن و دیوان (اَردیَشت، بند ۱۷ ببـ).

ادامهٔ مطالب مذکور در یشت‌ها را در دورهٔ میانه در متن‌هایی چون *بندهشن*، و در دورهٔ نو در متن‌های حماسی نظم و نثر می‌توان دید، هر چند بر اثر گذشت زمان و تصرف و تغییری که ناشی از شفاهی بودن این روایات است، دگرگونی‌هایی صوری

یافته است. با وجود این، بازسازی اسطوره هر چند دشوار است، غیرممکن نیست. اینک به معرفی هر یک از یشت‌ها می‌پردازیم:

یشت یکم هرمزدیشت است. هرمزدیشت که در حقیقت فهرستی از نام‌ها و صفات اُهرمَزد است، در رأس یشت‌ها قرار داده شده است، که این به سبب برتری اُهرمَزد بر دیگر ایزدان دین زردشتی است و آن را باید در حکم سرآغازی دانست که به نام آفریدگار بزرگ در شروع هر کتاب می‌آید. این یشت ۳۳ بند دارد. در بندهای ۱ تا ۶ سخن از نام‌های اُهرمَزد است. در بندهای ۷ و ۸ اهورمزدا ۲۱ نام خود را برای زردشت برمی‌شمارد و در بندهای ۹ تا ۱۱ تأثیر نام‌ها گفته می‌شود. در بندهای ۱۲ تا ۱۵، ۳۴ نام دیگر اُهرمَزد برای زردشت بازگو می‌شود. بندهای ۱۶ تا ۲۰ در تأثیر و نیروی این نام‌هاست. بندهای ۲۱ و ۲۲ ستایش و نیایش و بند ۲۳ نماز یثا اهو ویریو است. بندهای ۲۴ تا ۳۲ در برخی از دست‌نوشته‌ها نیامده است و به‌ظاهر از افزوده‌های این یشت است. بند ۳۳ نماز اشم وهو است.

یشت دوم هفت‌امشاسپندیشت است که نام دیگر آن هفتن‌یشت کوچک است، در برابر یسن هفت‌ها که در سنت زردشتی هفتن‌یشت بزرگ گفته می‌شود. این یشت، چنان‌که از نامش پیداست، در ستایش امشاسپندان است. این یشت ۱۵ بند دارد و بندهای ۱۱ تا ۱۴ آن درهم‌ریخته و مبهم است.

اردیبهشت‌یشت سومین یشت است، در ستایش اردیبهشت، دومین امشاسپند. از شش امشاسپند، تنها اردیبهشت و خرداد یشتی ویژه دارد. احتمال می‌توان داد که دیگر امشاسپندان هم یشتی داشته‌اند که اکنون بر جای نمانده است. اردیبهشت‌یشت ۱۹ بند دارد. بندهای ۱ تا ۵ آن در توصیف اشه‌وهیشته، اردیبهشت و نیز نماز اشم وهو (نک: بویس ۱۹۸۷: ۳۹۱)، است. دیگر بندهای آن در ستایش نماز آایریما ایشیو است و خطابی است به ایزد ایریمن که ایزد درمانگری و شفابخشی است. این یشت را در آیین‌هایی که برای بهبود بیماران برگزار می‌شود، می‌خوانند. این یشت از یشت‌های متأخر است.

چهارمین یشت نام امشاسپند خرداد را بر خود دارد. این یشت ۱۱ بند دارد و تحریف بسیار در آن راه یافته است. خرداد در میان امشاسپندان ردهٔ پنجم را دارد و

همیشه با امرداد همراه است.

پنجمین یشت به نام ایزد آب‌ها اردویسور اناهید است و آبان‌یشت نیز خوانده می‌شود. اناهید ایزدبانوی آب‌ها و منشأ خیر و برکت است. اردویسور اناهید، بنا بر متن‌های دورهٔ میانه، در اصل نام رودخانه‌ای بوده است. عناصر چهارگانه، یعنی آتش، آب، باد و خاک، در دین زردشتی مقدس بوده است و یشتی برای هر یک وجود دارد، به‌جز آتش که هر چند ایزد آذر در ادبیات اوستایی و دورهٔ میانه بسیار بزرگ داشته شده است، یشتی ویژهٔ او نیست. در *اوستا* از ایزد دیگری نام برده شده است که او نیز بر آب‌ها موکل است و او اپام‌نپات است (دربارهٔ اَپام‌نَپات نک: راشدمحصل ۱۳۸۱؛ بویس ۱۹۷۵: ۴۰-۵۲). در جای‌جای یشت‌ها از اپام‌نپات و خویشکاری‌هایش سخن رفته است، اما یشتی ویژه ندارد. آبان‌یشت دارای ۳۰ کرده و ۱۳۳ بند است و پس از فروردین‌یشت و مهریشت، طولانی‌ترین یشت *اوستا*ست. اناهید از ایزدانی است که ستایش او به دوره‌های بسیار کهن برمی‌گردد و در کتیبه‌های هخامنشی نیز از او نام برده شده است. مروری بر مطالب آبان‌یشت اهمیت ایزد اناهید و گسترش پرستش او را در دوره‌های کهن نشان می‌دهد. در آبان‌یشت پندارهای پیش‌زردشتی با اعتقادات زردشتی درآمیخته است، به‌ویژه این آمیختگی را در بندهای ۳ تا ۵، ۶۹ و ۱۳۲ می‌توان دید. در این بندها از نیروی زندگی‌بخش اناهید، بزرگی و نیرومندی او و برخورداری او از هزار دریاچه و هزار رود گفتگو شده است، دریاچه‌ها و رودهایی که طول هر یک به اندازهٔ مسافتی است که سوارکاری تیزرو در چهل روز می‌تواند بپیماید. اناهید پاک‌کنندهٔ نطفهٔ مردان و زهدان زنان نیز هست و به زنان شیر پاک اهدا می‌کند. در بخشی دیگر از این یشت، ویژگی‌های زردشتی‌شدهٔ او تجلی یافته، یعنی اُهرمَزد بدو زندگی بخشیده است تا در ستیز آفریدگان نیک با بدی یاور آنان باشد. بندهای ۱، ۶، ۷، ۹۴، ۹۵ و ۱۰۴ تا ۱۱۸ از این دست است. این بندها به‌احتمال مربوط به دورهٔ پیش از هخامنشیان است. بندهای ۱۲۳ و ۱۲۸ به‌ظاهر نتیجهٔ انطباق ناهید و انایتیس سامی است. این بخش به‌احتمال مربوط به زمان اردشیر دوم هخامنشی است که تندیس‌های این الههٔ سامی در سراسر شاهنشاهی هخامنشی بر پا بوده است. در برخی از بندهای آن، مانند بند ۱۷ که تقلید بند ۱۰۴ است، اُهرمَزد برای اناهید قربانی

می‌کند و این برای اهمیت بخشیدن به آیین‌های پرستش اناهید است. ستایش‌هایی از شاهان و قهرمانان افسانه‌ای ایران نیز در این یشت آمده است که همانند بندهای مشابه در رام‌یشت و زامیادیشت است و ویژگی‌های شعری و حماسی دارد. بخش‌هایی از آبان‌یشت به‌ظاهر برگرفته از اردیشت است. توجه به اناهید، اهمیت و شهرت اشی، ایزدبانوی توانگری، را کاهش داد. در بند ۲۹ از بابل نام برده شده است که ممکن است دلیلی بر تدوین آن پس از دورهٔ هخامنشی باشد. نثر آبان‌یشت، یکدست و دلنشین است و ترکیب بخش‌های قدیم و جدید آن با استادی انجام گرفته و سخن را ناهموار نکرده است. آبان‌یشت دارای توصیف‌هایی بدیع از اناهید است، به‌ویژه آن‌جاکه از ترکیب مادی او سخن می‌گوید. در میان ستایندگان اناهید، پیش از هرکس اُهرمَزد وی را در ایرانویج بر کرانهٔ رود وه‌دایتی می‌ستاید و از او این آرزو را می‌خواهد که او را کامیابی دهد تا بتواند زردشت پسر پوروشسپ را بر آن دارد تا مطابق دین بیندیشد، سخن بگوید و کار کند و اناهید او را کامروا می‌سازد (بند ۱۷). سپس به‌ترتیب هوشنگ پیشداد، جمشید، اژدهاگ (در سرزمین بابل)، فریدون، گرشاسپ نرمنش، افراسیاب تورانی، کاووس توانا، کیخسرو، توس، پسران ویسه و برخی دیگر او را نثار می‌فرستند و نثار آنان صد اسب، هزار گاو و ده هزار گوسفند است. البته نثار اُهرمَزد و زردشت متفاوت است، آنان وی را با هوم آمیخته به شیر و برسم و زبان خرد و کلام رسا و اندیشه و گفتار و کردار نیک می‌ستایند (بندهای ۱۷، ۱۰۴). اناهید همهٔ حاجت‌خواهان را به مراد نمی‌رساند. از میان ستایندگان، برخی را که حاجت نیک ندارند، کامیاب نمی‌کند، چون اژدهاگ، افراسیاب، پسران ویسه و برادر ارجاسپ. در بندهای ۶۴ و ۱۲۶ تا ۱۳۰ توصیف‌های زیبایی از اناهید می‌توان دید. در بند ۶۴ او به پیکر دختری زیبا، پرنیرو، نیک‌روی، کمربند بر میان بسته، آزاده و نژاده که کفش‌هایی درخشان با بندهای زرین در پا دارد، توصیف شده است. بند ۹۰ چنین نشان می‌دهد که اردویسور اناهید رودخانه‌ای مینوی و آسمانی بر فراز خورشید است و از جانوران موذی که آب‌های زمینی را می‌آلایند، آسیبی بدان نمی‌رسد. شیوهٔ ستایش اناهید در بندهای ۸۴ تا ۹۶ توضیح داده شده است (دربارهٔ آبان‌یَشت نیز نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۴۹-۵۱؛ پورداوود ۱۳۴۷: ۱۵۸-۱۷۸؛ ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ۱۴-۲۱؛

بویس ۱۹۸۵؛ کریستِن‌سن ۱۳۶۸: ۱۸).

یشت ششم خورشیدیشت است. این یشت بسیار کوتاه و دارای ۷ بند است. همهٔ بندهای آن در ستایش خورشید است، به‌جز بند ۵ که ویژهٔ ایزد مهر و آن هم به مناسبت نزدیکی خورشید و مهر است. در بند ۱ خورشید عنصر بی‌مرگ و رایومند (= فروغمند) و تیزاسبی معرفی شده است که پرتو روشن او را صدهزار ایزد مینوی گرد می‌آورند و بر روی زمین می‌گسترند. در بندهای ۲ و ۳ خویشکاری‌های او برشمرده می‌شود. بر آن اساس، چون خورشید برمی‌آید، زمین مزداآفریده پاک می‌شود، آب روان پاک می‌شود، آب چشمه، آب دریا و آب ایستاده پاک می‌شود، آفرینش راستی که از آن سپندمینو است، پاک شود؛ اگر خورشید برنیاید، همهٔ آن‌چه در هفت کشور است، نابود می‌شود و ایزدان مینوی آرامگاه و جایگاهی در زمین نمی‌یابند. در بند ۴ پاداش کسانی مشخص شده است که خورشید تیزاسب را می‌ستایند.

یشت هفتم، ماه‌یشت است که ۷ بند دارد. بنا بر بند ۱ و ۵، ماه در بر دارندهٔ نطفهٔ ستوران است و بخشنده‌ای است فروغمند، فرهمند، تابنده، ارجمند، چست، سودمند، رویانندهٔ سبزی و آبادکننده. در بند ۳ آمده است که امشاسپندان فروغ برخاسته از ماه را گرد می‌آورند و بر روی زمین می‌گسترند. در بند ۴ از تابش ماه و روشنی آن و تأثیر آن در رویش گیاهان سبز گفتگو شده و هلال و بدر ماه ستایش شده است.

هشتمین یشت تیشتریشت است که بر خلاف دو یشت پیشین مفصل است. این یشت ۱۶ کرده و ۶۲ بند دارد. از خلال مطالب آن آگاهی‌های ارزنده‌ای در بارهٔ ستارگان تیشتر (= شعرای یمانی) و ایزد باران به دست می‌آید. کریستن‌سن (۱۳۶۸: ۱۸) ترکیب کلی این یشت را این گونه مشخص می‌کند: بازماندهٔ یشت اصلی: بندهای ۲ تا ۱۱، ۱۳ تا ۳۶، ۴۱ تا ۴۳ و ۴۵ تا ۴۹؛ افزوده‌های قدیم زردشتی (دورهٔ هخامنشی یا اوایل دورهٔ اشکانی): بندهای ۱، ۱۲، ۳۷ تا ۴۰، ۴۴ و ۵۵؛ افزوده‌های جدید (دورهٔ بلاش اول و یا دورهٔ ساسانی): بندهای ۵۶ تا ۶۲. در بندهای ۶، ۷، ۳۷ و ۳۸ به تیراندازی آرش اشاره شده است و این قدیم‌ترین منبع دربارهٔ آرش است. ظهور تیشتر نویدبخش باران است. در بند ۵ تصریح شده است که همه چشم به راه تیشتراند تا به سوی دریای فراخکرد بتازد. در بند ۸ اشاره به پریانی شده است که به صورت

شهاب ثاقب ظاهر می‌شوند. در بند ۱۲ ستارگانی معرفی می‌شوند که همکار و یاور تیشتراند. این ستاره‌ها دبران (= پس‌رونده)، پروین، هفتورنگ و ونند (= نسر واقع) اند. بندهای ۱۳ تا ۳۴ از پیکار تیشتر با اپوش، دیو خشکسالی، سخن می‌گوید. تیشتر در ده شب نخست نبرد، به پیکر مرد پانزده‌سالهٔ درخشانی با چشمان روشن، بلندبالا، پرنیرو، توانا و تیزرو در فروغ پرواز می‌کند. در ده شب دوم، به پیکر گاوی زرین‌شاخ به پرواز درمی‌آید و در ده شب سوم، به پیکر اسبی سفید با گوش‌های زرین و لگام به زر آراسته پرواز می‌کند. آن‌گاه اپوش به پیکر اسبی سیاه، مهیب و کل ظاهر می‌شود. آن دو با هم درمی‌آمیزند و سه شبانه‌روز با هم می‌جنگند. نخست اپوش پیروز می‌شود و به فاصلهٔ یک هاسر (= هزار گام) تیشتر را از دریای فراخکرد دور می‌کند. سرانجام در سومین نبرد، تیشتر پیروز می‌شود و اپوش را دور می‌راند. آن‌گاه ابر باران‌زا فرامی‌رسد و باد باران را به هفت کشور زمین می‌راند (بندهای ۳۲، ۱۳۳) و چنین است که اپام‌نپات به همراه باد و فرّه در آب آرام می‌گیرد (بند ۳۴). در بند ۵۶ تصریح شده است که ستایش تیشتر باید بر طبق راستی باشد و اگر چنین باشد، لشکر دشمن، بیماری گری، زهر و سیل به کشور وارد نشود. سپس از ستایشی که بر طبق راستی است، پرسیده می‌شود و اُهرمَزد پاسخ می‌دهد که این ستایش نثار زوهر، گسترش برسم و بریان کردن گوسفندی یکرنگ است که باید سفید یا سیاه باشد. راهزن، زن بدکار، کسی که گاهان را نمی‌خواند و کسی که بر هم زنندهٔ زندگی و مخالف دین زردشتی است نباید از این نثار چیزی بخورد. اگر چنین نشود، تیشتر فروغمند چاره و درمان را باز خواهد ستاند و سیل کشورهای آریایی را فرا خواهد گرفت و سرزمین‌های آریایی در هم کوبیده خواهد شد (بندهای ۵۶-۶۱). در بند ۵۰ اُهرمَزد به زردشت می‌گوید که من تیشتر را برای ستایش و بزرگداشت و نماز و درود به مانند خود آفریدم (دربارهٔ تیشتَریَشت نک: پانائینو ۱۹۹۰-۱۹۹۵).

نهمین یشت درواسپ‌یشت نامیده می‌شود. درواسپ‌یشت توصیف ایزدبانوی پاسدار و نگهبان تندرستی اسبان و چهارپایان است. این یشت ۷ فرگرد و ۳۳ بند دارد. بویس (۱۹۷۵: ۸۲) گمان می‌کند که درواسپ در اصل صفت اشی، ایزدبانوی توانگری، بوده است و سپس ایزدی مستقل شده است. ارتباط اشی و اسب را در متن‌های دورهٔ میانه

ازجمله در *بندهشن* می‌توان دید. بندهای ۱ و ۲ این یشت توصیف درواسپ است. در این دو بند، درواسپ ایزد تندرستی‌دهنده به چهارپایان کوچک و بزرگ، دوستان و کودکان خوانده شده است که برای یاری مردان پاک‌پیشه اقامتگاه فراهم می‌کند. از بند ۳ تا پایان یشت از شاهان و پهلوانانی که او را ستوده و برای او نثار آورده و از او مراد خواسته‌اند، گفتگو شده است. برخی از بندهای این یشت برگرفته از بندهای ۲۷ تا ۵۲ اردیشت است.

دهمین یشت مهریشت نامیده می‌شود. این یشت ۳۵ کرده و ۱۴۶ بند دارد و پس از فروردین‌یشت طولانی‌ترین یشت *اوستاست*. مهریشت در توصیف مهر، ایزد پیمان، است که افزون‌بر آن حامی جنگاوران در نبردها و نگه‌دار استقلال و تمامیت سرزمین‌های ایرانی است. مهر دارندهٔ چراگاه‌های فراخ و دارای هزار گوش و ده‌هزار چشم است، هرگز نمی‌خوابد، در بالای کوه هرا جای دارد، با خورشید پیوستگی نزدیک دارد و پیش از برآمدن آفتاب آشکار می‌شود (بند ۱۳). او با گردونهٔ شکوهمند خود در همه جا رفت و آمد دارد (بندهای ۶۷-۶۸). به‌طور کلی، در این یشت بر نظارت ایزد مهر بر انواع پیمان‌ها تأکید شده است: پیمان میان کشورها، پیمان میان زن و شوهر و پیمان میان دو یار و شریک. هم‌چنین، در این یشت جنگاوری مهر در مبارزه با پیمان‌شکنان تجلی یافته است. کریستن‌سن (۱۳۶۸: ۱۸-۱۹) بازماندهٔ یشت اصلی را بندهای ۲ تا ۴۸، ۶۰ تا ۷۲، ۷۵ تا ۸۷، ۹۵ تا ۹۸، ۱۰۴ تا ۱۱۴، ۱۲۳ تا ۱۲۵ و ۱۴۰ تا ۱۴۵ می‌داند که از آن میان، به گمان او، بندهای ۲ تا ۴۸ خوب باقی مانده است. افزوده‌های قدیم زردشتی بندهای ۱، ۴۹ تا ۵۹، ۷۳، ۷۴، ۸۸ تا ۹۴، ۹۹ تا ۱۰۳، ۱۱۵ تا ۱۱۹، و افزوده‌های جدید بندهای ۱۲۰ تا ۱۲۲ است. احتمال می‌دهند که مهریشت کهن‌ترین یشت *اوستا* باشد و در آن میان اعتقادهای پیش‌زردشتی و زردشتی سازگاری استادانه‌ای به وجود آمده است (تفضلی ۱۳۷۶: ۵۳؛ دربارهٔ مهریَشت نک: گِرشِویچ ۱۹۶۷).

یشت یازدهم سروش‌یشت است. سروش ایزد فرمان‌برداری و مظهر نظم است و برخی از ویژگی‌هایش با مهر همسان است. ایزد سروش به همراه مهر و رشن در سر پل چینود داوری روان درگذشتگان را بر عهده دارد. آیین‌های بزرگداشت سروش به

پیش از زمان زردشت بازمی‌گردد. سروش‌یشت ۵ کرده و ۲۳ بند دارد و بسیاری از بندهای آن مانند یسن ۵۷ است. بندهایی از آن نیز از مهریشت گرفته شده است. در سروش‌یشت، سروش ایزدی پرهیزگار، نیک‌روی، پیروزمند، گسترانندهٔ گیتی و رد راستی خوانده شده است (بند ۱). او پاسداری از آفریدگان مزدا را عهده‌دار است و سراسر جهان را پس از فرورفتن خورشید با سلاح آخته می‌پاید و هیچ‌گاه به خواب نمی‌رود (بند ۱۱). نیز دشمن سرسخت دیوان است و دیوان از او می‌گریزند (بند ۱۳). اشتاد و اشی نیز از همکاران اویند (بند ۱۶). سروش‌یشت را سروش‌یشت هادخت نیز گفته‌اند (دربارهٔ سروش نیز نک: کرِینبروک ۱۹۸۵).

دوازدهمین یشت رشن‌یشت نام دارد. رشن دارای صفت راست‌ترین است. او ایزد راستی و دادگری است و به همراه مهر و سروش اعمال آدمیان را در ترازویی که در دست دارد، می‌سنجد. او با چشمانی باز به ترازو می‌نگرد تا افزود و کاستی در سنجش روی ندهد. رشن‌یشت ۳۸ بند دارد. از مطالب این یشت برمی‌آید که رشن با دزدان و راهزنان در ستیز است و اینان از او پیوسته در بیم‌اند (بندهای ۷-۸). در رشن‌یشت از ور (= آزمایش ایزدی) نیز گفتگو شده است، آزمایشی که گناهکار را از بی‌گناه مشخص می‌سازد. بندهای رشن‌یشت غالباً مضمونی تکراری دارد و در قیاس با یشت‌های دیگر گیرایی و جذابیت کم‌تری دارد.

سیزدهمین یشت فروردین‌یشت نام دارد. فروردین‌یشت در ستایش فروشی‌ها، نیروهای مینوی نگهبان آدمی، و از طولانی‌ترین یشت‌های *اوستا*ست. این یشت ۳۱ کرده و ۱۵۸ بند دارد. فروردین‌یشت دو بخش جداگانه دارد: بخش نخست از بند ۱ تا ۸۴ در ستایش فروشی‌ها و معرفی نقش آنان در آفرینش جهان و پاسبانی از جهان و جهانیان، و بخش دوم از بند ۸۵ به بعد در ستایش فروشی بزرگان و نیکان درگذشته. جنگاوری فروشی‌ها در بندهای ۴۵، ۴۸ و ۶۹ توصیف شده است و در بندهای ۶۵ تا ۶۸ از کوشش آنان در پیشگیری از خشکسالی و در بندهای ۳۷ و ۳۸ از جنگ‌های نخستین ایرانیان و تورانیان سخن رفته است. در بخش دوم این یشت از شخصیت‌های بسیاری نام برده شده است که برخی از آنان در تاریخ اساطیری ایران شناخته‌اند و بسیاری از آنها شناخته نیستند و گونهٔ تحریف‌شدهٔ برخی از این نام‌ها را در متن‌های

حماسی فارسی می‌توان دید. بازماندهٔ یشت اصلی را در فروردین‌یشت بندهای ۳۰، ۴۰، ۴۲ تا ۶۱، ۶۳ تا ۷۰، ۱۳۰ تا ۱۳۸، افزوده‌های قدیم زردشتی را بندهای ۱ تا ۲۹، ۴۱، ۶۲، ۷۱ تا ۹۵، ۹۶ تا ۱۲۹، ۱۳۹ تا ۱۵۸، و افزوده‌های خیلی جدید را بندهای ۱۲۸ و ۱۲۹ دانسته‌اند (کریستِن‌سِن ۱۳۶۸: ۱۹).

چهاردهمین یشت بهرام‌یشت است. این یشت از زیباترین یشت‌های *اوستاست* و توصیفی است شاعرانه از بهرام، ایزد پیروزی. بهرام در این یشت به ده پیکر آشکار می‌شود و خود را به زردشت نشان می‌دهد. نخست به پیکر باد، دوم گاو ورزا، سوم اسب، چهارم شتر، پنجم گراز، ششم جوان پانزده‌ساله، هفتم شاهین، هشتم میش نر دشتی، نهم بز نر دشتی و دهم مرد دلیر. بهرام‌یشت ۲۲ کرده و ۶۴ بند دارد و برخی از بندهای آن برگرفته از بخش‌های دیگر *اوستاست*، برای نمونه بند ۱۵ برگرفته از بند ۷۰ مهریشت است. بازماندهٔ یشت اصلی بندهای ۱ تا ۳، ۶ تا ۴۵ و ۵۴ تا ۶۰ است. بندهای ۱، ۶ و ۸ تحریف شده است. در بندهای ۲، ۷، ۹، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۳، ۲۵ و ۲۷، با حذف واژهٔ ahmāi می‌توان وزن را دریافت و بند را بازسازی کرد. افزوده‌های قدیم زردشتی بندهای ۴، ۵، ۴۶ تا ۵۳ و ۶۱ تا ۶۴ است (کریستِن‌سِن ۱۳۶۸: ۱۹-۲۰). در بندهای ۲۸ تا ۳۳ از بهره‌وری زردشت از لطف بهرام گفتگو شده که به‌احتمال حاصل تلفیق پندارهای پیش‌زردشتی و زردشتی است (نیز نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۵۴-۵۵).

پانزدهمین یشت رام‌یشت است. این یشت بر خلاف نامش، در ستایش وای، ایزد فضا و جوّ، است. رام‌یشت ۱۱ کرده و ۵۷ بند دارد و افزون‌بر بزرگداشت وای، یادکرد کسانی است که برای او نیاز آورده و او را ستوده‌اند. بندهای ۱ تا ۴۱ مطالب آبان‌یشت را در ذهن تداعی می‌کند و دیگر بندهای آن نام و صفت‌های ایزد وای است. کریستن‌سن (۱۳۶۸: ۲۰) پاره‌ای از بندهای آن را سست و ضعیف می‌پندارد. به اعتقاد او (همانجا)، بندهای بازماندهٔ یشت اصلی بندهای ۱، ۷ تا ۹، ۱۱ تا ۱۳، ۱۵ تا ۱۷، ۱۹ تا ۲۱، ۲۳ تا ۲۵، ۲۷ تا ۲۹ و ۳۱ تا ۳۳ است و بندهای ۳۵ تا ۳۷ افزوده‌های قدیم زردشتی است.

شانزدهمین یشت دین‌یشت نام دارد و در توصیف چیستا، ایزدبانوی دانش و

آگاهی، است. از نوع توصیف‌های این یشت چنین به نظر می‌رسد که این ایزدبانو در اصل ایزد راه و سفر بوده است، چه در متن یشت از او خواسته شده که گذرهای نیک فراهم کند و عبور از آنها را آسان سازد یا راه‌های خوب در کوهستان و جنگل پیدا کند. این یشت ۷ کرده و ۲۰ بند دارد. بندهای ۱ تا ۴ توصیف ایزد، بندهای ۵ تا ۱۳ ستایش زردشت از او، و بندهای ۱۴ تا ۲۰ ستایش هووی، همسر زردشت، است. به بندهای ۶ تا ۱۳ به لحاظ جوهر شعری تا حدی شبیه یشت‌های کهن است. بندهای ۶ و ۷ با تغییری اندک در بندهای ۲۸ تا ۳۳ بهرام‌یشت دیده می‌شود و شاید تقلیدی از آن باشد (نیز نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۵۶).

هفدهمین یشت اردیشت یا اشی‌یشت است. اشی ایزدبانوی توانگری و برکت است. این یشت ۱۰ کرده و ۶۲ بند دارد. بندهای ۶ تا ۱۴ در بارهٔ ثروت‌هایی است که اشی می‌بخشد. بندهای ۱۵ تا ۲۲ دیدار زردشت و اشی را توصیف می‌کند. در بندهای ۲۲ تا ۵۲ نام شاهان و پهلوانانی آمده است که برای اشی نثار آورده و از او مراد خواسته‌اند. در بندهای ۵۵ و ۵۶ به اسطوره‌ای اشاره شده است که براساس آن روزی تورانیان اشی را تعقیب می‌کردند و او برای رهایی از آنان خود را زیر پای گاو و سپس زیر گردن قوچی افکند، اما پسران جوان و دوشیزگان شوی ناکرده، جای او را نشان دادند و بدین‌سبب اشی از ایشان گله‌مند شد. زبان اردیشت سنجیده و پخته و توصیف‌های آن دلنشین و زیبا است.

هجدهمین یشت اشتادیشت است که ۹ بند دارد. بندهای ۱ و ۲ در بارهٔ فرّه ایرانی، بندهای ۳ و ۴ در بارهٔ اشی، بندهای ۵ تا ۷ در بارهٔ باد و تیشتر و بند ۸ نماز یثا اهو ویریو است. یشت با ستایش دوبارهٔ فرّه در بند ۹ پایان می‌پذیرد.

نوزدهمین یشت زامیادیشت نام دارد. زامیاد ایزد زمین است، اما در این یشت فقط در بندهای ۱ تا ۸ فهرستی از کوه‌های ایران آمده است که به نوعی با زمین در ارتباط است. این یشت ۱۵ کرده و ۹۶ بند دارد و بیش‌تر بندهای آن در توصیف فرّه است. کریستن‌سن (۱۳۶۸: ۲۱) بندهای ۱ تا ۸ را افزوده‌های نو می‌داند. به باور او (همانجا)، بازماندهٔ یشت اصلی بندهای ۲۵ تا ۵۲ و ۵۵ تا ۵۷ است. افزوده‌های قدیم زردشتی بندهای ۹ تا ۲۴، ۵۳، ۵۴ و ۷۸ تا ۹۶ است. منشأ بسیاری از مطالب موجود در

PersianPDF.com

متن‌های حماسی فارسی را در این یشت می‌توان یافت. این یشت از یشت‌های کهن *اوستاست* و لحن حماسی آن در ترکیب کنونی نیز قابل احساس است. فضای توصیفی این یشت بیش‌تر منطقهٔ سیستان، رودها و کوه‌های آن است و حتی از فرّه رود هیرمند سخن گفته شده است. دریاچهٔ هامون که نگه‌دارندهٔ تخمهٔ سه نجات‌بخش آیندهٔ دین زردشتی است، در این یشت توصیف‌شده و تقدّس آن نموده شده است. بندهای ۹ تا ۱۳ توصیف فرّه اُهرمَزد است و بیان کارهایی که از طریق این فرّه به انجام رسانیده است یا خواهد رسانید. بندهای ۱۴ تا ۲۰ دربارهٔ فرّه امشاسپندان و بندهای ۲۱ تا ۲۴ دربارهٔ فرّه ایزدان مینوی و جهانی است. بندهای ۲۵ و ۲۶ دربارهٔ فرّه هوشنگ و بندهای ۲۷ تا ۲۹ در بارهٔ فرّه تهمورس است که به کمک آن توانست بر هفت کشور چیره شود و بر دیوان و مردمان پادشاهی کند. بندهای ۳۰ تا ۴۴ دربارهٔ جمشید و شهریاری او در دوران بهره‌وری از فرّه است و سپس دربارهٔ جدایی فرّه از او در سه نوبت و تعلق آن به مهر، فریدون و گرشاسپ. در این یشت، دربارهٔ گرشاسپ بیش از دیگران سخن گفته شده است. از زیباترین بخش‌های این یشت، شرح پیکار سپندمینو و انگره‌مینو بر سر تصرّف فرّه در بندهای ۴۵ تا ۵۱ است. بندهای ۵۲ تا ۵۴ در ستایش ایزد اپام‌نپات است و شرح عطاهایی که در پرتو فرّه به افراد بخشیده می‌شود. بندهای ۵۵ تا ۶۴ دربارهٔ تلاش ناکام افراسیاب برای به‌دست آوردن فرّه است. بندهای ۶۵ تا ۶۹ توصیف فرّه رود هیرمند است که از آن سوشیانت، آخرین نجات‌بخش دین زردشتی، است. در بندهای ۷۰ تا ۷۲ از فرّه کیقباد، کیکاووس، کی‌اپیوه و کی‌پشین، کی‌بیارش و سیاوش نام برده شده است. در بندهای ۷۳ تا ۷۷ از فرّه کیخسرو و کارهای او سخن گفته شده است. بندهای ۷۸ تا ۸۲ دربارهٔ فرّه زردشت و کارهای بزرگی است که در پرتو آن انجام داده است. بندهای ۸۳ تا ۸۷ دربارهٔ فرّه گشتاسپ و کارهای اوست. بندهای ۸۸ تا ۹۰ دربارهٔ فرّه سوشیانت و بازسازی جهان است. بندهای ۹۱ تا ۹۶ نیز دربارهٔ استوت‌ارته، دریاچه کیانسه در سیستان و غلبهٔ نیکی بر بدی است (نیز نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۵۷-۵۹).

بیستمین یشت هوم‌یشت نام دارد و تنها دارای ۲ بند است. این دو بند در ستایش ایزد هوم است. بنابراین، بجاست که یسن‌های ۹ تا ۱۱ را که توصیف خویشکاری‌ها و

توانمندی‌های این ایزد است، یشت ویژهٔ هوم بدانیم، چنان‌که در سنت زردشتی نیز این سه یسن را هوم‌یشت نامیده‌اند.

بیست و یکمین و آخرین یشت ونندیشت است که تنها یک بند دارد. این بند در ستایش ستارهٔ ونند (= نسر واقع) است. این ستاره از همکاران تیشتر است (دربارهٔ یَشت‌ها و ترجمهٔ آنها نک: پورداوود ۱۳۴۷؛ لومِل ۱۹۲۷).

پنج ـ خرده‌اوستا

خرده‌اوستا جدیدترین بخش *اوستا* و مجموعه‌ای از نیایش‌ها و دعاهای زردشتی است که هر فرد زردشتی می‌تواند در مناسبت‌های مختلف بخواند. تدوین خرده‌اوستا را به آذرباد مهرسپندان، موبد بزرگ دورهٔ شاپور دوم، نسبت داده‌اند. مهم‌ترین بخش‌های خرده‌اوستا عبارت است از: نیایش‌های پنج‌گانه (خورشیدنیایش، مهرنیایش، ماه‌نیایش، آب‌نیایش و آتش‌نیایش)، دعاهایی برای هر یک از پنج گاه شبانه‌روز، دو سی‌روزه به نام‌های سی‌روزهٔ بزرگ و سی‌روزهٔ کوچک شامل دعاهایی خطاب به ایزدان موکل بر سی روز ماه، چهار دعا با نام آفرینگان که همراه با اهدای نذورات خوانده می‌شوند (آفرینگان دهمان برای روان شخص تازه درگذشته، آفرینگان گاهان در پنج روز پایانی سال که زمان بازگشت روان‌های درگذشتگان به زمین است، آفرینگان گاهانبار که در گاهانبارها خوانده می‌شود، و آفرینگان رپیهوین که در آغاز و پایان تابستان خوانده می‌شود)، سروش باج (دعایی کوتاه در ستایش سروش)، هوشبام (دعایی کوتاه در ستایش سپیده‌دم). برخی از نسخه‌های خرده‌اوستا متن‌هایی نیز به پازند دارند (نیز نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۴۲-۴۴).

شش ـ متن‌های پراکندهٔ اوستایی

۱ و ۲. *نیرنگستان* و *هیربدستان*. این دو متن ویژهٔ هیربدان، یعنی آموزگاران دینی، و دربردارندهٔ آموزش‌ها، احکام دینی و مجموعه‌ای از دعاها است. *هیربدستان* در حقیقت جزوی از *نیرنگستان* است و ۱۸ بخش نخست آن را شامل می‌شود. شیوهٔ نگارش هر دو متن یکسان است. در *هیربدستان* خویشکاری هیربدان شرح داده شده

است و مطالبی دربارهٔ تحصیلات زنان نیز دارد. *نیرنگستان* مجموعه‌ای از دادها و آیین‌های دینی است و در آن از تهیهٔ درون (= نان مقدس)، هوم، شاخه‌های برسم، نثارهای ویژهٔ هر یک و آیین‌های دینی و ستایش‌های ویژهٔ آنان، سخنِ گفته‌شده است (نک: بولسارا ۱۹۱۵؛ واگ ۱۹۴۱؛ هومباخ و اِلفِنباین ۱۹۹۰).

۳. *پرسشنیها*. متنی است که بیش‌تر آن پهلوی است، اما عبارت‌ها و جمله‌های اوستایی در خلال مطالب آن آمده است. این متن دربردارندهٔ ۵۹ پرسش و پاسخ دربارهٔ مسایل گوناگون دینی است (نک: جاماسپ‌آسا و هومباخ ۱۹۷۱).

۴. *هادخت‌نسک*. بازمانده‌ای از *هادخت‌نسک* دورهٔ ساسانی است که در شمار بخش‌های گاهانی *اوستا* بوده است. *هادخت‌نسک* کنونی سه فرگرد دارد. فرگرد نخست دربارهٔ ارزش و اهمیت نماز اشم وهو است. فرگرد دوم از سرنوشت روان پرهیزگار و فرگرد سوم از سرنوشت روان گناهکار سخن می‌گوید. مطالب *هادخت‌نسک* با فرگرد ۱۹ وندیداد و *ویشتاسپ‌یشت* همانندی‌هایی دارد (نک: میرفخرایی ۱۳۷۱).

۵. *اوگمدیچا*. به‌احتمال، در اصل بخشی از *هادخت‌نسک* بوده است. این متن ۲۹ بند دارد و هر بند یک جملهٔ دعایی است. متن پهلوی آن ۱۰۴ بند و پازند آن ۱۱۱ بند دارد. در این متن، از روان نیکوکاری بحث می‌شود که در جهان دیگر به‌نیکویی از او پذیرایی می‌شود و به همراه ایزدان به بارگاه اُهرمَزد بار می‌یابد. به‌طورکلی، مطالب این متن برگرفته از دیگر بخشهای *اوستاست* (نک: جاماسپ‌آسا ۱۹۸۲؛ عفیفی ۱۳۷۴: ۱۶۴-۲۰۳).

۶. *ویثانسک*. این عنوان که از نیکاتم‌نسک *اوستای* دورهٔ ساسانی گرفته شده است، به مجموعهٔ کوچکی از قطعه‌های اوستایی اطلاق می‌شود که با نظمی نامشخص در کنار هم قرار داده شده است. بیش‌تر عبارت‌های این نسک از وندیداد، عبارت‌های اوستایی منقول در ترجمهٔ پهلوی وندیداد، فرهنگ *اویم‌ایوک* یا منابع پراکندهٔ دیگر گرفته شده و گاه جمله‌های پهلوی آن به فارسی نیز نوشته شده است. این نوشته به‌طور کلی دربارهٔ ازدواج مرد زردشتی با زن غیرزردشتی و فرزند حاصل از این ازدواج و میزان ارث آن فرزند است. این متن بسیار متأخر است.

۷. متن‌های کوتاه و پراکندهٔ دیگری نیز وجود دارد که سراسر به زبان اوستایی

نیست، اما بخش‌هایی از آنها به اوستایی است یا جمله‌ها و عبارت‌های اوستایی دارد. برای نمونه می‌توان از فرهنگ *اویم‌ایوک* نام برد که واژه‌نامه‌ای دوزبانه (اوستایی - پهلوی) است (نک: رایشِلت ۱۹۰۰-۱۹۰۱؛ هاوگ ۱۹۷۳).

آفرین زردشت متنی است که پهلوی و پازند آن در دست است و از آن چنین برمی‌آید که چون زردشت نزد گشتاسپ رفت، این ستایش‌نامه را برای او خواند. در این متن، زردشت برای گشتاسپ طلب تندرستی، دیرزیوی و فرزندان نیک می‌کند و می‌خواهد که یکی از فرزندان او مانند جاماسپ، خردمند و چون دادار بزرگ، سودمند و مایهٔ افزونی باشد. سپس صفات نیک شاهان و ناموران پیشین را برمی‌شمارد. *آفرین زردشت* به‌احتمال، در اصل متعلق به ویشتاسپ‌ساست، یکی از نسک‌های *اوستای* ساسانی، بوده است (نک: عفیفی ۱۳۷۴: ۱۲۲-۱۲۹).

ویشتاسپ‌یشت متنی است دارای ۸ فرگرد و ۶۵ بند که زردشت در آن چکیدهٔ آموزه‌های خویش را به ویشتاسپ (= گشتاسپ) می‌گوید. این متن از جهت دستوری خطاهای بسیار دارد و مانند *آفرین زردشت*، به‌احتمال، در اصل متعلق به ویشتاسپ‌ساست بوده است.

نیز در متن‌های پهلوی، جمله‌ها، عبارت‌ها و واژه‌های اوستایی زیادی آمده است که برگرفته از متن‌های اوستایی است و کارهای مستقلی به‌شمار نمی‌آید.

تاریخچهٔ تدوین *اوستا*

بنابر آن‌چه در متن‌های دورهٔ میانه آمده است، زردشت به فرمان گشتاسپ *اوستا* را به همراه زند آن بر روی پوست گاو یا لوحه‌های زرّین نوشت و آن را در گنج شاهی یا خزانه آتشکدهٔ سمرقند نهاد (نک: *شهرستان‌های ایران*، بند ۴، در: عریان ۱۳۷۱: ۶۴، ۲۲۰). این مطلب به‌احتمال، ساختهٔ دست موبدان زردشتی جنوب ایران است (تفضلی ۱۳۷۶: ۶۵)، اما زردشتیان بر حسب سنّت آن را پذیرفته‌اند. در دینکرد (مَدَن: ۴۱۲/۲) آمده است که دارا پسر دارا دستور داد که همهٔ *اوستا* و زند را در دو نسخه تهیه کردند و یکی را در خزانهٔ شاهی و دیگری را در دژنبشت (= محل نگه‌داری اسناد) نهادند. در روایت دیگری از دینکرد (مَدَن: ۴۰۵/۲-۴۰۶) آمده است که به دستور گشتاسپ

آموزه‌های زردشت نوشته شد، نسخهٔ اصلی آن را در گنج شاهی نهادند و رونویس‌هایی از آن تهیه کردند و یک نسخه از آن رونویس‌ها را در دژنبشت نهادند. با آمدن اسکندر، آن نوشته به دست رومیان افتاد و آن را به یونانی ترجمه کردند.

بلاش اشکانی (به‌ظاهر بلاش اول) فرمان داد که آن‌چه از *اوستا* و زند به‌صورت مکتوب یا شفاهی باقی‌مانده بود، گرد آورند و پس از او اردشیر بابکان به راهنمایی موبدی به نام تنسر (یا توسر) آن گردآورده‌ها را به دربار خواست و آن‌چه را معتبر تشخیص داد، نگه‌داشت و بازمانده را به کنار نهاد. پس از آن، شاپور پسر اردشیر کتاب‌هایی را که در زمینه‌های پزشکی، نجوم و دیگر علوم وجود داشت و از *اوستا* منشأ گرفته بود، فراهم آورد و آنها را با *اوستا* انطباق داد و نسخه‌ای را در گنج شاهی نگه‌داشت. بعدها شاپور دوم دستور داد تا صحت مطالب گردآوری شده، آزموده شود و برای این منظور موبدان موبد زمان او، آذرباد مهرسپندان، تن به ور (= آزمون دینی) سپرد. این ور چنان بود که روی گداخته بر سینهٔ او ریختند، اما گزندی بدو نرسید. با این کار، زردشتیان به درستیِ متن *اوستای* فراهم آمده، ایمان آوردند. خسرو انوشیروان بر آن بود که *اوستای* سنتی مطالبی دارد که باید در آنها اندیشید؛ از این رو، از موبدان خواست تا دربارهٔ آن مطالب نیک بیندیشند و بر دانش جهانیان بیفزایند (نک: بِیلی ۱۹۷۱: ۱۷۳).

از اشاره‌های سنتی چنین برمی‌آید که در دورهٔ اشکانیان کوششی برای نوشتن *اوستا* صورت گرفت و در دورهٔ ساسانیان آن کار در چهار مرحله ادامه یافت. به دیگر سخن، مؤلفان دورهٔ ساسانی چنین می‌پنداشتند که صورت مکتوب *اوستا* به زمان خود زردشت بازمی‌گردد و شاهان اشکانی و ساسانی هر یک به نوعی در گردآوری اجزای پراکندهٔ آن کوشیده‌اند. اشاره‌هایی در *نامهٔ تنسر* و *تاریخ* طبری به این موضوع شده است (نک: بِیلی ۱۹۷۱: ۱۶۶؛ مینوی و رضوانی ۱۳۵۴: ۵۶)، اما این باور پایهٔ علمی ندارد. در زمان هخامنشیان، *اوستا* به‌صورت مکتوب وجود نداشته است که اسکندر بتواند آن را بسوزاند. آن‌چه هم دربارهٔ گردآوری *اوستا* در زمان اشکانیان و اوایل دورهٔ ساسانی گفته شده است، می‌تواند گردآوری روایت‌های شفاهی بوده باشد. البته آندرئاس می‌پنداشت که *اوستا* در دورهٔ اشکانی به خطی برگرفته از آرامی به نگارش

درآمده بود. به هر حال، حتی اگر چنین متنی موجود بوده است، هیچ تأثیری از خود بر جای ننهاده است (در این باره نک: کِلِنز ۱۹۸۹الف). به گزارش کتاب *افدیها و سهیگی‌های سیستان*، «نسک‌های *اوستا* در دودمان نیکان پیوسته بر جای ماند، پس اسکندر موبدان را گرفت و بکشت و یکی از نسک‌های *اوستا* را که بغ‌نسک نام [داشت]، جوانی سیستانی به خاطر سپرد و بدین‌گونه کتاب دین به سیستان بازگشت و جز در سیستان آن را در سینه نسپردند» (نیز نک: عریان ۱۳۷۱: ۷۰-۷۱، ۲۲۹-۲۳۱؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۶۵-۶۹).

همانندیِ حروف الفبای اوستایی با حروف پهلوی، هوفمان را به این اندیشه واداشت که تدوین و تنظیم الفبای اوستایی را به قرن چهارم میلادی، یعنی زمان حکومت شاپور دوم، نسبت دهد. در آن زمان زردشتیان با بوداییان، مسیحیان و مانویان در رقابت شدید بودند و می‌کوشیدند تا مانند آنان خود را صاحب کتاب نشان دهند.

پیشینهٔ پژوهش‌های اوستایی

بررسی متن‌های اوستایی، به‌ویژه گاهان، از دیرباز مورد توجه موبدان و مفسّران زردشتی بوده است. کاربرد عبارت‌هایی چون «پوریوتکیشان (= نخستین آموزگاران) گفته‌اند»، «چنان‌که در دین پیداست» و «در دین گفته شده است» در تفسیرهای *اوستا* (= زند) و نیز در متن‌های پهلوی، نشان می‌دهد که نویسندگان، مطالب خود را با استناد به عبارت‌ها و جمله‌های اوستایی تأیید می‌کرده‌اند. نخستین آثار تفسیری *اوستا* متن‌های زند است. زند ترجمه و شرح *اوستا* به زبان پهلوی و دربردارندهٔ دریافت موبدان و مفسّران دورهٔ ساسانی از مطالب *اوستا*ست. امروز زند همهٔ بخش‌های *اوستا* در دست نیست، اما می‌توان احتمال داد که همهٔ بخش‌های *اوستا* زمانی دارای زند بوده است. متن‌های زند از نظر جمله‌بندی به‌شدت تحت تأثیر *اوستا* است؛ ازاین‌رو، زبان آنها مبهم و فهم آنها دشوار است. برخی از کتاب‌های پهلوی، همچون *دینکرد* و *بندهشن*، مبتنی بر *اوستای* دورهٔ ساسانی است و اگرچه در شمار تفسیرهای *اوستا* نیستند، نتیجهٔ پژوهش‌های موبدان در متن *اوستا* به‌شمار می‌رود. ترجمهٔ سنسکریت *اوستا* به قلم نریوسنگ، در واقع ترجمه از زند است، نه مستقیماً از *اوستا*. پس از این

آثار، باید به متن‌های روایی زردشتی اشاره کرد، مانند *روایت پهلوی*، *دادستان دینی*، *صد در نثر*، *صد در بندهش* و *روایات داراب هرمزدیار*. این متن‌ها غالباً دربردارندهٔ احکام و دستورهای دینی است و برخی از مطالب آنها مستند به بخش‌هایی از *اوستا*، به‌ویژه وندیداد، است.

اوستا از یک‌سو برای زردشتیان نص دین و دربردارندهٔ نمازها، نیایش‌ها، ستایش‌ها و احکام است و از سوی دیگر سندی است بسیار ارزشمند از گذشتهٔ اقوام ایرانی و سرشار از نکات اسطوره‌ای، تاریخی، فرهنگی و زبانی.

زبان‌شناسان اروپایی از طریق نوشته‌های نویسندگان دوران باستان با نام زردشت آشنایی داشتند، اما آگاهی مردم باستان از شخصیت زردشت مبهم بود، برای نمونه او را جادوگری می‌دانستند که برخی از فلاسفهٔ یونان باستان همچون فیثاغورس نزد او فلسفه آموخته‌اند. نخستین‌بار در آثار افلاطون به ابهام از آموزه‌های او دربارهٔ جهان و خلقت مطالبی گفته شده است. در سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی، از طریق آگاهی‌هایی که جهانگردان اروپایی از شرق به اروپا بردند، اروپاییان دانستند که هنوز در ایران و هندوستان گروه‌هایی هستند که به دین زردشتی اعتقاد دارند و کتاب‌هایی نیز دربارهٔ زردشت در دست دارند. در سال ۱۷۰۰م کشیش انگلیسی توماس هاید[1] کتابی انتشار داد و در آن زردشتیان را یکتاپرست دانست. او در نگارش آن کتاب از نوشته‌های شهرستانی، *ارداویراف‌نامهٔ* فارسی، *زراتشت‌نامه*، *صد در نثر* و *فرهنگ جهانگیری* نیز بهره برده و به پیوندی میان دین زردشتی و دین مانوی اشاره کرده بود؛ از این‌رو، کتاب او را می‌توان نخستین کوشش جدی برای مطالعهٔ دین زردشتی به‌شمار آورد.

اثر هاید با انتقادهایی در اروپا روبه‌رو شد. شدیدترین انتقادها از سوی پدر فوشه[2] بود که نوشته‌های بسیاری داشت. او در یکی از آثار خود هاید را بدان سبب سرزنش کرد که بی‌پروا به مخالفت با پیشینیان برخاسته و نسبتِ نادانی به کسانی داده است که ایرانیان را آتش‌پرست و دوگانه‌پرست گفته‌اند. هاید در نوشته‌ای دیگر وجود

1. Thomas Hyde 2. Abbé Foucher

دو زردشت را مطرح کرد. از نظر او، نخستین زردشت بنیادگذار دین زردشتی در دورهٔ مادها بود و زردشت دوم استاد فیثاغورس.

پس از هاید، برجسته‌ترین شخصی که در زمینهٔ *اوستا* به کار پرداخت آنکتیل دو پرون[1] فرانسوی بود. هاید بر آنکتیل فضل تقدم داشت و می‌توان گفت که اگر آنکتیل کتاب هاید را نخوانده بود، شاید هرگز راه دشوار مطالعهٔ دین زردشتی را برنمی‌گزید. آنکتیل کاشف *اوستا* و معرفی‌کنندهٔ این اثر به اروپاییان است. او در سال ۱۷۵۴م، زمانی که جوانی بیست‌ساله و شاگرد مدرسهٔ زبان‌های شرقی بود، چهار صفحه از وندیداد ساده را نزد خاورشناسی به نام لرو دِ شوتریه[2] دید. دیدن این نوشته انگیزه‌ای شد تا برای ترجمهٔ کتاب‌های دینی زردشتی اقدام کند. بدین منظور به عنوان سرباز به خدمت کمپانی هند درآمد و در سال ۱۷۵۵م از راه دریا به هند سفر کرد و پس از تحمل سختی‌های بسیار در آوریل سال ۱۷۵۸ م به سورات رسید. در آغاز، پارسیان حاضر نشدند او را با کتاب *اوستا* آشنا سازند، اما سرانجام دستور داراب کرمانی پذیرفت تا به او *اوستا* بیاموزد. او سرانجام در سال ۱۷۶۱م سورات را ترک کرد و با شماری از دست‌نوشته‌های دینی زردشتی به اروپا بازگشت و دست‌نوشته‌های خود را با آن‌چه در آکسفورد بود، تطبیق کرد و از صحت آنها مطمئن شد و در ۱۴ می ۱۷۶۲م، تعداد ۱۸۰ دست‌نوشتهٔ اوستایی، پهلوی، فارسی و سنسکریت خود را به کتابخانهٔ پادشاهی اهدا کرد. او سرانجام در سال ۱۷۷۱م اثر خود را با نام *زند اوستا*[3] در سه جلد انتشار داد. جلد اول این مجموعه شرح مسافرت او بود. جلد دوم گزارشی دربارهٔ دست‌نوشته‌های اوستایی و پهلوی که به همراه آورده بود، زندگی زردشت بنا بر سنت زردشتی و ترجمهٔ وندیداد ساده را شامل می‌شد. جلد سوم نیز ترجمهٔ بقیهٔ بخش‌های *اوستا*، ترجمهٔ *بندهشن*، واژه‌نامهٔ زند ـ پهلوی، واژه‌نامهٔ پهلوی ـ فارسی و کلیاتی دربارهٔ آیین‌های دینی را دربرمی‌گرفت. ترجمه‌های سطحی آنکتیل نشان می‌دهد که حتی آموزگاران پارسی او نیز برداشت روشن و درستی از *اوستا* نداشتند. اثر آنکتیل با همهٔ کاستی‌هایش نخستین گام مهم در زمینهٔ *اوستا*شناسی به‌شمار می‌رود.

1. Anquetil du Perron 2. Leroux de Shauterayes 3. *Zend-Avesta*

بزرگ‌ترین خدمت آنکتیل این بود که تردیدها را دربارهٔ اصالت *اوستا* از میان برد.

در بیست سال آغازین سدهٔ نوزدهم میلادی، پیشرفت آشکاری در زمینهٔ *اوستا*شناسی صورت نگرفت. تنها دانشمندی که بیش از دیگران به‌کار می‌پرداخت امانوئل راسک[1] دانمارکی بود که در سال ۱۸۲۰م مسافرتی به هند کرد و شماری از دست‌نوشته‌های اوستایی را گرد آورد. او مبتکر دستور زبان مقایسه‌ای و در زمینهٔ *اوستا*شناسی پیشگام اوژن بورنوف[2] بود. راسک در کتاب خود ثابت کرد که زبان اوستایی هم‌ریشهٔ سنسکریت و دستور آن منطبق با فارسی باستان است. ظهور بورنوف در پژوهش‌های اوستایی تحوّلی بزرگ ایجاد کرد. او نخست دربارهٔ زبان‌های پراکریت (= هندی میانه) پژوهش می‌کرد و از آن طریق به مطالعهٔ *اوستا* و زبان‌های ایرانی علاقه‌مند شد. بورنوف در آغاز کوشید تا از طریق ترجمهٔ *اوستای* آنکتیل بر مطالب آن آگاه شود، اما به‌زودی متوجه شد که این ترجمه او را کمک نمی‌کند. سپس در میان آثاری که آنکتیل با خود از هند آورده بود، ترجمه‌ای از یسنا به زبان سنسکریت دید و با مطالعهٔ آن به نتایج ارزشمندی دست یافت. در همین زمان دستور زبان مقایسه‌ای فرانتس بوپ[3] انتشار یافت که بخشی از آن به زبان زند اختصاص یافته بود. بورنوف با مطالعهٔ این کتاب و به کمک ترجمهٔ سنسکریت نریوسنگ و ترجمهٔ نه‌چندان معتبر آنکتیل، ترجمه و تفسیر یسن نخست *اوستا* را منتشر کرد. این اثر مهم و باارزش نقصی آشکار نیز داشت و آن این که بررسی متن اوستایی یسن نخست بر ترجمهٔ سنسکریت استوار بود و چنان که می‌دانیم ترجمهٔ سنسکریت با متن اوستایی همسو نیست، بلکه مبتنی بر متن زند است.

هم‌زمان با مرگ بورنوف در سال ۱۸۵۲م، سه گرایش در زمینهٔ *اوستا*شناسی به وجود آمده بود: گروهی معتقد بودند که برای بررسی دقیق *اوستا* باید نخست همهٔ نوشته‌های مربوط به زبان و ادبیات اوستایی را گرد آورد. گروهی دیگر می‌پنداشتند که مشکلات زبان اوستایی را تنها از راه مقایسهٔ آن با سنسکریت می‌توان حل کرد. گروه سوم نیز معتقد بودند که این هر دو شیوه را باید در کنار هم در پیش گرفت.

---

1. Emmanuel Rask 2. Eugène Burnouf 3. Franz Bopp

پس از بورنوف، دو ترجمهٔ مهم از *اوستا* انتشار یافت: ترجمهٔ وسترگارد[1] دانمارکی در سال ۱۸۵۲م و ترجمهٔ اشپیگل[2] آلمانی در سه جلد در سال‌های ۱۸۵۲م، ۱۸۵۹م و ۱۸۶۳م. امتیاز ترجمهٔ اشپیگل آن بود که متن پهلوی (= زند) را نیز به همراه داشت. این ترجمه کاملاً بر سنت متکی بود، سنتی که در متن‌های زند بازتاب یافته بود.

از اواسط سدهٔ نوزدهم میلادی، دو شیوهٔ تحلیل دربارهٔ *اوستا* به وجود آمده بود. شیوهٔ نخست مبتنی بر زند بود و می‌توان آن را مکتب سنت‌گرا نامید. بنیادگذار این مکتب اشپیگل و فرد شاخص آن دارمستتر[3] فرانسوی بود. حاصل کار دارمستتر ترجمهٔ *اوستا* در سه جلد با نام *زند ـ اوستا*[4] بود. شیوهٔ دوم شیوهٔ تطبیقی بود که درک درست *اوستا* را تنها از طریق مقایسهٔ آن با سرودهای ودایی ممکن می‌دانست. این نگرش را می‌توان مکتب تاریخی در بررسی *اوستا* نامید. پیروان این مکتب غالباً پژوهشگران ودایی بودند. کاستی‌هایی که در هر یک از این دو مکتب وجود داشت، سبب شد که در اواخر سدهٔ نوزدهم میلادی، گلدنر با تلفیق آن دو مکتب، چاپ بسیار معتبری از *اوستا* فراهم آورد. گلدنر در تصحیح *اوستای* خود به دنبال این اندیشه رفت که باید وزن شعری *اوستا* را در نظر گرفت. او بر این باور بود که *اوستای* جدید، به‌ویژه یشت‌ها، مجموعه‌ای از شعرهای هشت‌هجایی بوده است. بی‌نظمی‌های کنونی ناشی از بدنویسی‌ها یا برگردان غلط واژه‌هاست و باید آنها را تصحیح کرد (دربارهٔ ایرادهای هِنینگ بر نظر گِلدنِر نک: وَهمَن ۱۳۴۷: ۵۵-۵۷).

آندرئاس در سال ۱۹۰۲م در همایش خاورشناسان در هامبورگ فرضیه‌ای ارایه داد که تا چند دههٔ پیش، برخی از دانشمندان آن را پذیرفته بودند. بر اساس فرضیهٔ آندرئاس، *اوستا* در دورهٔ اشکانی به خطی برگرفته از آرامی نوشته شده بود. با گذشت زمان و پس از اختراع خط اوستایی، *اوستای* اشکانی را به خط جدید بازنویسی کردند و در این بازنویسی خطاهایی به متن *اوستا* راه یافت.

امروز در بیش‌تر دانشگاه‌های دنیا، به‌ویژه اروپا، بررسی و پژوهش دربارهٔ *اوستا* ادامه دارد و دانشمندان صاحب‌نامی به آموزش علاقه‌مندان و تألیف کتاب در این زمینه

1. Westergaard 2. Spiegel 3. Darmesteter 4. *Le Zend-Avesta*

اشتغال دارند. پارسیان هند نیز در این راه گام‌های بلندی برداشته‌اند. در ایران نیز در پنج دهۀ اخیر کوشش‌هایی در این زمینه انجام گرفته است، و در دانشگاه‌های کشور دانشمندانی به آموزش و بررسی متن‌های اوستایی اشتغال دارند.

بحثی دربارۀ محتویات گاهان

زبان گاهان الهام گرفته از نبوغ پیام‌آوری است که بر سخن تسلط کامل و اندیشه‌ای پخته و پرورده دارد. کلام او که الهام‌یافته از نیروی اُهرمَزدی است، با خلاقیت او می‌آمیزد و به گفته‌های او نمودی می‌بخشد که عارف و عامی از آن بهره می‌گیرند و آن را موافق ضمیر خویش می‌یابند. سخن گاهان چندوجهی است و هرکس به فراخور فهم خویش از آن درمی‌یابد. از این رو، باید برای گاهان زردشت یک معنی ظاهری جست و یک یا چند معنی ایهامی و باطنی؛ و پیداست که معنی آشکار و ظاهری آن را همگان، اما معنی باطنی آن را عارفان، هر یک به حسب قدر و مرتبۀ خویش، درمی‌یابند. این تنوع معنایی هم در تعبیرات و ترکیب‌هاست و هم در بافت اشعار، برای نمونه در بند یکم یسن ۲۹ می‌خوانیم:

«گوشورون (= روان گاو) به شما گله کرد که: برای که مرا آفریدید، که مرا تراشید (= ساخت)، خشم، ستم، خونریزی و زور مرا ستوه کرده است، مرا جز شما نگهبانی نیست. ایدون با شبانگری نیک به سوی من آیید».

منظور از «گاو» در این بند چیست؟ آیا همان جانوری است که نماد چهارپای سودمند است، همان گاوی که پیش از زردشت می‌کشتند و او گاوکشان را بی‌رحم و سنگدل می‌خواند و آنان را نکوهش می‌کند و از این کار زشت بازمی‌دارد؟ یا گاو استعاره از خود زردشت است، خود او که مخالفان به شیوه‌های گوناگون آزرده‌اند؟ یا منظور از آن هستی و کائنات است و زردشت در خطاب خود به گروهی نظر دارد که داده‌های زیبای اُهرمَزدی را نابود می‌کنند و جهان پاک را به بدی می‌آلایند؟ یا آن که روان گاو استعاره‌ای است برای دَینا (اوستایی -daēnā «دین، وجدان، بینش درونی») یا خرد (اوستایی -xratu)؟ (نیز نک: عالیخانی ۱۳۷۹: ۳۲-۳۴). آیا منظور پیامبر یکی از این معناها بوده است یا همۀ آنها، یا شاید معناهای دیگر؟ این یکی از جهاتی است

که کلام گاهان را اعتلا می‌بخشد. بعد دیگر، ژرفای سخن و ایجازی است که در گاهان نمود یافته و آن را خیرالکلام کرده است. پس آن‌چه دربارهٔ ارزشمندی محتوای گاهان یاد می‌شود، بخشی است از آن‌چه به‌حق باید دربارهٔ آن گفته شود. نیز باید به این نکته توجه کرد که گاهان از هر جهت با بخش‌های دیگر *اوستا* متفاوت است و برداشت‌های گوناگونی از شعرهای گاهانی وجود دارد که دربارهٔ بخش‌های دیگر *اوستا* درست نیست.

پیام گاهان

گاهان اصل دین است، اما در زمینهٔ چکیدهٔ مطالب آن و اساسی‌ترین نکتهٔ مذکور در آن میان مفسران و مترجمان اختلاف‌نظر است. جنبه‌های ستایشی، اخلاقی، ادبی و عرفانی در سرودهای گاهانی بسیار دیده می‌شود، اما از این میان هدف اصلی گوینده چیست و کدام به گمان او اصل است. هومباخ (۱۹۹۱: ۸۱/۱-۸۸) چنین می‌پندارد که گاهان صرفاً اخلاقی نیست، بلکه بخش‌های مهمی از آن نیایش به درگاه خداوند و بیان خواست‌ها و نیازهای نیایشگر است و زردشت در این که سخن خود را ایهامی بیان کند تعمدی داشته است و این تجلی هنر اوست. همچنین، سخنان او دربارهٔ آتش و آیین‌های دینی در انجمن دینی گفته می‌شده است و مخاطب او عامهٔ مردم بوده‌اند. نیبرگ (۱۳۵۹) و پیروان او نوعی عرفان شمنی در گاهان می‌بینند و از تأثیر جامعهٔ مهری و انجمن‌های آنان در جامعهٔ گاهانی سخن می‌گویند. هرتسفلد به گاهان و آموزه‌های آن بعدی اجتماعی می‌بخشد. همچنین، گشتاسپ، حامی زردشت، و گشتاسپ، پدر داریوش، را یکی می‌داند. هنینگ بر این هر دو نظر ایرادهایی وارد کرده است (نک: نیبرگ ۱۳۵۹: هفت ـ نوزده). اینسلر (۱۹۷۵) توجه زردشت را به آیین‌ها و آداب می‌پذیرد، اما تکیه بر مطالب اخلاقی را مهم‌تر می‌بیند.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، سخن گاهان چندوجهی است و صرفاً اخلاقی، آیینی یا ادبی دانستن آن، نادیده انگاشتن جنبه‌های دیگر آن است. اروپاییان به‌طور کلی به یکی از ابعاد مهم گاهان توجه نکرده‌اند و آن مسایل عرفانی نهفته در آن است (در این باره نک: عالیخانی ۱۳۷۹).

آگاهی‌های تاریخی، جغرافیایی و علمی در *اوستا*

شمار متن‌هایی که در *اوستا* به مطالب تاریخی، جامعه‌شناختی، جغرافیایی و علمی اشاره دارد، فراوان نیست. گاهان اصولاً زبانی فنی دارد و حقایق بنیادی و اعتقادی دین را با زبانی شاعرانه بازمی‌گوید و از این‌رو نباید انتظار داشت که مسایل علمی را آن‌گونه که درخور فهم عموم باشد، بیان کند. این بخش به توجیه اصول دین و فلسفهٔ زندگی می‌پردازد، آن هم با عبارت‌هایی تفسیرپذیر و نیازمند شرح.

در *اوستای* جدید، مسایل تاریخی بیش‌تر در یشت‌ها بیان شده است، آن هم آمیخته با اساطیر. اصولاً در *اوستا* و هر اثر کهن دیگر، اسطوره و تاریخ از یکدیگر جدا نیستند. مفهوم تاریخ، آن گونه که امروز مورد نظر است، در گذشته نبوده است. ازاین‌رو، باید حقایق تاریخی را از روی قراین اسطوره‌ای آنها برداشت کرد. این نوع تاریخ‌سازی قطعیتِ لازم را ندارد و تردید و احتمال در آن بیش از اطمینان و یقین است. یشت‌ها از این دید با آثار حماسی ادب فارسی قابل سنجش است، اما یک تفاوت عمده با آنها دارد و آن این‌که در حماسه، تکیهٔ شاعر بر روایت‌های ملی است، اما در یشت‌ها مدار سخن بر گونهٔ دینی حماسه‌هاست و از همین رهگذر است که میان قهرمانان دینی و حماسی هماهنگی نیست، برای نمونه گرشاسپ *اوستا* با گرشاسپ حماسه یکسان نیست یا گشتاسپ دین زردشتی به هیچ روی با گشتاسپ حماسه همسازی ندارد. به هر حال یشت‌ها کهن‌ترین سند مدون فرهنگی ایران است و پندارهای پیش‌تاریخی را که در هیچ جای دیگر نیامده است، بازتاب می‌دهد. تجزیه و تحلیل مطالب یشت‌ها و تطبیق آنها با تاریخ می‌تواند ما را به نتایج سودمندی برساند و بسیاری از خلأهای تاریخی را پر کند.

در متن متأخری مانند وندیداد نیز آگاهی‌های ارزشمندی را می‌توان یافت، برای نمونه با تجزیه و تحلیل مطالب فرگرد دوم که موضوع آن داستان جم و دژی است که برای نگه‌داری آفریدگان ساخت، می‌توان دربارهٔ خاستگاه هندوایرانیان و مهاجرت‌هایشان آگاهی‌های ارزنده‌ای به‌دست آورد. همچنین، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، فرگردهای بیستم تا بیست و دوم وندیداد دربارهٔ پزشکی، انواع درمان‌ها، مزد پزشک و مانند آن است.

اوستا به‌وضوح دربارهٔ جغرافیای ایران باستان آگاهی‌هایی به‌دست نمی‌دهد، اما از ورای نوشته‌های آن می‌توان به برخی از نادانسته‌ها پی برد (در این باره نک: نیولی ۱۹۸۹). فرگرد نخست وندیداد دربارهٔ نخستین سکونتگاه‌های ایرانیان است. در این فرگرد نام ۱۶ سرزمین آمده که همه در شرق ایران کنونی بوده است. نام‌های جغرافیایی در مهریشت، فروردین‌یشت و زامیادیشت نیز دیده می‌شود و پاره‌ای از آنها می‌تواند با مناطق شرقی ایران، مانند سیستان و دامنه‌های هندوکش و پامیر، قابل تطبیق باشد. نام‌های موجود در زامیادیشت بیش‌تر بر منطقهٔ سیستان، هیرمند و کوه خواجه، یعنی خاستگاه نجات‌بخشان پس از زردشت، قابل تطبیق است.

دربارهٔ طبقات اجتماعی در ایران باستان، مطالبی در گاهان وجود دارد. گاهان برای گروه‌های اجتماعی دو دسته واژه دارد: ۱. -xvaētu «خانواده»، -vərəzana «جامعه، قبیله»، -airiiaman «طایفه»؛ ۲. -dəmāna «خانواده»، -vis «روستا؛ شهر»، -šōiθra «ناحیه، استان»، -dahiiu «کشور».

بخش غیرگاهانی یسنا بیش‌تر دربردارندهٔ نیایش‌های دینی است؛ از این رو، آگاهی‌هایی دربارهٔ آیین‌ها و رسم‌های اجتماعی به‌دست می‌دهد.

بازنمودن ارزش‌های *اوستا* کاری است سترگ. امید است آن چه به‌اختصار یاد شد، خواننده را تا حدی با ابعاد وسیع ادبی، عرفانی و علمی این کتاب گران‌سنگ آشنا کرده باشد.

کتابشناسی:

ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۴، *شعر در ایران پیش از اسلام*، تهران.

ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۵، *راهنمای زبانهای ایران باستان*، ج ۱، تهران.

بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *پژوهشی در اساطیر ایران*، پارهٔ نخست و دویم، چ ۲، تهران.

پورداوود، ابراهیم، ۱۳۳۴الف، *ویسپرد*، تهران.

پورداوود، ابراهیم، ۱۳۳۴ب، *یسنا*، ج ۱، تهران.

پورداوود، ابراهیم، ۱۳۳۷، *یسنا*، ج ۲، تهران.

پورداوود، ابراهیم، ۱۳۴۷، *یشت‌ها*، ۲ ج، تهران.

پورداوود، ابراهیم، ۱۹۵۲، گاتها، سرودهای پیامبر ایرانی سپیتمان زردشت، بمبئی.

پورداوود، ابراهیم، بی‌تاریخ، *خرده‌اوستا*، بمبئی.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران.

حسنی، سید محمدعلی، ۱۳۶۱، *وندیداد (حصهٔ سوم کتاب اوستا)*، چ ۲، تهران.

دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۰، *اوستا*، ۲ ج، تهران.

راشد محصل، محمدتقی، ۱۳۶۴، *درآمدی بر دستور زبان اوستایی*، تهران.

راشد محصل، محمدتقی، ۱۳۶۸، «پاییدن مرز به روایت متنهای دینی زردشتی»، *مجلهٔ تحقیقات تاریخی*، س ۱، ش ۳، ص ۵۶۱-۵۶۹.

راشد محصل، محمدتقی، ۱۳۶۹، *نجات‌بخشی در ادیان*، تهران.

راشد محصل، محمدتقی، ۱۳۸۱، «سرودی در ستایش اپام‌نپات»، *نامهٔ پارسی*، س ۷، ش ۱، ص ۹-۱۷.

زند بهمن‌یسن، ترجمهٔ محمدتقی راشدمحصل، تهران، ۱۳۷۰.

عالیخانی، بابک، ۱۳۷۹، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران.

عریان، سعید، ۱۳۷۱، *متن‌های پهلوی*، تهران.

عفیفی، رحیم، ۱۳۷۴، اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی، تهران.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۶۸، *کیانیان*، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، چ ۵، تهران.

گزیده‌های زادسپرم، ترجمهٔ محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۶۶.

مقدم، محمد، ۱۳۴۱، *داستان جم*، (=*ایران کوده ۶*)، چ ۲، تهران.

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۷۱، *بررسی هادخت‌نسک*، تهران.

مینوی، مجتبی و رضوانی، محمداسماعیل، ۱۳۵۴، *نامهٔ تنسر به گشنسپ*، تهران.

نیبرگ، ه س.، ۱۳۵۹، *دینهای ایران باستان*، ترجمهٔ سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران.

وهمن، فریدون، ۱۳۴۷، *دیانت زردشتی*، تهران.

Bailey, H. W., 1971, Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books, Oxford.

Boyce, M., 1975, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1, Leiden/Köln.

Boyce, M., 1985, «Ābān Yašt», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. I, London/New York, p. 60.

Boyce, M., 1987, «Ardwahišt», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. II, London/New York, p. 391.

Bulsara, S. J., 1915, *Aêrpatastân and Nîrangestân*, Bombay.

Geldner, K., 1886, *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*, vol. I, Stuttgart.

Geldner, K., 1889, *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*, vol. II, Stuttgart.

Geldner, K., 1896, *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*, vol. III, Stuttgart.

Gershevitch, I., 1967, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.

Gnoli, G., 1989, «Avestan Geography», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. III, London/New York, pp. 44-47.

Haug, M., 1973, *An Old Zand-Pahlavi Glossary*, Osnabrück.

Hinze, A., 1995, «Compositional Techniques in the Yašts of the Younger Avesta», *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies*, pp. 277-285.

Hoffmann, K., 1975-1976, *Aufsätze zur Indo-Iranistik*, 2 vols., Wiesbaden.

Humbach, H., 1991, *The Gāthās of Zarathushtra*, 2 vols., Heidelberg.

Humbach, H. and Elfenbein, J., 1990, *Ērbedestān*, München.

Jamaspasa, K., 1982, *Aogəmadaēcā*, Wien.

Jamaspasa, K. and Humbach, H., 1971, *Pursišnīhā*, Wiesbaden.

Insler, S., 1975, *The Gāthās of Zarathustra*, (= *Acta Iranica* 8), Téhéran-Liège.

Kellens, J., 1989a, «Avesta», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. III, London/New York, pp. 35-44.

Kellens, J., 1989b, «Avestique», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 32-55.

Kellens, J. and Pirart, E., 1988-1990, *Les textes vieil-avestiques*, 3 vols., Wiesbaden.

Kreyenbroek, Ph., 1985, Sraoša in the Zoroastrian Tradition, Leiden.

Lommel, H., 1927, *Die Yäšt's des Avesta*, Göttingen.

Lazard, G., 1984, 'La metrique de l'Avesta récent', *Acta Iranica* 23, pp. 284-300.

Madan, Dh. M., 1911, The Complete Text of the Pahlavi Dinkard, 2 parts, Bombay.

Narten, J., 1982, *Die Aməša Spəntas im Avesta*, Wiesbaden.

Narten, J., 1986, *Der Yasna Haptaŋhāiti*, Wiesbaden.

Panaino, A., 1990-1995, *Tištrya*, 2 vols., Rome.

Reichelt, H., 1900-1901, «Der Frahang i ōim», *WZKM* 14, pp. 177-213; *WZKM* 15, pp. 117-186.

Waag, A., 1941, *Nirangestan*, Leipzig.

زبان پارتی

حسن رضایی باغ‌بیدی

مقدمه

زبان پارتی ــ که به پَهلَوانی و پَهلَوی اَشکانی نیز معروف است ــ از زبان‌های ایرانی میانهٔ شمال غربی است. این زبان در متنی مانوی به زبان فارسی میانه Pahlawānīg (پَهلَوانیگ) نامیده شده است (بویس ۱۹۷۵: ۴۰). صورت باستانی این زبان، چنان‌که از نامش پیدا ست، در استان پارت (فارسی باستان -Parθava)، از استان‌های شاهنشاهی هخامنشی، رایج بود. اگرچه اثری از گونهٔ باستانی این زبان موجود نیست، شاید بتوان گفت واژه‌های زیر که در روایت فارسی باستان کتیبهٔ داریوش اول بر کوه بیستون به کار رفته، به احتمال زیاد در پارتی باستان نیز رایج بوده است: -Fravarti «فرَوَرتیش (نام یکی از شورشیان پارتی)»، -Parθava «پارت؛ پارتی»، -Patigrabanā «پَتیگرَبَنا (نام شهری در پارت)»، -Višpauzāti «ویشپَوزاتی (نام شهری در پارت)» (گیلَن ۱۹۶۶: ۸).

در این مقاله پس از بررسی و معرفی آثار به‌جای‌مانده از دورهٔ اشکانی و نیز آثاری که به زبان پارتی در دورهٔ ساسانی باقی‌مانده است، به توصیف دستگاه زبانیِ زبان

پارتی می‌پردازیم.

اشکانیان که در اصل طایفه‌ای از قبیلهٔ پَرنی[1] یا آپَرنی[2]، از اتحادیهٔ قبایل داهه[3]، بودند، پس از استیلا بر استان پارت و تأسیس سلسلهٔ اشکانی (در حدود سال ۲۴۷ ق‌م) به‌تدریج زبان پارتی را نیز فراگرفتند. اشکانیان در آغاز چنان زیر تأثیر فرهنگ و زبان یونانی بودند که حتی نام و القاب خویش را به خط و زبان یونانی بر سکه‌هایشان حک می‌کردند. یونانی‌مآبی تا اندازه‌ای بود که از زمان شاهنشاهی مهرداد اول (۱۷۱-۱۳۸ق‌م) به بعد، شاهان اشکانی گاه واژهٔ یونانی ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ «دوست‌دار یونان» را نیز بر سکه‌هایشان حک می‌کردند. به روایت پلوتارخ (ص۴۵۴-۴۵۵)، هنگامی‌که سر بریدهٔ کراسوس[4]، سردار رومی، را برای اُرُد دوم (حک: ۵۸-۳۹ق‌م) به ارمغان آوردند، او و آرتابازِس/ آرتاواسدِس[5]، پادشاه ارمنستان، مشغول تماشای نمایشنامه‌ای یونانی از اوریپیدِس[6] بودند. به نظر می‌رسد که بَلاش اول (حک: ۵۰-۷۶ یا ۷۹ م) نخستین پادشاه اشکانی بود که زبان و خط پارتی را در کنار زبان و خط یونانی به‌کار برد. شاهد این مدعا وجود حروف پارتی 𐭥 (ول، نشانهٔ اختصاری برای wālaγš «بَلاش») بر سکه‌های اوست. البته پیش از بَلاش اول، واژهٔ krny (به معنی «سپهسالار؟» یا «(از خاندان) کارِن؟») بر روی چند سکه، حتی بر سکه‌هایی از اَشک اول، آمده است؛ اما این واژه باید به احتمال زیاد آرامی باشد، نه پارتی (نیز نک: سِلوود ۱۹۸۳: ۲۸۰). این واژهٔ آرامی دخیل از -kārina* ایرانی باستان بوده است (هینتس ۱۹۷۵: ۱۴۹).

آثار زبان پارتی

کهن‌ترین آثار برجای‌مانده به زبان پارتی، سفال‌نوشته‌هایی است که در خرابه‌های شهر نِسا، پایتخت قدیم اشکانیان در نزدیکی عشق‌آباد کنونی در ترکمنستان، یافته‌اند. بیشتر این سفالینه‌ها به سدهٔ نخست پیش از میلاد تعلق دارند. زبان پارتی در سدهٔ سوم میلادی و در پی فعالیت‌های گستردهٔ مبلغان مانوی در شمال شرق

---

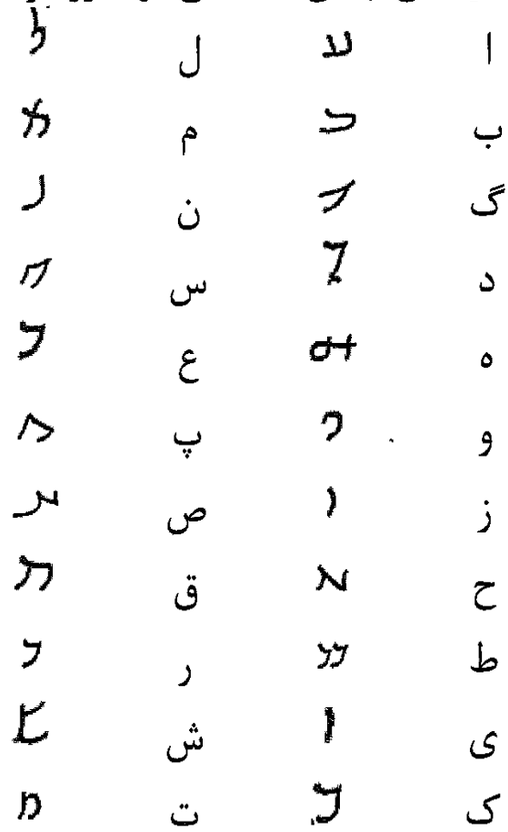
1. Parni 2. Aparni 3. Dahae قس: فارسی باستان daha-، 4. Crassus 5. Artabazes/ Artavasdes 6. Euripides

ایران و آسیای مرکزی، به‌تدریج یکی از مهم‌ترین زبان‌های آیینی مانویان شد. شواهد نشان می‌دهند که این زبان تا سدهٔ ششم میلادی زنده بوده و سپس به‌تدریج به فراموشی سپرده شده است. با وجود این، زبان پارتی حتی قرن‌ها پس از مرگ، کماکان مورد استفادهٔ جماعت مانویان آسیای مرکزی بود. بیشتر آثار مانوی پارتی‌زبان متعلق به پیش از سدهٔ نهم میلادی/ سوم هجری هستند. پارتی کاربرد خود را به عنوان زبان آیینی مانویان تا سدهٔ سیزدهم میلادی/ هفتم هجری حفظ کرد و سرانجام در پی حملهٔ مغول، به همراه دین مانی به فراموشی سپرده شد. در آثار متأخر مانوی به زبان پارتی اشتباهات و گاه آمیختگی‌هایی با فارسی میانه دیده می‌شود.

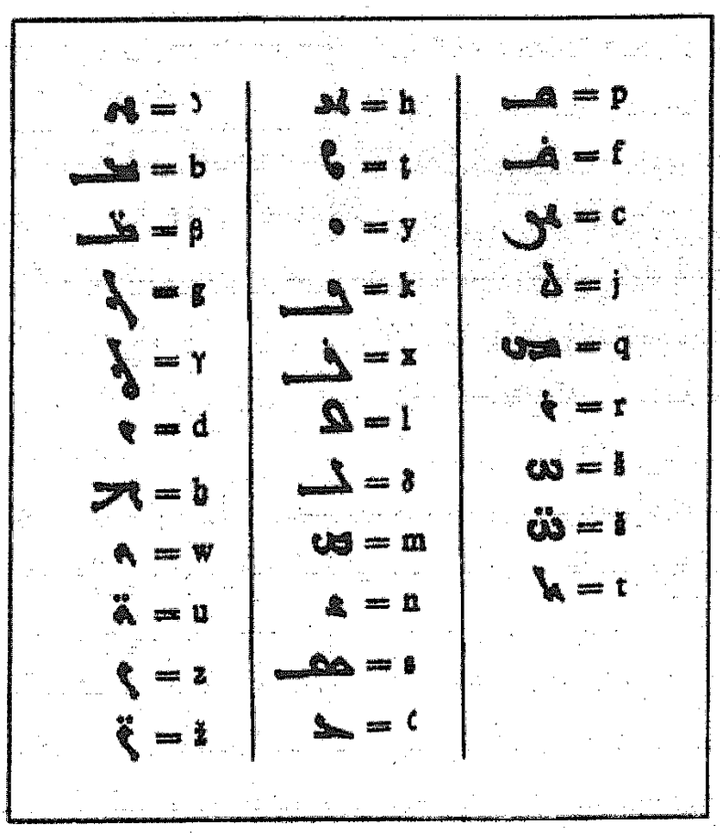
کاربرد گستردهٔ زبان پارتی در طول قرن‌های متمادی، سبب شد که واژه‌های بسیاری از این زبان به زبان‌های دیگر، از جمله فارسی میانه، سُغدی، آرامی، سُریانی، مَندایی، و به‌ویژه به زبان ارمنی و از آن طریق به زبان گرجی، راه یابند (دربارهٔ واژه‌های دخیل ایرانی و به‌ویژه پارتی در ارمنی نک: بَنوِنیست ۱۹۶۴: ۱-۳۹؛ بیلمایِر ۱۹۸۵: ۳۳-۴۲؛ بُلُنیزی ۱۹۵۱: ۱۴۱-۱۶۲؛ همو ۱۹۶۰؛ مِیّه ۱۹۲۲: ۱-۶؛ اشمیت ۱۹۸۳: ۷۳-۱۱۲). همچنین، از آنجا که دورهٔ شکوفایی و رشد و نمو فارسی دری در سده‌های نخستین هجری در شمال شرق ایران بود، واژه‌های فراوانی را می‌توان در آن یافت که منشأ پارتی دارند (دربارهٔ واژه‌های پارتی در *شاهنامه* نک: لِنتس ۱۹۲۶). از سوی دیگر، زبان پارتی واژه‌های بسیاری را از زبان‌های دیگر، به‌ویژه فارسی میانه، سُریانی، هندی و یونانی، به وام گرفته است (دربارهٔ واژه‌های هندی در پارتی، به‌ویژه نک: سیمز ویلیامز ۱۹۸۳).

آثار بازماندهٔ پارتی به دو خط نوشته شده‌اند: خط پارتی (تصویر ۱) و خط مانوی (تصویر ۲). هر دو خط اصل آرامی دارند و از راست به چپ نوشته می‌شوند. خط مانوی بسیار شبیه خط سطرنجیلی سُریانی است و احتمالاً خط رایج در زادگاه مانی بوده است، هرچند عده‌ای ابداع آن را به شخص مانی نسبت می‌دهند. از دشواری‌های خط پارتی وجود هُزوارِش و املاهای تاریخی و شبه‌تاریخی در آن است. همچنین، در این خط برخی از حروف دارای چند ارزش آوایی است؛ اما خط مانوی فاقد هُزوارِش است و هر حرف تنها یک آوا را می‌نمایاند. در میان آثار پارتی مانوی، قطعاتی نیز به

خطوط رونی ترکی، سُغدی و حتی چینی دیده می‌شود (زوندرمان ۱۹۸۹: ۱۲۱).



تصویر ۱. خط پارتی کتیبه‌ای (نیز نک: مَکِنزی ۱۹۷۱: xi؛ رضائی باغ‌بیدی ۱۳۸۵: ۲۰)



تصویر ۲. خط مانوی (آندرِئاس و هِنینگ ۱۹۳۴: ۹۱۱)

تعداد آثار پارتی متعلق به دورهٔ اشکانی یا اندکی پس از آن، بسیار اندک است و محدود می‌شود به:

۱. سفالینه‌های نِسا که در واقع بقایای کوزه‌ها و خمره‌های شراب و سرکه است که به عنوان مالیات از تاکستان‌ها گرفته می‌شد. نوشته‌های روی این سفالینه‌ها بیشتر اسامی اشخاص، اسامی مکان‌ها، وزن و گاه تاریخ تحویل‌اند. سفالینه‌ها و ظروف مشابهی از قومِس (دامغان)، نیپّور (در عراق)، و کوشه‌تپه و مَرو (در ترکمنستان) یافت شده‌اند.

۲. از سه چرم‌نوشتهٔ یافت شده در اورامان کردستان، دو تکه به خط و زبان یونانی و یکی به خط و زبان پارتی و متعلق به اواسط سدهٔ نخست میلادی است. بر پشت یکی از چرم‌نوشته‌های یونانی نیز کلماتی به پارتی دیده می‌شود. این چرم‌نوشته‌ها قباله‌های فروش دو تاکستان‌اند.

۳. نوشته‌هایی کوتاه بر چند سکه، مهر و جواهر از پایان دورهٔ اشکانی یا چند دهه پس از اشکانیان. نیز نوشته‌هایی مشابه بر سکه‌های مسی اِلیمایی (الومایس) و سکه‌های شاهان تابع اشکانیان در سیستان و بخش‌هایی از هندوستان در سده‌های اول و دوم میلادی.

۴. سنگ‌نوشته‌هایی بسیار کوتاه در آرمازی (در گرجستان)، یک سنگ‌نوشتهٔ کوتاه در پاکستان و چند سنگ‌نوشتهٔ کوتاه در ایران در سر پل ذهاب، خِنگ نوروزی، کال جَنگال و لاخ‌مَزار (در نزدیکی بیرجند). برخی از سنگ‌نوشته‌های آرمازی دو زبانه‌اند و ترجمهٔ یونانی نیز دارند.

۵. کتیبه‌ای بسیار کوتاه بر نیم‌تنهٔ سنگی بَلاش چهارم (حک: ۱۴۷-۱۹۱م) در معرفی او.

۶. کتیبهٔ بَلاش چهارم بر مجسمه‌ای برنزی از هرکول که در عراق یافت شده است. این کتیبه ترجمهٔ یونانی نیز دارد و موضوع آن پیروزی بَلاش بر مهرداد چهارم (حک: ۱۳۰-۱۴۷م) و فتح میشان است. تاریخ کتابت این کتیبه سال ۴۶۲ سلوکی برابر با سال ۱۵۰م است.

۷. کتیبهٔ سنگ مزار خُواسَگ، شهربان شوش، که به فرمان اردوان چهارم، آخرین

پادشاه اشکانی (حک: ۲۱۳-۲۲۴م)، بنا شده است. تاریخ کتابت این کتیبه ۴۶۲ اشکانی برابر با سال ۲۱۵م است.

آثار بازماندهٔ پارتی از دورهٔ ساسانیان عبارت‌اند از:

۱. سفالینه‌ها، دیوارنوشته‌ها و نامه‌ای بر پوست از اوایل سدهٔ سوم میلادی که در ویرانه‌های شهر دوراُروپوس بر ساحل رود فرات (در سوریهٔ کنونی) یافته‌اند. این شهر مدتی در تصرف سپاهیان ساسانی بود.

۲. برخی از سنگ‌نوشته‌های شاهنشاهان ساسانی سه‌زبانه‌اند، و افزون‌بر متن اصلی به زبان فارسی میانه، ترجمهٔ پارتی و یونانی نیز دارند. این سنگ‌نوشته‌ها عبارت‌اند از: دو سنگ‌نوشتهٔ بسیار کوتاه از اردشیر بابکان (حک: ۲۲۴-۲۴۰م) بر نقش‌برجستهٔ او در نقش رستم، یکی بر اسب اردشیر و دیگری بر اسب اُهرمَزد؛ دو سنگ‌نوشته از شاپور اول (حک: ۲۴۰-۲۷۰م) در نقش رستم، یکی بر کعبهٔ زردشت و دیگری در کنار صحنهٔ پیروزی او بر والِریانوس، امپراتور روم. سنگ‌نوشتهٔ شاپور اول بر کعبهٔ زردشت از مهم‌ترین سنگ‌نوشته‌های ساسانی است. شاپور در این کتیبه نخست خود و استان‌های کشورش را معرفی می‌کند، سپس به شرح سه لشکرکشی خود علیه رومیان و به اسارت درآوردن والِریانوس می‌پردازد و در پایان آتشگاه‌هایی را که بنا نهاده است، معرفی می‌کند. از سنگ‌نوشتهٔ سه‌زبانهٔ شاپور در کنار صحنهٔ پیروزی او بر والِریانوس، اکنون تنها بخش‌هایی از ترجمهٔ یونانی باقی مانده است. سنگ‌نوشتهٔ کوتاه دیگری از شاپور اول در کنار نقش‌برجستهٔ او و برخی از همراهانش در نقش رجب وجود دارد که در آن شاپور خود را معرفی می‌کند.

۳. برخی از سنگ‌نوشته‌های شاهنشاهان ساسانی دوزبانه‌اند و ترجمهٔ پارتی متن فارسی میانه را نیز دارند. این سنگ‌نوشته‌ها عبارت‌اند از: سنگ‌نوشته‌های شاپور اول در حاجی‌آباد، تنگ بُراق و بیشاپور، و سنگ‌نوشتهٔ نَرسه در پایکولی (در جنوب سلیمانیهٔ عراق) که موضوع آن معرفی نرسه و چگونگی به سلطنت رسیدن اوست (دربارهٔ این سنگ‌نوشته نک: هومباخ و شِروو ۱۹۷۸-۱۹۸۳؛ دربارهٔ دیگر سنگ‌نوشته‌ها، نک: بَک ۱۹۷۸). همچنین، رونوشتی از تحریر پارتی سنگ‌نوشتهٔ شاپور در حاجی‌آباد، که در آن به شرح تیراندازی خود می‌پردازد، بر لوحی سیمین یافت شده است، که در

اصالت آن تردیدهایی وجود دارد (نک: مَکِنزی ۱۹۷۸).

بیشتر آثار بازماندهٔ پارتی آثار مانوی هستند که در اوایل قرن بیستم میلادی در خرابه‌های صومعه‌های مانوی در واحهٔ تُرفان در ترکستان چین یافت شده‌اند. این آثار را می‌توان به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد:

۱. آثار مانی و شاگردان او، همچون اَمّو، مبلغ بزرگ مانوی در شمال شرق ایران و بخش‌هایی از آسیای مرکزی. مهم‌ترین اثر از این نوع بخش‌هایی از کتاب *اَردهَنگ وِفراس* (آموزش *اَرژَنگ*) در تفسیر *اَرژَنگ*، کتاب معروف مانی، است.

۲. آثار متأخر مانوی که بیشتر مربوط به فرقهٔ دیناوران (دیناوریه) هستند. بخش قابل توجهی از این آثار منظوم است (دربارهٔ متون مانوی به زبان پارتی نک: بویس ۱۹۵۲؛ همو ۱۹۵۴؛ همو ۱۹۷۵؛ زوندِرمان ۱۹۸۱).

همچنین، دو کتاب بازمانده به زبان فارسی میانه به نام‌های *یادگار زَریران* (در شرح دلاوری‌های زَریر، وزیر گُشتاسپ، در نبرد با سپاهیان اَرجاسپ، پادشاه خیونان) و *درخت آسوریگ* (در شرح مناظرهٔ بُز و نَخل دربارهٔ اینکه کدام یک برای آدمیان سودمندتر است)، در اصل منظوم و به زبان پارتی بوده‌اند. شاهد این مدعا وجود واژه‌های دخیل پارتی در آنها است. بی‌تردید، منظومهٔ فارسی *ویس و رامین*، اثر فخرالدین اسعد گرگانی، نیز اصل پارتی داشته است. شاید برخی از داستان‌های عاشقانهٔ *شاهنامه*، مثلاً بیژن و منیژه، نیز در اصل افسانه‌های پارتی بوده‌اند (دربارهٔ آثار بازماندهٔ پارتی و منابع مربوط به آنها نک: رضائی باغ‌بیدی ۱۳۸۵: ۱۶-۲۵؛ تفضلی ۱۳۷۷: ۷۵-۷۹؛ زوندِرمان ۱۹۸۹: ۱۱۶-۱۱۷؛ بویس ۱۹۸۳).

نظام آوایی

زبان پارتی پس از سدهٔ سوم میلادی دست‌کم دارای ۲۱ صامت /p b t d k g m n č f s z š ž x γ h l r w y/ و هشت مصوت /a ā i ī u ū ē ō/ بوده است. آواهای [ǰ β δ] نیز احتمالاً به‌ترتیب واجگونه‌های /ž b d/ بوده‌اند (دربارهٔ نظام آوایی زبان پارتی در دوره‌های مختلف، نک: زوندِرمان ۱۹۸۹: ۱۲۱-۱۲۴؛ راستارگویوا و مالچانُوا ۱۹۸۱: ۱۵۸-۱۸۳).

برخی از مهم‌ترین تحولات آوایی خاص زبان پارتی که آن را از فارسی میانه، دیگر زبان ایرانی میانهٔ غربی، متمایز می‌کند، عبارت‌اند از: ابدال č* باستانی به ž در میان دو مصوت (rōž < -raučah* «روز»؛ اما: فارسی میانه rōz)، ابدال g* باستانی به γ در میان دو مصوت (drōγ < -drauga* «دروغ»؛ اما: فارسی میانه drō)، ابدال ǰ* باستانی به ž (žafr < -ǰafra* «ژرف»؛ اما: فارسی میانه zofr)، ابدال ṛ* باستانی پس از آواهای غیردولبی به ir (kird < -kṛta* «کرد»؛ اما: فارسی میانه kard)، حفظ y* باستانی در موضع آغازین (yuwān< -yavan* «جوان»؛ اما: فارسی میانه ǰuwān)، ابدال dz/* باستانی به z (zrēh < -dz/rayah* «دریا»؛ اما: فارسی میانه drayā)، ابدال gr* باستانی به rγ (šarγ < -šagra* «شیر(جنگلی)»؛ اما: فارسی میانه šagr)، ابدال hv* باستانی به wx (wxar- < -hvar* «خور- (مادهٔ مضارع خوردن)»؛ اما: فارسی میانه -xwar)، ابدال rd* باستانی به rδ (sarδ < -ts/ard* «سال»؛ اما: فارسی میانه sāl)، ابدال -dv* آغازین باستانی به -b (bar < -dvar* «در»؛ اما: فارسی میانه dar)، و ابدال -āvaya-* میانی باستانی به -āw- (-srāw< -srāvaya* «سرای- (مادهٔ مضارع سرودن)»؛ اما: فارسی میانه srāy-).

نظام صرفی

در پارتی متقدم اسم دارای دو شمار مفرد و جمع، و دو حالت فاعلی (صریح) و غیرفاعلی (غیرصریح) است. حالت فاعلی که بازماندهٔ حالت نهادی باستانی است، بر نهاد جمله و گاه بر مفعول مستقیم، اما حالت غیرفاعلی که بازماندهٔ حالت اضافی است، بر مفعول مستقیم و غیرمستقیم، مضاف‌الیه، متمم حرف اضافه و عامل در ساخت مجهول دلالت می‌کند. پایانه‌های صرف اسم عبارت‌اند از:

			اسم‌های مختوم به -ar	
	مفرد	جمع	مفرد	جمع
حالت فاعلی	-ø	-ø	-ø	-ar
حالت غیرفاعلی	-ē	-ān, -īn, -ūn	-ar	-arān, -arīn, -rūn

PersianPDF.com

تمایز حالت به‌تدریج از میان رفت، به گونه‌ای که در متون مانوی حالت غیرفاعلی را تنها می‌توان در ضمیر منفصل اول شخص مفرد (غیرفاعلی man، فاعلی az) و اسامی خویشاوندی مختوم به -ar (مانند pidar «پدر»، mādar «مادر»، brādar «برادر»، که حالت‌های فاعلی آنها به‌ترتیب عبارت‌اند از: pid، mād و brād) یافت. بنابراین، پارتی متأخر تنها دارای دو شمار مفرد و جمع بود و نشانه‌های جمع عبارت بود از: -ān، -īn و -ūn (مانند māsyāgān «ماهیان»، imīn «اینها»، dušminūn «دشمنان»). به‌ندرت اسم معنی مختوم به -īf(t) به عنوان اسم جمع به کار رفته است (مانند baγīft «خدایی، الوهیت»؛ نیز: «خدایان»). عدد ēw «یک» گاه به عنوان حرف تعریف نامعین پس از اسم به کار رفته است (مانند mard ēw «مردی»). مضاف می‌تواند پیش یا پس از مضاف‌الیه بیاید (مانند dīdēm šahrδārīft یا šahrδārīft dīdēm «دیهیمِ شهریاری»). در صورتی که مضاف پیش از مضاف‌الیه آمده باشد، می‌توان پس از آن از موصول čē، که در اینجا معادل «کسرهٔ اضافه» است، نیز استفاده کرد (مانند srōd čē šādīft «سرودِ شادی»).

صفت که در زبان پارتی می‌تواند به عنوان اسم نیز به کار رود، دارای دو شمار مفرد و جمع است. صفت می‌تواند پیش یا پس از موصوف خود بیاید (مانند tanbārēn čihrag «چهرهٔ جسمانی»، čihrag baγānīg «چهرهٔ الهی») و در صورتی که پس از موصوف آمده باشد، به‌ندرت در میان آنها از موصول čē نیز استفاده شده است (مانند hužihrīft ... čē anāsāg «زیبایی[هایِ] ... بی‌شمار»). تطابق صفت و موصوف از لحاظ شمار اختیاری است (مانند mēγān ādurēn «ابرهای آتشین» (تطابق وجود ندارد)؛ اما: šubānān rāštān «شبانانِ راست»). به‌ندرت موصوف در شمار مفرد، اما صفت در شمار جمع است (مانند čarāγ wuzurgān «چراغ‌هایِ بزرگ»). نشانه‌های صفت تفضیلی پسوندهای -istar، -tar، -dar و -ādar، و نشانه‌های صفت عالی پسوندهای -istum، -tum، -dum، -išt، -ištar و به‌ندرت -ēn است (مانند wuzurgistar «بزرگ‌تر»، kasādar «کِهتر، کوچک‌تر»، frihistum «عزیزترین»، masišt «مَهِست، بزرگ‌ترین»).

ضمایر پارتی دارای دو شمار مفرد و جمع‌اند. ضمایر شخصی به دو دستهٔ منفصل و متصل تقسیم می‌شوند و عبارت‌اند از: منفصل: az «من (فاعلی)» (غیرفاعلی: man)، tō «تو»، hō «او»، amā(h) «ما»، ašmā(h) «شما»، hawīn «ایشان»؛ متصل: -m «ـ م»، -t

«ـ ت»، -š «ـ ش»، -mān «ـ مان»، -tān «ـ تان»، -šān «ـ شان». ضمایر متصل می‌تواند در همهٔ نقش‌های نحوی، بجز در نقش فاعل دستوری، به جای ضمایر منفصل به کار روند. به عبارت دیگر، این ضمایر می‌توانند در نقش مفعول صریح (مفعول مستقیم)، مفعول باواسطه (مفعول غیرمستقیم)، مضاف‌الیه، مرجع فعل غیرشخصی و عاملِ (فاعل منطقیِ) افعال متعدی در همهٔ زمان‌های ماضی به کار روند. در زبان پارتی دو ضمیر موصولی kē و čē وجود دارد که، چنان‌که پیشتر گفته شد، دومی را می‌توان به اختیار به عنوان رابط میان مضاف و مضاف‌الیه، یا به‌ندرت به عنوان رابط میان صفت و موصوف، به‌کار برد.

در زبان پارتی فعل و مشتقات آن از دو مادهٔ مضارع و ماضی ساخته می‌شوند. مادهٔ مضارع که بازماندهٔ مادهٔ مضارع ایرانی باستان است، در ساخت مضارع اخباری، مضارع التزامی، مضارع تمنایی، وجه امری، اسم مصدر و صفت فاعلی به کار می‌رود. بازمانده‌های ماده‌های آغازی ایرانی باستان (مختوم به *-s-a) که در پارتی به -s ختم می‌شوند، معنی لازم و گاه مجهول دارند (مانند -bōxs «نجات یافتن (لازم)»؛ -wiδifs «فریفته شدن (مجهول)»). همچنین، چند مادهٔ مضارع را نیز می‌توان یافت که بازماندهٔ ماده‌های مضارع مجهول ایرانی باستان (مختوم به *-ya) هستند (مانند -āxšy «شنیده شدن»، -wigēn (< *vi-kan-ya-) «برکنده شدن، ویران کرده شدن»). البته در پارتی مانوی، برای ساخت فعل مجهول از ترکیب مادهٔ ماضیِ فعل اصلی با فعل کمکی -baw «بودن؛ شدن» نیز استفاده شده است (مانند wišād bawēnd «گشوده می‌شوند»). پسوندهای -ān و -ēn مادهٔ مضارع سببی می‌سازند (مانند: -awištān «ایستاندن»، از -awišt «ایستادن»؛ -wiγrāsēn «بیدار کردن»، از -wiγrās «بیدار شدن»).

شناسه‌های صرف فعل که به ماده‌های مضارع می‌پیوندند، عبارت‌اند از:

	مضارع اخباری	مضارع‌التزامی	مضارع تمنایی	وجه امری
اول شخص مفرد	-ām	-ān		
دوم شخص مفرد	-ē(h)	-ā(h)	-ēndē(h)	-ø
سوم شخص مفرد	-ēd	-ā(h)	-ēndē(h)	
اول شخص جمع	-ām (در کتیبه‌ها: -um)	-ām		

	مضارع اخباری	مضارع‌التزامی	مضارع تمنایی	وجه امری
دوم شخص جمع	-ēd	-ād		-ēd
سوم شخص جمع	-ēnd	-ānd	-ēndē(h)	

مانند barēh «می‌بَری» (مضارع اخباری)؛ barāh «ببَری؛ ببَرَد» (مضارع التزامی)؛ karēndēh «باشد که بکُنی؛ باشد که بکُنَد؛ باشد که بکُنَند» (مضارع تمنایی)؛ hirzēd «بهِلید، رها کنید» (وجه امری؛ hirzēd می‌تواند به معنی «رها می‌کند؛ رها می‌کنید» (مضارع اخباری) هم باشد).

نشانهٔ اسم مصدر پسوند -išn (مانند karišn «کُنِش») و نشانه‌های صفت فاعلی پسوندهای -ag، -āg، -ind، -indag و -andag (مانند išnāsag «شناسنده»؛ tuxšāg «کوشنده، کوشا»؛ xandind «خندان»؛ wxarindag «خورنده» و žīwandag «زنده») است.

مادهٔ ماضی بازماندهٔ صفت مفعولی ایرانی باستان (مختوم به -ta*) است و همواره به -t یا -d ختم می‌شود. بسیاری از ماده‌های ماضی پارتی با افزودن نشانهٔ ثانوی -ād به ماده‌های مضارع ساخته می‌شود. از مادهٔ ماضی برای ساخت ماضی مطلق، ماضی نقلی، ماضی بعید، ماضی شرطی (شرط غیرمحقق)، صفت مفعولی و مصدر استفاده می‌شود.

همهٔ زمان‌های ماضی به صورت ترکیبی ساخته می‌شوند. ماضی مطلق از صفت مفعولیِ فعل اصلی و صیغه‌های مضارع اخباری فعل کمکی -ah «بودن» ساخته می‌شود (به استثنای سوم شخص مفرد که فعل کمکی نمی‌گیرد، مانند āγad hēm «آمدم»، اما: āγad «آمد»). ماضی نقلی از صفت مفعولیِ فعل اصلی و صیغه‌های مضارع اخباری فعل کمکی -išt «ایستادن؛ بودن» ساخته می‌شوند (مانند xuft ištēh «خفته‌ای»). ماضی بعید از صفت مفعولیِ فعل اصلی و صیغه‌های ماضی مطلق فعل کمکی -baw «بودن» ساخته می‌شود (مانند frašūd būd ay «فرستاده شده بودی»). ماضی شرطی (شرط غیرمحقق) از صفت مفعولیِ فعل اصلی و مضارع تمنایی فعل کمکی -ah «بودن» ساخته می‌شود (مانند dišt ahēndē «(اگر) ساخته می‌شد»).

مهم‌ترین ویژگیِ صرف فعل در زبان پارتی، وجود ساخت اِرگَتیو در ماضی افعال متعدی است. در این‌گونه افعال، فعل کمکی با مفعول مستقیم که در واقع فاعل دستوری است، مطابقت می‌کند، نه با عامل که فاعل منطقی است (مانند ماضی مطلق u-t az hišt hēm sēwag «و تو مرا یتیم گذاشتی (در اصل: و توسط تو من یتیم گذاشته شدم)»؛ ماضی نقلی dārāw gyān frēštagān ... wirāšt ištēd «روانِ دارا را فرشتگان ... آراسته‌اند (در اصل: روانِ دارا توسط فرشتگان ... آراسته شده است)»؛ ماضی بعید wišād būd ahēnd harwīn tār xānīg «همهٔ چشمه‌های تاریکی گشوده شده بودند»؛ ماضی شرطی ag šīt dišt ahēndē «اگر هدفی ساخته می‌شد»).

نشانه‌های صفت مفعولی پسوندهای ø- و ag- (مانند bast یا bastag «بسته») و نشانهٔ مصدر پسوند an- (مانند: dištan «ساختن») است. مصدر مرخم تفاوتی با مادهٔ ماضی ندارد.

نشانهٔ نفی فعل در زبان پارتی nē، و نشانهٔ نهی mā است. ادات hēb پیش از مضارع اخباری می‌آید و بدان معنای تمنایی می‌دهد (مانند hēb zānēd «بدانَدی، باشد که بداند»). در یک مورد قید hamēw «همیشه» به عنوان نشانهٔ استمرار پیش از فعل ماضی دیده شده است: hamēw ištād «همی‌ایستاد» (دربارهٔ ویژگی‌های دستوری زبان پارتی نک: رضائی باغ‌بیدی ۱۳۸۵؛ گیلَن ۱۹۶۶؛ برونِر ۱۹۷۷؛ زوندِرمان ۱۹۸۹؛ راستارگویوا و مالچانُوا ۱۹۸۱).

کتابشناسی:

رضائی باغ‌بیدی، حسن، ۱۳۸۵، *راهنمای زبان پارتی*، تهران

تفضلی، احمد، ۱۳۷۷، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران

Andreas, F. C. and Henning, W. B, 1934, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan* III, Berlin

Back, M, 1978, *Die Sassanidischen Staatsinschriften*, Acta Iranica 18, Téhéran-Liège

Benveniste, E, 1964, «Éléments parthes en arménien», *Revue des Études Arméniennes* 1, pp. 1-39

Bielmeier, R, 1985, «Zu iranischen Lehnwörtern im Georgischen und Armenischen», *Sprachwissenschaftliche Forschungen. Festschrift für Johann Knobloch*, Innsbruck, pp. 33-42

Bolognesi, G, 1951, «Sul vocalismo degli imprestiti iranici in armeno», *Ricerche Linguistiche* 2, pp. 141-162

Bolognesi, G, 1960, Le fonti dialettali degli imprestiti iranici in armeno, Milano

Boyce, M, 1952, «Some Parthian Abecedarian Hymns», *BSOAS* XIV, pp. 435-450

Boyce, M, 1954, The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian, London

Boyce, M, 1975, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, Acta Iranica 9, Téhéran-Liège

Boyce, M, 1983, «Parthian Writings and Literature», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 1151-1165

Brunner, Ch. J, 1977, A Syntax of Western Middle Iranian, Delmar

Ghilain, A, 1966, *Essai sur la langue parthe*, Louvain

Hinz, W, 1975, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen, Wiesbaden

Humbach, H. and Skjærvø, P. O, 1978-1983, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, 3 vols., Wiesbaden

Lentz, W, 1926, «Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Firdosi», *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 4, pp. 251-316

MacKenzie, D. N, 1971, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London

MacKenzie, D. N, 1978, «Shapur's Shooting», *BSOAS* XLI, pp. 499-511

Meillet, A, 1922, «De quelques mots parthes en arménien», *Revue des Études Arméniennes* 2, pp. 1-6

Rastorgueva, V. S. and Molčanova, E. K, 1981, «Parfjanskij jazyk», Osnovy iranskoga jazykonanija, II, pp. 147- 232

Schmitt, R, 1983, «Iranisches Lehngut im Armenischen», *Revue des Études Arméniennes* 17, pp. 73-112

Sellwood, D, 1983, «Parthian Coins», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(1), ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 279-298

Sims-Williams, N, 1983, «Indian Elements in Parthian and Sogdian», *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*, ed. K. Röhrborn and W. Veenker, Wiesbaden, pp. 132-141

Sundermann, W, 1981, Mitteliranische manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts, Berlin

Sundermann, W, 1989, «Parthisch», *Compendium Linguarum Iranicrum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 114-137

زبان فارسی میانه

حسن رضایی باغ‌بیدی

مقدمه

زبان فارسی میانه، که گاه پهلوی یا پهلوی ساسانی نیز خوانده می‌شود، از زبان‌های ایرانی میانهٔ جنوب غربی و بازماندهٔ یکی از گونه‌های فارسی باستان است. این زبان، زبان رسمی شاهنشاهی ساسانی بود و در آن زمان Pārsīg «پارسیگ» خوانده می‌شد (برای نمونه، در *متن‌های پهلوی*: ۳۱)، زیرا خاستگاه آن استان پارس بود. از سدهٔ سوم هجری به بعد، واژهٔ پارسی/ فارسی (از «پارسیگ») تنها به فارسی دری اطلاق می‌شد و فارسی میانهٔ به کار رفته در متن‌های زردشتی را پهلوی/ فهلوی می‌نامیدند. اصطلاح پهلوی/ فهلوی در زمان ساسانیان به صورت Pahlawīg* «پهلویگ» تنها به زبان پارتی اطلاق می‌شد (قس: Pahlawānīg «پَهلَوانیگ» در متنی مانوی به زبان فارسی میانه برای اشاره به زبان پارتی، در بویس، ۱۹۷۵: ۴۰). به دیگر سخن، واژهٔ «پهلویگ» که در روزگار ساسانیان تنها به زبان پارتی اطلاق می‌شد، در دورهٔ اسلامی (*البیان*:۱۰/۳) به صورت پهلوی/ فهلوی به نامی برای زبان ساسانیان، که خودشان

آن را پارسیگ می‌نامیدند، بدل شد (برای نمونه در: جاحظ، ۱۰/۳). از این‌رو، اکنون برای رفع ابهام، زبانی را که خاستگاهش استان پارت بوده است پارتی یا پهلوانی یا پهلوی اشکانی، و زبان رسمی شاهنشاهی ساسانی را فارسی میانه یا پهلوی ساسانی یا فقط پهلوی می‌نامند (نیز نک: آموزگار و تفضلی ۱۳۷۵: ۱۳-۱۴). اصطلاح پهلوی، و به‌ویژه صورت معرب آن فهلوی (جمع: فهلویات)، بعدها به گویش‌های محلی غرب ایران نیز اطلاق می‌شد (نک: صادقی ۱۳۵۷: ۱۱؛ لازار ۱۹۹۵: ۶۸).

آثار زبان فارسی میانه

کهن‌ترین آثار بر جای مانده به زبان فارسی میانه نوشته‌هایی بسیار کوتاه بر سکه‌های شاهان محلی پارس پیش از تأسیس سلسلهٔ ساسانی است (درسدن ۱۳۵۳: ۱۷). این زبان در دورهٔ ساسانی به زبان رسمی شاهنشاهی بدل شد و در زمینه‌های مختلف کاربرد گسترده یافت. همچنین، در پی ظهور مانی در آغاز تأسیس سلسلهٔ ساسانی و در نتیجهٔ فعالیت‌های گستردهٔ مبلغان مانوی در شمال شرق ایران و آسیای مرکزی، فارسی میانه به‌تدریج یکی از مهم‌ترین زبان‌های آیینی مانویان شد. بیشتر آثار مانوی به زبان فارسی میانه متعلق به پیش از سدهٔ نهم میلادی/ سوم هجری است. فارسی میانه کاربرد خود را به عنوان زبان آیینی مانویان تا سدهٔ سیزدهم میلادی/ هفتم هجری حفظ کرد. در آثار متأخر مانوی به زبان فارسی میانه اشتباهات و گاه آمیختگی‌هایی با پارتی و حتی فارسی دری دیده می‌شود.

آثار بازماندهٔ فارسی میانه را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد و آنها را آثار فارسی میانهٔ کتیبه‌ای، فارسی میانهٔ زردشتی، فارسی میانهٔ مسیحی، و فارسی میانهٔ مانوی یا تُرفانی نامید (ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ۱۵۶/۱). این آثار به چهار خط نوشته شده‌اند: ۱. خط منفصل (گسسته یا کتیبه‌ای)، ۲. خط تحریری (پیوسته، متصل، شکسته یا کتابی)، ۳. خط زبوری، و ۴. خط مانوی. همهٔ این خطوط اصل آرامی دارند و از راست به چپ نوشته می‌شوند. از دشواری‌های سه خط نخست، چندارزشی بودن برخی از حروف، ننمایاندن بسیاری از مصوت‌ها، کاربرد املاهای تاریخی

و شبه‌تاریخی و وجود هزوارش است. اما خط مانوی فاقد هُزوارِش است و هر حرف تنها یک آوا را می‌نمایاند. این خط بسیار شبیه خط سطرنجیلی سریانی است و احتمالاً خط رایج در زادگاه مانی بوده است، هر چند عده‌ای ابداع آن را به شخص مانی نسبت می‌دهند. در میان آثار مانوی به زبان فارسی میانه قطعاتی نیز به خطوط رونی ترکی، سُغدی و حتی چینی دیده می‌شود (زوندِرمان ۱۹۸۹ب: ۱۲۱). همچنین، در برخی از کتاب‌های عربی و فارسی جمله‌ها و واژه‌هایی پراکنده به فارسی میانه به خط عربی ـ فارسی آمده است (برای نمونه، نک: تفضلی ۱۹۷۴: ۳۳۷-۳۴۹).

نظام آوایی

فارسی میانهٔ به کار رفته در کتاب‌ها که اندکی تحول‌یافته‌تر از فارسی میانهٔ کتیبه‌های آغازین دورهٔ ساسانی است، دست‌کم دارای بیست صامت /p b t d k g m n č ǰ f s z š x h l r w y/ و هشت مصوت کوتاه و بلند /a ā i ī u ū ē ō/ بوده است. برخی دو مصوت /e o/ را نیز جزو واج‌های فارسی میانه به شمار آورده‌اند. آواهای [ž γ] نیز احتمالاً به‌ترتیب واجگونه‌های /ǰ g/ بوده‌اند (نیز نک: آموزگار و تفضلی ۱۳۷۵: ۶۵). برخی از مهم‌ترین تحولات آوایی ویژهٔ زبان فارسی میانه که آن را از پارتی، دیگر زبان ایرانی میانهٔ غربی، متمایز می‌سازد، عبارت‌اند از: ابدال č باستانی به z در میان دو مصوت (rōz < -raučah-* «روز»؛ اما: پارتی rōž)، ابدال ǰ باستانی به z (zofr < -ǰafra-* «ژرف»؛ اما: پارتی žafr)، ابدال ṛ باستانی پس از آواهای غیردولبی به ar (< -kṛta-* kard «کرد»؛ اما: پارتی kird)، ابدال y باستانی در موضع آغازین به ǰ (< -yavan-* ǰuwān «جوان»؛ اما: پارتی yuwān)، ابدال dz/ باستانی به d (drayā < -dz/rayah-* «دریا»؛ اما: پارتی zrēh)، حفظ gr باستانی (šagr < -šagra-* «شیر»؛ اما: پارتی šarγ)، ابدال hv باستانی به xw (xwar- < -hvar-*، «خورـ»، مادهٔ مضارع خوردن؛ اما: پارتی wxar-)، ابدال rd باستانی به l (sāl < -ts/ard-* «سال»؛ اما: پارتی sarδ)، ابدال dv باستانی به d (dar < -dvar-* «در»؛ اما: پارتی bar) و ابدال -āvaya- باستانی به -āy- (srāy- < -srāvaya-* «سرای ـ»، مادهٔ مضارع سرودن؛ اما: پارتی srāw-).

نظام صرفی

در فارسی میانهٔ متقدم اسم دارای دو شمار مفرد و جمع، و دو حالت فاعلی (صریح یا مستقیم) و غیرفاعلی (غیرصریح یا غیرمستقیم) بوده است. حالت فاعلی، که بازماندهٔ حالت نهادی باستانی بود، بر نهاد جمله و گاه بر مفعول مستقیم؛ اما حالت غیرفاعلی، که بازماندهٔ حالت اضافی باستانی بود، بر مفعول مستقیم و غیرمستقیم، مضاف‌الیه، متمم حرف اضافه و عامل در ساخت مجهول دلالت می‌کرد. پایانه‌های صرف اسم عبارت بود از (اشه ۱۹۹۸: ۷-۱۰):

			اسمهای مختوم به -ar	
	مفرد	جمع	مفرد	جمع
حالت فاعلی	-ø	-ø	-ø	-ar
حالت غیرفاعلی	-ē	-ān, -īn, -ūn	-ar	-arān, -arīn, -arūn

تمایز حالت به‌تدریج از میان رفت، به گونه‌ای که در فارسی میانهٔ زردشتی و مانوی حالت غیرفاعلی را فقط می‌توان در ضمیر منفصل اول شخص مفرد (غیرفاعلی man، فاعلی an/az) و اسامی خویشاوندی مختوم به -ar (مانند pidar «پدر»، mādar «مادر»، brādar «برادر»، که حالت‌های فاعلی آنها به‌ترتیب عبارت‌اند از: pid، mād و brād) یافت. بنابراین، فارسی میانهٔ متأخر تنها دارای دو شمار مفرد و جمع است و نشانه‌های جمع عبارت‌اند از: -ān، -īn و -ūn (مانند yazadān «ایزدان»، frazendīn «فرزندان»، ardāyūn «پارسایان»). همچنین، پسوند -īhā، که در اصل پسوندی قیدساز بوده، به یکی از نشانه‌های جمع (بیشتر برای بی‌جان‌ها) بدل شده است (مانند kōfīhā «کوه‌ها»؛ قس: šādīhā «به شادی، با شادی»). به‌ندرت اسم معنی مختوم به -īh به عنوان اسم جمع به کار رفته است (مانند: wizīdagīh «گزیدگی، برگزیدگی»؛ نیز: «برگزیدگان») (همان، ۶). عدد ē(w) «یک» گاه به عنوان حرف تعریف نامعین پس از اسم به کار رفته است (مانند dast-ē(w) ǰāmag «دستی جامه، یک دست جامه») (همان، ۳۷). مضاف می‌تواند پیش یا پس از مضاف‌الیه بیاید، در صورتی که مضاف

پیش از مضاف‌الیه آمده باشد، پس از آن از موصول ī، که در اینجا معادل «کسرهٔ اضافه» است، نیز استفاده می‌شود (مانند bayān gāh «جایگاه خدایان»، gilist ī dēwān «لانهٔ دیوان»).

صفت، که در زبان فارسی میانه می‌تواند به عنوان اسم نیز به کار رود، دارای دو شمار مفرد و جمع است. صفت می‌تواند پیش یا پس از موصوف بیاید و در صورتی که پس از موصوف آمده باشد، بیشتر از موصول ī نیز استفاده می‌شود (مانند kēnwar mard «مرد کینه‌ور»، pīl ī spēd «فیل سفید»). گاه صفت با موصوف خود از لحاظ شمار مطابقت می‌کند (مانند frēstagān wuzurgān «فرستادگان بزرگ»). به‌ندرت موصوف در شمار مفرد، اما صفت در شمار جمع است.

نشانهٔ صفت تفضیلی پسوند -tar (مانوی -dar) و نشانهٔ صفت عالی پسوند -tum (مانوی -dum) است. برخی از صفات تفضیلی بازماندهٔ صفات تفضیلی ایرانی باستان مختوم به -yah هستند، مانند meh «مه، مهتر»، keh «که، کهتر»، weh «به، بهتر»، wēš «بیش، بیشتر»، frāy «پیشتر». برخی از صفات عالی نیز بازماندهٔ صفات عالی ایرانی باستان مختوم به -išta هستند، مانند mahist «مهست، بزرگ‌ترین»، kahist «کوچک‌ترین»، wēšist «بیشترین»، frahist «پیشترین»، wahišt «بهشت (در اصل: بهترین)». کلماتی که برای مقایسه استفاده می‌شوند kū «که» و az «از» هستند.

ضمایر فارسی میانه تنها دارای دو شمار مفرد و جمع هستند. ضمایر شخصی به دو دستهٔ منفصل و متصل تقسیم می‌شوند: منفصل: an/az «من (فاعلی)» (غیرفاعلی: man)، tō «تو»، ōy/awē «او»، amā(h) «ما»، ašmā(h) «شما»، ōyšān/awēšān «ایشان»؛ متصل: -m، -t، -š، -mān (در کتیبه‌ها -n)، -tān، -šān. ضمایر متصل می‌توانند در همهٔ نقش‌های نحوی، بجز در نقش فاعل دستوری، به جای ضمایر منفصل به کار برده شوند. به عبارت دیگر، این ضمایر می‌توانند در نقش مفعول صریح (مفعول مستقیم)، مفعول باواسطه (مفعول غیرمستقیم)، مضاف‌الیه، مرجع فعل غیرشخصی و عامل (فاعل منطقی) افعال متعدی در همهٔ زمان‌های ماضی به کار برده شوند.

در زبان فارسی میانه فعل و مشتقات آن از دو مادهٔ مضارع و ماضی ساخته می‌شوند. مادهٔ مضارع، که بازماندهٔ مادهٔ مضارع ایرانی باستان است، در ساخت مضارع اخباری،

مضارع التزامی (که گاه برای بیان آینده به کار می‌رود)، مضارع تمنایی (گاه با کاربرد شرطی)، وجه امری، اسم مصدر و صفت فاعلی به کار می‌رود. پسوندهای ēn- (ماضی: -ēn-īd) از مادهٔ مضارع لازم و متعدی، مادهٔ سببی (مانند raw-ēn-/raw-ēn-īd- «روانه کردن»، از raw- «رفتن») و از اسم، صفت و حرف اضافه، مادهٔ جعلی متعدی (مانند abāg-ēn-/abāg-ēn-īd- «همراهی کردن»، از abāg «با») می‌سازند. برای ساخت مادهٔ جعلی لازم از پسوندهای īh- (ماضی: -īh-ist) استفاده می‌شود (مانند šād-īh-/šād- īh-ist- «شاد شدن»، از šād «شاد»).

شناسه‌های صرف فعل که به ماده‌های مضارع می‌پیوندند عبارت‌اند از:

	مضارع اخباری	مضارع التزامی	مضارع تمنایی	وجه امری
اول شخص مفرد	-ēm (-am, -om: گونه‌های متأخر)	(-ān)		
دوم شخص مفرد	-ē(h)	(-āy)	-ē(h)	-ø
سوم شخص مفرد	-ēd	-ād	-ē(h)	
اول شخص جمع	-ēm (-am, -om: گونه‌های متأخر)	(-ām)		
دوم شخص جمع	-ēd	(-ād)		-ēd
سوم شخص جمع	-ēnd, -and	-ānd		

شایان ذکر است که شناسه‌های داخل پرانتز در متون فارسی میانهٔ زردشتی دیده نشده‌اند. چند نمونه: wēnēd «می‌بیند» (مضارع اخباری)؛ wēnād «ببیند» (مضارع التزامی)؛ wēnē(h) «بیندی، باشد که ببیند» (مضارع تمنایی)؛ wēn «ببین» (وجه امری).

نشانهٔ اسم مصدر -išn (kunišn «کنش») و نشانه‌های صفت فاعلی -endag، -āg و -ān (kunendag «کننده»؛ tuxšāg «تُخشا، کوشا»؛ griyān «گریان») است. اسم مصدرِ دارایِ -išn گاه بر لزوم عمل دلالت می‌کند.

مادهٔ ماضی بازماندهٔ صفت مفعولی ایرانی باستان (مختوم به ta-*) است و همواره به t- یا d- ختم می‌شود. بسیاری از ماده‌های ماضی فارسی میانه با افزودن پسوندهای īd- یا ist- به ماده‌های مضارع ساخته می‌شوند. از مادهٔ ماضی برای ساخت ماضی مطلق، ماضی نقلی، ماضی بعید، ماضی شرطی (شرط غیرمحقق)، صفت مفعولی و مصدر استفاده می‌شود.

همهٔ زمان‌های ماضی لازم به صورت ترکیبی ساخته می‌شوند. ماضی مطلق لازم از صفت مفعولی فعل اصلی و صیغه‌های مضارع اخباری فعل کمکی h- «بودن» ساخته می‌شود (به استثنای سوم شخص مفرد که فعل کمکی نمی‌گیرد، مانند āmad hēm «آمدم»؛ اما: āmad «آمد»). ماضی نقلی لازم از صفت مفعولی فعل اصلی و صیغه‌های مضارع اخباری فعل کمکی est- «ایستادن؛ بودن» ساخته می‌شود (مانند raft estēd «رفته است»). ماضی بعید لازم از صفت مفعولی فعل اصلی و صیغه‌های ماضی مطلق فعل کمکی est- یا baw- «بودن» ساخته می‌شود (مانند raft estād hēm «رفته بودم»). ماضی شرطیِ (شرط غیرمحققِ) لازم از صفت مفعولی فعل اصلی و مضارع تمنایی (به‌ندرت مضارع التزامی) فعل کمکی h- «بودن» ساخته می‌شود (مانند mad hē «(اگر) می‌آمد»).

در کتیبهٔ اَبنون شناسهٔ ēn- برای اول شخص مفرد ماضی استمراری به کار رفته که یکی از کاربردهای آن روایت عملی در گذشته بوده است (شروو ۱۹۹۲: ۱۵۳-۱۶۰).

مهم‌ترین ویژگی صرف فعل در زبان فارسی میانه، مانند زبان پارتی، وجود ساخت اِرگَتیو در همهٔ زمان‌های ماضی افعال متعدی است. در این گونه افعال، فعل کمکی با مفعول مستقیم که در واقع فاعل دستوری است، مطابقت می‌کند، نه با عامل که فاعل منطقی است (مانند، ماضی مطلق: tō mardān dīd hēnd «تو مردان را دیدی (در اصل: توسط تو مردان دیده شدند)»؛ ماضی نقلی: u-m tō dīd estē(h) «من تو را دیده‌ام (در اصل: توسط من تو دیده شده‌ای)»؛ ماضی بعید: u-m ōy dīd estād «من او را دیده بودم»؛ ماضی شرطی: agar-im … nē kard hē «اگر من ... نمی‌کردم»).

فارسی میانهٔ به کار رفته در کتیبه‌های آغاز دورهٔ ساسانی افزون‌بر تفاوت‌های آوایی با دیگر گونه‌های فارسی میانه و حفظ تمایز میان حالت فاعلی و حالت غیرفاعلی،

چند فعل سوم شخص مفرد ماضی مجهول دارد که بقایای ماضی استمراری مجهول ایرانی باستان هستند (مانند nišāyī «نشانده شد، تأسیس شد»؛ akirī «کرده شد؛ ساخته شد») (در این باره و دربارهٔ دیگر تفاوت‌های فارسی میانهٔ کتیبه‌ای با دیگر گونه‌های فارسی میانه، نک: آموزگار و تفضلی ۱۳۷۵: ۶۳-۸۵؛ اشه ۱۹۹۸؛ برونر ۱۹۷۷؛ شروو ۱۹۸۳؛ زوندرمان ۱۹۸۹الف؛ اوتاس ۱۹۷۴).

فعل مجهول از مادهٔ مجهول ساخته می‌شود. نشانهٔ مادهٔ مضارع مجهول پسوند -īh- است که به مادهٔ مضارع معلوم می‌پیوندد (-wēn «بین ـ (مادهٔ مضارع دیدن)»، اما: wēn-īh- مادهٔ مضارعِ «دیده شدن»). مادهٔ ماضی مجهول به -īh-ist- و مصدر مجهول به -īh-ist-an ختم می‌شود (wēn-īh-ist-an «دیده شدن»). در فارسی میانهٔ مانوی برای ساخت فعل مجهول از ترکیب مادهٔ ماضی فعل اصلی با فعل کمکی -baw «بودن» نیز استفاده شده است (مانند wišād bawēnd «گشوده می‌شوند»).

نشانه‌های صفت مفعولی پسوندهای ø- و -ag (مانند bast یا bastag «بسته») و نشانهٔ مصدر پسوند -an (مانند dištan «ساختن») است. مصدر مرخم تفاوتی با مادهٔ ماضی ندارد. نشانهٔ نفیِ فعل nē و نشانهٔ نهی mā است. قید hamē «همی، همیشه» گاه در متون متأخر بر استمرار عمل دلالت می‌کند. ادات ē (در فارسی میانهٔ مانوی hēb، در کتیبه‌ها و زبور ēw) پیش از مضارع اخباری به آن مفهوم تمنایی می‌دهد و برای پیشنهاد و توصیه به کار می‌رود.

کتابشناسی:

آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۷۵، *زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن*، تهران

ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۵، *راهنمای زبانهای باستانی ایران*، ج ۱، تهران

جاحظ، *البیان و التبیین*، قاهره، ۱۹۳۲

درسدن، مارک ج.، ۱۳۵۳، «زبانهای ایرانی میانه»، ترجمهٔ احمد تفضلی، *بررسیهای تاریخی*، س ۹، ش ۶، ص ۱۱-۶۶

صادقی، علی اشرف، ۱۳۵۷، *تکوین زبان فارسی*، تهران

Asha, R, 1998, The Persic ("Pahlavi"), A Grammatical Précis, Vincennes

Boyce, M, 1975, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, Acta Iranica 9, Téhéran-Liège

Brunner, Ch. J, 1977, A Syntax of Western Middle Iranian, New York

Lazard, G, 1995, La formation de la langue persane, Paris

Pahlavi Texts, ed. J. M. Jamasp-Asana, Bombay, 1913

Skjærvø, P. O, 1983, «Case in Inscriptional Middle Persian, Inscriptional Parthian and the Pahlavi Psalter», Studia Iranica 12, pp. 47-62, 151-181

Skjærvø, P. O, 1992, «L'inscription d'Abnūn et l'imparfait en moyen-perse», Studia Iranica 21, pp. 153-160

Sundermann, W, 1989a, «Mittelpersisch», Compendium Linguarum Iranicarum, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 138-164

Sundermann, W, 1989b, «Parthisch», Compendium Linguarum Iranicarum, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 114-137

Tafazzoli, A, 1974, «Some Middle Persian Quotations in Classical Arabic and Persian Texts», Mémorial Jean de Menasche, ed. Ph. Gignoux and A. Tafazzoli, Louvain/Tehran, pp. 337-349

Utas, B, 1974, «Verbal Forms and Ideograms in the Middle Persian Inscriptions», Acta Orientalia 36, pp. 83-112

کتیبه‌های فارسی میانه

حسن رضایی باغ‌بیدی

مقدمه

منظور از کتیبه‌های فارسی میانه متونی است که به این زبان روی سنگ، گل، آجر، گچ، فلز و چوب نگاشته شده است. نوشته‌هایی به این زبان با مرکب روی پاپیروس، پوست، سفال و دیوار نیز موجود است که آنها را نیز با همین عنوان بررسی خواهیم کرد. مهم‌ترین ویژگی این دسته از متون، بر خلاف کتاب‌های بازمانده به زبان فارسی میانه، نمایاندن زبان رایج هنگام نگارش آنهاست. به عبارت دیگر، نگارش متن هم‌زمان با تولید آن بوده است.

کتیبه‌های فارسی میانه به دو خط نگاشته شده است: ۱. خط منفصل (گسسته یا کتیبه‌ای) که در سنگ‌نوشته‌ها، سکه‌ها و مهرهای آغاز دورهٔ ساسانی (سده‌های سوم و چهارم میلادی) به کار رفته است؛ ۲. خط تحریری (پیوسته، متصل، شکسته یا کتابی) که در اصل ویژهٔ نوشتن کتاب‌ها بوده است و گونه‌هایی از آن در پوست‌نوشته‌ها و پاپیروس‌نوشته‌ها، و نیز روی سنگ‌نوشته‌ها، سکه‌ها، مهرها و دیگر آثار متأخر دیده

می‌شود. هر دو خط اصل آرامی دارند و از راست به چپ نوشته می‌شوند. از دشواری‌های این خطوط وجود هُزوارِش و املاهای تاریخی و شبه‌تاریخی در آنهاست. همچنین، در این خطوط برخی از حروف دارای چندین ارزش آوایی هستند و به همین دلیل دربارهٔ خوانش برخی از واژه‌ها اختلاف نظر وجود دارد.

کتیبه‌های به‌جامانده از نخستین شاهنشاهان ساسانی بیشتر سه‌زبانه یا دوزبانه‌اند و افزون‌بر متن اصلی به زبان فارسی میانه، ترجمهٔ پارتی و یونانی، یا تنها ترجمهٔ پارتی متن را نیز شامل می‌شوند. همچنین، زمانی که سپاهیان خسرو پرویز مصر را در تصرف خود داشتند، آنچه در آن سرزمین به فارسی میانه بر پاپیروس نوشته می‌شد، گاه ترجمهٔ قبطی یا یونانی نیز داشت. برخی از کتیبه‌هایی که در سده‌های نخستین هجری به نگارش در آمده‌اند، ترجمهٔ عربی نیز دارند. تا آنجا که می‌دانیم، در یک مورد، متن فارسی میانه در کنار متنی چینی، و در یک مورد، در کنار متنی به ترکی کهن آمده است. تنها کتیبهٔ سه‌زبانه از دورهٔ اسلامی لوحهٔ مسینی است که کتیبه‌ای کوتاه به فارسی میانه، فارسی یهودی و عربی دارد.

کتیبه‌های فارسی میانه، جدا از ارزش تاریخی بسیار زیادی که دارند، گنجینه‌هایی بسیار غنی از نام‌های خاص ایرانی هستند. برخی از این کتیبه‌ها به دلیل در بر داشتن جای‌نام‌های بسیار از لحاظ جغرافیای تاریخی نیز ارزش والایی دارند. بررسی کتیبه‌های به یادگار مانده از دورهٔ ساسانی، زوایای تاریکی را از اوضاع دربار ساسانی، سیاست دینی ساسانیان، القاب و مناصب رایج در آن روزگار و حتی اوضاع اجتماعی آن دوره روشن خواهد کرد. اگرچه بیشتر کتیبه‌های موجود از لحاظ ادبی ارزش چندانی ندارند، از لحاظ زبان‌شناختی از ارزش و اهمیت والایی برخوردارند. برخی از واژه‌های موجود در کتیبه‌ها را در هیچ‌یک از کتاب‌های فارسی میانه نمی‌توان یافت. همچنین، هُزوارِش‌های به‌کاررفته در کتیبه‌ها و نیز املای برخی از واژه‌ها با آنچه در کتاب‌ها دیده می‌شود، تا اندازه‌ای متفاوت است. از این‌رو، بررسی زبان‌شناختی کتیبه‌های فارسی میانه و مقایسهٔ آنها با یکدیگر، و نیز با کتاب‌های فارسی میانه، زبور پهلوی و متون مانوی به زبان فارسی میانهٔ تُرفانی، ویژگی‌های آوایی فارسی میانه را در دوره‌های مختلف و در مکان‌های مختلف تا اندازه‌ای مشخص می‌سازد. فارسی میانهٔ

به‌کاررفته در کتیبه‌های آغاز دورهٔ ساسانی، افزون‌بر تفاوت‌های آوایی با دیگر گونه‌های فارسی میانه، ویژگی‌های دستوری خاصی نیز دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ۱. تمایز میان حالت فاعلی و حالت غیرفاعلی در شمار مفرد در نام‌های خویشاوندی مختوم به ar- (مثلاً «دختر»، فاعلی duxt، غیرفاعلی duxtar) و نیز در ضمیر اول شخص مفرد منفصل «من» (فاعلی an، غیرفاعلی man) و در شمار جمع در همهٔ اسامی، ضمایر و صفات (مثلاً «آتش»، فاعلی مفرد و جمع ādur، غیرفاعلی جمع ādurān)؛ ۲. وجود چند فعل سوم شخص مفرد ماضی مجهول که بقایای ماضی استمراری مجهول ایرانی باستان است (مانند nišāyī «نشانده شد، تأسیس شد»، akirī «کرده شد، ساخته شد») (دربارهٔ این ویژگی‌ها و دیگر تفاوت‌های فارسی میانهٔ کتیبه‌ای با دیگر گونه‌های فارسی میانه، نک: آشه ۱۹۹۸؛ برونِر ۱۹۷۷؛ شِروو ۱۹۸۳؛ زوندِرمان ۱۹۸۹؛ اوتاس ۱۹۷۴؛ آموزگار و تفضلی ۱۳۷۵: ۶۳-۸۵).

مقایسهٔ کتیبه‌های آغاز دورهٔ ساسانی با کتیبه‌های شاهنشاهان هخامنشی، همانندی‌هایی محتوایی و زبانی را آشکار می‌سازد و سنتی مشترک (شفاهی یا مکتوب) را می‌نمایاند که از عصر هخامنشی، و شاید حتی پیش از آن، تا آغاز دورهٔ ساسانی ادامه داشته است. برخی از مضامین مشابه در کتیبه‌های شاهنشاهان هخامنشی و کتیبه‌های آغاز دورهٔ ساسانی عبارت‌اند از: ۱. معرفی شاه، نسب او و قلمرو فرمانروایی‌اش (برای نمونه در آغاز کتیبهٔ داریوش اول بر کوه بیستون و آغاز کتیبهٔ شاپور اول بر کعبهٔ زردشت)؛ ۲. فهرست سرزمین‌های زیر فرمان شاه (برای نمونه در کتیبهٔ داریوش اول بر کوه بیستون و برخی دیگر از کتیبه‌های او و کتیبه‌های شاپور اول و کردیر بر کعبهٔ زردشت)؛ ۳. ویژگی‌های آرمانی یک شاه خوب و چگونگی قلمرو زیر فرمان او (برای نمونه در کتیبهٔ داریوش اول بر کوه بیستون و برخی دیگر از کتیبه‌های او و کتیبهٔ نرسه در پایکولی)؛ ۴. سخن از احیا و تحکیم دین دولتی (برای نمونه در کتیبهٔ «ضد دیو» خشیارشا در تخت جمشید و کتیبهٔ کردیر بر کعبهٔ زردشت)؛ ۵. مطالبی دربارهٔ خود کتیبه (برای نمونه در کتیبهٔ داریوش اول بر کوه بیستون و کتیبه‌های شاپور اول و کردیر بر کعبهٔ زردشت)؛ ۶. توصیه به خوانندگان کتیبه برای پیروی از الگوی نویسنده (برای نمونه در کتیبهٔ داریوش اول بر کوه بیستون

و نیز در کتیبهٔ «ضد دیو» خشیارشا در تخت جمشید و کتیبه‌های شاپور اول و کردیر بر کعبهٔ زردشت). برخی از عبارت‌های مشابهی که در این کتیبه‌ها یافت می‌شود، نیز عبارت‌اند از: ۱. «و بسیار کارهای دیگر کردم که در این کتیبه نوشته نشد» (کتیبهٔ داریوش اول بر کوه بیستون، ستون ۴، سطرهای ۴۶-۴۷)/«و بسیار ... دیگر کردیم که در اینجا نوشته نشد» (کتیبهٔ شاپور اول بر کعبهٔ زردشت، سطر ۲۱)، ۲. «کسی که بعداً این کتیبه را بخواند» (کتیبهٔ داریوش اول بر کوه بیستون، ستون ۴، سطر ۴۸)/ «کسی که این کتیبه را ببیند» (کتیبهٔ کردیر بر کعبهٔ زردشت، سطر ۱۸)، ۳. «چون پدرم داریوش به جایگاه [خدایان] رفت» (کتیبهٔ خشیارشا در تخت جمشید (XPf)، سطرهای ۳۲-۳۴)/ «پس از آنکه شاپور شاهنشاه به جایگاه سروران رفت» (کتیبهٔ کردیر بر کعبهٔ زردشت، سطرهای ۳-۴) (نیز نک: شِروو ۱۹۸۵).

کتیبه‌های بازمانده به زبان فارسی میانه را می‌توان به انواع زیر تقسیم کرد (دربارهٔ کتیبه‌های فارسی میانه و منابع مربوط به آنها، نیز نک: بَک ۱۹۷۸؛ ژینیو ۱۹۷۲الف: ۹-۱۴؛ همو ۱۹۸۳؛ مَکِنزی ۱۹۸۲؛ وِست ۱۸۷۰؛ آموزگار و تفضلی ۱۳۷۵: ۱۹-۲۷؛ تفضلی ۱۳۷۷: ۸۱-۱۱۰؛ راشدمحصل ۱۳۸۰: ۸۴-۱۰۶).

سنگ‌نوشته‌های شاهنشاهان ساسانی

همهٔ این سنگ‌نوشته‌ها به خط منفصل نوشته شده است.

۱. سنگ‌نوشتهٔ اردشیر بابکان در نقش رستم (الف): در نقش رستم، در نقش‌برجسته‌ای که در آن اُهرمَزد نمادهای پادشاهی (حلقه و عصای سلطنت) را به اردشیر بابکان اهدا می‌کند، سنگ‌نوشتهٔ سه‌زبانهٔ بسیار کوتاهی بر شانهٔ اسب اردشیر (پارتی در بالا در سه سطر، یونانی در وسط در چهار سطر، فارسی میانه در پایین در سه سطر) در معرفی پیکر اردشیر به این مضمون آمده است: «مَزداپرست، خدایگان، اردشیر، شاهنشاه ایران، که نژاد از ایزدان دارد، پسر خدایگان بابک شاه» (بَک ۱۹۷۸: ۲۸۱).

۲. سنگ‌نوشتهٔ اردشیر بابکان در نقش رستم (ب): در نقش رستم، در نقش‌برجسته‌ای که در آن اُهرمَزد نمادهای پادشاهی را به اردشیر بابکان اهدا می‌کند،

سنگ‌نوشتهٔ سه‌زبانهٔ بسیار کوتاهی بر اسب اُهرمَزد (فارسی میانه در بالا، پارتی در وسط، یونانی در پایین، هر کدام در یک سطر) آمده که معنی آن چنین است: «خداوند اُهرمَزد» (همان، ۲۸۲).

۳. سنگ‌نوشتهٔ شاپور اول در حاجی‌آباد: این سنگ‌نوشته روی دو طاقچه درون یک غار طبیعی، معروف به غار شیخ علی یا زندان جمشید، در درهٔ رود پُلوار در نزدیکی روستای حاجی‌آباد فارس به دو زبان فارسی میانه و پارتی کنده شده است. شاپور در این کتیبه با عنوان «مَزداپرست، خدایگان، شاپور، شاهنشاه ایران و اَنیران، که نژاد از ایزدان دارد، پسر مَزداپرست، خدایگان، اردشیر، شاهنشاه ایران، که نژاد از ایزدان دارد، نوهٔ خدایگان بابک شاه»، از تیراندازی خود در حضور «شهریاران و شاهزادگان و بزرگان و آزادان» سخن می‌گوید و مهارت خود را در تیراندازی شرح می‌دهد. تحریر فارسی میانه دارای شانزده سطر و ترجمهٔ پارتی دارای چهارده سطر است. رونوشتی از ترجمهٔ پارتی این کتیبه در ۲۱ سطر بر لوحی سیمین یافت شده که در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود و در اصالت آن تردیدهایی وجود دارد (همان، ۳۷۲-۳۷۸؛ مَکِنزی ۱۹۷۸؛ نیبِرگ ۱۹۴۵؛ شاکِد ۱۹۹۰).

۴. سنگ‌نوشتهٔ شاپور اول بر کعبهٔ زردشت: این سنگ‌نوشتهٔ بسیار مهم بر دیوارهای کعبهٔ زردشت در نقش رستم به سه زبان (فارسی میانه بر دیوار شرقی، پارتی بر دیوار غربی، یونانی بر دیوار جنوبی) کنده شده است. تحریر فارسی میانه که بیش از دیگران آسیب دیده، دارای سی و پنج سطر، ترجمهٔ پارتی دارای سی سطر و ترجمهٔ یونانی دارای هفتاد سطر است. شاپور در این کتیبه ابتدا نسب خود را ذکر می‌کند، آنگاه خویشتن را «فرمانروای ایرانشهر» می‌نامد و استان‌های شاهنشاهی پهناورش را معرفی می‌کند. سپس به شرح سه نبرد خود با رومیان و تصرف برخی از شهرهای امپراتوری روم می‌پردازد. همچنین می‌گوید که در نخستین نبرد قیصر گُردیانوس کشته شد و به جای او رومیان فیلیپُّس را قیصر کردند و او با پرداخت «پانصدهزار دینار خونبها» با شاپور صلح کرد. در سومین نبرد، قیصر والِریانوس به دست شاپور اسیر شد و شهرهای دیگری به تصرف سپاهیان شاپور درآمدند. بخشی از این سنگ‌نوشته نیز به ذکر آتشگاه‌هایی اختصاص دارد که شاپور برای آمرزش روان خویش یا بزرگان

دربارش بنا نهاده است. همچنین، مقدار نذوراتی که به هر آتشگاه اختصاص یافته (برّه، نان و شراب) ذکر شده است. در پایان، شاپور به کسی که پس از او فرمانروا خواهد شد، سفارش می‌کند که خدمتگزار ایزدان باشد تا آنان نیز او را یاری کنند، چنان‌که شاپور را یاری کردند. این سنگ‌نوشته جدا از اهمیت فراوان تاریخی دربارهٔ جنگ‌های ایران و روم، از لحاظ جغرافیای تاریخی نیز اهمیت فراوان دارد و جای‌نام‌های بسیاری را شامل می‌شود. همچنین، گنجینه‌ای است بسیار گرانبها از اسامی خاص ایرانی و القاب و مناصب درباری در زمان بابک، اردشیر و شاپور. برخی از این القاب عبارت‌اند از: آخوَربِد (میرآخور، رئیس آخور سلطنتی)، اَسپبِد (فرمانده سواره‌نظام)، هَندَرزبِد (اندرزبد، رایزن، مشاور)، بامبِشنان بامبِشن (شهبانویِ شهبانوان)، بِدَخش (نایب‌السلطنه)، پَرِستَگ‌بِد (سرخدمتکار)، دَبیربِد (رئیس طبقهٔ دبیران و منشی مخصوص شاه)، دَربِد (وزیر دربار)، دَریگان‌سالار (رئیس تشریفات)، دِزبِد (رئیس دژبانان)، زین‌بِد (رئیس اسلحه‌خانه)، شَهربامبِشن (شهبانوی کشور)، گَرِستبِد (آذوقه‌سالار)، گَنجوَر (خزانه‌دار)، مَی‌آر (ساقی)، نَخچیربِد (شکاربان)، وازاربِد (رئیس بازار)، هَزاربِد (وزیر اعظم) (دربارهٔ این کتیبه، نک: هویزه ۱۹۹۹؛ بَک ۱۹۷۸: ۲۸۴-۳۷۱؛ هِنینگ ۱۹۳۹؛ همو ۱۹۵۴الف؛ اسپرِنگلینگ ۱۹۵۳: ۱-۳۵؛ دربارهٔ القاب و عناوین نام برده شده در این کتیبه، نک: فرای ۱۹۵۶).

۵. سنگ‌نوشتهٔ شاپور اول در تنگ بُراق: موضوع این سنگ‌نوشتهٔ دوزبانه که در تنگ بُراق در غرب آباده و در حدود صد کیلومتری شمال غربی حاجی‌آباد کشف شده است، مانند سنگ‌نوشتهٔ حاجی‌آباد، اما اندکی مختصرتر، شرح تیراندازی شاپور در حضور درباریان است. تحریر فارسی میانه دارای نه سطر و ترجمهٔ پارتی دارای شش سطر است (نک: بَک ۱۹۷۸: ۳۷۲-۳۷۸؛ گروپ ۱۹۶۹: ۲۲۹-۲۳۷؛ مَکِنزی ۱۹۷۸: ۵۰۶-۵۰۷).

۶. سنگ‌نوشتهٔ شاپور اول در نقش رجب: در نقش رجب، در دامنهٔ کوه رحمت، در حدود سه کیلومتری شمال تخت جمشید، در نقش برجسته‌ای که شاپور اول را با تعدادی از همراهانش نشان می‌دهد، کتیبه‌ای سه‌زبانه در معرفی پیکر شاپور وجود دارد، بدین مضمون: «مَزداپرست، خدایگان، شاپور، شاهنشاه ایران و اَنیران، که نژاد از

ایزدان دارد، پسر مَزداپرست، خدایگان، اردشیر، شاهنشاه ایران، که نژاد از ایزدان دارد، نوهٔ خدایگان بابک شاه.» تحریر فارسی میانه در برابر سینهٔ شاپور کنده شده و دارای پنج سطر است. ترجمه‌های پارتی و یونانی بر شانهٔ اسب شاپور کنده شده است و به‌ترتیب دارای چهار و شش سطر است (بَک ۱۹۷۸: ۲۸۲-۲۸۳).

۷. سنگ‌نوشتهٔ شاپور اول در نقش رستم: در نقش رستم در کنار صحنهٔ پیروزی شاپور اول بر والِریانوس، قیصر روم، سنگ‌نوشتهٔ سه‌زبانه‌ای از شاپور وجود داشته که اکنون تنها بخش‌هایی از ترجمهٔ یونانی آن در پنج سطر در زیر شکم اسب شاپور باقی مانده است. متن این کتیبه با کتیبهٔ شاپور در نقش رجب یکسان است (گروپ ۱۹۶۹: ۲۵۶-۲۵۷).

۸. سنگ‌نوشتهٔ نَرسه در پایکولی: این سنگ‌نوشتهٔ دوزبانه را بر دیوارهای برجی سنگی به شکل مکعب در پایکولی، در جنوب سلیمانیهٔ عراق، کنده بودند. این برج که بر چهار سوی آن پیکرهٔ نرسه را تراشیده بودند، اکنون ویران شده و تنها تعدادی از سنگ‌های آن بر جای مانده است. از تحریر فارسی میانه که بر ضلع غربی برج بوده است ۴۶ سطر و از ترجمهٔ پارتی که بر ضلع شرقی برج بوده ۴۳ سطر را بازسازی کرده‌اند. نرسه در این کتیبه پس از معرفی خود و پدرانش و این برج (در کتیبه: pillag «پلّه») که بنا نهاده است، روایت می‌کند که در زمانی که شاه ارمنستان بود، در پی مرگ بهرام دوم (۲۹۳م) و بر تخت نشستن پسرش، بهرام سوم، جمعی از بزرگان و درباریان از وی خواستند که به ایران بیاید و تاج و تخت را که برازندهٔ اوست، از آن خود کند. به همین منظور، نرسه در پایکولی با بزرگان خاندان ساسانی ملاقات کرد و پس از نبردهایی با بهرام سوم و شکست دادن او، تاج و تخت را از آن خود کرد. در پایان کتیبه، نرسه به برقراری صلح میان ایران و روم اشاره می‌کند و شاهان و فرمانروایانی را که در رسیدن به پادشاهی یاری‌اش کردند، نام می‌برد. این سنگ‌نوشته نیز گنجینه‌ای گرانبها از اسامی خاص ایرانی و القاب دورهٔ ساسانی است. دو لقب مهم یادشده در این کتیبه عبارت است از: شَهرآماردَبیر (حسابرس کل کشور) و هَرگبِد (رئیس مأموران گردآوری مالیات). از نکات جالب توجه در این کتیبه، اشاره به نشاندن فرماندهٔ مغلوب بر «خر لنگ» (فارسی میانه xar ī rišt) است (سطر ۲۸) که نوعی

تحقیر به شمار می‌رفت (نیز نک: فرای ۱۹۵۷؛ هِرتسفِلد ۱۹۲۴؛ هومباخ و شِروو ۱۹۷۸-۱۹۸۳).

۹. سنگ‌نوشتهٔ نرسه در بیشابور: زیر نقش‌برجستهٔ بهرام اول در بیشابور، کتیبه‌ای یازده سطری به زبان فارسی میانه در معرفی پیکر بهرام به این مضمون وجود داشته است: «مَزداپرست، خدایگان، بهرام، شاهنشاه ایران و اَنیران، که نژاد از ایزدان دارد، پسر مَزداپرست، خدایگان، شاپور، شاهنشاه ایران و اَنیران، که نژاد از ایزدان دارد، نوهٔ خدایگان اردشیر شاهنشاه». نرسه پس از تکیه بر تخت سلطنت فرمان داد نام برادرش، بهرام، را محو کنند و به جای آن نام او را بنویسند. با وجود این، هنوز آثاری از نام بهرام در زیر نام نرسه قابل تشخیص است (نک: بَک ۱۹۷۸: ۴۹۰-۴۹۱؛ مَکِنزی ۱۹۸۱).

۱۰. سنگ‌نوشتهٔ شاپور دوم در مشکین‌شهر: تخته‌سنگی که این نوشته بر آن کنده شده است، در باغ نوروز است و در اصل دربردارندهٔ کتیبه‌ای به نام نرسه بوده که در آن نرسه به ساختن دژی در آن محل فرمان داده بود. از آنجا که ساختن دژ در زمان پادشاهی شاپور دوم به پایان رسید، کتیبه‌ای جدید با نام شاپور جای کتیبهٔ پیشین را گرفت. با وجود این، هنوز بخش‌هایی از کتیبهٔ پیشین قابل تشخیص است و در چند جا با کتیبهٔ جدید درآمیخته است. از کتیبهٔ کهن نه سطر بر جای مانده است، و کتیبهٔ جدید دارای ۲۱ سطر است. تاریخ نگارش کتیبه سال ۲۷ سلطنت شاپور دوم (۳۳۶م) است. به روایت کتیبه، ساخت دژ «به نام ایزدان و فرّهِ شاهنشاه» هفت سال به طول انجامیده است. در پایان کتیبه، سازندهٔ دژ، سِلوک، از هر «شهریار، بزرگ و آزادمرد» که دژ را می‌پسندد، می‌خواهد که در آن بیارامد و ستایش ایزدان را به جای آورد و اگر آن را نمی‌پسندد، دژی بهتر از آن بسازد (نیز نک: گروپ ۱۹۶۸؛ نیبِرگ ۱۹۷۰).

۱۱. سنگ‌نوشتهٔ شاپور دوم در طاق بستان: این سنگ‌نوشته در سمت راست نقش برجستهٔ طاق بستان در کرمانشاه در کنار تصویر شاپور دوم در نه سطر نگاشته شده و موضوع آن معرفی پیکرهٔ شاپور و نسب اوست (بَک ۱۹۷۸: ۴۹۰-۴۹۱).

۱۲. سنگ‌نوشتهٔ شاپور سوم در طاق بستان: این سنگ‌نوشته در سمت چپ

نقش برجستهٔ طاق بستان در کنار تصویر شاپور سوم در سیزده سطر نگاشته شده است و موضوع آن معرفی پیکرهٔ شاپور و نسب اوست (همانجا).

سنگ‌نوشته‌های بزرگان دربار ساسانی

همهٔ این سنگ‌نوشته‌ها به خط منفصل نوشته شده‌اند.

۱. سنگ‌نوشتهٔ اَبنون در بَرمِ دِلَک: این سنگ‌نوشته به فرمان اَبنون، رئیس تشریفات شبستان (حرم) شاپور اول، در سه سطر بر چهار طرف پایهٔ ستون آتشدانی سنگی نگاشته شده است. موضوع کتیبه بنای آتشگاهی به فرمان اَبنون در سومین سال سلطنت شاپور (۲۴۳م) و به یادبود پیروزی شاپور در همان سال بر سپاه مهاجم روم است. در چهار طرف این پایهٔ ستون، تصویر اردشیر بابکان، شاپور، اَسپیز دَربِد (وزیر دربار)، وِهنام فرَمادار (فرمانده، سپهسالار) و خود اَبنون دیده می‌شود که در چهار سطر جداگانه معرفی شده‌اند. این کتیبه که در بَرمِ دِلَک در ده کیلومتری شرق شیراز در نزدیک دهی به نام نصرآباد یافت شده است، اکنون در موزهٔ نارنجستان در شیراز نگهداری می‌شود (نیز نک: ژینیو ۱۹۹۱الف؛ مَکِنزی ۱۹۹۳؛ طاووسی ۱۹۸۹؛ همو ۱۳۷۵). از ویژگی‌های زبان‌شناختی مهم این کتیبه کاربرد شناسهٔ ēn- برای اول شخص مفرد ماضی استمراری است که یکی از کاربردهای آن روایت عملی است که در گذشته رخ داده است (نک: شِروو ۱۹۹۲).

۲. سنگ‌نوشتهٔ اَفسا در بیشابور: این سنگ‌نوشتهٔ دوزبانه که در خرابه‌های بیشابور در نزدیکی کازرون یافت شده است، در واقع معرفی پیکره‌ای از شاپور است که به فرمان اَفسا، دبیری از شهرستان حَرّان، به هزینهٔ خود او ساخته بودند. به روایت کتیبه، شاپور پس از مشاهدهٔ پیکرهٔ خویش، به اَفسا «زر و سیم، بنده و کنیز، و باغ و زمین» پاداش داد. تحریر فارسی میانه دارای شانزده سطر است، اما ترجمهٔ پارتی ناقص است و تنها دوازده سطر از آن بر جای مانده است. تاریخ نگارش کتیبه سال ۴۰ سلطنت اردشیر و سال ۲۴ سلطنت شاپور (۲۶۴م) است (نک: بَک ۱۹۷۸: ۳۷۸-۳۸۳؛ گیرشمَن ۱۹۳۶).

۳. سنگ‌نوشتهٔ بَرمِ دِلَک: این سنگ‌نوشته در نقش‌برجستهٔ بهرام دوم در بَرمِ دِلَک

PersianPDF.com

در زیر بازوی یکی از بزرگان ساسانی در معرفی او نگاشته شده است. کتیبه چهار سطر دارد و بجز سطر نخست که پیکره را از آن اردشیر می‌نامد، بقیه ناقص است (نک: گروپ و نجم‌آبادی ۱۹۷۰: ۲۰۱-۲۰۲).

۴. سنگ‌نوشتهٔ کردیر در سرمشهد: کردیر از بزرگ‌ترین موبدان عصر ساسانی بود که در نگهبانی از دین زردشتی نقش بسزایی داشت. او که در زمان شاپور اول هیربدی بیش نبود، به‌تدریج درجات کمال را پیمود، به‌گونه‌ای که در زمان پادشاهی هرمز اول و بهرام اول، پسران شاپور، لقب «کردیر، موبد اُهرمَزد» یافت و در زمان پادشاهی بهرام دوم، پسر بهرام اول، «موبد و دادوَر (قاضی) کل کشور» شد و به «کردیر، موبد بهرام بُخت‌روان (آمرزیده) و اُهرمَزد» ملقب گردید. از همان زمان بود که تعقیب و آزار پیروان دیگر ادیان را سرلوحهٔ کار خویش قرار داد و به گفتهٔ خود او «یهودیان و شَمَن‌ها (بوداییان) و برَهمَنان (هندوان) و نَصورایان (مسیحیان نستوری؟) و مسیحیان و مغتسله (مندائیان؟) و زنادقه (مانویان) در کشور سرکوب شدند». او همچنین به تأسیس آتشکده‌ها و رسیدگی به امور موبدان همت گماشت. کتیبهٔ کردیر در سرمشهد، در حدود هشتاد کیلومتری جنوب کازرون، مهم‌ترین و احتمالاً قدیم‌ترین کتیبه از چهار کتیبهٔ بازماندهٔ اوست که در حدود سال ۲۹۰م در بالای تصویر شیرکشی بهرام دوم ــ که کردیر نیز در آن صحنه حضور دارد ــ نگاشته شده است. این کتیبه در اصل ۵۹ سطر داشته، اما سطر آخر کتیبه کاملاً محو شده است. در این کتیبه، کردیر نخست به معرفی خود و خدمات و عناوینش در دورهٔ پادشاهی شاپور اول، هرمز اول، بهرام اول و بهرام دوم می‌پردازد و سپس استان‌های ایرانشهر را نام می‌برد. آنگاه از پرهیزگاری خود و دعایش به درگاه ایزدان برای کشف حقیقتِ بهشت و دوزخ سخن می‌گوید و سرانجام به شرح چگونگی اجابت آن دعا و در نتیجه معراج خود به عالم بالا و دیدار از بهشت و دوزخ می‌پردازد. سپس از خوانندگان کتیبه می‌خواهد که به حقانیت آیین‌های دینی، وجود بهشت و دوزخ، و پاداش و مجازات اخروی یقین داشته باشند. در پایان، بار دیگر، به‌اختصار، کارها و القابش را بازگو می‌کند (دربارهٔ کتیبه‌های کردیر نک: *CII*, part III, vol. II, portfolio III؛ ژینیو ۱۹۹۱ب؛ دربارهٔ کتیبهٔ کردیر در سرمشهد، نک: *CII*, part III, vol. II, portfolio I؛

بَک ۱۹۷۸: ۳۸۴-۴۸۷؛ فرای ۱۹۴۹؛ همو ۱۹۵۷؛ ژینیو ۱۹۶۸؛ همو ۱۹۹۱ب: ۴۰-۴۵؛ لُکوک ۱۹۷۲).

۵. سنگ‌نوشتهٔ کردیر در نقش رستم: این سنگ‌نوشته که رونوشتی از سنگ‌نوشتهٔ سرمشهد است، در زیر نقش‌برجستهٔ کردیر در نقش رستم کنده شده است. این سنگ‌نوشته دارای ۷۹ سطر است که بسیاری از سطرهای آن آسیب دیده است (نک: *CII*, part III, vol. II, portfolio II/portfolio III؛ بَک ۱۹۷۸: ۳۸۴-۴۸۷؛ ژینیو ۱۹۷۲ب؛ همو ۱۹۹۱ب: ۴۸-۵۲؛ مَکِنزی ۱۹۸۹؛ اسپرِنگلینگ ۱۹۵۳: ۶۱؛ وِست ۱۸۸۱).

۶. سنگ‌نوشتهٔ کردیر بر کعبهٔ زردشت: این کتیبه بر ضلع شرقی کعبهٔ زردشت زیر تحریر فارسی میانهٔ کتیبهٔ شاپور اول نگاشته شده است. این کتیبه که به دلیل مدفون بودن در زیر خاک تا سال ۱۹۳۹م کمتر از دیگر کتیبه‌های کردیر آسیب دیده است، نوزده سطر دارد. کردیر در این کتیبه تنها به معرفی خود و خدمات و عناوینش در دورهٔ پادشاهی شاپور اول، هرمز اول، بهرام اول، و بهرام دوم می‌پردازد و در پایان از خوانندگان کتیبه می‌خواهد که نسبت به ایزدان، سروران و روان خویش درستکار باشند تا سعادتمند گردند (نک: *CII*, part III, vol. II, portfolio III؛ ژینیو ۱۹۶۷؛ همو ۱۹۹۱ب: ۴۵-۴۸؛ بَک ۱۹۷۸: ۳۸۴-۴۸۹؛ شومُن ۱۹۶۰؛ اسپرِنگلینگ ۱۹۵۳: ۳۷-۶۰؛ رجبی ۱۳۵۰).

۷. سنگ‌نوشتهٔ کردیر در نقش رجب: این کتیبه که کوتاه‌ترین کتیبهٔ کردیر است، در سمت راست تصویر کردیر و در کنار نقش‌برجسته‌ای که در آن اُهرمَزد نمادهای پادشاهی را به‌اردشیر اهدا می‌کند، نگاشته شده و دارای ۳۱ سطر است. کردیر در این کتیبه به‌اختصار از پرهیزگاری خود و دعایش به درگاه ایزدان برای کشف حقیقتِ بهشت و دوزخ سخن می‌گوید. آنگاه یادآور می‌شود که به حقانیت آیین‌های دینی، وجود بهشت و دوزخ، و پاداش و مجازات اخروی یقین دارد و به خوانندگان نیز سفارش می‌کند که به همهٔ آن چیزها یقین داشته باشند. در پایان، به‌اختصار کارها و القابش را در زمان شاهان ساسانی بر می‌شمارد. نام دبیر او در پایان این کتیبه بوختَگ ذکر گردیده است (نک: *CII*, part III, vol. II, portfolio III؛ فرای ۱۹۶۵؛ ژینیو ۱۹۹۱ب:

۳۵-۳۹؛ بَک ۱۹۷۸: ۴۷۳-۴۸۸؛ مَکِنزی ۱۹۸۹؛ اسپرِنگلینگ ۱۹۵۳: ۶۳-۶۹؛ دریایی ۱۳۸۰ب).

۸. سنگ‌نوشتهٔ مهرنرسه در فیروزآباد: این سنگ‌نوشته در واقع سنگ یادبود بنای یک پل بوده است که به فرمان مهرنرسه، وزیر ساسانی (در زمان یزدگرد اول، بهرام پنجم و یزدگرد دوم)، ساخته بودند. به روایت کتیبه، مهرنرسه آن پل را «برای روان خویش» ساخته بود تا گذرندگان او و فرزندانش را دعا کنند. این کتیبه دارای هفت سطر است (نک: بَک ۱۹۷۸: ۴۹۸؛ هِنینگ ۱۹۵۴ب).

۹. کتیبهٔ شاپور سَگانشاه در تخت جمشید: این کتیبه در سال دوم سلطنت شاپور دوم (۳۱۱ م) بر ستون در جنوبی کاخ تَچَره در دوازده سطر به نگارش در آمده است، و موضوع آن ملاقات شاپور سَگانشاه با برادرش شاپور دوم، شاهنشاه ساسانی، و توقف او و همراهانش در بازگشت برای صرف خوراک در صدستون (تخت جمشید) است (نک: *CII*, part III, vol. II, portfolio III, pl. lxxxv؛ بَک ۱۹۷۸: ۴۹۲-۴۹۴؛ فرای ۱۹۶۶؛ دریایی ۱۳۸۰الف).

۱۰. کتیبهٔ سِلوک در تخت جمشید: این کتیبه در زیر کتیبهٔ شاپور سَگانشاه به فرمان قاضی‌ای به نام سِلوک و احتمالاً در سال ۳۲۷م به نگارش درآمده است. در این کتیبه، سِلوک ضمن دعا به شاپور شاهنشاه و شاپور سَگانشاه، دعا می‌کند که به سلامت به دربار شاپور برسد و به سلامت بازگردد. این کتیبه یازده سطر دارد (نک: *CII*, part III, vol. II, portfolio III, pl. lxxxvi-lxxxvii؛ بَک ۱۹۷۸: ۴۹۵-۴۹۷؛ فرای ۱۹۶۶؛ دریایی ۱۳۸۳).

کتیبه‌های مزارها

این کتیبه‌ها بر سنگ مزارها و سرپوش اَستودان‌ها یا در کنار دخمه‌ها نوشته شده‌اند و خط به‌کاررفته در همهٔ آنها خط تحریری است. بیشتر این کتیبه‌ها با این عبارت آغاز می‌شوند: «این آرامگاهِ (ašpwar) ... است.» گاه به جای کلمهٔ آرامگاه، از واژه‌هایی چون اَستودان (astōdān)، دخمه (daxmag) و گور (gōr) استفاده شده است.

۱. کتیبهٔ استانبول: این کتیبه بر سنگ مزار یک ایرانی مسیحی در حوالی استانبول

ترکیه یافت شده است. کتیبهٔ سه سطری از سدهٔ نهم یا دهم میلادی است. سنگ مزار از آنِ فردی به نام خرداد پسر اُهرمَزدآفرید است که «یک سال به امید و آرزوی خداوند، مسیح راست و پیروز، در روم بود» (نک: دوبلوا ۱۹۹۰؛ باگالیوبُف ۱۹۷۴؛ ژینیو ۱۹۶۹؛ ژینیو و فایسِل ۱۹۸۶؛ دومِناش ۱۹۶۷؛ نیبِرگ ۱۹۶۸).

۲. کتیبهٔ اِقلید: این کتیبه در کنار دخمه‌ای موسوم به حوض دختر گَبر، بر تپهٔ کوچکی به نام تل غلات، یافت شده است و ۲۱ سطر دارد. یک یا چند حرف آغازین سطرهای ۱ تا ۸ از میان رفته است. بنابر خوانش دوبلوا (۱۹۹۳: ۳۴-۴۳)، نگهبان شبستان و مرزبان بیشابور فرمان ساختن این دخمه را برای آسوک بابکان داده و به این منظور دویست ستیر مزد پرداخته است. تاریخ وفات سال ۶ یزدگردی (۳۸۶م) ذکر شده است (نیز نک: فرای ۱۹۶۹: ۱۵۵-۱۵۶؛ گروپ ۱۹۶۹: ۲۳۷-۲۴۲؛ گروپ و نجم‌آبادی ۱۹۷۰: ۲۰۷-۲۰۸؛ هارماتا ۱۹۷۳: ۷۶-۷۷؛ شاکِد ۱۹۷۵: ۲۲۳-۲۲۵).

۳. کتیبهٔ شی‌آنِ چین: این کتیبهٔ دوزبانه (فارسی میانه و چینی) در شهر شی‌آن، مرکز استان شان‌شی چین، بر سنگ مزار شاهزاده خانمی ایرانی به نام ماهوَش یافت شده است. متن فارسی میانه دارای شش سطر و متن چینی دارای هفت سطر است. آنچه از تلفیق دو روایت چینی و فارسی میانه می‌توان دریافت این است که ماهوَش در سن ۲۶ سالگی در سال ۲۴۲ یزدگردی (۲۶۰ق/۸۷۴م) درگذشته است (نک: ایتو ۱۹۶۴الف؛ همو ۱۹۶۴ب؛ هارماتا ۱۹۷۱؛ هومباخ ۱۹۸۸؛ قریب ۱۳۴۵؛ رضائی باغ‌بیدی ۲۰۰۸).

۴. کتیبهٔ باغ لَردی: این کتیبه در باغ لَردی، در میان استخر و سیوَند فارس، بر روی ستونی که سنگ اَستودان بوده، یافت شده است. کتیبه ده سطر دارد و برای شخصی به نام فَرُّخ‌اُهرمَزد نگاشته شده است. این کتیبه اکنون در موزهٔ تخت جمشید نگهداری می‌شود (نک: فرای ۱۹۶۹: ۱۵۶؛ دومِناش ۱۹۵۶: ۴۲۸-۴۳۰؛ اسپرِنگلینگ ۱۹۵۳: ۷۰-۷۱).

۵. کتیبهٔ برج رادکان: در ناحیهٔ کُردکوی در شرق اِستَرآباد، بر بالای برجی استوانه‌ای‌شکل، کتیبه‌ای به دو زبان عربی (به خط کوفی) و فارسی میانه وجود دارد. این برج متعلق به زمان سپهبد ابوجعفر محمدبن وندرین باوَند است. به گزارش کتیبهٔ

فارسی میانه که در ضلع شمالی برج است، ساخت برج در زمان حیات سپهبد در سال ۳۸۳ یزدگردی (۴۰۷ق) آغاز و در سال ۳۸۷ یزدگردی (۴۱۱ق) پایان یافته است (نک: هِرتسفِلد ۱۹۳۲: ۱۴۰-۱۴۷).

۶. کتیبهٔ برج رِسگِت: در نزدیکی روستای رِسگِت در ساری، پیرامون برجی استوانه‌ای‌شکل، کتیبه‌ای گچبری‌شده به عربی (به خط کوفی) و بر سر در برج نیز کتیبهٔ گچبری‌شدهٔ دیگری در چهار سطر به دو زبان عربی (به خط کوفی) و فارسی میانه وجود دارد. کتیبهٔ فارسی میانه تنها نیمی از سطر چهارم است و ناخوانا (نک: گُدار ۱۹۳۶: ۱۱۸-۱۲۱).

۷. کتیبهٔ برج لاجیم: در کسلیان سوادکوه در شرق جادهٔ فیروزکوه به قائم‌شهر و در نزدیکی روستای لاجیم، پیرامون برجی استوانه‌ای‌شکل، کتیبه‌ای به دو زبان عربی (به خط کوفی) و فارسی میانه وجود دارد. این برج مقبرهٔ شاهزاده‌ای طبرستانی به نام کیا ابوالفوارس شهریاربن عباس‌بن شهریار است. بنابر کتیبهٔ فارسی میانه که در بالای کتیبهٔ کوفی نگاشته شده، این برج به فرمان مادر شاهزاده در سال ۳۸۹ یزدگردی (۴۱۳ق) ساخته شده است (نک: همان، ۱۰۹-۱۲۱؛ هِرتسفِلد ۱۹۳۷: ۷۸-۸۱؛ رضائی باغ‌بیدی ۱۳۸۴).

۸. کتیبهٔ تل سفید: این کتیبه بر سرپوش سنگی یک اَستودان در تل سفید در ۳۵ کیلومتری جادهٔ نورآباد ـ فهلیان فارس یافت شده است. کتیبه دارای تاریخ ۸۶ یزدگردی (۷۱۷م) است و تنها شش سطر از آن باقی مانده است (نک: شِروو ۱۹۸۶؛ نصرالله‌زاده ۱۳۸۱الف).

۹. کتیبهٔ تنگ جلو: این کتیبه بر سنگ مزاری در تنگ جلو در ۲۶ کیلومتری شمال غربی اردکان فارس یافت شده و دارای نه سطر است (نک: گروپ و نجم‌آبادی ۱۹۷۰: ۲۰۳-۲۰۴).

۱۰. کتیبهٔ دریاچهٔ پریشان (دو دختر/کازرون ۲): این کتیبه بر سرپوش سنگی یک اَستودان در ضلع جنوبی جادهٔ دریاچهٔ پریشان در چهار کیلومتری شرق کازرون یافت شده است و بیست سطر دارد. این اَستودان از آنِ دو زن است که در سال‌های ۹۳ و ۹۴ یزدگردی (۷۲۵م) درگذشته‌اند (نک: تفضلی ۱۹۹۱ب؛ نصرالله‌زاده ۱۳۸۰ج:

۱۳-۱۴).

۱۱. کتیبهٔ دهکدهٔ حسین‌آباد (کازرون ۴): این کتیبه در کنار جادهٔ شیراز به کازرون در حدود ۲ کیلومتری غرب بیشابور یافت شده است. کتیبه دارای سه سطر و از آن فردی به نام بُرزین است (نک: نصرالله‌زاده ۱۳۸۰ج: ۱۵).

۱۲. کتیبهٔ کازرون: این کتیبه که بر سنگی ستون‌مانند و میان‌تهی نگاشته شده، در یکی از زمین‌های جنوب کازرون به دست آمده و مدت‌ها در منزل یکی از اهالی کازرون به عنوان گلدان استفاده می‌شده است. کتیبه دارای چهارده سطر است. ظاهراً این سنگ مزار به فرمان ماهان در سال ۹۰ یزدگردی (۷۲۲م) برای همسرش ساخته شده است (نک: آموزگار ۱۳۸۱).

۱۳. کتیبهٔ مشتان (کازرون ۳): این کتیبه بر سرپوش سنگی یک آستودان در نزدیکی مشتان در حدود پنج کیلومتری جنوب کازرون یافت شده است. کتیبه دارای تاریخ ۷ یزدگردی (۶۳۹م) است و تنها هفت سطر از آن باقی مانده است (نک: تفضلی و شیخ‌الحکمایی ۱۹۹۴؛ نصرالله‌زاده ۱۳۸۰ج: ۱۴-۱۵).

۱۴. کتیبهٔ مکشوفه از اصفهان: این سنگ مزار که در اصفهان از قاچاقچیان اشیای عتیقه به دست آمده، به گفتهٔ خود آنان، در منطقهٔ زیراب حاجی‌آباد داراب فارس خریداری شده است. روی این سنگ یک نوشته در دو سطر با نام «مهریار» آمده، اما نوشتهٔ دیگر که پنج سطر دارد، خوانده نشده است (نک: نصرالله‌زاده ۱۳۸۰الف).

۱۵. کتیبهٔ میدانک (کازرون ۱): این کتیبه در کنار دخمه‌ای بر صخرهٔ کوه در نزدیکی درهٔ میدانک در جنوب کازرون یافت شده است. کتیبه دارای هفت سطر و از آنِ بانویی به نام آباندان است (نک: حصوری ۱۹۸۴: ۹۲-۹۳؛ تفضلی ۱۹۹۴-۱۹۹۵؛ نصرالله‌زاده ۱۳۸۰ج: ۱۲-۱۳).

۱۶. کتیبه‌های پاسارگاد: در ضلع شمال شرقی پاسارگاد، پنج کتیبهٔ ناقص از پایان دورهٔ ساسانی یا آغاز دورهٔ اسلامی بر صخرهٔ کوه یافت شده است (نک: ژینیو ۱۹۷۸الف؛ استروناخ ۱۹۷۸: ۱۶۳-۱۶۵).

۱۷. کتیبه‌های تخت طاووس: در نزدیکی تپهٔ استخر فارس، در کنار جادهٔ تخت‌جمشید به سیوَند، سه کتیبه در کنار سه گودال سنگی بر صخرهٔ کوه، و کتیبه‌ای

دیگر بر یک تکه سنگ که به پایهٔ ستون می‌ماند، یافت شده است. این کتیبه‌ها به‌ترتیب ده، هفت، پنج، و هفت سطر دارند (نک: فرای ۱۹۶۹: ۱۵۲-۱۵۵؛ گروپ ۱۹۶۹: ۲۵۸-۲۶۱؛ تفضلی ۱۹۹۱الف؛ نصرالله‌زاده ۱۳۸۱ب).

۱۸. کتیبه‌های صخرهٔ شاه اسماعیل: در کنار شش دخمه از ۲۴ دخمهٔ موجود بر صخرهٔ شاه اسماعیل در نزدیکی نقش رستم، کتیبه‌هایی ناقص وجود دارد: یکی در سه سطر، یکی در هفت سطر و بقیه در چهار سطر (نک: گروپ و نجم‌آبادی ۱۹۷۰: ۲۰۵-۲۰۷).

۱۹. کتیبه‌های میان راه کازرون به بیشابور: در میان راه کازرون به بیشابور چهار کتیبهٔ بسیار کوتاه بر چهار قطعه سنگ یافت شده است که سرپوش آستودان بوده‌اند: یکی در دو سطر، یکی در چهار سطر (نک: گروپ ۱۹۶۹: ۲۵۹؛ دومِناش ۱۹۵۶: ۴۲۷)، یکی در پنج سطر از آن شخصیِ به نام فَرُّخ‌مَرد (نک: اکبرزاده ۱۳۸۱: ۲۶۳-۲۶۵، ۲۷۰-۲۷۱)، و دیگری در شش سطر از آنِ شخصی احتمالاً به نام پَناه (نک: دوبلوا ۱۹۹۳: ۳۰-۳۴؛ ژینیو ۱۹۷۵ب؛ دربارهٔ هر چهار کتیبه، نک: نصرالله‌زاده ۱۳۸۰ب).

۲۰. کتیبه‌های چشمه‌ناز: در دشت چشمه‌ناز در نود کیلومتری جنوب شهرستان سمیرم، دو کتیبه روی دو ستون از جنس آهک یافت شده است که در اصل روی دو دخمه نصب شده بودند. یکی از این کتیبه‌ها سه سطر دارد و دیگری دو سطر (نک: نصرالله‌زاده و جاوری ۱۳۸۱).

۲۱. کتیبهٔ تخت قیصر شوشتر: در شمال شهر شوشتر و در جنوب تخت قیصر، چند دخمه وجود دارد که در کنار یکی از آنها واژه‌ای که ظاهراً نام خاص است، بر صخره کنده شده است (نک: نصرالله‌زاده ۱۳۸۳).

کتیبه‌های وقف

این کتیبه‌ها به خط تحریری نوشته شده‌اند.

۱. کتیبهٔ روی چوب: روی چوب صندلی که از معبد بودایی هوریوجی در ژاپن یافت شده، نام اهداکنندهٔ چوب به صورت «بختور» نوشته شده است. همچنین، عبارت «نیم سیر» نیز به خط سُغدی بر روی چوب دیده می‌شود. این چوب که اکنون در

موزهٔ ملی توکیو نگهداری می‌شود، احتمالاً به سدهٔ ششم یا هفتم میلادی تعلق دارد (نک: کوماموتو و توشیدا ۱۹۸۷؛ رجب‌زاده ۱۳۶۶الف، ۱۳۶۶ب).

۲. کتیبه‌های بیشابور: دو سنگ‌نوشته در اختیار رومن گیرشمن، باستان‌شناس فرانسوی، بوده که در غارت منزلش مفقود شده‌اند. کتیبهٔ دو و چهار سطر داشته‌اند و اسامی مالکان در هر دو ناخوانا بوده است (نک: دومِناش ۱۹۵۶: ۴۲۷-۴۲۸).

۳. کتیبه‌های تنگ خشک: در تنگ خشک در نزدیکی سیوند فارس، سه کتیبهٔ کوتاه بر تخته‌سنگی بزرگ یافت شده است. کتیبهٔ نخست دارای هفت سطر و سند مالکیت «قنات، باغ، گلستان، تاکستان، گل، درخت و خانه» از آن شخصی به نام فَرُّخ‌بود است. کتیبهٔ دوم دارای هجده سطر است که تنها سه سطر نخست آن سالم مانده است و ظاهراً روایت کامل‌تری از کتیبهٔ پیشین است. کتیبهٔ سوم که دارای شانزده سطر بوده، کاملاً محو شده است (نک: گروپ ۱۹۶۹: ۲۴۲-۲۵۵).

۴. کتیبه‌های روی صلیب: در جنوب هند شش صلیب کتیبه‌دار یافت شده است که دربردارندهٔ نام اهداکنندهٔ صلیب هستند: یکی بر صلیب سنگی کلیسای کوه سنت توماس در نزدیکی مَدرَس، و بقیه در ایالت کرالا. صلیب‌های کتیبه‌دار ایالت کرالا عبارت‌اند از: دو صلیب در کلیسای والیپالی، یک صلیب در کلیسای کدامرام، یک صلیب در کلیسای موتاسیرا، و یک صلیب در کلیسای الانگد (نک: آنکلِساریا ۱۹۵۸).

۵. کتیبه‌های مقصودآباد: بر صخره‌ای از کوه رحمت در نزدیکی روستای مقصودآباد در جنوب تخت‌جمشید، دو کتیبهٔ کوتاه یافت شده است که هر کدام هشت سطر دارد. این دو کتیبه مالکیت یک دستگرد (ملک) و یک چاه را مشخص کرده‌اند. در هر دو کتیبه نام مالک محو شده است، اما لقبش گیسوادان (پسر گیسواد) است (نک: دومِناش ۱۹۵۶: ۴۲۳-۴۲۷).

کتیبه‌های یادگاری

بیشتر این کتیبه‌ها به خط تحریری هستند.

۱. کتیبهٔ بیشابور: در بیشابور در کنار صحنهٔ پیروزی شاپور اول بر والِریانوس، قیصر روم، در زیر سر اسب شاپور و بالای سر قیصر کتیبه‌ای در پنج سطر احتمالاً از دورهٔ

اسلامی یافت شده که شخصی به نام ماه‌آدُر یا مِهردان از خود به یادگار نهاده است (نک: دوبلوا ۱۹۹۳: ۳۴؛ گروپ و نجم‌آبادی ۱۹۷۰: ۲۰۴؛ مَکِنزی ۱۹۸۳؛ نصرالله‌زاده ۱۳۸۰ب: ۸).

۲. کتیبهٔ قلعهٔ بهمن: این کتیبه که پنج سطر دارد، در واقع ترجمهٔ یکی از کتیبه‌های کوفی یافت شده در ویرانه‌های قلعه‌ای در نزدیکی آباده است. موضوع کتیبه تعمیر قلعه در سال ۱۶۵ق به فرمان شخصی به نام حازم‌بن محمدبن جنانه است (نک: حصوری ۱۹۸۴: ۹۴-۹۷).

۳. کتیبهٔ نقش رستم: در کنار نقش برجستهٔ شاپور اول در نقش رستم، زیر پای راست اسب شاپور، کتیبه‌ای در هشت سطر دیده می‌شود که بیشتر واژه‌های آن محو شده‌اند (نک: گروپ ۱۹۶۹: ۲۵۸).

۴. کتیبه‌های بیستون: در نزدیکی بیستون بر هشت قطعه سنگ بزرگ مکعب‌شکل واژهٔ «مَزداکَرد» نوشته شده که احتمالاً نام سفارش‌دهندهٔ سنگ‌ها بوده است (نک: گروپ و نجم‌آبادی ۱۹۷۰: ۲۰۸).

۵. کتیبه‌های تِرمِذ: از یک غار بودایی در قره تپه (تِرمِذ قدیم) در جنوب شرقی ازبکستان، دو کتیبهٔ کوتاه از حدود سدهٔ چهارم میلادی یافت شده است (نک: لوکُنین ۱۹۶۹).

۶. کتیبه‌های تنگ کرم: در تنگ کرم در حدود هجده کیلومتری شرق فسا دو کتیبه بر اضلاع شمالی و غربی آتشدانی سنگی از دورهٔ ساسانی یافت شده است. کتیبهٔ ضلع غربی کاملاً محو شده است، اما کتیبهٔ ضلع شمالی دارای پنج سطر و ظاهراً دعای «بهشت‌بَهر» بودن برای سازندهٔ آتشدان است (نک: گروپ و نجم‌آبادی ۱۹۷۰: ۲۰۴-۲۵۰).

۷. کتیبه‌های دربند قفقاز: ده‌ها کتیبهٔ کوتاه از سدهٔ ششم میلادی بر باروی شهر دربند قفقاز با نام و عنوان برخی از مسئولان سازندهٔ بارو یافت شده است (نک: ژینیو ۱۹۹۰الف).

۸. کتیبه‌های درهٔ سند علیا: در میان صدها کتیبهٔ یافت شده از درهٔ سند علیا در شمال پاکستان، دو کتیبهٔ بسیار کوتاه به فارسی میانه و به خط منفصل از سدهٔ چهارم

میلادی دیده شده است (نک: *CII*, part II, vol. III).

۹. کتیبه‌های غار کانهری: در غار بودایی کانهری در نزدیکی بمبئی، پنج کتیبه از آغاز سدهٔ یازدهم میلادی یافت شده است که نام بازدیدکنندگان زردشتی و تاریخ بازدید آنان را از آن غار ثبت کرده‌اند. از آن تعداد، سه کتیبه بر دو ستون چهارگوش نگاشته شده‌اند که دو تا از آنها دوازده سطر و دیگری دارای سیزده سطر است. همچنین، بر یکی از ستون‌ها دو بار نام آبان‌گُشنَسپ پسر فَرُّخ نگاشته شده است. کتیبهٔ چهارم در بالای فرورفتگی بالای مخزن آب نوشته شده است و چهار سطر دارد. کتیبهٔ پنجم بر سنگی نوشته شده است که اکنون در موزهٔ بمبئی نگهداری می‌شود. این کتیبه دارای هفت سطر است (نک: وِست ۱۸۸۰).

۱۰. کتیبه‌های کنگاور: در نزدیکی کنگاور بر چند قطعه سنگ مکعب‌شکل واژهٔ «پیروز» نوشته شده که احتمالاً نام سفارش‌دهندهٔ سنگ‌ها بوده است (نک: گروپ و نجم‌آبادی ۱۹۷۰: ۱۷۴، ۲۰۸).

۱۱. کتیبه‌های کوه حسین: بر کوه حسین در نقش رستم، دو کتیبه یافت شده که یکی از آنها دارای دو سطر و دیگری محو شده است (نک: نجم‌آبادی ۱۹۷۹).

۱۲. کتیبه‌های رمه‌کوه: در منطقهٔ رمه‌کوهِ روستای مهدی‌آباد در شهرستان تفت در استان یزد، پنج نوشتهٔ بسیار کوتاه بر روی قطعاتی از سنگ یافت شده است که ظاهراً باید از نوع نوشته‌های یادگاری باشد (نک: بشّاش کنزق ۱۳۸۳).

۱۳. گچ‌نوشته‌ها: در بندیان در سه کیلومتری شمال غربی درگز، در گچبری‌های تالاری از حدود زمان بهرام پنجم، چهار کتیبهٔ کوتاه در معرفی چند شخصیت یافت شده است، یکی در شش سطر، دو تا هر کدام در دو سطر و یکی در سه سطر (نک: ژینیو ۱۹۹۸).

۱۴. لوحهٔ مسین کویلون: در کویلون در جنوب هند، لوحه‌ای مسین با کتیبه‌ای سه زبانه (فارسی میانه، فارسی یهودی و عربی) یافت شده است، متعلق به سدهٔ نهم میلادی. کتیبه مربوط به واگذاری امتیازاتی به کلیسایی ایرانی است که شخصی به نام سبریشوع بانی آن بوده است (هِنینگ ۱۹۵۸: ۵۱).

دیوارنوشته‌ها

شهر دوراُروپوس بر ساحل رود فرات در سوریهٔ کنونی، در سال‌های ۲۵۲-۲۵۳م یا به روایتی ۲۵۶م، زمان شاهنشاهی شاپور اول، مدتی در تصرف سپاهیان ساسانی بود. در ویرانه‌های یکی از کنیسه‌های این شهر، دوازده دیوارنوشته به زبان فارسی میانه به چشم می‌خورد که دبیران سپاه ایران پس از بازدید از کنیسه از خود به یادگار نهاده‌اند. در این دیوارنوشته‌ها، دبیر، پس از ذکر نام خود و گاه همراه یا همراهانش، روز، ماه و سال دیدار از کنیسه را ثبت کرده است. چند دیوارنوشتهٔ بسیار کوتاه نیز در دیگر مناطق شهر یافت شده است. خط این دیوارنوشته‌ها منفصل، اما بسیار متمایل به خط تحریری است (نک: *CII*, part III, vol. III, portfolio I).

سفال‌نوشته‌ها

نوشته‌های روی سفال‌ها بیشتر با مرکب بوده و نام صاحب ظرف، محتویات ظرف و گاه مقدار محتویات ظرف را می‌نمایانده‌اند. از ویژگی‌های این دسته از متون، کاربرد نشانه‌های اختصاری برای واژه‌های پربسامد است. برخی از سفال‌نوشته‌های شناخته شده عبارت‌اند از (نک: *CII*, part III, vols. IV-V, portfolio I; *CII*, part III, vols. IV-V, texts I):

۱. سفالینه‌ای از سدهٔ سوم یا چهارم میلادی که در جنوب ترکمنستان یافت شده است (نک: لیوشیتس و نیکیتین ۱۹۹۴: ۳۱۳، ش ۳).

۲. سفالینه‌های یافت شده به خط منفصل در ویرانه‌های شهر دوراُروپوس. روی یکی از این سفالینه‌ها نام تعدادی از مناصب و پیشه‌های عصر ساسانی موجود است (نک: هارماتا پِکاری ۱۹۷۱).

۳. سفالینه‌هایی به خط تحریری یافت شده در جنوب جمهوری ترکمنستان.

۴. سفالینه‌هایی به خط تحریری یافت شده در چال طرخان عشق آباد در نزدیکی ری.

۵. سفالینه‌هایی به خط تحریری یافت شده در شوش.

۶. سفالینه‌هایی به خط تحریری یافت شده در قصر ابونصر در نزدیکی شیراز.

۷. سفالینه‌هایی به خط تحریری یافت شده در نزدیکی ورامین.

۸. خمرهٔ یافت شده در آپادانای شوش که حاوی بیش از هزار سکهٔ خسرو پرویز بوده است. نوشتهٔ روی این خمره احتمالاً چنین است: bast Ohrmazd «اُهرمَزد (این خمره را) بست» (نک: ژینیو ۱۹۷۸ج: ۱۴۰).

۹. سفالینهٔ یافت شده در تپه‌یحیی. نوشتهٔ روی این سفالینه که تنها بقایای حروفی از دو کلمه است، با مرکب نیست و حکاکی شده است (نک: فرای [بی‌تا]).

پوست‌نوشته‌ها

همهٔ این نوشته‌ها به خط تحریری هستند. در این متون نیز واژه‌های پربسامد را با نشانه‌های اختصاری نمایانده‌اند. پوست‌نوشته‌های شناخته شده عبارت‌اند از (نک: *CII*, part III, vols. IV-V, texts I):

۱. دو قطعه از سه قطعه پوست‌نوشتهٔ یافت شده در ویرانه‌های شهر دوراُروپوس به فارسی میانه است و یکی از آنها نامه‌ای تجاری است. از پوست‌نوشتهٔ دیگر تنها چند حرف قابل تشخیص است (نک: *CII*, part III, vol. III, portfolio I, nos. 39-40؛ وِلز ۱۹۵۹).

۲. پوست‌نوشته‌های گوناگونی که در مصر یافت شده‌اند، مربوط به حدود سال‌های ۶۱۹ تا ۶۲۸م هستند، یعنی زمانی که سپاهیان خسروپرویز مصر را در تصرف خود داشتند.

۳. پوست‌نوشته‌های گوناگونی در ایران یافت شده‌اند که احتمالاً مربوط به زمان پادشاهی خسروپرویز هستند. بیشتر این پوست‌نوشته‌ها اسناد اقتصادی و فهرست کالاها هستند، برای نمونه بر دو پوست‌نوشته که بسیاری از واژه‌های آنها خوانا نیستند، آماری از جانوران اهلی ازجمله میش، گوسفند و برّه داده شده است (نک: وِبر ۱۹۹۴). بر پوست‌نوشته‌های دیگری نیز آمار جانوران نر و ماده چون بز کوهی، میش، گورخر و گوسفند دیده می‌شود (نک: ژینیو ۱۹۹۱ج).

پاپیروس‌نوشته‌ها

پاپیروس‌نوشته‌های بسیاری به خط تحریری از مصر به دست آمده‌اند، مربوط به زمانی که سپاهیان خسرو پرویز مصر را در تصرف خود داشتند. برخی از این متون دوزبانه‌اند و افزون‌بر متن اصلی به فارسی میانه، ترجمهٔ قبطی یا یونانی نیز دارند. این آثار نامه‌ها و اسناد دولتی و به‌ویژه به دلیل در بر داشتن اسامی خاص ایرانی و القاب و عناوین و اصطلاحات نظامی از اهمیت بسیار برخوردارند. در این متون نیز برخی از کلمات را با نشانه‌های اختصاری نمایانده‌اند (نک: *CII*, part III, vols. IV-V, portfolio I; *CII*, part III, vols. IV-V, texts I؛ هانزِن ۱۹۳۸؛ دومِناش ۱۹۵۳؛ پِریخانیان ۱۹۶۱؛ وِبِر ۱۹۸۳؛ وِلز ۱۹۵۹).

ظرف‌نوشته‌ها

در موزه‌های مختلف دنیا و در مجموعه‌های خصوصی، ظروف گرانبهایی با نوشته‌هایی به فارسی میانه نگهداری می‌شوند. خط این دسته از متون بیشتر تحریری، اما گاه منفصل است. از آنجا که خط به کار رفته بر ظروف بسیار ریز است، آن را سوزنی نیز می‌نامند. نوشته‌های روی ظروف سیمین (بشقاب، کاسه و غیره) بیشتر شامل نام صاحب ظرف (گاه به همراه نام پدر او و یا لقب او) و وزن ظرف، یا فقط وزن ظرف است. اوزان مورد استفاده عبارت‌اند از: ستیر (چهار درهم)، درهم (حدود چهار گرم در دورهٔ ساسانی و کمتر از سه گرم در دورهٔ اسلامی)، و دانگ (یک ششم درهم). روی برخی از ظروف، عنوان سپهبد دیده می‌شود که لقب حاکمان طبرستان در سده‌های نخستین هجری بوده است. یکی از این گونه ظروف تنگی سیمین است که در کلاردشت یافت شده است و اکنون در موزهٔ ملی ایران نگهداری می‌شود. بر گرداگرد لبهٔ این تنگ کتیبه‌ای به فارسی میانه حک شده است (نک: اکبرزاده ۱۳۸۱: ۲۶۵-۲۶۸، ۲۷۲-۲۷۴؛ دربارهٔ ظروف کتیبه‌دار نیز نک: فرای ۱۹۶۴؛ همو ۱۹۷۳؛ ژینیو ۱۹۷۵الف؛ همو ۱۹۸۴؛ هِنینگ ۱۹۵۹؛ همو ۱۹۶۱؛ هِرتسفِلد ۱۹۳۲: ۱۴۷-۱۵۶؛ آموزگار ۱۳۸۳).

سکه‌ها

بر سکه‌های شاهان محلی پارس پیش از پادشاهی اردشیر بابکان و تأسیس سلسلهٔ ساسانی، و نیز بر سکه‌های ساسانی، کوشانی ـ ساسانی، عرب ـ ساسانی، عرب ـ طبرستانی و بیزانسی ـ ساسانی (سکه‌هایی که به جای آتشدان، تصویر صلیب بر آنها نقش گردیده است)، کلمات و عبارات کوتاهی به فارسی میانه دیده می‌شود (دربارهٔ سکه‌های شاهان محلی پارس پیش از ساسانیان نک: سِلوود ۱۹۸۳؛ دربارهٔ سکه‌های ساسانی، نک: کوریه و گیزلَن ۱۹۸۰؛ همانان ۱۹۸۱الف؛ همان‌ها ۱۹۸۱ب؛ ژینیو ۱۹۷۸ج؛ گوبل ۱۹۶۸؛ همو ۱۹۸۳؛ مُسیگ والبورگ ۱۹۹۷؛ پاروک ۱۹۲۴؛ سیمون ۱۹۷۷؛ دربارهٔ سکه‌های عرب ـ ساسانی و عرب ـ طبرستانی، نک: کوریه و گیزلَن ۱۹۸۴؛ همان‌ها ۱۹۸۰؛ همان‌ها ۱۹۸۱ الف؛ همان‌ها ۱۹۸۱ب؛ شمس اشراق ۱۳۶۹؛ دربارهٔ سکه‌های بیزانسی ـ ساسانی نک: کوریه و گیزلَن ۱۹۸۴).

روی سکه‌های نخستین پادشاهان ساسانی تا زمان هرمز دوم، بیشتر معرفی شاه بسیار مفصل است، برای نمونه بر برخی از سکه‌های بهرام دوم چنین نوشته شده است: ēr māzdēsn bay Wahrām šāhān šāh ērān ud anērān kē čihr az yazadān «آریاییِ مَزداپرست، خدایگان، بهرام، شاهنشان ایران و اَنیران، که نژاد از ایزدان دارد». اما پس از هرمز دوم، شاهان ساسانی به ذکر نام خویش اکتفا می‌کردند و تنها در مواردی صفتی نیز برای خود می‌آوردند؛ برای نمونه یزدگرد اول خود را rāmšahr «آرامش کشور»، بَلاش خود را hugar «نیکوکار» و خسرو پرویز خود را ērān abēbīm kardār «بی‌بیم کنندهٔ ایران» نامیده است. از زمان قباد اول به بعد، واژهٔ abzōn «افزون»، و از زمان خسرو پرویز به بعد، واژهٔ xwarrah «فرّه»، بر بیشتر سکه‌ها دیده می‌شود. از سال یازدهم سلطنت خسرو پرویز (۶۰۱ م) به بعد، گاه واژهٔ abd «شگفت» نیز بر سکه‌ها دیده می‌شود. در پشت سکه‌ها در کنار تصویر آتشدان از آغاز واژهٔ ādur «آذر، آتش» به همراه نام شاه می‌آمد، برای نمونه: ādur ī Narseh «آتش نرسه»، اما از زمان بهرام پنجم به بعد، تنها نام شاه را ضرب می‌کردند. از زمان بهرام چهارم، محل ضرب نیز با نشانهٔ اختصاری نمایانده می‌شد. از زمان پیروز، تاریخ ضرب نیز که مبدأ آن تاجگذاری پادشاه بود، بر پشت سکه‌ها حک می‌شد. عبارت kē čihr az yazadān «که نژاد از

ایزدان (دارد)» که بر روی سکه‌های اردشیر اول، شاپور اول، هرمز اول، بهرام اول، بهرام دوم، بهرام سوم، نرسه، هرمز دوم و شاپور دوم، و نیز در برخی از سنگ‌نوشته‌های اوایل دورهٔ ساسانی آمده است، نشان می‌دهد که نخستین شاهان ساسانی خود را از نطفهٔ ایزدان می‌دانستند. اما با افزایش قدرت موبدان این لقب را کنار نهادند (نیز نک: دریایی ۱۳۷۷). خط به کار رفته بر سکه‌ها تا زمان پادشاهی خسرو انوشیروان منفصل بود، اما از آن زمان به بعد به‌تدریج به خط تحریری نزدیک‌تر شد.

در زمان فرمانروایی امویان تا مدت‌ها سکه‌های ساسانی، به‌ویژه سکه‌های خسرو پرویز، رایج بود؛ سپس نام خلیفه به فارسی میانه و واژه یا عبارتی به کوفی روی سکه‌ها نقش می‌شد. در برخی از سکه‌ها نیز واژه‌ها یا جملات دیگری به فارسی میانه دیده می‌شود؛ برای نمونه روی یکی از سکه‌های آن دوره در حاشیهٔ سکه «بسم الله، لا حکم الا لله» آمده و در کنار تصویر شاه، به فارسی میانه این‌چنین نوشته شده است: nēst dādwar bē yazad «نیست داوری به غیر از خدا»، که ترجمهٔ تقریبی «لا حکم الا لله» است (نک: حصوری ۱۳۷۷). بر درهمی عرب ـ ساسانی با چهرهٔ خسرو پرویز از سال ۵۳ یزدگردی (۶۴-۶۵ق) نیز عبارت amīr ī wurrōyišnīgān «امیرالمؤمنین» دیده می‌شود (نیز نک: کوریه ۱۹۶۵).

مهرها و مهرواره‌های ساسانی

خط این دسته از متون بیشتر تحریری، اما گاه منفصل است. نوشتهٔ روی مهرها در بسیاری از موارد تنها نام صاحب مهر است که برخی از آنان نیز زن‌اند (در این باره نک: ژینیو و گیزلَن ۱۹۸۹ب). روی برخی از مهرها عنوان صاحب مهر و گاه نام محل نیز دیده می‌شود، مثلاً: pārs āmārgar «آمارگرِ پارس» (ژینیو ۱۹۸۵: ۲۰۴).

روی برخی از مهرها واژه‌هایی دینی یا عبارت‌هایی کوتاه به چشم می‌خورد که بیشتر دعا یا اندرز است. از جمله مهرهای کتیبه‌دار بسیار مهم، مهر ماهان است که «رئیس تشریفات، خواجهٔ شبستان و اندرزبد (مشاور) دربار» بود (نک: ژینیو ۱۹۹۱الف).

از مسیحیان دورهٔ ساسانی نیز مهرهایی کتیبه‌دار به دست آمده است (نک: ژینیو ۱۹۸۰الف). روی یکی از این مهرها این جملهٔ دعایی نوشته شده است: MLHY ī pad asmān tō bōzē az bazag *namāz-abāyist ī šāh zēn-im «[ای] خدایی که در آسمان [هستی]، تو از گناه نجات ده، [ای] سزاوار نیایش، شاها، زرهِ من» (همان، ۳۱۲). مهری نیز از یکی از رهبران بزرگ مسیحی یافت شده که روی آن چنین نوشته شده است: kust ī Albān ud Balāsagān wuzurg katolikos «اسقف اعظمِ آلبانی و بَلاسَگان» (نک: کاسومُوا ۱۹۹۱).

مهرهای ساسانی را می‌توان به دو دستهٔ کلی «رسمی» یا «اداری» و «شخصی» یا «خصوصی» تقسیم کرد. مهرواره‌ها را از گل مرغوب درست می‌کردند و در آنها سوراخی می‌نهادند تا پس از پیچیدنِ نامه‌ها و اسناد، آنها را به اصطلاح امروز مهر و موم کنند. همچنین، اجناس و کالاهای مهم را با تکه گِل بزرگ‌تری مهر و موم می‌کردند و روی آن، چند مهر می‌زدند: یک مهر بزرگ «رسمی»، یک مهر بزرگ «شخصی» و از یک تا ده مهر کوچک که متعلق به شاهدان بود (فرای ۱۹۷۰ب: ۷۹-۸۰). اثر شماری از مهرهای ساسانی نیز یافت شده است (دربارهٔ مهرها و مهرواره‌های ساسانی نک: *CII*, part III, vol. VI, portfolio I; *CII*, part III, vol. VI, portfolio II؛ بیوار ۱۹۶۹؛ کوریه و ژینیو ۱۹۷۵؛ فرای ۱۹۶۸؛ همو ۱۹۷۰الف؛ همو ۱۹۷۰ب؛ همو ۱۹۷۷؛ ژینیو ۱۹۷۳؛ همو ۱۹۷۵ج؛ همو ۱۹۷۷؛ همو ۱۹۷۸ب؛ همو ۱۹۷۹؛ همو ۱۹۸۰ب؛ همو ۱۹۸۵؛ همو ۱۹۹۰ب؛ ژینیو و گیزلَن ۱۹۷۷؛ همان‌ها ۱۹۷۸؛ همان‌ها ۱۹۸۱؛ همان‌ها ۱۹۸۲؛ همان‌ها ۱۹۸۷؛ همان‌ها ۱۹۸۹الف؛ همان‌ها ۱۹۸۹ب؛ ژینیو و مولِر ۱۹۷۷؛ گوبل ۱۹۷۳؛ گیزلَن ۱۹۷۶؛ همو ۱۹۷۹؛ هُرن و اشتایندُرف ۱۸۹۱؛ لوکُنین و بُریسُف ۱۹۶۳؛ پرُوازی ۱۹۷۵؛ دربارهٔ واژه‌های به کار رفته در مهرهای ساسانی، نک: یاماوچی ۱۹۹۳).

یکی از مهرهای جالب توجه دارای کتیبهٔ بسیار کوتاهی در سه سطر به فارسی میانه به خط تحریری و کتیبهٔ اندرزی بسیار کوتاهی در دو سطر به ترکی کهن، به گونه‌ای از خط رونی است. این مهر متعلق به زمان فرمانروایی زیگ خاقان (۶۱۱-۶۱۹م) است (نک: هارماتا ۱۹۹۳: ۱۸۱-۱۸۵). از دیگر کشفیات اخیر، انگشتری

(در واقع خاتمی) زرین است که در گوری در اوچ‌تپه در آذربایجان یافته‌اند و روی آن به فارسی میانه چنین آمده است: Silig ī abarzēnīgānbed «سیلیگ، رئیس محافظان خیمهٔ شاهی». این گور از آنِ یکی از بزرگان ترک به نام سیلیگ بوده است که به خدمت خسرو انوشیروان درآمده بود (نک: همو ۲۰۰۲).

شایان ذکر است که گاه فردی مهر فرد پیش از خود را با تغییراتی از آنِ خود می‌کرد. از جملهٔ این تغییرات محو کتیبهٔ پیشین، افزودن کتیبه، جایگزینی کتیبه‌ای نو به جای کتیبهٔ پیشین یا دخل و تصرف در کتیبهٔ پیشین بود (در این باره نک: گیزلَن ۱۹۹۱).

نشان‌ها

چندین نشان کتیبه‌دار از دورهٔ ساسانی و آغاز دوران اسلامی بر جای مانده است. از جمله نشان‌های زیبای دورهٔ ساسانی، نشانی است که تصویر شاهدختی بر آن نقش بسته است و کتیبه‌ای در دو سطر دارد (نک: کوریه و ژینیو ۱۹۷۵). نشان سیمین زیبایی نیز از زیگ خاقان به دست آمده که در سمت چپ تصویر نیم‌تنهٔ او، عبارت فارسی میانهٔ xwarrah abzōn Zīg «فرّه افزون زیگ» و در سمت راست او، به تقلید از ساسانیان، عبارت šāhān šāh «شاهنشاه» حک شده است. این نشان متعلق به زمانی است که خاقان ترک بر ایران چیره شده بود (۶۱۶-۶۱۷م) (هارماتا ۱۹۹۳: ۱۸۵). نشان سیمین دیگری از خاقان ترکان غربی از حدود سال ۶۲۵م به دست آمده که روی آن عباراتی به فارسی میانه نوشته شده است. عبارت مقابل چهرهٔ او چنین است: J̌eb šāhān šāh «جِب، شاهنشاه» (همان، ۱۶۷-۱۸۰).

از نشان‌های زیبای دورهٔ اسلامی، نشان زرین عضدالدولهٔ دیلمی با تصویر او و نوشته‌هایی به فارسی میانه است که در سال ۳۵۹ق در فارس، و احتمالاً برای بزرگداشت فتح طبرستان، ضرب شده است. روی آن در دو سوی تصویر عضدالدوله چنین نوشته شده است: xwarrah abzūd šāhān šāh «فرّه‌افزود شاهنشاه». نوشتهٔ پشت آن نیز چنین است: dēr zīw Šāh-Panāh-Husraw «دیر زیو (عمرت دراز باد) شاه‌پناه‌خسرو» (قس: بهرامی ۱۹۵۲).

وزنه‌ها

در گنجینهٔ نشان‌های کتابخانهٔ ملی پاریس وزنه‌ای مسین و سبک با ظاهری شبیه سکه‌های اموی وجود دارد که روی آن در حاشیه و در مرکز نوشته‌هایی به عربی (به خط کوفی) و بر پشت آن ترجمهٔ همان نوشته‌ها به فارسی میانه به خط تحریری دیده می‌شود. نوشتهٔ حاشیهٔ وزنه وزن آن را یک درهم مشخص کرده است، و نوشتهٔ مرکزی وزنه، عبارت قرآنی بسیار معروف «إِعدِلوُا هُوَ أَقرَبُ لِلتَّقوىٰ» (سورهٔ مائده، بخشی از آیهٔ ۸) است (کوریه و ژینیو ۱۹۷۶). ترجمهٔ این عبارت در پشت وزنه به فارسی میانه چنین است: abar ahlā nazdīktar ōy warišn ī az dād «بر پارسا نزدیک‌تر [است] آن کنشی که از داد [برمی‌خیزد]» (رضائی باغ‌بیدی ۱۳۸۰). در همان گنجینه، سه وزنهٔ دیگر وجود دارد که از شوش به دست آمده و بر یک طرف در سه سطر به خط کوفی واژه‌های عربی «وزن سبعه جائز» و در روی دیگر، ترجمهٔ این واژه‌ها به فارسی میانه چنین آمده است: garānīh 7 (haft) drust «گرانی (وزن) هفت درست» (گیزلَن ۱۹۸۲).

کتابشناسی:

آموزگار، ژاله، ۱۳۸۱، «گلی بر مزاری: مزارنوشتهٔ نویافته‌ای به پهلوی ساسانی از کازرون»، *نامهٔ ایران باستان* ۳، س ۲، ش ۱، صص ۶۳-۶۹

آموزگار، ژاله، ۱۳۸۳، «جامی سیمین از زمان اردشیر یکم ساسانی؟»، *نامهٔ ایران باستان* ۸، س ۴، ش ۲، صص ۷-۱۸

آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۷۵، *زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن*، چ ۲، تهران

اکبرزاده، داریوش، ۱۳۸۱، «دو نبشتهٔ جدید پهلوی»، *سروش پیر مغان (یادنامهٔ جمشید سروشیان)*، به کوشش کتایون مزداپور، تهران، صص ۲۶۳-۲۷۴

بشّاش کنزق، رسول، ۱۳۸۳، «معرفی و قرائت کتیبه‌های پهلوی سنگ‌نگاره‌های رمه‌کوه»، *نامهٔ پژوهشگاه میراث فرهنگی* ۹، دورهٔ ۲، ش ۴، صص ۸۷-۹۰

تفضلی، احمد، ۱۳۷۷، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران

حصوری، علی، ۱۳۷۷، «یک شعار خارجی به زبان فارسی میانه»، *مهر و داد و بهار (یادنامهٔ استاد دکتر مهرداد بهار)*، به کوشش امیر کاووس بالازاده، تهران، صص ۸۳-۸۹

دریایی، تورج، ۱۳۷۷، «لقب پهلوی چهر از یزدان و شاهنشاهان ساسانی»، *نامهٔ فرهنگستان* ۱۶، س ۴، ش ۴، صص ۲۸-۳۲

دریایی، تورج، ۱۳۸۰الف، «کتیبهٔ شاهپور سکانشاه در تخت جمشید»، *فرهنگ* ۳۷-۳۸، صص ۱۰۷-۱۱۴

دریایی، تورج، ۱۳۸۰ب، «کتیبهٔ کرتیر در نقش رجب»، *نامهٔ ایران باستان* ۱، س ۱، ش ۱، صص ۳-۱۰

دریایی، تورج، ۱۳۸۳، «کتیبهٔ پهلوی سِلوک، داور کابل»، *فرهنگ* ۴۹-۵۰، ص ۴۷-۵۱

راشدمحصل، محمدتقی، ۱۳۸۰، *کتیبه‌های ایران باستان*، تهران

رجب‌زاده، هاشم، ۱۳۶۶الف، «نوشتهٔ پهلوی تازه‌یاب در توکیو»، *آینده*، س ۱۳، ش ۴-۵، صص

۳۵۳-۳۵۲

رجب‌زاده، هاشم، ۱۳۶۶ب، «نوشتهٔ پهلوی در گنجینهٔ هوریوجی ژاپون»، *آینده*، س ۱۳، ش ۶-۷، صص ۴۶۲-۴۶۷

رجبی، پرویز، ۱۳۵۰، «کرتیر و سنگ‌نبشتهٔ او در کعبهٔ زردشت»، *بررسیهای تاریخی* ۳۳، س ۶، شمارهٔ مخصوص، صص ۳-۶۸

رضائی باغ‌بیدی، حسن، ۱۳۸۰، «در بارهٔ ترجمهٔ عبارتی از قرآن به پهلوی»، *نامهٔ ایران باستان ۱*، س ۱، ش ۱، صص ۱۱-۱۴

رضائی باغ‌بیدی، حسن، ۱۳۸۴، «کتیبهٔ پهلوی ـ کوفی برج لاجیم»، *نامهٔ ایران باستان* ۷، س ۴، ش ۱، صص ۹-۲۱

رضائی باغ‌بیدی، حسن، ۲۰۰۸، «بازنگری کتیبهٔ دوزبانهٔ پهلوی ـ چینی یافت‌شده در شی‌آنِ چین»، زیر چاپ.

شمس اشراق، عبدالرزاق، ۱۳۶۹، *نخستین سکه‌های امپراتوری اسلام*، اصفهان

طاووسی، محمود، ۱۳۷۵، «آتشدان بَرمِ دِلَک و نتیجهٔ تاریخی آن»، *مجموعهٔ مقالات اولین گردهمایی زبان، کتیبه و متون کهن*، تهران، صص ۲۰۳-۲۱۲

قریب، بدرالزمان، ۱۳۴۵، «کتیبه‌ای به خط پهلوی در چین»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران* ۵۳، ج ۱۴، ش ۱، صص ۷۰-۷۶

نصرالله‌زاده، سیروس، ۱۳۸۰الف، «کتیبهٔ نویافتهٔ پهلوی»، *نامهٔ پارسی* ۲۳، س ۶، ش ۴، صص ۵-۱۱

نصرالله‌زاده، سیروس، ۱۳۸۰ب، «کتیبه‌های یادبود و سنگ‌مزار پهلوی ساسانی (۱)»، *نامهٔ پارسی* ۲۲، س ۶، ش ۳، صص ۵-۱۲

نصرالله‌زاده، سیروس، ۱۳۸۰ج، «کتیبه‌های یادبود و سنگ‌مزار پهلوی ساسانی (۲)»، *نامهٔ پارسی* ۲۳، س ۶، ش ۴، صص ۱۲-۱۶

نصرالله‌زاده، سیروس، ۱۳۸۱الف، «کتیبهٔ سنگ مزار تل سفید»، *سروش پیر مغان (یادنامهٔ جمشید سروشیان)*، به کوشش کتایون مزداپور، تهران، صص ۳۸۵-۳۹۱

نصرالله‌زاده، سیروس، ۱۳۸۱ب، «کتیبه‌های یادبود و سنگ‌مزار پهلوی ساسانی (۳)»، *نامهٔ پارسی* ۲۴، س ۳، ش ۱، صص ۲۳-۲۷

نصرالله‌زاده، سیروس، ۱۳۸۳، «کشف کتیبهٔ تازه‌ای از تخت قیصر شوشتر»، *نامهٔ پژوهشگاه میراث*

فرهنگی ۸، دورهٔ ۲، ش ۸، صص ۹۱-۹۲

نصرالله‌زاده، سیروس و جاوری، محسن، ۱۳۸۱، «مزارنوشته‌هایی نویافته به پهلوی ساسانی از چشمه ناز سمیرم»، *نامهٔ ایران باستان* ۴، س ۲، ش ۲، صص ۷۱-۷۶

Anklesaria, B. T, 1958, «The Pahlavi Inscription on the Crosses in Southern India», *Journal of the Cama Oriental Institute* 39, pp. 64-107

Asha, R, 1998, The Persic ('Pahlavi'), A Grammatical Précis, Vincennes

Back, M, 1978, *Die sassanidischen Staatsinschriften*, Acta Iranica 18, Téhéran-Liège

Bahrami, M, 1952, «A Gold Medal in the Freer Gallery of Art», *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, ed. G. C. Miles, New York, p. 18

Bivar, A. D. H, 1969, Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum, Stamp Seals II: The Sassanian Dynasty, London

Bogoliubov, M. N, 1974, «L'inscription Pehlevie de Constantinople», *Acta Iranica* 2, Téhéran-Liège, pp. 291-301

Brunner, Ch. J, 1977, A Syntax of Western Middle Iranian, New York

Chaumont, M.-L, 1960, «L'inscription de Kartīr à la Ka'bah de Zoroastre (texte, traduction, commentaire)», *Journal Asiatique* CCXLVIII, pp. 339-380

CII = Corpus Inscriptionum Iranicarum

Curiel, R, 1965, «Monnaies Arabo-Sasanides: 1. Un dirham au nom de l'Émir des croyants», *Revue numismatique* VII, pp. 321-328

Curiel, R. and Gignoux, Ph, 1975, «Sur une intaille sasanide du cabinet des médailles de Paris», *Studia Iranica* 4, pp. 41-49

Curiel, R. and Gignoux, Ph, 1976, «Un poids arabo-sasanide», *Studia Iranica* 5, pp. 165-169

Curiel, R. and Gyselen, R, 1984, «Monnaies byzantino-sasanides à la croix sur degrées», *Studia Iranica* 13/1, pp. 41-48

Curiel, R. and Gyselen, R, 1980, «Une collection de monnaies de cuivre sasanides tardives

et arabo-sasanides I», *Studia Iranica* 9, pp. 163-184

Curiel, R. and Gyselen, R, 1981a, «Une collection de monnaies de cuivre sasanides tardives et arabo-sasanides II», *Studia Iranica* 10, pp. 61-83

Curiel, R. and Gyselen, R, 1981b, «Une collection de monnaies de cuivre sasanides tardives et arabo-sasanides III», *Studia Iranica* 10, pp. 177-198

Curiel, R. and Gyselen, R, 1984, *Une collection de monnaies de cuivre arabo-sassanides*, Studia Iranica, Cahier 2, Paris

de Blois, F, 1990, «The Middle Persian Inscription from Constantinople: Sasanian or Post-Sasanian?», *Studia Iranica* 19, pp. 209-218

de Blois, F, 1993, «Middle-Persian Funerary Inscriptions from South-Western Iran», Medioiranica: Proceedings of the International Colloquium Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 21st to the 23rd of May 1990, ed. W. Skalmowski and A. Van Tongerloo, Leuven, pp. 29-43

de Menasce, J. P, 1953, «Recherches de papyrologie pehlevie», *Journal Asiatique* CCXLI, pp. 185-196

de Menasce, J. P, 1956, «Inscriptions pehlevies en écriture cursive», *Journal Asiatique* CCXLIV, pp. 423-431

de Menasce, J. P, 1967, «L'inscription funéraire pehlevie d'Istanbul», *Iranica Antiqua* 7, pp. 59-71

Frye, R. N, [n. d], «A Middle Persian Inscribed Sherd from Tepe Yahya», *Bulletin no. 27*, The Asia Institute of Pahlavi University and American School of Prehistoric Research, [n. p.].

Frye, R. N, 1949, «The Middle Persian Inscription at Sar Mashhad», *Harvard Theological Review* XLII, pp. 69-70

Frye, R. N, 1956, «Notes on the Early Sassanian State and Church», *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi della Vida*, vol. I, Rome, pp. 314-335

Frye, R. N, 1957, «Remarks on the Paikuli and Sar Mašhad Inscriptions», *Harvard Journal*

of Asiatic Studies 20, pp. 702-708

Frye, R. N, 1964, «Inscriptions on the Sasanian Silver», *Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 51, pp. 92-93

Frye, R. N, 1965, «The Middle Persian Inscription of Kartīr at Naqš-i Rajab», *Indo-Iranian Journal* VIII, pp. 211-225

Frye, R. N, 1966, «The Persepolis Middle Persian Inscriptions from the Time of Shapur II», *Acta Orientalia* XXX, pp. 83-93

Frye, R. N, 1968, «Sasanian Clay Sealings in the Collection of Mohsen Foroughi», *Iranica Antiqua* VIII, pp. 118-132

Frye, R. N, 1969, «Funerary Inscriptions in Pahlavi from Fars», *W. B. Henning Memorial Volume*, ed. M. Boyce and I. Gershevitch, London, pp. 152-156

Frye, R. N, 1970a, «Inscribed Sasanian Seals from the Nayeri Collection», *Forschung zur Kunst Asiens in Memorian Kurt Erdmann*, Istanbul, pp. 18-24

Frye, R. N, 1970b, «Sasanian Seal Inscriptions», *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben, Festschrift für Franz Altheim*, ed. R. Stiehl and H. E. Stier, Band II, Berlin, pp. 77-84

Frye, R. N, 1973, «Sasanian Numbers and Silver Weights», *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 2-11

Frye, R. N, 1977, «The Use of Clay Sealings in Sasanian Iran», *Acta Iranica* 12, Téhéran-Liège, pp. 117-124

Ghirshman, R, 1936, «Inscription du monument de Châpour Ier à Châpour», *Revue des Arts Asiatiques* 10, pp. 123-129

Gignoux, Ph, 1967, «Deux mots pehlevis de l'inscription de Kartir à la Ka'aba de Zoroastre», *Journal Asiatique* CCLV, pp. 335-339

Gignoux, Ph, 1968, «L'inscription de Kartir à Sar Mašhad», *Journal Asiatique* CCLVI, pp. 387-418.

Gignoux, Ph, 1969, «À propos de l'inscription pehlevie d'Istanbul», *Le Muséon* LXXXII, pp. 443-449

Gignoux, Ph, 1972a, *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, Corpus Inscriptionum Iranicarum, Supplementary Series, vol. I, London

Gignoux, Ph, 1972b, «L'inscription de Kirdīr à Naqš-i Rostam», *Studia Iranica* 1, pp. 177-205

Gignoux, Ph, 1973, «Problèmes d'interprétation des bulles sassanides», *Studia Iranica* 2, pp. 137-142

Gignoux, Ph, 1975a, «Coupes inscrites de la collection Mohsen Foroughi», *Acta Iranica* 4, Téhéran-Liège, pp. 269-276

Gignoux, Ph, 1975b, «Notes d'épigraphie et d'histoire sassanides, IV: Inscription funéaire pehlevie de Bišāpūr», *Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste*, Louvaine, pp. 221-223

Gignoux, Ph, 1975c, «Sur les sceaux sassanides de la société numismatique américaine», *Studia Iranica* 4, pp. 171-175

Gignoux, Ph, 1977, «Cachets sassanides du British Museum», *Acta Iranica* 12, Téhéran-Liège, pp. 125-148

Gignoux, Ph, 1978a, apud: R. Gyselen, «Review of D. Stronach, Pasargadae (Oxford, 1978)», *Studia Iranica* 7, pp. 309-312

Gignoux, Ph, 1978b, Catalogue des sceaux, camées et bulles sasanides de la Bibliothèque Nationale et du Musée du Louvre II: les sceaux et bulles inscrits, Paris

Gignoux, Ph, 1978c, «Les inscriptions en surcharge sur les monnaies du trésor sasanide de Suse», *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran* 8, pp. 137-153

Gignoux, Ph, 1979, «Une bulle sasanide du Musée d'Éta de Tbilissi (Géorgie)», *Studia Iranica* 8, pp. 185-188

Gignoux, Ph, 1980a, «Sceaux chrétiens d'époque sasanide», *Iranica Antiqua* XV, pp.

299-314

Gignoux, Ph, 1980b, «Typologie des inscriptions sur sceaux sassanides», *ZDMG*, Supplement IV, pp. 354-358

Gignoux, Ph, 1983, «Middle Persian Inscriptions», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 1205-1215

Gignoux, Ph, 1984, «Éléments de prosopographie: II. les possesseurs de coupes sasanides», *Studia Iranica* 13, pp. 19-40

Gignoux, Ph, 1985, «Les bulles sasanides de Qasr-i Abu Nasr», *Acta Iranica* 24, Leiden, pp. 195-215

Gignoux, Ph, 1990a, «Les Nouvelles Inscriptions de Darband», *Bulletin of the Asia Institute* 4, p. 234

Gignoux, Ph, 1990b, «Un cachet sassanide inédit ou l'histoire d'un déchiffrement», *Bulletin of the Asia Institute* 4, pp. 233-234

Gignoux, Ph, 1991a, «D'Abnūn à Māhān, étude de deux inscriptions sassanides», *Studia Iranica* 20, pp. 9-22

Gignoux, Ph, 1991b, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*, Studia Iranica, Cahier 9, Paris

Gignoux, Ph, 1991c, «Une nouvelle collection de documents en pehlevi cursif du début du septième siècle de notre ère», *Académie des Inscriptions & Belles-lettres*, pp. 683-700

Gignoux, Ph, 1998, «Les inscriptions en moyen-perse de Bandiān», *Studia Iranica* 27, pp. 251-258

Gignoux, Ph. and Feissel, D, 1986, «Encore un mot sur l'inscription pehlevie de Constantinople», *Studia Iranica* 15, pp. 119-122

Gignoux, Ph. and Gyselen, R, 1977, «Cachets sasanides de la collection Azizbeglu», *Studia Iranica* 6, pp. 163-168

Gignoux, Ph. and Gyselen, R, 1978, «Nouveaux cachets sasanides de la collection

PersianPDF.com

Pirouzan», *Studia Iranica* 7, pp. 23-48

Gignoux, Ph. and Gyselen, R, 1981, «Nouveaux sceaux sasanides de la collection M. I. Mochiri», *Studia Iranica* 10, pp. 199-211

Gignoux, Ph. and Gyselen, R, 1982, *Sceaux sassanides de diverses collections privees*, Studia Iranica, Cahier 1, Leuven

Gignoux, Ph. and Gyselen, R, 1987, *Bulles et sceaux sassanides de diverses collections*, Studia Iranica, Cahier 4, Paris

Gignoux, Ph. and Gyselen, R, 1989a, «Nouveaux sceaux sassanides inscrits», *Studia Iranica* 18, pp. 199-208

Gignoux, Ph. and Gyselen, R, 1989b, «Sceaux de femmes à l'époque sassanide», *Archaeologia Iranica et Orientalis, Miscellanea in Honorem Louis Vanden Berghe*, ed. L. de Meyer and E. Haerinck, II, pp. 877-896

Gignoux, Ph. and Müller, K. J, 1977, «Quelques sceaux sasanides de Bonn», *Studia Iranica* 6, pp. 59-63

Göbl, R, 1968, *Sasanidische Numismatik*, Braunschweig

Göbl, R, 1973, *Der sāsānidische Siegelkanon*, Braunschweig

Göbl, R, 1983, «Sasanian Coins», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(1), ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 322-339

Godard, A, 1936, «Les tours de Ladjim et de Resget», *Athār-é Iran* I, pp. 118-121 pp. 109-121

Gropp, G, 1968, «Die sasanidische Inschrift von Mishkinshahr in Āzarbeidjān», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran (AMI)*, Neue Folge, Band 1, pp. 149-158

Gropp, G, 1969, «Einige neuentdeckte Inschriften aus sasanidischer Zeit», apud: W. Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin, pp. 229-261

Gropp, G. and Nadjmabadi, S, 1970, «Bericht über eine Reise in West- und Südiran», *AMI*, Neue Folge, Band 3, pp. 173-230

Gyselen, R, 1976, «Une classification des cachets sasanides selon la forme», *Studia Iranica* 5, pp. 139-146

Gyselen, R, 1979, «Ateliers monétaires et cachets officiels sasanides», *Studia Iranica* 8, pp. 189-212

Gyselen, R, 1991, «Reemploi de sceaux a l'epoque sassanide», *Studia Iranica* 20, pp. 203-210

Gyselen, R, 1982, «Trois poids monétaires arabo-pehlevis», *Studia Iranica 11*, pp. 163-166

Harmatta, J, 1971, «The Middle Persian-Chinese Bilingual Inscription from Hsian and the Chinese-Sāsānian Relations», *La Persia nel Medioevo*, pp. 363-376

Harmatta, J, 1973, «Altiranische Funde und Forschungen, zu einem Buch von Walther Hinz», *Die Sprache* 19, pp. 68-79

Harmatta, J, 1993, «The Seal with Unintelligible Script of the Foroughi Collection», *Acta Antiqua* 34, pp. 167-185

Harmatta, J, 2002, «A Turk Officer of the Sāsānian King Xusrō I», *Acta Orientalia* 55, pp. 153-159

Harmatta-Pékáry, M, 1971, «The Decipherment of the Pārsīk Ostracon from Dura-Europos», *La Persia nel Medioevo*, pp. 467-475

Hassuri, A, 1984, «Two Unpublished Pahlavi Inscriptions», *ZDMG* 134, pp. 92-97

Henning, W. B, 1939, «The Great Inscription of Šāpūr I», *BSOS* 9, pp. 823-849

Henning, W. B, 1954a, «Notes on the Great Inscription of Šāpūr I», *Professor Jackson Memorial Volume*, Bombay, pp. 40-54

Henning, W. B, 1954b, «The Inscription of Firuzabad», *Asia Major* 4, pp. 98-102

Henning, W. B, 1958, Iranistik, 51.

Henning, W. B, 1959, «New Pahlavi Inscriptions on Silver Vessels», *BSOAS* XXII, pp. 132-134

Henning, W. B, 1961, «A Sassanian Silver Bowl from Georgia», *BSOAS* XXIV, pp.

353-356

Herzfeld, E, 1924, Paikuli: Monument and Inscription of the Early History of the Sasanian Empire I-II, Berlin

Herzfeld, E, 1932, «Postsasanidische Inschriften», *AMI* 4, pp. 140-156

Herzfeld, E, 1937, «Arabische Inschriften aus Iran und Syrien», *AMI* 8, pp. 78-81

Horn, P. and Steindorff, G, 1891, *Sasanidische Siegelsteine*, Berlin

Humbach, H, 1988, «Die pahlavi-chinesische Bilingue von Xi'an (unter Mitwirkung von Wāng Shìpíng)», *Acta Iranica* 28, Téhéran-Liège, pp. 73-82

Humbach, H. and Skjærvø, P. O, 1978-1983, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, part 1, Wiesbaden-Tehran, 1978; part 2, Wiesbaden, 1980; part 3.1, Wiesbaden, 1983; part 3.2, Wiesbaden, 1983

Huyse, Ph, 1999, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, Bande 1-2, *CII*, part III, Pahlavi Inscriptions, vol. I, Royal Inscriptions, with Their Parthian and Greek Versions, texts I, London

Itō, G, 1964a, «Xī'ān chūtǔ Hàn, Pó hébì mùzhì. Pówényǔyánxuéde shìshì», *Kǎogǔ Xuébào* 2, pp. 195-202

Itō, G, 1964b, «Xī'ān chūtǔ Hàn, Pó hébì mùzhì. Pówénjiědújì», *Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies* 13, pp. 17-34

Kasumova, S. Ju, 1991, «Le sceau du catholicos d'Albanie et du Balāsagān», *Studia Iranica* 20, pp. 23-32

Kumamoto, H. and Toshida, Y, 1987, «Inscriptions on the Scented Woods in Hōryūti Treasures», *Museum*, pp. 16-17

Lecoq, P, 1972, «Remarques sur l'inscription de Sar-Mašhad», *Studia Iranica* 1, pp. 127-131

Livshits, V. A. and Nikitin, A. B, 1994, «Parthian and Middle-Persian Documents from South Turkmenistan», *Scythia to Siberia* 1/3, p. 313

Lukonin, V. G, 1969, «Srednepersidskie nadpici iz Kara-Tepe», *Kara-Tepe II*, Moscow, pp. 40-46, 181

Lukonin, V. G. and Borisov, A. Y, 1963, *Sasanidskie Gemmy*, Leningrad

MacKenzie, D. N, 1978, «Shapur's Shooting», *BSOAS* XLI, pp. 499-511

MacKenzie, D. N, 1981, «The Inscription», *Iranische Denkmäler*, Lieferung 10, Reihe II, Iranische Felsreliefs, F, The Sasanian Rock Reliefs at Bishapur, part 2, Berlin, pp. 14-17

MacKenzie, D. N, 1982, «Review of: M. Back, Die sassanidischen Staatsinschriften. Acta Iranica 18, Téhéran-Liège, 1978», *Indogermanische Forschungen* 87, pp. 280-297

MacKenzie, D. N, 1983, «The Inscription», *Iranische Denkmäler*, Lieferung 11, Reihe II, G, The Sasanian Rock Reliefs at Bishapur, Part 3, Berlin, pp. 21-23

MacKenzie, D. N, 1989, «Kerdir's Inscription», *Iranische Denkmäler*, Lieferung 13, Reihe II, I, The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-i Rustam, Berlin, pp. 35-72

MacKenzie, D. N, 1993, «The Fire Altar of Happy *Frayosh», *Bulletin of the Asia Institue* 7, pp. 105-109

Mosig-Walburg, K, 1997, «Münzen des Yazdgard I. Ein Beitrag zur Ikonographie», *Studia Iranica* 26, pp. 7-16

Nadjmabadi, S, 1979, «Eine spätssasanidische Inschrift in Naqš-e Rostam», *Akten des VII Internationalen Kongresses für iranische Kunst und Archäologie*, Berlin, pp. 232-233

Nyberg, H. S, 1945, «Hājjīābād-Inskriften», *Øst og Vest, Afhandlinger tilegnede Prof. A. Christensen*, Copenhagen, pp. 62-74

Nyberg, H. S, 1968, «L'inscription pehlevie d'Istanbul», *Byzantion* 38, pp. 112-122

Nyberg, H. S, 1970, «The Pahlavi Inscription at Mishkīn», *BSOAS* XXXIII, pp. 144-153

Paruck, F. D. J, 1924, *Sāsānian Coins*, Bombay

Perikhanian, A. G, 1961, «Pehlevijskie Papirusy Sobraniya GMII Imeni A.S. Pushkina», *VDI*, pp. 78-93

Provasi, E. A, 1975, «Seals with Pahlavi Inscriptions from the Nayeri Collection», *East*

and West 25, pp. 427-434

Sellwood, D, 1983, «Minor States in Southern Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(1), ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 299-306

Shaked, Sh, 1975, «Some Legal and Administrative Terms of the Sasanian Period», *Monumentun H. S. Nyberg*, Avta Iranica 5, Tehran-Liège-Leiden, pp. 213-225.

Shaked, Sh, 1990, «Spurious Epigraphy», *Bulletin of the Asia Institute* 4, pp. 267-275

Simon, H, 1977, «Die sāsānidischen Münzen des Fundes von Babylon, ein Teil des bei Koldeweys Ausgrabungen im Jahre 1900 gefundenen Münzschatzes», *Acta Iranica* 12, Téhéran-Liège, pp. 149-337

Skjærvø, P. O, 1983, «Case in Inscriptional Middle Persian, Inscriptional Parthian and the Pahlavi Psalter», *Studia Iranica* 12, pp. 47-62, 151-181

Skjærvø, P. O., 1985, «Thematic and Linguistic Parallels in the Achaemenian and Sassanian Inscriptions», *Acta Iranica* 25, Leiden, pp. 593-603.

Skjærvø, P. O, 1986, «A Fragment of a Column with a Pahlavi Funerary Inscription», *Iranische Denkmäler*, Lieferung 12, Reihe II, H: *Die elamischen Felsreliefs von Kūrāngūn und Naqš-e Rustam*, Berlin, p. 25

Skjærvø, P. O, 1992, «L'inscription d'Abnūn et l'imparfait en moyen-perse», *Studia Iranica* 21, pp. 153-160

Sprengling, M, 1953, Third Century Iran: Sapor and Kartir, Chicago

Stronach, D, 1978, *Pasargadae*, Oxford

Sundermann, W, 1989, «Mittelpersisch», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 138-164

Tafazzoli, A, 1991a, «Inscription de Takht-e Tāvus IV».

Tafazzoli, A, 1991b, «L'inscription funeraire de Kāzerun II (Parīšān)», *Studia Iranica* 20, pp. 197-202

Tafazzoli, A, 1994-1995, «Two Funerary Inscriptions in Cursive Pahlavi from Fars»,

Orientalia Suecana XLIII-XLIV, pp. 177-182

Tafazzoli, A. and Sheikh-al-Hokamayi, E, 1994, «The Pahlavi Funerary Inscription from Mashān (Kazerun III)», *AMI* 27, pp. 265-267

Tavoosi, M, 1989, «An Inscribed Capital Dating from the Time of Shapur I», with notes by R. N. Frye, *Bulletin of the Asia Institute* 3, pp. 25-38

Utas, B, 1974, «Verbal Forms and Ideograms in the Middle Persian Inscriptions», *Acta Orientalia* 36, pp. 83-112

Weber, D, 1983, «Die Pehlevifragmente der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien», *Festschrift Papyrus Erzherzog Rainer [Textband]*, Wien, pp. 215-228

Weber, D, 1994, «Zu einigen neuen Pahlavi-Dokumenten», *Studia Iranica* 23, pp. 123-129

Welles, C. B, 1959, The Excavations at Dura-Europos, Final Report V/1: The Parchments and Papyri, New Haven

West, E. W, 1870, «Sassanian Inscriptions Explained by the Pahlavi of the Pārsīs», *JRAS*, pp. 357-405

West, E. W, 1880, «The Pahlavi Inscriptions at Kanheri», *Indian Antiquary*, pp. 265-268

West, E. W, 1881, «Sasanian Inscription of Naqsh-i Rustam», *Indian Antiquary* X, pp. 29-34

Yamauchi, K, 1993, The Vocabulary of Sasanian Seals, Tokyo.

ادبیات فارسی میانه

مهشید میرفخرایی

پژوهش‌ها

تاکنون بررسی‌های زیر دربارهٔ ادبیات فارسی میانه انجام شده است:

West; E. W., 1896-1904, «Pahlavi Literative», *Grundriss der iranischen philology*, II/2, pp. 75-129; Tavadia, J. C., 1956, *Die mittelpersische Sprache und Literature der zarathustrier*, Leipzig; Boyce, M., 1968, «Middle Persian Literature», *Handbuch der Orientalistik*, Abt. 1, Bd. 4, Abs. 2: Literatur, Lief. 1, Leiden, pp. 31-66; de Menasce, J. P., 1975, «Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest», *Cambridge History of Iran*, vol. 4, Cambridge, pp. 543-65; de Menasce, J. P., 1983, «Zoroastrian Pahlavi Writings», *Combridge History of Iran* 3(2), Cambridge, 1966-95; Cereti, C. O., 2001, La Letteratura pahlavi, Milano; Macuch, M., 2009, «The Literature of Pre-Islamic Iran», In: *A History of Persian Literature*, ed. R. E. Emmericke&

Maria Macuch, Leiden& New York.

تاوادیا، جهانگیر، ۱۳۴۸، *زبان و ادبیات پهلوی*، ترجمهٔ سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران؛ تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران؛ *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی*، جلد سوم، قسمت دوم، پژوهش دانشگاه کمبریج، گردآورنده: احسان یارشاطر، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۷؛ *تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان*، جلد چهارم، پژوهش دانشگاه کمبریج، گردآورنده: ر. ن. فرای، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۸۰؛ ماتسوخ، ماریا ۲۰۰۹، «ادبیات پهلوی»، ترجمهٔ نرجس‌بانو صبوری، در: *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش رونالد امریک، ماریا ماتسوخ، ترجمهٔ فارسی زیر نظر ژاله آموزگار.

درآمد

زبانی که در ایران از سدهٔ سوم پیش از میلاد تا نیمهٔ دوم سدهٔ نهم میلادی زبان نوشتاری و گفتاری بوده است، در اصطلاح زبان‌شناسان «فارسی میانه» نامیده می‌شود. آثار ادبی به‌جامانده از این دوره نسبتاً اندک‌اند و بیشتر جنبهٔ دینی دارند، اما قطعات و نوشته‌های پراکندهٔ غیردینی نیز در میان آنها دیده می‌شود. سبب این محدودیت، یکی آن است که با غلبهٔ تازیان بر ایران، تغییرات بنیادی در مقوله‌ها و شیوه‌های ادبی پیش آمد و دیگر آن‌که تنها در نیمهٔ دوم حکومت ساسانیان (۲۲۴-۶۵۲م) بود که ادبیات فارسی میانه از سنت شفاهی (زبانی: uzwānīg) به سنت کتبی (نوشتنی: nibesišnīg) تحول یافت.

شکل نوشتاری زبان فارسی از حدود سدهٔ ششم پیش از میلاد برای مقاصد اداری مانند بیانیه‌های درباری، سالنامه‌های پادشاهی، کارهای دولتی و گاه خصوصی در ایران کاربرد داشت؛ اما در مقوله‌های دینی، ادبی و تخیلی، به‌ظاهر تا سده‌های آغازین میلادی کاربرد رایجی نداشت. به سخن دیگر، باید گفت که در دوران ساسانی شمار اندکی از کتاب‌های دینی زردشتی، همراه با برخی از مطالب که به نوعی با دین ارتباط داشتند، نوشته شد. مانویان نیز آثار دینی خود را به زبان‌های ایرانی میانه

می‌نوشتند. آثار غیردینی که بیشتر جنبهٔ تفننی و ذوقی داشتند، به نظم یا نثر، تا غلبهٔ تازیان به شکل شفاهی روایت می‌شدند و طبیعی است که در سلسله‌روایت‌ها، بسیاری از آنها به فراموشی سپرده می‌شد. بخش اندکی از این آثار به زبان عربی ترجمه شد و از این طریق جای خویش را در ادبیات جدید فارسی گشود که از آن میان *کلیله و دمنه* و *هزارویک شب* و پاره‌ای آثار دیگر از شهرت بیشتری برخوردارند. شکل تازه‌ای از روایت‌های کهن نیز در ادبیات حماسی مانند *شاهنامه* و یا در منظومه‌های غنایی مانند *خسرو و شیرین* و *هفت‌پیکر* نظامی بازتاب یافت (بویس، ۱۹۶۳: ۳۱؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۱۳).

بدین‌ترتیب بخش عمدهٔ آثار به‌جامانده از دوران ساسانی بیشتر صبغهٔ دینی دارد، نه ادبی، و در کنار ارزش دینی، از بُعد فرهنگی و تاریخی نیز دارای اهمیت است. ادبیات دینی زردشتی که سده‌های متمادی از طریق سنت شفاهی به حیات خویش ادامه می‌داد، وقتی به نگارش درآمد نیز بسیاری از ویژگی‌های شفاهی خود را حفظ کرد و بدین ترتیب عناصری از گذشته‌های دور در آن باقی ماند که از این طریق به دورهٔ جدید فارسی نیز انتقال یافت.

در ایران انتقال سنت شفاهی به کتبی هرچند از تأثیر فرهنگ شرق و غرب برکنار نماند، از این فرهنگ‌ها، به شکل تحمیلی، عامل یا عواملی را به خود نپذیرفت و از این‌رو روند انتقال آن هرچند کند، اما استوار و پایا بود.

غلبهٔ تازیان درست در زمانی روی داد که این تحول و انتقال فرهنگی شکل گرفته بود. اما تغییر حکومت و اتخاذ روش‌های نو در ادامهٔ این انتقال تأثیر گذاشت و آن را مبهم، تیره و کُند ساخت و بنابراین تنها کتاب‌های دینی زردشتی بودند که به همت دینوران باقی ماندند و امروز تنها از طریق همین آثار است که می‌توان موضوع تحول و تداوم سنت نوشتاری را پی‌گیری کرد.

ادبیات شفاهی به‌ظاهر در سراسر ایران باستان رواج داشته است، اما محتوای ادبی این آثار زمینه‌های منطقه‌ای و محلی نیز دارد. برای نمونه بیشتر کتاب‌هایی که از طریق زردشتیان بازمانده، در پارس نوشته شده‌اند، اما ویژگی‌های منطقهٔ شمال شرقی ایران را نیز درخود دارند و بنابراین، این ویژگی‌ها در آثار تحریر شده به‌وسیلهٔ

زردشتیان منطقهٔ پارس نیز بازتاب یافته‌اند. بدین‌ترتیب در بررسی‌های زبانی و ادبی تنها نمی‌توان تاریخ نگارش کتاب را ملاک داوری قرارداد، زیرا آثار نوشته شده در دوره‌های متأخر گاه دربردارندهٔ عوامل کهن‌تر از زمان خود نیز هستند؛ برای نمونه کتابی که در سدهٔ نهم میلادی نگارش یافته است، می‌تواند از جهت مضمون و درون‌مایه کهن‌تر و اصیل‌تر از نوشته‌ای باشد، که در سدهٔ ششم میلادی تحریر یافته است. نکتهٔ قابل‌توجه دیگر این‌که ادبیات فارسی میانه ویژگی‌های عمدهٔ ادبیات شفاهی را نیز در خود حفظ کرده است: نویسنده غالباً ناشناخته است، سبک یکدست و شیوهٔ نگارش همسان نیست و جای پای روش‌های مختلف در آنها دیده می‌شود، و این خود یکی از مشکلات بررسی این متن‌ها است که تعیین زمان نگارش اثر و سبک نویسنده را دشوار و گاه غیرممکن می‌سازد. بنابراین در نوشته‌های پس از سدهٔ ششم میلادی باید انتظار اصالت شیوه و استمرار اصول نگارشی روشمند را داشت، اما هنوز هم اقتدار سنت دینی همهٔ این اصول را زیر نفوذ خویش دارد و کار بررسی آن‌گونه که باید، بی‌خطر انجام نمی‌پذیرد.

حضور عناصر باستانی را در نامی که برای ادبیات فارسی میانه برگزیده‌اند، می‌توان دید. اصطلاح «پهلوی» در اصل به معنی «پارتی» و صورت تحول‌یافتهٔ -parθava است که بر قوم پارت و سرزمین آنان اطلاق می‌شده است. این واژه در طول زمان مفهوم «کهن» و «پهلوانی» را نیز به خود پذیرفت و بدین ترتیب واژه‌ای عام برای نامیدن زبان و ادبیات ایرانی میانه در دورهٔ ساسانیان شد.

سنت شفاهی در دورهٔ ساسانی اهمیت خود را از دست نداد. شواهدی در دست است که در این عصر شعر غیردینی بخشی از ادبیات را تشکیل می‌داده و توسط خنیاگران حرفه‌ای خوانده می‌شده و از این طریق گسترش یافته است. از این گروه، یکی دو اثر بر جای مانده است که گواه ادامهٔ سنت گوسان‌های دوران پارتی‌ها هستند. اما عمدهٔ آثار به‌جای‌مانده نتیجهٔ کوشش و حاصل اندیشه و قلم موبدان فرهیخته‌ای است که به دانش و پارسایی مهر می‌ورزیدند و دانش دینی خود را در قالب آثار خویش پرورده و به نسل‌های پس از خود انتقال داده‌اند و به‌جاست که آثار را در چارچوب اندیشه‌های دینی حاکم بر این آثار، و با توجه به اصول مکتبی زردشتی

بررسی کرد و برای شناخت آنها از ترجمه‌ها و تفسیرهای *اوستا* که منشأ همهٔ برداشت‌های دینی‌اند، آغاز کرد (بویس، ۱۹۶۸: ۳۳).

ترجمه و تفسیر *اوستا* به پهلوی

زند

روشن نیست که *اوستا* نخستین‌بار در چه زمانی نوشته شده، اما نظر کلی بر آن است که این کار در زمان ساسانیان انجام گرفته است. در *کفالایای* مانوی (پولتسکی و بوهلیگ، ۱۹۴۰: ۳۱-۳۲) آمده است که زردشت هیچ کتابی ننوشته است، اما شاگردانش که سخنان او را به یاد داشتند، پس از مرگش کتاب‌هایی نوشتند که امروز می‌خوانند. به‌احتمال، *اوستا* نخستین‌بار به خط پهلوی تنظیم و نوشته شده است؛ اما برای ثبت یک متن مقدس به یک زبان مرده، این کوشش کافی به‌نظر نمی‌رسید. بنابراین از روی خط پهلوی، الفبای دقیق و زیبای ۴۶ حرفی اوستایی ابداع شد. این روند که نشان‌دهندهٔ پیشرفت فنی قابل‌توجهی است، به‌احتمال در زمان خسرو اول ساسانی آغاز شد و سرانجام ۲۱ نَسْک یا کتاب *اوستا* توسط انجمنی به سرپرستی وه‌شاپور (wehšābuhr) نظم و قرار یافت. *اوستا* با این ابزار دقیق‌ساخته، یعنی الفبای جدید، و با تلفظ موبدانهٔ اواخر دوران ساسانی ثبت و ضبط شد. بیست و یک نسک اوستا تألیف عظیمی بود که اوستای موجود بخش کوچکی از آن را تشکیل می‌دهد. بنابر کتاب *دینکرد* (مدن: ۶۴۶-۶۴۷)، *اوستا* دربردارندهٔ سخنانی از همهٔ دانش‌ها است (wisp-dānāgīh gōwišnān) و بنابراین مباحث آئینی، مطالب مربوط به پیدایش و پایان جهان، ستاره‌شناسی، تاریخ طبیعی، تاریخ بشر قانون و حقوق، زندگی پیامبر، اسطوره و حماسه‌های باستانی را در خود جای داده است.

به نظر می‌رسد که بخش‌هایی از *اوستا* در دوره‌های قدیم‌تر به زبان اوستایی تفسیر شده باشد. نمونه‌هایی از این تفسیرها در خود *اوستای* کنونی نیز باقی مانده، ولی به شکلی با متن اصلی آمیزش یافته است که جزو متن اصلی پنداشته می‌شود. جمله‌ها و واژه‌هایی نیز در داخل متن *اوستا* دیده می‌شود که به احتمال زیاد برای توضیح و تفسیر بوده‌اند (نک: کریستن‌سن، ۱۹۳۱: ۳۷؛ و ترجمهٔ فارسی آن: کریستن‌سن

۱۳۷۸: ۵۹-۶۰).

در زمان ساسانیان *اوستا* که به‌عنوان یک زبان دینی شناخته بود و فقط موبدان آن را می‌آموختند، به زبان پهلوی (پارسیگ، فارسی میانه) ترجمه و تفسیر (زند) شد. زند از نظر کاربرد دینی، بیش از همه به معنی تفسیر پهلوی متون مقدس است، چه با حواشی و توضیحات اوستایی و چه بدون آن. سنت تفسیر *اوستا*، به زند پهلوی ارزش و اعتبار زیادی بخشید. بنا بر دینکرد (مدن، ص ۴۵۵، س ۱۱) نویسندگان پهلوی هیچ تفاوتی میان *اوستا* به زبان اوستایی (ēwāz-ē abestāg nām) و برگردان پهلوی، یعنی زند آن، نمی‌گذاشتند و بر این عقیده بودند که منشأ و سرچشمهٔ این ترجمه‌ها نیز خود زردشت است و این هر دو، یعنی *اوستا* و زند، فروفرستاده هستند و به همین دلیل، اصطلاح «اوستا و زند» و «زند و اوستا»، بارها در متن‌های پهلوی با هم به کار رفته‌اند. در دست‌نویس‌ها، زند واژه به واژه یا عبارت به عبارت، از متن اوستایی پیروی می‌کند و متن و تفسیر هر دو به یاد سپرده می‌شدند. بنابر *نامه‌های منوچهر* (۱-۴-۴)، موبدان همهٔ *اوستا* را با زند از بر بودند (hamāg abestāg ud zand warm) و برای گفتار شفاهی ارزش ویژه‌ای قائل بودند. بنابر دینکرد (مدن: ۶۴۰، س ۱) حتی در سدهٔ سوم هجری (نهم میلادی) گفتار زنده (شفاهی) از نوشته مهم‌تر تلقی می‌شد (zīndag gōwišnīg saxon az ān ī pad nibišt mādagwartar hangārdan, cīmīg).

سه اصطلاح *اوستا*، زند، و پازند از دیرباز با یکدیگر خلط شده و به جای یکدیگر به‌کار رفته‌اند. نویسندگان کتاب‌های پهلوی اصطلاح *اوستا* را برای متن اصلی کتاب مقدس زردشتیان و اصطلاح زند را برای ترجمه و تفسیر آن به زبان پهلوی به کار برده‌اند (مدن: ۳۹۳، س ۷، ۹، ۱۳؛ ۲۲۷، س ۱۷؛ ۱۲۴، س ۱۳)، ولی گاهی نیز این دو را با هم خلط کرده‌اند (مدن: ۶۸۱، س ۲۱؛ ۶۸۸، س ۴؛ بیلی ۱۹۴۳: ۱۶۷).

درهم‌آمیزیِ این دو اصطلاح در آثار نویسندگان دوران اسلامی نیز دیده می‌شود (معین ۱۳۳۸: ۲۰۸-۲۲۰) و تنها برخی از آنان این اصطلاحات را در جای خود به‌کار برده‌اند. مسعودی (*مروج الذهب*: ۲۷۱/۱) می‌نویسد که «کتاب اول (مجوسی) بستاه» نام داشت و زردشت به سبب این‌که مردم آن را نمی‌فهمیدند، تفسیری بر آن

نوشت، که آن را زند گویند و سپس بر تفسیر، تفسیری نوشت به اسم «بازند» (پازند). رودکی نیز دو اصطلاح *اوستا* و زند را درست به‌کار برده است (معین ۱۳۳۸: ۲۱۱).

بنابر سنت، پس از تدوین *اوستا* در زمان بلاش اول اشکانی (۷۸-۵۱م)، ترجمه و تفسیر *اوستا* به پهلوی یعنی زند آغاز شد که تا اواخر دوران ساسانی ادامه داشته و به‌ظاهر تا زمان مزدک، معاصر قباد (۵۳۱-۴۹۰م) به طول انجامیده است، چه نام مزدک بامدادان در زند *وندیداد* (فرگرد ۴، بند ۴۹) آمده است.

پازند

پس از سدهٔ چهارم هجری (دهم میلادی) که زبان پهلوی رو به فراموشی گذاشت و خواندن متن‌های این زبان به سبب ابهام‌های موجود در خط، و نیز درآمیختن خط با هزوارش (واژه‌های پهلوی نوشته شده به آرامی) دشوار و یا ناممکن شد، موبدان و روحانیان زردشتی که به هندوستان مهاجرت کردند، لازم دانستند برای ضبط واژه‌ها و عبارات ناشناخته یا کم‌شناخته یا دعاها و نیایش‌ها در آثار دینی خود، از خط اوستایی که تلفظ دقیق واژه‌ها را نشان می‌دهد، استفاده کنند. به‌ظاهر به‌کارگیری این روش، سرآغاز پازندنویسی بوده که بعدها به شکل گسترده‌تر، مورد استفادهٔ پازندنویسان قرار گرفته است. از آن‌جا که پازندنویسان از تلفظ دقیق واژه‌های پهلوی آگاهی چندانی نداشتند و متن‌ها را برحسب سنت می‌خواندند (چه رسم از بر کردن نمازها و احکام و تعالیم هنوز معمول بود)، پازند صورت ملفوظ واژه‌های پهلوی، آن‌گونه که در دوران ساسانی تلفظ می‌شوند، نیست. در ضبط واژه‌های پهلوی به پازند عوامل گوناگون از جمله نگارش واژهٔ پهلوی، صورت اوستایی و ریشه‌شناسی واژه‌ها، نیز گویش پازندنویس مؤثر بوده است (تفضلی ۱۳۷۶: ۱۱۸). از ویژگی‌های پازند آن است که هزوارش نیز ندارد.

از دانشمندان و روحانیانی که نخستین‌بار پازند را به‌کار بردند، تنها از دانشمندی پارسی به نام نریوسنگ آگاهی داریم که در سدهٔ پنجم یا ششم هجری (یازدهم یا دوازدهم میلادی) می‌زیسته است. او بسیاری از آثار پهلوی را به سنسکریت ترجمه

کرده و به پازند برگردانیده است. نریوسنگ خود اصطلاح پازند را به‌کار نبرده و این شیوه را با واژه‌های دیگری بیان کرده است: این (این اثر) از نویسه‌های دشوار «پارسیگ» (فارسی میانه) به نویسه‌های اوستایی برگردانده شد (تاوادیا ۱۳۴۸: ۲، ۱۳، ۱۴). از خاستگاه نخستین پازندنویسان ایران و نیز گویش آنان آگاهی زیادی در دست نیست. احتمال می‌رود روحانیان پایه‌گذار پازندنویسی تحت تأثیر فارسی معمول در جنوب و جنوب شرقی ایران بوده‌اند (تفضلی ۱۳۷۶: ۱۱۹).

پازند تنها ویژهٔ برگردان متن‌های زند به خط اوستایی نیست و برخی متن‌های پهلوی نیز پازند دارند. متن‌های پازند را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱. پازند متن‌های شناختهٔ پهلوی مانند *بندهش*، *مینوی خرد*، *ارداویرازنامه*، *زند وَهْمَن یَسن*.

۲. از متن *شکند گمانیگ وزار*، *پُس دانشن‌کامگ* و بخش اعظم *یادگار جاماسبی* تنها تحریر پازند در دست است.

۳. سایر آثار: آفرین‌ها، دعاها، توبه‌نامه‌ها (پتیت)، نیرنگ‌ها (اوراد)، روایات، ستایش سی‌روزه، ده اندرز، و پنج خیم آسرونان (موبدان)، صد و یک نام خدا. آنتیا (۱۹۰۹). بیشتر متن‌های پازند را گردآوری و ویرایش کرده است.

ایارده

معنی دقیق اصطلاح ایارده (ayārdag) معلوم نیست. اسدی در *لغت فرس* آورده است: «دربارهٔ لغت «خرده» آمده: خرده اجزای پازند است و ایارده تفسیر جملهٔ پازند. ایارده چگونگی پازند است و پازند گزارش زند اوستا است.» مسعودی نیز در *مروج‌الذهب* (۱/ ۱۹۴) می‌گوید: «سپس دانشمندان ایشان پس از وفات زردشت تفسیری برای تفسیر (پازند) و شرحی برای بقیهٔ اموری که ذکر کردیم، نوشتند و این تفسیر [تازه] را بارده (ایارده) نامیدند.» معین (۱۳۳۸: ۲۰۵) به نقل از دومناش آورده است: «... آیارتک همان تفسیری است که اسدی یاد می‌کند و زند سابقاً ترجمهٔ پهلوی *اوستا* بدون شرح و تفسیر بوده است، اما به‌ظاهر به‌تدریج زند را به همهٔ ترجمه اطلاق کردند. بدین‌وجه علت نسبی استعمال کلمهٔ آیارتک آشکار می‌شود.»

آوانویسی پارسی

متن‌های پهلوی غالباً به خط فارسی ـ عربی نیز نوشته شده‌اند. به‌کار بردن این خط مولود وضع اجتماعی بوده است. زردشتیان ایران ناگزیر بودند این خط را برای موضوع‌ها و مسایل غیردینی بیاموزند. رواج این خط در هند و آشنایی زردشتیان با آن سبب شد که این خط برای آوانویسی متن‌ها مورد استفاده قرار گیرد. گرچه این خط نسبت به خط پهلوی ابهام کمتری دارد، ولی باز هم تلفظ دقیق واژه‌های پهلوی را نشان نمی‌دهد. این شیوهٔ آوانویسی را می‌توان «آوانویسی پارسی» نامید (تفضلی ۱۳۷۶: ۱۲۰). از آن‌جا که تلفظ واژه‌ها مانند تلفظ واژه‌های پازند است، به‌احتمال متن‌های پازند الگوی آنان برای این آوانویسی بوده‌اند. از جملهٔ آثار به‌جامانده به این روش *جاماسب‌نامه* است که در عنوان دست‌نویس پارسی آن چنین آمده است: *کتاب جاماسب‌نامهٔ پازند با ترجمهٔ فارسی*.

فارسی زردشتی

زردشتیان بعضی از متن‌های پهلوی و پاره‌ای از دعاها را به فارسی (نثر یا نظم) برگردانده یا آثاری را به این زبان تألیف کرده‌اند. به این دسته آثار عنوان «فارسی زردشتی» داده‌اند.

زند *اوستا*

در زمان ساسانیان تمام *اوستا* به زبان پهلوی، ترجمه و تفسیر (زند) شد، اما امروزه زند همهٔ *اوستا* دردست نیست. زند همهٔ یسن‌ها، ویسپرد، وندیداد، خرده‌اوستا شامل نیایش‌ها و یشت‌های کوچک، هیربدستان و نیرنگستان و اَئوگِمَدیْچا (aogmadaēčā) باقی‌مانده است. زند تمام این آثار، نه از یک مقطع زمانی است و نه ارزش و اعتبار یکسانی دارد. زند وندیداد و هیربدستان و نیرنگستان، گرچه از نظر ادبی ارزش چندانی ندارد، اما از آن‌جا که مطالب و مضامین هر دو اثر برای مترجمان پهلوی آشناتر از بخش‌های دیگر *اوستا* بوده، ارزش علمی بیشتری دارد و سودمندی زبان‌شناختی آنها نیز قابل توجه است.

از بررسی متن‌های ترجمه‌شده، می‌توان به چگونگی *اوستای* دورهٔ ساسانی پی برد و به سه ویژگی کلی در آنها دست یافت: ۱. ترجمه‌ها تحت‌اللفظی است؛ ۲. برگردان‌ها تفسیر و تأویل‌هایی به دنبال دارند که در پذیرش یا رد جمله‌ای اوستایی هستند؛ ۳. برگردان‌ها گاه همراه با توضیحاتی در رد یا پذیرش تفسیری یا تفسیری بر تفسیر دیگر است و زمانی که به زندگی روزانهٔ دینی یا غیردینی مربوط می‌شوند، بسیار دراز و پردامنه هستند.

ترجمهٔ یسن‌ها

ترجمهٔ یسن‌ها به‌ویژه گاهان، واژه به واژه است؛ یعنی هر واژهٔ اوستایی به یک واژهٔ پهلوی برگردان شده و در انتخاب برابر پهلوی، اغلب صورت ظاهری واژهٔ اوستایی و ریشه‌شناسی‌ای که مترجم برای آنها می‌پنداشته، مورد توجه بوده است. در بیش‌ترِ موارد، نحو زبان اوستایی حفظ شده و از آن‌جا که ترتیب و آرایش واژه‌های دو زبان کاملاً متفاوت است، جملات ساخت طبیعی زبان پهلوی را ندارند. ترجمهٔ پهلوی این متن کمک چندانی به فهم متن اوستایی نمی‌کند؛ زیرا به سبب کهنگی زبان و ترتیب شعری پیچیدهٔ واژه‌ها، به‌ویژه در گاهان، مترجم قادر به فهم معانی دقیق واژه‌ها نبوده است. نتیجهٔ این برگردان‌ها آمیزه‌ای مبهم و بد ساخت است، و تنها برای پی بردن به نظر مترجمان پهلوی در فهم متن اصلی قابل توجه است. در این متن‌ها بسیاری از واژه‌ها و ترکیب‌های پهلوی وجود دارند که با برابر اوستایی خود می‌توانند کلید خوانش و دریافت معنی واژه‌های پهلوی در متن‌های دیگر باشند (برای نمونه فصل ۱۱ ب *بندهش* از زند یسن، ۳۸، بندهای ۳ تا ۵ اقتباس شده است).

دست‌نویس‌های متعددی از یسن‌های *اوستا*، همراه با زند آن موجود است. از میان این دست‌نویس‌ها، چهار دست‌نویس از دو گروه هندی و ایرانی، اهمیت بیشتری دارند. دو دست‌نویس K_5, J (= J_2) از گروه هندی و دو دست‌نویس T_{54} (= KS) و M (= Mf_4) از گروه ایرانی هستند.

۱. دست‌نویس J معرف دست‌نویس J_2 کتابخانهٔ بادلیان، متعلق به دستور جاماسب

جی جاماسب آسانا است. تاریخ این دست‌نویس بنا بر پایان‌نوشت آن ۶۹۲ یزدگردی (۱۳۲۳م) است.

۲. دست‌نویس K معرف دست‌نویس K_5 کتابخانهٔ دانشگاه کپنهاگ است و تاریخ آن ۶۹۲ یزدگردی (۱۳۲۳م) است. این دو دست‌نویس را هیربد مهربان کیخسرو مهربان سپندداد مهربان مرزبان بهرام نوشته است.

۳. دست‌نویس K_5 توسط دستور کاوس دستور پسر سهراب از نوساری نوشته شده و شمارهٔ T_{54} از فهرست توصیفی دست‌نویس‌ها از کتابخانهٔ مهرجی رانا از نوساری را دارد. این دست‌نویس متمم دست‌نویس معروف Pt_4 است که شامل یستای *اوستا* و پهلوی است و از روی یک دست‌نویس ایرانی نوشته شده است. دو دست‌نویس K_5 و Pt_4 تاریخ ندارند، ولی از شواهد و منابع دیگر مشخص می‌شود که تاریخ این هر دو ۱۱۴۹ یزدگردی (۱۷۸۰م) است.

۴. دست‌نویس M معروف دست‌نویس Mf_4 کتابخانهٔ ملافیروز در بمبئی است. تاریخ این دست‌نویس ۸۶۴ یزدگردی (۱۴۹۵م) است. دست‌نویس K_5 و M گرچه رونویس‌های مستقلی از یک اصل واحد هستند و از نظر زمانی نیز متأخرند، بهترین سنت نسخه‌برداری و انتقال یسن‌ها را نشان می‌دهند (دابار ۱۹۴۹: ۱-۸؛ وست ۱۸۹۷-۱۹۰۴: ۸۴-۸۵).

تمام دست‌نویس‌های پهلوی ویسپرد از روی دست‌نویس K_7 کتابخانهٔ دانشگاه کپنهاگ نوشته شده‌اند که قدیم‌ترین دست‌نویس است و تاریخ ۶۳۷ یزدگردی (۱۲۶۸ یا ۱۲۸۸م؛ برای این اختلاف در تاریخ، نک: دابار ۱۹۴۹: ۹؛ وست ۱۸۹۷-۱۹۰۴: ۸۷) را دارد. این دست‌نویس توسط رستم مهربان مرزبان در انکلسار هند نوشته شده است. دست‌نویس M_6 یا MH_6 کتابخانهٔ مونیخ (شمارهٔ ۶ مجموعهٔ هاوگ) دومین دست‌نویس معتبر ویسپرد است که بیشتر به دست‌نویس K_7 نزدیک است تا دیگر دست‌نویس‌ها. دست‌نویس M_6 توسط پشوتن رام کامدین در سال ۷۶۶ یزدگردی (۱۳۹۷م) نوشته شده است (دربارهٔ فن ترجمهٔ پهلوی متن‌های اوستایی و ارزش آنها نک: کلینگن‌اشمیت ۱۹۷۸؛ یوزفسون ۱۹۹۷؛ کانترا ۱۹۹۹a؛ همو ۲۰۰۴.)

ترجمهٔ وندیداد

ترجمهٔ وندیداد از ترجمهٔ یسن‌ها، ویسپرد و خرده‌اوستا، معتبرتر است، چه مترجمان وندیداد به سبب آشنایی با آیین‌ها و آداب پاکیزگی و دیگر امور زندگی روزانه، متن اوستایی را بهتر دریافته و به پهلوی مفهومی ترجمه کرده‌اند. در دست‌نویس‌ها متن *اوستا* و زند درهم آمیخته‌اند و جمله‌های کوتاه متن *اوستا* با ترجمهٔ واژه به واژهٔ پهلوی همراه‌اند. توضیح و تفسیرهای طولانی مفسران که اغلب شامل نقل‌قول‌هایی از *اوستا* است، به زبان پهلویِ آزادتر و آسان‌تری بیان شده‌اند.

دست‌نویس‌های موجود وندیداد، همه از روی یک دست‌نویس اصلی که به‌احتمال در سدهٔ دوازدهم میلادی در سیستان نسخه‌برداری شده، رونویس شده‌اند. از میان دست‌نویس‌هایی که از روی این دست‌نویس در ایران رونویس شده دست‌نویس IM است که دو پایان‌نوشت دارد. در پایان‌نوشت نخست تاریخ ۹۴۴ یزدگردی (۱۵۷۵م) آمده است. در پایان‌نوشت دوم ذکر شده است که دست‌نویس توسط مرزبان فریدون بهرام رستم بندار در سال ۹۴۴ یزدگردی در کرمان رونویس شده است. از دست‌نویس‌هایی نوشته شده در هند، دو دست‌نویس L_4 (دست‌نویس دیوان هند) به تاریخ ۶۹۲ یزدگردی (۱۳۲۳م) و دست‌نویس K_1 (کتابخانهٔ پادشاهیِ کپنهاگ) به همان تاریخ همراه با دست‌نویس MU (دست‌نویس انوالا)، که بخشی از دست‌نویس K_1 است، از قدیم‌ترین دست‌نویس‌ها به‌شمار می‌آیند. بسیاری از برگ‌های آغازین این دو دست‌نویس مفقود شده‌اند (نک: دستور هوشنگ، ۱۹۰۷: نه ـ سی و دو؛ وست، ۱۸۹۶-۱۹۰۴: ۸۲).

زند فرگرد جُد دیوداد

دربارهٔ مطالب وندیداد، کتاب مستقلی به نام *زند فرگرد جد دیوداد* (zand ī fragird ī jud-dēw-dād) وجود دارد. در این کتاب عباراتی از شانزده فرگرد *وندیداد* پهلوی (به‌جز فرگردهای ۱، ۲، ۱۹ تا ۲۲) آمده است که دربارهٔ مراسم و آیین‌های پاکیزگی هستند، یعنی اصولی که در کتاب *وندیداد* بیان شده‌اند.

مطالب به صورت پرسش و پاسخ نقل شده و آرا و نظریه‌های مفسران دربارهٔ آنها

ذکر شده‌اند. نام بسیاری از این مفسران در دیگر کتاب‌های پهلوی مانند *شایست نشایست*، *مادیان هزار دادستان*، *نیرنگستان*، و خود *وندیداد*، آمده است. نام نویسندهٔ کتاب، که به صیغهٔ اول شخص از خود سخن می‌گوید (و زمان تألیف اثرش معلوم نیست، اما چون فهرست مفسرانی که در این کتاب از آنها شاهد آورده شده، تقریباً همان است که در تفسیر پهلوی وندیداد آمده است)، می‌توان نتیجه گرفت که هر دو در یک دوره نوشته شده‌اند. قدیم‌ترین دست‌نویس این متن در مجموعهٔ TD_2 است. دو دست‌نویس دیگر در هندوستان و دست‌نویس وست در اروپا، به‌ظاهر از روی این دست‌نویس، نوشته شده‌اند (وست ۱۸۹۶-۱۹۰۴: ۱۰۶؛ انکلساریا ۱۹۰۸: دوازده - شانزده؛ جاماسب‌آسا ۱۹۸۱: ۳۱۶-۳۱۷؛ کانترا ۲۰۰۴).

زند خرده‌اوستا

عنوان زند خرده‌اوستا در هیچ دست‌نویسی، چه هندی و چه ایرانی نیامده است، زیرا زند، یعنی برگردان پهلوی، همه‌جا در دست‌نویس‌ها از متن اوستایی پیروی می‌کند و همراه آن است. متن اصلی *اوستا* به جمله‌های بزرگ و کوچک و گاهی به یک یا دو واژه بخش (به تعبیر خود کتاب: خرده) شده و برگردان پهلوی آن، یک‌درمیان با آن قرار گرفته است. بدین‌ترتیب عنوان «خرده اوستا با زند» (xwardag abēstāg abāg zand) که در چند دست‌نویس آمده است،به‌ظاهر درست به نظر می‌رسد؛ اما چون این اثر از متن‌های اوستایی تهی شده و تنها روی برگردان پهلوی آنها گفتگو می‌شود، عنوان اصلی کتاب به زند خرده‌اوستا (zand ī xwardag abēstāg) تغییر یافته است. دست‌نویس U_4 که از روی یک دست‌نویس ایرانی و به‌احتمال F_2 (خرده اوستای ایرانی) به تاریخ ۱۰۷۵ یزدگردی رونویس شده است، عنوان «اوستا و زند پیرامون یشت» (abēstā ud zand pērāmōn yāšt) را دارد و چنین عنوانی در آغاز دست‌نویس‌های ایرانی خرده‌اوستا سبب شده که نریوسنگ همهٔ *خرده‌اوستا* را با عنوان «پیرامون یشت» بشناسد. وست نیز از نریوسنگ پیروی کرده است، اما گلدنر و دارمستتر به درستی این عنوان را برای دو دعای آغازین یعنی اشم وهو و اهونور به‌کار برده‌اند. پیرامون یشت، درواقع، عنوان همین دو دعای مقدس

است که پیرامون هر سرود مقدس، چه کوتاه و چه بلند دیده می‌شوند و هر زردشتی می‌بایست از همان آغاز آنها را بیاموزد و از آن‌جا که این دو باید در آغاز خرده‌اوستا نیز نوشته و آموخته می‌شدند، همهٔ کتاب با این عنوان، یعنی پیرامون یشت شناخته شده است. زند خرده اوستا دارای این مطالب است: ۱. دعای اشم وهو و اهونور، ۲. باج یا دعای نان (غذا) خوردن، ادرار کردن. کُستی (کمربند دینی) بستن، باج سروش، دعای ستایش دین، دعای هوشبام (سپیده‌دم). ویسپه هُومته (vispa humata: همهٔ اندیشهٔ نیک)، نام ستایش (ستایش خدا)، ۳. نیایش‌ها: خورشید، مهر، ماه، آب، آتش، ۴. دعاهای پنجگانهٔ شبانه‌روز (گاه)؛ هاون، ربیهون، اوزیرین، ایوسروسریم، اوشهین (hāwan, rapihwin, uzērin, aiwisrusrim, ušahīn). ۵. پتیت (petīt: توبه) ها: پتیت پشیمانی (petīt pašemānīg)، خودپتیت (xwad petīt)، ۶. یشتها، ۷. آفرینگان (āfrīngān) ها: دهمان (dahmān)، فروردیگان (farwardīgān)، گاهانبار (gāhānbār)، آفرین پیامبر زردشت، آفرین بزرگان، ۸. سی‌روزهٔ بزرگ و کوچک (دعاهای سی‌روز ماه)، ستایش سی‌روزه، پیمان کدخدایی (زناشویی). ترجمهٔ یشت‌ها که بخشی از خرده اوستای امروزی را تشکیل می‌دهد، سرودهای نیایش در ستایش ایزدان طبیعت بوده که در اوستای ساسانی یکی از نسک‌ها یا کتاب‌های مستقل آن به‌شمار می‌رفته است. متن پهلوی این یشت‌ها نیز وجود داشته و حتی عبارت‌ها و نقل‌قول‌هایی از آنها در نوشته‌های دیگر شناخته شده است، مانند عبارتی از مهریشت (بند ۱) که ترجمه و تفسیر آن در کتاب نهم دینکرد (مدن: ۸۰۰ س ۱۷) آمده است. قطعه‌ای از فروردین یشت (بندهای ۱۰۷-۱۰۸) که ترجمه و تفسیر آن در کتاب هفتم (مدن: ۶۳۳) آمده است. جنگ و ستیز اپوش (apōš: دیو خشکسالی) و تیشتر (tištar: ایزد باران) در بندهش (TD_2: ۱۶۳) که از تیشتر یشت (بندهای ۱۳ تا ۳۰) گرفته شده است. جا دادن یشت‌ها، پاره‌ای در یسن‌ها (هوم یشت) و پاره‌ای در جاهای دیگر، از رسوم و آیین‌های دینی سرچشمه گرفته است. علت نابودی ترجمهٔ پهلوی یشت‌ها، به‌ویژه بزرگ‌ترین آنها مانند مهر و اردویسور اناهید، نباید بدین سبب باشد که این یشت‌ها دربارهٔ ایزدان دشمن یا به محافل دشمن وابسته بودند؛ چه اگر چنین بود، متن اوستایی آنها نیز باید نابود می‌شد. به‌ظاهر سبب این‌که یشت‌های اوستا

باقی مانده است این باشد که این‌ها سرودهایی برای مراسم یزش و نیایش بودند که پیوسته خوانده و تکرار می‌شدند و به همین صورت تا آغاز دوران ساسانی رواج داشته‌اند. به نظر می‌رسد که در آن زمان، موبدان و روحانیان پاره‌ای از بخش‌های این متن‌ها را بر دیگر بخش‌ها برتری می‌دادند؛ اما این موبدان برای خواندن و تکرار آنها به ترجمه نیاز نداشتند و تنها موبدان دانشمند بودند که از ترجمهٔ آنها استفاده می‌کردند. با کاهش تعداد موبدان دانشمند، کار ترجمه نیز با سهل‌انگاری روبه‌رو شد و سرانجام نیز از میان رفت (تاوادیا ۱۳۴۸: ۴۱-۴۲). به ترجمهٔ چند یشتی نیز که امروز باقی مانده است، باید با دید انتقادی نگریست؛ چه ترجمه‌هایی که در زند خرده‌اوستا آمده است، نشان‌دهندهٔ کوشش‌های بعدی است و در بیشتر دست‌نویس‌های خوب و قابل اعتماد نیز وجود ندارند. یشت‌هایی که ترجمهٔ آنها در مجموعهٔ خرده اوستا آمده، عبارت‌اند از: هرمزد (۱)، اردیبهشت (۳)، سروش (۱۱)، هوم(۲۰)، ونند(۲۱)، بهرام (۱۴). ترجمهٔ گشتاسب یشت نیز که از قطعات پراکندهٔ اوستا است، در دست است. از میان ترجمهٔ یشت‌ها، ترجمهٔ هرمزد یشت از نظر دستوری درست‌تر و ترجمهٔ سروش یشت نیز تقریباً خوب است.

دست‌نویس‌های خرده اوستا مجموعه‌ای از قطعات پراکنده، در اندازه‌های گوناگون و با ارزش‌های متفاوت است. تعداد دست‌نویس‌هایی که با دقت نوشته شده‌اند، بسیار اندک است و تقریباً تمام دست‌نویس‌های هندی هستند و تنها چند دست‌نویس از روی اصل ایرانی نوشته شده‌اند و این‌ها نیز تنها شامل گزیده‌ای از چند متن اوستا ـ پهلوی هستند. به‌ظاهر برگردان پهلوی چند متن نیز در هند انجام شده است. به نظر می‌رسد که دست‌نویس‌های ایرانی از نظر دقت و درستی از دست‌نویس‌های هندی معاصر خود بهتر هستند. متن‌های یسن‌ها و *وندیداد* در نظر موبدان و مردم عادی از تقدس برخوردار بودند؛ در حالی که به متن‌های *خرده اوستا* این‌گونه نگریسته نمی‌شد و به همین دلیل فاقد انسجام و یکپارچگی هستند.

از میان حدود بیست دست‌نویس خرده اوستا، دست‌نویس AK قدیم‌ترین و بهترین است که متن ویسپرد را نیز در بر دارد و توسط دستور آسدین کاکا در سال ۹۲۱ یزدگردی (۱۵۵۲م) در نوساری نوشته شده است. یک دست‌نویس از خرده‌اوستا به

اوستایی ـ فارسی نیز موجود است که به کتابخانهٔ دستور کی‌خسرو و جاماسب جی جاماسب آسا تعلق دارد. این دست‌نویس را اِدلجی داراب جی در سال ۱۱۶۹ یزدگردی، با دقت رونویس کرده است. این دست‌نویس، تقریباً، برگردان فارسی خوبی از همهٔ خرده‌اوستا را دارد. به‌ظاهر روایت‌های جدید پهلوی که اغلب از نظر دستوری ناصحیح‌اند مانند پتیت آذرباد (روایت بلند پهلوی) و یشت‌های اردیبهشت، بهرام، و... از روی روایات فارسی، مانند روایتی که در این دست‌نویس آمده، انجام شده‌اند (دابار ۱۹۲۷: ۳-۴، ۳۲).

هیربدستان و نیرنگستان

متن پهلوی *هیربدستان* و *نیرنگستان* شامل دو کتاب است، ولی عموماً به نام *نیرنگستان* شناخته است. بنابر مطالب *دینکرد* هشتم که براساس هوسپارم نسک *اوستا* است، حدود یک‌هشتم متن، یعنی برگ‌های ۱-۲۷ دست‌نویس که به شمس‌العلما دستور هوشنگ جی جاماسب جی پونایی تعلق دارد، شامل بخش هوسپارم نسک است که آغاز و پایان آن ناقص است. کتاب موجود به‌ظاهر یک‌پنجم کار اصلی است. متن نیرنگستان از برگ ۲۷ آغاز می‌شود. به نظر می‌رسد که برگ‌های آغازی *هیربدستان* و دست‌نویس قدیمی *نیرنگستان* توسط رونویسگرِ بی‌دقتی یکی شده باشند و دو دست‌نویس بدون در نظر گرفتن ارتباط یا عدم پیوستگی مطالب، به عنوان یک اثر، معرفی شده باشند. متن *نیرنگستان*، آن‌گونه که در دست‌نویس‌ها آمده، در پایان ناقص است. این متن شامل دو فرگرد نخست و بخشی از فرگرد سوم است. بخش نیرنگستان هوسپارم نسک در اصل بیش از سه فرگرد بوده است. بنا بر *دادستان دینی* (پرسش ۶۶، بند ۱) این بخش پنج فرگرد داشته است.

دست‌نویس‌های شناخته از *نیرنگستان* در هند و اروپا، به استثنای دست‌نویس ایرانی متعلق به هیربد تهمورس دینشاه انکلساریا، رونویس‌هایی از یک دست‌نویس اصلی هستند که دستور جاماسب ولایتی در سال ۱۷۲۰م از ایران به هند برده است. آن‌گونه که در پایان‌نوشت آغاز تمام رونویس‌هایی که در هند انجام شده، آمده است. به‌احتمال این رونویس، دست‌نویسی بوده که شاپور جاماسب در سال ۸۴۰ یزدگردی

نوشته است. دست‌نویس ایرانی که دستور جاماسب ولایتی از ایران به هند برد، در هند موجود نیست، اما به‌احتمال رونویس مستقیمی از آن، منبع اصلی دست‌نویس‌های کتابخانه‌های عمومی هند و اروپا بوده است. دو دست‌نویس اصلی نیرنگستان HJ و TD، رونویس‌هایی از دو دست‌نویس مستقل هستند که HJ در تملک دستور هوشنگ جی پونایی و TD در تملک هیربد تهمورس از بمبئی است. متن ایرانی TD در آغاز کامل‌تر از دست‌نویس HJ و کامل کنندهٔ عبارت‌های متعددی است که در این دست‌نویس نیامده‌اند. دست‌نویس TD بسیاری از افتادگی‌های HJ را کامل می‌کند و از این نظر اهمیت دارد. متن *هیربدستان* از برگ ۲۰۷ دست‌نویس TD آغاز می‌شود. دست‌نویس TD در پایان از HJ ناقص‌تر است و در برگ ۴۶۸ قطع می‌شود. دست‌نویس HJ توسط موبد جاماسب آسا از نوساری، در سال ۱۰۹۷ یزدگردی (۱۷۲۷م)، رونویس شده که حدود هفت سال پس از تاریخی است که دستور جاماسب ولایتی برای نخستین‌بار *نیرنگستان* را به هند برد. دست‌نویس TD پایان‌نوشت و دیباچه ندارد و تعیین تاریخ آن دشوار است. یک‌صد و دوازده برگ این دست‌نویس با متن کامل *بندهش* ایرانی پایان می‌یابد که با خط دیگری نوشته شده است و تاریخ نسخه‌برداری آن معلوم نیست؛ ولی از نخستین پایان‌نوشت متن *بندهش* برمی‌آید که به احتمال TD دیرتر از سال ۹۰۰ یزدگردی (سدهٔ هفدهم میلادی) نوشته نشده باشد. درنتیجه دست‌نویس TD قدیم‌ترین دست‌نویس موجود از بخش‌های *هیربدستان* هوسپارم نسک *اوستا* است (سنجانا ۱۸۹۴: ۱-۱۲).

هیربدستان دربارهٔ هیربدی یا آیین و آموزش پیشوایی است و نیرنگستان از موضوع‌های آیینی و مراسم مختلف مانند درون (drōn: نان مقدس)، برسم (barsom)، هیزم و بوی، آب زوهر، سدره، گاهانبار، آداب سرودن گاهان، وظایف موبدی و... گفتگو می‌کند. *هیربدستان* و *نیرنگستان* به مناسبت دستورها و احکام دینی که در بر دارد، همواره مورد مراجعهٔ موبدان و روحانیان بوده است و بدین جهت می‌توانستند متن این دستورها را درست بفهمند و آنها را با رعایت امانت در ساخت و معنا، درست ترجمه کنند و تفسیرها و تأویل‌هایی، چه بلند و چه کوتاه، بدان بیفزایند. زمان ترجمهٔ پهلوی *هیربدستان* و *نیرنگستان* به‌ظاهر زمان ترجمهٔ پهلوی یسن‌ها و وندیداد است

چه نام همان مفسرانی که در ترجمهٔ *وندیداد* آمده است، در این‌جا نیز دیده می‌شود. در زند *هیربدستان* و *نیرنگستان* (۱۳دیباچه) آمده که متن بنابر آموزهٔ (چاشته čāštag)، پیشگَسَر (pēšagsar) و در بخش دوم *نیرنگستان* (۶۳، ۶۷ ببـ) آمده که فرگرد دوم بنابر آموزهٔ سوشانس (sōšāns) نوشته شده است. افزون‌بر این دو، در ضمن تفسیرهای متن پهلوی به نام مفسران دیگری مانند ابرگ (abarag)، نیو/گوگشنسب (nēw/gōgušnasp)، مردبود (mardbūd)، روشن (rōšn)، ماه آذر (māh-ādur) و وه‌دوست (wēh-dōst) نیز برمی‌خوریم. امروزه نام بیش از صد مفسر اوستا را در دست داریم. به‌احتمال شمار این دانشمندان بیش از این بوده است. از زمان زندگی این مفسران آگاهی نداریم. به نظر می‌رسد که کوشش عمدهٔ این مردان در زمان خسرو انوشیروان پایان یافته است چه در متن‌هایی که اکنون دردست است، به پیشامدهای بعدی هیچ اشاره‌ای نرفته است. برخی از این مفسران مانند اَبَرگ، سوشانس و میدوماه (mēdōmāh) صاحب مکتب بوده و از شهرت فراوان نیز برخوردار بوده‌اند. اینان شاگردانی داشتند که به نام مکتب‌های ایشان نامیده می‌شدند، مانند اَبَرگی (abaragīg) که به ابرگ منسوب است.

در کتاب‌های پهلوی مانند *نامه‌های منوچهر* (نامهٔ یکم، فصل ۵، بند ۶) *شایست نشایست* (فصل یکم، بند ۳) و *مادیان هزار دادستان* (۵/۱ س ۱۳، ۱۴؛ ۲۱ س ۳؛ ۲۲ س ۵؛ ۲/ ۳۰ س ۳ و...) از این سه مفسر صاحب مکتب، همچون مردانی بزرگ یاد و به آرا و نظریاتشان اشاره شده است.

برخی از تفسیرها که با ترجمهٔ *اوستا* آمده، از مفسران ناشناس‌اند که معمولاً با عبارت «هست که ایدون گوید/گفت» (ast kē ēdōn gōwēd/guft) مشخص می‌شوند. تفسیرها اغلب در رد یا قبول تفسیر، یا تفسیری بر تفسیر دیگر است. موبدی بر تفسیر موبد دیگری نظر می‌دهد یا خود، تفسیری را دوباره تفسیر می‌کند و یا دبیری دیدگاه‌های بحث‌انگیز پیشینیان خود را بازگو می‌کند. این شیوه عامل پیچیدگی اغلب تفسیرهاست و خود مفسران نیز از آن آگاه هستند و با عبارت «برای من روشن نیست» (u-m nē rōšn) به آن اعتراف می‌کنند (نک: بلسارا ۱۹۷۵؛ واگ ۱۹۴۱؛ کتوال و بوید ۱۹۸۰؛ هومباخ و اِلفِنبایم ۱۹۹۰؛ کوتوال و کرینبروک ۱۹۹۲، ۱۹۹۵، ۲۰۰۳).

آثار تألیف شده بر اساس زند

دینکرد

دینکرد یا به قول مؤلف، کتاب دین (مدن: ۴۰۵ س ۱۱) لفظاً به معنی کرده (تألیفی) بنا بر کتاب دین (اوستا و زند) است، و گنجینهٔ عظیمی از دانش مزدیسنی است که در آن مطالب گوناگون بر پایهٔ *اوستا* و زند، از دوره‌های مختلف و با سرچشمه‌های متفاوت، در تاریخی متأخر (سده‌های سوم و چهارم هجری برابر نهم و دهم میلادی) به‌دستِ مؤلفانی که تنها نام دو تن از آنها در کتاب آمده، گردآوری و تدوین شده است.

دینکرد، به سبب سبک نوشتاری خشک و پیچیده، دشواری‌های خط و سنت ضعیف نسخه‌برداری، دشوارترین متن پهلوی به‌شمار می‌آید. این اثر به نه کتاب که از نظر حجم و ارزش یکسان نیستند، تقسیم شده است. امروز دو کتاب اول و دوم در دست نیست و آغاز کتاب سوم نیز به سبب افتادگی برگ‌های نخستین از میان رفته است. به‌احتمال در این بخش آگاهی‌های بیشتری دربارهٔ نگارش کتاب وجود داشته است. آذرباد ایمیدان، دومین و آخرین تدوین‌کنندهٔ کتاب در آخرین فصل (۴۲۰) کتاب سوم (مدن: ۴۰۶ س ۷) آگاهی‌هایی دربارهٔ کتاب به دست می‌دهد این بخش شامل تاریخ *اوستا* است و به‌ظاهر نویسنده از آوردن آن قصد داشته تألیف خود را بنا بر الهامی (paydāgīh) از دین مزدیسن که به همه‌گونه دانشی آراسته است (az wispāgāhīh pēsīd)، معرفی کند (مدن: ۴۰۵ س ۱۲). و سرنوشتی همچون *اوستا* برای آن قایل شود. او این داستان را از آن‌چه مهم به نظر می‌آید، آغاز می‌کند و به ترتیب به آن‌چه اهمیت کمتری دارد، پایان می‌دهد. آذرباد ایمیدان نخست آن‌چه را که زردشت پیامبر از طریق پرسش و پاسخ به نخستین پیروان (پوریوتکیشان: pōryōtkēšān) خود آموخته، روشنی‌ای از روشنی نخستین (rōšnīh ī az bun rōšn) می‌نامد (مدن: ۴۰۶ س ۱۷) و سپس فشرده‌ای از سرگذشت *اوستا* را از زمان کی گشتاسب تا دوران اردشیر بابکان شرح می‌دهد. آن‌چه را که اردشیر بابکان پس از آشوب اسکندر و پراکندگی *اوستا*، به یاری موبد بزرگ، تنسر/توسر، گرد آورد و براساس پیام دین (*اوستا*)، دوباره تدوین کرد (abāz handāxt)، به پرتوی از روشنی

PersianPDF.com

نخستین (brāh az bun rōšn) تشبیه می‌کند (مدن: ۴۰۵ س ۳-۹). پس از برافتادن ساسانیان و فرمانروایی تازیان، کتاب دوباره دچار پراکندگی و آشفتگی می‌شود تا آن‌که آذرفرنبغ فرخزادان، پیشوای بزرگ بهدینان، آن را از دست‌نویس (پچین paččēn)هایی که در نواحی مختلف پراکنده بودند، دوباره بر اساس *اوستا* و زند به هم می‌آورد و این تدوین را به «فروغی از آن پرتو (payrōg ī az ān brāh)» مانند می‌کند (مدن: ۴۰۶ س ۱۰-۱۶). این بار، دین به سبب گزند و آسیبی که به زردشت، پسر آذرفرنبغ، می‌رسد دوباره دچار آشوب می‌شود تا آن‌که آذرباد ایمیدان، پیشوای بهدینان، مطالب پراکنده را دوباره گردآوری می‌کند و آن را «درخششی از فروغ آن پرتو از روشنی روشنی نخستین (bām-ē ī az payrōg ī ān brāh az rōšnīh bun rōšn)» می‌خواند (مدن: ۴۰۶ س ۱۶-۲۲؛۴۰۷س ۱-۷) و همو به سبب همانندی کامل دینکرد با سرچشمهٔ بزرگ (متن اصلی)، آن را دینکرد هزار در (فصل) می‌نامد:

ēn ī nāmēnīd pad spurrīg mānāg ī ān wuzurg bun dēnkard ē-hazar darag

در شکند *گمانیگ وزار* (فصل ۴، بند ۱۰۷)، نیز این مجموعه، دینکرد هزار فصل نامیده شده است. به‌ظاهر منظور از هزار، رساندن مفهوم «شمار زیاد» است.

دینکرد، این «دانشنامه بزرگ» (دومناش ۱۹۵۸)، تألیفی است که به‌تدریج آثار قدیم‌تر را نیز به خود پذیرفته و نوشته‌های دینی دانشمندان پیشین مانند آذرباد یاوندان را نیز در خود جای داده است (*شکند گمانیگ وزار*، فصل ۴، بند ۱۰۶ س ۱۰۶). اما دینکرد در شکل نهایی خود به دو مؤلف منسوب است، نخستین مؤلف آذرفرنبغ فرخزادان که در زمان مأمون خلیفه (۱۹۸-۲۱۸ق) موبدان موبد فارس بوده است. فرنبغ در یک مناظرهٔ دینی در حضور مأمون با زردشتی نومسلمانی به نام عبدالله شرکت می‌کند. شرح این مناظره به زبان پهلوی در رساله‌ای به نام *گجستگ ابالیش* (۳۰۶) در دست است. آرا و نظریات آذرفرنبغ اغلب مورد قبول و استناد علمای دیگر زردشتی مانند منوچهر، مؤلف *دادستان دینی* (پرسش ۸۷، بند ۸، ۵۰۴) و نامه‌ها (نامهٔ اول، فصل ۳، بند ۹) و مردان‌فرخ مؤلف *شکند گمانیگ وزار* (فصل ۴، بند ۱۰۷) نیز قرار گرفته است. از آذر فرنبغ مجموعهٔ روایات و اندرزهایی نیز در دست است.

دینکرد سرانجام به‌دست موبد دیگر فارس، آذرباد ایمیدان می‌رسد. او که خود را پیشوای بهدینان و آخرین مؤلف دینکرد معرفی می‌کند (مدن: ۴۰۶ س ۲۰-۲۳)، از زندگی خود آگاهی دقیقی به‌دست نمی‌دهد. *بندهش* (TD_2: ۲۳۸، ۲۰۴) او را از هم‌عصران زادسپرم، نویسندهٔ کتاب *گزیده‌های زادسپرم* به‌شمار آورده که در سدهٔ سوم هجری (نهم میلادی) می‌زیسته است (بویس ۱۹۶۰: ۱۴۹). مسعودی (*التنبیه*: ۱۰۴بب) از موبدی به نام اسفندیار پسر آذرباد انمید (ایمید/ امید) نام می‌برد که در سال ۳۲۵ق (۹۳۶م) به قتل رسیده است. به‌احتمال این اسفندیار پسر آذرباد ایمیدان، تدوین‌کنندهٔ دینکرد بوده است. بدین ترتیب می‌توان دانست که آذرباد ایمیدان در سدهٔ سوم هجری می‌زیسته است مسعودی (همان: ۱۰۴) از موبد دیگری به نام انماذ (ایماد/ ایمید/ امید) پسر اَشَوَهشت نام می‌برد که هم‌عصر خود وی (۳۴۵ق/۹۵۵م) بوده است. دومناش (۱۹۵۸: ۱۰-۱۱) معتقد است که آذرباد پسر این ایمید بوده و بنابراین در سدهٔ چهارم هجری (دهم میلادی) می‌زیسته است و در نتیجه تدوین نهایی دینکرد باید در این سده بوده باشد. دومناش برای تأیید نظر خود به فصل ۲۹ کتاب سوم دینکرد (مدن: ۲۵) اشاره می‌کند که در آن به برافتادن حکومت خزران اشاره شده که در سال ۹۶۵م روی داده است. این نظر که متن کنونی دینکرد برای سومین‌بار توسط تدوین‌کنندهٔ دیگری به نام آذرباد مَهْرَسْفند (مهرسپند) پسر اَشَوَهشت تدوین شده است (۹۳۲م)، درست به نظر نمی‌رسد؛ چه اگر چنین بود در خود کتاب بدان اشاره می‌شد. قدیم‌ترین رونویس‌برداری که می‌شناسیم، ماه ونداد نرماهان (۱۰۲۰م) است که او نیز از دو نویسنده نام می‌برد و دو تاریخ یادشده نیز با این دو نویسنده سازگار است (تاوادیا ۱۳۴۸: ۶۵). به‌احتمال آذرباد مهرسپند آخرین کسی بوده که بر کتاب مطالبی افزوده است و در صورتی که اشاره به خزران درست باشد، این مطلب از افزوده‌های این آذرباد مهرسپند بوده است (تفضلی ۱۳۷۵: ۱۳۱).

چنین به نظر می‌رسد که بخش نخست دینکرد یعنی کتاب‌های سوم، چهارم و پنجم که بیشتر جنبهٔ اخلاقی، حکمی و فلسفی دارد، از تألیفات آذر فرنبغ فرخزادان بوده است که آذرباد ایمیدان آنها را به شکل نهایی تدوین کرده و نام خود را در آخرین فصل از کتاب سوم آورده است و کتاب‌های ششم، هفتم، هشتم و نهم را که

بیشتر به الهیات تفسیری و حفظ دانش دین مزدیسنی می‌پردازند، بدان افزوده است (دومناش ۱۹۵۸: ۱۰ ببـ؛ بویس ۱۹۶۰: ۱۴۹). در کتاب *شکند گمانیگ وزار* (فصل ۴، بند ۱۰۷) نیز آذر فرنبغ به‌عنوان مؤلف دینکرد نام برده شده است.

کتاب سوم دینکرد

این کتاب با ۴۲۰ فصل، بزرگ‌ترین کتاب از کتاب‌های موجود دینکرد است (مدن: ۱-۴۰۷). بعضی از فصل‌های این کتاب بسیار کوتاه است و در آنها مطالب گوناگون بدون هیچ طرح کلی بیان شده‌اند. به نظر می‌رسد که تنها عامل وحدت میان این فصل‌ها، بحث و جدل در برابر «دین‌های بد» است که از پیروان آنان با عنوان «کیش‌داران» (kēš-dārān) یاد شده است و اغلب مانویان و یهودیان موردنظر هستند (فصل ۱۵۲= مدن: ۱۵۴؛ فصل ۱۵۰= مدن: ۱۵۲؛ فصل ۲۰۰= مدن: ۲۱۶؛ فصل ۲۱۶= مدن: ۲۳۹-۲۴۱؛ فصل ۲۷۲= مدن: ۲۸۶-۲۸۷؛ فصل ۲۸۶= مدن: ۲۹۵-۲۹۷). تنها در فصل ۴۰ (مدن: ۳۱-۳۲) منظور مؤلف از کیش‌داران مسیحیان هستند که از عقیدهٔ تثلیث ایشان انتقاد شده است. تقریباً مطالب بیشتر فصل‌ها بنابر آموزش دین به (az nigēz ī weh-dēn) و یا با تعبیر و تفسیر کلام ایزدی همراه است. فصل‌های به نسبت طولانی با مطالب مهم نیز وجود دارند، مانند فصل ۸۰ (مدن: ۷۲-۸۰) دربارهٔ ازدواج با نزدیکان، فصل ۱۲۳ (مدن: ۱۱۹-۱۲۵) دربارهٔ پیدایش جهان و فصل ۱۵۷ (مدن: ۱۵۷-۱۷۰) دربارهٔ پزشکی. بعضی از فصل‌ها نیز با اختلاف اندکی تکرار شده‌اند، مانند ۵۲=۳۹ (مدن: ۳۹=۴۵)، ۱۵۶=۸۸ (مدن: ۸۷=۱۵۶) و ۴۹۷=۲۶۶ (مدن: ۲۸۱=۳۷۶). این نشان از ادبیات شفاهی دارد که معمولاً مطالب در جاهای مختلف تکرار می‌شوند (دومناش ۱۹۵۸: ۱۳).

اغلب میان یک فصل با فصل پیش و پس از آن ارتباطی دیده می‌شود. گاه واژه یا جمله‌ای در یک فصل سبب بحثی در فصل بعد شده است. برای نمونه فصل‌های ۷۸ و ۷۹ (واژهٔ آمار که برای رسیدگی به اعمال روان به کار رفته است)، فصل‌های ۸۳ و ۸۴ (دربارهٔ فرشگرد)، فصل‌های ۸۷ و ۸۸ (دربارهٔ زردشتوم) و یا فصل ۱۰۷ دربارهٔ آسمان و دوزخ و فصل ۱۰۸ دربارهٔ ایزدان و دیوان (دومناش ۱۹۵۸: ۱۴- ۱۵).

کتاب سوم با دوازده پاسخ کوتاه به پرسش بدعتگزاران (ahlamōγān) (مدن: ۱-۱۳) و شانزده پاسخ دیگر به پرسش‌های یک شاگرد (مدن: ۱۲-۲۱) آغاز می‌شود.

موضوع غالب در دینکرد سوم ثنویت است. گرچه کتاب از منظر تفکر و تعقل توصیف دقیق و روشنی از وحی و الهامات دینی به‌دست نمی‌دهد، اما به دنبال آن است که با روش منطقی و فلسفی به گسترش موضوع ثنویت و اثبات آن و نیز توضیح موقعیت انسان در جهان آمیخته (gumēzišn) بپردازد و در همین راستا بر بازگشت و پیوستن دوبارهٔ آفریدگان خوب به اصل خود یعنی اورمزد، تأکید می‌ورزد. نویسنده در سطح اجتماعی به مکمل بودن دین و پادشاهی اشاره دارد و به کار بردن آموزش‌های دینِ به را که همانا آموزه‌های آموزگاران پیشین و آرای دستوران دین است، سودمندترین راه برای ادارهٔ امور مردم در گیتی و مینو می‌داند (مدن: ۲۸۴، ۲۶۹). از دین مزدیسنی اغلب در ارتباط با اعتدال (paymān) بحث شده (فصل ۲۶۸، مدن: ۲۹۵) و نیز از همی و هم‌نیرویی دینِ بِه با خرد ذاتی (āsn-xrad) گفتگو شده است (فصل ۳۴۶، مدن: ۳۳۵؛ فصل ۳۱۳، مدن: ۳۱۴). در فصل ۲۵۳ (مدن: ۲۲۷) بحثی دربارهٔ دانا و دانایی، و دانش و دانستن و نیز مسألهٔ اختیار در اعمال انسان، که معتزله بدان معتقدند، آمده است.

در پنجاه فصلی که به رد اعتقادات غیرزردشتیان می‌پردازند. این موضوع‌ها به بحث گذاشته شده و انتقادهای سنجیده‌ای انجام شده‌اند: اعتقاد به جاودانه بودن دوزخ و عذاب‌های آن که در تضاد با باور مزدیسنان به رحمت الهی است؛ یکی انگاشتن منشأ دو اصل نیکی و بدی؛ فرمان خداوند به فرشتگان برای نماز بردن به انسان و... (مدن: ۲۶۴). گرچه هیچ‌گاه از مسلمانان به‌صراحت نام برده نشده است، اما آن دسته از اعتقادات مسلمانان که بیشتر مورد بحث و مجادله قرار گرفته، نیز مشخص می‌شود (دومناش ۱۹۵۸: ۱۹-۲۲) نویسنده از عقاید و نظریات فرق اسلامی، نظیر معتزله نیز آگاه بوده و به رد آنها پرداخته است (مدن: ۱۴۹-۱۵۰). هم‌چنین با قرآن آشنایی داشته است، به‌طوری که در فصل ۲۰۸ (مدن: ۲۲۶) که دربارهٔ خرد، اراده، کار و زمان اورمزد است و در فصل ۲۴۱ (مدن: ۲۶۴-۲۶۵) که دربارهٔ پرستش آفریدگار است، بدون ذکر مآخذ، به آیات قرآن اشاره دارد. نام پیامبر اسلام، به شکل

پهلوی «پیامبران اَوِشت» که ترجمهٔ «خاتم النبیین» است، یک‌بار در فصل ۳۵ (مدن: ۲۹ س ۱۶) آمده است. در بیشتر این بحث‌ها دیدگاه مافوق طبیعت و فیلسوفانه در بیان و توجیه نظریات مؤلف جایگاه برجسته‌ای دارد. برای نمونه در فصل مربوط به پزشکی انواع گوناگون دارو برشمرده می‌شود؛ بیماری و تندرستی، نیز ویژگی‌های یک پزشک خوب که تن و روان را درمان می‌کند، شرح داده می‌شود. ولی همواره سرنوشت انسان در این جهان و جهان دیگر موردنظر است و در این راستا است که استفاده از دارو را برای محافظت انسان و دیگر آفریده‌های گیتی در برابر حملهٔ اهریمن، لازم می‌داند. در این‌جا هرگز بحثی دربارهٔ کالبدشناسی و وظایف حیاتی اندام‌ها، بدان‌گونه که در *گزیده‌های زادسپرم* آمده است، دیده نمی‌شود.

کتاب چهارم دینکرد

کوتاه‌ترین و دشوارترین کتاب از هفت کتاب دینکرد (مدن: ۴۰۹-۴۳۱) و گزیده‌ای از آموزش دینِ به از کتاب «آیین‌نامه» (ēwēn-nāmag) آذر فرنبغ فرخ‌زادان است که از آداب و رسوم، هنرها و علوم گوناگون گفتگو می‌کند. در کتاب سوم دینکرد نیز به همین کتاب *آیین‌نامه*، در فصلی دربارهٔ «آموزش» (āmōg) اشاره شده است (مدن: ۴۵ س ۱۴-۱۶). مطالب کتاب چهارم به کتاب سوم شباهت دارد، ولی جنبهٔ جدلی و منطقی آن ضعیف‌تر است و نظم منطقی میان مطالب آن دیده نمی‌شود. کتاب در آغاز به شرح فلسفی آفرینش امشاسپندان از اصل نخستین (buništ) می‌پردازد. نخست از بهمن و اردیبهشت و شهریور نام می‌برد (مدن: ۴۰۹-۴۱۱) و با یادکرد نام شهریور که معنی آن شهریاری مطلوب و نماد قدرت ایزدی است، از پادشاهانی که پشتیبان دین مزدیسنی بودند، نام می‌برد. نخست از گشتاسب آغاز می‌کند که دین را از زردشت می‌پذیرد و پس از پرداختن از نبرد با ارجاسب، به سرخدایان دربارهٔ پذیرش دینِ فرستاده و کتابی که به همه‌گونه دانشی آراسته است، سفارش می‌کند (مدن: ۲۱۱ س ۱۷-۲۰). سپس به پادشاهان تاریخی می‌پردازد و از دارا پسر دارا (داریوش سوم، ۳۳۶-۳۳۱ق‌م) که همواره نقطهٔ شروع ادبیات متأخر پهلوی است، آغاز می‌کند. به فرمان دارا همهٔ *اوستا* و زند، آن‌گونه که زردشت از

اورمزد پذیرفته بود، در دو نسخه فراهم می‌شود که یکی در گنج (خزانه) شاهی و دیگری در دژ نپشت (diz nipišt) نگاه‌داری می‌شود (مدن: ۴۱۲ س ۳-۲۵). بلاش اشکانی، پس از پراکنده شدن *اوستا* و زند به دست اسکندر رومی، فرمان می‌دهد آن‌چه از کتاب به صورت نوشته (nibištag) یا شفاهی (uzwān-abespārišnīg) وجود دارد، گردآوری شود و به شهرها به یادگار فرستاده شود (مدن: ۴۱۲ س ۵-۱۱). اردشیر بابکان به تنسر/توسر فرمان می‌دهد آن‌چه را که از کتاب دین پراکنده بود، به دربار بخواهد و تنسر/توسر موفق می‌شود یک مجموعه را معتبر و بقیه را بی‌اعتبار بشناسد (مدن: ۴۱۲ س ۱۱-۱۶). شاپور پسر اردشیر ساسانی فرمان می‌دهد آن‌چه را که از کتاب دین دربارهٔ پزشکی، ستاره‌شناسی، حرکت، زمان، مکان، جوهر، آفرینش، نیستی... در روم و هند و دیگر سرزمین‌ها پراکنده بود، دوباره گرد آورند و به اوستا بپیوندند و نسخهٔ درست و معتبر را در گنج شاهی بنهند (مدن: ۴۱۲ س ۱۷-۲۲). شاپور دوم ساسانی فرمان می‌دهد که مردم کشور با بحث و گفتگو دربارهٔ عقاید گوناگون به باور دینی دست یابند. در زمان شاپور دوم آذرباد مهرسپندان برای آن‌که مردم دست از بددینی بدارند و ایمان قوی و استوار داشته باشند، به آزمایش دینی (passāxt) تن می‌دهد (مدن: ۲۱۳ س ۲-۸) و سرانجام خسرو انوشیروان (۵۹۰-۶۲۸م) بدعت‌گذاری و ستمکاری را بر می‌اندازد (مدن: ۴۱۳ س ۹) که به‌ظاهر منظور پیکار خسرو با مزدک و مزدکیان از یک‌سو و با ستمگران و نیرومندان محلی از دیگر سوی است. پس از شهریور از امشاسپندان دیگر، پنجم سپندارمد، ششم خرداد و هفتم مرداد نام برده (مدن: ۴۱۵-۴۱۶) و بر خویشکاری و انجام وظیفهٔ آفریدگان تأکید می‌شود. سپس امکان تفکر و اندیشه دربارهٔ زمان، سرنوشت (baxt)، عمل (kunišn)، تصمیم (tuwān)، اختیار (kām-framān) و مفاهیم انتزاعی‌تر از دانش‌های مابعدطبیعت فراهم می‌شود (مدن: ۴۱۶-۴۱۹). نویسنده بدون در نظر داشتن نظم منطقی میان مطالب، به گفتگو دربارهٔ کائنات، مشاهدات ستاره‌شناسان و پزشکان و آگاهی‌هایی که در کتاب زمین‌پیماپی (هندسه) است، نیز چگونگی هستی و نیستی، حرکت و جنبش چیزها، شناخت زمان و مکان، می‌پردازد (مدن:۴۲۰ س ۱۰) و سپس به ارتباط میان دین و یگانگی، انحراف از قوانین کیفری، چهار کیفیت عناصر یعنی

سردی، گرمی، خشکی و تری بازمی‌گردد (مدن: ۴۲۰-۴۲۳) و بر نقش اساسی ایران در آموزش اخلاقی بشر به‌سبب برتری و تسلط ایرانیان بر اقوام بیگانهٔ، تأکید می‌ورزد (مدن: ۴۲۵). به شنیدن سخن و پاسخ هم‌مباحثه (ham-paykār) در بحث اشاره می‌کند و مباحثه‌کنندگان را از زیاده‌گویی برحذر می‌دارد (مدن: ۴۲۶). نام برخی از آثار علمی از یونانی (به‌احتمال از طریق ترجمه‌های سریانی) مانند مَجِسطی رومی (majestīg ī hrōmāy) و آثار منطقی مانند ترک (tarak)، به‌احتمال از tarka سنسکریت، و رسالاتی دربارهٔ اخترشناسی از هند (مدن: ۴۲۸-۴۲۹) می‌تواند نشانی از نفوذ بیگانگان در ایران از سدهٔ سوم هجری به بعد باشد (بیلی ۱۹۴۳: ۸۰-۸۲). مقایسهٔ اندام‌های تن با چهار پیشه، سر با آسرونی (موبدی)، دست با ارتشتاری (جنگجویی)، شکم با کشاورزی و پا با صنعتگری، بخش دیگر کتاب است (مدن: ۴۲۹). کتاب چهارم با تأملاتی دربارهٔ زندگی آن جهان و تأکید بر به کار بردن قانون زرین مزدیسنی، یعنی سه اصل اخلاقی اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک، پایان می‌یابد (مدن: ۴۳۱).

کتاب پنجم دینکرد

کتاب پنجم (مدن: ۴۳۳-۴۷۰) شامل دو بخش اصلی است: بخش نخست (مدن: ۴۳۳-۴۵۴) دربردارندهٔ پاسخ‌های آذر فرنبغ فرخ‌زادان به پرسش‌های یعقوب خالدان در کتابی به نام سَمران یا سملان (به‌ظاهر نامی است که در دوران ساسانی برای تسمیهٔ بخش جنوبی عربستان یعنی حمیر یا هاماوران ــ یمن ــ به کار می‌رفته است، تفضلی، ۱۳۷۵: ۱۳۴، یادداشت ۲)؛ پاسخ‌هایی که فرنبغ برای تشویق و گرواندن یعقوب به دین می‌دهد، بر پایهٔ اصول و نظریات دقیق و درستی استوار نیست و بیشتر در شرح کوتاهی از پیشینهٔ مردم سملان و همکاری آنان با ایرانیان در زمان لهراسب، سرگذشت بشر تا زمان زردشت و پیام او برای ستیز علیه دیوان و پرستش ایزدان، به کارگیری اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک، و دوری کردن از اندیشهٔ بد، گفتار بد و کردار بد، خلاصه می‌شود (مدن: ۴۳۹) که در این‌باره در دینکرد هفتم به تفصیل سخن رفته است. این سخنان با بیان اصول عقاید دین زردشتی دنبال می‌شود.

بهشت، دوزخ و رستاخیز و این‌که بهشت و دوزخ اکنون نیز هست، نیک‌نامی در این جهان و رستگاری در جهان دیگر، پاداش و پادافراه، گناه، توبه و جبران گناه، پاکی تن و تطهیر، پیشوایان مذهبی، خوردن و آشامیدن، جامه و پوشاک، دارایی و زن، انواع خیرات، ازدواج با نزدیکان، آیین نیایش و جشن‌های گاهانبار، پرهیز از سگ و مرده، مراقبت از عناصر چهارگانه، بر حق بودن مزدیسنان و باطل بودن دیگر ادیان و فرق، به‌ویژه مانویان که دین خود را جهانی می‌انگاشتند و مزدیسنان را به سبب این‌که دینشان بومی و محلی بود، سرزنش می‌کردند، از موضوع‌های مورد بحث این بخش است (مدن: ۴۴۱-۴۵۴). بخش دوم کتاب شامل ۳۳ پرسش بُخت ماری مسیحی و پاسخ‌های آذر فرنبغ است. یازده پرسش مربوط به امور مابعدالطبیعت: ۱. هستی ایزد و رقیب او، ۲. منشأ رقیب، ۳. چرا آمد، ۴. چرا برای آمیختگی کوشید، ۵. چرا پیش‌تر نیامد، ۶. ایزد می‌توانست رقیب را باز دارد یا نه و اگر می‌توانست چرا باز نداشت، ۷. چرا ایزد اجازهٔ نفوذ رقیب را داد، ۸. چرا گزند به آفریدگان را پذیرفت، ۹. با چه نیرویی رقیب را باز افکند، ۱۰. رقیب می‌تواند بازآید یا نه، ۱۱. اگر نمی‌تواند، چرا نمی‌تواند و اگر می‌تواند چرا نمی‌آید؛ سه پرسش دربارهٔ *اوستا* و چگونگی الهام ایزدی، ۱. ایزد دین را به زبان ناآشنا و نهفته که اوستا نام دارد، گفت، ۲. چرا آن را به شکل نوشتهٔ کامل نداد بلکه دستور به از بر کردن آن داد، ۳. چرا ایزد دین را به ایران‌شهر فرستاد و دیگر شهرها را با آموزش دیوان رها ساخت؛ ایزد دیگران را شایسته نمی‌داند یا نمی‌تواند دین را بدیشان بنماید. چهار پرسش دربارهٔ پرستش و آیین‌های دینی زردشتی: ۱. چرا نه تنها ایزد، بلکه خورشید و دیگر روشنان را باید نماز برد، ۲. چرا بدون کستی رفتن را گناه پندارند، ۳. برسم، درون و دیگر یزش‌ها برای چیست، ۴. سود ایزد از یزش و پرستش چیست. و سیزده پرسش دربارهٔ پاکی و آداب تطهیر.

کتاب ششم دینکرد

کتاب ششم (مدن: ۴۷۳-۵۹۲) گزیده‌ای از الهیات زردشتی و دانستنی‌های سنتی و بزرگ‌ترین مجموعهٔ اندرزهای موجود به زبان پهلوی است. اندرزها به‌احتمال

پیشینه‌ای در ادبیات *اوستا*، بَرِش نسک (bariš nask) دارند که خلاصهٔ آن در کتاب هفتم دینکرد (مدن: ۶۸۵) آمده است. اندرزهای پهلوی را می‌توان در دو گروه قرار داد: ۱. اندرزهای دینی، ۲. اندرزهای دنیوی و عملی (شاکد ۱۹۷۹: پانزده). هر دو گروه معمولاً این ویژگی را دارند که مورد پسند مردم هستند و همگی شامل آموزش‌ها و دستورهایی در سطوح ابتدایی برای جوانان و نیز بزرگسالان هستند، اما اندرزهای دینکرد ششم بیشتر از نوع اندرزهای عقلانی و خردمندانه است و مخاطبانی در سطوح فکری بالاتری دارد.

دینکرد ششم تألیفی از منابع گوناگون و نامتجانس است و سخنانی از یک شخص واحد نیست. کتاب دارای بخش‌های بلند و طولانی است که هریک خود می‌تواند مجموعه‌ای به شمار آید. این بخش‌ها با همان عبارت آغازی «نیز این‌گونه باور داشتند که» (u-šān ēn-iz ā'ōn dāšt kū) که معمولاً تکرار می‌شود، مشخص می‌گردند؛ اما بعضی عبارت‌ها که به‌ظاهر پایان کتاب یا مجموعه را نشان می‌دهند، در میان کتاب آمده‌اند (مدن: ۵۸۴ س ۱۹، ۵۴۸ س ۱۳) یا سخنان و عباراتی بیش از یک‌بار در روایت‌های یکسان یا مشابه در بخش‌های مختلف کتاب تکرار شده‌اند (مدن: ۵۱۷ س ۵ = ۵۸۳ س ۲۱؛ ۵۴۹-۵۵۱ = ۵۵۲-۵۵۳؛ ۵۴۹-۵۵۱ = ۵۵۱-۵۵۲). بیش‌ترِ اندرزهای بخش اول کتاب بدون نام هستند و با همان عبارت آغازی بخش‌ها شروع می‌شوند. به‌ظاهر این اندرزها به پوریوتکیشان منسوب هستند. پوریوتکیشان اغلب در متن‌های پهلوی به «دانایان پیشین»، «دارندگان دانش نخستین»، «دین‌آگاهان»، «دانایان» و «دین‌آگاهان پیشین» تفسیر و تأویل شده‌اند؛ اما در هر صورت تعیین و تشخیص دقیق این مراجع سنتی دشوار است. بعضی از اندرزها نیز به مراجع مشخصی منسوب‌اند که اغلب شخصیت‌های مذهبی یا سیاسی دوران ساسانی هستند؛ نظیر آذرباد مهرسپندان، آذرباد زردشتان، بخت‌آفرید، آذرنرسه، آذرفرنبغ و خسرو انوشیروان، که نام اکثر آنها در آثار اندرزی دیگر متن‌های پهلوی نیز آمده است. دیگر دانایان نام برده شده عبارت‌اند از: هرمزد سگزی، وه‌داد اورمزدان، آذرمهر، و آذر بوزید.

شاکد (۱۹۷۹: بیست ـ بیست و یک) کتاب را در شکل کنونی به شش بخش تقسیم کرده است:

۱. از آغاز تا A_6d (مدن: ۴۷۳-۵۴۸)، یک بخش بزرگ را تشکیل می‌دهد که به مسایل دینی با تکیه بر تقوای شخصی و پرستش و بزرگداشت ایزدان اختصاص دارد.

۲. B_1-B_{74} (مدن: ۵۴۸-۵۵۳) مجموعه‌ای است که با بیان تفاوت میان آفرینش اورمزد و اهریمن، خویشکاری زردشت در رابطه با رستاخیز، تفاوت میان راست و دروغ، پرهیزگاری و گناه آغاز می‌شود. دو نوع خرد (خرد ذاتی: āsn-xrad و خرد اکتسابی gōšō srūd-xrad) به بحث گذاشته می‌شود (مدن: ۵۴۹) و کاربردهای عملی گوناگون خرد در تمیز و تشخیص اعتدال (پیمان: paymān) و افراط و تفریط (frehbūd, abebūd) بیان می‌گردد (به‌احتمال بر پایهٔ اصول اخلاقی ارسطو). این بخش با سفارش به احتیاط و دورنگری در انجام امور و رفتار شخصی پایان می‌پذیرد.

۳. B_{48}-C_{74} (مدن: ۵۵۳-۵۶۲) بخش بزرگی است دربردارندهٔ اندرزهایی با ساخت مشابه و در ارتباط با بخش دوم، چه هر دو بیش‌تر دربارهٔ داوری امور گوناگون انسان است. برای نمونه C_2 (مدن: ۵۵۵ س ۸): «این نیز ایدون است که کس باید آن اندازه سخن گوید که می‌داند، چه کسی که از آن‌چه می‌داند بیش‌تر سخن گوید، مردمان آن‌چه را که می‌داند نیز کم‌تر باور دارند.»

۴. C_{48}-C_{83} (مدن: ۵۶۲-۵۶۸) به‌احتمال به یک مجموعه تعلق داشته است. بیشتر این بخش شامل اندرزهایی است که از امور و فعالیت‌هایی نام می‌برد که خود علت امور و فعالیت‌های خوب و بد دیگر هستند. برای نمونه C_{49} (مدن:۵۶۲ س ۵): «این نیز ایدون که از فرهنگ نیک، خرد نیک باشد و از خرد نیک، خوی نیک باشد و از خوی نیک، خیم نیک و از خیم نیک کنش (عمل) درست باشد و از کنش درست، دروج از جهان بیرون کرده شود.» این بخش با فهرستی از چیزهایی که جهان از طریق آنها اداره می‌شود، پایان می‌پذیرد: زمان، دهش، دانش، یاری، نیرو و کوشش که اموری دنیوی هستند (مدن:۵۶۷ س ۱۰-۱۴).

۵. D_1-D_{12} (مدن، ص ۵۶۸-۵۷۵) این بخش دارای دو ویژگی است. سخنان غالباً از مؤلفان بانام است (برای نمونه آذرباد مهرسپندان (مدن: ۵۶۸ س ۴)، آذرنرسی، آذرمهر (مدن: ۵۶۹ س ۵-۶)، خسرو انوشیروان (مدن: ۵۷۱ س ۲)، نیز دربردارندهٔ حکایت‌های اخلاقی است. برای نمونه D11 (مدن: ۵۷۴ س ۶-۱۲): گویند که مردی

به کوهی فراز رفت و مردی را دید که در آن کوه ساکن بود. از او پرسید که چه نام داری، چه کاره هستی و خورش تو چیست؟ و مرد گفت که نام من دورکنندهٔ رنج (ranj-spōz)، و خورش من بر درختان و کارم این است که گناه نمی‌کنم. و آن مرد گفت که به راستی این نام نیک است، به راستی این کار نیک است و به راستی این خورش نیک است. و مرد گفت که از تو چه می‌ستانند؛ و آن مرد گفت که از من ناخرسندی (= بی‌نیازی) می‌ستانند.»

۶. E1-E45n (مدن: ۵۷۵-۵۹۰) شامل مجموعه‌ای از سخنان گوناگون دربارهٔ موضع‌های دینی و اغلب بدون نام مؤلف است.

گرچه دینکرد ششم به‌ظاهر تألیف و تدوینی از بخش‌ها و مجموعه‌های گوناگون است و ترتیب اندرزها در هر بخش عموماً اختیاری است، اما روی‌هم‌رفته مجموعه‌ای از سخنان بدون هدف نیست. ویژگی دینی کتاب در همه‌جا به چشم می‌آید و در برابر دیگر تألیفات اندرزی که بیش‌تر بر آداب و اجرای مراسم تکیه دارند، این‌جا بر اندیشه و تفکر دینی تأکید می‌شود. خرد، دانش، دانایی، فرزانگی و فرهنگ به‌طور برجسته در سخنان دینکرد به‌چشم می‌خورد. در مقابل دیگر متن های پهلوی که تنها مفهوم خرد ستایش و تحسین می‌شود و جوهر ذاتی مقدس و مستقلی برابر با امشاسپندان و حتی بالاتر از آنها به‌شمار می‌آید (مینوی خرد، فصل ۱، ۷-۱۷) یا فقط وسیلهٔ عملی برای رسیدن به موقعیت‌های بالاتر و بهتر در زندگی تلقی می‌شود، در این‌جا خرد و توانایی بخشی از یک نظام کامل دینی را تشکیل می‌دهند که جهان به‌وسیلهٔ آنها آفریده، نگاه داشته و در پایان نیز نوسازی می‌شود (مدن: ۵۴۸ س ۶-۸).

در دینکرد نکته‌های قابل‌توجه ادبی مانند تشبیه و تمثیل نیز دیده می‌شود (مدن: ۵۱۲ س ۲۱-۲۲): «نیز این‌گونه باور داشتند که در تن خیم (خصلت) بیش از هر ژاژی است که به کوه و دشت است» (مدن: ۵۴۶ س ۱۵-۱۷): «نیز این‌گونه باور داشتند که دین با کلام مقدس آن‌گونه پیوسته و هماهنگ است که گوشت با پوست و رگ با پوست. بعضی فرازها نیز ویژگی معماگونه دارند». (مدن: ۴۸۳ س ۶-۸): «نیز این‌گونه باور داشتند که چیزی هست که آن کسی که در آن است مایل نیست از آن به درآید و آن‌که در آن نیست، بدان مایل است». جواب معما: «نیز این‌گونه باور داشتند

که هر کسی که به دین ایستد، از آن جایی که هست، مایل نیست که درآید».

به‌طورکلی این اندرزها کم‌تر به اصول و عقاید نظر دارند و بیشتر اخلاق و رفتار آدمی مورد خطاب آنها است. همواره لزوم آگاهی از اصل خود، هویت دینی و هدف غایی مطرح است. فرهنگ و آموزش به عنوان اساس دانش، به کسب خرد منجر می‌شود. انجام وظیفه و خویشکاری، که همانا دور ساختن دیوان از جهان است، نتیجهٔ رفتار درست آدمی است. تنظیم روابط خویشاوندی و آموزش از راه نوشتن نیز سفارش شده است. مشاوره با نیکان و همراهی با ایشان، مانند دانایان، ستایش شده است چه نیکان و دانایان در جهان مادی همانند ایزدان در جهان مینوی هستند. آن‌چه این دو گروه را از هم جدا می‌کند، درجه و مقام است، نه اصل و گوهر؛ چه روان پرهیزگار، ایزدی است. ایمان برای رسیدن به رستگاری واجب است و حفظ و برقراری آیین و آداب دینی از طریق همان سه اصل اندیشه و گفتار و کردار نیک است. دین شادیِ آدمی را تضمین می‌کند. دانش و سرایش کتاب مقدس سبب ایمان به دین می‌گردد، اما توصیه به نیاموختن *اوستا* وزند، گواهی بر اهمیت آموزش شفاهی است.

کتاب هفتم دینکرد

کتاب هفتم (مدن: ۵۹۲-۶۷۶) اثری مهم و جالب‌توجه است. اهمیت کتاب در این است که بر پایهٔ نسک‌های گمشدهٔ *اوستا* یعنی سپند، چهرداد و ویشتاسب ساست (آموزهٔ ویشتاسب) پی‌ریزی شده و جالب است، چون دربردارندهٔ افسانه‌های زیبا و شاعرانه دربارهٔ زردشت است. از آن‌جا که تاریخ و سرگذشت واقعی دربارهٔ زردشت در دست نیست، این افسانه‌ها می‌توانند نمودار دیدگاه همگانی دربارهٔ زردشت باشند. چکیدهٔ سپندنسک که در فصل چهاردهم کتاب هفتم دینکرد (مدن: ۶۹۰-۶۹۲) آمده است، نشان می‌دهد که در این بخش، ضمن شرح سرگذشت دین، زندگی‌نامهٔ زردشت نیز به تفصیل آمده بوده است. چکیدهٔ چهردادنسک، فصل سیزدهم کتاب هفتم دینکرد (مدن: ۶۸۸-۶۹۶) را تشکیل می‌دهد که بخشی از آن نیز دربارهٔ زردشت بوده است. چکیدهٔ ویشتاسب ساست، فصل یازدهم دینکرد هفتم (مدن: ۶۸۷-۶۸۸) را دربرمی‌گیرد و دربارهٔ ویشتاسب و گرویدن او به دین زردشت و حوادث پس از آن

بوده است. به نظر می‌رسد به سبب محتوای خود اثر، کتاب هفتم با عنوان «افسانهٔ زردشت» شناخته بوده است. مطالب دینکرد هفتم دربارهٔ زردشت، در متن‌های دیگر پهلوی مانند آغاز کتاب پنجم (مدن: ۴۳۳)، فصل‌هایی از کتاب نهم، *گزیده‌های زادسپرم* (فصل‌های ۵-۲۶)، روایت پهلوی (فصل ۴۷، بندهای ۴-۶) و بخش‌هایی از *وجرکرد دینی* نیز آمده که همه از همین سه نسک گرفته شده است. روایتی که از زندگی زردشت به نقل از جیهانی در کتاب *ملل و نحل* شهرستانی آمده (آموزگار، تفضلی ۱۳۷۰: ۱۸۹-۱۹۶)، نیز روایت منظوم زراتشت‌نامه غیرمستقیم از مطالب همین نسک‌ها گرفته شده است (همانجا: ۱۷۳-۱۸۵). اصل و خاستگاه اوستایی این اثر، از حالت ترجمه‌ای داشتن بسیاری از مطالب کتاب، حفظ ترتیب جمله‌بندی *اوستا* و آوردن تفسیر بر تفسیر مشخص می‌شود.

کتاب با ذکر نام و شرح مختصری از تاریخ پیامبران ایران، از کیومرث (نخستین انسان) تا گشتاسب، آغاز می‌شود. در این بخش شخصیت‌های داستانی و افسانه‌ای کهن مانند پیامبران ستایش می‌شوند تا بدین‌ترتیب هستهٔ اصلی و ایرانی بودن و نیز ویژگی الهام ایزدی برای ایشان محفوظ بماند و پیشینهٔ آن تا به آغاز هستی باز گردد. برشمردن تخمهٔ زردشت (نسب‌نامه) بخش بعدی کتاب را تشکیل می‌دهد. سپس زندگی افسانه‌آمیز زردشت، از بسته شدن نطفه، تولد، کودکی، نخستین همپرسی (= دیدار) با اورمزد، تلاش و کوشش بی‌نتیجهٔ بدخواهان برای کشتن زردشت با آتش، سپس نهادن زردشت بر گذر گلهٔ گاوان و اسبان و لانهٔ ماده‌گرگی که بچه‌های او را کشته بودند، نیز دیدار زردشت با بهمن امشاسپند و بردن زردشت به هم‌سخنی اورمزد توسط بهمن شرح داده می‌شود. کارهای معجزه‌آسای زردشت از زمان پذیرش دین توسط گشتاسب تا زمان مرگ، شامل تحمل چند نوع آزمایش دینی (ور: war)، گذشتن از آتش، ریختن روی گداخته بر سینه، دریدن شکم بدون آسیب دیدن، پایه‌گذاری علومی نظیر پزشکی، چهره‌شناسی (فیزیک)، بخش بعدی کتاب است. معجزات پس از درگذشت زردشت شامل پیدایی گشتاسب بر زمین در حال راندن گردونه‌ای آسمانی، شرح تاریخ ایران تا حملهٔ تازیان، برجسته‌سازی چهرهٔ چندین پادشاه و شخصیت دینی، شرح معجزات تا پایان هزارهٔ زردشت و ظهور نخستین

نجات‌بخش، هوشیدر پسر زردشت، معجزات هزارهٔ هوشیدر تا ظهور دومین نجات‌بخش، هوشیدر ماه، معجزات هزارهٔ هوشیدرماه تا ظهور سوشیانس و معجزات ۵۷ سال زمان او تا فرشگرد و تن پسین، پایان‌بخش کتاب است.

دینکرد هفتم نوعی تاریخ دینی از آغاز تا پایان است. دین در آغاز آشکار شد و در پایان، دوباره زنده خواهد شد و در این میان زردشت همچون مرکز تاریخ جهان پدیدار می‌شود. ریشه و پیشینهٔ این تفکر دینی در *اوستا* نیز دیده می‌شود. در فروردین یشت (بند ۸۷) فروهر کیومرث به عنوان نخستین کسی که به آموزش اهوره‌مزدا گوش سپرد، فروهر زردشت به عنوان نخستین کسی که الهام ایزدی را پذیرفت و آن را منتقل ساخت (بندهای ۸۷-۹۵) و فروهرهای پسران او به‌عنوان فرشگردکرداران و نوسازان جهان (بندهای ۱۲۸-۱۲۹) ستوده شده‌اند.

کتاب هشتم دینکرد

کتاب هشتم (مدن: ۶۷۷-۷۸۶): در بر دارندهٔ چکیده‌ای از *اوستای* ساسانی از روی متن زند، با اشاره‌های کوتاه برای آگاهی همگان (āgāhīh ī wasān، مدن: ۶۷۱ س ۱-۵) است. *اوستای* ساسانی به سه بخش / کتاب عمده (bazišn) و هر بخش به هفت بهر یا نسک (مدن: ۶۷۸ س ۱) و هر بهر به چند فصل (brīnag، «ها»: hāt و «فرگرد» fragard نیز خوانده شده است) گوناگون تقسیم شده است (مدن: ۶۷۹ س ۱۵). سه بخش عمده به ترتیب گاهانی (gāhānīg)، شامل هفت نسک که بیشتر از دانش و کوشش‌های مینَوَی گفتگو می‌کند (mēnōg dānišnīh ud mēnōg kārīh، مدن: ۶۷۷ س ۱۲)؛ دادی (dādīg) شامل هفت نسک که به دانش و امور گیتی می‌پردازد (gētīg dānīšnīh ud gētīg kārīh، مدن: ۶۷۷ س ۱۲-۱۳) و هاده مانسری (hādagmānsarīg) که از امور میان آن دو بخش گفتگو می‌کند (āgāhīh ud kār ī abar ān ī myān ēn dō، مدن: ۶۷۷ س ۱۳-۱۴). این نام‌گذاری‌ها کاملاً دقیق و روشن نیست چنان‌که بخش گاهانی از نوع *گاهان* یا متن‌های مانند آن نیست و بیشتر دربارهٔ مسایل یزدان‌شناسی و فلسفی است. بخش دوم نیز شامل آیین‌ها، قوانین و مقررات زندگی روزانه در این جهان است. در بخش سوم نیز توضیح

و شرح روشنی دیده نمی‌شود. به‌ظاهر این تقسیم‌بندی سه‌گانه و هفت‌گانه به قصد نمایش سه بیت و بیست و یک واژهٔ دعای مهم دین زردشتی یعنی اهونَوَر (ahūnawar) انجام شده است، چه نام بیست و یک نسک *اوستا* که خوانش بعضی از آنها به سبب ابهام خط پهلوی دشوار است، در پی آن می‌آید (مدن: ۶۷۸-۶۷۹). تقسیم دینکرد هشتم به سه بخش عمده نیز دقیق نیست و نویسنده خود به آمیختگی این سه در یکدیگر آگاهی دارد: «در هر سه (بخش)، هر سه هست (andar har se, har se ast). در بخش گاهانی، هاده مانسری و دادی؛ در بخش دادی، هاده مانسری و گاهانی؛ و در بخش هاده مانسری، گاهانی و دادی (مدن: ۶۷۸ س۱۴-۱۷)، اما سبب این آمیختگی را آمیختگی امور مینو در گیتی و عکس آن می‌داند (مدن: ۶۷۸ س ۱۸-۲۰). نویسنده سپس به شرح نسک‌ها و موضوع‌های مهم آنها می‌پردازد و آن‌چه را که در فصل‌های نسک‌ها آمده، نخست کوتاه و سپس به تفصیل بیان می‌کند (مدن: ۶۸۰ س ۱-۷). دو بخش گاهانی و هاده مانسری را فشرده و کوتاه شرح می‌دهد، ولی بخش دادی با جزییات بیشتری بیان می‌شود و سبب آن نیز روشن است، چه کتاب‌های قانون برای اجرای امور روزانهٔ زندگی از اهمیت بیش‌تری برخوردار بوده‌اند. تعداد فصل‌های دینکرد هزار ذکر شده است (مدن: ۶۷۹ س ۱۷)، اما در مقایسه با آن‌چه در *روایات داراب هرمزدیار* (۳/۱ ببـ) آمده، این شمار به ۹۰۵ کاهش می‌یابد که ۱۸۰ فصل از آنها در حملهٔ اسکندر از میان رفته است (وست، ۱۸۹۲: ۹، یادداشت ۲). به همین دلیل نویسنده متذکر می‌شود که پس از حملهٔ اسکندر چندانی باقی نمانده بود که شایستگی رسمیت (dastwar) داشته باشد. پس آذرباد مهرسپندان به آزمایش ایزدی دست می‌زند تا درستی و اعتبار روایات به‌جا مانده را ثابت کند و از این کار پیروز (bōxt) به در می‌آید (مدن: ۶۷۹ س ۱۷-۲۱). در زمان گردآوری نهایی *اوستا*، زند بعضی از نسک‌های دیگر مانند زند نادر (nādar یا nātar) از میان رفته بوده، ولی *اوستای* آن در دست بوده است. دینکرد هشتم به‌طور کلی از جهان‌شناسی، ستاره‌شناسی، کلام ایزدی، اندرز و آموزش برای زندگی روزانه گفتگو می‌کند، ولی مهم‌ترین بخش‌های آن، بخش‌های حقوقی است. بیش‌تر این بخش‌ها دربارهٔ قوانین جزایی، دزدی،

شهادت دروغ، درجات گناه، پیمان‌شکنی، زمین‌های کشاورزی، دامپروری، خیرات، میزان اندوختن دارایی است که صورت کامل‌تر آن در *مادیان هزار دادستان* آمده است.

کتاب نهم دینکرد

کتاب نهم که در خود کتاب «نهم در»، فصل نهم (مدن: ۷۸۷ س ۱) نامیده شده، شرح و تفسیر فصل‌های سه نسک از بیست و یک نسک *اوستا* است و دربردارندهٔ گزیده‌ای بایسته از مطالب فراوان هر نسک است. نسک‌های سودگر (sūdgar)، ورشت مانسر (warštmānsar) و بغ (baγ) از نسک‌های گاهانی هستند، اما مطالب آنها ترجمه یا تفسیر گاهان نیست و در تقسیم‌بندی *اوستای* ساسانی، این سه نسک در این بخش قرار گرفته‌اند. عنوان سه فصل نخست از سودگر و بغ نسک به ترتیب یثا اهو وئیریو (yaθā ahū vairyō)، اشم وهو (ašəm vohu) و ینگهه هاتام (yeŋhe hātąm)، نام سه دعای مهم دین زردشتی است. اما عنوان نخستین فصل ورشت مانسر نسک، اَیْسْرَ پایتیش (aiθrapāitiš، برگردانِ aēθrapaitiš *اوستا hērbed*، پهلوی و هیربد فارسی است (مدن: ۸۱۸ س ۲۱-۲۲) و سپس نام سه دعای مذکور می‌آید. عنوان فصل پایانی هر سه نسک ایرمن (ērman، پهلوی و -airyaman اوستایی) است. عنوان دیگر فصل‌ها از نام نخستین، دومین و سومین واژهٔ *گاهان* گرفته شده است. سودگر نسک که گزیدهٔ آن در کتاب هشتم، در چندین سطر (مدن: ۶۸۰) آمده، در این‌جا با جزییات بیشتر، در بیست و دو فصل تفسیر شده است (مدن: ۷۸۶-۸۱۸). این نسک بستگی اندکی با *گاهان* دارد، ولی از نظر دربرداشتن افسانه‌ها و داستان‌ها و مطالب گوناگون اسطوره‌ای، اهمیت بسیار دارد. فصل ۱ تا ۱۳ شامل مطالبی است که بیشتر جنبهٔ اندرزی، دینی و عملی دارند. مطالب بعضی از فصل‌ها در دیگر متن‌های پهلوی نیز دیده می‌شود. فصل دهم (مدن: ۷۹۴) دربارهٔ گلهٔ مینوی آتش‌ها از مردم به اورمزد در هفت بند (*روایت پهلوی*، فصل ۱۸)، فصل دوازدهم (مدن: ۸۰۱) دربارهٔ نیرو و چابکی مینوی درون است(*روایت پهلوی*، فصل ۹). از جالب‌ترین فصل‌ها، فصل هفتم است (مدن: ۷۹۲) که دربارهٔ نمایش چهار دوره در هزارهٔ دینی زردشت، به

زردشت است. نخست دوران زرین که در آن اورمزد به زردشت دین را نشان داد؛ دوم دوران سیمین که در آن گشتاسب از زردشت دین پذیرفت؛ سوم دوران پولادین، زمانی که آذرباد مهرسپندان، آراستار پرهیزگاری، زاده شد و چهارم دوران آهن برآمیخته که در آن پادشاهی ناروا و دیگر بدی‌ها افزایش می‌یابد و خیم و خرد در سرزمین ایران رو به افول می‌گذارد. مطالب این فصل که با تفاوت‌هایی در متن‌های دیگر (*زند بهمن یسن*، فصل ۳، بندهای ۲-۵) نیز آمده است، باید از قدمت بیش‌تری برخوردار باشد؛ چه تقسیم چهارگانه پیشینهٔ کهن‌تری از تقسیم هفت‌گانه (همانجا) دارد. از فصل چهاردهم به بعد بیش‌تر مطالب اساطیری و افسانه‌ای است که پاره‌ای از مطالب ذکر شده در آن در دیگر متن‌های پهلوی نیز دیده می‌شود. فصل چهاردهم (مدن: ۸۰۲) دربارهٔ نشان دادن سهمگینی روان گرشاسب به زردشت توسط اورمزد است (روایت پهلوی، فصل ۱۸). فصل پانزدهم (مدن: ۸۰۳)، دربارهٔ رسیدنِ به‌موقعِ استویهاد، دیو مرگ، بر مردمان (*روایت پهلوی*، فصل ۵)؛ فصل شانزدهم (مدن: ۸۰۵) دربارهٔ هفت فرمانروای بی‌مرگ در کشور خونیره (*روایت پهلوی*، فصل ۵۴)؛ فصل بیستم (مدن: ۸۱۰) دربارهٔ ستمگری ضحاک در هفت کشور، دربارهٔ جم آسانی‌بخش، دربارهٔ فریدون؛ فصل بیست‌ویکم (مدن: ۸۱۵) دربارهٔ پادشاهی کردن کاووس به هفت کشور و بر دیوان و مردمان؛ فصل بیست‌و دوم (مدن: ۸۱۷)، دربارهٔ کی‌خسرو و وایِ دیرنده‌خدا (*روایت پهلوی*، فصل ۴۸، بند ۳۹).

ورشت مانسر نسک در این‌جا در بیست و سه فصل آمده است (مدن: ۸۱۸-۸۷۲). مطالب این نسک روشن‌تر از دو نسک دیگر است و از چکیدهٔ آن که در کتاب هشتم در چند سطر (مدن: ۶۸۰) آمده است، چنین برداشت می‌شود که صورت کامل کتاب نسبت به گاهان افزوده‌هایی داشته است (ورشت مانسر که برای هر چیز سخنی گفته است، یعنی هرچه که در *گاهان* گفته شده است، پس آن (ورشت مانسر) داشته است (مدن: ۶۸۰ س ۲۱-۲۲، ۶۸۱ س ۱). فصل نخست (مدن: ۸۱۸-۸۲۲) دربارهٔ زندگی زردشت است و با پرسش میدیوماه از زردشت دربارهٔ چگونگی زایش زردشت، به دین آمدن او و پاسخ زردشت دربارهٔ کوشیدن و رسیدن دو مینوی زندگی‌بخش و نابودکننده به هنگام زایش او آغاز می‌شود. تفصیل این مطلب در کتاب هفتم آمده

است. در فصل‌های دیگر این نسک، جای‌جای از زردشت، خانوادهٔ او، دختر، همسر، شاگردان و پیروانش نام برده شده است. در فصل پنجم (مدن: ۸۲۴-۸۲۵) به فرشوشتر (اوستایی -frašaoštra)، در فصل بیست و یکم (مدن: ۸۶۹ س ۱۷-۱۸، ۸۷۰) به جاماسب، میدیوماه و فرشوشتر اشاره شده است. بخشی از فصل بیست و یکم (مدن: ۸۶۹ س ۱۵-۱۸) به ستایش فرشوشتر برای به زنی دادن دخترش هُوُو (اوستایی -hvōvī) به زردشت، ستایش هُوُو برای فرمانبرداری و احترام نسبت به زردشت و اندرز به زردشت برای کدبانو کردن هُووُ و بخشی از فصل بیست و دوم (مدن: ۸۷۰ س ۲۱، ۸۷۱ س ۱-۳) نیز به ستایش پوروچیستا (اوستایی -pouru.cistā) دختر زردشت برای ایمان داشتن به دین و انجام دادن آن اندرز دین (خویدوده: ازدواج با نزدیکان) با خرسندی، یعنی تن به زنی دادن به زردشت و انجام وظیفه کردن و احترام به او و پس از زردشت، زنی و احترام کردن به جاماسب و مزد بزرگ او از اورمزد، اختصاص دارد. بخش دیگری از همین فصل (مدن: ۸۷۱ س ۴-۵)، به ستایش هوتس (اوستایی -hu.taosā)، همسر گشتاسب برای روایی دین مزدیَسنی، می‌پردازد. چنین به نظر می‌رسد که در اصل *اوستا* و زند این نسک نیز مطالب بسیاری دربارهٔ زردشت و زندگی و خانوادهٔ او وجود داشته است. در فصل‌های دیگر این نسک نیز مطالب مهم و جالب توجهی به‌چشم می‌خورد. فصل ششم (مدن: ۸۸۵) دربارهٔ شکوهٔ گوشورون (روان گاو یکتاآفریده) از اورمزد است به سبب بدی و رنجی که به مینوی در انجمن امشاسپندان دیده است. فصل هفتم (مدن: ۸۲۹) دربارهٔ بی‌اعتبار بودن نظر زروانیان است که معتقد بودند که اورمزد و اهریمن دو برادر بودند که در یک شکم رشد کردند. در فصل نهم (مدن: ۸۳۷) به داستان کیومرث و کشته شدن او اشاره شده است. فصل سیزدهم دربارهٔ نمودن دین به جم نیک‌رمه، به فریدون روشن بلند، به کی آرش، به سامان گرشاسب و خودداری آنان از پذیرفتن پیامبری است (مدن: ۸۵۱ س ۲-۶). فصل پانزدهم (مدن:۸۵۴-۸۵۵) دربارهٔ برتری هفت اندرز دین: ۱. اتحاد با دادار سپند مینو (اورمزد) از طریق فرمان بردن، آموختن و عمل کردن به دین، ۲. جدا بودن از گناگ مینوی (اهریمن) نابودکننده و نکوهیدن او به سبب ترمنشی و دروغزنی که منشأ همهٔ عیب‌هاست، ۳. آراستن خیم بنا بر اندیشه،

گفتار و کردار نیک، ۴. ثواب ازدواج با نزدیکان، ۵. دربارهٔ دستور (مرجع) اهومند و ردمند داشتن، ۶ و ۷. درباره ستایش، نیایش و یزش دادار اورمزد؛ فصل شانزدهم (مدن: ۸۵۷ س ۱۸) اشاره به مانی و آخرین نشانه‌ها از هزارهٔ دینی زردشتان (مدن: ۸۵۸) است. فصل هجدهم (مدن: ۸۶۲ س ۴) دربارهٔ نشانه‌های پیروزی ایزدان بر ایوان در پایان زمان است که با ظهور پسران زردشت تحقق می‌یابد. آخرین فصل (مدن: ۸۷۲-۸۷۳) ترجمهٔ واژه‌به‌واژه از یک متن اوستایی است که اصل آن در میان قطعات پراکندهٔ *اوستا* به‌جا مانده است (وسترگارد ۱۸۵۲-۱۸۵۴، قطعهٔ ۴: ۳۳۲).

سومین نسک، بغ نسک دارای بیست و دو فصل است (مدن: ۸۷۳) و چکیدهٔ آن در کتاب هشتم (مدن: ۶۸۱) آمده است. مطالب این نسک بیشتر دربارهٔ مسایل اخلاقی و اعتقادی دین زردشت است و غالباً پیوند مستقیمی با ابیات *گاهان* دارد و در موارد بسیاری، به‌ویژه شباهت‌هایی با زند یسن‌ها دارد، چنان‌که سه فصل نخست با زند یسن‌های ۱۹-۲۱ که خود در تفسیر سه دعای مهم دین زردشتی (بندهای ۱۳-۱۵، یسن ۲۷) است، همانندی‌های بسیار دارد. از جمله مسایل اعتقادی، می‌توان به این موارد اشاره کرد: کسی که نیاز نیازمندان را برطرف سازد، تن به زردشت داده است؛ کسی که شخص شایسته را به سالاری دارد، پس خردش افزوده شود؛ کسی که رادی کند، پس به خورشید، نیکی کرده است و کسی که به خورشید نیکی کند، پس به جوهر و عَرَض مردم نیکی کرده است چه خورشید، باشکوه و فرهِ رادان حرکت می‌کند و جوهر و عرض مردم در خورشید [پایه] دانسته شده است (مدن: ۸۸۹-۸۹۱)؛ دین در کسی میهمان باشد که خود دانا یا فرمان‌بُردار دانایان باشد (مدن: ۹۲۵). در پایان فصل‌ها گزیده‌ای از «همه یشت» آمده است (مدن: ۹۳۶). که به‌احتمال برگرفته از نسک بیست و یکم است (وست ۱۸۹۲: ۳۸۹، یادداشت ۳).

متن دینکرد، تا آن‌جا که حفظ شده، در یک دست‌نویس آمده است: دست‌نویس FB که توسط سنجانا DM، وست و مدن B نامیده شده (بمبئی، دست‌نویس شمارهٔ ۵۵)، در اصل در کتابخانهٔ ملا فیروز بوده و اکنون در مؤسسه کاما (Cama Oriental Institute) در بمبئی نگاه‌داری می‌شود و تاریخ ۱۰۰۹ یزدگردی (۱۶۵۹م) را دارد. آن‌گونه که در سومین و آخرین پایان‌نوشت دست‌نویس آمده، متن توسط ماه‌ونداد

پسر بهرام اردشیر در ترک‌آباد کرمان نوشته شده است. این دست‌نویس در سال ۱۷۸۳م از ایران به سورات در هند برده شد و توسط مالکش به دستور رستم جی امانت داده شد که او آن را به اضافهٔ تعدادی برگ گمشده بازگرداند. بیش‌تر بخش این برگ‌های گمشده از روی دست‌نویس‌های دیگر اصلاح شده است (درسدن ۱۹۶۶: ۱۳-۱۸). بر اساس پایان‌نوشت دست‌نویس B، سلسله‌نسب این دست‌نویس به دست‌نویسی می‌رسد که در سال ۳۶۹ یزدگردی (۱۰۲۰م) توسط ماه‌ونداد نرماهان در بغداد نوشته شده است. دست‌نویس دیگر K_{43} است که ناقص است و شامل کتاب ششم و فصل‌های ۱۵۸ و ۲۸۵ کتاب سوم دینکرد است و نسب آن به دست‌نویسی می‌رسد که اصل دست‌نویس B بوده است. دست‌نویس سوم K_{43} دو فصل آخر (۴۱۹ و ۴۲۰) کتاب سوم، تمام کتاب پنجم و بخشی از کتاب نهم را دربردارد. این دست‌نویس از نظر استنساخ مهم است. دست‌نویس چهارم DH که شامل متن بندهش نیز هست، در مجموعهٔ دستور هوشنگ قرار دارد و شامل چند سطر آخر فصل ۴۱۷ و تمام فصل ۴۱۸ و ۴۲۰ کتاب سوم، همهٔ کتاب پنجم و بخش بزرگی از کتاب نهم (از آغاز تا اواخر فصل ۶۰) است. در میان دست‌نویس‌های جدید، DE در مجموعهٔ دستور ادلجی داراب جی سنجانا و M_{58} (هاوگ، دست‌نویس شمارهٔ ۱۳) قرار دارند.

از دینکرد دو ویرایش دردست است. نخستین ویرایش توسط دستور پشوتن بهرام‌جی سنجانا انجام شده که هشت مجلد را در زمان حیات خود، میان سال‌های ۱۸۶۹ و ۱۸۹۷م انتشار داده است. مجلدهای نهم تا نوزدهم توسط فرزندش داراب، در سال ۱۹۲۸م انتشار یافت. مدن متن کامل دینکرد را در دو مجلد (بمبئی ۱۹۱۱) انتشار داده است. در سال ۱۹۶۶ نیز درسدن نسخهٔ عکسی از دست‌نویس B را به اضافهٔ برگ‌های گمشده چاپ کرده است.

تاکنون کتاب‌های سوم، پنجم و ششم دینکرد به‌طور کامل و بخش‌هایی از بسیاری از فصل‌های کتاب‌های دیگر آوانویسی و ترجمه شده است، نک: آموزگار و تفضلی ۱۳۷۰؛ همان‌دو ۱۳۸۶؛ فضیلت ۱۳۸۱؛ راشدمحصل ۱۳۸۹؛ میرفخرایی ۱۳۹۲؛ بیلی ۱۹۴۳؛ دومناش ۱۹۵۸؛ همو ۱۹۷۳؛ زنر ۱۹۵۵؛ نیبرگ ۱۹۶۴؛ همو ۱۹۷۴؛ موله ۱۹۶۳؛ شاکد ۱۹۶۹؛ همو ۱۹۷۹؛ شکی ۱۹۷۳؛ همو ۱۹۸۱؛ آموزگار، تفضلی ۲۰۰۰.

بندهش

بندهش (bundahišn) در معنی «آفرینش آغازین» یا بنیادین، عنوانی است که به‌طور سنتی به یکی از بزرگ‌ترین تألیفات زردشتی داده شده است، چه مهم‌ترین فصل‌های آن دربارهٔ آفرینش و چگونگی آفریدگان است. نام اصلی این اثر که در آغاز کتاب (TD_2: ۲) آمده، به‌احتمال «زند آگاهی» (zand ī āgāhīh) به معنی «آگاهی بر پایهٔ زند» بوده است که این خود می‌رساند که کار بر پایهٔ متون مقدس زردشتی یعنی دانش دینی *اوستا*، ترجمه‌ها و تفسیرها بوده است.

بندهش مجموعه‌ای است که از مطالب گوناگون و منابع مختلف گردآوری و تدوین شده و طی تحریرهای مختلف گسترش یافته است و بدین‌جهت نمی‌توان تاریخ نخستین تحریر را مشخص کرد و نیز نویسندهٔ واحدی را برای آن نام برد. در متن اشاره‌های متعددی به حملهٔ اعراب شده، ولی یقین نیست که این‌ها در اصل متن وجود داشته یا افزوده‌های بعدی است. بیش‌تر دانشمندان بر این عقیده‌اند که *بندهش* کاری اصیل در موضوع آفرینش است که توسط مؤلفی که در اواخر دورهٔ ساسانیان می‌زیسته، تدوین شده و فصل‌های پایانی (۳۱-۳۶) بعدها بدان افزوده شده است (هنینگ ۱۹۴۲: ۲۲۹).

در میان مؤلفان آخرین تحریر *بندهش*، به‌احتمال فرنبغ‌نامی بوده است که نام خود را در فصل مربوط به دودهٔ موبدان (۳۵ الف)[1]. همراه با هم‌عصران خود، زادسپرم پسر گُشْن جم، مؤلف *گزیده‌های زادسپرم* و آذرباد ایمیدان، مؤلف *دینکرد*، آورده است که در سدهٔ سوم هجری (نهم میلادی) می‌زیسته‌اند. پس از فرنبغ نیز به‌احتمال مطالبی به کتاب افزوده شده چون در پایان فصل ۳۶ (TD_2: ۲۴۰ س۸) سال ۵۲۷ پارسی (۱۱۵۸م) نیز ذکر شده است.

بندهش دارای ۳۶ فصل است و مطالب آن بنابر مقدمهٔ کتاب(TD_2: ۳) به سه

---

۱. بندهش (TD_2: ۲۳۷ س۱۵) لقب او در متن دادگی (dadagīh) آمده است. بهار (۱۳۶۹: ۶) این قرائت را پذیرفته است. تاوادیا (۱۳۴۸: ۹۳-۹۴) معتقد است که این واژه به‌احتمال تصحیف دادگ (dādag) یا دادویه (dādweh) است. چه دادگیه به معنی «عمل» و «وضع» می‌تواند اسم خاص و لقب باشد. مکنزی (۱۹۹۰: ۵۴۸) واژه را jādagīh خوانده و آن را عنوانی افتخاری برای فرنبغ در معنی سهم و تعیین سهم دانسته است.

بخش تقسیم می‌شود که هر بخش به موضوع واحدی می‌پردازد: ۱. دربارهٔ آفرینش آغازین اورمزد و پتیارگی اهریمن (فصل‌های ۱-۷)؛ ۲. دربارهٔ چگونگی آفریدگان مادی از آغاز آفرینش تا فرجام، آن‌گونه که از دین مزدیسن پیدا است (فصل‌های ۸-۳۰، ۳۴، ۳۶)، ۳. کیانیان، دودمان و پیوند اقامتگاه‌هایشان و گزندهایی که به ایران‌شهر رسیده است (فصل‌های ۳۱-۳۳، ۳۵)[1].

در دیباچهٔ کتاب که مسلماً افزودهٔ بعدی است، نویسنده از خود نام نمی‌برد؛ اما می‌نویسد: «کتاب را به دستوری (اجازه) انوشروان اسفندیار ماه‌ونداد رَستم شهریار، نویسندهٔ بندهش، خواهم نبشت». از این دیباچه چنین برمی‌آید که کاتبی این دیباچه را نوشته و به‌احتمال منظور از انوشیروان نویسندهٔ بندهش، کاتب دیگری بوده که پیش‌تر کتاب را رونویس کرده است. صورت‌هایی مانند «توانا» و «خواهم نبشت» که در دیباچه به کار رفته‌اند، ساخت فارسی دارند و نشان می‌دهند که این دیباچه در زمانی متأخر، به‌احتمال سدهٔ ششم هجری، آن‌گونه که در فصل آخر نیز بدان اشاره شده، بر کتاب افزوده شده است. پس از دیباچه، مقدمهٔ کوتاهی دربارهٔ مطالب کلی کتاب آمده است. فصل اول، مفصل‌ترین فصل کتاب، دربارهٔ چگونگی اورمزد و اهریمن، جای و صفات هریک، نبردشان با یکدیگر، آفریدگان هریک و آفرینش آنها در حالت مینویی (نادیدنی) و سپس گیتی‌ای (دیدنی، مادی) است. فصل دوم دربارهٔ فراز آمدن روشنان (خورشید، ماه و ستارگان). فصل سوم دربارهٔ علت آفرینش آفریدگان برای نبرد. فصل چهارم دربارهٔ تازش اهریمن بر آفرینش و مرگ گاو یکتاآفریده. فصل پنجم دربارهٔ دشمنی دو مینو و زیج کیهان که چگونه اتفاق افتاد. فصل ششم دربارهٔ نبرد کردن آفریدگان گیتی در مقابله با اهریمن (ده نبرد). فصل هفتم دربارهٔ انواع آفریدگان. فصل هشتم دربارهٔ چگونگی زمین‌ها. فصل نهم دربارهٔ چگونگی کوه‌ها. فصل دهم دربارهٔ چگونگی دریاها. فصل یازدهم دربارهٔ

---

۱. از نظر منطقی درست به نظر نمی‌آید که پس از فصل ۳۴ که دربارهٔ رستاخیز و تن پسین است، مطلب دیگری بیاید، چنان‌که سرآغاز فصل یکم نیز مؤید این نظر است، آن‌جا که می‌گوید: از آغاز آفرینش تا فرجام. از این‌رو احتمال می‌رود که فصل ۳۵ از خود فرنبغ باشد که نام خود را در آن‌جا یاد می‌کند و فصل ۳۶ از نویسندهٔ دیگری چه در پایان فصل به تاریخ تازه‌ای (۱۱۵۸م) اشاره شده است.

رودها شامل دو بخش است: الف ـ رودهای نامور، ب ـ هفت‌گونه آب. فصل دوازدهم دربارهٔ دریاچه‌ها. فصل سیزدهم دربارهٔ چگونگی پنج‌گونه چارپایان سودمند. فصل چهاردهم مردمان و زنان. فصل پانزدهم زایش موجودات. فصل شانزدهم گیاهان، فصل هفدهم سروران هریک از آفریدگان جهان. فصل هجدهم آتش. فصل نوزدهم خواب. فصل بیستم بانگ‌ها (صداها). فصل بیست و یکم باد و ابر و باران. فصل بیست و دوم خرفستران (جانوران زیان‌رسان). فصل بیست و سوم انواع گرگ‌ها. فصل بیست و چهارم آفریدگان گوناگون و هدف از آفرینش آنها. فصل بیست و پنجم سال دینی. فصل بیست و ششم دربارهٔ بزرگ‌کرداری ایزدان مینوی. فصل بیست و هفتم دربارهٔ بدکرداری اهریمن و دیوان. فصل بیست و هشتم تن مردمان به سان گیتی (جهان اصغر). فصل بیست و نهم دربارهٔ سروری کشورهای هفت‌گانه. فصل سی پل چینود و روان درگذشتگان. فصل سی و یکم شهرهای نامی ایران‌شهر و خانهٔ کیانیان. فصل سی و دوم اقامتگاه‌هایی که کیانیان ساختند. فصل سی و سوم دربارهٔ گزندی که هر هزاره به ایران‌شهر آمد. فصل سی و چهارم رستاخیز و تن پسین. فصل سی و پنجم دودهٔ موبدان. فصل سی و ششم سال‌شمار تازیان به دوازده هزار سال.

مؤلف از تک‌تک منابع خود نام نمی‌برد، اما موضوع‌های مورد گفتگو براساس مطالب برگزیده از نسک‌های *اوستا* مانند دامدادنسک (فصل ۳۴ بندهش) (کتاب هشتم دینکرد؛ مدن: ۶۸۱) که دربارهٔ آفرینش بوده است، چهرداد نسک (کتاب هشتم دینکرد؛ مدن: ۶۸۸-۶۹۰)، پازک نسک (فصل ۲۵ بندهش) (کتاب هشتم دینکرد؛ مدن: ۶۸۳) تألیف شده و ساخت بسیاری از عبارت‌ها تردیدی باقی نمی‌گذارد که از ترجمهٔ پهلوی *اوستا* برگرفته شده است. برای نمونه فصل نهم دربارهٔ کوه‌ها از *زامیادیشت* (*یشت* ۱۹) است که ترجمهٔ پهلوی آن در دست نیست؛ فصل یازدهم (ب) دربارهٔ آب‌ها از زند یسن ۳۸ (بندهای ۳ تا ۵) اقتباس شده است. فصل سی و یکم دربارهٔ سرزمین‌های ایران‌شهر نیز شباهت بسیاری با فرگرد اول *وندیداد* دارد که در توصیف ایرانویج (اوستایی airyana.vaējah-، پهلوی: ērān-wēz) «انجمن‌گاه آریایی‌ها» و پانزده سرزمین پیرامون آن (سغد، مرو، بلخ و آراخوزیا) در شرق ایران امروزی،

افغانستان و آسیای مرکزی است. مؤلف در چارچوب دانش و تجربهٔ خود، در متن زند، بعضی از سرزمین‌ها را با غرب ایران تطبیق داده است. برای نمونه «جایگاه سغدیان» (suγδō.šayana)، در زند *وندیداد* (فصل ۱، بند ۵) به صورت سولیگ (sulīg) آمده و آسورستان دانسته شده است. سپس مؤلف *بندهش* موضوع را پیچیده‌تر کرده و آن را «بغداد» شناسایی کرده است (TD_2: ۲۰۵ س۱۱) نویسنده با ادبیات علمی یونان که در دوران ساسانیان به ایران رسید، نیز آشنا بوده است. فصل دوم دربارهٔ ستارگان و ستاره‌شناسی، افزون‌بر دیدگاه‌های پیش‌تاریخی، آشنایی با علوم هندی و یونانی را نیز نشان می‌دهد.

نثر بندهش به‌علت ماهیت تألیفی‌اش بسته به آن‌که از چه منبعی بهره جسته باشد، پیچیده یا روان است و چون اساس آن نیز بر پایهٔ ترجمه و تفسیرهای *اوستا* بوده است، نحو اوستایی زیربنای آن را تشکیل می‌دهد. در *بندهش* ویژگی‌های سنت ادبیات شفاهی نیز دیده می‌شود، برای نمونه نقل قول از مؤلفان گمنام و نیز تکرار مطالب، با اختلاف، در جاهای گوناگون مانند آن‌که رود ارنگ یک‌جا با جیحون و جای دیگر با دجله و نیل انطباق داده شده و یا وجود رشته‌کوه شمالی ـ جنوبی زمین که جای دیگر از شمال شرق به جنوب غرب تصور شده یا اختلاف‌نظر دربارهٔ جغد که یک‌جا موجود اهریمنی و جایی اورمزدی به‌شمار رفته است. گرچه اهمیت *بندهش* بیش از هر چیز در مطالب متنوع اساطیری و قدمت این موضوع‌هاست، اما کتاب سرشار از آگاهی‌های گوناگونی است که در دیگر آثار پهلوی نیامده و یا گذرا به آنها اشاره شده است.

آگاهی‌های تاریخی بر پایهٔ خدای‌نامهٔ پایان دورهٔ ساسانی که تاریخ ایران را از آغاز تا زمان فرارسیدن اسلام، شرح داده است. این فصل *بندهش*، به‌ظاهر مهم‌ترین سند دربارهٔ محتوای *خدای‌نامهٔ* دورهٔ ساسانی است که در تغییرات دورهٔ اسلامی مصون مانده است. آگاهی‌های جغرافیایی بسیار جالب دربارهٔ ایران، جلگه‌های آسیای میانه و میانرودان در دوران ساسانی و گاه تا اوایل اسلام، قوم‌شناسی، دودمان‌شناسی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، نجوم و ستاره‌شناسی و پیشگویی از دیگر مطالب جالب و بااهمیت *بندهش* است.

دست‌نویس‌ها

از *بندهش* دو روایت دردست است: یکی *بندهش* کوچک که به *بندهش* هندی نیز مشهور است، زیرا دست‌نویس‌های موجود از آن در هندوستان نوشته شده‌اند و دیگری *بندهش* بزرگ یا ایرانی که دست‌نویس‌های آن در ایران استنساخ شده است. روایت هندی از روی روایت ایرانی فراهم شده و تفاوت‌های این دو گاه در سطح واژه و گاه جمله است ولی روی‌هم‌رفته این دو روایت مکمل یکدیگرند و باید به هر دو مراجعه کرد. تمام دست‌نویس‌های موجود *بندهش* هندی از دو مجموعهٔ متون گوناگون پهلوی یعنی K_{20} (کتابخانهٔ دانشگاه کپنهاگ) و H_6 (M_{51}، کتابخانهٔ دولتی مونیخ)، هر دو از اواخر سدهٔ هشتم هجری (چهاردهم میلادی) و اوایل سدهٔ نهم هجری (پانزدهم میلادی) و نیز از نوزده برگ (اکنون $K_{20}b$) تقریباً با همین تاریخ استنساخ شده‌اند. ترتیب فصل‌های *بندهش* هندی در دو مجموعه متفاوت است و سه فصل در مجموعهٔ H_6 افتاده است.

از *بندهش* ایرانی سه دست‌نویس موجود است. دست‌نویس TD_1 (متعلق به تهمورس دینشاه انکلساریا) که گوپدشاه حدود سال ۹۰۰ یزدگردی (۱۵۳۰ یا ۱۵۵۰م) در کرمان کتابت کرده و نخستین و آخرین برگ آن افتاده است (وست ۱۸۸۰: بیست و شش ـ بیست و هشت). دست‌نویس TD_2 (متعلق به تهمورس دینشاه انکلساریا) در ۳۷۲ برگ و هفت برگ جدید نوشته که افزون‌بر *بندهش* ایرانی دربردارندهٔ متن‌های زیر است: روایات امید اَشَوَهیشتان، *روایات آذر فرنبغ فرخ‌زادان*، *روایات فرنبغ سروش*، پرسش‌های موبدان موبد به واسطهٔ اسفندیار فرخ بُرزین، *آرای دین مزدیسنان*، فرگرد زند *وندیداد*، *آفرین زردشت* و *فرهنگ پهلوی* (برای همهٔ این‌ها نک : بعد). این دست‌نویس بنابر پایان‌نوشتی که در برگ ۱۲۲ الف در پایان متن *بندهش* آمده، در تاریخ ۹۷۵ یزدگردی (۱۶۲۶م) و در پایان‌نوشتی که در برگ ۳۵۴ الف، پس از زند فرگرد *وندیداد* آمده، در تاریخ ۹۷۸ (۱۶۲۶م) کتابت شده است. دست‌نویس خوب دیگری از *بندهش* ایرانی در کتابخانهٔ دستور هوشنگ جاماسب از پونا است که به نام او DH خوانده شده است. این مجموعه در وضع کنونی دارای ۱۳۷ برگ است و ۱۵۹ برگ آن مفقود شده است. این دست‌نویس افزون‌بر متن

PersianPDF.com

بندهش ایرانی دربردارندهٔ متن‌های *زند وهمن یسن* و بخش‌هایی از *دینکرد* است. بنابر پایان‌نوشتی که در برگ ۲۳۰ الف، در پایان متن *بندهش* آمده، این دست‌نویس در تاریخ ۹۴۶ یزدگردی (۱۵۹۷م) کتابت شده است. از *بندهش* روایتی به پازند موجود است که چند دست‌نویس از آن در دست است. آنتیا این روایت *پازند* را منتشر کرده است (آنتیا ۱۹۰۹: ۱-۸۶). تمام این دست‌نویس‌ها از روی دست‌نویس H_6 رونویس شده‌اند.

نک: بهار ۱۳۴۵؛ همو ۱۳۶۹؛ بهزادی ۱۳۶۸؛ پاکزاد ۱۳۸۴؛ انکلساریا ۱۹۰۴؛ بیلی ۱۹۴۳؛ هنینگ ۱۹۲؛ یوستی ۱۸۶۸؛ مکنزی ۱۹۹۰؛ نیبرگ ۱۹۶۴؛ وست ۱۸۸۰؛ زنر ۱۹۵۵.

گزیده‌های زادسپرم

مؤلف این کتاب زادسپرم، پسر گشن‌جم (gušn-jam، این نام را جوان‌جم juwan-jam نیز خوانده‌اند، بویس ۱۹۶۸: ۴۱) است که در سدهٔ سوم هجری (نهم دهم میلادی) می‌زیسته است چه نامهٔ سومی که برادرش منوچهر، مؤلف *نامه‌های منوچهر* به وی نوشته، تاریخ ۲۵۰ یزدگردی (۸۸۱م) را دارد (نامهٔ ۳، بند ۲۱: ۹۹). نام زادسپرم در فصل ۳۵ *بندهش* (TD_2: ۲۳۸ س۲) از هم‌عصران تدوین‌کنندهٔ کتاب ذکر شده است. زادسپرم از خاندانی روحانی بوده و پدرش گشن‌جم شاپوران، که سه پسر دیگر نیز داشته، با عنوان پیشوای بهدینان (نامهٔ ۱، فصل ۳، بند ۱۰: ۱۴)، به خاندان موبد آذرباد مهر سپندان که در زمان شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م) می‌زیسته، منسوب است. نام گشن‌جم افزون‌بر نامه‌ها، در آثار دیگری مانند *مادیان هزار دادستان* (۸۹/۱، ۱۰/۲) در کنار نام مفسران دیگر آمده است و این نشان از مقام دینی مهم او در جامعهٔ زردشتی زمان خودش و هم در میان موبدان و روحانیان دارد. زادسپرم در آغاز متن *گزیده‌ها* با عنوان هیربد نیمروز و در *نامه‌ها* (آغاز نامهٔ دوم: ۵۳) با عنوان هیربد یاد شده است. زادسپرم مدتی را در سرخس و سیرجان اقامت داشته است (نامهٔ ۲، فصل ۵، بندهای ۲-۳: ۷۳). علاقهٔ زادسپرم، خلاف برادرش منوچهر که از متعصبان سنت‌گرا بوده، به‌ظاهر به مسایلی خارج از محدودهٔ مراسم مذهبی و آیین‌های دینی بوده است.

او در مراسم تطهیر موسوم به برشنوم (baršnum) نوآوری‌هایی در جهت ساده‌سازی آن کرده که سبب رنجش و خشم زردشتیان سیرجان شده بود، به‌طوری که به برادر بزرگ او، منوچهر، موبدان موبد پارس و کرمان شکایت بردند (انکلساریا ۱۹۶۴: بیست و پنج، یادداشت ۶). از منوچهر سه نامه در این‌باره در دست است که در آنها با لحنی تند و دیدی سنتی دربارهٔ مسایل مربوط به تطهیر شرعی سخن گفته است. نوگرایی زادسپرم در مسایل شرعی با مقام موبدی او در تضاد بوده است؛ ولی نبرد میان سنت و نوگرایی زادهٔ محیط و شرایط سختی بوده که زردشتیان در سده‌های آغازین هجری، در دوران اسلامی، با آن روبه‌رو بودند. زادسپرم توانست در قلب دوران ساسانی از مقولهٔ آفرینش در تفکر زردشتیان، با استفاده از داده‌های فلسفی یونان، گنوس مانوی، نیز پزشکی و نجوم یونانی ـ بابلی، میراث بارزشی به‌جا بگذارد. *گزیده‌های زادسپرم* نیز مانند *بندهش*، دربردارندهٔ چکیده‌هایی از *اوستا* و زند دربارهٔ آفرینش جهان، افسانهٔ زندگی زردشت، ترکیب انسان از جان و تن و روان، اعمال نیک پیامبران ـ پهلوانان و پایان جهان است.

کتاب شامل چهار بخش عمده است: ۱. جهان‌شناسی یا آفرینش آغازی، ۲. تاریخ دین و شرح حال پیامبران پهلوانان و داستان‌هایی دربارهٔ زردشت، ۳. ترکیب انسان از تن و جان و روان و ۴. رویدادهای پایان جهان، رستاخیز و فرشگرد.

بخش نخست شامل سه فصل است: فصل یکم دربارهٔ اورمزد و مبدأ نیکی، اهریمن و مبدأ بدی، آفرینش آفریدگان به حالت مینوی و سپس گیتی‌ای. فصل دوم دربارهٔ تازش اهریمن بر آفریده‌های اورمزدی یعنی آسمان، آب، زمین، گیاه، گاو یکتاآفریده و کیومرث و آلودن هر یک از آنهاست. فصل سوم دربارهٔ مقابله با آلودگی است که اهریمن بر آفریدگان اورمزد برده است، نیز اورمزد ایزدان و پشتیبانان هفت آفریدهٔ اورمزدی با اهریمن، آفرینش آفریدگان اورمزدی از حالت مینویی به گیتی‌ای و افزایش آنان گفتگو شده است. در این فصل از دریاها، دریاچه‌ها، رودها و کوه‌ها سخن رفته و در رابطه با جغرافی که در قالب اسطوره عرضه شده، با جابه‌جایی جایگاه‌های شرقی در غرب، نام‌های اساطیری با نام‌های واقعی تطبیق داده شده است. طبقه‌بندی گونه‌های گیاهی و جانوری از مطالب قابل‌توجه این فصل است. منبع اصلی

مؤلف در این بخش دامدادنسک بوده که مؤلف خود در دو جا (فصل ۳، بندهای ۴۳، ۵۷) بدان اشاره کرده است. مطالب بخش نخست *گزیده‌های زادسپرم* با مطالب فصل‌های آغازین *بندهش* شباهت بسیار دارد، اما کوتاه‌تر از *بندهش* است و جایی که دو اثر بر هم منطبق می‌شوند، *گزیده‌های زادسپرم* به‌طور قابل ملاحظه‌ای از تکرارها و نقل نظرات گوناگون که از ویژگی‌های *بندهش* است. به دور می‌ماند و این از امتیازات این تألیف تک‌نفری است (بویس ۱۹۶۸: ۴۲).

بخش دوم (فصل‌های ۴-۲۸) شرح زندگی پیامبران ـ پهلوانان است. فصل چهارم دربارهٔ آمدن دین به زمانه با فصل نخست کتاب هفتم *دینکرد* شباهت دارد. در این فصل ضمن شرح زندگی پیامبران، داستان‌های کوتاهی مانند داستان کاووس و سریت می‌آید. فصل‌های پنجم تا بیست و ششم دربارهٔ زندگی زردشت است که به نظر زردشتیان اگر تاریخ جهان را سه لحظهٔ بزرگ بدانیم، زردشت در لحظهٔ میانی ظهور کرده است و آفرینش آغازین و رستاخیز و تن پسین لحظات اول و سوم آن خواهند بود. در این فصل‌ها از بسته شدن نطفهٔ زردشت، زایش، کودکی، نوجوانی، هَمپُرسی و دیدار با اورمزد تا درگذشت او سخن رفته و در هر مرحله معجزات او نیز ذکر شده است. مطالب این بخش با آن‌چه در این باره در کتاب هفتم *دینکرد* با جزییات آمده است، مطابقت دارد و به نظر می‌رسد که مهم‌ترین منبع هر دو اثر، سپندنسک بوده است. فصل بیست و هفتم دربارهٔ پنج خیم آسرونان (موبدان) و ده اندرزی است که همهٔ اندرزهای دین بدان پیوسته است (جاماسب آسانا ۱۸۹۷-۱۹۱۳: ۱۲۹-۱۳۱). در این فصل به پیروی از موبدان دانا و راستگو تأکید شده است. فصل بیست و هشت دربارهٔ سه بخش دین یعنی کتاب *اوستا* و همانندی آن تقسیمات دعای اهونور است و مطالب آن با فصل کتاب هشتم *دینکرد* شباهت دارد.

بخش سوم شامل دو فصل بیست و نهم، و سی‌ام دربارهٔ ترکیب آدمی از تن و جان و روان و چگونگی وظایف اندام‌های داخلی تن مانند قلب، مغز، جگر، معده، جریان خون، گوارش، نیز آبستنی و رشد جنین، مرگ تن و بقای روان است. این دو فصل از نظر اصالت و دقت و جامعیت در تمامی ادبیات پهلوی سندی یکتا و غیرقابل‌جایگزین به‌شمار می‌آید. در این‌جا انسان‌شناسی با نجوم بابلی، فلسفه و

پزشکی یونانی، بنا بر طبقه‌بندی دوازده‌گانهٔ مُثُل افلاطونی که روح جهان را تشکیل می‌دهند، و دانش سنتی زردشتی دربارهٔ روان و نماد آن در دوازده پیکر (باد، آب، گیاه، آتش، ... ، کنیز و مرد) تطبیق داده شده است. به دنبال گفتگو دربارهٔ روان و نمادهای دوازده‌گانه آن در فصل سوم در بحث از سرنوشت روان پس از مرگ، در فصل ۳۱، باز از مردپیکر و کنیزپیکر که به پذیرهٔ روان انسان می‌آیند، سخن می‌رود. اگر درگذشته نیکوکار باشد، با راهنمایی کنیزپیکر به بهشت می‌رود و اگر گناهکار باشد به دوزخ فرو می‌افتد[1]. فصل ۳۲ اشارهٔ کوتاهی به جمشید، فریدون و گرشاسب می‌کند که به سبب تواناییشان برای از میان بردن ترس و بازداشتن آزار و از میان بردن دزدان و راهزنان و روانشان ستوده و به یاری خوانده می‌شوند. مطلب کوتاهی نیز دربارهٔ رادی و بخشندگی فرشوشتر، مشاور دربار گشتاسب آمده است.

بخش چهارم شامل فصل‌های ۳۴ و ۳۵، دربارهٔ رویدادهای پایان جهان و رستاخیز و فرشگرد است و به سبب افتادگی دست‌نویس‌ها، ناتمام مانده است. در فصل ۳۴ از زندگی مردم در پایان جهان و همانندی این زندگی با آن‌چه در آغاز آفرینش بوده، سخن رفته است. فصل ۳۵ نیز دنبالهٔ مطلب فصل پیش است و در آن همانندی آفریدگان اورمزدی با هفت امشاسپند نشان داده شده است. به‌طور کلی در *گزیده‌های زادسپرم*، به‌ویژه در فصل ۳۵، به تقسیمات هفت‌گانه و دوازده‌گانه اهمیت خاصی داده شده است مانند هفت امشاسپند (فصل ۳۵، بند ۲)، هفت بی‌مرگ (فصل ۳۵، بندهای ۴،۶)، هفت فرشگردکردار (فصل ۳۵، بند ۱۴)، هفت دهبد (فصل ۳۵، بند ۷)، هفت کشور (فصل ۳۵، بند ۱۴)، هفت موبد تهیه‌کنندهٔ نوشابهٔ هوم (فصل ۳۵، بند ۱۷) و تقسیم هفت امشاسپند به دوازده بخش (فصل ۳۵، بند ۵) بنا بر معنایی که برای هر جزو نام آنها تصور شده و نیز ویژگی‌های آنان (اورمزد دو بخش: خدایی و بیشترین دانایی، بهمن دو بخش: نیکی و اندیشه، اردیبهشت دو بخش: راستی ـ ترس‌آگاهی (احترام) و بهترین، شهریور دو بخش: خدایی و کام (اراده)، سپندارمد

---

۱. تجلی کردار نیک یا دین به پیکرکنیز در دیگر آثار پهلوی مانند *بندهش* (فصل ۳۱، TD_2: ۲۰۰)، *دادستان دینی* (فصل‌های ۲۳-۲۴)، *روایت پهلوی* (فصل‌های ۲۳-۲۴) و *مینوی خرد* (پرسش ۱، بند ۱۱۰ ببـ) آمده است.

دو بخش: افزونی و کامل‌اندیشی، و خرداد و مرداد که جفتی در ارتباط با بی‌مرگی هستند).

زادسپرم افزون‌بر دامدادنسک، به منابع دیگر نیز اشاره کرده است. سپندنسک (فصل ۳۵، بند ۱۸)، کتاب پیشینیان (nibēgī pēšēnīgān، فصل ۴، بند ۸)، کتابی دربارهٔ نماد یزش (nimūdārīh ī yazišn، فصل ۶، بند ۱) نیز بندی از گاهان، یسن ۳۱، بند ۱۴ (فصل ۹، بند ۶). زادسپرم کتابی با عنوان خلاصه‌ای دربارهٔ انواع تخمه‌ها (nibēg ī tōhmag-ōšmurišnīh، فصل ۵۷، بند ۳) تألیف کرده بوده است، که امروزه در دست نیست.

مروری بر مطالب گوناگون *گزیده‌های زادسپرم*، تسلط زادسپرم را بر موضوع‌های گوناگون دینی و اندیشه‌های علمی زمان خود نشان می‌دهد. او برگزیده‌ای از چند موضوع اساسی و عقاید روحانیان ساسانی را روشن و آگاهانه، با نثری روان و شیوا، آن‌گونه که به گفتهٔ منوچهر، برادر او، او دبیری فرزانه و سخنگو و اهل کتاب برمی‌آید (نامهٔ ۱، فصل ۲، بند ۵، نامهٔ ۳، فصل ۳، بند ۱۶)، فراهم ساخته است.

دست‌نویس‌ها

از *گزیده‌های زادسپرم* سه دست‌نویس موجود است. دست‌نویس K_{35} (دست‌نویس K با شمارهٔ ۳۵ مجموعهٔ دست‌نویس‌های *اوستا* و پهلوی کتابخانهٔ کپنهاگ) دارای ۱۸۱ برگ و بدون پایان‌نوشت است و از آغاز تا بند ۲ فصل ۲۳ را در بر دارد. این مجموعه افزون‌بر *گزیده‌های زادسپرم*، شامل متون *روایت پهلوی*، *دادستان دینی* و *نامه‌های منوچهر* است.

دست‌نویس K توسط فریدون بهرام رستم بندار در سال ۹۴۱ یزدگردی (۱۵۷۲م)، به‌احتمال از روی دست‌نویس K_{35}، در کرمان رونویس شده است. این دست‌نویس نیز کامل نیست و از آغاز تا فصل ۳۴ بند ۲۶ را داراست. این مجموعه به پشوتن جمشیدجی کاپادیا از بولسار تعلق دارد و اکنون در مؤسسهٔ کاما در بمبئی نگاه‌داری می‌شود. دست‌نویس سوم TD (یا TK یا T) از دو دست‌نویس دیگر کامل‌تر است و

در انجامهٔ آن نام کاتب آمده ولی تاریخ استنساخ ندارد. به نظر وست تاریخ این دست‌نویس حدود ۹۰۰ یزدگردی (۱۵۳۰ یا ۱۵۵۰م) است.

نک: بهار ۱۳۵۱؛ راشدمحصل ۱۳۶۶؛ همو ۱۳۸۵؛ وست ۱۸۸۰؛ انکلساریا ۱۹۶۴؛ ژینیو، تفضلی ۱۹۹۳.

آثار منوچهر

از منوچهر، پسر گشن‌جم شاپوران و برادر زادسپرم، هیربد و رئیس روحانیان پارس و کرمان (نامهٔ ۲، فصل ۹، بند ۱۲: ۹۰؛ آغاز نامهٔ ۳) که در نیمهٔ دوم سدهٔ سوم هجری (نهم میلادی) می‌زیسته است، سه نامه و کتابی با عنوان *دادستان دینی* در دست است.

نامه‌های منوچهر

انگیزهٔ نگارش این سه نامه، شکایت مردم متعصب و سنت‌گرا از برادر منوچهر، زادسپرم، بوده که در حکمی بدعتها و نوآوریهایی برای ساده کردن مراسم تطهیر موسوم به برشنوم آورده است[1]. نامهٔ اول خطاب به مردم سیرجان، نامهٔ دوم خطاب به برادرش زادسپرم و نامهٔ سوم، نامه‌ای سرگشاده (wišādag) و در واقع فتوایی دینی خطاب به بهدینان ایران‌شهر است و تاریخ ۲۵۰ یزدگردی (۸۸۱م) را دارد. تاریخ این نامه سند معتبری برای تعیین تاریخ دیگر متن‌های پهلوی است.

منوچهر در این نامه‌ها به دنبال پشتیبانی بی‌چون و چرای روحانیان برای حفظ مراسم مقرر و اجرای درست و کامل آنهاست و در این راه افزون‌بر استناد به حکم دین (wizīr ī den)، به تعالیم و آرای مفسران *اوستا* مانند اَبَرگ، سوشانس، میدیوماه،

---

۱. شستشوی نه‌روزهٔ کسی که در برخورد با جسد ناپاک شده است، به اعتقاد زادسپرم پانزده بار شستشو کافی بوده است یعنی مراسمی که در وندیداد ۹ (بند ۱ تا ۳۶) توصیف شده، به شکل ساده‌تری یعنی آن‌گونه که در وندیداد ۸ (بندهای ۹۹ تا ۱۰۱) تعیین شده، انجام گیرد. این کار به حکم ضرورت و در صورت نبودن موبد تطهیرکننده (yōšdāhrgar) مجاز شمرده شده و از اشاره‌ای که در نامهٔ ۲ (فصل ۳، بندهای ۴ تا ۵) شده، به‌ظاهر در آن زمان به اندازهٔ کافی موبد واجد شرایط نبوده است.

آذر فرنبغ، آذر بوزید و دستوران پیرو آنها اشاره کرده است[۱].

به‌ظاهر منوچهر نظریات ادیان دیگر را در فتوایی که زادسپرم صادر کرده بود، اصیل می‌دانسته است (نامهٔ ۲، فصل ۹، بند ۸) و از آن بیم داشته که زادسپرم نیز مانند نیای بزرگ خود، زردشت فرنبغ، که چهل سال پیش از او به اسلام گرویده بود، تحت تأثیر واقع شود. منوچهر اندوه خود را از این‌که زادسپرم با این فتوا مقام خود را از دست داده است، ابراز می‌دارد (نامهٔ ۲، فصل ۱، بندهای ۷-۱۲) و از او گله می‌کند که چنان‌چه حکم سه مرجع (چاشته‌دار: čāštag-dār) را قبول نداشته و خود نظر دیگری داشته، می‌بایست آن را با او که بزرگ‌ترین مرجع مردم بوده، در میان می‌گذاشته است (نامهٔ ۲، فصل ۵، بندهای ۱-۲). منوچهر زادسپرم را سرزنش می‌کند و رفتار او را به پزشکی مانند می‌کند که به کسی که برای درد دندان نزد او رفته است، توصیه می‌کند که دندان را بکشد (نامهٔ ۲، فصل ۵، بند ۱۱) و یا به طعنه به زادسپرم می‌گوید که سخنان شما بالاتر از سخنان آن گازری است که بدو جامه‌هایی می‌دهند تا رنگ (چرک) از آنها بزداید و او جامه‌ها را بر آتش می‌نهد و می‌سوزاند و می‌گوید: چرک و ناچرک را سوزاندم (نامهٔ ۲، فصل ۳، بند ۱۶).

نامه‌ها نه تنها تسلط منوچهر را در دانش دینی، بلکه در علم نجوم نیز نشان می‌دهد[۲]، نوشته‌های او از استدلال‌های منطقی خالی است. توضیات دراز و طولانی با جملات فرعی فراوان، درک مطالب را برای خواننده دشوار می‌سازد. این نامه‌ها ارزش ادبی چندانی ندارد، ولی برای آگاهی از دیدگاه موبدان دربارهٔ مسایل دینی و نیز از نظر سبک نگارش نامه‌ها، قابل توجه است.

نک: وست ۱۸۸۲؛ دابار ۱۹۱۲؛ انکلساریا ۱۹۶۴؛ کانگا ۱۹۵۱؛ ۱۹۶۶؛ ۱۹۶۷؛ ۱۹۶۸؛ ۱۹۷۱؛ ۱۹۷۴.

---

۱. نامهٔ ۳، فصل ۸، بند ۵: بنابر چاشته (تعلیم) میدیوماه، ابرگ، سوشانس یا چاشتهٔ یکی از این سه، یا بنا بر حکم یک دستور پیرو این سه چاشته‌دار، یا بنابر نظر پوریوتکیشان که تعلیمات این سه چاشته‌دار، مطابق با نظر آنهاست.

۲. نامهٔ ۲، فصل ۲، بندهای ۹-۱۱: شماره به زیج شهریاری، زیج هندی، زیج بطلمیوسی. اما چون او مردی روحانی با وظایف ویژهٔ خود بوده و آن‌گونه که خود معترف است در کار نویسندگی چیره‌دست نبوده است، نامهٔ ۱، فصل ۳، بند ۴: نویسندگی پیشهٔ من نیست: dibirīh nē pēšag.

دادستان دینی

در معنی «داوری‌های دینی» از منوچهر موبدان موبد زردشتیان در سدهٔ نهم میلادی است. این اثر شامل یک مقدمه و ۹۲ پرسش گوناگون توسط مهر خورشید، پسر آذرماه و دیگر بهدینان از منوچهر و پاسخ‌های او است. این عنوان که به‌طور سنتی به کتاب داده شده، اصل جدیدتری دارد چون مؤلف خود در مقدمه به عنوان «پرسش‌نامه» (pursišn nāmag) اشاره می‌کند. کتاب و به‌ویژه مقدمهٔ آن، دارای نثری پیچیده و دشوار است. علت این امر نه تنها بحث و گفتگو دربارهٔ موضوع‌هایی مانند فلسفه و الهیات است که مستلزم روش نگارشی دشواری است، بلکه در سلیقه و قدرت و توانایی نویسنده نیز هست. منوچهر درازنویسی و به کار بردن واژه‌های پیچیده را می‌پسندد. نثر پیچیده و مبهم کتاب که تحت تأثیر فارسی نو نیز قرار دارد، برای عموم مردم که در وهلهٔ نخست مورد خطاب هستند، بسیار نامفهوم است. منوچهر به‌ظاهر از این مشکل آگاه بوده است چه در مقدمه می‌گوید که چون این متن‌ها تعلیمی و تفسیری است (čim-nimāyišnīh)، حتی برای باریک‌بینان و دانشمندان (bārīk-wēnišnān ud dārmag-dānišnān) نیز روشن نیست و به سبب عمق و ظرافت سخن (zōfrīh, bārīk-saxwanīh)، نیز به جهت نبود استادی و مهارت در سخن، ممکن است تردیدهای دربارهٔ مسایل وجود داشته باشد که من از آنها آگاهی کمی دارم. از این‌جا نیز منوچهر به جای استدلال‌های منطقی و اثبات نظریات خود، به اقوال روحانیان صاحب‌نظر ارجاع می‌دهد: بنابراین دربارهٔ هدف این پرسش‌ها، اگر مایلید که آنها روشن‌تر و منطقی‌تر بیان شوند، بهترین راه برای دریافت تعلیم و آموزشی درست و روشن، یافتن حکم و فتوای پیشوایان فرزانهٔ دین است (wizīr ī frazānag pēšōbāy ī dēn). هرگاه شما بپرسید و من بتوانم، پاسخ‌ها را در حد دانش و قابلیت خود عرضه می‌دارم (čand-om dānišn ādūgīh: مقدمه، بندهای ۲۴-۲۵). از مقدمه (بند ۴) برمی‌آید که پرسش‌ها مکتوب بوده و منوچهر پس از مدتی به آنها پاسخ داده و در هنگام نوشتن پاسخ‌ها نیز در شیراز بوده است.

تاریخ دقیق نگارش کتاب معلوم نیست، ولی بنابر تاریخ آخرین نامهٔ منوچهر که سال ۸۸۱ م است و نیز لحن ملایم‌تری که در این‌جا نسبت به نامه‌ها دارد، به‌ظاهر

دادستان می‌باید پیش از نامه‌ها و به‌احتمال پیش از سال ۸۸۱ م تألیف شده باشد.

مطالب *دادستان دینی* بسیار متنوع و گوناگون است. پرسش‌ها دربارهٔ مسایل فلسفی، یزدان‌شناختی، دینی و اجتماعی، اخلاقی، حقوقی، اقتصادی و نیز آفرینش و پدیده‌های طبیعی است. چکیده‌ای از مطالب کتاب بدین قرار است: پرسش‌های یکم تا سوم دربارهٔ «مرد راستگار» لقبی برای کیومرث پیش‌نمونهٔ انسان و مظهر انسان کامل است. در این‌جا به این پرسش‌ها پاسخ داده شده است که چرا کیومرث از آفریدگان دیگر مانند خورشید و ماه و آتش برتر است و وظیفهٔ او در جهان چیست. مهم‌ترین دلیل برتری انسان خرد به‌شمار آمده است. پرسش‌های چهارم و پنجم دربارهٔ توجیه آزار و ترسی است که به بهدینان می‌رسد. پرسش ششم دربارهٔ سمت آفرینش انسان در جهان مادی، پرسش‌های هفتم و هشتم دربارهٔ تأثیر خیرات برای روان شخص درگذشته، پرسش‌های نهم تا یازدهم درباره افزایش فایدهٔ کار نیک، پرسش‌های ۱۲ و ۱۳ دربارهٔ رسیدگی به اعمال روان در روز چهارم پس از مرگ و پادافراه و پاداش آن است. پرسش‌های ۱۴-۱۷ دربارهٔ سپردن جسد انسان به سگ و پرنده احساس انسان از دریده شدن توسط آنها و سبب این کار، پرسش‌های ۱۸-۲۴ دربارهٔ سرنوشت انسان پس از مرگ، دیدار با اورمزد و اهریمن، جایگاه روان پرهیزکار و گناهکار، گذر از پل چینود، احساس تن پس از جدایی از جان و جایگاه روان پرهیزگار و گناهکار در سه شب پس از مرگ است. پرسش‌های ۲۵ و ۲۶ دربارهٔ چگونگی بهشت و دوزخ، پرسش‌های ۲۷-۲۹ دربارهٔ آیین‌های دینی پس از درگذشت یعنی سدوش/ستوش و درون سروش است. پرسش‌های ۳۰-۳۳ دربارهٔ چگونگی سفر روان، پرهیزگار به بهشت و راهنمای او در دیدار با اورمزد و چگونگی راه او به بهشت از فراز قله دائیتی، و سفر روان گناهکار به دوزخ، راهنمای او به دوزخ و چگونگی راه گناهکار به دوزخ از فراز قلهٔ دائیتی است. پرسش‌های ۳۴-۳۶ دربارهٔ پایان جهان، رستاخیز و فرشگرد و چگونگی انتخاب فرشگرکرداران در پرسش ۳۷ دربارهٔ اندازهٔ کارهای نیک است. پرسش‌های ۳۸ و ۳۹ دربارهٔ بستن کُستی و دلیل بستن آن، پوشیدن کُستی (پیراهن دینی) و گناه بدون کُستی راه رفتن (wišādag-dwārišnīh) است. پرسش‌های ۴۰ و ۴۱ دربارهٔ اعتقاد به دین مزدیسنی یا بی‌اعتقادی بدان است.

پرسش ۴۲ دربارهٔ آیین درون، پرسش‌های ۴۳-۴۶ دربارهٔ دستوری، موبدی، هیربدی و شاگردی، پرسش ۴۷ دربارهٔ چگونگی اجرای آیین دینی، علت برگزاری و زمان آن، پرسش ۴۸ دربارهٔ احتکار غلات، پرسش‌های ۴۹ و ۵۰ دربارهٔ فروش می به غیرزردشتیان و می‌نوشی خارج از پیمان، پرسش ۵۱ دربارهٔ چانه‌زنی و دبه درآوردن در تجارت، پرسش ۵۲ دربارهٔ تجارت با کافران، پرسش ۵۳ دربارهٔ ارث و قوانین آن، پرسش‌های ۵۴-۶۰ دربارهٔ قیمومت (sturīh) و سرپرستی خانواده (dūdag-sālārīh) و انواع آن و کم‌ترین میزان دارایی برای تعیین قیم و گناه ناشی از عدم تعیین قیم. پرسش ۶۱ دربارهٔ قوانین ارث در میان بهدینان، پرسش ۶۲ دربارهٔ مجاز و غیرمجاز بودن گرفتن دارایی کافران، پرسش ۶۳ دربارهٔ گیومرث، مشی و مشیانه و چگونگی آفرینش مردم دینی، پرسش ۶۶ دربارهٔ رنگین‌کمان که آسمان در بر می‌گیرد، پرسش ۶۷ دربارهٔ شکل‌های ماه، پرسش ۶۸ دربارهٔ خورشید گرفتگی و ماه گرفتگی، پرسش ۶۹ دربارهٔ زمین‌لرزه و علت آن، پرسش ۷۰ دربارهٔ بخت و عمل، پرسش‌های ۷۱-۷۶ دربارهٔ گناه لواط، پرسش ۷۷ دربارهٔ روسپی‌گری و گناه آن، پرسش ۷۸ دربارهٔ گناه آشامیدن آب بدون خواندن دعا، پرسش‌های ۷۹ و ۸۰ دربارهٔ مراسم دینی گیتی خرید (gētīg-xarīd) و زنده روان (zīndag-ruwān) که برای روان شخصی درگذشته اجرا می‌شود، پرسش ۸۱ دربارهٔ روحانی که برای برگزاری مراسم دینی پول می‌گیرد ولی مراسم را اجرا نمی‌کند، پرسش ۸۲ دربارهٔ این‌که موبد باید اجرای مراسم همادین (hamag-dēn) و دیگر آیین‌ها را بپذیرد یا نه، پرسش‌های ۸۳-۸۸ دربارهٔ دستمزد برگزاری آیین‌های دینی و نذورات برای آتش و دیگر امور، پرسش ۸۹ دربارهٔ بی‌مرگان، تعداد و قلمرو آنان، پرسش ۹۰ دربارهٔ ساخت آسمان و برقراری آن، پرسش ۹۱ دربارهٔ بهترین و بزرگ‌ترین آب‌ها و رودها، پرسش ۹۲ دربارهٔ تیشتر، ستارهٔ باران و نقش آن در ایجاد باران. در پایان کتاب اندرزهایی نقل شده (بندهای ۱-۱۱) که در آغاز کتاب ششم دینکرد (مدن: ۴۷۳ س ۳، ۴۷۶ س ۶) نیز آمده و در پی آن اندرزهای دیگری خطاب به بهدینان آمده است.

موضوع پرسش‌ها غالباً سنتی است مگر در موارد معدودی که به زندگی روزانهٔ زردشتیان در سده‌های آغازین اسلامی مربوط می‌شود (پرسش‌های ۴۰، ۴۰، ۵۲ و

۶۲). منوچهر در پاسخ‌های خود ادعا می‌کند که از تعالیم دانایان و دستوران پیشین دربارهٔ دین آگاه بوده و در صورت تعدد آرا در میان ایشان (jud-dādestānīhā)، آن را که منطقی‌تر به نظر می‌رسیده است (pad xrad sahišn) و دستوران به‌طور سنتی، در خانواده حفظ کرده بودند، برگزیده است (مقدمه، بند ۱۸).

متن در دست‌نویس‌ها کامل است، اما در ضمن انتقال، بعضی از پرسش‌ها حذف شده است. برای نمونه فصلی که به‌ظاهر دربارهٔ سگدید (sag-dīd)، «نشان دادن جسد به سگ پیش از متلاشی شدن» بوده و در فصل‌های ۱۶ (بند ۲۰) و ۱۷ (بند ۲) به آن اشاره شده است، در متن دیده نمی‌شود.

دست‌نویس‌ها

قدیم‌ترین دست‌نویس‌های ایرانی *دادستان دینی* K_{35}، BK و TD هستند. تمام دست‌نویس‌های هندی، که از نظر کیفیت در حد پایین‌تری قرار دارند، به‌ظاهر از روی یک دست‌نویس ناقص که تهمورس دینشاه انکلساریا از موبدی ایرانی به نام نامدار امانت گرفته و سپس کامل کرده و به ایران بازگردانده است، رونویس شده‌اند. در میان این دست‌نویس‌ها، دست‌نویس J (متعلق به جاماسب‌آسا) در سال‌های ۱۸۱۹-۱۸۴۰ رونویس شده است. دست‌نویس D_6 (در کتابخانهٔ ملا فیروز، اکنون در مؤسسه شرقی کاما در بمبئی است). دست‌نویس T_{60} (در کتابخانهٔ مهرجی رانا در نوسازی نگاه‌داری می‌شود)، دست‌نویس H (از آنِ هوشنگ جاماسپ‌جی) و M_{14} رونویس از دست‌نویس J (در کتابخانهٔ ملی مونیخ) قرار دارند (شکی ۱۹۹۳: ۵۵۰).

نک: انکلساریا، پ. ک. ۱۹۴۳؛ همو ۱۹۵۸؛ همو ۱۹۶۴؛ همو ۱۹۷۰؛ انکلساریا، ت. د. ۱۹۱۱؛ جعفری‌دهقی ۱۹۹۸؛ کانگا ۱۹۶۴a؛ همو: ۱۹۶۴b؛ همو ۱۹۶۵؛ همو ۱۹۶۹؛ همو ۱۹۷۰؛ همو ۱۹۸۰؛ موله ۱۹۶۳؛ مکنزی ۱۹۹۰؛ وست ۱۸۸۲؛ زنر ۱۹۵۵.

روایت پهلوی

در دست‌نویس‌ها با متن *دادستان دینی* همراه است. عنوان روایت به قیاس با دیگر آثار پهلوی و فارسی مانند *صد در نثر*، *صد در بندهش* و *روایات داراب هرمزدیار* بر آن

گذاشته شده و در دست‌نویس‌ها عنوانی برای آن ذکر نشده است. کتاب مقدمه‌ای ندارد و ویراستار متن، آن را به ۶۵ فصل تقسیم کرده است. از آن‌جا که در چند دست‌نویس، فصل‌های ۱-۶۲ پیش از متن *دادستان دینی* و فصل‌های ۶۳-۶۵ پس از آن آمده است، وست «عنوان روایت پهلوی همراه با دادستان دینی» بر آن نهاده است (GIP II b, 104) و بنابراین بعید به نظر نمی‌رسد که این دو بخش، دو مؤلف یا گردآورنده نیز داشته است. زمان تألیف کتاب معلوم نیست، اما با اشاره‌هایی که در خود متن آمده، نیز نثر درست و روان و شیوهٔ سادهٔ نگارش، این اثر باید پس از دورهٔ ساسانی، در پایان سدهٔ سوم و آغاز سدهٔ چهارم (سده‌های نهم و دهم میلادی) نوشته شده باشد.

ترتیب موضوع‌ها در روایت با توالی داستان آفرینش در *بندهش* و یا با روش موضوعی و دانشنامه‌ای *دینکرد* متفاوت است. شیوهٔ روان نگارش *روایت پهلوی* نیز با روش پیچیده و خسته‌کنندهٔ منوچهر تفاوت آشکار دارد. *روایت پهلوی* از نظر ساخت، یعنی شیوهٔ پرسش و پاسخ با *دادستان دینی* شباهت دارد. مخاطب اصلی کتاب عموم مردم هستند، اما موضوع بعضی از فصل‌ها (۲، ۱۹، ۲۹، ۳۰، ۳۴) تنها می‌تواند برای موبدان جالب باشد. مطالب *روایت پهلوی* نظری، فلسفی و یا حتی یزدان‌شناسی نیست، بلکه تکیه بر دیدگاه‌های سنتی دربارهٔ پاکی، راستی و درستی، کارهای نیک و گناهان است، یعنی مطالبی که می‌تواند مورد توجه یک موبد باشد. دانش و آگاهی مؤلف از نسک‌های *اوستا* و زند، نیز تسلط بر شیوهٔ سخن‌پردازی پهلوی در قالب داستان‌های اسطوره‌ای معروف مانند داستان گرشاسب، گشتاسب، جمشید، همه شنونده و خواننده را به اجرای درست اعمال دینی فرا می‌خوانند. *روایت پهلوی* در بر دارندهٔ موضوع‌های گوناگونی است که در ۶۵ فصل آن آمده است: فصل ۱: تقویم (فروردگان یا روزهای پایان سال)، فصل‌های ۲ و ۱۹: وضع خانه‌ای که کسی در آن مرده است، فصل ۳: تأثیر گناهان در اندام‌های گوناگون انسان، فصل ۴: صبر و بردباری، نرمی و درشتی، فصل ۵: پیری، فصل‌های ۶، ۷ و ۱۲: کارهای نیک و گناهان (مانند پیمان‌شکنی)، فصل‌های ۸، ۳۹ و ۴۵: ازدواج با نزدیکان، فصل‌های ۹، ۱۶، ۱۷، ۳۸، ۴۵، ۵۶ تا ۵۸: آیین‌های دینی مانند درون،

یسنا، ویسپرد، هادخت، دوازده هماست، همادین، گاهانبار و میزد، فصل ۱۰: راستی و رادی، فصل‌های ۱۱، ۱۵، ۲۱: پادافراه کارهای بد و گناهان گوناگون، فصل‌های ۱۳ و ۲۷: تأثیر دعاهای اهونور و اشم وهو، فصل ۱۴: کشتن گوسفند، فصل‌های ۱۸ و ۳۷: انواع آتش و مراقبت از آنها، فصل ۲۰: نذر، فصل ۲۱: ثواب کشتن جانوران موذی و گناه کشتن جانوران مفید، فصل ۳۲: همه‌آگاهیِ اورمزد، فصل‌های ۲۳ و ۲۴: سرنوشت روان پس از مرگ، فصل‌های ۲۵، ۴۸، ۵۴: زمان رستاخیز و پایان جهان، فصل ۲۶: نفرین اسب، گاو و هوم، فصل ۲۸: زیان تأخیر کردن در کارها، فصل ۲۹: گواهی، فصل ۳۰: فروش برده به کافر، فصل ۳۱: توبه و داستان جم، فصل ۳۲: تباهی روان آدمی. فصل ۳۳: دوستی نکردن با گناهکاران، فصل ۳۴: طلاق، فصل ۳۵: رعد و برق و شهاب، فصل ۳۶: داستان زردشت، فصل ۴۰: ستایش خورشید و ماه، فصل ۴۲: بازرگانی، فصل ۴۳: زن و فرزند، فصل ۴۴: حیوانات از گونهٔ سگ، فصل‌های ۴۶ و ۵۲: آفرینش جهان، فصل ۴۷: زردشت و گشتاسب، فصل ۴۹: ساخت کَنگ‌دژ، فصل‌های ۵۰ و ۶۵: بهشت و دوزخ، فصل ۵۱: مشی و مشیانه، فصل ۵۳: توبه، فصل ۵۵: تماس با لاشه و مانند آن، فصل ۵۹: قربانی، فصل ۶۰: زند اهونور، فصل ۶۲: اندرز آذرباد مهرسپندان، فصل ۶۳: افسون و تب، فصل ۶۴: ویژگی‌های مهره‌ها.

مؤلف از منابع خود نام نمی‌برد، ولی عبارت‌هایی که در آغاز فصل‌ها آمده است ــ مانند «زردشت از اورمزد پرسید» و «چنین پیداست» و «اوستا یا دین» ــ نشان می‌دهد که بخشی از مطالب کتاب مستقیماً از ترجمه‌ها و تفسیرهای *اوستا* به پهلوی (زند)، مکتوب یا شفاهی، گرفته شده است، مانند داستان گرشاسب که روایت کوتاه‌تری از آن فصل ۱۴ سُودگر نسک (مدن: ۸۰۳) را تشکیل می‌دهد که در آن‌جا از زند این فصل نقل شده است. در بعضی موارد، مطالبی در *روایت پهلوی* آمده که در دیگر متن‌های پهلوی یا نیامده و یا به شکل کوتاه‌تر نقل شده است، مانند داستان جم و خواهرش جمک و داستان کَنگ‌دز.

روایت پهلوی نمونه‌ای برای روایت‌های فارسی نو نیز بوده است.

در *صد در بندهش* بیش از سه‌چهارم مطالب *روایت پهلوی* ترجمه و اقتباس شده

است[1]. ماهیت *روایت پهلوی* با روایات متأخر سده‌های پانزدهم تا هجدهم میلادی از نظر هدف و مقصود متفاوت است. روایت‌های فارسی نو از سوی موبدان ایرانی در پاسخ به پرسش‌های زردشتیان هند در ارتباط با زندگی روزانه، آیین‌های عملی و عبادی دربارهٔ تطهیر و پاکی نوشته شده است. *روایت پهلوی* خطاب به زردشتیانی نوشته شده است که در سده‌های نخستین هجری در جامعهٔ اسلامی با مسایلی روبه‌رو بوده‌اند. هدف این متن نه‌تنها رساندن آگاهی‌های عملی، آیینی یا یزدان‌شناسی به زردشتیان است، بلکه اعلام و انتشار ایمان و مسئولیت در میان آنان است. تأکید نویسنده بر ازدواج با نزدیکان، نشان از بیمی است که روحانیان زردشتی از ازدواج با بیگانگان و تضعیف دین خود داشته‌اند.

به‌طورکلی به نظرمی‌رسد که کتاب بر پایهٔ چند موضوع اصلی یعنی آیین‌های عملی و عبادی، راستی و درستی، گناه و ثواب، پاداش و پادافراه، خرد و دانایی و پایان جهان و رستاخیز بنا شده است. گردآورنده ضمن نقل داستان و ذکر پند و اندرز، گاه از تشبیه و تمثیل نیز استفاده کرده است مانند فصل ۷، بند ۵؛ فصل ۹، بند ۲ و ۳؛ فصل ۲۵، بند ۴.

دست‌نویس‌ها

از *روایت پهلوی* همراه با *دادستان دینی* چند دست نویس قدیم و جدید موجود است: K_{35} و BK که کامل‌ترین دست‌نویس‌های کتاب است. دست‌نویس IO از مجموعه‌های فارسی و عربی که در کتابخانهٔ دیوان هند در لندن نگاه‌داری می‌شود. این دست‌نویس بخشی از متن را دارا است و در ایران کتابت شده است و تاریخ استنساخ ندارد و دست‌نویس TD (دابار، ۱۹۱۳: ۱۲-۱۵).

نک: میرفخرایی ۱۳۶۷؛ همو ۱۳۹۰؛ دابار ۱۹۱۳؛ موله ۱۹۶۷؛ نیبرگ ۱۹۶۴؛ ویلیامز ۱۹۹۰.

---

۱. فصل ۱۱ (فصل ۸۹ صد در بندهش)، ۱۴ (۵۴)، ۱۷ (۵۴)، ۱۸ (۵۴، ۲۰)، ۲۱ (۲۳)، ۲۳ (۹۹)، ۲۴ تا ۳۴ (۲۴ تا ۳۴)، ۲۷ (۲۷)، ۳۶ (۳۰، ۳۶)، ۴۲ (۳۸)، ۴۸ (۳۵).

پرسشنیها (pursišnīhā):

به معنی «پرسش‌ها»، شامل ۵۹ پرسش و پاسخ، از گونهٔ ادبی «روایات» به‌شمار می‌آید. برای اثبات مطلب، همه‌جا نقل قول‌هایی از *اوستای* موجود و نیز قطعات گمشدهٔ *اوستا*، همراه برگردان پهلوی آنها آورده شده است، مگر دربارهٔ پرسش‌های یکم و پنجاه و پنجم که شواهد اوستایی و برگردان پهلوی ندارند و نیز پرسش‌های دوم و سوم که تنها برگردان پهلوی آنها آورده شده است. دارمستتر (۱۸۹۲-۱۸۹۳: ۳/ پنجاه و دو) به دنبال نام تهمورس دینشاه انکلساریا، مالک دست‌نویس TD_2، این اثر را «قطعات تهمورس» نامیده است. بارتلمه (۱۹۶۱: نه) و گلدنر (۱۸۹۶: ۹) عنوان «پرسشینها»ی دست‌نویس TD_2 را ترجیح داده‌اند. نام پرسش‌کننده و پاسخ‌دهنده، نیز گردآورندهٔ کتاب معلوم نیست. پرسش‌ها دربارهٔ مطالب گوناگون است: آیین‌هایی دینی (پرسش‌های ۱، ۹ تا ۱۱، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۸ تا ۳۲، ۳۷) مانند وظایف راسپی‌ها، گمیز گاو، نیایش خورشید بر پشت ستور، نیایش کردن بدون سدره و کُستی، بازگشت از توبه؛ مطالب فقهی و حقوقی (پرسش‌های ۸، ۲۵، ۲۶، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۳ تا ۵۷، ۵۹) مانند تاوان دشنام دادن و دروغ گفتن، حکم مرد کافر که به دین به ایمان آورد، حکم یاری رساندن به دشمنان بی‌دین؛ اندرزهای دینی و دستورهای اخلاقی، ثواب و گناه (پرسش‌های ۲، ۳۴، ۳۸) مانند: پادافراه دوزخ تا رستاخیز، ایزدان راهنمایی‌کنندهٔ روان به بهشت و... نثر کتاب ساده و روان است.

دست‌نویس‌ها

از پرسشنیها یک دست‌نویس کامل، مجموعهٔ TD_2 و یک دست‌نویس ناقص R_{242} در دست است. این دست‌نویس توسط موبد نریوسنگ داوال در سال ۱۱۳۵ یزدگردی (۱۷۶۶م) از روی یک دست‌نویس قدیم‌تر در هندوستان رونویس شده است. این دست‌نویس در کتابخانهٔ مؤسسه کاما در بمبئی نگاهداری می‌شود.

نک: دارمستتر ۱۸۹۲-۱۸۹۳؛ جاماسب آسا، هومباخ ۱۹۷۱.

وجرکرد دینی

وجرکرد دینی (wijarkard ī dēnīg) به معنی «فتواهای دینی»، مجموعه‌ای از متن‌های گوناگون پهلوی است. بنابر مطالب آغاز کتاب، میدیوماه، پسر عموی زردشت، آن را تألیف کرده است. مؤلف عبارت‌هایی اوستایی را از نسک‌های اوستا نقل می‌کند، اما هیچ‌یک از آنها در توصیفی که از نسک‌ها در دینکرد شده، نیامده است. کتاب ویژگی روایات را دارد و شامل این مطالب است: آتش‌های مقدس، افزارهایی که در مراسم دینی به‌کار می‌روند، آیین‌های مربوط به درگذشتگان، دخمه و استودان، برشنوم (آیین تطهیر)، کستی و سدره، ازدواج، صد و یک نام ایزدان، پنج روز گاهانی (خمسهٔ مسترقه)، گناهان و تاوان آنها، جانوران موذی، ارث، اصل اهریمن، توضیحات گوگشنسب، یکی از مفسران اوستا دربارهٔ مشکلات *اوستا*، دعاهایی که باید در مراسم گوناگون خواند، راستی و دروغ، مراسم نوزود، دارایی همسر، آموزش کودکان و غیره. بخش عمدهٔ کتاب، ویژهٔ زندگی‌نامهٔ زردشت است (صفحات ۲۱ تا ۴۹، نک: آموزگار تفضلی ۱۳۷۵) که با تفاوت‌هایی در دیگر کتاب‌ها مانند دینکرد، *گزیده‌های زادسپرم* و *زراتشت‌نامه* نیز آمده است. بعضی از مطالب از متن‌های دیگر پهلوی برداشته شده است، مانند پنج خیم *آسرونان* یا آیین‌نامه‌نویسی، رسالهٔ سی روز ماه، که تنها بخش آغازین آن در سه متن مورد استفادهٔ جاماسپ آسانا وجود داشته و چاپ شده است، به‌طور کامل در این کتاب حفظ شده و از این نظر اهمیت دارد. بنا بر مقدمهٔ گجراتی کتاب، این متن براساس دست‌نویسی که در کتابخانهٔ مودی در سورات بوده و در سال ۱۲۴۰م توسط دادپیرای شاپور مهریار در کرمان نوشته شده بود، رونویس شده است. این متن توسط دستور پشوتن سنجانا در سال ۱۸۴۸م در بمبئی انتشار یافت (وست، ۱۸۹۶-۱۹۰۴: ۸۹-۹۰؛ سنجانا ۱۹۴۸).

کشف، شهود و پیشگویی

بعضی از متن‌های پهلوی دربردارندهٔ شرح سفرهای روحانی، مکاشفه‌ها و پیشگویی رویدادها، به‌ویژه رویدادهای پایان جهان، هستند. این شاخهٔ ادبیات که در ادبیات ملت‌های دیگر نیز سابقه دارد، در چند اثر از زمان پهلوی در دست است، مانند

ارداویراف‌نامه، *زند وهمن یسن*، *جاماسب‌نامه*، *یادگار جاماسبی* و *آمدن شاه بهرام ورجاوند*. به این گونه مکاشفه‌ها، به‌طور پراکنده، در دیگر آثار پهلوی نیز بر می‌خوریم، از آن جمله *روایت پهلوی* (فصل ۳۶) است که در آن زردشت از اورمزد درخواست جاودانگی می‌کند، اما اورمزد نمی‌پذیرد؛ چه در این صورت ناگزیر است قاتل زردشت یعنی تور برادَرُوش را نیز جاودانه کند. اورمزد خرد همه‌آگاه را بر زردشت عرضه می‌دارد و زردشت به یاری آن چیزهایی می‌بیند که وقتی خرد اورمزدی از او جدا می‌شود، می‌پندارد که در خواب بوده است. دربارهٔ گشتاسب نیز در *روایت پهلوی* (فصل ۴۷) چنین مکاشفه‌ای یاد شده است. به‌ظاهر قدیم‌ترین شرح این سفرهای روحانی و مشاهدات غیبی، کتیبهٔ کرتیر در سرمشهد و نقش رستم است که در آن کرتیر موبد از معراج خود و دیدار از بهشت و دوزخ سخن می‌گوید (ژینیو ۱۹۹۱).

ارداویرازنامه (ardāwirāz nāmag)

ارداویرازنامه یا به قرائت سنتی ارداویراف‌نامه (ardāwīrāf nāmag) از جملهٔ متن‌های پهلوی است که به مناسبت موضوع جالب توجه خود، شاید بیش از هر اثر دیگر فارسی میانه مورد توجه بوده است. موضوعِ کتاب شرح مشاهدات موبدی پارسا از بهشت و دوزخ است. ارداویراف پس از نوشیدن می و بنگ برای تسکین و آرامش روان، از پل چینود عبور می‌کند و به راهنمایی ایزد سروش و آذر، شادی‌های بهشت و رنج‌های دوزخ را به چشم می‌بیند و پس از هفت شبانه‌روز از این سفر روحانی باز می‌گردد تا آن‌چه را که دیده است برای دستوران دینی شرح دهد. از ۱۰۱ فصل *ارداویراف‌نامه*، سه فصل نخست ویژهٔ چگونگی فراهم آمدن مقدمات سفر ویراف به جهان دیگر است. بن‌مایهٔ این سفر تأکید بر انجام دادن آیین‌های دینی زردشتی مانند یزش، درون و آفرینگان پس از دوران ساسانی است؛ دوره‌ای که آیین مزدیسنی، به‌ویژه به چالش کشیده شد و دین و ایمان مردم در سراشیب زوال بود و زمان آن فرا رسیده بود که با توصیف ترسناکی از رنج‌های دوزخ، بار دیگر این آیین‌ها در میان مردم زنده شود. آزمون معروفی که آذرباد مهرسپندان در زمان شاپور دوم،

با ریختن رویِ گداخته بر سینه انجام داد تا حقانیت دین زردشتی را به اثبات برساند، در این‌جا نیز تکرار می‌شود. این‌بار روحانیان و پیشوایان مذهبی در آتشکدهٔ آذرفرنبغ در فارس گرد آمدند و از میان هفت مرد روحانی، مردی به نام ویراف را برای سفری به جهان دیگر برگزیدند تا با شرح آن‌چه دیده است، اندوه دینوران را فرو نشاند و تردید آنان را دربارهٔ برگزاری آیین‌های دینی از میان ببرد.

در متن به عنوان تفسیر افزوده شده است که ویراف همان وِه شاپور (بِه شاپور)، موبد مشهور زمان خسرو انوشیروان (۵۳۱ تا ۵۷۹م) است و از این طریق خواسته‌اند این داستان را با شخصیت روحانی معروف دیگری پس از آذرباد مهرسپندان پیوند دهند. مطالب فصل‌های چهارم تا پایان فصل نوزدهم به شرح این سفر روحانی از زبان ویراف و به قلم دبیری دانا و فرزانه است (فصل ۳). فصل چهارم تا فصل پانزدهم شرح سفر ویراف به جهان روشنی و نیکی است. او روان درگذشتگان نیکوکار را در سه شب نخست پس از مرگ می‌بیند و تجلی کردارشان را به پیکر کنیزی زیبا مشاهده می‌کند. ترازوی رشنِ راست را که سنجش اعمال آدمیان را عهده‌دار است به چشم می‌بیند. از طبقات بهشت، جایگاه امشاسپندان و دیگر پرهیزکاران، نیکی در بهشت، بدبختی در دوزخ و همستگان (اعراف) آگاه می‌شود. فرَوَهَرِ زردشت، گشتاسب، جاماسب، ایسَد واستَر، پسر زردشت را می‌بیند (فصل‌های ۴-۱۲). فصل ۱۳ ویژهٔ زنان پارساست که در احترام گذاردن به شوی و انجام دادن وظایف دینی کوشا بودند. فصل ۱۴، فصل نهم این بخش است که در آن موبدان به دو گروه تقسیم می‌شوند. موبدان برگزارکنندهٔ مراسم دینی (یزشنگر) و موبدان درجهٔ دوم که جانوران موذی را می‌کشند و از آب، آتش، گیاه و زمین مراقبت می‌کنند. در طبقهٔ دوم ارتشتاران و در طبقهٔ سوم کشاورزان قرار دارند. آن‌گاه از طبقهٔ چهارم یعنی صنعتگران یاد می‌کند که در خدمت فرمانروایان و سالاران بوده‌اند. گروه‌های بعدی، شبانان و کدخدایان و دهقانانی هستند که وظیفهٔ مراقبت از آب و کاریز را بر عهده داشتند و سپس از آموزگاران، پژوهندگان و شفیعان و آشتی‌جویان نام می‌برد. از فصل ۱۶ تا پایان فصل ۹۹ ویژهٔ توصیف دوزخ، گناهکاران و پادافراه آنان است که در آن میان گناهان زنان جای ویژه‌ای دارد. بنابر ملاحظات اخلاقی، توصیف دوزخ و

مجازات‌های دوزخی از بهشت و خوشی‌های بهشتی جای بیش‌تری را در این بخش از آن خود کرده‌اند. در این بخش، به جز گناهان اخلاقی و عمومی، به گناهانی اشاره می‌شود که نتیجهٔ انجام ندادن آیین‌های دینی و تکالیف شرعی هستند و هر یک پادافراه ویژهٔ خود را دارد؛ مانند گناه گریه و شیون کردن بر مردگان، کشتن مرد پارسا، بدزبانی زنان، زنا، لواط، غیبت، دروغ‌گویی، جادوگری، کم‌فروشی، تقلب در معامله، بدون کستی و یک موزه (کفش) راه رفتن، بدعت، پیمان‌شکنی، گواهی دروغ، دزدی، انکار دین، آزار پدر و مادر، داوری دروغ، کشتن چهارپایان، آزار ستوران، رشوه‌خواری، تجاوز به ملک دیگران، شیر ندادن به کودک، حسادت و بدچشمی، فرمان نبردن از شوهر، سقط جنین و روسپی‌گری. در فصل ۱۰۰ ویراف اهریمن و زشتی‌های او را می‌بیند و در فصل ۱۰۱ به دیدار اورمزد می‌رسد و سخنان او را به‌عنوان اندرز به مردمان جهان ابلاغ می‌کند. در این فصل به فرازهایی برمی‌خوریم (بندهای ۱۱ و ۱۲) که در اَئوگِمَدیچا (جاماسب آسا ۱۹۸۲: ۶۸۴) و *روایت پهلوی* (میرفخرایی ۱۳۶۷: ۴۰-۴۱) نیز آمده است.

نثر کتاب ساده و روان است؛ اما به سبب یکنواختی مضمون و تکرار مطالب، ارزش ادبی چندانی ندارد. تازگی اثر در فحوای آن، یعنی نیاز به اطمینان دربارهٔ سودمندی انجام تکالیف شرعی و آیین‌های دینی نهفته است و بیشتر به مناسبت همین جنبه است که نزد زردشتیان محبوبیت یافته، به‌طوری که هم به پازند تحریر شده و هم شمار زیادی تحریر مصور فارسی و گجراتی از آن پدید آمده و به سنسکریت، نیز فارسی (نظم و نثر) برگردانیده شده است.

هستهٔ اصلی این اثر به‌احتمال بسیار قدیمی است؛ چه نام ویراف در *اوستا* به صورت (-aša.virāza) آمده است، اما معلوم نیست که برای نخستین‌بار در چه زمانی تحریر شده است. روایت منثور فارسی (دست‌نویس H_{26} مونیخ) رویدادها را به دوران اردشیر ساسانی منسوب می‌کند و روایت پازند حتی آن را تا زمان گشتاسب می‌رساند. جدا از معیارهای زبان‌شناختی (مانند نفوذ زبان فارسی)، این اثر در وضعیت فعلی خود، پس از حملهٔ اعراب، به‌احتمال در سدهٔ چهارم هجری و در فارس (اشاره به انجمن کردن موبدان در آتشکدهٔ آذر فرنبغ در فارس) نوشته شده است.

از میان دست‌نویس‌های *ارداویراف‌نامه* سه دست‌نویس K_{25}، K_{26} و H_6 (M_{51}) از همه قدیم‌ترند.

نک: رشید یاسمی ۱۳۱۴؛ عفیفی ۱۳۴۲؛ وهمن ۱۳۵۵؛ ژینیو ۱۹۸۴.

زند وَهْمَن یَسْن (zand ī wahman yasn)

یکی دیگر از شاخه‌های ادبیات کشف و شهود، پیشگویی دربارهٔ رویدادهای مربوط به گذشته، حال یا آینده است. در سنت زردشتی پیشگویی به ایزد بهمن مربوط است که به وابستگی او با خرد و دانایی و الهام در متون فارسی میانه تأکید شده است و *زند وهمن یسن*، یکی از روایات بازماندهٔ فارسی میانه دربارهٔ پیشگویی رویدادهای پایان جهان است. *زند وهمن یسن*، آن‌گونه که از نامش پیداست، شرح و تفسیر یسنی به همین نام از کتاب *اوستا* است. متن اوستایی اثر دردست نیست، اما بنابر خود کتاب (فصل ۲، بند ۱) مطالب آن از ترجمه و تفسیر وهمن یسن و سودگر نسک (که در کتاب نهم *دینکرد* نیز آمده است (مدن: ۷۹۲) گرفته شده است. کتاب با چکیده‌ای از پیشگویی، آن‌گونه که در سودگر نسک آمده است، با چهار دوران جهان آغاز می‌شود. در فصل نخست زردشت از اورمزد بی‌مرگی می‌خواهد و اورمزد نمی‌پذیرد، اما خرد همه‌آگاه خود را به شکل آب بر دست زردشت می‌ریزد. زردشت آب را می‌نوشد و حالت ربودگی و خلسه بدو دست می‌دهد. زردشت پس از هفت شبانه‌روز به حالت عادی باز می‌گردد و آن‌چه را دیده است بر اورمزد آشکار می‌سازد و اورمزد رازِ هریک از دیده‌های او را می‌گشاید و تفسیر می‌کند. زردشت در حالت بی‌هوشی درختی چهار شاخه می‌بیند که شاخه‌های آن به ترتیب زرین، سیمین، پولادین، و آهن برآمیخته است. اورمزد این چهار شاخه را نماد چهار دورهٔ تاریخی یعنی دوران پادشاهی گشتاسب، اردشیر، خسرو انوشیروان و آخرین آنها را فرمانروایی دیوان ژولیده‌موی خشم‌تخمه می‌داند که هم‌زمان با پایان هزارهٔ زردشت دین را به تباهی می‌کشانند و دستوران را ناامید می‌سازند.

فصل دوم ارتباط مستقیمی با فصل‌های دیگر کتاب ندارد و در آن از چند موبد نام برده شده است که انوشیروان از آنان می‌خواهد در حفظ و نگه‌داری *اوستا* بکوشند

تا دشمنیِ پیروان مزدک بدان آسیبی نرساند و توصیه می‌کند که یسن را هم‌چون راز پنهان دارند و تنها به فرزندان خود بیاموزند.

فصل سوم تکرار گفته‌های فصل نخست، اما با گستردگی بیشتر است. در این‌جا، به جای چهار دوره که پیشینه‌ای ایرانی دارد و نوشتهٔ دینکرد (مدن: ۷۹۲) نیز آن را تأیید می‌کند و در میان همسایگان ایران نیز دیده می‌شود و با چهار دورهٔ یوگا (yoga) هندیان همسانی دارد، از درختی با هفت شاخه و تقسیم ادوار جهان به هفت دورهٔ تاریخی (به‌احتمال تحت تأثیر عقاید بابلی) سخن رفته است. در این فصل هفت شاخهٔ زرین، سیمین، رویین، برنجین، ارزیزین (قلعی)، پولادین و آهن برآمیخته، نماد دوران پادشاهی گشتاسب، اردشیر کیانی (بهمن ادشیر)، اردشیر و شاپور ساسانی، بلاش (اشکانی)، بهرام گور، خسرو انوشیروان و فرمانروایی دیوان ژولیده‌موی خشم‌تخمه دانسته شده است.

فصل چهارم بیان ویژگی‌های هزارهٔ زردشت، یعنی دورهٔ آهن برآمیخته، است که در آن از تاخت و تاز بیگانگان و پیامدهای ناخوشایند آن سخن رفته است.

فصل پنجم سفارش اورمزد به زردشتیان دربارهٔ اجرای اعمال دینی مهم و بنیادی در این دوران دشوار است.

فصل ششم تکرار مطالب فصل چهارم دربارهٔ آشوب‌هایی است که روی خواهند داد. فصل هفتم و هشتم پیشگویی دربارهٔ رویدادهای هزارهٔ هوشیدر، نخستین نجات‌بخش دین زردشتی، آمدن بهرام ورجاوند، نماد ایزد جنگ و پیروزی، و پشوتن، پسر گشتاسب، و نقش او در بازسازی جهان است. فصل نهم آگاهی‌های فشرده‌ای دربارهٔ هوشیدر، هوشیدرماه و رها شدن ضحاک از بند و کشته شدن او به‌دست گرشاسب و ظهور سوشیانس، آخرین نجات‌بخش دین زردشتی و رخدادهای زمان آنهاست. به‌ظاهر به سبب اهمیت مسألهٔ معاد در ادبیات پهلوی، صورت گسترده‌تر این اندیشه را در دیگر آثار پهلوی مانند *بندهش* (فصل‌های ۳۴ و ۳۵)، *زادسپرم* (فصل‌های ۳۳ و ۳۴)، *روایت پهلوی* (فصل ۴۸)، *مینوی خرد* (فصل ۶۲)، *دادستان دینی* (فصل‌های ۳۵ و ۹۸) و قسمت دوم رسالهٔ *ماه فروردین روز خرداد* می‌بینیم.

یسنی که اساس ترجمه و تفسیرهای پهلوی قرار گرفته، به‌احتمال پس از یک

فاجعهٔ تاریخی، و یک رویداد تلخ و غیرمنتظره، نوشته شده و بعدها مطالبی بدان افزوده شده و رویدادهایی که در متن اصلی ذکر شده، با حوادث تاریخی، بنابر سلیقهٔ تدوین‌کنندگان، منطبق شده است تا بدین طریق پیشگویی، کامل و مناسب زمان باشد. سنت پیشگویی *اوستا*، حداقل از سدهٔ دوم پیش از میلاد تأثیر بسیاری بر نوشته‌های مکاشفه‌ای یونانی و یونانی ـ مصری بر جای گذاشت. در ایران این سنت به شکل زنده حفظ شد و با گذشت زمان، این پیشگویی‌ها جرح و تعدیل یافت به‌طوری که با انقراض سلسلهٔ ساسانی، دوران آهن برآمیخته، با تسلط اعراب بر ایران منطبق شد (بویس ۱۹۶۳: ۴۹).

از *زند وهمن یسن* یک روایت پازند (آنتیا ۱۹۰۹: ۳۳۹-۳۴۸) و دو روایت فارسی، یکی به نثر و دیگری به نظم، در دست است. روایت منثور فارسی توسط رستم پسر اسفندیار پسر رستم در شهر یزد رونویس شده است. این روایت در جلد دوم *روایات داراب هرمزدیار* (۸۶-۹۶) به چاپ رسیده است.

از *زند وهمن یسن* سه دست‌نویس قدیمی K_{20}، K_{43} و DM در دست است.

نک: هدایت ۱۳۲۳؛ راشدمحصل ۱۳۷۰؛ انکلساریا، ب. ت ۱۹۵۷؛ چِرِتی ۱۹۹۵.

پیشگویی‌های جاماسب

جاماسب که نامش در *گاهان* (یسن ۴۶بند ۱۷؛ یسن ۴۹ بند ۹؛ یسن۵۱ بند ۱۸)، *اوستای* جدید و متن‌های پهلوی، بارها آمده است، نمونهٔ دانایی و خردمندی در روزگار باستان است. او دومین گرونده به دین زردشتی، داماد زردشت، وزیر گشتاسب، برادر فرشوشتر و از خاندان هوو (Hvova)، خاندان همسر زردشت، است.

جاماسب در سنت زردشتی پیشگوی بزرگی است که از همه‌آگاهیِ ایزدی برخوردار است. توصیفی از آن‌چه که خرد اَبَرانسانی او را آشکار می‌سازد، در *یادگار زریران*، در جنگ مذهبی ایرانیان علیه تورانیان به سرکردگی ارجاسب تورانی، آمده است (بندهای ۳۵-۳۸)، پیشگویی‌های او با آن‌چه در *زند وهمن یسن* آمده، شباهت‌ها و اختلافاتی دارد. بخشی از پیشگویی‌های جاماسب در *جاماسب‌نامه* یا *جاماسبی پهلوی* و بخشی در یادگار *جاماسبی* آمده است که از تلفیق مطالب این دو،

آگاهی‌های نسبتاً کاملی از جاماسب به دست می‌آید.

جاماسب‌نامه (jāmāsp-nāmag).

بخشی از متن پهلوی *جاماسب‌نامه* در سه فصل در دست است. فصل یکم به شکل پرسش و پاسخ میان گشتاسب و جاماسب، دربارهٔ پایان هزارهٔ زردشت و اتفاقاتی است که روی می‌دهد. گشتاسب از جاماسب می‌پرسد که این دین پاک چند سال رواج دارد و پس از آن چه دوره و زمانه‌ای فرا می‌رسد. جاماسب پاسخ می‌گوید که دین یک‌هزار سال رواج خواهد داشت. سپس مردم به پیمان‌شکنی روی می‌آورند، با یکدیگر به کین و رشک می‌ایستند و به سبب روی‌گردانی از دین، به بدبختی و آفت‌های طبیعی گوناگون دچار می‌شوند. سرما، گرما، خشکسالی، جنگ، بیماری و تسلط بیگانگان و غیرایرانیان بر ایرانیان روی می‌دهد و کشور دچار آشفتگی و از هم پاشیدگی می‌شود، روابط خانوادگی سست می‌گردد، کوچک‌تر، بزرگ‌تر را پاس نمی‌دارد، کِه (کوچک‌تر) از مِه (بزرگ‌تر) پیدا نیست و مردمان هم‌پشتی ندارند. در این زمان، مردمان ایران‌شهر دچار ناامیدی می‌شوند و بزرگ و کوچک در پی چاره برمی‌آیند. سرانجام ایزدمهر توسط مردی به شاه پدشخوارگر (طبرستان) پیام می‌فرستد و شاه با یاری همان مرد به جنگ با بیگانگان می‌رود و بر آنان پیروز می‌شود. سپس به فرمان اورمزد، ایزد سروش و نریوسنگ، پشوتن پسر گشتاسب را از کنگ‌دز بر می‌انگیزند. پشوتن با ۱۵۰ شاگرد که جامهٔ سمور سیاه دارند، درفش در دست، برای یاری دین تا پارس می‌آیند، آتش را یشت می‌کنند و بدان زوهر می‌دهند و گناهکاران را آن‌گونه نابود می‌سازند که در زمستان سرد، برگ درختان بخشکد. آن‌گاه گرگ‌زمانه پایان می‌یابد و میش‌زمان آغاز می‌شود و هوشیدر، پسر زردشت، برای دین نموداری ظهور می‌کند. دوران بدی به سر می‌آید و شادی و خرمی فرامی‌رسد (این فصل آوانویسی پارسی زردشتی و ترجمهٔ فارسی دارد). در فصل دوم گشتاسب دربارهٔ آفت‌های گوناگون مانند خطر، نیاز، برف سیاه، تگرگ سرخ و کارزار بزرگ و تعداد دفعاتی که مردم به آنها دچار می‌شوند، از جاماسب پرسش می‌کند. جاماسب تعداد دفعات و نام فرمانروایانی را که این آفت‌ها در دوران آنها روی می‌دهد

برمی‌شمارد (این فصل ترجمهٔ فارسی دارد). فصل سوم گفتگو میان اورمزد و زردشت دربارهٔ رستاخیز و نشانه‌های آن است که در واقع نقل فصل ۳۴ بندهش است. در فصل چهارم زردشت دربارهٔ پاداش روان درگذشتگان می‌پرسد. به دنبال این فصل، سه قطعهٔ کوتاه می‌آید: قطعهٔ اول دربارهٔ نشانه‌هایی است که در هنگام ظهور هوشیدر ظاهر می‌شود (مانند پایان فصل اول)، از جمله آن‌که شب از روز روشن‌تر باشد، هفتورنگ جایش را رها کند و به سوی شرق گردد. تمیز تابستان از زمستان ممکن نباشد. قطعهٔ دوم که آغاز آن افتاده، دربارهٔ توانایی جاماسب در پیشگویی است (این قطعه برگردان پارسی دارد) و قطعهٔ سوم که پایان آن افتاده، پاسخ به این پرسش گشتاسب است که چند سال پادشاهی خواهد کرد. چه کارهای نیکی باید انجام دهد و وظیفهٔ او چیست، جاماسب در قالب پند و اندرز بدو پاسخ می‌گوید که باید به کار نیک کردن کوشا باشد و اگر قصور و کوتاهی از او سر زده است. توبه کند چه همهٔ مردم برهنه به این جهان آیند و برهنه باید بروند و هیچ‌چیز با خود نبرند جز کنش نیک (این قطعه روایت پازند و پارسی و ترجمهٔ فارسی دارد).

به نظر بنونیست (۱۹۳۲) این اثر به شعر هشت‌هجایی بوده است، چه جملات کوتاه به پهلوی هم، بدون پیوند و رابطهٔ معمول، می‌نماید که به سبک اشعار *اوستا* سروده شده است، اما مقایسه این اثر با دیگر اشعار پعلوی، این نظر را تأیید نمی‌کند.

یادگار جاماسبی (ayādgār ī jāmāspīg).

اصل پهلوی کتاب از میان رفته است اما متن کامل به پازند، با اشتباهات بسیار، و روایت پارسی متأخر (با آوانویسی به خط عربی)، با تفسیرهای فارسی و گجراتی، به‌جا مانده است که می‌توان از روی آنها متن اصلی پهلوی را بازسازی کرد (مسینا ۱۹۳۹). *یادگار جاماسبی* به شکل پرسش و پاسخ تنظیم شده است. پرسش‌ها به بخش تاریخی ایران محدود نمی‌شود، بلکه مطالب تاریخ افسانه‌ای، آموزه‌های اصلی زردشتی، جهان‌شناسی و رستاخیز را نیز دربرمی‌گیرد. از آن‌جا که این اثر برای عامهٔ مردم نوشته شده، جذابیت مردم‌پسندانه‌ای به‌دست آورده است.

یادگار جاماسبی، مانند بیشتر متن‌های پهلوی، از منابع گوناگون گردآوری شده

است. فصل نخست کتاب با توصیفی از دانایی جاماسب آغاز می‌شود. فصل دوم پاسخ به این پرسش است که چیست که همیشه بوده، همیشه هست و همیشه خواهد بود. فصل سوم پاسخ این پرسش است که اورمزد از میان آفریدگان مینو و گیتی، کدام‌یک را نخست آفریده است در این‌جا آفرینش شش امشاسپند به چراغ‌هایی مانند شده است که هریک با دیگری روشن می‌شود و بدین‌ترتیب هیچ‌کدام خاموش نمی‌شوند (فصل سوم، بندهای ۶-۷). فصل چهارم فهرست نام پادشاهان ایران از کیومرث تا گشتاسب (مانند *بندهش* و *شاهنامه*) است. فصل پنجم دربارهٔ مردمان شش کشور جهان، به‌جز ایرانویج است. فصل‌های ششم تا هشتم دربارهٔ مردمانی است که در البرز، کنگ‌دز، هندوستان، چین و ترکستان، تازیان و بربرستان هستند. فصل نهم دربارهٔ مردمان عجیب‌الخلقه است مانند: چشم بر سینه، گوش بر سینه و دوال‌پا. فصل دهم دربارهٔ مردم سیلان و آنانی است که در دریا زندگی می‌کنند. فصل یازدهم دربارهٔ این‌که چرا مردم بد آفریده شدند که به زندان بروند. فصل دوازدهم دربارهٔ مردم مازندران و ترکستان است. فصل سیزدهم دربارهٔ ویژگی پیشگویی‌های جاماسب است. فصل چهاردهم دربارهٔ دوران پادشاهی گشتاسب، کارهای خوب و وظیفهٔ گشتاسب است. فصل پانزدهم دربارهٔ پادشاهان ایران پس از گشتاسب تا غلبهٔ تازیان است. در این فصل (بندهای ۵ و ۶) گفته شده است که پس از پایان یافتن حکومت اسکندر و برادران، پارتیان تجدید حیات می‌کنند و دوباره به کامیابی خواهند رسید. از آن‌جا که چنین نظری مغایر تبلیغات معمول ساسانی دربارهٔ بدی‌های دوران اشکانی است، به نظر می‌رسد که بعضی از مطالب کتاب از دوران پارت‌ها انتقال یافته است. این نظر با این نکته نیز تقویت می‌شود که جاماسب همه‌جا با عنوان پارتی بیدخش نامیده می‌شود که هنوز در اوایل دوران ساسانی، بالاترین مقام پس از شاه بوده است، اما بعدها اهمیت خود را از دست داده است. در ادامهٔ فصل پانزدهم (بندهای ۷ تا ۲۷) فهرست نام پادشاهان تا یزدگرد سوم آمده است. فصل شانزدهم، که به پهلوی نیز حفظ شده است، پاسخ این پرسش است که این دین تا چند سال رواج دارد و پس از آن، چه دورانی فرا می‌رسد (فصل اول *جاماسب‌نامه*). در این اثر نیز، مانند *زند وهمن یسن*، پیشگویی‌های پس از حملهٔ اسکندر با پیشگویی‌های

PersianPDF.com

بعدی دربارهٔ سقوط عرب‌ها، ترک‌ها و رومی‌ها در هم آمیخته است. فصل هفدهم که تنها به پازند موجود است، دربارهٔ رویدادهای پایان جهان است، اما مطالب منحصربه‌فردی نیز دارد. در این فصل رویدادهای هزاره‌های هوشیدر و هوشیدرماه و اتفاقات روزهای پایانی را پیشگویی می‌کند.

سه فصل اول *یادگار جاماسبی* روایت پازند ندارد. فصل چهارم افزون بر روایت پازند و پارسی، ترجمهٔ کوتاه فارسی نیز دارد. از فصل‌های پنجم تا هفتم فقط روایت پارسی در دست است. فصل هشتم روایت پازند ندارد. فصل‌های نهم و دهم فقط روایت پارسی دارند. از فصل یازدهم روایت پارسی و پهلوی در دست است. فصل‌های دوازدهم تا چهاردهم به روایت پارسی و بخشی از آن به پهلوی موجود است. فصل پانزدهم به روایت پارسی، پازند و ترجمهٔ فارسی در دست است. فصل شانزدهم تا اواخر فصل به روایت پارسی موجود است و با فصل اول *جاماسب‌نامهٔ* پهلوی برابر است و ترجمهٔ فارسی نیز دارد.

دست‌نویس‌ها

دست‌نویس‌های پهلوی *جاماسب‌نامه* و *یادگار جاماسبی* اغلب متأخرند. دست‌نویس MU_1 متعلق به هیربد رستم جی اونوالا است و در نوساری و میان سال‌های ۱۶۶۸ تا ۱۷۳۵م نوشته شده است. دست‌نویس دیگر DE را دستور ادلجی از نوسازی از روی دست‌نویس پشوتن سنجانا (DP) در سال‌های ۱۸۶۱-۱۸۶۲م رونویس کرده است. دست‌نویس‌های دیگر که همه متعلق به اونوالا هستند عبارت‌اند از MU_2 که از روی دست‌نویس قدیم‌تر استنساخ شده است. دست‌نویس MU_3 که ناقص است و بخش اول آن افتاده و بنابر پایان‌نوشت در سال ۱۷۷۴م نوشته شده است و دست‌نویس MU_4 شامل برگ نهایی است که از پایین به بالا ورق می‌خورد و بدون شماره و نشان است. دست‌نویس ناقص و بدون تاریخ است، ولی چون دربردارندهٔ سه قطعه از کتاب است که در دیگر دست‌نویس‌ها نیست، دارای اهمیت است. دست‌نویس‌های پازند عبارت‌اند از Rj (Rānā Jeshang) در کتابخانهٔ نوساری و DE. چند دست‌نویس فارسی نیز موجود است که یکی از قدیم‌ترین آنها، دست‌نویسی

است که در *روایات داراب هرمزدیار* آمده و در سال ۱۶۷۹م نوشته شده است. روایت پارسی زردشتی *یادگار جاماسبی* در دست‌نویس منحصربه‌فردی از مجموعهٔ H_7 (M_{52}) در کتابخانهٔ دولتی مونیخ هست که در سال ۱۸۰۹م کتابت شده است. *جاماسب‌نامه* و *یادگار جاماسبی* به نظم فارسی نیز درآمده است.

نک: بیلی ۱۹۳۰؛ همو ۱۹۳۱؛ بنونیست ۱۹۳۲؛ میسنا ۱۹۳۹.

بهرام ورجاوند

این متن که ویرستار (جاماسب آسانا ۱۸۹۷-۱۹۱۳: ۱۶۰-۱۶۱) عنوان «دربارهٔ آمدن شاه بهرام ورجاوند» (abar madan ī šāh wahrām ī warzāwand) را بدان داده است، ظهور بهرام ورجاوند را در پایان جهان در قالب منظومهٔ مقفای (ـ ان) کوتاهی، در حدود چهارده بیت، پیشگویی کرده است. امید به نجات و رهایی توسط بهرام ورجاوند در *زند وهمن یسن* (فصل هشتم) نیز آمده است. در آغاز منظومه به حملهٔ اعراب، نزاری دین زردشتی، کشته شدن پادشاه، گرفتن پادشاهی از خسرو، نه به هنر و مردی، بلکه به افسوس و ریشخند، گرفتن و ضبط دارایی و خواسته و تقسیم آن میان سران و وضع جزیه اشاره شده و در پایان نوید داده شده است که بهرام ورجاوند، از دودهٔ کیان، در پایان جهان خواهد آمد و از تازیان کین خواهد گرفت.

همان‌گونه که از محتوای اشعار برمی‌آید، این منظومهٔ کوچک پس از اسلام تصنیف شده است و نفوذ زبان فارسی در آن دیده می‌شود. حضور واژهٔ سریانی معمول در عربی و فارسی جزیه (gazīdag) قابل توجه است (بیلی ۱۹۴۳: ۱۹۵۰).

دست‌نویس‌ها

جاماسب آسانا، ویراستار متن، از سه دست‌نویس استفاده کرده است. دست‌نویس MK (متعلق به خود او) که دارای ۱۶۰ برگ است و دو پایان نوشت دارد: یکی در پایان متن یادگار زریران که در آن تاریخ ۳۲۴ یزدگردی (۹۵۶م) ذکر شده و دیگری در پایان مجموعه آمده است و تاریخ ۶۹۱ یزدگردی (۱۳۲۲ یا ۱۳۴۲م) را دارد. این مجموعه دربردارندهٔ متن‌هایی است که جاماسب آسانا آنها را در *متن‌های پهلوی*

(جاماسب آسانا ۱۸۹۷-۱۹۱۳) چاپ کرده است. دست‌نویس JJ مجموعه‌ای با ۱۷۲ برگ است که در سال ۱۱۳۶ یزدگردی (۱۷۶۷م) توسط دستور جمشید جاماسب از روی مجموعهٔ MK در نوساری هندوستان استنساخ شده است. دست‌نویس قدیمی PP متعلق به دستور پشوتن سنجانا بوده است و تاریخ کتابت ندارد و دربردارندهٔ متن‌های زیر است: *جاماسب‌نامهٔ* پهلوی، بخشی از *اندرز آذرباد مهرسپندان*، *ماه فروردین روز خرداد*، *درخت آسوری*، *گزارش شترنج*، *پنج خیم آسرونان*، *آیین‌نامه‌نویسی*، *پیمان زناشویی*، *واژه‌ای چند از آذرباد مهرسپندان*، *داروی خرسندی*، *سورسخن*، *آمدن شاه بهرام ورجاوند* و *خیم و خرد فرخ‌مرد* که، جز *جاماسب‌نامه*، همه در *متن‌های پهلوی* چاپ شده‌اند.

افزون‌بر این سه دست‌نویس، دست‌نویس متأخری از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس وجود دارد که بلوشه (۱۸۹۵) آن را منتشر کرده است.

نک: محمدتقی بهار ۱۳۴۷؛ عریان ۱۳۷۹؛ بیلی ۱۹۴۳؛ همو ۱۹۵۶؛ تاوادیا ۱۹۵۵: ۲۹-۳۶.

افسون، نیرنگ، تفأل، تعبیر خواب

افسون که در ادبیات بعضی ملل نقش بزرگی ایفا می‌کند، در آثار پهلوی تنها به شکل قطعات اندک و پراکنده و در اشکال تحریف شده، دیده می‌شوند، اما افسون، تفأل و تعبیر خواب در ادبیاتی که ریشه در آثار فارسی میانه دارند (مانند *شاهنامه* و *ویس و رامین*)، جایگاه برجسته‌ای دارند.

فصل ۶۴ کتاب *روایت پهلوی* دربارهٔ خواص جادویی مهره‌ها است. در این متن داشتن مهره در رنگ‌های مختلف، سبب به‌دست آوردن خیر و نیکی و یا دور کردن شر و بدی دانسته شده‌اند. برای نمونه دارندهٔ مهرهٔ آسمان‌گون خرم‌تر و بارامش‌تر است. دارندهٔ مهرهٔ سیاه در پیکار با همال پیروز می‌شود و مهرهٔ زرد به بسیار چیز آسیب می‌رساند، چه اگر به چاه و قنات افتد، آب را کاهش دهد و اگر برابر فراز دارند، ابر را بپراکند.

فصل ۶۳ *روایت پهلوی* دربارهٔ افسون یا نیرنگ ضد تب و بند آمدن خون است. در

آغاز افسون تب جمله‌ای به زبان اوستایی دارد که معنی آن روشن نیست. سپس آمده است که باید ریسمانی را ریسید و سه تا کرد و بنابر مورد، برای نمونه برای تب چهارروزه (یا تب رافع) و تب هرروزه، گره‌هایی به ریسمان زد و بر بازو بست. برای باز ایستادن خون نیز افسونی با سه واژه آمده است که باید بنابر مورد، آن را هفت، یازده و بیست و یک بار خواند. در این‌جا از فریدون که بنابر اَئوگمِدَیچا (جاماسب‌آسا، ۱۹۳۲: ۱۰۰-۱۰۲) پدیدآورندهٔ افسون در جهان است و بنابر *اوستا* (یشت ۲۱) با درمان‌بخشی ارتباط دارد، نام برده شده است. فریدون در *شاهنامه* نیز صفت افسونگر دارد.

متنی کوتاه و چندسطری دربارهٔ «بازداشتن زهر جانوران گزنده» در دست است (جاماسب‌آسانا ۱۸۹۷-۱۹۱۳: ۸۴) که در آن از فریدون و ستارهٔ وننـد که در *اوستا* (یشت ۲۱) با صفت درمان‌بخشی توصیف شده و ایستادگی‌اش در برابر جانوران موذی ستایش شده، یاری خواسته شده است.

افسون و نیرنگ‌هایی از این‌گونه به پازند (آنتیا ۱۹۰۹: ۱۷)، و فارسی زردشتی (*روایات داراب هرمزدیار*: ۲/ ۲۷۲-۲۷۸) نیز موجود است.

تفأل از روی پرواز و یا دیگر نشان‌های پرندگان (murw-niš) نیز در ادبیات پیشگویی سابقه دارد. در *کارنامهٔ اردشیر بابکان* سالار تفأل‌زنان (murw-nišān sālār) در پاسخ به پرسش اردوان دربارهٔ آیندهٔ خود و خاندانش می‌گوید که از امروز تا سه روز هرمرد بنده که از پیش خدای خود بگریزد، به بزرگی و پادشاهی می‌رسد و کام‌انجام و پیروز باشد.

تعبیر خواب نیز از جملهٔ پیشگویی‌هاست. در *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، بابک سامان را سه شب به خواب می‌بیند که خورشید و پیل آراستهٔ سپید بدو پیوسته است. خوابگزاران خواب بابک را این‌گونه تعبیر می‌کنند که پیل سپید آراسته نشان چیرگی و پیروزی است و ساسان یا یکی از فرزندان او به پادشاهی جهان می‌رسند.

واژه‌های jadag، jahišn، murwāg که هر سه معنی فال، بخت و اقبال دارند و در آغاز پاره‌ای از متن‌های پهلوی به‌کار رفته‌اند، بیان‌کنندهٔ اعتقاد به پیشگویی و تفأل و تطیر هستند.

متون فلسفی و کلامی

آثار فلسفی و کلامی بازمانده از دورهٔ ساسانیان نتیجهٔ تلفیق اندیشه‌های ایرانی با فلسفهٔ یونانی هستند. آشنایی ایرانیان با زبان و فرهنگ یونانی از دورهٔ هخامنشی و به‌ویژه از زمان تسلط یونانیان آغاز شد و حتی اردشیر بابکان در کتیبهٔ نقش رستم زبان یونانی را همراه زبان پهلوی به‌کار برد. بنابر روایات مؤلفان عرب و ایرانی، پادشاهان ساسانی از اردشیر بابکان و شاپور به بعد وسایل آشنایی ایرانیان را با علوم مختلف فراهم می‌کردند. ابن‌ندیم می‌گوید که اردشیر برای گردآوری کتاب‌ها از هند و روم و جست‌وجوی بقایای آثاری که در عراق مانده بود، کسان بدان ناحیت‌ها فرستاد و آن‌چه پراکنده بود، گرد آورد و پسرش شاپور نیز این کار را دنبال کرد، چنان‌که همهٔ این کتاب‌ها به پهلوی ترجمه شد و حتی مسعودی آشنایی با مذهب سقراط و افلاطون را به تنسر روحانی معروف زمان اردشیر بابکان نسبت می‌دهد (صفا ۱۳۷۴: ۱۷). نفوذ علوم یونانی در ایران، بیش‌تر همراه با رواج آیین مسیح در پادشاهی ساسانی بود و در دورهٔ انوشیروان فزونی گرفت و همو بود که دستور داد آثار یونانی را برای او به فارسی میانه ترجمه کنند و این ترجمه‌ها از طریق زبان سریانی و نستوریان مسیحی انجام شد. نستوریان گروهی از مسیحیان بودند که پس از ظهور نستوریون در سدهٔ پنجم میلادی، نستوری شدند و بیش‌ترِ این‌ها در «دبستان ایرانیان» در شهر «رها» پروش یافته بودند و چون مونوفیزیان (Monophysites) با آنان به شدت دشمنی و مخالفت می‌ورزیدند، به ایران پناهنده شدند و از آن‌جا که با امپراتور روم و کلیساهای رومی نیز مخالف بودند، مورد حمایت پادشاهان ساسانی قرار گرفتند و مروج و ناشر فرهنگ یونانی در ایران شدند.

رواج و توسعهٔ فلسفهٔ یونانی در عصر خسرو انوشیروان بیش از پادشاهان دیگر بود. آگاثیاس (Agathias) تاریخ‌نگار یونانی با تعجب بیان می‌کند که چگونه انوشیروان با آن همه سرگرمی‌های سیاسی و نظامی می‌توانست به علوم یونانی توجه داشته باشد و آنها را به زبانی ابتدایی و خشن (مراد زبان پهلوی است) دریابد و با وجود اظهار دشمنی با انوشیروان، اعتراف می‌کند که او از دوستداران بزرگ آثار ارسطو و

افلاطون بوده است (همان: ۲۳). در سال ۵۲۹م، به فرمان یوستی‌نین «دبستان آتن» بسته شد و به دنبال آن، هفت تن از دانشمندان مشهور یونانی به ایران پناهنده شدند. انوشیروان آنان را در تیسفون اقامت داد و این هفت‌تن که نام همگی آنان در دست است (همان: ۲۴) همه از نواحی شرقی امپراتوری قسطنطنیه بودند. انوشیروان خود با بعضی از این فلاسفه به‌ویژه پریسکیانوس (Priscianos) مباحثات علمی داشته و پرسش‌هایی از او کرده است و پریسکیانوس در پاسخ به این پرسش‌ها، کتابی با عنوان «حل مسایلی دربارهٔ مشکلات خسرو پادشاه ایران» نوشته که ترجمهٔ ناقص به لاتین از آن در دست است[1]. در این کتاب پاسخ‌های کوتاه دربارهٔ مسایل گوناگون از جمله علم نفس، وظایف اعضا، حکمت طبیعی، نجوم و تاریخ طبیعی آمده است (همان: ۲۴). خسرو انوشیروان با همهٔ این فلاسفه خوش‌رفتاری کرد و بنابر قراردادی که به سال ۵۳۲م بست، همهٔ آنان اجازه یافتند که به روم بازگردند و آزادی عقیدهٔ آنها تأمین باشد. یکی از مشاهیر عیسویان ایرانی این دوره، پولس ایرانی (Paulus Persa) رئیس حوزهٔ ایرانی نصیبین بود که کتابی مشتمل بر بحث دربارهٔ منطق ارسطو به سریانی برای خسرو انوشیروان نوشت و در آن نسبت به اثبات وجود واجب و توحید و سایر نظرهای فلاسفه به برتری روش حکما بر روش اهل ادیان اشاره کرد (همان: ۱۸-۱۹). ابن‌ندیم از کتابی با عنوان «دربارهٔ سؤالاتی که شاه روم به انوشیروان به‌دست بقراط رومی فرستاد» و نیز از کتابی به نام «ملک روم فیلسوفانی را به نزد شاه ایران فرستاد و در آن دربارهٔ موضوعاتی از حکمت سؤال کرده بود» یاد می‌کند (تفضلی ۱۳۷۶: ۱۶۰).

آگاهی ایرانیان از آرا و نظریات فیلسوفان و اصطلاحات فلسفی، نیز سایر علوم مانند ریاضیات، نجوم و پزشکی در کتاب‌های پهلوی مانند *دادستان دینی*، *گزیده‌های زادسپرم* و به‌ویژه *دینکرد* (مدن: ۱۵۲ س ۴، ۱۵) و *شکند کمانیگ وزار* (فصل ۶، بندهای ۳۵، ۴۵) منعکس است. بیلی (۱۹۴۳: ۸۲-۹۸) بسیاری از این اصطلاحات را گرد آورده و با اصل یونانی آنها، تطبیق داده است.

---

۱. نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ سن ژرمن در پاریس موجود است (صنعا ۱۳۷۴: ۲۴، یادداشت ۶).

شکندگمانیگ وزار (škand-gumānīng wizār)

«گزارش گمان‌شکن» یا «دفع شبهه» در دفاع از آموزه‌های دوگانه‌پرستی زردشتی و انتقاد از دین‌های دیگر است. مؤلف کتاب، مردان‌فرخ پسر اورمزدداد، خود این عنوان را بر کتاب نهاده است (فصل ۱، بند ۳۸). اصل پهلوی کتاب از میان رفته و دو روایت پازند و سنسکریت از آن دردست است. در زمان‌های متأخر پنج فصل اول کتاب دوباره از پازند به پهلوی برگردانده شده است. مؤلف، به گفتهٔ خود، برای اثبات وجود ایزد و اهریمن و ضدیت آنان و نیز اثبات حقانیت و برتری دین زردشتی، دلایل خود را از دینکرد و دیگر کتاب‌های پهلوی گرفته است (فصل ۴، بند ۱۰۷؛ فصل ۹، بندهای ۱، ۳، ۴؛ فصل ۱۰، بند ۵۵ و ۵۷؛ فصل ۱۲، بند ۱۱). مردان‌فرخ در مقدمهٔ کتاب، پس از ستایش دین مزدیسنی، به آفرینش امشاسپندان و ایزدان مینوی و مادی می‌پردازد و انسان را به‌عنوان سالار و سرور آفریدگان معرفی می‌کند. سپس به مفهوم مینو و گیتی اشاره می‌کند و توصیفی از جهان اکبر و جهان اصغر و اهمیت پیمان (اعتدال) در دین به‌دست می‌دهد (بندهای ۱۱ تا ۲۹). در این‌جا مردان‌فرخ خود را مؤلف کتاب معرفی می‌کند و سبب تألیف کتاب را این‌گونه بیان می‌کند که: «در این زمان ادیان و فرقه‌های گوناگونی را دیده و از همان کودکی مشتاقانه خواستار و جویندهٔ راستی بوده و به همین سبب به کشورها و دریاها و نواحی گوناگون سفر کرده و این گفتار موجز را برای آرزومندان راستی فراهم ساخته، زیرا برای رفع شبههٔ نوآموزان بسیار بایسته است تا آنان راستی و حقیقت ایمان به دین به و کم‌ارزشی عقاید مخالفان و معارضان را بدانند (بندهای ۳۵ تا ۳۹). مؤلف از آثار دانشمندان زردشتی همزمان خود مانند آذرباد یاوندان (? ādurbād ī xāwandān، فصل ۴، بند ۱۰۶، فصل ۹، بند ۲، فصل ۱۰، بند ۵۲)، روشن پسر آذرفرنبغ فرخزادان (فصل ۱۰، بند ۵۲، فصل ۱۱، بندهای ۲ و ۳) و به‌ویژه از دینکرد بسیار استفاده کرده است (نک : بالا) به‌طوری‌که فصل ۲۳۹ (الف) کتاب سوم دینکرد (مدن: ۲۶۲) عیناً فصل نهم *شکند گمانیگ وزار* را تشکیل می‌دهد.

مؤلف در جای دیگر کتاب (فصل ۱، بندهای ۴۳ تا ۶۳) به اشتیاق خود به پژوهش دربارهٔ دین و سفر به کشورهای گوناگون، از جمله به سرزمین هند، و میان

مردم مختلف اشاره می‌کند و می‌افزاید که مایل نبوده دین زردشتی را به‌طور موروثی بپذیرد، بلکه خواسته است با خرد و منطق قابل‌قبول بدان بگرود و از این طریق به آثار نویسندگان مذکور دست یافته و از شک و نیرنگ کیش‌های دیگر، به‌ویژه از مانی فریب‌کار و بدآموزی‌های او رهایی یافته است.

مطالب کتاب را پس از مقدمه (فصل یکم)، می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد. فصل‌های دوم تا دهم دربارهٔ اصول عقاید دین زردشتی است. فصل‌های دوم، سوم و چهارم (باب‌های یکم، دوم و سوم) پاسخ به پرسش‌های مهریار مَهماد اصفهانی است که نامش در آغاز فصل دوم آمده است. پرسش‌های مهماد از روی نیک‌اندیشی و نه بدخواهی و بداندیشی است. نخستین پرسش او در این‌باره است که چرا اهریمن به روشنی آسیب رسانید درحالی‌که با آن هم‌گوهر نیست. مردان‌فرخ ضمن شرح ویژگی‌های مزاج‌های گوناگون و «برادران دروغین» (brādarōš) آنها، متذکر می‌شود که هر گوهری به متضاد خود(jud-gōhr)آسیب می‌رساند؛ برای نمونه سردی که برادر دروغینِ تری است و در آب آمیخته است، متضاد گرمی آتش است وگرنه آب و آتش هم‌گوهر، و با یکدیگر سازگارند. در فصل سوم (باب دوم) مَهماد می‌پرسد که چرا اورمزد که توانا و قادر(tuwān-kardār) است اهریمن را از بد کردن و بد خواستن باز نمی‌دارد. مردان‌فرخ در پاسخ می‌گوید که قدرت اورمزد بر امورِ ممکن(wisp šāyēd būdan) است نه بر غیرممکن(nē šāyēd būdan) چون بدی، ذاتیِ اهریمن است و تغییر در آن غیرممکن و خارج از حیطهٔ قدرت اورمزد است، نمی‌توان او را از بدی بازداشت (فصل ۴، باب ۳) دربارهٔ این پرسش است که همه‌چیز، خوب و بد، از سپهر و ستارگان ناشی می‌شود. این سپهر را چه کسی آفریده است، اورمزد یا اهریمن. اگر آنها را اورمزد آفریده است پس همان‌گونه که مؤمنان (گروندگان: wurrawišnīgān) می‌گویند خوب و بد را او آفریده است. اگر اهریمن این کار شگفت را انجام داده است. چگونه توانست ستارگان سعد را که منشأ خوبی هستند، بیافریند؛ اگر هر دو با هماهنگی آفریدند، پس پیداست که اورمزد در گناه و بدی که از سپهر است، با اهریمن هم‌گناه است. پاسخ این سه پرسش این است که سپهر جای ایزدانی (baγān: بغان) است که نیکی بخشیده‌اند و سیارات هفتگانه دزدانی هستند که گاه این

نیکی‌ها را می‌ربایند و نمی‌گذارند به مردمان برسد.

مردان‌فرخ سپس به توصیف ستارگان اصلی و سیارات دشمن آنها می‌پردازد و سرانجام می‌افزاید که این مطالب را از نوشتهٔ آذرباد یاوندان که در دینکرد آذرفرنبغ آمده، یافته و این‌جا آورده است (بندهای ۱۰۶ تا ۱۰۸). فصل پنجم دربارهٔ رد اقوال منکران خدا (nēst-yazad-gōwān)، لزوم شناخت ذات و صفات خدا و راه‌های رسیدن به این شناخت است.

در فصل ششم، پس از بیان عقاید دهریان و رد آنها، به رد سخنان سوفسطاییان می‌پردازد که معتقدند دربارهٔ حقیقت جهان دلیل محکمی در دست نیست؛ چون دانش آدمی جز توهمی شخصی، چیز دیگری نیست. برای نمونه این‌که نان خوب و نان بد است، هر دو راست است؛ چه نان برای گرسنه خوب و برای سیر بد است. فصل هفتم دربارهٔ اثبات وجود یک ضد (jud-gōhr) برای آفریدگار است و این‌که آفرینش خود دلیلی بر این است که این ضد به هدف خود نخواهد رسید. مؤلف در فصل هشتم به اثبات وجود نیروی شر (اهریمن) می‌پردازد که گوهری جدا از گوهر خدا دارد و می‌افزاید که این امر از وجود خیر و شر، در جهان پیداست، به‌ویژه آن‌که هر اصلی با تضاد خود محدود می‌شود و یکی سبب دیگری نیست مانند روشنی و تاریکی، دانایی و نادانی، زندگی و مرگ سپس جزییاتی دربارهٔ وجود قصد و هدف در آفرینش برای ایستادگی در برابر این ضد و شکست نهایی اهریمن می‌آورد. فصل نهم برگرفته از کتاب سوم دینکرد است. فصل دهم دربارهٔ ثنویت، با بحث دربارهٔ مبدأ شر، آن‌گونه که در ادیان دیگر آمده، آغاز می‌شود و با برشمردن صفات آفریدگار و آموزش‌هایی که دربارهٔ تزکیه نفس می‌دهد، ادامه می‌یابد. مردان‌فرخ می‌افزاید که «پس از بررسی نوشته‌های بزرگان و به یاری نیروی خرد و دانش دینی به برتری دین زردشتی پی بردم و بدان معتقد گشتم». زردشت این دین را به کی گشتاسب آموخت و او نپذیرفت و شاهزادگان خانواده مانند سپندداد و زریر و دیگران آن را تا روم و هند و دیگر کشورها تبلیغ کردند (بندهای ۶۳-۶۹) تا آن‌که دین به خاندان ساسانی رسید و آذرباد مهرسپندان در زمان پادشاهی شاپور پسر هرمزد، با ریختن روی گداخته بر سینه دین را باز آراست. رومیان کوشیدند با پرسش‌های دشوار آن را رد

کنند، ولی فرزانگان ایران‌شهر بر ایشان پیروز شدند چه به عقاید نادرست و تناقض ایشان پی بردند (بندهای ۸۰-۹۳). این بحث انگیزه‌ای می‌شود که نویسنده در فصل‌های بعدی (۱۱-۱۶) که جنبهٔ جدلی دارد، به انتقاد از ادیان اسلام (فصل‌های یازدهم و دوازدهم)، یهودی (سیزدهم و چهاردهم)، مسیحی (فصل پانزدهم) و مانوی (فصل شانزدهم) بپردازد. فصل شانزدهم به سبب افتادگی دست‌نویس ناقص مانده است.

از چکیدهٔ فصل‌های *شکندگمانیگ وزار* چنین برمی‌آید که کتابی است در مباحثهٔ مذهبی و مؤلف پس از دفاع از دین زردشتی و طرح دلایلی در اثبات ثنویت و این‌که خیر و شر در جهان هر یک منشأ جداگانه‌ای دارند، به عقاید و مذاهبی توجه می‌شود که در آن زمان وجود داشته‌اند و پیرامون آنها بحث می‌شده است. مردان‌فرخ خود را در پایهٔ نوآموزان می‌داند (فصل ۱، بند ۴۴)؛ اما از مطالب کتاب روشن می‌شود که وی به خوبی از عقاید ادیان و فرقی که با آنها به بحث می‌پرداخته، آگاه است. برای نمونه دربارهٔ اسلام، مؤلف به مطالب قرآن اشاره دارد (مانند سقوط شیطان و بیرون رانده شدن او از بهشت آفرینش شیطان از آتش و آفرینش انسان از گِل، نافرمانی شیطان دربارهٔ نماز بردن به انسان (فصل یازدهم، بندهای ۵۲-۶۰). در فصل‌های مربوط به دین یهودی و مسیحی از کتاب مقدس سود برده است و به‌ظاهر احادیث و اخبار یهود را مطالعه کرده است، چه به نکاتی اشاره دارد که در تورات کنونی وجود ندارند و به‌احتمال از کتاب *تلمود* اقتباس کرده است. دربارهٔ عقاید مانویان نیز آگاهی‌هایی می‌دهد که بسیار باارزش‌اند و از مطالب آن (فصل دهم، بندهای ۵۹ تا ۶۱) چنین بر می‌آید که دین مانی در آن زمان در نهایت قدرت بوده و پیروان زیادی داشته است.

شیوهٔ نگارش کتاب روشن و در عین حال قوی و پرمایه است و تفاوت اصلی آن با دینکرد زبان ساده و روان آن است. مردان‌فرخ کوشیده است که در بیان مسایل دینی و نفی و اثبات قضایا از ادلهٔ عقلی و استدلال منطقی یاری گیرد و به همین جهت اسطوره و افسانه یا استناد به کتاب *اوستا* و زند، کم‌تر در آن دیده می‌شود. نثر کتاب از نظر تحول زبان فارسی نیز اهمیت بسیاری دارد. گرچه متن پهلوی اصلی آن در

دست نیست، برگردان آن به خط اوستایی، تغییر و تحولات زبان فارسی آن زمان را با فارسی زمان ساسانی نشان می‌دهد. کتاب به سبب دربرداشتن اصطلاحات فلسفی، تا اندازه‌ای نشان‌دهندهٔ شیوهٔ استدلال عقلی و منطقی ایرانیان پیش از اسلام است.

دربارهٔ مؤلف و تاریخ زندگی او غیر از این کتاب آگاهی دیگری در دست نیست. کتاب به احتمال بسیار در اواخر سدهٔ سوم هجری نوشته شده است و مطالب فصل یازدهم و نیز به کار بردن اصطلاح مؤمنان مؤید این نظر است.

دست‌نویس‌ها

از *شکندگمانیگ وزار* دست‌نویس‌های متعددی به پازند در دست است که قدیم‌ترین آنها دست‌نویس هندی AK، در سدهٔ پانزدهم میلادی توسط نریوسنگ نسخه‌برداری شده است و دربردارندهٔ حدود نیمی از متن است.

نک: هدایت ۱۳۲۲؛ شکیبا ۱۳۸۰؛ وست ۱۸۸۵؛ دومناش ۱۹۴۵.

پُس دانش کامگ (pus ī dānišn-kāmag).

این متن که به *چم‌کستی* (čim ī kustīg) نیز معروف است (بویس ۱۹۶۸: ۴۷؛ تاوادیا ۱۳۴۸: ۱۳۳)، در حدود ششصد واژه است که مانند *شکندگمانیک وزار*، اصل پهلوی آن از میان رفته و روایت پازند آن در دست‌نویس MH_{22} (برگ‌های ۶۲-۶۹) در دست است. این متن در دست‌نویس قدیمی متعلق به تهمورس دینشاه انکلساریا به پازند ـ سنسکریت، به دنبال متن *مینوی خرد* آمده است (وست ۱۸۹۴-۱۹۰۴: ۱۱۵). در این رسالهٔ کوچک پسری دانش‌خواه (dānišn-kām) از پدر دانش‌دوستِ (dānišn-dōst) خود دربارهٔ علت بستن کستی سؤال می‌کند. پدر و پسر به‌ظاهر در این‌جا نمایندهٔ استاد و شاگرد هستند.

پدر در پاسخ پرسش پسر می‌گوید که برای نشان دادن دانش، دانستن لازم است، اما برای نموداری اخلاق و رفتار، ایمان مورد نیاز است و می‌افزاید که بستن کستی ریشه و بن دوگانگی را نشان می‌دهد. تن آدمی که جهان اصغر (کیهان کودک: gēhān kōdag) است مانند جهان اکبر (کیهان بزرگ: gēhān wuzurg) دو بخش دارد:

بخش بالایی با اندام‌های مینوی. مانند بهشت پرشکوه و زیبا و بخش فرودین، با اندام‌های مادی به زشتی و گندگی دوزخ است و میان این دو آمیزه‌ای از هر دو است. بستن کستی نشان بندگی اورمزد و آمادگی خدمت بدوست. زمان تألیف رساله و شیوهٔ نگارش آن با *شکندگمانیگ وزار* همانندی‌هایی دارد و به‌احتمال هر دو حاصل یک محیط فرهنگی و هم‌زمان بوده‌اند.

نک: تاوادیا ۱۹۶۵؛ یونکر ۱۹۵۹.

گجستگ ابالیش. (gujastag/gizistag abāliš).

رسالهٔ گجستگ ابالیش شرح مباحثه‌ای مذهبی میان زندیقی به نام ابالیش و آذر فرنبغ فرخ‌زادان، پیشوای زردشتیان در سدهٔ سوم هجری و یکی از تدوین‌کنندگان دینکرد، در حضور خلیفه مأمون (۱۹۸-۲۱۸ق/ ۸۱۳-۸۳۳م) در بغداد است. نام اصلی او بنابر متن (بند ۱، ص ۱۲) دی اورمزد (Day Ohrmazd) بوده است و نام ابالیش که دوازده‌بار در متن تکرار شده، به‌ظاهر شکل پازند یا فارسی شدهٔ واژه‌ای پهلوی است که به سبب ابهام خط پهلوی به شکل‌های گوناگون خوانده شده است. چون نام ابالیش با عنوان گجستک (ملعون) ذکر شده، که در ادبیات پهلوی برای اهریمن و اسکندر به‌کار رفته است، این اسم باید نام او پس از گرویدن به اسلام باشد و به‌احتمال صورت درست آن عبدالله است که نامی معمول در میان نومسلمانان بوده است (تفضلی ۱۳۷۶: ۱۶۵). علت برگشتن ابالیش از دین زردشتی در متن روشن نشده است. ابالیش روحانی‌ای از اهالی استخر، روزی گرسنه و تشنه به آتشگاهی رفت و درخواست کرد که در مراسم آیینی باج شرکت کند، اما کسی آن‌جا نبود که مراسم را برگزار کند و ابالیش از آتشگاه بیرون آمد. در راه به رهگذری برخورد که خشم بر او غالب بود و به او گفت که چرا باید به دینی اعتقاد داشته باشد که مردی چون او را در مراسم باج شرکت ندهند و خوار و نامحترم دارند (بندهای ۱-۲). ابالیش با این سخنان برآشفت و از پرستش یزدان و دین زردشتی دست کشید و در مباحثه‌های گوناگون شرکت کرد و همهٔ دانایان، بهدینان، تازیان، یهودان و مسیحیان را شکست داد و سپس راهی بغداد و دربار خلیفه شد (بندهای ۳-۴).

ابالیش در حضور مأمون با آذر فرنبغ به مباحثه پرداخت و هفت پرسش دربارهٔ اصول عقاید زردشتی مانند ثنویت (پرسش‌های ۱، ۲، ۳) آیین‌ها و مراسم دینی مانند آداب تطهیر و شستن دست با گُمیزگاو (پرسش‌های ۴، ۵، ۶) و علت بستن کستی (پرسش ۷) پرسید. آذر فرنبغ فرخزادان به همهٔ پرسش‌های ابالیش پاسخ گفت و بنابر متن، مورد پسند مأمون قرار گرفت و ابالیش شکست خورد و از دربار رانده شد (پایان‌نوشت، بندهای ۲۵-۲۶). از توصیفی که در رساله از ابالیش شده است و او را «مرد خوبِ روان‌دوست» خوانده (بند ۱) و نیز خطاب رهگذر «مردی چون تو» (بند ۲)، چنین بر می‌آید که ابالیش روحانی صاحب‌نامی بوده و از اصول دین زردشتی به‌خوبی آگاهی داشته است.

نام مؤلف و نیز زمان تألیف رساله علوم نیست، اما به‌احتمال بخشی از ادبیات دینی است که در سده‌های سوم و چهارم هجری (نهم و دهم میلادی) تدوین شده است.

دست‌نویس‌ها

قدیم‌ترین دست‌نویسِ کتاب، K_{20} است. دست‌نویس TD (متعلق به بهرام گور انکلساریا) دست‌نویسی متأخر است. دست‌نویس P_{33} در کتابخانهٔ ملی پاریس از روی دست‌نویس K_{20} در سال ۱۷۳۷م رونویس شده است. دست‌نویس M_{52}، روایت پارسی (فارسی زردشتی) آن در سال ۱۱۷۹ یزدگردی (۱۸۰۹م) نوشته شده و دست‌نویس M_{67}، روایت پازند آن، به‌ظاهر در اواخر سدهٔ هجدهم میلادی نوشته شده است. این دو دست‌نویس در کتابخانهٔ دولتی مونیخ نگاه‌داری می‌شوند.

نک: هدایت ۱۹۱۸؛ بارتلمی ۱۸۸۷؛ چاچا ۱۹۳۶.

اندرز و حکم

اندرز و حکم در ایران، به‌ظاهر از دورانی که ادبیات متأخر اوستایی تدوین شد، وجود داشته است زیرا خلاصه‌هایی از عبارت‌های اوستایی در زبان پهلوی، به‌ویژه از برش (bariš) نسک *اوستا* در دست است که باید آنها را به‌طور مشخص پیشینهٔ اندرزنامه‌نویسی در زبان پهلوی به‌شمار آورد؛ مانند pad dēn paydāg: از دین (کتاب

اوستا) پیداست؛ pad paydagīh ī az dēn: در پیدایی از دین.

در فارسی میانه و نو، اندرز غالباً به سخنان کوتاه و حکیمانه‌ای اطلاق می‌شود که افراد برجسته مانند پادشاهان، روحانیان و بزرگان مجرب و دانا، خطاب به فرزندان، شاگردان درباریان و مردم جهان گفته‌اند و در واقع نوعی وصیت‌نامهٔ روحانی و معنوی آنان تلقی می‌شود. از آن‌جا که اندرزها جزو ادبیات شفاهی به‌شمار می‌روند و از نسلی به نسلی همراه با تغییرات و دگرگونی‌ها انتقال یافته‌اند، تعیین مؤلف و زمان تألیف آنها کاری دشوار است. در کتاب سوم دینکرد نصایحی به جمشید، پادشاه اساطیری منسوب است (مدن: ۲۸۷-۲۸۸). اندرزنامهٔ کوتاهی از خسرو انوشیروان پسر قباد در دست است (جاماسب‌آسانا ۱۸۹۷-۱۹۱۳: ۵۵-۵۷)، که به روایت متن، دربردارندهٔ سخنانی است که خسرو هنگام مرگ خطاب به جهانیان گفته است. در *شاهنامه* نصایحی از شاهان مانند منوچهر، کی‌قباد، کی‌خسرو، اردشیر، شاپور، هرمزد و انوشیروان، پیش از مرگشان آمده است (خالقی ۱۳۷۴: ۱۶۸-۱۶۹). در کتاب ششم دینکرد که مفصل‌ترین اندرزنامهٔ پهلوی است، اندرزهایی به روحانیان زمان ساسانی چون آذرنرسه، آذرمهر، آذر بوزید و... منسوب است (نک: پیش‌تر). از بزرگانی چون اوشنر، دانای کیانی و مشاور کیکاوس، در دینکرد (مدن: ۵۹۸) و از بزرگمهر بُختَگان وزیر دانای انوشیروان (جاماسب‌آسا ۱۸۹۷-۱۹۱۳: ۸۵-۱۰۱) در متن‌های پهلوی اندرزهایی به‌جا مانده است؛ به‌طور کلی از گروه اندرزهای عمومی که نام گیرندهٔ آنها مشخص نیست، می‌توان *اندرز دانایان به مزدیسنان* (همان:۳۱-۵۷)، *اندرز پوریوتکیشان* (همان: ۱۲۱-۱۲۷) را نام برد. برای تعیین مؤلفان متن‌های اندرزی، تنها راه منسوب نمودن آنها به مؤلفانی است که نامشان در خود آثار آمده است. متن‌های اندرزی‌ای نیز وجود دارد که در درستیِ انتساب آنها تردید است، مانند آنهایی که به زردشت (*دینکرد سوم*، مدن، ص ۱۹۵، ۲۰۹) و به شاگرد او سین (*دینکرد سوم*، مدن: ۲۱۲-۲۱۳) منسوب است.

تعداد قابل‌توجهی از اندرزها در سه یا چهار سدهٔ آغازی دوران اسلامی به عربی ترجمه شده‌اند و از آن‌جا که اصل پهلوی بخش بزرگی از آنها از میان رفته است، آثار باقی‌مانده به زبان عربی بسیار باارزش‌اند. تقریباً بیشر مؤلفان پرآوازهٔ عرب در ادب

آغازی عربی از اندرزهای پهلوی سود برده‌اند. بخش اعظم اندرزهای دوران ساسانی از راه انتقال به زبان عربی در *جاویدان خرد* ابن مسکویه، *غرر ثعالبی*، *عیون‌الاخبار* ابن قتیبه و *مروج الذهب* مسعودی حفظ شده‌اند. انتقال این اندرزها به زبان عربی به گونه‌ای انجام گرفته است که اگر اصل بعضی از آنها به زبان پهلوی موجود نبود، شناخت اصل آنها دشوار می‌نمود. بخش اندکی از این اندرزها دوباره به ادب فارسی راه یافته‌اند. برخی از این اندرزها مستقیم از منبع پهلوی و برخی با واسطه به نظم فارسی در آمده‌اند؛ مانند اندرز بزرگمهر که در بعضی از دست‌نویس‌های *شاهنامه* با عنوان «گفتار اندرز پندنامهٔ بزرجمهر شاه نوشین‌روان را».

اندرزهای پهلوی را می‌توان در دو گروه دینی و عملی و تجربی جای داد ولی گاه اندرزهای عملی و تجربی در میان گروه اول و نیز عکس آن مشاهده می‌شود.

به نظر نمی‌رسد که در دوران ساسانی، ادبیات اندرزی هنوز از راه انتقال شفاهی رواج داشته است. به‌ظاهر پیش از آمدن اسلام، مجموعه‌های مکتوب در جریان بوده است. اشاره‌های متن‌های سریانی هم‌زمان با ادبیات زردشتی، ممکن است نظر به این‌گونه نوشته‌ها داشته باشند، چون *اوستا* و زند به‌عنوان آثار مکتوب در دوران پیش از اسلام انتشار و گردش محدودی داشتند. ارجاع‌هایی که در متن‌های اسلامی به این آثار شده است، نیز اشاره به آثار مکتوب دارند؛ اما این ویژگی ادبیات اندرزی است که انتقال شفاهی هم‌عرض نیز دارد و از این رو دو حالت انتقال تا اندازه‌ای بر یکدیگر اثر گذاشته‌اند. وجود ادبیات یهودی، مسیحی و مانوی در ایران در دوران ساسانی، به اهمیت فرض انتقال مکتوب می‌افزاید. به‌هرروی، دست‌نویس‌های موجود که دربردارندهٔ متون اندرزی هستند، همه از زمان‌های متأخر، یعنی از سدهٔ هفتم هجری به بعد هستند.

در گروه اول برخی موضوع‌ها جایگاه ویژه‌ای دارند. در این اندرزها «خرد» بسیار ستوده می‌شود. خرد دربردارندهٔ دانش، به‌ویژه دانش نفس است؛ یعنی دانستن اصل و پیوستگی‌های خود. «فرهنگ» عنصر ستودهٔ دیگر در اندرزها است. رفتن به مکان آموزش و هدایت دینی (هیربدستان) بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. «مشورت با دانایان و نیکان» از دستورات غالباً تکراری اندرزها است. «پیمان» در مفهوم اندازه و

اعتدال نقطهٔ مرکزی اندرزها به‌شمار می‌آید. پیمان میان افراط و تفریط که هر دو نکوهیده‌اند، قرار دارد. «تقدیر» نقش مهمی در سرنوشت انسان دارد و اندرزها گرچه اختیار و ارادهٔ انسان را در تعیین سرنوشت نادیده نمی‌گیرند، نقش اندکی برای آن قائل‌اند. از «فقر» (درویشی driyōšīh اغلب در مفهوم مثبت آن گفتگو می‌شود، گرچه به امتیازات ثروت و دارایی و به‌کار بردن درست آن نیز اشاره می‌شود. اندرزهای دینی بر پذیرش ایزدان در درون خود انسان تأکید دارند و این کار را با بیرون راندن دیوان که به طور ملموس و واقعی با خوی و عمل بد انسان مشخص می‌شوند، انجام‌شدنی می‌دانند (شاکد ۱۹۸۷: ۱۴).

در گروه دوم اندرزها، معمولاً ادبیات اخلاقی و حکمی در قالب نکات آموزشی و تعلیمی به شیوه‌ای جذاب به عموم مردم عرضه شده است. حکایت‌های افسانه‌ای یا تاریخی، تمثیل، تشبیه و کنایه برای اثربخشی بیشتر بر خواننده، در اندرزها زیادند.

بعضی از اندرزها نه در پیکر اندرز، بلکه به شکل امثال و حکم به ادب فارسی راه یافته است. در دیگر زبان‌های ایرانی میانه مانند پارتی (نک: درخت آسوریگ) و در زبان سغدی و متن‌های مانوی، داستان‌های کوتاهی در همین قالب آمده است. مهم‌ترین اندرزهای پهلوی از این قرارند:

آذرباد مهرسپندان (مارسپندان)

آذر باد مهرسپندان موبدان موبد (۲۳۹-۳۷۹)، دوران شاپور ساسانی، پرکارترین مؤلف در زمینهٔ اندرز است. سه مجموعه و چند قطعه اندرز بدو منسوب است.

اندرز آذرباد مهرسپندان، در مجموعهٔ *متن‌های پهلوی* (جاماسب‌آسا ۱۸۹۷-۱۹۱۳: ۵۸-۷۱) این‌گونه آغاز می‌شود: آذرباد را فرزند تنی‌زاد نبود و با توکل به یزدان صاحب فرزندی شد و نام پیامبر دین خود، زردشت را بر او نهاد. سپس اندرزهایی خطاب به او ایراد می‌کند. در این سخنان کوتاه اخلاقی بر فضیلت پیمان (اعتدال) احترام به پدر و مادر، بزرگان و صاحبان قدرت، مشورت کردن با دانایان در انجام امور مهم مانند زن گرفتن و ادارهٔ دارایی، همنشینی با نیکان و دوری کردن از نادانان و فریب‌کاران تأکید شده است. راستگویی، فروتنی، نیک‌نامی، بخشندگی، دین‌دوستی، خرد، و ایمان

ستوده شده و دروغ‌گویی، گستاخی، نادانی، مردم‌آزاری، خودستایی و بی‌رحمی نکوهش شده است. بعضی از این اندرزها در قالب مَثَل در میان مردمان رایج شده‌اند؛ مانند هرچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران مپسند (بند ۵)؛ نه به راست و نه به دروغ سوگند مخور (بند ۴۰)؛ هرکه برای رقیبان چاه کند، خود در آن افتد (بند ۱۰۹)؛ ثروت و دارایی جهان مانند پرنده‌ای است که از این درخت به آن درخت نشیند و بر هیچ درخت نپاید (بند ۸۹)، مرد دانا مانند زمین نیک است که چون تخم در آن افکنده شود، خواربار گوناگون دهد (بند ۵۰)؛ دشمن قدیمی به مار سیاه ماند که کین صدساله فراموش نکند و دوست کهن به می کهن ماند که هرچه کهنه‌تر باشد برای خوردن شهریاران بهتر و شایسته‌تر است (بندهای ۱۰۰-۱۰۱)؛ مرد تندخو و بیهوده‌گوی به آتش ماند که چون در نیستان افتد هم مرغان و ماهیان را بسوزاند و هم جانوران موذی را (بند ۹۳)؛ کسی که پدر و مادر دارد به شیر در بیشه ماند که از کسی نمی‌ترسد و کسی که پدر و مادر ندارد، به بیوه‌زنی ماند که مال او بستانند و او هیچ کاری نتواند و هرکس او را خوار دارد (بند ۹۰)؛ هیچ فرازی نیست که نشیبی از پیش و هیچ نشیبی نیست که فرازی از پس نداشته باشد (بند ۱۴۹). ابن مسکویه در کتاب *جاویدان خرد* (۲۶ تا ۲۸) بعضی از مواد این اندرز را، به‌احتمال بنابر روایت پهلوی دیگری، به عربی ترجمه کرده و آن را به آذرباد مهرسپندان منسوب کرده است. به نظر می‌رسد که بندهای ۱۱۹-۱۴۸ متن مستقلی باشند، دربارهٔ کارهایی که انجام دادن و یا ندادن آن در هر یک از روزهای ماه بهتر است.

واژه‌ای چند از آذرباد مهرسپندان (wāzag ē-čand ādurbādmāhraspandan)

شامل اندرزهایی کوتاه، در ۷۸ بند در مجموعهٔ *متن‌های پهلوی* (جاماسب‌آسا ۱۸۹۷-۱۹۱۳: ۱۴۴-۱۵۳) است که به نظر گردآورنده منسوب به آذرباد مهرسپندان است که هنگام درگذشت به‌عنوان وصیت به مردم جهان گفته است.

شیوهٔ حِکَمی اندرزها گاه سبب یکنواختی آنها می‌شود و عجیب نیست که اندرزهای پراکنده در بیش از یک مجموعه آمده باشند. در این‌جا نیز به‌ظاهر این مجموعه از مطالب متن‌های دیگر پهلوی و نیز *اندرز آذرباد مهرسپندان* فراهم آمده

است. برای نمونه بندهای ۳۹، ۴۹، ۲۱ و ۲۲ این اندرز به ترتیب با بندهای ۵، ۱۱ و ۶۰ اندرز بالا مطابقت دارند و بند ۲۷ آن با بندهای ۴ و ۵ *داروی خرسندی* یکسان است. گرچه این مجموعه از نوع اندرزهای تجربی است، مانند دیگر اندرزها، چند اندرز دینی نیز در آن به چشم می‌خورد، مانند هر روز سه‌بار به آتشکده روید و آتش را نیایش کنید (بندهای ۷۲ و ۷۳)؛ از خوردن گوشت گاوان و گوسپندان سخت بپرهیزید چه شما را در این‌جا و آن‌جا (این جهان و جهان دیگر) آمار سخت باشد (بند ۱۳). این اندرزنامه نسبت به اندرز پیشین از روانیِ کم‌تری برخوردار است.

دست‌نویس‌ها

مهم‌ترین دست‌نویس‌های مورد استفادهٔ ویراستار *متن‌های پهلوی* (JJ, TD, MK) بوده‌اند.

نک: نوابی ۱۳۵۵: ۴۵۷، ۵۵۰؛ عریان ۱۳۷۱: ۱۰۰، ۱۱۸.

اندرز انوشه‌روان آذرباد مهرسپندان

فصل ۶۲ کتاب *روایت پهلوی* را تشکیل می‌دهد. در آغاز اندرز آمده است که آذرباد را شاگردی بود که روزگاران دراز شاگردی او را کرده بود. شاگرد از استاد خود خواست که او را فرهنگ کند (پندهایی بیاموزد) تا او بتواند روان خود را با آنها بهتر سازد. آذرباد چند پند عمومی بدو می‌دهد ولی او قانع نمی‌شود و خواستار پندهای ویژه است. سرانجام آذرباد ۲۲ واژه (سخن) را که از استاد خود مهراورمزد (Mihr-Ohrmazd) و او نیز از آدَروگ (Adarōg) شنیده بود، برای او بازگو می‌کند. بیش‌تر اندرزهای این مجموعه تجربی است، ولی بعضی از آنها رنگ دینی نیز دارند و گاهی به *اوستا* نیز استناد شده است، برای نمونه بند ۱۴ دربارهٔ آشتی‌خواهی آمده است که «از *اوستا* پیداست که رستاخیز و تن پسین کردن، بی‌مرگی آراستن، از راه آشتی ممکن باشد»، در این مجموعه سه نوع رادی برشمرده شده است که عبارت‌اند از: ۱. آن رادی بهتر است که از کسی نخواهند و او بدهد، ۲. دوم آن رادی بهتر است که از کسی بخواهند و درجا بدهد، و ۳. آن کسی که از او بخواهند، زمان کند (=

مهلت خواهد) و در زمانی که کند، بدهد؛ و بهتر است به آن کسی داده شود که هرگز امید بازپرداخت از او را نداشته باشد. در این مجموعه بر فضیلت راستی، میانجی‌گری، آشتی‌خواهی، نهادن سلاح، پیمان، فروتنی، بردباری و خرسندی تأکید شده است.

ده اندرز به نام آذرباد مهرسپندان و دیگر پوریوتکیشان

این اندرزها فصل ۱۹۹ کتاب سوم *دینکرد* (مدن:۲۱۵-۲۱۶) را تشکیل می‌دهند و تجربی و اخلاقی هستند و رنگ دینی کم‌تری دارند. در فصل ۲۰۰، ده سفارش که در واقع ضداندرز هستند، در مخالفت با این اندرزها، از مانی نقل شده است.

قطعهٔ اندرزی در شش بند

دربارهٔ طبقه‌بندی امور در *متن‌های پهلوی* (۸۲) آمده است. این امور به ۲۵ بهر بخش و پنج پنج به بخت، کنش، خوی، گوهر و ارث منسوب می‌شوند، برای نمونه زن و فرزند به بخت، نواب و گناه به کنش، خوردن و خفتن به خوی، رادی و راستی به گوهر و هوش و ویر به وراثت. این قطعه در *متن‌های پهلوی* بدون نام است ولی در دینکرد ششم (مدن: ۵۶۸-۵۶۹) به آذرباد مهرسپندان نسبت داده شده است. در روایتی از این اندرز در *متن‌های پهلوی* (۸۲)، بدون انتساب آن به آذرباد، آمده است (برای روایت‌های عربی، نثر و شعر فارسی، شاکد ۱۹۷۹: ۱۷۴).

در کتاب ششم دینکرد اندرزهای دیگری نیز به آذرباد مهرسپندان منسوب است (مدن: ۵۴۷، ۵۷۲، ۵۷۳) و بعضی از آنها به عربی نیز ترجمه شده است (شاکد ۱۹۷۹: بیست، ۲۴۰، ۲۸۳، ۳۰۰؛ میرفخرایی ۱۳۹۲: الف ۵، ۶ ت، ت ۱ الف، ت ۷ الف).

یادگار بزرگمهر (ayādgur ī wuzurgmihr)

اندرزنامه‌ای در ۲۶۴ بند (*متن‌های پهلوی*: ۸۵-۱۰۲) از بزرگمهر بختگان، وزیر دانای انوشیروان، است. بزرگمهر خود در مقدمهٔ اندرز (بند ۱) به ذکر القاب خود می‌پردازد و می‌گوید که این اندرزنامه را به فرمان خسرو انوشیروان نوشته و در گنج

شاهی (شایگان) نهاده است تا برای بهبود بخشیدن به فرهنگ آنانی به‌کار آید که شایستگی پذیرفتن آن را دارند. در ادامهٔ شرحی در بی‌ثباتی و ناپایداری امور گیتی و دوام و پایداری پارسایی و کارهای نیک می‌آورد و خود را فردی کوشا در پارسایی ورزیدن و دوری کردن از گناه، دینداری معتقد به هستی ایزدان و نیستی دیوان، بهشت و دوزخ، آمار روان و رستاخیز و تن‌پسین معرفی می‌کند (بندهای ۲ تا ۴). مقدمه با این جمله پایان می‌پذیرد: «برای باقی ماندن نامم در گیتی، چندواژه‌ای بر این یادگار نوشتم.»

متن اصلی اندرز در قالب پرسش و پاسخ دربارهٔ اصول اساسی و پایه‌ای دین زردشتی از بند ۵ آغاز می‌شود. بزرگمهر خود پرسش‌ها را مطرح می‌کند و خود بدان‌ها پاسخ می‌گوید. این بخش شامل فهرستی از بدترین دیوان آفریدهٔ اهریمن و عیب‌های آنان مانند آز، نیاز، خشم، رشگ، ننگ، و نادانی است که سبب گمراهی مردم می‌شوند و نیز دربردارندهٔ فضیلت‌هایی مانند خرسندی، بردباری، نیک‌چشمی، نیک‌نامی و دانایی است که اورمزد برای مقابله با دیوان آفریده است. در پی فهرستی از فضایل و «برادران دروغین» آنها یعنی رذایل می‌آید. برای نمونه بخشندگی که فضیلت است در برابر اسراف که برادر دروغین آن است و رذیلت به‌شمار می‌رود (بندهای ۸۵-۱۰۴).

بعضی اندرزهای این مجموعه از نوع اخلاقی تجربی است ولی پاره‌ای از نوع اندرزهای دینی زردشتی است که در آن اصطلاحات دین زردشتی به‌کار رفته است؛ برای نمونه سدوش/ ستوش یا آمار روز چهارم پس از مرگ (بند ۴)، رستاخیز و تن پسین (بند ۴)، سه اصل بنیادی دین زردشتی یعنی اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک (بند ۱۲)، آسن خرد (خرد غریزی) و گوشوسرود خرد (خرد اکتسابی) (بند ۴۳).

این اندرز در دوران اسلامی از شهرت و اهمیت برخوردار بوده است. نقل قول‌های کوتاه بسیار از این اندرز در آثار ادب فارسی و عربی، به‌طور پراکنده، دیده می‌شوند که به‌ظاهر از روی روایتی است که از طریق ابن مسکویه شناخته است. این اندرز در *شاهنامهٔ* فردوسی نیز آمده است که در بعضی دست‌نویس‌ها عنوان «گفتار اندرز پندنامهٔ بزرجمهر شاه نوشین را» دارد. به‌احتمال صورت منثور اندرز در منبع اصلی

فردوسی یعنی *شاهنامهٔ* ابومنصوری وجود داشته است.
نک: نوابی، ۱۳۵۵: ۴۰۷؛ عریان ۱۳۷۱: ۱۲۴.

اندرز اوشنر دانا (andarz ī ošnar īdānāg)

یکی از طرح‌های مورد علاقهٔ مؤلفان اندرزها، کاربرد اعداد است. در این‌گونه اندرزها، سخنان، انواع مردمان و موضوع‌های گوناگون، خوب و بد، زیر عناوین عددی فهرست می‌شوند. اندرز منسوب به اوشنر در این گروه قرار دارد.

اوشنر در *اوستا* (فروردین یشت، بند ۱۳۱) با صفت «بسیار زیرک» (pouru-jira) و در پهلوی با صفت «بسیار دانا» و «پر خرد» آمده است[۱].

اوشنر وزیر و مشاور کیکاوس بوده (*دینکرد هفتم*، فصل ۱، بندهای ۳۶، ۳۷) و به سبب خردمندی او، کیکاوس بر هفت کشور جهان پادشاهی کرده است. اوشنر در زمان همین پادشاه کشته می‌شود (*بندهش*، TD_2:۲۱۲).

در آغاز اندرز شاگردی از اوشنر می‌خواهد که از یک تا هزار، برای هر شماری، سخنی به‌عنوان «فرهنگ» بدو بگوید (بند ۱). اوشنر می‌پذیرد و در قالب اندرزهایی که بر پایهٔ اعداد (تا ۶) است به شرح و توصیف هنرها و عیب‌ها می‌پردازد (بند ۴۲). در این بخش بر فضیلتِ خرد، نیکوکاری، کوشش، دانش و دهش و خرسندی و بر بدی و ناپسندی، تندی و تیزی، نادانی و شهوت تأکید شده است. در بند ۳۹ به نشانه‌های دانایی در مرد پرداخته است که عبارت‌اند از: ۱. برای چیزی که رفت و گذشت، غم نبرد، ۲. چیزی را که آمده است سخن نادرست نیندیشد، ۳. به آن‌چه آمده است خرسند باشد، ۴. به آن امید داشته باشد که سزاوار بودن است، ۵. به بدی ناشاد و به نیکی فریفته نشود. در بند ۴۰ به نشانه‌های نادانی اشاره کرده است که از این قرارند: ۱. یکی آن‌که نادان بی‌سبب خشم گیرد، ۲. دوست از دشمن نشناسد، ۳. سخن بی‌سود بسیار گوید، ۴. راز نشاید نگاه داشتن، ۵. بی‌موقع بسیار بخندد و

---

۱. *دادستان دینی*، پرسش ۳۶، بند ۳۵ و پرسش ۴۷، بند ۳۳؛ *روایت پهلوی*، ۱۳۸؛ دینکرد، کتاب هفتم، فصل ۱، بندهای ۳۶ و ۳۷؛ *زند خرده اوستا*، دابار: ۱۸۲؛ *روایات داراب هرمزدیار*: ۱/ ۳۹۹؛ ۲/ ۱۸ و ۱۹.

۶. نسبت به هر کس گستاخ باشد. بندهای ۴۳ تا ۴۶ و ۵۰ و ۵۱ به صورت پرسش و پاسخ است. بیش‌ترِ اندرزها جنبهٔ عملی تجربی دارند به‌جز بند ۵۵ که جنبهٔ دینی دارد و اصطلاحات دین زردشتی مانند امشاسپندان، دین مزدیسنان، رستاخیز و تن پسین، عمر نه‌هزار سال جهان، آسن خرد و گوشوسرود خرد در آن دیده می‌شود.

روایت عربی یک اندرزنامهٔ فارسی منسوب به هوشنگ که بخشی از *جاویدان خرد* را تشکیل می‌دهد، شامل سخنانی بر پایهٔ اعداد است. احتمال می‌رود این دو اثر با یکدیگر مربوط باشند گرچه مطالب یکسانی ندارند. شاید در ضمن انتقال، نام اوشنر با هوشنگ اشتباه شده باشد (شاکد ۱۹۸۷: ۱۴).

دست‌نویس‌ها

متن این اندرز در دست‌نویس K_{20} پس از *زند وهمن یسن* آمده است و دیگر دست‌نویس‌ها رونویسی از این دست‌نویس هستند (دابار ۱۹۳۰: سیزده ـ پانزده).

نک: رشید یاسمی ۱۳۱۳، میرزای ناظر ۱۳۷۳؛ گشتاسب، حاجی‌پور ۱۳۹۳.

اندرز دانایان به مزدیسنان (andarz ī dānāgān ō mazdēsnān)

در بیست بند (*متن‌های پهلوی*: ۵۱-۵۵) است و در دست‌نویس‌ها عنوانی ندارد. ویراستار کتاب به‌ظاهر از روی جملهٔ آغازی اندرز «گوش اندر دارید شما مردم که مَزدیَسنان کشور هستید، بشنوید آن سخن دانا را که اندرز نیک اورمزد و امشاسپندان است» و نیز بند ۱۷، این عنوان را برگزیده است. متن اندرز با بند ۲ آغاز می‌شود و شامل دستوراتی است که یک زردشتی معتقد باید سپیده‌دمان، پس از بیداری آنها را انجام دهد؛ مانند شستن دست و روی با گمیز گاو و سپس آب پاک، پوشیدن جامهٔ پاک، بستن کستی و خواندن نیرنگ مربوط به آن. در پی، مطلبی دربارهٔ بی‌ثباتی جهان مادی و ثروت و دارایی می‌آید و به اندیشهٔ نیک، گفتار نیک، و کردار نیک و پرهیز از اندیشهٔ بد، گفتار بد، و کردار بد سفارش می‌شود. در بندهای ۱۳-۱۶ به فانی بودن مردم، ناپایداری جوانی و آزردگی روان از این‌که بازماندگان

جدل کنند و برای آن خیرات نکنند، اشاره شده است. در بند ۹ این اندرز نیز چند اصطلاح زردشتی مانند سپند مینو، دین گاهانی و بِهدین پاک مَزدیَسنان به چشم می‌آید، بندهای ۱۷ تا ۲۰ اندرز، قطعه‌شعری با قافیه دربارهٔ ناپایداری امور جهان و مرگ و نیستی است که در واقع موضوع اصلی اندرز به شمار می‌آید. بند ۴ نیز در بر دارندهٔ تشبیه بلندی است بدین قرار که «کالبد مردمان به درختی ماند که بکارند و روید و افزاید و رشد کند. آن‌گاه آن را بشکنند، ببرند و چوب‌هایش را دسته کنند و بر آتش نهند و آتش آن را بسوزاند و ببلعد و باد پاک خاکستر آن را در جهان بیفشاند. آن‌گاه به‌جز او که آن را کاشته یا دیده است، هیچ‌کس نداند که خود چنین درختی بوده یا نه».

نک: نوابی، ۱۳۵۵: ۴۸۵؛ عریان ۱۳۷۱: ۹۴.

اندرز خسرو قبادان (andarz ī husraw ī kawādān)

اندرز کوتاهی در سیزده بند (*متن‌های پهلوی*: ۵۵-۵۷) است که به خسرو انوشیروان پسر قباد منسوب است. اندرز دربردارندهٔ سخنانی است که خسرو هنگام مرگ خطاب به مردم جهان ایراد کرده است (بند ۱). در همین بند مردم به پرهیز کردن از گناه، خوار شمردن دارایی گیتی و نیکی ورزیدن سفارش شده‌اند. در ادامه (تا بند ۸) اندرز خطاب به جمع است و در آنها بر پیمان (اعتدال)، رادی و راستی، خرسندی و مراعات درویشان تأکید شده است. در همین‌جا به کوتاهی زندگی این جهانی، دوری و دشواری راه آن جهانی و داوری راست و سخت ایزدان مهر و رشن بر فراز پل چینود اشاره شده است. در بندهای ۸ تا ۱۰ نیز بر ناپایداری گیتی و نیک‌ورزی تأکید شده است. در پایان (بندهای ۱۱ و ۱۲) اندرزی خطاب به مردم آمده و در آن پرسش‌هایی مطرح شده و خود نویسنده به آنها پاسخ گفته است، برای نمونه هرکس باید بداند که از کجا آمده‌ام، من این را دانم که از پیش اورمزدخدای آمده‌ام. این اندرز از نوع اندرزهای دینی است.

نک: مکری، ۱۳۲۶؛ بهار، محمدتقی، ۱۳۴۷: ۱۰۷؛ ماهیارنوابی ۱۳۵۵: ۵۰۰؛ عریان ۱۳۷۱: ۹۸.

گزیدهٔ اندرز پوریوتکیشان (čīdag andarz ī pōryōtkēšān)

متنی بسیار پیچیده و دشوار در ۵۹ بند (*متن‌های پهلوی*: ۴۱-۵۱) دربارهٔ اصول عقایدی است که هر زردشتی پانزده‌ساله باید آنها را بداند و بدان‌ها معتقد باشد. این عقاید بنابر گفتهٔ پوریوتکیشان که پیروان نخستین آموزش‌های زردشت هستند، در قالب پرسش و پاسخ مطرح می‌شود، برای نمونه (پرسش) هرکس باید بداند که کیستم؟ (پاسخ) آفریده هستم (بندهای ۱-۲) سپس اعتقاد به خویش اورمزد و امشاسپندان و جدایی از اهریمن و دیوان، آمار روان پس از مرگ، رستاخیز و تن پسین، گذشتن از پل چینود و آمدن سوشیانس، نجات‌بخش زردشتی بیان می‌شود. در این‌جا نیز مانند غالب اندرزهای دینی، بر اصول اعتقادی تأکید شده و به وظایف عملی مانند هر رو سه‌بار به آتشکده رفتن (بند ۴۵)، اهمیت توبه و پشیمانی (بندهای ۳۶ و ۵۱) نیز اشاره شده است. در این میان اندرزهای اخلاقی و عمومی نیز دیده می‌شود مانند همه‌پرسی با نیکان (بند ۴۴)، کوشا بودن در طلب فرهنگ (بندهای ۴۱-۴۲)، پرهیز از آزار پدر و مادر و سالار (بند ۴۶).

نک: ماهیارنوابی ۱۳۵۵: ۵۲۶؛ عریان، ۱۳۷۱: ۸۶.

اندرز دستوران به بهدینان (andarz ī dastwarān ō weh-dēnān)

در ۳۵ بند (*متون پهلوی*: ۱۲۱-۱۲۸) از نوع اندرزهای دینی است؛ مانند سفارش به مردم دربارهٔ این‌که در پگاه هر روز سه دروج ناپاکی، کاهلی و بی‌ایمانی بر مردمان درآید، پس با به جای آوردن آداب طهارت و پاکیزگی دیو ناپاکی، با نیایش کردن در آتشکده دیو کاهلی و با نیایش خورشید به نیروی ایزدان دیو بی‌ایمانی زده می‌شوند (بندهای ۱-۴). زیان سخن گفتن به هنگام خوردن (بندهای ۶-۷)، نشانه‌های بدچشمی و شورچشمی (بندهای ۹-۱۱) از دیگر موارد مورد اشاره است. بندهای ۱۲-۳۵ در قالب پرسش و پاسخ، دربارهٔ پاره‌ای از عقاید و آداب دینی است. برای نمونه چه کسی به جانوران موذی جان داده است (بندهای ۱۲-۱۶)، آیا اورمزد از سوی خود کسی را در دوزخ برای مجازات روان بدکاران گمارده است (بندهای ۲۰-۲۳)؛ چرا نباید در خانه‌ای که کسی در آن درگذشته است تا سه شب گوشت تازه

خورد (بندهای ۳۵-۳۴)؛ سود و ثواب خیرات (بند ۳۰). در این اندرز از ستارگان تیشتر، سدویس، ونند و هفتورنگ به‌عنوان چشم تیز ایزدان نام برده شده است. عنوان متن از جملهٔ آغازین اندرزنامه گرفته شده است.

نک: نوابی ۱۳۵۵؛ عریان ۱۳۷۱: ۱۵۹.

اندرز بهزاد فرخ پیروز (andarz ī wehzād farrox pērōz)

در ۳۱ بند (*متن‌های پهلوی*: ۷۳-۷۷)، آن‌گونه که از مقدمهٔ آن برمی‌آید، به بهزاد فرخ پیروز منسوب است که به‌احتمال از روحانیان اواخر دورهٔ ساسانی یا اوایل دورهٔ اسلامی بوده است. این اندرز به دو موضوع اصلی، خرد و گذرایی و ناپایداری جهان، پرداخته است. متن با ستایش خرد آغاز می‌شود و مطلب پس از چند اندرز کوتاه (ثواب اندوختن، راضی بودن به بخت، مغرور نبودن، لاف نزدن...) از سر گرفته می‌شود (بندهای ۶-۱۸). بندهای ۸-۱۸ در ستایش خرد، زبان شاعرانه دارد و در پایان بیت‌ها، نوعی قافیه دیده می‌شود (تفضلی ۱۳۷۱: ۷۲). بندهای ۱۹-۳۱ دربارهٔ بی‌اعتباری و ناپایداری جهان مادی و بی‌ثمریِ اندوختن مال و خواسته است. در این اندرز نیز کنایه و تمثیل دیده می‌شود مانند: آن‌چه دانا به آغاز کار ببیند، نادان به انجام ببیند (بند ۲۱)؛ ستور (کنایه از مرگ یا دیو مرگ) که آمد، بدون بار نرود (بند ۳۴). بخش اول متن با اندرز خیم و خرد فرخ مرد همانندی‌هایی دارد (نک: بندهای ۷-۹).

نک: تفضلی ۱۳۷۱: ۵۳۷-۵۴۲؛ عریان ۱۳۷۱: ۱۱۲.

خیم و خرد فرخ‌مرد (abar xēm ud xrad ī farrox mard)

در ۲۲ بند (*متن‌های پهلوی*: ۱۶۲-۱۶۷)، در دست‌نویس‌ها عنوانی ندارد؛ ولی چون متن با ذکر ویژگی‌های فرخ‌مرد آغاز می‌شود و در چند مورد از خیم و خرد سخن می‌رود (بندهای ۲، ۱۵، ۱۷ و ۱۸)، ویراستار این عنوان را برای آن برگزیده است. ویژگی‌های مرد پاک گزیدار (تمیزدهنده) در بند ۳ آمده و در بند ۴ از بی‌سوادی مرد بی‌ابزار (بدون مهارت و توانایی) سخن رفته است. در بند ۶ مرد دانا و زیرک به درخت رَز باروری تشبیه شده است که شاخه‌هایش خشک نیست و سایه‌اش همیشگی

PersianPDF.com

و بارش شیرین است و به همین جهت همیشه ستوده و گرامی است و در بند ۷ مرد نادان به درختی مانند شده است که شاخه‌هایش تر نیست و میوهٔ انگور نیاورد و چنین درختی فقط برای سوختن و پوشش بام به‌کار آید. در بندهای ۸ و ۹ مرد مغرور که تنها به خود می‌اندیشد، به گورخری تشبیه شده است که هرگز شتر مستی را در دشت ندیده است و از این جهت به نیروی خود شاد و خرم است؛ اما چون شیری را بیند که از کوه فرود آید و در گیرد، از ترس بر جای نپاید. در این اندرز به خرد توجه ویژه شده و قطعه شعری با قافیه در ستایش خرد (با این مفهوم که خواسته و گنج بی‌شمار را خیم پاسبانی کند و خرد نگاه دارد) در میان متن (بندهای ۱۶-۱۹) آمده است. ویژگی این اندرز در زبان شاعرانه، واژه‌های نادر و تشبیه‌های فراوان آن است. همانندی‌هایی میان این متن و بخش آغازی اندرز بهزاد فرخ دیده می‌شود.

نک: عریان ۱۳۷۱: ۱۹۲؛ مزداپور ۱۳۸۰.

پنج خیم آسرونان (panj xēm ī āsrōnān)

اندرزی در شانزده بند (*متن‌های پهلوی*: ۱۲۸-۱۳۱) و دو بخش است. بخش اول دربارهٔ پنج خیم یا ویژگی‌ای است که هر روحانی باید دارا باشد (بندهای ۲-۶) مانند بی‌گناهی، پیروی از دستور آگاه به امور دینی، اعتقاد به دین و کوشش در انجام دادن وظیفه. بخش دوم دربردارندهٔ ده اندرز خطاب به روحانیان است (بندهای ۷-۱۶) مانند نسبت ندادن سخن به آموزگار خود به دروغ (بند ۹)، برای رواج دین، نیکوکاران را مزد گناهکاران را پادافراه دادن. روایت دیگری از این متن در فصل ۲۷ *گزیده‌های زادسپرم* آمده است. روایتی به پازند از دو ویژگی روحانیان، شبیه این ده اندرز، نیز دردست است (آنتیا ۱۹۰۹: ۳۳۵).

نک: عریان ۱۳۷۱: ۱۶۴.

داروی خرسندی (dārūg ī hunsandīh)

متنی کوتاه در هشت بند است که در آن فهرستی از صفات خوب همچون خرسندی (قناعت)، شکیبایی و توکل به دارویی ترکیبی، بنابر تجویز پزشک، تشبیه

شده است. از ویژگی‌های این متن کاربرد مقیاس‌های وزن مانند درم‌سنگ و دانگ، اصطلاحات داروشناسی مانند آمیختن، بیختن، کوفتن، افکندن و تمثیل‌هایی نظیر هاون شکیبایی، کفچه (قاشق) توکل به ایزدان است.

نک: وهمن ۱۳۴۳؛ بهار ۱۳۴۷: ۵۴؛ عریان، ۱۳۷۱: ۱۸۵؛ کلیما ۱۹۶۷؛ شکی ۱۹۶۸؛ ایچاپوریا ۲۰۰۱.

خویشکاری ریدگان (xwēskārīh ī rēdagān)

متنی کوتاه از نوع رساله‌های تعلیمی به پازند است که اصل پهلوی آن در دست نیست. زبان این اندرز بسیار ساده است و با این عبارت که «این فرهنگ را استاد دبیرستان (مدرسه) داده است» آغاز می‌شود. در این اندرز وظایف کودکان از زمانی که پگاه از خواب برمی‌خیزند و به مدرسه می‌روند و به خانه باز می‌گردند، شرح داده شده است. بعضی از اندرزها جنبهٔ دینی دارند مانند آداب شستشوی بامدادی (بند ۲)، و آداب دینی سر سفره (بندهای ۱۳-۱۶) و پاره‌ای از نوع اندرزهای اخلاقی و عمومی هستند مانند چشم و گوش و دل و زبان را به تعلیم و تربیت در مدرسه سپردن (بند ۵)، به رهگذران آشنا در راه مدرسه احترام کردن (بند ۶)، انجام دادن کارهایی که در خانه به کودک سپرده می‌شود (بند ۷)، نیازردن پدر و مادر و دیگرانی که در خانه‌اند و خوش‌رفتاری با آنان (بندهای ۸-۱۲) و رعایت آداب غذا خوردن (بند ۲۰). متن پازند توسط آنتیا (۱۹۰۹: ۷۳-۷۴) بر اساس چند دست‌نویس متأخر ویراستاری شده است.

نک: مزداپور ۱۳۶۸؛ فریمن ۱۹۱۸؛ یونکر ۱۹۱۲.

اندرز خوبی کنم به شما کودکان (andarz ī weh kunēm ašmā kōdakān)

متنی به پازند است که به دنبال متن *خویشکاری ریدگان* آمده است. مطالب این دو اندرزنامه یکسان و یا بسیار نزدیک به هم است. در این‌جا نیز بر رفتار درست کودکان در راه هیربدستان (مدرسهٔ دینی) تأکید شده است، از جمله نیازردن حیوانات (بند ۲۵)، احترام به رهگذران آشنا (بند ۲۶)، مطالب دیگر متن: احترام به پدر و مادر

و فرمانبرداری از آنان (بندهای ۲۷-۲۹)، آداب غذا خوردن (بندهای ۳۰-۳۷)، آداب دینی صبحگاهی (بند ۳۸)، رفتار با استاد در مدرسه (بندهای ۳۹-۴۰)، سن و زمان رفتن به مدرسه (بند ۴۱) و تلاش در فراگیری (بندهای ۴۲-۴۳) است.

نک: مزداپور ۱۳۶۸؛ فریمن ۱۹۱۸؛ یونکر ۱۹۱۲.

اندرزهای کوتاهی با عنوان اندرزهای پیشینیان

در چهار قطعه در دست است (*متن‌های پهلوی*: ۳۹-۴۰):

در قطعهٔ اول نه اندرز، در قالب جمله‌هایی کوتاه بیان شده و در هر یک از آنها فضایل اخلاقی یا نعمت‌های مادی با یکی از اشخاص یا اشیای گیتی مقایسه شده است، برای نمونه همباز زن نیک بودن، خوب است (بند ۵) و بهترین خواسته تندرستی است (بند ۱).

در قطعهٔ دوم، نه اندرز به شکل جمله‌های کوتاه، غالباً با ساخت مصدری آمده است، مانند پدر و مادر را نیازردن (بند ۲)، دارای زن خوب‌سخن بودن (بند ۳)، به‌کار ثواب کوشا بودن (بند ۴).

قطعهٔ سوم، شامل شش اندرز در قالب جمله‌های کوتاه است که با فعل «ندارد»، پایان می‌پذیرد: دردمند است آن‌که خرد ندارد (بند ۱)، رنجور است که زن ندارد (بند ۲)، بی‌نام است که فرزند ندارد (بند ۳).

قطعهٔ چهارم، دربردارندهٔ دوازده اندرز کوتاه است و هر اندرز با واژهٔ «نیست» پایان می‌گیرد، مانند زمان را دارو نیست (بند ۷)، خدای را انباز نیست (بند ۱۰)، زندگی را رامش نیست (بند ۶).

نک: ماهیارنوابی ۱۳۵۵: ۵۰۴؛ عریان ۱۳۷۱: ۸۳.

اندرزهای کوتاه دیگری در پنج قطعه در *متن‌های پهلوی* (۷۸-۸۲) در دست است:

اندرزنامهٔ کوتاهی که در آن، در جمله‌های کوتاه، با ساخت مصدری، دربارهٔ انجام دادن کارهای نیک و دوری کردن از بدی‌ها و زشتی‌ها سفارش شده است، مانند رادی کردن، راستی گفتن، زن کردن.

اندرزنامه‌ای در یازده بند دربارهٔ انجام دادن کارهای نیک و دوری کردن از کارهای بد، برای نمونه آن سود را نباید سود انگاشتن که پس از آن زیان بسیار باشد (بند ۵)، آن فرزند را نباید فرزند انگاشتن که فرمان پدر و مادر نبرد (بند ۱۰).

سخنی چند از آذر فرنبغ فرخزادان، اندرزنامهٔ کوچکی است منسوب به آذر فرنبغ پسر فرخزاد، یکی از مؤلفان دینکرد که در آن دو پرسش دربارهٔ خرد، خیم، هنر، نیکی، ایمان، نیک‌نامی و استواری مطرح شده و به آنها پاسخ گفته شده است؛ برای نمونه: «پرسید که کِشتن خرد چه؟ گفت که کِشتن خرد آموختاری و آب آن نیوشیداری و بار آن گزیداری و جای آن بهشت روشنِ همه‌آسانی است».

اندرزنامه‌ای در دو قطعه، منسوب به بُخت آفرید که به‌احتمال یکی از روحانیان زمان خسرو انوشیروان بوده است و در کتاب ششم دینکرد نیز اندرزهایی از او نقل شده است. این اندرزنامه در فضیلت خرسندی (قناعت) است: «بَخت آفرید گفت که هیچ مردی از من توانگرتر نیست مگر آن که از من خرسندتر است».

قطعه‌ای منسوب به آذرباد زردشتان (آذرباد پسر زردشت)، نوهٔ آذرباد مهرسپندان، روحانی معروف زمان شاپور دوم ساسانی. در آغاز متن آمده است که دربارهٔ آذرباد زردشتان پیداست که یک‌صد و پنجاه سال زندگی کرد و از آن نود سال را موبدان موبدی کرده بود. اندرزهای او از نوع تجربی و عملی است: «گفت که به توانگری و درویشی و پادشاهی رسیدم. در توانگری راد و گُزیداردَهِش (تمیزدهنده در بخشش)، و در درویشی کوشا و میانه‌رو و در پادشاهی فروتن بودم.

اندرز کوتاهی در شش بند، دربارهٔ تقسیم کارهای جهان به ۲۵ دسته که در کتاب ششم دینکرد (مدن: ۵۶۸-۵۶۹) نیز آمده است.

نک: ماهیار نوابی ۱۳۵۵: ۵۰۴-۵۲۴؛ عریان ۱۳۷۱: ۱۱۶-۱۲۱.

آرای دینِ به مَزدیَسنان (wizīrīhā ī dēn ī weh māzdēsnān)

متن کوتاهی در پانزده بند شامل اندرزهای اخلاقی است که در کتاب ششم دینکرد و دیگر اندرزنامه‌های پهلوی عیناً یا مانند آنها آمده است. فهرستی از ایزدان و دشمنان آنان (بند ۷)، مکان هر یک از ایزدان در اعضای بدن آدمی (بند ۱۲) و

واژه‌ها و صفات اهورایی و برابر اهریمنی آنها (بند ۱۵) موضوع های اصلی این اندرزنامه است.

دست‌نویس‌ها

این متن در دستنوس TD_2 آمده که در سال ۹۷۸ یزدگردی (۱۶۲۹م) نوشته شده است. دست‌نویس‌های دیگر از روی این دست‌نویس رونویس شده‌اند.

رسالهٔ روزها

دو متن دربارهٔ کارهایی که باید در هریک از سی روز ماه انجام داد و کارهایی که نباید انجام داد، در دست است: متن نخست بخشی از *اندرز آذرباد مهرسپندان* (بندهای ۱۱۹-۱۴۸) را تشکیل می‌دهد و به‌احتمال به اشتباه در میان این اندرزنامه جای داده شده است. متن دوم، که مفصل‌تر است، فقط بخش مربوط به روز دوم (بهمن روز به دربار پادشاهان رفتن) و روز سوم (اردیبهشت روز آشتی و عشق ورزیدن و دارو و درمان آمیختن و خوردن) در *متن‌های پهلوی* (۱۲۸) چاپ شده است. دست‌نویس کامل آن که مورد استفادهٔ تدوین‌کنندهٔ *وجرکرد دینی* (۱۱۳-۱۲۵) قرار گرفته، در این مجموعه به چاپ رسیده است. در این رساله به روزهایی که هفته با آن آغاز می‌شود نیز اشاره شده است و به‌ظاهر متن در این مورد تحت تأثیر تقویم اسلامی است.

نک: سلیم ۱۳۵۵.

دادستان مینوی خرد (dādēstān ī mēnōg ī xrad)

به‌معنی «داوری‌های روح خرد»، متنی شامل یک درآمد و ۶۲ پرسش و پاسخ است که در آن شخص نمادین به نام «دانا» پرسش‌هایی از خرد شخصیت‌یافته یعنی «مینوی خرد» می‌پرسد. این خرد که در درآمد کتاب بسیار ستوده شده است، در پرسش ۱ (بند ۱۹۵) و پرسش ۵۶ (بند ۴) با خرد غریزی (āsn-xrad) یکی دانسته شده است. این کتاب مانند بیش‌تر آثار پهلوی براساس سنت شفاهی تدوین یافته و

نام گردآورندهٔ آن نامعلوم است. بنابر آن‌چه در درآمد کتاب آمده، دانا در جستجوی حقیقت به سرزمین‌های بسیار سفر کرده، با دانشمندان گوناگون به گفتگو پرداخته و از عقاید و آرای مختلف آگاه گردیده است. زمانی که به ارزش خرد پی می‌برد (پرسش ۱، بند ۵۱) و آن را برمی‌گزیند، مینوی خرد بر او ظاهر می‌شود تا به پرسش‌های او پاسخ گوید. این داستان با آن‌چه در درآمد *شکندگمانیگ وزار* و *خیم و خرد فرخ‌مرد* و باب برزویهٔ طبیب در *کلیله و دمنه* آمده است، شباهت دارد.

مینوی خرد به سبب دربرداشتن اندرز و حکم بسیار و ستایش خرد، به گروه ادبیات اندرزی تعلق دارد و اندرزهای آن بیشتر از نوع حکمت عملی و تجربی است، اما در این اثر مطالب اسطوره‌ای و داستان‌ها و افسانه‌های کهن ایرانی نیز دیده می‌شود.

اندرزهای عملی و تجربی در پرسش‌های ۱ (دربارهٔ فایده‌های می به پیمان خوردن و زیان‌های بی‌اندازه خوردن)، پرسش‌های ۱۹، ۳۲، ۳۸، ۴۹، ۵۰ (تأثیر بخت)، پرسش‌های ۵۳، ۵۴، ۵۸ عیب‌های چهار پیشه، پرسش ۵۹ (تأثیر نشست و برخاست با نیکان و بدان) آمده‌اند. اندرزهای دینی نیز در بسیاری از پرسش‌ها آمده است مانند پرسش ۱، بندهای ۳۳ و ۳۴ (پرهیز از سخن گفتن در هنگام غذا خوردن)، پرسش ۱، بندهای ۳۵ و ۳۶ (پرهیز از راه رفتن بدون کُستی و سدره)، پرسش ۱، بندهای ۳۷ و ۳۸ (پرهیز از رفتن با یک کفش)، پرسش ۱، بندهای ۳۹ و ۴۰ (پرهیز از ایستاده ادرار کردن)، پرسش ۳ بند ۵ (آیین‌های دینی مانند گاهانبار و هماگ دین)، پرسش ۴، بند ۱۳ (نثار به آب و آتش و مراسم یسنا)، پرسش ۶، بند ۹ (پرهیز از تدفین مردگان)، پرسش ۳۵ (ازدواج با نزدیکان)، پرسش ۴۱ (اعتقاد به ثنویت)، پرسش ۵۱ و ۵۲ (سه‌بار در روز پرستش و نماز کردن در برابر آتش، ماه و خورشید و توبه کردن در برابر آنها)، پرسش ۶۲ (اعتقاد به آفریدگاری اورمزد و نابودگری اهریمن؛ اعتقاد به دین و روان، بهشت و آمار سروش، رستاخیز و تن‌پسین). در بعضی از پرسش‌ها اندرزهای عملی و دینی با هم به چشم می‌آیند؛ مانند پرسش ۳۵ که در کنار نام بردن از گناهان گوناگون از کینه‌توزی، ناخرسندی، تحقیر کردن و در پرسش ۳۶ در کنار رادی، راستی و سپاس‌داری، از قیمومت و اعتقاد به بهشت و دوزخ و آفریدگاری اورمزد نیز گفتگو شده است.

در بعضی از پرسش‌ها به موضوع‌های اسطوره‌ای و داستان‌های قدیمی و شخصیت‌های افسانه‌ای اشاره شده است: برای نمونه پرسش ۱، بند ۹۵. کیخسرو و کندن بتکدهٔ ساحل دریاچهٔ چیچیست، هزاره‌های هوشیدر، هوشیدر ماه و سوشیانس؛ پرسش ۲۰، بندهای ۲۵ و ۲۶ سبب آن‌که رومیان و ترکان بدخواه ایرانیان‌اند؛ پرسش ۶۰ دربارهٔ سرور مردان، زنان، اسبان، پرندگان، گاوان و ددان؛ پرسش ۶۱ دربارهٔ مکان کنگ‌دز، ور جمکرد، تن سام، اقامت سروش، خر سه‌پا، هوم، گوپَدشاه، کَرماهی، سیمرغ؛ پرسش ۸ دربارهٔ گوهر آسمان و اختلاط آب در زمین؛ پرسش ۴۳ (بندهای ۸-۱۵) دربارهٔ آسمان، زمین، آب و ابر؛ پرسش ۴۸ دربارهٔ ستارگان و حرکت خورشید و ماه و ستارگان؛ پرسش ۵۵ دربارهٔ پدیده‌های طبیعی، علت پدید آمدن کوه‌ها و دریاها در جهان؛ پرسش ۵۶ دربارهٔ کوه البرز، پیدایی زمین مشتمل بر هفت کشور و تشکیل ابر. در پرسش ۱ که مفصل‌ترین فصل کتاب است، دربارهٔ سرنوشت روان پس از مرگ و جدایی جان از تن گفتگو شده است. *مینوی خرد* یکی از چند منبع مهم در این‌باره در ادبیات پهلوی است.

تأکیدی که در این کتاب بر دوری گزیدن از امور مادی و پرداختن به جهان معنوی شده است. برای نمونه پرسش ۱، بندهای ۹۸-۱۰۳: «به هیچ نیکیِ گیتی تکیه مکن، چه نیکیِ گیتی همچون ابری است که در روز بهاری آید که به هیچ کوه نپاید. به دارایی و خواسته تکیه مکن، به سرانجام همه را باید هشتن»، نیز اشاره‌هایی که به اهمیت بخت و تقدیر و نقش ستارگان در سرنوشت انسان شده است (پرسش ۷، بندهای ۱۷-۲۱، پرسش ۳۷، بند ۵ و ۲۳، پرسش ۴۶، بند ۷ و پرسش ۵۰)، برای نمونه: «هر نیکی و بدی که به مردمان و نیز به آفریدگان دیگر می‌رسد از هفتان (هفت سیاره) و دوازدهان (دوازده برج) می‌رسد»، سبب شده که بعضی از دانشمندان این کتاب را تحت‌تأثیر عقاید زروانی بپندارند و آن را اثری نیمه‌زروانی بدانند (زنر، ۱۹۵۵: ۲۶، ۱۱۷، ۱۸۱، ۲۰۰). *مینوی خرد* به‌طور مشخص دربردارندهٔ عقاید زروانی نیست، عقایدی مانند این‌که اورمزد و اهریمن اصل واحدی داشته‌اند و یا اشاره‌هایی به اسطوره‌های زروانی که از دیگر منابع شناخته است. مطالبی از این دست از ویژگی‌های نوع ادبی اندرزها است که *مینوی خرد* نیز در واقع از این گروه است

(بویس ۱۹۶۳: ۵۲).

زمان تدوین کتاب به‌طور یقین مشخص نیست، اما اشاره‌های متعدد به جنگ‌های دایمی ترکان و رومیان با ایرانیان، نبود هیچ‌گونه نشان از اعراب با اسلام در متن، شباهت درآمد کتاب به باب برزویه طبیب در *کلیله و دمنه*، می‌توانند دلایلی باشند که کتاب در اواخر دوران ساسانی تدوین شده است (همو ۱۹۶۸: ۵۴). شیوهٔ نگارش *مینوی خرد* ساده و روان و جملات کوتاه و روشن است و تأثیری از دستور زبان فارسی دری در آن دیده نمی‌شود.

دست‌نویس‌ها

قدیم‌ترین دست‌نویس K_{43} است که کامل نیست و برگ‌هایی از آن افتاده است. دست‌نویس دیگر TD_2 است که پایان‌نوشت ندارد و به گمان تهمورس دینشاه انکلساریا که این دو دست‌نویس را با هم مقایسه کرده است، دست‌نویس TD_2 میان سال‌های ۱۷۲۶ و ۱۷۴۱م رونویس شده است (نک: تفضلی ۱۳۴۸: شش ـ هفت). دست‌نویس‌های دیگری که سنجانا استفاده کرده است، به احتمال زیاد ترجمهٔ پهلوی روایت پازند هستند که در سده‌های اخیر انجام شده است و بنابراین ارزش مستقلی ندارند. روایت پازند و ترجمهٔ سنسکریت به‌احتمال در سدهٔ نهم هجری (پانزدهم میلادی) از روی متن پهلوی توسط نریوسنگ انجام شده است. قدیم‌ترین دست‌نویس پازند ـ سنسکریت L_{19} (در دیوان هند در لندن) است که در سال ۸۹۰ یزدگردی (۱۵۲۰م) در نوسازی گجرات، رونویس شده است (وست ۱۸۷۱: سیزده).

نک: تفضلی ۱۳۴۸؛ آنتیا ۱۹۰۹؛ ت. د. انکلساریا ۱۹۱۳؛ سنجانا ۱۸۹۵.

چیستان

چیستان نوعی ادبی است که در ادبیات ملت‌ها رایج است. ماهیت کلی پرسش‌ها و چارچوب داستان‌ها در فرهنگ تودهٔ کشورها و در دوران مختلف چندان رواج داشته که تعیین تاریخ آنها دشوار است. چیستان‌ها را می‌توان در گروه ادبیات اندرزی قرار داد و ویژگی ادبیات شفاهی را در آن دید.

رسالهٔ یوشت فریان و اَخت (mādayān ī yōšt ī fryān)

تنها نمونهٔ چیستان در ادبیات پهلوی، مناظره‌ای میان یوشت فریان و اَخت جادوگر است. بنابر *اوستا* (آبان یشت، بندهای ۸۱-۸۳) یوشت از خاندان فریان برای آناهیتا، ایزد بانوی آب‌ها، در جزیره‌ای میان آب‌های مواج رود اساطیری اَرَنگ صد اسب نر، هزار گاو و ده‌هزار گوسفند قربانی کرد و از او خواست تا بر اَخت بداندیش کوردل پیروز شود و به ۹۹ پرسش دشواری که او از روی دشمنی می‌پرسد، پاسخ گوید و آناهیتا این درخواست را برآورده می‌سازد. بنابراین، این داستان از روایات کهن ایران باستان منشأ گرفته، سینه به سینه حفظ شده و در جریان انتقال، جزییاتی بدان افزوده شده تا به‌احتمال در زبان ساسانیان به صورت مکتوب درآمده است.

بنابر *اوستا* (همانجا، و فروردین‌یشت، بند ۱۲۰) یوشت (yōišta-) از خاندان فریان، مردی پارسا و از پیروان دین زردشتی بوده، به گونه‌ای که فَرَوَهرِ پاکدینِ او ستوده شده است. خاندان فریان از تورانیانی بوده‌اند که در گاهان (یسن ۴۶، بند ۱۲) از آنان به نیکی یاد شده است. در ادبیات پهلوی، یوشت شخصیتی اسطوره‌ای به خود می‌گیرد و از جاویدانانی به‌شمار می‌آید که در پایان جهان مأمور اجرای رستاخیز در کشور خُوَنیرَس هستند (کریستن‌سن ۱۳۳۶: ۲۱۹-۲۲۴).

اخت (Axti) از روحانیان مخالف دین زردشتی بوده که به همین مناسبت در *اوستا* (*آبان یشت*، بندهای ۸۱-۸۳) صفت‌های «بداندیش» و «پرمرگ» و در ادبیات پهلوی عنوان «جادوگر» را گرفته است. در کتاب سوم دینکرد (مدن: ۲۱۰-۲۱۲) از او با صفات جادوگر، نادان، پیر و دروغ و تاریک‌اندیش یاد شده و ده ضد اندرز، در برابر اندرزهای زردشت، بدو منسوب شده است. در کتاب نهم دینکرد (مدن: ۸۶۹) نیز دارای صفات بددین و تاریک‌اندیش است.

در گاهان از اخت نام برده نشده است؛ اما از شخص دیگری به نام «کوینه» (kəvīnā- نک: کلنز و پیرار ۱۹۹۰: ۲۳۰) یاد شده که از مخالفان زردشت بوده است و همین شخص است که در *گزیده‌های زادسپرم* (فصل ۲۵، بند ۱۰؛ کَوی ویپه (kawi wēpē) نامیده شده و در کتاب نهم دینکرد با اخت یکی دانسته شده است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۵۲؛ همو ۱۹۹۵). بنابر رسالهٔ *یوشت فریان* (فصل ۳، بند ۳۶)

هوفریا (Hufriyā) زن اخت، خواهر یوشت بوده است و به سبب پاسخی که خلاف میل اخت داده بود، به دست شوهر خود کشته شده است (فصل ۳، بند ۶۰). اخت برادر خود را نیز می‌کشد تا درستی یا نادرستی گفتهٔ یوشت بر او معلوم گردد (فصل ۳، بندهای ۶-۱۱). در *گزیده‌های زادسپرم* (فصل ۲۵، بند ۱۰) آمده است که کوی ویپه که همان اخت جادوگر است، در هشتاد سالگیِ دین کشته شده است. چنان‌چه او را از معاصران زردشت به‌شمار آورده باشند، عمر درازی کرده است.

داستان این‌گونه آغاز می‌شود که جادوگری به نام اخت با هفتاد هزار سپاهی وارد شهری می‌شود که از آن به‌گونه‌ای نمادین، با عنوان «شهر پرسش‌گزاران» (frašn-wizārān: شهر حل‌کنندگان معما) نام برده شده است. اخت قصد نابودی شهر را دارد و بر آن است که شهر را زیر پای پیلان لگدکوب کند و چون به آن‌جا می‌رسد، مردمی را که سنشان از پانزده بیشتر نباشد، فرا می‌خواند و پرسش‌هایی مطرح می‌کند و هرکس را که نتواند به پرسش‌های او پاسخ گوید، می‌کشد (فصل ۱، بندهای ۱-۶). اخت نهصد مرد روحانی و نه دختر از خاندان سپیتمان زردشت را که نتوانسته‌اند به پرسش‌های او پاسخ گویند، می‌کشد (فصل ۲، بند ۱۱). سرانجام در شهر مردی به نام مَهْرَسپند (یا مارسپند) به اخت می‌گوید: شهر را زیر پای پیلان لگدکوب مکن و مردم بی‌گناه را نکش چون در این شهر مردی است به نام یوشت فریان که سنش از پانزده بیشتر نیست و می‌تواند به پرسش‌های تو پاسخ گوید. اخت می‌پذیرد و به یوشت پیام می‌فرستد تا نزد او آید و به ۳۳ پرسش او پاسخ گوید و تهدید می‌کند که اگر یوشت نتواند، او را در جا می‌کشد. یوشت می‌پذیرد و نزد اخت می‌آید (فصل ۱، بندهای ۷-۱۴)، ولی چون از موانعی که اخت در راه پاسخ‌گویی او ایجاد کرده است تا حمایت امشاسپندان و ایزدان را از او باز دارد (برای نمونه پنهان کردن پلیدی در جای یوشت تا او را با آن بیالاید) آگاه است، وارد خانه نمی‌شود تا آن‌که اخت آن موانع را برطرف می‌سازد (فصل ۱، بندهای ۱۴-۱۹).

فصل‌های دوم و سوم دربردارندهٔ ۳۳ پرسش اخت و پاسخ‌های یوشت هستند. این پرسش و پاسخ‌ها را می‌توان بر اساس موضوع به چند گروه تقسیم کرد:

۱. پرسش‌هایی که رنگ زردشتی دارند و در آنها به باورها و آداب و رسوم دینی

اشاره شده است؛ مانند پرسش ۱ (یزش، پَراهوم، بهشت به گیتی بهتر است یا به مینو)، ۵ (شاخهٔ برسم بریدن و چیدن)، ۸ (استویهاد، یشت کردن، زنده‌روان، اَهلَوداد)، ۱۱ (اورمزد و امشاسپندان، گَرودمان)، ۱۳ (گفتار و کردار و اندیشهٔ نیک، پنجهٔ وه یا خمسهٔ مسترقه، گاهان بار، خویدوده، مهردروجی، نیرنگ دینی).

۲. پرسش‌هایی که مربوط به هوش و زیرکی و آگاهی‌های عمومی هستند؛ مانند کدام آفریدهٔ اورمزد است که اگر نشیند بلندتر است تا بر پای ایستد؟ که جواب آن سگ است (پرسش ۲، فصل ۲، بند ۱۷)؛ کدام آفریدهٔ اورمزد است که رَوَد و گام ننهد؟ گنجشک (پرسش ۳، فصل ۲، بند ۲۰)؛ کدام آفریدهٔ اورمزد است که دندان شاخی و شاخ گوشتی دارد؟ خروس (پرسش ۴، فصل ۲، بند ۲۳)؛ از آنها که فرو شود چه بهتر و از آنها که بیفسرد چه بهتر و از آنها که بمیرد کدام بهتر؟ از آن‌چه فرو شود، آب؛ آن‌چه بفسرد، آتش و آن‌چه بمیرد، مرد دروغگو (پرسش ۲۵، فصل ۳، بند ۱۷)؛ دوران آبستنی انسان و جانوران (پرسش ۹، فصل ۲، بند ۴۹)؛ کدام اسب نیکوتر است؟ اسب نر تربیت شدهٔ نژاده (پرسش ۳۰، فصل ۳، بند ۸۶).

۳. پرسش‌هایی که جنبهٔ اخلاق عمومی دارند و از مقولهٔ اندرزها به‌شمار می‌آیند برای نمونه: آن چیست که مردمان می‌خواهند پنهان کنند ولی نهان کردن نتوانند؟ پیری (پرسش ۷، فصل ۲، بند ۳۷)؛ کدام مردم شادتر و آسان‌تر زید؟ آن مردمی که بی‌بیم‌تر (آسوده‌خاطرتر) و به آن‌چه دارند خرسندتر (پرسش ۱۰، فصل ۲، بند ۵۲)؛ کدام خورش خوشتر و خوشمزه‌تر است؟ آن خورش که از راه کوشش درست اندوخته شده و در راه درست مصرف شود (پرسش ۱۲، فصل ۲، بند ۶۲)؛ یوشت فریان را دارایی چند است؟ دارایی من سه است. یکی آن‌که خورم، یکی آن‌که پوشم و یکی آن‌که به درویشان و ازرانیان دهم (پرسش ۳۳، فصل ۳، بند ۹۵).

سرانجام پرسش‌های اخت پایان می‌پذیرد و یوشت با زیرکی و هوشیاری و یاری ایزدان، به همهٔ آنها پاسخ می‌گوید اما اخت نمی‌تواند به سه پرسش یوشت پاسخ گوید و اهریمن نیز او را یاری نمی‌کند و بنابر قرار گذاشته شده، به دست یوشت کشته می‌شود.

نثر رساله، مانند آثار مشابه آن، روشن و روان و جمله‌ها کوتاه است. تدوین نهایی

آن، به‌احتمال در اواخر دوران ساسانی انجام شده است ولی بعدها در آن دستکاری‌هایی شده است؛ زیرا نفوذ فارسی در آن دیده می‌شود مانند به‌کار بردن «را» پس از مفعول صریح (مانند brādar rāy bē ōzanēd: برادر را بکشد؛ فصل ۳، بند ۵۴، فصل ۴، بندهای ۱۶، ۲۳ و ۲۷)، صرف فعل‌های متعدی مانند افعال لازم (فصل ۲، بند ۱۱، فصل ۴، بندهای ۱۷، ۲۵، ۲۶) و به‌کار بردن «شدن» در مفهوم امروزی و نه به معنی اصلی آن «رفتن» (فصل ۳، بند ۶۲).

شباهت‌هایی میان بخشی از رسالهٔ *یوشت فریان* و مناظرهٔ مرد دینی و گاوپای (برپایهٔ ده پرسش و پاسخ) که در باب چهارم *مرزبان‌نامه* آمده است، دیده می‌شود (معین ۱۳۲۴)، اما احتمال نمی‌رود که عین رسالهٔ *یوشت فریان* مورد استفاده مؤلف *مرزبان‌نامه* یا کسی که اثرش مأخذ وی بوده، قرار گرفته باشد. این‌گونه ادبیات می‌تواند در تدوین داستان مذکور در *مرزبان‌نامه* تأثیر داشته باشد (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۵۵).

دست‌نویس‌ها

برای رسالهٔ *یوشت فریان* سه دست‌نویس مهم: K_{20}، K_{26} و H_6 و نیز دست‌نویس‌های H_7 (مجموعهٔ هاوگ) و L_{15} وجود دارند (هاگ و وست ۱۸۷۲: سه ـ نه).

نک: جعفری‌دهقی ۱۳۶۵؛ بارتلمی ۱۸۸۹؛ هاگ و وست ۱۸۷۲.

مناظره و مفاخره

از ویژگی‌های این نوع ادبی فراهم آوردن فضایی شاد برای نمایش هوش و تیزبینی و در پی آن ایجاد کشش و هیجان در خواننده یا شنونده است.

درخت آسوری تنها نمونهٔ این نوع ادبی در ادبیات غیردینی پهلوی به‌شمار می‌آید.

درخت آسوری (Draxt Āsūrīg: درخت بابلی)

مناظره‌ای دلکش میان بز و درخت خرما است. در این داستان که از معدود متون غیردینی است، درخت خرما و بز، به ترتیب سودها و برتری‌های خود را برمی‌شمارند. متن به زبان پارتی و به خط پهلوی، در حدود ۱۲۰ بیت، به نظم است.

به‌احتمال ایرانیان در زمان‌های قدیم این نوع ادبی را که دارای ویژگی‌های ادبیات شفاهی است، از میانرودان اقتباس کرده‌اند. نمونهٔ این‌گونه آثار در متن‌های سومری و اکدی دیده می‌شود (اسمیت ۱۹۸۰: ۶۹-۷۶؛ برونر ۱۹۸۰: ۱۹۷-۲۰۲، ۲۹۱-۳۰۲؛ آسموسن ۱۹۷۳).

داستان بدون مقدمه و ناگهانی دربارهٔ درخت ناشناسی آغاز می‌شود (بیت ۱: درختی رسته است) ولی خواننده یا شنونده از روی توصیف کوتاهی که آورده می‌شود، پی می‌برد که منظور درخت خرما است (بیت ۱). نخست خرما به معارضه و نبرد برمی‌خیزد و فواید و سودمندی‌های خود را برمی‌شمارد (بیت‌های ۱-۲۷)، برای نمونه میوهٔ آن، که به شیرینی انگور است (بیت ۳)، تهیهٔ اشیا و لوازم از چوب، برگ و الیاف آن مانند تختهٔ‌کشتی و فرسب بادبان (بیت ۹)، جاروب (بیت ۱۰)، جواز یا جوکوب (بیت ۱۱)، موزه و کفش (بیت ۱۳)، رسن (بیت ۱۴)، چوب (بیت ۱۵)، میخ (بیت ۱۶)، هیمه (بیت ۱۷)، شیره و انگبین (بیت ۱۹) تبنگو و دارودان (بیت ۲۰). سپس بز به معارضه برمی‌خیزد (بندهای ۲۸-۱۱۶). نخست با تمسخر و استهزا خرما را به دیو بلند و کاکل او را به گیس دیو تشبیه می‌کند (بیت ۳۳) و گرچه پاسخ‌گویی به او را ننگی گران برای خود می‌داند (بیت ۴۰)، به شرح فایده و سودمندی‌های خود می‌پردازد، برای نمونه از خوراک‌هایی که از شیر و اشیا و لوازمی که از پوست، پشم و رودهٔ او فراهم می‌شود، مانند استفاده از شیر او در مراسم دینی برای پرستش ایزدان (بیت ۵۰)، تهیهٔ بارجامه یا خورجین (بیت ۵۳)، کمر (بیت ۵۵)، موزه (بیت ۵۶)، انگشتبان (بیت ۵۷)، مشک (بیت ۵۸)، نامه و طومار (بیت ۶۵)، زه کمان (بیت ۶۷)، دوال (بیت ۷۰)، نان، پِست (آرد)، پنیر، خوراک گوشتی شیرین (بیت ۷۸)، کافور، مُشک، خز تخاری (بیت ۷۹)، کُستی (بیت ۸۲). در پایان مناظره «بز به پیروزی شد و خرما اندر ستوه (بیت ۱۱۷) و شاعر کسی را که این سرود را نگه دارد و بنویسد و بخواند دعا و دشمن او را نفرین می‌کند» (بیت‌های ۱۱۸-۱۲۰).

به باور برخی دانشمندان، این مناظره تضاد میان دو باور را نشان می‌دهد: باوری که بز را نمایندهٔ دین زردشتی و خرما را نمایندهٔ ادیان غیرتوحیدی و چندخدایی آشوری و بابلی می‌داند که آیین پرستش درخت نقش مهمی در آنها داشته است (اسمیت

۱۹۲۶: ۶۹-۷۶). عده‌ای نیز آن را جلوه‌ای از تضاد میان زندگی شبانی که نماد آن بز و زندگی کشاورزی که نماد آن خرما است، می‌دانند (روح‌الامینی ۱۳۶۹: ۳۲۳-۳۳۶). به‌طور کلی برشمردن برتری‌های بز در چارچوب اصطلاحات و مسایل دینی ــ دین ویژهٔ مزدیسنان (بیت ۴۸)، ایزد گوشورون (بیت ۵۱)، ایزدهوم (بیت ۵۲)، پادیاب مزداپرستان بر پوست بز (بیت ۱۰۰) ــ نمی‌تواند برتری دین مزدیسنی تلقی شود. چه اصطلاحات و مضامینی که رنگ و بوی ملی یا پهلوانی ـ درباری دارند، نیز در متن دیده می‌شود؛ مانند اشاره به دوران فرخندهٔ جمشید (بیت ۳۴)، گویندم به افسان، مردمان پارسی (بیت ۴۷)، رستم و اسفندیار (بیت ۷۱)، شهر ایران (بیت ۸۲)، جامهٔ شاهوار (بیت ۸۵).

بارتلمه (۱۹۲۲: ۲۳-۲۸) نخستین کسی بود که به پارتی بودن زبان متن پی برد. نظر او را واژه‌ها و ساخت دستوری ویژهٔ پارتی تأیید می‌کند، مانند āš: آمدن (بیت ۱۰۵)، awišt: ایستادن، بودن (بیت ۲۷)، burz: بلند، مرتفع (بیت ۳۳)، wasnāδ: برای به خاطر (بیت‌های ۴، ۱۲، ۲۰، ۴۳، ۵۶، ۶۲، ۷۷، ۹۹)، wāxt, wāž: گفتن، čē: کسرهٔ اضافه (بیت‌های ۱۰، ۴۴، ۸۱) که همه در پارتی مانوی نیز دیده می‌شوند (تفضلی ۱۹۹۶). طی انتقال شفاهی به‌وسیلهٔ گویندگانی که زبانشان فارسی میانه بوده است، متن پارتی با واژه‌های این زبان درآمیخته یا از ساختمان این زبان تأثیر پذیرفته است، برای نمونه: āšyān به جای āhyān(ag): آشیانه (بیت ۲۲)؛ buland به جای burzend: بلند (بیت‌های ۵، ۳۲، ۳۹، ۴۶)؛ ēwēnag به جای aβδēn: آیین (بیت‌های ۴۴، ۷۵، ۱۲۰)؛ mōrwārīd به جای maryārīd: مروارید (بیت‌های ۵۵، ۱۰۰)؛ pērōz به جای paryōž: پیروز (بیت ۱۱۷)؛ pēš به جای parwān: پیش (بیت ۱۱۱)؛ پسوند اسم معنی‌ساز īh- به جای īft- و ī کسرهٔ اضافه به جای čē (همانجا).

متن در دست‌نویس‌ها به نثر نوشته شده است. بنونیست (۱۹۳۰: ۱۹۳-۲۲۵) نخستین کسی بود که به منظوم بودن آن اشاره کرد. او با بررسی بخش‌هایی از متن نتیجه گرفت که اساس وزن منظومه هجایی است و بعضی اشعار شش‌هجایی و برخی یازده‌هجایی هستند. این نظر بنونیست دربارهٔ هجایی بودن وزن شعر مورد انتقاد هنینگ قرار گرفت. او معتقد بود وزن این منظومه نیز مانند دیگر اشعار فارسی میانه

و پارتی بر اساس تکیه یا ضرب است (هنینگ ۱۹۵۰: ۶۴۱-۶۴۸). هنینگ منظوم بودن بعضی از ادبیات و قرائت درست بعضی واژه‌ها را مشخص ساخت. این اشعار به‌احتمال با اصول و قواعد وزن پارتی، برای نمونه برگشت ضرب وزن در فواصل منظم و کمیت هجاها، مطابقت دارد (لازار ۱۹۸۵: ۳۷۱-۳۹۹). تعیین نظم تمامی متن، به سبب تغییراتی که طی انتقال شفاهی و طی کتاب متن به خط پهلوی روی داده و نیز به سبب دربرداشتن واژه‌های ناشناخته، در حال حاضر ممکن نیست. یحیی ماهیارنوابی (۱۳۴۶) کوشش‌هایی در این باره کرده است.

زبان شاعرانهٔ متن، ساده و بدون آرایش است و صور خیالی که در آن به کار رفته، ابتدایی است. برای نمونه تشبیه برگ درخت خرما با برگ نی از نظر شکل (بیت ۳)، تشبیه شیرینی خرما به انگور (بیت ۳)، تشبیه نرمی و سفیدی اندام دوشیزه به سینه و گردن بز (بیت ۸۴)، مقایسهٔ بوی تن نوعی بز به نوعی گل به نام گیتی (بیت ۸۶)، مقایسهٔ درخت نخل به میخ جولاهگان از نظر بی‌تحرکی (بیت ۱۱۶). اصطلاح «کوی مردگان» (kōy Murdagān، بیت ۱۰۷) به‌احتمال مجازی است برای گورستان (هنینگ ۱۹۵۰: ۶۴۵، یادداشت ۵)، و نمونه‌های مروارید پیش خوک افکندن (بیت ۱۱۱) و چنگ زدن پیش شتر مست (بیت ۱۱۲) نیز از امثال قدیمی ایرانی است (ویدنگرن ۱۹۶۰).

درخت آسوری منظومه‌ای است شامل فهرست‌هایی از واژه‌های مربوط به هم، که هدف از آن تقویت حافظه و آموزش است. از این جهت این اثر می‌تواند از گروه ادبیات اندرزی به‌شمار آید (بویس ۱۹۶۸: ۵۵). این فهرست‌ها شامل پوشاک: moγ: کفش (بیت ۱۳)؛ ?nālēn: نعلین (بیت ۱۳)؛ kamar: کمر (بیت ۵۵)؛ mozag: موزه (بیت ۵۶)؛ angustbān: انگشتبان (بیت ۵۷)؛ xaz tuxārīg: خزتخاری (بیت ۷۹) (هنینگ، ۱۹۵۰: ۶۴۴، یادداشت ۱۱)؛ خوراکی و آشامیدنی: sik: سرکه (بیت ۱۹) (همانجا، یادداشت ۸)؛ šīr: شیر (بیت‌های ۹۳، ۹۸)؛ angubēn: انگبین (بیت ۱۹)، nān: نان (بیت‌های ۷۸، ۱۲۶)؛ pist: پست، آرد (بیت ۷۸)؛ kašk: کشک (بیت ۹۹)؛ سازهای موسیقی: čang: چنگ (بیت‌های ۱۰۱، ۱۱۲)؛ win: نی، فلوت (بیت ۱۰۱)؛ kannār: کنار (بیت ۱۰۱)؛ barbat: بربط (بیت ۱۰۱)؛ tanbur: تنبور (بیت ۱۰۱)؛

عطرها و بوها: kāpūr: کافور (بیت ۷۹)؛ mušk: مُشک (بیت ۷۹)؛ زین افزار: drōn: کمان (بیت ۶۷) (بیلی ۱۹۶۱: ۳۷۲-۴۸۳)؛ zih: زه (بیت ۶۷)؛ zēn: زین (بیت ۷۴)؛ pilakxūn: فلاخن (بیت ۷۵)؛ kaškanjīr: کشکنجیر، منجنیق (بیت ۷۵)؛ zandpīl: ژنده‌پیل (بیت ۷۲)؛ وسایل زندگی: gyāgrōb: جاروب (بیت ۱۰)؛ yawāz: جواز، خرمن‌کوب (بیت ۱۱)؛ damēnag: دمینه (بیت ۱۲)، rasan: رسن (بیت ۱۴)، mēx: میخ (بیت ۱۶)؛ tabangōg: تبنگو، جعبه (بیت ۲۰)؛ maškīžag: مشکیزه، دستمال سفره (بیت ۶۰)؛ mašk: مشک (بیت ۵۸)؛ اصطلاحات نویسندگی کوشش‌های ادبی مکتوب را که همزمان با روایت شفاهی انجام گرفته است، نشان می‌دهد: nāmag: نامه (بیت ۶۵)؛ frawardag: فرورده، طومار (بیت ۶۵)؛ dēwān: دیوان (اداره، دفتر، بیت ۶۵)؛ daftar: دفتر (بیت ۶۶)؛ pādixšīr: پیمان‌نامه؛ عهدنامه (بیت ۶۶)؛ اصطلاحات دینی: jīw: شیر تقدیس‌شده (بیت ۵۰)؛ hōm: هوم، شیرهٔ گیاه هوم (بیت ۵۲)؛ gōšuru(n): گوشورون، روان گاو (بیت ۵۱)؛ yazišn: قربانی، مراسم یسنا (بیت ۵۰)؛ kustīg: کستی (بیت ۸۲)؛ padām: دهان‌بند (بیت ۸۲)؛ taškanag: زیرپیراهن مقدس (بیت ۸۳)؛ pādyāb: پادیاب، وضو (بیت ۱۰۰)؛ māzdēsnān: مزدیسنان (بیت ۱۰۰).

داستان «رز و میش»، منظومه‌ای شبیه درخت آسوری، در ادبیات فارسی با دو روایت، یکی فارسی یهودی در ۶۱ بیت (آسموسن ۱۹۷۳: ۳۲۴) و دیگری به فارسی در ۴۹ بیت (قیصری ۱۳۵۴) در دست است. این دو منظومه که مانند *درخت آسوری* منظومهٔ مفاخره‌ای هستند و ویژگی‌های ادبیات شفاهی را دارند، فصاحت چندانی ندارند و از نظر ادبی نیز در حد *درخت آسوری* نیستند. متن درخت آسوری در مجموعهٔ *متن‌های پهلوی* (جاماسب‌آسا ۱۸۹۷-۱۹۱۳: ۱۰۹-۱۱۴) به چاپ رسیده است.

نک: ماهیار نوابی ۱۳۴۶؛ عریان، ۱۳۷۱: ۱۴۶-۱۵۱؛ برونر ۱۹۸۰؛ تفضلی ۱۹۹۶: ۵۴۷-۵۴۹.

تاریخ

از کتاب‌های تاریخی پهلوی که بسیاری از مطالب *شاهنامه* نیز از آن منشأ گرفته، تنها *کارنامهٔ اردشیر بابکان* برجای مانده است. به یقین بسیاری از کتاب‌های تاریخی

پهلوی در سده‌های آغازی دوران اسلامی وجود داشته‌اند که تاریخ‌نگاری اسلامی، به‌طور عمده، بر پایهٔ این آثار بوده است.

کارنامهٔ اردشیر بابکان (kārnāmag ī Artaxšir ī pāpagān)

کارنامهٔ اردشیر بابکان داستانی تاریخی و آمیخته با افسانه دربارهٔ زندگی اردشیر، پایه‌گذار سلسلهٔ ساسانی است. داستان به‌احتمال بر اساس روایت‌های کهن‌تری در اواخر دوران ساسانی، در فارس نوشته شده است. در آغاز، پس از شرح کوتاهی دربارهٔ وضع ایران پس از مرگ اسکندر و حکومت ملوک‌الطوایفی (کدخدایی) اشکانیان، آمده است که اردوان چهارم آخرین پادشاه اشکانی، بر سپاهیان و پارس و نواحی نزدیک به آن فرمان می‌راند و بابک، نیای مادری اردشیر، در آن هنگام والی (مرزبان و شهریار) پارس بود.

اردوان از خود فرزندی نداشت و ساسان که از نسل دارای دارایان (داریوش سوم هخامنشی) بود، شبان بابک بود. بابک نمی‌دانست که ساسان از تخمهٔ دارایان است تا این‌که شبی به خواب دید که خورشید از سر ساسان می‌تابد و همهٔ جهان را روشنی می‌بخشد. شب دوم نیز در خواب دید که ساسان بر پیل آراستهٔ سپیدی نشسته است و همه بدو نمار می‌برند و آفرین می‌کنند. شب سوم باز در خواب دید که سه آتشکدهٔ بزرگ فرنبغ، گشنسب و برزین‌مهر در خانهٔ ساسان می‌درخشند و به همهٔ جهان روشنی می‌بخشند. بابک شگفت‌زده، خوابگزاران را پیش خواند و تعبیر خواب خود را خواست. آنان گفتند که این مرد یا یکی از فرزندانش به پادشاهی جهان می‌رسد؛ چه خورشید و پیل آراسته نشان توانایی و پیروزی است. بابک ساسان را پیش خواند و چون از نژاد او آگاه گردید، شادمان شد و ساسان را گرامی داشت و دختر خود را بدو داد. از این ازدواج اردشیر زاده شد و بابک چون برازندگی و چابکی اردشیر را دید، دانست که تعبیر خوابش درست بوده است و اردشیر را به فرزندی پذیرفت و به هنرهای گوناگون پرورد تا در پارس نام‌بُردار شد.

اردوان که از شایستگی‌های اردشیر آگاه شد، از بابک خواست تا او را به دربار بفرستد. بابک، ناگزیر اردشیر را به دربار فرستاد. به فرمان اردوان، اردشیر هر روز با

فرزندان و شاهزادگان به نخجیر و چوگان می‌پرداخت. اردشیر در همهٔ هنرها سرآمد همگان شد و به سبب دلیری فراوانش از چشم شاه افتاد و به فرمان او به آخور ستوران فرستاده شد. اردوان کنیز زیبایی داشت که دل به اردشیر سپرد و چون پیمان مهر ایشان بسته شد، اردشیر را یاری کرد تا از دربار اردوان با زین‌افزار و درم و دینار و دو اسب بگریزند.

اردشیر به سوی سرنوشت شکوهمندی که ستارگان برای او پیش‌بینی کرده بودند، شتافت. اردوان به تعقیب آنها پرداخت، اما اردشیر با پشتیبانی مردم پارس و اصفهان و فرمانروایان محلی و نیز به یاری فرهٔ ایزدی که به شکل‌قوچی او را همراهی می‌کرد، اردوان را شکست داد و کشت و دختر او را به زنی گرفت. بدین‌ترتیب نوادهٔ هخامنشیان با نوادهٔ اشکانیان (در واقع با کیانیان، چه ساسانیان دارا یعنی داریوش را آخرین پادشاه کیانی می‌دانستند) پیوند زناشویی بست تا به ترکیبی که به پادشاهی او مشروعیت می‌بخشد، دست یابد. فارس و کرمان صحنهٔ اعمال و کارهای اردشیر در مقام پادشاه است. او سازندهٔ شهرها و برپاکنندهٔ آتشکده‌ها است. اردشیر به نبرد با شاهان محلی می‌رود و شاه کُردان ماد، کرم هفتواد که سپاهیانش به راهزنی دریایی در نواحی جنوبی مشغول بودند، و مهرگ از فرمانروایان فارس را از میان برمی‌دارد.

همسر اردشیر (دختر اردوان) به اغوای برادران تبعیدی‌اش در کابل، می‌کوشد تا اردشیر را با زهر بکشد، اما ناکام می‌ماند و چون رازش از پرده بیرون می‌افتد، به مرگ محکوم می‌شود. اما موبدی که مأمور کشتن همسر اردشیر است، چون آگاه می‌شود که وی فرزندی در شکم دارد، از کشتن او درمی‌گذرد و همسر اردشیر در نهان فرزندی می‌زاید که نام شاپور بر وی می‌نهند. موبد مدت‌ها اردشیر را از این خبر آگاه نمی‌سازد تا هنگامی که خشم او از همسرش فرو می‌نشیند و شاپور را به نزد او می‌برند. در این میان اخترشماران پیش‌بینی می‌کنند که دوام پادشاهی اردشیر با ازدواج پسری از خاندان او با دختری از خانوادهٔ مهرگ حاصل می‌شود. اردشیر بر آن می‌شود که همهٔ فرزندان مهرگ را بجویند و از میان بردارند. تنها فرزند بازماندهٔ مهرگ دختری است که از او پنهان نگاه می‌دارند و برزگری او را تربیت می‌کند. روزی شاپور، بنابر اتفاق، به این دختر برمی‌خورد و به سبب شایستگی و زیرکی دختر،

شیفتهٔ او می‌شود و بدون اطلاع و اجازهٔ پدر با او ازدواج می‌کند و هرمز از او زاده می‌شود. اردشیر تنها هنگامی از این راز آگاه می‌شود که نوه‌اش هرمز را می‌بیند و درمی‌یابد که پیش‌بینی به حقیقت پیوسته است.

کارنامهٔ اردشیر که در وهلهٔ نخست رمانی تاریخی به‌شمار می‌رود، دربردارندهٔ مطالب جغرافیایی (نام شهرهایی که اردشیر ساخته است، مانند رامش اردشیر = توج، بوخت اردشیر = بوشهر، اردشیر خره = فیروزآباد)، نجوم و ستاره‌شناسی، تعبیر خواب (خواب بابک و تولد اردشیر)، پیشگویی (تولد هرمز)، اسطوره و افسانه (همراه شدن فرهٔ ایزدی به شکل قوچ با اردشیر، آذر فرنبغ در پیکر شاهین و پَر بر جام اردشیر زدن) نیز هست.

این کتاب به سبب شیوهٔ روان و زندهٔ نگارش و این‌که تقریباً همه داستان در *شاهنامه* آمده (نلدکه ۱۳۷۹: ۳۴)، همواره مورد توجه بوده است و به همین مناسبت طی دوران تغییراتی در آن راه یافته است. تأثیر زبان فارسی در همهٔ کتاب مشاهده می‌شود و حتی در پاره‌ای موارد جمله‌ها به شیوهٔ فارسی درآمده است. پی‌ریزی و ساختمان داستان در این‌جا و *شاهنامه* یکی است؛ اما از آن‌جا که این اثر نیز به‌ظاهر کار موبدان زردشتی بوده است، مقایسهٔ آن با روایت فردوسی در *شاهنامه* نشان می‌دهد که عناصر زردشتی آن در روایت‌های متأخر حذف شده است (بویس ۱۹۶۸: ۶۰) که این به دلایل دینی می‌تواند موجه باشد؛ ولی گاهی شکاف‌هایی هموارنشده در *شاهنامه* باقی می‌مانند؛ برای نمونه بخشی که دختر اردوان به اغوای برادران تبعیدی خود می‌کوشد تا با جام زهر شوهر خویش، اردشیر، را مسموم سازد؛ روشن نیست که چرا زمانی که جام زهر از دست پادشاه می‌افتد، اردشیر از ترس به لرزه می‌افتد و بدگمان می‌شود، در حالی که در *کارنامه* آمده است که ایزد آذرگشنسب به پیکر شاهین آشکار می‌شود و پر خود را به جام می‌زند و بدین‌گونه جام از دست شاه بر زمین می‌افتد و سگ‌ها و گربه‌ها آن‌چه را در جام است، می‌لیسند و می‌میرند. این کتاب به‌ظاهر روایت شفاهی کهنه‌تری داشته است؛ زیرا داستان زایش اردشیر در این‌جا مانند داستان زایش کورش است که در آن زمان در فارس رایج بوده است (همانجا).

شرح زندگی اردشیر، افزون‌بر *شاهنامه*، در روایت طبری (*تاریخ*: ۸۱۳-۸۳۱/۱)، *ثعالبی* (غُرر: ۴۷۳-۴۸۰) و دیگر نویسندگان دوران اسلامی آمده است.

دست‌نویس‌ها

از *کارنامهٔ اردشیر بابکان* تنها دست‌نویس قدیمی MK در دست است و دست‌نویس‌های دیگر، ازجمله JJ، از روی MK رونویس شده‌اند (آنتیا ۱۹۰۰: ۹-۱۰).

نک: کسروی، ۱۳۴۲؛ هدایت، ۱۳۲۲؛ فره‌وشی، ۱۳۵۴؛ هاشمی‌نژاد، ۱۳۶۹؛ مشکور، ۱۳۶۹؛ آنتیا ۱۹۰۰؛ آشا ۱۹۹۹b.

جغرافیا

شهرستان‌های ایران (šahrestānīhā ī ērān)

رسالهٔ کوچکی در شصت بند است. در دست‌نویس‌ها عنوانی برای این یادگار (بند ۱، ayādgār) ذکر نشده است. نام *شهرستان‌های ایران* یا *شهرهای ایران* را ویراستاران بعدی بر آن نهاده‌اند. در بند ۱ عنوان «شهرانیها» (šahrānīhā) آمده که تصحیف «شهرستانیها» (šahrestānīhā) است چه صورت درست واژه بارها در رساله تکرار شده است[1]. این متن تنها اثر به جا مانده به زبان پهلوی دربارهٔ جغرافیای تاریخی ساسانی است؛ اما آثار معروف ایرانیان که پس از این به زبان عربی نوشته‌اند، تردیدی باقی نمی‌گذارد که در همان دورهٔ ساسانی آثار کامل‌تر و جامع‌تری در این زمینه وجود داشته است، چنان‌که در کتاب بندهش (TD_2: ۸۰ س۱) در فصل دربارهٔ چگونگی کوه‌ها به «ایادگار شهرها» و نیز در فصل سوم *زادسپرم*، دربارهٔ کوه‌ها و رودها، به چنین آثاری اشاره شده است.

شهرستان‌های ایران فهرستی از نام شهرهای اصلی ایران است همراه با آگاهی‌هایی دربارهٔ شخصیت‌های تاریخی (اردشیر، شاپور) و پاره‌ای اساطیری‌اند (جمشید، فریدون، کاوس، ضحاک، افراسیاب)، و نیز افسانه‌های مربوط به آنها. این رساله به‌احتمال

---

۱. شهر در مفهوم مرکز استان، واژهٔ فارسی میانهٔ شهرستان است.

نخستین‌بار در سدهٔ سوم هجری (نهم میلادی)، پس از خلیفه ابوجعفر منصور دوانیقی، دومین خلیفهٔ عباسی (۱۳۶-۱۵۸ق) نوشته شده است (بند ۶۱)، اما دربردارندهٔ روایات و سنن قدیمی نیز هست که طبق معمول آمیزه‌ای از عناصر کیانی و ساسانی در آن برجسته شده‌اند.

بر اساس این متن، ایران‌شهر، بنابر چهار جهت اصلی جغرافیایی به شرق، غرب، جنوب و شمال تقسیم شده است. نخست نام شهرهایی می‌آید که در ناحیهٔ شرق (خراسان) قرار داشته‌اند. فهرست این بخش با سمرقند آغاز و به «شادفرخ خسرو» که جای آن معلوم نیست، پایان می‌پذیرد (بندهای ۲-۲۰). پس از آن شهرهای ناحیهٔ غرب (خاوران) نام برده شده‌اند که نخستین آن تیسفون و آخرین آنها مدینه (یثرب) است (بندهای ۲۱-۳۳). نام شهرهایی که در بند ۳۳ آمده است، شام (سوریه)، یمن، کوفه، مکه، مدینه و شهرهای آفریقا (به‌ویژه مصر) موقعیت سیاسی ساسانیان را در زمان خسروپرویز بازتاب می‌دهد که به ترتیب انطاکیه و دیگر شهرهای سوریه و عربستان جنوبی و مصر را به تصرف خود درآوردند (مارکوارت ۱۹۳۱: ۸۲-۸۳). شهرهای ناحیهٔ جنوب (نیمروز) بخش بعدی رساله است که با کابل آغاز و با اَشکَر، که جای آن معلوم نیست، پایان می‌پذیرد. ناحیهٔ شمال با شهرستان آذربایجان آغاز می‌شود[1] و به آمل[2] (مارکوارت ۱۹۳۱: ۱۱۰-۱۱۱) ختم می‌شوند (بندهای ۵۶-۶۰). بنیان شهر بغداد به‌دست ابومنصور، بند پایانی (۶۱) رساله است.

رسالهٔ *شهرهای ایران* با جغرافیای موسی خورنی شباهت‌های زیادی دارد. این دو رساله، به‌همراهِ کتیبه‌ها و مهرهای ساسانی و منابع سریانی، عربی و فارسی، منابع اصلی در شناخت شهرهای ایران در دورهٔ ساسانی به‌شمار می‌روند (تفضلی ۱۳۷۶، ۲۶۶). این رساله در مجموعهٔ *متن‌های پهلوی* (۱۸-۲۴) چاپ شده است.

نک: هدایت ۱۳۳۲؛ تفضلی ۱۳۶۸: ۳۴۹-۳۳۲؛ عریان، ۱۳۷۱: ۶۹-۶۴؛ مارکوارت

---

۱. بنا بر باورهای زردشتی، شمال جایگاه دیوان است و به همین دلیل مؤلف شهرستان‌های ایران، معادل پهلوی آن را که باختر (باختر) است، به کار برده است.

۲. متن Amōy: آموی، به‌احتمال مرکز طبرستان، مازندران امروزی بوده است.

۱۹۳۱؛ گیزلن ۱۹۸۸؛ آشا ۱۹۹۹a؛ دریایی ۲۰۰۲b.

شگفتی‌ها و برجستگی‌های سیستان (abdīh ud sahīgīh ī sagestān)

متن کوتاهی در شانزده بند (*متن‌های پهلوی*: ۲۵-۲۶) است که نام نویسنده و تاریخ تألیف آن معلوم نیست. این رساله تنها متن پهلوی است که خارج از ناحیهٔ فارس، به‌احتمال در اواخر دوران ساسانی نوشته شده است. نویسنده که به‌ظاهر خود از ناحیهٔ سیستان بوده، به شرح ویژگی‌های طبیعی و سنتی‌ای می‌پردازد که سبب برتری سیستان نسبت به دیگر شهرها شده است: ۱. رودخانهٔ هیرمند، دریاچهٔ فرَزْدان، دریاچهٔ کیانسه و کوه اوشداشتار (بند ۲)؛ ۲. هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس، سه نجات‌بخش دین زردشتی در این‌جا زاده و رستاخیز خواهند کرد (بند ۳)؛ ۳. سیستان پناهگاه فرزندان شاهان کیانی پس از قتل ایرج بود. فریدون تنها فرزند ایرج را که دختری بود به دریاچهٔ فرَزْدان برد و پنهان داشت تا از آن دختر پسری زاده شد. فریدون به دریاچهٔ فرَزْدان رفت و از اردویسور اناهید و دیگر ایزدان برای باز آراستن ایران‌شهر و فره کیان مراد خواست و منوچهر را به مراد یافت (بندهای ۴-۸). گشتاسب‌شاه دین زردشتی را در سیستان تبلیغ کرد و پیروانی یافت مانند سین که همراه با «بزرمهر» (Burzmihr) «بغان‌نسک» *اوستا* را تدوین کرد (بندهای ۹-۱۲) و پس از حملهٔ اسکندر، *اوستا* سینه‌به‌سینه فقط در سیستان حفظ شد (بندهای ۱۴-۱۵).

نک: عریان ۱۳۷۱: ۷۰-۷۱؛ بیلی ۱۹۴۳؛ اوتاس ۱۹۸۳.

حماسه

یادگار زریران (Ayadgar ī Zarēriān)

تنها قطعهٔ کوتاه نمایشی است که در قالب شعر حماسی و آهنگی شاعرانه، بازمانده است. این متن در اصل به زبان پارتی بود. اما در شکل کنونی خود به زبان و خط پهلوی است، که واژه‌ها و ترکیبات و ساختارهای زبان پارتی در متن دیده می‌شود.

نمایش، داستان جنگ پادشاه ایران، گشتاسب، با پادشاه خیونان، ارجاسب است. گشتاسب با همهٔ برادران، پسران، شاهزادگان و ملازمان خود، دین مزدیسنی را

می‌پذیرد (بندهای ۱-۲). هنگامی که این خبر به ارجاسب می‌رسد، بر او گران می‌آید (بند ۳) و دو تن از سران سپاه خود، بیدفش جادو و نامخواست هزاران، را همراه نامه‌ای به پیامبری به ایران‌شهر می‌فرستد (بند ۴). جاماسب وزیر خبر ورود این دو فرستاده را به گشتاسب می‌دهد و آنان نامه را به گشتاسب تقدیم می‌کنند. ابراهیم(؟) مهتر دبیران متن نامه را برای گشتاسب می‌خواند که در آن ارجاسب از او می‌خواهد که دین مزدیسنی را رها کند و با او هم‌کیش باشد و تهدید می‌کند که اگر پیشنهاد او را بپذیرد، به ایران‌شهر لشکر می‌کشد و آن‌جا را نابود می‌سازد و مردمان را برده می‌گیرد (بند ۱۲). زریر، برادر گشتاسب و سپاه سالار او، با اجازهٔ گشتاسب به فرستادگان پاسخ می‌دهد که گشتاسب دین مزدیسنی را رها نمی‌کند و آمادهٔ نبرد با ایشان است (بند ۱۸). به فرمان گشتاسب، زریر برای آگاهی مردم، بر سر کوه‌ها آتش می‌افروزد و همهٔ مردان کشور، به‌جز مغان، را به جنگ فرا می‌خواند و از آنها می‌خواهد که تا یک ماه دیگر، همه با جنگ‌افزار به دربار گشتاسب آیند (بندهای ۲۳-۲۵). مردم چنین می‌کنند و به میدان نبرد روی آورند. در راه گشتاسب از جاماسب، وزیر دانای خود می‌خواهد که پیامد جنگ را برای او پیشگویی کند. جاماسب از گشتاسب می‌خواهد تا به آیین ویژه سوگند خورد که پس از آگاهی از پیامدهای جنگ، هیچ‌گونه آسیبی بدو نرساند (بندهای ۴۱-۴۲) و سپس پیشگویی می‌کند که در جنگ ۲۳ تن از برادران و پسران گشتاسب از جمله زریر و پادخسرو، برادران او و فرشاورد (فرشیدورد) پسر او کشته می‌شوند (بند ۴۸).

پس از یک ماه، دو سپاه با هم روبه‌رو می‌شوند و آن‌چه جاماسب پیشگویی کرده بود، از جمله کشته شدن زریر به دست بیدرفش جادو، به حقیقت می‌پیوندد. بستور، پسر خردسال زریر، برای انتقام‌جویی به میدان می‌رود و با دیدن پیکر بی‌جان پدر، ناله و سوگ سر می‌دهد که «اکنون چه کنم چه اگر از اسب بنشینم و سرِ تو پدر اندر کنار گیرم و خاکت از گردن بگیرم، پس به‌سَبُکی باز بر اسب نشستن نتوانم» (بند ۸۶). بستور با پرتاب تیری به قلب بیدرفش، انتقام پدر را می‌گیرد. سپس بستور و اسفندیار، پسر گشتاسب، و گرامی‌کرد، پسر جاماسب، هنرنمایی‌ها می‌کنند و سپاه ارجاسب همه کشته می‌شوند و خود ارجاسب را نیز اسفندیار می‌گیرد و دستی و پایی

و گوشی را از او می‌برد و چشمی را به آتش می‌سوزاند و بر خر دم‌بریده‌ای به کشور خیونان باز می‌گرداند تا به خیونان بگوید که «در آن جنگ چه رفته است» (بندهای ۱۰۶-۱۱۴).

سخنانی که در این متن به شکل نقل قول بیان شده ازجمله افسون خواندن بستور بر تیری که آن را به دل بیدرفش می‌دوزد (بند ۹۲)، سوگند دادن جاماسب به گشتاسب (بند ۴۱)، و سوگ بستور بر پیکر بی‌جان پدر (بند ۸۴-۸۷) دربردارندهٔ باورهای کهن و در عین حال مبهم است (بویس ۱۹۸۹: ۱۲۸-۱۲۹).

بارتلمه (۱۹۲۲: ۲۷) بر این باور بود که به‌احتمال این سوگ‌نامه از یک شعر حماسی منشأ گرفته است و بنونیست (۱۹۳۲: ۲۴۵-۲۹۳) معتقد بود که در واقع تمامی متن یادگار *زریران* شعری پهلوانی است که در زمان ساسانیان از اصل پارتی اقتباس شده است. هنینگ نظر بنونیست را برای بازسازی متن در قالب نظم شش‌هجایی مردود دانست (هنینگ ۱۹۵۰: ۶۴۱-۶۴۸؛ نیز نک: شاکد ۱۹۷۰: ۳۹۵-۴۰۵؛ اوتاس ۱۹۷۵: ۳۹۹، ۴۱۸؛ لازار ۱۹۸۵: ۳۷۱-۳۹۹).

اشاره‌های اوستایی به نبرد ویشتاسب (vištāspa-) و زریر (zairivairi-) در برابر ارجاسب بدکار (arəjat.aspa)، قدمت داستان رزم ویشتاسب (razm ī wištāspān) (بند ۳۹) را تأیید می‌کند. (*آبان‌یشت*، بندهای ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۷؛ نیز *زامیاد یشت*، بند ۸۷). نام بستور نیز در *اوستا* به صورت bastavairi- آمده است (فروردین یشت، بند ۱۰۳) و شخصیت‌های مشهور اوستایی مانند اسفندیار (spəntō.δāta-)، جاماسب (jāmāspa-)، هوتوس (hutaosa-) و هما (humāya-)، هر یک در این یادگار نقش دارند. به‌ظاهر داستان پیروزی ویشتاسب، برای نخستین‌بار، در دربار خود او توسط خنیاگران به زبان اوستایی قدیم جشن گرفته می‌شد و چون این پیروزی به بقای دین انجامید، در سده‌های بعدی نیز، آیین‌های مربوط به آن برگزار می‌شد و سپس از طریق *اوستای* جدید به دیگر زبان‌های ایرانی راه یافت تا سرانجام گوسان‌های پارتی آن را به خنیاگران ساسانی آموختند (بویس ۱۹۵۷: ۱۰-۴۵؛ همو ۱۹۵۵: ۴۶۳-۴۷۷).

بخشی از این داستان، ضمن سرگذشت زردشت، در کتاب هفتم *دینکرد* (فصل چهارم، بند ۸۷ ببـ؛ نیز، آموزگار و تفضلی ۱۳۷۰) آمده است. موبدان زردشتی این

داستان را در خدای‌نامهٔ ساسانی جای دادند و دقیقی با استفاده از این خدای‌نامه و نیز سنت شفاهی، که هنوز در آن زمان در شمال شرق ایران زنده بود، آن را به شعر درآورد و فردوسی اشعار دقیقی را در *شاهنامهٔ* خود گنجاند (بویس ۱۹۸۹: ۱۲۸). تفاوت عمدهٔ روایت فردوسی با متن *یادگار زریران* در این است که در این‌جا واقعهٔ نبرد طی یک روز اتفاق می‌افتد و اعمال زریر و پسرش بستور به‌طور برجسته، به نمایش گذاشته می‌شوند؛ ولی *شاهنامه*، در قالب جنگی طولانی، به شرح نامه‌ها، سخنرانی‌ها و تک‌تک نبردها می‌پردازد و افزون‌بر این بیدرفش به دست اسفندیار، که مشهورتر از بستور است، کشته می‌شود.

با وجود بستگی‌های مذهبی که ضامن بقای طولانی داستان شده است، و درواقع اصل نبرد بر سر دین روی داده است، توجه به مذهب در *یادگار زریران* سطحی است و مواد داستان، نیز شیوهٔ برخورد با آنها، اساساً به حماسهٔ پهلوانی تعلق دارد. به‌احتمال داستان اصلی، پیش از آن‌که ایرانیان سنت مکتوب را به کار گیزند، نبرد میان سران قبایل بوده است. اما در *یادگار زریران* ارجاسب نامه‌ای به گشتاسب می‌فرستد و زریر توسط رییس دبیران پاسخ نامه را می‌فرستد (بند ۳). در این‌جا نیز به روال سنت شفاهی، وقایع داستان متناسب با تغییر و تحولات اجتماعی و سلیقهٔ مخاطبان بعدی تغییر یافته است (بویس ۱۹۸۹: ۱۲۸-۱۲۹).

روایت‌های دیگری در این داستان توسط ثعالبی (*غررالسیر*) و طبری (*تاریخ*) انجام شده است. روایت طبری کوتاه‌ترین و نزدیک‌ترین به داستان *یادگار زریران* است.

یادگار زریران در مجموعهٔ *متن‌های پهلوی* (۱-۱۷) به چاپ رسیده است.

نک: بهار ۱۳۴۷: ۷۹-۵۵؛ عریان، ۱۳۷۱؛ ماهیارنوابی ۱۳۷۴؛ غیبی ۱۳۷۵؛ منشی‌زاده ۱۹۸۱؛ بویس ۱۹۵۵؛ همو ۱۹۸۹؛ اوتاس ۱۹۷۵؛ شکی ۱۹۸۶.

فقه و حقوق

شایست نشایست (šāyist nē šāyist)

دانشمندان زردشتی این کتاب را که مانند اغلب کتاب‌های پهلوی، در دست‌نویس‌ها عنوانی ندارد، براساس سنت «روایت» نامیده‌اند. این امر به‌احتمال به

PersianPDF.com

سبب همانندی مطالب این کتاب با محتوای آثاری از زردشتیان به فارسی است که با نام «روایت» در دست است. از آن‌جا که کتاب دربردارندهٔ گزیده‌ای از مهم‌ترین مباحث فقهی زردشتی در زمان ساسانیان است و به شرح آن‌چه که درست و شرعی (فصل ۷، بند ۸) و آن‌چه نادرست و غیرشرعی (فصل ۱۴، بند ۱) است، می‌پردازد، دانشمندان پارسی در سدهٔ گذشته عنوان «شایست نشایست» را بر آن نهاده‌اند. این عنوان در دیگر آثار پهلوی مانند *دادستان دینی* (پرسش ۶۰، بند ۱) و فارسی زردشتی مانند *روایت داراب هرمزدیار* (۱۵۹/۲، س ۳-۴)، *صد در بندهش* (درِ ۶۹) نیز دیده می‌شود. نام گردآورندهٔ کتاب معلوم نیست. مطالب کتاب مستقیماً از زند بعضی از نسک‌های *اوستا* (مانند سودگر، بغ نسک، دامداد، چهرداد، سپند، هوسپارم، سکاتوم) گرفته شده که بیش‌تر مربوط به قوانین (dād) هستند ولی روی‌هم‌رفته تفسیرها بیش از خود ترجمه (زند) موردنظر مؤلف بوده‌اند به‌طوری که نظریات مکتب (čāšta)های فقهی را، که گاه در فروع و جزییات با هم تفاوت‌هایی دارند، زمانی با ذکر صاحبان آرا و گاه به اشاره، به صورت صاحبان آرا و دستوران، نقل کرده و در مواردی سلسلهٔ راویان را نیز مشخص کرده است (فصل ۱، بند ۳).

تاریخ تألیف کتاب معلوم نیست ولی از روی شواهد درونی چنین به نظر می‌رسد که دست‌کم بخش‌های اصلی آن پیش از اسلام نوشته شده‌اند، چه اشاره‌ای به دین اسلام و اعراب در آن نشده است و نیز در فصل ۶ (بند ۷) که از پیروان ادیان دیگر یا «آیین‌های آمیخته» گفتگو می‌کند، تنها از زندیقان، ترسایان و یهودیان نام می‌برد. در این کتاب، خلاف کتاب‌های پهلوی نوشته شده در سده‌های سوم و چهارم هجری، به مشکلات زردشتیان در جامعهٔ مسلمان اشاره‌ای نشده است، حتی در فصل هشتم (بند ۲ و ۶) که از گناه و مجازات گفتگو می‌شود، قدرت قانونی داوران زردشتی (رد: rad)، براساس قوانین فقه زردشتی نشان داده شده است. از سوی دیگر روشنی و روانی شیوهٔ نگارش و یکنواختی نثر کتاب، اشارات فراوان به مضامین بخش‌های گمشدهٔ *اوستا* و صاحبان آرا و فتواها، به‌ویژه در فصل‌های نهم و دهم و دوازدهم، می‌توانند دلایلی باشند که کتاب در اواخر دوران ساسانی نگارش یافته است. از آن‌جا که سبک نگارش این کتاب با زند *وندیداد* و *نیرنگستان* شباهت‌هایی دارد، می‌توان

حدس زد که مؤلف آن نیز یکی از همان موبدان تدوین‌کنندهٔ این دو کتاب بوده باشد (بویس ۱۹۶۸: ۲۱۰).

در *شایست نشایست* از مطالب و موضوع‌هایی سخن رفته است که مانند آنها را در دیگر کتاب‌های پهلوی مانند *هیربدستان* و *نیرنگستان*، *روایت پهلوی*، *روایت امید اشوهستان* و زند فرگرد *وندیداد* می‌بینیم؛ اما آگاهی‌های دینی و دقت در بیان دستورها و آیین‌های پادیابی در این کتاب کامل‌تر و بهتر است. بسیاری از مطالب و مضامین این کتاب در زمان فارسی، در *روایات داراب هرمزدیار*، *صد در نثر و صد در بندهش* نیز حفظ شده است.

این کتاب به سبب دربرداشتن اصطلاحات فنی دینی و واژه‌های نادر، از اهمیت برخوردار است.

مطالب فصل‌های ده‌گانهٔ کتاب بدین شرح است:

فصل اول دربارهٔ درجات هشتگانهٔ گناهان و میزان تاوان پولی آنها است و به اختلاف‌نظر صاحبان آرا نیز اشاره شده است. فصل دوم به موضوع نجاست یا ریمَنیِ جسد مردگان و توصیف آیین‌های مربوط می‌پردازد. فصل سوم مربوط به عادت ماهانهٔ زنان (دشتان daštān) و احکام رفتار با آن، اختصاص دارد. فصل چهارم به موضوع کُستی، جنس و اندازه آن و سِدره (شبی šabīg) و لزوم داشتن آنها و گناه گشاده‌کُستی راه رفتن می‌پردازد. فصل پنجم دربارهٔ سخن گفتن به هنگام خوردن (drāyān–jōyišnīh) و میزان پادافراه این گناه است. فصل ششم دربارهٔ گناه و ثواب است. در پایان این فصل آرای بیان شده به بهدینانی منسوب شده است که پیرو پوریوتکیشان هستند (بند ۷). فصل هفتم دربارهٔ ستایش خورشید سه بار در روز و ستایش ماه و آتش و گناه خاموش کردن آتش است. فصل هشتم دربارهٔ تاوان گناهانِ مرگ‌اَرزان و بعضی گناهان دیگر و توبه است. فصل نهم دربارهٔ گزیده‌ای از مطالب فقهی و آیین است. مسألهٔ درگذشت موبدی در غربت، مباحثهٔ دینی با هیربدان به منظور ایمان به دین ، ثواب مال وقفی و عبادت در آتشکده. فصل دهم که مفصل‌ترین فصل کتاب است که از مطالب گوناگون مانند اندازهٔ کُستی، مراسم دینی درگذشتگان در ده روز پایان سال (فروردیگان)، پرهیز از کشتن غیرقانونی برخی حیوانات، خواندن

گاهان بر درگذشتگان، گناهِ بی‌موزه راه رفتن، گناه ازدواج نکردن، انجام دادن کارها با مشورت نیکان، فرزند چَکَر، بخشش و رادی، پرهیز از بخشش ناگزیده (نابه‌جا) گفتگو می‌کند.

دست‌نویس‌ها

از *شایست نشایست* دو دست‌نویس K_{20} و M_{51} در دست است؛ دست‌نویس‌های دیگر از روی این دو نوشته شده‌اند. دست‌نویس دیگری به نام F_{33} از شایست نشایست در دست است که در کتابخانهٔ مهرجی رانا در نوساری هند نگاه‌داری می‌شود و تاریخ ۱۲۴۵یزدگردی را دارد (کوتوال ۱۹۶۹: ۷). ده فصل اول *شایست نشایست* در این دست‌نویس‌ها به دنبال یکدیگر آمده است، اما ویراستاران جدید مجموعه‌ای از بخش‌های مشابه به *شایست نشایست* افزوده‌اند که آن را متمم *شایست نشایست* نامیده‌اند و فصل‌های ۱۱تا ۲۳ کتاب را دربرمی‌گیرد. مضمون و محتوای فصل‌های ۱۱ تا ۱۴ متمم، شبیه ده فصل اول *شایست نشایست* است و فصل‌های ۱۵ تا ۲۳ شامل قطعات پراکنده است. متمم به‌احتمال به دست چند تن گردآوری و تنظیم شده است. نام گردآورندگان و زمان گردآوری معلوم نیست، اما به‌ظاهر بیش از تاریخ ۱۳۹۷م است که تاریخ کتابت قدیم‌ترین دست‌نویس کتاب یعنی M_{51} است.

مطالب متمم نیز بدین قرار است: فصل ۱۱ دربارهٔ درجات گناهان و تاوان پولی آنها است. در این فصل به موضوع دیگری نیز اشاره شده است و آن اختصاص گوسفند قربانی به ایزدان مراسم یشت یا یزش‌خوانی است. مانند این مطلب در کتاب *روایت پهلوی* (فصل ۵۹) نیز آمده است و مطلبی شبیه به آن در *نیرنگستان* (۲۹۶ س۱۶ ــ ۲۹۷س۵) نیز دیده می‌شود. فصل ۱۲ از موضوعات آیینی و مباحث فقهی و دستورها و قوانین دینی گفتگو می‌کند؛ مانند اهمیت داشتن راهنمای دینی، نذر (استوفرید: ustōfrīt)، تعیین سرپرست و وارث خانواده، غسل آیینی (یشت نُشُوه). فصل ۱۳ دربارهٔ *چم گاهان* (منطق و دلیل خواندن گاهان)، به توصیف چگونگی و چرایی برگزاری مراسم یسناخوانی می‌پردازد. فصل ۱۴ دربارهٔ آداب یشتن درون (نان تقدیس شده) است. فصل ۱۵ گفتگویی میان اورمزد و زردشت است که در آن اورمزد ناملموس بودن

خود و امشاسپندان را توضیح می‌دهد و این‌که چگونه باید امشاسپندان را در جهان مادی حمایت و پرستش کرد.

فصل ۱۶ مانند مطالب فصل ۱۱، دربارهٔ گناهان است. در بند پایانی ثواب اجرای بعضی آیین‌ها مانند یزش، یشت، هماست و هادخت آمده است. فصل ۱۷ ویژهٔ چگونگی برگزاری نیایش برای شخص درگذشته و رعایت قوانینی در همین‌باره است. در این‌جا به چند موضوع دیگر مانند جای برخاستن مردگان در زمان رستاخیز نیز اشاره می‌شود. فصل ۱۸ دربارهٔ ثواب مراسم گاهانبار، مَیَزد و ازدواج با نزدیکان است. روایت دیگری از این فصل در *روایات پهلوی* (فصل ۵۶) هم آمده است. فصل ۱۹ دربارهٔ فضیلت خواندن دعای اهونَوَر و تعداد سرودن آن در مناسبت‌های مختلف است. فصل ۲۰ دربردارندهٔ اندرزهایی از دانایان پیشین (پوریوتکیشان) است که از دینکرد ششم برگرفته شده است. فصل ۲۱ دربارهٔ سایهٔ اجسام در نیمروز و چگونگی اندازه‌گیری اوقات روزانه است. فصل‌های ۲۲ و ۲۳ دربارهٔ دعای (آفرین) ویژهٔ ایزدان سی‌گانه‌ای است که هر روز ماه به نام یکی از آنها است.

نک: طاووسی، ۱۳۶۵؛ مزداپور، ۱۳۶۹؛ تاوادیا ۱۹۳۰؛ همو ۱۹۵۶؛ کوتوال ۱۹۶۹؛ دومناش ۱۹۸۳.

روایت امید اَشَوَهشتان (Ēmēd ī Ašawahištān)

شامل ۴۴ پاسخی است که امید پسر اَشَوَهشت، موبدان موبد (۳۴۵ق/ ۹۵۵م) به پرسش‌های آدُرگشنسب پسر مهرآتش پسر آدُرگشنسب داده است (درآمد، بند ۱). امید پسر اَشَوَهِشت گُشن/ جُوان جم است که برادرش منوچهر، موبد پارس و کرمان، نویسندهٔ مشهور داستان دینی و نامه‌ها و برادر دیگرش، زادسپرم، دستور نیمروز (جنوب)، نویسندهٔ گزیده‌های زادسپرم است.

موضوع پرسش و پاسخ‌ها متنوع است و دربرگیرندهٔ جنبه‌های اجتماعی و مذهبی زندگی زردشتیان در زمان تدوینِ اثر، یعنی سده‌های نخستین دوران اسلامی است. دست کشیدن عده‌ای از زردشتیان از دین خود و گرویدن به اسلام و مشکلاتی که در روابط خانوادگی آنها پدید آمده، در این متن بررسی شده است.

نفوذ و تأثیر اسلام در این کتاب بیش از کتاب‌های دیگر و *دادستان دینی* است. مطالب کتاب بدین شرح است: مطالب مربوط به قوانین خانواده مانند ارث، وصیت، قیمومت، ازدواج، ازدواج با نزدیکان، نام‌گذاری زنان برحسب نوع ازدواج (چکرزن، پادشازن، خودسرزن، دختر ایوکین/ انوکین و... (پرسش‌های ۱-۳، ۵، ۶-۸، ۱۸، ۲۲-۲۴، ۲۷-۳۱، ۴۲، ۴۴؛ انواع گناهان (پرسش ۴۱) گناه زنای با زن کافر (پرسش ۴۲)، سرنوشت روان پس از مرگ تا زمان رستاخیز (پرسش ۳۹)، ناپاکی وسایل مربوط به آن (۲۰، ۳۲-۳۸)، کسی که از دین زردشتی خارج شود و به اسلام بگرود (پرسش‌های ۴، ۲۵، ۲۶)، گناه روحانی که حکم نادرست دهد (پرسش ۲۱)، ممنوعیت استفاده از گرمابه مسلمانان برای زردشتیان (پرسش ۱۹)، پلی که از آن استفاده نمی‌شود (پرسش ۱۷)، نجس شدن مستقیم و غیرمستقیم (پرسش‌های ۱۵-۱۶)، تطهیر و روحانی متصدی آن (پرسش‌های ۱۴-۱۸)، روحانی خطاکار (پرسش‌های ۹ و ۱۱)، آیا روحانی باید به جنگ برود (پرسش ۱۰)؛ امور گیتی به بخت است یا کنش (پرسش ۴۰).

در این کتاب واژه‌ها و اصطلاحات قدیمی با واژه‌های جدیدتر از روایات متأخر فارسی درهم آمیخته و در نتیجه شیوهٔ نگارش و بافت اثر تقریباً از شکل اصلی خود خارج شده است (فصل‌های ۳۱، ۴۳، ۴۴)، اما روی‌هم‌رفته این روایت نسبت به آثاری مانند *دادستان دینی*، بیان روشن‌تری دارد.

دست‌نویس‌ها

تنها دست‌نویس معتبر این متن در مجموعهٔ TD_2 است. انکلساریا (۱۹۶۹: ۲۵/۲-۳۱) از دست‌نویس دیگری نام می‌برد که آن را گوبدشاه رستم بندار (G) نوشته است. گوبدشاه دست‌نویس TD_1 *بندهش* را حدود ۹۰۰ یزدگردی (۱۵۳۰م) استنساخ کرده است و بدین ترتیب تاریخ این دست‌نویس نیز اواخر سدهٔ پانزدهم و اوایل سدهٔ شانزدهم است.

نک: ب. ت. انکلساریا ۱۹۶۲؛ دومناش ۱۹۶۱؛ همو ۱۹۷۵؛ صفا اصفهانی ۱۹۸۰.

روایت آذر فرنبغ فرخزادان

دربردارندهٔ ۱۴۷ که آذرفرنبغ پسر فرخزاد، پیشوای زردشتیان در سدهٔ سوم هجری به پرسش‌های زردشتیان زمان خود داده است.

پاسخ‌ها کوتاه و موجزند و دربارهٔ مسایل و یا اصول قانونی جاری، هرگز نظر کلی ارایه نمی‌شود. در واقع بیشتر پاسخ‌ها به نکات کم‌اهمیت طهارت و پاکیزگی مربوط می‌شوند و غالباً تکراری هستند. برخی از پاسخ‌ها که گوشه‌هایی از قانون ازدواج و ارث را روشن می‌سازند، یا به پذیرش اسلام از سوی عضوی از خانواده مربوط می‌شوند، قابل توجه‌اند. از پاسخ‌ها چنین برمی‌آید که رسم ازدواج با نزدیکان هنوز رسمی معمول بوده است. ذکر موارد بسیاری از آلایش و ناپاکی از راه تماس شئ ناپاک، نشان می‌دهد که به‌ظاهر قوانین مدون در حال فراموشی بودند و به گزارش دینکرد مبنی‌بر آن‌که آذرفرنبغ قطعات پراکندهٔ *اوستای* موجود تا زمان خود را برای هیربدان، موبدان که همواره از شمار آنها کاسته می‌شد، گردآوری کرده بود معنی می‌بخشد (*تاریخ کمبریج*: ۴/ ۴۷۴-۴۷۵) چکیدهٔ مطالب کتاب بدین شرح است: ازدواج، فرزندخواندگی، ارث، قیمومت (پرسش‌های ۱، ۷-۱۶، ۱۹-۲۸، ۶۲، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۵-۷۸)؛ موضوع ناپاکی و تطهیر که فصل‌های بسیاری را دربرمی‌گیرد (۳۱-۵۰، ۵۴، ۵۵، ۶۳-۶۵، ۸۵-۱۱۱، ۱۱۵-۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲-۱۳۵)؛ ارتداد و تبعات آن (۲-۵، ۳۰)، زنای با کافر و پیامدهای آن (پرسش ۲۹)؛ گناه و ثواب (پرسش‌های ۵۱-۵۳، ۵۸-۶۱، ۷۶، ۱۲۸، ۱۳۶-۱۴۳)؛ آیین‌های دینی (پرسش‌های ۱۲۳، ۱۴۴-۱۴۶): رادی و بخشش (پرسش‌های ۷۴، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۶، ۱۴۷): انجام آزمایش دینی (ور war) در صورت حل نشدن اختلاف (پرسش ۷۲)؛ وام، گرو (پرسش‌های ۲۸-۶۶)؛ تبعات نبستن کستی (پرسش‌های ۵۱-۵۳)؛ خیرات برای روان (پرسش ۱۳۱)؛ توبه (پرسش ۱۱۴)؛ جنگ با دشمنی در راه به او برمی‌خوریم (پرسش ۱۲۴)؛ خرید شراب از ترسایان (پرسش ۱۲۵).

این کتاب دربردارنده تعدادی جملهٔ اوستایی است که در جای دیگر نیامده و از این جهت دارای اهمیت است (کلینگن اشمیت ۱۹۷۱). متن روایت در دو دست‌نویسی که *روایت امید اشوهشتان* را در بردارد، آمده است (انکلساریا ۱۹۶۹: یک ـ دو).

روایت فرنبغ سروش

دربردارنده چهار پاسخی است که فرنبع سروش وَهرامان (فرنبغ سروش پسر بهرام) به پرسش‌های هیربد اسفندیاد (اسفندیار) فرخ‌بُرزین داده است. متن در اصل شامل پنج پرسش و پاسخ بوده، اما در آغاز، بدون ذکر علت، آمده است که نوشتن یکی از پرسش‌ها امکان نداشته است. این روایت در سال ۳۷۷ق (۱۰۰۸م) تألیف شده است. تنها دست‌نویس این روایت TD_2 ما را از پیشامد نادر تعارض میان زرتشتیان خراسان (ابرشهر: نیشابور) و یکی از کارگزاران بغداد آگاه می‌سازد که ابومنصور (؟) نامی را که به‌ظاهر مسلمان بوده است، مجبور ساخت تا روزهایی را به سال بیفزاید (کبیسه) (دومناش ۱۹۷۵: ۵۴۳-۵۶۵). پرسش دوم در این‌باره است که اگر پیشوای زردشتیان فردی را به موبدی شهری برگزیند، پس از در گذشت آن پیشوا، این گزینش معتبر است یا نه؟ پرسش سوم دربارهٔ قیمومت و پرسش چهارم دربارهٔ ازدواج است (انکلساریا ۱۹۶۹:یک ـ دو). پس از صفحهٔ آخر روایت، سی پرسش دیگر اسفندیار فرخ بُرزین، دربارهٔ موضوعات عبادی و مناسک دینی آمده است؛ مانند مراسم درون و باج (پرسش‌های ۱-۳۳، ۳۰)؛ نیایش خورشید (پرسش ۲۴)؛ قوانین دینی مانند خرید نان و گوشت و خوراک‌های آماده از بازار کافران و فروختن چیز به کافران (پرسش‌های ۲۵ و ۲۶)؛ قوانین تطهیر (پرسش ۲۸)؛ گناه و ثواب (پرسش‌های ۲۷ و ۲۹). هیچ نشانه‌ای که ثابت کند مؤلف پرسش‌ها و روایت پیشین یک نفر باشد، در دست نیست (انکلساریا ۱۹۶۹: یک ـ دو؛ دومناش، ۱۹۷۵: ۵۴۳-۵۶۵).

مادیان هزار دادستان (mādayān ī hazār dādestān)

در اواخر دوران ساسانی، به‌ظاهر کتاب‌های قانونی بسیاری موجود بوده‌اند؛ چه در سدهٔ سوم هجری منوچهر نویسندهٔ کتاب *دادستان دینی* به کتاب‌های قانونی بسیار (was-dādestān nāmag، پرسش ۶۰، بند ۵)، اشاره کرده است. از میان این آثار تنهاکتاب *مادیان هزار دادستان*، آن هم در یک دست‌نویس ناقص باقی‌مانده است. این اثر اصیل را باید تکمیل‌کننده بخش‌های کتاب هشتم دینکرد دانست که خلاصهٔ عنوان‌های نسک‌های قانونی (دادی) *اوستا* را دربردارد (دومناش ۱۹۸۳).

نویسندهٔ اثر فرخ‌مرد وهرامان (فرخ‌مرد پسر بهرام) به‌ظاهر از محیط دینی برخاسته است؛ چه در دوران ساسانی که دین مبتنی‌بر مسایل حقوقی بوده است، روحانیان و پیشوایان دینی پدیدآورندگان و اجراکنندگان حقوق بودند (بویس ۱۹۶۸: ۶۱-۶۲). زمان تألیف کتاب نیز به‌احتمال اواخر دوران ساسانی است چه پادشاهانی که نامشان در این اثر آمده است از یزدگرد یکم (۳۹۹-۴۲۱م) تا خسروپرویز (۵۹۰-۶۲۸م) را دربرمی‌گیرد. در این متن به دیگر کتاب‌های قانون (dādestān nāmagīhā: *دادستان نامه*، فصل ۱۲، بند ۱۱)، xwēškārīh-nāmag. ī mōbedān: *خویشکاری‌نامهٔ موبدان*، فصل ۲۶، بند ۱۵ و فصل ۳۸، بند ۱۶، نک: ماتسوخ ۱۹۹۳)، نیز نام مفسران بسیاری که اغلب آرایشان با یکدیگر تعارض دارند، اشاره شده است که نام بعضی از آنها در متون زند نیز آمده است. *مادیان هزار دادستان* مجموعه‌ای از احکام و فتواهایی است دربارهٔ مواردی که روی داده است و یا می‌توانسته اتفاق افتاده باشد. احکام بیان‌شده شامل قوانین کیفری یا جزایی نیست، بلکه بیشتر به قوانین عرفی و خانوادگی توجه دارد که می‌توانسته برای جماعت زردشتی در زمان اسلام نیز معتبر باشند، از قبیل قوانین ازدواج، طلاق، ارث، قیمومت، فرزندخواندگی، دختر ایوکین، وکالت، ضمانت، اجاره، رهن، گرو، مشارکت، مالکیت، موقوفات، سود و تقسیم آن، تصرف دارایی، غذا و معاش، قدرت قانونی دوده‌سالار (بزرگ خانواده) بر اعضای خانواده. نام‌جای های یادشده در کتاب، چه به‌عنوان نمونه‌های فرضی، چه به‌عنوان مراکز اداری با آداب و رسوم خاص خود، به جنوب ایران به‌ویژه فارس، تعلق دارند، به‌طورکلی کتاب تصویری واقعی از مناسبات اجتماعی در جامعهٔ ساسانی، آن‌گونه که از درون دیده می‌شود، به دست می‌دهد. ماهیت فنی مطالب کتاب، وضعیت نامطلوب تنها دست‌نویس اثر و بی‌دقتی معمول در رونویس کردن دست‌نویس، بررسی و تفسیر اثر را دشوار ساخته است (بویس ۱۹۶۸: ۶۱-۶۲). نک: پریخانیان ۱۹۷۳؛ همو ۱۹۹۷؛ ماتسوخ ۱۹۸۱؛ همو ۱۹۹۳.

پیمان کدخدایی (abar paymān kadag-xwadāyīh)

قطعهٔ کوتاهی در یازده بند (*متن‌های پهلوی*: ۱۴۱-۱۴۲) دربارهٔ پیمان زناشویی است. بنابر متن (بند ۱) تاریخ نگارش آن روز دی‌به‌مهر، ماه بهمن، سال ۶۲۷

یزدگردی (۱۲۷۸م) است. در این قطعه ویژگی‌های زن و شوهر (بند ۱)، روش خواستگاری (بندهای ۲-۵)، تعهدات همسران نسبت به یکدیگر، از جمله تعهد شوهر مبنی‌بر این‌که در طول زندگی زن را به همسری گرامی و به کدبانویی پایدار دارد و در تأمین خوراک و پوشاک او، در حد توان و متناسب با زمان، بکوشد (بند ۶)، نیز تعیین میزان سه‌هزار درهم نقره که شوهر متعهد به پرداخت آن می‌شود، توضیح داده شده است.

نک: عریان ۱۳۷۱: ۱۷۵-۱۷۳؛ مکنزی، پریخانیان ۱۹۶۹: ۱۰۳-۱۱۲.

رساله‌های کوتاه تعلیمی

گزارش شترنج و وضع نرد (wizārišn ī čatrang ud nihišn ī nēw-ardaxšīr)

در ۳۸ بند (*متن‌های پهلوی*: ۱۱۵-۱۲۰) به شرح چگونگی ورود شترنج از هند به ایران، شیوهٔ بازی آن و در برابر، ارایهٔ بازی نرد از سوی ایرانیان به هندوان است. عنوان رساله در دست‌نویس‌ها نیامده و ویراستار متن با توجه به واژه‌های کلیدی و موضوع رساله، این عنوان را برگزیده است. در آغاز رساله آمده است که شاه هندوان، دبشلیم (دیوشرم: dēwišarm از سنسکریت، -devaśarman که به صورت دابشلیم در *کلیله و دمنه* آمده است). در زمان خسرو انوشیروان، برای آزمودن خود و دانایی ایرانیان، نیز با در نظر گرفتن سود خود، شترنجی با مهره‌هایی از زمرد و یاقوت، با هدایای پربها، همراه با برگزیدهٔ دانایان دربار خود، به ایران فرستاد و از شاه خواست که دانایان ایران معنی و مفهوم آن را دریابند وگرنه باید به هندوان باج و خراج بپردازند (بندهای ۱-۴). شاه سه روز مهلت خواست و در این مدت هیچ‌یک از دانایان ایران‌شهر نتوانستند به چگونگی این بازی پی ببرند. تا سرانجام بزرگمهر بختگان، در پایان مهلت، در شترنج نشان کارزار دید و پس از تشریح مهره‌ها و شیوهٔ بازی (شاه به عنوان مهرهٔ اصلی، رخ بر چپ و راست، فرزین نماد ارتشتاران‌سالار، پیل پشتیبان‌سالار، اسب‌سواران‌سالار...)، از برگزیدهٔ دانایان هند بُرد (بندهای ۵-۱۱). پس از آن، بزرگمهر در برابر، بازی فرد را که نماد جهان براساس جهان‌بینی زرتشتی است (تشبیه تخته‌نرد به زمینِ سپندارمذ، سی مهرهٔ سفید و سیاه به سی شبانه‌روز، گردش گردانه یا طاس

به گردش اختران و سپهر...) اختراع کرده به نام اردشیر، بنیانگذار سلسلهٔ ساسانی، آن را «نیواردشیر» نامید و شیوهٔ بازی آن را برای شاه و تشریح کرد (بندهای ۱۹-۳۲). آن‌گاه شاه بزرگمهر را با تخته نرد، با هدایای بسیار به هندوستان فرستاد تا این‌بار دانایان دبشلیم مفهوم نمادین مهره‌ها و طاس‌های نرد را دریابند. شاه هندوان چهل روز زمان خواست؛ ولی هیچ‌یک از دانایان هند نتوانستند بازی نرد را دریابد و سرانجام بزرگمهر پیروز، با باج و خراج فراوان به ایران بازگشت (بندهای ۳۲-۳۷). مؤلف در پایان دربارهٔ آیین بازی، توجه و کوشش بیش‌تر در حفظ مهره‌های خود تا بردن مهره‌های حریف و دفاع در برابر او، توصیه‌هایی آن‌گونه که در «آیین‌نامه» نوشته شده است، می‌کند (بند ۳۸). به‌احتمال مطالب این آیین‌نامه از راه خدای‌نامهٔ پهلوی به کتاب‌های تاریخ و ادب عربی و فارسی، مانند *غررالسیر* ثعالبی (۴۰۲-۴۰۳) و *شاهنامهٔ* فردوسی، با اختلاف‌هایی راه یافته است. روایت فردوسی در توصیف بازی‌ها مفصل است؛ ولی دربارهٔ بازی نرد مطالبی در متن پهلوی آمده است که در *شاهنامه* نیست.

نک: بهار ۱۳۴۷: ۱۰-۱۷؛ عریان ۱۳۷۱: ۱۵۲-۱۵۷؛ برونر ۱۹۷۹؛ غیبی ۲۰۰۱؛ دریایی ۲۰۰۲a.

ماه فروردین روز خرداد (māh frawardīn rōz xurdād)

متن کوتاهی در ۴۷ بند (*متن‌های پهلوی*: ۱۰۲-۱۰۸) است. رساله به شرح رویدادهای مهم، از آفرینش کیومرث تا رستاخیز می‌پردازد که در روز خرداد (ششمین روز) از ماه فروردین که ایرانیان آن را نوروز خردادی یا نوروز برگ می‌خوانند، اتفاق افتاده‌اند یا اتفاق خواهند افتاد. در میان رویدادهای دینی و افسانه‌ای این روز، یک رویداد تاریخی نیز می‌آید: در ماه فروردین روز خرداد، هجده چیز به هجده سال به خسرو هرمزان (خسرو پسر هرمز) رسید. بنابراین احتمال دارد که رساله در نوزدهمین سال پادشاهی خسروپرویز (۶۰۸ م) و در واقع در اواخر دورهٔ ساسانی تألیف شده باشد؛ گرچه در متن، مانند دیگر آثار پهلوی، بعدها دستکاری‌هایی شده است، زیرا نفوذ فارس در آن دیده می‌شود.

متن این‌گونه آغاز می‌شود که نخست زردشت از اورمزد می‌پرسد که چرا مردمان روز خرداد ماه فروردین را از دیگر روزها بهتر، مِه‌تر، و گرامی‌تر دارند و سپس اورمزد چرایی آن را باز می‌گوید. در بخش اول رساله (بندهای ۱-۲۷) اورمزد کارهای بزرگی را برمی‌شمارد که در گذشته، در این روز روی داده‌اند و در بخش دوم (بندهای ۲۸-۴۷) به رویدادهای آینده می‌پردازد. بخش نخست دربارهٔ آفرینش جهان (بند ۲)، پیدایی اصل ایرانی و غیرایرانی (بند ۳)، آفرینش کیومرث (بند ۴)، کشته شدن دیو اَرزور به دست کیومرث (بند ۵)، رستن مشی و مشیانه از زمین (بند ۶)، پیدایی هوشنگ پیشدادی در جهان (بند ۷)، تهمورس که اهریمن را سی سال بارهٔ خود ساخت (بند ۸)، جم (بندهای ۹-۱۱)، فریدون و سه پسرش سلم، توز (تور) و ایرج (بندهای ۱۲-۱۵)، آمدن منوچهر به کین‌خواهی ایرج (بند ۱۶)، سام نریمان (بندهای ۱۷-۱۸)، کی‌خسرو که افراسیاب را به کین پدر کشت و به بهشت رفت (۲۰-۲۱)، تیراندازی آرش (بند ۲۲)، کی‌خسرو که پادشاهی را به سهراسب سپرد (بند ۲۳)، زردشت از اورمزد و گشتاسب از زردشت دین پذیرفتند (بندهای ۲۴-۲۶)، دربارهٔ خسرو پسر هرمز (بند ۲۷) است.

بخش دوم دربارهٔ این رویدادها است: آمدن بهرام ورجاوند از هند (بند ۲۸)، آمدن پشوتن پسر گشتاسب از کنگ‌دز و تبلیغ دین (بند ۲۹)، هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس، سه نجات‌بخش دین زردشتی (بند ۳۰)، ظهور دوبارهٔ سام نریمان و سپردن پادشاهی به کی‌خسرو (بند ۳۱)، پادشاهی ۵۷ سالهٔ کی‌خسرو بر جهان (بند ۳۲)، ظهور دوبارهٔ گشتاسب و سپردن پادشاهی به او (بند ۳۳)، رستاخیز و تن پسین (بند ۳۴)، نابودی اهریمن و دیوان (بندهای ۳۵-۳۸)، وضع پرهیزکاران در بهشت (۳۸-۴۷).

نک: کیا ۱۳۳۵؛ بهار ۱۳۴۷: ۹۱-۹۵؛ عریان ۱۳۷۱: ۱۴۱-۱۴۵؛ کانگا ۱۹۴۶.

سُورسخن (sūr saxwan)

متن کوتاهی در ۲۱ بند (*متن‌های پهلوی*: ۱۵۵-۱۵۹) است. این رساله الگویی برای دعای شکرگزاری بر سر سفرهٔ میهمانی، پیش و پس از خوردن غذا است. متن با

سپاسگزاری از میزبان آغاز می‌شود (بند ۲)، سپس اورمزد (بند ۳)، امشاسپندان (بند ۴)، طبقات هفتگانهٔ بهشت (بند ۵)، سه آتش مهم (فرنبغ، گشنسب و بُرزین‌مهر) (بند ۶)، ایزدان مهر، سروش، رشن، بهرام، وایِ بِه، اشتاد (بند ۷) و دیگر ایزدان (بند ۸)، شاه و بزرگان دربار، سپاهبدان چهارگانه، داور داوران (رییس داوران)، اندرزبد (مشاور) مغان و هزاربد (فرمانده نگهبانان شاهی) (بندهای ۹-۱۵) نیایش می‌شوند. آن‌گاه برای فراوانی و برکت در کشور ایران و میزبان دعا می‌شود (بندهای ۱۵-۱۷) و سرانجام اورمزد و امشاسپندان، طبقات چهارگانهٔ موبدان، جنگاوران، کشاورزان و صنعتگران، آتش‌ها، خوالیگران، خنیاگران، درباریان و باز هم میزبان نیایش می‌شوند (بند ۱۸). متن با سپاسگزاری گوینده از میزبان: «سیرم از خورش، پُرم از می و خرمم از رامش... خوش بخوابید و یزدان را در خواب ببینید» پایان می‌پذیرد (بندهای ۱۹-۲۸).

ذکر سپهبدان چهارگانه دلالت بر این دارد که رساله به احتمال قوی در دورهٔ ساسانیان، در زمان انوشیروان یا پس از او، تألیف شده است (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۹۳).

نک: عریان ۱۳۷۱: ۱۸۶-۱۸۹؛ تاوادیا ۱۹۳۵.

خسرو و ریدگ (husraw ud rēdag)

رساله‌ای است که در آن ریدگی (غلامی) به نام «خوش‌آرزو» (بند ۱۲۵)، از درباریان خسروپرویز، به پرسش‌های پادشاه پاسخ می‌گوید. در آغاز، ریدگ برای خسرو شرح می‌دهد که از خاندان مرفهی بوده که در خردسالی پدر خود را از دست داده، اما با ثروت و دارایی پدر، به مدرسه (فرهنگستان) رفته و آگاهی‌های لازم دینی و دبیری را فرا گرفته و سپس در سواری، تیراندازی، نیزه‌پرانی، موسیقی، ستاره‌شناسی و بازی‌های گوناگون مهارت یافته است (بندهای ۱-۱۸). ریدگ سپس از شاه می‌خواهد تا او را بیازماید و شاه پرسش‌هایی دربارهٔ بهترین خوراک‌ها (بندهای ۲۰-۵۴)، مِی‌ها (بندهای ۵۵-۵۹)، آن‌چه با مِی خورده می‌شود (بندهای ۶۵-۶۶)، سازها (بندهای ۶۰-۶۴)، گل‌ها و عطرها (بندهای ۶۸-۹۴)، زنان (بندهای ۹۵-۹۷) و اسبان (بندهای ۹۸-۱۰۰) و دیگر امور مطرح می‌کند. پاسخ‌های ریدگ، همه مورد

پسند پادشاه قرار می‌گیرد. در پایان رساله، داستان کوتاه عامه‌پسندی آمده که به‌احتمال افزودهٔ بعدی است (بویس ۱۹۶۳: ۶۴) و آن آزمایش تهور و چابکی ریدگ توسط شاه است. شاه از وی می‌خواهد که دو شیر را که سبب وحشت رمهٔ اسبان شده‌اند، زنده دستگیر کند. ریدگ از این آزمایش پیروز به در می‌آید و به سمت مرزبان تعیین می‌شود (بندهای ۱۱۰-۱۲۰). رساله از نوع و جنس ادبیات اندرزی است. موضوع پرسش‌ها آزمایش دانش است و در هر پاسخی، آموزشی نهفته است. گرچه نشانه‌های روشنی از اندیشه‌های موبدی نیز در آن دیده می‌شود و ریدگ به خود می‌بالد که *اوستا* و زند را همچون یک هیربد از بر است (بند ۹)، اما دربارهٔ انواع بازی‌ها، زین‌افزارها، سازها، خوراک‌ها، گل‌ها و عطرها شرح بیشتری داده شده که رساله از این نظر دارای اهمیت است. پرسش‌ها و پاسخ‌ها نشان از چگونگی ذوق و سلیقهٔ اشراف ساسانی، نیز شکوه و جلال دربار خسروپرویز دارد (همان: ۶۳). ثعالبی ترجمهٔ عربی بخش‌هایی از رساله را آورده است (غررالسیر: ۷۰۵-۷۱۱). ترجمه از اصل پهلوی خلاصه‌تر است؛ ولی در مواردی افزوده‌هایی دارد که در متن پهلوی نیست؛ مانند بهترین آب‌ها، بهترین پوشاک‌ها، نرم‌ترین بسترها و عطرها. اما داستان شیران که در متن پهلوی آمده است در روایت عربی وجود ندارد (معینی ۱۳۶۴: ۸۳-۸۴).

نک: معین ۱۳۳۲؛ ملکی ۱۳۴۴؛ عریان ۱۳۷۱: ۷۲-۸۲؛ کیا ۱۹۷۴؛ منشی‌زاده ۱۹۸۲؛ آذرنوش ۲۰۱۳.

آیین نامه‌نویسی (abar ēwēnag ī nāmag-nibesišnīh)

رسالهٔ کوتاه تعلیمی در ۶۴ بند (*متن‌های پهلوی*: ۱۳۲-۱۴۰) است. در متن رسالهٔ چنین عنوانی نیامده و این نام را ویراستار متن برگزیده است. هدف رساله شرح شیوهٔ نگارش نامه به اشخاص و در مناسبت‌های گوناگون، با ذکر نمونه است. نامه‌ها با توجه به مقام مخاطب، با عناوین و القاب ستایش‌آمیز آغاز می‌شوند و با جملات دعایی پایان می‌پذیرند. نمونه‌های نامه‌ها، خطاب به بزرگان و بالادستان، کارگزاران و فرودستان، پدر و مادر و خویشان و دوستان است. نمونه‌هایی نیز برای تسلیت و خرسندی دادن به بزرگان، طلب آمرزش برای درگذشته و طول عمر برای

بازمانده و پوزش در صورتی که نویسنده در کار شتاب داشته است (بندهای ۱۸-۲۶). نمونه‌های داده‌شده برای نامه‌های رسمی ادیبانه است و جملاتی که در آنها به کار رفته تا اندازه‌ای تصنعی است (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۹۵). زمان نگارش کتاب به‌احتمال اواخر دوران ساسانی است و از نظر سیر تحول نامه‌نگاری و ترسل در ایران درخور توجه است (همو ۱۹۹۳).

نک: احدزادگان ۱۳۶۵؛ عریان ۱۳۷۱: ۱۶۶-۱۷۲؛ زنر ۱۹۳۷-۱۹۳۹: ۹۳-۱۰۹.

فرهنگ‌ها

در میان آثار پهلوی دو فرهنگ کوچک وجود دارد.

فرهنگ اُیم ایوَک (oīm ēvak)

فرهنگ کوچکی است که در آن واژه‌ها (حدود یک‌هزار واژه) و در مواردی جمله‌های اوستایی، به‌احتمال از نسک‌های گمشدهٔ *اوستا*، با برگردان پهلوی آنها آمده است. از آن‌جا که کتاب با واژهٔ اُیم (oīm) اوستایی به معنی «یک» آغاز شده و به واژهٔ ایوَک (ēwak) پهلوی برگردان شده است. کتاب را «اُیم ایوَک» نامیده‌اند.

به‌ظاهر این فرهنگ در اصل از روی چند اثر با ویژگی‌های یکسان، و برای استفادهٔ زندِ دانش‌آموزان فراهم شده تا آن را از حفظ کنند و به یاد بسپارند. معمولاً در این نوع فرهنگ‌ها، فرهنگ‌نویس معمول‌ترین، ساده‌ترین و سودمندترین واژه‌ها را گردآوری می‌کند و آنها را بر حسب گروه‌های مختلف، در فصل‌های جداگانه مرتب و منظم می‌کند، اما به‌ظاهر در زمان نگارش این فرهنگ ترتیب الفبایی نیز ناشناخته نبوده است؛ چنان‌که در این فرهنگ، در بعضی جاها واژه‌ها بنابر گروهشان و در مواردی به ترتیب الفبایی مرتب شده‌اند و در مواردی نیز واژه‌ها با بی‌دقتی، بدون در نظر گرفتن گروه و ترتیب الفبایی آمده‌اند. نکتهٔ دیگر آن‌که شکل‌های فعلی این واژه‌نامه نیز اندک است. بنابر همین شواهد، به نظر می‌رسد که این فرهنگ مجموعه‌ای از قطعات پراکنده از چند اثر باشد که پاره‌ای براساس موضوع، بعضی به ترتیب الفبایی و گروهی ویژهٔ افعال بوده‌اند. فرهنگ‌نگار از دانش دستور زبان نیز

بی‌بهره نبوده است. تفاوت گذاشتن میان واژه‌ها از نظر شمار (مفرد، مثنی، جمع)، جنس (مذکر و مؤنث) از نشانه‌های این دانش است.

فرهنگ پس از جمله‌های نیایش آغازی، به موضوع کتاب می‌پردازد که دربارهٔ شناختن اصطلاحات فنی و واژه‌های اوستایی است، یعنی زندِ (برگردان پهلوی) آن واژه‌ها چه و چگونه است. کتاب دارای ۲۷ فصل است. فصل یکم اعداد (تا ۱۰) و بعضی قیدها، فصل دوم جنس و شمار برای اسامی، صفات، ضمایر و افعال، زنان و درجات خویشاوندی آنها، فصل سوم اجزای بدن و چگونگی آنها، واژه‌های مربوط به گفتار، فصل چهارم ضمیر ربط و قیدهای مشتق از آن، و واژه‌هایی که با حرف y آغاز می‌شوند.

از پایان فصل چهارم تا آغاز فصل بیست و پنجم واژه‌ها بنابر حروف الفبا به ترتیب زیر مرتب شده‌اند:

y, k, x, š, m, a, ā, v, u, p, m, s, f, d, j, b, r, t, c, z, g, ž, th, h

فصل بیست و پنجم گناه و تاوان، فصل بیست و ششم واژه‌ها و عبارات گوناگون، فصل بیست و هفتم مقیاس‌های طول و زمان.

این فرهنگ از نظر دربرداشتن بعضی از واژه‌ها که در متن‌های اوستایی دوران ساسانی و پس از آن موجود بوده و اکنون در دست نیست (برای نمونه نام بعضی از گناهان که در *وندیداد* هم نیامده و نیز نام بعضی از اجزای بدن که در متون زند موجود دیده نمی‌شود)، دارای اهمیت است. نیز وجود اصطلاحات زبان‌شناسی برای شمار، جنس و پایانه‌های صرفی در نوع خود بی‌مانند است. نام مؤلف و زمان تألیف کتاب معلوم نیست، اما احتمال دارد که مانند بیش‌تر آثار پهلوی در سدهٔ سوم یا چهارم هجری تألیف شده باشد. از این فرهنگ دو دست‌نویس K_{20} و M_{51} در دست است که به‌احتمال اصل مشترکی داشته‌اند.

نک: جاماسب‌جی ۱۸۶۷؛ رایشلت ۱۹۰۰؛ کلینگن‌اشمیت ۱۹۶۸a؛ همو ۱۹۶۸b.

فرهنگ پهلوی (frahang ī pahlawīg)

این فرهنگ کوچک دربردارندهٔ سه گروه از مشکل‌ترین واژه‌های پهلوی به لحاظ املا است. گروه نخست، واژه‌های آرامی‌الاصل یا هزوارش‌ها هستند که در متن‌های

پهلوی نوشته می‌شدند، ولی به هنگام خواندن، برابرهای پهلوی آنها تلفظ می‌شده است؛ برای نمونه «میا» می‌نوشتند و «آب» می‌خواندند. در این موارد، گردآورنده این واژه‌ها را همراه با برابر پهلوی آنها آورده است. گروه دوم واژه‌هایی هستند که از نظر املا دشوار بوده‌اند و این دشواری ناشی از ابهام خط پهلوی است که برای نمونه یک حرف یا یک صورت مرکب از دو یا چند حرف، گاهی نشان‌دهندهٔ چند صدا است و نیز گاهی در هنگام نوشتن یا شکسته‌نویسیِ حروف، بعضی از واژه‌ها از صورت اصلی خود دور می‌افتند و شبیه حروف دیگر می‌شوند و بدین‌ترتیب صورت مکتوب و ملفوظ بسیاری از واژه‌ها با هم تفاوت پیدا می‌کند. گردآورنده بعضی از این‌گونه واژه‌ها را به صورت روشن‌تر آنها در زیر هر واژه آورده است (برای نمونه دو صورت مکتوب و ملفوظ اوهرمزد و یزدان پهلوی). در این موارد کاتبان در زیر واژهٔ پهلوی، واژهٔ دشوار را به خط اوستایی یا فارسی آوانویسی می‌کردند تا کاتبان بعدی بتوانند به آسانی آنها را به یاد بسپارند و در صورت لزوم آنها را بنویسند برای نمونه واژهٔ اوهرمزد پهلوی را به فارسی «انهوما» و واژهٔ یزدان را «یهان» آوانویسی می‌کردند. گروه سوم واژه‌هایی هستند که به‌احتمال به سبب ناآشنایی پهلوی‌زبانان با آنها، با چند مترادف در فرهنگ آمده‌اند مانند میزوگ (مزو): نخود، وینوگ (بینو)، یا گاورس: ارزن.

این فرهنگ بنابر موضوع در سی فصل طبقه‌بندی شده است: ۱. جهان‌بینی، ۲. گیتی، ۳. آب‌ها، ۴. دانه‌ها و میوه‌ها، ۵. خوردنی‌ها، ۶. تره‌ها (سبزیجات و گیاهان)، ۷. چهارپایان، ۸. مرغان (پرندگان)، ۹. حیوانات (نکتهٔ جالب آن‌که واژهٔ «زنجبیل» به سبب شباهت خطی با واژهٔ «زنده‌پیل» در این‌جا آمده است)، ۱۰. اندام‌ها، ۱۱. مردمان (به تفصیل)، ۱۲. برترین مردمان، ۱۳. فروترین مردمان، ۱۴. سواری، ۱۵. دبیری، ۱۶. فلزات، ۱۷. داوری و قضاوت، ۲۳-۱۸ فعل، ۲۴. ضمیر، ۲۵. قید، ۲۶. صنعت، ۲۷. زمان و تقسیمات سال، ۲۸. نام روزها، ۲۹. عدد، ۳۰. اوزان.

از آن‌جا که این فرهنگ بدون نقل متن است، ارزش ادبی چندانی ندارد؛ اما ترتیب موضوعی واژه‌ها، که نسبت به ترتیب الفبایی واژه‌ها از قدمت بیشتری برخوردار است، آگاهی‌های فرهنگی سودمندی دربردارد.

دست‌نویس‌ها

از *فرهنگ پهلوی* دست‌نویس‌های متعددی موجود است که بعضی بر حسب موضوع و پاره‌ای بر اساس خط تدوین شده‌اند. از میان این دست‌نویس‌ها، چهار دست‌نویس موضوعی که قدمت بیشتری دارند و در ایران کتابت شده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. دست‌نویس K_{25}: برگهای ۷۴-۷۹.

۲. دست‌نویس O_1: (Ouseley/390, II، کتابخانهٔ آکسفورد). این دست‌نویس تاریخ ندارد و به‌احتمال رونویس جدیدی است. متن فرهنگ برگ‌های ۴۷-۸۴ دست‌نویس است.

۳. دست‌نویس O_2: (Ouseley/32: II، کتابخانهٔ آکسفورد). کاغذ و دست‌خط کاملاً جدید است و متن فرهنگ برگ‌های ۱۶-۳۷ دست‌نویس را تشکیل می‌دهد.

۴. دست‌نویس S_1: برگ‌های ۱-۳۷ دست‌نویس شمارهٔ ۹۹ از مجموعهٔ کتابخانهٔ دولتی سنت پیترزبورگ را تشکیل می‌دهد.

دو دست‌نویس بر اساس خط تنظیم شده‌اند و عبارت‌اند از:

۱. دست‌نویس S_2: این دست‌نویس برگ‌های ۸۶-۹۲ از دست‌نویس شمارهٔ ۹۹ مجموعهٔ کتابخانهٔ دولتی سنت پیترزبورگ را تشکیل می‌دهد. تفاوت‌های زیادی میان این دست‌نویس و دست‌نویس P دیده می‌شود. گرچه هر دو براساس خط، بر پایهٔ الفبای عربی ـ فارسی تنظیم شده‌اند، توالی واقعی واژه‌ها در هر دو متن، به سبب تجزیه و تحلیل متفاوت از نشان‌های چندارزشی پهلوی، بسیار تفاوت دارد.

۲. دست‌نویس P: این دست‌نویس در کتابخانهٔ ملی پاریس با شمارهٔ ۴۱۷ است. این دست‌نویس توسط دستور داراب برای آنکِتیل دوپرون نوشته شده است. در این دست‌نویس واژه‌ها بر اساس خط و بر پایهٔ الفبای عربی ـ فارسی تنظیم شده‌اند. در این تحریر واژه‌هایی آمده است که در تحریر اول دیده نمی‌شود. این دست‌نویس نیز به‌احتمال از سدهٔ سوم یا چهارم هجری تدوین شده است (اوتاس، ۱۹۸۸: سیزده).

نک: جاماسب‌جی ـ آسا ۱۸۷۰؛ یونکر ۱۹۱۱؛ همو ۱۹۱۲؛ مشکور ۱۹۶۸؛ اوتاس ۱۹۸۸

نکتهٔ قابل توجه آن‌که از کشفیات ترفان قطعه‌ای از یک فرهنگ به دست آمده

است. این قطعه به خط پهلوی کتابی زیبایی نوشته شده و دارای هفت فعل به شکل هزوارش است که هریک با چهارده صورت صرفی آمده است؛ در حالی که *فرهنگ* معمولاً سه صورت صرفی از هر فعل را داده است. تاریخ این قطعه به یقین از زمان فرهنگ بسیار قدیم‌تر است و به سدهٔ نهم یا دهم میلادی می‌رسد و این می‌تواند نشان از آن باشد که فرهنگ‌های پهلوی متفاوتی حداقل در زمان سقوط ساسانیان و به‌احتمال زودتر وجود داشته‌اند (بار ۱۹۳۶).

اندرزهای پهلوی در کتاب‌های دوران اسلامی

عشق و علاقهٔ ایرانیان به مضامین اخلاقی در زمان ساسانیان، در دوران اسلامی نیز ادامه یافت و سرچشمه‌های ایرانی ادب و حکمت عربی و اسلامی قرار گرفت، اما از این گنجینهٔ باارزش تنها گوشه‌ای در آثار مؤلفان اسلامی بازتاب یافت.

به نوشتهٔ جاحظ ایرانیان به سبب کوشش و توجهی که به این‌گونه مضامین داشتند، موعظه‌ها و پندها را هم مانند تاریخ حوادث بزرگ و اموری که نشانهٔ سرفرازی و افتخاراتشان بود، افزون‌بر کتاب‌ها، بر صخره‌های عظیم نیز می‌نگاشتند یا در بناهای بزرگ به یادگار می‌گذاشتند (*جاحظ المحاسن*: ۲۰۱، محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۵۶). اهمیتی که این رشته از ادب در آن دوران داشته، سبب شده است، که در طراز لباس‌ها و حاشیهٔ فرش‌ها یا کنار سفره‌ها و در میان بعضی از ظروف به جای نقش و نگار، یا ضمن نقش و نگار، سخنان کوتاه و پندآمیز بنویسند. مسعودی از خوان بزرگی متعلق به انوشیروان نام می‌برد که بر گرداگرد آن با جواهر گوناگون سخنان حکمت‌آمیز نوشته بودند (مسعودی، *مروج*: ۲/ ۲۰۴). در ادبیات فارسی منظومه‌ای از همین قبیل، از آثار گذشته به نام *پندنامهٔ انوشیروان* موجود است که محتوای آن را بنابر مقدمه، پندهایی بوده که بر تاج انوشیروان نگاشته بوده است و در *خردنامه*، از نوشته‌های سدهٔ چهارم و پنجم هجری، نکته‌هایی در همین زمینه روایت شده که چنان‌که در آن کتاب آمده، از لوحی زرین که در گنج شاپور یافته‌اند، نقل شده است. در کتاب *روایات* چهار اندرز نقل شده که در آرامگاه انوشیروان، بر دستاری به زبان عجم نوشته شده بود. روزی مأمون، خلیفهٔ عباسی، به آرامگاه انوشیروان رفت، آن را در آن‌جا یافت.

نیز سخنانی به همین مضمون‌ها در کتب نقل شده که نوشته‌اند آنها را بر در قصر انوشیروان عادل هر روز سه‌بار منادی می‌کردند (همان: ۲۵۸، ۲۸۹؛ یادداشت‌های ۱-۴). همهٔ این‌ها و آن‌چه در ادبیات فارسی و عربی از آنها بر جای مانده، دلالت بر این دارند که این رشته از ادب و پند در روزگار ساسانی رواج بسیار داشته است تا جایی که این‌گونهٔ ادب و حِکَم را از ویژگی‌های فرهنگ مشرق‌زمین شمرده‌اند و آن‌چه را هم از این‌گونه سخنان در کتب ادب و تاریخ اسلامی به چند تن از فیلسوفان یونانی مانند سقراط، دیوجانس، بطلمیوس، فیثاغورس و ارسطو نسبت داده‌اند، آنها را هم زاییدهٔ روح شرقی و متأثر از همین آداب دانسته‌اند.

نوشته‌هایی در زمینه‌های اخلاقی و تربیتی از دورهٔ ساسانی که در سده‌های نخستین اسلامی به زبان عربی برگردانده شده‌اند، در این زبان با عناوین مختلف مانند موعظه، وصیت، ادب و حکمت خوانده‌اند و غالباً آنها را به صورت جمع یعنی مواعظ، وصایا، آداب و حکم به‌کار برده‌اند. مواعظ و وصایا برگردان مستقیم پند و اندرز است. در زبان فارسی واژهٔ ادب، تا حدی، مترادف واژهٔ «تربیت» است و در نخستین دوره‌هایی که این واژه در زبان عربی به‌کار رفته، بر نوشته‌ها و گفته‌هایی اطلاق شده که متضمن مطالبی در زمینه‌های اخلاقی و تربیتی بوده‌اند. «آداب الفرس» از تعبیرهای آشنا و رایج این دوره‌ها است. ابن مسکویه مجموعه‌ای از همین نوع نوشته‌های اخلاقی ساسانی را در کتاب *جاویدان خرد* خود آورده و همه را زیر عنوان آداب الفرس یاد کرده است (ابن مسکویه، *الحکمة الخالده*:۲۶-۸۸، محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۶۶). متن ادبی و اخلاقی منسوب به بزرگمهر که در فارسی گاه به نام *یادگار بزرگمهر* و گاه *پندنامهٔ بزرگمهر* خوانده شده، در عربی آداب بوزجمهر خوانده شده است (همان: ۲۹-۴۱). نوشته‌های اخلاقی ایران در عربی گاهی نیز با عنوان حکمت خوانده شده‌اند و سخنان پندآمیز و آن‌چه را که موجب افزایش خود و بینش می‌گردد، با عنوان حکمت مشخص ساختند و به‌تدریج پیران آزموده و خردمند و با تدبیر را حکیم نامیدند و دانایان ایرانی را نیز، که یا از موبدان و بزرگان دینی زردشتی بودند یا از پادشاهان تاریخی و افسانه‌ای، حکیم خوانند. بدین جهت است که اندرزهای خسرو قبادان را با عنوان حِکَم کسری قباد و سخنان پندآمیز منسوب به دیگر

پادشاهان یا دانایان ایران را با همین عنوان نامیده‌اند (همان: ۲۷۶).

آن‌چه در سده‌های نخستین اسلامی از نوشته‌های دورهٔ ساسانی در زمینهٔ ادب و اخلاق به زبان عربی ترجمه شده و در ادبیات عصر عباسی راه یافته، خیلی بیش‌تر از آن مقداری بوده است که امروزه از ترجمه‌های این‌گونه نوشته‌ها در مأخذ عربی می‌توان یافت؛ زیرا در مأخذ عربی غالباً به نام کتاب‌هایی برمی‌خوریم که در همین زمینه‌ها از نوشته‌های دورهٔ ساسانی در سده‌های نخستین اسلامی به عربی ترجمه شده و تا چند سده هم در زبان عربی باقی‌مانده‌اند، ولی امروز هیچ اثری از آنها در دست نیست و اگر از روی اتفاق این نام‌ها هم در مأخذی باقی‌نمانده بود، امروز به‌طور قطع از این‌که چنان کتاب‌هایی هم وجود داشته بی‌خبر بودیم؛ چنان‌که کتاب‌هایی بوده‌اند که حتی اسم آنها هم باقی‌نمانده است. زیرا به هیچ روی نمی‌توان مطمئن بود که کتاب‌هایی که نام یا اثری از آنها در مأخذ عربی باقی‌مانده، همهٔ آن چیزی بوده است که در این زمینه از ادبیات ساسانی به ادبیات عربی راه یافته است.

ابن‌ندیم زیر عنوان «کتاب‌هایی که در پند و ادب و حکمت از آن ایرانیان و رومیان و هند و عرب تألیف شده و مؤلف آنها شناخته یا ناشناخته است» (ابن ندیم، *الفهرست*: ۳۷۷-۳۷۸) صورتی از این‌گونه کتاب‌ها را ذکر کرده که از مجموع آنها که جمعاً ۴۴ کتاب است، چهارده کتاب به یقین ترجمه از نوشته‌های ساسانی بوده و تعداد دیگری هم به احتمال قوی دارای اصل ایرانی بوده‌اند، ولی از مجموع این کتاب‌ها، جز یکی دو تا، موجود نیست و روشن نیست که آن چه از آنها موجود است، همهٔ آن کتاب‌ها یا قسمتی از آنهاست.

اینوسترانتسِف خاورشناس روس در مقالهٔ «دربارهٔ سنت ادب فارسی در سده‌های نخستین اسلامی»، کتاب‌های این فهرست را به سه دسته تقسیم کرده است: ۱. کتاب‌هایی که مستقیماً از زبان فارسی میانه ترجمه شده‌اند، ۲. تألیفاتی که در دورهٔ اول عباسی یعنی دورهٔ نفوذ ایرانیان در خلافت عباسی به وجود آمده‌اند و تأثیر کتاب‌های دوران ساسانی در آنها محتمل است، و ۳. کتاب‌هایی که اصل و منشأ آنها معلوم نیست. هرچند بعضی مطالب آنها از آثار ایرانی گرفته شده است (اینوسترانتسف ۱۳۵۱: ۲۲). نام کتاب‌های گروه اول بدین قرار است:

ـ کتاب زادان‌فرخ: کتابی که زادان‌فرخ برای تربیت فرزندش نوشته (مانند اندرز آذرباد مهرسپندان) است. نوشتن پندنامه از پدر به پسر با هدف تربیت، در ادبیات ایران سابقهٔ دیرینه دارد. نوشته‌هایی که در این زمینه از دورهٔ ساسانی باقی‌مانده‌اند معمولاً منسوب به یکی از پادشاهان یا موبدان و بزرگانِ بنام هستند.

ـ کتاب مهر آذرگشنسب فرمدار به بزرگمهر بُختگان: این‌گونه کتاب‌های اخلاقی به‌صورت پرسش و پاسخ یا مبادلهٔ آرا میان دو تن از دانایان نیز در آثار منسوب به دورهٔ ساسانی بسیار دیده می‌شود؛ از جمله: *پندنامهٔ بزرگمهر*، *کتاب المسائل* منسوب به خسرو انوشیروان، پرسش موبدان از انوشیروان و پاسخ او و حکمت‌های بهمن شاه (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۸۳-۲۸۴).

کتاب موبدان موبد: ابن ندیم موضوع این کتاب را «حِکَم و جوامع آداب» نوشته که مراد از آن سخنان کوتاه و حکمت‌آمیز مانند کلمات قصار است (همان: ۲۱۰-۲۱۱).

ـ «سیره‌نامه تألیف حکیمی به نام خدابود پسر فرخ‌زاد» مشتمل بر حکایات اخلاقی.

ـ «نامهٔ خسرو به پیشوایان رعیت در سپاسگزاری».

ـ مجموعه‌ای از سخنان حکیمانه از حکما و دانایان مختلف منسوب به اردشیر، مشتمل بر مطالبی در کشورداری.

ـ «کتاب *عهد خسرو انوشیروان* به پسرش که به نام سرچشمهٔ بلاغت نامیده می‌شود».

ـ «کتاب فرستادن پادشاه روم فیلسوفان را نزد پادشاه ایران و پرسش وی از او دربارهٔ مطالبی از حکمت».

ـ «کتاب آن‌چه به فرمان اردشیر از کتابخانه‌هایی که حکما در تدبیر پرداخته بودند، استخراج شده».

ـ «کتاب پرسش‌هایی که پادشاه روم به دست بقراط رومی برای انوشیروان فرستاده».

ـ آن‌چه کسری به مرزبان نوشت و پاسخ مرزبان به او» (همان: ۲۹۴-۲۹۶).

افزون‌بر کتاب‌ها و رساله‌هایی که نام آنها بر جای مانده، در نوشته‌های عربی و فارسی جملات، عبارات پندآمیز از شاهان و بزرگان ایرانی، بیش از همه از اردشیر،

انوشیروان و بزرگمهر، نقل شده است. از دیگر شاهان، بهرام گور، قباد، هرمز پسر انوشیروان، خسروپرویز و یزدگرد، و نیز از پادشاهان افسانه‌ای مانند فریدون، بهمن (پسر اسفندیار) و دارا، سخنان حکمت‌آمیز نقل شده است.

غیر از کتاب *الفهرست* ابن‌ندیم، کتاب دیگری از سدهٔ چهارم هجری در دست هست که نه تنها اسامی دیگری از کتاب‌های اخلاقی ساسانی را شامل است؛ بلکه متن‌های متنوع و متعددی از ترجمه‌های عربی آن کتاب‌ها را نیز دربردارد و آن مجموعه‌ای از ابن مسکویه است که از ادب و حکمت ایران و هند و روم و عرب فراهم آورده و در بخش مربوط به حکمت ایرانیان برگزیده‌ای از ترجمه‌های عربی اندرزها و آثار اخلاقی ساسانی را نقل کرده و آن را به مناسبت نام نخستین رسالهٔ ایرانی آن *جاودان خرد* نامیده است. مجموعه اندرزهای پهلوی که در *جاویدان خرد* گرد آمده بود، امروز در دست نیست و ابن‌مسکویه در این‌باره می‌نویسد که در روزگار جوانی نام آن را در کتابی از حافظ دیده و همواره در پی به دست آوردن آن بود، تا سرانجام آن را در فارس نزد موبدان‌موبد یافته است. به قول وی آن کتاب وصیت هوشنگ به پسرش و پادشاهان بعدی را دربرداشته است. به‌احتمال آن‌چه وی نزد موبدان‌موبد فارس دیده، متن پهلوی آن است. این نویسنده پس از نقل وصیت هوشنگ، سرگذشت افسانه‌آمیز کشف اصل پهلوی کتاب را به روایت حافظ و او نقل از مآخذی از همان کتاب مذکور آورده است (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۰۷).

به نظر می‌رسد که ابن مسکویه همین ترجمهٔ وصیت هوشنگ را در کتاب خود نقل کرده، زیرا در پایان آن سرگذشت کتاب را آورده است و به دنبال آن، نصایح دیگری از حکما و پادشاهان ایران مانند آذرباد، بزرگمهر، قباد، انوشیروان، بهمن، جمشید و به‌طورکلی با عنوان قدما، فرس، وصیت الفرس یا حکیمی ایرانی، ذکر کرده که منبع اصلی بعضی از آنها به زبان پهلوی در دست است؛ مانند اندرز آذرباد مهرسپندان و اندرزهای بزرگمهر. پندهای پندنامه یا وصایای هوشنگ از نوع پندهای تجربی و عملی است و شامل پندهای دینی یا نصایح مربوط به آیین کشورداری نیست.

از میان آثاری که ابن مقفع از پهلوی به نثر عربی ترجمه کرده و آبان لاحقی (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۱۸۵-۱۸۷) به شعر عربی درآورده، کتاب مزدک، از حکمای

دوران ساسانی است. این نام در بعضی نسخه‌ها «مردک» (به رای بی‌نقطه) و در بعضی از منابع «مزوک» (با را و واو) نقل شده و از آن‌چه طبری در حوادث سال ۲۲۵ هجری در محاکمه افشین نقل کرده، چنین برمی‌آید که این کتاب از کتاب‌های ادبی و اخلاقی و از نوع *کلیله و دمنه* و امثال آن بوده است و در آن عصر نزد ادبا و اهل کتاب معروف و متداول بوده است و ربطی به مزدک و تعلیمات مذهبی او نداشته است (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۰۹-۲۱۱؛ محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۱۳۳).

ادبیات اخلاقی ایران

ادبیات اخلاقی یکی از مهم‌ترین رشته‌هایی بوده که از خلال آثار پهلوی در ادبیات عربی راه یافته و در آن تأثیر کرده است. در ادبیات پهلوی این تعلیمات ادبی و اخلاقی به شکل‌های مختلف وجود داشته و پس از ترجمه عربی نیز به چندین دسته تقسیم شده‌اند. مسعودی، در *مروج‌الذهب* پس از آن که تاریخ ایران را به‌اجمال شرح داده است، در این باره که آگاهی‌های بیش‌تری دربارهٔ پادشاهان ایران را در کتاب‌های دیگر خود ذکر کرده است می‌گوید: ما اخبار سیر و وصایا و عهود و مکاتبات و توقیفات و خطابه‌های تاجگذاری و رسائل ایشان را در کتاب‌های گذشتهٔ خود بیان کرده‌ایم (محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۲۶۹). هر یک از عنوان‌هایی که در این گفته آمده، نمایندهٔ یک دسته و نوع خاصی از این آثار است. آیین‌نامه‌ها و تاج‌نامه‌ها نیز از همین گونه‌اند. مطالعه و بررسی این دسته آثار، آگاهی‌های بیشتری دربارهٔ وضع سیاسی و اجتماعی دوران ساسانی به‌دست می‌دهد. اصل پهلوی هیچ‌یک از این آثار به جا نمانده است و تنها ترجمه عربی، و گاه فارسی، آنها در دست است.

اخبار و سیَر

کتاب‌هایی که مسعودی به‌عنوان اخبار و سیَر خوانده است، آثاری بوده‌اند در موضوع تاریخ عمومی یا سرگذشت پادشاهان و بزرگان از زبان پهلوی ترجمه شده‌اند. آثاری که در این زمینه‌ها در زبان پهلوی وجود داشته بر دو گونه بوده‌اند: یکی آثاری که مشتمل بر تاریخ عمومی از نوع خدای‌نامه و دیگر کتاب‌هایی که سرگذشت یکی

از پادشاهان یا سرداران یا بزرگان و شرح وقایع مربوط به آنها را دربرداشته‌اند. به‌ظاهر مسعودی و ابن ندیم از اخبار و از سیر، دستهٔ دوم را در نظر داشته‌اند (محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۲۶۹-۲۷۰).

وصایا

آثاری که در عربی به عنوان «وصایا» معروف‌اند، عبارت از مضامین حکمت‌آمیز و راهکارهایی هستند که از سوی پادشاهان خطاب به جانشین یا جانشینان بعدی یا بزرگان و کارگزاران دربارهٔ ادارهٔ کشور در هنگام مرگشان داده شده است و منتقدان آنها را وصیت‌نامه‌های سیاسی به‌شمار آورد. نمونه‌ای از این ادبیات در زبان پهلوی *اندرز خسرو قبادان* است. به‌ظاهر در ادبیات پهلوی شمار زیادی از این وصایا وجود داشته و تعداد بسیاری نیز به عربی نقل شده است. در *تاریخ طبری*، *اخبار الطوال* دینوری و *تاریخ* حمزهٔ اصفهانی و به‌ویژه در *شاهنامهٔ* فردوسی اثر بسیاری از این تعلیمات اخلاقی دیده می‌شود (همان:۲۷۰). فردوسی پس از سرگذشت بیش‌تر پادشاهان ساسانی و بیان مرگ ایشان، مطالب بسیاری از اندرزهای واپسین ایشان را به نظم درآورده است.

عهود

عهد عبارت ار مجموعه دستورهایی از پادشاهان ساسانی است که در هنگام فرمانروایی دربارهٔ موضوع‌های مختلف از آیین جهان‌داری و راه و رسم پادشاهی و مضامین اخلاقی خطاب به جانشین خود یا بزرگان کشور نوشته شده است. در ادبیات پهلوی رسائل متعددی از این‌گونه به بیش‌تر پادشاهان ساسانی، به‌ویژه پادشاهان معروف مانند، اردشیر بابکان و انوشیروان منسوب است.

عهد اردشیر

اصل پهلوی متن *عهد اردشیر* در دست نیست، اما چند نسخه و چند خلاصه در مآخذ مختلف عربی وجود دارد که قدیم‌ترین و شاید کامل‌ترین آنها نسخه‌ای است

که در کتاب معروف به *الغُرّة* به‌ظاهر، نوشتهٔ ابومحمد بکرین محمد معروف به کیع القاضی از رجال قرن سوم هجری، نقل شده است (همان: ۲۸۷؛ تفضلی ۱۳۷۶:، ۲۱۵). دیگر، نسخه‌ای است که آن را مسکویه در کتاب *تجارب الامم* نقل کرده است (۱۱۴-۱۲۹). سومین نسخه، متنی است که آبی (الابی) آن را در *نثرالدُّرر* آورده است (۱۰۷-۸۴/۷).

این سه نسخه تقریباً به هم نزدیک‌اند. نسخه‌ای از این عهد ضمیمهٔ کتاب *الادب‌الصغیر* در سال ۱۳۱۸ق به چاپ رسیده که از روی نسخه‌ای که در سال ۷۱۰ق نوشته شده بود، استنساخ شده است و این همان نسخه‌ای است که محمد کردعلی آن را در *رسائل‌البلغاء* منتشر کرده و خلاصه‌ای از *عهد اردشیر* است (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۸۷).

عهد اردشیر شامل راهکارهایی است که اردشیر برای راهنمایی فرزند و جانشین خود شاپور و شاهان پس از او نوشته است، از جمله: تأکید بر اتحاد دین و دولت؛ هشدار در این باره که فرومایگان نباید به کار دین و پژوهش در آن و قوانین آن بپردازند، زیرا در خفا، رهبران دینی از نوعِ همان مردم که گرفتار ظلم و ستم و تحقیر فرمانروایان شده‌اند، پیدا خواهند شد و این کار به زیان پادشاهی است (بند ۴)؛ هشدار دربارهٔ پیدایش عقاید و فرقه‌ها و از میان بردن آنها را به تهمتِ بدعتگذاری توصیه می‌کند. و نیز به روحانیان اندرز می‌دهد که فقط به امور دینی (امر و نهی) بپردازند (بند ۶)؛ تقسیم رعیت به چهار طبقه: ۱. جنگجویان (اَساوره)، ۲. روحانیان (عباد، نُسّاک، سَدَنَةالنیران) ۳. دبیران و منجمان و پزشکان (کتّاب و منجمون و اطبا)، ۴. صنعتگران و بازرگانان و کشاورزان (مهان و تجّار و زُرّاع) (بند ۱۳)؛ منع انتقال از یک طبقهٔ اجتماعی به طبقه دیگر (بندهای ۱۲-۱۳)، (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۱۶). چنین به‌نظر می‌رسد که این عهد در تمام دوران طولانی پادشاهیِ این خاندان برای تمام شاهان همچون قانون اساسی مملکت محترم و لازم‌الاجرا بود، به‌طوری که تخطی از آن حتی برای پادشاهان هم گناهی نابخشودنی به‌شمار رفته است. در *نامهٔ تنسر*، که با عهد اردشیر همانندی‌هایی دارد، و از اسناد مهم دورهٔ ساسانی است، دربارهٔ این کتاب آمده است، شهنشاه در وصیتی که فرموده این باب

PersianPDF.com

به‌استقصا نوشته‌اند که جهالت پادشاه و بی‌خبر بودن از احوال مردم دری از فساد است (*نامه تنسر*: ۲۵). در دورهٔ اسلامی عهد اردشیر از شهرت برخوردار بوده و در بسیاری از کتاب‌های تاریخ و ادب از آن یاد شده است. شهرت و اعتبار این کتاب در میان ادبا و نویسندگان عرب به پایه‌ای بود که بلاذری مؤلف معروف اسلامی برای سهولت حفظ کردن آن را به شعر عربی درآورده (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۸۹). به روایتِ مبّرد وقتی معلم الواثق بالله، پسر مأمون، پرسید که به او چه بیاموزد، مأمون گفت: به او کلام خداوند را بیاموز و او را وادار تا *عهد اردشیر* را بخواند و کتاب *کلیله و دمنه* را از بر کند (همانجا؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۲۱۸).

عهد اردشیر به پسرش شاپور

ابن ندیم از رساله‌ای با عنوان کتاب *عهد اردشیر بابکان الی ابنه سابور* در ضمن مواعظ و آداب و حکم نام می‌برد (۳۷۸) که به‌احتمال همان متن کوتاهی است که با این عنوان در کتاب *نهایة الارب* (۱۹۶-۲۰۰) منسوب به اصمعی آمده است. در *الفهرست* ابن ندیم ضمن کتاب‌هایی که آبان لاحقی به نظم درآورده، از کتابی با عنوان *سیرت اردشیر* یاد کرده است (۱۱۹) که به‌ظاهر اثری است که گردیزدی (*زین‌الاخبار*: ۲۲) دربارهٔ آن می‌گوید: و [اردشیر]، کتابی تألیف گردانید اندر پند و سیاست و آن را کارنامه نام کرد. این کتاب به‌ظاهر *به‌جز کارنامه اردشیر بابکان* به پهلوی است که اکنون موجود است (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۱۸-۲۱۹؛ محمدی ۱۳۸۰: ۲۸۹-۲۹۰).

رسالهٔ اردشیر در آیین کشورداری

در کتاب *نهایة الارب*، رساله‌ای منسوب به اردشیر در قواعد کشورداری به ترجمهٔ عربی آمده است (۱۸۶-۱۹۲) که دربارهٔ جنگجویان، دبیران، داوران لشکرکشی، پذیرش سفیر، ساختن شهرها، تدبیر او دربارهٔ خاندان‌های اشراف، اهل بیوتات، دادخواهی و آبادانی سرزمین‌ها بحث شده است. ترجمهٔ فارسی این رساله در ترجمهٔ *نهایه‌الارب* به نام *تجارب الامم* و *شاهنامهٔ* فردوسی آمده است (تفضلی۱۳۷۶: ۲۱۹).

عهد شاپور و پسرش هرمز

ترجمهٔ بخش‌هایی از عهد شاپور به پسرش هرمز در چند کتاب عربی آمده است. طبری (*تاریخ*: ۸۳۸/۱) فقط از آن نام برده است. مسعودی (*مروج*: ۲۹۱/۱) جملهٔ اخلاقی کوتاهی از آن را آورده است و ثعالبی (*غرر*: ۴۹۵-۴۹۸) آن را عهد مفصلی توصیف کرده و گزیده‌هایی از آن را نقل کرده است.

مفصل‌ترین نقل قول را عامری آورده است و در چند مورد آنها را به نقل از *خدای‌نامه* ذکر کرده است (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۲۰). این می‌رساند که این عهد در یکی از ترجمه‌های عربی *خدای‌نامه* آمده بوده است.

نصایح منقول همه دربارهٔ مملکت‌داری هستند، مانند چگونگی انتخاب کارگزاران، لزوم داشتن وزیر، مشورت با وزیر، خطای وزیر، اهمیت برای عامهٔ مردم، گماردن جاسوسان و بازرسان مخفی بر بزرگان کشور (همان: ۲۲۱).

عهد قباد

عهد کوچکی از قباد به پسرش خسرو انوشیروان در نهایةالارب (۳۰۰-۳۰۱) در پایان وقایع دوران قباد آمده است. قباد این عهد را به قاضی‌القضات سپرد و از او خواست که آن را پس از به پادشاهی رسیدن انوشیروان در حضور مردم بخواند (همانجا).

عهد انوشیروان

در فهرستی که ابن ندیم از کتاب‌های ادبی و اخلاقی ذکر کرده، سه کتاب به احتمال قوی از انوشیروان است:

۱. عهد خسرو به پسرش هرمز، شامل نامه‌ای از خسرو به هرمز مشتمل بر راهنمایی‌ها و دستور کشورداری و پند و اندرز و یک نامه از هرمز در پاسخ آن.

۲. کتاب یا نامه‌ای از خسرو شامل تعلیمات تربیتی و اخلاقی که به‌ظاهر شاهزادگان چون به سن درس خواندن می‌رسیده‌اند، آن را می‌خوانده‌اند.

۳. کتابی در نصیحت خسرو به پسرش و چون بلیغ و شیوا بوده است، آن را

سرچشمه بلاغت خوانده‌اند.

غیر از فهرست ابن‌ندیم در مآخذ دیگر اسلامی مانند *تاریخ یعقوبی*، *مجمل‌التواریخ* و *اخبار الطوال*، نام و نشانی از آنها دیده می‌شود (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۱۷ و ۲۸۴-۲۸۶؛ تفضلی۱۳۷۶: ۲۲۱-۲۲۶).

کارنامهٔ انوشیروان

در فهرستی که ابن ندیم از کتاب‌هایی که ایرانیان در سرگذشت و داستان‌های صحیح پادشاهان خود تألیف کرده‌اند، دو کتاب به نام انوشیروان یاد شده، یکی کتاب *الکارنامج فی سیرة انوشیروان* و دیگری را *کتاب انوشیروان* نامیده است (۳۶۴). ابن‌ندیم از کتابی به نام *سیرة انوشیروان* نیز نام می‌برد (۱۳۲) که ابن مقفع آن را به عربی برگردانیده و آبان لاحقی آن را به نظم کشیده است. به‌احتمال هر دو کتاب یکی بوده و عنوان دوم کوتاه شدهٔ عنوان اول است. از چگونگی و ماهیت کتاب دوم، یعنی *کتاب انوشیروان* آگاهی در دست نیست. به‌احتمال این کتاب نیز شامل سخنان و خطابه‌ها و پندهایی بوده که در ادبیات ساسانی از زبان خسرو انوشیروان روایت به عربی نیز شده است (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۲۱-۲۲۲). مترجم *کارنامج* به احتمال بسیار ابن مقفع بوده است. متن پهلوی رساله در دست نیست؛ اما ترجمه عربی آن را ابن مسکویه (*تجارب‌الامم*، به نقل از: محمدی ملایری۱۳۸۰: ۲۲۸-۲۴۹) با عنوان «ذکر قطعة من سیرة انوشیروان و سیاساته» نقل شده است. متن منقول ابن مسکویه با این جمله آغاز می‌شود: «در آن‌چه انوشیروان دربارهٔ زندگی خویش نوشته است، خواندم...» این رساله، که مطالب آن به روایت اول شخص یعنی خود انوشیروان نقل شده، دارای دوازده بخش یا فصل است. به‌ظاهر در این دوازده بخش، رئوس مطالب و حوادث بزرگ از قسمت‌های مختلف یک کتاب گلچین و به هم پیوسته شده است. در هر بخش چون مطلبی تمام می‌شود و مطلب تازه‌ای شروع می‌شود، عبارت «قال» یا «قال انوشیروان» آغازگر بخش تازه می‌شود (برای رئوس مطالب این دوازده بخش، نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۲۲۳-۲۲۶؛ برای ترجمهٔ کامل: محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۲۸-۲۴۹).

در پایان *کارنامج*، ابن مسکویه مؤلف *تجارب‌الامم* چنین نوشته است: با این

سرگذشت در آخر کتابی که انوشیروان در شرح حال و کارهای خویش نوشته، چنین خواندم که انوشیروان چون از کار کشور فراغت یافت و آن را از فساد بپیراست، سواران و سران سپاه و بزرگان و مرزبانان، هیربدان و موبدان را گرد آورد و برگزیدگان مردم نیز بخواند، آن‌گاه در آن جمع بدین‌گونه سخن راند (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۴۹). در این‌جا «خطابهٔ انوشیروان» با این سرآغاز شروع می‌شود: ای مردم به من هوش دارید و گوش فرا دهید و خود را پندپذیر سازید. انوشیروان سپس به شرح خدمات خود در قالب مسایل اخلاقی می‌پردازد و خطابه را این‌گونه به پایان می‌برد: آن‌چه را از این‌گونه اخلاق به شما سفارش کردم حفظ کنید، زیرا ما هرگز ندیدیم که ملک و ملتی نابود شود جز با ترک این اخلاق، و نه ملک و ملتی به زیور صلاح آراسته گردد جز با پیروی از این اخلاق، و در همه کارها اعتماد ما به خداوند است (برای ترجمه فارسی خطابه، نک : همان: ۲۴۹-۲۵۴).

نامه‌های سیاسی

در کتاب‌های عربی و فارسی نامه‌هایی از شاهان ساسانی نقل شده است که دربردارندهٔ راهکارهایی مربوط به ادارهٔ کشور است. از این میان، دو نامه به اردشیر منسوب است که اصل پهلوی هیچ‌یک در دست نیست. عهد اردشیر و دیگری *نامهٔ تنسر* است.

نامهٔ تنسر

یکی از مهم‌ترین اسناد مربوط به تشکیلات اداری دوران ساسانی نامهٔ تنسر به شاه طبرستان است. ابن مقفع این رسالهٔ کوچک را از پهلوی به عربی ترجمه کرده بود، اما اکنون اصل پهلوی و ترجمهٔ عربی آن در دست نیست. ابن اسفندیار در اوایل سدهٔ هفتم هجری متن عربی این نامه را به فارسی ترجمه کرده و در تاریخ طبرستان خود گنجانیده است. بنابر مقدمهٔ ترجمهٔ فارسی، ترجمهٔ ابن مقفع، بر پایهٔ روایت بهرام پسر خورزاد بوده که به‌ظاهر تدوین‌کننده یا نویسنده اصل پهلوی نامه بوده است (*نامهٔ تنسر*: ۱).

نامهٔ تنسر حاوی مطالب تاریخی و سیاسی و اخلاقی است. تنسر/توسر هیربدان هیربد اردشیر این نامه را در پاسخ گشنسب، شاه طبرستان که بعضی از اقدامات اردشیر را مورد انتقاد قرار داده، نوشته است. تنسر در نامه، گشنسب را که در فرمان‌برداری از اردشیر دچار تردید شده بود، به اطاعت فراخوانده و مردم را نیز در این موارد تعلیم داده است. بدین‌ترتیب بنابر ماهیت تعلیمی پاسخ‌ها، می‌توان این نامه را در شمار ادبیات اندرزی قرار داد.

نامه با مقدمه‌ای آغاز می‌شود که به‌ظاهر از تدوین‌کنندهٔ تحریر پهلوی نامه بوده است. در مقدمه از ظهور اسکندر و مرگ دارا و تقسیم ایران به شاهان محلی و سرانجام ظهور اردشیر و غلبهٔ او بر نود تن از شاهان از جمله اردوان، آخرین پادشاه اشکانی، سخن رفته است. در نامه آمده است که اردشیر گشنسب، شاه طبرستان را که پس از اردوان از همه نیرومندتر بود، به سبب وطن‌پرستی و طرفداری‌اش از شاهان پارس، به حکومت آن نواحی ابقا کرد. سپس متن نامه آغاز می‌شود. در ابتدا نام فرستنده که مقام برتری داشته و سپس نام مخاطب نامه آمده است. مجتبی مینوی نامه را برحسب موضوع‌هایی که فرستنده مطرح کرده و انتقادهایی که آورده است، به هفده بند تقسیم کرده است:

۱. اندر سلام و دعا؛ ۲. اندر وصف تنسر منزلت و سیرت خویش را، تعیین تکلیف کردن تنسر برای گشنسب (مینوی: جشنسف)؛ ۳. اندر احکام شهنشاه و تبدیل سنت متداول؛ ۴. اندر طبقات مردم و سعی شهنشاه در استقرار آنها؛ ۵. اندر عقوبت‌های شهنشاه در استقرار اعضای اربعه؛ ۶. اندر قتل و عقوبت بر گناهان دینی و مملکتی و فردی؛ ۷. اندر کار بیوتات و امتیازات بزرگ‌زادگان، حکایت تابوت، استشهاد به اندرزهای شهنشاه؛ ۸. اندر امر ابدال (پهلوی stūrīh: ستوریه)، تفسیر ابدال؛ ۹. اندر کشتن شهنشاه آتش‌های ملوک طوایف را؛ ۱۰. اندر چهار نوع مجازات به پیل و گاو، درازگوش و دار، تفسیر این چهارگونه مجازات، ۱۱. اندر وضع عامه از تجمل و نهادن امتیاز میان طبقات مردم؛ ۱۲. اندر امر جاسوسان و منهیان؛ ۱۳. اندر بازگرفتن مال توانگران و تجّار؛ ۱۴. اندر سبب پدید نکردن ولیعهد؛ داستان دارای چهرآزاد و دارای دارایان و بیری (نام کودکی از ابنای خدم) و رستین، حکایت بوزینگان، اندر طریقهٔ

تعیین ولیعهد؛ ۱۵. اندر بزم و رزم شهنشاه و منزلت ایران‌شهر با دیگر کشورها؛ ۱۶. اندر آن‌که گشنسب (مینوی: جشنسف) و جماعت او را تنسر وقعی نمی‌نهد؛ ۱۷. اندر برتری اردشیر بابکان بر اردشیر درازدست، حکایت جهنل پادشاه قَدَری‌مذهب، قصهٔ کور و زمین‌گیر، عذرخواهی تنسر.

به‌طور کلی در این نامه بر چند موضوع مهم و اساسی تأکید شده است: طبقات اجتماعی در دوران ساسانی و سختگیری اردشیر در تغییر از طبقه‌ای به طبقهٔ دیگر مگر در شرایط ویژه (بندهای ۴، ۵، ۷، ۱۱)؛ شیوهٔ کشورداری اردشیر، نوع‌آوری‌ها و تعدیل مجازات جنایت‌هایی مانند قتل، وارد کردن جراحت و مثله کردن (بندهای ۳، ۶، ۱۰، ۱۲، ۱۳)؛ سامان بخشیدن به قوانین ارث در خانواده، از جمله آن‌که ابدالِ شاهزادگان، از شاهزادگان و ابدال اشراف از اشراف باشد (بند ۸)؛ و انتقاد گشنسب که چرا اردشیر برای خود ولیعهد تعیین نمی‌کند و پاسخ تنسر مبنی‌بر این‌که این کار سبب می‌شود شاه گمان کند که ولیعهد همواره منتظر مرگ اوست و بدین‌ترتیب مهر او از دل شاه می‌رود. دیگر آن‌که وی مورد حسد دیگران قرار می‌گیرد و نیز بنابر مقامی که دارد، دچار خودبینی می‌شود. نظیر این مطلب با اختلافاتی در *عهد اردشیر* نیز آمده است که شاه باید ولیعهد را برگزیند، اما نام او را فاش نکند، بلکه آن را در چهار نامه بنویسد و پس از مرگش نامه‌ها را بگشایند و شخص مورد نظر را به شاهی بنشانند (*نامهٔ تنسر*: ۶۰؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۲۳۲؛ محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۲۶۵). گشنسب به‌ظاهر قصد اقداماتی در قلمرو حکومت خود را داشته است که تنسر بدو گوشزد می‌کند که نمی‌تواند خلاف نظر مردمان رفتار کند و چاره‌ای جز فرمانبرداری ندارد (بند ۱۶). در بند ۱۷ گشنسب ادعا کرده که با اردشیر خویشاوند و از نوادگان اردشیر، پسر اسفندیار است. به‌ظاهر گشنسب مدعی بوده است که خود را با اردشیر برابر به شمار آورد که در پاسخ، تنسر بدو توصیه می‌کند که هرچه زودتر به خدمت شاه بیاید. در پایان این بند نویسنده به شرح کارهای اردشیر در مدت چهارده سال حکومت می‌پردازد.

دربارهٔ انتساب این نامه به زمان اردشیر دو نظر متفاوت ذکر شده است.

دارمستتر که نخستین‌بار متن فارسی نامه را به همراه ترجمهٔ فرانسه منتشر کرد،

معتقد بود که نامه از دوران اردشیر است و رویدادهای مذکور در این نامه همه بازتابی از اوضاع اوایل دوران ساسانی است. کریستن‌سن، بر این باور بود که مطالب نامه از نوع اندرزهایی است که در زمان خسروان می‌نگاشته‌اند و تاریخ نگارش نامه را زمان خسرو اول دانسته است (۱۳۷۸: ۴۰-۴۱). بویس با توجه به ویژگی شفاهی بودن ادبیات پهلوی، نظر دارمستتر را تأیید کرد و یادآور شد که نامه در اصل به زمان اردشیر تعلق دارد ولی طی زمان، به‌ویژه در دوران انوشیروان و پس از آن، دستکاری‌هایی در آن روی داده است. مطالبی از قبیل ذکر نام ترکان یا انوشیروان از افزوده‌های بعدی است (بویس ۱۹۶۸: ۲۲-۱۲۱).

نامه‌های انوشیروان

انوشیروان پس از رسیدن به پادشاهی نامه‌هایی به چهار پادوسبان (مرزبان) چهار ناحیهٔ کشور نوشت. طبری (*تاریخ*: ۸۹۲/۱-۸۹۳) ترجمهٔ عربی آن را به پادسبان آذربایجان و آبی (*نثر الدرر*:۷۹/۷) جمله‌ای از نامهٔ او را به مرزبان خراسان ذکر کرده‌اند. ابن ندیم در فهرست کتاب‌های مواعظ آداب و حکم ایرانیان (۳۷۸)، از کتابی به نام نامهٔ خسرو به پیشوایان رعیت در سپاسگزاری یاد می‌کند (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۹۵). ابن‌ندیم در فهرست خود از کتابی دربارهٔ فرستادن پادشاه روم فیلسوفان را نزد پادشاه ایران و پرسش وی از او دربارهٔ مطالبی از حکمت، یاد می‌کند. از این کتاب، جز همین نام، اثر دیگری در جای دیگری به دست نیامده است. در زمان خسرو انوشیروان چند تن از فیلسوفان نستوری تابع مدارس یونانی به سبب ناامنی‌ای که در قلمرو روم احساس می‌کردند به دربار انوشیروان پناهنده شدند و مدتی در ایران ماندند و سپس به کشور خود بازگشتند (همان: ۲۹۴). «کتابی پرسش‌هایی که پادشاه روم به دست بقراط رومی برای انوشیروان فرستاد به صورت پرسش و پاسخ به انوشیروان و پادشاه روم منسوب است» (همان: ۲۹۴). ابن‌ندیم (۳۷۸) از نامه‌ای با عنوان آن‌چه خسرو به مرزبان نوشت و پاسخ مرزبان به او» یاد می‌کند. اینوسترانتسف خسرو را خسروپرویز دانسته است (دربارهٔ موضوع نامه، نک: محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۱۸-۲۱۹، ۲۹۲-۲۹۳).

نامه‌ای منسوب به خسروپرویز در پاسخ به شیرویه

یکی از آثاری که در میان کتاب‌های عربی نام و نشانی از آن باقی‌مانده، نامهٔ منسوب به خسروپرویز در پاسخ به پسرش، شیرویه، است. دربارهٔ علت انشای این نامه نوشته‌اند که وقتی شیرویه بر پدرش خسروپرویز چیره شد و او را گرفت و به زندان افکند، نامهٔ مفصلی در شرح ستمکاری‌ها و رفتار بی‌رویه‌ای که در زمان پادشاهی از خسروپرویز سرزده و در نتیجهٔ آن شیرویه به چنان کاری دست زده بود، به او نوشت و خسرو پاسخ مفصلی به آن نامه فرستاد که در آن پاسخ هر یک از اتهامات شیرویه را به وجهی رد کرده و او را پند و اندرز داده بود. در این‌که چنین نامه‌نگاری‌ای شده باشد، جای تردید است. احتمال می‌رود که این نامه‌ها را طرفداران خسروپرویز، پس از کشته شدن این پادشاه برای تبرئهٔ او درست کرده باشند (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۳۵). اصل پهلوی نامه در دست نیست و احتمال می‌رود که بخش‌هایی از آن در خدای‌نامهٔ پهلوی وجود داشته و از آن طریق به ترجمه‌های عربی راه یافته باشد. ابوحنیفهٔ دینوری (*الاخبار الطوال*: ۱۱۲-۱۱۳). طبری (*تاریخ*: ۱۰۴۶/۱) و فردوسی هر سه رویداد و مطلبی از این نامه را کم‌وبیش به تفصیل ذکر کرده‌اند. بنا به گفتهٔ طبری واسطهٔ ابلاغ این نامه از طرف شیرویه اسفاد جُشنس «رئیس کتبه» یا «ایران دبیر بد» بوده است.

دینوری وی را «یزدان‌جشنس»، رئیس دیوان رسائل خوانده است و به نقل از فردوسی واسطهٔ رساندن پیغام، دو تن از دبیران دانشمند ایرانی به نام‌های «اَستاگشنسب» و «خراد بُرزین» بوده‌اند. به‌ظاهر اَستاگشنسب و اَسفاد جُشنس که در طبری آمده هر دو یک نام‌اند که در اثر تحریف به این دو شکل درآمده‌اند (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۳۶؛ محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۷۲).

از ظاهر *شاهنامه* چنین برمی‌آید که گفته‌های شیرویه و خسروپرویز به‌صورت شفاهی بوده و به‌احتمال بعداً تدوین شده و به صورت نامه‌ای مکتوب درآمده است.

با این‌که این نامه مربوط به یک رویداد سیاسی و تاریخی بوده است، ولی در تدوین یا تألیف آن و به‌ویژه در نامهٔ خسروپرویز جنبهٔ ادبی و اخلاقی آن هم موردنظر بوده و از این جهت جزو قطعات ادبی زبان پهلوی به شمار می‌رفته و قسمتی از مطالب آن

از این قبیل بوده است: ابن‌قتیبه در پنج مورد از *عیون الاخبار* مطالبی از نامهٔ خسروپرویز نقل کرده که موضوع آنها به‌طور خلاصه راهنمایی و نصایحی در امور مملکت‌داری و آیین پادشاهی است، مانند شروط و اوصاف عامل خراج، ستایش مشورت و نکوهش استبداد به رای، طرز مجازات و زیان سهل‌انگاری در آن، نیز دربارهٔ خویشتن‌داری و مانند این‌ها (ابن‌قتیبه، *عیون*: ۱۷/۱، ۳۰، ۵۹، ۲۸۸، ۳۲۸؛ محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۲۷۳).

توقیعات

توقیع جمله یا جمله‌های کوتاه حکمت‌آمیز است که از قول پادشاهان و فرمانروایان در پاسخ به گزارشی یا پرسشی که اغلب مکتوب و گاه شفاهی بوده، نقل شده است. در دربار ساسانی معمول بوده هر عریضه‌ای که به شاه نوشته شده، چه در امور کشوری و چه در نظم از حکام، یکی از دبیران که به‌ظاهر همان ایران‌دبیربد بوده، به دستور پادشاه جواب آن را به‌اجمال و با عباراتی کوتاه در ذیل آن عریضه می‌نوشته و پس از امضای شاه آن را به دبیرخانه می‌فرستاده است تا به صورت احکام و مراسلات رسمی درآید. دربارهٔ فرمان‌ها و نامه‌هایی که مستقیماً از سوی پادشاه به حکام و پادشاهان دیگر نوشته می‌شد، نیز همین تشریفات اجرا می‌شده است. این راهکارها را که غالباً با جمله‌هایی کوتاه ادا می‌شده، در عربی «توقیع» و دبیری که متصدی آن بوده، «صاحب توقیع» خوانده‌اند (محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۲۷۴). توقیعات این دوره از آثار هنری و ادبی زبان پهلوی به‌شمار می‌رفته، چه از زبان پادشاه و به قلم بزرگ‌ترین دبیر دربار انشا می‌شده‌اند. ازاین‌رو غالباً این قطعات در قالب مطالب اخلاقی و عبارات حکمت‌آمیز نوشته شده‌اند.

به‌ظاهر بیش‌تر از همه، از خسرو انوشیروان توقیعاتی در دست بوده است. ابن قتیبه می‌نویسد که انوشیروان دستور داده بود که در پایین نامه‌هایی که به کارگزاران دولت نوشته می‌شد، به اندازهٔ چهار سطر جای خالی بگذارند و آن برای توقیع خود انوشیروان بوده است (*عیون*: ۸/۱). فردوسی از توقیعات انوشیروان با تفصیل بیشتری سخن گفته است. او ۳۴ تا ۳۷ توقیع از این پادشاه را با چکیده‌ای از موضوع نامه‌هایی

که توقیع به آن مناسبت صادر شده، در *شاهنامه* به نظم درآورده و به‌ظاهر مآخذ او *شاهنامهٔ* ابومنصوری بوده است. از این‌رو احتمال دارد که این توقیعات در *خدای‌نامه* نیز وجود داشته‌اند. مفصل‌ترین مجموعه توقیعات فارسی منسوب به انوشیروان که شامل ۱۷۳ پرسش و پاسخ است، در کتابی به نام *دستورنامهٔ کسروی یا توقیعات انوشیروان* گرد آمده است. این کتاب از عربی به فارسی ترجمه شده ولی اصل عربی آن به‌ظاهر امروز در دست نیست (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۴۱).

توقیعات عهد ساسانی، همه منسوب به پادشاهان این دوره‌اند. غیر از توقیعات خسرو انوشیروان، از اردشیر، نرسی، بهرام گور، خسروپرویز و قباد نیز توقیعاتی نقل شده است (همان: ۲۴۰-۲۴۱). مجموعه‌ای از توقیعات شاهان ساسانی، به‌احتمال در اواخر این دوره فراهم آمد، و بعدها در دورهٔ اسلامی به عربی ترجمه شد و سرمشقی برای توقیعات خلفا و امرا و وزرا گردید و نمونه‌هایی از آنها به کتاب‌های تاریخ و ادب راه یافت.

خطابه‌های تاجگذاری

بنابر منابع دوران اسلامی، شاهان ساسانی در هنگام جلوس خطابه‌ای ایراد می‌کردند. این خطابه‌ها که معمولاً از قطعات عالی ادبی به‌شمار می‌رفتند، مشتمل‌بر مضامین اخلاقی و پند و اندرز بوده‌اند. تاریخ‌نویسان اغلب به این خطابه‌ها اشاره کرده‌اند. نمونه‌هایی از این خطبه‌ها در *عیون‌الاخبار* یافت می‌شود. فردوسی در آغاز پادشاهیِ هریک از پادشاهان خطبهٔ جلوس او را آورده است. در *شاهنامه* حتی به پادشاهان پیشدادی و کیانی نیز خطابه‌هایی نسبت داده شده است که بازتابی از سنت ساسانی است. دینوری از خطابه‌ای که هرمز پسر انوشیروان در روز تاجگذاری خود ایراد کرده، مطالب بسیاری نقل کرده است (*اخبار*: ۷۷-۸۰). در *نهایة الارب* خطبهٔ اردشیر بابکان و بهرام گور آمده است (۱۹۳-۱۹۶، ۲۶۲-۲۶۳). در شاهنامه مفصل‌ترین خطبه از انوشیروان است. خطبه‌های شاهان معمولاً در ستایش خود و عدالت، بخشایش بر مردم، توقع فرمان‌برداری از مردم و اندرزهایی دربارهٔ اداره کشور به کارگزاران‌اند (تفضلی ۱۳۷۶، ۲۳۸).

خدای‌نامه

بیشتر آثار مکتوب فارسی میانه بر پایهٔ ادبیات شفاهی تدوین شده‌اند. ادبیات شفاهی در مقایسه با ادبیات مکتوب از پویایی کمتری برخوردار است. چه در این‌جا آفریننده هم وظیفهٔ آفرینش هنری دارد و هم ناگزیر است که آنها را به یاد بسپارد و بدین‌ترتیب میزان ابتکار و نوآوری نیز بر او تنگ می‌شود. در دورهٔ ساسانی که سنت مکتوب رو به گسترش نهاد، گرچه نویسندگان مواد کار خود را از دانسته‌های سنتی و شفاهی برگرفتند، اما در زمینه‌های تازه نیز آثاری پدید آوردند و ادبیات این دوره را بارور ساختند، از آن جمله‌اند نسب‌نامه، جنگ‌نامه، رویدادهای خوش و ناخوش، بلایا و آفات، نام‌جای‌ها و مهم‌تر از همه داستان‌هایی دربارهٔ منشأ ایرانیان، جشن‌ها، آداب و رسوم و آیین‌ها و به‌طور کلی دانسته‌های کهن که بعضی از آنها در آثار به‌جای‌مانده زردشتی محفوظ مانده است. ایرانیان در طول نسل‌ها مترصد بودند تا پراکندگی رویدادها و گوناگونی پدیده‌های جهان را در قالب الگوهایی توجیه کنند و گسترش سنت مکتوب، ابزارِ لازم را برای ترکیب ماهرانهٔ این مواد در اختیار ایشان قرار داد. تدوین *خدای‌نامه* در اواخر دورهٔ ساسانی نتیجهٔ این ترکیب و تلفیق است. اگرچه اصل *خدای‌نامه* برجای نمانده است، می‌توان آثار آن را در نوشته‌های عربی آغاز دورهٔ اسلامی و تا حدی در *شاهنامه* دید و تصویر روشنی از محتوای آنها به دست داد. طبیعتاً در روایت‌های اسلامی، عناصر زردشتی به حداقل کاهش یافته‌اند، اما بدون تردید اصل اثر، کار موبدان زردشتی بوده است. *خدای‌نامه* در بزرگداشت ساسانیان است و تاریخ ایران نیز براساس توالی پادشاهان و وقایع مربوط به آنها بیان می‌شود، اما سلسله‌ها و وقایع بنابر الگوی دین زردشتی شکل می‌گیرند. نقطهٔ مرکزی آن زندگی زردشت است و برای تجلیل از ویشتاسب، حامی او، سلسلهٔ ویشتاسب یعنی کیانیان به سلسلهٔ پیشدادی که نخستین سلسلهٔ ایرانی است، پیوند می‌خورد. پیوند این دو سلسله چارچوبی برای تفسیر *اوستا* از تاریخ جهان فراهم کرد و شهرت کیانیان، برای تقویت خاندان ساسانی به کار گرفته شد. هخامنشیان، پیروان راستین ساسانیان، تنها بدین جهت در این تاریخ حضور دارند تا با داریوش اول و داریوش سوم، پیوند ساختگی این دو سلسله برقرار شود. چارچوب زمانی *خدای‌نامه* نیز زردشتی بود و

نظام هزاره‌ای آن اقتضا می‌کرد تا دوران پادشاهی اشکانیان را، که دربارهٔ آنها آگاهی کمی داشتند، به نصف کاهش دهند. در هر صورت، اشکانیان در *خدای‌نامه* نقش قدرتمند، اما ناشناخته‌ای، دادند، زیرا موبدان برای پرکردن توالی خالی‌ماندهٔ جانشینان پادشاهی، ناچار شدند نظام خنیاگری اشکانیان را به کیانیان منسوب نمایند. بدین ترتیب رستم، قهرمان سکایی و شاهزادگان فراموش شدهٔ اشکانی مانند فرهاد، گودرز، میلاد و بقیه همراه کیانیان وارد خدای‌نامه شدند. این عوامل به همراه مهارت مؤلفان *خدای‌نامه* در ایجاد شور و هیجان حماسی، دورهٔ کیانیان را زنده‌ترین و گیراترین بخش *خدای‌نامه* ساخت. مؤلفان *خدای‌نامه* به ادبیات اندرزی نیز توجه داشتند و این اندرزها را به پیکر خطبه‌های جلوس پادشاهان و سخنان منقول از آنان در *خدای‌نامه* گنجانیدند. افزون بر این مؤلفان از منابع مکتوب خارجی نیز استفاده کردند، مانند روایت سریانیِ داستان اسکندر. روایت سریانی با باورهای روحانیان زردشتی تضادهایی داشت، اما آنان این روایت را پیراستند، با آرای خود تلفیق کردند و به آن مجوز حضور دادند. گذشته از این افسانه‌هایی نیز که در اواخر دوران ساسانی دربارهٔ اشخاص تاریخی مانند اردشیر بابکان رایج شده بودند، در این کتاب جزو مطالب تاریخی درآمدند. بر روی هم، مطالب *خدای‌نامه* دربارهٔ دوران ساسانی، جز در برخی موارد، کامل و مفید بود.

متن پهلوی *خدای‌نامه* در اوایل دوران اسلامی از میان رفته بود، اما بخش‌هایی از آن در کتاب‌های تاریخی باقی ماند و اصل آن مانند بسیاری از کتاب‌های تاریخی و ادبی پهلوی در آغاز سدهٔ دوم هجری به‌وسیلهٔ ابن مقفع به عربی ترجمه و به سیر ملوک الفرس، سیرالملوک، سیر ملوک، تاریخ ملوک الفرس، کتاب سیره‌الفرس موسوم شد (صفا ۱۳۷۴: ۸۶).

بر اثر ترجمهٔ *خدای‌نامه* که در سده‌های آغازی اسلامی شهرت فراوان داشت، روایات و داستان‌های ملی ایرانیان در میان مسلمانان معروف و منتشر گشت و نسخه‌های متعددی از آن برداشته شد و بر اثر بی‌دقتی استنساخ‌کنندگان، در آن خطاها، افزوده‌ها و کاستی‌هایی راه یافت تا جایی که بهرام‌بن مردانشاه موبد شهر شاپور برای تهیهٔ کتاب «تاریخ پادشاهان ایران» ناچار شد، بیست و اند نسخه از کتاب *خدای‌نامه* را مقابله کند

(همانجا). غیر از ابن‌مقفع، کسان دیگری نیز به ترجمه و تهذیب *خدای‌نامه* پرداخته‌اند (برای فهرست نام مترجمان *خدای‌نامه*، نک: همان ۸۷). مترجمان و مؤلفان *خدای‌نامه* به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. مترجمانی که در وضع اصلی کتاب دست نبرده و تغییرات زیاد در آن نداده‌اند، مانند ابن مقفع و زادویه پسر شاهویهٔ اصفهانی و محمدبن جهم برمکی. ۲. مترجمانی که به کامل ساختن قسمت‌های مختلف کتاب پرداخته و حکایات تاریخی و قصه‌هایی از کتب دیگر پهلوی به کتاب افزوده‌اند، مانند بهرام پسر مطیار اصفهانی و هشام پسر قاسم اصفهانی. ۳. مؤلفانی که کارشان مقابلهٔ نسخه‌های مختلف ترجمه‌های *خدای‌نامه* با یکدیگر و انتخاب درست‌ترین از میان آنها بود. این گروه مطالبی را که در کتاب‌های دیگر یافته بودند نیز به اصل کتاب افزودند و حتی در مواردی که میان داستان‌های مشابه تناقضی می‌دیدند، به تغییر آنها می‌پرداختند؛ مانند بهرام بن مردانشاه و موسی کسروی.

ابن‌ندیم (*الفهرست*: ۳۶۴) غیر از *خدای‌نامه* از کتاب‌های تاریخی و داستان‌ها و روایات دیگری نام برده است. از آن‌جا که وی این کتاب‌ها را جدا از *خدای‌نامه* ذکر کرده، احتمال می‌رود که این آثار ارتباطی با *خدای‌نامه* نداشته و صورت تازه‌ای از آن نبوده‌اند. اسامی کتاب‌هایی که ابن ندیم ذکر کرده و نام تعداد دیگری از داستان‌های حماسی به زبان پهلوی که امروز در دست نیستند، ولی نام آنها در منابع عربی و فارسی آمده است، از این قرار است:

کتاب بهرام، کتاب بهرام چوبین، کتاب شهر براز با پرویز، کتاب انوشیروان، داستان رستم و اسفندیار، داستان پیران ویسه، کتاب سَکسیکین، کتاب پیکار، کتاب دارا و بت زرین، کتاب کی سهراسب، داستان شَروین دَشْتْبَی (برای همهٔ این‌ها نک: صفا ۱۳۷۴: ۶۲-۶۹؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۲۷۴-۲۷۶؛ محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۱۶۷-۱۷۳).

آیین‌نامه

آیین‌نامه به کتاب یا به دسته‌ای از کتاب‌ها گفته می‌شد که شامل آداب و رسوم یا اصول و قواعد علم یا فن یا هنری بوده است. در زمان ساسانیان در ایران کتاب‌ها یا

رساله‌های متعددی در موضوع‌های مختلف به این نام وجود داشته و به‌ظاهر مجموعهٔ آنها را که هریک شامل فن ویژه‌ای بوده با نام آیین‌نامه یا آیین‌نامهٔ بزرگ می‌خوانده‌اند. مسعودی در *التنبیه والاشراف* (۱۰۴، ۱۰۶) و ابن‌ندیم در *الفهرست* (۱۱۸، ۳۰۵) و ثعالبی در *غرر ملوک الفرس* (۱۴) از این کتاب نام برده‌اند. ابن ندیم این کتاب را در ضمن کتاب‌های تاریخی و داستانی ایران ــ که آنها را زیر عنوان «السیر والأسمار الصحیحه» شمرده است ــ نام برده (*الفهرست*: ۱۱۸) است و مسعودی آن را به عربی «کتاب الرسوم» ترجمه کرده و گفته است که آن کتاب عظیم است در هزاران برگ که جز در نزد موبدان و بزرگان یافت نشود (*التنبیه*: ۱۰۴). آیین‌نامه و شاید قسمت‌هایی از آن در اوایل سدهٔ دوم هجری توسط ابن مقفع به زبان عربی ترجمه شده است. به‌ظاهر غیر از قسمت‌هایی که ابن مقفع از این کتاب ترجمه کرده بود و در عربی به نام «الآیین» یا «کتاب الآیین» معروف شد، قسمت‌های دیگری از آن هنوز به زبان پهلوی باقی بوده و گفتهٔ مسعودی که همهٔ کتاب جز نزد موبدان و بزرگان یافت نمی‌شود، دلیل بر این مطلب است که تا دورهٔ مسعودی هنوز قسمت‌هایی از آیین‌نامه ترجمه نشده و در دسترس نبوده است. شاید علت این امر آن بوده که آیین‌نامهٔ بزرگ، گذشته از معارف و فنونی که در جامعهٔ عربی اسلامی شناخته شده و رواج یافته بود، شامل مطالب دیگری هم بوده که با محیط اسلامی سازش نداشته است (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۱۹۱). اما مهم‌ترین اثر از نظر کسب اطلاعات دربارهٔ چگونگی این کتاب و نوع مطالب آن، قطعاتی است که از خود این کتاب در یکی از مأخذ قدیمی عربی، یعنی در کتاب *عیون‌الاخبار* ابن قتیبه باقی‌مانده‌اند. این قطعات باقی‌مانده از نخستین ترجمهٔ عربیِ آیین‌نامه هستند و احتمال دارد که از ترجمهٔ ابن مقفع گرفته شده باشند و یا ابن قتیبه خود مستقیماً به اصل پهلوی آن مراجعه کرده است، زیرا در هیچ‌یک از این قطعات که با جملهٔ «در آیین خواندم» آغاز می‌شوند، ذکری از مترجم نشده است (همانجا). قطعات چنین‌اند:

۱. در آیین جنگ. تعبیهٔ جنگ و آداب سواران و این‌که پادشاهان ایران چگونه مرزبانانی بر مرزهای چهارگانه می‌گمارند؛ آداب جنگ و قلعه‌گیری و شهرگشایی و کمین کردن و روانه کردن جاسوسان و اعزام پیشاهنگان و دسته‌های دیگر از لشکریان

و ایجاد سلاح‌خانه‌ها (همان: ۱۹۲-۱۹۴).

۲. آیین تیراندازی: ابن ندیم می‌گوید که آیین تیراندازی تألیف بهرام گور است و همو می‌گوید که بعضی گفته‌اند از بهرام چوبین است. این هر دو از مردان نامی دورهٔ ساسانی و از کسانی بوده‌اند که به شجاعت و دلاوری شهرت داشته‌اند و به همین جهت دربارهٔ آنها داستان‌ها و افسانه‌هایی روایت شده است. اما به گفتهٔ ابن ندیم انتساب کتاب به بهرام گور به‌گمان نزدیک‌تر است؛ زیرا در تاریخ دوران ساسانی، بهرام گور بیش از دیگران به شکار و تیراندازی شهرت داشته است (همان: ۱۹۴-۱۹۶).

۳. آیین چوگان‌بازی: ابن ندیم از کتابی با عنوان «آیین چوگان‌بازی از آنِ ایرانیان» نام برده است که به‌ظاهر در دورهٔ اول عصر عباسی به عربی ترجمه شده بوده است، زیرا تا پیش از این، بازی چوگان در میان عرب‌ها شناخته نبود و نخستین کسی که به آن پرداخته، هارون‌الرشید بوده است. قطعه‌ای که در *عیون‌الاخبار* آمده دربارهٔ شیوهٔ به‌دست گرفتن چوگان، گرداندن آن، چگونگی زدن گوی در حال سواری، شیوهٔ رفتار با هم‌نبردان، دستور برانگیختن و نگه داشتن اسبان، وضع تماشاچیان و اندازهٔ میدان بازی و بعضی دستورهای اخلاقی دیگر است (همانجا: ۱۹۷).

۴. آیین پیشگویی و راه‌های مختلف آن. قطعه‌ای که در *عیون‌الاخبار* از آیین‌نامه در این موضوع نقل شده است (۱۵۱/۱) عنوان روش ایرانیان در «عیافت و طرز استدلال به آن» را دارد. یکی از راه‌های پیشگویی این بوده است که مرغی را می‌پرانیده‌اند یا مرغی را که در حال پرواز بوده است، از جهت و نوع پروازِ او پیشگویی می‌کردند و آن را به فال نیک یا بد می‌گرفتند. در این قطعه از انواع اموری که وسیلهٔ پیشگویی بود، سخن رفته نه از یک نوع ویژه که پرواز مرغ باشد (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۱۹۷-۱۹۸).

۵. گاهنامه. شامل ترتیب طبقات درباریان و صاحب‌منصبان و کارگزاران دولت ساسانی و مراتب آنها که به گفتهٔ مسعودی در حدود ششصد مرتبه بوده است. این کتاب هم که خود مسعودی آن را دیده بود، بنا به گفتهٔ وی جزو آیین‌نامه بوده است و شاید علت آن‌که در *الفهرست* نامی از آن نیامده، همین باشد که آن را کتاب جداگانه‌ای نمی‌شناخته‌اند (همان: ۲۰۰-۲۰۱).

۶. در تربیت و آداب معاشرت. در *عیون‌الاخبار* (۲۲۱/۲، ۲۷۸) دو قطعه از آیین‌نامه نقل شده که یکی از آنها دربارهٔ آداب خوراک است شامل آموزه‌های عمومی در تربیت و آداب اجتماعی (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۰۱).

۷. موضوع‌های پراکنده: در *عیون‌الاخبار* (۸/۱، ۶۲، ۳۱۲) سه قطعهٔ دیگر از آیین‌نامه نقل شده است که به‌احتمال از آن قسمت از آیین‌نامه بوده که دربارهٔ آداب مصاحبت با پادشاهان و آیین مجلس ایشان بوده است. یکی از این قطعات گفته‌ای به نقل از یکی از پادشاهان ایران است؛ قطعهٔ دوم دربارهٔ داوری و اقسام آن و سوم دستوری است برای انتخاب محل خوابگاه شاه و این‌که چه شرایطی باید داشته باشد (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۰۱-۲۰۲).

به‌طور کلی، چنین به نظر می‌آید که آیین‌نامه افزون‌بر اخبار و داستان‌های تاریخی، مجموعهٔ بزرگی از فنون و معارف دوران ساسانی و تشکیلات دربار ایشان و آداب و رسوم درباری و مراتب درباریان به‌شمار می‌رفته و مشتمل بر تمام معلوماتی بوده که برای بزرگان و شاهزادگان و فرمانروایان و حکام دولت ساسانی دانستن آنها ضروری بوده است.

در کتاب‌های پهلوی اشاره‌هایی به آیین‌نامه‌ها شده است. در کتاب سوم دینکرد (مدن: ۱۴۵، س ۶) به باب «تعلیم» از کتاب آیین‌نامه تألیف آذر فرنبغ فرخزادان اشاره شده است. در رسالهٔ *گزارش شترنج* از آیین‌نامه‌ای نام برده شده که شامل قواعد این بازی بوده است. رساله‌ای نیز دربارهٔ آیین‌نامه‌نویسی در دسترس است.

تاج‌نامه

ابن‌ندیم در *فهرست* خود از کتاب‌های ایرانی، در دو جا از کتابی با عنوان *التاج* نام برده است: یکی در ضمن کتاب‌هایی که ابن مقفع به عربی ترجمه کرده (۱۳۲) و دیگری در فهرست کتاب‌های تاریخی و داستانی ایران (۳۶۴). مورد اول را «کتاب فی سیره انوشیروان» و مورد دوم را «کتاب التاج و ما تفائلت فیه ملوکهم» (کتاب تاج و فال‌های نیکی که پادشاهان بِدان می‌زدند» نامیده است. قدیم‌ترین مأخذی که در آن از «التاج» برده شده و به‌ظاهر مقصود از آن یک تاج‌نامهٔ پهلوی ساسانی است، کتاب

عیون‌الاخبار ابن قتیبه است. ابن قتیبه نیز هشت قطعه از کتاب *التاج* را نقل کرده است که همه از نوع پند و اندرز و دستورهایی است، دربارهٔ آیین مملکت‌داری و آداب و رسوم درباری که در ایران دورهٔ ساسانی معمول رایج بوده است. پنج قطعه از این قطعات از زبان خسروپرویز پادشاه ساسانی است که دو قطعه از آنها شامل پند و اندرزهایی دربارهٔ امر سپاه و کشور به پسرش شیرویه بوده (۱۱/۱، ۱۵) و قطعهٔ سوم و چهارم و پنجم به ترتیب متضمن دستورهایی است که این پادشاه به امیر و خزانه‌دار خود داده است (۴۵/۱، ۵۹، ۸۴). از سه قطعهٔ دیگر، نخستین آنها منسوب به یکی از پادشاهان و مشتمل بر بیان وظیفهٔ شاهی و سنگینی این وظیفه نسبت به وظایف دیگر مردم است (۵/۱) و دیگری گفتهٔ یکی از وزیران دربارهٔ مشورت و فواید آن است و قطعهٔ هشتم خطبه‌ای است که یکی از دبیران پادشاه ایراد کرده است (محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۱۶۲). از سوی دیگر، مسعودی (*التنبیه*: ۱۰۶) می‌گوید که در شهر استخر از سرزمین ایران در سال ۳۰۳ق در یکی از خانواده‌های اشرافی ایران، کتابی عظیم دیده، شامل بسیاری از دانش ایرانیان و اخبار پادشاهان و بناها و سیاست‌های ایشان که در هیچ‌یک از کتاب‌های آنان مانند *خدای‌نامه* و آیین‌نامه و گاهنامه و جز این‌ها ندیده بوده است. در این کتاب ۲۷ تن از پادشاهان خاندان ساسانی تصویر شده بودند که از آنها ۲۵ تن مرد و دو تن زن بودند و صورت هریک در روزی که بدرود زندگی گفته بود، چه پیر و چه جوان، با زینت و تاج و جای ریش و عارض صورتش نگاشته شده، که ۴۳۳ سال و یک ماه و هفت روز بر جهان فرمانروایی کردند، و هروقت شاهی از آنان بدرود زندگی می‌گفت تصویری از او به همان هیأت می‌کشیدند و آن را در گنجینه‌ها می‌نهادند تا زندگان را صف مردگان پنهان نماند. تصویر هر شاهی را که در جنگ بود، ایستاده و آن‌که در امری کشوری بود، نشسته می‌نگاشتند و شرح حال و کارهای خصوصی و عمومی او را با پیشامدهای سترگ و حوادث بزرگی که در زمان پادشاهی او روی داده بود، نوشته بودند و در تاریخ این کتاب آمده بود که آن را از روی آن‌چه در خزائن پادشاهان ایران یافته بودند در نیمهٔ جمادی‌الآخر سال ۱۱۳ نوشته و برای هشام بن عبدالملک بن مروان از فارسی به عربی ترجمه کردند. نخستین این پادشاهان اردشیر و آخرین آنها یزدگرد پسر شهریار پسر خسروپرویز بود (محمدی

ملایری ۱۳۸۰: ۲۰۷-۲۰۸). اینوسترانتسف احتمال داده است که سخنان پندآمیز حکیمانه که به نقل از *تاج‌نامه* از زبان پادشاهان ساسانی روایت شده، همان سخنانی باشند که زیر تصویر هریک از آنان در این کتاب نوشته بوده است (همانجا).

مطالب تاج‌نامه‌ها به‌طور خلاصه چیزهایی بوده است که دانستن آنها برای پادشاهان و طبقهٔ حکام آن دوران، از لحاظ آشنا شدن با رسم و آیین پادشاهی و آگاهی بر سرگذشت پادشاهان گذشته و سنت‌های ایشان ضروری و جزو فرهنگ این طبقه به‌شمار می‌رفته است و احتمال می‌رود که انتخاب عنوان «تاج» ــ که از ویژگی‌های پادشاهان بوده ــ برای این دسته از کتاب‌ها، گذشته از مطالب آن پیرامون امور مربوط به آنان دور می‌زده است، از این جهت نیز بوده است که این‌گونه کتاب‌ها به خط خوش بر کاغذ ممتاز با نقش و نگار زیبا برای نگه‌داری در کتابخانهٔ ویژهٔ شاهی می‌نوشته‌اند و شاید شکل تاج علامت شاهان ساسانی را هم بر جلد آنها می‌نگاشته‌اند، و از این جهت با کتاب‌های عادی و معمولی آن عهد فرق داشته و به این عنوان مشخص می‌شده‌اند (همان: ۲۱۱).

ترجمهٔ کتاب *تاج‌نامهٔ* ابن‌مقفع در عالم اسلام شهرت بسیار یافت. این امر را گذشته از مطالبی که از این کتاب در آثار ادبی عرب نقل شده، از کتاب‌های متعددی که در عربی به همین نام تألیف شده، می‌توان دریافت، از جمله یکی کتاب *التاج* تألیف ابی عبیده (مستوفی در اوایل سدهٔ سوم) و دیگر کتاب‌هایی به همین نام از تألیف‌های ابن راوندی و صابی و ابن فارس (محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۱۶۳). معروف‌ترین این کتاب‌ها کتاب *التاج* منسوب به جاحظ است.

داستان‌های منثور

در دورهٔ ساسانی، آثار غیردینی به ندرت نوشته شده‌اند. از این‌رو بیشتر داستان‌ها به‌طور شفاهی و سینه‌به‌سینه نقل شده‌اند و این سنت دربارهٔ داستان‌های مردم‌پسند و عامیانه تاکنون ادامه یافته است. بیش‌ترِ داستان‌های ایرانی در زمان انوشیروان مدون شدند و افسانه‌هایی از ملل دیگر، به‌ویژه هند، به پهلوی ترجمه شدند. این دسته از کتاب‌های ایرانی نیز در دورهٔ نقل و ترجمه، مانند سایر کتاب‌ها، به عربی ترجمه شدند.

در دورهٔ اسلام، به‌ظاهر داستان‌ها و افسانه‌های ایرانی زودتر از دیگر کتاب‌ها به عربی ترجمه شدند و علت این امر نیز این است که قصه و افسانه ساده‌تر از آثار فکری و برای مردم نیز خوشایندتر بوده است. از ترجمه‌های این آثار به عربی، می‌توان به وجود این داستان‌ها در دوران ساسانی پی برد.

به‌طور کلی، در ادبیات این دوره دو نوع داستان و حکایت قابل تشخیص است: حکایت‌هایی دربارهٔ اشخاص تاریخی و یا افرادی که وجود آنها را تاریخی می‌دانسته‌اند، و دیگر، افسانه‌هایی که اساس تاریخی نداشته‌اند و فقط به منظور تفریح و سرگرمی و گاهی نیز برای سودمندی‌هایی اخلاقی موردنظر بوده‌اند.

یکی از نکاتی که دربارهٔ افسانه‌ها و قصه‌های دورهٔ ساسانی گفته شده، این است که افسانه‌های این دوره، به‌جز تعداد اندکی، بقیه از هندی ترجمه شده و نمایندهٔ روحیهٔ غیرایرانی هستند؛ در حالی که داستان‌ها که عموماً پهلوانی و حماسی بوده‌اند، اصل ایرانی داشته و زاییدهٔ محیط فکری ایرانی بوده‌اند. افسانه‌های هندی از زمان انوشیروان در ایران انتشار یافتند و در نتیجهٔ آن، نفوذ فکر هندی هم در آثار ایرانی محسوس شد. در زمان انوشیروان برزویه و همراهانش برای آوردن کتاب‌های پزشکی، و شاید غیرپزشکی، به هند سفر کردند. یکی از کتاب‌هایی که برزویه با خود آورد *کلیله و دمنه* بود. از مطالعهٔ مقدمه‌ای که برزویه بر این کتاب نوشته و نتایجی که از تأمل و تفکر دربارهٔ مذهب و دیگر امور زندگی گرفته است، آشکار می‌شود که در این دوره تفکر هندی و فلسفهٔ نوافلاطونی تا چه میزان در ایران اهمیت یافته است. به‌ظاهر تا پیش از راه یافتن افکار هندی و آموزه‌های نوافلاطونی به ایران، داستان‌های پهلوانی و حماسی و سرگذشت دلیران و زورآورانی که در جنگ‌های ملی و دینی شرکت می‌کردند، بزرگ‌ترین شاخهٔ ادبیات قصه‌ای ایران را تشکیل می‌داده‌اند، ولی سپس افسانه‌های هندی هم در ردیف داستان‌های ایرانی قرار گرفتند.

ابن‌ندیم در آغاز فصلی که در آن کتاب‌های افسانه را ذکر می‌کند (۳۶۳) می‌نویسد: «نخستین کسانی که به تصنیف افسانه پرداختند و آنها را در کتاب‌های ویژه مدوّن ساختند و در گنجینه‌ها نگاه‌داری کردند و برخی از آنها را هم از زبان جانوران حکایت کردند، ایرانیان باستان بودند. پس از ایشان اشکانیان که طبقهٔ سوم از پادشاهان ایران

هستند در این کار مبالغت کردند و در روزگار ساسانیان بر آن افزوده شد تا اعراب آنها را به عربی ترجمه کردند و فصحا و بلغا به تهذیب و آراستن آن افسانه‌ها پرداختند و در معنای آنها داستان‌های دیگری هم به همان‌گونه ساختند.» ابن ندیم سپس شماری از این افسانه‌ها را نام می‌برد، که از این میان، این نام‌ها روشن به نظر می‌رسند: کتاب *هزاردستان*، *خرافه و نزهه*، *الدّب و الثعلب* (خرس و روباه)، *روزبه یتیم*، *نمرود ملک بابل*. ابن ندیم (*الفهرست*: ۱۸۶) از کتاب‌های ایرانیان و غیرایرانیان که آبان لاحقی آنها را به شعر عربی برگردانیده است، نام می‌برد: *کلیله و دمنه*، *بلوهر و بوذاسف*، *سندبادنامه*، *الصیام والاعتکاف* (روزه‌داری و گوشه‌گیری). بیشتر این کتاب‌ها اصل هندی داشته‌اند و به پهلوی ترجمه شده بوده‌اند.

هزارافسان

به‌ظاهر *هزارافسان* هستهٔ مرکزی کتابی است که اکنون در عربی به نام *الف لیله و لیله* و در فارسی *هزار و یک‌شب* خوانده می‌شود. نخستین سند تاریخی که نام این کتاب را به‌صورت *الف لیله و لیله* کرده، *مروج‌الذهب* مسعودی (۴۰۶/۲) است. مسعودی در ضمن سخن از «ارم ذات العماد» و داستانی که دربارهٔ آن ذکر شده و اینکه آن داستان حقیقت ندارد و جز افسانه‌ای بیش نیست، گوید: «این حکایت هم از قبیل کتاب‌هایی است که از فارسی (فارسی میانه، پهلوی)، هندی و رومی ترجمه شده، مانند کتاب *هزار افسان* که ترجمهٔ عربی آن *الف خرافه* است و امروز مردم آن را *الف لیله و لیله* می‌خوانند و آن را داستان پادشاه و وزیر و دختر وزیر و کنیز وی شهرزاد و دینارزاد است». ابن ندیم (همان: ۳۶۳) نیز دربارهٔ آن می‌نویسد: نخستین کتابی که در این موضوع تألیف شد، کتاب *هزار افسان* است که معنی عربی آن الف خرافه است و سبب تألیفش این بوده که یکی از پادشاهان ایشان هرگاه زنی می‌گرفت، یک شب با او بود و فردای آن روز او را می‌کشت. اتفاقاً با دختری از شاهزادگان به نام شهرزاد، که خردمند و باهوش بود، ازدواج کرد و چون بدو دست یافت، آن دختر زبان به داستان‌سُرایی گشود و سخن را به پایان شب کشانید، به این منظور که پادشاه او را برای دومین شب نگاه دارد و باقی افسانه را از وی بشنود. هزار شب به همین‌گونه

سپری شد و در این مدت شاه با او همبستری می‌کرد تا سرانجام فرزندی از او متولد شد و فرزند را به شاه نشان داد و او را از حیلهٔ خود آگاه کرد. شاه خردمندی او را پسندید و بدو دلبستگی پیدا کرد و او را نگاه داشت. پادشاه را زن کارگزاری بود به نام دینارزاد که در آن کارها با دختر هم‌رأی بود. گفته‌اند که این کتاب برای همای دختر بهمن تألیف شده بود و در این‌باره روایت دیگری نیز نقل کرده‌اند... و کتاب *هزارافسان* مشتمل بر هزار شب و کمتر از دویست حکایت است، زیرا چه‌بسا یک حکایت در چندین شب گفته می‌شد (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۹۷-۲۹۸).

هزار و یک شب کنونی یک تألیف نیست که به دست یک مؤلف صورت گرفته باشد، بلکه مرکب از چند دسته حکایات است که هم اصل آنها و هم‌زمان تألیفشان با هم فرق دارد، و تنها در اثر مرور زمان بوده که به‌تدریج همه در یک‌جا گردآمده و شکل کتاب یکسانی به خود گرفته است. افسانه‌های این کتاب را می‌توان به دسته‌های زیر تقسیم کرد: نخست، افسانه‌های باستانی ایران که هستهٔ اصلی آن را تشکیل می‌داده و از کتاب *هزارافسان* پهلوی گرفته شده، دوم حکایاتی که در دورهٔ اسلام در بغداد به آن اضافه شده، و سوم افسانه‌هایی که پس از این تاریخ در مصر به این کتاب پیوست شده است (محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۱۸۷).

به‌طور کلی زمانی که کتاب *هزارافسان* به عربی ترجمه شد و در میان مسلمانان انتشار یافت، کم‌کم هرچه از آن گونه افسانه‌ها نوشته می‌شد، به این کتاب افزوده می‌شد و چون افزودن و یا کاستن مطالب این‌گونه کتاب‌ها که نه کتاب دینی و نه علمی بوده و جز سرگرمی هم از آن چیزی فهمیده نمی‌شود، از نظر نسخه‌نویسان هیچ‌گونه مانعی نداشته است، ازاین‌رو این کار به سادگی انجام گرفته و طولی نکشیده که با مرور زمان افسانه‌هایی به آن افزوده شده است و در این میان در افسانه‌های قدیمی آن هم به مقتضای محیط، تغییراتی روی داده و بدین‌ترتیب از یک‌سو حکایات جدید، افسانه‌های اصلی را تحت‌الشعاع قرار داده و از سوی دیگر بیش‌ترِ افسانه‌های قدیمی تغییر شکل یافته و به هیأت دیگری درآمده‌اند، به‌طوری که بازشناختن اصل آنها دشوار است (همان: ۱۸۷-۱۸۸).

یکی از کسانی که از ترجمهٔ *هزارافسان* تقلید کرد، ابن عبدوس جهشیاری (سدهٔ

چهارم هجری) است. که بنابر قول ابن ندیم (*الفهرست*: ۳۶۳) بر آن شد تا در کتابی هزار افسانه از قصه‌های عرب و ایران و روم و غیره را جمع‌آوری کند. هر قصه به خودی خود مستقل بود، اما تنها چهارصد و هشتاد قصه را گرد آورده بود که درگذشت (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۹۸).

متن عربی کنونی *الف لیله و لیله* در سدهٔ هشتم هجری انشا شده است و این متن را عبداللطیف طسوجی در زمان فتحعلی‌شاه قاجار از عربی به فارسی درآورد (همان: ۲۹۸-۲۹۹).

کلیله و دمنه

کلیله و دمنه معروف‌ترین قصه‌ای است که در زمان ساسانیان از سنسکریت به پهلوی برگردانده شد. منبع اصلی کتاب، *پنچه تَنْتَره*، به سنسکریت، در پنج باب در دست است. به‌احتمال برزویه طبیب این کتاب را در زمان انوشیروان از پراکریت به پهلوی ترجمه کرده است (مجتبایی ۱۳۶۳). در این کتاب، پس از ترجمه، تغییراتی روی داده و چندین باب نیز بر آن افزوده شده است. در حقیقت می‌توان گفت که کتاب *کلیله و دمنه* در ایران همان سرنوشتی را داشته که کتاب *هزارافسان* پس از ترجمه به عربی بدان دچار شده است، یعنی هر دو پس از ترجمه از زبان اصلی، به سبب مطالبی که بر آنها افزوده شده، با اصل خود اختلاف پیدا کردند، با این تفاوت که این اختلاف در *کلیله و دمنه* کم‌تر و در *هزارافسان* بیش‌تر بوده است. در *کلیله و دمنه* می‌توان قسمت‌هایی را که در ایران بدان افزوده شده از آن‌چه اصل هندی داشته است، تقریباً تشخیص داد، ولی در *هزار و یک شب* این کار به‌آسانی صورت نمی‌گیرد (محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۱۸۸). اصل پهلوی کتاب از میان رفته است. ابن مقفع در دورهٔ اسلامی *کلیله و دمنه* را به عربی ترجمه کرد و چند شاعر آن را به نظم درآوردند. از میان آنان، اَبان لاحقی است که از منظومهٔ او ابیاتی باقی‌مانده است. در *الفهرست* ابن‌ندیم (۳۶۴) آمده است که *کلیله و دمنه* در هفده یا هجده باب بوده است. از هجده باب *کلیله و دمنه* دو باب آن در دورهٔ اسلامی، پس از ترجمه شدن به عربی، و شش باب آن در ایران دورهٔ ساسانی، پس از ترجمه شدن به پهلوی، افزوده شده و

تنها ده باب آن از کتاب *پنچه تنترهٔ* هندی است. دو بابی که در دورهٔ اسلامی به این کتاب افزوده شده یکی باب اول و دیگری باب سوم است و شش بابی که در ایران بدان اضافه شده، باب چهارم و از باب چهاردهم تا هجدهم است (محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۱۸۹). در *کلیله و دمنهٔ* انشای ابوالمعالی نصرالله منشی آمده است که ده باب از آن دارای اصل هندی و پنج باب الحاقی ایرانیان است (*کلیله و دمنه*: ۳۷).

در سال ۵۷۰م کشیشی به نام «بود» *کلیله و دمنه* را از روی ترجمهٔ پهلوی به سریانی ترجمه کرد (محجوب ۱۳۳۶: ۱۲۹) که اینک موجود است. از روی ترجمهٔ عربی ابن مقفع نیز *کلیله و دمنه* به سریانی ترجمه شده است. این کتاب را به لاتینی و یونانی هم برگردانیده‌اند (همان: ۱۶۲؛ مینوی، مقدمهٔ *کلیله و دمنه*).

کلیله و دمنه در زمان نصربن احمد سامانی (۳۰۱-۳۳۱ق) از عربی به فارسی ترجمه شد، اما این ترجمه امروز موجود نیست. رودکی در سال ۳۲۰ق همین ترجمه را به نظم درآورد که ابیات اندکی از آن باقی است (همانجا). ابوالمعالی نصرالله منشی در سدهٔ ششم هجری، ترجمهٔ عربی ابن مقفع را به فارسی ترجمه کرد که اکنون موجود است. *کلیله و دمنه* در زمان ساسانیان و دوران اسلامی مورد استقبال فراوان قرار گرفت. و این استقبال به سبب مشابهتی بود که میان آموزه‌های اخلاقی آن با مطالب اخلاقی کتاب‌های پهلوی وجود داشته است. از روایتی که دینوَری و فردوسی نقل کرده‌اند می‌توان به خوبی به اهمیت این کتاب در دورهٔ ساسانی پی برد. دینوَری گوید که چون خسرو بر پدرش هرمز قیام کرد و او را گرفت و به زندان افکند، بهرام چوبین سردار نامی هرمز که بر او نافرمان شده بود، بر خسرو نیز نافرمان شد با سپاه خود به جنگ او شتافت. چون خبر به خسرو رسید، یکی از نزدیکان خود را فرستاد تا به‌طور ناشناس در لشکرگاه بهرام رود و از طرز رفتار و کُنه امرِ وی اخبار به دست آورد. آن مرد به همدان رفت و چندگاهی در اردوگاه بهرام به‌سر برد و پس از آن بازگشت و از او داستان‌ها سرود، و ازجمله مطالبی که گفت این بود که بهرام چون به منزلی فرود می‌آید، *کلیله و دمنه* می‌خواهد و ۲۷ روز را به خواندن آن کتاب می‌گذراند. چون خسرو این بشنید، رو به بندویه و بسطام، دایی‌های خود، کرد و گفت: هرگز از بهرام چون اکنون هراسناک نشده بودم که شنیدم به خواندن *کلیله و دمنه* مداومت می‌کند،

زیرا این کتاب به واسطهٔ اشتمال بر آداب و دوراندیشی‌ها برای انسان رأیی بهتر از رأی خودش و خرم و احتیاطی بیش‌تر از حزم و احتیاط خودش پدید می‌آورد (*اخبار*:۹۸، به نقل از محمدی ملایری۱۳۷۴: ۱۹۰-۱۹۱؛ نیز نک: تفضلی ۱۳۷۶، ۳۰۲-۳۰۴).

سندبادنامه

این کتاب نیز از پهلوی به عربی ترجمه شده است. مسعودی (*مروج*: ۹۰/۱). می‌نویسد که سندباد در زمان شاهی از هندوان به نام کورش (کوش نک: صفا ۱۳۳۹: ج ۲/ ۱۰۰۱) بود و کتابی داشت به نام «هفت وزیر و معلم و غلام و زن پادشاه» و این همان کتابی است که به نام *کتاب سندباد* معروف است (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۹۹). ابن ندیم دو عزیز بزرگ و کوچک از *سندبادنامه* می‌شناخته است. وی در یک‌جا کتاب را در شمار قصه‌های هندیان آورده و در جای دیگر گفته است که معلوم نیست، ایرانیان مؤلف آن بوده‌اند یا هندوان؛ ولی نزدیک‌تر به حقیقت آن است که هندوان آن را نوشته باشند (ابن‌ندیم، *الفهرست*: ۳۶۴). بنابر ابن ندیم (همان: ۱۸۶) اَبان لاحقی نیز آن را به نظم درآورده بوده است. امروز تقریباً ثابت شده است که این کتاب در ایران و به‌احتمال در زمان خسرو انوشیروان تألیف شده، گرچه هستهٔ اصلی داستان از هند گرفته شده است (مینوی ۱۳۴۶: ۱۶۹).

این کتاب از جملهٔ آثار پهلوی بود که زود به عربی ترجمه شد، ولی ترجمهٔ فارسی آن زودتر از سدهٔ چهارم هجری صورت نگرفت و این کار به دستور امیر نوح‌بن منصور سامانی (۳۶۶-۳۸۷ق) یا نوح‌بن نصر (۳۳۱-۳۴۳ق) به دست خواجه عمید ابوالفوارس قنارزی (به‌احتمال از قنارز، در اطراف نیشابور) به فارسی ترجمه شد. بعد از قنارزی دو *تهذیب* از *سندبادنامه* به فارسی صورت گرفت: یکی از شمس‌الدین دقایقی مروزی، شاعر اواخر سدهٔ ششم که به نثری مصنوع و مزین نگاشته شده بود و دیگری از ظهیرالدین سمرقندی، از نویسندگان سدهٔ ششم و اوایل سدهٔ هفتم، که ترجمهٔ قنارزی را به نثری مزین و آراسته به امثال فارسی و عربی نگاشت و *سندبادنامه*‌ای که امروز در دست است، همین تهذیب ظهیری است (صفا ۱۳۳۹: ۱۰۰۱/۲؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۰۰).

سندبادنامه در قرون وسطی وارد ادبیات غرب شد و ترجمه‌هایی به زبان‌های

فرانسه، لاتینی، ایتالیایی، آلمانی، ارمنی، یونانی (معروف به سونتیپاس: syntipas) از آن در دست است (همانجا).

سندبادنامه یک حکایت اصلی دارد. در این حکایت پادشاهی سندباد حکیم را به آموزگاری پسر خویش برمی‌گزیند. در زمانی که سندباد در طالع پسر خطری دیده است، و او را امر به خاموشی فرموده، یکی از کنیزکان محبوب پدرش، که بر وی دل باخته است و از وی اعتنایی نمی‌بیند، او را متهم به چشم داشتن به خود می‌کند. پادشاه فرمان کشتن شاهزاده را می‌دهد. هفت وزیر پادشاه، هر یک با نقل حکایتی در لزوم تأمل و دوری از شتاب، شاه را از کشتن پسر باز می‌دارند، تا آن‌که خود شاهزاده عاقبت به حرف می‌آید و تهمت را از خود دور می‌سازد و تبرئه می‌شود.

این داستان متضمن قصه‌های تودرتو است و از این نظر به *هزار و یک شب* و *طوطی‌نامه* شباهت دارد.

بلوهر و بوداسف

یکی دیگر از کتاب‌های افسانه‌ای که در دورهٔ ساسانی از هندی به پهلوی ترجمه شده و پس از اسلام به عربی برگردانده شده و اَبان لاحقی نیز آن را به نظم درآورده است، *بلوهر و بوذاسف* است. اساس کتاب شرح زندگی بودا است. واژهٔ بوذاسف شکل ایرانی شدهٔ بودی‌ستوه (Boddhisattva) است که لقب بودا پیش از بودا شدن (به آگاهی رسیدن) او است و بلوهر زاهدی است که بودا را با حقایق زندگی آشنا می‌سازد. کتاب به یونانی نیز ترجمه شده و به نام *برلام و یواسف* معروف شده است. در میان اوراق کشف شده در ترفان (ترکستان چین) که به پیروان مانی تعلق دارند، قطعاتی از *بلوهر و بوذاسف* به شعر فارسی دری و به خط مانوی پیدا شده است. در این قطعات نام *بلوهر و بوذاسف* به صورت بیلوهر و بودایسف آمده است (هنینگ ۱۹۶۲: ۹۱-۹۸).

طوطی‌نامه

طوطی‌نامه ترجمه و اقتباس کتاب *سوکه‌سَپتَتی* (suka saptati: هفتاد داستان طوطی) سنسکریت است که به‌احتمال در دورهٔ ساسانیان به پهلوی ترجمه شده است

PersianPDF.com

(بویس، ۱۹۶۸: ۶۵). این اثر چندین‌بار به فارسی تحریر شده است، ولی قدیم‌ترین تحریر آن از میان رفته است. قدیم‌ترین نسخهٔ موجود از این کتاب *طوطی‌نامهٔ* ضیاء نخشبی (۷۵۱ق) است. پس از آن، ابوالفضل بن مبارک به فرمان اکبرشاه آن را ساده کرد و بار دیگر محمد قادری (سدهٔ سیزدهم هجری) آن را کوتاه و خلاصه کرد. این تحریر قادری به زبان‌های هندی، بنگالی، و ترکی ترجمه شده است (نیز نک: مجتبایی و آریا، مقدمه: ۱۹ ببـ، در: *طوطی‌نامه*، ضیاء نخشبی).

اسکندرنامه

به‌ظاهر در دورهٔ ساسانی، گذشته از افسانه‌های هندی، به داستان‌های یونانی هم توجه کرده و بعضی از آنها را به پهلوی برگردانده‌اند. اسکندرنامه که به‌احتمال اساس آن جعلی است، به‌ظاهر در حدود سدهٔ سوم میلادی ساخته شده و به کالیستنس (Callisthenes) نسبت داده شده است. این کتاب در زمان ساسانیان از یونانی (شاید به‌دست نسطوریان ایران) به پهلوی واز پهلوی به سریانی و از سریانی به عربی ترجمه شد. در این کتاب اسکندر مقدونی با ذوالقرنین قرآن یکی دانسته شده است. داستان اسکندر که در *شاهنامهٔ* فردوسی و دیگر تاریخ‌های اسلامی آمده، هرچند از *خدای‌نامهٔ* پهلوی گرفته شده، ولی از یک داستان یونانی دربارهٔ اسکندر که آمیزه‌ای از حقیقت و افسانه بوده، اقتباس شده است. در این داستان آثاری از ادبیات یونانی، عربی و فارسی دیده می‌شود. *اسکندرنامه* در میان ایرانیان، به‌ویژه ایرانیان شرق، وسعت و رواج یافته است (صفا ۱۳۳۹: ۳۴۱/۲). قدیم‌ترین *اسکندرنامهٔ* منثور فارسی موجود در زمانی میان سدهٔ ششم تا هشتم هجری نوشته شده است (افشار ۱۳۴۳: ۹-۳۰).

ابن‌ندیم (۳۶۴) ازجملهٔ داستان‌های ایرانیان، کتاب *مسکدانه و شاه زنان* را نام برده است. به عقیدهٔ اینوسترانتسف (۱۳۵۱: ۵۰) این نام در اصل *مشگدانه و موبدان* بوده که در اثر تحریف بدین شکل درآمده است. این کتاب شامل افسانه‌ای بوده که در ادبیات پهلوی شهرت داشته و دو قهرمان آن یکی موبدان و دیگر کنیزکی به نام مشگدانه بوده است. این تصحیح را اینوسترانتسف به استناد آن‌چه در کتاب *المحاسن والاضداد* ذکر شده و نام کنیزک در آن‌جا به‌طور صحیح آمده، به دست داده است

(محمدی ۱۳۷۴: ۱۹۳). این داستان دربارهٔ یکی از مشاوران خسروپرویز با عنوان موبدان است که شاه را به دوری از زنان ترغیب می‌کرده و این موضوع خوشایند شیرین نبوده است. از این‌رو، دست به حیله‌ای می‌زند و مشگدانه، کنیز زیبای خود، را به موبدان می‌بخشد. این کنیز سرانجام بر موبدان مسلط می‌شود (نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۳۰۵-۳۰۶).

کتاب‌های علمی

در بررسی رشته‌های مختلف علمی عصر ساسانی باید به این نکته توجه داشت که در این دوره، به غیر از ایرانیان، دو ملت یونان و هند در زمینه‌های علوم و معارف عصر خود گام‌های بلندی برداشته بودند و کشور ایران که در آن زمان میان این دو جریان فکری قرار داشت، بهترین مرکز دادوستد فرهنگی به‌شمار می‌رفت. بدین جهت هرگاه پادشاه دانش‌دوستی بر تخت می‌نشست، علم پیشرفت چشمگیری می‌کرد و نهضت فرهنگی اوج می‌گرفت. ایران در زمان ساسانیان دوبار این اوج‌گیری را تجربه کرد: یکی در عصر شاپور یکم و دیگر در دوران خسرو انوشیروان. ابن ندیم (*الفهرست*: ۳۰۰) و ثعالبی (غرر: ۴۵۹، ۴۸۵) به ترجمهٔ کتب یونانی و هندی در زمان بعضی از شاهان اشکانی یا اردشیر و شاپور، اشاره می‌کنند. در زمان انوشیروان، علاقه‌مندی ایرانیان به ترجمهٔ آثار خارجی بیشتر به چشم می‌آید.

توسعه و پیشرفت دانشگاه و بیمارستان جندی‌شاپور در این دوره آغاز شد. جندی‌شاپور در تاریخ فرهنگ ایران، به‌ویژه در تاریخ پزشکی، اهمیت بسیار دارد. در این مرکز ثمرهٔ افکار پزشکان ملت‌های مختلف، از ایرانی و هندی تا یونانی و سریانی، به هم آمیخته و زمینهٔ مساعدی برای پیشرفت این علم فراهم شده بود. به‌احتمال سفر برزویهٔ طبیب به هند تنها برای آوردن کتاب *کلیله و دمنه* نبوده، بلکه برای آوردن کتب علمی دیگر نیز بوده است.

فلسفهٔ یونان نیز در این دوران بیش از پیش در ایران رواج یافت. در این دوره چند تن از فلاسفهٔ یونان، پس از آن‌که در اثر تعقیب رومیان از کشور خویش اخراج شدند، به ایران و دربار خسرو نوشیروان پناه آوردند و به‌احتمال اقامت ایشان و انتشار

افکار و عقاید فلسفی در ایران بی‌تأثیر نبوده است. در دربار خسرو انوشیروان، مسیحیان سریانی به ترجمهٔ آثار یونانی علاقه‌مند بودند. پولس پارسی (Paules Persa) که قسمتی از منطق ارسطو را برای انوشیروان ترجمه کرد، نیز اورانیوس (Uranius) آموزگار ویژهٔ شاه که به او فلسفه می‌آموخت، هر دو از مسیحیان سریانی بودند. در دینکرد، دانشنامهٔ بزرگ پهلوی، از فیلسوفان یونانی و صوفیان با عنوان‌های کلی hrōm filisōfāy و sōfistāy نام برده شده است (مدن: ۴۲۹ س۱۳، ۲۵۰ س۲-۴).

با توجه به آن‌چه گفته شد، روشن می‌شود که کتاب‌هایی که در عهد ساسانی به زبان پهلوی در زمینه‌های علمی وجود داشته‌اند، از سه فرهنگ ایرانی، هندی و یونانی مایه گرفته و مجموعه‌هایی بوده‌اند که دریافت‌های علمی هر سه قوم را در خود داشته‌اند. امروز از این نوشته‌های پهلوی اثر مستقلی در دست نیست، اما بنابر اشاره‌های نوشته‌های پهلوی و ترجمه‌هایی که از آثار علمی پهلوی به عربی انجام شده‌اند، می‌توان به وجود آثار ارزشمندی در همهٔ زمینه‌های علمی پی برد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

در کتاب پهلوی *نامه‌های منوچهر* (نامهٔ دوم، فصل۲، بند ۹) و دینکرد (مدن: ۴۲۸ س ۱۶) از *المجسطی* بطلمیوس و کتاب‌های دیگر مانند کتاب زمین‌پیمایی (اندازه‌گیری زمین) نام برده شده است (همان: ۴۲۰ س۱۰). فن اندازه‌گیری یا مساحی، در ایرانِ آن زمان، یکی از فنون مهم شمرده می‌شده است. به‌ظاهر مساحان طبقهٔ خاصی از حسابگران دورهٔ ساسانی را تشکیل می‌داده‌اند و اگر در نظر بگیریم که در زمان قباد و انوشیروان تغییر روش مالیات مزروعی ایجاب می‌کرد که مساحت همهٔ کشتزارها و باغ‌ها در همهٔ شهرها و روستاها مشخص شود، می‌توان اهمیت و پیشرفت کار این طبقه را حدس زد. چنان‌که از نوشتهٔ خوارزمی برمی‌آید معلوماتی که برای این‌کار ضرورت داشته، موضوع علمی بوده که در اسلام به هندسه معروف شده است. خوارزمی واژهٔ هندسه را معرب «اندازه»، نام فارسی این علم، دانسته است (خوارزمی، *مفاتیح*: ۳۱۷؛ محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۲۲۰-۲۲۱).

آثار مربوط به منطق (پهلوی tarak از سنسکریت tarka، دینکرد، نک: مدن: ۴۲۸)، بلاغت (پهلوی abyākaran از سنسکریت vyākaran، همانجا)؛ رساله‌هایی دربارهٔ نجوم

مانند زیج هندوان (*نامه‌های منوچهر*، نامهٔ دوم، فصل ۲، بند ۹)، خانه‌های قمر، زایچه (پهلوی horā از سنسکریت hora، برگرفته از یونانی، دینکرد، نک: مدن: ۴۲۸ س۱۵)، کوشای هندی (پهلوی kōšā از سنسکریت kośa، همانجا) و گزیده‌ای دربارهٔ این‌که چهار طبقه اجتماعی از بدن پوروشه (puruṣa: روح یا اصل فاعل خلقت و مبدأ و اساس عقل و آگاهی) منشعب شده‌اند (*روایت پهلوی*، فصل۴۶، بندهای ۲-۴، نک: زنر ۱۹۵۵: ۱۳۷) همه از هند گرفته شده‌اند. در کتاب‌های پهلوی به نام گیاهان دارویی مانند بلادور و بیش (*بندهش* TD_2: ۱۱۵ س۷؛ زندِ یسن ۱۰، بند ۱۲؛ دینکرد، نک: مدن: ۱۶۶ س۱۸)، و هلیله (همان: ۱۶۶ س۱۶) (*خسروقبادان*، بندهای ۴۵-۴۶) نیز اشاره شده است که بر نفوذ پزشکیِ هندی در دورهٔ ساسانی دلالت دارد (بیلی ۱۹۴۳: ۸-۸۲). در طب از رسالات بقراط و عقیدهٔ اخلاط اربعهٔ او یاد شده است (همان: ۱۰۵).

از مطالعه و دقت در علم نجوم و هیأت اسلامی چنین برمی‌آید که آثار متعددی در رشته‌های مختلف این علم از پهلوی به عربی ترجمه شده بود. یکی از آن کتاب‌ها که به‌احتمال تا سده‌های بعد مهم‌ترین اثر مورد اعتماد منجمین بوده و از روی آن احکام نجومی را استخراج می‌کردند، *زیج شهریار* (زیج شاه، زیج شهریاران) بوده است که ابوالحسن تمیمی در سدهٔ دوم هجری آن را به عربی ترجمه کرده است. نام این کتاب در *نامه‌های منوچهر* (نامهٔ دوم، فصل ۲ ،بند ۹) به پهلوی زیگ شهریاران (zīg ī šahryārān) ذکر شده است. تألیف نهایی این کتاب به‌احتمال در زمان خسرو انوشیروان انجام گرفته است (تقی‌زاده ۱۳۴۶: ۳۰، ۳۵، ۳۸۴). *زیج شهریار* بر قواعد و اصولی مبتنی بوده که بیشتر اصل هندی داشته‌اند (نالینو ۱۳۴۹: ۲۲۹؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۱۷-۳۱۸؛ محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۲۲۲-۲۲۳).

یکی دیگر از کتاب‌هایی که در این علم از فارسی به عربی ترجمه شده، کتابی بوده است که در نسخهٔ چاپی *الفهرست* به نام «الزیرح» خوانده می‌شود. به‌احتمال این واژه شکل نادرست خوانده شدهٔ واژهٔ «البزیدج» و آن هم شکل عربی واژهٔ وزیدگ (wizīdag) پهلوی و گزیدهٔ فارسی است که امروز آن را منتخبات می‌گویند (محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۲۲۳). به گفتهٔ ابن‌ندیم (*الفهرست*: ۳۲۸) این کتاب تفسیری بوده که بزرگمهر بر کتاب *والِنس* (*Valens*) یا *فالیس* عربی نوشته بوده است. اصل پهلوی و

ترجمهٔ عربی این کتاب در دست نیست (نالینو ۱۳۴۹: ۲۳۹-۲۴۳؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۱۸؛ محمدی ملایری ۱۳۷۴: ۲۲۳).

به روایت ابن ندیم کتابی در دامپزشکی شامل درمان حیوانات و احکام مربوط به آنها توسط اسحاق پسر علی پسر سلیمان از پهلوی به عربی ترجمه شده بود (همان: ۱۴۳).

زادان‌فرخ پسر پیری کسکری کتابی در جغرافیا از پهلوی به عربی ترجمه کرد که شامل معلوماتی دربارهٔ ویژگی‌های شهرهای ایران و مردم هر یک بود (همانجا).

از متن‌های ادبی و علمی پهلوی در سده‌های نخستین اسلامی ترجمه‌هایی به زبان عربی انجام شده است که امروز از آنها اطلاعی در دست نیست. شواهد تاریخی نیز این امر را تأیید می‌کنند. غالباً در تاریخ به نام کسانی برمی‌خوریم که یک یا چند ترجمه از پهلوی به عربی به آنها منسوب است؛ در حالی که از خود ترجمه‌ها هیچ اثری در دست نیست. نگاهی به *الفهرست* ابن ندیم دربارهٔ ترجمه‌کنندگان آثار پهلوی نیز گواهی بر این مدعا است. بنابراین آن‌چه در این‌جا ذکر شد، همهٔ آن چیزی نیست که از ایرانیان به دورهٔ اسلام رسیده و به عربی ترجمه شده است.

کوته‌نوشت‌های لاتین

AAASH	Acta Antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. Budapest
AcIr	Acta Iranica
Actor	Acta Orientalia. Copenhagen
Aror	Archiv Orientalni. Prague
BAI	Bulletin of the Asia Institute. Ames, IowA
BSOAS	Bullentin of the school of Oriental and African Studies. London
BSOS	Bullentin of the school of Oriental Studies. London
CHI	Cambridge History of Iran. Cambridge
CII	Corpus Inscriptionum Iranicarum. London
EIr	Encyclopedia Iranica.

GIrph	Grundriss der iranischen philologie. Kuhn
Hdo	Handbuch der Orientatistik. Leiden/köln
HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge
IIJ	Indo-Iranian Journal. Dordrecht
JA	Jounal Asiatique. Paris
JAAS	Journal of Asia and African Studies. Tokyo
JCOI	Journal of the Cama Oriental Institute. Bombay
JNES	Journal of Near Eastern Studies. Chicago
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society. London
MSS	Münchener Studien Zur Sprachewissenschaft. Munich
RHR	Revue de Histoire des Religions. Paris
SBE	Sacred Books of The East. Oxford
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberg. Akademie der Wissenschaften.
SOR	Serie Orientale Roma. Rome
StII	Studien Zur Indologie und Iranistik. Reinbek
TPS	Transactions of the Philological Society. london
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Wien.
ZDMG	Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Leipzig.

کتابشناسی:

آبی، *نثرالدرر*، به کوشش منیره محمد المدنی و حسین نصار، قاهره، ۱۹۹۰ م.

آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۷۰، *اسطورهٔ زندگی زردشت*، تهران.

آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۸۶، *کتاب پنجم دینکرد*، تهران

آموزگار، ژاله، ۱۳۴۸، «ادبیات زردشتی به زبان فارسی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران*، س ۱۷، ش ۱-۲، ص ۱۷۲-۱۷۹.

ابن قتیبهٔ دینوری، ابومحمد عبداللـه‌بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/ ۱۹۲۵م.

ابن مسکویه، ابوعلی احمدبن محمد، *تجارب الامم*، ترجمهٔ ابوالقاسم امامی، ۱۹۰۹م.

ابن مسکویه، ابوعلی، *جاویدان خرد*، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری ارجـانی، بـه کوشـش بهـروز ثروتیان، تهران، ۱۳۵۵ش.

ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۲ش.

ابوالمعالی نصراللـه منشی، *کلیله و دمنه*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۳.

احدزادگان، منیجه، ۱۳۶۵ «آیین‌نامه‌نویسی»، *چیستا*، س ۳، ش ۸، ص ۶۰۹-۶۱۱.

اسکندرنامه (روایت فارسی کالسیتنس دروغین)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش.

امام، سید محمد کاظم، ۱۳۵۰، *جاویدان خرد*، تهران.

اینوسترانتسف، کنستانتین، ۱۳۵۱، *تحقیقات دربارهٔ ساسانیان*، ترجمهٔ کاظم کاظم‌زاده، تهران.

بهار، محمدتقی، ۱۳۴۷، *ترجمهٔ چند متن پهلوی*، تهران.

بهار، مهر اد ۱۳۵۱، واژه‌نامهٔ گزیده‌های زادسپرم، تهران.

بهار، مهرداد، ۱۳۴۵، واژه‌نامهٔ بندهش، تهران.

بهار، مهرداد، ۱۳۶۹، *بندهش*، تهران.

بهزادی، رقیه، ۱۳۶۸، *بندهش هندی*، تهران.

پاکزاد، فضل‌الله، ۱۳۴۸، بندهش، جلد ۱، متن انتقادی، تهران.

تاوادیا، جهانگیر، ۱۳۴۸، *زبان و ادبیات پهلوی*، ترجمهٔ سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران.

تفضلی، احمد، ۱۳۴۸، *مینوی خرد*، تهران.

تفضلی، احمد، ۱۳۶۸، «شهرستانهای ایران»، *شهرهای ایران*، ج ۲، به کوشش محمد یوسف کیانی، صص ۳۳۲-۳۴۹، تهران.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۱، «اندرز بهزاد فرخ»، *هفتاد مقاله، ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی*، به کوشش یحیی مهدوی ـ ایرج افشار، تهران، صص ۵۳۷-۵۴۲.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران.

ثعالبی، ابومنصور عبدالملک، *غرر اخبار ملوک الفرس* (*غررالسیر*)، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ ترجمهٔ فارسی محمد فصائلی، تهران، ۱۳۶۸ش.

جعفری‌دهقی، محمود، ۱۳۶۵، *ماتیکان یوشت فریان*، تهران.

دهدشتی، آذرمیدخت، ۱۳۶۳، *پژوهش در متن پهلوی سی‌روزهٔ کوچک و سی روزهٔ بزرگ*، تهران.

دینوری، ابوحنیفه احمد، *اخبار الطوال*، به کوشش گرگاس، لیدن، ۱۸۸۸م.

راشدمحصل، محمدتقی، ۱۳۶۶: *گزیده‌های زادسپرم*، تهران.

راشدمحصل، محمدتقی، ۱۳۷۰: *زند بهمن یسن*، تهران.

راشدمحصل، محمدتقی، ۱۳۸۵، وزیدگی‌های زادسپرم، تهران.

راشدمحصل، محمدتقی، ۱۳۸۹، دینکرد هفتم، تهران.

روایات داراب هرمزدیار، به کوشش مودی، بمبئی، ۱۹۲۲م.

روح‌الامینی، محمود، ۱۳۶۹، «جستاری مردم‌شناختی از منظومهٔ درخت آسوریگ»، *هفتاد مقاله، ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی*، به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، ص ۳۲۲-۳۳۶.

ژینیو، فیلیپ، ۱۳۷۲، *ارداویراف‌نامه* (*ارداویرازنامه*)، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران.

سلیم، عبدالامیر، ۱۳۵۳، «تطبیق روزهای ماه در فرهنگ ایرانی و احادیث اسلامی؛ سی‌روزه در حدیث شیعه». *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز*، س ۲۶، ص ۲۵۱-۲۸۶.

شکیبا، پروین، ۱۳۸۰، *گزارش گمان‌شکن*، شامپاین ای ال.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۳۹، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج۲، تهران.

ضیاء نخشبی، *طوطی‌نامه*، به کوشش فتح‌الله مجتبایی و غلامعلی آریا، تهران، ۱۳۷۲.

ضیاء نخشبی، *طوطی‌نامه*، لندن، ۱۸۰۱م.

طاووسی، محمود، ۱۳۶۵، *واژه‌نامهٔ شایست نشایست*، شیراز.

طبری، محمدبن جریر، *تاریخ‌الامم و الملوک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱م.

عریان، سعید، ۱۳۷۱، *متن‌های پهلوی*، تهران.

عفیفی، رحیم، ۱۳۴۲: *ارداویرافنامه*، مشهد.

عهد اردشیر، تحقیق احسان عباس، ترجمهٔ محمدعلی امام شوشتری، تهران، ۱۳۴۸.

غیبی، بیژن، ۱۳۷۵، یادگار زریران، بیلفلد.

فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، مسکو، ۱۹۶۰-۱۹۷۱.

فره‌وشی، بهرام، ۱۳۵۴، *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، تهران.

فضیلت، فریدون، ۱۳۸۱، *کتاب سوم دینکرد*، تهران.

قیصری ابراهیم، ۱۳۵۶، «منظومه‌ای به شعر دری نظیر درخت آسوریگ»، *هفتمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی*، ج ۲، تهران، صص ۳۶۲-۳۷۸.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۳۲، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، ویراستهٔ حسن رضایی باغ‌بیدی، تهران، ۱۳۷۸ش.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۳۶، *کیانیان*، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، تهران.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۶۸، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ج۲، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران.

کسروی، احمد، ۱۳۴۲، *کارنامک اردشیر بابکان*، تهران.

کیا، صادق، ۱۳۳۵، *ماه فروردین روز خرداد*، ایران کوده، ش ۱۶، تهران.

گشتاسب، فرزانه و حاجی‌پور، نادیا، ۱۳۹۳، اندرز اوشنر دانا، تهران.

ماتسوخ، ماریا، ۲۰۰۹، ادبیات پهلوی، ترجمهٔ نرجس‌بانو صبوری، در تاریخ ادبیات فارسی، ج۱۷، پیوست ۱، ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش رونالد امریک، ماریا ماتسوخ ،ترجمهٔ فارسی زیر نظر ژالهٔ آموزگار.

ماهیارنوابی، یحیی، ۱۳۴۶، *درخت آسوریک*، تهران.

ماهیارنوابی، یحیی، ۱۳۵۵، مجموعه مقالات، به کوشش محمود طاووسی، شیراز.

ماهیارنوابی، یحیی، ۱۳۷۴، *یادگار زریران*، تهران.

محجوب، محمدجعفر، ۱۳۳۶، *دربارهٔ کلیله و دمنه*، تهران.

محمدی ملایری، محمد، ۱۳۵۶، *فرهنگ ایرانی پیش از اسلام*، تهران.

محمدی ملایری، محمد، ۱۳۷۲، *تاریخ و فرهنگ ایران*، ج ۴، تهران.

مزداپور، کتایون، ۱۳۶۸، «اندرز کودکان»، *چیستا*، س ۶، ش ۷-۸.

مزداپور، کتایون، ۱۳۶۹، *شایست ناشایست*، تهران.

مزداپور، کتایون، ۱۳۸۰، «خیم و خرد فرخ‌مرد»، *فرهنگ*، س ۴، ش ۱-۲، صص ۶۹-۹۱.

مسعودی، ابوالحسن علی، *التنبیه والاشراف*، به کوشش دوخویه، لیدن، ۱۸۹۴م.

مسعودی، ابوالحسن علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلاّ، بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۷۹م.

مشکور، محمدجواد، ۱۳۴۶، *کارنامهٔ اردشیر بالکان*، تهران.

مشکور، محمدجواد، ۱۳۶۹، *فرهنگ هزوارشهای پهلوی*، تهران.

معین، محمد، ۱۳۲۳، «خسرو قبادان و ریدک وی»، *آموزش و پرورش*، س ۱۴، ش۱، صص ۶۸-۷۴.

معین، محمد، ۱۳۲۴، *یوشت فریان و مرزبان‌نامه*، تهران.

معین، محمد، ۱۳۳۸، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران.

مکری کیوان‌پور، محمد، ۱۳۲۶، *اندرز خسرو قبادان*، تهران.

ملکی، ایرج، ۱۳۴۴، خسرو و ریدک، انتشارات مجلهٔ موسیقی، تهران.

میرزای ناظر، ابراهیم، ۱۳۷۳، *اندرز اوشنر دانا*، تهران.

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۶۷، *روایت پهلوی*، تهران.

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۸۲، *بغان یسن/یشت*، تهران.

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۹۰، *بررسی روایت پهلوی*، تهران.

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۹۲، *بررسی دینکرد ششم*، تهران.

میرفخرایی، مهشید ۱۳۸۶، *هادخت نسک*، چاپ دوم، تهران.

نالینو، کرلو الفونسو، ۱۳۴۹، *تاریخ نجوم اسلامی*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران.

نلدکه، تئودور، ۱۳۲۷، *حماسهٔ ملی ایران*، ترجمهٔ بزرگ علوی، تهران.

وهمن، فریدون، ۱۳۴۳، «داروی خرسندی»، *فرهنگ ایران‌زمین*، س۱۲، صص ۱۹۸-۲۱۷.

هاشمی‌نژاد، قاسم، ۱۳۶۹، *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، تهران.

هدایت، صادق، ۱۳۲۲، *چهار باب از کتاب شکندگمانی ویچار*، تهران.

هدایت، صادق، ۱۳۲۲، *کارنامه اردشیر بابکان*، تهران.

هدایت، صادق، ۱۳۲۳، *زند وهومن یسن و کارنامهٔ اردشیر بابکان*، تهران.

هدایت، صادق، ۱۹۱۸، *گجسته ابالیش*، تهران.

یاسمی، رشید، ۱۳۱۳، «اندرز اوشنر دانا»، مهر، س ۲، ش ۷-۹.

یاسمی، رشید، ۱۳۱۴، «ارداویراف‌نامه»، مهر، س ۳، ش ۱-۴.

Amouzgar, J. and Tafazzoli, A., 2000, *Le cinquième livre du Dēnkard,* Transcription, Traduction et Commentaire, Paris (StIr, Cahier 23).

Anklesaria, B. T., 1957, Zand-î vohûman yasn and Two pahlavi Fragments with Text, Transliteration, and Translation in English. Bombay.

Anklesaria, B. T., 1962, *Rivâyat-î Hêmît-î Ašavahištân*, V. I, Bombay.

Anklesaria, B. T., 1962, The Pahlavi Rivāyat of Āturfarnbay and Farnbay-sröš, V. I, Text and Transcription, V. II, Introduction and Translation. Bombay.

Anklesaria, B. T., 1964, Vichitakiha-I Zatsparam with Text and Introduction. Part I. Bombay.

Anklesaria, P. K, ed. 1970 b. *The Bondahesh,* Being a Facsimile Edition of the Manuscript TD_1, Tehran (Iranian Culture Foundation 88).

Anklesaria, P. K., 1943. «Dātastān-i Dīnī, Porsišn 90», In: Dinshah Irani Memorial Volume: papers on Zoroastrian and Iranian subjects Contributed by Various Scholars in Honour of The Late Mr. Dinshah Jijibhary Irani. Bombay, pp. 232-254.

Anklesaria, P. K., 1958, The Datistan-i-Dinik. Part II, pursishn XLI-XCII, London.

Anklesaria, P. K., 1964, «Dādestān ī Dīnīk 91. » In: *Dr. J. M. Unvala Memorial Volume*, Bombay, pp. 191-197.

Anklesaria, P. K., 1970 a. «Dādestān ī Dīnīk 89» , In: *Henning memorial volume*; pp. 8-13.

Anklesaria, T. D, ed. 1911, *The Datistan-i-Dinik*, Part I, pursishn I-XL, Bombay.

Anklesaria, T. D, ed. 1913. *Dānāk-u Mainyō-i khard.* Pahlavi, pazand and Sanskrit Texts. Bombay.

Anklesaria, T. D., ed. 1908, *The Bûndahishn*, Being a facsimile of the TD Manuscript, no. 2, Bombay.

Antia, E. K., 1900, *Kârnâmak-i Artakhshīr Pâpakân*, The Original Pahlavi Text, With Transliteration in Avesta characters, Translations into English and Gujârati, and selection from the shâhnâmeh, Bombay.

Antia, E. K., ed. 1909. *Pâzend Texts.* Bombay.

Asha, R. 1999 a, The cities of Erān šahr Memoir/šahrestānīhā ī erān šahr ayyādgār. The wondres and Mirabilia of sagestān/ abdīh ud sahīgīh ī sagestān, Text, Transcription and Translation. Vincennes.

Asha, R., 1999 b, The Book of the Acts of Ardašir Son of Pābag, Kārnāmag ī ardašir ī pābagān. Text, Transcription and Translation. Vincennes.

Azarnouche, S., 2013, *Husraw ī Kawādān ud Rēdag-ē*, Khosrow Fils de kawād et un page, *StIr,* Cahier 49, Paris.

Bailey, H. W., 1930, «To the Zamasp Namak I. », *BSOS* 6 (1930-1932), pp. 55-85.

Bailey, H. W., 1931. «To The Zamasp Narmak II.», *BSOS* 6 (1930-1932), pp. 581-600.

Bailey, H. W., 1943, Zoroastrian problems in the Ninth-Century Books, Oxford.

Barr, K., 1936, «Remarks on the pahlavi Ligatures [illegible] and [illegible] », *BSOAS* 8, pp. 391-403.

Barthélemy, A., 1887, *Gujastak Abāliš, relation d'une conférence théologique*, Texte Pahlavi avec traduction, commentaire et lexique, Paris.

Barthélemy, A., 1889, une légende iranienne, traduit du Pehlevi, Paris.

Batholomae, Ch., 1922, Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten IV, Heidelberg (SHAW).

Benveniste, É., 1930, «Le texte de Draxt Asūrīk et la versification pehlevie. » *JA* 217, pp. 193-225.

Benveniste, É., 1932 a, «une apocalypse pehlevie: le Žāmāsp-nāmak», *RHR* 106, pp. 337-380.

Benveniste, É., 1932 b, «Le Mémorial de Zarēr, poēme pehlevi mazdéen», *JA* 220, pp. 245-293.

Boyce, M., 1955, «Zariadres and Zarēr», *BSOAS* 17, pp. 463-477

Boyce, M., 1968 a, «Middle persian Literature. », *HdO* 1. 4. 2. 1, pp. 31-66.

Boyce, M., 1968 b, *The Letter of Tansar*, Roma (SOR 32).

Boyce, M., 1975, *A History of Zoroastrianism. V. I: The Early Period*, Leiden / Köln (Hdo 1. 2. 1. 2).

Boyce, M., 1989 a. «Ayādgār i Zarērān. » *Eir* 3, pp. 128-129.

Boyce, M., 1992, *Zoroastrianism, Its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa, California (Columbia Lectures on Iranian Studies 7).

Brunner, C., 1979, «The Middle Persian Explanation of Chess and Invention of Backgamman. », *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 10, pp. 43-51.

Brunner, C., 1980, «The Fable of the Babylonian Tree» , *JNES* 39, pp. 191-202, 291-302.

Bulsara, S. J. 1915, Aêrpatastân and Nîrangastân or The Code of The Holy Doctorship and The Code of The Divine Service, Bombay.

Cantera, A., 1999 a, «Die Stellung der Sprache der pahlavi-Übersetzung des Avesta innerhalb des Mittelpersischen», *StIr* 28, pp. 173-204.

Cantera, A., 1999 b, «Review of Josephson 1997», *BSOAS* 62, pp. 364-366.

Cantera, A., 2004, *Studien zur pahlavi-Übersetzung des Avesta*, Wiesbaden (Iranica 7).

Cereti, C. G., 1995, The Zand ī wahman yasn. A Zoroastrian Apocalypse, Roma (SOR 75).

Cereti, C. G., 2001, La Letteratura Pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta, Milano.

Chacha, H. F., 1936, *Gajastak Abālish*, Pahlavi Text with transliteration, English Translation, Notes, and Glossary, Bombay.

Darmesteter. J., 1892-1893, *Le Zend-Avesta*, Traduction nouelle avec commentaire historique et philoloque, 3vols, Paris.

Daryaee, T., 2002 a, «Mind, Body. and The Cosmos: Chess and Backgammon in Ancient Persia», *Iranian Studies 35*, pp. 281-312.

Daryaee, T., 2002 b, *Šahrestānīhā ī Ērānšahr, A Middle Persion Text on Late Antique Geography, Epic, and History*, With English and Persian Translations and Commentary, Costa Mesa, California.

de Menasce, J., 1945, Une apologètique mazdéenne du IXe Siècle: Škand – Gunānīk-Vičār, La Solution décisive des doutes, Fribourg.

de Menasce, J., 1958, Une Encyclopédie Mazdéenne, Le Dēnkard, Paris.

de Menasce, J., 1961, «La Rivāyat d'Ēmēt i Ašavahištān», *RHR* 162, pp. 69-88.

de Menasce, J., 1973, *Le troisiēme livre de Dēnkart*, Paris.

de Menasce, J., 1975, «Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest», *CHI* 4, Cambridge.

de Menasce, J., 1985 a, *Études iraniennes*, Paris (StIr, Cahier 3).

Dhabhar, B. N., 1925, «The Pahlavi Text of Aogəmadaēcā», Indo-Iranian Studies, Being Commemorative Papers Contributed by European, Ameican and Indian Scholars in Honour of Shams-ul-Ullema Dastur Darab Peshotan Sanjana, London, Leipzig, pp. 117-130

Dhabhar, B. N., 1930, *Andarj-i Aôshnar-i Dānāk*, Bombay.

Dhabhar, B. N., 1932, The Persian Rivāyats of Hormazyar Framarz and others, Bombay.

Dhabhar, B. N., 1949, *Pahlavi Yasna and Visperad*, Edited with an Introduction and a Glossary of Selected Terms, Bombay.

Dhabhar, B. N., 1963, Translation of Zand-i khūrtak Avistāk, Bombay.

Dhabhar, B. N., ed., 1912, Nâmakîhâ-î Mânûshchîar, The Epistles of Mânûshchîhar,

Bombay.

Dhabhar, B. N., ed., 1913, *The Pahlavi Rivâyat.* Bombay.

Dhabhar, B. N., ed., 1927, *Zand-i khūrtak Avistāk*, Bombay.

Dresden, M. j., ed. 1966, Dēnkart, A Pahlavi Text, Facsimile Edition of The Manascript B of The K. R. Cama Oriental Institute, Bombay, Wiesbaden.

Duchesne- Guillemin, J., 1987, «Aogəmadaēčā», *EIr* 2, pp. 145.

Freiman, A. A., 1918, «Andarz I Kôtakân » In: *The Dastur Hoshang Memorial Volume*, Bombay, pp. 482-489.

Geldner, K. F., 1889-1896, *Avesta. The Sacred Books of the Parsis*, 3 vols., Stuttgart.

Gheiby, B., 2001, Gozāreš-e Šatranj [Explanation of Chess], Bielefeld.

Gignoux, ph., 1984, *Le Livre d'Ardā Vīrāz*, Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi, Paris.

Gignoux, ph., and Tafazzoli, A., 1993, *Anthologie de Zadspāram*, Édition critique du texte pehlevi, traduit et commenté, Paris (StIr, Cahier 13).

Gyselen, R., 1988, «Les données de géographie administrative dans le šahrestānīhā-ī Erān», *StIr.* 17, pp. 191-206.

Haug, M. and West, E. W., 1872, *The Book of Arda Viraf*, Bambay/London.

Henning, W. B., 1942, «An Astronomical Chapter of the Bundahishn», *JRAS* 1942, pp. 229-248 [=Henning 1977, II, pp. 95-114].

Humbach, H. and Elfenbein, J., 1990. *Ērbedestān, An Avesta-Pahlavi Text*, München (Mss, Beiheft 5).

Ichaporia, P. 2001, «Dārūg ī hunsadīh, The Drug of Happiness», In: *M. G. Schmidt 2001*, pp. 572-577.

Jaafari-Dehaghi, M., 1998, *Dādestān ī Dēnīg, Part I*, Transcription, Translation and Commentary, Paris.

Jamasp Asa, K. M. and Humbach, H., 197, *Pursišnīnhā, A Zoroastrian Catechism*, 2 vols.,

Wiesbaden.

Jamasp Asa, K. M., 1974, «Ēmēt i Ashavahištān», In: *Kuruš Memorial Volume*, Bombay, pp. 167-179.

Jamasp Asa, K. M., 1975, «Ēmēt i Ašauahištān 9-12,» In: *Monumentum H. S. Nyberg I*, Téhéran/Liēge (AcIr 4), pp. 435-443.

Jamasp Asa, K. M., 1982, Aogəmadaēcā, A Zoroastrian Liturgy, Wien.

Jamasp-Asana, J. M., ed., 1897-1913, *Pahlavi Texts. V. I*, Bambay.

Jamaspji-Asa, H., 1867. *An old Zand - Pahlavi Glossary*, Revised with notes and introduction by M. Haug, Bombay / London.

Jamaspji-Asa, H., 1870, *An Old Zand – Pahlavi Glossary*, Revised and enlarged, with and introductory essay on the pahlavi Language by M. Haug, Bombay.

Jamaspji-Asa, H., Haug, M. and West, E. W., 1872, *The Book of Arda viraf*, Bombay.

Josephson, J., 1997, The Pahlavi Translation Technique as Illustrated by Hōm Yašt, Uppsala.

Junker, H. F. J., 1911, *The Frohang i Pahlavīk*, Part I, Prologomena, Heidelberg.

Junker, H. F. J., 1912, *Ein mittelpersisches Schulgespräch*, Heidelberg (SHAW).

Junker, H. F. J., 1959, *Der wissbegierige Sohn, Ein mittelpersischer Text über das kustīk*, With English commentory bx J. C. Tavadia, Leipzig.

Justi, F., 1868, *Der Bundehesh*, leipzig.

Kanga, M. F., 1946, *Māh-i Farvartēn Roz khvardād*, Bombay.

Kanga, M. F., 1947, Admonitions of the Sages to the Mazdayasnians, or Handarz-i Dānākān ō Mazdayasnān. Bombay.

Kanga, M. F., 1951, «Life and letters of Manūščihr Gošn-jam», In: *Professor Pour-e Davoud Memorial Volume. V. II: Papers on Zoroastrion and Iranian Subjects*, Bombay, pp. 189-204.

Kanga, M. F., 1960, *Čītak Handarž ī Pōryōtkēšān*, Bombay.

Kanga, M. F., 1964 a, «Dātistān ī Dēnīk. Pursishn I, A Critical Study», In: *Morgenstierne Fs.*, pp. 98-102.

Kanga, M. F., 1964 b. «Dātistānī Dēnīk. Pursishn II.» In: *Dr. J. M. unvala memorial volume*, Bombay, pp. 127-140.

Kanga, M. F., 1965, «Dātistān ī Dēnīk. Pursishn xxx», *Indian Linguistics* 26, pp. 72-86.

Kanga, M. F., 1966, «Epistle I, ch. IV of Monuščihr Gōšnjamān, A Critical Study», *Indian Linguistics* 27, pp. 46-47

Kanga, M. F., 1967, «A Critical Study of Chapter III, Epistle I of Manuščihr Gōšnjamān», In: *Sir J.J. Zarthoshti Madressa Centenary Volume*, Bombay, pp. 147-161.

Kanga, M. F., 1969, «Dāstistān ī Dēnīk, Pursišn XVI, A Critical Study», In: *N. D. Minochehr – Homji and M. F. Kanga*, eds. Bombay, pp. 65-84.

Kanga, M. F., 1974, «A Critical Study of Epistle I, ch. 6 and 7 of Manouščihr Gōšnjamān» In: *de Menasce Mem.*, pp. 251-262.

Kanga, M. F.,1968, «A Study of the First Two Chapters of the First Epistle of Manuščihr Gōšjamān», In: *Proceedings of the XXVI International Congress. of Orientalists, 4-10 January, 1964, V. 2*, New Delhi, pp. 218-225.

Kanga, M. F.,1970, «Dātistān ī Dēnīk, Pursišn XIV and XV, A Critical Study», In: *Henning Mem.*, pp. 216-227.

Kanga, M. F.,1980, «Dātistān ī Dēnīk, Pursišn XXI and XXII», *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 45, pp. 74-80.

Kia, S., 1974, «Sur quelques termes de'xosrow et son page», In: *Commémoration Cyrus*, Hommage Universal III, Téhéran / Liège (AcIr 3), pp. 209-219.

Klima, O., 1967, «The Dārūk i xuansandīh», In: *Rypka Mem.*, pp. 37-39.

Klingenschmitt, G., 1968 a. *Farhang-i ōīm*, Edition und Kommentar, Erlangen.

Klingenschmitt, G., 1968 b, *Farhang-i ōim*, Edition und Kommentar. Erlangen [unpublished dissertation].

Klingenschmitt, G., 1978, «Der Beitrag der Pahlavi-Literatur zur Interpretation des Avestai: MSS 37», PP. 93-107.

Kotwal, F. M. and Boyd, J. W., eds., 1980, *Erbadīstān ud Nīrangistān, Facsimile Edition of the Manuscript TD*, Cambridge / London.

Kotwal, F. M., 2003, The Hērbedestān and Nērangestān, V. III: Nērangestān, Fragard 2, Paris (StIr, Cahier 30).

Kotwal, F. M., Kreyenbroek, ph. G. 1992, *The Hērbedestān and Nērangestān. V. I: Hērbedestān*, Paris (Stlr, Cahier 10).

Kotwal, F. M.,1995, The Hērbedestān and Nērangestān, V, II: Nērangestān, Fragard 1, Paris (Stir, Cahier 16).

Kotwal, F., M., 1969, The Supplementary Texts to the šāyest – nē šāyest, København.

Macuch, M., 1981, Das sasanides Rechtsbuch Mātakdān i Hazār Dātistān (Teil II), Wiesbaden.

Macuch, M., 1993, Rechtskauistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran, Die Rechtssammlung des Farroxmard ī wahrāmān, Wiesbaden.

Madan, D. M., ed. 1911, *The Camplete Text of the Pahlavi Dinkard*, Part I (books III-V), Part II (books VI-IX), Bombay.

Makenzie, D. N. and Perikhanian, A., 1969, «The Model Marriage Contact in Pahlavi», In: *N. D. Minochehr – Homji and M. F. Kanga, eds., K. R. Cama Orientel Institute Golden Jubilee Volume*, Bombay, pp. 103-112.

Makenzie, D. N., 1964, «Zoroastrian Astrology in the Bundahišn», *BSOAS* 27, pp. 511-529.

Makenzie, D. N., 1990, «Bundahišn», *EIr* 4, pp. 547-551.

Marquart, J., 1931, A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānšahr, Rome.

Messina, G. 1939, Libro apocalittico persiano: Ayākār i Žāmāspīk, Roma.

Molé, M., 1963, Culte, Mythe et Cosmologie dans O'Iran ancien, Paris.

Molé, M., 1967, La légende de Zoroastre selon les textes Pehlevis, Paris.

Monchi-Zadeh, D., 1981, Die Geschichte Zarēr's. Ausführlich Kommentiert. Stockholm.

Monchi-Zadeh, D., 1982, «xusrōv i kavātān ut Rētak, Pahlavi Text, Transcription and Translation», In: Monumentum Georg Morgenstierne II, Leiden (AcIr. 22), pp. 47-91.

Nyberg, H. S., 1964, A Manual of Pahlavi, Part I: Texts, Wiesbaden.

Nyberg, H. S., 1974, A Manual of Pahlavi, Part II: Ideograms, Glossary, Grammatica/ Survey, Wiesbaden.

Perikhanyan, A., 1978, Sasanidskiĭ Sudebnik (Sasanian Law), Erewan.

Perikhanyan, A., 1997, *Farraxvmart ī vahrāmān. The Book of a Thousond Judgements (A Sasanian Law - book)*, Translated from Russian by N. Garsoïan, Costa Mesa/New York.

Reichelt, H., 1900, «Der Frahang i oīm I.» *WZKM* 14, pp. 171-213.

Safa-Isfehani, N., 1980, Rivāyat – i Hēmīt - i Ašawahištān, A Study in Zoroastrian Law, Harvard.

Sanjana, P., 1848, Daftar-ī vičīrkard dēnīk (vazarkard dīnī), Bombay.

Sanjana, P., 1874-1928, *The Dînkard*, 19 vols., Bombay.

Sanjana, P., 1895. The Dīnā ī Maīnū ī Khrad or the Religious Decisions of the Spirit of Wisdom, Bombay.

Shaked, Sh., 1978, «Andarz», *Eir* 2, pp. 11-16.

Shaked, Sh., 1979, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI), By Aturpāt-i Ēmētān*, Translated by Shaul Shaked, Boulder, Colorado.

Shaki, M., 1968, «Dārūk i Hōnsandīh», *Aror* 36, pp. 429-431.

Shaki, M., 1981, «The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures», *Aror* 49, pp. 114-125.

Shaki, M., 1993, «Dēnkard», *Iranica* 7.

Smith, S., 1926-1928, «Draxt-i Asurik, Notes on the Assyrian Tree», BSOS 4, pp. 69-76.

Tafazzoli, A, 1972, «Andarz i wehzād Farrox Pērōz Containing a Pahlavi Poem in Praise

of Wisdom», *StIr 1*, pp. 207-217.

Tafazzoli, A, 1996, «Draxt ī Āsurīg», *EIr* 7, Costa Mesa, California, pp. 547-549.

Tavadia, J. C., 1930, Šāyast-nē Šāyast, A Pahlavi Text on Religious Customs, Hamburg.

Tavadia, J. C., 1935, «Sûr-Saxwan: A Dinner Speech in Middle – Persian», *JCOI* 29, pp. 1-99.

Tavadia, J. C., 1956, Die mittelpersisclie Sprache und Literatur der Zarathustrier, Leipzig.

Unvala, J. M., 1921, The Pahlavi Text King Husrau and his boy, Paris.

Unvala, J. M., 1923, «Draxt i Asurig», BSOS 2, pp. 637-678.

Unvala, M. R. ed, 1922, Dārāb Hormazyār's Rivāyat, 2 vols. Bombay.

Utas, B., 1975, «On The Composition of the Ayyātkār ī Zarērōn» In: *Monumentum H. S. Nyberg II*, Téhérna / Liēge (AcIr. 5), pp. 399-418.

Utas, B., 1983, «The Pahlavi Treatise Avdēh u sahīkīh ī Sakistan or Wonders and Magnifience of Sistan», *AAASH* 28, pp. 259-267.

Utas, B., 1988, *Frahang i Pahlavīk*, Edited with Transliteration, Transcription and Commentary from the Posthmous Papers of H. S. Nyberg by Bo Utas with the Collaboration of C.Toll, Wiesbaden.

Waag, A., 1941, *Nīrangistân*, Leipzig.

Wahman, F., 1986, Ardā Wirāz Nāmag, The Iranian «Diviua Commedia», Landon / Malmo.

West, E. W., 1880, Pahlavi Texts, Part 1: The Bundahis, Bahman Yast and shâyast lâ-Shâyast, Oxford (SBE 5).

West, E. W., 1882, Pahlavi Texts, Part 2; The Dādistān - ī Dīnīk and the Epistles of Mānūškīhar, Oxford (SBE 18).

West, E. W., 1885, Pahlavi Texts. Part 3: Dīnā-ī Maīnōg-ī Khirad, Sikand – gūmānīk vigār, Oxford (SBE 24).

West, E. W., 1896-1904, «Pahlavi Literature», *GirPh* II / 3, pp. 75-129.

Willians, A. V., 1990, *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg,* Part I: Transliteration, Transcription and Glossary, Part II, Translation, Transcription and Glossary, Part II, Translation, Commentary and Pahlavi Text, Copenhagen.

Zaehner, R. C., 1937-1939, «Nāmak-nipēsišnīhi» *BSOS* 9, pp. 93-109.

Zaehner, R. C., 1955, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma,* Oxford.

زبان سغدی

بدرالزمان قریب

مقدمه

زبان سغدی یکی از زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی است که از سدهٔ نخست تا سیزدهم میلادی در گسترهٔ جغرافیایی بزرگی، از دریای سیاه تا مرزهای غربی چین، مردمانی ایرانی‌تبار بدان‌ها تکلم می‌کردند. زبان سغدی در تحول آوایی و مشخصه‌های صرفی، با زبان‌های ختنی، خوارزمی و بلخی وجوه مشترکی دارد که می‌توان، با وجود اختلاف محتوا و خط، این چهار زبان را در یک گروه زبانی ــ که ایرانی میانهٔ شرقی است ــ قرار داد. آثار این زبان، که از ناحیهٔ نزدیک سمرقند و درهٔ رود زرافشان تا یکی از برج‌های دیوار بزرگ چین و غارهای هزاربودای دون هُوان، و از مغولستان شمالی تا درهٔ علیای سند در شمال پاکستان، کشف شده‌اند، گسترهٔ جغرافیایی آن را در آسیای میانه و نیز نفوذ فرهنگی آن را از قرن سوم تا سیزدهم میلادی نشان می‌دهد (سیمزویلیامز ۱۹۸۹: ۱۶۵-۱۹۲؛ قریب ۱۳۷۴: یازده ـ نوزده؛ همو ۱۳۸۶: ۱۸-۲۴). دو سال بعد از اعزام نخستین هیئت اکتشافی آلمان به آسیای مرکزی،

یکی از پژوهشگران که مأمور رسیدگی مدارک و نسخه‌های بازیافته از ترفان (ترکستان چین آن روز و سین کیانگ امروزی) بود، در میان آنها، قطعهٔ کوچکی را متعلق به یک زبان ناشناخته از گروه ایرانی تشخیص داد (نک: همانجا). شواهد تاریخی و کشفیات بعدی معلوم کرد که آن زبان تا آن روز ناشناخته (یا در واقع فراموش شده) زبان سغدی است. بیش از یک قرن از آن رویداد می‌گذرد. در این مدت مدارک بسیاری به زبان سغدی کشف، خط ناشناختهٔ آن خوانده و بیشتر متون آن شناسایی و ترجمه شده است. در دههٔ ۱۹۳۰م به مدارک بازیافته از چین، مدارک و اسناد تاجیکستان اضافه شد و کوشش دانشمندان در خواندن آن اسناد به تنوع ادبیات سغدی و روشن‌تر کردن تاریخ سغدیان افزود. در دههٔ ۱۹۸۰م کشف حدود ششصد سنگ‌نوشته در درهٔ علیای رود سند پاکستان، گسترهٔ جغرافیایی متون سغدی را به شمال شبه‌قاره کشاند.

کتابخانهٔ پنهان در یکی از غارهای هزاربودای دون هوان چین و شنزارهای ترفان، خرابهٔ دژی در کوه مغ تاجیکستان و ویرانهٔ یکی از برج‌های دیده‌بانی دیوار بزرگ چین، گنجینهٔ ادبیات سغدی را که بیش از یک هزاره در سینهٔ خود به امانت نگه داشته و راز قوم شهرنشین، بازرگان، مبلّغ دین و فرهنگ را در برابر دیدگان حیرت‌زدهٔ پژوهشگران قرن بیستم گشوده‌اند. به این مدارک، که پس از کشف رهسپار کتابخانه‌های بزرگ چهار شهر اروپا، یعنی پاریس، لندن، برلین و سنت‌پترزبورگ شدند، کتیبه‌های مکشوف در مغولستان، دیوارنوشته‌های شهر قدیمی افراسیاب نزدیک سمرقند در ازبکستان و کتیبه‌های پاکستان را هم باید افزود، تا گسترهٔ فعالیت شهری و فرهنگی این قوم ایرانی و نقش آن در انتقال فرهنگ و هنر و کالا را به خوبی نشان داد. زادگاه این زبان سرزمین سغد است. نام سغد در *اوستا* (*مهریشت* و *وندیداد*)، کتیبه‌های هخامنشی (داریوش و خشیارشا) و آثار نویسندگان قدیم یونان آمده است. در *مهریشت* به صورت suγδa، در فصل اول *وندیداد* suγδō šayanas «محل سکونت سغدی‌ها»، در فهرست کشورهای آفریدهٔ اهوره‌مزدا و همیشه با واژهٔ gava (سکونت) همراه است. در سنگ‌نوشته‌های هخامنشی s-u-g^{u}-u-d در فهرست کشورهای پیرو آمده و احتمالاً sug(u)da خوانده می‌شده است. این نام همیشه با بلخ، خوارزم و هَری (نام کهن هرات) که همسایگان نزدیکش بوده‌اند، همراه است. دو بار نیز سغد با

سَکا در عبارت «سکاهای آن سوی سغد» آمده است. همچنین در کتیبهٔ شوش که در آن داریوش ساختمان کاخ خود را توصیف می‌کند، از سنگ‌های لاجورد و عقیق که از سغد آورده شده بود سخن می‌گوید. صورت ایلامی آن šu-ug-da و اکدی su-ug-du است. در متون یونانی کهن از سغد به صورت Σογδιανή (sogdiane) نامبرده شده است. هرودت سغد را در فهرست ملت‌هایی که در فرمانروایی شاهنشاهی هخامنشی و سغدیان را در فهرست افراد سپاهیان خشیارشا می‌آورد. (قریب ۱۳۷۴: دوازده؛ همو ۱۳۸۶: ۹). استرابو، حدود سغد را رود آمودریا (جیحون) در جنوب و رود سیردریا (سیحون) در شمال می‌داند، بنابر گفتهٔ او مردم سغد، بلخ و هرات زبان همدیگر را می‌فهمیدند (همانجا).

در مآخذ ساسانی و متون پهلوی، نام سغد به صورت‌های مختلف دیده می‌شود. در متن پارتی کتیبهٔ کعبهٔ زردشت شاپور اول و در ترجمهٔ یونانی آن نام سغد میان استان‌های قلمرو ساسانی همراه با نام کوشان شهر و کاشغر و تاشکند ذکر شده است. در متون پهلوی سغد به صورت «سولیک، سوت و سوپتیک» آمده است. سولی با نام سغد در مأخذ چینی، تبتی، سنسکریت و خروشتی نزدیک است. نام سغد در متون فارسی میانهٔ تورفان swγly به واژهٔ سغد نزدیک است. سغدی‌ها خود را suγdīk و suγdīane و sγuδīk می‌خواندند. در مراجع اسلامی سغد به سرزمین و ملتی در ورارود گفته می‌شد؛ اما جغرافی‌نویسان اسلامی مانند اصطخری، مقدسی، ابن‌حوقل، یاقوت و یعقوبی دربارهٔ حدود جغرافیایی این سرزمین هم‌رأی نیستند.

ابوریحان بیرونی که اخبار او دربارهٔ گاهنامهٔ سغدی توجه دانشمندان را به وجود زبان مستقلی به نام سغدی و حیات آن زبان تا دورهٔ اسلامی جلب کرده بود، حدود سرزمین سغد را به تفصیل نمی‌دهد (قریب ۱۳۷۴: یازده ـ سیزده؛ [برای نکته‌های برجستهٔ تاریخ سغد، همان: سیزده ـ نوزده]).

آثار مکتوب

نخستین کسانی که پرده از راز زبان خاموش سغدی برگرفتند پژوهشگران آلمانی بودند، که در آغاز قرن بیستم میلادی با مطالعهٔ یک متن مکشوف از تورفان، زبان

آن را سغدی نامیدند. اگرچه بیرونی حدود هزار سال پیش، با ذکر نام روزها، ماه‌ها و جشن‌های سغدی به این زبان اشاره کرده بود، اما در قرن بیستم میلادی است که زبان سغدی تولدی دوباره یافت. کشفیات آسیای مرکزی نشان می‌دهد که سغدیان تاجرپیشه و هنردوست که واسطهٔ انتقال کالا، فرهنگ و هنر میان دو دنیای شرق و غرب، چین، ایران، هند و روم بودند، فعال‌ترین مبلغان ادیان بودایی، مانوی و مسیحی در میان اقوام آسیای میانه و چین به شمار می‌رفتند. تنوع مدارک به دست آمده فعالیت دینی این مهاجرنشینان دور از وطن را جلوه‌گر می‌سازد. جالب این‌که پیروان هر دین خطی برای بیان باورهای خود برمی‌گزینند. متون بودایی به خط سغدی، متون مانوی به خط مانوی و متون مسیحی به خط سریانی نوشته شده‌اند. در متون بودایی اصطلاحات زیادی از سنسکریت و پراکریت و در متون مانوی واموازه‌هایی از فارسی میانه و پارتی دیده می‌شود و متون سغدی مسیحی به شدت متأثر از اصل سریانی خود هستند. بسیاری از مشکلات و مسائل مورد تردید این متون را ناشی از عدم دریافت معنایی متن اصلی دانسته‌اند.

با همهٔ گسترش جغرافیایی زبان سغدی، اختلاف گویشی مدارک مکتوب اندک است. این بدان معنا نیست که ادعا شود متون سغدی از نظر زبانی یگانگی کامل دارند؛ بلکه اختلاف موجود بیشتر بازتاب عوامل تاریخی و به‌ویژه کاربرد خط‌های مختلف و سنت‌های املایی گوناگون است تا اختلاف گویشی. بی‌تردید گونه‌های گویشی از سغدی در نواحی دور از پایتخت اصلی (سمرقند) وجود داشته است که متفاوت با زبان سغدی آثار مکتوب موجود بوده و احتمالاً گویش یغنابی امروزی در ناحیهٔ کوهستانی درهٔ علیای زرافشان نیز باقیماندهٔ یکی از آن گونه‌ها است.

برای نکته‌های برجستهٔ تاریخ سغد، به‌ویژه در هزارهٔ اول میلادی که در ارتباط مستقیم با زبان سغدی است، نک: قریب ۱۳۸۶: ۱۷-۳۵، ۹-۵۲؛ همو ۱۳۸۳: ۲۷-۴۶.

ادبیات

ادبیات سغدی شامل دو دسته است: متون دینی و متون غیردینی. بیشتر ادبیات سغدی رنگ دینی دارد. این به‌ویژه دربارهٔ متون یافت شده در چین صدق می‌کند.

PersianPDF.com

متون بودایی، مانوی و مسیحی آیین‌هایی را که سغدیان مهاجر با خود به ترفان و دون‌هوان چین برده‌اند نشان می‌دهند. متون غیردینی شامل نامه‌های باستانی، اسناد تاجیکستان، سنگ‌نوشته‌های پاکستان، کتیبه‌های مغولستان، ازبکستان و قرقیزستان و سکه‌های پراکندهٔ سغد در آسیای مرکزی است (نک: قریب ۱۳۷۳: بیست و یک، بیست و چهار).

در میان متون دینی، قطعه‌های پراکندهٔ داستانی مانند داستان رستم و جنگ او با دیوان دیده می‌شود (نک: سیمز ویلیامز ۱۹۷۶: ۴۳-۷۴؛ قریب ۱۳۸۶: ۱۶۷-۱۹۷)، نیز چند داستان کوتاه که ظاهراً اصل هندی، سریانی، یونانی و ایرانی دارند و اغلب ناتمام و آسیب دیده‌اند (نک: هنینگ ۱۹۴۵: ۴۰۵-۴۸۷؛ زرشناس:۱۳۸۰) و یک قطعه طلسم باران، شرح خواص سنگ‌های باران‌زا (قریب ۱۳۸۶: ۲۳۲-۲۳۹)؛ چند متن کوتاه پزشکی و ستاره‌شناسی؛ یک قطعه دعای اشم وهوی اوستایی که احتمالاً صورت تحریف‌شدهٔ سغدی پایان هخامنشی است دیده می‌شود (نک: دنبالهٔ مقاله).

نامه‌های باستانی سغدی

کهن‌ترین متن مهم زبان سغدی، نامه‌هایی مکتوب بر کاغذ است که بازرگانان و مهاجران سغدی از چین برای همکاران و خویشان خود به در شهرهای سغد فرستاده‌اند. این نامه‌ها که هرگز به مقصد نرسیده‌اند، در خرابهٔ متروک یکی از برج‌های دیده‌بانی دیوار شمال غربی T. XII کشف شده‌اند. سر اورل استاین در سال ۱۹۰۷م آنها را در کیف نامه‌رسان، میان انبوهی زباله و همراه با چند چوب نوشتهٔ چینی پیدا کرد و تاریخ آنها را به اعتبار چوب‌نوشته‌های چینی که حدود قرن اول میلادی بودند میانه یا پایان قرن دوم میلادی، بعد از تاریخ احتمالی اختراع کاغذ (۱۰۵م) تشخیص داد. در صورت تأیید تاریخگذاری استاین، نامه‌های سغدی کهن‌ترین متن نوشته بر کاغذ شمرده می‌شدند. کیفیت نامه‌ها خوب نبود؛ هشت نامهٔ (پنج نامه و سه پاره‌نامه) آسیب‌دیده به موزهٔ بریتانیا منتقل شدند. در سال ۱۹۳۱م هانس رایشلت نامه‌ها را همراه با دست‌نوشته‌های دیگر سغدی موزهٔ بریتانیا حرف‌نویسی و به آلمانی ترجمه کرد (۱۹۲۸؛ همو: ۱۹۳۱). نامه‌ها و چند سند دیگر در جلد دوم

چاپ شدند. هنینگ با تفسیر نامهٔ شمارهٔ دو ــ که سالم‌ترین و بلندترین بود (در ۶۳ سطر) ــ و با یادآوری حملهٔ قبایل هون/خیون به شمال چین و غارت پایتخت لویانگ قحطی و فرار فرمانروا و آتش زدن شهرهای لویاتگ و یه، تاریخ نامه‌ها را آغاز سدهٔ چهارم میلادی (۳۱۱ تا ۳۱۳) تعیین کرد (۱۹۴۸: ۶۰۱-۶۱۵).

هنینگ در تحلیل خود با توجه به خط و زبان نامه و مقایسه با دیگر متون، نامه‌ها را کهن‌ترین متن سغدی نامید، اما با دقت در محتوای نامهٔ شمارهٔ دو که حملهٔ همزمان هون‌ها را به لویانگ و یه نشان می‌داد، تاریخ آنها را یکی دو قرن پیش آورد. با وجود این، نامه‌های سغدی احتمالاً قدیم‌ترین متن یک زبان ایرانی مکتوب بر کاغذ هستند. محتوای این نامه‌ها رنگ دینی ندارد و دردِ دل مهاجران سغدی را در جریان رویداد مهمی از تاریخ چین بازگو می‌کند. سرگردانی و پریشانی مهاجران دور از وطن در این پاره‌نامه‌ها به صورت ملموس بازتاب یافته است. این نامه‌ها همچنین آگاهی‌های سودمندی را دربارهٔ روش نامه‌نویسی سغدی‌ها، خطاب‌ها و تعارفات و نیز جای نشانی گیرنده و فرستنده می‌دهند (سیمزویلیامز ۱۹۸۵: ۷-۹؛ سیمزویلیامز و گُرنه: ۱۹۸۷؛ سیمزویلیامز: ۱۹۹۱؛ ۱۹۹۶؛ سیمزویلیامز و دیگران: ۱۹۹۸؛ نیز نک: قریب ۱۳۸۶: ۵۲).

ادبیات سغدی بودایی که پرحجم‌ترین مجموعهٔ متون سغدی و سالم‌تر از متون دیگر به دست ما رسیده است، سهم بزرگی در معرفی واژگان و نیز ساختار صرفی و نحوی سغدی دارد. بخشی از این متون در غارهای هزاربودای دون هوان (سغدی: δrw'n) و قسمتی دیگر در ترفان کشف شد. متون دون هوان نُه قرن در غار پنهان شده و از دستبرد حوادث بهتر مانده بودند. کاشف نخستین، سر اورل استاین، آنها را به موزهٔ بریتانیا در لندن و کاشف بعدی پُل پلیو بخش بزرگ آن را به کتابخانهٔ ملی پاریس برد. متون ترفان که در کاوش‌های باستان‌شناسی آلمانی‌ها و روس‌ها کشف شد به برلین و سنت‌پترزبورگ برده شد.

گوتیو و امیل بنونیست نخستین رمزگشایان متون بودایی بودند. آنها سالم‌ترین متون مجموعهٔ پاریس را با تطبیق متون چینی مشابه، شناسایی، حرف‌نویسی و به فرانسه ترجمه کردند. دستور زبان سغدی را نیز در همان زمان طلوع سغدشناسی نوشتند (گوتیو: ۱۹۱۴، ۱۹۲۳؛ بنونیست: ۱۹۲۹).

در نیمهٔ نخست قرن بیستم میلادی بخشی از متون بودایی کشف شده شناسایی و ترجمه شد که از مهم‌ترین آنها متون سغدی پاریس[1] ۱۹۴۰م، و متن کامل وِسَنتَره‌جاتَکَه[2] است.

بنونیست قطعه‌های ناقص این متون را با بعضی از قطعه‌های موزهٔ بریتانیا تکمیل کرد و آنها را همراه با یادداشت‌ها و واژه‌نامه به فرانسه ترجمه کرد. بنونیست همچنین تصویر دستنوشته‌های سغدی کتابخانهٔ ملی پاریس را در ۱۹۴۰م منتشر نمود[3].

بیشتر متون موزهٔ بریتانیا را هانس رایشلت شناسایی، حرف‌نویسی و به آلمانی ترجمه کرد و در دو جلد انتشار داد (رایشلت: ۱۹۲۸؛ همو: ۱۹۳۱)، که شامل متون بودایی (۱۹۲۸م) و غیربودایی (۱۹۳۱م) بود. نامه‌های باستانی در جلد دوم بود. اما مولر دانشمند دیگر آلمانی پیش از او یک متن بودایی از مجموعهٔ بریتانیا را به آلمانی ترجمه کرده بود (۱۹۲۶م).

متون بودایی ترفان برلین، رهاورد سفر هیئت اکتشافی آلمان، در اختیار فرهنگستان علوم براندنبورگ برلین گذاشته شد و توسط مولر و لنتس حرف‌نویسی و به آلمانی ترجمه شد (مولر ولنتس ۱۹۳۴: ۵۰۴-۶۰۶). این متون شامل دستنوشته‌های بودایی و مسیحی است.

متون بودایی سنت‌پترزبورگ را رُزِنبرگ در سه نوبت به فرانسه ترجمه و منتشر کرد (۱۹۱۸م، ۱۹۲۰م و ۱۹۲۷م). این‌ها قطعات کوتاهی بودند که هیئت روسی اُلدنبورگ در سال‌های ۱۹۱۴ و ۱۹۱۵ میلادی در دون هوان یافته و به موزهٔ آسیایی آکادمی علوم روسیه اهدا کرده بود، شامل یک قطعه داستان و دو قطعه سوترای بودایی.

در نیمهٔ دوم قرن بیستم میلادی بیشتر متون بودایی تکمیل، نقد و منتشر شد. مکنزی یک متن از مجموعهٔ پاریس، *سوترهٔ علت و معلول کردارها در سغدی* را با یادداشت و تجدیدنظر و واژه‌نامه به انگلیسی منتشر کرد[4].

---

1. Textes Soghdiene Paris (TSP) 2. Vessantara Jātaka

۳. این مجموعه به نام Codices Sogdiani است (نک: بنونیست: ۱۹۴۰؛ همو: ۱۹۴۶؛ نیز، قریب ۱۳۷۴: بیست- بیست و یک).

۴. این متن پیش‌تر (۱۹۲۰-۱۹۲۸م) توسط گوتیو و بنونیست با مقابلهٔ متن چینی ترجمه شده بود.

همچنین مکنزی شش متن بودایی از مجموعهٔ موزهٔ بریتانیا را همراه ترجمهٔ انگلیسی و با یادداشت‌ها، واژه‌نامه و گردآوری اصطلاحات بودایی سغدی ـ سنسکریت ـ چینی و تصاویر متن سغدی در مجموعهٔ *آکتا ایرانیکا* (ج۱۰) منتشر کرد. اهمیت این شش متن در تفسیرهایی است که مکنزی با مقایسهٔ متن چینی داده و نیز تصاویر بسیار خوب متن سغدی آن. یوشیدا بر یکی از متون دهوته[1] نقدی نوشته است (نک: یوشیدا ۱۹۹۶).

سیمزویلیامز چند متن از موزهٔ بریتانیا را در مقاله‌ای بررسی و منتشر کرد (سیمزویلیامز ۱۹۷۶: ۴۳-۷۶). از جملهٔ آنها، متن PiB (قطعهٔ ۳) از مجموعهٔ کتابخانه‌های پاریس و لندن است که داستان کوتاهی از جنگ رستم با دیوان را نشان می‌دهد (قریب: ۱۳۸۶).

سیمزویلیامز در همین مجموعه قطعهٔ ۴ را با پیشنهاد و تشخیص گرشویچ ترجمه و متن سغدی دعای اشم‌وهوی اوستایی را شناسایی و به انگلیسی ترجمه کرد (سیمزویلیامز ۱۹۷۶: ۴۳-۷۵؛ زرشناس: ۱۳۸۰).

در این متن ده‌سطری یافت شده در یکی از غارهای هزاربودای چین، که اکنون در کتابخانهٔ بریتانیا است، دو سطر اول آن را نخست گرشویچ و سپس سیمزویلیامز دعای اشم وهوی اوستایی تشخیص داده‌اند که به خط سغدی نوشته شده، اما زبان آن بیشتر به گونه‌ای اوستایی نزدیکی دارد که بعضی واژه‌ها را با تلفظ سغدی نوشته باشند (سیمزویلیامز، ۲۰۰۰: ۱-۱۲؛ نک: قریب ۱۳۸۶: ۲۸۵-۳۰۰).

سیمزویلیامز به همراه جیمز هامیلتن هشت متن دیگر از کتابخانهٔ ملی پاریس را در مجموعهٔ پیکرهٔ دست‌نوشته‌های ایرانی (CII) در سال ۱۹۹۰م منتشر کرد. بعضی از این متون با اسناد ایغوری همراه بودند و در بعضی سغدی و اویغوری درهم آمیخته بود.

در سال ۱۹۸۰م خانم راگوزا قسمتی از مجموعهٔ متون سغدی در روسیه (سنت‌پترزبورگ) را حرف‌نویسی و به روسی ترجمه کرد. این متون شامل قطعاتی

1. Dhuta

بودایی و مانوی بود: قطعات سغدی دانشکدهٔ شرق‌شناسی آکادمی علوم (شوروی سابق)، که با سه نقد سیمزویلیامز روبه‌رو شد (۱۹۸۱؛۱۹۹۰؛۱۹۹۱).

بهترین مجموعهٔ کتاب‌شناسی دربارهٔ متون بودایی سغدی تا ۱۹۸۰م کتاب دیوید اوتس (۱۹۸۰) است. او بررسی کامل همهٔ متون بودایی مکشوف توسط استین (۱۹۰۷-۱۹۳۳) و پلیو (۱۹۱۰)، و الدنبورگ (۱۹۱۸) را در دون‌هوان و نیز متون مکشوف توسط گروندول و فن‌لوکولک در ناحیهٔ ترفان همراه با ذکر کسانی که این متون را ترجمه و نشر کرده‌اند می‌دهد (برای آگاهی بیشتر نک. قریب ۱۳۷۴: بیست ـ بیست و یک). مجموعهٔ مقالات بنونیست دربارهٔ متون سغدی و تفسیر و تحلیل بعضی از آنها بیشتر مربوط به متون بودایی است و چند پژوهش نیز دربارهٔ متون مسیحی دارد. این مجموعه به نام *مطالعات سغدی* در سال ۱۹۷۹م در پاریس چاپ شد.

زبان، خط و محتوای متون بودایی

زبان و خط این متون از نامه‌های باستانی جدیدتر است. خط آنها پیوسته و سبک‌دار است (نک. خط). محتوای متون بازتاب مکتب مهایانهٔ بودایی است که در آسیای میانه و چین بیشترین پیروان را داشت. بیشتر این متون در صومعه‌های آسیای مرکزی از چینی و هندی ترجمه شده‌اند. تاکنون تنها یک متن، آن هم به‌طور احتمالی، تاریخ‌گذاری شده است که آن را حدود ۷۲۸م می‌دانند. بیشتر متون بودایی در غارهای هزاربودای چین در دون هوان کشف شده‌اند. میان معابد تودرتوی بنا شده در دل غارها، کتابخانه‌ای با مجموع قابل ملاحظه‌ای از دستنویس‌های سغدی پیدا شد. این کتابخانه مدت نهصد سال با دیوار نازکی از غار اصلی جدا و از دستبرد زمان برکنار مانده بود و گنجینهٔ متون آن از کیفیت بهتری برخوردار است. نخستین اروپایی که به راز این کتابخانهٔ پنهان پی‌برد اورل استین بود که در سال ۱۹۰۷م با راهب محافظ غارها معامله کرد. پس از او، هیئت‌های فرانسوی در ۱۹۰۸م، ژاپنی در ۱۹۱۱م، روسی ۱۹۱۴م و فنلاندی ۱۹۱۵م به غارها سر زدند و اسناد بودایی و غیربودایی سغدی را به کشور خود بردند. اما بیشترین تعداد متن بودایی نصیب کتابخانهٔ ملی پاریس شد که توسط چین‌شناس معروف فرانسوی پُل پلیو خریداری شد. در میان این متون،

وسنتره‌جاتکه که روایتی از تولد بودا است طولانی‌ترین متن زبان سغدی است که می‌تواند تألیفی مستقل از روایات دیگر باشد (قریب: ۱۳۷۱؛ همو: ۱۳۸۳).

این داستان یکی از تولدهای بودا (Jātaka) را پیش از تولد بودای تاریخی و با تکیه بر صفت بخشندگی او بیان می‌کند. این تنها متن بودایی است که آن را تألیف پنداشته‌اند.

یک متن بودایی ترجمه شده از زبان کوچانی (تخاری) نیز در متون بودایی ترفان پیدا شده است که کودارا و زوندرمان ترجمه کرده‌اند (۱۹۹۸).

مجموعهٔ ژاپن

یک مجموعهٔ متون سغدی نیز در ژاپن وجود دارد که هیئت ژاپنی در آغاز قرن بیستم میلادی در آسیای میانه و به‌ویژه دون‌هوان و ترفان کشف کرده است. این مجموعه معروف به مجموعهٔ اوتانی[1] است. چند دانشمند ژاپنی در شناسایی و ترجمهٔ آن شرکت کرده‌اند و اکنون در کتابخانهٔ ریوکوکو[2] نگهداری می‌شود. بخشی از متون این مجموعه را یوشیدا همراه با زوندرمان و کودارا در دو جلد چاپ کرده‌اند (۱۹۹۷).

نیز یوشیدا همراه با موریاسو متن یک سند فروش کنیزی را در دوران کوشانیان منتشر کرد (۱۹۸۸).

یوشیدا دربارهٔ دستور زبان سغدی نیز چند مقاله دارد که در منابع ذکر شده است (گو این‌که بعضی از آنها به دست نویسنده نرسیده است).

ادبیات سغدی مانوی

متون مانوی توسط هیئت‌های آلمانی به سرپرستی آلبرت فن‌لوکک و آلبرت گُرندول (سال‌های ۱۹۰۲-۱۹۱۴م) در نواحی اطراف ترفان کشف شد. بیشتر این متون در صومعهٔ ویرانی در تویوق همراه با دستنوشته‌های مانوی به زبان‌های دیگر یافت شدند (قریب ۱۳۷۴: مقدمه). به دلیل آسیب‌دیدگی و فرسودگی کاغذ و کیفیت

1. Otani 2. Ryukoku

نامناسب مکان کشف، شناسایی و رمزگشایی آنها به آسانی حاصل نشد. با وجود دشواری‌ها، رمزگشایی زبان سغدی با یک متن مانوی و به دست مولر (۱۹۰۴) انجام شد که نخست آن را یک گویش ایرانی نزدیک به زبان‌های پهلوی انگاشت و بعد با یاری آندریاس به سغدی بودن آن پی‌برد. این متون با خطی ساده‌تر از خط سغدی نوشته شده بود که به خط سریانی شباهت داشت.

در میان این دستنوشته‌ها افزون‌بر سروده‌های نیایش، خطابه، رساله، توبه‌نامه‌ها و اعترافات (هنینگ: ۱۹۳۶) که بیشتر ترجمه‌هایی از فارسی میانه و پارتی‌اند، متون اصیل مدون به زبان سغدی نیز یافت می‌شود که در آنها مطالب فلسفی و اصولی آیین مانی گاه در قالب داستان (هنینگ ۱۹۴۵: ۴۶۵-۴۸۵) و گاه تمثیل (زوندرمان: ۱۹۸۵) طرح می‌شود. نیز اسطورهٔ آفرینش عالم و ساختار کیهان و بهشت نور (هنینگ: ۱۹۴۸؛ قریب ۱۳۸۶: ۱۹۹-۲۲۹).

در گزیدهٔ مقاله‌های هنینگ (۱۹۷۷)، افزون‌بر مقاله‌های نامه‌های باستانی (۱۹۴۸)، کیهان‌شناسی، داستان‌ها (۱۹۴۵) که پیشتر ذکر شد، مقاله‌های مهمی دیگر دربارهٔ روزه‌های سغدی (۱۹۴۵)، گاهنامه (۱۹۳۹)، فهرست واژه‌ها (۱۹۴۰) و واموازه‌های سغدی (۱۹۳۹) دیده می‌شود (هنینگ: ۱۹۷۷).

والداشمیت و لنتز چند متن مانوی دربارهٔ مقام عیسی در مانویت و احکام مانوی را در دو جلد به آلمانی ترجمه و منتشر کردند (۱۹۲۶؛ ۱۹۳۳).

در این دو مجموعه افزون‌بر متون فارسی میانه و پارتی، متون سغدی نیز وجود دارد. واژه‌نامهٔ انگلیسی آنها توسط گِرنود گُرُپ تهیه شده است (۱۹۷۴).

متون مانوی با تشبیهات و استعارات داستان‌هایی را می‌نویسند که زبان زندهٔ زمان خود را بهتر از متون بودایی و مسیحی سغدی بیان می‌کنند. از سوی دیگر، وجود تعداد زیادی واژه‌های فارسی میانه و پارتی در متون نیایشی و سرودهای سغدی نشان می‌دهد که مراسم دینی در جامعهٔ ایرانی‌تبار آسیای میانه به این دو زبان برگزار می‌شده است.

مانویان سغدی‌زبان در انتقال داستان‌ها و اسطوره‌های ایرانی، هندی، یونانی و سریانی به فرهنگ مردم آسیای میانه نقش چشمگیر داشته‌اند. دیوارنوشته‌ها و

کتاب‌های زیبای منقوش که از آسیب زمان مصون نمانده‌اند، گواه نقش گسترش هنر مانوی و علاقهٔ مانویان به تذهیب کتاب‌ها و نوشته‌هایشان هستند.

نامه‌های مانوی (زوندرمان: ۱۹۸۴)، *گاهنامه* (با نام روزها و نام‌های سغدی، هنینگ: ۱۹۳۹)، *فهرست واژگان فارسی میانه ـ سغدی*، که تلاشی برای نوشتن فرهنگ دوزبانه بوده است (هنینگ: ۱۹۴۰)، و نیز *فهرست نام اقوام*، بر فعالیت فرهنگی مانویان گواه است. این آثار بسیار متنوع آسیب زیاد دیده‌اند و به دشواری یک قطعه کامل میانشان بتوان دید.

در نیمهٔ دوم قرن بیستم میلادی ورنر زوندرمان برجسته‌ترین نقش را در ترجمه، تفسیر و انتشار متون سغدی مانوی، که بیشتر آنها در برلین است، ایفا کرد. از جملهٔ تألیفات او *متون ایرانی میانهٔ مانوی در ارتباط با نهادهای دینی* (۱۹۸۱) است که گزارش فعالیت مبلغان مانوی را در آسیای مرکزی، ارمنستان مصر و روم می‌دهد. در *خطابهٔ نوس روشن* (۱۹۹۲) تصحیح انتقادی چند متن پارتی و سغدی و مقایسه با متن مشابه چینی؛ زوندرمان نقش ایزد مانوی نوس روشن را می‌شناساند (قریب ۱۳۷۵: ۶-۱۶). از دیگر آثار او *خطابهٔ روح* (۱۹۹۷) است. نویسنده قطعات پراکندهٔ پارتی و سغدی را با متون مشابه چینی، ترکی و کفالیای قبطی می‌سنجد و نقش روح و اندام‌های آن را با قیاس اندام‌های جسم نشان می‌دهد[1]. زوندرمان متون سغدی مولر را که در آغاز قرن بیستم میلادی چاپ شده بود دوباره بررسی کرد و در سال‌های ۱۹۷۴، ۱۹۷۵ و ۱۹۸۱م منتشر ساخت.

ایلیا گرشویچ در سال ۱۹۵۴م دستور زبان سغدی مانوی را نوشت که یک اثر مهم و یکی از ابزارهای اساسی برای درک مبانی دستوری همهٔ متون سغدی است (گرشویچ: ۱۹۸۵).

برای نمونهٔ نظم سغدی می‌توان از دو قطعهٔ مجموعهٔ *هویدگمان* که از پارتی ترجمه شده است و هر قطعه سی مصرع دارد نام برد (مکنزی ۱۹۸۵)؛ نیز ۲۵ قطعه سرود مانوی، نوشته به خط سغدی و دو قطعه سرود پارتی، نوشته به خط سغدی همراه با

---

۱. عنوان مقاله‌های دیگر نویسنده دربارهٔ متون سغدی مانوی و نیز چند متن بودایی در منابع آمده است.

۱۳۰ قطعه سرود پارتی که زوندرمان (۱۹۹۰) در *مجموعهٔ پیکرهٔ دست‌نوشته‌های ایرانی* منتشر کرده است. این مجموعه از هر دو گروه سرودهای مشهور مانوی نمونه‌هایی دارد و در تکمیل سرودهای پارتی است که بویس (۱۹۵۳) آنها را به تفصیل ترجمه و منتشر کرده است.

ادبیات سغدی مسیحی

بیشتر متون مسیحی در یک صومعهٔ ویران نسطوری بولایق در شمال ترفان کشف شد. آسیب وارده به این متون کمتر از دست‌نوشته‌های مانوی بود. خط سریانی و محتوای مسیحی به رمزگشایی و شناسایی آنها کمک کرد. افزون‌بر قطعاتی کوتاه از ترجمهٔ انجیل و داستان پیامبران، این مجموعه شامل سروده‌های نیایش، روایاتی از آبای کلیسا، نظیر موعظه و کلمات قصار، مزامیر، شرح حال قدیسان و شهدای مسیحی، تفسیرها و اشعار است. بعضی از آنها همراه با اصل سریانی و به آسانی قابل ترجمه‌اند. بیشتر این متون توسط نخستین و سومین هیئت اکتشافی آلمان به ترفان کشف شدند و اکنون در مجموعهٔ برلین نگهدار می‌شوند.

مولر نخستین رمزگشای متون سغدی مسیحی (۱۹۰۷م) بخشی از روایات انجیل را در ۱۹۱۲م و سپس به اتفاق لنتز مجموعهٔ دیگری را در ۱۹۳۴م حرف‌نویسی و به آلمانی ترجمه کرد. قسمت دوم شامل متون مسیحی و بودایی بود.

اُلاف هانزن از مجموعهٔ سغدی برلین، متنی دربارهٔ شهادت جرج مقدس را در ۱۹۴۱م و سپس مجموعهٔ دیگری (C2) را در ۱۹۵۴م به آلمانی ترجمه کرد.

بنونیست دو نقد مهم دربارهٔ این متون نوشت که در پژوهش‌های سغدی (۱۹۷۹م) منتشر شد. مارتین شوارتز رسالهٔ دکتری خود را در پژوهش متون سغدی مسیحی نوشت (۱۹۶۷م). وی متون هانزن را همراه با چند متن دیگر از زبور بررسی و به انگلیسی ترجمه کرد. سیمزویلیامز متن سغدی مسیحی (C2) را همراه با حرف‌نویسی و برگردان انگلیسی، واژه‌نامه و تصاویر دست‌نوشته‌ها در ۱۹۸۵م منتشر کرد. بعضی از متون سغدی همراه با اصل سریانی است. افزون‌بر این، پژوهش سیمزویلیامز شامل نکته‌هایی دربارهٔ دستور زبان و خط متون سغدی مسیحی است.

سیمزویلیامز چند متن منتشر نشدهٔ دیگر را شناسایی و بازسازی کرد، از جمله متون مسیحی مانده از آثار منتشر نشدهٔ هانزن که شامل بخش‌هایی از زندگی‌نامهٔ سراپیون و بخش‌هایی از *جدل غنوسی* است (همانجا: ۲۸۸-۳۰۲).

افزون‌بر این، او چند مقاله و کتاب منتشر شده را نیز بازخوانی کرده است؛ ازجمله *نامه‌های باستانی* (۱۹۸۵؛ ۱۹۹۱؛ ۲۰۰۰)، *داستان رستم* (۱۹۷۶)، و *قطعات لنینگراد*. عنوان بیشتر مقالات او در منابع آمده است که در ارتباط با دستور زبان سغدی است و کامل‌کنندهٔ مبانی دستور ایلیا گرشویچ (سیمزویلیامز: ۱۹۹۰، ۱۹۹۴، ۱۹۹۶).

چند کتیبهٔ کوچک نیز نزدیک سمرقند پیدا شده است که به استمرار آیین مسیح تا قرن سیزدهم میلادی در آن سامان اشاره دارند. ظاهراً بعضی از متون که با ترجمهٔ سریانی همراه‌اند، در موطن اصلی سغدیان ترجمه شده و توسط مهاجران به ترفان راه یافته‌اند.

اما از آنجا که بیشتر متون سغدی مسیحی و حتی *زبور پهلوی* در بولایق یافت شده‌اند، باید ترفان را مرکز اصلی اقلیت مسیحی دانست. ظاهراً کتابخانهٔ بولایق تعداد زیادی متن سریانی مسیحی همراه با ترجمهٔ سغدی آنها داشته که تنها تعداد اندکی از آنها به دست پژوهشگران رسیده‌اند. دربارهٔ گسترش نسطوریان در آسیای میانه و چین (نک: سیمزویلیامز ۱۹۸۵: ۵/۵۳۰-۵۳۴) و دربارهٔ ادبیات مسیحی در زبان‌های ایرانی میانه (همانجا: ۵۳۴-۵۳۵)[1].

اسناد کوه مغ در تاجیکستان

در سال ۱۹۳۳م در ویرانهٔ قلعهٔ مغ نزدیک روستای خیرآباد، مسیر رود زرافشان و شهر کهن پنجیکند/ پنجکند اسنادی کشف شد که به نام اسناد کوه مغ مشهور شدند. این اسناد پیچیده در چرم و مدفون در خاک یافته شدند و اکنون در مجموعهٔ فرهنگستان علوم سنت‌پترزبورگ نگهداری می‌شوند (نک: قریب ۱۳۸۵: ۳۲). نخستین

---

۱. دربارهٔ صلیب یافت شده در قرقیزستان نک. ادامه همین مقاله.

کاشف آنها ا. ا. فریمان بود که آنها را سغدی تشخیص داد و به معرفی آنها پرداخت. سپس سه تن از دانشمندان روس، و لیوشیتس، ن. باگالیوبُف و ا. ای. اسمیرنوا (نک: منابع)، آنها را در ۱۹۶۲م و ۱۹۶۳م حرف‌نویسی و همراه با یادداشت و واژه‌نامه و ترجمهٔ روسی منتشر کردند. این مجموعهٔ اسناد بایگانی ارزشمندی است شامل ۷۴ فقره مکاتیب دیوانی، نامه‌های سیاسی، صورت‌حساب‌های مالیاتی و اسناد حقوقی و قضایی که در زمان دیواشتیچ (۷۰۰ تا ۷۲۵م) از آخرین فرمانروایان سغد، در اوایل سدهٔ هشتم میلادی نوشته شده‌اند است. این اسناد نوشته بر کاغذ، چرم، ابریشم و چوب، اخبار سودمندی را دربارهٔ وضع اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آن زمان، همراه با گاهنامه‌ای به ماه و روز سغدی می‌دهند.

دیواشتیچ که توسط اعراب تعقیب می‌شد، به قلعهٔ مغ پناه برد و پیش از جنگ و کشته شدن، مدتی مقاومت کرد و توانست این اسناد را از دید مهاجمان پنهان کند. این اسناد دوازده قرن بعد به دست دانشمندان رسیدند. در بعضی از مآخذ اسلامی از شخصی با عنوان اخشید سغد و افشین سمرقند که با اعراب جنگیده و کشته شده است سخن رفته و طبری از دیواستیچ نام برده است.

جالب‌ترین و حجیم‌ترین سند این مجموعه، عقدنامه‌ای هشتاد سطری است که در آن دختری به نام دُغدغونچه به سرپرستی فرماندار نوکت به عقد مردی به نام اوتکین در می‌آید و شرایط ترک زن از طرف شوهر و یا بالعکس و وظایف هر یک ذکر شده است. این سند روی پوست نوشته شده است و نام تدوین‌کنندهٔ آن را نیز دارد. تصویر این اسناد با کوشش دانشمندان روس (یاد شده) در مجموعهٔ *پیکرهٔ دست‌نوشته‌های ایرانی* (CII) در ۱۹۶۳م، در مسکو چاپ شده است. بایگانی دیواشتیچ حاوی مجموعه‌ای از اسامی و القاب سغدی و اسامی جغرافیائی است. خانم اسمیرنوا بر اساس نام‌های جغرافیایی خوانده شده از اسناد مغ نقشه قسمت علیای رود زرافشان را در اوایل قرن هشتم تدوین کرده است. خط اسناد مغ، خط پیوستهٔ سغدی متأخر است که در آن نشانه‌های سغدی در موضع میان واژه به هم چسبیده و بیشتر همانندند. خواندن این متون با دشواری‌هایی امکان پذیرفته و این به‌ویژه دربارهٔ اسامی خاص و اعلام جغرافیایی مشهود بوده است.

کتیبه‌ها

سنگ‌نوشته‌های شمال پاکستان در سند علیا

این سنگ‌نوشته‌ها در شمال پاکستان و در آغاز سال ۱۹۸۰م توسط هیئت باستان‌شناسی آلمان و پاکستان، هنگامی‌که آزادراه کرکروم ساخته می‌شد، کشف گردید. بیش از ششصد سنگ‌نوشتهٔ سغدی که بزرگ‌ترین مجموعهٔ کتیبه‌های سغدی را تشکیل می‌دهد، همراه با چند سنگ‌نوشته به زبان‌های دیگر ایرانی (ده سنگ‌نوشتهٔ بلخی، دو پارتی و دو فارسی میانه) همه نوشته بر صخرهٔ کوه یافت شدند. بیشتر آنها در محلی به نام «شتیال» نزدیک شهر «چیلاس» که راه کاروانی میان آسیای مرکزی، چین و هند از آن می‌گذشت، نوشته شده‌اند. رمزگشایی آنها نخست توسط هلموت هومباخ انجام گرفت که یک‌سوم آنها را خواند و منتشر کرد (۱۹۸۰). سیمزویلیامز در ۱۹۸۵م با حضور در محل کشف و مطالعهٔ دقیق همهٔ سنگنوشته‌ها را در ۱۹۸۹م خواند و آنها را در دو جلد در مجموعهٔ *پیکرهٔ دست‌نوشته‌های ایرانی* ۱۹۸۹-۱۹۹۲م منتشر کرد. خط این سنگ‌نوشته‌ها شبیه خط نامه‌های باستانی سغدی است و تاریخ آنها را میان قرن چهارم و پنجم میلادی دانسته‌اند. محتوای آنها بسیار کوتاه است. از نام و نام پدر و گاه تاریخ نگارش و محل سکونت (گاه نیز نام پدربزرگ) تجاوز نمی‌کند. طولانی‌ترین آنها ۲۳ کلمه دارد. بعضی از نام‌ها با پسوند وندک (بنده) پایان می‌یابند مانند «بغ وندک» (بندهٔ خدا)، «ننئی وندک» (بندهٔ ننئی، «بانوخدای سغد و بلخ) و یا nnyβntk ztk nrs «ننئی وندک [پسر] نرسی» که در بلندترین کتیبه می‌آید. بدین مضمون: «ننئی بنده پسر نرسی آمده‌ام ده روز و یک آرزو و تمنا دارم از روح بغاتی (مقدس) کارت (محل مقدس) که هرچه زودتر (به خانه) برسم و برادرم را تندرست و شاد ببینم.

در سنگ‌نوشته‌های سغدی تعدادی نام‌های فارسی میانه و پارتی نیز مانند ساسان، بابک، شاپور، کرتیر و نریسف (صورت پارتیِ نرسی) دیده می‌شود؛ اما در آنها اثری از نام‌های بودایی، مانوی یا مسیحی نیست. بیشتر آنها نام‌های دورهٔ ساسانی است و تاریخ آنها به میانهٔ دورهٔ ساسانیان می‌رسد.

کتیبه‌های مغولستان

کتیبهٔ سه‌زبانهٔ کربل‌گسون/ قربالغسون که به سه خط و زبان اویغوری، چینی و سغدی بر دیواری بزرگ نوشته شده است. این کتیبه در مغولستان شمالی در آغاز قرن بیستم میلادی کشف شد. محتوای این کتیبه از گرایش ترکان اویغوری به دین مانی و نفوذ این آیین میان آنها اشاره دارد. دین مانی از زمان خان اویغور بوگوخان (۷۵۹-۷۷۹م) دین رسمی ترکان اویغور شد و تا حدود ۲/۵ قرن دوام داشت (کلارک ۲۰۰۰: ۸۳-۱۲۳). در این زمان سغدی‌ها در اتخاذ خط برای نوشتن زبان اویغوری به ترکان کمک کردند. سال‌ها بعد خط سغدی به نام اویغوری شناخته شد (نک. هانزن ۱۹۳۰: ۳-۳۹؛ یوشیدا ۱۹۹۱: ۹۹).

قدیم‌ترین کتیبهٔ مغولستان در بوگوت پیدا شده که دیوارنوشته‌ای است منسوب به نخستین سلسلهٔ خاقان‌های ترک اُرخُن (حدود ۵۸۰م) که گرایش به دین بودا داشتند. در حدود مغولستان جنوبی (سیوری نزدیک بیابان گُبی) چند قطعه سنگ‌نوشته مورخ قرن هشتم یا نهم میلادی نیز دیده شده است (نک: لیوشیتس ۱۹۹۱: ۱۱-۲۰).

کتیبهٔ لداخ

در سال ۱۹۲۵م چند کتیبه در لداخ، نزدیک مرزهای تبت و کشمیر پیدا شد که حدود سدهٔ نهم میلادی نوشته شده‌اند. این کتبه‌ها کوتاه‌اند و یکی از آنها از عبور یک پیک سمرقندی که سوی خاقان تبت سفر می‌کرد، گزارش دارد. کتیبهٔ دیگر ممکن است اثر یک سغدی مسیحی سمرقندی باشد. مولر، بنونیست، لیوشیتس و سیمزویلیامز به ترتیب این کتیبه‌ها را خوانده و تفسیر کرده‌اند.

کتیبه‌های ازبکستان و تاجیکستان

در ویرانهٔ افراسیاب، نزدیک سمرقند، دیوار نوشته‌هایی هست همراه با تصویر که نوشته‌هایی به خط سغدی در کنار نقوش افراد یا روی جامهٔ آنها حک شده است. این نوشته‌ها رابطهٔ مستقیم با نقاشی‌ها دارند و بازگوکنندهٔ آن نقش‌هایند. طولانی‌ترین

آنها (در شانزده سطر) از سفر فرستادگان شاه چغانیان به دربار شاه سمرقند برای برقراری رابطهٔ دوستانه حکایت می‌کند. نام شاه چغانیان توران تش و نام شاه سمرقند ورغومان یا (اورغومان) است. سفیر (دبیرپت) پوراک ژاتگ، پیام صلح و دوستی برای شاه سمرقند آورده است. لیوشتیس (۱۹۸۱: ۷۶-۸۵). که این کتیبه را خوانده است، تفاوت‌هایی میان آیین چغانیان و سغدیان می‌یابد و تاریخ کتیبه را قرن هفتم میلادی می‌داند. (ظاهراً نام افراسیاب ارتباط به قهرمان اسطوره‌ای *شاهنامه* ندارد و احتمالاً ترکیبی از اسم آب می‌باشد). تعدادی سفال‌نوشته نیز با تاریخی کهن‌تر در ویرانه‌های سمرقند، ورخش بخارا و وادی فرغانه و هفت رود کشف شدند که احتمالاً متعلق به قرن پنجم میلادی هستند. تعدادی چوب‌نوشته نیز در ازبکستان و تاجیکستان یافت شده است. وجود چند سفال‌نوشته در خرابه‌های شهر باستانی مرو ترکمنستان (غربی‌ترین نقطه‌ای جغرافیایی که خط سغدی به آنجا راه یافته است)، می‌تواند قابل توجه باشد.

در کاوش‌های باستان‌شناسی شهر کهن پنجکند چندین سفال‌نوشته پیدا شد که در میان آنها سفال نوشته‌ای با محتوای ۲۲ حرف الفبای سغدی که به ترتیب الفبای آرامی نوشته شده بود، نظر پژوهشگران را جلب کرد. ظاهراً تمرین دانش‌آموزی برای یادگیری آنها بوده است (بسشیتس ۱۹۷۰: ۲۵۶-۲۶۳).

شواهد مکتوب برای اقامت سغدی‌ها در سمیراشیهٔ قرقیزستان نیز وجود دارد.

در سال ۲۰۰۲م صلیبی با نوشتهٔ سغدی در Ak-Bašim قرقیزستان یافت شده با این نوشته «این صلیب (چلیپا) عیسی است» که گواه بر وجود اقلیت مسیحی نسطوری در آنجاست (نک. کلاین و رِکْ ۴:۲۰۰).

سکه‌ها

سکه‌های سغدی در بیشتر نواحی آسیای مرکزی پراکنده‌اند. معروف‌ترین آنها سکه‌های سمرقند و بخارا هستند که از قرن دوم تا هشتم میلادی تاریخ‌گذاری شده‌اند و این نشان از قدمت و تداوم خط سغدی است. افزون‌بر این، هر کدام ویژگی یکی از انواع خطوط بومی را می‌نمایانند. بعضی از سکه‌ها تا قرن دهم میلادی ادامه

داشته‌اند. سکه‌های فرمانروایان بخارا معروف به «بخار خدات» گرچه با خط سغدی کمی اختلاف دارند، به نظر می‌رسد که زبان بخارایی را که احتمالاً گونه‌ای از سغدی بوده است، نشان می‌دهند (قریب ۱۳۷۴: پانزده).

در ۱۹۶۳م، خانم اسمیرنوا فهرست سکه‌های سغد را تنظیم کرد و با این پژوهش قسمتی از تاریخ سغد را بازسازی نمود. کتیبه‌های ظروف نقره نیز انواع خط بومی سغدی را نشان می‌دهند.

کهن‌ترین سکه‌ها متأثر از فرهنگ یونانی‌اند. سکه‌های سمرقند با نام آنتینوس به خط یونانی در یکرو و یک واژهٔ سغدی در روی دیگر ضرب شده‌اند؛ بعضی نیز نقش یک تیرانداز ایستاده را بر یک رو دارند. اما سکه‌های بخارا در سده‌های نخستین میلادی به تقلید از چهار درهمی یونانی‌اند و از قرن چهارم میلادی به بعد به تقلید از سکه‌های ساسانی با نقش آتشدان در یک‌رو و نقش فرمانروا در روی دیگر ــ که از نقش بهرام پنجم تقلید شده است ــ ضرب شده‌اند و روی سکه‌ها نام pwγʾr γwδt (Bukhār khudāt) دیده می‌شود.

از سدهٔ ششم به بعد سکه‌های سمرقند بیشتر متأثر از فرهنگ چینی‌اند. در این دوره نفوذ فرهنگ چین بر شرق ورارودان، به‌ویژه در فرغانه و سمرقند، افزون یافت.

بعد از فتح اعراب، بعضی از فرمانروایان عرب سکه‌های ساسانی را با نام خود ضرب کردند که این کار در ایران نیز مرسوم بود.

جدیدترین مأخذی که دربارهٔ سکه‌های سغدی نوشته شده از میکائیل فدرو (۲۰۰۷) است. فدرو این سکه‌ها را به چهار بخش کرده است: سکه‌های ضرب شده در بخارا و سمرقند و نیز سکه‌های عربی- سغدی که توسط فرمانروایان عرب آسیای میانه با تقلید از سکه‌های بخارا و سمرقند ضرب شده‌اند؛ سکه‌های درهم سیاه که توسط امیران سامانی به تقلید از سکه‌های نوع سوم ضرب شده و همه نام بخار خدات را بر خود دارند. از نوع سکه‌های سامانیان سکه‌هایی زمان قرخانیان که در نیمهٔ سوم سدهٔ دوازدهم میلادی در آسیای میانه حکومت می‌کردند، نیز یافت شده است.

خط

آثار مکتوب سغدی به سه خط نوشته شده‌اند: خط سغدی، خط مانوی، و خط سریانی. یک متن سغدی نوشته به خط براهمی با ترجمهٔ سنسکریت و مضمون پزشکی نیز پیدا شده است (سیمزویلیامز ۱۹۹۱: ۴۸۶-۴۹۵؛ همو ۱۹۹۴: ۳۰۷-۳۱۵). همچنین در یک متن سغدی مسیحی مربوط به *زبور*، یک سطر نوشته به خط و زبان یونانی در بولایق ترفان کشف و به فرقهٔ مسیحی ملکیت انتساب داده شده است (سیمزویلیامز ۲۰۰۴: ۶۲۳-۶۳۱).

خط سغدی از خط تحریری آرامی شاهنشاهی انشعاب یافته است. از آنجا که تاریخ کهن‌ترین سکه نوشته‌های سغدی به قرن دوم میلادی می‌رسد، می‌توان گفت پیدایش خط سغدی باید مدتی پیش از آن، احتمالاً زمان اشکانیان یا اواخر هخامنشیان بوده باشد.

خط سغدی بعضی از ویژگی‌های خطوط پهلوی از جملهٔ هزوارش و املای تاریخی را در بر دارد. اما تعداد هزوارش‌ها کمتر از خطوط پهلوی است و تنها در ضمایر، ادات و تعدادی اسم‌های متداول، دیده می‌شود. بیشتر متون دینی و غیردینی مانند اسناد، نامه‌ها و کتیبه‌ها به این خط نوشته شده‌اند.

خط سغدی را به سه‌گونهٔ کهن، پیوسته و رسمی توصیف کرده‌اند. گونهٔ کهن در نامه‌های باستانی و سنگ‌نوشته‌های قرن پنجم میلادی یافت می‌شود. گونهٔ رسمی خط پیوسته‌تر از کهن، سبک‌دار و تنظیم یافته است که بیشتر آثار بودایی با آن نوشته شده است و آن را خط سوتره نیز می‌گویند. آثار غیربودایی نیز مانند «طلسم باران» و بعضی متون مانوی و مسیحی با این خط نوشته می‌شوند. گونهٔ پیوسته نوعی خط تحریری جدیدتر، با حروف پیوسته و گاه بسیار شبیه هم، معروف به خط اویغوری است؛ چون بعداً اویغورها آن را اتخاذ کردند (سیمزویلیامز ۱۹۸۱: ۳۴۸) و زبان خود را با آن نوشتند.

خط سغدی ۲۳ حرف (نویسه) دارد که هشت مصوت و نوزده صامت (در سطح واج) سغدی را بیان می‌کند. از این‌رو برای این خط بیان زبان سغدی نارسا است. سایشی‌های واکدار و بی‌واک را با یک نشانه می‌نویسد. نویسهٔ آرامی را برای واج‌های

/β/ و /f/ و نویسهٔ گیمل (ł) آرامی را برای /γ/ و /x/ و نویسهٔ (łamed) آرامی را برای /δ/ و /θ/ به‌کار می‌برد.

در بعضی متون /γ/ و /x/ در آغاز واژه قابل تشخیص‌اند (نک: سمیزویلیامز ۱۹۸۱ ۱۹۴-۱۹۸).

مصوت‌های سغدی با سه نویسهٔ <’> الف <w> <y> گاه به تنهایی و گاه با ترکیب این سه نویسه، بیان می‌شوند.

ā=’, ā=”, ū=w, ū=’w, ō=w, ō=’w, ī=’y, ī=y, ē=’y, ē=y

مصوت‌های کوتاه میان واژه در این خط، مثل بیشتر متون مأخوذ از آرامی نوشته نمی‌شوند.

جدول ۱- الفبای سغدی

معادل فارسی	نام آرامی	شکل حرف	حرف‌نوشت	ارزش آوایی	توضیحات
الف	aleph		’	\a\ ،/ā/ ،ə] ،[i	’w=/ŏ ،ŭ/; ’y=/ĕ, ĭ/ الف مضاعف: /ā/=»
ب	beth		β	/β/ ،/f/	گاه /f/ با نشانهٔ β متمایز می‌شود.
جیم	gimel		γ	/γ/ ،/x/	در بعضی از متون /x/ در موضع پایانی و آغازی از /γ/ متمایز است.
دال	daleth		D		فقط در هزوارش.
هـ	he		h	ă	همیشه در پایان واژه؛ گاه علامت تأنیث؛ گاه با ارزش ăؤ گاه بدون ارزش آوایی؛ گاه فقط برای پر کردن سطر
واو	vau		w	/w/ ،/ŭ/ ،/ŏ/	
ز	zain		z; z; z	/z/ ،/ž/	نقطه‌ها گاه برای تمایز /z/ از /ž/ و گاه برای تمایز حرف zain از مشابه آن nun است
ح	Cheth		x	/x/ ،[h]	[h] خاصّ واژه‌های غیرسغدی

معادل فارسی	نام آرامی	شکل حرف	حرف‌نوشت	ارزش آوایی	توضیحات
طین	teth		ṭ		در متن‌ها دیده نشده است
ی	job		y	/y/ ،/ĩ/ ،/ĕ/	
کاف	caph		k	/k/ ،[g]	
لام	lamed		L; δ	/δ/ ،/θ/ ،?/l/	L در واژه‌های غیرسغدی،L' (حرف نفی) در هزوارش
میم	mem		m	/m/	
نون	nun		n	/n/ ،[ṁ]	[ṁ] امتداد خیشومی واکهٔ ماقبل
سین	samech		s	/s/	
عین	ain		ʿ		فقط در هزوارش.
پ	pe		p	/p/ ،/f/ ،[b]	در متون M(S) گاه /f/ با P متمایز می‌شود.
صاد	tzaddi		c	/č/ ،[j] ،[ts]	
قاف	koph		q	بدون ارزش آوایی	فقط برای عدد ۱۰۰.
ر	rech		r	/r/ ،/ṛ/ ،?/l/	l ؛ṛ=[iʳ, əʳ, uʳ] خاصّ واژه‌های غیرسغدی است.
شین	Schin		Š	/š/	
ت	tau		t	/t/ ،[d]	

خط مانوی، الهام گرفته از خط سریانی و احتمالاً ابداع خود مانی است. این خط که در کتابت آثار دینی مانویان ایرانی‌تبار آسیای میانه و چین به‌کار رفته است، در آغاز برای بیان زبان‌های ایرانی میانهٔ غربی نظام یافته بود؛ از این جهت برای نمایش صامت‌های انسدادی واکدار نویسهٔ کافی داشت. با افزودن نشانه‌های الحاقی به آنها نویسه‌هایی نیز برای بیان صامت‌های سایشی واکدار سغدی پدید آمد.

بدین روش واج‌های /β/، /δ/ و /γ/ از واجگونه‌های [b]، [d] و [g] متمایز می‌شوند. نیز با نقطه‌های الحاقی نویسه صامت‌های سایشی /x/ و /γ/ و نیز /z/ و /ž/ از هم مشخص می‌شوند. اما این خط فاقد نویسه برای واج /θ/ است.

نمایش مصوت‌ها، مانند خط سغدی، با دشواری روبه‌رو است، چه تمایز آنها از نظر کیفی و کمّی همیشه آسان نیست. نویسهٔ الف <’> نقش مهمی دارد. پیش از <y> می‌تواند مصوت‌ها /ī/ و /ē/ را، و پیش از <w> مصوت‌های /ū/ و /ō/ را نشان دهد. نویسه <’> تنها میان واژه مصوت /a/ را از /ā/ متمایز می‌کند. الف مشدّد <”> همیشه ā را نشان می‌دهد (نک. قریب ۱۳۷۴: بیست و شش، جدول ۲).

جدول ۲. الفبای مانوی

معادل فارسی	نام آرامی	شکل حرف	حرف‌نوشت	ارزش آوایی	توضیحات
الف	aleph		’	[i ،ə] ،/ā/ ،\a\	’w=/ŏ ،ŭ/; ’y=/ĕ, ĭ/ الف مضاعف: /ā/=»
ب	beth		β ؛b	/β/ ؛[b]	[b] بعد از m؛ b=/B/
جیم	gimel		γ ؛g	/γ/ ،[g]	[g] بعد از η و n.
دال	daleth		d	[d]	
هـ	he		h		بدون ارزش آوایی، فقط در پایان واژه.
واو	vau		w	/ō/ ،/ŭ/ ،/w/	
ز	zain		j ؛z	[j] ،/ž/ ،/z/	/ž/ در حرف‌نویسی با j نوشته می‌شود.
ح	cheth		h	/h/ ،/x/	[h] خاصّ واژه‌هایی دخیل (اغلب از ایرانی غربی).
طین	teth		Ṭ	[d] ،/t/	با t اختلاف آوایی دارد.
ی	job		y	[ə] ،/ē/ ،/ī/ ،/y/	
کاف	caph		x ؛k	/x/ ؛/k/	K=/x/
لام	lamed		l; δ	?/l/ ،/θ/ ،/δ/	l خاص واژه‌های دخیل.

معادل فارسی	نام آرامی	شکل حرف	حرف‌نوشت	ارزش آوایی	توضیحات
میم	mem		m	/m/	
نون	nun		n	/n/، [ṁ]	[ṁ] امتداد خیشومی واکهٔ ماقبل.
سین	samech		s	/s/	
عین	ain		ʿ	/a/، [ə]، [i]	بیشتر در آغاز واژه.
پ	pe		p؛ f	/p/؛ /f/	P=/f/؛ گاه p=[b]
صاد	tzaddi		c؛ j	/č/؛ [j]	گاه c=[ts].
قاف	koph		q	/k/	با کاف (k) اختلاف آوایی ندارد.
ر	rech		r	/r/، /ṛ/	ṛ=[ə^{r}, i^{r}, u^{r}]
شین	schin		Š	/š/	
ت	tau		t	/t/، [d]	[d] بعد از n.

بیشتر متون سغدی مسیحی با خط سریانی الهام گرفته از گونه سطرنجیلی نسطوری نوشته شده‌اند. سغدیان مسیحی به ۲۲ نویسهٔ سریانی سه نویسهٔ دیگر، برای نمایش واج‌های /f/، /x/ و /ž/ افزوده‌اند.

همچنین این خط برای نمایش مصوت‌ها با نظام نقطه‌گذاری زیر یا بالای نویسه‌ها، کیفیت مصوت‌ها را متمایز می‌کند. بدین ترتیب، مصوت‌های /ī/ از /ē/ و نیز /ū/ از /ō/ تشخیص داده می‌شوند. اما این نقطه‌گذاری در تمام واژه‌های مشمول، حتی برای یک واژه، در هر مورد به‌کار نمی‌رود. از سوی دیگر، کمیت مصوت‌ها با نظام نقطه‌گذاری مشخص نمی‌شود.

خط سریانی تنها خطی است که صامت انسدادی بی‌واک میان‌دندانی θ را با یک نویسه مشخص می‌کند؛ اما برعکس خط مانوی، انسدادی‌ها واکدار را که واجگونهٔ سایش‌های واکدارند نشان نمی‌دهد: ب آرامی را برای واج /β/ و دال را برای واج /δ/ و کاف را برای واج γ برمی‌گزینند. در واقع نویسهٔ انسدادی‌های واکدار خط سریانی (در

این خط) بیشتر برای نمودن واج‌های سایشی واکدار به‌کار می‌روند (نک. قریب ۱۳۷۴: بیست و هفت ـ بیست و هشت).

جدول ۳. الفبای سریانی

معادل فارسی	نام آرامی	شکل حرف	حرف‌نوشت	ارزش آوایی	توضیحات
الف	aleph		ʾ	[i ə] /ā/، \a\	ʾw=/ŏ ،ŭ/; ʾy=/ĕ, ĭ/ الف مضاعف: /ā/=»
ب	beth		b	[b] /β/	گاه a=/ā/ و ʾw=/ŏ, ŭ/ ؛ʾy=/ĕ, ĭ/ ؛a=/a/ الف مضاعف: /ā/=»
جیم	gimel		g	[g]	در تعداد کمی متن:/γ/
دال	daleth		d	/δ/	در تعداد کمی متن: [d]
هـ	he		h	h	خاصّ واژه‌های غیرسغدی.
واو	vau		w	/ŏ/ ،/ŭ/ ،/w/	گاه w=/ŭ/ و w=/ŏ/
ز	zain		z ؛Ž	[j] ،/ž/ ،/z/	
ح	cheth		h	?[h]	
طین	teth		t	[d] ،/t/	در حرف‌نویسی مسیحی، گاه به صورت t می‌آید.
ی	job		y	/ĕ/ ،/ĭ/ ،/y/	گاه y=/ī/ ؛y=/ē/
کاف	Caph		x ؛k	/k/ ؛/x/	k بسیار نادر است، مثلاً در k(n)θ.
لام	lamed		l	/l/	خاصّ واژه‌های غیرسغدی.
میم	mem		m	/m/	
نون	nun		n	[ṁ] ،/n/	[ṁ] امتداد خیشومی واکهٔ ماقبل.
سین	samech		s	/s/	

معادل فارسی	نام آرامی	شکل حرف	حرف‌نوشت	ارزش آوایی	توضیحات
عین	ain		γ	/γ/	
پ	pe		p؛ f	/p/، [b]؛ /f/	
صاد	tzaddi		c	/č/	گاه [ts] یا [j].
قاف	koph		q	/k/، [g]	
ر	rech		r	/r/، /ṛ/	ṛ=[ə^{r}, i^{r}, u^{r}]؛
شین	schin		š	/š/	
ت	tau		θ	/θ/	در تعداد کمی متن: /t/ یا [d]. در حرف‌نویسی متون مسیحی، گاه به صورت t می‌آید.

آواشناسی

از آنجا که سغدی به سه خط نوشته شده است، باید در تحلیل آواشناسی آن این واقعیت را در نظر داشت. اما با وجود پراکندگی جغرافیایی و اختلاف خط و سنت املایی، متون سغدی در کل نمایشگر یک زبان واحدند (نک: قریب ۱۳۸۶: ۵۳-۶۲).

سغدی شش مصوت باستانی ā، ī، ū و a، i و u را نگه می‌دارد.

از مصوت‌های مرکب باستانی āi و āu، با فرایند کامی‌شدگی، دو تا چهار مصوت دیگر به وجود می‌آید: ē و ō که می‌توانند بعضی از آنها واج‌گونه باشند.

ā = /āp/، /wāt/، /xānā/ : «آب»، «باد»، «خانه».

a = /asp/، /δast/، /ßara/ : «اسب»، «دست»، «ببر» (دوم شخص امر بردن).

ī = āfrīwan، «نیایش»؛ i : asti «است»؛ wisp «همه».

ū = ßūm، «بوم»؛ u : uβyu «هردو»؛ kuti «سگ».

ē = ēč، «چیز»؛ xutēn «ملکه»؛ ē : fnēš «فریب دادن» ([e] واجگونه است اما گاه می‌تواند نقش واج داشته باشد، مانند fneš «فریب خوردن» در تقابل با fnēš

«فریب دادن»).

ō = ōšt: «ایستاد»، sōč «سوختن».

مصوت‌های بلند ثابت‌ترین عضو ساختاری در دستگاه مصوت سغدی‌اند.

مصوت کوتاه [ə] یک واجگونه است که در موضع آغازی پیش از صامت و در موضع میانی بین دو صامت یک هجا می‌آید.

وضع ṛ (مصوت باستانی) در سغدی پیچیده است. گاه حذف و گاه مشدد می‌شود و گاه ماهیت مصوت را حفظ می‌کند و به سه گونه $ə^r$، i^r و u^r در می‌آید (نک. سیمزویلیامز ۱۹۸۹: ۱۸۰-۱۸۱)، مثال: mṛγ «مرغ»، kyrm «مار» و pwrn «پُر». سغدی افزون‌بر صامت خیشومی، یک مصوت خیشومی نیز دارد که پیش از بعضی از صامت‌های انسدادی و سایشی می‌آید. این دو مصوت ṛ و ṇ (گاه به صورت Ṛ و N نمایش داده می‌شوند) نقش مهمی در صرف اسم و فعل سغدی دارند (نک: صرف اسم، و صرف فعل؛ نیز قریب ۱۳۸۶: ۵۳-۶۰).

صامت‌ها

از ویژگی‌های سغدی حفظ صامت‌های انسدادی و انسدادی ـ سایشی بیواک باستانی در هر موضع و تغییر انسدادی‌ها و انسدادی ـ سایشی‌های واکدار به صامت‌های سایشی واکدار است. در نتیجه دستگاه صامت سغدی تشکیل می‌شود از چهار واج انسدادی و انسدادی ـ سایشی بیواک: p، t، č، k؛

چهار واجگونهٔ انسدادی و انسدادی ـ سایشی واکدار: [b]، [d]، [j]، [g]؛ č و [j] انسدادی ـ سایشی‌اند که احتمالاً واجگونهٔ [ts] و [dz] نیز دارند، پنج واج سایشی واکدار: β δ γ z ž. پنج واج سایشی بی‌واک f θ x s š. دو واج خیشومی n و m و سه واج روان و نیم اکه: y, w, r (نیز نک. قریب ۱۳۸۶: ۶۱).

واجگونه‌های [b]، [d]، [j] و [g] بیشتر پس از یک واج خیشومی می‌آیند، مثال: sang، panj، zand، zamb (که به ترتیب «سنگ»، «پنج»، «آواز» و «ساحل» معنا می‌دهند). گاه نیز پس از سایشی‌های واکدار می‌آیند؛ مانند suγd «سوخت»، taβd «تفت».

در سغدی واج‌های h و l وجود ندارند. دو نویسهٔ h و l بیشتر در وامواژه‌ها می‌آیند /h/ باستانی به /x/ تبدیل می‌شود؛ اما در بعضی از واژه‌های وام گرفته از پارتی یا فارسی میانه h به‌جای x می‌آید. در خط سغدی گاه h در پایان واژه معرف مصوت ā است. نویسهٔ l نیز گاه به‌جای r نوشته می‌شود، مانند مسیحی wlrz «لرزیدن» که l در آن به خاطر ناهمگونی به‌کار رفته است (نک: سیمزویلیامز ۱۹۸۹: ۱۷۹).

تحول انسدادی‌های واکدار باستانی به سایشی واکدار: β<b، δ<d و k<g در بیشتر زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی صورت می‌گیرد. این دگرگونی در سغدی حتی در موضع پیش از واکه نیز حضور دارد. βaγ<baga «خدا، سرور». سغدی در دو تحول دیگر نیز با زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی وجه مشترک دارد. تحول خوشه‌های صامت /ft/ به /βd/ مثل taβd و /xt/ به /γd/ مثل suγd.

تحول دیگر در سغدی، تحول خوشه‌های صامت /δr/ به /ž/ و /θr/ به /š/ است. مثال žaγmā «دروغ» که در متون کهن‌تر با املای δrγmh نوشته می‌شود و نیز عدد še «سه» ç* (از باستانی θraya و فارسی باستان saya در عدد «سوم» citiya) که در خط سغدی با املای δry اما در متون مانوی šy نوشته می‌شود.

قانون هموزنی مصوت‌ها

در سغدی اسم، فعل، صفت و ضمیر صرف می‌شوند؛ اما قانونی به نام قانون هموزنی بر تصریف سغدی حکمفرما است (نک. قریب ۱۳۸۶: ۳۳-۱۴۵). مطابق این قانون، اسم و فعل‌هایی که مصوت ریشه یا ستاک آنها بلند باشد، تمام یا قسمتی از پایانه‌های صرفی را حذف و آنها که مصوت ریشه یا ستاک آنها کوتاه باشد، پایانه‌های صرفی را نگه می‌دارند. عامل این حذف و ابقا، تکیهٔ قوی واژه در سغدی است که بر نخستین هجای بلند قرار می‌گیرد؛ اگر مصوت ریشه بلند باشد، وجود تکیه بر آن باعث افتادن پایانهٔ صرفی یا قسمتی از آن پایانه می‌شود؛ اما در صورت کوتاه بودن مصوت تکیه به پایان واژه منتقل می‌شود و پایانهٔ صرفی تکیه‌دار بر جای می‌ماند. در واقع نوعی توازن میان مصوت‌های ستاک اسمی و فعلی و مصوت‌های پایانهٔ صرفی برقرار می‌گردد که بلندی یکی موجب حذف دیگری می‌شود. بنابراین اسم‌ها و فعل‌های

سغدی تصریف دوگانه دارند. ستاک سنگین که به خاطر مصوت بلند و تکیه پایانهٔ صرفی را حذف و ستاک سبک که تصریف باستانی را کم‌وبیش حفظ می‌کنند. ستاک سنگین می‌تواند مصوت بلند یا مرکب داشته باشد. مصوت مرکب شامل یک مصوت کوتاه و یک صامت مشدد (که بتواند مرکز هجا قرار گیرد) مثل Ṛ یا N باستانی می‌باشد (نک: سیمزویلیامز ۱۹۸۹: ۲۱۰).

تغییر جای تکیه در الگوی ترکیبات ساختواژه نیز تأثیر می‌گذارد و هجای بدون تکیهٔ ya به ī و هجای بدون تکیه wa به ū تحول می‌یابد. در این نوع تغییرات (می‌توان گفت) در پایانه‌های صرفی به جای حذف، کوتاه‌شدگی صورت می‌گیرد.

صرف اسم و صفت

در صرف اسم و صفت، سغدی قسمتی از دستگاه صرف باستانی را نگه می‌دارد. در صرف ستاک سبک، شش حالت به‌ویژه در مفرد و مذکر با پایانه‌های صرفی قابل تشخیص است، بدین‌صورت: βaγ «خدا»، ram «مردم/ گروه» در حالت‌های فاعلی: i، رایی u-، اضافی e-، ازی a-، دری ya-، ندایی a- می‌گیرند:

مثال: βaγi، βaγu، βaγe، βaγa، βaγya و βaγa

حالات دیگر (مثل بایی و برایی) با پایانه‌های ازی و اضافی بیان می‌شوند (نک. قریب ۱۳۸۶: ۱۱۸-۱۲۰). در مفرد مؤنث، تنها سه پایانهٔ صرفی دیده می‌شود، مانند wan «درخت» که در فاعلی و رایی a-، در ندایی e- و در بقیهٔ حالات ya- می‌گیرد: wana، wane، wanya (نک. همان: جدول ۲. ۷).

سغدی سه جنس مذکر و مؤنث و خنثی دارد (در اسم و صفت)، اما بیشتر اسم‌های خنثی، به استثنای اسم‌های مختوم به u- به صورت مذکر یا مؤنث، صرف می‌شوند. شمار (مثنی) نه تنها برای عدد دو، بلکه برای اعداد بالاتر نیز به‌کار می‌رود. بنابراین سغدی دو نوع جمع دارد: جمع معدود و جمع معمولی. در جمع معمولی حالت فاعلی و مفعولی (حالت مستقیم) پایانهٔ ta، حالت ندایی پایانهٔ te- و حالات دیگر (حالت غیرمستقیم) پایانه tya- می‌گیرند (نک. همانجا). به این پایانه‌های جمع، پایانهٔ صرفی išt- را که تنها برای ذیروح به‌کار می‌رود، باید افزود. مثال‌ها بیشتر با ستاک سبک

PersianPDF.com

می‌آیند: putišt «بوداها»، βaγišt «بغان»، kapišt «ماهی‌ها» و غیره (نک. همانجا). نیز پایانهٔ جمع yā- برای بعضی از حیوانات: aspyā «اسب‌ها» جمع δaγdart «دختران» از δuγd «دختر»، brātart «برادران» از brāt «برادر»، و xawarišt «خواهران» از xauār «خواهر» موارد استثنایی‌اند. از جمع باستانی ānām (که حالت جمع اضافه است) به صورت ān تنها در ترکیبات کلیشه‌ای مانند βaγān βaγtam «بغ‌ترین بغان» یا friγān fritam «عزیزترین عزیزان» شاهدهایی مانده است.

در تثنیه و معدود پایانهٔ صرفی a- برای مذکر و e- برای مؤنث و خنثی است، مثال: دو چشم: čašma، چشمان: cašmta.

صرف ستاک سنگین دو گروه را شامل می‌شود: ۱. اسم‌هایی که مصوت ریشه یا ستاک آنها بلند است. گروه CVC مثال: āp «آب»، wāt «باد»، δēn «دین»، βūm «بوم، سرزمین». ۲. اسم‌هایی که ترکیب مصوت کوتاه و صامت در ستاک آنها منتج به مصوت مرکب می‌شود، گروه CVNC: zand «آواز»، panc «پنج»، sang «سنگ»، nans «بینی»، šanx «شاخ». گروه CVRC: mary «مَرغ»، carp «چرب»، sard «سال»، zarn «زر».

در ستاک سنگین، اسم و صفت تنها دو حالت دارند: حالت مستقیم (فاعلی و رایی)، حالت غیرمستقیم (اضافی، ازی، دری). حالت ندایی کمیاب است و صرف ویژه دارد. بنابراین تنها دو پسوند همهٔ حالات را نشان می‌دهد: پسوند ī- برای حالات غیرمستقیم، پسوند t- برای جمع.

حالت مستقیم مفرد پسوند ندارد، در صرف مستقیم جمع پسوند t- ، غیرمستقیم جمع ti- و جمع ندایی te- را می‌گیرد (نک.قریب ۱۳۸۶: ۱۲۳-۱۲۵).

ستاک‌های فشرده شامل اسم و صفت‌هایی است که با پسوند ak/ē- مشتق از aka- باستانی پایان می‌یابند، در حالت‌های فاعلی، اضافه و دری ē را حفظ، و در جمع ēt- می‌گیرند؛ اما در مفعولی رایی (در بیشتر نمونه‌ها) ō- (که با w نوشته می‌شود و از -aku است) و در حالت‌های ازی و ندایی a- می‌گیرند. در نتیجه گاه صرف سبک و گاه صرف سنگین می‌پذیرند، مانند martaxmē «مردم» (قریب ۱۳۸۶: ۱۲۷-۱۲۹، جدول‌های ۹ و ۲۰). این ستاک را ستاک فشرده می‌نامند (سیمزویلیامز ۱۹۸۳: ۶۷، ۷۶).

صرف صفت همانند اسم است و در تأنیث و مثنی با اسم تطبیق می‌کند. صفت‌های مختوم به ak- در مؤنث č(a) می‌گیرند، مثل nošē :nošəč «جاودان». یادآور می‌شود که پسوند جمع t- در موضع بعد از یک صامت واکدار به d- تغییر می‌کند. مانند wan «درخت»، wanda «درختان»، در مقابل cašm «چشم»، cašmta «چشمان». پسوندهای star- و tar- برای هر دو صفت تفضیلی و عالی به کار می‌روند. پسوند tar- گاه با پسوند ya- و išta- (پسوندهای صفت عالی باستانی) می‌پیوندند، مانند frēstar «بیش‌تر» که از اوستائی fraēšta- و frāyah- ترکیب شده است (سیمزویلیامز ۱۹۸۲: ۶۷-۷۶).

ضمیر

ضمیر شخصی در حالت فاعلی از ضمیرهای باستانی، با رعایت تحول ویژهٔ سغدی در هجای پایانی (-u<-am)، پیروی می‌کند.

ضمایر منفصل (ناپیوسته) در حالت فاعلی (گرشویچ ۱۹۵۸: ۲۰۱-۲۰۶؛ سیمزویلیامز ۱۹۸۹: ۱۸۵-۱۹۶).

zu/a «من»، təxu «تو»، māxu «ما» šmāxu «شما» که در متون متأخر به ترتیب zu، txu، māx و šmāx می‌شوند.

ضمیر سوم شخص مفرد xō در مذکر xā در مؤنث و جمع (هر دو جنس) می‌باشد.

ضمایر سوم شخص xō و xā «او» و «ایشان» برای حرف تعریف و ضمیر اشارهٔ دور «آن» و «آنها» نیز به‌کار می‌روند. در متون نوشته به خط سغدی، در بیشتر شواهد γ به‌جای x نوشته می‌شود، اما تلفظ این ضمایر همه جا با /x/ است. در خط سغدی ضمایر سوم شخص گاه به صورت هزوارش نوشته می‌شوند: ZK=xō، ZKh=xā .

ضمایر شخصی در حالت غیرفاعلی منفصل از صورت اضافه باستانی manā پیروی می‌کنند. مثال‌ها بیشتر در اول شخص و دوم شخص مفرد است: manā «از آن من/ «برای من»، twā «از آن تو/ برای تو». در حالت مفعولی و دیگر حالات غیرفاعلی از صورت ضمیر پیوسته (متصل) باستانی پیروی می‌کند: mā- «مرا»، fā- «تو را»، šu- «او را»، šan- «ایشان را».

ضمایر اضافهٔ متصل -me، -m ؛ -fe، -f و -še، -š (مانند فارسی اَم، اَت، اش) هستند. این ضمایر به صورت پی‌چسب نه تنها به اسم و صفت، که به حروف اضافه نیز می‌پیوندند و پسوند حروف اضافه می‌شوند: مثلاً با حروف اضافهٔ čā، tā و δā . čāmā «از من»، čāfā «از تو»، tāmā «به من/ مرا»، tāfā «به تو/ تو را» δāmā «با من» و δāfā «با تو» (مانند پی‌چسب‌ها در فارسی: اَزَم، اَزَت، ازش، و غیره) در نوشتار c'f'، c'm'، t'm'، t'f'، δ'f' .

ضمایر و صفات اشارهٔ سغدی از الگوی ima/iyam «این» و ava-/haw «آن» باستانی پیروی می‌کنند.

برای اشاره به نزدیک از ستاک ضمیری -m-/y- استفاده می‌شود.

-y از *iyam برای فاعلی «این» و -m از *ima برای ساخت غیرفاعلی «این را»، «برای این»، «از این» و «در این» (گرشویچ ۱۹۵۸: ۲۰۶-۲۱۷؛ سیمزویلیامز ۱۹۸۹: ۱۸۵-۸۶). بدین ترتیب در فاعلی: ya، yā و yānt به ترتیب برای مذکر، مؤنث و جمع، «این» و «این‌ها». در مفعولی mu، mā، mānt به ترتیب برای مذکر، مؤنث و جمع: «این را» و «این‌ها را»، صورت نوشتاری این ضمایر: yw، y، y'nt و mw، m'، m'nt است.

برای اشاره به دور از الگوی باستانی -awa/hau و ستاک ضمیری -w-/x- ترکیباتی با پسوندهای صرفی و اشتقاقی به صورت ساده و گسترده ساخته می‌شود. ضمیر اشاره به دور در حالت فاعلی از نظر جنس و شمار همانند ضمیر شخصی سوم شخص است یعنی فاعلی مذکر xō و فاعلی مؤنث xā و جمع فاعلی هر دو جنس xā (سیمزویلیامز ۱۹۸۹: ۱۸۵-۸۶)؛ اما در حالت مفعولی مفرد (a)wu در مذکر؛ wā در مؤنث و جمع هر دو جنس؛ (a)wen یا wene در حالت اضافه؛ wyā در حالت دری؛ wēšn(u) در جمع غیرفاعلی، که به ترتیب «آن را»، «آنها را»، «از آن»، «در آن» و «از/ در آنها» ترجمه می‌شوند. صورت نوشتاری این ضمایر که گاه با هزوارش می‌آید، در زیر داده می‌شود:

برای حالت فاعلی: xō : ZK = (')γw/xw مفرد، مذکر؛ xā: x' ،γh = ZKh مفرد، مؤنث و جمع هر دو جنس. برای حالت‌های غیرفاعلی: مفعولی رایی: awu: ZKw='w/(')ww مفرد مذکر؛ wā: w' = ZKwh مفرد مؤنث و جمع. برایی/ اضافی: wene/ əwen: ZKn = w(y)ny/'wyn اضافه مفرد مذکر. اضافی/ دری:

wya/(ə)wē: ZKwy = wy'/wyy/'wy مفرد مذکر و مؤنث جمع. جمع غیرفاعلی wēšən(u)؛ ZKyšnw ZKy/ZKwy = wyšnd wyšn(w) (نک: گرشویچ ۱۹۵۸: ۲۰۶-۲۰۷).

ضمیر و صفت‌های اشاره با پسوندهای اشتقاقی نیز ترکیبات پیچیده می‌سازند. این پسوندها در مذکر -ne/-nāx، در مؤنث -nā، در جمع مذکر و مؤنث -nd می‌باشند. ضمیر اشاره به دور فاعلی در مذکر xōnax، در مؤنث xānā، در جمع مذکر و مؤنث xānd است. اشاره به دور غیرفاعلی: wānd wānāk wānu/ōnu.

سغدی از ریشهٔ ضمیر باستان aita جزء پسوندی -ēt/-ēd (صورت نوشتاری ضمایر اشارهٔ دور و نزدیک در مذکر، مؤنث و جمع (حالت‌های فاعلی و رایی): آن: xwny/-n'k/-n'x، x'x'، x'nt/a «آنها»؛ آن را: 'wnw/'-kw، w'n'(k)، w'nt/a «آنها را»؛ این: ywny، ywn'(k)، y'nt/d «اینها»؛ این را: mwnw، m'n'، m'nt/d «اینها را») ضمایر اشاره جدید می‌سازد فاعلی ēδ «این»، مفعولی mēδ «این را»؛ xēδ «آن»، wēδ «آن را». سغدی همچنین با حروف اضافه و ضمایر ترکیبات بسیاری با معانی «بر این»، «بر آن»، «به این»، «به آن»، «از این» و «از آن» و غیره می‌سازد (گرشویچ ۱۳۵۸: ۱۵۰؛ سیمزویلیامز ۱۹۸۹: ۱۸۵-۲۸۶).

بیشتر اعداد سغدی مانند عدد یک ēw یا yu که به صورت yw(') نوشته می‌شود، در حالت و جنس صرف نمی‌شوند. اما عدد دو δw'(') در مذکر و δwy(') در مؤنث نوشته می‌شود و یک صورت غیرفاعلی δyβnw نیز دارد. اما در ترکیبات بیشتر -δwy، δw' و δβty می‌شود. /δwi، δwa و δβit/ مثال δwyst «دویست»، δw'ts «دوازده» و δβtyk «دوم».

اعداد هفت تا ده: (a)βt، (a)št، naw و δas ستاک سبک دارند و گاه در ترکیب با واژهٔ بعد می‌پیوندند؛ مانند 'βt(')myδ «هفته» که /aβdamēθ/ تلفظ می‌شود. عدد ده در ترکیبات دهگان، با از دست دادن تکیه به صورت ts نوشته می‌شود δwāts «دوازده»، عدد صد به صورت فاعلی خنثی satu-stw می‌آید اما در ترکیبات /sta/ = st' که به واژهٔ بعدی می‌پیوندند؛ مانند stapāδe : st'p'δ'k «صد پا». اما در ترکیبات عددی واکهٔ پایانی حذف می‌شود. اعداد ترتیبی با پسوندهای -mīk یا -īk می‌آیند: aβtmīk «هفتم»،

δβitīk «دوم».

نظام فعل

در میان زبان‌های ایرانی میانه سغدی دارای متنوع‌ترین مجموعهٔ ساختاری از نظر زمان، وجه و نمود است؛ همچنین نوآوری‌هایی در گونهٔ ستاک پدید آورده است. دستگاه فعل سغدی از دو ستاک حال و گذشته (ماده مضارع و ماضی) مشتق می‌شود. تغییراتی که در موضع پیوستن صامت پایانی ریشه یا عنصر زمان ساز d/t صورت می‌گیرد، پیرو قانون آوایی زبان‌های ایرانی به‌ویژه زبان‌های ایرانی شرق است (نک. قریب ۱۳۸۴: ۴-۲۵).

ستاک‌های مختوم به انسدادی، سایشی می‌شوند: suβd < sumb «سُفتن»، suγd < sōč «سوختن». مهم‌ترین تحول واجی در ستاک مختوم به انسدادی دندانی صورت می‌گیرد که در برخورد با t- به s تغییر می‌کند. مثال: parwast :parwart «گردیدن» (قس. گرد/ گشت). بعضی از ستاک‌ها با حذف یا تغییر مصوت ریشه روبه‌رو می‌شوند: -framāy :Framāt «فرمودن» و δišt-δēs «ساختن» و بعضی تغییر نمی‌کنند: Kand: kan «کندن» xward: xwar «خوردن» (نک. قریب ۱۳۸۶: ۶۴-۶۷).

ستاک حال (مادهٔ مضارع)

زبان سغدی در جریان دگرگونی‌های زبانی، بیشتر گونه‌های ستاک حال باستانی را نگه می‌دارد. پربسامدترین ستاک تماتیک مختوم به a- ستاک سببی مختوم به aya- ، ستاک مجهول مختوم به ya- و ستاک آغازی مختوم به sa- می‌باشد. برای نمونه: -bar از -bara «بردن»، -xwēr از -xwāraya «خوراندن» و -pars از -pṛsa «پرسیدن».

سغدی با افزون s- به فعل متعددی، فعل لازم می‌سازد؛ مانند: -sōč «سوختن، سوزاندن»، -suxs «سوختن، سوخته شدن»؛ -ratmēc «پوشاندن»، -patmēč پوشیدن، پوشیده شدن»؛ و گاه از معلوم مجهول: -wāč «رها کردن»، -waxs «رها شدن» (نک. همان: ۶۸-۶۹).

در ستاک سببی و مجهولی به خاطر پسوند aya- و ya- کامی‌شدگی صورت می‌گیرد و هجای -ya به مصوت ē تبدیل می‌شود: -patrēž از -pati-rāzaya* «غذا دادن» و -fneš از -fra-nasya* «فریب خوردن» که در تحول کامی‌شدگی z و s به ž و š تبدیل می‌شوند. قانون هموزنی در ساختار ستاک‌های فعلی و نیز در تصریف افعال تأثیر دارد.

ستاک گذشته (مادهٔ ماضی)

مشتق از صفت مفعولی باستانی مختوم به ta- است که با از دست دادن a- به t- یا d- (بسته به نوع صامت پیش از آن) پایان می‌یابد. از ستاک گذشته صفت مفعولی و مصدر سغدی ساخته می‌شود که در بیشتر موارد صورت نوشتاری همسان دارند. مصدر با پسوند te- مشتق از -tayai* باستانی ساخته می‌شود. در سغدی با افزودن پسوند āt- به ستاک حال مصدر دیگری ساخته می‌شود که شبیه مصدر جعلی (برساخته) پارتی با ād- و فارسی میانه و فارسی ēdan- می‌باشد.

همهٔ ستاک‌های گذشته با ستاک حال از یک ریشه نیستند. در سغدی چند ستاک مکمل وجود دارد؛ مثال: waγd/wāβ «گفتن»، kṛt/βaw «شدن»، žaγd/δār «نگه‌داشتن»؛ xart/šaw- «رفتن» و نیز فعل‌های «آمدن»، «وارد شدن» و «رسیدن» که در حال از ستاک -ais (ریشهٔ -ay) و در گذشته از ریشهٔ -gam مشتق می‌شوند (نک. قریب ۱۳۸۶: ۷۱-۷۳).

وجوه فعلی و شناسه‌های صرفی

فعل سغدی از نظر نمود، وجه و شناسهٔ صرفی کم‌وبیش پیرو الگوی باستانی است. وجوه اخباری، التزامی، تمنایی، امری و ماضی غیرتام بر شالودهٔ آوایی زبان سغدی و با رعایت قانون هموزنی، شناسه‌های صرفی می‌گیرند. در ستاک سبک، صرف گذرا، تابع نمونه‌های باستانی است و در وجوه اخباری و التزامی از شناسه‌های دستهٔ اول و در وجوه تمنایی، امری و ماضی غیرتام از شناسه‌های دستهٔ دوم تصریف ایرانی باستان پیروی می‌کند (نک: قریب: ۱۳۸۶).

از ویژگی‌های سغدی کاربرد ماضی غیرتام برای ماضی ساده و گسترش وجه تمنایی است. ماضی غیرتام[1] که بر ستاک حال ساخته شده است، همراه با پیشوند ماضی‌ساز (افزونه)[2] وجه مشترک با زبان‌های باستانی، به‌ویژه فارسی باستان دارد. افزونهٔ تکیه‌دار در فعل‌های بسیط حذف می‌شود و در فعل‌های پیشونددار، در موضع وصل با پیشوندهای فعلی که همیشه مقدم بر آن‌اند، تغییر شکل می‌دهد و زیر تأثیر فرایند ادغام، همگون‌سازی، حذف و قیاس قرار می‌گیرد (قریب ۱۳۸۶: ۷۴-۷۵) و به صورت‌های -ā، -ī، -β/p، -wā، -mā، man و -zi در می‌آید. شناسه‌های صرفی این ماضی همانند باستانی (با رعایت قانون هموزنی) است. مثال βara «بُرْد» از فعل بسیط -bar؛ nīγōš «شنید» از -*ni-gauša؛ frāmāy «فرمود» از -framāya، wāxaz «پایین رفت» -*ava-xaza، manxaz «بالا رفت» از ham-xaza* (همان: ۷۶، جدول ۷).

زمان مستقبل (آینده) با جزء kām که بعد از فعل صرف شده می‌آید بیان می‌شود. kām پسوند است از ریشهٔ باستانی -kā «خواستن» (قس. فارسی باستان kāma و فارسی «کام») در سغدی هم به صورت فعل مستقل «خواستن» و هم به صورت پسوندی زمان‌ساز به‌کار می‌رود. در متون کهن‌تر، kām و در جدیدتر kān و گاه kā دیده می‌شود. فعل تصریفی پیش از kām معمولاً مضارع اخباری است، اما گاه kām با وجوه التزامی، تمنایی و امری نیز می‌آید. شناسه‌های -ām، -ē ، -ti/-t و -di/-d به ترتیب اول تا سوم شخص مفرد مضارع اخباری و شناسه‌های -ēm ، -dā/-tā و -and اول تا سوم شخص جمع مضارع اخباری‌اند (همان: ۸۱-۸۲، جدول ۱۰). برای نمونه: βaxšām kām «خواهم بخشید»، βaxše kām «خواهی بخشید»، βōt kām خواهد بود.

وجه استمراری در فعل با جزء (پسوند) skun (که به صورت‌های skwn(')، skn و -sq/-sk نیز نوشته می‌شود) بیان می‌گردد. واژهٔ skun در سغدی به معنای «دوران» و «زمان» است و به صورت اسم هم به‌کار می‌رود. این پسوند بعد از فعل صرف شده می‌آید و به آن نقش استمرار و امتداد می‌دهد. بیشتر با مضارع اخباری می‌آید اما نمونه‌هایی نیز با وجوه تمنایی، ماضی غیرتام و مضارع مجهول دارد. همراه با پسوند

1. Imperfect 2. Augment

ماضی‌ساز az- گذشتهٔ در حال اجرا را بیان می‌کند. برای نمونه: šawām skun می‌روم؛ šawēnt skun «داشتند می‌رفتند». šwāzskun «داشت می‌رفت»؛ در متن مسیحی dāra sk «نگه می‌داشت» (قریب ۱۳۸۶:: جدول ۱۱).

استمرار گاه با پسوند štan نیز بیان می‌شود و این بیشتر در متون بودایی است. وجه تمنایی نیز برای بیان ماضی استمراری به کار می‌رود، گاه به تنهایی و گاه همراه با جزء استمراری. برای نمونه در جملهٔ awe δaste nīyāsē... wāpatē «(هر انار) که در دست می‌گرفت (آن انار از دستش) می‌افتاد» (*وسنتره جاتکه*: ۱۰۲۰؛ قریب ۱۳۸۶: ۹۸-۱۰۲).

زبان سغدی دستگاه صرف ناگذر باستانی[1] را کم‌وبیش حفظ کرده و آن را بنیادی برای ساخت‌های نوین قرار داده است. اما در صرف وجوه مضارع، ناگذر (گذرا صرف میانه) جای خود را به نمود گذرا داده است. بیشتر نمونه‌های ناگذر در ماضی غیرتام و وجه تمنایی، به‌ویژه در سوم شخص مفرد دیده می‌شود که شناسهٔ آن da/-ta- در ستاک سبک و d/-t- در ستاک سنگین است. برای نمونه: kunda «کرد» از kun- (ستاک سبک)؛ āst «گرفت» از ās- ستاک سنگین (ریشهٔ āyasa-*). شناسه‌های صیغه‌های دیگر که در اول شخص مفرد tu- و در دوم شخص te- می‌باشند از ساخت‌های ثانوی به شمار می‌آیند (قریب ۱۳۸۶: ۸۵-۸۷، جدول ۱۲).

از مضارع مجهول باستانی نیز آثار کمی در سغدی باقی‌مانده است؛ ازجمله در سوم شخص مفرد مضارع wēnde «دیده می‌شود» (از waina-* «دیدن») و شناسهٔ آن de/-te- از باستانی tai-* (قس. فارسی باستان vainatai در کتیبهٔ آرامگاه داریوش DNb2).

نمود ناگذر در سوم شخص مفرد وجه تمنایی پایگاهی برای پیدایش دو وجه جدید در زبان سغدی می‌شود (همان: ۸۷-۹۲، جدول‌های ۱۳-۱۷).

وجه دعایی[2] با میانوند ēt- از aita-* باستانی (ē تمنایی و t ناگذر) ساخته می‌شود و وجه نامحقق[3] با میانوند ōt- احتمالاً ساخته شده بر الگوی سوم شخص مفرد تمنایی βwty «بودی» (سیمزویلیامز ۱۹۸۵: ۱۹۳). برای نمونه وجه دعایی: šawēte «بِرَوَد» در

1. Middle Voice 2. Precative 3. Irrealis

ستاک سبک و kunēt «بکند» در ستاک سنگین.

مثال وجه نامحقق که در متون مسیحی، بودایی و اسناد کو مغ پیدا شده، بیشتر در سوم شخص مفرد است. سیمزویلیامز از متن مسیحی C2 شواهدی می‌آورد که در آن قانون هموزنی رعایت شده و مصوت ō در ستاک سنگین می‌افتد (برای نمونه‌ها، نک. قریب ۱۳۸۶: ۸۷-۹۰، جدول‌های ۱۳-۱۶).

ماضی نقلی و بعید افعال متعدی از ترکیب صفت مفعولی و فعل کمکی -δār «داشتن» ساخته می‌شوند. اگر صرف فعل کمکی (معین) در مضارع باشد ماضی نقلی، و اگر در ماضی باشد ماضی بعید حاصل می‌شود. صفت مفعولی ساده در ستاک سبک پسوند حالت رایی -u را حفظ و در ستاک سنگین حذف می‌کند (نک. قریب ۱۳۸۶: ۹۳-۹۶). برای نمونه: kṛtu δāram «کرده‌ام» (ستاک سبک)، δβart δārm «داده‌ام» (سنگین) witu δārt «دیده است» و δβart δārt «داده است». گاه صفت مفعولی با فعل کمکی ترکیب می‌شود: ktart ← kṛtārt ← krtuδārt «کرده است».

اگر صفت مفعولی مختوم به -ak/-ē باشد، در جنس و شمار با مفعول فعل مطابقت می‌کند: در این حالت همیشه جدا از فعل کمکی نوشته می‌شود. این نوع ترکیبات در متون کهن سغدی کاربرد زیادی ندارد (نک. گرشویچ ۱۹۵۴: ۵۱، ۸۵).

نمونه‌های ماضی بعید متعدی در سغدی اندک است: ētu δāru «گرفته بودم» از صفت مفعولی ēt-u (-āyata*) و اول شخص ماضی فعل -δār «داشتن».

ماضی نقلی فعل لازم و ماضی مجهول فعل متعدی یک نوع ساختار دارند. از صفت مفعولی و فعل معین «بودن» -ah->x- ساخته می‌شوند. شناسه‌های صرف فعل بودن که با صفت مفعولی ترکیب می‌شوند: -ēm، -ēš در اول و دوم شخص مفرد، و -ēm ، -išta و -and به ترتیب در سه شخص جمع‌اند (برای صرف «بودن» نک. قریب ۱۳۸۶: ۱۰۹، جدول‌های ۲۵ و ۲۶).

اما سوم شخص مفرد شناسه صرفی ندارد و صفت مفعولی (ستاک گذشته) در حالت فاعلی مفرد در ستاک سنگین به -t، در ستاک سبک به -ti در مذکر و به -ta در مؤنث پایان می‌یابد و بیشتر معنای ماضی ساده را می‌دهد؛ مانند āgat «آمد» (ستاک سنگین)؛ sati «بالا رفت» (ستاک سبک فاعل مذکر) و nižta «خارج شد» (ستاک سبک

فاعل مؤنث). یک نمونه از متعدی مجهول: zuti «خوانده شد» (فاعل مذکر).

از آنجا که سغدی دو نوع صفت مفعولی دارد، صفت مفعولی مختوم به t- مشتق از باستانی ta-* و صفت مفعولی tak/-tē- مشتق از taka-* که در مؤنث atč- می‌شود، ساختار ماضی نقلی لازم و متعدی نیز متأثر از این ترکیبات است. در ترکیبات صفت‌های مفعولی مختوم به ē/-ak- صفت مفعولی نقش صفت کامل را در جمله ایفا می‌کند و با فاعل جمله در حالت و جنس و شمار تطابق دارد.

این ترکیبات در صرف مضارع فعل بودن ماضی نقلی می‌سازند؛ مانند: āγate ēm «آمده‌ام»، āγate asti «آمده است» βastet xand «بسته شده‌اند». در صرف ماضی فعل «بودن» و یا فعل مکمل آن (vi)māt ماضی بعید می‌سازند: δašte xāy «ساخته شده بود»، niste māt «نشسته بود» (قریب ۱۳۸۶: ۹۷-۱۰۰، جدول ۲۰).

بر پایهٔ ترکیبات مشتق از صفت مفعولی، در سغدی ساخت جدیدی با معنای «توانستن» ساخته می‌شود که آن را وجه امکانی[1] نامیده‌اند (نک: بنونیست ۱۹۵۴: ۵۶-۶۷؛ قریب ۱۳۸۶: ۱۰۲-۱۰۶). وجه امکانی در معلوم با فعل معین wan/kun «کردن» و در مجهول با فعل معین βaw-/βu- است. صفت مفعولی در ستاک سنگین به t- و در ستاک سبک با tu- و ta- پایان می‌یابد (پایانهٔ u- برای تطبیق با مفعول مذکر یا خنثی و پایانهٔ a برای تطبیق با مفعول مؤنث یا جمع). برای نمونه در امکانی معلوم: nē xurt kunām «نمی‌توانم بخورم» (صفت مفعولی سنگین)؛ əkṛtu kundi «می‌تواند بکند» (صفت مفعولی سبک)؛ در امکانی مجهول: kṛtu βām «می‌تواند انجام شود» (صفت مفعولی سبک)؛ لازم: nē nistu βām «نمی‌توانم بنشینم» (صفت مفعولی سبک)؛ nē paraγat βām «نمی‌توانم رسید» (صفت مفعولی سنگین).

واژه‌سازی

افزون بر پیشوندهای باستانی که به ریشه می‌چسبند و اسم و فعل‌های جدید می‌سازند، پیشوندهای نفی و نهی‌کننده مانند: mand-، nā-، nū- و pū- از ویژگی‌های

1. Potential

سغدی است.

پیشوند -mand: با اسم معنا mndfrnqy' «بدبختی» mndγrβ'ky «نادانی با صفت mndγrβ'k «نادان».

پیشوند nā: n'šyrxwzy «نادوست/ دشمن»؛ n'myrynync «نامیرا» (مؤنث)؛ n'myrynyny «نامیرا» (برای صفت مذکر)؛ n'krtk «نقره، نامسکوک».

پیشوند -nū: پیش از صفت و اسم: nwryžqyn «بی‌میل»، nwryž «بی‌میلی».

پیشوند -pū: pw'mb'r «سیرنشدنی»، pw pčkwyr'k «بی‌ترس» (قریب ۱۳۸۶: ۶۰-۶۶).

دو پیشوند -āw «هم» و frī «دوست، عزیز» نیز در سغدی زایا هستند. پیشوند āw از hāmō* در: 'wm'n'k «هم‌فکر» و 'wr'δk «همراه»؛ پیشوند -frī: frīδārīk = fryδ'ryk «دوستار»؛ fryγr'm «پول/ دوستار/ مال دوست». پسوندها در سغدی بسیارند. شاید پربسامدترین آن پسوند ē- باشد که با املای 'k و یا 'y- در متون دیده می‌شود و تلفظ آن احتمالاً ē- در پایان واژه و ak- پیش از مصوت است (ریشهٔ باستانی آن aka است). بلندی و کوتاهی e مورد بحث سغدی‌شناسان است. بیشترین بسامد را در صفت مفعولی دارد؛ مانند xuβdē «خوابیده» frēštē «فرشته، فرستاده».

این پسوند بر پایهٔ ستاک حال، اسم حاصل مصدر (اسم فعل) می‌سازد، مانند βirē «یافته»، āγaδē «آرزو». نیز به اسم و صفت می‌پیوندند: martaxmē «مردم»، nōšē «جاوید»؛ مؤنث آن در صفت č(a)- مانند nōšč .

پسوندهای صفت فاعلی‌ساز

-ēnē: γarβēnē «داننده»، xwrēnē «خورنده» و نیز ēk/-īk ، γarβīk «دانا» δārīk «دارنده» و صفت نسبی‌ساز suγdīk «سغدی». همچنین پسوند -nē : kiṛmnē «کرمو»، پسوند صفت‌ساز -nāk در anduxčnāk «اندوهناک».

پسوندهای صفت نسبی -ānē و مؤنث آن -ānč : putānē «بودائی» čxudānē «یهودی»، čxuδānč δēn «دین یهودی» (گرشویچ ۱۹۵۴: ۱۰۴۰). پسوند صفت‌ساز -kēn : γāmkēn «ثروتمند». سغدی چند پسوند اسم معناساز دارد: yā و yāk : مانند

xwātyā «ناتوانی»، βaγyāk «خدایی» (yā با ستاک سنگین و yāk- با سبک)؛ و نیز پسوند āwē- در friyāwē «عشق»؛ پسوند ōnē/-ūnē- در mastūnē «مستی، مستانه» (نک: گرشویچ ۱۹۵۴: ۱۰۸۷، ۱۰۸۱؛ سیمزویلیامز ۱۹۸۱: ۱۱-۱۹).

از پسوندهای پربسامد دیگر پسوند čīk- که هم اسم و هم صفت‌ساز است: āmangčīk «راستی»، ōtakčīk «محلی»، βēk čīk «خارجی». ترکیبات پسوندها با هم نیز در سغدی موارد بسیار دارد (برای آگاهی کامل از پسوندها و به طور کلی وندهای سغدی، نک: گرشویچ ۱۹۵۴: ۱۴۱-۱۷۶).

کتابشناسی:

بیرونی، ابوریحان، *آثارالباقیه*، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۵۲

زرشناس، زهره، ۱۳۸۰، *شش متن سغدی*، تهران

زرشناس، زهره، ۱۳۸۰، جستارهایی در زبانهای ایرانی میانهٔ شرقی، تهران

قریب، بدرالزمان، ۱۳۵۵، «قانون هموزنی مصوتها»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*، صص. ۱۳۰-۱۲۰

قریب، بدرالزمان ، ۱۳۶۹، «صرف اسم در زبان سغدی»، *مجلهٔ زبان‌شناسی*، س ۷۰، ش ۱، صص. ۱۰۴-۸۹

قریب، بدرالزمان،۱۳۷۳، «نظام فعل در زبان سغدی»، *مجلهٔ زبان‌شناسی*، س ۱۰، ش ۱، صص. ۲-۵۴

قریب، بدرالزمان،۱۳۷۴، *فرهنگ سغدی*، تهران

قریب، بدرالزمان، ۱۳۸۳، روایتی از تولد بودا، متن سغدی وِسَنتره جاتَکَه، تهران

قریب، بدرالزمان،۱۳۸۶، *مطالعات سغدی*، به کوشش محمد شکری فومشی، تهران

قریب، بدرالزمان، ۱۳۸۷، «عناصر زردشتی در متون ایرانی میانهٔ شرقی»، *جشن‌نامهٔ دکتر محمدعلی موحد*، به کوشش حسن حبیبی، تهران

Bartholomae, Ch,1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg

Benveniste, E, 1979, *Études Sogdiennes*, Wiesbaden

Benveniste, E, 1929, *Essai de grammaire Sogdienne*, Paris

Benveniste, E, 1940, *Textes Sogdiens*, Paris

Benveniste, E, 1946, *Vessantara Jātaka*, Paris

Benveniste, E, 1940, *Codices-Sogdiani*, Kopenhague

Bogolyubov, M. N, *et al.*, 1963, (eds), *Corpus Inscriptionum Iranicarum*; part II, vol. III/I: *Dokumenty s Gory Mug*, [Documents From Mt. Mugh], Moscow

Bogolywbvo, M, N., and Smirnova, O.I., 1963, *Hozjajstvennye Dokumenty: Sogdijskie dokumenty s Gory Mug*, III, Moscow

Clark, L, 2000, «The Conversion of Bügükhan to Manichaeism», *Studia Manichaica*, Berlin, pp. 83-110

Frejman, A. A, 1962, Opisanie Publikacii i Issledovanie Dokumentov s Gory Mug, I, Moscow

Gauthiot, R, 1914, *Essai de Grammaire Sogdienne*, I, Paris

Gershevitch, I, 1945, «Sogdian Compounds», *Transactions of the Philological Society of London*, pp. 137-149

Gershevitch, I, 1954, *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford

Fedoro, M, 2007, «On the Portrait of the Sogdian Kings (Ikhshid) of Samarkand», *Iran* XLV, pp.103-160

Gharib, B, 1995, Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-English (SD), Tehran

Gharib, B, 1965, *Analysis of the Verbal System in the Sogdian Language*, Microfilm Ph. D. Dissertation in University of Pennsylvania

Grenet, F., and Sims-Williams, N, 1987, .«The Historical Context of the Sogdian Ancient Letters», *Transition Periods in Iranian History*, Leuven, pp. 101-122

Gropp, G, 1974, «Mitteliranishe Glossare und Index zu 'Waldschmidt-Lentz'», *Neue Methodologic in der Iranistik*, R. N. Frye ed., Wiesbaden, pp. 7-48

Hansen, O, 1930, «Karabalgasun Inscription», *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, pp. 3-39.

Hansen, O, 1941a, «Ein Fragment der Georgspassion in Sogdischer Sprache aus Turfan», *Forschungen und Fortschrift*, 17/ 33-4, pp. 360-361

Hansen, O, 1941b, Berliner Sogdische Texte I, Brüchstücke einer soghdischen Version

der Georgspassion (C 1) (BSTi), Berlin

Hansen, O, 1954, Berliner Soghdische Texte II (BSTii), Berlin

Henning, W. B, 1937, *Ein Manichäisches Bet-und Beichtbuch*, (BBB) *APAW* 10. [Also *Acta Iranica* 14 (Teheran-Liege. 1977.) pp. 417-557.]

Henning W. B, 1939, «Sogdian Loan-Words in New Persian», *BSOAS*, pp. 93-106

Henning W. B, 1939b, «Zum Soghdischen Kalender», *Orientalia*, pp.93-106

Henning W. B, 1940, Sogdica, London

Henning W. B, 1945a, «The Manichean Feasts», *JRAS*, pp.146-164

Henning W. B, 1945b, «Sogdian Tales», *BSOAS* 11, pp. 465-487

Henning W. B, 1948a, «A Sogdian Fragment of the Manichean Cosmogony», *BSOAS* 12, pp. 301-318

Henning W. B, 1948a, «The Date of the Sogdian Ancient Letters», *BSOAS* 12, pp.601-615

Henning W. B, 1958, «Mitteliranisch». *Handbuch der Orientalistik*, Bd, 4, Iranistik, abshnitt 1: linguistic, B.Spuler, ed., 1, Leiden, pp. 20-130

Livshits, V. A, 1962, Juridiceskie documenty i pis'ma. Sogdijskie s gory Mug, II. Moskva

Livshits, V. A, 1972a, «Afrasiyab Inscription», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, p.79

Livshits, V.A, 1972b, «Bugut Inscription», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, pp. 69-102

Livshits, V.A, 1972c, «Ladakh Inscription», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 69-102

Livshits, V. A and Hromov, A, 1981, «Sogdijskij Jazyk», *Osnovy* 11, pp. 347-514

Kent, R. G, 1953, Old Persian, Grammar, Texts, New Haven

Klein, V. and Reck, C, 2004, «Ein Kreuz mit sogdischer Inschrift aus Ak-Bešim/ Kyrgyzstan», *ZDMG* 154/1, pp. 147-56

MacKenzie, D.N, 1970, The Sutra of the causes and effects of actions in Sogdian (SCE),

Oxford

MacKenzie, D. N, 1976, «The Buddhist Sogdian Texts of the British Library (BSTBL)», *Acta Iranica* 10, London

MacKenzie, D.N, 1985, «Two Sogdian HWYDGM'N Fragments» *Acta Iranica 25*, pp. 421-28

Maue, D. and N. Sims-Williams, 1991, «Eine Sanskrit–Sogdische bilingue in Brāhmī», *BSOAS*, vol. 54, part 3 pp. 486-495

Müller, F. W. K, 1904, «Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan [I], Chinesisch-Turkistan, SPAW, pp. 348-352

Müller, F. W. K, 1904, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. II, Berlin

Müller, F. W. K, 1907, Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischer Sprache, *SPAW*, pp.260-270

Müller, F. W. K, 1913, *Soghdische Texte I (ST i)*, Berlin

Müller, F. W. K, 1925, «Ladakh Inscription», *SPAW*, pp. 371-72

Müller, F. W. K, 1926, Reste einer Soghdischen Übersetzung des padma Cintāmaṇi-dhārani-sutra, SPAW, pp.2-8

Müller, F. W. K, and Lentz, D. W, 1934, «Soghdische Texte II (ST ii)», *SPAW* 21, Berlin, pp. 504-607

Ragoza, A. N, 1980, *Sogdijskive Fragmenty Central'no aziatoskogo.* Sobranija Instituta vostkovendenija, Moscow

Reichelt, H, 1928, Die Soghdischen handschriften-Reste des Britischen Museums, I, Heidelberg

Rosenberg, F, 1918, «Mission S-Oldenburg: Fragment d'un conte O^1», *Bulletin de L'Académie des Science de Russie*, pp. 817-72

Rosenberg, F, 1920, «Fragment d'un Sutra O^2», *Bulletin de L'Académie des Science de*

Russie, pp. 399-420, 450-474

Rosenberg, F , 1928, «Fragment Sogdian Buddhique du Musée Asiatique O[3]», *Bulletin de L'Académie des Science de Russie*, pp. 1375-1398

Schwartz, M, 1967, Studies in the texts of the Sogdian Christians, University Microfilms

Sims-Williams, N, 1976, «The Sogdian Fragments of the British Library», *Indo-Iranian Journal 18*, pp. 43-74

Sims-Williams, N, 1979, «On the plural and dual in Sogdian», *BSOAS* 42, pp.337-346

Sims-Williams, N, 1981a, «The Sogdian fragments of Leningrad», *BSOAS* 44, pp.231-240

Sims-Williams, N, 1981b, «The Sogdian sound-system and the origins of the Uyghur script», *JA* 269, pp. 347-360

Sims-Williams, N., 1981c, «Some Sogdian denominal abstract suffixes», *AcOr 42*, pp. 11-19

Sims-Williams, N, 1982, «The double system of nominal inflection in Sogdian», *TPhS*, pp. 67-76

Sims-Williams, N, 1984, «The Sogdian 'Rhythmic Law», *Middle Iranian Studies*, pp. 203-215

Sims-Williams, N, 1985a, The Christian Sogdian Manuscript C2, Berlin

Sims-Williams, N, 1985b, «Ancient Letters», *Encyclopaedia Iranica*, II/I, pp. 7-9

Sims-Williams, N, 1989-1992, «Sogdian and Other Iranian Inscriptions of the Upper Indus», *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, Part II, Vol. III /II, 1-2, London

Sims-Williams, N, 1989a, «Eastern Middle Iranian and Sogdian», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed, R. Schmitt, pp. 165-192

Sims-Williams, N, 1989b, «Sogdian», *Compendium Linguarum Iranicarum*, pp.172-192

Sims-Williams, N, and Hamilton, James, 1990, «Documents Turco-Sogdiens du IXe-X[e]Siècle de touen-houang» *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, Part II, Vol.III /III, Supplementary Series, London

Sims-Williams, N, 1993a, «Ladakh Inscription», *ANP*, Vol. 2, Mainz

Sims-Williams, N, 1993b, «Indian Elements in Partian and Sogdian», *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien, Vorträge des Hamburger Symposions*, pp. 132-141

Sims-Williams, N, 2004, «A Greek-Sogdian Bilingual from Bulayiq», *La Persia E Bisanzio*, Roma, pp. 623- 631

Sundermann, W, 1974a, «Nachlese zu F. W. K. Müllers Soghdischen Texten I», *AoF* I, pp. 217-255

Sundermann, W, 1974b, «Nachlese zu F. W. K. Müllers Soghdischen Texten I», Teil, *AoF* III, pp.55-90

Sundermann, W, 1974c, «Nachlese zu F. W. K. Müllers Soghdischen Texten I», *AoF* VIII, pp. 169-225

Sundermann, W, 1992, «Iranian Manichaean Turfan Texts», *Encounter of Civilizations on the Silk Route*, Cadonna

Sundermann, W, *Iranian Manichaean Turfan texts in early publications (1904-1934)*, Photo Edition, London 1996 (CII Supplementary Series Vol. III)

Sundermann, W, 1997, *Der Sermon der Seele*, Berlin

Sundermann, W, 1984, «Probleme der Interpretation Manichäisch-Soghdischer Briefe», *AAntH* 28, pp. 289-316

Sundermann, W, 1981, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichlichen Inhalts, Berlin

Sundermann, W, 1985, Ein manichäische soghdisches Parabelbuch (MSP), Berlin

Sundermann, W, 1990, 23-32, *The Manichaean Hymn Cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian*, Corpus Inscriptionum Iranicarum (CII), Supplementary Series, vol. II, London

Sundermann, W, 1992, *Der Sermon vom Licht-Nous*, Berliner Turfantexte XVII, Berlin

Utz, D. A, 1980, A Survey of Buddhist Sogdian Studies, Tokyo

Waldschmidt, E, and Lentz, W, 1926, «Die Stellung Jesu in Manichäismus», *APAW*, pp.1-131

Waldschmidt, E, 1933, «Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten», *SPAW*, pp.480-607

Sims-Williams, N, 1990, «Chotano-Sogdian II, Aspect of the development of nominal morphology in Khotanese in and in Sogdian», *Proceedings of the first European conference of Iranian Studies, Part I, Old and Middle Iranian Studies,* Rome

Sims-Williams, N, 1990, «The Sogdian Fragments of Leningrad II, Mani at the court of shahinshah», *Bulletin of the Asia Institute,* pp.281-288

Sims-Williams, N, 1991, «The Sogdian Fragments of Leningrad, III, Fragments of the Xwastwānīft», *Studies presented to Professor Julien Ries, Manichaica Selecta,* I. Louvain, pp. 323-328

Sims-Williams, N, 1991, «A Sogdian Greeting», *Corolla Iranica,* Papers in honor of Prof. Dr. David Neil Mackenzie, pp.176-187

Sime-Williams, N, 1992, «Sogdian and the Turkish Chrisrians in the Turfan and Tun-Huang manuscripts», Turfan and Tun-Huang texts, *Encounter of civilizations on the Silk Route,* pp. 43-61

Sims-Williams, N, 1994, «The Sogdian manuscripts in Brāhmī script as evidence for Sogdian phonology», *Turfan Khotan and Tun-Huang,* Berlin, pp.307-315

Sims-Williams, N, 1994, «The triple system of Deixis in Sogdian», *TPS (Transaction of the Philological Society),* London, pp.41-45

Sims-Williams, N, «Traditions concerning the fates of the Apostles in Syria and Sogdian», *Gonosisforschung und, religiongeschichte. Festschift für Kurt Rudolph,* Marburg, pp. 287-294

Sims-Williams, N, 1995, «Christian-Sogdian texts from the Nachlas of Olaf Hansen I: Fragments of the life of Serapion», *BSOAS,* vol. 58, London, pp. 50-68

Sims-Williams, N, 1995, «Christian-Sogdian texts from the Nachlas of Olaf Hansen II,

Fragnents of polemic and prognostics», *BSOAS*, 58, pp.288-302

Sims-Williams, N, 1995, «A Sogdian version of the' Gloria in Exelsis Deo», Res Orientales VII, *Au carrefour des religions, Mélanges offerts á Phillippe Gignoux*, pp.257-262

Sims-Williams, N, 1996, «The Sogdian merchants in China and India», *Cina e Iran da Alessandro Magno alla dinastia Tang*, pp. 45-67

Sims-Williams, N, 1996, «Another Sogdian Ideogram», *Transaction of the Philological Society*, pp. 161-165

Sims-Williams, N, 1996, «On the historical present and injunctive in Sogdian and Choresmian», MMS 56, pp.173-189

Sims-Williams, N, 1996, «From Babylon to China, Astrological and Epistolary formulae across two millennia», *La Persia et l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo, Accademia nazionale del Linci*, Roma, pp. 77-84

Sims-Williams, N, 1996, «Eastern Iranian Languages», *Encyclopaeadia Iranica*, vol. VII, Fas. 6, pp. 640-652

Sims-Williams, N, 1997-1998, «The Iranian inscriptions of Shatial», Indologica Taurinensia, Torino, Italy, pp. 523-541

Sims-Williams, N, 1997, «The Sogdian Inscriptions», *Seals and sealings of the Indian subcontinent and Afghanistan (4th century BC-11th century AD)*, Instituto universitari orientale, Naples, pp. 313-314

Sims-Williams, N, *et.al*, 1998, «The Sogdian Ancient Letter V», *Bulletin of the Asia Institute* 12, pp. 91-106

Sims-Williams, N, 2001, «The Sogdian Ancient Letters II», *Philologica et Linguistica», Festschrift für Helmut Humbach*, pp.269-280

Sims-Williams, N, 2000, «Some Reflections on Zoroastrianism in Sogdiana and Bactria», *Silk Road Studies IV*, pp.1-25

Sundermann, W, 1992, «Der Jungfrau der Guten Taten», *Recurrent Patterns in Iranian*

Religions, Studia Iranica, Cahier II, pp. 159-175

Sundermann, W, 1992, «Eine Buddhisticsche Allegorie in Manichäischer Uberlieferung», *Corolla Iranica, Papers in Honor of Prof. D. N. Mackenzie*, Frahkfurt, pp. 198-206

Sundermann, W, 1994a, «Manohmed rōšn, Der Licht Nous», Ursprung und Wandel eines manichäischen Begriffs, *Memoriae Munusculum Gedenkband für Annemarie von Gabain*, Wiesbaden, pp. 123-129

Sundermann, W, 1994b, «Iranische Personennamen der Manichaichäer», *Die Sprache*, band 36, heft 2, pp. 244-270

Sundermann, W, 1994c, «Eine Liste manichäischer Götter in Soghdischer Sprache», *Tradition und Translation, Festschrift Carlsten Colpe*, Berlin, pp. 452-462

Sundermann, W, 1994d, «Mani's 'Book of Giant's and the Jewish "Books of Enoch. A case of terminological difference and What it implies», *Irano-Judaica III*, pp. 40-48

Sundermann, W., 1994e, [1995], «Eva illuminatrix», *Festschrift für Kurt Rudolph. Gnosisforschung und Religionsgeschichte*, Marburg, pp. 317-327

Sundermann, W, 1995a, «Who is the Light NOUS and what does he do», The Manichaean Nous, *Proceedong of the international symposium organized in Louvain, (Manichaean Studies II)*, pp. 255-265

Sundermann, W, 1995b, «Die Parabel von den Schätzesammelnden Kaufleuten», *Res Orientles VII, Au carrefour des religions, Mélanges offerts à phillippe Gignoux*, pp. 285-296

Sundermann, W, 1995c, « Soghdisch *xwšt'nc «Lehrein», *Acta Orientalia Hungaria*, XLVIII, pp. 225-227

Sundermann, W, 1996, «Iranian Manichaean texts in Chinese, remake: translation and transformation», A. Cadonna & L. Lanciotti, Florece, pp. 103-119

Sundermann, W, 1996 [1998], «A Manichaean view on the resurrection of the body», *Bulletin of the Asia Institute, Studies in honor of A. Livshits*, N. S. vol. 10, pp. 187-194

Sundermann, W, 1996 [1997], «Three fragments of Sogdian Letters and documents», *La*

Persia el'Asia Centrale da Alessandro al X secolo. Academia Nationale dei Lincei, Roma, pp. 99-111

Sundermann, W, and Kudara, K, 1998, «A second Text of the Sogdian viśeṣacinti-brahma-pariprcchā-sūtra», *Studies on the Inner Asian Languages, XIII*, pp. 110-116

Sundermann, W, 1998, «Soghdisch ršt'wc'r 'Trost, Ermahung' (mit einem Anhang: Das Ende der soghdischen Erzählung vom Kar-Fisch)», *Religion und Wahrheit, Religiongeschichtliche Studien, Festschrift für Gernot Wissner*, Wiesbaden, pp. 167-178

Sundermann, W, 2001, «Eine soghdische Version der Araṇemi-Legende», *Silk Road Studies V, De Dunghuang a Istanbul, Hommage à James Russell Hamilton.* Berlin, pp. 339-347

Sundermann, W, 2001, «Manichaean Polemics against Zoroastrian doctrine of ohrmezd the Creator», *Tafazzoli memorial volume*, Tehran, pp. 71-77

Skjærvo, P. O, 1991, «Iranian religious terms in Pre-Islamic Central and Inner Asia», *Encyclopaedia Iranica 5/5*, pp. 469-471

Utz, D. A, 1976, An unpublished Sogdian version of the Mahāyāna Mahāparinirvānasūtra in the German Turfan collection, unpublished Ph. D thesis, Harvard University

Utz, D. A, 1997, «A Sogdian thaumaturgical text from Dunhunag and the inner Asia weather magic», in M. Gervers & W. Schlepp eds., *Papers presented at the Central and Inner Asia Seminar, University of Toronto*, pp. 25-26

Yoshida, Y, 1979, «On the Sogdian infinitives», *Journal of Asian and African Studies*, 18, pp. 181-195

Yoshida, Y., 1984, «Sogdian Miscellany», *Studia Iranica*, 13/1, pp. 145-149

Yoshida, Y. and Moriyasu, T, 1988, «A Sogdian sale contract of a female slave from the period of the Gaochang kingdom», *Studies on the inner Asian languages*, 4/8, pp.145-149

Yoshida, Y,1986, «Notes on the Buddhist Sogdian Texts», *Studia Grammatica Iranica, Festschrift für Helmut Humbach*, München, pp. 513-523

Yashida, Y, 1991, «Sogdian Miscellany III», Corolla Iranica, Papers in honor of Prof.

David Neil Mackenzie, pp. 237-243

Yoshida, Y, 1993, «Some new readings on the Nāfināmak in Sogdian», *Bulletin of the Society of Near Eastern Studies in Japan*, Nippon Oriento Gakkal, pp. 237-243

Yashida, Y, 1994, «On a Manichaean fragment expounding vanity and earthly life, text preceeding Henning's Job Story'-», *Orient 37.2*, pp. 16-32

Yoshida, Y, 1994, «A Sogdian Fragment of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-Sūtra», *Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies*, Kyoto University, pp. 16-32

Yoshida, Y, 1995, «Sogdian Miscellany IV», Studies on the inner Asian Languages, X, pp. 67-84

Yoshida, Y, 1995, «Dharāni in Sogdian», *Encyclopaedia Iranica*, 7/4, pp. 357-358

Yashida, Y, *et.al*, 1997, *Iranian Fragments from the Ōtani Collection,* vol. 1: *Facsimile volume,* vol. 2: Texts, Contents. Iranian Fragments unearthed in Central Asia by Ōtani mission and kept in the library of the Ryūkoku University

Yoshida, Y, 1996 [1998], «The Sogdian Dhūta text and its Chinese original», *Bulletin of the Asia Institute*, Studies in Honor of Vladmir Livshits, pp.167-173

Yoshida, Y, 2000, «The first fruit of Ryukoku-Berlin project on Turfan Iranian Manuscripts», *Acta Asiatica, Bulletin of the Institute of Eastern cultures*, 78, pp. 71-86

Yoshida, Y, 2001, «On the Sogdian fragments of the St. Petersburg collection», *Contributions to the Studies of Eurasian languages*, series 3, Kyoto, pp. 105-117

ادبیات مانوی

ابوالقاسم اسماعیل‌پور

مقدمه

نوشته‌های مانوی جزو گنجینهٔ زبان و ادب ایرانیِ دورهٔ میانه هستند و بخش بزرگی از آنها به زبان‌های پارتی (پهلوی اشکانی)، فارسی میانه، سُغدی، و یک قطعه به زبان بلخی است. آثار غیرایرانی مانوی نیز به زبان‌های قبطی، چینی و ترکیِ اویغوری نوشته شده‌اند، و در شمارِ ادبیات گران‌سنگِ مانوی به‌شمار می‌روند. این نکته را باید یادآور شد که کاربرد واژهٔ «ادبیات» در اینجا به معنی آثار صرفاً ادبی نیست، بلکه همهٔ آثار نوشتاری مانوی را دربرمی‌گیرد. در مجموعهٔ آثار مانوی می‌توان به ابعاد گوناگون تاریخی، ادبی، فرهنگی و هنری برخورد. به دیگر سخن، گنجینهٔ ادبیات مانوی ــ به‌ویژه تمثیلات، سروده‌ها و نیایش‌ها ــ که صرفاً ارزش ادبی دارند، از نظرگاه تاریخی و فرهنگی گره‌گشای بسیاری از مسایل با اهمیت است.

همهٔ دست‌نوشته‌های مانوی به زبان‌های ایرانی میانه، در ویرانه‌های پرستشگاه‌های مانوی ـ بودایی در واحهٔ تُرفان ترکستان چین، در شهر باستانی خوچو، کشف شده‌اند.

مانویان در سده‌های میانه از آسیای مرکزی به ترکستان کوچیدند و قرن‌ها، از سدهٔ سوم تا سدهٔ پانزدهم میلادی، آنجا ماندند. آخرین مدرکِ حضور مانویان در سدهٔ پانزدهم میلادی در استان فوکین[1]، جنوب چین، گزارش شده است (نک: لیو ۱۹۹۲: ۳۰۲-۳۰۴).

دست‌نوشته‌های مانوی به زبان‌های پارتی و فارسی میانه نوشته شده‌اند؛ تنها قطعهٔ یافت شدهٔ مانوی به زبان بلخی و بیشتر متن‌های سُغدی مانوی به خط مانوی نوشته شده‌اند که برگرفته از خط تدمری، از گونه‌های خط آرامی است (نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۳: ۱۵۵). دست‌نوشته‌های مانوی معمولاً با مرکب سیاه، گاه رنگی، روی کاغذ و گاهی روی چرم و ابریشم نوشته شده‌اند. بسیاری از آنها با خوشنویسی‌های هنرمندانه و زیبا پرداخته شده‌اند، و برخی مزین به نگاره‌های بدیع و چشم‌نوازند. شمار کمی از این دست‌نوشته‌ها به طور کامل سالم مانده و بیشتر آنها آسیب دیده‌اند. این آسیب‌دیدگی‌ها هم از جانب بوداییان فاتح ترکستان و هم در اثر مرور زمان و شرایط جوّی بوده است.

پیشینهٔ پژوهش

پیشکسوت خوانش دست‌نوشته‌های ایرانی مانوی فریوریش ویلهلم کارل مولِر (۱۸۶۳-۱۹۳۰م) بود. او در آغاز سدهٔ بیستم میلادی به مطالعهٔ زبان‌های فارسی، هندی، عربی، سُریانی و چینی پرداخت. دست‌نوشته‌های مانوی در سال ۱۹۰۲م در تُرفان کشف و در پایان سال ۱۹۰۳م به برلین آورده شدند. مولِر که در موزهٔ قوم‌شناسی برلین کار می‌کرد، چون با خط سُریانی آشنا بود، در تشخیص خط متن‌های ایرانی مشکلی نداشت؛ از این‌رو، در سال ۱۹۰۴م دو جُستار در معرفی متن‌های تُرفانی منتشر کرد. پس از آن، دو متن مهم مانوی به زبان فارسی میانه را منتشر کرد (۱۹۰۵؛ ۱۹۱۲الف). بدین گونه، خوانش و ترجمهٔ دست‌نوشته‌های مانوی آغاز شد. مولِر ابتدا گونه‌ای آوانوشت ارائه داد که آمیزه‌ای ازحرف‌نویسی و آوانویسی

1. Fukien

PersianPDF.com

بود. او حرف c را که دو گونهٔ املایی داشت، č و ǰ فرض می‌کرد که ضرورتی نداشت، چون حرف ǰ نشانهٔ مستقلی در متن‌های مانوی دارد که مولِر آن را z می‌پنداشت. از این گذشته، او مصوت‌ها را هم می‌نوشت، درحالی‌که همهٔ مصوت‌ها در حرف‌نوشت نمی‌آیند.

مولِر همهٔ دست‌نوشته‌های مانوی را به زبان فارسی میانه و ترکی فرض می‌کرد و به کشف متن‌های پارتی نایل نشده بود. او نخستین‌بار توانست *شاپورگان*[1]، پاره‌هایی از *انجیل زنده*[2]، *مکاتیب*[3] و یک متن دوزبانهٔ فارسی میانه و سُغدی (M 172) را کشف کند. او متن سُغدی را «گویش پهلوی» تصور کرد، هرچند قبلاً اصطلاح سُغدی را به کار برده بود (۱۹۰۷م). مولِر چند متن ترکی مانوی، فارسی و سُریانی را نیز تشخیص داده بود (دورکین ـ مایسترِرنست ۲۰۰۲: ۴).

چند سال بعد، کارل زالِمان (۱۹۰۸م) حرف‌نوشت متن‌های مانوی را به خط آرامی ارائه کرد. مولِر نیز برای نخستین‌بار چند متن سُغدی (۱۹۱۲ب) را منتشر کرد.

در دههٔ ۱۹۳۰م، والتر برونو هِنینگ به یاری استاد خود، کارل فریدریش آندرِئاس، بسیاری از متن‌های ایرانی میانهٔ مانوی را خواند و ترجمه کرد و سه بخش از این متن‌ها را به چاپ سپرد (نک: آندرِئاس و هِنینگ ۱۹۳۲-۱۹۳۴م). کوشش سی سالهٔ هِنینگ در خواندن و ترجمهٔ متن‌های ایرانی مانوی (پارتی، فارسی میانه و سُغدی) در گُزیدهٔ دو جلدی مقالات او به چاپ رسیده است (نک: هِنینگ ۱۹۷۷ب).

در سال ۱۹۵۴م، مری بویس کتاب درخشان خود را دربارهٔ سرودنامه‌های مانوی *هُویدَگمان* و *اَنگَدروشنان* منتشر کرد و تحلیلی مفید از شعر مانوی ارائه داد. بویس پس از آن *فهرست دست‌نوشته‌های مانوی تُرفان* (۱۹۶۰م) و مجموعه‌ای نسبتاً جامع از متن‌های مانوی به زبان‌های پارتی و فارسی میانه را منتشر کرد (۱۹۷۵م) و واژه‌نامهٔ آن را نیز به چاپ سپرد (۱۹۷۷م). ورنر زوندِرمان نیز (۱۹۷۳؛ ۱۹۹۰) بسیاری از متن‌های پارتی، فارسی میانه و سُغدی مانوی مربوط به کیهان‌شناسی، تمثیلات و موضوعات دیگر را منتشر کرد.

---

1. Šābuhragān 2. Ēwangelyōn Zīndag 3. Dēbān

در دهۀ ۱۹۹۰م، پژوهش‌های مانوی در آمریکا و اروپا، به‌ویژه در آلمان، دور تازه‌ای را آغاز کرد. چندین گروه پژوهشی به بررسی متن‌های مانوی پرداختند، به گونه‌ای که تا ۲۰۱۵م قرار است همۀ متن‌های مانوی به طور کامل منتشر شوند. تا کنون دو مجموعۀ کامل از متن‌های ایرانی تُرفان انتشار یافته است (نک: زوندِرمان ۱۹۹۶؛ وِبِر ۲۰۰۰). لوییچی چیریلّو (۲۰۰۱) نیز اثری تازه دربارۀ مجموعۀ متن‌های مانوی کُلّن منتشر کرده است.

برنامۀ دیجیتالی کردن متن‌های مانوی تُرفان چند سالی است که در فرهنگستان علوم انسانی برلین آغاز شده و همۀ دست‌نوشته‌های ترکی مانوی ــ بالغ بر ۷۵۰۰ قطعه ــ در پایگاه اینترنتی تُرفان نهاده شده است. دست‌نوشته‌های پارتی، فارسی میانه و سُغدی نیز که مجموعاً بالغ بر ۴۵۰۰ قطعه است، به‌تدریج وارد همین پایگاه خواهند شد.

مانی، و مانویان به پیروی از او، به فراست دریافتند که بهترین وسیلۀ ترویج و تبلیغ دین، نگارش و بهره‌وری از هنرهای کلامی و تصویری است. از این‌رو، حجم بزرگی از گنجینه‌های نوشتاری ـ تصویری از آثار مانی و پیروان بلندپایۀ او بازمانده است. این آثار به زبان‌های گوناگون ایرانی (پارتی، فارسی میانه، سُغدی، بلخی) و غیرایرانی (ترکی اویغوری، چینی، قبطی) در دست هستند. از این گذشته، روایات غیرمانویان دربارۀ مانی و مانوی‌گری به زبان‌های فارسی، عربی، سُریانی، یونانی و لاتینی محفوظ مانده است که در شمار منابع مهم پژوهش‌های مانوی است.

سنت دیرپای نویسندگی، کتابت، خوشنویسی و تذهیب میان مانویان، خود نشان از پالودگی و پاکیزگی متنها دارد. این آثار بیشتر به دور از اشتباهات و سهل‌انگاری‌های نسخه‌برداران و دبیران‌اند. خوشنویسی فاخر دبیران مانوی، نگارگری و نِبیگان‌نگاری (تذهیب) افسونگرانۀ آنان، که از سده‌های هشتم و نهم میلادی/ دوم و سوم هجری بازمانده است، در آن سده‌های دور هر جویندۀ معرفت را، حتی اگر مانوی نبود، مسحور می‌کرد.

دیگر هنر نویسندگان مانوی، آن بود که در حوزه‌های جغرافیایی ـ فرهنگی گوناگون، از تعبیرات و اصطلاحات ویژۀ یک حوزۀ خاص بهره می‌گرفتند و

نوشته‌هایشان سرشار از تأثیرهای واژگانی و فرهنگی آن دیار می‌شد. از این‌رو، به تعدد شگفت‌آور خط و زبان، نام‌ها، اصطلاحات، مفاهیم و آیین‌ها برمی‌خوریم. این وسعت بهره‌مندی از زبان‌های مختلف و شیوه‌ها و سبک‌های نویسندگی و خلق آثار بی‌شمار منظوم و منثور دینی و آیینی، شاید در کمتر دین جهان‌گستر دیگری تا کنون مشاهده شده است. بی‌تردید، جرقهٔ اصلی این همه شکوه و حُسن در نویسندگی و شاعری و خلق آثار شگرف دینی و عرفانی و ادبی را خود مانی شعله‌ور ساخت، و شاگردان و پیروان ممتازش نیز در این کار، از او پیروی کردند.

آثار مانی

مانی هفت کتاب اصلی به زبان سُریانی (آرامی شرقی) نوشته است، اما متن سُریانی هیچ‌یک از آنها نمانده است، بلکه پیروانش آنها را به زبان‌های مختلف ترجمه کردند و از همین ترجمه‌ها پاره‌هایی به زبان‌های فارسی میانه، سُغدی، عربی، و قبطی در دست است. این آثار عبارت‌اند از: ۱. *انجیل*؛ ۲. *گنج زندگان*؛ ۳. *فرقماطیا* (رسالات)؛ ۴. *رازان* (*سِفر الأسرار*)؛ ۵. *غولان*؛ ۶. *مکاتیب*؛ ۷. *زبور و نیایش‌ها*.

افزون‌بر این، از مانی سه کتاب دیگر روایت کرده‌اند: *شاپورگان*، *کِفالایا*، و *ارژنگ*. از این آثار دهگانهٔ مانی، تنها دو اثر به شکل مفصل به زبان قبطی مانده است: *زبور* و *کِفالایا*. از بقیهٔ آثار، تنها بخش‌ها و پاره‌هایی در دست است. بخش‌های بازماندهٔ *شاپورگان* نیز نسبتاً مفصل است.

۱. *انجیل*. نام فارسی میانهٔ آن Ēwangelyōn است و گاه به صورت *انجیل زنده* یا *انجیل بزرگ* از آن یاد می‌شود. این اثر به ۲۲ باب (مطابق ۲۲ حرف الفبای سُریانی) تقسیم و هر باب با یکی از حروف ابگد آغاز شده است.

دیباچه و بخشی از باب الف *انجیل* به فارسی میانه و یونانی بازمانده است (نک: بویس ۱۹۷۵: ۳۲-۳۳، متن c). ابن مرتضی (ابن مرتضی، *المنیة*، ص ۶۲) نیز بخش کوتاهی از باب الف *انجیل* مانی را نقل کرده است. همچنین در یک متن فارسی میانه، از *انجیل* نقل شده است (بویس ۱۹۶۰: ۱۰۹، M 5439).

۲. *گنج زندگان*. نام فارسی میانهٔ آن Niyān ī Zīndagān است (نک: بویس ۱۹۷۵:

۴۱، متن h 6، ۱۸۴، متن do 4)، اما متنی از آن به این زبان در دست نیست. نام این کتاب در یکی از متن‌های سُغدی (به نقل از متنی به فارسی میانه) Smitīhā آمده است. ابن‌ندیم آن را *سِفر الأحیاء*، و بیرونی و یعقوبی *کَنز الأحیاء* ضبط کرده‌اند. بیرونی بخشی از آن را دربارهٔ جنسیت فرشتگان نقل کرده است. به روایت مسعودی، فصلی از آن دربارهٔ فرقهٔ مرقیونیه بوده است و به روایت یعقوبی، مانی در این کتاب به توصیف آنچه از پاکی نور و آنچه از فساد تاریکی در روح وجود دارد، می‌پردازد و کارهای پست را به تاریکی نسبت می‌دهد (تفضلی ۱۳۷۶: ۳۳۶-۳۳۷). ترجمهٔ لاتینی بخشی از کتاب *گنج زندگان* در یکی از کتاب‌های آگوستین قدیس آمده است (نک: لیو ۱۹۹۲: ۱۹).

۳. *فرقماطیا*[1]. نام این کتاب یونانی است به معنی «رسالات»؛ به نام‌های *پراگماتیا* و *اَسفار* نیز معروف است. در متن‌های قبطی و چینی و نوشته‌های مورخان عرب همین نام ذکر شده است، اما در متن‌های ایرانی مانوی نامی از آن نیست (تفضلی ۱۳۷۶: ۳۳۷).

۴. *رازان* (*سِفر الأسرار*). در فارسی میانه Rāzān به معنی «رازها» است. ابن‌ندیم (*الفهرست*، چاپ فلوگل، ص ۳۳۶؛ در ترجمهٔ تجدد، ص ۵۹۸) عناوین هجده فصل آن را به عربی ترجمه کرده است. این اثر ظاهراً دربارهٔ پیامبران گذشته و کارهای شگفت‌آور آنان بوده است. به روایت مسعودی، فصلی از آن دربارهٔ دیصانیه (پیروان بَردیصان/ ابن دیصان، از مروّجان تفکر گنوسی در آغاز عصر مسیحیت) بوده است. بیرونی مطلبی از آن را دربارهٔ تناسخ نقل کرده است (تفضلی ۱۳۷۶: ۳۳۷). عنوان این کتاب از یکی از آثار مشابه دیصانیه اقتباس شده است (لیو ۱۹۹۲: ۵۸).

۵. *غولان*. این کتاب در زبان پارتی Kawān نام دارد و نام‌های دیگرش *سِفر الجبابره* و *گیگانتیون* است. تنها قطعاتی از آن به فارسی میانه و سُغدی در دست است (نک: هِنینگ ۱۹۴۳). این اثر دربارهٔ فرشتگان هبوط کرده است. بنا به اسطوره‌های مانوی، فرشتگان مزبور در اصل دیوانی بودند که «در هنگام ایجاد جهان، در آسمان‌ها زندانی

1. Pragmateia

شدند و بعدها شورش کردند. چهار فرشتهٔ بزرگ، آنان را دوباره دستگیر کردند، اما دویست تن از آنان گریختند و به زمین آمدند» (تفضلی ۱۳۷۶: ۳۳۸). در این اثر، بسیاری از نام‌های ایرانی جایگزین نامهای سامی شده‌اند. کتاب *غولان* در دورهٔ اسلامی به عربی نیز ترجمه شد و تا سدهٔ هفتم هجری به *سِفر الجبابرهٔ مانی بابِلی* معروف بود. زوندِرمان (۱۹۸۴ب) یکی از قطعات ناخواندهٔ این کتاب را منتشرکرده است.

مانی احتمالاً برای نوشتن کتاب *غولان*، از یکی از مجموعهٔ نوشته‌های کتاب *اُخنوخ* تقلید کرده است. او این داستان‌ها را احتمالاً از روایت آرامی یکی از کتاب‌های جعلی، که در آن نبردی میان غول اُگیا[1] و یک اژدها درمی‌گیرد، گرفته است، چون در متن‌های شرقی مانوی آمده که سام با یک غول دریایی (لویاتان، پارتی: lwy'tyn) نبرد می‌کند. اخیراً در متن‌های آرامی مکشوف در قُمران مصر نیز پیش‌نمونه‌هایی از کتاب *غولان* یافت شده است که زمانی جزو مجموعهٔ نوشته‌های کتاب *اُخنوخ* بوده است (لیو ۱۹۹۲: ۸۳؛ دربارهٔ کتاب *غولان*، نیز، نک: ریوز ۲۰۰۰).

۶. *مکاتیب*. نام فارسی میانهٔ آن باید Dēbān* «دیوان، مجموعهٔ نامه‌ها» بوده باشد. ابن‌ندیم از ۷۷ نامه سخن می‌گوید که مانی به نمایندگان خود در جاهای مختلف نوشته بود. اصل این نامه‌ها از بین رفته و تنها نقل‌قول‌هایی از آنها در برخی از متن‌های فارسی میانه و سُغدی مانده است. از جمله *نامهٔ بزرگان*[2] به فارسی میانه که احتمالاً نامهٔ شمارهٔ ۲ در فهرست ابن‌ندیم با عنوان *رسالة الکبراء* است؛ *نامهٔ هَتا*[3] به فارسی میانه که نامهٔ شمارهٔ ۶۶ در فهرست ابن‌ندیم با عنوان *رسالة حطا* است؛ *نامهٔ میشون*[4] به فارسی میانه که احتمالاً نامهٔ شمارهٔ ۳۳ در فهرست ابن‌ندیم با عنوان *رسالة هند العظیمه* است؛ *نامهٔ اَرمِن*[5] به فارسی میانه و سُغدی که نامهٔ شمارهٔ ۸ در فهرست ابن‌ندیم با عنوان *رسالة ارمینیه* است؛ *نامهٔ سیسِن‌پَتی*[6] به سُغدی که ظاهراً نامهٔ شمارهٔ ۲۴ در فهرست ابن‌ندیم با عنوان *رسالة سیس و فتق الصور* است (تفضلی ۱۳۷۶: ۳۳۹-۳۴۰؛ نیز نک: بویس ۱۹۷۵: ۱۸۴-۱۸۵). نام‌های دیگر این کتاب،

1. Ogia 2. Frawardag ī mahistagān 3. Frawardag ī Hatā 4. Frawardag ī Mēšūn
5. Frawardag ī Armen 6. Sīsin-patī Frawarde

مراسلات، *منشورات* و *رسائل* است (بهار و اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۵۲).

۷. *زبور و نیایش‌ها*. مانیَ دو زبور داشته، به نام‌های *آفرینِ بزرگان*[1] و *آفرینِ قدیسان*[2]. از زبور نخست، ترجمهٔ بخش‌های مفصلی به پارتی و قطعاتی از آن به فارسی میانه و سُغدی بازمانده است، و شامل نیایش‌هایی خطاب به پدرِ بزرگی و ایزدان آفرینش سوم است که امور جهان کنونی را بر عهده دارند. در زبور دوم، هر نیایش با واژهٔ kādūš (قُدّوس) آغاز می‌شود.

زبور مانوی به زبان قبطی که از نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم میلادی بازمانده است، نسبتاً مفصل است. متن قبطی خود از متن یونانی ترجمه شده و متن یونانی نیز از اصل سُریانی برگردانده شده بود. این اثر شامل مزامیر بِما، مزامیری برای عیسی، مزامیر هراکلیدس (هرقلیدس)، مزامیر توماس و مزامیر پراکنده است (آلبری ۱۳۷۵: ۲۵-۳۱؛ نیز نک: وورست ۱۹۹۶: ۱۴-۱۶).

سه اثر دیگر مانی که خارج از آثار اصیل هفت‌گانهٔ او محسوب می‌شوند، عبارت‌اند از:

۱. *شاپورگان*. مانی این کتاب را برای شاپور اول ساسانی نوشت. قطعات مفصلی از آن به فارسی میانه دربارهٔ تکوین جهان، رستاخیز و فروپاشی جهان مادی در میان دست‌نوشته‌های تُرفان یافت شده است (نک: مَکِنزی ۱۹۷۹؛ نیز: بویس ۱۹۷۵: ۶۰-۸۱). ابن‌ندیم (ترجمهٔ تجدد، ص ۵۹۸) عنوان سه فصل آن را به صورت «اغلال السّماعین (نیوشایان)»، «اغلال المجتبین (گزیدگان)» و «اغلال الخطاة (گناهکاران)» آورده است.

شاپورگان، بنابر آنچه در کتاب‌های عربی آمده، دربارهٔ زندگی مانی (زمان تولد، چگونگی نزول وحی)، اصول عقاید ثنوی او، چگونگی تکوین جهان و رستاخیز بوده است. از سال ۹۶۰م به بعد، پس از سرکوب مانویان در تُرفان در دورهٔ تانگ، پیروان مانی به جنوب شرقی چین کوچیدند و از این زمان به بعد، مانوی‌گری صبغهٔ دائویی یافت. یکی از آثار مهم مانوی به زبان چینی *سوترهٔ دوبُن و سه دوره*[3] بود که به نظر

1. Wuzurgān Āfrīwan 2. Kašūdagān Āfrīwan 3. Erh-tsung san-chi ching

لیو (۱۹۹۲: ۲۶۹) احتمالاً ترجمهٔ *شاپورگان* بوده است، زیرا عنوان یکی از صفحات بازماندهٔ *شاپورگان* به زبان فارسی میانه «دو بُنِ شاپورگان»[1] است.

۲. *کِفالایا*. معنی اصلی واژهٔ kephalaia (جمعِ kephalaion) «هسته‌ها» و «جوهرها» است، اما اینجا در معنی «نکات برجسته» به‌کار رفته است (آسموسِن ۱۹۷۵: ۵؛ اُرت ۱۹۶۷: ۲۳). *کِفالایا* شامل خطابه‌های مانی است. بعدها مطالب دیگری نیز بدان افزوده‌اند. این کتاب به زبان قبطی از آغاز سدهٔ چهارم میلادی بازمانده است و دربردارندهٔ روایات و نقل‌قول‌هایی از سخنان مانی است که شاگردان در زمان حیات او گردآورده‌اند. قطعاتی از آن به فارسی میانه، پارتی و سُغدی در دست است.

کِفالایا چکیده‌ای از آموزه‌های مانی بر پایهٔ گفته‌ها و نوشته‌های اوست. برخی از موضوعات آن عبارت‌اند از: کتاب‌های مانی، پیامبران پیش از او (زردشت، بودا و عیسی)، فهرست فرستادگان الهی از شیث، فرزند آدم، تا مانی، ظهور مانی در جهان و اعمال او، اهمیت مانی در مقام فرستادهٔ الهی، خداوندگارْ مانی و رفتار او در زندگی، وجودِ پیشینِ مانی، و گزیده‌ای از اعضای کیش او (اُرت ۱۹۶۷: ۲۳-۲۴).

۳. *ارژنگ*. عنوان پارتی این اثر *اَردَهَنگ*[2] است و در کتاب‌های فارسی به صورت‌های *ارتنگ* و *ارثنگ* نیز آمده است. *ارژنگ* شاهکار نگارگری مانی و شامل نگاره‌هایی سحرانگیز دربارهٔ کیفیت دو جهان نور و ظلمت، سه دورهٔ آفرینش و چگونگی جهان کنونی بوده است. پاره‌هایی از متنی پارتی با عنوان *اَردَهَنگ وِفراس*[3] (تفسیر ارژنگ) از متن‌های تُرفان در دست است که معلوم می‌دارد *ارژنگ* شامل چه تصاویری بوده است (نیز نک: اسماعیل‌پور ۱۳۷۶-۱۳۷۷). به روایت صاحب *بیان الأدیان*، ابوالمعالی علوی (ابوالمعالی، *بیان الادیان*، ص ۱۷)، نسخه‌ای از *ارژنگ* تا قرن پنجم قمری در خزاین غزنه وجود داشته است. همچنین از نامهٔ مار سیسِن به مار اَمّو می‌دانیم که نسخه‌هایی از نگارنامهٔ *ارژنگ* در خراسان تهیه شده بود (لیو ۱۹۹۲: ۱۷۵).

---

1. dō bun ī Šābuhragān 2. Ārdahang 3. Ārdahang Wifrās

آثار مانویان

آثار مانویان به زبان‌های پارتی، فارسی میانه، سُغدی و قبطی است. بسیاری از نوشته‌های آیینی، عرفانی و ادبی به خامهٔ شاگردان بزرگ مانی و پیروان بلندپایهٔ مانوی است که در مقام سالاران، اسپَسَگان (اسقفان) و گزیدگان بودند. این آثار منظوم و منثور شامل چند گروه است و ما ضمن دسته‌بندی، به معرفی موضوعی آنها نیز خواهیم پرداخت.

متن‌های پارتی

بخشی از آثار پارتی مربوط به سده‌های سوم و چهارم میلادی و بخشی دیگر متعلق به سدهٔ ششم میلادی به بعد است. این آثار به نظم و نثر هستند. از آثار منظوم پارتی، دو سرودنامهٔ *هُویدَگمان* و *اَنگَدروشنان* است. سرایندهٔ کتاب اول یکی از اسپَسَگان مانوی به نام مار خورشید وَهمَن است. هر سرودنامه هشت handām (اندام) دارد و دربارهٔ روح سرگردان و آواره‌ای است که در چنگ نیروهای ظلمت اسیر و آرزومندِ رهایی است.

سرودهایی به نام bāšāh و āfrīwan نیز در زمرهٔ آثار پارتی هستند. بخشی از سرودها دربارهٔ مرگ مانی است، مثل parniβrād bāšāh (سرودِ به نیروانه رفتن، سرود عروج). بر اساس پاره‌های متعدد دربارهٔ عروج مینویِ مانی، احتمال داده‌اند که کتابی مستقل در این باره موجود بوده است (نک: اُرت ۱۹۶۷: ۲۵-۲۶).

از آثار منثور پارتی، قطعات کیهان‌شناختی مانند «نبرد اوهرمزدبَغ با دیوان و رهایی او»، «دربارهٔ اسارت اوهرمزدبَغ»، «رهایی اوهرمزدبَغ»، «مِهرایزد جهان را می‌سازد»، «کیهان روشنی و کیهان اهریمنی»، «گِهمُرد و مُردیانه» و قطعات پراکندهٔ دیگر را می‌توان نام برد (نک: زوندِرمان ۱۹۷۳: ۱۴ ببـ؛ بویس ۱۹۷۵: ۵۹ ببـ؛ اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۱۳۱ ببـ). همچنین ترجمهٔ پاره‌هایی از نوشته‌های مانوی در دست هست، مانند *اَردَهَنگ وِفراس*، قطعاتی دربارهٔ اصول عقاید مانوی، اندرزها، دعاها، افسون‌ها و طلسم‌ها و حکایات و تمثیلات که ارزش ادبی والایی دارند (نیز نک: بویس ۱۹۸۳).

متن‌های فارسی میانه

بیشتر قطعات ایرانی تُرفان به فارسی میانه‌اند. از دو کتاب *اُخنوخ* و *چوپان هرماس* در متن‌های فارسی میانه اشاراتی در دست است. متن‌های فارسی میانه شامل قطعاتی از دستورات دینی برای نیوشایان، گزیدگان، مواعظ، نوشته‌های آموزشی، نیایش‌ها، توبه‌نامه‌ها، نوشته‌های نجومی و گاهشماری، مَهرنامَگ (سرودنامه)، سرودنامه‌های «گفتار نفْسِ زنده» و «گفتار نفسِ روشن»، مدایح بلند یا آفُرِشن[1] سرودهای کوتاه یا مَهر[2]، *شاپورگان*، دیباچهٔ *انجیل زنده*، بخشی از کتاب *غولان*، *مکاتیب*، تمثیلات و نوشته‌های کیهان‌شناختی مانند «آفرینش جهان مادی، آسمان‌ها و زمین‌ها به دست مِهرایزد»، «آفرینش نخستین زن و مرد»، «گفتار نَرسه‌ایزد»، «دربارهٔ اَمَهراسپَندان (پنج عنصر روشنی)»، «دربارهٔ گردش روزها»، «گفتار جان و تن» و «دربارهٔ آتش بزرگ» است (نک: بهار و اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۲۳۰ ببـ؛ اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۱۳۲ ببـ). مجموعهٔ متن‌های ایرانیِ مانوی را ورنر زوندِرمان (۱۹۹۶) و دیتر وِبِر (۲۰۰۰) گردآورده و منتشر کرده‌اند.

متن‌های سغدی

بیشتر آثار سُغدی مانوی از صومعه‌ای در تویوق، نزدیک تُرفان، به‌دست آمده‌اند و شامل آثار دینی و فلسفی در قالب تمثیل و حکایت‌اند. ترجمهٔ بخشی از سرودها، مواعظ و خطابه‌های پارتی و فارسی میانه به سُغدی نیز در دست است. افزون‌بر این، نوشته‌های سُغدی مانوی شامل متنی دربارهٔ خروش‌خوانان (واعظان) مانوی، قطعه‌ای دربارهٔ بهشت در کیهان‌شناخت مانوی، *خواستوانیفت* یا توبه‌نامه و اعترافات، گاهشماری‌های مربوط به جشن بِما، نامه‌های مانوی، فهرست ملل و فهرست واژه‌ها، بخشی از کتاب *غولان*، تمثیلات و قصه‌هاست. متن‌های سُغدی در انتقال قصه‌ها، تمثیلات و اسطوره‌های ایرانی، هندی و یونانی به فرهنگ آسیای مرکزی نقش مهمی داشته‌اند (قریب ۱۳۷۴: بیست و یک). چنانکه پیشتر گفته شد، مولِر نخستین کسی

1. āfurišn 2. mahr

بود که موفق شد متن‌هایی از سُغدی مانوی را ترجمه کند. بعدها هِنینگ و زوندِرمان متن‌های دیگری را ترجمه و منتشر کردند. پاره‌هایی از نوشته‌های سغدی مانوی به لِنینگراد (سن‌پترزبورگ) انتقال یافت که بخشی از آنها را زالِمان و فردریک رُزِنبِرگ ترجمه کردند و پاره‌های بازمانده را راگوزا به روسی ترجمه کرد. بخشی از متن‌های سغدی مانوی به شعرند که بازماندهٔ دو قطعه از منظومهٔ پارتی *هُویدَگمان* هستند. همچنین قطعهٔ M 172 I حاوی نقل‌قول‌هایی از *انجیل* مانی است که در قالب نوشته‌ای آمیخته با فارسی میانه بازمانده است. متنی دیگر (M 915) نقل‌قول‌هایی مستقیم از آثار مانی است.

متن‌های ترکی

اویغورها قبایلی ترکی‌زبان بودندکه از ۷۶۳م به کیش مانوی گرویدند و تا ۸۴۰ م بر این کیش ماندند. آنها نوشته‌هایی بر جای گذاردند که به زبان ترکی کهن یا اویغوری است (نک: مَکِراس ۱۹۹۰). تاکنون حدود ۷۵۰۰ قطعه از متن‌های ترکی میان دست‌نوشته‌های تُرفان شناسایی شده که بخش‌هایی از آنها دربارهٔ کیش مانوی است. ویلی بانگ (۱۹۲۰-۱۹۳۰) و آلبرت فُن لُکوک (۱۹۱۱-۱۹۲۲) بخش‌هایی از متن‌های ترکی را منتشر کرده‌اند. همچنین، متن‌های *خواستوانیفت* (اعتراف‌نامه) نیز از راهبان اویغوری مانده است، که منسوب به گزیدگان مانوی است. پتر زیمه (۱۹۷۵؛ ۱۹۹۱) متن‌های ترکی مانوی تُرفان را ترجمه و منتشر کرده است (در این باره نیز نک: هَمیلتون ۱۹۸۶؛ کلارک ۱۹۹۷).

متن‌های چینی

بیشتر نوشته‌های چینی دربارهٔ مانوی‌گری، در تون‌هوانگ کشف شده‌اند. در ۱۹۰۰م، یک راهب دائویی چندین دست‌نوشتهٔ چینی را کشف کرد. در ۱۹۰۷م، سِر اورِل اشتاین بیش از پنج‌هزار قطعه دست‌نوشته را در تون‌هوانگ به‌دست آورد. این آثار اکنون در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شوند. بخش‌هایی از قطعات مذکور در شمار آثار مانوی است. پل پِلیو نیز در سال ۱۹۰۸م دست‌نوشته‌های

ارزشمندی از این ناحیه به دست آورد که اکنون در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شوند.

شاوان (۱۹۱۱م) و پل پِلیو (۱۹۱۳م) ترجمهٔ اسناد چینی تون‌هوانگ را منتشر کردند. دست‌نوشتهٔ معروف به «قطعهٔ پِلیو» اشاراتی به زندگیِ مانی دارد. بسیاری از دیگر دست‌نوشته‌های چینی مکشوف در تون‌هوانگ، توسط دانشمندانی چون ارنست والدشمیت، ولفگانگ لِنتس، ساموئل لیو و میکِلسِن ویراسته، ترجمه و منتشر شده است.

متن‌های قبطی

در سال ۱۹۳۰م، کارل اشمیت به تعدادی از دست‌نوشته‌های قبطی (حدود دوهزار برگ) برخورد که از فَیوم مصر به دست آمده بودند. این دست‌نوشته‌ها میان فرهنگستان برلین و مجموعه‌داری بریتانیایی به نام چِستِر بیتی[1] تقسیم شد. این مجموعه اکنون در دوبلین نگهداری می‌شود.

مهم‌ترین متن‌های قبطیِ مانوی سه کتاب *مواعظ*، *کِفالایا* و *زبور* مانوی است. این سه اثر در زمرهٔ آثار برجسته‌ای است که آگاهی‌های گرانبهایی دربارهٔ زندگی مانی و جنبه‌های گوناگون کیش او به دست می‌دهند. هانس یاکوب پولوتسکی (۱۹۳۴م) بخشی از *مواعظ* مانوی را منتشر کرد. فصل اول و دوم *مواعظ* مانوی در واپسین دهه‌های سدهٔ سوم میلادی و فصل سوم در حدود سال ۳۰۰م نوشته شده است، اما تاریخ نگارش فصل چهارم را نمی‌توان تعیین کرد. این اثر دربارهٔ موضوعاتی مانند کتاب‌های مانی، مرگ شاپور، دیدار مانی با بهرام اول، واپسین سفر مانی، زندانی شدن او، مرگ مانی، سوگواری شاگردان در مرگ او، دربارهٔ سیسینیوس، جانشین مانی، و مطالبی پیرامون آفرینش و پایان جهان است.

بخش نخست *کِفالایا* را پولوتسکی و الکساندر بولینگ (۱۹۴۰م) همراه با ترجمهٔ آلمانی منتشر کردند. گاردنِر (۱۹۹۵م) نیز متن کامل *کِفالایا* را با ترجمهٔ انگلیسی

1. Chester Beaty

منتشر کرده است. چاپ جدیدی از فصل‌های ۱۲۲ تا ۱۵۰ *کِفالایا* را ولف پتر فونک (۲۰۰۰م) منتشر کرده است. *کِفالایا* که در سدهٔ چهارم میلادی نوشته شده، چکیده‌ای از آموزه‌های مانی بر پایهٔ نوشته‌ها و خطابه‌های اوست و ظاهراً از زندگینامه‌ای اقتباس شده است که به قلم مانی نوشته شده بود.

زبور مانوی نیز در قرن چهارم میلادی نوشته شده است و حاوی توصیف‌های بدیع و شاعرانه دربارهٔ مانی، عیسی مسیح، حواریون و شهدای مانوی و مسیحی است. همهٔ مزامیر، به‌جز مزامیر توماس، با نیایش خداوند، عیسی، مانی، گزیدگان و شهدای مانوی پایان می‌یابد. ترجمهٔ انگلیسی متن قبطی *زبور* را چارلز آلبِری (۱۹۳۸م) منتشر کرده است (برای ترجمهٔ جدیدی از بخش دوم *زبور* مانوی نک: وورست ۱۹۹۶). متن‌های قبطی مانوی به کوشش سورن گیوِرسِن (۱۹۸۶-۱۹۸۸) به چاپ رسیده‌اند.

آثار غیرمانویان دربارهٔ مانی و مانوی‌گری

آثار غیرمانویان دربارهٔ مانی و مانوی‌گری شامل نوشته‌های فارسی، عربی، سُریانی، یونانی، و لاتینی است. شمارِ معدودی از این نوشته‌ها، مانند *الفهرست* ابن ندیم و *آثار الباقیه* بیرونی، به شیوه‌ای نسبتاً علمی و به دور از غرض‌ورزی، آگاهی‌هایی گرانبها از مانی و مانوی‌گری به دست می‌دهند، اما آثار دیگر بیشتر حاوی آگاهی‌هایی غرض‌آلود و بیشتر در ردّ مانی و آرای اوست. با این حال، ارزش آثار اخیر در این است که نویسندگان برای ردّ آرا، ناگزیر بوده‌اند نقل‌قول‌هایی از متن‌های دست اول یا دست دوم مانوی ارائه کنند و همین نقل‌قول‌ها خود در زمرهٔ ارزشمندترین بخش آگاهی ما دربارهٔ مانویان هستند. البته نباید این نکته را نادیده گرفت که مانویان در وصف پیامبر و آیین خود بیشتر راه اغراق می‌پیموده‌اند، درحالی‌که نظر دسته‌ای از غیرمانویان مُنصف دربارهٔ مانی و مانوی‌گری گاه به حقیقت نزدیک‌تر است.

نوشته‌های فارسی

از قرن چهارم تا سیزدهم هجری نوشته‌هایی پراکنده پیرامون زندگی مانی، کیش مانوی، نیوشایان، و زنادقه بازمانده است که آگاهی‌هایی تاریخی و دینی، گاه آمیخته

با افسانه‌ها و روایات مجعول به‌دست می‌دهند.

کهن‌ترین نوشتهٔ فارسی دربارهٔ مانی ظاهراً ترجمهٔ فارسی *تاریخ طبری* به خامهٔ ابوعلی بلعمی (وفات: ۳۶۳ق) است. نیز کتاب *حدود العالم من المشرق الی المغرب* در وصف کشور چینستان (چین)، به ناحیهٔ مانوی‌نشین ساجو (قوچو) اشاره می‌کند که در آن مانویان بی‌آزار می‌زیند و دارای خانگاه (پرستشگاه) هستند. اما مهم‌ترین اثری که اشاره‌ای نسبتاً مفصل به مانی دارد، *شاهنامهٔ* فردوسی است که در بخش «پادشاهی شاپور ذوالاکتاف» و «آمدن مانی و دعوی پیغمبری کردن او»، مانی را صورتگری از چین به‌شمار آورده که ادعای پیامبری کرده و آیین نور و ظلمت آورده است.

در قرن پنجم هجری در پنج کتاب مهم به مانوی‌گری اشاره شده است: *زین‌الأخبار* ابوسعید گردیزی، *لغت فُرس* ابومنصور اسدی طوسی، شرح *تعرّف* ابوابراهیم مستملی که اشاره‌ای غیرمستقیم به ثنویان و قائلان به نور و ظلمت کرده است، *بیان الأدیان* ابوالمعالی علوی که پیرامون مذهب مانی، *ارژنگ* و مذهب ثنوی و زنادقه مطالب ارزنده‌ای دارد، و *کشف المحجوب* ابوالحسن هجویری که اشاره‌ای گذرا به *انگلیون* (*انجیل*) مانی کرده است.

فارسنامهٔ ابن بلخی متوفای نیمهٔ اول سدهٔ ششم هجری، مفصل‌تر از دیگر آثار به مانی، کیش او، شاپور و بهرام پرداخته است. از آثار دیگر سدهٔ ششم هجری که به مانی اشاره کرده‌اند، *شرفنامهٔ* نظامی گنجوی و *مجمل التواریخ و القصص* است.

از سدهٔ هفتم تا سیزدهم هجری گزارش‌های مفصل‌تری دربارهٔ مانی و مانوی‌گری نوشته شده است که در اینجا تنها به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود: *تبصرة العوام فی معرفة مقامات الأنام* سید مرتضی داعی حسنی رازی، *جوامع الحکایات و لوامع الروایات* سدیدالدین محمد عوفی، *تاریخ جهانگشای* عطاء ملک جوینی، *نظام التواریخ* بیضاوی (۷۵۰ق)، *روضة‌الصفای* میرخواند (د ۹۰۳ق)، *حبیب السیر* خواندمیر (د پس از ۹۴۱ق)، و *طبقات المُضلّین* اعتضاد السلطنه (د ۱۲۹۸ق) (در این باره نک: افشار شیرازی ۱۳۳۵: ۴۷۹-۵۳۶).

نوشته‌های عربی

حدود ۱۷۰ کتاب یا رسالهٔ عربی از نویسندگان ایرانی و عرب مستقیم یا غیرمستقیم به مانی و مانوی‌گری اشاراتی داشته‌اند. از میان آنها تنها چند کتاب توضیح و گزارش مفصل و نسبتاً دقیق دارند.

قدیم‌ترین کتاب به زبان عربی که در آن به مانی و مانویان اشاره شده است، *توحید المُفضّل* املای امام جعفر صادق(ع) (شهادت: ۱۴۸ ق) به مُفضّل‌بن عمر جعفی است. در سدهٔ سوم هجری، کتاب *الرّد علی الزندیق اللعین ابن المقفّع* تألیف قاسم‌بن ابراهیم (د ۲۴۶ ق) تفسیر جالبی از کیهان‌شناسی مانوی به دست داده است. جاحظ (د ۲۵۵ ق) در *کتاب الحیوان* به کتب زنادقه و مسألهٔ منانیّه اشاره کرده و از زنادقهٔ معروف نام برده است. *تاریخ یعقوبی* نیز به مانی و آثار او اشاره کرده است.

از سدهٔ چهارم هجری نیز آثار مهمی بازمانده که شاخص‌ترین آنها عبارت‌اند از: *الأنتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد* اثر ابوالحسین الخیّاط معتزلی (د پس از ۳۰۰ق)، *تاریخ الرسل و الملوک* طبری (۲۲۴-۳۱۰ق)، *نظم الجواهر* ابن‌بطریق (۲۶۳-۳۲۸ق)، *مروج الذّهب و التنبیه و الأشراف* مسعودی (د ۳۴۵/۶ق)، *البدء و التاریخ* مقدسی (نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری)، و *الفهرست* ابن‌ندیم (د ۳۸۵ق) که در زمرهٔ بهترین و دقیق‌ترین آثار در معرفی مانی و مانویان است. ابن‌ندیم گزارش خود را از روی منابع مانوی تنظیم کرده است؛ ازاین‌رو، نسبت به دیگر منابع از سلامت و دقت بیشتری برخوردار است. ابوریحان بیرونی (۳۶۲-۴۴۰ق) در *آثار الباقیه* و *تحقیق ماللهند*، و عبدالکریم شهرستانی (۴۶۷-۵۴۸ ق) در *الملل و النحل* نیز از مانوی‌گری آگاهی‌های نسبتاً دقیق و به دور از تعصب به دست می‌دهند. بیرونی در *تحقیق ماللهند* دو قطعه از آثار مانی، *کنز الأحیاء* و *سِفر الأسرار*، را مستقیماً نقل کرده است.

دیگر آثار مهم عربی که آگاهی‌هایی ارزشمند دربارهٔ مانویان و زنادقه در آنها می‌توان یافت، عبارت‌اند از: *الفرق بین الفِرَق* ابومنصور بغدادی (د ۴۲۹ق)، *امالی* سیدمرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق)، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل* ابن حزم اندلسی (۳۸۴-۴۵۶ق)، شرح *نهج‌البلاغه* ابن ابی‌الحدید (۵۸۶-۶۵۵ق)، *اغاثة اللّهفان من مَصاید الشیطان* ابن قیم الجوزیه (۶۹۱-۷۵۱ق)، *سرح العیون* ابن نباته المصری

(۶۸۶-۷۶۸ق)، *المُنیة و الأمل فی شرح الملل و النحل* احمد یحیی المرتضی (۷۶۴-۸۴۰ ق)، *رسالة فی تصحیح لفظ الزندیق* ابن کمال پاشا (وفات: ۹۴۰ق)، و *بحارالأنوار* مجلسی (وفات: ۱۱۱۰/۱ق) (در این باره نک: افشار شیرازی ۱۳۳۵: ۷۴ ببـ).

نوشته‌های سُریانی

نویسندگان مسیحیِ سُریانی‌نویس از سده‌های چهارم تا دوازدهم میلادی آثاری در ردّ مانی و کیش او به شیوهٔ جدلی تألیف کرده‌اند. سه تن از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: افرائیم سوری، تئودور برکونای و میخائیل. آنان در زمرهٔ پدران کلیسا و اسقفان مسیحی بوده‌اند. از این رو، آثار آنان تا حدی غرض‌آلود است، اما در حین نقد و بررسی خود، از آثار سریانی مانوی قطعات ارزنده‌ای را نقل کرده‌اند.

افرائیم سوری در سال ۳۷۰م اثری مهم در رد نفوذ مانی، مرقیون و بَردیصان در عصر خود نوشته است (اُرت ۱۹۶۷: ۳۱). او در این اثر، قضاوت پیرامون تضاد در آموزه‌های مانوی را به خود خواننده واگذار کرده، اما لحن کلامش گزنده است. او مانی را دروغگو می‌خواند، نگاره‌های او را مسخره می‌کند و به بت‌پرستی و شرک تشبیه می‌کند و نهایتاً کیش مانی را با دلایل زیاد رد می‌کند. با این حال، افرائیم از مانی طرحی درافکنده که ارزشمند است.

در سدهٔ هشتم میلادی، تئودور برکونای در *کتاب المکاتب* (حدود ۷۹۱/۲م) پیرامون زندگی مانی و کیش مانوی، به‌ویژه دربارهٔ آفرینش جهان، کیهان‌شناسی و رستاخیز، آگاهی‌های گرانبهایی می‌دهد. از جمله، به اخراج او از فرقه‌ای که بدان مربوط بوده، مغتسله، اشاره می‌کند. نقل‌قول‌های بی‌واسطهٔ او از آثار مانوی، چنان‌که آثار بازمانده نشان می‌دهند، از اصالت برخوردار است (لیو ۱۹۹۲: ۱۰). برکونای به دو تن از پیشکسوتان مانی اشاره می‌کند و از پزشکی و جادوگری‌اش سخن می‌گوید و او را متهم می‌کند که از نام مسیح بهرهٔ سوء برده است. نقل‌قول‌های او دربارهٔ موضوعاتی چون قدرت آسمانی ایزدان، نبرد میان قلمرو نور و ظلمت، ماجرای انسان نخستین، آفرینش انسان و سرنوشت اوست (اُرت ۱۹۶۷: ۳۲-۳۳).

میخائیل، رهبر کلیسای یعقوبی در آنتیوخ در سدهٔ دوازدهم میلادی، نیز

دیدگاه‌های خود را دربارهٔ مانی تشریح کرده است. این پدر کلیسا حدود سال ۱۱۹۰م کتابی تاریخی تألیف کرد و در آن نوشت که مانی در سال چهارم سلطنت اورلیانوس، یعنی در سال ۵۹۲ گاهشماری یونانی برابر با ۲۷۴م، در برابر عموم ظاهر شد. او در کتاب خود، به دو تن از پیشروان مانی، اعزام دو شاگرد به هند، آموزه، اخلاقیات و مرگ مانی اشاره کرده است (اُرت ۱۹۶۷: ۳۳؛ جکسن ۱۹۶۵: ۲۲۱ ببـ؛ نیز نک: اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۸۲-۸۳، ۲۶۵-۲۷۱).

نوشته‌های یونانی

آثار بسیاری به یونانی دربارهٔ مانی و آیین او در دست است که بیشتر آنها صبغهٔ مسیحی دارند و با نظری انتقادی بدان نگریسته‌اند، زیرا مانوی‌گری را دشمن بزرگ مسیحیت می‌پنداشتند.

حدود سال ۳۰۰م، الکساندر لیکوپولیسی، فیلسوف یونانی، کتابی در ردّ عقاید مانوی نوشت (نک: لیو ۱۹۹۲: ۱۵۳). لیکوپولیسی دربارهٔ دو بُن خیر و شر، آفرینش، آمیزش ماده و روح، عروج ذرات نور به ماه و خورشید، رسم مانویان در خودداری از ازدواج و آمیزش برای نگهداشتِ بیشتر نور بحث کرده است. این خود نشان می‌دهد که مانوی‌گری در آغاز سدهٔ چهارم میلادی، به عنوان کیشی التقاطی حتی تا مرزهای یونانی‌زبان شناخته بوده است.

آکتا آرخِلای منسوب به هِگِمُنیوس[1] در حدود سال ۳۴۰م به یونانی نوشته شد (نک: بیسن ۱۹۰۶؛ وِرمِس ۲۰۰۱). اصل یونانی این اثر نمانده، اما بخش مهم آن را اپیفانیوس در کتاب خود، *پاناریون*[2]، آورده است. *آکتا آرخِلای* بلافاصله به لاتینی ترجمه شد و متن کامل لاتینی‌اش اکنون در دست است. در این کتاب آمده که میان مانی و آرخلائوس، اسقف حَرّان، یکی از شهرهای مهم میانرودان، مباحثاتی رخ داده است (لیو ۱۹۹۲: ۹۶، ۱۲۹-۱۳۱). این اثر که همیشه مأخذ ستیزه‌های عقیدتی میان مسیحیان و مانویان بوده، نقل‌قول‌هایی از آثار مانی به دست داده است. بنابر مندرجات

1. Hegemonius 2. Panarion

آکتا آرخِلای، مانی ثنویت را از اسکیثیانوس[1] گرفته است. شخص اخیر خود شاگردی داشت به نام تِربینثوس[2] که به بابِل گریخت و مانی آثارش را زیر تأثیر او نوشت.

یوسِبیوس[3]، مورخ مسیحی و اسقف قیصریه، در *تاریخ کلیسای مسیحی* (کتاب پنجم، فصل ۳۱) از مانی یاد می‌کند و فارقلیط بودن او را یاوه می‌خواند. دانشمندان الهیات مسیحی سدهٔ چهارم میلادی نیز آثاری در نقد مانوی‌گری نوشته‌اند، مانند سیریل[4] اورشلیمی که کتابی به نام *آموزه‌های دینی* نوشت و در جلد ششم آن مانویان و بدعتگذاران را نقد کرد.

سراپیون ثموئیسی[5] دو رساله در ردّ مانویان نوشت. تیتوس بوسترایی[6]، اپیفانیوس سالامیسی[7] و سیمپلیکیوس[8] نیز آثاری در ردّ آرای مانوی نگاشتند.

افزون‌بر این، دو سند یونانی از مانویان مسیحی شده در دست است. یکی از آنها از سدهٔ ششم میلادی است، حاوی فهرست آموزگاران و نوشته‌های مانوی. دیگری از سدهٔ نهم میلادی و نمایانگر آن است که مانوی‌گری تا آن زمان در حوزه‌های کلیسای مسیحی یونان و آسیای صغیر زنده بوده است (اُرت ۱۹۶۷: ۳۹).

در سال ۱۹۷۰م، از مجموعهٔ دست‌نوشته‌های یونانی دانشگاه کُلن رمزگشایی شد. این مجموعه که عنوانش «اندر پیدایش پیکر او (مانی)» است، در مدینه مَدی کشف شده، اما در جنگ جهانی دوم مفقود شده بود. این دست‌نوشته‌ها دربارهٔ داستان زندگی مانی در میان فرقهٔ مُغتسله و سفرهای تبلیغی‌اش پس از گسست نهایی او از آن فرقه در بیست‌وچهارسالگی است (نک: کوئِنِن ۱۹۸۵).

نوشته‌های لاتینی

نویسندگان لاتینی‌زبان در سدهٔ چهارم میلادی، مانند هیلاریوس[9]، آمبروسیوس[10]، هیِرونیموس[11] و فیلاستریوس[12]، دربارهٔ مانی و دین او آثاری مبهم و غیرعلمی بر جای

1. Scythianus 2. Terebinthus 3. Eusebius 4. Cyril 5. Serapion of Thmuis
6. Titus of Bostra 7. Epiphanius of Salamis 8. Simplicius 9. Hilarius
10. Ambrosius 11. Hieronymus 12. Philastrius

گذاشته‌اند، چون از آثار اصیل مانوی استفاده نکرده بودند. البته اِوُدیوس[1]، اسقف اِزالوم[2]، از بقیه مستثناست. او در رسالهٔ *در ردّ مانی*، نقل‌قول‌هایی از آثار مانی، مثل *رسالهٔ دوبُن* و *گنج زندگان*، به دست داده است.

مأخذ نویسندگان لاتینی‌زبان سده‌های چهارم و پنجم میلادی، آثار آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) بوده است. او که از پدری غیرمسیحی و مادری مسیحی زاده شده بود، در جوانی به مانوی‌گری گروید و در طول سال‌های ۳۷۶ تا ۳۸۴م جزو نیوشایان مانوی بود. بعدها از مانوی‌گری گسست و آثار مهمی در ردّ این کیش نوشت.

آثار آگوستین هرچند از نظر تعداد بسیار است، آگاهی‌های دقیق و مثبت کمی در آنها می‌توان یافت. چون نخست از دیدگاه متخاصم نگاه کرده است؛ دیگر اینکه پایگاه او در مراتب پایین جامعهٔ مانوی بوده است، و گزارش او تنها از وضعیت مانویان در همان ایام است. آثار آگوستین را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: آثار گروه اول که به زبانی ناب و ادبی نوشته شده‌اند، و حاوی مقالات تعلیمی و عقیدتی هستند؛ گروه دوم آثاری هستند که شرح مباحثات شخصی او با کسانی چون فورتوناتوس[3]، آدیمانتوس[4]، فاوستوس[5]، فِلیکس[6] و سِکوندینوس[7] را دربر دارند.

از این گذشته، فرمان‌نامه‌های دو تن از امپراتوران روم، دیوکلسین (فرمان ۲۳ مارس ۲۹۷م) و والنتیانوس (فرمان ۳۷۲م) مبنی بر آزار و شکنجهٔ مانویان، نیز جزو منابع مهم تاریخ مانوی‌گری هستند (اُرت ۱۹۶۷: ۴۱-۴۲).

تحلیلی بر ادبیات مانوی

ادبیات مانوی گنجینه‌ای از آثار منثور و منظوم دینی، تعلیمی، عرفانی و غنایی است. کوشش پژوهندگان معاصر تا کنون بیشتر در معرفی، خوانش، ترجمه، و واژه‌شناسی این آثار بوده است. ازاین‌رو، تحلیل مستقلی از کل ادبیات مانوی به دست داده نشده است. این تحلیل باید گونه‌شناسی آثار را بر پایهٔ نظم و نثر و ویژگی‌های

1. Evodius 2. Ezalum 3. Fortunatus 4. Adimantus 5. Faustus 6. Felix
7. Secundinus

سبکی در بر گیرد. از این رو، نخست دو بُعد ادبیات منثور و منظوم را بررسی می‌کنیم و آنگاه دربارهٔ گونه‌های ادبی و ویژگی‌های سبکی به تحلیل خواهیم پرداخت.

ادبیات منثور

ادبیات منثور مانوی به زبان‌های ایرانی (فارسی میانه، پارتی، سُغدی) حجم گستره‌ای از ادبیات دینی، عرفانی، تعلیمی، داستان‌های تمثیلی، زیست‌نامه‌نگاری و نامه‌نگاری را تشکیل می‌دهد. بخش دیگر این ادبیات که بیشتر به زبان قبطی باقی است، مانند *کِفالایا* و *مواعظ*، جنبه‌های تعلیمی و دینی دارد؛ و *زبور*که در شمار ادبیات عرفانی، غنایی است.

ادبیات منثور مانوی دربارهٔ مانی و تاریخ کیش او، اندرزها و دستورهای دینی، دربارهٔ آفرینش و پایان جهان، روح و رستگاری، نیایش عیسی مسیح و متن‌های نیایشی پیرامون به صلیب کشیدن او، تمثیل‌ها و نوشته‌های جدلی و آموزشی پراکنده است.

بخشی از این ادبیات فاخر، آفریدهٔ شخص مانی است. ازجمله، در یکی از نوشته‌ها (M 5794 = a) آمده است که مانی دین خود را از همهٔ ادیان موجود جهان برتر و بهتر می‌شمارد و مکاشفهٔ دو بُن نور و ظلمت و طبقات جامعهٔ مانوی را معرفی می‌کند؛ یا در قطعه‌ای دیگر، مانی از فرشتهٔ نَرجَمیگ (روح همزاد)، از نخستین تعلیم *انجیل زنده* به خانواده و نزدیکان، و از دانش روان‌چینی (گردآوری روان‌ها برای رستگاری) (M 49 II = b) سخن می‌گوید. در این نوشته‌ها، به نمونه‌های خودزیست‌نامه‌نگاری مانوی برمی‌خوریم (M 566 = d, M 48 = e, M 47 I = f). قطعهٔ بازمانده دربارهٔ مرگ مانی (M 5569 = p)، در زمرهٔ زیباترین نوشته‌های منثور زبان پارتی است. داستان‌های تمثیلی یا تمثیلات مانوی نیز از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردارند. این داستان‌ها و حکایات که به فارسی میانه، پارتی و سُغدی بازمانده‌اند، گاه چندان فشرده و کوتاه‌اند که تنها در یک جمله بیان می‌شوند و همانند داستانک[1] امروزی هستند؛ وگاه مفصل‌تر، مانند تمثیل مردی که در دشت سرابی می‌بیند، با شهر و درخت و بسیار چیزهای

1. Short Short Story

دیگر، و دیو او را می‌فریبد و می‌کشد (متن h، بند M 2 I =۷)؛ یا تمثیل دژی که دشمنان می‌خواستند بدان درتازند، اما راه ورودش را نمی‌دانستند، پس بزمی آراستند با سرود و نوای بسیار. آنان که درون دژ بودند، شیفتهٔ دیدن نغمه‌سرایان شدند، پس دروازه را گشودند و دشمنان فریبکار تاختند و دژ را تسخیر کردند (همان متن)؛ یا تمثیل بازرگانی که جماعت راهزنان با سخنان جذاب او را فریفتند و به جای دور رهنمون شدند، او را کُشتند و گنجش را دزدیدند (متن h، بند M 2 I = ۸)؛ یا تمثیل دخترکی زیبارو که در دژی زندانی بود و مردی فریبکار که در بُن دیوار نوای شیرین سرود. آهنگش دخترک را چندان شیفته کرد که از زاری و هیجان مُرد (همان متن)؛ یا تمثیل فیلی که از بالای کوه بوی گُل‌های بوستان شاه را آرزو کرد، اما برای رسیدن به گُل‌ها در تاریکی شب از بالای کوه فروافتاد و مُرد (متن h، بند M 2 I = ۹) (نیز نک: بهار و اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۲۴۱-۲۴۴).

برخی از تمثیلات مفصل هستند، مانند داستان شاهزاده خانمی که به عشق پسری گرفتار شده است، و شاه برای رهایی او، مردان خود را می‌فرستد تا آن پسر را پیش او آورند، ولی آنان نمی‌توانند جوان را راضی کنند. سرانجام، پیرزنی چاره‌ای می‌یابد تا پسر را که بر درختی نشسته است، پایین آورد. بدین طریق که گوسفندی را می‌گیرد و می‌خواهد او را با بُریدنِ دُنبه بکشد. پسر که چنین می‌بیند، بدو می‌گوید که باید حیوان را از سر بکشد. پیرزن از او می‌خواهد تا راه آن را بدو بنماید. چون پسر از درخت فرو می‌آید، پیرزن او را مِی می‌دهد و مست می‌کند (نیز نک: زوندِرمان ۱۹۷۳: فصل ۲۴).

بخش دیگر ادبیات منثور نامه‌ها است. شماری نامه از پیروان بلندپایهٔ مانوی به زبان پارتی بازمانده است. قدیم‌ترین آنها از سیسین، جانشین مانی، است. این نامه (M 5815 II = q) خطاب به مار اَمّو، پیشوای مانویان شرق، نوشته شده است، و در زمرهٔ شیواترین نثرهای مراسله‌نویسی آن روزگار است. نامهٔ دیگر (M 5815 = r) که متأخرتر است و مربوط به اواخر سدهٔ ششم یا اوایل سدهٔ هفتم میلادی است، از قول مانی خطاب به مار اَمّو است. هر دو نامه، جنبهٔ تعلیمی و آموزه‌ای دارند و جزو نثرهای فاخر ادبیات مانوی هستند.

از نامه‌های مانی نیز نقل‌قول‌های کوتاهی به‌صورت پند و اندرز و کلمات قصار در بعضی از نوشته‌های فارسی میانه و سُغدی آمده است. از جمله، *نامهٔ بزرگان*، *نامهٔ هَتا* (*رسالة حطا* بنابر روایت ابن‌ندیم در *الفهرست*) و *نامهٔ میشون* به فارسی میانه؛ *نامهٔ آرمِن* به فارسی میانه و سُغدی؛ و *نامهٔ سیسِن‌پَتی* به سُغدی.

در میان متن‌های منثور، آثاری دربارهٔ کیهان‌شناخت یا تکوین عالم، مواعظ منوهمد روشن (از ایزدان آفرینش سوم مانوی و مسئول نجات روان‌ها)، چکیدهٔ آموزه‌های مانی، اندرزها و دستورهای دینی برای گُزیدگان و نیوشایان، توبه‌نامه‌ها، متن‌های نجومی و گاهشماری، متن‌های جادویی، شامل تعویذ بر ضد تب و طلسم یا افسون دور راندن دیوان (متن‌های M 781 + M 1314 + M 1315 = dr, M 1202 = ds) بازمانده است. متأخرترین نثر فارسی میانهٔ مانوی دیباچهٔ *مَهرنامَگ* (سرودنامه: متن M1 = s) است که بین سال‌های ۸۲۵ تا ۸۳۲م در قره‌شهر ترکستانِ چین نوشته شده و نویسندهٔ آن سُغدی‌زبان بوده و از فارسی میانه به عنوان زبان دینی استفاده کرده است (نک: اسماعیل‌پور ۱۳۷۶).

ادبیات منظوم

اشعار مانوی بازمانده عمدتاً به زبان‌های پارتی و فارسی میانه‌اند، اما آثاری منظوم به زبان‌های قبطی و سُغدی نیز در دست است. مهم‌ترین سرودنامه‌های مانوی، *اَنگَدروشنان* (روشنی‌های کامل)، *هُویدَگمان* (نیک‌بختی برای ما) و *مَهرنامَگ* (سرودنامه) هستند. در کنار آنها، به سرودها و نیایش‌های بلند (فارسی میانه: āfurišn؛ پارتی: āfrīwan) و سرودهای کوتاه (فارسی میانه: mahr؛ پارتی: bāšāh) برمی‌خوریم.

مانی خود نخستین آفرینندهٔ آثار منظوم، از جمله قطعات شاعرانهٔ *انجیل زنده* و *زبور* بود. چنان‌که پیشتر گفته شد، او دو *زبور* منظوم سروده بود: *آفرینِ بزرگان* و *آفرینِ قدیسان*. *آفرینِ بزرگان* دارای چند بخش است. در هر بخش، عبارت معینی به‌صورت ترجیع‌بند در طول متن تکرار می‌شود.

عارفان بلندپایهٔ مانوی که برخی، جزو شاگردان مانی بوده‌اند و برخی از آموزگاران و اسقفان، خود در شمار سرایندگان نیایش‌ها و مزامیرند، مانند مار اَمّو (سرایندهٔ

برخی از اشعار پارتی)، مار خورشید وَهمن (سرایندهٔ سرودنامهٔ *هُویدَگمان*)، هراکلیدس و توماس (سرایندگان برخی از مزامیر قبطی)، و خداوندگارْ کورش (سرایندهٔ احتمالی برخی از مزامیر، از جمله مزامیر بِما). افزون‌بر این، دستهٔ دیگری از آثار منظوم، شامل سروده‌ها و نیایش‌هایی است که برخی از آنها با موسیقی در مانِستان‌ها (معابد مانوی) خوانده می‌شده است، اما نام سرایندگان و نوازندگان آنها دانسته نیست.

مضمون بیشتر سرودنامه‌های پارتی، نجات و رستگاری نور یا روحِ در بند است. در این سروده‌ها، روح همواره در جستجوی مُنجی است تا رستگار شود. روح نومید است و فریاد می‌کشد «چه کسی نجات خواهدم بخشید؟»؛ روحی تنها، ترسیده و گریان که در پی بازجست رهایی است. آنگاه مُنجی پیش می‌آید و کلامی مهربان و عاشقانه بر زبان می‌راند. دیوان می‌گریزند و مژدهٔ رستگاری به روح داده می‌شود. روح جامهٔ نور بر تن می‌کند و از زندان ظلمانی تن آزاد و به آسمان رهسپار می‌شود.

درون‌مایه‌هایی از این دست در ادبیات منظوم مانوی، نماد و رمز چیرگی ظلمت، ستیز و استبداد روزگار ساسانی، به‌ویژه در دوران سختگیرانهٔ کرتیر و ادوار بعد، است که به‌گونه‌ای در اشعار مانوی تجلی یافته است. ستیز میان نور و ظلمت، خود رمز ستیز طبقاتی این ادوار و روزگاران تیره‌تر بعدی است. اما مایه‌وران این سرودها امید رهایی و رستگاری از کف نداده، به پیروزی نهایی نور چشم امید بسته‌اند.

سرودنامه‌های پارتی را، همانند برخی از مزامیر قبطی، مثل مزامیر برای عیسی و مزامیر هراکلیدس، در مراسم تدفین گُزیدگان مانوی می‌خوانده‌اند. در مزامیر نیز موضوع رهایی روح از «خانه‌گاهِ ظلمانی و موحش» توصیف می‌شود.

سرودنامه‌های بلند مانوی دارای چند اندام (handām: بخش) است. از این سرودها، چهار مجموعه در دست است: دو مجموعه از آنها به فارسی میانه است و عنوان آنها *گفتار نفس زنده* و *گفتار نفس روشن* است. دو مجموعهٔ دیگر به پارتی‌اند و *اَنگَدروشنان* و *هُویدَگمان* نام دارند. *اَنگَدروشنان* ۱۳۵ مصراع و *هُویدَگمان* ۱۴۴ مصراع دارد. قطعاتی از منظومهٔ اخیر به زبان سُغدی نیز مانده است. هِنینگ سرایندهٔ *هُویدَگمان* را مار اَمّو، مبلّغ مانوی در خراسان، می‌دانست؛ در حالی که به نظر زوندِرمان (زوندرمان، ۱۹۹۰: ۹-۱۴)، سرایندهٔ این اثر، اسقفی مانوی به نام مار خورشید وَهمن بوده است.

واژه‌های پارتیِ āfurišn و فارسی میانهٔ āfrīn برای نیایش‌های بلندی به کار رفته‌اند، که بیشتر خطاب به مانی یا یکی از ایزدان مانوی است. بدین منظور، گاه از واژهٔ پارتیِ istāwišn و فارسی میانهٔ stāyišn به معنی «ستایش» نیز استفاده شده است. این نیایش‌ها به تقلید از *یَشت‌های اوستا*ست. هر نیایش در بزرگداشت یک ایزد یا یک قدیس است، مثل نیایش‌های نَریسه‌ایزد، سروش اَهرای، عیسای درخشان و مانی؛ یا به یک آیین مربوط است، مثل نیایش‌هایی دربارهٔ بِمای نور (جشن سالانهٔ عروج ملکوتی مانی). یک نیایش‌نامهٔ بِما نیز به سُغدی یافت شده است. نیایش‌های پارتی از این‌گونه، شامل نیایش پدرِ بزرگی (M 8700)، نیایش مِهرایزد (M 1830)، نیایش دوشیزهٔ نور (M 723 و احتمالاً M 405a) و نیایش درخت (M 381) است. بیشتر سرودهای قطعهٔ M 8700 به ترتیب حروف الفبا تنظیم شده‌اند. برخی از قطعات پارتی که «سرود نیایشِ بزرگان» نام دارند و موضوعشان فراخوانی ایزدان و استغاثه به درگاه آنان است، از زبان سُریانی ترجمه شده است (مثلاً M 70, M 231, M 772a, M 1915, M 2602, M 5875). نیز کتاب *زبور و نیایش‌های* مانی در ترجمهٔ چینی a-fu-yin نامیده شده است که برگردان واژهٔ «آفرین» است. رهبر سرودخوانان در پارتی āfrīwansar، در فارسی میانه āfrīnar و در چینی a-fu-yin-sa نام داشت (زوندِرمان ۱۹۸۴الف: ۵۹۴).

گونه‌های ادبی و ویژگی‌های سبکی

بررسی ادبیات مانوی نشان می‌دهد که چهار گونهٔ ادبی می‌توان برای آن قائل شد: ۱. تعلیمی، ۲. غنایی، ۳. روایی، ۴. زیست‌نامه‌نگاری. هرچند مهم‌ترین بخش نوشته‌های مانوی را ادبیات تعلیمی تشکیل می‌دهد و مانویان تجربه‌ای جهان‌گستر در این زمینه داشته‌اند، در انواع غنایی و روایی نیز آثار جاودانه‌ای آفریده‌اند که در شمار شاهکارهای ادبیات دینی جهان‌اند. تا کنون نوع حماسی به گونهٔ مستقل میان آثار مانوی مشاهده نشده است، اما گونهٔ فرعی حماسهٔ عرفانی را می‌توان در خلال ادبیات گنوسی مانویان بازجست.

هرچند نویسندگان و شاعران خلاق مانوی از سدهٔ سوم میلادی آثار ادبی ـ عرفانی شگرف و ماندگاری از خود به جای گذاشتند، هرگز در پی نام و نام‌آوری در پهنهٔ

گستردهٔ ادبیات نبودند، بلکه هدفشان تنها ترویج و تبلیغ آموزه‌های دینی ـ عرفانی به شیوه‌ای عاشقانه بوده است. آنان این نکته را در خلال آثار خود به اثبات رسانده‌اند. مانویان به فراست دریافتند که برای ترویج و گسترش آیین خود، باید از هنرهای چندگانه‌ای همچون شعر و داستان، نقاشی، خوشنویسی، تذهیب و موسیقی بهره گیرند. حتی به‌زعم دشمنان و منتقدان، آنان در بهره‌وری از هنرهای یاد شده، از دیگر ادیان و کیش‌ها گوی سبقت ربودند. دشمنان مسیحی مانوی‌گری نتوانستند از تحسین نوشته‌های رنگارنگ و مزیّن به نقوش جادووَشِ مانوی بازمانند و برای توجیه زیبایی این آثار شگرف، به مانویان نسبت جادوگری دادند (لیو ۱۹۹۴: ۱۸).

در پهنهٔ ادبیات تعلیمی، آثار متعددی را در بخش ادبیات منثور معرفی کردیم. این گونهٔ ادبی میان نوشته‌های مانوی، بر عکس آثار نحله‌های دیگر، خشک و بی‌روح نیست، بلکه سرشار از جذبات و شگردهای لفظی و معنوی است. برای نمونه در قطعهٔ پارتی «به کیش خود درآوردنِ مانی توران‌شاه را» (M 48)، به جای بهره‌گیری از سیاق رایج آموزش دینی، از شگرد مسحور کردن و «به فضا راهبر شدنِ» توران‌شاه (گونه‌ای هیپنوتیزم) استفاده شده است؛ یا در قطعهٔ «به کیش خود درآوردنِ مانی فرمانروای میشان را» (M 47 I) به روشنی آمده که مانی «به وَرج (معجزه) بهشتِ نور را [به فرمانروا] نشان داد» (نیز نک: بهار و اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۲۳۷-۲۳۸). افزون‌بر این، آموزش در آثار مانوی جلوه‌های گوناگون داشت. به‌کارگیری ادبیات اندرزی و بیان شیوای پندآموز در خلال نامه‌نگاری‌های جذاب بزرگانِ دین (برای نمونه در نامهٔ سیسین به مار اَمّو، M 5815 II) مشهود است (نک: بهار و اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۲۵۳-۲۵۵). متن‌های اندرزی شامل اندرزهایی برای نیوشایان است (M 49 I, M 177, M 5794 II, M 8251).

از دیگر ویژگی‌های ادبیات تعلیمی مانویان، ابعاد دینی و عرفانی است. بُعد آموزش‌های دینی بیشتر در ادبیات منثور، و بُعد عرفانی عمدتاً در ادبیات منظوم جلوه‌گر شده است. آموزش عام برای طبقهٔ نیوشایان، و آموزش خاص برای برگزیدگان، هر یک شیوهٔ خاص خود را داشت. *کِفالایا* و *مواعظ* در زمرهٔ ادبیات تعلیمی است، چون حائز هر دو جنبهٔ فوق است، اما *زبور و نیایش‌ها* و *انجیل*، تا آنجا که بازمانده‌اند، لحن

فاخر دارند و به قلمرو عرفان نزدیک‌ترند.

گونهٔ غنایی شامل اشعار تغزلی، عاشقانه و مرثیه‌ای است. تغزل در سرودهای مانوی، به‌ویژه در *زبور و نیایش‌ها*، جلوه‌ای خاص دارد. بیان احساسات و عواطف عاشقانهٔ ناب را برای معشوق ازلی، پدرِ بزرگی یا فرمانروای اقلیم نور و دیگر ایزدان بهشت روشنی به شکلی ملموس در مزمور ۲۱۹ می‌توان یافت. نمونه‌های تغزل ناب را در مزامیر پراکنده (مزمورهای ۲۰، ۲۱، ۴۱، ۴۲ و ۴۴) باید جستجو کرد (نک: آلبِری ۱۳۷۵: ۴۰-۴۴، ۴۴۸-۵۱۶). مرثیه و مرثیه‌سرایی در مرگ مانی و شهدای مانوی و مسیحی جزو میراث گرانبهای ادبیات مانوی است. «سرود مرگ مانی»، «سرود عروج مار زَکو» و دیگر مراثی برای دین‌سالاران، اُسقفان، و گزیدگان برجسته در زمرهٔ نمونه‌های فاخر ادب غنایی است.

در گونهٔ روایی، بیشتر باید تمثیل‌ها و قصه‌های رمزی را یادآور شد که در سراسر نوشته‌های دینی مانویان گسترده است. رمز و تمثیل جزو عناصر جدانشدنی ادبیات مانوی است. در بخش ادبیات منثور، از تمثیل‌های مشهور سخن راندیم. اینجا تنها به ذکر چند تمثیل و نماد در *زبور* اکتفا می‌کنیم: دوشیزه نماد آیین، شبان نماد پدرِ بزرگی (مزمور ۲۲۵)؛ تمثیل شیر، شبان و برهٔ زخمی (در قصهٔ شبانی که بره‌ای را جلوی شیر می‌افکند تا بدین وسیله بفریبدش و دیگر بره‌ها را نجات دهد) در واقع تمثیلِ به اسارت درآمدنِ انسانِ نخستین در چنگ نیروهای تاریکی است؛ شیر نماد شهریار ظلمت و بره رمز انسانِ نخستین است که در چنگ دیوان اسیر است؛ تمثیلِ کشتیِ به توفان درافتاده و سرقت جواهر و مروارید، محمولهٔ کشتی، نیز رمز اسارت انسانِ نخستین در جنگ با دیوان است و در اصل، رمز اسارت روح در تن مادی است؛ سکاندار کشتی در اصل همان انسانِ نخستین است (مزمور ۲۲۴)؛ گنج دزدیده شده رمز اسارت نور در چنگ تاریکی است؛ مروارید نماد روح یا پاره‌های نور ازلی، و صدف رمز جهان مادی است. ده‌ها نمونهٔ دیگر از این دست می‌توان ارائه داد. تمثیل کشتی و سکاندار بیانگرِ تلاش‌های انسان در راه تسخیر دیوان و نیروهای تاریکی است. تلاش انسانِ محبوس در جهان تاریکی در قالب کشتیِ به توفان درنشسته و از کف دادن مرواریدها و جواهر و شکل‌های گوناگون این تمثیل در آثار منثور و منظوم مانوی

PersianPDF.com

دال بر وجود گونه‌ای حماسهٔ عرفانی است: حماسهٔ ستیز انسانِ محبوس در تخته‌بند تن با نیروهای تاریکی به امید سپیدهٔ رستگاری و پیوستن به کشتی نور، بهشتِ نو و سرانجام، رسیدن به بهشت روشنی و یگانه شدن با انوارِ ایزدی (نیز نک: اسماعیل‌پور ۱۳۷۷).

در گونهٔ زیست‌نامه‌نگاری نیز مانویان آثار ارزشمندی برجای گذارده‌اند. این سنت از مانی به یادگار ماند. *کِفالایا* در واقع گونه‌ای خودزیست‌نامه‌نگاری او بود، اما بعدها دستخوش تغییر و دگرگونی شد. زیست‌نامه‌ها بیشتر دربارهٔ مانی و حواریون او هستند. در مجموعهٔ دست‌نوشته‌های مانوی کُلن که ترجمهٔ یونانی از اصل سُریانی و مربوط به سدهٔ پنجم میلادی است، به شرح حال اولیا و قدیسان برمی‌خوریم (بهار و اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۳۳-۳۴).

از ویژگی‌های سبکی ادبیات مانوی، به اوزان شعر، فنون ساختاری، صنایع لفظی و صُوَر خیال می‌توان اشاره کرد. وزن در اشعار پارتی و فارسی میانه به نظر هِنینگ (۱۹۷۷الف: ۱۶۶) ضربی یا تکیه‌ای است، اما ژیلبر لازار (۱۹۸۵م) معتقد است که در اشعار پارتی و احتمالاً در اشعار فارسی میانه، هر بیت شامل دو مصراع و هر مصراع دارای چند واژه است که دو واژهٔ آن اصلی است و تکیه‌ها روی هجای آخر آنهاست. این دو واژهٔ اصلی همراه با کلمات مجاور آنها دو پایه یا رُکن شعر به شمار می‌رود و هریک خود از دو تا چهار هجا دارد و کمتر پنج یا شش هجایی است. در وزن این پایه‌ها، غیر از تعداد هجاهای تکیه‌دار، ضرب‌آهنگ نیز می‌تواند مؤثر باشد.

صنایع لفظی اشعار مانوی شامل تشبیه و مجاز و انواع آنهاست. از جمله تشبیه سرعتِ عروج آسمانیِ مانی به برق تیزرو و رؤیای تندگذر (بویس ۱۹۷۵: ۴۷، متن p 1)؛ یا جواهرات مجازی است برای ذرات نورِ محبوس در جهان (بویس ۱۹۷۵: ۹۱، متن af 1)؛ یا کبوترانِ سپید مجازی است برای راهبه‌های مانویِ سوگوار (بویس ۱۹۷۵: ۱۴۵، متن cm 7). تکرار واژه‌ها یا عبارات در خلال سرودها و مزامیر، و شیوهٔ اشعار اَبگَدی (ابجدی) نیز از دیگر ویژگی‌های سبکی است.

کتابشناسی:

آلبری، سی. آر. سی، ۱۳۷۵، *زبور مانوی*، ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران

ابن مرتضی، *المنیة و الأمل فی شرح الملل و النحل*، بیروت، ۱۳۹۹ق

ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گ. فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۱م

ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش و ترجمهٔ محمدرضا تجدد، تهران، ۱۳۶۶

ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۳، *تاریخ زبان فارسی*، تهران

ابوالمعالی علوی، *بیان الأدیان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۲

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۷۶، «مَهرنامگ: سرودنامه‌ای مانوی»، *یاد بهار*، به کوشش کتایون مزداپور، تهران، ص ۹۱-۹۸

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، «بازسازی ارژنگ مانی»، *مجلهٔ باستان‌شناسی و تاریخ*، س ۱۲، ش ۲/۱، ص ۱۰-۱۳

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۷۷، «دیباچهٔ مثنوی معنوی و اشعار گنوسی»، *ایران‌شناخت*، ش ۱۱، ص ۱۴-۴۱

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *اسطورهٔ آفرینش در آیین مانی*، تهران

افشار شیرازی، ا، ۱۳۵۵، «متون عربی و فارسی دربارهٔ مانی و مانویت»، *مانی و دین او*، سیدحسن تقی‌زاده، تهران، ص ۷۱-۶۲۰

بهار، مهرداد و اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *ادبیات مانوی*، تهران

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران

قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۴، *فرهنگ سُغدی*، تهران

Allberry, C. R. C, 1938, *A Manichaean Psalm-Book*, Stuttgart

Andreas, F. C. and Henning, W. B, 1932-1934, *Mitteliranische Manichaica aus*

Chinesisch Turkistan I, II, III, Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften

Asmussen, J. P, 1975, *Manichaean Literature*, Delmar

Bang, W, 1920-1930, *Turkische Turfantexte*, I, II, III, Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften

Beeson, C. H, 1906, *Acta Archelai*, Leipzig

Boyce, M, 1954, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, Oxford

Boyce, M, 1960, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlin

Boyce, M, 1975, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9, Leiden

Boyce, M, 1977, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9a, Leiden

Boyce, M, 1983, «Parthian Writings and Literature», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 1151-1165

Chavannes, E, 1911, «Un traité manichéen retrouvé en Chine», *Journal Asiatique* 10/18, pp. 499-617

Cirillo, L, 2001, *Concordanze del 'Codex Manichaicus Coloniensis'*, Bologna

Clark, L, 1997, «The Turkic Manichaean Literature», *Emerging from Darkness*, ed. P. Mirecki and J. Beduhn, Leiden

Durkin-Meisterernst, D, 2004, «F. W. K. Müller's Work on Iranian Languages», *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, pp. 68-71

Funk, W. P, 2000, *Manichäische Handschriften der staatlichen Museen zu Berlin*, Band 1, Kephalaia I, Zweite Hälfte, Lfg. 15/16, Stuttgart, etc.

Gardner, I, 1995, *The Kephalaia of the Teacher*, Leiden

Giversen, S, 1986-1988, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beaty Library*, vol. 1: Kephalaia; vol. 2: Homilies and Varia; vol. 3: The Psalm Book, Part 1, II, Geneva

Hamilton, J, 1986, *Manuscrits ouïgours du ix-x siècle de Touen-Houang*, 2 vols., Paris

Henning, W. B, 1943, «The Book of the Giants», *BSOAS*, 11, pp. 52-74

Henning, W. B, 1977a, «The Disintegration of the Avestic Studies», *Acta Iranica* 15, Leiden, pp. 151-167

Henning, W. B, 1977b, *Selected Papers*, Acta Iranica 14-15, Leiden

Jackson, A. V. W, 1965, *Researches in Manichaeism*, New York

Koenen, L. R, 1985, *Codex Manichaicus Coloniesis*, Bon

Lazard, G, 1985, «La métrique de la poésie parthe», *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce*, Acta Iranica 25, Leiden, pp. 371-399

Lieu, S. N. C, 1992, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen

Lieu, S. N. C, 1994, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden

MacKenzie, D. N, 1979, «Šābuhragān [I]», *BSOAS*, 42, pp. 500-584

MacKerras, C, 1990, «The Uighurs», *The Cambridge History of Early Inner Asia*, ed. D. Sinor, Cambridge, pp. 317-342

Müller, F. W. K, 1904, «Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfán, Chinesisch-Turkestan», I Theil: *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, pp. 348-352; II Theil: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, pp. 1-117

Müller, F. W. K, 1905, «Eine Hermas-Stelle in manichäischer Version», *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, pp. 1077-1083

Müller, F. W. K, 1907, «Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischer Sprache», *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, pp. 260-270

Müller, F. W. K, 1912a, «Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch

(Maḥrnâmag)», *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, pp. 1-40

Müller, F. W. K, 1912b, «Soghdische Texte I», *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, pp. 1-111

Ort, L. J. R, 1967, *Mani: A Religio-Historical Description of His Personality*, Leiden

Pelliot, P, 1913, «Textes historiques, Fragment Pelliot», *Journal Asiatique* 11/1, pp. 99-199

Polotsky, H. J, 1934, *Manichäische Homilien*, Stuttgart

Polotsky, H. J. and Böhlig, A, 1940, *Kephalaia*, Stuttgart

Reeves, J. C, 2000, «The Book of Giants», *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. L. H. Schiffman and J. C. Vanderkam, Oxford, vol. 1, pp. 309-311

Salemann, C, 1908, *Manichäische Studien; die mittelpersischen Texte in revidierter Transcription mit Glossar und grammatischen Bemerkungen*, St. Petersburg

Sundermann, W, 1973, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und parabeltexte der Manichäer*, Berlin

Sundermann, W, 1984a, «Āfurišn», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. 1, London, pp. 593-594

Sundermann, W, 1984b, «Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch», *Acta Iranica* 23, Leiden, pp. 497-505

Sundermann, W, 1990, *The Manichaean Hymn-Cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian*, London

Sundermann, W, 1996, *Iranian Manichaean Turfan Texts in Early Publications (1904-1934)*, Corpus Inscriptionum Iranicarum, Supplementary Series 4, London

Vermes, M, 2001, *Acta Archelai*, Turnhout

von Le Coq, A, 1911-1922, *Turkisch Manichaica aus Chotscho*, I, II, III, Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften

Weber, D, 2000, *Iranian Manichaean Turfan Texts in Publications Since 1934*, London

Wurst, G, 1996, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beaty Library: Psalm*

Book, Part II, 1, Turnhout

Zieme, P, 1975, *Manichäisch-Türkische Texte*, Berliner Turfan Texte 5, Berlin

Zieme, P, 1991, *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang*, Budapest

www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/index.htm

زبان‌های سکایی: خُتَنی و تُمشُقی

جان شلدون

مقدمه

اصطلاح«سکایی» معمولاً برای دو زبان بسیار نزدیک‌به‌هم به‌کار می‌رود که در یک زمان در ختن و تُمشُق، در صحرای تَکلَماکان بدان‌ها سخن می‌گفتند؛ نام سکایی را منابع فارسی باستان، یونانی، و چینی به اقوام ساکن در ناحیه‌ای در شرق سغد داده‌اند که چه‌بسا با این صورت گفتاری مرتبط بوده است. واژهٔ فارسی نوی «سیستان» و نیز لقب سگزی، که *شاهنامه* به رستم داده است، از همین نام گرفته شده‌اند[1]. شواهد ما دربارهٔ زبان ختنی[2] از اسناد به‌دست‌آمده در این ناحیه در آغاز سدهٔ بیستم میلادی است که تاریخشان به سده‌های هفتم تا یازدهم میلادی می‌رسد[3]. از آن‌جا که اسناد ما

---

۱. گویشوران زبان‌های بازمانده از سکایی را در شُغنان، روشنان، مونجان، و وخان می‌توان یافت.

۲. این واژه در ختنی -*hvatana* است؛ *khotana* به‌عنوان نام در نوشته‌ای پراکریتی از اِندِره دیده شده است.

۳. اینک انبوهی مواد را در این مجموعه‌ها می‌توان یافت: پلیو (پاریس)، هورنل و اشتاین (لندن)، هدین (استکهلم)، پتروفسکی و اُلدنبرگ (سنت پترزبورگ)، فرانکه (مونیخ)، کرازبی (واشینگتن دی‌سی).

دست‌کم پنج سده را دربرمی‌گیرند، شگفت نیست که شاهد تغییر قابل‌ملاحظهٔ این زبان طی این دوره باشیم. برای این زبان دو مرحله می‌توان بازشناخت که به ترتیب ختنی قدیم و ختنی جدید هستند. در روستای تُمشُق[1] در شمال ختن، دست‌نوشته‌ای[2] (موسوم به P410) حاوی متنی بودایی مربوط به نذر یک زن یافت شد؛ این متن به گویشی کهن‌تر، و با این همه بسیار نزدیک به این گویش نوشته شده بود: این متن در کنار شماری سند از مارال‌باشی و مُرتُق، شواهدی اندک ولی گران‌بها را دربارهٔ این زبان دوم در اختیار نهادند (نک: درسدن ۱۹۷۲: ۱۱۲-۱۱۴).

شواهد ما از زبان ایرانی باستان، که در کتیبه‌های فارسی باستان و *اوستا*، به همراه متن‌های ودایی، یافت می‌شوند، در بازسازی مرحلهٔ هندوایرانی در خانوادهٔ زبان‌های هندواروپایی اهمیت بسیار دارند. تا زمان کشفیات اوایل سدهٔ بیستم میلادی، آگاهی‌های ما از زبان‌های ایرانی، اساساً محدود به متن‌های فارسی میانهٔ زردشتی بود که هرچند صورت باستانی این زبان را حفظ کرده بودند، اما تاریخ بخش عمدهٔ آنها به سدهٔ نهم میلادی می‌رسید. گسترش حوزهٔ مطالعات فارسی میانه به‌گونه‌ای ارزشمند، به کمک موادی که کاوشگران حیطهٔ زبان‌های بسیار نزدیک به آن، یعنی فارسی میانهٔ مانوی و پارتی، یافته بودند، انجام شد؛ در سال‌های اخیر مواد فراوانی هم از زبان بلخی بدان‌ها افزوده شده است. کشفیات قدیم‌تر بقایای قابل‌توجهی از زبان سغدی را روشن ساخت که به صورت‌هایی با اندک تفاوت، در متن‌های بودایی، مانوی، و مسیحی، باقی مانده‌اند. آگاهی‌های ما از ختنی و تمشقی هم که به همان زمان بازمی‌گردد، به همین اندازه ارزشمند است. در این زبان‌ها برخلاف بقیه[3]، تکواژهای واکه‌ای در خط به صورت کامل می‌آیند. فارسی میانهٔ کتیبه‌ای، پهلوی، و پارتی، گویش‌های جنوب غربی هستند؛ گروه شرقی شامل خوارزمی، سغدی، بلخی، و سکایی است.

---

۱. نام باستانی آن معلوم نیست. از آن‌جا که تمشق واژه‌ای ترکی به معنای منقار است، تصور می‌رود که نمی‌تواند قدیم‌تر از زمان ورود اسلام به منطقه، یعنی سدهٔ دهم میلادی، باشد.

۲. متن موسوم به *Karmavācanā*. مطالعات اخیر این‌ها هستند: امریک ۱۹۸۵؛ شروو ۱۹۸۷.

۳. بلخی را با الفبای یونانی می‌نوشتند که مصوت‌ها را هم نشان می‌داد.

آواشناسی

گویشوران هر دو گویش سکایی، خط بومی براهمی را با دستگاه آوایی خود منطبق ساختند[۱]. خاستگاه بسیاری از این نشانه‌های جدید چندان روشن نیست و تصور می‌شود که برخی ویژگی‌ها برگرفته از خروشتی باشند که «خطی الفبایی بوده که از چپ به راست نوشته می‌شده و میان سال‌های ۲۰۰ پیش از میلاد تا ۲۰۰ میلادی در شمال غربی هند به‌کار می‌رفته و به‌احتمال تا چهار سده پس از آن هم در آسیای میانه رواج داشته است»[۲]. از جملهٔ این تغییرات در خط(های) هندی، موارد ذیل قابل ذکراند: استفاده از دو نقطه بر بالای حرف، برای نشان دادن مصوتی که به‌احتمال در اصل/ə/ بوده، و در/i/ ادغام می‌شود، همچنان که در -maista«بزرگ» می‌آید که صورت قدیم‌تر آن -mästa (قس اوستایی -masita) بوده است؛ ys برای/z/، tc برای/ts/ و js برای /dz/؛ تمایز میان صامت‌های بی‌واک و واک‌دار به صورت تکرار حرف بی‌واک[۳] (هیچ ۱۹۸۴: ۱۸۷)؛ استفاده از d برای سایشی غیرهندی/δ/؛ استفاده از قلاب در زیر حرف که در آوانگاری با آپُستروف نشان داده می‌شود، اغلب در جاهایی می‌آید که صدایی از میان رفته باشد، برای نمونه 'gguva «گوش‌ها» از -gūža*(قس اوستایی -gaoša) و ba'ysa «بودا» از صورت قدیم‌تر balysa (نک: امریک ۱۹۹۷: ۷). تُمشُقی حرف‌هایی هم دارد که در ختنی یافت نمی‌شوند، ولی در خط‌های اویغوری و تخاری به‌کار می‌روند.

اگرچه مصوت‌های/a/، /i/ و/u/ (کشیده و کوتاه) که بازماندهٔ ایرانی باستان‌اند، معمولاً بدون‌تغییر باقی مانده‌اند، در هجاهای پایانی، مصوت‌های کشیده کوتاه شده‌اند و در دوهجایی‌ها uی ایرانی باستان پیش از/m/، /n/ و/r/ کوتاه می‌شود، ولی تغییرات ثانوی بسیاری هم در برخی زمینه‌ها رخ داده است. کامی‌شدگی، هرچند در ختنی

---

۱. بحثی موجز و مفید دربارهٔ دستگاه نگارش ختنی را می‌توان در مآخذ زیر یافت: ساندر ۱۹۸۴: ۱۵۹-۱۸۶؛ نیز نک: همو ۱۹۸۶.

۲. هیچ (۱۹۸۴: ۱۸۷)، بحث خود را مبتنی بر وجود قطعی دستگاه نگارش خروشتی در ناحیهٔ ختن و شواهدی، هر چند کم‌تر به نگارش درآمده، از چنین کاربردی در حاشیهٔ حوضهٔ تاریم، که تمشق در آن واقع است، به‌دست می‌دهد.

۳. در خط متأخر برای نشان دادن واک‌دار، به جای تکرار حرف، قلابی را زیر حروف واک‌دار ساده گذاشته‌اند.

بسیار دیده شده است، از ویژگی‌های تمشقی به‌شمار نمی‌رود. برای نمونه صورت بازمانده از -bārya*«متولد شدن» در تمشقی بدون‌تغییر مانده، ولی در ختنی به صورت -bera کامی شده است. ادغام در ختنی، و نیز به‌ظاهر در تمشقی، به‌ویژه در صرف‌های واک‌دار ثانوی دیده می‌شود. از واژهٔ -pīsaka*«آموزگاران» (فاعلی جمع مذکر)، پس از حذف k در میان دو واکه، از صورت حاصلهٔ pīsaa* در ختنی pīsā می‌آید. ایرانی باستان ṛ* به طرق گوناگون و بسته به موقعیت، واک‌دار می‌شود، به‌طوری که برای نمونه، ایرانی باستانِ -pṛna* «پُر» که در اوستایی pərənā و در فارسی میانه -purr است، در ختنی purra می‌شود. مصوت‌های مرکب ایرانی باستان در ختنی ساده می‌شوند، ولی/o/ در این زبان محصول تحولات مختلفی است: برای نمونه عدد هفت، که به صورت hoda نوشته می‌شود، از ایرانی باستان hauda (اوستایی hafta*، فارسی میانه haft) است؛ این موضوع عملکرد گروه صامتی اشاره‌شده در زیر را هم نشان می‌دهد.

صامت‌های آغازین ایرانی باستان که در ختنی بدون‌تغییر می‌مانند، این‌هایند:

/k/(k تلفظ), /g/(gg), k'/(kh), /tʃ/(c), /d*/(j), /t/(tt), /d/(d), /t'/(th), /p/(p), /β/(b), /p/(p'), /h/(h), /s/(s), /z/(ys).

صامت‌های دمیدهٔ k، t و p در ایرانی باستان به سایشی‌های مشابه‌شان، یعنی /x/، /θ/ و/f/ تغییر می‌یابند و بازپیدایی آنها در ختنی، در شکل کهن‌ترشان، را تحت‌تأثیر هندی می‌دانند[۱۰]. هم در ختنی و هم در تمشقی/tʃ/ و/d*/ آغازین، انسدادی- سایشی می‌شوند (جز در مواردی که یک کامی به دنبالشان بیاید)، برای نمونه در تمشقی -tsārya و ختنی -tcera «انجام شدن» از ایرانی باستان -cārya*. واژهٔ معرف «ایزد» (آن‌که پرستش می‌شود)، که در اوستایی به صورت -yazata و بدون‌تغییر از ایرانی باستان می‌آید، در ختنی -gyata یا -jasta، و در تمشقی gyāźdiyā یا Jezda،

---

۱. و به همین سان وجود سری‌های برگشته را. در نگارش ختنی تأثیر بودایی چنان است که پرفسور بیلی عموما همهٔ واژه‌های هندی‌تبار را از واژه‌نامه‌اش کنار می‌نهد، نک: بیلی ۱۹۷۹؛ این موضوع سودمندی واژه‌نامهٔ وی را محدود ساخته است، چرا که بسیاری از صورت‌های سنسکریت و پراکریت به آسانی قابل تشخیص نیستند.

تبدیل/j/ به/gi/ و/*d/ را نشان می‌دهد. صامت‌های میان دو واکه (به‌جز/s/، /z/ و گاه/h/ واک‌دار شده و اغلب از بین رفته‌اند؛ بدین‌ترتیب، درحالی‌که ختنی در واژه‌ای مانند bīsa- «بنده، خادم»، /s/ موجود در اوستایی vaésa-، از هندوایرانی باستان vaisa-*، را حفظ می‌کند، واژهٔ ختنی و تمشقی-āta «آمدن»، /g/ میان‌واکه‌ای صورت هندوایرانی باستان-āgata*(قس سغدی t*") را که از آن مشتق شده، از دست داده است. تحول ایرانی باستان (اوستایی) xšapā*«شب» به واژهٔ ختنی ṣṣavā نمونه‌ای از تغییر باقاعدهٔ لبی‌های میان‌واکه‌ای(/p/ و/b/) به/w/ در این زبان است؛ در جاهای دیگر این میان‌واکه‌ای‌ها در اثر ادغام از میان می‌روند. واک‌دار شدن/k/، /t/ و/ṣ/ در موقعیت میان دو واکه را به خوبی در واژهٔ ختنی gyagarra- «جگر» می‌توان دید که ادامهٔ واژهٔ هندوایرانی باستان yākṛt- (قس اوستایی yākar-) است که چه بسا بتوان آن را با لاتینی iecur مقایسه کرد. نمونه‌های تغییر سایشی‌های/x/، /θ/ و/f/ به/h/ را در واژهٔ ختنی bihan- «خندیدن» (قس پارتی xnd-) از vi-xanda-* و ختنی ggāha- «گاه، نغمه، نوا» از gāθr-* می‌توان دید. اگر یک سایشی بلافاصله پیش از/r/ باشد، از میان می‌رود، همچنان‌که در واژهٔ ختنی pūra- و تمشقی pura «پسر» از puθra-*، و ختنی ysara- «هزار» از hazahra*(قس اوستایی hazaŋra و سنسکریت sahásra-) این کار انجام شده است.

از جملهٔ تحولات گروه‌های صامتی، به تبدیل rd* به/l'/ می‌توان اشاره کرد، همچنان‌که در ختنی salī- و تمشقی sāli-«سال»، قابل مقایسه است با اوستایی sarəd- و فارسی نوی «سال». از ویژگی‌های جالب‌توجه، حفظ ویژگی کامی صامت صفیری است، در ختنی biśśa- و تمشقی biśa- «همه» (از viśva-* ، قس اوستایی vīspa-)، که در دیگر زبان‌های ایرانی (به‌جز وخی) این ویژگی از میان می‌رود: نمونهٔ روشن دیگر واژهٔ اسب است که در ختنی aśśa- و در وخی yaś می‌آید و قابل‌مقایسه است با اوستایی aspa-، فارسی باستان asa-، سغدی sp'، فارسی نوی «اسب»، آسی دیگوری äfs، و پشتوی ās. تحولات پیشوند fra-*(رایج در فارسی باستان) در ختنی و تمشقی متفاوت بوده است. در تمشقی این پیشوند به ra- و در ختنی به ha- تبدیل می‌شود؛ نمونهٔ آن را در ریشهٔ تمشقی ror- «دادن» و ختنی hora- «هدیه دادن» می‌توان دید

که هر دو از ایرانی باستان -fra-bara* گرفته شده‌اند.

ختنی قدیم این ده واج مصوتی را دارد: /i ī ę ε a ā o u ū ə/ که در ختنی متأخر به این موارد کاهش یافته‌اند: /ε a ə/. شناخت چگونگی وقوع این تحول بررسی بیشتری را می‌طلبد. تفاوت میان ختنی قدیم و متأخر، تاحدی قابل‌مقایسه با تفاوت میان لاتینی و ایتالیایی، یا سنسکریت و پراکریت است (نک: بیلی ۱۹۶۳: viii). شرایط نمودِ تکواژهای همخوانی چندان آشکار نیست، ولی فهرست ذیل محتمل می‌نماید:

/p t d k g ṭ d ts dz tʃ dz ts‘ tʃ‘ s zʃ ṣ ẓ m n ṇ p‘β t‘ δ k‘ h ṭ‘w j l' r/

(نک: امریک ۱۹۸۹: ۲۰۹).

نگارش صداها اساساً همانند سنسکریت است، گو این‌که تغییراتی را هم داشته است. افزون‌بر موارد اشاره شده، به این موردها هم می‌توان اشاره کرد: حفظ ارزش/t/ برای t در گروه‌های صامتی(برای نمونه st، tr، tv)، گذشته از فقدان آن در جاهای دیگر با احتمال جانشین شدن انسدادی چاکنایی، همچنان‌که، برای نمونهٔ -dāta «داد، قانون» به‌احتمال/da:’a/ تلفظ می‌شده است؛ حفظ ارزش بی‌واک‌های t، ś و ṣ در ترکیباتی نظیر ść(/pulštə/ به جای pulśtä«می‌پرسد») و تلفظ احتمالی kṣ به صورت/tṣ/ همراه با صفیری‌شدگی (/tṣi:ra/ به جای -kṣīra «کشور»). در ختنی قدیم تکیه روی نخستین هجای سنگین پایان کلمه می‌افتد، ولی هرگز روی هجای پایانی قرار نمی‌گیرد، و این در حالی است که در واژه‌های صرفاً دارای هجای سبک، تکیه روی هجای آغازین قرار می‌گیرد (نک: مجی ۱۹۹۲).

حالت‌های اسم[1] که در ختنی یافت می‌شوند، بازتاب همان نظام موجود در هندواروپایی است. تعداد حالت‌ها، با یکی شدن حالت‌های اضافی و برایی و نیز بایی و ازی، به شش حالت کاهش یافته است. بقایای اندکی هم از تثنیه دیده می‌شود. حالت‌های فاعلی و مفعولی رایی تنها در شمار مفرد تمایز می‌یابند، در ختنی متأخر تاحد زیادی به سبب کم‌تر شدن واج‌های مصوتی، تک‌واژها ساده شده‌اند، و توصیف‌های ارایه شده در این‌جا مربوط به ختنی قدیم است، مگر در مواردی که اشاره

---

۱. به همین سان برای صفت و ضمیر.

شده است. در ختنی نیز، همچون دیگر زبان‌های خویشاوند، ردهٔ تماتیک، به بهای از دست رفتن ماده‌های مختوم به مصوت‌های دیگر رشد کرده است و ردهٔ مختوم به صامت، به اندازهٔ ماده‌های مختوم به -u از میان رفته است و ماده‌های مختوم به صامت تنها میان فاعلی مفرد و حالت‌های دیگر، به وسیلهٔ دو مادهٔ جداگانه، قابل‌تشخیص است؛ ماده‌های مختلف مختوم به -i، که در هندی باستان جداگانه‌اند، در ختنی یکی شده‌اند، و این وضعیت را در اوستایی هم می‌توان دید. همهٔ اسم‌های مختوم به -i مؤنث‌اند. جنس خنثی در بیشتر موارد با مذکر یکی شده است؛ از جملهٔ آثار باقی‌مانده از آن، اسم‌های مختوم به -n در واژه‌هایی چون -śśāman «دهان» و -tcei'man «چشم» است که از معدود مذکرهای مشابه، نظیر naḍe «مرد»، bye «شاهد»، و śev «سگ» متمایز می‌شوند. به سبب از میان رفتن صامت‌های میان‌واکه‌ای در شناسه‌ها (اغلب k در -aka-)، هم ختنی و هم تمشقی ادغام‌های ثانوی بسیاری داشته‌اند. همچنان که در نمونهٔ بالا می‌توان دید، ختنی pīsā «آموزگاران»، که نمونه‌ای از صورت ادغام‌شدهٔ مادهٔ مختوم به -aa در حالت فاعلی جمع است، از -pīsaka*، و به‌واسطهٔ مرحلهٔ میانی -pīssa*، گرفته شده است. این صرف، میان صورت‌های تک‌هجایی و چندهجایی تمایز ایجاد می‌کند، به‌طوری‌که شناسه‌های مادهٔ تک‌هجایی -dāa «آتش» متفاوت با شناسهٔ -biśāa «زبان» است. مادهٔ از میان‌رفتهٔ مختوم به -u با یک صرف مختوم به -ua ادغام شده، و باقی مانده است که نمونهٔ آن واژهٔ ختنی bāzū «بازو»، برگرفته از bāzukä* است. برخی شناسه‌های کهن تنها در فاعلی/ رایی مفرد حفظ شده‌اند؛ نمونه‌هایی مانند واژه‌های ختنی pande«راه»، ysare «کهنسال»، و urmaysde «خورشید» از این دسته هستند: در بقیهٔ حالت‌ها همان صرف معمول دیده می‌شود. شناسهٔ فاعلی/ رایی جمع معمولاً -a است، ولی برخی واژه ها -ē دارند که ممکن است بازماندهٔ -ā، یعنی شناسهٔ جمع خنثای هندوایرانی باشد[1]. اگرچه تُمشُقی هم همین ویژگی‌ها را دارد، این صورت‌ها به‌گونه‌ای دیگر در واژه‌ها پراکنده‌اند. صرف اسم‌های مختوم به -a (تماتیک) مذکر (برای نمونه balysä «بودا») و مختوم به -ā مؤنث (برای نمونه kantha

۱. پیشنهاد کارل هوفمان، نک: امریک ۱۹۸۹: ۲۱۹.

«شهر») را می‌توان به قرار زیر بازسازی کرد:

	مفرد	جمع
فاعلی	balysä	balysa
ندایی	balysa	balysyau
رایی	balysu	balysa
اضافی/برایی	balysi	balysānu
بایی/ازی	balusäna	balusyaujsa
دری	balśa	balysuvo’

فاعلی	kantha	kanthe
رایی	kantho	kanthe
اضافی/برایی	kīnthe	kanthānu
بایی/ازی	kīnthejsa	kanthyaujsa
دری	kīntha	kanthuvo’

در حالت دری مفرد ماده‌های مختوم به -a، نیز سه حالت آخر مفرد مختوم بـه -ā کامی‌شدگی شاخصی پدیدار می‌شود.

از صورت‌های ضمیری فقط اول شخص و دوم شخص در ختنی و، بر اساس شواهد پراکنده، در تمشقی وجود دارند؛ صـفت اشـاره بـرای سـوم شـخص بـه‌کـار مـی‌رود. صورت‌های جمع گاه برای مفرد استفاده می‌شوند و اضافی/ برایی ختنی mamä، نظـر به مشابه آن در اوستایی(mana) و فارسی باستان(manā) غیرعادی است. صورت‌های متصل نیز، همچون دیگر زبان‌های خویشاوند، جـای خـود را بـه صـورت‌هـای کامـل داده‌اند. برخی صورت‌های ضمیری موجود در تمشقی، به شکلی محسوس، کهن‌تـر از صورت‌های ختنی به‌نظر می‌آیند. برای نمونه tivya، ضمیر دوم شخص مفرد برایی، به صورت‌های اوستایی (taibiiā) و سنسکریت (túbhya(m)) نزدیک است، درصورتی‌کـه ختنی tvī را دارد که چندان کهن نیست.

وَندها نیز همچون دیگر زبان‌های خویشاوند، زایایی خود را در ایجاد اسم و صـفت

حفظ کرده‌اند. دربارهٔ صفت، به‌احتمال، مهم‌ترین وَند -īnaa- است که صورت مؤنث -īmgyā- را دارد. این وند، که در سغدی به صورت -ynyy دیده می‌شود، از ایرانی باستان -aina-* گرفته شده که به اسم افزوده می‌شود و صفت‌های توصیفی را می‌سازد، نظیر -klaiśīna «غم‌انگیز، محنت‌زا» (اسم -klaiśa «غم، محنت») و -ratanīna «جواهردار، گوهرنشان» (اسم -ratana«گوهر»). برای ساخت اسم معنا معمولاً دو پسوند -āmatā- و -tāti-/-ttāti- به‌کار می‌روند که اولی به ماده‌های فعلی افزوده می‌شود، برای نمونه در -hvāñāmatā «موعظه» از -hvāñ «خواندن، وعظ کردن»، و دومی به ماده‌های صفتی، برای نمونه در -ttuśśāttāti «حالت خلأ» از -ttuśśa «خالی».

نظر به این که بیش‌تر نوشته‌های ختنی باقی‌مانده ترجمه‌هایی از متن‌های هندی هستند، باید گفت که، اگرچه در این آثار تقلید بسیاری از سنسکریت/ پراکریت به‌چشم می‌خورد، اما استفاده از ترکیبات به صورت ویژگی این زبان درنیامده است. بیشتر ترکیبات هندی را با وندهای مورد استفاده تجزیه تحلیل می‌کنند، که این موضوع در بالا در نمونه‌های -klaiśīna و -ratanīna دیده شد، ولی در ختنی بارها دیده شده که ترکیبات را با گرته‌برداری از اصل ساخته‌اند، همچنان‌که yäḍa-śśäḍānu «انجام دادن کارهای ارزشمند» ترجمهٔ ترکیب kṛta-puṇyāna است. یک صورت ترکیبی که ممکن است گرته‌برداری مستقیم از سنسکریت نباشد، چون در سغدی هم دیده می‌شود[1]، از یک اسم صرف شده به همراه kāra*«ساختن، انجام دادن»، به‌دست می‌آید. برای نمونه -śāraṅgāra «انجام دادن چیزهای خوب»، در واقع همان اصطلاح سغدی بودایی šyr'n'k'r'kw است. در بیش‌تر موارد، وقتی جزو پایانی ترکیب حرف اضافه است، آن ترکیب معنای مفعولی می‌دهد.

اگرچه ختنی همهٔ نمودهای فعلی موجود در اوستایی را دارد و شناسه‌ها هم بیش‌ترین سهم را در اشتقاق دارند، نظام زمان به‌صورتی چشمگیر به مضارع و ماضی

---

۱. اگرچه سنسکریت ترکیبات فراوانی با -kara- دارد، ولی این نکته که پسوند -k'r در متن‌های مانوی می‌آید، که در آن‌جا تأثیرپذیری از سنسکریت دور از انتظار است، به این بحث اهمیت ویژه‌ای می‌بخشد. برای نظر امریک دربارهٔ این ترکیب نک: امریک و شروو ۱۹۸۲: ۱۱۷-۱۱۸.

فروکاسته است. یک وجه مشخصهٔ مهم زمان‌های ماضی، تمایز چشمگیر ماضی نقلی متعدی از ماضی نقلی لازم است؛ هر دو برای مفرد شناسه‌های ویژهٔ خود را دارند که با جنس فاعل دستوری مطابقت دارد. به مرور زمان، ماضی نقلی لازم جای خود را به متعدی داده است. سوم شخص مفرد ماضی نقلی لازم، در واقع با حالت فاعلی وجه وصفی یکی است و شناسه‌ها را در شماری از صورت‌های غیرشخصی می‌توان یافت: از این رو hämätu (مذکر) و hämäta (مؤنث) «شد»، با hämätu (خنثی)، که اغلب در متن‌ها بودایی در عبارت ttai hämätu «بر وی چنین رفت» می‌آید، تمایز آشکار دارد. ختنی و تمشقی، در کنار صفت مفعولی دارای وند -ta-، یک وجه وصفی گذرای مضارع هم دارند که با وند -anda- (ایرانی باستان -anta*-) ساخته می‌شود. ختنی یک وجه‌وصفی‌ناگذر هم برای این زمان دارد که با -āna- ساخته می‌شود و غالباً با -ka- صورت گسترده‌تر -āna- را می‌سازد: در حالت معلوم نیز -andaa- چنین است.

تمشقی در حفظ زمان استمراری افزونه‌دار هم، برای نمونه در acchu «رفته‌ام»، یک الگوی کهن‌تر را نمایان می‌سازد. در ختنی تثنیه به‌طور کامل از میان رفته است و بیش‌تر فعل‌ها فقط صرف گذرا یا ناگذر دارند؛ با این همه برخی فعل‌ها دارای هر دو صرف گذرا و ناگذر هستند که در این حالت معمولاً میان متعدی (گذرا) و لازم (ناگذر) تمایز وجود دارد. شناسه‌های مضارع اخباری اگر چه در تمشقی کاملاً اثبات نشده است، ویژگی‌های کهنی را نشان می‌دهند، از جمله در شناسهٔ سوم شخص جمع -andi (از ایرانی باستان -anti*) بدون کامی‌شدگی ختنی -īndä، و شناسهٔ اول شخص جمع -ami (از -āmi*)، در صورتی که ختنی -īmä را دارد. مصدرها[1]، که غالباً «وجه الزامی»[2] خوانده می‌شوند، در هر دو زبان دیده می‌شوند. صورت قدیم‌تر پسوند -ya-* را می‌گیرد، که اغلب در ختنی دستخوش کامی‌شدگی شده است (برای نمونه -bera-/bārya «متولد شدن»، که در بالا آمد، ولی بیش‌تر جای خود را به -āña- (ختنی) و -āñya- (تمشقی) داده است. مصدرهای این دو زبان با هم تفاوت بسیار

1. gerundives 2. participles of nessesity

دارند. در تمشقی، مصدر حالت دری اسم مصدر است که از صفت نقلی گذشتهٔ مجهول تشکیل می‌شود با گسترش به‌وسیلهٔ -na-، که اغلب پس از آن حرف اضافهٔ پسایند ā می‌آید و در حالت بایی/ ازی مفرد، به همراه حرف اضافهٔ پسایند tsi (درست مشابه با استفاده از jsa در ختنی) مختوم به ā- می‌شود. در ختنی دو وجه مضارع و ماضی یافت می‌شود که اولی مختوم به ä- و i- است و دومی به te-، که پیش از کامی‌شده‌ها می‌آید. میان کاربرد وجه التزامی و وجه تمنایی تمایزی دیده نمی‌شود، یا اگر باشد ناچیز است. وجه اخباری می‌تواند معنای «آرزو کردن» را هم بدهد، درحالی‌که وجه تمنایی را می‌توان برای بیان ماضی تکریری به کار برد.

ساخت امکانی، که مشابه سغدی است (نک: بنونیست ۱۹۷۹: ۲۸۷-۲۹۸؛ گرشویچ ۱۹۵۴: ۱۳۰-۱۳۲)، متشکل است از فعل -yan «ساختن، کردن» (گذرا) و -häm «شدن» (ناگذر، با معنای مجهول و لازم) به همراه وجه نقلی گذشتهٔ مجهول. در حالت گذرا. این وجه شناسهٔ خنثای u- را دارد، که در بالا به کاربرد آن برای بی‌جان اشاره شد، ولی در حالت ناگذر شناسهٔ این وجه با فاعل تطابق می‌یابد. نمونه‌ها: ne dātu yīndä «نمی‌تواند ببیند» (گذرا)، ne ju ye ggaṃggye ūtco biśśo khaṣṭu yīndä «هیچ‌کس نمی‌تواند همهٔ آب (رود) گنگ را سربکشد» (گذرای منفی)، ggaṃggye ūtca biśśa khaṣṭa hämäte «آب گنگ تماماً می‌تواند نوشیده شود» (مجهول)، ttä kīntha ne tranda hämāre «آنان نمی‌توانند داخل شهر شوند» (لازم با معنای گذرا). -yuḍa، یعنی صورت کم‌تر رایج وجه‌وصفی‌گذشتهٔ yaḍa، را می‌توان برای وجه امکانی به‌کار برد، همچنان‌که در جملهٔ sä balysūña kīre nä yunḍu yīndä «وی نمی‌تواند اعمال بودا را انجام دهد». صورت‌های گذشته را از طریق غیرصرفی، با صورت وجهی فعل کمکی«بودن» می‌سازند که به وجه نقلی افزوده می‌شود، همچنان‌که در yäḍe īyä «ممکن است انجام داده باشد»، که īyä سوم شخص مفرد تمنایی فعل«بودن» است. یک وجه نقلی بعید غیرصرفی هم هست که با افزودن صورت‌های مضارع یا نقلی(لازم) فعل«بودن» به عنوان فعل کمکی، به وجه نقلی، حاصل می‌شود. صورت‌های اصلی مضارع اخباری به قرار زیراند:

مضارع اخباری گذرای فعل «کردن، ساختن»

	مفرد	جمع
اول شخص	yanīmä	yanāmä
دوم شخص	yañä	yanda
سوم شخص	yīndä	yanīndä

مضارع اخباری ناگذر فعل«شدن»

	مفرد	جمع
اول شخص	häme	hämāmane
دوم شخص	häma	hämīru
سوم شخص	hämäta	hämāre

از دیدگاه بِیلی (۱۹۶۷: viii)، اهمیت مطالعهٔ زبان‌های سکایی، پیش از هرچیز، در «شواهد آنها برای واژه‌شناسی تاریخی زبان‌های ایرانی»[1] بود. اساس واژگان تمشقی و ختنی بر اشتقاق از ایرانی باستان است. در میان واژه‌های به‌جامانده، شماری هستند که باورهای کهن‌تر (زردشتی) را نشان می‌دهند. urmaysde «خورشید» از این موارد است که پیش‌تر اشاره شد و نام اهوره‌مزدا در شکل متأخرتر آن است. نام یکی از فرشتگان اوستایی، یعنی spəṇtā ārmaitiš، در ختنی به صورت śśandrāmatā، در متن بودایی suvarṇabhāsūtra «سوترهٔ نور زرین» برای šrī ایزدبانوی نیک‌بختی به‌کار رفته است؛ ایزد بانوی دیگر که نام فارسی نوی آن، اسفند، برای ماه آخر سال به‌کار می‌رود، نیز چنین اشتقاقی دارد. واژهٔ دارای معنای «جهان»، یعنی واژهٔ -ysamaśśandaa، مرکب از -ysam (ایرانی باستان -zam*«زمین») و -śśandaa (اوستایی -spəṇta) است که بایستی معنای آن «زمین فزونی‌بخش» باشد؛ این نمونهٔ روشنی است از اصطلاحاتی که از دین زردشتی به ختنی راه یافته و سپس برای مقاصد بودایی تغییر پیدا کرده است[2]. نمونه‌های دیگر در همین زمینه، یکی واژهٔ ختنی -kara «هیولای دریایی»،

---

۱. منبع اولیه برای مطالعهٔ واژگان ختنی، *واژه‌نامهٔ* اوست (بیلی ۱۹۷۹) که لازم است با اثر امریک تکمیل شود (امریک، شروو ۱۹۸۲، ۱۹۸۷، ۱۹۹۷).

۲. این کشفیات درخشان بیلی با بحثی دقیق‌تر در مقالهٔ امریک (۲۰۰۲: ۷-۹) آمده است.

مقایسه شود با اوستایی -kara «ماهی» (پهلوی karmāhīk) و با اطمینان کم‌تر واژهٔ ttaira haraysä است که بیلی آن را با واژهٔ اوستایی -taēra از harā-bərəz «قلهٔ کوه البرز» (که این معادل فارسی نو از آن آمده) مرتبط می‌داند[1]. واژه‌ای که در ختنی «پسر بزرگزاده» معنا می‌دهد، واژهٔ -bäsīvrāṣṣaa و در واقع همان vīso.puθra است که آن را در ترجمهٔ سنسکریت به صورت kulaputra می‌یابیم.

وام‌گیری از هندوایرانی، از زمان کهن‌ترین اسناد موجود تأیید شده است و این موضوع به‌ویژه نفوذ پراکریت شمال‌غربی (قندهار) را نشان می‌دهد. در گذر زمان این وام‌واژه‌ها درون زبان مقصد تحولات آوایی ویژه‌ای را از سر گذرانده‌اند، به‌طوری که برای نمونه صورت ختنی متأخر -āśa به معنای«آسمان»، برگرفته از واژهٔ سنسکریت āsāśa است. بیش‌تر این وام‌واژه‌ها مربوط به دین بودایی هستند و از جملهٔ واژه‌های معمول که خاستگاهشان در گویش قندهاری آشکار است، این موارد را می‌توان نام برد: ختنی ṣṣamana «شمن» از قندهاریِ -ṣamaṇa، و -ṣṣāvaa «شاگرد، مرید» از قندهاری -ṣavaka. وام‌واژه‌های دیگر این‌هایند: bilsangä «راهب» (سنسکریت bhikṣu-sangha)، Lova «جهان» (سنسکریت Loka)، -jāna «مراقبه» (سنسکریت dhyāna)، و -nālaa «نمایش» (سنسکریت nāṭaka، پراکریت naḍaga). در تمشقی شواهدی اندک از تأثیر تخاری دیده می‌شودکه یک مورد آشکار آن واژهٔ orocce «بزرگ» در این زبان است که دقیقاً همان واژهٔ تخاری معادل آن است. اگر واژهٔ ختنی puka «ذراع (واحد طول)» از واژهٔ تخاری الف poke «بازو» باشد، مورد ویژه‌ای از چنین وام‌گیری‌ای به‌شمار می‌رود؛ ختنی قدیم نمونه‌ای از وام‌گیری مستقیم از تبتی یا چینی نشان نمی‌دهد، و این در حالی است که متن‌های از هر دو زبان به ختنی ترجمه شده‌اند. از سوی دیگر، متن‌های ختنی متأخر، القاب ترکی بسیار، و نیز شماری اصطلاحات اداری و نام‌های خاص چینی، و بسیار کم‌تر تبتی، دارند.

در سطح گسترده‌تر ریشه‌شناسی هندواروپایی، واژه‌های ختنی سهم قابل‌توجی داشته‌اند. تا کشف این موضوع، دیدگاه غالب بر آن بود که تقابل دو واژهٔ دارای

---

۱. امریک (۲۰۰۲: ۱۳) این وجه اشتقاق را به‌کلی رد کرده است.

معنای «خوک»، همچنان‌که برای نمونه در لاتینی sus و porcus، تنها در زبان‌های اروپایی یافت می‌شود. یک تشخیص نادرست این بود که اولی را اصطلاحی عام برای این حیوان می‌دانستند، به‌ویژه برای غیراهلی آن، و دومی را خوک اهلی در نظر می‌آوردند. ازاین‌رو نتیجه می‌گرفتند که خوک نزد هندوایرانیان و دیگر گویشوران شرقی هندواروپایی، جانوری اهلی نبوده است. بررسی دقیق‌تر نشان داد که واژهٔ دوم درواقع به معنای «بچه‌خوک»، و بنابراین آن تمایز میان اهلی و غیراهلی نادرست است. این نتیجه، که واژهٔ دوم در زبان‌های شرقی وجود نداشته، هنگامی نادرست از آب در آمد که در ختنی واژهٔ pā'sa یافت شد، که در معنای یک دورهٔ سالانه («سال خوک») و در یک متن پزشکی بودایی برای گوشت خوک بود (نک: بیلی ۱۹۶۹: ۱۵). بنابراین شواهد ختنی نشان می‌دهند که در دورهٔ یکی بودن هندواروپاییان، دو واژه برای خوک وجود داشت و این‌که، هر چند نمی‌توان از متن‌های ختنی دقیقاً نشان داد، ولی به‌احتمال این کهن‌ترین تمایز واژه‌ای میان«خوک» و «بچه‌خوک» است (نک: بنونیست ۱۹۷۳: ۲۳-۳۱).

اگرچه پژوهش بر روی ختنی همچنان ادامه دارد، شمار تلاشگران در این حوزه اندک است. هنوز باید روی متن‌ها کار شود و کشف اسناد تازه هم، هر چند غالباً تکه‌تکه‌اند، اما گه‌گاه و به‌ویژه در چین، همچنان ادامه دارند. آگاهی‌های ریشه‌شناختی هندواروپایی هنوز در قالب واژه‌نامه‌های ریشه‌شناختی در دسترس قرار نگرفته‌اند تا در این مسیر به کار آیند. با این‌همه طی کمتر از یک سده، و به یمن کارهای پژوهشگران بر روی زبان‌های سکایی، دانش ما از تحولات زبان‌های ایرانی گسترش چشمگیری یافته است.

کتابشناسی:

Bailey, H. W, 1963 Indo-Scythian Studies: being Khotanedse Texts, vol. V, Cambridge.

Bailey, H.W., 1967, Indo-Scythian Studies; being Khotanese Texts, vol. VII. Prolexis to the Book of Zambasta ,Cambridge.

Bailey, H. W., 1969, Indo-Scythian Studies; being Khotanese Texts, vol. III, in Khotanese Texts I-III C.U.P, Cambridge.

Bailey, H. W., 1979, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge.

Benveniste, É., 1973, Indo-European Languages and Society, London.

Benveniste, É., 1979, *Études sogdiennes*, Wiesbaden.

Emmerick, R. E. and Skjærvø, P. O., 1982, 1987, 1997, *Studies in the Vocabulary of Khotanese I,II and III*, Vienna.

Emmerick, R. E., 1985, The Tumshuqese Karmavācanā Text, Mainz.

Emmerick, R. E., 1989, «Khotanese and Tumshuqese» in *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. Rudiger Schmitt, Wiesbaden.

Emmerick, R. E., 1992, *A Guide to the Literature of Khotan,* Studia Philologica Buddhica, Tokyo.

Emmerick, R. E., 2002, «Hunting the Hapax», *Indo-Iranian Languages and Peoples*, Oxford, pp. 7-13.

Gershevitch, I, 1954, *A Grammar of Manichan Soghdian*, Oxford.

Hitch, D., 1984, «Kharoṣṭīh influences on the Saka Brāhimī Scripts», in W.Skalmowski and A.van Tangerloo eds., *Middle Iranian Studies*, Levuven.

Maggi, M., 1992, *Studi sul Sistsema Accentuale del Cotanese,* doctoral dissertation presented to the Istituto Universitario Orientale di Napoli, Naples.

Sander, L., 1968, Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung, Wiesbaden.

Sander,L., 1984, «Zu dem Project Paläographie Khotan-Sakischer Handschriften», in W.Skalmowski and A.Van Tangleroo eds., *Middle Iranian Studies,* Leuven, pp. 159-186.

Skjærvø, P. O., 1987, «On the Tushuquese *Karmavācanā* Text», *JRAS,* pp. 77-90.

ادبیات ختنی

مهشید میرفخرایی

مقدمه

از ختنی، زبان ایرانی میانهٔ شرقی، دست‌نویس، برگ و پاره‌برگ‌های بسیاری توسط هیأت‌های اکتشافی غربی و ژاپنی در فاصلهٔ پایان سدهٔ نوزدهم و دهه‌های آغازین سدهٔ بیستم در ناحیهٔ ختن و غارهای هزار بودا، نزدیک دون‌هوانگ (Dunhung) کشف شده است. ختن بر شاخهٔ جنوبی جادهٔ باستانی موسوم به «جادهٔ ابریشم»، در استان شین‌جیان ایغوری (Xinjinag-Uygur)، ایالت خودمختار جمهوری خلق چین واقع است. تاریخ نگارش این آثار، سده‌های پنجم تا دهم میلادی مربوط به دوران فرمانروایی سکاهای بوداییِ ساکن ختن است. امروزه مجموعه‌های ختنی در کتابخانه‌ها و موزه‌های پاریس، لندن، سنت‌پترزبورگ، واشنگتن، دهلی‌نو، کیوتو، لوشون و... نگاه‌داری می‌شوند. آثار به‌جای‌مانده، کامل یا ناقص، بسیار است؛ اما بخش اعظم متن‌های ادبی ختنی از میان رفته است. بیش‌تر آثار موجود تصحیح، بازتصحیح، حرف‌نویسی، ترجمه و منتشر شده‌اند. برای آگاهی از دست‌نویس‌ها، قطعات، تصحیح،

ترجمه و پژوهش‌های انجام‌شده دربارهٔ آنها، نک: لیمان ۱۹۱۲؛ همو ۱۹۲۰؛ همو ۱۹۳۲؛ بیلی ۱۹۴۵-۱۹۸۵؛ همو ۱۹۵۱؛ همو ۱۹۶۰؛ همو ۱۹۶۱؛ همو ۱۹۸۲؛ همو ۱۹۸۳: ۱۲۳۰-۱۲۴۳؛ کنزه ۱۹۶۷: ۱۴۸-۱۶۷؛ هانزن ۱۹۶۸: ۷۷-۹۹؛ درسدن ۱۹۷۷: ۲۷-۸۵؛ کوماموتو ۱۹۸۵: ۲۲۷-۲۴۴؛ همو ۱۹۹۹: ۳۴۵-۳۶۰؛ امریک ۱۹۹۰ الف: ۴۹۲-۴۹۶؛ همو ۱۹۹۲؛ همو ۱۹۹۴: ۲۹-۴۲؛ امریک ـ شروو ۱۹۹۰ الف: ۴۴۹-۵۰۵؛ امریک ـ دسیاتوسکایا ۱۹۹۳؛ همان‌دو ۱۹۹۵؛ شروو ۱۹۹۹: ۲۶۵-۳۴۴؛ همو ۲۰۰۲، ج۵، ۶؛ مجی ۲۰۰۸؛ همو ۲۰۰۹: ۳۳۰-۴۱۷ (ترجمهٔ‌فارسی، مجی ۱۳۹۳: ۳۷۸-۴۶۵).

اصل، تاریخ و زبان دست‌نویس‌ها

دست‌نویس‌های ختنی از نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم تا اواخر سدهٔ دهم میلادی‌اند. دست‌نویس‌های قدیم‌تر از ناحیهٔ ختن و دست‌نویس‌های جدیدتر از غارهای هزار بودا، نزدیک دون‌هوانگ، در استان گنسو (Gansu) کشف شده‌اند. تنها می‌توان بخشی از دست‌نویس‌های ناحیهٔ ختن را نسبتاً دقیق تاریخ‌گذاری کرد. متن‌های اداری و اسناد از این دسته آثاراند. برای دست‌نویس‌های حاوی متن‌های ادبی، به‌جز دست‌نویس سوترهٔ بیشَجیَه‌گورو (Bhaiṣajyaguru نک: بعد) از ختن که پایان‌نوشتی از نیمهٔ دوم سدهٔ هشتم دارد، تنها تعیین تاریخ تقریبی بر اساس روش‌های رایج در خط‌شناسی ممکن است (شروو ۲۰۰۲: ۶؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۳۳). متن‌ها در مراحل مختلف زبانی نوشته شده‌اند و معمولاً زیر دو عنوان ختنی قدیم، به تعبیری زبان مقدس دین بودایی ختن، و ختنی جدید طبقه بندی می‌شوند. در نبود متن‌های ختنی قدیم از دون‌هوانگ و آزادی عمل در ترجمهٔ متن‌های بودایی دون‌هوانگ، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که نگارش و نسخه‌برداری متن‌های ختنی قدیم به سبب گسست در سنت آموزش بودایی، طی آشوب‌های اجتماعی و سیاسی در دوران حکومت تبتی‌ها، در حدود سال ۷۹۰ تا نیمهٔ سدهٔ نهم میلاد، متوقف شده است (کوماموتو ۱۹۹۹: ۳۵۹-۳۶۰؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۳۳-۳۳۴). به‌جز چند چوب‌نوشته (بیلی ۱۹۴۵-۱۹۸۵: ۴۱/۴-۵۰، ۱۴۴-۱۷۲؛ شروو ۲۰۰۰: ۵۵۷/۶-۵۷۵) و چند نوشته بر روی نقاشی‌ها

PersianPDF.com

(همان:۱۴۸/۳، ۲۵۵/۵، ۲۶۲؛ امریک ۱۹۷۴: ۳۶۲-۳۶۴؛ شروو ۲۰۰۰: ۵۸۳-۵۸۵) و یک کوزه‌نوشته (همان: ۳۸۳/۵؛ مجی ۲۰۰۱: ۵۳۷-۵۳۸؛ شروو ۲۰۰۰: ۵۸۴)، متن‌های دیگر ختنی روی کاغذ نوشته شده است. دست‌نویس‌ها یا کتاب‌ها از نوع پوتی (pothi)، یا طومارهای چینی هستند (دوان ۱۹۹۲: ۱۸-۲۱؛ ساندر ۱۹۸۸: ۵۳۳-۵۴۹).

خط

برای نوشتن ختنی دو گونه خط، رسمی و شکسته یا متصل به کار رفته است که هر دو صورت تحول‌یافتهٔ خط براهمی هندی است. از گونهٔ رسمی برای متن‌های ادبی، عمدتاً متون دینی، و از گونهٔ شکسته برای متون دینی و نوشتار روزمره استفاده شده است. این نظر نیز مطرح است که اصطلاح درست‌تر برای دو گونه خط، براهمی«ادبی» و «تجاری» است و گونهٔ تجاری به نادرست شکسته یا متصل نامیده شده است و نباید آن را صورت تحول‌یافتهٔ گونهٔ ادبی به‌شمار آورد، زیرا هر دو گونه هم‌زمان به کار رفته‌اند و حتی گونهٔ تجاری ویژگی‌های قدیم‌تری را هم حفظ کرده است. متن‌های ختنی قدیم به‌گونهٔ ادبی خط براهمی ترکستانی جنوبی نوشته شده و برخی آثار ختنی قدیم به خط براهمی تجاری نیز در دست است (هیچ ۱۹۸۹). تحول گونه‌های رسمی در چهار مرحله طبقه‌بندی می‌شود:

۱. براهمی ترکستانی آغازی، حدود سدهٔ پنجم میلادی
۲. براهمی ترکستانی جنوبی آغازی، پایان سدهٔ ششم تا هفتم میلادی
۳. براهمی ترکستانی جنوبی (گونهٔ اصلی)، میانهٔ سده‌های هفتم تا نهم
۴. براهمی ترکستانی متأخر، سدهٔ دهم میلادی

نک: ساندر ۱۹۸۶؛ همو ۱۹۸۹: ۱۱۲-۱۱۸؛ شروو ۲۰۰۲: ۶/ Ixxii-Ixxi؛ مجی ۲۰۰۸.

وزن

بخش اعظم ادبیات ختنی به‌نظم است. روشن نیست که اوزان ختنی قدیم که عمدتاً از کتاب زَمبَستَه (نک: بعد) شناخته شده است، از الگوهای تاکنون ناشناختهٔ

هندی منشاء گرفته یا یک نظام بومی است. ارنست لیمان (۱۹۳۳-۱۹۳۶: Vxxx-xxii) این نظر را مطرح کرد که اوزان ختنی قدیم از دوران هندواروپایی، از طریق پیوندهایی با یونانی و دیگر نظام‌های وزنی، منشاء گرفته و اصولاً کمّی است. فرضیه لیمان به سبب وارد کردن گونه‌های بسیار، به جای الگوهای اصلی وزن و نیز به سبب تصحیح متن‌ها به منظور متناسب ساختن آنها در چهارچوب الگوی مسلم فرض‌شده، مورد انتقاد قرار گرفت و مانو لیمان، پسر او هم این فرضیه را رها کرد (۱۹۷۱:۴۵۸) و کونُف میان الگوی کمّی، با پیشینهٔ هندی، و الگوی تکیه، با احتمال متناظرهایی با دیگر سنت‌های شعری ایرانی، مردد بود (نک: درسدن ۱۹۶۲: ۴۳، یادداشت ۹۰). اِمریک اصولاً الگوی اوزان ختنی قدیم را کمّی و به‌احتمال برگرفته از اوزان هندی می‌دانست که در مرحلهٔ گذار به الگوی تکیه است، الگویی که منحصر به شعر ختنی جدید می‌شود (۱۹۶۸: ۱-۲۰؛ همو ۱۹۷۳: ۱۳۷-۱۵۳). او برای نقش تکیه اهمیت بیش از حدی قائل شد، زیرا تصور می‌کرد یک هجای سبک چنان‌که مشدد شود، می‌تواند هجای سنگین و یا برعکس به‌شمار آید و نقش کمیت هجاها را کم‌اهمیت می‌دانست (مجی ۲۰۰۸).

اِرنست لیمان در آغاز، سه وزن را شناسایی کرد که به طور قراردادی A، B، C نامیده شد. هر وزن با شمار اساساً ثابتی از درنگ‌ها مشخص می‌شود. یک هجای سبک معادل یک درنگ است. هر پاره شامل دو بیت با همان ساخت، و هر بیت شامل دو مصرع که با یک وقف جدا می‌شوند (به استثنای وزن B). انتهای ابیات با فرودهای دو پایه‌ای یا دورکنی مشخص می‌شود. در پایان هر بیت دو تکیه با نخستین هجای هر پایه همراه می‌شود و مانند بقیه بیت‌ها، ممکن است به جای دو هجای کوتاه، یک هجای بلند، یا بر عکس، بیاید. وزن‌های A و C پیش از وقف، فرودهای میانی نیز دارند، ولی جایگاه تکیه در این‌جا الزامی نیست. الگوهای اصلی وزن به قرار زیر است:

A : ۵ درنگ + - UU - U ۵ درنگ + ´- UU ´- U

B : ۱۱درنگ + ´- UU ´– U;

C : - UU - U/ ۵ درنگ + ´- UU´-

نک: مجی ۲۰۰۸؛ همو ۲۰۰۹: ۳۳۶-۳۳۷؛ همو ۱۳۹۳: ۳۸۴-۳۸۵.

در اوزان ختنی جدید، که تاکنون به تفصیل بررسی نشده است، هر پاره شامل دو بیت و هر بیت شامل دو مصراع است که با تعداد تکیه در هر مصراع مرتب شده است. دست‌کم دو نوع وزن، یکی با سه تکیه و حدود هشت هجا در هر مصراع و دیگری با چهار تکیه و حدود دوازده هجا در هر مصراع وجود دارد (اِمریک ۱۹۷۳ الف: ۱۳۸-۱۳۹؛ همو ۱۹۷۳ب: ۱۳۷-۱۵۳؛ مجی، همانجا).

خاستگاه ادبیات ختنی بودایی

دست‌نویس‌های ختنی دربردارندهٔ متن‌های ادبی و اسناد است. آگاهی اندکی دربارهٔ خاستگاه‌های ادبیات ختنی در دست است. در واقع از ادبیات شفاهی، با اصل و تبار ایرانی، به‌جز بازتاب ضعیفی در افسانه‌های بنیان‌گذاری ختن و گرایش‌های سبکی به تنوع به جای تکرار، چیزی نمی‌دانیم (شروو ۱۹۹۸: ۶۴۵- ۶۴۸؛ همو ۱۹۹۹: ۳۱۴). آغاز ادبیات مکتوب، به‌احتمال با نخستین آثار بودایی به زبان ختنی هم‌زمان است که قدیم‌ترین دست‌نویس‌های آنها به خط براهمی ترکستانی آغازی نوشته شده و به سده‌های پنجم و ششم میلادی مربوط است. این آثار شامل پاره‌ای برگ و قطعاتی از ترجمه‌های ختنی قدیم سوتره‌های رَتنَه‌کوتَه (Ratnakūta نک : بعد) سَنگاتَه (Saṅgāṭa نک : بعد) و سووَرنَه‌باسوتّمَه (Suvarṇabhāsottama نک : بعد) و یک برگ از کتاب زَمبَستَه، نیز اسناد غیردینی بر روی چوب به ختنی جدید آغازی است. وجود برگی از زمبسته (فصل ۲۳: ۲-۶) به خط براهمی ترکستانی آغازی حاکی از آن است که این اثر دیرتر از سدهٔ پنجم تصنیف نشده است و به مفهوم وسیع کلمه، ویژگی یک اثر ترجمه‌ای را دارد (مجی ۲۰۰۴: ۱۸۴-۱۹۰، ۴۵۷). عبارتی از همین کتاب، که در دفاع از ترجمهٔ متن‌های بودایی است، نشان می‌دهد که این اثر ممکن است نخستین متن ادبی به زبان ختنی باشد و شاعر از این که مردم ختن ترجمه‌های متون بودایی را به زبان ختنی ارج نمی‌نهند، ابراز تأسف می‌کند:

«۲. ... قصد دارم برای آسایش همهٔ موجودات، این را به ختنی ترجمه کنم...۴. اما کردارشان این‌گونه است: ختنی‌ها اصلاً قانون را به زبان ختنی نمی‌پذیرند. به زبان هندی بد می‌فهمند. به زبان ختنی، به نظرشان قانون نمی‌آید. ۵. برای چینی‌ها، قانون

به چینی است. به کشمیری بسیار خوشایند است، اما آن را به کشمیری آن‌گونه می‌آموزند که معنی آن را نیز می‌فهمند. ۶. برای ختنی‌ها آن چیزی قانون به نظر می‌آید که اصلاً معنی آن را در نمی‌یابند. هنگامی که آن را با معنی می‌شنوند، به نظرشان قانون دیگری می‌رسد. (نک: امریک ۱۹۶۸: ۳۴۳-۳۴۵).

آغاز و رواج آیین بودایی در ختن

ظهور آیین بودایی در شمال شرق هندوستان در سدهٔ ششم پیش از میلاد، حاصل آموزه‌های بودای تاریخی، شاکیه‌مونی (درگذشت ۴۸۳ق‌م) است. پیروان بودا که پس از مرگ او در پی تثبیت نوشته‌های مقدس و قوانین دینی برای زندگی روزانه میان جماعات بودایی بودند، هیچ‌گاه به وحدت نظر نرسیدند و جامعهٔ بودایی به فرقه‌های بسیار متنوعی تقسیم شد، علتِ این‌که آیین بودا با وجود این اختلاف عقاید، یک اقلیت فرقه‌ای باقی نماند، حمایت گستردهٔ اشوکه (Ašoka: سال جلوس ۲۶۸ق‌م)، پادشاه مشهور هند، از این آیین بود. از سنگ‌نبشته‌های اشوکه که در اقصا نقاط قلمروأش پیدا شده، آگاهی‌های بسیار از دوران حکومتش در دست است. محتوای این سنگ‌نبشته‌ها متنوع است؛ اما پیوسته معیارهای اخلاقی آموزهٔ بودایی را تبلیغ می‌کنند. بیش‌تر این سنگ‌نبشته‌ها به زبان محلی پراکریت و خط براهمی است؛ اما در دو منشور در شمال غرب، خط خروشتی مشتق از آرامی به‌کار رفته است. خود زبان آرامی در چند سنگ‌نبشته از شمال غرب هم به‌کار رفته که یکی از آنها به دو زبان یونانی و آرامی است و در سال ۱۹۵۸م در گندهار افغانستان کشف شده است. استفاده از زبان آرامی و خط خروشتی نشان از نفوذ ایرانی‌ها دارد، تا آن‌جا که در دو صخره‌نبشت به پراکریت و خط خروشتی، در شاهبازگری (Ṣāhbāzgaṛhi) و منسِهرا (Mansehrā)، وام واژه‌های ایرانی دیده می‌شوند.

در این ناحیهٔ مرزی است که نخستین نشانه‌های آیین بودایی در میان مردمان غیرهندی به‌چشم می‌خورد (امریک ۱۹۹۰ الف: ۴۹۲-۴۹۶). زمان ورود آیین بودایی به ترکستان چین نامشخص است. سنن متأخر پایه‌گذاری ختن را به پسر و وزیر اشوکه نسبت می‌دهند. بنابر این روایات، بنیان‌گذاری ختن، حاصل مصالحه‌ای میان گروه‌های

تبعیدی هندی از یک سو و چینی‌ها از سوی دیگر است. بنابر نخستین اسناد و مدارک، ختن در سدهٔ نخست پیش از میلاد، به دو نیمه، هندی‌ها و چینی‌ها تقسیم شد. افزون‌بر این، از یوتقن (yotqan)، جایگاه باستانی ختن، مجموعه‌ای سکه از سده‌های نخستین پس از میلاد به‌دست آمده که روی سکه افسانه‌های پراکریت هندی به‌خط خروشتی است. اگر قصد نویسندگان این روایات تعیین تاریخی هر چه دیرتر برای ورود آیین بودایی به ختن باشد، این تاریخ به دوران اشوکه بازمی‌گردد؛ اما روایت محلی در این‌باره به‌تفضیل در متن تبتی، پیشگویی کشورِ لی (Li= ختن)، آمده که ورود آیین بودایی را ۱۶۵ سال پس از بنیان‌گذاری ختن، یعنی، حدود سال ۸۴ق‌م به یکی از پسران اشوکه نسبت داده است (همان: ۴۹۳).

در این زمان که آیین بودایی دوران آغازین خود را در ختن طی می‌کرد، پیروان محافظه‌کار با اصطلاح تحقیرآمیز هینَه‌یانَه (Hinayāna: گردونهٔ کوچک) نامیده می‌شدند.

به‌ظاهر مکاتب محافظه‌کار بودایی تا سدهٔ سوم میلادی در ختن حضور داشته‌اند. بنابر شواهد از سده‌های سوم و چهارم تا فتح ختن توسط قره‌خانیان، اندکی پیش از ۱۰۰۶م، ختن پایگاه فرقهٔ مهایانه (Mahāyāna: گردونهٔ بزرگ) بوده است. ختن در زمان دیدار جهانگرد مشهور چینی، فاسیان (Faxian)، حدود سال ۴۰۰م، یکی از مراکز عمدهٔ مطالعات بودایی بود و هنگامی که سوان‌زانگ (Xuanzang)، دیگر جهانگرد چینی در راه بازگشت از هند به چین، در سال ۶۴۴م، چند ماهی را در ختن گذراند، مهایانه دوران شکوفایی خود را سپری می‌کرد. او در سفرنامهٔ خود موقعیت آیین بودایی را در ختن این‌گونه بیان می‌کند: «این‌جا حدود یک‌صد دیر (Vihāra: بهارَه) وجود دارد و حدود پانصد راهب در آنها زندگی می‌کنند و همه از پیروان فرقهٔ مهایانه هستند» (بیلی ۱۹۸۲: ۵۳). موقعیت برتر مکتب مهایانه در ختن، از خود متن‌های ختنی بودایی موجود نیز روشن است؛ چه تقریباً همهٔ آنها از متن‌های مهایانه‌ای هستند و تنها چند متن از نیمهٔ سدهٔ دهم میلادی، ویژهٔ وَجرَیانَه (Vajrayāna = گردونهٔ الماس، نک: بعد) یا «آیین بودایی باطنی» است. بنابراین متن‌های ختنی بودایی منبع اصلی آگاهی ما از چگونگی گسترش مکتب مهایانه، طی سده‌های نهم و دهم

میلادی در آسیای میانه است (مجی ۲۰۰۹: ۳۴۳؛ همو ۱۳۹۳: ۳۹۱).

روش‌های ترجمه

بخش اعظم متن‌های ادبی موجود، آثار بودایی است که از سنسکریت ترجمه شده است. ختنی‌ها روش‌های گوناگونی را برای برگرداندن اصطلاحات متن‌های اصلی به‌کار برده‌اند (نک: امریک ۱۹۸۳ ب: ۱۷-۲۶؛ دگنر ۱۹۸۹: ۳۴۶-۳۶۷؛ شروو ۱۹۹۹: ۳۱۲-۳۲۹). از آن‌جاکه واژه‌های هندی (سنسکریت و پراکریت) بسیاری، به‌احتمال پیش از کهن‌ترین متن‌ها و ترجمه‌های موجود به مجموعهٔ واژگان زبان ختنی راه یافته بودند، مترجمان راهکار را در به‌کار بردن آن وام واژه‌ها و نیز ادامهٔ استفاده از اصطلاحات فنی سنسکریت دیدند؛ برای نمونه، واژه‌های ختنی -niyanda: «راهب بدعت‌گذار» و -saṃtsāra: «دایرهٔ زندگی» آن‌گونه که تحولات آوایی نشان می‌دهد، از پراکریت وام گرفته شده‌اند (بسنجید با سنسکریت -nirgrantha و -saṃsāra) و -satva به معنی «موجود»، «هستی» از واژهٔ -sattva سنسکریت وارد شده است. از سوی دیگر اصطلاحات سنسکریت بسیار نیز به واژه‌های اصیل ختنی برگردان شدند، برای نمونه، -sattva سنسکریت به -uysnaura (ایران باستان -uz-ana-bǎra*، لفظاً: بَرَندهٔ دَم) هم برگردان شده است (مجی ۲۰۰۹: ۳۴۳-۳۴۴؛ همو ۱۳۹۳: ۳۹۲). بااین‌حال، اصطلاح‌شناسی ختنی بودایی هیچ‌گاه به یک نظام ثابت معادل‌یابی، به گونه‌ای که توسط مترجمان تبتی شکل گرفت، گسترش نیافت. از این‌رو یک اصطلاح سنسکریت ممکن است به بیش از یک معادل ختنی برگردان شده باشد، چنان‌که ترکیب سنسکریت budda-kṣetra: «کشتزاربودا» در سوترهٔ سَنگاتَه به عبارت‌های -balysānā-tcāramī: «سرزمین بودا» و balysāna-māṣṣa: «کشتزار بودا» و نیز به وام‌واژهٔ lovad(h)āta: «نظام جهان» و -buddha-kṣtetra برگردان شده است، گاه ممکن است، یک واژهٔ ختنی در برابر اصطلاحات گوناگون سنسکریت به‌کار رفته باشد، چنان‌که واژهٔ ختنی balysūsti در سوترهٔ سَنگاتَه به bodhi: «بیداری»، «آگاهی»، sambodhi: «بیداری کامل»، buddhatva: «بوداگی»، «بودا بودن» و -buddha-jñāna: «دانش بودا» برگردان شده است. ختنی‌ها به ترجمه‌های تفسیری (ترجمهٔ همراه با شرح)، در خط سنت شروح

بودایی، پای‌بند بودند: برای نمونه دربارهٔ tathāgata- سنسکریت به معنی «چنین رفته» که در سوترهٔ سنگاته به عبارت kye hutsutu pando tsute: «کسی که به راه خوب رفته است»، و kye rrạṣto tsūmato tsute «کسی‌که به راه راست رفته است»، و در سوترهٔ وَجرهَچدیکا، به ttāharā-tsūka: «خوب‌رونده» و ttāhirau-hvāñāka: «درست/ کامل‌گوینده»، و در سوترهٔ اَپریمیتایوه (Aparimitāyuḥ نک : بعد)، به rrạṣṭa-tsūka: «راه راست رونده» ترجمه و تفسیر شده است، (همان: ۳۴۴؛ ترجمه فارسی: همانجا). روی‌هم‌رفته تعداد وام‌واژه‌ها درختنی جدید بیش‌تر از ختنی قدیم است و ترجمه‌های تفسیری در ختنی قدیم فراوان است. این امر به‌احتمال بدین سبب است که متن‌های ختنی جدید چندین سده پس از آشنایی ختنی‌ها با آیین بودایی و مفاهیم دینی آن نوشته شدند (همانجا؛ مجی ۱۳۹۳: همانجا).

این نکته نیز قابل توجه است که در سوترهٔ سووَرنَه‌باسوتّمَه به ختنی قدیم، نام شری (Śri)، ایزد بانوی هندی بخت، یا به همین صورت آمده و یا به شَندرامَتا (-śśandrāmatā) برگردان شده است که این نامی ایرانی است و از سنت دینی زردشتی شناخته است و معادل اوستایی spəṇtā-ārmaiti به معنی «درست‌اندیشیِ مقدس» و یا تجسم آن «سپنتا آرمَیتی»، امشاسپند موکل بر زمین است (امریک ۲۰۰۲: ۷-۹).

دربارهٔ روش‌های ترجمه، روایت‌های ختنی با توجه به وفاداریشان نسبت به اصل آثار، از ترجمه‌های نزدیک به اصل تا تفسیرهای آزاد در نوسان‌اند. در واقع -byūh، فعل ختنی «ترجمه کردن» برای انواع ترجمه به‌کار رفته است. ترجمهٔ سوتره‌های منثور، به‌ویژه سوتره‌های قدیم‌تر، تا حد امکان اصل آثار را بازمی‌آفرینند؛ زیرا سوتره‌ها «سخنان بودا» تلقی می‌شدند. نمونهٔ این دسته آثار سوترهٔ سَنگاتَه به ختنی قدیم است. ترجمه‌های منظوم از ترجمه‌های منثور آزادتر هستند، مانند ترجمهٔ نسبتاً آزاد سوترهٔ بَدرَه چَریادیشَنا (Bhadracaryādeśanā نک : بعد) از سنسکریت بودایی به ختنی جدید (همانجا؛ مجی ۱۳۹۳، همانجا) ختنی‌ها به برگردان‌های صرفاً تحت‌اللفظی قانع نبودند، بلکه می‌کوشیدند تا معنی متن‌های اصلی تحریف نشود. گرایش به فراهم آوردن ترجمه‌های روشن از معنی اصلی آثار، گاه سبب شده است تا مترجمان ختنی متن را بسط و گسترش دهند و حتی آرا و تعبیرهای خود را وارد متن سازند، چنان‌چه

دربارهٔ روایت ختنی جدید سوترهٔ وَجرَه‌چدیکا، این‌گونه عمل کردند. مترجمان در ترجمهٔ داستان‌های اخلاقی بیش‌ترین آزادی عمل را داشتند، به‌طوری‌که به جای ترجمه، به بازنویسی داستان‌ها می‌پرداختند. در این موارد نه تنها نخستین مترجم، بلکه رونویسگران بعدی و به‌احتمال صاحب‌نظران هم چنین می‌پنداشتند که متن قابل‌تغییر، تعدیل، بازسازی و اصلاح است (مجی ۲۰۰۸؛ همو ۲۰۰۹: ۳۴۵-۳۵۶، مجی ۱۳۹۳: ۳۹۴). ترجمه‌های ختنی متن‌های سنسکریت بودایی آگاهی‌های سودمندی برای نقد متن‌های سنسکریت بودایی به‌دست می‌دهند؛ زیرا این گونه متن‌ها عموماً از قدیم‌ترین دست‌نوشته‌های سنسکریتِ آنها کهن‌تر هستند و می‌توانند صورت قدیم‌تر متن را نشان دهند (مجی ۲۰۰۹: ۳۴۶؛ همو ۱۳۹۳: ۳۹۴-۳۹۵).

طبقه‌بندی متن‌های ختنی بودایی

بیشتر متن‌های ختنی بودایی دربارهٔ آموزه‌های دینی است و ازاین‌رو اندکی از آنها ارزش ادبی ویژه دارند و سوتره‌های بلند، گاه دربردارندهٔ عبارتی هستند که به متون آموزه‌ای خشک و یکنواخت برتری دارند، مانند تمثیل‌هایی که در سوترهٔ سَنگاتَه آمده و یا بعضی عبارت‌ها در سوترهٔ سووَرنَه‌باسوتّمَه، نیز متن‌های روایی (avadāna) که حاوی داستان‌ها و توصیف‌های گیرا هستند. اما در این میان، مهم‌ترین استثنا کتاب زَمبَستَه است که دربردارندهٔ داستان‌ها و عبارات شاعرانه، با ارزشی ادبی واقعی است (فصل‌های ۱۷ و ۲۰ نک: بعد). تقریباً تمام متن‌های ختنی، حتی آنهایی که به‌طور مستقیم به سنت بودایی تعلق ندارند، آثاری از نفوذ دین بودایی را نشان می‌دهد، مانند داستان مشهور راماینه (Rāmayāna نک: بعد) که تفسیر و تعبیری بودایی به آن آمیخته شده است، چه رامه (Rāma) و لکشمنه (Lakṣamaṇa) با بودا شاکیه‌مونی (Śākyamuni) و میتریه (Maitreya)، بودای آینده تطبیق داده شده‌اند.

متن‌های ختنی بودایی

تقریباً تمام متن‌های ختنی بودایی از سنسکریت ترجمه شده‌اند. امروزه تنها اصل سنسکریت برخی از آنها موجود است و بسیاری از متن‌ها فقط از ترجمه‌های تبتی و

چینی شناخته‌اند. ترجمه‌های ختنی شامل ترجمه‌های نزدیک به اصل تا تفسیرهای آزاد اصل سنسکریت هستند. گاه قصه‌های بودایی به‌گونه‌ای بازگو می‌شوند که وجود تحریر هندی آنها محتمل به نظر نمی‌آید. آثار موجود شامل متن‌های مهایانهٔ آغازین مانند سوترهٔ سوورنه‌باسوتّمه (Suvarṇabhāsottama: روشنایی زرین) و سوترهٔ سدَدَرمه پوندَریکه (Saddharmapuṇḍarika: نیلوفر)، تا متون تَنتَرَه‌ای از سدهٔ دهم میلادی است. زبان این آثار از ختنی قدیم آغازین به خط تزیینی تا ختنی متأخر به خط پیوسته در تغییر است.

متن‌های اصلی و عمدهٔ بودایی به زبان ختنی را می‌توان در سه گروه دسته‌بندی کرد: نخست آثار اصیل و بومی ختنی، دوم سوتره‌های مهایانه و سوم متن‌های گوناگون ترجمه شده از سنسکریت.

آثار اصیل ختنی

ختن طی هزارهٔ نخست میلادی مرکز مهم آیین بودایی بوده و راهبان بودایی ختن افزون‌بر ترجمه‌های بسیار و گردآوری آموزه‌ها در قالب گزیده، خود نیز به تألیف آثار پرداخته‌اند. نویسندهٔ کتاب زَمبَستَه به لزوم تألیف متون به زبان ختنی دربارهٔ درمَه (dharma: قانون/ آیین) اشاره می‌کند (فصل ۲۳، بندهای۴-۵):

«مردم ختن برای «قانون» به زبان ختنی هیچ ارزشی قائل نیستند. آنها این را به زبان هندی بد می‌فهمند، به زبان ختنی به نظرشان قانون نمی‌آید: برای چینی‌ها، قانون به چینی است؛ به زبان کشمیری بسیار پذیرفتنی است، اما به کشمیری آن‌گونه می‌آموزند که معنی آن را در می‌یابند».

مشابهٔ چنین سخنی در سوترهٔ سَدَدَرمه‌پوندَریکَه نیز آمده است:

«به زبان ختنی، برای آن‌که بتوانند معنی قانون (یعنی خود سوتره) را دریابند». (نک: بیلی ۱۹۷۱: ۳، ۵۵).

از آثار اصیل ختنی تعداد اندکی باقی‌مانده، اما سه متن بلند، به‌ویژه جایگاه برجسته‌ای دارند: زَمبَستَه به ختنی قدیم، مَنجوشری نایراتمیاوتارَه (Mañjuśrinairātmyāvatāra نک: بعد) و ویمَلَه‌کیرتی (Vimalakīrti نک: بعد) به

ختنی جدید. این سه متن، آثار اصیل ختنی دربارهٔ جنبه‌های مختلف آیین بودایی است. دو اثر و دست‌کم بخشی از متن سوم منظوم است. هر سه بر پایهٔ منابع هندی تألیف شده‌اند، اما ترجمهٔ مستقیم از آنها نیستند. دو متن ختنی جدید حاوی نقل‌قول‌هایی از متون ختنی قدیم هستند و مَنجوشری، حتی عبارات بلندی را از کتاب زمبسته نقل می‌کند (نک: امریک ـ شروو ۱۹۹۰: ۴۹۹-۵۰۵).

کتاب زَمبَستَه (Zambasta)

زمبسته نامی است که بیلی برای بلندترین متن به جاماندهٔ ختنی، اشعاری دربارهٔ بودا و دین او پیشنهاد کرده است. کتاب به درخواست مقامی رسمی به نام «زمبسته» نوشته شده است. متن بر اساس منابع هندی تصنیف شده است، اما ترجمهٔ مستقیمی از آنها نیست. این اثر از آن جهت دارای اهمیت است که به‌عنوان تصنیف اصیل و بومی به زبان ختنی، در چندین فصل آموزه‌های مکتب مهایانهٔ بودایی را شرح و تفسیر می‌کند. زمبسته از نظر ادبی نیز با ارزش است؛ زیرا گاه دربردارندهٔ داستان‌های زنده و عبارت‌های شاعرانه است. مانند توصیف بهار در فصل بیستم: «موفقیت! چنین شنیده شده است. زمانی بودا با شمن‌های بسیار در شراوَستی (śrāvasti) اقامت داشت. بودی‌ستوه‌های بسیار زیادی آن‌جا بودند. بهار آمده، جهان گرم شده و گل‌ها گوناگون‌اند. همهٔ درختان بالیده‌اند. شاخه‌ها جوانه زده‌اند. با وزش باد تکان می‌خوردند. نسیم از <لابه‌لای> درختان خوش می‌بوید. برکه‌های نیلوفری، چشمه‌ها، تالاب‌ها، کوه‌ها افزوده‌اند. مرغان ترانه‌های بسیار دل‌انگیز سر می‌دهند. آب‌ها بر کناره‌های زرگون چشمه روان شده‌اند. روزها ابری، زایندگان بسیار پر شور و گرم‌اند. در هر گوشه بلبلان بس نغمه می‌سرایند. نواها گوناگونند: آهسته و بلند...»

نظر غالب بر این است که زمبسته زودتر از سدهٔ پنجم میلادی تصنیف نشده، اما این احتمال نیز هست که دیرتر از سدهٔ پنجم میلادی نوشته شده باشد. برگ‌نوشته‌ای به خط براهمی ترکستانی آغازین، تاریخ نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم میلادی را دیرترین زمان تصنیف به‌دست می‌دهد. زمبسته به‌عنوان بلندترین متن ختنیِ شناخته، منبع اصلی دانش ما از زبان ختنی به شمار می‌رود. زمبسته در سه وزن متفاوت سروده شده

و مأخذ اصلی آگاهی ما از وزن شعر ختنی نیز هست. از شمار بسیارِ دست‌نویس‌های موجود از این متن، می‌توان به اهمیت و جذابیت زمبسته در ختن پی‌برد. کتاب به‌احتمال شامل بیست و پنج فصل بوده که بیست و چهار فصل آن به‌طور کامل یا ناقص موجود است. ساختار صوری و شرح موضوع از دیدگاه آموزهٔ دین بودایی نیاز به بررسی بیش‌تر دارد؛ اما کتاب به‌عنوان تألیفی بومی، فنون و شیوه‌های تصنیفی ایرانی‌تبار را نشان می‌دهد. چنین شیوه‌ای از ساخت هم‌مرکز اثر قابل دریافت است. دو فصل نخست تفسیرهایی از سوتره‌هایی با محتوای افسانه‌ای است. فصل‌های آموزه‌ای ۳-۱۲ با فصول آموزه‌ای ۱۴-۲۱ الف متقارن است که فصل ۱۳ میان آنها قرار دارد. فصل ۱۳، یعنی فصل مرکزی ۲۵ فصل (فصل ۲۱ الف گم شده است)، امتیازها و برتری‌های مکتب مهایانه را نسبت به مکتب شراوَکَه‌یانَه (Śrāvakayāna: گردونهٔ شنوندگان) به‌تفصیل برمی‌شمارد و بدین‌ترتیب هسته و مرکز تمام اثر را تشکیل می‌دهد. مرکزیت محتوای این فصل، با ساختار هم‌مرکز آن برجسته می‌شود. نمونهٔ خوبی از این نوع طرح، یسنای *اوستا* است که ساختار هم‌مرکز مشابهی دارد، بدین‌شکل که فصل‌های یسن‌های *اوستای* نو، هفده فصل منظوم یعنی *گاهان* (یسن‌های ۲۸-۳۴، ۴۳-۴۶، ۴۷-۵۰، ۵۱، ۵۳) را محصور کرده است و یسن‌های *هفت‌ها* (۳۵ بند ۲-۴۱) به‌نوبهٔ خود، در گاهان محصور شده است نک: امریک ۱۹۶۸ب: xxi-xi؛ همو ۱۹۹۰ب: ۳۶۱-۳۶۳؛ همو ۱۹۸۳ الف: ۹۶۴؛ مجی ۲۰۰۴: ۱۸۷-۱۸۸؛ برای آگاهی از مطالب هر فصل، نک: مجی ۲۰۰۹: ۳۴۸-۳۵۷ ؛ (ترجمه فارسی، همو ۱۳۹۳: ۳۹۶-۴۰۵)؛ برای ترجمهٔ انگلیسی متن زمبسته، نک: امریک، ۱۹۶۸ب.

سوترهٔ مَنجوشری نیراتمیاوتارَه (Mañjuśrīnairātmyāvatara)

این سوتره، سوتره‌ای برای منجوشری دربارهٔ تحقق آموزهٔ «نداشتن خود» (nairātmya) تصنیفی منظوم و اصیل به ختنی جدید است. دِوِندرَه‌شورَه‌سینهَه (Devendraśūrasiṃha)، این اثر را در زمان ویشَه‌شورَه (Viśa Śura)، شاه ختن تألیف یا رونویس کرده است. متن برگرفته از منابع گوناگون ازجمله آثار کهن‌تر ختنی است. چندین بیت به ختنی جدید برگردان ابیاتی از کتاب زمبسته به ختنی قدیم و تعدادی

نیز از سوترهٔ وَجرهَچدیکهٔ ختنی است. فهرستی از تمثیل‌ها نیز، در آغاز فصل ششم سوترهٔ ویملَه‌کیرتی نیردیشَه (Vimalakīrtinirdeśa) یافت می‌شود. توصیفی از سه کِلِشَه (kleśa: ناپاکی، آلودگی) یعنی دلبستگی، نفرت یا کینه و فریب (سنسکریت rāga، dveṣa، moha) که غولان عقیده و شاهان راکشَسَه (rākṣasa)ها هستند، قابل‌توجه است. در پیش‌درآمد، نویسنده بوداهای سه زمان، قانون، راه‌های بوداهای سه زمان، انجمن راهبان، سه گوهر برتر، رهانندگان همهٔ موجودات، آموزهٔ «نه خود»، نیروانه و رستگاری را نماز می‌برد. نک: بیلی ۱۹۴۵-۱۹۸۵: ۲/۱۲۳-۱۲۴؛ امریک ۱۹۶۸ب: ۴۴۰-۴۵۳؛ همو ۱۹۷۷: ۶۵-۷۴؛ شروو ۱۹۹۹: ۳۰۶؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۵۷-۳۵۸ وزیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۰۶-۴۰۷).

کتاب ویملَه‌کیرتی (Vimalakīrti)

گزیده‌ای منظوم از آموزه‌های مهایانه‌ای در قالب پرسش و پاسخ به ختنی جدید و با نقل‌قول‌هایی از متن‌های دیگر است. نام ویملَه‌کیرتی پنج‌بار (سطرهای ۳۱۶، ۳۲۸، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۶۲ نک: بیلی ۱۹۵۱)، گاه به‌عنوان گوینده در متن تکرار شده و به‌ظاهر بیلی به همین جهت نام «ویمله‌کیرتی» را بدان داده است. دو دست‌نویس از این متن در ناحیه دون‌هوانگ پیدا شده ولی آغاز و پایان متن که به‌احتمال نام اثر را داشته، افتاده است. فحوای کلی عباراتی که نام ویمله‌کیرتی در آنها تکرار شده، شباهت‌هایی با سوترهٔ ویمله‌کیرتی نیردشه (vimalakīrtinirdeśa) دارد. اما بوم (سنسکریت bhūmi: مراحل راه بودی‌ستوه)های بودی‌ستوه که در کتاب آمده، در سوتره که یک متن آغازین مهایانه‌ای است، نیامده است. مطلب با نام بردن از بوم چهارم از ده بوم آغاز می‌شود:

«۱. چهارمین (بوم) اَرچیشمَتی (Arciṣmatī: رخشان) است تا آن‌که همهٔ کِلِشَه (kleśa: ناپاکی)ها را بسوزاند. ۲. ... سودورجَیا (Sudurjayā: بسیار دشوار) پنجمین بوم است که بر همهٔ کِلِشَه‌ها غلبه می‌کند که غلبه بر آنها بسیار دشوار (Suduraja) است. بوم ششم اَبی‌موکی (Abhimukhī: روبه‌رو، پیش‌رو) نام دارد. همهٔ بوداها، این‌جا، آشکار (abhimukha) هستند. ۳. دورَنگما (Duraṃgamā: دورگام) هفتمین بوم است. در این

مقام چرخهٔ هستی از او (بودی‌ستوه) دور (dūraṃgama*) می‌شود. باید اَچَلا (Acalā: بی‌جنبش) را هشتمین <بوم> شمرد. در این بوم تنِ درمه (dharmakāya: کالبدِ قانون) بی‌جنبش (acala) است. ۴. در این زمان، در بوم هشتم، پرتوهای ناب، هم‌زمان، به‌خودیِ‌خود، پدید می‌آیند و از طریق آنها سه جهان به‌روشنی می‌درخشند. ۵. نیلوفر درخشان گوهرنشان آن‌جاست: در آن هنگام <بودی‌ستوده>بر آن می‌نشیند. بودی‌ستوده‌های دیگر <اورا> می‌نگرند و او به سعادت بیداری نایل می‌شود. ۶. موجودات در پنج تقدیر، در آن زمان به پناه دست می‌یابند. سپس او با انتشار پرتوهای نور، کرورها کرور موجود را نجات می‌دهد. ۷. سادومَتی (Sādhumatī) بوم نهم است. موفقیت (Sādhanā) در آن‌جا بزرگ است. راز بودا، هرچه که باشد، بودی‌ستوه می‌داند که چگونه آن را کاملاً محقق سازد. <بوم> دهم، درمَه مِگَه (Dharmamegha)، «میغ قانون» (dharmamegha) ناب است. آن‌جا او (بودی‌ستوه) همه‌آگاهی (viśva bodhi) و ده نیرو (dasabala)ی بوداها را به‌دست می‌آورد.

نک: امریک ۱۹۹۲: ۳۶؛ شروو، ۱۹۹۹: ۳۰۶-۳۰۷؛ مجی ۲۰۰۸؛ همو ۲۰۰۹: ۳۵۹-۳۶۰ و زیرنویس‌ها (ترجمه فارسی، همو ۱۳۹۳: ۴۰۷-۴۰۹).

سوتره‌های مهایانه

فهرست نام بخش مهمی از سوتره‌ها در فصل ششم کتاب زمبسته آمده است (نک: امریک ۱۹۶۸: ۱۱۶). مصنف دربند نخست آن می‌گوید: «... اکنون از هر سوتره‌ای، بیتی را بیان می‌کنم، باشد که بشنوید». اگر همهٔ ادبیات بعدی قابل‌شناسایی بود، حداقل ۵۹ سوتره در زمان تصنیف زمبسته در ختن، قابل‌تأیید بود. نام بعضی سوتره‌ها نیز در فصل‌های دیگر کتاب (برای نمونه ۱۳) آمده است. سوتره‌ها در مقولات مختلف تألیف شده‌اند. آثار پرجنیا پارَمیتا (prajñāpāramitā: کمال فرزانگی)، قدیم‌ترین نوع سوتره‌های مهایانه‌ای است که تعلیمی بودن، مشخصهٔ اصلی آنهاست: تحقق خلاء یا تهیگی (śūnyatā)، به رهایی از دایرهٔ زندگی (saṃsāra) و بودا شدن (bodhi: بیداری) منجر می‌شود. سوتره‌های این نوع ادبی، شامل سوتره‌های بلند و کوتاه، تنها با یک هجا (یعنی a، بدون نظر گرفتن آغاز و پایان سوتره) است. سوتره‌های کوتاه به ختنی جدید

و از ناحیهٔ دون‌هوانگ هستند (مجی ۲۰۰۹: ۳۴۷، ۳۷۰؛ همو ۱۳۹۳: ۳۹۵، ۴۱۸-۴۱۹).

سوترهٔ سددرمه پوندریکه (Saddharmapundarīka: نیلوفر قانون نیک)

شمار بسیاری دست‌نویس‌های کامل و قطعات سنسکریت کشف‌شده در ترکستان چین، گیلیت و دیگر نواحی، نشان از محبوبیت بسیار این سوتره دارد. تنها یک شلوکه (śloka: پاره، بند) از این سوتره با ترجمهٔ ختنی پیدا شده است که در کتاب زمبسته (فصل ۶ بند ۳) آمده است: «در آینده تو ای شاری‌پوترَه، بر زمین بودا خواهی شد به نام پَدمَه پرَبهَه (padmaprabha: گُل‌تاب)، نیرومند؛ تو کرورها موجود را نجات خواهی داد».

اما چندین تحریر از چکیدهٔ منظوم آن موجود است (نک: بیلی ۱۹۷۱). دست‌نویس متن سنسکریت که درختن کشف شده است دارای یک انجامه به زبان ختنی در پایان دست‌نویس، و سه انجامه به زبان ختنی در پایان سه فصل متن سنسکریت است؛ نک: امریک ۱۹۷۴: ۳۸۳-۳۸۸؛ امریک ـ شروو ۱۹۹۰: ۴۴۹-۵۰۵؛ شروو: ۲۰۰۲.

سوترهٔ سَنگاتَه (saṅghāta)

سنگاته یا سوترهٔ یک جفت پرسش، یکی از متن‌های محفوظ‌مانده به ختنی قدیم است. «جفت» که در عنوان اثر آمده است، به‌ظاهر به دو دسته پرسش اشاره می‌کند که از سوی بودی‌ستوه، سَروَه شورَه (sarvaśura)، تا پرسش ۱۷۱، و بودی‌ستوه بیشَجیَه‌سینَه (Bhaiṣajyasena) تا پایان سوتره، پرسیده می‌شود. متن دربردارندهٔ داستان‌ها و تشبیهات جالب است و نمونه‌ای از متن‌های مقدس بودایی در توصیف مکتب مهایانه است. سوتره، آیین یا قانون بودا و به‌ویژه خودِ سنگاته را بزرگ می‌دارد: «این اثر که به‌عنوان سوتره عرضه می‌شود، می‌تواند همهٔ گناهان هر کسی را که به آن گوش فرا می‌دهد، آن را می‌نویسد، به یاد می‌سپارد، می‌سراید، در می‌یابد، احترام می‌گذارد و می‌ستاید، پاک کند و به بیداری (bodhi) هدایت کند».

در یک صحنه سنگاته به هیأت رِشی (ṛṣi: بینا، بصیر، شاعر) ظاهر می‌شود که

گناه‌کاری را که قصد خودکشی دارد، نجات می‌دهد. در بخش دوم که بودی‌سَتوَه بیشَجیَه‌سینَه طرف گفت‌وگوی بودا قرار می‌گیرد، فضیلت‌های نجات‌بخشیِ قانون و سنگاته، با اشاره به موجوداتی که در دایرهٔ زندگی (saṃsāra: سنسارَه) و در آموزهٔ بودا «پیر و جوان» هستند، بزرگ داشته می‌شوند. برگ‌های کامل بسیار و قطعات فراوانی که از این اثر باقی‌مانده است، محبوبیت بسیار آن را در ختن نشان می‌دهد. سنگاته یکی از بلندترین متن‌ها به ختنی قدیم است که تحریر متناظر تبتی آن شناخته است و بنابراین نقش مهمی در روشن ساختن واژگان و دستور زبان ختنی ایفا می‌کند. نک: کونُف: ۱۹۳۲؛ امریک ـ شروو ۱۹۹۰: ۴۹۹-۵۰۵؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۸۲-۳۸۳ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۳۱-۴۳۲).

سوترهٔ شورَنگَمَه سمادی (Śūraṅgama-samādhī: مراقبهٔ گام قهرمانانه)

از این سوتره حدود چهل برگ از یک دست‌نویس و هم چنین یک برگ تکه‌تکه از دست‌نویس دیگر به ختنی قدیم باقی مانده است. اِمریک بیست و چهاربرگ را تصحیح و ترجمه کرده و با واژه‌نامه و متن متناظر تبتی انتشار داده است (نک: ۱۹۷۰ب). شروو نیز پانزده برگ دیگر و چند قطعهٔ کوتاه را تصحیح و ترجمه کرده است (نک: ۲۰۰۲). در یکی از برگ‌ها، کاربرد شکل Manyuśrī به جای Mañjuśrī، نفوذ زبان ختنی را نشان می‌دهد. متن دربارهٔ قدرت مراقبه (samadhi)، به‌ویژه مراقبهٔ شورَنگَمَه (śuraṅgama: گام قهرمانانه) است که طریق مناسبی برای رسیدن به بیداری، هم برای روحانیان و هم مردم عادی است و روش‌های مراقبه دربارهٔ خلاء یا تهیگی را شرح می‌دهد؛ نک: امریک شروو ۱۹۹۰: ۴۹۹-۵۰۵، مجی ۲۰۰۹: ۳۸۷-۳۸۹ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۳۶-۴۳۸).

سوترهٔ سووَرنَه باسوتّمَه (Suvarṇabhāsottama: سوترهٔ روشنایی زرین)

این سوتره از شمارِ بسیار دست‌نویس‌ها و قطعات آن به زبان ختنی قدیم و جدید، همگی از ختن، شناخته است. فصلی دربارهٔ اعتراف (deśanā) در دست‌نویسی از دون‌هوانگ به دست آمده است. تحریر سنسکریت سوتره و ترجمه‌های تبتی و چینی

آن هم موجود است. روشناییِ زرین، سوتره‌ای ترکیبی با محتوای عبادی، فلسفی، اخلاقی و افسانه‌ای است که هستهٔ اصلی آن در «دیشناپریورته» (فصل سوم تحریر سنسکریت) است. در این فصل اعتراف با طبل عالی روشنایی زرین شرح داده می‌شود و عنوان سووَرنَه‌باسوتّمَه می‌باید عنوان اصلی آن باشد. فصل دومِ سوتره دربارهٔ بی‌کرانگی زندگی بودا، فصل پنجم دربارهٔ آموزهٔ خلاء یا تهیگی، فصل ۱۲ دربارهٔ نقش پادشاهی، فصل ۱۶ دربارهٔ هنر پزشکی، فصل‌های هفتم و هشتم دربردارندهٔ دارنی (dhāraṇī: ورد و افسون)ها، و داستان‌هایی دربارهٔ زایش‌های پیشینِ (jātaka) بودا است که در میان آنها، داستان بودی‌ستوه‌ای است که خود را می‌کشد، تا برای بچه ببر گرسنه‌ای غذا تهیه کند (فصل ۱۸).

نک: امریک، ۱۹۹۲؛ همو ۱۹۹۵: ۵۱-۶۶؛ همو ۱۹۹۶؛ شروو ۱۹۸۳؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۸۹-۳۹۲ و زیرنویس‌ها (ترجمه فارسی: ۴۳۸-۴۴۱).

سوترهٔ ویمله کیرتی نیردشه (vimalakīrtinirdeśa: آموزهٔ ویمله کیرتی)

این متن ترجمهٔ یکی از نخستین سوتره‌های مهایانه به ختنی قدیم است که در ده برگ کامل و ناقص از یک دست‌نویس باقی مانده است. در این سوترهٔ کهن که از ترجمه‌های تبتی و چینی شناخته است و متن سنسکریت آن اخیراً در دست‌نویسی از منطقهٔ لهاسا کشف شده است، بودی‌سَتوَه ویمَلَه‌کیرتی که تاجر ثروتمندی است، وانمود می‌کند که بیمار است و از این فرصت برای پند و اندرز دادن به کسانی که به دیدارش می‌آیند، استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که راه بودی‌سَتوَه را مردم عادی نیز می‌توانند طی کنند و آموزهٔ تهیگیِ هستی و راه نجات و رهایی بودایی را می‌نمایاند و سرشت متعالی بودا را شرح می‌دهد. نک: شروو ۱۹۸۶: ۲۲۹-۲۶۰؛ همو ۱۹۹۹: ۲۶۵-۳۴۴؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۸۷ (همو ۱۳۹۳: ۴۳۵-۴۳۶).

سوترهٔ بَدرَه کَلپیکه (Bhadrakalpika: دوران خوب)

این سوتره متنی مقدس به ختنی جدید دربارهٔ نام‌های بوداهایی است که در دوران خوب ظهور می‌کنند. اصولاً دوران خوب، دورانی تصور می‌شد که طی آن پنج بودا

ظاهر خواهند شد که چهارمین بودای تاریخی، شاکیه مونی و پنجمین بودای آینده، میتریه (Maitreya) خواهند بود. بنابر سنتی دیگر یک هزار بودا، در این دوران ظهور خواهند کرد. روایت ختنی، به‌ظاهر، هر دو سنت را با هم ترکیب کرده است چون در مقدمهٔ آن از یک هزار و پنج بودا نام برده و از پاداش کسانی گفتگو می‌شود که این نام ها را بیاموزند و بخوانند و... به هر صورت تنها دست‌نویس موجود ختنی از ۹۹۸ بودا نام می‌برد که بعضی دوباره‌نویسی شده‌اند. این دست‌نویس حاوی فهرست بلندی از نام‌های بودا در دو نسخه است. این فهرست معرف سنتی است که بنابر آن بیلیون‌ها بودا، در بی‌شمار دورهٔ خوب ظهور می‌کنند. این سنت در فهرست‌های دیگر نیز دیده می‌شود که بعضی از آنها دربردارندهٔ فهرست دومی از نام‌های بودا است که با نام‌های محلی ختنی، که در سنت هندی شناخته نیستند، ادغام شده است. نک: کونُف ۱۹۲۹؛ بیلی ۱۹۵۱: ۷۶-۹۰؛ همو ۱۹۹۰ت: ۱۹۰-۱۹۱؛ همو ۱۹۹۲ الف: ۲۰-۲۲؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۸۴-۳۸۵ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۳۲-۴۳۴).

سوترهٔ بیشَجیَه گورو وَندوریَه پربَه راجَه (Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabharāja)

این سوتره به معنای «سرور درمان‌بخش، پادشاه روشنیِ زمرد» یکی از متن‌های آغازین مکتب مهایانه، به‌احتمال از سدهٔ سوم میلادی و دربارهٔ بیشَجیَه‌گورو، بودای پزشک و شفابخش هستی است. این اثر حاوی چهار موضوع اصلی است: دوازده پیمانِ بیشَجیَه‌گورو، بودای درمانگری، پاداش‌های آنانی که نام بودا را بشنوند و بخوانند و...؛ طریق ستایش بودا بیشَجیَه‌گورو؛ و دوازده یکشه (yakṣa: موجود زندهٔ فوق طبیعی) سالار. قطعاتی از تحریر ختنی قدیم سوتره و دو قطعه از تحریرهای سغدی نیز موجود است. نک: امریک ۱۹۸۵ ب: ۲۲۵-۲۳۲؛ امریک ــ شروو ۱۹۹۰: ۴۹۹-۵۰۵؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۸۶ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۳۴-۴۳۵).

متن‌های گوناگون ترجمه شده از سنسکریت

در میان این دسته از متن‌ها آثار آموزنده‌ای، پرجنیا پارَمیتا (prajñāpāramiā: کمال فرزانگی)، دیشَنا (deśanā: اعتراف)، دارنی (dhāraṇī: ورد، افسون) اَوَدانَه

(avadāna: داستان‌های روایی)، جاتَکَه‌ها (jātaka: زایش‌های پیشین) قرار دارند.

سوترهٔ وَجرَه‌چدیکا (vajrachedikā: الماس شکن)

یکی از مهم‌ترین سوتره‌های پرجنیاپارَمیتا، سوترهٔ وَجرَه‌چدیکا یا الماس‌شکن است. چکیده‌ای از آموزه‌ها، به شکل گفتگو میان بودا و سوبوتی (Subhūti) مهتر و مرشد است که تحریر سنسکریت آن نیز موجود است. اثر پیش از آغاز، در آمدی منظوم دارد که در روایت سنسکریت نیامده است و در ضمن بیان مطالب گوناگون، به عنوان اثر نیز اشاره می‌کند: «۵. بودای همه‌آگاه این کمال فرزانگی را تصنیف کرد؛ او این (سوتره) را در سیصد پاره (Triśatkāprajñā pāramitā) اعلام کرد که وَجرَه‌چدیکا نامیده می‌شود. ۶. این همهٔ اعمال <و> امیال، نیز موانع و گناهان سنگین را همچون الماس می‌شکند».

روایت ختنی این سوتره اهمیت ویژه دارد، زیرا از اصل سنسکریتِ شناخته‌شدهٔ آن تاحدی دور افتاده است. مترجم ختنی بدون تفکر پیش نرفته، بلکه کوشیده است تا معنی دقیق اصل اثر را دریابد و با تعابیر و به کمک شرح و تفسیر، آن را به زبان ختنی برگرداند. بعضی افزوده‌ها، حاصل دانش مترجم است که از تفسیر اَسَنگَه (Asaṅga) بر وَجرَه‌چدیکا برگرفته است. نمونه‌ای از بسط و گسترش، جایگزین ساختن تفسیری هفده‌پاره‌ای به جای تنها یک پارهٔ پایانی روایت سنسکریت است: «مانند ستارگان، خطای دید همچون چراغی/جلوه‌ای ساختگی، قطرات شبنم، یا یک حباب/یک رویا، جرقهٔ نور یا ابر، پس باید آن‌چه را مشروط است، نگریست».

درحالی‌که این قطعه در کتاب زمبسته (فصل ۶ بند ۱۵) تحت‌الفظی ترجمه شده است: «همچون ستارگان، کوری نسبی، مانند جادو، شبنم، چراغ، رویا، مانند برق، ابرها، حباب‌ها بر آب، چنین است همهٔ سنسکاره‌ها».

روایت ختنی جدید تنها برای برگردان واژهٔ نخست سنسکریت دربارهٔ تشبیه ستارگان، عبارات زیر را آورده است:

«درست همان‌گونه که ستارگان در آسمان پدیدار می‌شوند <و> پیوسته در شب می‌درخشند <اما> هنگامی که غروب می‌کنند، خورشید طلوع می‌کند <و> آنها همه بی‌فروغ می‌شوند، همین‌گونه است اندام‌های حسی (=حواس)، از چشم گرفته که باید

ناپاینده تصور شود: زمانی که دانش راستین برآید، آنها اصلاً دیده نمی‌شوند».
نک: امریک ۱۹۶۸: ۱۱۹؛ همو ۱۹۹۲: ۳۴-۳۵؛ دگز ۱۹۸۹؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۷۱-۳۷۲ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۱۹-۴۲۱).

سوترهٔ ادی اردَه شَتیکا (Adhyardhaśatikā-prajñā: کمال فرزانگی در ۱۵۰ پاره)

متنی دو زبانه به سنسکریت و ختنی، به سبک تَنترَه‌ای از ختن در دست است که ویژگی اصلی آن فراوانی اصطلاحات باطنی یا رمزی آن است. فصل‌هایی از سوتره به ختنی قدیم متأخر، فصول باطنی را می‌ستاید و خواننده را به مطالعه و بزرگداشت آنها تشویق می‌کند. فصل‌های ختنی جزو اصلی سوتره هستند زیرا با فصول باطنی، روی‌هم ۱۵۰ پارهٔ سوتره را تشکیل می‌دهند که در عنوان اثر آمده است. افزون‌براین، همین فصل‌ها، عبارات متفاوت، در ترجمه‌های چینی و تبتی اثر آمده که نشان از آن دارد که مترجمان ختنی جرأت ترجمهٔ فصل‌های رمزی را نداشته‌اند و اصل سنسکریت آنها را آورده‌اند؛ نک: امریک، دسیاتووسکایا: ۱۹۹۵: ۲۴-۳۴؛ امریک ۱۹۹۲ الف: ۱۸؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۷۴ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۲۲-۴۲۳).

سوترهٔ هردَیَه (Hṛdaya: دل) و مهاپرَجنیاپارَمیتا (Mahāprajñāpāramitā): سوترهٔ بزرگ کمال فرزانگی

در دست‌نویسی از دون‌هوانگ، ترجمهٔ نسخهٔ بزرگ بازنگری شدهٔ سوترهٔ «دل» و چکیدهٔ موجزی از آموزه‌های «کمال فرزانگی»، که تحریرهای سنسکریت، تبتی و چینی آن نیز موجود است، شناسایی شده است. تنها حدود نیمی از متن باقی مانده و متن در میانهٔ پارهٔ چهارم ناگهان قطع می‌شود: «پس اکنون ای‌شاری‌پوترَه، در ارتباط با تهیگی، صورتی <وجود ندارد> و نه حسی...».

در دست‌نویس دیگری از دون‌هوانگ، شرح کاملی بر نسخهٔ بزرگ بازنگری شدهٔ سوترهٔ «دل» با عنوان سوترهٔ «مهاپرَجنیاپارَمیتا» شناسایی شده که در جای دیگری شناخته نیست. بعضی سخنان تعلیمی این متن ختنی نشان می‌دهد که نویسنده به مکتب ویجینانَه وادَه (Vijñānavāda) تعلق داشته است؛ نک: شروو ۱۹۸۸: ۱۵۷-۱۷۱،

۱۶۷-۱۷۱؛ لانسکاستر ۱۹۷۷: ۱۶۳-۱۸۳؛ امریک: ۱۹۹۲: ۲۵-۲۶؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۷۲-۳۷۴ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۲۱-۴۲۲).

دیشنا (Deśanā): اعتراف و اقرار

دیشنا بدرَه‌چَریا (Bhadracaryā Deśanā)

از میان این دسته متن‌ها، تنها دیشنای بدرَه‌چَریا، اصل شناخته‌ای دارد. دیگر متن‌ها به‌احتمال ترجمه یا تألیف‌های بومی هستند. بدرَه‌چریا به ختنی جدید، از سدهٔ چهارم میلادی از محبوبیت بسیاری در میان پیروان مکتب مهایانه برخوردار بوده است. در این متن عبادی که دربارهٔ اعمال و رفتار نیک (bhadracaryā) و اعتراف به گناه (deśanā) است، مؤمن معتقد در شمار اول شخص مفرد، تمام بوداها را نماز می‌برد، پیمان پرهیزکاری می‌بندد. رسیدن به بیداری را متعهد می‌شود و آرزو می‌کند تا بودا «امیتابه» را ببیند و در پاک بوم (Sukhāvati) او زایش دوباره یابد. اعتراف به گناه در پارهٔ ۱۲ و عنوان اثر، یعنی بدرَه‌چَریادیشنا، در انجامهٔ متن ختنی آمده است. روایت ختنی مانند اصل سنسکریت، منظوم است و ۶۸ پاره دارد، اما پارهٔ ۵۵ در دست‌نویس به اشتباه ۵۶ شماره‌گذاری شده و بدین‌ترتیب ۶۹ آخرین پارهٔ متن است. مترجم ختنی دعایی در طلب یاری (درسه پاره) در آغاز و دعایی (در یک پاره) در پایان افزوده است. برگردان ختنی تقریباً با سنسکریت هم‌خوانی دارد، اما از نظر ملاحظات وزنی، ترجمهٔ آزاد به شمار می‌آید. تفسیری از ۱۶ پاره (۴-۲۱) به ختنی قدیم در کتاب زمبسته (فصل ۱۱ پاره‌های ۶۲-۷۷) آمده است:

«۶۲. همهٔ بوداهای سه زمان را در ده جهت نماز می‌برم؛ بهترین آموزگارانِ همه‌آگاه را که دژهای مستحکم جهان هستند. ۶۳. قانون/آیین مهایانه را نماز می‌برم، پاک، بهترین، راستین، که از طریق همهٔ بوداهای سه زمان، بهترین بیداری را دریافتند. ۶۴. همهٔ بودی‌سَتوَه‌ها را که به‌راستی برای آسایش همهٔ موجودات، بهترین بیداری را می‌جویند، همهٔ این‌ها را نماز می‌برم...».

در متن‌های ختنی نیز اصطلاح سنسکریت «دیشنا» نه‌تنها در معنی «آموزهٔ (دینی)»، بلکه به معنی «اعتراف» به گناه و دوری جستن از گناه در آینده، اقرار به ایمان داشتن

به بوداها و بودی‌سَتوَه‌ها، نیز پیمان بستن برای رسیدن به بیداری و نجات موجودات از درد و رنج، به‌کار رفته است (نک :کوماموتو ۱۹۹۶ الف: ۳۲۰).

دو اصطلاح اعتراف و اقرار تاحدی با هم تداخل معنی دارند، زیرا اذعان به‌گناه نخستین گام در انتخاب راه درست است که به بیداری منتهی می‌شود.

دیشناپَریوَرتَه (Deśanā parivarta: سپری در اعتراف)

متن دیشنای دیگری که از زبان سنسکریت به ختنی جدید ترجمه شده دیشنای پَریوَرتَه، بخشی از سوترهٔ سووَرنَه‌باسوتّمَه است. تعدادی از متن‌های دیشنا که در ختن تألیف شده، عبارت‌اند از: متن منظومی که به‌احتمال به شاهزاده Tcūṃ-ttehi، یکی از پسران ویشَه‌سَمبَوَه (Viśá Sambhava)، شاه ختن، منسوب است. از آن‌جایی که دیشناها در ستایش بوداها و بودی‌سَتوَه‌ها است، می‌توان دو متنِ اَوَلوکیتِشوَرَه دارنی (Avalokiteśvara dhāraṇī) و سرودی برای امیتایوس (Amitāyus) را در این گروه قرار داد.

کَرمان دیشنا (karmāṇ deśanā: اعتراف اعمال)

متن دیگر به ختنی جدید در موضوع اعتراف، کَرمان دیشنا است. این اثر منظوم که تنها در سه دست‌نویس ناتمام، در ۵۵ بیت و یک مصراع آغازین باقی مانده، از دید مکتب مهایانه به اعتراف اعمال می‌پردازد، یعنی همه چیزها را ناپایدار و زودگذر می‌داند و در نتیجه با بی‌اساس شمردن کَرمَه‌ها (Karman: اعمال) و ویپاکَهٔ (Vipāka: ثمره، میوه) آنها، شخص می‌تواند اعمالش را از میان بردارد و به بیداری برسد.

متن‌های نمو (namo)

در ادبیات ختنی، متن‌های نَمو نیز از نظر کارکرد به متون دیشنا نزدیک هستند. در دو متن از این گروه، قول جبران گناهان سنگین پیشین به کسانی داده می‌شود که نَموها را بشنوند، بخوانند و یا به نوشته درآورند.

وردِ تری‌شَرَنه (Triśarana)

افزون‌بر متن‌های نمو، متن‌های عبادی و غیررسمی دیگری نیز به ختنی موجود است که حاوی ورد تری‌شَرَنه، سه پناه یعنی بودا، قانون و انجمن است و در دو صورت اندکی متفاوت باقی مانده است، یکی وردی در طلب آسایش و محافظت از بیماری، قحطی و دیگر بدی‌ها از بوداها، بودی‌سَتوَه‌ها، قدیسان بودایی و ایزدان است و دیگری دعای شاهزاده Tcū-syau و دعای Hūyī kima-tcūna. دعای Tcū-syau به‌احتمال در نیمهٔ دوم سدهٔ دهم میلادی نوشته شده است. نک: آسموسن ۱۹۶۱؛ بیلی ۱۹۶۲: ۱۸-۲۲؛ امریک ۱۹۹۲: ۲۰-۳۸؛ شروو ۱۹۹۲: ۲۶۵-۳۴۴؛ همو ۲۰۰۲: ۴۹۹-۵۰۲؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۷۹-۳۸۰ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۲۸-۴۲۹).

دارَنی (dhāranī: ورد، افسون)ها

دارَنی اصطلاحی سنسکریت به معنی ورد و افسون، نیز نوعی ادبی است که مشتمل بر اوراد و اذکار است. دارَنی‌ها به‌احتمال به‌عنوان شیوه‌ای برای به یاد سپردن آموزه‌های آیین بودا، مفاهیم دینی و تجربه‌های مراقبه و تمرکز ابداع شدند و در نهایت به جادو و افسون‌های دفاعی تحول یافتند. این گروه از آثار اغلب با واژه‌های سنسکریت تَد یَتها (tad yathā) یا سیاد یَتها (Syād yathā) به معنی «یعنی» آغاز می‌شوند و با سواها (svāhā) به معنی «درود» پایان می‌پذیرند و ممکن است حاوی اورادی باشند که از واژه‌های قابل‌فهم و هجاهای بی‌معنی، گاه موزون، با همگونی مصوت‌ها و صامت‌ها تشکیل شده باشند. دارَنی‌ها در بسیار از سوتره‌های مهایانه، مانندِ سددَرمَه‌پوندَریکَه، سووَرنَه‌باسوتّمَه و لنکاوتارَه (Laṅkāvatāra) آمده‌اند، اما ویژگی نوع متن‌های کوتاه را دارند که به «دارَنی سوتره» یا تنها «دارَنی» معروف هستند (نیز نک: کوماموتو ۱۹۹۶ ب: ۳۵۶-۳۵۷).

سوترهٔ اپریمیتایوه (Aparimitāyuḥ: زندگی بی‌کران)

سوتره‌ای از نوع دارَنی‌هاست که تحریرهای سنسکریت، تبتی و چینی آن نیز شناخته است و در مکتب مهایانهٔ بودایی از محبوبیت بسیاری برخوردار است. تحریری

به ختنی جدید از دو دست‌نویس و یک برگ از ناحیه دون‌هوانگ و یک قطعه از ختن، از آن موجود است. این سوتره در بردارندهٔ دارَنی است که غالباً تکرار می‌شود و به موعظهٔ بودا شاکیه‌مونی منسوب است، با ستایش بودا اپریمیتاس، نام دیگر بودا امیتابهَه (Amitābha) و خود سوتره که در آن آمده است: «بسیاری هستند که به سبب مرگ زودهنگام زندگی را از دست می‌دهند. پس آنانی که دوران زندگیشان به پایان می‌رسد، با بیان، نوشتن، حفظ و... نکوکردهای بودا و راه قانون، دوران زندگیشان به یک‌صد سال افزایش می‌یابد».

نک: امریک ۱۹۸۷: ۱۵۰-۱۵۱؛ همو ۱۹۹۲: ۱۹-۲۰؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۹۶-۳۹۷ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۴۴-۴۴۵).

سوترهٔ سوموکهَ (sumukha)

متنی بلند به ختنی جدید و دربردارندهٔ تعداد دارنی (ورد) است که در آن بودی‌سَتوَه وَجرَپانی (vajrapāni) و ایزدانی مانند برهمن، شکره، هاریتی و.... قول می‌دهند از کسانی مخافظت کنند که این سوتره را بازنویسی کنند، بخوانند و بیاموزند:

«۶۹. پس بودی‌سَتوَهٔ بزرگ، اَوَلوکیتِه ایشوَرَه (Avalokiteśvara) نجیب، امان‌دهنده، با مهر بسیار، به ایزد ایزدان، بودا، چنین گفت: ۷۰- من حتی ای ایزد بودایِ مهربان! مراقبت می‌کنم از پسر نجیب و دختر نجیبی که این قانون موسوم به سوموکه (sumukha: خوش‌سیما) را ــ دانشی که از زندگی مراقبت می‌کند ــ به یاد سپارد یا صبح هنگام برخیزد <و> آن را بخواند».

نک: امریک ۱۹۹۷-۱۹۹۸: ۳۸۷-۴۲۱؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۹۸-۳۹۹ (همو ۱۳۹۳: ۴۴۷).

دیگر سوتره‌های از نوع دارَنی عبارت‌اند از:

Anantamukhanirhāri- dhāraṇī

Raśmivimalaviśuddhapraphānāma- dhāraṇī

Mohāsāha srapramardanī

Jñānolka- dhāraṇī

Amṛta prabha-dhāraṇī

Avalokiteśvara-dhāraṇī

برای آگاهی بیش‌تر دربارهٔ این سوتره‌ها، نک: مجی ۲۰۰۹: ۳۹۷-۴۰۳ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۴۶-۴۵۱).

ادبیات اوَدانَه (avadāna) یا داستان‌های روایی

اَوَدانَه (سنسکریت -ava.dāna: کار سترگ و درخشان) گونه‌ای ادبی است که میان مکتب مهایانه و آیین بودایی اولیه پیوند برقرار می‌سازد. این گروه شامل داستان‌های اخلاقی مهایانه‌ای با هدف نشان دادن عواقب کارهای خوب و بد انسان و تأکیدگذاری بر آرمان بودی‌ستوه‌ها نگاشته شده، بوداهای آینده که از روی خرد و دلسوزی، خاموشی خود را با هدف نجات موجودات رنج‌کشیده، به تأخیر می‌اندازند. بودی‌سَتوَه با بیان اعمال قدسیان بودایی، به‌ویژه نکوکردهای بودا شاکیه‌مونی طی زنجیرهٔ طولانی زایش‌ها، که پیش از آخرین زندگی‌اش انجام داده، به این مهم دست می‌یابد. اَوَدانَه‌ها در قالب نظم و نثر تألیف شده‌اند. ویژگی روایت‌های ختنی به‌کارگیری شیوهٔ موجزی است که داستان را بسیار زنده جلوه می‌دهد. این داستان‌ها همه به ختنی جدید و از ناحیه دون‌هوانگ است (نک: امریک ۱۹۸۹ب). اَوَدانَه‌ها دربردارندهٔ داستان‌های عاشقانه، مانند داستان راماینه (Rāmāyaṇa) و مجموعهٔ جاتکه‌ها (Jātakastava: داستان‌های زندگی‌های پیشین بودا) نیز هستند.

داستان سودنه (Sudhanāvadāna)

اَوَدانَه سودَنَه متنی به ختنی جدید در سه دست‌نویس، که در بیش‌تر جاها همانندند، و شش قطعه باقی مانده است. داستان به بازگویی یکی از زندگی‌های پیشین بودا، از زبان خود او، برای همسر سابقش، یشودرا (Yaśodharā) می‌پردازد که دیگر تحمل جدایی از بودا را ندارد. این داستان منظوم، راوی عشق شاهزاده سودَنَه و شاهدخت پریان (kinnarī)، منوهرا (Manoharā)، جدایی آن دو به سبب توطئهٔ برهمن بدکار، سفرپرماجرای سودَنَه به سرزمین کینَرها (kinnar: پریان) در جستجوی همسر و

پیوند دوبارهٔ آنها است (سودَنَه، بودا و مَنوهرا، یَشودرا است). روایت ختنی که ترجمه‌ای از هیچ یک از روایات شناختهٔ داستان نیست، هماهنگی منحصربه‌فردی به اَوَدانَهٔ سودَنه کینَریَه (Sudhanakinnaryavadāna) سنسکریت از شاعر کشمیری سدهٔ یازدهم میلادی، کشیمندره (kṣemendra) دارد. داستان با پیش‌درآمدی مهایانه‌ای آغاز می‌شود:

«۱. با احترام، بنابر استقرار سه گردونه در اقیانوس بزرگ، به سوی گوهر «قانون» بودا می‌روم. تلاش‌های خوب و خردمند است که از راه پنج‌گانهٔ بودا شدن محافظت می‌کند. ۲. گفته می‌شود که کارهای بودی‌سَتوَه حقیقت درست مشروط است: شیر شاکیه (śākya)ها، زمانی که انسانی معمولی بود، به یاری حقیقت، نیرو، حق‌شناسی و شکیبایی، دل‌ها را به سوی خود کشید و از شادی لبریز ساخت.۳. پس زمانی که بر تخت الماس فایق آمد، اندیشهٔ چهارگانهٔ سه جهان را پر کرد. رضایت داد به کَپیلَه‌وَستو (Kapilavastu) برود. شودهودَنَه (Śuddhodana) آن‌جا شاه بود، و از روی مهر، به‌خاطر بصیرت بیداری، سخن گفت ۴۰- پس همهٔ گوهرهای قانون را فرو باراند و بیست هزار شاکیه را نجات داد و به آموزهٔ <خود> خواند. با اشاره به یشودرا، تمثیلی را شرح داد و یکی از زندگی‌های پیشین <خود را> بازگفت. چنین گفت، بشنوا»

نک: بیلی ۱۹۶۶ الف: ۵۰۶-۵۳۲؛ امریک ۱۹۹۲: ۳۰-۳۱؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۶۱-۳۶۲ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۱۰-۴۱۱).

داستان اشوکه (Aśokāvadāna)

داستان اشوکه اثری منثور است که آغازِ آن در دو دست‌نویس محفوظ مانده است. متن به‌ظاهر برگردانی از روایت‌های نشناختهٔ سنسکریت، تبتی و چینی نیست، بلکه تحریر دوباره‌ای از بعضی روایت‌های مجموعهٔ آشوکه است که در دیویاوَدانَه (Divyāvadāna: اَوَدانَهٔ آرایه‌های بلاغی) سنسکریت آمده است. مجموعه شامل چند روایت دیگر نیز هست و خودِ داستان اشوکه دربارهٔ آخرین روزهای زندگی این پادشاه هند است. تحریر ختنی پس از معرفی کوتاه شاه اشوکه، تولد پسرش، کونالَه (kunāla) را روایت می‌کند و شرح می‌دهد که «چون چشمان آبی پسر به زیبایی چشمان پرندهٔ

PersianPDF.com

کونالَه است، بدین نام خوانده شده است». سپس کوتاه، به شرح آموزش دینی کونالَه توسط مرشدش، اوپَه‌گوپتَه (Upagupta) می‌پردازد و در ادامه می‌آید که چگونه اشوکه وزیر بی‌دین خود، یَشَس (Yaśas) را تحقیر کرد؛ و سرانجام به شرح شورش شهر تکسیلا (takṣaśilā)، غزیمت اشوکه به قصد تکسیلا، کوشش ملکه تیشیَرَه‌کشیتا (Tiṣyarakṣitā) برای از راه به‌درکردن کونالَه و خودداری شاهزاده، بازگشت اشوکه و توطئهٔ ملکه برای انتقام گرفتن از کونالَه به کمک یشس وزیر، که مورد تحقیر شاهزاده قرار گرفته، می‌پردازد. داستان در این‌جا قطع می‌شود (برای اختلاف این تحریر با تحریر سنسکریت و دیگر تحریرها نک: مجی ۱۹۹۷ ب: ۷۵-۷۸). شروو (۱۹۸۷ الف: ۷۸۳؛ همو ۱۹۸۷ب) معتقد است که بخش گمشدهٔ این اَوَدانَه ممکن است اشاراتی به افسانهٔ پایه‌گذاری ختن داشته که در منابع تبتی و چینی به اشوکه منسوب است. همو اشاره می‌کند که در خود داستان نیز بازتاب «سنت حماسی ایرانی» دیده می‌شود، چه سرگذشت ملکه و شاهزاده کونالَه، نظیر داستان سودابه و سیاوش شاهنامهٔ فردوسی است (۱۹۹۸ الف: ۶۴۵-۶۵۸).

نک: بیلی ۱۹۶۶ ب: ۵-۱۱؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۶۲-۳۶۴ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۱۱-۴۱۲).

داستان کنیشکه (Kaniṣkāvadāna)

داستان دربارهٔ کنیشکه، یکی دیگر از پادشاهان بزرگ است که آغاز آن در یک دست‌نویس محفوظ مانده است. بخشِ به‌جامانده به نثر، و شامل دو داستان است. داستان اول دربارهٔ لوکَه‌پالَه (Lokapāla)ها، ایزدان نگهبان چهار جهت اصلی جهان است که به شکل پسرانی ظاهر می‌شوند و استوپَه (stūpa)، یادمانی بودایی، از گل می‌سازند و داستان دوم دربارهٔ کنیشکه است که فرمان می‌دهد استوپَه و دیری ساخته شود. داستانی گسسته هم از رایزن معنوی کنیشکه، اَشوَه‌گوشَه (Aśvaghoṣa) باقی مانده است که چونهٔ گِلی را در استوپهٔ تازه‌سازی به قالب می‌زند و پس از آن تصویر بودا ظاهر می‌شود و بیداری اَشوَه‌گوشَه را در دوران کنونی تأیید می‌کند. داستان‌های مشابهی در منابع سنسکریت، چینی وتبتی دیده می‌شود، اما به‌ظاهر تنها

تحریر ختنی، این داستان‌ها را در روایتی گسترده‌تر گنجانده است.
نک: بیلی ۱۹۶۵ الف: ۱۰۱-۱۱۹؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۶۴ (همو ۱۳۹۳: ۴۱۳).

داستان نَندَه (Nandāvadāna)

نیمهٔ نخست داستان نَندَه به نثر، در یک دست‌نویس باقی ماند که در آن چگونگی پاداش سخاوت و بخشندگی و پادافراه حرص و آز شرح داده شده است. داستان به سنسکریت نیز شناخته است. این اَوَدانَه داستانی تأثرآور دربارهٔ تاجری ثروتمند، اما بسیار خسیس به نام ننده و سخاوت یکی از خدمتکارانش است. خدمتکار به شکل چندنه (Candana)، فرزند ثروتمند نَندَه، اما نَندَه به صورت پسر کورو ناقص‌الخلقهٔ زنی گدا و نابینا باززاده می‌شوند. دست‌نویس، جایی که مادر پسر دوازده ساله‌اش را برای گدایی به روستا می‌فرستد، ناگهان قطع می‌شود:

«ای پسر، من تورا با رنج، سختی و گدایی بزرگ کردم و تو، اکنون بزرگ و من پیر شده‌ام و دیگر نمی‌توانم برای روزی به روستا بروم. پسرم از این پس از مادرت نگه‌داری کن». پس فرزند نابینا به مادر مهربانش گفت: «مادر من اصلاً نمی‌دانم از کدام راه و به کجا بروم». مادر بدو چنین گفت: «پسرم، این عصا را بگیر. اول مسیر، راه هموار و گودال‌ها را بسنج. عصارا در دست تو گذاشتم؛ در غار برای سفر تو لباس دوختم». و در ادامه چنین گفت: «به حیاطی می‌رسی و چنین بگو: هر کسی آن‌جا است ...».

نک: بیلی ۱۹۴۵-۱۹۸۵: ۱۰۵/۴-۱۰۶؛ امریک، ۱۹۷۰ب: ۷۲-۸۱؛ ۱۹۹۲: ۲۷؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۶۵ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۱۳-۴۱۴).

داستان‌های عاشقانه

داستانی دلپزیر، اما تکه‌تکه، به نظم در دست‌نویسی کوتاه، دربارهٔ عشق پسر خدمتکار و دختر وزیر، باقی‌مانده که مجی (۲۰۰۹: ۳۶۵) آن را به خاطر محتوایش «عشق نامه» نامیده است. متن کمی پس از آغاز، ناگهان قطع می‌شود و از آن‌جا که نظیر آن در زبان دیگری دیده نشده، نمی‌توان گفت که بخش به جامانده، جزوی از

درآمد، و یا جزو اصلی داستان است. صحنهٔ عاشق شدن این دو، این گونه است:

«۱۰.... در آن هنگام دختری زیبا و باشکوه از جای برخاست، ۱۱. که کامل، فرهمند و تصورنکردنی بود، چون همتایی در جهان ندارد. دختر که کمی آشفته بود، پسر خدمتکار را دید که ظاهری دلنشین داشت. ۱۲. در آن لحظه، پسر با جامه‌ای زیبا، آراسته، بسیار پاکیزه، با تیر زهرآگین عشق، قلب (دختر) را شکافت. ۱۳. دختر واله و شیدا، حلقه‌گل زیبایی به سوی او پرتاب کرد. وقتی پسر به اطراف نگریست، متوجه شد که چه کسی حلقه گل را به سوی او پرتاب کرده است. ۱۴. در همان لحظه، حلقهٔ گل و دختر را دید که مقابل پنجره بود. آن‌گاه دختر، <پیکرش> را که به دیدار بسیار زیبا بود، تا نیمه از پنجره خارج کرد. ۱۵. درست همان‌گونه که عاشق، معشوق را در برابر چشمانش زیبا می‌بیند، ویشوَه‌کَرمَن (viśvakarman: آفریدگار جهان) یا کامَه‌دِوَه (kāmadeva: ایزد عشق)، خود، او را ساخته و پرداخته بود. ۱۶. دختر با صفات نیک زنانه، با عشق بدو لبخندی زد. به‌محض آن‌که دختر را دید، چنان بی‌نقص؛ عقل از کف داد. ۱۷. دربند عشق دختر، نمی‌توانست از آن‌جا دور شود. درست همان‌جا، برابر او نشست. مقابل پنجره، شادمانه، ساز می‌نواختند و غمگینانه یکدیگر را می‌نگریستند. ۱۸. سپس دختر، زن پیری را نزد پسر فرستاد تا پنهانی به پسر <بگوید>: امشب، این‌جا، نزد من بخواب. ۱۹. اکنون شاه پرَسینجیت (Prasenjit) سرگرم خوش‌گذرانی است. وزیر، شش روز تمام نزد پدرم، در قصر خواهد ماند. ۲۰. پس در آن چند روز، از صمیم دل، با دختر کام راند. بسیار شاد بود؛ به دختر گفت: «پس تو محبوب من هستی».

نک: بیلی ۱۹۴۵-۱۹۸۵: ۱۰۵/۳-۱۰۶ مجی ۱۹۹۷؛ همو ۲۰۰۹: ۳۶۵-۳۶۶ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۱۴-۴۱۵).

داستان راماینه (Rāmayaṇa)

از آن‌جا که ختن در هزارهٔ نخست میلادی مرکز عمدهٔ مطالعات بودایی بود، این آیین بر اسناد غیردینی و متون ادبی غیرتعلیمی نیز تأثیر گذاشته است، به‌طوری‌که داستان هنری رامه (Rāma) و سیتا (Sītā) نیز به یک اَوَدانَهٔ ختنی جدید تغییر

یافته است.

راماینهٔ ختنی با ستایش دوران طولانی تعلیم بودا شاکیه‌مونی آغاز می‌شود که نتیجهٔ مجاهدت‌های بودا طی تولدهای پیشین، از جمله زندگی او به عنوان رامه است. داستان تنها فضایی بودایی به‌دست نمی‌دهد، بلکه خود اسطوره نیز به یک اسطورهٔ بودایی بدل می‌شود. متن ختنی دوران کوتاه هفت‌سالهٔ آموزش سه بودای نخستین دوران خوب (bhadrakalpa)، یعنی کرَکَه سوندَه (krakasunda)، کَنکَه مونی (kankamuni) و کشیَپَه (kaśyapa) را با دورهٔ طولانی تعلیم بودا شاکیه‌مونی مقایسه و از یکی شدن رامه با شاکیه‌مونی و برادر و همراهش، لکشمنه (Lakṣamana) با بودای آینده، میتریه (Maitreya)، پنجمین و آخرین بودای دوران خوب، گفتگو می‌کند. در بخش آغازین که در راماینهٔ سنسکریت، اثر والمیکی (Vālmīki) نیامده، پَرَشورامَه (Paraśurāma) با کشتن شاه دَشَه‌رَتهَه (Daśaratha)، پدررامَه، انتقام پدر خود را می‌گیرد و پس از آن، پیوسته شاهان را می‌کشد و برهمنان را یاری می‌رساند. او خود به‌دست رامه و لکشمنه کشته می‌شود. دَشَه‌گریوَه راکشَسَه (Daśagriva rākṣasa) دختر خود را سر راه می‌گذارد. چون پیشگویی کرده‌اند که او باعث سقوط شهر می‌شود. پس از آن‌که زاهدی او را بزرگ می‌کند، رامه و لکشمنه عاشق او می‌شوند، اما دَشَه‌گریوَه دختر را می‌دزدد و دو برادر، با کمک میمون‌ها، به رهبری نَندَه (Naṇda) از اقیانوس می‌گذرند؛ لَنکا (Laṇkā) را تصرف می‌کنند و دَشَه‌گریوَه را شکست می‌دهند. سیتا، اما برای اثبات پاک‌ماندن خود، به‌زمین فرود می‌آید و آنها به جَمبودویپَه (Jambudvipa) باز می‌گردند. پس از بازگشت به جَمبودویپَه، رامه، اَمبَریشَه (Ambarīṣa) و مَهادِوَه (mahādeva) را شکست می‌دهد. اِمریک (۲۰۰۰:۲۳۳-۲۳۴) معتقد است که هدف این گفته آن است که رامه با بودای تاریخی یکی دانسته شده و بر شیوا و ویشنو، سرایزدان ایزدکدهٔ هندوان پیروز گشته است. داستان کاملاً زنده، آن‌گونه که معمول اَوَدانَه‌های ختنی است، روایت می‌شود و پر از مطالب افسانه‌ای است؛ نه تنها میمون‌ها، که مورچگان، کلاغان و خران نیز در این داستان ظاهر می‌شوند. قطعه‌ای از ماجرای ربوده شدن سیتا توسط دَشَه‌گریوَه:

«نَندَهٔ میمون این‌گونه فرمان داد: سیتا در جَمبودوییَه گم شده است. هفت روز تمام او را بجویید و زمانی که او را یافتید، گزارش دهید. پس (اگر) سیتا را نیافتید، پاسخی از او نشنیدید، همه این‌جا گردآیید. چشمان همهٔ شما را بیرون آورده، خوراک کلاغان خواهم کرد».

نک: بیلی ۱۹۴۵-۱۹۸۵: ۳/۶۵-۷۶؛ امریک ۱۹۹۲: ۴۱؛ همو ۲۰۰۰: ۷۱-۷۸؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۶۷-۳۶۸ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۱۵-۴۱۷).

داستان جاتَکَه سَتوَه (Jātakasatva)

شعری به زبان ختنی جدید با عنوان جاتَکَه سَتوَه (ستایش تولدهای پیشین بودا)، در دست‌نویسی از ناحیهٔ دون‌هوانگ، به‌طورکامل بر جای مانده است. این منظومه بر پایهٔ داستان‌هایی اخلاقی از تولدهای بودی‌سَتوَه شاکیه‌مونی است، اما به گونهٔ ادبی کاملاً متفاوتی تعلق دارد. این اثر به‌ظاهر تصنیف ختنی اصیل است که آزادانه مضامین روایت را کنار هم قرارداده و ترجمه‌ای واقعی نیست و مشابه این متن جایی یافت نشده است. داستان در زمان شاه ویشَه‌شوری (vīś'śūrrä) نوشته شده که در سال ۹۶۷-۹۷۸م حکومت می‌کرده است. هدف داستان ستایش نکوکرده‌های بودی‌سَتوَه از طریق گزیده‌های بسیار موجز ۵۲ داستان از ۵۱ جاتَکَه است (دو بخش، از داستان شاهزاده ویشوَنتَرَه viśvantara گرفته شده است) که بیش‌تر آنها در جاهای دیگر نیز آمده است. هر جاتَکَه پیش‌درآمد و خاتمه دارد. از دو سطری که به اَوَدانَهٔ سودنَه اختصاص یافته، می‌توان طرح کلی سبک نگارش را دریافت:

«۹۹. دیوهای شب‌رو، ارواح بسیار، مارهای خشمگین <بودند> که بر تو می‌غریدند. پس تو از میان راکشسَه‌ها <و> یکشه‌ها، به خاطر سپاسگزاری از همسرت، از کوه‌ها گذرکردی. ۱۰۰. به شهر ایزدان، به سرزمین پریان (kinnara) رفتی. تو، درومَه (Druma)، پادشاه بزرگ پریان را بر سر مهر آوردی. تو شاهدخت پریان را به‌عنوان ملکه این‌جا آوردی. پس تو را نماز می‌برم، ای بودا، با ایمان <و> عشق.

خلاصهٔ بیشتر داستان‌ها با چنین عبارت کوتاه ستایش آمیزی پایان می‌یابد: «پس تو را بیش از صدها هزار بار نماز می‌برم»، یا «پس به تو، ای خوب، که به پایت افتادم،

نماز» و...

اما گاهی این ستایش‌ها به نیم یا یک پارهٔ نیز می‌رسد:

«همهٔ زمان‌ها، تو بهترین آموزگار من خواهی بود؛ پناه من‌خواهی بود؛ نجات من خواهی بود، ای مهربان! در همهٔ جهان، برای همهٔ موجودات زمین پناهی جز تو نیست بزرگ است نیرو و دلت.»

نک: بیلی ۱۹۴۵-۱۹۸۵: ۱/۱۹۷-۲۱۹؛ دِرِسدِن ۱۹۵۵؛ امریک ۱۹۹۲؛ شروو ۱۹۹۹: ۳۱۱؛ مجی ۲۰۰۹: ۳۶۹-۳۷۰ و زیرنویس‌ها (ترجمه فارسی: ۴۱۷-۴۱۸).

در رساله‌های اندکی که دربارهٔ شاسترَ (سنسکریت śāstra: تعلیم)های بودایی باقی مانده، بقایای قابل‌توجهی از متنی به ختنی قدیم، باعنوان قراردادیِ «گزیدهٔ بودی‌سَتوَه» موجود است که در زبان‌های سنسکریت، ختنی و چینی شناخته نیست. ویژگی شاخص این دست‌نویس تلفیق صورت‌های ختنی جدید واژه‌ها با صورت قدیم آنهاست. از همین مقوله است متن تکه‌تکهٔ بوانگه (Bhavāṅga) و قطعه‌ای حاوی اصطلاحات تخصصی بودایی.

نک: لیمان ۱۹۲۰: ۱۱۶-۱۵۰؛ شروو ۲۰۰۲؛ مجی ۲۰۰۹: ۲۰۴ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۵۲).

دین بودایی باطنی یا سری

سه متن ختنی جدید وَجرَیانَه‌ای (vajrayāna: گردونهٔ الماس)، صورت تحول‌یافتهٔ آیین بودایی با عنصر پررنگ تَنتَره یا رمز و راز، از سدهٔ دهم و ناحیه دون‌هوانگ موجوداند. یکی از این سه را که بیلی «متن وَجرَیانَه» نامیده، رساله‌ای منثور دربارهٔ «تسبیح» است (متن‌های ختنی بودایی KBT: ۱۴۳-۱۴۶؛ همو ۱۹۶۵: ۲۷-۳۹). متون مشابهی دربارهٔ «تسبیح» در دست‌نویس‌های تبتی از دون‌هوانگ یافت شده و احتمال دارد متن وَجرَیانَه منبعی تبتی داشته باشد. بیلی متن دوم را اشعار وَجرَیانَه و متن سوم را «متن وَجرَیانَهٔ cā kīmä śani» نام‌گذاری کرده است. انجامهٔ اشعار، تاریخی معادل ۹۷۱م دارد (متن‌های ختنی بودایی KBT: ۱۴۹-۱۵۱؛ ۱۵۱-۱۵۶، سطرهای ۱۰-۳۲؛ همو ۱۹۷۸: ۵۳-۵۶).

متون غیرتعلیمی

افزون برحجم بسیار متون بودایی، آثار ادبی شامل شماری متن اصیل و بومی و متون غیرتعلیمی ترجمه شده به ختنی جدید است. اشعار غنایی، نامه‌های منظوم، هزلیات، مدایح، متنی جغرافیایی، متون پزشکی و شماری متن دو زبانه. فهم و تفسیر این متون گاه دشوار است زیرا از یک‌سو دانش ما از واژگان آنها عمدتاً بر متون دینی متکی است و از سوی دیگر نظایر آنها در زبان‌های هندی، چینی و تبتی وجود ندارد.

اشعار غنایی

اشعار غنایی به بزرگداشت عشق اختصاص دارد که بعضی از آنها بسیار زیبا هستند. نه بیت دربارهٔ عشق در پایان طومار اشتیل ـ هشتاین (Staël-Holstein) ازدون هوانگ به‌دست آمده است. مجموعهٔ اصلی ابیات غنایی، موسوم به «شعر غنایی» از دون هوانگ است که دربارهٔ آمدن بهار، گل‌های گوناگون، پرندگان، آوازهای نقالان دوره‌گرد، ماجراهای عاشقان جوان است (بیلی ۱۹۶۴: ۱-۵). روایت متن یک‌دست نیست. شعر غنایی شامل سی بیت است و تقریباً همه در سه دست‌نویس محفوظ مانده‌اند که دو تا از آنها بسیار به‌هم شبیه هستند، ولی سومی متفاوت است. سه دست‌نویس کوتاه‌تر دربردارندهٔ شعر غنایی، اما با ترتیب متفاوتی هستند (بیلی، متن‌های ختنی ۳، KT III:۳۴-۴۸). پاره‌های غنایی دوسوم اشعار را تشکیل می‌دهند و متن با اندزری دربارهٔ دوری کردن از لذات دینوی پایان می‌یابد. نک: کوماموتو ۲۰۰۰: ۱۴۳-۱۵۴؛ مجی ۲۰۰۸.

نامه‌های منظوم

این گروه آثار شامل تعداد زیادی نامه به نظم در چندین دست‌نویس از ناحیهٔ ختن است. گرچه اشعار، که به‌ظاهر بیش‌تر پیش‌نویس‌های ناتمام هستند، به شکل نامه‌هایی هستند که توسط مسافران طی سفرشان نوشته شده و خطاب به خانواده، آموزگاران و دوستانشان در وطن است، اما تنها پیش‌نویس‌های نامه‌هایی که در واقع به مقصدی فرستاده می‌شوند، نیستند، بلکه آثار ادبی استادانه و فاخری هستند که

مضمون دوری از وطن را بیان می‌کنند (کوماموتو ۱۹۹۱: ۵۹-۸۰؛ همو ۱۹۹۳: ۱۴۵-۱۸۴؛ مجی ۲۰۰۸). آغاز یکی از نامه‌ها به صورت زیر است:

«۱. جویای (تندرستی) خویشان، برادرِ کوهی از فضیلت‌ها ، مردوار، شجاع، زیرک، پرآوازه، خوش‌ذوق، خوش‌گفتار، ۲. استوار، باهوش، بی‌باک، باتقوا، محبوب همگان، مَهِشوَرَه (maheśvara)، در عمل و به دیدار، همسانِ رامه (Rāma) و لکشمنه (Lakṣmana) ۳. جنگنده در هر سرزمین و کشوری، مشهور به اندازه شهیری در یک داستان، برهم‌زنندهٔ نظم دشمن، حافظ نام نیک».

نک: مجی ۲۰۰۹: ۴۰۹ و زیرنویس (ترجمه فارسی: ۴۵۷)

هزلیات

قطعه‌ای در ده سطر از دون‌هوانگ تنها نمونهٔ شعر هزل است. این شعر فکاهی توسط Kima- Śana نوشته شده که به‌احتمال همان ژنگ‌جینشِن (=cā kīmä-śanä Zhang Jinshan) است که نامش در انجامهٔ جاتَکَه سَتوَه (Jatakasatva) و دیگر متون دینی به ختنی جدید آمده است (بیلی متن‌های ختنی KT II،۲: ۹۱-۹۲):

«از زمانی که متولد شدی، ای جیشِن، چند سال گذشته است؟ چند ماه بر تو سپری شده است؟ چند روز تا کنون؟ چند وعده غذا خورده‌ای؟ پس از آن چه‌قدر خودداری کردی؟ اکنون زود بگو تا تردید برطرف شود. سال‌ها بیست و سه، ماه‌ها دویست و هفتاد، روزها دوهزار و شصت. در تمام این ماه‌ها، تاکنون بیست و سه هزار و هشت‌صد و پنجاه وعده غذا خورده‌ای».

نک: کوماموتو ۱۹۵۵: ۲۴۳-۲۴۵؛ مجی ۲۰۰۹: ۴۱۰ (همو ۱۳۹۳: ۴۵۸).

مدایح

ادبیات ستایشی شامل سه مدیحه در بزرگداشت شخصیت و اعمال سه تن از پادشاهان سلسهٔ ویشهٔ (Viśa') ختن است. گرچه این مدایح به اشخاص تاریخی و رویدادهای هم‌زمان با نگارش آنها اشاره می‌کنند و می‌توان آنها را اسناد تاریخی به‌شمار آورد، اما لحن بلاغی و سبک استادانهٔ آنها یادآور پرَشَستی (praśasti)ها، مدایح

کتیبه‌ای، سنسکریت است. این مدایح دربارهٔ شاه ویشَه‌کیرتَه (Viśá Kīrtta) و فعالیت‌های مذهبی‌اش؛ شاه ویشَه‌درمَه (Viśá Dharma) درطلب یاری از یک شاه‌دخت چینی، و شاه ویشَه‌سَنگرامَه (Viśá Saṃgrāma) به خاطر فضایل دینی و رفاه مادی و معنوی مردم سرزمینش است. مدیحهٔ دیگری دربارهٔ ویشَه‌سَنگرامَه در آغاز یک نامهٔ منظوم در دست است.

نک: مجی ۲۰۰۹: ۴۱۱-۴۱۲ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۵۹-۴۶۰).

سفرنامه

افزون‌بر فهرست بلند شهرهای آسیای میانهٔ شرقی در طومار اشیتل ـ هشتاین، تنها متن جغرافیایی شناخته، متن موسوم به «سفرنامه» است که به شرح سفری به سوی جنوب، از طریق گیگیت و چیلاس، به کشمیر در زمان حکومت شاه اَبیمَنیوگوپتَه (Abhimanyugupta) (۹۵۸-۹۷۲م) پرداخته است:

«از آن‌جا به سوی جنوب، در کنار رودخانه، شهری بزرگ است به نام گیگیت (Gīḍa gīttä)، در آن‌جا هشت دِیر سنگی است. اقامتگاه شاه آن‌جا، در چهار منطقه است. از آن‌جا به سمت جنوب، راهی به سرزمین هند است. در طول رودخانهٔ زرین در ساحل رودخانهٔ، شهر بزرگی به نام چیلاس (Śīlathasa) قرار دارد.

نک: مجی ۲۰۰۹: ۴۱۲-۴۱۳ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۶۰-۴۶۱).

متون پزشکی

متون پزشکی ختن به سنّتِ آیورودَه (Āyurveda) تعلق دارند که همراه با آیین بودایی در آسیای میانه انتشار یافت. «فصلی در درمان بیماری» (vyadhipraśamanaparivarta) در سوترهٔ سوورَنَه‌باسوتّمَه (Suvarṇabhāsottama) نک: پیش) به اصولی اشاره می‌کند که به اصول پزشکی آیورودِه شباهت دارد. قطعات گوناگونی از متون پزشکی و بخش‌های عمده‌ای ترجمه‌های منثور ختنی جدید از دو رساله منظوم سنسکریت موجود است: سیددَه‌سارَه (Siddhasāra) و جیوَتَکَه پوستَکَه (Jīvatakapustaka).

رسالهٔ جیوَکَه پوستَکَه

کتاب جیوَکَه که تنها دست‌نویس آن تاریخ سدهٔ دهم میلادی را دارد، شامل ۷۱ برگ، دربارهٔ آموزش پزشکی توسط بودا به جیوکهٔ پزشک است که در سوترهٔ مَنجوشری‌نیرآتمیاوَتارَه (mañjuśrīnairātmyāvatāra نک : پیش) «شاه پزشکان» نامیده شده و بیلی از همین‌جا این عنوان را برای رساله برگزیده است (۱۹۴۵-۱۹۸۵: ۷۱۱/۱). این متن دو زبانهٔ سنسکریت و ختنی، شامل مجموعه‌ای از تجویزهاست که از متون مختلف برگرفته شده و در فصل‌هایی تنظیم شده و با واژهٔ سنسکریت siddham: موفقیت) مانند بیشتر فصل‌های کتاب زَمبَستَه (نک : پیش)، آغاز می‌شود. فصل اول (بندهای ۱-۳) دربارهٔ پادزهر (ختنی -agada از سنسکریت -agada)، فصل دوم (بندهای ۴-۴۶) دربارهٔ داروهای آمیخته با کرهٔ تطهیر شده (ختنی -gvīha'rūna، لفظاً به معنی روغن گاو، سنسکریت -ghṛta)، فصل سوم (بندهای ۷۳-۴۷) دربارهٔ داروهای آمیخته با روغن کنجد (ختنی -kuṃjsavīnaa-rūna، سنسکریت -taila) و فصل چهارم، که تنها بخشی از آن باقی‌مانده، دربارهٔ گردها (ختنی -cāṇa از سنسکریت -cūrṇa) است. روایت ختنی، آن‌گونه که اشتباهات ترجمه نشان می‌دهد، بر پایهٔ متن سنسکریت تحریف‌شده‌ای است که مترجم نتوانسته به‌درستی و به‌طورکامل آن را بفهمد. برای هر تجویز، دستورالعمل تهیه، همراه با طریق مصرف آمده است. ۲۹ تجویز از ۹۳ تجویز با متون پزشکی هندی شناسایی شده است.

نک : کونُف ۱۹۴۱؛ امریک ۱۹۷۹: ۲۳۵-۲۴۳؛ مجی ۲۰۰۹: ۴۱۳-۴۱۵ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۶۱-۴۶۲).

رسالهٔ سیددَه‌سارَه

تحریر ختنی جدید سیددَه‌سارَه (گزیدهٔ کامل از رَوی‌گوپتَه (ravigupta) که به‌طور کامل به سنسکریت و ختنی باقی مانده، شامل ۶۴ برگ از مجموعه ۶۵ برگ دست‌نویس است. دست‌نویس دیگری از برگ‌های ۵ تا ۱۴ نیز موجود است. فصولی که از ۳۱ فصل باقی مانده‌اند، دربارهٔ اصول نظری (۱)، داور (۲)، غذا (۳، بند ۳، ۲۶: ۱۲)، بواسیرو امراض مقاربتی (۱۳، ازبند ۱۳: ۲۷)، بیماری زردی (۱۴)، سرفه و مشکلات

تنفسی (۱۵، بندهای ۱۵: ۱ و ۱۵-۲۳)، فتق (۱۸: ۵۳)، یبوست و بیماری‌های قلبی (۱۹)، جنون و صرع (۲۰)، بیماری‌هایی به علت باد (یکی از سه خلط طب هندی همراه با صفرا، بلغم)، و رماتیسم (۲۱)، بیماری مشروب (۲۲)، بادسرخ (۲۳)، التیام زخم‌ها (۲۵)، و بیماری‌های چشم، گوش، بینی، زبان، دندان، گلو (۲۶، بندهای ۲۶: ۵-۶۸ و ۲۶: ۷۵-۹۰).

تحریر ختنی، به‌احتمال از سدهٔ دهم میلادی، درآمدی به نظم دارد که نشان می‌دهد اثر از زبان تبتی به منظور بهبود دانش پزشکی و سلامت عمومی مردم ترجمه شده است، گرچه مترجم به اصل سنسکریت نیز مراجعه و اشتباهات تحریر تبتی را اصلاح کرده است.

نک: امریک ۱۹۸۰-۱۹۸۲؛ همو ۱۹۸۳ب: ۱۹-۲۱؛ مجی ۲۰۰۹: ۴۱۵-۴۱۶ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۶۳-۴۶۴).

واژه‌نامه و متن‌های دوزبانه

درمیان مُتن‌های ناحیهٔ دون‌هوانگ، یک واژه‌نامه و چند متن دوزبانه موجود است که به‌احتمال، به سبب نیاز جامعهٔ ختنی دون‌هوانگ برای کسب دانش زبان‌های بیگانه و برای مقاصد عملی بوده است. واژه‌نامه، فهرستی از واژه‌ها به دو زبان ترکی و ختنی است که به‌طور نظام‌یافته‌ای تنظیم شده و بخشی در بردارندهٔ توضیحاتی به ختنی برای واژه‌های ترکیِ قدیم دربارهٔ اعضای بدن و اصطلاحات فنی دربارهٔ تیراندازی و زین‌افزار اسب است که به‌احتمال، برای آموزش نظامی بوده است. مفصل‌ترین متن دوزبانه، دست‌آموزی برای مکالمه و حاوی واژه‌ها و جملات سنسکریت با برگردان ختنی است. دیگر متن‌های دوزبانه، مجموعه‌های کوتاه از جملات و تعداد کمی واژه به چینی و به خط براهمی با ترجمهٔ ختنی است.

نک: امریک ۱۹۹۲؛ مجی ۲۰۰۹: ۴۱۶-۴۱۷ و زیرنویس‌ها (همو ۱۳۹۳: ۴۶۴، ۴۶۵).

کتابشناسی:

مجی، مائورو، ۱۳۹۳، «ادبیات ختنی»، ترجمهٔ محمود جعفری‌دهقی، *تاریخ ادبیات فارسی*، جلد هفدهم (پیوست ۱): *ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش رونالد امریک؛ ماریا ماتسوخ، ترجمهٔ فارسی زیر نظر ژالهٔ آموزگار، صص ۳۷۸-۴۶۵.

Bailey, H.W., 1945-1985, *Khotarese Texts*, Vol.1 (1945); vol.2 (1954);vol.3 (1956); vol.5(1963); vol.6 (1967); vol.7 (1985); Cambridge.

Bailey, H.W., 1951, *Khotanese Buddhist Texts*, London.

Bailey, H.W., 1960, *CII. Part II: Inscription of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia*, Vol.7: Saka, Portfolio I: Saka Documents I, Ed. By H.w.Bailey, London.

Bailey, H.W., 1962, «The Profession of Prince Tcūṃ-ttehi», *Indological Studies in Honour of W. Norman Brown*, E. Bender, ed., New Haven, pp. 18-22.

Bailey, H.W., 1963, *CII.Part II: Inscriptions of the Seleucid Periods and of Eastern Iran and Central Asia*, Vol.V: Saka. Part of III: Saka Documents III, Ed. By H.W. Bailey, London.

Bailey, H.W., 1964, *Lyrical Poems of The Sakas*, In: *Dr. J.M. Unvala Memorial Volume*, Bombay, pp. 1-5.

Bailey, H.W., 1965a, «Viśa Saṃgrāma», *Asia Major* [n.s.] 11, pp. 101-119.

Bailey, H.W., 1965, «Varjrāna Texts from Gostana». In: *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism in Commemoration of the 1/150th Anniversary of the Founding of koyasan*, Koyasan, pp. 27-39.

Bailey, H.W., 1966a, «The Sudhana poem of Ṛddhiprabhāva», *BSOAS* 29, pp. 506-532.

Bailey, H.W., 1966b, «A Tale of Aśoka». *Bulletin of Tibetology* 303, pp. 5-11.

Bailey, H.W., 1968, *CII. Part II: Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia*, vol: V, Saka, Text I: saka Documents: text Volume, Ed. By. H.W. Bailey.

Bailey, H.W., 1971, *Sad-dharma-puṇḍarīka-Sūtra: the Summry in Khotan Saka*, Canberra.

Bailey, H.W., 1978, «Vajrayāna in Gostana-deśa», *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 101, pp. 53-56.

Bailey, H.W., 1982, *The Culture of Sakas in Ancient Iranian Khotan*, Delmar.

Bailey, H.W., 1923, «Khotanese Saka Literature», *CHI* 302, pp. 1230-1243.

Conze, E. 1967, «The prajñāpāramitā-hṛdaya sūtra». In *Thirty years of Buddhist Studies: Selected Essays*, Oxford, pp. 148-167.

Degener, A., 1989, «Übersetzungstechnik in der khotanischen Vajracchedikā», *ZDMG* 139, pp. 346-367.

Dresden, M. J., 1955, *The Jātakastava or «Praise of the Buddha's former births»: Indo-Scythian (khotanese) text*, English Translation, Grammatical Notes and Glossaries, Philadelphia.

Dresden, M. J., 1962, «Note on Khotanese Poetry». In: E. Bender, ed., *Indological Studies in Honor of W. Normon Brown*. New Haven , pp. 42-50.

Dresden, M. J., 1970, «A Lyrical Poem in Khotanese. Part 1: Text». In: *Beiträge Zur Indienforschung: Ernst waldschmidt zum 80. Geburtsag gewidmet*, Berlin (veröffentlichungen des Museums für Inidsche Kunst 4), pp. 81-103.

Dresden, M. J., 1977, «Khotanese (Saka) Manuscripts: a provisional Handlist». *AcIr* 12, Varia 1976, Téhéran-Liège , pp. 27-85.

Duan, Q., 1992, *Das khotonische Aparimitāyuḥsūtra: Ausgabe, Übersetzung, Kommentar and Glossar*, Reinbeck.

Emmerick, R. E, 1968a. «Khotanese Metrics», *Asia Major* [n.s.] 14, pp. 1-20.

Emmerick, R. E, 1968b, *The Book of Zambasta: a Khotanese Poem of Buddhism*, London.

Emmerick, R. E, 1970a, «Nanda the Merchant», *BSOAS* 33, pp. 72-81

Emmerick, R. E, 1970b, *The Khotanese Śuraṅgamasamādhi Sūtra*, London.

Emmerick, R. E, 1973a, «Commodianus and Khotanese Metrics», *TPS* 1973, pp. 138-152.

Emmerick, R. E, 1973b, «Khotanese Metrics Again», *Asia Major* 17, pp. 137-153.

Emmerick, R. E, 1974, «Some Khotanese Donors», In: *de Menasce Memorial*, pp. 383-388, pls. xix –xxi.

Emmerick, R. E, 1977, «Three Monsters in Khotan», *StIr* 6, pp. 65-74.

Emmerick, R. E, 1979, «Contributions to the Study of the Jīvakapustaka», *BSOAS* 42.2, pp. 235-243.

Emmerick, R. E, 1980, «The Verses of Prince Tcūm-ttehi», *StIr* 9, pp. 185-193.

Emmerick, R. E, 1980-1982, *The Siddhasāra of Ravigupta*, vol. 1: *The Sanskrit text*, Vol.2: *The Tibetan Version with Facing English Translation*, Wisbaden.

Emmerick, R. E, 1985, «A Khotanese Version of the Sūtra of the Lord of Healing», In: *Buddhism and its Relation to other Religions: Essays in Honour of Dr. Shozen Kumōi on his Seventieth Birthday*, Kyoto, pp. 225-232.

Emmerick, R. E, 1987, «Aparimitāyuḥ-Sūtra», *EIr* 2, pp. 150-151.

Emmerick, R. E, 1989a, «Khotanese and Tumshuqese», *CLI*, pp. 204-229.

Emmerick, R. E, 1990a, «Book of Zambasta», *EIr* 4, pp. 361-363.

Emmerick, R. E, 1990b, «Bhadracaryādeśanā», *EIr* 4, p. 190.

Emmerick, R. E, 1990c, «Bhadrakalpikasūtra», *EIr* 4, pp. 190-191.

Emmerick, R. E, 1992, *A Guide to the Literature of Khotan*, 2nd ed. thoroughly rev., and enlarged, Tokyo.

Emmerick, R. E, 1994, «The Mahāsauvarcalādi ghee». In: K. Röhrborn and W. veenker, eds., *Memoriae munusculum, Gedenkband für Annemarie V. Gabain*, Wiesbaden, pp. 29-42.

Emmerick, R. E, 1995, «On the St. Petersburg Folios of the Khotanese Suvarṇabhāsottamasūtra». In: *Gignoux Fs.*, pp. 51-66.

Emmerick, R. E, 1996, *The Sūtra of Golden Light: Being a Translation of the Suvarnabhāsottamasūtra*, 3rd. rev. ed., London.

Emmerick, R. E, 1997-1998, «The Khotanese Sumukhasūtra» In: *Profesor Gregory M. Bongard, Levin Felicitation Volume*, Torino, pp. 387-421.

Emmerick, R. E, 2000, «Polyandry in The Khotanese Rāmayāna», in: *C. Chojnacki, J. U. Hartman and V. M. Tschannerl*, eds., pp. 233-238.

Emmerick, R. E, 2002, «Hunting the Hapax: Sir Harold W. Bailey (1899-1996)», In: N.Sims Wliams, ed., *Indo-Iranian Languages and Peoples*, Oxford, pp. 1-17.

Emmerick, R. E, and Skjaervø, P. O., 1990, «Buddhism among Iranian Peoples, iii: Buddhist Literature in Khotanese and Tumshuqese», *EIr* 4, pp. 499-405.

Emmerick, R. E, and Vorob'ëva-Desjatovskaja, M. I., 1993, *CII, part II: Inscriptions of Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia,* vol V*: Saka Plates VII: Saka Documents VII: The St. Petersburg Collections*, Ed. by. R. E. Emmerick and M. T. Vorob'ëva–Desjatovskaja, London.

Emmerick, R. E, 1995, *CII, part II: Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia,* vol. VI*: Saka Texts III: Saka Documents Text,* vol III*: the* St. Petersburg Collections, Ed. By Emnerick and M. I. Vorab'ëva-Desjatovskaja, London.

Hansen, O., 1968, «Die buddhistische und christliche Literature», *Hdo* 1.4.2.1, pp. 77-99.

Hitch, D. A., 1989, «Brāhmī» *EIr*, online, http://www.iranicaonline.org/articles/brahmi-indian-script.

Konow, St., 1929, *Saka Versions of the Bhadrakalpikasūtra*, Oslo.

Konow, St., 1932, *Saka Studies*, Oslo.

Konow, St., 1941. *A Medical Text in khotanese, Ch.ii 003 of the India Office Library: with Translation and Vocabulary*, Oslo

Kumamoto, H., 1991, «Some Khotanese Letters in Verse», *Tokyo University Linguistics Papers* 12, pp. 59-80.

Kumamoto, H., 1993, «More Khotanese Letters and Verses», *Tokyo university linguistics Papers* 13, 145-184.

Kumamoto, H., 1995, «Miscellaneous Documens from the Pelliot collections», *Tokyo university Linguistics papers* 14, pp. 229-258.

Kumamoto, H., 1996a, «Deśnā», *EIr* 7, pp. 320-321.

Kumamoto, H., 1996b. «Dhāraṇī, i. In Khotanese», *EIr* 7, pp. 356-357.

Kumamoto, H., 1999, «Textual Sources For Bor Buddhism in Khotan». In: J.R. Mckae and J. Nattier, eds, *Collection of Essays 1993*, Sanchung, pp. 345-360.

Lancaster, L. 1971, «A Study of a Khotanese Prajñāpāramitā Text: after the Work of Sir Harold Bailey», In: *Conze Fs.*, pp. 163-183.

Leumann, E., 1912. *Zur nordarischen Sprache und Literature, Vorbemerkungen und vier Aufsätze mit Glossar*, Strassburg.

Leumann, E., 1920, *Buddhistische Literatur nordarisch und deutsch,* vol.1: *Nebenstücke*, Leipzig.

Leumann, E., 1933-1936, Das nordarische (Sakische) Lehrgedicht des Buddhismus, Text und Übersetzung, ed. by. M. Leumann, Leipzig.

Leumann, E., 1971, «Zur altkhotanischen Metrik», *Asiatische Studien* 25, pp. 456-480.

Maggi, M. 2001, «Three Indian Loanwords in Khotanese». In: R. Torella et al., Roma, pp. 535-540.

Maggi, M., 2004, *The Manuscripts T III 16 S: Its Importance For the History of Khotanese Literature*, In: D. Durkin-Meisterenst et al., Berlin, pp. 184-190, 457.

Maggi, M., 2008, «Khotanese Literature», *EIr.* Online, http://www.iranicaonline.org /articles/ khotanese-litrature

Maggi, M., 2009, «Khotanese Literature» In: *A History of Persian Literature*, vol.1: *the*

Literature of pre-Islamic Iran, ed. R. E. Emmerick. and M. Macuch, London, New York, pp. 331-417.

Sander, L. ,1986, «Brāhmī Scripts on the Eastern Silk Roads», *StII* 11/12, pp. 159-192.

Sander, L., 1988, «Auftraggeber, Schreiber und Schreibbeigenheiten in Spiegel khotansakischer Handschriften in formaler Brāhmī», In: P. Kosta, München, pp. 533-549.

Sander, L., 1989, «Remarks on the Formal Brāhmī of Gilgit Bamīyān and Khotan», Mainz, pp. 107-130, pls. 56-215.

Skjaervø, P. O., 1983, *The Khotanese Suvarṇabhāsottama-Sūtra*, Habilitation thesis, Mainz, 3 pts.

Skjaervø, P. O., 1986, «Khotanese Fragments of the vimalakīrtinirdeśasūtra», In: E. Kahrs, Oslo, pp. 229-260.

Skjaervø, P. O., 1987, «Aśoka, iv: The Legend of Aśoka and the Founding of Khotan», *EIr* 2, pp. 783-785.

Skjaervø, P. O., 1988, «The khotanese Hṛdayasūtra». in *Asmussen Fs.*, pp. 157-171.

Skjaervø, P. O., 1998, «Eastern Iranian Epic Traditions I: Siyāvaš and Kunāla», in: J. Jasanoff, H. C. Melchert and L. Oliver, Studies in Honor of C.Watkins, Innsbruck,pp. 645-658.

Skjaervø, P. O., 1999, «Khotan, an Early Center of Buddhism in Chinese Turkestan», in J.R. McRae and J. Nattier, eds., Collection of Essays 1993. Sanchung, 265-344.

Skjaervø, P. O., 2000, *CII. partII: Inscriptions of Soleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia,* vol.V *Saka Texts VI: khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library, A Complete Catalogue with Text and Translations*, ed. by P.O. Skjaervø, With Contribution by N. Sims-Williams, London.

Utz, D., 1978, *A Survey of Buddhist Sogdien Studies*, Tokyo.

زبان بلخی

محمود جعفری‌دهقی

مقدمه: پیشینهٔ بلخ

سرزمین بلخ که در کتیبه‌های فارسی باستان باختریش[1] و در متن‌های یونانی باکتریا نامیده شده در اصل شامل دشت گسترده‌ای میان هندوکش و آمودریا است که از دیرباز نقش اساسی در تاریخ آسیای میانه ایفا کرده است. گزارش کتزیاس از این ناحیه در پایان سدهٔ نهم و آغاز سدهٔ هشتم پیش از میلاد مبنی بر آن است که بلخ پادشاهیِ ثروتمندی بود که شهرهای بسیاری داشته است. کاوش‌های باستان‌شناسی حاکی از آن است که این منطقه دارای نظام پیشرفتهٔ آبیاری بوده و با سرزمین میانرودان ارتباط تجاری و فرهنگی داشته است. افزون‌بر این، سنت‌های دینی در *اوستا* نشان از حمایت فرمانروای باستانی آن از زردشت و دین تازهٔ او دارد (لریچ ۱۹۸۹: ۳۴۰).

1. Bāxtriš

بلخ در دورهٔ هخامنشی همراه با مرگیانه دوازدهمین شهرب هخامنشی را تشکیل می‌داد. شهربان بلخ همواره یکی از بستگان فرمانروای هخامنشی بود. این امر نشان می‌دهد که بلخ از نظر فرمانروایان هخامنشی اهمیت سیاسی و اقتصادی بسیار داشته است. این منطقه از لحاظ سیاسی به عنوان حایل دفاعی در برابر اقوام شمالی به شمار می‌رفت. افزون‌بر این، سربازان بلخی نقش مهمی در سپاه هخامنشی، از جمله در جنگ‌های سالامیس و گوگمل بر عهده داشتند چنان‌که همین نقش را در دوره‌های بعد همراه با سغدی‌ها در سپاه اسکندر ایفا کردند. بلخ از نظر اقتصادی نیز اهمیت بسیار داشت. این امر هم بخاطر کشاورزی سودمند آن و هم بخاطر وجود آن بر سر جادهٔ شاهی به هند بود (همانجا).

با لشکرکشی اسکندر مقدونی به شرق دوران فرمانروایی یونانی ـ بلخی فرا رسید. بلخ به دست اسکندر گشوده شد و فرمانروای آن بسوس، به سبب مقاومت در برابر اسکندر به فرمان او به قتل رسید. اسکندر بلخ را به عنوان مرکز عملیات خود برای حمله به سغد برگزید و اسیران بلخی را در سپاه خویش به‌کار گرفت. اسکندر در سال ۳۲۶ق‌م درگذشت. در پی آن، بلخ به همراه سغد شهربی را تشکیل داد که فیلیپوس فرمانروای آن بود. پس از تشکیل فرمانروایی سلوکیان، بلخ مرکز فرماندهی آنتیخوس، پسر سلوکوس علیه فرمانروایی مائوری در هند شد. در دورهٔ آنتیوخوس دوم (۲۶۱-۲۴۷ق.م) که فرمانروایی سلوکیان رو به ضعف می‌نهاد، پارت و بلخ توان استقلال یافتند و در این حال، دیودت جدایی بلخ را اعلام کرد و به نام خود سکه زد (لریچ ۱۹۸۹: ۳۴۰؛ بیوار ۱۹۸۳: ۱۸۲).

قلمرو یونانی ـ بلخی از سوی جنوب به هندوکش، از شرق به کوه‌های بدخشان، از سوی غرب به واحهٔ مرو در حوزهٔ پارت و از سوی شمال به کوه‌های حصار، میان جیحون و درهٔ زرافشان محدود می شد. بعدها سرزمین سغد نیز به این محدوده پیوست. در جنوب این ناحیه، در تکسیلا پادشاهی یونانی ـ هندی به‌وسیلهٔ دیمیتریوس در حدود ۱۹۰ق‌م تشکیل شد و حدود نیم قرن ادامه یافت.

از این دوره آگاهی‌های بیشتری در دست است. یکی به‌خاطر ضرب سکه‌های بیشتر

و دیگر بخاطر کاوش‌های باستان‌شناسی در آی‌خانم[1] و کشف آثار بازمانده از این شهر باستانی در سال ۱۹۶۴م است. یافته‌های باستان‌شناسی در آی‌خانم حاکی از وجود شهری با بناهایی به سبک معماری هلنی همراه با ورزشگاه، تاتر، فواره و مجسمه‌ها و ایوان‌های ستون‌دار است. درحالی‌که بخش‌های مرکزی شهر متأثر از معماری ایرانی و معابد و قلاع آن الهام گرفته از معماری میانرودان است. نواحی دیگری که دربردارندهٔ آثار مهم و ارزنده‌ای از فرهنگ باستانی بلخ‌اند عبارتند از: ترمد[2] دلبرجین[3]، در شمال بلخ، قلعه‌های کی‌قبادشاه[4]، کی‌راباد تپه[5]، قلعهٔ کافرنگان[6] و قره‌باغ تپه[7] و نیز تخت‌سنگین در ساحل راست جیحون. دورهٔ یونانی- بلخی با ورود قبایل صحرا نشین یوئه‌چی[8] در حدود ۱۳۰ق‌م به سر رسید (لریچ ۱۹۸۹: ۳۴۱). در واقع از زمان دقیق ورود این اقوام و حوادث این دوره آگاهی کافی در دست نیست. مورخان چینی از اشغال بلخ بوسیلهٔ یوئه‌چی‌ها گزارش داده‌اند و کاوش‌های باستان‌شناسی از قبرستان‌های متعدد در ساحل راست جیحون حضور گروه‌هایی از قبایل سرمتی را نشان می‌دهد.

برخی گزارش‌های به‌دست آمده از مورخان باستان نظیر استرابو در کتاب *جغرافیا* و تروگوس پومپئوس به نقل از یوستن حاکی از آن است که سرزمین بلخ پیش از تشکیل فرمانروایی کوشانی‌ها به مدت یک قرن در دست افراد گوناگونی از قبایل یوئه‌چی اداره می‌شد. بخش شرقی بلخ که از سوی تخارها اداره می‌شد نام تخارستان گرفت. زبان آنها به نام تخاری منشعب از زبان‌های هندواروپایی و از گروه سنتوم[9] است.

نام بلخ در متون تخاری و فارسی میانه و ارمنی تنها به پایتخت این سرزمین باستانی گفته شده است. سرانجام، یکی از سران قبایل یوچی سایر رهبران قبایل را مطیع ساخت و سلسلهٔ کوشانی را در بلخ بنیاد نهاد (همانجا). یوئه‌چی‌ها حدود ۷۰ق‌م از آمودریا گذشته به تخارستان و بلخ وارد شدند.

بنیانگذار کوشانیان، کوجولاکدفیزس[10] (به بلخی κοζουλο καδφισο ۳۰-۸۰م)

---

1. Āy-xānom 2. Termed 3. Delbarjīn 4. Kay Qobād šāh 5. Kayrābād Tepe
6. Qal'aye- Kāfernegān 7. Qarabāg Tepe 8. Yue-Chih 9. Centum 10. Kujula Kadphises

است. این پادشاه در طول فرمانروایی خود ولایت کابل و قندهار را گرفت. سپس مرو را نیز به‌دست آورد و مسیر کشتیرانی آمودریا را زیر نظارت خود آورد. میان گندوفارس[1]، پادشاه هندوپارتی[2]، و کوجولاکدفیزس رابطه برقرار بوده است. پس از کوجولاکدفیزس، پسر او ویمه‌تاکتو[3] (به بلخی ooημo τακτoo، ۸۰-۹۰ یا ۸۰-۱۱۰م) به تخت شاهی نشست. نام وی در کتیبه‌های رباطک و دشت ناوور آمده است. وی هند را تا جلگهٔ سند فتح کرد. اما از ژنرال چینی بان‌چائو شکست خورد. پس از او، پسرش ویمه‌کدفیزس[4] (به بلخی ooημo καδφισo، ۹۰-۱۰۰ یا ۱۱۰-۱۲۰م) به شاهی رسید. پس از او، پسرش کنیشکای بزرگ (به بلخی κανηþκo، ۱۰۰-۱۲۶ یا ۱۲۰-۱۴۶م) به شاهی رسید و قلمرو او گذشته از ایران شرقی و افغانستان، شامل حوزهٔ تاریم و ترکستان چین تا شرق هند و سواحل گنگ بود.

پس از کنیشکا، هوویشکا (به بلخی ooηþκo) و واسودوا[5] (به بلخی βαζoδηo) و کنیشکای دوم و واسیشکا (به بلخیβαζηþκo) به پادشاهی رسیدند و در این دوران دولت کوشان رو به ضعف نهاد و به زودی بساط آن به دست شاپور یکم برچیده شد (بیوار ۱۹۸۳: ۲۰۹-۲۱۱؛ گرُنه ۲۰۰۲: ۲۰۳-۲۲۲). در سال ۲۳۲ یا ۲۳۳م، بلخ کاملاً به دست ساسانیان افتاد. از آن پس، فرمانروایان کوشان از سوی شاهان ساسانی تعین می‌شدند. بلخ از آن پس نیز بارها مورد تازش بیگانگان قرار گرفت. در سال ۳۷۵م، هون‌ها بلخ را تصرف کردند و از آن زمان فرمانروایی کوشانیان بر بلخ به پایان رسید (بیوار ۱۹۸۳: ۲۰۹-۲۱۱؛ گرُنه ۲۰۰۲؛ ۲۰۳-۲۰۹؛ سیمزویلیامز ۱۳۷۹: ۹۰-۹۱).

تاریخ کوشانیان به واسطهٔ کمبود منابع دستخوش ابهام است. تنها منبع کوشانی در این‌باره نوشته‌های روی سکه‌ها، مهرها و کتیبه‌های وقفی است که تاریخ آنها چندان روشن نیست. به‌هرحال، بلخ در دورهٔ کوشانیان از ارزش‌های اقتصادی و فرهنگی برخوردار شد. این شهر یکی از توقفگاه‌های بزرگ تجاری بر سر جادهٔ ابریشم بود. این شهر شاه‌راهی بود که از غرب به مرو و از سوی شمال به ترمد، چگانیان و کاشغر؛ و از سوی جنوب به کندوز، سرخ کتل، بگرام و از آنجا به هند راه داشت.

---

1. Gondophares 2. Indo-Parthian 3. Vima Takto 4. Vima Kadphises 5. Vāsudeva

سفر در این راه‌ها مرسوم بود و همین موجب شد تا روحانیان بودایی این دین را به بلخ آورند. در همین دوره، الفبای بلخی به یونانی ساخته شد. آثاری به خط شکستهٔ بلخی در کاوش‌های دلبرجین و نزدیکی ترمد به‌دست آمد. کوشان‌ها پس از استیلا بر بلخ نخست شیوهٔ سنتی استفاده از خط یونانی را در نوشتار به کار گرفتند. اما زبان بلخی را که زبان بومی سرزمین آنها بود به عنوان زبان گفتار برگزیدند. بعدها همین زبان را برای نوشتار و نیز برای اهداف رسمی و اداری و در نهایت، به عنوان زبان ملی به کار گرفتند. چنان‌که کهن‌ترین کتیبهٔ بلخی، یعنی کتیبهٔ سرخ‌کتل متعلق به زمان فرمانروایی ویماکدفیزس است. چند دهه بعد، در آغاز دوران کنیشکای اول، بلخی جایگزین یونانی روی سکه‌ها شد. پس از این دوره، زبان یونانی دیگر به عنوان زبان رسمی در بلخ استفاده نشد (سیمزویلیامز ۱۳۷۹: ۹۰-۹۱).

فرمانروایی اقوام گوناگون بر سرزمین بلخ از آغاز تا اسلام

نام فرمانروایی	دورهٔ فرمانروایی
هخامنشیان	۵۵۰ق‌م تا ۳۳۰ق‌م
اسکندر و دولت‌های یونانی ـ بلخی	۲۵۰ یا ۲۴۷ق‌م
یوئه‌چی‌ها (کوشانیان)	۷۰ق‌م
ساسانیان (کوشانشاهان)	۲۳۲ تا ۳۷۵م
هون‌ها	۳۷۵م
کیدارها	۴۳۰ تا ۴۶۷م
هپتالیان	۴۶۷ تا ۵۶۰م

فهرست فرمانروایان کوشانی

نام	دوران فرمانروایی
کوجولاکدفیزس	۳۰ تا ۸۰ میلادی
ویماتاکتو	۸۰ تا ۱۱۰م
ویماکدفیزس	۱۱۰ تا ۱۲۰م

نام	دوران فرمانروایی
کنیشکای بزرگ	۱۲۰ تا ۱۴۶م
هوویشکا	۱۴۶ تا ۱۸۴م
واسودوا	۱۸۴ تا ۲۲۰م
کنیشکای دوم	۲۲۰ تا ۲۴۲م
واسیشکا	۲۴۲ تا ۲۶۰م

بلخ در *اوستا* و سنت دینی زردشت نیز آمده است. از بلخ افزون‌بر متون فارسی باستان، در *وندیداد* نیز نام برده شده است. نام Bāx'iš در بند ۶ و ۷ *وندیداد* صورت غربی، و احتمالاً صورت مادی این ناموازه و برگرفته از Bāxtriš است. برای این ناموازه دو صفت ذکر شده که یکی -srīra «زیبا» و دیگری -uzgərəptō.drafša به معنی «با درفش برافراشته» است. در همین متن از دو بیماری -barvara (شاید به معنی «بربر، مردم غیر آریایی») و -usaδ (شاید تصحیفی از -usij به معنی «روحانی دشمن با زردشت») نام برده شده که توسط اهریمن به بلخ ارسال شد (گرُنه ۲۰۰۲: ۲۰۳-۲۰۹).

نام بلخ همچنین در کتیبه‌های فارسی باستان[1] به صورت bāxtriš یاد شده و ازجمله در کتیبهٔ داریوش در شوش (DSf, 36) که شرح بنای کاخ اوست. داریوش گزارش می‌دهد که طلای استفاده شده در این کاخ را از سارد و بلخ آورده‌اند (کنت ۱۹۵۳: ۱۴۴). در متون پهلوی موجود دو بار از نام «بخل» (که مقلوب آن بلخ است) یاد شده، یکی در بخش شانزدهم *بندهش*، دربارهٔ شهرهای نامی ایرانشهر که می‌گوید: «چهارم، بلخ بهترین (سرزمین) آفریده شد، نیکو به دیدار. مردم آنجا درفش به کوشایی دارند... پنجم نساء میان مرو و بلخ (بهترین سرزمین) آفریده شد...» (*بندهش* ۱۳۴). در بخش نهم *بندهش* نیز از رود بلخ یاد شده است: «بخل‌رود از ابرسین کوه بامیان درآید، به وهرود ریزد» (*بندهش* ۷۵). در بند هشتم از متن پهلوی شهرستان‌های

۱. ازجمله در کتیبه‌های DSm; DSf; DSe; DNa; DBIII; DBI; XphI

ایران که بنای شهر ونابگ را به اسفندیار پسر گشتاسپ نسبت می‌دهد چنین آمده که: «اندر بلخ بامی، شهرستان ونابگ را اسفندیار گشتاسپان پسر ساخت، ورجاوند آتش بهرام را آنجا بنشاند...» (بهار ۱۳۸۲: ۲۵۹).

منابع و مواد زبان بلخی

کتیبه‌ها و متن‌های کهن

کهن‌ترین کتیبهٔ بازمانده به زبان بلخی، کتیبهٔ سرخ‌کتل است. این کتیبه از عملیات ساختمانی گزارش می‌دهد که در آغاز فرمانروایی هویشکا توسط مرزبان او صورت گرفته است. این کتیبه نخست به‌وسیلهٔ ماریک با عنوان «کتیبهٔ بزرگ کنیشکا» منتشر شد (۱۹۵۸: ۲۴۶). پس از آن، گروهی دیگر از دانشمندان همچون بنونیست، هنینگ، گرشویچ، هارماتا، هومباخ و سیمزویلیامز آن را بررسی کردند. این پژوهش‌ها موجب شناسایی نهایی متن کتیبه و زبان بلخی شد. دو نسخهٔ اندک کوتاه‌تر از همان کتیبه با تفاوت‌های نوشتاری چشمگیر مدتی بعد کشف شد. از میان کتیبه‌های کوچکتر از سرخ‌کتل، تنها کتیبهٔ پالامید و انتهای کتیبهٔ پاری‌تیل آگاهی اندکی به دانش زبان بلخی می‌افزاید.

کتیبهٔ سه زبانهٔ دشت ناوور (به بلخی، خروشتی و خطی که تا کنون کشف نشده) اهمیت زبان‌شناسی چندانی ندارد. در این کتیبه، جز نام ویما (Ooēmo) و تاریخ آن شامل نام یک ماه مقدونی، بخش‌های دیگر خوانا نیست. کتیبهٔ ایرتم حاوی تاریخ فرمانروایی هویشکا است و از لحاظ واژگان همانند کتیبهٔ سرخ‌کتل است. کتیبهٔ دلبرجن شامل عبارت‌های جالبی از آغاز دوران کوشانی است.

نوشته‌های متعددی به خط شکستهٔ بلخی از دوران کوشانی ــ ساسانی (کوشانشاهان) در یک غار بودایی در قره‌تپه کشف شده است. هرچند این نوشته‌ها بیشتر حاوی نام‌های خاص‌اند وجود واژه‌هایی همچون odo «و»، kaldo «چی کسی؟» و malo «اینجا» مشخص می‌کند که زبان آنها زبان بلخی است.

دو کتیبه نیز از جغتو به‌دست آمده که به زبان هندی و خط بلخی است و حاوی دعاست. یکی از این دو کتیبه ناقص است. بیشتر کتیبه‌های بلخی همچون کتیبهٔ

اوروزگان و درهٔ توچی به خط شکسته‌اند. دو کتیبهٔ بسیار کوتاه روی پل شاتیال در شمال پاکستان توسط هومباخ منتشر شده است. (۱۹۸۰: ۲۱۰، ۲۲۰).

سکه‌ها و مهرها

سکه‌های کوجولا و جانشینان او نام شاهان و عنوان‌های آنها را به زبان یونانی ارائه می‌کنند. نوشته‌های پشت این سکه‌ها بیشتر به خط خروشتی است. قدیمی‌ترین سکهٔ کنیشکا دارای نام و عنوان او به یونانی، روی سکه است: (bsileus bsileōn kanēška) «کنیشکا، شاه شاهان». درحالی که، تصویر پشت آن نام برخی ایزدان را به یونانی نشان می‌دهد. برخی از این ایزدان عبارتند از هفائیستوس، هلیوس، نانیا و سلن.

سکه‌های بعدی نیز همین مفاهیم را ارائه می‌کنند اما پشت سکه‌ها از آن پس، بیشتر به بلخی است. شکل کامل عنوان کنیشکا چنین است: saonano šao kanēški košāno «شاهنشاه کنیشکا، کوشان» که در این جمله نام‌های Ooēške, Ouoēški, Ooēški, kanēški در حالت غیر فاعلی هستند. نام هویشکا Ooēško روی چند سکه حالت فاعلی دارد. به همین ترتیب، نام‌های برخی فرمانروایان دیگر نظیر واسودوا bazodēo، کنیشکای دوم Kanēško II، واسیشکا bazēško نیز در حالت فاعلی آمده‌اند.

بیشتر نام‌های ایزدان روی سکه‌های کنیشکای اول و هویشکا، نام‌های ایرانی هستند. مانند ardoxšo «اردخش» (اوستایی: ašiš vaŋuhi)، aəšo «آتش»، farr «فر» (اوستایی: -xvarənah)، lrooaspo «درواسپ» (اوستایی: -drvāspā)، mao «ماه»، miiro «مهر» (اوستایی: -miəra با خوانش‌های متفاوت)، nana «نانا» (سغدی: nny)، oado «باد»، oaxšo «واخش»، ōoromozdo «اورمزد» (اوستایی: ahūrō mazdā)، orlagno (اوستایی: -vərəəraγna) و teiro «تیر» (فارسی میانه: tīr).

سکه‌های کنیشکا شامل تصاویر boddo «بودا»، Sakamano «شاکیامونی»، و mētrago boudo «میتریا» است. سکه‌های هویشکا ایزدان غیرایرانی همچون ērakilo «هرکول»، Sarapis «ساراپیس»، و Mahāsena «ماسینو» را نشان می‌دهند. اما پس از هویشکا، تصاویر پشت سکه‌ها مربوط به نام خدایانی همچون «اردخش» و «ویشو» است.

PersianPDF.com

یعنی نام‌هایی که روی سکه‌های آخرین شاهان کوشانی بوده است.

پس از سقوط فرمانروایی کوشانی و تسلط ساسانیان بر سرزمین‌های غرب سند، ادارهٔ استان‌های بلخ به عهدهٔ کوشانشاهان افتاد. آنها سکه‌هایی را ضرب می‌کردند که گاه به پهلوی و گاه به زبان بلخی و خط شکستهٔ یونانی- بلخی بود. اما نوشته‌های روی سکه‌ها بیشتر از لحاظ واژگان و عبارات، مشابه عبارات پهلوی بود. چنان‌که نوشته‌ای همچون bago pirozo oazarko košano šao «خداوندگار پیروز، کوشانشاه بزرگ» را می‌توان با عبارت پهلوی burzāwand yazad مقایسه نمود که سکه‌های کوشانی فاقد آن بودند. از نیمهٔ قرن چهارم میلادی قبایل هون بلخ و شمال غرب هند را اشغال کردند و از آن میان هفتالیان دوران طولانی‌تری در بلخ به سر بردند و تسلط خود را در بخشی از افغانستان تا ورود اسلام در قرن هفتم میلادی ادامه دادند. نوشته‌های روی سکه‌های این دوره نشان‌دهندهٔ دگرگونی‌های زبانی چشمگیری است. در این دوره، عنوان‌های هندی Srī، ترکی khaghan، و حتی لاتینی (قیصر) همراه با عنوان‌های بلخی و فارسی میانه نظیر bago, šao, xoadēo به‌کار رفته‌اند.

حدود چهل مهر با نام و عنوان‌ها و حروف یونانی- بلخی منتشر شده است. القابی که روی این مهرها به‌کار رفته بیشتر از زبان‌های ایرانی غربی هستند. برخی از این عنوان‌ها عبارتند از: asabarobido «رییس اسواران» و oazarko fromalar «بزرگ فرمدار»، šaurabo «شهربان». یکی از مهرهای مهم گلنوشته‌ای است با عبارت mauo kanēško «ماه کنیشکا». بیوار تمامی مهرهای بلخی را خوانده است.

دست‌نوشته‌ها

این اسناد مجموعه‌ای از نوشته‌های بلخی است که روی چرم، پارچه، چوب، کاغذ و غیره به دست آمده و می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

اسناد اقتصادی

در دههٔ ۱۹۹۰م تعداد زیادی از اسناد بلخی کشف شد. این اسناد بیشتر از طریق بازار پیشاور به مرکزهای بین‌المللی و مجموعه‌های خصوصی در لندن راه یافته بود.

محتوای این اسناد مربوط به پرداخت مالیات، خرید و فروش زمین و باغ و غیره است و تاریخ آنها از ۱۱۰تا ۵۴۹ (مطابق با ۳۴۲ تا ۷۸۱م) است. یکی از مهم‌ترین این اسناد، نامه‌ای است که پشت و روی قطعه چرمی در بیست و هشت سطر به خط تحریری نوشته شده که احتمالاً مربوط به دورهٔ ساسانی است (سیمزویلیامز ۲۰۰۴: ۳).

اسناد حقوقی

گروهی دیگر، اسناد حقوقی هستند نظیر سند ازدواج و طلاق، خرید و فروش برده، ضمانت و غیره. بنابر گزارش سیمزویلیامز (۲۰۰۴: ۴-۶) میان این اسناد یک سند ازدواج زنی است که همزمان به ازدواج دو برادر درآمده است. به نظر می‌رسد که این‌گونه ازدواج آن زمان در آن منطقه رواج داشته است. تعدادی از اسناد حقوقی در دو نسخه تهیه شده و دارای مهر و موم هستند (سیمزویلیامز ۲۰۰۲: ۱۲).

دیگر دست‌نوشته‌ها

یک دست‌نوشتهٔ بلخی به خط مانوی در سال ۱۹۸۵م در تُرفان پیدا شد که اکنون به شمارهٔ ثبت M1224 در آلمان موجود است و از جهت شناخت نظام آوایی زبان بلخی بسیار مهم است (نک: گرشویچ ۱۹۸۰). تا سال ۱۹۸۹م، هشت دست‌نوشته به خط بلخی از لولان (احتمالاً از سدهٔ چهارم میلادی) و تویوق (احتمالاً از سدهٔ هفتم تا نهم میلادی) به‌دست آمده بود که محتوای آنها بیشتر مبهم است (دربارهٔ این اسناد، نک: گرشویچ ۱۹۶۷: ۳۷-۵۶؛ هومباخ ۱۹۶۷: ۲/ ۲۸-۳۲؛ جیلانی داوری ۱۹۸۲: ۱۱۵-۱۲۸؛ سیمزویلیامز ۱۹۸۹الف: ۲۳۲).

شواهدی از زبان بلخی در دیگر زبان‌ها

اگرچه تشخیص دقیق خاستگاه واژه‌ها کار دشواری است اما سیمزویلیامز تعدادی از واژه‌های بلخی را در دیگر زبان‌ها شناسایی کرده است. او احتمال داده که اصل این واژه‌ها بلخی است: واژهٔ فارسی «خدیو» از بلخی xoadēo «خداوند، سرور» برگرفته از *xva- «خود» و ریشهٔ *tav- «توانستن». ناموازهٔ Vagamarega در پراکریت کروراینه

به معنی «بندهٔ خدا» از بلخی bago «بغ، خدا» و marēgo «بنده». برخی دیگر از واژه‌ها در متون دیگر یافت نشده اما به گفتهٔ او می‌توان صورت بلخی آنها را بازسازی کرد. مانند: پراکریت کروراینه lastana، ختنی -lāstana «مشاجره، نزاع» از بلخی lastano*؛ تخاری الف ākāl، تخاری ب akālk «آرزو»، از بلخی agalgo* (سیمزویلیامز ۱۹۸۹ب: ۳۴۷).

زبان بلخی

آواشناسی

مصوت‌های زبان بلخی عبارتند از:

/a, ā, i, ī, e, ē, u, ū, ō, ə/

صامت‌های زبان بلخی احتمالاً بدین شرح بوده است:

/P, b, t, d, k, g, m, n, ts, dz, f, β, w, s, z, ɵ, š, ž, y, x, γ, h, l, r/

دگرگونی برخی صامت‌های ایرانی باستان به بلخی از این قرار است:

b*و g* ایرانی باستان به سایشی‌های β و γ تبدیل شده‌اند: rgβ «بر»؛ wγ" «گاو»؛ βaγo «بغ».

d* ایرانی باستان ابتدا به *δ و سپس به l بدل شده است: lizo «دژ».

k*و t* غیر آغازی ایرانی باستان به ترتیب به g و d بدل شده است: ywg «یک»؛ 'wt/'wd «و».

-P-* میانی ایرانی باستان از طریق b* به β تبدیل شده است: y'β «آب».

xt* ایرانی باستان به dγ تبدیل شده: tuxta->toγδo* «دوخته»؛ pidorigdo «ترک شده».

xšt* ایرانی باستان به xt تبدیل شده: nobixto «نوشته».

rɵ* ایرانی باستان به rl تبدیل شده: Orlagno «ورثرغنه، بهرام».

xɵr* ایرانی باستان به xl تبدیل شده: Baxlo «بلخ».

c* ایرانی باستان در زبان بلخی غیرکامی شده ، در خط یونانی با s و در خط مانوی با c ظاهر می‌شود. این واج گاهی s و گاهی ts را نشان داده است: sido «که»، aso «از»؛

'cyd «که».

ɵ* ایرانی باستان میان دو مصوت در خط بلخی باقی مانده است: iɵa «چنین». به این ترتیب، تحول ɵ* ایرانی باستان به h (مانند -lh «دِه- از مصدر دادن) به خط مانوی احتمالاً تحولی متأخر است. اما تحول ɵr* ایرانی باستان به hr قدیم است: Miuro «مهر».

انسدادی‌های بی‌واک ایرانی باستان پس از خیشومی‌ها در زبان بلخی واکدار شده‌اند: oanindo «پیروز»، bagolaggo «معبد».

št* ایرانی باستان گاه باقی مانده (مانند rštyg «راست») و گاهی تبدیل به t شده: xoto «خشکیده».

-xš* آغازی ایرانی باستان به š تبدیل شده: šao «شاه».

در زبان بلخی گاه قلب نیز روی داده است: aloSxalo/alaxšalo «مهربان»؛ albargo (ālβārg <*āβ-lārg) «آب انبار»؛ (<*hris) [hirs] uirso «سی».

a, *i, *u* ایرانی باستان معمولاً در هجاهای تکیه‌دار باقی مانده‌اند اما در هجاهای بی‌تکیه ضعیف یا حذف شده‌اند. a* بی‌تکیهٔ ایرانی باستان پیش از nd* بیشتر به i تبدیل شده است: oanindo «پیروز»؛ wyspz'nyndyg «همه‌آگاه».

ṛ* ایرانی باستان در بلخی به ar، ir یا ur تبدیل می‌شود: Orlagno «ورثرغنه، بهرام»، kirdo «کرده»، Borzomiuro (-Bṛzamiɵra*) «برزمهر».

-ava* ایرانی باستان در بلخی به ō- تبدیل شده است: sogdoō «پاک».

ai, *aya, *(i)ya* ایرانی باستان به [ī] ei یا ē بدل شده است: -frei «عزیز»، ei(i)o, eido «این»، اما zēnobido «اسلحه‌دار»، marēgo «بنده، خادم».

در دست‌نوشته‌ها به خط بلخی تقریباً همهٔ واژه‌ها به o- ختم می‌شوند. هنینگ این نشانه را پس از واکه، معادل u می‌دانست (šau = βαo «شاه»). مورگنشتیرنه آن نشانه را در پایان واژه برای /ə/ در نظر می‌گرفت اما به نظر سیمزویلیامز در بسیاری موارد این مصوت ارزش آوایی ندارد (هنینگ ۱۹۶۰: ۵۰؛ مورگنشتیرنه ۱۹۷۰: ۱۲۶؛ سیمزویلیامز ۲۰۰۰: ۲۴).

هنینگ نخستین‌بار اعلام کرد که زبان بلخی در جایگاهی میان پشتو و یدغه ــ مونجی از یک سو و سغدی و خوارزمی و پارتی از سوی دیگر قرار دارد (سیمزویلیامز

۱۳۸۲: ۳۶۵-۳۶۶ ؛ شروو ۱۳۸۲: ۶۱۹-۶۲۰؛ هنینگ ۱۹۶۰: ۴۷). مورگنشتیرنه و به پیروی از او، شارل کیفر و سیمزویلیامز زبان‌های شرقی را به دو دستهٔ شمالی و جنوبی تقسیم کرده‌اند: ۱- گروه جنوب شرقی که شامل پراچی و ارموری است . این زبان‌ها صامت‌های b,d,g باستانی را نگه داشته‌اند.۲- گروه شمال شرقی شامل دیگر زبان‌های شرقی می‌شود (کیفر ۱۳۸۲: ۷۳۳).

الفبا

برای نگارش زبان بلخی گونه‌ای خط یونانی با اندکی تغیرات به کار رفته است. استفاده از این خط حاصل دورانی است که پس از اشغال بلخ توسط اسکندر مقدونی، دولت یونانی ـ بلخی حدود دویست سال در این سرزمین فرمانروایی کرد. این خط دو صورت دارد که یکی را تحریری یا متصل و دیگری را کتیبه‌ای یا گوشه‌دار و یا یادبودی خوانده‌اند.

خط یونانی ـ بلخی (سیمزویلیامز ۱۹۸۹: ۳۶۲)

	صورت‌های متفاوت حرف		ارزش آوایی احتمالی
	گوشه‌دار	متصل	
α			a, ā, آغازین a-
β			b, β
γ			g, γ (γγ = [ng])
δ			d
ε			e (αι = [ī])
ζ			z, ž, dz
η			ē (پایانی -ηι = [-ē])
θ			θ
ι			y, i, ī
κ			k
λ			l
μ			m
ν			n
ο			w, u, ū, o, ə, ō
π			p
ρ			r
þ			ž
σ			s, š, dz
τ			t
υ			h (ου = [uh] یا [ū])
φ			f
χ			x
ω			ō

در این خط دو نشانهٔ یونانی ψ و ξ به‌کار نرفته است و به جای آن، نشانهٔ þ را

برای آوای š ابداع کرده‌اند. همچنین برخی از حروف در خط بلخی، به ترتیبی که در جدول بالا نشان داده می‌شود، ممکن است نمایانگر چند آوا باشند. مثلا α برای a و ā و در آغاز واژه برای -ə؛ حرف γ برای g و γ؛ دو نشانهٔ γγ برای ηg؛ نشانه‌های ει برای ī؛ حرف ζ برای z، ž وdz ؛ حرف η برای ē و ηιο- در پایان کلمه برای ē-؛ ι برای i، ī و y؛ حرف o برای w، u، ū، o، ə و ø؛ نشانهٔ σ برای s، ts و dz؛ حرف υ برای h و دو نشانهٔ ou برای uh یا ū به‌کار می‌روند. در متون متاخر بلخی گاه خطی بر بالای واژه کشیده شده که نشانهٔ اختصار آن است اما این امری منظم و نظام‌مند نیست و گاه ممکن است برای نشان دادن نیم مصوت [w] به‌کار رود و گاه ممکن است زائد باشد (نک: سیمزویلیامز ۱۳۸۲: ۳۶۲؛ همو ۲۰۰۰: ۲۳-۲۴؛ رضایی‌باغ‌بیدی ۱۳۸۸: ۷۸).

صرف

اسم در زبان بلخی دارای دو حالت فاعلی[1] و غیر فاعلی[2] است. نشانهٔ حالت فاعلی مفرد o- است: bago «خدا، بغ»؛ و نشانهٔ فاعلی جمع e- است: bage «بغان، خدایان».

نشانهٔ حالت غیرفاعلی مفرد i- یا e– است: karalaraggi/karalragge «مرزبان»؛ Ooēški/Ooēške «هویشکا»؛ و نشانهٔ غیرفاعلی جمع ano-است: oadobargano «جانداران».

حرف تعریف i (مؤنث: ia؛ در خط مانوی -y، مانند y'β «آب»)، بازماندهٔ موصول باستانی -yā* است که نقش کسرهٔ اضافه را نیز به عهده دارد.

نشانهٔ موصول kido/akido,kidi (در خط مانوی kyd) کسی «که» و sido/asido, sidi (در خط مانوی'cyd) چیزی «که» (سیمزویلیامز ۱۹۸۹الف: ۲۳۵؛ همو ۲۰۰۰: ۲۵).

ضمایر

ضمایر منفصل

مستقیم: azo (در خط مانوی'z) «من»، to/toi/too/togo/toouo «تو».

غیر مستقیم: mano «من» و tao/taoi/taoo «تو».

1. Direct Case 2. Oblique Case

ضمایر متصل

همیشه غیر مستقیم‌اند: -mo «- م»، -dēio «- ت»، -ēio (در خط مانوی (-y(y)(h) «- ش»، -mēno «- مان»، -dēno «- تان»، -ēno/-iēno «- شان».

ضمیر اشاره

ضمیر اشاره در بلخی eiio/eio «این» است. اشکال ترکیبی آن نیز احتمالاً eido, eimo «این» و pideino «بدین» هستند. صورت جمع ضمیر اشاره eimo-uano «اینها» است.

ضمایر مبهم

بلخی kiso «کسی» و sagiso/sigiso «چیزی» هستند (سیمزویلیامز ۱۹۸۹الف: ۲۳۵؛ همو ۲۰۰۰: ۲۵).

صفت

نشانهٔ صفت تفضیلی -staro است: freistaro «عزیزتر».

فعل

فعل در بلخی بر دو پایهٔ مادهٔ ماضی و مادهٔ مضارع ساخته می‌شود. مادهٔ ماضی معمولاً به -to یا -do ختم می‌شود. شناسه‌های فعل ماضی مختوم به -t- یا -d- عبارتند از (نک: سیمزویلیامز ۲۰۰۰: ۲۶-۲۷).

	ماضی اخباری	ماضی التزامی	ماضی تمنایی
اول شخص مفرد	-d-imo		
دوم شخص مفرد	*-d-ēio		
سوم شخص مفرد	Ø	-d-ado	-d-ēi, -d-ēio
اول شخص جمع	-d-amo		
دوم شخص جمع			
سوم شخص جمع	-d-indo		

ساخت افعال ماضی متعدی در زبان بلخی همانند زبان فارسی میانه دارای ساخت ارگتیو است و در آن فعل با مفعول منطقی مطابقت می‌کند. در این حال، عامل برابر فاعل حقیقی و مفعول حقیقی برابر با فاعل دستوری است. نمونه‌ای از این ساخت چنین است:

Tad-ēio eiio sado kand «آنگاه او این چاه را کَند (آنگاه توسط او این چاه کنده شد)». همچنین، مادهٔ ماضی جعلی با افزودن ado- به مادهٔ مضارع به دست می‌آید.

مادهٔ مضارع برای ساخت فعل مضارع و امر به‌کار می‌رود. فعل مضارع از مادهٔ مضارع با شناسه‌های ویژهٔ آن ساخته می‌شود.

شناسه‌های فعل مضارع در بلخی عبارتند از (سیمزویلیامز ۲۰۰۰: ۲۵-۲۶):

	مضارع اخباری	مضارع التزامی	مضارع تمنایی	امر
اول شخص مفرد	-ēmo, -imo	-ano	-ēio	
دوم شخص مفرد	-mi, -ēio		-ēio	-o
سوم شخص مفرد	-ido, -do	-ado	-ēio, -dēio, -ddēio	
اول شخص جمع	-amo	-amo	-amēio, -indēio	
دوم شخص جمع	-ēdo		-ēdo	-ēdo
سوم شخص جمع	-indo	-indado	-indēio, -enddēio	

اشکال شناخته شدهٔ مضارع فعل «بودن» که به عنوان فعل کمکی در ساخت ماضی اخباری و ماضی نقلی نیز به‌کار می‌روند عبارتند از (نک: سیمزویلیامز ۲۰۰۰:

۲۵-۲۶):

	مضارع اخباری	مضارع التزامی	مضارع تمنایی
اول شخص مفرد	-ēmo, -imo		
دوم شخص مفرد	-ēio		
سوم شخص مفرد	asto منفی: nisto	astado, -ado	astēio, -ēio
اول شخص جمع	-amo منفی: namo	-amo	
دوم شخص جمع			
سوم شخص جمع	-indo منفی: nindo		

نشانهٔ نفی -na و نشانهٔ نهی -ma است که پیش از مصوت به صورت -n و -m می‌آیند. در متون متاخر این دو نشانه به صورت واژه‌های مستقل nauo/nago و mauo/mago به‌کار می‌رفتند.

مصدر در متون و دست‌نوشته‌های قدیم از مادهٔ مضارع و پسوند -ēio ساخته شده اما مصدر ماضی با مادهٔ ماضی یکسان است. با افزودن -na پیش از مادهٔ ماضی مصدر منفی ساخته می‌شود: nagirto «گله نکردن» (سیمزویلیامز ۲۰۰۰: ۲۶-۲۸).

صفت مفعولی

به دو صورت ساخته می‌شود: یکی استفاده از مادهٔ ماضی که همان صفت مفعولی است و دیگری با افزودن پسوند -go (همچنین: -i, -iio, -ogo, -igo, -ago) به مادهٔ ماضی که مؤنث آن مختوم به -iso یا -so است: nobixtiso (مذکر: nabixtigo) «نوشته». همین صورت دوم صفت مفعولی همراه با مضارع اخباری یا ماضی اخباری فعل کمکی «بودن»، به ترتیب برای ساخت ماضی نقلی و ماضی بعید به‌کار می‌رود: abixtigindo

«نوشته شده‌اند»، kirddigo astadindo «قرض داده شده بودند» (سیمزویلیامز ۲۰۰۰: ۲۷-۲۸).

نحو

در نحو زبان بلخی:

الف. می‌توان همزمان از دو کلمهٔ اشاره استفاده کرد: eido ma, eiio mo؛

ب. حرف اضافه مجموعه‌ای از عبارت‌ها که بدل یکدیگرند می‌تواند پیش از هر عبارت تکرار شود: amo Borzomiuro amo Kozgaški pouro «با برزمهر، پسر کزگشک».

ج. در کتیبه‌های بزرگ سرخ‌کتل، ادات متصل باستانی uti* «پس»؛ به صورت di-، do- و غیره به نخستین واژه یا عبارت هر بند افزوده شده و ترکیبات تازه همچون kaldi و kaldo «هنگامی‌که» می‌سازند. ضمایر متصل به این ترکیبات متصل می‌شوند. مانند: kaldano (سیمزویلیامز ۱۹۸۹ب: ۳۴۹؛ رضایی باغ‌بیدی ۱۳۸۸: ۹۱).

کتابشناسی:

بندهش، فرنبغ دادگی، ترجمه و تصحیح مهرداد بهار، تهران، ۱۳۷۶

بهار، مهرداد، ۱۳۸۲، *اساطیر ایران*، تهران

رضایی باغ‌بیدی، حسن، ۱۳۸۸، *تاریخ زبانهای ایرانی*، تهران

سیمزویلیامز، نیکلاس، ۱۳۸۲، «بلخی»، *راهنمای زبان‌های ایرانی*، ترجمهٔ فارسی زیر نظر حسن رضایی باغ‌بیدی، ج۱، تهران، صص. ۳۵۸-۳۶۶

سیمزویلیامز، نیکلاس، ۱۳۷۹، «رمز زدایی از زبان بلخی، پرتوی تازه بر افغانستان باستان»، ترجمهٔ محمود جعفری دهقی، *مجلهٔ زبانشناسی*، سال پانزدهم، شمارهٔ دوم، صص ۸۳-۱۰۷

شروو، اکتار، ۱۳۸۲، «زبان‌های ایرانی نو شرقی»، *راهنمای زبان‌های ایرانی*، ترجمهٔ فارسی زیر نظر حسن رضایی باغ‌بیدی، ج۲، صص. ۶۱۱-۶۳۰

کیفر ۱۳۸۲، «پراچی، ارموری و گروه زبان‌های ایرانی جنوب شرقی»، *راهنمای زبان‌های ایرانی*، ترجمهٔ فارسی زیر نظر حسن رضایی باغ‌بیدی، ج۲، تهران، صص. ۷۲۳-۷۳۹

Bivar, A. D. H, 1983, «The History of Eastern Iran», *Cambridge History of Iran*,vol 3(1), Cambridge, pp.181-209

Davary, G. D, 1982, *Baktrisch, Ein Wörterbuch*, Heidelberg

Grenet, F, 2002, «Regional Interaction in Central Asia and Northwest India in the Kidarite and Hephtalite Periods», Indo-Iranian Languages and Peoples, Oxford, pp. 203-224

Grenet, F, 1989, «Bactria II. In the Avesta and in Zoroastrian Tradition», *Encyclopaedia Iranica*, III, pp. 339-343

Henning, W.B, 1960, «The Bactrian Inscription», *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, XXIII, pp. 47-55

Humbach, H, 1980, «Die Sogdischen Inschriftenfunde vom oberen Indus (Pakistan)», *Allgemeine und vergleichende Archaologie*, Beitrage 2, pp.201-228

Humbach, H, 1967, *Baktrische Sprachdenkmäler II*, Wiesbaden

Kent, R, 1953, *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven

Leriche, P, 1989, «Pre-Islamic Bactria», *Encyclopaedia Iranica*, pp. 339-344

Leriche, P, 1986, Fouilles d'Aï Khanoum V: Les remparts et les monuments associés, Paris

Morgenstierne, G, 1970, «Notes on Bactrian Phonology», *BSOAS* XXXIII, pp. 125-131

Maricq , A, 1958, «Inscriptions de Surkh-Kotal (baghlan), La grand Inscription de Kaniska et l'étéo-tokhrien, l'ancienne langue de la Bactriane», *Journal Asiatique*, 246, pp. 345-440

Sims-Williams, N, 1989a, «Bactrian», *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden, pp. 230-235

Sims-Williams, N, 1989b, «Bactrian Language», *Encyclopaedia Iranica*, III, pp. 344-349

Sims-Williams, N, 2000a, *Bactrian Documents* I: *Legal and Economic Documents*, Studies in the Khalili Collection III, Corpus Inscriptionum Iranicarum II, Oxford

Sims-Williams, N, 2002a, *Ancient Afghanistan and its Invaders: Linguistic Evidence from the Bactrian Documents and Inscriptions, Indo-Iranian Languages and Peoples*, Oxford, pp. 225-242

Sims-Williams, N, 2004, *Recent Discoveries in the Bactrian Language and their Historical Significance*, Afghanistan

زبان خوارزمی

حسن رضایی باغ‌بیدی

مقدمه

زبان خوارزمی از زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی است که تا پایان سدهٔ هشتم هجری/ چهاردهم میلادی در خوارزم رواج داشت. از صورت باستانی این زبان ــ که می‌توان آن را خوارزمی باستان نامید ــ آگاهی در دست نیست؛ ازاین‌رو، آن‌چه اکنون خوارزمی نامیده می‌شود در واقع خوارزمی میانه است.

آثار بازماندهٔ خوارزمی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. آثار کهن خوارزمی به گونه‌ای از خط آرامی و آثار متأخر خوارزمی به گونه‌ای از خط عربی نوشته شده‌اند. این دو خط را اکنون به‌ترتیب آرامی ـ خوارزمی و عربی ـ خوارزمی می‌نامند. خط آرامی ـ خوارزمی، مانند برخی دیگر از خطوط ایرانی میانه، هُزوارِش نیز دارد.

آثار بازمانده به خط آرامی ـ خوارزمی عبارت‌اند از:

۱. دو کتیبهٔ بسیار کوتاه بر دو ظرف سفالی از کوُی‌کریلگان‌قلعه (از سدهٔ سوم یا دوم قبل از میلاد).

۲. نوشته‌هایی کوتاه بر سکه‌های فرمانروایان خوارزم (از سدهٔ سوم یا دوم پیش از میلاد).

۳. نوشته‌هایی روی چوب و چرم از توپراق‌قلعه و یَکّه‌پارسان‌قلعه (احتمالاً از سدهٔ دوم میلادی).

۴. کتیبه‌هایی کوتاه بر چند ظرف سیمین از منطقهٔ اورال (احتمالاً از سده‌های ششم تا هشتم میلادی).

۵. چند مزارنوشته از توق‌قلعه (احتمالاً از سدهٔ هفتم میلادی).

۶. کتیبه‌ای کوتاه بر یک سفالینه از خومبوزتپه (هومباخ ۱۹۸۹: ۱۹۳؛ نیز، نک: هِنینگ ۱۹۶۵: ۱۶۶-۱۶۷؛ تفضلی ۱۳۷۷: ۳۶۶).

خط عربی ـ خوارزمی احتمالاً از سدهٔ چهارم هجری برای نوشتن زبان خوارزمی به کار می‌رفته است (اُرانسکی ۱۳۷۸: ۹۱). کهن‌ترین آثار بازماندهٔ خوارزمی به این خط، واژه‌هایی است که ابوریحان بیرونی (د پس از ۴۴۲ق) ــ که زبان مادری‌اش خوارزمی بوده ــ در برخی از آثار خود به کار برده است، از آن جمله است نام چند پادشاه خوارزمی و برخی از واژه‌ها و اصطلاحات تقویمی و نجومی در *آثار الباقیة عن القرون الخالیه*، و نام چند دارو، گیاه، جانور و کانی در *الصّیدنه فی الطّب*. دیگر آثار بازماندهٔ خوارزمی به خط عربی ـ خوارزمی عبارت‌اند از:

۱. ترجمهٔ خوارزمی *مقدمة الأدب*، اثر علامه جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری (د ۵۳۸ ق) (نک: بِنزینگ ۱۹۶۸؛ شوارتس ۱۹۷۰).

۲. چند واژه و جملهٔ خوارزمی در کتاب فقهی *یتیمة الدهر فی فتاوی اهل العصر*، اثر محمدبن محمود علاءالدین عبدالرحیم ترجمانی ملکی خوارزمی (د ۶۵۵ ق).

۳. چند واژه و جملهٔ خوارزمی در کتاب فقهی *قُنیَة المُنیَه*، اثر نجم‌الدین ابورجاء مختاربن محمود زاهدی غزمینی (د ۶۵۸ ق) (نک: مَکِنزی ۱۹۹۰).

۴. رساله‌ای با نام *رسالة الألفاظ الخوارزمیه التی فی قُنیَة المبسوط*، اثر کمال‌الدین عمادی جرجانی (حدود ۷۵۵ق) (هومباخ ۱۹۸۹: ۱۹۳-۱۹۴؛ مَکِنزی ۱۹۹۲: ۵۱۸؛ تفضلی ۱۳۷۷: ۳۶۶-۳۶۷؛ زرشناس ۱۳۷۵ب: ۵۹).

حروف به کار رفته در خط عربی ـ خوارزمی عبارت‌اند از: [ا، ب، پ، ت، ث، ج، چ،

خ، ح، خ، د، ذ، ر، ز، ژ، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ڤ، ک، ل، م، ن، و، ه، ی]. چنان‌که دیده می‌شود، خط عربی ـ خوارزمی فاقد [ق] و [گ] بوده، اما در عوض دارای دو حرف [خ] (در حرف‌نویسی c) و [ڤ] (در حرف‌نویسی β) بوده که تلفظ اولی /ts̥/، و تلفظ دومی /β/ بوده است (رضایی باغ‌بیدی ۱۳۸۸: ۹۶؛ نیز، نک: هومباخ ۱۹۸۹: ۱۹۴). در برخی از دست‌نوشته‌ها، گاه حروف بی‌نقطه با نقطه و حروفی که چند نقطه دارند با یک نقطه نوشته شده‌اند، و گاه حتی جای نقطه‌های حروف عوض شده است (نک: شوارتس ۱۹۷۰: ۲۸۹). در خط عربی ـ خوارزمی از نشانه‌های فتحه، کسره، ضمه، سکون و تشدید نیز استفاده شده است. یکی از کاربردهای تشدید، احتمالاً نمایاندن تکیه بر هجای ما قبل بوده است، مانند پنّیر [pánīr] «پنیر» (اِدِلمان ۲۰۰۸: ۱۲؛ نیز نک: مَکِنزی ۱۹۹۲: ۵۱۸). این‌جا، در حرف‌نویسی واژه‌های خوارزمی تشدید با نشانهٔ نمایانده خواهد شد.

آواشناسی

زبان خوارزمی احتمالاً دارای هشت مصوت /a, ā, i, ī, u, ū, ē, ō/ بوده است (اِدِلمان ۲۰۰۰: ۹۶؛ همو ۲۰۰۸: ۱۳). صامت‌های این زبان نیز احتمالاً این‌ها بوده‌اند: /p, b, t, d, k, g, ts̥ , č, ǰ, f, β, θ, δ, s, z, š, ž, x, γ, h, m, n, l, r, w, y/ (قس: اِدِلمان ۲۰۰۸: ۱۵). برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های آوایی زبان خوارزمی، عبارت‌اند از: تبدیل انسدادی‌های واکدار آغازین ایرانی باستان *b, *d, *g به سایشی‌های واکدار β, δ, γ: βrk «بر، میوه»، βwδ «بو»، βr'd «برادر»، δ'n «دانه»، -δ'r «دار» (مادهٔ مضارع داشتن)» δwm «دُم»، γwk «ماده گاو»، γrδk «گردن»؛ تبدیل *š ایرانی باستان پس از *u یا *au به x: γwx «گوش» (از: -gauša*)؛ تبدیل *pt ایرانی باستان به βd: 'βd «هفت»؛ تبدیل *gd ایرانی باستان به γd: δγd «دختر»؛ حفظ *sp باستانی (که خود بازماندهٔ *ś بود): 'sp «اسب»، sp'h «شپش» (نیز، نک: اِدِلمان ۲۰۰۸: ۱۵، ۱۷، ۲۰-۲۱). از دیگر ویژگی‌های آوایی جالب توجه زبان خوارزمی، ابدال مصوت‌های کوتاه ایرانی باستان *a, *i, *u پیش از آخرین صامت کلمه در هنگام وقف به y است. این y در حرف‌نویسی با ў نمایانده می‌شود: δβўr «در» (به جای δβr)، st'rўk «ستاره» (به جای st'rk)،

z'dyk «زاده، پسر» (به جای z'dk)، δyš «دَه» (به جای δs) (نیز، نک: اِدِلمان ۲۰۰۰: ۹۶؛ همو ۲۰۰۸: ۲۴؛ هومباخ ۱۹۸۹: ۱۹۳-۱۹۴).

اسم و صفت

اسم در زبان خوارزمی دارای دو جنس مذکر و مؤنث، شش حالت نهادی ـ رایی، برایی، ازی، اضافی، دری، ندایی، و دو شمار مفرد و جمع است. پایانه‌های حالت برای اسامی و صفات مذکر در شمار مفرد عبارت‌اند از: نهادی ـ رایی ø- (صفر)، برایی (i)-، ازی a-، اضافی ān-، دری a-، ندایی a-. اسامی و صفات مؤنث در شمار مفرد در حالت‌های نهادی ـ رایی و دری a- و در بقیهٔ حالت‌ها iya- می‌گیرند. برای نمونه: ps(') [aps] «گوسفند»: نهادی ـ رایی مذکر ps(') [aps]، اضافی مذکر ps'n (') [apsān]، اضافی مؤنث 'psy [apsiya]؛ 'š [ušš] (اشّ) «شتر»: نهادی ـ رایی مذکر 'š [ušš]، اضافی مذکر 'š'n [ušššān]، نهادی ـ رایی مؤنث 'š [ušša]، اضافی مؤنث 'šy [ušši ya]. اگر اسم یا صفت مؤنث در شمار مفرد در حالت‌های نهادی ـ رایی و دری به ka- ختم شود، در بقیهٔ حالت‌ها ca- [-tṣa] می‌گیرد. برای نمونه: γwk [γōk] «گاو (ماده)» (مؤنث): نهادی ـ رایی γwk [γōka]، اضافی γwc [γōtṣa]. پایانه‌های حالت در شمار جمع عبارت‌اند از: ina- یا i-، اضافی nān-. برای نمونه: p'δ [pāδ] «پا» (مذکر): جمع p'δn [pāδina]؛ 'š [ušš] «شتر»: جمع 'š [ušši]؛ ps(') «گوسفند»: جمع psn(') [apsina]، اضافی جمع psn'n (') [apsnān]. واژه‌های مذکر و مؤنث مختوم به k- در شمار جمع به‌ترتیب به ci- و cya- ختم می‌شوند. برای نمونه: z'nwk [zānūk] «زانو» (مذکر): جمع z'nwc [zānūtṣi]. همچنین، حرف اضافهٔ پسین δ'r «برای؛ را» می‌تواند حالت برایی و نیز مفعول مستقیم معرفه را بنمایاند (نیز، نک: اِدِلمان ۲۰۰۸: ۲۷-۲۸؛ مَکِنزی ۱۹۹۲: ۵۱۸-۵۱۹؛ قس: هومباخ ۱۹۸۹: ۱۹۶-۱۹۷).

حروف

حرف تعریف معین در زبان خوارزمی بازماندهٔ موصول باستانی -ya* «که» است و دارای این صورت‌هاست: مفرد مذکر: 'y [ī]، مؤنث: 'y [yā]، جمع برای هر دو جنس:

[ī] y'. برای نمونه: 'y xwb-m z'dk «پسرِ خوبم»، y' xwb'-m δγd «دخترِ خوبم» (اِدِلمان ۲۰۰۸: ۳۱). این صورت‌ها در ترکیب با حروف اضافه به صورت‌های y- و '- در می‌آیند، برای نمونه: [tṣī] cy و [tṣā] c' «از» (اِدِلمان ۲۰۰۸: ۳۰؛ قس: مَکِنزی ۱۹۹۲: ۵۱۹؛ هومباخ ۱۹۸۹: ۱۹۶).

ضمایر

ضمایر شخصی منفصل در زبان خوارزمی عبارت‌اند از (نک: اِدِلمان ۲۰۰۸: ۳۵؛ بِنزینگ ۱۹۸۳: ۱۲۶، ۳۲۴):

اول شخص		
حالت	مفرد	جمع
نهادی	'z, ''z, y'z, n'z	Mβy
رایی - برایی	m'rδ'r	Mβy
ازی - دری	m(y)k	Mβy
اضافی	mn'c	mβy'n
دوم شخص		
نهادی	('w)tk	Hβy
رایی - برایی	tw'rδ'r	Hβy
ازی - دری	β(y)k	Hβy
اضافی	tw'c	hβy'n
سوم شخص		
رایی - برایی	hy	(')yβy

شایان ذکر است که به جای ضمایر سوم شخص، همواره می‌توان از ضمایر اشاره نیز استفاده کرد (دربارهٔ ضمایر اشارهٔ خوارزمی، نک: اِدِلمان ۲۰۰۸: ۳۶-۳۷).

ضمایر متصل در زبان خوارزمی عبارت‌اند از (اِدِلمان ۲۰۰۸: ۳۷):

	مفرد		جمع
	رایی	اضافی ـ برایی	رایی ـ اضافی ـ برایی
اول شخص	m(’)	m(y)	mn(’)
دوم شخص	β(’)	d(y)	βn(’)
سوم شخص (نیز به عنوان ضمیر اشاره)	h(y)	h(y)	hyn(’)

فعل

فعل در زبان خوارزمی دارای مادهٔ مضارع و مادهٔ ماضی است. از مادهٔ مضارع، وجوه اخباری، التزامی، امری، تأکیدی و تمنایی، زمان آینده (با استفاده از k’m-) و حال استمراری، نیز صفت فاعلی و مصدر ساخته می‌شود. مادهٔ ماضی در ساخت ماضی نامحقّق یا شرطی (به اضافهٔ -mnc) و ماضی استمراری به کار می‌رود. برای ساختن ماضی نقلی و ماضی بعید از صفت نقلی استفاده می‌شود (مَکِنزی ۱۹۹۲: ۵۱۹؛ هومباخ ۱۹۸۹: ۱۹۸).

شناسه‌های مضارع در زبان خوارزمی عبارت‌اند از (قس: اِدِلمان ۲۰۰۸: ۴۴):

	مفرد	جمع
اول شخص	-’m [-āmi, -ām]	-’mn [-āmni, -mni]
دوم شخص	-ø, -y [-i]	-β̃ [-ββi]
سوم شخص	-c [-(i)tsa, -its]	-’r [-āri], -l [-li]

شناسه‌های ماضی در زبان خوارزمی عبارت‌اند از (قس: اِدِلمان ۲۰۰۸: ۴۴):

	مفرد	جمع
اول شخص	-(y)n, -ñ [-(i)na, -inna]	-’m(y)n [-ām(i)na]
دوم شخص	-(y)x, -x̃ [-(i)xa, -xxa]	-(y)f [-f, -fa]
سوم شخص	-d, -(y)yd, -yt̃ [-(i)da, -(i)ta, -aytta]	-’r(’) [-āra], -l [-la, -ayla]

ماده‌های مضارعی که با صامت آغاز می‌شوند، در صورتی‌که تک‌هجایی باشند یا در هجای نخست مصوت بلند داشته باشند، بجز چند مورد استثنایی، در ماضی تغییر نمی‌کنند. در غیر این صورت، برای ساخت مادهٔ ماضی، به جای نخستین مصوت مادهٔ مضارع، از /ā/ استفاده می‌شود (-hβr «دادن»، مادهٔ ماضی -h’βr). اگر مادهٔ مضارع با مصوت (اصلی یا افزوده) آغاز شود، مادهٔ ماضی با افزودن پیشوند -m به دست می‌آید (-’s «گرفتن»، مادهٔ ماضی -m’s)، جز در صورتی که مصوت آغازین ماده کوتاه باشد و پس از آن m، mb یا p آمده باشد (نک: مَکِنزی ۱۹۷۵: ۳۹۵). پیشوند -m احتمالاً بازماندهٔ پیشوند باستانی -ham* است.

در اینجا برای نمونه صرف فعل [-hiβr] -hβr «دادن» در زمان‌های مختلف نشان داده می‌شود (قس: اِدِلمان ۲۰۰۸: ۵۱؛ صمدی ۱۹۸۶: ۸۷-۸۸):

	مضارع اخباری	مضارع التزامی	ماضی
اول شخص مفرد	hβr’m [hiβrām]	hβr’ [hiβrā(n)]	h’βrn [hāβrin]
دوم شخص مفرد	hβry [hiβri]	hβryx [hiβrīx]	h’βr(y)x [hāβrx]
سوم شخص مفرد	hβryc [hiβrīts̡]	hβr’c [hiβrāts̡]	h’βr(y)d [hāβird, hāβrid]
اول شخص جمع	[hiβrāmni]		[hāβrāmna]
دوم شخص جمع	[hiβarβi]	[hiβarβīx]	
سوم شخص جمع	[hiβrīr]	hβr’r [hiβrār]	h’βr’r [hāβrār]

آینده: hβr'm-k'm «خواهم داد»، hβry-k'm «خواهی داد»؛ ماضی نامحقق یا شرطی: h'βryx-mnc'c «(اگر) می‌دادی»؛ صفت فاعلی: hβryn(y)k «دهنده»؛ صفت مفعولی «داده»: *hβtk (مذکر)، hβc (مؤنث)، hβdn(y) (جمع).

چند نمونهٔ دیگر از صرف فعل: 'k'm «می‌کنم»؛ 'k «می‌کنی»؛ mkkn «کردم»؛ δ'ry'm «دارم»؛ δ'ryn «داشتم»؛ yw'ry «می‌دانی»؛ y'w'ryx «(می)دانستی»؛ mnγws(y)d «شنید». قابل توجه: mkkn «کردم» = mkkn-'z «کردم من».

فعل -δ'ry «داشتن» به‌ندرت به عنوان فعل کمکی در ساخت زمان‌های ترکیبی استفاده می‌شود، مانند: 'ydk δ'ryd «رفته است». شواهدی نیز از ساخت امکانی با فعل کمکی -'k «کردن» دیده شده است، مانند: n-yt-kyc «نمی‌توانست بگیرد» ('yt صفت مفعولی از -'s «گرفتن» است) (مَکِنزی ۱۹۹۲: ۵۱۹؛ در بارهٔ فعل‌های زبان خوارزمی، نک: صمدی ۱۹۸۶).

نحو

مهم‌ترین ویژگی نحوی زبان خوارزمی این است که حتی اگر مفعول فعل یا متمم حرف اضافه به صورت اسم پس از فعل یا حرف اضافه آمده باشد، باز استفاده از ضمیر مفعولی الزامی است. ضمیر مفعولی می‌تواند به واژه‌ای پیش از فعل یا حرف اضافه نیز بپیوندد (نک: مَکِنزی ۱۹۹۲: ۵۱۹). توالی پسوندها از دیگر ویژگی‌های جالب نحوی در زبان خوارزمی است. تعداد پسوندها، که می‌توانند از نوع ضمیری، قیدی یا حرف‌اضافه‌ای باشند، گاه به چهار می‌رسد، مانند: hyδd'-hy-n'-d'-br (به‌ترتیب از چپ به راست: خواند ـ برای او ـ آنها را ـ بیرون ـ بر) «برای او آنها را برخواند (بلند خواند)» (مَکِنزی ۱۹۸۳: ۱۲۴۷؛ هِنینگ ۱۹۵۵: ۴۷).

کتابشناسی:

ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۸۱، *تاریخ زبان فارسی*، تهران

اُرانسکی، یوسیف میخائیلوویچ، ۱۳۷۸، *زبانهای ایرانی*، ترجمهٔ علی‌اشرف صادقی، تهران

تفضلی، احمد، ۱۳۷۷، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران

رضایی باغ‌بیدی، حسن، ۱۳۸۸، *تاریخ زبانهای ایرانی*، تهران

زرشناس، زهره، ۱۳۷۵، «زبان خوارزمی»، *نامهٔ فرهنگستان*، س ۲، ش ۱، ص ۵۳-۶۵

Edel'man, D. I, 2000, «Xorezmijskij jazyk», *Jazyki mira. Iranskie jazyki. III. Vostocnoiranskie jazyki*, Moskva, pp. 95-105

Edel'man, D. I, 2008, «Xorezmijskij jazyk», Osnovy iranskogo jazykoznaniya. Sredneiranskie i novoiranskie jazyki, Moskva, pp. 6-60

Henning, W. B, 1955, «The Structure of the Khwarezmian Verb», *Asia Major* 5, pp. 43-49

Henning, W. B, 1965, «The Choresmian Documents», *Asia Major* 11, pp. 166-179

Humbach, H, 1989, «Choresmian», *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 193-203

MacKenzie, D. N, 1975, «Khwarezmian Imperfect Stems», *Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste*, Louvain, pp. 389-395

MacKenzie, D. N, 1983, «Khwarazmian Language and Literature», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 1244-1249

شعر در ایران باستان

کارلو جووانّی چِرِتی

مقدمه

گرچه بخش عمده‌ای از بررسی‌ها و مطالعات، به‌ویژه آن‌چه مربوط به *گاهان* (اینسلِر ۱۹۷۵؛ کِلِنز و پیرار ۱۹۸۸-۱۹۹۱؛ هومباخ ۱۹۹۱)، یَشت‌ها و برخی از جنبه‌های متن‌های ایرانی میانه است، به انجام رسیده، هنوز تمام جزییات مربوط به شعر در ایران پیش از اسلام بررسی دقیق نشده است.

چنان‌که می‌دانیم، زبان‌های ایرانیِ پیش از اسلام از دیدگاه زبان‌شناسی تاریخی به دو مرحلهٔ کاملاً متفاوت تعلق دارند. با صرف‌نظر از زبان‌هایی که از طریق شواهد اندک یا تنها از طریق آثار دست‌دوم شناخته شده‌اند، دو زبان ایرانی را می‌شناسیم که به دوران باستان تعلق دارند، یعنی زمان پیش از فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی به دست اسکندر. این دو زبان عبارت‌اند از: اوستایی و فارسی باستان. شش زبان دیگر را نیز می‌شناسیم که به دوران میانه تعلق دارند، یعنی از زمان اسکندر تا زمان فروپاشی شاهنشاهی ساسانی و گسترش اسلام در سرزمین‌های ایرانی. این زبان‌ها از غرب به

شرق عبارت‌اند از: فارسی میانه، پارتی، بلخی، خوارزمی، سُغدی، و سَکایی (با دو گویش خُتَنی و تُمشُقی). برای درک بهتر ماهیت شعر در ایران باستان باید بر این نکته تأکید کرد که یک سنت شفاهی وجود داشته است، و اشعار آن دوره، به همراه موسیقی یا بدون موسیقی، از بر خوانده می‌شدند. بنابراین، باید وجود گروه‌هایی از آوازخوانان حرفه‌ای را مسلم انگاشت، همچنان‌که نظیر آن را در دیگر سنت‌های هندواروپایی، برای نمونه در هند باستان و یونان باستان، می‌توان دید. افزون‌بر آن، باید این نکته را در نظر داشت که نمونه‌های شعری ایران باستان که به دست ما رسیده‌اند، در حوزهٔ ادبیات دینی جای می‌گیرند و از فرایند «قداست‌بخشی» گذر کرده‌اند. این نکته نتیجه‌ای مهم در پی دارد: انواع دیگرِ ادبیات شفاهی، برای نمونه حماسه‌ها یا اندرزها، صرفاً برای سرگرمی و یا آموزش هستند و خواننده می‌تواند آگاهانه یا ناآگاهانه در متن آنها دخل و تصرف کند، اما متن‌های مقدس که در آیین‌های دینی خوانده می‌شوند، غیرقابل تغییراند و تنها در صورتی آیین به‌درستی اجرا شده است که هیچ تغییری در متن روی نداده باشد (نک: شِروو ۱۹۹۴: ۲۰۵-۲۰۸).

وزن شعری در *اوستا*

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، آثار مستقیمی از دو زبان ایرانی باستان ــ یعنی اوستایی و فارسی باستان ــ بر جای مانده‌اند. تنها آثار بازماندهٔ فارسی باستان سنگ‌نبشته‌های شاهنشاهان هخامنشی هستند که در قالب نثر، شجره‌نامه، کارها و باورهای آنان را به تصویر می‌کشند، درحالی‌که همهٔ متن‌های بازماندهٔ اوستایی جزو متن‌های دینی به‌شمار می‌روند. از این‌رو، شعر را تنها در *اوستا* می‌توان یافت. سرودهای گاهانی *اوستا* را که سنت زردشتی سرایش آنها را به زردشت نسبت می‌دهد، باید قدیم‌ترین نمونهٔ شعر ایرانی، و در واقع یکی از قدیم‌ترین نمونه‌های شعر در سراسر قلمرو هندواروپایی‌زبان، به شمار آورد. اشعار *گاهان* به‌احتمال، تا دورهٔ ساسانی تنها به صورت شفاهی منتقل می‌شده‌اند. پنج مجموعه از سرودهای گاهانی به‌دست ما رسیده است که هر یک را با نام کلمات آغازینش می‌شناسیم: ۱. گاهِ اَهونَوَیتی (Ahunauuaitī، یَسن‌های ۲۸-۳۴)، ۲. گاهِ اوشتَوَیتی (Uštauua^{i}tī، یَسن‌های ۴۳-۴۶)، ۳. گاهِ سپِنتامَینیو

(Spəṇtā.ma'niiū، یَسن‌های ۵۰-۴۷)، ۴. گاهِ وُهوخشَثرا (Vohu.xšaθrā، یَسن ۵۱)، ۵. گاهِ وَهیشتویشتی (Vahištōišti، یَسن ۵۳). این سرودها را بر پایهٔ وزن و شمار ابیات موجود در هر بند، تقسیم‌بندی کرده‌اند. باید بر این نکته تأکید کرد که غالباً بی‌قاعدگی‌هایی در وزن دیده می‌شود (دربارهٔ وزن شعر *گاهان*، نک: بیکس ۱۹۸۸: ۱-۹).

گاهان به گویشی سروده شده که با گویش دیگر بخش‌های *اوستا*، به غیر از متن منثور یَسن *هفت‌ها* (Yasna Haptaŋhāiti) و چند متن کوتاه‌تر، متفاوت و قدیم‌تر است. *گاهان* قدیم‌ترین بخش *اوستا* است و تردیدی در شعر بودن آن نیست. وزن اشعار گاهانی بر پایهٔ تعداد هجاها است: گاهِ اَهونَوَیتی شامل بندهای سه‌بیتی است و هر بیت از دو مصراعِ هفت و نه هجایی تشکیل شده است. گاهِ اوشتَوَیتی شامل بندهای پنج‌بیتی است و هر بیت از دو مصراعِ چهار و هفت هجایی تشکیل شده است. گاهِ سپِنتامَینیو شامل بندهای چهاربیتی است و هر بیت از دو مصراعِ چهار و هفت هجایی تشکیل شده است. گاهِ وُهوخشَثرا شامل بندهای سه‌بیتی است و هر بیت از دو مصراعِ هفت و هفت هجایی تشکیل شده است. گاهِ وَهیشتویشتی شامل بندهای چهاربیتی است که دو بیت نخست از دو مصراعِ هفت و پنج هجایی، و دو بیت بعدی از سه مصراع هفت و هفت و پنج هجایی تشکیل شده است (کِلِنز ۱۹۸۹: ۳۸).

پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهند که *گاهان* الگوی سبکی بسیار پیچیده‌ای دارد و شیوهٔ سرایش متحدالمرکز یا حلقه‌ای[1] نیز، که در ادبیات شفاهی دیده می‌شود، و برای سرایندگان ودایی هم ناآشنا نبوده، در آن به کار رفته است. نخستین کسی که به توفیقی در این زمینه دست یافت، هانس پتر اشمیت (۱۹۶۸) بود که شیوهٔ سرایش حلقه‌ای را در یَسن ۴۹ شناسایی کرد. همو (۱۹۸۴، ۱۹۸۵) توانست کاربرد این شیوه را در چند یَسن دیگر نشان دهد. پس از وی، مارتین شوارتس (۱۹۸۶، ۲۰۰۳ الف، ۲۰۰۳ ب) کاربرد این شیوه را در همهٔ سرودهای گاهانی ــ به‌جز یسن ۴۴ که آغاز همهٔ بندهای آن، جز بند پایانی، یکسان است ــ نشان داد و برخی از آرایه‌های ادبی به کار رفته در *گاهان* را (همچون مراعات نظیر، توشیح و قلب) بررسی کرد. شیوه‌ای

1. ring-composition

PersianPDF.com

که شوارتس به‌کار گرفت، اساساً متکی بود بر شناسایی خوشه‌های موازی، نخست در حوزهٔ واژه‌ها (واژه‌های هم‌ریشه یا دارای صورت‌های صرفی مرتبط)، و دوم در حوزه‌های معنایی و آوایی. نمونه‌های توازن را به صورت میان‌متنی[1] و درون‌متنی[2] می‌توان یافت. منظور از توازن میان‌متنی، توازن میان بندهای مشخصی از سرودهای مختلف، و منظور از توازن درون‌متنی، توازن در بندهای هر سرود است که به صورت حلقه‌ای پیرامون هسته‌ای واحد سروده شده‌اند.

فهرست مفصل و ارزشمندی از آرایه‌های ادبی یافت‌شده در *گاهان* را می‌توان در جدیدترین چاپ *گاهان* از سوی هلموت هومباخ (۱۹۹۱: ۱/۹۴-۱۱۲) دید که رویکردش با رویکرد شوارتس کاملاً یکسان نیست. اخیراً آلموت هینتسه (۲۰۰۰، ۲۰۰۲) نشان داده است که ترکیب همهٔ یَسن‌ها در قالب الگوی متحدالمرکز جای می‌گیرد. درواقع، در این‌جا متن‌های متأخر اوستایی پیش و پس از متن منظوم *گاهان* قرار گرفته‌اند که آن نیز متن منثور *یَسن هفت‌ها* را در مرکز خود جای داده است.

مجموعهٔ اصلی متن‌های منظوم اوستایی متأخر، یَشت‌ها هستند که بیست‌ویک سرود در ستایش ایزدان مختلف هستند. یَشت‌ها را می‌توان به دو گروه یَشت‌های بزرگ یا اصلی و یَشت‌های کوچک یا فرعی تقسیم کرد. پژوهشگرانی که به تاریخ‌گذاری نسبی این متن‌ها پرداخته‌اند، غالباً یَشت‌های بزرگ را (یشت پنجم در ستایش اَناهیتا، یشت هشتم در ستایش تیشتَر، یشت دهم در ستایش مهر، یشت سیزدهم در ستایش فروَشی‌ها، یشت هفدهم در ستایش اَشی، یشت نوزدهم به نام *زامیادیشت* در ستایش فرّه، و *هوم‌یشت* که اکنون یسن‌های ۹ تا ۱۱ را تشکیل می‌دهد) کهن‌تر و بااهمیت‌تر از یشت‌های کوچک در نظر می‌گیرند. آنتونیو پانائنیو (۱۹۹۲) یشت‌های کوچک را به دو گروه تقسیم کرده است. به اعتقاد او، یشت نهم (درواسپ)، یشت چهاردهم (بهرام)، یشت پانزدهم (*رام‌یشت* در ستایش وای) و یَشت شانزدهم (*دین‌یَشت*، در ستایش چیستا)، گرچه به قدمت یشت‌های بزرگ نیستند، چندان هم متأخر نیستند؛ اما یَشت اول (هُرمُزد)، یشت دوم (هفت‌اَمشاسپند)، یشت سوم (اردیبهشت)، یشت

1. intertextual 2. inner-textual

چهارم (خرداد)، یشت ششم (خورشید) و یشت هفتم (ماه) را بی‌شک باید متأخر به شمار آورد. پیش از این، ژان کِلِنز (۱۹۷۸) معیار مهمی را در مطالعهٔ یَشت‌های بزرگ شناسایی کرده بود. چنان‌که می‌دانیم در برخی از یَشت‌های بزرگ از واژهٔ yazamaide «می‌ستاییم» و در برخی دیگر از واژهٔ yazata «ستود» استفاده شده است. از این‌رو، می‌توان آنها را نیز به دو گروه تقسیم کرد: یشت‌هایی که بر تاریخ اساطیری تأکید دارند (yazata) و یشت‌هایی که تا حدودی زندگی روزانه و ساختار اجتماعی جامعه را می‌نمایانند (yazamaide). با بررسی دقیق یَشت‌ها، فهرستی از موضوعات مطرح‌شده در آنها به دست آمده است (نک: شِروو ۱۹۹۴: ۲۱۰ ببـ). البته لازم نیست که همهٔ این موضوعات در هر یَشت وجود داشته باشد. در واقع، توزیع این موضوعات در درون سرودهای مختلف بسیار متفاوت است. درحالی‌که یَشت‌های بزرگ به همهٔ موضوعات می‌پردازند، یشت‌های کوچک تنها گزیده‌ای از آنها را شامل می‌شوند. شِروو بر پایهٔ پژوهش‌های خود (۱۹۹۴: ۲۱۲ ببـ)، یشت‌ها را به سه گروه متفاوت تقسیم می‌کند: ۱. یشت‌های اساطیری (گروه yazata در تقسیم‌بندی کِلِنز، شامل یشت‌های ۵، ۹، ۱۵، ۱۶، ۱۷ و ۱۹)، ۲. یشت‌های غیراساطیری یا سرودی (گروه yazamaide در تقسیم‌بندی کِلِنز، شامل یشت‌های ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴ و *سروش‌یشت* (یسن‌های ۵۷-۵۶)، ۳. یشت‌های کوچک، شامل یشت‌های ۱، ۲، ۳، ۴، ۶ و ۷. وزن یشت‌ها هشت‌هجایی است (نک: لازار ۱۹۹۰؛ هِرتِل ۱۹۲۷) و در آن کمیّت مهم‌تر از تکیه است؛ گرچه والتر برونو هِنینگ (۱۹۴۲) معتقد بود که وزن شعر در *اوستای* متأخر باید همچون وزن شعر در ایرانی میانه، به استثنای خُتَنی، بر پایهٔ تکیه باشد.

وزن شعر در دورهٔ میانه

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، آثار مکتوبی از شش زبان ایرانی در دورهٔ میانه بر جای مانده است: فارسی میانه و پارتی (از گروه غربی)، و بلخی، خوارزمی، سُغدی و سَکایی (از گروه شرقی). تقسیم‌بندی این زبان‌ها به دو گروه غربی و شرقی تا حدود زیادی قراردادی است. گرچه هر دو زبان غربی کاملاً به هم مربوطاند، گاهی پارتی با زبان‌های شرقی، به‌ویژه سُغدی، مطابقت دارد. از سوی دیگر، در درون گروه شرقی

تفاوت‌های آشکار وجود دارد (سیمز ویلیامز ۱۹۸۹: ۱۶۹-۱۷۱). بنابراین، شاید صحیح‌تر باشد که از یک پیوستار[1] زبانی سخن بگوییم که در آن شرقی‌ترین زبان بیشترین پیچیدگیِ صرفی را به نمایش می‌گذارد، اما غربی‌ترین زبان بیش از همه به لحاظ صرفی ساده شده است. آگاهی‌های ما از سنت‌های شعری هر یک از این زبان‌ها به یک اندازه نیست. در میان متن‌های موجود به زبان‌های بلخی و خوارزمی هیچ نمونه‌ای از شعر یافت نشده است. برخلاف آن، بیش‌ترِ آثار به‌جامانده به زبان خُتَنی اشعار دینی یا غیردینی هستند. با وجود این، هنوز نمی‌دانیم که آیا وزن این اشعار بومی است یا بر پایهٔ الگوهای خارجی، یعنی هندی. بیش‌ترِ متن‌های سُغدی مانوی از زبان‌های غربی ترجمه شده و به صورت قطعات پراکنده بر جای مانده‌اند. متن‌های سُغدی بودایی غالباً از منابع چینی ترجمه شده‌اند و متون سُغدی مسیحی، که نسبت به متن‌های مانوی در وضعیت بهتری باقی مانده‌اند و در میانشان تعدادی شعر نیز دیده می‌شود، از منابع سُریانی ترجمه شده‌اند. به همین دلیل، آگاهی‌های موجود از ویژگی‌های شعر سُغدی که نمونه‌های پراکندهٔ آن در متن‌های دینی و غیردینی دیده شده است، ناقص است. بنابراین، پیداست که شناخته‌ترین سنت شعری مربوط به زبان‌های ایرانی غربی (فارسی میانه و پارتی) است. هر چند هیچ متن منظومی به زبان فارسی میانه در آثار موجود پهلوی زردشتی دیده نمی‌شود، به‌روشنی می‌دانیم که قطعاتی از متن‌هایی که امروزه به صورت نثر باقی مانده‌اند، در اصل منظوم بوده‌اند. همچنین، برخی از این‌گونه قطعات در کتابی با نام *یادگار زَریران* باقی مانده که در اصل به زبان پارتی بوده است. از سوی دیگر، در ادبیات مانوی تعداد قابل‌توجهی آثار منظوم، شامل سرودهای دینی و متن‌های آیینی، بر جای مانده است. افزون‌بر این، از طریق منابع غیرمستقیم و نیز تصویرنگاره‌ها و شواهد باستان‌شناختی می‌توان آگاهی‌هایی دربارهٔ شاعر ـ نوازندگان دوره‌های اشکانی و ساسانی به‌دست آورد.

مری بویس (۱۹۵۷) به‌روشنی اهمیت شعر شفاهی را در دربارهای اشکانی و ساسانی نشان داده است. پیشینهٔ این نوع شعر به‌احتمال، به زمان هخامنشیان یا حتی

1. continuum

پیش از آن بازمی‌گردد، چرا که به روایت گزنفن زندگی کورش را در قالب «داستان و آواز» نقل می‌کردند (بویس ۱۹۵۷: ۲۰). با وجود این، دانسته‌های ما از این نوع شعر در دورهٔ اشکانی بیش‌تر است. در آن زمان طبقه‌ای از شاعر ـ نوازندگان حرفه‌ای، به نام *گوسان*[1]، وجود داشتند که در دربار شاه و نیز برای نجیب‌زادگان و بزرگان شعر می‌خواندند. بخش عمده‌ای از آثار این شاعرـنوازندگان که هنوز قطعاتی از آنها در حماسه‌های ایرانی محفوظ مانده است، در زمان اشکانیان پدید آمد؛ اما این سنت در دورهٔ ساسانی نیز ادامه یافت. در زمان ساسانیان شاعر ــ نوازندگان درباری را که همچون گذشته از محبوبیت بسیار برخوردار بودند، huniwāz یا huniyāgar «خُنیاگر» می‌نامیدند. هنوز می‌توان در *شاهنامهٔ* فردوسی، روایت‌های مربوط به سنت اشکانی را در کنار روایت‌هایی که کردارهای شاهان ساسانی را توصیف می‌کنند، یافت. منابعی چون *نامهٔ تَنسَر*، *کتاب التّاج* و *مروج الذّهب* مسعودی، علی‌رغم برخی تناقض‌ها، بخشی از جزییات زندگی دربار ساسانی را برای ما آشکار می‌سازند و نشان می‌دهند که شاعر ـ نوازندگان چه جایگاه مهمی در دربار ساسانیان داشتند. متن فارسی میانهٔ *خسرو و ریدَکی* و برخی از نویسندگان دورهٔ اسلامی، از جمله فردوسی و ثعالبی، از شعر درباری دورهٔ ساسانی سخن گفته و شماری از خنیاگران و نیز برخی از آلات موسیقی آنان را نام برده‌اند. مشهورترین خنیاگران عصر ساسانی، باربَد و سَرگیس بودند که در دربار خسرو پرویز فعالیت می‌کردند. سَرگیس سلف باربَد و رقیب، و به‌احتمال قاتل او بود. نمونهٔ نادر شعر پارتی در متن *یادگار زَریران* بر جای مانده است، که روایت موجود آن به‌احتمال مربوط به زمان ساسانیان است، اما هنوز چند سطری از آن را باید پارتی به شمار آورد: آن‌جا که بَستور جوان بر پیکر بی‌جان پدرش که در کارزار با نیروهای اهریمنی اَرجاسپ بر زمین افتاده است، آواز سر می‌دهد. همچنین، در نقش برجسته‌های طاق بستان ــ مربوط به اواخر دورهٔ ساسانی ــ بانوان چنگ‌نواز و زنانی که در حال دست زدن‌اند، به تصویر کشیده شده‌اند.

شعر شفاهی دورهٔ ساسانی که می‌بایست بسیار شبیه شعر دورهٔ اشکانی بوده باشد،

---

1. gōsān

به‌تدریج در سده‌های آغازین اسلامی به فراموشی سپرده شد. دلیل این امر آن بود که نخست، دیگر کسی آن را اجرا نمی‌کرد و دوم، بخش عمدهٔ این اشعار به کتابت درنیامده بود. بخش بسیار اندکی نیز که به کتابت درآمده بود، جاذبهٔ چندانی برای خوانندگان نداشت. به همین علت است که گرگانی در مقدمهٔ *ویس و رامین* ــ که آگاهی‌های سودمندی دربارهٔ چگونگی به کتابت درآمدن سنت خنیاگری در اختیار ما قرار می‌دهد ــ می‌نویسد که صورت نوشتاری این نوع شعر جاذبهٔ چندانی ندارد (بویس ۱۹۵۷: ۳۵-۳۶).

اشعار دینی پارتی و فارسی میانه، بیش‌تر سرودها و متن‌های آیینی مانوی هستند که باید به شکل آواز خوانده می‌شدند؛ نمونه‌هایی از آنها در ناحیهٔ تُرفان پیدا شده است. این سرودها را بویس (۱۹۶۸: ۷۴) به سه دستهٔ کلی تقسیم کرده است: مجموعه‌سرودهای بلند که از بخش‌های گوناگون تشکیل شده‌اند، ستایش‌های بلندِ یکپارچه (پارتی: āfrīwan؛ فارسی میانه: āfurišn)، و سرودهای کوتاه که بیش‌تر ابجدی هستند (پارتی: bāšāh؛ فارسی میانه: mahr). از جمله مهم‌ترین سرودها، مجموعه‌سرودهای پارتیِ *هوَیدَگمان*[1] و *اَنگَدروشنان*[2] هستند که به زبان سُغدی نیز ترجمه شده‌اند (نک: همو ۱۹۵۴؛ مَکِنزی ۱۹۸۵؛ زوندِرمان ۱۹۹۰) و اشعار فارسی میانهٔ «گفتارِ روانِ روشن»[3] و «گفتارِ روانِ زنده»[4] (برای حرف‌نویسی سرودهای ایرانی میانهٔ غربی نک: بویس ۱۹۷۵: ۹۱-۱۳۱؛ برای ترجمهٔ انگلیسی، نک: کلیم‌کایت ۱۹۹۳: ۲۹-۱۳۱؛ برای کتاب‌شناسی ادبیات مانوی، نک: میکِلسِن ۱۹۹۷).

لازار (نک: ۱۹۸۵؛ ۲۰۰۱: ۴۰) قوانین حاکم بر شعر ایرانی میانهٔ غربی را این‌گونه بیان کرده است: هر بیت دو مصراع و هر مصراع دو پاره دارد. هر پاره دارای یک هجایِ سنگینِ دربردارندهٔ ضرب‌آهنگ[5] است. ضرب‌آهنگ الزاماً با تکیهٔ واژه یکسان نیست. پیش از هجایِ دربردارندهٔ ضرب‌آهنگ، شمار متغیری هجای سبک و سنگین می‌تواند در یک پاره وجود داشته باشد. ازاین‌رو، تعداد هجاهای هر پاره متغیر است، اما تعداد

1. Huyadagmān 2. Angad Rōšnān 3. Gōwišn īg Grīw Rōšn 4. Gōwišn īg Grīw Zīndag
5. ictus

هجاهای سنگین در هر پاره محدود است. همهٔ هجاهای سنگین، بلند هستند، اما هجاهای سبک، همهٔ هجاهای کوتاه یا آن دسته از هجاهای بلندی هستند که در واژه‌های غیراصلی یا واژه‌های موجود در جایگاه‌های ضعیف آمده‌اند.

در میان زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی، بخش عمده‌ای از ادبیات بازماندهٔ خُتَنی منظوم است، اما هنوز قواعد حاکم بر وزن شعر خُتَنی به‌خوبی دانسته نیست. بزرگ‌ترین اثر بازماندهٔ خُتَنی، کتابِ زَمَبَستَه[1] است که به‌درستی «شعری خُتَنی دربارهٔ آیین بودا» خوانده شده است (اِمریک ۱۹۶۸). نمونه‌هایی از شعر غیردینی نیز به زبان خُتَنی در دست است، از جمله شعری غنایی که در شش دست‌نوشته در ناحیهٔ دون‌هوانگ یافت شده است (نک: درِسدِن ۱۹۷۷؛ کوماموتو ۲۰۰۰) و نُه بیت عاشقانه در طوماری که دارای سندی به تاریخ ۹۲۵م است و به‌احتمال، به ناحیهٔ دون‌هوانگ تعلق داشته است (نک: بِیلی ۱۹۵۱). کوماموتو (۱۹۹۱) نوع ادبی دیگری را در میان آثار خُتَنی شناسایی کرده است که «نامه‌های شاعرانه» است. این نامه‌ها در چند دست‌نوشته در ناحیهٔ دون‌هوانگ یافت شده‌اند و برخی از آنها به سدهٔ دهم میلادی تعلق دارند. هدف اصلی از نگارش این نامه‌ها، نه برقراری ارتباط، بلکه سرودن رنج دوری از وطن، بوده است.

آن‌چه اکنون می‌توان گفت این است که قواعد حاکم بر شعر خُتَنی کهن کاملاً متفاوت با قواعد حاکم بر شعر خُتَنی جدید بوده است. وزن شعر در خُتَنی کهن کمّی بوده است، اما به نظر می‌رسد که در خُتَنی جدید بر پایهٔ تکیه بوده است. در شعر خُتَنی، هر بیت دو مصراع و هر مصراع دو پاره یا پایه[2] دارد. منبع اصلی برای مطالعهٔ وزن شعر خُتَنی کهن، کتاب زَمَبَستَه است که بلندترین متن موجود به زبان خُتَنی است. در حال حاضر دانسته نیست که آیا وزن شعر خُتَنی، به‌ویژه خُتَنی کهن، بومی بوده یا بر پایهٔ الگوهای خارجی، به‌احتمال هندی، بوده است. با وجود این، چنانکه مجی (۲۰۰۴) نشان داده است، ترکیب کتاب زَمَبَستَه در قالب الگوی متحدالمرکز جای می‌گیرد و از این‌رو، تشابه قابل‌توجهی با ترکیب یَسن‌ها دارد.

---

1. Zambasta 2. Pāda

کتابشناسی:

Bailey, H. W., 1951, «The Staël-Holstein Miscellany», *Asia Major* 2, pp. 1-45.

Beekes, R. S. P., 1988, *A Grammar of Gatha-Avestan*, Leiden.

Boyce, M., 1954, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, London.

Boyce, M., 1957, «The Parthian Gōsān and Iranian Minstrel Tradition», *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 10-45.

Boyce, M., 1968, «Manichaean Literature», *Handbuch der Orientalistik*. I. Die nahe und der mittlere Osten, IV Iranistik, 2, Literatur, 1, Leiden, pp. 67-76.

Boyce, M., 1975, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9, Téhéran-Liège.

Dresden, M. J., 1977, «A Lyrical Poem in Khotanese. Pt. 1: Text», *Beiträge zur Indienforschung Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet*, Berlin, pp. 81-103.

Emmerick, R. E., 1968, *The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism*, London.

Henning, W. B., 1942, «The Disintegration of Avestic Studies», *Transactions of the Philological Society*, pp. 40-56.

Hertel, J., 1927, *Beiträge zur Metrik des Awestas und des Ṛgvedas*, Leipzig.

Hintze, A., 2000, «On the Arrangement of the Avestan Yasna», *Third International Congress Proceedings* (6th to 9th January 2000), Bombay, pp. 110-123.

Hintze, A., 2002, «On the Literary Structure of the Older Avesta», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, pp. 31-51.

Humbach, H., 1991, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, 2 vols., Heidelberg.

Insler, S.,1975, *The Gāthās of Zarathustra*, Acta Iranica 8, Téhéran-Liège.

Kellens, J., 1978, «Caractéres differentiels du Mihr Yašt», *Études Mithraiques*, ed. J. R. Hinnells, Téhéran-Liège, pp. 261-270.

Kellens, J., 1989, «Avesta», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, London/New York, vol. 3, pp. 35-44.

Kellens, J. and Pirart, E., 1988-1991, *Les textes vieil-avestiques*, 3 vols., Wiesbaden.

Klimkeit, H.-J., 1993, *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Parables, Hymns and Prayers from Central Asia*, San Francisco.

Kumamoto, H., 1991, «Some Khotanese Letters in Verse», *Tokyo University Linguistic Papers* 12, pp. 59-80.

Kumamoto, H., 2000, «The Concluding Verses of 'A Lyrical Poem' in Khotanese», *Harīnandalahar: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on His Seventieth Birthday*, ed. R. Tsuchida and A. Wezler, Reinbeck, pp. 143-154.

Lazard, G., 1985, «La métrique de la poésie parthe», *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce*, vol. 2, Acta Iranica 25, Leiden, pp. 371-399.

Lazard, G., 1990, «Composition et métrique dans les *yasht*s de l'Avesta», *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, ed. G. Gnoli and A. Panaino, Rome, vol. 1, pp. 217-228.

Lazard, G., 2001, «La versification d'un poème pehlevi», *Tafazzoli Memorial Volume*, ed. A. A. Sadeghi, Tehran, pp. 39-47.

MacKenzie, D. N., 1985, «Two Sogdian *Hwydgm'n* Fragments», *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce*, vol. 2, Acta Iranica 25, Leiden, pp. 421-428.

Maggi, M., 2004, «The Manuscript T III S 16: Its Importance for the History of Khotanese Literature», *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the*

Silk Road, ed. D. Durkin-Meisterernst et al., Berlin, pp. 196-201.

Mikkelsen, G. B., 1997, *Bibliographia Manichaica. A Comprehensive Bibliography of Manichaeism Through 1996*, Turnhout.

Panaino, A., 1992, Gli *Yašt* dell'Avesta: metodi e prospettive», *Atti del Sodalizio Glottologico di Milano* 30, pp. 159-184.

Schmidt, H.-P., 1968, «Die Komposition von Yasna 49», *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on His Sixtieth Birthday*, ed. J. C. Heesterman, G. H. Schokker and V. I. Subramoniam, The Hague, pp. 170-192.

Schmidt, H.-P., 1984, «Associative Technique and Symmetrical Structure in the Composition of Yasna 47», *Neue Methodologie in der Iranistik*, ed. R. N. Frye, Wiesbaden, pp. 306-330.

Schmidt, H.-P., 1985, *Form and Meaning of Yasna 33*, New Haven.

Schwartz, M., 1986, «Coded Sound Patterns, Acrostics, and Anagrams in Zoroaster's Oral Poetry», *Studia Grammatica Iranica: Festschrift für Helmut Humbach*, München, pp. 127-163.

Schwartz, M., 1998, «The Ties that Bind: On the Form and Content of Zarathushtra's Mysticism», *New Approaches to the Interpretation of the Gāthās: Proceedings of the First Gāthā Colloquium*, Surrey, pp. 127-197.

Schwartz, M., 2003a, «Gathic Compositional History, Y 29, and Bovine Symbolism», *Paitimāna: Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*, Costa Mesa, pp. 195-249.

Schwartz, M., 2003b, «Encryptions in the Gathas: Zarathushtra's Variations on the Theme of Bliss», *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of His 65th Birthday on 6th December 2002*, ed. C. G. Cereti, M. Maggi and E. Provasi, Rome, pp. 375-390.

Sims-Williams, N., 1989, «Eastern Middle Iranian», *Compendium Linguarum Iranicarum*,

ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 165-172.

Skjærvø, P. O., 1994, «Hymnic Composition in the Avesta», *Die Sprache* 36/2, pp. 199-243.

Sundermann, W., 1990, *The Manichaean Hymn Cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian. Photo Edition. Transcription and Translation of Hitherto Unpublished Texts*, Corpus Inscriptionum Iranicarum, Suppl. Series 2, London.

نامه‌نویسی در زبان‌های ایرانی میانه

شیما جعفری دهقی

مقدمه

روند برقراری ارتباط از طریق نوشته‌ای که از سوی شخصی به شخص دیگری برسد، احتمالاً از زمان اختراع خط آغاز شد. در ایران چنین نظامی بدون شک از زمان آغاز استفاده از خط (احتمالاً از زمان فرمانروایی ایلامی‌ها) وجود داشت. بنابر متونی که از زبان ایلامی تا کنون رمزگشایی شده‌اند و گل‌نوشته‌های کشف شده در تخت جمشید، در دورهٔ هخامنشی نظام نامه‌رسانی گسترده‌ای در سراسر قلمرو شاهی ایجاد شده بود و فرمانروایان هخامنشی برای برقراری ارتباط با ساتراپ‌های دور دست همچون بلخ، سغد و یا مصر چنین نظامی را ایجاد کرده بودند.

آگاهی ما دربارهٔ این نظام نامه‌نگاری از گزارش‌های مورخان یونانی از یک سو و از سوی دیگر از گل‌نوشته‌های تخت جمشید است. هرودت دربارهٔ جاده‌های شاهی و پیک‌های نامه‌رسان هخامنشی چنین گفته است «اکنون به واسطهٔ تدبیر ماهرانهٔ پارسیان هیچ انسانی از این پیک‌ها تندتر سفر نمی‌کند. گفته می‌شود که تعداد مردان

و اسب‌های مستقر در طول راه برابر است با تعداد روزهای لازم برای سفر- یک مرد و یک اسب برای هر روز؛ نه برف، نه باران، نه گرما و نه تاریکی، هیچ‌یک آنان را از پیمودن مسافت معین با تمام سرعت باز نمی‌دارد. این دستگاه برید چابک‌سواران را به فارسی آنگارئیون (angareion) می‌خوانند» (کتاب هشتم، بند ۹۸).

گزنفون نیز دربارهٔ پیک‌های هخامنشی چنین می‌گوید: «ما تازه تمهید دیگری از کورش را هم برای ادارهٔ فرمانروایی‌اش به آن گستردگی مشاهده کردیم؛ او به‌وسیلهٔ این تشکیلات سریعاً از اوضاع آگاه می‌شد... او چاپارخانه‌ها را در فواصل معین برپا کرد و آنها را به اسب‌ها و مردهایی که تیمار می‌کنند مجهز کرد. در هر یک از ایستگاه‌ها مأمورانی شایسته به کار گماشته بودند که نامه‌های تحویلی را دریافت و ارسال کنند، اسب و سوار خسته را بپذیرند و اسب و سوار تازه‌نفس بفرستند (کورش‌نامه، ۸. ۱۷-۱۸).

همان‌گونه که از این متون بر می‌آید در نظام اداری هخامنشی جاده‌های ارتباطی ایجاد شده بود که بخش‌های مختلف فرمانروایی را به هم متصل می‌کرد. این جاده‌ها افزون‌بر تاثیری که در تجارت و بازرگانی داشتند، برای نامه‌رسانی و ارسال داده‌های مربوط به فرمانروایی نیز استفاده می‌شدند.

همچنین در تخت جمشید گل‌نوشته‌هایی پیدا شده که نقش مجوز برای سفر را داشتند و از یک شخص والامقام به شخص دیگری مستقر در طول مسیر جاده‌ها نوشته می‌شد (دایور ۱۹۵۴: ۲۷-۲۸). در این گل‌نوشته‌ها میزان جیره و مایحتاج مسافر و همراهانش نیز ذکر می‌شد. در متون تخت جمشید توزیع جیره برای پیک‌ها و اسب‌ها نیز ثبت شده است (بروسیوس ۱۳۸۶: ۲۱۷؛ هلوک ۱۹۶۹: ۶).

همچنین در یکی از این گل‌نوشته‌ها متعلق به فرمانروایی داریوش اول دربارهٔ چاپارخانه‌ها و جادهٔ شاهی که میان شوش و تخت جمشید بود سخن آمده است (همانجا). در مجموعهٔ گل‌نوشته‌ها از ارسال پیک به ساتراپ‌های دیگر همچون بلخ، کرمان، مصر و دیگر مناطق نیز مطالبی وجود دارد.

افزون‌بر این، در این گل‌نوشته‌ها مرتباً از اشخاصی با عنوان «پیک‌های سریع» (ایلامی: pirradaziš) و «پیک‌های معمولی» (ایلامی: hutlak) یاد شده است (هلوک

۱۹۶۹: ۴۲). واژهٔ پیک در فارسی نو برگرفته از فارسی میانهٔ payg به معنی نامه‌رسان است (مکنزی ۱۹۷۱: ۶۷) که احتمالاً مشتق از واژهٔ -pad* به معنی «پا» است (آیلرز ۱۹۶۲: ۲۰۳-۲۳۲). با این حال، در متون فارسی میانه از واژهٔ frestag به معنی پیک استفاده نشده است.

در دورهٔ هخامنشی برای انتقال نوشته از کیسه‌های چرمی استفاده می‌کردند (درایور۱۹۵۴: ۳) و این سنتی بود که در دوره‌های بعد نیز ادامه یافت. کیسه‌های چرمی از منطقهٔ سغد نیز پیدا شده‌اند (سیمزویلیامز ۲۰۱۱: ۷). در این دوره از واژهٔ آرامی grh' برای نامه استفاده می‌شد (درایور ۱۹۵۴: ده ـ یازده؛ دیون ۱۹۸۱: ۷۷-۸۸). واژهٔ nāmag در فارسی میانه در دوره‌های بعد رایج شد (وبر ۱۹۹۲: ۱۴۵-۱۴۹؛ مکنزی ۱۹۷۱: ۵۷).

نامه‌نگاری به زبان یونانی

پس از دورهٔ هخامنشی و ورود اسکندر به ایران، یونانیان نیز با نظام نامه‌رسانی پیشرفته‌ای که از دورهٔ هخامنشی در قلمرو ایرانیان شکل گرفته بود آشنا شدند. فرماندهان اسکندر، که پس از او فرمانروای مناطق مختلف در آسیا شدند، از این نظام نامه‌رسانی پیشرفته در ایران شگفت‌زده شدند و آن را در سوریه، آسیای صغیر و حتی یونان رواج دادند (کلاوک و بیلی ۲۰۰۶: ۶۲).

از جمله تاثیراتی که یونانیان پس از استفاده از این نظام نامه‌رسانی بر آن گذاشتند، استفاده از واژهٔ «برید» بود که در دورهٔ اسلامی رایج شد و در واقع مشتق است از veredus در زبان لاتینی (بوزورث ۱۹۸۸: ۷۹۷-۷۹۸).

از نمونه‌های نامه‌نگاری در این دوره می‌توان به کتیبهٔ اردوان سوم به مردم شوش اشاره کرد که به زبان یونانی است. رسم نگارش نامه روی سنگ، در یونان و روم آن دوره رایج بود و متون و نامه‌های درباری و مهم را روی سنگ و به زبان یونانی می‌نوشتند (کلاوک و بیلی ۲۰۰۶: ۴۵). این کتیبه متن نامه‌ای است که اردوان سوم در سال ۲۰م به مردم شوش نوشته و موضوع آن پاسخ به پرسشی است که مردم شوش دربارهٔ انتخاب دوبارهٔ خزانه‌دار شهر نموده‌اند (جعفری دهقی ۱۳۹۰: ۱۷۷-۱۷۹؛

روژمون ۲۰۱۲).

نامه‌های پارتی

در آغاز دورهٔ اشکانی دو زبان غیرایرانی، آرامی و یونانی در مکاتبات درباری استفاده می‌شد. بنابراین، پس از کشف سفال‌نوشته‌هایی در نسا، دانشمندان ابتدا زبان آنها را آرامی شمردند اما امروزه، بر پارتی بودن آنها اتفاق نظر است (هارماتا ۱۹۸۴: ۲۱۹-۲۲۵). پس از تبدیل خط رسمی دربار از آرامی به پهلوی، نامه‌ها به این زبان نوشته می‌شد. برخی سفال‌نوشته‌های نسا را پژوهشگران به‌عنوان پیش‌نویس و یا مشق برای نگارش نامه می‌شمارند. چنان‌که روی یکی از این سفال‌ها نوشته «به برادرم میترادس، درود». همین عبارت چندین بار روی سفال‌ها تکرار شده گویی نویسنده قصد تمرین نوشتن داشته است (شاکد ۱۹۹۴: ۲۰۸-۲۱۲).

افزون‌بر آثاری که در نسا، پایتخت قدیم اشکانیان به‌دست آمده، در مرو باستان (نزدیک عشق‌آباد) نیز نوشته‌هایی پیدا شده که برخی از آنها احتمالاً پیش‌نویس نامه است. این آثار متعلق به بازهٔ زمانی سدهٔ نخست پیش از میلاد تا سده‌های سوم و چهارم میلادی است (لیوشیتس و نیکیتین ۱۹۹۴: ۳۱۲-۳۱۸).

در دورااروپوس، در سوریهٔ کنونی، نیز میان سفال‌نوشته‌ها نامه‌ای روی پوست به زبان پارتی پیدا شده است (هنینگ ۱۹۵۹: ۴۱۴- ۴۱۷). از این نامه تنها بخش آغازی آن خوانا است که نام نگارنده و گیرنده به همراه برخی عبارات متداول آغاز نامه در آن ذکر شده است (همانجا؛ مکنزی ۱۹۹۶: ۵۹۴).

بیشتر آثار بازماندهٔ پارتی آثار مانوی هستند که در آغاز سدهٔ بیستم میلادی در خرابه‌های صومعه‌های مانوی در واحهٔ تُرفان در ترکستان چین یافت شده‌اند. پارتی زبان رایج برای نگارش آثار مانوی تا سدهٔ ششم میلادی در آسیای میانه بود (هنینگ ۱۹۴۷: ۴۹). آثار مانی و شاگردان او، همچون اَمّو، مبلغ بزرگ مانوی در شمال شرق ایران و بخش‌هایی از آسیای مرکزی را شامل می‌شود که میان آنها آثاری به صورت نامه نیز وجود دارد. البته شمار نامه‌هایی که به پارتی نوشته شده اندک است اما به زبان فارسی میانهٔ مانوی نامه‌های بسیاری در دست است. شماری از این نامه‌ها از

پیروان بلندپایهٔ مانوی و به زبان پارتی است. مانی خود مجموعه‌ای از نامه‌ها را در چند نسخه تألیف می‌کرد که بعدها این مجموعه به بخشی از آثار مکتوب آموزه‌های او درآمد. ابن‌ندیم در *الفهرست* از این نامه‌ها یاد کرده است (۱۳۵۲). مجموعه‌ای از این نامه‌ها به زبان قبطی نیز در دست است (گاردنر ۱۹۹۷: ۷۷-۹۴؛ همو ۲۰۰۱: ۹۳-۱۰۴).

قدیم‌ترین آنها از سیسین، جانشین مانی است. این نامه خطاب به مار اَمّو، پیشوای مانویان شرق، نوشته شده است که نثر بسیار زیبایی دارد (آندرئاس و هنینگ ۱۹۳۴: ۸۴۶-۹۱۲). مکان نگارش نامه در مرو بوده و به زَمب، مکانی واقع در مسیر مرو به سمرقند و بخارا فرستاده شده است (همان: ۸۵۸؛ زوندرمان ۲۰۰۹الف: npn). نامهٔ دیگر که متأخرتر است و مربوط به پایان سدهٔ ششم یا آغاز سدهٔ هفتم میلادی، از مانی خطاب به مار اَمّو است. این نامه ظاهراً آخرین نامه‌ای بود که مانی نوشت. او به هنگام نگارش این نامه در زندان بود و پس از نگارش آن درگذشت (گاردنر ۲۰۱۴: ۲۹۱-۳۱۴). هر دو نامه، جنبهٔ تعلیمی و آموزه‌ای نیز دارند.

شیوهٔ نگارش نامه را در دورهٔ پارتی می‌توان در آثار متاخرتری همچون *یادگار زریران* و منظومهٔ *ویس و رامین* نیز مشاهده کرد. در *ویس و رامین* آمده که نامه‌های عاشقانه را روی حریر و با مرکب معطر می‌نوشتند (گرگانی ۱۳۴۹).

همچنین ایزودور خاراکسی در اثر مشهورش *منزلگاه‌های اشکانی* به جاده‌های شاهی اشاره کرده است (۱۳۹۲: ۱۸-۱۹-۲۲؛ شوف ۱۹۱۴). گزارش وی راه‌های پیک‌رو را در دورهٔ اشکانیان به سوی شرق و غرب نشان می‌دهد.

نامه‌های فارسی میانهٔ مانوی

زبان فارسی میانه در دورهٔ ساسانی به زبان رسمی شاهنشاهی بدل شد و در زمینه‌های مختلف کاربرد گسترده یافت. همچنین، در پی ظهور مانی در آغاز تأسیس سلسلهٔ ساسانی و در نتیجهٔ فعالیت‌های گستردهٔ مبلغان مانوی در شمال شرق ایران و آسیای مرکزی، فارسی میانه به‌تدریج یکی از مهم‌ترین زبان‌های آیینی مانویان شد. بیشتر آثار مانوی به زبان فارسی میانه متعلق به پیش از سدهٔ نهم میلادی/ سوم

هجری است. فارسی میانه کاربرد خود را به عنوان زبان آیینی مانویان تا سدهٔ سیزدهم میلادی/ هفتم هجری حفظ کرد. در آثار متأخر مانوی به زبان فارسی میانه اشتباهات و گاه آمیختگی‌هایی با پارتی و حتی فارسی دری دیده می‌شود. در مجموعهٔ متون به‌دست آمده به فارسی میانهٔ مانوی تعدادی نامه وجود دارد که در برخی از آنها آموزه‌های مانی ذکر شده است (بویس ۱۹۶۰: ۱۴۷؛ زوندرمان ۲۰۰۹: ۲۶۰).

نامه‌های فارسی میانه مانوی به صورت کامل و مجزا به دست ما نرسیده است. ابن‌ندیم فهرستی از عنوان‌های هفتاد و هفت نامه‌ای را که رهبران مانوی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف نوشته بودند در *الفهرست* آورده است. متاسفانه در بیشتر نامه‌های مانوی بخش آغاز و پایان نامه از میان رفته و بنابراین برای درک چگونگی نگارش نامه آگاهی‌های اندکی در اختیار ما قرار می‌دهد.

از نامه‌های مانی نیز نقل‌قول‌های کوتاهی به‌صورت پند و اندرز و کلمات قصار در بعضی از نوشته‌های فارسی میانه و سُغدی آمده است از جمله، نامهٔ بزرگان، نامهٔ هَتا و نامهٔ میشون به فارسی میانه و نامهٔ اَرمِن به فارسی میانه (بویس ۱۹۷۵).

نامه‌های فارسی میانه (پهلوی)

اگرچه بیشتر آثاری که به زبان فارسی میانه در دست است متون دینی است، میان آثار غیردینی مجموعه‌ای از نامه‌ها به شکل‌های مختلف یافت می‌شود. برای نمونه دو قطعه از سه قطعه پوست‌نوشتهٔ یافت شده در ویرانه‌های شهر دوراُروپوس به فارسی میانه است و یکی از آنها نامه‌ای تجاری است. از پوست‌نوشتهٔ دیگر تنها چند حرف قابل تشخیص است (نک. وِلز ۱۹۵۹).

پاپیروس‌نوشته‌های مصر

پاپیروس‌نوشته‌های بسیاری نیز به خط تحریری از مصر به دست آمده‌اند، مربوط به زمانی که سپاهیان خسرو پرویز مصر را در تصرف خود داشتند. برخی از این متون دوزبانه‌اند و افزون‌بر متن اصلی به فارسی میانه، ترجمهٔ قبطی یا یونانی نیز دارند. این آثار نامه‌ها و اسناد دولتی و به‌ویژه به دلیل در بر داشتن اسامی خاص ایرانی و القاب

و عناوین و اصطلاحات نظامی از اهمیت بسیار برخوردارند. در این متون نیز برخی از کلمات را با نشانه‌های اختصاری نمایانده‌اند (نک: دومِناش ۱۹۵۳؛ پِریخانیان ۱۹۶۱؛ وِبِر ۱۹۸۳؛ وِلِز ۱۹۵۹). این آثار به عنوان منابع دست اول برای بررسی مسائل تاریخی آن دوره به شمار می‌روند. با این حال، بجز شمار تعدادی اندکی از این اسناد، بیشتر آنها به صورت قطعه‌های ناقص به دست ما رسیده و بررسی کامل آنها با توجه به این‌که بخش بیشتر آنها از میان رفته کار بسیار دشواری است. افزون‌بر این خطی که این پاپیروس‌ها به آن نوشته شده خطی شکسته است که خوانش آن نیز دشوار است (نک: وبر ۲۰۰۸).

رسالهٔ آیین نامه‌نویسی

ارزشمندترین اثر برای بررسی آیین نامه‌نویسی به زبان فارسی میانه، رسالهٔ آیین نامه‌نویسی است. نویسندهٔ اصلی عنوانی برای متن ذکر نکرده و همانند دیگر متون پهلوی، تذهیب‌گر این عنوان را برای متن برگزیده است. هدف این رسالهٔ کوچک فراهم آوردن الگوهایی برای دبیران بوده که چگونه در موارد و مناسبت‌های گوناگون نامه بنویسند. مانند این‌که نامهٔ تسلیت چگونه آغاز شود یا خطاب به اشخاص بالادست و فرودست یا اقوام و دوستان چگونه باشد. دربارهٔ این‌که نامه را با چه عبارتی باید آغاز و پایان کرد نیز در این رساله مطالبی آمده. یا اگر شتابی در کار است، نامه چگونه باشد. الگوهایی که در این رساله آمده را می‌توان در دیگر نامه‌های آن دوره (برای نمونه نامه‌های منوچهر) مشاهده کرد.

نامه‌های منوچهر

سه اثر از منوچهر، موبد موبدان کرمان به زبان فارسی میانه در دست است که برای بررسی شیوهٔ نگارش نامه در آن زمان درخور توجه است. نامه‌های منوچهر در رد بدعت‌هایی است که برادرش، زاداسپرم، دربارهٔ ساده کردن مراسم تطهیر برشنوم نهاده بود و خشم بسیاری از متعصبان سنت‌گرا را برانگیخته بود. نامهٔ نخست منوچهر خطاب به مردم سیرجان کرمان و نامهٔ دوم خطاب به برادرش، زاداسپرم و نامهٔ سوم،

که باید آن را فتوایی دینی به شمار آورد، خطاب به بهدینان است و تاریخ ۲۵۰یزدگردی (برابر با ۸۸۱م) دارد. سبک نامه‌های منوچهر دشوار است و همان‌گونه که وی خود اذعان دارد، در نگارش چندان مهارتی نداشته است. با توجه به عبارت‌های آغاز نامه، منوچهر از عبارت‌های رسالهٔ آیین نامه‌نویسی استفاده کرده است. برای نمونه در آغاز نامهٔ نخست چنین آمده:

nām ī yazadān kē-tān dagr zīwišnīh drust rawišn mehmānīhā ahlāyīh waxšišn ud xrad pānagīhā ruwān frēstād. Nūn ...

«به نام خداوند که شما را طول عمر و سلامتی داد، رستگاری بخشید و خرد را برای نگهبانی روان. اکنون..»

این نمونهٔ آغاز نامه دقیقاً در بند یک رسالهٔ آیین نامه نویسی آمده است.

نامهٔ تنسر

اثر دیگری که به صورت نامه به زبان فارسی میانه نوشته شده به نامهٔ تنسر مشهور است. اگرچه نامهٔ تنسر به زبان فارسی میانه در دست نیست، می‌توان از برگردان فارسی آن برای یافتن ردپایی از الگوی نگارش نامه استفاده کرد. نامهٔ تنسر رسالهٔ کوچکی است که آن را ابن مقفع از پهلوی به عربی ترجمه کرده که ترجمهٔ عربی آن در دست نیست. در آغاز سدهٔ هفتم هجری متن عربی این نامه را ابن اسفندیار (بهاءالدین محمد پسر اسفندیار) به فارسی ترجمه کرد و آن را در *تاریخ طبرستان* خود گنجاند. از مقدمهٔ این ترجمهٔ فارسی مشخص می‌شود که ترجمهٔ ابن مقفع مبتنی بر روایت بهرام پسر خورزا بوده که از هویت او خبری نداریم. به نظر می‌رسد که او نگارندهٔ اصل پهلوی این نامه بوده است.

این نامه را تنسر، هیربد هیربدان اردشیر در پاسخ گشنسب شاه طبرستان و پدشخوار گیلان و دیلمان و رویان و دماوند نوشته است. وی ظاهراً به بعضی از اقدامات اردشیر به دید انتقاد می‌نگریست و در نامه‌ای به تنسر از او خواسته است که دلیل چنین اقداماتی برای او بیان شود.

نامه با چنین عبارتی آغاز می‌شود «از جشنسف شاه و شاهزادهٔ طبرستان و

برشواذگر جیلان و دیلمان و رویان و دنباوند نامه پیش تنسر هربد هرابده رسید، خواند و سلام می‌فرستد و سجود می‌کند و هر صحیح و سقیم که در نامه بود مطالعه رفت و شادمانه شد، اگرچه برخی برسداد بود و برخی با فساد، امید است که آنچه صحیح است زاید گردد و آنچه سقیم است به صحت نزدیک شود...» (مینوی ۱۳۵۴). این عبارت معادل همان عبارت متداول برای آغاز نامه‌های فارسی میانه است که در رسالهٔ آیین نامه‌نویسی آمده.

همچنین در کتاب‌های عربی و فارسی نامه‌هایی از شاهان ساسانی یا بخش‌هایی از آنها نقل شده که البته باید آنها را در شمار آثار مربوط به کشورداری شمرد (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۲۷).

نامه‌های سغدی

در آثاری که به زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی در دست است نیز نوشته‌هایی به صورت نامه مشاهده شده است که مهم‌ترین آنها نامه‌های باستانی سغدی است.

نامه‌های باستانی

بیشتر دانشمندان نامه‌های باستانی سغدی را که در سال ۱۹۰۷م در یکی از برج‌های دیوار قدیمی چین، میان لولان و دون‌هوان پیدا شده کهن‌ترین نوشته‌ها به زبان سغدی می‌دانند. این نامه‌ها از سوی مهاجران سغدی که در ثروان و کچان، دو شهر مرزی چین مستقر بودند به خویشاوندان و بستگانشان در سمرقند نوشته شده است (سیمزویلیامز و گرونه ۱۹۸۵: ۱۰۱-۱۲۲). از متن یکی از نامه‌ها چنین برمی‌آید که این بازرگانان با نمایندگان تجاری‌شان در شهرهای بزرگ چین ارتباط داشتند. همچنین آگاهی‌هایی دربارهٔ سبک زندگی این خانواده‌ها در این نامه‌ها آمده زیرا برخی از آنها نامه‌های شخصی هستند. افزون‌بر این، آگاهی‌هایی دربارهٔ مسائل سیاسی و اقتصادی آن دوره در این نامه می‌توان یافت.

این نامه‌ها را بر اساس قرارداد، با شماره‌های یک تا نه مشخص می‌کنند. نامه‌های شمارهٔ دو و سه با عبارت «به خداوندگار، سرور (xwt'w/ βγ)» آغاز می‌شوند

(سیمزویلیامز ۲۰۰۱: ۲۶۷-۲۸۰). همچنین در میان این نامه‌ها نامه‌ای است که زنی به همسرش نوشته که در خور توجه است. در پایان برخی از این نامه‌ها تاریخ نگارش آنها ذکر شده است.

اسناد کوه مغ

اسناد یافت شده در دژی در کوه مغ در نزدیکی پنجیکنت از جمله متون ارزشمند به زبان سغدی است. اسناد کوه مغ که شمارشان به بیش از هفتاد و شش می‌رسد با مرکب بر کاغذ، چرم، ابریشم و چوب نوشته شده‌اند. این اسناد متعلق به آغاز سدهٔ هشتم میلادی است و شامل نامه‌های سیاسی، اداری، تجاری، اسناد بایگانی و حسابداری، اسناد حقوقی، صورتحساب‌های مالیاتی، اجاره‌نامهٔ زمین و یک عقدنامه می‌شود. نوشته‌های کوه مغ در بایگانی دیواشتیچ، آخرین فرمانروای سغد (۷۰۶-۷۲۲م) به‌دست آمده‌اند. مهم‌ترین سند در این مجموعه، نامهٔ امیری عرب به نام عبدالرحمن صبح به دیواشتیچ است. در بیشتر نامه‌ها شیوهٔ خطاب بسیار ساده است و در آغاز نام و لقب فرستندهٔ نامه می‌آید، پس از آن نام گیرنده:

MN swγδyk MLK' δyw'štyc 't prm'nδ'r wttw δrwth

«از دیواشتیچ شاه سغد، به اوت فرماندار، درود» (یاکوبویچ ۲۰۰۲: ۲۳۱-۲۵۳). چنان‌چه فرستندهٔ نامه از مقام پایین‌تری برخوردار بود، نام او پس از نام گیرنده و با لقب «بنده» βntk ذکر می‌شد. در برخی نامه‌ها عبارت آغاز، در پایان نیز تکرار شده است.

سغدی‌های تاجر و هنردوست واسطهٔ انتقال کالا، فرهنگ و هنر میان دو دنیای شرق و غرب، چین، ایران، هند و روم بودند. همچنین آنها مبلغان ادیانی چون بودایی، مانوی و مسیحی میان اقوام آسیای میانه و چین به شمار می‌رفتند. گوناگونی نوشته‌های به‌دست آمده به زبان سغدی نیز فعالیت دینی این قوم را نشان می‌دهد. از جملهٔ متون دینی، نوشته‌های سغدی مانوی است. بیشتر این اسناد از ترفان به‌دست آمده و مطالب فلسفی و بنیادی آیین مانی را با بیانی آمیخته به تمثیل و داستان مطرح می‌کنند (بویس ۱۹۶۸: ۷۳). از جملهٔ این آثار نامهٔ سیسِن‌پَتی به زبان سغدی

است. البته بیشتر این نامه‌ها آسیب فراوان دیده‌اند و بیشتر آنها ناخوانا هستند.

نامه‌های بلخی

بخش دیگر از نامه‌ها به زبان بلخی است. نوشته‌های بلخی در دهۀ ۱۹۹۰م کشف شد و بیشتر آنها به دست اشخاص به مجموعه‌های خصوصی در اروپا منتقل شد. بسیاری از اسناد بلخی نامه‌ها هستند و برخی از آنها هنوز مهر دارند. جنس این نوشته‌ها بیشتر از چرم، پارچه و حتی چوب است. نخستین بار سیمز ویلیامز به این نوشته‌ها توجه کرد خوانش‌هایی برای برخی از آنها ارائه کرد (۲۰۰۶: ۷۰۱-۷۱۳؛ همو ۲۰۰۷). در بیشتر موارد هیچ‌گونه گزارشی دربارۀ محل کشف نامه‌ها در دست نیست هرچند که بنابر گزارش‌های شفاهی برخی از آنها در منطقۀ سمنگان یا بامیان پیدا شده است. عبارات آغاز و پایان نامه‌های بلخی شباهت بسیاری با نامه‌های سغدی دارد که پس از ذکر نام فرستنده و گیرنده، عبارت احوالپرسی می‌آید. نکتۀ جالب دربارۀ نامه‌های بلخی این است که افزون بر ذکر نام فرستنده و گیرنده، موضوع آن نیز روی نامه ذکر شده است.

نامه‌های ختنی

ادبیات ختنی و نوشته‌های به دست آمده به این زبان از جمله ادبیات غنی زبان‌های ایرانی میانۀ شرقی به‌شمار می‌آیند. اگرچه بیشتر این آثار را متون دینی تشکیل می‌دهند، تعدادی نامه نیز میان آنها به چشم می‌خورد. بیشتر نوشته‌های ختنی در دون‌هوان پیدا شده و اکنون در مجموعۀ پلیو در کتابخانۀ ملی پاریس و مجموعۀ استاین در کتابخانۀ بریتانیا در لندن نگهداری می‌شوند. نامه‌های ختنی را امریک در سال ۱۹۷۵م بررسی و قطعۀ کوچکی از آن را منتشر کرد (۲۲۳-۲۳۶). وی عبارت آغاز این نامه را عبارت مرسوم در ادبیات haṣḍa می‌شمارد (همانجا). البته کوماموتو با این نظر مخالف است (۱۹۹۱: ۵۹). تاریخ نگارش نامه‌های ختنی را میان سده‌های هشتم تا دهم میلادی گفته‌اند. مهم‌ترین نکته دربارۀ نامه‌های ختنی را نخستین‌بار کوماموتو پیشنهاد کرد (۱۹۹۱: ۵۹-۸۰). وی معتقد بود که این نامه‌ها

منظوم هستند و برخلاف دیگر نامه‌ها به زبان‌های ایرانی میانه، نامه‌های ختنی از لحاظ ادبی نیز درخور توجه‌اند (همانجا).

در نامه‌های شخصی، فرستندهٔ نامه با ضمیر اول شخص مفرد از خود یاد می‌کند، سپس لقب و عنوان خود را می‌آورد و پس از آن به احوالپرسی از گیرندهٔ نامه می‌پردازد. از جمله نامه‌ای که یک پزشک به همکار خود نوشته و جویای حال او است یا نامه‌ای که شوهری به همسرش نوشته که در آغاز آن چنین آمد:

spāta īramana neri śadā habajai hūñū

«من، ایرمانه، حضور همسرم نماز می‌برم» (کوماموتو ۱۹۹۱: ۵۹-۸۰). بیشتر نامه‌های ختنی در پایان دارای تاریخ هستند و پشت نامه نیز نام گیرنده آمده است.

نامه‌های دورهٔ ساسانی در آثار دورهٔ اسلامی

افزون‌بر آنچه گفته شد، در آثار مورخان عرب، یونانی و رومی نیز می‌توان گزارش‌هایی دربارهٔ نامه‌هایی که شاهان و درباریان ایرانی به زبان‌های ایرانی میانه نوشته‌اند پیدا کرد. در برخی از آنها نامه‌هایی به عربی و از آن طریق، ترجمهٔ آنها به فارسی آمده است. برای نمونه طبری دربارهٔ نامهٔ خسرو انوشیروان به نعمان بن منذر نوشته که عبارت آغاز آن چنین است «از کسری، شاهنشاه، به نعمان بن منذر» و در جای دیگر از همین شاه نامه‌ای نقل می‌کند که «به نام خدای بخشندهٔ مهربان، از پادشاه کسری پسر قباد به نخجیرجان فادوسبان آذربایجان و ارمنیه و... درود» (طبری ۱۳۶۲: ۲/ ۶۴۵-۶۴۶). در آثار دیگر مورخان دورهٔ اسلامی همچون مسعودی نیز آگاهی‌هایی دربارهٔ نامه‌نویسی آمده است (۱۳۷۰: ۱/ ۲۴۳).

همچنین مورخان رومی نیز به نامه‌هایی به زبان‌های ایرانی میانه اشاره کرده‌اند. از جمله آمیانوس مارسلینوس در *تاریخ* خود به نامه‌ای که شاپور دوم به کنستانتیوس نوشته اشاره کرده است. افزون‌بر این، مورخ ارمنی، پاتکانیان در کتاب خود القابی را که شاپور در نامه‌های رسمی خود به فرمانروایان ارمنستان می‌نوشت آورده است (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۱۷۴).

در شاهنامه نیز به تعدادی از نامه‌های شاهان ایران باستان اشاره شده است. این

نامه‌ها با ستایش خداوند و درود بر گیرندهٔ نامه آغاز می‌شود. دقیقاً همین شیوهٔ آغاز نامه در رسالهٔ آیین نامه‌نویسی به زبان فارسی میانه آمده است. از جمله نامه‌هایی که فردوسی از آنها یاد کرده می‌توان به نامه‌ای اشاره کرد که گودرز به پیران ویسه نوشته و در آن از ناگزیری نبرد میان ایران و توران گفته است (سرامی ۱۳۶۸: ۲۰۰-۲۰۶).

از آنجا که فردوسی در نگارش شاهنامه از منابع قدیمی‌تری همچون خدای‌نامه بهره برده، با بررسی نامه‌های ذکر شده در آن می‌توان به برخی از ساختارهای پیشین که برای نامه‌نویسی به‌کار می‌رفت پی برد. عبارت‌هایی که برای آغاز بیشتر نامه‌های شاهنامه به‌کار رفته، در رسالهٔ آیین نامه‌نویسی آمده است.

برآیند سخن

بنابر آنچه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که ایرانیان از دیرباز از نگارش نامه برای اهداف مختلف استفاده می‌کردند. در دورهٔ هخامنشی با ایجاد نظام پستی پیشرفته، نگارش نامه از پادشاهان به فرمانروایان ساتراپ‌های مختلف انجام می‌شد. پادشاهان هخامنشی با این روش از رویدادهای مناطق مختلف در قلمرو فرمانروایی خود آگاه می‌شدند. در دوره‌های بعد، نامه‌نگاری به صورت‌های مختلف گسترش یافت. اوج نامه‌نگاری در ایران باستان در دورهٔ ساسانی بود، به آن اندازه که حتی رساله‌ای با نام آیین نامه‌نویسی برای آموزش دبیران تهیه شده بود. پیدا شدن نامه‌های بسیار به همهٔ زبان‌های ایرانی میانه نشان از اهمیت نامه‌نویسی در ایران باستان دارد.

کتابشناسی:

ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، ۱۳۵۲

بروسیوس، ماریا، *شاهنشاهی هخامنشی از کورش بزرگ تا اردشیر اول*، ترجمهٔ هایده مشایخ، تهران، ۱۳۸۸

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران

جعفری دهقی، محمود، ۱۳۹۰، بازشناسی منابع و مآخذ تاریخ ایران باستان، تهران

خاراکسی، ایسیدور، *منزلگاه‌های اشکانی*، ترجمهٔ علی‌اصغر میرزایی، تهران، ۱۳۹۲

سرامی، قدمعلی، ۱۳۶۸، از رنگ گل تا رنج خار، شکل‌شناسی قصه‌های شاهنامه، تهران

کریستن‌سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۷۸

گرگانی، فخرالدین، *ویس و رامین*، تصحیح مجتبی مینوی، ۱۳۴۹

طبری، محمدبن جریر، *تاریخ طبری*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۲

مسعودی، ابوالحسن علی، *مروج الذهب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۷۰

نامهٔ تنسر به گشنسب، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۵۴

Andreas, F.C, and Henning, W.B, «Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III», Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, pp.846-912

Bosworth, C.E, 1988, «Barīd», *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, pp.797-798

Boyce, M, 1960, A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection, Berlin

Boyce, M, 1968, *The Manichaean Literature in Middle Iranian*, Handbuch der Orientalistik 1, Leiden

Boyce, M, 1975, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, Tehran-Liege

PersianPDF.com

de Menasce, J. P, 1953, «Recherches de papyrologie pehlevie», *Journal Asiatique* CCXLI, pp. 185-196

Dion, P.E, 1981, «Aramaic words for Letter», *Semeia 22*, pp. 77-88

Driver, G.R, 1954, Aramaic Documents of the Fifth Century B.C, Oxford

Eilers, W, 1962, «Iranisches Lehngut im arabischen Lexikon», *Indo-Iranian Journal 5*, pp. 203-232

Emmerick, R, 1975, «A Khotanese Fragment: P5536», *Monumentum H.S.Nyberg (Acta Iranica 4)*, pp.223-236

Gardner, I, 1997, «Personal Letters from the Manicchaean Community at Kellis», *Atti del Terzo Congressio Internazionale di Studi Manicheismo e Oriente Cristiano Antico*, Napoli, pp.77-94

Gardner, I, 2001, «The Reconstruction of Mani's Epistles from three Coptic codices», *The Light and the Darkness, Studies in Manichaeism and its World*, Leiden

Gardner, I, 2014, «Once More on Mani's Epistles and Manichaean Letter-Writing», *Zeitschrift für antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity*, Volume 17, Issue 2, Pages 291–314

Hallock, R, 1969, The Persepolis Fortification Tablets, Chicago

Harmatta, J, 1984, «Mithridates I and the Rise of the Parthian Writing System», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 29*, pp.219-225

Henning, W.B, 1947, «Two Manicheaen Magical Texts with an Excursus on the Parthian Ending –ēndēh», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol.12, pp. 39-66

Henning, W.B, 1959, «The Parchment and Papyri», *The Excavations at Dura-Europos*, Final Report 5/1, pp.414-417

Klauck, H.J and Bailey, D, 2006, Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis, Texas

Kumamoto, H, 1991, «Some Khotanese Letters in Verse», *Tokyo University Linguistics*

Papers, 12, pp.59-80

Livshits, V.A. and Nikitin, A.B, 1994, «Parthian and Middle-Persian Documents from South Turkmenistan», *Scythia to Siberia*, 1/3, pp.312-318

MacKenzie, D.N, 1971, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London

MacKenzie, D.N, 1996, «Dura Europos, ii.Inscriptions», *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7, pp. 593-594

Perikhanian, A. G, 1961, «Pehlevijskie Papirusy Sobraniya GMII Imeni A.S. Pushkina», *VDI*, pp. 78-93

Rougemont, G, 2012, Inscriptions Grecques d'Iran et d'Asie Centrale, London

Schoff, W.H, 1914, The Parthian Stations by Isidore of Charax, London

Shaked, S, 1994, «Two Parthian Ostraca from Nippur »*Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 57*, pp.208-212

Sims-Williams, N, 2001, «The Sogdian Ancient Letter II», *Festschrift fur Helmut Humbach*, Verlag, pp.267-280

Sims-Williams, N, 2006, «Bactrian Letters from the Sassanian and Hephthalite Periods», *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea*, Vol.I, pp.701-713

Sims-Williams, N, 2007, Documents from Northern Afghanestan, vol.II, Letters and Texts, London

Sims-Williams, N, 2011, «Ancient Letters», *Encyclopaedia Iranica*, Vol.2, pp.7-9

Sims-Williams, N, and Grenet, F, 1985, «The Historical Contexts of the Sogdian Ancient Letters», *Transition Periods in Iranian History, Actes du Symposium de Fribourg en Brisgau*, Leuven, pp.101-122

Sundermann, W, 2009a, «Manicheism, iv.Missionary Activity and Technique», *Encyclopaedia Iranica online*, acc.04.03.2015

Sundermann, W, 2009b, «A Manichaean Collection of Letters and a List of Mani's Letters in Middle Persian», *New Light on Manichaeism, Papers from the Sixth International Congress*

on Manichaeism, Leiden, pp.259-277

Weber, D, 1983, «Die Pehlevifragmente der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien», *Festschrift Papyrus Erzherzog Rainer [Textband]*, Wien, pp. 215-228

Weber, D, 1992, Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part III, Pahlavi Inscriptions, Ostraca, Papyri und Pergamente, London

Weber, D, 2008, *Berliner Pahlavi-Dokumente*, Iranica 15, Wiesbaden

Welles, C.B, 1959, The Excavations at Dura-Europos, Final Report V/1: The Parchments and Papyri, New Haven

Welles, C.B, 1974, Royal Correspondence in the Hellenistic Period: A Study in Greek Epigraphy, Chicago

Yakubovich, I, 2002, «Mugh1.I Revisited», *Studia Iranica 31*, pp.231-253

ادبیات شفاهی ایران باستان

زهره زرشناس

پیش‌سخن

برای درک مفهوم ادبیات شفاهی، پیش از هر چیز باید از این تصور رایج رهایی یافت که ادبیات عبارت است از موضوعاتی که نوشته و خوانده می‌شوند. آشکار است که در جوامع پیش از خط، هر سنت ادبی به صورت شفاهی وجود داشته و حفظ می‌شده است. در روزگاری که ادبیات صورت نوشتاری نداشت، عامهٔ مردم تنها زمانی می‌توانستند به آن دست یابند که افرادی این اشعار و داستان‌ها را بیان کنند. بیان‌کنندگان می‌توانستند تصنیف‌کننده ـ قوال ـ نوازنده، یا نوازنده ـ قوال، یا فقط قوال (همراه با موسیقی یا بدون آن) باشند. این حکم دربارهٔ ادبیات ایران پیش از اسلام نیز درست است.

خوشبختانه شواهد و دلایل کافی برای اثبات این امر و نیز آگاهی و دانش بسنده‌ای دربارهٔ قوالان ادبیات شفاهی در دوران کهن وجود دارد. این گروه‌های حرفه‌ای دوره‌های آموزشی جدی و درازمدتی را طی می‌کردند تا بتوانند سنت‌های

شفاهی عصر خویش را جذب و به دنبال آن هنر خویش را از همین طریق و در مدارسی ویژه به نسل‌های بعد منتقل کنند. چنین آموزش‌هایی در سراسر جهان هندواروپایی زبان شناخته بوده است (واتکینز ۱۹۹۵، فصل‌های ۱ و ۲).

در ایران پیش از اسلام، از زمان مادها تا دوران ساسانیان، نیز شواهد کافی برای این گونه آموزش‌ها و نیز قوالان و تصنیف‌کنندگان وجود دارد (بویس ۱۹۵۴؛ همو ۱۹۵۵: ۴۶۳-۴۷۷؛ همو ۱۹۵۷: ۱۰-۴۵).

از دهه‌های نخستین سدهٔ بیستم میلادی ماهیت ادبیات شفاهی بررسی شده است و وجود تناظرهای ریختاره‌ای[1] ــ که دارای اصل مشترکی در زبان‌های کهن هندواروپایی است ــ مقبولیت عام یافته است (دربارهٔ پیشینه، ماهیت و آرایش این ریختاره‌ها نک: واتکینز ۱۹۵۵). از زمان کشف ریختاره‌های شاعرانه در زبان‌های هندواروپایی، بیش‌تر پژوهشگران، نظریهٔ وجود زبان شاعرانهٔ هندواروپایی و نیز وجود سنت ادبی هندواروپایی را پذیرفته‌اند (شروو ۱۹۹۸الف: ۶۴۵).

در بسیاری از تمدن‌ها شعر آغازین رنگ و بوی پهلوانی دارد. این شعر از روایت‌های اسطوره‌ای ـ جادویی دربارهٔ خدایان و نیمه‌خدایان نشأت گرفته و به منظور ارایهٔ اسطوره و اجرای مناسک مذهبی به صورت اورادی منظوم تصنیف شده است. بعدها پهلوان جایگزین خدای داستان شده و شکل داستان متناسب با پهلوان آن تغییر کرده است. اما روایت‌های پهلوانی در این فرایند ویژگی اصلی شاعرانهٔ خود را به هیچ روی از دست نداده‌اند. شعر شفاهی حماسی/ پهلوانی بر اساس پژوهش‌های آلبرت لُرد (۱۹۶۰)، دانشمند آمریکایی، شعری است که به دست شاعرانی بی‌سواد برای اجرای شفاهی تصنیف شده است. این شعر به یاری ریختاره‌هایی متکی به بدیهه‌سرایی است، اما این ریختاره‌ها به معنای جمله یا عبارت واقعی نیستند. درواقع، این ریختاره‌ها الگوهایی برای آوا، وزن و نحو شعری‌اند. قوّالی این اشعار بیش از آن‌که کارِ حافظه باشد، تصنیف دوباره و تمرین است.

ایرانیان به‌یقین از سدهٔ ششم پیش از میلاد برای مقاصد رسمی همانند ثبت اسناد

1. formulaic

دولتی، سیاسی و اقتصادی (مانند مطالب کتیبه‌ها، چرم‌نوشته‌ها و سفال‌نوشته‌ها) از خط استفاده می‌کردند، اما بر سر نگارش آثار دینی و ادبی تا سده‌های نخستین مسیحیت، اختلاف وجود دارد. فقط در بخش دوم از عصر ساسانیان (۲۲۴-۶۵۱ م) است که تکامل ادبیات از صورت شفاهی (فارسی میانه: uzwānīg) به صورت نوشتاری (فارسی میانه: nibēsišnīg) با مدارک کافی تأیید می‌شود. در طول دوران ساسانی، کتاب‌های مقدس زردشتی و برخی از آثار کم‌وبیش مرتبط با دین، به نگارش درآمدند که به واسطهٔ حمایت نهادهای دینی زردشتی، شماری از آنها تا به امروز مانده‌اند. آثار ادبی و غیردینی، خواه به نظم یا نثر، که همچنان سینه‌به‌سینه نقل می‌شدند، پس از ظهور اسلام به‌تدریج رو به فراموشی نهادند؛ و تنها شمار اندکی که به زبان عربی برگردانده شدند یا در قالب‌های نو در ادبیات فارسی بازتاب یافته، برجای‌مانده‌اند.

می‌توان گفت که در ایران پیش از اسلام انتقال دانش بیش‌تر بر نقل شفاهی استوار بود. آثار دینی و ادبی سده‌ها سینه‌به‌سینه حفظ می‌شدند و به کتابت درآوردن آنها سنتی معمول نبود. برای نمونه کتاب *اوستا* پس از سده‌ها انتقال شفاهی، سرانجام در دورهٔ ساسانیان به رشتهٔ تحریر درآمد. حتی پس از به کتابت درآمدن نیز کم‌تر آن را به‌کار می‌بردند و موبدان برای اجرای مراسم دینی آن را از حفظ می‌خواندند. در کتاب‌های پهلوی از موبدانی یاد شده است که تمامی *اوستا* و زند (ترجمه و تفسیر *اوستا* به زبان فارسی میانه) را از حفظ می‌خوانده‌اند (بویس ۱۹۶۸: ۳۵).

سنت شفاهی در ایران پیش از اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و سخن شفاهی زنده از صورت مکتوب مهم‌تر بوده است. توجه به سنت شفاهی تا آنجاست که در *دینکرد* (چاپ مدن: ۴۵۵ سطر ۱۰ ببـ) آمده است که بُخت ماری مسیحی می‌پرسد که «چرا ایزد این دین را به زبان ناآشنای نهفته‌ای به نام اوستایی گفت و برای آن متن نوشتهٔ کاملی نیندیشید، بلکه فرمود که آن را به صورت شفاهی حفظ کنند؟» و در پاسخ آمده است که «به دلایل بسیار، منطقی است که سخن شفاهی زنده را از صورت مکتوب مهم‌تر بدانیم.»

این علاقه‌مندی و توجه به سخن شفاهی زنده پس از ظهور اسلام نیز ادامه یافت؛ چنان‌که می‌بینیم که فردوسی، افزون بر روایات مکتوب *خدای‌نامه* از روایت‌های

شفاهی نیز در تدوین *شاهنامه* بهره جسته است. به نظر ذبیح‌الله صفا (۱۳۳۳: ۷۴) اجزای تازه‌ای که در روایات شفاهی وجود دارد، مایهٔ توجه خاطر و علاقهٔ شنوندگان است و شاعری که به نظم داستان‌های ملی می‌پردازد، برای نزدیک ساختن اثرش به ذوق عمومی، از توجه به روایات شفاهی بر کنار نخواهد ماند. امروز نیز بخش بزرگی از ادبیات عامهٔ نواحی گوناگون، مانند شعر، ترانه، چیستان و قصه، سینه‌به‌سینه منتقل می‌شود و کم‌تر کسی آنها را از روی نوشته می‌آموزد یا به خاطر می‌سپارد.

فرایند انتقال ادبیات شفاهی به ادبیات نوشتاری در ایران، تحت نفوذ عواملی نظیر حفظ این آثار در برابر پیشرفت ادیان دیگر، تقلیل موبدان حافظ آثار و خرده‌گیری ملل صاحب کتاب بر زردشتیان به سبب نداشتن کتاب، برانگیخته شد، و روندی کُند داشت. از آن‌جا که این آثار ادبی طی سده‌ها به صورت شفاهی زنده بودند، در مرحلهٔ نوشتاری، گونه‌های متفاوتی از آنها پدید آمده‌اند.

در این‌جا به معرفی ادبیات شفاهی زبان‌های ایرانی در ایران پیش از اسلام پرداخته می‌شود. محدودهٔ تاریخی پیش از اسلام براساس روش معمول در زبان‌شناسی تاریخی به دو دورهٔ باستانی و میانه بخش شده است. در دورهٔ باستانی ادبیات شفاهی چهار زبان مادی، سکایی، فارسی باستان و اوستایی و در دورهٔ میانه ادبیات شفاهی دو زبان پهلوی اشکانی و فارسی میانه از گروه غربی زبان‌های ایرانی معرفی می‌شود. به علت کمبود منابع دربارهٔ ادبیات شفاهی زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی، تنها در مواردی، آن هم کوتاه، بدان‌ها اشاره شده است. مانی و پیروان او، به خلاف زردشتیان، به کتابت آثار خود اهمیت می‌دادند. هنگامی که مبلغان مانوی در سراسر ایران به تبلیغ آیین خود پرداختند، عناصری از سنت‌های شفاهی ایران را در کتاب‌های خود گنجاندند. ازاین‌رو، در پایان این پژوهش به برخی از این عناصر در آثار مکتوب مانوی اشاره می‌شود.

دورهٔ باستان

ادبیات شفاهی مادی

شاهنشاهی ماد نخستین دولت ایرانی است که به یمن وجود سالنامه‌های دولت‌های میانرودان و نوشته‌های تاریخ‌نگاران یونانی از آن آگاهی داریم. اما از زبان

مادی که زبان قوم ماد، یکی از اقوام آریایی، است تنها چند واژه بر جای مانده است که بیش‌تر آنها نام خاص هستند و به صورت غیرمستقیم به ما رسیده، یا در نوشته‌های یونانی و فارسی باستان نگاه داشته شده‌اند.

از زبان مادی که در غرب و شمال غرب ایران رایج بوده، اثر نبشته‌ای در دست نیست و نمی‌توان گفت آیا این زبان اصولاً به رشتهٔ تحریر درآمده است یا نه؛ اما در نوشته‌های تاریخ‌نگاران یونانی نظیر کتزیاس، دینون و هرودُت به داستان‌ها، قصه‌ها و اشعار این دوره اشاره شده است.

دینون دربارهٔ اشعار مادی در نیمهٔ نخست سدهٔ ششم پیش از میلاد گزارش‌هایی داده است (نک: گرشویچ ۱۹۶۸، بند ۲). او خلاصه‌ای از داستانی را نقل می‌کند که می‌گوید انگارس[1]، خنیاگر صاحب‌نام مادی، در مجلس میهمانی آستیاگ، داستانی منظوم را با آواز برای آستیاگ می‌خواند و وی را از خطری که از سوی کورش پارسی در کمین اوست، با تمثیلی زیبا، باخبر می‌کند. انگارس کورش پارسی را به ددی ترسناک تشبیه می‌کند که در باتلاق رها شده است و اگر بر همسایگان چیرگی یابد، دیگر هیچ جنگجویی هماورد او نخواهد بود.

هرودت (کتاب یکم، ۱۳۲) از سرودهای دینی مادی (θεογονίαι) نام می‌برد که هنگام برگزاری آیین‌های نیایش برای ایزدان مُغان می‌خواندند. تصنیف این سرودها که به‌احتمال، شباهت‌هایی با یشت‌های *اوستا* داشته است، به دورهٔ مادها یا حتی پیش از آن بازمی‌گردد.

با توجه به چنین شواهدی است که بویس (۱۹۵۷: ۱۹-۲۰) خنیاگری حرفه‌ای را در ایران متعلق به دوران پیش از اشکانیان می‌داند. بی‌تردید روایت‌های منثور و منظومی دربارهٔ تاریخ باستان، افسانه‌های کهن و داستان‌های عاشقانه در میان مادها رواج داشته است. استرابو (کتاب پانزدهم، ۳. ۱۸) می‌نویسد که آموزگاران ایرانی برای تربیت جوانان، اخبار مربوط به کارهای شگفت ایزدان و نام‌آوران را با اساطیر و افسانه‌ها در هم می‌آمیزند.

---

1. Angares

داستان‌های حماسی مادی

نمونه‌ای از داستان‌های حماسی مادی را می‌توان در گزارش کتزیاس، پزشک ویژهٔ اردشیر دوم، از رویدادهایی که منجر به برقراری برتری مادها شد، مشاهده کرد. کتزیاس در کتاب *پرسیکا* (۴۳-۴۵) که در اوایل سدهٔ چهارم پیش از میلاد نوشته شده است، افسانه‌های مادی دیگری نیز نقل کرده است که دارای شیوه و سبک حماسی و نزدیک به سبک *شاهنامه* هستند. برای نمونه داستان پارسونداس[1] پارسی، اسارت او به دست حاکم بابل، ناناروس[2]، و ماجرای رهایی او را می‌توان نام برد. ناناروس این سپهسالار ایرانی را مدت هفت سال، به لباس زنان، در شبستان خود زندانی کرد، تا آن‌که پارسونداس به یاری یکی از هم‌پیمانانش آزاد شد و به کادوسیان پناه برد و آنان او را به شاهی برگزیدند.

بخش‌های پیش‌تاریخی افسانهٔ شاهنشاهی ایران که در کتاب کتزیاس آمده است، با آن‌که آمیخته با داستان‌ها و اساطیر سامی‌اند، روایت مادی به‌شمار می‌آیند. برای نمونه از افسانهٔ سمیرامیس، ملکهٔ آشور، می‌توان یاد کرد (کتزیاس: ۳۷-۴۰). در این روایت، سمیرامیس نوزاد سر راه گذاشته می‌شود و شبانان او را می‌یابند. سپس جنگ‌های او در شرق ایران، در بلخ و هند روی می‌دهند، و او باغی در نزدیکی کوه بیستون می‌آراید، کاخی شاهانه در همدان بنا می‌کند و سال‌های پایانی زندگی‌اش را در دژی در سرزمین ماد می‌گذراند. در داستان زندگی این شهبانوی آشوری، اجزا و عناصر ایرانی بسیاری دیده می‌شوند که بعدها بازتاب آنها را در افسانهٔ شیرین و فرهاد می‌یابیم. افسانهٔ آرباکس[3]، ویران‌کنندهٔ شهر نینوا و به گفتهٔ کتزیاس (۴۰-۴۳) بنیان‌گذار شاهنشاهی ماد، نیز نمونه‌ای دیگر از این گونه روایت‌ها است.

برای یافتن بازمانده‌های روایت‌های حماسی دوران مادها، *تاریخ* هرودت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. هرودت از میان چهار روایت مربوط به زندگی کورش، افسانه‌ای را که به نظر کریستن‌سن (۱۳۵۰: ۸۷) اصل مادی دارد، برگزیده و پس از حذف جنبه‌های حماسی و شاخ و برگ‌های افسانه، آن را به صورتی منطقی درآورده است.

---

1. Parsondas 2. Nanaros 3. Arbakes

برای نمونه، در افسانهٔ اصلی سگ ماده‌ای به کورش شیر داده و او را پرورده است، حال آن‌که هرودت (کتاب یکم، ۱۰۸-۱۱۳) واژهٔ مادی spaka به معنای «سگ» را به عنوان نام زن شبانی انتخاب کرده که کورش را پرورانده است.

داستان‌های عاشقانهٔ مادی

در میان افسانه‌ها و داستان‌هایی که تاریخ‌نگاران یونانی نقل کرده‌اند، نمونه‌هایی از داستان‌های عاشقانهٔ مادی نیز دیده می‌شوند. یکی از این داستان‌ها که کتزیاس (۴۵-۴۶) آن را با لطفی استثنایی بیان کرده است، داستان پرشور عشق استریانگائیوس[1] یا ستریاگلیوس[2]، شاهزادهٔ مادی، به زاراینایا[3]، ملکهٔ سکاها، است که پس از ناکامی در عشق به خودکشی شاهزادهٔ مادی می‌انجامد. نلدکه (۱۹۲۰، بند ۲) که تمامی روایات این داستان را بررسی کرده است و آنها را دارای جنبهٔ حماسی می‌داند، گرچه خود ترجیح می‌دهد آن را منظومه‌ای عاشقانه بنامد.

داستان عاشقانهٔ دیگری که خارس میتیلنی[4]، پیشخدمت پیشین اسکندر، آن را نقل کرده است، و به نظر بویس (۱۹۵۵: ۴۶۳-۴۷۷) دارای اصل مادی است و در ارتباط با آیین پرستش ایزد عشق (به‌احتمال اناهیتا)، داستان عاشقانهٔ زَریادرس[5] و اُداتیس[6] است. این داستان که در میان مردم آسیا پرآوازه و محبوب بود و تصویرهایی از مجالس آن را در ایوان خانه‌ها، کاخ‌های شاهان و پرستشگاه‌ها نگاشته بودند، بعدها در ماجراهای دلباختگی گشتاسپ و کتایون، دختر پادشاه روم، در حلقهٔ داستان‌های کیانی داخل شده و در *شاهنامه* بازتاب یافته است.

ادبیات شفاهی سکایی

سکاها طوایفی ایرانی بودند که در دو سوی دریای خزر، دشت‌های جنوب روسیه و وَرارود می‌زیستند. از زبان آنان در دورهٔ باستان، جز نام‌های خاص که در کتیبه‌های

1. Stryangaios 2. Stryaglios 3. Zarainaïa 4. Chares of Mytilene 5. Zariadres
6. Odatis

آشوری یا نوشته‌های یونانی آمده است، چیزی در دست نیست. از آن‌جا که هیچ اثر نبشته‌ای از زبان سکایی باستان بر جای نمانده است، دانسته نیست که آیا هرگز این زبان به نوشتار درآمده است یا نه. هرودت (کتاب چهارم، ۵-۷) افسانه‌هایی دربارهٔ اصل و منشأ سکاها از زبان خودشان نقل می‌کند و می‌نویسد که آنان خود را جوان‌ترین ملت جهان می‌دانند. این افسانه‌ها بسیار جذاب و خواندنی‌اند. او (همانجا، ۲۷) افسانه‌هایی نیز دربارهٔ مردان یک‌چشم و گریفین‌های (جانوران نیم‌شیر و نیم‌عقاب) محافظ طلا نقل می‌کند. هرودت (همانجا، ۷، ۳۱) می‌نویسد که سکاها دارای طبعی شاعرانه‌اند. صور خیال و ذوق شاعرانه در توصیف آنان از دانه‌های برف دیده می‌شود. سکاها دانه‌های برف را به پَر تشبیه می‌کردند.

حلقهٔ داستانی نرت

در میراث ادبی در خورتوجه و غنای داستان‌های حماسی زبان آسی/اُستی که تا آغاز سدهٔ نوزدهم میلادی به صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه نقل و حفظ می‌شده است، می‌توان پاره‌ای مفاهیم و مضمون‌های شاعرانهٔ سکایی را پی گرفت. بازتاب برخی از عادات و رسوم سکاها را، که هرودت شگفت و غیرعادی نامیده است، در افسانه‌های دور و دراز نرت، یا در فرهنگ عامهٔ آسی، می‌توان مشاهده کرد. این آداب و رسوم شامل نوشیدن خون نخستین انسانی است که یک سکایی در جنگ می‌کشد، یا استفاده از حوله‌ها و پوستین‌هایی است که از پوست سر دشمنان تهیه می‌شده است (هرودت، کتاب چهارم، ۶۴). بعدها خاطره‌ای اسطوره‌ای همراه با دلالت‌های جادویی یا دینی از این آداب و رسوم غیرمعمول در داستان‌های عامیانهٔ آسی مشاهده می‌شود.

از این‌رو، حلقه‌ای از داستان‌های حماسی سکایی شمالی را که در اطراف قبیله‌ای شکارچی موسوم به نرت گرد آمده است، می‌توان پی‌ریزی کرد (گرشویچ ۱۹۶۸: بند ۴). در دنیای نرت ارتباط بسیار نزدیکی میان زندگان و مردگان وجود دارد. پیشینهٔ دینی این حلقهٔ داستانی، به‌احتمال، به آیین پرستش مردگان از سوی سکاها بازمی‌گردد. در آثار نبشتهٔ ادبیات زبان ختنی ــ زبان نوادگان سکاهای شرقی و از گروه زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی ــ هیچ‌گونه اثری از افسانه‌های نرت دیده نمی‌شود.

بدیهی است تمامی افسانه‌هایی را که داستان‌گویان آسی‌زبان نقل می‌کنند یا در حلقهٔ داستان‌های نرت آورده‌اند، نمی‌توان به خلاقیت سکاهای باستانی نسبت داد. اما اصالت بُن‌مایه‌های اصلی حلقهٔ داستانی نرت، یعنی آیین‌های مربوط به پرستش مردگان، این نظر را تقویت می‌کند که دراساس، با موضوع‌ها و مضمون‌های ادبیات شفاهی سکایی باستان سر و کار داریم که در عین حال در ادوار مختلف داستان‌هایی فرعی را از منابع گوناگون برگرفته کرده است (گرشویچ ۱۹۶۸، بند ۳).

حلقهٔ داستانی رستم

گرشویچ (۱۹۶۸، بند ۴) احتمال می‌دهد داستان رستم، قهرمان نامی *شاهنامه*، که فقط در منابع سُغدی و فارسی شناخته است، از داستان‌های حماسی سکایی باشد. داستان رستم که در قطعه‌ای مکشوف در دون‌هوانگ، به زبان سُغدی، ثبت شده (نک: سیمز ویلیامز ۱۹۷۶: ۵۴-۶۱)، با حلقهٔ داستان‌های رستم که فردوسی در *شاهنامه* نقل کرده است، تفاوت‌هایی دارد. این تفاوت‌ها نشان‌دهندهٔ آن است که در شرق ایران حلقهٔ جداگانه‌ای از افسانه‌های مربوط به رستم در دوران پیش از اسلام وجود داشته است (آذرپی ۱۹۸۱: ۹۵-۹۶). افسانهٔ رستم که پیش‌تر به سنت ادبی بومی پیش‌سکایی زرنگ (سیستان) نسبت داده می‌شد (نلدکه ۱۹۲۰: بند ۱۰)، باید به صورت داستانی دیده شود که به شخصیتی ویژه، افسانه‌ای یا تاریخی، تعلق ندارد. به نظر شروو (۱۹۹۸ب: ۱۵۹)، رستم نمونه‌ای از یک جنگجوی حماسی هندواروپایی را ارایه می‌کند که با عمری دراز محافظ سلسله‌های فرمانروا است و هرگز خود و اعقابش به تاج و تخت دست نمی‌یابند و خویشکاری اصلی او تاج‌بخشی است. او با سنجش رستم و بهیشمه[1] به این نتیجه می‌رسد که این دو، چهرهٔ اصلی و مرکزی سنت حماسی هندوایرانی‌اند و از سنتی متقدم‌تر، یعنی از نمونه‌ای هندواروپایی، نشأت یافته‌اند (دربارهٔ بهیشمه نک: دومزیل ۱۹۶۸).

متن سُغدی داستان رستم دربارهٔ رویارویی رستم و دیوانی است که برای

1. Bhīṣma

آزار رساندن و کشتن او آمده‌اند. برخی از این دیوان سوار بر خوک، روباه، سگ، مار و سوسماراند و بسیاری از آنان مانند کرکس و خفاش پرواز می‌کنند. در این متن سغدی، دیوان بر طبیعت فرمان می‌رانند و توانایی برانگیختن باران، برف، تگرگ و تندر را دارند. رستم برای مبارزه با آنان به حیله‌ای جنگی متوسل می‌شود. از مقابلشان می‌گریزد و آنها را به سوی جنگلی می‌کشاند. آن‌گاه باز می‌گردد و بر دیوان می‌تازد.

شروو (۱۹۹۸ب: ۱۶۷-۱۶۹) داستان سغدی رستم را با متن اوستایی فرگرد نوزدهم *وندیداد* سنجیده است. در متن اوستایی، دیوان به فرمان اهریمن برای آزار رساندن و کشتن زردشت روانه می‌شوند. هر دو داستان سغدی و اوستایی با دسیسه‌ای برای کشتن پهلوان از سوی دیوان آغاز می‌شوند، و دارای تجانس‌های آوایی، بازگویی‌های یکسان و اصطلاحاتی مشابه و مترادف‌اند.

رستم *شاهنامه*، همانند قهرمان حلقهٔ داستانی سکایی، پهلوانی است که در گونه‌های ویژه‌ای از مضمون‌های داستانی ادبیات شفاهی و غیردینی ظاهر می‌شود و از دوران پیش مسیحی سینه‌به‌سینه منتقل شده است. این حقیقت که قطعهٔ سغدی رستم به نثر نوشته شده است، و مانند داستان رستم فارسی منظوم نیست، تاریخ نگارش آن را به زمانی متأخرتر و حتی پس از ظهور اسلام می‌رساند که در آن زمان برخی از حماسه‌های ایرانی صورت منظوم یافته‌اند.

این حلقهٔ داستانی حماسی سکایی که متفاوت با داستان‌های بلند نرت است، به دست خنیاگران درباری و به‌واسطهٔ شعر سرگرم‌کننده و تفریحی عصر پهلوانی انتقال یافته است (بویس ۱۹۵۴: ۵۱، حاشیهٔ ۱).

ادبیات شفاهی فارسی باستان

زبان فارسی باستان، نیای زبان فارسی امروز، زبان قوم پارس بوده است که پس از ورود به ایران در جنوب غربی آن (استان فارس کنونی) ساکن شدند و شاهنشاهی بزرگ هخامنشی را در ۵۵۰ ق‌م بنیاد نهادند. آن‌چه به زبان فارسی باستان در کتیبه‌های شاهان هخامنشی ذکر شده است، مطالب مربوط به حکومت و سیاست است. اما از گفته‌های نویسندگان یونانی معلوم می‌شود که ادبیات حماسی به زبان

فارسی باستان به‌صورت شفاهی وجود داشته است. افزون‌بر آن، شروو (۱۹۹۹: ۶۱) کتیبه‌های فارسی باستان را نیز متأثر از مضمون‌ها و ساختارهای این ادبیات حماسی شفاهی می‌داند.

کتیبه‌های فارسی باستان و سنت ادبی شفاهی کهن

شروو (۱۹۹۹: ۳-۱۰) از سنجش کتیبه‌های فارسی باستان و متن‌های اوستایی نتیجه می‌گیرد: با آن‌که هرگز در کتیبه‌های فارسی باستان نامی از *اوستا* برده نمی‌شود، تناظرها و یکسانی‌هایی در شکل و مضمون میان این دو متن باستانی وجود دارد. احتمال آن‌که این یکسانی‌ها تصادفی یا عاریتی، یا حتی ناشی از جهانی‌های اندیشه و زبان باشند، بسیار اندک است. به نظر او، این تناظرها ریخته‌های موروثی سنت ادبی شفاهی‌اند که در هر دو متن به کار رفته‌اند: در کتیبه‌های فارسی باستان به‌صورت منثور و با آزادی عمل بیش‌تر و در متن‌های اوستایی به صورت منظوم و با ساختار و وزنی معین. تناظرهای ریخته‌ای در هر یک از این دو پیکره حکایت از آن دارد که مصنفان این متن‌ها از مضمون‌ها و ریخته‌های یک سنت ادبی موروثی بهره جسته‌اند.

نکتهٔ مهمی که او (۱۹۹۹: ۶۱) دربارهٔ کتیبه‌های فارسی باستان مطرح می‌کند آن است که شاه (یا نویسندهٔ سخنان او) در سنگ‌نوشته‌ها خود را در چارچوب ادبیات شفاهی باستانی ایران و نیز ادبیات (شفاهی یا مکتوب) خاور نزدیک به تصویر می‌کشد. شاه حتی رویدادهای زمان خویش را یا یاریِ این مضمون‌ها و شکل‌های ادبیات سنتی بیان می‌کند. این سنت به‌خوبی به خدمت شاهان در می‌آید، زیرا کردارهای پرسش‌برانگیز و نامعقول آنان را پوششی آشنا و در نتیجه معتبر و پذیرفتنی ــ در لفاف داستان‌های محبوب عام ــ می‌بخشد. افزون بر این، شروو (۱۹۹۸ج: ۱۰۳-۱۰۵) به نوعی هماهنگی میان کردارهای شاهان و ریخته‌های ادبیات شفاهی می‌اندیشد. او تصویر روشن و ساده‌ای از این امر را که چگونه سنت‌های شفاهی و کردارهای شاهان بر یکدیگر اثر می‌گذارند و چگونه این اعمال به صورت داستان‌های حماسی درمی‌آیند، به شرح زیر بیان می‌کند:

مرحلهٔ نخست: شاه برای آگاهی مردم از کردارهایش، داستانگویی حرفه‌ای را فرامی‌خواند و از او می‌خواهد که این کردارها را در قالب سنت‌های کهن ادبیات شفاهی، مانند حماسه (دینی یا غیردینی)، تصنیف و نقل کند.

مرحلهٔ دوم: کردارهای شاه را که به قالب‌های سنتی درآمده‌اند، جارچیان رسمی و دولتی به مردم منتقل می‌کنند.

مرحلهٔ سوم: گزارش‌های جارچیان شاه را داستانگویان حرفه‌ای و نیمه‌حرفه‌ای به دفعات بازگو می‌کنند و به‌تدریج صورت رویدادی واقعی و تاریخی به خود می‌گیرند.

از این‌رو، به‌احتمال در عین حال که کتیبه‌های شاهان، سخت متأثر از مضمون‌ها و ریخته‌های ادبیات شفاهی بودند، خود شاهان نیز از این ادبیات تأثیر پذیرفته و در سازگاری و هماهنگی با آن عمل می‌کرده‌اند و بدین ترتیب، خلاقیت مصنفان ادبیات شفاهی به رویدادهایی واقعی و تاریخی بدل شده‌اند (شروو ۱۹۹۸ج: ۱۰۴).

داستان‌های حماسی فارسی باستان

بی‌تردید نزد پارسی‌ها نیز، همانند مادی‌ها، روایت‌های منثور و منظومی دربارهٔ تاریخ باستان و افسانه‌های کهن یافت می‌شد. گزنفون (کتاب اول، ۲. ۱) می‌نویسد: «کورش بنا بر سرودها و داستان‌هایی که تاکنون بر جای مانده است، طفلی بود بسیار زیبا، صاحب ویژگی‌های نیکو، دانش‌دوست و عاشق افتخار و پیروزی.» این عبارت گزنفون اشاره‌ای است ضمنی به ادامهٔ سنت خنیاگری و شکوفایی آن در دوران هخامنشی. جشن‌هایی که برای کورش اجرا می‌شده، همراه با «داستان و سرود» بوده است، و این داستان‌ها بعدها تأثیری عمیق بر *کارنامهٔ اردشیر بابکان* نهاده‌اند. حتی احتمال دارد که داستان مادی زَریادرس و اُداتیس نیز از طریق سنت خنیاگری هخامنشی، از نابودی در امان مانده باشد (بویس ۱۹۵۷: ۲۰). هرودت (کتاب یکم، ۴، ۹۵) از منابع پارسی به عنوان مأخذ آگاهی‌های تاریخی خود یاد می‌کند. اما لزومی ندارد تصور شود مطالبی که هرودت (کتاب یکم، ۹۵-۱۳۰) دربارهٔ زندگی کورش به عنوان یکی از چهار روایت رایج نقل می‌کند، به دست نویسنده‌ای پارسی نوشته شده باشد. بلکه به احتمال بسیار، هرودت آگاهی‌هایش را از راه داستان‌های افرادی

به‌دست آورده که افزون‌بر تکیه بر شنیده‌ها، خاطرات شخصی و آشنایی با حماسه‌های ایرانی، به اسناد و نوشته‌های شاهی و مطالبی که در بایگانی شاهی نگاه‌داری می‌شده است، نیز دسترسی داشته‌اند (گرشویچ ۱۹۶۸، بند ۵).

نویسندگان تاریخ ایران از یونانیان (هرودت، کتزیاس، ...) تا دوران اسلامی باید از چنین سنت‌هایی بهره جسته باشند. ازاین‌رو، اعتبار نوشته‌های آنان بستگی به زمان و شخصی دارد که این آگاهی‌ها را از او کسب کرده‌اند، یعنی خواه در آغاز زنجیرهٔ انتقال یا زمانی دیرتر، خواه از صاحبان اسناد رسمی یا از داستانگویان حرفه‌ای و غیرحرفه‌ای. برای نمونه، مغایرت میان گزارش‌های هرودت و کتزیاس را به‌آسانی می‌توان ناشی از گوناگونی منابع آنان دانست (شروو ۱۹۹۸ج: ۱۰۵). به نظر کریستن‌سن (۱۳۵۰: ۸۹-۹۰)، در دورهٔ هخامنشیان، افزون‌بر اسناد بایگانی دولتی، مجموعه‌ای از روایت‌های حماسی با گونه‌های مختلف با عنوان «سالنامه‌های شاهی» تقریباً مترادف با *خدای‌نامه*‌های پهلوی وجود داشته است. به‌احتمال، این سالنامه‌ها به شیوهٔ آثار ادبی پرداخته شده بود و مجموعهٔ آنها نوعی ادبیات داستانی به‌شمار می‌رفت با توجه به هماهنگی و یکسانی نسبی در آثار داستانی تمامی دوره‌های کهن ایران، می‌توان فرض کرد که سالنامه‌های شاهی، به نظم یا نثر، تنها مشتمل بر وقایع دوران شاهان نبوده است و خاطره‌های کهن تاریخی را نیز دربرداشته‌اند.

بررسی تاریخ تطور نظم و نثر حماسی ایران از یشت‌ها تا *شاهنامه* حکایت از یکنواختی و هماهنگی در تکوین حماسهٔ ملی ایران طی سده‌های طولانی دارد. با خواندن گزارش‌های تاریخ‌نگاران یونانی دربارهٔ مادی‌ها و پارسی‌ها می‌توان دریافت که مأخذ بخش بزرگی از این روایت‌ها، اشعار حماسی ملی است. مشکل بسیار مهمی که مطرح می‌شود این است که آیا این ادبیات رایج به صورت مکتوب درآمده بود یا نه. کریستن‌سن (۱۳۵۰: ۸۳-۸۴) گمان می‌کند که به‌واسطهٔ سنت کهن نگارش در فرهنگ بابلی که مادی‌ها و پارسی‌ها وارثان آن بود، این داستان‌ها و اشعار عامیانه در عهد هخامنشیان به زبان رایج در غرب ایران و به خط آرامی به رشتهٔ تحریر درآمده بودند. اما گروه بسیاری از ایران‌شناسان این روایات را شفاهی و نانوشته می‌دانند.

در میان داستان‌هایی که احتمال دارد نویسندگان یونانی از حماسهٔ ایرانی نقل کرده باشند، از افسانه حیلهٔ فداکارانهٔ زوپیروس[1] می‌توان یاد کرد که هرودت (کتاب سوم،۱۵۳-۱۵۸) آن را با واقعهٔ فتح بابل که در سنگ‌نبشتهٔ بیستون نیز بدان اشاره شده است، مرتبط می‌داند. این مضمون حماسی که به‌احتمال، پیش از داریوش نیز رواج داشته است، در روایت‌های ایرانی چندین بار تکرار می‌شود. برای نمونه در *خدای‌نامه* در روایت جنگ پیروز، پادشاه ساسانی، با هیاطله (نلدکه ۱۸۷۹: ۱۲۴).

روایت‌های مربوط به زندگی کورش که هرودت (کتاب یکم، ۱۰۸، ۱۲۲) آنها را نقل کرده، به‌احتمال، به این حلقه از روایات تعلق داشته و مرجع آنها از نوع افسانه‌ها و اشعار متداولی بوده‌اند که گزنفون در *کورش‌نامه* بدان‌ها اشاره کرده است.

داستان بردیا نیز در روایت‌های یونانی، افسانه‌وار حکایت شده، حال آن‌که شرح تاریخی آن در سنگ‌نبشتهٔ بیستون آمده است. نکاتی چون خوابی که از آینده خبر می‌دهد، شباهت میان بردیای راستین و مُغ همنام او، بازشناسی بردیای دروغین با دیدن بریدگی گوش‌هایش، از جنبه‌های افسانه‌ای این داستان‌اند. کتزیاس (۶۰-۶۵) به هنگام بازگویی داستان بردیای دروغین، مسایل تاریخی را در زمینه‌ای حماسی و داستانی پرداخته و پرورانده است. روایت کتزیاس از تاریخ دوران کورش و کمبوجیه، داستان‌هایی منقول از حماسهٔ ایرانی است که نشانه‌هایی از آن را در *کورش‌نامه* نیز می‌توان یافت (گرشویچ ۱۹۶۸، بند ۱۵).

برای تکمیل سیاههٔ داستان‌های پارسی، و شاید مادی، باید از دو کتاب *استر* و *اندرز احیقر* نیز نام برد. کتاب *استر* که افسانه‌ای یهودی و متعلق به دوران خشیارشا است، به صورت غیرمستقیم، مأخذی درخور توجه دربارهٔ تاریخ تمدن هخامنشی به‌شمار می‌آید. داستان *اندرز احیقر* که در آشور به وقوع پیوسته و از دیرباز در آسیا شهرت داشته است، همانندی‌هایی با داستان بزرگمهر دارد و به‌احتمال، دارای اصل ایرانی است (کریستن‌سن ۱۳۵۰: ۱۰۸).

---

1. Zopyrus

ادبیات شفاهی اوستایی

بویس (۱۹۵۷: ۱۹) خنیاگری حرفه‌ای را در ایران متعلق به پیش از دوران اشکانیان می‌داند. او می‌نویسد: «بدیهی است که پیروان *اوستا*، ادبیات داستانی سرگرم‌کننده‌ای داشتند که منطقاً می‌توان تصور کرد به صورت منظوم خوانده می‌شده است و قطعات برجای‌مانده هنوز هم به حدی مشروح‌اند که پرورش ماهرانهٔ این ادبیات را نشان دهند.» باسیلیوس (حدود ۳۷۷م) نیز گفته است که «مُغان کتاب نداشتند ... بلکه پسران از پدران خود تعلیم می‌گرفتند» (بیلی ۱۹۷۱: ۱۶۴).

اهمیت سنت شفاهی و حفظ آثار دینی به صورت سینه‌به‌سینه در ایران باستان، این احتمال را قوت می‌بخشد که کتاب *اوستا* نیز در آغاز به همین صورت حفظ می‌شده است تا به شکل مکتوب. بر اساس سنت زردشتی (دینکرد، چاپ مدن: ۴۰۵/۱)، در دورهٔ هخامنشی دو نسخه از *اوستا*، یکی در «گنج شایگان» (خزانهٔ شاهی) و دیگری در «دز نبشت» (محل نگه‌داری اسناد)، نگه‌داری می‌شده است. این نکته نشان می‌دهد در عین حال که ادبیات شفاهی بسیار اهمیت داشته، *اوستای* مکتوب نیز وجود داشته، اما تعداد نسخه‌های آن اندک بوده است. این احتمال نیز منتفی نیست که در زمان‌هایی، از جمله در زمان بلاش اشکانی، کوشش‌هایی برای گردآوری و کتابت *اوستا* شده باشد، گرچه بویس (۱۹۸۳: ۱۱۶۰) این کوشش‌ها را فقط در حد فراهم آوردن بهترین روایت‌های شفاهی و پی افکندن کانون‌های شفاهی در مراکز آموزشی موبدان می‌داند. تفضلی (۱۳۷۶: ۶۸) نیز گردآوری *اوستا* را به دستور چند شاه ایرانی (ازجمله بلاش اشکانی و اردشیر ساسانی)، گردآوری روایت‌های سینه‌به‌سینه در زمان‌های گوناگون می‌داند. نیز به روایت دینکرد (چاپ مدن: ۴۱۲/۱)، پس از فتح اسکندر متن‌های دینی زردشتی در سیستان سینه‌به‌سینه انتقال می‌یافتند. خواه نسخه‌هایی بومی از *اوستا* به نوشتار درآمده باشد یا نه، انتقال متن‌های مقدس همانند ادبیات غیردینی که بر جای نمانده است، باید اساساً شفاهی بوده باشد. شروو (۱۹۹۹: ۹) به‌سادگی فرض می‌کند که آموزگارانی این متن‌ها را به شاگردان می‌آموخته‌اند، بدین ترتیب که نخست متن اصلی را در بخش‌های کوچک می‌خواندند، سپس ترجمه و تفسیر آن را بدان می‌افزودند تا شاگردان آنها را به‌دقت به خاطر بسپارند. هر گونه

اشتباه در خوانش، موجب عدم موفقیت در اجرای مراسم می‌شد. قوالان ادبیات شفاهی معمولاً ادعا می‌کنند که متن‌ها و اشعار را بدون کمترین تغییری منتقل می‌کنند، اما غالباً تفاوت‌هایی میان اجراهای گوناگون وجود دارد. در نتیجه، ادبیات شفاهی در روند انتقال، پیوسته دستخوش تغییر (هرچند جزیی) بوده است. موبدان با بهره‌گیری از روش‌های موفق برای به خاطر سپردن متن‌های مقدس، توانستند *گاهان* و یسن *هَپتَنگهایتی* (*هفت‌ها*) را طی قرن‌ها، بدون تغییر، منتقل کنند. این متن‌ها مدت زمانی طولانی در شکل اصلی خود باقی ماندند و تنها هنگامی که دیگر به‌درستی فهمیده نمی‌شدند، ترجمه و تفسیر آنها ضرورت یافت و در این هنگام بود که «تصمیم گرفته شد» *اوستا* به زبان رایج و همراه با پرنوشت[1] ارایه شود (شروو ۱۹۹۴: ۲۰۳). شروو (۱۹۹۴: ۲۴۰) نیز، همانند بیش‌تر ایران‌شناسان، عقیده دارد که دست‌کم یک بار در دوران اشکانیان و سه یا چهار مرتبه در دوران ساسانیان مجموعه‌هایی از این سنت شفاهی پراکنده، گردآوری شد و دست‌آخر مجمعی با این هدف تشکیل شد که الفبای دقیق و روشنی برای ثبت تمامی پیکرهٔ شناختهٔ *اوستا* پدید آورد. به احتمال بسیار، پس از به نگارش درآمدن متن مقدس *اوستا* با این الفبا نیز این متن به هر دو صورت شفاهی و کتبی منتقل شده است. در مجموع، شروو متن‌های اوستایی را دارای تمامی ویژگی‌های ادبیات شفاهی می‌داند: ریختاره‌ها و عبارات معینی که ترکیب شده‌اند تا شعرها را پدید آورند و شعرها هم به نوبت و بر اساس شیوه‌های ویژه‌ای در کنار یکدیگر آمده‌اند تا ساختمان محکم و پیوستهٔ پیکرهٔ بزرگی از سرود و حماسه را تشکیل دهند. در زمانی مشخص، بخشی از این سرودها در آیین‌های دینی به‌کار رفته و تقدس یافته‌اند و متن ثابت و تغییرناپذیر کتاب مقدس پدید آمده است.

اوستا و تاریخ ملی و اساطیری ایران

روایت‌های کهن ایرانی نخستین‌بار در کتاب *اوستا* تدوین شدند. این روایات اصولاً به ساکنان شمال شرق ایران تعلق داشتند و از افسانه‌ها و داستان‌های غرب و جنوب

1. gloss

ایران که در آثار تاریخ‌نگاران یونانی بدان‌ها اشاره شده است، در این کتاب اثری دیده نمی‌شود. در *اوستا* نام اشخاص اساطیری بسیاری ذکر شده است، که برخی از آنها را (نظیر برخی از اسامی مذکور در *آبان یشت*) بعدها، در هیچ مورد دیگری نمی‌بینیم. اما تعداد بسیاری از این اسامی بار دیگر در ترجمه‌های عربی داستان‌های فارسی و نیز در *شاهنامه* مشاهده می‌شوند. این مطلب حکایت از آن دارد که تدوین‌کنندگان متن‌های مقدس، این افسانه‌ها و قهرمانان اساطیری آنها را از آغاز جهان تا ظهور زردشت، مانند تاریخی مسلسل با ترتیبی معین می‌شناختند. بررسی کتاب *اوستا* و ادبیات دینی به زبان پهلوی فرایند و نشو و نمای تاریخ افسانه‌ای ایران را تا آن هنگام که در شاهکار فردوسی راه می‌یابد، نشان می‌دهد. *اوستا* نخستین و کهن‌ترین کتابی است که داستان‌های ملی و حماسی این سرزمین در آن تدوین شده است. در این کتاب از نبرد میان عناصر نیکی و بدی ــ ایرانیان و دیوان مازندران و دروغ‌پرستان ورن و از پهلوانان ایران و توران ــ حکایت شده و بیش‌تر این جنگ‌ها در میدان‌های معین و مشخصی روی داده‌اند.

شروو (۱۹۹۴: ۱۹۹) سرودهای اوستایی را حاوی مضمون‌هایی ادبی می‌داند که در دوران هندوایرانی و حتی هندواروپایی می‌توان آنها را پی گرفت. او (۱۹۹۴: ۲۳۰) ساختار اصلی اشعار اوستایی را به ساختار شعر نخستین یونان، یعنی اشعار هومری، تشبیه کرده است و حتی بخش‌های مختلف این دو گروه شعری مانند مقدمه و بخش حماسی ــ مشتمل بر توصیف کردارهای خدایان و آدمیان ــ را کاملاً قابل انطباق بر یکدیگر دانسته است.

سنجش *اوستا* و *ودا*ها (کتاب مقدس هندوان)، وجود پهلوانان مشترک ایرانیان و هندیان را، پیش از جدایی دو قوم از یکدیگر، نشان می‌دهد؛ پهلوانانی مانند جم (اوستایی: Yima؛ ودایی: Yama) و آبتین (اوستایی: Āθβya؛ ودایی: Āptya) و نظایر آنها که برای هر یک از آنان داستانی ویژه رایج بوده است. جم شخصیتی اسطوره‌ای و هندوایرانی و بنابر باورهای نیاکان مشترک این دو قوم، نخستین انسان و در یشت‌های کهن نخستین شاه است. در *اوستا* با دو تصور ناسازگار و ناهماهنگ از این شخصیت افسانه‌ای روبه‌رو می‌شویم:

یک ـ به عنوان نخستین شهریار که پس از گذراندن روزگاری دراز در شادکامی و خوشبختی، به سبب ارتکاب گناهی بزرگ خوشبختی خود و همهٔ مردمان را تباه می‌کند و در پتیارگی می‌میرد (*زامیاد یشت*، بندهای ۳۰-۳۴).

دو ـ به عنوان شخصیتی که نقش مهمی در رستاخیر و آخرت بر عهده دارد (وندیداد، فرگرد ۲، بندهای ۲۰-۴۳؛ نیز، نک: کریستن‌سن ۱۳۶۸).

پس از ورود آریاییان به ایران، داستان‌های دیگری نیز به این روایات افزوده شد که سینه‌به‌سینه انتقال یافت، و راویان به‌تدریج ارتباطی معین و تا حدودی منطقی میان آنها برقرار کردند و جای هریک از پهلوانان و ترتیب تقدم و تأخر آنان را معین کردند.

بدین‌ترتیب، در ایران، در زمان تدوین *اوستا*، مجموعه‌ای از افسانه‌ها، داستان‌ها و روایت‌های تاریخی با نظم و ترتیب نسبی در افواه رواج داشت که تاریخ ملی و روایی ایران را از آغاز آفرینش تا زمان ظهور زردشت تبیین می‌کرد. این تاریخ داستانی به هنگام تألیف و تدوین *اوستا* مورد استفاده قرار گرفت و در نتیجه افسانه‌های کهن ایرانی و قدیم‌ترین گزارش دربارهٔ تاریخ اساطیری و افسانه‌ای ایران نخستین‌بار در این کتاب صورت مدون یافتند. *گاهان*، سرودهٔ زردشت، از نظر سبک، کهن‌ترین بخش *اوستا* به‌شمار می‌آید، اما برخی از یشت‌ها که شامل سرودهایی در ستایش ایزدان پیش‌زردشتی‌اند، از دورانی بسیار پیش‌تر از زردشت بر جای مانده‌اند؛ گرچه سرایش آنها در شکل کنونی ممکن است پس از روزگار زردشت انجام شده باشد. ناگفته نماند که نسخهٔ موجود یشت‌ها صبغهٔ زردشتی دارد، اما می‌دانیم که این افسانه‌ها در روزگار پیش از زردشت و نیز در دورهٔ پهلوانی پیش از زردشت در نواحی شرقی ایران محبوبیت داشته‌اند. در این اسطوره‌ها و افسانه‌ها، هسته و چارچوب کلی تاریخ روایی ملی و حماسهٔ ملی ایران و پی‌آیی شخصیت‌ها با ترتیبی زمانی بیان شده است.

پس از تدوین بخش‌های گوناگون یشت‌ها که سرشار از داستان‌های حماسی و ملی ایران است، دنبالهٔ این روایت‌ها یک‌باره قطع نشده و از شمال شرق و مشرق ایران در سایر نقاط ایران رواج یافته و گاه به صورت‌های تازه‌ای درآمده و عناصر جدیدی به آنها افزوده شده است، که بعدها در کتاب‌های عهد ساسانی و اسلامی، از جمله در *شاهنامه*، دیده می‌شود. برای نمونه از داستان هخامنش، نیای شاهان هخامنشی،

می‌توان یاد کرد که بنابر گزارش آئلیان، تاریخ‌نگار یونانی، شاهینی او را تربیت کرده و در *شاهنامه* زال را سیمرغ پرورانده است. نمونهٔ دیگر شباهت بسیاری است که میان داستان کورش و کی‌خسرو، و انتقام آن دو از جد مادریشان مشاهده می‌شود (نک: نلدکه ۱۹۲۰، بند ۴).

داستان‌های اوستایی

می‌توان گفت که شخصیت‌های اساطیری و داستانی اوستایی بیشتر از ریشهٔ هندوایرانی‌اند، و برخی از اشخاص داستانی پس از جدایی این دو قوم به این مجموعه افزوده شده‌اند. در یشت‌های آغازین که پایه و اساس آنها کهن‌تر از سرودهای گاهانی است، این شاهان و پهلوانان غالباً اساطیری ضمن عبارت‌های کلیشه‌ای معرفی شده‌اند. آنان به ایزدان گوناگون یزش می‌برند و برایشان قربانی می‌کنند و یاری آنها را برای رسیدن به هدفی ویژه، یا فائق آمدن بر مشکلی، که به‌اختصار بیان شده است، طلب می‌کنند. عبارات کلیشه‌ای در چند یشت متفاوت یا چندین‌بار در یک یشت آمده است. داستان‌هایی که در یشت‌ها آمده است، معمولاً بسیار کوتاه است و تا پایان بیان نگردیده، بلکه فقط اشاراتی ضمنی به آنها شده است و بیش‌تر به صورتی چنان مبهم است که برای ما غیرقابل‌درک باقی می‌ماند، مگر آن‌که با ظهور دوباره در ادبیات پهلوی و یا *شاهنامه* روشن شود (گرشویچ ۱۹۶۸، بند ۳۴). مشخص است که به هنگام نوشتن یشت‌ها این داستان‌ها چندان شناخته بودند که اشاره‌ای برای به خاطر آوردن آنها بسنده بوده است. برای نمونه: داستان خلاصه‌ای مانند پائوروَه که روشن نیست چرا فریدون او را به شکل کرکس درآورد، یا داستان آرش که در *تیشتر یشت* (بند ۶) تنها در تشبیهی بدان اشاره شده است، اما روایت کامل‌تر آن را در مآخذ پهلوی و فارسی در دست داریم (نک: تفضلی ۱۹۸۷: ۲۶۶-۲۶۷). فقدان جزییات در داستان‌های یشت‌ها به دو توضیح متفاوت بازمی‌گردد:

یک ـ نظر کریستن‌سن مبنی بر آن‌که جزییات گمشده در دیگر بخش‌های *اوستا* که امروز در دست نیست، وجود داشته و از طریق متن‌های زردشتی که به سه بخش *اوستا* تعلق داشته و ما اکنون در دسترس نداریم، به ایرانی میانه رسیده است. دوم،

نظر بویس دربارهٔ حلقهٔ پهلوانی کیانیان و وجود ادبیات شفاهی غیردینی سرگرم‌کننده‌ای که از طریق آن حلقه‌های داستانی و پهلوانی با تداوم پیوسته‌ای از زمان گشتاسپ تا دوران ساسانیان منتقل شده و نیازی به تکرار مشروح داستان‌ها در یشت‌ها نبوده است (نک: گرشویچ ۱۹۶۸، بند ۳۸).

گرشویچ نظر کریستن‌سن را تا آن‌جا می‌پذیرد که بخشی از فرهنگ اوستایی فقط در نوشته‌های زردشتی به زبان فارسی میانه باقی مانده است و نویسندگان آنها بیشتر مطالبی را که در *اوستا* می‌خوانیم، تکمیل می‌کنند. اما آگاهی‌های بیش‌تری که گزارشگران پهلوی‌زبان دربارهٔ دورهٔ کیانیان نقل کرده‌اند، الزاماً به بخش‌های گمشدهٔ *اوستا* برنمی‌گردد: بخشی از این آگاهی‌ها ممکن است از آن حلقه‌های داستانی گرفته شده باشد که خنیاگران ساسانی نقل می‌کرده‌اند و تا اندازه‌ای در *شاهنامه* نیز بر جای مانده است. حتی در دوره‌های کهن احتمال دارد که نویسندگان روحانی زردشتی گه‌گاه از شاعران درباری الهام گرفته باشند و شاید هم شعرای درباری از آن‌چه روحانیان قرائت می‌کرده‌اند، تأثیر پذیرفته باشند (گرشویچ ۱۹۶۸، بند ۳۸). بنابراین، می‌توان حدس زد که در تدوین یشت‌ها سنت‌های گوناگون دینی و ادبی در کار بوده است (نیولی ۱۹۸۹: ۳۸).

در یسن‌های نهم تا یازدهم و در فرگرد دوم *وندیداد* بخش‌های بسیار کهن دیگری در ارتباط با افسانه‌ها و اسطوره‌های روزگار پیش از زردشت مشاهده می‌شوند. یسن‌های نهم تا یازدهم در واقع یشتی در ستایش هوم، ایزد افشرهٔ مستی‌بخش گیاه هوم، است. افسانهٔ ضحاک و فریدون و افسانهٔ ثریته از خاندان سام و دو پسر او، اورواخشیه (هیربد و قانونگذار) و گرشاسپ (پهلوان نیرومند و دارندهٔ گرز با گیسوان مجعد و نمونهٔ آریایی هرکول)، نمونه‌هایی از افسانه‌های اوستایی‌اند که به عصر هندوایرانی بازمی‌گردند.

در *اوستا* از هوشنگ، کشندهٔ دیوان و براندازندهٔ دشمنان دین و آیین در سرزمین مازندران، نام برده شده است که «پیشداد» لقب دارد. نیز از تهمورث که اهریمن را به هیأت اسبی درآورده بود و سی سال بر پشت او گرد جهان می‌گشت (*زامیاد یشت*، بندهای ۲۶-۲۹).

در *یشت‌ها* (*فروردین یشت*، بند ۱۳۲؛ *زامیاد یشت*، بند ۷۱) از هشت کوی (کَی: شاه) نام برده شده است، بدین شرح: کی‌قباد، کی‌اپیوه، کی‌کاووس، کی‌آرش، کی‌پشین، کی‌ویارش، کی‌سیاوش، و کی‌خسرو. این شاهان شخصیت‌هایی هستند که نخستین‌بار رنگ تاریخی به افسانه‌های حماسی می‌دهند. در داستان‌های پراکنده‌ای که در *یشت‌ها* نقل شده‌اند، طرحی از نوعی ترتیب تاریخی مشاهده می‌شود.

در *یشت‌ها* (*ارد یشت*، بند ۴۲؛ *زامیاد یشت*، بند ۷۷) از افراسیاب، پادشاه تورانی، و کشته شدن سیاوش به دست او یاد شده است. افراسیاب سرانجام به دست ایزد هوم گرفتار می‌شود (*ارد یشت*، بندهای ۳۷-۳۹). حماسهٔ کیانیان که به صورتی پراکنده بخش‌هایی از آن در *یشت‌ها* بازمانده است، با پیروزی کی‌خسرو در گرفتن انتقام خون پدر از جد مادری‌اش، افراسیاب، پایان می‌پذیرد (*زامیاد یشت*، بندهای ۷۳-۷۷).

تاریخ حماسی روزگار پیش از زردشت به دو بخش تقسیم شده است: در بخش نخست با اساطیری روبه‌رو می‌شویم که رنگِ تاریخی به خود گرفته است و در بخش دوم با تاریخ کیانیان.

کریستن‌سن (۱۳۵۰: ۱۳-۱۴) داستان کیانیان را در *اوستا*، تاریخ شرق ایران می‌داند که با تصوری افسانه‌ای پرداخته شده است. پس از داستان‌های مربوط به شاهی هشت کَوی تا هنگام ظهور زردشت خلأیی دیده می‌شود. در زمان ظهور زردشت زمام امور در دست چند کَوی است و کی‌گشتاسپ، حامی زردشت، یکی از آنان است.

روحانیانی که به آیین زردشت گرویدند، به هنگام استنساخ *یشت‌ها*، سرودهایی به شیوهٔ اشعار حماسی باستانی سرودند و ضمن آنها، چگونگی گسترش آیین زردشتی و کارهای نیک گشتاسپ را شرح دادند و سرودهای حماسی پیش از زردشت را نیز بر آنها افزودند و به تلفیق عقاید پیش‌زردشتی و زردشتی پرداختند. پس از ظهور زردشت، آخرین دورهٔ حماسی با دلاوری‌های گشتاسپ، پسرش اسفندیار، برادرش زریر و پسر زریر، بستور، در نبرد علیه دشمنان آیین نو آغاز می‌شود (نک: *ارد یشت*). عصر گشتاسپ پایان دوره‌ای از تاریخ جهان و آغاز دوره‌ای دیگر است. پیش از او، هشت کَویِ یادشده، پیوسته با ترتیبی معین آمده‌اند. تسلسل و جانشینی فرمانروایان

PersianPDF.com

دوران نخستین و پهلوانان بنابر ترتیبی که از آنها به هنگام قربانی کردن برای ایـزدان نام برده می‌شود تا حدودی تثبیت شده است. به نظر کریستن‌سن (۱۳۵۰: ۱۵)، نوعی برداشت کیهانی در ورای این نظم و توالی تاریخی که طی آن نخست تاریخ جهـان و سپس تاریخ ایران، از آغاز تا ظهور زردشت، مطرح شده است، دیده مـی‌شـود. تـاریخ شش‌هزارسالهٔ این جهان با آمدن زردشت به دو دورهٔ سه‌هزارسـاله بخـش مـی‌شـود. ناگفته نماند که پیش از پیدایش این جهان سه‌هزار سال از عمر عالم به صورت مینوی گذشته بود و هزارهٔ آخر آن با آفرینش و مرگ کیومرث، نمونهٔ آغازین بشر، مشـخص شده است.

هزارهٔ نخست تاریخ جهان با شهریاری جم آغـاز مـی‌شـد، امـا بعـدها هوشـنگ و تهمورث مقدم بر جم شمرده شدند و هزارهٔ نخست به دوران پادشاهی ایـن سـه تـن بخش شد. هزارهٔ بعدی، هزارهٔ شوم ضحاک است و هزارهٔ سوم بـا شـهریاری فریـدون آغاز می‌شود. در *یشت‌ها* پس از فریدون، از گرشاسپ نام برده می‌شـود کـه بـه نظـر می‌رسد در شمار شاهان به‌شمار نمی‌رود. پس از او، شاهیِ هشت کَوی یاد شده است تا پادشاهی گشتاسپ و ظهور زردشت که در آن زمان هزارهٔ سوم به پایان مـی‌رسـد. پس از زردشت، در پایان هر هزاره از دوران سه‌هزارسالهٔ فرجامین، یکی از سوشیانت‌ها که از تبار زردشت‌اند، ظهور می‌کنند تا ستیزهٔ نهایی میـان نیـک و بـد را بـه فرجـام رسانند.

در *فروردین یشت* از فروهرهای همهٔ پاکان از کیومرث تا آخـرین سوشـیانت یـاد شده و بدین‌طریق تصویری از این برداشت تاریخ جهان ارایه شده اسـت، و در *زامیـاد یشت* تاریخ اجمالی پادشاهی ایران آمده است. در *یشت‌هـای* ۹، ۱۵، و ۱۷ و نیـز در متن متأخر اوستایی *ائوگمدیچا* اشارات پراکنده‌ای به شخصیت‌های تاریخ ملـی ایـران شده است. در *اوستای* مکتوب دورهٔ ساسانی که در قالب سه مجموعهٔ بـزرگ تـدوین شده بود و هر یک شامل هفت نسک (کتاب) می‌شد، آگاهی‌های بیشتری دربارهٔ ایـن مطالب وجود داشت. خلاصه‌ای از این ۲۱ نسک در کتاب‌های هشتم و نهم *دینکرد* و خلاصه‌ای از تاریخ اساطیری ایران در کتاب هفتم *دینکرد* به زبان فارسی میانه آمـده است. از مطالب *دینکرد* چنین برمی‌آید که موضوعات مطـرح شـده در *دامدادنسـک*،

چهردادنسک و *سودگرنسک* از *اوستای* دورهٔ ساسانی، آفرینش، رستاخیز و کارنامهٔ پهلوانان ملی بوده است. فهرستی از نام‌های پادشاهان پیشدادی و کیانی به همان ترتیبی که بعدها در منابع اسلامی آمده، در *چهردادنسک* وجود داشته که خلاصهٔ آن در کتاب هشتم *دینکرد* آمده است.

از خلاصه‌ای که *دینکرد* از مطالب *اوستا* به دست می‌دهد، آشکار است که داستان‌های کیانی کم‌وبیش به صورتی که بعدها در *خدای‌نامه* آمده، در *اوستا* وجود داشته است. گسترش آیین زردشتی از عوامل مهم توسعه و تعمیم این داستان‌ها در ایران بوده و به‌ویژه داستان‌های نقاط دیگر، پس از پذیرش این کیش به صورت داستان‌های دیویَسنان و فرهنگ مطرود درآمده و به سرعت نابود شده است، چنان‌که هنگام به شاهی رسیدن ساسانیان، ایرانیان از تاریخ خود، کم‌وبیش همان مطالبی را می‌دانستند که بعدها در *خدای‌نامه* ثبت شد و بازتاب آن در *شاهنامه* دیده می‌شود.

دورهٔ حماسی کیانی، برجسته‌ترین دوران پهلوانی در روایت‌های ایرانی است. ادبیات مربوط به این دوره، به‌احتمال، ریشه در اشعاری داشته که در ستایش دلاوری‌ها و ماجراهای پادشاهان کیانی بوده است، و خنیاگرانی که به دربارهای ایشان آمدوشد می‌کردند، آنها را می‌خواندند. گرچه سندی تاریخی برای رویدادهای این دوره یا شناسایی میهن کیانیان در دست نداریم، دلیلی نیز برای تردید در درستی اساس کرده‌های ایشان آن‌گونه که در *اوستا*، یا بعدها در *شاهنامه*، روایت شده است، در دست نیست. با مطالعهٔ تطبیقی ادب پهلوانی به درک و دریافتی از محیط و ماهیت انتقال افسانه‌های کیانی می‌توان دست یافت.

دورهٔ میانه

ادبیات گروه غربی

ادبیات شفاهی پهلوی اشکانی (پارتی، پهلوانی)

زبان پهلوی اشکانی یکی از زبان‌های ایرانی میانه و زبان مادری قوم پارت بوده است. از این زبان در دورهٔ باستان اثری بر جای نمانده است. خاستگاه قوم پارت، پرثوه یا پهلو یا پهله، شمال خراسان امروزی و بخش‌هایی از ترکمنستان کنونی را

دربرمی‌گرفته است.

ادبیات دورهٔ اشکانی، همانند دیگر ادوار پیش از اسلام، به‌صورت شفاهی حفظ می‌شد و هیچ نوشتهٔ ادبی، چه دینی و چه غیردینی، از آن دوره بر جای نمانده است. شواهد موجود حاکی از آن است که اشکانیان با ادب یونانی آشنا بودند، اما گونه‌های سنتی ادبی پارتی از ادب یونانی تأثیر نپذیرفت، زیرا این گونه‌های سنتی بدون بهره‌گیری از نوشتار وجود داشت.

گویا بخش اعظم ادبیات غیردینی پارتی منظوم بوده و همراه با ساز خوانده می‌شده است. این ادبیات را قصه‌گویان و نقالان سینه‌به‌سینه نقل می‌کردند. گروهی از آنان «گوسان» نام داشتند. واژهٔ gōsān پارتی و به معنی «خنیاگر» است. در قطعه‌ای مانوی به زبان پهلوی اشکانی که متأخرتر از سده‌های چهارم و پنجم میلادی نیست، چنین می‌خوانیم: «چونان گوسانی که هنر کوان (کی‌ها) و شهریاران پیشین را بیان کند و خود هیچ نکند» (بویس ۱۹۵۷: ۱۱). این واژه دو بار در منظومهٔ عاشقانهٔ *ویس و رامین* که دارای اصل پارتی است، دیده می‌شود. همین واژه به صورت «کوسان» در *مجمل‌التواریخ و القصص* (۶۹) نیز آمده است.

گوسان‌ها را شاعران و موسیقی‌دانانی دوره‌گرد و حافظ داستان‌های ملی دانسته‌اند. آنان سرگرم‌کنندهٔ شاهان و تودهٔ مردم، ستایشگر، هجوکننده، داستانگو، مرثیه‌خوان، ثبت‌کنندهٔ پیروزی‌های گذشته و مفسر روزگار خویش و حاضر در سوگ و سور بودند. گوسان‌ها داستان‌های ملی، به‌ویژه داستان‌های کیانیان، نیاکان کهن‌کیش، گشتاسپ (حامی زردشت) را ــ که به روزگاری با ویژگی‌های عصر پهلوانی تعلق داشت ــ به شعر نقل می‌کردند. این داستان‌ها که به‌دست گوسان‌ها به دوران ساسانیان منتقل شدند، بخشی از منابع *خدای‌نامه* پهلوی را پدید آوردند و سرانجام در *شاهنامه* بازتاب یافتند. احتمال دارد که برخی از داستان‌های *شاهنامه*، مانند «بیژن و منیژه» که دارای بُن‌مایه‌های عاشقانه است، اصل پارتی داشته باشند (نک: خالقی مطلق ۱۳۶۹).

گوسان‌ها نقش جالب‌توجهی در زندگی اشکانیان و همسایگان آنان تا دوران ساسانیان ایفا کرده‌اند. آنان شعر حماسی را در دورهٔ اشکانی فعالانه ترویج می‌کردند

و کردارهای شاهزادگان و بزرگان اشکانی را همسنگ میثاق‌های پهلوانی کهن جشن می‌گرفتند. فرصت‌های فراوانی که برای ارایهٔ کارهای پهلوانی در نبردها برای شاهزادگان و بزرگان، این رهبران جامعهٔ فئودالی، پدید می‌آمد و نیز ادعاهای برخی از آنها که از نودگان کیانیان‌اند، بدان‌جا انجامید که گوسان‌ها این اشعار و داستان‌ها را در ستایش و حمایت از آنان بخوانند.

شیوهٔ کار این شاعران دوره‌گرد بدین‌ترتیب بوده است که داستانسرا ماجراها و حوادث داستان را نخست می‌آموخته و آن‌گاه هربار آن را از نو و به سبک خود و بیش‌تر به شیوهٔ بدیهه‌سرایی بیان می‌کرده است. آنان از مکانی به مکان دیگر می‌رفتند و سرودهای محبوب مردم را می‌خواندند و آوازشان را با سازی نظیر چنگ، بربط یا رود همراهی می‌کرده‌اند. مهم‌ترین هدف هنر گوسانی، ایجاد شور و هیجان بوده است. هنرهایی چون نقالی و *شاهنامه*‌خوانی را در دورهٔ اسلامی باید ادامهٔ هنر گوسانی به‌شمار آورد (نک: خالقی مطلق ۱۳۵۷: ۸-۹). خالقی مطلق (۱۳۵۷: ۱۱) موضوع جالب دیگری را که با زندگی گوسان‌ها آمیخته است، نابینایی آنان می‌داند. گویا هومر، حماسه‌سرای نامی یونان، و رودکی نیز نابینا بوده‌اند. به‌احتمال، موضوع نابینایی گوسان‌ها ناشی از این مطلب است که هنر گوسانی یکی از معدود راه‌های امرار معاش ممکن برای نابینایان مادرزاد بوده است. از این‌رو، در میان آنان تعداد نابینایان بیش از دیگر پیشه‌ها بوده است.

تحول تاریخ ملی و اساطیری در دورهٔ اشکانی

داستان‌های کهن پهلوانی تا پایان دورهٔ ساسانی چندین‌بار تغییر و تبدیل می‌یابند و بسیاری از آنها به‌کلی از میان می‌روند، چندان‌که از برخی اشخاص اساطیری که نام آنها در *اوستا* ذکر شده است، دیگر نام و نشانی نیست. در گزارش‌های *خداینامه* و در تاریخ روایی ایران، سلسلهٔ هخامنشی فراموش شده و رویدادهای آن دوران با دورهٔ کیانیان مرتبط شده است. وقایع دوران سلوکیان همگی حذف شده و از تاریخ واقعی دوران اشکانیان مطالب بسیار اندکی بر جای مانده است. از آن میان، کردارهای شماری از شاهان اشکانی در داستان‌های پهلوانی حماسهٔ ملی ایران بازتاب یافته‌اند.

گودرز، میلاد (شکل دگرگون‌شدهٔ مهرداد) و فرهاد، پهلوانان *شاهنامه*، نام چند تن از پادشاهان اشکانی بوده است.

در دوران اشکانیان تاریخ اساطیری متحول می‌شود و شخصیت‌ها و حوادث تاریخی این دوران به دورهٔ پیش از ظهور زردشت انتقال می‌یابند. نیز در این دوران افسانهٔ بخش کردن جهان به سه پاره، میان سه نفر که نامشان در *اوستا* (*فروردین یشت*) آمده است، یعنی سلم، تور و ایرج، مطرح می‌شود. چنان‌که معروف است، فریدون جهان را میان سه پسرش سلم، تور و ایرج بخش می‌کند. این افسانه بازتابی از وضع سیاسی دوران اشکانی است. در این روایت، سلم فرمانروای یونان و روم، تور معرف تورانیان، و ایرج فرمانروای ایرانشهر است. ایرج به دست برادرانش کشته می‌شود و منوچهر، کین‌خواه او، دیگر مانند شاهان پیشین سرور جهان نیست. او تنها بر ایرانشهر فرمان می‌راند و با او تاریخ ملی ایران آغاز می‌شود. نام منوچهر نیز در *اوستا* آمده است.

در دوران اشکانیان و ساسانیان دو عامل مهم و جدید در داستان‌های پهلوانی نفوذ می‌کنند که در *اوستا* نشانی از آنها دیده نمی‌شود: عامل نخست تاریخی است و تأثیر اشکانیان را در سنت‌های شفاهی دوران ساسانی و بازتاب آن را در تاریخ اساطیری کیانیان نشان می‌دهد؛ بدین معنا که در *شاهنامهٔ* فردوسی نام شاهزادگان اشکانی را بر پهلوانان کهن مشاهده می‌کنیم. برای نمونه، در روایت‌های گوناگون جنگ با تورانیان، مجموعه‌ای از افسانه‌های پهلوانی دربارهٔ گودرز و فرزندان و بازماندگانش دیده می‌شود و نامی‌ترین پادشاهان اشکانی به‌عنوان دست‌نشاندگان و سرداران بزرگ دورهٔ کیانی معرفی شده‌اند. نلدکه (۱۹۲۰، بند ۸) دلیل این انتقال زمانی را که شاهانی مانند گودرز و فرهاد را تا درجهٔ کدخدایی تنزل مقام داده است، چنین بیان می‌کند: «در اثر نفوذ خاندان‌های بزرگ فئودالی اشکانی مانند سورن، کارن و مهران، که در دوران ساسانیان قدرت و شوکت خود را در حد شاهزادگان حفظ کرده‌اند، اسامی نیاکان آنان جزو پهلوانان داستان‌های ملی ایران به‌شمار آمده است و از آن‌جا که روایت‌های شفاهی حماسهٔ ملی ایران در زمان ساسانیان تنظیم و تدوین شده است، آنان پادشاهان اشکانی را که چندان هم مورد علاقه و احترامشان نبوده‌اند، با تنزل

رتبه، در عصر کیانیان قرار داده‌اند.»

عامل دیگر که بنابر تمامی شواهد، افسانه‌ای است و شاید از روی رقابت با گودرزیان پرداخته شده، مجموعهٔ دیگری از افسانه‌ها دربارهٔ شاهان سیستان، دست‌نشاندگان شاهنشاهان ایران، است. چهرهٔ تابناک این مجموعه رستم پسر دستان زال است. حلقهٔ افسانه‌های مربوط به رستم، این پهلوان کهن‌کیش، نیز با حلقهٔ روایات کیانی درآمیخته و همانند آنها در *خداینامه* حفظ شده و این حماسه‌های سکایی همراه با حماسه‌های اشکانی به‌دست خنیاگر ـ شاعران پارتی ترویج و تبلیغ شده است.

گوسان‌های اواخر دورهٔ اشکانی و اوایل دورهٔ ساسانی را باید وارث سنت‌های متعددی دانست که به دوره‌های گوناگون و اصل و منشأهای متفاوت تعلق دارند. در میان این سنت‌ها، سه رشتهٔ اصلی داستان‌های پهلوانی و حماسی را می‌توان تشخیص داد که هر کدام از یکی از اقوام ایرانی سرچشمه گرفته و داستان‌های دیگری از منابع گوناگون بابلی، یونانی و مانند آن در طول زمان بدان‌ها افزوده شده است: نخست، سنت کهن شمال شرقی که در نوشته‌های مقدس زردشتی (*اوستا* و کتاب‌های پهلوی)، بازتاب یافته است، و ریشه در سنت‌های ادبی هندوایرانی و حتی هندواروپایی دارد، و حلقهٔ افسانه‌های پیشدادی و کیانی را تا ظهور دین زردشت شامل می‌شود (شِروو ۱۹۹۸ب: ۱۶۱). دوم، سنتی که جدا از سنت زردشتی رشد و گسترش یافته است و داستان‌های حماسی خاندان زال و رستم را دربر دارد که از سیستان برخاسته است، و به‌احتمال، متعلق به اقوام سکایی است. نامی از رستم در *اوستا* نیست و در کتاب‌های پهلوی (نک: *بُندهِش*: ۱۴۰، ۱۵۲)، رستم شاه سیستان است. این سنت با سنت زردشتی مرتبط نیست، اما بسیار کهن است. لقب معمول رستم سگزی (سکایی) است و می‌توان فرض کرد که پهلوانی سکایی بوده که افسانه‌هایش همراه با قبایل سکایی مهاجم آمده و در دورهٔ اشکانی در نقاط مختلف ایران رواج یافته و سرانجام به صورت بخشی از حماسهٔ ملی با حلقه‌های داستان‌های کیانی درآمیخته است. سوم، سنتی شبه‌تاریخی که در اطراف اشخاص و رویدادهای تاریخی دوران هخامنشی، اشکانی و ساسانی به وجود آمده و در قالب حماسه‌های کیانی جای داده شده است. این حماسه‌ها که به دست گوسان‌ها و خنیاگران سروده شده‌اند،

داستان‌هایی نظیر داستان بیژن، میلاد، گیو، شاپور و حتی داستان فرود را دربر می‌گیرند. داستان فرود یادآور کشته شدن واردان، پسر اردوان سوم، و به اعتباری نابرادری گودرز (در *شاهنامه* نابرادری کیخسرو) به‌دست بزرگان اشکانی است (یارشاطر ۱۳۵۷: ۲۸۱).

ادب دینی و غیردینی پهلوی اشکانی

تنها پاره‌ای کوتاه و ناقص از حماسهٔ کیانیان، به‌صورت مستقل، تا به امروز برجای‌مانده که رساله‌ای کوچک به زبان فارسی میانه است و *یادگار زریران* نام دارد (نک: ماهیار نوابی ۱۳۷۴). نام زریر در *اوستا* نیز آمده است. متن *یادگار زریران* به‌احتمال، تا سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی به نگارش در نیامده بود. بنونیست (۱۹۳۲) متن موجود را صورت مغشوش و دست‌خورده‌ای از منظومه‌ای پارتی می‌داند؛ وجود واژه‌ها و عبارات پارتی در این متن نیز مؤید این معناست. این داستان که آن را *شاهنامهٔ گشتاسپ* نیز نامیده‌اند، یادی از نبردی بزرگ از جهادهای آیین زردشتی است. متن به سبک حماسی و در یکی از اوزان هجایی بی‌قافیه، ویژگی تمامی اشعار پیش از اسلام، سروده شده است. کریستن‌سن (۱۳۵۵: ۳۸) اهمیت منظومهٔ *یادگار زریران* را در آن می‌داند که واسطه‌ای میان منظومه‌های حماسی *یشت‌ها* و حماسه‌های پارسی است و وجود آن مسلم می‌دارد که اندیشهٔ پدید آوردن منظومه‌های پهلوانی از دورهٔ *یشت‌ها* به بعد همواره در ایران وجود داشته است.

به‌احتمال، در اواخر دورهٔ اشکانی از تمایل و کشش شدید نسبت به ادبیات پهلوانی اندکی کاسته می‌شود؛ زیرا با داستانی غنایی در ادبیات پهلوی اشکانی رو به رو می‌شویم که فقط در تحریرهای فارسی و گرجی برجای‌مانده، اما به‌یقین برگرفته از اصل پارتی است. این شعر پهلوی اشکانی که گمان می‌رود در سدهٔ یکم میلادی سروده شده باشد *ویس و رامین* نام دارد و دربارهٔ عشق رامین (به‌احتمال، از اعضای خاندان گودرز) به همسر برادرش، ویس، و عشق متقابل ویس به اوست. فخرالدین اسعد گرگانی در سال ۴۴۶ ق این داستان را از پهلوی به نظم فارسی درآورد. موضوع داستان جنبهٔ تاریخی ندارد و کاملاً تخیلی است. دربارهٔ ادب دینی پهلوی اشکانی

مدارک اندکی در دست است. به احتمال بسیار، دو متن اوستایی *وندیداد* و *نیرنگستان* که هسته‌های ادبیات شفاهی در آنها دیده می‌شود، در این دوره گردآوری شده‌اند (بویس ۱۹۸۳: ۱۱۵۹-۱۱۶۰). گویا در دورهٔ اشکانیان در مدارس و مراکز گوناگون آموزش موبدان، افزون بر آموزش شفاهی *اوستا*، به دانش کهن و ادبیات اندرزی نیز توجه نشان داده می‌شد. متن منظوم *درخت آسوریگ* که شامل مناظره‌ای میان درخت خرما و بز، بر سر برتری‌ها و سودمندی‌هایشان است، یکی از نمونه‌های بارز ادبیات اندرزی در دورهٔ اشکانی است (نک: بنوِنیست ۱۹۳۰؛ ماهیار نوابی ۱۳۴۶). متن موجود به زبان فارسی میانه است، اما وجود شماری واژهٔ پارتی در آن، اصل پارتی آن را تأیید می‌کند. استرابو (کتاب شانزدهم، ۱، ۱۴)، افزون بر آن‌که از کاربرد آواز در روزگار اشکانیان برای تعلیم و تربیت کودکان سخن می‌گوید، اشاره می‌کند که «نقل است که ترانه‌ای در ایران خوانده می‌شود که در آن ۳۶۰ سودمندی برای درخت خرما ذکر شده است». در پایان باید از شعری سُریانی با نام *سرود مروارید* یا *سرود روان زیبا* یاد کرد که به‌احتمال، پیش از برافتادن اشکانیان تصنیف شده است (بویس ۱۹۸۳: ۱۱۶۱). این شعر سُریانی نه تنها دارای وام‌واژه‌های پارتی است، بلکه گونه‌ای نمادپردازی برگرفته از اوضاع و احوال شاهنشاهی اشکانی نیز در آن دیده می‌شود.

ادبیات شفاهی فارسی میانه (پهلوی):

اصطلاح فارسی میانه به زبانی اطلاق می‌شود که دنبالهٔ زبان فارسی باستان و در واقع صورت تحول‌یافتهٔ آن است. این زبان که در جنوب غربی ایران (استان فارس کنونی) رواج داشت، زبان رسمی شاهنشاهی ساسانی بوده است. زبان فارسی میانه حتی پس از فروپاشی سلسلهٔ ساسانی تا سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی مورد استفادهٔ زردشتیان و مانویان بوده است.

کتیبه‌های فارسی میانه و سنت ادبی شفاهی کهن

از دوران ساسانیان کتیبه‌های بسیاری به زبان فارسی میانه برجای‌مانده است، که نگارش آنها معمولاً هم‌زمان با تألیف آنها است. این کتیبه‌ها ارزش ادبی چندانی ندارند،

اما از نظر زبان‌شناختی، تاریخی، اجتماعی و گاه دینی مهم به‌شمار می‌آیند. این آثار را می‌توان به دو گروه کتیبه‌های دولتی (شاهی) و خصوصی بخش کرد. شروو (۱۹۹۸ج: ۱۰۰) ردّ سنت ادبی شفاهی کهن را در کتیبه‌های شاهی دوران ساسانی پی گرفته است. او با سنجش کتیبه‌های هخامنشی و ساسانی به این نتیجه رسیده است که در این سنگ‌نوشته‌ها، همچون متن‌های کتابی پهلوی و مانوی، از ریخته‌ها، طرح‌ها و الگوهای کهن سنت ادبی شفاهی ایران استفاده شده است. شروو (۱۹۹۸ج: ۱۰۱-۱۰۲) حتی تناظرهای مضمونی را میان کتیبهٔ نرسه در پایکولی و داستان سغدی مانوی «میمون و روباه» بازشناخته و موارد تناظر و تشابه را یک به یک و در سنجش با یکدیگر بیان کرده است.

کتاب‌های فارسی میانه و سنت شفاهی

کتاب‌های برجای‌مانده به زبان فارسی میانه به دو گروه دینی و غیردینی بخش می‌شوند. کتاب‌های مقدس زردشتی و تعدادی آثار درجهٔ دوم دینی و موضوع‌هایی کم‌وبیش در ارتباط با دین زردشتی، مهم‌ترینِ این آثارند. بسیاری از آثار غیردینی و ادبی محض و گاه تفنّنی، خواه به شعر یا به نثر، به سبب اهمیت سنت ادبی شفاهی، به صورت نوشتاری درنیامدند و سینه‌به‌سینه حتی تا دوران پس از پیروزی اعراب منتقل شدند و از آن پس به‌تدریج رو به فراموشی نهادند. آن‌چه مکتوب شد نیز به سبب تحول زبان فارسی میانه به فارسی نو و دگرگونی خط پهلوی به خط عربی و یا به دلایل سیاسی و مذهبی از میان رفت و جز قطعات پراکنده، چیزی از آن بر جای نماند. البته ترجمهٔ عربی و فارسی برخی از آثار غیردینی در دست است. مطالب برخی دیگر نیز در کتاب‌های ادبی فارسی اقتباس شده و جلوه‌های گوناگون یافته است. برای نمونه از روایت‌های حماسی منقول در *شاهنامه* و *گرشاسپ‌نامه* می‌توان نام برد. ازاین‌رو، برای بررسی و مطالعهٔ آثار ادبی فارسی میانه باید به این ترجمه‌ها و اقتباس‌ها رجوع کرد و در حقیقت بازتاب و تداوم ادبیات غیردینی پهلوی را باید در ادبیات فارسی پی گرفت.

به‌رغم آن‌که بیشتر کتاب‌های موجود زبان پهلوی در فارس نوشته شده‌اند،

سنت‌های شرقی ایران‌زمین را به‌روشنی می‌توان در آنها پی گرفت. ایران ساسانی همراه با آیین زردشتی این سنت‌ها را نیز پذیرفته بود. تنها اثری که به نظر می‌رسد ریشه در سنت پارس کهن داشته باشد، *کارنامهٔ اردشیر بابکان* است.

خنیاگران ساسانی

در دوران ساسانی اشعار غیردینی بخش برجستهٔ ادبیات شفاهی را تشکیل می‌دادند. این اشعار را خنیاگران حرفه‌ای بازگو می‌کردند. واژهٔ فارسی «خنیاگر» در واقع بازماندهٔ واژهٔ huniyāgar در فارسی میانه است. این واژه مانند واژهٔ پارتی gōsān، مفاهیم نوازنده، خواننده و شاعر را دربرمی‌گرفت. باربد و نکیسا دو تن از بزرگ‌ترین خنیاگران عصر ساسانی بودند. اشاراتی نیز دربارهٔ خنیاگری بانوان در این دوره وجود دارد (نک: بویس ۱۹۵۷: ۲۸-۲۹). در *شاهنامه* نیز اشاره‌های متعددی به خنیاگران شده و در این مورد معمولاً از واژهٔ «رامشگر» استفاده شده است. برای نمونه می‌توان از داستان کیکاوس و رامشگر دیو نام برد (چاپ مسکو: ۲/ ۷۷).

خنیاگران عصر ساسانی، مانند گوسان‌های پارتی، بازگوکنندهٔ اشعار کهن حماسی و پهلوانی بودند و گاه خود آثار جدیدی خلق می‌کردند. *کارنامهٔ اردشیر بابکان* از جمله آثاری است که در فارس زمان ساسانی پدید آمده و در آن سرگذشت سال‌های نخستین زندگی کورش کبیر به پایه‌گذار دودمان ساسانی منتقل شده است (دربارهٔ این اثر، نک: اشه ۱۹۹۹).

در اواخر دوران ساسانی، حلقه‌های داستان‌های حماسی کیانیان با افسانه‌های سلحشوران اشکانی و پهلوانان سکایی به صورت مسلسل و منظم تدوین شد و بدین‌ترتیب، تاریخ ملی نیمه‌رسمی، یعنی *خدای‌نامه*، منبع کار شکوهمند و ماندگار فردوسی، پدید آمد. چنان‌که می‌دانیم، فردوسی تمامی سنت‌های ادبیات پیش از اسلام را در شعرش نگنجانیده است. برای نمونه، او بیش‌تر داستان‌های مربوط به اژدهاکُش کهن، گرشاسپ، را حذف کرده، شاید بدین‌سبب که رستم پهلوان بزرگ او بوده است. فردوسی از میان گونه‌های متفاوت سنت‌های مربوط به شاهان و پهلوانان، بنابر ضرورت، فقط یکی را برگزیده است. گونه‌های دیگر این سنت‌ها را در آثار

تاریخ‌نگاران عرب، ارمنی و ایرانی می‌توان یافت. نلدکه (۱۹۲۰، بندهای ۱۸، ۲۱، ۳۱، ۶۶) *شاهنامهٔ* ابومنصوری را مأخذ اصلی فردوسی می‌دانست و بر این باور بود که فردوسی از مآخذ مکتوب دیگری نیز استفاده کرده است. اما دیویدسن (۱۹۹۴) و دیویس (۱۹۹۶) مأخذ عمدهٔ *شاهنامه* را روایات شفاهی یا حتی روایت‌های منظوم شفاهی می‌دانند (برای آگاهی از آرای دیگران دربارهٔ منابع فردوسی، نک: امیدسالار ۱۳۷۶؛ خطیبی ۱۳۸۱؛ متینی ۱۳۷۷؛ مزداپور ۱۳۶۹؛ همو ۱۳۷۰).

شروو (۱۹۹۸الف: ۶۴۵-۶۴۶) به تناظر چشمگیری میان داستان سیاوش، پسر کیکاوس، در *شاهنامه* و روایت‌های گوناگون داستان بودایی اشوکه و پسرش، کونالـه، پی برده است. عناصر اصلی این دو داستان عبارت‌اند از: نامادری‌های این دو شاهزاده نسبت به آنان عشق می‌ورزند و پس از عدم کامیابی در رسیدن به مقصود دسیسه‌ای می‌چینند و موفق می‌شوند نظر کیکاوس و اشوکه را نسبت به فرزندشان تغییر دهند. هر دو شاهزاده تبعید می‌شوند و در کشوری که در شمال شرقی سرزمین مادریشان واقع شده است به خدمت شاهی بیگانه درمی‌آیند و سرانجام فرمانروای سرزمینی می‌شوند.

کتابشناسی:

امیدسالار، محمود، ۱۳۷۶، «در دفاع از فردوسی»، ترجمهٔ ابوالفضل خطیبی، *نامهٔ فرهنگستان*، س ۳، ش ۴ (شمارهٔ مسلسل ۱۲)، ص ۱۲۰-۱۴۰.

بندهش، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران.

خالقی مطلق، جلال، ۱۳۵۷، «مطالعات حماسی (حماسه‌سرای باستان)»، سیمرغ، نشریهٔ بنیاد *شاهنامهٔ* فردوسی، ش ۵، ص ۳-۲۷.

خالقی مطلق، جلال، ۱۳۶۹، «بیژن و منیژه و ویس و رامین»، *ایران‌شناسی*، س ۲، ش ۲، ص ۲۷۳-۲۹۸.

خطیبی، ابوالفضل، ۱۳۸۱، «یکی نامه بود از گه باستان (جستاری در شناخت منبع *شاهنامه*)»، *نامهٔ فرهنگستان*، س ۵، ش ۳، (شمارهٔ مسلسل ۱۹)، ص ۵۴-۷۳.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۳۳، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران.

شاهنامه، ج ۲، مسکو، ۱۹۶۳.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۵۰، *کارنامهٔ شاهان*، ترجمهٔ باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی، تبریز.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۵۵، *کیانیان*، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، تهران.

کریستن‌سن، آتور، ۱۳۶۸، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، ۲ ج، تهران.

ماهیار نوابی، یحیی، ۱۳۴۶، *درخت آسوری*، تهران.

ماهیار نوابی، یحیی، ۱۳۷۴، *یادگار زریران*، تهران.

متینی، جلال، ۱۳۷۷، «در بارهٔ مسئلهٔ منابع فردوسی»، *ایران‌شناسی*، س ۱۰، ش ۲، ص ۴۰۱-۴۳۰.

مجمل‌التواریخ و القصص، به کوشش ملک‌الشعرای بهار، تهران، ۱۳۱۸.

مزداپور، کتایون، ۱۳۶۹، «شالوده‌های اساطیری *شاهنامه*»، *فرهنگ، کتاب هفتم*، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۵۳-۷۸.

مزداپور، کتایون، ۱۳۷۰، «نشانهایی از مأخذ مکتوب در *شاهنامه*»، *سیمرغ*، س ۲، ش ۲ (شمارهٔ مسلسل ۱۱)، ص ۴۸-۵۳.

یارشاطر، احسان، ۱۳۵۷، «چرا در *شاهنامه* از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟»، *شاهنامه‌شناسی* (۱)، تهران، ص ۲۶۸-۳۰۱.

Asha, R., 1999, *Kārnāmag ī Ardašīr ī Pābagān*, Paris.

Azarpay, G., 1981, *Sogdian Painting*, USA.

Baily, H. W., 1971, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford.

Benveniste, É., 1930, «Le texte du Draxt Asūrīk et la versification pehlevie», *Journal Asiatique*, pp. 193-225.

Benveniste, É., 1932, «Le mémorial de Zarēr, poème pehlevi mazdéen», *Journal Asiatique*, pp. 245-293.

Boyce, M., 1954, «Some Remarks on the Transmission of the Kayanian Heroic Cycle», *Serta Cantabrigiensia*, Studies Presented to the XXII International Congress of Orientalists, Mainz, pp. 45-52.

Boyce, M., 1955, «Zariadres and Zarēr», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17, pp. 463-477.

Boyce, M., 1957, «The Parthian *gōsān* and Iranian Minstrel Tradition», *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 10-45.

Boyce, M., 1968, «Middle Persian Literature», *Handbuch der Orientalistik*, Abt. 1, Bd. 4, Abs. 2: Literatur, Lief. 1, Leiden, pp. 31-66.

Boyce, M., 1983, «Parthian Writings and Literature», *Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 1151-1165.

Davidson, O., 1994, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*, Ithaca/London,

Part I.

Davis, D., 1996, «The Problem of Ferdowsi's Sources», *Journal of the American Oriental Society* 118, no. 1, pp. 48-57.

Dēnkart, ed. D. M. Madan, Bombay, 1911.

Dumézil, G., 1968, *Mythe et épopée*, vol. II: *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris.

Gershevitch, I., 1968, «Old Iranian Literature», *Handbuch der Orientalistik*, Abt. 1, Bd. 4: Iranistik, Abs. 2: Literatur, Lief 1, Leiden, pp. 1-30.

Gnoli, G., 1989, «Avesta», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. III, London/New York, pp. 35-47.

Lord, A. B., 1960, *The Singer of Tales*, Cambridge.

Nöldeke, Th., 1879, *Geschichte der Perser und Araber*, Leiden.

Nöldeke, Th., 1920, *Das iranische Nationalepos*, Heidelberg.

Sims-Williams, N., 1976, «The Sogdian Fragments of the British Library», *Indo-Iranian Journal* 18, pp. 43-82.

Skjærvø, P. O., 1994, «Hymnic Composition in the *Avesta*», *Die Sprache* (*Zeitschrift für Sprachwissenschaft*) 36, Heft 2, pp. 199-241.

Skjærvø, P. O., 1998a, «Eastern Iranian Epic Traditions I, Siyāvaš and Kunāla», *Mír Curad* (*Studies in Honor of Calvert Watkins*), ed. J. Jasanoff, H. C. Melchert and L. Oliver, Innsbruck, pp. 645-658.

Skjærvø, P. O., 1998b, «Eastern Iranian Epic Traditions II, Rostam and Bhīṣma», *Acta Orientalia* 51, pp. 159-170.

Skjærvø, P. O., 1998c, «Royalty in Early Iranian Literature», *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, Wiesbaden, pp. 99-107.

Skjærvø, P. O., 1999, «Avestan Quotations in Old Persian? Literary Sources of the Old Persian Inscriptions», *Irano-Judaica* IV, pp. 1-64.

Tafazzoli, A., 1987, «Āraš», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. II, London/New York, pp. 266-267.

Watkins, C., 1995, *How to Kill a Dragon, Aspects of Indo-European Poetics*, New York/Oxford.

خدای‌نامه

ابوالفضل خطیبی

مقدمه

دربارهٔ تاریخ و فرهنگ ایران منابع مختلفی پیش روی پژوهشگران است که از یک دیدگاه می‌توان آنها را به دو گروه تقسیم کرد: گروه نخست مشتمل است بر منابعی چون کتیبه‌ها، سکه‌ها، سفالینه‌ها، پاپیروس‌ها و نیز گزارش‌های تاریخ‌نگاران و نویسندگان غیرایرانی (یونانی، رومی، ارمنی، سُریانی) و گروه دوم شامل منابعی است چون متن‌های مقدس و حماسه‌های پهلوانی و داستان‌های عشقی که قرن‌ها سینه‌به‌سینه انتقال می‌یافته و سرانجام در دورهٔ ساسانی مکتوب و مدوّن شده‌اند. در همین دوره، بر اساس این منابع مکتوب و اسناد محفوظ در خزانهٔ شاهان ساسانی و برخی از منابع دیگر کتابی مدون شد با عنوان خدای‌نامه که بی‌گمان مهم‌ترین منبع تاریخ‌نگاران در تاریخ ملی ایران بوده است. امروزه نه اصل خدای‌نامه ــ که به زبان فارسی میانه نوشته شده بود ــ باقی مانده است و نه ترجمه‌ها و تحریرهای عربی آن؛ اما قطعه‌هایی، گاه مفصل، از این کتاب در منابع عربی و فارسی دورهٔ اسلامی نقل

شده است. از این‌رو، بر اساس این منابع، به‌ویژه شاهنامهٔ فردوسی که ــ با میانجی ــ بر بنیاد خدای‌نامه شکل گرفته است، تا حدی می‌توان هویت خدای‌نامه را بازشناخت؛ ولی از آن‌جا که در این منابع مطالب خدای‌نامه با منابع مستقل دیگر درآمیخته است، بازسازی اصل آن ناممکن می‌نماید.

خدای‌نامه به فارسی میانه خودای‌نامگ (xwadāy-nāmag؛ نک: بُندهش ایرانی: ۲۳۷/۱، ۱۳)، مرکب است از «خودای» به معنی «خدا» و «سرور» و «نامگ» به معنی «کتاب». تاریخ‌نگاران و نویسندگان دورهٔ اسلامی خودای‌نامگ را به سیرالملوک ترجمه کردند و در قرن‌های سوم و چهارم هجری که فارسی دری به عنوان زبان نوشتار رواج یافت، از آن‌جا که ایرانیان مسلمان لفظ «خدای» را غالباً به جای «الله» به کار می‌بردند، شاهنامه را به جای خودای نامگ یا سیرالملوک وضع کردند. البته در همان دوره به واژه‌هایی برمی‌خوریم که معنی کهن «خدای» را همچنان حفظ کرده‌اند، از آن جمله: القاب برخی از پادشاهان، مانند «سامان‌خدات»، «بخاراخدات» (نرشخی: ۱۰، ۱۱، ۸۱، ۸۲) و «کاول‌خدای» (فردوسی، شاهنامه، چاپ خالقی مطلق: ۱۹۶/۱، بیت ۴۷۶؛ ۳۴۵/۱، بیت ۹؛ ۳۵۲/۱، بیت ۱۰۰). در شاهنامه، «خدای» به معنی «شاه» و «سرور» فراوان به کار رفته است. حتی در زبان فارسی امروز مفهوم کهن «خدا» در ترکیباتی چون «دهخدا»، «کدخدا» و «ناخدا» (در اصل: ناوخدا) باقی مانده است (شهبازی ۱۹۹۰: ۲۰۸-۲۰۹؛ دربارهٔ سیر تحول واژهٔ «خدای» نک: شایگان ۱۹۹۸).

تاریخچهٔ خدای‌نامه

مطالب خدای‌نامه ــ که به لحاظ زمانی، رویدادهای آغاز آفرینش تا زمان تألیف آن را در بر می‌گرفت ــ بازتاب تصور ویژهٔ ایرانیان دورهٔ ساسانی از تاریخ ایران بوده است، که پژوهشگران بر آن «تاریخ ملی» نام نهاده‌اند. کهن‌ترین گزارش دربارهٔ کتابی در تاریخ ملی ایران به زمان بهرام گور (حک: ۴۲۰-۴۳۸م) مربوط می‌شود. به گزارش شاهنامه، هنگامی که این پادشاه مجلس می‌آراست، «نامهٔ باستان» می‌خواست تا برای او بخوانند (فردوسی، *شاهنامه*، چاپ مسکو: ۳۲۳/۷، بیت ۳۱۵) و در نخچیرگاه، «موبد پاک‌رای» بر دست راست او از جم و فریدون داستانها می‌خواند (همان: ۳۲۵/۷،

بیت‌های ۳۵۰-۳۵۱) و بهرام خود در مجالس بزم با یاران خویش از پادشاهان گذشته چون هوشنگ، نوذر، فریدون و کیقباد سخن می‌گفت (همان: ۳۳۸/۷، بیت‌های ۵۷۵-۵۷۶). این گزارش‌ها نشان می‌دهند که در زمان این پادشاه، داستان‌های پادشاهان اساطیری ایران قالب مکتوب به خود گرفته بودند. به نوشتهٔ نلدکه (۱۳۵۷: ۲۰)، از نیمهٔ دوم قرن پنجم میلادی بیش‌تر نام‌هایی از داستان‌های پهلوانان کهن ایران، مانند زریر، کواذ، جاماسپ، جم، کاوس و خسرو، در خاندان شاهی ساسانی تکرار شده است؛ این امر بیانگر آن است که در آن دوره داستان‌های کهن ایران رواج داشته‌اند یا رواج دوباره یافته بودند. شهبازی (۱۹۹۰: ۲۲۶، یادداشت ۲۶) با استناد به شواهدی این تاریخ را تا قرن چهارم میلادی عقب می‌برد.

در این مورد که مراد از «نامهٔ باستان» همان خدای‌نامه است، با قطعیت نمی‌توان اظهار نظر کرد و از این گزارش دشوار می‌توان نتیجه گرفت که در دورهٔ بهرام گور خدای‌نامهٔ مدون وجود داشته است؛ اما شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهند دست‌کم در زمان خسرو انوشیروان (حک: ۵۳۱-۵۷۹ م) خدای‌نامه مدون شده بود. آگاثیاس (۵۳۲-۵۸۰م)، تاریخ‌نگار معروف یونانی‌زبان، می‌گوید از سرگیوس ارمنی، مترجم زبردستی که همراه سفیر امپراتور روم به دربار خسرو انوشیروان می‌رفت، درخواست کرد تا از اسناد رسمی و دولتی که ساسانیان در خزانه نگه می‌داشتند، وقایع دورهٔ ساسانی را نسخه‌برداری کند و برای او بیاورد. سرگیوس چون به دربار خسرو رسید، این خواسته را به میان کشید و به‌رغم مخالفت اولیهٔ خسرو، سرانجام پادشاه ایران فرمود تا آن اسناد را در اختیار او نهادند و او هم چکیده‌ای از کارنامهٔ شاهنشاهان ساسانی را از روی آنها فراهم آورد و برای آگاثیاس به ارمغان برد و آگاثیاس هم آن چکیدهٔ را در کتاب خود گنجاند (آگاثیاس، *تواریخ*: ۶۰-۶۲، ۱۲۳-۱۳۶). این تحریر از خدای‌نامه سه بخش بزرگ داشته است: نخستین بخش از آفرینش جهان آغاز می‌شده و به دستیابی افراسیاب تورانی بر تاج و تخت پیشدادیان پایان می‌یافته است. دومین بخش از دورهٔ کیانیان سخن می‌رانده و تا آمدن اسکندر مقدونی به ایران و دورهٔ ملوک الطوایفی را باز می‌گفته است. و سومین بخش هم برخاستن اردشیر بابکان و کوشش‌های وی را در برپا کردن شاهنشاهی بزرگ ساسانی

و کارهای جانشینان وی را برمی‌شمرده و سخن را تا میانهٔ شهریاری خسرو انوشیروان می‌رسانیده است و همین بخش در کتاب آگاثیاس باقی مانده است. شهبازی (۱۳۷۶: ۵۸۰-۵۸۱) روایتی از خدای‌نامه را که تا دورهٔ انوشیروان به صورت سندی مدون و رسمی در خزانهٔ نبشته‌های ساسانی نگه‌داری می‌شد، «خدای‌نامهٔ رسمی پیشین» می‌نامد و از «خدای‌نامهٔ بزرگ» که به فرمان آن پادشاه تنقیح شد و رسمیت یافت، متمایز می‌کند. بخش سوم از «خدای‌نامهٔ رسمی پیشین» در کتاب آگاثیاس حفظ شده است (برای ترجمهٔ فارسی این بخش، نک: شهبازی ۱۳۷۶: ۵۸۱-۵۸۶).

به گزارش شاهنامه (فردوسی، *شاهنامه*، چاپ مسکو: ۱۳/۹، بیت‌های ۵۶-۵۷)، پس از آنکه هرمزد چهارم، پسر انوشیروان، از سوی بزرگان دربار ساسانی از تخت شاهی به زیر کشیده شد و کور گشت و به زندان افتاد (۵۹۰م)، از پسرش خسرو پرویز درخواست کرد که «دانندهمرد»ی را نزد او به زندان فرستد تا از روی «دفتر»ی برای او از شهریاران گذشته سخن بگوید و خسرو نیز خواستهٔ او را پاسخ گفت. به نظر می‌رسد مراد از این «دفتر»، تحریری از خدای‌نامه بوده که در زمان خسرو انوشیروان مدون شده و در خزانهٔ پادشاهی نگه‌داری می‌شده است. نیز به گزارش مقدمهٔ شاهنامهٔ بایسنقری (تألیف قرن نهم هجری/ پانزدهم میلادی) انوشیروان به گردآوری «اخبار گذشتگان» فرمان داد، ولی نلدکه (۱۳۵۷: ۳۴) این روایت را معتبر نمی‌داند. درست است که در این مقدمه مطالب افسانه‌آمیز فراوان راه یافته است، اما برخی از روایات آن، از جمله همین روایت و روایت دیگری که بعداً دربارهٔ آن بحث خواهیم کرد، باید بازمانده از منابع کهن باشد (برای متن این مقدمه، نک: ریاحی ۱۳۷۲: ۳۶۸-۳۶۹).

شهبازی (۱۹۹۰: ۲۱۵) بر اساس روایتی در مقدمهٔ قدیم *شاهنامه*، به‌درستی خاطرنشان می‌سازد که *خدای‌نامه* در زمان خسرو پرویز تدوین دوباره یافته است. بنابراین روایت: «ایران‌شهر از روذ آمویست تا روذ مصر و این کشورهای دیگر پیرامون اویند و ازین هفت کشور ایران‌شهر بزرگوارتر است به هر هنری و آن‌که از سوی باختر است چینیان دارند و آن‌که از سوی راست اوست هندوان دارند و آن‌که از سوی چپ اوست ترکان دارند و دیگر خزریان دارند و آن‌که از راست بربریان دارند و از چپ روم خاوریان و مازندرانیان دارند» (نک: قزوینی ۱۳۳۲: ۴۹/۲-۵۰). در دورهٔ ساسانیان

قلمرو ایران از آمویه (آمودریا) تا رود مصر (نیل) کشیده شده بود و در همان دوره روم (امپراتوری بیزانس) و سرزمین بربرها (شمال آفریقا) همسایگان ایران بودند. این ایام با پادشاهی خسرو پرویز هم‌زمان بود که سرداران او طی سال‌های ۶۱۵-۶۲۲ م مصر را گشودند و تا شمال آفریقا پیش رفتند.

به گزارش مقدمهٔ *شاهنامهٔ* بایسنقری، یزدگرد سوم به «دانشور دهقان»، از بزرگان دربار خود، فرمان داد تا «مجموع تواریخ متفرق» را در خزانه مرتب و مدون کند، و او نیز این تواریخ را از «آغاز دولت کیومرث تا انتهای پادشاهی خسرو پرویز» مدون کرد. گرچه در این مقدمهٔ متأخر *شاهنامه*، روایات افسانه‌آمیز و غیرتاریخی فراوان به چشم می‌خورد، نلدکه معتقد است که در گزارش بالا حقیقتی تاریخی نهفته است و نشان می‌دهد که *خدای‌نامه* در زمان یزدگرد سوم نوشته شده و تحریر اصلی آن از کیومرث تا پایان پادشاهی خسرو پرویز را دربرداشته است. دلایل نلدکه عبارت‌اند از: ۱. گزارش همهٔ منابع مختلف (آثار عربی و *شاهنامه*) تا مرگ خسرو پرویز، به‌نسبت با یکدیگر توافق دارند، ولی پس از او این توافق یک‌باره به هم می‌ریزد، در حالی که هیچ اثری از این‌که پایان منبع اصلی پس از پیروزی عرب‌ها مدون شده باشد، دیده نمی‌شود. ۲. صفت قانونی و شرعی که در این کتاب به پادشاهی یزدگرد سوم داده شده است، همراه با احساسات وطن‌دوستانه که در سراسر بخش‌های کتاب جلب‌توجه می‌کند، نشان می‌دهد که کتاب اصلی به قلم یکی از نزدیکان دربار شاهی و پیش از فروپاشی دولت ساسانی نوشته شده است. ۳. در این کتاب خسرو پرویز، پدربزرگ یزدگرد، ستایش شده، درحالی‌که شیرویه، پسر خسرو که پدر و برادران خود و از جمله شهریار پدر یزدگرد را به کشتن داد، بی هیچ ملاحظه‌ای محکوم شده است. ۴. در مقدمهٔ *شاهنامهٔ* ابومنصوری، آن‌جا که نویسنده از منابع خود (ترجمه‌ها و تحریرهای *خدای‌نامه*) یاد می‌کند، از دو راوی نیز نام می‌برد: یکی «فرخان، موبذان‌موبذ یزدگرد شهریار» و دیگری «رامین، بندهٔ یزدگرد شهریار» (نک: قزوینی ۱۳۳۲: ۲/۵۵-۵۶؛ نلدکه ۱۳۵۷: ۳۶-۳۷).

بخش پایانی خدای‌نامه بی‌گمان پس از یورش اعراب و مرگ یزدگرد سوم افزوده شده است، و بخشی از آن مشتمل است بر شکوه و زاری به خاطر از دست رفتن

شکوه گذشته و دین و پادشاهی. نمونه‌ای از این افسوس را می‌توان در سخنان رستم فرخزاد در نامه‌ای به برادرش یافت که با اندوه سقوط پادشاهی ساسانی را پیش‌بینی کرده است (نک: شاهنامه، چاپ مسکو: ۳۱۳/۹ ببـ). شهبازی (۱۹۹۰: ۲۱۴-۲۱۵) با استناد به شواهدی، احتمال می‌دهد که این بخش از خدای‌نامه را یکی از علمای مسیحی نوشته باشد. یکی از شواهد او این است که در این بخش با روحانیان مسیحی همدلی شده و آمده است که پس از کشته شدن یزدگرد سوم، چند روحانی مسیحی وطن‌دوست، پیکر بی‌جان پادشاه را که در جوی آبی افکنده شده بود، بیرون می‌کشند و با شکوه بسیار در باغی به خاک می‌سپارند و در سوگ او ناله و زاری سر می‌دهند (نک: فردوسی، *شاهنامه*، چاپ مسکو: ۳۶۴/۹-۳۶۸، ۳۷۰).

محتوا و منابع خدای‌نامه

بخش اصلی *خدای‌نامه* را تاریخ شاهان ایران تشکیل می‌دهد. این تاریخ را می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد که در هر دوره یکی از دودمان‌های شاهی فرمان می‌راندند: ۱. پیشدادیان، نخستین شاهانی که فرمانروای سراسر جهان بودند و از کیومرث آغاز می‌شوند و به جانشینان منوچهر پایان می‌یابند، معروف‌ترین شاهان این دودمان هوشنگ، طهمورث، جمشید، دهاک و فریدون بودند. ۲. کیانیان، پادشاهانی که تنها بر ایران فرمان می‌راندند و با همسایگان خود، تورانیان، پیوسته در کشمکش بودند. این دوره از کی‌قباد آغاز می‌شود و به اسکندر پایان می‌یابد و معروف‌ترین شاهان این دوره عبارت‌اند از: کیقباد، کی‌خسرو و کی‌ویشتاسپ. ۳. اشکانیان که در رأس نظامی ملوک‌الطوایفی قرار داشتند. ۴. ساسانیان که وحدت و یکپارچگی ایران را احیا کردند و مشهورترین پادشاهان آن اردشیر یکم، بهرام گور، خسرو انوشیروان و خسرو پرویز بودند (برای این تقسیم‌بندی، نک: حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ*: ۹؛ یارشاطر ۱۹۸۳: ۳۶۶).

منبع اصلی روایات *خدای‌نامه* در دورهٔ پیشدادیان و کیانیان، *اوستا* بود و به‌احتمال، برخی از دیگر متن‌های دینی که در آن زمان مدون شده بودند، ولی با ورود برخی عناصر جدیدتر، روایات *خدای‌نامه* تکامل یافتند. برای نمونه، در یشت‌ها کیانیان در مرحله‌ای از جامعه ظاهر می‌شوند که آغازی‌تر از جامعه‌ای است که در *خدای‌نامه*

توصیف شده است، *نیز* در یشت‌ها شاهان به تن خویش در جنگ با دشمنان شرکت می‌کنند و هنرهای جنگی از خود نشان می‌دهند، ولی در *خدای‌نامه* بیش‌ترِ کارهای پهلوانی را بزرگان و سرداران جنگاور انجام می‌دهند (یارشاطر ۱۹۸۳: ۴۶۳). نخستین بخش *خدای‌نامه* را داستان‌ها و اسطوره‌های کهن هندوایرانی و قوم‌های ایرانی، مانند داستان‌های مربوط به جمشید و ضحاک و فریدون، تشکیل می‌دهد که خاستگاه آنها مشرق ایران بوده است؛ اما در مرحلهٔ بعدی تکامل روایات *خدای‌نامه*، روایت‌هایی از پهلوان‌های خاندان‌های بزرگ دورهٔ اشکانی که کهن‌ترین آنها مربوط به خاندان گودرز است، با روایات شاهی درمی‌آمیزند. گودرز و پسرش گیو و نواده‌اش بیژن در مقام پهلوانان برجستهٔ دربار پادشاهان کیانی ظاهر می‌شوند (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۷۱). به نوشتهٔ کریستن‌سن (۱۳۳۶: ۱۸۵)، ذکر پادشاهان اشکانی، مانند گودرز و میلاد و فرهاد، در شمار امرا و پهلوانان پادشاهان دورهٔ کهن کیانی ثابت می‌کند که نفوذ اشکانیان در تاریخ دورهٔ کیانی پس از سلسلهٔ اشکانی و در دورهٔ ساسانی بوده است، ولی تفضلی (۱۳۷۶: ۲۷۱) بر آن است که در همان زمان اشکانی، قهرمانان و شاهان اشکانی با روایات کیانی در آمیخته‌اند. چنین می‌نماید که این آمیختگی دست‌کم در زمان اشکانیان آغاز و در دورهٔ ساسانی تکمیل شده و در *خدای‌نامه* شکل نهایی یافته باشد (یارشاطر ۱۹۸۳: ۴۵۸-۴۵۹). اشکانیان که دسته‌ای از اقوام سکایی بودند، در اواخر قرن دوم میلادی به ناحیه‌ای که بعداً سگستان یا سیستان نامیده شد، کوچیدند و افسانه‌های آنان دربارهٔ زال و رستم با اساطیر کیانی و حماسه‌های اشکانی درآمیخت. نام زال به معنی «پیر» واژه‌ای سکایی است و بر اصل سکایی داستان‌های او دلالت دارد. پیدا شدن قطعه‌ای از داستان رستم به زبان سُغدی، نشان می‌دهد که این گونه داستان‌ها در آسیای مرکزی رواج داشته است. بنابراین، می‌توان حدس زد که این داستان‌ها همراه با اقوام سکایی وارد سیستان شده و از آن‌جا به تاریخ افسانه‌ای ایران راه یافته است. ذکر نام رستم در دو رسالهٔ پهلوی که اصل پارتی دارند (*یادگار زریران* و درخت *آسوریگ*) نیز بیانگر آن است که داستان‌های رستم در دورهٔ اشکانی رواج داشته‌اند (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۷۱-۲۷۲).

با ظهور دارای یکم، دارای دوم و اسکندر، *خدای‌نامه* تا حدی وارد عصر تاریخی

می‌شود. دارای یکم بعضی از جنبه‌های پادشاهی داریوش یکم هخامنشی را نشان می‌دهد (یارشاطر ۱۹۸۳: ۴۷۲). دربارهٔ اسکندر مقدونی، اخبار *خدای‌نامه* در هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است. می‌دانیم که متن‌های زردشتی او را فردی گُجستگ (ملعون) توصیف کرده‌اند که ایرانشهر را ویران کرد و *اوستا* را سوزاند (برای نمونه نک: *ارداویرازنامه*، فصل ۱، بندهای ۳-۹). در یکی از تحریرهای عربی *خدای‌نامه* که مؤلف آن، موبد بهرام، بیست و اندی از نسخه‌های *خدای‌نامه* را با یکدیگر مقابله کرده بود، بدون موضع‌گیری ویژه‌ای تنها گزارش شده است که «اسکندر رومی پس از دارای دوم، چهارده سال، و گروهی از رومیان که وزیران ایشان بودند، پنجاه و چهار سال پادشاهی کردند» (حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ*: ۲۰). اما از *سیرالملوک* ابن مقفع اخبار مفصلی دربارهٔ اسکندر در کتاب *نهایة الأرب* (۱۱۰ ببـ) باقی مانده است که بنابر آن اسکندر به دارای یکم، پادشاه کیانی، نسب می‌برد. بر پایهٔ این روایت، دارای یکم دختر شاه روم را به زنی می‌گیرد، او را به روم باز می‌فرستد و او در آن‌جا اسکندر را به دنیا می‌آورد (نیز، نک: *تجارب الأمم*: ۱۳۶ ببـ). روایت ابن مقفع باید از کتابی سرچشمه گرفته باشد که به کالیستنس دروغین منسوب است و در اواخر دورهٔ ساسانی از یونانی به پهلوی برگردانده شده است. این ترجمهٔ پهلوی که در آن دستکاری کردند و برای اسکندر نسب ایرانی بر ساختند، شهرت بسیار یافت و به سُریانی و بعدها به عربی ترجمه شد و در دنیای عرب نیز محبوبیت یافت (دربارهٔ *اسکندرنامه‌ها*، نک: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ذیل «اسکندرنامه»). گواهی‌های موجود حاکی از آن است که روایت پهلوی داستان اسکندر در تحریری از *خدای‌نامه* پهلوی نیز جای گرفته بود؛ زیرا نویسندهٔ *نهایة الأرب* این داستان را به‌تفصیل از *سیرالملوک* ابن مقفع نقل می‌کند و در *شاهنامهٔ* فردوسی نیز که اخبار آن با واسطه‌هایی به *خدای‌نامه* می‌رسد، وجود دارد (نیز نک: *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، ذیل «ابوعلی بلخی»). بااین‌همه، این احتمال را نیز نمی‌توان نادیده گرفت که داستان اسکندر از طریق ترجمه‌های عربی آن به ترجمه‌ها و تحریرهای عربی *خدای‌نامه* و از آن‌جا به منبع *شاهنامه* راه یافته باشد.

در *خدای‌نامه* از تاریخ اشکانیان گزارش بسیار کوتاهی مندرج بوده است، ولی چنان‌که پیش‌تر گفته آمد، کرده‌های شماری از شاهان اشکانی در داستان‌های پهلوانی

حماسهٔ ملی بازتاب یافته است.

با ظهور اردشیر یکم، مؤسس سلسلهٔ ساسانی، روایت خدای‌نامه وارد مرحلهٔ تازه‌ای می‌شود و خاطرهٔ تاریخی روشن‌تر و آشکارتر؛ زیرا تدوین‌کنندگان *خدای‌نامه* برای گزارش رویدادهای این دوره از منابعی بهره برده‌اند که نسبت به دوره‌های پیشین تا اندازه‌ای مستندتر بوده‌اند. این منابع عبارت‌اند از: ۱. اسناد رسمی و دولتی، مانند منشورها، پیمان‌نامه‌ها و جز آنها، که در خزانهٔ شاهان ساسانی نگه‌داری می‌شدند. ۲. رخدادهای واقعی کشور که طبقهٔ دبیران از کسانی که در آن رخدادها شرکت داشتند، آگاهی به دست می‌آوردند و ثبت می‌کردند. برای نمونه بنا به گزارشی، هنگامی که خسرو پرویز بر بهرام چوبین چیرگی یافت، به دبیر خود فرمان داد که رخدادهای جنگ را از آغاز تا پایان بنگارد. دبیر شرح این رخدادها را مدون کرد، ولی پادشاه از دیباچهٔ گزارش او خوشش نیامد. پس دبیری جوان دیباچه‌ای بلیغ بر آن نگاشت که پس از تقدیم آن به شاه، مرتبه‌ای بلند یافت (بیهقی: ۴۵۰، ۴۸۱). با این همه، در همین دوره، روایات محض تاریخی با روایات افسانه‌ای درآمیخته‌اند، مانند نبرد اردشیر یکم با کرم هفتواد (فردوسی، *شاهنامه*، چاپ مسکو:۱۳۹/۷ ببـ). تدوین‌کنندگان *خدای‌نامه* ظاهراً از پادشاهی اردشیر یکم (حک: ۲۲۴-۲۴۰م) تا یزدگرد اول (حک: ۳۹۹-۴۲۰م) آگاهی کم‌تری در اختیار داشتند و از این‌رو کوشیده‌اند کمبود اخبار واقعی را با شرح پرآب‌وتاب صحنه‌های جلوس و خطبه‌های تاج‌گذاری و قصه‌های عجیب و غریب پر سازند. به مسألهٔ ارمنستان هرگز اشارهٔ کافی نمی‌شود و پرداختن به مسألهٔ اقلیت‌های دینی اتفاقی است. اما از زمان یزدگرد اول به بعد آگاهی‌هایی که دربارهٔ هر یک از پادشاهان داده می‌شود، عموماً واقعی‌تر می‌شود. ظاهراً جزئیات مربوط به سیاست خارجی و رویدادهایی که فاقد فایدهٔ روایی یا نیروی سرگرم‌کننده است، از *خدای‌نامه* حذف شده‌اند؛ اما بازگویی شکوه و دبدبهٔ شاهان ساسانی از مباحث مهم *خدای‌نامه* بوده و صحنه‌های میهمانی‌ها، شادخواری‌ها، شکار، پذیرفتن یا اعزام سفیران، دریافت یا بخشیدن هدایا به‌تفصیل و روشنی وصف شده‌اند (نلدکه ۱۳۷۸: ۱۸-۱۹؛ یارشاطر ۱۹۸۳: ۴۷۶-۴۷۷).

ویژگی‌های اخبار خدای‌نامه

خدای‌نامه به عنوان تاریخ کم‌وبیش رسمی دورهٔ ساسانی به قلم دبیرانی که با موبدان و نجبا پیوندی استوار داشتند، نوشته شده است؛ از همین‌رو، این کتاب عمدتاً دیدگاه‌های این دو طبقهٔ ساسانی را باز می‌تاباند. از آن‌جا که در دورهٔ ساسانی اتحادی میان دین و دولت پدید آمد، مشروعیت و قانونی بودن نظام شاهنشاهی به عنوان محور مطالب *خدای‌نامه* در نظر گرفته شد (یارشاطر ۱۹۸۳: ۳۶۶-۳۶۷). خاندان‌های بزرگ ایرانشهر، هر چند در برخی از تحریرهای *خدای‌نامه* ــ به‌ویژه تحریری که آثار آن را در *شاهنامهٔ* فردوسی می‌توان دید ــ مقام ارجمندی یافته‌اند، باز در سرتاسر *خدای‌نامه* همواره در مقام بندگان شاه شاهان معرفی شده‌اند. مهم‌ترین ویژگی‌های اخبار *خدای‌نامه* به شرح زیرند:

۱. به سبب رسمیت یافتن دین زردشتی در زمان ساسانیان و اتحاد دین و دولت، تاریخ‌نگاری *خدای‌نامه* را باید از نوع تاریخ‌نگاری دینی به شمار آورد. از همین رو، بخش اساطیری و افسانه‌ای *خدای‌نامه* (دورهٔ پیشدادیان و کیانیان) بر *اوستا* و متون دینی دیگر مبتنی بوده است. شاهان ساسانی به علت برجستگی ویژهٔ دودمان کیانی در سنت دینی زردشتی بود که سلسله‌نسب خود را به بهمن اردشیر، پسر اسفندیار (پسر کی‌ویشتاسپ، حامی زردشت) رسانده‌اند (طبری، *تاریخ*: ۸۱۳/۱).

۲. بخش پیشدادیان و کیانیان در *خدای‌نامه* مبتنی بر روایات شکل‌گرفته در بخش شرقی ایرانشهر بوده است، و نویسندگان آن شناخت چندانی از رویدادهای مربوط به بخش غربی و جنوبی نداشتند؛ از همین‌رو، تاریخ مادها و هخامنشیان در *خدای‌نامه* جایی نیافته‌اند (یارشاطر ۱۹۸۳: ۳۶۶؛ همو ۱۳۵۷).

۳. در *خدای‌نامه* در گزارش رویدادها، شخصیت‌های واقعی، اساطیری و افسانه‌ای از یکدیگر متمایز نشده و رویدادهای مربوط به هر سه گروه به عنوان کلیتی واحد در یکدیگر در آمیخته‌اند. برای نمونه، در *خدای‌نامه* رویدادهای مربوط به شخصیت‌های افسانه‌ای پیشدادی به همان شیوه‌ای گزارش شده‌اند که رویدادهای مربوط به پادشاهان ساسانی (نلدکه ۱۳۷۸: ۱۷-۱۸؛ یارشاطر ۱۹۸۳: ۳۶۶).

۴. گزارش *خدای‌نامه* از رویدادهای دورهٔ ساسانی بی‌طرفانه نیست، بلکه دیدگاه‌های

PersianPDF.com

دستگاه حکومتی و متولیان دیانت رسمی زردشتی را منعکس می‌کند؛ از آن جمله است گزارش *خدای‌نامه* دربارهٔ بدعت‌گذاری‌های مانی و مزدک و انحراف آموزه‌های آنان از «دین بهی».

۵. در تاریخ‌نگاری *خدای‌نامه* نه دقت کافی وجود دارد و سرآغازی روشن تا بتوان به یاری آن سال‌شمار رویدادها را دقیقاً مشخص کرد (دربارهٔ سرچشمه‌های چارچوب زمانی *خدای‌نامه*، نک: شهبازی ۱۹۹۰: ۲۱۸-۲۲۴).

۶. در *خدای‌نامه* رویدادهایی از دورهٔ ساسانی در اخبار دودمان‌های اساطیری بازتاب یافته‌اند؛ برای نمونه در سال ۴۸۴ م پیروز، پادشاه ساسانی، در محلی نزدیک دهستان در جنگ با هیاطله به دام دشمن افتاد و کشته شد و ایران در معرض تاخت‌وتاز قرار گرفت؛ سپس سردار برجستهٔ او سوخرا، از خاندان معروف کارن، بدان‌جا لشکر کشید و دشمن را وادار به صلح کرد و بدین‌سان حیثیت و افتخار از دست‌رفتهٔ ایران را احیا کرد (فردوسی، *شاهنامه*، چاپ مسکو: ۱۸/۸ ببـ). در زمان‌های دور، هنگامی که نوذر در جنگ با دشمنان شمالی (تورانیان) نزدیک دهستان اسیر و کشته شد و دشمن سرتاسر ایران را در معرض تاخت و تاز خود قرار داد، این وظیفه را کارن (قارن) نام دیگری بر عهده می‌گیرد (فردوسی، *شاهنامه*، چاپ خالقی مطلق: ۲۹۳/۱ ببـ؛ نلدکه ۱۳۵۷: ۲۷-۲۸). به گزارش *شاهنامه*، فریدون کنگ‌دز را برآورد و در آن‌جا *زند* و *اوستا* قرار داد (فردوسی، *شاهنامه*، چاپ خالقی مطلق: ۲۴۸/۵، بیت ۲۱۷). کی‌خسرو، پادشاه معروف کیانی، *زند* و *اوستا* می‌خواند (همان: ۳۵۹/۵، بیت ۲۱۰۵). شهبازی (۱۹۹۰: ۲۱۱-۲۱۳) نشان داده است که آرایش جنگی سپاه ایران در جنگ بزرگ کی‌خسرو با افراسیاب (فردوسی، *شاهنامه*، چاپ خالقی مطلق: ۱۷۶/۴ ببـ)، آرایش جنگی سپاه انوشیروان در جنگ با هپتالیان را به یاد می‌آورد.

ترجمه‌ها و تحریرهای عربی خدای‌نامه

خدای‌نامهٔ پهلوی در قرن‌های دوم و سوم هجری/ هشتم و نهم میلادی به عربی ترجمه شد که حمزهٔ اصفهانی، تاریخ‌نگار نامدار ایرانی، کهن‌ترین گزارش را از ترجمه‌ها و تحریرهای آن به دست می‌دهد. حمزه (*تاریخ*: ۹-۱۰) که خود بی‌میانجی

از این ترجمه‌ها و تحریرها بهره برده است، می‌گوید که برای تألیف تاریخی از پادشاهان فرس، هشت نسخه از کتاب ایشان را گرد آورد «و هی کتاب *سیر ملوک الفرس* من نقل ابن المقفع و کتاب *سیر ملوک الفرس* من نقل محمدبن الجهم البرمکی و کتاب *تاریخ ملوک الفرس* المستخرج من خزانة المأمون و کتاب *سیر ملوک الفرس* من نقل زادویه ابن شاهویه الأصبهانی و کتاب *سیر ملوک الفرس* من نقل او جمع محمدبن بهرام‌بن مطیار الأصبهانی و کتاب *تاریخ ملوک بنی ساسان* من نقل او جمع هشام‌بن قاسم الأصبهانی و کتاب *تاریخ ملوک بنی ساسان* من اصلاح بهرام بن مردانشاه موبد کورة شابور من بلاد فارس.» در این روایت تناقض آشکاری دیده می‌شود. حمزه نخست می‌گوید هشت نسخه از کتاب را گرد آورده است، ولی نام هفت کتاب را ذکر می‌کند. بارون ویکتور روزن (۱۸۹۵) نخستین دانشمندی بود که متوجه این تناقض شد و گره آن را گشود. او بر اساس روایت دیگر حمزه (*تاریخ*: ۱۵) و گزارشی در آغاز کتاب *مجمل التواریخ و القصص* (۲)، به‌درستی دریافت کتابی که از قلم کاتب افتاده است، کتاب موسی‌بن عیسی کسروی است. سپس بر اساس گزارش *مجمل التواریخ*، افتادگی روایت حمزه را بدین‌سان بر ساخت: «و کتاب *تاریخ ملوک بنی ساسان* من اصلاح موسی بن عیسی الکسروی»، و جای آن را ــ همچنان‌که در *مجمل التواریخ* آمده است ــ پس از هشام بن قاسم الأصبهانی قرار داد (در این باره نیز نک: کریستِن‌سِن ۱۳۶۴: ۳۹۳/۲-۳۹۵).

روزن پس از نقل روایتی از کسروی منقول در کتاب *المحاسن و الأضداد* منسوب به جاحظ (۲۴۲ ببـ)، به‌تفصیل دربارهٔ کسروی و کتابش به بحث پرداخته است. بنابر این روایت، بلاش ساسانی به هند لشکر می‌کشد، پادشاه هند را می‌کشد و دختر او را به زنی می‌گیرد و به ایران باز می‌گردد. رقابت این دختر هندی با دختر مهتری از درباریان بلاش، به خودکشی مهترزاده می‌انجامد. دختر هندی و مهترزادهٔ ایرانی برای آن‌که رقیب را از چشم شاه بیندازند، داستان‌هایی از زبان حیوانات برای شاه نقل می‌کنند که آشکارا بن‌مایهٔ هندی دارند. به گفتهٔ روزن (۱۸۹۵: ۱۸۲)، کسروی رویدادهای تاریخی را تنها ترجمه نکرده، بلکه منابع پیش روی خود را بازنویسی کرده و روایات و داستان‌هایی را که عمدتاً اصل هندی دارند، از منابع دیگر افزوده است.

روزن حتی معتقد است که کسروی چندین شاه را در خیال خود خلق کرده و داستان‌هایی برای آنها بافته است، برای نمونه، خلق پادشاهی به نام یزدگرد نرم‌خو (اللین) که برخی از روایات مربوط به یزدگرد بزه‌گر را بدو نسبت داده است. از آن‌جمله است روایتی که بر مبنای آن شاه محتضر یونانیان از یزدگرد بزه‌گر درخواست می‌کند که سرپرستی وارث خردسال امپراتوری یونان را بپذیرد و یزدگرد نیز بدین منظور شروین دشتبی را بدان‌جا گسیل می‌کند (۱۸۹۵: ۱۷۹؛ دربارهٔ این روایت، نک: حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ*: ۱۶).

روزن (۱۸۹۵: ۱۸۲-۱۸۷) سپس هشت ترجمه و تحریر *خدای‌نامه* را که حمزه نام برده است، به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. ابن مقفع، محمدبن جهم و زادویه‌بن شاهویه. حمزه کار این سه مترجم را با واژهٔ «نقل» (ترجمه) مشخص می‌کند، ولی در جای دیگر می‌گوید دو مترجم نخست برخی از مطالب *خدای‌نامه* را حذف کرده‌اند.

۲. محمدبن بهرام بن مطیار اصفهانی و هشام‌بن قاسم اصفهانی. حمزه کار این دو را با عبارت «نقل او جمع» (ترجمه یا گردآوری) بیان می‌کند. ترجمهٔ آنان نه تنها در گزارش‌های مربوط به سال‌شماری، بلکه از نظر محتوا نیز متفاوت با دیگر ترجمه‌های *خدای‌نامه* بوده است. این دو صرفاً به ترجمهٔ *خدای‌نامه* بسنده نکرده‌اند، بلکه کتاب ایشان آمیزه‌ای بود از مطالب *خدای‌نامه* و روایاتی که از کتاب‌ها و مجموعه‌هایی از داستان‌های مربوط به شاهان ایران گرد آورده بودند. این کتاب‌ها و مجموعه‌ها نیز به نوبهٔ خود بر مبنای *خدای‌نامه* و دیگر آثار ادبیات فارسی میانه که در آن زمان به عربی برگردانده شده بود، به رشتهٔ تحریر درآمده بود.

۳. بهرام بن مردانشاه و موسی بن عیسی کسروی. حمزه کار این دو را با واژهٔ «اصلاح» (تصحیح) مشخص می‌کند. ایشان با نگاهی نقادانه و دیدی مستقل به منابع خود نگریسته‌اند و ضمن مقایسهٔ شماری از نسخه‌های *خدای‌نامه*، در موارد بسیاری اختلاف‌ها را معین کرده و سپس جسورانه به اصلاحاتی دست زده‌اند و با افزودن نکاتی که آنها را از آثار دیگر گرفته بودند، و با ابداع نکات دیگری برای توجیه ناهماهنگی‌های موجود در منابع خویش، کوشیده‌اند آن‌چه را به نظر آنان صورت

اصلی داستان بوده است، بازسازی کنند.

شایان ذکر است که روزن ترجمهٔ «*تاریخ ملوک الفرس* المستخرج من خزانة المأمون» را بدان سبب که هویت آن مشخص نبوده، از این تقسیم‌بندی کنار گذاشته است. تقسیم‌بندی روزن از ترجمه‌ها و تحریرهای *خدای‌نامه* هوشمندانه است، ولی نظر او در بارهٔ موسی بن عیسی کسروی و کتابش چندان دقیق نیست. روزن (۱۸۹۵: ۱۸۷-۱۸۸) بر این باور است که آن دسته از روایاتی را که از روایات ایرانی مورد تأیید در منابع عربی انحراف دارند (مانند داستان بَلاش و ماجرای او با شاهزاده خانم هندی به نقل از *سیر الملوک* در *مجمل التواریخ*: ۷۲) باید به مؤلفی ویژه و اثری ویژه منسوب بدانیم و این مؤلف کسی نیست جز کسروی. اما باید به این نکته توجه داشت که روایت کامل‌تری از همان داستان بلاش و شاهزاده خانم هندی در کتاب *نهایة الأرب* (۲۸۰ ببـ) آشکارا از *سیر الملوک* ابن مقفع نقل شده است؛ از این‌رو، برخلاف نظر روزن، نویسندهٔ *مجمل التواریخ* روایت *سیر الملوک* را از کتاب *نهایة الأرب* نقل کرده است، نه از کتاب کسروی. بنابراین، داستان‌هایی با بن‌مایه‌های هندی، چون داستان بلاش و شاهزاده خانم هندی، در *سیر الملوک* ابن مقفع وجود داشته و به‌احتمال، *خدای‌نامهٔ* پهلوی نیز این‌گونه داستان‌ها را داشته است؛ چرا که در زمان ساسانیان برخی از کتاب‌های هندی مانند *کلیله و دمنه* و *بلوهر و بوذاسف* به پهلوی ترجمه شده بودند (کریستِن‌سِن ۱۳۷۸: ۳۰۶-۳۰۷)، و ممکن است این داستان‌ها از طریق ترجمه‌های پهلوی به *خدای‌نامه* نیز راه یافته باشند. گذشته از این، نظر دیگر روزن مبنی بر این‌که کسروی نام برخی از شاهان ساسانی، از جمله یزدگرد نرم‌خو، را در خیال خود خلق کرده است، درست نمی‌نماید؛ زیرا دست‌کم می‌دانیم از یزدگرد نرم‌خو در یکی از کتاب‌های کهن ایرانیان که منابع عربی از آن با عنوان *صور ملوک بنی ساسان* یاد می‌کنند، نام رفته است. این کتاب تصویر ۲۷ تن از شاهان ساسانی را در بر داشته (مسعودی، *التنبیه*: ۱۰۶) و حمزه (*تاریخ*: ۵۶) بر اساس آن رنگ لباس‌ها و پاره‌ای از ویژگی‌های ظاهری این پادشاهان، ازجمله همین یزدگرد نرم‌خو، را توصیف کرده است.

به‌جز کتاب حمزهٔ اصفهانی، در برخی از منابع دیگر فهرست‌های مشابهی از

مترجمان *خدای‌نامه* و عناوین آثارشان دیده می‌شود. در مقدمهٔ قدیم *شاهنامه*، افزون‌بر نام همهٔ مترجمانی که در کتاب حمزه آمده، از دو شخص دیگر نام رفته است: یکی «فرخان، موبذان موبذ یزدگرد شهریار» و دیگری «رامین، بندهٔ یزدگرد شهریار» (نک: قزوینی ۱۳۳۲: ۲/۵۵-۵۶)، که البته این دو مترجم *خدای‌نامه* نبودند، بلکه به‌احتمال، تحریرهایی از *خدای‌نامهٔ* پهلوی را مدون کرده بودند. در *تاریخ* بلعمی (۴-۷) نام این مترجمان به‌جز بهرام‌بن مردانشاه، و در *مجمل التواریخ* (۲) و *الفهرست* ابن ندیم (۳۰۵) به‌جز «نامه از گنج‌خانهٔ مأمون» ذکر شده است. ابن ندیم (همان: ۳۰۵) از مترجم دیگری نیز به نام اسحق‌بن یزید نام می‌برد که کتابی از پهلوی به عربی ترجمه کرده و آن را «*سیرة الفرس*، معروف به *اختیارنامه* (*خدای‌نامه*)» نام نهاده بود. همچنین از مترجم دیگری به نام عمربن فرخان سخن به میان می‌آورد که ذبیح‌الله صفا (۱۳۳۳: ۸۷)به‌ظاهر بر این اساس که ابن ندیم نام او را پس از مترجمان *خدای‌نامه* آورده، او را نیز مترجم *خدای‌نامه* دانسته است. بیرونی (*آثار*: ۹۹-۱۰۰) افزون‌بر ذکر نام چهار تن از مترجمان یاد شده (ابن مقفع، محمدبن جهم، هشام‌بن قاسم، و بهرام‌بن مردانشاه)، از مترجم دیگری به نام بهرام هروی مجوسی نام می‌برد که در منابع دیگر نیست. محمد نوری عثمان (۱۳۵۴: ۳۰۱) بهرام هروی مجوسی را با بهرام بن مطیار اصفهانی یکی می‌داند که درست نمی‌نماید. شایان ذکر است که نام‌های برخی از مترجمان در منابع با یکدیگر اختلاف‌هایی دارند که به‌احتمال، نتیجهٔ تصحیف است تا این‌که بر مترجمان مختلف دلالت داشته باشند، برای نمونه محمدبن بهرام‌بن مطیار اصفهانی در روایت حمزه با بهرام اصفهانی در مقدمهٔ قدیم *شاهنامه* و بهرام بن مهران اصفهانی در *تاریخ* بلعمی به‌احتمال، یکی است (برای نام‌های مترجمان *خدای‌نامه*، نیز نک: تقی‌زاده ۱۳۲۲: ۲۶-۲۷).

از میان حدود ده ترجمه و تحریر *خدای‌نامه*، سه ترجمه تاریخ کامل ایران را در بر نداشته‌اند و چنان‌که از عنوانشان پیداست، تنها مشتمل بوده‌اند بر تاریخ ساسانیان (آثار هشام‌بن قاسم، کسروی، و بهرام‌بن مردانشاه)، اما از آن‌جا که حمزهٔ اصفهانی (*تاریخ*: ۱۹) و نویسندهٔ *مجمل التواریخ* (۲۱) روایتی از بهرام‌بن مردانشاه دربارهٔ گیومرث نقل می‌کنند، به نظر می‌رسد که در این ترجمه‌ها و تحریرها نیز آگاهی‌هایی،

هرچند اندک، از آغاز آفرینش تا ظهور ساسانیان موجود بوده است.

مقایسهٔ فهرست‌های ترجمه‌ها و تحریرهای *خدای‌نامه* در منابعی که یاد کردیم، نشان می‌دهد که بیش‌ترِ این فهرست‌ها ــ با میانجی یا بی‌میانجی ــ بر اساس کتاب حمزهٔ اصفهانی تنظیم شده‌اند. ذکر نام حمزه در کنار مترجمان و محرران *خدای‌نامه* در مقدمهٔ قدیم *شاهنامه* (قزوینی ۱۳۳۲: ۵۲) و *مجمل التواریخ* (۲)، درستی این نظر را تقویت می‌کند. وانگهی، نزدیکی بسیار عبارت‌های مقدمهٔ قدیم *شاهنامه* و *تاریخ* بلعمی، حاکی از آن است که بلعمی نیز به نوبهٔ خود این فهرست را از روی مقدمهٔ قدیم *شاهنامه* رونویسی کرده است. از این‌رو، بعید می‌نماید که غالب نویسندگانی که این فهرست را درج کرده‌اند، به‌ویژه نویسندهٔ مقدمهٔ قدیم *شاهنامه* و *مجمل التواریخ*، از اصل این ترجمه‌ها بهره برده باشند.

به نظر نلدکه (۱۳۷۸: ۲۵) و زوتنبرگ (نک: فضائلی ۱۳۶۸: صد و هیجده)، همهٔ مترجمان *خدای‌نامه* از *سیر الملوک* ابن مقفع استفاده کرده‌اند، ولی روزن (۱۸۹۵: ۱۸۸-۱۸۹) به‌درستی خاطر نشان می‌سازد که برخی از این مترجمان، به‌ویژه محمدبن جهم برمکی، در ترجمهٔ کتاب استقلال داشتند و از زمان حمزهٔ اصفهانی و ابن ندیم (قرن چهارم هجری) شاهدی در دست نیست که نشان دهد ترجمهٔ ابن مقفع برتری ویژه‌ای بر ترجمه‌های دیگر داشته است؛ اما بی‌تردید بعدها ابن مقفع و *سیر الملوک* او بیش از دیگران شهرت یافت و مرجع تاریخ‌نگاران در تاریخ ایران قرار گرفت (کریستِن‌سِن ۱۳۷۸: ۳۸).

حمزهٔ اصفهانی سه گزارش دربارهٔ *خدای‌نامه* و ترجمه‌های آن آورده است، که برای بررسی هویت این کتاب اهمیت بسیار دارند:

۱. حمزه در جایی (*تاریخ*: ۴۳-۴۴) می‌گوید: «در این فصل عبارت‌هایی از *خدای‌نامه* را نقل می‌کنیم که ابن مقفع و ابن جهم نیاورده‌اند و بر خواننده است که آنها را چون احادیث لقمان بن عاد نزد عرب و احادیث عوج و بلوقیا نزد اسراییلیان تلقی کند.»

۲. بهرام‌بن مردانشاه، موبد کورهٔ شاپور در فارس، می‌گوید برای تهیهٔ تألیفی صحیح از تاریخ ایران، لازم دیده بود که بیست و اندی نسخه از کتابی موسوم به

خدای‌نامه گرد آورد تا بتواند سنوات تاریخی پادشاهان ایران را از گیومرث، پدر بشر، تا پایان روزگار آنان و فروپاشی حکومت ایشان به دست تازیان اصلاح کند (همان: ۱۹).

۳. موسی‌بن عیسی کسروی می‌گوید: «در کتابی موسوم به *خدای‌نامه* که چون از فارسی [= فارسی میانه] به عربی ترجمه شد، *تاریخ ملوک الفرس* نام گرفت، نگریستم و در نسخه‌های آن چندین بار دقت و استقصا کردم. همهٔ نسخه‌ها با یکدیگر اختلاف داشتند، تا آنجا که حتی دو نسخه نیافتم که با یکدیگر همخوانی داشته باشد» (همان: ۱۵).

از این روایات سه‌گانهٔ حمزه نیک پیداست که اختلاف‌های بسیاری میان ترجمه‌ها و تحریرهای *خدای‌نامه* از همان آغاز ترجمه از پهلوی به عربی وجود داشته است. این اختلاف‌ها در منابع گوناگون عربی و فارسی نیز، که مهم‌ترین منبع آنها در تاریخ ایران ترجمه‌های *خدای‌نامه* بوده، بازتاب یافته است. پژوهشگران در توجیه این اختلاف‌ها نگاه خویش را به اختلاف‌های احتمالی در نسخه‌های اصل پهلوی *خدای‌نامه* معطوف داشته‌اند. کریستن‌سن (۱۳۳۶: ۶۴-۶۶) روایات مربوط به تاریخ باستانی ایران را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی روایات دینی و دیگری روایات ملی. روایات ملی بیرون از *خدای‌نامه* پدید آمدند و مشتمل بودند بر افسانه‌های پهلوانی که در آنها یکی از پهلوانان یا خاندانی از خاندان‌های پهلوانی موضوع بحث داستان قرار می‌گرفت. در حالی که روایات دینی دراساس، متعلق به پیش از دورهٔ ساسانی‌اند، روایات ملی به دورهٔ ساسانی تعلق دارند؛ اما روایاتی که آنها را دینی می‌گوییم، همگی بر کنار از روح ملی نبودند و همچنین است روایات ملی که دارای ویژگی‌های زردشتی بوده‌اند. به نظر خالقی مطلق (نک: *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، ذیل «ابوعلی بلخی») *خدای‌نامه* دو تحریر داشته است: یکی *خدای‌نامه*‌های شاهی که به قلم دبیران و تاریخ‌نگاران درباری نوشته می‌شدند و دیگری *خدای‌نامه*‌های دینی به قلم علمای زردشتی. در *خدای‌نامه*‌های شاهی، گیومرث نخستین شاه است، ولی در روایات دینی، نخستین انسان؛ و در جای‌جای کتاب اختلاف‌های مهم دیگری از این دست تکرار می‌شده است که ما اکنون دیگر قادر به تشخیص همهٔ آنها نیستیم. در روایات دستهٔ اول بیش‌تر بر

اهمیت و مقام دینی پادشاهان ایران تأکید شده، ولی در تحریرهای دیگر بیش‌تر به جنگ‌ها و کشورگشایی‌های فرمانروایان و دیگر امور دنیوی توجه شده است.

شهبازی (۱۹۹۰: ۲۱۵-۲۱۸) تحریرهای *خدای‌نامه* را به سه دسته تقسیم می‌کند: دینی، شاهی، و پهلوانی. تحریرهای پهلوانی بر دستاوردهای خاندان‌های بزرگ ایرانشهر متکی بوده‌اند. برای نمونه در تحریرهای دینی یا ذکری از رستم به میان نیامده یا اصولاً رستم در آنها اهمیتی نیافته است؛ او در تحریرهای شاهی نیز ــ گرچه در زمرهٔ پهلوانان ایرانشهر است ــ به هیچ روی نقش پهلوانی عالی‌مقام را ندارد. در این روایت رستم به دست بهمن اردشیر، پسر اسفندیار، به قتل می‌رسد. در برابر، به روایت دیگر، رستم پهلوان پهلوانان است و منجی ایران و بزرگ‌ترین حامی دودمان کیانی. او نه به دست بهمن اردشیر، که به نیرنگ برادرش شغاد کشته می‌شود. هر چند پاره‌ای از روایات ممکن است از داستان‌های مستقل از *خدای‌نامه* گرد آمده باشند، وجود این روایات در برخی از آثار تاریخی معتبر، نشان می‌دهد که اساساً با پاره‌ای از تحریرهای *خدای‌نامه* منطبق است که نه می‌توان در زمرهٔ تحریرهای شاهی به شمارشان آورد و نه در زمرهٔ تحریرهای دینی. شهبازی می‌افزاید در پاره‌ای از روایات ایرانی، برخی از خاندان‌های دورهٔ ساسانی، به‌ویژه خاندان‌های کارن، سورن و مهران، به عنوان رقبای خانوادهٔ شاهی مطرح می‌شوند، و می‌بالیدند به این‌که به خانوادهٔ شاهی اشکانیان نسب می‌برند؛ اما این خاندان‌ها نه در *اوستا* اهمیتی یافته‌اند و نه در تحریر شاهی *خدای‌نامه*. تحریرهای پهلوانی *خدای‌نامه* پاسخی است به اهمیت چشمگیر پهلوانان در حماسه و تاریخ ملی ایران، و از آن‌جا که در این تحریر خاندان کارن با صفات ممتازی وصف شده است، شاید برخی از اعضای همین خاندان تحریری از تاریخ ملی را به سود خود مدون کرده باشند.

به نوشتهٔ شهبازی (۱۹۹۰: ۲۱۷)، در تحریرهای شاهی و دینی *خدای‌نامه* از کی‌ویشتاسپ به عنوان حامی دین زردشت و از نوادهٔ او بهمن اردشیر به عنوان حامی بزرگ دین بهی یاد می‌شود؛ اما در حماسهٔ ملی، کی‌ویشتاسپ و بهمن اردشیر پادشاهانی غیرقابل‌اعتماد، شرور، سنگدل و پیمان‌شکن و دشمن مردم هستند. این وضعیت را نمی‌توان تنها ناشی از نفوذ افسانه به داده‌های تاریخی دانست. بهمن

اردشیر *خدای‌نامه* ویژگی‌های مشترکی با اردشیر ساسانی دارد و گویا کوشش‌های سخت او در نابودی میراث اشکانیان، در میان نجبای ایالات به همنام کیانی او منتقل شده است. همچنین کوشش‌های اردشیر بابکان در استوار ساختن دولتی دینی، به ویرانی پرستشگاه‌های فرقه‌های دیگر انجامیده، که خاطرات چنین کارهایی به گونه‌ای تغییر شکل یافته و در کارنامهٔ کی‌ویشتاسپ نوشته شده است. هنگامی این روایات کی‌ویشتاسپ و بهمن اردشیر توجیه‌پذیر می‌شود که فرض کنیم افزون‌بر تحریرهای شاهی و دینی، تحریر پهلوانی *خدای‌نامه* نیز موجود بوده است.

در پایان این بخش بار دیگر باز می‌گردیم به روایت نخست حمزهٔ اصفهانی که گفته است ابن مقفع در ترجمهٔ *خدای‌نامهٔ* پهلوی، روایت مربوط به گیومرث و فرزندانش را از قلم انداخته است. در اینجا حمزه (۴۴) خود روایتی را به نقل از کتابی که آن نیز به نوبهٔ خود از *اوستا* برگرفته شده بود، دربارهٔ آفرینش جهان، دو بُن نیکی و بدی، نخستین انسان، گیومرث (ملقب به گرشاه) و نخستین حیوان، یعنی گاو یکتاآفریده، و نخستین زوج بشر، یعنی مشی و مشیانه، می‌آورد. این روایت، گذشته از ناسازگاری‌هایی در جزییات، در بخش نقل شده از *شاهنامهٔ* ابوعلی بلخی نیز که در رأس منابع او *سیر الملوک* ابن مقفع جای داشته است، به چشم می‌خورد (نک: بیرونی، *آثار*: ۹۹-۱۰۰)، ولی آشکارا پیداست که ابوعلی بلخی این روایت را نه از ابن مقفع، بلکه از منابع دیگر برگرفته است. در این روایت حمزه، نکته‌ای قابل تأمل وجود دارد و آن این‌که این تاریخ‌نگار چرا روایت مربوط به گیومرث را که می‌گوید ابن مقفع و ابن جهم آن را نیاورده‌اند، از کتابی به‌جز ترجمه‌های *خدای‌نامه* برگرفته است؛ در حالی که خود در فصل دیگری از کتابش، روایت گیومرث و مشی و مشیانه را این بار از یکی از تحریرهای عربی *خدای‌نامه* (تحریر بهرام موبد) نقل کرده است (حمزه، *تاریخ*: ۱۹). چنین می‌نماید که در نظر حمزه، *خدای‌نامه* یگانه‌کتاب بازمانده در تاریخ ایران بوده و هر آن‌چه دربارهٔ تاریخ ایران در منابع دیگر آمده است، به *خدای‌نامه* مربوط می‌شود. این تصور حمزه تا حدی درست است و دشوار می‌توان پذیرفت که در محافل رسمی دورهٔ ساسانی به‌جز *خدای‌نامه* کتاب کامل دیگری در تاریخ ایران (از گیومرث تا دورهٔ ساسانی) بوده باشد؛ زیرا، چنان‌که دیدیم، روایت حمزه با یک

واسطه به *اوستا* می‌رسد و کتاب هشتم دینکرد به ما می‌گوید که یکی از نسک‌های *اوستا* به نام *چهردادنسک* مشتمل بوده است بر تاریخ ایران که چکیده‌ای از آن در فصل سیزدهم این کتاب دینکرد حفظ شده است. بنابراین، به احتمال فراوان تحریری از *خدای‌نامه* ــ که بی‌گمان ساخته و پرداختهٔ موبدان زردشتی بوده، یعنی تحریر دینی ــ در *اوستای* دورهٔ ساسانی نیز جای داشته است، و به‌احتمال، همین نسک یا تحریر دینی دیگری منبع بخش مربوط به تاریخ ایران در *بُندهش* (۱۳۹-۱۴۳) بوده است. به‌جز روایت حمزه، شواهد دیگری نیز هست که نشان می‌دهند روایت مربوط به گیومرث در *سیر الملوک* ابن‌مقفع نبوده است: یکی آن‌که هیچ‌یک از منابع به‌طور ویژه از ابن مقفع روایتی دربارهٔ گیومرث، چه در مقام نخستین انسان، چه به عنوان نخستین شاه، نقل نکرده‌اند؛ دیگر این‌که در کتاب *نهایة الأرب* که تقریباً یگانه‌منبع آن در تاریخ ایران *سیر الملوک* ابن مقفع بوده است، نه دربارهٔ گیومرث روایتی نقل شده و نه حتی دربارهٔ نخستین پادشاهان پیشدادی. با این همه، پذیرفتن این نکته نیز دشوار می‌نماید که *سیر الملوک* ابن مقفع کتابی ناقص بوده باشد.

برآیند سخن آن‌که *خدای‌نامه* یگانه‌تاریخ کامل ایران در دورهٔ ساسانی بوده و اختلاف‌های میان روایات منقول از این کتاب، دو علت عمده داشته است: یکی وجود تحریرهای مختلف از اصل پهلوی این کتاب در دورهٔ ساسانی و دیگری آمیختن روایات *خدای‌نامه* با کتاب‌ها و رساله‌های مستقل پهلوی دربارهٔ تاریخ و حماسهٔ ملی ایران و موضوعات دیگر که در قرون اولیهٔ اسلامی، مانند *خدای‌نامه*، به عربی ترجمه شده بودند.

آثار منقول از خدای‌نامه در منابع دورهٔ اسلامی

ترجمه‌های عربی خدای‌نامه و تحریرهای آن مهم‌ترین منبع نویسندگان و تاریخ‌نگاران دورهٔ اسلامی در تاریخ ایران بوده‌اند؛ اما در منابع دورهٔ اسلامی از همان آغاز رواج تحریرهای عربی خدای‌نامه، اخبار این کتاب از یک‌سو با اخبار کتاب‌ها و رساله‌های مستقل دیگری که از پهلوی به عربی ترجمه شده بودند، درآمیخت و از سوی دیگر با روایات برگرفته از عهد عتیق دربارهٔ پادشاهان بنی اسراییل و نیز با

افسانه‌های عربی و حتی روایات اسلامی. چنین می‌نماید که تاریخ‌نگاران قرون اولیهٔ اسلامی به‌جز گرفتنِ روایات از تحریرهای عربی *خدای‌نامه* یا منابعی که بر پایهٔ این تحریرها تألیف شده بودند، از سبک تاریخ‌نگاری *خدای‌نامه* نیز تأثیر پذیرفته باشند. در تاریخ‌های عمومی دورهٔ اسلامی (*تاریخ* طبری، *اخبار الطوال* دینوری، *مروج الذهب* مسعودی، و جز آنها) مانند *خدای‌نامه* شرح رویدادها از آفرینش و نخستین انسان آغاز می‌شود و تا زمان مؤلف ادامه می‌یابد.

از سرنوشت اصل پهلوی *خدای‌نامه* آگاهی دقیقی در دست نیست و به نظر می‌رسد با رواج تحریرهای عربی در زمانی نه چندان طولانی پس از ترجمهٔ به عربی از میان رفته باشد. منابع دورهٔ اسلامی را که سرچشمهٔ اخبار آنها به *خدای‌نامه* می‌رسد، شاید بتوان به سه گروه تقسیم کرد:

۱. منابعی که نویسندگان آنها با به کار بردن واژهٔ *خدای‌نامه*، مطالب خود را از این کتاب نقل کرده‌اند. از آن جمله‌اند: *بُندهش* (۱۵۴، دربارهٔ نسب موبدان)، حمزهٔ اصفهانی، مقدسی (۱۹۷/۵، دربارهٔ مرگ یزدگرد سوم)، و عامری (*السعاده*: ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۰ و ۳۱۷، دربارهٔ وصایای شاپور یکم به پسرش هرمزد). از آن میان تنها مؤلف *بُندهش* بی‌گمان از اصل پهلوی *خدای‌نامه* بهره برده است و بقیه از ترجمه‌ها و تحریرهای عربی آن سود جسته‌اند. شاید منقولات موجود در منابع این گروه نسبت به دو گروه دیگر به اصل پهلوی *خدای‌نامه* نزدیک‌تر باشد.

۲. منابعی که مطالب آنها از *سیر الملوک*ها و عناوین مشابهی که به جای *خدای‌نامه* وضع کرده‌اند، یا از مترجمان و محرران آنها نقل شده‌اند. برخی از تاریخ‌نگاران متقدم، مانند حمزهٔ اصفهانی بی‌میانجی، از ترجمه‌ها و تحریرهای عربی *خدای‌نامه* بهره برده و مطالب آن را با روایات غیرایرانی در نیامیخته‌اند؛ اما مطالب برخی دیگر از منابع، به‌رغم آن‌که مرجع آنها *سیر الملوک* یا مترجمان *خدای‌نامه* است، با واسطه به ترجمه‌ها و تحریرهای عربی این کتاب بازمی‌گردند، بدین شرح: پیش از نیمهٔ قرن چهارم هجری مؤلف گمنامی با تلفیق *سیر الملوک* ابن مقفع در تاریخ پادشاهان ایران و روایات برخی از راویان عرب مانند ابن قرّیه، عامر شعبی و دغفل شیبانی دربارهٔ تاریخ پادشاهان و پیامبران بنی اسراییل و دیگر شاهان یمن و حمیر و جز آنها، کتابی

تألیف کرد که نام اصلی آن *سیر الملوک*، همنام ترجمهٔ عربی ابن‌مقفع از *خدای‌نامه*، بود و بعداً به *نهایة الأرب فی اخبار الفرس و العرب* نام‌بُردار شد. پس از آن، برخی از نویسندگان و تاریخ‌نگاران دورهٔ اسلامی، مانند مترجمان *تفسیر طبری* و نویسندهٔ *مجمل التواریخ*، روایات خود را ــ هم دربارهٔ تاریخ ایران و هم دربارهٔ اقوام دیگر ــ از این کتاب بر گرفتند و نام *سیر الملوک* یا *سیر* یا ابن مقفع را بر پیشانی هر دو دسته روایات درج کردند و بدین‌سان روایات غیرایرانی منقول در مأخذ خود را نیز به‌خطا به ابن مقفع نسبت دادند؛ حال آن‌که این سلسله‌روایات در کتاب *نهایة الأرب* به تصریح از راویان مشهور عرب نقل شده‌اند (برای نمونه نک: *ترجمهٔ تفسیر طبری*: ۴۰۰/۲، قس: *نهایة الأرب*: ۱۵؛ *مجمل التواریخ*: ۱۴۵، ۱۸۶، ۱۸۱، ۲۲۳، ۴۳۲-۴۳۳، قس: *نهایة‌الأرب*: ۱۸، ۱۳، ۴، ۲۳۱، ۵۳-۵۴؛ برای بحثی مشروح در این باره نک: خطیبی ۱۳۷۹؛ برای هویت کتاب *نهایة الأرب*، نک: خطیبی ۱۳۷۵). بنابراین، در منابع دیگری که روایات غیرایرانی به *سیر الملوک* یا ابن مقفع نسبت داده شده است، باید از چنین خطایی ناشی شده باشد.

۳. منابعی که اخبار *خدای‌نامه* را بی‌ذکر مأخذ نقل کرده‌اند. تاریخ‌های مهم دورهٔ اسلامی مانند *تاریخ طبری*، *اخبار الطوال* دینوری، *تاریخ* یعقوبی و منابع متأخرتری چون *جوامع الحکایات* عوفی در بیش‌تر موارد، اخبار *خدای‌نامه* را بدون ذکر مأخذ نقل کرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد در بسیاری از موارد منابع آنها نه ترجمه‌ها و تحریرهای عربی *خدای‌نامه*، بلکه منابعی بوده است که بر اساس این ترجمه‌ها و تحریرها تألیف شده بودند. گذشته از تاریخ‌ها، مهم‌ترین منابعی که با میانجی از اخبار *خدای‌نامه* سیراب شده‌اند، متن‌های منظوم و منثور حماسی فارسی است؛ از آن جمله‌اند *شاهنامهٔ* منظوم مسعودی مروزی، *شاهنامهٔ* منثور ابوالمؤید بلخی، *شاهنامهٔ* به‌ظاهر منظوم ابوعلی بلخی، *شاهنامهٔ* منثور ابومنصوری و سرانجام *شاهنامهٔ* فردوسی (دربارهٔ این *شاهنامه‌ها*، نک: صفا ۱۳۳۳: ۱۱۲-۱۲۴). از آن میان تنها *شاهنامهٔ* فردوسی که بر اساس *شاهنامهٔ* ابومنصوری به نظم درآمده، باقی مانده است (نیز، نک: خطیبی ۱۳۸۱). در مقدمهٔ *شاهنامهٔ* ابومنصوری (نک: قزوینی ۱۳۳۲: ۳۴/۲-۳۵) می‌خوانیم که ابومنصور معمری به فرمان ابومنصور محمد بن عبدالرزاق، سپهسالار

خراسان و بانی این *شاهنامه*، «خداوندان کتب را از دهقانان» چون شاج پسر خراسانی از هرات، یزداناد پسر شاپور از سیستان، ماهوی‌خورشید پسر بهرام از نیشابور و شادان پسر برزین از طوس، فراخواند و ایشان بر اساس کتاب‌های دهقانان این *شاهنامهٔ* منثور را در سال ۳۴۶ق مدون کردند. در این‌باره پرسش‌هایی را می‌توان مطرح کرد: آیا کتاب‌هایی که این دهقانان به طوس آوردند همان *خدای‌نامه* بوده است؟ آیا هر یک بخش‌هایی از *خدای‌نامه* را در اختیار داشتند؟ چنان‌چه مراد مقدمه‌نویس از کتاب‌های دهقانان *خدای‌نامه* باشد، آیا ایشان اصل پهلوی آن را در اختیار داشتند یا ترجمهٔ عربی یا فارسی آن را؟ آیا این دهقانان و فرزانگان منابعی به‌جز *خدای‌نامه* را نیز در دست داشتند و اخبار آنها را با *خدای‌نامه* در آمیختند؟ به سبب فقدان اسناد و شواهد متقن به این پرسش‌ها نمی‌توان پاسخ دقیق داد. به باور نلدکه (۱۳۷۸: ۲۹؛ همو ۱۳۵۷: ۴۰)، ایرانی بودن نام آن چهار تن نشانهٔ آن است که آنان پیرو دین قدیم ایرانی بوده و در حقیقت یک مأخذ پهلوی در برابر خود داشته‌اند، زیرا صرف ترجمه از عربی به فارسی این همه نیرو لازم نداشته است. افزون‌بر این، گاه در اشعار فردوسی آثاری هست که نشان می‌دهد، منابع او از اصل عربی نبوده است. نخستین دلیل و شاهد نلدکه استوار نمی‌نماید، زیرا به صرف پیروی آن چهار تن از دین قدیم ایرانی، نمی‌توان نتیجه گرفت که ایشان اصل پهلوی *خدای‌نامه* را پیش رو داشته‌اند. چه، یکی از مترجمان عربی *خدای‌نامه*، بهرام پسر مردانشاه نه تنها نام خالص ایرانی داشته، که موبد نیز بوده است (نک: حمزه، *تاریخ*: ۱۹). از سوی دیگر، مطالب مقدمهٔ *شاهنامهٔ* ابومنصوری بیانگر آن است که دست‌کم مقدمه‌نویس اصل پهلوی *خدای‌نامه* را قطعاً، و ترجمه‌ها و تحریرهای عربی آن را به‌احتمال، در دست نداشته است؛ زیرا، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، او در تنظیم فهرست مترجمان عربی *خدای‌نامه* عمدتاً به کتاب حمزه نظر داشته است و از آن‌جا که در گزارش‌های منقول از این مترجمان در مقدمه، روایت‌های ایرانی و غیرایرانی درآمیخته‌اند، حدس می‌توان زد که مقدمه‌نویس این گزارش‌ها را نه از اصل ترجمه‌ها و تحریرهای عربی *خدای‌نامه*، بلکه از منابع متأخرتری برگرفته است که در آن روایت‌های ایرانی و غیرایرانی با یکدیگر تلفیق شده بودند. از سوی دیگر، از آن‌جا که در بسیاری از موارد

مطالب *شاهنامهٔ* فردوسی با روایت‌های منقول از *سیرالملوک*ها، به‌ویژه *سیرالملوک* ابن مقفع، در منابع دیگر تفاوت دارد، می‌توان نتیجه گرفت که *شاهنامهٔ* ابومنصوری نباید همگی بر بنیاد این *سیرالملوک*ها مدون شده باشد. برای نمونه، در *نهایةالأرب* (۸۲-۸۵) روایتی از *سیرالملوک* ابن مقفع دربارهٔ جنگ رستم و اسفندیار نقل شده که بنابر آن و برخلاف *شاهنامهٔ* فردوسی (چاپ خالقی مطلق: ۲۹۱/۵ ببـ) رستم دُژدینی است که بر ضد گشتاسپ نوآیین سر به شورش برداشته و سرانجام اسفندیار دین‌گستر را که از سوی پدر به مقابلهٔ او شتافته بود، کشته است. این روایت به‌احتمال، از تحریرهای دینی *خدای‌نامه* سرچشمه گرفته است.

دربارهٔ ماهیت کار مؤلفان *شاهنامهٔ* ابومنصوری دو فرض را می‌توان مطرح کرد: یکی این که آنان هر یک بخش‌هایی از تحریری ویژه از *خدای‌نامه* (پهلوی، عربی یا فارسی) را در اختیار داشتند و چون در طوس گرد هم آمدند، این بخش‌ها را ترجمه و تدوین کردند؛ و فرض دیگر این که آنان *خدای‌نامه* را با منابع مستقل دیگری دربارهٔ تاریخ و حماسهٔ ملی تلفیق کردند؛ حاصل این کار گروهی مجموعهٔ کاملی از تاریخ ملی و پهلوانی ایران بود که در *شاهنامه* باقی مانده است. فرض دوم پایهٔ نظر جلال خالقی مطلق (۱۳۷۶: ۴۳-۴۴) دربارهٔ منابع *شاهنامهٔ* ابومنصوری است. او *شاهنامهٔ* فردوسی را به دو بخش مجزا تقسیم می‌کند: یکی بخشی از آن که از بنیاد نوشتاری بوده است، شامل بخش اساطیری (از آغاز تا منوچهر) و بخش تاریخی و نیمه‌تاریخی و ادبیات ساسانی (از بهمن تا پایان کتاب) که از راه *خدای‌نامه* و ترجمه‌های فارسی از عربی به *شاهنامهٔ* ابومنصوری و از آن‌جا به *شاهنامهٔ* فردوسی راه یافته است؛ و دیگری بخشی از *شاهنامه* که بُن آن گفتاری بوده است، مشتمل بر داستان‌های پارتی و سکایی از پادشاهی منوچهر تا بهمن که از طریق *خدای‌نامه* و *نامهٔ خسروان* آزادسرو به *شاهنامهٔ* ابومنصوری راه یافته است. *خدای‌نامه* به تألیفات منفرد پهلوی و از آن‌جا به مأخذ گفتاری، و *نامهٔ خسروان* آزادسرو به ترجمه‌هایی از پهلوی یا روایات سکایی و از آن‌جا به مأخذ گفتاری می‌رسد.

بخش دوم *شاهنامه* دو ویژگی مهم دارد که نشان می‌دهد اخبار آن به مآخذی می‌رسد که با تحریرهای رسمی *خدای‌نامه* (دینی یا شاهی) متمایز بوده است: یکی

اهمیت چشمگیر داستان‌های پهلوانی، به‌ویژه پهلوانان خاندان رستم، و دیگر افول منزلت برخی از پادشاهان کیانی، به‌ویژه گشتاسپ که از پادشاه نام‌دار کیانی حامی زردشت به پادشاهی خودکامه، کوردل و پیمان‌شکن سقوط می‌کند. چنان‌که دیدیم، خالقی مطلق بر آن است که این ویژگی‌ها در کتاب‌های مستقلی چون *نامهٔ خسروان* آزادسرو بوده است، و مؤلفان *شاهنامهٔ* ابومنصوری آنها را با *خدای‌نامه* تلفیق کرده‌اند؛ ولی شهبازی این ویژگی‌ها را به تحریری از *خدای‌نامهٔ* پهلوی (تحریر پهلوانی) مربوط می‌داند. حقیقت هرچه باشد، در این نکتهٔ مهم تردید نمی‌توان کرد که بخش بزرگی از تاریخ ملی و پهلوانی، یعنی از منوچهر تا بهمن که در آن پهلوانان پارتی و سکایی نقش به‌سزایی دارند، تا آن‌جا که نقش برخی از شاهان کیانی را کمرنگ کرده‌اند، در دورهٔ ساسانی بیرون از تحریرهای رسمی *خدای‌نامه* شکل گرفته است. این بخش بزرگ پس از دورهٔ ساسانی عمدتاً نزد طبقهٔ دهقانان حفظ و به عربی و فارسی ترجمه شده و از طریق *شاهنامهٔ* ابومنصوری در *شاهنامهٔ* فردوسی ماندگار شده است. شایان ذکر است که *شاهنامهٔ* فردوسی یگانه‌اثری است که در آن بخش بزرگی از *خدای‌نامه* با جزییات بسیار باقی مانده است.

برآیند سخن

کشته شدن پیروز ساسانی در جنگ با هپتالیان و تاخت‌وتاز بیگانگان در مرزهای شمال و شمال شرقی ایران و جنگ‌های مداوم با امپراتوری روم از یک سو، و پراکندگی دینی در جامعهٔ ساسانی، به‌ویژه در اثر آموزه‌های مزدک و مزدکیان، از دیگر سو، سبب شد تا در زمان خسرو انوشیروان، دستگاه شاهی و طبقات ممتاز حکومت ساسانی، یعنی موبدان و بزرگان و آزادان، بر آن شوند تا با تدوین روایات پراکندهٔ ملی در قالب *خدای‌نامه* و ترویج آن، وحدت ملی و دینی را تثبیت کنند. *خدای‌نامه* تاریخی بود مشتمل بر زنجیره‌ای پیوسته و منظم از دودمان‌ها و شاهانی که از روزگاران نخستین تا زمان تدوین آن بر ملت و کشوری واحد فرمان می‌راندند. این امر، افزون‌بر شرح دلاوری‌ها و پهلوانی‌های شاهان و به‌ویژه پهلوانان در هر دوره، می‌توانست غرور ملی ایرانیان را در جنگ با دشمنان بیدار و تقویت کند. شرح پر آب

و تاب جنگ‌های مداوم ایران و توران در دورهٔ کیانی و تطبیق تورانی و ترک، ابزار مناسبی بود برای ترویج روحیهٔ فداکاری و جان‌فشانی در دفاع از مرز و بوم ایرانشهر در مقابل دشمنان شمالی. پس از فروپاشی پادشاهی ساسانی، هویت دینی ایرانی رنگ باخت، ولی ملیت‌گرایی موجود در *خدای‌نامه* در *شاهنامهٔ* فردوسی تبلور و تکامل یافت و در تثبیت کشور و ملتی واحد در دورهٔ اسلامی نقش به‌سزایی داشت.

کتابشناسی:

ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۲.

ارداویرازنامه، حرف‌نویسی، آوانویسی و ترجمهٔ فیلیپ ژینیو، ترجمهٔ ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲.

بلعمی، ابوعلی محمد، *تاریخ*، به تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۴۱.

بُندهش ایرانی (دست‌نویس ت‌د۲)، بخش نخست، *گنجینهٔ دست‌نویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی*، ش ۵۴، به کوشش یحیی ماهیارنوابی، کیخسرو جاماسپ‌آسا و محمود طاووسی، شیراز، ۱۳۵۷.

بُندهش، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹.

بیرونی، *آثار الباقیه*، به کوشش زاخائو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م.

بیهقی، ابراهیم‌بن محمد، *المحاسن و المساوی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م.

تجارب الأمم فی أخبار ملوک العرب و العجم، به کوشش رضا انزابی‌نژاد و یحیی کلانتری، مشهد، ۱۳۷۳.

ترجمهٔ *تفسیر طبری*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۳۹.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران.

تقی‌زاده، سید حسن، ۱۳۲۲، «*شاهنامه* و فردوسی»، *هزارهٔ فردوسی*، تهران، ص ؟؟؟.

حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبیاء*، برلین، [بی‌تا].

خالقی مطلق، جلال، ۱۳۷۶، «دو نامه در بارهٔ بدیهه‌سرایی شفاهی و *شاهنامه*»، *ایران‌شناسی*، س ۹، ش ۱.

خطیبی، ابوالفضل، ۱۳۷۵، «نگاهی به کتاب *نهایة الأرب* و ترجمهٔ فارسی قدیم آن»، *نامهٔ فرهنگستان*، س ۲، ش ۴، ص ۱۴۰-۱۴۹.

خطیبی، ابوالفضل، ۱۳۷۹، «سرگذشت سیر الملوک ابن مقفع»، *یادنامهٔ دکتر احمد تفضلی*، به

کوشش علی‌اشرف صادقی، تهران، ص ۱۶۳-۱۷۷.

خطیبی، ابوالفضل، ۱۳۸۱، «یکی نامه بود از گه باستان (جستاری در شناخت منبع *شاهنامهٔ* فردوسی)»، *نامهٔ فرهنگستان*، س ۵، ش ۳، ص ۵۴-۷۳.

دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی.

دانشنامهٔ ایران و اسلام، زیر نظر احسان یارشاطر.

ریاحی، محمدامین، ۱۳۷۲، *سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی*، تهران.

شهبازی، ع. ش.، ۱۳۷۶، «*خدای‌نامه* در متن یونانی»، سخنواره (پنجاه و پنج گفتار پژوهشی به یاد دکتر پرویز ناتل خانلری)، به کوشش ایرج افشار و هانس روبرت رویمر، تهران، ص ؟؟؟.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۳۳، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران.

طبری، محمدبن جریر، *تاریخ الرسل و الملوک*، به کوشش یان دوخویه، لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱ م.

عامری، ابوالحسن محمد، *السعادة و الأسعاد*، به کوشش مجتبی مینوی، ۱۳۳۶.

فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، کالیفرنیا و نیویورک، ۱۳۶۶-۱۳۷۵.

فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش مصححان روسی، مسکو، ۱۹۶۰-۱۹۷۱.

فضائلی، محمد، ۱۳۶۸، «مقدمه»، *تاریخ ثعالبی*، ترجمهٔ محمد فضائلی، تهران.

قزوینی، محمد، ۱۳۳۲، «مقدمهٔ قدیم *شاهنامه*»، *بیست مقاله*، تهران، ج ۲، ص ؟؟؟.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۳۶، *کیانیان*، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، تهران.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۶۴، *نخستین انسان و نخستین شهریار*، ترجمهٔ احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۷۸، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، به کوشش حسن رضائی باغ‌بیدی، تهران.

مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸.

المحاسن و الأضداد، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۸م.

مسعودی، ابوالحسن علی، *التنبیه و الأشراف*، به کوشش یان دوخویه، لیدن، ۱۸۹۴م.

مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹-۱۹۱۹م.

نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر احمدبن محمدبن نصر القبادی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳.

نوری عثمان (عثمانف)، محمد، ۱۳۵۴، «خداینامه‌ها و *شاهنامه‌های* مآخذ فردوسی»، *جشننامهٔ محمد پروین گنابادی*، به کوشش محسن ابوالقاسمی، تهران، ص ؟؟؟.

نلدکه، تئودور، ۱۳۵۷، *حماسهٔ ملی ایران*، ترجمهٔ بزرگ علوی، تهران.

نلدکه، تئودور، ۱۳۷۸، *تاریخ ایرانیان و عربها*، ترجمهٔ عباس زریاب خویی، تهران.

نهایة الأرب فی أخبار الفرس و العرب، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۵.

یارشاطر، احسان، ۱۳۵۷، «چرا در *شاهنامه* از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟»، *شاهنامه‌شناسی* (مجموعه گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث دربارهٔ *شاهنامه*)، تهران، ج ۱، ص ۲۶۹-۳۰۱.

Agathias, *The Histories*, tr. J. O. Frendo, Berlin/New York, 1975.

Rozen, B. V., 1895, «K voproso ob arabskich perevodakh *khodāy-nāme*», *Vostochniya Zanetki*, Sankt Petersburg, pp. 153-191.

Shahbazi, A. Sh., 1990, «On the *Xwadāy-nāmag*», *Papers in Honour of Prof. Ehsan Yarshater* Acta Iranica 30, Leiden, pp. 208-229.

Shayegan, R. M., 1998, «The Evolution of the Concept of *xwadāy* 'God'», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* 51, pp. 31-54.

Yarshater, E., 1983, «Iranian National History», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(1), ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 359-477.

تاریخ‌نگاری و جغرافیا در ایران باستان

محمود جعفری‌دهقی

مقدمه

امروزه هیچ کتاب تاریخی از دوره‌های ماد، هخامنشی، سلوکی، اشکانی و ساسانی در دست نیست، و تنها تألیف رسمی تاریخی، یعنی *خدای‌نامه* که حاوی گزارش مشروح تاریخ ایران از کیومرث تا پایان پادشاهی خسرو پرویز (۶۲۸م) بوده، به‌ظاهر در عهد فرمانروایی یزدگرد سوم (۶۳۱-۶۵۱م) تدوین شده است (نلدکه ۱۳۶۹: ۳۶)؛ اما این بدان معنی نیست که ایرانیان از مقولهٔ تاریخ بی‌خبر بوده‌اند. الواح اداری در تخت جمشید به زبان ایلامی، نشان‌دهندهٔ آن است که نوعی دیوان‌سالاری پیشرفته در دربار هخامنشی، با منشاء بابلی رواج داشته است (بریان ۱۳۷۸: ۵۵/۱).

تاریخ‌نویسی در دورهٔ هخامنشی

هخامنشیان برای ثبت حوادث و وقایع تاریخی اهمیت ویژه‌ای قایل بودند. وقایع تاریخی به گونهٔ شفاهی یا به شیوهٔ ثبت و نگه‌داری اسناد رسمی، نسل‌به‌نسل به

دوره‌های بعد انتقال می‌یافت. وجود ده‌ها کتیبهٔ بزرگ و کوچک به زبان فارسی باستان از عهد هخامنشی که در آنها سلسله‌نسب شاهان، سرزمین‌های تحت تصرف آنان، رویدادهای مهم دوران فرمانروایی ایشان، و برخی آگاهی‌های ارزندهٔ مربوط به آن عهد مندرج است، می‌تواند شاهد روشنی بر وجود سنت تاریخ‌نویسی در آن زمان باشد. افزون‌بر کتیبه‌های مذکور، برخی از تاریخ‌نگاران باستان، نظیر هرودت (کتاب یکم، ۱۰۸، ۱۲۲)، از وجود *خدای‌نامه*‌ها و روایات شفاهی در دورهٔ هخامنشی گزارش داده‌اند که دربرگیرندهٔ سرگذشت افسانه‌آمیز شاهان بوده است. همچنین *کتاب عَزرا* (باب‌های ۵-۶) گزارش می‌دهد که گروهی از پیشوایان یهود طی نامه‌ای از داریوش هخامنشی درخواست کردند تا در کتابخانهٔ شاهی جستجو شود و فرمانی را که کورش بزرگ در بارهٔ سازهٔ بیت‌المقدس صادر کرده بود، بیابند. به دستور داریوش جستجو شد و چنین فرمانی را یافتند. شاید هرودت نیز از چنین بایگانی‌هایی ــ که وجود آنها در بعضی از استان‌های هخامنشی گزارش شده است ــ برای تهیه و تنظیم مطالب مربوط به خراجگزاری‌ها استفاده کرده باشد (بریان ۱۳۷۸: ۵۰/۱). در *کتاب اِستَر* نیز به *وقایع‌نامهٔ شاهی* (sēfer hazzikrōnōt, dibrē hayyāmim) در عصر هخامنشی اشاره شده که محتوی حوادث زندگی شاه و خانوادهٔ او بوده و آگاهی‌هایی در بارهٔ دارایی‌های او به دست می‌داده است (کلیما ۱۳۷۱: ۴۷-۴۸).

پلوتارخ در گزارشی که از نبرد دریایی ایرانیان با یونانیان در سالامیس به دست داده است، می‌نویسد که خشیارشا بر تختی از زر نشسته بود و عده‌ای از دبیران برای نوشتن شرح آن نبرد در خدمت او حضور داشتند (محمدی ۱۳۷۴: ۱۵۰). دیودور سیسیلی گزارش داده است که کتزیاس، طبیب یونانی دربار اردشیر دوم، به خود می‌بالیده که به پوست‌نوشته‌های شاهی (دفاتر شاهی) دسترسی داشته است. پارسی‌ها بر اساس برخی از آیین‌های درباری، رویدادهای گذشته را بر این پوست‌نوشته‌ها ثبت می‌کردند (بریان ۱۳۷۸: ۴۹/۱؛ کلیما ۱۳۷۱: ۴۷). نیز به روایتی، هنگامی که به درخواست آنتیوخوس سوم، رییس جوامع هیرکانی با او از امتیازهای جامعهٔ خود در دوران فرمانروایی پارسی‌ها در آسیا گفتگو می‌کرده، یک بایگان (خاطره‌نویس) شاهی در آن گفت‌وگو حضور داشته است (بریان ۱۳۷۸: ۵۰/۱).

سنت‌های شفاهی و کتبی ادبیات تاریخی در عهد فرمانروایی اشکانیان و ساسانیان به گونهٔ گسترده‌تری ادامه یافت. ساسانیان به‌ویژه خود را جانشینان بلامنازع هخامنشیان می‌پنداشتند؛ از این‌رو، سنت‌های آنان را در زمینهٔ ثبت وقایع تاریخی، مانند تهیهٔ سالنامه‌های رسمی و نقل سینه‌به‌سینهٔ سرگذشت نیاکان، ادامه دادند (کریستِن‌سِن ۱۳۷۸: ۳۷).

آن‌چه دربارهٔ علت فقر منابع تاریخی ایران باستان می‌توان گفت این است:

الف. هجوم اسکندر مقدونی و ازهم‌گسیختگی سیاسی و نظامی ایران موجب از میان رفتن آثار مدون تاریخی و بایگانی اسناد رسمی دولتی در این سرزمین شد. دفاتر و سالنامه‌هایی که تاریخ نگاران باستان و کتاب مقدس و بسیاری شواهد دیگر وجود آنها را تأیید کرده‌اند و معمولاً در دربار نگه‌داری می‌شدند، با فروپاشیِ شاهنشاهی هخامنشی در معرض نابودی قرار گرفتند و به دست اسکندر و جانشینان او به تاراج رفتند.

ب. کتیبه‌ها، منابع و اسناد تاریخی شاهان اشکانی به دست فرمانروایان ساسانی که رقبای سیاسی آنان بودند، به دست فراموشی سپرده شدند.

ج. انقراض فرمانروایی ساسانی و تحولاتی که پس از حملهٔ عرب در ایران روی نمود، مایهٔ فقدان بخش عظیمی از متون و اسناد تاریخی دوران ساسانی شد. مترجمان متن‌های پهلوی به عربی، پس از ترجمهٔ آن متون عنایتی به حفظ و نگه‌داری اصل آنها مبذول نداشتند. افزون‌بر این، دگرگونی و تحولی که در زبان و دین ایرانیان به وجود آمده بود، یکی از عوامل بی‌توجهی به آثار و کتاب‌های پهلوی بود.

د. آن‌چه از این آثار تاریخی در اوایل دورهٔ اسلامی باقی بود، در طول تاریخ پر فراز و نشیب ایران و در حوادثی نظیر حمله‌های پیاپی مغول از میان رفت.

تاریخ‌نویسی در عصر ساسانی

یکی از حوادث بزرگ علمی و فرهنگی در دورهٔ ساسانی، به‌ویژه در عهد خسرو انوشیروان، ایجاد نهضتی بزرگ و تأثیرگذار در عرصه‌های گوناگون علمی و ادبی بود. سرزمین ایران در میان دو جریان فکری یونانی ـ رومی در غرب، و هندی در شرق،

قرار داشت (زِنر ۱۹۵۵: ۱۰) و بدین‌ترتیب، اشتیاق به آگاهی از فرآورده‌های علمی این دو تمدن، و دانش و فرهنگ دیگر ملت‌ها، انگیزهٔ برپایی نهضتی در احیای علوم و از جمله در زمینهٔ تدوین تاریخ ملی ایران بود. از ویژگی‌های نهضت علمی و ادبی دوران ساسانی، یکی آن بود که این نهضت کاملاً جنبهٔ ملی و ایرانی داشت. شاهان ساسانی، همانند شاهان هخامنشی، توجه ویژه‌ای به انتشار و گسترش اخبار مربوط به پیشرفت‌های سیاسی دوران خویش داشتند. فرمانروایان ساسانی که سعی در ایجاد نوعی انسجام سیاسی و دینی در ایران داشتند، بر آن بودند تا با تدوین تاریخ سیاسی و اجتماعی و گزارش کشورگشایی‌ها و خدماتی که خود یا فرمانروایان پیشین به این سرزمین ارایه کرده بودند، به شکوه دربار ساسانی بیافزایند (محمدی ۱۳۷۴: ۲۴۲). جاحظ دربارهٔ علاقهٔ فرمانروایان ایرانی به تدوین آثار تاریخی می‌نویسد: «ایرانیان به واسطهٔ میل و رغبت فراوانی که به حفظ آثار و اخبار داشتند، وقایع بزرگ و کارهای عظیم خود و همچنین اندرزهای سودمند و اموری را که موجب شرف و سرافرازی ایشان می‌بود، در دل کوه می‌نگاشتند یا در بناهای بلند و استوار به یادگار می‌گذاشتند، و بدین سان آنها را از خطر زوال محفوظ می‌داشتند و برای همیشه پایدار می‌ساختند» (محمدی ۱۳۷۴: ۱۵۱).

به‌طوری که از آثار ترجمه شدهٔ پهلوی به عربی استنباط می‌شود، شاهان ساسانی توجه فراوانی به ثبت وقایع تاریخی زمان خود داشتند و به همین جهت، به دبیران فرمان دادند تا آن وقایع را در دفاتری ویژه درج و به صورت سالنامه تنظیم کنند تا در جایگاه ویژه‌ای نگه‌داری شوند. آنان همچنین منصب ویژه‌ای با عنوان «نگهبانی سالنامه‌های شاهی» در دربار ایجاد کردند.

واژهٔ «دبیر» در فارسی میانه dibīr و در ایلامی هخامنشی tup-pi-ra به معنی «نویسنده، منشی» است (تفضلی ۱۹۹۳: ۵۳۴). گروهی از تاریخ نگاران اسلامی دبیری را به دوران جمشید نسبت داده (برای نمونه: بلعمی، *تاریخ*: ۱۳۰)، و برخی دیگر دبیری را مربوط به عهد تهمورث دانسته‌اند (برای نمونه خیام، *نوروزنامه*: ۴۴؛ فردوسی، *شاهنامه*: ۳۸/۱)، و گروهی دیگر آن را به دورهٔ اردشیر بابکان منسوب کرده‌اند (نک: مینوی ۱۳۵۴: ۵۷). بنابر اسناد به دست آمده از نِسا، در دورهٔ اشکانی ریاست دبیران

را کسی که «دبیربد»[1] خوانده می‌شد بر عهده داشت. عنوان دیگری که برای رئیس دبیران در عهد اشکانی به کار می‌رفت، «دبیران مَهِست»[2] بود که در *نامهٔ تَنسَر* به «مهتر دبیران» ترجمه شده است (نک: *کارنامهٔ اردشیر بابکان*: ۱۰۴). براساس *نامهٔ تَنسَر*، دبیران یکی از طبقات چهارگانهٔ عصر ساسانی بودند (مینوی ۱۳۵۴: ۵۷).

خوارزمی دبیران دولت ساسانی را به دسته‌هایی به شرح زیر تقسیم کرده است: ۱. داددبیر، دبیر احکام حقوقی و دادگستری؛ ۲. شهرآماردبیر، دبیر درآمد و مالیات کشور؛ ۳. کَدَگ‌آماردبیر، دبیر درآمد ویژهٔ خاندان شاهی؛ ۴. کَنزآماردبیر، دبیر خزانه؛ ۵. آخورآماردبیر، دبیر اصطبل شاهی؛ ۶. آتش‌آماردبیر، دبیر اوقاف و امور خیریه (نک: محمدی ۱۳۷۴: ۱۰۰).

در کتیبهٔ سه‌زبانهٔ شاپور اول بر کعبهٔ زردشت، نام تعدادی از دبیران به عنوان مقام‌های رسمی و بلندپایه ذکر شده است. یکی از این دبیران، اَشتاد، دبیرِ خاندانِ مِهران از ری است (نک: تحریر فارسی میانهٔ کتیبه، سطر ۳۴).

فرمان‌ها، احکام، مواعظ، نصایح، وصایا و دیگر اظهارات شاه و مقام‌های رسمی و بلندپایهٔ درباری بود. آنان همچنین مسئولیت ثبت وقایع روزانه را به ترتیب تاریخ برعهده داشتند. برخی از آنها نیز در مناصب گوناگون دولتی خدمت می‌کردند یا به نگارش، استنساخ و تصحیح کتاب اشتغال داشتند. دبیران این اجازه را داشتند که نام خود را ذیل کتیبه‌ها درج کنند؛ برای نمونه، نام دبیر شاپور اول در کتیبهٔ کعبهٔ زردشت، اُهرمَزد[3] پسرِ شیلَگ/ شیرَگ[4]، و نام دبیر کَرتیر در کتیبهٔ نقش رجب، بوختَگ[5] بوده است. تعداد بسیاری از مهرهای دبیران ساسانی چاپ و منتشر شده است که در میان آنها نام دبیران مسیحی، نظیر سیبوخت[6]، نیز دیده می‌شود (ژینیو و گیزلَن ۱۹۸۷: ۲۴۶).

به روایت موسی خورنی، خوَرّه‌بود[7]، از دبیران شاپور دوم که مسئول ثبت وقایع روزانه بود، به دست رومیان اسیر شد. او در روم زبان یونانی را آموخت و کتابی دربارهٔ

---

1. dpyrpty /dibīrbed/ 2. dibīrān mahist 3. Ohrmazd 4. Šēlag/Šērag 5. Bōxtag
6. Sēbōxt 7. Xwarrah-būd

PersianPDF.com

شاپور و ژولیان نگاشت. بعدها کتابی را نیز به یونانی ترجمه کرد. این کتاب را یکی از همراهانش به نام *راست‌سَخوَن*[1] دربارهٔ تاریخ کهن نوشته بود (نک: تفضلی ۱۹۹۳: ۵۳۵).

دبیران در امور مهم سیاسی طرف مشاورهٔ شاهان بودند و از این‌رو همواره از وقایع و دقایق سیاسی آگاه بودند. برخی از دبیران مسئول مکاتبات محرمانه بودند، و در متون اسلامی «کاتب السِّر» (در فارسی میانه به‌احتمال *rāz-dibīr) نامیده شده‌اند. دینوری (۱۰۶، ۳۸۹) گزارش داده است که وقتی خسرو پرویز بندویه را به قتل رساند، بر آن شد تا برادر او، بستام، را نیز به قتل رساند. بنابراین، به دبیر کاتب السِّر فرمان داد تا نامه‌ای به بستام بنویسد و او را برای پاره‌ای مذاکرات به دربار دعوت کند. شاهان ساسانی به هنگام تصمیم‌گیری در امور خطیر، نظیر تعیین جانشین، جنگ یا صلح با دیگر دولت‌ها، بازجویی قضایای پراهمیت، دبیران را در کنار خود داشتند و با آنان رایزنی می‌کردند. بیش‌تر رسم بر آن بود که دبیران همراه سپاه به میدان جنگ روند و فرماندهان سپاه با آنان مشاوره کنند. همچنین، در اواخر دورهٔ ساسانی فرمان‌های شاهان در حضور آنان ثبت می‌شد و یکی دیگر از مسئولان آن را در دفتر یادداشت ماهانه می‌نگاشت. سپس، شاه آن را مهر می‌کرد تا به خزانه سپرده شود (تفضلی ۱۹۹۳: ۵۳۶).

یکی از مشاغل دربار ساسانی مقامِ نگهبانی سالنامه‌های شاهی بود. به این نگهبانان در دستگاه شاهی توجه ویژه‌ای می‌شد (کریستِن‌سِن ۱۳۷۸: ۷۰، ۱۳۱). آگاثیاس (د ۵۸۲ م)، تاریخ‌نگار رومی، سالنامه‌های رسمی ساسانی را برای نگارش کتاب تاریخی خود به‌کار برده است (کلیما ۱۳۷۱: ۴۷-۴۸)؛ بدین‌ترتیب که سرجیوس، مترجم مشهور دربار، با اجازهٔ نگهبانان، نام شاهنشاهان ایران و دورهٔ شاهی و کارهای بزرگ هر یک را از روی سالنامه‌های شاهی یادداشت کرده و پس از ترجمه به زبان یونانی در اختیار آگاثیاس قرار داده است (محمدی ۱۳۷۴: ۱۵۰).

یکی از ویژگی‌های سنت تاریخ‌نویسی در عهد ساسانی آن بود که نگارش تاریخ تنها

---

1. Rāst-saxwan

ویژهٔ شاه، دربار و گروه ویژه‌ای از اطرافیان او، نظیر روحانیان، بود. بنابراین، در تدوین *خدای‌نامه*ها و سالنامه‌های شاهی که در خزانه‌های درباری نگاه داشته می‌شد، آن دسته از نکات مطرح می‌شد که مصلحت شاه، روحانیت و طبقهٔ ممتاز ایجاب می‌کرد. ازاین‌رو، در این‌گونه تألیفات هیچ‌گاه از خیزش‌های اجتماعی و سیاسی، مانند بدعت‌های دینی مانوی، زروانی، قیام مزدک و مانند آنها، سخن به میان نمی‌آمد. بدین‌ترتیب هنگامی که خسرو پرویز بر آن شد تا بر اساس سنت پیشین، وقایعنامهٔ شاهان را تدوین کند، موضوع به تأیید نمایندگان عالی‌رتبهٔ طبقهٔ روحانیان نیز رسید. مسایل اصلی این آثار تاریخی صرفاً عبارت بودند از: سنت دینی، مشروعیت پادشاهیِ موروثی، و نوعی میهن‌پرستی بیش‌از اندازه. در حالی که در غرب وضع به گونه‌ای دیگر بود. تاریخ‌نگاران مستقل بودند و آزادانه به نقد سیاستمداران می‌پرداختند (کلیما ۱۳۷۱: ۴۹). از سوی دیگر، متن‌های تاریخی مربوط به عصر ساسانی، نظیر *کارنامهٔ اردشیر بابکان* و *مادَیان شطرنج* با اسطوره‌ها و افسانه‌ها درآمیخته‌اند (کریستِن‌سِن ۱۳۷۸: ۳۷).

اگرچه پاره‌ای از مسایل پیش‌آمدهٔ بالا انکارناپذیر به نظر می‌رسد، نباید فراموش کرد که شیوه‌های تاریخ‌نگاران غربی نیز خالی از اشکال به نظر نمی‌آید. بررسی آثار تاریخ‌نگاران باستان نمایانگر آن است که بیش‌تر آنان نیز، علی‌رغم استقلال، مبادرت به ارایهٔ گزارش‌های نادرست، یک‌سویه و اغلب متکی بر اخبار شفاهی و، در بسیاری از موارد، نژادپرستانه کرده‌اند.

آثار تاریخی تدوین‌شده در عهد ساسانی

تاریخ‌نگاران اسلامی از کتاب‌های تاریخی بی‌شماری مربوط به دورهٔ ساسانی یاد کرده و آنها را به‌کار برده‌اند. پاره‌ای از این آثار امروزه ناپدید شده‌اند، و جز نامی از آنها در دست نیست. مسعودی از کتاب‌هایی یاد می‌کند که در فارس و کرمان به دست آورده بود. او همچنین از منابعی با عنوان «قدماء الفرس» نام می‌برد. مقایسهٔ آثار برجای‌مانده از عهد ساسانی، با آثار تاریخی دورهٔ اسلامی، نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاران اسلامی، همانند آیین دبیری و بسیاری دانش‌های دیگر، شیوهٔ تاریخ‌نویسی را از

ایرانیان آموختند و در واقع، جنبش علمی و فرهنگی دوران ساسانی راه خود را در دورهٔ اسلامی ادامه داد و درخت تناوری شد که در این روزگار به بار نشست. اینک، برای نمونه به برخی از تألیفات تاریخی عصر ساسانی اشاره می‌شود که هرچند بیش‌ترشان در گردباد حوادث ناپدید شده‌اند، تأثیر ژرفی، به گونهٔ مستقیم یا غیرمستقیم، بر متن‌های تاریخی دوران اسلامی نهاده‌اند.

۱. *خدای‌نامه*. یکی از آثار ارزشمندی که در زمینهٔ تاریخ روایی ایران در عهد ساسانی تدوین شد، کتاب *خدای‌نامه* بود. در عهد خسرو انوشیروان، دبیران ساسانی با استفاده از دفترهای رسمی و سنت‌های شفاهی و متن‌هایی که در زمینهٔ مسایل تاریخی، نظیر نسب‌نامه‌ها، فهرست جنگ‌ها و حوادث مربوط به آنها، وجود داشت، تدوین *خدای‌نامه* را آغاز کردند (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۷۰). این تألیف آمیزه‌ای بود از نام و نشان شاهان سلسله‌های ایرانی همراه با اسطوره و افسانه و جهان‌بینی و استنباطی که ایرانیان از حوادث و وقایع سرزمین خویش داشتند. در این اثر، وصایا، خطابه‌ها و کلمات قصار شاهان و بزرگان را نیز آورده بودند. یکی از منابع معتبر *خدای‌نامهٔ* ساسانی، سالنامه‌های رسمی درباری بود (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۳۷).

خدای‌نامه با عنوان *نامهٔ باستان* در عهد بهرام گور وجود داشت و داستان‌های آن در مجالس شاهان خوانده می‌شد (نلدکه ۱۹۲۰: ۱۳؛ شهبازی ۱۹۹۰: ۲۱۴). به‌احتمال *خدای‌نامهٔ* ساسانی تا عصر خسرو پرویز را دربرداشته است، اما پس از مرگ یزدگرد سوم، روحانیان زردشتی مطالبی دربارهٔ دورهٔ اخیر ساسانی بدان افزوده بودند (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۳۹). اگرچه اصل این تألیف در دست نیست، با توجه به متن‌های تاریخی دورهٔ اسلامی و *شاهنامهٔ* فردوسی و مطالبی که از این اثر در آثار دوران اسلامی نقل شده است، می‌توان محتویات آن را به چهار بخش تقسیم کرد: بخش نخست، اسطوره‌ها و داستان‌های کهن هندوایرانی که نظیر آنها را در *اوستا* می‌توان بازیافت. دودیگر، روایات کیانی که با روایات شاهان و قهرمانان اشکانی درآمیخته و در قالب داستان‌های گیو و گودرز و میلاد بازتاب یافته است. نمونه‌ای از این گونه افسانه‌ها را می‌توان در حماسهٔ *یادگار زَریران* باز یافت. سه‌دیگر، داستان‌هایی که در اواخر سدهٔ دوم میلادی همراه با اقوام سَکایی به سرزمین سیستان انتقال یافته و به

صورت افسانه‌های زال و رستم با افسانه‌های کیانی درآمیخته بود. چهارم، شرح حال شاهان ساسانی و افسانه‌هایی که به آنان و دیگر بزرگان این عهد نسبت داده می‌شد (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۷۲).

خدای‌نامه را عبدالله‌بن مقفع از پهلوی به عربی ترجمه کرد. افزون بر آن، ده‌ها ترجمهٔ دیگر از این اثر به عربی صورت گرفت که هیچ کدام از آنها در دست نیست (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۳۸).

۲. *آیین‌نامه*. کتاب *آیین‌نامه* دربارهٔ ویژگی‌های تشکیلات دولت و جامعهٔ ایران پیش از عهد ساسانی تدوین شده بود. این تألیف تنها نزد موبدان و برخی از بزرگان یافت می‌شد. مسعودی در *التنبیه*، ثعالبی در *غرر ملوک الفرس* و ابن قتیبه در *عیون الأخبار* از آن یاد کرده‌اند (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۳۹). بنابر آن‌چه ابن قتیبه گزارش داده، *آیین‌نامه* دربردارندهٔ کتاب‌ها و رسالات بی‌شماری بوده که هر یک به مبحث ویژه‌ای می‌پرداخته است؛ از جمله اخبار و داستان‌های تاریخی، فنون و معارف عهد ساسانی، آیین سیاست و حکومت، آداب و رسوم درباری، آداب جنگ و لشکرکشی، ساز و برگ لشکریان به هنگام جنگ، و مجموعهٔ دانش‌ها و مهارت‌هایی که آگاهی از آنها برای بزرگان و شاهزادگان نیاز بوده است (محمدی ۱۳۷۴: ۱۵۸-۱۵۹).

۳. *گاه‌نامه*. یکی دیگر از تألیفات تاریخی عهد ساسانی، کتاب *گاه‌نامه* بوده که شامل شرح و توصیف سازمان درونی دولت و فهرست رجال سیاسی عصر ساسانی به ترتیب مقام و منصب بوده است. به نوشتهٔ مسعودی، شمارهٔ این مناصب به ششصد می‌رسیده است. این تألیف در دورهٔ اسلامی مأخذ تاریخ‌نگارانی چون یعقوبی، مسعودی و جاحظ در توصیف طبقات و درجات دربار ساسانی بوده است. مسعودی این کتاب را جزو *آیین‌نامه* شمرده است (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۴۰؛ محمدی ۱۳۷۴: ۱۵۹).

۴. *نامهٔ تَنسَر*. تَنسَریا توسر از روحانیان نام‌دار دورهٔ اردشیر ساسانی و از موجدین آیین زردشتی در آن عهد بود. متن پهلوی این اثر نیمه‌تاریخی که حاوی نکات اندرزی و سیاسی نیز بوده است، به‌احتمال، در دورهٔ خسرو انوشیروان تدوین شده و در دورهٔ اسلامی به قلم ابن مقفع به عربی ترجمه شده بود. این کتاب اینک موجود نیست، اما

ترجمهٔ فارسی آن که از متن عربی صورت گرفته و به پیوست *تاریخ طبرستان* ابن اسفندیار آمده است، امروز موجود است (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۴۰).

۵. *تاج‌نامه*. تاریخ‌نگاران اسلامی از کتاب *تاج‌نامه* به عنوان تألیفی ارزشمند، حاوی مجموعه‌ای از اخبار و آگاهی‌ها یاد کرده‌اند که برای بررسی و پژوهش در سازمان داخلی دولت ساسانی دارای اهمیت بسیار بوده است. این تاریخ‌نگاران خود در تألیفات خویش از *تاج‌نامه* و دیگر آثار تاریخی عهد ساسانی استفاده کرده‌اند. بنا به نوشتهٔ تاریخ‌نگاران، بخش اعظم این تألیف اندرزهایی بوده که خسرو پرویز به فرزندان، دبیران، گنجوران و حاجبان خویش کرده است. ابن ندیم در *الفهرست* از این تألیف یاد کرده و ابن قتیبه نقل‌قول‌هایی از آن در *عیون الأخبار* آورده است. به‌احتمال، طبری به نقل از همین اثر برخی از اسناد تاریخی را، نظیر نامهٔ شاپور سوم به حکام ایالات، نامهٔ بهرام چهارم به سران سپاه و نامهٔ خسرو اول به پادگوسبان آذربایجان، در *تاریخ* خود آورده است (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۴۲؛ محمدی ۱۳۷۴: ۱۶۱).

۶. تاریخ مصور ساسانی. مسعودی گزارش داده است که در سال ۳۰۳ق، کتابی را در استخر نزد یکی از بزرگان فارس دیده که دربردارندهٔ بیش‌ترِ دانش‌های ایرانیان با شرح تاریخ‌ها و ساختمان‌ها و مدت پادشاهیِ پادشاهان بوده و تصاویر شاهان ساسانی را نیز دربرداشته است. مسعودی اظهار کرده که نظیر این اخبار و مطالب را در هیچ‌یک از تألیفات دیگر، نظیر *خدای‌نامه* و *آیین‌نامه* و *تاج‌نامه*، ندیده است. در این کتاب تصویر ۲۷ تن از پادشاهان ساسانی ترسیم شده است که دو تن از آنان زن بودند. این تصاویر مربوط به آخرین روزهای زندگی شاهان بودند و چهرهٔ آنان را با تمام جزییات و زینت‌آلات نشان می‌داد. شاهانی که در جنگ کشته شده بودند ایستاده و دیگر شاهان نشسته به تصویر کشیده شده بودند. این نقاشی‌ها را در خزانه نگه‌داری می‌کردند (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۴۳؛ محمدی ۱۳۷۴: ۱۶۴).

۷. *بهرام چوبین‌نامه*. داستانی تاریخی در شرح زندگی سردار نام‌دار، بهرام چوبین، بوده است. وی پسر بهرام گشتاسپ، از دودمان مِهران، و یکی از سرداران سپاه ایران بود. به نوشتهٔ دینوری (*اخبار*: ۱۰۸)، بهرام در زمان هرمزد استانداری آذربایجان و ارمنستان را بر عهده داشت. بهرام در جنگ با ترکان پیروز شد و غنایم بسیار برای

هرمزد باز آورد؛ اما به واسطهٔ سعایت وزیر هرمزد، شاه به او بدبین و خشمگین شد. بهرام نسبت به شاه شورید و با همدستی سپاهیان رهسپارِ جنگ با وی شد. بزرگان دولت ساسانی پیش از رویارویی بهرام با هرمزد، شاه را از پادشاهی خلع کردند و پسر او خسرو را به شاهی نشاندند. با این همه، بهرام از شورش بازنگشت و با سپاه خود به تیسفون آمد. خسرو از مقابل او گریخت و بهرام در تیسفون تاج شاهی را بر سر گذاشت و سکه به نام خود زد. خسرو ناچار به روم رفت و از موریس، امپراتور روم، یاری خواست. سپس با یاری او به آذربایجان بازگشت و بهرام را شکست داد. بهرام به ترکان پناه برد و پس از چندی به اشارهٔ خسرو در آن‌جا به قتل رسید. بهرام چوبین از سرداران نامی و مورد توجه مردم بود. داستان دلاوری‌های او برای سده‌ها بر سر زبان مردم بود. بدیهی است به‌واسطهٔ ماهیت داستان که مغایر با علایق شاهان ساسانی بود، شرح زندگی او به‌طور مستقل و جدا از *خدای‌نامه* تدوین شده بود (نیز، نک: *همان*: ۱۰۸-۱۳۰). سرگذشت بهرام در *شاهنامهٔ* فردوسی و بسیاری از متن‌های دورهٔ اسلامی مندرج است. جبلةبن سالم این کتاب را به عربی ترجمه کرده بود (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۴۴؛ محمدی ۱۳۷۴: ۱۶۸).

۸. داستان شهربراز و پرویز. شهربراز از سرداران شجاع ایرانی در روزگار خسرو پرویز بود. او پس از هنرنمایی‌هایی که در جنگ ایران با روم از خود نشان داد و شهرهای شامات و فلسطین و قسطنطنیه را محاصره کرد، خسرو پرویز به او بدگمان شد و با آن‌که از بستگان نزدیک شاه و از محارم او بود، بر او خشم گرفت. شهربراز ناچار به قیصر روم پناه برد. از این متن می‌توان آگاهی‌های ارزشمندی دربارهٔ تاریخ دورهٔ ساسانی به دست آورد (محمدی ۱۳۷۴: ۱۷۰).

۹. *کارنامهٔ اردشیر بابکان*. *کارنامهٔ اردشیر بابکان* تنها اثر تاریخی آمیخته با افسانه به زبان پهلوی است که تا امروز باقی مانده است. این تألیف دربارهٔ زندگی اردشیر بابکان است و به احتمال بسیار در اواخر دورهٔ ساسانی تدوین یافته است. در دورهٔ اسلامی، بسیاری از تاریخ‌نگاران، از جمله طبری و ثعالبی، زندگی اردشیر بابکان را با توجه به *کارنامه* به رشتهٔ تحریر درآورده‌اند، و مسعودی (*مروج*: ۲۸۹/۱) از آن با عنوان *الکارنامج* یاد کرده است. فردوسی نیز این اثر را در *شاهنامه* به نظم کشیده است.

ساختار و جزییات داستان و حتی جمله‌ها در هر دو اثر یکسان است. فردوسی نکته‌های مربوط به دین زردشت را حذف کرده است (تاوادیا ۱۳۵۵: ۱۹۷). به نظر می‌رسد که افسانهٔ زندگی اردشیر همانند زندگی کورش مدت‌ها بر سر زبان‌ها بوده است. آفرینندگان این افسانه شباهتی آگاهانه میان زندگی کورش و اردشیر ایجاد کرده‌اند تا بر وجاهت فرمانروایی اردشیر بیافزایند. حتی اژدهاکشی اردشیر در داستان کرم هفتواد نیز که ملهم از اسطورهٔ مردوک، خدای ملی بابل، بوده، به همین انگیزه بوده است (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۶۶). از آن‌جا که این افسانه و آغاز فرمانروایی ساسانیان به‌کرات در منابع مختلف بیان شده است، در این‌جا ضمن پرهیز از تکرار داستان، تنها به ارزش‌های تاریخی این کتاب پرداخته می‌شود.

ـ *کارنامه* در ارایه اصل و نسب اردشیر بابکان به عنوان سندی معتبر شناخته شده است.

ـ *کارنامه* ضمن بیان پاره‌ای از حوادث دوران ساسانی، چگونگی جایگزینی یک نظام مبتنی بر وحدت سیاسی و حکومت مرکزی به جای حکومت ملوک‌الطوایفی را بیان می‌دارد.

ـ در *کارنامه* برخی از مناصب حکومتی و نام تنی چند از صاحبان مناصب ذکر شده است، از جمله اَرتیشتاران سالار (فرمانده جنگجویان)، ایران سپاهبد (فرمانده کل سپاه)، پُشتیگبان سالار (نگهبان ویژهٔ شاه)، موبدان‌موبد، دبیران‌مَهِست و اندرزبد اَسواران. همچنین، نام برخی از آتش‌ها که اردشیر بنا کرده بود در بخشی از *کارنامه* آمده است.

ـ در *کارنامه* روایاتی مربوط به فارس آمده است، که آنها را نمی‌توان در منابع دیگر یافت.

ـ افزون بر آن‌چه گذشت، در *کارنامه* اشارات پراکنده‌ای به اسامی جغرافیایی، وجه تسمیهٔ شهرها، چگونگی بنای برخی از شهرها، نخستین بناهایی که در هر شهر ساخته می‌شد، شیوه‌های جنگ و آرایش‌های رزمی، نقش ساسانیان در برپایی برخی از اماکن مقدس و ترویج اعتقادات مذهبی شده است، که برای بررسی تاریخ و جغرافیای تاریخی ایران عهد ساسانی دارای اهمیت فراوان است.

۱۰. بخش‌های تاریخی در متن‌های پهلوی. متن‌های پهلوی آثاری هستند که شکل نهایی آنها بیش‌تر در سده‌های سوم تا پنجم هجری تدوین یافته‌اند، اما همگی آنها برگرفته از آگاهی‌ها و سنت‌های ایران پیش از اسلام هستند. منبع اصلی این متن‌ها *اوستا* و ترجمه‌های آن بوده است، که برایند جهان‌بینی ایرانیان در طول هزاره‌ها است. گزارش‌های این متن‌ها با *خدای‌نامه*‌های اواخر عهد ساسانی قابل‌تطبیق است. در حقیقت، روایات ساسانی از تاریخ باستانی ایران، همان مندرجات *اوستا* است که پس از تکامل و برخی اصلاحات به سود فرمانروایی دینی عهد ساسانی در *خدای‌نامه*‌ها و دیگر تألیفات تاریخی این عهد منعکس شده است. بنابراین، بخش مهمی از تاریخ ملی ایرانیان را که به منزلهٔ آیینه‌ای از اوضاع و احوال اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عهد ساسانی است، می‌توان از فحوای این متن‌ها استخراج کرد. برخی از این آثار که از دیدگاه تاریخی اهمیت بیش‌تر دارند، عبارت‌اند از:

۱. *بُندَهِشن*. در این اثر از پاره‌ای مسایل تاریخی که بیش‌تر با اسطوره درآمیخته سخن به میان آمده است، ازجمله در بخش هجدهم با عنوان «دربارهٔ گزندی که هزاره هزاره به ایرانشهر آمد»، ضمن اشاره به سلسله‌های پیشدادی و کیانی، حوادثی را که در دوران هر یک از آنها اتفاق افتاده درج کرده است (نک: بهار ۱۳۶۹: ۱۳۹-۱۴۳).

۲. *دینکَرد*. کتاب‌های سوم و هفتم تا نهم *دینکَرد* حاوی آگاهی‌های ارزشمندی دربارهٔ تاریخ روایی و اساطیر ایران باستان است. به روایت‌های دینی، به‌ویژه در کتاب‌های هفتم تا نهم که چکیده‌هایی از نَسک‌های گمشدهٔ *اوستا* در آنها مندرج است، تأکید بیشتر شده است، و در آنها از بهمن به عنوان مدافع دین، بلاش و فرمان او برای گردآوری نوشته‌های دینی، اردشیر بابکان و انسجام بخشیدن به دستگاه دینی و دولت، شاپور دوم و پشتیبانی او از عقاید درست، بهرام پنجم که موبدان را در انجام خویشکاری‌های خود آزاد گذاشت، خسرو یکم و مبارزهٔ او با مزدک، و یزدگرد سوم، آخرین پادشاه زردشتی، نیز از تَنسَر، موبد خردمند اردشیر یکم، یاد شده است (یارشاطر ۱۳۷۳: ۵۰۶). همچنین، کتاب چهارم *دینکَرد* آگاهی‌های فراوانی دربارهٔ پهلوانان تاریخ ملی به دست می‌دهد.

در رساله‌ها و متن‌های مربوط به آداب کشورداری و فرمانروایی و عهدها و *کارنامهٔ*

انوشیروان نیز به نکات و مطالب تاریخی اشاره شده است، که می‌توانند برای بررسی تاریخ ایران باستان مفید باشند (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۷۸). همچنین، برخی از داستان‌ها، نظیر رستم و اسفندیار، بهرام و نرسی، و دارا و بت زرین، دربردارندهٔ آگاهی‌هایی سودمند در تاریخ ایران باستان‌اند. هر چند اصل این آثار در دست نیست، بیش‌تر، بخش‌هایی از آنها در متن‌های دورهٔ اسلامی به عربی موجود است. بدیهی است که تاریخ‌نگاری عهد ساسانی بر تاریخ‌نگاران رومی، ارمنی، سریانی، چینی و نیز بر اقلیت‌های دینی ایرانی تأثیر چشمگیری داشته و به تدوین تألیفات تاریخی بی‌شمار دربارهٔ عهد ساسانی انجامیده است.

جغرافیا در عهد ساسانی

ایرانیان برای سده‌های متوالی تقسیمات جغرافیایی جهان را با نگرشی اسطوره‌ای می‌نگریستند. سپس، هنگامی که در عهد ساسانی تدوین علوم و دانش‌های زمانه همراه با جنبش فرهنگی جامهٔ عمل به خود پوشید، جغرافیای اساطیری نیز رفته‌رفته خود را با واقعیات هماهنگ کرد و طرح واقعی خود را بازیافت. تنها رسالهٔ جغرافیایی که از این دوره به پهلوی باقی مانده است، بیانگر همین تحول است و نشان می‌دهد که در عهد خسرو انوشیروان، همراه با نهضت علوم، ایرانیان دانش جغرافیا را نیز بازشناخته و گسترش داده‌اند.

نگرش اساطیری ایرانیان باستان را دربارهٔ کشورها، شهرها، کوه‌ها و دریاها در متن‌های اوستایی و پهلوی می‌توان بازیافت. بنابر دیدگاه ایرانیان باستان، زمین به هفت پاره (اقلیم، کشور) تقسیم شده است: کشور میانی که خود به اندازهٔ تمامی شش کشور دیگر است، خوَنیرَه[1] و شش کشور دیگر اَرزَه[2] در شرق، سَوَه[3] در غرب، فرَدَدَفش[4] در جنوب شرقی، ویدَدَفش[5] در جنوب غربی، وُروجَرشت[6] در شمال شرقی و وُروبَرشت[7] در شمال غربی هستند (نیز، نک: بهار ۱۳۷۶: ۱۵؛ تفضلی ۱۹۹۲؛

1. Xwanirah 2. Arzah 3. Sawah 4. Fradadafš 5. Wīdadafš 6. Wōrūjaršt
7. Wōrūbaršt

جعفری‌دهقی ۱۹۹۸: ۲۱۱). سرزمین ایرانویج[1]، خاستگاه اساطیری ایرانیان، در منطقهٔ آباد و حاصلخیز خوَنیرَه واقع است. هفت کشور مذکور به وسیلهٔ دریاها، جنگل‌ها و کوه‌ها از یکدیگر جدا شده‌اند.

به روایت *بُندَهِشن*، دو رشته کوه البرز و تیرگ، یا تیرگ البرز، به‌ترتیب پیرامون زمین و سطح فوقانی زمین را به دو نیم تقسیم می‌کنند (نک: بهار ۱۳۶۹: ۵۷، ۷۷). ایزد تیشتَر با آوردن باران دریای فراخکَرت را در کنار البرز ایجاد کرد. سپس، شش دریای دیگر سرتاسر زمین را فراگرفت: دریای پوئیتیک، دریای کَمروت، دریای سَتویس، دریای سیاوُبن، و دو دریایی که یکی میان اَرزَه و خوَنیرَه، و دیگری میان خوَنیرَه و سَوَه قرار دارد. مهرداد بهار (۱۳۷۶: ۲۲) کشورها، رودها و کوه‌های اساطیری را با واقعیات مقایسه کرده و نتیجه گرفته است که دریای فراخکَرت همان اقیانوس هند، دریای پوئیتیک خلیج فارس، دریای سَتویس دریای عمان، فرَدَدَفش جزیرهٔ سیلان، دریای کَمروت دریای کاسپین یا خزر، و دریای سیاوُبن دریای سیاه و مدیترانه است. دو دریایی که میان خوَنیرَه، اَرزَه و سَوَه قرار دارند نیز دریای سرخ و خلیج بنگال‌اند. بدین ترتیب، کشور سَوَه آفریقا و کشور اَرزَه هندوچین و چین‌اند.

تنها اثر مستقل دورهٔ ساسانی به زبان پهلوی دربارهٔ جغرافیای تاریخی شهرها، رسالهٔ کوچک *شهرستان‌های ایرانشهر* است. گرچه تدوین نهایی این رساله، همانند دیگر آثار پهلوی، در سدهٔ سوم هجری انجام یافته است، نگارش نخستین آن به‌احتمال، مربوط به اواخر دوران ساسانی است. به نظر می‌رسد ازجمله منابع این رساله *خدای‌نامهٔ* دوره ساسانی بوده که از سویی مورد استفادهٔ جغرافیانویسان اسلامی نیز بوده است. مؤلف این اثر شناخته نیست. او ایرانشهر را براساس تقسیم‌بندی دورهٔ خسرو انوشیروان به چهار ناحیهٔ شرق و غرب و جنوب و شمال تقسیم کرده و برای هر ناحیه شهرهایی را برشمرده است. برخی از این شهرها عبارت‌اند از: سمرقند و شادفَرُّخ‌خسرو در شرق، تیسفون و مدینه در غرب، کابل و اَشکَر در جنوب، و آذربایجان و آمل در شمال. این رساله به واسطهٔ انتساب برخی از شهرها به شاهان

1. Ērānwēǰ

اساطیری پای از محدودهٔ واقعیات بیرون نهاده است. همچنین، از مزایای آن ذکر نام بنیان‌گذاران برخی از شهرهای ایران است (نیز، نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۲۶۵-۲۶۶).

در برخی دیگر از متن‌های اوستایی و پهلوی نیز اشاراتی به جغرافیای باستانی ایران شده است، از جمله:

ـ بخش نخست *وَندیداد* سرزمین‌های ایران را که اهوره‌مزدا آفریده و اهریمن آنها را آلوده ساخته است، برمی‌شمارد.

ـ مؤلف *بُندَهِشن* در بخش نهم با عنوان «دربارهٔ چگونگی زمین‌ها»، به اسطورهٔ پیدایی هفت کشور و چگونگی تقسیم آنها، پیدایش دریاها، کوهها، دریاچه‌ها و رودها اشاره کرده است. نیز در بخش شانزدهم با عنوان «دربارهٔ شهرهای نامی ایرانشهر که اقامتگاه کیان بوده‌اند»، نام‌های جغرافیایی چندی یاد شده است. مؤلف *بُندَهِشن* به هنگام شمارش کوه‌ها، می‌نویسد: «مانند آنها که نامشان به آیادگاریها و نوشته‌ها پیداست». این جمله بیانگر آن است که مؤلف از آثار دیگری در بارهٔ جغرافیای ایران آگاهی داشته است که اکنون موجود نیستند (نک: بهار ۱۳۷۶: ۷۲؛ تاوادیا ۱۳۵۵: ۲۰۳).

ـ مؤلف *گزیده‌های زادسپرم* در فصل سوم، از دریاها، کوه‌ها، دریاچه‌ها و رودهای اساطیری یاد کرده است.

کتابشناسی:

بریان، پی‌یر، ۱۳۷۸، *تاریخ امپراتوری هخامنشیان*، ترجمهٔ مهدی سمسار، تهران.

بلعمی، ابوعلی، *تاریخ بلعمی*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۴۱.

بهار، مهرداد، ۱۳۶۹، *بُندَهِش*، تهران.

بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *از اسطوره تا تاریخ*، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران.

تاوادیا، ج.، ۱۳۵۵، *زبان و ادبیات پهلوی*، ترجمهٔ س. نجم‌آبادی، تهران.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژالهٔ آموزگار، تهران.

خیام، *نوروزنامه*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۲.

دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود، *اخبار الطوال*، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۶.

فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، مسکو، ۱۹۶۰ م.

کارنامهٔ اردشیر بابکان، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۷۸ .

کتاب مقدس.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۷۸، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران.

کلیما، اوتاکر، ۱۳۷۱، *تاریخچهٔ مکتب مزدک*، ترجمهٔ جهانگیر فکری ارشاد، تهران.

محمدی، محمد، ۱۳۷۴، *فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی*، تهران.

مسعودی، ابوالحسن علی، *مروج الذهب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۷۰.

مینوی، مجتبی، ۱۳۵۴، *نامهٔ تَنسَر به گُشنَسپ*، تهران.

نولدکه، تئودور، ۱۳۶۹، *حماسهٔ ملی ایران*، ترجمهٔ بزرگ علوی، تهران.

یارشاطر، احسان (ویراستار)، ۱۳۷۳، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان*، ج ۳، قسمت ۱، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران.

Gignoux, Ph. and Gyselen, R., 1987, *Bulles et sceaux sassanides de diverses collections* Studia Iranica, Cahier 4, Paris.

Herodotus, tr. A. D. Godley, Cambridge, 1920.

Jaafari-Dehaghi, M., 1998, *Dādestān ī Dēnīg*, Part I: Translation, Transcription and Commentary, Studia Iranica, Cahier 20, Paris.

Nöldeke, Th., 1920, *Das iranische Nationalepos*, Berlin/Leipzing.

Shahbazi, Sh., 1990, «On the Xvadāy-nāmag», *Papers in Honour of Prof. Ehsan Yarshater* Acta Iranica 30, Leiden, pp. 208-229.

Tafazzoli, A., 1992, «Clime», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. V, Costa Mesa, California, p. 713.

Tafazzoli, A., 1993, «Dabīr», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. VI, Costa Mesa, pp. 534-537.

Zaehner, R. C., 1955, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford.

فلسفه و کلام در ایران باستان

محمود جعفری‌دهقی

«علوم عقلی در اصل، در ایـران پیـدایش یافتـه و اسـکندر آن را بـه یونـان بـرده است»(ابن خلدون، *مقدمه*: ۴۷۹).

جهان‌بینی فلسفی ایرانیان باستان

کهن‌ترین شواهد مربوط به جهان‌بینی فلسفی ایرانیان متعلـق بـه دورهٔ مـادی‌هـا است. مغان مادی با ایجاد ارتباط با اندیشمندان یونانی از یک‌سو، و روحانیان بـابلی و دیگر تمدن‌های غرب ایران و میانرودان از سوی دیگر، و آمیختن جهان‌بینی آریایی با آنها توانسته بودند به جهان‌بینی تازه‌ای دست یابند که رنـگ و بـوی ایرانـی داشـت. جهان‌بینی ایرانی در گسترش و تکامل فلسفهٔ یونانی، از هراکلیت تا ارسطو، و فلاسفهٔ اسکندریه و گنوستیک و نوافلاطونی، نقش سازنده‌ای داشت و این دیـدگاه را امـروزه اندیشمندان و صاحب‌نظران غرب و شرق نیز تأیید و تصدیق می‌کنند.

نکتهٔ دیگر آن‌که هر یک از آرا و فلسفه‌های ایرانیان در طول تاریخ و در بستر زمان،

به واسطهٔ شرایط متنوع اقتصادی و سیاسی، همچنین به سبب ارتباط با فرهنگ‌های گوناگون سایر اقوام، دستخوش تحول و تکوین شد تا این‌که به‌احتمال، در اواخر عهد ساسانی به نگارش درآمد. چنان‌چه جهان‌بینی و اندیشهٔ ایرانی مندرج در *اوستای* متأخر و متن‌های پهلوی را با قطعات پراکنده و اشارات مربوط به دین و جهان‌بینی ایرانیان باستان بسنجیم، اختلافات بسیاری، به‌ویژه در اسطوره‌ها و آرای هستی‌شناختی ایرانیان خواهیم دید که زاییدهٔ دگرگونی آن در گسترهٔ زمان هستند. اما در این مقدمهٔ کوتاه نمی‌توان به بررسی سیر دگرگونی جهان‌بینی ایرانی در طول تاریخ پرداخت، بنابراین، به سبب محدودیت‌های این مقاله، ناچار به نگاهی کوتاه به عناوین نگرش‌های فلسفی ایرانیان بسنده خواهد شد.

پرستش ایزدان

میتانی‌ها از اقوام ساکن در شمال میانرودان حدود چهارده قرن پیش از میلاد از ایزدانی مانند میتره، ورونه، ایندره، و ناستیه‌ها یاد کرده‌اند. آشور بانی‌پال از ایزد شمس (شَمَش) که هم‌سنگ ایزد مهر بود، نام می‌برد. پرستش مهر در عهد اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴-۳۵۹ق‌م) رسمیت یافت. به‌طوری که هم از *اوستا* و هم از گزارش‌های تاریخ‌نگاران باستانی بر می‌آید، ایرانیان پیش از ظهور زردشت به ستایش ایزدانی می‌پرداختند که از سویی نماد عناصر طبیعی، به ویژه چهار عنصر آب و آتش و باد و خاک، بودند و از سوی دیگر، به آیین‌های ستایش تعلق داشتند و نمایندگان مفاهیم مجرد به‌شمار می‌رفتند. برخی از ایزدان گروه نخست، نظیر وای، تیشتر، و آسمان و زمین، و بعضی از ایزدان گروه دوم آبان، آتش، هوم و گوشورون، بودند (بویس ۱۹۸۷: ۶). بخش مهمی از *اوستا* به نام «یشت‌ها» سرودهایی است که ویژهٔ پرستش ایزدان باستانی است و به سبب دیرینگیِ درون‌مایهٔ آن، چنین می‌نماید که به دورانی کهن‌تر از *گاهان* بازمی‌گردد. زردشت با آوردن دینِ بهی، کوشید تا اهوره‌مزدا را به عنوان خدای یکتا بر سایر ایزدان نام‌بُرده برتری دهد و ستایش پدیده‌های مجرد اخلاقی را جایگزین پرستش ایزدان باستانی کند (بنونیست ۱۳۷۷: ۴؛ کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۱۰۵). یکی دیگر از دیدگاه‌ها در زمینهٔ پرستش ایزدان باستانی،

طبقه‌بندی آنان به سه گروه است. این طبقه بندی ممکن است به سبب طبقه‌بندی جوامع هندواروپایی به سه طبقهٔ روحانیان، جنگاوران، و کشاورزان بوده باشد (هینلز ۱۹۸۸: ۲۴).

اصل دو بن

ارسطو در کتاب اول *دربارهٔ فلسفه* می‌گوید: مغان حتی از مصریان نیز کهن‌تراند و می‌گویند دو اصل آغازین وجود دارد: یکی روان نیکی و فضیلت، و دیگری روح بدی و شقاوت؛ آن را زئوس و اورمزدس خوانند و این را هیدس و آریمانیوس (*آثار ارسطو*:۷۹/۱۲، به نقل از: بویس ۱۹۸۲: ۴۰۲). بنابراین، در اندیشهٔ ایرانیان باستان از دیرباز دو نیرو، یکی نیروهای نیک و دیگری نیروهای شر و اهریمنی در تقابل و ستیزاند. نیکی و بدی تنها جلوه‌های گوناگونی از حقیقتی یکسان نیستند؛ بلکه همانند روشنی و تاریکی، واقعیت‌هایی جدا و متضاداند؛ بدیهی است که بازتاب این نگرش را می‌توان در ایجاد روحیهٔ امید و کوشش میان انسان‌ها و در جهت پیروزی خیر بر بدی و شر دید. مفاهیمی نظیر مینو و گیتی، و معاد و رستاخیز نیز که به‌دست ایرانیان به جهان‌بینی مغرب‌زمین راه یافت، زاییدهٔ همین باور داشتن به دو بن بوده است. یکی دیگر از ویژگی‌های دین مزدیسنی که نزدیکی ویژه‌ای با اندیشهٔ گنوسی دارد، طرحی است که آن چنان انسان را با خدا درمی‌آمیزد که هدف غایی آن یکی شدن او با خدا است. انسان پارسا با کوشش می‌تواند در وجود معبود مستحیل شود. این موضوع هدف اساسی آفرینش است (هینلز ۱۹۸۸: ۴۴؛ شاکد ۱۹۹۵: ۵۹).

آفرینش

یکی از دیدگاه‌های ایرانیان باستان، باور آنها دربارهٔ کیهان‌شناسی و آفرینش بود. به نظر آنان، جهان طبیعت به هفت بخش متمایز و مشخص بخش شده و آفرینش آنها به‌گونه‌ای منظم صورت گرفته است (بویس ۱۹۸۲: ۲۲۷). اهوره‌مزدا آفریننده‌ای است که با دستیاری شش مینوی کهن، یعنی شش امشاسپند، که به بیانی تجلیات خود اهوره‌مزدایند، این جهان را نخست به مینوی و سپس به مادی آفرید (بویس

۱۹۸۷: ۲۱).

رستاخیز و تن پسین

یکی دیگر از ابعاد جهان‌بینی ایرانیان، آموزه‌های داوری انسان‌ها و اندیشهٔ دنیای پس از مرگ است. هر چند متن‌های تدوین‌یافته در سده‌های سوم تا پنجم هجری گزارش‌های متفاوتی در زمینهٔ سرنوشت گناهکاران به‌دست داده‌اند (نک: شاکد ۱۹۹۴: ۳۹) داوری فرجامین نسبت به همه افراد بشر صورت خواهد گرفت. روان، پس از این مرحله زندگی جاودانه خواهد داشت. بنابر کیش مَزدیَسنی، داوری انسان‌ها، بهشت، دوزخ و رستاخیز خواهد بود. همچنین، رستگاری فرجامین آدمیان وابسته به اندیشه و گفتار و کردار آنها خواهد بود. هر انسانی پاسخ‌گویِ سرنوشت خویش و سایر مردمان است. بر همین اساس، فرجام آدمیان جاودانگی و سرخوشی است و این، به روزگار فرمانروایی اهوره‌مزدا و نابودی اهریمن رخ خواهد داد (بویس ۱۹۸۷: ۲۸).

وام‌گیری جهان غرب از جهان‌بینی ایرانی

بنابر گزارش‌هایی که از تاریخ‌نگاران باستانی باقی مانده، جهان‌بینی و فلسفهٔ مغرب‌زمین از جهات گوناگون و به میزان گسترده‌ای وام‌دار جهان‌بینی ایرانی بوده است. لازم به یادآوری است که این گزارش‌ها در شرایطی ارایه شده است که تاریخ‌نگاران روم و یونان باستان با آزادی کامل به نگارش آن پرداخته و علی‌رغم این‌که حوادث تاریخی را همواره مغرضانه و به سود دولت‌های خویش تفسیر کرده‌اند، نتوانسته‌اند این حقیقت را که فلسفهٔ یونان به نحو چشمگیری از سرچشمهٔ مشرق‌زمین سیراب شده است، کتمان کنند.

۱. در رسالهٔ *الکبیادسِ نخست*[1] تألیف افلاطون در ۳۹۰ق‌م اشاراتی مبنی‌بر توجه و عنایت افلاطون به آیین‌های مغان مشاهده می‌شود. وی همچنین، در کتاب *دادها* به اهمیتی که خود به جدایی و تفاوت میان دو جهان متضاد خیر و شر قایل است،

1. First Alcibiades

پرداخته است (*دادها*، کرده ۱۰، ۸۹۶، به نقل از: بنونیست ۱۳۷۷: ۸). ارسطو در بخشی از رسالهٔ خود به نام *دربارهٔ فلسفه*، آموزه‌های مغان را دربارهٔ بن نیک و بد بازگو می‌کند. پلوتارخ دربارهٔ فلسفهٔ دوبُن می‌گوید: «هرگاه بپذیریم که انجام هیچ چیزی بی‌انگیزه ممکن نیست و نیز قبول کنیم که آن‌چه نیکوست نمی‌تواند علت وجود بدی شود، پس باید در جهان بن و گوهر جداگانه‌ای باشد که بدی از او خیزد، همچنان‌که بن دیگری هست که انگیزندهٔ نیکی است. این عقیدتی است که آگاه‌ترین و بزرگ‌ترین فیلسوفان برگزیده‌اند» (پلوتارک، به نقل از: بنونیست ۱۳۷۷: ۸).

۲. زردشت و آموزه‌های مغان بر افکار و اندیشه‌های یونانی تأثیر داشت. برای نمونه برداشت یونانیان از زمان ازلی نشانهٔ برخورد آنان با جهان‌بینی ایرانی است. همچنین، پلوتارخ از طریق آثار تئوپومپوس با آیین زروانی آشنایی داشت (همان: ۷۷). اگر چه بنابر پژوهش‌های اخیر، بنیاد این اندیشه به‌احتمال، آبشخوری بیرون از ایران باستان داشته و ممکن است منشأ آن فنیقیه، سواحل شرقی آسیای صغیر و یا هند باشد، سرانجام در سدهٔ پنجم پیش از میلاد در ایران آشکار شده است (بویس ۱۳۷۵: ۲۲۶).

۳. نظریهٔ ایرانیان مبنی‌بر تقسیم جهان به هفت بخش و آفرینش آن به گونه‌ای منظم در هفت مرحله تأثیری آشکار بر فلاسفهٔ آسیای صغیر داشت و این نظریه از آن طریق به اندیشمندان روم و یونان رسیده بود (همان: ۲۲۷). افزون‌بر این، تالس ملطی، دربارهٔ این‌که «همه چیز انباشته و سرشار از خدایان است»، تحت تأثیر این نظریهٔ ایرانی است که می‌گوید: «امشاسپندان ذاتی و جای‌گیر در همهٔ آن‌چه آفریده شده، هستند» (همان: ۲۲۸).

۴. به‌طوری‌که ارسطو نظریهٔ «بی‌کرانگی» انکسیمندر ملطی را شرح می‌دهد، سرچشمهٔ الهام او دربارهٔ دنیای پس از مرگ، آموزه‌های ایرانی بوده است. همچنین، فلسفهٔ پیدایش گیتی و کیهان‌شناسی ایرانی بر جهان‌بینی انکسیمندر در این زمینه اثر بخشیده است (همان: ۲۳۱-۲۳۲).

۵. بی‌شک باور هراکلیتوس دربارهٔ جریان «آتش» در همهٔ اشیا به‌واسطهٔ اهمیتی بود که ایرانیان برای این عنصر قایل بودند. همچنین، اهمیتی که او به «خرد» می‌داد،

ناشی از جهان‌بینی ایرانیان در این باره بود. در اندیشهٔ او «رستاخیز»، «تضاد میان خیر و شر»، «لزوم انجام فرایض دینی» و بسیاری دیگر از بن‌مایه‌های فکری او زاییدهٔ ارتباطی است که میان او و مغان ایرانی برقرار بوده است (همان: ۲۳۳-۲۳۷).

نهضت فلسفه در عهد ساسانی

«شاپور پسر اردشیر در گردآوریِ کتاب‌های فلسفه و ترجمهٔ آنها به زبان فارسی کوشش بسیار به خرج می‌داد» (*تاریخ ابوالفداء*: ۵۰).

نهضتی که در عهد ساسانی زمینه‌ساز گسترش علوم و دانش فلسفه شد، موجب انتقال این دانش و تعامل تازه در این عرصه، میان ایران و دیگر سرزمین‌های شرق و غرب، شد. این نهضت در زمینهٔ فلسفه گستره‌ای را به وجود آورد که حتی فروپاشیِ دولت ساسانی نیز نتوانست از ادامهٔ آن جلوگیری کند. این نهضت تأثیری حیاتی و چشمگیر بر پیدایی فلسفه در دوران شکوفایی و عصر طلایی اسلام بر جای نهاد (بیلی ۱۹۷۱: ۸۰).

حوزه‌های علمی از عوامل مؤثر در انتقال اندیشه‌های فلسفی بودند. پس از تعطیلی مدرسهٔ آتن و برپایی دانشگاه اسکندریه در سدهٔ سوم پیش از میلاد، این مرکز جایگاه تلاقی افکار علمی و فلسفی و عرفانی شرق و غرب شد. فلاسفهٔ بزرگی در این حوزه تربیت یافتند و جایگزین حکمای قدیم یونان شدند. اقلیدس، ارشمیدس از دانشمندان نامی این دانشگاه بودند. در فلسفه نیز گروهی نظیر فیلون اسکندرانی، با ارایهٔ اندیشه‌های تازه و درآمیختن آرای ارسطو و افلاطون با اندیشه‌های دینی یهود، مکتب نوافلاطونی را پایه‌گذاری کردند. در همین زمان رسالات شش‌گانهٔ فلسفی فلوطین، به نام *تاسوعات* تألیف شد. پس از چندی، اندیشه‌های فلسفی مسیر تازه‌ای به انطاکیه، حران، و دیگر سرزمین‌های آسیای صغیر و میانرودان، از جمله شهرهای رها، نصیبین، قنسرسن و آمِد گشود و در این راستا، آثار فلاسفهٔ یونان به زبان سریانی، یعنی زبان بین‌المللی علوم، انتقال یافت. سپس، با مهاجرت دانشمندان نسطوری به حوزه‌های علمی ایران، دانش فلسفه به این سرزمین انتقال یافت و آثار فلسفی به پهلوی ترجمه شد (صفا۱۳۵۶: ۷-۸). ابن ندیم از کتاب‌هایی که در فلسفه

و منطق نگاشته شده و به پهلوی ترجمه شده بود، یاد کرده است. فلسفهٔ نوافلاطونی که در غرب با مسیحیت دچار تضاد شده بود، در ایران نیز با آیین زردشت به همین سرنوشت رسید. اما در این میان به‌واسطهٔ پشتیبانی خسرو انوشیروان از فلاسفه، دین‌ها نتوانستند مخالفت خود را علنی سازند (محمدی ۱۳۷۴: ۲۰۹-۲۱۲). افزون بر این، ایرانیان از راهِ پیوندِ بیشتر با دیگر ملت‌ها، از جهان‌بینی و فلسفهٔ هند و بابل نیز برخوردار شدند. اما در این میان انگیزه‌ها و عوامل دیگری نیز در ایجاد نهضت فلسفه در دوران ساسانی مؤثر بود که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. خسرو انوشیروان خود، دلبستگی بسیاری به دانش فلسفه داشت. آگاثیاس، تاریخ‌نگار و ادیب یونانی (درگذشتهٔ ۵۸۲ م) شگفت‌زده گزارش می‌دهد که خسرو انوشیروان با عقاید ارسطو و افلاطون آشنایی داشت و دستور داده بود تا منابع فلسفی یونان را برای وی به فارسی میانه ترجمه کنند. به‌ظاهر علت شگفتی او آن بود که از خسرو چیزی جز جنگجویی و لشکرآرایی انتظار نمی‌رفت. او همچنین معتقد بود زبان پهلوی گنجایی ظرایف ادبی و نکات فلسفی را ندارد. اما به‌طوری که خواهد آمد، نظر او در این باره صحت ندارد. زیرا زبان فارسی میانه به‌واسطهٔ ویژگی خاص خود، از ظرفیت کامل واژه‌های علمی و فلسفی برخوردار است.

انوشیروان همچنین، فرمان داده بود یکی از مسیحیان نسطوری به نام پولس پارسی، از روحانیان نصیبین، چکیده‌ای از منطق ارسطو را برای وی به سریانی ترجمه کند. در این متن نکاتی دربارهٔ حدوث و قدم عالم و نیز تبیین فلسفی خالق مطرح شده بود که به‌ظاهر با نظر موبدان موافق نبود. انوشیروان به مناسبت دلبستگی به فلسفه، اورانیوس، یکی از دانشمندان سریانی را به‌عنوان معلم فلسفهٔ خود برگزیده بود. بنا به گزارش آگاثیاس، انوشیروان روحانیان را به تشکیل حلقه‌های بحث فلسفی تشویق می‌کرد و خود در این مجالس شرکت می‌کرد (کریستن‌سن ۱۳۷۷: ۳۰۶؛ محمدی ۱۳۷۴: ۲۰۵؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۱۵۹).

۲. در عهد پیروز ساسانی (۴۵۹-۴۸۴م) گروه پرشماری از مسیحیان نسطوری به‌واسطهٔ مخالفت با مونوفیزیان به ایران پناهنده شدند و از سوی وی حمایت شدند. این گروه از سویی سبب جلب علاقه و توجه شاهان ساسانی، ازجمله خسرو انوشیروان

به علوم، به ویژه دانش فلسفه شدند، و از سوی دیگر در انتقال آرای فلسفی یونان و روم و ترجمهٔ آثار فلسفی تأثیر چشمگیری داشتند. در سال ۵۲۹م مدارس علمی آتن و اسکندریه به فرمان یوستی‌نیانوس تعطیل شدند و در این میان، گروهی از آموزگاران و فلاسفهٔ آتن که از مروجان اندیشه‌های نوافلاطونی بودند، روی به دربار خسرو انوشیروان گذاشتند و خسرو به آنان عنایت نشان داد و ازآنان استقبال کرد. خسرو انوشیروان با این فلاسفه حلقه‌های فلسفی تشکیل می‌داد و به بحث پیرامون مسایل فلسفی می‌پرداخت. یکی از آن فلاسفه به نام پریسکیانوس، رساله‌ای با عنوان «پاسخ‌های پریسکیانوس به تردیدهای شاهنشاه خسرو» تألیف کرد که ترجمهٔ بخشی از آن به زبان لاتینی موجود است (همان: ۱۵۹-۱۶۰).

۳. برآیند رویکرد شاهان ساسانی، به ویژه مؤسس این سلسله، اردشیر بابکان و فرزند او، شاپور ساسانی، و دیگر فرمانروایان این سلسله، نظیر خسرو انوشیروان، به دانش فلسفه و علوم وابسته به آن، ایجاد مکتب‌های فکری تازه مانند مانوی، مزدکی و زروانی در درون ایران و اندیشه‌های نو در سرزمین‌های پیرو ساسانیان بود. شاپور یکم در میانرودان با اندیشه‌های فلسفی گوناگون، نظیر نوافلاطونیان، اندیشه‌های باستانی بابلیان در زمینهٔ باورهای افسانه‌ای در پیدایش کیهان و کیهان‌شناخت روبه‌رو شد. فلسفهٔ گنوسی مایهٔ پیدایی بدعت‌های بسیار در آیین مسیحیت شد و در رشد اندیشه‌های فلسفی در ایران بسیار مؤثر بود (لوکونین ۱۳۵۰: ۱۱۵). افزون‌بر این، آیین زردشت در ایرانشهر و میانرودان گسترش نیافته بود. در این منطقه که از دیدگاه فرمانروایان ساسانی از حساسیت ویژه‌ای برخوردار بود، افزون‌بر آیین گنوسی و آیین یهود، نحله‌های فکری مرقیون و ابن دیصان (بردیصان) با آیین مانی رقابت می‌کردند. بنابراین، شاپور ساسانی در شوش با مانی ملاقات کرد تا بتواند اندیشه‌های ایرانی را به گونه‌ای جایگزین اندیشه‌های انیرانی کند. وی در نظر داشت تا با حاکمیت اندیشه و جهان‌بینی ایرانی بر این منطقه به نوعی تسلط سیاسی بر منطقه دست یابد (همان: ۱۱۶-۱۱۹).

گزارش‌ها نشان می‌دهند که شاهان ساسانی به سبب ملاحظات سیاسی، نسبت به برخی ادیان و تفکرات فلسفی نیز تسامح نشان می‌دادند و آیین مسیحیت شامل این

تسامح بود (کلیما ۱۳۷۱: ۳۱). آنان همراه با دیگر گروه‌های فکری، از جمله دهریون و سوفسطاییان، به ترویج عقاید خود می‌پرداختند. بنابر گزارش *شکند گمانیگ وزار* آموزهٔ سوفسطاییان مبتنی بر این بود که «حقیقت یک امر نسبی است. اشیا آن طور که فی‌نفسه وجود دارند قابل شناخت نیستند، بلکه آنها را در رابطه با فردفرد اشخاص می‌توان بازشناخت» (همان: ۸۴). کتیبهٔ کرتیر ساسانی از وجود مکتب‌های فکری دیگری نیز خبر می‌دهد. از جمله یهودیان، شمنان، برهمنان، نصرانیان، کریستیان (مرقونیان؟)، مکتک (؟)، زندیکان (همان: ۸۹).

یکی دیگر از پیامدهای نهضت فلسفه در عصر ساسانی، طرح تدوین زند *اوستا* و به دنبال آن، تدوین اولیهٔ آثار فلسفی نظیر *شکند گمانیگ وزار*، *گجستگ ابالیش*، *پس دانشن کامگ* و فصولی از دینکرد بود که هر چند تألیف نهایی آنها در سده‌های سوم تا پنجم هجری انجام یافت، هستهٔ اصلیشان برگرفته از اندیشه‌های فلسفی مندرج در *اوستا* و متن‌های عهد ساسانی و پیش از آن بود. از دیگر نتایج نهضت فلسفه در دورهٔ ساسانی، رواج فرهنگ هند و دیگر ملت‌هایی است که از دانش بیش‌تری در زمینهٔ علوم و فلسفه برخوردار بودند. برزویهٔ طبیب طی مأموریتی که از سوی خسرو انوشیروان یافت، به هند رفت و کتاب‌های بی‌شماری در رشته‌های پزشکی و فلسفه به ایران آورد و به ترجمهٔ آنها به زبان پهلوی پرداخت.

بنابر *تاریخ ابوالفدا* (۴۷/۱/۱-۴۸) شاپور، پسر اردشیر، در گردآوری و ترجمهٔ کتاب‌های فلسفی یونانی کوشش فراوان می‌کرد. بنابر *الفهرست* بسیاری از کتاب‌های منطق و پزشکی در این دوره به پهلوی ترجمه شدند. این آثار را سپس عبدالله ابن مقفع از پهلوی به عربی برگرداند (ابن ندیم، *الفهرست*: ۲۴۲؛ محمدی ۱۳۷۴: ۲۰۹).

آثار فلسفی در عهد ساسانی

اگرچه غالب آثار باقی‌مانده از دوران ساسانی مربوط به حوزهٔ دین و الهیات است، اما برخی متن‌های ادبی و تاریخی اسلامی از وجود آثار فلسفی در دورهٔ ساسانی گزارش داده‌اند. افزون‌بر تألیفاتی که در بالا به آنها اشاره شد، در این‌جا باید به کتابی اشاره کرد که الیشا بارکوزبای، یکی از مسیحیان سریانی، دربارهٔ دین مسیح برای قباد

ساسانی (۴۸۸-۵۳۱م) به پهلوی ترجمه کرد. همچنین، ابن‌ندیم از کتابی به نام «کتاب فیلسوفی که مورد آزمایش کنیزی قیطر (؟) نام قرار گرفت و داستان فلاسفه دربارهٔ او»، در زمرهٔ کتاب‌های حکمی ایرانیان و رومیان و هندیان و عربان یاد کرده است (تفضلی ۱۳۷۶: ۳۰۵-۳۰۶). افزون‌بر این، برخی متن‌های فلسفی متعلق به سده‌های سوم تا پنجم هجری به زبان پهلوی در دست است که برگرفته از *اوستا* و زند بوده و طرح نخستین آنها به‌احتمال، در عهد ساسانی یا پیش از آن تهیه شده است. چند تألیف از این دست عبارت‌اند از:

۱. *شکند گمانیگ وزار*. این تألیف به‌ظاهر در سدهٔ نهم میلادی (سوم هجری) به وسیلهٔ مردان‌فرخ پسر اورمزدداد انجام یافته است. هدف نگارنده، همان‌گونه که از ترجمهٔ عنوان آن آشکار است، «از میان بردن شک و تردید» نوآموزان دین بهی و نشان دادن کم‌ارزشی مخالفان این دین بوده است. او برای یافتن حقایق دین به سرزمین‌های گوناگون سفر کرده و پس از کسب دانش و تجربهٔ لازم، به تدوین کتاب خویش پرداخته است. مؤلف همچنین، از دینکرد به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع خود نام برده است (تاوادیا ۱۳۵۵: ۱۲۱؛ وست ۱۸۸۵: بیست‌وپنج).

مهم‌ترین نکاتی که در این اثر دربارهٔ آنها بحث شده است عبارت‌اند از: پاسخ به پرسش‌های دینی مهریار پسر مهماد اصفهانی مبنی بر این‌که «چرا اهریمن به روشنی آسیب رسانید و حال آن‌که هم‌جوهر با آن نیست؟» (فصل‌های ۲، ۳ و۴).

پرسشی مبنی بر این‌که «چرا اورمزد، قادر مطلق، اهریمن را از بدی ورزیدن باز نمی‌دارد؟» و پاسخ این‌که: قدرت خدا تنها بر امور ممکنه است نه بر محالات (فصل ۳).

پرسش: «آفرینندهٔ این سپهر که همه‌چیز ناشی از آن است، چه کسی است، اورمزد یا اهریمن؟» مؤلف، در پاسخ، سپهر را جایگاه ستارگانی می‌داند که برای آفریدگان نیکی مقدر می‌کند، حال آن‌که سیارات آن نیکی‌ها را می‌ربایند (فصل ۴).

اثبات ثنویت و این‌که نیکی و بدی از یک منبع سرچشمه نگرفته‌اند، بلکه هر یک منشأ جداگانه‌ای دارد (فصل‌های ۷ و ۱۰).

در فصل ۱۰ بندهای ۴۳-۶۳، مؤلف از یقین علمی خویش نسبت به دین سخن می‌گوید و اشاره می‌کند که پس از کوشش‌های بسیار و سفرهایی به هند و گفتگو با

پیروان ادیان گوناگون، خود از راه خرد و با دلایل قانع‌کننده به پذیرش دین نایل شده است.

مؤلف فصل‌های ۱۱-۱۶ را به انتقاد از ادیان مسیحیت، یهود و اسلام و نیز مانویت اختصاص داده و آن‌جا که سخن به اسلام و فرقهٔ معتزلی رسیده، احتیاط کافی مبذول داشته است. به نظر می‌رسد که مانوی‌گری هنوز هم خطری جدی برای دین به‌شمار می‌رفته، زیرا ازجمله در فصل ۱۶، بند ۱ به فریبکاری مانی و مانویان اشاره کرده است.

متن پهلوی *شکند گمانیگ وزار* مفقود شده و تنها متن پازند و ترجمهٔ سنسکریت آن باقی است. در دوره‌های اخیر، پنج بخش آغازین این متن را بر اساس متن پازند بازسازی کرده‌اند. این تألیف در بخش پایانی افتادگی دارد و در فصل ۱۶ ناگهان سخن مؤلف بریده شده است. وست (۱۸۸۵: ۲۵۱) ضمن بررسی نسخه‌های موجود، به این نتیجه رسیده است که این افتادگی، بخش اندکی از متن را شامل می‌شود.

سبک کتاب *شکند گمانیگ وزار* ساده و منسجم، و نسبت به *دینکرد* آسان است. ترجمهٔ انگلیسی این متن را ادوارد وست، و ترجمهٔ فرانسه آن را پیر دومناش فراهم ساخته‌اند (تاوادیا ۱۳۵۵: ۱۱۹-۱۲۶؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۱۶۱-۱۶۴؛ دومناش ۱۹۴۵).

۲. *گجستگ ابالیش*. رساله‌ای است که به شرح مناظرهٔ زردشتی مسلمان‌شده‌ای به نام عبدالله در حضور مأمون، خلیفه عباسی (۱۹۸-۲۱۸ق)، و نمایندگان روحانی دیگر ادیان یهودی و مسیحی، با آذرفرنبغ فرخزادان، رهبر دینی زردشتیان فارس در سدهٔ سوم هجری پرداخته است. یکی از تألیفات ارزشمند آذرفرنبغ کتاب *دینکرد* است که به منزلهٔ دانشنامهٔ دین مزدیَسنا شناخته شده است. همچنین، دو تألیف دیگر با عنوان *روایات آذرفرنبغ*» و *اندرز آذرفرنبغ* نیز از او باقی مانده است. آذرفرنبغ از دانشمندان و عارفان زردشتی بود که مؤلفان آثار دینی، از جمله مؤلفان کتاب‌های *دادستان دینی* (در پرسش ۸۷، بند ۸)، و *شکند گمانیگ وزار* (در فصل چهارم، بند ۱۰۷؛ فصل نهم، بند ۳؛ فصل دهم، بند ۵) به آرا و نظریات او استناد جسته‌اند.

موضوع مباحثهٔ آذرباد با ابالیش به دیدگاه‌های دینی آیین مزدیَسنا بازمی‌گردد.

در فصل نخست، نتیجه آن است که هَمِستاری[1] آب و آتش به‌واسطهٔ دشمنی ذاتی آن دو نیست، بلکه به سبب دشمنی و دروجی است که اهریمن به آن دو رساند. در بخش‌های دیگر، چگونگی پادافراه، طهارت، بزرگداشت آتش، علت پلیدی و ریمنی نسا، سبب بستن کستی و فلسفهٔ آن مطرح می‌شود و آذرباد به هر یک از پرسش‌های ابالیش به‌روشنی پاسخ می‌دهد. به‌طوری که سرانجام ابالیش شکست خورده، مجلس مناظره را ترک می‌کند.

مأمون به این‌گونه مجالس مناظره علاقهٔ فراوان داشت. یک رشته از این‌گونه مناظرات و مباحث کلامی در دوران حکومت مأمون و در دربار او میان صاحبان ادیان مختلف انجام گرفته است که در متن‌های تاریخی دورهٔ اسلامی به آنها اشاره شده است (تاوادیا ۱۳۵۵: ۶۰؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۱۶۵؛ آذرفرنبغ ۱۳۷۵: ۱۵-۴۴).

۳. پُس دانشن‌کامگ. عنوان این رسالهٔ کوچک به معنی «پسر آرزومند دانش» است. موضوع این متن، فلسفهٔ «دوبن» و تقسیم نمادین پیکر آدمی به دو بخش بالایی که خوب و اهورایی است، و بخش زیرین که بد و اهریمنی است و کُستی حد فاصل این دو جهان است. این موضوع در قالب پرسش پسری از پدرش دربارهٔ دلیل بستن کستی (کمربند دینی زردشتیان)، و پاسخی که پدر به او می‌دهد، صورت می‌گیرد.

۴. مباحث فلسفی در سایر متن‌های پهلوی. هرچند از متن‌های مستقل فلسفی دوران ساسانی جز نام آنها در متن‌های تاریخی دوران اسلامی اثری بر جای نمانده است، بررسی کتاب‌های تألیفی عصر ساسانی، یا آنها که تألیف نهاییشان در سده‌های سوم تا پنجم هجری انجام گرفته است، نشان می‌دهد که در این آثار، پوریوتکیشان و اندیشمندان ایرانی به نکات و مباحث فلسفی ارزنده و قابل‌توجهی توجه کرده‌اند.

یکی از منابع پهلوی که در آن اشارات فراوانی به مسایل و مفاهیم فلسفی شده، کتاب دینکرد است. بنابه گزارش این کتاب، شاپور شاهنشاه، پسر اردشیر، نوشته‌های دینی دربارهٔ پزشکی، نجوم، حرکت، زمان، مکان، جوهر، آفرینش، کون، فساد، تغییر ماهیت، منطق و ... را که در هند، روم و دیگر سرزمین‌ها پراکنده شده بود، گرد آورد

---

۱. ضدیت

PersianPDF.com

و دوباره به اوستا پیوست (دینکرد چاپ مدن: ۴۱۲، سطر ۱۷-۲۱). عناوین حرکت، زمان، مکان، جوهر، آفرینش، کون و فساد، تغییر ماهیت و منطق اصطلاحات فلسفی‌اند که به آموزه‌های ارسطو ارتباط دارند.

کتاب‌های سوم، چهارم و پنجم دینکرد حاوی مطالب کلامی و فلسفی است. این بخش از مجموعهٔ بزرگ دینکرد در آغاز توسط آذرفرنبغ فرخزادان به نگارش درآمده و پس از چندی آذرباد ایمیدان آن را ویرایش کرده و به اتمام رسانده است (تفضلی ۱۳۷۶: ۱۳۱). در کتاب سوم از مقوله‌های ثنویت، تکوین عالم و سرانجام آن، جبر و اختیار، انتقاد از ادیانی که به جاودانه بودن دوزخ و پادافراه باور دارند، نقد تثلیث، نقد باورهای یهودیان و مانویان سخن به میان آمده است. کتاب چهارم دربردارندهٔ مقوله‌هایی از قبیل آفرینش امشاسپندان، شرح گردآوری *اوستا* و علوم وابسته به آن به‌وسیلهٔ شاهان ساسانی، رد باورهای مزدکیان و ذکر نام چند کتاب هندی در مسایل علمی است. کتاب پنجم شامل پرسش‌ها و پاسخ‌های فلسفی در امور فراطبیعی، الهام ایزدی، و سرگذشت دین زردشت است. کتاب ششم که ترجمهٔ «بَرِش نسک»، یکی از بخش‌های *اوستا* است، دربردارندهٔ اندرزهایی است که بیش‌تر تکیه بر تفکر دینی دارند و در زمرهٔ اخلاق عملی به شمار می‌روند. از جمله اشارات فلسفی در کتاب نهم دینکرد، رد عقاید زروانیه و مانی (به ترتیب در فرگرد۷، مدن: ۸۲۹ و فرگرد۹، مدن: ۸۳۷) است. در بخش پایانی دینکرد نهم، ترجمهٔ یکی از نسک‌های اوستا به نام «بغ نسک» آمده که دربارهٔ مسایل اعتقادی دین مزدیسنا است. این کتاب با فصلی شامل گزیدهٔ همه یشت‌ها به پایان می‌رسد.

یکی دیگر از آثار گرانقدر سرشار از نگرش‌های فلسفی ایرانیان، بندهش تألیف فرنبغ دادگی است. در این کتاب، افزون‌بر آگاهی‌های دینی، اساطوره‌ای، تاریخی و جغرافیایی، نجوم و گاه‌شماری، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، قوم‌شناسی، دودمان‌شناسی، و دیگر مطالب ارزشمند، دیدگاه‌های فلسفی آفرینش نیز آمده است (بهار ۱۳۶۹: ۱۱-۱۳).

از *گزیده‌های زادَسپَرم* که سیری عالمانه در برخی مفاهیم فلسفی و عقیدتی دین مزدیَسنا است، می‌توان مبانی فلسفیِ همستاریِ دو بن، آفرینش مینویی و گیتی‌گونهٔ

موجودات، ترکیبات آدمی از تن، جان و روان و بسیاری از دیدگاه‌های پیشینیان را برداشت کرد. به‌ویژه آن‌که زادَسپَرَم بیش‌تر در تأیید و تبیین دیدگاه‌های خود به گفته‌های حکمای گذشته استناد می‌جوید. ارزش تألیف زادسپرم، بنا به نظر ویراستار و مترجم کتاب، آگاهی و احاطهٔ وی به دانش زمان و بینش‌های گذشتگان است. حرکت و جنبش در آفریدگان (فصل ۱، بند ۲۷)، آفرینش انسان به عنوان سالار آفریدگان (فصل ۲، بند ۱۴)، هدف از آفرینش برای مقابله با آلودگی اهریمن (فصل ۳)، ساختار انسان (فصل‌های ۲۹ و ۳۰)، و سرانجام، مقولهٔ فَرِشگَردکَرداری (فصل‌های ۳۴ و ۳۵)، همگی از مباحث بسیار مهم در فلسفهٔ آیین مزدیَسنا به‌شمار می‌روند (راشدمحصل ۱۳۶۶؛ ژینیو و تفضلی ۱۹۹۳).

در *دادستان دینی*، نوشتهٔ منوچهر جوان‌جم، برادر زادسپرم و موبد دانشمند و محافظه‌کار فارس و کرمان، نیز مؤلف در کنار مطالب گوناگون دینی، اسطوره‌ای، حقوقی، و ... به نکته‌های ظریفی دربارهٔ آفرینش و هدف آن، انسان کامل، سرنوشت روان پس از مرگ، و برخی مسایل فلسفی که برای پرسشگران مبهم بوده‌اند، پرداخته است که برخی از آنها از جمله برتری انسان به‌واسطهٔ خرد، از نکات مهم و بنیادین جهان‌بینی ایرانیان باستان به‌شمار می‌روند (جعفری‌دهقی ۱۹۹۸).

روایت پهلوی نیز حاوی برخی مباحث فلسفی، نظیر آفرینش جهان، سرنوشت انسان پس از مرگ، رستاخیز و پایان جهان، بهشت و دوزخ و دانش هرمزد بر همه چیز، در کنار دیگر مطالب دینی است (میرفخرایی ۱۳۶۷؛ ویلیامز ۱۹۹۰).

مجموعهٔ اندرزنامه‌های پهلوی، افزون‌بر مباحث اخلاق عملی و جهان‌بینی ایرانیان در زمینهٔ شیوه‌های زندگی، سرشار از مفاهیم گوناگون فلسفی‌ـدینی نیز هستند. برای نمونه می‌توان از *اندرز پورتکیشان* نام برد که متنی سراسر فلسفی است. همچنین، بن‌مایهٔ اساسی متن *اندرز بهزاد فرخ‌پیروز* در ستایش خرد است و به اندرزنامهٔ *خیم و خرد فرخ‌مرد* شباهت بسیار دارد.

یکی دیگر از آثار نیمه‌فلسفی پهلوی *دادستان مینوی خرد* است. نگارندهٔ این کتاب حاصل تأملات و آگاهی‌های فلسفی و اخلاقی خود را که در اثر جستجو و سیر آفاق و انفس، و همچنین هم‌نشینی و خوگرفتن با اقوام و ادیان گوناگون و دیدگاه‌های آنها

کسب کرده، در قالب پرسش‌هایی از «مینوی خرد» مطرح کرده است. مباحث فلسفی این اثر عبارت‌اند از: در ستایش خرد (مقدمه)، ثنویت (پرسش ۴۱)، مباحث کیهان‌شناختی (پرسش‌های ۸، ۴۸، ۵۵ و ۵۶)، تقدیر و سرنوشت (پرسش‌های ۷، ۲۳، ۴۶، ۵۰).

در جای‌جای سایر اندرزنامه‌ها نیز به مفاهیم اخلاقی و فلسفی اشاره شده است و با پژوهشی اساسی می‌توان مفاهیم مذکور را بیرون کشید و بخش‌بندی کرد تا بدین‌ترتیب بتوان به ویژگی‌های مسایل اخلاقی و جهان‌بینی ایرانیان باستان در این‌زمینه دست یافت. یکی از این ویژگی‌ها آن است که برخی از عناوین اخلاقی ممکن است در زمرهٔ عناوین سنتی اخلاقی یونان قرار گیرد (اینوسترانتسف ۱۳۴۸: ۳۲). به باور برخی از پژوهشگران این اندرزها در حوزهٔ اخلاقیات ارسطویی جای دارند (شاکد۱۹۷۹: بیست و دو). در این راستا می‌توان از تأثیر فلسفهٔ یونانی بر موضوع صفات خوب و بد و حد اعتدال (پیمان) و افراط و تفریط و رذایل و متشابهات آنها که در اصطلاح دین مَزدیَسنا brādrōd «برادران دروغین» خوانده می‌شوند، یاد کرد. این رشته‌اندرزها به‌احتمال، از کتاب «نیقوماخس» ارسطو اقتباس شده‌اند (دومناش ۱۹۴۵: ۳۰بب؛ همو ۱۹۵۸: ۳۹بب؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۲۰۱). لازم به یادآوری است که بسیاری از پژوهشگران دربارهٔ وام‌گیری اندیشمندان ایرانی عهد ساسانی در زمینهٔ فلسفهٔ اخلاق از ادبیات یونانی پژوهش کرده‌اند. نتیجهٔ این پژوهش‌ها را به همراه فهرستی از پژوهش‌های انجام‌گرفته، در مقالهٔ شاکد (۱۹۹۵: ۲۱۷) می‌توان جستجو کرد. اندرزهای حکمی و اخلاقی فرزانگان ایرانی در دورهٔ اسلامی به عربی ترجمه شده‌اند و مجموعه‌ای از آنها در *جاویدان خرد* ابن مسکویه (درگذشتهٔ ۴۲۱ق) گردآوری شده است.

مفاهیم فلسفی مندرج در متن‌های پهلوی، که در بالا به آنها اشاره شد، خود نیاز به بررسی و تفسیر جداگانه دارند. اما در این‌جا به‌عنوان نمونه و به کوتاهی، به یکی از این مفاهیم با عنوان «جوهر / گوهر» از دیدگاه متن‌های پهلوی اشاره می‌شود.

جوهر/گوهر [gōhr]: فلاسفهٔ ایرانی عهد ساسانی با اصطلاح فلسفی «گوهر / جوهر» به معنی «آن‌چه (در وجود هر کس و هر چیز) قائم به ذات باشد» آشنایی کامل داشتند. «گوهر» آدمی قابل تغییر نیست. در *مینوی خرد* (نیبرگ ۱۹۷۴: ۷۹/۱) گوید:

ud har ciš wardēnīdan šāyēd bē gōhr ī nēk ud wad. ud gōhr ī nēk pad ciš-iz cārag ō wattarīh ud gōhr ī wad pad ēc ēwēnag ō wehīh wardēnīdan nē šāyēd.

«و هر چیزی را می‌توان گردانید (تغییر داد)، به‌جز گوهر نیک و بد. گوهر نیک را به هیچ‌روی به بدی، و گوهر بد را به هیچ‌روی به نیکی نمی‌توان تغییر داد» (تفضلی ۱۳۶۴: ۲۴؛ بیلی ۱۹۷۱: ۹۰). دینکرد نیز همین نظر را تأیید می‌کند:

u-šān ēn-iz owōn dāšt kū mardomān gōhr sē ēwēnag: ēk hu-tōhmagīg, ēk duš-tōhmagīg ud ēk sedīg. ud ān ī hu-tōhmagīg ka-š ōh frahang aweš ne barēnd ēg-iz [weh] bawēd. ud ān ī duš-tōhmagīg ka-š was frahang abar barēnd ēg-iz [weh] ne bawēd. ud ān ī sedīg pad frahang weh ud wattar bawēd...

«ایشان نیز بر آن بودند که گوهر مردمان سه گونه است: یکی (مردم) نیک‌تخمه، یکی بدتخمه، و یکی (نوع) سوم. نیک‌تخمه آن‌که حتی اگر فرهنگ بر او نَبَرَند، نیک است؛ بدتخمه آن‌که حتی اگر فرهنگ بر او بَرَند، بد است؛ آن‌که (از نوع) سوم است، به وسیلهٔ فرهنگ، نیک یا بد شود» (دینکرد، چاپ مدن: ۶۸).

دینکرد به‌روشنی نشان می‌دهد که مهم‌ترین چیز (ciš) در بدن انسان «گوهر» است. سایر ابزارها به دنبال آن و برای فعال ساختن آن می‌آیند. شناسایی «گوهر» آدمی بسیار دشوار است. آزمودن نیکی و بدی «فطرت» آدمی از این طریق ممکن است که او را با نیکی و خوبی آشنا سازند. اگر به سوی نیکی رود، فطرت او نیک، و اگر به سوی بدی رود، فطرت او بد است (*همان*: ۱۰۳-۱۰۵).

این واژه در ترکیب با واژه‌های دیگر، مفاهیم فلسفی دیگری می‌یابد. برخی از این ترکیب‌ها عبارت‌اند از:

weh-gōhr «نیک‌فطرت» (*همان*: ۲۴، سطر ۶)؛ tamīg gōhr «بدفطرت، گوهر تیره» (*همان*:۳۶، س ۳۷)؛ anāhōg gōhr ī gēhān «گوهرنیالوده / پاک‌جهان» (*همان*: ۱۲۵، س ۳)؛ ham gōhr «هم‌گوهر، هم‌ذات (*همان*: ۱۱۳)؛ jud gōhr «دارای گوهری متفاوت، جداگوهر» (همانجا).

۵. کتاب‌های فلسفی که در متن‌های اسلامی یاد شده‌اند. ابن‌ندیم از دو تألیف فلسفی با این عنوان‌ها یاد می‌کند: «دربارهٔ سؤالاتی که شاه روم به انوشیروان به‌دست

بقراط رومی فرستاد» و «فرستادن ملک روم فیلسوفانی را به نزد شاه ایران که در آن دربارهٔ موضوعاتی از حکمت سؤال کرده بود».

برخی اصطلاحات فلسفی در فارسی میانه

زبان فارسی میانه از توانایی کاملی در ارایهٔ مفاهیم فلسفی برخوردار است. بهترین شاهد این مدعا وجود ترکیب‌ها، واژه‌ها و اصطلاحات فلسفی فراوانی است که در واژه‌ها و متن‌های پهلوی موجود بوده است. در این‌جا برای نمونه به شماری از این واژه‌ها اشاره می‌شود: همچنین، وجود برخی وام‌واژه‌ها و اصطلاحات فلسفی یونانی، نظیر fīlāsōfā «فیلسوف»، sōfistā «سوفسطایی» و اصطلاحاتی که معادل یونانی آنها شناخته شده است، مانند gadag (عرض)، gōhr (گوهر/ جوهر)، wināhišn (فساد)، bawišn-estišnīh (تکوین)، bawišn (کون)، gāh (مکان/ زمان)، rawišn (حرکت)، cahār-āmēzišn (اخلاط اربعه/ امزجه اربعه)، cahār-rastagān (عناصر اربعه)، gēhān ī kōdak (عالم اصغر)، gēhān ī wuzurg (عالم اکبر) در متن‌های پهلوی، از سویی نشانگر آشنایی دانشمندان ایرانی با فلسفهٔ یونانی و سابقهٔ ترجمه آثار یونانی به پهلوی، و از سوی دیگر بیانگر توانایی زبان فارسی میانه در ارایهٔ این‌گونه مفاهیم فلسفی است (بیلی ۱۹۷۱: ۸۶-۹۰؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۱۶۰؛ رضایی باغ‌بیدی ۱۳۷۷: ۱۴۶).

a-dādīhā	«بر خلاف شرع یا قانون»
a-dādestān	«برخلاف شرع یا قانون»
āfurišn	«آفرینش»
ahlamōγīh	«بدعت، قس. آشموغ»
akanārag	«لایتناهی، بی‌کرانه»
akanārag-dānišnīh	«علم لایتناهی»
anaγr-rōšn(īh)	«روشنی بی‌پایان»
andarwāy	«جوّ»
arešk	«رشک، حسد»

bawišn	«تکوین، وجود»
bawišn-rawišnīh	«استمرار هستی، حرکت وجود»
bawišn-astišnīh	«تکوین»
baxt	«بخت»
baγōbaxt	«مقدرشده بوسیله خدا»
brēhēnīdan	«مقدر کردن»
buništ(ag)	«علت العلل، مبدأ اصلی»
cahār-āmēzišn	«اخلاط اربعه / امزجه اربعه»
cahār-rastagān	«چهار عنصر»
candīh	«چندی، کمیت»
candišn	«حرکت»
cihr	«طبع، سرشت»
cim	«علت»
cimīg	«مستدل، منطقی»
ciyōnīh	«چونی، کیفیت»
cim-gōwāgīh	«منطق»
cim-gōwāgīh	«استدلالیون»
dādestān	«۱.دادستان، عدالت، قانون ۲.وضع، حالت»
dahīg	«آفریده، داده»
dahišn	«آفرینش»
dām	«آفرینش»
dast-kar(īh)	«صنعت، صانع»
dēn-dānišnīh	«الهیّات»
dō-buništīh	«ثنویت»
dūš-wurrōyišnīh	«اعتقاد نادرست»
ēwēnag	«شکل»

ēw-tāg	«یکتا، یگانه»
fīlāsōfā	«فیلسوف»
frahang	«فرهنگ»
frahang kardan	«تربیت کردن»
frasāwand	«فرسودنی، فناپذیر»
fraš(a)gird	«فرشگرد، جهان کامل در آخرالزمان»
frawahr	«فروهر، فروشی»
frēh-būd(īh)	«افراط»
gannāg-mēnōg	«مینوی تباهکار»
gēhān bawišnīh	«استمرار حیات، خلق مدام»
gēhān ī kōdak	«عالم اصغر»
gēhān ī wuzurg	«عالم اکبر»
gēhān-murnjēnīdār	«نابود کننده جهان»
gētīg	«گیتی»
gētīgīg	«مادّی، ناسوتی»
gētīgān	«جهان محسوسات»
gētīg nigarišnīh	«مادّیگری، توجه به عالم مادّی»
gōhr	«گوهر / جوهر»
gōšōsrūd xrad	«خرد اکتسابی»
gumānīg	«شک، تردید»
gumānōmand	«مشکوک»
gumēzišn	«اختلاط، آمیختگی»
hamāyīg	«ازلی»
hamāyīgīh	«ابدی»
hambadīg	«متناقض»
hambasān	«نقیض»

ham-bawišn	«آن‌چه با دیگری ــ یعنی با یک رقیب ــ وجود دارد»
ham-bawišnīh	«اختلاط، هم‌بودی»
hamē rawišnīh	«ابدی»
hamēstār	«ضد، اضداد»
ham-gōhrīh	«اتحاد در گوهر»
hangēxtan	«انگیختن، تحریک کردن»
hangēxtār	«انگیزنده»
harwisp-āgāh	«عالم کل، آگاه به همه چیز»
harwisp-rōšnīh	«نورالانوار، همه روشنی»
hastīh	«هستی»
hunar	«هنر، فضیلت»
jadag	«ویژگی، خاصیت، ماهیت»
jadag-wihrīh	«تغییر ماهیت»
jahišnīg	«ناپایدار، گذرا»
jud-gōhrīh	«اختلاف در گوهر»
jumbāg	«متحرک»
kālbad	«کالبد»
kunāg	«فاعل، کنا»
mādag	«ماده، جوهر اولیه، هیولای اولی»
mādagīg	«مادی، اساسی»
mēnōg	«مینو، غیر ماده، جهان معنوی»
mēnōg-dāmag	«موجودات مینوی»
mēnōg-kārīh	«کردار مینوی»
mēnōg-waxš	«هستی مینوی»
nigēz	«توضیح»
ōstīgān-gōwišnīh	«از روی اعتقاد سخن گفتن»

pad nērōg	«باالقوه»
paymān	«پیمان»
paymān-gōwišn	«قضاوت درست»
paymān-saxwan	«بیان مستدل»
pērōg	«فروغ»
rādīh	«رادی»
rāstīh	«راستی»
rawāg-dahišnīh	«رواج دادن، ترویج»
rawān-bōxtārīh	«نجات روان»
rawišn	«حرکت»
ristāxēz	«رستاخیز»
ruwān	«روان»
safīstāgīh	«سفسطه»
sāxtārīh	«سازگاری، سازش»
sōfistā	«سوفسطایی»
sōhišn	«محسوس»
spōxtan	«باز داشتن، دورداشتن»
šnāsagīh	«معرفت، فهم»
šnāxtārīh	«معرفت»
tanīkard	«مادّی، جسمانی»
tan ī pasīn	«معاد، رستاخیز»
tuhīgīh	«خلاء»
uskārdan	«اندیشیدن، توجه کردن، بحث کردن»
uskārišn	«سگالش، مشاوره»
waran-kāmagīh	«شهوت پرستی»
waranīgīh	«شهوت پرستسی»

wardišnīg	«بی ثبات، گذرا»
warišn	«رفتار»
warōm	«شعور، نیروی باطنی»
was-buništ	«معتقد به مسلک‌های گوناگون»
was-kēš	«معتقد به کیش‌های گوناگون»
wāspuhragānīh	«کیفیت ویژه»
was-wurrōyišn	«معتقد به عقاید مختلف»
wihān	«علت، بهانه»
wihān-garīh	«علیت»
wimandīg	«قابل تعریف»
wimandōmand	«دارای حد و حدود»
wināhišn	«فساد»
wīr	«هوش»
wizīr	«فتوی، رای»
wurrōyišn	«اعتقاد، گروش»
xēm	«خیم، خوی»
xrad-dōšagīh	«فلسفه، خرد دوستی»
xwad-gōhrīh	«ذاتی، خود گوهری»
xwarrah	«فر، خوّره»
xwēškārīh	«وظیفه، خویشکاری»
xwēš-rawišnīh	«حرکت ذاتی»
xwēštan-šnāsīh	«خویشتن شناسی»
yahūd	«یهود»
zandīg	«زندیق»
zōr ī āhanjāg	«نیرو / قوّه ی جاذبه»
zōr ī gīrāg	«قوّه ماسکه»

zōr ī gugārāg	«قوّه هاضمه»
zōr ī spōzāg	«قوّه داقعه»
zōr ī waxšāg	«قوّه نامیه»
zurwān	«زروان، خدای زمان»

کتابشناسی:

اینوسترانتسف، کنستانتین، ۱۳۴۸، *مطالعاتی دربارهٔ ساسانیان*، ترجمهٔ کاظم کاظم‌زاده، تهران.

بندهش، فرنبغ دادگی، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران ۱۳۶۹.

بنونیست، امیل، ۱۳۷۷، *دین ایرانی بر پایهٔ متن‌های معتبر یونانی*، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تهران.

بویس، مری، ۱۳۷۵، *تاریخ کیش زردشت*، ج ۲: هخامنشیان، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، تهران.

بویس، مری، ۱۳۸۲، *زردشتیان: باورها و آداب دینی آنها*، ترجمهٔ عسکر بهرامی، تهران، ۱۳۸۲.

تاوادیا، جهانگیر، ۱۳۵۵، *زبان و ادبیات پهلوی*، ترجمهٔ س. نجم آبادی، تهران.

تفضلی، احمد، ۱۳۴۸، *واژه نامهٔ مینوی خرد*، تهران.

تفضلی، احمد، ۱۳۶۸، «ابالیش»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶.

رضایی باغ‌بیدی، حسن، ۱۳۷۷، «واژه‌گزینی در عصر ساسانی و تأثیر آن در فارسی دری»، *نامهٔ فرهنگستان*، س۴، ش ۳، پاییز، ص ۱۴۵ـ۱۵۸.

روایت پهلوی، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، تهران، ۱۳۶۷.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۵۶، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۷۸، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، ویراستهٔ حسن رضائی باغ‌بیدی، تهران.

کلیما، اوتاکر، ۱۳۷۱، *تاریخچهٔ مکتب مزدک*، ترجمهٔ جهانگیر فکری‌ارشاد، تهران.

گزیده‌های زادسپرم، ترجمهٔ محمدتقی راشدمحصل، تهران، ۱۳۶۶.

لوکونین، و. گ.، ۱۳۵۰، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران.

ماتیکان گجستک ابالیش، آذرفرنبغ فرخزادان، ترجمهٔ ابراهیم میرزای ناظر، تهران، ۱۳۷۵.

محمدی، محمد، ۱۳۷۴، *فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی*، تهران.

مینوی خرد، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴.

ویدن‌گرن، گئو، ۱۳۷۷، *دینهای ایران*، ترجمهٔ منوچهر فرهنگ، تهران.

Bailey, H.W., 1943, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Oxford.

Boyce, M., 1968, *The Letter of Tansar*, Roma.

Boyce, M., 1987, Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices, London.

Boyce, M., 1990, Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, Chicago.

de Menasce, J. P., 1945, Une apologetique mazdeenne du IX siecle: škand Gumānīk Vicār, Freibourg en Suisse.

de Menasce, J. P., 1958, Une encyclopedie mazdeenne: Le Dēnkart, Paris.

Dēnkart, ed. D.M. Madan, Bombay. 1911.

Gignoux Ph. et A. Tafazzoli, 1993, *Anthologie de Zādspram*, Studia Iranica, Cahier 13, Paris.

Hinnells, J. R., 1988, *Persian Mythology*, London.

Jaafari-Dehaghi, M., 1998, *Dādestān ī Dēnīg*, Studia Iranica, Cahier 20, Paris.

Nyberg, H.S., 1974, *A Manual of Pahlavi*, 2 vols., Wiesbaden.

Shaked, Sh., 1979, The *Wisdom of the Sasanian Sages* (Dēnkard VI), USA.

Shaked, Sh., 1994, *Dualism in Transformation* (Varieties of Religion in Sasanian Iran), London.

Shaked, Sh.,1995, *From Zoroastrian Iran to Islam*, Studies in Religious History and Intercultural Contacts, Variorum, USA.

West, E.W., 1885, *Pahlavi Texts*, Dina-i Mainog-i Khirad, Sikand-Gumanik vigar, Sad dar.

Wiesehofer, J., 1996, *Ancient Persia* (from 550 BC to 650 AD), tr. from German to English by A. Azodi, London-New York.

Williams, A.V. 1990, The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestan ī Dēnīg, Copenhagen.

نهضت ترجمه در دورهٔ ساسانی

محمود جعفری‌دهقی

مقدمه

به نظر می‌رسد که در ایران باستان دو سنت متفاوت دربارهٔ نگارش و ترجمه، همزمان و در کنار یکدیگر وجود داشته است: یکی سنت شفاهی است که سنت دیرینهٔ ایرانیان بوده است و این شیوه موجب شد تا هر آن‌چه را روحانیون و دبیران از زبان‌های دیگر نقل کردند، تنها در سینه‌ها محفوظ بماند. چنان‌که روحانیون کتاب *اوستا* را برای سده‌های پی‌درپی از حفظ داشتند و همواره بر این شیوه پافشاری می‌کردندکه در مراسم دینی نیز آن را از حفظ بخوانند و برای آن ثوابی بسیار قایل بودند. به‌احتمال، این سنت بعدها بر اندیشهٔ مسلمانان نیز اثر گذاشته است (بویس ۱۳۷۵: ۸۲ و ۱۸۴ یادداشت ۱۰۴).

حضور خنیاگران در دربار شاهان از روزگار مادی‌ها به این سو، و شرح افسانه‌ها و اشعاری که همواره به خاطر داشتند و بیش‌تر آن‌را به آواز برای مردم می‌خواندند، شاهد دیگری بر این مدعا است که سنت شفاهی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده

است (بویس ۱۳۶۹: ۲۷-۶۴؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۱۳-۱۴).

دو دیگر، سنت نگارش و ثبت آثاری که از زبان‌های دیگر ترجمه شده‌اند. شواهدی بازمانده از روزگار هخامنشی دربارهٔ نگارش آثار، وجود این سنت را تأیید می‌کند. وجود دست‌کم هشتاد سنگ‌نبشته به زبان‌های فارسی باستان، بابلی، اکدی، ایلامی، و حتی هیروگلیف مصری، بیانگر آن است که برای فرمانروایان هخامنشی ثبت حوادث و تحولات سیاسی اهمیت بسیار داشته است. ترجمهٔ سنگ‌نبشتهٔ داریوش در بیستون و ترجمهٔ برخی سنگ‌نبشته‌های هخامنشی، به اکدی (بابلی) و ایلامی نیز در دست است (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۳ ب؛ بویس ۱۳۷۵: ۱۲ و ۲۶ یادداشت ۵۱)

ایرانیان از دیرباز به کار ترجمه توجهی ویژه داشتند. در روزگار هخامنشی که زبان دیوانی و نامه‌نگاری، زبان آرامی بود، دبیران آرامی نامه‌ها و نوشته‌ها را برای شاهان هخامنشی به فارسی باستان ترجمه می‌کردند. شماری از این نامه‌نگاری‌ها مربوط به سده پنجم پیش از میلاد به زبان آرامی بر روی چرم از مصر به دست آمده است (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۳). نمونهٔ دیگری از نوشته‌ها به زبان ایلامی از تخت‌جمشید به‌دست آمده است که به سده‌های پنجم و ششم پیش از میلاد مربوط می‌شود.

افزون‌بر ترجمهٔ سنگ‌نبشته‌های هخامنشی و ترجمه‌های موجود در دبیرخانهٔ شاهی، گزارش‌های موجود از روایت‌های دینی زردشتی، از جمله کتاب چهارم دینکرد نشان می‌دهد که به دستور دارای دارایان برای نگه‌داری *اوستا* و ترجمهٔ آن (زند) دو نسخه از تمامی *اوستا*، به همان‌گونه که زردشت از اورمزد دریافت کرده بود، فراهم کردند و یکی را در گنج شایگان و دیگری را در دز نبشت نگاه داشتند (*دینکرد* ۴؛ مدن: ۴۱۲). پس از حملهٔ اسکندر مقدونی، نسخه‌ای که در دز نبشت بود به‌دست رومیان افتاد که آن را به زبان یونانی ترجمه کردند (تفضلی ۱۳۷۶، ۶۵؛ بویس ۱۳۷۵: ۲۷، یادداشت ۷۰).

پس از یورش اسکندر و استقرار جانشینان او در ایران، زبان یونانی در دربار و میان درباریان رواج یافت. بنابر اسناد برجای‌مانده از این عهد، ترجمه‌هایی از یونانی به پهلوی و بالعکس بر روی سنگ‌نبشته‌ها، اسناد، سکه‌ها و مانند آن انجام گرفت.

هرچند شوربختانه هیچ سندی از این دوره در دست نیست. از دورهٔ پس از آن آثاری اندک‌شمار باقی مانده است. پلوتارخ گزارش داده است که ایرانیان به‌طور جدی زبان یونانی را فرا گرفتند (همان: ۷۳، یادداشت ۱۴). از جمله در میان سه پوست‌نوشته از روزگار اشکانی، دو سند آن به یونانی و یکی به پارتی است که این امر نمایانگر رواج زبان یونانی در ایران است. نفوذ زبان و فرهنگ یونانی بدان پایه بود که حتی در دورهٔ شاپور اول ساسانی، از این زبان در نگارش سنگ‌نبشتهٔ کعبه‌زردشت استفاده شد. وجود وام‌واژه‌هایی مانند «دراخما» (درم، درهم)، «دناریوس» (دینار)، «استار» (از واحدهای مقدار)، «سیم» (نقره)، و اسامی سنگ‌های گران‌بها، مانند الماس، زمرد، مروارید، و یاقوت نشانهٔ وجود ترجمه‌هایی است که امروزه اثری از آنها در دست نیست (یارشاطر ۱۳۷۳: ۲۲).

اندیشهٔ ترجمهٔ کتاب *اوستا* به زبان زندهٔ روزگار اشکانی نخستین‌بار در روزگار بلاش اشکانی به‌وجود آمد. پیش از این، *اوستا* برای مدتی طولانی سینه‌به‌سینه انتقال می‌یافت. اما سرانجام ترجمهٔ این اثر در دورهٔ ساسانی جامهٔ عمل پوشید. می‌توان چنین انگاشت که این کتاب در سدهٔ چهارم میلادی به نگارش درآمده و سپس در سدهٔ ششم میلادی نگارش نهایی آن صورت پذیرفته است (تفضلی ۱۳۷۶: ۷۱).

ارتباط فرهنگی عمیقی که اشکانیان با ارمنستان داشتند، سبب شد تا برخی اسطوره‌ها و روایات ایرانی به ارمنی ترجمه شود و به آن سرزمین انتقال یابد. از جملهٔ این روایات، داستان‌های مربوط به رستم است که به‌وسیلهٔ نویسندگان ارمنی مانند موسی خورنی و گریگور ماگیسروس[1] نقل شده است (همان: ۲۷۲).

ارتباط سیاسی و اقتصادی دولت اشکانی و ساسانی با دولت‌های دیگر، از جمله با تدمر (پالمیر)، واقع در سوریهٔ امروزی، سبب انتقال واژه‌های فارسی و تبادل و ترجمهٔ متن‌های پهلوی و آرامی شد؛ به‌طوری که فرمانروایان پالمیر به تقلید از ایرانیان خود را «ملک ملکا» (شاهنشاه) می‌خواندند (آذرنوش ۱۳۷۴: ۵۴).

1. Grigor Magistros

روزگار ساسانی و نهضت ترجمه در ایران

یکی از رخدادهای بزرگ علمی و فرهنگی در دورهٔ فرمانروایی ساسانی، به‌ویژه در روزگار خسرو انوشیروان، ایجاد نهضتی بزرگ و تأثیرگذار در عرصهٔ دانش، فلسفه و ادبیات بود. سرزمین ایران در میان دو جریان فکری یونان و روم در غرب، و هند در شرق قرار داشت (زِنر ۱۹۵۵: ۱۰). بدین‌ترتیب، اشتیاق به آگاهی از فراورده‌های علمی این دو تمدن، و دانش و فرهنگ دیگر ملت‌ها انگیزهٔ برپایی نهضت تازه‌ای در احیای علوم و از جمله در زمینهٔ ترجمهٔ متن‌های علمی شد. گزارش‌های تاریخ‌نگاران باستان، مانند آگاثیاس (کتاب دوم، بند ۲۸-۳۱)، و تاریخ‌نگاران دورهٔ اسلامی، ازجمله دینوری در *اخبار الطوال*، بیانگر دلبستگی خسرو پرویز به ترجمهٔ متن‌های علمی و فلسفی از زبان‌های گوناگون به زبان پهلوی است (محمدی ۱۳۷۴: ۲۰۶).

در کتاب چهارم دینکرد گزارشی این چنین آمده است:

Šābūr ī šāhān-šāh ī ardašīrān nibēgīhā-z ī az dēn be abar biziškīh ud star gōwišnīh wizandišn ud zamān [ud] gyāg ud gōhr [ud] dahišn ud bawišn ud wināsišn ud jadag-wihrīh ud gōwāgīh ud abārīg kirrōgīh ud abzār ī andar hindūgān [ud] hrōm [ud] abārīg-iz zamīgīhā pargandag būd abāz ō ham āwurd ud abāg abastāg abāz handāxt har(w) ān ī drust pacēn ō <ō> ganz ī špīgān dād ... (دینکرد، چاپ مَدَن: ۴۱۲)

«شاپور شاهنشاه، پسر اردشیر، نوشته‌های دینی مربوط به پزشکی، ستاره‌شناسی، حرکت، زمان، مکان، جوهر، آفرینش، کون، فساد، تغییر ماهیت، منطق و دیگر فنون و ابزار را که در هند، روم و دیگر سرزمین‌ها پراکنده شده بود، گرد آورد و دوباره به اوستا پیوست؛ [و] هر آن‌چه درست بود رونوشتی به گنج شایگان داد».

در واقع در روزگار خسرو پرویز بیش‌تر آثار گذشتگان گردآوری و به کتابت سپرده شد.

از ویژگی‌های نهضت علمی و ادبی دوران ساسانی، یکی آن بود که این نهضت سراسر جنبهٔ ملی و ایرانی داشت. فرمانروایان ساسانی که سعی در ایجاد نوعی انسجام سیاسی و دینی در ایران داشتند، بر آن بودند تا دانش‌های کشورهای دیگر را در ایران

رواج دهند و با ایجاد انجمن‌های علمی و فرهنگی و ترجمهٔ آثار علمی به زبان پهلوی به شکوه دربار ساسانی بیافزایند (محمدی ۱۳۷۴: ۲۴۲).

یکی دیگر از عوامل توجه به فن ترجمه، ایجاد پیوند سیاسی با ملت‌های غیرایرانی بود. ترجمهٔ اندک‌شماری از سنگ‌نبشته‌های پهلوی به یونانی بیانگر آن است که شاهان ساسانی، همانند شاهان هخامنشی، توجه ویژه‌ای به انتشار و گسترش اخبار مربوط به پیشرفت‌های سیاسی دوران خویش داشته‌اند. افزون‌بر این، در روزگار شاپور اول، گروه بی‌شماری از مسیحیان ساکن سوریه، کلیکیه و کاپادوکیه به درون ایران انتقال داده شدند. افزون‌بر سریانی‌ها، یهودیان نیز در قلمرو شاهنشاهی ساسانی حضور فعال داشتند. سرگیوس[1] مترجم بزرگ دربار بود و همو توانست اسناد و مدارک ارزشمندی در اختیار آگاثیاس قرار دهد. سریانی‌ها و یهودیان از مشاغل مهمی برخوردار بودند. حضور آنان یکی دیگر از عوامل توجه به ترجمهٔ آثار سریانی به پهلوی بود. حضور اقلیت‌های دینی، از جمله مسیحیان نسطوری در ایران و سراسر منطقهٔ شرق، موجب پیدایی ادبیات مسیحی و ترجمهٔ آنها به زبان‌های ایرانی میانه مانند پهلوی و سغدی بود (آذرنوش ۱۳۷۴: ۱۷۰؛ یارشاطر ۱۳۷۷: ۳۹۴؛ کلیما ۱۳۷۱: ۲۱؛ ویسهوفر ۱۹۹۶: ۲۰۱).

گشایش مدارس علمی و تأثیر آن بر کار ترجمه

مدرسهٔ علمی اسکندریهٔ مصر در حدود سده‌های چهارم و سوم پیش از میلاد گشایش یافت. این مدرسه که پایگاه برخورد اندیشه‌های علمی، فلسفی و عرفانی بود، به‌مرور جانشین حوزهٔ علمی آتن در یونان شد. این حوزهٔ علمی که تا دوران اسلامی به زیست خود ادامه داد، به‌واسطهٔ پرورش اندیشمندان و دانشمندان بزرگی همچون اقلیدس (۳۰۶-۲۸۳ق‌م) و ارشمیدس (سدهٔ سوم میلادی) و جالینوس (۱۳۱-۲۰۰م) و نیز دربرداشتن کتابخانه‌های بزرگ، تأثیر چشمگیری بر فرهنگ دیگر سرزمین‌های غرب و شرق نهاد و الگوی ارزشمندی برای برپایی مدارس و مراکز علمی، به‌ویژه

1. Sergios

حوزه‌های ریاضی، نجوم، فلسفه و پزشکی در مشرق‌زمین شد. هر یک از رشته‌های یادشده در این مرکز علمی به کشفیات و یافته‌های تازه‌ای رسید. آثار ارزشمندی که در دانش پزشکی و داروشناسی تدوین شد، در سده‌های بعد ترجمه شد و پزشکان سرزمین‌های دیگر آنها را به‌کار بستند. افزون‌بر این، پزشکان این مدرسه به پیروی از ایرانیان، محکومان و دربندان را برای آزمون‌های پزشکی به‌کار می‌گرفتند (صفا ۱۳۵۶: ۲-۳). مدرسهٔ علمی اسکندریه افزون‌بر پرورش دانشمندان گران‌سنگ در زمینهٔ ریاضی و پزشکی، در دانش فلسفه نیز سرآمد بود. فلسفهٔ نوافلاطونی در این مرکز به کمال رسید. گروهی از همین مدرسهٔ علمی، بعدها در روزگار خسرو پرویز، به دربار ایران پناهنده شدند و از آنان استقبال شد.

پس از آن‌که مرکز امپراتوری روم شرقی به قسطنطنیه انتقال یافت، این شهر پایگاه دیگری برای انجمن دانشمندان شد. اما این حوزه به‌واسطهٔ دخالت‌های متعصبان دینی، هیچ‌گاه با حوزهٔ اسکندریه برابری نکرد. هنگامی که مصر به دست مسلمانان افتاد، ارتباط این شهر با روم قطع شد و اقتصاد آن دچار رکود شد. پس از اُفتِ حوزهٔ علمی اسکندریه در آغاز دورهٔ اسلامی، دانشمندان روی به پایگاه دیگری به‌نام انطاکیه نهادند. بدین‌ترتیب، دانش و فرهنگ یونان به‌تدریج به‌سوی شرق گسترش یافت. در همین حوزه بود که بسیاری از تألیفات علمی فلاسفه و دانشمندان یونانی به سریانی ترجمه شد. به‌زودی در شهرهای حران، الرها، نصیبین، آمِد و قنسرین حوزه‌های علمی تازه‌ای برپا شد. از آن رو که شهرهای مذکور، گاه در دست ایرانیان و گاه تحت تسلط امپراتوری روم بودند، حوزه‌های علمی آن، جایگاه برخورد اندیشه‌های شرق و غرب به‌شمار می‌رفتند. در نصیبین، دانشمندی ایرانی نرسی، مدرسه‌ای بنا کرد که بازتاب آن انتقال علوم و دانش فلسفهٔ غرب به ایران‌زمین بود. دانشمند دیگری به نام برسوما، به ترجمهٔ آثار فلسفی از سریانی به پهلوی پرداخت. این کوشش‌ها در برپایی نهضت ترجمه در ایران، به‌ویژه در روزگار خسرو انوشیروان تأثیر چشمگیری داشتند (پیگولوسکایا ۱۳۷۲: ۴۸۶).

از حدود سدهٔ چهارم میلادی دبستان تازه‌ای بنام «دبستان ایرانیان» در الرها ایجاد شد. مسیحیانی که از این مدرسه فارغ‌التحصیل می‌شدند، برای انجام خدمات به

کلیساهای ایران رهسپار می‌شدند. یکی از کارکردهای علمی این مدرسه ترجمهٔ آثار علمی و فلسفی به زبان سریانی بود. در پی این تحولات، در عصر فرمانروایی ساسانیان مدارس علمی در شهرهای ریواردشیر، سلوکیهٔ تیسفون، جندی‌شاپور و حتی ولایات شرقی ایران، مانند مرو، بلخ، و سغد برپا شد. این مدارس مراکز برخورد اندیشه‌های ایرانی با افکار هندی، یونانی، سریانی، چینی و رومی بودند (صفا ۱۳۵۶: ۱۲). گزارش‌هایی دربارهٔ تأسیس برخی از این مدارس از سوی مسیحیان نسطوری ارایه شده است (زِنر ۱۹۵۵: ۴۳۰).

دانشگاه جندی‌شاپور که نام آن در اصل، «وه‌اندیو شاه‌پوهر» به‌معنی «به از انطاکیه، شاپور» بوده است، در خوزستان کنونی واقع بوده است. بنابر گزارش‌های تاریخ‌نگاران، شاپور اول ساسانی (۲۴۱-۲۷۱م) با کمک اسیران رومی این بنا را ایجاد کرد. وی فرمان داد تا کتاب‌های علمی را از یونانی به پهلوی ترجمه کردند و در این حوزهٔ علمی نگاه داشتند. به‌زودی، دانشگاه جندی‌شاپور یکی از مراکز پزشکی جهان باستان شد. در روزگار شاپور دوم، تیادروس، پزشک نصرانی، برای درمان وی به دربار دعوت شد. شاپور او را در جندی‌شاپور مستقر ساخت و او اثر پرآوازهٔ خود را در روش درمان و پزشکی در این روزگار نگاشت. این تألیف، بعدها به عربی ترجمه شد. به‌سبب وجود این پایگاه‌های علمی در ایران، گنجینهٔ عظیمی از آثار علمی به زبان پهلوی فراهم شد که عمدهٔ آنها در دورهٔ اسلامی به زبان عربی ترجمه شدند.

ویژگی‌های ترجمه در عصر ساسانی

یکی از ویژگی‌های ترجمه در این دوره تغییر و تصرفاتی است که در اصل کتاب صورت می‌گرفت؛ چنان‌که این شیوه در دوره‌های بعد و حتی در دورهٔ اسلامی نیز رایج بود. این‌گونه تصرفات را ازجمله در ترجمهٔ *هزار و یک شب* یا داستان *سندبادنامه* می‌توان مشاهده کرد. همچنین، در کتاب *گزیده* که توسط والنس در احکام نجوم نگاشته شده و در عصر ساسانی از یونانی به پهلوی ترجمه شده بود، ستاره‌شناسان ایرانی آرا و نظرات خود را وارد کرده و آنها را به مؤلف نسبت داده‌اند. در ترجمهٔ کتاب‌های هرمس نیز ایرانیان نکاتی از باورهای خود را در دهان هرمس گذاشته‌اند،

مانند تقسیم زمین به هفت کشور. نکتهٔ قابل‌توجه این‌که، یونانیان نیز باورهای نجومی خود را منقول از زردشت دانسته‌اند (تقی‌زاده ۱۳۱۷: ۳۱۷؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۲۹۸)؛ در حالی‌که این ویژگی دربارهٔ ترجمهٔ متن‌های دینی درست نیست. نگاه کوتاهی به هوم یشت و ترجمهٔ پهلوی آن، گوشه‌ای از این دشواری‌ها را باز می‌تاباند: در ترجمهٔ هوم یشت و متن‌هایی از این دست، مترجمان *اوستا* نهایت امانت را به کار برده‌اند. به‌طوری که این امانت‌داری موجب شده است تا جملات ترجمه از جهت ساختمانی تا حدی ساختگی شوند. مترجمان، نخست بند یا عبارتی از *اوستا* را ذکر کرده، سپس ترجمهٔ واژه‌به‌واژهٔ آن را ارایه داده‌اند. لازم به یادآوری است که در ترجمهٔ *اوستا* به پهلوی نکاتی وجود داشت که به‌طورکلی آن را از ترجمه متن‌های دیگر متمایز می‌ساخت. نخست آن‌که *اوستا* کتاب دینی ایرانیان بود و مترجمان بایستی در ترجمهٔ آن نهایت دقت و امانت‌داری را به‌کار می‌گرفتند. دودیگر آن‌که زبان *اوستا* در روزگار ساسانی زبانی مرده بود. بدین‌سبب درک آن برای مترجمان دشوار و پیچیده به‌شمار می‌رفت. سه‌دیگر آن‌که ساختار زبان *اوستا* با زبان پهلوی به‌کلی متفاوت بود.برای نمونه در *اوستا* برای نشان دادن حالات گوناگون اسم و صفت (نهادی، رایی، وابستگی، ندایی و غیره) شناسه‌های ویژه‌ای به پایان واژه افزوده می‌شد؛ در حالی‌که در زبان پهلوی این حالات کاهش یافته و شناسه‌ها به‌صورت حروف اضافه متحول شده بودند. افزون‌بر این، تفاوت در ساختار زبان، چه از لحاظ صرف و چه از جهت نحو، در مقوله‌های دستوری دیگر نیز به وقوع پیوسته بود. بنابراین، مترجم در این شرایط دست به گریبان دشواری‌های ویژه‌ای بوده است. به همین سبب، مترجمان متن‌های *اوستا* به پهلوی (زند) ناچار برای انتقال دقیق مفاهیم، عبارت‌های اضافی و تفاسیر را به‌کار می‌بردند (یوزفسن ۱۹۹۷: ۱۵۳).

پدیدهٔ دیگری که در جریان ترجمهٔ متن‌ها به زبان پهلوی رخ داد، واژه‌گزینی بود. مترجمان و دانشمندان ایرانی برای ارایهٔ معادل اصطلاحات علمی و فلسفی خارجی یا بایستی از واژه‌های معادل ایرانی سود می‌جستند یا چنان‌چه واژهٔ معادل وجود نداشت، به معادل‌سازی می‌پرداختند. شیوهٔ دیگر نیز آن بود که همان اصطلاح خارجی را به‌کار گیرند. بررسی شواهد موجود در متن‌های فارسی میانه و نیز متن‌های علمی دورهٔ

اسلامی مربوط به سده‌های سوم تا پنجم هجری نشان می‌دهد که مترجمان از هر سه شیوه بهره برده‌اند (رضایی باغ‌بیدی ۱۳۷۹: ۱۴۷). بررسی واژگانی زبان پهلوی نشان می‌دهد که این زبان از لحاظ دربرداشتن اصطلاحات دینی، حقوقی و حکمت عملی بسیار نیرومند بوده است. در حالی که فرهنگ اصطلاحات علمی به اندازهٔ مقوله‌های دیگر گسترش نیافته بوده است.

به‌کارگیری وام‌واژه‌های علمی و فلسفی در متن‌های ترجمه‌شده، از سویی موجب غنای زبان و از سوی دیگر سبب ترغیب مترجمان به معادل‌سازی شد. نمونه‌ای از وام‌واژه‌های به‌کاررفته در متن‌های فارسی میانه عبارت‌اند از:

پزشکی

«بلادر» (گیاهی طبی)، «بیش، اقونطیون»(bīš)، «هلیله» (halīlag)، «کافور» (kāpūr).

اخترشناسی

«اخترمار» (ستاره‌شناس)، «زمین‌پیمایی» (اندازه‌گیری زمین، هندسه)، زیج هندوان، خانه‌های ماه، زایچه، کوشای هندی (دومین برج نجومی در هند) و هورای یونانی (horā) (تفضلی ۱۳۷۶: ۳۱۶).

فلسفه

fīlāsōfā «فیلسوف»، sōfistā «سوفسطایی».

در کنار این وام‌واژه ها مترجمان گاه با استفاده از واژه ها و اصطلاحات خارجی به ترجمهٔ آنها پرداختند؛ چنان‌که این شیوه امروز نیز رایج است. نمونه‌ای از این‌گونه واژه‌ها عبارت‌اند از:

gadag (عرض)، gōhr (گوهر/ جوهر)، wināhišn (فساد)، bawišn-estišnīh (تکوین)، bawišn (کون)، gāh (مکان/ زمان)، rawišn (حرکت)، cahār-āmēzišn (اخلاط اربعه/ امزجه اربعه)، cahār-rastagān (عناصر اربعه)، gēhān ī kōdak (عالم اصغر)، gēhān ī wuzurg (عالم اکبر)، و واژه‌های یونانی‌الاصل balgam «بلغم» و

kālbod «کالبد»

گاه مترجمان از واژه‌ها و اصطلاحات پهلوی موجود بهره گرفته‌اند. بدیهی است که این واژه‌ها ممکن است از مقوله واژه‌های متداول بوده و معنای عام داشته که از آن به‌منظور معنا و مفهوم ویژهٔ علمی سود جسته‌اند. همچنین ممکن است برخی از این واژه‌ها تنها اصطلاح علمی بوده‌اند:

bar (بر: معلول)، bun (بن: اصل)، rastag (رسته: عنصر، طبع)، wihān (بهانه: علت) (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۷۹: ۱۵۱)، handāz (هندسه)، mārišn (حساب)، bēšāz (پزشکی)، dārūg (دارو)، star-ōšmār (منجم).

یکی از شیوه‌های واژه‌گزینی، بَرساختنِ ترکیب است. این شیوه به‌واسطهٔ ویژگی زبان فارسی میانه و امکان ساخت واژه‌های ترکیبی، روشی رایج بوده است و حتی امروز نیز به‌کار می‌رود. برخی از این‌گونه واژه‌ها عبارت‌اند از:

axtar(ā)mār (منجم)، cihr šnāsīh (دانش طبیعی)، dārūg āmēzišnīh (داروسازی)،

روش دیگری که می‌توان به یاری آن و با توجه به زایایی زبان فارسی میانه، واژه‌های بی‌شماری را برساخت، وَندافزایی یا اشتقاق است. شمار قابل‌توجهی از پیشوندها و پسوندهای فارسی میانه ابزار مناسبی برای تولید واژه‌های علمی و فلسفی بوده‌اند (رضایی باغ‌بیدی ۱۳۷۹: ۱۵۲):

a-griftār (نامحسوس)، āmēzišnān (اختلاط)، cē-īh (ماهیت)، ciōnīh (چونی، کیفیت).

انواع ترجمه در روزگار ساسانی

ترجمهٔ متن‌های علمی

از دورهٔ فرمانروایی هخامنشیان، برتری سیاسی و نظامی دستگاه شاهنشاهی موجب اشاعهٔ فرهنگ ایرانی به سرزمین‌های پیرو آن و جذب اندیشه‌ها و جهان‌بینی دنیای باستان، به‌ویژه مغرب‌زمین، در فلات ایران شد. این تبادل و تعامل فرهنگی سبب شد تا ایرانیان در روزگار ساسانی دانش‌های گوناگون را در زمینهٔ پزشکی،

ریاضیات، اخترشناسی، فلسفه و دیگر دانش‌های رایج زمان، از سرزمین‌های غرب و شرق به‌کار گیرند و آنها را با جهان‌بینی و دانش خود بیامیزند و هر یک از این دانش‌ها را با رنگ و ویژگی ایرانی به جهان پیشکش کنند. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، بنابر کتاب چهارم *دینکرد*، شاپور، پسر اردشیر ساسانی، فرمان داد تا آن‌چه را از دانش‌های گوناگون در روم و هند پراکنده بود و بنا به باور آنان در اصل متعلق به کتاب دینی *اوستا* بود، گردآوری و ترجمه کنند و باز به *اوستا* پیوست کنند (*دینکرد*، چاپ مدن:۴۲۸ سطر ۱۵، ۴۲۹ سطر ۸).

مؤلفان دورهٔ اسلامی نیز گزارش کرده‌اند که ایرانیان متن‌های علمی را از یونانی و هندی ترجمه کردند. ابن ندیم، به نقل از فضل‌بن ابی سهل‌بن نوبخت، ستاره‌شناس ایرانی پایان سدهٔ دوم و آغاز سدهٔ سوم هجری، و از نویسندگان دربار عباسی، می‌نویسد که به فرمان اردشیر و پسرش شاپور اول کتاب مشهور دروتیوس[1]، اخترشمار نامی اهل صیدا در سدهٔ دوم میلادی و هرمس، مؤلف افسانه‌ای، و بطلمیوس، ستاره‌شناس سدهٔ دوم میلادی و دیگر کتاب‌های یونانی به پهلوی ترجمه شد (*الفهرست*: ۳۰۰). بدین‌ترتیب ایرانیان در این دوره بیش از پیش با دانش‌ها و فرهنگ یونانی و هندی و بابلی آشنا شدند. سپس هنگام ترجمهٔ *اوستا* به پهلوی این دانش‌ها را به‌عنوان منابع تفسیر آن به‌کار گرفتند (تقی‌زاده ۱۳۱۷: ۳۲۳؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۱۶). توجه ایرانیان به علوم در روزگار ساسانی بدان پایه بود که ابن خلدون نوشت: «و باید دانست از ملت‌های پیش از اسلام که اخبار آنان را ما دریافته‌ایم، بیش از همه دو قوم بزرگ به علوم عقلی توجه داشته‌اند و آنها ایرانیان و رومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان رواج داشته است ...» (ابن خلدون، *مقدمه*: ۱۰۰۲).

همچنین، برخی منابع دورهٔ اسلامی، مانند *تاریخ سنی ملوک‌الارض والانبیا*، *الفهرست* و *آثارالباقیه* از کشف گنجینهٔ آثار بی‌شماری در علوم گوناگون مربوط به ایران باستان گزارش می‌دهند. این منابع از بنایی به نام سارویه در اصفهان نام می‌برند که از عجایب مشرق زمین به‌شمار می‌رفته و در آن آثاری به یونانی و کتابی از

1. Dorotheus

PersianPDF.com

ابومعشر فلکی به نام *اختلاف الزیجه* همراه با حدود پنجاه عدل نوشته‌هایی بر روی پوست و به خطی ناشناس پیدا شده است (محمدی ۱۳۵۴: ۶۲). همچنین، در *تاریخ بغداد* از کتابخانه‌ای در مرو نام برده شده که متعلق به یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی بوده و آثار بی‌شماری از متن‌های علمی دورهٔ ساسانی را در خود جای داده بود (همان: ۶۴).

پزشکی

دانش پزشکی در ایران از دیرینگی قابل‌توجهی برخوردار بوده است. فصل ۱۵۷ از کتاب سوم دینکرد ویژهٔ پزشکی بوده و مؤلف آن بیماری‌های جسمی را از روحی بازشناخته و دربارهٔ پاره‌ای بیماری‌های جسمی، مواظبت‌های روحی را نیاز دانسته است. وجود واژه‌های هندی‌الاصل balādur «بلادر» (گیاهی طبی)، bīš «بیش، اقونطیون»، halīlag «هلیله»، kāpūr «کافور»، و واژه‌های یونانی‌الاصل balgam «بلغم»، kālbod «کالبد»، در برخی متن‌های پهلوی، مانند *بندهش* (۱۱۵-۷) و *یسنا* (۱۰-۱۲) نشانهٔ آن است که ترجمهٔ متن‌های پزشکی از یونانی و هندی به پهلوی در این دوره رواج بسیار داشته است (بیلی ۱۹۷۱: ۸۱؛ ویشتر-بربنورگ ۱۹۹۰: ۳۳۴).

از سوی دیگر، حوزه‌های علمی آتن و اسکندریه الگوی مناسبی برای ایجاد مدارس علمی از این دست در مشرق‌زمین شدند. ساسانیان با استفاده از آزموده‌های گذشته و نیز بهره‌گیری از دانش پزشکی غرب که به‌واسطهٔ رواج آیین مسیح به مشرق‌زمین راه پیدا کرده بود، توانستند ایران را به یکی از پایگاه‌های مهم دانش پزشکی در آن روزگار دگرگون کنند. شاپور اول (۲۴۱-۲۷۱م) با به کارگیری اسیران رومی، بنای سترگ دانشگاه جندی شاپور را به‌عنوان یک مرکز عمدهٔ پزشکی در خوزستان برپا کرد. شاپور از تیادروس، پزشک نصرانی برای درمانگری در بیمارستان جندی شاپور دعوت کرد. این پزشک مؤلف کتاب مشهور *کناش تیادروس* است که بعدها به عربی ترجمه شد. وی همچنین فرمان داد برخی کتاب‌های یونانی به پهلوی ترجمه و در این دانشگاه نگه‌داری شوند (صفا ۱۳۷۸: ۱۰۰).

ابن قفطی دربارهٔ ساخت این دانشگاه و بیمارستان مهم آن گزارشی ارایه داده که

بر آن اساس، دختر فیصر روم به هنگام ورود به ایران گروهی از جمله پزشکانی را با خود به همراه داشت و همین گروه، کار آموزش پزشکی را در آن دانشگاه به‌عهده گرفتند. به هر حال، جندی شاپور پس از چندی از بزرگ‌ترین مراکز پزشکی در جهان شرق بود که با هم‌آمیزی پزشکیِ یونانی، هندی، و ایرانی مکتب ویژه‌ای در این رشته ایجاد کرده بود. اوج پیشرفت این حوزهٔ پزشکی، به‌ویژه در روزگار خسرو انوشیروان بود که به‌واسطهٔ ایجاد نهضت علمی و فرهنگی، دانشمندان سریانی زبان ایرانی و علمای هندی و زردشتی را در این مرکز به کار گمارده بود و در نتیجه متن‌های پزشکی چندی به پهلوی ترجمه شد (ابن ندیم، *الفهرست*، ۴۲۱؛ صفا ۱۳۷۸: ۹۹-۱۰۱).

خسرو انوشیروان دوازده تن از پزشکان را به خدمت در این بیمارستان گماشته بود. او در طول دورهٔ فرمانروایی خود، جلسات و حلقه‌های پزشکی و فلسفی برپا می‌کرد و پزشکان جندی‌شاپور را فرامی‌خواند تا در این گردهمایی‌ها شرکت کنند. بنا به گزارش ابن‌قفطی در *تاریخ‌الحکما*، یکی از پزشکان و مترجمان متن‌های پزشکی از سریانی، جبراییل بود که لقب دُرُستبد (رییس پزشکان) داشت و از تربیت‌یافتگان حوزهٔ علمی نصیبین بود که به خدمت خسرو پرویز درآمده بود. افزون‌بر این، ابن قفطی از گروه دیگری از پزشکان یاد می‌کند که همواره در حلقه‌های علمی خسرو پرویز شرکت داشتند (ریشتر-برنبورگ ۱۹۹۰: ۳۳۴).

یکی دیگر از نشانه‌های علاقه و عنایت خسرو انوشیروان به دانش پزشکی، اعزام برزویهٔ طبیب به هند و بهره‌گیری از دانش و تجربهٔ آنان در زمینهٔ پزشکی بود. شرح این سفر را برزویه در ترجمهٔ کتاب *کلیله و دمنه* به تفصیل آورده و عبدالله‌بن مقفع آن را از پهلوی به عربی ترجمه و نقل کرده است (قریب ۱۳۶۸: ۴۶).

از آثار ترجمه شده از هندی باستان به پهلوی، گاه تنها نامی بر جای مانده و از اصل آنها خبری در دست نیست؛ با این حال تأثیر این ترجمه‌ها در گسترش دانش پزشکی در جندی شاپور و در پی آن در جهان اسلام مشهود است (محمدی ۱۳۷۴: ۲۰۴). نمونه‌ای از آثار پزشکی ترجمه شده در این دوره عبارت از:

۱. کتاب سیرَک، که در *الفهرست* ابن ندیم از آن یاد شده و در روزگار ساسانی از

هندی به پهلوی ترجمه شده و سپس در دورهٔ اسلامی به وسیلهٔ عبدالله‌ابن علی الدندانی از پهلوی به عربی ترجمه شده است (ابن ندیم، *الفهرست*:۳۰۳ به نقل از: محمدی۱۳۷۴: ۲۳۷؛ تفضلی ۱۳۷۶a: ۳۲۰). این کتاب به‌احتمال، ترجمهٔ کتاب چرکه[1] زاهد و پزشک معروف هند باستان بوده است (رضایی ۱۳۷۷: ۱۴۶، یادداشت ۷) و یعقوبی آن را با عنوان «شرک» ضبط کرده است (یعقوبی، *تاریخ*: ۱۱۵/۱).

۲. کتاب السموم، تألیف شاناق هندی که به‌وسیلهٔ کنکه از هندی به پهلوی ترجمه شد. این کتاب بعدها توسط عباس ابن سعید الجوهری به عربی ترجمه شد (صفا ۱۳۷۸: ۱۰۸).

ابن‌ندیم (*الفهرست*: ۴۲۱) فهرستی از کتاب‌های پزشکی را که از هندی به پهلوی ترجمه شده بود، نام می‌برد. او همچنین، از متن‌هایی دربارهٔ پزشکی اسبان، مرغان شکاری و بیماری‌ها و روش درمان آنها سخن به میان می‌آورد (*همان*: ۴۳۶-۴۳۸).

ستاره‌شناسی

اسطوره‌ها و جهان‌بینی کهن ایرانی بیانگر آن‌اند که این قوم از دیرباز به دانش ستاره‌شناسی عنایت و علاقهٔ ویژه‌ای داشته است. آگاهی ایرانیان از برج‌های دوازده‌گانهٔ خورشید، به‌احتمال، به‌واسطهٔ پیوند آنها با اخترشناسی بابلی است؛ اما همانند سایر علوم در روزگار ساسانی، ستاره‌شناسی نیز مشمول نهضت علمی و فرهنگی این دوره واقع شده است. بدین‌ترتیب، اندیشمندان دورهٔ ساسانی آزموده‌های علمی خویش را با دانش اخترشناسی هند و یونان آمیختند و برایند این تحول علمی مانند درخت تناوری شد که در دوران اسلامی به بار نشست و پایه‌های سترگ اخترشناسی اسلامی را پدید آورد (بهار ۱۳۷۶: ۵۶؛ هنینگ ۱۹۷۷: ۶۵-۱۱۴؛ گوتاس: ۴۵). با این‌همه، وجود زیج‌هایی مانند *زیج شهریار* و رصدخانه‌هایی که بعدها دانشمندان دورهٔ اسلامی آنان را به‌کار گرفتند، همچنین آثاری که از دانش اخترشناسی دیگر ملت‌ها به پهلوی ترجمه شد، بیانگر آن است که روزگار ساسانی دوران درخشش این دانش نیز بوده

1. Caraka

است. چنان‌که به قول طبری در دربار خسرو پرویز همواره ۳۶۰ تن اخترشناس حضور داشته‌اند (تقی‌زاده ۱۳۱۷: ۳۱۳). صاعد اندلسی در *طبقات الامم* گزارش ارزشمندی دربارهٔ آگاهی ایرانیان دورهٔ ساسانی از دانش ستاره‌شناسی داده است. او همچنین به کتاب‌هایی اشاره می‌کند که ایرانیان دربارهٔ احکام ستاره‌شناسی داشته‌اند. یکی از این آثار *کتاب جاماسب* و دیگری کتابی در صور درجات فلک منسوب به زردشت بوده است (تقی‌زاده ۱۳۱۷: ۳۱۴؛ صفا ۱۳۷۸: ۱۰۴).

بنا به اشارهٔ یعقوبی، ستاره‌شناسان ایرانی در روزگار ساسانی از تجربه و دانش هندیان برخوردار بوده و به ترجمهٔ آثار آنان می‌پرداخته‌اند (یعقوبی، *تاریخ*: ۱۱۵/۱). وجود اصطلاحات اخترشناسی در متن‌های فارسی میانه نیز خود دلیل دیگری بر گسترش این دانش در روزگار ساسانی است. این اصطلاحات، پاره‌ای به زبان فارسی میانه است و برخی شامل وام‌واژه‌هایی به‌واسطهٔ ترجمهٔ آثار نجومی از هندی، یونانی و دیگر زبان‌ها است. برخی از این اصطلاحات که در متن‌های فارسی میانه نظیر *بندهش* و متن‌های مانوی نیز پراکنده‌اند، عبارت‌اند از: «اخترمار» (ستاره‌شناس)، «زمین‌پیمایی» (اندازه‌گیری زمین)، زیج هندوان، خانه‌های ماه، زایچه، کوشای هندی (دومین برج نجومی در هند)، و هورای (horā)یونانی (تفضلی ۱۳۷۶: ۳۱۶).

برخی آثار مربوط به دانش ستاره‌شناسی که در روزگار ساسانی به پهلوی ترجمه یا تألیف شده بودند عبارت‌اند از:

۱. وزیدگ (گزیده). این کتاب در باب احکام نجوم بوده که به‌وسیلهٔ والنس[1]، ستاره‌شناس رومی یا اسکندرانی، در سدهٔ دوم میلادی تألیف و به‌احتمال، در روزگار خسرو اول از یونانی به پهلوی ترجمه شده است. *کتاب وزیدگ* (گزیده) در اصل شامل ده مقاله بوده است اما پس از ترجمه به پهلوی، مطالبی به آن افزوده‌اند. سپس مترجمان دورهٔ اسلامی آن را به عربی ترجمه کرده و به گونهٔ معرب «البزیدج» (گزیده) نامیده‌اند. اصل پهلوی و ترجمهٔ عربی این اثر از میان رفته است، اما ابن‌ندیم و گروهی دیگر از دانشمندان دورهٔ اسلامی از آن یاد کرده‌اند. ابن ندیم (*الفهرست*: ۳۲۸) نام این

1. Valens

کتاب را به‌صورت تصحیف شدهٔ «الزبرج» ذکر کرده «الزبرج» معرب واژهٔ پهلوی wizīdag به معنای «گزیده» است. پیش از این، کتاب مذکور را به بوذرجمهر نسبت می‌دادند، اما نالینو این انتساب را رد می‌کند و مؤلف آن را همان والنس می‌داند (نالینو ۱۳۴۹: ۲۳۹؛ تقی‌زاده ۱۳۱۷: ۳۱۶؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۱۸؛ رضایی، ۱۳۷۷: ۱۴۷، یادداشت ۸).

۲. تنگلوش. او که همان تیوکروس[1] بابلی است، تألیفی در نجوم داشته که به‌ظاهر در روزگار خسرو اول از یونانی به پهلوی و در نیمهٔ دوم سدهٔ ششم میلادی از پهلوی به آرامی ترجمه شده است. در ترجمهٔ این کتاب اصطلاحات فارسی صور بوج دوازده‌گانه شرح داده شده‌اند و عقاید ایرانیان، هندیان و یونانیان در این باره مطرح شده است؛ بدین‌ترتیب، ویژگی ترجمه‌های روزگار ساسانی را نمایان می‌سازد. این اثر که در میان ستاره‌شناسان اسلامی از شهرت بسیار برخوردار بوده، در حدود سدهٔ دوم هجری با عنوان «الوجوه و الحدود» از پهلوی به عربی برگردانده شده است و اخترشناسان اسلامی مطالب بسیاری را از آن برگرفته و به‌کار برده‌اند. متن کتاب تنگلوش همراه با کتاب ابومعشر بلخی با عنوان *المدخل الکبیر* که در ۲۳۵ هجری تألیف شده، به‌دست آمده و یکی از پژوهشگران، به نام فرانتس بل، با اصل یونانی کتاب تیوکروس مطابقه و چاپ کرده است (بل ۱۹۰۳؛ نالینو ۱۳۴۹: ۲۴۴؛ تقی‌زاده ۱۳۱۷: ۳۱۷؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۱۹).

۳. زیج شهریاران. تألیفی است در احکام اخترشناسی که به‌احتمال، در زمان شاپور اول تدوین یافته و اگرچه در زمرهٔ آثار تألیفی به‌شمار رفته، به‌شدت تحت تأثیر قواعد و اصول ستاره‌شناسی هندی بوده است (نالینو ۱۳۴۹: ۲۲۹). منوچهر، موبدان موبد فارس و کرمان و مؤلف *دادستان دینی* و *نامه‌ها* از این کتاب با عنوان «زیگ شهریاران: zīg ī šahryārān) یاد کرده است (*نامه‌ها*، نامهٔ دوم، فصل ۲، بند ۹). تألیف نهایی این اثر به‌احتمال، در روزگار خسرو انوشیروان انجام یافته و در سدهٔ دوم هجری به‌وسیله ابوالحسن تمیمی به عربی ترجمه شده است.

افزون‌بر این، ابن قفطی در *تاریخ الحکماء* از اخترشناسی به نام اندرزگر پسر

1. Teucros

زادان‌فرخ یاد کرده که به‌احتمال، در پایان دورهٔ ساسانی می‌زیسته است. وی تألیفی به نام *موالید* داشته که به‌وسیلهٔ مترجمان دورهٔ اسلامی به عربی ترجمه شده است (نالینو ۱۳۴۹: ۲۶۱-۲۶۴؛ تقی‌زاده ۱۳۱۷: ۳۱۹؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۱۷).

سایر علوم

افزون‌بر آن‌چه اشاره شد، در روزگار خسرو انوشیروان بر اثر نهضت بزرگ علمی و فرهنگی این دوره کتاب‌های دیگری نیز در علوم رایج روزگار ساسانی به پهلوی ترجمه شد که در این میان می‌توان به رساله‌ای در علم کشاورزی به نام *ورزنامه* اشاره کرد. این رساله از یونانی به پهلوی ترجمه شد و بعدها به عربی ترجمه شد و عنوان *الفلاحت الرومیه* را یافت (صفا ۱۳۷۸: ۱۰۷).

ترجمهٔ متن‌های فلسفی

ایرانیان از دیرباز به دانش فلسفه توجه‌ای ویژه داشتند، به‌طوری که از دورهٔ هخامنشی و سپس اشکانی و دورهٔ سلوکی با مطالب فلسفی برگرفته از یونانیان آشنا بودند، با این‌همه اوج پیشرفت این رشته از علوم در روزگار ساسانی، به‌ویژه به‌واسطهٔ نهضت علمی و فرهنگی ایجادشده در این دوره بود. براینـد ایـن رویکـرد بـه دانـش فلسفه و علوم وابسته به آن، یکی طرح تدوین آثار فلسفی نظیر *شکند گمانیگ وزار*، *گجستگ ابالیش*، *پُس دانشن کامگ* و فصولی از دینکرد بود که هرچند تألیف نهایی آنها در سده‌های سوم تا پنجم هجری انجام یافت، باری هستهٔ اصلی آنها برگرفته از اندیشه‌های فلسفی مندرج در *اوستا* و متن‌های روزگار ساسانی و پیش از آن بود؛ و دو دیگر ترجمهٔ آثار فلسفی در دورهٔ شاپور و خسرو انوشیروان از سریانی و یونانی به پهلوی بود. اشتیاق خسرو انوشیروان به فلسفه و منطق زبانزد تاریخ‌نگاران غرب و شرق بود. او که به احتمال بسیار با زبان سریانی آشنایی داشت، نزد یکی از دانشمندان سریانی به نام اورانیوس[1]، فلسفه می‌آموخت. افزون‌بر این، یکی از مسیحیان نسطوری،

1. Uranius

به نام پولس پارسی[1]، کتابی در منطق ارسطو به زبان سریانی برای خسرو انوشیروان تألیف کرده بود. او به‌ظاهر جانشین ماربها، مطران نصیبین، بوده است. آگاثیاس[2] ضمن اظهار شگفتی از آگاهی خسرو انوشیروان از عقاید ارسطو و افلاطون، گزارش داده است که وی فرمان داد تا کتاب‌های یونانی را برایش به پهلوی ترجمه کنند (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۳۰۵؛ محمدی ۱۳۷۴: ۲۰۵؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۱۵۹).

یکی از رویدادهای مهم که به نهضت علمی دوران ساسانی یاری رسانید و در کار ترجمهٔ اندیشه‌های فلسفی یونانی به فارسی میانه تأثیر گذاشت، تعطیلی مدارس فلسفی آتن و اسکندریه، به فرمان یوستی‌نیانوس[3] در سال ۵۲۹م، به‌دلیل تعصبات دینی او، و از پی آن پناهندگی گروهی از فلاسفه مدرسه آتن به دربار ایران بود. خسرو انوشیروان از این گروه ــ که از مروجان اندیشه‌های نوافلاطونی بودند ــ استقبال فراوان کرد. خسروپرویز با این فلاسفه حلقه‌های فلسفی تشکیل می‌داد و با آنان به بحث پیرامون مسایل فلسفی می‌پرداخت. یکی از آن فلاسفه به نام پریسکیانوس[4]، رساله‌ای با عنوان «پاسخ‌های پریسکیانوس به تردیدهای شاهنشاه خسرو» تألیف کرد که ترجمهٔ بخشی از آن به زبان لاتینی موجود است (تفضلی ۱۳۷۶: ۱۶۰).

بنابر تاریخ ابوالفدا، شاپور، پسر اردشیر، در گردآوری و ترجمهٔ کتاب‌های فلسفی یونانی اهتمام بسیار می‌ورزید (ابوالفدا، *المختصر*: ۱/۱/۴۷-۴۸). بنابر *الفهرست* بسیاری از کتاب‌های منطق و پزشکی در این دوره به پهلوی ترجمه شد. این آثار را سپس عبدالله ابن مقفع از پهلوی به عربی برگردانید (ابن ندیم، *الفهرست*: ۲۴۲؛ محمدی ۱۳۷۴: ۲۰۹).

وجود واژه‌ها و اصطلاحات فلسفی یونانی، نظیر fīlāsōfā «فیلسوف»، sōfistā «سوفسطایی» و اصطلاحاتی که معادل یونانی آنها شناخته شده، نظیر gadag (عرض)، gōhr (گوهر/ جوهر)، wināhišn (فساد)، bawišn-estišnīh (تکوین)، bawišn (کون)، gāh (مکان/ زمان)، rawišn (حرکت)، cahār-āmēzišn (اخلاط اربعه/ امزجهٔ اربعه)،

1. Paulus Persa 2. Agathias 3. Ioustinianos 4. Priscianos

cahār-rastagān (عناصر اربعه)، gēhān ī kōdak (عالم اصغر)، gēhān ī wuzurg (عالم اکبر) در متن‌های پهلوی، از سویی نشانگر آشنایی دانشمندان ایرانی با فلسفهٔ یونانی و سابقهٔ ترجمهٔ آثار یونانی به پهلوی، و از سوی دیگر بیانگر توانایی زبان فارسی میانه در نشان دادن این‌گونه مفاهیم فلسفی است (بلی ۱۹۷۱: ۶۸-۹۰؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۱۶۰؛ رضایی باغ بیدی ۱۳۷۷: ۱۴۶).

ترجمه متن‌های دینی و اخلاقی

ترجمه‌ها و تفسیرهای اوستا به پهلوی (زند)

بدون شک نیاز به ترجمهٔ *اوستا* به زبانی روان و قابل‌استفاده، از دیرباز و از پیش از دورهٔ ساسانی محسوس بوده است؛ اما نهضتی که در روزگار ساسانی، به‌ویژه در دورهٔ خسرو انوشیروان در همهٔ دانش‌ها رخ داد، در ترجمه و تدوین *اوستا* نیز مؤثر بود؛ به‌طوری که می‌توان گفت ترجمه‌های پهلوی موجود بر اساس *اوستای* تدوین‌شده در روزگار ساسانی فراهم شده است (تفضلی ۱۳۷۶: ۱۱۵). به‌طور کلی ترجمه و تفسیر *اوستا* به پهلوی «زند» نامیده می‌شود. ترجمهٔ *اوستا* در یک زمانِ ویژه صورت نگرفته است، بنابراین از ویژگی یکسانی برخوردار نیست؛ با این همه ویژگی‌های ترجمهٔ *اوستا* به پهلوی را می‌توان این‌گونه برشمرد:

مترجمان *اوستا* در ترجمهٔ آن به پهلوی نهایت دقت و امانت را به کار برده‌اند. این امانت‌داری موجب شد تا جملات ترجمه از نظر ساختاری ساختگی شوند. مترجمان، نخست بند یا عبارتی از *اوستا* را ذکر کرده، سپس ترجمهٔ واژه‌به‌واژهٔ آن را ارایه داده‌اند. پس از آن جمله‌های تفسیری قرار گرفته است. این جمله‌ها گاه کوتاه و گاهی مفصل‌اند. ترجمهٔ *گاهان* و *یسن‌ها* تحت‌اللفظی است، به‌طوری که هر واژه اوستایی به یک واژه پهلوی ترجمه شده است. واژه‌های معادل پهلوی برای کلمات اوستایی بنابر استنباط مترجمان از متن اوستایی بوده و در کار ترجمه سبک جمله‌بندی اوستایی همگی رعایت شده است. بدین‌ترتیب، جمله‌ها ساخت طبیعی زبان پهلوی را ندارند. آن‌چه امروزه از ترجمه و تفسیر *اوستا* باقی است، *یسن‌ها*، *ویسپرد*، *وندیداد*، *خرده اوستا*، *هیربدستان*، *نیرنگستان* و *اوگمدیچا* است (تفضلی ۱۳۷۶: ۱۱۵-۱۲۷؛ یوزفسن

۱۹۹۷: ۱۵۳).

ترجمهٔ زبور

زبور کتاب مقدس مسیحیان نسطوری است. در دورهٔ خسرو انوشیروان ساسانی ترجمه‌ای از این کتاب از سریانی به پهلوی صورت گرفته است که بخش‌هایی از آن در میان آثار به‌دست‌آمده در ترفان کشف شده است (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۳۰۵؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۵۳).

ترجمهٔ متن‌های سغدی

ترجمهٔ متن‌های بودایی

سغدیان تأثیر چشمگیری بر فرهنگ شرق نهادند. دانشمندان، زبان سغدی را زبان بین‌المللی و میانجیِ انتقال اندیشه‌های دینی سرزمین پهناور وَرارود به مغرب‌زمین دانسته‌اند. سغدیان همچنین نخستین مبلغان و مترجمان آیین بودا در چین بودند. در میان آثار موجود به زبان سغدی، ترجمه‌هایی به‌دست آمده که مربوط به متن‌های دینی بودایی‌اند. برخی از این متن‌ها از سنسکریت و پاره‌ای از چینی به سغدی ترجمه شده‌اند. در میان این آثار دو کتاب *وَسَنتَره جاتَکَه* که داستان تولد بودا است و *سوترهٔ علت و معلول* از همه مهم‌ترند. افزون‌بر این، ترجمهٔ آثاری که جنبهٔ دینی ندارند نیز در این مجموعه قرار گرفته است، مانند طلسم باران، داستان رستم. برخی متن‌ها پزشکی و پاره‌ای متن‌ها اندرزی‌اند (قریب ۱۳۷۱: ۹-۱۳؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۶۲).

ترجمهٔ متن‌های مسیحی

در میان این آثار، بخشی که مربوط به نوشته‌های مسیحیان است و در بولاییق، واقع در شمال ترفان کشف شده، به آثاری برمی‌خوریم که از زبان پارتی و به‌احتمال، از فارسی میانهٔ مانوی ترجمه شده‌اند. این متن‌ها شامل بخش‌هایی از کتاب مقدس، اعمال قدیسان، و اعمال شهدای مسیحی است. یکی از این شهدا پیثیون نام داشته که دربارهٔ او شرحی در دست است مبنی بر این‌که چگونه توانسته است دختری به نام

اناهید و پدرش آدُرهرمزد را به دین مسیحیان جلب کند. این هر سه سرانجام در زمان شاپور دوم شهید شدند (تفضلی ۱۳۷۶: ۳۶۳؛ به نقل از سیمز-ویلیامز ۱۹۸۵).

ترجمهٔ متن‌های مانوی

مانی و پیروان او، برای ترویج هرچه بیش‌تر دین خود، آثارشان را به زبان مردمی که در میان آنها تبلیغ می‌کردند، می‌نوشتند و یا از زبان دیگری ترجمه می‌کردند. به‌نظر می‌رسد که مانی آثار خود را به زبان مادری‌اش که آرامی شرقی بود، می‌نگاشت و سپس شاگردان او این آثار را به زبان‌های دیگر ترجمه می‌کردند. مانی خود بر این باور بود که باید پیام‌هایش به زبان‌های گوناگون ترجمه شوند تا برای همگان قابل‌استفاده باشند.

در میان آثاری که پس از مانی ترجمه شده، دو اثر دارای اهمیت‌اند: *کتاب اخنوج* و *چوپان هرمس*. شیوهٔ ترجمه در کتاب *چوپان هرمس* به‌واسطهٔ وفاداری بیش از اندازهٔ مترجم به متن، تا اندازه‌ای پیچیده است و ترجمهٔ آن به فارسی میانه به‌خوبی صورت نگرفته است (تفضلی ۱۳۷۶: ۳۴۴).

ترجمهٔ افسانه‌ها و اسطوره‌ها و دیگر سرگرمی‌ها

بدیهی است که تأثیر ادبیات شفاهی بر جامعهٔ باستانی ایران به اندازه‌ای ژرف بود که بسیاری از افسانه‌ها و داستان‌ها سینه‌به‌سینه نقل می‌شدند؛ به‌ویژه قصه‌های عامیانه که نقل آنها در میان گروهی از خوانندگان و نوازندگان دوره‌گرد یا بازماندگان گوسان‌های پارتی رواج داشت. با وجود این، در روزگار خسرو انوشیروان که نهضت ترجمه در کنار دیگر تحولات اجتماعی و سیاسی اوج گرفته بود، تدوین و ترجمهٔ بسیاری از داستان‌ها از دو منبع هندی و یونانی جامهٔ عمل پوشید. این نکته را ابن ندیم نیز تأیید کرده است، به‌گونه‌ای که وی گزارش می‌دهد: «نخستین کسانی که دست به تصنیف افسانه زدند و آن‌را به‌صورت کتاب درآوردند و در خزانه‌های خود نگه‌داری کردند و بعضی از آنها را از زبان حیوانات نقل کردند، ایرانیان آغازین بودند. پس از آن پادشاهان اشکانی که دومین طبقه شاهان ایران‌اند، در این‌باره اغراق کردند.

در زمان ساسانیان به داستان‌ها افزوده شد و اعراب آن را به عربی ترجمه کردند» (ابن ندیم، *الفهرست*: ۳۶۳).

به‌طورکلی از گزارش ابن ندیم و فهرستی که از افسانه‌های رایج در روزگار ساسانی به‌دست داده است، می‌توان استنباط کرد که در این دوره دو گونه افسانه رواج داشته است: یکی آنها که اصل ایرانی داشته‌اند، و دیگری آنها که از متن‌های دیگر ملت‌ها، به‌ویژه هند و یونان به زبان پهلوی ترجمه شده بودند (تفضلی ۱۳۷۷: ۲۹۷). برخی از این ترجمه‌ها عبارت‌اند از:

۱. بلوهر و بوذاسف. داستانی دربارهٔ زندگی بودا و افسانه‌های منسوب به او که در روزگار ساسانی از سانسکریت به پهلوی ترجمه شد. «بوذاسف» شکل ایرانی نام «بودیسَتوَه» لقب بودا است. این داستان در مقاطع گوناگون به عربی، فارسی و زبان‌های دیگر ترجمه شده است. از جمله:

ـ ابن ندیم از این کتاب یاد کرده و متذکر شده که این داستان را ابان لاحقی (۲۰۰ق) به نظم در آورده است اما امروزه از آن اثری در دست نیست (ابن ندیم، *الفهرست*: ۱۸۶، ۳۶۴).

بلوهر و بوذاسف که مورد عنایت پیروان مانی بود، در سدهٔ دوم هجری به عربی ترجمه شد که دو تحریر از این ترجمه در دست است: یکی تحریری از یکی از پیروان اسماعیلیه و دودیگر، تحریری که در کتاب *اکمال‌الدین و اتمام‌النعمه* تألیف شیخ صدوق ابن بابویه (۳۸۱ق) باقی است. این تحریر را محمدباقر مجلسی در *بحارالانوار* نقل کرده و ترجمهٔ فارسی آن را نیز در *عین‌الحیات* آورده است.

ـ قطعاتی از *بلوهر و بوذاسف* به شعر فارسی دری و به خط مانوی در ترفان کشف شده که به‌احتمال، متعلق به سدهٔ چهارم هجری است. در میان این اوراق برگی از *بلوهر و بوذاسف* به ترکی وجود دارد. به‌نظر می‌رسد که این افسانه از طریق پیروان مانی به مغرب زمین راه یافت؛ بدین‌ترتیب که متن مانوی آن نخست به عربی ترجمه شد. توجه و علاقهٔ ابن مقفع و گروهی از مترجمان بیت‌الحکمه به اندیشه‌های مانی از سوی ابن‌ندیم، بیرونی، مسعودی و حمدالله مستوفی تأیید شده است. ترجمهٔ عربی *بلوهر و بوذاسف* سپس، به عبری، گرجی و از این طریق به یونانی و دیگر زبان‌های

اروپایی راه یافت. آن‌گاه ترجمهٔ یونانی اساس ترجمه‌های بسیاری در اروپا شد، به‌طوری‌که پس از برخی دگرگونی‌ها، این افسانهٔ هندی و ترجمهٔ پهلوی آن، به داستانی مسیحی تغییر شکل یافت، تا آن‌جا که ویلیام شکسپیر نیز آن را در نمایشنامهٔ *تاجر ونیزی* خویش به کار گرفت (آسموسن ۱۹۸۸: ۸۰۱؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۰۱-۳۰۲).

۲. *کلیله و دمنه*. پیش از این، ماجرای تألیف یا ترجمهٔ *کلیله و دمنه* در پرده‌ای از ابهام پنهان بود. آن‌چه بیش از همه شایع بود، این‌که ایرانیان این اثر را خود تألیف کرده و به هندیان نسبت داده‌اند. ابن‌ندیم می‌نویسد: «دربارهٔ کتاب *کلیله و دمنه* عقاید مختلف است. برخی آن را از اصل هندی می‌دانند و بعضی دیگر عقیده دارند که این کتاب را ایرانیان تدوین کرده و به هندیان نسبت داده‌اند و دسته‌ای دیگر آن را از مؤلفات بزرگمهر حکیم می‌شمارند» (ابن‌ندیم، *الفهرست*: ۴۲۳). ادیبان و تاریخ‌نگاران دیگر مانند جاحظ و ابن‌خلکان نیز به این تردید اشاره کرده‌اند. اما امروزه پژوهشگران با بررسی منابع توانسته‌اند تا حدی واقعیات را دربارهٔ این اثر بیابند. متن اصلی *کلیله و دمنه*، *پنچه تنتره*[1] به سنسکریت است که در پنج باب امروزه در دست است. این تألیف در زمان خسرو انوشیروان به دست برزویهٔ طبیب از سنسکریت، یا پراکریت به پهلوی ترجمه شد. سپس، داستان‌های دیگری را نیز از دیگر منابع هندی مانند *مهابهاراته* به آن افزودند. ترجمهٔ پهلوی *کلیله و دمنه* در دورهٔ اسلامی. پس از نقل به عربی، مانند بسیاری دیگر از این قبیل متن‌ها مفقود شد. اما افسانه‌هایی که ایرانیان دربارهٔ چگونگی کشف و تدوین *کلیله و دمنه* برساختند، نشانهٔ اهمیت و توجه آنان به این کتاب بوده است (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۳۰۷؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۰۲). بنابراین، برزویه، پزشک خسرو انوشیروان از سوی وی مأموریت یافت تا به هند رود و آن‌چه از دانش و فرهنگ آن سرزمین بیابد، با خود به ایران آورد و به ترجمه آن اقدام کند. او ازجمله «افسانه‌های بیدپای» و برخی متن‌های پزشکی را نیز با خویش به ارمغان آورد و این آثار به پهلوی ترجمه شد (فرای ۱۳۷۳: ۳۷۰).

از *کلیله و دمنه* ترجمه‌های بی‌شمارِ منظوم و منثور انجام گرفته که در این میان،

1. Pancatantra

گاه باب‌ها و بخش‌هایی بدان افزوده و گاهی از آن کاسته‌اند. برخی از این افزوده‌ها ریشهٔ سنسکریت دارند و برخی نیز به‌دست نویسندگان ایرانی ساخته و پرداخته شده‌اند.

دو ترجمه، یکی از متن پهلوی و دیگری از متن عربی، به سریانی صورت گرفته که امروزه هر دو موجوداند. ترجمهٔ سریانی متعلق به پیش از اسلام (سال ۵۷۰م)، یعنی مدتی پس از ترجمهٔ پهلوی بوده و به‌وسیلهٔ کشیشی به نام «بود» انجام یافته است. وجود واژه‌های پهلوی در این ترجمهٔ سریانی شکی باقی نمی‌گذارد که مترجم زبان پهلوی را به‌خوبی می‌دانسته و ترجمهٔ خود را مستقیماً از متن پهلوی انجام داده است. ترجمهٔ دیگر از روی ترجمه عربی ابن مقفع صورت گرفته است. ابن مقفع *کلیله و دمنه* را در نیمهٔ اول سدهٔ دوم هجری به نثر عربی ترجمه کرده و همین ترجمه در طول دورهٔ اسلامی دست‌مایهٔ بسیاری از شاعران و نویسندگان بوده تا طبع خویش را در برگرداندن آن به نثر و نظم فارسی و عربی بیازمایند. یکی از این شاعران ابان لاحقی (۲۰۰م) بود که از منظومهٔ او چند بیتی بر جای مانده است. افزون‌بر این، عبدالله‌بن هلال اهوازی در سال ۱۶۵ق، سهل بن هارون دشت‌میشانی، سهل‌بن نوبخت، علی‌بن داود، ابن الهباریه (۵۰۹ق)، ابوالمکارم اسعدبن خطیر مماتی (۶۰۶ق) و ابوالعلای معری نیز به ترجمهٔ منظوم یا منثور *کلیله* اهتمام ورزیدند (ابن ندیم، *الفهرست*: ۴۲۴؛ محجوب ۱۳۳۶: ۱۲۹؛ خطیبی ۱۳۶۶: ۴۴۳؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۰۲). نخستین ترجمهٔ *کلیله و دمنه* از عربی به فارسی به‌ظاهر در زمان نصربن احمد سامانی (۳۰۱ تا ۳۳۱ق) انجام گرفته که امروزه در دست نیست. رودکی در سال ۳۲۰ق همین ترجمه را به نظم در آورد که تعدادی از ابیات آن باقی است و ثعالبی در *غرر اخبار ملوک الفرس* و فردوسی در *شاهنامه* به آن اشاره کرده‌اند (محجوب ۱۳۳۶: ۱۶۲). سپس، ابوالمعالی نصرالله منشی این کتاب را در حدود سال‌های ۵۳۸ یا ۵۳۹ق به فارسی ترجمه کرد (محجوب، همانجا؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۰۳).

۳. طوطی‌نامه. یکی دیگر از افسانه‌های ترجمه شده در عصر ساسانی *طوطی‌نامه* است. این داستان ترجمه و اقتباسی است از کتاب *سوکَه سَپتَتی* (هفتاد داستان طوطی) که از سنسکریت به پهلوی صورت گرفته است. در حال حاضر از این داستان

چهار تحریر موجود است: یک. *جواهر الاثمار* از عمادبن محمد ثغری (۷۱۳ تا ۷۱۵ق). دو. *طوطی‌نامه* از ضیاء نخشبی (۷۵۱ق) که بنابر آن‌چه مؤلف یاد کرده، بدان جهت به تدوین آن همت گماشته که پیش از او متن این افسانه به‌واسطهٔ دشواری و تکلف بسیار، قابل‌استفاده نبوده است. به همین سبب یکی از بزرگان از مؤلف می‌خواهد تا او به تلخیص و تسهیل آن همت گمارد. نخشبی این داستان را که در اصل هفتاد قصه بوده به ۵۲ داستان کاهش داده است و با نثری ساده و قابل‌استفاده همراه با ابیاتی به‌منظور تحریک ذوق خوانندگان، در سال ۷۳۰ق به اتمام رسانیده است. موضوع این داستان دربارهٔ زنی است که همسرش به سفر رفته و او را با طوطی‌ای گویا و دانا تنها گذاشته است. زن که با شاهزاده‌ای طرح دوستی افکنده، هر شب قصد دارد نزد او برود، اما طوطی با طرح قصه‌ای او را از رفتن باز می‌دارد تا این‌که سرانجام شوی از سفر باز می‌گردد. طوطی ماجرا را برای او باز می‌گوید و مرد واقعیت آن زن را درمی‌یابد. داستان *طوطی‌نامه* از جهاتی شباهت بسیار با «هزار افسانه» یا *الف لیله و اللیله* دارد (صفا ۱۳۷۸: ۱۲۹۴). سه. چهل طوطی از محمد قادری که این داستان را در سدهٔ سیزدهم خلاصه کرده و در ۳۵ داستان نگاشته است. چهار. طوطی‌نامه (بویس ۱۹۶۸: ۱۵؛ زرین‌کوب ۱۳۷۵: ۷۹؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۰۴).

۴. سندبادنامه. ازجمله افسانه‌هایی است که به گفتهٔ تفضلی (۱۳۷۶: ۲۹۹) بن‌مایهٔ آن از هند است. مترجمان این داستان‌ها، همان‌گونه که پیش از این یادآوری شد، با تغییراتی که در این ترجمه‌ها اعمال می‌کردند، آن را با ذوق خوانندهٔ ایرانی سازگار و موافق می‌ساختند. این داستان نیز باید در روزگار خسرو انوشیروان ترجمه شده باشد (مینوی ۱۳۵۴: ۱۸۴). ابن ندیم اصل این داستان را هندی می‌داند (*الفهرست*: ۳۶۴) و مسعودی نیز نوشته است که سندباد در زمان شاهی از هندوان به نام کورش بود (مروج: ۷۵/۱) و این نکته نیز مؤید آن است که این داستان از منابع هندی سرچشمه گرفته و به پهلوی ترجمه شده است. سندبادنامه به عربی، فارسی، سریانی، یونانی، عبری، لاتینی و بسیاری از زبان‌های دیگر ترجمه شده است. مترجم عربی آن به‌احتمال، موسی بن عیسی الکسروی بوده که به‌ظاهر در سدهٔ سوم هجری می‌زیسته است. سپس این ترجمه عربی به فرمان نوح بن منصور (۳۶۶-۳۸۷ق) یا نوح بن نصر

(۳۳۱-۳۴۳ق) سامانی به دست خواجه عمید ابوالفوارس قنارزی (یا قناورزی) به فارسی ترجمه شده، اما هیچ‌کدام باقی نمانده است. سپس از این ترجمه دو تحریر تهیه شده است، یکی به وسیلهٔ شمس‌الدین دقایقی مروزی، شاعر پایان سدهٔ ششم هجری، و دیگری از ظهیرالدین سمرقندی، از نویسندگان سدهٔ ششم هجری، که این تحریر امروز باقی است و به چاپ رسیده است (بویس ۱۹۶۸: ۱۵؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۰۰).

۵. اسکندرنامه. در سدهٔ چهارم پیش از میلاد، نویسنده‌ای به‌نام کالیستنس[1] (۳۶۰-۳۲۷ق‌م) کتابی درباره کشورگشایی‌های اسکندر نوشت که پس از چندی مفقود شد. در سدهٔ دوم میلادی، نویسندهٔ دیگری از اهالی مصر که با فرهنگ یونان آشنایی داشت و بعدها به کالیستنس دروغین شهرت یافت، مجموعه‌ای دربارهٔ اسکندر فراهم ساخت که این اثر منشأ تمامی اسکندرنامه‌های پس از آن شد. این کتاب در سال ۳۳۰م به دست ژولیوس والریوس از یونانی به لاتینی ترجمه شد. این داستان در پایان دورهٔ ساسانی از یونانی به پهلوی ترجمه شد و دبیران ساسانی از آن برای تدوین *خدای‌نامه* بهره گرفتند. *اسکندرنامه* به زبان‌های سریانی، ارمنی، عبری، عربی و حبشی نیز ترجمه شده است (افشار ۱۳۴۳: مقدمه؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۰۰). این کتاب به‌ظاهر با افزوده‌هایی به سریانی و از آن طریق به عربی نیز ترجمه شد. این متن عربی سپس به فارسی نقل شد و بدین‌ترتیب، دو چهرهٔ متفاوت از اسکندر در روایات ما به‌وجود آمد، یکی چهره‌ای که از دیرباز در باور ایرانیان جای داشته و در آن اسکندر به‌عنوان «گُجَسته» (ملعون) توصیف شده است؛ دودیگر روایتی که از ترجمهٔ عربی این روایت به دست ایرانیان رسیده و اسکندر را به عنوان سرداری وارسته، پیامبرگونه و فیلسوف نشان می‌دهد. فردوسی در *شاهنامه* هر دو چهره را توصیف کرده و نظامی تنها به چهرهٔ دوم پرداخته است. شخصیت اسکندر در دورهٔ اسلامی به وسیلهٔ نظامی در *شرف‌نامه* و *خردنامه* به نحوی فیلسوف‌گونه معرفی شد به‌طوری که به مرور جنبهٔ منفی آن از میان رفت (نلدکه ۱۳۶۹: ۴۴؛ صفا ۱۳۶۳: ۸۹؛ محمدی

1. Callisthenes

۱۳۷۴: ۲۴۳؛ زرین‌کوب ۱۳۷۵: ۸۰؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۳۰۴).

۶. داستان بلاش و دختر شاه هند. اگرچه عناصر این داستان ایرانی‌اند، اما به نظر می‌رسد که اصل آن از داستان‌های هند سرچشمه گرفته است. این شیوه‌ای است که مترجمان روزگار ساسانی در ترجمهٔ آثار گوناگون در پیش گرفته بودند و پیش از این به آن اشاره شد (تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۰۶).

افزون‌بر آن‌چه گذشت، اسامی کتاب‌های دیگری در منابع تاریخی و ادبی روزگار اسلامی ذکر شده است که از پهلوی به عربی ترجمه شده و سرچشمهٔ آنها هند یا یونان است، اما امروزه از متن پهلوی آنها هیچ اثری در دست نیست. برخی از این افسانه‌ها عبارت‌اند از:

قصهٔ *وامق و عذرا* که به‌احتمال، در روزگار ساسانی از یونانی به پهلوی ترجمه شده است. ابن ندیم از این افسانه با عنوان «خبر ملک لد» (لودیه) نقل کرده و بیرونی آن را به عربی ترجمه کرده و عنصری نیز آن را به نظم کشیده است. *شادبهر و عین الحیات* نیز عنوان یک افسانهٔ عامیانهٔ یونانی است که بیرونی آن را به نام «قسیم السرور و عین الحیات» ترجمه کرده است (زرین‌کوب ۱۳۷۵: ۷۹). *فرزه و سیماس*، داستان شاهان و وزرای هند است. مسعودی آن را در زمرهٔ کتاب‌هایی یاد می‌کند که اصل هندی دارند و به عربی ترجمه شده‌اند: *کتاب هزاردستان*، *کتاب خرافه و نزهة*، *کتاب الدب و الثعلب* (خرس و روباه)، *کتاب روزبه یتیم*، *کتاب نمرود ملکهٔ بابل*، *کتاب الصیام و الاعتکاف*. این احتمال نیز وجود دارد که برخی از این داستان‌ها در دورهٔ اسلامی به‌دست ایرانیان تألیف شده باشند (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۹۷).

مترجمان روزگار ساسانی

براساس تشکیلات پیچیده و گستردهٔ دولتی در روزگار ساسانی، بخش مهمی از وظایف دبیرخانهٔ شاهی رسیدگی به کارهای مربوط به سرزمین‌های دست‌نشاندهٔ دولت ساسانی بوده است: دریافت مستمری‌های سالیانه و ثبت و ضبط آنها در دفترهای ویژه، رسیدگی به ترجمهٔ مرسولات و قراردادها و دیگر کارهایی که برابر مقررات دولت ساسانی بر عهدهٔ دبیرخانه بوده است. بدیهی است، دبیرخانهٔ دولت ساسانی که به

روزگاران بعد الگوی سازمان سیاسی دیگر دولت‌ها واقع شد، می‌بایست برای هر یک از سرزمین‌ها و دولت‌ها که به‌گونه‌ای روابط سیاسی و فرهنگی با دولت ایران داشته‌اند، مترجم ویژه‌ای داشته باشند. در قطعهٔ مشهور «بهرام ورجاوند» آمده است: «مردی گسیل باید کردن زیرک ترجمان ــ که بشود و بگوید به هندوستان ...» که این نکته بیانگر رواج کار ترجمه و مترجمان در روزگار ساسانی است (بهار ۱۳۴۷: ۸۲).

بدین‌روی، در برخی متن‌های تاریخی، مانند *تاریخ طبری*، به نام و نشان این مترجمان اشاره شده یا به مناسبتی به‌تفصیل از آن سخن رفته است.

ـ سرگیوس. مترجم اعظم در دربار ساسانی بود. او که دراصل، سریانی بود و به اسناد دولتی دسترسی داشت، توانست آگاهی‌های مهمی در اختیار آگاثیاس، تاریخ‌نگار پرآوازهٔ بیزانسی، قرار دهد. او همچنین در مذاکرات و ارتباطات ایران و روم شرقی سمت مترجم داشت. سرگیوس ترجمه‌ای از وصایای شاهان ایران به یونانی فراهم ساخت (پیگولوسکایا ۱۳۷۲: ۳۹۶؛ کلیما ۱۳۷۱: ۲۱ و ۲۵).

ـ خُره. موسی خورنی در تألیف مشهور خود به نام *تاریخ ارمنستان* گزارش داده است که مردی ایرانی به نام خُره دبیر شاپور بود که به اسارت یونانیان درآمده و زبان یونانی را آموخته بود. وی *کارنامهٔ شاپور و یولیانوس* را نوشت (تفضلی ۱۳۷۶: ۲۶۴؛ به نقل از: *تاریخ ارمنستان*، ص ۱۷۰-۱۷۱).

ـ خورخبد. موسی خورنی همچنین گزارش می‌دهد که در سدهٔ چهارم میلادی کتابی وجود داشته که نویسندهٔ آن خورخبد، دبیر شاپور دوم ساسانی، بود. این کتاب که *راست‌سخن* نام داشت، متعلق به بَرسُم یا «برسمه» (؟) بود و از یونانی به پهلوی ترجمه شده بود؛ خورنی از آن برای تاریخ خود سود جسته است (لوکونین ۱۳۷۲: ۱۱).

مترجمان عرب در دبیرخانهٔ دولت ساسانی

پاره‌ای سرزمین‌های عرب‌نشین، از جمله دو سرزمین حیره و انبار، در زمرهٔ مناطق دست‌نشاندهٔ دولت ساسانی به‌شمار می‌رفتند. به همین روی، همواره یکی از مترجمان عرب در دبیرخانهٔ دولتی به‌سر می‌برد. طبری به برخی از آنها اشاره کرده و گفته است

که همواره دو مترجم عرب در دربار ساسانی حضور داشتند (محمدی ۱۳۵۶: ۹۷؛ همو ۱۳۷۲: ۳۷۱؛ طبری، *تاریخ*: ۱۳۰۹/۱-۱۳۱۶ به نقل از: آذرنوش ۱۳۷۴: ۱۵۵).

خاندان حمادبن زیاد (عدی بن زید و زیدبن عدی)

از دبیران نامدار دبیرخانهٔ دولتی ساسانی بود. او و خاندانش از مسیحیان حیره بودند که به‌واسطهٔ تربیت در خانواده‌های ایرانی با زبان فارسی و فرهنگ ایرانی آشنایی کامل داشتند. حماد در آغاز دبیر نعمان النصری، پادشاه حیره، بود و با فرخ ماهان، یکی از بزرگ‌زادگان دربار ساسانی، دوستی داشت. فرخ ماهان پسر حماد، زیاد، را نزد خود آورد و به مدرسهٔ ایرانی فرستاد و سرانجام با معرفی او به خسرو پرویز، وی را به فرمانروایی حیره گماشت. همچنین، پسر زیاد به نام عدی که افزون‌بر زبان عربی، زبان فارسی را نیز خوب می‌دانست، به سمت مترجم عربی دبیرخانه دولتی به کار مشغول بود. یکی دیگر از همین خاندان، زیدبن عدی، دبیر عربی دیوان خسرو پرویز بود. او افزون بر کار ترجمه، کارهای مربوط به امارت حیره را نیز بر عهده داشت. تاریخ‌نگاران، وی را عامل اصلی قتل نعمان بن منذر، حاکم دست‌نشاندهٔ حیره، دانسته‌اند. شرح زندگی عدی‌بن زید را آذرتاش آذرنوش در مقالهٔ «ایران ساسانی در دیوان عدی بن زید شاعر» در *یادنامهٔ آنکتیل دوپرون*، نشریهٔ انجمن فرهنگ ایران باستان، به سال ۱۳۵۱ ارایه داده است (محمدی ۱۳۷۲: ۲۷۴ و ۳۷۱ طبری، *تاریخ*: ۱/ ۱۳۰۹-۱۳۱۶ به نقل از: آذرنوش ۱۳۷۴: ۱۸۶). یکی دیگر از مترجمان و دبیران دربار ساسانی «ابی» بود که ابوالفرج از او در *الاغانی* یاد کرده است (آذرنوش ۱۳۷۴: ۱۷۰).

کتابشناسی:

آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۷۴، *راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی*، تهران.

ابوالفداء، *المختصر فی اخبارالبشر*، ۲ ج، بیروت.

ابن الندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۲.

ابن‌خلدون (عبدالرحمن‌بن خلدون)، *مقدمهٔ ابن خلدون*، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران ۱۳۷۹.

افشار، ایرج، *اسکندرنامه* (روایت فارسی کالستینس دروغین)، تهران، ۱۳۴۳.

بویس، مری، ۱۳۶۹، *گوسان پارتی و سنت نوازندگی در ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، *کتاب توس*، تهران.

بویس، مری، ۱۳۷۵، *تاریخ کیش زردشت*، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، تهران.

بهار، محمدتقی، ۱۳۴۷، *ترجمهٔ چند متن پهلوی*، به کوشش محمد گلبن، تهران.

پیگولوسکایا، ن.، ۱۳۷۲، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران.

خطیبی، حسین، ۱۳۶۶، *فن نثر در ادب فارسی (تاریخ تطور و مختصات و نقد نثر پارسی از آغاز تا پایان قرن هفتم)*، تهران.

رضایی باغ‌بیدی، حسن، ۱۳۷۷، «واژه‌گزینی در عصر ساسانی و تأثیر آن در فارسی دری»، *نامهٔ فرهنگستان*، سا ۴، شمـ ۳، پاییز، ص ۱۴۵-۱۵۸.

زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۵، *از گذشتهٔ ادبی ایران*، تهران.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۵۶، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۶۳، *حماسه‌سرایی در ایران* (از قدیم‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری)، تهران.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۷۶، *تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران* (از آغاز تا پایان عهد صفوی)، تهران.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۷۸، *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۱ و ۳، تهران.

فرای، ریچارد ن. ۱۳۷۳، *میراث باستانی ایران*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران.

قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۱، *وسنتره جاتکه (داستان تولد بودا به روایت سغدی)*، بابِل، تهران.

قریب، عبدالعظیم، ۱۳۶۸، *کلیله و دمنه*، تهران.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۷۸، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، ویراستار حسن رضایی‌باغ‌بیدی، تهران.

کلیما، اوتاکر، ۱۳۷۱، *تاریخچهٔ مکتب مزدک*، ترجمهٔ جهانگیر فکری‌ارشاد، تهران.

لوکونین، ولادیمیر گریگورویچ، ۱۳۷۲، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران.

محجوب، محمدجعفر، ۱۳۳۶، *دربارهٔ کلیله و دمنه*، تهران.

محمدی، محمد، ۱۳۷۲، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*، ج ۱، تهران.

محمدی، محمد، ۱۳۷۴، *فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی*، تهران.

مسعودی، ابوالحسن علی، *مروج الذهب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۷۰.

مینوی، مجتبی، ۱۳۵۴، *نامهٔ تنسر به گشنسپ*، تهران.

نامه‌های منوچهر: نک : Dhabhar

نالینو، کرلو الفونسو، ۱۳۴۹، *تاریخ نجوم اسلامی*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران.

نلدکه، تئودور، ۱۳۶۹، *حماسهٔ ملی ایران*، ترجمهٔ بزرگ علوی، تهران.

یارشاطر، احسان، ۱۳۷۳، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان*، (ج ۳، قسمت ۱)، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران.

یار شاطر، احسان، ۱۳۷۷، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان*، (ج ۳، قسمت ۲)، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران.

یعقوبی، ابن واضح (احمدبن ابی یعقوب)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۷۸.

Asmussen, J. P., 1988, «Barlaam and Iosaph», *Encyclopaedia Iranica*, III, ed. E. Yarshater, London-New York, p. 801.

Bailey, H. W., 1943, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Oxford.

Boll, F., 1903, Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichtte der Sternbilder, Leipzig.

Boyce, M., 1968, *The Letter of Tansar*, Roma.

Boyce, M., 1990, Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, USA.

Dhabhar, B.N., 1912, *The Epistles of Mānūshchihr*, Bombay.

Frye, R. N., 1993, The Golden Age of Persia (The Arabs in the East), Weidenfeld-London.

Gero, S., 1987, «Only a Change of Masters? The Christians of Iran and the Muslem Conquest», *Transition Periods in Iranian History*, Studia Iranica, Cahier 5.

Josephson, J., 1997, The Pahlavi Translation Technique as Illustrated by Hōm Yašt, Uppsala.

Madan, D.M., 1911, *Dēnkart*, Bombay.

Richter-Bernburg, L.; 1990, «Boktīšū`», *Encyclopaedia Iranica*, IV, ed. E. Yarschater, London-New-York.

Shaked, Sh., 1995, *From Zoroastrian Iran to Islam*, Variorum.

Sims-Williams, N., 1985, The Christian Sogdian Manuscript C2, Berlin.

Wiesehofer, J., 1996, *Ancient Persia* (from 550BC to 650AD), tr. from German to English by Azizeh Azodi, London-New York.

Zaehner, R. C., 1961, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London.

Zahaer. R. C., 1955, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford.

نمایه

آ اَیریما ایشی/ آایریما ایشیو (دعا)، ۵۴، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۱
آباده (مکان)، ۲۰۶، ۲۱۸
آبان‌گُشنَسپ پسر فَرُّخ، ۲۱۹
آبان‌یَشت، ۱۵۰، ۱۵۲-۱۵۳، ۱۵۸، ۳۴۳، ۳۵۸، ۶۵۵
آبای کلیسا، ۴۴۳
آبایِف (پژوهشگر)، ۴۶، ۶۳
آب‌زوهر، ۱۴۵، ۱۵۵
آبی، مورخ، ۳۸۴، ۳۹۱
آپادانا، ۱۲۴، ۲۲۱
آتش‌آماردبیر، ۷۰۹
آتن، ۷۶۰
آتن، مدارس، ۳۱۵، ۷۳۰، ۷۶۶
آثارالباقیة عن القرون‌الخالیه، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۹۸، ۶۹۳، ۷۵۹
آخارنیان، ۷۷
آخورآماردبیر، ۷۰۹
آخوَربِد (منصب)، ۲۰۶
آدُرگشنسب پسر مهرآتش پسر آدُرگشنسب، ۳۶۳
آدَروگ، ۳۲۷
آدیمانتوس، ۵۰۲
آذر بوزید (مفسر)، ۲۶۸، ۲۹۱، ۳۲۳
آذر پسر مزدا، ۱۴۲
آذرباد ایمیدان، ۲۵۹-۲۶۱، ۲۸۰، ۷۳۵
آذرباد زردشتان، ۲۶۸، ۳۳۸
آذربـاد مهرسـپندان، موبـد، ۱۶۱، ۱۶۴، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۸-۲۶۹، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۵، ۳۰۱-۳۰۲، ۳۱۸، ۳۲۵-۳۲۶، ۳۲۸، ۳۳۸
آذرباد یاوندان، ۲۶۰، ۳۱۶، ۳۱۸
آذربایجان، ۳۷، ۳۵۵، ۷۱۴-۷۱۵، ۷۱۹
آذرفرنبغ/ آذرفرنبـغ فـرخ‌زادان (مفسـر)، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۶-۲۶۸، ۲۹۱، ۳۱۸، ۳۲۱-۳۲۲، ۳۳۸، ۳۶۵، ۴۰۰، ۷۳۳-۷۳۵
آذرفرنبغ، آتشکده، ۳۰۲-۳۰۳، ۳۵۱
آذرگشنسب، ۳۵۳، ۳۷۱
آذرمهر، ۲۶۸-۲۶۹، ۳۲۳
آذرنرسه/ آذرنرسی، ۲۶۸-۲۶۹، ۳۲۳
آراخوزیا (مکان)/ آراخوسیا (رُخَج)، ۸۲، ۲۸۲
آراخوسیایی (رُخَجی) باستان (زبان)، ۴۶، ۸۲
آرال، دریاچه، ۳۷

آرامی ـ خوارزمی (خط)، ۵۹۷
آرامی (خط)، ۶۶، ۱۶۹، ۲۰۲، ۴۵۰، ۴۸۴-۴۸۵، ۵۹۷
آرامی (زبان)، ۶۴، ۱۷۸-۱۷۹، ۳۷۴، ۴۸۷، ۵۳۸، ۶۲۴، ۷۵۰
آرامی (سنگ‌نبشته‌ها)، ۵۵، ۷۹
آرامی (متون)، ۷۸، ۴۸۹
آرای دینِ به مَزدَیسنان، ۲۸۴، ۳۳۸، ۳۴۸
آرتابازِس/ آرتاواسدِس، پادشاه ارمنستان، ۱۷۸
آرخلائوس، اسقف حَرّان، ۵۰۰
آردهَنگ وِفراس (آموزش *آرژَنگ*)، ۱۸۳، ۴۹۱-۴۹۲
آرش، ۳۷۰
آرلاتو (پژوهشگر)، ۲۱
آرمازی (مکان)، ۱۸۱
آرماویر (مکان)، ۲
آرَنیکه‌ها، ۴۵
آریایی آغازین (زبان)، ۳۷
آریایی باستان (زبان)، ۴۸
آریایی، خانواده زبانی، ۳۴، ۳۷-۳۸
آریاییان، ۳۸، ۴۶، ۶۵۶
آریستوفانِس، ۷۷
آریمانیوس (ایزد)، ۷۲۵
آستیاگ/ اژدهاگ، ۱۵۳، ۶۴۳
آسرون (روحانی)، ۱۴۲
آسموسِن (پژوهشگر)، ۳۴۷، ۳۵۰، ۴۹۱، ۵۵۶، ۷۷۱
آسن خرد (خرد غریزی)، ۳۲۹
آسورستان (مکان)، ۲۸۳
آسوک بابکان، ۲۱۳
آسی/اُستی (گویش)، ۴۸، ۶۴۶-۶۴۷
آسیا، ۱۷، ۲۵، ۶۲۳، ۶۴۵
آسیای صغیر، ۲۸، ۳۸، ۶۸، ۵۰۱، ۶۲۳، ۷۲۷-۷۲۸
آسیای مرکزی، ۳۷، ۴۰، ۴۷، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۲، ۲۸۳، ۴۳۱، ۴۳۴-۴۳۵، ۴۳۹، ۴۴۲، ۴۴۸، ۴۸۴، ۴۹۳، ۶۲۴، ۶۸۱
آسیای میانه، ۲۸۳، ۴۳۱، ۴۳۴، ۴۳۹-۴۴۱، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۴۹، ۴۵۲، ۵۱۹، ۵۶۸، ۵۷۷
آشا (پژوهشگر)، ۳۵۴، ۳۵۶
آشور بانی‌پال، ۷۲۴
آشور، ۶۵۲
آشوری، الواح، ۴۰، ۷۹، ۶۴۶
آشوری (گویش)، ۷۸
آشوریان، ۴۰
آشوکا/ اشوکه، ۴۷، ۵۳۸، ۵۵۹، ۶۷۰
آفُرشن، ۴۹۳
آفریقا، ۳۵۵، ۶۷۹
آفریقایی، اقوام، ۱۰۸
آفرینِ بزرگان، ۴۹۰، ۵۰۵
آفرین زردشت، ۵۹، ۱۳۴، ۱۶۳، ۲۸۴
آفرینِ قدیسان، ۴۹۰، ۵۰۵
آفرینگان، ۲۵۴
آکتا آرخلای، ۵۰۰-۵۰۱
آکسفورد، ۱۶۷
آگاثیاس (تاریخ‌نگار)، ۳۱۴، ۶۷۷-۶۷۸، ۷۱۰، ۷۲۹، ۷۵۲-۷۵۳، ۷۷۶
آگوست شلایخِر (پژوهشگر)، ۲۳-۲۴
آگوستین قدیس، ۴۸۸، ۵۰۲
آلبانی، ۲۲۵
آلبانیایی (زبان)، ۲۳، ۳۴
آلبرت فن‌لوکک، ۴۴۰، ۴۹۴
آلبرت گُرندول، ۴۴۰
آلبرت لرد، ۶۴۰
آلبری (پژوهشگر)، ۴۹۰
آلتایی (زبان)، ۲
آلمان، ۱۰۹، ۱۱۲، ۴۳۷، ۴۸۶، ۵۸۶
آلمانی (زبان)، ۱۸-۲۱، ۳۶، ۴۰۹، ۴۴۳
آلموت هینتسه (پژوهشگر)، ۱۴۹، ۶۱۰
آمبروسیوس، نویسنده، ۵۰۱
آمدن شاه بهرام ورجاوند، ۳۰۱، ۳۱۱-۳۱۲
آمریکا، ۴۸۶
آمل، ۳۵۵، ۷۱۹
آمودریا/ آمویه (جیحون)، ۱۴۵، ۴۳۳، ۵۷۷-۵۸۰، ۳۷۹
آموزه‌های دینی، ۵۰۱

آمیانوس مارسلینوس، ۶۳۲
آناتولی (مکان)، ۲۷
آناتولیایی، خانواده زبانی، ۲۶، ۳۴، ۱۰۰
آنتوان میِّه (پژوهشگر)، ۴۵، ۵۵، ۱۷۹
آنتونیو پانائنیو، ۶۱۰
آنتیا (پژوهشگر)، ۲۸۵، ۳۰۶، ۳۳۵-۳۳۶، ۳۴۲، ۳۵۴
آنتیخوس پسر سلوکوس، ۵۷۸
آنتینوس، ۴۴۹
آنتیوخ (مکان)، ۴۹۹
آنتیوخوس دوم، ۵۷۸
آنتیوخوس سوم، ۷۰۶
آنکارا، ۲۷، ۳۴
آنکتیل دو پرون، ۱۶۷-۱۶۸، ۳۷۶
آنگارئیون، ۶۲۲
آوانویسی پارسی، ۲۴۹
آی‌خانم (مکان)، ۵۷۹
آیلرز (پژوهشگر)، ۶۲۳
آیورودَه، ۵۶۸
آیین‌نامه، ۲۶۴، ۴۰۱، ۷۱۳-۷۱۴
آیین‌نامه‌نویسی، ۳۱۲، ۳۷۲
آئلیان، مورخ، ۶۵۶
ابالیش، ۳۲۱-۳۲۲
اَبان لاحقی، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۹، ۷۷۰، ۷۷۲
ابرشهر (مکان)، ۳۶۶
اَبرگ (مفسر)، ۲۵۸، ۲۹۰
ابن ابی‌الحدید، ۴۹۸
ابن اسفندیار، بهاءالدین محمد، ۳۸۸، ۶۲۸، ۷۱۴
ابن الهباریه، ۷۷۲
ابن حزم، ۴۹۸
ابن حوقل، جغرافی‌نویس، ۴۳۳
ابن خلدون، ۷۵۹
ابن خلکان، ۷۷۱
ابن راوندی، ۴۰۲
ابن عبدوس جهشیاری، ۴۰۵
ابن فارس، ۴۰۲
ابن قتیبه دینوَری، مورخ، ۳۸۳، ۳۹۲-۳۹۳، ۳۹۸، ۴۰۱، ۴۰۷، ۷۱۳-۷۱۴، ۷۵۲
ابن قرّیه، ۶۹۵
ابن قفطی، ۷۶۱، ۷۶۴
ابن قیم الجوزیه، ۴۹۸
ابن کمال پاشا، ۴۹۹
ابن مرتضی، ۴۸۷
ابن‌مسکویه، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۴، ۳۸۷، ۷۳۷
ابن ندیم، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۷۹-۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۵-۳۸۷، ۳۹۱، ۳۹۷-۴۰۰، ۴۰۳-۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۰-۴۱۱، ۴۱۳-۴۱۴، ۴۸۸-۴۹۰، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۵، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۸۹، ۷۲۸، ۷۳۱-۷۳۲، ۷۳۸، ۷۵۹، ۷۶۱-۷۶۳، ۷۶۶، ۷۷۰-۷۷۱، ۷۷۳، ۷۷۵
اَبنون (سنگ‌نبشته)، ۱۹۷
ابو عبیده، ۴۰۲
ابوابراهیم مستملی، ۴۹۷
ابوالحسن تمیمی، ۴۱۳
ابوالحسن هجویری، ۴۹۷
ابوالحسین الخیّاط معتزلی، ۴۹۸
ابوالعلای معری، ۷۷۲
ابوالفدا، ۷۶۶
ابوالفرج اصفهانی، ۷۷۷
ابوالفضل بن مبارک، ۴۱۰
ابوالمعالی علوی، ۴۹۱، ۴۹۷
ابوالمعالی نصرالله منشی، ۴۰۷
ابوالمکارم اسعد بن خطیر مماتی، ۷۷۲
ابوجعفر محمد بن وندرین باوَند، ۲۱۳
ابوریحان بیرونی، ۴۳۳-۴۳۴، ۴۸۸، ۴۹۸، ۵۹۸، ۶۸۹، ۶۹۳، ۷۷۰
ابوعلی بلخی، ۶۹۳
ابوعلی بلعمی، ۴۹۷، ۷۰۸
ابومحمد بکرین محمد معروف به کیع القاضی، ۳۸۴
ابومعشر بلخی، ۷۶۴
ابومنصور اسدی طوسی، ۴۹۷
ابومنصور بغدادی، ۴۹۸
ابومنصور محمد بن عبدالرزاق، ۶۹۶

آبیمَنیوگوپتَه، ۵۶۸
آبی‌موکی، ۵۴۶
آپام‌نَپات (ایزد)، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۰
اپریمیتاس (بودا)، ۵۵۷
آپریمیتایوه، سوتره، ۵۴۱، ۵۵۶
اپوش (دیوخشکسالی)، ۱۵۰، ۱۵۵، ۲۵۴
اپیفانیوس سالامیسی، ۵۰۱
اپیفانیوس، ۵۰۰
آتَمیته، ۱۱۷
آچَلا، ۵۴۷
أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، ۴۷
احمد بن یحیی بن المرتضی، ۴۹۹
احمد تفضلی (پژوهشگر)، ۵۵-۵۶، ۵۹، ۸۰، ۱۲۹، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۸-۱۶۱، ۱۶۵، ۱۸۳، ۱۹۲-۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۱۴-۲۱۶، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۴۷-۲۴۹، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۷۹، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۳۴، ۳۴۲-۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۸۴-۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۷، ۴۰۵-۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۳-۴۱۴، ۴۸۸-۴۸۹، ۵۹۸، ۶۲۹، ۶۵۳، ۶۵۷، ۶۸۱، ۷۰۸، ۷۱۰، ۷۱۲-۷۱۳، ۷۱۸، ۷۳۲-۷۳۹، ۷۵۰-۷۵۱، ۷۵۶، ۷۵۹، ۷۶۳-۷۷۱، ۷۷۳-۷۷۶
اخبار الطوال، ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۹۲، ۶۹۵، ۷۲۰، ۷۲۹، ۷۵۲
اختلاف الزیجه، ۷۶۰
اختیارنامه، ۶۸۹
اُخنوخ و چوپان هرماس ۴۹۳
اُخنوخ، ۴۸۹
الادب‌الصغیر، ۳۸۴
ادبیات شفاهی اوستایی، ۶۵۳
ادبیات شفاهی ایران باستان، ۶۳۹-۶۴۰، ۶۴۲
ادبیات شفاهی پهلوی اشکانی، ۶۶۱-۶۶۲
ادبیات شفاهی فارسی باستان، ۶۴۸
ادبیات شفاهی مادی، ۶۴۲
ادبیات فارسی، ۶۴۱، ۶۶۸
ادبیات نوشتاری، ۶۴۲
اِدلجی داراب جی، ۲۵۶، ۳۱۰
اِدلمان (پژوهشگر)، ۴۰، ۵۹۹-۶۰۲
ادوارد هینکس، ۱۱۴
ادی اردَه شَتیکا، سوتره، ۵۵۳
اُرانسکی (پژوهشگر)، ۱۱۴، ۱۲۹، ۵۹۸
اُرت (پژوهشگر)، ۴۹۱-۴۹۲، ۴۹۹-۵۰۲
ارتیشتار (جنگاور)، ۱۴۲
ارجاسب تورانی/ ارجاسپ، ۱۵۳، ۱۸۳، ۳۰۶، ۳۵۶-۳۵۹، ۶۱۳
اَرچیشمَتی، ۵۴۶
اُرخُن (خاقان ترک)، ۴۴۷
اُرُد دوم، ۱۷۸
اردویرازنامه/ ارداویراف، ۲۴۸، ۳۰۱-۳۰۳، ۶۸۲
اردویراف‌نامه، ۱۶۶، ۳۰۱، ۳۰۴
اردخش (ایزد)، ۵۸۴
اردشیر بابکان، ۵۶، ۶۸، ۷۸، ۱۲۶-۱۲۷، ۱۶۴، ۱۸۲، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۹-۲۱۰، ۲۲۳-۲۲۴، ۲۵۹، ۲۶۵، ۳۰۳-۳۰۵، ۳۱۴، ۳۲۳، ۳۵۱-۳۵۴، ۳۶۹، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۸، ۳۹۰-۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۶، ۴۰۱، ۴۱۱، ۶۵۳، ۶۷۷، ۶۸۰، ۶۸۳، ۶۹۳، ۷۰۸، ۷۱۶-۷۱۷، ۷۳۰
اردشیر پسر اسفندیار، ۳۹۰
اردشیر خره (مکان)، ۳۵۳
اردشیر دوم، ۶۶، ۶۸-۶۹، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۵۲، ۶۴۴، ۷۰۶، ۷۲۴
اردشیر سوم (سنگ‌نبشته)، ۷۳، ۷۸
اردشیر سوم، ۶۶، ۶۸-۶۹، ۱۲۸-۱۲۹
اردشیر کیانی (بهمن ادشیر)، ۳۰۵
اردکان (مکان)، ۲۱۴
اردوان چهارم، ۱۸۱، ۳۵۱-۳۵۲
اردوان سوم، ۶۲۳
اردوان، ۳۸۹
اردویسور اناهید/ اَناهیتا/ اَناهید (ایزد)، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۵۲-۱۵۳، ۲۵۴، ۳۴۳، ۳۵۶، ۶۱۰، ۶۴۵
اردیبهشت امشاسپند/ اشه‌وهیشته، ۱۴۲، ۱۵۱، ۲۵۴

PersianPDF.com

اردیبهشت‌یشت، ۱۵۱، ۲۵۵-۲۵۶، ۶۱۰
اَردیشت/ اشی‌یشت، ۱۵۰، ۱۵۹، ۶۵۹
اَرزَه (مکان)، ۷۱۸-۷۱۹
اَرژَنگ/ آرِدَهَنگ، ۱۸۳، ۴۸۷، ۴۹۱
ارسطو، ۳۱۴، ۳۷۸، ۷۲۳، ۷۲۵، ۷۲۷، ۷۲۹، ۷۳۵، ۷۶
اَرشامه (سنگ‌نبشته)، ۱۱۴-۱۱۵
اَرشامه، پدر ویشتاسپه (گُشتاسپ)، ۶۹، ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۲۸
ارشمیدس، ۷۵۳
اِرگَتیو (نظام ساخت جمله)، ۱۰-۱۱، ۳۲-۳۳
ارمنستان، ۲، ۴۰، ۲۰۷، ۴۴۲، ۶۳۲، ۶۸۳، ۷۱۴، ۷۵۱
ارمنی (زبان)، ۲۲، ۲۵، ۳۵، ۱۷۹، ۴۰۹، ۷۷۴
ارمنی، مورخان، ۷۱۸
اُرموری (گویش)، ۴۸، ۵۸۹
ارمیتی، ۱۴۳
ارنست لیمان (پژوهشگر)، ۵۳۴، ۵۳۶، ۵۶۵
ارنست والدشمیت، ۴۹۵
اَرَنگ، رود (اسطوره)، ۳۴۳
اروپا، ۱۷، ۱۹-۲۰، ۲۸، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۶۹، ۲۵۳، ۲۵۶-۲۵۷، ۴۳۲، ۴۸۶، ۶۳۱، ۷۷۱
اروپایی (زبان‌ها)، ۱۸، ۵۳۰
اروپاییان، ۶۶، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۷۱
اَریارَمنه (سنگ‌نبشته)، ۱۱۴-۱۱۵
اَریارَمنه، پدر اَرشامه، ۶۹، ۱۱۳
اِزالوم (مکان)، ۵۰۲
ازبکستان، ۳۷، ۴۳۲، ۴۳۵، ۴۴۷-۴۴۸
اساس دستور تطبیقی زبان‌های هندوژرمنی، ۲۶
اسپانیایی (زبان)، ۱۸، ۲۰، ۳۵
اَسپِبد (منصب)، ۲۰۶
اَسپَچَنَه، ۱۱۹
اسپِرنگلینگ (پژوهشگر)، ۲۰۶، ۲۱۱-۲۱۳
اسپَسَگان، ۴۹۲
اَسپیز دَرِبد، ۲۰۹
استار (واحد)، ۷۵۱
استانبول (سنگ‌نبشته)، ۲۱۲
استانبول، ۲۱۲
استخر (مکان)، ۲۱۳، ۲۱۵، ۳۲۱، ۴۰۱
استر و اندرز احیقر، ۶۵۲
استرابو، مورخ، ۴۶، ۸۱، ۴۳۳، ۵۷۹
اِستَرآباد، ۲۱۳
استروناخ (پژوهشگر)، ۲۱۵
استریانگائیوس/ ستریاگلیوس، شاهزادهٔ مادی، ۶۴۵
استوت‌ارته، ۱۶۰
استوفرید (نذر)، ۳۶۲
استونیایی (زبان)، ۱۹
استویهاد (دیو مرگ)، ۲۷۶
استین (پژوهشگر)، ۴۳۹
اسحاق پسر علی پسر سلیمان، ۴۱۴
اسحق‌بن یزید، ۶۸۹
اَسَّرَ مَزَش (ایزد)، ۴۰، ۸۰
اسراییلیان، ۶۹۰
اسفاد جُشنس (منصب)، ۳۹۲
اَسفار، ۴۸۸
اسفندیار پسر آذرباد ایمیدان، ۲۶۱
اسفندیار پسر گشتاسب، ۳۵۷، ۵۸۳، ۶۵۹، ۶۸۴
اسفندیار فرخ بُرزین، ۲۸۴، ۳۶۶
اسفندیار، ۳۵۹، ۶۹۸
اسفیان پدر فریدون، ۱۴۱
اُسکان ـ اومبریایی (زبان)، ۳۵
اُسکان (زبان)، ۳۵
اسکاندیناوی (مکان)، ۳۶
اسکندر مقدونی، ۵۵-۵۶، ۱۶۴، ۲۵۹، ۲۶۵، ۲۷۴، ۳۰۹، ۳۲۱، ۳۵۶، ۳۸۹، ۴۱۰، ۵۷۸، ۵۸۱، ۶۰۷، ۶۲۳، ۶۴۵، ۶۷۷، ۶۸۰-۶۸۲، ۷۰۷، ۷۲۳، ۷۵۰، ۷۷۴
اسکندرنامه، ۴۱۰، ۶۸۲، ۷۷۴
اسکندریه، ۷۲۳، ۷۲۸، ۷۵۳، ۷۶۰
اسکندریه، مدارس، ۷۳۰، ۷۵۴، ۷۶۶
اِسکیتی (گویش)، ۶۳
اِسکیتی، افسانه‌ها، ۶۳
اِسکیتی‌ها/ اِسکوتی‌ها (قبایل)، ۳۹، ۴۶، ۵۳، ۶۳-۶۴
اسکیثیانوس، ۵۰۱

اسلام، ۴۱، ۲۹۱، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۴۲، ۳۶۵، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۹، ۴۱۲، ۵۸۵، ۶۰۷، ۶۴۰-۶۴۱، ۶۴۷، ۶۶۲، ۷۳۲
اسلامی (دوره)، ۲۸۳، ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۵۱، ۳۷۹، ۴۰۶، ۴۳۳، ۶۱۴، ۶۵۶، ۶۷۵، ۷۰۷، ۷۱۲، ۷۱۸، ۷۵۹، ۷۷۱
اسلاوی (زبان)، ۱۸-۱۹، ۲۲، ۲۴-۲۵، ۳۴-۳۵
اسلُواک (زبان)، ۳۵
اِسلوونیایی (زبان)، ۳۵
اسمیت (پژوهشگر)، ۳۴۷
اسمیرنوا (پژوهشگر)، ۴۴۵، ۴۴۹
اَسَنگَه (تفسیر)، ۵۵۲
اشپیگِل (پژوهشگر)، ۵۴-۵۵، ۱۶۹
اشتاد (ایزد)، ۱۵۷، ۳۷۱
اشتادیشت، ۱۴۹، ۱۵۹
اشتایندُرف (پژوهشگر)، ۲۲۵
اشتودگاه، ۱۳۵-۱۳۶
اشتیل ـ هشتاین، طومار، ۵۶۶
اَشک اول، ۱۷۸
اِشکاشمی (زبان)، ۴۸
اشـــکانی (دوره)، ۵۶، ۶۷، ۱۵۴، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۸۱، ۶۱۲-۶۱۳، ۶۲۴، ۶۶۳-۶۶۷، ۶۸۱، ۷۰۵، ۷۰۸
اشکانیان، ۱۰۸، ۱۶۴، ۱۷۸، ۱۸۱، ۳۵۲، ۳۹۶، ۴۰۳، ۴۵۰، ۶۱۳، ۶۲۴-۶۲۵، ۶۴۳، ۶۵۳-۶۵۴، ۶۶۲-۶۶۴، ۶۶۷، ۶۸۰-۶۸۲، ۶۹۳، ۷۰۷، ۷۵۱
اَشکَر (مکان)، ۳۵۵، ۷۱۹
اَشکون (زبان)، ۴۱
اَشِم وُهو (دعا)، ۵۴، ۵۸، ۸۲، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۴۲-۱۴۵، ۱۵۱، ۱۶۲، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۷۵، ۲۹۷، ۴۳۵، ۴۳۸
اَشوَگهُشه/ اَشوَه‌گوشَه، ۴۵، ۵۶۰
اشه، ۱۳۷-۱۳۹، ۱۴۳، ۶۶۹
اَشی (ایزد)، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۵۹، ۶۱۰
اشیتل ـ هشتاین، طومار، ۵۶۸
اصطخری، جغرافی‌دان، ۴۷، ۴۳۳
اصفهان، ۲۱۵، ۳۵۲، ۷۵۹
اصمعی، ۳۸۵
اعمال شهدای مسیحی، ۷۶۸
اعمال قدیسان، ۷۶۸
اغاثة اللّهفان من مَصاید الشیطان، ۴۹۸
الاغانی، ۷۷۷
افدیها و سهیگی‌های سیستان، ۱۶۵
افراسیاب (مکان)، ۴۳۲، ۴۴۷
افراسیاب، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۰، ۳۵۴، ۶۵۹
افرائیم سوری، ۴۹۹
اَفسا، دبیر، ۲۰۹
افسانه‌های بیدپای، ۷۷۱
افسانهٔ آرباکس، ۶۴۴
افشار (پژوهشگر)، ۴۱۰، ۷۷۴
افشار شیرازی، ۴۹۷، ۴۹۹
افغانستان، ۳۷-۴۰، ۴۷، ۱۱۳، ۲۸۳، ۵۳۸، ۵۸۰، ۵۸۵
افغانی (زبان)، ۴۷
افلاطون، ۱۶۶، ۳۱۴-۳۱۵، ۷۲۶، ۷۲۹، ۷۶۶
اِقلید (سنگ‌نبشته)، ۲۱۳
اقلیدس، ۷۵۳
اکبرشاه، ۴۱۰
اکّد (مکان)، ۲، ۳۹
اَکَّدی (زبان)، ۲، ۱۱۳-۱۱۶، ۱۱۸-۱۲۱، ۱۲۳-۱۲۸، ۴۳۳، ۷۵۰
اَکدی (متون)، ۷۸، ۳۴۷
اَکَّدی، خط/ نظام نوشتاری، ۱، ۶۴، ۶۶، ۱۰۸
اکمال‌الدین و اتمام النعمه، ۷۷۰
اَگنی‌ای (گویش)، ۳۶
اُگیا (اسطوره)، ۴۸۹
البرز، ۳۰۹، ۳۴۱، ۵۲۹، ۷۱۹
البورگ (پژوهشگر)، ۲۲۳
الوند، کوه، ۶۶، ۷۳، ۷۶، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۶
الیشا بارکوزبای، ۷۳۱
اُلاف گِرهارد تیخسِن، ۶۷، ۱۰۸
اُلاف هانزن، ۴۴۳
اُلدنبورگ (مکان)، ۴۳۷، ۴۳۹
اِلفانتین (مکان)، ۷۶
اِلفِنبایم (پژوهشگر)، ۲۵۸

الفِنباین (پژوهشگر)، ۱۶۲
اِلیمایی، ۱۸۱
امانوئل راسک، ۱۶۸
امرداد، ۱۵۲
امشاسپندان، ۱۳۷، ۱۴۲-۱۴۴، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۶۰، ۲۶۴-۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۸۸، ۳۰۲، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۶۳، ۳۷۱، ۶۱۰، ۷۲۵، ۷۲۷، ۷۳۵
امویان، ۲۲۴
اَمَهراسپَندان، ۴۹۲
امیتابهَه (بودا)، ۵۵۷
امیتایوس، ۵۵۵
امید پسر اَشَوَهشت، ۳۶۳
امیل بَنونیست (پژوهشگر)، ۵۵، ۱۷۹، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۴۸، ۳۵۸، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۳، ۴۴۷، ۴۶۹، ۵۲۷، ۵۳۰، ۵۸۳، ۶۶۶-۶۶۷، ۷۲۴، ۷۲۶-۷۲۷
اِمیل زیگ، ۲۶
انایتیس (ایزد)، ۱۵۲
الأنتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، ۴۹۸
انجمن پادشاهیِ آسیایی، ۲۰، ۶۸، ۱۱۳
انجیل زنده، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۹۲، ۵۰۳، ۵۰۵
انجیل، ۴۴۳، ۴۸۷، ۴۹۴
اندرز انوشه‌روان آذرباد مهرسپندان، ۳۲۷
اندرز اوشنر دانا، ۳۳۰
اندرز آذرباد مهرسپندان، ۲۹۷، ۳۱۲، ۳۲۵، ۳۳۹، ۳۸۰
اندرز آذرفرنبغ، ۷۳۳
اندرز بزرگمهر، ۳۲۴
اندرز بهزاد فرخ پیروز، ۳۳۴-۳۳۵، ۷۳۶
اندرز پورتکیشان/ اندرز پوریوتکیشان، ۳۲۳، ۷۳۶
اندرز خسرو قبادان، ۳۳۲، ۳۷۸، ۳۸۳، ۴۱۳
اندرز خوبی کنم به شما کودکان، ۳۳۶
اندرز دانایان به مزدیسنان، ۳۲۳، ۳۳۱
اندرز دستوران به بهدینان، ۳۳۳
اندرزهای پیشینیان، ۳۳۷
اَندِرسن (پژوهشگر)، ۱۹
آنشان (مکان)، ۱۲
انطاکیه، ۳۵۵، ۷۲۸، ۷۵۴
انکسیمندر ملطی، ۷۲۷
انکلسار (مکان)، ۲۵۱
انکلساریا، ۲۵۳، ۲۹۰-۲۹۱، ۲۹۵، ۳۰۶، ۳۴۲، ۳۶۴-۳۶۶
انگادین (زبان)، ۳۵
اَنگَدروشنان، ۴۸۵، ۴۹۲، ۵۰۵-۵۰۶، ۶۱۵
انگره‌مینو، ۱۶۰
انگلیسی (زبان)، ۱۷-۲۰، ۲۲-۲۳، ۳۶، ۴۳۷-۴۳۸، ۴۴۳، ۴۹۵
انگلیون، ۴۹۷
انماذ پسر اَشَوَهشت، ۲۶۱
انوشروان اسفندیار ماه‌ونداد رستم شهریار، ۲۸۱
آنیران، ۱۱۰، ۲۰۶، ۲۲۳
اوپانیشادها / اوَپنیشَدها، ۴۵
اوپَه‌گوپتَه، ۵۶۰
اوتاس (پژوهشگر)، ۱۹۸، ۲۰۳، ۳۵۶، ۳۵۸-۳۵۹، ۳۷۶
اوچ‌تپه (مکان)، ۲۲۵
اَوَدانَه سودَنَه، ۵۵۸-۵۵۹، ۵۶۴
اِوُدیوس، اسقف، ۵۰۲
اورارتویی (خط)، ۶۴
اورارتویی (زبان)، ۷۷
اورارتوییان، ۴۰
اوراسیا (مکان)، ۶۲
اورال، کوه‌ها، ۲۸، ۵۹۸
اورامان کردستان، ۱۸۱
اورانیوس (فیلسوف)، ۴۱۲، ۷۲۹، ۷۶۵
اورل استاین/ اورل استین/ اورِل اشتاین، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۳۹، ۴۹۴، ۶۳۱
اورلیانوس، امپراتور، ۵۰۰
اورواخشیه پسر سام، ۶۵۸
اوروزگان (مکان)، ۵۸۴
اوریپیدِس، نمایشنامه، ۱۷۸
اوزیرین (نیایش)، ۲۵۴
اوژن بورنوف، ۶۸، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۶۸-۱۶۹
اوستا، ۳۷، ۵۳-۵۷، ۵۹-۶۲، ۸۲، ۱۰۹، ۱۳۱-۱۳۶،

۱۴۵-۱۴۷، ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۶-۱۵۸، ۱۶۰-۱۶۹، ۱۷۲-۱۷۳، ۲۴۵-۲۴۷، ۲۴۹-۲۵۶، ۲۵۸-۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۷-۲۶۸، ۲۷۱-۲۷۵، ۲۷۷-۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۸۹-۲۹۰، ۲۹۶-۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۳-۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۲۲-۳۲۴، ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۴۳، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۶، ۳۷۲-۳۷۳، ۳۹۵، ۴۳۲، ۵۱۸، ۵۴۵، ۵۷۷، ۵۸۲، ۶۰۸-۶۰۹، ۶۴۱، ۶۴۳، ۶۴۹، ۶۵۳-۶۵۹، ۶۶۱، ۶۶۳-۶۶۴، ۶۸۰، ۶۸۲، ۶۸۵، ۶۹۲، ۶۹۴، ۷۱۲، ۷۱۷، ۷۲۴، ۷۳۱-۷۳۲، ۷۳۵، ۷۴۹-۷۵۱، ۷۵۶، ۷۵۹، ۷۶۵، ۷۶۷

اوستای گاهانی (زبان)، ۴۴، ۸۳-۸۶، ۹۹

اوستایی (ادبیات)، ۳۲۲

اوستایی (حروف)، ۲۴۵

اوستایی (خط)، ۵۶-۵۷، ۶۱-۶۲، ۲۴۷-۲۴۸، ۳۲۰، ۳۷۵، ۵۱۹، ۵۲۱

اوستایی (داستان‌ها)، ۶۵۷

اوستایی (زبان)، ۲۵، ۳۷، ۴۲-۴۴، ۴۶، ۴۸، ۵۳-۵۶، ۵۸-۶۰، ۶۳، ۶۷، ۷۹، ۸۱-۸۷، ۸۹، ۹۲-۹۴، ۹۶-۱۰۱، ۱۳۴-۱۳۶، ۱۴۵، ۱۶۲-۱۶۳، ۱۷۰، ۲۴۵-۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۶، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۲، ۳۱۳، ۳۲۲، ۵۲۳-۵۲۵، ۵۲۸-۵۲۹، ۵۴۱، ۵۸۴، ۶۰۷، ۶۵۵

اوستایی (متون/ دست‌نوشته‌ها)، ۱۶۷-۱۶۸، ۲۴۸، ۲۵۳، ۶۴۸-۶۴۹، ۶۵۴، ۶۶۷، ۷۱۸، ۷۲۰

اوشتَوَیتی (سرود)، ۶۰۸-۶۰۹

اوشداشتار، کوه، ۳۵۶

اوشنر (مشاور کیکاوس)، ۳۲۳، ۳۳۰-۳۳۱

اوشهین (نیایش)، ۲۵۴

اوکراین، ۶۳

اوکراینی (زبان)، ۲۴، ۳۵

اَوگِمَدَیچا/ اَئوگمِدَیچا، ۵۸، ۱۳۴، ۱۶۲، ۲۴۹، ۳۰۳، ۳۱۳، ۶۶۰، ۷۶۷

اَوَلوکیتِشوَرَه دارنی، ۵۵۵

اَوَلوکیتِه ایشوَرَه، ۵۵۷

اومبریایی (زبان)، ۳۵

اومَّنوش، شاه ایلام، ۱۴

اوهرمزدبَغ، ۴۹۲

اویغورها، ۴۵۰

اویغوری (خط)، ۴۵۰، ۵۱۹

اویغوری (زبان)، ۴۳۸، ۴۴۷، ۴۸۳، ۴۸۶

اویم/یوک، ۱۳۴، ۱۶۲-۱۶۳

اُهرمَزد پسرِ شیلَگ/ شیرَگ، ۷۰۹

اهـریمن، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۵۰، ۲۶۹، ۲۷۷، ۲۸۱-۲۸۲، ۲۸۶، ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۱۶-۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۹-۳۴۱، ۳۴۵، ۳۷۰، ۵۸۲، ۶۴۸، ۷۲۶، ۷۳۲، ۷۳۴، ۷۳۶

اَهورَمَزدا/ اَهوره‌مَزدا/ اُهرمَزد/ اورمزد/ اورمزدس (ایزد)، ۷۷، ۱۱۴، ۱۱۶-۱۲۸، ۱۳۷-۱۴۳، ۱۴۵-۱۴۸، ۱۵۰-۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۲، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۲-۲۷۳، ۲۷۶-۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۰۷-۳۰۹، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۴۰-۳۴۱، ۳۴۵، ۳۶۲، ۳۷۰-۳۷۱، ۳۷۵، ۴۳۲، ۵۲۸، ۷۲۵، ۷۳۲

اهومند، ۲۷۸

اهونودگاه، ۱۳۵-۱۳۶

اهونَـوَر (نمـاز)، ۱۳۹، ۱۴۲، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۷۴، ۲۸۷، ۲۹۷، ۳۶۳

اَهونَوَیتی (سرود)، ۶۰۸-۶۰۹

ایارده/ اَیارتک، ۲۴۸

ایتالیا، ۱۰۷

ایتالیایی (زبان)، ۱۸، ۳۵، ۴۰۹، ۵۲۲

ایتالیک (زبان)، ۲۵، ۳۵

ایتو (پژوهشگر)، ۵۴، ۲۱۳

ایچاپوریا (پژوهشگر)، ۳۳۶

ایـران باسـتان، ۵۴۰، ۶۰۷-۶۰۸، ۶۳۲، ۶۵۳، ۷۰۵، ۷۱۷، ۷۳۹

ایـران، ۱، ۲۰، ۲۸، ۴۷، ۵۳، ۵۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۰۶-۲۰۷، ۲۲۳، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۲-۲۸۴، ۲۹۸، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۸۱-۳۸۲، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۱-۴۱۲،

۴۳۴، ۵۸۰، ۶۲۳، ۶۳۰، ۶۳۳، ۶۴۰، ۶۵۳، ۶۵۵، ۶۶۰، ۶۶۹، ۶۸۰، ۶۹۶، ۷۰۰، ۷۰۷، ۷۲۳، ۷۵۰، ۷۵۳
ایران‌دبیربد، ۳۹۳
ایران‌شهر، ۲۱۰، ۲۸۰، ۲۹۰، ۳۱۹، ۳۵۶-۳۵۷، ۵۸۲، ۶۸۲، ۶۸۴، ۶۹۲، ۷۰۰، ۷۱۷، ۷۱۹، ۷۳۰
ایرانویج/ ایرینه ویجه (مکان)، ۳۷-۳۸، ۱۴۷، ۱۵۳، ۲۸۲، ۳۰۹، ۷۱۹
ایرانی (اسطوره‌ها)، ۴۴۱، ۴۹۳
ایرانی (زبان‌ها)، ۲۲، ۲۵، ۴۰، ۴۶-۴۷، ۵۹، ۴۳۱
ایرانی (قوم/ قبایل)، ۳۸، ۴۰، ۴۶-۴۷، ۵۳
ایرانی باستان (زبان)، ۱۷، ۴۳-۴۴، ۴۶، ۵۳، ۶۳، ۷۹، ۸۱-۸۳، ۸۶-۸۷، ۹۲، ۱۸۴-۱۸۸، ۱۹۵، ۱۹۷-۱۹۸، ۵۱۸، ۵۲۲، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۸۷-۵۸۸
ایرانی میانه (زبان)، ۶۲۱
ایرانی نو (زبان‌ها/ گویش‌ها)، ۴۷-۴۸، ۸۱
ایرانیان، ۵۶، ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۶۶، ۱۷۳، ۲۶۶، ۳۰۶-۳۰۷، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۲۰، ۳۴۱-۳۴۲، ۳۴۷، ۳۵۴، ۳۵۹، ۳۶۸-۳۶۹، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۵-۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۳-۴۰۴، ۴۰۷-۴۰۸، ۴۱۰-۴۱۱، ۶۳۳، ۶۴۰، ۶۶۱، ۶۷۶، ۷۰۶-۷۰۷، ۷۱۲، ۷۱۴، ۷۱۷-۷۱۸، ۷۲۳-۷۲۷، ۷۳۲، ۷۳۷، ۷۴۹-۷۵۱، ۷۵۴، ۷۵۶، ۷۵۸-۷۵۹، ۷۶۳-۷۶۵، ۷۶۹، ۷۷۱، ۷۷۴
ایرتم (مکان)، ۵۸۳
ایرج (از کیانیان)، ۳۵۶، ۳۷۰، ۶۶۴
ایرلندی (آثارمکتوب)، ۳۶
ایرلندی (زبان)، ۱۹-۲۰، ۲۳، ۲۵
ایریمن (ایزد)، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۱
اَیریَنِم وَیجُ (مکان)، ۳۷
ایزودور خاراکسی، ۶۲۵
اَیْسْرَ پایتیش، ۲۷۵
ایسلند (مکان)، ۱۷، ۲۲
ایسلندی (زبان)، ۱۷، ۲۲، ۳۶
ایغوری (اسناد)، ۴۳۸
ایلام، ۸۵
ایلامی (خط)، ۱، ۶۸
ایلامی (زبان)، ۱-۷، ۹-۱۰، ۶۴، ۶۶، ۷۰، ۷۶، ۷۸، ۱۰۸، ۱۱۳-۱۱۶، ۱۱۸-۱۲۱، ۱۲۳-۱۲۵، ۱۲۸، ۴۳۳، ۶۲۲، ۷۰۵، ۷۰۸، ۷۵۰
ایلامی باستان (زبان)، ۲، ۸
ایلامی میانه (زبان)، ۲، ۸، ۱۰
ایلامی میانه، دوره، ۹
ایلامی نو (زبان)، ۵، ۱۳
ایلامی هخامنشی (زبان)، ۲، ۵-۶، ۸-۱۳
ایلامی‌ها، ۶۱۲
ایلیا گِرشِویچ (پژوهشگر)، ۴۶، ۵۵، ۷۹، ۸۲، ۱۵۶، ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۶۱-۴۶۳، ۴۶۸، ۴۷۰-۴۷۱، ۵۲۷، ۵۸۳، ۵۸۶، ۶۴۳، ۶۴۶-۶۴۷، ۶۵۱-۶۵۲، ۶۵۷
ایلّیریایی زبان، ۳۶
ایندره (ایزد)، ۳۸، ۷۲۴
اینسلِر (پژوهشگر)، ۱۷۱، ۶۰۷
اینوسترانتسِف، ۳۷۹، ۳۹۱، ۴۰۲، ۴۱۰، ۷۳۷
ایوسروسریم (نیایش)، ۲۵۴
بابایِف (پژوهشگر)، ۳۹
بابک، ۲۰۶، ۳۱۳
بابِل، ۷۶، ۷۸، ۱۵۳، ۵۰۱، ۶۴۴، ۷۲۹
بابلی (زبان)، ۶۴، ۶۶، ۷۰، ۷۶-۷۷، ۷۵۰
بابلی (گویش)، ۷۸
بابلی باستان، دوره، ۲
بابلی، الواح گلی، ۳۹، ۷۹
بابلیان، ۷۳۰
باختریش (مکان)، ۵۷۷
بار (پژوهشگر)، ۳۷۷
باربَد، خنیاگر، ۶۱۳
بارتُلمه (پژوهشگر)، ۳۷، ۴۲، ۵۴، ۲۹۹، ۳۴۸، ۳۵۸
بارتلمی (پژوهشگر)، ۳۲۲، ۳۴۶
بارو (پژوهشگر)، ۳۹
بارون ویکتور روزن، ۶۸۶-۶۸۸
بازمانده‌های یافث: بررسی‌های تاریخی دربارهٔ خویشاوندی و منشأ زبان‌های اروپایی، ۱۹

باسیلیوس، ۶۵۳
باغ لَردی (سنگ‌نبشته)، ۲۱۳
باغ نوروز، ۲۰۸
باگالیوبُف (پژوهشگر)، ۲۱۳، ۴۴۵
بالت‌ها (قوم)، ۳۸
بالتی ـ اسلاوی، خانواده زبانی، ۳۵
بالتی (زبان)، ۲۲، ۲۴-۲۵، ۳۵
بالدی (پژوهشگر)، ۳۰، ۳۳-۳۴
بامبِشنان بامبِشن (منصب)، ۲۰۶
بامیان، ۶۳۱
بان‌چائو، ۵۸۰
بحار الأنوار مجلسی، ۴۹۹، ۷۷۰
بخارا، ۴۴۸-۴۴۹، ۶۲۵
بخارایی (زبان)، ۴۷، ۴۴۹
بُخت آفرید/ بخت‌آفرید، ۲۶۸، ۳۳۸
بُخت ماری مسیحی، ۲۶۷
البدء و التاریخ مقدسی، ۴۹۸
بِدَخش (منصب)، ۲۰۶
بدرالزمان قریب (پژوهشگر)، ۲۱۳، ۴۳۱، ۴۳۳-۴۳۶، ۴۳۸-۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۵۵-۴۶۰، ۴۶۴-۴۷۰، ۴۹۳، ۷۶۱، ۷۶۸
بَدرَه چَریادیشَنا، سوتره، ۵۴۱
بَدرَه کَلپیکه، سوتره، ۵۵۰
بدرَه‌چَریادیشنا، ۵۵۴
بِدریچ هرُزنی، ۲۶
براندِنشتاین (پژوهشگر)، ۶۴-۶۵، ۷۷، ۹۱
براهمَنه‌ها، ۴۴-۴۵
براهمی (خط)، ۴۵۰، ۵۱۹، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۴۴، ۵۷۰
بربرستان/ سرزمین بربرها، ۳۰۹، ۶۷۹
بربریان، ۶۷۸
بربنورگ (پژوهشگر)، ۷۶۰
برِتُن (زبان)، ۲۳، ۳۶
بَرتَنگی (زبان)، ۴۸
برج رادکان (سنگ‌نبشته)، ۲۱۳
برج رِسگِت (سنگ‌نبشته)، ۲۱۴
برج لاجیم (سنگ‌نبشته)، ۲۱۴
بَردیصان/ ابن دیصان، ۴۸۸، ۴۹۹، ۷۳۰
بَردیه/ بَردیای دروغین، ۱۱۷، ۶۵۲
برزویهٔ طبیب، ۳۴۰، ۳۴۲، ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۱۱، ۷۳۱، ۷۶۱، ۷۷۱
بُرزین‌مهر، آتش، ۳۷۱
بُرزین‌مهر، آتشکده، ۳۵۱
برسم یشت، ۱۴۰
برسوما، ۷۵۴
برش (از نسک‌های اوستا)/ بَرِش نسک، ۱۳۳، ۳۲۲، ۷۳۵
برشنوم (مراسم)، ۲۸۶، ۲۹۰، ۳۰۰، ۶۲۷
برلام و یواسف، ۴۰۹
برلین، ۴۳۲، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۴۲-۴۴۳، ۴۸۴
بَرمِ دِلَک (مکان)، ۲۰۹
برنبورگ (پژوهشگر)، ۷۶۱
بروسیوس، ۶۲۲
برونر (پژوهشگر)، ۱۸۸، ۱۹۸، ۲۰۳، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۶۹
برَهمَنان (پژوهشگر)، ۲۱۰، ۷۳۱
بریان (پژوهشگر)، ۷۰۵-۷۰۶
بریتانیا، ۴۳۷
بُریسُف (پژوهشگر)، ۲۲۵
بزرگمهر بُختَگان، ۳۲۳، ۳۲۸-۳۲۹، ۳۶۸-۳۶۹، ۳۷۸، ۳۸۰-۳۸۱
بستور پسر زریر، ۳۵۷-۳۵۸، ۶۵۹
بَستور، خنیاگر، ۶۱۴
بسشیتس (پژوهشگر)، ۴۴۸
بسوس، فرمانروای بلخ، ۵۷۸
بطلمیوس، ۳۷۸، ۷۵۹
بغ (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳، ۲۷۵، ۲۷۸، ۷۳۵
بُغازکوی (مکان)، ۳۴، ۳۸-۳۹
بغان یشت/ بغان‌یشت، ۱۳۹، ۱۴۳
بغان، ۳۱۷
بغان‌نسک، ۳۵۶
بغان‌یسن (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳، ۱۴۳
بغداد، ۲۸۳، ۳۲۱، ۳۵۵
بغ‌نسک، ۱۴۳، ۱۶۵، ۳۶۰

بقراط رومی، ۳۱۵، ۳۸۰، ۳۹۱، ۴۱۳، ۷۳۹
بَک (پژوهشگر)، ۲۰۴، ۲۰۶-۲۰۹، ۲۱۱-۲۱۲
بُگ (خانواده زبانی)، ۱۸
بگرام (مکان)، ۵۸۰
بلاذری، مورخ، ۳۸۵
بِلاروسی (زبان)، ۳۵
بَلاسَگان (مکان)، ۲۲۵
بَـلاش اشـکانی/ بَـلاش اول، ۵۶، ۱۶۴، ۱۷۸، ۲۲۳، ۲۴۷، ۳۰۵، ۶۵۳، ۶۸۸، ۷۵۱
بَلاش چهارم، ۱۸۱
بلخ (مکـان)، ۵۵، ۸۲، ۲۸۲، ۴۳۲-۴۳۳، ۵۷۷-۵۸۳، ۵۸۵، ۵۸۹، ۶۲۱-۶۲۲، ۶۴۴
بلخی (الفبا)، ۵۸۱
بلخی (خط)، ۵۸۶، ۵۸۸، ۵۹۰
بلخـی (زبـان)، ۴۶-۴۷، ۵۹، ۸۱، ۴۳۱، ۴۴۶، ۴۸۳-۴۸۴، ۴۸۶، ۵۱۸، ۵۷۷، ۵۷۹-۵۸۰، ۵۸۳، ۵۸۶-۵۸۹، ۵۹۴، ۶۰۸، ۶۱۱-۶۱۲، ۶۳۱
بلخی (نوشته‌ها)، ۶۳۱
بلسارا (پژوهشگر)، ۲۵۸
بلغارستان، ۳۵
بُلغاری (زبان)، ۳۵
بُلُنیزی (پژوهشگر)، ۱۷۹
بلوچی (گویش)، ۴۸
بلوشه (پژوهشگر)، ۳۱۲
بلوهر و بوذاسف، ۴۰۴، ۴۰۹، ۶۸۸، ۷۷۰
بِمای نور (جشن)، ۵۰۷
بمبئـــی، ۲۱۹، ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۷۸-۲۷۹، ۲۸۹، ۲۹۵، ۲۹۹-۳۰۰
بندویه، ۴۰۷، ۷۱۰
بندهش ایرانی، ۲۸۴-۲۸۵، ۶۷۶
بندهش هندی، ۲۸۴
بُنـدهِش/ بُندَهِشـن، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۶۷، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۸۰-۲۸۱، ۲۸۳-۲۸۷، ۲۹۶، ۳۰۵، ۳۰۸-۳۰۹، ۳۳۰، ۳۵۴، ۳۶۴، ۴۱۳، ۵۸۲، ۶۶۵، ۶۹۴-۶۹۵، ۷۱۷، ۷۱۹-۷۲۰، ۷۳۵، ۷۶۰، ۷۶۳
بِنزینگ (پژوهشگر)، ۵۹۸، ۶۰۱
بنگال (مکان)، ۲۰
بنگالی (زبان)، ۲۰، ۴۱۰
بنی اسراییل، ۶۹۴-۶۹۵
بوخت اردشیر (مکان)، ۳۵۳
بودا، ۴۰۹، ۴۴۰، ۴۹۱، ۵۴۴، ۵۴۹، ۵۵۱-۵۵۲، ۵۵۴، ۵۵۶-۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۳-۵۶۴، ۵۸۴
بودایی (آیـین)، ۴۳۴، ۴۳۹، ۴۴۷، ۵۲۹، ۵۳۸-۵۳۹، ۵۴۳-۵۴۴، ۵۶۵، ۵۶۸، ۷۶۸
بودایی (متـون)، ۴۳۴-۴۳۵، ۴۳۷-۴۴۰، ۴۴۳، ۴۵۰، ۴۶۷-۴۶۸، ۵۱۸، ۵۲۵، ۵۳۷، ۵۴۳، ۵۶۶، ۶۱۲، ۷۶۸
بودایی، روحانیان، ۵۸۱
بوداییان، ۱۶۵، ۲۱۰، ۴۸۴
بودی‌سَتوَه، ۴۰۹، ۵۴۷-۵۴۹، ۵۵۴-۵۵۹، ۵۶۴-۵۶۵، ۷۷۰
بوذرجمهر، ۷۶۴
بوزورث (پژوهشگر)، ۶۲۳
بوشهر، ۳۵۳
بوگوت (مکان)، ۴۴۷
بوگوخان، ۴۴۷
بولایق (مکـان)/ بولاییـق (مکـان)، ۴۴۳-۴۴۴، ۴۵۰، ۷۶۸
بولسارا (پژوهشگر)، ۱۶۲
بوهلیگ (پژوهشگر)، ۲۴۵
بوید (پژوهشگر)، ۲۵۸
بهارَوی، ۴۵
بهاری (پژوهشگر)، ۶۴
بهـدینان، ۲۶۰-۲۶۱، ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۲-۲۹۴، ۳۲۱، ۶۲۸
بهرام (ایزد)، ۱۵۸، ۳۷۱
بهرام اول، ۲۰۸، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۲۴، ۴۹۵
بهرام بن مردانشاه، ۳۹۷، ۶۸۶-۶۸۷، ۶۸۹-۶۹۰
بهرام پسر خورزا، ۶۲۸
بهرام پسر مردانشاه، ۶۹۷
بهرام پسر مطیار اصفهانی، ۳۹۷، ۶۸۹

بهرام پنجم، ۲۱۲، ۲۲۳، ۴۴۹، ۷۱۷
بهرام چوبین، ۳۹۹، ۴۰۷، ۶۸۳، ۷۱۴-۷۱۵
بهرام چوبین‌نامه، ۷۱۴
بهرام چهارم، ۲۲۳
بهرام دوم، ۲۰۷، ۲۰۹-۲۱۱، ۲۲۳-۲۲۴
بهرام سوم، ۲۰۷، ۲۲۴
بهرام گشتاسپ، ۷۱۴
بهرام گور انکلساریا، ۳۲۱
بهرام گور، ۳۰۵، ۳۸۱، ۳۹۴، ۳۹۹، ۶۷۶-۶۷۷، ۶۸۰، ۷۱۲
بهرام و نرسی، داستان، ۷۱۸
بهرام ورجاوند، ۳۰۵، ۳۱۱، ۳۷۰، ۵۸۳
بهرام هروی مجوسی، ۶۸۹
بهرام، آتش، ۵۸۳
بهرام بن مردانشاه موبد، ۳۹۶
بهرام‌یشت، ۱۵۷، ۱۵۹، ۲۵۵-۲۵۶
بهزاد فرخ پیروز، ۳۳۴
بَهَگَود گیتا، حماسه، ۴۵
بهمن (از امشاسپندان)، ۱۴۳، ۲۶۴، ۲۷۲، ۳۰۴
بهمن اردشیر، ۶۸۴، ۶۹۲-۶۹۳
بهمن پسر اسفندیار، ۳۸۱
بهَوَبهوتی، ۴۵
بهیشمه، ۶۴۷
بیان الأدیان، ۴۹۱، ۴۹۷
البیان، ۱۹۱
بیت‌المقدس، ۷۰۶
بیدرفش، ۳۵۸
بیدفش جادو، ۳۵۷
بیرجند، ۱۸۱
بیزانس، ۶۷۹
بیزانسی ـ ساسانی، سکه، ۲۲۳
بیژن و منیژه (داستان)، ۱۸۳، ۶۶۲، ۶۶۶
بیژن، ۶۸۱
بیستون (سنگ‌نبشته)، ۶۸، ۷۰، ۷۶، ۷۸، ۸۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۲۱۸، ۶۵۲
بیستون (مکان)، ۱۱۴، ۱۷۷، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۱۸
بیسن (پژوهشگر)، ۵۰۰
بیشابور (سنگ‌نبشته)، ۲۱۷
بیشابور، ۱۸۲، ۲۰۸-۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۵-۲۱۷
بیشَجیَه گورو وَندوریَه پرَبَه راجَه، سوتره، ۵۵۱
بیشَجیَه‌سینَه، ۵۴۹
بیشَجیَه‌گورو، سوتره، ۵۳۴
بیکس (پژوهشگر)، ۵۵، ۵۷، ۸۶، ۶۰۹
بیلماِیر (پژوهشگر)، ۱۷۹
بِیلی (پژوهشگر)، ۵۴-۵۵، ۱۶۴، ۲۴۶، ۲۶۶، ۲۷۹، ۲۸۵، ۳۱۱-۳۱۲، ۳۱۵، ۳۵۶، ۴۱۳، ۵۲۲، ۵۲۸-۵۳۰، ۵۳۴، ۵۴۳، ۵۴۶، ۵۴۸، ۵۵۱، ۵۵۶، ۵۵۹-۵۶۲، ۵۶۴-۵۶۷، ۵۶۹، ۶۲۳، ۶۵۳، ۷۲۸، ۷۳۹، ۷۶۰
بیوار (پژوهشگر)، ۲۲۵، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۵
بیهقی، مورخ، ۶۸۳
پاپیروس، ۷۶، ۲۰۱-۲۰۲، ۲۲۲، ۶۲۷
پاتکانیان، مورخ، ۶۳۲
پادافراه (اصطلاح)، ۲۹۹، ۳۰۳
پادخسرو، ۳۵۷
پادشازن، ۳۶۴
پادگوسبان آذربایجان، ۷۱۴
پادیاب (اصطلاح)، ۳۵۰
پارپولا (پژوهشگر)، ۳۸، ۶۲
پارت (مکان)، ۸۱، ۱۷۷-۱۷۸، ۱۹۲، ۵۷۸
پارت، قوم/ پارتیان/ پارتی‌ها، ۲۴۴، ۳۰۹، ۶۶۱
پارتی (خط)، ۱۷۹، ۱۸۱
پارتی (دوره)، ۶۲۵
پارتی (زبان)، ۴۷، ۵۹، ۷۸، ۸۱، ۱۷۷-۱۷۹، ۱۸۱-۱۸۸، ۱۹۲-۱۹۳، ۲۰۲، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۰۷، ۲۴۷، ۳۴۶، ۳۴۸-۳۴۹، ۳۵۶، ۳۵۸، ۴۳۴، ۴۴۱-۴۴۳، ۴۴۶، ۴۸۳-۴۸۶، ۴۸۸-۴۸۹، ۴۹۱-۴۹۲، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۱۸، ۵۲۱، ۶۰۸، ۶۱۲-۶۱۳، ۶۱۵، ۶۲۴-۶۲۵، ۷۶۶
پارتی (متن/ آثار)، ۱۸۲، ۴۴۱-۴۴۲، ۴۸۵-۴۸۶، ۴۹۱-۴۹۲، ۵۱۰، ۶۱۱، ۶۱۴، ۶۶۲
پارتی باستان (زبان)، ۴۶، ۸۱، ۱۷۷، ۱۷۸، ۴۴۶

پارس، سرزمین، ۷۷، ۱۱۸، ۱۹۱، ۲۴۴، ۲۹۰، ۳۰۷، ۳۵۲، ۳۶۳
پارس، قوم/ پارس‌ها، ۴۰، ۸۱، ۶۴۸، ۶۵۱
پارسونداس پارسی، ۶۴۴
پارسی، قبایل، ۴۶، ۵۳
پارسیان هند، ۱۶۷، ۱۷۰
پارسیان/ پارسی‌ها، ۶۴، ۷۷، ۶۵۰
پارسیگ (زبان)، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۴۶، ۲۴۸
پارندی (اصطلاح)، ۱۴۱
پاروک (پژوهشگر)، ۲۲۳
پاری‌تیل (مکان)، ۵۸۳
پاریس، ۴۳۲، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۳۹، ۵۳۳
پازند، ۱۶۱-۱۶۳، ۲۴۶-۲۴۸، ۲۸۵، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۳۶، ۳۴۲، ۷۳۳
پاسارگاد، ۱۱۵، ۲۱۵
پاسارگادیان، قوم، ۶۴
پاکستان، ۴۷، ۶۹، ۱۸۱، ۲۱۸، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۳۵، ۴۴۶، ۵۸۴
پالامید (مکان)، ۵۸۳
پالایی (زبان)، ۳۴
پالمیر (مکان)، ۷۵۱
پامیر، ۱۷۳
پامیری (زبان‌ها)، ۴۸
پاناریون، ۵۰۰
پانائینو (پژوهشگر)، ۵۵، ۱۵۵
پایکولی (مکان)، ۲۰۳، ۲۰۷
پتر زیمه، ۴۹۴
پتیت آذرباد، ۲۵۶
پتیت پشیمانی، ۲۵۴
پَتیگرَبَنا (مکان)، ۸۱، ۱۷۷
پدررامَه، ۵۶۳
پدشخوارگر (مکان)، ۳۰۷
پَراچی (گویش)، ۴۸، ۵۸۹
پراکریت (زبان)، ۱۶۸، ۴۰۶، ۴۳۴، ۵۲۲، ۵۲۵، ۵۳۸-۵۴۰، ۵۸۶-۵۸۷
پراگماتیا، ۴۸۸
پرتغالی (زبان)، ۳۵
پُرتِن (پژوهشگر)، ۷۶
پرثوه/ پهلو/ پهله (مکان)، ۶۶۱
پرجنیا پارَمیتا، ۵۴۷، ۵۵۱
پرجنیاپارَمیتا، سوتره، ۵۵۲
پرستشگاه اینشوشینَک، ۱۱-۱۲
پرستشگاه نَپرَتِپ، ۱۲
پَرِستَگ‌بِد (منصب)، ۲۰۶
پُرسِشنیها، ۵۸، ۱۳۴، ۱۶۲، ۲۹۹
پرَسون (زبان)، ۴۱
پَرسوئَش/ پَرسومَش (=پارس‌ها)، ۴۰
پَرسوئه (مکان)، ۴۰
پرسیکا، ۶۴۴
پرَسینجیت (ایزد)، ۵۶۲
پرَشَستی، ۵۶۸
پَرَشورامَه، ۵۶۳
پَرنی/ اَپَرنی (قبیله)، ۱۷۸
پرُوازی (پژوهشگر)، ۲۲۵
پروسی کهن (زبان)، ۳۵
پرُونِسال (زبان)، ۳۵
پروین (ستاره)، ۱۵۵
پریخانیان (پژوهشگر)، ۲۲۲، ۳۶۷-۳۶۸، ۶۲۷
پریسکیانوس، ۳۱۵، ۷۳۰، ۷۶۶
پژوهشی دربارهٔ منشأ زبان نُرسی کهن یا ایسلندی، ۲۲
پُس دانشن کامگ، ۲۴۸، ۳۲۰، ۷۳۱، ۷۳۴، ۷۶۵
پَشای (زبان)، ۴۱
پَشتو (گویش)، ۴۸، ۵۸۸
پشوتن پسر گشتاسب، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۷۰
پشوتن جمشیدجی کاپادیا، ۲۸۹
پشوتن رام کامدین، ۲۵۱
پشوتن سنجانا، ۳۰۰، ۳۱۰، ۳۱۲
پُل پلیو (پژوهشگر)، ۴۳۶، ۴۳۹، ۴۹۴-۴۹۵، ۶۳۱
پل چینود، ۱۴۰، ۱۵۶، ۲۸۲، ۲۹۳، ۳۰۱، ۳۳۲-۳۳۳
پل شاتیال، ۵۸۴
پِلَله، ۱۰
پُلوار، رود، ۲۰۵

پلوتارخ (تاریخ نگار)، ۱۷۸، ۷۰۶، ۷۲۷، ۷۵۱
پُنتوس (مکان)، ۶۳
پنج خیم آسرونان، ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۱۲، ۳۳۵
پنجاب (مکان)، ۴۵
پنجیکنت (مکان)/ پنجیکند/ پنجکند (مکـان)، ۴۴۴، ۴۴۸، ۶۳۰
پنچه *تَنْتَره*، ۴۵، ۴۰۶-۴۰۷، ۷۷۱
پندنامهٔ انوشیروان، ۳۷۷
پندنامهٔ بزرگمهر، ۳۷۸، ۳۸۰
پوپ (پژوهشگر)، ۶۸
پوراک ژاتگ، ۴۴۸
پورانه، حماسه، ۴۵
پورداوود (پژوهشـگر)، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۴۳-۱۴۶، ۱۵۳، ۱۶۱
پوروچیستا، ۲۷۷
پوروشسپ پدر زردشت، ۱۴۱
پوریوتکیشان، ۲۵۹، ۲۶۸، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۶۱، ۳۶۳
پوزور اینشوشینَک، فرمانروای ایلام، ۱، ۱۳
پولتسکی (پژوهشگر)، ۲۴۵
پولس ایرانی، ۳۱۵
پولس پارسی، ۴۱۲، ۷۲۹، ۷۶۶
پونا (مکان)، ۲۸۴
پَهلَوانی (زبان)، ۱۷۷، ۱۹۲
پَهلَوانیگ، ۱۹۲
پهَلوره (زبان)، ۴۱
پهلوی (ادبیات)، ۲۸۷، ۳۴۳، ۳۸۲، ۳۹۱، ۳۹۶
پهلوی (خط)، ۲۴۹، ۳۴۶، ۳۷۷، ۴۵۰
پهلوی (دست‌نوشته‌ها/ کتـاب‌هـا)، ۱۶۷، ۲۴۶-۲۴۷، ۲۴۹، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۹۰، ۳۰۶-۳۰۸، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۳۹، ۴۳۳، ۵۸۲، ۶۶۸، ۷۰۷، ۷۱۸، ۷۲۰، ۷۶۰، ۷۶۶، ۷۷۲
پهلـوی (زبـان)، ۱۳۳، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۴۵-۱۴۷، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۹۱، ۲۴۴-۲۴۷، ۲۴۹-۲۵۰، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۷۵، ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۰۹، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۵۰-۳۵۱، ۳۷۴-۳۷۵، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۷-۳۸۹، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۰۴-۴۱۰، ۴۱۲-۴۱۴، ۴۴۱، ۵۱۸، ۵۲۹، ۶۶۸، ۶۹۷، ۷۲۸-۷۲۹، ۷۵۰، ۷۵۶-۷۵۷، ۷۵۹، ۷۶۱-۷۶۲، ۷۶۶-۷۶۷، ۷۷۰
پَهلَوی اَشـکانی (زبـان)، ۴۷، ۱۷۷، ۶۴۲، ۶۶۱-۶۶۲، ۷۳۲
پهلوی ساسانی (زبان)، ۴۷
پیامبر اسلام، ۲۶۳
پیترو دِلّا واِلّه، ۶۶، ۱۰۷-۱۰۸
پیرار (پژوهشگر)، ۱۳۷، ۱۳۹، ۶۰۷
پیروز، پادشاه ساسانی، ۶۵۲، ۷۲۹
پیسِنی (زبان)، ۳۵
پیسیدیایی (زبان)، ۳۴
پیشـدادی، شـاهان/ پیشـدادیان، ۱۵۰، ، ۶۷۷، ۶۸۰، ۶۸۴، ۷۱۷
پیشگَسَر (مفسر)، ۲۵۸
پیشگویی‌های جاماسب، ۳۰۶
پیگولوسکایا، ۷۵۴، ۷۷۶
پیمان زناشویی، ۳۱۲
پیمان کدخدایی، ۳۶۷
تاتاری (زبان)، ۱۹
التّاج، ۴۰۰-۴۰۱، ۶۱۳
تاجر ونیزی، ۷۷۱
تاج‌نامه، ۴۰۲، ۷۱۴
تاجیکستان، ۴۷، ۴۳۲، ۴۳۵، ۴۴۴، ۴۴۷-۴۴۸
تاجیکی (زبان)، ۴۷
تاریخ ابوالفداء، ۷۲۸، ۷۳۱
تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ۲۴۲
تاریخ ارمنستان، ۷۷۶
تاریخ بغداد، ۷۶۰
تاریخ بلعمی، ۶۸۹-۶۹۰، ۷۰۸
تاریخ جهانگشای عطاء ملک جوینی، ۴۹۷
تاریخ حمزهٔ اصفهانی، ۳۸۳، ۶۸۰، ۶۸۸
تاریخ سنی ملوک‌الارض والانبیا، ۷۵۹
تاریخ طبرستان، ۶۲۸، ۷۱۴
تـاریخ طبـری، ۱۶۴، ۳۵۹، ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۹۱-۳۹۲، ۴۹۷-۴۹۸، ۶۸۴، ۶۹۶، ۷۷۶-۷۷۷

تاریخ کلیسای مسیحی، ۵۰۱
تاریخ کمبریج، ۳۶۵
تاریخ ملوک الفرس، ۶۸۶، ۶۸۸، ۶۹۱
تاریخ ملوک بنی ساسان، ۶۸۶
تاریخ یعقوبی، ۳۸۷، ۴۹۸، ۶۹۶، ۷۶۲-۷۶۳
تاریخ‌الحکما، ۷۶۱، ۷۶۴
تازیان، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۶۰، ۲۷۲، ۲۸۲، ۳۰۹، ۳۲۱
تاسوعات، ۷۲۸
تاشکند، ۴۳۳
تانائیس، رود، ۳۹
تانگ (دوره)، ۴۹۰
تاوادیا (پژوهشگر)، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۳۱۲، ۳۲۰-۳۲۱، ۳۶۳، ۳۷۱، ۷۱۶، ۷۲۰، ۷۳۲-۷۳۴
تبت، ۴۴۷
تبتی (زبان)، ۵۴۲، ۵۵۰، ۵۵۳، ۵۵۶، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۶
تبصرة العوام فی معرفة مقامات، ۴۹۷
تپه‌یحیی (مکان)، ۲۲۱
تثلیث، ۷۳۵
تجارب الامم، ۳۸۴-۳۸۵، ۳۸۷، ۶۸۲
تحقیق ماللهند، ۴۹۸
تخارستان، ۵۷۹
تخاری (خط)، ۵۱۹
تُخاری (زبان)، ۲۶، ۲۹، ۳۶
تخاری (متون)، ۵۷۹
تخت جمشید، ۲، ۶۷-۶۹، ۷۳، ۷۷-۷۸، ۱۰۷-۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۳-۱۲۶، ۱۲۸-۱۲۹، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۷، ۶۲۱-۶۲۲، ۷۰۵، ۷۵۰
تخت طاووس (سنگ‌نبشته)، ۲۱۵
تخت قیصر شوشتر (سنگ‌نبشته)، ۲۱۶
تدمری (خط)، ۴۸۴
تراکیایی زبان، ۳۷
تِربینثوس، ۵۰۱
ترسایان، ۳۶۰
تُرفان/ تورفان (مکان)، ۱۸۳، ۴۰۹، ۴۳۲-۴۳۳، ۴۳۵-۴۳۷، ۴۳۹-۴۴۰، ۴۴۳-۴۴۴، ۴۸۳-۴۸۴، ۴۸۶، ۴۹۰-۴۹۱، ۴۹۳-۴۹۴، ۵۸۶، ۶۱۵، ۶۲۴، ۶۳۰، ۷۶۸
ترفانی، ۳۶، ۱۹۲، ۲۰۲
ترکان اویغوری، ۴۴۷
ترکان/ ترک‌ها، ۳۱۰، ۳۴۱-۳۴۲، ۶۷۸، ۷۱۴
ترک‌آباد (مکان)، ۲۷۹
ترکستان چین، ۳۶، ۴۷، ۱۸۳، ۳۰۹، ۴۰۹، ۴۳۲، ۴۸۳-۴۸۴، ۵۰۵، ۵۳۸، ۵۴۸، ۵۸۰، ۶۲۴
ترکمنستان، ۱۷۸، ۱۸۱، ۲۲۰، ۴۴۸، ۶۶۱
ترکی (زبان)، ۱۹-۲۰، ۳۴، ۴۱۰، ۴۸۶، ۵۷۰، ۵۸۵
ترکی (متون)، ۴۴۲، ۴۸۵-۴۸۶
ترکیه، ۳۴، ۳۸، ۴۷، ۲۱۳
ترِگَمی (زبان)، ۴۱
ترمد (مکان)/ تِرمِذ (مکان)، ۲۱۸، ۵۸۰-۵۸۱
تروگوس پومپئوس، ۵۷۹
تُسک (گویش)، ۳۴
تفت (مکان)، ۲۱۹
تفسیر طبری، ۶۹۶
تکسیلا (مکان)، ۵۶۰، ۵۷۸
تَکلَماکان (مکان)، ۵۱۷
تل سفید (سنگ‌نبشته)، ۲۱۴
تل سفید (مکان)، ۲۱۴
تل غلات (مکان)، ۲۱۳
تلمود، ۳۱۹
تُمشُق (مکان)، ۵۱۷-۵۱۸
تُمشُقی (خط)، ۵۱۹
تُمشُقی (زبان)، ۵۱۷-۵۲۱، ۵۲۳-۵۲۴، ۵۲۶-۵۲۹، ۶۰۸
تناسخ، ۴۸۸
التنبیه والاشراف، ۳۹۸، ۴۹۸، ۶۸۸، ۷۱۳
تَنتَرَه، ۵۴۳، ۵۵۳، ۵۶۵
تنسر/ تَنسَر/ توسر (موبد)، ۱۶۴، ۲۵۹، ۲۶۵، ۳۱۴، ۳۸۹-۳۹۰، ۶۲۹، ۷۱۳، ۷۱۷
تنگ بُراق، ۱۸۲، ۲۰۶
تنگ جلو (سنگ‌نبشته)، ۲۱۴

تنگ کرم (سنگ‌نبشته)، ۲۱۸
تنگلوش، ۷۶۴
توپراق‌قلعه، ۵۹۸
توج (مکان)، ۳۵۳
توحید المُفضّل، ۴۹۸
تور برادَرُوش، ۳۰۱
تورات، ۳۱۹
توران (مکان)، ۶۳۳، ۷۰۰
توران تش، ۴۴۸
تورانیان، ۱۵۷، ۱۵۹، ۳۰۶، ۶۶۴، ۶۸۰، ۶۸۵
توز (تور) پسر فریدون، ۳۷۰
توس پسر ویسه، ۱۵۳
توش پیتّکه، ۱۴
توشیدا (پژوهشگر)، ۲۱۷
توق‌قلعه، ۵۹۸
توماس استیونز، ۱۸
توماس گامکرلیدزه، ۲۷
توماس هاید، ۶۷، ۱۶۶-۱۶۷
توماس یانگ، ۲۱
تون‌هوانگ (مکان)، ۴۹۴-۴۹۵
تویوق (مکان)، ۴۴۰، ۴۹۳، ۵۸۶
تهران، ۱۲۳، ۲۴۲
تهمورث/ تهمورس/ طهمورث، ۱۶۰، ۳۷۰، ۶۵۸، ۶۸۰
تهمورس دینشاه انکلساریا، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۸۴-۲۸۶، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۲۰، ۳۴۲
تیادروس، پزشک نصرانی، ۷۵۵
تیتوس بوسترایی، ۵۰۱
تیرَهی (زبان)، ۴۱
تیسفون (مکان)، ۳۱۵، ۳۵۵، ۷۱۵، ۷۱۹
تیشتر (ایزد باران)، ۱۵۰، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۶۱، ۲۵۴، ۲۹۴، ۳۳۴، ۶۱۰، ۷۱۹، ۷۲۴
تیشتَریَشت، ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۴-۱۵۵، ۲۵۴، ۶۵۷
تیشیَرَه‌کشیتا، ملکه، ۵۶۰
تیوکروس، ۷۶۴
تئوپومپوس، فیلسوف، ۷۲۷
تئودور برکونای، ۴۹۹
ثروان (مکان)، ۶۲۹
ثریته، افسانه، ۶۵۸
ثعالبی، ۳۷۲، ۳۸۶، ۴۱۱، ۷۷۲
ثنویان، ۴۹۷
ثنویت، ۲۶۳، ۳۱۸، ۳۲۲، ۵۰۱، ۷۳۲، ۷۳۷
ثِئُس (خانواده زبانی)، ۱۸
جاتَکَه سَتوَه، داستان، ۵۶۴، ۵۶۷
جاحظ، ۱۹۲، ۳۷۷، ۴۹۸، ۶۸۶، ۷۰۸، ۷۱۳، ۷۷۱
جادهٔ ابریشم، ۵۳۳
جادهٔ شاهی، ۵۷۸
جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری، ۵۹۸
جالینوس، ۷۵۳
جاماسب جی/ جاماسب جی جاماسب آسانا، ۲۵۰-۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۸۷، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۱۱-۳۱۲، ۳۲۳، ۳۷۴، ۳۷۶
جاماسب نامه/ جاماسب نامهٔ پازند با ترجمهٔ فارسی، ۲۴۹، ۳۰۱، ۳۰۶-۳۰۷، ۳۰۹-۳۱۲
جاماسپ/ جاماسب، ۱۴۱، ۲۷۷، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۵۸، ۶۷۷
جاماسپ‌آسا/ جاماسب‌آسا (پژوهشگر)، ۱۶۲، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۱۳، ۳۲۳، ۳۲۵-۳۲۶، ۳۵۰
جان شلدون، ۵۱۷
جاوری (پژوهشگر)، ۲۱۶
جاویدان خرد/ جاودان خرد، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۷۸، ۳۸۱، ۷۳۷
جدل غنوسی، ۴۴۴
جرج مقدس، ۴۴۳
جعفر صادق (ع)، ۴۹۸
جغتو (مکان)، ۵۸۳
جغرافیا اثر استرابو، ۵۷۹
جَکسن (پژوهشگر)، ۴۸، ۵۴-۵۵، ۶۲، ۵۰۰
جم/ جمشید، ۱۴۱، ۱۴۶-۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۰، ۲۷۷، ۲۸۸، ۲۹۶، ۳۲۳، ۳۵۴، ۳۸۱، ۶۷۷، ۶۸۰-۶۸۱
جَمبودویپَه (مکان)، ۵۶۳-۵۶۴
جمشید جاماسب، ۳۱۲

جَمنا، رود، ۴۵
جندی‌شاپور (مکان)، ۷۵۵
جندی‌شاپور، بیمارستان، ۴۱۱، ۷۵۵، ۷۶۰-۷۶۱
جنگ جهانی دوم، ۵۰۱
جوامع الحکایات و لوامع الروایات، ۴۹۷
جواهر الاثمار، ۷۷۳
جِیمز پارسُنز، ۱۹
جیمز هامیلتن، ۴۳۸
جیوکَه پوستَکَه، ۵۶۸-۵۶۹
جیهانی، ۲۷۲
چاچا (پژوهشگر)، ۳۲۲
چارلز آلبِری، ۴۹۶، ۵۰۹
چاشته‌دار (مرجع دینی)، ۲۹۱
چال طرخان (مکان)، ۲۲۰
چِستِر بیتی، ۴۹۵
چشمه‌ناز (سنگ‌نبشته)، ۲۱۶
چغانیان، ۴۴۸
چِک (زبان)، ۱۸، ۳۵
چِک (مکان)، ۲۶
چَکَر (آصطلاح)/ چکرزن، ۳۶۲، ۳۶۴
چگانیان (مکان)، ۵۸۰
چم کستی، ۳۲۰
چم گاهان، ۳۶۲
چوپان هرمس، ۷۶۹
چهردادنسک (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳، ۲۷۱، ۲۸۲، ۳۶۰، ۶۶۱
چیچیست، دریاچه، ۳۴۱
چیستا (ایزد)، ۱۵۸، ۶۱۰
چیش پیش، پدر آریارمنه، ۶۹، ۱۱۳
چیلاس (مکان)، ۵۶۸
چین، ۳۶، ۴۶-۴۷، ۵۳، ۶۲، ۳۰۹، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۳۴-۴۳۶، ۴۳۹، ۴۴۶، ۴۵۲، ۴۸۴، ۴۹۷، ۵۳۰، ۵۳۳، ۵۳۹، ۶۲۹-۶۳۰، ۷۱۹
چینستان (مکان)، ۴۹۷
چینی (خط)، ۱۸۰، ۱۹۳، ۴۴۷
چینی (زبان)، ۲۰، ۳۲، ۲۱۳، ۴۳۳، ۴۳۸-۴۳۹، ۴۴۷، ۴۸۳-۴۸۴، ۴۸۶، ۵۰۷، ۵۳۸، ۵۴۳، ۵۵۰، ۵۵۳، ۵۵۶، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۵-۵۶۶
چینی (منابع)، ۵۱۷، ۶۱۲
چینی، چوب‌نوشته، ۴۳۵
چینی، متن، ۴۳۸، ۴۸۸
چینی، مورخان، ۷۱۸
چینی‌ها، ۵۳۹، ۵۴۳
حاجی‌آباد، ۱۸۲، ۲۰۶، ۲۱۵
حازم بن محمد بن جنانه، ۲۱۸
حبشه، ۱۱۸
حبشی (زبان)، ۷۷۴
حبیب السیر خواندمیر، ۴۹۷
حدود العالم من المشرق الی المغرب، ۴۹۷
حَرّان، ۲۰۹، ۵۰۰، ۷۲۸، ۷۵۴
الحکمة الخالده، ۳۷۸
حمادبن زیاد، ۷۷۷
حمدالله مستوفی، ۴۷، ۷۷۰
حمزهٔ اصفهانی، ۶۸۰، ۶۸۲، ۶۸۵، ۶۸۷-۶۹۰، ۶۹۷
حمیر (مکان)، ۲۶۶، ۶۹۵
حوض دختر گَبر، ۲۱۳
حیره (مکان)، ۷۷۷
الحیوان اثر جاحظ، ۴۹۸
خارس میتیلنی، ۶۴۵
خالقی مطلق (پژوهشگر)، ۳۲۳، ۶۶۲-۶۶۳، ۶۷۶، ۶۸۵، ۶۹۸-۶۹۹
خاوریان، ۶۷۸
ختن (مکان)، ۵۱۷-۵۱۸، ۵۳۴، ۵۳۸-۵۳۹، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۵۵
ختنی (ادبیات)، ۵۳۳، ۵۳۷، ۵۶۳، ۶۳۱
ختنی (خط)، ۵۱۹
ختنی (دست‌نویس‌ها)، ۵۳۴-۵۳۵، ۵۴۳، ۵۶۵
خُتَنی (زبان)، ۵۹، ۴۳۱، ۵۱۷-۵۲۳، ۵۲۶، ۵۲۸-۵۲۹، ۵۳۳، ۵۳۶-۵۳۷، ۵۴۱، ۵۴۳-۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۷، ۵۶۵-۵۶۷، ۵۶۹-۵۷۰، ۵۸۷، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۳۲
ختنی‌ها، ۵۳۷-۵۳۸

خدابود پسر فرخزاد، ۳۸۰
خدای‌نامه/ خودای‌نامگ، ۲۸۳، ۳۵۹، ۳۸۶، ۳۹۴-۳۹۷، ۴۰۱، ۴۱۰، ۶۳۳، ۶۴۱، ۶۵۱-۶۵۲، ۶۶۱-۶۶۴، ۶۶۹، ۶۷۵-۶۷۶، ۶۷۸-۶۸۵، ۶۸۷-۶۹۸، ۷۰۰، ۷۰۵-۷۰۶، ۷۱۱-۷۱۴، ۷۱۷، ۷۱۹
خراسان، ۴۹۱، ۵۰۶، ۶۶۱، ۶۹۷
خرافه و نزهه، ۴۰۴
خرداد (از امشاسپندان)، ۱۵۱، ۲۶۵، ۶۱۱
خرداد پسر اُهرمَزدآفرید، ۲۱۳
خردنامه، ۷۷۴
خُرده‌*اوستا*، ۵۴، ۵۷، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۶۱، ۲۴۹، ۲۵۲-۲۵۶، ۷۶۷
خروشتی (زبان)، ۴۳۳، ۵۱۹، ۵۳۸، ۵۸۳-۵۸۴
خزران (قوم)، ۲۶۱، ۶۷۸
خسرو انوشیروان، ۵۶، ۱۶۴، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۴۵، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۸-۲۶۹، ۳۰۲، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۷-۳۷۸، ۳۸۰-۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۳-۳۹۴، ۴۰۰، ۴۰۲-۴۰۳، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۱-۴۱۳، ۶۳۲، ۶۷۷-۶۷۸، ۶۸۰، ۶۸۵، ۶۹۹، ۷۰۷، ۷۱۲-۷۱۳، ۷۱۵، ۷۱۹، ۷۲۹-۷۳۱، ۷۳۸، ۷۵۲، ۷۵۴، ۷۶۱، ۷۶۴-۷۶۹، ۷۷۱، ۷۷۳
خسرو اول، ۳۹۱، ۷۱۴، ۷۱۷، ۷۶۳-۷۶۴
خسرو و ریدگ، ۳۷۱
خسرو و شیرین، ۲۴۳
خسرو هرمزان/ خسرو پسر هرمز، ۳۶۹، ۴۰۷
خسروپرویز، ۲۰۲، ۲۲۱-۲۲۳، ۳۵۵، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۸۱، ۳۹۱-۳۹۴، ۴۰۱، ۴۱۱، ۶۱۳، ۶۲۶، ۶۷۸-۶۸۰، ۶۸۳، ۷۰۵، ۷۱۰، ۷۱۲، ۷۱۴-۷۱۵، ۷۵۲، ۷۶۳، ۷۶۶، ۷۷۷
خشیارشا (سنگ‌نبشته)، ۶۶-۶۷، ۷۳، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۲۶، ۲۰۳-۲۰۴
خشیارشا، ۶۸، ۷۷، ۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۳-۱۲۵، ۴۳۲-۴۳۳، ۷۰۶
خط ایلامی هندسی، ۱
خط میخی، ۲، ۳۴، ۶۴-۶۶، ۶۸-۶۹، ۸۰، ۱۰۷-۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴
خطابهٔ روح، ۴۴۲
خطابهٔ نوس روشن، ۴۴۲
خلیج بنگال، ۷۱۹
خلیج فارس، ۴۶-۴۷، ۵۳، ۷۱۹
خِنگ نوروزی، ۱۸۱
خواجه عمید ابوالفوارس قنارزی، ۴۰۸، ۷۷۴
خوارزم، ۳۷، ۵۵، ۸۲، ۴۳۲، ۵۹۷-۵۹۸
خوارزمی (زبان)، ۴۶-۴۷، ۵۹، ۸۱-۸۲، ۴۳۱، ۵۱۸، ۵۹۷-۵۹۸، ۶۰۰-۶۰۲، ۶۰۴، ۶۰۸، ۶۱۱-۶۱۲
خوارزمی، مولف، ۴۱۲، ۷۰۹
خواستوانیفت، ۴۹۳-۴۹۴
خُواسَگ، شهربان شوش، ۱۸۱
خوچو (مکان)، ۴۸۳
خودپتیت، ۲۵۴
خودسرزن، ۳۶۴
خورشیدیشت، ۱۵۴
خوزستان، ۷۶۰
خوزیان، ۱۱۷
خومبوزتپه، ۵۹۸
خُونیرَس/ خونَیرَه (مکان)، ۲۷۶، ۳۴۳، ۷۱۸-۷۱۹
خویدوده، ۲۷۷، ۳۴۵
خویشکاری ریدکان، ۳۳۶
خویشکاری‌نامهٔ موبدان، ۳۶۷
خیام، ۷۰۸
خیرآباد (مکان)، ۴۴۴
خیم و خرد فرخمرد، ۳۱۲، ۳۳۴، ۳۴۰، ۷۳۶
دابار (پژوهشگر)، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۹۱، ۲۹۸، ۳۳۱
دادپیرای شاپور مهریار، ۳۰۰
داددبیر، ۷۰۹
دادستان دینی، ۱۶۶، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۸۹-۲۹۰، ۲۹۲-۲۹۳، ۲۹۵-۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۵، ۳۱۵، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۶، ۷۳۶، ۷۶۴
دادستان مینوی خرد، ۳۳۹، ۷۳۶
دادستان نامه، ۳۶۷
دادها، ۷۲۶-۷۲۷

دادی/ دادیگ (از بخش‌های اوستا)، ۵۷، ۱۳۳، ۲۷۴
دارا پسر دارا، ۱۶۳، ۲۶۴، ۶۸۱
داراب کرمانی، ۱۶۷
دارای یکم، ۶۸۱-۶۸۲
دارمستتر (پژوهشگر)، ۱۶۹، ۲۵۳، ۲۹۹، ۳۹۰-۳۹۱
دارَنی (اصطلاح)، ۵۵۶-۵۵۷
داروی خرسندی، ۳۱۲، ۳۲۷، ۳۳۵
داریوش اول (سنگ‌نبشته)، ۶۶-۶۷، ۷۳، ۸۱، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۷۷، ۲۰۳-۲۰۴
داریوش اول، ۶۴-۶۶، ۶۸-۷۰، ۷۲، ۷۴-۷۶، ۷۹، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵-۱۲۵، ۱۲۷، ۱۷۱، ۳۵۲، ۳۹۵، ۴۳۲-۴۳۳، ۵۸۲، ۶۲۲، ۶۸۱-۶۸۲، ۷۰۶
داریوش دوم، ۶۸، ۷۵، ۱۲۷، ۶۸۱
داریوش سوم، ۳۵۱، ۳۹۵
داستان پیران ویسه، ۳۹۷
داستان رستم و اسفندیار، ۳۹۷، ۷۱۸
داستان رستم، ۴۴۴
داستان شَروین دَشْتْبَی، ۳۹۷
داکیه‌ای ـ میسیه‌ای‌ها (قوم)، ۳۸
دامدادنسک (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳، ۲۸۲، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۶۰، ۶۶۰
دامغان، ۱۸۱
دانته، شاعر ایتالیایی، ۱۷
داندامایف (پژوهشگر)، ۱۱۴
دانشکدهٔ شرق‌شناسی آکادمی علوم، ۴۳۹
دانشگاه کمبریج، ۲۴۲
دانشنامهٔ ایران و اسلام، ۶۸۲، ۶۹۱
دانگ (واحد)، ۲۲۲
دانمارکی (زبان)، ۱۹-۲۰، ۳۶
داهه، قبایل، ۱۷۸
دایتی/ وه‌دایتی، رود، ۱۴۵، ۱۵۳
دایور (پژوهشگر)، ۶۲۲
دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۶۸۲
دائیتی، قله، ۲۹۳
الدّب و الثعلب، ۴۰۴
دبران (ستاره)، ۱۵۵
دبستان ایرانیان، ۳۱۴
دبشلیم، شاه هندوان، ۳۶۸-۳۶۹
دبیران مَهِست، ۷۰۹
دَبیربِد (منصب)، ۲۰۶
دبیره (خط)، ۵۶
دختر ایوکین، ۳۶۴
دراخما (واحد)، ۷۵۱
دراویدی (زبان)، ۲
درایور (پژوهشگر)، ۶۲۳
دربارهٔ فلسفه، ۷۲۷
دربارهٔ گویش‌های یونانی، ۱۸
دَربِد (منصب)، ۲۰۶
دربند قفقاز (سنگ‌نبشته)، ۲۱۸
درخت *آسوریگ*، ۱۸۳، ۳۱۲، ۳۲۵، ۳۴۶، ۳۴۹-۳۵۰، ۶۶۷، ۶۸۱
درخت خانوادگی شلایخر (نمودار درختی زبانشناسی)، ۲۳-۲۵، ۲۷
دَردی (زبان)، ۴۱
دِرِسدِن (پژوهشگر)، ۱۹۲، ۲۷۹، ۵۱۸، ۵۳۴، ۵۳۶، ۵۶۵، ۶۱۵
درگز (مکان)، ۲۱۹
درمَه مِگَه، ۵۴۷
درواسپ (ایزد)، ۱۵۶
درواسپ‌یشت، ۱۵۵
دروتیوس، اختر شمار، ۷۵۹
درهم (واحد)، ۲۲۲
دریاچهٔ اورمیه، ۴۰
دریاچهٔ پریشان (سنگ‌نبشته)، ۲۱۴
دریای آزُف، ۴۶، ۵۳
دریای پوئیتیک، ۷۱۹
دریای خزر/ دریای کاسپین، ۴۰، ۴۸، ۶۲، ۶۴۵، ۷۱۹
دریای سَتویس، ۷۱۹
دریای سرخ، ۷۱۹
دریای سیاوُبن، ۷۱۹
دریای سیاه، ۳۹، ۴۱، ۴۶-۴۷، ۵۳، ۶۲، ۴۳۱
دریای عمان، ۷۱۹

دریای فراخکرت/ دریای فراخکرد، ۱۵۴-۱۵۵، ۷۱۹
دریای کمروت، ۷۱۹
دَریگان‌سالار (منصب)، ۲۰۶
درهٔ توچی، ۵۸۴
درهٔ سند علیا (سنگ‌نبشته)، ۲۱۸، ۴۴۶
دِزِ نِبِشت/ دژنبشت (مکان)، ۵۶، ۱۶۳-۱۶۴، ۲۶۵، ۶۵۳، ۷۵۰
دِزبِد (منصب)، ۲۰۶
دست‌نوشته‌های مانوی تُرفان، ۴۸۵
دستور ادلجی داراب جی سنجانا، ۲۷۹
دستور آسدین کاکا، ۲۵۵
دستور پشوتن بهرام‌جی سنجانا، ۲۷۹
دستور رستم جی، ۲۷۹
دستور کاوس دستور پسر سهراب، ۲۵۱
دستور هوشنگ جی پونایی، ۲۵۷
دستور هوشنگ، ۲۵۲، ۲۷۹
دستورنامهٔ کسروی یا توقیعات انوشیروان، ۳۹۴
دسیاتوسکایا/ دسیاتووسکایا (پژوهشگر)، ۵۳۴، ۵۵۳
دشت چشمه‌ناز، ۲۱۶
دشت کویر، ۴۰
دشت مُرغاب (سنگ‌نبشته)، ۱۱۲، ۱۱۴
دشت ناوور (مکان)، ۵۸۰، ۵۸۳
دَشَه‌رَتَهَه، ۵۶۳
دَشَه‌گریوَه راکشَسَه، ۵۶۳-۵۶۴
دغفل شیبانی، ۶۹۵
دگز (پژوهشگر)، ۵۵۳
دگنر (پژوهشگر)، ۵۴۰
دلبرجین (مکان)، ۵۷۹، ۵۸۱
دماوند، ۶۲۸-۶۲۹
دُن، رود، ۳۹
دناریوس (واحد)، ۷۵۱
دنیپر، رود، ۲۸
دوبَن و سه دوره، سوتره، ۴۹۰
دوان (پژوهشگر)، ۵۳۵
دوبلوا (پژوهشگر)، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۸
دوبلین (مکان)، ۴۹۵
دوبُن، فلسفه، ۷۲۷
دوراُروپوس (مکان)، ۱۸۲، ۲۲۰-۲۲۱، ۶۲۴، ۶۲۶
دورکین (پژوهشگر)، ۴۸۵
دورَنگما، ۵۴۶
دومزیل (پژوهشگر)، ۶۴۷
دومُن (پژوهشگر)، ۳۹
دومِناش (پژوهشگر)، ۲۱۳، ۲۱۶-۲۱۷، ۲۲۲، ۲۴۸، ۲۶۰-۲۶۳، ۲۷۹، ۳۲۰، ۳۶۴، ۳۶۶، ۶۲۷، ۷۳۷
دون هُوان/ دون‌هوانگ (مکان)، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۳۵، ۴۴۰، ۵۳۳-۵۳۴، ۵۴۶، ۵۴۸-۵۴۹، ۵۵۳، ۵۵۷-۵۵۸، ۵۶۴-۵۶۷، ۵۷۰، ۶۱۵، ۶۲۹، ۶۴۷، ۷۳۳
دِوِندرَه‌شورَه‌سینهَه، ۵۴۵
ده مزدوران (مکان)، ۵۵
دهریان، ۳۱۸، ۷۳۱
دهکدهٔ حسین‌آباد (سنگ‌نبشته)، ۲۱۵
دهلی‌نو، ۵۳۳
دهمان، ۲۵۴
دهمه آفریتی (نماز)، ۱۴۴-۱۴۵
دَهیوکه، پادشاه ماد، ۸۰
دیاکونُف (پژوهشگر)، ۲، ۴۰، ۶۳-۶۴، ۸۰، ۵۳۶، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۶۹
دیشنا بدرَه‌چَریا، ۵۵۴
دیشَنا، ۵۵۱، ۵۵۴-۵۵۵
دیشناپَریوَرتَه، ۵۵۰، ۵۵۵
دیصانیه، ۴۸۸
دیلمان، ۶۲۸-۶۲۹
دیمیتریوس، ۵۷۸
دین دبیری (خط)، ۵۶
دیناوران/ دیناوریه (فرقه)، ۱۸۳
دینکرد، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۶۳، ۱۶۵، ۲۴۵-۲۴۶، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۹-۲۶۸، ۲۷۰-۲۷۵، ۲۷۸-۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۱۵-۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۶۳، ۳۶۶، ۴۰۰، ۴۱۲-۴۱۳، ۶۴۱، ۶۵۳، ۶۶۰-۶۶۱، ۶۹۴، ۷۱۷، ۷۳۱-۷۳۵، ۷۳۸، ۷۵۰، ۷۵۲، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۵

دینون، مورخ، ۶۴۳
دین‌یشت، ۱۵۸، ۶۱۰
دیوار بزرگ چین، ۴۳۱
دیواستیج/ دیواشتیج/ دیواشتیچ، فرمانروای سغد، ۴۴۵، ۶۳۰
دیوجانس، ۳۷۸
دیودور سیسیلی، ۷۰۶
دیوکلسین، امپراتور، ۵۰۲
دیون (پژوهشگر)، ۶۲۳
دیویاوَدانَه، ۵۵۹
دیوید اوتس، ۴۳۹
دیویَسنان، داستان، ۶۶۱
ذبیح‌الله صفا (پژوهشگر)، ۳۱۴، ۳۶۴، ۳۹۶-۳۹۷، ۴۰۸، ۴۱۰، ۶۴۲، ۶۸۹، ۷۲۸، ۷۵۴-۷۵۵، ۷۶۰-۷۶۱، ۷۶۳، ۷۶۵، ۷۷۳-۷۷۴
ذوالقرنین، ۴۱۰
رابینز (پژوهشگر)، ۱۷
رازان (*سفر الأسرار*)، ۴۸۷-۴۸۸، ۴۹۸
راسپی (موبد)، ۱۴۵، ۲۹۹
راستارگویوا (پژوهشگر)، ۱۸۳، ۱۸۸
راسموس کریستیان راسک، ۲۲-۲۳، ۶۸، ۱۱۲
راکشَسَه، ۵۴۶
راگوزا (پژوهشگر)، ۴۳۸، ۴۹۴
رامات (پژوهشگر)، ۲۳
رامایَنه، حماسه، ۴۵، ۵۴۲، ۵۵۸، ۵۶۲-۵۶۳
رامش اردشیر (مکان)، ۳۵۳
رامه، ۵۴۲، ۵۶۷
رام‌یشت، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۸، ۶۱۰
رایشِلت (پژوهشگر)، ۱۶۳، ۳۷۴
رایمو آنتیلا، ۲۷
رباطک (مکان)، ۵۸۰
ربیهون (نیایش)/ رپیهوین، ۱۶۱، ۲۵۴
رَتنَه‌کوتَه، سوتره، ۵۳۷
رد *دادیگ* (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳
الرّد علی الزندیق اللعین ابن المقفّع، ۴۹۸
رُزِنبرگ (پژوهشگر)، ۴۳۷
رسالة ارمینیه، ۴۸۹
رسالة الألفاظ الخوارزمیه التی فی قُنیة المبسوط، ۵۹۸
رسالة الکبراء، ۴۸۹
رسالة حطا، ۴۸۹
رسالة سیس و فتق الصور، ۴۸۹
رسالة فی تصحیح لفظ الزندیق، ۴۹۹
رسالة هند العظیمه، ۴۸۹
رسالهٔ دوّبن، ۵۰۲
رسالهٔ روزها، ۳۳۹
رسالهٔ یوشت فریان و اَخت، ۳۴۳، ۳۴۶
رسائل البلغاء، ۳۸۴
رستم (قهرمان *شاهنامه*)، ۴۳۵، ۵۱۷، ۶۴۷-۶۴۸، ۶۶۴، ۶۸۱، ۶۹۸-۶۹۹
رستم جی اونوالا، ۳۱۰
رستم فرخزاد، ۶۸۰
رستم مهربان مرزبان، ۲۵۱
رِسگِت (مکان)، ۲۱۴
رشتیوَیگه، پادشاه ماد، ۸۰
رُشُروی (زبان)، ۴۸
رشن (ایزد)، ۱۵۷، ۳۷۱
رشن‌یشت، ۱۵۷
رِکْ (پژوهشگر)، ۴۴۸
رُمانش (زبان)، ۳۵
رمه‌کوه (سنگ‌نبشته)، ۲۱۹
روایات امید اَشَوهشتان، ۲۸۴، ۳۶۱، ۳۶۳
روایات آذر فرنبغ فرخزادان، ۲۸۴، ۳۶۵
روایات آذرفرنبغ، ۷۳۳
روایات داراب هرمزدیار، ۱۴۷، ۱۶۶، ۲۷۴، ۲۹۵، ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۶۱
روایات فرنبغ سروش، ۲۸۴
روایت پهلوی، ۱۶۶، ۲۷۲، ۲۷۵-۲۷۶، ۲۸۹، ۲۹۵-۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۱۲، ۳۲۷، ۳۶۱-۳۶۳، ۴۱۳، ۷۳۶
روایت داراب هرمزدیار، ۳۶۰
روایت فرنبغ سروش، ۳۶۶
رودکی، ۲۴۷، ۴۰۷، ۶۶۳

روزبه یتیم، ۴۰۴
روژمون (پژوهشگر)، ۶۲۴
روسی (زبان)، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۸، ۳۵، ۴۳۸، ۴۹۴
روسیه، ۲۸، ۶۳، ۴۳۸
روشانی (زبان)، ۴۸
روشن (مفسر)، ۲۵۸
روشن پسر آذرفرنبغ فرخزادان، ۳۱۶
روضةالصفای میرخواند، ۴۹۷
روم، ۲۰۶-۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۷، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۸۱، ۳۹۱، ۴۳۴، ۴۴۲، ۶۲۳، ۶۳۰، ۶۶۴، ۶۷۹، ۶۸۲، ۷۱۵، ۷۲۷، ۷۳۰، ۷۳۴، ۷۵۲، ۷۵۹
رومانی، ۶۹
رومانیایی (زبان)، ۳۵
رومی/ رومیایی (زبان)، ۱۹، ۴۰۴
رومی، مورخان، ۶۳۲، ۷۱۸، ۷۲۶
رومیان/ رومی‌ها، ۱۶۴، ۱۸۲، ۳۱۰، ۳۱۸، ۳۴۱-۳۴۲، ۳۷۹، ۴۱۱، ۶۸۲، ۷۰۹، ۷۳۲، ۷۵۰، ۷۵۹
رونالد اِمریک، ۲۴۲، ۵۱۹، ۵۲۲، ۵۳۴-۵۳۵، ۵۳۷-۵۳۸، ۵۴۰-۵۴۱، ۵۴۳، ۵۴۵-۵۵۱، ۵۵۳-۵۵۴، ۵۵۶-۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۳-۵۶۵، ۵۶۹-۵۷۰، ۶۱۵، ۶۳۰
رونی (زبان)، ۳۶
رونی ترکی (خط)، ۱۸۰، ۱۹۳، ۲۲۵
رویان، ۶۲۸-۶۲۹
رَوی‌گوپتَه، ۵۶۹
رها (مکان)، ۳۱۴، ۷۵۴
ریشتر (پژوهشگر)، ۷۶۱
ریگ‌ودا، ۴۴-۴۵
ریواردشیر (مکان)، ۷۵۵
ریوز (پژوهشگر)، ۴۸۹
زادان‌فرخ، ۳۸۰
زادسپرم پسر گُشْن جم، ۲۸۰، ۲۸۵-۲۸۶، ۲۸۹-۲۹۱، ۳۶۳، ۶۲۷، ۷۳۶
زادویه پسر شاهویهٔ اصفهانی، ۳۹۷، ۶۸۶
زادویه بن شاهویه، ۶۸۷
زاراینایا، ملکهٔ سکاها، ۶۴۵
زاگرس، رشته کوه، ۴۰
زامیاد (ایزد)، ۱۵۹
زامیادیشت، ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۷۳، ۲۸۲، ۳۵۸، ۶۱۰، ۶۵۶، ۶۵۸-۶۶۰
زبان و ادبیات پهلوی، ۲۴۲
زبور پهلوی، ۵۶، ۴۴۴
زبور مانوی، ۴۵۰، ۴۹۵-۴۹۶، ۵۰۵
زبور و نیایش‌ها، ۴۸۷، ۴۹۰
زبور و نیایش‌های مانی، ۵۰۷-۵۰۹
زراتشت‌نامه، ۱۶۶، ۲۷۲، ۳۰۰
زرافشان، رود، ۴۳۱، ۴۳۴، ۴۴۴-۴۴۵، ۵۷۸
زردشت فرنبغ، ۲۹۱
زردشت، ۵۴-۵۷، ۷۹، ۸۲، ۱۳۷، ۱۴۰-۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۰-۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۷-۱۶۰، ۱۶۳-۱۶۴، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۷۰-۱۷۱، ۱۷۳، ۲۴۵-۲۴۶، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۱-۲۷۳، ۲۷۵-۲۷۸، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۹۷، ۳۰۰-۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۸، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۳۳، ۳۴۳، ۳۵۸، ۳۷۰، ۴۹۱، ۵۸۲، ۶۴۸، ۶۵۶، ۶۵۹-۶۶۰، ۶۶۴، ۷۲۴، ۷۲۷، ۷۵۰، ۷۶۳
زردشتوم، ۲۶۲
زردشتی (ادبیات)، ۳۲۴
زردشتی (آیین)، ۱۳۵، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۴۵، ۱۵۰-۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۹-۱۶۰، ۱۶۶، ۱۹۴، ۲۴۳-۲۴۴، ۲۴۶، ۲۶۶-۲۶۷، ۲۷۴-۲۷۵، ۲۷۸، ۳۰۶، ۳۱۶-۳۱۹، ۳۲۱-۳۲۲، ۳۲۹، ۳۳۱-۳۳۲، ۳۴۳، ۳۶۰، ۳۷۰، ۳۹۵، ۶۴۱، ۶۶۱، ۶۶۸-۶۶۹، ۶۸۴، ۷۱۶، ۷۲۹
زردشتی (متون)، ۱۹۱، ۲۴۲، ۲۸۰، ۶۵۷، ۶۶۴
زردشتیان، ۵۳، ۱۰۹، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۶۵-۱۶۶، ۲۴۳-۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۰۵، ۳۲۱، ۳۶۰، ۳۶۳-۳۶۶، ۶۴۲، ۶۶۷، ۷۳۳-۷۳۴
زرنگ (مکان)، ۶۴۷
زروانیان، ۲۷۷
زروانیه/ زروانی (آیین)، ۷۱۱، ۷۲۷، ۷۳۵
زَریادرس و اُداتیس، داستان، ۶۵۰

زَریادرس، ۶۴۵
زَریر، وزیر گُشتاسپ، ۱۸۳، ۳۵۷-۳۵۸، ۶۵۹، ۶۷۷
زَمب (مکان)، ۶۲۵
زَمبَستَه، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۴۲-۵۴۵، ۵۶۹، ۶۱۵
زِمییَکی (زبان)، ۴۱
زنادقه، ۲۱۰، ۴۹۸
زند اوستا، ۱۶۷، ۱۶۹، ۲۴۹
زند فرگرد جد دیوداد/ زند فرگرد *وندیداد*، ۲۵۲، ۳۶۱
زند وَهْمَن یَسْن/ زند *بهمن‌یسن*، ۱۵۰، ۲۴۸، ۲۷۶، ۲۸۵، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۹
زند، ۱۳۲-۱۳۵، ۱۴۵-۱۴۷، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸-۱۶۹، ۲۴۵-۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۵۹-۲۶۰، ۲۶۴، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۳، ۲۹۶-۲۹۷، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۳۱، ۳۷۲، ۳۷۴، ۴۱۳، ۶۴۱، ۶۸۵، ۷۶۷
زندان جمشید، ۲۰۵
زندیقان/ زندیکان، ۳۶۰، ۷۳۱
زِنـر (پژوهشـگر)، ۵۵، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۵، ۳۷۳، ۴۱۳، ۷۰۸، ۷۵۲، ۷۵۵
زوت (موبد)، ۱۴۵
زوتنبرگ (پژوهشگر)، ۶۹۰
زیباکی (زبان)، ۴۸
زیج شهریار/ زیج شهریاران، ۴۱۳، ۷۶۲، ۷۶۴
زیج هندوان، ۴۱۳
زیگ خاقان، ۲۲۵
زین‌الاخبار، ۳۸۵، ۴۹۷
زین‌بِد (منصب)، ۲۰۶
زئوس (ایزد)، ۷۲۵
ژاپن، ۲۱۶، ۴۴۰
ژان شاردَن، ۶۷، ۱۰۷
ژان کِلِنز (پژوهشـگر)، ۳۷، ۵۵-۵۷، ۵۹، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۶۵، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۱
ژرمنی (زبان)، ۱۷-۱۸، ۲۰-۲۵، ۳۶
ژُزِف اسکالیژه (پژوهشگر)، ۱۷
ژنگ‌جینشِن، ۵۶۷
ژول اُپِر، ۱۱۴
ژولیوس والریوس، ۷۷۴
ژیلبر لازار (پژوهشگر)، ۱۴۸، ۱۹۲، ۳۴۹، ۳۵۸، ۵۱۰، ۶۱۱، ۶۱۵
ژینیـو (پژوهشـگر)، ۲۰۴، ۲۰۹-۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۱-۲۲۷، ۲۹۰، ۳۰۱، ۳۰۴، ۷۰۹، ۷۳۶
ساجو/ قوچو (مکان)، ۴۹۷
سادومَتی، ۵۴۷
ساراپیس (ایزد)، ۵۸۴
سارد (مکان)، ۱۱۸، ۵۸۲
ساری (مکان)، ۲۱۴
ساسـانی (دوره)، ۵۶-۵۷، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۶۴-۱۶۵، ۱۷۷، ۱۹۲-۱۹۳، ۲۰۱-۲۰۳، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۴۲-۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۸۳، ۳۰۹، ۳۲۴، ۳۳۴، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۵۱، ۳۵۵-۳۵۶، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۷۸-۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۱-۴۰۳، ۴۰۶-۴۰۷، ۴۰۹-۴۱۰، ۴۱۳، ۴۴۶، ۵۸۶، ۶۰۷-۶۰۸، ۶۱۲-۶۱۳، ۶۳۲، ۶۴۱، ۶۵۶، ۶۶۰، ۶۶۳، ۶۶۵، ۶۶۹، ۶۷۵-۶۷۷، ۶۸۱، ۶۸۴-۶۸۵، ۶۹۱، ۶۹۳-۶۹۴، ۷۰۵، ۷۰۷، ۷۱۰-۷۱۳، ۷۱۵-۷۱۶، ۷۲۴، ۷۲۸، ۷۳۱، ۷۴۹، ۷۵۸، ۷۶۰-۷۶۳، ۷۶۵، ۷۶۷، ۷۷۵
ساسانی (دولت)، ۶۷۹
ساسانی (منابع)، ۴۳۳
ساسانی، دربار، ۲۰۹، ۶۱۳
ساسانی، سکه، ۲۲۳، ۴۴۹
ساسانی، سنگ نوشته‌ها، ۲۰۴
ساسـانیان، ۴۶، ۵۶، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۹۱، ۲۰۲، ۲۲۳، ۲۴۲، ۲۴۴-۲۴۶، ۲۴۹، ۲۸۰، ۲۸۳، ۳۴۳، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۷۱، ۳۷۷، ۳۹۵، ۳۹۷، ۴۰۴، ۴۰۶-۴۰۷، ۴۰۹-۴۱۱، ۴۴۶، ۵۸۰-۵۸۱، ۵۸۵، ۶۱۳، ۶۴۰-۶۴۱، ۶۵۴، ۶۵۸، ۶۶۱-۶۶۲، ۶۶۴، ۶۶۷، ۶۷۷-۶۷۸، ۶۸۰، ۶۸۴، ۶۸۸-۶۹۰، ۷۰۷-۷۰۸، ۷۳۰، ۷۵۵، ۷۶۰، ۷۷۰
سالامیس، نبرد، ۵۷۸، ۷۰۶
سام نریمان، ۳۷۰

سام، ۶۵۸
سامانیان، ۴۴۹
ساموئل لیو، ۴۹۵
ساندر (پژوهشگر)، ۵۳۵
سپنتا آرمَیتی، ۵۴۱
سپِنتامَینیو (سرود)، ۶۰۸-۶۰۹
سپندارمد/ سپندارمذ، ۱۴۲، ۲۶۵، ۲۸۸
سپندمدگاه، ۱۳۶
سپندمینو/ سپند مینو، ۱۵۴، ۱۶۰، ۲۷۷، ۳۳۲
سپندنسک (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳، ۲۷۱، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۶۰
سپیتمان زردشت، ۳۴۴
ستودیسن/ ستودگرنسک (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳، ۱۴۲-۱۴۴، ۱۵۰
ستیر (واحد)، ۲۲۲
سددَرمه پوندَریکه، سوتره، ۵۴۳، ۵۴۸، ۵۵۶
سدوش/ ستوش (اصطلاح)، ۲۹۳، ۳۲۹
سدویس، ۳۳۴
سدیدالدین محمد عوفی، ۴۹۷
سر پل ذهاب، ۱۸۱
سراپیون ثموئیسی، ۵۰۱
سراپیون، ۴۴۴
سرجیوس/ سرگیوس ارمنی، ۶۷۷، ۷۱۰، ۷۵۳، ۷۷۶
سرح العیون، ۴۹۸
سرخپوستان آمریکای شمالی، ۲۰
سرخس، ۲۸۵
سرخ‌کتل (مکان)، ۵۸۰-۵۸۱، ۵۸۳، ۵۹۴
سَرگیس، خنیاگر، ۶۱۳
سَرمَت‌ها، ۶۲
سَرمَتی، زبان/ گویش، ۴۷، ۶۳
سَرمَتی‌ها، ۶۲-۶۳
سرمشهد، ۲۱۰-۲۱۱، ۳۰۱
سرود روان زیبا، ۶۶۷
سرود مروارید، ۶۶۷
سروش (ایزد)، ۱۴۴، ۱۵۶، ۳۰۷، ۳۷۱
سروش آهرای، ۵۰۷
سروش باج (دعا)، ۱۶۱
سروش‌یشت، ۱۴۴، ۱۵۶-۱۵۷، ۲۵۴، ۶۱۱
سَروَه شورَه، ۵۴۸
سریانی (اسطوره‌ها)، ۴۴۱
سُریانی (الفبا)، ۴۸۷
سُریانی (خط)، ۴۳۴، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۴
سُریانی (زبان)، ۱۷۹، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۹۶، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۸۴، ۴۸۶-۴۸۷، ۴۹۰، ۵۱۰، ۶۶۷، ۶۸۲، ۷۶۱، ۷۶۶، ۷۷۳-۷۷۴
سریانی (متون)/ سُریانی (نوشته‌ها)، ۳۲۴، ۴۴۴، ۴۸۷، ۴۹۶، ۴۹۹
سریانی‌ها/ سریانی، ۷۱۸، ۷۵۳
سریت پدر گرشاسپ، ۱۴۱، ۲۸۷
سَریکلی (زبان)، ۴۸
سطرنجیلی (خط)، ۱۷۹، ۱۹۳، ۴۵۴
سُغد (مکان)، ۳۷، ۵۵، ۶۲، ۱۱۸، ۲۸۲، ۴۳۲-۴۳۵، ۴۴۵، ۵۱۷، ۵۷۸، ۶۲۱، ۶۲۳
سغدشناسی، ۴۳۶
سُغدی (ادبیات)، ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۴۰
سُغدی (اسناد)، ۴۳۹
سُغدی (الفبا)، ۴۴۸
سُغدی (خط)، ۱۸۰، ۱۹۳، ۲۱۶، ۴۳۴، ۴۳۸، ۴۴۱-۴۴۲، ۴۴۶-۴۵۰، ۴۵۳، ۴۵۸، ۴۶۱
سُغدی (دست‌نوشته‌ها)، ۸۲، ۴۳۴، ۴۳۶-۴۴۳، ۴۴۵، ۴۵۰، ۴۵۶، ۴۸۴-۴۸۶، ۴۸۸-۴۸۹، ۴۹۳-۴۹۴، ۵۰۵، ۶۱۲، ۶۴۷-۶۴۸، ۷۶۸
سُغدی (زبان)، ۴۷، ۵۴، ۵۹، ۸۱، ۱۷۹، ۳۲۵، ۴۳۱-۴۳۶، ۴۳۸، ۴۴۰-۴۴۱، ۴۴۴، ۴۴۷، ۴۵۷-۴۵۹، ۴۶۱-۴۶۶، ۴۶۹-۴۷۱، ۴۸۳، ۴۸۵-۴۹۴، ۵۰۳، ۵۰۵-۵۰۶، ۵۱۸، ۵۲۱، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۸۴، ۵۸۸، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۲۶، ۶۲۹-۶۳۰، ۶۴۷، ۶۸۱، ۷۶۸
سُغدی (سنگ‌نوشته)، ۴۴۶
سُغدی باستان (زبان)، ۴۶-۴۷، ۸۲
سُغدی مانوی، دستور زبان، ۴۴۲
سُغدی مسیحی (ادبیات)، ۴۴۳-۴۴۴، ۴۵۰-۴۵۴

سُغدی، جشن‌ها، ۴۳۴
سُغدی، ساختار صرف و نحو، ۴۳۶
سُغدی، سرودها، ۴۴۱
سُغدی، سکه، ۴۴۸-۴۴۹
سغدیان، ۲۸۳، ۴۳۲-۴۳۵، ۴۴۴، ۴۴۸
سغدی‌ها، ۴۳۲، ۵۷۸
سِفر الأحیاء، ۴۸۸
سِفر الجبابره، ۴۸۸-۴۸۹
سقراط، ۳۱۴، ۳۷۸
سکاتوم نسک، ۳۶۰
سَکاها، ۶۲، ۸۱، ۱۱۷-۱۱۸، ۴۳۳، ۵۳۳، ۶۴۶-۶۴۷
سَکایی (زبان)، ۴۶-۴۷، ۶۲-۶۴، ۸۱، ۵۱۷-۵۱۹، ۵۲۸، ۵۳۰، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۴۶
سَکایی، داستان‌ها، ۶۴، ۶۴۵، ۶۴۷-۶۴۸، ۶۹۸
سَکایی، قبایل، ۴۶، ۵۳، ۶۶۵، ۶۸۱، ۷۱۲
سکونخه، ۱۱۷
سِکوندینوس، ۵۰۲
سگاتم (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳
سِلتی (خانواده زبانی)، ۳۶
سلتی (زبان)، ۱۹، ۲۲-۲۳، ۲۵
سِلتیبِریایی (زبان)، ۳۶
سلم پسر فریدون، ۳۷۰، ۶۶۴
سلن (ایزد)، ۵۸۴
سِلوک (سنگ‌نبشته)، ۲۱۲
سلوکی (دوره)، ۷۰۵
سلوکیهٔ تیسفون (مکان)، ۷۵۵
سِلوود، ۱۷۸، ۲۲۳
سلیم (پژوهشگر)، ۳۳۹
سلیمانیهٔ عراق، ۱۸۲، ۲۰۷
سَمران / سملان، ۲۶۶
سمرقند، ۱۶۳، ۳۵۵، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۳۴، ۴۴۴، ۴۴۷-۴۴۹، ۶۲۵، ۷۱۹
سِمِرنیی (پژوهشگر)، ۱۸، ۲۰-۲۱، ۳۰، ۳۴، ۶۲-۶۳
سمنگان، ۶۳۱
سمیراشیه (مکان)، ۴۴۸
سمیرامیس، ملکهٔ آشور، ۶۴۴
سمیرم (مکان)، ۲۱۶
سنت‌پترزبورگ، ۴۳۲، ۴۳۶-۴۳۸، ۴۹۴، ۵۳۳
سنتوم، گروه زبانی، ۵۷۹
سنجانا (پژوهشگر)، ۲۵۷، ۲۷۸، ۳۰۰، ۳۴۲
سِند، رود، ۳۹، ۴۵، ۴۳۱، ۵۸۰
سندبادنامه، ۴۰۴، ۴۰۸-۴۰۹، ۷۷۳
سنسکریت (زبان)، ۱۸، ۲۰-۲۵، ۳۰، ۳۷-۳۹، ۴۲-۴۵، ۴۸، ۵۵، ۷۸، ۱۱۲، ۱۳۲، ۱۶۵، ۱۶۷-۱۶۸، ۲۴۷، ۲۶۶، ۳۰۳، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۴۲، ۳۶۸، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۱۲-۴۱۳، ۴۳۳-۴۳۴، ۴۳۸، ۴۵۰، ۵۲۱-۵۲۲، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۲۹، ۵۴۰-۵۴۳، ۵۴۶، ۵۴۸-۵۵۶، ۵۵۸-۵۶۱، ۵۶۵، ۵۶۸-۵۷۰، ۷۳۳، ۷۶۸، ۷۷۱-۷۷۲
سَنگاتَه، سوتره، ۵۳۷، ۵۴۰-۵۴۲، ۵۴۸-۵۴۹
سَنگلیچی (زبان)، ۴۸
سوادکوه، ۲۱۴
سوان‌زانگ، سیاح، ۵۳۹
سوتره (خط)، ۴۵۰
سوتره، ۴۵
سوترهٔ علت و معلول کردارها در سغدی، ۴۳۷
سوخرا، سردار، ۶۸۵
سُودگرنسک، ۱۳۳، ۲۷۵، ۲۹۷، ۳۰۴، ۳۶۰، ۶۶۱
سودَنَه، ۵۵۷-۵۵۸
سودورجَیا، ۵۴۶
سورات (مکان)، ۱۶۷، ۲۷۹، ۳۰۰
سُورسخن، ۳۱۲، ۳۷۰
سورن گیورسِن، ۴۹۶
سورن، خاندان، ۶۶۴، ۶۹۲
سوریه، ۳۹، ۴۷، ۶۸، ۱۸۲، ۲۲۰، ۳۵۵، ۶۲۳-۶۲۴، ۷۵۳
سوشانس (مفسر)، ۲۵۸، ۲۹۰
سوشیانت‌ها، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۶۰، ۶۶۰
سوشیانس، ۲۷۳، ۳۰۵، ۳۳۳، ۳۴۱، ۳۵۶، ۳۷۰
سوفسطاییان، ۳۱۸، ۷۳۱
سوکولُف (پژوهشگر)، ۵۴، ۵۷
سوکه‌سَپَتَتی/ شوکه‌سپنتی، ۴۵، ۴۰۹، ۷۷۲

سولیگ (مکان)، ۲۸۳
سومری (خط)، ۶۶
سومری (زبان)، ۳۸
سومری (متون)، ۳۴۷
سومریان، ۳۸
سوموکهَ، سوتره، ۵۵۷
سونتیپاس، ۴۰۹
سوورَنَه‌باسوتّمَه، سوتره، ۵۳۷، ۵۴۱-۵۴۳، ۵۴۹-۵۵۰، ۵۵۵-۵۵۶، ۵۶۸
سَوَه (مکان)، ۷۱۸
سَوی (زبان)، ۴۱
سوئدی (زبان)، ۱۸، ۲۰، ۳۶
سوئز (مکان)، ۱۱۵، ۱۲۲-۱۲۳
سهل بن نوبخت، ۷۷۲
سهل بن هارون دشت‌میشانی، ۷۷۲
سیاوش، ۱۶۰، ۶۷۰
سیبوخت، دبیر، ۷۰۹
سیحون، رود، ۳۷
سیدِتی (زبان)، ۳۴
سیددَه‌سارَه، ۵۶۸-۵۶۹
سیر الملوک، ۶۸۲، ۶۸۸، ۶۹۰، ۶۹۳، ۶۹۵-۶۹۶، ۶۹۸
سیر ملوک الفرس، ۶۸۶
سیرة انوشیروان، ۳۸۷
سیرجان، ۲۸۵-۲۸۶، ۲۹۰، ۶۲۷
سیردریا (سیحون)، ۴۳۳
سیریل اورشلیمی، ۵۰۱
سیستان، ۵۵، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۷۳، ۱۸۱، ۲۵۲، ۳۵۶، ۵۱۷، ۶۴۷، ۶۵۳، ۶۶۵، ۶۹۷، ۷۱۲
سیسین، جانشین مانی، ۴۹۵، ۵۰۸، ۶۲۵
سیلان (مکان)، ۳۰۹، ۷۱۹
سیلوِستر دو ساسی، ۱۱۰
سیمپلیکیوس، ۵۰۱
سیمز (پژوهشگر)، ۴۰، ۴۷-۴۸، ۱۷۹
سیمزویلیامز (پژوهشگر)، ۴۳۱، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۳۸-۴۳۹، ۴۴۳-۴۴۴، ۴۴۶-۴۴۷، ۴۵۰-۴۵۱، ۴۵۷-۴۶۳، ۴۶۷-۴۶۸، ۴۷۱، ۴۸۰، ۵۸۱، ۵۸۳، ۵۸۶-۵۸۷، ۵۸۸-۵۹۴، ۶۱۲، ۶۲۳، ۶۲۹-۶۳۱، ۶۴۷، ۷۶۹
سیمون (پژوهشگر)، ۲۲۳
سین کیانگ (مکان)، ۴۳۲
سیوری (مکان)، ۴۴۷
سیوَند فارس، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۷
شاپور اول/ شاپور پسر اردشیر ساسانی، ۵۶، ۱۶۴، ۱۸۲، ۲۰۳-۲۰۶، ۲۰۹-۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۶۵، ۳۰۵، ۳۱۴، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۸۶، ۴۱۱، ۴۳۳، ۴۹۰، ۴۹۷، ۵۸۰، ۶۶۶، ۶۹۵، ۷۰۹، ۷۳۰-۷۳۱، ۷۵۳، ۷۵۵، ۷۵۹، ۷۶۵
شاپور اول، سنگ‌نبشته، ۱۸۲، ۲۰۵-۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۸
شاپور پسر هرمزد، ۳۱۸
شاپور جاماسب، ۲۵۶
شاپور دوم، ۵۶، ۱۶۱، ۱۶۴، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۶۵، ۲۸۵، ۳۰۱، ۳۳۸، ۶۳۲، ۷۰۹، ۷۵۵، ۷۷۶
شاپور دوم، سنگ نوشته، ۲۰۸
شاپور سَگانشاه، ۲۱۲
شاپور سوم، ۲۰۸-۲۰۹
شاپورگان، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۹۰-۴۹۲
شاج پسر خراسانی، ۶۹۷
شادان پسر برزین، ۶۹۷
شادفَرُّخ‌خسرو (مکان)، ۳۵۵، ۷۱۹
شارل کیفر، ۵۸۹
شاکِد (پژوهشگر)، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۶۸، ۲۷۹، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۵۸، ۶۲۴، ۷۲۵-۷۲۶، ۷۳۷
شاکیه‌مونی/ شاکیامونی (بودا)، ۵۳۸، ۵۴۲، ۵۵۱، ۵۵۷-۵۵۸، ۵۶۳-۵۶۴، ۵۸۴
شام (مکان)، ۳۵۵
شاناق هندی، ۷۶۲
شان‌شی (مکان)، ۲۱۳
شاوان (پژوهشگر)، ۴۹۵
شاهبازگری (مکان)، ۵۳۸
شاهنامه‌خوانی، ۶۶۳
شاهنامهٔ ابومنصوری، ۳۳۰، ۳۹۴، ۶۷۰، ۶۷۹، ۶۹۶،

۶۹۸
شاهنامهٔ بایسنقری، ۶۷۸-۶۷۹
شاهنامهٔ به‌ظاهر منظوم ابوعلی بلخی، ۶۹۶
شاهنامهٔ فردوسی، ۱۷۹، ۲۴۳، ۳۰۹، ۳۱۲-۳۱۳، ۳۲۳-۳۲۴، ۳۲۹، ۳۵۰، ۳۵۳-۳۵۴، ۳۵۹، ۳۶۹، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۹۲، ۳۹۴-۳۹۵، ۴۱۰، ۴۴۸، ۴۹۷، ۵۱۷، ۵۶۰، ۶۳۲-۶۳۳، ۶۴۲، ۶۴۴، ۶۴۷-۶۴۸، ۶۵۱، ۶۵۵-۶۵۸، ۶۶۱-۶۶۲، ۶۶۴، ۶۶۶، ۶۶۸-۶۷۰، ۶۷۶، ۶۷۸-۶۸۰، ۶۸۲-۶۸۵، ۶۸۹، ۶۹۸، ۷۰۰، ۷۰۸، ۷۱۲، ۷۱۵، ۷۷۲، ۷۷۴
شاهنامهٔ منثور ابوالمؤید بلخی، ۶۹۶
شاهنامهٔ منظوم مسعودی مروزی، ۶۹۶
شایست نشایست، ۲۵۳، ۲۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱-۳۶۲
شایگان (پژوهشگر)، ۶۷۶
شراوَستی (مکان)، ۵۴۴
شراوَکه‌یانَه، مکتب بودایی، ۵۴۵
شرح تعرّف، ۴۹۷
شرح نهج‌البلاغه، ۴۹۸
شرف‌نامه، ۷۷۴
شرفنامهٔ نظامی گنجوی، ۴۹۷
شِروو (پژوهشگر)، ۵۷، ۱۸۲، ۱۹۷-۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۸-۲۰۹، ۲۱۴، ۵۳۴-۵۳۵، ۵۳۷، ۵۴۰، ۵۴۴، ۵۴۶-۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۶۰، ۵۶۵، ۵۸۹، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۴۰، ۶۴۷-۶۴۹، ۶۵۱، ۶۵۳-۶۵۵، ۶۶۸، ۶۷۰
شروین دشتبی، ۶۸۷
شری (ایزدبانو)، ۵۴۱
شُغنی (زبان)، ۴۸
شکند گمانیگ وزار، ۲۴۸، ۲۶۰، ۲۶۲، ۳۱۵-۳۱۶، ۳۱۹-۳۲۱، ۳۴۰، ۷۳۱-۷۳۳، ۷۶۵
شکی (پژوهشگر)، ۲۷۹، ۲۹۵، ۳۳۶، ۳۵۹
شَلمانصر سوم، ۴۰
شمس اشراق (پژوهشگر)، ۲۲۳
شمس/ شَمَش (ایزد)، ۷۲۴
شمس‌الدین دقایقی مروزی، ۴۰۸، ۷۷۴
شمنان/ شَمَن‌ها، ۲۱۰، ۷۳۱
شوارتس (پژوهشگر)، ۵۹۸-۵۹۹
شوپّیلولیومَس، شاه هیتی، ۳۸
شودرکه، ۴۵
شودهودَنَه، ۵۵۹
شورَنگَمَه سمادی، سوتره، ۵۴۹
شوروی، ۴۳۹
شوش (سنگ‌نبشته)، ۴۳۳
شوش (مکان)، ۱۲، ۶۸، ۷۱، ۷۵، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۸۱، ۲۲۰، ۲۲۷، ۵۸۲، ۶۲۲-۶۲۳، ۷۳۰
شوشتر، ۲۱۶
شوف (پژوهشگر)، ۶۲۵
شومَشتی (زبان)، ۴۱
شومُن (پژوهشگر)، ۲۱۱
شهبازی (پژوهشگر)، ۶۷۶-۶۷۸، ۶۸۰، ۶۸۵، ۶۹۲، ۶۹۹، ۷۱۲
شهر شاپور، ۳۹۶
شَهرآماردَبیر (مقام)، ۲۰۷، ۷۰۹
شَهربامِبشن (منصب)، ۲۰۶
شهربراز و پرویز، داستان، ۷۱۵
شهرستان‌های ایران/ شهرهای ایران، ۱۶۳، ۳۵۴-۳۵۵
شهرستانی، عبدالکریم (فرقه نگار)، ۱۶۶
شهریور (از امشاسپندان)، ۱۴۳، ۲۶۴-۲۶۵
شی‌آن (مکان)، ۲۱۳
شی‌آنِ چین (سنگ‌نبشته)، ۲۱۳
شیث، پیامبر، ۴۹۱
شیخ صدوق، ۷۷۰
شیخ‌الحکمایی (پژوهشگر)، ۲۱۵
شیراز، ۶۶، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۹۲
شیرازی باستان (زبان)، ۴۶، ۸۲-۸۳
شیرویه پسر خسرو، ۳۹۲، ۴۰۱، ۶۷۹
شین‌جیان (مکان)، ۵۳۳
شینه (زبان)، ۴۱
صخرهٔ شاه اسماعیل، کتیبه، ۲۱۶
صد در بندهش، ۱۴۷، ۱۶۶، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۶۰-۳۶۱
صد در نثر، ۱۴۷، ۱۶۶، ۲۹۵، ۳۶۱
صدستون (مکان)، ۲۱۲

صِربی ـ کرُواتی (زبان)، ۳۵
صُربی (زبان)، ۳۵
صوفیان، ۴۱۲
الصیام والاعتکاف، ۴۰۴
صیدا (مکان)، ۷۵۹
الصّیدنه فی الطّب، ۵۹۸
ضحاک/ دهاک، ۳۰۵، ۳۵۴، ۶۵۸، ۶۶۰، ۶۸۰، ۶۸۱
ضیاء نخشبی، ۴۱۰، ۷۷۳
طاق بستان، ۲۰۸-۲۰۹، ۶۱۳
طبرستان، ۲۲۲، ۲۲۶، ۳۰۷، ۳۸۹، ۶۲۸
طبری، تاریخ‌نگار، ۳۵۴، ۳۵۹، ۳۸۶، ۳۹۱-۳۹۲، ۴۴۵، ۶۳۲، ۶۸۴، ۶۹۵، ۷۱۴، ۷۶۳، ۷۷۷
طبقات الامم، ۷۶۳
طبقات المُضلّین اعتضادالسلطنه، ۴۹۷
طوس، ۶۹۷-۶۹۸
طوطی‌نامه، ۴۰۹-۴۱۰، ۷۷۲-۷۷۳
ظهیرالدین سمرقندی، ۴۰۸، ۷۷۴
عامر شعبی، ۶۹۵
عباس ابن سعید الجوهری، ۷۶۲
عباسی (دوره)، ۳۷۹، ۳۹۹
عبدالرحمن صبح، ۶۳۰
عبداللطیف طسوجی، ۴۰۶
عبدالله بن علی الدندانی، ۷۶۲
عبدالله بن مقفع، ۳۸۱، ۳۸۷-۳۸۸، ۳۹۶-۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۶-۴۰۷، ۶۲۸، ۶۸۲، ۶۸۶-۶۹۰، ۶۹۳-۶۹۶، ۶۹۸، ۷۱۳، ۷۳۱، ۷۶۱، ۷۷۰، ۷۷۲
عبدالله بن هلال اهوازی، ۷۷۲
عبری (زبان)، ۲۰، ۷۸، ۷۷۰، ۷۷۳-۷۷۴
عراق، ۴۷، ۱۸۱
عرب ـ ساسانی، سکه، ۲۲۳
عرب ـ طبرستانی، سکه، ۲۲۳
عرب/ اعراب، ۵۶، ۳۱۰، ۳۴۲، ۴۰۴، ۷۰۷، ۷۳۲
عربستان، ۲۶۶
عربی ـ خوارزمی (خط)، ۵۹۷-۵۹۸
عربی (ادبیات)، ۳۸۲، ۴۱۰
عربی (آثار)، ۱۹۳، ۳۲۹، ۴۹۶، ۶۷۵، ۶۷۹، ۷۷۲
عربی (خط)، ۱۹۳، ۲۴۹، ۵۹۷
عربی (زبان)، ۲۰، ۲۰۲، ۲۱۳-۲۱۴، ۲۱۹، ۲۴۳، ۳۲۳-۳۲۴، ۳۲۸، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۹۸، ۴۰۰-۴۱۰، ۴۱۲-۴۱۴، ۴۸۴، ۴۸۶-۴۸۹، ۶۲۹، ۶۳۲، ۶۶۸، ۶۷۵، ۶۹۱، ۶۹۵-۶۹۷، ۷۰۷، ۷۱۳، ۷۱۷، ۷۷۳-۷۷۴
عشق‌آباد (مکان)، ۱۷۸، ۲۲۰، ۶۲۴
عضدالدولهٔ دیلمی، ۲۲۶
علی بن داود، ۷۷۲
عماد بن محمد ثغری، ۷۷۳
العمارنه (مکان)، ۳۹
عمر بن فرخان، ۶۸۹
عهد اردشیر بابکان الی ابنه سابور، ۳۸۵
عهد اردشیر، ۳۸۳-۳۸۵، ۳۹۰
عیسای درخشان، ۵۰۷
عیسویان، ۳۱۵
عیسی، پیامبر، ۴۹۱، ۴۹۶، ۵۰۳
عین الحیات، ۷۷۰
عیون‌الاخبار ابن‌قتیبه، ۳۲۴، ۳۹۳-۳۹۴، ۳۹۸-۴۰۱، ۷۱۳-۷۱۴
غار شیخ علی، ۲۰۵
غار کانهری (سنگ‌نبشته)، ۲۱۹
الغُرّة، ۳۸۴
غرر ثعالبی، ۳۲۴، ۳۵۴، ۳۵۹، ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۸۶، ۳۹۸، ۴۱۱، ۷۷۲
غرر ملوک الفرس، ۷۱۳
غزنه (مکان)، ۴۹۱
غولان، ۴۸۷-۴۸۹، ۴۹۲-۴۹۳
الف خرافه، ۴۰۴
الف لیله و لیله، ۴۰۴، ۴۰۶، ۷۷۳
فارس (مکان)، ۴۰، ۲۰۵، ۲۲۶، ۲۶۰-۲۶۱، ۳۰۲-۳۰۳، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۶۹، ۳۸۱، ۶۶۷-۶۶۸، ۶۸۶، ۷۱۱
فارسنامهٔ ابن بلخی، ۴۹۷
فارسی (ادبیات)، ۴۱۰
فارسی (خط)، ۲۴۹

فارسی (زبان)، ۱۸-۲۱، ۴۷، ۸۱، ۱۴۲، ۲۵۶، ۲۹۲، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۲۰، ۳۴۶، ۳۵۳، ۳۶۰-۳۶۱، ۴۰۱، ۴۰۶-۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۸۴، ۴۸۶، ۵۶۵، ۵۶۷، ۶۲۹، ۶۹۷، ۷۰۶، ۷۱۴، ۷۷۳، ۷۷۷
فارسی (متون)، ۱۶۷، ۱۹۳، ۴۹۶
فارسی (منابع)، ۳۷، ۳۲۹، ۶۴۷، ۶۷۵
فارسی باستان (زبان)/ پارسی باستان (زبان)، ۲، ۱۱-۱۳، ۳۷، ۴۲-۴۴، ۴۶، ۵۹، ۶۲-۷۰، ۷۶-۸۱، ۸۳-۸۷، ۸۹، ۹۱-۹۴، ۹۶-۱۰۱، ۱۰۷-۱۱۰، ۱۱۲-۱۱۶، ۱۱۸-۱۲۹، ۱۶۸، ۱۷۷، ۱۹۱، ۱۹۳، ۴۵۸، ۴۶۶-۴۶۷، ۵۲۱، ۵۲۴، ۶۰۷-۶۰۸، ۶۴۸، ۶۶۷، ۶۶۸، ۷۵۰
فارسی باستان (سنگ‌نبشته)، ۶۷-۶۸، ۷۹، ۱۱۳-۱۱۴، ۵۱۷، ۵۸۲، ۶۴۹
فارسی باستان (منابع)، ۵۱۷
فارسی دری، ۴۷، ۶۷۶
فارسی زردشتی (آثار)، ۲۴۹، ۳۲۲
فارسی کهن (زبان)، ۲۱
فارسی میانه (ادبیات)، ۲۴۱-۲۴۲، ۲۴۴، ۳۴۸، ۶۶۷، ۶۸۷
فارسی میانه (زبان)، ۴۷، ۵۴، ۵۶، ۵۹-۶۰، ۸۱-۸۲، ۱۰۱، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۱-۱۹۸، ۲۰۲، ۲۰۴-۲۰۵-۲۰۹، ۲۱۳-۲۱۴، ۲۱۸-۲۲۷، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۸-۲۴۹، ۳۰۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۲۳، ۳۷۹، ۴۰۴، ۴۳۴، ۴۴۱، ۴۴۶، ۴۸۳-۴۹۳، ۵۰۳، ۵۰۵-۵۰۷، ۵۲۰، ۵۸۴، ۵۹۲، ۶۰۸، ۶۱۲، ۶۱۵، ۶۲۳-۶۲۸، ۶۳۳، ۶۴۱-۶۴۲، ۶۵۸، ۶۶۶، ۶۶۹، ۶۷۵-۶۷۶، ۷۰۸-۷۱۰، ۷۲۹، ۷۳۹، ۷۵۸، ۷۶۶-۷۶۷
فارسی میانه (سنگ‌نبشته‌ها)، ۲۰۱-۲۰۲، ۶۶۷
فارسی میانه (متون)، ۱۵۰، ۲۰۲، ۳۹۵، ۴۳۳، ۴۴۱، ۴۸۵-۴۸۹، ۴۹۳، ۵۰۵، ۵۱۰، ۵۱۸، ۵۷۹، ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۲۹، ۷۶۳
فارسی نو (زبان)، ۷۸، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۴۹، ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۲۳، ۶۶۸
فارسی یهودی (زبان)، ۲۰۲، ۲۱۹
فارقلیط، ۵۰۱
فارویی (زبان)، ۳۶
فاسیان، سیاح، ۵۳۹
فاوستوس، ۵۰۲
فایسِل (پژوهشگر)، ۲۱۳
فتحعلی‌شاه قاجار، ۴۰۶
فخرالدین اسعد گرگانی، ۱۸۳، ۶۱۴، ۶۲۵
فرات، رود، ۱۸۲، ۲۲۰
فرانتس بل، ۷۶۴
فرانتس بوپ، ۲۲، ۱۶۸
فرانسِسکو آدرادُس، ۲۷
فرانسوی/ فرانسه (زبان)، ۱۸، ۲۰، ۳۵، ۳۹۰، ۴۰۹، ۴۳۶-۴۳۷
فرانکفورت، ۱۰۹
فرانکیسکوس راپِلنگیوس، ۱۸
فرای (پژوهشگر)، ۳۹، ۶۶، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۱-۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۱-۲۲۲، ۲۲۵، ۲۴۲، ۷۷۱
فُرتسان (پژوهشگر)، ۳۴، ۳۷، ۴۱، ۴۳، ۹۶-۹۸
فرخ ماهان پسر حماد، ۷۷۷
فَرُّخ‌اُهرمَزد، ۲۱۳
فرخ‌مرد وهرامان/ فرخ‌مرد پسر بهرام، ۳۶۷
فرَدَدَفش (مکان)، ۷۱۸
فردریک رُزِنبرگ، ۴۹۴
فردوسی، ۳۳۰، ۳۵۳، ۳۵۹، ۳۸۳، ۳۹۳-۳۹۴، ۴۰۷، ۶۳۳، ۶۷۰، ۶۷۶، ۶۷۸، ۶۸۳، ۶۸۵، ۶۹۷، ۷۰۸، ۷۱۶، ۷۷۴
فِردینان دو سوسور، ۲۹
فرَزْدان، دریاچه، ۳۵۶
فرزه و سیماس، ۷۷۵
فرشاورد/ فرشیدورد، ۳۵۷
فرشگرد (اصطلاح)، ۲۶۲، ۲۷۳، ۲۸۶، ۲۸۸
فَرِشگَردکَرداری، ۷۳۶
فرشوشتر، ۱۴۱، ۲۷۷، ۲۸۸، ۳۰۶
فرغانه (مکان)، ۴۴۸-۴۴۹
الفرق بین الفِرَق، ۴۹۸
فرقماطیا (رسالات)، ۴۸۷-۴۸۸

PersianPDF.com

فرگرد زند *وندیداد*، ۲۸۴
فرنبع سروش وَهرامان/ فرنبغ سروش پسر بهرام، ۳۶۶
فرنبغ دادگی، ۷۳۵
فرنبغ، آتش، ۳۷۱
فرورانه، ۱۴۲
فرَوَرتی، پادشاه ماد، ۸۰
فرَوَرتیش، ۸۱، ۱۷۷
فروردیگان، ۲۵۴، ۳۶۱
فروردین‌یشت، ۱۵۲، ۱۵۶-۱۵۸، ۱۷۳، ۲۵۴، ۲۷۳، ۳۴۳، ۳۵۸، ۶۵۹-۶۶۰، ۶۶۴
فرَوَشی‌ها، ۶۱۰
فروهر زردشت، ۱۴۲
فروهر، ۱۴۲
فرهاد اشکانی، ۳۹۶، ۶۶۴
فرهنگ اُیم ایوَک، ۳۷۳
فرهنگ اُئیم‌اِوَک، ۵۸
فرهنگ پهلوی، ۲۸۴، ۳۷۴، ۳۷۶
فرهنگ جهانگیری، ۱۶۶
فرهنگستان برلین، ۴۹۵
فرهنگستان علوم انسانی برلین، ۴۸۶
فرهنگستان علوم براندنبورگ، ۴۳۷
فرهنگستان علوم سنت‌پترزبورگ، ۴۴۴
فریدریش (پژوهشگر)، ۶۸، ۱۱۴
فریدریش فُن شلِگل، ۲۱
فریدریش مونتِر، ۶۷، ۱۰۸-۱۰۹
فریدون (از کیانیان)، ۱۵۳، ۱۶۰، ۲۷۶-۲۷۷، ۲۸۸، ۳۱۳، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۷۰، ۳۸۱، ۶۵۸، ۶۷۷، ۶۸۰-۶۸۱
فریدون بهرام رستم بندار، ۲۵۲، ۲۸۹
فریزیایی (زبان)، ۳۶
فریگیایی زبان، ۳۷
فریمان/ فریمن (پژوهشگر)، ۳۳۶-۳۳۷، ۴۴۵
فریوریش ویلهلم کارل مولِر، نک: مولر (پژوهشگر)
فسا (مکان)، ۲۱۸
فشوشو مانثره، ۱۴۴
الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ۴۹۸
فضائلی (پژوهشگر)، ۶۹۰
فضل‌بن ابی سهل‌بن نوبخت، ۷۵۹
فضیلت (پژوهشگر)، ۲۷۹
فُگلسانگ (پژوهشگر)، ۳۷
فلات ایران، ۴۶، ۷۵۸
فلات پامیر، ۴۷
الفلاحت الرومیه، ۷۶۵
فلسطین، ۷۱۵
فلسفه و کلام ایران باستان، ۷۲۳
فلسفهٔ نوافلاطونی، ۴۰۳، ۷۲۳، ۷۲۹-۷۳۰، ۷۵۴، ۷۶۶
فلسفهٔ یونانی، ۳۱۴، ۴۱۱، ۷۳۷
فلوطین، ۷۲۸
فلوگل (پژوهشگر)، ۴۸۸
فِلیکس، ۵۰۲
فُن فویگتلاندِر، ۷۶
فنلاندی (زبان)، ۱۹
فن‌لوکولک (پژوهشگر)، ۴۳۹
فنیقیه، ۷۲۷
فورتوناتوس، ۵۰۲
فوشه (پژوهشگر)، ۱۶۶
فوکیِن (مکان)، ۴۸۴
فهرست نام اقوام، ۴۴۲
الفهرست، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۷-۴۰۰، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۳-۴۱۴، ۴۸۸، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۵، ۶۲۵-۶۲۶، ۶۸۹، ۷۳۱، ۷۵۹، ۷۶۱-۷۶۳، ۷۶۶، ۷۷۰، ۷۷۳
فهلویات، ۱۹۲
فهلیان فارس (مکان)، ۲۱۴
فیثاغورس، ۱۶۶-۱۶۷، ۳۷۸
فیروزآباد، ۲۱۲، ۳۵۳
فیروزکوه، ۲۱۴
فیلاستریوس، نویسنده، ۵۰۱
فیلون اسکندرانی، ۷۲۸
فیلیپُّ ساسِتّی، ۱۸
فیلیپُّس/ فیلیپوس، ۲۰۵، ۵۷۸

فینو ـ اوگری (قوم)، ۳۸
فینو ـ اوگری (گویش)، ۳۸
فَیوم (مکان)، ۴۹۵
قاسم بن ابراهیم، ۴۹۸
قائم‌شهر (مکان)، ۲۱۴
قباد پسر انوشیروان، ۳۸۶، ۴۱۲
قباد، ۲۴۷، ۳۸۱
قبطی (زبان)، ۲۰۲، ۲۲۲، ۴۸۳، ۴۸۶-۴۸۷، ۴۹۰، ۴۹۲، ۵۰۵، ۶۲۵
قبطی (متون)، ۴۸۸، ۴۹۵
قرخانیان، ۴۴۹
قرقیزستان، ۴۳۵، ۴۴۸
قره تپه (مکان)، ۲۱۸
قره‌باغ تپه، ۵۷۹
قره‌تپه (مکان)، ۵۸۳
قره‌خانیان، ۵۳۹
قره‌شهر (مکان)، ۵۰۵
قزاقستان، ۴۶، ۸۱
قزوینی (پژوهشگر)، ۶۷۸-۶۷۹، ۶۸۹-۶۹۰، ۶۹۶
قسطنطنیه، ۳۱۵، ۷۱۵، ۷۵۴
قصر ابونصر، ۲۲۰
قفقاز، ۲۸، ۴۰، ۴۶-۴۷، ۸۱
قفقازی (زبان)، ۲
قلعهٔ بهمن (سنگ‌نبشته)، ۲۱۸
قلعهٔ کافرنگان، ۵۷۹
قلعهٔ مغ، ۴۴۴-۴۴۵
قُمران (مکان)، ۴۸۹
قنارز (مکان)، ۴۰۸
قندهار، ۸۲، ۵۲۹، ۵۸۰
قندهاری (گویش)، ۵۲۹
قُنیة المُنیه، ۵۹۸
قومِس، ۱۸۱
قیصریه (مکان)، ۵۰۱
کابل، ۴۵، ۳۵۲، ۵۸۰، ۷۱۹
کاپادوکیه، ۷۵۳
کاتالان (زبان)، ۳۵
کاخِ تَچَرَا/ کاخ تَچَره، ۱۲۵، ۲۱۲
کاخ داریوش، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۲۴
کارپِلان (پژوهشگر)، ۳۸
کارستِن نیبور، ۶۷، ۱۰۸
کارل اشمیت، ۴۹۵
کارل زالِمان (پژوهشگر)، ۴۸۵، ۴۹۴
کارل فریدریش آندرِئاس (پژوهشگر)، ۵۵-۵۶، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۸۰، ۴۴۱، ۴۸۵، ۶۲۵
کارل فریدریش گِلدنِر، ۵۴، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۴۶، ۱۶۹، ۲۵۳، ۲۹۹
کارل هوفمان (پژوهشگر)، ۵۶-۵۷، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۶۵
کارن، خاندان، ۶۶۴، ۶۸۵، ۶۹۲
الکارنامج فی سیرة انوشیروان، ۳۸۷، ۴۱۸
کارنامهٔ اردشیر بابکان، ۳۱۳، ۳۵۰-۳۵۱، ۳۵۳-۳۵۴، ۳۸۵، ۶۵۰، ۶۶۹، ۷۰۹، ۷۱۱، ۷۱۵
کارنامهٔ انوشیروان، ۳۸۷، ۷۱۸
کارنامهٔ شاپور، ۷۷۶
کاریایی (زبان)، ۳۵
کازرون (سنگ‌نبشته)، ۲۱۵
کازرون، ۲۰۹، ۲۱۴-۲۱۶
کاسومُوا (پژوهشگر)، ۲۲۵
کاسیان، فرمانروا، ۳۹
کاشغر، ۴۳۳، ۵۸۰
کافرستان، ۴۱، نیز نک: نورستان
کافری (زبان)، ۴۱، نیز نک: نورستانی
کال جَنگال (مکان)، ۱۸۱
کالیداسه، ۴۵
کالیستنس (مولف)، ۴۱۰، ۶۸۲، ۷۷۴
کامَه‌دوَه (ایزد)، ۵۶۲
کانترا (پژوهشگر)، ۲۵۱، ۲۵۳
کانگا (پژوهشگر)، ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۷۰
کاووس، ۱۵۳، ۲۷۶، ۲۸۷، ۶۷۷
الکبیادسِ نخست، رساله، ۷۲۶
کَپیلَه‌وَستو، ۵۵۹
کتاب اخنوج، ۷۶۹
کتاب اِستَر، ۷۰۶

کتاب الدب و الثعلب، ۷۷۵
کتاب السموم، ۷۶۲
کتاب الصیام و الاعتکاف، ۷۷۵
کتاب المسائل، ۳۸۰
کتاب المکاتب، ۴۹۹
کتاب انوشیروان، ۳۸۷، ۳۹۷
کتاب بهرام چوبین، ۳۹۷
کتاب بهرام، ۳۹۷
کتاب پیشینیان، ۲۸۹
کتاب پیکار، ۳۹۷
کتاب خرافه و نزهة، ۷۷۵
کتاب دارا و بت زرین، ۳۹۷، ۷۱۸
کتاب روزبه یتیم، ۷۷۵
کتاب سَکسیکین، ۳۹۷
کتاب سیرَک، ۷۶۱
کتاب شهر براز با پرویز، ۳۹۷
کتاب عَزرا، ۷۰۶
کتاب مقدس، ۱۹، ۷۶۸
کتاب نمرود ملکهٔ بابل، ۷۷۵
کتاب هزاردستان، ۷۷۵
کتابخانهٔ آکسفورد، ۳۷۶
کتابخانهٔ بادلیان، ۲۵۰
کتابخانهٔ بریتانیا، ۸۲، ۴۳۸، ۶۳۱
کتابخانهٔ پادشاهیِ کپنهاگ، ۲۵۲
کتابخانهٔ پادشاهی، ۱۶۷
کتابخانهٔ دانشگاه کپنهاگ، ۲۵۱، ۲۸۴، ۲۸۹
کتابخانهٔ دستور هوشنگ جاماسب، ۲۸۴
کتابخانهٔ دولتی سنت پیترزبورگ، ۳۷۶
کتابخانهٔ دولتی مونیخ، ۲۸۴، ۳۱۱، ۳۲۲
کتابخانهٔ دیوان هند، ۲۹۸، ۳۴۲
کتابخانهٔ ریوکوکو، ۴۴۰
کتابخانهٔ ملافیروز، ۲۵۱، ۲۷۸، ۲۹۵
کتابخانهٔ ملی پاریس، ۲۲۶، ۳۱۲، ۳۲۲، ۳۷۶، ۴۳۶-۴۳۹، ۴۹۵، ۶۳۱
کتابخانهٔ ملی مونیخ، ۲۹۵
کتابخانهٔ مودی، ۳۰۰
کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا، ۴۹۴
کتابخانهٔ مونیخ، ۲۵۱
کتابخانهٔ مهرجی رانا، ۲۵۱، ۲۹۵، ۳۶۲
کتابخانهٔ نوساری، ۳۱۰
کتابخانهٔ هَتّوسَس، ۲۷
کَتَرکَلَی (زبان)، ۴۱
کتزیاس، تاریخ‌نگار، ۶۴۳-۶۴۵، ۶۵۱-۶۵۲، ۷۰۶
کتوال (پژوهشگر)، ۲۵۸
کَتی (زبان)، ۴۱
کتیبه‌های رونی، ۳۶
کتیبهٔ دیو، ۷۷، ۱۲۵
کچان (مکان)، ۶۲۹
کدگ‌آماردبیر، ۷۰۹
کراچی (مکان)، ۶۹
کراسوس، سردار رومی، ۱۷۸
کرالا (مکان)، ۲۱۷
کربل‌گسون/ قربالغسون (سنگ‌نبشته)، ۴۴۷
کرِت، جزیره، ۳۶
کُردان (مکان)، ۳۵۲
کردکوی (مکان)، ۲۱۳
کردی (گویش)، ۴۸
کردیـر/ کرتیـر، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۱۰-۲۱۱، ۳۰۱، ۵۰۶، ۷۰۹، ۷۳۱
کرکرومْ (مکان)، ۴۴۶
کرم هفتواد، ۳۵۲، ۶۸۳، ۷۱۶
کرمـــان، ۲۵۲، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۸۹-۲۹۰، ۳۰۰، ۳۶۳، ۶۲۲، ۶۲۷، ۷۱۱
کرمانشاه، ۱۱۳، ۲۰۸
کرمانی باستان (زبان)، ۴۶
کرمانیان، ۸۱
کَرمَه، ۵۵۵
کُرنی زبان، ۳۶
کریستِن‌سِن (پژوهشگر)، ۵۵، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۵۶-۱۵۹، ۲۴۵، ۳۴۳، ۶۳۲، ۶۴۴، ۶۵۱-۶۵۲، ۶۵۶-۶۶۰، ۶۶۶، ۶۸۱، ۶۸۶، ۶۸۸، ۶۹۰-۶۹۱، ۷۰۷، ۷۱۰-۷۱۶، ۷۲۴، ۷۲۹، ۷۶۶، ۷۶۸، ۷۷۱

کریستیان لاسِن، ۶۸، ۱۱۲
کریستیان، ۷۳۱
کرِینبروک (پژوهشگر)، ۱۵۷، ۲۵۸
الکساندر بولینگ، ۴۹۵
الکساندر لیکوپولیسی، ۵۰۰
کسلیان (مکان)، ۲۱۴
کشف المحجوب، ۴۹۷
کشَف‌رود، ۵۵
کشکیسرَو (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳
کشمیر، ۴۴۷
کشمیری (زبان)، ۴۱، ۵۳۸، ۵۴۳
کشیمندره، ۵۵۹
کعبهٔ زردشت، ۱۸۲، ۲۰۳-۲۰۵، ۲۱۱، ۴۳۳، ۷۰۹، ۷۵۱
کِفالایای مانوی، ۲۴۵، ۴۸۷، ۴۹۱، ۴۹۵-۴۹۶، ۵۰۳، ۵۰۸، ۵۱۰
کفالایای قبطی (متون)، ۴۴۲
کلاردشت، ۲۲۲
کلارک (پژوهشگر)، ۴۴۷، ۴۹۴
کلاودیوس سالماسیوس، ۱۸-۱۹
کلاوک (پژوهشگر)، ۶۲۳
کلاین (پژوهشگر)، ۴۴۸
کَلَشه (زبان)، ۴۱
کلکته، ۲۰
کُلن (مکان)، ۴۸۶، ۵۰۱، ۵۱۰
کلیساهای رومی، ۳۱۴
کلیسای الانگد، ۲۱۷
کلیسای کدامرام، ۲۱۷
کلیسای موتاسیرا، ۲۱۷
کلیسای والیپالی، ۲۱۷
کلیکیه، ۷۵۳
کلیله و دمنه، ۲۴۳، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۶۸، ۳۸۲، ۳۸۵، ۴۰۳-۴۰۴، ۴۰۶-۴۰۷، ۴۱۱، ۶۸۸، ۷۶۱، ۷۷۱-۷۷۲
کلیما (پژوهشگر)، ۳۳۶، ۷۰۶، ۷۱۱، ۷۳۱، ۷۵۳
کلیم‌کایت (پژوهشگر)، ۶۱۵
کلیمیان شیراز، ۸۲
کلینگن‌اشمیت، ۲۵۱، ۳۶۵، ۳۷۴
کمال‌الدین عمادی جرجانی، ۵۹۸
کمبوجیه، ۱۱۱، ۱۱۷، ۶۵۲
کمپانی هند، ۱۶۷
کناش تیادروس، ۷۶۰
کِنت (پژوهشگر)، ۶۲، ۶۵-۶۶، ۶۸-۶۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۹، ۵۸۲
کنت کایلوس، ۱۰۸
کندوز (مکان)، ۵۸۰
کُنراد مالت برن، ۲۲
کَنز الأحیاء، ۴۸۸، ۴۹۸
کنزآماردبیر، ۷۰۹
کنزه (پژوهشگر)، ۵۳۴
کنستانتیوس، امپراتور، ۶۳۲
کنگاور (سنگ‌نبشته)، ۲۱۹
کَنگ‌دژ/ کنگ‌دز (مکان)، ۲۹۷، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۴۱، ۳۷۰، ۶۸۵
کنیشکای بزرگ، ۵۸۰-۵۸۲، ۵۸۴
کنیشکای دوم، ۵۸۰، ۵۸۲، ۵۸۴
کنیشکه، داستان، ۵۶۰
کواذ، ۶۷۷
کوتوال (پژوهشگر)، ۲۵۸، ۳۶۲-۳۶۳
کوجولاکدفیزس، ۵۷۹-۵۸۱، ۵۸۴
کوچانی (تخاری) (زبان)، ۴۴۰
کوچایی (گویش)، ۳۶
کودارا (پژوهشگر)، ۴۴۰
کورش (سنگ‌نبشته‌ها)، ۱۱۴-۱۱۵
کورش کبیر، ۶۵، ۶۸، ۱۱۱، ۱۱۵، ۴۰۸، ۶۱۳، ۶۴۵، ۶۵۰، ۶۵۲، ۶۵۶
کورش‌نامه، ۶۲۲، ۶۵۲
کورگان، فرهنگ، ۲۸
کوریه (پژوهشگر)، ۲۲۳-۲۲۷
کوشان (مکان)، ۵۸۰
کوشان شهر، ۴۳۳
کوشانشاهان، ۵۸۱، ۵۸۳، ۵۸۵

کوشانی ـ ساسانی، سکه، ۲۲۳، ۵۸۵
کوشانیان، ۴۴۰، ۵۷۹-۵۸۱، ۵۸۳، ۵۸۵
کوشای هندی، ۴۱۳
کوشه‌تپه، ۱۸۱
کوفه، ۳۵۵
کوفی (خط)، ۲۱۳-۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۲۷
کوماموتو (پژوهشگر)، ۲۱۷، ۵۳۴، ۵۵۵-۵۵۶، ۵۶۶-۵۶۷، ۶۱۵، ۶۳۱-۶۳۲
کوناله، ۵۵۹-۵۶۰
کوه حسین (سنگ‌نبشته)، ۲۱۹
کوه خواجه، ۱۷۳
کوه رحمت، ۲۰۶، ۲۱۷
کوه مغ، ۴۳۲، ۴۴۴، ۶۳۰
کوی کریلگان‌قلعه، ۵۹۷
کویلون (مکان)، ۲۱۹
کوئِنِن (پژوهشگر)، ۵۰۱
کهُوَر یا خُوَر یا چیترالی (زبان)، ۴۱
کی آرش، ۲۷۷
کیا ابوالفوارس شهریاربن عباس‌بن شهریار، ۲۱۴
کی‌اپیوه، ۱۶۰، ۶۵۹
کیانسه، دریاچه، ۱۶۰، ۳۵۶
کیانیان، ۲۸۰، ۲۸۲، ۳۵۲، ۳۹۵-۳۹۶، ۶۵۸-۶۵۹، ۶۶۱-۶۶۳، ۶۶۵-۶۶۶، ۶۶۹، ۶۷۷، ۶۸۰، ۶۸۴، ۷۱۷
کی‌آرش، ۶۵۹
کی‌بیارش/ کی‌ویارش، ۱۶۰، ۶۵۹
کی‌پشین، ۱۶۰، ۶۵۹
کی‌خسرو/ کیخسرو، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۰، ۲۵۶، ۲۷۶، ۳۲۳، ۳۴۱، ۳۷۰، ۶۵۶، ۶۵۹، ۶۸۰
کیدارها، ۵۸۱
کی‌راباد تپه، ۵۷۹
کی‌سیاوش، ۶۵۹
کیقباد/ کی‌قباد، ۱۶۰، ۳۲۳، ۶۵۹، ۶۷۷، ۶۸۰
کی‌قبادشاه (مکان)، ۵۷۹
کیکاوس/ کی‌کاووس، ۱۶۰، ۳۲۳، ۳۳۰، ۶۵۹، ۶۶۹-۶۷۰
کیکّولی (نویسنده)، ۳۸
کی‌گشتاسپ، ۶۵۹
کیمِری‌ها، قوم، ۴۶، ۸۱
کینَرها (پریان)، ۵۵۹
کیوتو (مکان)، ۵۳۳
کیومرث/ گیومرث، ۲۷۲-۲۷۳، ۲۷۷، ۲۹۳-۲۹۴، ۳۰۹، ۳۶۹-۳۷۰، ۶۶۰، ۶۷۹-۶۸۰، ۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۳-۶۹۴، ۷۰۵
کی‌ویشتاسپ، ۶۸۰، ۶۸۴، ۶۹۲-۶۹۳
کیهان بزرگ، ۳۲۰
کیهان کودک، ۳۲۰
گاثاها، ۵۴
گاردنِر (پژوهشگر)، ۴۹۵، ۶۲۵
گامکرِلیدزِه (پژوهشگر)، ۳۹
گاولی (زبان)، ۳۶
گاهان، ۵۴، ۵۷، ۶۱، ۹۲، ۱۳۳، ۱۳۵-۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۶۵، ۱۷۰-۱۷۱، ۲۵۰، ۲۷۳، ۲۷۵-۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۹، ۳۰۶، ۳۴۳، ۳۶۲، ۵۴۵، ۶۰۷-۶۱۰، ۶۵۴، ۷۲۴
گاهانبارها (جشن)، ۵۷، ۱۴۲، ۱۶۱، ۲۵۴، ۲۶۷، ۲۹۷، ۳۴۰، ۳۶۳
گاهانی (گویش)، ۴۶، ۵۴-۵۵، ۵۹-۶۱، ۸۴-۸۷، ۹۳، ۱۰۰
گاهانی/ گاهانیگ (از بخش‌های اوستا)، ۵۷، ۱۳۳، ۲۷۴، ۲۷۵
گاهنامه، گاه‌نامه، ۴۴۲، ۷۱۳
گایلی اسکاتلند، زبان، ۳۶
گایلی ایرلند، زبان، ۳۶
گُبی، بیابان، ۴۴۷
گُت (خانواده زبانی)، ۱۸
گُتفرید ویلهِلم فُن لایبنیتس، ۱۹
گجرات، ۳۴۲
گجستگ ابالیش، ۲۶۰، ۳۲۱، ۷۳۱، ۷۳۳، ۷۶۵
گُدار (پژوهشگر)، ۲۱۴
گرامی‌کرد پسر جاماسب، ۳۵۷
گرجستان، ۱۸۱

گرجی (زبان)، ۱۷۹، ۷۷۰
گُردیانوس، ۲۰۵
گردیزدی، ۳۸۵
گردیزی، ابوسعید، ۴۹۷
گَرِستبِد (منصب)، ۲۰۶
گرشاسپ/ گرشاسب، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۷۲، ۲۷۷، ۲۸۸، ۲۹۶، ۳۰۵، ۶۵۸، ۶۶۹
گرشاسپ‌نامه، ۶۶۸
گِرلا (مکان)، ۶۹
گِرنود·گُرُپ، ۴۴۱
گُرنه (پژوهشگر)، ۴۳۶، ۵۸۰، ۵۸۲
گروپ (پژوهشگر)، ۲۰۶-۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۳-۲۱۴، ۲۱۶-۲۱۹
گَرودمان، ۳۴۵
گروندول (پژوهشگر)، ۴۳۹
گرونه (پژوهشگر)، ۶۲۹
گریگور ماگیسروس، ۷۵۱
گرینفیلد (پژوهشگر)، ۷۶
گزارش شترنج، ۳۱۲، ۳۶۸، ۴۰۰
گزنفون، ۶۲۲، ۶۵۰، ۶۵۲
گُزیداردَهِش (اصطلاح)، ۳۳۸
گزیدگان، ۱۴۱، ۴۹۰، ۵۰۵-۵۰۶
گزیده‌های زادَسپَرم، ۱۳۷، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۵-۲۸۹، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۵، ۳۳۵، ۳۴۳-۳۴۴، ۳۵۴، ۳۶۳، ۷۲۰، ۷۳۵
گزیدهٔ اندرز پوریوتکیشان، ۳۳۳
گشتاسب یشت، ۲۵۵
گشتاسپ و کتایون، داستان، ۶۴۵
گُشتاسپ/ گشتاسب، ۶۹، ۷۹، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۱، ۲۵۹، ۲۷۲، ۲۷۶-۲۷۷، ۲۹۶-۲۹۷، ۳۰۲-۳۰۴، ۳۰۷-۳۰۹، ۳۳۱، ۳۵۶-۳۵۷، ۶۵۸، ۶۶۰، ۶۶۲، ۶۶۶، ۶۹۸-۶۹۹
گشن‌جم شاپوران، ۲۸۵
گشنسب، آتشکده، ۳۵۱
گشنسب، شاه طبرستان، ۳۸۹-۳۹۰، ۶۲۸
گفتار نفس روشن، ۵۰۶
گفتار نفس زنده، ۵۰۶
گِگ (گویش)، ۳۴
گَلَنگَلی (زبان)، ۴۱
گُمیزگاو، ۳۲۲
گنباسَرنیجد (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳
گنج زندگان، ۴۸۷-۴۸۸، ۵۰۲
گَنجَکی (زبان)، ۴۸
گنجنامه (مکان)، ۷۳، ۱۱۳
گَنجوَر (منصب)، ۲۰۶
گندرو، ۱۵۰
گندوفارس، ۵۸۰
گندهار (مکان)، ۵۳۸
گنسو (مکان)، ۵۳۴
گَنگ، رود، ۲۲، ۴۵، ۵۸۰
گنوس مانوی، ۲۸۶
گنوسی (ادبیات)، ۵۰۷
گنوسی، تفکر/ گنوستیک، فلسفه، ۴۸۸، ۷۲۳، ۷۲۵، ۷۳۰
گوبدشاه رستم بندار، ۳۶۴
گَوبَرووه، ۱۱۹
گوبل (پژوهشگر)، ۲۲۳، ۲۲۵
گوپدشاه، ۲۸۴، ۳۴۱
گوتاس (پژوهشگر)، ۷۶۲
گوتی (زبان)، ۱۹، ۲۳-۲۵، ۳۰، ۳۶
گوتینگِن (مکان)، ۶۸
گوتینگِن، مجله، ۱۱۲
گوتیو (پژوهشگر)، ۴۳۶
گودرز اشکانی، ۳۹۶، ۶۶۴، ۶۶۶، ۶۸۱، ۷۱۲
گَوَر (زبان)، ۴۱
گورانی (گویش)، ۴۸
گوسان‌ها، ۲۴۴، ۳۵۸، ۶۱۳، ۶۶۲، ۶۶۴، ۶۶۹، ۷۶۹
گوشورون (روان گاو یکتاآفریده)، ۲۷۷، ۲۸۱، ۳۴۸، ۳۵۰، ۷۲۴
گوشوسرود خرد (خرد اکتسابی)، ۳۲۹، ۳۳۱
گوگمل، نبرد، ۵۷۸
گَوماتهٔ مُغ، ۱۲، ۱۱۵-۱۱۷

گهُش (پژوهشگر)، ۳۸-۳۹
گِهمُرد و مُردیانه، ۴۹۲
گیرشمَن (پژوهشگر)، ۴۰، ۶۹، ۲۰۹، ۲۱۷
گیزلَن (پژوهشگر)، ۲۲۳-۲۲۷، ۳۵۶، ۷۰۹
گیگانتیون، ۴۸۸
گیگیت (مکان)، ۵۶۸
گیلان، ۶۲۸-۶۲۹
گیلَن (پژوهشگر)، ۴۶، ۸۲، ۱۸۸
گیو، ۶۶۶، ۶۸۱، ۷۱۲
گِئُرگ استیرنهیلم، ۱۹
گِئورگ فریدریش گروتِفِند، ۶۷-۶۸، ۱۰۹، ۱۱۱-۱۱۳
گئورگ مرگنشتیرنه، ۱۳۳
لا (پژوهشگر)، ۱۹
لاتینی ـ فالیسکان (زبان)، ۳۵
لاتینی (زبان‌ها)، ۱۷-۲۲، ۲۴-۲۵، ۳۰، ۳۴، ۷۸، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۸۶، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۲۲، ۶۲۳، ۷۶۶، ۷۷۳
لاجیم (مکان)، ۲۱۴
لاخ‌مَزار، ۱۸۱
لادین (زبان)، ۳۵
لانسکاستر (پژوهشگر)، ۵۵۴
لَپ (زبان)، ۱۹
لِپُنتی (گویش)، ۳۶
لَتویایی (زبان)، ۳۵
لداخ (سنگ‌نبشته)، ۴۴۷
لرو دِ شوتریه، ۱۶۷
لریچ (پژوهشگر)، ۵۷۷-۵۷۹
لغت فرس، ۲۴۸، ۴۹۷
لکشمنه، ۵۴۲، ۵۶۳، ۵۶۷
لُکوک (پژوهشگر)، ۶۸-۷۰، ۷۷، ۱۱۴، ۲۱۱
لِمان (پژوهشگر)، ۲۴، ۲۶، ۳۱
لنتز (پژوهشگر)، ۴۴۱، ۴۴۳
لِنتس (پژوهشگر)، ۱۷۹، ۴۳۷
لندن، ۲۹۸، ۳۴۲، ۴۳۲، ۴۳۹، ۵۳۳، ۵۸۵، ۶۳۱
لنکاوتارَه، سوتره، ۵۵۶
لِنینگراد، ۴۹۴
لوحهٔ مسین کویلون، ۲۱۹
لودُلف (پژوهشگر)، ۱۹
لودیایی (زبان)، ۳۵، ۶۴، ۷۸
لوسیتانیایی زبان، ۳۷
لوشون (مکان)، ۵۳۳
لوکُنین (پژوهشگر)، ۲۱۸، ۲۲۵، ۷۳۰، ۷۷۶
لوکَه‌پالَه (ایزد)، ۵۶۰
لوکیایی (زبان)، ۲۷، ۳۵، ۶۴، ۷۸
لولان (مکان)، ۵۸۶، ۶۲۹
لومِل (پژوهشگر)، ۱۶۱
لوویایی (زبان)، ۳۵
لویاتان (اسطوره)، ۴۸۹
لویاتگ (مکان)، ۴۳۶
لویانگ (مکان)، ۴۳۶
لوییچی چیریلّو، ۴۸۶
لهراسب، ۲۶۶
لهستانی (زبان)، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۳۵
لیتوانیایی (زبان)، ۲۲-۲۳، ۲۵، ۳۵
لیو (پژوهشگر)، ۴۸۴، ۴۸۸-۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۹-۵۰۰، ۵۰۸
لیوشیتس (پژوهشگر)، ۲۲۰، ۴۴۵، ۴۴۷-۴۴۸، ۶۲۴
لیووین (پژوهشگر)، ۴۱
ماد (مکان)، ۱۰، ۶۴، ۸۰، ۶۴۲، ۷۰۵
مادها/ مادی، قبایل، ۴۰، ۴۶، ۸۰-۸۱، ۶۴۰، ۶۴۳-۶۴۴، ۶۵۱، ۶۸۴، ۷۲۳
مادی (واژه‌ها)، ۷۷، ۸۰
مادی باستان (زبان)، ۷۹، ۸۱
مادی، داستان‌های حماسی، ۶۴۴
مادیان هزار دادستان، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۸۵، ۳۶۶، ۳۶۷
مار آمّو، ۱۸۳، ۴۹۱، ۵۰۴-۵۰۶، ۵۰۸، ۶۲۴-۶۲۵
مار خورشید وَهمَن، ۴۹۲، ۵۰۶
مار سیسِن، ۴۹۱
ماراسپند، ۱۴۲
مارتین شوارتز/ شوارتس، ۴۴۳، ۶۰۹
مارکوارت (پژوهشگر)، ۵۵، ۳۵۵
مارگارت خاچیکیان (پژوهشگر)، ۱

ماریا گیمبوتاس، ۲۸
ماریا ماتسوخ (پژوهشگر)، ۲۴۲، ۳۶۷
ماریک، ۵۸۳
مازندران، ۳۰۹، ۶۵۵، ۶۵۸
مازندرانیان، ۶۷۸
ماساگِت‌ها، ۶۳
ماسیکا (پژوهشگر)، ۳۹-۴۰، ۴۴، ۴۶
ماسینو (ایزد)، ۵۸۴
مالایی (زبان)، ۲۰
مالچانُوا (پژوهشگر)، ۱۸۳، ۱۸۸
مالوری (پژوهشگر)، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۸، ۳۸-۴۰
مأمون، خلیفه عباسی، ۳۲۱-۳۲۲، ۳۷۷، ۶۸۶، ۷۳۳-۷۳۴
مانِستان‌ها، ۵۰۶
مانکس (زبان)، ۲۳، ۳۶
مانو لیمان، ۵۳۶
مانوی (ادبیات)، ۳۲۴، ۴۸۳، ۵۰۲-۵۰۳، ۵۱۰، ۶۱۵
مانوی (آیین)، ۳۱۹، ۴۳۴، ۴۳۹، ۷۱۱
مانوی (خط)، ۱۷۹، ۱۹۳، ۴۰۹، ۴۴۳، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۸۴، ۵۸۷-۵۸۸، ۵۹۰-۵۹۱
مانوی (متون/ نوشته‌ها)، ۱۷۷، ۱۹۱، ۱۹۳، ۳۲۵، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۴۰-۴۴۱، ۴۸۳-۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۲، ۵۰۷-۵۰۸، ۵۱۰، ۵۱۸، ۶۶۸-۷۶۹
مانوی، سرود، ۴۴۳
مانوی، مبلغان، ۱۷۸، ۱۹۲، ۶۴۲
مانویان، ۱۶۵، ۱۷۹، ۱۹۲، ۲۱۰، ۲۴۲، ۲۶۲، ۲۶۷، ۳۱۹، ۴۴۲، ۴۵۲، ۴۸۴، ۴۸۶، ۴۹۰، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۰-۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۸-۵۱۰، ۶۲۵، ۶۶۷، ۷۳۲، ۷۳۵
مانویت/ مانوی‌گری، ۴۴۱، ۴۹۶-۴۹۷، ۴۹۹-۵۰۲، ۶۱۵، ۶۲۶، ۶۳۰، ۷۳۲
مانی، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۲-۱۹۳، ۲۷۸، ۳۱۹، ۴۴۱، ۴۴۷، ۴۵۲، ۴۸۶-۴۹۲، ۴۹۵-۴۹۶، ۴۹۸-۵۰۵، ۵۰۷-۵۰۸، ۶۲۵، ۶۸۵، ۷۳۲، ۷۳۵، ۷۷۰
ماه آذر (مفسر)، ۲۵۸
ماه فروردین روز خرداد، ۳۰۵، ۳۱۲، ۳۶۹
ماه ونداد نرماهان، ۲۶۱، ۲۷۹
ماه‌ونداد پسر بهرام اردشیر، ۲۷۹
ماهوی‌خورشید پسر بهرام، ۶۹۷
ماهیارنوابی (پژوهشگر)، ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۲-۳۳۴، ۳۳۷-۳۳۸، ۳۴۹-۳۵۰، ۳۵۹، ۶۶۷
مایِرهُفِر (پژوهشگر)، ۳۷، ۶۴-۶۵، ۷۷، ۸۰، ۹۱
مایستِررنست (پژوهشگر)، ۴۸۵
مائده، سورهٔ *قرآن*، ۲۲۷
مائوری، ۵۷۸
متن‌های پهلوی، ۱۹۱، ۳۱۱-۳۱۲، ۳۲۳، ۳۲۵-۳۲۸، ۳۳۱-۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۵۵-۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۷-۳۷۰، ۳۷۲
متون ایلامی میانه، ۲
متون ایلامی نو، ۲
متون ایلامی هخامنشی، ۳
متون ایلامی، ۱، ۳، ۷۹
متینی (پژوهشگر)، ۶۷۰
مَتّیوَزه/ کورتیوَزه، شاه میتانی، ۳۸
مُثُل افلاطونی، ۲۸۸
مجارستان، ۴۶، ۸۱
مجاری (زبان)، ۱۹-۲۰
مجتبی مینوی (پژوهشگر)، ۱۶۴، ۴۰۷-۴۰۸، ۶۲۹، ۷۰۸-۷۰۹، ۷۷۳
المجسطی بطلمیوس، ۴۱۲
مجمل التواریخ و القصص، ۳۸۷، ۴۹۷، ۶۶۲، ۶۸۶، ۶۸۸-۶۹۰، ۶۹۶
مجموعهٔ اوتانی، ۴۴۰
مجموعهٔ پیکرهٔ دست‌نوشته‌های ایرانی، ۴۴۳، ۴۴۵
مجموعهٔ هاوگ، ۳۴۶
مجی (پژوهشگر)، ۵۲۲، ۵۳۴-۵۳۷، ۵۴۰-۵۴۲، ۵۴۵-۵۵۱، ۵۵۳-۵۵۴، ۵۵۶-۵۶۲، ۵۶۴-۵۷۰
المحاسن و الاضداد، ۳۷۷، ۴۱۰، ۶۸۶
محمد قادری، ۴۱۰
محمد کردعلی، ۳۸۴
محمد نوری عثمان، ۶۸۹
محمدباقر مجلسی، ۷۷۰

محمدبن بهرام بن مطیار الأصبهانی، ۶۸۶-۶۸۷
محمد بن جهم برمکی، ۳۹۷، ۶۸۶-۶۸۷، ۶۸۹-۶۹۰
المدخل الکبیر، ۷۶۴
مَدرَس (مکان)، ۲۱۷
مدرسهٔ زبان‌های شرقی، ۱۶۷
مَدَن (پژوهشگر)، ۱۳۳، ۱۶۳، ۲۴۵-۲۴۶، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۱-۲۷۸، ۲۸۲، ۲۹۴، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۱۵، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۳۸، ۳۴۳، ۴۰۰، ۴۱۲-۴۱۳، ۶۴۱، ۶۵۳، ۷۳۵
مَدَی (مکان)، ۴۰، ۵۰۱
مدیترانه، ۲۸
مرداد (از امشاسپندان)، ۲۶۵
مردان‌فرخ پسر اورمزدداد، ۳۱۶-۳۱۹
مردان‌فرخ پسر اورمزدداد، ۷۳۲
مردبود (مفسر)، ۲۵۸
مرزبان‌نامه، ۳۴۶
مرقیون، ۴۹۹، ۷۳۰
مرقیونیه، ۴۸۸
مُرگِنستیرنِه (پژوهشگر)، ۴۶، ۸۲
مرگیانه (مکان)، ۵۷۸
مَـــرو، ۴۰، ۸۲، ۱۸۱، ۲۸۲، ۴۴۸، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۲، ۶۲۴-۶۲۵، ۷۶۰
مـــروج الـذّهب، ۲۴۶، ۲۴۸، ۳۲۴، ۳۸۲، ۳۸۶، ۴۰۴، ۴۰۸، ۴۹۸، ۶۱۳، ۶۹۵، ۷۷۳
مری بویس (پژوهشگر)، ۵۵، ۱۵۱، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۶۱-۲۶۲، ۲۸۵، ۲۸۷، ۳۰۶، ۳۲۰، ۳۴۲، ۳۵۳، ۳۵۸-۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۷۲، ۳۹۱، ۴۱۰، ۴۴۳، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۹-۴۹۰، ۴۹۲، ۵۱۰، ۶۱۳-۶۱۴، ۶۳۰، ۶۴۰-۶۴۱، ۶۴۳، ۶۴۸، ۶۵۰، ۶۵۳، ۶۵۸، ۶۶۲، ۶۶۷، ۶۶۹، ۷۲۴-۷۲۶، ۷۴۹-۷۵۰، ۷۷۳-۷۷۴
مزامیر توماس، ۴۹۶
مزداپرستان، ۳۴۸
مـــزدک، ۲۴۷، ۲۶۵، ۳۰۵، ۳۸۱، ۶۸۵، ۶۹۹، ۷۱۱، ۷۱۷
مزدکیان، ۲۶۵، ۶۹۹، ۷۳۵
مزدیسن / مزدیسنی (آیین)، ۲۶۰-۲۶۱، ۲۶۳، ۲۸۰، ۲۹۳، ۳۱۶، ۳۴۸، ۳۵۶-۳۵۷، ۷۲۵، ۷۳۳
مزدیَسنا/ مَزدیَسنان، ۱۴۱، ۲۶۷، ۳۳۱-۳۳۲، ۳۴۸، ۳۵۰، ۷۳۵-۷۳۷
مِسّاپی زبان، ۳۷
المسالک و الممالک، ۴۷
مسعودی، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۶۱، ۳۱۴، ۳۲۴، ۳۸۲-۳۸۳، ۳۸۶، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۸، ۴۸۸، ۴۹۸، ۶۱۳، ۶۸۸، ۷۱۱، ۷۱۳-۷۱۵، ۷۷۰، ۷۷۳
مسکدانه و شاه زنان، ۴۱۰
مسکو، ۴۴۵، ۶۶۹، ۶۷۶، ۶۷۸، ۶۸۰، ۶۸۳، ۶۸۵
مسلمانان، ۲۶۳
مسیحی (ادبیات)، ۳۲۴، ۴۴۴
مسیحی (متون)، ۴۳۵، ۴۳۹، ۴۴۳، ۴۹۸، ۵۱۸
مسیحیان سریانی، ۷۳۱
مسیحیان نسطوری، ۷۲۹، ۷۵۳، ۷۵۵، ۷۶۵، ۷۶۸
مسیحیان، ۱۶۵، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۶۲، ۳۱۴، ۳۲۱، ۴۱۲، ۵۰۰، ۷۵۳، ۷۶۸-۷۶۹، ۷۷۷
مســـیحیت، ۱۸، ۶۲، ۳۱۹، ۴۳۴، ۴۴۴، ۴۸۸، ۵۰۰، ۶۴۱، ۷۲۹-۷۳۱، ۷۳۳
مُسیگ (پژوهشگر)، ۲۲۳
مسینا (پژوهشگر)، ۳۰۸
مشتان (سنگ‌نبشته)، ۲۱۵
مشکور (پژوهشگر)، ۳۵۴، ۳۷۶
مشکین‌شهر، ۲۰۸
مشگدانه و موبدان، ۴۱۰
مشی و مشیانه (اسطوره)، ۲۹۴، ۲۹۷، ۳۷۰
مصـــر، ۲۶، ۳۹، ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۶، ۲۰۲، ۲۲۱، ۳۵۵، ۴۰۵، ۴۴۲، ۴۸۹، ۴۹۵، ۶۲۱-۶۲۲، ۶۲۶، ۶۷۹، ۷۵۳
مصری (زبان)، ۶۴،
مصری باستان (زبان)، ۶۶، ۷۸، ۱۰۸
مصریان، ۱۰۸، ۷۲۵
مطالعات سغدی، ۴۳۹
مُغتسله، ۲۱۰، ۴۹۹، ۵۰۱
مغول، ۱۷۹

مغولستان، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۳۵، ۴۴۷
مفاتیح العلوم، ۴۱۲
مُفضّل بن عمر جعفی، ۴۹۸
مقدسی، جغرافی‌دان، ۴۷، ۴۳۳
مقدم (پژوهشگر)، ۱۴۷
مقدمة الأدب، ۵۹۸
مقدونیه‌ای (زبان)، ۳۵، ۳۷
مقصودآباد (سنگ‌نبشته)، ۲۱۷
مکاتیب، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۲
مک‌آلپین (پژوهشگر)، ۲
مَکِراس (پژوهشگر)، ۴۹۴
مَکِنزی (پژوهشگر)، ۱۸۰، ۱۸۳، ۲۰۴-۲۰۶، ۲۰۸-۲۰۹، ۲۱۱-۲۱۲، ۲۱۸، ۲۸۵، ۲۹۵، ۳۶۸، ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۹۰، ۵۹۸، ۶۰۰-۶۰۴، ۶۱۵، ۶۲۳
مکه، ۳۵۵
ملکیت (فرقه مسیحی)، ۴۵۰
الملل و النحل شهرستانی، ۲۷۲
منانیّه، ۴۹۸
مَنجوشری نایراتمیاوتارَه/ نیراتمیاوتارَه، ۵۴۳-۵۴۵، ۵۶۹
مَندایی (زبان)، ۱۷۹
منزلگاه‌های اشکانی، ۶۲۵
منسِهرا (مکان)، ۵۳۸
منصور دوانیقی، دومین خلیفهٔ عباسی، ۳۵۵
منطق ارسطو، ۳۱۵، ۴۱۲، ۷۶۶
منوچهر پسر گشن‌جم شاپوران، ۲۸۵-۲۸۶، ۲۸۹-۲۹۲، ۲۹۵، ۳۶۳، ۶۲۸، ۷۳۶، ۷۶۴
منوچهر، ۳۲۳، ۶۶۴، ۶۹۸
مَنوسمرتی، ۴۵
المُنیة و الأمل فی شرح الملل و النحل، ۴۸۷، ۴۹۹
مواعظ مانوی، ۴۹۵، ۵۰۳
مواعظ منوهمد روشن، ۵۰۵
موالید، ۷۶۵
مورگنشتیرنه (پژوهشگر)، ۵۸۸-۵۸۹
موریاسو (پژوهشگر)، ۴۴۰
موریس، امپراتور روم، ۷۱۵
موزهٔ آسیایی آکادمی علوم روسیه، ۴۳۷
موزهٔ بریتانیا، ۲۰۵، ۴۳۵-۴۳۸
موزهٔ بمبئی، ۲۱۹
موزهٔ تخت جمشید، ۲۱۳
موزهٔ لوور پاریس، ۱۲۰، ۱۲۶
موزهٔ ملی ایران، ۲۲۲
موزهٔ ملی توکیو، ۲۱۷
موزهٔ نارنجستان، ۲۰۹
موسی خورنی، ۷۰۹، ۷۵۱، ۷۷۶
موسی بن عیسی کسروی، ۳۵۴، ۳۹۷، ۶۸۶-۶۸۹، ۶۹۱، ۷۷۳
مولِر (پژوهشگر)، ۲۲۵، ۴۳۷، ۴۴۱-۴۴۲، ۴۴۷، ۴۸۴-۴۸۵
موله (پژوهشگر)، ۲۷۹، ۲۹۸
مونجانی (گویش)، ۴۸
مونوفیزیان، ۳۱۴، ۷۲۹
مونیخ، ۳۰۳
مَهابهارَته، حماسه، ۴۵، ۷۷۱
مهاپرَجنیا پارَمیتا، سوتره، ۵۵۳
مهایانهٔ بودایی، مکتب، ۴۳۹، ۵۳۹، ۵۴۳-۵۴۴، ۵۴۶-۵۴۷، ۵۵۱، ۵۵۴-۵۵۸
مهدی‌آباد (مکان)، ۲۱۹
مهر آذرگشنسب فرمدار، ۳۸۰
مهر خورشید پسر آذرماه، ۲۹۲
مِهران، خاندان، ۶۶۴، ۶۹۲، ۷۰۹، ۷۱۴
مهراورمزد، ۳۲۷
مهرداد اول، ۱۷۸
مهرداد چهارم، ۱۸۱
مهردروجی، ۳۴۵
مهرگ، خاندان، ۳۵۲
مَهرنامَگ، ۴۹۳، ۵۰۵
مهرنرسه (سنگ‌نبشته)، ۲۱۲
مِهریشت، ۴۸، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۶-۱۵۸، ۱۷۳، ۲۵۴، ۴۳۲
مَهِشوَرَه، ۵۶۷
مؤسسه کاما، ۲۷۸، ۲۸۹، ۲۹۵، ۲۹۹

میـــانرودان، ۳۸-۳۹، ۶۸، ۲۸۳، ۳۴۷، ۵۰۰، ۵۷۷، ۵۷۹، ۶۴۲، ۷۲۳، ۷۲۸، ۷۳۰
مَی‌آر (منصب)، ۲۰۶
میتانی (مکان)، ۴۱
میتانی، کتیبه‌های میخی، ۳۸
میتریا، ۵۸۴
میتریه، ۵۴۲، ۵۵۱، ۵۶۳
میثـره/ مِهـر/ میتـره (ایـزد)، ۳۸، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۰، ۲۵۴، ۳۰۷، ۳۷۱، ۷۲۴
میخائیل، نویسنده مسیحی، ۴۹۹
میدانک (سنگ‌نبشته)، ۲۱۵
میدوماه/ میدیوماه (مفسـر)، ۲۵۸، ۲۷۶-۲۷۷، ۲۹۰، ۳۰۰
مَیَزد (مراسم)، ۳۶۳
میسنا (پژوهشگر)، ۳۱۱
میسینیایی (گویش)، ۲۹
میشان (مکان)، ۱۸۱
میکائیل فدرو، ۴۴۹
میکِلسِن (پژوهشگر)، ۴۹۵، ۶۱۵
میلاد اشکانی، ۳۹۶، ۶۶۴، ۶۶۶، ۷۱۲
مینوی خرد، ۲۴۸، ۲۷۰، ۳۰۵، ۳۲۰، ۳۴۰-۳۴۲، ۷۳۷
ناپل، ۶۶
ناتر (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳
ناسَتیه (ایزد)، ۳۸، ۷۲۴
نالینو (پژوهشگر)، ۴۱۳-۴۱۴، ۷۶۴-۷۶۵
نامخواست هزاران، ۳۵۷
نامه‌های باستانی، ۴۴۴
نامه‌های مانوی، ۴۴۲
نامه‌های منوچهر، ۲۴۶، ۲۵۸، ۲۸۵، ۲۸۹-۲۹۰، ۴۱۲-۴۱۳، ۶۲۷
نامهٔ آرمِن، ۴۸۹، ۵۰۵
نامهٔ باستان، ۷۱۲
نامهٔ بزرگان، ۴۸۹، ۵۰۵
نامهٔ تَنسَر، ۱۶۴، ۳۸۴-۳۸۵، ۳۸۸-۳۹۰، ۶۱۳، ۶۲۸، ۷۰۹، ۷۱۳
نامهٔ خسروان آزاد سرو، ۶۹۸-۶۹۹
نامهٔ سیسِن‌پَتی، ۴۸۹، ۵۰۵، ۶۳۰
نامهٔ میشون، ۴۸۹، ۵۰۵
نامهٔ هَتا، ۴۸۹، ۵۰۵
ناناروس، حاکم بابل، ۶۴۴
نانیا (ایزد)، ۵۸۴
نَپیریشه، ۱۰-۱۱، ۱۳
نثرالدُّرَر، ۳۸۴، ۳۹۱
نجم‌الدین ابورجاء مختاربن محمود زاهـدی غزمینـی، ۵۹۸
نجوم یونانی ـ بابلی، ۲۸۶
نخستین رسالهٔ دستوری، ۱۷
نَرام‌سین، شاه اکّد، ۲
نرت، قبیله، ۶۴۶-۶۴۷
نَرجَمیگ، فرشته، ۵۰۳
نَرسه (سنگ‌نبشته)، ۱۸۲، ۲۰۳، ۲۰۷-۲۰۸
نرسه، ۲۲۴
نَرسه‌ایزد/ نَریسه‌ایزد، ۴۹۲، ۵۰۷
نُرسی کهن (زبان)، ۳۶
نرشخی، تاریخ‌نگار، ۶۷۶
نروژی (زبان)، ۳۶
نریوسنگ داوال، ۲۹۹
نریوسنگ، ۱۶۵، ۱۶۸، ۲۴۷-۲۴۸، ۳۰۷، ۳۲۰، ۳۴۲
نزهة القلوب، ۴۷
نِسا (مکان)، ۱۷۸، ۱۸۱، ۵۸۲، ۶۲۴، ۷۰۸
نسطوریان/ نستوریان، ۳۱۴، ۴۱۰، ۴۴۴
نصرانیان، ۷۳۱
نصرآباد، ۲۰۹
نصربن احمد سامانی، ۴۰۷، ۷۷۲
نصیبین، ۳۱۵، ۷۲۹، ۷۵۴، ۷۶۱
نظام التواریخ بیضاوی، ۴۹۷
نظریهٔ موجی (زبانشناسی)، ۲۵-۲۶
نظم الجواهر ابن‌بطریق، ۴۹۸
نعمان النصری، پادشاه حیره، ۷۷۷
نعمان بن منذر، ۶۳۲، ۷۷۷
نقالی، ۶۶۳
نقش رجب (مکان)، ۲۰۶، ۲۱۱

نقش رستم (سنگ‌نبشته)، ۲۱۸، ۳۱۴
نقش رستم (مکان)، ۶۶، ۷۲، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۸۲، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۱۸-۲۱۹، ۳۰۱
نلدکه (پژوهشگر)، ۳۵۳، ۶۴۵، ۶۴۷، ۶۵۲، ۶۷۰، ۶۷۷-۶۷۹، ۶۸۳، ۶۹۰، ۶۹۷، ۷۰۵، ۷۱۲، ۷۷۴
نمرود ملک بابل، ۴۰۴
نَندَه، داستانْ، ۵۶۱
نوافلاطونیان، ۷۳۰
نوبیان، ۱۰۸
نوح بن منصور سامانی، ۴۰۸، ۷۷۳
نوح بن نصر، ۴۰۸، ۷۷۳
نوذر، ۶۷۷
نورآباد (مکان)، ۲۱۴
نورستان (مکان)، ۴۰-۴۱
نورستانی (زبان)، ۴۰-۴۱
نوروز (جشن)، ۵۷
نوروزنامه، ۷۰۸
نوس روشن (ایزد)، ۴۴۲
نوساری (مکان)، ۲۵۵، ۲۵۷، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۶۲
نوکت (مکان)، ۴۴۵
نومسلمانان، ۳۲۱
نهایة الأرب فی اخبار الفرس و العرب، ۳۸۵-۳۸۶، ۳۹۴، ۶۸۲، ۶۸۸، ۶۹۴، ۶۹۶، ۶۹۸
نیپّور (مکان)، ۱۸۱
نیدینتوبِل، ۱۳
نیرنگ آتش، ۵۹، ۱۳۴
نیرنگستان، ۵۸، ۱۳۴، ۱۶۱-۱۶۲، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۶-۲۵۸، ۳۶۰-۳۶۲، ۶۶۷، ۷۶۷
نیشابور، ۳۶۶، ۴۰۸، ۶۹۷
نیکاتم (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳، ۱۶۲
نیکیتین (پژوهشگر)، ۲۲۰، ۶۲۴
نیل، رود، ۶۷۹
نیمروز (مکان)، ۳۵۵
نینوا (مکان)، ۶۴۴
نیوا/گوگشنسب (مفسر)، ۲۵۸، ۳۰۰
نیوشایان، ۴۹۰، ۴۹۶، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۸
نیولی (پژوهشگر)، ۵۵، ۱۷۳، ۶۵۸
واتکینز (پژوهشگر)، ۳۲، ۶۴۰
الواثق بالله، پسر مأمون، ۳۸۵
واردان، پسر اردوان سوم، ۶۶۶
وازارِبد (منصب)، ۲۰۶
واژه‌ای چند از آذرباد مهرسپندان، ۳۱۲، ۳۲۶
واستریوش (کشاورز)، ۱۴۲
واسودوا، ۵۸۰، ۵۸۲، ۵۸۴
واسیشکا، ۵۸۰، ۵۸۲، ۵۸۴
واشنگتن، ۵۳۳
واگ (پژوهشگر)، ۱۶۲، ۲۵۸
والتر برونو هِنینگ (پژوهشگر)، ۵۴-۵۵، ۵۹، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۸۰، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۸۰، ۲۸۵، ۳۴۹، ۳۵۸، ۴۰۹، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۴۱-۴۴۲، ۴۸۵، ۴۸۸، ۴۹۴، ۵۱۰، ۵۸۳، ۵۸۸-۵۸۹، ۵۹۸، ۶۰۴، ۶۱۱، ۶۲۴-۶۲۵، ۷۶۲
والداشمیت (پژوهشگر)، ۴۴۱
والِریانوس، امپراتور روم، ۱۸۲، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۷
والمیکی، نویسنده، ۵۶۳
والنتیانوس، امپراتور، ۵۰۲
والِنس، ستاره شناس، ۴۱۳، ۷۵۵، ۷۶۳-۷۶۴
وامق و عذرا، ۷۷۵
وان (مکان)، ۱۲۳، ۱۲۶
وای (ایزد)، ۱۵۸، ۷۲۴
وایِ بِه/ وایِ دیرنده‌خدا (ایزد)، ۲۷۶، ۳۷۱
وایگَلی (زبان)، ۴۱
وِبِر (پژوهشگر)، ۲۲۱-۲۲۲، ۴۸۶، ۴۹۳، ۶۲۳، ۶۲۷
وجرکرد دینی، ۲۷۲، ۳۰۰، ۳۳۹
وَجرهَ‌چدیکا، سوتره، ۵۴۱-۵۴۲، ۵۴۶، ۵۵۲
وَجرَیانَه، ۵۳۹، ۵۶۵
وَخی (زبان)، ۴۸
*ودا*ها، ۴۴، ۶۵۵
ودایی (دوره)، ۴۵
ودایی (متون)، ۵۱۸
ور جمکرد، ۳۴۱
وَرارود، ۴۳۳، ۴۴۹، ۶۴۵، ۷۶۸

ورامین، ۲۲۱
ورخش بخارا (مکان)، ۴۴۸
وردِ تری‌شَرَنه، ۵۵۶
وردگَونا، دختر خشایارشا، ۶۹
ورزنامه، ۷۶۵
ورشت مانسر (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳، ۲۷۵-۲۷۶
ورغومان/ اورغومان، ۴۴۸
وِرمِس (پژوهشگر)، ۵۰۰
ورنَر زوندِرمان (پژوهشگر)، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۳، ۴۴۰-۴۴۳، ۴۸۵-۴۸۶، ۴۸۹، ۴۹۲-۴۹۴، ۵۰۴، ۵۰۶-۵۰۷، ۶۱۵، ۶۲۵-۶۲۶
وُروبَرشت (مکان)، ۷۱۸
وُروجَرشت (مکان)، ۷۱۸
وَرونه (ایزد)، ۳۸، ۷۲۴
وزیدگ، ۷۶۳
وِست (پژوهشگر)، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۵۱-۲۵۳، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۸۴-۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۵-۲۹۶، ۳۰۰، ۳۲۰، ۳۴۲، ۳۴۶، ۷۳۲-۷۳۳
وسترگارد (پژوهشگر)، ۱۶۹، ۲۷۸
وِسَنتَره‌جانَکَه/ وَسَنتَره جانَکَه، ۴۳۷، ۴۴۰، ۴۶۷، ۷۶۸
وشتنگ (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳
وقایع‌نامهٔ شاهی، ۷۰۶
وِلز (پژوهشگر)، ۲۲۲، ۶۲۶-۶۲۷
وِلش (زبان)، ۱۹-۲۰، ۲۳، ۳۶
ولف پتر فونک، ۴۹۶
ولفگانگ لِنتس، ۴۹۵
وَمای (زبان)، ۴۱
ونابگ (مکان)، ۵۸۳
وِنتی زبان، ۳۷
وَنجی (زبان)، ۴۸
وِندی (زبان)، ۳۵
وَندیداد سادهٔ ایرانی، ۱۳۲
وَندیداد سادهٔ هندی، ۱۳۲
وَندیداد، ۳۷، ۵۴، ۵۷، ۸۲، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۴۷، ۱۶۲، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۷۳، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۷-۲۵۸، ۲۸۳، ۳۶۰، ۳۷۴، ۴۳۲، ۵۸۲، ۶۴۸، ۶۵۶، ۶۵۸، ۶۶۷، ۷۲۰، ۷۶۷
ونند (ستاره)، ۱۵۵، ۱۶۰، ۳۱۳، ۳۳۴
ونندیشت، ۱۶۱، ۲۵۵
وورست (پژوهشگر)، ۴۹۰، ۴۹۶
وِه شاپور/ بِه شاپور (موبد)، ۳۰۲
وه‌اندیو شاه‌پوهر، ۷۵۵
وه‌داد اورمزدان، ۲۶۸
وه‌دوست (مفسر)، ۲۵۸
وه‌شاپور، ۲۴۵
وَهمَن (پژوهشگر)، ۱۶۹، ۳۰۴، ۳۳۶
وِهنام فرَمادار، ۲۰۹
وُهوخشَترا (سرود)، ۶۰۹
وهوخشترگاه، ۱۳۶
وهومنه، ۱۳۷
وهیشتوایشت‌گاه، ۱۳۶
وَهیشتویشتی (سرود)، ۶۰۹
ویاچِسلاو ایوانُف، ۲۷، ۳۹
ویتسِل (پژوهشگر)، ۳۷-۳۹، ۴۵
وَیثانَسک، ۵۹، ۱۳۴، ۱۶۲
ویجینانَه وادَه، مکتب، ۵۵۴
ویدَدَفش (مکان)، ۷۱۸
ویدنگرن (پژوهشگر)، ۳۴۹
ویس و رامین، ۱۸۳، ۳۱۲، ۶۱۴، ۶۲۵، ۶۶۲، ۶۶۶
ویسپَرد، ۵۴، ۵۷، ۱۳۴، ۱۴۵-۱۴۶، ۲۴۹، ۲۵۱-۲۵۲، ۲۵۵، ۲۹۷، ۷۶۷
ویسپه هُومته، ۲۵۴
ویسهوفر (پژوهشگر)، ۷۵۳
ویشپَوزاتی (مکان)، ۸۱، ۱۷۷
ویشتاسب ساست (آموزهٔ ویشتاسب)، ۲۷۱
ویشتاسپ، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۶۳، ۳۵۸، ۳۹۵
ویشتاسپ‌ساست (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳، ۱۶۳
ویشتاسپه، ۱۳
ویشتاسپ‌یَشت، ۵۹، ۱۳۴، ۱۶۲-۱۶۳
ویشتر (پژوهشگر)، ۷۶۰
ویشو (ایزد)، ۵۸۴

ویشوَه‌کَرمَن (ایزد)، ۵۶۲
ویشَه‌درمَه، ۵۶۷
ویشَه‌سَمبَوَه، ۵۵۵
ویشَه‌سَنگرامَه، ۵۶۷
ویشَه‌شورَه، ۵۴۵
ویشَه‌شوری، ۵۶۴
ویشَه‌کیرتَه، ۵۶۷
ویشه، سلسلهٔ حکومتی، ۵۶۷
ویلهِلم زیگلینگ، ۲۶
ویلی بانگ، ۴۹۴
ویلیام جونز، ۲۰-۲۱
ویلیام شکسپیر، ۷۷۱
ویلیامز (پژوهشگر)، ۴۰، ۴۷-۴۸، ۱۷۹، ۲۹۸، ۷۳۶
ویماکدفیزس/ ویمه‌کدفیزس، ۵۸۰، ۵۸۱
ویمَلَه‌کیرتی نیردیشَه، سوتره، ۵۴۳، ۵۴۶، ۵۵۰
ویمَلَه‌کیرتی، بودی ستوه، ۵۵۰
ویمه‌تاکتو/ ویماتاکتو، ۵۸۰-۵۸۱
ویونگهان پدر جم (جمشید)، ۱۴۱
هادُخت‌نَسک، ۵۸، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۶۲، ۲۹۷
هادَگ مانسَریگ/ هاده مانسری (از بخش‌های اوستا)، ۵۷، ۱۳۳، ۲۷۳-۲۷۴
هارماتا (پژوهشگر)، ۳۸، ۴۱، ۴۶، ۵۵، ۶۲، ۶۹، ۷۹، ۸۱، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۵-۲۲۶، ۵۸۳، ۶۲۴
هاگ (پژوهشگر)، ۳۴۶
هاماوران (مکان)، ۲۶۶
هامبورگ، ۱۶۹
هامون، دریاچه، ۱۶۰
هانزِن (پژوهشگر)، ۲۲۲، ۴۴۴، ۴۴۷، ۵۳۴
هانس پتر اشمیت، ۶۰۹
هانس رایشلت، ۴۳۵، ۴۳۷
هانس یاکوب پولوتسکی، ۴۹۵
هاوگ (پژوهشگر)، ۱۶۳، ۲۷۹
هاون (نیایش)، ۲۵۴
هاینریش هوبشمان، ۲۵
هَتّوسَس، پایتخت هیتیان، ۲۷
هَخامَنِش، ۱۱۳، ۶۵۶
هخامنشی، دوره، ۲، ۵۶، ۶۴، ۷۶، ۷۸، ۱۰۹، ۱۵۳، ۲۰۳، ۳۱۴، ۴۳۵، ۵۷۸، ۶۲۱، ۶۲۳، ۶۵۳، ۶۶۵، ۷۰۵-۷۰۶، ۷۵۰، ۷۶۵
هخامنشی، سپاه، ۵۷۸
هخامنشی، سنت خنیاگری، ۶۵۰
هخامنشی، سنگ‌نبشته‌ها/ کتیبه‌ها، ۶۲، ۶۹، ۷۷، ۱۰۷، ۱۵۲، ۲۰۳، ۴۳۲، ۶۴۸، ۶۶۸
هخامنشی، شاهنشاهی، ۴۶، ۵۳، ۶۴، ۱۰۹، ۱۷۷، ۶۴۸
هخامنشیان، ۶۴، ۷۷، ۱۰۸، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۶۴، ۳۵۲، ۳۹۵، ۴۵۰، ۵۸۱، ۶۱۲، ۶۵۱، ۶۸۴، ۷۰۵، ۷۰۷، ۷۵۸
هدایت (پژوهشگر)، ۳۰۶، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۵۴-۳۵۵
هرا، کوه، ۱۵۶
هرات/ هَری، ۴۰، ۴۳۲-۴۳۳، ۶۹۷
هراکلیت، فیلسوف، ۷۲۳
هراکلیتوس، ۷۲۷
هراکلیدس (هرقلیدس)، ۴۹۰، ۵۰۶
هِرتسفِلد (پژوهشگر)، ۶۶، ۱۷۱، ۲۰۸، ۲۱۴، ۲۲۲
هِرتِل (پژوهشگر)، ۶۱۱
هردَیَه، سوتره، ۵۵۳
هرکول (ایزد)، ۱۸۱، ۵۸۴، ۶۵۸
هَرگِبد (مقام)، ۲۰۷
هرمز اول، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۲۴، ۳۲۳، ۳۵۳، ۳۸۶، ۴۰۷
هرمز پسر انوشیروان، ۳۸۱، ۳۹۴، ۶۷۸
هرمزد دوم، ۲۲۳-۲۲۴
هرمزد سگزی، ۲۶۸
هرمزدیشت، ۱۵۱، ۲۵۵، ۶۱۰
هُرن (پژوهشگر)، ۲۲۵
هرودُت (تاریخ‌نگار)، ۶۳-۶۴، ۷۹-۸۰، ۴۳۳، ۶۲۱، ۶۴۳-۶۴۶، ۶۵۰-۶۵۲، ۷۰۶
هزار ویک شب، ۲۴۳، ۴۰۴-۴۰۶، ۴۰۹، ۷۵۵
هزارافسان، ۴۰۴-۴۰۶
هَزاربِد (منصب)، ۲۰۶
هزاربودای دون هُوان (مکان)، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۳۶، ۴۳۸-۴۳۹، ۵۳۳-۵۳۴

هزاردستان، ۴۰۴
هُزوارِش، ۱۷۹، ۱۹۳، ۲۰۲، ۲۴۷، ۳۷۴، ۴۵۰، ۵۹۷
هشام بن عبدالملک بن مروان، ۴۰۱
هشام بن قاسم الأصبهانی، ۳۹۷، ۶۸۶-۶۸۷، ۶۸۹
هفائیستوس، ۵۸۴
هفت رود، ۴۴۸
هفتالیان/ هپتالیان، ۵۸۱، ۵۸۵، ۶۸۵
هفت‌امشاسپندیشت، ۱۵۱
هفت‌پیکر، ۲۴۳
هفتن‌یشت، ۱۵۱
هفتورنگ/ هفتورنگ (ستاره)، ۱۵۵، ۳۳۴
هگمتانهٔ همدان، ۶۸
هِگِمُنیوس، مولف، ۵۰۰
هَلدیته، ۷۸
هلموت هومباخ (پژوهشگر)، ۴۶، ۵۵-۵۶، ۵۹، ۸۲، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۸۲، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۵۸، ۲۹۹، ۴۴۶، ۵۸۳-۵۸۴، ۵۸۶، ۵۹۸-۶۰۲، ۶۰۷، ۶۱۰
هلندی (زبان)، ۱۸-۲۰، ۲۳، ۳۶
هَلوک (پژوهشگر)، ۶۵، ۶۲۲
هلیوس (ایزد)، ۵۸۴
همادین، ۲۹۷
همای دختر بهمن، ۴۰۵
همدان، ۴۰، ۶۶، ۶۸-۶۹، ۱۱۳-۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۴۰۷
هَمیلتون (پژوهشگر)، ۴۹۴
هند، شبه‌قاره/ هندوستان، ۱۸، ۲۰-۲۱، ۳۹-۴۰، ۴۷، ۶۴، ۱۱۸، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۶۶-۱۶۸، ۱۸۱، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۶۶، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۹۸-۲۹۹، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۶۲، ۳۶۸-۳۶۹، ۳۸۱، ۴۰۲، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۴۶، ۵۰۰، ۵۱۹، ۵۳۸-۵۳۹، ۵۶۸، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۵، ۶۰۸، ۶۳۰، ۶۴۴، ۷۲۹، ۷۳۱-۷۳۲، ۷۳۴، ۷۵۲، ۷۵۹، ۷۶۲، ۷۷۳، ۷۷۶
هَندَرزبد (منصب)، ۲۰۶
هندو (آیین)، ۴۵
هندواروپایی (دوره)، ۱۵۰، ۵۳۶
هندواروپایی (زبان‌ها)، ۱۷، ۲۰-۲۷، ۲۹-۳۰، ۳۲-۳۴، ۳۶-۳۷، ۴۱-۴۳، ۵۵، ۶۳، ۸۳، ۸۶، ۹۶-۹۸، ۵۱۸، ۵۲۲، ۵۲۹-۵۳۰، ۵۷۹، ۶۴۰
هندواروپایی، سنت‌ها، ۶۰۸، ۶۴۰، ۶۶۴
هندواروپاییان، ۲۷-۲۸، ۳۷، ۷۲۵
هندواسکیتی (نظریه زبانی)، ۱۸-۱۹
هندوان، ۲۱۰، ۳۶۸، ۴۰۸، ۵۶۳، ۶۷۸، ۷۷۳
هندوایرانی (زبان)، ۲۵، ۴۰-۴۴، ۵۱۸، ۵۲۱
هندوایرانی، سنت های ادبی، ۶۶۴
هندوایرانیان، ۱۷۲، ۵۳۰
هندوآریایی (زبان)، ۴۱، ۴۴-۴۵، ۷۹
هندوآریایی (واژه‌ها)، ۳۸-۳۹
هندوآریاییان (قوم)، ۳۸-۳۹
هندوچین، ۷۱۹
هندوژرمنی (زبان‌ها)، ۲۱
هندوکش، رشته کوه، ۳۹، ۱۷۳، ۵۷۷-۵۷۸
هندی (اسطوره‌ها)، ۴۴۱، ۴۹۳
هندی (الفبا)، ۱۱۳
هندی (خط)، ۵۱۹
هندی (زبان‌ها)، ۱۸، ۲۵، ۴۰-۴۱، ۱۷۹، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۹-۴۱۰، ۴۳۹، ۴۸۴، ۵۲۵، ۵۳۷، ۵۴۳، ۵۶۶، ۵۶۹، ۵۸۳، ۷۶۱
هندی، علوم، ۲۸۳
هندیان/ هندی‌ها، ۵۳۹، ۷۳۲، ۷۶۴، ۷۷۱
هنر گوسانی، ۶۶۳
هنر مانوی، ۴۴۲
هِنری کرِسویک راولینسن/ رالینسن، ۶۸، ۱۱۳-۱۱۴
هنریک ساموئل نیبِرگ، ۱۳۳، ۱۷۱، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۸، ۷۳۷
هوتوس، ۳۵۸
هوری (متون)، ۳۹
هوری، خدایان، ۳۸
هوریان (قوم)، ۳۸
هوریوجی، معبد، ۲۱۶
هوسپارم (از نسک‌های اوستا)، ۱۳۳، ۲۵۶-۲۵۷، ۳۶۰

هوشبام/ هوشبام (دعای سپیده‌دم)، ۱۶۱، ۲۵۴
هوشنگ پیشدادی، ۱۵۳، ۱۶۰، ۳۳۱، ۳۷۰، ۳۸۱، ۶۵۸، ۶۶۰، ۶۷۷، ۶۸۰
هوشنگ جاماسپ‌جی، ۲۹۵
هوشنگ جی جاماسب جی پونایی، ۲۵۶
هوشیدر پسر زردشت، ۲۷۳، ۳۰۵، ۳۰۷-۳۰۸، ۳۱۰، ۳۴۱، ۳۵۶، ۳۷۰
هوشیدر ماه، ۲۷۳، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۴۱، ۳۵۶، ۳۷۰
هوم (ایزد)، ۱۴۱، ۱۶۰-۱۶۱، ۳۴۸، ۶۵۸، ۷۲۴
هوم (گیاه/ نوشابه)، ۵۷، ۸۹، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۲، ۲۸۸، ۲۹۷، ۳۴۱، ۳۵۰
هوم یشت، ۱۴۱، ۱۶۰-۱۶۱، ۲۵۴-۲۵۵، ۶۱۰
هومر، شاعر، ۶۵۵، ۶۶۳
هون/ خیون/ هون‌ها/ خیونان (قبیله)، ، ۱۵۰، ۱۸۳، ۳۵۶، ۳۵۸، ۴۳۶، ۵۸۱، ۵۸۵
هووَخشتره، پادشاه ماد، ۶۴، ۸۰
هووی، همسر زردشت، ۱۵۹
هوویشکا، ۵۸۰، ۵۸۲
هُویدَگمان، ۴۴۲، ۴۸۵، ۴۹۲، ۵۰۵-۵۰۶، ۶۱۵
هویشکا، ۵۸۳-۵۸۴
هیاطله، ۶۵۲، ۶۸۵
هیتَپِدِشه، ۴۵
هیته، فرمانروای ایلام، ۲
هیتی (زبان)، ۲۶-۲۷، ۲۹-۳۰، ۳۴
هیتی، امپراتوری، ۳۴، ۳۸
هیچ (پژوهشگر)، ۵۳۵
هیدس (ایزد)، ۷۲۵
هیربَدان زردشتی، ۵۹، ۱۶۱
هیربَدِستان، ۵۸، ۱۶۱، ۲۴۹، ۲۵۶-۲۵۸، ۳۲۴، ۳۶۱، ۷۶۷
هیرمند، رود، ۱۶۰، ۱۷۳، ۳۵۶
هیروگلیف (خط)، ۶۶، ۷۵۰
هیرونیموس، نویسنده، ۵۰۱
هیلاریوس، نویسنده، ۵۰۱
هینتس (پژوهشگر)، ۱۷۸
هینلز (پژوهشگر)، ۷۲۵
هینَه‌یانَه، ۵۳۹
یادگار بزرگمهر، ۳۲۸، ۳۷۸
یادگار جاماسبی، ۲۴۸، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۰-۳۱۱
یادگار زَریران، ۱۸۳، ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۵۶، ۳۵۸-۳۵۹، ۶۱۲-۶۱۳، ۶۲۵، ۶۶۶، ۶۸۱، ۷۱۲
یادنامهٔ آنکتیل دوپرون، ۷۷۷
یافث پسر نوح، ۲۰
یافثی (زبان)، ۲۰
یاقوت، جغرافی‌نویس، ۴۳۳
یاکوب گریم، ۲۳
یاکوبویچ (پژوهشگر)، ۶۳۰
یاماوچی (پژوهشگر)، ۲۲۵
یتیمة الدهر فی فتاوی اهل العصر، ۵۹۸
یثا اهو ویریو/ یثا اهو وئیریو (نماز)، ۵۴، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۴۲-۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۹، ۲۷۵
یثرب/ مدینه، ۳۵۵، ۷۱۹
یدغه (گویش)، ۴۸، ۵۸۸
یرزی کوریویچ، ۲۹
یرگِن اِلکساندرِ کنودتزُن، ۲۶
یزد (مکان)، ۲۱۹، ۳۰۶
یزدانداد پسر شاپور، ۶۹۷
یزدگرد اول، ۲۱۲، ۲۲۳، ۳۶۷، ۳۸۱، ۶۸۳
یزدگرد بزه‌گر، ۶۸۷
یزدگرد دوم، ۲۱۲
یزدگرد سوم، ۳۰۹، ۶۷۹-۶۸۰، ۶۹۵، ۷۰۵، ۷۱۲، ۷۱۷
یزش، ۲۸۹، ۳۴۵
یزشنگر (موبد)، ۳۰۲
یزغُلامی (زبان)، ۴۸
یسن هَپتَنگهایتی، ۵۴، ۶۵۴
یسن هفت ها، ۵۴، ۶۱، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۳، ۶۰۹
یسنای ایرانی پهلوی، ۱۳۲
یسنای سنسکریت، ۱۳۲
یسنه/ یسنا، ۱۳۳-۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۳-۱۴۶، ۱۵۰، ۱۶۸، ۲۹۷، ۳۴۰
یَسن‌ها، ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۴۸، ۲۴۹-۲۵۰،

۲۵۲، ۲۵۴-۲۵۵، ۲۵۷، ۶۱۵، ۷۶۷
یَشت‌ها، ۵۴، ۵۷، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۴۸-۱۵۱، ۱۶۹، ۱۷۲، ۵۰۷، ۶۰۷، ۶۱۰-۶۱۱، ۶۴۳، ۶۵۱، ۶۵۷، ۶۵۹، ۶۶۶، ۶۸۱، ۷۲۴، ۷۳۵
یعقوب خالدان، ۲۶۶
یعقوبی، تاریخ‌نگار، ۴۳۳، ۴۸۸، ۷۶۲-۷۶۳
یغنابی، زبان/ گویش، ۴۷-۴۸، ۸۱، ۴۳۴
یکه‌پارسان‌قلعه، ۵۹۸
یمن، ۲۶۶، ۳۵۵، ۶۹۵
ینگهِ هاتام/ ینگهه هاتام (دعا)، ۵۴، ۱۳۹، ۱۴۲-۱۴۵، ۲۷۵
یوتقن (مکان)، ۵۳۹
یورگان‌تپه (مکان)، ۳۹
یوزفسن/ یوزفسون (پژوهشگر)، ۲۵۱، ۷۵۶، ۷۶۷
یوسِبیوس، مورخ، ۵۰۱
یوستی/ یوستی‌نیانوس/ یوستی‌نین (پژوهشگر)، ۵۴-۵۵، ۲۸۵، ۳۱۵، ۷۶۶
یوشت (از خاندان فریان)، ۳۴۳-۳۴۴
یوشیدا (پژوهشگر)، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۷
یوگا، ۳۰۵
یولیانوس، ۷۷۶
یونان، ۲۸، ۷۷، ۲۸۳، ۲۸۶، ۴۱۱، ۴۳۲، ۵۰۱، ۶۰۸، ۶۲۳، ۶۶۴، ۷۲۷، ۷۲۹، ۷۵۲
یونانی ـ بلخی (خط)، ۵۸۵، ۵۸۹
یونانی ـ بلخی (دولت)، ۵۸۹
یونانی (ادبیات)، ۴۱۰
یونانی (اسطوره‌ها)، ۴۴۱، ۴۹۳
یونانی (آثار مکتوب/ متون)، ۳۶، ۵۵، ۷۹-۸۰، ۳۱۴، ۴۳۳، ۴۹۶، ۶۴۶
یونانی (خط)، ۵۶، ۷۹، ۱۷۸، ۱۸۱، ۴۴۹
یونانی (زبان)، ۱۷-۱۸، ۲۰-۲۵، ۲۹-۳۰، ۳۴، ۳۶، ۴۶، ۶۳-۶۴، ۷۹، ۸۱، ۱۰۰، ۱۶۴، ۱۷۸-۱۷۹، ۱۸۱-۱۸۲، ۲۰۲، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۰۷، ۲۲۲، ۳۱۴، ۴۰۷، ۴۰۹-۴۱۰، ۴۳۳، ۴۵۰، ۴۸۶-۴۸۷، ۴۹۰، ۶۲۳-۶۲۴، ۶۲۶، ۷۱۰، ۷۵۰-۷۵۱، ۷۵۹، ۷۷۳
یونانی (منابع)، ۳۹، ۱۰۸، ۵۱۷
یونانی، علوم، ۲۸۳
یونانی، فرهنگ، ۳۱۴
یونانی، تاریخ‌نگاران، ۶۳، ۸۰، ۶۴۵، ۶۵۲، ۷۲۶
یونانیان، ۵۶، ۳۱۴، ۶۲۳، ۶۵۱، ۶۸۷، ۷۰۶، ۷۲۷، ۷۵۶، ۷۶۴-۷۶۵، ۷۷۶
یونکر (پژوهشگر)، ۳۲۱، ۳۳۶-۳۳۷، ۳۷۶
یوهان کریستُف آدِلونگ، ۲۰
یوهانا نارتن، ۱۳۷، ۱۳۹
یوهانس اشمیت، ۲۵-۲۷، ۳۷، ۴۰، ۴۶، ۶۹، ۸۲، ۱۷۹
یوئه‌چی، قبایل، ۵۷۹، ۵۸۱
یهودی (ادبیات)، ۳۲۴
یهودیان، ۲۱۰، ۲۶۲، ۳۲۱، ۳۶۰، ۷۰۶، ۷۳۱، ۷۳۵، ۷۵۳
یهودیت، ۳۱۹، ۷۳۲-۷۳۳
ییدی (زبان)، ۳۶

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia (CGIE) is an academic research institute set up in Tehran, Esfand 1362/ March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

First Published
Tehran, 2014

Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia,
Kashanak, Niyavaran, Tehran.
P. O. Box: 19575/197.
Tel: 0098 21 22297626 . Fax: 0098 21 22297663.
E-mail: centre@cgie.org.ir
www.cgie.org.ir

TEHRAN, 2014

THE COMPREHENSIVE HISTORY OF IRAN

VOLUME V

Director & General Editor

Kazem Musavi Bojnurdi

Editors-in-chief
(Pre-Islamic & Ancient Periods)

Hassan Rezai Baghbidi
Mahmoud Jafari Dehaghi

THE CENTRE FOR THE GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

CENTRE FOR IRANIAN AND ISLAMIC STUDIES

THE COMPREHENSIVE HISTORY OF IRAN

VOLUME V