

دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره دوم. پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۱-۲۶
مقاله علمی-پژوهشی

وئیکرد

بانی گمنام کشاورزی و پیشوای طبقه دهقانی

فاطمه جهان‌پور*

چکیده

در اساطیر ایرانی کمتر نام و نشانی از وئیکرد می‌یابیم و در اندک متون بازمانده از ایران پیش از اسلام، به اختصار به این نکته که او برادر هوشنگ است و بانی امر کشاورزی که لقب پیشدادی نیز داشته، بسنده شده است. در متون اسلامی با وجود آنکه از او به عنوان پیامبر یاد شده، اما چندان خبری از او نیست و ابوریحان بیرونی شاید از معدود نویسندگانی باشد که قدری مبسوط‌تر به این شخصیت توجه کرده و زمینه را برای ارائه فرضیاتی درباره او، خاستگاه، وظایف و نسبتش

* کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران. دانش‌آموخته پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

تهران، ایران. fjahanpour@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۲۵



با طبقات اجتماعی فراهم آورده است. او با یکی انگاشتن دهقانی و کتابت، طبقه دهقانان را هم‌شأن طبقه دبیران دانسته و ستاره تیر (عطارد) را ستاره ویژه نویسندگان و دهقانان برشمرده است. این مقاله بر آن است ضمن بررسی پایگاه طبقه دهقانان و نقش آنان در انتقال فرهنگ و ادب ایران باستان به دوران اسلامی و نسبت ایشان با طبقه دبیران و قشر فرهیخته جامعه ایرانی، به تحلیل نقش وئیکرد و جایگاه او پرداخته، تا شاید از این رهگذر بتواند دلایل گمنامی این شخصیت اسطوره‌ای را دریابد.

کلیدواژه‌ها: وئیکرد؛ هوشنگ؛ کشاورزی؛ دهقانی؛ دبیری؛ ستاره تیر/عطارد.

مقدمه

اگر با دیدگاه میرچا الیاده در تعریف اسطوره همداستان باشیم که باور دارد اسطوره روایت قدسیانه سرگذشتی مینوی است که از آفرینش‌ها و هست‌شدن‌ها حکایت می‌کند، به این معنی که چگونه هر چیزی هستی خود را آغاز کرده، به وجود آمده و شکل گرفته و شخصیت‌های اسطوره، موجودات مینوی با افعالی شگفت‌انگیز و خارق‌العاده از جنس ایزدان و یا شبه‌ایزدانی هستند که به واسطه کارهایی که در نخستین لحظه آفرینش و در سرآغاز پدیداری هر چیزی انجام داده‌اند، شهرت یافته و شناخته شده‌اند و روایت اسطوره بازتاب کار خلاقه آنان و آشکارکننده قداست کردار ایشان است (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۴-۱۵)؛ می‌توان چنین پنداشت که انسان باورمند اسطوره برای هر عنصری در جهان پیرامون، هر کردار انسانی، پیدایش هر نهاد اجتماعی، قائل به فاعلیت پدیدآورنده‌ای است که آن را در زمان آغازین، «زمان شگرف بدایت همه چیز»، آفریده و یا بنیان گذاشته است. بر این اساس، پیدایش کائنات و برآمدن آفتاب، گذر زمان، کشف آتش، رشد گیاهان و تنوع جانوران، شکل‌گیری اجتماعات انسانی و پیدایش حکومت‌ها، الگوی کردارها و رفتارهای گیتیانه آدمیان، ظهور نهادهای اجتماعی، سنت‌ها و آداب و رسوم، همه و همه در سایه وجود چنین باوری قابل درک و تعریف هستند. در این میان، امر کشاورزی و زراعت نیز

وئیکرد، بانی گمنام کشاورزی و پیشوای طبقه دهقانی ۳

نمی‌تواند فارغ از این دیدگاه تعریف و برداشت شود. به عبارت دیگر کشاورزی که تأمین‌کننده مهم‌ترین نیاز زندگی انسان‌هاست، از این منظر جنبه قدسیانه یافته و از یک فعل ساده بشری، بدل به مفهومی انتزاعی شده که باید در ساحتی پر رمز و راز آن را تعریف کرد و برای آن ایزدی و قهرمانی با قدرتی مافوق انسانی متصور شد. در پهنه اساطیر ایرانی، وئیکرد برادر هوشنگ از خاندان شاهان پیشدادی و از نسل کیومرث، بنیانگذار کشاورزی و آیین‌های دهقانی است. با این وجود، شخصیت او زیر سایه سنگین حضور برادرش هوشنگ رنگ باخته و گاه حتی به فراموشی سپرده شده است. هوشنگ که مقام والای پادشاهی و قانونگذاری را در اختیار داشت، توانست امر دهقانی را تحت‌الشعاع جایگاه خود قرار دهد و به تدریج خویشکاری‌های بنیانگذار کشاورزی، به مردانی دیگر داده شد و به این ترتیب نام و جایگاه وئیکرد در متون فارسی میانه و جدید بازتابی در خور نیافت. این کم‌توجهی به شخصیت وئیکرد در تحقیقات پژوهشگران معاصر نیز ادامه یافت و محققان به او چندان عنایتی نداشتند به طوریکه با بررسی دایره‌المعارف‌های اساطیری و تاریخی و پژوهش‌های مربوط به این حوزه، می‌توان به فقدان آن پی‌برد. کریستین‌سن از معدود نویسندگانی است که در چندین کتاب و تحقیقات خود به این شخصیت اشاره کرده که در این میان، کتاب *نمونه‌های نخستین/انسان و نخستین شهریار* وی به این موضوع قدری مبسوط‌تر پرداخته است. او با مطالعه روایات دینی زرتشتی و نیز تاریخ‌های عمومی به این نتیجه رسید که نقش وئیکرد در تاریخ‌های سلطنتی رسمی ساسانی یا همان *خدا/ینامگ*‌ها مورد بی‌مهری واقع شده و کاتبان این متون از کنار او به سکوت گذشته و وظایف و نقش وی را به دیگران واگذار کرده‌اند و اگر امروز نامی از این شخصیت باقی مانده است به مدد کتب دینی و اشارات ابوریحان بیرونی است (کریستین‌سن، ۱۳۸۳: ۱۹۳). کریستین‌سن در این کتاب مدعی است که وئیکرد برادر هوشنگ در اصل نام یک شاخه نژادی از مردمان است و تا آنجا پیش می‌رود که نام او را با نام هفتمین سرزمینی که اهورامزدا آفریده، یکی می‌داند (همان: ۱۳۹). ادعایی که دیگران چندان با آن همداستان نبودند. چنانکه نیبرگ برای نام این سرزمین پیشنهاد دیگری داشته و آن را

سرزمین ایزد «وای/ویو» خوانده است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۳۳۵). پژوهشگران دیگر که موضوع دهقانان محل توجه و بحث آنان بوده، گاه به اشارتی مختصر از وئیکرد نام برده و برخی نیز بی‌هیچ یادکردی از او در گذشته‌اند. مقاله «دهقان» احمد تفضلی به معرفی طبقه دهقان از منظر زبان‌شناسی و تاریخی پرداخته و به شخصیت وئیکرد اشاره‌ای کوتاه کرده است و از آنجا که هدف نویسنده معرفی این طبقه از جامعه ساسانی بود، این مسئله قابل فهم است. مقاله دیگر با عنوان «دهقانان در دوران انتقال» اثر طاووسی و میرزایی به نقش دهقانان در انتقال سنت‌های ایرانی در قرون نخستین اسلامی پرداخته است. این مقاله هم به تذکاری مختصر درباره وئیکرد بسنده نموده است. از دیگر مقالات در این باره می‌توان به مقاله «نبرد دو زبان: نقش دهقانان ایرانی در جدال دیرپای پارسی با عربی» نوشته محمود فتوحی رودمجنی اشاره کرد. هدف این پژوهش بازنمایی تلاش دهقانان و فرهیختگان ایرانی در جهت حفظ و پاسداری از زبان و ادب فارسی بوده و اینکه چگونه در میانه سده‌های چهارم تا هشتم هجری این رویارویی میان زبان فارسی و عربی جریان داشته است. در این مقاله سخنی از وئیکرد به عنوان بانی طبقه دهقانان نیامده است. مقاله پیش‌رو بر آن است تا با تفصیل بیشتری به معرفی شخصیت وئیکرد به عنوان بنیانگذار کشاورزی و آئین‌های دهقانی بپردازد. اینکه چرا امر قانونگذاری و پادشاهی با کشاورزی قرین و توأم بود و دو برادر آن را نمایندگی می‌کردند؟ دلایل گمنامی وئیکرد در متون و تاریخ اساطیری چه بود؟ چگونه خویشکاری وئیکرد به تدریج به هوشنگ واگذار شد؟ چه نسبتی میان طبقه دهقانان و جامعه دبیران وجود داشت و چرا دهقانان حمایت از این قشر را وظیفه خود می‌دانستند؟ با توجه به نزدیکی دو قشر دهقان و دبیر، آیا می‌توان وئیکرد را علاوه بر سروری طبقه دهقانان، پیشوای طبقه دبیران نیز دانست؟

وئیکرد و خویشکاری‌های او

در اساطیر ایرانی، کشاورزی امری مقدس و پیدایش آن به شخصیتی فراانسانی به نام «وئیکرد» (mp: Waykard/Vaēgered/ Wēkard) منسوب است. از او به عنوان برادر هوشنگ و بنیانگذار کشاورزی و آئین دهقانی در متون پهلوی و تاریخی یاد شده که در زمره نسل‌های آغازین بشری است (Justi, 1963: 340). در کمال شگفتی، متون اوستایی نامی از او نبرده‌اند، اما نوشته‌های تفسیری بر اوستا او را به یاد داشته و نام او را با اندک تفاوت‌های آوایی به صور مختلف ذکر کرده و برایش شجره‌نسب‌های متنوعی آورده‌اند. دینکرد پنجم «وئیکرد» را فرزند فرواک پسر سیامک دانسته (کتاب پنجم دینکرد، فصل ۴، بندهای ۱ و ۲، نک: آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۳۶ - ۳۸) در حالیکه دینکرد هفتم برای «وئیکرد» نسب‌نامه‌ای مبسوط‌تر آورده و او را پسر سیامک، پسر مشی، پسر کیومرث و از سلسله شاهان پیشدادی خوانده (دینکرد هفتم، مقدمه، بندهای ۱۵ و ۱۶، نک: راشدمحصل، ۱۳۸۹: ۲۰۰) و دینکرد هشتم بر اساس چهارده‌دینسک او را با نام «ویکرد» فرزند مشی و مشیانه و با لقب پیشداد آورده است (کتاب هشتم دینکرد، فصل ۱۲، بند ۵، نک: نظری فارسانی، ۱۳۹۷: ۵۹؛ کریستین‌سن، ۱۳۶۸: ۶۷؛ Madan, 1911: 688). همه این متون در برادری او با هوشنگ هم‌داستانند. در منابع تاریخی نیز بر اساس اخبار خدای‌نامگ‌ها برای وئیکرد سلسله‌نسب ساخته‌اند. مسعودی او را با نام «وهکرت» پسر فردال، پسر سیامک پسر نرسی، پسر کیومرث (مسعودی، ۱۳۹۰: ۲۸۷/۱) معرفی کرده است و نویسندگان دیگری همچون ابن‌بلخی، حمزه اصفهانی و نویسندۀ گمنام کتاب *مجم‌التواریخ و القصص* او را به نام «ویکرت» خوانده و نسب او و برادرش هوشنگ را به فرواک/ فروال پسر سیامک پسر مشی پسر کیومرث رسانیده و آنان را پیامبران زمان خود می‌دانند (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۱۰، ۲۷؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۲۰، ۳۰؛ *مجم‌التواریخ*، ۱۳۱۸: ۲۴).

در متون دینی زرتشتی، وئیکرد را بنیانگذار کشاورزی (warzīdārīh) و آئین دهقانی (dehigānīh) دانسته که پرورنده جهان (gēhān parwardār) است و برادرش هوشنگ را بانی قدرت شاهی و فرمانروایی بر دنیا (gēhān xwadāyīh) و نگاهبانی جهان (gēhān pānagīh) و برپا دارنده قانون و داد و دهیوبدی (dahibedīh) و سرپرست و قیم آفریدگان (rāyēnīdārīh ī dām) می‌دانند (کتاب پنجم دینکرد، فصل ۴، بند ۲، نک: آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۳۸؛ دینکرد هفتم، مقدمه، بندهای ۱۶ و ۱۷، نک: راشد محصل، ۱۳۸۹: ۲۰۰؛ کتاب دینکرد هشتم، فصل ۱۲، بند ۵، نک: نظری فارسانی، ۱۳۹۷: ۵۹؛ موله، ۱۳۹۵: ۴۶۸؛ مولایی، ۱۳۹۵: ۸۰۹؛ Madan, 1911: 688).

می‌دانیم که میان اداره جامعه و برقراری نظم و قانون در آن و تأمین نیازهای غذایی و امور اقتصادی از طریق کشاورزی، رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. بطوری‌که پیدایش نخستین دولت‌شهرها کمی پس از رواج کشاورزی و زراعت بوده است. تجربه زیسته آدمیان نشان داده که با پیدایش کشاورزی و کاشت زمین، به تدریج یکجانشینی و سکونت رواج یافت و به دنبال آن، آغازین اجتماعات انسانی و به اصطلاح مدنیت‌ها شکل گرفت و گسترش یافت. تجمع انسان‌ها در یک مکان، ضرورت پیدایش نظم سیاسی در قالب ساختار اداری و حکومتی را پیش آورد و نظام دولت‌شهرها پدید آمد. افرادی در مقام برپایی نظم اجتماعی و اجرای مقررات، قدرت را به دست گرفته و نقش قانونگذاران و مجریان قانون را ایفا کردند و گروهی دیگر وظیفه کشاورزی و تأمین معاش و امور وابسته به آن را بر عهده گرفتند و به این ترتیب طبقات اجتماعی بر اساس نوع شغل و حرفه‌ای که هر یک از اعضای جامعه بدان متعهد بودند، پدید آمد. بر این اساس، به نظر می‌رسد سامان دادن به جوامع بشری از طریق قانون‌گذاری و تشکیل حکومت و نیز آبادانی و کشاورزی جهت تأمین نیازهای معیشتی انسان‌ها، دو مقوله بهم وابسته و دو وظیفه توأمان است. به عبارتی بهتر، جهان آباد نمی‌شود مگر به مدد کشاورزی و زراعت و از سویی، جهان سرسبز و آباد نیاز به حاکمان و شاهانی دارد که امور مربوط به آن را در اختیار داشته و اداره کنند و قوانین را به اجرا گذارند.

این واقعیت تاریخی، الگویی برای پیدایش اسطوره‌های بنیانگذاری جوامع و ساختار آن به وجود آورد. در اساطیر ایرانی، کیومرث پیش نمونه نخستین انسان است. موجودی کامل با پیکری درخشان (بندهش، فصل ۹، نک: بهار، ۱۳۸۰: ۸۰؛ وزیدگی‌های زادسپرم، فصل ۲، بند ۱۰، نک: راشد محصل، ۱۳۸۵: ۳۸) که از نطفه‌اش، اولین زوج بشری با نام‌های مشی و مشیانه زاده شدند تا نسل آدمی را گسترش دهند و چنین نیز شد. با پیدایش آغازین اجتماعات انسانی، هوشنگ به عنوان پایه‌گذار نخستین حکومت در عرصه تاریخ پیشدادی چهره نمود و برادرش وئیکرد موجد کشاورزی و زراعت شناخته شد. در این خوانش از اساطیر، به خوبی توأمان بودن دو وظیفه پادشاهی و کشاورزی، یا به اصطلاح دهیوبدی و دیهکانی را در وجود دو برادر می‌توان دید. دینکرد پنجم به این نکته تصریح می‌کند که هوشنگ به سبب داشتن فره برتر، فرمانروای جهان شد و وئیکرد به دلیل داشتن وظیفه دهقانی، به مقام کشاورز و پرورنده جهان نائل آمد و اعقاب ایشان تخمه فرمانروایان را در میان نسل دهقانان افزایش دادند (کتاب پنجم دینکرد، فصل ۴، بند ۲، نک: آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۳۸). همبستگی و توأمان بودن این دو خویشکاری در وجود دو برادر را در عباراتی از دینکرد هفتم نیز می‌توان مشاهده کرد. در آنجا ذکر شده که فره پیامبری به سوی وئیکرد و هوشنگ پیشدادی آمد «برای آراستن دادِ دهگانی (dād ī dehigānīh). برزیگری جهان و دهدی و جهان‌پایی اندر جهان. ایشان به برادری و دین دادی (قانون دین) و هم‌نیرویی دهدی و برزیگری، جهان را بیاراستند از طریق رواج قانون دین اورمزد و آراستن پیوند (خویشاوندی) میان آفریدگان اورمزد» (دینکرد هفتم، مقدمه، بندهای ۱۶ و ۱۷، نک: راشد محصل، ۱۳۸۹: ۲۰۰). با کمی دقت در ترکیب اضافی «دادِ دهگانی»، می‌توان دو لغت «داد» به معنای قانون و اجرای آن که وظیفه پادشاه و حاکم است و کلمه «دهگانی» که مفهوم برزیگری و کشاورزی از آن مستفاد می‌شود، را در کنار یکدیگر دید. این عبارت ترکیبی، توأمان بودن دو کارکرد و وظیفه را در وجود دو برادر یعنی هوشنگ و وئیکرد تصریح می‌کند. این باور در سخنان نقل شده از خسرو انوشیروان نیز آشکارا دیده می‌شود. او به شاهان توصیه می‌کرد که «از دهگانی پاسداری کنید هم‌چنانکه از کشور

پاسداری می‌کنید که این دو برادرانند. نیای دور ما هوشنگ، با همه پادشاهی، دهگان بود» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۹). ابوریحان بیرونی نیز ضمن شرح دو جشن باستانی ایرانی، یعنی تیرگان (سیزدهمین روز از ماه تیر) و خرم‌روز (نخستین روز از دی‌ماه)، توأمان بودن و پیوستگی دو امر پادشاهی (دهیوبدی) و کشاورزی (دهقانی) را تأکید می‌کند. او در بیان دلایل برگزاری جشن «تیرگان» ضمن شرح داستان تیراندازی آرش، دلیل دیگری را هم متذکر می‌شود: «سبب دوم آن است (دهوفذیه) که معنای آن حفظ و حراست است و فرمانروایی در آن و دهقنه که معنای آن عمارت دنیا و زراعت و قسمت آن است، با هم توأم‌اند که عمران دنیا و قوام عالم بدان‌هاست و فساد عالم با این دو اصلاح می‌پذیرد» (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۳۵). همو دربارهٔ جشن «خرم‌روز» نیز می‌نویسد: «در این روز پادشاه با دهقانان و برزیگران مجالست می‌کرد و در یک سفره با ایشان غذا می‌خورد و می‌گفت من امروز مانند یکی از شما هستم، با شما برادر هستم، زیرا قوام دنیا به کارهایی است که به دست شما می‌شود و قوام عمارت آن هم، به پادشاه است... پس من که پادشاه هستم با شما برزیگران برادر خواهم بود و مانند دو برادر مهربان خواهیم بود بخصوص که دو برادر مهربان، هوشنگ و ویکرد چنین بودند» (همان: ۳۴۴ - ۳۴۵).

اما چطور دهقانی، هم‌سنگ و هم‌ارز پادشاهی تواند بود؟ چگونه است که پادشاه خود را با دهقانان، برادر می‌خواند و هم سفره می‌داند؟ آنچه در اینجا نکتهٔ کلیدی است، مفهوم «دهقانی» است. به نظر می‌رسد بر خلاف برداشتی که امروزه از واژهٔ دهقان استنباط شده و معنای آن به امر کشاورزی و برزگری محدود گشته، این لغت پیش‌تر از توسع معنایی و گسترهٔ کارکردی فزون‌تری برخوردار بوده است. با توجه به عبارات برگرفته از کتب دینکرد، شاید بتوان دهقانی را ترکیب دو وظیفهٔ اداره و اجرای قانون و فرمانروایی (دهیوبدی) همراه با نقش کشت و زرع و برزیگری (دهکانیه) دانست. به عبارتی دیگر این دو نقش، دو روی یک سکه‌اند. زیرا کاملاً همسو و همراه با هم آمده و چنین برداشت می‌شود. چنانکه در سخن خسرو انوشیروان نیز آشکارا به تجمیع این دو خویشکاری البته در وجود هوشنگ اشاره شده است و چه بسا او زیرکانه برای آنکه به زعم خویش جایگاه پادشاهی را تضعیف

وئیکرد، بانی گمنام کشاورزی و پیشوای طبقه دهقانی ۹

نکرده باشد، بی‌آنکه نامی از وئیکرد دهقان بیاورد، امر دهقانی را در شخص هوشنگ- شاه پیشدادی- منحصر کرده است. و یا به گمان برخی به منظور آنکه افتخار تمامی پیشرفت‌های تمدنی به هوشنگ، بانی سلسله پیشدادی و پدر خاندان پادشاهی برسد، نام وئیکرد دهقان و نقش بنیادین او در پیدایش کشاورزی، در سالیان آخر ساسانی حذف گردیده است (کریستین‌سن، ۱۳۸۳: ۱۹۳). بهر روی اینکه هوشنگ و برادرش وئیکرد در متون دینی مزدایی، لقب پیشداد گرفته و در منابع تاریخی اسلامی پیامبر نامیده شده‌اند، شاید گواهی باشد به وحدت و یگانگی این دو خویشکاری و وظیفه اجتماعی. بر این اساس، اگر هوشنگ می‌تواند هر دو وظیفه پادشاهی (اداره جهان) و دهقانی (آبادانی جهان) را در خود جمع کند، چه بسا بتوان برای شخصیت وئیکرد نیز چنین تجمیع خویشکاری را متصور شد. به عبارت دیگر شاید بتوان ادعا کرد که وئیکرد نیز می‌تواند همزمان هم پادشاه باشد و جهان را اداره کند و هم دهقان باشد و در عمارت و آبادانی آن بکوشد.

واژه «دهقان» تحول یافته کلمه dahīgān است که از لغت dahyu فارسی باستان به معنی سرزمین، کشور گرفته شده است و دهیگان یعنی متعلق به ده، سرزمین و کشور (Kent, 1961: 190; Tafazzoli, 2011:223; Mackenzi, 1971: 24; دوره لفظ «ده» بر قلمرو وسیعی از سرزمین‌ها اطلاق شده و مفهومی همچون کشور و میهن را دارد. چنانکه داریوش شاه هخامنشی در کتیبه بیستون، خود را شاه دهیوها، یعنی شاه کشورها می‌خواند (Kent, 1961: 116). اما آنچه کلمه دهقان را به عنوان یک اصطلاح و ترم اجتماعی مشخص می‌کند، در جامعه باستان ایران تا نیمه دوم حکومت ساسانی تجربه نشده بود. تا آن زمان سلسله مراتب اجتماعی طبقه بالای جامعه بر اساس کتیبه شاپور اول در حاجی‌آباد شامل شهریاران، واسپوهران، بزرگان و آزادان بود و منظور از آزادان، همان اشراف فرودست و نجای زمیندار کوچک بودند (شیپمان، ۱۳۸۴: ۸۹؛ جانستن، ۱۳۹۲: ۱۶۱؛ عریان، ۱۳۸۲: ۳۸؛ دریایی، ۱۳۸۳: ۳۱؛ جم، ۱۳۹۲: ۲۶).

اما در میانه دوران ساسانی به دنبال جنبش‌های مساوات‌طلبانه مزدکیان و شورش‌های طبقه تهیدست جامعه، لزوم اجرای اصلاحاتی در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی

در جامعه به روشنی مطرح شد. قباد پادشاه ساسانی (۴۸۸-۵۳۱م.) و جانشینش خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م.) برای کاستن از قدرت اشراف بلندپایه که پیوسته در امور سیاسی دخالت کرده و در برابر سیاست‌های پادشاه اخلاص‌گری می‌کردند و نیز برای دادن اندک امتیازی به تودهٔ فرودست جامعه، دست به اصلاحاتی در امور سیاسی و اقتصادی زدند و همزمان تغییراتی در ساختار سلسله مراتب طبقاتی پدید آوردند که نتیجهٔ آن زایش طبقهٔ نوظهوری از بطن قشر آزادان (āzādān) با عنوان دهقانان بود. نجبای خرده‌مالکی که به تدریج در سایهٔ حمایت‌های حساب شده و برنامه‌ریزی شدهٔ حکومت مرکزی، قدرت یافته و به عنوان یک طبقهٔ فعال اجتماعی شناخته شدند و توانستند نقش فعال‌تری در سیاست‌های حکومت مرکزی ایفا کرده و از منزلت اجتماعی بیشتری برخوردار شوند که این امر به زیان جایگاه و موقعیت اشراف تمام شد. دهقانان به مرور از امتیازات طبقهٔ نجبا همچون داشتن سواد و توانایی خواندن و نوشتن، آموزش فنون نظامی، تربیت و آشنایی با آداب زندگانی مردمان فرهیخته بهره‌مند شدند. آنان ادارهٔ امور دهکده‌ها را به شکل موروثی در اختیار داشته و به عنوان عامل و نمایندهٔ حکومت در میان روستائینان و حلقهٔ ارتباطی میان دولت و کشاورزان بودند. وظیفهٔ آنان جمع‌آوری مالیات از روستاییان، رسیدگی به امور عمرانی در نواحی خود همچون تعمیر پل‌ها، راه‌ها، امور مربوط به قنات‌ها، سدها و کانال‌های آبیاری بود و در صورت لزوم گاه در امور نظامی و یا سرکوبی شورش‌ها نیز حضور می‌یافتند. در قبال خدمات آنان، دولت اختیار روستاها و آبادی‌ها را به صورت تیول به ایشان واگذار کرد (کریستین‌سن، ۱۳۸۶: ۶۵ - ۶۶؛ دریایی، ۱۳۸۳: ۱۶۵؛ طاووسی و میرزایی، ۱۳۸۳: ۵۲؛ فاضلی‌پور، ۱۳۸۰: ۵۳، ۸۳ - ۸۴). شاید بتوان خاطرهٔ افرادی از این طبقه را در شخصیت ریدک، غلام خوش آرزوی خسرو قبادان در متنی پهلوی با همین عنوان باز جست. کسی که در نتیجهٔ رویکرد دربار و بازنگری و اصلاحات در سیاست‌های حکومت، توانسته بود از امتیازات طبقات بالای جامعه برخوردار شود. بر اساس این متن او به دانش زمانه آگاه بود، فرهنگ آموخته و بر علوم دینی اشراف داشت، از دقایق و ظرایف شغل دبیری بهره برده و به انواع هنرها همچون خوشنویسی، سوارکاری،

نیزه‌اندازی، شمشیرزنی، چوگان بازی، نواختن آلات موسیقی، سرودن شعر و چکامه و دانش ستاره‌شناسی آراسته بود و سزاوار آنکه ندیم و همنشین خلوت و جلوت پادشاه ساسانی باشد (Corpus of Pahlavi Texts, 1913: 27-28). ریدک اگر چه در متن پهلوی از طبقه واسپوهران معرفی شده (همان)، اما روایت عربی از همین متن، او را پسر یکی از دهقانان خوانده است (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۴۷؛ کارگر، ۱۳۸۹: ۳۴). این تفاوت در قرائت طبقه‌ای که او بدان وابسته است، تأییدی است بر آنچه که درباره ارتقای طبقه دهقانان و دستیابی ایشان به امتیازات گروه نجبا و واسپوهران مطرح شد. وظایف متعدد و زیربنایی این طبقه، به تدریج بر نفوذ اجتماعی ایشان در میان روستاییان از یک طرف و وابستگی حکومت به این طبقه از سویی دیگر می‌افزود. نتیجه این سیاست، رسیدن به نوعی از تکثرگرایی و دور شدن از سازوکار تمرکزگرایی بود که ساختار حکومت ساسانی بر آن قرار داشت. بطوریکه دهقانان به منافع خویش بیش از بقای حکومت بها داده و در آستانه حمله اعراب به ایران، ترجیح دادند از منافع حکومت به نفع زاد و رود خود چشم‌پوشی کنند. با ورود تازیان به ایران، گروهی از دهقانان سیاست سازش و آشتی با اعراب را در پیش گرفته و با پرداخت جزیه و همراهی با فاتحان تازه‌وارد، موقعیت خویش را حفظ کرده و در مقام و جایگاه اجتماعی قدیم باقی ماندند و به انجام وظایف خود، اینک برای سروران و اربابان جدید ادامه دادند. از آنجا که دهقانان از معتمدان محلی و آگاه به سرزمین‌های خود و آشنا به ساختار مالی و اقتصادی و نیز امور سیاسی بودند، به عقل و تدبیر شناخته شده و طرف مشورت و یاری اعراب قرار گرفتند (جهشیاری، ۱۹۸۸: ۳۱؛ نولدکه، ۱۳۷۸: ۴۶۷ - ۴۶۸) و راهنمایی‌های ارزنده‌ای درباره شیوه‌های اداره کشور به ایشان دادند (یعقوبی، ۱۳۸۹: ۱۴۵/۲). آنان با پرداخت جزیه برای خود و روستاییان تحت اختیارشان، جلوی کشتار و غارت روستاها و سرزمین‌های خود را گرفته و با ادامه وظیفه جمع‌آوری مالیات و پرداخت آن به خزانه دولت تازه تأسیس اسلامی، مورد توجه و اقبال حاکمان مسلمان قرار گرفتند و به دلیل آنکه در انجام وظایف به نیکی و درستی عمل می‌کردند، به پاکدستی و صداقت و راستگویی نیک‌نام شدند. بطوریکه بسیاری از حاکمان محلی عرب

به این مسئله معترف بودند که گرفتن خراج از ایشان بسیار آسان‌تر از وصول همان مال از والیان عرب است و دهقانان را با صفات «ابصر بالجبايه» و «اوفى بالامانه» و «اهون فى المطالبه» می‌ستودند (الطبرى، ۱۹۶۷، الجزء الخامس: ۵۲۳). این شیوه از رفتار و مناسبات دهقان‌ها با والیان عرب، زمینه پیدایش خوش‌بینی و حرمت و احترام فراوان جامعه اسلامی و عربی را برای این طبقه فراهم آورد. چنانکه هم حاکمان عرب و هم نویسندگان و مورخین مسلمان، دهقانان را به عنوان مردمانی با فضل و کمال، فرهیخته و با فرهنگ، انسان‌های نژاده و آزاده می‌شناختند. در فرمانی از امام علی (ع) مبنی بر نحوه گرفتن خراج از مردم سواد، نشان و علامت دهقانان داشتن انگشتی زرین در دست (که مهر آنان نیز بود) و سواری بر اسب ذکر شده است: «الذين يركبون البرادين و يختمون بالذهب» (قدامة بن جعفر، ۱۹۸۱: ۳۶۸؛ البلاذرى، ۱۹۸۷: ۳۷۹) و یا وقتی طبرى به معرفی یکی از فرزندان مروّزان، حاکم یمن که دست‌نشانده امپراتوری ساسانی بود، می‌پردازد با الفاظ ستایش آمیزی او را تربیت شده فرهنگ ایرانی دانسته که با وجود عرب بودن، زبان پارسی می‌داند و آسوار است و به سان دیهکانان (یتدهقن) زندگی می‌کند (طبرى، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۶۵؛ الطبرى، ۱۹۶۷، الجزء الثانی: ۲۱۵) و یا شاعری در توصیف پوراندخت از پادشاهان اواخر دوره ساسانی او را «دهقانه» نامیده که شاهان بر او نماز می‌برند و خراجش می‌دهند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۲۱). در دوران اسلامی «دهقانی» همچون عنوان و امتیازی بود که گاه پادشاهان به زیردستان خود می‌بخشیدند. چنانکه سلطان مسعود غزنوی به سه تن از سران ترکمان سلجوقی شرف «دهقانی» عطا کرد و دستور داد آنان را «دهقان» خطاب کنند (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱/ ۴۸۹).

با علم بدین موضوع می‌توان دید که در متون نوشتاری قرون نخستین اسلامی، برای واژه دهقان دایره وسیعی از معانی متنوع ذکر شده و همراه با لغاتی همچون مرزبان، ملوک و مهتران (مجم‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۳۲۸)، اشراف‌زاده و نجیب‌زاده (نرشخی، ۱۳۸۷: ۹-۱۰)، اعیان و بزرگان، اسواران و دهسالاران (بلاذری، ۱۳۶۴: ۱۶۳) و گاه رعیت و زارع (دینوری، ۱۳۶۶: ۱۴۲) آمده که از یک‌سو نشان از سرگشتگی نویسندگان مسلمان در فهم وظایف

و خویشکاری طبقه دهقانان بوده و از سویی دیگر بیانگر تنوع و تکثر کارهایی است که در غیبت قدرت متمرکز حکومتی، بر عهده این گروه قرار داشته است. مسعودی یادآوری می‌کند که طبقه دهقان به پنج مرتبه تقسیم می‌شد که هر مرتبه لباسی خاص داشت که وجه تمایزشان بوده است (مسعودی، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۷۸). این گفته شاید ناظر بر تنوع وظایف دهقانان در این دوران باشد.

در قرون نخستین اسلامی که سرزمین ایران مرحله دشوار گذار از سلطه پادشاهی‌های باستانی را از سر می‌گذراند و دوران استیلای عرب را تجربه می‌کرد، یکی از تأثیرگذارترین نقش‌هایی که دهقانان بر عهده داشتند، حفظ و پاسداری از فرهنگ، زبان، آداب و رسوم، سنت‌ها و ارزش‌های ایرانی، میراث روایی و نیز تاریخ حماسی و باستانی و انتقال آن به دوران اسلامی بود (کندی، ۱۳۹۳: ۲۲؛ محمدی ملایری، ۱۳۷۹: ۳۵۷-۳۵۸). دهقانان نه تنها نماینده تمام عیار خصایل پهلوانی و فضایل ایرانی و جامع سنت‌های آن بوده، بلکه حامی و پشتیبان بسیاری از شاعران و ادیبان و سخنوران زبان فارسی بودند. بسیاری از شاعران بلندآوازه فارسی‌گوی، یا خود از خاندان‌های بزرگ دهقانی بودند همچون فردوسی (نظامی عروضی سمرقندی، ۱۳۷۲: ۷۵) و یا همچون فرخی و رودکی خود را مرهون الطاف و حمایت‌های دهقانان می‌دانستند (تفضلی، ۱۳۸۵: ۸۰؛ نظامی عروضی سمرقندی، ۱۳۷۲: ۵۸). نویسنده تاریخ سیستان اذعان می‌دارد که حاکمان عرب، شیفته شنیدن اندرزها و سخنان حکیمانه ایرانیان بودند و باور داشتند که «دهاقین را سخنان حکمت باشد» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱: ۱۳۲). بلعمی در نگارش تاریخش، خود را وام‌دار دهقانانی می‌داند که او را از گذشته ایران و تاریخ شاهان باستان ایران آگاه کرده‌اند (بلعمی، ۱۳۹۲: ۵-۶). این خویشکاری و مسئولیت سبب شد تا در فرهنگ واژگانی نویسندگان و شاعران ایرانی، واژه دهقان بر مفهوم هویت ایرانی و مشخصاً زبان فارسی دلالت کند:

از ایران وز ترک وز تازیان	نژادی پدید آید اندر میان
نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود	سخن‌ها به کردار بازی بود

(فردوسی، ۱۳۸۲: ۲/ ۱۸۶۵).

در نگارش شاهنامه ابومنصوری و به دنبال آن شاهنامه فردوسی، نقش دهقانان در بازگویی تاریخ حماسی و پهلوانی کاملاً آشکار است به طوریکه آنان را «خداوندان کتب» خوانده‌اند. ابومنصور عبدالرزاق به وزیر خویش ابومنصور معمّری فرمان داد تا خداوندان کتب اعم از دهقانان و فرزنانگان و جهان‌دیدگان را برای نگارش تاریخ باستان ایران گرد هم آورد تا «این نامه‌های شاهان و کارنامه‌هاشان و زندگانی هر یکی و روزگار داد و بیداد و آشوب و جنگ و آیین از کی نخستین که اندر جهان او بود که آیین مردمی پدید آورد و مردمان از جانوران پدید آورد تا یزدگرد شهریار که آخر ملوک عجم بوذ» (مقدمه شاهنامه ابومنصوری، نک: دهقانی، ۱۳۹۴: ۲۹ - ۳۰) را جمع‌آوری نموده و به نگارش درآورند. فردوسی در آغاز داستان کیومرث، راوی خود را دهقانی زبان‌آور و سخنگوی معرفی می‌کند:

سخنگوی دهقان چه گوید نخست که نام بزرگی به گیتی که جست

(فردوسی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۱). زیاد بن ابی‌سفیان حاکم بصره از دهقانی می‌گوید که برایش از پادشاهی و تاریخ پرشکوه و جلال ساسانیان نقل می‌کردند (بیهقی، ۱۹۹۹: ۲۰۶). این دلبستگی و علاقه دهقانان به حفظ تاریخ گذشته و مفاخره به شاهان ایرانی و تلاش برای واگویی و تکرار روایتی از پیشینه بشکوه ایران، سبب شد تا به تدریج واژه دهقان در قاموس زبان فارسی معادل فردی تاریخ‌دان، مورخ و حافظ و ناقل روایات و اساطیر کهن معنا شود (خلف تبریزی، ۱۳۸۰: ۴۰۵؛ انجوشیرازی، ۱۳۵۹: ۲۱۷۱؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱۳۱۷) و دهقانان در ردیف فقیهان و ادیبان و شاعران (الثعالبی، ۱۹۸۳: ۱۸۷) جامعه فرهیخته ایرانی را شکل دهند و زبان دهقان، مترادف زبان فارسی شود آنگونه که در فرهنگ‌های عربی، سخنوران بزرگ را با تعبیر «دهاقین الکلام» مورد خطاب قرار داده‌اند (فتوحی رودم‌عجنی به نقل از ابن رشیق القیروانی، ۱۳۹۷: ۳۴).

اما آنچه جایگاه دهقانان را به عنوان طبقه فرهیخته و آشنا با فرهنگ و کتابت تعالی می‌بخشد، سخن ابوریحان بیرونی است که دهقانی و کتابت را مقوله‌ای واحد دانسته و از این مرحله گامی فراتر نهاده و میان امری زمینی و اجرام آسمانی همچون سیارات و ستارگان، نسبتی مستقیم قائل شده و ستاره تیر (عطارد) را ستاره نویسندگان و دهقانان

برمی‌شمارد. لازم به ذکر است که پیش از بیرونی، ابومعشر بلخی نیز عطارد را ستاره نویسندگان و وزرا و حکما می‌دانست (ابی‌معشر الفلکی، بی‌تا: ۴۰). بیرونی در ادامه شرح جشن «تیرگان»، بلافاصله پس از تأکید بر توأمان بودن دو مقوله پادشاهی و کشاورزی، به مسأله کتابت و دبیری پرداخته و می‌نویسد: «کتابت در تلو آن و مقترن به این دو (یعنی دهوفذیه و دهقنه) می‌باشد. اما دهوفذیه از هوشنگ صادر شد و دهقنه را برادر دیگر او رسم نموده و نام این روز تیر است که عطارد باشد که ستاره نویسندگان است. در این روز بود که هوشنگ نام برادر خود را بزرگ گردانید و دهقنه را به او داد و دهقنه و کتابت یک چیز است و این روز را از راه اجلال و اعظام، عید گردانیدند و در این روز هوشنگ مردم دنیا را امر کرد که لباس کاتبان بپوشند و دهقانان را نیز بر همین کار، امر کرد» (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۳۵ - ۳۳۶). این عبارات به روشنی بیان می‌کند که نتیجه ظهور حکومت‌ها و گسترش کشاورزی و مدنیت، اختراع خط و پیدایش نوشتار در جوامع است. او تأکید می‌کند که میان دهقانی و دبیری، رابطه‌ای مستقیم وجود داشته بطوریکه در نظر و دیدگاه او «دهقانی» همان «کتابت» است.

با توجه به این سخنان، ستاره تیر(عطارد) که ستاره دبیران است، به دهقانان نیز تعلق می‌گیرد. شاید به دنبال چنین باوری بود که در سنت ادبی ایرانی، از دیر زمان ستاره تیر را «دبیر فلک» می‌نامیدند (یاحقی، ۱۳۸۶: ۲۶۴):

زیرش عطارد آنکه نخوانیش جز دبیر یک نام او عطارد، یک نام اوست تیر

(رودکی، ۱۳۷۴: ۷۸).

اما آنچه ستاره تیر(عطارد) را به طبقه دبیران پیوند داده و از آن ایشان کرده، مربوط به تعاملاتی است که میان ایرانیان و به ویژه پارسیان با همسایگان میان‌رودانی آنها وجود داشته و منجر به اخذ و تأثیرپذیری از فرهنگ و اسطوره‌های یکدیگر شده است. تیری (tīrī/tīriya) نام پارسی شده عطارد بوده که امروز به تیر(tīr) بدل گردیده است. برای مردمان بابل، عطارد ستاره منسوب به خدای نبو بود. نبو (nabu) را یکی از ایزدان میان‌رودانی و فرزند خدای مردوک می‌دانند که نماد خرد و اندیشه بود و خویشکاری‌اش

نوشتن تقدیر آدمیان. او را به عنوان خدای نویسندگی و دبیری و حامی کاتبان می‌شناختند و تجسم گیتیانه‌اش در هیئت ستارهٔ عطارد جلوه‌گری می‌کرد. گرچه بعدها به تدریج این ایزد، جایگاهش را از دست داده و در خدایان دیگری همچون آ (EA) و مردوک مستحیل گردید (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۲۱ - ۲۲۲؛ بویس، ۱۳۸۰: ۲۹۸؛ مک‌کال، ۱۳۷۳: ۳۷؛ Boyce, 1982: II/31 - 32; Russel, 1987: 295; Panaino, 2005; این ایزد روی خوش نشان داده و در میان ماده‌ها و پارس‌ها با اقبال زیادی روبرو شد (بویس، ۱۳۷۷: ۲۱۸ - ۲۱۹). محققان گمان می‌کنند که دبیران آرامی دربار هخامنشی، در جذب و پذیرش این خدا در انجمن ایزدان ایرانی نقش مؤثری داشته‌اند. زیرا این خدا نماینده و پشتیبان ایشان بود. این باور باستانی ایرانی که ستارهٔ تیر خدای دبیری و نگارش است، به دورهٔ اسلامی نیز تسری یافت و در ادب و شعر فارسی بازتاب پیدا کرد و با القابی همچون کاتب گردون، دبیر انجم، مستوفی دیوان اعلیٰ، کاتب علوی، مستوفی گردون توصیف شده است (مولایی، ۱۳۸۶: ۴۵۲ - ۴۵۴). در اساطیر ارمنی نیز، تیر، ایزد کتابت و سخنوری و علوم و هنر بوده است (آیوازیان - ترزیان، ۱۳۹۱: ۹۸ - ۹۹) و چه بسا این باور از سرزمین ارمنستان به ایران وارد شده باشد (بویس، ۱۳۷۴: ۹۶). کتاب *التفهیم* جایگاه سیارهٔ عطارد را طبقهٔ دبیران و صاحب‌دیوانان می‌داند که بر قوت اندیشیدن نظارت داشته و تصویر آن را به شکل چهرهٔ مردی می‌انگارد که بر کرسی نشسته و مشغول خواندن کتابی است و تاجی بر سر و جامه‌ای به رنگ زرد و سبز بر تن دارد (بیرونی، بی‌تا: ۳۷۰ - ۳۹۲). بر اساس این تصویرگرایی، شاید بتوان حدسیاتی دربارهٔ رنگ جامهٔ دبیران و دهقانان که پیش‌تر مسعودی و بیرونی به آن اشاره کرده بودند، مطرح کرد که چه بسا لباس این قشر از جامعه به رنگ زرد و سبز و یا طیفی از خانوادهٔ مربوط به این رنگ‌ها بوده است. آنچه این گمان را دربارهٔ رنگ جامهٔ این دو طبقه تقویت می‌کند، اشاره‌ای است که در داستان ویس و رامین آمده است. آنجا که دایهٔ ویس به مادر او، شهرو، شکایت کرده و از مشکل‌پسند بودن شاهدخت جوان شکوه نموده که با وجود آنکه او لباس‌هایی رنگارنگ دارد، اما به هریک از آنها خرده می‌گیرد:

و گرچه گونه‌گونه خز و دیباست	همی نپسندد اکنون آنچه ما راست
بگوید هر یکی را چند آهو	چو بیند جامه‌های سخت نیکو
کبودست این سزای سوگواران	که زردست این سزای نابکاران
دو رنگست این سزاوار دبیران	سفیدست این سزای گنده پیران

(گرگانی، ۱۳۴۹: ۴۶-۴۷).

در مصرع پایانی اشاره به دو رنگ بودن لباس دبیران شده همانگونه که بیرونی لباس عطار را دو رنگ آورده است. از سویی دیگر می‌دانیم که جامعه کشاورزان و دهقانان در دوره ساسانی کبودرنگ بوده است و رنگ کبود طیفی از رنگ‌های سبز تا آبی را شامل می‌شود (ویدن‌گرن، ۱۳۹۳: ۲۸). در بندهش نیز تأکید شده است که لباس ایزد سپهر همچون جامعه واستریوشان (کشاورزان و دهقانان) کبودرنگ است (بندهش، فصل ۴، نک: بهار، ۱۳۸۰: ۴۸).

با توجه به اینکه پیش‌تر جایگاه دهقانان در طول تاریخ پیش از اسلام و در دوران اسلامی مطرح شد، جای تردید باقی نمی‌ماند که بخش اعظمی از دهاقین مردمانی فرهیخته، دانش‌دوست و فرهنگ‌مدار بوده و با طبقه دبیران مناسبات نزدیکی داشته و چه بسا خود از جمله دبیران و ادباء و نویسندگان بوده‌اند و بیرونی با اشاره به این پیشینه، چنین ادعایی کرده است. امر به پوشیدن لباس و جامعه یکسان توسط دبیران و دهقانان در سخن بیرونی، نشانی از هم‌شأن بودن این دو طبقه است. بر این مبنا، اگر وئیکرد را علاوه بر پیشوای دهقانان، رد و سرور طبقه دبیران نیز بنامیم شاید سخنی به گزاف نباشد. هر چند برخی منابع، بنیان نهادن طبقه دبیری را به تهمورث نسبت می‌دهند (خیام، ۱۳۷۹: ۶۵). بنابراین با عطف به سخنان پیش‌گفته از ثعالبی که دهقانان را هم‌ردیف فقیهان و ادیبان و شعرا آورده و با توجه به سخن مسعودی که طبقه دهقانان را شامل پنج مرتبه می‌دانست و بی‌آنکه ذکری از نام این پنج مرتبه بیاورد، می‌نویسد که هر یک بنا به مرتبه و جایگاه خود جامعه‌ای مخصوص داشتند، چنانچه طبقه دهقان را در مفهوم وسیع‌تر گرفته و منظور از آن را طیفی از افراد فرهیخته جامعه بدانیم که در حوزه علوم و دانش و فرهنگ می‌کوشند،

در آن صورت شاید بتوان گفت که طبقه دهاقین شامل پنج مرتبه فقیهان، شاعران، ادیبان، دبیران و عراء (عیاران) بوده است.

با این تفصیل می‌توان دید که جایگاه رفیع دهاقین و نقش مؤثر ایشان در حفظ فرهنگ و آداب ایرانی و تلاش آنان در تداوم سنن پادشاهی ساسانیان سبب شد تا این قشر از جامعه از چنان وجاهت و پایگاهی برخوردار شود که با طبقه اشراف و بزرگ‌زادگان دوران پیش از اسلام پهلوی زده و در فقدان آن طبقه، جایگزینی برای آن محسوب گردد. بی‌سبب نیست که خلیفه دوم مسلمانان، آنان را با عنوان «اشراف‌الاعاجم» مورد خطاب قرار داده است (حمید بن زنجویه، ۱۹۸۶: الجزء الاول، ۵۲۵). بر این اساس اگر شخصیت اساطیری وئیکرد از نسل شاهان پیشدادی و برادر هوشنگ، بانی پادشاهی‌های جهان، سرور و رد این طبقه نامیده شود، امری ناممکن و نسنجیده نخواهد بود.

اما اگر در پی سرنوشت طبقه دهقانان در تاریخ میانه ایران باشیم، به نظر می‌رسد با گذشت نخستین قرون اسلامی و پیدایش حکومت‌هایی با تشکیلات جدید و برآمدن سلسله‌های ترک و غیر ایرانی، جامعه ایران با تحولات شگرفی در ساختار طبقات اجتماعی روبرو شد. سلسله مراتب پیشین کاملاً تغییر کرد و طبقه جدیدی از رجال دینی و علمای اسلامی و نیز نظامیان ترک زبان که هر دو گروه در ساختار قدرت سیاسی دست داشته و نقش مؤثری ایفا می‌کردند، ظهور کرد. آنان به مدد موقعیت به دست آمده توانستند ثروت فراوان اندوخته و شکل جدیدی از طبقه نجبا و اشراف و اعیان را در جامعه ایجاد کنند. از سوی دیگر با تغییر نظامات اقطاعی و از میان رفتن طبقه زمین‌داران و مالکان روستاها، به تدریج از اهمیت و اعتبار طبقه دهقانان فرو کاسته شد و قدرت مالی و وجاهت اجتماعی آنان رو به افول گذاشت بطوریکه دیگر در رأس هرم اجتماعی قرار نداشته و در نهایت واژه دهقان معنایی جز کشاورز و زارع پیدا نکرد (بولیت، ۱۳۹۵: ۵۲). کشاورزان و دهقانانی که اینک در خدمت تأمین نیازها و خواست‌های طبقه جدید متمول و متمکن قرار گرفتند.

به دنبال افول جایگاه دهقانان و تنزل شأن و مرتبت اجتماعی ایشان، اساطیر و پیوندهای افسانه‌ای مربوط به این قشر نیز از اذهان پاک شد. وئیکرد که روزگاری به عنوان پیشوا و

بنیانگذار کشاورزی و طبقه دهقانان از ارج و احترام خاصی برخوردار بود و روزی و جشنی و جامه‌ای و ستاره‌ای بدو اختصاص داشت، به تدریج در میانه آشوب‌های زمانه و انقلابات و تحولات اجتماعی، از خاطره‌ها محو گردید و دیگر نامی از وی در نوشته‌ها و متون ذکر نشد و امتیاز برپایی و بنیان‌گذاری امر مهم کشاورزی به شخصیت‌های نام‌آشنای دیگری همچون هوشنگ (فردوسی، ۱۳۸۲: ۱/۱۶؛ مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۰۰؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۲۷) و یا منوچهر (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۵۰؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۱؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۷) تعلق گرفت. هر چند خاطره عظمت و بزرگی دهقانان و نقش تأثیرگذارشان در حفظ تاریخ حماسی و باستانی ایران هرگز از حافظه جمعی ایرانیان پاک نشد.

نتیجه

در باورهای اساطیری ایرانی، هوشنگ و وئیکرد دو برادر از نسل شاهان پیشدادی بودند که افتخار بنیانگذاری ساختار قدرت شاهی و برپایی داد و قانون (دهیوبدی) و نیز رواج کشاورزی و آئین دهقانی را به آنان منسوب می‌کنند. به تدریج در اواخر دوران ساسانی نام وئیکرد به فراموشی سپرده شد و افتخار امر کشاورزی و سیاست‌ورزی به شکلی توأمان با نام هوشنگ گره خورد. اگر چه نام وئیکرد از خاطره‌ها محو شد، اما آئین دهقانی بر جای ماند. به دنبال تحولات سیاسی و اجتماعی که در نیمه دوم حکومت ساسانی و به ویژه پس از شورش مزدکیان در جامعه رخ داد، زمینه بروز اصلاحاتی هر چند جزئی و به شکل آمرانه از بالا به پایین ضرورت یافت و این امر سبب ظهور طبقه‌ای نو از نجبای خرده‌مالک به نام دهقانان شد که حلقه اتصال حکومت با بدنه جامعه بود. این طبقه نوظهور، نقش میانداری و وساطت میان جوامع روستایی و حکومت مرکزی را ایفا کرده و وظیفه مهم آنان جمع‌آوری مالیات و رسیدگی به امور عمرانی و اداره مناطق تحت نفوذ خود بود. این قشر تازه به دوران رسیده که وجودش را مدیون تضعیف و کم‌رنگ شدن قدرت اشراف و خاندان‌ها می‌دید، تلاش می‌کرد با کسب امتیازات مخصوص به طبقه اشراف، همچون

آموختن دانش و علوم و حرف مختلف و انواع هنرها، خود را به عنوان طبقه فرهیخته جامعه نشان دهد و توانست رقیبی قدرتمند برای طبقه اشراف شود. با ورود اعراب به ایران و سقوط امپراتوری ساسانی، طبقه دهقانان نه تنها نابود نشد بلکه پایگاهی محکم‌تر یافت و خود را در خدمت اربابان جدید قرار داد. آنان علاوه بر انجام وظایف پیشین، نقش مهمی در انتقال فرهنگ و تمدن ایران باستان نیز داشتند. اعراب که از گذشته‌های دور شیفته آداب درباری ایرانیان و دانش و حکمت آنان بودند، از طریق دهقانان توانستند با این آداب و سنن آشنا شوند. برخی از دهقانان خود دست به قلم برده و رسالت سنگین احیا و تداوم سنت‌های ایرانی را بر عهده گرفتند و گروهی دیگر با تشویق و پرداخت هزینه‌های زندگی شاعران و حماسه‌پردازان، در این امر خطیر و سرنوشت‌ساز سهیم شدند. به این سبب، شأن و مقام دهقانان در قرون نخستین اسلامی ارتقا یافت و آنان نه تنها طبقه‌ای مرفه محسوب می‌شدند، بلکه وجاهت علمی و ادبی ویژه‌ای نیز یافتند و در ردیف فقیهان و دانشمندان و ادبا و شعرا قرار گرفتند. آنان با قشر فرهیخته دبیران هم‌سنگ گردیده به طوریکه در پوشش و جامه و نیز تعلق ستاره تیر به عنوان نماد آسمانی، همتای یکدیگر شدند. از این رو واژه «دهقان» در فرهنگ‌نامه‌های دوران اسلامی گستره معنایی یافت و به طیفی از قشر فرهیخته و ادب‌آموخته تعلق گرفت. دوران طلایی دهقانان تا قرن پنجم و ششم هجری ادامه یافت. اما با ظهور سلسله‌های حکومتی ترکان، به تدریج جایگاه دهقانان رو به افول گذاشت و در نهایت «دهقان» معنایی در حد کشاورز و برزگر پیدا کرد.

کتابنامه:

- آیوازیان - تریان، ماریا (۱۳۹۱). *اشتراکات اساطیری و باورها در منابع ایرانی و ارمنی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌بلخی (۱۳۸۵). *فارسانمه*. تصحیح لسترنج و نیکلسون. تهران: اساطیر.

وَنیکورد، بانی گمنام کشاورزی و پیشوای طبقه دهقانی ۲۱

ابی‌معشر الفلکی الکبیر (بی‌تا). *فیه طوالع الرجال و النساء بالتمام و الکلمات*. نسخه چاپ سنگی. مصر: قاهره.

اصفهان، حمزه بن حسن (۱۳۴۶). *سنی الملوک و الارض و الانبیاء*. ترجمه جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

الیاده، میرچا (۱۳۶۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
انجوشیرازی، میر جمال‌الدین حسین بن فخرالدین حسن (۱۳۵۹). *فرهنگ جهانگیری*. ویراسته رحیم عقیقی. مشهد: دانشگاه مشهد.

البلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۸۷). *فتوح البلدان*. بیروت: مؤسسه المعارف.
البلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۴). *فتوح البلدان*. ترجمه آذرتاش آذرنوش. تهران: سروش.
بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۹۲). *تاریخ بلعمی*. تصحیح ملک‌الشعراء بهار. به کوشش محمد پروین گنابادی. تهران: زوار.

بلک، جرمی؛ گرین، آنتونی (۱۳۸۳). *فرهنگ‌نامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان*. ترجمه پیمان متین. تهران: امیرکبیر.

بندش (۱۳۸۰). *گزارنده مهرداد بهار*. تهران: توس.
بولیت، ریچارد (۱۳۹۵). *اعیان نیشابور*. ترجمه هادی بکائیان و حمیدرضا ثنائی. مشهد: مرن‌دیز.

بویس، مری (۱۳۷۴). *تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.

_____ (۱۳۷۷). «جشن‌های ایرانی». *تاریخ ایران/از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان*، ج ۳، بخش

۲. گردآورنده: احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر، صص ۲۰۵ – ۲۳۵.

_____ (۱۳۸۰). «بانو و دبیر، تأملی بیشتر بر آناهیت و تیر». ترجمه شهناز شاهنده. *فرهنگ*. ش ۳۷ – ۳۸، صص ۲۹۸ – ۳۰۶.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳). *آثارالباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.

_____ (بی‌تا). *التفهیم لاوائل صناعه التنجیم*. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: انجمن آثار ملی.

بیهقی، ابراهیم بن محمد (۱۹۹۹). *المحاسن و المساوی*. تصحیح عدنان علی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۸۸). *تاریخ بیهقی*. تصحیح محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی. تهران: سخن.

تاریخ سیستان (۱۳۸۱). تصحیح ملک‌الشعراء بهار. تهران: معین.

تفضلی، احمد (۱۳۸۵). *جامعه ساسانی*. ترجمه شیرین مختاریان و احمد باقی. تهران: نی.

- الثعالبی النیشابوری، ابی منصور عبدالملک (۱۹۸۳). *تتمه الیتمه الدهر فی محاسن اهل العصر*. شرح و تحقیق مفید محمد قمحیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل (۱۳۶۸). *غرر الاخبار ملوک الفرس و سیرهم*. ترجمه محمد فضائی. تهران: نقره.
- جانستن، جیمز هاوارد (۱۳۹۲). «دولت و جامعه در ایران اواخر عهد باستان». *ساسانیان*. ویراستار وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: مرکز، صص ۱۵۰ - ۱۶۷.
- جم، پدram (۱۳۹۲). «آزاد (āzād) و آزادان (āzādān)، منشأ و تحول آن از ایرانی باستان به ایرانی میانه غربی». *تاریخ ایران*. ش ۷۲/۵: صص ۱۷ - ۵۴.
- جهشیاری، ابی عبدالله محمد بن عبدوس (۱۹۸۸). *کتاب الوزراء و الکتاب*. تصحیح حسن‌الزین. بیروت: دارالفکر الحدیث.
- حمید بن زنجویه (۱۹۸۶). *کتاب الاموال*. تحقیق شاکر ذیب فیاض. الجزء الاول. الرياض: مرکز الملک فیصل للبحوث و الدراسات الاسلامیه.
- خلف تبریزی، محمدحسین (۱۳۸۰). *برهان قاطع*. تهران: نیما.
- خیام، عمر بن ابراهیم (۱۳۷۹). *نوروزنامه*. به کوشش علی حصوری. تهران: چشمه.
- دریایی، تورج (۱۳۸۳). *سقوط ساسانیان*. ترجمه منصوره اتحادیه و فرحناز امیرخانی حسینکلو. تهران: نشر تاریخ ایران.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- دهقانی، محمد (۱۳۹۴). *تاریخ و ادبیات ایران، شاهنامه ابومنصوری*. تهران: نی.
- دینکرد هفتم (۱۳۸۹). گزارنده محمد تقی راشد محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۶). *اخبار الطوال*. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نی.
- رودکی (۱۳۷۴). شرح و توضیح منوچهر ستوده. تهران: توس.
- شیپمان، کلاوس (۱۳۸۴). *مبانی تاریخ ساسانیان*. ترجمه کیکاوس جهاندار. تهران: فرزانه روز.
- طاووسی، محمود و علی اصغر میرزایی (۱۳۸۳). «دهقانان در دوره انتقال». *مجله مطالعات ایرانی*. س ۳، ش ۶، صص: ۴۷ - ۸۰.
- الطبری، ابی جعفر محمد بن جریر (۱۹۶۷). *تاریخ الطبری، تاریخ الرسل و الملوک*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: دارالمعارف بمصر.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۲). *تاریخ الرسل و الملوک*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- عریان، سعید (۱۳۸۲). *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه*. تهران: میراث فرهنگی کشور.

وَنیکورد، بانی گمنام کشاورزی و پیشوای طبقه دهقانی ۲۳

- فاضلی‌پور، طوبی (۱۳۸۰). *تاریخ کشاورزی در دوران ساسانیان*. تهران: پژوهنده.
- فتوحی رودمعجنی، محمود (۱۳۹۷). «نبرد دو زبان، نقش دهقانان ایرانی در جدال دیرپای پارسی با عربی». *ایران‌نامگ*. س ۳، ش ۴، صص: ۲۳-۴۴.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *شاهنامه*. تهران: هرمس.
- قدامة بن جعفر (۱۹۸۱). *الخراج و صناعة الکتابه*. شرح و تعلیق محمد حسین الزبیدی. جمهوریة العراقیه: دارالرشید للنشر.
- کارگر، داریوش (۱۳۸۹). «حکایت ندیم خوش آرزو، برگردانی کهن از خسرو قبادان و ریدک». *نامه ایران باستان*. س ۱۰، ش ۱ و ۲، صص: ۱۷-۵۱.
- کتاب پنجم دینکرد (۱۳۸۶). ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: معین.
- کتاب هشتم دینکرد (۱۳۹۷). آوانویسی و ترجمه محسن نظری فارسانی. تهران: فروهر.
- کریستین‌سن، آرتور (۱۳۶۸). *کیانیان*. ترجمه ذبیح‌الله صفا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۳). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
- _____ (۱۳۸۶). *وضع ملت و دولت و دربار در دوره ساسانی*. ترجمه مجتبی مینوی. تهران: اساطیر.
- کندی، هیو (۱۳۹۳). «بقای ایرانیت». *برآمدن اسلام*. ویراستاران وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: مرکز، صص: ۱۶-۳۷.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود (۱۳۶۳). *زین‌الخبار*. تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
- گرگانی، فخرالدین اسعد (۱۳۴۹). *ویس و رامین*. تصحیح ماگالی تودوا و الکساندر گواخاریا، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مجمّل‌التواریخ و القصص (۱۳۱۸). تصحیح ملک‌الشعراء بهار. به کوشش محمد رضانی. تهران: کلاله خاور.
- محمّدی ملایری، محمد (۱۳۷۹). *تاریخ و فرهنگ ایران*. ج ۳. تهران: توس.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۹۰). *مروج‌الذهب و معادن‌الجوهر*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- مک‌کال، هنریتا (۱۳۷۳). *اسطوره‌های بین‌النهرین*. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- مولایی، چنگیز (۱۳۸۶). «تیر». *دانشنامه زبان و ادب فارسی*. به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج ۲. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. صص: ۴۵۲-۴۵۴.

- _____ (۱۳۹۵). «هوشنگ». *دانشنامه زبان و ادب فارسی*. به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج ۶. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. صص: ۸۰۸-۸۱۱.
- موله، ماریان (۱۳۹۵). *آئین، اسطوره و کیهان‌شناسی در ایران باستان*. ترجمه محمد میرزایی. تهران: نگاه معاصر.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۸۷). *تاریخ بخارا*. ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر القبادی. تلخیص محمد بن زفر بن عمر. تصحیح مدرس رضوی. تهران: توس.
- نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی (۱۳۷۲). *چهار مقاله*. تصحیح علامه قزوینی. تهران: معین.
- نولدکه، تئودور (۱۳۷۸). *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*. ترجمه عباس زریاب خویی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. کرمان: دانشگاه باهنر.
- وزیدگی‌های زادسپرم (۱۳۸۵). گزارنده محمد تقی راشد محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۹۳). *پژوهشی در خرقه‌ی درویشان و دلق صوفیان*. ترجمه و تحقیق بهار مختاریان. تهران: آگه.
- یاحقی، محمد جعفر (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها*. تهران: فرهنگ معاصر.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۹). *تاریخ یعقوبی*. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

Boyce, Mary (1982). *A History of Zoroastrian*. Vol II. Leiden/ Koln: E.J. Brill.

Corpus of Pahlavi Texts (1913). Ed. Jamaspji Dastur Minocherji Jamasp-Asana. Bombay.

Justi, Ferdinand (1963). *Iranisches Numenbuch*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung .

Kent, Ronald (1961). *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven: American Oriental Society.

Mackenzie, D.N (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press.

Madan, Dhanjishah Meherjibha (1911). *Pahlavi Dinkard*. Bombay: Ganpatrao Ramajirao Sindhe.

وَنیکرد، بانی گمنام کشاورزی و پیشوای طبقه دهقانی ۲۵

Panano, Antonio (2005). "Tištrya". Encycloaepedia Iranica.

<https://www.iranicaonline.org/articles/search/keywords:tistrya>.

Russel, James R. (1987). *Zoroastrian in Armenia*. Cambridge. London: Harvard University.

Tafazzoli, Ahmad (2011). "Dehqan". Encycloaepedia Iranica.

<https://www.iranicaonline.org/articles/dehqan>.

Waykard Anonymous Founder of Agriculture and Leader of the Deghani

Fateme Jahanpour*

Abstract:

In Iranian mythology, we rarely find the name of Wekard. In the few remaining texts from pre-Islamic Iran, it is briefly mentioned that he was Houshang's brother and the founder of agriculture, which was also called Pishdadi. In Islamic texts, although he is mentioned as a prophet, there is not much news about him. But Abu Rihan al-Biruni is one of the few writers who has paid more attention to his life and his character that based on some theories suggested about his name, origin, duties and his relationship with social classes. Abu Rihan al-Biruni by equating dehghani and writing, has considered the dehghani as the dignity of the Dibiris class and has considered the star of Mercury to be the special star of writers and dehghani. However, in this article it has been tried to introduce Dehghans and to examine their role in transmitting the culture and literature of ancient Iran to the Islamic era and their relationship with the Debirs, as well as to the educated class of Iranian society. In addition, by analyzing the role and position of Wekard in ancient times, we try to find out the causes of the anonymity of this mythical character.

Keywords: Wekard, Houshang, Agriculture, Dehghani, Debiri, Tir/Atarod star

* MA in Ancient Iranian Language and Culture Institute for Humanities and Cultural Studies.
Tehran, Iran. fjahanpour@gmail.com

دوفصلنامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۶۴-۲۷
مقاله علمی-پژوهشی

بازجست ریشه‌های آیین‌های سوگواری در ایران پیش از اسلام

مرضیه برزوئیان*

محمد رضا خاکی**

چکیده

آیین‌های سوگواری از کهن‌ترین آیین‌های تاریخ است. نگاهی به تاریخ و خاستگاه این آیین‌ها نشان می‌دهد آیین‌های سوگواری عمومی، در بیشتر نقاط جهان عصر باستان از منشأ اسطوره‌های زایش و رستخیز مایه گرفته و قرن‌ها ادامه داشته‌اند. آنچه بررسی تاریخی این آیین‌ها را در ایران قابل توجه می‌سازد، بقا و تداوم این آیین‌ها در ایران تا به امروز است. مهم‌ترین و مستندترین آیین سوگواری در ایران پیش از تاریخ، «سوغ سیاوش» است که در گستره وسیعی از مرزهای فرهنگی ایران همه‌ساله برقرار بوده و حتی با تغییر شرایط و از بین رفتن ضرورت‌های

* دانش‌آموخته دکتری رشته پژوهش هنر، دانشکده هنر، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
marziyeborzoeyan@yahoo.com

** دانشیار گروه کارگردانی تئاتر، دانشکده هنر، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران rezaki2002@yahoo.fr
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱



اجتماعی، در طول تاریخ ایران پیش از اسلام قابل ردیابی است. با توجه به اهمیت ملی و تداوم تاریخی این آیین‌ها تا به امروز، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که زیرساخت‌ها و منشأ اسطوره‌ای، فرهنگی و ایدئولوژیک این آیین‌های سوگواری در ایران پیش از اسلام چه بوده است؟ روش تحقیق تاریخی-تحلیلی و نتیجه به‌دست آمده مبین این است که اصلی‌ترین شکل آیین‌های سوگواری در ایران پیش از اسلام، به ظن قوی، بازمانده آیین‌های بسیار کهن جوامع کشاورزی است که به مرور زمان و تحت تأثیر عوامل و ضرورت‌های تاریخی، در داستان شهادت و رستخیز حماسی سیاوش متجلی شده و به عنوان جزئی از آیین‌های سیاوشی در ایران باستان به بقای خود ادامه داده است.

واژگان کلیدی: آیین سوگواری؛ سوگ سیاوش؛ آیین‌های سیاوشی؛ اسطوره کشاورزی؛ ازدواج مقدس

مقدمه

سوگواری، بنا بر ماهیت آیینی خود، دلالت بر برخورد جمعی با پدیده مرگ دارد. گردآمدن، تجمع و متوسل شدن به سلسله‌ای از اعمال ذاتاً فرهنگی، اولین مواجهه انسان‌ها با وقوع یک مرگ است؛ انسان در شرایط خطر، ترس و رخدادهایی که توجیه آنها از توان او خارج است، همواره با جمع شدن و گردهم‌آیی به توفیق و آرامشی دست می‌یابد که ناشی از حس همذاتی و وحدت است؛ تقسیم ترس از مرگ، مهم‌ترین خاصیت این گردهم‌آیی است. بنابراین، وقوع مرگ حتی در شخصی‌ترین حالت، به سرعت بدل به پدیده‌ای جمعی می‌شود که شماری از افراد مرتبط را درگیر می‌کند. سوگواری‌های شخصی در فرهنگ‌های مختلف از جنبه‌های آیینی خالی نیستند؛ معمولاً جوامع، تعاریف خاص خود را از تشریفات مرگ، غسل، دعا، کفن و دفن و توزیع خوراک‌های آیینی دارند که همه مستلزم نوعی فعالیت جمعی و گروهی است، اما هنگامی که از آیین، در مفهوم تاریخی سخن می‌گوییم، با پدیده‌ای فرهنگی سروکار داریم که از جنبه‌های اجتماعی و اسطوره‌شناختی، تاریخی

و فرهنگی وسیعی قابل اعتنا است؛ «آیین سوگواری» از این منظر، آیین فقدان شخصی نیست، بلکه در چرخه ادواری آیین، «ذات مرگ» در تقابل با «ذات هستی» معنا می‌یابد. سوگ سیاوش به عنوان مهم‌ترین آیین سوگواری در ایران پیش از اسلام، به تأیید بسیاری از پژوهشگران داخلی و خارجی، ریشه در فرهنگ و اسطوره کشاورزی دارد اما متناسب با شرایط اجتماعی و تاریخی، انعطاف قابل توجهی از خود نشان داده است. مقاله پیش‌رو بر اساس این فرضیه تدوین شده است که آیین سوگواری در ایران پیش از تاریخ، در مسیر انطباق با شرایط متغیر تاریخی و اجتماعی، از ظرفیت‌های اسطوره‌ای، دینی و سیاسی برای تداوم و انطباق با شرایط تاریخی بهره برده است. پژوهش حاضر در پی تبیین نقش و کارکرد این عناصر در تطبیق و بقای آیین‌های سوگ سیاوش است. این تحقیق، علاوه بر کنکاشی در ریشه‌ها و خاستگاه‌های آیین‌های سوگواری کهن، به دادوستد این آیین‌ها با زیرساخت‌های اسطوره‌ای، تاریخی و اجتماعی ایران می‌پردازد که با توجه به استمرار تاریخی آیین‌های سوگواری در ایران، چشم‌اندازی تبارشناسانه از این آیین‌ها را نیز ارائه می‌دهد.

پیشینه تحقیق

درباره قدمت و پیشینه آیین‌های سوگواری در ایران، پیش از این پژوهش‌هایی از زوایای مختلف انجام شده است؛ به ویژه اینکه اشارات مکرر به سوگ و سوگواری در منابع مزدایی و شاهنامه، سبب عطف توجه پژوهشگران به سوگواری در دوران باستان بوده است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به مقاله «مرگ و آیین‌های مربوط به آن در ایران باستان» نوشته نادیا معقولی و محمود طاوسی اشاره کرد. در این مقاله بر اساس منابع کهن به جهان‌بینی زرتشتی به مرگ و مناسک مربوط به آن در ایران باستان پرداخته است. در مقاله «بررسی تطبیقی آیین‌های سوگ در شاهنامه و بازمانده‌های تاریخی-مذهبی سوگواری در ایران باستان» نوشته مه‌دخت خالقی چترودی و لیلا حق‌پرست، با استناد به

شیوه‌های سوگواری که بر اساس منابع تاریخی در ایران وجود داشته‌اند و تطبیق آنها با سوگواری‌های شاهنامه فردوسی، به نقش برخی عوامل تاریخی در تحول و تعدیل اشکال افراطی سوگواری اشاره شده‌است.

اما پژوهش «بازجست اجزای آیین‌های سیاوشی» نوشته مریم نعمت طاوسی، به لحاظ روش و رویکرد قرابت بیشتری با تحقیق حاضر دارد و با تأکید بر «همانندی کارویژه سیاوش و ایزد میرنده و بازآینده گیاهی»، آیین‌های سوگ سیاوش را با آیین‌های برزگری مطابقت داده و چنین نتیجه‌گیری کرده‌است:

«آیین‌های سوگ سیاوش در اصل، آیین‌های کیش برزگری ساکنان فرارود بوده است که به تدریج در ایران پراکنده شده و هنوز هم تأثیرات آن را بر برخی آیین‌های سوگواری و اجزای نمایش سنتی می‌توان ردیابی کرد» (نعمت طاوسی، ۱۳۸۶: ۱۹۱).

وجه نوآوری پژوهش پیش‌رو، تأکید بر جنبه تاریخی و تکوینی و تأثیر عناصر فرهنگی و اجتماعی در مسیر تاریخی این آیین‌هاست.

در بازنگری مسیر شکل‌گیری و تحول آیین‌های سوگواری در ایران، پیش از هر چیز، بعد تاریخی موضوع، جلب نظر می‌کند؛ چرا که نفس تحول، وابسته زمان است و تحولات در زمانی، مستلزم به‌کارگیری روش تحقیق تاریخی؛ و تاریخ چیزی نیست جز تحولات اجتماعی که در طول زمان رخ داده است.

نکته قابل ذکر در مسیر تاریخی این پژوهش این است که در بررسی ریشه سوگ آیین‌های ایران، آغاز مطالعه از اسطوره امری است گریزناپذیر؛ و از آنجا که زیرساخت‌های اسطوره، در سرتاسر جهان دارای مقارنت، اشتراک و همپوشانی است، بخش‌های زمینه‌ای این مطالعه تاریخی، صرفاً مربوط به ایران نمی‌شود و به طور کلی محتوای اسطوره‌ای سوگواری در نقاط مختلف جهان را در برمی‌گیرد. از سوی دیگر فرضیه تأثیر فرهنگ بین‌النهرین بر آیین‌های سوگواری ایران، ضرورت محصور نماندن این تحقیق در مرزهای ایران را تأکید می‌کند. مسیر این پژوهش از اسطوره‌شناسی مرگ آغاز می‌شود و با بهره‌گیری از مردم

شناسی، به مفاهیم مشترک مرگ و سوگواری در بین اقوام کهن جهان می‌رسد؛ در ادامه با تمرکز بر ایران و فرهنگ کشاورزی، به آیین‌های سوگواری در ایران پیش از اسلام و مسیر طی شده آنها به موازات زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی، خواهیم پرداخت.

بحث و بررسی

۱- نخستین انگاره‌های آدمی از مرگ

اولین شواهد به دست آمده از مواجهه آیینی با مرگ، به دوران کهن پارینه سنگی باز می‌گردد؛ یعنی زمانی که پیش از بروز هر معنای فردی برای مرگ، میثاق‌های جمعی و قبیله‌ای ضامن بقای نوع انسان است و مرگ هر انسان احتمالاً به مثابه نشانه‌ای کیهانی یا نوعی مجرای آگاهی برای کل جامعه/ قبیله محسوب می‌شود. انسان شکارگر غارنشین به ضرورت، خود را در میدان جدال همواره مرگ و زندگی می‌یابد؛ شکار و شکارگری، او را به واقعیت مرگ و خلق آیین‌های مرتبط با مرگ متصل می‌سازد؛ برای انسان شکارگر، عدم توفیق در شکار به معنای مرگ است؛ اما توفیق در شکار نیز او را با بحران مضاعفی روبرو می‌سازد: زنده ماندن او برابر با مرگ دیگری است؛ دیگری/ حیوانی که انسان ابتدایی - به واسطه پیوستگی ذاتی که با طبیعت دارد - برتری و مزیتی نسبت به او احساس نمی‌کند، بلکه در مواردی حیوان را دارای قوایی ممتاز و از خود برتر می‌پندارد. چرا که حیوان، فرستاده خدا و در مرتبه بعد، کشتن و خوردن او کشتن و خوردن خداست. از این‌رو انسان شکارگر با حیوان شکارشونده خویش، وارد مراوداتی آیینی می‌شود، با این هدف که او را تسکین دهد، از او عذرخواهی و قدردانی کند و برای ترغیب بازآمدن دوباره او به چرخه زندگی، برای خدای فرستنده او قربانی کند. به این ترتیب انسان از نخستین تشکلهای شکارگری، مفهوم زندگی را در واکنش و یا پذیرش مرگ به عنوان اصل جاری و قطعی زندگی، شناسایی می‌کند و به نوعی همه آیین‌های شکار، ریشه‌ای در مفهوم مرگ در ذهن انسان شکارگر دارند.

اما شواهد صریح‌تر، تدفین‌های آیینی عصر غارنشینی، نشانگر فلسفه مبتنی بر «وحدت و یکپارچگی آغازین» است. این اندیشه، عمدتاً در تقدس‌بخشی و باور به زمین به عنوان منشأ و زاینده همه مظاهر طبیعت متجلی می‌شود. زمین، زادگاه انسان و زهدان حیات است و از آنجا که محل تجلی زایش و پیدایش در این جهان «زن» است، مفهوم مادر-زمین از مفاهیمی است که انسان از عصر سنگ با آن زیست می‌کند؛ شواهد این اندیشه را می‌توان در پیکره‌های کوچک زن-الهه باروری متعلق به اعصار مختلف سنگ، که در سراسر جهان پراکنده‌اند بازجست. زمین-مادر مأمونی است که انسان را زندگی بخشیده و پس از مرگ به خود باز می‌خواند. پس غارها به نشانه هزارتو، کانال زایمانی و زهدان مادر، تبدیل به گورستان‌های اولیه اجساد دفن شده در حالت جنینی می‌شوند؛ انسان از همان مسیری که آمده به خاستگاه خود باز می‌گردد.^۱

بی‌شک انسان عصر شکارگری با کاشت و برداشت نیز، کاملاً بیگانه نبوده است؛ این احتمال قریب به یقین وجود دارد که رویش اتفاقی دانه‌های خوراکی و تداوم تعمدی این فرایند توسط انسان، اساس کشاورزی را به وجود آورده باشد؛ اما دلیل تغییر شیوه اساسی، از شکارگری به کشاورزی و به عبارتی تغییر آگاهانه از یک شیوه بالنسبه پایدار زیستی به شیوه‌ای دشوارتر، احتمالاً تحت تأثیر افزایش جمعیت و در پی آن، جابجایی‌های قومی و قبیله‌ای بوده است. به هر ترتیب، روی آوردن به کشاورزی، باید زاده پیشرفت اندیشه

^۱ البته این نکته را از نظر نمی‌توان دور داشت که برخی جوامع نیز به فراخور جهان‌شناخت خود، درگذشتگان را به خاک نمی‌سپارند و هر یک از آنها نیز تفسیر خود را از مفاهیم و اعمال مرتبط با مرگ دارند. از آن جمله است آیین دخمه‌گذاری در دین زرتشتی که به دلیل حرمت و قداست عناصر اربعه و پرهیز از آلودگی آب و هوا و آتش و خاک، بدن مردگان را در ارتفاع و در معرض نور خورشید و حیوانات و پرندگان قرار می‌دادند. همچنین سوزاندن اجساد و یا به دریا سپردن پیکر مرده که در برخی فرهنگ‌ها رواج داشته‌است. اما به نظر می‌رسد در همه آیین‌های مرگ، علیرغم تفاوت‌های ظاهری، وجه اشتراک ضمنی قابل ردیابی است و آن وجود تقیدی نسبت به اعاده کالبد جسمانی به طبیعت است و بیانگر بازگشت به مبدأیی که خلقت از آن نشأت گرفته است.

انتزاعی در انسان باشد. یکجانشینی به عنوان اولین دستاورد کشاورزی و کنترل کاشت و برداشت، چرخش تاریخ‌ساز فرهنگی جهان را رقم زد.

۲- اسطوره کشاورزی

به موازات یکجانشینی و کشاورزی، تحول مهمی در نگرش انسان نسبت به مرگ رخ داد: رویارویی انسان با مرگ به مثابه بدیل و ضرورت زندگی. در وابستگی انسان به زمین و کشت و زرع بود که مفهوم مرگ و رستاخیز، ریزش و رویش طبیعت در چرخه فصول، بیش از پیش به عنوان اصل تعمیم‌پذیر هستی، در بینش جوامع کشاورز نفوذ کرد. اگر در جامعه شکارگری، خدای میرنده و رستخیزکننده، حیوان بود، در تمدن کشاورزی، دفن کردن غله و انسان، مقدمه رستاخیز طبیعت تلقی شد.

«حیات گیاهی در به خاک سپردن و پنهان گشتن دانه به زیر زمین است. دانه تا نیست نشود، رستاخیزی و تولدی دیگر نمی‌یابد. این تجربه عینی اقوام کشاورز اعصار باستان که از امر کشاورزی حاصل شده بود، امری که بنیان تولید و مایه زندگی ایشان بود، نمی‌توانست بر دیدگاه و جهان-شناخت ایشان بی‌تأثیر بماند. انسان به یاری نحوه تمثیلی استدلال خود در آن عصر، از سویی به این نتیجه رسید که چنین امری نیز ممکن است بر مردگان وی روی دهد؛ و از سویی دیگر نماد جهان گیاهی، خدای مظهر زندگی نباتی نیز نمی‌توانست فارغ از این زادمرد، دگرگونی دائمی میان زندگی و مرگ باشد» (بهار، ۱۳۸۶ (الف): ۴۲۷).

و به این ترتیب، جهان اسطوره نیز متحول شد. جامعه کشاورزی، مشابهت زن و زمین را در امر باروری و کاشت و برداشت و ماهیت جنسی تکرر و تناسل، عمیقاً دریافت کرد و در اسطوره‌ها و آیین‌های خود متجلی ساخت. باور به زمین-مادر و الهگان مرتبط با او، به الهه‌ای در رأس جهان خدایان بدل شد و منشأ تمام مظاهر باروری و برکت گشت.

اعتقاد به این الهه، که مادر خدایان و موجودات تلقی می‌شد، در پیکره‌های فراوان برجای مانده از دوران بسیار دور پیش از تاریخ قابل بررسی است. این پیکره‌ها در اغلب موارد بدون سر هستند که نشان از کیفیت غیر شخصی این باور و تأکید بر نمادهای باروری در

اندام اوست؛ اما فلسفه این ادیان برزگری، بینشی ژرف‌تر از نوعی سویه‌گیری جنسیتی صرف در ساختار اجتماعی بوده است.

«این مؤنث، در مقام واگذارنده صورتهاست. او کسی است که به صورتهای زندگی می‌بخشد و می‌داند آنها از کجا آمده‌اند. آنها از چیزی می‌آیند که ورای مذکر و مؤنث است. از چیزی که ورای هستی و نیستی است. هم هست و هم نیست. نه هست و نه نیست. ورای همه مقولات اندیشه و ذهن است» (کمبل، ۱۳۹۱: ۲۷۱).

اسطوره‌های کیش کشاورزی در سرتاسر جهان با وجود تنوع و گوناگونی اشکال، نشانه‌های مشابه دارند. محور ثابت و مشترک این اسطوره‌ها، حضور الهه‌ای به غایت مقتدر است در کنار خدا یا خدا-انسانی مذکر. معمولاً به نشان باروری، این ایزد، همسر یا معشوق یا پسر الهه است. ایزد توسط الهه تعقیب و قربانی می‌شود، به جهان مرگ می‌رود اما دوباره بازمی‌گردد و با الهه پیوندی دوباره می‌یابد و مقارن با این رستاخیز اسطوره‌ای، رویش و زایش طبیعت نیز رخ می‌دهد.

در بین‌النهرین، از ابتدای تمدن سومری تا دوران متأخر اختلاط فرهنگ سومری و سامی، اسطوره خدای باروری و الهه، صورتهای مختلفی به خود می‌گیرد و به فراخور جابجایی نظام‌های اجتماعی، تغییر الگو می‌دهد. اما آنچه که محوریت خود را در آیین‌های کهن سومری حفظ می‌کند، همسری اینانا (الهه برکت و باروری) با دموزی (خدای گیاهی میرنده) است.

«بنا به اسطوره‌ای که از عهد تمدن سومری برجای مانده است، اینانا، دموزی را که از به‌جا آوردن احترامات فائقه به وی خودداری کرده بود، به دست دیوان سپارد تا وی را به جهان مردگان برند. پایان این داستان به روایت سومری در دست نیست، اما این نکته دانسته است که سرانجام دموزی از جهان مردگان باز می‌گردد و با الهه عشق و باروری ازدواجی مجدد می‌کند. این مرگ و حیات مجدد و ازدواج با بانوی آسمانی که هر ساله انجام می‌پذیرفت و در مرگ ایزد، عزاداری و در ازدواج مجددش با الهه، جشن‌ها برپا می‌گشت، نماد مرگ جهان نباتی و سپس رویش مجدد گیاهان و

باروری درختان و چارپایان بود و گمان می‌رفت با نمایش آیینی آن می‌توان از توقف این دور هرساله جلو گرفت و تکرار حیات گیاهی و حیوانی را تسجیل کرد» (بهار، ۱۳۸۶: الف: ۴۱۹).

نظیر دوموزی و اینانای سومری در مصر، ایزیس و اوزیریس است، اوزیریس در همدستی خدایان در تابوتی به نیل افکنده می‌شود. او شناور بر نیل به سوریه می‌رسد و ایزیس در جستجوی همسرش سفری دراز آغاز می‌کند و از پیکر مرده همسرش بارور می‌شود.

«مرگ اوزیریس با بالا آمدن و طغیان سالانه رود نیل که همه‌ساله خاک مصر را بارور می‌کرد ارتباطی نمادین داشت. گمان بر این بود که بر اثر متلاشی شدن جسد اوزیریس، زمین بارور و احیاء می‌شود» (کمبل، ۱۳۹۱: ۲۶۵).

در اساطیر ژاپن، ایزانامی به جهان زیرین می‌رود؛ شوهرش ایزاناجی در پی او روانه می‌شود. در آنجا از همسرش نافرمانی می‌کند و مورد تعقیب او قرار می‌گیرد و به آسمان می‌رود و ایزانامی برای همیشه ایزدبانوی مرگ و رویش می‌شود.

«این حالتی است که عموماً برای ایزدبانوان زیرزمینی و کشت‌وکار روی می‌دهد که الهگان باروری و در عین حال مرگ، تولد و ورود دوباره به سینه مادر هستند» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۷۷).

در بین مردم فنیقیه، خدای میرنده آدونیس بود. آدونیس، هدف عشق مادر و از شکار منع می‌شود. او در اثر نافرمانی کشته می‌شود. او هر سال به زادگاه خود باز می‌گردد، دوباره زخمی می‌شود و از زخم‌های او آب‌ها سرخ می‌شوند.

در یونان، ایزد بانو در قالب آتنا، هرا، آفرودیت و آرمیس ظهور می‌کند و خدای میرنده دیونیزوس است. اسطوره پرسفونه و دمتر نیز رنگی از داستان مرگ و رستاخیز خدای میرنده را داراست. پرسفونه ربوده و به جهان مرگ روانه می‌شود. دمتر، مادر او به تلافی، دانه را در زمین زندانی می‌کند. پلوتو خدای سرزمین مردگان پرسفونه را باز پس می‌دهد؛ اما همراه با طلسمی که هرساله یک سوم سال، او را به جهان زیرین باز می‌گرداند.

۳- آیین‌های کشاورزی

این اسطوره، مانند هر نظام اعتقادی دیگر جهان باستان، می‌بایست در قالب آیین‌های ساختارمند به خدمت بازدهی عملی در جوامع کشاورز در می‌آمد؛ چرا که انسان عصر کهن با تکرار نمونه‌های اولیه آفرینش، خود را در نزدیکی خدایان و در بی‌زمانی و بی‌مکانی آنان احساس می‌کرد؛ در کنار هسته فلسفی و تعمیم‌پذیر «مرگ و رستاخیز»، پدید آمدن مفهوم نوین «زمان» در اثر زندگی کشاورزی نیز، در شکل‌گیری جهان و اندیشه انسان اعصار کهن کشاورزی مؤثر افتاد و معنای چرخه‌های زمانی-آیینی، متناسب با جریان تکرار طبیعی جوانه و رشد و رویش در جوامع ایجاد شد و از این بابت است که شکل‌گیری کشاورزی، مقارن با فهم زبانی جدید و منضبط انسان از حیات، در چارچوب زمان و مکان مقدس است؛

«دریافتی کاملاً قدرتمند و بسیار متفاوت از زمان، فقط می‌تواند بر مبنای کشاورزی جمعی و کارمحور ایجاد شود. در چنین شرایطی برای نخستین بار امکان درک خاصی از زمان به وجود آمد که در بطن خود جداسازی و در کنار هم قرار دادن زمان روزمره اجتماعی، زمان تعطیلات و زمان مراسم مربوط به چرخه کار کشاورزی، مربوط به فصول گوناگون سال، اوقات مختلف روز و مراحل رشد گیاهان و چهارپایان را داشت. در این جا برای نخستین بار در قدیمی‌ترین بن‌مایه‌ها و پیرنگ‌ها، بازتاب چنین زمانی در زبان، مستحکم می‌شود» (باختین، ۱۳۹۰: ۲۸۲).

پس بی‌راه نیست اگر تحول جوامع شکارگر و شبان به کشاورزی را نطفه اولیه همه نظام‌های نمادین دینی و آیینی بشر و سکوی پرش او به قله‌های ادراک و معرفت اجتماعی بشماریم.

آیین جوامع کشاورز، بازنمود اسطوره پر فراز و نشیب مرگ و رستاخیز بود و ضرورتی اجتماعی برای تأمین یگانگی فرد با جامعه و یگانگی جامعه با طبیعت. این مناسک بازآفرینی آیینی، همواره با اهداف جادویی به منظور به کار انداختن قوای خفته طبیعت انجام می‌گرفت؛ از آنجا که آیین به واسطه روایت و بازنمایی اسطوره صورت می‌پذیرفت،

مجموعه‌ای از آیین‌های جادویی، حول محور اسطوره کشاورزی پدید آمد. بر مبنای بازتولید همین اسطوره بود که آیین‌های گوناگونی از بازآفرینی خلقت و آمیزش و تولد و مرگ و رستاخیز، حول محور این ادیان کشاورزی شکل گرفت و مبنای پایدارترین آیین‌های نمادین سوگ و سرور/قربانی و ازدواج در جهان شد. آیین‌هایی که هر یک، جزئی از آیین ادواری و سالیانه بزرگتری بودند که هدف اساسی‌اش تضمین توالی فصول، باروری و برکت و حفظ نظم کائنات بود.

نخستین نشانه‌های کشاورزی به عنوان شیوه تولید خوراک به صورت کنترل شده و هدفمند، در خاورمیانه دیده شده است. بین‌النهرین خاستگاه قدیمی‌ترین فرهنگ کشاورزی جهان و مرکز حوزه فرهنگی آسیای غربی (بخشی از نجد ایران. کل آسیای صغیر. بین‌النهرین. سوریه. فلسطین. عربستان) است که به اعتقاد بسیاری از اسطوره‌شناسان، بنیان‌های فرهنگی و مدنی سایر نقاط جهان را تحت‌الشعاع قرار داده است. با وجود اینکه برخی اسطوره‌شناسان، رواج جهانگیر آیین‌های مشابه کشاورزی را ناشی از توارد طبیعی تاریخ می‌پندارند اما شواهد صدور این آیین‌ها از بین‌النهرین به سایر مناطق فرهنگی جهان نیز بسیار است.

«این آیین‌ها ظاهراً در هیچ جایی وسیع‌تر و باشکوه‌تر از سرزمین‌های واقع در شرق مدیترانه برگزار نمی‌شد. مردم مصر و آسیای غربی، زوال و احیای سالانه حیات، به ویژه حیات گیاهی را، با تجسم خدایی که هر سال می‌مرد و دوباره زنده می‌شد، با نام‌های ازیریس، تموز، آدونیس و آتیس نمایش می‌دادند. اسم و تفصیل این آیین‌ها از جایی به جای دیگر فرق می‌کرد اما درونمایه‌اش یکی بود... با وجود شهرت دیرنده‌ای که تموز یا همتایش آدونیس در بین اقوام سامی دارد، قرآینی هست که فکر کنیم پرستش او نخستین بار در بین قومی از نژاد دیگر و با زبانی دیگر یعنی سومریان پدید آمده است» (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۵۸ و ۳۵۹).

در مناطق وسیعی از آسیای غربی و جزایر یونان، مراسم نوحه و ماتم برای خدای نبات، رواج فراگیر داشته است. این آیین‌های سوگواری، همراه با ساختن پیکره‌ها و تمثال‌ها و تشییع و تدفین انجام می‌شد. پیش یا پس از جشن بازسازی ازدواج مقدس که معمولاً

میان شاه و الهه معبد و یا کاهن و الهه معبد صورت می‌گرفت و گاه تنها با ساختن مجسمه ایزد نباتی و الهه انجام می‌شد، آیین‌های سوگواری با نواختن نی، سینه‌زنی و نوحه و زاری همراه بود. هرچند مویه‌ها و مراثی، همواره در کنار سوز و گداز نوید و بشارت بازگشت خدای شهیدشده را در خود مستتر می‌داشتند.

در کرت، جشنواره دوسالانه‌ای وجود داشته که در آن مصائب دیونیزوس را ذکر می‌کردند. «کارهایی که [دیونیزوس] در آخرین لحظات عمرش کرده و رنج‌هایی که برده بود پیش چشم پرستندگانش بازی می‌شد و آنان گاو نری را زنده‌زنده به دندان پاره می‌کردند و با فریادهای دیوانه‌آسا سر به بیشه‌ها می‌نهادند... آنجا که رستاخیز هم بخشی از اسطوره بود، آن را نیز در مراسم بازی می‌کردند و حتی ظاهراً یک اعتقاد عام رستاخیز یا دست کم جاودانگی به پرستندگان تلقین می‌شد» (فریزر، ۱۳۸۸: ۴۴۵).

در مراسم سوگواری آدونیس در فنیقیه، زنان با ناله و فریاد نام آدونیس را می‌خواندند. «مراسم مربوط به آدونیس هر سال در هنگام برداشت محصول برپا می‌شد و مردم به خصوص زنان، به شیون و زاری برمی‌خاستند. معمولاً به هنگام این مراسم، در ظرف‌ها سبزه می‌رویانند و آن ظرف‌های سبزه را باغ‌های/دونی می‌نامیدند و این عمل از مراسم حتمی آیین او بود. پس از چند روز که از سوگواری می‌گذشت، رستاخیز آدونیس فرا می‌رسید و مردم آن روز را جشن می‌گرفتند و سبزه‌ها را به چشمه‌ها یا به دریا می‌افکندند» (بهار، ۱۳۸۶: ۶۰).

در سومر و بابل، آیین‌های سوگواری تموز با مشارکت بارز زنان - به عنوان تمثال‌های الهه - برگزار می‌شد. این سوگواری‌ها به هنگام کشت دانه (مرگ خدای نباتی) در جریان بود. در مرثیه‌ای بابلی برای مرگ تموز چنین سروده شده:

«ماتمش ماتمی بر گیاهان است که دیگر در باغچه نرویند،

ماتمش ماتمی است بر گندم که دیگر جوانه نزنند،

ماتمش بر آبگیری است که ماهی‌ها در آن زیستن نتوانند،

ماتمش برای اعماق درختراهاست که در آن شراب و انگبین نروید،

ماتمش ماتم سرایی است که حیات از آن رخت بر بسته است» (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۶۰).

افسون مرثیه مانند مصری برای تجدید حیات اوزیریس چنین می‌گوید:

«ببین، تو را در حالی پیدا کردم،

که آن بی‌جان بزرگ، در کنارت افتاده بود.

ایزیس به نفتیس می‌گوید: آه خواهر!

این برادر ماست،

بیا بگذار سرش را بلند کنیم،

بیا بگذار استخوان‌هایش را دوباره به هم اتصال دهیم،

بیا بگذار اعضا و جوارحش را دوباره سر هم کنیم،

بیا بگذار به این همه غم و بدبختی پایان دهیم،

که تا جایی که از دست ما برآید، او دیگر جان به لب نخواهد شد.

باشد که به خاطر این روح، رطوبت افزایش یابد!

باشد که به واسطه تو نهرها و آبراهه‌ها پر شود!» (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

آیین‌های ازدواج مقدس، از سوگواری برای خدای شهیدشونده آغاز می‌شد، با بازسازی شهادت او (قربانی) ادامه می‌یافت و همزمان با دگرگونی طبیعت در بهار یا تابستان که نتیجه رستاخیز ایزد بود، با آیین‌های شادمانی پایان می‌گرفت. این مراحل سه‌گانه را الیاده ، در همه آیین‌های کشاورزی ، عناصر ثابت و مشترک می‌شمارد که با وجود تنوع و تفاوت‌های منطقه‌ای، ریشه واحد دارند. آیین‌های سوگواری، زمینه‌ساز نو شدن حیات و تداوم چرخه برکت‌بخش فصول، تلقی می‌شد و موجد نوعی وظیفه جمعی آیینی برای افراد بود. این اعتقاد به ویژه در آسیای غربی وجود داشت که افراد باید در شهادت خدا یا روح گیاهی، سوگوار باشند؛ این سوگواری، همراهی و برکت‌بخشی خدایان را جلب می‌کرد و باعث پرباری محصول و دام بود و از این رو عدم مشارکت در چنین آیین‌هایی، مستوجب

خشم و دشمنی خدایان بود. از آنجا که شرایط زیستی و اقلیمی هر سرزمین، در صورت- بخشی نمادها و نشانه‌های آیینی دخیل‌اند، در سرزمین‌های خشک و بیابانی، نیروی گریه، باران و سرسبزی بازمی‌آورد.

بنابراین «آیین سوگواری» یک مرحله از فرایند سه‌گانه ادیان کشاورزی است. این سوگواری، برای ایزد گیاهی قربانی شونده و یا خود الهه‌ای انجام می‌شود که مرگ- حتی گاهی خودخواسته- او حیات و رویش را به زمین بازخواهدگرداند. رستاخیز این خدای نباتی-منطبق با تقویم کشاورزی ملل مختلف- مصادف با اعیاد سال نو و برقراری آیین‌های شادمانی است. چرخه مرگ و حیات و الزام مرگ برای رستاخیز و باروری مجدد، همدانی مرگ و زندگی و همسانی آیین‌های سوگ و سو را - به عنوان دو روی یک سکه- تأکید می‌کند. اسطوره ازدواج مقدس که برگزاری آیین‌های آن در سومر به هزاره سوم پیش از میلاد می‌رسد، با صور و گوناگونی فراوان، دین اولیه اقوام کشاورز سراسر جهان را تشکیل داده است. صرف نظر از مفهوم معیشتی و اقتصادی که هدف جادویی این آیین‌ها بود و با برگزاری آن‌ها انتظار می‌رفت که نظم فصول و باروری و برکت برای مردمان تضمین شود، باید یادآوری کرد که مفهوم اولیه دین همواره ارتباطی با تقابل انسان با مرگ داشته است. به اعتقاد مالینوفسکی، شکل‌گیری ادیان، ضرورتاً واکنشی نسبت مرگ بوده است. «به نظر مالینوفسکی، جهانی‌ترین و مهم‌ترین سرچشمه تنش عاطفی که حاکم بر مناسک مذهبی است، واقعیت مرگ است. به ادعای او اگر نه همه دین‌های اولیه، دست‌کم بیشتر آنها از همین واقعیت سرچشمه می‌گیرند... به نظر مالینوفسکی کنش مذهبی اساساً به مراسم مرگ ارتباط دارد. به استدلال او، مناسک مذهبی که در سراسر جهان پیرامون مرگ و سوگواری دور می‌زند، کارکرد تخلیه‌کننده دین را به روشنی نمایان می‌کند» (مالینوفسکی، به نقل از: همیلتون، ۱۳۹۰: ۹۰)

و در ورای این آیین جادویی، تولد مفاهیم بنیادین دینی «قربانی/شهید» که تا کمال- یافته‌ترین ادیان نیز امتداد و نفوذ می‌یابد.^۱

«...زندگی تنها می‌تواند از زندگی دیگری که قربانی می‌شود زاده شود. مرگ سخت، آفریننده است. از این لحاظ زندگی قربانی شده، خود را در شکل درخشان‌تری از زندگی، در سطح دیگری از هستی متجلی می‌سازد. قربانی موجب انتقالی عظیم می‌شود؛ زندگی متمرکز شده در شخصیت، از آن شخصیت سرریز می‌کند و خود را در سطحی کیهانی یا جمعی متجلی می‌سازد. موجودی واحد به کیهان تغییر شکل می‌یابد، یا چندین بار در گونه کاملی از گیاهان یا نژادی از انسان‌ها متولد می‌شود. یک «کل» زنده، قطعه قطعه می‌شود و خود را در میلیون‌ها شکل جاندار پراکنده می‌سازد» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۷۹).

در سرود «پوروша سوکتا»ی ریگ‌ودا، پوروشا به عنوان هستی یگانه شده خدا و کیهان، در ازای عمل آفرینش در ابتدا قربانی می‌شود:

«عمل آفرینش او که با قربانی کردن خودش همراه است، به صورت نمونه‌ای ازلی در می‌آید، از آن به بعد همه قربانی‌ها تکرار و بازسازی موجود قربانی، قربانگاه و حتی پیامد و نتایج آن قربانی ازلی است. به عبارت دیگر، عمل انسان در ابعادی کوچک‌تر در انطباق با نمونه ازلی اولیه، در ابعادی کیهانی، با هر عمل قربانی جدیدی، جهان را بازآفرینی می‌کند» (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

بر این اساس، آیین‌های برزگری در طول تاریخ، صحنه قربانی‌های خونین بوده‌اند. قتل کودک، نوجوان، زن یا مردی به نشانه شهادت فجیع خدای نباتی در بسیاری مناطق جهان، قطع عضو خادمان معابد اتیس (خدای گیاهی فریجی) توسط خودشان، قتل نوجوان و زنی در قالب الهه در هنگام نزدیکی آیینی و خوردن آنها در آفریقا، روسپیگری‌های مقدس در قبرس همه نمونه‌هایی از این آیین‌های قربانی است.

۱. بر اساس اسطوره‌های آغازین - تقریباً در همه مناطق فرهنگی جهان - آفرینش در اثر نوعی از قربانی شدن خودخواسته و یا ازدواج و پیوندی ازلی در بین خدایان رخ می‌دهد. از نمونه‌های خدایانی که برای آفرینش، پاره‌پاره و قربانی می‌شوند می‌توان به پرجاپتی در هند، اورانوس در یونان، تیامت در بین‌النهرین و زروان در ایران اشاره کرد.

انواع آیین‌های درخت‌کشی، خداکشی و شاه‌کشی که به مرور زمان تبدیل به کشتن شاهان و خدایان موقت و در اعصار بعدتر قربانی کردن حیوانات، و صور نمادین قربانی انسان همچون ختنه و تراشیدن سر و بعدها شکل‌گیری اشکال نمایشی این سنت‌ها شد، نیز، همه به نوعی با اندیشه باززایی از دل مرگ و نو شدن روح و رستاخیز در ازای مرگ، در ارتباط بوده‌اند.

۴- آیین‌های سوگواری در ایران پیش از تاریخ

بر اساس تحقیقات وسیع و مستندی که در زمینه فرهنگ و ادیان کهن آسیای غربی انجام شده، این منطقه، اولین خاستگاه توسعه کشاورزی و عزیمت به سوی شهرنشینی است. اقتصاد دامپروری و کشاورزی دیم، بستر ایجاد تمدن بین‌النهرین در این پهنه جغرافیایی بود. از هزاره پنجم پیش از میلاد -یا شاید پیش از آن- ارتباط و اشتراک فرهنگی محرزی میان ایران و بین‌النهرین وجود داشته است. شواهدی نیز، دال بر عبور اقوام پیش‌سومری از ایران به مناطق غربی وجود دارد. در دوره‌های بعد نیز وجود دولت قدرتمند عیلامی در مجاورت بین‌النهرین، تعامل فرهنگی دو سرزمین را ایجاب می‌کرد. پس از ابداع کشاورزی آبی در بین‌النهرین، نفوذ فرهنگ بین‌النهرینی به ایران در هزاره سوم پیش از میلاد عمیق‌تر شد. همزمان با سلطه «اینانا» به عنوان الهه مادر در سومر، در تمدن عیلام، الهه با نام‌های «پینیکر»، «کیریریشه» و «پرتی» مورد پرستش بود و «هومین» خدای قدرتمند عیلامی، همسر این الهه شمرده می‌شد؛ با وجود تقدس الهه مادر به عنوان بنیان دینی منطقه، شواهدی دال بر برگزاری آیین ازدواج مقدس اسطوره‌ای میان این ایزد و الهه در عیلام وجود ندارد. همچنین نام و نشان دیگری از الهه و ایزد گیاهی مرتبط با فرهنگ پیش‌آریایی ایران در دست نداریم؛ اما در اساطیر هندواروپایی که منبع فرهنگ آریایی است با ایزدبانوان پراهمیتی برخورد می‌کنیم که با سرشت مردانه اساطیر هندواروپایی در تناقض قرار می‌گیرند؛ بنا به فرضی قریب به یقین، این ایزدبانوان از فرهنگ‌های بومی

مغلوب، به اساطیر هندواروپایی راه یافته‌اند و معرف حضور الهگانی در رأس جهان اساطیر پیش از ورود آریاییان به ایران نیز هستند. از جمله مهمترین ایزدبانوی ایران، الهه عشق و باروری «آناهیتا» است. دوام و بقای این الهه در نظام اجتماعی طبقاتی هندواروپایی که دوران از رونق افتادن برتری مطلق الهگان است، تأیید قدمت این الهه بازمانده از فرهنگ کشاورزی در ایران است؛ هرچند برخی، آناهیتا را با فرشتگان عیلامی و آریایی نیز قابل انطباق می‌دانند. اما بر خلاف دیگر الهگان و ایزدبانوان ادیان کشاورزی، در کنار آناهیتا همسر، فرزند و یا معشوقی که با شهادت و رستخیزش باعث برکت‌بخشی شود، نمی‌یابیم. «ظاهراً در کنار این الهه مقدس باروری، آب، برکت‌بخشی و پیروگری، فرزندی یا همسری نیز وجود داشته است که شهادت هرساله او و زندگی مجدد وی سبب وجودی آیین‌های سال نو در بین‌النهرین، نجد ایران و حتی آسیای میانه بوده است. متأسفانه باستان‌شناسی هنوز نتوانسته است نشانی از این ایزد شهیدشونده در اعصار کهن پیش‌آریایی در نجد ایران به دست آورد، ولی همه تمدن‌های مصر (ایزیس و ازیریس)، یونان و آسیای صغیر (سیل و اتیس)، سوریه و فلسطین (ادونیس)، بین‌النهرین (مردوخ و ایشتر یا آشور و ایشتر) و ایران و آسیای میانه (سودابه و سیاوش) و هند (رام و سیتا) و جهان یهود تا اسلام (یوسف و زلیخا) در اعصار جدیدتر تاریخ، معرف قدمت وجودی داستان شهادت ایزد شهیدشونده در ارتباط با مادر یا همسر خویش، به گونه‌های متفاوت- اند. با در نظر داشتن عمومیت پیکرک‌های الهه آب، عشق و جنگ در نجد ایران و عظمت الهه آناهیتا در ادوار بعد، و وجود داستان سیاوش و سودابه، به احتمال قوی می‌توان به وجود خدایی شهیدشونده در کنار الهه مادر در ایران پیش‌آریایی نیز باور داشت» (بهار، ۱۳۸۶ (الف): ۴۴۷).

در اساطیر اوستایی نیز با نام چند ایزدبانوی دیگر برمی‌خوریم که؛ از آن جمله می‌توان به چیستا «کسی که به راه نیک رهنمون می‌شود» اشاره کرد که دین‌یشت در ستایش اوست: «چنین به نظر می‌رسد که وی ایزدبانوی راه و سفر بوده است. موهبت‌هایی نیز که از وی خواسته می‌شود مانند (گذر از راه‌های خوب)، (راه‌های خوب در کوهستان‌ها) و (راه‌های خوب از میان جنگل‌ها) و (گذرگاه‌های خوب از میان رودخانه) و (نیرومندی پا و شنوایی گوش و قوت بازو) این نظر را تأیید می‌کند» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۵۷).

«اشی» ایزدبانویی است که در اردیشت ستایش می‌شود و الهه ثروت و برکت است. در این یشت پهلوانان و شاهان اساطیری بسیاری معرفی می‌شوند که از این الهه طلب یاری کرده‌اند، از جمله هوشنگ، جمشید، فریدون، ضحاک، کیخسرو و زردشت. احتمالاً این ایزدبانوان با همه مشخصات و خویشکاری‌های‌شان، بعدها در آناهیتا مستحیل شده‌اند. اما چنان که گفته شد، ایزد شهیدشونده‌ای که ضرورت آیین‌های سوگ و رستاخیز است در منابع اساطیری ایران حضور ندارد. از اولین منابعی که حکایت از اسطوره ایرانی با مشخصات ایزد میرنده در کنار الهه مادر یا همسر دارد، یکی داستان «بیژن و منیژه» در شاهنامه است:

بیژن پسر گیو در جنگ با گرازان به منیژه دل می‌بازد و ناخواسته به سرزمین توران می‌رود. افراسیاب، خشمگین او را به مرگ محکوم می‌کند؛ اما با وساطتی، گرسیوز را وامی‌دارد که بیژن را به چاه افکند. منیژه بر سرچاه غمخوار بیژن می‌شود و به یاری رستم، بیژن را نجات می‌دهد. اگر چه در این داستان به چاه افتادن بیژن نمونه فرورفتن خدای شهید به زیر زمین و نجات او به دست زن، مقارن ازدواج مقدس است، اما این داستان ظاهراً نمودار آیینی در ایران ندارد و تنها، نسخه‌ای متحول شده از داستان‌های اسطوره‌ای عصر کشاورزی است؛ در مقابل، منابع تاریخی متأخر، رواج گسترده اسطوره سیاوش در ایران را، از زمان‌های بسیار دور تأیید می‌کند.

سیاوش در لغت به معنی «اسب نر سیاه» و یا «سوار اسب نر سیاه» است. بر اساس نظریه راپوپورت باستان‌شناس روس، دکتر علی حصوری، سیاوش را در اساس «اسب سیاه» و به احتمال، نمودار توتمی قبایل بسیار کهن ایرانی می‌پندارد:

«در کهن‌ترین مدارک مکتوب ما، یعنی /وستا، نام او syavarsan و مرکب است از siya به معنی سیاه و varsna به معنی اسب نر. این نام قابل مقایسه با نام‌های لهراسپ، گرشاسپ و... است که همه با اسب مربوط‌اند و همه از خاندان سیاوش... سیاوش از خاندانی است که در ترکیب اسم عده زیادی از آنها واژه اسب دیده می‌شود. سیاوش نخستین نفر از کیانیان است که نام او با اسب ساخته شده است. امروزه به حسب ترجمه‌های قرن نوزدهم و پس از آن که تا کنون نیز در میان

اکثر قریب به اتفاق مترجمان به همین شیوه ترجمه و تفسیر می‌شود، این گونه نام‌ها را «دارنده اسب...» ترجمه کرده‌اند. لهراسب را (دارنده اسب تند) (Aurvataspa) گشتاسب را (دارنده اسب رمنده) (vistaspa) و سیاوش را (دارنده اسب نر). در حالی که این واژه‌ها اساساً به معنی اسب تند، اسب رمنده و اسب نر هستند، درست به همان ترتیب که جوامع توتم‌دار آن‌ها را به کار می‌برند» (حصوری، ۱۳۸۷: ۴۲ و ۴۱).

در این فرضیه، سیاوش با به جای گذاشتن اسب و نیزه و زره و سپردن پسرش کیخسرو به اسب، از توتم می‌خواهد که محافظ یکی از فرزندان خود باشد. اگر چه توضیح قانع‌کننده‌ای درباره اجرای آیین‌های آریایی قربانی کردن اسب‌ها در برخی مناطق ایران و تناقض فرهنگی میان توتم بودن سیاوش / اسب در ایران پیش‌آریایی و قربانی کردن او در این نظریه وجود ندارد، اما مستندات باستان‌شناسی کشف شده در مناطق سغد و خوارزم، همه نشانه‌هایی از تلفیق اسب و سیاوش دارند:

«مهم‌ترین مرکز، قوی‌قیریلقان‌قلعه [واقع در خوارزم]، است که دارای استودان‌هایی است که آنها را سیاوشانی نام می‌دهم، زیرا ارتباط آن‌ها با توتم اسب آشکار است. این استودان‌ها و در اصل‌ترین شکل از همین قلعه کشف شده‌اند و از جنس سفال هستند. استودان به شکل پیکر انسانی نشسته ساخته شده که کلاهی با گوش اسب دارد؛ حتی گوش‌های اصلی هم به شکل گوش اسب نزدیک است. در واقع استودان نشانه‌ای است از بازگشت شخص به اصل خویش که اسب بوده است» (همان: ۳۳).

قریب به اتفاق پژوهشگران اسطوره، سیاوش را صورت متحول شده دوموزی بین‌النهرین می‌دانند، حال آنکه طبق این نظریه، توتم اسب/سیاوش بعدها با اسطوره ایزدنباتی درآمیخته و با آن یکی شده‌است و با وجود داشتن اصل ماوراءالنهری، منسوب داشتن این اسطوره به بین‌النهرین، اشتباه است؛ چراکه قدمت و عظمت دین سیاوشی در ایران-طبق این نظر- قابل قیاس با دامنه محدود آیین‌های دوموزی در بین‌النهرین نیست؛

«یکی از پژوهشگران روس [آفاناسیو] روشن کرده است آیین دموزی به مراتب محدودتر از آن بوده است که تصور می‌رود. شواهد مستقیم آیین در محدوده کوچکی از بین‌النهرین به دست آمده است» (همان: ۱۶).

به هر روی، خاستگاه اولیه سیاوش هرکجا که باشد، اجزاء این اسطوره، انطباق کاملی با الگوی شهادت خدای نباتی نشان می‌دهد. مهم‌ترین منابعی که به شرح اسطوره سیاوش پرداخته‌اند، *اوستا* و *شاهنامه* فردوسی است؛ از سیاوش در *اوستا* به معنی دارنده اسب سیاه یاد شده و به قتل او و خونخواهی پسرش اشاره شده است و نام سیاوش و فرزندش کیخسرو، در زامیادیششت در شمار صاحبان فره ایزدی به نیکی آمده است. اما *شاهنامه* فردوسی مفصل‌ترین منبع مکتوبی است که به شرح داستان سیاوش می‌پردازد:

سیاوش فرزند کاوس، هدف عشق نامادری‌اش سودابه واقع می‌شود. سیاوش عشق او را رد می‌کند و سودابه که از گمان شاه به خود بیم دارد، به حیل‌هایی متوسل می‌شود تا خشم کاوس را به سیاوش بیدار کند. کاوس به گفته موبدان آزمونی ترتیب می‌دهد؛ سیاوش و سودابه از آتش گذر کنند، او که بی‌گناه است از آتش گزند نمی‌یابد. وقتی سیاوش از آتش به سلامت گذر می‌کند، شاه، سودابه را به مرگ محکوم می‌کند؛ سیاوش اما از پدر می‌خواهد که سودابه را ببخشد. باز هم سودابه دل شاه را از سیاوش می‌گرداند. افراسیاب به ایران لشکر می‌کشد و سیاوش به خواست خود برای دوری از گفتگوی سودابه و پدر، عازم نبرد می‌شود و بر سپاه افراسیاب غلبه می‌کند. افراسیاب خواب بدی می‌بیند و طلب صلح می‌کند. سیاوش می‌پذیرد. کاوس شاه از تصمیم سیاوش برای صلح خشمگین می‌شود و از او گروگان‌های افراسیاب را می‌خواهد تا همه را بکشد. سیاوش گروگان‌ها و خواسته‌ها را به افراسیاب باز می‌گرداند و به توران پناهنده می‌شود. پس از چندی که سیاوش مقرب درگاه افراسیاب است، با فرنگیس دختر وی ازدواج می‌کند. گرسیوز از حسد و کینه‌ای که به سیاوش دارد، افراسیاب را به جنگ با سیاوش و کشتن او ترغیب می‌کند. به دستور افراسیاب، سر سیاوش از تن جدا می‌شود و از خونش گیاهی سرسبز می‌روید.

خشم زن و گریز قربانی از سرنوشت محتوم خود، گذر از دشواری‌ها و مرگ خدا و رویش گیاه در ازای این شهادت، چارچوب اصلی این داستان است.

«در این داستان‌ها مرگ، شهادت، به آتش فرورفتن و به جایی تبعیدشدن، یا به زندان تاریک افتادن، همه جانشین و نماد پنهان شدن و از هستی رهیدن دانه گشته است و بازگشت از جهان مردگان، از آتش بیرون آمدن، از تبعید یا زندان رهاشدن و به فرمانروایی و قدرت رسیدن نیز جانشین بازرویدن و باروری مجدد گردیده است» (بهار، ۱۳۸۶ (الف): ۴۲۸).

اما دو تفاوت چشمگیر میان این اسطوره نباتی ایرانی با دیگر نمونه‌ها وجود دارد:

۱. در حالی که ایزد نباتی در جوامع کهن، مقام خدایی دارد، داستان سیاوش ایرانی صورتی تماماً انسانی دارد.

۲. نقش زن، در قسمت دوم داستان و در پیوند با ایزد شهیدشونده، بسیار کم‌رنگ است. در توضیح اولین تفاوت، اشاره به دو اصل تاریخی ضروری است؛ اول اینکه اسطوره خدای میرنده در ایران نیز مشمول جبر تاریخی و تغییرشکل اسطوره به حماسه بوده است. این فرایند بنا به ضرورت اجتماعی جوامع رخ می‌دهد و دستاورد تحولات اعتقادی جمعی است؛ از آنجا که روند دگرگونی‌های اجتماعی از قواعد واحدی تبعیت نمی‌کند، عوامل بسیاری در هبوط اسطوره‌ها به جهان حماسه دخیل‌اند؛ از جمله اینکه در گذار تاریخ، زمانی، اسطوره‌های فرازمینی، کار ویژه خود را به فراخور تحولات نظام اجتماعی از دست می‌دهند و در قالب‌های نو و با کارکردهای دیگرگون ظهور می‌کنند و یا اینکه جوامع انسانی به تبع پیشرفت در فنون کشاورزی و جنگاوری و ابداع نظام‌های پیشرفته‌تر اقتصادی، روی به نوعی اسطوره‌سازی انسان‌محور می‌آورند، تا شناخت نوین از خود و جهان را، که در جریان تحولات زیستی به آن نیاز دارند، برپایه اسطوره‌های پیشین سازماندهی کنند. به هر روی، حماسه شدن اسطوره، همواره مصادف است با زمینی‌شدن، از دست دادن جنبه قدسی و مذهبی و جذب ویژگی‌های اخلاقی و انسانی.

دوم اینکه طرحواره مرگ خدایان، خیلی زودتر از ملل دیگر جهان در بین‌النهرین و ایران تغییر جهت می‌دهد و رو به سوی پرستش خدای یگانه می‌گذارد؛ هزاره اول پیش از میلاد،

بارقه‌های یکتاپرستی در بین‌النهرین و ایران وجود داشته است؛ تموز بین‌النهرین تبدیل به مردوک می‌شود، و در حالی که آیین‌های تموز برای او هم برگزار می‌شد اما مردوک شهید نمی‌شد و خدای می‌رنده تبدیل به خدایی فارغ از مرگ و میر می‌گشت. این نگرش با ورود فرهنگ هندوایرانی، در ایران، تقویت شد؛ چرا که اسطوره‌های هندوایرانی نیز با وجود منشأ پیدایش و خصوصیات ظاهری انسانی، نامیرا هستند. شاید به این دلیل است که اسطوره ایزد می‌رنده از زمان‌های بسیار دور در ایران قالب انسانی گرفته و نام و نشانی از صورت اسطوره‌ای آن به دست نیامده است.

«در اساطیر ما خدایان نمی‌میرند و چیزی راجع به مرگ خدایان نداریم. به همین علت هم اسطوره خدای شهیدشونده بین‌النهرینی در اساطیر ما نمی‌تواند جای گیرد؛ باید به حماسه برود، انسانی شود، در جهان خدایان ما نمی‌تواند جا بگیرد چون باید کشته شود و بمیرد» (بهار، ۱۳۸۶: (ب: ۱۶۸).

اما تفاوت دوم، معطوف به تغییر جایگاه زن و الهه است که در داستان سیاوش، حتی در نیمه اول که بخش کنشگری اوست به شدت تحت تأثیر نگرشی مردانه قرار گرفته است. این تحول، مشخصاً انعکاس چرخش اساسی جوامع از مادرسالاری به پدرسالاری است؛ اگرچه از دید بسیاری از دیرینه‌شناسان و اسطوره‌شناسان، وجود عصر زن‌سالاری به مفهوم قاطع، مورد تردیدهای جدی است:

«ما نمی‌دانیم آیا مادرسالاری هرگز به صورت دوره فرهنگی مستقلی وجود داشته است یا نه. به کلامی دیگر آیا هرگز مرحله معینی در تاریخ انسان بوده که با استیلای مطلق زن و دینی منحصراً زنانه مشخص می‌شده است؟ گفتن این که گرایش‌ها یا تمایلات مادرسالارانه در برخی از آداب و رسوم دینی و اجتماعی آشکار است، به احتیاط نزدیک‌تر است» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۷۲).

همچنین در توضیح این امر که «مادر تباری» و ارث نسب و دارایی از خاندان مادری هرگز معادل برتری و حاکمیت زنان بر جامعه نبوده است، فریزر می‌نویسد:

«همواره باید به یاد داشت که مادرتباری به معنی مادرشاهی یا حکومت مادر نیست. در واقع این نظام از هرگونه برتری اجتماعی زنان چنان دور و بی‌خبر است که شاید بتوان گفت حاصل خفت

و خواری بی‌حد زن‌هاست، حاصل جامعه‌ای است که مناسبات زن و مرد در آن چنان بهم‌ریخته و بی‌قید و مبهم بود که نمی‌شد برای کودکان پدر مشخصی تعیین کرد» (فریزر، ۱۳۸۸: ۴۴۰). اما چنان‌که شرح آن رفت، مفهوم جنسی زنانه و تجلی نمادهای زنانگی در امر باروری و زایش انسان و حیوان و گیاه، بنیاد جهان اسطوره‌ای اقوام کهن کشاورز را تشکیل داده و از اهمیت محرز برخوردار بوده است؛ اگر دوران غلبه این نمادها در اساطیر و ادیان ملل را به عصر زن‌سالاری تعبیر کنیم، مستندات تاریخی دال بر فروپاشی این نظام‌های فکری زن-محور نیز به وفور وجود دارند. گذار جامعه ایرانی از مادرسالاری به پدرسالاری تحت تأثیر نظام طبقاتی بین‌النهرین، پیش از ورود اقوام هندوایرانی آغاز شده بود. دستیابی به نظام کنترل شده آبیاری در بین‌النهرین، منجر به نظام حکومت متمرکزی شده بود که توزیع آب را با اختیارات سیاسی ادغام می‌کرد و از این‌رو تقسیم کار و به عبارتی تقسیم قدرت، مبنای جامعه طبقاتی بین‌النهرین را تشکیل داده بود. همین نظام طبقاتی به ایران نیز منتقل شد و نظام طبقاتی، تماماً پدرسالار بود. اما فرهنگ هندواروپایی نیز، به نوبه خود با توجه به زیربنای فرهنگی و اقتصادی شکارگری، جهان‌شناخت مردسالارانه داشت و این امر در تثبیت ماهیت نرینه‌سالاری در اسطوره و فرهنگ جامعه ایرانی بی‌تأثیر نبود. «طبیعی است که این ویژگی را به تمامی برآمده از زندگی کوچ‌گرانی بدانیم که در راه‌های دشوار، نیروی مردانه را بیش از قابلیت‌های زایشی زنان ارج می‌نهادند» (ثمینی، ۱۳۸۷: ۶۳). از سوی دیگر، فرهنگ هندواروپایی، به اعتقاد دومزیل، خود بر مبنای نظام اسطوره‌ای سه بخشی موسوم به «سه‌کنش» شامل:

۱. فرمانروایی دوجنبه‌ای که دربرگیرنده بعد جادویی و بعد پیمانی یا قضایی بود؛

۲. رزم‌آوری؛

۳. تولید اقتصادی (بهار، ۱۳۸۸: ۲۲) استوار بود، که منجر به ایجاد جوامع طبقاتی به ویژه در سرزمین‌های هندوایرانی گشت. اگر در دوران کهن مادرسالاری، پیش از اختراع ادوات اولیه کشاورزی، زنان مهم‌ترین نقش را در کاشت و برداشت داشتند و از سویی، مقارنت نمادهای زنده باروری و زایش زنان با زمین و محصول، به آنان منزلتی می‌داد، در نظام

طبقاتی جامعه ابزارمند، هیچ طبقه‌ای از مشاغل به زنان اختصاص نمی‌یافت و این معادل حذف تدریجی زنان از مناسبات قدرت اجتماعی و حاکمیت روزافزون اقتدار مردانه بر جوامع بود. از این‌رو در مسیر تحولات اسطوره، سودابه در داستان سیاوش، نه تنها از قداست و خویشکاری الهگان اعصار پیشین بری است، بلکه نماینده جایگاه نوین زنان در جوامع طبقاتی و پدرسالاری است که در آن‌ها مفاهیمی همچون اخلاق و پاکدامنی زنانه، معیارهایی مطلقاً مردانه یافته است.

۴-۱- آیین‌های سیاوشی در ایران

درباره آیین‌های سوگ سیاوش در ایران، سخن بسیار رفته و پژوهش‌های بسیار انجام شده است. از قدیمی‌ترین منابعی که تاریخ این آیین‌ها را حداقل به سه هزارسال پیش از میلاد مسیح منسوب می‌دارند، گزارش معروف نرشخی در *تاریخ بخارا* است از سوگواری‌های مردم بخارا، که در سال ۳۳۲ هجری قمری تالیف شده است.

«...سیاوش خواست که از وی اثری ماند در این ولایت. از بهر آنکه این ولایت او را عاریتی بود. پس وی این حصار بخارا بنا کرد و بیشتر آنجا می‌بود و میان وی و افراسیاب بدگویی کردند و افراسیاب او را بکشت، و هم در این حصار به آن موضع که از در شرقی اندرآیی اندرون در کاه فروشان- و آن را دروازه غوریان خوانند- او را آنجا دفن کردند. و مغان بخارا بدین سبب آنجا را عزیز دارند. و هر سالی هر مردی آنجا یکی خروس برد و بکشد پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز. و مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست. چنانکه در همه ولایت‌ها معروف است. و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و می‌گویند و قوالان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه‌هزار سال است» (نرشخی، (بی‌تا): ۳۱ و ۳۲).

همچنین ابوریحان بیرونی و محمود کاشغری نوشته‌هایی دال بر برگزاری آیین‌های سوگ سیاوش بر جای گذاشته‌اند. از یافته‌های باستان‌شناسی در آسیای مرکزی، چنین برمی‌آید که آیین سوگواری بسیار کهنی در حوالی سمرقند و سغد و خوارزم برقرار بوده که از ماوراءالنهر آغاز شده، ظاهراً بعدها در خراسان بیشترین رواج را داشته و در دیگر نقاط

ایران نیز بقایایی به جای گذاشته است. یکی از این آثار، متعلق به سه قرن پیش از میلاد دیوارنگاره پنجیکند است نزدیک سمرقند، که به تشخیص باستان‌شناسان مراسم سوگ سیاوش را نشان می‌دهد:

«چنانکه معلوم است مردان و زنان، گریبان دریده‌اند و به سر و سینه خود می‌زنند. یک عماری بر دوش چند نفر است که آن را حمل می‌کنند. اطراف عماری باز است و سیاوش یا شبیه سیاوش در آن خفته است» (بیضایی، ۱۳۸۷: ۳۲).

«وی تسه» جهانگرد چینی، در اوایل قرن هفتم میلادی از نواحی بخارا گزارشی ارائه می‌دهد که احتمالاً مرتبط با سیاوش است:

«...آنها مراسم پرستش خدای آسمانی دارند و او را در مقام بالاتری احترام می‌کنند. آنان می‌گویند فرزند خدایی در ماه هفتم مرد و استخوان‌های او گم شد، مردمی که آیین خدا را اجرا می‌کنند، هرگاه که این ماه برسد، لباس‌های سیاه چین‌دار می‌پوشند، آن‌ها پابرهنه راه می‌روند و گریه‌کنان سینه می‌زنند. اشک‌ها و... به هم می‌آمیزند. سیصد تا پانصد زن و مرد به مزرعه‌ها می‌روند تا بدن فرزند خدا را پیدا کنند. روز هفتم این مراسم به پایان می‌رسد» (حصوری، ۱۳۸۷: ۹۲). این آیین سوگ که با چرخه کشاورزی مقارنت داشته، احتمالاً زمینه ساز جشن‌های فصلی بوده است.

«این جشن ظاهراً سرشت کشاورزی داشته است. جستجوی اجزای پراکنده پیکر یک ایزد جوان - مرگ که شاید از سر بیداد کشته شده، خاطره آیینی افتخار روان غله را فرایاد می‌آورد. قرار گرفتن زمان جشن در ماه هفتم چینی، همزمان با تیرماه، موقعیت درو و برداشت محصول مردم آسیای میانه و زاری‌های دروگران همچنین با باور راسخ به این‌که خرمن غله کوفته، همان پیکر ایزد نگهبان رستنی‌هاست، شانه به شانه قرار گرفته باشد» (کراسنولسکا، به نقل از نعمت طاووسی، ۱۳۸۶: ۱۸۵).

براساس پژوهش‌های انجام شده، برخی اجزاء و عناصر محرز این آیین‌ها را می‌توان چنین برشمرد:

۱. دسته‌روی، تمثال سازی و حمل کجاوه و تابوت

۲. آسیب رساندن به جسم و سر و سینه

۳. همراهی موسیقی و آوازه‌های غمناک

۴. اهداء قربانی

همچنین آیین‌های سوگ که در برخی مناطق ایران هنوز نام و نشانی از سیاوش بر خود دارند (از جمله چمر در لرستان و سوگ‌های کهگیلویه که موسیقی، جزء لاینفک آن‌هاست) و شواهد تاریخی دال بر وجود موسیقی «باغ سیاوشان» یا «کین سیاوش» در الحان سی‌گانه باربد، نشان ارتباط قدیمی موسیقی با آیین‌های سوگ سیاوش است:

«موسیقیدانان ایرانی، از آواهای مردمانه که پیرامون سوگ سیاوش خوانده می‌شد، در ساختن آن‌ها بهره جسته بودند» (نعمت طاووسی، ۱۳۸۶: ۱۸۹)

قربانی نیز به عنوان یکی از اجزاء سوگواری آیین‌های فصلی کشاورزی در سوگ سیاوش، نمود بارز دارد. در منابع مختلف، از جمله تاریخ بخارا، به قربانی خروس در آیین‌های سیاوشی اشاره شده است. جلال ستاری در این باره می‌نویسد:

«خروس پرندۀ ای خورشیدی است زیرا با طلوع خورشید می‌خواند و برآمدن خورشید را نوید می‌دهد و چون به اعتباری، پیک خورشید است، پس به سان خورشید، نامیراست همانگونه که خورشید پس از هر فروشدن، برمی‌آید و رستاخیز می‌کند... از این‌رو بر تارک کلیساها، همیشه پیکره خروس نصب می‌کنند که اشارتی رمزی به رستاخیز مسیح است. این سربریدن خروس بر مزار سیاوش هر سال روز نوروز پیش از برآمدن آفتاب نیز رمزی از شهادت سیاوش است، اما شهادتی که رستاخیزی به دنبال دارد چون با روز نو (نوروز) یعنی نوشدن سال، همزمان است و بنابراین خون سیاوش نمی‌خسبد و به هدر نمی‌رود و همانگونه که از خون جوانان وطن لاله می‌دمد، از خون سیاوش نیز، سبزی و گیاه، پر سیاوشان می‌روید یا گیاه رنج‌زدا» (ستاری، ۱۳۸۶: ۵۲).

زمان برگزاری این آیین‌ها در ماوراءالنهر پیش از نوروز و مقارن با ابتدای تیرماه کنونی و انقلاب صیفی بوده است. براساس تقویم سغدی و خوارزمی، حلول سال نو، ماه اول تابستان و محتملاً تقویم ایران نیز چنین بوده است:

«ظاهراً در تقویم قدیم ایران سال با آغاز تابستان شروع می‌شده است و نام‌گذاری ماه‌ها نیز این امر را نشان می‌دهد. اگر فروردین را در آغاز تابستان بیانگاریم، تیرماه به آغاز پاییز و فصل باران می‌افتد که با اساطیر مربوط به تیشتر یا تیر مناسبت دارد، زیرا تیر یا تیشتر ایزد باران است و با آغاز پاییز، فصل باران در ایران و آسیای میانه شروع می‌شود. با این حساب، مهرماه به اول زمستان می‌افتد که آغاز برآمدن و باززادن خورشید است و شب یلدا شب تولد مهر است. دی‌ماه نیز به آغاز بهار می‌افتد و اگر توجه کنیم که دی یا بنا به تلفظ قدیم آن دذو به معنای آفریننده است، با رویش گیاهان و زادن یا بارداری جانوران مناسبت دارد» (بهار، ۱۳۸۶: ۶۱).

هرسال خورشیدی، دوازده ماه سی‌روزه دارد؛ پنج روز مازاد بر این دوازده ماه، یعنی پنج روز آخر سال را در بین‌النهرین و ایران «خمسسه مسترقه» یا «پنجه دزدیده شده» می‌نامیدند. اعتقاد براین بود که در این پنج روز، روان مردگان و فروشی‌ها به زمین بازمی‌گردند و این بازگشت، مستلزم آیین‌های سوگواری و بردن شمع و چراغ به گورستان‌ها بود. ظاهراً این آیین‌های سوگواری برای مردگان در شب عید، ملهم از سوگواری‌های خدای شهیدشونده بوده که به آیین زرتشت نفوذ کرده و احتمالاً با ادغام این آیین‌های سیاوشی با اعتقاد زرتشتی فرود آمدن فروشی‌ها در آستانه بهار، پنجه ربوده و سال نو از ابتدای تابستان به ابتدای بهار انتقال یافته است.

اما اگر آیین‌های سوگ سیاوش چنین انطباق کاملی با آیین‌های فصلی و باروری نشان می‌دهد، و چنان که گفته شد از سه جزء ثابت این آیین‌ها، سوگواری و قربانی را به تمامی داراست، باید شواهدی دال بر رستاخیز سیاوش و آیین‌های شادمانی مرتبط با آن نیز وجود داشته باشد.

«عده زیادی از دانشمندانی که درباره فرهنگ آسیای مرکزی مطالعه کرده‌اند، باور دارند که سیاوشان مراسم آغاز سال نو است. برخی حتی می‌اندیشند که سیاوشان عامل منحصر به فرد پدید آمدن جشن آغاز سال است» (حصوری، ۱۳۸۷: ۷۸).

با توجه به اینکه پس از اتمام سوگواری‌ها، ششمین روز فروردین، ماه اول سال، روز رستاخیز سیاوش یا ستاندن کین او توسط کیخسرو، محسوب می‌شد، عموم آیین‌های شادمانی نوروزی را می‌توان جزء سوم یا شادخواری دسته جمعی این آیین‌ها قلمداد کرد؛ از آن جمله‌اند ظهور مردان سیاه و رقاصان که نوید رویش و بهاراند:

«حاجی فیروز نوروزی ما هم بازمانده سنتی این خدای شهیدشونده و بازگردنده است که صورت سیاهش بازگشت از جهان مردگان است و لباس قرمزش خون و زندگی مجدد است» (بهار، ۱۳۸۷: ۲۴۶).

انواع آیین‌های محلی شادمانی ایام نوروز و پیش از آن، که برخی از آنها تا به امروز برقرارند، همه بازنمود زایش و رستاخیز روح نبات و گیاهان‌اند. در این آیین‌های سال نو ایرانی، که مقارن با رستاخیز سیاوش بود، دوازده روز- هرروز نشانه یک ماه سال- جشن برقرار بوده و روز سیزدهم، جایگزین پنج روز پایانی یا همان خمسه مسترقه‌ای است که نماد بی‌نظمی و آشوب ازلی پیش از خلقت محسوب می‌شد؛ پس خارج از نظم مقدس زمین تلقی می‌گشت؛ از این رو، روز سیزده نوروز به دور از فعالیت‌های روزانه و معمولاً دور از مکان زندگی سپری می‌شد. احتمالاً برخی مقررات و الزامات اخلاقی نیز در چنین روزهایی- پنج روز پایانی سال و روز سیزده سال نو به نشانه همان پنج روز- نادیده گرفته می‌شده است: «مثلاً در ایران مراسم خمسه مسترقه را به صورت میر نوروزی داریم که پنج روز، دزدی حاکم می‌شود و در گوش فرمانروا می‌زند. این به نحوی آشوب و بی‌نظمی محسوب می‌شده. یکی از کیفیات عمومی این روزهای آشوبی، آیین ارجی [همبستری گروهی] است، ولی [در ایران] دقیقاً متنی در این باره نیست. تنها می‌دانیم که مثلاً در دوره صفویه که زنان همه چادر به سر می‌کردند، در روز سیزده نوروز بی‌رو بند و چادر به خیابان می‌آمدند» (همان: ۳۴۲).

به این ترتیب، ارتباط بسیاری از آیین‌های سوروسوگ ادواری را که تا به امروز در این سرزمین دوام یافته‌اند، می‌توان حول آیین‌های سیاوشی تبیین کرد. بقایای سوگواری‌های سیاوشی در چمر لرستان که با اشعاری مشابه نوحه‌های سیاوشی همراه است و مراسم

عزاداری کهگیلویه و بویراحمد که هنوز نام «سوسیوش» (مسکوب، ۱۳۸۶: ۸۱) بر خود دارد؛ فراگیری وسیع جغرافیایی این آیین‌ها که در ماوراءالنهر و خراسان تداوم یافت و در سراسر ایران نیز آثاری دارد و باقی ماندن نام مسجد سیاوشان در شیراز، روستای سیاوشان و سیاوش‌آباد و سیاوش‌قلا در تفرش و مغان و الیگودرز و شهرکرد و خمین و ساری، گواه ریشه‌های عمیق این آیین در میان مردم است. از منظر جامعه‌شناختی آنچه در این‌باره جلب توجه می‌کند، تداوم مصرانه این آیین‌هاست؛ آنگاه که با وجود تغییر ساختار اجتماعی از نظام کشاورزی اولیه مادرسالار به نظام طبقاتی پدرسالار، با امتداد و حتی رواج بیش از پیش آیین‌های سوگواری در دوره‌های آریایی و مزدایی برمی‌خوریم.

مهمترین شواهد دال بر شیوع آیین‌های سوگواری در ایران آریایی، ممانعت‌های شدید زرتشت با دو سنت «سوغ» و «قربانی» است. زرتشت در اهنودگات، مکرراً از کشندگان گاو به زشتی یاد می‌کند:

«نفرین تو ای مزدا به کسانی باد که از تعلیمات خود مردم را از کردار نیک منحرف می‌سازند و به کسانی که گاو را با فریاد شادمانی قربان می‌کنند» (اوستا، ۱۳۸۵: ۱۴۵).

اگر چه تأکید زرتشت بر قربانی‌های با منشأ آریایی و رسوم قوام‌یافته گاوکشی در آیین‌های مهری است، اما چنان که از فرهنگ کهن پیش آریایی برمی‌آید و پیش از این اشاره شد، در ایران مفهوم قربانی در ارتباط نزدیک با سوگواری قرار داشته و احتمالاً نمی‌توانسته مستقل از آن قلمداد شود. در وندیداد، هرات به عنوان سرزمینی معرفی می‌شود، که از اهریمن، سوگواری را سهم برده است. توجه کنیم که هرات در نزدیکی منطقه آیین‌های سیاوشی قرار داشته است. در *ارد/ویر/ف‌نامه*، از زنانی سخن می‌رود که در غذایی سخت هستند به این سبب که در زندگی، نوحه‌گری بسیار و شیون و زاری کرده بوده‌اند. این نیز یادآور نقش محوری زنان در آیین‌های سوگواری آسیای غربی است که پیش از این ذکر شد. سوگواری در مکتوبات زرتشتی، نه تنها در ابعاد آیینی، بلکه در سوگ عزیزان و درگذشتگان نیز نهی می‌شود:

«فرگرد یازدهم سوتکرنسک درباره شیون و مویه نکردن است از برای درگذشتگان و نیفزودن پریشانی مرد پاک در جهان دیگر از شیون و مویه و درباره فرورد[نگاهبان نیکی] مرد پاک دینی است که پس از مرگ خواستار یزشنه و آفرینگان است نه شیون و مویه» (دینکرد، به نقل از پورخالقی و حق‌پرست، ۱۳۸۹: ۷۴).

زرتشتیان اعتقاد داشتند که هر اشکی مسیر عبور روان از پل چینوت را با سیلابی گذرناپذیر روبرو می‌کند؛ اما برگزاری آیین‌های مرگ و سوگواری در دوره‌های مختلف زرتشتی در ایران، شواهد فراوان دارد؛ از جمله می‌توان به تطور و گوناگونی آیین‌های تدفین اشاره کرد که نشان می‌دهد مقولات آیینی مرگ در ایران باستان، همواره در کانون توجه و در حال پویایی متناسب با زمان بوده است، همچنین آیین‌های دقیق تشییع و تابوهای مربوط به مرگ و مرده که از بحث حاضر خارج است؛ و این همه دلالت بر گرایشی عمومی نسبت به آیین‌های مرگ و سوگواری در ایران معاصر زرتشت و از قرار معلوم در دوره‌های پس از آن دارد؛

«نفس وجود چنین قوانین سنگین و سختی درباره لزوم پرهیز از سوگواری در متون مذهبی پیش از اسلام، و تأکید بر اجرای آن، خود دال بر سابقه حضور پررنگ شیوه‌های گوناگون برپایی آیین سوگ در میان مردم است. چون طبعاً تأکید بر حذف و ممنوعیت امری، نتیجه طبیعی وجود و پیگیری آن است.» (پورخالقی و حق‌پرست، ۱۳۸۹: ۸۰)

اما چه علت یا علل اجتماعی، باعث بقای آیین‌های سوگواری، در غیاب ضرورت اجتماعی و با وجود منع مکرر دین زرتشتی، بوده‌اند؟ در پاسخ به این سؤال دو دلیل احتمالی می‌توان ذکر کرد:

الف. آیین‌ها گرایش ذاتی به استمرار و انتقال مکانی و زمانی دارند. آیین‌ها را به طور کلی می‌توان مشمول قانون جامعه‌شناختی «رسوب‌گذاری» دانست؛ به عبارتی، زمانی که

خاستگاه‌های تجربیات جمعی از حیز اعتبار ساقط می‌شوند-در اینجا از بین رفتن ضرورت-
های جامعه کشاورزی مادرسالار- عاملی وجود دارد که دستاوردهای گروهی پیشین را از
معره‌های دیگری انتقال می‌دهد و در اصل «رسوب‌گذاری مشترک» قابل ردیابی است؛

«رسوب‌گذاری مشترک را تنها زمانی می‌توان به راستی اجتماعی نامید که در آن نوع
نظام علامتی [Sign System]، عینیت یافته باشد، یعنی هنگامی که امکان عینی‌سازی
مکرر تجربه‌های مشترک به وجود آید. تنها در آن صورت است که احتمال می‌رود این
تجربه‌ها از یک نسل به نسل بعد و از جمعی به جمع دیگر انتقال یابند... هر نظام علامتی
که به طور عینی وجود داشته باشد، از طریق گسستن رابطه تجربه‌های تهنشین شده
از زمینه اصلی، تاریخچه‌های مشخص فردی آنها و قرار دادنشان به طور کلی در دسترس
همه کسانی که در نظام علامتی مورد بحث شرکت دارند، یا ممکن است در آینده
شرکت داشته باشند، موقعیت بی‌نام و نشان اولیه‌ای به آن تجربه‌ها می‌بخشد. به این
ترتیب تجربه‌ها به آسانی قابل انتقال می‌شوند» (برگر و لوکمان، ۱۳۸۷: ۹۹).

با توجه به اینکه همه اشکال آیینی جمعی، واجد نظام علامتی شده نمادین، ویژگی
تکرارپذیری؛ و عینیت بیرونی‌اند؛ پس ذاتاً قابلیت رسوب‌گذاری اجتماعی دارند.
ب. جوامع، نیاز به حفظ کارکردهای آیینی دارند. به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که سبب
می‌شود، آیین‌ها بدون وجود ضرورت‌های خاستگاهی خود و به تبع این امر، بدون داشتن
کارکردهای پیشین، همچنان در جوامع باقی بمانند، جابجایی کارکردهاست. در نظریه
تحلیل کارکردی رابرت کی مرتون^۱ همه کنش‌های اجتماعی دارای انگیزه و کارکرد تلقی
می‌شوند. مرتون دو نوع نتیجه عینی و ذهنی را در پی فعالیت‌های اجتماعی متمایز می-
کند:

«اول کارکردهای آشکار^۲ که تحت عنوان نتایج عینی مورد انتظار برای مطابقت سیستم با
مشارکت‌کننده شناخته شده است. نوع دوم کارکردهای پنهان^۳ است. این نوع کارکرد ناشی از

^۱ . Robert Merton

^۲ . Manifest Function

^۳ . Latent Function

نتایج عینی است که به وسیله مشارکت‌کننده در سیستم ایجاد شده است، ولی آگاهی اولیه و انتظار دستیابی بدان وجود نداشته است» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۹: ۷۰).

طبق این نظریه، اگر بپذیریم که کارکردهای آشکار آیین‌های سوگ سیاوش با منشأ کشاورزی، در اثر جابجایی اجتماعی از مادرسالاری به پدرسالاری، از بین رفته و جای خود را به کارکردهای پنهانی داده که اگرچه نتایجش از حوزه آگاهی پیشینی مردم جامعه (مشارکت‌کنندگان) خارج بوده، اما در درازمدت دستاوردها و حقوقی را برای آنان فراهم می‌کرده است، شاید بتوان بخشی از کارکردهای پنهان آیین‌های سوگواری را در ویژگی تاریخی ظهور زرتشت و آیین او جستجو کرد.

دین ایرانی پیش از ظهور زرتشت، تلفیقی از آیین‌های کشاورزی و سنت‌های آریایی با محوریت مهرپرستی بوده است. با پذیرش این فرض که فرهنگ سوگواری و قربانی، چنان که گفته شد، از آیین‌های دینی محرز در میان مردم ایران بوده است؛ می‌توان دلایلی تاریخی برای عدم تبعیت مردم از تعالیم زرتشت و پافشاری بر آیین‌های پیشین برشمرد. دین زرتشت، از ابتدای شکل‌گیری تاریخ حکومت در ایران، دین شاهی و منسوب به بزرگان تلقی می‌شد. چنان‌که در *یادگار زریران*، زرتشت دین خود را به شاه عرضه می‌کند تا دین از مجرای حکومت به جریان زندگی اجتماعی نفوذ کند. این مسئله را -که ریشه در الوهیت مقام شاه در سرتاسر منطقه فرهنگی، به ویژه بین‌النهرین داشت- حتی در فلسفه خلقت و پایان جهان در اندیشه زرتشتی می‌توان ردیابی کرد. تصور فرشگرد یا بازسازی جهان پس از غلبه خیر بر شر، همواره با سلطنت پادشاه آرمانی همراه است:

«به گمان ایرانیان، نیروهای خیر در ستیز خود با شر، دو ابزار در اختیار دارند: همدینان و سلطنت. این دو همزیستی دارند اما منطبق نمی‌شوند. فرمانبرداری از شاه و شناخت (دین بهی) دو عاملی هستند که برای شکست دادن شر لازم است. در دوران آرمانی، دین، شهریاری است و شهریاری، دین است» (هینلز، ۱۳۸۸: ۱۵۳).

این در حالی است که طبقات مردم تا قرن‌ها همچنان دلبسته آیین‌ها و گرایش‌های مهری بودند، تا جایی که ایزد مهر که در دین زرتشت گاهانی، منزلتی نیافته بود، در تحول دین زرتشتی، به یکی از نزدیک‌ترین یاران اهورا مزدا ارتقاء یافت.

«می‌توان پذیرفت که عامه مردم در برابر دینی که از بالا به پایین می‌تابد، به عنوان واکنشی طبیعی در برابر قدرت، تلاش کنند تا باورهای اسطوره‌ای پیشین را همچنان زنده نگاه دارند» (ثمینی، ۱۳۸۷: ۷۷).

به این ترتیب، شاید آیین‌های سوگ و قربانی در ایران باستان نیز به عنوان نوعی ابزار نافرمانی تلویحی از حکومت‌ها، به کار رفته و به این دلیل باقی مانده‌اند؛ چنان که عوام، آیین مهرگان را نیز - که مردم به مهر منسوب داشته بودند- در برابر جشن نوروز شاهی - که اندیشه دینی نظام حاکم به بازگشت فروشی‌های دین زرتشت نسبت داده بود- به مراتب بیشتر پاس می‌داشتند و از این طریق، فرصتی برای ابراز تقابل ایدئولوژیک با حکومت می‌یافتند.

از سوی دیگر، نظریه کارکردهای پنهان و آشکار مرتون را می‌توان به نوعی با نظریه باختین انطباق داد که شامل همه انواع آیین‌های واجد کارناوال و جنبش‌های مشروعیت‌یافته گروهی در آیین‌هاست.

«در حکومت‌های توتالیتار و تک‌صدایی، چنان اجبار و گاه خشونت بر مردم حاکم می‌شود که کارناوال به مثابه دموکراسی در وضعیت مقاومت است، کارناوال مقاومتی است در برابر قدرت غالب و حاکم و مردم از این مجال آزادی محدود و گاه به گاه، لذت می‌برند و به آن نیاز دارند. کارناوال در شرایط استبدادی نیروی غیررسمی مقاومت است» (مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۷۲).

در شعاع این نظریه، زاویه دیگری از کارکرد پنهان آیین و تمایل درونی جوامع به حفظ و تداوم سنت‌ها روشن می‌شود؛ به ویژه آنکه نظام‌های حاکم در این سرزمین همواره نظام-های متمرکز قدرت بوده‌اند و جامعه مدام در سیطره فشارهای استبدادی که محصول تقلید روش حکمرانی بین‌النهرین در ایران بود.

پذیرفتنی است که در چنین جوامعی، آیین‌ها، موقعیت‌های ممتازی برای اقناع و تخلیه روانی محسوب شوند، امتداد تاریخی یابند و آیین‌های نوظهور را در خود مستحیل سازند.

نتیجه‌گیری

آیین سوگواری، عمری به قدمت زندگی کشاورزی انسان دارد. این آیین‌ها در پی تحولات اسطوره‌ای جوامع کشاورز پدید آمده‌اند و محصول دگرگونی معنای مرگ نزد جوامع انسانی‌اند. مرگ در آیین‌های سوگواری تعبیری فراتر از مفاهیم شخصی و مقطعی دارد؛ چرا که زندگی کشاورزی با مفهوم رستاخیز و چرخه مداوم مرگ و زندگی، نسبتی مداوم دارد؛ مرگ در این آیین‌ها ما به ازای مرگ طبیعت است که در قالب اسطوره خدای شهیدشونده، به استقبال رویشی دیگر و رستاخیزی دیگر می‌رود. شهادتی که به پاسداشت آن، آیین‌های سوگواری برگزار می‌شد تا بازگشت خدای میرنده و برکت و رویش را تضمین کند.

آیین‌های سوگواری در ایران نیز، به تبع همجواری فیزیکی و فرهنگی با بین‌النهرین، از الگوی اسطوره‌ای مشابهی پیروی می‌کند. اگرچه اسطوره ایرانی ایزد نباتی، به قطع و یقین شناخته نیست، اما سوگ سیاوش، مهم‌ترین و دوام‌یافته‌ترین آیین سوگواری ایرانی است که از اعصار دور پیش از تاریخ وجود داشته و همه خصوصیات اسطوره ازدواج مقدس و خدای میرنده را در خود دارد. یکی از نکات قابل توجه درباره سوگ سیاوش، بقاء مصرانه این آیین است که با پایان یافتن عصر اساطیر کشاورزی، و ممانعت صریح دین زرتشت با سوگواری، همچنان تداوم می‌یابد. علت این امر، نیاز ذاتی جوامع به حیات آیینی و واکنش‌های تاریخی توده‌ها به فعل و انفعالات اجتماعی است. همچنین به نظر می‌رسد دلیل این وابستگی عمیق جامعه به مناسک، در ماهیت اسطوره‌ای و قدسی آیین‌هاست. در ایران پیش از اسلام، آیین‌های سالیانه سوگواری جامعه کشاورز، در مسیر تداوم و بقاء تاریخی، از منابع اسطوره‌ای مایه‌ور شده و به موازات تغییرات زیستی و فرهنگی، شکل فرانسانی

خدا یا ایزد را به قهرمان حماسه سیاوش بدل ساخته، و این سوگواری سالیانه، حتی در مواجهه با ممانعت‌های ایدئولوژی زرتشتی، با اتکاء به روحيات ملی و ماهیت کارکردی آیین، تداوم یافته‌است.

کتابنامه

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۹). *نظریه‌های جامعه‌شناسی*. چاپ ششم. تهران: سروش.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۲). *اسطوره، رویا، راز*. ترجمه رویا منجم. چاپ سوم. تهران: انتشارات علم.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۷). *متون مقدس بنیادین از سراسر جهان*. ترجمه مانی صالحی علامه. چاپ دوم. تهران: انتشارات فراروان.
- اوستا* (۱۳۸۵) ترجمه ابراهیم پورداوود. چاپ سوم. تهران: دنیای کتاب
- باختین، میخائیل (۱۳۹۰). *تحلیل مکالمه‌ای: جستارهایی درباره رمان*. ترجمه رویا پورآذر. چاپ دوم. تهران: نی.
- برگر، پتر؛ لوکمان، توماس (۱۳۸۷). *ساخت اجتماعی واقعیت*. ترجمه فریبرز مجیدی. چاپ دوم. تهران: علمی فرهنگی.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۷). *از اسطوره تا تاریخ*. چاپ ششم. تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۶) (الف). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چاپ ششم. تهران: آگه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۶) (ب). *جستاری در فرهنگ ایران*. چاپ دوم. تهران: اسطوره.
- بیضایی، بهرام (۱۳۸۷). *نمایش در ایران*. چاپ ششم. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- پورخالقی چترودی، مه‌دخت؛ حق‌پرست، لیلا (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی آیین‌های سوگ در شاهنامه و بازمانده‌های تاریخی-مذهبی سوگواری در ایران باستان» *نشریه ادب و زبان*. شماره ۲۷، بهار ۸۹، صص ۶۳-۸۵.
- ثمینی، نغمه (۱۳۸۷). *تماشاخانه اساطیر: اسطوره و کهن‌نمونه در ادبیات نمایشی ایران*. چاپ اول. تهران: نی.
- حصولی، علی (۱۳۸۷). *سیاوش‌شان*. چاپ سوم. تهران: چشمه.
- ستاری، جلال (۱۳۸۶). *جهان اسطوره‌شناسی: مجموعه مقالات*. چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.

- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۸). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ ششم. تهران: آگاه.
- کمبل، جوزف (۱۳۹۱). *قدرت / اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. چاپ هفتم. تهران: مرکز.
- مسعودی، شیوا (۱۳۸۹). «تبیین جامعه‌شناختی عناصر کارناوالیته در نمایش‌های عصر ناصری». *جامعه‌شناسی هنر و ادبیات*. شماره یکم. سال دوم. صص: ۱۶۷-۱۹۶.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۶). *سوغ سیاوش*. چاپ هفتم. تهران: خوارزمی.
- معقولی، نادیا و طاوسی، محمود (۱۳۸۷). «مرگ و آیین‌های مربوط به آن در ایران باستان». *نامه فرهنگستان*. شماره سوم. دوره دهم. صص: ۱۵۰-۱۶۸.
- نرشخی، ابوبکر محمدبن جعفر (بی تا). *تاریخ بخارا*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: سنایی.
- نعمت‌طاووسی، مریم (۱۳۸۶). «بازجست اجزای آیین‌های سیاوشی». *مطالعات ایرانی*. شماره ۲. سال ششم. صص: ۱۸۱-۱۹۳.
- همیلتون، ملکم (۱۳۹۰). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه محسن ثلاثی. چاپ سوم. تهران: ثالث.
- هینلز، جان (۱۳۸۸). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ چهاردهم. تهران: چشمه.
- یشت‌ها (۱۳۷۷) ترجمه ابراهیم پورداوود، ج ۲. چاپ اول، تهران: اساطیر.

Recognizing the Roots of Mourning Rites in Pre-Islamic Iran

Marzieh Borzoueian*
Mohammad Reza Khaki**

Abstract:

Mourning rituals are one of the oldest rituals in history. Ritual plays a large part in the continuation of community traditions. A look at the history and origins of these rituals suggests that public and formalized mourning rituals originated throughout the ancient world from the regeneration and resurrection myths and lasted for centuries. What makes the historical and genealogical study of these rituals remarkable in Iran, is their amazing survival and durability. The most important pre-Islamic ritual in Iran is “Mourning Rite for Siavash”.

The present study seeks to find out the mythical, historical, and ideological infrastructures of these pre-Islamic mourning rituals. The results of this historical-analytical study indicate that mourning rites in pre-Islamic Iran, is strongly suspected to be a remnant of the very old rites of agricultural societies, which over time and under the influence of historical factors and necessities, manifested in the story of the epic martyrdom and resurrection of Siavash and has survived as part of the Siavashi rituals in ancient Iran.

Keywords: mourning rituals; mourning rite for Siavash; farming Myth; Siavash ritual; holy marriage.

* Corresponding Author, PhD Graduate of Art Studies, Faculty of Arts, University of Trabiāt Modarres, Tehran, Iran. Email: marziyeborzoueyan@yahoo.com

** Associate Professor of Theatre Directing Department, Faculty of Arts, University of Trabiāt Modarres, Tehran, Iran.
Email: reza.khaki50@gmail.com

دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۶۵-۹۴
مقاله علمی-پژوهشی

بررسی نوشته‌های «نفرینی» در کتیبه‌های شاهی ایلامی

میلاد جهانگیرفر*

ایرج داداشی**

سید سعید سیداحمدی زاویه***

چکیده

این پژوهش به بررسی «نفرین» در کتیبه‌های شاهی ایلامی میانه و نو، در ارتباط با حفاظت از «نام» و یک موقعیت سیاسی ویژه، می‌پردازد. به‌طور کلی نفرین‌ها شرطی را مطرح می‌کنند که در صورت نادیده گرفته شدن، به فعلیت درآمده و از عاملی

* دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشگاه هنر تهران، ایران. jahangirfar_milad@ymail.com

** استادیار گروه پژوهش هنر، دانشگاه هنر تهران، ایران. (نویسنده مسئول) dadashi@art.ac.ir

*** دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشگاه هنر تهران، ایران. szavieh@art.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۳۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۱۸



انسانی یا عمدتاً غیرانسانی می‌خواهند تا فرد خطاکار را مجازات کند. هدف از این پژوهش مشخص کردن دلیل استفاده از نفرین در کتیبه‌های شاهی ایلامی است. بررسی نمونه‌های موجود در کتیبه‌ها این مسئله را روشن می‌کند که «نفرین»، ابزاری با کارکردی دوگانه، نخست به منظور حفظ «نام» پادشاه و شهبانو به کار می‌رفت. «نام» در حوزه معنایی وسیع خود «فرزند» و «ادامه نسل» را نیز شامل می‌شد. در واقع، این پژوهش نشان می‌دهد که پادشاه چگونه در قالب «نفرین» از خدایان می‌خواهد تا افزون بر نام خود، نسل شاهی را نیز از گزند حفظ کنند. کاربرد دیگر آن است که در شرایط بغرنج سیاسی، نمونه ویژه‌ای از نفرین مورد استفاده قرار گرفته است تا موقعیت شاه را همچنان پابرجا نشان دهد. از آنجا که تا کنون کمتر به مسئله نفرین در کتیبه‌های ایلامی پرداخته شده، این مطالعه گامی است به سوی پر کردن جای خالی چنین پژوهشی در حوزه ایران‌شناسی. این پژوهش، با رویکرد زبانی-تاریخی، به صورت کتابخانه‌ای و بر اساس مجموعه کتیبه‌های شاهی منتشرشده، انجام شده است.

کلیدواژه: نفرین؛ تحذیر؛ کتیبه‌های شاهی؛ ایلامی میانه؛ ایلامی نو.

مقدمه

از ایلام باستان شمار نسبتاً زیادی کتیبه میخی به دست آمده است که بیشتر متعلق به دوره ایلامی میانه، حدود ۱۵۰۰-۱۰۰۰^۱، و ایلامی نو، حدود ۱۰۰۰-۵۲۱، هستند.^۲ بخشی از آنها کتیبه‌های شاهی هستند. بیشتر کتیبه‌های شاهی ایلامی متعلق به چهار پادشاه دوره ایلامی میانه یعنی اونتاش-نپیریشه (حدود ۱۳۴۰-۱۳۰۰)، شوتروک-ناهونته (حدود ۱۱۹۰-

^۱ تمام تاریخ‌های مذکور در این نوشتار به دوره پیش از میلاد مسیح مربوط می‌شوند.

^۲ بسیاری از آثار به دست آمده ایلامی الواح اداری هستند که بیشتر از شوش و تل ملیان (انشان باستانی) به دست آمده اند (از جمله ر.ک. Tavernier, 2018: 417-422).

(۱۱۵۵)، شیلهک-اینشوشینک (حدود ۱۱۵۰-۱۱۲۰)، و هوتلودوش-اینشوشینک (حدود ۱۱۲۰-۱۱۱۰) هستند. از دوره ایلامی نو کتیبه‌های چندی برجای مانده است، از جمله سنگ نوشته‌های شخصی به نام هانی در کول فرح و اشکفت سلمان در نزدیکی ایزه. در کتیبه‌های شاهی موضوعات گوناگونی از قبیل مسائل سیاسی، دینی و معماری مطرح شده است. یکی از موضوعاتی که در برخی از این نوشته‌ها به چشم می‌خورد، «نفرین» است. «نفرین» ابزاری است برای بر حذر داشتن فردی که قصد آسیب رساندن به اثری را دارد. این پژوهش بر آن است تا نشان دهد که در نوشته‌های مورد نظر، «نفرین»‌ها کارکردی دوگانه داشته‌اند. نخست آن که «نفرین» برای حفظ یک اثر، و به طور ویژه برای حفظ نام پادشاه و شهبانو و در سطحی وسیع‌تر و آینده‌نگر برای حفظ نسل شاهی، به کار می‌رفت. این موضوع بر اساس این نکته بررسی می‌شود که در شرق نزدیک باستان، «نام» در حوزه معنایی وسیع خود «فرزند» و «ادامه نسل» را نیز شامل می‌شد. کارکرد دوم «نفرین» این موقعیت را برای پادشاه ایجاد می‌کرد تا جایگاه خود را همچنان پابرجا نشان دهد؛ موضوعی که در تضاد با سایر دانسته‌های تاریخی است (ر.ک. ادامه مطلب، ذیل بحث درباره هوتلودوش-اینشوشینک).

پیشینه پژوهش

«نفرین» در کتیبه‌های شاهی میان‌رودانی و هخامنشی و بررسی تأثیرپذیری شاهان هخامنشی از نوشته‌های مرتبط میان‌رودانی، موضوع مقاله نسبتاً مفصلی به قلم حسین بادامچی و احسان افکنده (۱۳۹۳) بوده است. مقاله دیگر با عنوان «آفرین و نفرین در آثار ایرانی باستان و میانه» به قلم مهدی دهرامی و مجتبی فهمی‌پور (۱۳۹۶) است که به شکلی کلی‌تر به مسئله نفرین در نوشته‌های اوستایی، فارسی میانه و نیز کتیبه‌های هخامنشی می‌پردازد. نفرین و انواع آن در سنگ‌نوشته‌های شاهی اورارتویی به قلم مریم دارا (۱۳۹۷) مقاله دیگری است که در اینجا می‌توان از آن یاد کرد. افزون بر این، و در گستره

تاریخی و جغرافیایی وسیع‌تری، پژوهش دیگری درباره «نفرین» در شرق نزدیک باستان (البته بدون بررسی کتیبه‌های ایلامی و هخامنشی) به آنه ماری کیتز تعلق دارد. او در سال ۲۰۰۷ در مقاله‌ای با عنوان «نفرین و نفرین کردن در شرق نزدیک باستان» به کارکرد چنین عبارت‌هایی در نوشته‌های عبری و کتیبه‌های میان‌رودانی پرداخته است. او در سال ۲۰۱۳ نیز در کتابی با عنوان نفرین بر تو! پدیدارشناسی نفرین کردن در نوشته‌های میخی و عبری به بسط بیشتر نظریات خود پرداخت. همان‌طور که از عناوین این پژوهش‌ها نیز برمی‌آید، هیچ یک به «نفرین» در کتیبه‌های شاهی ایلامی نپرداخته‌اند. از آنجا که موضوع مورد بررسی، و انواع آن، در کتیبه‌های شاهی میان‌رودانی و هخامنشی پیشتر بررسی شده است، این پژوهش تمرکز خود را بر کتیبه‌های شاهی ایلامی و تنها در ارتباط با «نام» و موقعیت سیاسی پادشاهی ایلامی، به نام هوتلودوش-اینشوشینک، قرار می‌دهد.

نفرین

دلیل اصلی جای دادن نفرین‌ها در کتیبه‌های شاهی ایلامی، نگرانی از آسیب دیدن کتیبه یا اثری است که معمولاً توسط شاه یا شهبانو ایجاد شده است. این نگرانی عمدتاً به حفظ نام و یاد سازنده اصلی اثر مربوط می‌شود.^۱ چنین موضوعی را نزد اقوام گوناگون می‌توان مشاهده

^۱ یکی از کاربردهای ویژه «نفرین» در پیمان‌نامه‌هاست. از نمونه‌های ایلامی پیمان‌نامه می‌توان به معاهده نرام-سین (که همچنین کهن‌ترین سند مکتوب شناخته شده به زبان ایلامی است) اشاره کرد (EKI 2). به گمان کامرون (1936: 33-34) شاه ایلامی طرف معاهده «هیتا» است؛ هرچند نام طرف ایلامی این پیمان و مرکز حکومت وی از خود کتیبه مشخص نیست و ظاهراً کامرون این گمان را بر اساس سال‌های حکومت نرام-سین و هم‌زمانی احتمالی او با هیتا مطرح کرده است. هیتا نام یازدهمین فردی است که در فهرست دوازده شاه آوان آمده (برای این سند، موسوم به «فهرست شاهی شوش»، ر.ک. Scheil, 1931) هرچند تا کنون از خود وی کتیبه‌ای به دست نیامده است. در پیمان‌نامه نرام-سین، که خوانش و فهم آن با دشواری‌های متعددی همراه است، به نظر می‌رسد نوعی الگوی نفرین - یا دعای خیر - قابل تشخیص باشد.

کرد. برای نمونه، از میان نمونه‌های متعدد میان‌رودانی می‌توان به کتیبه شمش-ریشه-اوصور (Šamas-rēša-ušur) اشاره نمود که در آن پادشاه هر کسی را که در آینده نام او را از کتیبه پاک کند و به جای آن نام خود را بنگارد، چنین نفرین (اکدی: *erretu*) می‌کند: «باشد که خدایان بزرگ آسمان و دنیای زیرین نام، تخمه، فرزندان و سلاله او را از دهان مردم را محو کنند (= باشد که فراموش شود)» (Frame, 1995: S.O.1001.1 iii 5-12)؛ برای کتیبه‌های هخامنشی و نگاهی به برخی نوشته‌های اوستایی ر.ک. بادامچی و افکنده ۱۳۹۳: ۹-۱۸).

نفرین‌های ایلامی عموماً شرطی ضمنی را مطرح می‌کنند؛^۱ به عبارت دیگر، چنانچه کسی شرطی را رعایت نکند، مورد نفرین قرار خواهد گرفت. به‌طور کلی این شرط حفظ اثر و نام سازنده آن است. چنانچه کسی در صدد برآید خلاف متن نوشته و خواسته پادشاه عمل کند، ادامه حیاتش مورد تهدید قرار می‌گیرد. اینکه نه تنها زندگی شخص خاطی، بلکه وجود فرزندان و آیندگانش نیز تهدید به نابودی و فراموشی می‌شود، به معنای آن است که سرنوشت انسان‌ها در گرو رفتاری است که در قبال «نام» پادشاه در پیش می‌گیرند. افزون بر این، باید توجه داشت که در خواست از خدا(یان) برای آسیب رساندن به شخصی «دیگر» هم‌زمان به معنای طلب موهبت برای «خود» است. در واقع، گوینده به دنبال آن است که نام و حضور خود را از راه آسیبی که بدین طریق به دیگری وارد می‌شود، حفظ نماید (Kitz, 2007: 616). در نفرین‌ها سه شخصیت انسانی و ایزدی را می‌توان تشخیص داد که عبارتند

^۱ نویسندگان از دکتر جیمی نووتنی (Jamie Novotny) سپاسگزارند که بسیاری از خوانش‌های روزآمدشده کتیبه‌های شاهی آشوری و بابلی را در اختیارشان نهاد.

^۲ از جمله ویژگی‌های نفرین‌های اصطلاحاً «شرطی» می‌توان به مجهول بودن، و آینده‌محور بودن آنها اشاره کرد. جملات نفرین‌های غیرشرطی معمولاً به زمان حال می‌پردازند و بر نیروهای متخاصم شناخته‌شده (انسان، دیو، روح یا بیماری) تمرکز می‌کنند. نوع موسوم به «قیاسی» می‌تواند شرطی یا غیرشرطی باشد (برای انواع کلی «شرطی»، «غیرشرطی» و نفرین‌های قیاسی ر.ک. Kitz, 2007: 621-625).

از گوینده، عامل و هدف. منظور از گوینده همان نفرین‌کننده است. عامل، نیرو یا موجودی است که فراخوانده می‌شود و توان آن را دارد تا شخص خطاکار را مجازات نماید. عامل عمدتاً غیرانسانی (ایزدی) است.^۱ هدف نیز شخص «آسیب‌رساننده» به اثر یا همان فرد «نفرین شده» است.

در نوشته‌های شاهی ایلامی می‌توان موارد متعددی از نفرین را یافت. همان‌طور که معمولاً در خود کتیبه‌ها نیز بیان شده، این نگرانی متوجه «نام» شاه یا شهبانو است. در شرق نزدیک باستان، «بدن»، «روح» و «نام» سه وجه بازنمایی هستند که «فردیت»، «شخصیت» و «هویت» کسی را تشکیل می‌دهند (Radner, 2005: 19). «صیانت نفس» از طریق «فرزند»، «شهرت» و «نام مکتوب» صورت می‌پذیرد. مورد آخر را می‌توان در کنار «تصویر» قرار داد، چرا که نام و تصویر هر دو می‌توانند ادامه حضور شخص و نیز خدایان را تضمین کنند (Radner, 2005: 74-178). «نام مکتوب» نمایانگر فردی است که «نام» به او مرتبط است. «نام مکتوب» نیز مانند «تصویر» امکان انتخاب ماده‌ای با دوام به‌عنوان بستر برای نگارش، و نیز امکان انتخاب مکانی مناسب برای قرار دادن آن را فراهم می‌سازد. بدین ترتیب، «نام» و آنچه باز می‌نماید می‌تواند حیات فرد را تا مدت‌ها پس از آن که شخص جسماً در گذشته است، ضمانت کند (Radner, 2005: 130). نام نه تنها به تعیین هویت پیشینیان یاری می‌رساند، بلکه با «تخمه، فرزند» (ایلامی: *par*) نیز ارتباط می‌یابد و هم‌زمان حفظ نام، ارتباط درگذشتگان با دنیای زندگان را تضمین می‌کند. قابل ذکر است که «نام»، «شهرت» و «فرزند» برخی از معانی واژه اکدی *šumu* هستند (CAD, s.v. *šumu*). درباره

۱ از جمله موارد استثنا می‌توان به نفرین‌های حاوی *'ārūr* (از ریشه *ārār*)، «نفرین کردن» به معنی «نفرین‌شده» در ادبیات عبری اشاره کرد که در آن هیچ خدایی فراخوانده نمی‌شوند. همین نکته باعث شده تا برخی آن را عبارتی «سکولار» و این موضوع را مرتبط با خاستگاه عشایری عبرانیان بدانند (Kitz, 2007: 617). برای *arāru* در ادبیات اکدی ر.ک. CAD, s.v. *arāru*.

اهمیت «نام» و «نامیدن/نامیده شدن» می‌توان به آغاز روایت آفرینش بابلی موسوم به *انوما/لیش* (I 1-2) اشاره کرد که بنا بر آن:

enūma eliš lā nabû šamāmū šapliš ammatum šuma lā zakrat

«هنگامی که آسمان‌ها در بالا وجود نداشت و زمین در پایین وجود نداشت».

در این متن، *nabû* و *šuma zakāru* به معنی «صدا کردن» و «نامیدن» هستند. بدین ترتیب، داشتن نام و نامیده شدن راه دیگری برای گفتن آن است که چیزی وجود دارد (ر.ک. Lambert, 2013: 50, 51; Radner, 2005: 15).

به‌طور مشخص، آنچه در کتیبه‌های مورد نظر در این پژوهش مورد نفرین قرار می‌گیرد عبارتند از «نام»، «فرزند»، و دچار شدن به نفرین به صورتی کلی. گاه چنین به نظر می‌رسد که این سه مترادف یکدیگراند و لذا ذکر هم «نام» و هم «فرزند» در یک نفرین از تأکید بیشتر نفرین‌کننده خبر می‌دهد. در کتیبه‌های بررسی شده در این پژوهش، عباراتی که شامل معنای «نفرین» هستند را می‌توان در چند الگوی اصلی مشاهده کرد. از جمله، عباراتی که شامل واژه *hat* است که آن را «نفرین، ترس» ترجمه می‌کنیم. مورد دیگر استفاده از فعل *suku* به معنی «حذف کردن، از میان بردن» (به صورت تمنایی و مجهول: *sukukna*) است (برای *suku*- ر.ک. Tavernier, 2016). افزون بر این، دست کم در یک مورد از واژه *hih* استفاده شده که آن را می‌توان نوعی نیروی قهریه دانست. به نظر می‌رسد که استفاده از واژه اخیر در کنار *hat* نشانی از تأکید باشد (ر.ک. ادامه مطلب). مورد دیگر، استفاده از فعل منفی (از جمله *ani kutun* «بهره‌مند نباشد/نداشته باشد») است.

الگوی کلی نفرین در کتیبه‌های مورد بررسی بدین‌گونه است: «هر کس که نام من و آنچه را ساخته‌ام آسیب رساند، باشد که نفرین خدا(یان) بر وی قرار گیرد. باشد که نام و فرزندی نداشته باشد». در ادامه به بررسی برخی کتیبه‌های شاهی ایلامی پرداخته می‌شود.

نفرین در کتیبه‌های شاهی ایلامی

در کتیبه‌های شاهی ایلامی چند مورد وجود دارد که به کسانی که قصد آسیب رساندن به اثر مشخصی را داشته باشند اخطار داده می‌شود که در صورت اقدام به چنین عملی مورد نفرین (*hat*) خدا(یان) قرار خواهند گرفت. همچنین، در نوشته‌های شاهی ایلامی تأکید مداوم و مشخصی بر «تداوم نسل شاهی» وجود دارد. در بسیاری از کتیبه‌ها شاه نیت خود از بازسازی پرستشگاه و پیشکش کردن آن به خدا(یان) را داشتن زندگی نیک برای خود، همسر، فرزندان و آنهایی که در آینده خواهند آمد، بیان می‌کند.^۱ برای نمونه، آغاز کتیبه IRS 49 از شیلهک-اینشوشینک اول رونوشتی از کتیبه کهن‌تری از کوک-کیروش است.^۲ بنا بر این کتیبه سومری-اکدی، کوک-کیروش پرستشگاه کهن را بازسازی نکرد، بلکه /کی.کو.ان.نا (é.ki.kù.an.na) را با دیواری نو از خشت خام مرمت کرد. «او (= کوک-کیروش) آن را برای زندگی‌اش باز ساخت» (nam.ti.la.ni.šè in.na.dím). پس از آن متن ایلامی شیلهک-اینشوشینک می‌آید که بنا بر آن چون پرستشگاهی که کوک-کیروش ساخته بود در حال ویرانی بود، وی آن را بازسازی کرد و پس از یافتن نام کوک-کیروش و حفظ آن و افزودن نام خودش، پرستشگاه را برای زندگی خود، زندگی ناهونته-اوتو، و زندگی آیندگان‌شان بازسازی نمود. در پایان کتیبه، شاه کوک-کیروش را با عبارتی دعاگونه خطاب

۱ بهترین نمونه‌های ایلامی میانه، چهار کتیبه از شیلهک-اینشوشینک است که مالبران-لا با آنها را با عنوان کتیبه‌های «زندگی» (*takki.me*) بررسی کرده است (IRS 47-50). در این چهار کتیبه، شاه بسیاری از افراد خانواده درباری را نام می‌برد و برای زندگی ایشان نیایش می‌کند. البته موضوع «زندگی» محدود به این چهار کتیبه نیست. در واقع، در کتیبه‌های متعددی این موضوع مطرح شده که شاه برای زندگی خود، همسر، و خانواده‌اش اقدام به عمل مشخصی (عموماً باز) ساختن پرستشگاه و پیشکش کردن آن به یک یا چند خدا نموده است.

۲ گفتنی است که خود کتیبه کوک-کیروش نیز برجای‌مانده است (IRS 18).

قرار می‌دهد.^۱ می‌توان تصور کرد که چنانچه شخصی نام و آثار این دو حاکم را از میان می‌برد، چگونه یاد آنها و دانشی که آیندگان از ایشان به دست می‌آوردند، از میان می‌رفت.^۲ خطاب قرار گرفتن کوک-کیروش، تداوم حضور وی را در اندیشه دینی و سیاسی ایلامیان نشان می‌دهد. این همان موضوعی است که شاهان دیگر، در اینجا به طور خاص شیلهک-اینشوشینک، خواستار آن هستند.

در بیشتر نفرین‌ها بیش از یک ایزد فراخوانده می‌شوند تا از اثر مورد نظر محافظت نمایند. در آجرنوشته‌ای از چغازنبیل، نفرینی را می‌یابیم که نه تنها شخص خاطی بلکه فرزندان او را نیز شامل می‌شود. در این نوشته که به اونتاش-نپیریشه تعلق دارد، شاه از ایزدان نپیریشه،

۱ ترجمه این بخش از کتیبه به دلیل مشخص نبودن معنای برخی از واژگان با حدس و گمان همراه است. هینتس و کنج عبارت *e^{DIS}ku-uk-AN^{kir}-ma-áš me-el-ku me-te-ia ANⁱⁿ-su-uš-na-ak i ri-el sat-na x x* را اینگونه ترجمه کرده‌اند: «ای کوک-کیروش، شاهزاده پیروز، باشد که در این پرستشگاه به اینشوشینک برسی» (EW, s.v. *me-te-ya, ri-el*). مالبران-لا با (IRS, pp. 112, 114) ترجمه زیر را پیشنهاد می‌دهد: «ای کوک-کیروش، شاهزاده درگذشته، باشد که منتظر اینشوشینک، به عنوان میانجی، باشی». وی توضیح می‌دهد که اهمیت این نیایش پایانی برای کوک-کیروش در واقع نشان‌دهنده تأکیدی است که شیلهک-اینشوشینک بر جایگاه تمام حاکمان شوش قرار داده است. گریو-سوزینی (2014: 105) این عبارت را با تردید، «ای کوک-کیروش، شاهزاده بزرگ، بدین منظور، برای این (نگهداری از این پیشکش)، تو راه را می‌گشایی (؟) (تحت‌اللفظی: تو به سوی اینشوشینک قدم در راه (؟) می‌نهی)» ترجمه می‌کند؛ و این نکته را می‌افزاید که ترجمه «راه، مسیر» برای *riel* چندان مطمئن نیست. تاورنیه، فعل *satna* را از ریشه *sa* به معنی «وارد شدن» می‌داند. او این متن را «باشد که به پرستشگاه (جدید) اینشوشینک وارد شوی»، ترجمه می‌کند (Tavernier, 2011: 343).

۲ در کتیبه‌های شاهی ایلامی تأکید مشخصی بر حفظ نام شاه-سازندگان پیشین وجود دارد. بدین ترتیب، شاهان ایلامی نام بسیاری از پیشینیان خود را می‌دانستند. یکی از بهترین نمونه‌ها در این رابطه، EKI 48 §2-3 از شیلهک-اینشوشینک است. این پادشاه از ۲۵ فرد پیش از خود نام می‌برد که ۱۸ نفر ایشان از سازندگان پیشین هشدو (احتمالاً «گور») اینشوشینک بودند. نخستین ایشان «ایدادو، پسر خواهر هوتران-تپتی» است که باید میان او و شیلهک-اینشوشینک یک بازه زمانی حدود هزار ساله را در نظر گرفت.

اینشوشینک و کیریریشه می‌خواهد تا نفرین خود را بر کسی قرار دهند که قصد از میان بردن نام او و پرستشگاهی را که او ساخته دارد (EKI 9 III b §7-9):

su-un-ki-ir pi-ti-ir a-ak ta-ri-ir ak-ka me-el-ka-an-ra ha-at-ta-an-ra a-ak la-an-si-ti-e du-un-ra-ra a-ak hi-iš^{DIŠ}un-taš-^{ANGAL}me su-ku-ša-ak i-me-ni a-ha-ar ta-an-ra ha-at^{ANGAL}in-šu-uš-na-ak a-ak^{ANGAL}ki-ri-ri-ša si-ia-an ku-uk-pa ri uk-ku-ri-ir ta-ak-ni^{AN}na-ah-hu-un-te ir-ša-ra-ra pa-ar a-ni-i ku-tu₄-un

«پادشاه دشمن و متخاصمی که [این پرستشگاه را] ویران و تخریب کند، و طلاهای آن را بردارد و کسی که پس از نابود کردن نام اونتاش-نپیریشه [نام] خود را اینجا قرار دهد، باشد که نفرین نپیریشه، اینشوشینک و کیریریشه [خدایان] سیان‌کوک بر وی قرار گیرد. باشد که زیر خورشید (= در جهان)^۱ فرزندی نداشته باشد»^۲.

متن دیگری از همان دوره به همسر اونتاش-نپیریشه، یعنی شهبانو نپیر-آسو، تعلق دارد. این کتیبه بر مجسمهٔ برنزی نپیر-آسو که در سال ۱۹۰۳ م از پرستشگاه نین‌هورسگ در آکروپول شوش به دست آمد، نقر شده است (برای نمونه ر.ک. Koch, 1998: 163). بنا بر این کتیبه (EKI 16 §3-6):

ak-ka sa-al-mu-um-ú-me hu-ma-an-ra ak-ka hu-tu₄-un-ra ak-ka tu₄-up-pi-me me-el-ka-an-ra ak-ka hi-iš-ú-me su-ku-un-ra ha-at^{ANGAL}in-šu-uš-na-ak-ri uk-ku-ri ir ta-ak-ni na-ah-hu-un-te ir-ša-ra-ra hi-iš a-ni pi-li-in pa-ar a-ni ku-tu₄-un hi-ih^{AN}pi-el-ti-ia na-pír ri-ša-ar-ra pi-uk-ku-pi-ip me-it-ki-ni

۱ هلوک (8, fn. 272, 1965) با تردید این پیشنهاد را مطرح می‌کند که شاید عبارت *nahhunte iršarara* به معنای «یکی از مردان ناهونته بزرگ» باشد. هلوک در نهایت این احتمال را مطرح می‌کند که شاید باید میان *šara* در ایلامی هخامنشی و همین واژه در نوشته‌های کهن‌تر ایلامی از نظر معنایی تفاوتی قائل شد؛ بدین ترتیب که احتمالاً در ایلامی هخامنشی این واژه به معنای «بریدن، قطع کردن» و دارای معنای ثانوی «تقسیم کردن (مثلاً جیره)»، و در نوشته‌های کهن‌تر به معنی «زیر، پایین» باشد.

۲ همچنین ر.ک. MDP 41 32 از همین پادشاه. با وجود ایلامی بودن متن این آجرنوشته، نفرین پایانی آن به زبان اکدی است.

«هر کس مجسمه مرا تصاحب کند، هر کس آن را بشکند، هر کس این نوشته را پاک کند، هر کس نام مرا آسیب رساند، باشد که نفرین نپیریشه، کیریریشه [و] اینشوشینک بر او فرود آید. باشد که او نامی زیر خورشید نداشته باشد. باشد که او را فرزندی در جهان نباشد. باشد که نیروی^۱ بلتیه، ایزد بزرگ بر آنان فرو آورده شود»^۱.

در اینجا نیز، همانند آجرنوشته چغازنبیل، سه ایزد نپیریشه، کیریریشه و اینشوشینک به یاری فراخوانده می‌شوند تا با نفرین (*hat*) خود جلوی تخریب مجسمه (*salmu*)، کتیبه (*tuppi*) و نام (*hiš*) شهبانو را بگیرند. افزون بر «نفرین» این سه ایزد، شهبانو از نیروی دیگری (*hih*) یاد می‌کند که متعلق به ایزدبانو بلتیه است. این عذاب نیز بر کسانی (به صورت جمع) فرومی‌آید که در نگهداری از اثر نپیر-آسو نکوشند.

در هر دو کتیبه بالا، واژه‌ای که «خورشید» ترجمه شده، ناهونته (*nahhunte*) است. ناهونته همچنین نام یکی از ایزدان ایلامی است. همانند شمش، خدای خورشید در میان‌رودان، ناهونته نیز با مفهوم عدالت و قانون مرتبط بود.^۲ گرچه امکان مکان‌یابی دقیق پرستشگاه ناهونته در شوش به دلیل پراکندگی آجرنوشته‌های به دست آمده چندان میسر نیست، اما ذکر «دروازه/قانون/عدالت» (اکدی: *abul mišari*) بر یکی از آجرهایی که از ورودی موسوم به شاهی به دست آمده، احتمالاً به نقش ناهونته به عنوان خدای دادگر اشاره دارد (Steve, 1967: 54). این موضوع می‌تواند به این معنا باشد که اجرای نفرین خود بخشی از تحقق عدالت (به ویژه آن بخشی که اجرای آن خارج از حیطه قدرت شاه قرار دارد) است (ر.ک. Kitz, 2007: 618-619).

۱ مشخصاً واژه *hih* که در این کتیبه در جایگاه اسم قرار گرفته و با تردید «نیروی مجازات‌کننده» ترجمه شده، متفاوت از فعل اول شخص *hi-ih* به معنی «نیایش کردم» است. خاچیکجان (1998: 46) نشانه *ip* پیش از فعل پایانی را ضمیر تکراری (*resumptive pronoun*) جمع گرفته که به *hih* برمی‌گردد.

۲ گفتنی است که در نفرینی از ایدادو اول بر حوضچه‌ای آیینی که به پرستشگاه اینشوشینک پیشکش شده، تنها خدایان میان‌رودانی شمش، ایشتار و سین فراخوانده شده‌اند (Vallat, 1998: 336).

نکته مهم دیگر در کتیبه شهبانو ارتباط میان «نام» و «تخمه، فرزند» است. همان‌طور که پیشتر اشاره شد، «نام» در ظرفیت معنایی خود می‌تواند به معنای «فرزند» نیز باشد و در کاربردی استعاری، می‌توان مفهوم «شهرت» را نیز از آن برداشت کرد (Radner, 2005: 2). در کتیبه نیپر-آسو تأکیدی بر از میان رفتن نسل کسی که مجسمه و کتیبه آن را تصاحب کند یا از بین ببرد، به چشم می‌خورد.^۱ اهمیت حفظ نام در چندین کتیبه ایلامی مورد تأکید قرار گرفته است. برای نمونه، شوتروک-ناهونته (MDP 53 9 8-10) از ایزدبانو مَنزَت می‌خواند تا «شاهی که پس از من [خواهد آمد]» (*su-un-gir ak-ka₄ me-ru-ur-ra*)، کتیبه (*du-up-pi*) وی را که حاوی نام او و نیاکانش است را حفظ کند و آن را درون پرستشگاه نگه دارد.

در EKI 44a (و شماری کتیبه دیگر از جمله EKI 45) که نوشته‌ای از شیلهک-اینشوشینک اول، فرزند و یکی از جانشین دوم شوتروک-ناهونته، است، نوعی نفرین به چشم می‌خورد. در آغاز این کتیبه، اینشوشینک فراخوانده می‌شود. از میان عناوین و صفاتی که شاه برای این ایزد برمی‌شمرد دو مورد به‌ویژه جالب توجه‌اند. بنابراین کتیبه EKI 44a (1§)، اینشوشینک *ba-ha-ri a-pu-un ma-an lu-uh-ha-an-ri ba-hi-ir hi-iš hu-li*، *ra pá-hi-ir su-un-ki-ip-ri* است. این عبارت را می‌توان «خدای اعطاکننده قدرت به ایشان! سرور بخشنده نام، نگاه‌دار پادشاهان» ترجمه کرد.

آنچه در این نوشته «اعطاکننده قدرت به ایشان» ترجمه شده، عبارت *apun man* است. گرچه می‌توان در ترجمه ارائه شده برای این عبارت تردید کرد، ولی با تجزیه عوامل سازنده آن و بررسی نظرات پژوهشگران دیگر، به نظر می‌رسد که این ترجمه اگر نه دقیق‌ترین، یکی از گزینه‌های قابل قبول باشد. واژه *apun*، ضمیر سوم شخص جمع

۱ در آغاز این کتیبه نیز عبارت «من، نیپر-آسو، همسر اونتاش-نیپریشه» (*ú^{SAL}na-pír-a-su ru-tu^{DIŠ}un-taš-*) (AN^{GAL}-ki) دو بار پشت سر هم آمده است که می‌تواند نشان‌دهنده نوعی تأکید باشد.

است. گریو-سوزینی (1977: 25) و مالبران-لایا (IRS, pp. 110-111) عبارت *man luhhunra* را ترکیبی از دو فعل *ma.n* و *luhhu.n.ra* می‌دانند. *ra* پایانی در *luhhunra* را می‌توان نشانه اسم عامل، و *-n* را نشانه صرف نوع سوم فعل دانست و بدین ترتیب *luhhu.n.ra* را «آن که *luhhu* می‌کند» دانست. گریو-سوزینی این عبارت را با *manra* *hillanra* در EKI 50 §3 قابل قیاس می‌داند و ترکیب *man luhhunra* را «آن که تصمیم می‌گیرد، آن که طرح می‌ریزد» ترجمه، و قید می‌کند که معنای پیشنهادی برای فعل دوم فرضی است (Grillot-Susini, 1977: 25). ترکیب *man luhhunra* در کتیبه‌های دیگر نیز به کار رفته است؛ برای نمونه در EKI 47 §1 و احتمالاً در EKI 74 §14 چنانچه نشانه آخر را که آسیب دیده است به صورت *-ra* بازسازی کنیم. مالبران-لایا (IRS, pp. 110-111) در این مورد نظریات گریو-سوزینی و استو (MDP 53, p. 40) را می‌پذیرد و هر دو واژه مورد بحث را فعل می‌داند. استو فعل *man* را از *ma-* به معنی «خواستن، قصد کردن» و *luhhan* را، به نقل از کونینگ، از *luhha-* به معنی «آفرینش، شکل دادن» می‌داند. افزون بر این، استو^۱، این موضوع را مطرح می‌کند که شاید *appun* در این متن با *appuki* و *uppuku* به معنای «پیشین، کهن» هم‌ریشه باشد و در نتیجه بتوان معنای اصلی «آغاز» و «اصل» را برای آن در نظر گرفت. بدین ترتیب، عبارت *apun man luhhunra* توسط برخی پژوهشگران «خالق تمام اینها» (EKI, p. 98)، «آنکه تصمیم (می‌گیرد و) اراده می‌کند و باشندگان را شکل می‌بخشد» (Grillot-Susini 1977: 19; MDP 53, p. 40) و «آفریننده نیاکان شاهزادگان تبار من» (IRS, p. 110) ترجمه شده است. اما همان‌طور که در بالا گفته شد، می‌توان در ترجمه‌های ارائه شده تردید کرد. نخست به این دلیل که شاید،

۱ استو این اطلاعات را در گفت‌وگویی با گریو-سوزینی به دست آورده است. با این‌همه، موضوع *appuka* را می‌توان، برای نمونه، در Grillot-Susini 1987: 67-69 و در نسخه به‌روزشده همین کتاب، Grillot-Susini, 2008: 61، یافت.

دست کم در این متن، *man* نه یک فعل بلکه اسم باشد. کسانی که این واژه را فعل در نظر گرفته‌اند، *n* پایانی را شناسهٔ صرف نوع سوم می‌دانند. در حالی که شاید بتوان *n* را شناسهٔ اسمی دانست.^۱ در نتیجه به نظر می‌رسد «قدرت»، معادلی که هینتس و کخ (EW, s.v. *ma-a-an, ma-an*) با شک و تردید برای *man* پیشنهاد می‌دهند، پذیرفتنی‌تر از سایر ترجمه‌ها باشد؛ هرچند ایشان عبارت *apun man luhhunra* را «کسی که آنها را با قدرت؟ برکت می‌بخشد» ترجمه کرده‌اند.

«بخشندهٔ نام» نیز معادلی است که برای *hiš hulira* پیشنهاد می‌شود. همانند *luhhu.n.r.a*، واژهٔ *hulira* را نیز می‌توان اسم عامل دانست؛ هرچند، دربارهٔ تقطیع نشانه‌ها و واژگان تردیدهایی وجود دارد. برخی عبارت مورد نظر را به صورت *hi-iš-(h)u-li-ra*، به معنی «نام‌دهنده به ما» دانسته‌اند. لمبرت، این عبارت را شامل *hiš* «نام»، *hu* پسوند فعلی اول شخص جمع، و *li-ri* را به معنی «سرور، حاکم» می‌داند (ر.ک. EW, s.v. *hi-iš.hu.li-ra*). اگر *hu* را، به پیروی از لمبرت، نشانهٔ اول شخص جمع بدانیم، آنگاه می‌توان گفت ریشهٔ فعلی این عبارت *li* «دادن» است. به هر روی، یکی از نقش‌های اینشوشینک مرتبط با «نام» است. بدین ترتیب می‌توان گفت، ایزدی که نام می‌بخشد، در واقع زندگی و شهرت می‌بخشد.

در پایان همین کتیبه، شاه می‌گوید: *ak-ka₄ pu-lu-un-ri ki-ik mu-ru[n] a-ti-ra hi-iš a-ni ku-tu-un* «هر کس [آنچه را من ساخته‌ام] نابود کند در آسمان-زمین (= جهان) نامی نداشته باشد». این نفرین، با منفی کردن فعل *kutu-* «برخوردار بودن، محافظت

۱ *n*- شناسهٔ اسم غیر جاندار برای اشیاء، آثار ملموس، مکان‌ها و بناهاست. از سوی دیگر، *me*- برای ساخت اسم انتزاعی به کار می‌رود. گرچه این موضوع نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد، اما شاید بتوان *n*- را بازماندهٔ پسوندی کهن با کارکردی کمی متفاوت دانست (همچنین ر.ک. EW, s.v. *ma-a-an*; Grilliot-Susini, 1987: 14).

کردن»، ارجاعی است به آغاز کتیبه که در آن اینشوشینک به‌عنوان ایزد بخشنده نام و قدرت^۱ به شاه/شاهان فراخوانده می‌شود.

در حالی که نداشتن فرزند یکی از کلیدواژه‌های نفرین‌هاست، شاه در کتیبه‌ای از «فرزند محبوب» خدایان سخن می‌گوید. می‌توان چنین برداشت کرد که ذکر این مورد تأکید بر مصیبتی است که بر آسیب‌رسانندگان به اثر وارد می‌شود؛ و یا بر عکس، نگاه‌دارندگان اثر از موهبت داشتن فرزند، همچون خدایان، بهره‌مند خواهند بود. برای نمونه، شیلهک-اینشوشینک اول در بخشی از کتیبه نسبتاً طولانی خود (EKI 45)، درباره ایزد هوتران می‌گوید: ^{AN}hu-ut-ra-an ru-hu ha-ni-ik ^{AN}ki-ri-iš-ša ^{AN}GAL-ri. «هوتران، پسر محبوب کیریریشه [و] نپیریشه» (EKI 45 §17).^۱ در همین نوشته، او در رابطه با بازسازی پرستشگاه اینشوشینک می‌گوید که شاهان پیش از وی آن را با خشت خشک‌شده در آفتاب (*halat*) ساخته و کتیبه^۲ (*pissi*) خود را در آن قرار داده بودند. چون این پرستشگاه در حال ویرانی بود، شیلهک-اینشوشینک آن را با آجر پخته‌شده (*erentum*) بازسازی نمود. در ادامه و در یک سری نفرین‌های پی‌درپی وی هشدار می‌دهد که هر کس نام او و دیگر پادشاهان را از میان ببرد و به جای آن نام خود را بنگارد، و هر کس آنچه را وی ساخته نابود کند، باشد که حمایت اینشوشینک را از دست دهد، و ایزدان هوتران، نپیریشه و کیریریشه او را هلاک کنند و او را فرزندی نباشد.

همان‌طور که پیشتر گفته شد، یکی از نفرین‌ها را می‌توان ادعایی سیاسی از جانب پادشاه به حساب آورد که موقعیت او را در امور سیاسی و نظامی همچنان پا بر جا نشان می‌دهد.

۱ قابل توجه است که در این کتیبه نام ایزدبانو کیریریشه به صورت *kirišša* ضبط شده در حالی که در جاهای دیگر معمولاً به صورت *kiririša* آمده است. در EKI 49 §7 «هوتران، پسر محبوب کیریشه (= کیریشه)، بانوی پنهان‌شده در لیان» فراخوانده می‌شود (برای صورت *kirišša* همچنین ر.ک. EKI 76 §36 در ادامه مطلب).

چنین نفرینی متعلق به کتیبه‌ای از هوتلودوش-اینشوشینک، در پایان سده دوازدهم، است. بنا بر این نوشته (IRS 53 §26'-30'):

^{AN}in-su-uš-na-ak ba-ti-ip du-ub-ba-áš-na-ha-at-ti ^{DIŠ}hu-te-lu-du-uš-^{AN}in-su-uš-na-ak-ni a-kí ^{DIŠ}si-il-ha-ha ri uk-ku-ri ir ta-ak-na

«باشد که اینشوشینک [او را] زیر پاهای [خود] نابود کند. باشد که نفرین هوتلودوش-اینشوشینک و شیلهاها بر او فرود آید [کسی که آنچه را من ساختم تباه کند و نوشته/نام‌های موجود در پرستشگاه را از بین ببرد]».

در این کتیبه، افزون بر اینشوشینک، دو شخصیت تاریخی هستند که آسیب‌زندگان باید از نفرین و مجازات‌شان بترسند. نفر اول خود هوتلودوش-اینشوشینک و نفر دوم شیلهاها است.^۱ مقایسه‌ای با سایر نوشته‌ها که در آن تثلیثی از خدایان^۲ فراخوانده می‌شود، به خوبی نشان می‌دهد که هوتلودوش-اینشوشینک خود را در چه جایگاه رفیعی قرار داده است.

گرچه از خود شیلهاها تا کنون کتیبه‌ای شاهی به دست نیامده است، اما وی را از شمار دیگری مدارک تاریخی، از جمله اسناد حقوقی، می‌شناسیم. شیلهاها که احتمالاً در حدود سال ۱۸۸۰، یعنی در اوایل دوره سوکلمه^۳، فعالیت داشت (De Graef, 2012: 527, 541)، در تاریخ ایلام از جایگاهی ویژه برخوردار است. نام وی در الگوی «پسرِ خواهرِ شیلهاها» (به ایلامی: *ruhu šak šilhaha*) تا حدود یک هزاره پس از وی به کار می‌رفت. به نظر می‌رسد که این الگو نوعی عنوان مشروعیت‌بخش بود که توسط برخی از فرمانروایان بعدی مورد

۱ برای مروری بر چنین توانی در شاهان در گذشته در رابطه با موارد حقوقی، از جمله ر.ک. Hinz, 1972: 105.

۲ برای نمونه نپیریشه-اینشوشینک-کیریریشه در آجرنوشته اونتاش-نپیریشه و نپیر-آسو، یا نپیریشه-کیریریشه-تپتی در کتیبه هانی. برای کتیبه هانی ر.ک. ادامه مطلب.

۳ سلسله سوکلمه یا اپارتی در حدود سال‌های ۲۰۰۰ تا ۱۵۰۰ قدرت را در اختیار داشت؛ هرچند، آغاز و پایان این تاریخ تقریبی است. همچنین باید توجه داشت که نخستین سوکلمه‌ها هم‌زمان با آخرین فرمانروایان سلسله سیماشکی حکومت می‌کردند (از جمله ر.ک. De Graef, 2012). واژه سومری سوکلمه (*sukkal.mah*) را می‌توان «وزیر بزرگ» ترجمه کرد.

استفاده قرار می‌گرفت. در حالی که برخی پژوهشگران (از جمله De Graef, 2012: 536, fn. 35; 541) عبارت *ruhu šak šilhaha* را به معنی «فرزند مشروع شیلهاها» (و بدین ترتیب فرزند مشروع شاهان دیگری که در این الگو به جای شیلهاها قرار می‌گیرند) دانسته‌اند، پاتس (2018: 542-546) این موضوع را مطرح می‌کند که این عبارت کارکردهایی بیش از این داشته است. او از بررسی نمونه‌های موجود نتیجه می‌گیرد که گرچه احتمالاً لقب *ruhu šak* به منظور نشان دادن مشروعیت سلطنت، به ویژه برای شاهانی که فاصله زمانی بیشتری با شیلهاها داشتند، به کار می‌رفت، ولی محتمل به نظر می‌رسد که برای شاهانی که فاصله زمانی کمی با شیلهاها داشتند، (برای نمونه هوتران-تپتی و شیروکدوه) این عبارت به نوعی رابطه خونی واقعی اشاره داشته باشد. تا جایی که می‌دانیم، اتا-هوشو نخستین کسی است که خود را «فرزند مشروع شیلهاها» خوانده است (همچنین De Graef, 2012: 541; Potts, 2018: 541, fn. 131). بنابراین، احتمال دارد که وی واقعاً خواهرزاده شیلهاها بوده، و پس از حکومت اتا-هوشو این عبارت به عنوانی افتخارآمیز تبدیل شده باشد. مشکل بتوان دانست که اعتبار شیلهاها به دلیل چه اقدام یا نوآوری بوده؛ با این وجود می‌توان پنداشت که او آغازگر دوره جدیدی بوده که بر اساس آن دوره‌های بعدی مورد قضاوت قرار گرفته و شرایط «کنونی» ارزیابی می‌شده است (ر.ک. van Seters, 1983: 2). همچنین (De Graef, 2012: 541). البته باید افزود که شیلهاها تنها شخصیتی نیست که مشروعیت از طریق «خواهر» وی منتقل می‌شد، ولی شخصی است که نامش بیش از دیگران در این ساختار تکرار شده است.^۱

۱ گرچه پاتس (2018: 541) بیان می‌کند که نام شیلهاها در این فرمول «شش بار ظاهر می‌شود»، اما اگر نسخه بدل هاو نیز مجموعه مهرهای مکتوب را نیز به حساب آوریم، این عدد افزایش خواهد یافت. بدین ترتیب دست کم خواهیم داشت: اتا-هوشو (IRS 10-13; Sollberger 1968)، تپتی-هالکی (IRS 15, 16)، کوک-ناشور (IRS 17, 49) و (var. 1)، تپتی-اهار (IRS 49 var. 2)، کوتیر-ناهونته (IRS 49 var. 3)، هومبان-نومنا (IRS 38 var. 8b) و هوتلودوش-اینشوشینک (Vallat, 1978) به عنوان کسانی که «پسر خواهر شیلهاها» نامیده شده‌اند. دست کم دو

اینکه هوتلودوش-اینشوشینک در پایان سده دوازدهم خود را در کنار شیلهاها و در چنان جایگاه والایی قرار می‌دهد، نکته در خور تأملی است که احتمالاً به موقعیت متزلزل این پادشاه اشاره دارد. در واقع، چند دهه پیش از به قدرت رسیدن هوتلودوش-اینشوشینک، شوتروک-ناهونته سیاست خصمانه‌ای نسبت به بابل در پیش گرفت. این شاه ایلامی در یورش‌های خود آثارِ یادمانی (*suhmutu*) شاهانی چون نرام-سین (EKI 22)، ملی-شیحو (EKI 23) و احتمالاً همورابی (MDP 7, p. 28; Potts, 2016: 226, table 7.9) را پس از شکست و تسخیر سیپار و کارینتاش^۱ به دست آورد. افزون بر این، او تندیس‌های (*salmu*) مانیشتوسو را در اکد و اشنونا ضبط کرد (EKI 24 a,b).^۲ تمام این آثار به شوش منتقل شدند. پس از آن نوبت به پسر و جانشین او، یعنی کوتیر-ناهونته، رسید تا همین سیاست را در پیش گیرد. یکی از رویدادهای بزرگ در زمان کوتیر-ناهونته، سقوط سلسله کاسی و ضبط و ارسال مجسمه مردوک به شوش بود (ر.ک. Liverani, 2014: 366). پس از کوتیر-ناهونته برادرش شیلهک-اینشوشینک اول بر تخت شاهی نشست و پس از او نوبت به هوتلودوش-اینشوشینک رسید که هم‌عصر نبوکدنصر اول (۱۱۲۵-۱۱۰۴)، پادشاه بابل، بود. نبوکدنصر پس از دوره‌ای از بحران‌های سیاسی به شاهی رسید. از جمله کارهای او نبرد با ایلام بود. گرچه جزئیات برخی از این نبردها از خلال اسناد و مدارک چندان مشخص نیست، اما دست کم در یک نبرد ایلامیان متحمل شکست سختی شدند و نبوکدنصر موفق شد

مورد منحصر به فرد وجود دارد که در آنها، هومبان-اومنا (IRS 38 var. 8a) و کوک-ناشور (MDP 28 8) «پسر شیلهاها» و نه «پسر خواهر شیلهاها» نامیده شده‌اند. افزون بر اینها، دست کم سه مهر وجود دارد که حاوی عبارت «پسر خواهر شیلهاها» هستند. این مهرها متعلق‌اند به تپتی-مادا^۳ (MDP 43 2016)، تن-اولی (MDP 43 2330) و کوک-ناشور (Amiet 1973, no. 49).

۱ به نظر می‌رسد که EKI 51 از شیلهک-اینشوشینک حاوی مطالبی درباره‌ی به اسارت گرفته شدن و تبعید شاه کارینتاش و خانواده او باشد.

۲ نام پادشاه و مکانی که یک تصویر دیگر از آن ضبط شده آسیب دیده است (EKI 24 c).

مجسمه مردوک را باز پس گیرد (Frame, 1995: 11; Liverani, 2014: 461, 462). در یک متن نسبتاً آسیب‌دیده آشوری نو (Frame, 1995, B.2.4.5 8) که رونوشتی از کتیبه‌ای کهن‌تر است، نبوکدنضر از مردوک می‌پرسد: *a-di ma-ti EN TIN.TIR.KI ina KUR na-ki-ri áš-ba-a-ti*، «چه مدت در سرزمین بیگانه اقامت خواهی کرد؟» در ادامه همین متن، مردوک در پاسخ به نبوکدنضر می‌گوید که وی را پشتیبانی خواهد کرد تا او را از ایلام به بابل برد. در کتیبه‌ای دیگر (Frame, 1995, B.2.4.11 i 40-43) که بر یک کودورو سنگی نگاشته شده و شرح معافیت ساکنان بیت-کرزیابکو از پرداخت مالیات به پاداش دلاوری‌های شیتی-مردوک در طول نبرد با ایلام است، چنین آمده:

i-na INIM ^diš-tar ù ^dIŠKUR DINGIR.MEŠ EN.MEŠ MÈ ul-te-es-ḫi-irḫul-te-lu-diš LUGAL KUR ELAM.MA.KI i-te-mid KUR-šú ù LUGAL ^dAG-ku-dúr-ri-ÛRU it-ta-ši-iz i-na li-ti iṣ-ša-bat KUR ELAM.MA.KI i-iš-ta-lal NÍG.GA-ša^۱

«به فرمان ایزدبانو ایشتار و آدد، خدایانی (که) سروران نبرد (هستند)، او (= شیتی-مردوک)، هوتلودیش (= هوتلودوش-اینشوشینک)، شاه ایلام را به هزیمت فرستاد (و) او (= شاه ایلام) ناپدید شد. آنگاه، شاه نبوکدنضر پیروزمندانه ایستاد؛ او سرزمین ایلام را تسخیر کرد (و) اموال آن را غارت نمود» (ترجمه برگرفته از Frame, 1995: 35).

با در نظر گرفتن این مدارک و با توجه به ضعف سیاسی و نظامی ایلام، می‌توان گفت که هوتلودوش-اینشوشینک با قرار دادن نام خود در کنار شیلهاها، آن هم در جایگاهی که در سایر کتیبه‌های شناخته شده معمولاً به خدایان اختصاص دارد، به نوعی «لاف‌زنی» روی آورده است تا جایگاه خود را همچنان والا و مستحکم نشان دهد، در حالی که در عمل شرایط به گونه‌ای دیگر بوده است. این پادشاه از سویی با قرار دادن نام خود در کنار شیلهاها

۱ نشانه‌های (determinative) مشخص‌کننده نام خدایان در کتیبه‌های غیرایلامی عمداً به صورت d (حرف نخست deus/dea) به کار رفته‌اند.

به ریشه‌های تاریخی و تداوم پادشاهی در ایلام اشاره می‌کند و از سوی دیگر، با قرار دادن خود در موقعیتی خداگونه، هر کس که تهدیدی برای جایگاه او باشد را به چالش می‌طلبد.

نفرین در کتیبه‌های ایلامی نو

متون نفرینی را در دوره ایلامی نو نیز می‌توان یافت. برای نمونه، در کتیبه‌ای از شوترورو، نفرین بر «نام» شخص آسیب‌زننده قرار می‌گیرد: *hi-še^{AN} nah-hu-un-te la-ha-áš-ni*. یکی از مهم‌ترین نمونه‌ها از دوره ایلامی نو را باید کتیبه هانی در نزدیکی شهر ایزه دانست. بررسی‌های باستان‌شناختی انجام شده در دشت ایزه منجر به کشف سایت‌ها و آثار متعددی شده که قدمت آنها تا هزاره سوم پیش از میلاد می‌رسد. تاریخ ایجاد مجموعه نقوش برجسته مورد نظر در اشکفت سلمان (چهار تصویر در دو طرف یک غار طبیعی و یک آبشار فصلی) حدود سده‌های ۱۲-۱۱، و تاریخ پیشنهادی برای مجموعه کول فرح (سه نقش برجسته بر دیواره کوه و سه تایی دیگر بر سه تخته‌سنگ) حدود سده‌های ۹-۶ است (باید توجه داشت که تمام نقوش در یک زمان ایجاد نشده‌اند. برای بررسی این سایت‌ها و نقوش برجسته آنها از جمله ر.ک. -Álvarez Mon, 2019).

هانی، احتمالاً حاکمی محلی (*kutur*) بود که از نقوش پیشین استفاده کرد و کتیبه خود را کنار آنها نگاشت. به گفته زایدل، «تاریخ ایجاد نقوش برجسته با کتیبه‌ها چند سده اختلاف دارد که تنها دلیل آن می‌تواند استفاده مجدد از تصاویر کهن‌تر توسط هانی باشد. با این وجود، [ایجاد] کتیبه‌های متأخر را می‌توان اشاره‌ای به اهمیت این مکان دانست» (زایدل، ۱۳۹۷: ۱۱). هانی نوشته‌های کوتاهی را به عنوان معرفی افراد به نقوش اضافه کرد. افزون بر این، نوشته نسبتاً طولانی در کنار نقش برجسته اشکفت سلمان ۳ این مطلب را بیان می‌کند که هانی تصویر خود، همسر و پسرش را به ایزبانویی به نام «مشتی» در مکانی به نام «تریشه»، که احتمالاً نام باستانی اشکفت سلمان باشد، پیشکش کرده است (زایدل، ۱۳۹۷:

۱۱؛ Álvarez-Mon, 2019: 44-46; EKI 76 §32; EKI 75 §32). در کتیبه کول فرح (Hinz, 1962: 110-111)، به کسی که به نقش برجسته صدمه زند اخطار داده می‌شود: «باشد که نابود شود (sukukna)». در کتیبه اشکفت سلمان نیز (EKI 76 §36; Hinz, 1962: 116)، هانی از دچار شدن کسانی که به آثار آسیب زنند به نفرین نپیریشه، کیریریشه و تپتی می‌گوید:

HA^{ANGAL}-na ki-ri-iš-šá-na^{AN}te-ip-ti A^{MEŠ}KI^{MEŠ}ku-tu-iš-da-na [...] da-ak-ni
«باشد که نفرین نپیریشه، کیریریشه [و] تپتی، که آب و زمین را می‌پاید؟ [...] قرار داده شود». اگر تاریخ‌گذاری‌های پیشنهادی را بپذیریم، آنگاه نفرین‌های هانی کمی عجیب به نظر می‌رسد (همچنین ر.ک. Álvarez-Mon, 2019: 45-46). به نظر می‌رسد از آنجا که هیچ «نفرینی» از نقوش موجود محافظت نمی‌کرده، هانی این اجازه را به خود داده تا نوشته‌هایی را به آنها بیافزاید که به نوعی به دگرگونی هویت صاحبان و آفرینندگان اصلی آثار نیز منجر شده است.^۱

اکنون شاید بتوان میان نفرین و کیتن (kitin) ارتباطی یافت. در نوشته‌های ایلامی از واژه کیتن طیفی از معانی برداشت می‌شود. این واژه که از دوره ایلامی کهن تا هخامنشی در کتیبه‌ها وجود دارد، در سنگ‌نبشته هانی در کول فرح نیز به کار رفته است. کیتن نیرویی جادویی بود که از طرف خدایان به حاکمان داده می‌شد. در حالی که به نظر می‌رسد نیرومندترین و مهم‌ترین کیتن از آن هومبن بوده باشد، در موارد حقوقی، به ویژه در شوش، کیتن اینشوشینک دست‌بالا را داشت (EKI 75 §6; Hinz, 1962: 106, 112; Hinz, 1972: 50-51). هانی در EKI 75 §6 می‌گوید:

۱ مدرکی وجود ندارد که هانی از هویت صاحبان اصلی این نقوش قدیمی آگاه بوده است (Álvarez-Mon, 2019: 46). از دیگر نفرین‌های ایلامی نو می‌توان به EKI 71 (نفرین پینیگیر)؛ EKI 73 B (یک متن آسیب‌دیده که به نظر می‌رسد چنین باشد: «... نفرین اینشوشینک و ... بر او قرار گیرد، زیر ناهوتنه بزرگ نامی نداشته باشد»؛ و EKI 89 (باشد که نفرین هومبن و خدایان محافظ^۲ بر او قرار گیرد»).

^{AN}hu-ban ri-šá-ir ^{AN}na-ap-pír-ra ki-tin-ir šà-ra-ir-ra ki-tin šil-ha-na

«کیتن بزرگ هوبن خدای بزرگ، کیتن نیرومند/نیروبخش»^۱.

کیتن در اکدی به صورت *kidinnu(m)/kidennu(m)/kidīnu* ضبط شده و به معنی «حفاظت و مراقبت» است. در شوش، ابتدا به معنی «مراقبت ایزدی» برای شخص بود، ولی بعدها به عنوان امتیازی ویژه در ارتباط با امور شهرها و شهروندان آنها به کار رفت. در اسناد حقوقی شوش، نادیده گرفتن مفاد قرارداد یا پیمان به آن معنی بود که به کیتن اینشوشینک اهانت شده است؛ اهانتی که می‌توانست مرگ فرد را در پی داشته باشد (CAD, s.v. *kidinnu*; Frame, 1995: 22).^۱ هینتس و کُخ معادل «منع جادویی» و «قدرت ایزدی» را برای این واژه در نظر گرفته‌اند. ایشان همچنین آن را ابزاری در معاملات و قراردادهای دانسته‌اند که علیه شخصی که مفاد قرارداد را نادیده انگارد، به کار گرفته می‌شد. به باور ایشان و در مفهوم یک تابو، کیتن همچنین به محوطه پرستشگاهی که در آن نماد خدایان نصب بود، اشاره داشت (EW, s.v. *ki-di-en; ki-ti-en*). در نسخه ایلامی کتیبه دیوان خشایارشا (XPh)، کیتن به معنای «منع کردن، ممنوعیت» آمده است. بنا بر این کتیبه، خشایارشا کیتن را بر ستایش دیوان قرار داد (ر.ک. Cameron, 1959: 476).

کیتن، که احتمالاً بتوان آن را نوعی فره ایزدی هم دانست، حافظ پادشاهان، پیمان‌ها و طرفین پیمان بود و لذا نادیده گرفتن مفاد پیمان باعث از دست دادن این نیروی نگهدارنده می‌شد که در موارد حقوقی و قراردادهای می‌توانست مجازات، و در مورد پادشاه از دست رفتن تاج و تخت را در پی داشته باشد. چنانچه کیتن را در برابر نفرین قرار دهیم، می‌توان گفت که از دست دادن این نیروی ایزدی خود به معنی گرفتار شدن به عذاب خدایان بود.

^۱ اطلاعاتی مبنی بر اینکه نفرین‌ها در کتیبه‌های شاهی همراه با مجازات و تنبیه فیزیکی توسط دربار بوده است، وجود

نتیجه‌گیری

بررسی کتیبه‌های شاهی ایلامی نشان می‌دهد که نام و ادامهٔ نسل کسی که به ساختهٔ دست پادشاه و نام او آسیب رساند، مورد نفرین خواهد بود. کارکرد دوم نفرین از آن ابزاری برای واکنش به شرایط بغرنج سیاسی و نظامی می‌سازد.

در توضیح کارکرد نخست باید گفت که نفرین‌ها شرطی را پیش می‌نهند مبنی بر اینکه داشتن زندگی نیک و تداوم نسل افراد (و به تعبیری جاودانگی) به شرطی محقق می‌شود که نام و یاد شاهان از میان برده نشود. در واقع، بررسی کتیبه‌ها نشان می‌دهد که نفرین تنها بر خود فرد خطاکار قرار نمی‌گیرد، بلکه فرزندان و ادامهٔ نسل وی نیز تهدید به عذاب، نابودی و فراموشی می‌شوند. از آنجا که نفرین برای شخصی دیگر را می‌توان نوعی درخواست غیرمستقیم موهبت برای خود دانست، لذا برخورداری از موهبت یا آسیب دیدن برای هر دو طرف به موازات هم اتفاق می‌افتد.

کارکرد دوم که کارکردی سیاسی است، پادشاه را در موقعیتی استوار نشان می‌دهد، در حالی که سایر اسناد تاریخی خلاف این موضوع را بیان می‌کنند. در یک مورد منحصر به فرد ایلامی که در دوره افول قدرت نظامی و سیاسی در اواخر سدهٔ دوازدهم نگاشته شده، به جای تثلیثی از خدایان، از یک خدا و دو پادشاه، یعنی ایزد اینشوشینک، شیلهاها و هوتلودوش-اینشوشینک، نام برده شده است. از آنجا که حکم نهایی نفرین‌ها در نهایت قطع زندگی است، فراخواندن دو حاکم یا شخصیت تاریخی به جای خدایان در این کتیبه بدان معناست که سرنوشت آسیب‌رسانندگان به اثر مورد نظر در اختیار شاهان قرار دارد. هرچند، بررسی دقیق‌تر شرایط تاریخی مشخص می‌کند که این ادعا نوعی واکنش روانی به شرایطی است که در آن پادشاه ایلام از همتای میان‌رودانی خود شکست خورده و اوضاع سیاسی چندان بر وفق مرادش نیست. او در اینجا از فرمان‌روایی به نام شیلهاها نام می‌برد که حدود یک هزاره پیش از وی می‌زیست و در تاریخ ایلام به شخصیتی کانونی تبدیل شده بود که در قالب الگوی «پسر خواهر شیلهاها»، به فرمانروایان پس از خود مشروعیت می‌بخشید.

اختصارات

CAD: Chicago Assyrian Dictionary

EKI: König, Friedrich Wilhelm (1977). *Die elamischen Königsinschriften*. Archiv für Orientforschung Beiheft 16. Osnabrück, Biblio Verlag.

EW: Hinz, Walther, and Heidemarie Koch (1987). *Elamisches Wörterbuch*. Ergänzungsband 17. Berlin: Dietrich Reimer.

IRS: Malbran-Labat, Florence (1995). *Les inscriptions royales de Suse. Briques de l'époque paléoélamite à l'Empire néo-élamite*. Paris: Éditions de la Réunion des musées Nationaux.

MDP 7: De Morgan, Jacques, et al. (1905). *Recherches archéologiques*. MDP 7. Paris: Ernest Leroux.

MDP 28: Scheil, Vincent (1939). *Mélanges épigraphiques*, MDP 28, Paris: Ernest Leroux.

MDP 41: Steve, Marie-Joseph (1967). *Tchoga Zanbil (Dûr-Untash) III: Textes élamites et accadiens de Tchoga Zanbil*. MDP 41. Paris: Paul Geuthner.

MDP 43: Amiet, Pierre (1972). *Glyptique susienne des origines à l'époque des perses achéménides: cachets, sceaucylinders et empreints antiques découverts à Suse de 1913 à 1967*, MDP 43. Vol. I: texte. Paris.

MDP 53: Steve, Marie-Joseph (1987). *Nouveaux mélanges épigraphiques. Inscriptions royales de Suse et de la Susiane*. Ville Royale de Suse 7, MDP 53. Nice: Editions Serre.

کتاب‌نامه

بادامچی، حسین و احسان افکنده (۱۳۹۳). «از اَآناتوم سومری تا اردشیر پارسی: نفرین در نبشته‌های شاهی میان‌رودانی و هخامنشی». *مطالعات تاریخ فرهنگی*. س ۵، ش ۱۹. صص: ۱-۲۱.

دارا، مریم (۱۳۹۷). «تنوع نگارش نفرین‌ها در طول زمان در سنگ‌نبشته‌های شاهی اورارتویی». در *زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم دکتر محمدجواد مشکور*. به کوشش کاوه خورابه، ولی‌الله محمدی، و نادره جلالی شیرازی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. صص: ۲۰۹-۲۳۳.

دهرامی، مهدی و مجتبی فهمی‌پور (۱۳۹۶). «آفرین و نفرین در آثار ایرانی باستان و میانه». *مطالعات ایرانی*. س ۱۶، ش ۳۱. صص: ۶۵-۷۹.

زایدل، اورسولا (۱۳۹۷). «ایذه». در *از دیار خدایان* (مجموعه مقالاتی از متیو استولپر، خاویر آلوارز-مون، اریکا راینر، اورسولا زایدل، پیتر کالمایر و اریک دو وال). گردآوری و برگردان میلاد جهانگیرفر، و هما پاکدامن گوهری. تهران: سمیرا و میراث کتاب. صص: ۹-۱۷.

Álvarez-Mon, Javier (2019). *The Monumental Reliefs of the Elamite Highlands: A Complete Inventory and Analysis (from the Seventeenth to the Sixth Century BC)*. Pennsylvania: Eisenbrauns.

Amiet, Pierre (1972). *Glyptique susienne des origines à l'époque des perses achéménides: cachets, sceaucylinders et empreints antiques découverts à Suse de 1913 à 1967*. MDP 43. Vol. I: texte. Paris.

Amiet, Pierre (1973). "Glyptique élamite, a propos de nouveaux documents". *Arts Asiatiques*. Vol. 26. Pp: 3-45, 47-64.

Cameron, George G. (1936). *History of Early Iran*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cameron, George G. (1959). "The "Daiva" Inscription of Xerxes: in Elamite". *Die Welt des Orients*. Vol. 2. No. 5-6. Pp: 470-476.

De Graef, Katrien (2012). "Dual power in Susa: chronicle of a transitional period from Ur III via Šimaški to the Sukkalmas". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 75. No. 3. Pp: 525-546.

De Morgan, Jacques, et al. (1905). *Recherches archéologiques*. MDP 7. Paris: Ernest Leroux.

Frame, Grant (1995). *Rulers of Babylonia from the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.

Grillot-Susini, Françoise (1977). Une inscription élamite de Šilhak-Inšušinak gravée sur le monument en bronze Sb 175 du Musée du Louvre. PhD Thesis.

Grillot-Susini, Françoise (1987). *L'élamite Éléments de grammaire*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations (avec la collaboration de Claude Roche).

Grillot-Susini, Françoise (2008). *L'élamite Éléments de grammaire*. Paris: Geuthner.

Grillot-Susini, Françoise (2014). "De vie à trépas", in *Extraction & Control (Studies in Honor of Matthew W. Stolper)*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, pp: 105-107.

Hallock, Richard T. (1965). "The Verb *šara-* in Achaemenid Elamite". *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 24.No. 3.Pp: 271-273.

Hinz, Walther (1962). "Die elamischen Inschriften des Hanne", in *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, Henning, Walter. B., and Ehsan Yarshater (eds.), London: Percy Lund, Humphries & Co. Pp: 105-116.

Hinz, Walther (1972). *The Lost World of Elam: Re-creation of A Vanished Civilization*. Translated by J. Barnes. London: Sidgwich & Jackson.

Hinz, Walther; Koch, Heidemarie (1987). *Elamisches Wörterbuch*. Ergänzungsband 17. Berlin: Dietrich Reimer.

Khačikjan, Margaret (1998). *The Elamite Language*. Rome: Instituto per Gli Studi Micenei ed Egeo-Anatolici.

Kitz, Anne Marie (2007). "Curses and Cursing in the Ancient Near East". *Religion Compass*. Vol. 1.No. 6.Pp: 615-627.

Kitz, Anne Marie (2013). *Cursed Are You! The Phenomenology of Cursing in Cuneiform and Hebrew Texts*. Pennsylvania: Eisenbrauns.

Koch, Heidemarie (1998). "Napir-asu". *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*. Vol. 9.No. 1-2.P: 163.

König, Friedrich Wilhelm (1977). *Die elamischen Königsinschriften*. Archiv für Orientforschung Beiheft 16. Osnabrück: Biblio Verlag.

- Lambert, W. G. (2013). *Babylonian Creation Myths*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Liverani, Mario (2014). *The Ancient Near East: history, society and economy*. Translated by Soraia Tabatabai. Abingdon/New York: Routledge.
- Malbran-Labat, Florence (1995). *Les inscriptions royales de Suse. Briques de l'époque paléoélamite à l'Empire néo-élamite*. Paris: Éditions de la Réunion des musées Nationaux.
- Potts, Daniel T. (2016). *The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of an Ancient Iranian State*. 2nd edition. New York: Cambridge University Press.
- Potts, Daniel T. (2018). "The epithet 'sister's son' in ancient Elam. Aspects of the avunculate in cross-cultural perspective", in *Grenzüberschreitungen Studien zur Kulturgeschichte des Alten Orients. Festscheift für Hans Neumann zum 65. Geburtstag am 9. Mai 2018*, Kleber, Kristin, Georg Neumann, Susanne Paulus (eds.), Altorientalistische Publikationen 5, Münster: Zaphon. Pp: 523-555.
- Radner, Karen (2005). *Die Macht des Namens. Altorientalistische Strategien zur Selbsterhaltung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Scheil, Vincent (1931). "Dynasties élamites d'Awan et de Simaš". *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*. Vol. 28. No. 1. Pp: 1-8, 46.
- Scheil, Vincent (1939). *Mélanges épigraphiques*. MDP 28. Paris: Ernest Leroux.
- Sollberger, Edmond (1968). "A Tankard for Atta-hušu". *Journal of Cuneiform Studies*. Vol. 22, No. 2. Pp. 30-33.
- Steve, Marie-Joseph (1967). *Tchoga Zanbil (Dûr-Untash) III: Textes élamites et accadiens de Tchoga Zanbil*. MDP 41. Paris: Paul Geuthner.
- Steve, Marie-Joseph (1987). *Nouveaux mélanges épigraphiques. Inscriptions royales de Suse et de la Susiane*. Ville Royale de Suse 7. MDP 53. Nice: Editions Serre.
- Tavernier, Jan (2011). "Élamite: analyse grammaticale et lecture de texts". *Res Antiquae*. Vol. 8, No.1. Pp. 315-350.

- Tavernier, Jan (2016). “Elamite *suku-*”. *Irancai Antiqua*. Vol. 51. Pp: 141-147.
- Tavernier, Jan (2018). “The Elamite language”. in *The Elamite World*, Álvarez-Mon, Javier, Gian Pietro Basello, Yasmina Wicks (eds.), London/New York: Routledge. Pp: 416-449.
- Vallat, François (1978). “Une brique élamite de Hutelutush-Insushnak”. *DAFI*. Vol. 8. Pp: 97-108.
- Vallat, François (1998). “Elamite Religion”. in *Encyclopædia Iranica*. Vol. VIII. Pp: 335-342.
- van Seters, J. (1983). *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven/London: Yale University Press.

“Curse” in Royal Elamite Inscriptions

Milad Jahangirfar*

Iraj Dadashi**

Seyyed Saeed Seyyed Ahmadi Zavieh***

Abstract:

This paper studies “curse” and “cursing” in Middle and Neo-Elamite royal inscriptions. In general, curses put forth a condition ignoring which would invoke an outside power, usually of a deity, to mete out punishment to any malefactor. Thus, this research has two main objectives: first, to study the elamite curses concerning the preservation of royal “names”; second, to show how a specific curse was formulated to uplift the position of Huteluduš-Inšušinak, a middle elamite king in the late twelfth century BC.

It makes clear that “curse” was mainly used to preserve the “name” of kings and queens. The “name” not only identifies a person, but in a more general sense it also conveys “offspring” and “continuity”. This study shows how the king asks the gods to preserve his name as well as his descendants. Indeed, a “curse” would assure the sovereign that his name, memory and the royal line would survive all possible damages and threats, and thrive in the future. Huteluduš-Inšušinak suffered a series of devastating attacks commanded by Nebuchadnezzar. Other historical documents point out that the elamite power was on the wane during the reign of this elamite king. Nonetheless, he issued a curse that invoked one god and two historical figures, instead of invoking a group of deities.

Keywords: curse, deterrent, royal inscriptions, middle elamite, neo-elam

* PhD candidate, Art Research Department, Tehran Art University, Tehran, Iran.
jahangirfar_milad@ymail.com

**Assistant Professor, Art Research Department, Tehran Art University, Tehran, Iran,
corresponding author. dadashi@art.ac.ir

***Associate Professor, Art Research Department, Tehran Art University, Tehran, Iran.
szavieh@art.ac.ir

دوفصلنامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۹۵-۱۲۴
مقاله علمی-پژوهشی

نقش رسانه در ایران باستان

حسین محمدی *

سهم الدین خزائی **

چکیده

در دنیای امروز رسانه نقش بسیار گسترده‌ای در انتقال پیام و ارتباطات اجتماعی دارد. بررسی‌ها در ایران باستان نشان می‌دهد که انتقال پیام‌ها از طریق انسان، پرندگان، نمادها و نشانه‌ها (آتش، مناره، نقاره، حجاری و...) انجام می‌شده است. در حکومت‌های ایران باستان به علت درگیری مداوم با بیگانگان به‌ویژه درگیری‌های اشکانیان و ساسانیان با رومیان دستگاه جاسوسی و اطلاعاتی نقش مؤثرتری داشته است. ولی درمجموع دستگاه خبرگیری و خبررسانی در اوایل حکومت هخامنشیان نسبت به سلسله‌های اشکانی و ساسانی گسترده‌تر و

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). h.mohammadi@khu.ac.ir

** استادیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان، لرستان، ایران. khazaei.s@lu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵



سامان‌یافته‌تر بوده و پایه‌ای برای سلسله‌های بعدی شده است. این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤال اصلی است که رسانه از چه اهمیتی برخوردار بوده و اصولاً در ایران باستان برای انتقال و دریافت پیام از چه روش یا روش‌هایی استفاده می‌کردند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد خبررسانی و خبرگیری بسیار مهم بوده و از این طریق به اعمال قدرت پادشاه، جلوگیری از شورش‌ها، نظارت بر رفتار ایالت‌های تابعه و مقابله با هجوم دشمنان کمک‌های شایانی می‌شده است، و از روش‌های جاسوسی یا مأموران مخفی شاه، چاپارخانه، پیک‌ها، آتش، نقاره، مناره، پرندگان و نقش‌برجسته‌ها به این مهم دست می‌یافتند. برای انجام کار از منابع موجود در کتابخانه‌ها استفاده شده است و روش‌شناسی پژوهش ماهیت روایتی-نقلی دارد.

کلید واژه‌ها: رسانه؛ ایران باستان؛ هخامنشیان؛ اشکانیان؛ ساسانیان

۱. مقدمه

نگاهی به تاریخ زندگی انسان نشان می‌دهد از زمانی که انسان زندگی غارنشینی و سپس یکجانشینی و شهرنشینی را پشت سر گذاشته است در تمام مراحل و روزه‌روز نیاز به ایجاد ارتباط و کمک دیگران در زندگی‌اش افزون‌تر گشته است. انسان از آغاز کوشش کرده که ابزار و روش‌هایی برای ایجاد ارتباط با دیگران به دست آورد و بدین منظور از همهٔ علوم و فنونی که در هر زمان در اختیار داشته بهره برده است. در دورهٔ ایران باستان که موضوع بررسی است، نام رسانه در میان نیست، اما روش‌هایی که برای خبررسانی و خبرگیری مورد استفاده قرار می‌گرفته است را امروزه ما با نام رسانه از آن‌ها یاد می‌کنیم. «رسانه در لغت به معنی رساندن است و در اصطلاح وسیله‌ای برای نقل و انتقال اطلاعات، ایده‌ها و افکار افراد یا جامعه و واسطه عینی و عملی در فرایند برقراری ارتباط است» (ازکمپ، ۱۳۶۹: ۲۲). رسانه وسیله یا روشی است که از طریق آن خواسته‌ها و اطلاعات انتقال یافته یا حمل می‌شوند (باکینگهام، ۱۳۸۹: ۲۹). وقتی می‌خواهیم به‌طور غیرمستقیم

و به جای ارتباط چهره به چهره یا تماس مستقیم با فرد یا مردم، ارتباط برقرار کنیم از رسانه بهره می‌بریم. انتقال یا دریافت پیام ممکن است به شکل کلامی یا غیرکلامی باشد. آتش روشن کردن که از طریق آن خبری مانند نزدیک شدن دشمن داده می‌شد از نوع انتقال پیام غیرکلامی است و پیک‌ها که اخبار را ردوبدل می‌کردند مصداق پیام کلامی‌اند. در نتیجه دستگاه‌های اطلاعاتی و رسانه‌ای در محدودترین معنا در واژه‌های ذخیره، پردازش و انتقال پیام خلاصه می‌شوند. از سوی دیگر از آنجایی که دستگاه‌های ارتباطی علاوه بر پیام، عبور و مرور انسان و کالاها را نیز کنترل می‌کنند رسانه مفهوم وسیعی از دستگاه‌های جاده‌ای گرفته تا زبان را نیز در برمی‌گیرد. در این پژوهش، جاسوس یا مأموران مخفی شاه، چاپارخانه، پیک‌ها، آتش، نقاره، مناره، پرندگان و نقش برجسته‌ها به عنوان رسانه یاد می‌شوند.

با توجه به گستردگی قلمرو، تنوع قومی و قبیله‌ای و وضعیت جغرافیایی در ایران باستان امر خبردهی و خبرگیری با سختی و دشواری خاصی همراه بود. از طرفی حکومت نیاز داشت که در موارد زیر به موقع اقدام کند:

- ۱- فرمان‌های خود را به سرعت ابلاغ کند.
 - ۲- از شورش‌های احتمالی خبردار شود و با آن‌ها مقابله کند.
 - ۳- مرزهای کشور را از تجاوز بیگانگان که هر لحظه ممکن بود تهدید شود حفظ کند.
 - ۴- حاکمیت خود را در همه وقت اعمال نماید.
- به این دلایل، نقش اصلی خبررسانی و خبرگیری به عهده دولت بوده است، این شاه بوده که فرمان‌ها، دستورات و پیام‌های خود را از مرکز به نقاط مختلف کشور تحت قلمرو خود ارسال می‌کرد و نیز از ایالت‌های تابعه کسب خبر می‌نمود و از این طریق بر امور کشور احاطه می‌یافت و حضور و قدرت خود را اعمال می‌کرد. اینجا نقش رسانه در دوره‌های مختلف تاریخ ایران باستان را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۱. بیان هدف و مسئله تحقیق

انسان موجودی اجتماعی است که به‌دور از اجتماع توان زندگی مطلوب را ندارد. اجتماعی بودن انسان ناشی از نیازهای زیستی، اجتماعی و یا طبیعت انسان است. هرکدام از این‌ها یا همه، شالوده زندگی اجتماعی انسان را تشکیل می‌دهند. از آن زمان که انسان پا به عرصه وجود گذاشت پدیده ارتباط با دیگران شکل گرفت. انسان‌ها در زندگی اولیه خود که دوران غارنشینی و بعد کوچ‌زیستی بود نیاز به همکاری با یکدیگر داشتند و لذا ارتباط کلامی که از آن به زبان تعبیر می‌شود شکل می‌گیرد. افراد از طریق کلام، نیازها و خواسته‌های خود را اعلام و تأمین می‌کردند. پس از آن که زندگی یکجانشینی شروع شد و در ادامه شهرها به وجود آمدند پدیده انتقال خبر و ردوبدل کردن پیام‌ها اهمیت بیشتری یافت. اگرچه زبان اولین وسیله ارتباط بود ولی چون پایدار نبود و در گستره شهرها کارآمدی نداشت، بنابراین انسان به کمک عقل، تجربه و نیاز، سعی کرد ارتباطات اجتماعی را از طریق دیگری دنبال کند که پایدار باشد، بدین لحاظ خط را به وجود آورد. خط عامل مهمی در تحول تمدن بشری بود. باید گفت ارتباط، سنگ بنای اولیه تمدن بشری است، هرچه جامعه بشری از سادگی به‌سوی پیچیدگی رفته است، ارتباطات انسانی نیز اشکال پیچیده‌تری پیدا کرده‌اند.

مبادله پیام‌ها سیر تدریجی از زبان، علائم، خط و دیگر نشانه‌ها را داشته است. علائم ممکن بود «کپه‌های دود، ضربه‌های طبل، نقطه، خط، یا حروف، کلمات یا اعداد قراردادی باشند» (دادگران، ۱۳۸۳: ۳۵) و یا شیء یا حیوان باشد. جایگاه و اهمیت خبر باعث شده است که افسانه‌ها و اسطوره‌های متعددی نیز در این رهگذر ساخته و پرداخته شوند و پیک و قاصدهایی در هیئت فرشته، انسان، ابر یا طوفان از سویی به سویی فرستاده شوند و حامل الهام‌ها و آرزوهای بشر باشند (لباف، ۱۳۶۹: ۴۸). در باور ایرانیان باستان هفت امشاسپند دستیار اهورامزدا و هریک مظهر و پیک‌های او بر روی زمین بودند، هریک از آن‌ها پاسبانی و حفظ بخشی از عالم را به عهده داشتند. همچنین بر اساس شاهنامه، رستم هر بار با

سوزاندن پر سیمرغ خبر مسائل و مشکلات خود را به او می‌رساند. در متن اسطوره‌ای سومری که بخشی از آن بیان می‌شود پیک در نقش فرستاده (فرشته) الهه، انجام‌وظیفه می‌کند: انمرکر^۱ فرمانروای شهر اوروک^۲ تصمیم می‌گیرد شهر اَرت^۳ را که دارای شکوه و جلال و ثروت است به تصرف درآورد، لذا به خواهر خویش اینن^۴ الهه نیرومند و حامی شهر اوروک التماس می‌کند که مردم اَرت را وادار سازد تا برای او طلا، نقره، سنگ لاجورد و دیگر سنگ‌های گران‌بها بیاورند. اینن قبول می‌کند و پیکی به دربار فرمانروای اَرت می‌فرستد:

ای پیک در طول شب... همچون یک...

در طول روز ... همچون یک... برخیز

پیک به سخن پادشاه خویش گوش فرا داد

شب‌هنگام به کمک ستاره‌ها سفر کرد

روز هنگام با اوتوی آسمان سفر کرد (مجیدزاده، ۱۳۷۹: ج ۲/۲۸۴).

این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤال اصلی است که رسانه از چه اهمیتی برخوردار بوده و اصولاً در ایران باستان برای انتقال و دریافت پیام از چه روشی یا روش‌هایی استفاده می‌کردند؟ نتیجه پژوهش نشان می‌دهد خبررسانی و خبرگیری بسیار مهم بوده و از این طریق به اعمال قدرت پادشاه، جلوگیری از شورش‌ها، نظارت بر رفتار ایالت‌های تابعه و مقابله با هجوم دشمنان کمک‌های شایانی می‌شده است. و از روش‌های جاسوسی یا مأموران مخفی شاه، چاپارخانه، پیک‌ها، آتش، نقاره، مناره، پرندگان و نقش‌برجسته‌ها به این مهم دست می‌یافتند.

این موارد نشان می‌دهد برقراری ارتباط که امروزه از آن به رسانه تعبیر می‌شود نقش مهم و اساسی در زندگی انسان‌ها داشته و دارد. چراکه رسانه وسیله ارتباطی است که اخبار و

^۱. Enmerker

^۲. Uruk (در بین‌النهرین)

^۳. Aratta

^۴. Innana

اطلاعات و مسائل مختلف جامعه را میان افراد آن جامعه یا جوامع دیگر پخش می‌کند و آنان را در جریان امور قرار می‌دهد. نگاهی به مدت زمان حکومت هریک از سلسله‌های ایران باستان و قلمرو گسترده آن‌ها، بی‌تردید نقش و اهمیت رسانه‌ها در این دوران را بیان می‌دارد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

درباره این موضوع تحقیق مستقلی صورت نگرفته است؛ مطالبی که نوشته شده اختصاص به یک موضوع مثلاً سازمان چشم و گوش شاه دارند از جمله مستانه مؤمنی چلیکی و شهرام جلیلیان، مقاله‌ای با عنوان «شکل‌گیری و کارکردهای سازمان چشم و گوش شاه در دوره هخامنشیان» را نوشته‌اند. در این مقاله وظیفه اصلی این سازمان، آگاه کردن شاه از آنچه در شاهنشاهی پهن‌آور می‌گذشته و نیز زیر نظر گرفتن شهربان‌ها بیان شده است. همچنین در خصوص وجود این دستگاه نوشته‌اند: موضوع در هاله‌ای از ابهام است، چون ردی از وجود آن‌ها در منابع ایرانی موجود نیست. مرتضی احتشام در کتاب «ایران در زمان هخامنشیان» به اختصار به سازمان چشم و گوش شاه پرداخته و می‌نویسد: «اطلاعاتی از چگونگی این دستگاه در عهد هخامنشیان از مورخان یونانی به دست ما رسیده است». یحیی ذکاء مقاله‌ای با عنوان «آیین نقاره‌کوبی در ایران و پیشینه آن» نوشته است. ایشان به پیشینه نقاره زنی (نوبت نوازی) در ایران اشاره کرده و نحوه استفاده این وسیله به‌ویژه در جنگ‌ها را بیان کرده است و سپس به نقش نقاره در ایران عهد اسلامی پرداخته است. مقاله‌ای که به همه مصادیق رسانه پرداخته، مقاله «مروری بر تاریخ رسانه‌ها در ایران» نوشته رجبعلی لباف است (۱۳۶۹: ۴۸-۵۵). ایشان سیر تاریخی هریک از موضوعات رسانه را از گذشته تاکنون به اختصار بررسی کرده است و مطالب خوبی مربوط به رسانه را از منابع گردآوری کرده است. ما در این پژوهش هرگونه اقدام سلسله‌های ایرانی باستان در زمینه خبرگیری و خبررسانی را به تفکیک موضوع و سلسله بیان کرده‌ایم. اطلاعات

هریک از موضوعات به تناسب آنچه از منابع به دست آمده با جامعیت بیشتری تدوین گشته است. تنظیم مطالب به صورتی است که امکان مقایسه هر فعالیت خبری بین سلسله‌ها را فراهم می‌کند.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. جاسوسی یا مأموران مخفی شاه (چشم و گوش شاه)

جاسوسی با استفاده از مأموران مخفی روشی بوده که از دیرباز در میان جوامع رواج داشته، در حکومت‌ها ظاهراً نخستین بار دیاکو این روش را بکار برد، او برای نظارت و کنترل ایالات تابعه دستگاهی را طراحی کرد که هرودت این گونه بیان کرده است: «در سراسر قلمرو خود ناظران و خبرچین‌هایی گماشته بود» (هرودت، کتاب یکم، بند ۱۰۰). در دوره هخامنشی (۵۵۰-۳۳۱ پ.م) ایران گسترده‌ترین قلمرو را در میان حکومت‌های ایران باستان داشت و مرزهای حکومت از ماوراءالنهر در شرق تا دریای مدیترانه در غرب امتداد داشت. اداره این قلمرو گسترده مستلزم نظام اداری، اقتصادی و نظامی خاص بود. بر اساس آنچه گزنفون در کوروش نامه آورده است هرچند کتاب کوروش نامه کتابی تخیلی و ساخته ذهن گزنفون است ولی انعکاس‌دهنده برخی واقعیت‌های زمانه مؤلف بوده که در زمان اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۵-۳۵۹ پ.م) می‌زیسته است، کوروش بزرگ (۵۵۰-۵۳۰ ق.م) از چند طریق در جریان امور کشور قرار می‌گرفت و بر امور نظارت می‌کرد از جمله:

از طریق نماینده و جمعی از سپاه همراه او که هر سال به ایالات فرستاده می‌شدند. مردم وقتی برگزیده پادشاه به سرزمین آنان می‌رسید او را پسر پادشاه، یا برادر پادشاه یا بالاخره چشم پادشاه می‌خواندند (گزنفون، ۱۳۸۰: ۲۶۴). سازمان «چشم پادشاه» را کوروش از زمان کودکی دنبال می‌کرد و به گفته هرودت وقتی کوروش در هنگام بازی با کودکان

دیگر به رهبری انتخاب شد، وی یکی را به سمت «چشم پادشاه» برگزید و دیگری را مأمور رساندن پیغام‌های شاهی کرد (هرودت، کتاب یکم، بند ۱۱۴).
کوروش افزون بر اشخاصی که چشم و گوش شاه خوانده می‌شدند، مأموران بسیار دیگری در اطراف و اکناف کشور داشت، چون عقیده داشت یک نفر واحد به‌ندرت می‌تواند همه چیز را خوب ببیند و رموز همه کار را به نیکی و بافراست درک کند.
از اقدامات کوروش برای کسب خبر از سپاه دشمن موارد زیر را می‌توان برشمرد:

- فرستادن افرادی در لباس بردگان به اردوی دشمن.
- کسب اطلاعات از اسیرانی که از دشمن می‌گرفتند.
- فرستادن افرادی از نزدیکان و معتمدان شاه به‌عنوان جاسوس به منطقه دشمن (همان، بندهای ۱۷۶ و ۱۸۳-۱۸۲).

سیستم خبرگیری و خبررسانی که کوروش اعمال کرد کم‌وبیش، شاهان دیگر هخامنشی اجرا کردند. نظام سیاسی مستقر به‌وسیله کوروش، ثبات و استحکام خود را تا حد زیادی مرهون همین دستگاه بازرسی و جاسوسی بود، اداره روان و ملایم با ارتباطاتی سریع و مقرراتی دقیق و رسیدگی مستقیم به امور ویژه به‌وسیله خود قدرت مرکزی این ثبات را تضمین می‌کرد (مؤمنی چلکی و جلیلیان، ۱۳۹۴: ۹۵).

داریوش یکم (۵۲۱-۴۸۶ پ.م. ق.م) نیز در امتداد و تکمیل کارهای خبرگیری و خبررسانی کوروش عمل کرد. وی قلمرو را به بیست ایالت تقسیم کرد و هر ایالت را به یک شهربان سپرد (هرودت، کتاب سوم، بند ۸۹) و در کنار او یک فرمانده نظامی و یک دبیر نیز منصوب کرد. اینان در برابر شاه مسئول بودند و مستقیماً با مرکز ارتباط داشتند. افزون بر آن، سالی یک‌بار بازرسانی به نام چشم و گوش شاه برای بررسی اوضاع و گزارش به شاه به ایالت‌ها اعزام می‌شدند؛ آن‌ها کاملاً مستقل بودند و رسیدگی به امور مسئولان را دنبال می‌کردند (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۵۳).

نظام خبررسانی و خبرگیری داریوش بر دو محور استوار بود: ۱- مأموران مخفی شاه ۲- پیک‌ها و راه‌ها

وسعت شاهنشاهی هخامنشی افزون بر فرصت‌هایی که در اختیار پادشاهان هخامنشی قرار می‌داد، با تهدیدهایی نیز مواجه بود که می‌توانست حیات آن را به خطر بیندازد. بزرگ‌ترین خطری که در این زمینه وجود داشت، شورش شهرها و جدایی از حکومت مرکزی بود. این خطر زمینه‌های مناسبی داشت؛ از سویی هر یک از شهرها بر قلمروی حکم می‌راندند که پیش از هخامنشیان مملکتی مستقل بود و از سوی دیگر، این ایالات معمولاً از نظر قومی، زبانی و فرهنگی با یکدیگر بسیار متفاوت بودند. داریوش برای جلوگیری از این تهدید، چند سازمان موازی در ایالات تأسیس کرد که هر یک وظیفه جداگانه‌ای بر عهده داشتند. از جمله این سازمان‌ها، دستگاه مأموران مخفی بود که از آنان به «چشم و گوش شاه» یاد می‌شود (مؤمنی چلکی و جلیلیان، ۱۳۹۴: ۹۲) که در زمان کوروش بزرگ بنیان‌گذاری شد، مأموران به صورت مخفی برای بررسی اوضاع و احوال ایالت‌ها از مرکز اعزام می‌شدند. نامی که به متصدیان این امور می‌دادند «سپسک»^۱ یا «سپدک»^۲ بوده که در نزد یونانی‌ها به «افدالموس بازیلئوس» (چشم پادشاه) مشهور بوده است. از جمله وظایف کارمندان این دستگاه نظارت و مراقبت در کارهای مأموران کشوری و لشکری در سرتاسر شاهنشاهی و تهیه گزارش در مورد رتق و فتق امور جاری و حسن یا سوء جریان کارها برای شاهنشاه ایران بوده است (احتشام، ۱۳۵۵: ۴۷). این بازرسان اختیار تام داشته و می‌بایست همچون شخص شاهنشاه بشنوند و ببینند. از این جهت ایشان را چشم و یا گوش شاه می‌خواندند (شهبازی، ۱۳۵۰: ۱۰۳). یونگ ادعا می‌کند بازرس سالانه را شاه غالباً از میان برادران و پسران خود انتخاب می‌نموده است (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۵۲). در این سیستم نظارت و کنترل، نقش سپاهیان و مقابله آن‌ها با شورش‌های احتمالی مهم بود. روش مؤثری که بکار می‌بردند به این ترتیب بود که از سپاهیان درجایی غیر از زادگاهشان استفاده می‌شد. جایگزینی سپاهیان در جاهای دور از زادگاهشان نموداری از شیوه کشورداری هخامنشیان

^۱. Spasak

^۲. Spadak

در برابر شورش‌ها و نیز خود عاملی برای ادامه درازمدت شاهنشاهی بود (فرای، ۱۳۸۰: ۱۹۶).

اشکانیان (حکومت ۲۵۰ پ.م-۲۲۴ م.) علیه سلوکیان قیام کرده و به تدریج توانستند سلوکیان را از قلمرو ایران بیرون کنند. «اشکانیان تجربیات دستگاه اداری و دیپلماسی جهان باستان را از دو راه به ارث برده بودند یکی دستگاه اداری ایلامی و هخامنشی و دیگری دستگاه اداری یونانی، سلوکی و بابلی» (معتمد و دیگران، ۱۳۹۸: ۷۲۸). اشکانیان با استفاده از این تجارب سازمان اطلاعاتی و جاسوسی راه‌اندازی کردند که سه هدف مهم را دنبال می‌کرد: ۱- ابتدا در مبارزه علیه سلوکیان و سپس مقابله با رومیان. ۲- نظارت بر جاده ابریشم، جاده ابریشم از جنوب چین آغاز می‌شد و پس از طی هزاران کیلومتر به طرف غرب از ایران می‌گذشت؛ قلمرو اشکانیان همچون پلی بود که این جاده از آن عبور می‌کرد. این جاده از لحاظ نظامی و اقتصادی برای رومی‌ها مهم بود. اشکانیان هم با نظارت بر این جاده درآمدهای هنگفتی از طریق مالیات و عوارض به خزانه خود سرازیر می‌کردند و رومیان را نیز از تجارت راحت از این طریق باز می‌داشتند. ۳- نظارت بر امور کشور.

نفوذ در سپاه دشمن و ایجاد انحراف در مسیر حرکت از جمله اقدامات اشکانیان گزارش شده است. در جنگ سورنا با کراسوس رومی، این روش صورت گرفت «سردار عربی به نام «آریام» وی مردی زیرک و خائن یکی از بزرگ‌ترین و شوم‌ترین اسباب اضمحلال و شکست کراسوس بود... باری مرد وحشی آن‌قدر کوشید تا منظور خود را به کراسوس قبولاند و او را از سواحل رودخانه دور کرد و به سوی بیابان‌های بی‌انتهای فاقد آب و علف براند» (پلوتارک، ۱۳۴۶: ج ۷۱/۳ و ۷۳). سازمان جاسوسی پارتیان در جنگ‌های با رومیان خوب عمل کرد چنانکه در جنگ سال ۳۶ پ.م که آنتونیوس علیه پارتیان ترتیب داد، فرهاد چهارم پادشاه اشکانی به مدد کارکرد خوب سازمان جاسوسی خود توانست تلفات سنگینی بر سپاه روم وارد کند و آنان را وادار به عقب‌نشینی و قبول شکست نماید (ولسکی، ۱۳۸۴: ۱۶۱-۱۶۲). همچنین در سال ۶۳ م در جنگ بین روم و پارت بر سر مسئله ارمنستان، بلاش از جاسوسان زبده که در خدمت داشت استفاده کرد و رومیان را

شکست داد. یا در سال ۱۱۴ م که ترایانوس امپراتور روم با سپاهی احتمالاً صد هزار نفری به پارت حمله کرد. پارتیان رومیان را قاطعانه تار و مار کردند، عاملی که نقش تعیین کننده در این عملیات داشت، سازمان جاسوسی کارآمد پارتیان بود (ولسکی، ۱۳۸۴: ۱۸۸ و ۲۰۲).

آن‌ها در اداره امور کشور روش خبرگیری را با فرستادن مأمور یا از طریق شهرها انجام می دادند. وجود جاسوسان شاه در شهرها را می توان از موضوع شهر شوش دنبال کرد: به گفته پلوتارک این شهر «دشمن پابرجای پارتیان» بود. باین همه پیکر زراندود شاه پارتی در آنجا برپا بود و هرکسی که به شهر درمی آمد می بایست در برابر آن زمین ادب ببوسد. جاسوسان شاهی (گوش های پادشاه) در شهر به سر می بردند و چون سایه ای نورسیدگان را دنبال می کردند و رفتار آنان را می پاییدند» (یارشاطر، ۱۳۷۷: ۱۱۵).

روش دیگر نظارت اشکانیان بر کشور از طریق شوراهای مختلف از جمله شورای واسپوهران، شهرداران، زمین داران و خوانین بزرگ مالک و والیان و حکام ولایت ها که نمایندگان دولت مرکزی به شمار می آمدند صورت می گرفت. مأموران نامبرده گزارش هایی ارائه کرده و بر اساس آن ها تدابیر لازم برای حفظ امنیت کشور اندیشیده می شد. گاهی شاه شخصاً شهربان را از محل مأموریت برای شنیدن گزارش وی احضار می کرد تا از اوضاع شهرب زیر فرمان او آگاهی یابد (خدادادیان، ۱۳۸۰: ۴۱۸-۴۲۰). ارشک دو خبرگزار نصب کرد، یکی مأموریت داشت که شاه را کتباً از کارهای نیکی که باید انجام دهد، آگاه سازد و دیگری یادآوری کند که انتقام گرفتن را به خاطر داشته باشد و نیز شخص نخستین موظف بود که مواظبت کند مبادا پادشاه در حال غضب فرمانی خارج از عدالت صادر نماید (کریستن سن، ۱۳۶۷: ۳۷). روش دیگر اشکانیان برای ارتباط با مخاطبان یونانی مآبی و احیاء سنت های ایرانی ضرب سکه بود. سکه عملاً تنها رسانه تبلیغاتی در دسترس پادشاهان اشکانی برای رسیدن به اهدافشان بود (نصرالله زاده و گرشاسبی، ۱۳۹۵: ۱۵۶). مثلاً Sotiro، به معنی نجات بخش در سکه های مهرداد دوم گوشه ای از تلاش تبلیغاتی وی بود که خود را ناجی مردم در برابر یورش استپ نشینان طی سال های ۱۲۱-۱۱۹ پ.م

می‌دانست (شکوری و نصرالله‌زاده، ۱۳۹۵: ۳۸). از اسناد مکشوفه در دورااروپوس چنین مستفاد می‌شود که در بعضی از شهرها علاوه بر افرادی که برای اداره امور مالی انتخاب می‌شدند، از میان بزرگان محل نیز اشخاصی به نام ناظر (اپیستات)^۱ تعیین شده تا ضمن نظارت حافظ منافع شاه باشند (بیانی، ۱۳۹۴: ۲۸).

ساسانیان (۲۲۴-۶۵۱م) نیز از شیوه جاسوسی در امر خبرگیری استفاده می‌کردند. بر اساس توقیعات کسری، شغلی به نام «آن‌ها و اخبار» (کریستن‌سن، ۱۳۶۷: ۱۵۶، از اداره اطلاعات یاد می‌کند) وجود داشته است: از انوشیروان پرسیده‌اند موجب امر به نهی و نفی فلان منهی از شغل آن‌ها و اخبار و قرب دربار چیست؟ جواب: «باعث آن است که اسماع ما را به حرف سعایت‌آمیز در تعب استماع انداخت و نیت‌های ما را بر مردم فاسد ساخت...چندان که از تواتر استماع خرافات بی‌حاصل و ترهات باطل در حق دور و نزدیک و بد و نیک، کار، بدان حد کشیده بود که خدا نخواستہ نیت خیر بنیاد ما را دربارهٔ بلاد و عباد از صلاح به فساد بازآورد» (توقیعات کسری مرفوع ۳۹، به نقل از راوندی، ۱۳۴۷: ج ۱/ ۶۹۶). دربند دوازدهم *نامه* تنسر نیز گماشتن خبرچینان و جاسوسان بیان شده است. تنسر ویژگی‌های جاسوسان و خبرچینان اردشیر (۲۲۴-۲۴۰م) را چنین بیان می‌کند: «جاسوسان و خبرچینان اردشیر «مصلح و مطیع و تقی و امین و عالم دین و زاهد در دنیا» می‌باشند پس آگاهی‌های دروغ و نادرست به پادشاه نخواهند داد. تنسر با اشاره به وصیت اردشیر از زبان او می‌گوید «جهالت پادشاه و بی‌خبر بودن از احوال مردم همچون دری است از فساد»، ازاین‌رو پادشاه باید آگاه و بیدار باشد تا آسیبی به شاهنشاهی وارد نشود. اردشیر به سود جستن از جاسوسان و خبرچینان سخت علاقه‌مند بود» (*نامهٔ تنسر*، ۱۳۵۴: ۷۱-۷۲). به گفته جاحظ در همه جهان هیچ شهریاری همتای اردشیر بابکان نخواهد بود، چراکه او از همه رخدادهای شاهنشاهی خودآگاه بود که آن روز مردمان چه کرده‌اند. او از کارهای کوچک و بزرگ مردم آگاهی داشت و به آن‌ها می‌گفت که شب و روز خود را چگونه گذرانده‌اند. ازاین‌رو، مردم عقیده داشتند که شب‌ها فرشته‌ای از آسمان فرود می‌آید و آنچه مردم انجام داده‌اند، برای پادشاه

^۱. Epistat

بازمی‌گوید (جاحظ، ۱۳۴۳: ۱۷۷). عهد/ردشیر نظام جاسوسی را به‌منظور حفظ دولت و گسترش عدالت بیان می‌کند: چون اردشیر نگه‌داری نیروی دولت و گستردن داد را برای خود والاترین آرمان گرفته بود، همواره در به دست آوردن این آرمان بیشتر به جاسوسان تکیه داشت که آنان را نهانی به همه جای کشور گسیل کرده بود (عهد/ردشیر، ۱۳۴۸: ۲۴).

بر اساس عهد/ردشیر هرگاه فرستاده‌ای نزد پادشاهی فرستاده می‌شد، جاسوسی را نیز به دنبال او روانه می‌کردند که حرکات سفیر را زیر نظر داشته باشد بر شاه است که چون فرستاده‌ای نزد پادشاه دیگر فرستاد، دیگری به دنبال او فرستد و اگر دو فرستاده گسیل داشت، دو تن دنبال ایشان گسیل دارد. اگر بتواند کاری کند که دو فرستاده در میان راه باهم فراهم نیایند و یکدیگر را نشناسند تا در سخنی هم‌داستان شوند (عهد/ردشیر، ۱۳۴۸: ۲۴). در انتخاب سفر نیز دقت زیادی می‌کردند، جاحظ می‌نویسد:

«پادشاه ایران هرگاه قصد می‌کرد از میان رعایای خود سفیری اختیار کند و او را به دربار بعضی از پادشاهان جهان بفرستد او را می‌آموخت، نخست پیامی به او می‌دادند که برای یکی از خواص پادشاهان و کسانی که در سرای شاهی هستند ببرد و با او جاسوسی می‌فرستادند تا حاضر باشد و پیام او را بشنود و سخنانش را بنویسد و چون فرستاده با پاسخ برمی‌گشت جاسوس نیز آنچه را نوشته بود به نظر پادشاه می‌رساند و آن‌وقت گفته فرستاده را با آنچه جاسوس نوشته بود مقابله می‌کرد و چون موافق هم بودند و یا معانی آن‌ها موافق بود شاه به خردمندی و راستی گفتار فرستاده پی می‌برد، سپس او را از طرف خود به‌سوی دشمنی از دشمنان می‌فرستاد و باز جاسوسی بر او می‌گمارد که سخنانش را از برکند و بنویسد و بعد به نظر شاه برساند و اگر سخن او با تقریر و گزارش جاسوس مطابقت داشت شاه ملتفت می‌شد که فرستاده با دشمن شاه به سود شاه صحبت کرده و خلوص نیت را به‌کاربرده و طوری ننموده که بر دشمنی میان آن‌ها بیفزاید و چون او را چنان دید به او اعتماد می‌نماید و به سفارت به دربار پادشاهان می‌فرستد و از آن‌پس آنچه او گوید برای شاه مورد اعتماد و حجت خواهد بود» (جاحظ، ۱۳۴۳: ۱۷۷-۱۷۸).

پادشاهان ساسانی همچنین مراقب بودند سفرها و فرستادگان بیگانگان موقع ورود به کشور، جاسوسی نکنند. وقتی سفیری وارد کشور می‌شد می‌بایست از راه‌های مخصوصی که برای توقف تعیین شده بود عبور می‌کردند گاهی هیئتی از مرکز برای استقبال و مراقبت و مهمانداری سفیر روانه سرحد می‌شد. کار این اشخاص به‌ظاهر حفاظت و پذیرایی و ادای احترامات بود، ولی در باطن مراقب بودند که سفیر از اوضاع عمومی کشور باخبر نشود و اطلاعاتی که به ضرر کشور باشد کسب نکنند (سامی، ۱۳۸۸: ج ۲/۲۷).

فرستادن جاسوس به داخل سپاه دشمن از روش‌هایی بود که ساسانیان بکار می‌بردند؛ آن‌ها وقتی قلعه‌ای را محاصره می‌کردند برای اطلاع یافتن از وضع محصورشدگان به‌وسیله جاسوسان و متوحش نمودن آنان با نشر اخبار مدهش به‌وسیله مذاکرات ماهرانه روحیه دشمن را ضعیف می‌کردند و اهداف خود را عملی می‌کردند (کریستن‌سن، ۱۳۶۷: ۲۴۳).

۲-۲. پیک‌ها و چاپارخانه‌ها

هخامنشیان نخستین قومی بودند که در ایران چاپارخانه ساختند. چاپارخانه‌ها مکان‌هایی بودند که پیک‌های شاهی در آن به استراحت و تعویض اسب می‌پرداختند. در هر چهار فرسنگ (هر فرسنگ در ایران باستان ۴۴۳۲ گز بود و امروزه قریب شش کیلومتر است) این چاپارخانه‌ها دایر بود و در هریک از این منازل اسبان تندرو وجود داشت که چابک‌سواران نامه‌های دولتی را از مرکز تا نزدیک‌ترین چاپارخانه برده و به چاپاری که آماده بود می‌رساند و او در دم حرکت می‌کرد و نامه را به چاپارخانه بعدی می‌برد. بدین روش چاپارها شب و روز در حرکت بودند و اوامر مرکز را به ایالات می‌رساندند. هرودت می‌گوید: «خشایارشا در ضمن پیامی به شوش یادآور شده که اکنون هیچ جنبنده‌ای نیست که بتواند به‌تندی پیک‌ها را بپیماید. به شمار روزهایی که برای بریدن هر راهی لازم است مردان و اسبان آماده در راه وجود دارد که فاصله هر پیک تا دیگری یک روز راه است. این کسان را نه برف و نه باران و گرما و تاریکی از کارشان باز نمی‌دارد» (هرودت، کتاب نهم، بند ۹۸). گزنفون نیز درباره سرعت چاپارها می‌گوید: «چاپارها در سرزمین پارس از بازهای شکاری سریع‌تر

حرکت می‌کنند» (گزنفون، ۱۳۸۰: ۲۶۴). ممکن است این گفته اغراق باشد ولی مسلم است که کسی نمی‌تواند به سرعت چاپارها حرکت کند (پیرنیا، ۱۳۹۱: ۱۲۲۰). هرودت چاپارخانه‌های دولتی را «انگاریون»^۱ نامیده است (کتاب هشتم، بند ۹۸)؛ برخی نویسندگان عقیده دارند که این لفظ سامی است که به روم رفته و «آن گاریه»^۲ شده است (مشکور، ۱۳۴۷: ۵۵).

جاده‌ها اهمیت حیاتی در حفظ نظام شاهنشاهی داشت. جاده‌ها در اختیار پیک‌ها و چاپارهای شاهی و خدمات دولتی بودند، بدون این جاده‌ها امکان مهار کردن شاهنشاهی وجود نداشت. جاده‌ها رهبانانی نیز داشت اما راهبانی تنها منحصر به حفظ راه‌ها و نگهبانی از امنیت مالی و جانی استفاده‌کنندگان از آن‌ها نبود، بلکه شاید در درجه نخست مربوط به حراست از منافع سیاسی و نظامی شاهنشاهی و جلوگیری از تحرک‌های نامطلوب می‌شد (رجبی، ۱۳۹۱: ۲۷۰-۲۷۲).

راه‌ها در دوره اشکانیان نیز نقش ارتباطی مهمی داشتند. در ایستگاه‌های منازل راه مانند عهد هخامنشیان، اسبان یدکی مجهز برای نقل و انتقال سریع وجود داشت و برای دایر نگاه‌داشتن آن‌ها مراقبت کامل می‌شد. چنانکه واردان اشک نوزدهم (۴۰-۴۷ م) برای عزل برادر خود گودرز با استفاده از همین وسایل ۳۵۰ میل را در عرض دو روز پیمود (پیرنیا، ۱۳۴۴: ۸۲). در سرحدات، گمرک خانه‌هایی را ایجاد کرده بودند که کالاهای ورودی و صادراتی به آنجا وارد می‌شد و در کتابچه‌هایی که مخصوص این کار بود ثبت می‌شد. در شهرهای بزرگ مواظب اشخاص خارجی بودند و اسم آن‌ها را ثبت می‌کردند و دروازه‌بان‌ها در این باب خبر می‌دادند (پیرنیا، ۱۳۴۴: ۲۶۹۷؛ یارشاطر، ۱۳۷۷: ۱۴۰).

چاپارخانه‌ها از ابزارهای مهم ارتباط در عصر ساسانی نیز بودند. چاپارخانه‌ها به کارهای دولتی اختصاص داشت و عمومی نبود. این امر موجب می‌شد که میان مرکز و ولایت‌ها

^۱. (Angareion). واژه angaras را از واژه اکدی egirtu و ایرانی *hangar دانسته اند (فرای، ۱۳۷۳: ۴۲۵).

^۲. Angariae

ارتباط سریع و منظم برقرار شود.^۱ «اداره چاپار مختص کارهای دولت بود و با مردم سروکاری نداشت. اداره چاپار اشیاء و اشخاص و مراسلات را از شاهراه‌های معمور و مهیا حرکت می‌داد و به همین جهت در منازل بین راه به نسبت اهمیت آن‌ها عده‌ای ملازم و اسب نگاه می‌داشت. گویا در آن زمان قاصد سوار و شاطر پیاده وجود داشته است» (کریستن‌سن، ۱۳۶۷: ۱۵۰).

انسان خود یک رسانه بوده و نقش خبررسانی یا خبرگیری داشته است. در زمره خبررسانان می‌توان پیک‌ها^۲ قاصدها، اسکدرها^۳، ایلچی‌ها و شاطرها را نام برد و در شمار خبردهان، جاسوسان، منهیان، سخن‌چینان و مشرفان بودند، صاحبان برید و چاپار هر دو، نقش دوگانه را داشته‌اند (لباف، ۱۳۶۹: ۵۲).

ظاهراً سابقه پیک بیش از دیگر رسانه‌هاست، زیرا واژه‌هایی مثل پیک خورشید خبر از دیرینه می‌دهد. در قلمرو اساطیر، افسانه‌های فراوانی است که پیک‌ها واسطه فرستادن پیام‌های نویدبخش و هشداردهنده بین بازیگران آن افسانه‌ها هستند و یا خبری و موهبتی را از جهانی به جهان دیگر می‌برند از جمله: ویونگهان^۴ پدر جمشید برای آدمیان آتش را تهیه کرد؛ وی به‌وسیله پیک خود ماتریشون^۵ آتش^۶ را از جهان دیگر برای آنان فرستاد تا رابطه نزدیک‌تری میان آدمیان و خدایان برقرار کند. ماتریشون پیک ویوسونت، از دور اگنی ویشواتره را همراه آورد. مردمان [اگنی] پیک تیزرو ویوسونت را که بر همه آدمیان

^۱ اسبی که متعلق به چاپار سوار پادشاهی بود بیسپانیک (Bayaspānig) یا اسب چاپار گفته می‌شد (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۳۵، بند ۱۰۲).

^۲ پیک در پهلوی ساسانی payg به معنی پیک، پیاده نظام (مکنزی، ۱۳۷۳: ۱۲۳). قاصد، آنکه نامه از جایی به جایی برد.

^۳ As-Kodar پیک سوار پیک پیاده، As-Gozar برید و پیکی که منزل به منزل فرود آید واسب خود را عوض کند (فرهنگ معین).

^۴ . vivasvant (ویوسونت)

^۵ . Mātarišvan

^۶ . Agni (اگنی)

فرمانروایی دارد همچون فانوسی که در هر خانه‌ای به‌روشنی می‌درخشد پذیرفتند (کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۲۸۶).

پیک‌های شاهی هخامنشی سوارکاران ماهر و آزموده‌ای بودند که از چگونگی جاده‌ها و کاروانسراها، آب‌انبارها و ایستگاه‌های تدارکاتی اطلاع داشتند. آنان مسیر جاده شاهی را که به طول ۲۶۰۰ کیلومتر بود، طی یک هفته می‌پیمودند، درحالی‌که مسافران عادی ۹۰ روز آن را می‌پیمودند (هرودت، کتاب پنجم، بندهای ۵۲-۵۳). همچنین در سرعت پیک‌های شاهی می‌نویسد: در میان موجودات زنده جهان هیچ موجودی تندروتر از این پیک‌های شاهی نیست (هرودت، کتاب هشتم، بند ۹۸).

الواح به‌جای‌مانده از دوره هخامنشیان اطلاعات خوبی درباره پیک‌ها می‌دهند. در لوحه‌ها چگونگی بازرسی این نمایندگان شاه که در لوحه «پیک» نامیده شده‌اند بیان شده است: یکی از گماشتگان به نام بل زرابنی^۱ به نبوموکین زر^۲ می‌نویسد: هر ماه بازرس (پیک) شاهی می‌آید و مقام‌ها را بازرسی می‌کند. هیچ‌کس هرگز سرکار خود نیست. مأموران پرستشگاه آمده‌اند که علت را بدانند و چون پیک هنوز به شاه گزارش نداده مردی را که گاو و گوسفند به او سپرده شده بود و سرکار خود نبود به زنجیر کرده و آنجا بفرستند (احتشام، ۱۳۵۵: ۴۸).

از دیگر روش‌های خبرگیری فرستادن سفیر بود. چنان‌که کمبوجیه (۵۳۰-۵۲۲ پ.م) پس از تسخیر مصر قصد تصرف حبشه را کرد و چون از اوضاع حبشه اطلاعاتی در دست نداشت به قول هرودت سفیری بدان مملکت فرستاد، به‌عنوان اینکه هدایایی برای پادشاه می‌برند و در نهان دستور داد تحقیقاتی درباره اوضاع و احوال مردم حبشه و نیروها و سازمان‌های آنجا بنمایند (هرودت، کتاب سوم، بند ۱۸).

^۱ . Bel-zera-bni

^۲ . Nabu-mukin-zer

در دوره ساسانیان پیک‌ها به صورت پیاده یا سواره امور محوله را اجرا می‌کردند. پیادگان که بعدها شاطر^۱ نامیده شدند پیام‌های ولایات ایران‌نشین را انتقال می‌دادند و چاپارها امور ایالت‌های عرب‌نشین و بیابانی را انجام می‌دادند. در مناطق کوهستانی، چاپار پیاده و در کویرها چاپار شترسوار معمول بود (کریستن‌سن، ۱۳۶۷: ۱۵۰، مشکور، ۱۳۴۷: ۵۹).

۲-۳. آتش

امروزه برکنار راه‌های کهنی که از کنار دشت‌ها می‌گذشته‌اند تپه‌های خاکی بلندی مشاهده می‌کنیم. این تپه‌ها که عمداً با انباشتن خاک ایجاد شده‌اند به تپه‌های تلگرافی معروف‌اند و صرفاً جهت برافروختن آتش و رساندن اخبار مهم از شهری به شهر دیگر ایجاد شده بودند. بر روی این تپه‌ها همیشه قراولانی بودند که چون در دوردست بر روی تپه‌ای شعله آتش می‌دیدند که به صورت علامت خاصی به حرکت درمی‌آمد، آن‌ها نیز مشعل فروزان خود را با همان علامت برای قراولان بعدی حرکت می‌دادند. به این طریق علائمی که مفهوم خاص داشتند در مدت کوتاهی از شهری به شهر دیگر مخابره می‌شد (لباف، ۱۳۶۹: ۴۹). در برخی از مسیرها به جای تپه‌ها، برج‌های بلندی می‌ساختند که هم نقش راهنمای مسافران را داشتند و هم برای خبررسانی با آتش مورد استفاده قرار می‌گرفتند. از برخی از این برج‌ها به نام برج‌های خبررسانی یاد کرده‌اند (لباف، ۱۳۶۹: ۵۰). برافروختن آتش و برآوردن دود بر بلندی‌ها (برج‌ها) در وضعیت‌های اضطراری مانند بلاهای طبیعی، آتش‌سوزی و شورش‌ها و یا حمله‌های ناگهانی بیگانگان استفاده می‌شد (رجبی، ۱۳۹۱: ۲۷۵).

^۱ شاطر به عربی به معنی چُست و چالاک است. اینان رکاب‌دار فرمانداران یا وظیفه پیک پیغام‌بر داشتند. در دوره صفویان به آنان شاطر می‌گفتند.

از زمان ورود آریایی‌ها به ایران از آتش برای خبررسانی استفاده می‌شده است. آریایی‌ها به هر جا وارد می‌شدند، پس از جنگ با بومی‌ها قلعه‌ای بنا می‌کردند. درون قلعه را به دو قسمت تقسیم کرده، قسمتی را به سکونت خانواده‌ها تخصیص می‌دادند و قسمت دیگر را به حَشَم. در این محوطه شب‌ها آتشی با دو مقصود روشن می‌کردند: نخست برای اینکه خانواده‌ها از آن سهمی برند و دیگر از این جهت اگر بومی‌ها شبیخون زدند پاسبانان، آتش را تیزتر کنند تا مردان قلعه برای جنگ بیرون آمده دشمن را از اطراف قلعه برانند (پیرنیا و اقبال آشتیانی، ۱۳۸۹: ۲۶). بی‌شک نتایج به‌دست‌آمده از کاوش‌های باستان‌شناسی قلعه و آتشگاه نوشیجان واقع در بیست کیلومتری غرب ملایر، یکی از مهم‌ترین اسناد تاریخی و باستان‌شناسی، بیانگر اهمیت سنت تقدیس آتش در دوره مادها است (Stronach, 1969: 15-17) و در عصر هخامنشیان به اعتقاد مهرداد بهار، یکی از مهم‌ترین دلایل پیوند با دین زردشتی، تقدس آتش بود (بهار، ۱۳۸۰: ۴۹) و بویس از آتشدان‌های سنگی در کنار پادشاهان هخامنشی گزارش می‌دهد (بویس، ۱۳۸۱: ۷۸) و گیرشمن نیز گزارشی از تقدس آتش در نقش برجسته کاخ خزانه ارائه می‌دهد (گیرشمن، ۱۳۷۱: ۲۳۰) در نقش‌برجسته‌ها و گور دخمه‌های هخامنشیان نیز احترام و تقدس آتش مشهود است (بویس، ۱۳۸۱: ۸۶) در فرش پازیریک که یکی از نفیس‌ترین آثار باقی‌مانده از عصر هخامنشیان است به‌خوبی بیانگر جایگاه ویژه و مقدس آتش در فرهنگ ایران عصر هخامنشی است (بویس، ۱۳۸۱: ۳۶۲) آتش در نزد هخامنشیان گذشته از کارکردهای مذهبی، نظامی، خانوادگی، یکی از مهم‌ترین کارکردهای آن پیام‌رسانی بود. با روشن کردن آتش بر روی بلندی‌ها پیام‌های خود را می‌فرستادند آن‌ها «خبرهای مهم را به‌وسیله شعله آتشی که بر فراز کوه‌ها می‌افروختند، و یا دود آن، با استفاده از بازتاب آئینه‌های کوچک، با سرعت بسیار به مرکز می‌فرستادند» (شهبازی، ۱۳۵۰: ۱۰۴). در این‌باره هرودت می‌نویسد: «مردونیوس درصدد تسخیر مجدد آتن بود تا بتواند خبر پیروزی خود و فتح آتن را با علامت آتش از جزیره به شاه در سارد اطلاع دهد» (هرودت، کتاب نهم، بند ۳). روشن کردن آتش بر روی تپه‌ها یک روش مرسوم خبررسانی بوده است. امروزه برکنار راه‌های کهن تپه‌هایی را

مشاهده می‌کنیم که از آن‌ها برای روشن کردن آتش و رساندن خبر استفاده می‌شده است. این طریق خبررسانی به تپه‌های «تلگرافی» معروف است (رجبی، ۱۳۹۱: ۲۷۵). روش دیگر برای اطلاع‌رسانی استفاده از انسان‌ها و گماردن اشخاص در بالای کوه‌ها و ارتفاعات به فاصله‌های نزدیک بود. این اشخاص مأموریت داشتند خبرهای مهم و فوری را با صدای بلند به یکدیگر برسانند (احمدی، ۱۳۴۵: ۲۴).

۲-۴. نقاره

نقاره‌زنی که به نوبت‌نوازی نیز معروف است، سابقه دیرینه دارد. برخی پیشینه آن را به دوران اساطیری و زمان جمشید پیشدادی رسانده‌اند. چون نواختن طبل و تبیره و کوس و دمیده کرنای و بوق و کوبیدن دهل روزانه در چند نوبت انجام می‌گرفت از این‌رو از سده دوم هجری قمری به این‌سو، این آئین را نوبت و نوبت‌زدن و نوبت‌نوازی و نوبت‌نواختن می‌گفتند و نوازندگان و اجراکنندگان آن را، نوبت‌زن، نوبتی، نوبتیان، نوبت‌نواز رئیس آنان را نوبتی‌دار و جای نواختن آنان را نوبت‌خانه و نوبت‌گاه و سازهای آنان را اسباب نوبت و آلات نوبت‌زدن نامیده‌اند و گاه از راه اطلاق کل به جزء خود طبل یا دهل یا دنبلك را نیز نوبت و اسب و شترانی که افزارهای نوبتیان را با خود می‌کشیدند، اسب نوبت، شتر نوبت. گفته اند (بخشی، ۱۳۷۱: ۲۸) کریستن‌سن نیز می‌نویسد که مردم ایران در جنگ‌ها بالای به‌وسیله بوق و شیپور محصوران را از حمله دشمن آگاه می‌کنند. (کریستن‌سن، ۱۳۶۷: ۳۰۳) نظامی گنجوی در همین ارتباط گفته است:

چار بالش نهاده چون جمشید پنج نوبت رسانده بر خورشید (نظامی گنجوی، ۱۳۸۱:

ج ۶۷۰/۱).

اسباب نوبت‌نوازی عبارت بودند از کرنا، کوس، دهل، سُرنا، نفیر، سنج، گورگه، دمامه، نی، ناقوس، شیپور. در ایران باستان به مناسبت‌هایی گاه اسباب نوبت‌نوازی را به‌تنهایی می‌نواختند. از جمله: کوس و کرنا و دهل خبر از وقوع جنگ و آماده‌باش سپاهیان می‌داد

و شیپور به نشانه حرکت و عزیمت لشکر به صدا درمی‌آمد. گزنفون می‌گوید: «کورس برای حرکت سپاه دستور داد که صدای شیپور نشانه عزیمت خواهد بود و همین که صدای شیپور بلند شد باید همه سربازان آماده باشند و حرکت کنند» (گزنفون، ۱۳۸۰: ۱۴۵). در کاوش‌های تخت جمشید، در بالای آرامگاه اردشیر سوم پادشاه هخامنشی کرنای بلندی به دست آمده که اکنون در موزه تخت جمشید نگهداری می‌شود و نوشته‌های تاریخ نویسان کهن را استوار می‌دارد (شهبازی، ۱۳۸۴: ۱۳۵).

روش دیگری که برای آگاهی دادن بکار برده می‌شد جارچی بود. جارچی زیر نظر شهربان انجام وظیفه می‌کرد (داندامایف، ۱۳۶۶: ۱۱).

در دوره اشکانیان از ابزار و آلات موسیقی برای فرستادن خبر استفاده می‌کردند. استفاده از فانوس‌های دریایی، روشن کردن آتش بر روی تپه‌ها از دیگر روش‌های خبررسانی در این دوره بود (لباف، ۱۳۶۹: ۵۰). در جنگ سورنا با کراسوس، یکی از روش‌هایی که پارت‌ها برای ایجاد ترس در دشمن بکار بردند استفاده از طبل‌های بزرگ بود. پلوتارک این موضوع را چنین نوشته است: «پارت‌ها طبل‌های عظیم داشتند که در گرد آن زنگوله‌هایی بسته بودند تا از چند محل صدا کند مجموعه این صداها مانند غرش حیوانات سبع یا رعدوبرق، بسیار وحشت‌آور بود و از مسافات بعید گوش را ناراحت می‌کرد و روح را تهییج می‌نمود و مرد سپاهی را از حالت عادی خارج می‌ساخت» (پلوتارک، ۱۳۴۶: ج ۳/۷۵).

ساسانیان از نوبت نوازی (نقاره) و زدن کوس و کرنا و شیپور برای خبررسانی استفاده می‌کردند. بر روی یک جام نقره‌ای متعلق به دوره ساسانی، دژی به تصویر درآمده که هفت تن در درون آن ایستاده کرنای می‌نوازند و خبر از فتح دژ می‌دهند (لباف، ۱۳۶۹: ۵۰). در این مورد یحی ذکاء چنین نوشته است: «کنده‌کاری روی یک جام سیمین ساسانی که گرد فروگرفتن دژ استواری را — که چه‌بسا دژ «آمد» باشد نشان می‌دهد — در روی این جام در درون دژ گرد فروگرفته شده، هفت کرنازن، بر دژ ایستاده، یک دست خود را به کمر زده، با دست دیگر لوله کرنای بلندی را رو به بالا گرفته، می‌نوازند. در سنگ‌نگاره‌های طاق‌بستان در کرمانشاهان که یک مجلس شکار جرگه را نشان می‌دهد، در یک گوشه نیمه‌کاره‌ای از شکارگاه در

رده یکم دو تن کرنازن و یک‌تن دهل‌زن ایستاده‌اند که دهل دورویه‌ای را از گردن آویخته با دست آن را می‌نوازند و کرنازن‌ها نیز همچون کرنازن‌های جام سیمین ساسانی، دست چپ خود را به کمر زده با دست راست، به حالت کشیده، کرناهای بلندی را گرفته مشغول نواختن‌اند، در رده پشت سر آنان سه تن دیگر دست‌به‌سینه ایستاده‌اند که کار آنان در این میان روشن نیست و شاید آوازهایی متناسب با دهل و کرنا از دهان بیرون می‌آورده‌اند. در رده سوم، سه تن دیگر به حالت نشسته نشان داده شده‌اند که طبل و بوق و نقاره می‌نوازند» (ذکاء، ۱۳۵۶: ۳۳).

۲-۵. مناره

از قدیمی‌ترین مناره‌ها در ایران میل نورآباد معروف به میل اژدها متعلق به دوره اشکانیان است که در غرب نورآباد ممسنی قرار دارد. این میل دارای حدود هفت متر بلندی بوده و قاعده و تمام بدنه آن با سنگ‌های سفید تراش منظم داده شده است. بر بالای آن یک آتشدان سنگی جای داشته است (واندنب‌رگ، ۱۳۳۷: ۲۷). در خصوص مناره، عوفی از مناره زمان اسکندر چنین وصف می‌کند: «از عجایب ساختمان‌های جهان باستان مناره اسکندریه بوده که ذوالقرنین آن را بناکرده، بر روی آن آئین چنین نهاده و طلسمی در آن ساخته که هرچه روی دریا ظاهر شود از یک‌ماهه راه کم‌وبیش جمله در آینه پیدا باشد» (عوفی، ۱۳۵۰: ۱۰۱). در دوره ساسانیان مناره نیز وسیله اطلاع‌رسانی بوده است. مناره به‌جای مانده در مرکز شهر باستانی فیروزآباد که به‌صورت چهارضلعی ساخته‌شده دال بر این مدعا است (مصطفوی، ۱۳۴۳: ۱۰۱).

در خلیج فارس برای راهنمایی کشتی‌ها و جلوگیری از راهزنان و دزدان دریایی، برج‌هایی می‌ساختند که مسعودی از آن‌ها به «خشبات»^۱ یادکرده است (مسعودی، ۱۳۷۰: ج ۱/۱۰۷). در خلیج فارس ستون‌های تزئین شده‌ای احداث کرده شب‌ها روی آن مشعل

^۱ مناره‌های بحری/دریایی

می‌افروزند تا کسانی که بر عرشه کشتی سفر می‌نمایند، راه خود را گم نکنند (حسن، ۱۳۷۱: ۱۷۰).

۲-۶. پرندگان

سابقه استفاده از کبوتران برای خبرگیری به واقعه معروف طوفان نوح برمی‌گردد. چهل روز پس از آنکه کشتی نوح بر قله کوه آرارات قرار گرفت «نوح پنجره کشتی را گشود و کلاغی رها کرد، ولی کلاغ به داخل کشتی بازنگشت. پس از آن کبوتری رها کرد تا ببیند آیا کبوتر می‌تواند زمین خشکی برای نشستن پیدا کند اما کبوتر جایی را نیافت. نوح هفت روز دیگر صبر کرد و بار دیگر همان کبوتر را رها نمود. این بار هنگام غروب آفتاب، کبوتر درحالی‌که برگ زیتون تازه‌ای به منقار داشت نزد نوح بازگشت. پس نوح فهمید که در بیشتر نقاط آب فرونشسته است» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۱۳۷۴: ۷). مقدسی آوردن برگی توسط کبوتر را چنین نوشته است: «شاخه‌ای بریده آورد که گل‌ولای بر آن بود و چون آن نشانه‌ها را دریافتند برای کبوتر طوقی ساختند به گونه گردنبند» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۴۲۶).

به گفته پروکوبیوس محاصره‌شدگان ایرانی قلعه پترا، با ارتش ایران به‌وسیله کبوتران قاصد ارتباط داشته‌اند و اخبار پیروزی یونانیان قدیم را کبوتران به شهرهای مختلف می‌رساندند (پروکوبیوس، ۱۳۹۲: ۲۱۹).

«در کشتی‌های دریا پیمای ایرانیان کبوتران زیادی نگهداری می‌شوند، این کبوتران می‌توانند چند هزار لی پرواز کنند و اگر رها شوند، با یک پرواز مستقیم به موطن خود رفته و بدین‌سان چون پیکی خوش‌خبر عمل می‌کنند» (حسن، ۱۳۷۱: ۱۶۹).

۲-۷. نقش برجسته‌ها

نقش‌برجسته‌ها یا نگارکننده‌ها یک اثر هنری هستند که در یک حجم بسته و محدود اجرا می‌شوند و در آن اشیا به‌صورت برآمده از سطح و یا کنده‌کاری نمایش داده می‌شوند. نقش

برجسته‌هایی که از دوران ایران باستان به جای مانده بر روی دیواره صخره‌ها، دیواره‌های بزرگ و سنگ‌ها اجرا شده‌اند. تصاویری که روی صخره‌ها حجاری می‌شد و کتیبه‌هایی که نگاشته می‌شد خود بیانگر پیام بود. پیام‌های این برجسته‌کاری‌ها را می‌توان در چند مورد بیان کرد: ۱- خودنمایی سلطنتی ۲- برگزیده خدا ۳- سوارکار ماهر ۴- ابدی و جاودانه ساختن پیروزی‌ها (رک: ویسهوفر، ۱۳۸۶: ۲۰۲-۲۰۴). یکی از مهم‌ترین و معروف‌ترین این کتیبه‌ها و نقش برجسته‌ها مربوط بیستون است که به دستور داریوش هخامنشی ایجاد گردید و دستور داد از روی آن چند کپی نوشته شود و به ایالات مختلف فرستاده و برای همگان خوانده شود که همه مردم از آن مطلع باشند.

۳. نتیجه‌گیری

با توجه به سؤال اصلی پژوهش مبنی بر اینکه رسانه از چه اهمیتی برخوردار بوده و اصولاً در ایران باستان برای انتقال و دریافت پیام از چه روشی یا روش‌هایی استفاده می‌کردند، می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که خبررسانی و خبرگیری بسیار مهم بوده و از این طریق به اعمال قدرت پادشاه، جلوگیری از شورش‌ها، نظارت بر رفتار ایالت‌های تابعه و مقابله با هجوم دشمنان کمک‌های شایانی می‌شده است. و از روش‌های جاسوسی یا مأموران مخفی شاه، چاپارخانه، پیک‌ها، آتش، نقاره، مناره، پرندگان و نقش برجسته‌ها به این مهم دست می‌یافتند.

در نظام پادشاهی ایران باستان، شاه که نماینده زمینی اهورامزدا است، مرکزیت دارد و اخبار و اطلاعات از طرف او به ایالت‌های تابعه و بالعکس منتقل می‌شد. مردم در این میان نقشی ندارند و تابعی از نظام شاهی و تصمیمات او هستند؛ یعنی رسانه جنبه دولتی دارد و این خواسته و اوامر پادشاه است که در چرخ کشور ردوبدل می‌شود. محتوای اخباری هم که ردوبدل می‌شد جنبه سیاسی، نظامی و قضایی داشت و مربوط به حکومت بود و از اهمیت بسیار بالایی برای حکومت‌ها برخوردار بود. پیام ممکن بود نوشتاری و یا غیر

نوشتاری باشد و گیرنده پیام فرمانروایان و مسئولان ایالت‌ها بودند. برخی از این عوامل خبری مانند آتش و صوت جنبه راهنمایی مسیر یا امنیتی داشتند که در حفظ مرزها و یا نزدیک شدن دشمن به مرزها به کار می‌رفت.

در این سیستم خبری انسان نقش مهم‌تری داشت. پیک‌ها و قاصدان کار خبررسانی را انجام می‌دادند و می‌بایست راست‌گو، پاک‌نیت و توانا می‌بودند. جاسوسان، سخن‌چینان و منہیان کار خبرگیری و خبردهی را دنبال می‌کردند. خبررسانی و خبرگیری، از لحاظ کارکردی، بقای پادشاه و حفظ اقتدار حکومتی را دنبال می‌کرد و روشی برای نظارت و کنترل قلمرو شاهنشاهی با آن‌همه گستردگی و تنوع قومی و قبیله‌ای و جلوگیری از هرگونه تهدید و یا شورش آن‌ها و همچنین مقابله با تهدیدهای کشورهای بیگانه بود. به نظر می‌رسد با توجه به وسعت قلمرو حکومت هخامنشیان و کتیبه‌ها و نقش‌برجسته‌های این دوره از جمله بیستون نظام خبرگیری و خبررسانی از نظم و گستردگی بیشتری برخوردار بود.

کتابنامه

- احتشام، مرتضی (۱۳۵۵). *ایران در زمان هخامنشیان*، ج دوم. تهران: کتاب‌های جیبی.
- احمدی، اشرف (۱۳۴۵). *قانون و دادگستری در شاهنشاهی ایران باستان*، تهران: اشراقی.
- ازکمپ، استوارت (۱۳۶۹). *روان‌شناسی اجتماعی کاربردی*، ترجمه فرهاد ماهر، مشهد: آستان قدس رضوی.
- باکینگهام، دیوید (۱۳۸۹). *آموزش رسانه‌ای، یادگیری، سواد رسانه‌ای و فرهنگ معاصر*، ترجمه حسین سرافراز، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- بخشی، محمدرضا (۱۳۷۱). «نقاره و نقارهنوازی»، *ماهنامه زائر، ویژه‌نامه قدس*، صص ۲۸-۳۰.
- بویس، مری (۱۳۸۱). *زردشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها*. ترجمه عسگر بهرامی. تهران: ققنوس
- بهار، مهرداد (۱۳۸۰). *ادیان آسیایی*. تهران: چشمه
- بیانی، ملک‌زاده (۱۳۹۴). *تاریخ سکه*. ج دوم. تهران: دانشگاه تهران.

۱۲۰ پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، سال دوم شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

- پروکوبیوس (۱۳۹۲). کتاب جنگ‌های پارسیان، ایران و روم. ترجمه محمد سعیدی. تهران: علمی و فرهنگی.
- پلوتارک (۱۳۴۶). حیات مردان نامی. ج ۳. ترجمه رضا مشایخی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پیرنیا (مشیرالدوله)، حسن (۱۳۴۴). ایران باستان. کتاب دوم و نهم. تهران: کتابخانه ابن‌سینا.
- پیرنیا (مشیرالدوله)، حسن (۱۳۹۱). ایران باستان. ج ۲. تهران: نگاه.
- پیرنیا، حسن؛ اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۹). تاریخ ایران قبل از اسلام و بعد از اسلام. تهران: پارسی.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۳۴۳). تاج، آیین کشورداری در ایران و اسلام. تهران: کتابخانه ابن‌سینا.
- حسن، هادی (۱۳۷۱). سرگذشت کشتی‌رانی ایرانیان از دیرباز تا قرن شانزدهم میلادی. ترجمه امید اقتداری. تهران: به‌نشر.
- خدادادیان، اردشیر (۱۳۸۰). تاریخ ایران باستان، اشکانیان، تهران: انتشارات به‌دید.
- دادگران، سید محمد (۱۳۸۳). مبانی ارتباط جمعی. تهران: فیروزه.
- داندامایف، م.ا. (۱۳۶۶). تاریخ سیاسی و اقتصادی هخامنشیان. ترجمه میرکمال نبی‌پور. تهران: گستره.
- ذکاء، یحیی (۱۳۵۶) «آیین نقاره کوبی در ایران و پیشینه آن» مجله هنر و مردم، دوره ۱۵، ش ۱۸۰، صص ۴۹-۲۹.
- راوندی، مرتضی (۱۳۴۷). تاریخ اجتماعی ایران. ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- رجبی، پرویز (۱۳۹۱). تاریخ ایران: ایلامی‌ها و آریایی‌ها تا پایان دوره هخامنشی. تهران: پیام نور.
- سامی، علی (۱۳۸۸). تمدن ساسانی، ج دوم، تهران: سمت.
- شکوری، ملیحه؛ نصرالله زاده، سیروس (۱۳۹۵). «پیگیری سنت‌های ایرانی در سکه‌های اشکانی». جستارهای تاریخی، سال هفتم، شماره اول، صص ۴۵-۲۱.
- شهبازی، ع. شاپور (۱۳۵۰). جهان‌داری داریوش بزرگ. تهران: دانشگاه پهلوی.
- شهبازی، ع. شاپور، (۱۳۸۴). راهنمای مستند تخت جمشید. به کوشش بنیاد پژوهشی پارسه - پاسارگاد. تهران: انتشارات سفیران و فرهنگسرای میردشتی

نقش رسانه در ایران باستان ۱۲۱

- عوفی، سدیدالدین محمد (۱۳۵۰). *جوامع الحکایات*. به کوشش جعفر شعار. تهران: دانشسرای عالی.
- عهد/ردشیر (۱۳۴۸). پژوهنده احسان عباسی. برگرداننده به فارسی محمدعلی امام شوشتری. تهران: انجمن آثار ملی.
- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۷۳). *میراث باستانی ایران*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: علمی و فرهنگی.
- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۸۰). *تاریخ باستانی ایران*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: علمی و فرهنگی.
- فرهنگ معین.
- کتاب مقدس (۱۳۷۴). عهد عتیق و عهد جدید. بی‌تا.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۶۷). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. تهران: امیرکبیر.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۶۸). *نخستین انسان و نخستین شهریار*. ترجمه و تحقیق احمد تفضلی و ژاله آموزگار. تهران: نشر نو.
- گزنفون (۱۳۸۰). *سیروپدی (کوروش نامه)*. ترجمه رضا مشایخی. تهران: علمی و فرهنگی.
- گیرشمن، رومن، (۱۳۷۱). *هنر ایران در دوره ماد و هخامنشیان*. ترجمه عیسی بهنام. تهران: علمی و فرهنگی.
- لباف، رجبعلی (۱۳۶۹). «مروری بر تاریخ رسانه‌ها در ایران»، *رسانه*، شماره ۳، صص ۴۸-۵۵.
- متون پهلوی (۱۳۷۱). گردآورنده جاماسب‌جی دستور منوچهرجی جاماسب آسانا، گزارش سعید عریان، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- مجیدزاده، یوسف (۱۳۷۹). *تاریخ و تمدن بین‌النهرین*. ج ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۷۰). *مروج الذهب*. ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۴۷). *تاریخ اجتماعی ایران در عهد باستان*. تهران: دانشسرای عالی.
- مصطفوی، محمدتقی (۱۳۴۳). *اقلیم پارس*. تهران: انجمن آثار ملی.

معمد، افسانه و دیگران (۱۳۹۸). «دستگاه اطلاعاتی و جاسوسی ایران در گستره جغرافیای سیاسی اشکانیان» فصلنامه علمی - پژوهشی نگارشی نو در جغرافیای انسانی، سال دوازدهم، شماره اول، زمستان، صص ۷۳۸-۷۲۵.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). آفرینش و تاریخ. مجلد اول تا سوم. ترجمه، تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.

مکنزی، دیوید نیل (۱۳۷۳). فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مؤمنی چلکی، مستانه؛ جلیلیان، شهرام (۱۳۹۴). «شکل‌گیری و کارکردهای سازمان چشم و گوش شاه در دوره هخامنشیان» فصلنامه جندی‌شاپور، سال یکم، شماره ۱، دانشگاه شهید چمران اهواز، صص ۹۱-۱۰۷.

نامه تنسر به گشنسب (۱۳۵۴). تصحیح مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی.

نصرالله‌زاده، سیروس؛ گرشاسبی، اشکان (۱۳۹۵). «القاب و عناوین پادشاهان اشکانی بر روی سکه‌ها»، دوفصلنامه علمی پژوهشی تاریخ نگری و تاریخ‌نگاری. سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۱۸، پیاپی ۱۰۳، صص ۱۶۰-۱۳۷.

نظامی گنجوی (۱۳۸۱). کلیات نظامی، ج ۱، تصحیح وحید دستگردی، تهران: نگاه. واندنبرگ، لوئی (۱۳۳۷). باستان‌شناسی ایران باستان. ترجمه عیسی بهنام. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ولسکی، یوزف (۱۳۸۴). شاهنشاهی اشکانیان. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس. ویسهوفر، یوزف (۱۳۸۶). ایران باستان از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.

هرودت (۱۳۹۵). تاریخ هرودت. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. ج اول و دوم. تهران: اساطیر. یارشاطر، احسان (۱۳۷۷). تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان. (جلد سوم - قسمت دوم)، ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.

یونگ، پیتر یولیوس (۱۳۸۵). پادشاه پارسی داریوش یکم. ترجمه داود منشی‌زاده. تهران: ثالث. Stronach, David (1969). "Excavation at Tepe Nosh-i-jan 1967", *Iran*, Vol. 7, pp. 1-20.

The role of media in ancient Iran

Hosein Mohammadi*

Sahmeddin Khazaei**

Abstract:

In today's world, the media has a very wide role in conveying messages and social communication. Studies in ancient Iran show that the transmission of messages through humans, birds, symbols and signs (Fire, Minaret, Naqara, sculpture and etc.) It has been. in the governments of ancient Iran, due to the constant conflict with foreigners, especially the Parthian and Sasanian conflicts with the Romans, the spy and intelligence apparatus played a more effective role. But in general, the news and information system in the early days of the Achaemenid rule was wider and more organized than the Parthian and Sasanian dynasties and became the basis for subsequent dynasties. Now the question is whether the media was important in ancient Iran. What media were used in transmitting and receiving the message, was there a change in the transmission of the message, in which dynasties of ancient Iran was news and information more diverse? The results of the research show that informing and receiving news was important because it helped to exercise the king's power, prevent riots, monitor the behavior of the dependent states and counter the invasion of enemies. The resources available in the libraries have been used to do the work, and the research methodology is narrative in nature.

Keywords: Media, Ancient Iran, Achaemenid, Parthian, Sasanian.

* Assistant Professor, Department of History, Kharazmi University, Tehran, Iran (corresponding author). h.mohammadi@khu.ac.ir

** Assistant Professor, Department of History, Lorestan University, Lorestan, Iran. khazaei.s@lu.ac.ir

دوفصلنامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۱۲۵-۱۴۶
مقاله علمی-پژوهشی

ایران‌شناسی در فرانسه: بررسی مطالعات ایرانی انجمن آسیایی پاریس (۱۸۲۲-۱۹۲۲م)

سمیه حمیدی*

چکیده

پژوهش حاضر به کارنامه مطالعات ایرانی انجمن آسیایی پاریس از سال ۱۸۲۲ تا سال ۱۹۲۲م می‌پردازد. بدین منظور، ابتدا تاریخچه تأسیس انجمن و فعالیت‌های آن در طول صد سال نخست تأسیس مورد بررسی قرار گرفته و سپس به مطالعات ایرانی انجمن با تکیه بر ارگان رسمی آن، نشریه آسیایی، پرداخته شده است. از آنجا که از ابتدای شروع به کار این نشریه مقالات متعددی مرتبط با ایران منتشر شده‌است، با تحلیل کمی و کیفی و بررسی این مقالات می‌توان جایگاه ایران را از همان ابتدا در مطالعات شرق‌شناسی انجمن مشخص کرد و رویکردهای ادوار مختلف در نسبت با موضوعات مختلف ایران‌شناسی و جایگاه مختلف مکاتب علمی همچون فیلولوژی و زبان‌های باستانی را ملاحظه و تأثیر و تأثرات و ارتباطات علمی

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ایران‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران / somayeh.hamidi@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۴



و فرهنگی میان ایرانیان و ایران‌شناسان مطرح فرانسوی را مشاهده کرد. در ذیل این مطالعات، آگاهی‌های دیگری همچون انگیزه‌ها، دغدغه‌ها و اهداف حامیان و اولویت‌های پژوهشی و مأموریت‌های تعریف شده انجمن نیز بدست آمده که در نهایت با بررسی تمامی این موارد ملاحظه می‌شود که ایران‌شناسان انجمن بیشتر به مسائل ادبی، تاریخی و فرهنگی ایران توجه نشان داده و ضمن تعهد نسبت به کشور خود همواره عملکردشان رنگ، بو و جهت علمی داشته و ارتباطات‌شان با ایرانیان همواره دوستانه و توأم با احترام بوده‌است. نتیجه حاضر، فارغ از برداشتها و نظرات شرق‌شناسان اروپایی به ویژه فرانسویان بوده و صرفاً مرتبط با انجمن آسیایی و ایران‌شناسان انجمن است.

واژه‌های کلیدی: شرق‌شناسی؛ ایران‌شناسی؛ انجمن آسیایی پاریس؛ نشریه آسیایی؛ فیلولوژی؛ زبان‌های باستانی

مقدمه و بیان مسئله

قرن نوزدهم در اروپا، مصادف با شروع نگاه علمی به زبان‌ها، ادبیات، مذاهب و فلسفه مربوط به کشورهای مختلف آسیایی بود. در فرانسه، پیشتر، کلژدوفرانس^۱، مدرسه زبان‌های زنده شرقی^۲ و فرهنگستان کتیبه‌ها و علوم ادبی^۳ در دل خود دارای حوزه‌های متعدد شرق‌شناسی بودند (Filliozat, 2003:1)، اما نیاز رسیدن به شناخت بیشتر در این حوزه‌ها و همزمان استفاده از منابع و امکانات موجود در شرق، گروهی از دانشمندان را بر آن داشت که برای مطالعه کشورهای آسیایی، انجمنی با هدف شرق‌شناسی ایجاد کنند. این امر در ۱۸۲۲م، در دوره‌ای مابین انقلاب اول و انقلاب دوم، در زمان سلطنت شارل دهم تحقق یافت و انجمن آسیایی در پاریس تأسیس شد، تاریخچه آغاز به کار انجمن آسیایی

^۱ Collège de France

^۲ École des Langues orientales vivantes

^۳ Académie des inscriptions et belles-lettres

را با تاریخچه آغاز شرق‌شناسی در فرانسه می‌توان یکی دانست (: Filliozat et Fenet, 2011). (Deux siècles d'orientalisme).

انجمن آسیایی فرانسه یکی از پیشگامان عرصه شرق‌شناسی در میان کشورهای اروپایی و امریکا است، چرا که بلافاصله بعد از تأسیس، کشورهای دیگری همچون انگلستان (Royal Asiatic Society، تأسیس ۱۸۲۴م)، امریکا (American Oriental Society، تأسیس ۱۸۲۴م) و آلمان (Morgenländische Gesellschaft، تأسیس ۱۸۲۴م) نیز با همان سبک و سیاق تأسیس شدند (Filliozat, 2003:1).

این انجمن، از ابتدای کار تا اکنون از طریق اقدامات متعددی، همچون جلسات منظم ماهانه، چاپ و نشر آثار مرتبط با شرق و ایجاد کتابخانه، تلاش کرده به رسالت و مأموریت‌های اصلی خود با رویکردی علمی و چند رشته‌ای تحقق بخشد. با وجود اینکه در طول فعالیت‌های قریب به دویست سال، از انقلاب‌ها و جنگ‌های متعددی عبور کرده‌است، حداکثر چند جلسه انجمن در ۱۸۷۰م برگزار نشد، و در طول جنگ جهانی اول به طور مرتب نشست‌ها و جلسات انجام می‌شدند و در جنگ جهانی دوم با وجود اینکه دولت ویشی اصرار داشت برای برگزاری هر جلسه مجوز گرفته‌شود، رئیس انجمن آن دوره، پل پلیو^۱، همواره از درخواست مجوز خودداری کرده و مخفیانه جلسات را برگزار می‌کرد؛ در این جلسات، شرق‌شناسان در مورد فعالیت‌های خود صحبت کرده و مطالعات و دستاوردهای خود را ارائه می‌دادند (Filliozat et Fenet, 2011 : Exposés scientifiques) که این امر تا به امروز همچنان ادامه دارد.

همزمان با تأسیس انجمن آسیایی، ارگان رسمی آن با نام Journal Asiatique یا «مجموعه نتایج، عصاره‌ها و یادداشت‌های شرق‌شناسان مربوط به تاریخ، فلسفه، علوم ادبیات و زبان‌های مردمان شرقی»^۲، در ژوئیه ۱۸۲۲م، تحت نظارت شورای علمی انجمن آسیایی، در

¹ Paul Pelliot

² « Recueil de mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux sciences, à la littérature et aux langues des peuples orientaux »

پاریس شروع به فعالیت کرد و تا کنون پایه‌پای انجمن، در جهت تحقق بخشیدن به مأموریت‌های تعریف شده انجمن، به نشر مطالعات در زمینه‌های مختلف شرق‌شناسی می‌پردازد که پژوهش‌های منتشر شده در آن نقش تعیین‌کننده‌ای در مطالعات بین‌المللی شرق‌شناسی دارد. این نشریه، از آغاز به کار تا به امروز که در دویست‌امین سال نشر قرار دارد، همانند انجمن در ساختار و قالب، تغییرات جزئی و اندکی داشته است و از شروع به کار، مقالات متعددی مرتبط با تاریخ و فرهنگ ایران در این نشریه منتشر شده است. مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که ایران در مطالعات دانشمندان انجمن چه جایگاهی داشته و این مطالعات با چه انگیزه‌هایی انجام شده است، همچنین در بازه زمانی صد ساله نخست فعالیت انجمن، اولویت‌ها و تمرکز مطالعاتی ایران‌شناسان انجمن عمدتاً بر روی چه مطالبی بوده و چه افرادی اعم از ایرانی و فرانسوی، در برهه زمانی ذکر شده، با انجمن ارتباط داشته‌اند.

پیشینه پژوهش

مهمترین اثری که در این زمینه انجام شده است «کتاب صدمین سال انجمن آسیایی (۱۹۲۲-۱۸۲۲)، تاریخچه انجمن آسیایی»^۱ است. فصل اول این کتاب، که توسط لوئی فینو^۲ نوشته شده، به طور مفصل به چگونگی شکل‌گیری انجمن و ساختار و تشکیلات آن پرداخته است. فصل دوم نگاهی به حوزه‌های مطالعاتی انجمن در صد سال نخست داشته که هر کدام از آنها توسط نویسندگان متخصص و مرتبط با آن حوزه‌ها نوشته شده‌اند. مطالعات مرتبط با زبان‌های باستانی ایرانی و همچنین ایران‌شناسان این حوزه، در طول صد سال فعالیت انجمن آسیایی توسط آنتوان میه^۳ نوشته شده است.

^۱ *Le livre du centenaire (1822-1922) de la Société Asiatique. Historique de la Société Asiatique*

^۲ Louis Finot

^۳ Antoine Meillet

طهمورث ساجدی صبا در صفحه ۱۵۲ و ۱۶۶ کتاب «تاریخ ایران‌شناسی در فرانسه» اشاره‌ای مختصر به تأسیس این انجمن داشته و تاریخ انتشار ژورنال را ۱۸۲۳م مطرح می‌کند که با توجه به وجود اولین شماره مجله که در روی آن ژوئیه ۱۸۲۲م درج شده است گمان می‌رود اشتباهی در چاپ صورت گرفته باشد و در صفحه ۱۶۶ همین کتاب از قول ژول مول یکی از نویسندگان و سردبیر وقت مجله توضیحی مختصر در مورد گرایش‌های حاکم بر مطالعات این نشریه می‌آورد. به دلیل معتبر بودن مقالات منتشر شده در نشریه آسیایی، برخی از پژوهشگران در آثار خود صرفاً به مقالات این نشریه ارجاع داده‌اند و تا کنون پژوهشی در زمینه مطالعات ایرانی نشریه و انجمن آسیایی انجام نشده است.

تأسیس انجمن آسیایی

انجمن آسیایی همزمان با اکتشافات و نگاه جدید به علوم مختلف در اوائل قرن نوزدهم شروع به کار کرد. صرفنظر از دیدگاه علمی پایه‌گذاران آن، حامیان و پشتیبانان اصلی این انجمن که بعضاً مناصب سیاسی و حکومتی نیز داشتند، همچون دوک اورلئان^۱، ریشلیو^۲، ... اغلب از قشر فرهیخته، اشراف‌زاده و متمول آن روزگار بودند و جالب اینکه در آن زمان به درستی ارزش و منفعت این انجمن را برای کشور خود دریافته بودند که همین امر موجب سرمایه‌گذاری اولیه در برپا شدن انجمن شده بود. این اهمیت را می‌توان در رویکرد دوک اورلئان دید که هشت سال بعد از تأسیس انجمن، پادشاه فرانسه می‌شود و همچنان به حمایت معنوی و مادی خود ادامه می‌دهد. در طول صد سال نخست فعالیت انجمن، اعضای آن، دوره‌های پرتنش سیاسی بسیاری به خود دیده‌اند، اما این تنش‌ها خللی در کار علمی انجمن وارد نکرده و نه تنها لوئی فیلیپ بلکه تمام پادشاهان و حکومت‌های بعدی این انجمن را در کنف حمایت خود قرار داده‌اند و از پشتیبانی‌های مادی و معنوی دریغ نکرده‌اند. اما انجمن نیز صرفنظر از نوع حکومت، بدون هیچ گونه تأثیرپذیری از

^۱ Duc d'Orléans

^۲ Armand Jean du Plessis de Richelieu

تنش‌های اجتماعی و سیاسی و حتی جهانی، همچون جنگ جهانی اول و دوم، فعالیت‌های علمی خود را ادامه می‌دهد و یگانه اثر تغییرات سیاسی را می‌توان تغییرات مهر چاپخانه-های دوره‌های مختلف سیاسی از جمله جمهوری، سلطنتی و امپراطوری دانست که بر روی جلد مجله زده می‌شد، که آن نیز نشان از حمایت حکومت‌ها از عملکرد انجمن می‌دهد.

غیر از پشتیبانی جریان‌های قدرتمند سیاسی، از عمده دلایلی که موجب پایداری انجمن و فعالیت‌های آن در طی نزدیک به دویست سال می‌توان دانست، پای‌بندی اعضا و هیئت مدیره انجمن در تحقق بخشیدن به مأموریت‌هایی بود که در همان ابتدای تأسیس توسط پایه‌گذاران انجمن تعریف شده بودند. اجرای این مأموریت‌ها موجب گردش اطلاعات علمی و این امر نیز سبب پویایی و حیات انجمن در طی دویست سال شده‌است. به طور مثال ارتباط مستمر علمی با انجمن‌های مختلف، مؤسسات علمی شرق‌شناسی و شرق‌شناسان در کشورهای مختلف؛ همچنین معرفی مؤسسه‌های شرق‌شناسی سن-پترزبورگ، همکاری در تبادل علمی با انجمن‌های آسیایی کشورهای مختلف از جمله لندن، آمریکا، آلمان، هند (انجمن آسیایی کلکته)، ... و یا معرفی و یا نقد و بررسی آثار چاپ شده مرتبط با شرق در آلمان، انگلستان، مصر، عثمانی و هند را می‌توان از جمله دلایل حضور پررنگ و مثمرتر انجمن در طی نزدیک به دو قرن دانست (JA, 1822, t.1 : 63-64, 187-191, 124-128, 377-380; 1823, t.2 : 62-64, 127-128; 1823, t.3 : 62-64; ... (1826, t.9 : 317; Klaproth, 1828, t.2 : 306-308; 1830, t.5 : 151-160; Finot, 1922 : 47-48).

از طرفی دیگر انجمن همواره در پی غنای مجموعه‌های کتابخانه‌ای و یا آثار باستانی خود بوده و بدین منظور همواره از همان ابتدا بخشی از درآمد خود را صرف خرید کتاب‌های تازه منتشر شده، نسخ خطی، سکه و یا در ابتدای کار؛ خرید بدنه حروف زبان‌های مختلف شرقی برای چاپ و نشر آثار مربوط به این زبان‌ها کرده‌است که گزارش‌های آنها در دفاتر مختلف نشریه انجمن وجود دارند (JA, 1824, t.4 : 52; 1831, t.8 : 80, 250; 1886, t.8 : 538; Finot, 1922 : 19, 40, 42, 47).

اما در کنار فعالیت‌های علمی مربوط به شناخت پیشینه سرزمین‌های شرقی، انجمن همواره توجه ویژه‌ای نیز به شناخت جامعه معاصر این سرزمین‌ها داشته است. در واقع می‌توان گفت بررسی موقعیت‌های سیاسی و حکومتی مناطق شرقی از جمله ایران برای مستشرقین اهمیت فراوانی داشته و علیرغم آنکه در مأموریت انجمن ذکر نشده بود اما انعکاس این مهم در ارگان رسمی انجمن وجود داشته است. به طور مثال در مجموعه دوم نشریه، به مدت ده سال در اولین مقاله دفاتر ماه ژانویه، فهرستی از حکام آسیایی و آفریقایی منتشر شد.

علاوه بر این، گزارش‌های علمی از سفرهای مباشران نظامی و یا مأموران سیاسی فرستاده شده به آن مناطق و توجه ویژه به سفرنامه‌های تازه منتشر شده، نشان‌دهنده اهمیت آگاهی و اطلاع از وضعیت فعلی سرزمین‌های شرقی در نزد مستشرقین فرانسوی بود که در کنار شناخت موقعیت سیاسی و یا اجتماعی همچون شرایط زیستی، فرهنگ و آداب و رسوم و موقعیت اقتصادی، اطلاعات گسترده‌ای نیز در مورد آثار باستانی، کتیبه‌ها، نسخ خطی و ... بدست می‌آوردند. به طور مثال، ادوارد شولتز^۱ در نامه‌ای^۲، که در دو مقاله مجزا منتشر شد (Schulz, 1828, t.1 : 68-84 , 125-138)، از وضعیت اقامت خود در مناطق آسیایی از جمله ایران گزارش داد و در دفتری دیگر، در مورد کتیبه‌های هخامنشی شهر وان^۳ مطالبی را بیان کرد (Schulz, 1840, t.9 : 257-323) و یا نامه باریبه دومنار^۴، وابسته سفارت فرانسه در ایران، که در آن، به طور مختصر اوضاع فرهنگی ایران را معرفی کرد و همچنین فهرستی از نسخ خطی که بدست آورده بود را منتشر کرد (Barbier de Meynard, 1856, t.7 : 267-271)؛ که این نوشته‌ها برای درک تاریخ سیاسی و اجتماعی آن دوره قابل بررسی است.

^۱ Friedrich Eduard Schulz

^۲ *Extraits des lettres de M. Schulz pendant son séjour à Constantinople et à Arzroum*

^۳ *Mémoire sur le lac de Van et ses environs*

^۴ Barbier de Meynard

نشریه آسیایی؛ ارگان رسمی انجمن آسیایی

نشریه آسیایی که از همان ابتدا انعکاس دهنده اهداف و تفکرات انجمن بوده، تا به امروز همچنان در کنار انجمن بوده و منتشر می‌شود. این مجله، در صد سال نخست انتشار در سیزده مجموعه، که این مجموعه‌ها از ۱۸۳۳ تا ۱۹۲۲م در بازه ۱۰ ساله بودند، ارائه شد و در این دوره صد ساله، شرق‌شناسان مختلفی به عنوان سردبیر در نشریه فعالیت کرده‌اند که هر کدام با تعهد، سال‌ها (حداقل ۱۰ سال و حداکثر ۲۶ سال) فعالیت داشتند و هر کدام در ساختار و محتوای آن تغییرات عمده و ثمربخشی را ایجاد کردند. بیشتر سردبیران در این بازه صد ساله از ایران‌شناسان برجسته فرانسوی بودند و نکته قابل توجه اینکه اغلب تا پایان عمر در سمت خود باقی ماندند. در جدول زیر نام سردبیران و مدت زمان حضورشان در صد سال نخست نشریه آمده‌است:

نام سردبیر	مدت زمان حضور به عنوان سردبیر
آنتوان ژان سن مارتین ^۱ (۱۷۹۱-۱۸۳۳)	(۱۸۳۲-۱۸۲۲) به مدت ۱۰ سال
ژان باتیست آندره گرانژه دولانژ ^۲ (۱۷۹۰-۱۸۵۹)	(۱۸۵۸-۱۸۳۲) به مدت ۲۶ سال
ژول مول ^۳ (۱۸۰۰-۱۸۷۶)	(۱۸۷۶-۱۸۵۸) به مدت ۱۸ سال
شارل باریه دومنار (۱۸۲۶-۱۹۰۸)	(۱۸۹۲-۱۸۷۶) به مدت ۱۶ سال
روبان دووال ^۴ (۱۸۳۶-۱۹۱۱)	(۱۹۰۸-۱۸۹۲) به مدت ۱۶ سال
لوئی فینو (۱۸۶۴-۱۹۳۵)	(۱۹۲۰-۱۹۰۸) به مدت ۱۲ سال
گابریل فراند ^۵ (۱۸۶۴-۱۹۳۵)	(۱۹۳۵-۱۹۲۰) به مدت ۱۵ سال
نام سردبیران و مدت زمان حضور آنان به عنوان سردبیر	

^۱ Antoine-Jean Saint-Martin

^۲ Jean-Baptiste-André Grangeret de Lagrange

^۳ Jules Mohl

^۴ Rubens Duval

^۵ Gabriel Ferrand

از ابتدای کار، یکی از سیاست‌های اصلی نشریه، نقد ادبی کتاب‌های تازه منتشر شده است که این بخش در دوره‌های مختلف با نام‌های مختلفی همچون «نقد ادبی»^۱، «کتاب‌شناسی»^۲ و یا «گزارش»^۳ منتشر شد. در این قسمت، کتاب‌های مرتبط با مطالعات شرق معرفی شده و بخش‌های مختلف کتاب بررسی می‌شد، و گاهی خلاصه‌ای از فصل‌های مختلف کتاب مورد بررسی، ارائه می‌شد و در انتها نویسنده نقد ادبی، نظر خود را در مورد درست یا نادرست بودن اطلاعات بیان می‌کرد و اشتباهات مفهومی و یا حتی اشتباهات تایپی را متذکر می‌شد.

با وجود اینکه مدارس و مؤسسات آموزش زبان‌های شرقی از قرن هفدهم در فرانسه به منظور پرورش مترجمان و فرستادگان سیاسی شروع به کار کرده بودند و آثار شرقی بویژه در زمینه ادبیات کم و بیش ترجمه شده بودند (ساجدی، ۱۳۹۴ : ۵۸۲)، اما در آغاز قرن نوزدهم، همزمان با شروع کار انجمن و علمی‌تر شدن نگاه اروپاییان نسبت به جوامع شرقی، برای دانش و آگاهی بیشتر نسبت به سرزمین‌های شرقی، عمده‌ترین فعالیت‌های شرق-شناسان انجمن، ترجمه آثار و نوشته‌های شرقی بود، اما به مرور زمان و با شناخت بیشتر و درگیر شدن با دیگر حوزه‌های مطالعاتی، کم‌کم میزان ترجمه‌ها سیر نزولی یافت.

بخش مقالات همواره جایگاه اصلی در نشریه داشته است. در دوره‌های نخست نشریه، نامه‌های خطاب به سردبیر، به اعضای انجمن و یا نویسندگان مقالات شماره‌های قبل به قدری دارای اهمیت بود که در بخش مقالات منتشر می‌شدند، اما در اواخر صد سال نخست این امر به مراتب کمتر شد و نامه‌ها عموماً در بخش‌های دیگر از جمله اخبار منتشر می‌شدند.

علیرغم اینکه بخش مقالات از مهمترین بخش‌های نشریه بود، اما از دوره‌ای به بعد تعداد مقالات نیز سیر نزولی پیدا کرد و در سیزده سال آخر آنچه که نمود بیشتری در مجله داشت میزان معرفی کتاب تحت عنوان «گزارش» بود. اما آنچه که می‌تواند در بررسی

^۱ Critique littéraire

^۲ Bibliographie

^۳ Comptes rendus

۱۳۴ پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، سال دوم شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

روند ایران‌شناسی کمک کند، نه تنها مقالات و یادداشت‌های منتشره در نشریه، بلکه انتشار نام آثار اهدا شده به انجمن و یا معرفی کتاب‌های جدید در زمینه شرق‌شناسی بود. این امر موجب آشنایی با فعالیت‌های نه تنها ایران‌شناسان فرانسوی بلکه ایران‌شناسان کشورهای دیگر می‌شد.

مرتبط با ایران	مقدار کل	نوع مطلب
۲۳۸	۱۳۲۰	Mémoires (مقالات)
۵	۳۳	Mémoires: Lettre (مقالات در قالب نامه)
۱۸	۶۷	Mémoires: Traduit (مقالات در قالب ترجمه)
۲۱۵	۱۲۲۰	Mémoires (دیگر)

مجموع مقالات نشریه آسیایی پنجاه سال اول (۱۸۲۲-۱۸۷۲م)

مرتبط با ایران	مقدار کل	نوع مطلب
۱۰۰	۹۳۸	Mémoires (مقالات)
۰	۰	Mémoires: Lettre (مقالات در قالب نامه)
۰	۰	Mémoires: Traduit (مقالات در قالب ترجمه)

مجموع مقالات نشریه آسیایی پنجاه سال دوم (۱۸۷۳-۱۹۲۲م)

در خلال همین معرفی‌ها، فعالیت‌های پارسیان هند مشخص می‌شود، که تقریباً از اواسط قرن نوزدهم، شروع به مطالعه و نشر آثار مرتبط با دین خود کرده و به محققان اروپایی در زمینه‌های مختلف علمی از جمله زبان‌شناسی و تاریخ کمک شایانی کرده‌اند، به طوریکه ژول مول در معرفی یکی از آثار پارسیان هند چنین می‌گوید: «باعث خرسندی است که عطر و بوی مطالعه را می‌توان در میان پارسیان مشاهده کرد و برای ارتباط با محققان اروپایی آنها را ترغیب کرد که به انگلیسی بنویسند.» (Mohl, 1863, t.1 : 92) و یا آنتوان

میه این تلاش را ناشی از تعصب و غیرت آنها در مطالعه کتاب‌های مذهبی خود می‌دانست (Meillet, 1910, t.15 : 377).

مطالعات و مکاتب ایران‌شناسی انجمن آسیایی

مطالعات ایرانی از همان ابتدای کار همواره مورد توجه انجمن بوده‌است و در حدود هفتاد سال نخست فعالیت انجمن، ایران همواره در رتبه نخست و یا رتبه دوم مطالعات شرق-شناسی قرار داشت، اما اواخر قرن نوزدهم، به دنبال رقابت فرانسه با انگلستان در استعمار کشورهای شرقی، رویکرد مطالعاتی شرق‌شناسی این کشور به سمت و سوی دیگری سوق پیدا کرد و مطالعات مرتبط با ایران در سال‌های آخر کمتر شد.

با وجود اینکه آغاز شناخت ایران در فرانسه از قرن هفدهم با زبان‌های ایرانی و ادبیات فارسی بود، اما در قرن هجدهم با ترجمه زند-اوستا توسط آنکتیل دوپرون^۱، فیلولوژی نیز به حوزه ایران‌شناسی راه یافت (میراحمدی، ۱۳۹۵: ۵۹) و در آغاز قرن نوزدهم، با علمی‌تر شدن دیدگاه ایران‌شناسان فرانسوی حوزه‌های مطالعاتی دیگری همچون تاریخ و باستان-شناسی نیز به مطالعات ایرانی انجمن آسیایی پیوست و در اواخر سده اول، بخش‌های فلسفه و عرفان نیز بدانها افزوده شد.

مکتب فیلولوژی که سنگ بنای آن در قرن هجدهم گذاشته شده بود، در میان ایران-شناسان فرانسوی جایگاه ویژه‌ای داشت. توجه به خط و زبان‌های باستانی ایرانی، زبان‌های ایرانی میانه و در دوره‌های آغازین قرن بیستم توجه به لهجه‌ها و گویش‌ها از شاخه‌های اصلی فیلولوژی بود و در هر دوره متخصصان و ایران‌شناسان در یکی از این زمینه‌ها فعالیت داشته‌اند. همانطور که پیشتر گفته شد، در بخش مطالعات ایرانی کتاب صدمین سال تاسیس/انجمن، آنتوان میه، در فصلی به مطالعات زبان‌های باستانی ایران و دانشمندان و ایران‌شناسان این حوزه پرداخته است که این امر به نوعی نشان‌دهنده آن است که فیلولوژی

¹ Anquetil Duperron

زبان‌های باستانی رکن اصلی مطالعات ایرانی در انجمن آسیایی بوده‌است. از سویی دیگر باستان‌شناسی نیز، به دلیل سروکار داشتن با کتیبه‌ها و سنگ‌نوشته‌ها، تأثیر عمده‌ای در پویایی این حوزه مطالعاتی داشته است.

در یک قرن تأسیس انجمن آسیایی، در حوزه دانش ایران‌شناسی در دیدگاه اعضای انجمن نکته‌ای مغفول مانده، بدین صورت که تمام کتاب‌هایی که ایرانیان به زبان عربی نوشته شده بودند، صرفنظر از اینکه نویسنده کتاب متعلق به کدام ناحیه جغرافیایی است، جزئی از مطالعات عرب پنداشته شده‌است. همچون مقاله «علم جبر در نزد مسلمانان»^۱ از سدیو^۲ که خوارزمی را ریاضیدانی عرب معرفی کرده (Sédillot, 1853, t.2 : 323-356) و یا کلمان موله^۳، در رساله‌ای در مورد کانی‌شناسی مسلمانان^۴، به متونی از ابوریحان بیرونی که به زبان عربی نوشته بود، اشاره داشته‌است (Clément-Mullet, 1868, t.11 : 5-81, 109-253, 502-522).

توجه به ایران معاصر

با بررسی محتوای نشریه در طول صد سال نخست انجمن، می‌توان دریافت که شرق-شناسان فرانسوی به اتفاقات و جنبش‌های مختلف در ایران توجه داشته‌اند. از جمله این موارد می‌توان به جنبش مذهبی شیخیه (Huart, 1913, t.2 : 384-385, 699-700)، باییت (Mirza Kazem-Beg, 1866, t.7 : 329-384, 457-522; Mirza Kazem-Beg, 1866, t.8 : 196-) 252, 357-400, 473-507; Huart, 1887, t.10 : 133-144; Barbier de Meynard, 1892, t.20: 465-468; Huart, 1913, t.2 : 697-699; Huart, 1918, t.12 : 184-186) و بهائیت (Huart, 1909, t.13 : 309-311, Huart, 1914, t.3 : 184-186) اشاره کرد. در زمینه انقلاب مشروطه ایران مقاله مشخصی دیده نشده است اما کتاب‌های مختلفی در این زمینه معرفی شده‌اند و منتقدان در نشریه همزمان با معرفی آنها به این رویداد تاریخی پرداخته‌اند (Huart, 1909, t.13 : 311-312; Huart, 1911, t.17 : 151-152).

^۱ *De l'algèbre chez les Arabes*

^۲ Pierre-Louis-Eugène-Amélie Sédillot

^۳ Clément-Mullet

^۴ *Essai sur la minéralogie arabe*

همچنین شناخت اقوام ایرانی به ویژه کردها، از مواردی بود که شرق‌شناسان انجمن به آن توجه داشتند. اولین مقاله در این زمینه، در ۱۸۲۶م، توسط ولکوف^۱ در ارتباط با شرف-نامه^۲ بدلیسی منتشر شد (Wolkow, 1826, t.8 : 291-298). از دیگر جنبه‌های مطالعاتی پیرامون این قوم، می‌توان به بررسی مذاهب مختلف در نواحی کردنشین، گویش و لهجه‌ها و جغرافیای تاریخی کردستان اشاره کرد (Chodzko, 1857, t.9 : 297-356; Jaba, 1859, t.2 : 393-395; Huart, 1895, t.5 : 86-109; Scher, 1910, t.15 : 119-140).

ایران‌شناسان فرانسوی انجمن

در ۱۶۶۹م. به فرمان کلبر^۳، وزیر امور خارجه لوئی چهاردهم، به منظور تربیت منشیان و سفرای کشورهای شرقی مدرسه‌ای با عنوان «مدرسه جوانان زبان»^۴ تأسیس شد، این مدرسه در کنار کلژدوفرانس و فرهنگستان کتیه‌ها و علوم ادبی، آموزش را در زمینه زبان‌های شرقی آغاز کرد (اورکاد، ۱۳۷۰ : ۲۴). اواخر قرن هجدهم انقلاب کبیر فرانسه به وقوع پیوست و یک سال پس از پیروزی این انقلاب، لویی لانگلس^۵ از نخستین ایران‌شناسان فرانسوی، درخواست تأسیس «مدرسه زبان‌های شرقی» تحت لایحه‌ای به مجلس انقلابی ارائه داد و در ۱۷۹۵م. این مدرسه در کتابخانه سلطنتی شروع به کار کرد (ساجدی، ۱۳۸۷ : ۹۴-۹۵). در این مدرسه شرق‌شناسان برجسته‌ای پرورش یافتند که بیشتر آنها در همین مدرسه و یا کلژدوفرانس زبان‌های شرقی را آموزش می‌دادند. ایران‌شناسان صاحب کرسی در کلژدوفرانس و مدرسه زبان‌های شرقی، که تعداد آنان زیاد نبوده‌است، به جز لانگلس، همگی از اعضای اصلی انجمن آسیایی بودند که برخی در دوره‌ای ریاست انجمن را برعهده داشته و برخی سردبیر نشریه بوده‌اند. نام این ایران‌شناسان در جدول زیر قرار دارد. البته انجمن نیز توجهاتی به دوره‌های آموزشی این مؤسسات داشت و در

^۱ Wolkow

^۲ Notice sur l'ouvrage persan, intitulé Scheref-Nâmé (شرف‌نامه)

^۳ Colbert

^۴ Ecole de Jeunes de Langues

^۵ Louis-Mathieu Langlès

۱۳۸ پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، سال دوم شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

دفاتر مختلف، آگهی‌های کلاس‌های زبان‌های شرقی، از جمله فارسی در نشریه منتشر می‌شد (JA, 1823, t.3 : 380; 1824, t.5 : 384; 1908, t.12 : 509).

نام ایران‌شناس	انجمن آسیایی	صاحب کرسی زبان فارسی (کلژدوفرانس)	صاحب کرسی زبان فارسی (مدرسه زبان‌های شرقی)
سیلوستر دوساسی ^۱	رئیس انجمن از ۱۸۲۹-۱۸۲۲ ۱۸۳۲-۱۸۳۴	۱۸۰۶-۱۸۳۴	-
آنتوان دوشزی ^۲	عضو انجمن	-	۱۸۲۴-۱۸۳۲
امده ژوبر ^۳	رئیس انجمن ۱۸۴۷-۱۸۳۴	۱۸۳۸-۱۸۴۷	-
اتین مارک کترمر ^۴	عضو انجمن	-	۱۸۳۲-۱۸۵۷
ژول مول	رئیس انجمن ۱۸۷۶-۱۸۶۷ سر دبیر نشریه ۱۸۷۶-۱۸۵۸	۱۸۵۰-۱۸۷۶	-
شارل شفر ^۵	عضو انجمن	-	۱۸۵۷-۱۸۹۸
گارسن دوتاسی ^۶	رئیس انجمن ۱۸۷۸-۱۸۷۶	در نبود امده ژوبر	-
باربیه دومنار	رئیس انجمن ۱۸۹۲-۱۸۸۴ سر دبیر نشریه ۱۸۹۲-۱۸۷۶	۱۸۷۶-۱۸۸۵	-
ژام دارمستتر ^۷	عضو انجمن	۱۸۸۵-۱۸۹۴	-
کلمان هوار ^۸	عضو انجمن	-	۱۸۹۸-۱۹۲۶
اعضای صاحب کرسی انجمن آسیایی			

برخی دیگر از اعضای انجمن که محقق و ایران‌شناس نیز محسوب می‌شدند، مباشران نظامی، سفرا و مترجمین وابسته به حکومت بودند. به طور مثال امده ژوبر که در برهه‌ای ریاست انجمن را نیز برعهده داشت، مترجم و منشی ناپلئون بود که در ۱۸۰۵م. سفری

¹ Silvestre de Sacy

² Antoine –Léonard Chézy

³ Amédée Jaubert

⁴ Etienne-Marc Quatèmère

⁵ Charles Schefer

⁶ Garcin de Tassy

⁷ James Darmesteter

⁸ Clément Huart

به ایران داشته و نامه‌ای از فتحعلیشاه به ناپلئون رسانده بود. از دیگر ایران‌شناسان وابسته به حکومت، می‌توان از ژوزف ژوانن^۱، آلبرت کازیمیرسکی^۲، شارل شفر، لوئی-آلفونس دنیل نیکلا^۳، ژوزف-آرتور دوگوبینو^۴، باریه دومنار و هانری فرته^۵ نام برد. اما فارغ از صاحب کرسی و یا مباشر سیاسی بودن، ایران‌شناسان بسیاری نیز بودند که با انجمن همکاری کرده و فعالیت‌ها و آثار آنها در نشریه منتشر می‌شد.

اعضای ایرانی انجمن آسیایی

بنابر گزارش‌هایی که در نشریه منتشر شده خصوصاً آنچه که در بخش اخبار آورده شده، پیداست که ارتباط ایران همواره با غرب برقرار بوده است. سوای مناسبات سیاسی ایران با کشور فرانسه که در دوران قاجار در برهه‌های مختلف دستخوش تغییراتی شد، در میان ایرانیان اهل فرهنگ و ادب این ارتباط همواره به صورت دو طرفه وجود داشته و شواهد متعددی در نشریه ثابت کننده این مدعاست.

در سال‌های نخست تأسیس انجمن نام دو ایرانی، میرزا صالح شیرازی (از ۱۸۲۲م تا ۱۸۳۷م) در میان اعضای خارجی^۶ و نام میرزا اسماعیل شیرازی (از ۱۸۲۵م تا ۱۸۳۷م) در میان مشترکان^۷ انجمن قرار دارد. در سال‌های بعدی در گزارش‌های مرتبط با اعضای انجمن، اسامی ایرانیانی که در ادامه می‌آید به عنوان مشترکان انجمن معرفی شدند: عبدالله‌خان «نائب اول سفارت ایران» (از ۱۸۶۸ تا ۱۸۷۱م)، میرزا یوسف‌خان مشیرالدوله با عنوان «شارژه دافر (کاردار) ایران در پاریس» (۱۸۶۹ تا ۱۸۷۱م)، نریمان‌خان (از ۱۸۶۸ تا ۱۸۷۷م) و در آخر محمدحسن خان صنیع‌الدوله (از ۱۸۸۶ تا ۱۸۸۹م). همچنین

^۱ Joseph Jouannin

^۲ Albert Kazimirski de Biberstein

^۳ Louis Alphonse Daniel Nicolas

^۴ Joseph Arthur de Gobineau

^۵ Henri Ferté

^۶ Associé étranger

^۷ Souscripteurs

گزارش‌های منتشر شده‌ای مانند چاپ نسخه‌ای از کتاب گلستان سعدی در تبریز (JA, 1822, t.1 : 185) و یا ترجمه نامه عباس‌میرزا مبنی بر تأسیس مدرسه‌ای در تبریز (Desbassayns de Richemont, 1825, t.7 : 252) نشان‌دهنده این ارتباطات دو طرفه است. اما برخی از این ارتباطات بیشتر از اینکه به نفع ایران باشد به نفع فرانسویان و در جهت غنای کتابخانه‌ها و موزه‌های آنها بوده است چرا که تعدادی از ایران‌شناسان فرانسوی در ایران دوستانی داشتند که برایشان نسخ خطی و کتاب‌های نایاب تهیه کرده و ارسال می‌کردند به طور مثال در نامه^۱ شارل شفر به دفرمری^۲ که در سال ۱۸۵۱م. در نشریه منتشر شد، وی نام افراد ایرانی که در تهیه نسخ خطی به وی کمک کرده‌اند را آورده‌است (Schefer, 1851, t.17 : 102-104).

نتیجه‌گیری

انجمن آسیایی پاریس، از پیشگامان شرق‌شناسی علمی در اروپا، به همت جمعی از دانشمندان و با حمایت بزرگان سیاسی آن عصر، در اوائل قرن نوزدهم تأسیس شد. از مهمترین عوامل بقا و ادامه حیات انجمن تا عصر حاضر را می‌توان پشتیبانی جریان‌های قدرتمند سیاسی در ادوار مختلف و پایبندی اعضای آن به رسالت‌های اصلی و اولیه انجمن دانست. همچنین ارتباط با مؤسسات علمی، چاپ و نشر آثار مرتبط با شرق‌شناسی و هزینه کردن در جهت غنای آثار و نسخ خطی کتابخانه انجمن، از جمله دلایل پویایی انجمن تا به این زمان است. همگام با تأسیس انجمن، ارگان رسمی آن، نشریه آسیایی، نیز منتشر شد که انعکاس‌دهنده مطالعات و پژوهش‌های شرق‌شناسان بود. چهار تن - سن‌مارتن، گرانژه دولاگرانژ، مول، باربیه دو منار - از شش سردبیر نشریه، در بازه صدساله مورد بررسی،

^۱ در این نامه از میرزا، مأمور سابق در فرانسه نام برده شده‌است، از آنجایی که تاریخ نامه مربوط به سال ۱۸۵۰م است، فرستاده ایران در فرانسه که به این تاریخ نزدیک باشد میرزا محمدعلی خان شیرازی است.

^۲ Charles Defrémery

ایران‌شناسان برجسته عصر خود بودند که بنا به رویکرد علمی و مطالعاتی خود ساختار و محتوی نشریه را در طول مدت فعالیت خود بهبود بخشیدند.

با تحلیل کمی و کیفی و بررسی مقالات منتشر شده در نشریه آسیایی می‌توان جایگاه ایران را از ابتدا در نزد شرق‌شناسان انجمن مشخص کرد، بدین صورت که ایران‌شناسی از همان شروع به کار انجمن مورد توجه پژوهشگران انجمن بوده است. برآیند بررسی کارنامه ایران‌شناسی انجمن آسیایی نشان دهنده آن است که رویکرد اصلی انجمن بیشتر در زمینه‌های فرهنگی، تاریخی به ویژه فیلولوژی و زبان‌های باستانی بوده‌است. بر اساس مطالب منتشر شده در نشریه، می‌توان دریافت که ایران‌شناسان انجمن با ایرانیان روابطی توأم با احترام داشتند و ایرانیان را، صرف‌نظر از آنکه در زمینه‌های علمی با آنها همکاری کرده و یا در یافتن نسخ خطی و دست‌نوشته‌ها یاری رسانده‌اند، دوستان خود می‌نامیدند.

در ذیل مطالعات مرتبط با ایران، همچنین می‌توان نام مباشران نظامی و وابستگان دیپلماتیک فرانسوی در ایران را، که مطالعات و یافته‌ها خود را در نشریه منتشر می‌کردند، دید، بنابراین این امر را نیز می‌توان دریافت که شرق‌شناسان انجمن، فارغ از درجات سیاسی یا علمی و فارغ از جریانات سیاسی داخلی و یا خارجی، در بازه مطالعاتی ذکر شده، ضمن تعهد به کشور خود، همواره در تحقق بخشیدن رسالت اصلی انجمن، یعنی توسعه و نشر در جهت اعتلای علمی انجمن، تلاش می‌کردند. لازم به ذکر است نتیجه حاضر منطبق با داده‌های استخراج شده از نشریه آسیایی بوده و صرفاً مرتبط با شرق-شناسان و ایران‌شناسان انجمن آسیایی پاریس است.

کتابنامه

- اورکاد، برنارد (۱۳۷۰). «ایران‌شناسی در فرانسه (۱)»، ترجمه مرتضی اسعدی، نشر دانش، بهمن و اسفند، ش ۶۸، صص ۲۲-۳۰.
- ساجدی، طهمورث (۱۳۸۷). *مجموعه مقالات ایران‌شناسی و خاورشناسی*، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- ساجدی، طهمورث (۱۳۸۹). *تاریخ ایران‌شناسی در فرانسه*، چاپ اول، تهران: سفیر اردهال.
- ساجدی، طهمورث (۱۳۹۴). *تاریخ جامع ایران*، جلد هفدهم، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ایران‌شناسی در فرانسه، چاپ دوم، صص ۶۰۳-۵۷۵، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- میراحمدی، مریم (۱۳۹۵). *تاریخ تحولات ایران‌شناسی، پژوهشی در دوران اسلامی*، چاپ اول، تهران: طهوری.

- _____. (1822). «Nouvelles», t.1, p.185.
- _____. (1822). «Nouvelles : Ouvrages sur l'Orient, publiés en Angleterre ou dans l'Inde anglaise», JA, t.1, 63-64, 187-191, 124-128.
- _____. (1822). «Nouvelles : Ouvrages sur l'Orient, publiés en Allemagne», JA, t.1, 377-380.
- _____. (1823). «Nouvelles : Ouvrages sur l'Orient, publiés en Allemagne», JA, t.2, pp.62-64 ; pp.127-128.
- _____. (1823). «Bibliographie», JA, t.3, pp.62-64.
- _____. (1823). «Nouvelles», JA, t.3, pp.380-381.
- _____. (1824). «Nouvelles : Séance du 5 janvier 1824», JA, t.4, pp.52-54.
- _____. (1824). «Nouvelles», JA, 1824, t.5, p. 384.
- _____. (1826). «Nouvelles : Séance du 7 avril 1828», JA, 1825, t.9, p.317.
- _____. (1830). «Bibliographie : Ouvrages Nouveaux», JA, 1830, t.5, pp.151-160.
- _____. (1831). «Nouvelles et Mélanges : Séance du 6 juin 1831», JA, 1831, t.8, p.80.
- _____. (1831). «Nouvelles et Mélanges : Séance du 1^{er} août 1831», JA, t.8, p. 249-250.
- _____. (1837). «Nouvelles et Mélanges : Séance du 8 septembre 1837», JA, 1837, t.4, p.294.
- _____. (1886). «Nouvelles et Mélanges : Séance du 12 novembre 1886», JA, 1886, t.8, pp.537-538.

_____ (1908). « Nouvelles et Mélanges : Chronique », *JA*, 1908, t.12, pp.505-514.

Barbier de Meynard, Charles Adrien Casimir (1856). « Extrait d'une lettre adressée à M. Reinaud », *JA*, 1856, t.7, pp. 267-271.

Barbier de Meynard, Charles Adrien Casimir (1892). « Bibliographie : *A traveller's narrative*, etc. by Edward G. Brown. », *JA*, 1892, t.20, pp. 297-302.

Chodzko, Alexandre (1857). « Études philologiques sur la langue Kurde (Dialecte de Soléimanié) », *JA*, 1857, t.9, pp. 297-356.

Clément-Mullet, Jean-Jacques (1868). « Essai sur la minéralogie arabe », *JA*, 1868, t.11, pp.5-81 ; pp.109-253 ; pp.502-522.

Desbassayns de Richemont, Philippe Panon (1825). « Nouvelles : Séance du 3 octobre 1825 », *JA*, 1825, t.7, pp.253-255.

Filliozat, Pierre-Sylvain (2003) (Retrieved 21 Juin 2022), La Société asiatique, mémoire vivante de l'orientalisme français, from:

https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/pdf/pdf_la_societe_asiatique_memoire_vivante_de_l_orientalisme_francais.pdf.

Filliozat, Pierre-Sylvain ; Fenet, Annick (2011), Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Deux siècles d'orientalisme (Retrieved 21 Juin 2022), from <https://www.aibl.fr/societe-asiatique/histoire/deux-siecles-d-orientalisme/?lang=fr>.

Finot, Louis et des Membres de la Société Asiatique (1922), *Le livre du centenaire (1822-1922) de la Société Asiatique. Historique de la Société Asiatique*, Paris : Geuthner.

Gilbert, T (1873). « Note sur les sectes dans le Kurdistan », *JA*, 1873, t.2, pp. 393-395.

Huart, Clément (1887). « Note sur trois ouvrages Bâbis », *JA*, 1887, t.10, pp.133-144.

Huart, Clément (1895). « La prière canonique musulmane, poème didactique en langue kurde », *JA*, 1895, t.5, pp. 86-109.

Huart, Clément (1909). « Comptes Rendus : Hippolyte Dreyfus. *Essai sur le béhaïsme, son histoire, sa portée sociale* », *JA*, 1909, t.13, pp.309-311.

Huart, Clément (1909). « Comptes Rendus : Edward G.Brown, *A Brief Narrative of Recent Events in Persia* », *JA*, 1909, t.13, pp.311-312.

Huart, Clément (1911). « Comptes Rendus : Edward G.Brown. *The persian revolution of 1905-1909* », *JA*, 1911, t.17, pp.151-152.

- Huart, Clément (1913). « Comptes Rendus : A.-L.-M. Nicolas. *Le Chéikhisme, Fasc III : La Doctrine* », JA, 1913, t.2, pp.384-385.
- Huart, Clément (1913). « Comptes Rendus : A.-L.-M. Nicolas, Consul de France à Tauris. *Essai sur Le Chéikhisme. IV. La science de Dieu* », JA, 1913, t.2, pp.699-700.
- Huart, Clément (1913). « Comptes Rendus : Seyyèd Ali Mohammed, dit le Bab, *Le Béyan Persan*, traduit du persan par A.-L.-M. Nicolas, Consul de France à Tauris » JA, 1913, t.2, pp.697-699.
- Huart, Clément (1914). « Comptes Rendus : Bahâou'llâh, *L'Épître au Fils du Loup*, traduction française par Hippolyte Dreyfus » JA, 1914, t.3, pp.184-186.
- Huart, Clément (1918). « Comptes rendus: Edward G.Brown. *Materials for the Study of the Babi Religion* », JA, 1918, t.12, pp.465-468.
- Jaba, Auguste (1859). « Ballade Kurde, recueillie et traduit par M.A.Jaba », JA, 1859, t.14, pp. 153-166.
- Klaproth, Julius (1828). « Nouvelles et Mélanges : École orientale à Saint-Pétersbourg », JA, t.2, pp.306-308.
- Meillet, Antoine (1910). « Chronique et Notes bibliographiques », JA, 1910, t.15, p. 377.
- Mirza Kazem-Beg (1866). « Bab et les Babis ou le soulèvement politique et religieux en Perse, de 1845 à 1853 », JA, 1866, t.7, pp.329-384, pp.457-522.
- Mirza Kazem-Beg (1866). « Bab et les Babis ou, le soulèvement politique et religieux en Perse, de 1845 à 1853 », JA, 1866, t.8, pp. 196-252, pp.357- 400, pp.473-507.
- Mohl, Jules (1863). « Nouvelles et Mélanges: *On the origin and authenticity of the Arian family of languages , the Zendavesta and the Huzvaresh*, by Dhanjibha Framji », JA, 1863, t.1, pp.91-92.
- Schefer, Charles-Henri-Auguste (1851). « Extrait d'une lettre adressée à M. C. Defrémery », JA, 1851, t.17, pp.102-104.
- Scher, Addai (1910). « Episodes de l'histoire du Kurdistan », JA, 1910, t.15, pp.119-140.
- Sédillot, Charles-Emmanuel (1853). « De l'algèbre chez les Arabes », JA, 1853, t.2, pp.323-356.
- Schulz, Friedrich Eduard (1828). « Extraits des Lettres de M. Schulz, pendant son séjour à Constantinople et à Arzroum », JA, 1828, t.1, pp. 68-84; pp. 125-138.

Schulz, Friedrich Eduard (1840). « Sur le lac de Van et ses environs », *JA*, 1840, t.9, pp. 257-323.

Wolkow (1826). « Notice sur l'ouvrage persan, intitulé *Scheref-namé* (شرف‌نامه), accompagnée de quelques renseignemens sur son auteur », *JA*, 1826, t.8, pp.291-298.

Iranian Studies in France; A review of Iranian Studies of the Asian Society of Paris (1822-1922)

Somayeh Hamidi*

Abstract

The present study is based on the history of Iranian studies of the Asian Society (La Société asiatique) of Paris between 1822 and 1922. For this purpose, first, the history of the establishment of the Society and its activities during the hundred years have been studied, and then the Iranian studies of the Society have been discussed, based on its official organ, the Asian Journal (Journal asiatique). According to the data extracted from this journal in the first hundred years of the Society, we can determine the position of Iran in the Oriental studies of Society from the very beginning, and the position of different scientific schools especially philology and ancient language. Also, the influence and scientific and cultural relations between Iranians and prominent French iranologists can be observed. Following these studies, other insights such as the motivations, concerns, and goals of the sponsors and the research priorities and missions defined by the Society have been obtained. Finally, by examining all these cases, it can be seen that during the period under review, the view of French iranologists towards Iran and Iranians has always been friendly and respectful. The present result does not include perceptions and opinions of European orientalists, and is only based on the researches of the iranologists of Asian Society.

Keywords: orientalism, iranology, Asian Society of Paris, Asian Journal of Paris, philology, ancient languages

* M.A. in Iranology, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: somayeh.hamidi@ut.ac.ir

پژوهشی درباره نقش و جایگاه دوستی در اندرزنامه‌های پهلوی

زینب حسینی*

نازنین درویشی**

چکیده

بررسی اندرزنامه‌های پهلوی، به ما نشان می‌دهد که دوستی پیش از آنکه به عنوان یک مفهوم اجتماعی مطرح شود، یک صفت فردی است. به این معنا هر فردی نخست باید با بهره‌گیری از تعالیم نیک، به خوی «به‌دوستی» متصف شود و سپس در راه دوستی و اندوختن دوست نیک بکوشد. فهم درست دوستی و شناخت دوستان نیک، یکی از مفاهیم بنیادی اندرزنامه‌های ساسانی است که نقش مهمی در درک صحیح اندیشه‌های ایشان ایفا می‌کند. از این رو پژوهش حاضر می‌کوشد پاسخ روشنی به این پرسش دهد که دوستی چه جایگاهی در اندرزنامه‌های ساسانی دارد و این اندیشه چگونه سامان می‌یابد؟ یافته‌های این پژوهش (که به

*دانش‌آموخته مقطع کارشناسی‌ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
zeynabhosseini569@gmail.com

**دانش‌آموخته مقطع کارشناسی‌ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
nznn.darvishi@gmail.com

تاریخ ارسال: ۱۴۰۱/۳/۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۰



روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است)، بیانگر آن است که اندرزهای پهلوی، در هر دو گونه دینی و تجربی تأکید بسیار بر دوستی دارد. تعالیم اندرزنامه‌های دینی، با هدف رستگاری روان، بر دوستاری روان و زیستن به دلخواه او استوار است. همچنین اندرزهای تجربی-عملی، در پرتو رسیدن به رستگاری و سلامت روان، بر روابط دوستانه مردمان و نیک‌زیستی در سایه به‌دوستی تأکید می‌ورزد. اندرزهای دوست‌محور پهلوی بیانگر اندیشه‌ای است که در نظر دارد به یاری دوستی، دیوان را نابود کند و با برقراری امنیت و آرامش، آفرینش و پرورش مردمان نیک را استمرار بخشد. از این رو جان‌مایه اندیشه دوستی، «مردم‌دوستی» است که از آن به قانونِ اورمزد تعبیر شده است. در این راه (که پسند دیوان نیست)، همواره هشدارهایی نسبت به دوری از دوست‌نمایان فریفتار ارائه می‌شود و برای شناخت دوست نیک از شریر خوددوست، از نقش نیکان و همپرسی با ایشان سخن می‌رود.

واژه‌های کلیدی: دوستی؛ دوست نیک؛ اندرزنامه‌های پهلوی؛ ایران باستان

۱- مقدمه

بنابر آموزه‌های مطرح شده در اندرزهای پهلوی، خویشکاری آدمی آن است که در راه شناخت خود و آگاهی از نقش و جایگاهش در جهان هستی، پیوسته کوشش نماید. افراد باید راه‌های رستگاری روان خویش را بشناسند و در برابر بداندیشی‌های دیوان و مردمان فریفتار که کارگزاران خرد خبیث اهریمنی هستند، پایداری ورزند. برای این منظور اندرزهای پهلوی تعالیم خود را در جهت رسیدن آدمی به رستگاری روان و زیستن ایشان در آرامش و امنیت، پیش می‌برد. یکی از ابزارهای کارآمد که شناخت و بکارگیری درست آن، آدمی را در راه رسیدن به سرنوشت نیک یاری می‌کند، «دوستی» و «داشتن دوستان نیک» است. از این رو اندرزنامه‌های پهلوی ضمن تأکید بر نقش دوستی و دوستان نیک، انواع دوستی و صفات و ویژگی‌های آنها را برمی‌شمارد.

در این پژوهش، نقش دوستی به عنوان یکی از اندیشه‌های مهم در منظومه فکری اندرزنامه‌نویسان پهلوی بررسی می‌شود و تأثیر آن در پیشبرد اهداف آشتی‌جویانه ایشان مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرد.

این جستار می‌کوشد با جستجو در اندیشه‌های بازتاب‌یافته در اندرزنامه‌های ساسانی، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- ۱- دوستی در اندرزنامه‌های پهلوی از چند منظر قابل بررسی است؟
- ۲- دوستی‌ای که اندرزهای پهلوی بر آن تأکید می‌کند دارای چه ویژگی‌هایی است و چه اهدافی را دنبال می‌کند؟
- ۳- آیا در این تعالیم، راهکاری برای شناخت دوست نیک از دوست فریفتار ارائه شده است؟

۱-۱- پیشینه پژوهش

جستجو در پژوهش‌های صورت‌گرفته بر ادبیات ایران پیش از اسلام، بیانگر آن است که تاکنون پژوهش مستقلی پیرامون دوست و دوستی در اندرزنامه‌های پهلوی صورت نگرفته است. اما پژوهشی که در ارتباط با موضوع حاضر، قابل ذکر است، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حامد مقامی (۱۳۹۶) است با عنوان «بررسی تطبیقی اخلاق و آداب ایرانی در اندرزنامه‌های دوره ساسانی و آثار ابن‌مقفع». وی در این تحقیق، از «دوستی» به عنوان یکی از شواهدی که نشانگر تأثیرپذیری ابن‌مقفع از اندرزهای ساسانی است نام می‌برد. مقامی برای این منظور، آن دسته از شواهد موجود در متون مورد بررسی را که در آنها از دوست و دوستی یاد شده‌است گردآوری نمود و به این نتیجه رسید که ابن‌مقفع در این زمینه نیز از اندرزنامه‌های پهلوی تأثیر پذیرفته است.

در پژوهش حاضر، کوشش بر آن است که نقش و جایگاه دوست و دوستی در جهان‌بینی اندرزنامه‌نویسان پهلوی بررسی شود. برای این منظور، شواهد موجود گردآوری و نحوه

پرداخت آنها بررسی و تحلیل شد. امید است این پژوهش که پیش روی مخاطب است، در نشان دادن تصویری روشن از اندیشه دوست‌مدار در اندرزهای ساسانی کامیاب بوده باشد.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- اندرزنامه‌های پهلوی

«مراد از «ادبیات اخلاقی ایران در دوره ساسانی»، آن‌گونه نوشته‌هایی است که موضوع آنها تهذیب نفس و تزکیه روح و تربیت انسان است؛ بدین‌سان که از لحاظ فردی و اجتماعی دارای منشی نیک و روشی شایسته شود و به خصلت‌های پسندیده و فضائی که از آنها به مکارم اخلاقی تعبیر می‌شود آراسته گردد» (محمدی ملایری، ۱۳۸۰: ۲۵۵). «بخش اصلی اندرزهای ایرانی در دوران پیش از اسلام، زرتشتی و به زبان پهلوی است» (مزداپور، ۱۳۸۶: ۱۹). آثار دوره ساسانی، از جمله اندرزنامه‌ها غالباً مبتنی بر کتاب دین، یعنی *اوستا* بوده و آنچه در آثار فارسی میانه بازتاب یافته یا عین عبارت‌ها و جمله‌های *اوستا* است یا ترجمه و شرح و تفسیر آن^۱ (میرفخرایی، ۱۳۹۱: ۱۰۸). گاهان که کهن‌ترین بخش *اوستا* و کهن‌ترین نوشته بازمانده از ایران باستان است، اندرزنامه نیست اما با توجه به تمایز مطلق که میان نیکی و بدی قائل می‌شود، می‌توان گفت که دارای سرشتی تعلیمی است. نمونه‌های اندرزی و چهارمانی آثار اندرزی ایران، اندرزنامه‌های پهلوی است (مزداپور، ۱۳۸۶: ۱۷). واژه «اندرز» فارسی، در فارسی میانه handarz (MacKenzie, 1971: 41)، بیشتر بر گفته‌ها و سخنان حکیمانه‌ای اطلاق می‌شود که اغلب بزرگی برای راهنمایی فرزند یا شاگرد، مؤمنان، عامه مردم یا صاحبان شغل و منصبی خاص فرموده باشد (مزداپور، ۱۳۸۶: ۱۱) اصطلاح اندرز، گاهی در کاربرد، با اصطلاح «فرهنگ» در فارسی میانه - که معنای مناسب آن «آموزش و تربیت» است - همپوشانی می‌یابد (Shaked, ۱۹۶۰).

۱- گونه ادبیات اندرزی، به احتمال فراوان، از زمان تدوین اوستای جدید وجود داشته است. چکیده‌هایی از *اوستا* به‌ویژه برش‌نسک (bariš nask) به پهلوی بازمانده که مطمئناً زمینه اندرزهای پهلوی است (میرفخرایی، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

11: 1987) چنانکه دینکرد ششم خرد را حاصل «فرهنگ نیک» می‌داند (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۲۷).

این اندرزها عموماً دارای سبکی ساده و روان هستند و جملات آنها کوتاه و روشن است و اگر گاه‌گاه ابهام و دوپهلویی در آنها دیده می‌شود، از روی قصد و به منظور توجه بیشتر خواننده به مفهوم پندی است و باید این امر را از خصوصیات این گونه ادبیات دانست. در اندرزنامه‌ها از کنایه و تشبیه و تمثیل به منظور تأثیر بیشتر مطلب بر خواننده استفاده می‌شود (تفضلی، ۱۳۸۶: ۱۹۹).

آثار اندرزی، بر اساس موضوع به دو دسته دینی و تجربی-عملی تقسیم می‌شوند.
۱- اندرزهای دینی از سه نوع متن تشکیل شده است: الف) کتاب‌های آموزشی مدارس: مانند خویشکاری ریدگان ب) اندرزهای عمومی دینی: مانند /اندرز پوریوتکیشان ج) اندرزهای دینی تخصصی: مانند اندرزهای دینی دینکرد ششم.

۲- اندرزهای تجربی-عملی را نیز می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: الف) آیین‌نامه‌های آموزشی ب) اندرزهای اخلاقی عمومی: مانند اندرز آذرباد مهراسپندان و اندرز اوشنر که دربردارنده اندرزهایی است که پاس داشتن آنها سبب سلامت روان و آرامش فرد می‌شود. مانند رعایت اعتدال، برگزیدن دوستان نیک. ج) آموزش‌های ویژه شاهدگان (Shaked, 13-14: 1987؛ تفضلی ۱۳۸۶: ۱۹۲-۱۸۰).

۲-۱-۱- دوستی در اندرزنامه‌های پهلوی

یکی از آموزه‌هایی که در اندرزنامه‌های پهلوی بر آن تأکید شده، مفهوم «دوستی» و ویژگی‌ها و صفات دوست است. واژه دوستی فارسی، در فارسی میانه، dōstīh است (MacKenzie. 1971: 26-27). فرهنگ دهخدا، فرد مأنوس و یار و همدل را دوست می‌نامد؛ کسی که نیک اندیشد و نیک خواهد، مقابل دشمن که بد اندیشد و بد خواهد (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸/ ۱۲۳۸).

از آنجا که آثار دوره ساسانی، به خصوص اندرزنامه‌ها، غالباً مبتنی بر کتاب دین، یعنی /وستا بوده است (میرفخرایی، ۱۳۹۱: ۱۰۸) ریشه و اصول بسیاری از مضامین مطرح شده در آن‌ها از جمله دوستی را می‌توان در گاهان و به‌ویژه /وستای متأخر یافت. برای مثال در یسنا ۳۱ درباره اهمیت دوستی آمده است: مزداهوره تمام قدرت کامل و اقتدار خسروی خود را با رسائی و جاودانی و راستی و شهریاری و پاک منشی به آن کسی بخشد که در اندیشه و کردار دوست او باشد (گاتها، ۱۳۸۴: ۱۵۹). از این رو تعالیم زرتشت (که خود از دوستان اهوره‌مزداست)^۱ در جهت دوستی پیروان با نیروهای نیک اهورایی است. در سوی دیگر، اهریمن و یاران او قرار دارند که بنابر متن بندهش، در پی ایجاد نادوستی میان آفریدگان اهوره‌مزدا هستند (بندهش، ۱۳۹۷: ۱۱۹). در یشتها، برای نخستین بار با ستایش «دوستی» روبرو می‌شویم^۲ و در رشن‌یشت، دوستی در کنار نام اهوره‌مزدا آمده است.^۳

آنچه در /وستای متأخر از آن به دوستی با ایزدان تعبیر می‌شود، در متون پهلوی به صورت دوستی با نیکان نمود می‌یابد و چنانچه در ادامه خواهیم دید، هرکه در اندیشه دوستی اهوره‌مزدا باشد باید در راه خرسندی نیکان بکوشد.^۴

بنابر متن دینکرد ششم، هدف از دوستی اینگونه بیان شده است:

الف) از بین بردن دیوان:

^۱ - از تو می‌پرسم ای اهوره، براستی مرا از آن آگاه فرما، ستایش شما چگونه باید باشد ای مزدا؟ مانند تو کسی باید آن را به دوستی مثل من تعلیم دهد و باید که به دستیاری دوست من اشا ما را در پناه خود بگیری تا منش پاک به ما روی کند (گاتها، ۱۳۸۴: ۱۹۷).

^۲ - «من می‌ستایم دوستی را، آن بهترین دوستی که در میان ماه و خور موجود است» (یشتها، ۱۳۷۷: ج ۱/ ۳۱۲)

^۳ - «ما خواستاریم که خشنود سازیم، من اهوره‌مزدا را همچنین دوستی را به این ور برقرار شده به یاری می‌خوانم» (همان: ۵۶۵).

^۴ - او را نشان مادی، مرد پرهیزگار است. هرکه مرد پرهیزگار را رامش بخشد یا بیازارد، آن‌گاه هر مزد (از او) آسوده یا آزرده بود (بندهش، ۱۳۹۷: ۱۰۹-۱۱۰).

مردمان باید هر روز برای افزودن <مهر و دوستی> رنج بسیار برند که: «پس چندان مهر و دوستی را بیفزاییم که سرانجام بتوان هر دیوی را با این مهر و دوستی نابود کرد» (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۱۹۶).

ب) افزایش آفرینش نیک:

«این نیز چنین است که از سپاسگزاری، فرهمندی و از فرهمندی، مهربانی و از مهربانی، آشتی و از آشتی، اعتماد و از اعتماد، دوستی و از دوستی، مهر و از مهر، نگاهداری و پرورش مردمان استمرار یابد» (همان: ۲۲۷).

ج) زیستن در آرامش و امنیت بیشتر:

«از اندیشیدن به اندازه به هنر و نیکی خویش، احترام کردن به نیکان باشد و از احترام کردن به نیکان، دوست فراوان خواستن باشد و از دوست فراوان خواستن، سپاه و یاور بسیار باشد و از سپاه و یاور بسیار، مردم با آرامش و امنیت بیشتر زندگی کنند» (همان: ۲۲۸).

مفاهیمی که در متون دینی به صورت کلی و انتزاعی بیان می‌شد، در اندرزنامه‌ها به صورت آشکار تبیین می‌شود. آنچه پیش از این با عنوان صفات اهریمنی می‌شناختیم، اینجا مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد و راه‌های شناخت و دوری از آن به تفصیل بیان می‌شود که در ادامه خواهد آمد. راه پیشنهادی دینکرد ششم برای از بین بردن دیوان، پیراستن تن خویش است: دیو را باید از جایی بیرون کرد که اگر از آن جا بیرون کرده شد، از همه جهان بیرون کرده شود و آنجا تن و دوده خویش است (همان: ۸-۱۷۷). مقصود از «بیرون کردن دیوان از تن»، از بین بردن صفات زشت اهریمنی است و این امر بدون یاری دوستان نیک میسر نخواهد شد. از این رو پیوستگی در همنشینی نیکان موجب نابودی دیوان از تن فرد خواهد شد و این، به زیستن در آرامش و امنیت بیشتر و افزایش آفرینش نیک و استمرار مردمان می‌انجامد.

بنابراین در اندرزهای پهلوی، بیان می‌شود که هیچگونه آشتی و دوستی میان اهریمن و فرزندان با آفرینش نیک نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چه اهریمن گفتار دروغ بد اندیشد

و کارش خشم و کین و قهر است و اورمزد درستی اندیشد و کارش کار نیک و نیکی و راستی است (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۵-۲۴). آنگاه بر شناخت دوست و دشمن تأکید می‌شود (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۷-۸۶) و عدم شناخت دوست و دشمن، از صفات دژآگاهان به شمار می‌رود (ندرز/وشنر دانا، ۱۳۴۸: ۶۰۸)؛ همچنانکه «مرد ویژه‌گزیدار از این پیداست: که دوست اندوزد» (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۹۲) مرد نادان و بی‌سود از این پیداست که دوست نمی‌اندوزد (همان: ۱۹۳).

۲-۱-۱-۱- به‌دوستی

در فرهنگ مکنزی، weh به معنای خوب و نیک (MacKenzie, 1971: 89) است. این کلمه در ترکیب با weh-dōstīh, dōstīh را می‌سازد که در متون پهلوی به معنای به‌دوستی و داشتن دوستی خوب به کار رفته است (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۹۳ و ۳۶۵). به‌دوستی، آن صفت نیکی است که آدمی از رهگذر همنشینی و همپرسگی با افراد نیک و پرهیزگار، از آن آگاه می‌گردد. نشان افراد به‌دوست آن باشد که دوستی و مهر از وجود ایشان به سایر آفرینش می‌تراود. بنابر متن دینکرد ششم باید «در هر آفریده‌ای آشتی و مهر (=صلح و دوستی) به جا نهاد» (همان: ۱۹۸) و این میسر نمی‌شود مگر آنکه دوستی، خیم افراد باشد و به این وسیله وجود ایشان از دشمنی خالی شده باشد.

دوستی نیک، از صفات امشاسپندان و ایزدان است. چنانکه سپندارمذ (که در/وستای نو یکی از امشاسپندان است) به عنوان نماد دوستداری و بردباری و فروتنی اهوره‌مزدا شناخته می‌شود (وستا، ۱۳۸۹: ج ۲/ ۱۰۰۲) و ایریمن (در پهلوی آریامن و ارمان)، ایزد دوستی و پیوند و آرامش، یکی از ایزدان بزرگ دین مزدآپرستی است (همان: ۹۳۹) و چنانچه پیشتر گفتیم ایزدان، فزاینده دوستی و پشتیبان دوستان هستند. آنگونه که بعد از این گفته خواهد شد، نیکان نشان اهوره‌مزدا و هم‌ردیف ایزدان و از این رو متصف به صفت نیک‌دوستی هستند. بنابراین همپرسگی با ایشان لازمه به‌دوستی است.

مقصود اندرزنامه‌ها از تأکید بر این صفت، گسترش مهر و دوستی و آشتی میان مردمان است. بزرگمهر در پاسخ به این پرسش که کدام آزر^۱ بهتر است، به دوستی را نام می‌برد (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۳۰). اندرزهای ساسانی، دوستی و مهر ورزیدن را به گروه خاصی منحصر نمی‌کند و نمی‌گوید تنها نیکان شایسته مهرورزی و دوستی هستند؛ به بیان مینوی خرد، آشتی و دوستی، دو مفهومی است که سزاوار است در مورد هر کسی به کار برده شود و از سوی دیگر تأکید می‌کند که هیچ‌کس شایسته دشمنی‌ورزیدن نیست (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۶-۵۵). زیرا هدف از نهادینه شدن دوستی در خیم^۲ افراد، آن است که با تمرین این ویژگی، وجود آنان از دشمنی‌ورزی خالی شود و به این وسیله روان ایشان نجات یابد. اما چون افراد خشم و ستم را با دشمنی پاسخ دهند، نخست روان خویش را آلوده ساخته‌اند و این آلودگی، با تعالیم اندرزنامه‌ها - که خواستار رستگاری روان آدمی از راه دوستی نیک است - در تضاد آشکار است. بنابر اندرز اوشنردانا آنکه خواستار خشنودی است را گوی که به دوست باش (اندرز/وشنر دانا، ۱۳۴۸: ۶۱۱). نیز سفارش دینکرد ششم به مخاطب آن است که: هر کسی را دوست باش و این تو را <خیم است. ایشان را خوبی بر (= به ایشان خوبی کن) و این تو را <خرد است و به آنان نیکی کن و این تو را روان است (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۱۵۶). به دوستی صفتی است که چون در صفات فرد داخل شد، وجود او را منزلگاه نیکی می‌کند و از سوی دیگر، به بیان دینکرد ششم، غیاب این صفت در تن فرد او را از نیکی خالی می‌کند: کسی را که به دوستی نیست، نیکی نیست (همان: ۱۷۶).

اهمیت نیک‌دوستی و ارتباط آن با حفظ بقای آفرینش نیک و سلامت روان مردمان، آموزه دیگری را در پی دارد و آن کوشش بر دوست نمودن دشمن است. بنابر متون پهلوی مردمان را سه خویشکاری مهم‌ترین است و نخستین آنها «دشمن را دوست کردن است»

^۱ - āzarm: افتخار، احترام، ارجمندی (MacKenzie, 1971: 16)؛ اندرز اوشنر دانا، ۱۳۴۸: ۶۱۱)

^۲ - xēm: شخصیت، نهاد (MacKenzie, 1971: 94).

(همان: ۲۱۱؛ شایسته‌ناشایسته، ۱۳۶۹: ۲۴۵). دینکرد ششم در معرفی راهکار مناسب این خویشکاری می‌نویسد: بهترین کار برای آموزش دیگری اصلاح و بهبود خیم خویش است. خویشان را <همچون> آینه سازید و پیش دیگری نگاه دارید و آن دیگری در آن بنگرد و ببیند و از آن بیاموزد (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۱۹۳). در ادامه با ویژگی‌های فرد به‌دوست بیشتر آشنا خواهیم شد.

۲-۱-۲- انواع دوستی در اندرزنامه‌های پهلوی

بررسی شواهد دوست‌محور اندرزنامه‌های ساسانی، بیانگر آن است که برقراری رابطهٔ دوستانه در این متون، در چهار دستهٔ زیر نمود پیدا می‌کند.

۲-۱-۲-۱- دوستی ایزدان

اندرزنامه‌ها بنا به کارکرد خود، برای رسیدن آدمی به مقاصد دینی/وستا، راهکارهای عملی ارائه می‌کند، تا از طریق اصلاح خیم آدمی، رسیدن ایزدان به تن آنان را میسر سازد. دینکرد ششم می‌گوید: ایزدان مینوی را سه کار بسیار نیک است: مهر و دوستی، احترام و امید (همان: ۱۷۶). دوستی ایزدان و ویژگی‌ها و صفات مربوط به آن که در /وستای متأخر بسامد بالایی دارد، در اندرزهای پهلوی در چهارچوب اندیشهٔ عملی «دوستی نیک» ادامه می‌یابد.

۲-۱-۲-۲- دوستی روان:

واژهٔ روان فارسی که در فارسی میانه ruwān (MacKenzie, 1971: 73) خوانده می‌شود، عنوان یکی از نیروهای باطنی انسان است. از این نیروهای باطنی در متون مختلف سخن به میان آمده است که از آن جمله فقرهٔ ۱۵۵ یشتها می‌گوید: جان و وجدان و قوهٔ دراکه و روان و فروهر مردان پاک و زنان پاک را که از دین آگاه‌اند و از پیروزی برخوردارند می‌ستاییم (یشتها، ۱۳۷۷: ج ۲/ ۱۱۱). همچنین در فقرهٔ ۶ یسنا ۲۶ از این نیروها نام برده

می‌شود: «ما می‌ستاییم اکنون جان و وجدان و دراکه و روان و فروهر نیاکان را» (همان، ۱۳۴۰: ج ۱/ ۲۲۸). در بندهش از پنج نیروی تن، جان، روان، آیین^۱ و فروهر سخن می‌رود و در معرفی روان می‌گوید: «روان آنکه با بوی^۲ در تن است: شنود، بیند، گوید و داند» (بندهش، ۱۳۹۷: ۴۸). در گزیده‌های زادسپرم، روان سه بخش است: روان اندر تن، روان بیرون از تن و روان اندر جهان مینویان. سپس از روان تنی (= روان اندر تن) به سپهبد تعبیر می‌کند که به رزم دشمنان فرستاده می‌شود و خویشکاری او مرتب داشتن همه نیروهای سپاه است و این (= روان تنی) است که اندیشد و گوید و آرزو کند (وزیدگیهای زادسپرم، ۱۳۸۵: ۷۷-۸۹). همین روان تنی است که در مینو، پادافره یا پاداش می‌یابد و سبب آن این است که او هم قادر است و هم دانا و اندیشه، آرزو و گفتار آدمی از او مایه می‌گیرد (همان: ۱۵۲). از این رو مینوی خرد در اهمیت روان می‌نویسد: «در پایان کار، تن به خاک آمیخته شود و اتکا بر روان باشد و هرکسی باید برای روان رنج برد» (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۳).

بنابراین بهترین نوع دوستی در اندرزنامه‌ها «دوستی با روان» است. چنانکه در دینکرد ششم می‌بینیم: «آن دوستی بهترین است که روان خویش را به دوستی گیرد و در فراخی و در تنگی، هرگز از دوستی رها نکند» (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۱۹۸؛ متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۸۳). دوستی با روان آن است که نیت افراد از مبادرت به کارها، دوستی روان باشد. چنانکه در رهنمودهای دستوران به بهدینان آمده است: «هر کار و کرفه که کنند این را باید گفتن که برای ترک گناه و دوستی کرفه روان همی‌کنم» (همان: ۱۵۹)؛ تا از این رهگذر روان نیرومند گشته، در نهایت نجات و رستگاری حاصل شود.

در میان اندرزهای دینی، تأکید زیادی بر دوستی روان دیده می‌شود، به گونه‌ای که از دیدگاه دینکرد ششم آن کسی که دوستی روان را از دوستی تن بهتر نپسندد، نازاده بهتر

^۱ - ēwēnag: شکل و قالب (بندهش، ۱۳۹۷: ۱۶۶)

^۲ - bōy: به معنای درک، دریافت (MacKenzie, 1971: 19)

است.^۱ اما آیا در میان این آموزه‌ها، جز ستایش روان و سفارش آدمی به دوستی روان، راهکاری برای انجام فعالانه این تعالیم و استواری در چنین زیستنی پیشنهاد شده است؟ پاسخ این پرسش با مفهوم «رادی» در ارتباط است. دینکرد ششم به افراد توصیه می‌کند که رادی پیشه کنند و در تعریف این مفهوم می‌نویسد: کسی که تنها به‌خاطر دوستی روان و دین، تن به ایزدان سپارد (= خود را به ایزدان تسلیم کند) (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۱۷۰). در شاهد بالا، نجات «روان» در گرو تسلیم «تن» به ایزدان است و این امر در گرو رادپیشگی است.

اما مراد از تسلیم کردن تن به ایزدان چیست و این امر چگونه تحقق می‌یابد؟ پاسخ این پرسش در توضیح دیگری که از مفهوم رادی ارائه شده است، دیده می‌شود: «آن کسی راد و بخشنده است که از خویش گیرد و به نیکان دهد و برای دوستی روان دهد» (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۸-۲۳۷). این بار «نیکان» جانشین «ایزدان» می‌شوند. زیرا به گواهی دینکرد ششم و سایر اندرزنامه‌های دینی، نیکان بخشی از ایزدان هستند (همان: ۲۴۶). بنابراین، اندرزنامه‌ها، دوستی با نیکان را پیشنهاد می‌کنند تا به یاری ایشان، تعالیم مورد نظر درباره دوستی روان و سایر آموزه‌ها، از سخن به عمل درآید.

۲-۱-۲-۳- دوستی نیکان

واژه نیک فارسی در فارسی میانه به صورت *nēk*، در معنای خوب و زیبا آمده است. همچنین *nēk-gōhr* به معنای نیک‌سیرت در متون پهلوی دیده می‌شود (MacKenzie, 1971: 58). واژه نیکان در اندرزهای پهلوی، به صورت *wehān* در معنای بهان و نیکان فراوان به چشم می‌خورد که حالت جمع واژه *weh* پهلوی به معنی خوب و نیک است

۱- گفته شده است کسی که خوشنامی را از بدنامی و پسند (= تأیید) نیکان را از بدان و ستایش را از نکوهش و دوستی روان را از دوستی تن و امید به مینو را از امید به گیتی <بهتر> نپسندد و برای از آن خویش کردن نکوشد - آنکه اینگونه است - نازاده بهتر است (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۴۴).

(id: 89). شواهد زیادی در اندرزنامه‌های ساسانی یافت می‌شود که نشان از هم‌پایگاهی و هم‌سنخی نیکان و ایزدان دارد. به گونه‌ای که گمان می‌رود نیکان، تجسم ایزدان هستند و سنخیت میان آنها برآمده از اتصاف به صفات اهورایی و دوستی با اهوره‌مزدا است؛ قدر مشترکی که ایزدان و نیکان را در ویژگی «کارگزار اهوره‌مزدا بودن» به هم‌پایگی می‌رساند. این اندیشه نیز چون سایر تعالیم ریشه در متون دینی دارند و برداشتی از تعالیم اوستایی هستند. بنابر متن بندهش، هدف هرمزد از آفرینش ایشان از میان بردن و از کار افکندن اهریمن و همه دیوان است (بندهش، ۱۳۹۷: ۳۹). از این رو مرد پرهیزگار، نشان مادی هرمزد است. هر که مرد پرهیزگار را بیازارد، هرمزد را آزرده و هر که مرد پرهیزگار را رامش بخشد، هرمزد از او آسوده بود (همان: ۱۱۰-۱۰۹). با این توضیحات، هرکس در جهان خواهد که هرمزد را گرمی دارد و چیز (=متعلقات) هرمزد را خواهد بیفزاید، هر کرا آن باید که هرمزد در هر گاه (=جای یا زمان)، همراه با او باشد؛ مرد پارسا را با هر چه او را هست، باید گرمی دارد و او را خشنود کند (شایست‌ناشایست، ۱۳۶۹: ۲۱۱). چه مردآشو (پارسا و پرهیزگار) همانند هرمزدخدای باشد، هنگامی که مردآشو را گیرد (=ارج نهد)، پس هرمزد را گرفته (=ارج نهاده) باشد. (همان: ۲۱۱) بنابر متن دینکرد ششم، کسی که اینجا با نیکان است، آنجا با ایزدان است (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۱۷۸). مینوی خرد می‌گوید: «از حاصل کوشش نیک خویش بخور و ایزدان و نیکان را بهره برسان» (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۸) و در جای دیگر، در پاسخ به پرسش دانا، آن کسی را توانگر به شمار می‌آورد که «به چشم ایزدان و زبان نیکان نیکنام است» (همان: ۵۰) و آن زمینی را شاد می‌داند که ایزدان و نیکان از بر و حاصل آن بهره یابند (همان: ۱۸). در این اندیشه، نیکان مانند پلی هستند که مردمان را به ایزدان متصل می‌کنند. بنابراین برای بهره رساندن به ایزدان، باید نیکان را برخوردار ساخت. زیرا نیکان چیز (=بخشی از) خود ایزدان هستند و آنگونه ایشان را می‌پایند که مرد خانه خویش را (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۴۶). از این رو نیکان معیار درستی هستند که افراد می‌توانند خیم خود را با ایشان بسنجند و از ایشان بیاموزند.

آموزه‌های پهلوی در نظر دارد میان مردمان نیک‌خویِ اندرز‌پذیر و نیکان، نوعی پیوستگی ایجاد کند. برای این منظور نخست ایشان را از گروه دشمنانِ نیکان جدا می‌کند. مینوی خرد در پاسخ به پرسش دانا که «چرا مرد بدگوهر نیکان را دوست ندارد؟» می‌گوید: بدگوهر به این سبب نیکان را دوست ندارد که زمان نابودی و زدنشان از دست نیکان است (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۷۱). بنابراین دوستی و دشمنی با نیکان، معیاری است که فرد نیک‌خواه را از فرد اهریمنی‌خوی جدا می‌کند. دینکرد ششم فریفتگی به خویشان را عامل دشمنی با نیکان می‌داند (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۲۱). فردی که به‌وسیلهٔ تعالیم، به آگاهی نسبت به خویشکاری خود رسیده باشد، دوستی نیکان را ارج می‌نهد، زیرا دشمنی با نیکان به ناخویشکاری (=انجام ندادن وظیفه) می‌انجامد (همان: ۲۲۸). بنابراین افراد باید چنان پیوندی میان خویش و نیکان ایجاد کنند که شادی و نیکی ایشان را از آن خود پندارند. مینوی خرد این نوع نگرستن و اندیشیدن که «نیک‌چشمی»^۱ خوانده می‌شود را یکی از راه‌های رسیدن به بهشت می‌داند (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۵۲-۵۳). از سوی دیگر آنکه نیکی نیکان را از آن خود نمی‌داند و بدان ناشاد است را «بدچشم»^۲ می‌خواند (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۲۱).

دینکرد ششم به منظور بیان اهمیت دوستی نیکان و هم‌سهمی با ایشان از تمثیل بهره می‌برد: ایشان می‌پنداشتند «تن را باید گودال کرد نه چگاد (= قله)، چه گودال <هم> آبی را که بر آن می‌بارد، می‌پاید (= نگاه می‌دارد) و هم آن (= آب) را که بر چگاد و دیگر <جایها> که از آن بلندتر است. آنکه بر چگاد بارد، همه از آن دور رود و آنکه بر آن نبارد، هرگز بدان نرسد. گودال را چنین گفتند: دوستی با نیکان؛ خوبی دیگران را بر خویشان لازم شمردن و به سبب آن شاد بودن. چگاد را چنین گفتند: دشمنی با نیکان؛ خوبی دیگران را بر خویش لازم نشمردن و به سبب آن دردمند بودن. به مردی که با نیکان

^۱ - hu-čašm: نیک‌خواه، نیک‌چشم، نیک‌اندیش (MacKenzie, 1971: 28)

^۲ - duš-čašm: حسود، بدچشم (ibid: 28)

دوست است، از همه جهان ثواب می‌رسد، افزون بر آنچه که خود کند. و مانند گودال که آب بر آن ببارد و آنچه که از دیگر جایها، بدان رسد، همه در او (= مرد دوست نیکان) جمع شود. به مردی که با نیکان دشمن است، از همه این جهان، ثواب اندکی رسد، چه آنچه خود کند از او دور شود و از دیگر جایها، چون چگاد، هیچ آبی بدو نرسد» (همان: ۱۹۰).

اندرزنامه‌ها پس از بیان اهمیت دوستی نیکان و نقش ایشان در رستگاری روان مردمان، چگونگی پیشبرد این اندیشه را تبیین می‌کند.

یکی از آموزه‌های مهم اندرزنامه‌ها، دیدار و همپرسی^۱ با نیکان است. از همپرسی (=مشورت) با نیکان، فرد ایزد را می‌شناسد و زمانی که ایزد را شناخت، هرگز از ایزد بازنگردد (همان: ۱۷۱). پس مشورت با نیکان، احترام به ایزدان است (همان: ۱۹۸) در اندرز پورتکیشان می‌خوانیم: «هر روز برای همپرسی، به انجمن بهان فراز شوید. چه کسی که به انجمن بهان پیش شود (او را) کرفه و اهلائی بیش بخشند» (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۹۱). دینکرد ششم درباره تأکید اندرزه‌ها بر اینکه «هر روز» دیدار با نیکان صورت گیرد، می‌گوید: همه‌روزه باید در همپرسی با نیکان کوشا بود تا آنچه را که می‌شنوید فراموش نکنید (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۰۵). مینوی خرد برای بیان اهمیت همنشینی و همپرسی با نیکان و آثار آن از تمثیل بهره می‌برد: کسی که با نیکان پیوندد، نیکی و کسی که با بدان پیوندد، بدی با خود آورد. همچون باد که چون به گندی برخورد، گندی و چون به عطر برخورد، عطر با خود آورد. پس بدان که آن کسی که کارش با نیکان است، نیکی پذیرد و آن کسی که کارش با بدان است، بدی (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۷۸).

آنچه در این همنشینی‌ها دارای اهمیت است، این است که فرد آماده اصلاح و پیراستن عیب‌های خود باشد. از همین روست که آموزه‌ها بر اتصاف به صفت فروتنی و دوری از کبر تأکید بسیار می‌ورزند و فرد را به اندیشیدن به اندازه (=و نه بیشتر) به هنر و نیکی

۱- ham-pursagih: مشورت، نظرخواهی (ibid: 41)

خویش دعوت می‌کنند. هدف از پیوستگی در دیدار این است که فرد، دوستِ نیک را چون آینه‌ای در برابر خویش قرار دهد و با او به گفتگو بنشیند و با بیان اندیشه‌های خویش و سنجیدن آنها با باورهای دوست نیک، خیمِ خود را اصلاح کند. دینکرد ششم، غایتِ دوستی با نیکان را اینگونه بیان می‌کند: «ابزار دین این باشد: کسی که خستو (= مؤمن) است و خستویی (= ایمان) این که دوستِ خوش خیمِ پاکِ به‌مرد را به تن خویش پادشا (= فرمانروا) سازد و گوید که: هرچند عیب که می‌دانی بگو تا آنها را بپیرایم (عیب‌های خود را اصلاح کنم)» (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۱۷۵).

نکته درخور توجه پیرامون این دیدارها و همنشینی‌ها که شواهد بالا، بویژه تمثیل «آینه» ما را بدان رهنمون می‌شود، این است که در این فرایند، فردِ خواستار آموزه‌های نیک، منفعل و بی‌اراده ظاهر نمی‌شود و شنونده و پذیرنده صرف نیست. از سوی دیگر، فردِ نیک، در نقش یک قانع‌کننده صرف قرار نمی‌گیرد و هیچ‌کدام در موضع موافق و مخالف، بر اندیشه‌های خود پافشاری نمی‌ورزند. بلکه هدف، ایجاد یک همنشینی گفت‌وگو محور است که فرد ضمن آمادگی پذیرش سخن نیک، با به‌دوست به گفت‌وشنود می‌نشیند. شاهد این اندیشه، اطلاق واژه «همپرسگی» به این رابطه است که به پرس‌وجو و رایزنی فعالانه اشاره دارد. این فرایند، ضمن اینکه به نقش گفت‌وگوی فعال و بی‌داوری در آموزش اشاره دارد، افراد نیکی را تربیت می‌کند که هریک می‌توانند آینه‌ای در برابر خواستاران به‌دوستی و فرهنگ نیک باشند.

۲-۱-۲-۴- مردم‌دوستی

حاصل تمام اندیشه‌های دوست‌محورِ تعالیم دینی ایران باستان، در «مردم‌دوستی» نمود پیدا می‌کند که در متون پهلوی mardōm-dōstīh (همان: ۳۶۵) است و یکی از انواع پرکاربرد دوستی در اندرزنامه‌های پهلوی به شمار می‌رود. مردم‌دوستی، قانون مهمی است که از آموزه‌های دینی به اندرزهای تجربی منتقل و صفات و ویژگی‌های آن تبیین می‌شود. پس از آن که فرد در دوستی و همپرسگی با نیکان، از صفات اهریمنی خالی شد، اکنون

به صفت به دوستی متصف گشته و این دوستی نیک را در میان مردمان منتشر می‌کند. به گونه‌ای که چون به انجمنی وارد شود با مردم دوستی وارد شود و راستگویی با خود دارد و آشتی و آرامش با خود آورد (همان: ۲۵۰). مقصود دوستی در اندرزهای پهلوی، همین آشتی و آرامش و سلامت برآمده از دوستی نیک است. از این روست که مردم دوستی داد (= قانون) اورمزد است (همان: ۱۷۵). ارزشمندی آفرینش به دوست نزد اهوره‌مزدا را در فرگرد دوم وندیداد به روشنی می‌بینیم: چون در زمان جمشید، زمین از آفرینش نیک لبریز شد، جمشید گسترش زمین را از اسفندارمذ طلب می‌کند و «دوستی» را واسطه پذیرش این درخواست قرار می‌دهد و هربار زمین به احترام دوستی و افزایش مردمان نیک، گشاد و پهن می‌شود (وندیداد، ۱۳۸۴: ۷۷). از این روست عبارت دینکرد ششم که «از دوستی، مهر و از مهر، نگهداری و پرورش مردمان استمرار یابد» (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۲۷). افزایش مهر و نیک‌دوستی میان مردمان، سبب افزایش آفرینش نیک و از میان بردن دیوان می‌شود. از این رو سزاوار است که مردمان در راه دوستی رنج برند. چنانکه شاهد دینکرد ششم مؤید این معناست: «مهر و دوستی یکدیگر را بیفزایید! زمانی که مردم یکدیگر را نبینند بلکه تنها نام یکدیگر را بشنوند، حتی در مورد مردم بسیار بافضیلت، روزی که به دیدن یکدیگر رسند، مهرشان به یکدیگر صد برابر پیش بیفزاید. زمانی که به هم‌پرسی و مشورت رسند صد برابر پیش بیفزاید. زمانی که به هم‌خوراکی رسند (= با یکدیگر خوراکی خورند) بسیار بسیار بیشتر از پیش بیفزاید. بنابراین مردمان باید هر روز برای افزودن مهر و دوستی رنج بسیار برند که: «پس چندان مهر و دوستی را بیفزاییم که سرانجام بتوان هر دیوی را با این مهر و دوستی نابود کرد» (همان: ۱۹۶). در شاهد بالا به چند نکته در افزایش دوستی اشاره می‌شود و بیان می‌شود که شایسته است اگر مردم در این راه رنج برند: ۱- دیدار مردمان با یکدیگر ۲- هم‌پرسی و مشورت ۳- خوراک خوردن با یکدیگر و در آخر بیان می‌شود که مداومت در این کوشش‌ها، به نابودی دیوان منجر خواهد شد.

بندهش می‌نویسد در نبرد میان دو مینو، دروج نابودگی بر ضد بقای نسل به‌وجود آمد (بندهش، ۱۳۹۷: ۵۶). از این رو کار دیوان مبارزه دائمی با نیکی است و برای این منظور همواره میان مردمان خشم و ستم منتشر می‌کنند (گاتها، ۱۳۸۴: ۲۳۷) در نگاه وسیع‌تر خشم و ستم به بیماری و نابودگی منجر می‌شود.

پرسید دانا از مینوی خرد که شادی اهریمن از چه بیشتر است و مکان در کجا دارد و همراه با دیوان حضورش در کجا بیشتر است و خوراکش از چیست؟ مینوی خرد پاسخ داد خوشی اهریمن از دشمنی مردمان (با یکدیگر) بیشتر است و خوراکش از ناتوانی و ناپیدایی مردمان است و مکانش در (میان) کینه‌وران است و رفت‌وآمدش با خشمگینان بیشتر است (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۶۳). اهریمن در برابر دوستی، دشمنی می‌دمد و در برابر دیدار و همپرسگی مردمان با یکدیگر، ناپیدایی و بی‌دیداری را رواج می‌دهد و در برابر افزودن مهر و دوستی که منجر به نابودی دیوان خواهد شد، کینه و خشم می‌پراکند. در این میان افرادی که آموزه‌های مردم‌دوستانه را نیاموخته و به شکل فعالانه به عمل درنیاورده‌اند، سبب نیرومندی سپاه دیوان خواهند بود. از سوی دیگر، دینکرد ششم درباره آنان که مردم‌دوستی را آموخته‌اند می‌گوید: «مردم‌دوستی، بی‌گناهی است، چه ممکن نیست که دیو به سبب عمل مردی در جهان آسیب رساند و آن مرد، مردم‌دوست است» (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۹-۲۴۸).

شایسته است بار دیگر اهمیت دوستی نیکان و آموختن از ایشان را یادآور شویم. زیرا برای اتصاف به صفت نیک‌دوستی، همنشینی و همپرسگی با نیکان (=افرادی که تن خویش را از صفات اهریمنی چون خشم و ستم و رشک و آز خالی کرده‌اند و سراسر فروتنی و آشتی و سپاسگزاری و مهر و دوستی هستند) بایسته است.

۲-۱-۳- صفات و ویژگی‌های دوست و دوستی

دانستیم که آموزه‌های پهلوی، در نظر دارد که زیستن در آرامش و امنیت را به مردمان بیاموزد. از این رو ایشان را به اتصاف به صفت به‌دوستی فرا می‌خواند و نیز راه رسیدن به

این خوی نیک را تعلیم می‌دهد. راه مهمی که به آرامش دلخواه اندرزنامه‌ها می‌انجامد، اندوختنِ دوستان نیک است. بنابر متن دینکرد ششم، داشتنِ دوستان فراوان، داشتنِ سپاه و یاور بسیار باشد و از سپاه و یاور بسیار، مردم با آرامش و امنیت بیشتر زندگی کنند (همان: ۲۲۸).

از سوی دیگر، دیوان و دیومردمان، دشمن در آرامش زیستنِ مردمان هستند و با منتشر کردن صفات زشت در میان آنها، دوستی را به خدمت اهداف خویش درمی‌آورند تا مقصود خود را پیش ببرند. از این رو تعلیم مورد بررسی، مخاطبان خود را از دوستی با این افراد بازمی‌دارد. دینکرد ششم درباره این دیوصفتان که در پهلوی اشموغ (ahlomōy) (MacKenzie, 1971: 6) خوانده می‌شوند، سه گونه فریفتار، فریفته، خودپسند را معرفی می‌کند (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۳۲). بندهش ایشان را اشموغان تبهکار می‌خواند که در جریان نبرد دو مینوی اهورایی و اهریمنی، بر ضد مردان پرهیزگار به وجود آمدند (بندهش، ۱۳۹۷: ۵۵-۶) که با تباه‌سخنی، نیکان و پرهیزگاران را رنج رسانند (همان: ۱۳۴).

آموزه‌های مورد بررسی، مردمان را از هرگونه آمیزش با این افراد خوددوست (-xwad- dōšag) (MacKenzie, 1971: 95) نهی می‌کند. بنابر متن روایت داراب هرمزدیار، با ایشان نباید نشست و دوستی نباید کرد و از خوردن و گفتن از ایشان دور باید بود. چه دل بهدین مانند آینه افروخته و پاکیزه باشد و به کمتر چیزی که بدو رسید زنگ بردارد و تباه شود (Dârâb Hormazyâr's..., 1922: V1/ 240). پس با اینان هم‌جام و هم‌کاسه شدن، <دوستی نه> که ناآشتی و <سرایت> بیماری و پی‌آمدش افروختن جنگ خواهد بود (دینکرد سوم، ۱۳۸۱: ۶۵). از دوستی و دشمنی ایشان دور باید بود و تا بتوان از ایشان پرهیز باید کرد (Dârâb Hormazyâr's..., 1922: V1/ 240). دیوها مطرودند چون از خوددوستی حاصل شده‌اند (موله، ۱۳۶۳: ۶۶). چون خوددوستی بر کسی فرمانروا شود، تن او به آشیانه دیوان بدل خواهد شد؛ دوستی و آرامش مردمان نزد او خوار گشته،

صفات چو غرور، آز، خشم، کینه‌ورزی و سایر صفات زشت اهریمنی بر خوی او حاکم خواهد شد.

اندرزهای پهلوی، ویژگی‌های دوستان نیک را برمی‌شمارد و مخاطب را به دوستی با ایشان فرامی‌خواند. از سوی دیگر مردمان را نسبت به دوستی‌های فریبکارانه آگاه می‌کند و با تبیین صفات این فریبکاران، شناسایی ایشان را برای یادگیرنده آموزه‌ها ممکن می‌سازد.

۲-۱-۳-۱- یاری‌رسانِ روزگارِ پریشان‌حالی

دانستیم که داشتن دوستان نیک، به زیستن در آرامش و امنیت منجر خواهد شد. بر این اساس، فرد در هنگام سختی و پریشانی، چشم امید به یاری دوستان دارد. اندرزنامه‌های پهلوی این رفتار را سنجۀ شناخت دوست می‌داند. به گفته اوشنر دانا دوستی مرد را تا زمانی که دوستش گرفتار پریشانی و بدبختی نشد، نمی‌توان سنجید (اندرز/اوشنر دانا، ۱۳۴۸: ۶۰۸). دینکرد ششم نیز عیار شناسایی دوست را «روزگار سختی» می‌داند (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۱۵۹). هنگامی که روزگار سختی فرارسید، ارزش دوست آشکار خواهد شد؛ هر چه در سختی فریادرس‌تر و یارتر باشد، دوست‌تر است (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۳۷) و چون به فریاد دوست خود نرسد، گمان دوستی بر او بردن، نادرست است (همان: ۱۱۷).

پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا در میان اندرزهای پهلوی راهکاری برای شناخت دوست نیک، پیش از روزگار سختی و پریشانی ارائه شده است؟ در ادامه ویژگی‌های دوستان نیک و آفت هر صفت را بنابر اندرزنامه‌های پهلوی بررسی و تحلیل خواهیم کرد.

۲-۳-۱-۲- یگانگی

یگانگی، که در پهلوی به صورت ēkanagīh (MacKenzie, 1971: 30) به کار رفته است، کنایه از اخلاص‌مندی و یک‌جهتی و دوستی باشد که در آن شائبه‌ای از نفاق و

ساختگی نباشد (تبریزی، ۱۳۴۲: ج ۴/ ۲۴۴۳). دینکرد ششم در تعریف صفت یگانگی که یکی از صفات دوستی است می‌نویسد: صراحت و صداقت در اندیشه و گفتار و کردار (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۴۵) و آن را بهترین صفت دوستی می‌خواند (همان: ۱۷۷). همچنین آذرباد دوستان را هم‌ردیف با خدایان، شایسته پیوندی یگانه می‌داند: «نسبت به خدایان و دوستان یگانه باش» (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۰۰). بنابراین آنکه دورویی و دوسُخنی (dō-saxwanīh) (MacKenzie, 1971: 26) پیشه کند، فریفتار است و شایسته نیست که نام دوست بر او نهیم. چنانکه اوشنر دانا بر جدایی از دوست ربایی سفارش می‌کند (اندرز اوشنر دانا، ۱۳۴۸: ۶۰۷) و دینکرد ششم نسبت به صفت دویی (= دورویی) که پیامد آن کم‌دوستی است، هشدار می‌دهد (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۲۲). در حالیکه نیکنامی حاصل بسیار دوستی است (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۰۴).

۲-۱-۳- دوری از آز و طمع‌ورزی

آز (= āz) (MacKenzie, 1971: 15) دیو آن است که همه چیز را بیوبارد و چون نیاز را چیزی نرسد، از تن خورد. (او) آن دروجی است که چون همه خواسته گیتی را بدو دهند، انباشته نشود و سیر نگردد (بندهش، ۱۳۹۷: ۱۲۱). آز، یکی از صفات فرد خوددوست فریفتار است که تنها خود را شایسته نیکی می‌داند و نیکی دیگران را بر نمی‌تابد. بنابر متن گزیده زادسپرم، آز سپاهبد اهریمن است و اهریمن را از او بیشتر از دیگر دروجان نیرو است (وزیدگیهای زادسپرم، ۱۳۸۵: ۹۵). دینکرد ششم می‌نویسد: اگر کار با آز نگریسته شود، پس هیچ خوبی <در آن> دیده نمی‌شود (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۱۹۹). دانستیم که هرکجا نیکی باشد، اهریمن به قصد آسیب و نابودی آن برمی‌خیزد. بنابراین هرکجا دوستی نیک وجود داشته باشد، اهریمن به قصد تبدیل آن به دشمنی، آفت‌پراکنی می‌کند. در این میان، تنها آن خیمی پاک است که زمانی که آز فراز رسد، آن را بزند و دور کند (همان: ۲۳۸). اندرزهای پهلوی به ما می‌آموزد که باید نسبت به آفات هر چیز نیک آگاه بود و به گفته دینکرد ششم، آز و تنگ‌چشمی از آفات دوستی است

(همان: ۲۱۵). هنگامی که وجود فرد منزلگاه دیو آ‌ز شود، نسبت به یافته‌های نیک دیگران رشک می‌ورزد. این فرد که در اندرزها «بدچشم» خوانده می‌شود، دیدن نیکی دیگران برایش دشوار است (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۵۹). دینکرد ششم از انبازی با خوددوست و حریص بر حذر می‌دارد و نسبت به نتایج آن - که جدایی و نفاق است - هشدار می‌دهد (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۲۰). بنابر اندرز دینکرد ششم، برای رویارویی و از بین بردن آفات، باید به یاری پورتکیشان (= آموزگاران دین) نسبت به این زیان‌ها آگاه شد و سپس مطابق آیین ایشان، گناه را از جهان دور کرد. نکته مهم در این تعالیم این است که باید گناه را آنگونه دور کرد که نیکی با آن از گیتی نرود. چنانکه باید حرص و آ‌ز را از جهان برد، اما آنگونه باید برد که دوستی نکاهد (همان: ۷-۲۱۶). بنابر آموزه‌های ایشان، آ‌ز را به خرسندی می‌توان کشت (اندرز اوشنر دانا، ۱۳۴۸: ۶۱۰؛ متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۹۰) و رشک را با نیک‌چشمی می‌توان از خود دور کرد (همانجا). در این میان روان کسی رستگار گشته، پاداش می‌یابد که با درست‌اندیشی و با سرشت بردبارانه، آ‌ز و شهوت و خشم و کینِ درونِ سرشتِ خویش را نابود کند و از انجام آنچه سزاوار نیست، بپرهیزد. دیگر آنکه در راه افزایشِ آفرینش نیک بکوشد و پرهیزگاران را ارج نهد (وزیدگیهای /دسپرم، ۱۳۸۵: ۸۵). در ادامه خواهیم دید منظور از سرشت بردبارانه چیست و چگونه منجر به رستگاری روان خواهد شد.

۲-۱-۳-۴- رواداری

رواداری، مدارا یا تسامح و تساهل، در پهلوی به صورت *gilag-ōbārīh* و *burdārīh* (MacKenzie, 1971: 36; 20) به معنای گله‌اوبار و شکبیا و همچنین به صورت *nihādagīh* (= نرمی، ملایمت، مدارا) (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۴۰۷) آمده است. صورت‌های دیگری از این معنا^۱ در فرهنگ‌های پهلوی وجود دارد که ناظر بر اهمیت این

^۱ *widārdan, widār*: به معنای گذراندن؛ تحمل رنج و ناملایمات (MacKenzie, 1971: 90).

مفهوم است و به شناخت بهتر نقش و جایگاه این اندیشه آشتی‌جویانه - که با بهره‌مند شدن از روابط دوستانه پیوستگی دارد- کمک می‌کند. در فرهنگی که بر سلامت روانِ مردمان بیش از هر چیز تأکید شده است، سزاوار است سرشت بردبارانه از مفاهیم کلیدی باشد. چنانکه اندرزنامه‌های پهلوی، گواه این سخن است. اهمیت این مفهوم را شاهدی از *روایت پهلوی* تأیید می‌کند که در آن اورمزد به زردشت می‌گوید: اگر کسی در گیتی تو را بفریبد و بخواهد به تو بدی کند، تو با او به چربی (=نرمی) و داد سخن گو (*روایت پهلوی*، ۱۳۹۰: ۲۱۶). مینوی خرد آن کسی را در تحمل بهتر می‌داند که بدی و آفتی را که از اهریمن و دیوان و بدان به او می‌رسد به خرسندی و از روی میل به گردن پذیرد و به هیچ‌وجه روان خویش را نیازارد (*مینوی خرد*، ۱۳۵۴: ۵۶). بندهش در بیان خویشکاری سپندارمذ -که پرورش آفریدگان است- به صفت گله‌اوباری او اشاره می‌کند و در توضیح این صفت می‌گوید: (او را) گله‌اوباری این که بدی را (که) بر سپندارمذ زمین رسد، همه را بگوارد (بندهش، ۱۳۹۷: ۱۱۴). متون پهلوی، پس از معرفی شکیبایی و نقش آن در سلامت افراد، به شرح و توضیح آن در روابط انسانی و به‌ویژه دوستی می‌پردازد. رواداری در دوستی به معنای تحمل و شکیبایی پیشه کردن است در برابر آنچه مورد پسند ما نیست. به گفته مینوی خرد، باید با دوستان به پسند ایشان رفتار کرد (*مینوی خرد*، ۱۳۵۴: ۸) و نیز با برادران و دوستان و خویشان و نزدیکان سازگاری نمود (*متون پهلوی*، ۱۳۷۱: ۸۳) تا به این وسیله موردپسند مردمان قرار گرفت (همان: ۹۲). یکی از نمونه‌های این اندیشه در رفتار دوستانه، نرم‌گفتاری و با ملایمت سخن گفتن (*čarb-ēwāzīh*) (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۳۵۸) است. دینکرد ششم می‌گوید: نرم‌گفتاری و سازگاری با مردمان، مرد درستکار را به جایگاه بزرگ و احترام بسیار پیوندد (همان: ۲۴۷). آذرباد می‌گوید «با برادران و دوستان خود در سخن گفتن نزاع مفرما و جدال منما و اگرچه زبان‌آور جلد و جدل‌کنِ نغز باشی» (ابن‌مسکویه، ۲۵۳۵: ۵۰) و مینوی خرد توصیه می‌کند: «با دوست به پسند دوستان رفتار کن» (*مینوی خرد*، ۱۳۵۴: ۸).

از دیدگاه جهان‌بینی دوست‌محور اندرزنامه‌های پهلوی، حفظ صفت به‌دوستی در خیم افراد اهمیت فراوان دارد. فرد باید به‌دوستی خود را در عمل به شکل فعالانه تقویت کند و رابطهٔ دوستانه، بهترین بستر برای مداومت در نیک‌خویی و تقویت خوی به‌دوستی است. از این رو باید پیوسته در حق دوستان نیکی پنداشت و به ایشان نیکی گفت (اندرز اوشنر دانا، ۱۳۴۸: ۶۰۹-۶۰۸) و نیکی ورزید و به آسایش و آرامش ایشان اندیشید (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۹). باید همواره از درشت‌آوازی پرهیز کرد، چه او که به درشت‌آوازی با مردمان سخن گوید، خویشان را سبک و بی‌آبرو کند (اندرز اوشنر دانا، ۱۳۴۸: ۶۰۵) و مردمان او را دشمن به شمار آورند (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۳۷).

دوستی، میدانی است که عیار افراد و فضل و دانایی‌شان را مورد سنجش قرار می‌دهد. چنانکه بزرگمهر در پاسخ به این پرسش که «کدام یکی از مردان فاضلتر است؟» می‌گوید: «آن مرد که از همهٔ مردان در خوشحالی و بدحالی، دوستی او نیکوتر و مدارا و مواسای او بیشتر است» (ابن‌مسکویه، ۲۵۳۵: ۶۶).

بردباری و رواداری نمودن چنانکه در شاهی از مینوی خرد بیان شد، زمانی پسندیده است که با دو شرط پذیرش و خرسندی همراه باشد و تنها در این صورت است که به سلامت روان و آرامش فرد می‌انجامد. دینکرد ششم در بیان سه صفت نیک در مردم، بردباری را مشروط بر آن می‌داند که از سرِ ضعف و ناتوانی نباشد (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۴۳). بلکه برآمده از به‌دوستی باشد. زیرا فردی که به‌دوستی را در خود پرورش داده باشد، از فراخ‌اندیشی و بلندنظری لبریز و از ناخرسندی و عدم پذیرش خالی است و همچون سفندازمذ، ناملایمات را می‌گوارد.

بنابر تعالیم دینکرد ششم هیچ‌کسی از مردم نیست که کاری، چه درست و چه نادرست، انجام دهد و آن کار را برای خود نکرده باشد؛ چه، هر کاری که کند روانش بیفزاید یا بکاهد، هرآینه به روان خویش کرده باشد و ما مردمان باید بسیار کوشا باشیم که برای روان خویش نیکی خواهیم نه بدی (همان: ۱۹۷) هر کاری که فرد به انجام آن اقدام کند، نخستین تأثیرش بر روان خود اوست. بنابراین مینوی خرد ضمن آنکه هرکسی را شایستهٔ

دوستی می‌داند، دشمنی ورزیدن را هرگز روا نمی‌دارد (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۵۶) و حتی نسبت به دشمنان هم به فروتنی و نرم‌گفتاری سفارش می‌کند (همان: ۶)، تا بدین‌وسیله روان نجات یابد (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۴۵).

۲-۱-۳-۵- فروتنی

er-tanīh و er-menišnīh (MacKenzie, 1971: 31) به معنای فروتنی، یکی از گوهرهای وجودی (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۲۹) و صفتی است که وجود آن در افراد، موجب اندوختن دوستان فراوان می‌شود: «فروتن باش تا بسیار دوست باشی» (همان: ۹۲؛ ۱۰۴). به سبب فروتنی، مرد خوبی خویش را به اندازه و آن دیگری را بیشتر تصور کند (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۳۰). دینکرد ششم درباره اهمیت فروتنی و تأثیر آن بر اصلاح خیم افراد می‌گوید: زندگی روان از خیم و زندگی خرد از بردباری است و شناخت مشروح آنها در هیربدستان به نام «فروتنی» باشد. (همان: ۲۳۱). همچنانکه فروتنی سبب اندوختن دوستان بسیار می‌شود، کبر و خودپسندی پدیدآورنده دشمنان بسیار است (اندرز اوشنر دانا، ۱۳۴۸: ۶۰۶) غرور و کبر abar-tanīh آفت خیم و رقیب آن خودپسندی -xwad dōšagīh است (MacKenzie, 1971: 2; 95) (بررسی دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۱۹۷). چنانکه فروتنی نشان پرهیزگاری است، غرور، نشان بدی و دروندی است (همان: ۲۳۸) دینکرد ششم، اهریمن را ساخته شده از خودپسندی و نافرمانی می‌داند و خودپسندی و خوددوستی را یکی از انواع اشموگی به‌شمار می‌آورد و بر آن را گمراهی می‌داند (همان: ۲۳۴؛ ۲۴۶) و برای دوری از این آفت چنین اندرز می‌دهد: خویشتن را آنگونه دارید که در چشم مردمان نیک‌تر باشید نه آنگونه که در چشم خود بهتر به نظر آید. چه کسی که خویشتن را آنگونه ندارد که در <چشم> مردمان نیک‌تر باشد، بلکه آنگونه دارد که در چشم خود بهتر به نظر آید، همواره او را در جهان خودپسند شمارند و مردمان را بیشتر از خود دور کند (همان: ۲۲۶) مینوی خرد، مرد خودپسند تحقیرکننده (دیگران) را دوست‌اندک و بسیار دشمن می‌خواند (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۳۸) و بزرگمهر او که فروتن‌تر

و بردبارتر و چرب‌آوازتر (=نرم‌گفتارتر) باشد را دوست‌تر می‌داند (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۳۷). فرد تا هنگامی که در خودپرستی بسر برد، در اندیشهٔ اصلاح خود برنمی‌آید. در روزگار سختی و پریشانی یار کم یابد و روان او همواره در رنج خواهد بود. از دیدگاه اندرزنانه‌های پهلوی، انسان باید همواره در راه استوار داشتن روابط دوستانهٔ خود کوشش نماید (اندرز اوشنر دانا، ۱۳۴۸: ۶۰۶). زیرا در هنگام غم و اندوه، هیچ چیز چون دیدار دوستان سودمند نباشد (همان: ۶۰۷).

«به از دوستی در جهان هیچ نیست
که از دوستی کارهای بهیست
هر آنکس کند مردمان دوستی
گزیده بود جای خوب و بهی»

(*Dârâb Hormazyâ*., 1922: V1/165)

۳- نتیجه‌گیری

مفهوم «به‌دوستی» و «داشتنِ دوستانِ نیک» یکی از اندیشه‌های محوری در منظومهٔ فکری ایرانیان باستان است و آموزگاران از آن به عنوان یکی از ابزارهای رسیدن به جامعهٔ آرمانی نیک، بهره می‌گیرند. بنابراین شناخت و یادگیری درست ویژگی‌ها و صفات دوستی بر هر فردی بایسته است.

هدف از دوستی در اندرزه‌های پهلوی ۱- از بین بردن دیوان ۲- افزایش آفرینش نیک ۳- زیستن در آرامش و امنیت بیشتر، عنوان شده است. آموزه‌های دوست‌محور اندرزه‌های پهلوی نیز در راستای تحقق این اهداف شرح و بیان می‌شود.

بنابر اندرزه‌های پهلوی، دوستی، پیش از آنکه به عنوان یک مفهوم اجتماعی بررسی شود، یک صفت فردی است. هدف از اتصاف به این صفت که اندرزه‌ها از آن به «به‌دوستی» تعبیر می‌کنند، این است که افراد به یاری تعالیم آموزگارانِ نیک، خیمِ خویش را از عیب‌ها و بدی‌ها پاک کنند. این مهم که خویشکاری هر فرد است، از دیدار با نیکان و گفت‌وگو با ایشان میسر می‌شود، تا از این رهگذر، با پیراستن فرد، او را برای دوستی نیک با مردمان آماده سازند.

اندیشه دوستی در اندرزهای پهلوی در چهار قسم قابل بررسی است: ۱- دوستی ایزدان: این دوستی که در /وستای متأخر، اندیشه پربسامدی است، اینجا (بنابر کارکرد متون اندرزی) شواهدش اندک است و جای خود را به مضامین روشن‌تر می‌دهد. مراد از همین شواهد اندک هم یادآوری این نکته است که دوستی، محبوب ایزدان است. ۲- دوستی روان: بهترین نوع دوستی آن است که فرد روان خویش را به دوستی گیرد و همواره رستگاری او را در نظر داشته باشد. درک درست دوستی، موجب سلامت روان است. ۳- دوستی نیکان: این افراد که تن خویش را از خوی اهریمنی پیراسته‌اند، بهترین آموزگاران مردمان هستند. برای فهم درست دوستی و شناخت ویژگی‌ها و صفات دوستان نیک از شریر خوددوست، یاری نیکان ضروری است. دوستی نیکان و یادگیری و کاربست آموزه‌های ایشان، همچون نوری است که راه فرد را روشن می‌کند و بد و نیک را به او می‌نماید. بنابر آموزه‌ها، فرد خواهان تعلیم نیک، باید پیوسته به در نیکان رفت‌وآمد داشته باشد و با ایشان دیدار کند و به همپرسگی (گفت‌وگو و مشورت) بنشیند. از ویژگی‌های این گفت‌وگو آن است که عملی فعالانه است که در آن، فرد نیک، به صورت یک فرد اقناع‌گر ظاهر نمی‌شود و همچنین کسی در جایگاه موافق و مخالف قرار نمی‌گیرد، بلکه یادگیری نیکی و پذیرش آن حاصل یک همنشینی پرسش و پاسخ مدارانه است. این فرایند که لازم است به منظور تأثیر بهتر، هر روز تکرار شود، سرانجام به اصلاح خیم فرد و اتصاف به صفت «به‌دوستی» می‌انجامد. آنگاه فرد به‌دوست به‌خیم، خود می‌تواند همچون آینه‌ای شود و پیش روی طالبان نیکی قرار گیرد. ۴- جانمایه دوستی در اندرزنامه‌ها «دوستی مردمان» است. زیرا تمام تعلیم آموخته‌شده اینجا آزموده می‌شود. انتشار مهر و دوستی و آشتی میان مردمان، به نابودی دیوان منجر می‌شود. از این‌رو دیوان تلاش می‌کند مهر و دوستی را از بین ببرند و به جای آن دشمنی بپراکنند. ابزار دیوان - که در برابر مردم‌دوستی، خوددوستی پیشه می‌کنند- غرور و خشم، ستم، کینه، رشک، آز، دورویی و... است. اینها هر صفت نیک را در دوستی مورد حمله آفات دیوخیانه خود قرار می‌دهند. اینجاست که تفاوت فرد آموزش‌دیده به‌دوست از خوددوست، آشکار می‌شود.

ابزار فرد نیک در برابر دشمن خیمان «رواداری» است. رواداری به معنای مهربانی کردن، سازش نمودن، بردباری و تحمل ناملایمات، یکی از صفات مهم دوستی است، که دسیسه‌های دیوان را از کار می‌اندازد.

دوستی، میدانی است که عیار مردمان در آن سنجیده می‌شود و می‌توان در آن، عیب‌های خویش را از بین برد و تن خود را مهیای نیکی و آرامش و امنیت ساخت. از اینجاست که خویشکاری مهم فرد، «دوست کردن دشمنان» است؛ که هر دشمن، منزلگاه و کارگزار دستوره‌های دیوان است و به روان افراد آسیب می‌زند و هر به‌دوست بخشی از ایزدان است و مایه نازش ایزدان و مردمان نیک.

کتابنامه

- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۲۵۳۵). *جاویدان خرد*. ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری. به اهتمام بهروز ثروتیان. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- / *اوستا* (۱۳۸۹). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ج ۲. چاپ پانزدهم. تهران: مروارید.
- «اندرز اوشنر دانا» (۱۳۴۸). ترجمه رحیم عقیقی. *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*. سال پنجم، شماره ۲۰، صص: ۶۲۴-۶۰۳.
- بررسی دینکرد ششم (۱۳۹۴). مهشید میرفخرایی. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بندهش فرنبغ‌دگی (۱۳۹۷). گزارش مهرداد بهار. چاپ ششم، تهران: توس.
- تبریزی، محمد حسین بن خلف (۱۳۴۲). *برهان قاطع*. اهتمام محمد معین. ج ۲. چاپ دوم. تهران: ابن‌سینا.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. به کوشش ژاله آموزگار. چاپ پنجم. تهران: سخن.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. ج ۸. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

پژوهشی درباره نقش و جایگاه دوستی در اندرزنامه‌های پهلوی ۱۷۵

دینکرد سوم؛ بخش اول (۱۳۸۱). آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه از فریدون فضیلت. چاپ اول، تهران: انتشارات مهرآیین.

روایت پهلوی (۱۳۹۰). گزارنده مهشید میرفخرایی. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شایست ناشایست (۱۳۶۹). آوانویسی و ترجمه کتابیون مزدآپور. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

گاتھا (۱۳۸۴). گزارش ابراهیم پورداوود. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

متون پهلوی (۱۳۷۱) جاماسب‌جی‌دستور. منوچهر جی جاماسب، گزارش سعید عریان. چاپ اول. تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰). تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی. ج ۴. تهران: توس.

مزدآپور، کتابیون (۱۳۸۶). اندرزنامه‌های ایرانی. چاپ اول. تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی. مقامی، حامد (۱۳۹۶). «بررسی تطبیقی اخلاق و آداب ایرانی در اندرزنامه‌های دوره ساسانی و آثار ابن‌مقفع». به راهنمایی دکتر محمدعلی اکبری و دکتر علی شهیدی. دانشگاه شهید بهشتی؛ دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

موله، ماریان (۱۳۶۳). ایران باستان. ترجمه ژاله آموزگار. چاپ دوم. تهران: نشر توس. میرفخرایی، مهشید (۱۳۹۱). «بازتاب اندرزنامه‌های پهلوی در ادبی و حکمت ایران اسلامی». کهن‌نامه/دب پارسی. سال سوم. شماره اول. صص: ۱۱۹-۱۰۷.

مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفضلی. چاپ اول. تهران: انتشارت بنیاد فرهنگ ایران. وندید/د (۱۳۸۴). جیمز دارمستتر. ترجمه موسی جوان. چاپ دوم. تهران: دنیای کتاب. وزیدگیهای زادسپرم (۱۳۸۵). ترجمه محمدتقی راشد محصل. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

یسنا (۱۳۴۰) گزارش ابراهیم پورداوود. ج ۲/۱. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.

یشتها (۱۳۷۷). تفسیر ابراهیم پورداوود. ج ۲/۱. چاپ اول. تهران: اساطیر.

MacKenzie, D. N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press.

Shaked, S. (1987). “Andarz and Andarz Literature in Pre-Islamic Iran”.
Encyclopedia Iranica. Ed. by E. Yarshater. Center for Iranian Studies
Columbia University: New York. Vol.2. pp: 11-16.
Dârâb Hormazyâr’s Rivâyat. (1922). Tr. E. M. R. Unvala. Bombay.

A study on the role and position of friendship in Pahlavi Advice Books

Zeynab hosseini*

Nazanin darvishi**

Abstract

Studying the Pahlavi advice books shows us that friendship is an individual trait before it is a social concept. This means that every person must first be characterized by the temperament of “friendship” by using good teachings, and then strive for friendship and gaining good friends. Understanding friendship and good friends is one of the basic concepts of Sassanid advices that plays an important role in understanding their thoughts correctly. Therefore, this research tries to give a clear answer to the question of what is the place of friendship in Sasanian advice books and how are these ideas organized? The findings of this study (which has been done by descriptive- analytical method) indicate that Pahlavi advice books, in both religious and empirical types, place great emphasis on friendship. Religious advice books, with the aim of spiritual salvation, are based on loving the soul and living as it pleases. Also, empirical-practical advices, in the light of achieving salvation and mental health, emphasizes the friendly relations of people and good living in the shadow of friendship. The Pahlavi friend-oriented advices express an idea that intends to destroy demons with the help of friendship and to continue the creation and upbringing of good people by establishing security and peace. Hence, the essence of the idea of friendship is “people-friendlines” which has been interpreted as the law of Ahuramazda. In this way (which is not to the liking of demons), warnings are always given to stay away from the deceitful false friends, and to know the good friend of the selfish friend, the role of the righteous and consultation with them is spoken.

Keywords: friendship; good friend; Pahlavi advice books; ancient Iran.

* M.A. in Persian language and literature, Shahid Behehshti university, Tehran, Iran.
Email: zeynabhosseini569@gmail.com

** M.A. in Persian language and literature, Shahid Behehshti university, Tehran, Iran. Email: nznn.darvishi@gmail.com

معرفی دست‌نویس یشت ویسپرد از مجموعه اهدایی موبد رشید رستمی

زهره برادران*

چکیده

مناسک‌ها و آیین‌ها همواره نقش مهمی در حوزه عملی دین داشته‌اند که در مورد دین زرتشتی نیز صادق است. متون/اوستا را بر مبنای کاربرد آیینی که دارند می‌توان به دو دسته تقسیم کرد متونی که در مراسم آیینی توسط موبدان و در داخل آدریان قرائت می‌شود مانند یسنا ویسپرد و وندیداد و دسته دوم متون/اوستا مانند یشتها و خرده اوستا است که شامل دعاها و سرودهایی است که می‌تواند در بیرون از آدریان و توسط دیگر افراد جامعه نیز خوانده شود. متونی که کارکرد آیینی داشته اگر چه شکل کهن آن بر اساس دست‌نویس‌ها تغییر یافته و به شکل ساده تر در آمده اما باقی‌مانده و از بین نرفته است. مراسم یزشن‌خوانی یا یسناخوانی یکی از کهن‌ترین مراسم آیینی عبادی زرتشتی را تشکیل می‌دهد. منبع اصلی ما برای مراسم یسناخوانی دست‌نویس‌های/اوستا است که در طول تاریخ

*دکتری ایرانشناسی از دانشگاه جورج آگوست، گوتینگن، آلمان Baradaran_zohreh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۲۶



بوسیله موبدان نوشته و یا گردآوری شده است که این دست‌نویس‌ها در حکم ابزار کار برای موبدان در هنگام برگزاری مراسم یسناخوانی بوده است. دست‌نویس‌ها یکی از بهترین منابعی هستند که از طریق آنها می‌توان شکل کهن یسناخوانی و روند تاریخی و تحولات آن و همچنین تغییر سنت نوشتن (تغییر خط از پهلوی به فارسی) را دنبال کرد. هدف از این مقاله شناخت و معرفی دست‌نویس کرمان و توضیح و تحلیل ساختار و مضمون این دست‌نویس است که برای خواندن در مراسم یزشن به کار می‌رفته است و متعلق به مجموعه خانوادگی موبد رشید رستمی است و در موزه زرتشتیان در آدریان کرمان نگهداری می‌شود. روش تحقیق که در این پژوهش به کار گرفته شد روش سندپژوهی یا نسخه‌شناسی است که برای شناخت دست‌نویس‌ها به عنوان یک سند تاریخی به کار گرفته می‌شود و مبتنی بر شناخت جنبه‌های مختلف دست‌نویس است که شامل شناخت ویژگی‌های فیزیکی و ظاهری (نوع کاغذ، قطع نسخه، نوع جلد، نوع مرکب، شماره صفحه، شماره ثبت و شماره بازایی) ویژگی‌های زبانی و نگارشی (نوع خط، زبان متن، محتوی و موضوع نسخه حواشی و یادداشت‌ها و انجامه که در واقع همان شناسنامه نسخه است) و همچنین ویژگی‌های هنری دست‌نویس مانند آرایه‌های نسخه و تزیین و تذهیب است.

کلیدواژه ها: /وستا، یشت ویسپرد، مراسم یسناخوانی، دست‌نویس موزه زرتشتیان کرمان

مقدمه

دست‌نویس یشت ویسپرد کرمان یکی از چهارده دست‌نویس از مجموعه اهدایی موبد رشید رستمی است که در موزه زرتشتیان در آدریان کرمان نگهداری می‌شود. براساس سرآغاز یا سرنگار دست‌نویس یشت ویسپرد نامیده شده و از رسته یزشنی یعنی برای اجرا در مراسم یزشن (یسناخوانی) به کار می‌رفته است. از نظر طبقه‌بندی متعلق به دست‌نویس‌های گروه ایرانی است که در ایران به کتابت درآمده است. این دست‌نویس تاکنون معرفی

و چاپ نشده است. بر اساس یادگارنامه دست‌نویس کاتب آن دستور اسفندیار دستور نوشیروان دستور اسفندیار دستور اردشیر آدرسیستانی و تاریخ کتابت آن ۱۱۸۲ یزدگردی برابر با ۱۲۲۸ هجری و ۱۸۱۳ میلادی است. این نسخه خطی براساس یادگارنامه در آخرین برگ دست‌نویس به دستور فرزند دستور فریدون فروخته شده است و بعدها این دست‌نویس همراه با سیزده دست‌نویس دیگر که متعلق به مجموعه خانوادگی موبد رشید رستمی بوده به موزه زرتشتیان کرمان اهدا شده است. یازده نسخه از این مجموعه بوسیله موبد رشید رستمی و سه نسخه دیگر بوسیله پسر ایشان منوچهر رستمی به موزه زرتشتیان کرمان واقع در آدریان کرمان اهدا شده است. چهار دست‌نویس از این مجموعه شامل دست‌نویس یشت و ویسپرد است که کاتب دو دست‌نویس دیگر نیز دستور اسفندیار دستور اردشیر آدرسیستانی است و یکی از آنها به تاریخ ۱۱۸۵ یزدگردی تاریخ‌گذاری شده است. اهمیت این گونه دست‌نویس‌های آیینی این است که یکی از منابع اصلی برای آشنایی با شکل کهن مراسم یسنا است. دست‌نویس کرمان یک دست‌نویس آیینی است که برای خواندن در مراسم یزشن مورد استفاده قرار می‌گرفته است. مراسم یزشن مراسمی است که بخش‌هایی از کتاب *وستا* همراه با اجرای آیین خاص خوانده می‌شود. دو گونه آیین یزشن برگزار می‌شود یکی تمام کتاب یسنا و کتاب ویسپرد همراه با وندیداد خوانده می‌شود و دیگری چون وندیداد را در آن نمی‌خوانند کوتاه‌تر و برگزاری آن آسان‌تر است (مزدپور ۱۳۸۹: ۹). یسنای کرمان از نمونه دوم است و بدون وندیداد خوانده می‌شود. مراسم یسنا امروزه به شکل بسیار ساده شده‌ای در ابتدای هر گاهانبار (جشن‌های شکرگزاری شش هنگام در سال) انجام می‌شود و بخش‌هایی از آیین‌های کهن آن به شکل نمادین در مراسم باقی‌مانده است (مصاحبه شخصی نگارنده با موبد مهربان فیروزگری). شیوه کهن برگزاری یزشن‌خوانی را می‌توان در نسخه یشت و نیرنگ دستور نامدار و دستور خسرو مهربان بررسی کرد که در سال ۱۲۶۲ یزدگردی برابر با سال ۱۸۹۳ میلادی در بمبئی به چاپ رسیده است و دست‌نویس ف ۱۱ (F11) که خلاصه متن اوستایی وندیداد و یسنا و ویسپرد همراه با دستورهای دینی به پهلوی است

اشاره به آیین یزشن‌خوانی دارد به روشی که موبدان ایرانی برگزار می‌کرده‌اند و پایان نوشتی (ص ۱۴۸) به گجراتی دارد که نشان می‌دهد کاتب نسخه دستور ایرج‌جی سهراب جی دستور کاووس‌جی مهرجی رانا آن را روز خرداد از ماه تیر ۱۲۴۵ یزدگردی به پایان رسانده است و آن را از روی دست‌نویسی نوشته که متعلق به رستم گشتاسب اردشیر گشتاسب بوده و این دست‌نویس در روز آبان‌ماه اردیبهشت سال ۱۱۰۴ یزدگردی به خط رستم شهریار ماه ونداد بهرام مهروان نوشته شده است (گنجینه دست‌نویس‌های پهلوی ش ۳۲ ص ۱۳۵۵). بر اساس نسخه یشت ویسپرد دستور نامدار مراسم یسنا که در گذشته برگزار می‌شده همراه با مراسم خاصی به نام آداب یزشن کردن بوده است و این آداب باید قبل از برگزاری مراسم یزشن انجام می‌شده است که شامل آداب آوردن آب، آماده کردن برسم، بریدن شاخه برسم، آماده کردن شیر و جیوام و گرفتن زوهر است سپس موبدان به یزشن‌گاه (محل برگزاری مراسم یزشن) می‌رفتند و مراسم یزشن را با خواندن دیباچه (خواندن واج به پازند) شروع می‌کردند و سپس آفرینگان‌خوانی و اختصاص دادن مراسم به ایزد خاص (خشنومن) و مقدمه و خواندن یسنا با ویسپرد همراه با دستورهای یزشن که با ترتیب خاصی بوده است (دستور نامدار ۱۸۹۳: ۶-۲۱). در تمام مراسم زمانی که موبد برای انجام مراسم یسنا می‌آید نیرنگ‌پادیاب و نیرنگ‌کستی و دعای سروش‌باج و دیگر آداب یزشن کردن را انجام داده است. توضیح این آداب به طور مفصل در صفحات ۶-۳۱ نسخه یشت و نیرنگ دستور نامدار آمده است و همچنین بسیاری از این موارد در نسخه ف ۱۱ (F11) زیرعنوان برگزاری مراسم یسنا به روش ایرانی به صورت خلاصه آمده است.

تاریخچه و پیشینه پژوهش

دست‌نویس‌ها یکی از مهمترین منابع برای شناخت مراسم‌ها و آیین‌های کهن هستند زیرا در دورانی نوشته شده‌اند که ما اطلاعات بسیار کمی از آن دوران داریم و دیگر اینکه یکی از مهمترین متون دینی هستند که این اطلاعات را باقی نگاه داشته‌اند. در اینجا تلاش می‌

شود یک بررسی کوتاهی بر روی تحقیقات بر روی دست‌نویس‌ها ارائه شود. تحقیقات بر روی دست‌نویس‌ها به طور کلی بوسیله محققان اروپایی برای شناخت بیشتری از *اوستا* و ویرایش *اوستا* شروع شد که کسانی مانند گلدنر (۹۶-۱۸۸۶) و سترگارد (۵۴-۱۸۵۲) نقش اساس داشتند و بعدها بوسیله دیگران بورنوف (۱۸۳۳) بیلی (۱۹۶۴) هنینگ (۱۹۴۶) اشیگل (۱۸۵۳) کلنز (۱۹۸۶) هوفمان (۱۹۸۴) بروک هاوس (۱۸۵۰) و نارتن (۸۶-۱۹۶۹) از جنبه‌های مختلف بررسی شد و ادامه پیدا کرد. مطالعات اصلی بیشتر بر روی نسخه‌های هندی بود که در دسترس *اوستا* شناسان قرار داشت. گلدنر خلاصه‌ای از دست‌نویس‌هایی را که برای ویرایش کتاب خود (*اوستا* کتاب مقدس پارسیان)^۱ به کار برده بود را در مقدمه کتاب ارائه داد. متون یسنا را به دو گروه تقسیم کرد متون همراه با زند (تفسیر پهلوی) و دیگر متون ساده همراه با دستورالعمل‌های خاص که برای اجرا در مراسم‌های آیینی به کار می‌رفتند. گلدنر متون یسنا ساده را از نظر خویشاوندی به دو گروه تقسیم کرد دست‌نویس‌های (C1 K11 LB2) را در یک گروه قرار داد و عقیده داشت که نسخه مادر آنها از ایران به هند رفته اما سنت آن متعاقباً هندی شده است و دست‌نویس‌های (H1 J6 L13) را در گروه دوم قرارداد که نسخه مادر آنها یک نسخه هندی بوده است. گلدنر فهرستی از دست‌نویس‌های یسنا ایرانی را تهیه کرد و در فهرست او سه دست‌نویس وندیداد ساده (Mf2) یسنا ساده (Mf1) و یسنا پهلوی (pt4) دیده می‌شود Cantera (2012:440). گلدنر در ویرایش کتاب *اوستا* خود از دست‌نویس‌های آیینی استفاده نکرد اگرچه او به سیزده دست‌نویس دسترسی داشت که شش تا از آنها دست‌نویس‌های آیینی عبادی بود. بعد از تحقیقات گلدنر و سترگارد مطالعات بر روی بخش‌های مختلف *اوستا* از جنبه‌های متفاوت تاریخی زبانی و دیگر جنبه‌ها ادامه یافت که هر کدام از این تحقیقات دریچه‌ای جدید بر روی دانش *اوستا* شناسی باز کرد. محققان هندی نیز تحقیقات گسترده‌ای بر روی دست‌نویس‌ها انجام دادند مانند مودی (۱۹۳۷) فصلی از کتاب خود را

¹ *Avesta The sacred Books of The Parsis*

به مراسم یسناخوانی به شیوه هندی اختصاص داد. کانگا (۱۹۶۲) و دهابر خدمات ارزنده ای بر روی جمع‌آوری و معرفی دست‌نویس‌ها انجام دادند و اونوالا در کتاب خود به نام یسنا یک آیین بزرگ زرتشتی^۱ مراسم یسناخوانی را بر اساس دو دست‌نویس آنکلساریا و ۹۰ د (D90) مقایسه کرد و آنطور که در مقدمه کتاب خود بیان کرده است مراسم یسناخوانی را به روش هندی که موبدان در نوساری شهر کوچکی در گجرات انجام می دادند آورده است. در سال‌های اخیر آلبرتو کانترا بعد از چاپ مقاله «چند دست‌نویس نو یافته» کتایون مزداپور تحقیقات خود بر روی دست‌نویس‌های ایرانی شروع کرد و در سال ۲۰۱۲ فهرستی از دست‌نویس‌های ایرانی را به چاپ رساند که تعدادی از آنها دست‌نویس های آیینی یا عبادی است. /وستاشناس آلمانی که به خصوص بر روی یسنا و مراسم یسناخوانی کار می‌کند آلموت هینتزه است و یک مجموعه‌ای از یسنا همراه با خط و زبان پهلوی و سانسکریت معرفی کرده است. تحقیقات در ایران بوسیله کارهای مهدی دانش پژوه و علی منزوی شروع شد که یازده دست‌نویس را در جلد ۵ کتاب فهرستگان نسخه های خطی/ایران معرفی کردند که این کتاب به کوشش مصطفی درایتی در سال ۱۳۳۰ به چاپ رسید. کار بر روی نسخه‌های خطی بوسیله ماهیار نوابی با همکاری جاماسب آسا ادامه یافت و یک مجموعه ارزشمند ۵۷ جلدی را با نام گنجینه دست‌نوشته‌های پهلوی و پژوهش‌های/ایرانی در سال ۱۳۵۵ به چاپ رساندند. در سال‌های اخیر کار بر روی نسخه های خطی بوسیله کتایون مزداپور انجام شد و در مقاله‌ای به نام «چند دست نوشته نو یافته» به معرفی دوازده دست‌نویس پرداخت و به دنبال آن با گشایش بنیادی به نام بنیاد متون کهن کار بر روی دست‌نویس‌ها را گسترش داد.

توصیف دست‌نویس کرمان

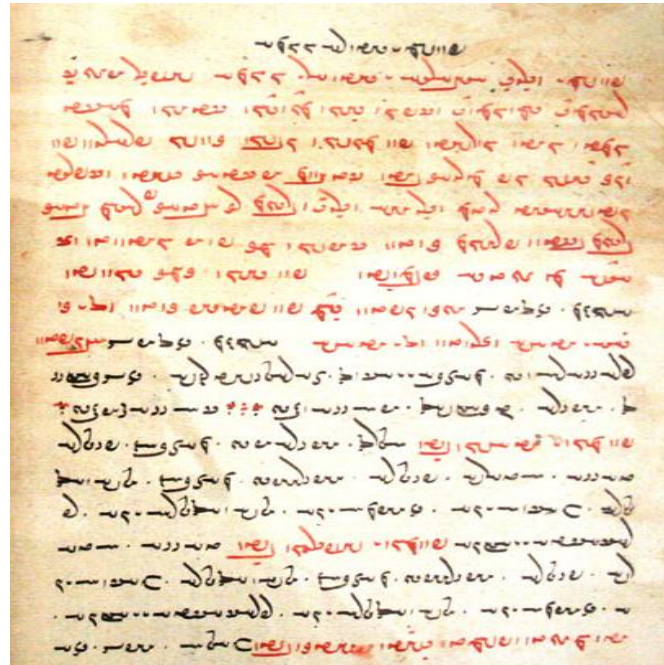
دست‌نویس کرمان دارای ۲۰۱ برگ در اندازه ۳۳×۱۹.۵ سانتیمتر است که برگ ۶۴ آن گم شده است. هر صفحه دارای ۱۹ سطر است و در هر دو طرف صفحه نوشته شده است

¹ The Yasna: A Zoroastrian High liturgy

و شماره‌گذاری نسخه به فارسی و به صورت عددی و در صفحاتی به صورت حروفی است. دست‌نویس کرمان دارای دو صفحه مصور است یکی در صفحه ۳۷ تصویری از یزشن‌گاه یعنی محل برگزاری مراسم را نشان می‌دهد که در آن جای قرار گرفتن هر یک از هشت موبدی که در گذشته این مراسم را انجام می‌دادند مشخص شده است. دیگر در صفحه ۸۲ قبل از شروع شدن یسن بیست و هشت است که تصویر بسیار زیبا از دو درخت کاج و سه درخت انار همراه با پرندگان کوچک دیده می‌شود. صفحاتی از نسخه تذهیب شده که یکی صفحه ۲۸ در ابتدای یسن ۹ (هوم یشت) و دیگری صفحه ۵۳ در ابتدای یسن ۱۹ (بغان یسن) است و در صفحاتی از نسخه تصاویری از پرندگان کوچک دیده می‌شود که مشابه آن در بسیاری از نسخه‌های دیگر آمده است.

این دست‌نویس به خط/وستا است که با جوهر سیاه نوشته شده و نیایش‌ها که در یزشن باید خواند و دستورهایی که هنگام برگزاری مراسم یسنا (نیرنگ) به کار گرفته می‌شود به خط و زبان پهلوی با جوهر قرمز نوشته شده است و در صفحاتی در بالای نوشته‌های پهلوی توضیحاتی به فارسی و با مداد سیاه با دست نوشته شده است که باید بعدها به آن اضافه شده باشد. بخش‌های بسیاری از یسنا برای نمونه (یسن ۹ و یسن ۱۹ و تمام گاهان) دارای سرعنوان است و این سرعنوان‌ها به خط و زبان پهلوی و با مرکب قرمز نوشته شده است. این نسخه با خط بسیار خوانا و با کمترین خط‌خوردگی نوشته شده و فاصله‌گذاری‌های نسخه با گذاشتن نقطه‌هایی است که در دیگر نسخه‌ها متداول و به دقت رعایت شده است. دست‌نویس کرمان یک آغازنوشت یا سرنگار و یک پایان‌نوشت دارد. سرنگار در اولین برگ نسخه و پایان‌نوشت در آخرین برگ نسخه قرار دارد. بر اساس سرنگار دست‌نویس یشت ویسپرد با نیرنگ رسته یزشنی خوانده شده است یعنی برای سرودن در مراسم یزشن (یسناخوانی) به کار می‌رفته است. کاتب آن دستوراسفندیار دستورنوشیروان دستوراسفندیار دستوراردشیر آدرسیستانی وتاریخ کتابت آن ۱۱۸۲ یزدگردی برابر با ۱۲۲۸ هجری و ۱۸۱۳ میلادی است. درباره مضمون و نام دست‌نویس شامل متن یسنا و ویسپرد همراه با نیرنگ (دستورهای اجرای مراسم) به خط و زبان

پهلوی است یعنی یسنا همراه با ویسپرد و دیگر نیایش‌هایی که در یزشن باید خواند به ترتیبی که باید تلاوت کرد نوشته شده است و اصطلاحاً آن را یشت ویسپرد می‌نامند (مزداپور ۱۳۸۹: ۱۲). این دست‌نویس با سرنگار شروع می‌شود در آن توضیحات مختصری در باره بخشی از آداب اولیه برگزاری مراسم یسناخوانی مانند تعداد برسم و پراهوم و تعداد دعای اشم وهو و رفتن موبد به محل نگهداری آتش و دعای آتش آمده که به خط و زبان پهلوی نوشته شده است و سپس مقدمه و پس از آن یسن شروع می‌شود و آخرین برگه آن برابر با پایان سطر ۹ یسن ۷۲ است. در این دست‌نویس در کنار دستورهایی که به خط پهلوی است در لابه‌لای دست‌نویس یادداشت‌ها و دستورهایی دیده می‌شود که به خط فارسی و با مداد نوشته شده است برای مثال بخش‌هایی که باید به تنهایی و یا بوسیله هردو موبد خوانده می‌شده است با آوردن جملاتی مانند «زود و راسفی هردو خواندن» یا «زود و راسفی» و یا نوشته شده که «زود خاموش و راسفی تنها خواندن» و یا «از اینجا زود تنها بخواند» و یا «راسفی خاموش» در سراسر دست‌نویس دیده می‌شود. توضیحاتی آیینی در باره دعا‌هایی مانند برساد که با توجه به زمان مراسم باید خوانده و یا خوانده نمی‌شده است و یا توضیحاتی دیگر اضافه شده است (اگر پنجه کوچک باشد برسم پنجه کوچک یا اگر پنجه بزرگ باشد برسم پنجه بزرگ عمل شود). دیگر اینکه بخش‌هایی از جملات و دستورات که در دست‌نویس به خط و زبان پهلوی نوشته شده به فارسی برگردانده شده و برروی متن پهلوی نوشته شده است. یادداشت‌ها و توضیحاتی که در کل متن با مداد نوشته شده است و بعدها به آن اضافه شده نشان دهنده این است که موبد یا موبدان این دست‌نویس را در هنگام برگزاری مراسم یزشن به کار می‌بردند.



تصویر ۱: سرنگار (برگه ۱ دست‌نویس یشت ویسپرد)

سرنگار به خط پهلوی نوشته شده است

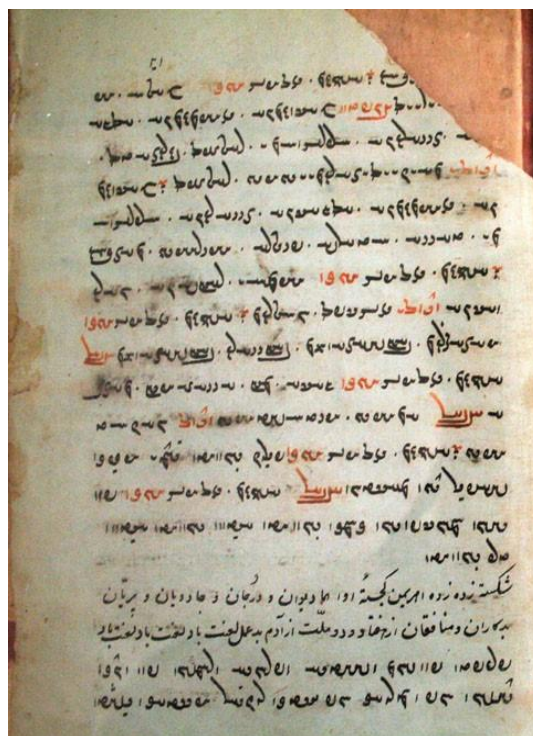
Fol.1 r. pad nām ī dādār Ohrmazd

pad nām ī nērōg ayārīh ī dādār Ohrmazd weh abzonīg rāyōmand
xwarrōmand wespān yazdān mēnōgān ud gēīgān ud mahist humat
huxt huwaršt pad manišn ud gowišn kunišn frāron pad nēk yazišn xūb
murwāg- baxt nibištthēm abestāg yašt visperad jud-dēw-dād abag
nēroīhā nērang barsom si o sē tāk parāhōm dō tāk barsom bastan
parāhōm kardan sahišn hamag frāz nehādan ud ān kas ke zudīh kunēd
pad yazdān kāmag bawēd ašem vohu ēk bār goftan dast pad pādyāb
kardan o be gāh ātaxš šōdan o ātaxš ašem vohu sē bār goftan

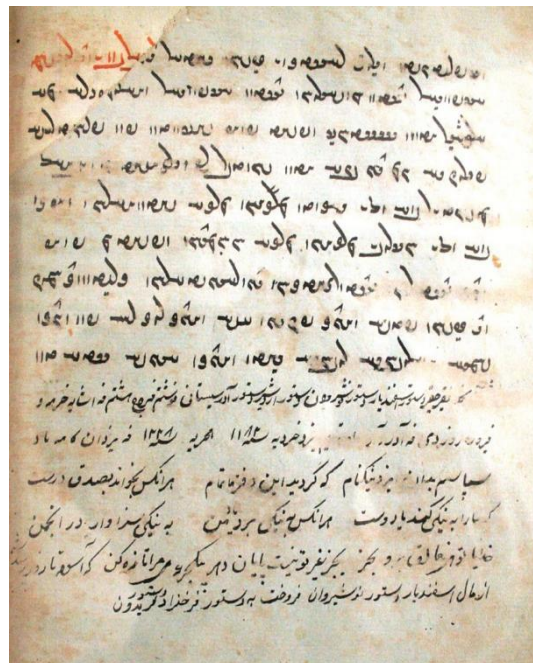
ترجمه فارسی

بنام دادار اورمزد

بنام نیروی یاری‌دهنده دادار اورمزد بهتر افزاینده بزرگیها [و] روشنیها [و] همه ایزدان مینو و گیتی و مهترین اندیشه نیک گفتار نیک [و] کردار نیک به اندیشه و گفتار [و] کردار درستی با نیک یزشنی خوب مروای بخت [آرزوی بخت خوب] نوشتم/وستا یشت ویسپرد جدیدو همراه با نیرو نیرنگ برسم سی و سه تاک [و] پراهوم دو تاک برسم بستن [و] پراهوم کردن [برای] خشنودی فراز نهادن و آن کس که زودی [زوت موبد برگزارکننده مراسم] کند یزدان کام باد اشم وهو یک بار گفتن دست به پادیاب کردن و به گاه آتش شدن و برای [نیایش] آتش اشم وهو سه بار گفتن



تصویر ۲: پایان نگار (برگه ۲۰۱ دست‌نویس یشت و ویسپرد)



تصویر ۳: پایان نگار (برگه ۲۰۱ دست‌نویس یشت و ویسپرد)

پایان نگار به خط پهلوی و فارسی نوشته شده و از پایین برگه ۲۰۱ سمت راست شروع می شود و در برگه ۲۰۱ سمت چپ که آخرین برگه این نسخه است پایان می یابد. گوشه بالای سمت چپ برگه ۲۰۱ پاره و جدا شده است و در تصویر بالا بخشی از برگه ۲۰۰ نیز دیده می شود که در نگاه اول به نظر می رسد که به برگه ۲۰۱ اضافه شده ولی در اصل مربوط به برگه ۲۰۰ است).

پایان نگار

نوشته به فارسی

شکسته زده اهریمن گجسته و او دیوان و دروجان و جادویان و پریان و بدکاران و منافقان از هفتاد و دو ملت از آدم بدعمل لعنت باد لعنت باد لعنت باد

نوشته به پهلوی

Fol. 201r. *frazāft pad drōd ud šādīh ud farōxīh ud rāmišn pad nēk dahišnīh xūb murwāg xūb xojestag rōzgār abestag yašt*
Fol. 201v. *wispared nērang ristag yazišn dādār Dastur? Asfandyār Dastur Anōširwān Dastur Asfandyār wahrom Dastur? Ardašīr Adur ī Sīstānīg nibišt frāz hištan pad farroxi ? pēruzīh rūz dēn māh Adur sāl bar hazār o sad haštād o dō pas az 20 sāl bē ō Yazgird šāhān-šāh šahryārān nāfag bē ō xosraw šāhān-šāh ohrmazdān nibišt-hēm frāz (be ?) dastwarān ud dastwar-zādagān ud dēnrāyēnīdārān xwānēnd ud āmōzēnd ud yazišn padīš kunēnd ud pačēn aziš kunēnd man rā pad nēk nāmīh ud ahlawānīh ruwānī yād kunēd īšān gētīg tan*

ترجمه فارسی

فرجام یافت با درود و شادی و فرخی و رامش و با دهشن نیک و مروای خوب و روزگار خجسته /وستای یشت ویسپرد با نیرنگ رسته یزشنی دادار.... دستور؟ اسفندیار دستور/نوشیروان دستور اسفندیار وهرام دستور؟ اردشیر آدر سیستانی نوشت [و] فراز هشتن به پیروزی و فرخی؟ روز دین [در] ماه آدر سال بر یک هزار و صد و هشتاد و دو و بیست سال به [پس از] یزدگرد شاهان شاه شهریاران از نسل به [او] خسرو شاهان شاه هرمزدان فرازنوشتم [که] دستوران و دستورزادگان و دین رهبران خوانند و آموزند و یزشن بدان کنند و پچین ازش کنند و مرا با نیک نامی و اهلوانی [اشویی] روانی یاد کنند و ایشان را گیتی تن [باد]

نوشته به فارسی

بنده حقیر دستور اسفندیار دستور نوشیروان دستور اردشیر دستور آدر سیستانی نوشتم مورخ هشتم فیه اشادیه خرم و فیروزی روز دی فیه آدر ماه یزدجردیه سنه ۱۱۸۲ هجریه سنه ۱۲۲۸ فیه یزدان کامه باد

سپاسم بدان ایزد نیکنام که گردید این دفتر ما تمام

هر آنکس بخواند بصدق درست که مارا به نیکی کند یا دوست

هر آنکس به نیکی برد یاد من به نیکی سزاوار در انجمن
خدایا تویی خالق بروبحر بجز غیرتونویست پایان دهر
به یک جرعه‌ای مرا تازه کن که آسود تا روز برسدش
از مال اسفندیار دستور نوشیروان فروخت به دستور فرخزاد دستور فریدون

نتیجه گیری

یشت ویسپرد کرمان یکی از سیزده دست‌نویس متعلق به مجموعه خانوادگی موبد رشید رستمی بوده که به موزه زرتشتیان کرمان اهدا شده است. این دست‌نویس داری متن کاملی است و در مقایسه‌ای که با/وستای گلدنر انجام گرفت تفاوت زیادی از نظرمتنی با آن ندارد و تقریباً یکسان است. دستور قرائت یا دستورهای اجرای آداب یزشن در این نسخه در مقایسه با یشت ویسپرد سروشیان بسیار کامل است. دست‌نویس کرمان به دلیل زمانی و زبانی و به دلیل محتوایی مناسب برای پژوهش بر روی مراسم یسنا است تاریخ کتابت این دست‌نویس ۱۱۸۲ یزدگردی برابر با ۱۸۱۳ میلادی است و دارای دستورهای اجرای آداب یزشن به شیوه کهن و به خط و زبان پهلوی است. دست‌نویس کرمان دارای ویژگی‌ای است که در بسیاری از دست‌نویس‌های دیگر دیده می‌شود و آن داشتن یادگارنامه است که این یادگارنامه مانند شناسنامه دست‌نویس شامل اطلاعات ارزشمندی در باره کاتب، تاریخ کتابت، هدف از کتابت و محل کتابت دست‌نویس را در اختیار ما می‌گذارد. دیگر اطلاعاتی که در یادگارنامه این دست‌نویس آمده مانند نام کاتب و شجره‌نامه او (دستور اسفندیار دستور نوشیروان دستور اردشیر دستور آدرسیستانی) و همچنین اطلاعاتی که درباره فروش دست‌نویس داده شده که این دست‌نویس متعلق به اسفندیاردستور نوشیروان بوده و به دستور فرخزاد دستور فریدون فروخته شده است. این اطلاعات موجب شناخت و آگاهی بیشتر ما از کاتبان و موبدان و خانواده آنها می‌شود و

مهم‌تر موجب آگاهی ما از سیرانتقال دست‌نویس‌ها است. دیگر اینکه در یادگارنامه این دست‌نویس شعری به فارسی نوشته شده که نشان‌دهنده گذر از یک دوران به دوران دیگر است. شعر از زمانی در دست‌نویس‌ها دیده می‌شود که خط فارسی در دست‌نویس‌ها به کار رفته است.

به طور کلی دست‌نویس‌های آیینی و عبادی یکی از مهمترین منابع برای شناخت مراسم و آیین‌های کهن هستند زیرا در دورانی نوشته شده‌اند که ما اطلاعات بسیار کمی از آن دوران داریم و دیگر اینکه یکی از مهمترین متون دینی هستند که این اطلاعات را باقی نگاه داشته‌اند. اطلاعاتی که ما از دست‌نویس‌های متفاوت بدست می‌آوریم بخش‌هایی از تاریخ و فرهنگ زرتشتی را روشن‌تر می‌کند بدین ترتیب شناخت و معرفی دست‌نویس‌ها اولین گام برای آشنایی با این مجموعه‌های ارزشمند است. دست‌نویس‌ها بر اساس موضوعی که دارند مانند یک سند تاریخی معتبر می‌توانند از جنبه‌های مختلف تاریخی فرهنگی زبانی و مذهبی مورد بررسی قرار گیرند و به دلیل زمانی حاوی اطلاعات دست‌اول هستند. پیدا شدن و معرفی دست‌نویس‌های جدید راه را برای تحقیقات جدید باز کرده است مانند بررسی روند تحولات مراسم یسناخوانی از شیوه کهن به شیوه ساده‌تر شده امروزی و یا بررسی مراسم یسنا بر اساس تفاوت متون نوشته شده در دست‌نویس‌های آیینی عبادی است. در برخی از دست‌نویس‌ها متن یسنا به تنهایی آمده است که برای نمونه می‌توان دست‌نویس یسنا ساده خاندان دستور مهربان را نام برد که دستور خواندن یسنا به پهلوی و فارسی است و در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود (مزدآپور ۱۳۸۷: ۶). در برخی دیگر متن یسنا همراه با ویسپرد است نمونه آن دست‌نویس سروشیان است که دستورهای خواندن یسنا به صورت فارسی و پهلوی است و دست‌نویس دستور آدرسیستانی است که در این مقاله معرفی شد که دستورهای خواندن یسنا به پهلوی است. در دست‌نویس‌هایی متن یسنا و ویسپرد همراه با وندیداد است که نمونه آن دست‌نویس اهدایی رستم خدابخش است که در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود که دارای دستورهای خواندن به پهلوی است. تفاوت متن در این سه نمونه

معرفی دست‌نویس یشت ویسپرد از مجموعه اهدایی موبد رشید رستمی ۱۹۳

ذکرشده و بررسی دستورالعمل‌های خواندن یسنا (نیرنگ) در این سه نوع دست‌نویس نیاز به بررسی دارد. موضوع دیگر تفاوت زمانی و تفاوت زبانی دست‌نویس‌ها است و اینکه آیا این تفاوت‌ها بر روی دستورهای خواندن یسنا اثر داشته است برای مثال دست‌نویس ون‌دیداد فریدون مرزبان به تاریخ ۹۷۶ یزدگردی و نیرنگ آن به خط پهلوی و دست‌نویس دستور فرود دستور آبادان به تاریخ ۱۱۹۲ یزدگردی و نیرنگ به خط فارسی و دست‌نویس دستور مهربان به تاریخ ۱۲۴۳ و نیرنگ آن به خط فارسی است که یک فاصله زمانی دو قرن‌ونیم را نشان می‌دهد. معرفی و شناخت و بررسی دست‌نویس‌ها به ما کمک می‌کند تا موضوعاتی که هنوز برای ما مبهم است روشن تر شود.

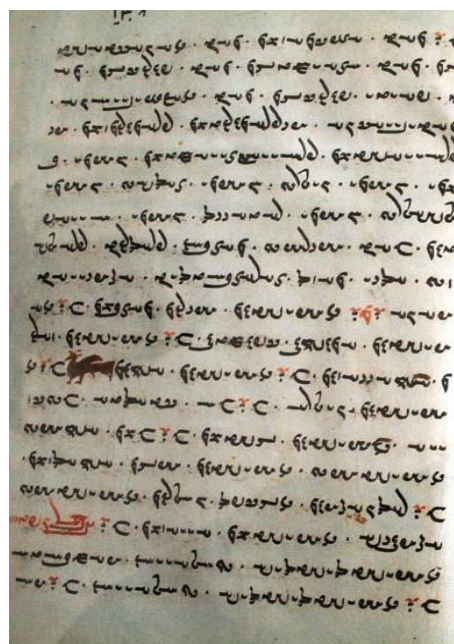


تصویر ۴: جایگاه موبدان در هنگام برگزاری مراسم یسنا (برگه ۳۷ دست‌نویس یشت و ویسپرد)

۱۹۴ پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، سال دوم شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

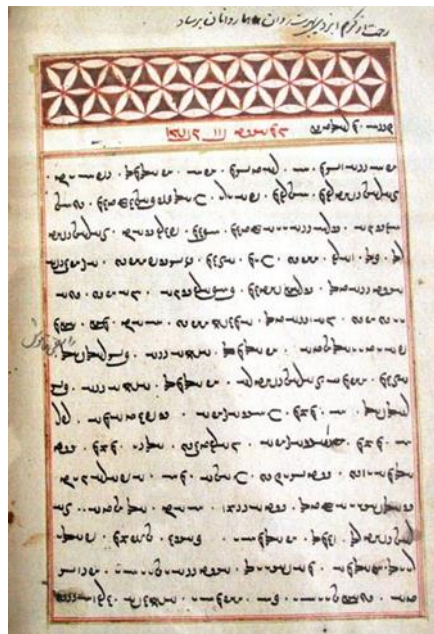


تصویر ۵: ابتدا یسن ۲۸ (برگه ۸۲ دست‌نویس یشت و ویسپرد)



تصویر ۶: بخشی از یسن ۴۹ (برگه ۱۲۷ دست‌نویس یشت و ویسپرد)

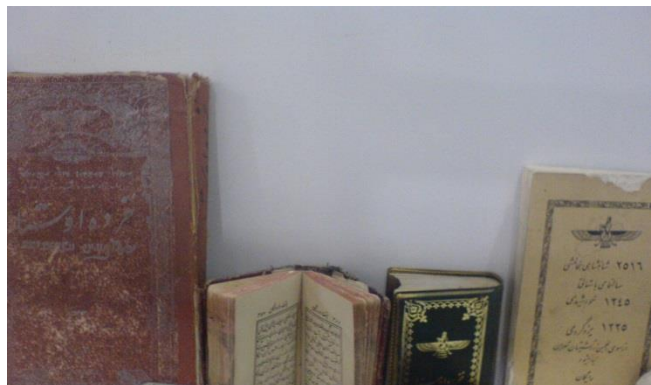
معرفی دست‌نویس یشت ویسپرد از مجموعه اهدایی موبد رشید رستمی ۱۹۵



تصویر ۷: ابتدا یسن ۹ (برگه ۲۶ دست‌نویس یشت و ویسپرد)



تصویر ۸: دست‌نویس یشت و ویسپرد در محل نگهداری در موزه کرمان



تصویر ۹: بخشی از مجموعه اهدایی موبد رشید رستمی در موزه کرمان

کتابنامه

- برادران، زهره (۱۳۹۴، ۸، ۲۶) مصاحبه شخصی با موبد مهربان فیروزگری درباره مراسم یسنا به شیوه کهن وامروز در آدریان تهران.
- دست‌نویس زند یشث و سفرد و یشث رفتون همراه با آداب نیرنگ دینی دستور نامدار ۱۲۶۲ یزدگردی برابر با ۱۸۹۳ میلادی، بمبئی.
- دست‌نویس ف ۱۱ وندیداد ویسنا و ویسپرد (دستورهای دینی به پهلوی) (۱۳۵۵) از گنجینه دست‌نویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی به کوشش یحیی ماهیار نوابی و کیخسرو جاماسب آسا شیراز: دانشگاه پهلوی. ش ۳۲.
- مزداپور، کتایون (۱۳۸۷). «چند دست‌نویس نو یافته ی اوستا». نامه ایران باستان. س ۸، ش ۱ و ۲، صص ۳-۱۹.
- مزداپور، کتایون (۱۳۸۹). یسنا و ویسپرد (یشث و سفرد). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Cantera, A. (2012). "Why do we Really Need a New Edition of the Zoroastrian Long Liturgy". *The transmission of the Avesta*. Wiesbaden: Harrassowitz. pp.439-477.

Yašt-e visperad

Zohreh Baradaran*

The present paper describes a manuscript of the Yašt-e visperad, belongs to Mobed Rashid Rostami's family collection and is kept in the Zoroastrian Museum in Kerman. The scribe of this manuscript has mentioned content as "Yašt-e visperad with nērang", the type manuscript for Yasna ceremony. The manuscript was written by Dastur Asfandyār Dastur Anōšīrwān Dastur Asfandyār Wahrom Dastur Ardašīr Adur ī Sīstānīg on the day dēn of the month Adur AY1182 (=1813 CE). Yasna ceremony is one of the oldest Zoroastrian religious rituals. Our main source for the Yasna reading ceremony is the Avestan manuscripts which were written and collected by the clergies throughout history. These manuscripts have been used by the clergies as working tools for performing the Yasna ceremony. Manuscripts are one of the best sources through which one can follow the ancient form of reading Yasna and its historical process and developments, as well as the change of writing tradition from Pahlavi to Persian. The purpose of this paper is to identify and introduce the Kerman manuscript, Yašt-e visperad, and to explain and analyze the structure and content of this manuscript which was used for reading in Yasna ceremony. The research method that used in this study is the method of document research, which is used to recognize manuscripts as a historical document and is based on the knowledge of various aspects of the manuscript, which includes the knowledge of linguistic and writing features such as the type of scrip, the language of the text, the content, the subject of the copy, the margins, the notes, and the colophon. The recognition of the physical and appearance characteristic such as the type of paper, the type of cover, the composite type, the page number, the registration number, and the retrieval number. And also the artistic features of the manuscript, such as the presentation of the copy and decoration and illuminations.

Key words: *Avesta*- Yašt-e visperad; Yasna ceremony; kerman zoroastrian museum; manuscript.

* PhD in Iranian studies from George-August University Goettingen, Germany
baradaran_zohreh@yahoo.com

عناصر عدالت ترمیمی در مادیان هزار دادستان

نادیا حاجی پور*

چکیده

مادیان هزار دادستان یا مجموعه هزار داوری، متنی به خط و زبان پهلوی متعلق به دوره پایانی سلسله ساسانیان است. محتوای این متن منحصرراً حقوقی است بدون آنکه به موضوعات دینی اشاره کند. قوانین مطرح در این متن بیشتر مدنی است و به ندرت به حقوق جزایی اشاره می‌کند. مسائلی مانند شراکت، ازدواج، طلاق، پرداخت بدهی، ضمانت، ارث، اجاره، فرزندانگی و ... در این متن مطرح شده است. عدالت ترمیمی با تأکید بر ترمیم و جبران خسارت‌های بزه‌دیده و مسئول کردن بزهکار در برابر جرمی که مرتکب شده، می‌کوشد آشتی بین گروه‌ها و در نهایت در جامعه برقرار کند. برای رسیدن به این مهم، عناصری چون داوطلبانه

* دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران؛ پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران
ایمیل: nadiahajipour@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۱۴



بودن، اظهار حقیقت، رودررویی، توافق، حمایت و غیر علنی بودن مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. هدف این مقاله بررسی عناصر ترمیمی در متن *مادیان هزار دادستان* است و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که آیا عناصر ترمیمی نام برده شده در این متن حقوقی دیده می‌شود و آیا قابل بررسی است؟ بررسی‌ها، شواهدی از وجود این عناصر را ثابت می‌کند که به چند مورد آن اشاره می‌شود: در عنصر داوطلبانه بودن، فرد مرگ‌ارزان، هر گاه به‌صورت داوطلبانه خود را تسلیم می‌کرد، این اقدام او موجب می‌شد، مجازات مرگ از وی برداشته شود. در اظهار حقیقت، هر گاه فردی از تناقض‌گویی به راست‌گویی متمایل می‌شد، محکوم نمی‌شد زیرا بررسی در مسیر درست خود که رفع آسیب بود، قرار می‌گرفت. در رودررویی، کاربرد ضمائر «من» و «تو» در متن *مادیان*، نشان می‌دهد دو طرف رودرروی یکدیگر قرار می‌گرفتند و با هم گفتگو می‌کردند.

کلیدواژگان: عدالت ترمیمی؛ عناصر عدالت ترمیمی؛ *مادیان هزار دادستان*؛ حقوق دوره ساسانی؛ فارسی میانه

۱- مقدمه

۱-۱. *مادیان هزار دادستان*

مادیان هزار دادستان یا مجموعه هزار داوری، متنی به خط و زبان پهلوی از پایان دوره ساسانیان است. این متن از چند جهت حائز اهمیت است: نخست اینکه تنها کتابی است که شامل مسائل حقوقی و قضایی در فقه ایران پیش از اسلام است که از دوره دین زردشتی باقی مانده است.^۱ دوم اینکه یکی از منابع بسیار مهم درباره تاریخ اجتماعی و

^۱ . کتاب‌های *روایات امید آسوهستان* و *دادستان دینی* و *روایات فرنیخ سروش* نیز به مسائل حقوقی پرداخته‌اند ولی در آنها به مسائلی که زردشتیان در قرون اولیه اسلامی با آن مواجه شدند نیز پرداخته شده است ولی کتاب *مادیان*

نهادهای قضایی دوره ساسانی است. مادیان هزار داستان یک کتاب قانون نیست بلکه مجموعه‌ای است که رونوشت‌های حقوقی ثبت‌شده در دادگاه و اسناد مربوط به آن، وصیت‌نامه‌ها، تفسیر حقوقدانان و نقل قول مفسران پیشین، در زمینه حقوق، در آن آمده است (نیز ← Macuch 2005؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۲۸۷).

از این متن تنها یک نسخه خطی ناقص در دست است. مؤلف آن فرخ مرد بهرامان (= فرخ‌مرد پسر بهرام) است که نام خود را در مقدمه کتاب ذکر کرده است اما بعد از نام او، متن افتادگی دارد و به همین دلیل آگاهی از زمان و زندگی او در دست نیست. بر اساس متن، او حقوقدان بوده و به دستگاه حقوقی ساسانی کاملاً آشنایی داشته و افزون بر این به مدارک و اسناد دادگاه دسترسی کامل داشته است. با توجه به اینکه آخرین پادشاه ساسانی که در متن کتاب از او سخن گفته شده، خسرو پرویز (۵۹۰-۶۲۸م) است، احتمالاً فرخ‌مرد در زمان او می‌زیسته و کتاب را در زمان او، یعنی در نیمه نخست قرن هفتم میلادی، گردآوری کرده است. البته این کتاب مانند دیگر کتاب‌های پهلوی در دوره اسلامی دوباره جمع‌آوری شده، ولی مسلم است که محتوای آن کاملاً ساسانی است و تأثیری از دوره اسلامی نگرفته است (نیز ← Macuch 2005؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۲۸۶).

مادیان هزار داستان متنی کاملاً تخصصی و برای متخصصان در زمینه فقه نوشته شده است؛ یعنی برای کسانی که دانش تخصصی از نظام حقوقی ساسانی داشتند و با اصطلاحات فنی آن کاملاً آشنا بودند. محتوای آن منحصرأ حقوقی است بدون آنکه به موضوعات دینی اشاره کند؛ حتی درباره نهاد‌های دینی مانند آتشکده‌ها (ādurān / ātaxšān)، امور مربوط به روان (pad ruwān) و خیرات و صدقات (ahlawdād / ašōdād = اهلوداد / اشوداد)، تنها از منظر حقوقی پرداخته شده است. موضوعات فقهی که به طور کلی در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است شامل قوانین مدنی است و

به ندرت به حقوق جزایی اشاره می‌کند. البته با وجود افتادگی‌های بسیاری که در نسخه وجود دارد شاید بتوان گفت، متن به این مسائل نیز پرداخته ولی بعدها مفقود شده است. مسائل مطرح‌شده در آن شامل قوانین مربوط به برده و برده‌داری، شراکت، ازدواج، طلاق، اظهارات متناقض در دادگاه، سوگند، پرداخت بدهی، وقف، قیمومت، ضمانت، ضمانت مشترک، ارث، اجاره، فرزندخواندگی و ... است (نیز ← Macuch 2005؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۲۸۷).

همانطور که گفته شد از این متن تنها یک نسخه خطی ناقص و آسیب‌دیده در دست است. قدیمی‌ترین نسخه در اواخر قرن ۱۷ در ایران رونویس شده است. در سال ۱۸۷۲ انکلساریا بیست برگ (۴۰ صفحه) از کتاب را خریداری و با خود به هند برد تا آن را چاپ کند.^۱ دست‌نویس دیگر متعلق به کتابخانه هاتاریا است که ۵۵ برگ (۱۱۰ صفحه) دارد.^۲ مدی دانشمند پارسی نسخه هاتاریا را در سال ۱۹۰۱ و نسخه انکلساریا را در ۱۹۱۲ با مقدمه‌ای منتشر کرد. این دست‌نویس در کل ۱۵۰ صفحه دارد (برای آگاهی بیشتر درباره نسخه مادیان هزار دادستان ← وهمن ۱۳۷۷: ۱۹۰-۱۹۱؛ دهقان ۱۳۸۱: ۵۵؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۲۸۷؛ Macuch 2005).

۱-۲. عناصر عدالت ترمیمی

عدالت ترمیمی پاسخ و واکنش به جرم است و بر ترمیم و جبران خسارت‌های بزه‌دیده تأکید دارد. از سوی دیگر در عدالت ترمیمی بزه‌کار نسبت به آسیب و خسارتی که وارد کرده است مسئول است. در این نوع از عدالت، سخن از آشتی میان گروه‌ها است. عدالت ترمیمی آسیب بزه‌دیده را جبران می‌کند، برای بزه‌کار فرصت جبران فراهم می‌کند تا به این وسیله صلح و آشتی در جامعه و گروه مردم به وجود آورد. عدالت ترمیمی بر خلاف

^۱ . در این مقاله، هر جا که از این دست‌نویس استفاده شده، با نام مادیان هزار دادستان - انکلساریا مشخص شده است.

^۲ . مطالبی که از این دست‌نویس در این مقاله آمده است، با نام مادیان هزار دادستان مشخص شده است.

عدالت کیفری که بر مجازات و تنبیه بزهکار تأکید دارد، بر رفع آسیب بزه‌دیده و مسئول کردن بزهکار نسبت به آسیبی که رسانده است، تأکید دارد. عدالت ترمیمی به دنبال ترمیم روابط آسیب‌دیده بین بزه‌دیده، بزهکار و جامعه است. بنابراین عناصری در کنار هم قرار می‌گیرد تا این هدف فراهم شود. عناصر داوطلبانه بودن، اظهار حقیقت، رودررویی، توافق، حمایت و غیرعلنی بودن، از عناصر عدالت ترمیمی است که در کنار هم قرار گرفتن آنها، می‌تواند این مهم حاصل کند (شیری، ۱۳۸۵ الف: ۲۲-۳۲؛ همو، ۱۳۸۵ ب: ۲۱۴-۲۱۵).

هدفی که این پژوهش دنبال می‌کند، پاسخ به این پرسش است که آیا در متن حقوقی *مادیان هزار داستان* که متعلق به ایران باستان است، عناصر عدالت ترمیمی را می‌توان دید؟

از آنجا که پرداختن به عدالت ترمیمی هدف این مقاله و همچنین در تخصص نگارنده نیست، در این پژوهش، منحصراً عناصر عدالت ترمیمی، بیان و به‌صورت خلاصه تعریف می‌شود و سپس نمونه‌های آن از *مادیان هزار داستان* آورده و در صورت لزوم توضیح داده می‌شود.

۱-۳. پیشینه پژوهش

درباره عدالت ترمیمی و هدفی که این شیوه در دنیای امروز دنبال می‌کند و به طور کلی و خلاصه، برقراری آشتی میان گروه‌ها و جبران آسیب‌دیده و مسئول کردن بزهکار مطالعات بسیاری انجام گرفته است. از جمله، عباس شیری (۱۳۸۵ الف) در مقاله‌ای ضمن بیان مقدمه‌ای درباره تاریخچه شروع این حرکت، به تعریف عدالت ترمیمی پرداخته و نظرات صاحب‌نظران را در این حوزه بیان کرده است. سپس عناصر ترمیمی را توضیح داده و به فرایند عدالت ترمیمی پرداخته است. همچنین همو (۱۳۸۵ ب) در مقاله دیگری «عدالت سزادهنده» و «عدالت ترمیمی» را تعریف و نظرات طرفداران هر یک را بیان و مقایسه می‌کند. علی‌حسین نجفی ابرندآبادی (۱۳۸۲) در مقاله خود

عدالت کیفری کلاسیک و علل روی‌گردانی از آن و عدالت ترمیمی و علل روی‌آوردن به آن را توضیح می‌دهد. همچنین است مقاله مصطفی عباس‌زادگان (۱۳۸۲)، او نیز عدالت کیفری و ترمیمی را توضیح می‌دهد و در آن به مراحل روی‌آوری به این نوع از عدالت که نوظهور است، می‌پردازد. و نوشته حسین غلامی (۱۳۸۲) که در حوزه عدالت ترمیمی و برتری‌های آن است. عدالت ترمیمی به عنوان پدیده‌ای نوظهور در دنیای امروز مطرح است و مقاله‌هایی که در این حوزه نوشته شده نیز، همه مربوط به دوره کنونی است که به برخی از آنها اشاره شد. بررسی *مادیان هزار دستان* که یک متن صرفاً حقوقی و متعلق به دوره پیش از اسلام (قرن ۷ میلادی) است، برخی آثار از این نوع عدالت و عناصر آن را نشان می‌دهد پژوهش درباره این موضوع در این متن ایرانی باستان کاری است که برای اولین بار صورت گرفته است.

۱-۴. روش پژوهش

روش کار در این پژوهش توصیفی-تحلیلی و بر اساس داده‌های کتابخانه‌ای است. به منظور بررسی عناصر عدالت ترمیمی در متن *مادیان هزار دستان* در مقدمه‌ای کوتاه، درباره متن *مادیان هزار دستان* و عدالت ترمیمی و عناصر آن نکاتی ذکر شد. عناصر بیان‌شده در این پژوهش بر اساس آنچه در مقاله عباس شیری (۱۳۸۵ الف) آمده، فهرست شده است؛ که شامل شش عنصر ۱- داوطلبانه بودن ۲- اظهار حقیقت ۳- رودررویی ۴- توافق ۵- حمایت و ۶- غیر علنی بودن است. سپس مواردی که در متن *مادیان هزار دستان* با این عناصر مطابقت داشت، به عنوان مثال ذکر شد. برای جلوگیری از طولانی شدن مطلب برای هر یک از عناصر عدالت ترمیمی یک مثال از متن آورده شد و چنانچه نمونه‌های بیشتری در متن *مادیان* وجود داشت، تنها به دادن آدرس آن در متن اکتفا شد.

برگردان فارسی مثال‌های ذکر شده از متن *مادیان* از نگارنده است که برای آگاهی بیشتر خوانندگان، به ترجمه عریان (۱۳۹۰) و پریخانیان (۱۹۹۷) نیز ارجاع داده شده است.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. داوطلبانه بودن

اولین عنصر در عدالت ترمیمی این است که بزه‌دیده و بزه‌کار بدون ترس و تهدید، به حل مسئله بپردازند. در فرایند عدالت سزادهنده بزه‌کار به اجبار در مراحل دادگاه شرکت می‌کند و تن به محاکمه می‌دهد و بزه‌دیده نیز در این میان، نقش تشریفاتی دارد. نقش او مانند دیدن یک نمایشنامه است که شامل قاضی، متهم، وکیل و ... می‌شود. در عدالت ترمیمی، بزه‌کار و بزه‌دیده در هر مرحله از فرایند باید به توافق برسند. این توافق داوطلبانه است و تنها دربرگیرنده تعهدات منطقی و متناسب است که دو طرف باید آن تعهدات را بپذیرند (شیری، ۱۳۸۵ الف: ۲۵-۲۶).

مادیان هزار دادستان: ۶-۲/۹۲

... اگر مردی نه به اجبار بلکه خود نزد داور فراز شود (= برود) و بگوید که «من مردی را اینگونه (= به این شکل) کشتم»؛ اگر گواهی همراه [او] نیست (= شاهد نداشته باشد)، حکم [گناه] مرگ‌ارزان، برای او صادر نمی‌کنند. اما اگر به اجبار برود و به گناه مرگ‌ارزان خستو شود (= اعتراف کند) حتی اگر شاهد نداشته باشد، پس برای او حکم گناه مرگ‌ارزان صادر کنند (نیز ←: *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 212-213؛ مادیان هزار دادستان (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۱: ۶۸ و ۳۰۶).

در این بند از مادیان هزار دادستان به حضور داوطلبانه بزه‌کار برای رسیدگی به جرمش اشاره شده است و همانطور که ملاحظه می‌شود، به موجب این حضور با وجود انجام قتل، مجازات مرگ از او برداشته می‌شد. البته مطلب بالا به حضور بزه‌دیده اشاره نکرده ولی می‌توان گفت تسلیم شدن گناهکار، زمینه را برای حضور بزه‌دیده و جبران خسارت فراهم می‌کرد.^۱

^۱ . در روایت امید/شوهیستان، که یکی از متون حقوقی زردشتی است که البته در دوره اسلامی نوشته شده، درباره مجازات گناه لواط آمده است: پاسخ ۲۹ اگر فرد خود را داوطلبانه تسلیم می‌کرد و از صمیم دل توبه می‌کرد، باید به او فرصت جبران گناه داده می‌شد. در این مطلب نیز به حضور دو طرف اشاره نشده است ولی به نظر می‌رسد، این

۲-۲. اظهار حقیقت

در عدالت کیفری، بزهکار ارتکاب جرم را تکذیب می‌کند و می‌خواهد که از مجازات رهایی یابد ولی در عدالت ترمیمی بحث بر سر پذیرش گناهکاری و اظهار پشیمانی و بازپذیر کردن گناهکار و قبول مسئولیت گناه از سوی او است. هدف این است که آسیب‌های وارده به بزه‌دیده و میزان دخالت بزهکار بدون کم و کاست یا مبالغه‌گویی، بررسی و عیناً بازگو شود. این عنصر در *مادیان هزار دادستان*: ۹/۱۰۲-۱۱ دیده می‌شود:

الف- چنانچه شخصی در مورد مالکیت خود بر چیزی، نخست بر مبنای رهن و سپس بر پایه خرید قطعی دادخواهی کند، او را نباید به سبب تناقض‌گویی^۱ محکوم کرد (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 230-231؛ *مادیان هزار دادستان* (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۰: ۳۶۳ و ۶۴۹).

این حکم نشان می‌دهد، برای پیشبرد دعوا، حقیقت باید گفته می‌شد که در این صورت با وجود تناقض‌گویی، وقتی حقیقت بیان می‌شد این فرصت داده می‌شد تا به دلیل تناقض‌گویی، مجازات صورت نگیرد و جبران آن میسر باشد. همچنین در همان: ۱/۹-۳ آمده است:

ب- اگر کسی از یک گفتار به گفتار دیگری تغییر کند ولی گفتار دوم مطمئن باشد نباید او را به جرم تناقض‌گویی محکوم کرد (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 44-45؛ *مادیان هزار دادستان* (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۰: ۱۱۳ و ۴۴۵).

از طریق گفتگو فراهم می‌شده است. وقتی بزهکار به این شکل برای جبران گناه حاضر می‌شد، مقدمات رسیدن به توافق و جبران حسارت فراهم می‌شد (صفای اصفهانی، ۱۳۷۶: ۱۹۹-۲۰۲؛ Safa-Isfahani, 1980).

^۱ . waštāgīh از ward- «گشتن، برگشتن، منحرف شدن؛ تغییر کردن» (مکنزی، ۱۳۷۹: ۱۵۵) که در اینجا به معنای «برگشتن از سخن و تغییر دادن آن» است که به عنوان اصطلاحی حقوقی می‌توان آن را «تناقض‌گویی» معنا کرد.

فرصتی به فرد داده شده است تا کار خطای خود را جبران کند، در صورت جبران، مجازات درباره او انجام نمی‌شد زیرا فرد، در نهایت، کار درست را انجام داده بود.
مادیان هزار داستان: ۸-۶/۹

ج- اگر کسی از تناقض‌گویی به درست‌گویی بگردد نباید مجازات شود. و حتی اگر در صورت صحت تناقض‌گویی نیز صدمه و زبانی به طرف مقابل نرسد باز هم نباید مجازات شود (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 44-45؛ مادیان هزار داستان (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۰: ۱۱۳ و ۴۴۵).

اگر بپذیریم که معیار تعیین مجازات، آسیبی است که به بزه‌دیده رسیده است، پس وقتی آسیبی وارد نمی‌شد، مجازاتی هم اعمال نمی‌شد و در چنین شرایطی، قانون بر مجازات خاطی تاکید نداشت.
همان: ۱۴-۱۳/۱۰۲

د- چنانچه شریک و ضامن بدهی را تکذیب کنند ولی بلافاصله آن را پرداخت کنند لازم نیست جبران خسارت کنند (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 230-231؛ مادیان هزار داستان (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۰: ۳۶۳ و ۶۴۹).
بنابراین می‌توان گفت، یکی از نتایج اظهار حقیقت، تخفیف در مجازات بود و دوم اینکه مسئولیتی که بر عهده بزه‌کار نبود و جبران خسارت انجام نمی‌شد.

۲-۳. رودررویی

دو طرف با کمک میانجی، تسهیل‌کننده، اعضای خانواده، مشاوران حقوقی و ... رودرروی یکدیگر قرار می‌گیرند، به نقل ماجرا می‌پردازند و نظرات هم را می‌شنوند. در این مرحله، هدف یافتن راهی جهت رسیدن به جبران و ترمیم آسیب‌های وارد شده، است. از این مرحله به بعد اصلاح روابط بین بزه‌دیده و بزه‌کار آغاز و پس از انجام توافق، جبران خسارت بزه‌دیده صورت می‌گیرد که در نهایت به التیام و آشتی منجر می‌شود (شیری، ۱۳۸۵ الف: ۲۷-۲۸).

برخی مطالب در مادیان هزار دادستان نشان می‌دهد که دو طرف رودرروی هم قرار می‌گرفتند و مسئله را بیان و حل می‌کردند. در مادیان هزار دادستان اشاره شده است از زمان خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م)، مقرر شده بود که در هر منطقه، بیشترین دفاتر حقوقی برقرار شود که می‌تواند نشان‌دهنده این باشد که مشکلات مردم به صورت توافقی و کدخدامنشی حل می‌شده است. زیرا اگر بنا بر حضور مردم در دادگاه‌های رسمی می‌بود، لازم به ایجاد این تعداد دفاتر حقوقی نبود. بنابراین به نظر می‌رسد، مسائل در این دفاتر حل و تنها در شرایط سخت و لاینحل، مسئله به دادگاه ارجاع داده می‌شد.

مادیان هزار دادستان: ۶-۲/۷۸

الف- در دوره آن خداوندگار (= شاه فقید) خسرو قبادان بر اساس حکم ردان و دیگر کارفرمان‌ها (= حکم‌دهندگان) در استان اردشیرخوره، دفاتر حقوقی^۱ هر روستا به بیشترین [تعداد] لازم بود. بیش از چهار دبیر را نباید [در هر دفتر حقوقی] به کار داشت و [اسناد مربوط به] حکم^۲ و پرسش‌نامه^۳ (= دفتر ثبت بازجویی) را باید نو [به نو] در انجمن (= جلسه) [دادرسی] از طریق هم‌پرسی (= مشورت) با بازرسان و شهروندان تنظیم کرد، و [همه این اسناد را باید] تنظیم کرد و با مهر بازرسان و شهروندانی که [به دادگاه] آمده‌اند، مهر کرد (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 190-191؛ مادیان هزار دادستان (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۰: ۳۸۵-۳۸۶ و ۶۶۶).

۱. متن: پارسس خوانش این واژه فرضی است ولی برگردان آن بر اساس مفهوم جمله درست به نظر می‌رسد.

۲. پارسس: *pargār؛ به معنای «حکم، رای» است. معنای این واژه بر اساس متن حدس زده شده است. آوانویسی آن نیز بر حسب گمان است و ممکن است *fragār از kār- + fra- نیز خوانده شود. در سنسکریت prakār- (pra + kār) به معنای «تعیین کردن، بنیان نهادن، تأسیس کردن» آمده است (Perikhanian, 1997: 378).

۳. pursiśn-nāmag: «پرسش‌نامه»؛ در جلسات دادگاه تحقیقات و بازجویی که از خواهان و خوانده می‌شد به صورت مکتوب درمی‌آمد سندی که در آن مراحل دادرسی ثبت و به امضا و مهر طرفین دعوا می‌رسید، پرسش‌نامه می‌گفتند. در این سند تمام مراحل دادرسی ثبت می‌شد و چیزی از قلم نمی‌افتاد (Shaki, 2009: 178).

همچنین در جای دیگری از همین متن ۱۷/۱۰۱-۹/۱۰۲ مطالبی آمده است که نشان می‌دهد دو طرف دعوا رودرروی یکدیگر به گفتگو می‌پردازند:

ب- ... چنانچه خواهان از خوانده شکایت کند که «من جامی را برای ۱۰ [درهم / استیر وام] نزد تو گرو گذاشتم. [اکنون] ۱۰ [درهم / استیر] را بپذیر و جام را باز ده؛ اما خوانده وام و گرو را منکر شود و خواهان [در این منازعه] پیروز شود، خوانده باید جام را پس بدهد [اما] با وجود انکار [خوانده] پس از آن، ۱۰ [درهم / استیر] از بین نمی‌رود [و خواهان باید وام را برگرداند] (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 228-229؛ مادیان هزار داستان (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۰: ۳۶۳-۳۶۲ و ۶۴۸).

عبارات بیان‌شده به گونه‌ای است که گفتگوی دو طرف را نشان می‌دهد. مفهوم حکم به طور کلی این است که، درست است که خوانده هم گرو و هم وام را انکار کرده است ولی اگر محکوم شود که گرو را برگرداند طرف مقابل نیز باید وام را برگرداند و با توجه به انکار خوانده و محکوم شدن او، باز پرداخت وام از بین نمی‌رود و باید حق او نیز ادا شود. همچنین در همان (← ۹-۳/۱۰۲) مسئله به گونه دیگری بیان شده است:

ج- ... چنانچه خواهان در مورد خری از خوانده شکایت کند، و [این در حالی است که] خوانده آن خر را در عوض گاوی از خواهان ستانده و آن گاو را به خواهان سپرده باشد؛ اما خواهان ادعا کند [که] آن گاو را به دلیل زبانی که از خوانده [متحمل شده]، در اختیار گرفته است؛ اگر خوانده [در این دعوا] پیروز شود و خواهان به زور خر را [از آن خود] بکند با وجود آنکه خوانده تملک خود را [نسبت به] گاو منکر شده، پس از آن که خوانده [گاو را] بخواهد، باید [گاو] به خوانده سپرده شود. [اما] اگر خوانده محکوم شود، خوانده باید تاوانی را برای خر بپردازد و گاو برای خواهان می‌ماند (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 228-229؛ مادیان هزار داستان (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۰: ۳۶۳ و ۶۴۸).

همانطور که در مقدمه اشاره شد، مادیان هزار داستان کتاب قانون نیست، بلکه شامل مسائل حقوقی مطرح در جامعه روزگار ساسانی است که نوشته و حفظ شده است. دو مثال بالا که رونوشتی از یک منازعه است، نشان می‌دهد دو طرف دعوا رودرروی یکدیگر

قرار گرفته و با هم دربارهٔ اختلاف خود گفتگو کرده اند تا در نهایت به توافق و سپس به آشتی برسند.

۲-۴. توافق

یکی از عناصر اصلی در عدالت ترمیمی، توافق بر سر نحوهٔ جبران آسیب و پاسخ بزه است. در عدالت سزادهنده قانون مجازات را تعیین می‌کند و ممکن است تا حدی خوشایند بزه‌دیده باشد. در عدالت ترمیمی ممکن است بزه‌کار خود پیش‌قدم شود و خود را آماده جبران کند. پیشنهاد می‌تواند از سوی بزه‌کار، میانجی و ... مطرح شود. در هر مرحله از فرایند دو طرف باید به توافق برسند. هدف از توافق باید ترمیم باشد و نباید به صورت خریدن بزه‌دیده، رشوه دادن و ... باشد (شیری، ۱۳۸۵ الف: ۲۸-۲۹). وقتی که دو طرف رودرروی یکدیگر قرار بگیرند و با هم گفتگو کنند، زمینه برای رسیدن به توافق فراهم می‌شود.

در *مادیان هزار دادستان* (۸/۴۹-۱۰) مطلبی آمده است که می‌تواند اشاره به توافق بین دو طرف داشته باشد:

الف- پرونده ارتکاب سرقت نسبت به اموال کوچکتر از طریق دادرسی در دادگاه مورد بررسی قرار نگرفته است.

این بند می‌تواند نشان‌دهندهٔ این باشد که سرقت‌های کوچک به صورت کدخدامنشی در خانواده، دوده و یا همان دفاتر حقوقی که قبلاً اشاره شد، حل و فصل می‌شده و به دادگاه ارجاع داده نمی‌شد. احتمالاً دو طرف حاضر می‌شدند و با هم به گفتگو می‌پرداختند و در همین مرحله به توافق می‌رسیدند.

۲-۵. حمایت

در فرایند عدالتی ترمیمی، بزه‌دیده، بزه‌کار، اشخاص آسیب‌پذیر (زنان، کودکان، افراد بیمار) و جامعه باید حمایت شوند. عدالت ترمیمی به دنبال ترمیم دو طرف و جامعه

عناصر عدالت ترمیمی در مادیان هزار داستان ۲۱۱

است. حمایت از بزهکار مثل جلوگیری از توهین و تحقیر او و همچنین خانواده‌اش که به صورت ناخواسته درگیر هستند و حمایت از بزه‌دیده مانند جبران خسارت وارد شده به او و دادن حس امنیت و ... است. میانجی، تسهیل‌کننده و خانواده دو طرف، در این میان، می‌توانند نقش حمایتی داشته باشند. در این باره مادیان هزار داستان - انکلساریا: ۱۶-۱۲/۳۸ آمده است:

الف- هر گاه کسی با جادو به فردی آسیب برساند، دارایی او به منظور رفع خسارت

زیان‌دیده به او می‌رسد (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997:

316-317؛ مادیان هزار داستان (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۰: ۳۵۸ و ۶۴۴).

در این حکم، حمایت از بزه‌دیده دیده می‌شود و دادن چنین حکمی با هدف حمایت از او صادر شده است.

همچنین درباره گرو گذاشتن چیزی در نزد کسی در مادیان هزار داستان (۱۷/۱۰۱-۳/۱۰۲) آمده است:

ب- اگر خواهان طرح دعوا کند که «من جامی را به ۱۰ درهم نزد تو گرو گذاشتم،

اکنون این ۱۰ درهم را بگیر و جام را پس بده» اگر خوانده جام را انکار کند و در این

دعوا خواهان پیروز شود باید جام را بدهد؛ و محکوم شدن او به این معنا نیست که چون

خواهان در این دادرسی پیروز شده است، می‌تواند ۱۰ درهم را ندهد (نیز ← *The Book*

of a Thousand Judgements, 1997: 228-229؛ مادیان هزار داستان (هزار رای

حقوقی)، ۱۳۹۰: ۳۶۲-۳۶۳ و ۶۴۸).

در مطلب بالا حمایت از بزهکار دیده می‌شود؛ زیرا با وجود محکوم شدن خوانده در

برگرداندن جام، ۱۰ درهمی که خواهان به او بدهکار است باید به خوانده داده شود. در

این بند نیز رودررویی دو طرف با یکدیگر دیده می‌شود تا با گفتگو به توافق برسند.

در جای دیگری از همین متن (۱۵/۹۷-۱/۹۸) آمده است:

ج- فردی که مرتکب گناه مرگ‌ارزان شده بود، دارایی او تصرف می‌شد ولی در قانونی

این امکان وجود داشت که برای جلوگیری از آسیب به زن و فرزندان فرد مرگ‌ارزان،

روزی زن و فرزندان باید از دارایی مورد مصادره کم می‌شد. البته قوانین سخت‌گیرانه‌ای وجود داشت که بر اساس آن حتی زن و فرزند فرد مرگ‌ارزان نیز مصادره می‌شد (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 222-223؛ *مادیان هزار دادستان* (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۰: ۶۹ و ۴۰۷).

در این بند حمایت از زن و فرزند بزه‌کار دیده می‌شود که ناخواسته درگیر گناه مرد خانواده شده‌اند. با وجود قوانین سختی که وجود داشته و ممکن بود حتی زن و فرزند فرد مجرم نیز مصادره شود، ولی به نظر می‌رسد، قانون به سمتی در حرکت بود که حمایت از خانواده فرد بزه‌کار در نظر گرفته شود. در جای دیگر (۱۷/۸۹-۱/۹۰) چنین آمده است:

د- دختری که از ازدواجی که به اصرار پدر است سرباز زند از ارث محروم نمی‌شود و می‌تواند قیّم او شود (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 208؛ *مادیان هزار دادستان* (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۰: ۲۶۴).

در مطلب بالا هر گاه دختر را به عنوان خطاکار در نظر بگیریم که از حکم پدر سرباز زده است و تن به ازدواج اجباری نداده است، ولی این نافرمانی او موجب از دست دادن حقوق او و محرومیتش از ارث نمی‌شد. *مادیان هزار دادستان*-انکلساریا ۹/۱۳-۱۱:

ه- زندانبانی که زندانی او فرار کند محکوم می‌شود ولی اگر دوباره پیدا شود محکومیت از روی زندانبان برداشته می‌شود (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 268-269؛ *مادیان هزار دادستان* (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۰: ۳۱۴ و ۶۱۲).

وقتی مورد جرم برطرف می‌شد به منظور حمایت از خطاکار، مجازات حذف می‌شد.

۲-۶. غیر علنی بودن

مراحل فرایند باید غیر علنی باشد که برای مثال در مورد کودکان و نوجوان در برگشت به جامعه دچار مشکل نشوند. زیرا رفتن آبرو، یکی از موانع برگشت به جامعه است و

حتی گریبان خانواده او را نیز می‌گیرد. در مورد بزه‌دیده هم جرم‌هایی مانند تجاوز، علنی شدن موجب آسیب دوباره به او می‌شود (شیری، ۱۳۸۵ الف: ۳۱).

در یک حکم کلی که در *مادیان هزار داستان* - انکلساریا (۱۳-۱۱/۱۲)، به برقراری دادگاه به صورت pad tan اشاره می‌کند که نشان‌دهنده غیرعلنی بودن دادگاه است. در این مطلب اشاره شده است فقط در موارد خاص و بنا به صلاحدید مقام بررسی‌کننده اختلاف (= رد)، دادگاه به صورت علنی و در حضور دادور و موید برگزار می‌شد والا باید دادگاه غیرعلنی می‌بود. البته در متن به نوع بزه‌ای که جلسه رسیدگی آن علنی یا غیرعلنی برگزار می‌شد اشاره نمی‌شود ولی با توجه به بیان مقام‌های دادگاه می‌توان استنباط کرد، رد با کدخدامنشی مسائل را حل می‌کرده است (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 266-267؛ *مادیان هزار داستان (هزار رای حقوقی)*، ۱۳۹۰: ۳۱۳ و ۶۱۱).

در جای دیگری از همین متن آمده است (۱۲-۱۰/۷۳):

آذر فرنیغ جامه‌ای را از مهرآذر فرنیغ می‌دزد. آذر فرنیغ [به عنوان] خوانده [به دادگاه] نمی‌رود، تا زمانی که [دادگاه] به سبب عدم حضور خوانده برگزار نشود، خواهان مجاز نیست مذاکرات را رسمی کند (نیز ← *The Book of a Thousand Judgements*, 1997: 180-181؛ *مادیان هزار داستان (هزار رای حقوقی)*، ۱۳۹۰: ۷۱ و ۴۰۹).

این حکم نشان می‌دهد که حتی اگر خوانده در دادگاه حاضر نمی‌شد، خواهان حق نداشت خواستار مذاکرات رسمی و علنی شود. همچنین نشان‌دهنده آن است که جلسه رسیدگی احتمالاً باید به صورت حضوری برگزار می‌شده نه غیابی.

۳. نتیجه‌گیری

مطالعه و بررسی متن حقوقی *مادیان هزار داستان*، وجود عناصر عدالت ترمیمی را در آن نشان می‌دهد. با توجه به نو بودن این پدیده در دنیای امروز، وجود آن در این متن

حقوقی بسیار قابل توجه است. وجود عناصر عدالت ترمیمی در این متن حقوقی این نتیجه را به دست می‌دهد که دستگاه قضا، در مسیر اصلاح و ترمیم برای دو طرف دعوا قرار گرفته بوده و جامعه نیز در مسیر پذیرش این موضوع بوده است. موضوع ترمیم و جبران خسارت، بیشتر از کیفر و مجازات اهمیت پیدا کرده بود. وجود این عناصر در متنی چون *مادیان هزار دادستان* که متعلق به دوره‌ای کهن از تاریخ ایران است، نشان می‌دهد، حرکت جامعه به سویی بوده که در آن بزهکار اصلاح و خسارت بزه‌دیده جبران شود و این مهم‌تر از کیفر و مجازات و به عدالت نزدیک‌تر بوده است. در فرایندهای مختلف برای برقراری عدالت این مهم دیده می‌شود.

اولین فرایند در عدالت ترمیمی حضور داوطلبانه است که در طی آن دو طرف بدون ترس و تهدید در مراحل رسیدگی حاضر می‌شدند. بر اساس این متن، می‌توان گفت، این امکان وجود داشت که دو طرف به صورت داوطلبانه برای بررسی دعوی خود حاضر شوند. حضور بزهکار در محکمه و درخواست او برای توبه و جبران گناه نشان‌دهنده حضور داوطلبانه بزهکار است؛ هر چند به حضور بزه‌دیده در این متن اشاره‌ای نشده ولی می‌توان حدس زد که او نیز برای رسیدگی، حاضر می‌شده است.

فرایند بعدی در عدالت ترمیمی اظهار حقیقت و پذیرش مسئولیت است. با توجه به این متن حقوقی دوره ساسانی، هر گاه تناقض‌گویی رخ می‌داد به‌طوری‌که خواننده، ابتدا چیزی می‌گفت و سپس حقیقت را بیان می‌کرد، لازم نبود محکوم شود. همچنین هر گاه شریک یا ضامن وامی، ابتدا بدهی را تکذیب ولی بعد، آن را پرداخت می‌کرد، لازم نبود توانایی پرداخت کند. در مورد دیگری، هر گاه مردی به گناه مرگ‌ارزان خود اعتراف می‌کرد، محکوم به مرگ نمی‌شد. در صورتی که، اگر گناهکار مرتکب به قتل را به‌زور می‌آوردند و جرم او مسجل می‌شد، محکومیت او حتمی بود و هرگز بخشیده نمی‌شد.

رودررویی دو طرف، عنصر بعدی در عدالت ترمیمی است که این امکان را فراهم می‌کند تا دو طرف رودرروی یکدیگر قرار بگیرند و با کمک میانجی به حل مشکل بپردازند. در *مادیان هزار دادستان* دیده می‌شود، هر گاه در مورد مسائلی مانند رهن گذاشتن چیزی،

مشکل و یا اختلافی به وجود می‌آمد، دو طرف با یکدیگر می‌نشستند و راجع به مشکل و بررسی آن سخن می‌گفتند. در این متن به دفاتر حقوقی اشاره شده که به دستور انوشیروان در مناطق مختلف تأسیس شده بود. در این دفاتر بازرسان، شهروندان و میانجی‌هایی حضور داشتند که کارشان کمک به رودررویی و گفتگوی دو طرف با یکدیگر بود تا بدین وسیله بتوانند مسئله را حل کنند.

در مرحله بعد از رودررویی و گفتگوی دو طرف، آنها باید بر سر نحوه جبران خسارت به توافق می‌رسیدند. در مادیان هزار داستان به‌طور صریح اشاره شده است که پرونده سرقت‌های کوچک نباید به دادگاه ارجاع داده شود که می‌تواند نشان‌دهنده حل مسئله به صورت کدخدامنشی و با توافق طرفین باشد.

عنصر بعدی در عدالت ترمیمی حمایت از بزه‌دیده و خانواده و خویشاوندان او است که در اثر بزه آسیب دیده‌اند و اینکه چگونه می‌توان آسیب واردشده را جبران کرد. علاوه بر بزه‌دیده، بزهکار نیز باید مورد حمایت قرار گیرد تا از ارتکاب دوباره او به جرم و جنایت جلوگیری شود. در مادیان هزار داستان حمایت از دو طرف دیده می‌شود که این حمایت از نوع مادی است. برای مثال، در حمایت از بزه‌دیده، جادوگری که با جادوی خود به کسی آسیب می‌زد، دارایی او به نفع فرد آسیب‌دیده و خانواده او ضبط می‌شد. و در حمایت از بزهکار، دیده می‌شود که هر گاه، کسی که در اثر گناه مرگ‌آرزای محکوم شده بود، دارایی او مصادره می‌شد ولی از این دارایی، سهمی به زن و فرزندان فرد بزهکار تعلق می‌گرفت تا معاش آنها تأمین شود.

و در آخر غیرعلنی بودن در فرایند عدالت ترمیمی بسیار مهم است. هدف آن حفظ آبروی دو طرف و جلوگیری از توهین و تحقیر آنها است. بر اساس مطالبی که در مادیان هزار داستان آمده، دادرسی تنها در شرایط خاص و بنا به نظر موبد و داور علنی برگزار می‌شده که یکی از دلایل آن می‌تواند، رعایت حقوق و شان بزه‌دیده و بزهکار باشد.

کتابنامه

- تفضلی، احمد ۱۳۷۶. *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. به کوشش ژاله آموزگار. چاپ ۳. تهران: سخن.
- دهقان، مصطفی، ۱۳۸۱. «تحقیق و ترجمه‌ای جامع از کتاب *مادیان (مادیان) هزار دادستان*». *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*. مرداد و شهریور، ش ۵۸ و ۵۹. صص ۵۵-۵۸.
- روایت امید/اشوهیشتان*. ۱۳۷۶. گزارنده: صفای اصفهانی، نزهت. تهران: نشر مرکز.
- شیری، عباس، ۱۳۸۵ (الف): «فرایندهای عدالت ترمیمی». *مطالعات پیشگیری از جرم*. س ۱، ش ۱. صص ۱۷-۵۴.
- شیری، عباس، ۱۳۸۵ (ب): «پارادایم‌های عدالت کیفری: عدالت سزادهنده و عدالت ترمیمی». *دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*. ش ۷۴. صص ۲۱۳-۲۴۶.
- عباس‌زادگان، مصطفی. ۱۳۸۲. «عدالت ترمیمی، دیدگاه نوین عدالت کیفری». *پژوهش حقوق و سیاست*. شماره ۹. صص ۸۵-۱۲۸.
- غلامی، حسین. ۱۳۸۲. «عدالت ترمیمی، الگوی جدید تفکر در امور کیفری». *پژوهش حقوق و سیاست*. شماره ۹. صص ۱۸۳-۲۰۴.
- مادیان هزار دادستان (هزار رای حقوقی)، ۱۳۹۱. گزارنده: عربان، سعید. تهران: انتشارات علمی.
- مکنزی، دیوید نیل. ۱۳۷۹. *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*. ترجمه مهشید میرفخرایی. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نجفی ابرندآبادی، علی حسین. ۱۳۸۲. «از عدالت کیفری «کلاسیک» تا عدالت «ترمیمی»». *الهیات و حقوق*. شماره ۹ و ۱۰. صص ۳-۳۸.
- وهمن، فریدون ۱۳۷۷: «ایران‌شناسی در غرب: مادیان هزار دادستان کتاب هزار دآوری». *ایران‌شناسی*. س ۱۰، ش ۱. صص ۱۸۸-۱۹۱.
- The Book of a Thousand Judgements (a sasanian Law-Book)*. 1997. Perikhanian, Anahit. tr. Nina Garsoïan. New York.
- Macuch, M., 2005. "Mādayān ī Hazār Dādestān". in *Encyclopædia Iranica*. → <http://www.iranicaonline.org/articles/madayan-i-hazar-dadestan>

عناصر عدالت ترمیمی در مادیان هزار داستان ۲۱۷

Rivāyat-I Hēmūt-i Ašawahištān (Edition, Transcription and Translation) A Study in Zoroastrian Law. 1980. Safa-Isfahani, N., Harvard University Printing Office.

Shaki, M., 2009. "Judicial and Legal System ii. Parthian and Sasanian Juddicial System". in *Encyclopædia Iranica*. Vol. XV, Fasc. 2, pp. 177-180. London- New York.

Elements of restorative justice in legal text: *mādayān ī hazār dādestān*

Nadia Hajipour*

Abstract

The *mādayān ī hazār dādestān* or the Book of Thousand Judgments is a text in the Pahlavi script and language belonging to the late Sassanian era. The content of this text is exclusively legal without referring to religious issues. The laws in this text are more civic and rarely refer to criminal law. Issues such as partnership, marriage, divorce, debt payment, guarantee, inheritance, rent, adoption, etc. are raised in this text. Restorative justice tries to establish reconciliation between groups and ultimately in the society by emphasizing on repairing and compensating the victims and making the criminal responsible for the crime he committed. In order to achieve this, elements such as voluntary action, expression of truth, encounter, agreement, support and non-publicity are discussed and investigated. The purpose of this article is to examine the restorative elements in the text of *mādayān ī hazār dādestān* and tries to answer the question whether the mentioned restorative elements can be seen in this legal text and can it be examined? Investigations prove evidence of the existence of these elements; for example, in the element of voluntariness, a person who committed a sin deserving of death, whenever he surrendered himself voluntarily, this act of his would cause the death penalty to be removed from him. In expression of truth, whenever a person was inclined to tell the truth from contradiction, he was not condemned because the investigation was on its right path, which was to remove the damage. In encounter, the use of the pronouns "I" and "you" in the text shows that the two sides were facing each other and talking to each other.

Keywords: restorative justice; elements of restorative justice; *mādayān ī hazār dādestān*; laws of the Sassanid era; middle Persian.

* Ph.D. in Ancient Culture and Languages of Iran, researcher of Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. E-Mail: nadiahajipour@yahoo.com

تأملی بر دو نکته در «شرح احوال یوحنا دیلمی» به زبان سغدی

* رضا ابراهیم‌زاده حقیقی فارس

** زهره زرشناس

*** آمنه ظاهری عبدوند

چکیده

این پژوهش درباره بررسی دو موضوع مهم از اقدامات «یوحنا دیلمی»، قدیس سریانی، است که در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم میلادی و بعد از استیلای اعراب و در زمان «عبدالملک بن مروان» حاکم اموی در ایران زندگی می‌کرده است. این دو موضوع، یکی ارتباط راهبان مسیحی از جمله وی با حاکمان و اشراف زادگان و دیگری انتخاب زبان پارسی به عنوان زبان صومعه در ناحیه «ارجان پارس»^۱ بود که به نظر می‌رسد هر دو با پیشینه دینی، فرهنگی و زبانی

^۱ مطابق آوانویسی سیمز ویلیامز ← "Arragān یا Arrajān" (Sims-williams, 2015: 93). شهری در دیار پارس بوده است و هم اکنون به صورت خرابه‌های به‌جا مانده در ناحیه بهبهان کنونی در استان خوزستان واقع است (ن.ک.: اصطخری، ۱۳۴۰: ۹۵-۹۶، ۱۰۱-۱۰۲؛ البلاذری، ۱۳۴۶: ۲۵۷-۲۵۸؛ همچنین در خصوص نام و محل «ارجان»، ن.ک.: Sundermann, 1979: 96-100).

* دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، ebrahimzadehehf@gmail.com

** استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، zohreh.zarshenas1957@gmail.com

*** استادیار فرهنگ و زبان‌های باستانی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، dr.amzaheri@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱۴



ایرانیان مرتبط بودند و با وجود مخالفت‌ها حتی از سوی برخی سراسقفان و راهبان سریانی‌زبان کلیسای سریانی شرقی که ذهنیت نامناسب درباره پیشینه ایرانیان قبل از اسلام داشتند توسط یوحنا دیلمی در آن برهه زمانی سرزمین ایران انجام شدند. با توجه به بررسی‌های به عمل آمده، به نظر می‌رسد که این دو موضوع قابل تأمل نه تنها موجبات گسترش دین مسیحی را در بین ایرانیان آن خطه در آن زمان فراهم نمودند، بلکه مقاومت پارسی‌زبانان باعث شد تا زبان پارسی جایگزین زبانی غیر ایرانی در دعا و مناجات صومعه پارسی‌زبانان گردد و بدین‌گونه زبان پارسی ضمن یافتن جایگاهی در آیین مسیحیت ایرانی، به موجودیت خود نیز ادامه داد.

واژه های کلیدی: سغدی؛ یوحنا دیلمی؛ راهبان؛ زبان صومعه؛ زبان پارسی

۱-مقدمه

یوحنا دیلمی (به سریانی Yohannān Daylomāyā) احتمالاً در بین سال‌های ۶۵۹-۶۸۱ در شهر حدیثه^۲ عراق زاده شد. وی از همان زمان کودکی اشتیاق پیوستن به صومعه را داشت. بنابراین، در سن نوجوانی به صومعه بیت آبه^۳ پیوست. پس از مدتی زندگی در صومعه، به دست مهاجمان یا سارقان دیلمی اسیر و به ناحیه دیلم برده شد. او در دیلم و نواحی اطراف به دعوت مردم به دین مسیحیت پرداخت؛ سپس در دیداری با حاکم وقت عبدالملک مروان حاکم اموی (۷۰۵-۶۴۶ م) در دمشق موافقت او را برای رفتن به ارجان پارس و ساختن صومعه کسب نمود. آنگاه از جانب عبدالملک به نزد حجاج (۷۱۴-۶۹۴ م) فرستاده شد. متعاقباً با جلب نظر حجاج به ناحیه ارجان فارس رفت و در آنجا دو

^۱ سال دقیق تولد یوحنا را به قطعیت نمی‌توان بیان داشت، گرچه برخی متون به تاریخ‌های گوناگون اشاره کرده‌اند. این تاریخ تقریبی بین سال‌های ۶۵۹ تا ۶۸۰ یا ۶۸۱ م بر اساس برخی شواهد محاسبه کرده است (ن.ک.: Brock, 1982: 179-181).

^۲ Haddatta i.e. Haditha جنوب محلی که زاب بزرگ به دجله می‌پیوندد (ibid: 152.n.31).

3. Beth Abe

صومعه برای سریانی‌زبانان و فارسی‌زبانان ساخت که بر سر زبان دعا با یکدیگر منازعه پیدا کرده بودند. در نهایت وی در سال ۷۳۸م از دنیا می‌رود.

آنچه بیان شد، شرح بسیار مختصری از زندگی یوحنا دیلمی بود (برای جزئیات بیشتر درباره زندگی یوحنا دیلمی ن.ک.: Brock, 1982) که تقریباً در تمام متون موجود به خصوص متون سریانی اساساً یکسان است، اما ترتیب حوادث و جزئیات وقایع با تفاوت همراه است. در خصوص شرح حال زندگی یوحنا متون گوناگونی به زبان‌های سریانی، عربی، اتیوپی و سغدی وجود دارند (ن.ک.: Karlsson, 2020). اما متون سریانی معروف به "H و C" به دلیل وجود جزئیات از اهمیت بیشتری برخوردار هستند.

آنگونه که از شواهد بر می‌آید، متن سغدی شرح حال یوحنا دیلمی ابتدا توسط محقق آلمانی اولف هانزن^۱ مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت و آن را قطعه یا اثری از یوحنا دیلمی تشخیص داد. اما پس از مدتی زوندرومان^۲ محقق آلمانی دیگر، با تصحیح اشتباهات هانزن آن را قطعه یا اثری درباره یوحنا دیلمی دانست (Sundermann, 1979: 95-101؛ Sims-Williams, 2015: 57). سپس سیمز ویلیامز^۳ با توجه به برخی شواهد، این متن سغدی را برگردانی از روی منبع متن سریانی C دانست که اصل آن مفقود شده‌است. همچنین وی با اعتقاد به این که این متن سغدی ترجمه هیچ یک از متون سریانی نیست، بندهای موجود آن را ابتدا در مقاله‌ای در سال ۲۰۱۴م چینش و بررسی نمود. سپس در کتاب سال ۲۰۱۵م خود این متن را ضمن حرف‌نویسی، با نحو زبان انگلیسی ترجمه کرد و همچنین یادداشت‌هایی بر بندهای آن نوشت و واژه‌نامه‌ای برای آن تنظیم کرد.

این متن سغدی نیز، با وجود آسیب‌دیدگی بسیار، روایت‌گر برخی اقدامات مهم یوحنا دیلمی است. این اقدامات که در طول زندگی وی در ایران صورت گرفته‌اند را می‌توان به صورت ذیل برشمرد: ۱- ساخت صومعه ۲- انجام معجزات پیامبرگونه ۳- ترغیب مردم

¹ Olef Hansen

² Sundermann

³ Sims-Williams

برای گرویدن به دین مسیحی ۴- برقراری ارتباط با حاکمان و اشراف‌زادگان وقت به منظور دریافت مساعدت آنها بر اساس درمانگری ۵- انتخاب زبان پارسی به عنوان زبان صومعه پارسی‌زبانان در ارجان پارس و آزاد گذاشتن پارسی‌زبانان برای استفاده از این زبان برای دعا و نیایش.

از میان اقدامات این قدیس سریانی که در بردارنده اطلاعات تاریخی، اقتصادی و فرهنگی آن زمان ایران هستند و هم در متن سغدی و نیز در متون دیگر به خصوص متون سریانی موجود ذکری از آنها به عمل آمده‌است، دو موضوع جالب توجه مدنظر پژوهشگران قرار گرفت که بنا به برخی شواهد به نظر می‌رسد بیشتر با پیشینه دینی، فرهنگی و زبانی ایرانیان در ارتباط باشند. این دو موضوع عبارتند از: ۱- ارتباط راهبان مسیحی، از جمله یوحنا دیلمی، با حاکمان و اشراف‌زادگان ۲- زبان صومعه پارسی‌زبانان و وضعیت زبان پارسی در آن برهه زمانی، که در این پژوهش مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۱-۱- روش پژوهش

شیوه جمع‌آوری اطلاعات این مقاله به روش کتابخانه‌ای است. این پژوهش دارای، چکیده، مقدمه، حرف نویسی و ترجمه متن سغدی، توضیحات و بررسی‌های مربوط، نتیجه، فهرست منابع به فارسی و انگلیسی است. تلاش پژوهشگران بر آن بوده تا جایی که نحو زبان فارسی اجازه می‌دهد ترجمه به صورت تحت‌اللفظی صرفاً از روی متن سغدی باشد. البته شایان ذکر است که در ترجمه فارسی متن سغدی، تعدادی از واژه‌های پیشنهادی سیمز ویلیامز در ترجمه انگلیسی وی که احتمالاً برگرفته از متون سریانی موجود هستند، در علامت () استفاده شده است. واژه‌ها و عبارات موجود در علامت [] شامل معادل یا معادل‌های دیگر واژه‌ها و عبارات‌ها و همچنین ترجمه‌های روان‌تر به منظور درک بهتر خواننده است که توسط پژوهشگران اضافه شده‌اند. در ترجمه فارسی از «فرهنگ سغدی» سرکار خانم دکتر قریب و «دستنامه سغدی» سرکار خانم دکتر زرشناس استفاده شده است. همچنین، نشانه‌های بکار رفته در این مقاله عبارتند از:

ن.ک. نگاه کنید

() تعداد اندکی از واژه‌های پیشنهادی سیمز ویلیامز در متن ترجمه انگلیسی

[] واژه ها، عبارات، ترجمه یا توضیحات افزوده شده توسط پژوهشگران

H متن سریانی معروف به Harvard Syr.38

C متن سریانی معروف به Cambridge Add.2020

n. note = یادداشت پاورقی

R Recto = روی صفحه

V Verso = پشت صفحه

۱-۲- پیشینه پژوهش

تاکنون ترجمه و تحلیلی از متن سغدی، شرح احوال یوحنا دیلمی، به زبان فارسی ارائه نشده است. شایان ذکر است که متون مختلفی از شرح حال و زندگی یوحنا دیلمی از قرن نهم میلادی به بعد به زبان‌های گوناگون از جمله، سریانی، عربی، اتیوپی موجود هستند که برخی از آن‌ها به زبان‌های انگلیسی یا آلمانی ترجمه شده‌اند و یا مورد تفسیر و تحلیل قرار گرفته‌اند. ضمناً، شایان ذکر است که به دو موضوع مورد بحث در این مقاله نیز منحصرأ در متون پارسی و غیرپارسی پرداخت نشده است، اما در برخی منابع به صورت پراکنده این موضوعات انعکاس داشته‌اند که این مقاله به بررسی برخی از آنها نیز پرداخته است.

۲- بیان موضوع

۲-۱- رابطه راهبان مسیحی با حاکمان، صاحب‌منصبان و اشراف‌زادگان

در دوره ساسانی وضعیت مسیحیان با فراز و نشیب‌های فراوانی همراه بوده است. در این دوران، آنها در اکثر مواقع مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند و در برخی اوقات نیز از سوی طبقه حاکم در مورد آنها سیاست تسامح اتخاذ می‌شد. به نظر می‌رسد آزار و اذیت

مسیحیان دو دلیل عمده داشت: ۱- تحریک شاهان ساسانی توسط موبدان زردشتی مانند کرتیر که مسیحیت را خطری جدی می‌دانستند. ۲- تأثیر جنگ‌های ایران و روم و تیرگی روابط بین دو کشور (ن.ک.: یارشاطر، بیکرمان و همکاران، ۱۳۸۰: ۳۷۲). ظاهراً در میانه قرن پنجم میلادی و اواخر دوره ساسانی مسیحیان در آرامش نسبی به سر می‌بردند (ن.ک.: همان) که شاید یکی از دلایل آن، نسطوری شدن کلیسای ایران و ترغیب برخی شاهان ساسانی برای گرایش به این مذهب بوده است (ن.ک.: میلر، ۱۹۳۱: ۲۹۸-۳۰۰). در کتاب *تاریخ ایران* آمده است: «روی هم رفته مذهب نسطوری شاخه‌ای از مسیحیت بود، اگرچه این مذهب جنبشی بود که بهتر از همه توانست با آیین زردشتی سازش کند» (یار شاطر، بیکرمان و همکاران، ۱۳۸۰: ۳۹۱). با این وجود همانگونه که میلر نیز به آن اشاره کرده است: «گرچه بسیاری از متنفذین ایران تا قرن ششم میلادی مسیحی شدند ... هنوز مذهب زردشت از مسیحیت قوی‌تر بود» (میلر، ۱۹۳۱: ۳۰۹-۳۱۰). پس از استیلای اعراب و اسلام بر ایران، اعراب رفتاری مسالمت‌آمیز با مسیحیان داشتند و به نظر می‌رسد که زردشتیان و دین زردشتی دشمن مشترک آنها بودند (ن.ک. همان: ۳۱۹). بنابراین، برخی مسیحیان حتی در دوران اموی و عباسی دارای نفوذ بسیار در دربار حاکمان بودند (ن.ک.: ایازی، میرصانعی، ۱۳۹۰: ۸۴).

رابطه‌ای که بین طبقه حاکمان و اشراف‌زادگان با مسیحیان و راهبان مسیحی در دوره ساسانی پدیدار شده بود، در دوران بعد از نفوذ اسلام به ایران نیز ادامه داشت و یکی از جنبه‌های آن بر اساس علم درمانگری [و یا شاید درمانگری از طریق معجزه] بود که مسیحیان در آن تبحر داشتند. در این رابطه که هر دو طرف از آن منتفع می‌شدند، بدین صورت بود که راهبان با ارائه درمانگری برای حاکمان، اشراف‌زادگان، ثروتمندان و یا اعضای خانواده آنها و در نهایت شفا بخشیدن به آنها، نیازهای مالی را برای ساختن صومعه و اماکن مقدس بر طرف می‌کردند و در نتیجه موجبات گسترش بیشتر مسیحیت را فراهم

تأملی بر دو نکته در «شرح احوال یوحنا دیلمی» به زبان سغدی ۲۲۵

می‌آوردند. در کتاب تاریخ سیرت^۱ به این موضوع با عنوان «ابنیه‌های رهبانی و طبقه اشراف ایرانی» اشاره شده که قابل ملاحظه است. آنگونه که از متن این مطلب دریافت می‌شود این است که رابطه بسیار نزدیکی بین طبقه اشراف ایرانی و راهبان وجود داشته است و تعداد زیادی از آنها توسط همین راهبان تغییر دین داده شده‌اند. همچنین برخی از این اشراف در قبال دریافت معجزه برای شفا، به خیرین اصلی کلیسا بدل شده بودند و از راهبان حمایت می‌کردند (ن.ک.: Wood, 2013: 163). در متن سغدی یوحنا دیلمی که اکثر رویدادهای آن در زمان عبدالملک بن مروان (۷۰۵-۶۴۶ م) حاکم اموی اتفاق افتاده است، این نوع رابطه انعکاس داشته‌است. در بند E26/12V سطرهای ۳۱ تا ۳۷ آمده‌است:

۳۱	](xyp)Θ(')[wnt	خداوندگار [صاحب]
۳۲	](...) [] šn 'nyys(q)[m't	آن‌ها را می‌آورد
۳۳	]•[γ]wmr' dštyc[	بنای صومعه
۳۴	](t) (b)ws(t)n..qy p(n)t •[	بوستان.. که نزدیک (بود)
۳۵	](r)wγ](n) m(d)'w sry.. 't 'nc(y)[r	روغن مالید بر سر(او) .. و انجیر
۳۶	]t m(γ)dmyšt w(n)t'.. 't w'[	درختان میوه.. و
۳۷	]•n xš'wn(d)'rty bž'xwty'(pyd)['](r)[	از برای [به خاطر] دردمندی [پیشانی] فرمانروا

بند فوق، متأسفانه افتادگی بسیار دارد و برخی واژه‌های آن توسط سیمز ویلیامز با توجه به متون سریانی موجود بازسازی شده است، اما همانطور که وی نیز با تردید بیان داشته، این بند در رابطه با باغی است احتمالاً متعلق به زنی ثروتمند که یوحنا با مالیدن روغن

¹ The Chronicle of Seert

بر سرش او را درمان می‌کند و زن باغ را برای ساختن صومعه اهدا می‌کند (Sims-Williams, 2015:95). همچنین، در بند E26/12R سطرهای ۳۱ تا ۳۷ که به حدس و گمان سیمز ویلیامز احتمالاً گفتگویی بین یوحنا و نماینده حاکم اموی است، درباره مجوزی است که عبدالملک به یوحنا دیلمی برای ساختن صومعه در ارجان پارس می‌دهد، پس از آنکه یوحنا دختر یا پسر عبدالملک را شفا می‌بخشد (ن.ک. id:93). در متن سغدی آمده است:

۳۱	](•c)n•[	از
۳۲	]yt.. 't(š)y() []•[	و به او [از آن او]
۳۳	'y](š) tyw ZY cw pty[r]n[	که هستی تو و به چه علت
۳۴	](γ)b.d'.. qt ms[	عبدالملک؟.. که باز
۳۵	s](qw)' m mdy cn xšywny t(w)['	(ربان گفت:) من هستم.. اینجا از جانب شاه تو [علیحضرت]
۳۶	](q)t 'ysyq'n tyw d'm' pr(w..) •[	خواهید آمد شما به همراه من
۳۷	](š)t xw(d)'w'.. ZY w'nw w'b()[	ای خداوندگار و او گفت

داستان درمانگری فرزند عبدالملک در متون سریانی H و C به صورت نسبتاً کامل آمده است (ن.ک. Brock, 1982:148-149, 165-166, n.65). که به نظر پژوهشگران شفابخشی از طریق معجزه‌ای پیامبرگونه است و بدین ترتیب، یوحنا مجوز ساختن صومعه و تأمین مالی آن را از عبدالملک می‌گیرد و راهی ارجان پارس می‌شود. یوحنا دیلمی در آنجا اقدام به ساخت صومعه‌ای می‌کند که روایت آن در بند E26/12R آمده است:

سطر	Recto	ترجمه
۱	't cn nht[] knθy 't '(yny) byrw šyr zpry' qyn m't [wyny]	و از شهر نیهاط ^۱ و این بیرو ^۲ بسیار محترم بود.
۲	hcyc xwr's'n xmyry pyrm-s'r.. 't šw p'txš'wn m'[t]	در پیش حجاج، امیر خراسان.. و او را حکمرانی بود
۳	pr ctf'r qyr'(n) dqlθ rwt. 't pr bt' 'wt'qt.. ZY pr (m)[γwn]	بر چهار کران [جهت] رود دجله و بر هفت سرزمین.. و بر همه
۴	xwzys'tny 'tpr hwl(y)θ mzt'(t)y bwt.. 't prsyh' wyn[y]	خوزستان و بر نواحی هولت ^۳ [منصوب شده] است.. و پارسی ^۴
۵	(b)r'ty fš'm pr xš'wnd'ry' qw 'rg.n s'r.. rty šw []	برادرش [برادر او] را فرستاد به [برای] فرمانروایی به ارجان.. و او را
۶	pcyyznt s't 'rg.. ny mrtxmyt pr mzyx pθfrw 't(pr)[mzyx]	پذیرا شدند همه مردمان ارجان به بزرگ احترام و به بزرگ
۷	(zpry)'q.. 't tys qw k(n)θ s'r.. 't n(y)d pr xypθ xš'wny γ'(θ)[wq..]	افتخار.. و به شهر وارد شد.. و نشست بر تخت پادشاهی [حکمرانی] خویش

^۱ در متن سغدی "nht" یعنی "nht" نام یا مکان جغرافیای نامعلوم که در متون سریانی موجود نیامده است (Sims-Williams, 2015:93,223).

^۲ در متن سغدی "byrw" با آوانویسی "Bīrō" که در متون سریانی موجود نیامده است، نامی در ایرانی [میان] غربی که به صورت‌های "Wīrōy"، "Wīrō"، یا "Bīrōy" آمده است (Sims-Williams, 2015:92). همچنین برای توضیحات "byrw" (ن.ک.: Lurje, 2010:156). همچنین "Wīrōi" از بزرگان دربار شاه «موبد» در داستان «ویس و رامین» (ن.ک.: Justi, 1895:371).

^۳ در متن سغدی به صورت "hwl(y)θ" (HWLYT)، نام و مکان جغرافیای نامعلوم (Sims-Williams, 2015:68-69,215).

^۴ در متن سغدی "prsy.h" احتمالاً "parsīh". در متن سریانی "C" به صورت "PRSGY" به عقیده سیمز ویلیامز «الف یا ʿ» در واژه "PRSGY" صرفاً یک اشتباه است، در اصل "prsgy" است که به صورت "pārsāgī" تلفظ می‌شود. (برای توضیح بیشتر در خصوص این نام، ن.ک.: ibid:93. همچنین ن.ک.: Lurje, 2010:303).

۸	ZY wyspy' myΘ 'wzyntq wyny pyr(nm-) s' r 'wt' q(y) (x)šy(w)[nyt yty]	و همه روز در حضورش گرد می‌آمدند فرمانروایان نواحی و
۹	xwštrt.. 't štyq myΘy c'(nw 'wš)t(yt) m'tnt wyny pyr(n)m- (s)['r s't]	سرکردگان.. و سومین روز، هنگامیکه در حضورش جمع شده بودند همه
۱۰	'wt' qy mrtxmyt cn by'(ny)q x(wysmy)w' cnt(s.....)	مردمان نواحی از [با] شوق [اشتیاق] الهی فرستادند
۱۱	prsyh̄y pyrn-m-s' r..qt ''(yt..... s)wqb' r(.....)	به حضور پارسی.. و [که] آمده است.. راهبی
۱۲	žwxšqt' dn wyny prw zpřt ptr(y.. t.....)qw prsyh	شاگردانش به همراه او، پدری مقدس.. (آن‌ها گفتند) به پارسی:
۱۳	s' r qt xwny zpřt ptry γwmr' d(.....)	آن پدر مقدس صومعه‌ای (می‌سازد)
۱۴	c' nw pty(γ)wš prsyh[mw](n)w w' xš.. m('.....)	هنگامیکه شنید پارسی این سخن را..
۱۵	by' n(yq) fryšty f(ry)t('t)[..](ZY) ywny f' š' m	محبت [عشق] فرستاده الهی.. و بی‌درنگ فرستاد(دو نگهبان)
۱۶	rbn (s' r) šw ž(γγ)ry.. ZY[]rbn ptmwyty m'(t.....)	به سوی ربان باشد که او را فراخواند.. و ربان ملبس شده بود [پوشیده بود]
۱۷	pr(γ)ryqstn. w(dy qw 'rz)y s(n)g 'wx'ynt(q.....)	در معدن سنگ آنجا که کارگران سنگ می‌شکستند
۱۸	qw rbn s' r dywyΘ (d)w' (γ)' ryty xypΘ (w)' x(š.....)	(بازگو کردند) به ربان، آن دو نگهبان سخن خویش را
۱۹	žyrt p' š' y (pr)xypΘ fyq (••r'••)... ZY pry(p.....)	فوراً انداخت بر شانه خود.. و برد (با (او)

۲۰	't gywr(g)ysy.. ZY[xrt qw](prs)yh s'r.. (mγ)[wn	و گیورگیس ^۱ و رفت به سوی پارسی.. همه
۲۱	p]rw (s)'t xwš(t)rt[	همراه با همه سرکردگان

مطابق متن سریانی C، پس از شفای فرزند عبدالملک یوحنا نامه‌ای از حاکم عرب خطاب به حجاج که حاکم خراسان بود، می‌گیرد. وی حتی سرطان لاعلاج حجاج را که در متن فوق ملعون معرفی شده، شفا می‌بخشد (Brock, 1982: 167-168). آنگونه که از متن سغدی بند E26/12R مشخص است، یوحنا برای ساخت صومعه به ارجان فارس می‌رود و در آنجا به شخصی به نام «پارسی» که احتمالاً صاحب منصب ارجان است و از سوی برادرش «بیرو» به این منصب برگزیده شده، معرفی می‌شود. شایان ذکر است که نام بیرو در متون سریانی موجود نیامده است، اما نام پارسی در متن سریانی C به عنوان شخصی مسیحی آمده است که حامی مالی یوحنا در ساخت صومعه در پارس بود و حجاج وی را به عنوان امیر یا حاکم تمام ناحیه فارس برگزیده بود (ن.ک.: Brock, 1982: 170; Sims-Williams, 2015: 93). با اینکه بین متن سریانی C و متن سغدی تفاوتی در شخص تعیین کننده پارسی به امیری ناحیه فارس وجود دارد و این اختلاف احتمالاً به دلیل تفاوت در جزئیات منابع دو متن فوق بوده است و همچنین بنابه نظر سیمز ویلیامز متن سغدی ترجمه‌ای از منبع مفقود شده متن سریانی C و از هر متن سریانی شناخته شده درباره زندگی یوحنا دیلمی قدیمی‌تر و با جزئیات بیشتر است (ن.ک.: Sims-Williams, 2014: 132; Sims-Williams, 2015: 93) اما آنچه در متن فوق قابل ملاحظه است، وجود نام‌های ایرانی اشخاصی احتمالاً مسیحی یا نومسیحی است که در بعد از استیلای اسلام و اعراب صاحب منصب و دارای مقام بودند

^۱ در متن سغدی به صورت "gywr(g)ysy" (George)، نام شخص (Sims-Williams, 2015: 68-69, 213)

و راهبان را در راه رسیدن به هدفشان یاری می‌رساندند. مثال بارز این مساعدت و یاری را می‌توان در متن سغدی بند E26/12V مشاهده کرد:

ترجمه	Verso	سطر
باشد که در پادشاهی او باشند.. چنین قصد کرد [تصمیم گرفت] پارسی: «[پیش از]	[](•) wyny xš'w(ny) wbytynt.. w'nw ny(by)r prsyh qt pyrm	۱
مرا [برای من] به جایی [به آنجا] در سال (سال‌های) امارت خویش برسد».. و	[]t mn' qw s'r pryšt (xyp)Θ x(m)yry' srd.. ZY γwmr'	۲
او باید ساختمان صومعه را به اتمام رسانده باشد [باشد که او به اتمام رسانده باشد] در هر حکمی [از هر جهتی].. و بی‌درنگ فرمود	[dš]tyc 'y' my xw pr wyspw pšt'wn..yty ywny fr'm'y	۳
هیئت قضات را، باشد که اعلانی بفرستد به همه شهرها.. و اختیار [مجاز]	[q]w qzytw s'r qt pyrwc (r)xy pr mywn knΘ..yty p'txš'wn	۴
نباشد کسی که ساختمان بکند در هیچ جا [هیچ کس مجاز نیست که در هیچ جایی ساختمان بسازد].. و (نه) باشد که برند	[n]' b't ''dy m't dšt(y)c qwn't 'yc wy'qy.. 't brynt	۵
کسی حتی کارگری برای شخص دیگر.. بلکه باید [باشد که] به	[']('d)y (z)γ'm yw-my(n)c 'rzy qw nyw ''dy s'r.. yw'r qw	۶
کوه مام بروند.. و همه سرکارگران [مباشران] و مزدوران اجاره شده [استخدام شده]	[m']my (γr)w s'r brynt.. ZY s't z'wpt 't xy'rt m(r'z)t	۷
باید [باشد که] به آنجا شوند چنانکه بسازند صومعه ریان را.. و باز	('wt](s)'(r) šwynt w'nw qt dysynt wny rbny γwmr' .. 't ms	۸
چنین گفت به هیئت قضات: «از هر مکانی	[w'](nw w')b (qw) qzytw s'r.. qt cn wysp(n)' wy'qy	۹

۱۰	t.....t''.(w)yž qw t'm's'r stw mrt y qy.'rzy	جمع‌آوری کنید برای من یکصد مردی که کارگر
۱۱	(bn)t[.]w'(fy)d ms xy(d) qy sng 'wx'ynt.. ZY tym w'fyd	هستند.. به همان اندازه [به همان تعداد] آن‌های که سنگ می‌شکنند.. و باز به همان اندازه [به همان تعداد]
۱۲	[xyd qy) sng x)š(n)t.. (ZY)ms pnc's mrt y z'wpt ZY xy'rt yty	آنهایی که سنگ می‌کشند.. و همچنین پنجاه مرد سر کارگر و مزدور [دستمزدی] و
۱۳	t(y m)s sp'(s d)'rnt wyšnty pyrnms'r stw pnc's	همچنین [آنهایی که] خدمت می‌رسانند به حضور آنها، یکصد و پنجاه
۱۴	(.....qw) t'm' s'(r p)[n](cs)t(m)rt y.. (m)'(t)trnt	برای من پانصد مرد.. که رهسپار شوند
۱۵	[qw](m'm)y γrw (s'r)[..] ZY(d)ysnt (bn)[y γ]wmr'.. 't s('t xw)	به سوی کوه مام.. و صومعه ربان را بسازند.. و همه را
۱۶	(..... p)rx y z(y'm'm)q'n.. m'(yš)t x'nt pncst (mr)[t]y	پرداخت خواهیم کرد».. در واقع هستند پانصد مرد [گرد آمدند]
۱۷	(.....)ms n(yt)t (n'f)t dn wyšnty (prw ZY)'γ' (zn)t d(ys)t	همچنین مردمان دیگری به همراه آنها و [که] آغاز کردند ساختن را
۱۸	(..... Z)Y c'nw b'[](x)w x(wšmyq m')x.....	و هنگامیکه ششمین ماه بود
۱۹	[](.r)zy (dšt'')[](.r)zy (dšt'')	کارگران
۲۰	[dy]snt(.....)[dy]snt(.....)	ساختند

بند فوق رابطه یوحنا به عنوان راهب و سازنده صومعه و پارسی را به عنوان تأمین کننده مالی و حامی وی توصیف می‌کند. با وجود همکاری و تعامل بین راهبان و طبقه حاکم یا

اشراف، به نظر می‌رسد که گاهی اوقات این رابطه یا تعامل مورد حمایت و موافقت برخی اسقفان اعظم کلیسای سریانی شرقی نبوده است. در متن سغدی بندهای E26/13/R/V به این مورد اشاره شده است:

E26/13/R

ترجمه	Recto	سطر
و با تمثال مسیح و عود سوز	(Z)Y (m)šyḥ' ptq' r' prw. ZY bwd(b)[rn	۱
سینی‌ها و جام‌ها و همچنین هر چیز دیگری	pyl'syt ZY k'syt 't ms (cṯ)[n](yt)[t	۲
مورد نیاز بودند در صومعه .. هجدهمین (فصل)	γw'ncyqt m'tnt γwmr(y)'.. š(tt)[smyq	۳
از برای وقف [تقدیس] صومعه .. و همچنین	γwmry' qwdš' pyd'r.. (ZY)ms(•)[	۴
دلایل [علت‌ها] ربان، هنگامیکه آمد به ارجان	pt(yrn)t xw rbn c'(nw) '(y)s qw ('r)[g.n	۵
نامه‌ای (نوشت): به شمعون سر اسقف اعظم (از خادمش ربان)	(p)wsty (qw) yty (š)mγwn (myt)r'pw (1)[yt'	۶
در شهر.. و او؟ هیچ چیز	(knΘy) yty xw p(••••)y '(yc ny)[	۷
کامل شده است صومعه به کلی [صومعه به کلی تمام شده است]	(s)pty wb' [γ]wm(r)['](p)r s'(t)[	۸
به شمعون از ربان	(qw)šmγwn (s)' (r) [cn] rbn.. [	۹
به دست من	(pr mn)' d(s)t(w p.....)[	۱۰
وقف [تقدیس]	(qwdš')[.....][	۱۱

E26/13/V

سطر	Verso	ترجمه
۱	](br)'sq.. ZY 'frywn qwn' pr rbn. ZY	می برد (تحمل می کرد).. و آفرین کرد بر ربان و
۲	w'n](w w)'(b).. (q)t pr(y)myΘ fryn'	چنین گفت: «بدین گونه
۳	]šmγ(w)n..qt n' šw'.. ZY 'zw ms	شمعون (فرمود مرا) ..: «نرو [نشو].. و من نیز
۴	](mytr'pwly)t' s'[r]..qt frm'y'	به سر اسقف [سر اسقف را] (گفتم) «[اگر] فرمایی (نرو)
۵	].... 't (zw) cn tw' zpry'q pyd'r	و من از برای [به خاطر] احترام تو (نمی روم)
۶	qw](t)w' frm(')n zpry'q (s)r	به احترام فرمان تو
۷	](w')nw w'b qw wny s('r)	(ربان) چنین گفت به او [او را]:
۸	'ps)(qw)p'..qt cn mn' nyz'wry'	«اسقف.. از برای [به خاطر] من ضعیف [من نزار
۹	]mš(yh)'y.. 't zprt (w)'ty	مسیح.. و روح القدس
۱۰	].....)'yny γw(m)r(.....)	این صومعه
۱۱	cyw](yΘ pyd)'(r p)t'(wd)'r(y qw)	سپس [بنابراین] شما تحمل کرده اید به
۱۲	]..... ZY)'(γ)tyš[]	و آمدید
۱۳	traces	اثری ناچیز باقی مانده است.
...	Some lines missing	برخی سطرها افتاده است.

همچنین، در متن سریانی C آمده است که یوحنا با پاسخ تند شمعون مبنی بر ویرانی صومعه و اخراج وی از قلمرو اسقفی او مواجه می شود (ن.ک. Brock, 1982: 170).

سپس یوحنا از اسقفی دیگر به نام گیورگیس که به نظر می‌رسد جاثلیق نسطوری در دوره اموی در ایران بوده‌است (ولوی، یدالله پور و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۴۴)، دعوت می‌کند تا صومعه را وقف و تقدیس کند.

اما علت نپذیرفتن دعوت از سوی سراسقف شمعون برای وقف و تقدیس صومعه در ارجان فارس چه بوده است؟ شاید باید پاسخ آن را به تصمیم حجاج مرتبط دانست. زیرا «در زمان حکومت حجاج در عراق بین اسقفان نسطوری بر سر جاثلیق، اختلاف دامنه‌داری پیش آمد، به همین دلیل حجاج در مدت حکومت خود در عراق به آنان اجازه نداد تا جاثلیقی برای خود انتخاب کنند» (همانجا). با توجه به مطلبی که ارائه شد، شاید این برداشت پیش بیاید که اسقفان مسیحی از این موضوع ناراحت بودند و چون حجاج مجوز ساخت صومعه در ارجان فارس را به یوحنا داده بود، سراسقفانی همچون شمعون از وقف و تقدیس صومعه امتناع نمودند. اما شاید دلیل این عدم پذیرفتن دعوت فراتر از تصمیم شخصی مانند حجاج باشد، زیرا اختلافات داخلی کلیسای ایران موجب این تصمیم حجاج شده بود. به عقیده پژوهشگران، شاید بتوان دلیل عدم پذیرش دعوت را به پیشینه دینی و فرهنگی ایرانیان آن دوران نسبت داد. در همین رابطه، مثالی در کتاب تاریخ سیرت آمده است که قابل توجه می‌نماید (Wood, 2013: 167):

«گرچه صومعه‌ها باید حمایت‌های را که دریافت می‌کردند، کنترل کنند. [همچنین] باید میزان مشخصی از استقلال را از اعطا کنندگان‌شان تضمین می‌کردند. کتاب فرمانروایان^۱ واقع‌ای را از حدود ۶۶۰ م بازگو می‌کند که در آن شخصی به نام هوگیر^۲ آرزو داشت تا صومعه جدیدی بسازد، نه برای مقاصد دینی بلکه برای خودستایی و غرور. از آنجایی که او به مانند مردی نیک رفتار می‌کرد [تظاهری کرد]، نام صومعه را هوگیرآباد گذاشت، به روش مغانی که نژادش از آنها می‌آمد. اما، آها^۳ سر اسقف مرگا^۴ و سر کرده صومعه قبلی، از وقف و تقدیس صومعه و [همچنین] آوردن راهبان و کتب خود به آنجا خودداری نمود و می‌گفت: «خانه هوگیر آباد ویران شد، در حالیکه هنوز نو است».

¹ *The Book of the Governors*

² Hugair

³ Aha

⁴ Marga

تأملی بر دو نکته در «شرح احوال یوحنا دیلمی» به زبان سغدی ۲۳۵

همچنین، لازم است که اختلافات عقیدتی فاحش بین پیشینه دینی ایرانیان، یعنی دین زردشتی با مسیحیت در نظر گرفته شود. در کتاب *تاریخ ایران* به نقل از کتاب «شکند گمانیک ویزار» متعلق به قرن نهم میلادی اینگونه بیان شده است (پارشاطر، بیکرمان و همکاران، ۱۳۸۰: ۳۸۴):

«انتقاد زردشتیان بویژه معطوف است به خداوند مسیحیان که آفریدگار همه چیز است، یعنی حتی آفریده‌ای اهریمنی مانند مار که البته یکسره زیان‌آور است، و دعوی اینکه خداوند از زنی زمینی زاده شده، دامنش از آلودگی پاک نبود و سرانجام بردارش کردند و کشتند».

۲-۲- زبان صومعه و نگاهی مختصر به وضعیت زبان پارسی در این برهه زمانی

پس از ساخت اولین صومعه در ارجان فارس توسط یوحنا، اختلاف و منازعه بر سر زبان دعا و مناجات در صومعه بین راهبان پارسی‌زبان و سریانی‌زبان به‌وجود می‌آید (Sims-Williams, 2015:100) که در متن سغدی E26/16/R شرح آن آمده‌است:

سطر	Recto	روی صفحه
۱	] rbn.. w(')[byrm ZY wyšnty	ربان (دathan) ^۱ ابیرام ^۲ و ایشان
۲	]...yt "•[(•)qy []t pr mwš'	که بر موسی
۳	]•[]tms (my)šnt w'(nw)w'(b)nt yw qw db(tyq)[]	و نیز اینها چنین گفتند با یکدیگر:
۴	[s]('r..[dylw]m'(y)q mrt y qy cn (d)wr (z)'y ''[yt]	مردی دیلمی را [برای مرد دیلمی] که از سرزمین دور آمده است

^۱ "dΘn" (Dathan). نام شخص. (Sims-Williams, 2015:80-81,210).

^۲ "byrm" (Abiram). نام شخص. (Sims-Williams, 2015:80-81,19).

۵	qt(q)t' q[wn'] (.....)cymyΘ xw'n γwmr(')pr γw(')[my]	که می‌توانسته [که بتواند] بدین سان صومعه بسازد در غریب [بیگانه]
۶	z'y.. ZY m'wyž (m)'(n)t br'trty.. c'f sq'tryqs(t)[r m'x]	سرزمینی..و گرد آورد این برادران را.. چقدر [به چه اندازه] بیشتر [سزاوارتر] برای ما
۷	qy cym(y)Θ 'wt'(qy'y)m'.. ZY 'w-zb'q(y)t..qt qt' (q)[wnym]-	که از این محل [سرزمین] هستیم.. و هم زبانان [هستیم].. پس خواهیم توانست بسازیم
۸	q'n m'x (m)[y](d γ)w(m)r(').. ZY ms pr 'wyž wy' (br')trty.. c'nw	صومعه‌مان را.. و نیز به گرد آوردن در اینجا برادران را.. (اینگونه صحبت می‌کردند) چون
۹	n](y) γ(r)bynt(q q)t by'nyq z'wr(qy)m't pr rbn..	نمی‌دانستند [آگاه نبودند] [از] نیروی الهی که بود در ربان
۱۰	] (m)s 'dΘn '(by)rm ny γrb(yn)tq mws' y (z)'wr. 'tcn	نیز داثان، ابیرام نمی‌دانستند نیروی موسی را. و از
۱۱	] (by)'rc(yq nm)'cy precy m'γ'(z)nt pc'w'qryt	بعد نماز عصر شروع کردند ستیزه‌گران (بحث)
۱۲	] (dn rbn)y prw.. c'nw ž'ynt γrft šxt' w'xšt	با ربان.. چنانکه گفتند بسیار سخنان سخت
۱۳	[m't py](t)'wt b't xw rbn.. ZY xw rbn pr xwsnty' pt'wd'rt.. 't	که بی‌تاب شود [مأیوس شود] ربان.. و ربان با خرسندی تحمل کرد.. و
۱۴	[](šy) pdy' n[y]s(t)y m't 'stp(nw)s pr (m)[z]yx wyšn ZY yp'q.. ZY w'n(w)	در [زیر] پای او نشسته بود استپانوس با بزرگ آشفتگی و خشم.. و چنین
۱۵	[](w)'b q(w rbn)s'r(..) 'y 'mbst-(ryž)' m's' (q)t ny py(z)n	گفت ربان را [به ربان]: «ای پیر آرزو زمین خورده [نگون بخت] اگر نزنم [مگر نزنم]
۱۶	]p(r)tw' yqry.. m't q[w]'yqwn (p)rm fr'wc(y)	بر جگرت.. که هرگز فراموش [نکنی]

۱۷	][...[](t)mr(ty)[]'z(w)[]•(q)wn'm x't..	مرد ؟ من انجام خواهم داد»
۱۸	][...[](w)xrt[.. ZY qw ywn (m)xz	رفت.. و فوراً برخاست و به
۱۹	]šwq...[]ZY m'nwq	سکوت و مانند
۲۰	](x)w'•[]t(y)t..qwr()ny..	کور نه [کور نیستم]
۲۱	](r)w.. w'(n)w(w)' byntq (q)w	چنین می گفتند به (ربان)
۲۲	xy](pΘ) byy (c...)[](qy)' []	خداوندگار خویش؟

در ابتدای بند مخالفان سریانی زبان یوحنا و رهبر آنها به نام استپانوس به مخالفان حضرت موسی یعنی داثان و ابیرام و یوحنا دیلمی نیز، به طور اغراق آمیزی، به حضرت موسی با قدرت الهی تشبیه شده‌اند (ibid:100). در ادامهٔ بند، از آنجایی که صومعه در قلمرو پارس بوده است، پارسی زبانان زبان پارسی را برای دعا و نیایش سزوارتر می‌دانستند. در متن سریانی H بدون نام بردن از مخالفان یوحنا دیلمی، به موضوع اختلاف پارسی‌زبانان و سریانی‌زبانان بر سر زبان مناجات اشاره شده است که در آن پارسی‌زبانان خواستار اجرای مراسم عبادت به زبان خود بودند، زیرا آنها در قلمرو پارس می‌زیستند و از طرف دیگر سریانی‌زبانان اظهار می‌داشتند که پدرشان [یوحنا دیلمی] سریانی‌زبان است و مراسم دعا باید به زبان آنها باشد. به علاوه، آنها نمی‌دانستند که مراسم را چگونه با زبان پارسی برگزار کنند. هنگامیکه یوحنا مشاهده کرد که اختلاف بین دو طرف بالا گرفت، آنها را آرام کرد و سپس وحی از جانب خداوند آمد که به وی دستور داد تا صومعهٔ دیگری کاملاً به مانند همین صومعه در طرف مقابل رودخانه برای پارسی‌زبانان بسازد (Brock, 1982: 150-151). مورد قابل ملاحظه در بند سغدی فوق، موضوع زبان پارسی در آن برههٔ زمانی است که مطمئناً زبان کلیسای سریانی شرقی نبوده است و به همین دلیل احتمالاً مخالفت راهبان سریانی‌زبان را برانگیخته بود. در همین

رابطه، مطلبی در کتاب *تاریخ سیرت* آمده است که قابل توجه و تأمل می‌نماید. در این کتاب آمده است (Wood, 2013: 168):

«شرح زندگی یوحنا دیلمی در دهه ۷۱۰م طی حکمرانی عبدالملک توصیف می‌کند که چگونه این قدیس کلیساهای متعددی را در دیلم، ناحیه کوهستانی و نیمه گرمسیری جنوب دریای مازندران و در پارس می‌سازد. وی اولین صومعه را برای استفاده پارسیان به همراه سریانی‌ها می‌سازد، جای که راهبان بر سر تفاوت زبانی مشاجره می‌کنند. زبان پارسی میانه در حقیقت به عنوان یک زبان میانجی برای نوشته‌ای مسیحی از قرن پنجم میلادی استفاده شده بود. ^۱ جاب^۱ از ریو/ردشیر^۲ یار [همقطار] ابراهیم از نتپر^۳ ترجمه‌های قوانین صومعه را برای استفاده در پارس و در میان مسیحیان هندوستان آماده کرده بود. اما برای این نویسنده شرح حال قدسین، مسئله زبان به نظر مشکلی [مانعی] بوده است که نیازمند رسیدگی بود [باید برطرف می‌شد] و همچنین [موضوع زبان یا فائق آمدن بر آن] نشانه‌ای بود از موفقیت مبلغین کلیسا. این موضوع خود ممکن است به یک میزان [نرخ] قابل توجه در تغییر دین سریع‌تر پارسی‌زبانان در قرن هفتم اشاره کند، زمانی که فاتحان عرب قسمت اعظمی از اعتبار زردشتی‌گری را از بین برده بودند. بطور یکسان، این میزان سریع تغییر دین ممکن است مبلغین دینی مانند یوحنا را برانگیخته باشد تا خودشان را با انتظارات نومسیحیان وفق دهند که این موضوع برتری [امتياز] زبان پارسی را در جامعه مسیحی توجیه می‌کند [توضیح می‌دهد]. در عراق و حتی بیشتر در پارس، دیلم و یا آسیای مرکزی، زبان و فرهنگ پارسی وضعیت انتقالی [از مرحله‌ای به مرحله دیگر] داشت. زبان پارسی، زبان غیر بود که جذب آن در مسیحیت به عنوان نشانه‌ای از قدرت دین معرفی می‌شد، اما سخنورانش آداب [رویه‌های] مغایر را آورده بودند که از ازدواج با محارم و قوانین بنیادی زردشتی‌گری [گرفته] تا اساطیر زمان باستان و ارزش‌های یک اشراف سالاری مادی متفاوت بود [در این راستا قرار می‌گرفت]. شریف‌زادگان پارسی ممکن است از مهمترین خیرین صومعه‌ها بوده باشند، اما نویسندگان شرح حال

¹ Job

² Revardeshir

³ Netpar

تأملی بر دو نکته در «شرح احوال یوحنا دیلمی» به زبان سغدی ۲۳۹

انبیا و قدیسین نیز ممکن است که زبان پارسی را به عنوان زبان شیطان تصور کرده باشند....»

بنابر روایت فوق، زبان فارسی میانه به عنوان زبان میانجی برای نوشته‌های مسیحی از قرن پنجم میلادی، یعنی از زمان ساسانیان مورد استفاده قرار می‌گرفته است. میلر نیز در کتاب خود آورده است (میلر، ۱۹۳۱: ۲۸۵):

«ابتدا انجیل به زبان سریانی که زبان ادسا و آریل باشد در ایران موعظه می‌گردید. بعدها هم گرچه بسیاری از ساکنین بین‌النهرین و ایران پهلوی زبان بودند، همین زبان رسماً در کلیساهای ایران معمول گردید. ولی کتب و سرودهای بسیاری برای مسیحیان ایران به زبان پهلوی نوشته شد. احتمال می‌رود که کتاب مقدس هرگز به زبان پهلوی ترجمه نشده و ترجمه سریانی آن در همه جا مورد استعمال می‌گردیده است.»

ابن‌مقفع نیز در خصوص وضعیت زبانی ایران در پایان دوره ساسانی عنوان کرده است که «ایرانیان پنج زبان دارند: پهلوی که زبان سرزمین فهله است، یعنی ماد قدیم یا جبال مسلمانان، دری، زبان پایتخت (تیسفون یا مداین)، پارسی، زبان موبدان و علماء، سریانی که در سواد بدان تکلم می‌کنند، و خوزی که در خوزستان رایج است» (زرین‌کوب، مطهری و همکاران، ۱۳۷۹: ۵۱۴؛ همچنین، ن.ک.: رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۱۶۱). شایان ذکر است که ابن‌مقفع لفظ پارسی را برای فارسی میانه به کار می‌برد، همانگونه که در روایت کتاب سیرت نیز از لفظ زبان پارسی استفاده شده بود و به نظر می‌رسد که مقصود از آن زبان فارسی میانه است.

اما از نظر نباید دور داشت که در همین دوران یعنی پایان دوره ساسانی، غیر از زبان فارسی میانه که زبان نوشتاری و رسمی و اداری بود، زبان دری نیز به عنوان زبان گفتاری به کار می‌رفته است (ن.ک.: زرین‌کوب، مطهری و همکاران: همانجا؛ رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۱۶۳). همچنین، درباره سرنوشت زبان فارسی میانه اینگونه عنوان شده است که «در طی دو قرن اول اسلامی واسطه بیان نوشتاری و ادبیات ایران دو زبان با اهمیت

نابرابر بودند که یکی روبه‌زوال می‌رفت و دیگری سر به‌فراز داشت، یکی فارسی‌میانه (به نام پهلوی) و آن دیگری عربی بود» (زرین‌کوب، مطهری و همکاران، ۱۳۷۹: ۵۱۷).
با اینکه مطابق متن فوق، زبان فارسی میانه رو به زوال بود و حدود اواخر قرن هفتم میلادی در غرب و حدود نیمه قرن هشتم میلادی جای خود را به عنوان زبان اداری به عربی داد، اما این زبان «که از سوی ایرانیان نومسلمان رها شده بود، تنها در میان زردشتیان، خاصه- شاید حتی منحصرأ- در میان موبدان که متولیان فرهنگ قدیم بودند همچنان به حیات خود ادامه داد» (همانجا).

با توجه به توضیحاتی که پیشتر آمد، دو فرض درباره زبان پارسی‌زبانان آن دوران در ناحیه ارجان فارس محتمل است. فرض اول اینکه، زبان مورد مناقشه بین راهبان سریانی‌زبان و راهبان پارسی‌زبان را زبان فارسی‌میانه بدانیم، یعنی زبان رسمی و اداری ایران که تاریخ زوال و جایگزینی آن با زبان عربی در غرب ایران تقریباً در زمان حکمرانی عبدالملک بن مروان (۶۸۵-۷۰۵م) حاکم اموی و سردار وی حجاج است (ن.ک.: رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۱۶۲-۱۶۳) که شرح احوال یوحنا دیلمی نیز در همین بازه زمانی اتفاق افتاده‌است؛ بنابراین شاید بتوان نتیجه گرفت که راهبان پارسی‌زبان سابقاً زردشتی که به کیش جدید گرویده بودند، با پیروی از سنت دینی و زبانی خود درصدد حفظ زبان فارسی‌میانه در عبادات و مراسم صومعه پارسی‌زبانان بودند. فرض دوم اینکه اگر پارسی‌زبانان نومسیحی مانند ایرانیان نومسلمان زبان فارسی‌میانه را در آن دوران رها کرده باشند، شاید این نتیجه حاصل شود که از سنت پیشین دینی خود یعنی زردشتی‌گری در استفاده از زبان فارسی‌میانه پیروی نکردند و زبان مورد مناقشه راهبان، زبان فارسی دری بوده که زبان گفتاری و شفاهی آن دوران به حساب می‌آمد. با اینکه هر دو فرض به عقیده پژوهشگران محتمل می‌نماید، به قطعیت نمی‌توان درباره آنها اظهار نظر نمود؛ گرچه شاید فرض اول به خاطر موقعیت جغرافیایی صومعه در ارجان فارس و استفاده از زبان فارسی‌میانه به عنوان زبان دین زردشتی محتمل‌تر به نظر برسد. اما فرض دوم را نیز بر اساس برخی شواهد ارائه شده درباره زبان فارسی‌دری به عنوان زبان مشترک و

گفتاری که پیشتر درباره آن سخن گفته شد و در ادامه نیز بیان خواهد شد، نمی‌توان غیر محتمل دانست. رضایی باغبیدی به نقل از آفنان^۱ بیان داشته‌است که «پیدایی زبان دری احتمالاً در سده پنجم میلادی و در نتیجه انتقال فارسی میانه گفتاری به نواحی شرقی شاهنشاهی ساسانی و آمیختگی آن با زبان‌هایی چون پارتی بوده است» (همان: ۱۶۲). اما برخی مانند «تدین» با مطالبی مانند نقل قول فوق مخالفت کرده و ضمن نقد نظریات برخی محققان و مورخان که فارسی دری را در آن روزگار لهجه‌ای رایج در سرزمین‌های شرقی ایران دانسته‌اند، اینگونه نتیجه گرفته‌است که «فارسی دری لهجه یا گویشی محدود و منحصر به چند ناحیه از خراسان نبوده است» (تدین، ۱۳۸۹: ۱۴). وی در ادامه آورده است (همان: ۱۵):

«از نوشته‌های جغرافی‌دانان دوره اسلامی که به گونه‌های زبان فارسی در شهرهای مختلف در شرق و غرب، در سده‌های آغازین دوره اسلامی اشاره کرده‌اند و همچنین بدست آمدن نخستین مجموعه‌های شعر فارسی دری در سیستان برمی‌آید که فارسی دری در بخش‌های وسیعی از ایران آن روزگار حتی تا بخش‌هایی از عراق امروزی رواج داشته‌است».

با توجه به این مطلب که «دری همواره مترادف پارسی نیست. پارسی نامی عمومی برای همه زبان‌های ایرانی و در واقع به معنی ایرانی نیز بوده است. از این‌رو، دری همیشه پارسی است، اما پارسی الزاماً دری نیست» (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۱۶۳)، از نظر پژوهشگران آنچه در کل با اهمیت می‌نماید این است که نومسیحیان ایرانی با لحاظ کردن پیشینه زبانی خود، یعنی زبان پارسی [حال فارسی میانه یا فارسی دری] در صدد حفظ آن در مراسم و مناجات دین جدید بودند که این نگرش و اقدام آنها نه تنها منجر به ادامه حیات زبان پارسی گردید، بلکه زبان پارسی در صومعه ارجان جایگزین زبانی غیرایرانی شد که یکی از شاخصه‌های مهم کلیسای سریانی‌زبان شرقی به حساب می‌آمد.

¹ Afnan

از طرف دیگر، نقش یوحنا دیلمی در این جایگزینی و پذیرفتن زبان پارسی در مناجات مسیحی را نمی‌توان نادیده گرفت. وی به خاطر رضایت نوکیشان و احتمالاً به منظور ترغیب بیشتر مردم برای گرویدن به دین مسیحی و با اینکه رهبری والامقام در کلیسا بود، با سنت‌شکنی و با وجود مخالفت‌های متعدد، زبان غیر یعنی پارسی را برای پارسی‌زبانان، زبان مراسم و مناجات صومعه نمود و حتی صومعه‌ای جداگانه برای آنها برپا کرد.

۳- نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که این پژوهش بدست می‌دهد این است که رابطه‌ای که از جنبه درمانگری بین طبقه حاکم یا اشراف زادگان با راهبان مسیحی از دوره ساسانی آغاز شده بود و بعد از اسلام نیز ادامه داشت، رابطه‌ای بود که دو طرف از آن سود می‌بردند. در این رابطه که متن سغدی شرح احوال یوحنا دیلمی و همچنین متون سریانی موجود بیانگر آن هستند و در زمان عبدالملک بن مروان، حاکم اموی، و سردار وی حجاج رواج داشته‌است، راهبان مسیحی همچون یوحنا در قبال ارائه درمانگری که مسیحیان در آن زبانزد بودند، امتیازات اقتصادی و مالی دریافت می‌کردند که در بسط و گسترش دین مسیحیت در ایران تأثیرگذار بود. گرچه، این رابطه در برخی مواقع از سوی رهبران کلیسای مسیحی شرقی به دلیل برداشت و ذهنیت نامناسب از پیشینه دینی و فرهنگی ایرانیان و همچنین به دلیل ناهمگونی اصول دین مسیحی با دین سابق ایرانیان یعنی زردشتی، مورد سرزنش و مخالفت قرار می‌گرفت؛ اما راهبانی مانند یوحنا برای پیشبرد دین مسیحی در جامعه آن زمان و تغییر دین مردم ایران این مخالفت‌ها را نادیده می‌گرفتند.

موضوع دیگر، موضوع زبان پارسی بود که احتمالاً به دلیل مقاومت‌های سخنوران آن به روش‌های مختلف در برابر زبان‌های غیر مانند عربی یا سریانی در آن دوران یعنی در دوران بعد از اسلام و حکومت اموی هرگز نشکست و همانطور که در متن سغدی و حتی متون سریانی موجود از شرح احوال یوحنا انعکاس یافته، با اصرار سخنورانش زبان

تأملی بر دو نکته در «شرح احوال یوحنا دیلمی» به زبان سغدی ۲۴۳

صومعه پارتی‌زبانان در ارجان گردید، در صورتی که زبان دعا و نیایش کلیسای مسیحی شرقی به حساب نمی‌آمد و بنابراین مخالفانی از این بابت داشت. اما نکته قابل توجه، همانگونه که گفته شد، ایستادگی و مقاومت پارتی‌زبانان ایران و به خصوص منطقه پارس برای حفظ این زبان و در نتیجه ابقاء سنت و پیشینه فرهنگی و زبانی ایران بود که احتمالاً تأثیرات خود را بر دین جدید یعنی مسیحیت در آن زمان نیز گذاشته بود. آنچه می‌توان اظهار داشت این است که زبان پارسی با وجود ناملايمات بسیار اما در مقابل با تلاش و همت سخنورانش همواره بار سنگین پیشینه فرهنگی، دینی و زبانی ایرانیان را به دوش کشیده است.

کتابنامه

اصطخری، ابواسحق ابراهیم (۱۳۴۰). *مسالك و ممالك*. به کوشش: ایرج افشار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ایازی، سید محمد علی؛ میرصانعی، محمدعلی (۱۳۹۵). «تعامل مسیحیان با حاکمان مسلمان در عصر اموی و اوایل عباسی». *پژوهشنامه تاریخ*. سال دوازدهم، ۴۵، صص: ۸۳-۱۰۶.

البلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۴۶). *فتوح البلدان*. ترجمه: دکتر آذرتاش آذرنوش. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

تدین، مهدی (۱۳۸۹). «فارسی دری». *پژوهشهای زبان و ادبیات فارسی*. ۴ (پیاپی ۸)، صص: ۱-۱۶.

رضایی باغبیدی، حسن (۱۳۸۸). *تاریخ زبانهای ایرانی*. چاپ دوم. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

زرشناس، زهره (۱۳۹۰). *دستنامه سغدی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زرین کوب، عبدالحسین؛ مطهری، مرتضی و همکاران (۱۳۷۹). *تاریخ ایران: از ظهور اسلام تا آمدن دولت سلجوقیان، از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان*. جلد چهارم. مترجم: حسن انوشه. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

قریب، بدرالزمان (۱۳۸۳). *فرهنگ سغدی*. تهران: انتشارات فرهنگان.

میلر، و.م. (۱۹۳۱). تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران. ترجمه: علی نخستین. آلمان: آوگوست پریس در لیپسگ.

ولوی، علی محمد؛ یدالله پور، مریم و همکاران. (۱۳۸۹). «مناسبات خلفای اموی با مسیحیان ذمی و نقش آنان در پیشرفت علوم مسلمانان». تاریخ در آینه پژوهش. سال هفتم، ۳، صص: ۱۲۵-۱۶۲.

یارشاطر، احسان؛ بیکرمان، الیاس جوزف و همکاران. (۱۳۸۰). تاریخ ایران: از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان. جلد سوم، قسمت دوم. ترجمه: حسن انوشه. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

Brock, Sebastian P. (1982). "A Syriac life of John of Dailam". *Parole de L'orient*, 10. 1981-1982, pp: 89- 123.

Justi, F. (1895). *Iranisches Namenbuch*. Marburg: N.G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.

Karlsson, Jonas (2020). "The Arabic Life of John of Dylam". *Patristic Literature in Arabic translations*. Ed. B. Roggema, A. Treiger. Leiden / Boston: Brill (E-Book).

Lurje, Pavel, B. (2010). *Personal Name in Sogdian Texts. Iranisch personennamenbuch*. Band II. Wien: OAW

Sims-Williams, N. (2014). "An Early Source for the Life of John of Dailam: Reconstructing the Sogdian Version". *Nāme-ye Irān-e Bāstān*. 12/1-2. pp:121-134.

Sims-Williams, N. (2015). *The Life of Serapion and other Christian Sogdian Texts from the manuscripts E25 and E26*. Turnhout. Belgium: Brepols.

Sundermann, W. (1976). "Ein Bruchstück Einer Sogdischen Kirchengeschichte aus Zentralasien?". *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. Redigit(ed.) J. Harmatta. 24/1, pp: 95-101. Budapest: AKADÉMIAI KIADÓ

Wood, Philip (2013). *The Chronicle of Seert*. Oxford University Press.

A reflection on Two Issues in the Sogdian Text of the Life of John of Dailam

Reza Ebrahimzadeh haghghi Fars*

Zohreh Zarshenas **

Ameneh Zaheri Abdevand ***

Abstract

The present article represents two significant issues of John of Dailam's actions, Syriac Christian saint, who lived in Iran after Arab's conquest and in the time of Umayyad Khalifa "Abd-almalik ibn marwan" in the late seventh and early eighth century A.D. One of these issues describes the relationship between Christian monks, including him, and the khalifas, governors or nobles through the healing skill in which Christians famously mastered and sometimes, some of them, like John of Dailam, implemented it by means of prophet-like miracles which were attributed to them. The other issue relates to the selection of Persian language as the monastery language in the city of Arrajān in Pars. John of Dailam apparently consented to use it in the Persian-speaking monastery, which could possibly be considered iconoclasm and non- conformity with Syriac church's regulations concerning the language of praying. Both of these issues seem to have been related to Iranian religious, cultural and linguistic backgrounds and despite the disapproval of some bishops and their inappropriate attitudes regarding the Iranian backgrounds prior to Islam in Iran, John of Dailam took actions concerning the aforementioned issues then. With respect to the relevant studies, these two considerable issues not only led to the spread of Christianity among the Iranians of the region at that time, but also the resistance of the Persian speakers caused the Persian language to replace the non- Iranian language in the prayers of the Persian- speaking monastery. Thus, while finding or maintaining a place in Iranian

Christianity, notwithstanding the decline of its official form at that juncture, the Persian language continued to exist, even in verbal form among its speakers.

Keywords: sogdian; John of Dailam; christian monks; monastery Language; persian language

*PhD Student, Ancient Culture and Languages, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. ebrahimzadehehf@gmail.com

** Professor of Ancient Culture and Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author).
zohreh.zarshenas1957@gmail.com

*** Assistant Professor of Ancient Culture and Languages, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. dr.amzaheri@gmail.com

دوفصلنامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۲۴۷-۲۷۲
مقاله علمی-پژوهشی

از سگبیت تا هگمتان؛ شاه‌شهرهای مادی

سورنا فیروزی*

زهره جوزی**

محمدامین سعادت‌مهر***

چکیده

زمانی که شمش‌آدد پنجم، شاه قدرتمند آشور و جانشین شلمانسر سوم از پس طغیان برادر خود برآمد، جهانی از مردمان و سکونت‌گاه‌های شرقی تازه‌ای پیش روی او و سپاهش ظهور کرد. از میان این مردمان، مادی‌ها و شهر شاهانه آن‌ها، سگبیت، یکی از جالب‌ترین سرنوشت‌های رزمی در تاریخ غرب فلات ایران را رقم

* دانشجوی دکتری باستان‌شناسی دوره تاریخی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده

مسئول) Sorena.firouzi@gmail.com

** استادیار گروه باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
jozi@hamoon.usb.ac.ir

*** دانشجوی دکتری باستان‌شناسی دوره تاریخی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
ma.saadatmehr@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۱۷



زده‌اند. شاه آشور با پیروزی بر این شهر، توانست بر قلمروی بزرگی دست یابد و بدین روی، پس از پدر خود، پایه‌گذار عصر تاراج مردمان مادی در دو سده آینده گردد. این که بر سر شهر شاهانه و متعلق به سده نهم پیش از میلاد سگبیت چه آمد و آیا ارتباطی میان آن و اکباتانا در متون یونانی و هگمتان یا هگمتانه در کتیبه داریوش اول در بیستون برقرار است یا خیر، هدفی است که این پژوهش در پی آن است. همچنین رابطه میان محتوای تاریخی و اساطیری متون مرتبط با پیدایی این شهر، موضوعی است که این پژوهش به آن پرداخته است. مقاله پیش‌رو نشان می‌دهد که گرچه از منظر جغرافیایی، میان سگبیت و بیت-ساگبات با هگمتان، مشابهتی وجود ندارد، اما نام و یاد آن دو و نیز نزدیکی حدود جغرافیایی آن، پدیدارگر هگمتان یا اکباتانا در سده بعدی شد.

واژگان کلیدی: ماد؛ هگمتانه؛ باستان‌شناسی اساطیر؛ آشور؛ سگبیت.

۱- مقدمه

«شمشی-آدد پنجم»^۱ در لشگرکشی سوم خود، از «رود زاب»^۲ و «کوه کولار»^۳ گذشت و اندرون سرزمین «نئیری»^۴ شد. او سرزمین‌های بسیاری را گرفت و مردمانش را گرفتار خود کرد که از جمله آن‌ها می‌توان به «پرسوا»^۵ و «من»^۶ اشاره کرد. در پی این تازش، بسیاری از مردمان ناچار به ترک سکونت‌گاه‌های مرتفع خود شدند، شماری از میان رفتند و باقی نیز به شاه آشور خراج پرداخت کردند. در میان این خراج‌ها، وجود میمون و شتر دوکوهانه (Grayson, 1996: 185) نشان می‌دهد که مردمان مناطق تاراج شده با سرزمین‌های شرقی فلات و دره سند، ارتباطات تجاری داشته‌اند. سپس شمشي-آدد و

1 - Šamši-Adad V

2 - ÍD za-ban

3 - KUR.kú-la-ar

4 - na-'i-ri

5 - pá-r-su-a-a

6 - ma-na

سپاهیان او با شخصی «اهل سرزمین ماد»^۱ به نام «خَنصیروک»^۲ برخورد کردند که منجر به یک درگیری و سقوط «سَگبیت»^۳، «شهر شاهانه»^۴ این فرد شدند. آشوریان سپس این شهر را همراه شمار دیگری سکونت‌گاه به آتش کشیدند. همه این سکونت‌گاه‌ها که شمارشان ۱۲۰۰ عدد نوشته شده است، از آن خَنصیروک بودند (id: 185-186).

درباره جایگاه جغرافیایی شهر شاهانه یادشده، محل آن در میان راه رسیدن به منطقه آرزی‌آش^۵ از سرزمین گیزیلبوند^۶ واقع بوده است (Zadok, 2002: 110, 118, 125).

سرزمین اخیر میان سرزمین‌های مانا، مَسّی^۷ و ماد قرار داشته که رید محل آن را میان زنجان و دریای کاسپین (مازندران کنونی در ادبیات فارسی) و دیاکونوف، منطقه زنجان‌چای (در حدود جنوب شرقی تا جنوب زنجان امروزی) را پیشنهاد می‌کنند (Reade, 1979: 76; Diakonoff, 1985: 79; Zadok, 2002: 110).

مطابق با نظری دیگر، سرزمین آرزی‌آش نیز در پیرامون منطقه «خَرخَر»^۸ بوده (Streck, 1900: 344).

(n.1; Fuchs, 1994: 423) و منطقه اخیر نیز با حدود ماهی‌دشت، حوالی نهاوند و ملایر و نیز تپه‌گیان همسان‌پنداری شده است (Herzfeld, 1968: 32; Levine, 1974:).

(116; Reade, 1978: 140f.; Vallat & Groneberg, 1993: 83). بر روی هم، این داده‌ها نشان می‌دهند که سَگبیت، شهر شاهی مادی در گستره‌ای از زنجان تا ملایر امکان جایابی داشته است و آشکار است که در چنین بازه جغرافیایی بزرگی، حدود همدان امروزی نیز قرار دارد.

1 - KUR.ma-ta-a-a

2 - Ḫanaširuka

3 - sag-bi-ta

4 - URU MAN-ti

11- Araziaš

6 - Gizilbunda

13- Messi

8 - Ḫarḫar

از سوی دیگر، در متون آشوری، سه جای‌نام با اسم‌های مشابه دیگر و از این قرار دیده می‌شوند: (۱) سرزمین بیت-سانگی^۱ (Zadok, 2002: 118؛ ۲) بیت-سانگیبوتی^۲ (Zadok, 2002: 123) که علیرغم یک باور (Levine, 1898: 80f.; Billerbeck, 1991: 16/ n.11; Diakonoff, 1977: 142f.) با بیت-سانگی یک محوطه مشابه نیستند و در کتیبه‌های ۱۷ و ۴۷ از تیگلات-پیلسر سوم^۳ جدا از هم ثبت شده‌اند (Tadmor & Yamada, 2011: 52, 120-121). گمان بر این است که بیت-سانگیبوتی در شرق اورارتو و در حدود دشت خوی جای داشته است (Salvini, 1982: 387; Zimansky, 1985: 40ff.; 1990: 15; Liebig, 1991: 35f.; Zadok, 2002: 107؛ ۳) «بیت-ساگبات»^۴ یا «بیت-ساگبت»^۵ که در نزدیکی «کیشسیم»^۶ (در ماهی‌دشت و در نزدیکی نجف‌آباد کنگاور) واقع بوده است؛ (۴) «بیت-سگبی»^۷ که برابر با بیت-ساگبات فرض شده و مطابق کتیبه‌ای از سارگن دوم آشوری (بنگرید به ادامه) حدود آن در جایی که به «دژ بابلیان»^۸ آوازه داشته، معرفی شده است (Grantovsky, 1970: 114; Parpola, 1970: 210f.; Levine, 1972: 38, ii, 40; Levine, 1977: 181; Diakonoff & Kashkai, 1979: 17f.; Fuchs, 1994: 428f. Vera Chamaza, 1994: 107; Zadok, 2002: 123)، هرچند که دیدگاهی دیگر محل هر دو نام اخیر را در سرزمین ایلام می‌پندارد، آن‌ها را جدا از یکدیگر می‌داند (Winckler, 1889: 124, 137f.; Zadok, 1985: 49; 2002: 123-124).

1- Bīt-sa-an-gi

2- Bīt-sa-an-gi-bu-ti

3- Tiglath-Pileser III

4- Bīt-sa-ag-ba-at

5- Bīt-sa-ag-bat

6 - Kišesim

7- Bīt-sa-ga-bi

8- dan-ni-ti šá DUMU K[Á.DINGIR.RAKI]

درباره شهر «اکباتانا» (اگباتانا)^۱ هرودوت بنیاد آن را به «دیوکس»^۲ نسبت داده که زمان آن به اوایل سده هفتم پیش از میلاد می‌رسد. دیودور به نقل از کتسیاس به سکونت‌گاهی با این نام اشاره کرده و محتوای متن یوسیپوس، گاه‌نگاری واقعه مرتبط با آن را دوازده سده پیش از المپیک نخست یونانیان (برابر با اوایل هزار دوم پیش از میلاد) نسبت می‌دهد (Diodorus, *Library of history*: II/13 ; Eusebius, *chronicle*: 25). ایزیدور خاراکی از اکباتانا به صورت Apobátana یاد کرده و مقر شاهانه فرمانروایان آن را «آدرپن»^۳ خوانده است، همچنین آن را یک کلان‌شهر (متروپلیس) در سرزمین ماد و دارای خزانه و نیایشگاهی جهت اهدای فدیة یا قربانی به خدای بانوی «آنائیتیس»^۴. ایزیدور محل این شهر را که بی‌تردید همان اکباتانا در گزارش هرودوت بوده است، میان کنکبار (کنگاور) و ری دانسته است (Isidore, *The Parthian station*: 7). در کتیبه داریوش بزرگ در بیستون نیز «ه(ن)گمتان»^۵ نزدیک «رگا»^۶ وصف و از وجود یک کاخ در آن یاد شده است (شارپ، ۱۳۸۴: ۵۱؛ ملبرن-لایا، ۱۳۸۸: ۲۸؛ علی‌یاری، ۱۳۹۴: ۱۲۰؛ Kent, 1950: 122, 124; Tavernier, 2007: 26). در نسخه ایلامی این کتیبه و نیز لوح PFNN 2502، نام هَگمتان به صورت Ak-ma-da-na و در رونوشت اکدی آن A-ga-ma-ta-nu ثبت شده است. همچنین در الواحی به زبان اکدی، این نام به آواهای A-ga-ma-ta-nu، A-gam-ma-ta-nu، A-gam-ta-nu و Ag-ma-ta-nu نیز دیده شده است (Tavernier, 2007: 26, 69). «پولیپوس»^۷ در سده دوم پیش از میلاد، این شهر را در قسمت شمالی ماد دانسته و آن را اقامتگاه شاهانه و همیشگی مادی‌ها وصف کرده و گفته که این شهر از نظر ثروت و شکوه و عظمت ساختمان‌ها از همه شهرهای دیگر بسیار فراتر

1- Ἐκβάτανα/Ἀγβάτανα

2 - Δηϊόκης

3 - Ἀδραxπαναν

4- Ἀνατιδοσ

5 - Ha^gmatāna

6 - Ragā

7 - Πολύβιος; Polybius

رفته است. در ادامه، او افزوده است که اکباتانا در دامن کوه «اُرنْتس»^۱ (دنا) قرار دارد و در عصر او بدون دیوار است، همچنین کاخ با شکوه آن، دارای چوب‌کاری‌هایی از سرو و سدار بود و تیرهای سقف و ستون‌های رواق‌ها با نقره یا طلا و تمام کاشی‌ها اندود شده بودند. بسیاری از فلزات گران‌بهای این کاخ در حمله اسکندر و مابقی در زمان سلطنت «آنتیگونس»^۲ و سلوکوس پسر نیکاتور غارت شدند (Polybius, *The Histories*: 10/27). در کتاب جودیت که نزد یهودیان و پروتستان‌های مسیحی جزیی از تورات به شمار نمی‌آید، نیز ساخت اکباتانا به شخصیتی مادی با نام «اُرفَکشاد»^۳ نسبت داده شده و درباره شهر این طور آمده است که ارفاکشاد، پادشاه ماد، فاتح بسیاری از ملل، شهری شاهانه برپا کرد و آن را «اکباتانا»^۴ نامید. وی آن شهر را از سنگ‌های تراشیده و مربع‌شکل ساخت که دیوارهایی به ضخامت هفتاد ذراع و بلندای سی ذراع و همچنین برج‌هایی به ارتفاع صد ذراع داشت. در پای برج‌ها نیز دروازه‌هایی متناسب با ارتفاع آن‌ها ایجاد شده بود. با توجه به ادامه متن، زمان این شخصیت ناشناخته مادی که مشابه با کردارهای دیوکس در گزارش هرودوت، بنیادگر شهر اکباتانا معرفی شده، معاصر با یک شاه میان‌رودانی به نام «نبوخذنسر»^۵ است و به نظر می‌آید که آمیخته‌ای از دو شخصیت «نبوکدنزر یکم»^۶ (پیرامون ۱۱۰۰-۱۱۲۱ پ.م.) و «نبوکدنزر دوم» (۵۶۲-۶۰۵ پ.م.) باشد (Judith, 1: 1-6).

۱-۱- مبانی نظری و پیشینه پژوهش

پیگیری جایابی اکباتانا، شهر شاهی مادها بدون کاوش امری نادقیق است، اما با بهره‌گیری از محتوای متون، می‌توان امید داشت که کمک بزرگی به این مسئله انجام گیرد. بررسی

1 - Orontes

2 - Antigonos

3 - Ἀρφαξάδ; Arphaxad

4 - Ἐκβατάνων

5 - Ναβουχοδονοσορ; Nabuchodonosor

6 - Nabû-kudurrî-ušur; Nebuchadnezzar I

این موضوع، یک مطالعه مهم در جهت روشن شدن بسیاری از نادانسته‌های تاریخی و فرهنگی مرتبط با حوزه مادی‌ها برشمرده می‌شود. این که دریابیم ویژگی‌های منحصر به فرد جغرافیایی و توصیفی این شهر در متون مختلف چه بوده و نیز اطلاعات به ظاهر اساطیری و مرتبط با آن را واکاوی و جهت استنتاج در کنار داده‌های تاریخی قرار دهیم، مسیری است که این مقاله به واسطه آن، می‌کوشد تا به یک نتیجه ممکن درباره حدود اکباتانا و ارتباط آن با میراث کهن‌تری از مادی‌ها دست یابد.

روی هم رفته، درباره تاریخ و کلیت جغرافیای ماد و گاه به طور ویژه درباره حدود اکباتانا پژوهش‌های مهمی انجام گرفته است که از برجسته‌ترین آن‌ها می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

زرین کوب (۱۳۸۷)؛ ملازاده و طاهری دهکردی (۱۳۹۰)؛ هژبری (۱۳۹۲)؛ بوشارلا (2014)؛ Bigland (1811); Rawlinson (1840); Kruger (1856); Gilmore (۱۳۹۲) (1888); Gadd (1923); Parpola (1970); Brown (1986; 1997); Starr (1990); Zimansky (1990); Lanfranchi & Porpoka (1990); Lanfranchi (1995); Millard (1994); Medvedskaya (1999; 2002); Levine (1972; 1974; 1977); Diakonoff & Kashkai (1979); Zadok (1976; 2002); Fuchs (1994; 1998; 2003-2005); Lenfant (1996); Parpola, & Porter (2001); Glassner (2004); Llewellyn-Jones & Robson (2010) & Zawadzki (2011-2012).

۲-۱ - روش‌شناسی

در این مقاله با بهره‌گیری از محتوای منابع مکتوب میان‌رودانی و یونانی، داده‌های آن‌ها ارزیابی و میزان همخوانی این داده‌ها نسبت به یکدیگر و همچنین نسبت به شواهد میدانی بررسی شده است.

۲ - تحلیل داده‌ها و تازه‌های پژوهش

نام مردمان مادی و قلمرو آنان در متون گوناگون به صورت‌های مختلف آمده است:

(۱) در کتیبه‌های نوآشوری: به صورت سرزمین «آمد» (لغوی: «آمدآ» یا «آمدیا» یا «آمدیو» به مفهوم سرزمین مادی‌ها؛ ^{KUR}*a-ma-da-a-a*) در کتیبه‌ای از شلمانسر (שלמנصر) سوم (Grayson, 1996: 68)، به صورت «مد» (تحت‌اللفظی: «آمدآ» یا «آمدیا» یا «آمدیو»؛ ^{KUR}*ma-da-a-a*; ^{KUR}*mada-a-a*) در کتیبه‌ای از «آدد-ناراری» سوم، در کتیبه‌هایی از تیگلات-پیلسر سوم، در کتیبه‌هایی از اسرحدون (Grayson, 1996: 212, Tadmor & Yamada., 2011: 32, 48, 52, 53, 72, 84, 86, 97, 98, etc.; Leichty, 2011: 20, 32, 39, 43, 50, etc.)، به صورت «مد» (تحت‌اللفظی: «آمدآ» یا «آمدیا» یا «آمدیو»؛ *mad-a-a*) در کتیبه‌هایی از آشوربانی‌پال (Novotny & Jeffers, 2018: 65, 89,)، به صورت «مت» (تحت‌اللفظی: «متآ» یا «متیا» یا «متیو»-^{KUR}*ma-ta-a*)، در یکی دیگر از کتیبه‌های آشوربانی‌پال (id: 291) و همچنین به صورت «مند» (تحت‌اللفظی: «مندآ» یا «مندیا» یا «مندیو» به معنی لغوی سرزمین اهالی مند؛ ^{KUR}*man-da-a-a*) در دو کتیبه از سارگن دوم (Frame, 2021: 68 & 93). در کنار این نبشته‌های سلطنتی، در برخی از «پرس‌وجونامه‌ها» (*Queries*) نیز که مرتبط با روزگار اسرحدون هستند، به هویت مادی‌ها به صورت *ma-da-a-a* اشاره شده است (Starr, 1990: 46-82).

(۲) در نبشته‌های روزگار نوبابلی: «مد» (تحت‌اللفظی: «آمدآ» یا «آمدیا» یا «آمدیو»؛ ^{mat}*ma-da-a-a*) در (Gadd, 1923: 33)، «اوَمَن-مند» (*um-man-ma-an-da*) در لوح سقوط نینوا و در سنگ یادبود بازالتی نبونئید (Gadd, 1923: 34, 35, 36, 38; Adali, 2009: 192; Weiershäuser & Novotny, 2020: 62)، «ارین/م-مند» (*ÉRIN/M-man-da*) در استوانه سیپر از نبونئید (Adali, 2009: 189, 193, 194)، «ارین/م-مندو» (*ÉRIN/M-man-du*) در همان سنگ یادبود و سنگ یادبود بابل (Adali, 2009: 193; Weiershäuser & Novotny, 2020: 70).

(۳) در استوانه کوروش بزرگ به تبعیت از ادبیات دوران نوبابلی: «اوَمَن-مند» (*um-man-da*) (Adali, 2009: 211).

(۴) در *تورات*: پیدایش، ۱۰:۲؛ پادشاهان ۲، ۱۷:۶ و ۱۸:۱۱؛ عزرا، ۶:۲؛ ستر، ۱:۱-۱۹؛ *دانیال*، ۵:۲۸، ۵:۲۸، ۵:۳۱، ۹:۱ و ۱۱:۱. معروفترین اشاره به این سرزمین در *تورات*، به صورت «مادی» (Madai) است.

همچنین به این موارد نیز می‌توان اشاره کرد: «ماد» (*māda*) در پارسی قدیم، «مَد» (*ma-da*) در ایلامی روزگار هخامنشی (در برخی از الواح به صورت "*ma-ad-da*"، "*ma-da(-be)*"، "*ma-taš*"، «مَد» (لغوی: «مَدَا» یا «مَدِیا» یا «مَدِیو»؛ "*ma-da-a-a*) در اکدی روزگار نوبابی (در برخی از الواح و کتیبه‌های دیگر به صورت "*ma-da-a*"، "*mad-da-a-a*" و "*da-a-a*"، "*mád^{ad}-da-a-a*"، «مادی» (*mdy*) در آرامی، «*mede*» در زبان لیکایی، در هیروگلیف «*M'-d-y*» و در دیموتیک مصری «*Mdy*» (Tavernier, 2007: 27, 61, 72-73).

نбشته‌های میان‌رودانی از شاهان عصر نواشور و نیز نبشته‌های کشف شده از روزگار نوبابی که همگی در پیوند با هزاره یکم پیش از میلاد هستند، داده‌هایی کمابیش روشنی از جغرافیا و گستره سرزمین و سکونت‌گاه‌های مادی ارائه کرده‌اند که از قرار زیر است:

از شمال غرب، حدود مادی‌نشین هم‌مرز با گیزیل‌بوند (نزدیک منطقه زنجان‌چای امروزی) (Zadok, 2002: 110). خطه میانی ماد و مادی‌نشین شامل «سرزمین دتومبو» (*KUR^{da}-tu-um-bu*)، «سرزمین کَزَبَکَنی» (*KUR^{ka-za-ba-ka-ni/ka-an-[za-b]a-[ka-ni]}*) و «کَرزینو» (*kar-zi-na^{ki}*)، «سرزمین پیرَنکان» (*KUR^{pir-na-ka-an}*)، «بَریکانو» (*KUR^{ba-ri-ka-a-nu}*) برابر با «پاریکانوی» (παρικανοί) در متون یونانی، «شهر ه/خَرزینو» (*URU^{ha-ar-zi-a-ni}*)، «شهر کَئیتانو» (*URU^{kaitānnu}*)، سرزمین «رامند» (*KUR^{rā-ma-an-da}*) برابر با رامند امروزی در نزدیکی بوئین‌زهره، «سرزمین اَرَنسی» (*KUR^{ar-na-si-a}*)، شهر و «سرزمین نیش» (*KUR/URU^{ni-iš-šá-a/ni-š-}*)، که برابر با منطقه «نیسای» (*Nisāya*) در کتیبه داریوش بزرگ در بیستون است (Levine, 1972: 42; Fuchs, 1994: 446 & Zadok, 2002: 116-118). با فراتر رفتن دامنه آگاهی‌های جغرافیایی آشوریان در روزگار تیگلات-پیلسر سوم و سارگن

دوم، از گستره ماد شرقی و سکونت‌گاه‌های دوردست مادی‌نشین این منطقه تا حدود کوه بیکنی (کوه دماوند) و نزدیکی کویر نمک نیز یاد شده است (Grayson, 1996: 97- 98 ... & Luckenbill, 1927: 26, 40, 41).

همچنین درباره حدود جغرافیایی شهر اکباتانا در ماد نیز نظرات مختلفی مطرح شده که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به این دیدگاه‌ها اشاره کرد: برابری با تخت سلیمان بر اساس فاصله مسافت‌های نام برده شده میان شهرها (Rawlinson, 1840: 119)، برابری با سَگبیت یا ساگبات (هم‌راستا با دیدگاه مقاله پیش‌رو) در نبشته‌های آشوری که از منظر زبان‌شناختی و یا پیگیری خط سیر لشگرکشی سارگن دوم آشوری که البته بدون در نظر گرفتن یک تحلیل جامع بر همه داده‌های مرتبط با جغرافیای اکباتانا مطرح شد. به سبب ناکافی بودن علل تحلیلی، مخالفت‌هایی با این نگاه نیز شده است (Medvedskaya, 2002: 53-54)، برابری با همدان (Bücher, 1914: 301-304) و محوطه‌هایی چون تپه هگمتانه یا تپه مصلا (برای ارگ آن) (ملازاده و طاهری دهکردی، ۱۳۹۰: ۱۱) و همچنین برابری با حدود تبریز (Turley & Souza, 2017: 421).

مطابق با اساطیر مرتبط با شاهان میان‌رودان ثبت شده در روایات یونانی، دوازده سده پیش از نخستین المپیک یونانیان (برگزار شده در سال ۷۶۶ پ.م.) در زاگرس مرکزی سکونت‌گاهی شاهانه به نام اکباتانا وجود داشت (Diodorus, *Library of history*: II/13). این که در اسطوره مورد بحث، مقصود از اکباتانا، همان تختگاه شاهانه خاندان دیوکس در هزاره نخست پیش از میلاد بوده و یا این که باید آن را صرفاً وصفی متأخر از یک سکونت‌گاه مهم و کهن در منطقه زاگرس مرکزی و با اسم رایج آن حدود در روزگار بعدی در نظر گرفت، پایه یک مبحث ارزشمند را تشکیل می‌دهد.

پیرو اسطوره دیگری، چهل سال پیش از بازی‌های المپیک یادشده، یعنی برابر با سال ۸۱۶ پیش از میلاد، شخصیتی مادی به نام «آرباکس»^۱ پس از آن که بر شاهی در نینوا

با نام «سارداناپالوس»^۱ پیروز شد، به عنوان شاه ماد و شاه آسیا در اکباتانا تاج‌گذاری کرد (id: II/28) در این رخداد، یک بابلی به نام «بلسوس»^۲ یا «بلسیوس»^۳ نیز به او یاری کرد که خود بزرگ بابل بود (Diodorus, *Library of history*: II/32-34 ; Eusebius, *Chronicle*: 67-68). با توجه به دو مؤلفه زمانی و توصیفی، دو شخصیت اساطیری سارداناپالوس و بلسوس/بلسیوس منطبق بر دو چهره تاریخی و به شرح زیر می‌شوند:

(۱) شرایط سارداناپالوس، شاه اسطوره‌ای آشور در نینوا، درست همخوان شرایط «آشور-دنین-اپلی»^۴ یا «آشور-دئین-اپل»^۵ پسر ارشد شلمانسر (شلمنصر) سوم^۶ است. این شخص در اواخر سلطنت پدر خود بر او طغیان کرد و به گفته شمش-آدد پنجم، برادرش، بر نینوا و بیست و شش شهر دیگر چیره شد (Grayson, 1996: 183). زمان این رخدادها، از سال ۸۲۴ پ.م به بعد است. به سخن دیگر، سرگذشت سارداناپالوس را می‌بایست روایت داستانی شده وقایع مرتبط با آشور-دنین-اپلی توصیف کرد.

(۲) بلسوس/بلسیوس نیز چه از منظر کیستی (فرمانروای بابل بودن) و چه از منظر زمانی (۸۱۴-۸۱۹ پ.م)، دقیقاً منطبق بر «مردوک-بلاطسو-ایقبی»^۷ شاه بابل است. مجموع این استنتاج تطبیقی بدین مفهوم خواهد بود که در اسطوره آرباکس، این شاه اساطیری در سده هشتم پیش از میلاد در شهر اکباتانا بر تخت نشسته است. اسطوره مذکور بیان کرده که او شاه مردمان آسیایی شد که می‌تواند یک کنایه متأخر از وسعت قدرت او در منطقه خودش باشد و نه الزاماً به مفهوم عینی جمله. در همین اسطوره و مطابق گزارش‌هایی از دیودور (Diodorus, *Library of history*: II/28)، یوسبیوس (Eusebius, *Chronicle*:

1 - Σαρδανάπαλος

2 - Βελεσσ

3 - Βελεσινοσ

4 - Aššur-danin-apli

5 - Aššur-da'in-apla

6 - Šalmaneser III

7 - Marduk-balāṣu-iqbi

67, 63-64, 59) و آگاپیوس (100: *Universal History*)، درازای شاهی آرباکس، ۲۸ سال بوده است و بدین روی، بازه حکومت او از سال ۸۱۶ تا ۷۸۸ پ.م قابل محاسبه است؛ یعنی پایان حکومت او با سال نخست حکومت دیوکس (۷۰۰ پ.م) در گزارش هرودوت، ۸۸ سال فاصله زمانی دارد.

از سوی دیگر و برپایه گزارش شمشی-آدد پنجم، گاه‌نگاری حکومت خنصیروک نیز با ربع آخر سده نهم پیش از میلاد مرتبط است. همچنین چنان که پیشتر بیان شد، حدود جغرافیایی شهر سگبیت، تختگاه او در محدوده‌ای وصف شده که منطقه اکباتانا نیز شامل آن است که در تحلیل مقاله، نکته‌ای مهم برشمرده می‌شود. افزون بر این مسئله، شاه آشوری یادشده، از گستردگی دامنه قلمرو خنصیروک و شمار شهرهای تحت فرمان او چنان یاد کرده است (بنگرید به مقدمه) آشکارا که نشان می‌دهد این فرمانروای مادی، مردی قدرتمندتر از یک شاه شهری و محلی بوده است. این که آیا می‌توان میان روایت تاریخی آشوری و روایت اساطیری یونانی از رخدادهای مرتبط با دو شاه مادی که از منظر مؤلفه‌های زمانی و توصیفی با هم مشابهت‌های نزدیکی دارند، ارتباطی برقرار کرد، موضوعی بنیادین در تحلیل‌های مرتبط با باستان‌شناسی اساطیر است.

۲-۱- بررسی موقعیت‌های جغرافیایی بیت-سانگی، بیت-سنگیبوتی، بیت-ساگبات و بیت-سگبی و ارتباط آن‌ها با هگمتان-اکباتانا

سرزمین بیت-سانگی: در لشگرکشی تیگلات-پیلسر سوم، در راستای مسیر «سرزمین بیت-کپسی»^۱ و «سرزمین بیت-اورزگی»^۲ نام برده شده است (Tadmor & Yamada, 2011: 31, 48, 52, 72, 120-121). بنا به پیشنهاد زبان‌شناختی رید، محل بیت-کپسی منطبق بر قزوین کنونی بوده است (Reade, 1979: 180). این نظر با توجه به قرار داشتن

1 - KUR.É-kap-si

2 - KUR.É-ur-zak-ki

بیت-کَپسی در مسیر «سرزمین اهالی ماد»^۱ (Tadmor & Yamada, 2011: 48, 72) قابلیت دفاع دارد.

سرزمین بیت-سَنگیبوتی (بیت-سانگیبوتی): در لشگرکشی تیگلات-پیلسر سوم، در راستای مسیر ارتباطی سه سرزمین «نَمری»^۲، «بیت-اَبَدانی»^۳ و «بیت-زاتی»^۴ و پس از آن‌ها گزارش شده است (Tadmor & Yamada, 2011: 29). بیت-اَبَدانی در مسیر «پرسوا»^۵ (در حدود ماهی‌دشت) به «سرزمین بیت-خَمَن»^۶ (در همسایگی اَلِپی واقع در غرب پیشکوه) و در مجاورت یا درون گیزیلبوند قرار داشت (Vera Chamaza, 1994: 106; Grayson, 1996: 40; Zadok, 2002: 111). بیت-زاتی نیز که شامل شهر «اوس/زَخری»^۷ (برابر با «زَخَر»^۸) بود، در شمال غربی سرزمین ایلام قرار داشته است (Edzard et al. 1977: 193). در توصیف‌هایی دیگر، سرزمین بیت-سانگیبوتی در میان مسیر سرزمین نَمری به بیت-خَمَن و در راستای ادامه راه به «بیت-بَرّو»^۹ (در مجاورت خَرخَر) قرار داشته و در ادامه مسیر، سپاه آشور به پرسوا، بیت-اَبَدانی، بیت-کَپسی و سرزمین بیت-سانگی رسیده است (Tadmor & Yamada, 2011: 52, 84, 120-121). اهالی آن از سوی شاه آشوری یادشده، «قوتو»^{۱۰} یا گوتی یا کوه‌نشینان خوانده شده‌اند (id.: 68, 70). تیگلات-پیلسر در جایی، اهالی این سرزمین را جدا از اهالی سرزمین ماد واقع در کوهستان‌های شرقی معرفی کرده (id: 84)، اما در جای دیگر از همین نبشته شاهانه شماره ۳۵، واژه ماد را در این توصیف به کار نبرده (id: 87) که

1- KUR.ma-da-a-a

2 - KUR.nam-ri

3 - KUR.É-ab-da-da-ni

4 - KUR.É-za-at-ti

5 - pá-r-su-a

6 - KUR.É-ḫa-am-ban

7 - URU.us/z-ḫa-ri

8 - Zaḫara

9- É-bar-ru-a

10 - KUR.qu-te-e

نکته‌ای عجیب و قابل تأمل است. سارگن دوم آشوری نیز از این سرزمین در راستای جغرافیایی خرخر، «سرزمین اوریک/قاتو»^۱، «سرزمین سیکریس»^۲ (واقع در خرخر)، «سرزمین شپارد»^۳ (واقع در خرخر)، «سرزمین اوپری‌آ»^۴ (واقع در شرق خرخر) و «شهر آنی‌آشتنی‌آ»^۵ (واقع در حدود مرزی سرزمین بیت-سانگیبوتی) یاد کرده است (Diakonoff, 1985: 107; Vera Chamaza, 1994: 108f.; Fuchs, 1994: 445;) (Zadok, 2002: 126; Frame, 2021: 62, 65).

سرزمین/شهر بیت-ساگبات (بیت-ساگبَت): در نیشه‌ای شاهانه از تیگلات-پیلسر سوم (نیشه ۴۷) به این سرزمین مستقل از سرزمین‌های پیشین اشاره شده است و این مسئله آشکارا نشان می‌دهد که بیت-ساگبات نمی‌تواند منطبق با بیت-سانگیبوتی یا بیت-سانگی بوده باشد. در این گزارش، بیت-ساگبات سرزمینی شرقی‌تر نسبت به آن دو سرزمین پیشین وصف شده است که پس از «سرزمین نیشای»^۶ (برابر نیسای پارسی در ماد) و در راستای مسیر «سرزمین گرزیر»^۷ (در ۱۷ کیلومتری جنوب زنجان؟) تا «کوه سیلخزو»^۸ (واقع در سرزمین کیشسیم) قرار داشت. این کوه به دژ بابلیان آوازه داشت و پس از آن، «کوه روا»^۹، بیابان نمک و حدود مادی‌های قدرتمند گزارش شده‌اند (Tadmor & Yamada, 2011: 120). سارگن دوم آشوری نیز از این سرزمین در راستای مسیر «پرسوآش»^{۱۰}، «سرزمین بیت-خیرممی»^{۱۱} (در نزدیکی کیشسیم)،

1 - KUR.ú-ri-qa-tu

2 - KUR.si-ik-ri-is

3 - KUR.šá-pa-ar-da

4 - KUR.up-pa-ri-a

5 - URU.a-ni-áš-ta-ni-a

6 - KUR.ni-iš-ša-a-a

7 - KUR.kar-zi-ib-ra

8 - KUR.si-il-ḫa-zi

9 - KUR.ru-ú-a

10 - KUR.par-su-aš

11 - KUR.É-ḫi-[ir-ma-mi]

«سرزمین بیت-اومرگی»^۱ (در نزدیکی کیشِسیم)، «شهر خارخوبَرین»^۲ (واقع در سرزمین کیشِسیم)، «سرزمین کیلمباتی»^۳ (در نزدیکی کیشِسیم) و «شهر آرمانگو»^۴ (در نزدیکی کیشِسیم) نام برده است و این نواحی پیش از دست یافتن به منطقه خرخر از سوی سارگن گزارش شده‌اند (Forrer, 1921: 92; Luckenbill, 1927: 6-7; Diakonoff, 1956: 208; Fuchs, 1994: 424, 427, 429, 437, 443; Vera Chamaza, 1994: 106f.; Zadok, 2002: 124; Frame, 2021: 126-127). سارگن در جایی دیگر، شاه شهر بیت-ساگبات (به آوای بیت-ساگبت) را «مَکیرتو»^۵ نوشته و این سکونت‌گاه را همراه شماری از شهرهای بالا و نیز شماری سکونت‌گاه دیگر مادی‌نشین چون «شهر کینگرکو»^۶ (احتمالاً در سرزمین خرخر)، «شهر کیسیلَخ»^۷، «شهر زَکروتی»^۸ (واقع در شرق ماهی‌دشت و احتمالاً منطقه بیستون)، «شهر کانزَبَکنو»^۹ (گنزک تکاب در جغرافیاشناسی پارسی؟)، «شهر گَریزنو»^{۱۰}، «شهر آندیرپتی‌آنو»^{۱۱} (در نزدیکی بیابان نمک مطابق با S.A.A 64)، «شهر خارزی‌آنو»^{۱۲} و «شهر آرَتیست»^{۱۳} نام برده است (Thureau-Dangin, 1912: 45; Levine, 1974: 118; Starr, 1990: 73; Zadok, 2002: 125-126; Frame, 2021: 281). پیرو نبشته شماره ۱۱۷ سارگن، سرزمینی با نام «بیت-سَگی»^{۱۴} در نزدیکی سرزمین خرخر، در جایی قرار داشته است که به دژ بابلیان خوانده می‌شد (مشابه نام کوه سیلخزو) و از این رو آن را برابر با بیت-ساگبات دانسته‌اند (Fuchs, 2002: 126-127).

1 - KUR.É-ú-mar-gi

2 - URU.ḫa-ar-ḫu-bar-ban

3 - KUR.ki-lam-ba-a-ti

4 - URU.ar-ma-an-gu

5 - Makirtu

6 - URU.ki-in-ga-ra-ku

7 - URU.ki-si-la-ḫa

8 - URU.zak-ru-te

9 - URU.ka-an-za-ba-ka-nu

10 - URU.kar-zi-nû

11 - URU.an-dir-pa-ti-a-nu

12 - URU.ḫa-ar-zi-a-nu

13 - URU.a-rat-is-ti

14 - KUR.É.sa-ga-bi

451: 2021; Frame, 1994: 428f.) اما به دلیل نبود استناد روشنی، با این تطابق مخالفت شده است (Zadok, 2002: 124). گفتنی است که مدودسکایا بدون بیان جزئیات، حدود کلی این سکونت‌گاه را در همسایگی سرزمین‌های خرخر و کیشسیم معرفی کرده است (Medvedskaya, 2002: 47).

شهر سَگ‌بیت: پیرو گزارش شمش‌آدد پنجم که پیشتر نیز از آن یاد شد، این سکونت‌گاه واقع در «سرزمین اهالی ماد»^۱ و شهر شاهی یک فرمانروای قدرتمند مادی تبار به نام خَنصیروک بوده است که ۱۲۰۰ شهر دیگر تابع آن بودند. او زمانی به این شهر برخورد کرد که منطقه «نَمری» (در سرآغاز راستای مسیر ارتباطی سرزمین‌های آلپیی، خرخر، آرزی‌آش، ماد، گزیلبوند، پرسوا و آبدانی پیرو کتیبه شماره ۸ از آدد-ناراری سوم) را به زیر یوغ خود درآورده بود و پس از نابودی قلمرو خَنصیروک نیز نوشته که در راه بازگشت از آن‌جا به «سرزمین اهالی آرزی‌آش»^۲ (در نزدیکی خرخر) رسید (Grayson, 1996: 185-186, 212). پیرو یک دیدگاه، سَگ‌بیت همان بیت-ساگبات است (Streck, 1900: 330)، اما خلاف این نظر نیز مطرح شده است (Zadok, 2002: 118).

سرزمین بیت-سَگ‌بی: در کتیبه ۱۱۷ از سارگن دوم به آن اشاره شده (Frame, 2021: 451) است و پیشتر درباره آن بحث شد.

از میان موارد بالا، بیت-سانگی و بیت-سانگیبوتی آشکارا با یکدیگر متفاوت هستند و این مسئله به سادگی از کنار هم یاد شدن آن دو در نبشته‌های آشوری قابل دریافت است. بر مبنای توضیحات مرتبط ارائه شده، بیت-سانگی را می‌توان در محدوده‌ای میان قزوین تا همدان امروزی پنداشت. درباره جایگاه بیت-سانگیبوتی، چارچوب محدوده واریسی شده گسترده‌تر است. آن‌چه روشن است برخلاف نظر پیشتر یادشده، این مختصات جغرافیایی سرزمین مطلقاً با حدود شرقی اورارتو سازگاری ندارد، بلکه بر مبنای کتیبه‌های تیگلات-پیلسر سوم و سارگن دوم و با توجه به همسایگان آن، حدود میان خرخر و آلپیی،

1 - KUR.ma-ta-a-a

2 - KUR.a-ra-zi-áš-a-a

محتمل‌ترین مناطقی است که سرزمین بیت-سانگیبوتی می‌تواند در آن حدود واقع بوده باشد. آن طور که گفته شد، تیگلات-پیلسر سوم در جایی، ضمن مرتفع‌نشین دانستن یا گوتیایی خواندن اهالی بیت-سانگیبوتی، به همسایگی آنان با مادی‌ها (در جای دیگر صرفاً با اهالی) کوهستان شرقی اشاره کرده و این نشانی جغرافیایی، با حدودی که برای بیت-سانگیبوتی پیشنهاد شد، کاملاً سازگاری دارد. بر روی هم، چنان که واضح است، هیچ یک از دو سرزمین بیت-سانگی و بیت-سانگیبوتی که مرتبط با سده هشتم پیش از میلاد بوده‌اند، با مسیر توصیف شده برای رسیدن به اکباتانا در نبشته داریوش بزرگ در بیستون و گزارش ایزیدور همخوانی ندارند و در نتیجه امکان انطباق آن با آن شهر (مطابق گزارش دیودور مبنی بر وجود اکباتانا دست‌کم از اواخر سده نهم پیش از میلاد) یا امکان تصور نیای آن شهر بودن (بنیاد در اواخر همان سده یا اوایل سده بعدی بر طبق گزارش هرودوت) را ندارند.

درباره وضعیت بیت-ساگبات، همچنین چنان که گفته شد، این منطقه یا شهر سرزمینی بوده که نسبت به بیت-سانگی و بیت-سانگیبوتی در مختصات جغرافیایی شرقی‌تری قرار داشته است. با توجه به وصف مختصات آن در شرق سرزمین نیشای و قرار داشتن این سرزمین/شهر در راستای مسیری که به منطقه دژ بابلیان در کیشسیم (بنا به توضیحات پیشین واقع در شرق کنگاور امروزی) و نهایت کوه روا و سرزمین مادی‌های مرتبط با بیابان نمک (دشت کویر در سوی شرقی کوه بیکنی) منتهی می‌شده است و همچنین با توجه به این که شاه آشور پس از تصرف این منطقه، رهسپار سرزمین خرخر (حدود ماهی‌دشت یا حدود نهاوند تا ملایر) شده است، گستره ممکن و سازگار با این داده‌ها برای بیت-ساگبات، مناطق میان نجف‌آباد همدان تا همدان قابلیت مطرح شدن دارد. چنین مختصاتی در فاصله نه چندان دور از شهر همدان و مدارک مرتبط با سازه‌های هخامنشی آن این شهر می‌تواند نشان‌دهنده این موضوع باشد که بیت-ساگبات، می‌توانسته منطبق بر آن شهر نیایی (اکباتانا در سده‌های نهم و هشتم پیش از میلاد در گزارش دیودور به نقل از کتسیاس درباره اسطوره آرباکس) باشد؛ شهری که بعدها موجب برپایی شهری

دیگر و از نو بنیادشده به نام هگمتان^۱ به روزگار دیوکس و در جایگاه تختگاه شاه و دودمان سلطنتی نوین (مطابق با گزارش هرودوت) در حوالی آن شده است. این که با توجه به قرار داشتن شهر کهن تر و شاهی سگبیت^۲ در میان راه ابدانی به آرزوی آش در خرخر (در نزدیکی و جنوب غربی محدوده پیشنهاد شده برای بیت-ساگبات) بتوان به همسانی موقعیت و در نتیجه ماهیت این شهر آتش گرفته در اواخر سده نهم پیش از میلاد و بیت-ساگبات مرتبط با سده هشتم پیش از میلاد تفکر کرد، مسئله‌ای است که دقت زیادی می‌طلبد. می‌دانیم که طبق اسطوره آرباکس، تختگاه این متحد بلسوس بابلی (مردوک-بلاطسو-ایقبی) در چهل سال پیش از بازی‌های نخستین المپیک یونانیان (برابر با سال ۸۱۶ پیش از میلاد) اکباتانا نام داشته است و چنان که پیشتر بیان شد، هم این مسئله و هم دامنه قدرت توصیف شده برای او با آنچه شمشی-آدد پنجم از گاه‌نگاری، کیستی و بزرگی قلمروی خنصیروک نام برده است، مشابهت قابل توجهی دارد. پیرو همین اسطوره در گزارش‌های دیودور (Library of history: II/32-34)، یوسبیوس (Chronicle: 67-68)، موسی خورنی (۱۳۸۰: ۹۹) و آگاپیوس (Universal History: 100)، تختگاه جانشینان آرباکس، یعنی «مائوداکس»^۱، «سُساموس»^۲ و «آرتوکاس»^۳ (طبق آمارهای مطرح شده برای طول حکومتشان، همگی با سده هشتم پیش از میلاد مرتبط می‌شوند) نیز اکباتانا نام داشته است. این چنین و بر مبنای سه مؤلفه همخوانی مختصات جغرافیایی میان دو شهر اکباتانا در اسطوره‌پردازی این نویسندگان و بیت-ساگبات، همخوانی گاه‌نگاری (سده هشتم پیش از میلاد) و همخوانی ماهیت ساکنان منطقه (مادی‌تباران)، ریشه تاریخی مرتبط با گزارش‌های اساطیری یادشده از شاهان اسطوره‌ای نام برده را می‌توان همین اشاره آمده در متون آشوری درباره حکومت مادی‌تباران منطقه و شهر بیت-ساگبات در سده هشتم پیش از میلاد دانست. از این رو، این احتمال منطقی وجود

1 - Μανδάκης

2 - Σώσαμος

3 - Ἀρτύκας

دارد که شهر شاهانه و مرتبط با سده نهم پیش از میلاد سَگبیت (تختگاه خَنصیروک) را نیز برابر با بیت-ساگبات معرفی کرد که پس از بازسازی، تبدیل به شهر بیت-ساگبات شد.

۳- نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که با تحلیل محتوای روایات اساطیری از شاهان ماد و آنچه در نبشته‌های آشوری مرتبط با نیمه نخست هزاره یکم پیش از میلاد وجود دارد، می‌توان به یک سازگاری دست یافت و صورت تاریخی شده آن روایات شاخ و برگ گرفته را به شیوه علمی بازسازی کرد. در این مطالعه دیده شد که منطقه بیت-ساگبات و شهر اصلی آن با همین نام نسبت به دو سرزمین بیت-سانگی و بیت-سانگیبیتو در مختصات جغرافیایی شرقی‌تری واقع شده و این محدوده در گستره شرق دشت نیشای و در فاصله نجف‌آباد استان همدان تا شهر همدان بوده است. همچنین بیان شد که شهر بیت-ساگبات که مرتبط با سده هشتم پیش از میلاد توصیف شده، منطبق بر اکباتانا، تختگاه شاهان سه گانه و اسطوره‌ای ماد (مائوداکس، سُسارموس و آرتوکاس) در روایات دیودور (به نقل از کتسیاس)، یوسبیوس، موسی خورنی (به نقل از مارآپاس کاتینا) و آگاپیوس بوده است. در ادامه نیز آورده شد که این شهر بیت-ساگبات، از نظر جغرافیایی با شهر شاهی سَگبیت، پایتخت خَنصیروک در سده نهم پیش از میلاد در صورت تاریخی و اکباتانا، تختگاه اساطیری آرباکس، شاه اسطوره‌ای ماد و مرتبط با سده نهم پیش از میلاد هم‌خوان است و صورت بازسازی شده آن شهر کهن‌تر پس از ویرانی به دست سپاهیان شَمشی-ادد پنجم معرفی می‌شود؛ شهری که بعدها الهام‌بخش تختگاهی با نام هَگمتان (آن شهر هفت دیواره اکباتانا در نظر هرودوت) به دست دیوکس در جایگاه پایتخت شاه و عصر جدید مادی‌ها شد.

منابع

- بوشارلا، رمی (۱۳۹۲). «تپه هگمتانه و اکباتان باستان»، ترجمه محسن دانا. مجموعه مقالات همایش یک روزه هگمتانه، در بزرگداشت استاد دکتر محمدرحیم صراف. به کوشش یعقوب محمدی‌فر. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری. صص: ۲۲۹-۲۴۲.
- تورات: کتاب مقدس (۱۸۹۵). ترجمه رابرت بروس و کاراپت اوهانس. تهران: مؤلف.
- خورنی، موسی (۱۳۸۰). تاریخ/ارمنیان. ترجمه ادیک باغداساریان. تهران: مؤلف.
- زرین‌کوب، روزبه (۱۳۸۷). «بنیان‌گذاری اتحاد مادی‌ها و اهمیت منبع شناسی آن». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تهران). دوره ۵۹، شماره ۱۸۵: صص: ۹۹-۱۱۲.
- شارپ، رلف نارمن (۱۳۸۴). فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی. چاپ دوم. تهران: پازینه.
- علی‌یاری‌بابلقانی، سلمان (۱۳۹۴). تحریر/یلامی کتیبه داریوش بزرگ در بیستون. تهران: مرکز. ملازاده، کاظم؛ و طاهری‌دهکردی، معصومه (۱۳۹۰). «تاریخچه، جایابی و ساختار هگمتانه مادی». مطالعات شهر ایرانی/اسلامی. دوره ۲، شماره ۶: صص: ۵-۱۶.
- ملبرن-لایا، فلورانس (۱۳۸۸). سنگ‌نبشته داریوش بزرگ در بیستون (رونوشت اکدی-بابلی). ترجمه داریوش اکبرزاده. تهران: پازینه.
- هژبری، علی (۱۳۹۲). «بررسی ماهیت اکباتان؛ شهر یا دژ؟». در مجموعه مقالات باستان‌شناسی و تاریخ شهر همدان (به مناسبت یکصدمین سالگرد کاوش در همدان). به کوشش علی هژبری. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری. صص: ۱۳۹-۱۵۰.
- Adali, S. F. (2009). "Ummān-manda and its Significance in the First Millenium B.C". Doctor of Philosophy. Faculty of Arts, Department of Classics and Ancient History: University of Sydney.
- Agapius (1909). *Universal History*. Translated by Alexander Vasiliev. available at 2022: https://www.tertullian.org/fathers/agapius_history_02_part2.htm
- Bigland, J. (1811). *A Geographical and Historical View of the World: Exhibiting a Complete Delineation of the Natural and Artificial Features of Each Country*. Vol. 4. Boston: Thomas B. Wait and Co.
- Billerbeck, A. (1898). *Das Sandschak Suleimania und dessen persische Nachbarlandschaften zur babylonischen und assyrischen Zeit*. Leipzig: Verlag von Eduard Pefiffer.

- Brown, S. C. (1986). "Media and Secondary State Formation in the Neo-Assyrian Zagros". *Journal of Cuneiform Studies*. Vol. 38: pp: 107-119.
- Brown, S. C. (1997). "Ecbatana". in *Iranica*. available at 2022: <https://iranicaonline.org/articles/ecbatana>
- Bücher, V. F. (1914). "Ekbatana-Hamadan". *OLZ*. Vol. 17: pp: 301-304.
- Diakonoff, I. M. (1956). *Istoria Midii ot Drevneshikh Vermen do Konca IV Veka do n.e.* Leningrad: [L.et.n.].
- Diakonoff, I. M. (1985). "Media". in *The Median and Achaemenian periods*. ed. I. Gershevitch, Cambridge: Cambridge University Press. pp: 36-148.
- Diakonoff, I. M. (1991). "'ry Mdy: The cities of Medes". in *Ah, Assyria: studies in Assyrian history and ancient near Eastern historiography presented to Hayim Tadmor*. eds. M. Cogan and I. Eph'al. Jerusalem: The Magnes Press, the Hebrew University. pp: 13-20.
- Diakonoff, I. M.; & Kashkai, S. M. (1979). *Geographical Names According to Urartian Texts*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- Diodorus Siculus (1933). *Library of History*. Version of the Loeb Classical Library Edition. Available at 2022: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/diodorus_siculus/2a*.html
- Edzard, D. O.; Farber, G.; & Sollberger, E. (1977). *Die Orts- und Gewässernamen der prä-sargonischen und sargonischen Zeit*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- Eusebius. *Chronicle*. English translation version, attalus organization. Available at (2022): <http://www.attalus.org/translate/eusebius4.html#7>
- Förster, E. (1921). "Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reichs". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Vol. 76: pp: 174-269.
- Frame, G. (2021). *Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721-705)*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Fuchs, A. (1994). *Die Inschriften Sargons II. Aus Khorsabad*. Göttingen: Cuvillier verlag.
- Fuchs, A. (1998). *Die Annalen des Jahres 711 v. Chr. nach Prismenfragmenten aus Ninive und Assur*, Helsinki: Casco Bay Assyriological Institute.
- Fuchs, A. (2003-5), "Parsua(š)", in *Reallexikon Der Assyriologie Und Vorderasiatischen Archäologie*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 340-342.

- Gadd, C. J. (1923). *The Fall of Nineveh, The newly discovered Babylonian chronicle. No. 21,901, in the British museum*. London: Oxford University Press.
- Gilmore, J. (1888). *The Fragments of Persika*. London and New York: MacMillan and Co.
- Glassner, J. J. (2004). *Mesopotamian Chronicles (Writings from the Ancient World)*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Grantovskiy, E. A. (1970). *Ronnyaya Istoriya Iranskikh Plemen Peredney Azii*. Moscow: [L.et.n.].
- Grayson, K. A. (1996). *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, II (858-745 BC)*. Toronto: University of Toronto Press.
- Herzfeld, E. (1968). *The Persian Empire: studies in geography and ethnography of the ancient Near East*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Hozhabri, A. (2014). “The location of Ecbatana; Where is Median Ecbatana?” in *Colloquia Baltica Iranica, Rzucewo. 16 - 17 October 2014*. Warsaw: Uniwersytetu Gdanskiego & Iran Heritage.
- Isidore of Charax, (1914). *The Parthian Stations*. tr. W. H. Schoff. Philadelphia: The Commercial Museum.
- Judith*, Available at 2022: <https://www.newadvent.org/bible/jth001.htm>
- Kent, R. G. (1950). *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven: American Oriental Society.
- Kruger, J. (1856). *Geschichte der Assyrier [Assyrer] und Iranier vom 13ten bis zum 5ten Jahrhundert vor Christus*. Frankfurt: Verlag von Heinrich Ludwig Brönnner.
- Lanfranchi, G. B. (1995). “Assyrian geography and Assyrian letters: the location of Hubuskia again”. in *Neo-Assyrian geography*. ed. M. Liverani. Rome: Università di Roma. pp: 127-137.
- Lanfranchi, G. B. & Parpoka, S. (1990). *The Correspondence of Sargon II, Part 2: Letters from the Northern and Northeastern Provinces*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Leichty, E. (2011). *The Royal Inscription of Essarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Lenfant, D. (1996). “Ctésias et Hérodote, ou les réécritures de l’histoire dans la Perse achéménide”. *Revue des Études Grecques*. Vol. 109, pp : 348-380.

- Levine, L. D. (1972). *Two Neo-Assyrian Stelae from Iran*. Toronto: Royal Ontario Museum.
- Levine, L. D. (1974). "Geographical studies in the Neo-Assyrian Zagros II". *Iran*. Vol. 12, pp: 99-124.
- Levine, L. D. (1977). "East-west trade in the late iron age: A view from the Zagros". in *Mountains and Lowlands: Essay in Archaeology of Greater Mesopotamia*. Malibu: Undena Publications. Pp: 135-151.
- Liebig, M. (1991). "Zur Lage einer im Bericht über den 8. Feldzug Sargon II, von Assyrien genannter Gebiete". *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*. Vol. 81, pp: 31-36.
- Llewellyn-Jones, L. & Robson, J. (2010). *Ctesias's History of Persia, Tales of the Orient*. London & New York: Routledge.
- Luckenbill, D. D. (1927). *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. Vol. 2. Chicago: University of Chicago press.
- Medvedskaya, I. N. (1999). "Media and its Neighbours I: The Localization of Ellipi". *Iranica antiqua*. Vol. 34, pp: 53-70.
- Medvedskaya, I. N. (2002). "Were the Assyrians at Ecbatana?". *The International Journal of Kurdish Studies*. Vol. 16, No. 1-2, pp: 45-57.
- Millard, A.R. (1994). *The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612 B.C.* Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Novotny, J. & Jeffers, J. (2018). *The Royal Inscriptions of Ashurbanipal (668–631 BC), Aššur-etel-ilāni (630–627 BC), and Sîn-šarra-iškun (626–612 BC), Kings of Assyria*. Part 1. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Parpola, S. (1970). *Neo-Assyrian Toponyms*. Kevelaer: Butzon & Bercker GmbH.
- Parpola, S. & Porter, M. (2001). *The Helsinki atlas of the Near East in the Neo-Assyrian period*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Polybius, (1925). *The Histories of Polybius*, in the Loeb Classical Library Edition, available at 2022:
https://penelope.uchicago.edu/thayer/e/roman/texts/polybius/10*.html
- Rawlinson, H. C. (1840). "Mémorial on the Site of the Atropatenian Ecbatana". *The Journal of the Royal Geographical Society of London*. Vol. 10, pp: 65-158.
- Reade, J. E. (1978). "Kassite and Iranians in Iran". *Iran*. Vol. 16, pp: 137-143.

- Reade, J. E. (1979). "Hasanlu, Gilzanu and related considerations". *Archäologische Mitteilungen aus Iran Berlin*. No. 12, pp: 175-181.
- Salvini, M. (1982). "Forschungen in Azerbaidjan, Ein Beitrag zur Geschichte Urartus". in *Vorträge gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien, 6.-10. Juli 1981*. eds. H. Hunger & H. Hirsch. Horn: Verlag Ferdinand Berger & Söhne, pp: 384-394.
- Starr, I. (1990). *Queries to the Sungod, Divination and politics in Sargonid Assyria*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Streck, M. (1900). "Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistan und Westpersien nach den babylonisch-assyrischen Keilschriften". *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*. Vol. 13, pp: 257-382.
- Tadmor, H. & Yamada, S. (2011). *The Royal Incrptions of Tiglat-Pileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726- 722 BC)*. Vol. 1. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Tavernier, J. (2007). *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.)*. Leuven: Peeters Publishers & Department of Oriental Studies.
- Thureau-Dangin, F. (1912). *Une relation de la huitième campagne de Sargon*. Paris : Musée du Louvre.
- Turley, J. & Souza, G. B. (2017). *The Commentaries of D. García de Silva y Figueroa on his Embassy to Shāh 'Abbās I of Persia on Behalf of Philip III, King of Spain*. Leiden: Brill.
- Vallat, F. & Groneberg, B. (1993). *Les noms géographiques des sources suso-élamites*. Wiesbaden : Dr Ludwig Reichert.
- Vera Chamaza, G. W. (1994). "Der VIII, Feklzug Sargon II, Eine Untersuchung zu politik und historischer Geographie des späten 8. Jhs, v. Chr. 1". *AMI FT*. Vol. 27, pp : 91-118.
- Weiershäuser, F. & Novotny, J. (2020). *The Royal Inscriptions of Amēl-Marduk (561–560 BC), Neriglissar (559–556 BC), and Nabonidus (555–539 BC), Kings of Babylon*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Winckler, H. (1889). *Die Keilschrifttexte Sargons nach den Papierabklatschen und Originalen neu herausgegeben*. Leipzig: Verlag von Eduard Pefiffer.
- Zadok, R. (1976). "On the connections between Iran and Babylonia in the sixth century BC". *Iran*. Vol. 14, pp: 61-78.

Zadok, R. (1985). "Zur Geographie Babyloniens während des sargonidischen chaldäischen achämenidischen hellenistischen Zeitalters". *Die Welt des Orients*. Vol. 16, pp: 19-79.

Zadok, R. (2002). *The Ethno-linguistic Character of Northwestern Iran and Kurdistan in the Neo-Assyrian Period*. Tel Aviv: Archaeological Center Publications.

Zawadzki, S. (2011–2012). "Umman-manda Revisited". *State Archives of Assyria Bulletin*. Vol. 19, pp: 267- 278.

Zimansky, P. (1985). *Ecology and Empire, The structure of the Urartian state*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.

Zimansky, P. (1990). "Urartian Geography and Sargon's Eighth Campaign". *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 49, No. 1, pp: 1-21.

From Sagbita to Hagmatāna; The Royal Cities of Medes

Sorena Firouzi*

Zohre Jozi**

Muhammad Amin Sa'adat Mehr***

Abstract

When Shamshi-Adad V, the powerful king of Assyria and the successor of Shalmaneser III, overcame his brother's revolt, a new world of people and eastern settlements appeared before him and his army. Among these peoples, the Medes and their royal city, Sagbita, have determined one of the most interesting martial fates in the history of the western plateau of Iran. With the victory over this city, the king of Assyria was able to gain a great territory and thus, after his father, he became the founder of the era of plunder of Median people in the next two centuries. What happened to the royal city of Sagbita in the ninth century BC, and whether there was a connection between it and Ecbatana in the Greek texts and Hagmatāna in the inscription of Darius I in Behistun, is the aim of this research. Also, the relationship between the historical and mythological content of texts related to the emergence of this city is a topic that this study has addressed. The present article shows that although geographically there is no similarity between Sagbita and Bitī-Sagbat with Hagmatāna, the name and memory of the two, as well as the proximity of their geographical boundaries, gave rise to Hagmatāna or Ecbatana in the next century.

Key words: media; Hagmatāna; archaeomythology; Assyria; Sagbita.

* Ph.D. Student in historical Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Art and Architecture, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (corresponding author). Sorena.firouzi@gmail.com

** Assistant Professor in Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. jozi@hamoon.usb.ac.ir

*** Ph.D. Student in historical Archaeology, Department of Archaeology Faculty of Art and Architecture, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Ma.saadatmehr@gmail.com

گوناگونی معنایی واژه «سخن» در شاهنامه فردوسی و تطبیق آن با متون فارسی میانه زردشتی

ندا اخوان‌اقدم*

چکیده

شاهنامه فردوسی یکی از مهم‌ترین و ماندگارترین آثار حماسی ایران و جهان است و این ارزش و اعتبار آن تنها نتیجه آرایش صحنه‌ها و ارائه تصویر مناسب با موضوع و صور حسی خیال نیست، بلکه گزینش کلمات و ترکیبات به کار رفته در جملات در ماندگاری این اثر به عنوان یکی از شاهکارهای ادبی جهان نقش به‌سزایی بازی کرده است. از اینرو طرح این پرسش که فردوسی خود تا چه میزان بر این گزینش واژگان آگاه بوده و اساساً «سخن» و کلام در دیدگاه او چه جایگاه و معنایی داشته بی‌سبب نیست.

این جستار در نظر دارد تا معنای واژه «سخن» را در شاهنامه فردوسی مورد بررسی قرار دهد. به نظر می‌رسد که فردوسی در معناهای مختلفی از واژه «سخن» استفاده کرده است که این معناها از متن شاهنامه قابل درک‌اند و این خود نشان

* . دانشیار پژوهشکده هنر، تهران، ایران. n.akhavanaghdam@aria.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۳۰



از اهمیت و جایگاه کلام و «سخن» نزد فردوسی دارد. اما این پرسش مطرح است که آیا برخی از این معناها با مفاهیم همین واژه در متون پهلوی مطابقت دارند یا خیر. به همین منظور علاوه بر بررسی معنای «سخن» در شاهنامه به بررسی معناهای در نظر گرفته شده برای این واژه در متون فارسی میانه زردشتی نیز پرداخته خواهد شد. از سوی دیگر به سبب اهمیتی که کلام و «سخن» در اندیشه فردوسی دارد ردپای این اهمیت در اندیشه ایران باستان نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت. این مقاله برای رسیدن به اهداف خود از روش توصیفی و تحلیل تطبیقی بهره خواهد برد و تلاش دارد تا با رویکرد معنی‌شناسی، معناهای گوناگونی که برای واژه «سخن» در شاهنامه و متون پهلوی در نظر گرفته شده مورد بررسی قرار دهد.

کلید واژگان: سخن؛ فردوسی؛ شاهنامه فردوسی؛ متون پهلوی؛ معناشناسی.

۱. مقدمه

گزینش ساختاری و معنایی کلام و بافت کاربری آن قادر است تا نیرو و قدرتی ژرف به همان سخن و کلام روزانه ببخشد به گونه‌ای که نقشی بسیار فراتر از یک ابزار ارتباطی صرف داشته باشد. سخن و کلام گاهی رقم‌زننده سرنوشت و تقدیر می‌شود، گاهی نیز کلام یک پیامبر یا رهبر دینی یا سیاسی چنان تأثیر ژرفی بر زندگی ما انسان‌ها می‌گذارد که می‌تواند به دگرگونی‌های عظیم فکری، مذهبی، اجتماعی و سیاسی منجر شود. نخستین پیامبر از اسماء خبر می‌دهد و معجزه جاوید آخرین پیامبر، کلام خداست و این خود شاید رمزی باشد برای نشان دادن تقدس کلمه و کلام. کلام غذای روح است و روح غذایی جز سخن ندارد. سخن بالقوه دارای امکانات نامحدود و پیچیده‌ای است. علاوه بر آن که علت نهایی آفرینش انسان سخن است. همه انسان‌ها سخن را ارجمند و پرارزش می‌شمارند. (ساکی، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۹)

در قلمرو انسان‌شناسی نیز کلام معنا و حقیقتی است که در نفس یا دل آدمی جای دارد و قائم به نفس است و تکلم به گونه‌ای از دلالت (عبارت، اشارت، نوشتار و ...) آن را اظهار

می‌سازد. (پژوهنده، ۱۳۸۳: ۹۲-۹۵) نتیجه تفکر ما در قالب سخن نمود پیدا می‌کند و از کلام و سخن نوع نگرش ما به جهان پیرامون مشخص می‌شود. سخن خود عامل ایجاد و امکان دادن به معنا است. دریافت جهان بی سخن امکان‌پذیر نیست. با سخن است که تصور هر حقیقت در هستی امکان‌پذیر می‌شود. در واقع سخن نه وسیله ارتباط و انتقال افکار که عین وجود آن افکار است. سخن نه ظرف انتقال معنی که خود مظروف معنی است. بی سخن امکان تفکر و معنی نیست (دباشی، ۱۳۷۰: ۷۳۳-۷۳۴).

یکی از مسایل بنیادی و مهم در یونان باستان همبستگی میان اندیشه و سخن است. افلاطون در رساله سوفسطایی (سوفیست) (۳/ ۱۴۵۲، بند ۲۶۳) به دو ساحت یا دو مرتبه از زبان اشاره کرده است: «فکر و سخن هر دو یک امرند، با این تفاوت که گفت‌وگویی که روح بی‌صدا با خود می‌کند فکر می‌نامیم. فکر هنگامی که بوسیله صدا از راه دهان بیرون می‌آید سخن خوانده می‌شود» همچنین در رساله ثنای تتوس (Plato, 1952: 3/ 1346) در بندهای ۱۸۹-۱۹۰ افلاطون از زبان سقراط در مورد تفکر چنین می‌گوید:

«تفکر گفت‌وگویی است که روح با خود می‌کند درباره امری که می‌خواهد به کنه آن پی ببرد... روح در حال تفکر کاری نمی‌کند جز آن که از خود می‌پرسد و خود پاسخ می‌دهد و باز خود آن پاسخ را نمی‌پذیرد یا رد می‌کند. پس از آن که در این جست‌وجو آهسته یا به سرعت پیش رفت و به نتیجه‌ای رسد و آن را پذیرفت و دیگر تردیدی برای او باقی نماند آن نتیجه داوری یا پندار او می‌نامیم. از این رو پنداشتن نوعی سخن گفتن است و پندار سخن است ولی نه سخنی که به یاری صدا به دیگری گفته می‌شود بلکه سخنی که روح در حال خاموشی به خود می‌گوید....»

همانطور که می‌دانیم معانی واژگان واحدهای پویا هستند نه ایستا، این معانی در لایه‌های درونی‌تر یا بنیادی‌تر تغییر می‌کنند، پس رابطه تفکر با واژه‌ها یکسان نیست و دستخوش تغییر خواهد شد. این رابطه فرآیندی پویاست از تفکر به واژه و از واژه به تفکر (آقا گل‌زاده، ۱۳۸۲: ۶۰). ویگوتسکی (۱۹۶۲) معتقد است که رابطه زبان و تفکر از طریق معناشناسی را می‌توان از دو جهت نشان داد:

- رویکرد اجتماع- بنیاد: معنایی که از اجتماع به ذهن متبادر می‌شود
- رویکرد فرد بنیاد: معنی یا معنای فردی (به نقل از همان: ۶۱)

این موضوع در مورد خود واژه «سخن» نیز صادق است و همانطور که در این مقاله خواهیم دید برای این واژه معناهای متفاوتی نه فقط در ادوار مختلف بلکه حتی در یک دوره زمانی در نظر گرفته می‌شود.

طبیعی است که نمی‌توان ارتباط سخن و کلمه را با تاریخ نادیده گرفت زیرا هر کلمه محصول تاریخ است و در بستر متن تولید می‌شود. در واقع رابطه‌ای مستقیم و متداخل بین سخن و مورد سخن وجود دارد. قالب درک ما از هستی در سخن جای می‌گیرد، علاوه بر اینکه آن کسی که به سخن هویت می‌دهد خود نیز محصول مادیت و موجودیت تاریخی و بومی آن است. بنابراین بار معنایی هر کلمه در گرو تاریخ و متن وجودی آن است و هویتی متناسخ و توأمان سخن و مورد سخن را به هم آمیخته و از یکدیگر قابل تفکیک کرده است. (دباشی، ۱۳۷۰: ۷۲۶-۷۲۸) از اینروست که فردوسی و کلام او منحصر به فرد است زیرا زاینده تاریخ، جامعه، فرهنگ و اندیشه اوست و این که «سخن» و کلام در دیدگاه او چیست نکته‌ای است که علاوه بر فردوسی و تفکر و اندیشه او به تاریخ و جامعه نیز وابسته است.

در اینجا معنای واژه سخن از دیدگاه فردوسی مورد مطالعه است گرچه به نظر می‌رسد که رویکرد مطالعه فرد بنیاد باشد و معنی واژه نزد فردوسی بررسی شود اما ارتباط آن را با اجتماع نیز نمی‌توان نادیده گرفت زیرا گاهی تحت تأثیر جامعه و شرایط حاکم بر آن است که واژه‌ای تحول معنایی پیدا کرده و معنایی متفاوت از معنای اصلی خود می‌یابد. از سوی دیگر رابطه‌ای که بین انگیزه، کلام و سخن وجود دارد حایز اهمیت است. فرآیند انتقال از اندیشه به گفتار به مراتب پیچیده‌تر از آن است که معمولاً تصور می‌شود. تفکر در فرآیند شکل‌گیری از مراحل مختلفی عبور می‌کند و در گفتار کامل می‌شود. زبان وسیله‌ای است برای اندیشیدن و هنگامی که ابزاری برای شاعر و نویسنده باشد به سبب پرباری جهان

اندیشه و تخیل او به زبان غنی‌تری برای انتقال هر آنچه در ذهن دارد نیاز است. فردوسی شاعری است با تخیل و اندیشه‌ای پربار، او حاصل تفکر، اندیشه و خرد ایران باستان را در اثر خود جای داده است از اینروست که انتخاب و گزینش واژگان در اثر او حایز اهمیت است. فردوسی برای مفاهیم متفاوت و گوناگونی از واژه «سخن» بهره می‌برد گویی در نظر او کلام دارای قدرتی مافوق مفهوم اولیه خود است.

۱-۱- روش و رویکرد پژوهش

این پژوهش با روش توصیفی و تحلیل تطبیقی در نظر دارد تا معنای واژه «سخن» را در شاهنامه فردوسی مورد بررسی قرار دهد و ارتباطات احتمالی بین معنای به کار رفته برای این واژه در شاهنامه و متون پهلوی را مطالعه کند. داده‌های این پژوهش به روش کتابخانه‌ای گردآوری خواهند شد.

رویکرد پژوهشی در این مطالعه معنی‌شناسی است و موضوع مورد بحث این رویکرد تغییر معنی واژه‌هاست. توجه اصلی این رویکرد به تحول معنایی واژه‌ها معطوف است و نتایج آن عمدتاً سازوکار تحول معنایی را مشخص می‌کند. (نک: گیررشن، ۱۳۹۳: ۲۰ و ۳۱)

لازم به ذکر است که در این پژوهش تنها واژه «سخن» در شاهنامه و معنای آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و به دلیل گستردگی موضوع ترکیباتی از جمله سخن‌گوی، سخن‌دان، سخن‌سنج، سخن‌خواره، سخن‌گستر، سخن‌چین، سخن‌جوی و غیره بررسی نخواهند شد و در متون پهلوی نیز تنها به واژه سخن (= saxwan) توجه شده است.

۲-۱- فرضیه‌ها و پرسش‌های پژوهش

چنین فرض می‌شود که واژه «سخن» در شاهنامه فردوسی دارای معنایی فراتر از کلام و گفتار باشد که برخی از این معانی با مفهوم و معنای رایج در اندیشه ایران باستان مرتبط‌اند.

این پژوهش سعی دارد تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد: واژه سخن در شاهنامه چه معانی دارد؟ آیا شباهتی از لحاظ معنی بین «سخن» در شاهنامه و «سخن» در متون پهلوی وجود دارد؟ دیدگاه فردوسی نسبت به کلام و سخن چیست؟ جایگاه کلام در اندیشه او کجاست و این جایگاه تا چه میزان متأثر از اندیشه ایران باستان است؟

۱-۳- پیشینه پژوهش

در برخی از فرهنگ‌های شاهنامه ذیل واژه «سخن» ابیاتی از شاهنامه همراه با مفهوم این واژه در آن بیت مورد نظر آمده است که از این قرارند:

- شامبیاتی، داریوش (۱۳۷۵). فرهنگ لغات و ترکیبات شاهنامه. تهران: نشر آران.
- اتابکی، پرویز (۱۳۷۹). واژه‌نامه شاهنامه. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- امیریان، صمد (۱۳۸۲). فرهنگ‌نامه شاهنامه. کرمانشاه: انتشارات کرمانشاه.
- رواقی، علی (۱۳۹۰). (رک به فهرست منابع)
- فرهنگ واژگان شاهنامه (رک به فهرست منابع (Wolff, 1965)
- همچنین دو مقاله نیز به موضوع معانی مرتبط با واژه سخن در شاهنامه پرداخته‌اند:
- وجدانی، فریده (۱۳۹۲). «تعبیرپذیری واژه سخن در شاهنامه فردوسی» (برای اطلاعات بیشتر رک به فهرست منابع) این پژوهش سعی دارد با نگاهی متکی به خود شاهنامه تعبیر مربوط به واژه سخن را در آن بیابد.
- عقدایی، تورج (۱۳۹۵). «تأملی بر سخن در شاهنامه فردوسی» (برای اطلاعات بیشتر رک به فهرست منابع) در این پژوهش تلاش بر اینست که ارزش و مفهوم سخن نزد فردوسی بررسی شود.

تفاوت پژوهش حاضر با مطالعات پیشین در این است که در بررسی حاضر تلاش شده تا معنای متفاوتی که از واژه سخن در شاهنامه دریافت می‌شود با توجه به اندیشه ایران باستان که در متون پهلوی تجلی یافته‌اند مورد بررسی قرار گیرد و سیر تحول معنایی واژه بررسی شود.

بدیهی است جستار حاضر از مطالعات پیشینی که در این زمینه صورت گرفته بسیار بهره برده است.

۱-۴- بیان مسئله

در خلال هر گفتار و یا نوشتار ما زبان را بازآفرینی می‌کنیم و همین موجب نوآوری می‌شود. غالباً انگیزه‌هایی که باعث این امر می‌شود را می‌توان چنین شمرد: تغییر زبان به قصد برقراری ارتباط بهتر، شرایط کلی حاکم بر تغییرات زبانی و انگیزه‌ای خاص برای نوآوری.

گاهی هنگام سخن گفتن ممکن است واژه را در معنایی غیر از معنای متداول آن به کار ببریم اما مخاطب به کمک بافت زبانی منظور را درک خواهد کرد. گاهی به سبب شباهت مفهومی این ارتباط قابل فهم است و گاهی نیز مناسبات ساختاری ناشی از پیوند میان دو مفهوم موجب به کارگیری و فهم معنا می‌شود. (نک: بختیاری، ۱۳۸۳: ۶۹-۸۰)

برای دریافت صحیح معنای کلمه دو روش را می‌توان اتخاذ کرد یکی ردیابی قدیمی‌ترین و ابتدایی‌ترین صور معنایی که بر یک کلمه و یا ریشه‌های لغوی آن مترتب بوده است و دیگری جایگزینی و جای‌گیری کلمه در محدوده و حوزه بلاواسطه در یک متن تاریخی واحد. روش اول کلمه را ذاتاً و ماهوی واجد و ضابط معنایی قائم به ذات می‌داند و روش دوم بار معنوی کلمه را منوط و مشروط به جایگزینی وجودی آن در متن و تاریخ می‌داند. (دباشی، ۱۳۷۰: ۷۲۳-۷۲۴) در این جستار تلاش خواهد شد حتی‌المقدور از هر دو روش استفاده شود. سعی بر اینست که ضمن بررسی ریشه‌شناسی این واژه، مفاهیمی که از واژه «سخن» در متون پهلوی و نیز در شاهنامه قابل فهم‌اند مورد مطالعه قرار گیرد و چنانچه ارتباطی میان این معناها دریافت شد فرضیه تأثیرپذیری فردوسی از مفاهیم و نیز زبان و واژگان متون پهلوی مطرح گردد.

شاهنامه فردوسی را می‌توان یکی از مهم‌ترین و ماندگارترین آثار حماسی نه تنها در ایران بلکه در جهان دانست. فردوسی در اثر خود نه تنها از آرایش صحنه‌ها و ارائه تصویر مناسب

با موضوع و صور حسی خیال بهره برده است بلکه به نظر می‌رسد گزینش کلمات و ترکیبات استادانه اجزای جملات نیز در ماندگاری اثر او به عنوان یکی از شاهکارهای ادبی جهان نقش به‌سزایی را بازی کرده‌اند. علاوه بر این که شاهنامه از معدود آثار ادبی است که در میان اقشار و طبقات مختلف جامعه شهرت و مقبولیت دارد و این خود عاملی است افزوده بر عوامل دیگر در جهت ماندگاری این اثر. اما اینکه فردوسی خود چقدر بر این موضوع و گزینش کلمات آگاه بوده پرسشی است که پاسخ آن را تنها در خود شاهنامه می‌توان جست. موضوعی که این مقاله بدان خواهد پرداخت اینست که دیدگاه فردوسی نسبت به کلام و سخن چیست و جایگاه کلام در اندیشه او کجاست و «سخن» در چه معناهایی در شاهنامه به کار رفته و آیا این معانی متأثر از زبان فارسی میانه زردشتی‌اند یا خیر. او خود در آغاز شاهنامه چنین می‌سراید:

ز نیکو سخن به چه اندر جهان	به نزد سخن سنج فرخ مهان
اگر نامدی این سخن از خدای	نبی کی بدی نزد ما رهنمای
بشهرم یکی مهربان دوست بود	تو گفستی که با من بیک پوست بود
مرا گفت خوب آمد این رای تو	به نیکی گراید همی پای تو
نبشته من این نامه پهلوی	به پیش تو آرم مگر نغوی
گشاده زبان و جوانیت هست	سخن گفتن پهلوانیت هست

(فردوسی، ۱۹۶۰: بنیاد نهادن کتاب ج ۱/ ص ۲۳)

از اینرو همانطور که در قطعه بالا می‌بینیم او به اهمیت کلام (=سخن) و نقش آن واقف بوده است و سخن نیک را هدیه‌ای از جانب خدا می‌داند. این مقاله در نظر دارد که جایگاه کلام از دیدگاه فردوسی را بنا به خود شاهنامه تبیین کند.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- واژه‌شناسی سخن

سخن saxun، suxun، suxan هم معنی با کلام، قول، گفتار، نطق و صحبت است. در برهان قاطع صورت سُخُن، سُخْن، سَخْن و سَخْن برای آن آمده است (برهان قاطع، ۱۳۴۲: ۱۱۰۷) در /وستا به صورت اسمی sax^var- از ریشه sḥ- اوستایی به معنی گفتن، اعلام کردن و آگاهی دادن آمده است (Bartholomae, 1961: 1569, 1578). ریشه sanh- را مشتق از هندواروپایی *kens- «سخن گفتن، اعلان کردن، آگاه کردن» فرض می‌گیرند که صورت فارسی باستان آن ŋanh- اعلام کردن، بیان کردن و گفتن است. در فارسی میانه به صورت sax^van (سخن، گفتار) آمده که صورت هزوارش آن MR^vY' نیز در متون به کار رفته (Nyberg, 2003: II/ 174) گرچه علاوه بر این معنای شهادت (یکی از طرفین در دادگاه) گواهی و اظهار نیز برای این واژه در نظر گرفته شده است (نک: Perikhanian, 1980: 386) در فارسی میانه ترفانی و پارتی: sxwn (saxwan) «کلام، سخن» و سغدی swxnw و sxwn- و swḡn- و sywnw- «سخن» و سکایی: samjā- «سند و مدرک» آمده است (حسن‌دوست، ۱۳۹۳: ۱۷۰۳-۱۷۰۴). بنونیست نشان داده که ریشه‌ها و اسم‌هایی که معنای اصلی آن «سخن گفتن» است بر اثر تخصیص معنا، بعضی معانی حقوقی و دینی خاص از جمله «حکم»، «وحی و تقدیر الهی» و «ستایش» گرفته‌اند (Benveniste, 1973: 609- 610).

از سویی دیگر بار معنایی واژه مرکب سخن‌گوی در متون مانوی و پهلوی در واژه wāxš مستتر است و زمانیکه این واژه در مورد کسی به کار رود به این معنی است که او گوهری مینوی دارد. گرچه این واژه از ریشه *wak- و Av. vak- به معنی گفتن و گفتار است اما به معنای «سخن» و «گفتن» در دوره میانه به کار نمی‌رود بلکه واژه wāxš در معنی روح است. روحی کمال یافته که نشان بزرگی آن کاشتن کلام ایزدی در اوست. واژه wāxš

در فارسی دری باقی نمانده و معنا و مفهوم آن در دو واژه «جان و سخن» نمود یافته است (اردستانی، ۱۳۹۵: ۶-۸).

ناصر خسرو در *زادالمسافرین* نیز «گفتار» سخن را به روح تشبیه می‌کند و در جای دیگر نطق «سخن» را عطای الهی می‌داند و در آثار گوناگون خود گفتار را شریف‌تر و لطیف‌تر از نوشته می‌داند. (به نقل از همان: ۱۲)

۲-۲- اهمیت سخن در اندیشه ایران باستان

در *اوستا* کلام مقدس دارای اهمیت است و ایزدی موکل^۱ بر این کلام در نظر گرفته می‌شود. برای دعا‌های اصلی اوستایی نیرو و قدرت مافوق بشری در نظر می‌گیرند برای نمونه دعای اصلی دین زردشتی اهورنه‌وئیریو^۲ است که آفرینش آن بر هر آفرینش دیگر تقدم داشته است. اشم‌وهو^۳ دومین دعای مهم آیین مزدیسنايي است که کاربرد آئینی دارد، سومین دعای اصلی ینگه‌هاتام^۴ است که برای از بین بردن دیوان خوانده می‌شود و دعای ائیرمایشیو^۵ با حوادث پایان جهان مرتبط است. حتی برای منتره (=کلام مقدس) نقش شفابخشی نیز در نظر گرفته می‌شود. (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۷۱-۳۸۱) همانند تمامی مفاهیم مربوط به اساطیر ایرانی سخن پاک نیز مخالف و دشمنی دارد که همان سخن جادویی است. (بندش، ۱۳۶۹: ۵۵)

در دینکرد ششم آمده: «در تفکر کلام^۶ است» و «در کلام عمل وجود دارد» (کتاب دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۵۱) در همان متن «بحر دین، کلام مقدس»^۷ ذکر شده است.

^۱ māraspand. به معنای سخن و افسون مقدس است و پیام‌آور اهوره‌مزداست.

^۲ ahuna.vairyu. سرود گاهانی که بند سیزدهم یسن ۲۷ جای دارد اما در دوران کهن در ابتدای یسن ۲۸ قرار داشت (بهار، ۱۳۷۶: ۴۰)

^۳ ašəm-vaho. دومین سرود مقدس زردشتی که در آغاز و پایان تمامی سرودهای اوستایی می‌آید (همان: ۱۶۲)

^۴ . yeghe-hātām

^۵ . airyéma išyo

^۶ . gōwišn

^۷ . dēn zreh mānsar

(همان: ۹۷) و یا اینکه آمده «دین به کلمه مقدس» وابسته و هماهنگ است (همان: ۱۱۰) در جای دیگر: «نتیجه فصاحت، گفتار (saxwanīh) به موقع است. نتیجه گفتار به موقع، کلام (gōwīšnīh) عاقلانه است. نتیجه کلام عاقلانه، سخن (saxwan) گفتن در جای مناسب است. و نتیجه این کار، بخت بلند است» (همان: ۱۲۵)

بنابراین کلام و «سخن» در اندیشه ایران باستان صرفاً یک ابزار ارتباطی شمرده نمی‌شود بلکه با اندیشه ارتباط تنگاتنگی دارد و سخنی که از اندیشه برخاسته و با کلام مقدس عجین باشد نیروی مافوق بشری می‌یابد و ارزش بسیار دارد زیرا قادر خواهد بود رخدادهای نیکی را رقم زند.

۲-۳- سخن در شاهنامه فردوسی

شاهنامه علیرغم گستردگی موضوعاتی که در بردارد از جمله پهلوانی، جنگ، افسانه، تاریخ، حکمت، فرهنگ، آیین، دین و اخلاق ... اما روحی مشترک بر تمام موضوعات آن سایه افکنده است و احتمالاً یکی از عوامل این موضوع زبان فردوسی است. جلوه‌ای از قدرت زبان فردوسی سرودن این منظومه بزرگ نزدیک به ۶۰ هزار بیت و مشتمل بر نزدیک به ۹ هزار واژه است که در فرهنگ لغت ولف گردآوری شده است (نک: Wolff, 1965) او از زبان رسا و ساده و شیوا و پرشکوه بهره برده است که هنوز نه تنها خواص بلکه عوام نیز از آن بهره می‌برند و نقالان آن را روایت می‌کنند (یوسفی، ۱۳۵۳: ۵۵۱-۵۵۲).

آمده که فردوسی بیش از دو هزار بار از واژه سخن به صورت‌های بسیط، مشتق و مرکب در معناهای حقیقی و مجازی استفاده کرده است (نک: عقدایی، ۱۳۹۵: ۶۳). وجدانی در مقاله خود سی و شش تعبیر برای واژه سخن از شاهنامه استخراج نموده است (نک: وجدانی، ۱۳۹۲: ۸۷-۹۸) که برخی از آنان تنها یکبار در آن معنی به کار رفته‌اند. از سوی دیگر در فرهنگ وولف برای واژه سخن تنها معنای کلام و گفتار آمده (نک: Wolff, 1965: 503) گرچه برخی دیگر از فرهنگ‌نویسان معانی متفاوتی را برای واژه سخن از شاهنامه استخراج کرده‌اند (نک: رواقی، ۱۳۹۰ ذیل سخن).

در ادامه برخی از معانی «سخن» در شاهنامه همراه با بیت شاهد آن آورده شده است.

• کلام، گفته، گفتار و حرف

پشیمانی آید ترا زین سخن بیچی ازین بد نگردي کهن
(فردوسی، ۱۹۶۷: داستان رستم و شغاد، ج ۶ / ۳۳۱)

• تقدیر و سرنوشت

برین گونه گردد سراسر سخن شود سست نیرو چو گردد کهن
(فردوسی، ۱۹۶۰: داستان فریدون، ج ۱ / ۹۱)

ز چرخ بلند اندر آمد سخن سراسر همین است گیتی ز بن
(فردوسی، ۱۹۶۰: داستان منوچهر، ج ۱ / ۱۷۵)

تواند کسی این سخن بازداشت چنان کو گذارد بیاید گذاشت
(فردوسی، ۱۹۶۲: پادشاهی کیکاووس و رفتن او به مازندران، ج ۲ / ۸۹)

جز از خواست یزدان نباشد سخن چنین بود تا بود چرخ کهن
(فردوسی، ۱۹۷۱: پادشاهی خسرو پرویز، ج ۹ / ۱۱۸)

• ماجرا، پیشامد، واقعه

چو هنگام برگشتن شاه بود پدر زان سخن خود کی آگاه بود
(فردوسی، ۱۹۶۰: داستان فریدون، ج ۱ / ۱۰۴)

که درمان این کار یزدان کند مگر کین سخن بر تو آسان کند
(فردوسی، ۱۹۶۲: داستان سهراب، ج ۲ / ۲۴۱)

چو دل بر نهی بر سرای کهن کند ناز وز تو بپوشد سخن
(فردوسی، ۱۹۶۴: داستان سیاوش، ج ۳ / ۱۹۵)

گر ایدونک بر او گذشته سخن بنوی همی کینه سازد ز بن
(فردوسی، ۱۹۶۷: داستان دوازده رخ، ج ۵ / ۱۶۱)

• موقعیت سخت و دشوار میدان جنگ

که بهرام را دیده‌ام در سخن سواربست اسب افگن و کارکن
(فردوسی، ۱۹۷۱: پادشاهی خسرو پرویز، ج ۹ / ۴۰)

• رأی و نظر

به فرمان و رأی تو کردم سخن برو هرچ باید بخوبی بکن
(فردوسی، ۱۹۶۵: داستان سیاوش، ج ۳ / ۹۸)

• راهکار، چاره

مگر با درود و سلام و پیام دو کشور شود زین سخن شادکام
(فردوسی، ۱۹۶۲: داستان کیقباد، ج ۲ / ۷۱)

• قصد و نیت

چو دل بر نهی بر سرای کهن کند ناز وز تو بپوشد سخن
(فردوسی، ۱۹۶۵: داستان سیاوش، ج ۳ / ۱۹۵)

• عهد و پیمان

مگر با درود و سلام و پیام دو کشور شود زین سخن شادکام
(فردوسی، ۱۹۶۲: داستان کیقباد، ج ۲ / ۷۱)

همانطور که مشاهده می‌شود تنوع معنایی واژه «سخن» در شاهنامه گسترده است و علاوه بر معنای اولیه خود به کرات در معنای دیگری به کار رفته که از خود متن قابل فهم‌اند. برخی از این معناها را می‌توان با اندیشه و تفکر مرتبط کرد و برخی دیگر با همان سخن مقدس در اساطیر ایرانی نسبت دارند و به نظر می‌رسد برخی دیگر از ابداعات خود فردوسی‌اند که بنا به ضرورت از واژه «سخن» در معنای دیگر استفاده کرده است.

۲-۴- سخن در متون پهلوی

در ادامه معنای واژه «سخن» در متون پهلوی مورد بررسی قرار می‌گیرد. علاوه بر معنای اصلی این واژه که همان کلام و گفتار است این واژه در معنای ذیل در متون پهلوی دیده می‌شود:

• دین و کلام مقدس

در فصل ۲۴ بند ۱۳ از کتاب پنجم دینکرد به آگاهی بیشتر از کلام مقدس (= mānsar) سفارش شده: «زیرا بر شمردن متن‌ها باعث می‌شود که سخن (= saxwan) و آئین را عمیقاً و به درستی و بدون تغییر رنگ منتقل کنند» (کتاب پنجم دینکرد، ۱۳۸۶: ۸۸) در دینکرد هفتم دو ترکیب سخن‌افزونی (abzōnīg saxwan) با معنای کلام مقدس و سخن‌راست (= rāst saxwan) با معنای دین (۱۳۸۹: ۲۳۲ و ۲۴۲) به کار رفته است. در دینکرد هشتم فصل ۳ بند ۱ آمده: «بغ عمدتاً درباره ذکر نخستین سخن (= saxwan) [مبنای] تقسیم کلام دین است و نخستین آفریده که آن سخن (= saxwan) است و نخستین بیان آن، و تدارک آفرینش و بزرگی آن سخن (= saxwan).....» (کتاب هشتم دینکرد، ۱۳۹۹: ۴۵)

• نظر و رأی

در همان کتاب در فصل ۳۳ بند ۹ چنین آمده:

«درباره سخنی (=saxwan) مبنی بر دادن [مال]، سخنی که به نمود آورنده دادن است و سخنی که نمودار [دادن] نیست، سخنی که نمودار همه‌دهی (=دادن کل مال) است، سخنی که نمودار بهره‌دهی (=دادن بخشی از مال) است، سخن متمایزکننده وام از احسان، چیز از چیز بر اساس چیرستی و کداهی؛ نمود متمایزکننده دادن [دام] نر از [دادن دام] ماده؛ نمودی که نمودار نر و ماده هر دو است و بیان متمایزکننده [دادن مال] جاندار از بی‌جان؛ سخن نمودار [دادن] یک نسل؛ سخن نمودار [دادن] یک نوع در یک نسل؛ سخن نمودار [دادن] یک مورد خاص در یک نوع؛ علت مقداری که داده شد چرا [غیر از آن] داده نشد و هر چه در این باره است» (کتاب هشتم دینکرد، ۱۳۹۹: ۱۳۹)

• گواهی

در متن *مادیان هزار دستان* که یک متن حقوقی است در چندین جا سخن در معنای گواهی (اعم از کتبی و یا شفاهی)، اظهار و شهادت آمده است. برای نمونه آمده: «خوانده‌ای که برای گفتن می‌آید (=در دادگاه حاضر می‌شود) در مورد خواهان [باید] سخن (=saxwan) مؤثر (=گواهی کتبی) [مبنی بر حضور او] ارائه دهد و خواهان در مورد خوانده‌ای که برای گفتن نیامده (=حاضر نشده) سخنی (=saxwan) [مکتوب مبنی] بر نیامدن [به عنوان] سند معتبر بدهد (=گواهی عدم حضور او را امضا کند)» (*مادیان ...*، ۱۳۹۷: ۱۲۳-۱۲۴). یا در جای دیگر آمده: «خوانده [باید هم] درباره خواهانی که [به دادگاه] رفته ولی سخنی (=saxwan) (=اظهار و گواهی) را تنظیم نکرده و هم درباره خواهانی که [به دادگاه] نرفته سخن (=saxwan) (=گواهی) مبنی بر اینکه به دادگاه نیامده است مدرک بدهد (=ارائه کند)» (همان: ۱۲۵)

جایی دیگر از سخن (=saxwan) نهانی نام می‌برد که منظور گواهی نهانی است (همان: ۱۸۴) و یا می‌آورد: «هرگاه در حضور همالان (=طرفین دعوا) سخن نگوید (=شهادت ندهد) چنانچه در میان سخن (=saxwan) (=در بین شهادت دادن) وقتی طرف دعوا را ببیند خاموش شود» (همان: ۱۸۵)

• دفاع

در دینکرد ششم یکی از برتری‌های دین دفاع ذکر شده است که منظور از بهترین دفاع اینست «که شخص به جای کسی که نمی‌تواند درد و رنج و شکوه خود را بیان کند و سخن (= saxwan) بگوید» (کتاب دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۵۵)

در این بخش تلاش شد تا «سخن» در متونی بررسی شود که در معناهای دیگری به غیر از معنای اصلی خود - کلام و گفتار - به کار رفته‌اند. برخی از این مفاهیم در ارتباط با موضوعات حقوقی‌اند از جمله اظهار، شهادت و دفاع و برخی دیگر با اندیشه - از جمله رأی و نظر - مرتبط‌اند و در مواردی نیز «سخن» به معنای دین و کلام مقدس به کار رفته است.

۳. نتیجه‌گیری

در این جستار تلاش شد تا معنای واژه «سخن» در شاهنامه بررسی و با معانی همین واژه در متون فارسی میانه زردشتی مقایسه گردد. مطابق با فرضیه پیشنهادی «سخن» در شاهنامه به دفعات با معنایی متفاوت از کلام و گفتار به کار رفته که این معانی از طریق بافت متنی قابل درک و فهم‌اند. بنا به مطالعه انجام شده در این مقاله این تنوع معنایی شامل تقدیر و سرنوشت، ماجرا و موقعیت دشوار، رأی و نظر، راهکار و چاره، قصد و نیت و عهد و پیمان است. از سوی دیگر در متون پهلوی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند سخن علاوه بر معنای اصلی خود در مفاهیم دیگری از جمله دین و کلام مقدس، رأی و نظر، شهادت و گواهی دادن و نیز دفاع به کار رفته است.

به نظر می‌رسد که فردوسی در به کار بردن واژه «سخن» در مفاهیم خاصی دست به ابتکار زده - به جز مواردی از جمله رأی و نظر - که ردپای آن را در متون پهلوی می‌توان یافت. گرچه دریافت کلی او از مفهوم «سخن» متأثر از ایران باستان است و برای کلام و سخن جایگاهی فراتر از یک ابزار ارتباطی در نظر می‌گیرد و آن را نشانه‌ای از تفکر و اندیشه می‌داند که با کلام مقدس در ارتباط است. برای نمونه فردوسی برای مفهوم تقدیر

و سرنوشت واژه «سخن» را به کار می‌گیرد و در دینکرد ششم آمده که «بخت بلند نتیجه کلام عاقلانه» است.

در مجموع می‌توان گفت گرچه فردوسی به طور کلی دیدگاه خود در خصوص «سخن» را مدیون اندیشه ایران باستان است اما در جای‌جای اثر خود واژه «سخن» را در معنایی به کار برده که بعضاً در متون پهلوی با چنین معنایی دیده نشده‌اند.

کتابنامه:

- آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۸۲). «نگاهی به تفکر و زبان». *تازه‌های علوم شناختی*. شماره ۱۷، صص: ۵۷-۶۴.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۷). «جادوی سخن در اساطیر ایران». *زبان، فرهنگ و اسطوره*، تهران: معین. صص: ۳۷۱-۳۸۳.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۵). «سخن‌گوی مرد شاهنامه و پیشینه مانوی زروانی آن». *کهن‌نامه/دب پارسی*. سال هفتم، شماره دوم، صص: ۱-۲۱.
- بختیاری، آرمان (۱۳۸۳). «درآمدی بر معناشناسی تاریخی زبان فارسی». *نشریه مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبائی*. شماره ۱۸۶، صص: ۶۹-۸۰.
- برهان قاطع (۱۳۴۲). به کوشش محمد معین. تهران: ابن سینا.
- بندهش فرنیغ‌دادگی (۱۳۶۹). گزارنده مهرداد بهار. تهران: توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *پژوهشی در اساطیر ایران* (پاره نخست و دوم). ویراستار کتایون مزداپور. تهران: آگاه.
- پژوهنده، لیلا (۱۳۸۳). «کلام نفسی (تکوینی) و کلام لفظی (قول، گفتار)»، *مقالات و بررسی‌ها*. شماره ۸۰ دفتر دوم، صص: ۸۹-۱۰۴.
- حسن‌دوست، محمد (۱۳۹۳). *فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی*. تهران: نشر آثار.
- دباشی، حمید (۱۳۷۰). «حرف نخستین: مفهوم سخن نزد حکیم نظامی گنجوی»، *ایران‌شناسی*. شماره ۱۲، صص: ۷۲۳-۷۳۹.

- دینکرد هفتم (۱۳۸۹). تصحیح، متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه‌نامه و یادداشت‌ها: محمدتقی راشد محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رواقی، علی (۱۳۹۰). فرهنگ شاهنامه. تهران: فرهنگستان هنر (ذیل سخن).
- ساکي، محمدرضا (۱۳۸۰). «جادوی سخن». کیهان فرهنگی. شماره ۱۷۹، صص: ۲۶-۳۰.
- عقدایی، تورج (۱۳۹۵). «تأملی بر سخن در شاهنامه فردوسی». فصل‌نامه تخصصی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی. شماره ۳۰. صص: ۶۳-۱۰۱.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۶۰-۱۹۷۱). شاهنامه. مسکو: انستیتو خاورشناسی.
- کتاب پنجم دینکرد (۱۳۸۶). آوانویسی، ترجمه، تعلیقات، واژه‌نامه متن پهلوی: ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: معین.
- کتاب ششم دینکرد، حکمت فرزندگان ساسانی (۱۳۹۲). ترجمه فرشته آهنگری. تهران: صبا.
- کتاب هشتم دینکرد (۱۳۹۹). آوانویسی، ترجمه، یادداشت و واژه‌نامه: محسن نظری فارسانی. تهران: فروهر (چاپ دوم).
- گیررشن، دیرک (۱۳۹۳). نظریه‌های معنی‌شناسی واژگان. ترجمه کوروش صفوی. تهران: نشر علمی.
- مادیان هزار دادستان (۱۳۹۷). آوانویسی، برگردان فارسی یادداشت‌ها و واژه‌نامه‌ها: نادیا حاجی‌پور. تهران: فروهر.
- وجدانی، فریده (۱۳۹۲). «تغییرپذیری واژه سخن در شاهنامه فردوسی». متن‌شناسی/دب فارسی. سال چهل و نهم دوره جدید سال پنجم شماره ۴ (پیاپی ۲۰). صص: ۸۷-۹۸.
- یوسفی، غلامحسین (۱۳۵۳). «زبان فردوسی و زبان ما». جستارهای ادبی. شماره ۲۰۴۰. صص: ۵۴۵-۵۶۴.

Bartholomae, Ch. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: Walter de Gruyter.

Benveniste, É. (1973). *Indo-European Language and Society*. Tr. E. Palmer. London: University of Miami Press.

The Book of a Thousand Judgements. (A Sasanian Law-Book). Intro. Transcription and tr. Of Pahlavi Text, Notes, Glossary and Indexes: Anahit Perikhanian. Tr. From Russian Nina Garsoïan, New York: Mazda Publishers.

Nyberg, H.S. (2003). *A Manual of Pahlavi*. Tehran: Asatir.

گوناگونی معنایی واژه «سخن» در شاهنامه فردوسی و تطبیق آن با ۲۹۱

Perikhanian, A. (1980) → *The Book of a Thousand Judgements...*

Plato (1952). *Theatetus Sophist*. Tr. H. N. Fowler. London: William Heinemann.

Wolff, Fritz (1965). *Glossar Zu Firdosis Schahname*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

Semantic Diversity of “Speech” in Ferdowsi’s *Shahnameh* and its Comparison with Pahlavi Texts

Neda Akhavan Aghdam*

Abstract

Ferdowsi’s *Shahnameh* is one of the most important and everlasting epics in Iran and the world which its significance is not only the result of managing the scenes and representing the images which are appropriate the subjects but also the choice of the words and phrases make this epic as a masterpiece in the world, so we could ask these questions that how much Ferdowsi was aware in the selection of words and what did the “speech” mean in his thoughts.

This article tries to find the meaning of the word “speech” in the Ferdowsi’s *Shahnameh*. It seems that it is used in different meanings which is understandable from the context. It shows the importance of “speech” for Ferdowsi. But it could be asked if there is any similarity between the meaning of “speech” in *Shahnameh* and Pahlavi texts. To achieve the result the meaning of “speech” would be studied in both *Shahnameh* and Pahlavi texts. On the other hand, it would be compared the importance of “speech” in old Iranian ideology and *Shahnameh*. This study is done with descriptive and analytical method and it tries to study the diversity of meaning of the word “speech” in Pahlavi texts and *Shahnameh* with semantic approach.

Key words: “speech”, Ferdowsi, *Shahnameh*, Pahlavi texts, semantic

* . Associate Professor at The Institute of Art's Studies and Academic Research.
E-mail: n.akhavanaghdam@aria.ac.ir

دوفصلنامه علمی پژوهشی نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۲۹۳-۳۲۲
مقاله علمی-پژوهشی

دگرگونی‌های واجی خوشه‌های همخوانی آغازی در زبان فارسی از دوره باستان تا نو

حامد خرازیان*
فرزانه گشتاسب**
یحیی مدرسی تهرانی***

چکیده

خوشه همخوانی آغازی، به معنای توالی بلاواسطه همخوان‌ها در آغاز برخی واژه‌ها، از پدیده‌های معمول زبان‌شناختی به‌ویژه در برخی زبان‌های هندی و اروپایی، از جمله زبان‌های باستانی و میانه ایرانی است. هدف این پژوهش بررسی دگرگونی‌های واجی این خوشه‌ها در روند تحول صورت‌های بازسازی شده ایرانی باستان، و در مواردی محدود صورت‌های فارسی باستان یا اوستایی است. پرسش اصلی پژوهش آن است که در بررسی تحولات در زمانی زبان

* کارشناسی‌ارشد زبان‌های باستانی ایران، پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). پست الکترونیکی: hamedkharazian@gmail.com

** عضو هیئت‌علمی پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکده زبان‌شناسی، تهران، ایران. پست الکترونیکی: goshtasbfarzaneh@gmail.com

*** عضو هیئت‌علمی پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکده زبان‌شناسی، تهران، ایران. پست الکترونیکی: ymodarresi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۱۲



فارسی، کدام دگرگونی‌های واجی بیشترین تأثیر را در تحول خوشه‌های همخوانی آغازیِ باستانی داشته‌اند. در این پژوهش برای پاسخ‌گویی به این پرسش، دگرگونی‌های واجی منجر به تعدیل خوشه‌های آغازی در روند اشتقاقی ۳۹۸ مشتق فارسی‌نو که صورت باستانی آن‌ها واجد خوشه همخوانی آغازی است، در دو بخش خوشه‌های دوهمخوانی و خوشه‌های سه‌همخوانی، از منابع دوره‌های میانه و باستان گردآوری و بررسی شده است. مهم‌ترین نتایج پژوهش بدین شرحند: الف. تقسیم‌بندی دقیق دگرگونی‌های واجی با بذل توجه به دگرگونی‌های صوتی همخوان‌ها و ارائه فهرستی از ۶ دسته اصلی دگرگونی‌های واجی خوشه‌های دوهمخوانی (با ۱۵ تنوع) و ۳ دسته اصلی دگرگونی‌های واجی خوشه‌های سه‌همخوانی (با ۶ تنوع)؛ ب. در ۳۵ خوشه دوهمخوانی آغازی، فعال‌ترین دگرگونی‌های واجی به‌ترتیب درج واکه میان‌هشت، حذف همخوان دوم و تحول همخوان اول، و حذف همخوان اول بوده‌اند. ج. در ۴ خوشه سه‌همخوانی آغازی، فعال‌ترین دگرگونی‌های واجی به‌ترتیب حذف همخوان اول و سوم، و حذف همخوان اول و درج واکه میان‌هشت بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: خوشه همخوانی، خوشه همخوانی آغازی، درج واکه، حذف

همخوان، حذف خوشه، تحول خوشه

۱. مقدمه

خوشه همخوانی آغازی (initial consonant cluster) به معنای توالی‌های دو یا سه‌همخوانی در آغاز واژه‌ها است. شمار چشمگیری از واژه‌های فارسی‌نو در دوره باستان یا میانه یا هردو دارای خوشه همخوانی آغازی بوده‌اند. در حالی که برخی از زبان‌های ایرانی‌نو چون بلوچی بعضی از این خوشه‌ها را همچنان حفظ کرده‌اند، اما همه این خوشه‌ها در روند تحول به زبان فارسی به نحوی شکسته یا تعدیل شده‌اند. به نظر می‌رسد درج واکه میان‌هشت (anaptyxis)، درج واکه پیش‌هشت (prosthesis) و حذف همخوان از دگرگونی‌های واجی مؤثر در روند شکستن و تعدیل خوشه‌های

همخوانی بوده‌اند. بررسی چگونگی تحول این خوشه‌ها در زبان فارسی از مباحث مهم در زبان‌شناسی تاریخی (historical linguistics) به‌ویژه در حوزه واج‌شناسی (phonology) است.

در این پژوهش تلاش می‌شود با بررسی تاریخی واژه‌های فارسی، انواع دگرگونی‌های واجی که سبب شکسته‌شدن خوشه‌های همخوانی باستانی در این واژه‌ها بوده است، تحلیل و به این پرسش‌ها پاسخ داده شود:

الف. کدام دگرگونی‌های واجی در شکستن و تعدیل خوشه‌های همخوانی آغازی در روند تحول به فارسی‌نو دخیل بوده‌اند؟

ب. چه تفاوتی بین درصد عملکرد هریک از دگرگونی‌های واجی (با تنوع‌های گوناگون درج واکه (vowel insertion) و حذف (deletion) همخوان) در تحول خوشه‌های همخوانی آغازی، ۱. به تفکیک خوشه‌ها، ۲. در مجموع خوشه‌ها، از دوره باستان تا دوره نوبی زبان فارسی به چشم می‌خورد؟ کدام دگرگونی‌ها بیشترین و کدام دگرگونی‌ها کمترین نقش را در تحول خوشه‌های همخوانی آغازی از دوره باستان تا دوره نوبی زبان فارسی داشته‌اند؟

ج. با توجه به این‌که در زبان‌شناسی تاریخی احتمال داده می‌شود که آشکارترین نوع دگرگونی‌های صوتی از میان‌رفتن یا محو واج‌ها باشد (آرلاتو، ۱۳۹۴: ۹۰)، آیا این گزاره در صورت محدودکردن حوزه مطالعه به دگرگونی خوشه‌های همخوانی آغازی زبان فارسی باز هم صادق است؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

درمجموع، سیر تحولات و دگرگونی‌های درزمانی خوشه‌های همخوانی آغازی ایرانی باستان، چه در آثار فارسی و چه در آثار متخصصان کشورهای دیگر، تا کنون چندان بررسی نشده‌اند. درواقع تاکنون پژوهش درخوری که فهرستی مفصل از انواع دگرگونی‌های واجی (phonological changes) مؤثر بر این خوشه‌ها ارائه دهد، صورت

نگرفته است: ۱. پژوهش‌های انجام‌شده عموماً بر دو دگرگونی الف. درج واکهٔ میان‌هشت و ب. حذف همخوان اول (هر دو در خوشه‌های دوهمخوانی (two-consonant clusters)) متمرکز بوده‌اند و گاهی به یک تحول سوم فقط اشاره کرده‌اند؛ ضمن آن‌که هریک از این دگرگونی‌ها را درواقع باید به تنوع‌هایی (variations) تقسیم کرد. ۲. پیکرهٔ پژوهش‌ها چندان فربه نیست؛ درواقع مجموعه‌ای از داده‌ها شامل صورت‌های باستانی (ایرانی باستان (Old Iranian)¹، فارسی باستان (Old Persian)، اوستایی، میانه (زردشتی، مانوی، اشکانی، ختنی و در مواردی سغدی) و نو، و قاعده‌نویسی برای دگرگونی صورت‌گرفته، ارائه نشده است (خرازیان، ۱۴۰۰: پیوست ۲). ۳. آمار دقیقی دربارهٔ درصد مشخص درگیربودن هریک از دگرگونی‌های واجی در تحول خوشه‌های همخوانی آغازی مشاهده نمی‌شود. ۴. به خوشه‌های سه‌همخوانی (three-consonant clusters) در برخی پژوهش‌ها فقط اشاره شده و بررسی دقیقی دراین باره صورت نگرفته است.

درنهایت شاید مهم‌ترین تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های پیشین، نخست به تمرکز این پژوهش بر صورت‌های بازسازی‌شدهٔ ایرانی باستان و تمرکز تحقیقات پیشین بر زبان‌های دیگر (عموماً فارسی باستان، فارسی میانه و در مواردی اوستایی) و سپس به طبقه‌بندی دقیق‌تر تحولات واجی صورت‌گرفته، شامل تنوع‌های گوناگون درج واکه و حذف همخوان، بازگردد.

بالین حال در بررسی‌های نگارنده سه جستار یافت شد که به‌طور خاص بر موضوع این پژوهش متمرکزند. نخستین منبع که به لحاظ تاریخی منبع متقدم محسوب می‌شود، فصل یازدهم کتاب *تحول آوایی زبان فارسی (از هندواروپایی تا فارسی نو)* اثر هاینریش هوبشمان (۱۳۸۶)، با عنوان «پیش‌هشت و میان‌هشت واکه‌ای» است؛ سپس مقاله‌ای از عالیه کرد زعفرانلو کامبوزیا و فیروزه اسلامی (۲۰۱۵) با عنوان «تحلیل تطبیقی ساختار

۱. نام زبان ایرانی باستان در برخی منابع «ایرانی مشترک (Common Iranian)» ذکر شده است.

هجا در فارسی‌باستان، فارسی‌میانه و فارسی‌نو» (درباره این مقاله نک. خرازیان، ۱۴۰۰: ۴۸ - ۵۲) و دیگری جستاری از علی‌اشرف صادقی (۱۳۸۰) با عنوان «تحول خوشه صامت آغازی» در مباحث کتاب *مسائل تاریخی زبان فارسی*. پایان‌نامه صدیقه علیزاده (۱۳۸۱) با عنوان «بررسی مقابله‌ای نظام آوایی فارسی‌میانه و فارسی‌معاصر»، بحثی از مهری باقری (۱۳۸۰) ذیل یکی از بخش‌های کتابش درباره واج‌شناسی تاریخی زبان فارسی، بحثی از لوییس گری (1902) ذیل اثری با موضوع واج‌شناسی زبان‌های هندی و ایرانی، بحث گرنوت ویندفور (2009) ذیل یکی از جستارهای کتابی با موضوع زبان‌های ایرانی و بحث مختصری از ماساتو کوبایاشی (2004) ذیل یکی از مباحث کتابش با موضوع واج‌شناسی تاریخی زبان هندوآریایی، دیگر منابع پیشنهادی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهند.

برخی شباهت‌ها بین یافته‌های پژوهش حاضر و برخی منابع پیشنهادی این پژوهش دیده می‌شود؛ برای مثال از نظر نتایج، این پژوهش نیز چون پژوهش‌های پیشین در این حوزه به این نتیجه رسیده است که پرشمارترین دگرگونی واجی رخ داده در تحول خوشه‌های دوهمخوانی آغازی، درج واکه میان‌هشت بوده است. در مقابل، تفاوت‌ها پرشمارند. بررسی این پیشنهادی مربوط است به این موارد:

۱. برداشت قدما از مسئله ابتدابه‌ساکن

۲. آواشناسی تولیدی و دگرگونی‌های واجی خوشه‌های همخوانی آغازی

۳. تاریخ تحول و انواع دگرگونی‌های واجی خوشه‌های همخوانی آغازی.

۱-۱-۱. برداشت قدما از مسئله ابتدابه‌ساکن

تحقیق صادقی در جستار «تحول خوشه صامت آغازی» از نظر مرور اشارات به وجود یا نبود خوشه همخوانی آغازی در آثار مؤلفان کهن ایرانی و عرب در این پژوهش اهمیت دارد (صادقی، ۱۳۸۰: ۱۱ - ۱۳).

۱-۲. آواشناسی تولیدی و دگرگونی‌های واجی خوشه‌های همخوانی آغازی

در این باره صادقی (۱۳۸۰: ۱۷) تحلیلی از دلیل درج واکه از نظرگاه آواشناسی تولیدی/تلفظی (articulatory phonetics) ارائه می‌کند: «از نظر آواشناسی تلفظی مطلوب‌ترین هجا هجایی است که از یک صامت (C) و یک مصوت (V) تشکیل شده باشد (CV =). هر نوع تغییری که در ساخت هجاهای پیچیده‌تر داده شود و در جهت حرکت به سوی هجای CV باشد طبعاً حرکت به سوی هجای مرجح و مطلوب است. استفاده از مصوت میانجی برای شکستن خوشه صامت آغازی منجر به ایجاد یک هجای مطلوب در آغاز این کلمات است. کاربرد مصوت آغازی نیز یک هجای VC ایجاد می‌کند که به‌هرحال تلفظ آن آسان‌تر از هجای CCV است». به نظر می‌رسد آن‌چه صادقی گفته است به مجموعه عوامل علی درونی بازمی‌گردد؛ ولی حتی دست‌اندرکاری این‌گونه عوامل را نیز نمی‌توان با قطعیت به «چرایی» رخ‌دادن یک تحول واجی نسبت داد (خرازیان، ۱۴۰۰: ۱۵ - ۲۲).

در دیگر پژوهش‌های صورت‌گرفته بعضاً بر «ساده‌ترشدن» تدریجی نظام واجی زبان‌های ایرانی تأکید شده است (علیزاده، ۱۳۸۱: ۵). البته اصطلاح «ساده‌شدن» را باید نسبی در نظر گرفت؛ زیرا اگرچه این روند در تحول زبان فارسی میانه به نو مشهود است، در بعضی دیگر از زبان‌های ایرانی الگوهای واج‌آرایی به تدریج پیچیده‌تر شده‌اند (Gray, 1902: 121, § 369).

۱-۳. تاریخ تحول و انواع دگرگونی‌های واجی خوشه‌های همخوانی آغازی

الف. تاریخ تحول - در این باره جز هوبشمان و صادقی هیچ‌یک از منابع پیشینه پژوهش حاضر به‌صراحت بحث نکرده‌اند. هوبشمان می‌نویسد: «درکل به نظر می‌رسد پیش‌هشت و میان‌هشت واکه‌ای فرایندی متأخر باشد؛ با وجود این، منشأ و اصل آن به فارسی باستان برمی‌گردد» (هوبشمان، ۱۳۸۶: ۱۶۵).

نیز بنا به نتایج بررسی صادقی، قدیم‌ترین نمونه‌های شکستن خوشه‌های همخوانی آغازی در خط فارسی‌باستان مشاهده می‌شود؛ سپس قدیم‌ترین شواهد از خط اوستایی است که «در اواخر دوره ساسانی ابداع شده» است. صادقی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «پدیده شکسته‌شدن خوشه صامت آغازی ... در دوره میانه گسترش ... پیدا کرده و هم به شکل پروتز ... تجلی پیدا کرده و هم احتمالاً به صورت anaptyxis ...». او در ادامه احتمال می‌دهد که «در اواخر دوره ساسانی خوشه صامت آغازی دیگر وجود خارجی نداشته است». نکته دیگر آن که «گرایش به حذف نخستین صامت از خوشه آغازی مربوط به ایام میان دوره باستانی و دوره میانه است» (صادقی، ۱۳۸۰: ۲۰ - ۲۲).
ب. انواع دگرگونی‌های واجی - هوبشمان به‌طور خاص بر درج واکه در دو گونه پیش‌هشتی و میان‌هشتی متمرکز است (هوبشمان، ۱۳۸۶: ۱۶۰).

علیزاده (۱۳۸۱: ۱۰۷ - ۱۰۸) نتیجه می‌گیرد که فرایند حذف «عمده‌ترین» و «رایج‌ترین» فرایند واجی در زمانی از فارسی میانه به معاصر است. طبعاً بررسی علیزاده معطوف به کل ساختمان واجی زبان‌های فارسی میانه و نو است و تفاوت نتیجه پژوهش او در این زمینه با پژوهش حاضر به همین دلیل است (خرازیان، ۱۴۰۰: ۵۵).

صادقی به‌طور مفصل به دگرگونی درج واکه میان‌هشت و تا حدودی درج واکه پیش‌هشت پرداخته و حذف همخوان اول (initial dropping / initial consonant deletion) خوشه همخوانی آغازی را نیز متذکر شده است. وی در توضیح بافت‌های مربوط به واکه‌های درج‌شده می‌نویسد: «ماهیت این مصوت‌ها ... بستگی به صامت‌های محیط بر این مصوت‌ها و یا مصوت‌های بعد از آن‌ها دارد، اما غالباً تابع قاعده خاصی نیست، مانند سترگ، سترگ، سترگ و استرون، سترون، سترون ...»؛ و در توضیح این مسئله که در چه مواردی واکه پیش‌هشت یا میان‌هشت به کار می‌رود به این نتیجه می‌رسد که «استعمال مصوت آغازی و مصوت میانجی در کلمات تابع قاعده خاصی است...». البته به نظر نمی‌رسد واژه‌های سترگ و سترون مثال‌های مناسبی باشند؛ چون

هر دو واژه‌های دخیل از یکی از زبان‌های هندی (احتمالاً سنسکریت) در فارسی میانه‌اند و سردرگمی در نوع واکه درج‌شونده می‌تواند نتیجه دخیل‌بودن آن‌ها باشد. نتایج تحقیق صادقی درباره «ارتباط بافت با جایگاه واکه درج‌شده (میان‌هشت یا پیش‌هشت)» را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:

الف. «تقریباً در کلیه مثال‌هایی که خوشه صامت با یک صامت انسدادی (انفجاری) آغاز می‌گردد مصوتی که برای شکستن خوشه به کار می‌رود مصوت میانجی است ... تنها خوشه‌هایی که وجود دارند عبارتند از gr, tr, dr, br ... دومین صامت تمام این خوشه‌ها صامت تکریری r است». دلیل این امر «ظاهراً» آن است که «صامت‌های انسدادی به دلیل ماهیت خود که در تلفظ آن‌ها باید راه هوا کاملاً بسته شود و برای تلفظ آن‌ها مجراً با انفجار و فشار هوا باز شود، نمی‌توانند وقتی که در آغاز کلمه قرار گیرند هیچ‌گونه مصوتی را بپذیرند. [زیرا] مصوت‌ها ماهیتاً با مجرای باز هوا تولید می‌شوند» (صادقی، ۱۳۸۰: ۱۴).

ب. در مواردی که خوشه همخوانی با همخوان سایشی آغاز شود، گاهی واکه پیش‌هشت و گاهی میان‌هشت درج شده است. دلیل درج واکه پیش‌هشت آن است که به دلیل ماهیت همخوان سایشی، هنگام تلفظ آن مجرای هوا باز است و در نتیجه واکه کوتاهی می‌تواند پیش از آن به کار رود. خوشه‌های آغازشده با همخوان سایشی در پهلوی نسبتاً متنوع و عبارتند از hr, fr, sk, sn, sp, st, sr, šk, šn, xr, zr. در مورد این خوشه‌ها گاهی دو صورت مشتق فارسی‌نو با درج واکه پیش‌هشت و میان‌هشت دیده می‌شود. از این گروه‌ها امروز معمولاً گونه میان‌هشتی رواج عام یافته است؛ زیرا واکه هجای آغازی این کلمات «زمانی خنثی بوده ولی بعدها کیفیت مشخصی پیدا کرده است» (صادقی، ۱۳۸۰: ۱۴).

هر دو مورد الف و ب در بخش «بحث و تحلیل» این مقاله بررسی شده‌اند.

بخش مهمی از تحقیق صادقی به ارتباط بافت با «کیفیت» واکه درج‌شده مربوط است که در دستور کار پژوهش حاضر نیست.

اما باقری در «تحولات تاریخی خوشه‌های صوتی در زبان فارسی» مباحثی را مطرح کرده است که از نظر موضوع این پژوهش واجد اهمیت‌اند (خرازیان، ۱۴۰۰: ۵۹ - ۶۰). گری نیز در *واج‌شناسی زبان‌های هندی و ایرانی* به معمول‌بودن درج -i# ی پیش‌هشت (Gray, 1902: 20, § 34) و -u# ی پیش‌هشت در گویش‌های ایرانی اشاره کرده است. در پژوهش حاضر مشخص شده است که در بسیاری موارد، از بین صورت‌های میان‌هشتی و پیش‌هشتی نظیر «سپید / اسپید»، «ستون / استون» و «شپش / اسپش»، صورت میان‌هشتی به تدریج چیره و صورت پیش‌هشتی گاهی کاملاً متروک شده است. گاهی نیز صورت‌پیش‌هشتی بر میان‌هشتی چیره شده است: *اسپناخ* (< *سفناج*) / *سفناخ*، *اسپند* / *سپند* و *شکره* / *شکره*.

درنهایت ویندفور تأکید می‌کند که «بازتاب‌های امروزی خوشه‌های دوهمخوانی آغازی ایرانی‌میانه و نوی متقدم نشان‌دهنده توزیع منطقه‌ای متمایزی است: درج یک واکه کوتاه، و در نتیجه ایجاد الگوی -CVC، در گویش‌های منطقه زاگرس شامل گویش‌ها و زبان‌های شمال‌غربی ... تا گویش‌های جنوب‌غربی ...، در تقابل با درج یک واکه آغازی، و در نتیجه ایجاد الگوی -VCC، در مناطق دیگر. در شرق، بلوچی، چنانچه اغلب گویش‌ها و زبان‌های ایرانی شرقی^۱، خوشه همخوانی آغازی دارد» (Windfuhr, 2009: 21). بنابراین باید در فارسی نیز، به‌عنوان یک زبان ایرانی‌نوی غربی شاخه جنوب‌غربی، گرایش به درج واکه میان‌هشت بیش از واکه پیش‌هشت باشد که شواهد پژوهش حاضر این حکم را تأیید می‌کنند.

۱. ویندفور در این جا دچار اشتباه شده است؛ بلوچی از زبان‌های ایرانی غربی (و نه شرقی) شاخه شمال‌غربی است (حسن‌دوست، ۱۳۸۹: ج ۱، بیست‌وسه؛ <https://iranicaonline.org/articles/baluchistan-iii>).

۱-۲. روش پژوهش

در این پژوهش نخست همهٔ واژه‌ها و مدخل‌های فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی اثر محمد حسن‌دوست، بررسی و پیکره‌ای فربه از لغاتی که شکل باستانی آن‌ها در فرهنگ‌های معتبر با خوشهٔ همخوانی آغاز شده است، فراهم آمد؛ سپس لغات زنده در زبان فارسی استخراج و طبقه‌بندی، و انواع دگرگونی‌های واجی که در شکسته‌شدن خوشه همخوانی باستانی در این واژه‌ها مؤثر بوده است، بررسی و تحلیل شد. در این مرحله درصد وقوع هریک از دگرگونی‌ها در تحول نهایی به صورت‌های موجود در زبان فارسی مشخص شد. در این پژوهش هریک از صورت‌های بازسازی‌شدهٔ ایرانی باستان که واجد خوشهٔ همخوانی آغازی است، با این شرط که یکی از صورت‌های تحوّل آن در فارسی‌نو به کار رفته باشد، یک مدخل را شکل می‌دهد.

روش تحقیق توصیفی-تحلیلی است. برای گردآوری اطلاعات از منابع کتابخانه‌ای استفاده شده و در تجزیه و تحلیل اطلاعات، اصلی‌ترین روش، روش تاریخی و مقایسه‌ای بوده است؛ بدین معنا که دگرگونی‌های واجی با روش مقایسه‌ای، یعنی با مقایسهٔ صورت‌های باستانی و میانه و نو، استخراج می‌شوند و در نتیجه‌گیری نهایی نیز میزان عملکرد هریک از دگرگونی‌های واجی براساس همین روش با میزان عملکرد دگرگونی‌های دیگر مقایسه شده، فعال‌ترین دگرگونی‌های واجی استخراج می‌شوند.

این پژوهش از نظر شیوهٔ تنظیم و بررسی داده‌ها به دو بخش تقسیم شده است: ۱. خوشه‌های ایرانی باستان، ۲. خوشه‌های فارسی میانه. بحث مربوط به خوشه‌های فارسی میانه و دلایل گنجاندن مدخل‌های مربوط به آنها در بخشی مستقل، به دلیل شباهت بسیار نتایج آن با بخش خوشه‌های ایرانی باستان، از متن این مقاله حذف شده است. پنج مدخل مربوط به واژه‌های فارسی میانه از این قرارند:

#br- [MP brahnag], #gr- [MP grōh], #sr- [MP srub], #xw- [MP xwār;
MP xwēn-āhan]

(خرازیان، ۱۴۰۰: ۹۴ - ۹۷). از مجموع مدخل‌های تهیه‌شده برای پژوهش، ۳۱۲ مدخل به بخش خوشه‌های دوهمخوانی ایرانی‌باستان، ۱۲ مدخل به بخش خوشه‌های سه‌همخوانی ایرانی‌باستان و ۵ مدخل به بخش خوشه‌های فارسی‌میانه مربوط بوده‌اند. این ۳۲۹ مدخل ۳۹۸ مشتق فارسی‌نو را در بر می‌گیرند. در بخش‌های «۴ - ۱ خوشه‌های دوهمخوانی» و «۴ - ۲ خوشه‌های سه‌همخوانی» در این مقاله، نمونه‌هایی از هریک از مدخل‌ها ذیل معرفی هر خوشه به دست داده شده است. در این دو بخش همه صورت‌های باستانی، صورت‌های بازسازی‌شده ایرانی‌باستان‌اند مگر در یک مورد که بر فارسی‌باستان بودن آن صورت بازسازی‌شده با نشانه اختصاری OP تصریح شده است (OP *xšmāxam).

دیگر آن‌که مجموع شمار دگرگونی‌های واجی بررسی‌شده در این پژوهش برابر است با مجموع شمار مشتق‌های فارسی‌نو، و نه مجموع تعداد صورت‌های باستانی (خرازیان، ۱۴۰۰: ۹ - ۱۲).

نیز در تنظیم دگرگونی‌های واجی باید توجه داشت که خوشه همخوانی پدیده‌ای گفتاری و در نتیجه مربوط به واج‌نویسی است و نه خطی و مربوط به حرف‌نویسی؛ بنابراین در تنظیم دگرگونی‌های واجی خوشه‌های همخوانی آغازی به تحول‌های آوایی همخوان‌ها هم توجه می‌کنیم که طبق تعریف پذیرفته‌شده در پژوهش حاضر، «دگرگونی‌های صوتی» نام دارند. دگرگونی‌های صوتی گونه‌ای از دگرگونی‌های واجی‌اند (خرازیان، ۱۴۰۰: ۲۴ - ۲۶)، بیانگر تغییر طبیعت آواشناختی برخی واج‌ها. مجموعه دگرگونی‌های واجی مشاهده‌شده به این قرارند: حذف همخوان، درج واکه، تحول همخوان، قلب (metathesis)^۱. دگرگونی‌های واجی خوشه‌های همخوانی آغازی در دو گروه تنظیم شده‌اند: ۱. دگرگونی‌های واجی خوشه‌های دوهمخوانی، ۲. دگرگونی‌های

۱. دیگر دگرگونی‌های واجی را می‌توان زیرمجموعه این دگرگونی‌ها در نظر گرفت. برای مثال، حذف خوشه همخوانی آغازی (aphaeresis) (دگرگونی شماره ۵) را می‌توان ذیل فرایند حذف تعریف کرد (خرازیان، ۱۴۰۰: ۷۴، پانویس ۲۲۲).

واجی خوشه‌های سه‌همخوانی. در گروه اول ۶ دسته اصلی و در گروه دوم ۳ دسته اصلی، یعنی در مجموع ۹ دسته اصلی دگرگونی واجی، استخراج شده است. دگرگونی‌های واجی حذف همخوان و درج واکه «عموماً» پایه دسته‌بندی‌اند و دگرگونی‌های صوتی (تحولات آوایی همخوان‌ها) «عموماً» عامل ایجاد تنوع‌ها در هر دسته‌اند (گاهی تحول آوایی همخوان‌ها پایه دسته‌بندی است، و گاهی تنوع‌ها به دلایل دیگر چون عملکرد فرایند قلب یا بیش از یک بار صورت‌گرفتن یک دگرگونی واجی ایجاد می‌شوند). شماره‌گذاری دگرگونی‌ها به صورت متوالی انجام شده است؛ به‌طوری‌که اولین دسته دگرگونی‌های واجی خوشه‌های سه‌همخوانی، دگرگونی واجی شماره ۷ است. برخی از این دسته‌ها فقط شامل یک تنوع‌اند و در برخی دیگر تنوع‌های بیشتر، گاهی تا ۵ تنوع، مشاهده می‌شود. مجموع شمار تنوع‌ها در ۶ دسته اصلی دگرگونی‌های واجی خوشه‌های دوهمخوانی، ۱۵ و در ۳ دسته اصلی دگرگونی‌های واجی خوشه‌های سه‌همخوانی، ۶ است؛ بنابراین در مجموع ۲۱ دگرگونی واجی در ۹ دسته اصلی بررسی شده‌اند. از این میان تنوع ۸^۲ که منطقاً باید ذیل دگرگونی‌های واجی خوشه‌های سه‌همخوانی (در دسته حذف همخوان اول و درج واکه میان‌هشت) تعریف شود، در هیچ مدخلی مشاهده نشده است. درباره آخرین تنوع در دسته درج واکه میان‌هشت (یعنی تنوع ۳^۵) باید تأکید کرد که، همان‌طور که گفته شد، براساس یافته‌های پژوهش حاضر، بنیان اصلی دگرگونی‌های واجی خوشه‌های همخوانی آغازی، چه باستانی چه میانه چه خوشه‌های واژه‌های دخیل (در مورد اخیر نک. خرازیان، ۱۴۰۰: ۹۸ - ۱۱۰؛ چکیده مقاله‌های سومین همایش بین‌المللی فرهنگ و زبان‌های باستانی، ۱۴۰۰: ۲۵)، «درج واکه» و «حذف همخوان» است (و نه مثلاً تحول همخوان، یا قلب). بنابراین تنوع «قلب و درج واکه میان‌هشت» ذیل تنوع‌های فرایند درج واکه میان‌هشت طبقه‌بندی شد.

فهرست دگرگونی‌های واجی بدین شرح است:

الف. خوشه‌های دوهمخوانی

- 1¹. $C1C2 \rightarrow C1 / \#$ — حذف همخوان دوم
- 1². $C1C2 \rightarrow C3 / \#$ — حذف همخوان دوم و تحول همخوان اول
($C1 \rightarrow C3$)
- 2¹. $C1C2 \rightarrow C2 / \#$ — حذف همخوان اول
- 2². $C1C2 \rightarrow C3 / \#$ — حذف همخوان اول و تحول همخوان دوم
($C2 \rightarrow C3$)
- 3¹. $C1C2 \rightarrow C1VC2 / \#$ — درج واکه میان‌هشت
- 3². $C1C2 \rightarrow C3VC2 / \#$ — درج واکه میان‌هشت و تحول همخوان اول
($C1 \rightarrow C3$)
- 3³. $C1C2 \rightarrow C1VC3 / \#$ — درج واکه میان‌هشت و تحول همخوان دوم
($C2 \rightarrow C3$)
- 3⁴. $C1C2 \rightarrow C3VC4 / \#$ — درج واکه میان‌هشت و تحول هردو همخوان
($C1 \rightarrow C3$)
($C2 \rightarrow C4$)
- 3⁵. $C1C2 \rightarrow C2VC1 / \#$ — قلب و درج واکه میان‌هشت
- 4¹. $C1C2 \rightarrow VC1C2 / \#$ — درج واکه پیش‌هشت
- 4². $C1C2 \rightarrow VC3C2 / \#$ — درج واکه پیش‌هشت و تحول همخوان اول
($C1 \rightarrow C3$)
- 4³. $C1C2 \rightarrow VC1C3 / \#$ — درج واکه پیش‌هشت و تحول همخوان دوم
($C2 \rightarrow C3$)
- 4⁴. $C1C2 \rightarrow VC3C4 / \#$ — درج واکه پیش‌هشت و تحول هردو همخوان
($C1 \rightarrow C3$)
($C2 \rightarrow C4$)
5. $C1C2 \rightarrow - / \#$ — حذف خوشه

6. $C1C2 \rightarrow C3 / \#$ — تحول خوشه به همخوانِ دیگر

ب. خوشه‌های سه‌همخوانی

7¹. $C1C2C3 \rightarrow C1VC2C3 / \#$ — درج یک واکهٔ میان‌هشت

7². $C1C2C3 \rightarrow C1V1C2V2C3 / \#$ — درج دو واکهٔ میان‌هشت

8¹. $C1C2C3 \rightarrow C2VC3 / \#$ — حذف همخوان اول و درج واکهٔ میان‌هشت

8². $C1C2C3 \rightarrow C4VC3 / \#$ — حذف همخوان اول، درج واکهٔ میان‌هشت و تحول

همخوان دوم

($C2 \rightarrow C4$)

8³. $C1C2C3 \rightarrow C2VC4 / \#$ — حذف همخوان اول، درج واکهٔ میان‌هشت و تحول

همخوان سوم

($C3 \rightarrow C4$)

9. $C1C2C3 \rightarrow C2 / \#$ — حذف همخوان اول و سوم

درنهایت بررسی ساخت خوشه‌ها از منظر جایگاه تولیدِ همخوان‌ها ذیل قراردادهای IPA، ولی در شیوهٔ تولید بنا بر سنت رشتهٔ زبان‌های باستانی ایران صورت گرفته است. در واج‌نویسی نیز جز مواردی معدود سنت رشتهٔ زبان‌های باستانی ایران ملاک بوده است (خرازیان، ۱۴۰۰: ۱۴ و ۲۳ - ۲۸).

۲. بحث و تحلیل

مجموعهٔ داده‌های این پژوهش شامل داده‌های مربوط به مشتق‌های فارسی‌نو با منشأ ایرانی‌باستان به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف. داده‌های مربوط به خوشه‌های دوهمخوانی، ب. داده‌های مربوط به خوشه‌های سه‌همخوانی. روند بررسی داده‌ها در هریک از این زیرگروه‌ها شامل دو بخش است:

الف. بررسی ساخت خوشه‌ها از نظر شمار تفکیکی خوشه‌ها براساس جزء اول و دوم (و در مورد خوشه‌های سه‌همخوانی، نیز جزء سوم) و در نتیجه به‌دست‌دادن فهرستی از فعال‌ترین همخوان‌ها در جایگاه هریک از اجزای سازنده خوشه.

ب. بررسی دگرگونی‌های واجی صورت‌گرفته در روند تحول خوشه‌ها.

این مقاله بر بخش ب متمرکز است (درباره بخش الف نک. خرازیان، ۱۴۰۰: فصل سوم).

۲-۱. خوشه‌های دوهمخوانی

خوشه‌های دوهمخوانی آغازی ایرانی‌باستان استخراج‌شده در این پژوهش ۳۵ خوشه‌اند، بدین شرح^۱:

- *#br-** (14) [**braiṣana-*; **braiza-*; **brātar-*; **brāza-*; ...]
- *#čv-** (1) [**čvant-*] , ***#čy-** (3) [**čjāta-*; ...]
- *#dm-** (3) [**dmāna-*; **dmāna-paθnī-ka-*; ...]
- *#dr-** (20) [**drafša-*; **dranga-*; ...] , ***#dv-** (7) [**dvāu-*; **dvar-*; ...]
- *#fr-** (49) [**fra-ah^uva-*; **fra-daiva-*; **fra-dāta-*; ...] , ***#fš-** (5) [**fšarma-*; **fšānaka-*; ...]
- *#gn-** (2) [*√gnā*] , ***#gr-** (11) [**graba-*; **gradya-*; ...]
- *#hr-** (2) [**(h)rautah-*; ...] , ***#hv-** (46) [**hvahā-*; ...] , ***#hy-** (1) [**hyauna-*]
- *#jy-** (2) [**jya(ka)-*; **jyāvaya-*]
- *#my-** (1) [**myazda-*]
- *#ny-** (2) [**nyāza-*; ...]
- *#rv-** (1) [**rvānam*]
- *#sč-** (1) [**sčara-*] , ***#sk-** (23) [*√skaf*; **skafta-*; ...] , ***#sn-** (2) [*√snaud*; ...] ,
- *#sp-** (16) [**spaita-*; **spaka-*; ...] , ***#sr-** (16) [**sraišman-*; **srauni-*; ...] ,

۱. عدد داخل پرانتز پس از نام خوشه نمایانگر تعداد مدخل‌های گردآوری‌شده ذیل هر خوشه است. پس از آن نمونه‌هایی از مدخل‌ها معرفی شده‌اند.

*#st- (14) [*stabra-; *staijaka-; ...] , *#sy- (6) [*syarga-; *syaura-; ...]
 *#tr- (3) [*tranga-/tranka-; *traxta-; ...] , *#tv- (1) [*tvaxta-]
 *#0r- (11) [*0raētaŋ(a)na-; *čahman- (√0rah); *0rakančaka-; ...]
 *#vh- (1) [*vahún-] , *#vy- (1) [*vyāna-]
 *#xr- (9) [*xrafs-tra-; *xramana-; ...] , *#xš- (31) [√xšai; *xšaita-; ...]
 *#zb- (1) [*zβar-] , *#zr- (4) [*zradah-; ...] , *#zv- (1) [√zvar] ,
 *#zy- (1) [*zyāni-]

برخی از این خوشه‌ها، چون *#fr- و *#gr-، در بعضی واژه‌ها در دوره میانه نیز حفظ، ولی همه آن‌ها در دوره نو به نحوی شکسته و تعدیل شده‌اند.

۲-۱-۱. درصد عملکرد دگرگونی‌های واجی در مجموع خوشه‌های دوهمخوانی

در این بخش درصد عملکرد هریک از دگرگونی‌های واجی را در مجموع خوشه‌های دوهمخوانی ایرانی‌باستان محاسبه می‌کنیم. ولی پیش از آن باید مجدداً تأکید کرد که معیار اصلی در این پژوهش نه شمار صورت‌های باستانی بلکه شمار مشتق‌های فارسی‌نو است؛ زیرا بارها دیده شده است که یک صورت باستانی به چندین شکل مختلف دگرگون شده است و این شکل‌های تحولی مختلف، همگی به زبان فارسی وارد شده‌اند. بنابراین در این بخش تأکید بر مشتق‌های فارسی نو است:

شمار کل مشتق‌های فارسی نو در ۳۵ خوشه دوهمخوانی: ۳۷۸

شمار مشتق‌های فارسی نو ذیل هریک از دگرگونی‌های واجی^۱:

1 ¹ : 15	1 ² : 63			
2 ¹ : 47	2 ² : 4			
3 ¹ : 175	3 ² : 32	3 ³ : 1	3 ⁴ : 2	3 ⁵ : 1
4 ¹ : 5	4 ² : 4	4 ³ : 1	4 ⁴ : 2	
5 : 1	6 : 25			

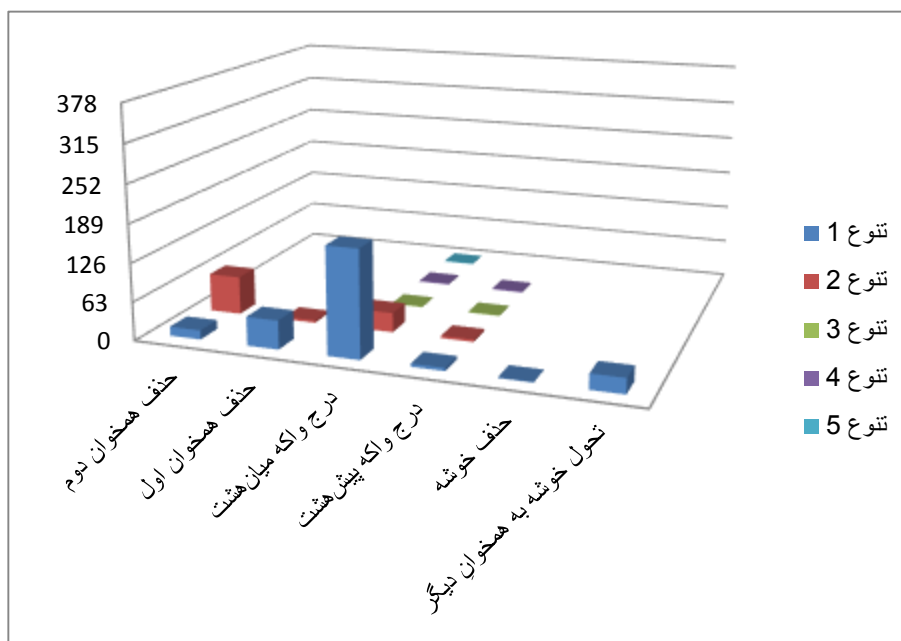
۱. عدد پس از "!" نشانگر شمار مشتق‌های فارسی‌نو است که فرایند مشخص شده در آن‌ها اعمال شده است. برای مثال فرایند 1¹ در روند اشتقاق ۱۵ مشتق فارسی‌نو (از مجموع ۳۷۸ مشتق) مؤثر بوده است.

با دقت در این نتایج مشخص می‌شود که در دگرگونی‌های واجی مؤثر بر مجموع ۳۷۸ مشتق فارسی‌نو، دگرگونی درج واکه میان‌هشت (3^1) با حضور در روند اشتقاق ۱۷۵ مشتق فارسی‌نو (۴۶/۲۹ درصد کل مشتق‌ها) با فاصله قابل توجه، فعال‌ترین دگرگونی واجی بوده است؛ اما این فاصله آن‌قدر نیست که درج واکه میان‌هشت حتی نیمی از مشتق‌های فارسی‌نو را متأثر کرده باشد. پس از آن، حذف همخوان دوم و تحول همخوان اول (second consonant deletion along with first consonant development) (1^2) با اعمال بر ۶۳ مشتق (۱۶/۶۶ درصد)، حذف همخوان اول (2^1) با اعمال بر ۴۷ مشتق (۱۲/۴۳ درصد)، درج واکه میان‌هشت و تحول همخوان اول (3^2) با اعمال بر ۳۲ مشتق (۸/۴۶ درصد)، تحول خوشه (consonant reduction) به همخوان دیگر (6) با اعمال بر ۲۵ مشتق (۶/۶۱ درصد)، حذف همخوان دوم (1^1) با اعمال بر ۱۵ مشتق (۳/۹۷ درصد)، درج واکه پیش‌هشت (4^1) با اعمال بر ۵ مشتق (۱/۳۲ درصد)، حذف همخوان اول و تحول همخوان دوم (2^2) و درج واکه پیش‌هشت و تحول همخوان اول (4^2) هریک با اعمال بر ۴ مشتق (۱/۰۶ درصد)، درج واکه میان‌هشت و تحول هردو همخوان (3^4) و درج واکه پیش‌هشت و تحول هردو همخوان (4^4) هریک با اعمال بر دو مشتق (۵۳/۰ درصد)، درج واکه میان‌هشت و تحول همخوان دوم (3^3)، قلب و درج واکه میان‌هشت (3^5)، درج واکه پیش‌هشت و تحول همخوان دوم (4^3) و حذف خوشه^۱ (5) هریک با اعمال بر ۱ مشتق (۰/۲۶ درصد)، به‌ترتیب فعال‌ترین دگرگونی‌های واجی در شکستن و تعدیل خوشه‌های دوهمخوانی آغازی بوده‌اند.

مجموع میزان تأثیرگذاری تنوع‌های درج واکه ۵۸/۹۷ درصد و مجموع میزان تأثیرگذاری تنوع‌های حذف همخوان ۳۴/۳۸ درصد بوده است (فرایند حذف خوشه نیز در این دسته

۱. این دگرگونی واجی در زبان‌شناسی تاریخی با عنوان aphaeresis شناخته می‌شود: «یک دگرگونی صوتی که در آن یک واکه آغازی واژه (word-initial vowel) حذف می‌شود (نمونه: American → merican). در معنای وسیع‌تر، حذف همخوان (knee → nee) و در معنای وسیع‌تر و غیرفنی‌تر، حذف یک یا دو صوت از آغاز واژه (untill → till)» (Campbell & Mixco, 2007: 13).

قرار گرفت). فرایند تحول خوشه به همخوان دیگر در هیچ‌یک از این دو گروه نمی‌گنجد؛ حال آن‌که تأثیرگذاری ۶۱/۶ درصدی داشته است.



نمودار ۱. دگرگونی‌های واجی فعال در خوشه‌های دوهمخوانی آغازی ایرانی‌باستان.

با نگاه جزئی‌تر می‌توان به نتایج زیر رسید:

مجموع میزان تأثیرگذاری تنوع‌های درج واژه میان هشت: ۵۵/۸۰ درصد

مجموع میزان تأثیرگذاری تنوع‌های درج واژه پیش هشت: ۳/۱۷ درصد

مجموع میزان تأثیرگذاری تنوع‌های حذف همخوان دوم: ۲۰/۶۳ درصد

مجموع میزان تأثیرگذاری تنوع‌های حذف همخوان اول: ۱۳/۴۹ درصد

مجموع میزان تأثیرگذاری فرایند حذف خوشه: ۰/۲۶ درصد

مجموع میزان تأثیرگذاری فرایند تحول خوشه به همخوان دیگر: ۶/۶۱ درصد

پس برخلاف آن‌چه در عمده منابع معرفی شده در بخش پیشینه پژوهش آمد، تنوع‌های درج واژه پیش هشت که بنا بر سنت پس از درج واژه میان هشت فعال‌ترین دگرگونی

واجی در شکستن و تعدیل خوشه‌های دوهمخوانی محسوب می‌شود، فقط ۳/۱۷ درصد از مجموع ۳۷۸ مشتق فارسی‌نو را متأثر کرده‌اند و فرایندهای فعال‌تری، شامل تنوع‌های حذف همخوان اول، تنوع‌های حذف همخوان دوم، یا تحول خوشه به همخوان دیگر، در تعدیل خوشه‌های دوهمخوانی بیش از درج واکهٔ پیش‌هشت مؤثر بوده‌اند. البته باید در نظر داشت که شمار قابل توجهی از مشتق‌های فارسی‌نو که فرایند مؤثر در تعدیل خوشه‌های همخوانی آن‌ها در این پژوهش درج واکهٔ میان‌هشت در نظر گرفته شده است، شامل تنوع یا تنوع‌های پیش‌هشتی نیز بوده‌اند (نمونه: سپاه // سپاه) که شکل پیش‌هشتی به تدریج مغلوب صورت میان‌هشتی شده است.

یکی دیگر از نتایج این تحلیل، حضور پررنگ دو دگرگونی حذف همخوان دوم و تحول همخوان اول (1^2) و حذف همخوان اول (2^1) است. حضور اصلی دگرگونی حذف همخوان دوم و تحول همخوان اول به ۵۶ مشتق فارسی‌نو در خوشهٔ h^v * مربوط است؛ ولی حذف همخوان اول جز حضور در روند اشتقاق ۳۴ مشتق فارسی‌نو در خوشهٔ $xš$ *، تنها فرایند فعال در اشتقاق ۶ مشتق فارسی‌نوی خوشهٔ $fš$ * نیز است؛ ضمن آن‌که در روند اشتقاق چند مشتق فارسی‌نو در چند خوشهٔ دیگر هم فعال بوده است.

۲-۱-۲. عملکرد دگرگونی‌های واجی خوشه‌های دوهمخوانی به تفکیک خوشه‌ها

در این بخش به تفکیک خوشه‌ها درصد عملکرد هریک از دگرگونی‌های واجی را براساس شمار مشتق‌های فارسی‌نو محاسبه می‌کنیم (خرازیان، ۱۴۰۰: ۷۵ - ۷۷). در این‌جا می‌توان درستی بخشی از گزاره‌های ارائه‌شده در بخش پیشینهٔ پژوهش را سنجید؛ برای مثال این گزاره از تحقیق صادقی: «تقریباً در کلیهٔ مثال‌هایی که خوشه صامت با یک صامت انسدادی (انفجاری) آغاز می‌گردد مصوتی که برای شکستن خوشه به کار می‌رود مصوت میانجی است ... دومین صامت تمام این خوشه‌ها صامت تکریری r

است»^۱. بنا به یافته‌های پژوهش حاضر، این گزاره در ۲۵ مشتق خوشه‌های **dr** و **tr** کاملاً صادق است؛ نیز در خوشه **br** ۹۳/۷۵ درصد و در خوشه **gr** ۷۲/۷۲ درصد صدق می‌کند. البته صادقی خوشه **dw** ی فارسی‌میانه را جزء این خوشه‌ها در نظر نگرفته است.

حال به بررسی این داده‌ها براساس شیوه تولید همخوان‌های خوشه می‌پردازیم (خرازیان، ۱۴۰۰: ۷۷ - ۷۹). این‌جا می‌توان به نتایج دیگری رسید:

۱. در نزدیک به ۸۰ درصد مشتق‌های خوشه‌های سایشی-روان، واکه میان‌هشت درج می‌شود و در دیگر موارد، عموماً تحول خوشه به همخوان دیگر رخ می‌دهد.

۲. در بیش از نیمی از مشتق‌های خوشه‌های سایشی-سایشی، تحول رخ داده حذف همخوان دوم و تحول همخوان اول است. در دیگر موارد عموماً همخوان اول حذف می‌شود.

۳. در نزدیک به نیمی از مشتق‌های خوشه‌های سایشی-انسدادی، واکه میان‌هشت درج شده است؛ در دیگر موارد عموماً با درج واکه میان‌هشت و تحول همخوان اول مواجهیم.

۴. در بیش از ۹۰ درصد مشتق‌های خوشه‌های انسدادی-روان، واکه میان‌هشت درج شده است.

در صورت بررسی درصد عملکرد هریک از دگرگونی‌های واجی نسبت به شیوه تولید همخوان اول خوشه (خرازیان، ۱۴۰۰: ۷۹ - ۸۰)، مجدداً می‌توان درستی بخشی از گزاره‌های ارائه‌شده در بخش پیشینه پژوهش را سنجید. برای مثال این گزاره از تحقیق صادقی: «در مواردی که خوشه همخوانی با همخوان سایشی آغاز شود، گاهی واکه پیش‌هشت و گاهی میان‌هشت درج شده است». بنا به یافته‌های پژوهش حاضر، این گزاره فقط تا حدودی صادق است: وقتی همخوان اول خوشه سایشی باشد، در بیش از

۱. البته تحقیق صادقی معطوف به زبان فارسی‌میانه است؛ ولی خوشه‌هایی که در این دو گزاره از آن‌ها بحث شده است عموماً در ایرانی‌باستان و فارسی‌میانه مشابه‌اند و کمتر تغییری نشان می‌دهند.

۴۰ درصد موارد واکهٔ میان‌هشت درج می‌شود؛ ولی پیش از آن که پای درج واکهٔ پیش‌هشت به میان بیاید^۱، در ۳۴/۱۱ درصد موارد تنوع‌های حذف همخوان عمل می‌کنند. در مجموع در این شرایط، در ۵۰/۹۸ درصد موارد تنوع‌های درج واکهٔ میان‌هشت، در ۲۱/۶۱ درصد موارد تنوع‌های حذف همخوان دوم، در ۱۵/۵۳ درصد موارد تنوع‌های حذف همخوان اول و فقط در ۳/۳۶ درصد موارد تنوع‌های درج واکهٔ پیش‌هشت عمل کرده‌اند. پس این گزاره را می‌توان به این صورت اصلاح کرد: در مواردی که خوشهٔ همخوانی با همخوان سایشی آغاز شود، در نیمی از موارد واکهٔ میان‌هشت درج می‌شود. فعال‌ترین دگرگونی‌های واجی در این شرایط پس از درج واکهٔ میان‌هشت، حذف همخوان دوم، حذف همخوان اول و به‌ندرت درج واکهٔ پیش‌هشت‌اند.

دیگر نتایج به این شرحند:

۱. وقتی جزء اول خوشه یک همخوان انسدادی است، در ۸۵/۹۶ درصد موارد یکی از تنوع‌های درج واکهٔ میان‌هشت، در ۷/۲۳ درصد موارد یکی از تنوع‌های حذف همخوان اول، در ۵/۷۹ درصد موارد حذف همخوان دوم، در ۲/۸۹ درصد موارد یکی از تنوع‌های درج واکهٔ پیش‌هشت و در ۱/۴۴ درصد موارد حذف خوشه رخ می‌دهد.

۲. وقتی جزء اول خوشه یک همخوان انسایشی است، فقط تنوع‌های حذف همخوان دوم عمل می‌کنند که عموماً، یعنی در ۷۵ درصد موارد، مربوط به تنوع حذف همخوان دوم و تحول همخوان اول بوده است.

۳. وقتی جزء اول خوشه یک همخوان خیشومی است، در ۷۵ درصد موارد واکهٔ میان‌هشت درج و در دیگر موارد، همخوان دوم حذف می‌شود.

۴. وقتی جزء اول خوشه یک همخوان روان باشد (که در این پژوهش فقط شامل یک مشتق از خوشهٔ ***#rv** است)، واکهٔ میان‌هشت درج می‌شود.

۱. جای تذکر دوباره هست که در این پژوهش مشتق‌های فارسی‌نویی که طی زمان صورت میان‌هشتی آن‌ها بر صورت پیش‌هشتی چیره شده است (مثلاً سپاه // سپاه)، از نمونه‌های دگرگونی درج واکهٔ میان‌هشت در نظر گرفته شده‌اند، و بالعکس.

۲-۲. خوشه‌های سه‌همخوانی

خوشه‌های سه‌همخوانی آغازی ایرانی‌باستان استخراج‌شده در این پژوهش ۴ خوشه‌اند، بدین شرح:

*#spr- (1) [√sprag]

*#xšm- (1) [OP *xšmāxam], *#xšn- (2) [*xšnaušaka-; ...]

*#xšv- (8) [*xšvaipāka-; *xšvaš; ...]

۲-۲-۱. درصد عملکرد دگرگونی‌های واجی در مجموع خوشه‌های سه‌همخوانی

در دگرگونی خوشه‌های سه‌همخوانی آغازی، سه گروه دگرگونی تشخیص داده شد: درج واکه میان‌هشت (با دو تنوع)، حذف همخوان اول و درج واکه میان‌هشت (با سه تنوع)، و حذف همخوان اول و سوم (first and third deletion).

در این بخش درصد عملکرد هریک از دگرگونی‌های واجی را در مجموع خوشه‌ها براساس شمار مشتق‌های فارسی‌نو محاسبه می‌کنیم:

شمار کل مشتق‌های فارسی‌نو در ۴ خوشه سه‌همخوانی: ۱۵

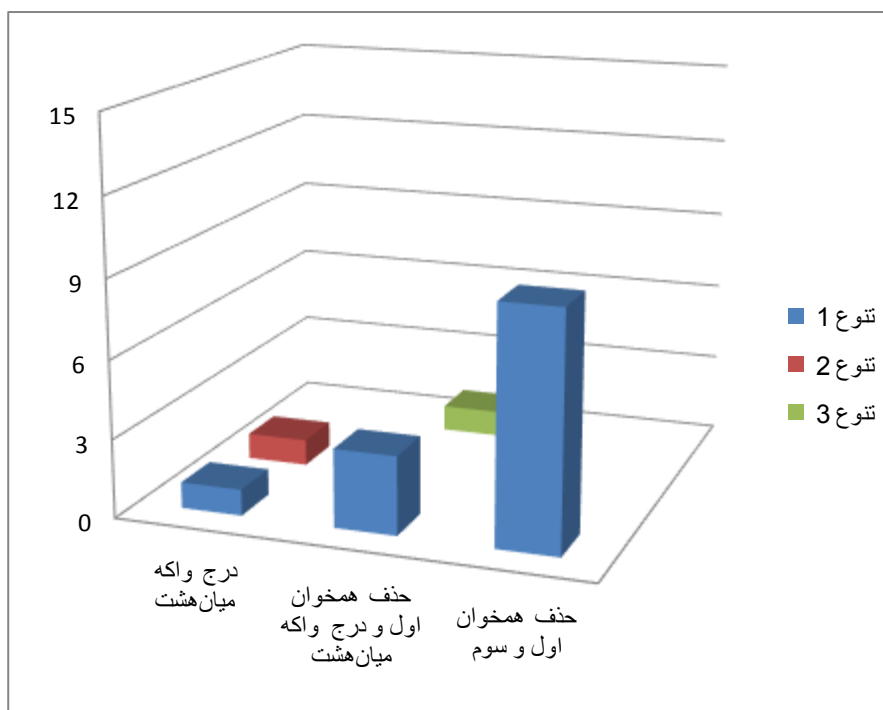
شمار مشتق‌های فارسی‌نو ذیل هریک از دگرگونی‌های واجی:

$$\begin{array}{ccccc} 7^1 : 1 & 7^2 : 1 & 8^1 : 3 & 8^2 : — & 8^3 : 1 \\ & 9 : 9 & & & \end{array}$$

با دقت در این نتایج مشخص می‌شود که در دگرگونی‌های واجی مؤثر بر مجموع ۱۵ مشتق فارسی‌نو، دگرگونی حذف همخوان اول و سوم (9) با حضور در روند اشتقاق ۹ مشتق فارسی‌نو (۶۰ درصد کل مشتق‌ها) با فاصله زیاد، فعال‌ترین دگرگونی واجی در شکستن و تعدیل خوشه‌های سه‌همخوانی آغازی بوده است. پس از حذف همخوان اول و سوم، فرایندهای حذف همخوان اول و درج واکه میان‌هشت (8^1) با اعمال بر ۳ مشتق (۲۰ درصد)، حذف همخوان اول، درج واکه میان‌هشت و تحول همخوان سوم (8^3)، درج یک واکه میان‌هشت (7^1) و درج دو واکه میان‌هشت (7^2) هریک با اعمال بر ۱ مشتق

دگرگونی‌های واجی خوشه‌های همخوانی آغازی در زبان فارسی ۳۱۵

(۶/۶۶ درصد)، فعال‌ترین دگرگونی‌های واجی در شکستن و تعدیل خوشه‌های سه‌همخوانی آغازی بوده‌اند.



نمودار ۲. دگرگونی‌های واجی فعال در خوشه‌های سه‌همخوانی آغازی ایرانی‌باستان.

پس در مورد خوشه‌های سه‌همخوانی، اصولاً فعال‌ترین فرایند نه هریک از تنوع‌های درج واکه، بلکه یکی از تنوع‌های حذف همخوان است و چنانچه میزان عملکرد همه تنوع‌های حذف همخوان و درج واکه را با یکدیگر مقایسه کنیم، این امر پررنگ‌تر نیز می‌شود:

میزان عملکرد تنوع‌های حذف همخوان: ۶۰ درصد

میزان عملکرد تنوع‌های درج واکه: ۱۳/۳۲ درصد

میزان عملکرد تنوع حذف همخوان و درج واکه: ۲۶/۶۶ درصد.

یعنی در بیش از یک‌چهارم موارد (۲۶/۶۶ درصد)، حذف همخوان و درج واکه همزمان در کار بوده‌اند و اگر صرفِ تنوع‌های حذف همخوان را با تنوع‌های درج واکه مقایسه کنیم، مشخص می‌شود که حذف همخوان نزدیک به چهارونیم برابر درج واکه عمل کرده است. این نتیجه البته طبیعی است؛ زیرا تعدیل خوشه سه‌همخوانی برای سازگاری با نظام واج‌آرایی بسیار ساده‌شده فارسی‌نو (و حتی نظام واج‌آرایی ساده‌شده فارسی‌میان) به نسبت ایرانی‌باستان، دشوارتر از تعدیل خوشه‌های دوهمخوانی است؛ چنانچه با دقت در مدخل‌های این بخش آشکار می‌شود که در بخش عمده‌ای از این خوشه‌ها (همه خوشه‌های آغازشده با همخوان سایشی /x/) در همان دوره میانه یکی از تنوع‌های حذف همخوان (در برخی حذف همخوان اول، در برخی دیگر حذف همخوان اول و سوم) عمل کرده بوده است.

۲-۲-۲. عملکرد دگرگونی‌های واجی خوشه‌های سه‌همخوانی به تفکیک

خوشه‌ها

اگر به تفکیک خوشه‌ها درصد عملکرد هریک از دگرگونی‌های واجی را براساس شمار مشتق‌های فارسی‌نو محاسبه کنیم (خرازیان، ۱۴۰۰: ۸۷)، مشخص می‌شود که تنوع‌های درج واکه میان‌هشت اعم از درج یک واکه (7^1) یا دو واکه (7^2) فقط در خوشه #spr^* مشاهده می‌شود؛ حال آن‌که دو تنوع فرایند حذف همخوان اول و درج واکه میان‌هشت، اعم از حذف همخوان اول و درج واکه میان‌هشت (8^1) و حذف همخوان اول، درج واکه میان‌هشت و تحول همخوان سوم (8^3)، همچنان که تحول حذف همخوان اول و سوم (9) مختص به خوشه‌های #xš(C)^* است. به نظر می‌رسد در این موارد نظم وجود داشته باشد:

براساس شیوه تولید همخوان‌ها، هرجا دو همخوان اول خوشه سایشی بوده‌اند، همخوان اول حذف شده است؛ که ظاهراً بدان معنی است که ذائقهٔ زبانی گویشوران فارسی‌میان

خوشه سه‌همخوانی با دو همخوان سایشی ابتدایی را نمی‌پذیرفته است. در مقابل، آن‌جا که همخوان دوم انسدادی بوده است، هنوز مشکلی وجود نداشته است. براساس جایگاه تولید، می‌توان گفت ذائقه زبانی گویشوران فارسی‌میانه خوشه سه‌همخوانی با ترکیب دو همخوان ابتدایی به صورت کامی-پس‌لثوی را نمی‌پسندیده و در همه موارد همخوان کامی ابتدایی را حذف کرده است؛ ولی مشکلی با ترکیب دو همخوان ابتدایی به شکل لثوی-دولبی نداشته است. شاید نزدیک‌تر بودن واجگاه‌ها در دو همخوان ابتدایی خوشه $\text{spr-}^{\#}$ و دورتر بودن واجگاه‌ها در دو همخوان ابتدایی خوشه‌های $\text{xsm-}^{\#}$ ، $\text{xsn-}^{\#}$ و $\text{xsv-}^{\#}$ در این میان بی‌تأثیر نبوده باشد. شاید هم مسئله به دو-واجگاهی بودن همخوان‌های خوشه $\text{spr-}^{\#}$ (لثوی-دولبی-لثوی) و سه‌واجگاهی بودن همخوان‌های هر سه تنوع خوشه $\text{xsc-}^{\#}$ بازگردد؛ بدین معنا که برای تولید همخوان‌های خوشه‌ای متشکل از سه واجگاه، انرژی بیشتری به نسبت تولید همخوان‌های خوشه‌ای متشکل از دو واجگاه لازم باشد. این مباحث را می‌توان ذیل دو مفهوم خوشه‌های هم‌مخرج (homorganic clusters) و خوشه‌های ناهم‌مخرج (heterorganic clusters) مطرح کرد.

۳ - نتیجه‌گیری

در بررسی دگرگونی‌های واجی ۳۷۸ واژه فارسی‌نوی مشتق از صورت‌های ایرانی‌باستان با خوشه دوهمخوانی آغازی، مشخص شد دگرگونی درج واکه میان‌هشت (3^1) با حضور در روند اشتقاق ۱۷۵ مشتق فارسی‌نو (۴۶/۲۹ درصد کل مشتق‌ها) با فاصله زیاد، فعال‌ترین فرایند واجی در شکستن و تعدیل خوشه‌های دوهمخوانی آغازی بوده است. پس از درج واکه میان‌هشت، فرایندهای حذف همخوان دوم و تحول همخوان اول (1^2) با اعمال بر ۶۳ مشتق (۱۶/۶۶ درصد)، حذف همخوان اول (2^1) با اعمال بر ۴۷ مشتق (۱۲/۴۳ درصد)، درج واکه میان‌هشت و تحول همخوان اول (3^2) با اعمال بر ۳۲ مشتق (۸/۴۶ درصد)، تحول خوشه به همخوان دیگر (6) با اعمال بر ۲۵ مشتق (۶/۶۱ درصد)، حذف

همخوان دوم (1^1) با اعمال بر ۱۵ مشتق ($3/97$ درصد)، درج واکهٔ پیش‌هشت (4^1) با اعمال بر ۵ مشتق ($1/32$ درصد)، حذف همخوان اول و تحول همخوان دوم (2^2) و درج واکهٔ پیش‌هشت و تحول همخوان اول (4^2) هریک با اعمال بر ۴ مشتق ($1/06$ درصد)، درج واکهٔ میان‌هشت و تحول هردو همخوان (3^4) و درج واکهٔ پیش‌هشت و تحول هردو همخوان (4^4) هریک با اعمال بر دو مشتق ($0/53$ درصد)، درج واکهٔ میان‌هشت و تحول همخوان دوم (3^3)، قلب و درج واکهٔ میان‌هشت (3^5)، درج واکهٔ پیش‌هشت و تحول همخوان دوم (4^3) و حذف خوشه (5) هریک با اعمال بر ۱ مشتق ($0/26$ درصد)، به‌ترتیب فعال‌ترین دگرگونی‌های واجی در شکستن و تعدیل خوشه‌های دوهمخوانی آغازی بوده‌اند. با نگاه جزئی‌تر نتایج زیر حاصل شد: مجموع میزان تأثیرگذاری تنوع‌های درج واکهٔ میان‌هشت $55/80$ درصد، مجموع میزان تأثیرگذاری تنوع‌های درج واکهٔ پیش‌هشت $3/17$ درصد، مجموع میزان تأثیرگذاری تنوع‌های حذف همخوان دوم $20/63$ درصد، مجموع میزان تأثیرگذاری تنوع‌های حذف همخوان اول $13/49$ درصد، مجموع میزان تأثیرگذاری فرایند حذف خوشه $0/26$ درصد و مجموع میزان تأثیرگذاری فرایند تحول خوشه به همخوان دیگر $6/61$ درصد بوده است.

دیگر نتایج این بررسی بدین شرحند: ۱. در نزدیک به ۸۰ درصد مشتق‌ها از خوشه‌های با ساخت سایشی-روان، واکهٔ میان‌هشت درج می‌شود و در دیگر موارد، عموماً تحول خوشه به همخوان دیگر رخ می‌دهد، ۲. در بیش از نیمی از مشتق‌های خوشه‌ها با ساخت سایشی-سایشی، تحول رخ داده حذف همخوان دوم و تحول همخوان اول است. در دیگر موارد عموماً همخوان اول حذف می‌شود، ۳. در خوشه‌های با ساخت سایشی-انسدادی، در نزدیک به نیمی از مشتق‌ها، واکهٔ میان‌هشت درج شده است؛ در دیگر موارد عموماً با درج واکهٔ میان‌هشت و تحول همخوان اول مواجهیم، ۴. در خوشه‌های با ساخت انسدادی-روان، در بیش از ۹۰ درصد مشتق‌ها، واکهٔ میان‌هشت درج شده است، ۵. وقتی جزء اول خوشه یک همخوان انسدادی است، در $85/96$ درصد موارد تنوع‌های درج واکهٔ میان‌هشت روی می‌دهد، ۶. وقتی جزء اول خوشه یک همخوان انسایشی

است، فقط تنوع‌های حذف همخوان دوم عمل می‌کنند که عموماً، یعنی در ۷۵ درصد موارد، حذف همخوان دوم و تحول همخوان اول بوده است، ۷. وقتی جزء اول خوشه یک همخوان خیشومی است، در ۷۵ درصد موارد واکه میان‌هشت درج و در دیگر موارد، همخوان دوم حذف می‌شود، ۸. وقتی جزء اول خوشه یک همخوان روان باشد (که در این پژوهش فقط شامل یک مشتق از خوشه *rv-#* است)، واکه میان‌هشت درج می‌شود.

نیز در بررسی دگرگونی‌های واجی ۴ خوشه سه‌همخوانی آغازی ایرانی‌باستان مشخص شد که در دگرگونی‌های واجی مؤثر بر مجموع ۱۵ مشتق فارسی‌نو، حذف همخوان اول و سوم (9) با حضور در روند اشتقاق ۹ مشتق (۶۰ درصد کل مشتق‌ها) فعال‌ترین دگرگونی واجی بوده است و پس از آن، حذف همخوان اول و درج واکه میان‌هشت (⁸¹) با اعمال بر ۳ مشتق (۲۰ درصد)، و حذف همخوان اول، درج واکه میان‌هشت و تحول همخوان سوم (⁸³)، درج یک واکه میان‌هشت (⁷¹) و درج دو واکه میان‌هشت (⁷²) هریک با اعمال بر ۱ مشتق (۶/۶۶ درصد)، فعال‌ترین دگرگونی‌های واجی در شکستن و تعدیل خوشه‌های سه‌همخوانی آغازی بوده‌اند.

پس در مورد خوشه‌های سه‌همخوانی، اصولاً فعال‌ترین فرایند نه هریک از تنوع‌های درج واکه، بلکه یکی از تنوع‌های حذف همخوان است؛ درواقع در بیش از یک‌چهارم موارد، حذف همخوان و درج واکه همزمان در کار بوده‌اند و اگر صرف تنوع‌های حذف همخوان را با تنوع‌های درج واکه مقایسه کنیم، مشخص می‌شود که حذف همخوان نزدیک به چهارونیم برابر درج واکه مؤثر بوده است. نیز براساس شیوه تولید همخوان‌ها، هر جا دو همخوان اول خوشه سایشی بوده‌اند، همخوان اول حذف شده است؛ که ظاهراً بدان معنی است که ذائقهٔ زبانی گویشوران فارسی‌میانه خوشه سه‌همخوانی با دو همخوان سایشی ابتدایی را نمی‌پذیرفته است. در مقابل، آن جا که همخوان دوم انسدادی بوده است، هنوز مشکلی وجود نداشته است و خوشه *spr-#* در دورهٔ میانه حفظ شده است. براساس جایگاه تولید هم می‌توان گفت ذائقهٔ زبانی گویشوران فارسی‌میانه خوشه

سه‌همخوانی با ترکیب دو همخوان ابتدایی به صورت کامی-پس‌لثوی را نمی‌پسندیده و در همه موارد همخوان کامی ابتدایی را حذف کرده است؛ ولی مشکلی با ترکیب دو همخوان ابتدایی به شکل لثوی-دولبی نداشته است؛ بنابراین خوشه $\#spr$ در دوره میانه حفظ شده است.

درمجموع، از دگرگونی‌های ذکرشده، دگرگونی حذف همخوان اول، درج واکه میان‌هشت و تحول همخوان دوم (8^2) در خوشه سه‌همخوانی در این پژوهش مشاهده نشده است. از برخی دگرگونی‌ها فقط یک مورد در یک خوشه خاص مشاهده شده است^۱ و برخی دگرگونی‌ها در خوشه‌های مختلف بارها عمل کرده‌اند^۲. در سوی مقابل، در برخی خوشه‌ها فقط یک دگرگونی روی داده است^۳ و در برخی خوشه‌ها تنوع جالب توجهی از دگرگونی‌های واجی موثر مشاهده می‌شود^۴.

کتابنامه

آرلاتو، آنتونی (۱۳۹۴). *درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی*. ترجمه یحیی مدرسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

باقری، مهری (۱۳۸۰). *واج‌شناسی تاریخی زبان فارسی*. تهران: قطره.

مرزيجرانی، شبنم؛ آریامنش، شاهین (۱۴۰۰). «چکیده مقاله‌های سومین همایش بین‌المللی فرهنگ و زبان‌های باستانی». تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکده زبان‌شناسی.

۱. برای مثال، فرایند حذف خوشه (5) در خوشه $\#dv$.

۲. برای مثال، درج واکه میان‌هشت (3^1) یا حذف همخوان اول (2^1).

۳. برای مثال، خوشه $\#dr$ که فقط با فرایند درج واکه میان‌هشت (3^1)، یا خوشه $\#fs$ که فقط با فرایند حذف همخوان اول (2^1) تعدیل شده است.

۴. برای مثال، خوشه $\#sk$ که در آن، به‌تناوب، اعمال یکی از فرایندهای درج واکه میان‌هشت (3^1)، درج واکه میان‌هشت و تحول همخوان اول (3^2) یا درج واکه پیش‌هشت و تحول همخوان اول (4^2) را شاهدیم.

دگرگونی‌های واجی خوشه‌های همخوانی آغازی در زبان فارسی ۳۲۱

حسن‌دوست، محمد (۱۳۹۳)، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

_____ (۱۳۸۹)، فرهنگ تطبیقی-موضوعی زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

خرازیان، حامد (۱۴۰۰). تحول خوشه‌های همخوانی آغازی در زبان فارسی از دوره باستان تا نو. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد زبان‌های باستانی ایران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکده زبان‌شناسی.

صادقی، علی‌اشرف (۱۳۸۰). مسائل تاریخی زبان فارسی. تهران: سخن.
علیزاده، صدیقه (۱۳۸۱). بررسی مقابله‌ای نظام آوایی فارسی میانه و فارسی معاصر. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکده زبان‌شناسی.

هوبشمان، هاینریش (۱۳۸۶). تحول آوایی زبان فارسی (از هندواروپایی تا فارسی نو). ترجمه بهزاد معینی سام. تهران: امیرکبیر.

Gray, L. H. (1902). *Indo-Iranian Phonology, with Special Reference to the Middle and New Indo-Iranian Languages*. New York: Columbia University Press.

Kobayashi, M. (2004). *Historical Phonology of Old Indo-Aryan Consonants*. Philadelphia: University of Pennsylvania.

Kord Zaferanlu Kambuzia, A. & Eslami, F. (2015). "Syllable Structure in Old, Middle and Modern Persian: A Contrastive Analysis". *Iranian Journal of Applied Language Studies*. Vol 7, No 2, pp: 123-144.

Windfuhr, G. (2009). *The Iranian Languages*. London: Routledge.

Phonological Changes of Initial Consonant Clusters in the Persian Language from the Old to the Modern Era

Hamed Kharazian*

Farzaneh Goshtasb**

Yahya Modarresi-Tehrani***

ABSTRACT

Initial consonant clusters as frequent and remarkable phenomena, well discussed in the field of Historical Linguistics, are of great importance in the procedure of study of Old Iranian Languages. These clusters have been broken or reduced moderately, and occasionally eliminated entirely in the course of the development of Old Iranian Languages, particularly of Old Persian, into Middle Persian, and then of Middle Persian into New Persian. This paper is dedicated to discerning, examining, and then classification of, various phonological changes by which these clusters have been reduced. In this survey, 398 New Persian derivatives of Old Iranian origin contained such clusters have been analysed to achieve the target. Some of the most significant results obtained in this study include: 1. the accurate classification of changes into 6 main categories encircling 15 variations in the case of two-consonant clusters, as well as into 3 main groups including 6 variations subject to three-consonant clusters; 2. identifying a. anaptyxis, b. second consonant deletion along with first consonant development, and c. initial dropping (initial consonant deletion) as the 3 most active changes 35 two-consonant clusters have been involved with; 3. identifying a. first and third deletion, and b. initial dropping along with anaptyxis as the 2 most effectual changes imposed upon 4 three-consonant clusters.

Keywords: consonant cluster, initial consonant cluster, vowel insertion, consonant deletion, consonant cluster deletion, cluster reduction

* M.A. in Old Iranian Languages, Faculty of Linguistics, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding author); hamedkharazian@gmail.com

** Associate Professor, Faculty of Linguistics, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran; goshtasbfarzaneh@gmail.com

*** Professor, Faculty of Linguistics, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran; ymodarresi@gmail.com