تاریخ ادبیات فارسی

زیرنظرِ دکتر احسان یارشاطر

جلد هفدهم (پیوست ۱)

ادبیات ایران پیش از اسلام

به کوشش رونالد امریک؛ ماریا ماتسوخ

ترجمهٔ فارسی زیرنظرِ ژاله آموزگار

عنوان و نام پدیدآور : تاریخ ادبیات فارسی/ به قلم گروهی از ایران‌شناسان؛ به اهتمام «بنیاد میراث ایرانی» و «مرکز مطالعات ایران‌شناسی» دانشگاه کلمبیا؛ زیر نظر احسان یارشاطر؛ پیوست ۱: ویراستهٔ رونالد امریک و ماریا ماتسوخ؛ ترجمهٔ فارسی زیر نظر ژاله آموزگار.
مشخصات نشر : تهران: سخن، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری : ۵۶۴ ص.
شابک : دوره: 978-964-372-461-0؛ پیوست ۱: 978-964-372-460-3؛
وضعیت فهرست‌نویسی : فیپا
یادداشت : عنوان اصلی: A History of Persian Literature.
موضوع : ادبیات فارسی ـ تاریخ و نقد.
شناسهٔ افزوده : برن، یوهانس توماس پتر دو، ۱۹۳۱-
شناسهٔ افزوده : R.E. Emmerick
شناسهٔ افزوده : Maria Macuch
شناسهٔ افزوده : یارشاطر، احسان، ۱۲۹۹-
شناسهٔ افزوده : آموزگار، ژاله، ۱۳۱۸-
شناسهٔ افزوده : بنیاد میراث ایرانی
شناسهٔ افزوده : دانشگاه کلمبیا، مرکز مطالعات ایران‌شناسی
شناسهٔ افزوده : Columbia University, Center for Iranian Studies
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۹ ۲۳ت/ PIR۳۳۷۴
رده‌بندی دیویی : ۸فا ۰/۹
شمارهٔ کتابشناسی ملی : ۲۱۷۳۳۰۲

تاریخ ادبیات فارسی

به اهتمامِ

«بنیاد فرهنگ ایرانی»

و «مرکز مطالعات ایران‌شناسی» دانشگاه کلمبیا

زیر نظرِ

احسان یارشاطر

پیوست ۱

ادبیات ایران پیش از اسلام

به کوششِ رونالد اِمِریک و ماریا ماتسوخ

ترجمهٔ فارسی زیر نظرِ ژاله آموزگار

مترجمان: احمدرضا قائم‌مقامی، نرجس‌بانو صبوری،

سیروس نصرالله‌زاده، نگین صالحی‌نیا، محمود جعفری دهقی

انتشارات سخن، تهران

این کتاب ترجمه‌ای است از:

A History of Persian Literature
General Editor: Ehsan Yarshater
Companion Volume I
The Literature of Pre-Islamic Iran
ed. R.E. Emmerick & Maria Macuch
London & New York 2009

انتشارات سخن
خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه
خیابان وحیدنظری شمارهٔ ۴۸
فکس ۶۶۴۰۵۰۶۲
www.sokhanpub.com
Email: info@sokhanpub.com

تاریخ ادبیات فارسی
به اهتمامِ
«بنیاد فرهنگ ایرانی» و «مرکز مطالعات ایران‌شناسی» دانشگاه کلمبیا
سرویراستار: دکتر احسان یارشاطر
پیوست ۱:
ادبیات ایران پیش از اسلام
متن انگلیسی زیر نظر رونالد امریک و ماریا ماتسوخ
ترجمهٔ فارسی زیر نظر ژاله آموزگار
ویراستار فارسی: احمدرضا قائم‌مقامی
حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی: سینانگار

لیتوگرافی: کوثر
چاپ: دایره سفید
چاپ اول: ۱۳۹۳
تیراژ: ۴۴۰۰ نسخه

همهٔ حقوق محفوظ است.

شابک جلد هفدهم (پیوست ۱): ۳-۴۶۰-۳۷۲-۹۶۴-۹۷۸ ISBN 978-964-372-460-3
شابک دوره: ۰-۴۶۱-۳۷۲-۹۶۴-۹۷۸ ISBN 978-964-372-461-0

تلفن تماس برای تحویل کتاب در منزل و محل کار: ۶۶۹۵۳۸۰۴، ۶۶۹۵۳۸۰۵

به یاد زنده‌یاد

رونالد امریک

فهرست کوتاه مطالب

یادداشت ناشرِ ترجمهٔ فارسی	انتشارات سخن	۱۵
پیشگفتارِ ترجمهٔ فارسی	ژاله آموزگار	۱۷
نویسندگان		۲۳
پیشگفتار سرویراستار مجموعه	احسان یارشاطر	۲۷
مقدمهٔ ویراستار انگلیسی این مجلد	ماریا ماتسوخ	۳۳
ادبیات اوستایی	آلموت هینتسه، ترجمهٔ احمدرضا قائم‌مقامی	۳۷
ادبیات کتیبه‌ای در زبانهای ایرانی باستان و میانه	فیلیپ هویسه، ترجمهٔ سیروس نصرالله‌زاده	۱۱۱
ادبیات پهلوی	ماریا ماتسوخ، ترجمهٔ نرجس‌بانو صبوری	۱۵۶
ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی	ورنر زوندرمان، ترجمهٔ نرجس‌بانو صبوری	۲۳۶
ادبیات مسیحی در زبانهای ایرانی میانه	نیکلاس سیمزویلیامز، ترجمهٔ نگین صالحی‌نیا	۳۰۷
ادبیات سغدی بودایی	یوتاکا یوشیدا، ترجمهٔ نگین صالحی‌نیا	۳۳۱
ادبیات ختنی	مائورو مَجّی، ترجمهٔ محمود جعفری دهقی	۳۷۸
علائم اختصاری		۴۶۷
کتابنامه		۴۷۵
فهرست عناوین و متون		۵۵۷

فهرست مفصل مطالب

یادداشت ناشرِ ترجمهٔ فارسی ۱۵
پیشگفتارِ ترجمهٔ فارسی ۱۷
نویسندگان ۲۳
پیشگفتار سرویراستار مجموعه ۲۳
مقدمهٔ ویراستار انگلیسی این مجلد ۳۳

ادبیات اوستایی ۳۷
متون آیینی ۳۹
یسنها ۳۹
گاهان، ذکرهای مقدس و یسن هفت‌ها ۴۰
ترکیب و تألیف گاهان ۴۱
زبان شعری هندواروپایی در گاهان ۵۰
دشواریها در فهم گاهان ۵۴
یسن هفت‌ها (یسنه هپتنگهایتی) ۵۵
خالقِ گاهان ۵۸
خالقِ یسن هفت‌ها ۶۳
تاریخ زردشت ۶۳
موطن زردشت ۶۴
اوستای جدید ۶۵
بخش اوستاییِ جدید یسنها، اوستای شبه قدیم ۶۵
ترکیب و تألیف یسنها ۶۸

ویسپرد ۷۴
وندیداد ۷۶
متون نیایشی ۸۴
یشتها ۸۴
ساختار یشتها ۸۷
وزن ۱۰۱
خرده‌اوستا ۱۰۲
سیروزه ۱۰۲
نیایش ۱۰۳
گاه ۱۰۳
آفرینگان ۱۰۴
متون و قطعات اوستاییِ آمیخته با متون پهلوی ۱۰۴
هیربدستان و نیرنگستان ۱۰۵
پرسشنیها ۱۰۶
اوگمَدَیچا ۱۰۷
هادخت نسک ۱۰۷
فرهنگ اُیم ۱۰۷
ویشتاسپ یشت ۱۰۸
آفرینِ زردشت ۱۰۸
ویثانسک ۱۰۸
نیرنگ آتش ۱۱۰
قطعات دیگر ۱۱۰

ادبیات کتیبه‌ای در زبانهای ایرانی باستان و میانه ۱۱۱
کتیبه‌های فارسی باستان ۱۱۲
کتیبه‌های آرامی ـ ایرانی ۱۲۳
کتیبه‌های پارتی ۱۲۵
کتیبه‌های فارسی میانه ۱۳۰
سفال‌نوشته‌ها و پاپیروسهای فارسی میانه ۱۴۱
کتیبه‌ها و دیگر اسناد به زبان بلخی ۱۴۴
کتیبه‌ها و اسناد در دیگر زبانهای ایرانی میانه ۱۵۱
یادداشت کتابنامه‌ای ۱۵۵

ادبیات پهلوی ۱۵۶
منابع دربارهٔ زبان: فرهنگها و واژه‌نامه‌ها ۱۶۱
ترجمه و تفسیرهای اوستا به پهلوی: اوستا و زند ۱۶۴
متون در موضوعات مختلف دینی ۱۷۰
متون ملخّص و آثار معروف به «روایت» ۱۷۰
آثار مربوط به آخرت، پیشگویی و کشف و شهود ۱۹۱
ادبیات اندرزی و دیگر متون کوتاه اخلاقی ۱۹۹
آثار تاریخیِ حماسی و جغرافیایی ۲۱۱
رساله‌های سیاسی ۲۱۹
متونی در علوم طبیعی ۲۲۲
جانورشناسی و گیاه‌شناسی و پزشکی ۲۲۲
آثار حقوقی ۲۲۳
ادب خیالی و شعر ۲۲۹

ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی ۲۳۶
سهم ادبیات مانوی در تاریخ ادبیات ایران ۲۳۶
کشف متون ایرانی مانوی ۲۳۹
دستنویسها و قطعات ۲۴۲
قالبها و اصطلاحات ادبی ۲۴۶
آثار منثور ۲۴۶
آثار موزون ۲۵۳
متون ادبی ۲۵۵
آثار مانی ۲۵۵
آثار منثور غیراصیل ۲۶۴
مواعظ، متون کفالایا ۲۶۴
مواعظ مذکور در شرح احوال اولیا و قدیسان ۲۶۸
به فارسی میانه ۲۶۸
به پارتی ۲۶۹
به سغدی ۲۶۹
نامه‌ها ۲۷۴
تمثیلات ۲۷۴
اعترافنامه‌ها ۲۷۷

گفتگوها، معماها ۲۸۰
متون شعری ۲۸۰
مجموعه‌های سرود ۲۸۰
سرودها ۲۸۵
اَسناد ۲۹۴
نامه‌ها و اسناد اقتصادی ۲۹۴
فهرست لغات ۲۹۷
متون مربوط به پزشکی، جادوگری و تفأّل ۲۹۸
متون مانوی به فارسی جدید ۲۹۹
شمّه‌ای از تاریخ ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی ۳۰۰
کارهای لازم دیگر ۳۰۴

ادبیات مسیحی در زبانهای ایرانی میانه ۳۰۷
فارسیِ میانه ۳۰۸
سغدی ۳۱۲

ادبیات سغدی بودایی ۳۳۱
سغدیان و آیین بودایی ۳۳۱
متون مربوط به بوداها و بودی‌ستوه‌های نیکوکار ۳۳۶
متون اخلاقی ۳۴۱
متون داستانی ۳۴۸
ادبیات چان ۳۵۸
دیگر متون و روشهای ترجمه ۳۶۳
راهبان سغدی ۳۷۰
مؤخره: سغدیان و اویغورها ۳۷۴

ادبیات ختنی ۳۷۸
منشأ، تاریخ و زبان دستنوشته‌ها ۳۸۱
خط ۳۸۲
نوع دستنویسها ۳۸۳
اوزان شعری ۳۸۴
منشأ ادبیات بودایی ختنی ۳۸۵

ورود آیین بودایی به ختن ۳۸۸
فنون ترجمه ۳۹۱
طبقه‌بندی متون ختنی بودایی ۳۹۵
گزیده‌های اصلی آموزه‌های دینی ۳۹۶
کتاب زامباستا (زَمبسته) ۳۹۶
سوترای Mañjuśrīnairātmyāvatāra ۴۰۶
کتاب Vimalakīrti ۴۰۷
ادبیات اَوَدانَه (Avadāna) ۴۰۹
سُدهناوَدانَه (Sudhanāvadāna) ۴۱۰
اَشوکاوَدانَه (Aśokāvadāna) ۴۱۱
کنیشکاودانه (Kaniṣkāvadāna) ۴۱۳
نندادانه (Nandāvadāna) ۴۱۳
عشق‌نامه ۴۱۴
راماینه (Rāmāyaṇa) ۴۱۵
جاتَکَسْتَوَه (Jātakastava) ۴۱۷
سوتراهای مهایانه ۴۱۸
سوترای Vajracchedikā ۴۱۹
سوترای Hṛdaya و سوترایِ Mahāprajñāpāramitā ۴۲۱
سوترای Adhyardhaśatikāprajñāpāramitā و ۴۲۲
سوترای سنسکریت Kauśikaprajñāpāramitā ۴۲۲
سوترای Saddharmapuṇḍarīka ۴۲۳
Bhadracaryādeśanā و ۴۲۴
دیگر متون deśanā و عبادی ۴۲۴
سوترای Ratnakūṭa ۴۲۹
سوترایِ Sukhāvatīvyūha و سروده‌ای در مدحِ Amitāyus ۴۳۰
سوترای Sanghāta ۴۳۱
سوترایِ Bhadrakalpika و متون namo ۴۳۲
سوترای Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabharāja ۴۳۴
سوترای Vimalakīrtinirdeśa ۴۳۵
سوترای Śūraṅgamasamādhi ۴۳۶
سوترای Suvarṇabhāsottama ۴۳۸
سوترای Pradakṣiṇa ۴۴۱

Karmavibhaṅga ۴۴۲
سوترای Dharmaśarīra ۴۴۳
سوترای Aparimitāyuḥ ۴۴۴
سوترای Anantamukhanirhāradhāranī ۴۴۶
سوترای Raśmivimalaviśuddhaprabhānāmadhāraṇī ۴۴۶
سوترای Sumukha ۴۴۷
Jñānolkadhāraṇī ۴۴۸
Mahāsāhasrapramardanī ۴۴۸
Avalokiteśvaradhāraṇī و Amṛtaprabhadhāraṇī ۴۴۹
دهارَنیهای سنسکریت در دستنویسهای ختنی ۴۵۲
گزیدهٔ بودی‌ستوه و دیگر متنهای عقیدتی و پراکنده ۴۵۲
دین بودایی باطنی ۴۵۳
متون غیردینی ۴۵۴
اشعار غنایی ۴۵۴
نامه‌های منظوم ۴۵۶
هزلیات ۴۵۸
مدایح ۴۵۹
سفرنامه ۴۶۰
متون پزشکی ۴۶۱
متون دوزبانه ۴۶۴

علائم اختصاری ۴۶۷
کتابنامه ۴۷۵
نمایهٔ عناوین و متون ۵۵۷

یادداشت ناشر

کتابی که از نظرِ خوانندگانِ ارجمند می‌گذرد از جملهٔ کارهای اصیل و ماندگار و سترگی است که انتشارات سخن در دهه‌های اخیر با هدفِ خدمت به فرهنگ و تاریخِ ایرانِ عزیز به هموطنان خود تقدیم کرده است. این اثر که ترجمهٔ *A History of Persian Literature (HPL)* است، حاصل فکر و برنامه‌ریزی و تلاش و تتبّعاتِ گروهی از بهترین و موجّه‌ترین ایران‌شناسانِ سراسر جهان طیّ بیست سالِ اخیر است. تاریخ ادبیات فارسی، با عنایت به دامنهٔ وسیع پژوهش و شمولِ تاریخی و جغرافیاییِ آن، جامع‌ترین و روزآمدترین کتاب تاریخی است که دربارهٔ زبان و ادب فارسی نوشته شده است. این کتاب که قرار است طبقِ طرحی مصوّب و برنامه‌ریزی‌شده در هجده جلد منتشر شود (شانزده جلدِ اصلی و دو جلدِ پیوست) دربرگیرندهٔ تقریباً همهٔ اطلاعاتِ موثقی است که تاکنون در زمینهٔ تاریخِ زبان و ادب و شعر و فرهنگِ فارسی‌زبانانِ ایران و خارج از ایران به دست آمده است: از ایرانِ باستان گرفته تا ایرانِ امروز.

به جرأت می‌توان گفت که جای چنین منبعِ سترگ و ارجمندی تاکنون خالی بوده است و ارباب تحقیق به این اثر سخت نیاز داشته‌اند.

مایهٔ فخر انتشارات سخن است که خدمات فرهنگیِ صادقانه و گستردهٔ سال‌های سالش چنان اعتمادِ مجامعِ علمی و حوزه‌های دانش‌پژوهی را جلب کرده است که ترجمه و نشرِ کاری با این پایه و مایه در ایران اختصاصاً و رسماً به آن واگذار شده است. اجازهٔ برگردان و نشرِ اثری که حاصل و زبدهٔ پژوهش‌ها و مطالعاتِ جمعی از استادانِ متخصص معتبرترین دانشگاه‌ها و مؤسساتِ تحقیقاتیِ جهان است و اکنون ترجمهٔ بخشی از آن به قلمِ مطمئن‌ترین

مترجمانِ ایرانی صورت می‌گیرد، البته که «نه کاری‌ست خُرد»، و انتشارات سخن آن را یکی از ارزشمندترین پاداش‌های معنویِ خود در قبالِ سال‌ها خدمات فرهنگی به شمار می‌آورد.

اکنون پیوستِ اول (تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام) پیشکش هم‌میهنانِ فرهنگ‌دوست می‌شود. امید آن که این خدمت انتشاراتِ سخن مقبول طبع مردمِ عزیزِ ایران به‌ویژه استادان و محققانِ سخن‌شناس و نکته‌بین قرار گیرد و هر نوع کم و کاستی که در آن ملاحظه می‌گردد از سرِ لطف به ناشر گزارش شود تا در ترجمهٔ مجلدات و چاپ‌های بعدی لحاظ گردد.

علی‌اصغر علمی

بهار ۱۳۹۳

پیشگفتار ترجمهٔ فارسی

سرانجام ترجمهٔ کتاب ارزنده‌ای که به همت والای صاحب‌همتان تهیه شده است به انجام رسید. اثر مفید و ماندگاری که نخستین مجلد از مجموعه‌ای هجده جلدی را تشکیل می‌دهد که قرار است طی برنامهٔ منظمی با روشی علمی و دیدی انتقادی و تحلیل‌گرانه، با تکیه بر آخرین دستاوردها و با یاری گرفتن از بهترین و بزرگترین متخصصان هر رشته تألیف یابد. این مهم به اهتمام بنیاد فرهنگ ایرانی و مطالعات ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا و زیر نظر استاد احسان یارشاطر تهیه می‌گردد. در مقدمهٔ انگلیسیِ این کتاب، این برنامه‌ریزی به طور مشروح بیان شده است.

مجلد حاضر با عنوان ادبیات پیش از اسلام عرضه شده است. دربارهٔ این عنوانِ متداول شاید بی‌مناسبت نباشد که بگویم دادن دو عنوان و کشیدن دیواری میان یک جریان فرهنگی مستمر، به نظر من، از نظر علمی کار چندان مطلوبی نیست، چون فرهنگ یک سرزمین نه ناگهانی به وجود می‌آید و نه با یک رخداد مهم بلافاصله از شکلی به شکل دیگر تغییر می‌یابد. تغییر و تحول مسائل فرهنگی و اجتماعی با روندی آرام انجام می‌گیرد. فرهنگ ایران نیز مجموعهٔ تداوم‌داری است که از زمانهای دور آغاز شده، بارور گشته، در مسیر فرهنگها و تمدنهای گوناگون قرار گرفته، از فرهنگ خود بخشیده و از دیگر تمدنها گرفته است و بر غنای خود و دیگران افزوده است تا به صورت کنونی جلوه‌گر شده است.

بخش بزرگی از این فرهنگ را زبان و ادبیات ما تشکیل می‌دهد. ادبیات ما ستارهٔ درخشان آسمان فرهنگ ماست و بدون اغراق برگ برندهٔ ما در عرصهٔ تفکرات جهانی.

ادبیات فارسی که بازگوکنندهٔ دنیای پرباری از اندیشه، احساس، دانش، فلسفه و عرفان است، مسلماً ناگهان به وجود نیامده است، ریشه در گذشته‌های دورِ ما دارد و جای پای آن را باید در هزاره‌های پیشین جستجو کرد. بهترین دلیل برای پاسخ‌گویی به چنین ادعایی تهیهٔ چنین مجموعه‌ای است که خوشبختانه نخستین مجلد آن (از پیوستهای دوگانهٔ مجموعه) به ادبیات باستانی ایران تعلق دارد و به دست بزرگترین دانشمندان در عرصهٔ جهانی این رشته فراهم آمده است. مختصری از کارنامهٔ علمی آنان را در آغاز کتاب می‌توان مشاهده کرد. کتابنامهٔ غنی و پربار پایان کتاب نیز نشان از این دارد که نویسندگان مقالات خود را با تکیه بر همهٔ تحقیقات انجام‌شده در این زمینه‌ها و با یاری گرفتن از آخرین پژوهشها تهیه کرده‌اند.

برای برگردان این مقالات نیز از بهترین متخصصان این رشته کمک گرفته شد که همگی استادان و فارغ التحصیلان برجستهٔ رشتهٔ فرهنگ و زبانهای باستانی هستند که نهایت سعی خود را کرده‌اند تا جوابگوی مهارت نویسندگان باشند.

ویرایش ماهرانه و عالمانهٔ احمدرضا قائم‌مقامی، عضو هیئت علمی گروه فرهنگ و زبانهای باستانی دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، نیز به یکدستی و روانی و صحت این برگردانها افزوده است.

این کتاب در هفت بخش تنظیم شده است:

۱. ادبیات اوستایی، نوشتهٔ آلموت هینتسه[1]، ترجمهٔ احمدرضا قائم‌مقامی؛

۲. ادبیات کتیبه‌ای، نوشتهٔ فیلیپ هویسه[2]، ترجمهٔ سیروس نصرالله‌زاده؛

۳. ادبیات پهلوی، نوشتهٔ ماریا ماتسوخ[3]، ترجمهٔ نرجس‌بانو صبوری؛

۴. ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی، نوشتهٔ ورنر زوندرمان[4]، ترجمهٔ نرجس‌بانو صبوری؛

۵. ادبیات مسیحی در زبانهای ایرانی میانه، نوشتهٔ نیکلاس سیمزویلیامز[5]، ترجمهٔ نگین صالحی‌نیا؛

۶. ادبیات سغدی بودایی، نوشتهٔ یوتاکا یوشیدا[6]، ترجمهٔ نگین صالحی‌نیا؛

---

1) Almut Hintze 2) Philip Huyse 3) Maria Macuch 4) Werner Sundermann
5) Nicolas Sims-Wiliams 6) Yutaka Yoshida

۷. ادبیات ختنی، نوشتهٔ مائورو مجّی[1]، ترجمهٔ محمود جعفری دهقی.

مؤلفان در این بخشها نه‌تنها به شرح تاریخ آن مبحث پرداخته‌اند بلکه با آوردن نمونه‌های ادبی و ذکر نکات و ظرایف، بر شیرینی مطالب نیز افزوده‌اند. تحلیلها خواندنی هستند و مطالب جدیدی که در دیگر آثار نمی‌توان دید، کم نیستند.

در بخش ادبیات اوستایی، متون بجز تقسیم‌بندی سنتی به اوستای قدیم و جدید، از لحاظ کاربردی، به دو بخش متون آئینی و نیایشی نیز تقسیم شده‌اند. در این بخش نویسنده ضمن تحلیل مطالب گاهانی به تاریخ زندگی و موطن زردشت نیز می‌پردازد. بحثهای جدیدی هم دربارهٔ واژگان گاهانی دارد و مثلاً به عبارتهایی اشاره می‌کند که به‌زعم او با مسابقهٔ گردونه‌رانی آن زمان ارتباط دارند.

در بخش ادبیات کتیبه‌ای فیلیپ هویسه با سبکی جدید و با ذکر مطالبی نو کتیبه‌ها را مورد بررسی قرار داده است. هم در مورد کتیبه‌های دورهٔ باستان و هم دربارهٔ کتیبه‌های دورهٔ میانه نظریه‌های تازه و جالب توجهی عرضه کرده است.

در بخش ادبیات پهلوی ماریا ماتسوخ دربارهٔ آثار مهم آن دوره مانند دینکرد و بندهشن تحلیلهای تازه‌ای عرضه می‌کند، وضع اجتماعی اقلیت زردشتی را از ورای آثار زادسپرم و منوچهر مورد بررسی قرار می‌دهد؛ نمونه‌های ظریفی از هر بخشی نقل می‌کند تا تصویری لمس‌کردنی از این ادبیات به دست آید.

در بخش ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی ورنر زوندرمان نوشتهٔ خود را بر اساس آخرین اطلاعات و پژوهشهای مانوی به نگارش درآورده و حتی نوشته‌های پیشین خود را در این مقاله روزآمد کرده است. مؤلف نمونه‌های جالب توجهی از این ادبیات را نقل می‌کند، بخصوص مطالبی که دربارهٔ انجامه‌های متون مانوی آورده است که مطالبی بکر و تازه هستند.

در بخش ادبیات مسیحی، سیمزویلیامز، ادبیات مسیحی ایرانی میانه را که به زبانهای سغدی و فارسی میانه در دست است شاخه‌ای از ادبیات سریانی به شمار می‌آورد. به مزامیر می‌پردازد و به‌زعم او وجود مزامیر پهلوی که از ناحیهٔ ترفان به دست آمده است

---

1) Mauro Maggi

نشانگر این مطلب است که مسیحیان واحهٔ ترفان هم مانند مسیحیان ایران زمانی از فارسی میانه در مراسم نیایش کلیسایی خود استفاده می‌کرده‌اند.

در بخش ادبیات سغدی بودایی که یوتاکا یوشیدا بدان پرداخته است از نحوهٔ زندگی تجاری سرزمین سغد اطلاعات جدیدی به دست می‌آوریم. پیشرفت آئین بودایی در چنین محیط بازرگانی از موارد جالب توجه مورد بحث است. نویسنده از حکایت طنزآمیزی دربارهٔ سغدیان سخن به میان می‌آورد که در میان چینیها رواج داشته است و آن این که معروف است که سغدیان هنگام تولد فرزندانشان در دهان آنها عسل و در دستان آنها صمغ می‌گذاشتند تا برای شیره‌مالیدن سرِ دیگران شیرین حرف بزنند و به هنگام به‌دست‌آوردن پول آن را از دست ندهند! مؤلف نمونه‌هایی از این متون بودایی نقل می‌کند که شامل وردهایی هستند که پیروان بودا با تکرار آنها می‌توانند خود را از موجودات شریر حفظ کنند. مسائل اخلاقی این متون نیز خواندنی است.

در بخش ادبیات ختنی مائورو مجّی اطلاعاتی کامل در مورد خط و دستنویسها می‌دهد و گزیده‌هایی از آموزه‌های دینیِ عرضه‌شده در این متون را به بحث می‌کشد. کتاب زامباستا (زَمبسته) را با همهٔ تقسیماتش مورد بررسی قرار می‌دهد. نمونه‌های نقل‌شده بسیار خواندنی، جالب توجه و نو هستند، بخصوص شرح تعویذها و دیگر مطالب.

*

در برگردان این مطالب نیز تلاش شد که حتی‌الامکان کار درست و قابل قبولی عرضه شود. به دلیل تخصصی بودن مطالب، آنها را چندین بار بازخوانی کردیم، شواهد متنها را با اصل آنها که در دسترس داشتیم تطبیق دادیم، و در موارد اندکی نیز نکاتی به اصل مطالب نویسندگان افزودیم.

به موارد زیر در ترجمه توجه شود:

□ در ضبط نامهای خاص، ضبط مشهورشان آمده است. به عنوان مثال سوترا آمده نه سوتره؛ کانیشکا آمده نه کنیشکه؛ زامباستا آمده نه زمبسته. بار اول که این اسمها آمده‌اند، صورت دیگر آنها نیز در میان دوابرو داده شده‌است، مانند: کانیشکا (کنیشکه).

□ برخی نامهای کتابهای ختنی و بودایی و سنسکریت، تنها به صورت آوانگار آمده‌اند، یعنی به خط فارسی نیامده‌اند؛ مثلاً *Mahāratnakuṭasutra*.

□ در ترجمه دو فهرست آورده‌ایم، یک فهرست کوتاه و یک فهرست مفصل. فهرست مفصل نسخهٔ فارسی مفصل‌تر از فهرست اصل کتاب است. بنابراین نیازی ندیدیم که نامها و عنوانهایی را که در فهرست آمده‌اند در نمایه ذکر کنیم. از این رو نمایهٔ نسخهٔ فارسی کوتاه‌تر از نمایهٔ نسخهٔ اصلی است.

□ نمایه، همچون متن اصلی، فقط نمایهٔ متنها است، نه نمایهٔ اعلام جغرافیایی و تاریخی و اسامی خاص انسانی.

❊

در این‌جا لازم می‌دانم ضمن تشکر، یادآوری کنم که پیشنهاد ترجمهٔ این اثر از سوی جناب آقای اصغر علمی، مدیر فرهنگ‌دوست انتشارات سخن، بود و استاد احسان یارشاطر نیز تمایل داشتند که این کار زیر نظر این‌جانب صورت گیرد. اکنون خوشحالم که پس از دو سال تلاش این مهم با همکاری مترجمان عزیز و همیاری و تلاش صمیمانهٔ دکتر احمدرضا قائم‌مقامی به انجام رسید. از آقای پژمان فیروزبخش نیز تشکر می‌شود که ترجمهٔ فصل اوّل این اثر را خواندند و نکات مفیدی را پیشنهاد کردند.

❊

ضمناً جای دارد که یادی کنم از زنده‌یاد دکتر احمد تفضلی و کتاب ارزندهٔ او که با عنوان تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام در سال ۱۳۷۶، یک سال پس از درگذشت نابهنگام او، به کوشش این جانب و به همت انتشارات سخن منتشر شد و با استقبال گستردهٔ دانش‌پژوهان روبه‌رو گردید.

آن کتاب در حقیقت پیش‌کسوت این اثر محسوب می‌گردد. اگر هر بخشِ این کتاب را استادی به رشتهٔ تحریر درآورده است، احمد تفضلی به‌تنهایی همهٔ این مباحث را به صورتی موجز و بدون ذکر نمونه‌ها مورد بررسی قرار داده است.

❊

باشد که این تلاش همه‌جانبه گامی دیگر باشد به سوی شناخت بهتر بخش دیگری از فرهنگ غنی این سرزمین.

ژاله آموزگار

تابستان ۱۳۹۲

نویسندگان

اولین ویراستار این مجلّد، مرحوم رونالد امریک (Ronald E. Emmerick؛ ۱۹۳۷-۲۰۰۱)، که این اثر به یاد و خاطرهٔ او تقدیم شده، کارشناسی خود را در دانشگاه سیدنی (۱۹۵۹) و کارشناسی ارشد و دکتری خود را در دانشگاه کیمبریج گذراند (۱۹۶۵). مربّی بخش مطالعات ایرانی دانشگاه لندن و مدرسهٔ مطالعات آسیایی و آفریقایی بود (۱۹۶۴-۱۹۷۱) و نیز دانشیار مدعو مؤسسهٔ شرقشناسی دانشگاه شیکاگو در رشتهٔ مطالعات ایرانی باستان و ایرانی میانه. از سال ۱۹۷۱ تا زمان درگذشتش استاد فقه‌اللغهٔ ایرانی در دانشگاه هامبورگ بود. آثار پرشمارش دربارهٔ موضوعاتی در فقه‌اللغهٔ ایرانی باستان و میانه، مخصوصاً ختنی، نوشته شده است. آثار اصلیش عبارتند از:

- *The Book of Zambasta, A Khotanese Poem on Buddhism*, 1968;
- *Saka Grammatical Studies*, 1968;
- *Studies in the Vocabulary of Khotanese*, 3 vol., 1982, 1987, 1997.

اثر اخیر را به همراهی پرودز اکتار شروو نوشته است.

آلموت هینتسه (Almut Hintze) استادیار مطالعات زرتشتی در مدرسهٔ مطالعات شرقی و افریقایی دانشگاه لندن است. مدارک خود را از دانشگاههای هایدلبرگ، آکسفورد، ارلانگن (دکتری) و برلین (دکتری دوم) گرفته و موضوع تحقیقات او مطالعات هندوایرانی، علی‌الخصوص ادبیات زردشتی، است. مهم‌ترین آثارش عبارتند از:

- *Der Zamyād Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar*, 1994;
- *'Lohn' in Indoiranischen: Eine semantische Studie des Rigveda und Avesta*, 2000;

- *Yasna Haptayhāiti*, 2007.

در حال حاضر مشغول تصحیح و ترجمه و توضیح یسنهای اوستاست.

فیلیپ هویسه (Philip Huyse) فقه اللغهٔ یونانی و لاتین و سپس زبانشناسی هندواروپایی خوانده، دکتری خود را در سال ۱۹۹۱ از لوون گرفته و استاد تاریخ و زبانهای ایران پیش از اسلام در «مدرسهٔ مطالعات عالی» پاریس است. مهم‌ترین آثارش عبارتند از:

- *Die dreisprachige Inschrift Šābuhr's 1. an der Ka'ba-i Zardušt*, 1999.
- *L'y final dan les inscriptions moyen-perses et la loi rythmique proto-mayen-perse*, 2003.
- *La Perse antique*, 2005.

ماریا ماتسوخ (Maria Macuch) رئیس مؤسسهٔ مطالعات ایرانی دانشگاه آزاد برلین است. دکتری خود را در سال ۱۹۷۷ و کارورزی خود را در سال ۱۹۹۰ به پایان آورد و در سال ۱۹۹۴ به دعوت دانشگاه گوتینگن صاحب کرسی مطالعات ایرانی در آن دانشگاه شد. از سال ۱۹۹۳ ویراستار مجموعهٔ ایرانیکاست و در سال ۲۰۰۳ به ریاست جامعهٔ ایرانشناسان اروپا (*Societas Iranologica Europaea*) انتخاب شد. آثار اصلی او دربارهٔ نظام حقوقی ایران پیش از اسلام و تأثیر آن بر نظامهای حقوقی دیگر است، یعنی نظام حقوقی تلمود بابلی و اسلامی. گذشته از مقالات پرشمار، کتابهای مهم او عبارتند از:

- *Das sasanidische Rechtsbuch "Mātakdān i Hazār Dātistān"* (1981);
- *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhundents in Iran; Die Rechtssammlung des Farroḫmard ī wahrāmān* (1998).

مائورو مَجّی (Mauro Maggi) متولد سال ۱۹۵۷ در کوموی ایتالیا و فارغ‌التحصیل دانشگاه مطالعات میلان و دارای درجهٔ دکتری از مؤسسهٔ دانشگاهی شرقشناسی ناپل و از سال ۱۹۹۹ استادیار فقه‌اللغهٔ هندوایرانی در دانشگاه مطالعات شرقی ناپل است. علاوه بر مقالاتی که در مجلّات و کنفرانسها و مجموعه‌های مقالات از او انتشار یافته، دو کتاب زیر را هم به طبع رسانده:

- *The Khotanese Karmavibhaṅga* (Rome 1995);
- *Pelliot Chinois 2928: a Khotanese Love Story* (Rome 1997).

نیکلاس سیمزویلیامز (Nicholas Sims-Williams) استاد پژوهشگر مطالعات ایرانی و آسیای مرکزی درمدرسهٔ مطالعات شرقی و افریقایی دانشگاه لندن است؛ در دانشگاه کیمبریج درس خوانده و مدرک کارشناسی و دکتری خود را از همانجا گرفته است. عضو فرهنگستان بریتانیا و فرهنگستان ملّی فرانسه و اتریش است. کتابهای مهم او عبارتند از:

- *The Christian Sogdian Manuscript* C2 (1985);
- *Sogdian and other Iranian Inscriptions of the Upper Indus* (1989-1992);
- *Bactrian Documents from Northern Afghanistan* (2000-).

ورنر زوندرمان (Werner Sundermann) دستیار پژوهشگر بازنشستهٔ فرهنگستان علوم براندنبورگ و برلین و استاد بازنشستهٔ دانشگاه آزاد برلین است. در دانشگاهِ هومبولت برلین درس خوانده، در سال ۱۹۶۳ دکتری خود را گرفته و در سال ۱۹۸۴ دکتری دوم خود را، و از سال ۱۹۹۲ تا ۲۰۰۰ سرپرست گروهِ «مطالعات ترفانی» در فرهنگستان برلین بوده است. مطالعات اصلی او تصحیح متونِ ایرانی ترفان است. در بین سالهای ۱۹۷۳ و ۱۹۹۷ پنج مجلد از متون مانوی فارسی میانه و پارتی و سغدی را تصحیح و نشر کرده:

- *Berliner Turfantexte* IV, XI, X V, XVII, XIX.
- "Studien zur Kirehengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer", 1986-1987.

بعضی مقالات او در مجموعهٔ *Manichaica Iranica* تجدید چاپ شده است.

یوتاکا یوشیدا (Yutaka Yoshida) استاد زبانشناسی دانشگاه کیوتو است. پیش‌تر مربّی دانشگاه شهر کوبه (۱۹۸۳-۱۹۸۷) و دانشگاه بین‌المللی بودایی (۱۹۸۶-۱۹۸۸) بوده؛ از سال ۱۹۸۸ دانشیار و از سال ۱۹۹۹ تا ۲۰۰۶ استاد دانشگاه شهر کوبه بوده است. آثار مهم او عبارتند از:

- *Notes on the Khotanese Document of the 8th-9th Centuries Unearthed from Khotan* (2005);
- Turfan Antiquarian Bureau (ed.), *Studies in the New Manichaean Texts Recovered from Turfan* (2000, with Rung Xinjiang et al.);
- *Iranian Fragments from the Otani Collection* (1997, with K. Kudara and W. Sundermann).

پیشگفتار مجموعهٔ انگلیسی

در دههٔ نود سدهٔ بیستم اندک‌اندک متقاعد شدم که با توجه به آنکه ادبیات فارسی مهم‌ترین و بزرگ‌ترین دستاورد ایرانیان است، وقتش رسیده که یک تاریخ ادبیات فارسی جدید و جامع و مفصل تألیف شود. اثر پیشرو هرمان اته دربارهٔ تاریخ ادبیات ایران با نام «ادبیات فارسی»[1] در جلد دوم اساس فقه‌اللغهٔ ایرانی[2] به سال ۱۹۰۴ انتشار یافت و اثر بسیار جامع‌تر ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، همراه با مباحث مناسب دربارهٔ زمینهٔ سیاسی و فرهنگی هر دوره، در چهار مجلّد بین سالهای ۱۹۰۲ و ۱۹۲۴ منتشر شد. ترجمهٔ انگلیسی یان‌ریپکا، تاریخ ادبیات ایران، که با همکاری شماری از محققان نوشته شده بود، با نظارت خود او در سال ۱۹۶۸ چاپ شد.

محقّقان ایرانی نیز در خلال قرن بیستم میلادی آثار مهمی دربارهٔ جنبه‌های مختلف تاریخ ادبیات فارسی تألیف کردند. از جملهٔ این آثار می‌توان از سخن و سخنوران بدیع‌الزمان فروزانفر (۱۳۰۸-۱۳۱۲ هـ.)، سبکشناسیِ ملک‌الشعرای بهار در سه جلد (۱۳۲۱ هـ.) و بعضی رسالات مفرده دربارهٔ بعضی شاعران و نویسندگان یاد کرد. دستاورد عظیم قرن بیستم در این زمینه اثر مفصل و تحقیق دقیقِ ذبیح‌الله صفا بود با نام تاریخ ادبیات در ایران (پنج جلد در هشت مجلّد) که بین سالهای ۱۳۳۲ و ۱۳۵۸ هجری انتشار یافت. اثر صفا بررسی شعر و نثر فارسی در زمینهٔ سیاسی و اجتماعی و دینی و فرهنگی آنها از ظهور اسلام تا قرن دوازدهم هجری بود.

---

1) Neupersische Litteratur

2) *Grundriss der iranischen Philologie*

با این‌همه نمی‌توان گفت که ادبیات فارسی چنانکه باید مورد توجه قرار گرفته است، علی‌الخصوص اگر در نظر آوریم که ادبیات فارسی گوهرِ تاجِ فرهنگ ایرانی در وسیع‌ترین معنای آن و پرچمدار آثار هنری و فرهنگیِ ادبیات سرزمینهای شرقی جهان اسلام از حدود قرن ششم هجری به بعد است؛ تأثیر ژرف بر ادب عثمانی، ادب مسلمانان هند و ادب ترکان آسیای صغیر نهاده است و الهام‌بخش بزرگانی چون گوته، امرسون، ماتیو آرنولد و بورخس بوده و بسیاری کسان دیگر چون ویلیام جونز، تاگور و فورستر آن را ستوده‌اند. با آنکه دربارهٔ هنر و معماری ایران، و این اواخر دربارهٔ فیلم ایرانی، بسیار نوشته‌اند و مخاطبان این نوشته‌ها هم افراد مختلف بوده‌اند، ادبیات فارسی تا حدی زیادی ملک طلقِ متخصصان مانده است؛ تازه چند سالی است که اشعار مولوی همان نوع توجه عامی راکه در سدهٔ نوزدهم به عمر خیام شد، به خود جلب کرده است.

قصد از این تاریخ ادبیات فارسی تألیف اثری بود جامع همراه با اسناد بسیار و شواهد روشن و دیدگاهی انتقادی به دست محقّقان برجستهٔ این علم. هیأت ویراستاران برگزیده شدند و جلسه‌ای میان اعضای آن در سپتامبر ۱۹۹۵ در کیمبریج انگلستان برگذار شد. جلسه مقارن بود با گردهمایی اعضای جامعهٔ ایرانشناسان اروپا. در آنجا کلیات شیوهٔ جمع و تدوین اثر معلوم شد.

در آغاز چهارده مجلّد، از جمله دو مجلد پیوست، پیش‌بینی شد که کلّ موضوع را دربر گیرد. بعداً دو مجلّد دیگر، یکی خاص ادبیات فارسی شبه‌قارهٔ هند، آناطولی و آسیای مرکزی و دیگری ویژهٔ تاریخ‌نگاری این سرزمین‌ها اضافه شد که به انبوه آثار فارسی و تاریخی تولیدشده در بیرون از ایران به معنای اخصّ، بپردازد. از دو مجلد پیوست، اولی به دوره‌های ادبیات ایرانِ پیش از اسلام، و دومی به ادبیات زبان‌های ایرانی غیرِ فارسی و نیز به ادبیات شفاهی عامه می‌پردازند. عنوان‌های مجلّدات یادشده به شرح زیر است:

مجلّد اول: مقدمه‌ای کلّی بر ادب فارسی

مجلّد دوم: شعر فارسی در دورهٔ کلاسیک ۱۸۴-۹۰۵ق/ ۸۰۰-۱۵۰۰. قصیده، غزل؛ رباعی

مجلّد سوم: شعر فارسی در دورهٔ کلاسیک ۱۸۴-۹۰۵ق/ ۸۰۰-۱۵۰۰: شعر روائی در قالب مثنوی؛ مسمط، ترجیع‌بند و ترکیب‌بند؛ قطعه؛ هجو؛ شهرآشوب

مجلّد چهارم: حماسه: حماسه‌های قهرمانی. شاهنامه و میراثِ آن

مجلّد پنجم: نثر فارسی

مجلّد ششم: ادبیات دینی و عرفانی

مجلّد هفتم: شعر فارسی، ۹۰۵-۱۳۱۸ق/ ۱۵۰۰-۱۹۰۰. از صفویان تا طلیعهٔ جنبش مشروطه.

مجلّد هشتم: شعر فارسی بیرون از ایران. شبه‌قارهٔ هند، آناطولی، آسیای مرکزی پس از تیمور

مجلّد نهم: نثر فارسی بیرون از ایران. شبه‌قارهٔ هند، آناطولی، آسیای مرکزی پس از تیمور

مجلّد دهم: تاریخ‌نگاری ایرانی

مجلّد یازدهم: ادبیات اوایل سدهٔ چهاردهم ق/ بیستم. از عصر مشروطه تا رضاشاه

مجلّد دوازدهم: شعر نوین فارسی، از ۱۳۲۰ش تا ایران، افغانستان و تاجیکستان امروز.

مجلّد سیزدهم: قصه و نمایشنامه.

مجلّد چهاردهم: زندگی‌نامه‌های شاعران و نویسندگان دورهٔ کلاسیک

مجلّد پانزدهم: زندگی‌نامه‌های شاعران و نویسندگان دورهٔ جدید؛ اصطلاحات ادبی

مجلّد شانزدهم: نمایهٔ کلّی

مجلّدات پیوست تاریخ ادبیات فارسی:

مجلّد هفدهم: مجلّد پیوست اول: ادبیات ایران پیش از اسلام

مجلّد هجدهم: مجلّد پیوست دوم: ادبیات در زبان‌های ایرانیِ غیر از فارسی: کردی، پشتو، بلوچی، آسی؛ ادبیات شفاهی فارسی و تاجیکی.

امیدواریم که این اثر چندجلدی مجال لازم را برای تحلیل و بررسیِ تمامی جنبه‌های ادبیات فارسی فراهم آورده باشد.

علّت گنجانیدن مجلدات مربوط به تاریخنگاری در این مجموعه این است که در تاریخهای فارسی و تراجم احوال عارفان و شاعران غالباً همان خصوصیات سبکی و ادبی و همان شیوهٔ بیان را به کار بسته‌اند که در شعر و ادب فارسی به کار بسته‌اند؛ یعنی همان سجعها و قافیه‌ها و استعارات و مبالغه‌ها و وفور استفاده از صناعات ادبی را در اینجا هم می‌توان یافت. غرض از استفاده از اینها این بوده که به نثر جنبهٔ ادبی ببخشند و تأثیر زیباشناختی آن را افزون کنند. بنابراین بررسی تاریخنگاری فارسی جزءِ لازم هر بررسی جامعی در ادبیات منثور فارسی و تحلیل سبکها و شیوه‌های متغیّر آن است.

همچنان که از عنوان این مجلّدات برمی‌آید، شیوهٔ این تاریخ ادبیات فارسی نه صرفاً تاریخی است و نه صرفاً موضوعی. تحوّلات در طی زمان اتّفاق می‌افتند و برای فهم انواع ادبی لازم است که سیر تاریخی آنها را در نظر گرفت. از طرف دیگر صور خیال و موضوعات و مضامین هم خود زندگیی دارند و نمی‌توان آنها را صرفاً تاریخی در مطالعه گرفت، بلکه لازم است که آنها را برکنار از تاریخشان به لحاظ «همزمانی» هم بررسی کرد. بنابراین این دو شیوه با هم ترکیب شده‌اند تا نتیجهٔ بررسی شامل‌تر و بهتر باشد.

مجال مقتضیی هم برای شعر و داستان و نمایشنامهٔ جدید فراهم شده تا اینها نیز در زمینهٔ وسیع‌تر مطالعات ادبیات فارسی و نقد آن جای داده شوند.

دربارهٔ مجلد حاضر

در سال ۱۹۹۵ به نمایندگی از هیأت ویراستاری تاریخ ادبیات فارسی از مرحوم رونالد امریک دعوت کردم که تدوین و ویراستاری جلد همراه اول، ادبیات ایران پیش از اسلام، را به عهده بگیرد. امریک پذیرفت و در سال بعد طرحی موقت از فصول کتاب و فهرستی از نام نویسندگانی که بنا بود آن فصول را بنویسند برای من فرستاد. همان طور که انتظار می‌رفت طرح او نشان از توجه همیشگی او داشت به این مسأله که فصلهای کتاب باید حاوی جدیدترین تحقیقات در هر موضوع باشند. طرح، چنانکه شایستهٔ آن بود، با اقبال مواجه شد و مرحوم امریک خود بلافاصله نویسندگان را فراخواند و با آنها دربارهٔ مطالب فصولی که به عهده‌شان بود به بحث پرداخت.

در میانهٔ سال ۲۰۰۱ که ویرایش این اثر در مراحل پایانیش بود قضا فرود آمد و معلوم

شد که بیماری استاد امریک مهلک است و همین بیماری او را از به ثمر رساندن کار مانع آمد. مرحوم امریک در سی و یکم اوت سال ۲۰۰۱ رخت از جهان بربست. به دنبال آن من از استاد ماریا ماتسوخ درخواست کردم که کار ویرایش اثر را به عهده گیرد. استاد ماتسوخ از سر لطف پذیرفتند و خانمِ آن امریک هم با بزرگواری فایلهای نوشته را در اختیار او نهادند. به‌علاوه یکی از فصلها که به دست استاد ماتسوخ رسید هنوز ناتمام بود و او یک فصل را هم دربارهٔ ادبیات مسیحی به زبانهای ایرانی میانه به مجموعه افزود.

برجستگی این مجلّد، که بهترین شرحِ تمامی «ادبیات» ایران پیش از اسلام اول‌بار در آن جمع آمده، البته مرهون رای عالی و دقت و موشکافی ویراستاران آن و تحقیقات وسیع و جامع نویسندگان فاضل آن است.

جزئیات تخصّصی دربارهٔ این مجلّد در مقدمهٔ استاد ماتسوخ آمده است.

انتخاب قلمها و صفحه‌بندی جالب کتاب را مدیون کلاودیوس نومان[1] از مؤسسهٔ ایرانشناسیِ دانشگاه آزاد برلین هستیم.

احسان یارشاطر

1) Claudius Naumann

مقدمه

اثر حاضر که مطابق خواست و رأی ویراستار اصلی آن، مرحوم رونالد امریک، فراهم آمده، بناست یکی از مجلداتِ تاریخ ادبیات فارسی باشد که احسان یارشاطر و برخی دیگر محققانِ مطالعات ایرانی به تألیف آن دست برده‌اند. اِمریک علاوه بر اینکه نویسندگان فصلهای کتاب را انتخاب کرده بود، با تفکیک آثار ادبی ایرانِ پیش از اسلام بنا بر معیارهای زبانی و نوعی (ژنریک) و دینی، ساختار آن را هم مشخص کرده بود؛ به شرحی که در ادامه خواهد آمد. بنابراین ویراستارِ حاضر به جا می‌داند که این اثر را به یاد و خاطرهٔ او تقدیم کند.

آثار ادبی ایرانی که در این مجلّد بررسی شده‌اند، به لحاظ تاریخی لزوماً همه به دورهٔ «پیش از اسلام» تعلّق ندارند. البته تعبیر «پیش از اسلام» مثلاً در مورد نوشته‌های اوستایی و کتیبه‌های فارسی باستان (که در فصل آثار کتیبه‌ای دربارهٔ آنها بحث شده) صادق است، اما بسیاری از متون ایرانی میانه که تا امروز بر جا مانده‌اند، پس از ظهور اسلام به وجود آمده‌اند. با این حال این آثار جز آن که از جهت زبانی به دورهٔ **ایرانی میانه** تعلّق دارند، محصول سنن دینیی هم هستند که بسیار کهن‌تر از اسلامند و میراث غنیی را می‌سازند که ریشه در ادیانِ زردشتی و بودایی و مسیحی و مانوی دارد.

از آنجا که قسمت عمده‌ای از این آثار متون دینی‌اند یا در محیطهای دینیِ خاص خلق شده‌اند، گاه مناسب می‌نماید که محصولات این جماعات دینی را که به زبانهای مختلف ایرانی نوشته شده است، به‌منزلهٔ یک کلّ در نظر آوریم و متنها را بر مبنای معیارهای زبانی پراکنده نسازیم. از این رو مثلاً فصلی که در باب ادبیات مانوی و مسیحی تألیف شده، شامل آثاری است به زبانهای مختلف ایرانی ــ پارتی، فارسی میانه، سغدی، بلخی

و فارسی. اما در مورد ادبیات زردشتی و بودایی معیارهای جغرافیایی و تاریخی و زبانی را هم باید در نظر گرفت. از این رو دربارهٔ آثار زردشتی در دو فصل، مشتمل بر ادبیات اوستایی و پهلوی، بحث شده است و متون بودایی در فصولِ مربوط به ادبیات سغدی و ختنی بررسی شده‌اند.

این مجلّد که بنا بر برنامه، «مجلّد همراهِ» تاریخ ادبیات فارسی است، توجهش معطوف به ادبیات خلّاق است (و از آن جمله آثار ترجمه‌شده از زبانهای دیگر)، نه به آثار «مکتوب» در معنای کلّی آن که تمامی آگاهیهای ضبط شده در زبانهای ایرانی را شامل می‌شود، و لو آنکه از کلمات و عبارات اندک درنگذرد. با این حال برای آن که قسمت عمدهٔ اسنادِ دستِ اول نوشته شده به زبانهای ایرانی که برای فهم زبان و تاریخ فرهنگی و سیاسی و دینی ایرانیان از اهمیت فراوان برخوردار است (و لو آن که از ارزش ادبی، در معنای محدود کلمه، عاری باشد) مغفول نماند، فصلی را هم دربارهٔ کتیبه‌ها در کتاب گنجاندیم، که مشتمل است بر کتیبه‌های فارسی باستان، فارسی میانه، پارتی، سغدی، بلخی، خوارزمی و آن اسنادی که «مستقیماً» به دست ما رسیده است، نه به‌واسطهٔ نسخه‌ها.

مقصود اصلی از این مجلّد این است که نظری اجمالی بر آثار مهم ادبی موجود به زبانهای ایرانی باستان و میانه بیفکند و اثری دقیق حاصل از مطالعات جدید را همراه با یک کتابشناسی مفصل برای مطالعات جزئی‌تر در اختیار دانشجویان و متخصصان دیگر حوزه‌های این رشتهٔ وسیع قرار دهد. لازم به گفتن نیست که تألیف کتابی که هم به کار متخصصان بیاید و هم به کار دانشجویان چندان آسان نیست؛ زیرا دانشجویان بیش از متخصّصان به اطلاعات اولیه نیازمندند، و متخصصان نیز در موضوع بحث به دنبال جزئیاتِ بیشترند. نتیجه جز این نمی‌تواند بود که حد وسطی رعایت شود؛ یعنی تلاش کنیم که تعادلی برقرار شود میان اطلاعات ضروری برای دانشجویان و مباحث جزئی‌تر دربارهٔ جنبه‌های مهم ادبی و مباحثاتِ عالمانه در تحقیقات جدید که مورد علاقهٔ ایرانشناسان است. چون مخصوصاً متنهای فارسیِ میانه، پارتی، سغدی و بلخی در فصلهای مختلف بررسی شده‌اند (چنان که در سطور قبل به آن اشاره شد)، در فهرستِ پایان کتاب (نمایه) مدخلهای مربوط به هر یک را گنجانیده‌ایم تا خواننده آثار نوشته شده

به این زبانها را که منشأهای جداگانه دارند، آسان‌تر بیابد. نمایه همچنین حاوی تمامی نامها و متنها و کتیبه‌های مندرج در مقالات هم هست.

کتابی که حاوی مقالاتی از متخصصان مختلف است، معمولاً از یکدستی و یکپارچگی و ترتیبی که در نوشتهٔ یک نویسندهٔ واحد است بی‌بهره است؛ با اینهمه این حُسن را دارد که از حاصل مطالعاتِ متخصصانی برخوردار است که در موضوعِ بحث استادند و آگاهیهای دست اول در اختیار دارند. لازم به گفتن نیست که مقالات نمایندهٔ علایق شخصی نویسندگان نیز هستند. این معنا را مخصوصاً می‌توان از شواهدی که از متون ذکر می‌کنند دریافت. در تمامی مقالات قطعاتی از متون اصلی ترجمه شده است تا بعضی جزئیات را دربارهٔ محتوای متون و سبک آنها بازنمایند. کوتاهی و بلندی آنها بسته به آن جنبه‌ای است که نویسنده قصدِ توضیح آن را دارد. منتخباتی که غرض از آنها توضیح ساختارِ یک متن است (نظیر آنچه در باب تألیف یسنهای اوستا آمده) معمولاً طولانی‌تر از آن متنهای منتخبی است که مقصود از آنها تنها بیان شمّه‌ای از محتوی یا سبک یک اثر است. بنابراین انتخاب قطعات و کوتاهی و بلندی آنها کاملاً به اختیار نویسندگان مقالات گذاشته شده است.

برای سهولت در خواندن متنها اصطلاحات و عناوینی که به زبان اصلی در کتاب آمده‌اند، جز بعضی استثنائات، صورتِ آوانویس دارند و نه حرفنویس. در آوانویسی از شیوه‌های معمول تبعیّت کرده‌ایم (در آوانویسی عبارات و کلمات اوستایی از شیوهٔ بارتلمه و در آوانویسی عبارات و کلمات پهلوی از شیوهٔ مکنزی). تنها جایی که از شیوهٔ معمول عدول کرده‌ایم، استفاده از مصوتهای بلندِ ī و ū در ضبط اسامی و نامهای امکنهٔ فارسی و عربی به جای مصوتهای i و u است، تا مانع از خلط اسامی و عناوین شویم. البته تمایز میان این مصوتهای کوتاه و بلند در آوانویسیِ کلمات دیگر زبانهای ایرانی که در این کتاب آمده‌اند ضروری است.

بیشتر مقالات پیش از مرگِ نابهنگام امریک نوشته شده است. من از نویسندگان بسیار سپاسگزارم که مقالات خود را به‌روز کردند و نتایج تحقیقات جدید را هم به آنها افزودند. از شکیبایی آنها در قبال جریان کند طبع کتاب نیز تشکر می‌کنم. همچنین بسیار

ممنون گوتس کونیگ[1]، تاتزیانا استیتسکو[2] هستم که در نمونه‌خوانی نسخه‌ها کمک بیحد و حصر کردند، و شکرگزار کلَودیوس نَومان هستم که تمامی کارهای صفحه‌آرایی کتاب را او کرد، و خود پاسخگوی همهٔ اشتباهات و تقصیرهایم.

ماریا ماتسوخ
ویراستار

---

1) Götz König 2) Tatsiana Stytsko

ادبیات اوستایی[1]

آلموت هینتسه

بنا بر سنّت، پیامبر بزرگ ایران، زردشت، را آورندهٔ دینی می‌دانند که بعدها به نام او دین زردشتی خوانده شد. متونِ مقدسِ پیروان این دین در مجموعه آثاری گرد آمده که آن را «اوستا» می‌خوانند. تعبیر «اوستا» از لفظ avastāk در پازند می‌آید و پازند نوشتن فارسیِ میانه است به خط اوستایی. لفظ فارسی میانه که در پسِ این تعبیرِ پازندی قرار دارد p(y)st'k' است به خط پهلوی. این کلمهٔ اخیر را به چند صورت توضیح کرده‌اند. پذیرفتنی‌ترینِ این توضیحات این است که کلمه را abestāg بخوانیم و آن را مشتق از صورتِ اوستایی *upa-stāuaka- به معنای «ستایش» بدانیم.[2] زبان اوستا را «اوستایی» می‌نامند، چون جز کتاب اوستا چیز دیگری از این زبان بر جای نمانده است. اوستا علاوه بر متون اوستایی شامل ترجمه و تفسیر این متون به فارسی میانه هم می‌شود. این ترجمه و تفسیر را «زند» می‌گویند[3]. اگرچه کهن‌ترین بخشهای اوستا احتمالاً در جنوب آسیای میانه یا دقیق‌تر بگوییم در شمال شرق ایران تألیف شده، ولی شناخت لهجهٔ اوستایی مسأله‌ای دشوار است. البته به‌قطع می‌توان گفت که لهجه‌ای پارسی

---

۱) کلمات اوستایی مطابق شیوهٔ بارتلمه آوانویسی شده است.

2) Bartholomae 1906, p. 108, cf. Kellens 1987a, p. 239; 1989a, p. 35; 1998, p. 515f.

بلاردی (1979b) تعابیر مختلف را خلاصه کرده و نتیجه گرفته است که لفظ فارسی میانهٔ apastāk از *upa-stā-ka- به معنای «معرفت دینی» می‌آید. نیز رجوع شود به خلاصه و تفسیر متفاوت بیلی (1989) و زوندرمان (2001c).

۳) دربارهٔ زند رجوع شود به این آثار: Boyce 1968b, pp. 35; Skjærvø 1994b, p. 203f.

نیست.[۱] اوستا به‌همراه فارسی باستان، زبان ایرانیِ جنوب غربی، و لهجه‌های اندکِ دیگری که سند مستقیمی از آنها در دست نیست، بازمانده‌های زبان ایرانیِ باستانند. ایرانی باستان که بسیار به هندیِ باستانِ ودایی نزدیک است، خود بازماندهٔ شاخهٔ هندوایرانی یا آریاییِ خانوادهٔ زبانی هندواروپایی به شمار می‌رود.

اوستا به هیچ وجه یک مجموعهٔ یکدست نیست، زیرا شامل متونی است از ادوار مختلف و تألیف شده در انواع ادبی مختلف. از نظر زبانی و محتوایی اوستا شامل دو بخش اصلی است: اولی مشتمل است بر متونی که به لهجه‌ای کهن‌تر نوشته شده‌اند و معمولاً آن را «اوستای قدیم» می‌نامند؛ دومی که معمولاً «اوستای جدید» خوانده می‌شود، به لهجه‌ای اندکی متفاوت نوشته شده است. اختلاف نظام دینی آن با اوستای قدیم از اختلاف لهجه‌ایِ آن دو هم بیشتر است. اوستای قدیم علاوه بر گاهان، یسن هفت‌ها و دو ذکر مقدس را هم در بر می‌گیرد. بقیهٔ متون به اوستایی جدید نوشته شده است، و البته بعضی متنها هم هستند که به تقلید از گاهان به وجود آمده‌اند و از این رو آنها را «شبه اوستای قدیم» می‌نامند.[۲]

از جهت کاربرد آثار اوستایی را می‌توان به دو گروه عمده تقسیم کرد: الف. متون آیینی. ب. متون نیایشی یا دعایی. متون آیینی را روحانیان در حین مراسم دینی در آتشکده می‌خوانند و متون نیایشی را روحانی و عام در هر جایی می‌خوانند. متون آیینی عبارت است از یسنها («پرستش»)، ویسپرد (از تعبیرِ اوستاییِ vīspe ratavō، یعنی «همهٔ ردان») و وندیداد (از لفظ اوستاییِ vīdaēva dāta به معنای «قانون کسانی که منکر دیوانند»)[۳]. متون نیایشی عبارت است از یشتها («پرستش») و ذکرها و دعاهایی که در خرده‌اوستا جمع آمده است. کل اوستای قدیم جزئی از یسنهاست. علاوه بر اینها

---

1) Kellens 1989b, p. 35f; Skjærvø 1995d, p. 159.

۲) Hoffmann / Narten 1989. دربارهٔ وجه به کار بردن اصطلاح «اوستای قدیم» به جای «اوستای گاهانی» رجوع شود به کلنز (1991, p. 4f.). گرشویچ (1995, p. 3 ff.) که متون اوستایی قدیم و جدید را تألیف شده در یک زمان می‌داند، مصطلاحات دیگری را پیشنهاد می‌کند: به جای «اوستای قدیم»، «اوستای گاهانی» و به جای «اوستای جدید»، «اوستای معیار (استاندارد)» می‌گوید. قس نیولی (2000, p. 23f.).

۳) دربارهٔ معنای لفظ وندیداد یا ویدیوداد رجوع شود به مقالهٔ بنونیست: Benveniste 1970.

مجموعه‌ای از آثار اوستایی هم وجود دارد که بیرون از کتاب اوستا و عمدتاً در ضمن آثار پهلوی به دست ما رسیده است.

متون آیینی

یسنها

مجموعهٔ یسنها متنی آیینی است که در حین آیین، در هنگام مصرف پراهوم تلاوت می‌شود. پراهوم آمیخته‌ای است از شاخه‌های انار (urvarām)، عصارهٔ هوم، شیر مراسم قربانی (jīvām) و آب (zaoθra). پراهوم در مراسم پَرَگنا که پیش از یسنه برگذار می‌شود آماده و متبرک می‌شود و پس از آماده‌سازی در حین مراسم یسنه، که در ضمن آن ۷۲ های (یعنی فصل) یسنها تلاوت می‌شود، مصرف می‌گردد.[1] مراسم یسنه هر روز به‌وسیلهٔ موبدانِ کامل برگذار می‌شود. یسنه مراسمی «درونی» است و از این رو در «درِ مهر» اجرا می‌شود که آن را مخصوصاً برای این کار در نظر گرفته‌اند و معمولاً درون آتشکده قرار دارد.[2]

یسنها شامل ۷۲ فصل (ها یا هایتی) است. این عدد به‌طور نمادین خود را در ۷۲ رشتهٔ کُستی، کمربند زردشتیان، هم نشان می‌دهد. ۷۲ فصل یسنها خود سه بخش عمده دارد: فصول ۱-۲۷، فصول ۲۸-۵۴ و فصول ۵۵-۷۲.[3] بین فصلهای ۲۷ و ۵۵ که مرکز یسنها است، همهٔ متنهای اوستایی قدیم قرار دارد که کهن‌ترین بخش ادبیات اوستایی به شمار می‌رود. این فصلها مشتملند بر گاهان (به اوستایی: -gāθā به معنای «سرود و شعر») که خود در حول یسن هفت‌ها *(Yasna Haptaŋhāiti)* جا داده شده‌اند. یسن هفت‌ها، که در حین تلاوت آن آتش مقدس استحاله پیدا می‌کند، مرکز و اوج مراسم مذهبی است. پیش و پس از متون اوستایی قدیم دو ذکر کهن قرار دارد، هر دو به اوستاییِ قدیم؛ یکی اهونور (یسن ۱۳/۲۷؛ *Ahuna Vairya*) و دیگری اریمن ایشیه (یسن ۱/۵۴؛ *Aryaman Išya*). پس از

---

۱) دربارهٔ مراسم پرگنا رجوع شود به اثر مُدی (Modi 1937, pp. 251-302)؛ دربارهٔ آماده‌سازی پراهوم، همان، ۳۰۳؛ دربارهٔ مراسم یسنه، همان، ۳۰۲-۳۱۰. توصیف مفصل مراسم یسنه در این اثر آمده است: Kotwal/Boyd 1991.

2) Modi 1937, p. 247f.; Boyce 1993.

3) Cf. Geldner 1896, p. 4.

اهونور دو ذکر مقدس دیگر هم می‌آید: نخست اشم وهو (یسن ۱۴/۲۷؛ *Ašəm Vohu*)، که ممکن است آن هم به اوستاییِ قدیم باشد و ینگهه‌هاتام (یسن ۱۵/۲۷؛ *Yeŋhē Hātąm* که شبهِ اوستاییِ قدیم است.[1] قرار گرفتن سرودهای گاهانی و یسن هفت‌ها در مرکز یسنها نشان می‌دهد که تلاوت این متنها نقطهٔ اوج مراسم یسنه‌اند.

گاهان، ذکرهای مقدس و یسن هفت‌ها

گاهان مشتمل بر هفده سرود است که بر اساس وزن در پنج گروه مرتب شده‌اند. هریک از این «گاه»ها نامی دارد و آن نام را از کلماتِ آغازینِ گاه می‌گیرد. گاه اول (یسنهای ۲۸-۳۴) اهونویتی‌گاه (اهونودگاه) است که نام خود را از ذکر اهونور می‌گیرد که کلّ مجموعهٔ گاهان با آن شروع می‌شود. پس از یسن هفت‌ها (یسنهای ۲/۳۵-۶/۴۱) و یسنی کوتاه به اوستایی جدید (یسن ۴۲)، گاه دوم اوشتویتی‌گاه (اُشتودگاه؛ یسنهای ۴۳-۴۶) می‌آید. نام این گاه از کلمهٔ اولِ هایِ ۱/۴۳، uštā، گرفته شده است. سپنتامنیوگاه (سپنتمدگاه؛ یسنهای ۴۷-۵۰) با کلماتِ spəṇtā mainyū آغاز می‌شود و وهوخشثراگاه (یسن ۵۱) با کلمات vohū xša0rəm. کلماتِ آغازین وهیشتویشت‌گاه (یسن ۵۳) vahištā īštiš[2] است و نخستین کلماتِ ذکرِ اریمن ایشیه (یسن ۱/۵۴) ā airyəmā išyō. بین یسنهای ۵۱ و ۵۳ یک یسن کوتاه دیگر به اوستایی جدید جا داده‌اند.

وزن گاهان هجایی است. اصلی‌ترین رکنی که در هر پنج وزن آن هست، مصراعهای هفت هجایی است. هر فقرهٔ اهونودگاه مرکّب از سه بیت است و هر بیت مرکّب از دو مصراع هفت و نه هجایی ((۹+۷)۳). فقرات اُشتودگاه هریک پنج بیت دارد و هر بیت دو مصراعِ چهار و هفت هجایی ((۷+۴)۵). سپنتمدگاه مرکّب از فقرات چهاربیتی است و هر بیت دو مصراع چهار و هفت هجایی دارد ((۷+۴)۴). در هر فقرهٔ وهوخشثراگاه سه بیت است و هر مصراع آن هفت‌هجایی است ((۷+۷)۳). ساختار وهیشتویشت‌گاه پیچیده‌تر است. هر فقره چهار بیت دارد. دو بیت نخست مصراعهای هفت و پنج هجایی دارند و

---

۱) این ذکر که مقتبس از یسن ۲۲/۵۱ و تفسیر یا زندِ اوستاییِ آن یسن است. در اثر نارتن مفصّلاً تحلیل شده است: Narten 1982, pp. 80-102.

2) See Humbach 1991. I, p. 4f.

دو بیت بعدی هرکدام سه مصراع دارند، هفت، هفت و پنج هجایی ((۵+۷+۷)۲+(۵+۷)۲).[1] وزن این ابیاتِ آخرین وزنِ اریمن ایشیه (یسن ۱/۵۴) هم هست.

بنابراین خصوصیت وزنی گاهان در شکل بندبندی یا استروفیکِ (strophic) آن است. هر فقره دربردارندهٔ تعداد معیّنی بیت است و هر بیت تعداد معیّنی هجا دارد. وزن است که شمار هجاهای هر مصراع، جای وقف یا مکث و شمار ابیات یک فقره را تعیین می‌کند. اصطلاح گاه نه بر هرکدام از هفده سرودِ گاهانی، بلکه بر مجموعهٔ سرودهایی که در یک وزنِ معیّن سروده شده‌اند اطلاق می‌گردد. این نکته نشان می‌دهد که گاه اصطلاحی فنی است که بر صورت موزون و استروفیکِ هریک از پنج جزءِ گاهان دلالت می‌کند.[2] حد اقلِ فقرات یسنهای گاهانی ۶ (یسن ۴۷) و حد اکثرِ آن ۲۲ (یسنهای ۳۱ و ۵۱) است. شمارِ پرکاربردتر ۱۱ است. پنج یسن گاهانی ۱۱ فقره دارند (یسنهای ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۴۵ و ۵۰).

ترکیب و تألیف گاهان

گاهان هم به لحاظ تألیف و هم به لحاظ محتوی از پیچیده‌ترین آثار ادبی است که در همهٔ زمانها تألیف شده‌اند.[3] مطالعات مفصل محققانی چون هانس پتر اشمیت و مارتین شوارتس در بعضی از یسنهای گاهانی نشان می‌دهد که ساختار گاهان ساختاری متقارن (symmetrical) است. اشمیت نشان داده است که الگوی ساختاری یسنهای ۴۹، ۴۷ و ۳۳ نوعی «تألیف حلقه‌ای» (ring-composition) است[4] و شوارتس این رأی را به نحوی منظم بسط و تفصیل داده است.[5] تألیف حلقه‌ای در اینجا به این معناست که فقرات یک سرود را به نحوی متقارن در دوایر متحدالمرکز و به دور یک مرکز واحد نظم ببخشند.[6]

---

1) Kellens/Pirart 1988-1991, I, pp. 89-93; Kellens 1991, p. 7f.; Panaino 1993-1994, pp. 109-114.

2) Schlerath 1969.

۳) رجوع شود به توصیف گاهان در اثر گرشویچ: Gershevitch 1968, p. 17.

4) Schmidt 1968, pp. 170-192, esp. p. 187; 1974; 1985.

5) Schwartz 1968, 1991a, 1998.

6) Schmidt 1968, p. 187.

در حالی که اشمیت اساس ملاحظات خود را عمدتا بر ارتباطات معنایی (سمانتیک) و لغوی نهاده، شوارتس شواهد متعددی آورده است از خصوصیّات سبکی مختلف در سطوح آوایی، لغوی و عبارات. به نظر شوارتس همهٔ سرودهای گاهانی (احتمالاً جز یسن ۴۴) به شیوهٔ حلقه‌ای تألیف شده‌اند. او گونه‌های مختلفی از این «تألیف حلقه‌ای» را بازشناخته است.[1] همهٔ گونه‌های «تألیف حلقه‌ای» یک الگوی خاص دارند و آن الگوی هم‌مرکزی شعاعی (radial cancentricity) است. در این الگو فقرات با توجه به فقرات مرکزی هر سرود به نحو متقارن در کنار هم چیده می‌شوند. مرکزی‌ترین فقرات هم خود با فقرات اول و آخر ارتباط دارند، «و پیوسته موضوع اصلیِ شعر را به نحو موجز و فشرده در خود تلخیص می‌کنند».[2]

بهتر است برای نمونه یک سرود گاهانی (یسن۴۳) را برگزینیم و این خصوصیات را در آن نشان دهیم. در اوستای فعلی یسن ۴۳ پس از یسن هفت‌ها می‌آید و آغازکنندهٔ اُشتودگاه است. خصوصیّت ساختاری این سرود یک بیت ترجیع است که از فقرهٔ پنج به بعد در آغاز تمام فقراتِ فرد می‌آید (یعنی فقرات ۵، ۷، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۵): «من می‌اندیشم که تو مبارکی ای مزدا اهوره». این بیت با اندک تغییری در آغاز فقرهٔ چهارم هم آمده است. به‌علاوه بیتِ دومِ فقرات ۷ و ۹ و ۱۱ و ۱۳ و ۱۵ هم حاویِ ترجیع دیگری است: «هنگامی که او با اندیشهٔ نیک به سوی من آمد». بیتهای ترجیع خاصیت سرودهای اُشتودگاه‌اند (البته به استثنای یسن ۴۶) و سبب انسجام و یکپارچگی این گاه می‌شوند.[3] موضوع اصلی یسن ۴۳ همپرسگی یا ملاقات زردشت با کسی است که «با اندیشهٔ نیک» به او «نزدیک می‌شود»:

۱. کاش مزدا اهوره که بر خواست(ها) قادر است، (چیزهای) مطلوب را به این کس بدهد، به
هر آن کس که (این چیزها) به نزدش مطلوبند.
آرزو دارم که به قدرت برسم، همراه با جوانی
(و) به دست آورم راستی را: این را به من بده ای آرمیتی،

---

1) Schwartz 1991a, p. 128; 1998, p. 197.

در این مقالهٔ اخیر خلاصه‌ای از «انواع تألیف متقارن در گاهان» آمده است.

2) Schwartz 1998, p. 133.

3) Kellens / Pirart 1988-1991, I, pp. 15-16.

و پاداشهایی را (که عبارت است از) ثروت (یعنی) زندگی اندیشهٔ نیک را.

۲. (کاش) بهترین همه(ی چیزها) به این کس (داده شود):
کاش این مرد در (قلمرو) آسایش آسایش به دست آورد،
(او که) شناسنده (است)، ای مزدا، به‌واسطهٔ مینوی (روحِ) مبارک تو؛
(مینوی تو) که تو به‌واسطهٔ او، همراه با راستی، لطفهای اندیشهٔ نیک را می‌دهی؛
در همهٔ روزها همراه با شادیِ عمر دراز.

۳. کاش آن مرد به بهتر از نیک دست یابد؛
(مردی) که می‌تواند راههای راست قدرت را به ما بیاموزد؛
(راههای) این زندگی مادی (و آن زندگی) معنوی را؛
(راههایی) حقیقی، برخوردار از داراییها، که در آنها اهوره ساکن است،
(مردی) پرشور، کسی چون تو، ای مزدا، نیکْ دانا (و) مبارک.

۴. بیندیشم که تو نیرومند و مبارکی، ای مزدا،
زیرا که با این دست، که با آن آن (جزاها) را نگاه می‌داری،
جزاها را به دروغزن (دروند) و راستکار (اشون) می‌دهی،
با گرمی آتشت که به‌واسطهٔ راستی (اشه) نیرومند است،
هنگامی که سطوتِ اندیشهٔ نیک به سوی من می‌آید.

۵. می‌اندیشم که تو مبارکی، ای مزدا اهوره،
هنگامی که تو را در زمانِ زایشِ زندگی، نخستین می‌بینم؛
هنگامی که تو کارها و کلمات را مُزدمند کردی (چنان کردی که به آنها جزایی تعلّق گیرد):
(جزای) بد برای (آدمیِ) بد، و جزای نیک برای (آدمیِ) نیک،
به‌واسطهٔ هنرت (مهارتت) در آخرین بازگشتگاهِ آفرینش.

۶. در بازگشتگاهی که تو با مینوی مبارکت (و) با فرمانروائیت به آن
می‌آیی، ای مزدا: در آنجا آرمیتی، با اندیشهٔ نیک، که راستی (اشه)
به‌واسطهٔ کارهای او آفریدگان را می‌بالاند، حکمها را بر آنان می‌خواند،
(حکمهای) خردِ تو را که هیچ کس نفریبدش.

۷. می‌اندیشم که تو مبارکی، ای مزدا اهوره،
آن هنگام که او با اندیشهٔ نیک به سوی من آمد
و از من پرسید: «که‌ای و که رایی؟

چگونه، ای پرشور[1]، می‌خواهی روزی را برای ملاقات (همپرسگی) معیّن کنی؛
(همپرسگی) دربارهٔ داراییهایت و دربارهٔ خودت؟»

۸. و من به او گفتم: «نخست (این که) زردشت(م)؛
(دوم،) دشمن حقیقی دروغزن(م)، تا آنجا که بتوانم.
پناه نیرومندی خواهم بود برای راستکار (اشون)،
اگر قوای کسی را که بر خواست خود قادر است به دست آورم،
در حالی که تو را، ای مزدا، می‌ستایم و نیایش می‌کنم.

۹. می‌اندیشم که تو مبارکی، ای مزدا اهوره،
آن هنگام که او با اندیشهٔ نیک به سوی من آمد.
به پرسش او که «برای که می‌خواهی بدانی؟»
(من چنین پاسخ دادم که): «برای آتش تو. هدیهٔ نماز بردن
به راستی (اشه) را، به حقیقت، تا آنجا که بتوانم در اندیشه نگاه می‌خواهم داشت.»

۱۰. اما تو راستی (اشه) را به من بنما که آن را می‌خوانم.
همراه با درست‌اندیشی (آرمیتی) من بدان رسیده‌ام. و بپرس از ما آن چیز را که آن را ما از تو پرسیده‌ایم.
زیرا آنچه تو پرسیده‌ای، پرسیدن نیرومندان است،
به طوری که آن که تواناست تو را نیرومند و قدرتمند خواهد کرد.

۱۱. می‌اندیشم که تو مبارکی، ای مزدا اهوره،
آن هنگام که او با اندیشهٔ نیک به سوی من آمد.
هنگامی که من اول بار با کلمات شما آموخته شدم،
اطمینان به مردمان بر من رنج‌آور آمد
(و) عمل به آنچه او به من گفت (که) بهترین (است).

۱۲. و هنگامی که تو به من گفتی: «با شناختِ پیشین برای به دست آوردن راستی می‌آیی»،
تو چیزی به من نگفتی که من به آن گوش نسپردم.
امید که برخیزم پیش از آنکه پیش من آید سروش همراه با اشیِ ثروت‌بخش،
او که پاداشها را با قدرت میان دو گروه تقسیم خواهد کرد.

---

1) Humbach 1991, I, p. 153.

۱۳. می‌اندیشم که تو مبارکی، ای مزدا اهوره،
آن هنگام که او با اندیشهٔ نیک به سوی من آمد.
تا بدانی غایتِ آرزوهای (من) را، این را به من بده،
(آرزوی) عمر دراز، که آن را هیچ کس نمی‌یارد از تو خواستن،
(آرزوی) هستی دلخواه (مطلوب)، که گویند در حکم تو (است).

۱۴. هم‌چنان که مردی دانای توانا به دوستش می‌بخشد،
تو (نیز)، ای مزدا، حمایت عاقبت‌بین خود را (به من ببخش)،
که به‌واسطهٔ فرمانروائیت و مطابق راستی (حق) به دست آمده است.
می‌خواهم پیش خواردارندگانِ کلام تو برخیزم،
همراه با همهٔ آن کسانی که ذکرهای تو را در یاد دارند.

۱۵. می‌اندیشم که تو مبارکی، ای مزدا اهوره،
آن هنگام که او با اندیشهٔ نیک به سوی من آمد.
اندیشهٔ آرام بهتر از هر چیز دیگر مناسب کلام است.
مرد نباید که در پی خشنودی دروغزنان باشد،
زیرا که آنان برآنند که همهٔ آسیب‌رسانان اشونند.[۱]

۱۶. ای اهوره، این زردشت،
برای خود همان مینویی را برمی‌گزیند، ای مزدا، که مبارک‌ترین مینوی توست.
کاش راستی (اشه) تنمند (متجسّم) شود و نیرومند از زندگی.
کاش درست‌اندیشی (آرمیتی) در شهریاریی باشد که خورشید را می‌بیند.[۲]
کاش او (آرمیتی) با اندیشهٔ نیک پاداش کردارها را بدهد.

ساختار این سرود نسبتاً روشن است. نقطهٔ مرکزی آن فقرات ۷ تا ۱۰ است که موضوع آن ملاقات زردشت و موجودی الهی است. این موجود الهی همراه با اندیشهٔ نیک (وهومنه) است، امّا هویّت او را نمی‌توان به روشنی از متن دریافت. بعضی او را آرمیتی

---

۱) نمونهٔ دیگر از مواردی که دروغزنان فضایل را وارونه جلوه می‌دهند، در اوستای جدید آمده است (تشتریشت، فقرهٔ ۵۱). در آنجا می‌گوید که مردمان بدزبان «پری بدسالی (خشکسالی)» (pairikā yā dužyāiryā) را «پری نیکسالی» (huyāiryā) می‌نامند. قس اثر پانینو (Panaino 1990a, pp. 75, 139-141) که شواهد دیگری هم از اوستای جدید می‌آورد.

۲) دربارهٔ این دو بیت رجوع شود به اثر نارتن: Narten 1982, p. 115f.

دانسته‌اند[۱]، بعضی اهوره‌مزدا[۲] و بعضی سپنته‌منیو[۳]، و این آخری از همه محتمل‌تر است. در دو فقرهٔ مرکزیِ ۸ و ۹ زردشت خود را به اسم معرفی می‌کند. به‌علاوه در این دو فقره و فقرات آغازی و پایانی (۱ و ۱۶) بعضی تطابقات لغوی هست. آنچه فقرات ۱ و ۸ را به هم پیوند می‌دهد، صفت «قادر بر خواستِ خود» است؛ لفظ در فقرهٔ ۱ صفت اهوره‌مزدا است و در فقرهٔ ۸ از آنِ کسی که زردشت آرزو دارد قوای او را به دست آورد. دیگر فقرهٔ مرکزی سرود، یعنی فقرهٔ ۹، به‌واسطهٔ فعل -vas، که در پایان ابیات سومِ فقرات ۱ و ۹ تکرار می‌شود، با فقرهٔ ۱ ارتباط پیدا می‌کند. میان فقرات ۱ و ۱۶ هم تطابقاتی هست: در هر دو سخن از راستی، پاداش، اندیشهٔ نیک و درست‌اندیشی (آرمیتی) است. قسمت مرکزی سرود نقطهٔ عطفِ (peripeteia) آن است، زیرا ظاهراً به واقعهٔ مهم حیات زردشت، یعنی تقاضای او برای پرستش خدایش، اشاره دارد. بنابراین آنچه مری داگلاس دربارهٔ سفر اعدادِ تورات گفته در مورد یسن ۴۳ هم صدق می‌کند: «نقطهٔ چرخش با آغاز سازگار است، و چنین است پایان.»[۴]

تحلیل شیوهٔ تألیف این سرود را می‌توان با تفصیل و ظرافت بیشتری هم بیان کرد[۵]، اما شاید بهتر باشد به جای آن به یسن ۲۸ بپردازیم که آغازگر کل گاهان در درون مجموعهٔ یسنهاست:

۱. با نماز و با دستان افراشته از همهٔ (شما) تقاضا می‌کنم کارهای یاری او را،
ای مزدا، نخست (تقاضای یاری) سپنته‌منیو را، که تو به‌واسطهٔ او و به‌واسطهٔ راستی (اشه) گوش می‌سپاری[۶]
به خرد اندیشهٔ نیک و به روان گاو.

۲. می‌خواهم به سوی تو بیایم، ای مزدا اهوره، با اندیشهٔ نیک
(و از تو بخواهم) که به من برخورداری از هر دو هستی را ببخشی، هستی مادی و هستی روحانی،

---

1) Kellens / Pirart 1988-1991, III, p. 156.

2) Lommel 1927, pp. 103f, 107f. Nyberg 1938, p. 217f.

3) Insler 1975, p. 234. Cf. Narten 1986, p. 140, n. 13.

4) Douglas 1993, p. 117.

5) See Hintze 2002.

۶) دربارهٔ xšnəvīšā رجوع شود به اثر مایرهوفر و مراجع او: Mayrhofer 1986-2002, I, p. 441.

مطابق با راستی؛ (برخورداریی) که با آن بتوان حامیان خویش را در رفاه نهاد.

۳. به (شیوه‌ای) بی‌سابقه، می‌خواهم تو را ستایش کنم، ای راستی (اشه)، و اندیشهٔ نیک (وهومنه) را،
و مزدا اهوره را که درست‌اندیشی (آرمیتی) برای همهٔ آنها می‌گسترد
(قدرت)[۱] و شهریاری بی‌زوال را. به سوی ندای یاریخواهیِ من آیید.

۴. من برای سرود با اندیشهٔ نیک، اندیشه می‌نهم بر (یا توجه می‌کنم به) روان
و به پاداشهای کردارها، در حالی که شناسندهٔ مزدا اهوره‌ام.
و تا آنجا که بتوانم و از دستم برآید، به جستجوی راستی (اشه) برخواهم آمد.

۵. ای راستی (اشه)، آیا می‌توانم تو را ببینم و اندیشهٔ نیک (وهومنه) را؟ من که برای نیرومندترین اهوره، (یعنی) مزدا، راهی[۲] یافته‌ام و نیوشیدن (سروشه) را،
(که) بزرگ‌ترین (است) به‌واسطهٔ این مانثره: «کاش ما
موجودات موذی را با زبان بتوانیم دور کردن.»

۶. با اندیشهٔ نیک بیا! به‌واسطهٔ راستی (اشه) هدیهٔ عُمر دراز ببخش!
برای کلماتِ متعالی، ای مزدا، پناهی نیرومند به زردشت و به ما (ببخش)،
ای اهوره، چنان که با آن بر دشمنیهای دشمن فایق توانیم آمد!

۷. ای راستی (اشه)، این پاداش را، (یعنی) آیَفتهای اندیشهٔ نیک (وهومنه) را، ببخش!
ای آرمیتی، به گشتاسپ و به من نیرو ببخش!
ای مزدا، ببخش و با این مانثره (ذکر) حکمرانی کن؛ (آن مانثره‌ای) که به‌واسطهٔ آن ما بخششهای تو را می‌خواهیم شنیدن.

۸. تو، ای اهوره، ای بهترین، که با بهترین راستی (اشه) همراهی،
من از سر مهر برای فرشوشترِ پهلوان و برای خود بهترین (چیزها) را می‌طلبم،
و برای آنان که تو به ایشان این (بهترین چیزها) را بدهی، در عمری دراز از اندیشهٔ نیک.

۹. مباد که ما با این خواهشها غضب شما را برانگیزیم، ای اهوره‌مزدا، و غضب راستی (اشه) را

---

۱) بنا بر نظر هومباخ (1991, II, p. 20) xšaθrəmcā aγžaonvamnəm صورت موجزی است از یک صورت کامل‌تر: «فلان چیز و قدرت بی‌زوال». کلنز و پیرار (1988-1991, III, p. 21) این «فلان چیز» را -aojah (قدرت) می‌دانند.

۲) دربارهٔ لفظ -gātu و هم‌خانواده‌های آن رجوع شود به اثر دوبلوا: De Blois 1995, pp. 61-65.

و غضب اندیشهٔ نیک (وهومنه) را، ما که در تقدیم ستایشهای تو به صف ایستاده‌ایم!
شما سریع‌ترین قدرتهایید و فرمانروایید بر نیروها.

۱۰. آنها را که تو می‌دانی که به‌واسطهٔ راستی و اندیشهٔ نیک عادلند
(و) سزاوار، ای مزدا اهوره، کام آنان را با برخورداریها برآور!
من ستایشهای پُر، پرطنین (و) مطلوب شما را می‌دانم (یا می‌شناسم).

۱۱. تو با اینها (این ستایشها) راستی و اندیشهٔ نیک را تا جاودان محافظت می‌کنی.
تو، ای مزدا اهوره، با دهانت مرا بیاموز که سخن بگویم
مطابق با مینوی تو، که به‌واسطهٔ آن هستی نخستین شده است (به وجود آمده است).

ساختار یسن ۲۸ به وضوح مبتنی بر تألیف حلقه‌ای است. ۱۱ فقرهٔ آن را می‌توان به دو گروه پنج‌تایی تقسیم کرد، همراه با فقرهٔ ۶ که فقرهٔ مرکزی است. در فقرات ۵ و ۷، که فقرهٔ مرکزی را احاطه کرده‌اند، در هر دو یک لفظ مهم آمده است: -mąθra (ذکر، کلام)، و در فقرات آغازین (۱) و پایانی (۱۱) لفظ -mainyu (روح، مینو) تکرار شده است. در فقرهٔ ۱ صفتِ آن -spəṇta است، یعنی «مبارک». به‌علاوه بین فقرهٔ مرکزی این یسن (فقرهٔ ۶) و دو فقرهٔ مرکزی یسن ۴۳ (فقرات ۸ و ۹) بعضی تطابقات وجود دارد. اول آنکه نام زردشت در میانهٔ هر دو سرود آمده است؛ دیگر آنکه جملهٔ «با اندیشهٔ نیک بیا!» (vohū gaidī manaŋhā) پیشاپیش مضمون بیت دومِ ترجیع یسن ۷/۴۳ و ۹ و ۱۱ و ۱۳ و ۱۵، یعنی «آن هنگام که او با اندیشهٔ نیک به سوی من آمد»، را بیان می‌کند؛ سدیگر آنکه عبارت «پناهی نیرومند به زردشت ببخش» در یسن ۶/۲۸ با عبارت «پناهی نیرومند توانم بود» در یسن ۸/۴۳ مطابق است؛ چهارم آن که هر دو فقرهٔ ۶/۲۸ و ۶/۴۳ به «دشمنیها»یی (dvaēšā) اشاره دارند که زردشت می‌خواهد بر آنها فایق آید. تطابقات و تشابهات دیگری هم میان این دو سرود هست، ولی همینها که ذکر شد در تأیید این نظر کافی است که یسن ۲۸ پیشاپیش به یسن ۴۳ نظر دارد و یسن ۴۳ هم مضمون یسن ۲۸ را پی می‌گیرد.

چنان که گذشت نام زردشت هم در مرکز یسنِ ۴۳، یسنِ آغازین نیمهٔ دوم گاهان، آمده است و هم در مرکز یسن ۲۸، یسنِ آغازین کلّ مجموعهٔ گاهان. به‌علاوه نام او در مرکز یسن ۵۰، یسن پایانیِ گاهِ سوم، و در مرکز گاه چهارم، یعنی یسن ۵۱، هم آمده

است (یسن ۵۱ به تنهایی یک گاه است).[1] بنابراین نام زردشت در مرکز دو سرود اول (یعنی یسن ۲۸ و ۴۳) و دو سرود آخر (یعنی یسن ۵۰ و ۵۱) از چهار گاهِ اول آمده است.

دیگر خصوصیّت ساختاری که در هر سه گاه اول هست، پایانِ آنهاست. فقرات پایانی اهونودگاه، اُشتودگاه و سپنتمدگاه با آرزوی «شگفت» شدن هستی (۱۵/۳۴)، یا آرزوی تحقق «آنچه بنا بر خواست شگفت‌ترین است» (یسن ۱۹/۴۶ و ۱۱/۵۰)، پایان می‌پذیرد.[2] لغت اصلی در این عبارات لفظِ اوستاییِ -fraša است که در اوستایی جدید یک جزءِ اصطلاحِ فنیِ frašō.kərəti است. لفظ اخیر تقریباً به معنای «شگفتی کردن» (یا چیزی شبیه آن) است و مقصود از آن کامل کردن جهان پس از نابودی کامل شرّ است. این لفظ که لااقل در دورهٔ تألیفِ اوستای جدید معنایی مسلماً رستاخیزی داشته است، در پایان سه گاهِ اول ظاهراً یک نوع بیان تصویری (iconic) برای نشان دادنِ کمال مطلوبِ پایان جهان است.

تطابقات را می‌توان در یسن سوم از دو گاه اول هم مشاهده کرد، یعنی در یسنهای ۳۰ و ۴۵. در این دو یسن سخن بر سر دو مینو یا دو روح ازلی است. در هر دوی آنها از یک الگوی ساختاری پیروی شده است: شاعر آرزو دارد که تعالیم خود را بیان کند (یسن ۱/۳۰ و ترجیعات یسنهای ۱/۴۵-۶) و به دنبال آن از مستمعان می‌خواهد که به تعالیمش گوش بسپارند (یسن ۲/۳۰ و ۱/۴۵). در پی آن پیام او دربارهٔ سرآغاز هستی و دو مبدأ ازلیِ هستی می‌آید (یسن ۳/۳۰-۶ و ۲/۴۵-۶). همین ساختار را می‌توان در شعر دیگر اقوام هندواروپایی، خاصه در شعر ودایی و ژرمنی، هم یافت. بنابراین، این نوع ساختار احتمالاً میراث مشترکِ هندواروپایی است.[3] درنتیجه پیام گاهان دربارهٔ دو روح ازلی، که در الهیات گاهانی مسأله‌ای اساسی است، با زبان شعری بسیار کهنی بیان گردیده است.

---

1) Schwartz 1991a, p. 130.

۲) ماریان موله (Mole 1963, p. 181) به این نکته توجه کرده است. مقایسه شود با آثار هومباخ و کلنز و پیرار: Humbach 1959. I, pp. 61-52; 1991. I, p. 91f.; Kellens / Pirart 1988-1991, I, p. 14.

3) Schaeder 1940.

زبان شعری هندواروپایی در گاهان

جز زبان گاهان که بسیار کهن است، فنون شعری هم که در تألیف آن به‌کار رفته بسیار کهن است. متون اوستایی به شیوهٔ تألیف شفاهی سنتیِ هندواروپایی تدوین شده است. خصوصیات شاعرانهٔ گاهان، همچون عبارات مکرّر و صناعات بلاغی و سبکی آن، در شعر دیگر اقوام خویشاوند، خاصه در ریگ‌ودا، قدیم‌ترین سند ادبی هندوایرانیان، هم نظایری دارد. به‌علاوه، به کمک شواهد به دست آمده از مطالعات مطابقه‌ای می‌توان معلوم کرد که شمار زیادی از این نظیره‌ها سابقهٔ هندواروپایی دارد. بازسازی اصل هندواروپایی عمدتاً متکی است بر فهرست عبارات و زنجیره‌های (syntagms) شعریِ مشترک.

مثلاً دریافته‌اند سؤالی که در یسن ۷/۴۳ خطاب به زردشت آمده است («که‌ای؟ و که رایی؟»)، یک عبارت قالبی کهن هندواروپایی در سلام و درودگفتن است که به‌واسطهٔ آن از غریبه می‌خواهند که خود را با بر زبان آوردن نام خود و پدرش معرفی کند. این عبارت قالبی با اندک تغییراتی فی‌المثل در ایلیاد و ادیسهٔ هومر و شعر حماسی ژرمنی هم آمده است.[1] اما در گاهان تنها به پرسش نخست جواب سرراست داده شده است. پرسش دوم که در یسن ۸/۴۳ از زردشت پرسیده شده ظاهراً معمّاوار است، زیرا زردشت در پاسخ نام پدرِ خود را، که مطابق اوستای جدید پوروشسپه (Pourušaspa) است، بر زبان نمی‌آورد، بلکه می‌گوید که دشمن دیوان و حافظ راستان است. بنابراین سیاق عبارت نشان می‌دهد که هرچند از یک عبارت قالبیِ کهنِ به ارث رسیده از عهد هندواروپایی استفاده شده، امّا پرسش دوم تعبیر دوباره شده تا به انتخاب زردشت و به جناحی که او به آن تعلّق دارد بپردازد ــ جناحِ راستان یا دروغزنان.[2] به عبارت دیگر، مؤلف این عبارت از یک عبارت قالبی سنتی کهن بهره برده است، امّا با قرار دادن آن در یک سیاق جدید و با پر کردن این عبارت قالبی با یک مفهوم جدید آن را تعبیرِ دوباره

---

1) Schmitt 1967, pp. 136-138 with references, cf. Strunk 1985, p. 466.

فلوید (Floyd 1992) مخصوصاً به عبارات سنسکریت و یونانی توجه کرده است (ارجاعات را مدیون فرّخ وجیفدار هستم).

2) Nyberg 1938, p. 218; Insler 1975, p. 63, 234; Humbach 1991, II, p. 138.

کرده است. پرسش نخست این عبارت قالبیِ آغاز سخن در اشعار اوستای جدید هم آمده است ــ در هوم‌یشت (یسن ۹/۱) و در اردیشت (یشت ۱۷/۱۷).

نمونهٔ دیگری که مؤلف گاهان از زبان شعر سنتی اقتباس کرده کلماتی است که از مسابقهٔ گردونه‌رانی گرفته شده است. در شعر آیینی هندوایرانی مسابقاتِ گردونه‌رانی با گردونه‌های اسبی که متضمن جایزه و شرطبندی هم بوده صور خیالی را پدید آورده که مجازاً یا به استعاره در حوزهٔ آیین هم به کار رفته است. به عبارت دیگر، از اصطلاحات مسابقهٔ گردونه‌رانی مجازاً در بیان مراسم قربانی هم استفاده می‌شود. در سرودهای ریگ‌ودا گیاه مراسم قربانی، یعنی سومه، که کوبیده می‌شود و از صافیِ مراسم عبور داده می‌شود، مکرراً به اسبی تشبیه شده که به سوی جایزه می‌رود. در گاهان نیز صور خیال مسابقه هست، امّا به طریق دیگری تعبیر شده است. مثلاً در یسن ۳۰/۱۰ مقصود از بردن مسابقه شکست دادن بدی است:

زیرا در آن زمان شکستِ رونقِ دروج خواهد رسید،
و تیزروترین (اسبان) از سکونتگاهِ نیکِ اندیشهٔ نیک (به گردونه) بسته خواهند شد،
و از (سکونتگاهِ) مزدا و راستی (اشه)، (و) آنان (مسابقهٔ) نیکنامی را خواهند بُرد.

در اینجا نه فقط از صور خیال گردونه‌رانی، که از فعل «پیروز شدن» (به اوستایی: zā) هم استفاده شده است. معنای اصلی این فعل «پیشی گرفتن» است و مقصود از آن این است که کسی حریفان را پشت سر نهد و زودتر از همه به جایزه‌ای که معین کرده‌اند، و در اینجا «نیکنامی» (sravah-) است، دست یابد.[1] از میان همهٔ سرودهای گاهانی صور خیال مسابقهٔ گردونه‌رانی مخصوصاً در یسن ۵۰، یسن پایانی سپنتمدگاه، بارز است:

۱. آیا روان من از یاری کسی برخوردار است؟
چه کسی پیدا شده که حامی چارپایان من و من باشد
جز راستی (اشه) و تو، ای مزدا اهوره،
ــ (که) در دعا آشکار (می‌شود) ــ و به جز بهترین اندیشه؟

۲. چگونه، ای مزدا، کسی می‌تواند گاوِ شادی‌آور را بخواهد،
آن کس که او (= گاو) را بخواهد که متعلق به او باشد، در حالی که برای او (= گاو) چراگاه

1) Hoffmann 1968, p. 283 ff. (= 1975, p. 222 ff.).

فراهم آمده است،
آن کس که به‌واسطهٔ راستی (اشه) در میان بسیار کسان که (نور) خورشید را مانع می‌آیند (؟)
درست می‌زید؟
من (اکنون) می‌خواهم در برابر آنان بنشینم. (مرا همچون) فردی عادل بپذیر.[۱]

۳. به این فرد، ای مزدا، به‌واسطهٔ راستی (رمه) تعلّق خواهد گرفت،
(رمه‌ای) که کسی آن را با شهریاری و اندیشهٔ نیک به او نسبت می‌دهد،
به مردی که به‌واسطهٔ قدرتِ پاداش می‌بالانَد
نزدیک‌ترین رمه‌ای را که دروغزن می‌خواهد از آن سهمی داشته باشد.

۴. می‌خواهم شما را، ای مزدا اهوره، بپرستم، در حالی که ستایندهٔ شمایم،
همراه با راستی (اشه) و بهترین اندیشه (وهومنه)
و شهریاری، که به‌واسطهٔ آن کسی می‌خواهد در راهِ قدرت قدم گذارد.
می‌خواهم که در خانهٔ خوشامدگویی (گرزمان) در پیش سودمندان شنیده شوم.

۵. پس باشد که آن به‌وسیلهٔ شما داده شود، ای مزدا اهوره، همراه با راستی (اشه)،
که شما برای خاطر پیام‌آورتان شادمانید
با یاری آشکار و پدیدار
که با دستان شما فرستاده شده؛ (دستی که) با آن کسی ما را در راحتی می‌نهد.[۲]

۶. آن پیام‌آوری که، ای مزدا، صدایش را برمی‌آورد
با نماز(هایش) دوست راستی (اشه) است: زردشت.
دهندهٔ خرد کاش (مرا) با اندیشهٔ نیک تعلیم کند
که گردونه‌رانِ زبان (و) راه من باشد.

۷. می‌خواهم که تیزروترین اسبان را برای شما به گردونه بندم
(اسبانی که) فراخ(سینه‌اند) به‌واسطهٔ پیروزیهایِ ستایش من برای شما،
ای مزدا، (و) نیرومند(ند) به‌واسطهٔ راستی (اشه) و اندیشهٔ نیک (وهومنه)،
(اسبانی) که با آنان شما پیشی خواهید گرفت: کاش شما در یاری من باشید (= یار من باشید)!

۸. با گامهایی که همچون (گامهای) فدیهٔ چربی (ایژا) نامور است،
می‌خواهم نزدیک شوم به شما، ای مزدا، با دستان افراشته،

---

۱) مطابق با ترجمهٔ هومباخ (Humbach 1991, I, p. 183).
۲) دربارهٔ یسن ۵/۵۰-۷ رجوع شود به اثر شوارتس (Schwartz 1991, p. 132).

به شما با راستی و با نماز انسانی سودمند،
به شما با مهارت اندیشهٔ نیک.

۹. با این یسنه‌ها (پرستش)، در حالی که ستاینده(ی شمایم)، می‌خواهم به سوی شما آیم.
ای مزدا، همراه با راستی (اشه)، با کردارهای اندیشهٔ نیک.
آن هنگام که بخواهم، به خواست (خود)، بر پاداش خود مسلّط شوم.
آن زمان کاش توانا باشم در آرزوی (یافتن) بخشنده‌ای.

۱۰. (هر) آنچه می‌خواهم بکنم و (هر) آن کار که بر دست اینان که پیرامون (منند، برود)
و (هر) آنچه، به‌واسطهٔ اندیشهٔ نیک، سزاوار چشمان (شما)ست،
(یعنی) روشنیهای خورشید، گاوهای پیشروِ روزها،
(همهٔ اینها) برای ستایش تو(ست)، به‌واسطهٔ راستی، ای مزدا اهوره.

۱۱. پس خود را ستایشگر شما می‌خوانم، ای مزدا، و چنین باشد
تا آنجا که به‌واسطهٔ راستی بتوانم و از عهده‌ام برآید.
دادارِ هستی به‌واسطهٔ اندیشهٔ نیک خواهد افزود
تحقق آنچه را که بنا بر خواست عالی‌ترین (چیز) است.

سراینده آرزو دارد که «گردونه‌ران زبان» باشد و گردونه‌ران خوبی هم باشد (یسن ۶/۵۰) و شعر خود را به اسبانی تشبیه کرده که برای دست یافتن به جایزه مسابقه می‌دهند (یسن ۷/۵۰). صور خیالِ «بستن (اسب به گردونه)» در یسن ۹/۴۹ دربارهٔ «بینشهای دینی» (دَیناها) هم آمده است؛ دیناهایی که «بسته شده‌اند و به سوی بهترین جایزه رهسپارند». یک استعارهٔ مهم دیگر «نقطهٔ گردش یا بازگشت» (urvaēsa) است. مقصود از این لفظ در مسابقهٔ گردونه‌رانی آن لحظهٔ مهمی است که گردونه‌ران باید گردونه‌اش را برگرداند، یعنی دور بزند و دوباره به مسابقه ادامه دهد، یعنی همان مسیر رفته را بازگردد. مؤلف گاهان این اصطلاح فنی را به حوزهٔ مطالب دینی هم انتقال داده و از آن نقطهٔ آخر زندگی را اراده کرده است، آن زمان که داوری سپری شده است (یسن ۵/۴۳ و ۶؛ یسن ۶/۵).[1]

مجموعهٔ کلمات به ارث رسیده در موضوع مسابقات اسب‌سواری در اجزای نام ویشتاسپه، حامی زردشت، هم هست. ویشتاسپه به معنای آن کسی است «که اسبهایش

1) Kuiper 1978, p. 34; Humbach 1959, II, p. 49.

(برای مسابقه) رها شده‌اند». معادلِ ودایی آن، -víṣta-áśva، هم دلالت بر اسبانی می‌کند که برای مسابقه رها شده‌اند و نشان می‌دهد که نام ویشتاسپه خود بر یک عبارت قالبی کهن هندوایرانی مبتنی است. این نام که به‌احتمال نسبتاً پراستعمال بوده، نام یک حاکم دیگر ایرانی هم بوده است: ویشتاسپه، پدر داریوش هخامنشی، که به احتمال بسیار زیاد متفاوت از ویشتاسپهٔ اوستاست.[1]

دشواریها در فهم گاهان

بزرگ‌ترین دشواری در تفسیر گاهان نبودِ بافت یا زمینهٔ ادبی و تاریخی این متن است.[2] اگرچه این متن به زبان یک سنت کهن، یعنی سنّت تألیفِ شفاهیِ روحانیان، تألیف شده و نظایر بسیاری در زبانهای خویشاوند، خاصه ودایی، دارد، ولی کمال مطلوب آن است که اساس مهم مفاهیم صرفاً گاهانی را بر خودِ گاهان بنهیم. اما مانع جدّی بر سر این راه کوتاه بودن کلِّ متنهای اوستایی قدیم است. اعمال شیوهٔ «یفسّر بعضهم بعضا» که مثلاً در تفسیر قرآن یا کتاب مقدس به کار گرفته‌اند، غالباً در گاهان ناممکن است. بنابراین، دانشمندان از یک طرف به شواهدِ مقایسه‌ای، خاصّه شواهد ودایی، متوسل شده‌اند و از طرف دیگر به آثار اخیرتر ایرانی، خاصّه آثار پهلوی، رجوع کرده‌اند. با این‌همه، هر دو شیوه متضمّن این خطر است که چارچوبهٔ مفهومی ودا یا متون پهلوی را به گاهان انتقال دهیم.

یک دشواری دیگر در فهم گاهان کثرت شواذ لغوی (hapax legomena) گاهانی است که در اوستا نظیر دیگری ندارند تا بتوان به کمک آنها معانیشان را روشن کرد؛ مثلاً لفظ aēuruš، که ظاهراً صفت گاو نر است، تنها در یسن ۱۰/۵۰ آمده است. با این حال، این لفظ در ودا نظیری دارد: -éru که آن هم یک لفظ شاذ در اتهروه‌ودا است. لفظ ودایی یک معنای ضمنیِ جنسی دارد، امّا به دلیل نبودِ شواهد دیگر نمی‌توان معلوم کرد که لفظ اوستایی هم چنین معنایی دارد. در گاهان فقرات متعددی هست که تحلیلشان تا کنون ممکن نشده است. مثلاً در یسن ۲/۵۰ چند تعبیر هست که فهمشان فعلاً ممکن نیست (pišyasū, nišąsyā, dāθəm dāhvā).[3] به‌علاوه، حتی اگر بتوان تمامِ مفرداتِ یک فقره را،

---

1) See Mayrhofer 1994 [1996], p. 177 with n. 18, with references.

2) Cf. Boyce 1994.

هم به لحاظِ لغوی و هم به لحاظ دستوری، دریافت، باز هم همیشه ممکن نیست بتوان آنها را در یک جملهٔ معنادار با بقیهٔ اجزا جور کرد. یسن ۱۰/۴۳ نمونه‌ای از این مسأله است. عبارات مفصّلی چون یسن ۳/۴۴-۵ که معنای نسبتاً سرراستی از آنها برمی‌آید، می‌شود گفت که استثنا هستند، نه قاعده.

به این دلایل و به دلایل دیگر، ترجمه‌های گاهان ــ که لزوماً تفسیر هم هست ــ در آثار مترجمان مختلف اختلافهای بسیار با هم دارد. این اختلافها گاه چندان است که گویی اینان دو متن مختلف را ترجمه کرده‌اند.

یسن هفت‌ها (یسنه هپتنگهایتی)

یسن هفت‌ها نه مانند گاهان موزون به وزن هجایی (یعنی متشکل از ابیاتِ دارای هجاهای مساوی) است و نه به نثر متعارفِ اوستای جدید، چنان‌که مثلاً در وندیداد هست، تألیف شده است. از جهت سبک مصحّح و مترجم اصلی هفت‌ها، یوهانا نارتن، آن را نثری دانسته نزدیک به نظم که در هنگام مراسم آیینی از بر تلاوت می‌کرده‌اند.[1] اگرچه نارتن یسن هفت‌ها را نثر می‌داند، امّا تعریف او نشان می‌دهد که این متن را نمی‌توان کاملاً در یکی از دو مقولهٔ نثر و نظم جا داد. دلیل این امر این است که از یک طرف هیچ وزن خاصی در این متن نیست، امّا از طرف دیگر، هم قالبهای آهنگین در آن هست و هم فنون بلاغی. ظاهراً ساختار یسن هفت‌ها چنین نیست که موزون به وزن هجاییِ مبتنی بر شمار هجاها باشد، بلکه ساخت آن بر بعضی قالبهای آهنگین استوار است. هم قالب آهنگین و هم فنون بلاغی از الگوی سنّتیی پیروی می‌کنند که در تلاوتهای آیینی معمول بوده و نظایر آن را در ادعیه و نمازهای لاتینی مقدم و اومیریایی هم یافته‌اند.[2]

یسن هفت‌ها با ساختاری هم‌مرکز تألیف شده است. سه فصل مرکزی (یسنهای ۳۷ تا

---

1) Narten 1986, 21.

3) Cf. Kellens 1974, p. 340; Kellens / Pirart 1991, III, p. 242.

۲) Watkins 1992, pp. 229-236. نیز رجوع شود به خلاصهٔ فنون بلاغی یسن هفت‌ها در اثر نارتن (Narten 1986, pp. 21-23). نویسندهٔ حاضر (Hintze 2006) بر آن است که یسن هفت‌ها نثری متعارف به معنای کلام بی‌آرایه نیست، بلکه مانند گاهان متنی شعری است. تفاوت در آنجاست که این دو، دو نوع شعر متفاوتند. قالب شعری گاهان مبتنی بر آهنگِ هجاهاست و قالب شعری یسن هفت‌ها مبتنی بر آهنگ کلمات.

۳۹) در میان یسنهای ۳۵ و ۳۶ و ۴۰ و ۴۱ قرار گرفته‌اند، که یسنهای آغازین و پایانی یسن هفت‌ها هستند.[1] پرستش اهوره‌مزدا و آفریدگان معنوی و مادی او مضمون اصلی یسنهای ۳۷ تا ۳۹ است، که البته خود با پرستش اهوره‌مزدا آغاز می‌شود (یسن ۳۷/۱-۳) و پایان می‌پذیرد (یسن ۳۹/۴-۵). یسن ۳۸ که مرکز کلِّ یسن هفت‌ها است، مخصوص پرستش آبها و قدرتهایی است که در حین اجرای مراسم عبادی فعّالند. دو فصل آغازین (یسنهای ۳۵ و ۳۶) مقدمهٔ بخش میانیند: پس از آنکه پرستندگان آرزوی خود را برای انجام آنچه نیک است، یعنی پرستش اهوره‌مزدا و محافظت چارپایان، بیان داشتند (یسن ۳۵)، تقدیس آتشِ مراسم قربانی انجام می‌شود (یسن ۳۶). در دو فصل پایانی (یسنهای ۴۰ و ۴۱) از اهوره‌مزدا درمی‌خواهند که عبادت آنها را بپذیرد و آن را بی‌پاداش نگذارد (یسن ۴۰)، و آرزو می‌کنند که خدایشان را تا ابد بستایند (یسن ۴۱).

فصل دوم یسن هفت‌ها اهمیّتی خاص دارد، زیرا نصّی است که بنیاد نقش محوریِ آتش در مراسم عبادی زردشتی بر آن است، یا به عبارت دیگر اساس متنی یا کتابی این نقش محوری آتش را به وجود آورده است:

۱. همراه با اجتماعِ این آتش،
در آغاز به تو نزدیک می‌شویم، ای مزدا اهوره،
به تو همراه با مبارک‌ترین مینویت،
که به‌راستی رنج است برای او
که او را تو به رنج سپرده‌ای.

۲. تو، ای شادمانه‌ترین کس،
ای کاش به پیش ما بیایی برای درخواست،
ای آتشِ مزدا اهوره!
کاش تو به نزد ما آیی،
با شادیِ شادمان‌ترین کس،
با نمازِ ستودنی‌ترین کس،
برای بزرگ‌ترینِ درخواستها.

---

1) Cf. Kellens / Pirart 1988-1991, III, pp. 124-130; Boyce 1992, pp. 89-94.

۳. تو به‌حقیقت آتشِ مزدا اهوره‌ای.
تو به‌حقیقت مبارک‌ترین مینوی اویی.
به تو نزدیک می‌شویم،
ای آتش مزدا اهوره،
با آنچه به‌واقع مؤثرترینِ نامهای توست.

۴. به تو نزدیک می‌شویم
با اندیشهٔ نیک،
با راستیِ نیک،
با کردارها و گفتارهای

معرفت (چیستیِ) نیک.

۵. ما تو را نماز می‌گزاریم (و) تو را نشاط می‌بخشیم، ای مزدا اهوره.
به تو نزدیک می‌شویم با همهٔ اندیشه‌های نیک،
با همهٔ گفتارهای نیک،
با همهٔ کردارهای نیک.

۶. اکنون اعلام می‌کنیم، ای مزدا اهوره،
که این روشنیها
زیباترین جلوه از جلوه‌های توست،
از آن زمان که آن بالاترینِ روشنیها
خورشید نامیده شده است.

در فقرهٔ دوم این نیایش آتشِ آسمانیِ اهوره‌مزدا طرفِ خطاب واقع شده و از او دعوت شده تا به مکان پرستش نزول کند. استحالهٔ آتش بین فقرهٔ دوم و سوم اتفاق می‌افتد، زیرا در فقرهٔ سوم فرض بر این است که چنین استحاله‌ای با اتحاد آتش آیینی و آتش آسمانی اهوره‌مزدا انجام پذیرفته است.[1] در فقرهٔ چهارم بر نماز و نیایش و طهارتی که با آن به آتش نزدیک می‌شوند تأکید می‌کنند و در دو فقرهٔ پایانی اهوره‌مزدا را در زیباترین جلوه‌اش، که روشنایی یا نور است، می‌ستایند. جز آنکه ساختار کلِّ یسن هفت‌ها بر هم‌مرکزی استوار است، نظم درونی یک فصل آن (فصل ۳۶) هم از همین الگوی

1) Narten 1986, p. 26.

هم‌مرکزی تبعیّت می‌کند. در این فصل مضمون اصلی در دو فقرهٔ مرکزی آمده است، یعنی تقدیس آتشِ استحاله‌یافته (فقرهٔ ۳) و ستایش و نمازی که به‌واسطهٔ آن به آتش نزدیک می‌شوند (فقرهٔ ۴).

خالقِ گاهان

به هنگام بحث دربارهٔ مسألهٔ تألیف گاهان باید به یاد داشت که مفاهیم جدید «نویسنده» یا «مؤلف» را نمی‌توان در مورد فرهنگ شفاهیِ قبل از تاریخی که گاهان از آن نشأت گرفته است، به کار برد. گفته‌اند که در چنین زمینه‌ای «متون» جز واقعات (events) یا «اجرای اجرا کنندگان» نیستند.[۱] در هر اجرا «متنی» نو خلق می‌شود. در گاهان می‌توان شاهدی برای این فرایند یافت، آنجا که سراینده آرزو دارد که ستایشی «بی‌سابقه» (apaourvīm) بسراید (یسن ۳/۲۸). نظیر چنین تعبیری را در ریگ‌ودا هم یافته‌اند.[۲] سرایندهٔ حرفه‌ای هنگامی که در حال اجرا به تصنیف سرود می‌پردازد ـ عمل خلّاقانه‌ای که در اوستا با فعل «بافتن» (ufyānī؛ یسن ۳/۲۸ و ۸/۴۳) بیان می‌شود ـ از مجموعه‌ای از عبارات قالبی و الگوهای وزنی و تألیفی (compositional) بهره می‌جوید. با ترکیب مؤلّفه‌ها یا اجزای سازندهٔ سنّتی، سراینده به شیوه‌ای جدید سرودی یگانه و بی‌سابقه خلق می‌کند، که هرگز نمی‌توان آن را دقیقاً به همان شکل بازآفرید.

با این‌همه، از اوستای جدید برمی‌آید که گاهان در آن زمان «متنی متصلّب» و تثبیت‌شده بوده که لفظ به لفظ از بر می‌شده و به این طریق آموخته می‌شده است و روحانیان آن را همان طور که زردشت سروده، تلاوت می‌کرده‌اند. در هوم یشت زردشت چنین تصویر شده است که در برابر آتش مراسم ایستاده و مراسم یسنه را به جا می‌آورد و در همان حال گاهان را می‌سراید (یسن ۱/۹)[۳]:

صبحدمان

---

۱) Skjærvø 1994b, p. 206 همراه با ارجاعات. دربارهٔ مباحث روش‌شناختی در باب «زمینهٔ متن» (context) و «متن» رجوع شود به اثر تالی: Tully 1988.

2) Humbach 1959, p. 8; 1991, II. p. 20; R. Schmitt 1967, p. 296f. n. 1711.

۳) Geldner 1896, p. 28؛ ترجمه با اندک تغییراتی بر ترجمهٔ یوزفسن مبتنی است: Josephson 1997, p. 41.

هوم به پیش زردشت آمد،
که آتش را تطهیر می‌کرد
و گاهان می‌سرود.
زردشت از او پرسید:
«ای مرد، تو کیستی
که زیباترین کسی هستی
از جهانِ مادی که من دیده‌ام ...؟»

فعل اوستایی که بر عمل از بر خواندنِ سرودها دلالت می‌کند فعلِ srāvaya- است، لفظاً به معنای «شنوانیدن». در عبارتی از سروش یشت تصریح شده است که پنج گاه را در اصل زردشت تألیف کرده است: «سروش را می‌پرستیم ... که اوّل کس بود که پنج گاه زردشت را سرود (تلاوت کرد)، بیت به بیت، فقره به فقره، همراه با شرحها، همراه با پرسشها» (یسن ۸/۵۷). جزئی از این معنا در یسن ۶/۷۱ هم آمده است: «می‌پرستیم همهٔ پنج گاهِ اشون را».[1] هم نوشته‌های اوستایی و هم نوشته‌های پهلوی مکرّر در مکرّر این عقیده را بازگفته‌اند که گاهان اثر زردشت، پیامبر و بنیانگذار دین جدیدی است که نامش را از او گرفته است.

بنابراین، در همان دورهٔ اوستای جدید گاهان را تألیف زردشت می‌دانسته‌اند و به این اعتبار بزرگ می‌داشته‌اند و می‌ستوده‌اند. با آنکه بسیاری از دانشمندان این اصل را پذیرفته‌اند، در سالهای اخیر بعضی آن را قابل نقد یافته‌اند و پذیرش آن را ناشی از پیشداوری دانسته‌اند. شروو به تبعیّت از دارمستتر، موله، کلنز و پیرار بر آن است که آن «فرض پیشینیِ کلامی» را که زردشت را خالق گاهان و پذیرندهٔ وحی آن می‌داند، باید به کناری نهاد. تنها فرض پیشینیِ مقبول، فرض زبان‌شناختی و ادبی است.[2] کلنز می‌گوید که جز در یسن ۵/۴۳-۱۵ «منِ» گاهان زردشت نیست، زیرا زردشت در گاهان منادا واقع شده است (یسن ۱۴/۴۶) و البته دلایل دیگری هم بدان می‌افزاید. از آن جمله می‌گوید ــ و این دلیل مهم‌تری است ــ که در یسن ۶/۲۸ نام او در کنار و در تقابل با ضمیر متکلّمِ مع‌الغیر آمده است: «به زردشت و به ما»، و این کاربرد آشکار می‌کند که زردشت جدا از

1) Cf. Humbach 1991, I. p. 5.
2) Skjærvø 1997b, p. 107.

پرستندگان، یعنی «من» (= سراینده) یا «ما» (= سرایندگانِ) گاهان است: «بده ...، ای مزدا، پناهی نیرومند به زردشت و به ما، ای اهوره، چنان که به‌وسیلهٔ آن بر دشمنیهای دشمن فایق توانیم آمد» (یسن۲۸/۶). از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که، اگر نه ناممکن، دشوار است که زردشت را مؤلف گاهان به شمار آوریم. کلنز نتیجه می‌گیرد که گاهان کار جمعی یک انجمن دینی است ــ «محفل گاهانی» ــ که در نزد آنان زردشت به‌واسطهٔ اصلاحاتش در آیینها به مرتبه‌ای نزدیک به مرتبهٔ خدایی رسیده بوده است.[1]

بنابراین، تألیف گاهان بر دست زردشت، و درنتیجه شخصیت تاریخی وی در معرض تردید و سؤال قرار گرفته است. مشکلی که در این موضوع محقق را از رسیدن به یک نتیجهٔ روشن مانع می‌آید، باز هم نبود شواهد از زمینهٔ تاریخی و اوضاع و احوالی است که این سرودها در آن تألیف شده است. امّا با آنکه از گاهان نتیجهٔ روشنی به دست نمی‌آید، در یسن هفت‌ها می‌توان اشاراتی به زمینه و احوالی که متن در آن سروده شده یافت. این زمینه زمان اجرای مراسم است، یعنی زمانی که پرستندگان، روحانیون و عوام بر دور آتش آیینی جمع می‌شده‌اند.[2] این وضع را ممکن است بتوان در یسن ۹/۲۸ هم یافت، آنجا که می‌گوید: «ما که در تقدیم ستایشهای تو به صف ایستاده‌ایم». زردشت که آغازگر این دین است، ممکن است که در میان روحانیان بزرگ‌ترینِ آنها بوده باشد. اما چرا در یسنِ ۶/۲۸ در مقابل «ما» آمده است. برای حل مسأله گفته‌اند که مقصود بیت «به (من)، زردشت، و به (همهٔ) ما» بوده است[3]، امّا این دقیقاً آن چیزی نیست که در متن آمده است. ولی واضح است که تعبیر «به زردشت و به ما» را باید در یک زمینهٔ بزرگ‌تر و با توجه به تعابیر مشابه در دو فقرهٔ بعد (یسن ۷/۲۸ و ۸) در نظر گرفت. در ۷/۲۸ آمده است: «من از سرِ مهر از تو درمی‌خواهم، ای بهترین، بهترین (چیزها) را برای فرشوشتر پهلوان، و برای خود و (برای آنان) که تو به ایشان این (بهترین چیزها) را بدهی، در عمری دراز از اندیشهٔ نیک». به‌علاوه، در بیت دوم فقرهٔ قبل نام اهوره‌مزدا در حالت برایی آمده است: «... من که برای نیرومندترین اهوره، (یعنی) مزدا، راهی یافته‌ام و نیوشیدن

---

1) Kellens / Pirart 1988-1991, I, pp. 18-22, 23-36; Kellens 1994a, pp. 154f., 155, n. 1.

2) Narten 1986, p. 34.

3) Humbach 1991, I, p. 118.

(سروشه) را». بنابراین، در بیت دوم هریک از فقرات مرکزی یسن ۲۸ (یعنی فقرات ۵ تا ۸) یک لفظ در حالت برایی آمده است: برای اهوره‌مزدا؛ به زردشت و به ما؛ به گشتاسپ و به من؛ به فرشوشتر و من. بالنّتیجه در میانهٔ یسن آغازینِ گاهان، نام اشخاص مهم به صراحت و عامدانه آمده است.

این که مقصود از «ما» همهٔ جامعهٔ مزدیسنان است از یک فقره در اوستای جدید معلوم می‌شود ــ فقرهٔ ۱۲ از یسن ۶۸. در آنجا تمایزی هست میان روحانی مسؤولِ اجرای مراسم که از او به «من» تعبیر می‌شود و باقیِ مزدیسنان، که به آنها «ما» می‌گوید. در این فقره از آبها چنین خواسته‌اند:

یسن ۱۲/۶۸: بدهید ای آبهای نیک،
به من، روحانی (زوتر) پرستنده،
و به ما، مزدیسنان پرستنده،
دانش‌آموزان و شاگردان (هاوشتان)،
هیربدان و درس‌آموزان،
مردان و زنان،
برنایان (پسر) و دختران،
و کشاورزان
یسن ۱۳/۶۸: ... جُستن و یافتنِ راست‌ترین راه را
که راست‌ترین راه به سوی راستی است
و به سوی بهترین زندگی (یعنی بهشت) راستکاران (اشونان)،
به سوی نوری که همه راحت است.

در اینجا نیز مانند فقرات گاهانیِ ۶/۲۸-۸ تمایزی میان «ما» و روحانی هست. غرض از روحانی، روحانی مجری مراسم است و غرض از «ما» اجتماع مزدیسنان.

با این اوصاف می‌توان فقرهٔ ۶/۲۸ را چنین تعبیر کرد: «به (من)، (یعنی) زردشت و به ما». زردشت روحانیِ مجری مراسم است و «ما» جمعِ پیروانِ او. از دو نفر از خاصّان (جمعِ) پیروان («ما») در فقرات بعدی به نام یاد شده، حال آن که از روحانی (که بنا بر

تفسیر ما همان زردشت است) با ضمیر شخصیِ «من» یاد شده است.[۱]

امّا یسن ۶/۲۸ بیش از هر چیز دیگر گویا بتواند صعوبت تفسیر این متنها و دشواری رسیدن به نتیجهٔ قطعی را نشان دهد. در تحلیلِ نهایی باید تصدیق کرد که با شواهد موجود ناممکن است هویت مؤلف این متنها را اثبات یا نفی کرد. مسلّم است که در دورهٔ اوستای جدید و شاید پیش از آن زردشت را خالق گاهان می‌دانسته‌اند؛ اگرچه زمینه‌ای که این اقوال در آنها آمده تاریخی نیستند، یعنی آیینی و «اسطوره‌ای» هستند، امّا همیشه باید در نظر داشت که ــ چنان که لویس گفته است ــ اساطیر «حقیقی» هم وجود دارند.[۲] با این‌همه، چه زردشت مؤلفِ گاهان باشد و چه بعدها گاهان را به او نسبت داده باشند، گویا بتوان این سرودها را اثری موثق از تعلیمات او به شمار آورد.[۳]

آنچه به‌تدریج بیش از پیش بر ما معلوم شده است، تجانسی است که در کلّ گاهان وجود دارد و شاید تنها یسن ۵۳ از این لحاظ با باقی متنهای گاهانی تفاوت داشته باشد.[۴] چهارگاه اول، و احتمالاً گاهِ پنجم هم، به لحاظ زبان و مفاهیم و اشخاصی که ذکرشان در آنها آمده، یکپارچه و با هم سازگارند. به‌علاوه تشخیص این نکته ناممکن است که کدام گاه زودتر و کدام‌یک دیرتر تألیف شده است. این مسأله تأییدی است بر رأی کسانی که معتقدند گاهان در دوره‌ای تألیف شده که بیش از دورهٔ عمر یک نفر نبوده است.[۵]

فارغ از چارچوبهٔ مفهومی، تجانس مجموعهٔ گاهانی را می‌توان با فنون شاعری آن نیز اثبات کرد. هرچه تحقیقات دربارهٔ تألیف (کمپوزیسیون) گاهان بیشتر می‌شود، بیشتر معلوم می‌گردد که هم هریک از سرودها ساختار درونیِ خاصی دارند و هم شیوه‌ای که در تنظیم توالی گاهها هست عامدانه است، مشحون از ارجاعات بینِ متنی یا متقاطع، هم به عبارات و فقرات بعدی، هم به عبارات و فقرات پیشین.[۶] از این ملاحظات می‌توان به فن شاعریِ بسیار پیشرفته و استادیِ سخنوری هنرمند پی برد. یگانگی همیشگی این

---

۱) Hintze 2002, pp. 35f., 48-50. کلنز (Kellens 2002-2003b, p. 843f.) یسن ۱۲/۶۸ را نظیر یسن ۶/۲۸ نمی‌داند و این مقایسه را بی‌اعتبار می‌شمارد؛ مع هذا رجوع شود به اثر دیگر نویسندهٔ حاضر (Neintz [2006]) که یسن ۸/۳۵ (ādā: «می‌گویم») را هم به شواهد افزوده است.

2) Lewis 1971, pp. 39-44; 1988, pp. 171-172.

3) Cf. Geldner 1896, p. 29f.

۴) رجوع شود به مباحث کلنز و پیرار: Kellens / Pirart 1988-1991, III, p. 265.

5) Kellens / Pirart 1988-1991, I, p. 16 with n. 24.

6) Schwartz 1991a, 1998.

سرودها و ستایش و توجهی که پیوسته برانگیخته‌اند ــ چه در میان پیروان امّت و چه در میان دانشمندان ــ هم ناشی از مجال گسترده‌ای است که برای تفسیر در اختیار ما می‌نهند و هم ناشی از نبوغ شاعرانهٔ مؤلف آنها.

خالقِ یسن هفت‌ها

میان یسن هفت‌ها و گاهان تشابهات و تفاوتهایی وجود دارد که همه را نارتن به خوبی فهرست کرده است[1]، اما ملاک عمده‌ای که مانع می‌شود یسن هفت‌ها را متأخرتر از گاهان بدانیم، همانا زبان است: هر دو متن به یک مرحله تعلّق دارند ــ مرحلهٔ اوستایی قدیم. چنین حدس زده‌اند که احتمالاً نسلهای اندکی بین تألیف دو متن فاصله بوده، البته اگر اصلاً فاصله‌ای در کار باشد. تفاوتهای دو متن را می‌توان ناشی از تفاوت نوع ادبی آنها دانست. یکی از نتایج بررسی مهم نارتن این است که بهتر آن است که یسن هفت‌ها و گاهان را مکمّل هم بدانیم، دیگر آنکه هیچ دلیلی در رد این فرض وجود ندارد که گاهان و یسن هفت‌ها در یک زمان و احتمالاً به دست یک نفر تألیف شده‌اند.[2]

تاریخ زردشت

مسألهٔ عصر و محلّ زندگی زردشت گویا حتی از مسألهٔ خالق گاهان هم بحث‌انگیزتر است. در حالی که بیشتر دانشمندان حدود سال ۱۰۰۰ قبل از میلاد را معقول‌ترین تاریخ می‌شمارند[3]، دانشمندانی هم هستند که به یک تاریخِ قدیم‌تر، بین سالهای ۱۵۰۰ و ۱۲۰۰ قبل از میلاد[4]، یا تاریخی جدیدتر، حدود قرن ششم قبل از میلاد[5]، قائلند. چه خود زردشت مؤلف اوستای قدیم باشد و چه اوستای قدیم اثر طبع حلقه‌ای دینی که در

---

1) Narten 1986, pp. 29-30.

2) Narten 1986, pp. 35-37.

3) Mayrhofer 1994 [1996], p. 177 with n. 16 with references; Humbach 1991, I, pp. 23, 26f., 30, 49 with references; Kellens 1998, p. 513.

4) Boyce 1992, pp. 27-51, esp. p. 45; Skjærvø 1994b, p. 201 (1700-1200: Old Avestan period).

۵) گرشویچ (1995, 2)، که به نوشتهٔ هنینگ (1951, p. 63) ارجاع می‌کند و آن را «ردّ و تودهنی» می‌داند «که استدلال زبان‌شناختی کسانی را که می‌گویند زردشت ممکن نبوده پس از قرن هشتم قبل از میلاد زیسته باشد، به هیچ می‌شمارد»؛ نیولی (2000).

معرض الهام او بوده‌اند، معقول است اگر بپنداریم که گاهان و یسن هفت‌ها در عصر او یا نزدیک به عصر او تألیف شده است. بنابراین، اگر بتوان برای این متونْ تاریخی تعیین کرد، آنگاه ممکن خواهد بود که عصر حیات زردشت را نیز معیّن کنیم.

حتی اگر در نظر آوریم که تحول زبانها به یک نسبت نیست، باز هم ارتباط نزدیک زبانیِ اوستای قدیم و ریگ‌ودا یکی از قوی‌ترین استدلالات در تأیید همزمانی تقریبی این دو (در حدود سالِ ۱۲۰۰ قبل از میلاد) است. اوستاییِ قدیم به نسبتِ اوستاییِ جدید ظاهراً به مرحلهٔ زبانی کهن‌تری تعلّق دارد. این نکته را می‌توان از دستگاه فعلی کهن‌تر اوستای قدیم و بعضی قواعد صوتی دریافت؛ نظیر درنگی که به‌واسطهٔ حذف چاکناییها در بین دو مصوّت در ادوار پیش از تاریخ به وجود آمده است. اگرچه اوستایی قدیم منشأ مستقیم اوستایی جدید نیست، ولی چنین تخمین زده‌اند که باید چهار قرنی میانِ تألیف متون اوستای قدیم و جدید فاصله باشد.[۱]

به‌علاوه اوستای جدید کمابیش در همان مرحله از تحول زبانی است که کتیبه‌های فارسی باستان، و تاریخ کتیبه‌ها دقیقاً معلوم است.[۲] همچنین نقل قولهایی از اوستا در کتیبه‌ها تأیید دیگری است بر این که متون اوستایی در آن دوره در سراسر شاهنشاهی هخامنشی شناخته شده بوده است.[۳]

موطن زردشت

ابهام دربارهٔ منطقهٔ جغرافیایی که گاهان در آن تألیف شده، از تاریخ تألیف این متنها هم بیشتر است. در اوستای قدیم حتی یک اشاره به یک منطقهٔ جغرافیاییِ قابل شناسایی نیست. اما در اوستای جدید بعضی نامهای جغرافیایی هست که همه محدود به شرق ایرانند. این نکته را دلالتی دانسته‌اند که ما را به افق جغرافیایی اوستا رهنمون می‌شود.[۴] با

---

1) Kellens 1987b, p. 135f.; Kellens / Pirart 1988-1991, I, pp. 12-13; Herrenschmidt / Kellens 1994, p. 47; Skjærvø 1995d, p. 162. 2) Kellens 1989b, 36; Skjærvø 1995d, p. 162f.

3) Skjærvø 1999a; Kellens / Pirart 1988-1991, I, p. 40f.

4) Gnoli 1989; Skjærvø 1995d, pp. 164-166; Grenet 2000a.

نویسندهٔ اخیر بدخشانِ افغانستان (آن قسمت از بدخشان که در افغانستان است) را زادگاه زردشت و اوستای جدید می‌داند.

فرض اینکه اوستای قدیم چند قرنی پیش از اوستای جدید تألیف شده است و جهتِ مهاجرتِ ایرانیان شرقی به ایران از شمال به جنوب بوده است، می‌توان گمان برد که گاهان در یک جایی در جنوب آسیای میانه تألیف شده است. تعیین دقیق‌تر این مکان موضوع بحث است.[۱] خاطرهٔ منشأ مشترکِ مردمان ایرانی ظاهراً در نام airyana-vaējah- («تندآب آریایی» یا «چشمهٔ آریایی»)، که در اوستای جدید آمده، باقی مانده است.[۲]

اوستای جدید

متون اوستای جدید حدود پنج‌ششم اوستای موجود را در بر می‌گیرند.[۳] برخلاف خاصیّت متجانس گاهان و یسن هفت‌ها، متون اوستای جدید متجانس نیستند و مسلماً بر دست نویسندگان مختلف و در زمانهای مختلف تألیف شده‌اند. بهترین ملاک برای تشخیص متون اوستای قدیم از اوستای جدید زبان است، هرچند که نظام دینیشان نیز با هم متفاوت است. در درون اوستای جدید بعضی قسمتها قدیم‌تر از بعضی قسمتهای دیگرند. قسمتهای قدیم‌تر عموماً به اوستاییِ خوبی تألیف شده‌اند، امّا در قسمتهای جدیدتر دستورِ زبان به هم ریخته و بعضی اغلاط دستوری راه یافته است.

بخش اوستاییِ جدید یسنها، اوستای شبه قدیم

بعضی از متنهای آن بخش از یسنها که به اوستایی جدید است، به زبانی تألیف شده که آن را شبه اوستاییِ قدیم می‌خوانند. این متنها در زمانی تألیف شده‌اند که اوستای جدید هنوز چندان شکل نگرفته بوده و نویسندگان آن می‌کوشیده‌اند که از اوستای قدیم تقلید کنند. نشانه‌ای که فهم این مطلب را ممکن می‌کند مصوتهای بلند پایانِ کلمات است. یکی از چهار ذکر مقدس زردشتی، یعنی ینگهه‌هاتام (یسن ۲۷/۱۵)، به اوستاییِ شبه قدیم

---

۱) خلاصهٔ آرای مختلف را می‌توان در اثر نیولی (Gnoli 1989) یافت.

2) Hoffmann / Narten 1989. p. 85. n. 32.

ویتسل (Witzel 2000) کوشیده است محل ایرانویج را مشخّص کند.

3) Gershevitch 1968, p. 18.

است، چنان که یسنهای ۱۱/۱۷-۱۹، ۱۳/۱-۶(۷)، ۱۴/۱-۲، ۴۲، ۵۶/۱-۴[۱]، ۵۸/۱-۸(۹)[۲] و «اقرار مزدیسنی» (یسن فرورانه، یسن۱۲)[۳] هم به چنین زبانی نوشته شده‌اند. نام این یسنِ اخیر (fravarānē: من اقرار می‌کنم) از کلمهٔ اول این یسن گرفته شده که خود شامل دو نقل قول از گاهان هم هست[۴]:

۱. من اقرار می‌کنم که مزدیسن (و) زردشتی،
ضد دیوان (و) اهوراکیشم (پیرو تعالیم اهوره)،
ستایندهٔ امشاسپندان،
پرستندهٔ امشاسپندانم.
همهٔ (چیزهای) نیک را به اهوره‌مزدای نیک، که نیک اندازه می‌کند[۵]، نسبت می‌دهم،
(اهوره‌مزدای) اشونِ غنیِّ فرّهمند،
آنچه بهترین است (= یسن۴۷/۵)،
که گاو او را(ست)، که راستی (اشه) او راست، که نورها او راست،
که (او راست مانثره)، «باشد که فضاهای باز با نورها پر شود» (= یسن ۳۱/۷).

۲. من درست‌اندیشیِ مبارک (سپنتا آرمیتیِ) نیک را برای خود می‌گزینم.
کاش او مرا شود!
دزدیدن گاو و خشونت با او را منکرم،
آسیب رساندن و نابود کردنِ جماعاتِ مزدیسنان را منکرم.

۳. به آنان که محترمند، آمدشدِ به‌اختیار و اقامتِ به‌اختیار می‌بخشم،
آنان که بر این زمین با چارپایان خود زندگی می‌کنند.
در پیش (فدیه‌هایی) که با احترام برای راستی (اشه) برقرار کرده‌اند،
من اقرار می‌کنم که:
زین پس به جماعات مزدیسنان نه آسیب رسانم، نه نابودشان کنم،
نه قصد اندام (کسی) کنم، نه قصد جان (کسی).

---

۱) این فقرات را پیرار بررسی کرده است: Pirart 1991.

۲) این فقرات را نیز پیرار بررسی کرده است: Pirart 1992b.

3) Hoffmann / Narten 1989, p. 89.

۴) مقایسه شود با ترجمهٔ بویس: Boyce 1984b, 57f.

5) Hintze 2000.

۴. همراهی با دیوان شرّیر بی‌قانونِ بدآفریده را منکرم،
دروغزن‌ترینِ موجودات، بدبوی‌ترینِ موجودات، زیان‌آورترینِ موجودات.
(همراهی) با دیوان و پیروان دیوان و جادوان و پیروان جادوان (را منکرم)؛
با اندیشه‌ها و گفتارها و کردارها و کلمات (خود، همراهی با آنان را منکرم).
همراهی با هر آن دروغزنِ دشمنی‌ورز را منکرم.

۵. چنان، چنان، هم‌چنان که اهوره‌مزدا زردشت را در همهٔ مکالمات و در همهٔ ملاقاتها پیوسته تعلیم می‌کند[۱]
که در آن (مکالمات و ملاقاتها) مزدا و زردشت پیوسته هم‌سخنی می‌کنند،

۶. چنان، چنان، هم‌چنان که زردشت جمع دیوان را پیوسته انکار می‌کند،
در همهٔ مکالمات و ملاقاتها،
که در آنها مزدا و زردشت پیوسته هم‌سخنی می‌کنند،
(به همان صورت) من جمع دیوان را انکار می‌کنم،
هم‌چنان که زردشتِ اشون پیوسته می‌کند.

۷. با همان گزینش آبها، با همان گزینش گیاهان،
با همان گزینش گاو بخشنده،
با همان گزینش اهوره‌مزدا،
که گاو را آفرید، که مرد درستکار (اشون) را آفرید،
با همان گزینش زردشت،
با همان گزینش کی‌گشتاسپ،
با همان گزینش فرشوشتر و جاماسپ،
با همان گزینش رهایی‌بخشانِ (سوشانسهایِ) درستکار (اشون)، که محقق می‌سازند،
با همان گزینش و همان تعلیم، من مزدیسنم.

۸. من مقرّم که مزدیسن و زردشتیم،
در حالی که خستو و گرویده‌ام (مؤمنم).
به اندیشه‌ای که نیک اندیشیده شده باشد خستویم،
به گفتاری که نیک بر زبان آمده باشد خستویم،
به کرداری که نیک ورزیده شده باشد خستویم.

---

۱) دربارهٔ افعال تمنّاییِ یسن ۵/۱۲ و ۶ رجوع شود به اثر هوفمان: Hoffmann 1976, pp. 616-617.

۹. من به دین مزدیسنی خستویم،
که باعث می‌شود تعدّیها موقوف شود و سلاحها بر زمین نهاده شود.
که یک خاصیتش ازدواج در خانوادهٔ خود است، اشون است،
که بزرگ‌ترین و بهترین و زیباترینِ (دینهای) حال و آینده است،
(دین) اهوره‌ای زردشتی.
همهٔ چیزهای نیک را به اهوره‌مزدا نسبت می‌کنم.
این است اقرار به دین مزدیسنی.

ترکیب و تألیف یسنها

آن قسمت از یسنها را که به اوستایی جدید است می‌توان به دو بخش اصلی تقسیم کرد: آن فقراتی که پیش از متون اوستای قدیمند، یعنی یسنهای ۱ تا ۱۲/۲۷، و آن فقراتی که پس از متون اوستایی قدیم می‌آیند، یعنی یسنهای ۵۵ تا ۷۲. به‌علاوه دو فصل به اوستایی جدید هم در میان متون اوستای قدیم گنجانیده شده است، یعنی یسنهای ۴۲ و ۵۲، و فقرهٔ نخست یسن ۳۵ از یسن هفت‌ها نیز به اوستاییِ جدید است. از طرف دیگر بعضی فقرات اوستای قدیم و گاه حتی کل یک سرود گاهانی در میان فصول اوستای جدید تکرار می‌شود؛ فی‌المثل کلّ یسن ۶۴ از ابیاتِ یسن ۳/۴۶ و یسنهای ۶/۵۰-۱۱ ترکیب شده و کل یسنِ ۴۷ با بعضی دیگر فقرات اوستای قدیم در یسنهای ۱۸ و ۶۸ تکرار شده است.

بخش نخست از یسنهای اوستای جدید ساختاری ترکیبی دارد؛ یعنی نیایشها و اورادِ خطاب به اهوره‌مزدا و امشاسپندان و دیگر موجودات و اوقات شبانروز (-ratu) به تناوب در میان عباراتی در موضوعات مختلف می‌آید، بدین ترتیب: اوراد و ادعیه و خطابهای آغازین (یسنهای ۱ تا ۸)، که شامل تقدیس و مصرف سروش درون (۳-۸) است[1]، قرائت هوم یشت (۹-۱۱)، مصرف پراهوم، اقرار به دین (۱۲-۱۳)، اوراد و نیایشها (۱۴-۱۸)، تفسیر سه ذکر مقدس (۱۹-۲۱) و بعضی اوراد و دعاهای دیگر (۲۲-۱۲/۲۷).

بخش دوم، که پس از متون اوستای قدیم می‌آید، عمدتاً شامل ستایشهایی در حقِ ایزدان و نیایشهایی برای زندگی مزدیسنان درستکار است. ترتیب آن چنین است:

1) Modi 1937, 305f.

ستایش گاهان و ستوت یسن (staota yesnya) (۵۵)، سروش یشت (۵۶ و ۵۷)، «مانثرهٔ شبان» (*fšūšō maθrō*)؛ ۵۸)، یک دعا و نیایش (۵۹، که عمدتاً تکرار یسن ۱۷ و ۲۶ است)، «آفرینِ خانه» (دهمان آفریتی *dahma āfritiš*؛ ۶۰)، نیایشهایی برای قدرتِ ضدِ دیویِ ذکرها (۶۱)، آتش نیایش (۶۲)، آب‌زور (۶۳-۶۹) و سرانجام نیایشهای پایانی (۷۰-۷۲).

ساختار یسنها یک ساختار تألیفی هم‌مرکز است. دایره‌های بیرونی دربردارندهٔ نیایشهایی خطاب به اهوره‌مزدا و همهٔ آفریدگان نیک است و در میان آنها متون و نیایشهایی دربارهٔ بعضی موضوعات خاص هم هست (هوم، اقرار به دین، تفسیرها، سروش، شبان، خانه‌های مزدیسنان، گاهان، اذکار مقدس و ستوت یسن، آتش و آبها). بخش مرکزی آشکارا متون اوستای قدیم را شامل می‌شود، که در دو جناح آن اذکار مقدس ایستاده‌اند و در قلب آن یسن هفت‌ها. در واقع یسن ۳۶، دومین فصل یسن هفت‌ها، که موضوعش استحالهٔ آتش مراسم نیایش است، مرکز دقیقِ کلّ ۷۲ فصلِ یسنها است و بدین ترتیب تأکیدی بر اهمیّت این لحظهٔ حساس در کل مراسم است. آشکار است که یسن ۳۶ را به‌عمد در مرکز یسنه نهاده‌اند. بنابراین مجموع یسنها را باید طوری کنار هم می‌چیدند که چنین کاری را تسهیل کند. روشی که برای این منظور به کار بسته‌اند، این است که بعضی فقرات یا کل بعضی فصلها را تکرار کرده‌اند تا فصول بیشتری را به وجود آورند. مثلاً یسن ۵۹ صرفاً تکرار یسنهای ۱۷ و ۲۶ است (یسن ۵۹/۱-۱۷ = یسن ۱۷/۱-۱۷؛ ۵۹/۱۸-۲۷ = ۲۶/۱-۱۰؛ ۵۹/۲۹ = ۱۷/۱۹)، و یسن ۷۲ تقریباً به‌کلی تکرار یسن ۶۱ است. عبارات یسنهای ۴۲ و ۵۲ ــ به اوستایی جدید ــ هم ممکن است از آن رو در میان متون اوستایی قدیم گنجانیده شده باشد که به‌وسیلهٔ آنها فصولِ اضافه ایجاد کنند.

تقسیم یسنها به سه بخش (دو بخش به اوستایی جدید در دو سوی بخش میانی به اوستایی قدیم) مبتنی بر زبانِ این متنهاست. در خود اوستا بهرهٔ مرکزیِ یسنها را ستوت یسن (staota yesnya) می‌گویند، که خود اصطلاحی است برگرفته از یسن ۱/۳۰ گاهانی: yesnyācā ... staotācā به معنای «ستایشها و (کلمات یا آیینهای) پرستش‌آمیز».[1] اما

---

1) Humbach 1991, II, p. 46.

ستوت یسنِ اوستا با این بخش‌بندیِ مبتنی بر زبانِ متون مطابق نمی‌افتد، زیرا ستوت یسن از یسن ۱۴ شروع می‌شود و به یسن ۵۸ ختم می‌شود.[۱] اما اتفاقی نیست که در اینجا نیز یسن ۳۶ دقیقاً در میانه قرار می‌گیرد و پس و پیش آن ۲۲ فصل می‌ایستند.

البته یسن ۳۶ در صورتی فصل مرکزی ستوت یسن است که ستوت یسن بخشی از نیایش یسنه باشد. در دورهٔ ساسانی ستوت یسن اولین نسک اوستا یا ستوت نسک *(stōt nask)* بوده است. در اینجا ظاهراً آن را، به‌خلاف ۴۵ فصلی که در نیایش یسنه می‌خوانند، شامل ۳۳ فصل می‌دانسته‌اند. آشکار است که بعضی از فصول ستوت یسن در مجموعهٔ یسنهای موجود از نسکهای دیگر قرض گرفته شده است. فی‌المثل یسنهای ۱۹ تا ۲۱، که تفاسیر سه ذکر مقدس مشهورند، در اصل فصول آغازین یک متنِ تفسیری بیست و دو فصلی (یا بنا بر روایات فارسی بیست و یک فصلی) بوده‌اند و در دورهٔ ساسانی نسک چهارم اوستا، یعنی بغ نسک یا بَی نسک *(Bay Nask)*، را می‌ساخته‌اند.[۲] فصولِ چهارم تا بیست و دوم این نسک از میان رفته است و تنها سه فصل آغازین بر جای مانده است، آن هم به این دلیل که از یک زمانی این سه فصل را به عنوانِ فصول ۱۹ تا ۲۱ در متنِ یسنها گنجانیده‌اند. از تفاسیر اوستایی (تفاسیر اوستا به زبان اوستایی) چیز زیادی باقی نمانده است. یسن ۱۹ تفسیری است بر مقدّس‌ترین ذکر زردشتی، اهونور، و مشتمل است بر ۲۱ فقره. در اینجا ۱۱ فقرهٔ آغازین نقل می‌شود:

۱. پرسید زردشت اهوره‌مزدا را:
«ای اهوره‌مزدا، ای مبارک‌ترین مینو،
دادارِ جهان مادی، ای اشون،
چه بود آن کلام، ای اهوره‌مزدا، که تو به من گفتی

۲. پیش از (خلقتِ) آسمان، پیش از (خلقت) آب، پیش از زمین، پیش از گاو، پیش از گیاه،
پیش از آتش، پسرِ اهوره‌مزدا،

---

1) Bartholomae 1904, p. 1589; Geldner 1896, p. 25f.

۲) مقایسه شود با جدول خلاصهٔ موضوعاتِ اوستای دورهٔ ساسانی بنا بر دینکرد در اثر کلنز (Klenze 1989a, p. 37). عبارات روایات فارسی دربارهٔ بغ نسک را وست (West 1892, pp. 420, 429, 433, 439) ترجمه کرده است. منابع دربارهٔ بغ نسک در نوشتهٔ پانینو (Panaino 1994a, p. 174, n. 32) آمده است.

پیش از مرد درستکار (اشون)،
پیش از جانداران بد (خرفستران)، دیوان و مردمان (= یسن ۵/۳۴)،
پیش از همهٔ هستیِ مادی،
پیش از همهٔ نیکانِ مزدا آفریدهٔ از تبار راستی (اشه)؟»

۳. پس اهوره‌مزدا گفت:
«قطعهٔ اهونور بود،
ای زردشت سپیتمان،
که من به تو گفتم،

۴. پیش از (خلقت) آسمان، پیش از (خلقت) آب، پیش از زمین، پیش از گاو، پیش از گیاه،
پیش از آتش، پسر اهوره‌مزدا،
پیش از مرد درستکار (اشون)،
پیش از جانداران بد (خرفستران)، دیوان و مردمان،
پیش از همهٔ هستیِ مادی،
پیش از همهٔ نیکانِ مزدا آفریدهٔ اشه‌تبار.

۵. آن قطعهٔ اهونور،
ای زردشتِ سپیتمان،
اگر بی‌وقفه و بی‌جابه‌جایی سروده شود،
پیش من برابر با صد رتوی دیگر، گاهان، است.
حتی اگر باوقفه و جابه‌جایی سروده شود،
برابرِ ده رتویِ دیگر است.

۶. هر که در این هستی مادی، برای من،
ای زردشت سپیتمان
قطعهٔ اهونور را به یاد سپارد،
یا در حالی که آن را به یاد می‌سپارد، آن را زمزمه کند،
یا در حالی که زمزمه می‌کند، آن را بسراید،
یا در حالی که می‌سراید، آن را بستاید،
من که اهوره‌مزدایم، سه بار روانِ او را از روی پل به بهترین هستی (بهشت) بگذرانم
به بهترین هستی (بهشت)،
به بهترین راستی (اشه)،

به بهترین نورها.

۷. هر که در این هستی مادی،
ای زردشت سپیتمان،
در حالی که قطعهٔ اهونور را برای من زمزمه می‌کند،
نیمی، یا یک‌سوم، یا یک‌چهارم، یا یک‌پنجم از آن را فروگذارد،
من که اهوره‌مزدایم،
روان او را از بهترین هستی (بهشت) دور خواهم داشت،
او را چندان که این زمین را درازا و پهناست، دور می‌دارم؛
و این زمین را چندان درازاست که پهناست.

۸. این کلام که حاوی کلمات *ahu* و *ratu* است
گفته شد پیش از خلقت آسمانها،
پیش از آب، پیش از زمین، پیش از گیاه، پیش از گاوِ چارپا،
پیش از خلقت دوپا، مرد درستکار (اشون)؛
پیش از آن که خورشید به هیأت آشکارش آفریده شود؛
امّا پس از خلقت امشاسپندان.

۹. از دو مینو، او که مبارک است به هستی فراخواند
همهٔ هستیِ اشون (یعنی اهوره‌مزدا) را؛
هستی موجود و آن که خواهد شد و آن که خواهد بود را
با عبارتِ šyaoθənanąm:
šyaoθənanąm aŋhāuš mazdāi («از کارهای هستی برای مزدا»).

۱۰. و این در میان گفته‌ها، بزرگ‌ترین گفته‌ای است
که تا کنون بر زبان آمده، بر زبان می‌آید و بر زبان خواهد آمد.
زیرا اثر لفظی آن چندان است
که اگر همهٔ هستی مادی آن را از بر کند،
ــ در حالی که آن را آموخته و به خاطر سپرده ــ از مرگ در امان مانَد.

۱۱. و این کلامِ ما گفته شده
تا هریک از موجودات
آن را از بر کند و به خاطر سپارد،
بنا بر بهترین راستی.»

در اینجا تفسیر ذکر اهونور، و همچنین ذکر اشم‌وهو، در مکالمهٔ میان اهوره‌مزدا و زردشت و در ضمن پرسش و پاسخ آن دو بیان شده است. این شیوه نوعی صناعت ادبی است که مخصوصاً در وندیداد شایع است. فقرات ۱۲ تا ۱۴ یسن ۱۹ یک‌یک کلماتِ ذکر را شرح می‌کند و فقرات ۱۵ تا ۲۱ کارکرد و اهمیت آن را در یک زمینهٔ وسیع‌تر توضیح می‌دهد. از این تفسیر معلوم می‌شود که نقش برجسته‌ای که گیهان‌شناخت آثار پهلوی به ذکر اهونور نسبت می‌دهند، لااقل به دورهٔ تألیف متون اوستای جدید برمی‌گردد.[1]

فصل دیگرِ ستوت‌یسنِ یسنها که از نسکهای دیگر گرفته شده است، یسن ۵۷، یعنی سروش‌یشت، است که به بیست و یکمین نسک اوستای ساسانی یا بغان‌یشت‌نسک تعلّق داشته است. همین معنا دربارهٔ یسن ۹ تا ۱۱، هوم یشت، هم صادق است که جزئی از ستوت‌یسن نبوده است. آشکار است که یسنها متونی‌اند که برای تلاوت در هنگام نیایشهای جمعی از میان نسکهای مختلف گرد آمده‌اند. مؤلفان یسنها فصل دومِ یسن هفت‌ها، یعنی یسن ۳۶، را عامدانه در مرکزِ تألیف نهاده‌اند؛ یعنی هم در مرکز ۴۵ فصلِ توسعه‌یافتهٔ ستوت یسن و هم در مرکز کلّ ۷۲ فصلِ یسنها. با این کار اینان نقطهٔ اوجِ آیینی مراسم یسنه را برجسته کرده‌اند. ساختار تألیفی یسنها، با نقطهٔ اوج آن در یسن ۳۶، مؤید این فرض است که یسنهای موجود در ادوارِ تألیف اوستای جدید هیأت فعلیش را یافته بوده است. این نکته هم تنظیم عامدانه و آگاهانهٔ آن را نشان می‌دهد و هم نشان می‌دهد که مضامینِ متون تلاوت‌شده را درمی‌یافته‌اند.

مسعودی (متوفی به سال ۳۴۵ه.ق./۹۵۶م.) به هنگام بحث دربارهٔ اوستای دورهٔ ساسانی، در باب وجود یسنها در آغاز حکومت ساسانیان سندی در اختیار ما می‌گذارد. او می‌نویسد: «چون اردشیر پسر بابک به تخت نشست، رسم خواندن یکی از فصول اوستا را که ایشان اسناد می‌گویند، توسعه داد. تا به امروز نیز گبران این فصل را از بر می‌خوانند.» می‌توان چنین پنداشت که آن چیزی که مسعودی به عربی اسناد می‌گوید صورت تحریف شدهٔ یسن است. بدین ترتیب مسعودی وجود یسنها را، هم در روزگار خود و هم در آغاز عصر ساسانیان، گواهی می‌کند. ایرادی ندارد که یسنهای امروزین را

---

1) Cf. Skjærvø 1989, p. 401.

همان یسنهای عهد مسعودی و اردشیر بشماریم.[۱]

ویسپرد

ویسپرد (از اوستاییِ vīspe ratavo: «همهٔ ردان») مجموعه‌ای است از متونی که در نیایشهای جمعی تلاوت می‌شود. امّا ویسپرد را نه به تنهایی بلکه همراه با یسنها تلاوت می‌کنند. مراسم یسنه که با اضافه کردن بخشهای ویسپرد توسعه می‌یابد، گاهانباران ویسپرد نامیده می‌شود. این مراسم مخصوصاً در گاهانبارها برگذار می‌گردد. در حالی که ساختار یسنها مبتنی بر «هایتی»ها است، متون مندرج در ویسپرد را به «کرده»ها تقسیم کرده‌اند. در طبعهای مختلف شمار این کرده‌ها مختلف است. گلدنر به‌تبعِ طبعِ گجراتی بمبئی متن را به ۲۴ کرده تقسیم کرده[۲] و همین معیار شده است.

بخش اصلی ویسپرد، یعنی کرده‌های ۵ تا ۲۴ آن، را در ستوت‌یسنِ یسنها (یسنهای ۱۴-۵۸) جا می‌دهند و کردهٔ پایانی (۲۴) پس از یسن ۵۴ تلاوت می‌شود.[۳] این تنظیمِ فقرات به قدمتِ خود اوستاست، زیرا در مهریشت (فقرهٔ ۱۲۲) به آن اشاره شده است: «کسی از این زورهای من ننوشد، مگر آن که در (تلاوت) ویسپردِ ستوت‌یسن آماده (مستعد) باشد.»

ویسپرد مشابهِ دعاها و نیایشهایی است که در بخش نخستِ یسنهای اوستای جدید (یسنهای ۱-۸؛ ۱۴-۱۸؛ ۲۲-۱۲/۲۷) آمده است. از همین‌جاست که کرده‌های ویسپرد در میانِ نیایشهای یسنه می‌آیند و آنها را طولانی‌تر می‌کنند. در میانِ ستایشهای مندرج در این کرده‌ها به فقراتِ یسنها هم که پیش از آنها می‌آید اشاره می‌شود؛ مثلاً در کردهٔ ۱۳ ویسپرد، که پس از سه فصلِ اول اهونودگاه (یسنهای ۲۸-۳۰) می‌آید، به صراحت از این فصلها یاد می‌شود:

> از این سه، نخستین را می‌پرستیم، که بی‌وقفه و بی‌جابه‌جایی (سروده شده است).

---

۱) مسعودی، ۱۸۶۳، ص۱۲۵؛ Darmesteter 1892-1893, I, p. lxxxviii. Cf. Kellens 1998, p. 479; Shboul 1979, p. 288.

2) Geldner 1896, p. 5.

۳) به خلاصهٔ گلدنر (1896, pp. 11-12) رجوع شود و به نوشتهٔ نویسندهٔ حاضر: Hintze 2004, p. 302.

از این سه، دو نخستین را می‌پرستیم، که بی‌وقفه و بی‌جابه‌جایی (سروده شده باشد).
همهٔ این سه نخستین را می‌پرستیم، که بی‌وقفه و بی‌جابه‌جایی (سروده شده باشد).
از همهٔ این سه نخستین، که بی‌وقفه و بی‌جابه‌جایی (سروده شده باشد)،
فصلها (هایتی‌ها) و ابیات و کلمات و فقرات را می‌پرستیم،
سرودنی به صوت جلی، سرودنی به زمزمه، سرایش و پرستش.

به همین ترتیب در کردهٔ ۱۴ ویسپرد که پس از یسن ۳۴، سرودِ پایانیِ اهونودگاه، می‌آید، این گاه ستایش می‌شود. پس از آن کردهٔ ۱۵ ویسپرد می‌آید که متضمن ستایشِ یسن هفت‌ها (یسنهای ۳۵-۴۱) است. کرده‌های ۱۶ و ۱۷ ویسپرد نیز یسن هفت‌ها را می‌ستایند، امّا پس از آن تلاوت می‌شوند. کردهٔ ۱۸ ویسپرد پس از اُشتودگاه (یسنهای ۴۳-۴۶) تلاوت می‌شود و آن را می‌ستاید. همین معنا دربارهٔ کردهٔ ۱۹ و ۲۰ و ۲۳ و ۲۴ هم صادق است. کردهٔ ۱۹ پس از سپنتمدگاه (یسنهای ۴۷-۵۰) می‌آید؛ کردهٔ ۲۰ پس از وهوخشثراگاه (یسن ۵۱)؛ کردهٔ ۲۳ پس از وهیشتویشت‌گاه (یسن ۵۳) و کردهٔ ۲۴ پس از ذکرِ اریمن ایشیه (یسن ۵۴).

در فقرهٔ دوم کردهٔ ۲۰ دو کلمهٔ اول گاههای وهوخشثرا و وهیشتویشت نقل می‌شود. این نکته نشان می‌دهد که در زمان تألیف این عبارتِ ویسپردگاهِ وهیشتویشت پس از وهوخشثراگاه قرار داشته است:

کردهٔ ۲۰/۰: وهوخشثراگاهِ اشونِ ردِ اشه را می‌پرستیم،
همراه با ابیات و فقرات و تفسیر،
با پرسشها و با پاسخها،
با دو بازگفت (تکرار) و با رکنها،
خوب سروده شده به هنگام سرایش،
خوب پرستیده به‌وسیلهٔ پرستندگان.

کردهٔ ۲۰/۱: شهریاری نیک (وهوخشثره) را می‌پرستیم،
شهریاری مطلوب (شهریور) را می‌پرستیم،
فلز گداخته را می‌پرستیم،
کلماتِ نیک گفته شدهٔ فیروزمند را می‌پرستیم،
که دیوان را از میان می‌برند،

آن مزد را می‌پرستیم،
آن سلامت را می‌پرستیم،
آن درمانگری را می‌پرستیم،
آن فراوانی را می‌پرستیم،
آن بالندگی را می‌پرستیم.

کردهٔ ۲/۲۰: آن پیروزی را می‌پرستیم،
که میان وهوخشثرا و وهیشتویشت (به دست آید)،
با سرودن اندیشه‌های نیک، گفتارهای نیک، کردارهای نیک،
برای مقابله با اندیشه‌های بد، گفتارهای بد، کردارهای بد،
برای اصلاح اندیشه‌های بد و گفتارهای بد و کردارهای بدِ من.

کردهٔ ۳/۲۰: اجزای وهوخشثراگاه را می‌پرستیم،
از وهوخشثراگاه،
فقرات و ابیات را می‌پرستیم

(= کردهٔ ۴/۱۴: کلمات و فقرات، سرودن به صوت جلی، سرودن به زمزمه، سرایش و پرستش).

ویسپرد کاملاً به یسنها وابسته است؛ کرده‌های آن ابیاتی از یسنها را، که پیش از آنها تلاوت می‌شود، می‌ستایند. ویسپرد مخصوصاً دربارهٔ فقراتِ ستوت‌یسن شرح بیشتری می‌دهد. این نکته هم تأییدی است بر این رأی که ستوت‌یسن هستهٔ کل یسنها است.

وندیداد

ویدیوداد یا وندیداد سومین متن بزرگ اوستایی است که در حین «مراسم درونی»، که تنها در درون آتشکده یا «در مهر» برگذار می‌شود، تلاوت می‌گردد. وندیداد از آنجا که یک متن نیایشیِ جمعی است، به‌مانند ویسپرد به‌تنهایی خوانده نمی‌شود، بلکه همراه با یسنهایی، که خود با ویسپرد گسترش یافته، تلاوت می‌شود. مراسمی که وندیداد را شامل است، «وندیداد ساده» نامیده می‌شود، زیرا تنها متن اوستاییِ آن را می‌خوانند، نه ترجمهٔ پهلویِ آن را. مراسم وندیداد طولانی‌ترین نیایش دسته‌جمعیِ زردشتی است و در نیمه‌شب در اُشهین‌گاه آغاز می‌شود. فرگردهای وندیداد را به شیوه‌ای ساده و سرراست

در میانِ فصلهای یسنها و ویسپرد جا داده‌اند؛ بدین معنا که در میان متون اوستای قدیم، یعنی میان یسنهای ۲۷ و ۵۴، به صورت جفتی به کرده‌های ویسپرد اضافه می‌شوند.[۱] همین کارکرد نیایشی است که باعث شده است کلّ وندیداد بر جا بماند. در اوستای دورهٔ ساسانی وندیداد نوزدهمین نسکِ کتاب بوده و به گروهِ نسکهای دادیگ (*dādıg*) تعلّق داشته است. گروه دادیگ حاوی کتابهای قانون و شریعت زردشتیان بوده است.[۲] تنها نسکِ دیگرِ اوستا که گویا کامل به دست ما رسیده، نسک اول یا ستوت‌یشت‌نسک (*stōt yašt nask*) است، حاوی متون اوستایی قدیم.

اما وندیداد فقط کارکرد نیایشی ندارد، بلکه مشتمل بر احکام و شرایع زردشتی هم هست. متکلّمان زردشتی مفصّلاً آن را مطالعه کرده‌اند، به پهلوی ترجمه کرده‌اند و بر آن شرح نوشته‌اند. علت توجه جماعت زردشتی به آن تکالیف متعدّد عملی است که زردشتیان هر روز باید آنها را رعایت کنند. بیشترِ این تکالیف احکام طهارت است و مقصود از آنها دور کردن دیوان از تمامی آفریدگانِ اهوره‌مزداست، یعنی همهٔ افراد و اشیائی که به‌وسیلهٔ این دیوان آلوده شده‌اند. از این جهت وندیداد یا ویدیوداد «قانونِ کسانی است که دیوان را نفی می‌کنند»، یا به عبارت دیگر قانونِ دشمنانِ دیوان.

وندیداد به نوع ادبیی تعلّق دارد که می‌توان آن را «ادبِ frašna» یعنی «ادب پرسشی» نامید. خصوصیت این نوعِ ادبی استعمال یک صناعت سبکی است که در آن تعالیم اهوره‌مزدا به زردشت در ضمن پرسش و پاسخهایی بیان می‌شود. زردشت سؤال می‌کند (به اوستایی: āhūiriš frašnō، یعنی «پرسش اهورایی») و اهوره‌مزدا تعالیم را در ضمن پاسخ بازمی‌گوید (به اوستایی: āhūiriš ṭkaēšō، یعنی «تعلیم اهورایی»؛ قس یسنهای ۱۲/۷۱؛ ۲۴/۵۷). کل عبارت قالبی چنین است: «زردشت از اهوره‌مزدا پرسید: ای اهوره‌مزدا، ای مبارک‌ترین مینو[۳]، ای دادار جهان مادی، ای اشون ...» و بلافاصله پس از آن پرسشی می‌آید. پاسخ هر پرسش چنین آغاز می‌شود: «پس اهوره‌مزدا چنین گفت ...»

---

۱) مقایسه شود با جدول گلدنر Geldner 1896, pp. 11-12، و نوشتهٔ نویسندهٔ حاضر: Hintze 2004, pp. 300-305.

۲) مقایسه شود با جدول کلنز: Kellens 1989a, p. 37.

۳) کلنز (1995b) بر آن است که در صورت قدیم‌تر این عبارت یک کلمه در حالتِ بایی وجود داشته است، یعنی «آفریدگار به‌واسطهٔ مبارک‌ترین مینو».

صورت کامل عبارت قالبی غالباً، و نه همیشه، در آغازِ فرگرد می‌آید. این عبارت را گاه به درجات مختلف خلاصه کرده‌اند؛ یعنی گاه جزء اول عبارت یا هر دو جزء آغازین آن را حذف کرده‌اند. امّا پاسخ تقریباً همیشه از دهانِ اهوره‌مزدا است؛ تنها استثنائات دو کتاب آخرند (کتابهای ۲۱ و ۲۲). در فرگرد ۲۱ هیچ‌یک از عبارات وجود ندارد. در اینجا نیز البته ممکن است همان وضع فرگردهای دیگر را به‌تلویح دریافت، ولی فقط با نام زردشت که در حالت ندایی آمده است (فرگرد ۲/۲۱). در کتاب بیست و دوم مانثره‌سپنته (مارسپند) است که سخن می‌گوید (فرگرد ۶/۲۲)، امّا در فقرهٔ نوزدهمِ همان فرگرد تصویری آمده است که در ضمن آن دو طرفِ گفتگو، زردشت و اهوره‌مزدا، نشسته در زیر درختی بر فراز کوهی با هم سخن می‌گویند. گونهٔ دیگری از این نوع پرسش و پاسخ در وندیداد نیست. امّا در یسن ۱/۷۱ فرشوشتر از زردشت چیزی می‌پرسد و زردشت است که تعلیم می‌دهد، و در یشت ۹۰/۵-۹۵ زردشت از اردویسور اناهیتا پرسش می‌کند.[۱]

نمونهٔ اولیهٔ این شگرد سبکیِ رساندن پیام در قالب ادبیِ گفتگو در گاهان آمده است. در گاهان در چند جا سؤالاتی از اهوره‌مزدا شده است. جالب توجه‌ترینِ آنها یسن ۴۴ است که ساختارِ کلّ آن بر پرسشِ «این را از تو می‌پرسم، ای اهوره» استوار است. این پرسش در بیت نخستِ تمامی فقرات، جز فقرهٔ آخر، تکرار می‌شود.[۲] امّا تفاوت در آنجاست که در اینجا فقط پرسشی طرح می‌شود، بی‌آنکه اهوره‌مزدا به آن پاسخی گوید؛ هرچند که این پاسخ گاه ممکن است مقدّر باشد، علی‌الخصوص هنگامی که استفهام انکاری یا تقریری است (مثلاً در فقرات سوم تا پنجم یسن که موضوع آنها گیهان‌شناخت است).

این نوع ادبیات تعلیمی در صورت و محتوی با آن نوعِ ادبیِ نیایشی که مثلاً در یسنها و ویسپرد است فرق دارد. به‌علاوه، خصوصیات ادبی وندیداد با گاهان نیز به‌کلّی متفاوت است. در حالی که گاهان پر است از عبارت متنوع، خاصیّت وندیداد تکرارهای پرشمار

---

۱) دربارهٔ فقرات ۹۰ تا ۹۳ یشت پنجم رجوع شود به: Oettinger 1985.

۲) رجوع شود به هومباخ (1991, II, p. 146) که شواهد دیگری را هم از گاهان و نظایر ودایی آنها نقل می‌کند.

است. از شگرد سبکی «پرسش اهورایی» و «تعلیم اهورایی» طوری استفاده می‌شود که فلان حالت مفروض شماری از پرسشها و پاسخهایِ ممکن را باعث می‌شود و اینها خود به اوضاع و شرایط وابسته‌اند.[1] با آنکه متون وندیداد گاه ارزش ادبی چندانی ندارد، ولی آگاهیهای گسترده‌ای که دربارهٔ زندگی عملی زردشتیان در آن است غالباً این نقیصه را جبران می‌کند. در وندیداد جز احکام طهارت، شواهد جالبی هم از قوانین زردشتیان وجود دارد. نمونه را می‌توان از وندیداد ۱۵/۱-۱۶ یاد کرد:

۱. «چند است آن اعمالِ مرتکب‌شده‌ای که جهان مادی مرتکب می‌شود؛
(اعمالی که آن را) مرتکب شده‌اند، (اما) از آن توبه نکرده‌اند و جبرانش نکرده‌اند؟
پس مرتکبان تنشان را تاوان خواهند داد.»

۲. آنگاه اهوره‌مزدا گفت:
«پنج، ای زردشتِ اشون.
اول از این اعمال که مردمان مرتکب می‌شوند (این است)
که کسی اشونی را در قبالِ قائل به دین و کیشی دیگر[2] بدنام کند،
و آن را دانسته و از روی خرد کند،
پس مرتکبان تنشان را تاوان خواهند داد.

۳. دومینِ این اعمال که مردمان مرتکب می‌شوند (این است)
که کسی استخوانهای تکه‌تکه نشده یا طعام گرم به سگ گله یا خانه‌بان دهد.
۴. و اگر این استخوانها در دندانها فرو رود، (یا) در گلو بماند،
یا اگر این طعام گرم دهان یا زبان او را بسوزاند،
ممکن است (سگ) از آن صدمه بیند؛
اگر (سگ) بدین واسطه صدمه بیند،
پس مرتکبان تنشان را تاوان خواهند داد.
۵. سومینِ این اعمال که مردمان مرتکب می‌شوند (این است)
که کسی سگی توله‌دار را بزند یا دنبال کند یا بر او فریاد زند یا او را بترساند.

---

1) Cf. Geldner 1896, p. 22.

۲) پاناینو (Panaino 1993) حدس می‌زند که این دو صفت (قائل به دین دیگر، قائل به کیش دیگر) نشانه‌ای باشد از ارتباط زردشتیان با ادیان دیگر، جز دیویسنان.

۶. و اگر این (سگ) توله‌دار در چاله‌ای یا چاهی یا شکافی افتد،
یا در بندِ[1] آبی قابلِ کشتی‌رانی،
(سگ) ممکن است از آن صدمه بیند؛
اگر (سگ) بدین واسطه صدمه بیند،
پس مرتکبان تنشان را تاوان خواهند داد.

۷. چهارم از این اعمال که مردمان مرتکب می‌شوند (این است)
که کسی تخمه در زن دشتانِ حائض که از او خون می‌رود ریزد.
پس مرتکبان تنشان را تاوان خواهند داد.

۸. پنجم از این اعمال که مردمان مرتکب می‌شوند (این است)
که کسی پیش از آن که زمانش برسد، تخمه در زنی ریزد که تازه زاییده
ــ چه آن زن شیر بدهد، چه ندهد ــ
ممکن است او ازین بابت صدمه بیند؛
اگر او از این بابت صدمه بیند،
پس مرتکبان تنشان را تاوان خواهند داد.

۹. کسی که به سراغ دختری رود،
چه آن دختر ردی (یعنی ولیی) داشته باشد، چه نداشته باشد،
چه نامزدی داشته باشد، چه نداشته باشد،
و او را باردار کند،
آن دختر نباید از شرم مردمان
پنهانی خود را دشتان کند،
پنهانی آب و گیاه (برای خود فراهم کند).

۱۰. و اگر آن دختر از شرمِ مردمان
پنهانی خود را دشتان کند
پنهانی آب و گیاه (برای خود فراهم کرد)،
به علّت این عملی که مرتکب شده مجرم است.

۱۱. کسی که به سراغ دختری رود،
چه آن دختر ردی داشته باشد، چه نداشته باشد،

---

1) Kellens 1974. p. 83.

چه نامزدی داشته باشد، چه نداشته باشد،
و او را باردار کند،
آن دختر نباید از شرم مردمان،
خود، زهدانِ خود را آسیب رساند.

۱۲. و اگر آن دختر از شرم مردمان،
خود، به زهدانِ خود آسیب رساند،
گناهش به گردن اعضای خانواده است،
تقصیرش به گردن اعضای خانواده است،
باید به‌خاطر صدمهٔ فرد آسیب‌دیده اعضای خانوده را مجازات کنند،
مجازاتی (که آسیب) عمدی (مشمولِ آن است).

۱۳. کسی که به سراغ دختری رود،
چه آن دختر ردی داشته باشد، چه نداشته باشد،
چه نامزدی داشته باشد، چه نداشته باشد،
و او را باردار کند؛
و اگر آن دختر بگوید:
«این مرد (مرا) باردار کرد»،
و اگر مرد بگوید:
«یکی از این پیرزنان بجوی و از او سؤال کن»،

۱۴. و آن دختر یکی از این پیرزنان بجوید (و از او) سؤال کند؛
آن پیرزن بنگ یا شَیته (šaēta)، گنانه (gnāna) یا فرسپات (fraspāt)
یا هر گیاه دیگر که با آن بچه می‌افکنند بیاورد (و بگوید):
«با این بچه‌ات را بکش!»
و آن دختر با آن بچه‌اش را بکشد؛
آنها که این کار را کنند، مرد و دختر و پیرزن، همه یکسانند.

۱۵. کسی که به سراغ دختری رود،
چه آن دختر ردی داشته باشد، چه نداشته باشد،
چه نامزدی داشته باشد، چه نداشته باشد،
و او را باردار کند،
تا این کودک ببالد، مرد باید از او مراقبت کند.

۱۶. اگر مراقبت نکند و پسر به‌واسطهٔ نبود مراقبت آسیبی بیند،
باید به‌سببِ صدمهٔ فرد صدمه‌دیده مجازات شود،
مجازاتی (که آسیب) عمدی (مشمول آن است).

بخش عمدهٔ وندیداد، یعنی فرگردهای ۳ تا ۱۷، تقریباً به‌کلّی به احکام طهارت می‌پردازد؛ یعنی به حفظ و پاک نگه‌داشتن آفریدگانِ نیکِ اهوره‌مزدا و مقابله با آلودگیهایی که آفریدگانِ بدِ اهریمن، عموماً، و هر شیء مرده، خصوصاً، باعث آنند. آفریدگان بد تنها شاملِ دیوان نیست، بلکه گروهی از جانوران را هم در بر می‌گیرد که اوستا به آنها خرفستر (xrafstra) می‌گوید. این جانوران که از نظرِ دینِ زردشتی پلیدند، موجوداتیند چون مار و عقرب و سنگ‌پشت و وزغ و مور و پشه و کرم. زردشتیان را توصیه کرده‌اند که این جانوران را هزار هزار بکشند (وندیداد ۱۴/۵-۶).

دو فرگرد نخست و پنج فرگرد پایانی حاوی بعضی عبارات اساطیریند، همچون داستان جم (فرگرد دوم)، گفتگوی سروش و دروج (فرگرد هجدهم)، آزمون یا ابتلای زردشت و سرانجام روان پس از مرگ (فرگرد نوزدهم)، منشأ پزشکی (فرگرد بیستم)، درمانگریها، پالایندگیها و بارآوریهای آبها که میان زمین و آسمان در گردشند و نور خورشید و ماه و ستارگان (فرگرد بیست و یکم)، و نیروی درمانگری مارسپند (فرگرد بیست و دوم). فرگرد نخست از جهت جغرافیای اوستا قابل توجه بسیار است. این فرگرد حاوی فهرست شانزده سرزمینی است که اهوره‌مزدا آفریده و اهریمن شانزده بلا را که ضدِّ آفریده‌های اویند در برابر آفریدگان اهوره‌مزدا عارض آنان می‌کند و غرضش آن است که کمال نخستینِ این سرزمینها را خراب کند.[1] از این بلاها همچنین می‌توان آگاهیهایی دربارهٔ اوضاع اقلیمی و جغرافیایی بعضی از این سرزمینها به دست آورد.

زمان دقیق تألیف وندیداد را نیز نمی‌توان تعیین کرد. یک سر نخ غیرمستقیم که نشان می‌دهد این متن در اواخرِ دورهٔ اوستای جدید تألیف شده است، پاره‌ای اغلاط دستوری، خاصّه در حالات صرفی، است. این نکته نشان می‌دهد که تحوّل زبان از ایرانی باستان به ایرانی میانه در همان عصر شروع شده بوده است. چون جریان مشابهی

1) Christensen 1943.

در کتیبه‌های اواخر عهد هخامنشی هم اتفاق افتاده، ممکن است وندیداد هم‌عصر این کتیبه‌ها باشد. با این‌همه محتمل است که وندیداد آمیزه‌ای باشد از مطالب قدیم‌تر و جدیدتر.

بعضی مضامین وندیداد را توصیفاتِ هرودوت، مورخ یونانی قرن پنجم قبل از میلاد، هم تأیید می‌کنند. هرودوت در پایان شرح خود در باب آداب پارسیان (کتاب اول، ۱۴۰) روایت می‌کند که مغان با کشتنِ هرآنچه بتوانند از موران و ماران و دیگر خزندگان به جنگی مستمر با آنان اشتغال دارند. جز این، هرودوت می‌گوید که مغان مردگانشان را پیش پرندگان و سگان می‌افکنند. با توجه به این توافق وندیداد و آدابِ مغان در نوشتهٔ هرودوت، بعضی حدس زده‌اند که وندیداد، یا لااقل قسمی از آن، ممکن است کار مغانِ غرب ایران بوده[1] و در غرب ایران تألیف شده باشد.[2] با این‌همه ذکری از مغان در وندیداد نیست. نیز توضیح این مسأله دشوار است که مغان چگونه بر تألیف متون اوستایی تأثیر کرده‌اند، حال آن که افق جغرافیایی اوستا شرقِ ایران است. برای آشتی‌دادن این آگاهیهای مختلف گفته‌اند که پس از سقوط شاهنشاهی هخامنشی گروهی از مغان به شرق ایران گریخته‌اند و در آنجا احکام طهارت پُروسواس و بالنّسبه خشک خود را از سر گرفته‌اند و روحانیان زردشتی شرق ایران نیز سرانجام آن را پذیرفته‌اند و در اوستا وارد کرده‌اند.[3] مع‌هذا توافق میان نوشتهٔ هرودوت و وندیداد لزوماً ثانویه نیست. مقاومت در برابر آفریدگان زیانکار و جنگ با آنان در دیگر متون اوستا نیز شایع است و عمیقاً در اصول اعتقادی زردشتی ریشه دارد و لزومی ندارد که آن را ناشی از تأثیر غرب ایران بپنداریم. هیچ منعی ندارد که این مجموعهٔ احکام حاصل کار الهی‌دانان زردشتی شرق ایران و بسیار کهن‌تر از وندیدادِ موجود باشد، البته پس از پشت سر گذاشتن چندین قرن رشد. در واقع وندیداد باید بر سنت و آدابی جاافتاده مبتنی باشد و ممکن است که این صورتِ حالیه چیزی نباشد جز تدوین نهاییِ آن.

---

1) Christensen 1943.

2) Panaino in Cannizzaro 1990, pp. 280-282.

3) Gershevitch 1968, p. 27.

متون نیایشی

یشتها

یک بخش مهم از اوستا مجموعه‌ای است از ۲۱ سرود یا یشت[۱]. این سرودها اختصاص دارند به گروهی گسترده و البته نامتجانس از ایزدان و موجوداتی که برای آنها مرتبهٔ ایزدی قائل شده‌اند. بعضی افراد این گروهِ دوم، همچون هومه (= سومهٔ ودایی؛ یسن ۹-۱۱[۲] و یشت ۲۰)، میثره (میترهٔ ودایی، یشت ۱۰) و ورثرغنه (یشت ۱۴؛ مقایسه شود با لفظ ودایی *vṛtrahán-*: شکنندهٔ مقاومت) منشأ ماقبلِ زردشتی دارند. بیشترِ گروه ایزدان یشتها خاصتاً ایرانیند؛ یعنی اردویسور اناهیتا (یشت ۵)[۳]، درواسپا (یشت ۹) و مفهوم «فرّه» (xwarənah؛ یشت ۱۸ و ۱۹).[۴] چند یشت مختص پدیده‌های طبیعی است، چون خورشید (یشت ۶)، ماه (یشت ۷)، باد (یشت ۱۵ = رام یشت) و ستاره‌های تشتر (یشت ۸) و وَنَند (یشت ۲۱). بعضی یشتها در ستایش مفاهیم زردشتی‌اند؛ فروشیها «گزینش، فرشتهٔ نگهبان»؛ یشت ۱۳)، اشی‌ونگوهی («پاداش نیک»؛ یشت ۱۷)[۵]، سروش («مواظبت، طاعت»؛ یشت ۱۱، یسن ۵۶-۵۷)، چیستا («معرفت»؛ یشت ۱۶ = دین‌یشت) و رشن («داوری»، یشت ۱۲). چهار یشت اول در ستایش اهوره‌مزدا (یشت نخست) و امشاسپندان (یشت ۲) است؛ و از میان امشاسپندان دو امشاسپند یشتی مخصوص خود دارند: اشه (یشت ۳ = اردیبهشت یشت) و خرداد (یشت ۴). جدا از درواسپا که نامش تنها یک بار در سیروزه[۶] آمده است، همهٔ این ایزدان که در یشتها ستایش شده‌اند، در دیگر متون اوستا هم ستایش می‌شوند.

به‌جز یشتهای دوم و سیزدهم که امشاسپندان و فروشیها را به صورت گروهی ستایش می‌کنند، بقیهٔ یشتها به یک ایزدِ واحد اختصاص دارند و از این جهت با یسنها، که در ضمن

---

۱) پانابنو (1992) بررسیی عالی دربارهٔ یشتها کرده است همراه با منابع بسیار. در اینجا تنها از منابع اضافی یاد می‌شود. تألیف (کمپوزیسیون) همهٔ یشتها را شروو (1994b, pp. 210-230) تحلیل کرده است.

2) Josephson 1997.

۳) دربارهٔ این ایزد و نام او رجوع شود به اثر کلنز: Kellens 2002-2003a.

4) Pirart 1992a; Hintze 1994; Humbach / Ichaporia 1998; Kellens 1997-1998.

5) Skjærvø 1987.

۶) دربارهٔ احتمالِ ارتباط آن با بلخ رجوع شود به اثر شروو: Skjærvø 1994a, p. 209, n. 22.

تلاوت آن تمامی ایزدان زردشتی پرستش می‌شوند، فرق دارند[1]. اگرچه در یسنها نیز بر اهمیّت خواندن ایزدان به نام تأکید می‌کنند، امّا هر یشت کاملاً به ستایش یک ایزد خاص اختصاص دارد که نام او صریحاً و مکرّراً در متن ظاهر می‌شود. علی‌الخصوص میثره یا مهر ایزدی است که «نامش ذکر می‌شود» و درخواست او آن است که او را با «یسنه‌ای» بپرستند «که نامش در آن ذکر شده باشد». چنین است در مورد تشتر.[2] در یشت ۱۰/۵۳ و بعد مهر چنین گله می‌گزارد[3]:

۵۳. مهر صاحب چراگاههای فراخ را می‌پرستیم،
(= فقرهٔ۷[4]: (مهرِ) راست‌سخنِ هماوردجوی،
بیورچشمِ بلند،
صاحبِ منظرِ گستردهٔ نیرومند،
بیخوابِ (پیوسته) بیدار؛)
که گاه با دستان افراشته
پیش اهوره‌مزدا می‌نالد،
در حالی که چنین می‌گوید:

۵۴. «من نگاهبان خوبِ همهٔ آفریدگانم؛
من حافظ خوبِ همهٔ آفریدگانم؛
امّا مردمان مرا با پرستشی که نام من در آن رفته نمی‌پرستند،
آنچنان‌که دیگر ایزدان را با پرستشی که نام آنها در آن رفته می‌پرستند.

۵۵. اگر به‌واقع مردمان مرا با پرستشی که نام من در آن رفته بپرستند،
آنچنان‌که دیگر ایزدان را با پرستشی که نام آنها در آن رفته می‌پرستند،
من در یک مدّت محدود از زمان (= به سرعت) به پیش درستکاران (اشونان) فراز روم،
(در یک مدت) محدود (از زمانِ)[5] زندگیِ درخشان جاودان خود نزدیک آیم.»

۵۶. با پرستشی که نام تو در آن رفته،

---

1) Geldner 1904a, p. 10; cf. Panaino 1993-1994, p. 108, n. 1.

2) Kellens 1976b, pp. 128-131; Panaino 1994a, p. 172.

۳) ترجمه با اندک تغییراتی مبتنی بر ترجمهٔ گرشویچ است: Gershevitch 1959, pp. 100-101; 88-91.

۴) هلالین نشانهٔ آن است که این ابیات تکرار فقرات پیشین است.

۵) کلنز (2000, pp. 128-131) این عبارت را جور دیگری ترجمه کرده است.

با کلامی بجا، می‌پرستند تو را
درستکاران (اشونان)، در حالی که زور فدیه می‌کنند.
با پرستشی که نام تو در آن رفته،
با کلامی بجا، ای مهرِ نیرومند،
تو را خواهم پرستید با زورها.
(= ۳۱ با پرستشی که نام تو در آن رفته،
با کلامی بجا، ای مهرِ نیرومند،
تو را خواهم پرستید با زورها؛
با پرستشی که نام تو در آن رفته،
با کلامی بجا، ای مهرِ نافریفتنی،
تو را خواهم پرستید با زورها.)

۵۷. (= ۳۲ ای مهر، به پرستش ما گوش سپار،
ای مهر، از پرستش ما خشنود شو،
پرستش ما را از سر لطف بپذیر!
به سوی زورهای ما بیا،
به سوی آنها بیا آن هنگام که به جا آورده شده‌اند،
آنها را برای برخورداریِ (خود) جمع آور،
آنها را در خانهٔ استقبال (گرزمان) بنه!)

۵۸. (= ۳۳ آن آیفت را به ما بده،
که آن را ما از تو درمی‌خواهیم، ای نیرومند،
به سبب قولهای داده شده؛ (یعنی)
ثروت و قدرت و پیروزی را،
رفاه و درستکاری (اشونی) را،
نام نیک و راحتِ روان را،
آموختن و دانستنِ بخشش را،
پیروزیِ آفریدهٔ اهوره را،
برتری فیروزمندِ بهترین راستی (اشه) را،
و تفسیر کلام مقدس را.)

۵۹. (= ۳۴ بدان‌سان که ما که نیک‌اندیش

و شاد و خوش و خوش‌بینیم،
بر همهٔ معارضان پیروز شویم؛
بدان‌سان که ما که نیک‌اندیش
و شاد و خوش و خوش‌بینیم،
بر همهٔ دشمنان پیروز شویم؛
بدان‌سان که ما که نیک‌اندیش
و شاد و خوش و خوش‌بینیم،
بر همهٔ بدخواهیها پیروز شویم،
(بدخواهیهای) دیوان و مردمان،
جادوان و پریان،
ساستاران و کویان و کرپنان.)

ساختار یشتها

در آغاز و انجام همهٔ یشتها بعضی اذکار و ادعیهٔ قالبی تکرار می‌شود که تنها در نام ایزدِ موردِ ستایش با هم فرق دارند. از نظر ساخت درونی بیشتر یشتها، و البته نه همهٔ آنها، دارای تقسیمات یا «فصولی» است که به آنها «کرده» می‌گویند. عبارتِ قالبی آغازین هر کرده که در کلّ یک یشت تکرار می‌شود، از یک یشت به یشت دیگر متفاوت است و عبارت است از نام ایزدِ موضوع ستایش و بعضی ابیات در ستایش او و یک عبارت مکرّر در پرستش او. مثلاً در یشت پنجم هر کرده با این بیت آغاز می‌شود: «ای زردشتِ سپیتمان، او را، اردویسور اناهیتا، را بپرست» (یشت ۱/۵، ۱۰ و جز آن). فقرهٔ پایانی هر کرده نیز معمولاً با عبارت تکراری «به‌واسطهٔ غنا و فرّش ...» شروع می‌شود (مثلاً یشت ۹/۵، ۱۵ و جز آن). هرگاه که این کلمات بر زبان آید، شنونده درمی‌یابد که کرده دارد به پایان می‌رسد. به‌علاوه، فقرهٔ پایانی هر کرده متضمّن بخشی برگرفته از نیایش ۱۶/۱ هم هست و در پایان آن هم ذکر ینگهه‌هاتام می‌آید. نمونه را بهتر است یکی از یشتهای کوتاه، یشت شانزدهم یا دین یشت، را برگزینیم که در ستایش چیستا («معرفت») است و مشتمل است بر ۱۹ فقره در ۷ کرده[1]:

---

۱) دربارهٔ این یشت رجوع شود به اثر کلنز و مراجع او: Kellens 1996b, p. 281f.; 1992, pp. 601-602.

کردهٔ اول، ۱. راست‌ترین چیستای مزداآفریدهٔ اشون را می‌پرستیم،
(چیستای) نیک‌راهِ نیک‌گذرِ منعطف (؟) را،
زوربَرِ (تقدیم کنندهٔ فدیه) اشون را،
هنرمندِ (خبرهٔ) بنام را،
کارآمدِ شتابان در کار را،

او که در حالی که در جایی نیک ایستاده نیک می‌جنگد،
دین نیک مزدیسنی را؛

۲. که او را زردشت پرستید:
«برخیز[1] از تخت خود،
از خانهٔ خود فراز بیا،
ای چیستایِ راست‌ترینِ مزداآفریدهٔ اشون،
اگر تو در پیشی،
پس منتظر من بمان،
و اگر در دنبالی،
پس به من برس!»

۳. پس چنین باد که صلح باشد،
چنان‌که راهها برای گذر ما آسان‌رو باشند،
کوهها آسان‌گذر باشند،
بیشه‌ها آسان‌سیر باشند،
گذر از آبهای کشتی‌رو آسان باشد،
برای این شکوه و ستایش و ابّهت و برجستگی.

۴. به‌واسطهٔ غنا و فرّش
او را خواهم پرستید با پرستشی شنیدنی،
او را خواهم پرستید با پرستشی درست،
چیستای راست‌ترینِ مزداآفریدهٔ اشون را، با زورها.
می‌پرستیم چیستای راست‌ترینِ مزداآفریدهٔ اشون را
با هوم (آمیخته) با شیر

---

1) Benveniste / Renou 1934, p. 59 with n. 2; cf. Schindler 1982, p. 202.

(= نیایش ۱۶/۱: با برسم،
با مهارت زبان و مانثره (کلام)،
با کلمات و اعمال، و با زورها،
و با کلماتِ درست اداشده.
در پرستش آن موجودات (مذکر)
و (در پرستش) آن موجودات (مؤنث)
اهوره‌مزدا می‌داند آنچه را بنا بر راستی (اشه) بسیار نیک است:
می‌پرستیم این موجودات مذکر) و مؤنث را.

کردهٔ دوم، ۵. چیستای راست‌ترینِ مزداآفریدهٔ اشون را می‌پرستیم،
(چیستای) نیک‌راهِ (= فقرهٔ ۱...)؛
دینِ نیک مزدیسنی را.

۶. که او را زردشت پرستید
با اندیشهٔ نیک‌اندیشیده،
با گفتار نیک‌گفته،
با کردار نیک‌کرده،
و برای خاطر آن بخششی

۷. که چیستای راست‌ترینِ مزداآفریدهٔ اشون به او دهد:
سرعت[1] به پاهایش،
شنوایی به گوشهایش،
قدرت به بازوانش،
سلامت به همهٔ تنش،
استقامت[2] به همهٔ تنش،
و سوی چشم[3] ماهی کر را،
که در زیر آبها زندگی می‌کند،
که درمی‌یابد موجِ به نازکیِ موی آبِ

---

1) Hoffmann 1969, p. 17, n. 1 [= 1975, p. 258, n. 1].

۲) شاید لفظاً به معنای «فربهی» باشد: Skjærvø 1994b, p. 238; Mayrhofer 1982-2002, II, p. 582 with references.

۳) این عبارات یشت ۷/۱۶، ۱۰، ۱۳ دربارهٔ توانایی دیدن در یشت ۲۹/۱۴، ۳۱ و ۳۳ هم آمده است.

(رود) رنگهای دورکرانهٔ ژرف را، که ژرفایش به اندازهٔ هزار مرد است.
به‌واسطهٔ غنا و فرّش
او را خواهم پرستید با پرستشی شنیدنی (... = فقرهٔ ۴)
این موجودات مذکر و مؤنث را می‌پرستیم.

کردهٔ سوم، ۸. چیستای راست‌ترین مزداآفریدهٔ اشون را می‌پرستیم
(چیستای) نیک‌راه (= فقرهٔ ۱...)؛
دین نیک مزدیسنی را؛

۹. که او را زردشت پرستید (= فقرهٔ ۶...)
و برای خاطر آن بخششی

۱۰. که چیستای راست‌ترین مزداآفریدهٔ اشون به او دهد (... = فقرهٔ ۷)
و سوی چشم اسب گشن که در شب تار،
آن زمان که باران می‌بارد و برف می‌بارد،
برف و باران با هم می‌بارد و تگرگ می‌بارد،
از فاصله‌ای به اندازهٔ نُه مملکت می‌تواند ببیند
که موی اسبی که بر زمین افتاده
از پشت اوست یا از شکم او.
به‌واسطهٔ غنا و فرّش
او را با پرستشی شنیدنی خواهم پرستید (... = فقرهٔ ۴)
این موجودات مذکر و مؤنث را می‌پرستیم.

کردهٔ چهارم، ۱۱. چیستای راست‌ترین مزداآفریدهٔ اشون را می‌پرستیم،
(چیستای) نیک‌راهِ (= فقرهٔ ۱...)؛
دین نیک مزدیسنی را؛

۱۲. که او را زردشت پرستید (= فقرهٔ ۶...)
و برای خاطر آن بخششی

۱۳. که چیستای راست‌ترین مزداآفریدهٔ اشون به او بدهد (... = فقرهٔ ۷)
و سوی چشم کرکسی زرین‌طوق را
که از فاصلهٔ نُه سرزمین
می‌تواند گوشتی به اندازهٔ مُشتی را ببیند

که سو می‌زند سو زدنِ سوزنِ درخشانی،
سو زدنِ سرِ سوزنی.
به‌واسطهٔ غنا و فرّش
او را با پرستشی شنیدنی خواهم پرستید (...= فقرهٔ۴)
این موجودات مذکر و مؤنث را می‌پرستیم.

کردهٔ پنجم، ۱۴. چیستای راست‌ترین مزدا آفریدهٔ اشون را می‌پرستیم،
(چیستای) نیک‌راه (... = فقرهٔ۱)؛
دین نیک مزدیسنی را؛

۱۵. که او را هُوویِ اشونِ دانا پرستید،
او که زردشتِ اشون را چون بخت خوشِ خود آرزو کرد،
تا بر طبق دین بیندیشد،
بر طبقِ دین بگوید و
بر طبق دین عمل کند.
به‌واسطهٔ غنا و فرّش
او را با پرستشی شنیدنی خواهم پرستید (... فقرهٔ۴)
این موجوداتِ مذکر و مؤنّث را می‌پرستیم.

کردهٔ ششم، ۱۶. چیستای راست‌ترینِ مزدا آفریدهٔ اشون را می‌پرستیم،
(چیستای) نیک‌راه (... = فقرهٔ۱)؛
دینِ نیکِ مزدیسنی را؛

۱۷. که او را آسرونی (روحانیی)، که در دوردست او را تصدیق کرده‌اند، پرستید،
او که به‌خاطرسپردن دین را آرزو کرد
و قدرت را برای تن خویش.
به‌واسطهٔ غنا و فرّش
با پرستشی شنیدنی او را خواهم پرستید (... = فقرهٔ۴)
این موجوداتِ مذکر و مؤنث را می‌پرستیم.

کردهٔ هفتم، ۱۸. چیستای راست‌ترینِ مزدا آفریدهٔ اشون را می‌پرستیم،
(چیستای) نیک‌راهِ (... = فقرهٔ۱)؛
این نیک مزدیسنی را؛

۱۹. که او را حاکم سرزمینی، صاحب سرزمینی پرستید،
او که برای سرزمین صلح آرزو می‌کرد،
و برای خود قدرت.
با پرستشی شنیدنی او را خواهم پرستید (... = فقرهٔ ۴)
این موجودات مذکر و مؤنث را می‌پرستیم.

کارکرد فقرات تکراری آغازین و انجامین، در عین اینکه آغاز و انجام هر کرده را معلوم می‌کنند، این است که کلّ یشت را ساختارمند کنند. به‌علاوه، با تکرار منظم نام ایزدِ موضوعِ پرستش موضوعِ اصلی یشت پیوسته یادآوری می‌شود. در فرهنگ شفاهیی که اوستا از آن نشأت می‌گیرد، الگویِ تکراری هم ساختارمندی سرود را باعث می‌شود و هم ممدّ حافظه است. این کارکرد دوگانه گوینده و شنونده، هر دو را، بر به‌خاطرسپردن و تشخیص ابیاتِ مرزنما قادر می‌سازد.[1] به‌علاوه، این تکرار «وقفِ بجایی» هم هست که در حین آن مجری می‌تواند انتقال به مرحلهٔ بعدی سرایش را، که باید بر بدیهه گفته شود، در ذهن مرور کند و پیشاپیش برای سرودن آن آماده شود.[2] واحدهای اصلی، یعنی کرده‌ها، را تا آنجا که لازم بوده یا اقتضا می‌کرده می‌توانسته‌اند به یکدیگر بیفزایند. این امر در نهایت سبب بلندی و کوتاهی یشتها شده است: کوتاه‌ترین یشت، ونند یشت (یشت ۲۱)، تنها یک فقره دارد و پس و پیش آن عبارات قالبیی آمده که مشخّصهٔ همهٔ یشتهاست. در برابر آن بلندترین یشت، فروردین یشت (یشت ۱۳)، ۱۵۷ فقره و ۳۱ کرده دارد.

مادام که یک متن هنوز ثابت و متصلّب نشده بوده، این الگوی تکراری چارچوبی را فراهم می‌آورده که روحانیِ شاعر می‌توانسته است در آن چارچوب به انشادِ بربدیههٔ شعر خود بپردازد. زیرا در درون ساختار بالنّسبه انعطاف‌ناپذیرِ کرده، شاعر آزاد است که به مطالبی دیگر هم بازگردد یا بدانها اشاره کند؛ البته مادام که این مطالب با خدای موضوعِ پرستشِ آن یشت رابطه‌ای، ولو سُست، داشته باشد. تقریباً در هر یشت داستان یا اشاره‌ای به شخصی است که در جای دیگر دیده نشده است. مثلاً تنها در دین یشت

1) Hintze 1995a.
2) Skjærvø 1994b, p. 207.

است که به رابطهٔ زردشت و هووی اشاره‌ای هست. این فقره پیشینهٔ اوستایی روایات کتابهای پهلوی است که بنا بر آنها هووی زنِ سومِ پیامبر است.[1] در رشن یشت، یشت ۱۲، که در ظاهر یشتی تا حدی تکراری است و به کرده‌ها هم تقسیم نشده، محققان مطالبی جالب توجه در باب گیهان‌شناخت و نجوم اوستایی بازشناخته‌اند.[2] حتی آن فقرهٔ واحدی که تنهٔ اصلی یشت ۲۱ را می‌سازد و علی‌الخصوص شیوه‌ای که کلّ این یشت را با آن می‌خوانند آگاهیهای دربارهٔ نقش یشتهای اوستایی در زندگی عبادی مؤمنان در اختیار ما می‌نهد.[3] از گوهرهای شعر ایرانی باستان مثلاً می‌توان به این موارد اشاره کرد: داستان پاوروه که در هوا معلّق است و نمی‌تواند بر زمین فرود آید، تا آنکه اناهیتا را می‌خواند و اناهیتا او را دستگیری می‌کند (یشت ۵/۶۰-۶۶)؛ وصف اناهیتا (یشت ۵/۱۲۶-۱۲۹)؛ نبرد میان تشتر و اپوش، دیو خشکسالی، (یشت ۸/۲۰-۳۴) و صورتهای دهگانهٔ بهرام (یشت ۱۴/۲-۲۷). نیز می‌توان از داستان جم و ازکف‌دادن «فرّه» (یشت ۱۹/۳۱-۳۸) و پهلوانیهای گرشاسپ (یشت ۱۹/۳۸-۴۴ و یشت ۹/۱۱) یاد کرد. چیزی از طنز را می‌توان در مسابقهٔ میان آتشِ اهوره‌مزدا و اژی‌دهاکه (یشت ۱۹/۴۵-۵۴) و سه بار تلاش بی‌ثمرِ افراسیاب برای به دست آوردن فرّهِ «ناگرفتنی»[4] (یشت ۱۹/۵۵-۶۴) یافت. اشارات متعدد به گیهان‌شناخت در فقرات اول تا ۸۴ فروردین یشت[5]، و به رستاخیز مردگان و شکستِ پایانی شرّ در فقرات ۸۸ تا ۹۶ زامیاد یشت، در موضوع گیهان‌شناخت و معادشناختِ اوستای جدید بسیار جالب توجّهند. ارد یشت نیز حاوی چند عبارت زیبا است؛ همچون وصف خانه‌ها و زنان و دختران کسانی که اشی همراه آنان است (یشت ۱۷/۶-۱۴)؛ پنهان‌شدن اشی در زیر گاو یا قوچی، و سه بار نالیدن او پیش اهوره‌مزدا و پاسخ اهوره‌مزدا به او (یشت ۱۷/۵۴-۶۰) و علاوه بر بسیاری چیزهای دیگر مواجههٔ اشی و زردشت در پایان کردهٔ دوم (یشت ۱۷/۱۵-۲۲):

---

1) Boyce 1989a, pp. 188, 285; Skjærvø 1994b, p. 233f.

2) Panaino 1993-1994, p. 119; Skjærvø 1994b, p. 224.

3) Panaino 1989; 1993-1994, p. 120; Boyce 1989a, p. 78.

4) Sims-Williams 1997, p. 24.

۵) این بخش بنا بر نظر کلنز (1989a, p. 39) حاوی «تنها عناصر شناخته‌شدهٔ گیهان‌شناخت مزدیسنای قدیم» است.

۱۵. «به من بنگر!
لطف خود را به سوی من بگردان، ای اشیِ بُرز!
تو نیک‌ساخته و از تبارِ نیکی (هُجیری)،
تو توانایی که به خواست خود به تن فرّه دهی.[۱]

۱۶. پدرت اهوره‌مزداست،
بزرگ‌ترینِ ایزدان،
بهترینِ ایزدان؛
مادرت سپنتا آرمیتی است،
برادرت سروشِ نیکِ صاحبِ پاداش،
و رشن بُرز و نیرومند،
و مهرِ صاحب چراگاههای فراخ،
که ده هزار جاسوس دارد و هزار گوش؛
خواهرت دینِ مزدیسنی.»

۱۷. اشیِ بُرز،
ستوده در میانِ ایزدان،
منحرف‌نشونده از راست‌ترین (راهها)،
در گردونهٔ خود ایستاد
و با این سخنان چنین گفت:
«که‌ای که مرا می‌خوانی،
که آوازش در گوشِ من زیباترینِ آوازهای خوانندگان است.»

۱۸. پس او چنین گفت:
زردشت سپیتمان (هستم)،
اولینِ مردمان
که اردیبهشت را ستود،
و اهوره‌مزدا را پرستید،
و امشاسپندان را پرستید،
و در زادن و بالیدنش

---

۱) ترجمهٔ این بیت را باید با احتیاط تلقی کرد؛ قس فقرهٔ ۲۲ و بحث بنونیست (Benveniste, 1935, p. 25f.).

آب و گیاهان دوباره خوش شدند،
و در زادن و بالیدنش
آب و گیاهان افزون شدند،

۱۹. در زادن و بالیدنش،
اهریمن بگریخت
از زمین پهنِ گرد دورکرانه.
چنین گفت آن اهریمن پرمرگِ بدآفرین:
«همهٔ ایزدان نتوانستند مرا
به خلافِ اراده‌ام برانند؛
امّا این زردشت به‌تنهایی
مرا به خلاف اراده‌ام براند.

۲۰. مرا با اهونور بزد،
با سلاحی به بزرگی سنگی به اندازهٔ خانه‌ای.
مرا با اشم‌وهو بسوخت،
چنان‌که[1] با فلز گداخته‌ای.
او مرا از این زمین، که (باید) برای من نیک (باشد)، می‌گریزاند،
او که به تنهایی مرا می‌راند،
زردشتِ سپیتمان.»

۲۱. پس اشیِ نیکِ بُرز چنین گفت:
«به نزدیک‌ترِ من بران،
ای سپیتمانِ راستِ اشون،
به گردونهٔ من تکیه ده!»
به نزدیک‌ترِ او راند زردشت سپیتمان،
به گردونهٔ او تکیه داد.

۲۲. او (اشی) او را از بالا لمس کرد،
با دست چپ و راست،
با دست راست و چپ،

---

۱) دربارهٔ تعبیر mąnayən ahe yaθa (مانندِ) رجوع شود به اثر پانینو و مراجع او: Panaino 1990a, p. 142.

در حالی که چنین می‌گفت:
تو زیبایی، ای زردشت،
تو خوب‌ساخته‌ای، ای سپیتمان،
با ساقهای خوب و بازوان بلند.
به تنِ تو فرّه داده شده است،
به روانِ تو سعادتِ درازآهنگ،
درست همین طور که من به تو می‌گویم.»
به‌واسطهٔ غنا و فرّش (= یشت۱۷/۳)
او را با پرسشی شنیدنی خواهم پرستید،
او را با پرستشی درست خواهم پرستید،
اشیِ نیک را، با زورها.
اشیِ نیک را با هوم (آمیخته) با شیر می‌پرستیم (... = نیایش۱۶/۱).
این موجوداتِ مذکر و مؤنث را می‌پرستیم.

اگرچه تمامیِ یشتهایی که ساختارشان بر اساسِ کرده است، چارچوبِ تألیفیِ یکسان دارند، ولی محققان دریافته‌اند که نظم تنهٔ اصلیِ هر کرده مبتنی بر دو الگوی اصلی است. یک الگو چنین است که در غالب کرده‌ها یک ایزد خاص را در زمان گذشته می‌پرستند و بنابراین داستانهای آنان را در سوم‌شخص بیان می‌کنند یا در سوم‌شخص بدانها اشاره می‌نمایند (yazata: «پرستید»)، و الگوی دوم چنان است که غالب کرده‌ها مشتملند بر ستایشِ اوصاف یک ایزد و در نتیجه او را مستقیماً در اول‌شخص مورد خطاب قرار می‌دهند (yazamaide: «می‌پرستیم» یا yazāi «می‌پرستم»)[۱]. گروه اول، که نمونهٔ آن یشت پنجم است، غالباً «افسانه‌ای» است و گروه دوم، که نمونهٔ آن یشت دهم است، غالباً «سُرودی» یا «مشتمل بر سرودهای نیایشی» (hymnic) است. این دو گونه ممکن است از دو شیوهٔ مختلف در تألیف سرودهای دینی ناشی شده باشند.[۲]

محتوای یشتهای گروه اول، که علاوه بر یشت پنجم، یشتهای نهم و پانزدهم و

---

۱) رجوع شود به اثر کلنز (1978)، که در اثر دیگر خود (1996, p. 101, n. 46) در آن اصلاحاتی کرده، و مقایسه شود با اثر دیگر او: 1998, p. 498f., n. 73.

2) Skjærvø 1994b, 212 ff, p. 233.

شانزدهم و هفدهم و نوزدهم و قسمتهایی از هوم یشت (یسن ۹-۱۱) را هم شامل می‌شود، عمدتاً عبارت است از روایتهایی برگرفته از تاریخ افسانه‌ای ایران که نقطهٔ اوجشان پرستش فلان ایزد به‌وسیلهٔ زردشت و متعاقب او کی‌گشتاسپ است. این پرستندگان با یک ترتیب معیّن پشتِ سر هم می‌آیند و البته گاه نام بعضی از آنها نمی‌آید.[۱] امّا آنچه مخصوصاً قابل توجه است، این است که ترتیب این پرستندگان تا حد زیادی با ترتیب آنان در روایاتِ حماسی، آن طور که در شاهنامه آمده، جور در می‌آید. این نکته به این معناست که ترتیبِ وقایع تاریخ اسطوره‌ای ایران لااقل در زمانِ تألیف یشتها تثبیت شده بوده است. روایات «افسانه‌ای» یشتها در نهایت به نقطه‌ای می‌رسد که در آنجا پرستندگان از فلان ایزد پاداشِ نیایش خود را می‌خواهند و از او می‌خواهند که از در بخشندگی همان پاداشی را که به پرستندگان نیکوکار گذشته داده به آنها هم بدهد.[۲] مثلاً در پایان یشت پنجم پرستندگان از اناهیتا می‌خواهند که آرزوهای روحانیِ مجری مراسم (زوتر؛ یشت ۵/۱۳۰-۱۳۲) را برآورد. در یشت ۱۷/۱۵ پیش از فهرست پرستندگان اشی مورد خطاب قرار می‌گیرد، و پس از وصف خانه‌های باشکوه و زنان و دختران زیبا و اسبان و شتران قابل و زر و سیم کسانی که مورد لطف اشی هستند، زردشت، نمونهٔ اولین پرستندگان، می‌گوید: «به من بنگر، لطفت را شامل حال من کن، ای اشیِ بُرز». پس از آن اشی توجهش را معطوفِ او می‌کند و آن چیزی اتفاق می‌افتد که در سطور قبل ذکر آن گذشت.

گروه دوم، یعنی یشتهای «مشتمل بر سرودهای نیایشی» یا یشتهای «سرودی»، علاوه بر یشت دهم، یشتهای دوم و ششم و هفتم و هشتم و یازدهم و دوازدهم و سیزدهم و چهاردهم و بیستم و بیست و یکم و سروش یشت «کوچک» و «بزرگ» (یسنهای ۵۶ و ۵۷) را هم شامل است. موضوع این یشتها عمدتاً ستایش فلان ایزد و وصف صفات و کارهای اوست.

با این‌همه باید تذکر داد که ظاهراً مرز میان این دو گونه تألیف ثابت و لایتغیّر نیست.

---

۱) مقایسه شود با جدول مندرج در اثر شروو (Skjaervø 1994b, p. 214) و اثر کلنز (1976a, p. 48)؛ تیشی (Tichy 1994) آن را «فهرست پرستندگان» می‌نامد.

۲) دربارهٔ نقاط اوجِ روایاتِ یشتها به اثر شروو رجوع شود: Skjærvø 1994b, p. 212.

مثلاً فقط بخشی از هوم یشت (یسن ۹-۱۱) «افسانه‌ای» است؛ در آن پاره‌های «مشتمل بر سرودهای نیایشی» هم هست. بعضی از این پاره‌ها هوم یشت (یشت ۲۰) را تشکیل می‌دهند که خود یشتی است از گروه دوم. نمونهٔ دیگر یشت هفدهم، ارد یشت، است، که آغاز (کردهٔ اول و دوم؛ فقرات ۱-۲۰) و انجام آن (کردهٔ دهم؛ فقرات ۵۳-۶۲) «سرودی» است، ولی بخش میانی آن (کرده‌های سوم تا نهم؛ فقرات ۲۳-۵۲) «افسانه‌ای» است. ساختارِ یشت پنجم از این هم پیچیده‌تر است. در این یشت بخشهای «سرودی» و «افسانه‌ای» به تناوب در کنار هم می‌آیند. چهار کردهٔ آغازی (فقرات ۱-۱۵)، کردهٔ ۲۳ (فقرات ۱۰۲-۲۰۱) و سه کردهٔ پایانی (کرده‌های ۲۸-۳۰؛ فقرات ۱۱۹-۱۲۹)، که در ستایش ناهیدند، خصوصیّت «سرودی» دارند. در خلال اینها فقرات ۱۶-۸۳، ۹۷-۹۹ و ۱۰۳-۱۱۸ می‌آید، که «افسانه‌ای»اند. نفطهٔ اوج یشت مواجهه و مکالمهٔ اناهیتا و زردشت است (فقرات ۸۸-۹۶).

یک خصوصیّت سبکی که با تقسیم یشتها به اشعار «افسانه‌ای» و «سرودی» مغایرتی دارد، این است که قالبِ بیشتر یشتها چنان است که گویی سخنِ اهوره‌مزدا با زردشت است و بنابراین خصوصیّت ادبیاتِ «فرشنه» (frašna-) یا «پرسشی» هم، که وندیداد بهترین نمونهٔ آن است، در آنها هست.[1] عبارت قالبی شایع در وندیداد در یشت ۱/۱-۳ و در آغاز اکثر قریب به اتفاقِ تمامی کرده‌های یشت ۱۴ به طور کامل می‌آید: «زردشت از اهوره‌مزدا پرسید: «ای اهوره‌مزدا، ای مبارک‌ترین مینو، ای دادارِ جهان مادی، ای اشون...». پس اهوره‌مزدا گفت: «...». علاوه بر این، عبارت «اهوره‌مزدا به زردشت گفت» و گونه‌های دیگرِ آن، و نام زردشت در حالت منادا («ای زردشت»)، که اشاره‌ای نامستقیم به گفتگوی اهوره‌مزدا با زردشت است، نیز گاه در یشتهای «افسانه‌ای» (مثلاً یشت ۱/۵، ۷، ۸۸، ۱۲۰؛ یشت ۱/۱۹، ۷، ۵۳، ۵۷، ۶۰، ۶۳) و بیش از آن در یشتهای «سرودی» (مثلاً یشت ۱/۸؛ یشت ۱/۱۰، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۳۷-۱۳۸؛ یشت ۱/۱۱، ۴، ۶؛ یشت ۱/۱۲-۴؛ یشت ۱/۱۳؛ یشت ۱/۱۸) می‌آید.

یشتهایی هم هست که در هیچ‌یک از مقولات «افسانه‌ای» و «سرودی» نمی‌گنجند. این

1) Cf. also Kellens 1998, p. 509f.

یشتها عبارتند از یشتهای اول و سوم و چهارم و آنها نیز دارای عبارت قالبیِ «پرسشی» هستند. به‌علاوه، این یشتها به لحاظ محتوی نسبتی هم با وندیداد پیدا می‌کنند، و این زمانی اتفاق می‌افتد که موضوع اصلی آنها عمدتاً طرد دیوان است. از این نمونه است فقرات ۷ تا ۱۳ و ۱۷ و ۱۸ یشت سوم که قدرت اذکار مقدس را در برابر بدیها می‌ستایند:

۷. بیماریها دور شوید! ای مرگ دور شو! ای دیوان دور شوید!
پتیاره‌ها (آفتها) دور شوید! مبتدعان (اشموغانِ) ضد راستی (اشه) دور شوید!
ای آدمیِ جبّار دور شو!

۸. ای اژدها (= مار) تباران دور شوید! ای گرگ‌تباران دور شوید!
دوپایانْ‌تباران (آنان که از تبار گرگِ دوپا، یعنی آدمیانِ بَدند) دور شوید!
ای اندیشهٔ بد (ترومتی) دور شو!
ای غفلت (پریمتی) دور شو!
ای تب دور شو!
ای مفتری دور شو!
ای خصمان (مخالفان صلح) دور شوید!
ای بدچشمان دور شوید!

۹. ای گفتار دروغ، ای دروغ‌ترین، دور شو!
ای روسپیِ جادو، دور شو!
ای روسپی منفور، دور شو!
ای بادهای شمالی، دور شوید!
ای بادهای شمالی، معدوم شوید!
و هر آن که از آنِ اژدهاتباران است!

۱۰. او که از این دیوان بکشد
هزارها هزار و ده هزارها هزار،
او بیماری را می‌کشد، مرگ را می‌کشد، دیوان را می‌کشد،
پتیارگان را می‌کشد، مبتدعانِ ضد راستی را می‌کشد،
آدمیان جبار را می‌کشد.

۱۱. اژدهاتباران را می‌کشد، گرگ‌تباران را می‌کشد،
دوپاتباران را می‌کشد،

اندیشهٔ بد را می‌کشد، غفلت را می‌کشد،
تب را می‌کشد، مفتری را می‌کشد،
خصمان را می‌کشد، بدچشمان را می‌کشد؛

۱۲. گفتار دروغ را می‌کشد، دروغ‌ترین گفتارها را،
روسپیِ جادو را می کشد،
روسپیِ منفور را می‌کشد،
بادهای شمالی را می‌کشد،
ــ ای بادهای شمالی معدوم شوید
و هر آنکه از آنِ دوپاتباران است! ــ

۱۳. او که از این دیوان بکشد
هزارها هزار و ده‌هزارها هزار.
دروغزن‌ترینِ دیوان، اهریمنِ پرمرگ
در پیش آسمان به روی درافتد.[۱]

۱۷. دروغ کاملاً نابود شود، دروغ نابود شود،
دروغ بگریزد، دروغ تباه شود!
تو در شمال تباه شوی!
تو جهانِ مادیِ اشه را ویران نکنی!

۱۸. به‌واسطهٔ غنا و فرّش
با پرستشی شنیدنی خواهم پرستید،
اردیبهشت را که زیباترینِ امشاسپند است با زورها.
اردیبهشت را که زیباترینِ امشاسپند است می‌پرستیم،
با هوم آمیخته با شیر (... قس نیایش ۱۶/۱...)
این موجودات مذکر و مؤنث را می‌پرستیم.

---

۱) دربارهٔ تعبیر paurva.naēmāt pataṭ dyaoš رجوع شود به اثر کلنز: Kellens 1974, p. 402.

وزن

عباراتی نظیر آنچه از یشت سوم نقل شد را نمی‌توان موزون شمرد. اینها عبارات منثوری هستند که گاه، مانند آنچه در وندیداد هست، آهنگین خوانده می‌شده‌اند. آن ابیاتی که هشت هجا دارند (مانند بیتِ ترجیعِ «به‌واسطهٔ غنا و فرّش / او را با پرستشی شنیدنی خواهم پرستید ...»، یشت ۱۸/۳) یا اتفاقی هشت هجا دارند، یا برگرفته از عباراتِ قالبی کهنند.

با این حال مسلّم است که یشت سوم را نمی‌توان نمونهٔ واقعیِ یشتها به شمار آورد. امّا در دیگر یشتها میل به سرودن ابیات هشت هجایی کاملاً بارز است، هرچند که کلّ فقراتی که در این وزن سروده شده است چندان زیاد نیست. از آنجا که این وزن تنها الگوی وزنی قابل تشخیص در اوستاست (فرضیهٔ وزن تکیه‌ای هنوز در همان حدّ فرضیه است)، گفته‌اند که یشتها، ولو به طور ناقص، باعث استمرار یک نوع شعرِ مبتنی بر ابیات هجایی شده است. برای توضیح بی‌قاعدگیهای وزنی سه مرحلهٔ تاریخی در یشتها تشخیص داده‌اند: یکی دورهٔ ماقبل زردشت، دیگری دورهٔ زردشتی و سومین از دوره‌ای نامعلوم. به لحاظ آماری چنین می‌نماید که ابیات هشت‌هجایی مخصوصاً در بخشهایی که می‌گویند به دورهٔ قبل از زردشت تعلّق دارد بارزتر است.[1]

دیگر خصوصیتِ وزنیِ یشتها این است که به خلافِ گاهان شمارِ ابیاتِ هر فقرهٔ یشتها ثابت نیست. شیوهٔ مؤلفانِ یشتها در ساختارمند کردن آنها ظاهراً تقسیم آنها به کرده‌هایی است که خود مرکّب از ابیات هشت‌هجائیند. تقسیم یشتها به فقرات، که برای سهولت کار به هنگام نقل عبارات صورت گرفته، در نسخه‌ها نیست و ظاهراً اول بار محققان قرن نوزدهم آن را به کار بسته‌اند.[2]

از این رو می‌شود گفت که الگوی وزنیِ یشتها کرده است، که خود از شمار نامعیّنی ابیاتِ هشت‌هجایی تشکیل شده است. این الگوی کمابیش منعطف دست سراینده را در انشاد اشعار بسیار باز می‌گذارد، یعنی کرده ممکن است کوتاه یا بلند باشد و تا هرجا که بخواهند می‌توانند آنها را به هم وصل کنند. این انعطاف شعری می‌تواند مقبولیت و

---

1) Lazard 1984, 1990.

2) Panaino 1992, p. 180; Hintze 1995a, p. 277f.

شیوع یشتها و استمرار تألیف و سرایش آنها را در دوره‌ای بالنّسبه طولانی توضیح دهد. به‌خلاف یشتها نوع شعری پیچیده‌تر گاهان محصول دیگری نداشت و در نتیجه سرودن آن نوع اشعار متوقف شد.

خرده‌اوستا

خرده‌اوستا یا اوستای «کوچک» مجموعه‌ای است از ادعیه و اوراد که مردمان عادی در زندگی هر روزینهٔ خود بر زبان می‌رانند. خرده‌اوستا، علاوه بر مطالب دیگر، دو یشت را هم که از باقی یشتها عمومی‌تر و محبوب‌ترند در بر می‌گیرد: یشت اول، هرمزد یشت، و یشت یازدهم، سروش یشت.[1]

سیروزه

ترتیب یشتها مبتنی بر ترتیبِ روزهای ماه است که نام آنها در یک متنِ کوتاه اوستایی به نام سیروزه آمده است. از این متن دو تحریر در اختیار است، یکی کوتاه و دیگری بلند. بر هریک از این روزها ایزدی موکّل است و روز نام خود را از آن ایزد می‌گیرد. ایزد مذکور را در آن روز با عبارات خاص می‌خوانند که همه در سیروزه مندرج است. امّا روزهای هشتم (روز اول و هشتم و پانزدهم و بیست و سوم) تحت نظارت اهوره‌مزدا وامشاسپندان است؛ مثلاً عباراتِ روزهای پانزدهم تا بیستمِ ماه مطابق با سیروزهٔ بزرگ (۲/۱۵-۲۰) چنین است:

۱۵. اهوره‌مزدای دادارِ غنیّ فرّهمند را می‌پرستیم.
امشاسپندان، شهریارانِ نیک و بخشندگانِ نیک، را می‌پرستیم.

۱۶. مهرِ دارندهٔ چراگاههای فراخِ هزارگوش و بیورچشم را می‌پرستیم،
ایزدی را که با نامش خوانده می‌شود.
رامِ صاحب چراگاههای خوب را می‌پرستیم.

۱۷. سروشِ صاحب‌پاداشِ نیک‌رُستهٔ پیروز ثروت‌افزایِ درستکار (اشون)

---

1) Geldner 1896, p. 8.

و سرور (رد) راستی را می‌پرستیم.

۱۸. رشنِ راست‌ترین واشتاد ثروت‌افزای بسیارکنندهٔ ثروت را می‌پرستیم.
«گفتارِ» درستْ برزبان‌آمدهٔ ثروت‌افزای را می‌پرستیم.

۱۹. فروشیهای نیک نیرومندِ مبارکِ درستکاران (اشونان) را می‌پرستیم.

۲۰. «قدرت» نیک‌ساختهٔ نیک‌رُسته را می‌پرستیم،
بهرامِ اهوره‌آفریده را می‌پرستیم.
«برتری» فیروزمند را می‌پرستیم.

ایزدانی که در فقرات ۱۶ تا ۲۰ پرستش می‌شوند، همانهائیند که در یشتهای ۱۰ تا ۱۴ هم موضوعِ پرستشند. ترتیب هم همان است. بر روی هم هجده ایزد از ایزدانی که در سیروزه ستایش می‌شوند، یشتی هم مخصوصِ خود دارند.

نیایش

پنج نیایش اوستا[1] عبارت است از خورشیدْ نیایش، در ستایش خورشید، مهر نیایش، در ستایش مهر، ماه نیایش، در ستایش ماه، اردویسور نیایش، در ستایشِ آبها و آتشِ بهرام نیایش، در ستایش آتش. عبارات این نیایشها عمدتاً برگرفته از یسنها است که گاهان و یسن هفت‌ها را هم شامل می‌شود. نیایش ۵/۷-۱۶ مقتبس از یسن ۱/۶۲-۱۰ است. به‌علاوه کل خورشید یشت و ماه یشت در نیایش ۱/۱۰-۱۷ و نیایش ۳/۲-۹ خوانده می‌شود.

گاه

در دین زردشتی ۲۴ ساعتِ روز به پنج وقت تقسیم شده است، که آن را در اوستا -asnya- ratu، یعنی «اوقات روز»[2]، و در فارسی میانه و نو «گاه» می‌گویند. در هریک از

---

1) Taraf 1981.

۲) اسم -ratu، که احتمالاً از ریشهٔ -ar به معنای «جور کردن» می‌آید (Mayrhofer 1986-2002, I, p. 257). در اوستا شایع است. بارتلمه (1904, pp. 1498-1502) به سه لفظ متشابهِ -ratu قائل است. نخستین به معنای مدّت، دومین به معنای «داور» و سومین به معنای «حُکم». امّا همچنان‌که بنونیست (1948, p. 89) به درستی گفته است، همهٔ اینها یک اسم واحدند که هم بر یک زمان مناسب دلالت می‌کند، مثلاً زمان مناسب برای اجرای مراسم دینی، و هم بر قاعده و شخصی که بر این قاعده نظارت می‌کند.

این اوقات باید یک متن اوستایی به نام گاه تلاوت شود. قصد از تلاوت این متن هم ستایش آن وقت است و هم ایزدی که با آن وقت پیوستگی دارد و «همکار» آن به حساب می‌آید. این متون در زمرهٔ متونِ خرده‌اوستا به دست ما رسیده است و آن را هم روحانیان زردشتی می‌خوانند و هم عوام آنان.

هریک از گاهها به یکی از اوقاتِ شبانروز اختصاص دارد؛ یعنی صبحگاه یا هاون‌گاه (از طلوع آفتاب تا نیمروز)، نیمروز یا رپیثوین‌گاه، عصر یا اُزَیرین‌گاه (از نیمروز تا غروب آفتاب)، شامگاه یا اَویسروثریم‌گاه (از غروب آفتاب تا نیمه‌شب)[۱] و بعد از نیمه‌شب یا اُشَهین‌گاه (تا طلوع آفتاب). هر پنج گاه ساختاری نظیر هم دارند و مجموعه‌ای از متونند که میان آنها ارتباطهایی هست؛ مثلاً ستایش اهوره‌مزدا و زردشت و فروشیها و امشاسپندان (گاه ۱، ۳ و ۴) در همهٔ گاهها تکرار می‌شود. اجزایِ سازندهٔ هر گاه با توجه به عباراتِ متناظر آنها در گاههای دیگر تألیف شده‌اند.[۲]

آفرینگان

چهار آفرینگان (دعا) در مواقع مختلف خوانده می‌شود. اولینِ آنها، آفرینگانِ دهمان، برای درگذشتگان خوانده می‌شود؛ دومینشان، آفرینگانِ گاهان، در خمسهٔ مسترقهٔ پایان سال؛ سومینِ آنها، آفرینگانِ گاهانبار، در شش گاهانبارِ سال و چهارمینشان، آفرینگانِ رپیثوین، در آغاز و پایان تابستان.

متون و قطعات اوستاییِ آمیخته با متون پهلوی[۳]

جدا از متون آیینی و نیایشیِ اوستا که در تصحیح گلدنر جمع آمده است[۴]، تعداد اندکی از آثار غیرآیینی اوستایی هم وجود دارد که قسمتی از آن در متون پهلوی بر جای مانده

---

۱) دربارهٔ معنای لفظیِ تعبیر aiwisrūθrima- aibigaya- («زمانِ سرودن که باید با دقت به آن گوش سپرد») رجوع شود به اثر نویسندهٔ حاضر: Hintze 2003.

2) Hintze [2005].

۳) خلاصه‌ای از خصوصیّاتِ این قطعات و چاپها و ترجمه‌های آنها در اثرِ کلنز (1989a. pp. 40. 431) هست. در اینجا فقط منابعِ اضافی می‌آید.

4) Geldner 1889-1896.

است. این مجموعه نوشته‌های بیرون از مجموعهٔ اوستای فعلی گواهی است از استفادهٔ گسترده از زبان اوستایی، هم در امور آیینی و هم در کار آموزش. این متون و قطعات باقی‌مانده‌هایی هستند از یک مجموعهٔ بزرگ از آثار اوستایی که به‌واسطهٔ خلاصهٔ پهلویِ اوستا در دینکرد می‌توان تصوری کلّی از آن به دست آورد. بیشترِ این متون یا با ترجمهٔ پهلوی همراهند، یا آنکه اساساً متون پهلوی حاویِ منقولاتی از اوستا هستند.

هیربدستان و نیرنگستان

هیربدستان («احکامِ روحانیان») و نیرنگستان («احکامِ آیینی») دو متن مجزایند؛ نخستینِ آنها با مطالعات دینی سر و کار دارد و دومی با مسائل آیینی. از این دو غالباً با هم یاد می‌شود، چون که در نسخه‌ها هیربدستان پیش از نیرنگستان است. هر دو متن به اوستائیند، همراه با ترجمه و تفسیرها و شروح مفصّل. بر طبق دینکرد هردویِ اینها جزئی از هوسپارمْ نسک، نسکِ سوم از نسکهای دادیگِ اوستای ساسانی، بوده‌اند.[۱]

موضوع هیربدستان عمدتاً احکام دینی برای روحانیان و مردم عامی است.[۲] نیرنگستان رساله‌ای است دربارهٔ آیینها که به دو فرگرد تقسیم می‌شود و مشتمل است بر مجموعهٔ گسترده‌ای از احکام آیینی (نیرنگ) به اوستایی که در هوسپارم نسک وجود داشته است. علاوه بر این در تفسیر پهلوی احکام آیینیِ اوستاییِ دیگری هم از نسکهای دیگر نقل شده است.[۳] مخاطب نیرنگستان روحانیان آزموده‌اند، تا در هنگام مواجهه با مسائل آیینی راهنمای آنان باشد. از عباراتِ زیر از فصلِ هشتم فرگردِ نخست می‌توان به سبک متن اوستایی پی بُرد[۴]:

۱. او که گاهان می‌سراید، در حالی که صدایِ مخل آب به گوش می‌رسد،

۲. یا صدای رود، یا صدای راهزنان، یا دزدان،

---

۱) خلاصه‌های مذکور در دینکرد را کوتوال و کرینبروک نقل کرده‌اند:
Kotwal / Kreyenbroek 1992, p. 21f.; 1995, pp. 19-23.

۲) متن را هومباخ و الفنباین (1990) و کوتوال و کرینبروک (1992) تصحیح و ترجمه کرده‌اند.

۳) Geldner 1986, p. 8. دو فرگرد نخست را کوتوال و کرینبروک (1995, 2003) تصحیح کرده‌اند.

۴) ترجمه با اندک تغییراتی مبتنی بر اثر کوتوال و کرینبروک (1995, pp. 54-57) است.

۳. یا صدایِ دامی که ماغ می‌کشد،
۴. اگر صدایش به گوش خودش برسد، ردان را خشنود می‌کند.
۵. اگر صدایش به گوش خودش نرسد، باید (آن قدر که لازم است صدایش را) بالا ببرد،
۶. اگر بتواند بالا برد. اگر نتواند چنان صدایی تولید کند،
۷. با تولید صدایی متوسط ردان را خشنود می‌کند.

هیربدستان و نیرنگستان اسنادی ارزشمند از سنّت علمیِ علمای زردشتیند. علّت انتقال ناقص این دو متن ظاهراً آن است که این دو کارکرد آیینی و نیایشی نداشته‌اند. تنها دو نسخه از این دو متن موجود است که هر دوی اینها هم بد و مغلوط است. در اینجا نیز متن مکتوب مبتنی بر یک سنّت شفاهیِ درازآهنگ است.[1] عبارات اوستایی که هستهٔ دو متنند، ممکن است در دورهٔ تألیف اوستای جدید تألیف شده باشند و شاید همعصر وندیداد باشند. با این حال ممکن است احکام و قواعدی که در این دو متن جمع شده، خود بر یک سنّت قدیم‌ترِ آدابِ دینی و آیینیِ زردشتی مبتنی باشد.

پرسشنیها

پرسشنیها («پرسشها») سؤال و جوابهای دینی زردشتی است که ۱۲۴ نقل قول از اوستا در خلال آن آمده است. متن مشتمل است بر ۵۹ سؤال و جواب به پهلوی. عباراتی از اوستا، همراه با ترجمهٔ پهلوی آنها، در تأیید پاسخها نقل شده است؛ مثلاً پرسش پنجم را نقل می‌کنیم[2]:

پرسش: از کسانی که به دین هرمزد و زردشتند کسی دوزخی هست یا نه؟

پاسخ: نه. زیرا هرکه به دین هرمزد باشد و هر آن که زردشت را بپرستد، گرزمانی (بهشتی) است. این معنا از اوستا پیداست: با همهٔ آنان از پل چینود خواهم گذشت.
همهٔ آنان بر پل چینود پیش روند (یعنی آنها که زردشت را پرستیده‌اند، همه گرزمانیند).

بیتی که از اوستا نقل شده («با همهٔ آنان از پل چینود خواهم گذشت») برگرفته از یسن

---

1) Kotwal / Kreyenbroek 1992, p. 15; 1995, pp. 13, 19.

۲) ترجمه با اندک تغییراتی از اثر جاماسپ‌آسا و هومباخ (1971, p. 15) اقتباس شده است.

۱۰/۴۶ گاهان است. در ادامهٔ آن ترجمه و تفسیرِ پهلویِ عبارت آمده که در اینجا بین هلالین قرار گرفته است.

اوگمَدَیچا

اوگمدیچا («می‌گوییم») نیایشی است به پهلوی با تقریباً ۳۰ نقل قول اوستایی که تنها معادل پنج تا از آنها را می‌شود در اوستای موجود یافت. نام متن از کلمهٔ اوستاییِ آغازین آن گرفته شده است: aogəmadaēcā usmahicā vīsāmadaēcā، که خود مقتبس از یسن هفت‌ها است (یسن ۵/۴۱). موضوع متن اهمیّت آمادگی برای مرگ است. گفته‌اند که اوگمدیچا آفرینی بوده که آن را پیش از سپیده‌دم چهارمِ پس از مرگ برای روانِ درگذشته می‌خوانده‌اند.[۱]

هادخت نسک

هادخت نسک نام دو قطعه است که وسترگارد (۱۸۵۲-۱۸۵۴، صص ۲۹۴-۳۰۰) آنها را به عنوان قطعات یشتی تصحیح کرده است. قطعهٔ اول در ستایش ذکر اشم‌وهو است، و قطعهٔ دوم دربارهٔ سرانجام روان پس از مرگ.[۲]

فرهنگ اُیم

فرهنگ اُیم فرهنگی است اوستایی به پهلوی و نام آن از اولین کلمهٔ اوستایی متن گرفته شده است. به‌جز کلمات اوستایی و معادل پهلوی آنها، متن حاوی منقولات پرشماری از جملات اوستایی هم هست.

---

۱) JamaspAsa 1982, p. 9f. عبارات اوستایی را دوشن گیمن (1936) بررسی کرده است.

۲) متن را دارمستتر (1883, pp. 311-323) ترجمه کرده است. هادخت نسک دوم را کلنز (Kellens 1995a, pp. 54-56) و پیراس (Piras 2000) ترجمه کرده‌اند.

ویشتاسپ یشت

ویشتاسپ یشت متنی است اوستایی که بیشتر مرکّب از منقولاتی از وندیداد است[۱]، منقسم بر هشت فرگرد و بر روی هم ۶۵ بند. متن خالی از اهمیّت آیینی هم نیست و ویشتاسپ ساده را مـی‌سازد کـه در آن بـه جـای وندیداد هشت فـرگرد ویشـتاسپ یشت را در مـیان یسنه-ویسپرد می‌گنجانند. نسخهٔ مهم ویشتاسپ ساده نسخهٔ K4 است. در باب آن رجوع شود به مقدمهٔ اوستای گلدنر، جلد اوّل، صفحهٔ xxxiv.

آفرینِ زردشت

آفـرینِ زردشت دعـایی است در هشت بـند، بـنا بـر سـنّت از زبـان زردشت در حـق کی‌گشتاسپ.[۲]

ویثانسک

ویثانسک که نام آن هم از نخستین کلمهٔ متن گرفته شده، رساله‌ای است دربارهٔ احکام و اخلاق دینی. متنِ ناقص و مغلوط فعلی مشتمل است بر ۱۱۶ نقل قول از اوستا، همراه با ترجمه و شروح پهلوی و ترجمهٔ فارسیِ بخش میانی آن.[۳] با این حال گمان برده‌اند کـه ویثانسک اثری منحول و جدید باشد.[۴] اولین مصحح آن، دستور کوتوال، بر آن است که متن را در قرن نوزدهم میلادی جعل کرده‌اند، تا اوسـتا را حـاصل عـقاید غـیرزردشتی فرانمایند. امّا هومباخ و جاماسپ‌آسا پس از بررسی دوبـارهٔ مـتن تـناظراتـی مـیان آن و روایات پهلوی و فارسی یافته‌اند. دو محقق اخیر به این نتیجه رسیده‌اند که ممکن است «دستوری عالم» در ضمن «مشاوره با جماعتش بر سر مسائل دینی» ویثانسک را تألیف کرده و عباراتی از اوستا را در تأیید آرای خود نقل کرده باشد. ایشان برآنند که عباراتی که

---

۱) متن را وسترگارد (1852-1854, pp. 302-312) تصحیح و دارمستتر (1883, pp. 328-354 و 1892-1893, II. pp. 663-683) ترجمه کرده است.

۲) متن را وسترگارد (1852-1854, pp. 300-301) تصحیح و دارمستتر (1883, pp. 325-328) ترجمه کرده است.

۳) دربارهٔ نسخه‌ها رجوع شود به اثر هومباخ و جاماسپ‌آسا (1969, pp. 11-16).

4) Kotwal 1966; cf. Boyce 1967; Khoroche 1972.

دستور کوتوال (بندهای ۲۳-۳۹) نقل کرده، در واقع ارتباطی با ازدواج با اغیار ندارد، بلکه موضوعشان «سؤالاتی در باب روابط نامشروع و فرزندان حرامزاده» است[۱]:

۲۳. پس زردشت از اهوره‌مزدا پرسید:

۲۴. «اگر مردی مزدیسن باشد،

۲۵. و تخمه در زنی جُددین ریزد،

۲۶. و بدین واسطه پسری به دنیا آید،

۲۷. اگر مرد دارایی داشته باشد، آن را به پسر خواهد داد یا نخواهد داد؟»

۲۸. پس اهوره‌مزدا پاسخ گفت:

۲۹. «اگر مردی مزدیسن باشد

۳۰. و تخمه در زنی جددین ریزد،

۳۱. بدین واسطه پسری به دنیا آید، نباید جانش را گرفت.

۳۲. اگر (پسر) به دست او به‌قصد بمیرد،

۳۳. پس به‌واسطهٔ (این کار بد) مرد مجرم است، همچون کسی که تنش را باید تاوان دهد (پشوتن).

۳۴. پس آن مرد جُددین می‌شود.

۳۵. من او را از پل چینود نخواهم گذراند، من که اهوره‌مزدایم.

۳۶. اگر آن مرد دارایی داشته باشد،

۳۷. (فرض کنید) باید نیمی از سهم را به پسر و نیم دیگر را به زنِ جُددین دهد.

۳۸. و به مردم (یعنی خانوادهٔ) خود او (= مرد) (چیزی) نمی‌رسد،

۳۹. پس مرد دروند می‌شود.»

نیمهٔ نخست پاسخ اهوره‌مزدا (بندهای ۲۹-۳۴) مطابق است با وندیداد ۱۵/۱۵-۱۶. در متن وندیداد کاملاً معلوم نیست که موضوع سخن صرفاً مسؤولیتهای مردی است که با دختری زردشتی رابطهٔ نامشروع داشته یا چیزهای دیگری هم مقصود است؛ اما در متن ویسپرد مسلّم است که موضوع سخن رابطهٔ نامشروع مردی زردشتی با زنی غیرزردشتی و مسؤولیت مرد در قبال فرزندِ این رابطه و مسألهٔ ارث اوست.

---

۱) هومباخ و جاماسپ‌آسا (1969, p. 57f.). ترجمه نیز با اندک تغییراتی مبتنی بر همین اثر است؛ صفحات ۲۵-۳۱.

نیرنگ آتش

نیرنگ آتش قطعه‌ای است از رساله‌ای در باب احکامِ مراسم آتش.[۱]

قطعات دیگر

علاوه بر آنچه گذشت قطعات کوچک‌تری از عبارات و جملات و حتی کلمات اوستایی هم وجود دارد که در متنهای پهلوی نقل شده‌اند.[۲] اگر منقولات اوستا در کتابهای پهلوی به دقّت احصا شود، شمار این قطعات به نحو قابل توجهی افزایش خواهد یافت. با این حال تفسیر این قطعات غالباً دشوار است و این دشواری از آنجاست که بیرون از سیاقِ خود نقل شده‌اند. بعضی از این قطعات از متونِ اوستاییی نقل شده‌اند که اجزای دیگرشان مفقود است. مثلاً قطعهٔ شمارهٔ ۳ که دارمستتر آن را تصحیح کرده، و بنابراین «قطعهٔ سوم دارمستتر» (FrD. 3) نامیده شده، و هوفمان آن را بررسی کرده، چنین است[۳]:

> مردی که برای روان خویش چیزی نبرده (کسب نکرده)، چیزی نبرده (کسب نکرده) است.
> زنی که برای روان خویش چیزی کسب نکرده، چیزی کسب نکرده است.
> بر روی این زمین، ای زردشت، نیکبختیی، چنانکه مردم عادی می‌نامندش، وجود ندارد.

این قطعه شامل لغاتی از مسابقهٔ اسب‌سواری است که در گاهان هم نظیر دارد. علی‌الخصوص فعل «پیروزشدن» یا «بردن» قابل توجه است، که همچنان که در ذیل یسن ۱۰/۳۰ گذشت، معادل فعل zā در اوستاست و لفظاً به معنای «پیشی گرفتن (از حریفان)» است. به‌علاوه، ذکر آشکار مردان و زنان با اصول عقاید زردشتی، آنچنان‌که از دیگر متون اوستایی برمی‌آید، سازگار است. بنابراین، با آنکه صورت و معنا در اوستا نظایری دارد، قطعه گواهی است از متنی اوستایی که اجزای دیگرش مفقود شده است.

---

۱) متن را وسترگارد (1852-1854, p. 317) تصحیح کرده است.

۲) رجوع شود به اثر کلنز و مراجع او: Kellens 1989a, p. 40.

3) Hoffmann 1968, p. 288 [= 1975, p. 227].

ادبیات کتیبه‌ای در زبانهای ایرانی باستان و میانه

فیلیپ هویسه

کتیبه‌ها اساساً به هدف ثبت اطلاعات نوشته می‌شوند، برای استفاده در همان زمان ثبت یا برای نسلهای آینده. مختصرترینِ این کتیبه‌ها را که گاه در حد یک نام است افراد برای علامت‌زدن بر اموالشان به کار می‌بردند (مثلاً کتیبه‌های صاحبان اموال بر روی مهرها) یا برای نگهداشتِ خاطرهٔ درگذشتگان (کتیبه‌های سنگ مزار). کتیبه‌های بزرگ که در انظار عموم قرار دارند و حوادث معاصر خود را بیان می‌کنند، به‌مثابهٔ منبعی دست اول و اصیل، دارای ارزش تاریخی غیر قابل انکارند. امّا کتیبه‌های بزرگ وسیلهٔ مؤثر و مهمی در اشاعهٔ ایدئولوژیهای تازه هم هستند. از آن‌رو که قسمت اعظم مجموعهٔ نسبتاً کوچک کتیبه‌های ایرانی باستان و میانه ماهیتاً عمومی است و نه خصوصی، و اغلب متوجه علایق شاهان و سلسله‌هاست، زائد بر بحث نخواهد بود اگر به سنجش «ویژگیهای ادبی» آنها بپردازیم. بدون تردید درست است که بسیاری از این منابعِ کتیبه‌ای که تا اکنون باقی مانده مشتمل بر توصیفات طویل و خسته کننده با لحنی سرد و بی‌روح است، امّا نباید نادیده گرفت که مؤلفان این کتیبه‌ها به مسایل سبکی توجه بسیار کرده‌اند و این کتیبه‌ها اغلب جزئی هستند از یک سنت شفاهی دیرپا و عجین با آن.

بنابراین، این پژوهش در مرحلهٔ نخست تلاشی است در جهت تحلیل ساختارهای روایی و ویژگیهای سبکی برخی از کتیبه‌های بلند ایرانی باستان و ایرانی میانه. همچنین در پی تحلیل نظام‌مند منابع کتیبه‌ای ایران پیش از اسلام است که تاکنون شناخته شده‌اند. البته سکه و جواهرات و مهرنوشته‌ها که به لحاظ زبانی، تاریخی یا دینی آموزنده‌اند اما

فاقد ارزش ادبیند در اینجا مورد نظر نبوده است؛ وانگهی اینها به حوزهٔ مطالعات سکه‌شناسی و مهرشناسی تعلق دارند. برای تکمیل شدن پژوهش، به اختصار به سفال‌نوشته‌ها و پاپیروسها (و تا حدی پوست‌نوشته‌ها) پرداخته شده است. پاپیروس‌شناسی در مطالعات کلاسیک به رشته‌ای مستقل مبدل شده است، اما در مطالعات ایرانی پژوهش دربارهٔ سفال‌نوشته‌ها و پاپیروسها معمولاً هنوز بخشی از مطالعات کتیبه‌ای در وسیع‌ترین معنای آن است.[۱] به واقع، سفال‌نوشته‌ها و پاپیروس‌نوشته‌ها هم مانند کتیبه‌ها خوانندهٔ امروزی را قادر می‌سازد تا آگاهی مستقیمی از زندگی خصوصی و جمعی در اعصار پیشین به دست آورد. به‌علاوه، بسیاری از کتیبه‌های سنگی و صخره‌ای هدفی ندارند جز «جاودان‌سازی» نوشته‌هایی که بر پاپیروس و پوست و چرم آمده‌اند. این امر تلویحاً بدین معناست که برخی از مهم‌ترین کتیبه‌های سنگی و صخره‌ای را عملاً به قصد قرائت هم‌عصرانشان ننوشته‌اند؛ صرف حضورشان بود که بیشتر اهمّیت داشت تا بدان واسطه بر دیگران تأثیر بگذارند. امّا نوشته‌های بر روی مواد کم‌دوام را به قصد رساندن محتویات آنها به عامهٔ مردم می‌نوشتند.

کتیبه‌های فارسی باستان

مطالعهٔ ادبیات کتیبه‌ای ایرانی باستان عملاً محدود به مطالعهٔ کتیبه‌های فارسی باستان است، که آغاز سنّت نوشتار در زبانهای ایرانی نیز هست. کتیبه‌های شاهی به خط میخی، که نوشتنشان در زمان داریوش اول (۵۲۲-۴۸۶ پ.م.) آغاز شد، تنها منابع مستقیم از زبان فارسی باستانند. در واقع اینها قدرتی را که در کتابت است، به‌روشنی و به‌کمال نمایان می‌سازند.

اگرچه زبان فارسی باستان به‌یقین زبان مادری شاهان هخامنشی بوده و در اصل به گویش ایرانی جنوب غربی ناحیهٔ فارس آن زمان برمی‌گردد، اما زبانی که در کتیبه‌های

---

۱) رجوع شود به: Gignoux 1983, p. 1206. واژهٔ epigraphy مشتق از فعل یونانیِ epigráphenin به معنای «نوشتن بر چیزی» است و در اصل شامل بررسی تمامی نوشته‌هایی است که مستقیماً، و نه از طریق استنساخ و رونویسی، به دست ما رسیده است؛ بدون توجه به این که خط بر مواد نوشتاری مثل پاپیروس، پوست، سفالینه، سنگ، صخره، چوب یا سرب و الواح مومی و جز اینها نوشته شده باشد یا نقر شده باشد.

شاهی هست و پر است از لغات دخیل از گویشهای دیگر مثل مادی[۱] و کهنه‌گرایی در آن فراوان است، بدون شک زبانی است تصنّعی، هرچند که از وجاهت خالی نیست. زیرا زبان فارسی باستان هیچ‌گاه جایگاه زبان دیوانی را نیافت و در کاخهای شوش و تخت جمشید زبان عیلامی بود که چندگاهی همچنان زبان دیوانی ماند. متون عیلامی را بر الواح گلی مثل «الواح باروی تخت جمشید» (۵۰۹-۴۹۴ق.م.) و «الواح خزانهٔ تخت جمشید» (۴۹۲-۴۵۸ق.م.) می‌نوشته‌اند. به سبب پیچیدگی خط میخی عیلامی، کاربرد این زبان هم به دوره و زمان مشخصی محدود شد و این زبان هم مانند فارسی باستان در برابر خط «سادهٔ» آرامی هیچ‌گاه امید بقا نداشت، خاصّه اینکه خط آرامی برای نگارش بر روی مواد کم‌دوام همچون پاپیروس و پوست بسیار مناسب‌تر بود. پس، سرانجام زبان آرامی زبان رسمی شاهنشاهی هخامنشی شد. در تمامی مکاتبات سلطنتی و خصوصی در سرتاسر قلمرو شاهنشاهی از این زبان استفاده می‌شد و بدین جهت آن را «آرامی شاهنشاهی»[۲] نامیده‌اند.

چون فارسی باستان[۳] برای وجههٔ شاهی و صرفاً «برای شکوه بیشتر سلطنت» استفاده می‌شد، پس ابداً عجیب نیست که به خطی نگارش یافته که صرفاً برای کتابت کتیبه‌هایی به همین زبان، و نه زبان دیگری، ابداع شده است.[۴] با این‌همه، منشأ خط میخیِ فارسیِ باستان همچنان از بحث‌انگیزترین مباحث است.[۵] باری در اینکه خط فارسی باستان

---

۱) شمار قابل ملاحظه‌ای از عناصر غیر پارسی در واژگان کتیبه‌های سلطنتی در یک دولت چندقومیتی مثل هخامنشیان به هیچ وجه تعجب‌برانگیز نیست. در این باره رجوع شود به: Schmitt 1989b, p. 83f. برای آشنایی با مراجع دیگر رجوع شود به همو (2003, pp. 29-33) که دربارهٔ لغات مادی در فارسی باستان بحث می‌کند.

۲) در خصوص این اصطلاح که واضع آن مارکوارت بوده رجوع شود به:

Delauney 1974, p. 228f; Schmitt 1993, p. 82.

۳) دربارهٔ ویژگیهای واژگانی تحریرهای فارسی باستان کتیبه‌های هخامنشی رجوع شود به: Schmitt 1989b, p. 84.

۴) برای جزئیات بیشتر رجوع شود به Hoffmann 1976, p. 621, 634. همچنین رجوع شود به: Mayrhofer 1989, pp. 177-180. برای تفصیل در خصوص تاریخچهٔ رمزگشایی خط میخی فارسی باستان رجوع شود به Borger 1975-1978. چون واژهٔ فارسی باستان /nipišta-/ دخیل از مادی است، از همین رو گفته‌اند که به احتمال مادها بودند که هخامنشیان را ترغیب به اختراع خط میخی برای خود کرده‌اند (رجوع شود به: Schmitt 1977a, p.128; and 2003, p.32f.).

۵) آثاری که بدین موضوع پرداخته‌اند بسیار زیاد است و همچنان رو به تزاید. برای تازه‌ترین بحث رجوع شود

اختراعی تازه است و شباهتش با خطوط میخی دیگر تنها در این است که حروفش شبیه میخ است و این خود البته تابع بعضی اصول زیبایی‌شناختی است، گویا اتفاق نظر وجود دارد. مقصود این است که فقط از سه نوع میخ استفاده شده است؛ یعنی افقی و عمودی و زاویه‌دار که زاویهٔ باز آن فقط رو به راست است (از خط مورب جز برای واژه‌جداکن استفاده نشده)؛ میخها هرگز همدیگر را قطع نمی‌کنند و در ترکیب نشانه‌ها از پنج میخ بیشتر استفاده نشده است.[۱]

روشن است که کتیبهٔ داریوش در بیستون نخستین کتیبهٔ بزرگ فارسی باستان است که با این خط میخی جدید نوشته شده است. مسئلهٔ شکل‌گیری این کتیبه (رجوع شود به ادامهٔ مقاله)، بعضی ترددها در املای درست نامهایی همچون ویشتاسپه (vištāspa) ــ که در کتیبهٔ بیستون صورت آن متفاوت است از آنچه در کتیبه‌های دیگر آمده[۲] ــ و نیز این که عبارات قالبی کتیبهٔ بیستون هنوز پخته نشده‌اند[۳]، گویا دلایل کافی است بر این ادعا که خط میخی فارسی باستان اختصاصاً برای نگارش این زبان ابداع شده است. دو کتیبه بر لوح طلا از آنِ اریارمنه، جد داریوش، و ارشامه، پدربزرگ داریوش، را که به طرز مشکوکی در بازار همدان پیدا شده‌اند، نمی‌توان شاهدی علیه این نظر به حساب آورد و به آنها استناد کرد. به احتمال بسیار این دو لوح اصالتی ندارند و شماری اغلاط دستوری موجود در این دو لوح باعث شده که آنها را مربوط به دورهٔ اردشیر سوم (۳۵۹/۳۵۸-۳۳۸/۳۳۷ق.م.) بدانند.[۴] شجرهٔ مذکور در سطرهای نخست این دو لوح ساختاری مشابه شجرهٔ داریوش در کتیبهٔ بیستون دارد:

اریارمنه، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه در پارس، پسر چیش‌پیش شاه، نوهٔ هخامنش (کتیبهٔ

← به نوشتهٔ نویسندهٔ حاضر Huyse 1999b (esp. pp. 51-55) که در آن فرض مایرهوفر (1989) را هم دربارهٔ نشانه‌های حرفی C^{i} و C^{u} توسعه داده است.

۱) رجوع شود به: Hoffmann 1976, p. 620f; Hallock 1970.

۲) برای جزئیات بیشتر رجوع شود به: Hoffmann 1976, p. 626.

۳) رجوع شود به: Herrenschmidt 1977, p. 35.

۴) رجوع شود به: Schmitt 1999a, pp. 105-111 (esp. p. 105). وی استدلال قانع‌کننده‌ای آورده است در رد نظریهٔ لوکوک (1997, p. 124f.) که می‌گوید این کتیبه‌ها در زمان داریوش اول پدید آمده است (رأی لوکوک در واقع تکرار رأی اوست در اثر دیگرش (1974, pp.48-52). در این اثر اخیرالذکر نویسنده مطالب را مفصل‌تر بررسی کرده است. نیز رجوع شود به: Briant 1996, p. 27 and 905f.

اریارمنه، سطرهای ۱-۴)

ارشامه، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه در پارس، پسر شاه اریارمنه، هخامنشی (کتیبهٔ ارشامه، سطرهای ۱-۴)

من داریوش، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه در پارس، شاه کشورها، پسر ویشتاسپه، نوهٔ ارشامه، هخامنشی (بیستون، ستون ۱: ۱-۳).

علاوه بر این، ادعای چند نویسندهٔ یونانی دال بر اینکه کتیبه‌هایی به خط میخی بر آرامگاه کورش دوم (حدود ۵۵۸-۵۳۰ق.م.) در پاسارگاد دیده‌اند، بی‌شک ساختگی است.[۱] نیز دلایل موجهی وجود دارد که هر سه کتیبهٔ سه‌زبانهٔ منسوب به کورش را در دشت مُرغاب پاسارگاد (CMa-c) داریوش نوشته است (DMa-c).[۲]

مطالب کتیبهٔ سه‌زبانهٔ بلند داریوش در بیستون (آغاز آن به سال ۵۲۰ق.م.) مختصراً به شرح زیر است:

بندهای ۱-۹: معرفی داریوش، نسب‌نامه و کشورهای تابع شاهنشاهی او.

بندهای ۱۰-۱۵: برخورد داریوش با گَوماته مغ غاصب، و حوادثی که منجر به برتخت‌نشستن او شد.

بندهای ۱۶-۵۱: نبردهای داریوش با هشت شورشی.

بندهای ۵۲ به بعد: خلاصه‌ای از وقایع پیشین.

بندهای ۵۴-۶۷: مجموعهٔ پندها و اندرزها و نصایح داریوش، نظیر این پندها:

داریوش شاه گوید: «تو که از این پس شاه خواهی شد، خود را سخت از دروغ بپای، مردی که دروغزن باشد او را خوب مجازات کن. اگر چنین بیندیشی: «کشور من در امان باشد.»» (کتیبهٔ بیستون، ستون ۴: ۳۶-۴۰).

داریوش شاه گوید: «اکنون آنچه من کردم تو را باور آید، پس آن را به مردم بگو، آن را پنهان مکن. اگر این سند را پنهان نکنی و آن را به مردم بگویی، اهوره‌مزدا دوست تو باد و دودمان تو

---

۱) در خصوص این موضوع رجوع شود به: Schmitt 1988, pp. 18-25.

۲) برای دو کتیبهٔ کورش در پاسارگاد ـ معروف به CMc و CMb ـ به‌ویژه رجوع شود به Nylander 1967 [1968]؛ و برای کتیبهٔ دیگر کورش ـ یعنی CMa ـ رجوع شود به: Stronach 1990. لوکوک رأی دیگری دارد: Lecoq 1997, pp. 80-82.

افزون باد و دیر بزیی.» (کتیبهٔ بیستون، ستون چهارم: ۵۲-۵۶).

کتیبهٔ بیستون با ذکر نام شش حامی داریوش که او را در مقابله با گوماته حمایت کردند و تذکاری مبنی بر گرامی‌داشتن خاندان این مردان پایان می‌یابد (بند ۶۸ و بعد). به پایان این متن اصلی الحاقاتی افزوده شده که مشهور به بند ۷۰ است و مباحث بسیاری را باعث شده. این بند در خصوص اعلان این کتیبه و فرستادن آن به مناطق مختلف و ذکر حوادث سالهای دوم و سوم حکومت داریوش است[۱] (بندهای ۷۱-۷۶).

داریوش در این کتیبه هر جا که فرصت یافته، همچون یک ترجیع‌بند، تأکید کرده که حکومتش را به لطف اهوره‌مزدا به دست آورده تا به قدرتش مشروعیت بخشد. یکی از این گفته‌های او تقریباً در آغاز کتیبه آمده:

داریوش شاه گوید: «به لطف اهوره‌مزدا من شاه هستم؛ اهوره‌مزدا پادشاهی را به من عطا کرد.» (بیستون، ستون اول: بند ۱۱ و بعد).

داریوش شاه گوید: «اهوره‌مزدا این پادشاهی را به من عطا کرد. اهوره‌مزدا مرا یاری داد تا این پادشاهی را گرفتم. به خواست اهوره‌مزدا من این پادشاهی را در اختیار دارم.» (بیستون، ستون اول: ۲۴-۲۶).

این کتیبه بر سینهٔ کوه بیستون در ماد، در ارتفاع تقریباً ۶۰ متری برفراز چشمه‌هایی [در گویش کرمانشاهی معروف به سراب بیستون] در نزدیکی یکی از راههای اصلی شرق به غرب ایران عصر هخامنشی تراشیده شده است. در کنار این کتیبه نقش‌برجستهٔ بسیار بزرگی است که پیروزی داریوش را بر گَوماته و نُه شورشی دیگر نشان می‌دهد. چنین به نظر می‌رسد که این نقش برجسته الهام‌گرفته از نقش برجستهٔ انوبانی‌نی، شاه لولوبی (حدود ۲۰۰۰ ق.م.)، در سرپلِ‌ذهاب بوده است. ایجاد چنین بنای یادبود بزرگی در این مکان اتفاقی نبوده؛ گویا داریوش در این مکان توانسته گَوماتهٔ مغ را، که داریوش می‌گوید غاصب تاج و تخت بوده، در اقامتگاه تابستانیش سربه‌نیست کند و قدرت را از آنِ خویش گرداند. علی‌رغمِ ابعاد بسیار بزرگی که این نقش‌برجسته دارد (حدوداً ۱۸×۷ متر)، باز نگاره‌ها و کتیبه‌ها از دور بسیار کوچک دیده می‌شوند. حتی در دامنهٔ کوه هم نمی‌توان

---

۱) دربارهٔ آخرین بررسی دربارهٔ این بند رجوع شود به: Huyse 1999b. pp. 45-51.

کتیبه را خواند. بنابراین رونوشتهایی از این کتیبه به تمامی نقاط شاهنشاهی فرستاده شد. حتی صد سال بعد هم، در زمان داریوش دوم (۴۲۳-۴۰۴ ق.م.)، کماکان رونوشتهایی از آن تهیه می‌شده است. اثبات‌کنندهٔ این نظر قطعه پاپیروسهایی است از قبل از سال ۴۱۸ ق.م. که حاوی ترجمهٔ آرامی بخشی از کتیبهٔ بیستون و بند پایانی کتیبهٔ داریوش بر آرامگاه او (DNb 50-60)[۱] است. این پاپیروسها در مهاجرنشین نظامی یهودیان، در الفانتین (الفیله) در جنوب مصر، نزدیک آسوان امروزی، یافت شده‌اند[۲]. همچنین در بابل چند قطعهٔ کوچکِ یک‌زبانه از متن بابلی به همراه بخشهایی از روگرفت (کپی) نقش برجسته پیدا شده است.[۳]

باستان‌شناسان کوشیده‌اند مراحل مختلف ایجاد و خلق بنای یادبود بیستون، از طرح اولیه تا شکل نهائیش، را مشخص کنند.[۴] از بررسیهای آنها چنین مشخص شده که کتیبهٔ بیستون، برخلاف کتیبه‌های بعدی داریوش، بنا نبوده که از همان آغاز سه‌زبانه باشد. حتی محتمل است که در آغاز نقش‌برجسته‌ای در نظر داشته‌اند بدون کتیبه. در هر حال، روایت عیلامی، که زبان ادبی و رسمی دربار هخامنشیان بود، می‌بایست مقدم بر دو روایت دیگر بوده باشد. روایت بعدی روایت بابلی بود. از زمان تصرف بابل به دست کورش دوم در سال ۵۳۹ ق.م.، هخامنشیان سلطه‌شان را بر بابل توسعه دادند و روایت بابلی کوششی در جهت تضمین استمرار این سلطهٔ سیاسی بود. ۴۱۴ سطرِ روایت فارسی باستان، نوشته شده در پنج ستون، در پایان افزوده شد که ترجمهٔ مجددی از روایت عیلامی بود. باری، بدون شک، داریوش باید متن اصلی را به زبان فارسی باستان تقریر کرده باشد، چرا که نحو و واژگان دو متن عیلامی و بابلی متأثر از فارسی باستان است؛ ولی تنها فرض ترجمهٔ مجدد می‌تواند توجیهی برای اختلاف گاه و بیگاه با متن عیلامی باشد.[۵] ارتباط میان این چهار روایت ــ روایت چهارم آرامی است (به سطور قبلی

---

۱) رجوع شود به: Sims-Williams 1981a.

۲) رجوع شود به: Cowley 1923, pp. 248-271.

۳) رجوع شود به: Seidl 1976.

۴) برای مراجع رجوع شود به: Schmitt 1991, 18. برای بعضی دقایق دیگر رجوع شود به: Huyse 1999b. pp. 55-57؛ نیز رجوع شود به نظر لوکوک (1997, p.86) که نظر او اندکی متفاوت است. دربارهٔ تعداد حجّارانی که کتیبه را نوشته‌اند چیز زیادی به دست نیست؛ مع‌هذا رجوع شود به: Schmitt 1990b. pp. 23-28.

۵) برای جزئیات بیشتر رجوع شود به: Dandamaev 1976, pp. 78-83.

رجوع شود) ـ محل مباحثات بسیاری شده است، اما هیچ پژوهش قطعی و جامعی تا کنون به چاپ نرسیده است. مشخص است که متنهای عیلامی و فارسی باستان بسیار به هم نزدیکند، امّا متنهای آرامی و بابلی در شماری جزئیات موافق با هم و متفاوت از دو متن دیگرند.[۱]

اهمیّت تاریخی کتیبهٔ بیستون معلوم است، اما نباید فراموش کرد که داریوش به جهت مشروعیت‌بخشی به اعمالش و به‌ویژه تصرف مقام سلطنت هخامنشی زیر فشار بسیاری قرار داشت. از این رو نمی‌توان سخنان او را آنچنان که گفته شده، پذیرفت.[۲] از نظرگاه ادبی هم کتیبه به همان اندازه قابل توجه است، زیرا تنها کتیبهٔ هخامنشی است که تا حدی ویژگی روایی دارد.[۳] سبک تکریری و مبتداسازیِ (topicalisation) این کتیبه با ذکر تنها یک جملهٔ اسمی و توضیح آن در یک جملهٔ موصولی (مثل «اینها (هستند) نُه شاهی که من در این نبردها اسیر کردم»؛ کتیبهٔ بیستون، ستون ۴:۳۲)[۴]، و استفاده از جملات قالبی مثل «به لطف اهوره‌مزدا» یا جملهٔ آغازین «داریوش شاه گوید» که مانند چند جملهٔ قالبی دیگر گرته‌برداری از کتیبه‌های اورارتویی است[۵]، احتمالاً ویژگی شفاهی بودن متن را تأیید می‌کند و حتی شاید اثرهایی از سنت حماسی ایرانی را در خود نشان بدهد.[۶] عده‌ای نیز برآنند که کتیبهٔ بیستون و چند کتیبهٔ دیگر هخامنشی، مثل DNa (به ادامهٔ مقاله رجوع شود)[۷]، منظوم هستند. اما هیچ‌یک از این آرا دست‌آخر قانع‌کننده نبوده است.[۸]

بیشتر کتیبه‌های هخامنشی در زمان داریوش اول (۵۲۲-۴۸۶ ق.م.) و خشیارشای اول (۴۸۶-۴۶۵ ق.م.) نوشته شده‌اند؛ اما از زمان اردشیر اول (۴۶۵-۴۲۴ ق.م.) تعداد این کتیبه‌ها به سرعت کاهش یافت. کتیبه‌های متأخر هخامنشی اغلب در خصوص

---

۱) رجوع شود به: Schmitt 1991, p. 19f.

۲) دربارهٔ ارزش تاریخی روایت داریوش رجوع شود به: Briant 1996, pp. 119-150.

۳) دربارهٔ ساختار روایی کتیبهٔ بیستون رجوع شود به: Mori 1995a.

۴) رجوع شود به: Schmitt 1990b, p. 40.

۵) رجوع شود به: Diakonof 1970, p. 120f؛ Dandamaev 1976, p. 50؛ Hoffmann 1976, p. 623.

۶) رجوع شود به: Harmatta 1982. برای تشابهات میان دو کتیبهٔ بیستون و کتیبهٔ شاهپور اول بر کعبهٔ زردشت، رجوع شود به ادامهٔ مقاله.

۷) رجوع شود به: Junker 1967.

۸) رجوع شود به: Dandamaev 1976, p. 84.

احداث بنا است و نکتهٔ بدیعی در بر ندارند، و تقریباً همه یک‌زبانه‌اند ــ به زبان فارسی باستان. اغلاط دستوری پیوسته افزایش می‌یابند و به‌ویژه در زمان اردشیر سوم (۳۵۹-۳۳۸ ق.م.) به کرات در کتیبه‌ها رخ می‌دهند.[۱]

کتیبه‌های[۲] مهم دیگر داریوش به شرح زیر است:

۱) دو کتیبهٔ داریوش در نقش رستم (DNb, DNa) ؛ هر دو کتیبه سه‌زبانه‌اند، بر آرامگاه داریوش در نقش رستم نقر شده‌اند و ظاهراً در زمان حیات داریوش نوشته شده‌اند.[۳] کتیبهٔ دوم به سبک و سیاق سیرالملوکهاست و ویژگیهای یک حاکم آرمانی را ترسیم می‌کند:

> داریوش شاه گوید: به لطف اهوره‌مزدا من چنانم که راستی را دوست هستم. ناراستی را دوست نیستم (...) راستی، آن خواست من است. مرد دروغزن را دوست نیستم.» (DNb 5-8, 11-13)

> آزموده‌ام، هم به دستها و هم به پاها. در مقام سوارکار، سوارکار خوبی هستم؛ در مقام کماندار، کماندار خوبی هستم چه پیاده و چه سواره. در مقام نیزه‌دار، نیزه‌دار خوبی هستم چه پیاده و چه سواره.» (DNb 40-45).

شباهتهای درخوری را میان کتیبه‌های نقش رستم داریوش و روایت کسنفون در تربیت کورش (*Cyropaedia* VIII, 7. 1-8) یافته‌اند.[۴] از سوی دیگر، مزارنوشته‌هایی را که استرابو و دیگر نویسندگان یونانی گفته‌اند بر آرامگاه داریوش خوانده‌اند، با اطمینان باید از مقولهٔ قصه‌پردازی دانست.[۵] مدتها چنین می‌پنداشتند که بندِ پایانی کتیبهٔ دوم نقش رستم (DNb) به لحاظ سبک و مضمون از دیگر کتیبه‌های فارسی باستان متفاوت است؛ اما اگر

---

۱) رجوع شود به: Schmitt 1991, p. 60; Briant 1996, p. 1049.

۲) مجموعهٔ کامل تازه‌ای از کتیبه‌های سه‌زبانهٔ هخامنشی وجود ندارد؛ اثر وایسباخ ([1968 =] 1911) اکنون قدیمی شده است و کنت (1953) فقط روایت فارسی باستان را آورده است. اثر مایرهوفر (1978) مکمل کتاب کنت و وایسباخ است که خود آن هم نیاز به تکمیل بیشتری دارد (Schmitt 1989b, p. 58). ترجمهٔ فرانسوی تازه‌ای از همهٔ روایات (به‌جز روایت مصری) کتیبه‌های هخامنشی را لوکوک (1997) فراهم آورده است.

۳) در خصوص این دو کتیبه اکنون رجوع شود به دو اثر تازهٔ اشمیت (2000b, pp. 24-44؛ 1999b). اثر اول شامل سطرهای پایانی کتیبهٔ DNb است.

۴) مثلاً رجوع شود به: Sancisi-Weerdenburg 1985, pp. 468-471.

۵) رجوع شود به: Schmitt 1988. pp. 26-30.

واژهٔ فارسی باستان marīka را به جای «بنده»، «مرد جوان»[1] ترجمه کنیم، این تفاوت و اختلاف برطرف خواهد شد. بنابراین، این بندِ پایانی به خوبی با سیاق اندرزی و تحذیری که در آن داریوش جانشینش را خطاب قرار می‌دهد، در سازگاری است.

۲) چهار کتیبهٔ یک‌زبانهٔ داریوش در تخت جمشید (DPd-g) که بر دیوار جنوبی ایوان تخت جمشید نوشته شده است. دو کتیبهٔ DPd و DPe به فارسی باستان و دو کتیبهٔ دیگر به عیلامی (DPf) و بابلی (DPg) است.

۳) دو کتیبهٔ سنگ‌بنای سه‌زبانهٔ داریوش در شوش (DSc، DSf) که صرفاً به صورت قطعات پراکندهٔ پرشمار باقی‌مانده است. از کتیبهٔ دوم، یعنی DSf که در خصوص احداث کاخ شوش است، چندین نسخه بر الواح گلی، سنگهای مرمر و آجر و جز آنها وجود دارد که همهٔ آنها در شوش یافت شده‌اند.

۴) کتیبهٔ سه‌زبانهٔ داریوش بر مجسمه‌اش (DSab)؛ مجسمه که از ابعاد معمولی آدمی بزرگ‌تر است، در شوش پیدا شده امّا مطابق روایت کتیبه از مصر آورده شده است. کتیبهٔ چهارمی به هیرگلیف، در سمت چپ جامهٔ داریوش، بر گره کمر و پایه‌ای که مجسمه بر آن قرار دارد، اضافه شده است و متن آن با سه روایت دیگر فرق دارد. در این کتیبه داریوش فرعون مصر علیا و سفلی خوانده شده است.

۵) کتیبهٔ سه‌زبانهٔ داریوش در سوئز (DZc) که بر روی ستون یادبودی از سنگ خارا (معروف به ستون شلوفه) کنده شده و بزرگ‌ترین کتیبه از سه کتیبهٔ ترعهٔ سوئز است. این کتیبه در کربیت (Karbet)، حدود ۱۳۰ کیلومتری سوئز، پیدا شده. موضوع آن حفر ترعهٔ سوئز است. روایت عیلامی آن بسیار آسیب‌دیده و روایت بابلی کاملاً از بین رفته است:

> داریوش شاه گوید: «من پارسی‌ام، از پارس مصر را گرفتم. من فرمان دادم این ترعه را از رودی به نام پیراوه (نیل) که در مصر جاری است تا دریایی که از پارس می‌آید، بکنند. پس همان گونه که من فرمان دادم این ترعه کنده شد و کشتیها از این ترعه از مصر به سوی پارس رفتند، آنچنان که خواست من بود» (DZc 7-12).

مخصوصاً هرودوت دربارهٔ شماری از کتیبه‌های میخی فارسی باستان از زمان داریوش

---

۱) این تعبیر رأی اخیر رودیگر اشمیت (1999b, pp. 129-131) است.

اشاراتی دارد؛ مثل کتیبه‌ای بر مجسمهٔ سوارهٔ داریوش (هرودوت، کتاب سوم، ۸۸، ۳) و یا کتیبهٔ ستون یادبودی در حاشیهٔ رودخانهٔ تئاروس (Tearos) در تراکیه (هرودوت، کتاب چهارم، ۹۱، ۱-۲). هیچ‌یک از این گزارشها موثق به نظر نمی‌رسد. شاید تنها استثنا این جملهٔ هرودوت (کتاب چهارم، ۸۷، ۱) باشد که می‌گوید داریوش دو ستون یادبود مرمری در تنگهٔ بسفر افراشت که ممکن است شامل فهرستی از کشورهایی بوده باشد که مشابه آن در چندین کتیبهٔ هخامنشی مثل DBI، DPe، DNa، DSe، DSm و XPh آمده است.[۱]

از زمان خشیارشا، پسر داریوش، چند کتیبهٔ مهم باقی مانده است؛ اگرچه تعداد کتیبه‌ها در دورهٔ خشیارشا نسبت به دورهٔ پدرش بسیار کمتر شده است. چند کتیبهٔ خشیارشا، جز در نام، با کتیبه‌های داریوش، مثل DE و XE، شبیه و همسانند. در کتیبه‌های دیگر هم خشیارشا در واژگان و عبارت‌پردازی به شدت متأثر از کتیبه‌های پدرش است. به همین دلیل اغلب خشیارشا را به عنوان یک شاه ضعیف، حرمسرایی و فاقد طبعی خلاق مورد سرزنش قرار می‌دهند. اما این تصویر منفی که در تواریخ مکرر آمده، عمدتاً بر پایهٔ منابع یونانی شکل گرفته است.[۲] این تصویر منفی اکنون نیاز به بازنگری دارد، زیرا خشیارشا با رونوشت واژه به واژهٔ کتیبه‌های پدرش در واقع مشروعیت خود را به عنوان جانشین پدر بر تخت شاهی تأیید می‌کند. مهم‌ترین کتیبه‌های خشیارشا به شرح زیر است:

۱) کتیبهٔ دوزبانهٔ فارسی باستان و عیلامی در تخت جمشید (XPf) که فرمان احداث بناست. چهار نسخه از تحریر فارسی باستان این کتیبه بر سنگ آهک از کاخ حرم پیدا شده که حاوی بعضی جزئیات است در خصوص جانشینی او:

> خشیارشا شاه گوید: «داریوش پسران دیگری نیز داشت؛ خواست اهوره‌مزدا بود که داریوش، پدرم، پس از خودش مرا بزرگ‌ترین کرد. هنگامی که پدرم داریوش از تخت شد [یا به جای خویش شد، یعنی مُرد]، به لطف اهوره‌مزدا من بر تخت پدر شاه شدم» (XPf 27-36).

۲) کتیبهٔ سه‌زبانهٔ «دیوان» خشیارشا (XPh) که در تخت جمشید پیدا شده است.

---

۱) رجوع شود به: Schmitt 1988, pp. 32-34.

۲) رجوع شود به: Briant 1996, p. 533.

موضوع این کتیبه در خصوص سرکوبی شورش پرستندگان دیوان و رواج مجدد آیین مزداست. دیرزمانی اعتقاد بر این بود که خشیارشا تلویحاً اشاره به ویرانی معابد آتن و بابل دارد، اما اکنون اعتقاد بر این است که بیان کتیبه بیانی است کلّی و مقصود از آن اشاره به یک واقعهٔ مشخص تاریخی نیست[۱]:

> در میان این کشورها، جایی بود که پیش از این دیوان را می‌پرستیدند. آنگاه، به لطف اهوره‌مزدا، من آن دیوکده را ویران کردم و گفتم که «دیوان پرستش نشوند!» آن جایی که پیش از این دیوان پرستش می‌شدند، من اهوره‌مزدا را ستایش کردم artāčā brazmaniya (به آیین درست؟) (XPh 35-41).

مشابهت میان این کتیبه و عبارتهایی از اوستا[۲] و تشابهات آن با کتیبه‌های کردیر در دورهٔ ساسانی را مدّتهاست که محققان متذکر شده‌اند (رجوع شود به ادامهٔ مقاله). کتیبهٔ XPh، برخلاف کتیبهٔ XPf، ناتمام به نظر می‌رسد و شماری اغلاط دستوری دارد. بنابراین گفته‌اند که این کتیبه عملاً هیچ‌گاه به عنوان کتیبهٔ رسمی و دولتی مورد توجه نبوده است.[۳]

۳) یک کتیبهٔ سه‌زبانه بر پایهٔ دو ستون در دروازهٔ کاخ داریوش در شوش (XSd).

۴) یک کتیبه از خشیارشا در تخت جمشید (XPl) که مشابه کتیبهٔ داریوش در نقش رستم (DNb) است. این کتیبه را در سال ۱۹۶۷ م. یک روستایی از سر اتفاق بر یک لوح سنگی در اطراف تخت جمشید پیدا کرد. میان این دو کتیبه به لحاظ دستور، لغات و املای کلمات اختلاف قابل ملاحظه‌ای دیده می‌شود.[۴] عمده اختلافْ نبود بندِ پایانیِ DNb در این کتیبه است.

از کتیبه‌های متأخرِ هخامنشیِ آنچه در اینجا شایستهٔ ذکر است، کتیبهٔ اردشیر دوم (۴۰۴-۳۹۵ق.م.) است در شوش (A^2Sa) که بر پایه‌های ستون نوشته شده است.

---

۱) برای بحث جامع رجوع شود به: Briant 1996, pp. 567-570.

۲) رجوع شود به: Schlerath 1968, pp. 188a and 198b. احتمال وجود نقل قولهای اوستایی در کتیبه‌های فارسی باستان را جدیداً شروو (1999a) بررسی کرده است.

۳) در خصوص این دیدگاه رجوع شود به: Schmitt 2000a.

۴) لوکوک (1997, p. 121f) این تفاوت را به نحو مناسبی فهرست کرده است. در خصوص رابطهٔ میان کتیبهٔ خشیارشا در تخت جمشید (XPl) و داریوش در نقش رستم (DNb) به تحقیقات اخیر رودیگر اشمیت (1996 and 1997b [1998]) رجوع شود.

اهمیت این کتیبه به جهت ذکر نام دو ایزد مهر و اناهیتا در کنار نام اهوره‌مزداست، که نخستین بار است که در کتیبه‌ها شاهد آن هستیم و احتمالاً نشانهٔ تغییر در تلقّی دینی شاهان هخامنشی است.[۱]

کتیبه‌های آرامی ـ ایرانی

در یک دولت چندقومیتی مثل هخامنشیان، استفاده از کتابت و زبان آرامی شیوهٔ ارتباطی مطلوب میان مردمانی بود که به زبانهای گوناگون سخن می‌گفتند. دبیران آرامی تقریباً آنچه را مورد نیاز بود برآورده می‌کردند، یعنی نامه‌ها را به یکی از زبانهای ایرانی تقریر می‌کردند و به آرامی تحریر. چون مخاطبْ نامه را دریافت می‌کرد، مجدداً آن را به زبان بومی (ایرانی) طرف مکاتبه قرائت می‌کردند.[۲] با فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی و ایجاد دولتهای کوچک مستقل، دبیران محلی، که خود از متکلمان زبان آرامی نبودند، بر جای دبیران آرامی نشستند و این روند جانشینی پیوسته رو در تزاید داشت. این دبیران اگرچه تعلیم‌دیده و آموختهٔ مدارس دبیری بودند، بر زبان آرامی تسلط کامل نداشتند و اگرچه استفاده از خط آرامی را ادامه دادند، به تدریج آغاز به وارد کردن واژگان ایرانی در این متون کردند تا این که سرانجام زبان کتابت کاملاً ایرانی شد.

با توجه به گسترش سریع زبان و خط آرامی، تعجب‌آور نیست که پارتیان، پارسیان، سغدیان و خوارزمیان در دورهٔ پس از هخامنشی از گونه‌های محلی خط آرامی برای نوشتن زبانشان استفاده کرده باشند (رجوع شود به ادامهٔ مقاله).[۳] اما به آسانی نمی‌توان گفت که تحول از آرامی مغلوط به ایرانی دقیقاً در چه زمانی در خط آرامی رخ داده است. در این خصوص، محور هم‌نشینی غیرآرامی بدون شک نشانهٔ معتبرتری است برای تشخیص ویژگی نحو ایرانی یک متن تا کاربرد صرف لغات ایرانی. شماری از کتیبه‌ها به

---

۱) در خصوص کتیبه‌های فارسی باستان در نقش رستم و تخت جمشید از زمان داریوش اول تا اردشیر سوم رجوع شود به: Schmitt 2000b.

۲) رجوع شود به: Schmitt 1993, p. 37f. که به بندی از کتاب عزرا (4.7) ارجاع کرده است.

۳) رجوع شود به: Delauney 1974, pp. 223-226; Sundermann 1985c, pp. 104-110 و به‌ویژه توصیف مفصّل شروو: Skjærvø 1996a.

خط آرامی هست که ظاهراً به زبان ایرانی نوشته شده‌اند. برای این قبیل کتیبه‌ها هلموت هومباخ اصطلاح «آرامی-ایرانی» را وضع کرده است.[۱]

در سمت راست ورودی آرامگاه داریوش در نقش رستم، کتیبه‌ای بسیار آسیب‌دیده وجود دارد در ۲۵ سطر به خط آرامی. بر اساس قرائت هنینگ[۲] که یک واژه از آن را slwk خوانده، کتیبه را به دورهٔ سلوکی نسبت داده‌اند. امّا این قرائت قابل اطمینان نیست و امکان بازبینی مجدد هم وجود ندارد. به‌علاوه وضع بدِ کتیبه نمی‌گذارد به قطعیت بگوییم که کتیبه به زبان آرامی است یا به فارسی میانهٔ آغازین.[۳] از متسختای (Mcxcṭa) ایبریه (آرمزی گرجستان) یک کتیبهٔ آرامگاهی دوزبانه از قرن دوم میلادی پیدا شده که از آنِ دختری به نام سیراپط (sērapiṭ) است. یک تحریر این کتیبه یونانی است اما تحریر دوم موضوع مناقشات بسیار بوده است که آن را چون گذشته آرامی بدانند یا پارتیِ آرامی‌نوشته، یعنی آرامی‌نویسی به زبان پارتی.[۴] در افغانستان امروزی (قندهار I-II، پل درونته، لَغمان I-II) تا تکسیلای پاکستان هم مجموعهٔ کوچکی از شش کتیبه از دوران آشوکا (حدود ۲۷۰-۲۳۲ ق.م.)، پادشاه سلسلهٔ مائوری، به دست آمده است. بخشی از این کتیبه‌ها دوزبانه است؛ اما متونی که به خط آرامی است ترجمهٔ تحت‌اللفظی تحریرهای یونانی نیست. چند عبارت از این کتیبه‌ها اندکی یادآور عبارتهایی از کتیبهٔ داریوش در بیستون است.[۵] این احتمال وجود دارد که این کتیبه‌ها به یک زبان ایرانی

---

۱) رجوع شود به: Humbach 1974. ۲) رجوع شود به: Henning 1958, p. 24.

۳) برای کامل‌ترین مباحث دربارهٔ این کتیبه، رجوع شود به: Frye 1982 و Boyce / Grenet 1991, pp. 118-120. به خلاف این کتیبه، یک کتیبهٔ کوچک مالکیتی بر یک ظرف نقره‌ای با مرصعی از طلا پیدا شده که شروو ([2000] 1997c) آن را چاپ کرده است. کتیبه متعلق است به اردشیر دوم از سلسلهٔ محلی پارس (نیمهٔ دوم قرن اول میلادی) و بدون تردید به زبان فارسی میانهٔ (آغازین) نوشته شده است و از این رو احتمالاً قدیمی‌ترین کتیبه به این زبان به شمار می‌آید. ترجمهٔ آن به شرح زیر است: «باشد که من نسبت به برادرمان، اردشیر شاه، از اعقاب دارایان خشنود باشم. این (ظرف) چکش‌کاری‌شدهٔ طلا و نقره (به وزن) ۵۰ استاتیر به شاهزاده وهیخ‌شهر (wahīxšahr) تعلق دارد.»

۴) برای تازه‌ترین پژوهش رجوع شود به: Skjærvø 1995a, p. 291. برای مباحث مفصّل نیز رجوع شود به: Grelot 1958. وی تعبیر «آرامی مغلوط» را مرجّح می‌داند.

۵) برای بررسی مختصر تازه‌ترین آثار دربارهٔ این کتیبه رجوع شود به: Schmitt 1994, p. 177f.؛ هومباخ (1979) در این باره پژوهشی مفصّل انجام داده است.

شرقی نوشته شده باشد[۱]، امّا اخیراً بار دیگر پیشنهاد کرده‌اند که نحو نامعمول این کتیبه‌های مکتوب به خط آرامی «به همان اندازه که ممکن است متأثر از اصل هندی باشد، به همان اندازه هم ممکن است ناشی از تأثیر کاتبی ایرانی باشد»[۲]. این احتمال وجود دارد که از خط آرامی برای نگارش زبان بلخی استفاده می‌شده، اما به آن یقینی نمی‌توان داشت. در طی حفاریهای فرانسویان در محوطهٔ باستانی یونانی‌مآب (هلنیستی) آی‌خانم یک سفال‌نوشته پیدا شده حاوی متنی اقتصادی و به خط آرامی، اما برخلاف آنچه زمانی گفته‌اند از هیچ یک از لغات باقی‌مانده نمی‌توان به‌قطع و یقین استنباط کرد که متن متنی است آرامی-بلخی[۳].

کتیبه‌های پارتی

منابع کتیبه‌ای به زبان پارتی از دورهٔ اشکانی بسیار اندک است. همچون دورهٔ سلوکی، کتیبه‌های مهم بیشتر به (آرامی و) یونانی نوشته شده‌اند، در ماد و ارمنیه (ارمنستان) و بین‌النهرین و خوزستان.[۴] زیرا شاهان اشکانی عادت داشتند حتی بر سکه‌های خود هم تا قرن اول ق.م. منحصراً از خط و زبان یونانی استفاده کنند. در این زمان بلاش اول (۵۱-۷۶/۸۰م.) آغاز کرد به نوشتن صورت مختصر نام خود به خط پارتی در کنار نوشته‌ای طولانی‌تر به یونانی. تا پایان قرن دوم میلادی این ویژگی مخفف‌نویسی ادامه داشت تا این که در این زمان نام شاه پارتی به صورت کامل بر سکه‌ها ظاهر شد.[۵] از نیمهٔ دوم قرن نخست میلادی به بعد، الیمایی‌ها نیز از نوشته‌های سکه‌های پارتی استفاده کردند، که در آغاز همراه بود با نوشته‌های یونانی سکه‌های ارد اول و فرهاد. نیم قرن بعد، در زمان ارد دوم، نوشته‌های پارتی به‌کلّی جای نوشته‌های یونانی را گرفت.

از کتیبه‌های پارتی مربوط به خود دورهٔ اشکانی باید از دو کتیبهٔ صخره‌ای خُنگِ نوروزی در خوزستان از حدود سال ۱۴۰ ق.م. یاد کرد که همراهند با نقش‌برجسته‌هایی

---

۱) رجوع شود به: Schmitt 1994, p. 180.

۲) رجوع شود به: Skjærvø 1995a, p. 289.

۳) برای جزئیات بیشتر رجوع شود به: Schmitt 1994, p. 180f.

۴) بررسی مختصر این کتیبه‌ها را می‌توان در این آثار یافت: Huyse 1995 و Schmitt 1998, p. 195f.

۵) رجوع شود به: Alram 1986, p. 122 و Harmatta 1981b.

از «مهرداد [اول] شاهنشاه» و «کَبِنِشکیر، حاکم شوش»[۱]. بر یک کتیبهٔ سنگ مزار به تاریخ ۱۴ سپتامبر ۲۱۵ م. تصویری از اردوان چهارم آمده که حلقهٔ قدرت را به *هوساک (*خُوَساک؟)، دست‌نشانده‌اش در شوش، می‌دهد. ترجمهٔ کتیبه به شرح زیر است:

در سال ۴۶۲، ماه سپندارمذ، روز مهر (در زمان پادشاهی) اردوان شاهنشاه، پسر بلاش شاهنشاه، *هوساک، شهربان شوش، این ستون یادبود را ساخت.[۲]

چندین کتیبهٔ کوچک از درهٔ کال‌جنگال در نزدیکی بیرجند در جنوب خراسان پیدا شده است. هنینگ[۳] بر یکی از کتیبه‌ها نامجایِ gry'rthštr را خوانده است و بر همین اساس با حدس و گمان این کتیبه‌ها را مربوط به نیمهٔ نخست قرن سوم میلادی دانسته است (این مکان را به نام اردشیر بابکان دوباره نامگذاری کرده‌اند). در سرپل‌ذهاب در کردستان جنوبی [کرمانشاه امروزی] در امتداد جادهٔ کرمانشاه به بابل دو کتیبهٔ بدون تاریخ به همراه یک نقش برجسته وجود دارد که صحنهٔ اعطای قدرت را نشان می‌دهد. یک مرد سواره در حال دادن حلقه‌ای به فرد ایستاده است. بعدها ساسانیان از این بن‌مایه سود بردند. یکی از این کتیبه‌ها سواره را «گودرزشاه بزرگ، پسر گیو، شاه بزرگ» معرفی می‌کند. معلوم نیست که منظور گودرز اول (۹۱/۹۰-۸۱/۸۰ ق.م.) است یا گودرز دوم (۴۳/۴۴-۵۱م.).[۴]

مشهورترین کتیبه از عصر اشکانیان، کتیبهٔ دوزبانهٔ یونانی و پارتی است که بر روی رانهای یک مجسمهٔ کوچک هرکول نوشته شده است. این کتیبه در سال ۱۹۸۴ م. در سلوکیهٔ دجله پیدا شد.[۵] اگرچه در کتیبهٔ روی ران چپ تقریباً یک کلمهٔ پارتی هم وجود

---

۱) رجوع شود به: Harmatta 1981a.

۲) رجوع شود به: Henning 1952a, p. 176 [=1977, II, p. 384] and 1958, p. 40f; Skjærvø 1995a, p. 292f. در خصوص ساختار قالبی تاریخ‌نویسی در کتیبه‌های پارتی، فارسی میانهٔ ساسانی، سغدی و خوارزمی به صورت آرامی‌نویسی رجوع شود به Skjærvø, p. 292, n. 16.

3) Henning 1953 [=1977, II, pp. 409-413].

۴) رجوع شود به Gropp 1968 [در خصوص قرائت دیگری از این کتیبه رجوع شود به نصراله‌زاده، سیروس، بازنگری کتیبهٔ اشکانی سرپل‌ذهاب: گودرز گیو یا گودرز اردوان (زیر چاپ)/م.].

۵) اولین تصحیح را مدیون ابن‌الصالحی (1987 and [1986] 1984) هستیم. از پژوهشهای متعددی که دربارهٔ این کتیبه شده بعضی به متن پارتی بیشتر توجه کرده‌اند: Morano 1990, Lipiński 1993; Skjærvø 1995a. برای آثار دیگر که به اهمیّت تاریخی کتیبه پرداخته‌اند، رجوع شود به: Lipiński 1993, p.127, n.2.

ندارد و پر است از دگردیسیها (هتروگرامها)ی آرامی‌نوشت، اما شکی نیست که متن را باید پارتی دانست نه آرامی.[۱] ترجمهٔ تحریر پارتی کتیبه چنین است:

[در سال ...] بلاش ارشک شاهنشاه، پسر مهرداد شاه در میشان با مهرداد شاه، پسر پاکُر شاهنشاه، جنگید. او مهرداد شاه را از آنجا بیرون راند؛ همهٔ میشان را گرفت. این پیکر ایزد بهرام [بهرام یغ] را که از میشان آورد، (آن را) به عنوان *فدیه (یا نشان پیروزی[۲]) در معبد تیر قرار داد.

به لطف تحریر یونانی بر روی ران سمت راست مجسمه، می‌توان تاریخ ۱۵۱ م. (۴۶۲ سلوکی) را بازسازی کرد. این متن کوتاه به لحاظ ادبی اهمیتی اندک دارد. اهمیت اصلی آن در این است که نام خدایان یونانی هرکول و آپولون به پارتی، به بهرام و تیر ترجمه شده است. این کتیبه به‌روشنی نشان می‌دهد که میشان، که منطقه‌ای مهم به لحاظ راهبردی و اقتصادی بوده، از زمان حملهٔ ترایانوس در سال ۱۱۷ م. و مذاکرات جانشین او هادریانوس تا پیروزی بلاش چهارم (۱۴۷/۱۴۸-۱۹۱/۱۹۲ م.)، که کتیبهٔ حاضر یادبود پیروزی اوست، مستقل از حکومت پارت بوده است.[۳]

بسیاری از کتیبه‌های پارتی نه در این دوره که به روزگار ساسانیان آغازین نوشته شده است؛ دوره‌ای که شاهان نخستین ساسانی، از اردشیر اول (۲۲۴-۲۴۰ م.) تا نرسی (۲۹۲-۳۰۲ م.)، کتیبه‌هایشان را فقط به فارسی میانه نمی‌نگاشتند، بلکه تحریری پارتی و گاه یونانی هم بدان می‌افزودند. امّا پیش از بحث دربارهٔ اسناد پارتی دورهٔ ساسانی ضروری است به ایجاز در خصوص سفالینه‌های نسا، در عشق‌آباد حالیه در مرز جنوبی ترکمنستان، و پوست‌نوشته‌های اورامان در کردستان جنوبی و پوست‌نوشته‌ها و پاپیروس‌های دورا-اروپوس سخنی بگوییم.

باستان‌شناسان شوروی در سال ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۱ م. در نسا حدود ۲۰۰۰ سفالینه به همراه ۲۷۵۸ نوشتهٔ بایگانی به دست آوردند که از آن میان تاکنون ۱۴۴۹ قطعه، به

---

۱) آرامی بودن آن را لیپینسکی (Lipiński 1993, pp. 127-134) پیشنهاد کرده، اما دیگران به درستی این نظر را رد کرده‌اند؛ مثلاً رجوع شود به: F. de Blois, *Ibid*, p. 134.

۲) برای قرائت و معنای محتمل این واژه رجوع شود به: Morano 1995, p. 233f. و رجوع شود به نظر متفاوتِ شروو: Skjærvø 1997, p. 184, n. 55.

۳) رجوع شود به: Wiesehöfer 1994, p. 170.

صورت حرف‌نویسی و ترجمه و چاپ عکسی، منتشر شده است. این سفال‌نوشته‌ها از قرن نخست پیش از میلاد (حدود ۱۰۰ تا ۲۹ ق.م.، اغلب بین سالهای ۷۷ تا ۶۶ ق.م.) هستند. مضمون این سفال‌نوشته‌ها ضبط محموله‌های شرابی است که از تاکستانهای محلی به کاخهای سلطنتی می‌آمده یا توزیع مواد غذایی مقامات درباری.[۱] مضامین این اسناد بسیار یکنواخت و عمدهٔ اهمیت آنها از جهت نامهای خاص است. ترجمهٔ یکی از این سفال‌نوشته‌های نسبتاً بلند چنین است:

> در این خُم از مهردادکان، از یک اوزبری، تاکستان، ۱۷ مَر شراب. در سال ۱۸۲ [اشکانی، برابر ۶۶ق.م.] تحویل داده شد، امتنوکِ شرابدار آورده. در این خم باز شد و درون خم دیگر ریخته شد؛ ۳ مَر شراب. اضافه شد به همین خم از باقی‌مانده، ۱۶ مَر شراب، که مهربوزَنِ شرابدار آورد. ترش شده.

این اسناد از نظر ویژگیهای خطی (خط‌شناسی) و زبانی نیز حائز اهمیتند؛ چراکه خط این سفال‌نوشته‌ها هنوز نزدیک به خط آرامی شاهنشاهی است[۲] و سفال‌نوشته‌ها ما را قادر می‌سازند به بررسی مرحلهٔ گذار از آرامی محض به هزوارش‌نویسی پارتی (آرامی‌نویسی پارتی). اگرچه لغات ایرانی در آن هنوز اندک است، اما شکی نیست که زبان این سفال‌نوشته‌ها پارتی است، زیرا در این نوشته‌ها شماری ویژگیهاست که به وضوح غیرآرامی است.[۳] دو سفال‌نوشتهٔ دیگر از نیمهٔ نخست قرن اول ق.م. در شهر قومس، به احتمال همان هکاتوم پولُس، به دست آمده است.[۴] چند کتیبهٔ کوتاه بر ظروف و چند متن پیشگویانه هم در نیپور عراق، کوشه‌تپه و مرو در ترکمنستان پیدا شده است.[۵]

سه پوست‌نوشتهٔ اورامان (بنچاق اورامان) که اتفاقی در سال ۱۹۱۰م. توسط یک روستایی در غاری در کوهِ سالان پیدا شد، در سال ۱۹۱۳م. به لندن برده شدند و هم‌اکنون در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شوند. دو قطعه از این اسناد به یونانی است، به تاریخ سلوکی برابر ۸۸ق.م. و ۲۲/۲۱ق.م. ناقص‌ترین این سه پوست‌نوشته (۱۵×۹/۵

---

۱) رجوع شود به: Dyakonov / Livshits 1960; Diakonoff / Livshits 1976-1979; Livshits 1977.

2) Diakonoff / Livshits 1977 (1976-1979), p. 61 no. 644.

۳) استدلالات وینیکوف (Vinnikov 1954) در تفسیر آرامی این اسناد را هنینگ (Henning 1958, p. 27f) و شروو (Skjærvø 1995a, p. 290f) به‌درستی رد کرده‌اند.

۴) رجوع شود به: Bivar 1970 and 1981.

۵) رجوع شود به: Rastorgueva / Malchanova 1981, p. 150.

سانتی‌متر) در واقع بخشی از یک سند بسیار بزرگ‌تر است. این سند به پارتی[۱] نوشته شده و دارای تاریخ احتمالاً اشکانی «خرداد سال ۳۰۰» برابر با ژانویه- فوریهٔ ۵۳م.؟ است.[۲] تحریر یونانی در خصوص فروش نیمی از تاکستان دادبکان (Dādbakān) از روستای کوپانیس (Kop(h)anis) است؛ و روایت پارتی در خصوص نصف تاکستان اَسمَک (Asmak) است که شخصی به نام پاتَسْپَک (Pātaspak)، پسر تیرین (Tīrēn)، به ۶۵ درهم به اویل (Awīl)، پسر بَشنین (Bašnīn)، فروخته است. بر این اسناد فروش نام شاهدها هم آمده است. بر پشت یکی از دو سند یونانی که قدیمی‌تر است چند سطر بسیار محو دیده می‌شود، احتمالاً به همان خط پوست‌نوشتهٔ پارتی و متضمن نام شاهدها.

مابقی اسناد پارتی از دورهٔ ساسانی است[۳]، از جمله دو کتیبه در دورا در معبد زئوس مگیستوس از دورهٔ تصرف این منطقه به دست ساسانیان به سال ۲۵۵ م.؛ چند سفال‌نوشتهٔ دیگر از دورا[۴] و سطرهای آغازین یک نامه با موضوع تجارت به زبان پارتی بر پوست[۵]. جملات قالبی سلام و درود آغازینِ نامه‌ها بسیار یادآور ساختار مشابه در نامه‌های اداری هخامنشی است که خود دلیلی است بر محافظه‌کاری دبیران پارتی.[۶]

کتیبه‌های فارسی میانه

مرگ اردوان در هنگامهٔ نبرد با اردشیر در آوریل ۲۲۴م. پایانی بود بر پانصد سال حکومت اشکانیان در ایران. از این زمان به بعد خداوندگاران آل‌ساسان بر سرزمینهای

---

۱) هنینگ (1958, pp. 28-30) و شروو (1995a, p. 290) در این باره بحث کرده‌اند که زبان سند پارتی است و نه آرامی. شروو ترجمهٔ انگلیسی کاملی هم از متن آورده که در بعضی جزئیات با ترجمهٔ هنینگ تفاوت دارد.

۲) رجوع شود به: Henning 1958, p. 29 with n. 3 و نیز Boyce 1983, p. 1152, n. 6. خلاف رأی مکنزی (1989a) و ویزهوفر (1994, p. 168) که به تاریخ ۳۳م. قائلند.

۳) همچنین رجوع شود به دو سنگ‌نگارهٔ پارتی در شمال پاکستان در اثر سیمز ویلیامز: Sims-Williams 1992 (1989-1992), p. 27.

۴) رجوع شود به: Harmatta 1958, Henning 1958, p. 42 و برای عکسهای آن رجوع شود به: Frye 1968. برای تازه‌ترین تفسیر تاریخی از این اسناد رجوع شود به: Grenet 1988, p. 136f.

۵) رجوع شود به: Harmatta 1957 و Frye 1968.

۶) رجوع شود به: Boyce 1983, p. 1154.

پیشین اشکانیان حاکم شدند. خاندان ساسان اول‌بار در مقام حاکمان محلی استخر در نزدیکی تخت جمشید در برابر شاهکان جنوب غربی ایران قد برافراشتند. اینان برای کسب مشروعیت در قدرت نیازمند به مستمسکی بودند. یک وسیله برای تحقق مقصود کلام مکتوب کتیبه‌ها بود. نخستین کتیبهٔ شاهی عصر ساسانی کتیبهٔ سه‌زبانهٔ اردشیر اول در نقش‌رستم است که فقط نام و القاب و تبار او را بر خود دارد:

این پیکر خداوندگار مزداپرست اردشیر شاهنشاه ایران که تبار (چهر)/ ذریه[1] از یزدان دارد، پسر خداوندگار بابک شاه.

همراه با این کتیبه، کتیبهٔ دیگری بر روی شکم اسب در معرفی اهوره‌مزداست (ANRm-b) که عبارت مختصر «این پیکر اورمزد خدای است» (در روایت یونانی به جای اورمزد، زئوس آمده) را در بر دارد. در صحنهٔ نقش برجسته، اردشیر در حال گرفتن حلقهٔ قدرت از اورمزد است و در زیر سم اسب اردشیر پیکر اردوان چهارم فروافتاده است.

این دو کتیبه نخستین کتیبه‌های سلطنتی ساسانیند.[2] دیگر کتیبه‌های نخستینِ ساسانی از این قرارند:

۱) کتیبهٔ کوتاه سه‌زبانهٔ شاهپورِ اول (۲۴۱-۲۷۲ م) در نقش رجب که اساساً شامل نام و القاب شاهپور است. مشابه این کتیبه، کتیبهٔ نرسی (۲۹۳-۳۰۲م.) در بیشاپور (NVŠ) و کتیبه‌های شاهپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م.) و شاهپور سوم (۳۸۳-۳۸۸م.) در تاق بستان (ŠTBn-I/II) است.

۲) کتیبهٔ سه‌زبانهٔ عظیم شاهپور اول در کعبهٔ زردشت (ŠKZ) که روستُوتسف در سال ۱۹۴۳ آن را «کارنامهٔ بزرگ شاهپور»[3] نامید. این کتیبه احتمالاً حدود سالهای ۲۶۰ تا ۲۶۲ م. نوشته شده است.[4]

---

۱) برای فهم بهتر از معنای دوگانهٔ لغت «چِهر» رجوع شود به: Sundermann 1988a.

۲) این کتیبه‌ها در اثر باک (Back 1978) جمع است؛ اگرچه این اثر از بسیاری جهات رضایت‌بخش نیست.

۳) مثلاً رجوع شود به: Honigmann / Maricq 1953 and Maricq 1958b.

۴) رجوع شود به: Huyse 1998, p. 111f. برای جزئیات بیشتر در خصوص کتیبهٔ شاهپور بر کعبهٔ زردشت رجوع شود به: Huyse 1999a.

۳) دو کتیبهٔ شاهپور اول در حاجی‌آباد (ŠH) و تنگ براق (ŠTBq) که روایتی مشابه را بازگو می‌کنند.

۴) کتیبهٔ شاهپور بر روی ستونی در بیشاپور (ŠVŠ).

۵) کتیبهٔ نرسی در پایکلی (NPi).

تحریر فارسی میانهٔ کتیبهٔ شاهپور در کعبهٔ زردشت در زمان حفاریهای هیأت باستان‌شناسی مؤسسهٔ شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو در ژوئن ۱۹۳۶ بر دیوار شرقی و درست بر بالای کتیبهٔ کردیر به پیدایی آمد. بخش بالای کتیبه بسیار آسیب‌دیده است. تحریر پارتی و یونانی سه سال بعد، در ژوئن ۱۹۳۹، بر دیوارهای غربی و جنوبی بنا کشف شدند. به سبب اهمیت بسیار زیاد این کتیبه برای تاریخ نظامی و سیاسی و اداری و دینی اولین شاهان ساسانی یک تصحیح اولیه از روایت فارسی میانه خیلی زود پس از کشف به دست یک سامی‌شناس به نام مارتین اشپرنگلینگ[۱] چاپ شد. به جهت اولین تصحیح دو تحریر دیگر[۲] هم ما مدیون او هستیم.

شاهپور در این کتیبه پس از معرفی کوتاه خود، شجره و استانهای تابعهٔ شاهنشاهیش را نام می‌برد. سپس ذکر سه پیروزیش بر سه امپراتور روم و تأسیس آتشهای مقدس و خیرات برای روان خود و دیگر اعضای خاندان سلطنتی و درباریانش را می‌آورد. این کتیبه، که به‌واقع وصیت‌نامهٔ سیاسی شاهپور است، با خواست شاهنشاه مبنی بر پیروی از آنچه او انجام داده پایان می‌یابد. این عبارت قالبی پایانی کتیبه در کتیبه‌های دیگر ساسانی و هخامنشی هم آشناست (قس: کتیبهٔ کردیر در کعبهٔ زردشت، ۱۸ و بعد؛ کتیبهٔ بیستون، ستون چهارم، ۷۲-۷۶؛ کتیبهٔ دیوان خشیارشا، ۴۶-۵۶).[۳] این کتیبه از نظر ادبی چیز درخوری ندارد. عبارات روایی بسیار اندکشمارند، چرا که قدرت شاهنشاه را در فهرست بلند سرزمینها، فتوحات و ایجاد بناها و تأسیس آتشگاهها بهتر و مؤثرتر می‌شود نشان داد.

شجرهٔ شاهپور اول بسط شجرهٔ پدرش اردشیر است. مقایسهٔ این شجره با شجرهٔ داریوش اول (به صفحات قبل رجوع شود) به‌ویژه از جهت تغییر نگرش ساسانیان نسبت

---

۱) رجوع شود به: Sprengling 1936-37 and 1937.

۲) رجوع شود به: Sprengling 1940.

۳) رجوع شود به: Skjærvø 1985, p. 600f.

به ایزدان قابل توجه است:

من خداوندگار مزداپرست، شاهپور، شاهنشاه ایران و انیران که چهر از یزدان (دارد)، پسر خداوندگار مزداپرست، اردشیر، شاهنشاه ایران که چهر از یزدان (دارد)، نوهٔ خداوندگار بابک‌شاه. فرمانروای ایرانشهرم و دارم شهرهای پارس و ...» (فارس میانه: ۱ و بعد؛ پارتی: ۱؛ یونانی: ۱ و بعد).

به تألیف کتیبه توجه بسیار شده است. نقطهٔ اوج روایت کتیبه که اهمیت بسیار دارد، نبردهای پیروزمندانهٔ شاهپور با رومیان است. نبرد اول که در سال ۲۴۴ به مرگ گردیانوس انجامید فقط در چند سطر وصف شده، امّا نبرد دوم که فیلیپ عرب را به معاهده‌ای ننگین مجبور ساخت، دو برابر نبرد نخست و نبرد سوم که منجر به اسارت والرین به سال ۲۶۰ شد دو برابر نبرد دوم است. چارچوب تألیفی کتیبه مشخصاً ریشه در یک سنّت کهن دارد که به آسانی با مقایسه با کتیبهٔ داریوش در بیستون می‌توان بدان پی برد. داریوش اول و شاهپور اول تنها شاهانیند که خود را با عبارت مشابه «فلانی، پسر فلانی، نوهٔ فلان کس»[1] معرفی کرده‌اند؛ به‌علاوه، ساختار روایی هر دو کتیبه به‌واسطهٔ تکرار بعضی مضامین مکرّر با ترتیبی کاملاً یکسان از یک الگوی یکسان پیروی می‌کنند؛ نظیر این مضمون[2]:

داریوش شاه گوید: «به خواست اهوره‌مزدا، چیزهای دیگری هم هست که من کرده‌ام و در این کتیبه نوشته نشده است. به این دلیل نوشته نشد که مبادا آن کس که کتیبه را پس از این بخواند، به چشم او آنچه من کردم بسیار زیاد آید. مبادا که آن را باور نکند و آن را دروغ بپندارد.» (بیستون، ۴: ۴۵-۵۰).

و نیز بسیاری کشور دیگر می‌خواستیم (و به دست آوردیم) و بسیار نام‌آوری و دلیری کردیم که اینجا ننوشتیم؛ اما این چند تا را از این روی فرمودیم نوشتن که کسی که پس از من باشد، این نام و دلیری و فرمانروایی ما را بداند.» (کتیبهٔ شاهپور، فارسی میانه: ۲۱ و بعد؛ پارتی: ۱۶ و بعد؛ یونانی: ۳۶ و بعد).

برخی از جملات قالبی کتیبهٔ شاهپور در کعبهٔ زردشت مثل «سرزمینهای پیرامونی

---

۱) رجوع شود به: Huyse 1990 [1992], p. 181.

۲) رجوع شود به: Huyse 1990 [1992], p. 182. بی‌سبب نیست که گرشویچ (1970, p. vlii) کتیبهٔ شاهپور را «کتیبهٔ بیستون ساسانی» است.

[هرآنچه که پیرامون کشور آشور بود] همه را در آتش سوختیم و ویران و غارت کردیم.»[۱] (فارسی میانه: ۶؛ پارتی: ۵؛ یونانی: ۱۱ و بعد) حتی مشابه با ساختار کتیبه‌های سلطنتی آشوری است؛ نیز سنّت ثبت وقایع سال نخست پادشاهی (قس: بیستون، ستون چهارم: ۲-۵؛ شاهپور در کعبهٔ زردشت، فارسی میانه: ۲؛ پارتی: ۳؛ یونانی: ۶ و کتیبهٔ رباطک: ۴ (رجوع شود به ادامهٔ مقاله)) سنّتی آشنا در منابع آشوری است.[۲] همچون منابع آشوری، رسم نبود که در کتیبه‌ها به شکست در جنگ اشاره کنند. در کتیبهٔ شاهپور اول هم شکست او از رومیان در نزدیکی رأس‌العین در بهار ۲۴۳ م. انعکاسی نیافته است.[۳]

کتیبهٔ شاهپور در کعبهٔ زردشت، همچون بعضی دیگر از کتیبه‌های سه‌زبانهٔ شاهان نخستین ساسانی، به سه روایت فارسی میانه و پارتی و یونانی نوشته شده است. به‌مانند کتیبهٔ داریوش در بیستون، شاهپور هم از زبان سلسله‌های پیش از خود استفاده کرده است. امّا روایت فارسی میانه مهم‌ترین روایت و در واقع گویا تنها روایتی است که پیش از نقر به جهت اطمینان از صحت آن مورد بازنگری قرار گرفته است. متن یونانی، علی‌الخصوص، شماری اغلاط ترجمه‌ای دارد که کاتب یونانی مرتکب شده است و دلیل آن فقط دانش اندک کاتب از زبانهای ایرانی میانه بوده است. روایتهای فارسی میانه و پارتی مطمئناً به هدف تبلیغاتی و در اثبات و تأیید حاکمیت سلسلهٔ تازهٔ ساسانی نوشته شده است؛ اما متن یونانی، بیش از آنکه برای رومیان شکست‌خورده باشد، یک متن نمونه (metatesto)[۴] است برای جهانی کردن گفتار شاهپور به زبان میانجی جهان آن زمان.[۵]

شاهپور دو کتیبه هم در حاجی‌آباد (ŠH) و تنگ بُراق (ŠTBq) دارد با موضوعی مشابه، یعنی مفاخرهٔ او در تیراندازی.[۶] کتیبهٔ تنگِ بُراق را گِردگروپ به سال ۱۹۵۶ م. یافت [به عبارت بهتر بدو رهنمون شد. م]، اما کتیبهٔ حاجی‌آباد از مدتها قبل شناخته شده

---

۱) برای مقایسه با روایت مشابه آشوری رجوع شود به: Olmested 1942, p. 403.

۲) برای ذکر مثالهایی از کتیبه‌های سلطنتی آشوری رجوع شود به: Tadmor 1981, pp. 14-21.

۳) رجوع شود به: Ahn 1992, p. 300f. ۴) واضع این اصطلاح مانچینی (1988, p. 93) است.

۵) برای دیدگاهی متفاوت رجوع شود به: Rubin 2002.

۶) رونوشتهای دیگری از این کتیبه بر مواد دیگری به دست آمده که همه تقلبی هستند. در خصوص این موضوع حساس رجوع شود به: [1992] Skjærvø 1990 [1992] and Shaked 1990a.

بود. آنتوان ایزاک سیلوستر دوساسی[۱] در اثر مشهورش *Memoires sur les diverses antiquités de la Perse*, 1973, Paris نخستین بار از طریق این کتیبه توانست خط فارسی میانهٔ کتیبه‌ای را رمزگشایی کند. مضمون این کتیبه مسابقهٔ تیراندازی میان شاه و درباریانش است. حاضران در این مسابقه در جایی مقرر ایستاده‌اند و از آنجا تیر می‌اندازند تا ببینند تیرشان تا کجا می‌رسد. در نقطه‌ای که تیر شاه فرود آمده کتیبه‌ای نگاشته‌اند. روایت این دو کتیبه کاملاً همسان نیست: در کتیبهٔ تنگِ بُراق صرفاً روایت تیراندازی شاه آمده، اما در کتیبهٔ حاجی‌آباد شاهنشاه دیگران را به تیراندازی می‌خواند تا نصاب قبلی را بالا ببرد. نزدیک دو روایت فارسی میانه و پارتی، برای نوشتن دو روایت دیگر در غار حاجی‌آباد دو جای دیگر تعبیه شده؛ از همین روی هنینگ زمانی معتقد شد که شاهپور در واقع می‌خواسته این کتیبه را در چهار تحریر مکتوب کند.[۲] آندرئاس بر آن بود که هفت سطر پایانی کتیبهٔ تنگِ بُراق موزون به وزن هشت هجایی است.[۳]

ساختار طبقاتی اشرافی ساسانی را هم به‌واسطهٔ این کتیبه می‌توان شناخت که عبارت است از:

ـ شهریاران (شاهان محلی و پسران شاهنشاه که بخشهای مهم قلمرو شاهنشاهی به اینان سپرده شده بود)،

ـ واسپوهرگان (معادل «پرنس»ها، یعنی اعضای خاندان ساسانی که نسب مستقیم از شاهنشاه نداشتند)،

ـ بزرگان (رؤسای مهم‌ترین خاندانهای اشرافی مثل سورین، وراز و کارن)،

ـ آزادان که شامل اشراف دیگر بودند.

این ساختار اجتماعی را کتیبهٔ نرسی در پایکلی نیز تأیید می‌کند.

در بیشاپور افسای دبیر اهل حرّان از اموال خویش کتیبه‌ای بر یک ستون به افتخار شاهپور اول نگاشت (ŠVŠ). شاهنشاه هم از روی سخاوت بدو پاداش «زر و سیم و بنده و کنیز و باغ و خواسته» داد. تاریخ مذکور در این کتیبه («در ماه فروردین از سال ۵۸، در

---

۱) دربارهٔ مطالعات اولیهٔ کتیبه‌های ساسانی، رجوع شود به: Drouin 1898.

2) Henning 1958. p. 44.

3) Andreas apud Christensen 1936, p. 46.

سال ۴۰ آتش اردشیر در سال ۲۴ آتش شاهپور») چون به مسألهٔ گاهشماری نخستین شاهان ساسانی کمک می‌کند، حائز اهمیت بسیار است.

از دیگر کتیبه‌های سلطنتی مهم دورهٔ ساسانی، کتیبهٔ نرسی در نزدیکی گذرگاه پایکلی بر سر راه بغداد به آذربایجان است.[۱] این کتیبه بر برجی به ابعاد ۱۰×۱۰ متر نوشته شده بوده و چهار نیم‌تنهٔ بزرگ نرسی بر آن تصویر شده است. نخستین غربی که از این محوطه دیدن کرد سر هنری راولینسون، کاردار بریتانیا در بغداد، بود به‌سال ۱۸۴۴م.. وی توانست از ۳۲ قطعه از مجموع قطعات ـ که حدس می‌زنند ۲۲۰ تا ۲۴۰ قطعه است ـ طرح کلی تهیّه کند. اما در سال ۱۹۴۱ م. بود که باستان‌شناسِ آلمانی، ارنست هرتسفلد، متوجه شد که این قطعات ظاهراً دو تحریر از یک کتیبه‌اند: یکی تحریر فارسی میانه در ۴۶ سطر بر دیوار غربی برج و دیگری تحریر پارتی در ۴۲ سطر بر دیوار شرقی. هرتسفلد در چاپ نهایی کتابش به سال ۱۹۲۴ م. سی قطعه‌ای را که در حفاری فصل قبل به دست آورده بود در متن کتاب نیاورد. هنینگ بسیاری از اشتباهات هرتسفلد را تصحیح کرد[۲] و فرای هم که بخشی از مواد چاپ‌نشدهٔ هرتسفلد را در اختیار داشت این تصحیحات را تأیید کرد.[۳] ولی پیشرفت چشمگیر در قرائت این کتیبه در سال ۱۹۷۱ م. میسّر شد که فولکر پوپ توانست ده قطعهٔ منتشرنشدهٔ قبلی را عکس‌برداری کند.[۴]

نرسی در این کتیبه، پس از یک مقدمهٔ کوتاه، شجره‌اش را به شیوهٔ مرسومِ نیاکانش آورده و سپس ظاهراً دلایل نویساندن کتیبه را نوشته است. پس از آن بخش اصلی کتیبه آغاز می‌شود. این بخش گزارشی است از حوادث پس از مرگ بهرام دوم (۲۷۶-۲۹۳ م.)، شاهنشاه وقت ایران، تا دیدار نرسی با بزرگان در پایکلی؛ شرحی از کارهای بهرام سوم شاه سکاها و پسر بهرام دوم که با کمک وهنام به قدرت رسید؛ تسلیم شدن بهرام سوم و مجازات وهنام و دیگر شورشیان، مکاتبهٔ نرسی و بزرگان ساسانی دربارهٔ جانشینی و پذیرش نرسی برای تخت سلطنت که لااقل به قول کتیبه، مو به مو نقل

---

۱) اکنون پژوهش معتبر دربارهٔ این کتیبه پژوهشِ هومباخ و شروو (Humbach / Skjærvø 1978-83) است که در بخش سوم آن (3.2, pp. 7-9) می‌توان بررسی مفصّلی از پژوهشهای پیشین را یافت.

۲) رجوع شود به: Henning 1952b [= 1977, II, pp. 387-408].

۳) رجوع شود به: Frye 1957.

۴) رجوع شود به: Popp / Humbach 1973.

می‌شود.[۱] نامهٔ مهم و اصلی اشراف ساسانی که نرسی را متقاعد به پذیرش سلطنت کرد، چنین است (بندهای ۸۷-۸۹)[۲]:

> اگر می‌دانستیم که از میان [شهریاران و؟] همهٔ ویسپوهران یا در ایرانشهر و همهٔ کشور کسی هست [که مناسب‌تر باشد برای؟] فرمانروایی نسبت به شما خدایگان [پس او شاه می‌شد؟]. اما می‌دانیم که چنین کسی نیست(؟) شما خداوندگار بزرگ‌ترین و بهترینید و خداونگاری کشور (= فرمانروایی) سزاوار (شماست؟) و به شما بیش از همه می‌برازد. [سزاست برای] شما خداوندگار که بر تخت سلطنت [...؟] بنشینید، که ایزدان عطا کرده‌اند و شما بشوید [...] و نگاه دارید و حکم رانید تا زمان فرشگرد و به فره و شهریاری خویش شادمان باشید.» (پایکلی، فارسی میانه: ۴۲-۴۳؛ پارتی: ۳۹-۴۰).

کتیبه با ذکر نام شماری از شاهانی که شاهنشاهی نرسی را پذیرفته‌اند به پایان می‌رسد. از این سند می‌توان دریافت کرد که محل برپایی کتیبه، در مرز عراق و کردستان، اتفاقی انتخاب نشده، چرا که نرسی در این مکان با بزرگان ساسانی ملاقات کرده است. همچنین زبان کتیبه نیز اتفاقی انتخاب نشده. چون موضوع کتیبه تماماً مربوط به اوضاع داخلی ایران است، نیازی به افزودن روایت یونانی نبوده، اما چون مکرّراً از پارسیان و پارتیان در کنار هم نام برده شده، افزودن یک روایت پارتی ضروری بوده است (بندهای ۵، ۱۰، ۱۶، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۸۳، ۸۶).

وضع بدِ کتیبه اجازهٔ مطالعهٔ جزئیات را نمی‌دهد. اما می‌توان از آن در همین وضع فعلی هم بعضی مطالب جالب تاریخی به دست آورد؛ مثلاً کردیر، موبد بزرگ و معروف که به شهادت کتیبه‌هایش (به صفحات بعد رجوع شود) نفوذ و تأثیر بسیار زیادی بر زندگی دینی اوایل دوران ساسانی داشته، هنوز زنده بوده و حتی عنوان «موبد اورمزد» داشته است (بند۳۲). کتیبهٔ پایکلی در خصوص جانشینی و مسائل آن در شاهنشاهی ساسانی هم اطلاعات ارزشمندی می‌دهد (بندهای ۶۳-۹۰). اما همچنان بحث

---

۱) نرسی با تأکید بر اینکه نامه‌ها را موبه‌مو نقل کرده دیگران را از تحریف «حقیقت» منع می‌کند. رجوع شود به Skjærvø in Humbach / Skjærvø 1978-1983/ 3.2, p. 13.

۲) ترجمه از شروو: Humbach / Skjærvø 1978-1983 / 3.1, p. 68f.. تناظری میان این عبارت کتیبهٔ نرسی و داستان سغدی مانوی میمون و روباه را شروو (1998b, p. 101f.) نشان داده است.

پرشوری به‌جاست که آیا نرسی «رذل»[۱] و «غاصبی»[۲] بوده که این قصه را به نفع خویش برساخته یا این که شخصی نیک و حاکمی خداترس بوده که قانونی بر تخت سلطنت نشسته است.[۳] چون ساختار روایی کتیبه بر مبنای تمهیداتی است که در حماسه‌های ایرانی هم (در موضوع به دست آوردن شاهی) نظایری دارد (مثلاً در کتاب هرودوت، بیستون و شاهنامه)، گویا بهتر است که روایت نرسی را به معنای ظاهری حمل نکنیم، بلکه بیشتر آن را «نوعی روایت تلقی کنیم که در آن به سبب قید و بندهای این ساختار روایی بعضی وقایع تاریخی را بازسازی کرده‌اند.»[۴]

در میان کتیبه‌های خصوصی دورهٔ ساسانی، نخست باید از کتیبه‌های کردیر یاد کرد.[۵] از این تندترین مخالف مانی چهار کتیبه به فارسی میانه باقی مانده است. کوتاه‌ترین این چهار کتیبه، کتیبهٔ نقش رجب است در مجاورت نقش برجستهٔ اردشیر و دو نقش برجستهٔ شاهپور اول و همراه با نیم‌تنهٔ کردیر. سالم‌ترین کتیبه‌های کردیر کتیبهٔ کعبهٔ زردشت اوست. علت این سالم بودن زیر خاک بودن قسمت پایین دیوارهای کعبهٔ زردشت در طی اعصار است، از آغاز اسلام تا حال. این کتیبه در زیر روایت فارسیِ میانهٔ شاهپور بر دیوار شرقی بنا نوشته شده است. طولانی‌ترین کتیبه‌های کردیر، یکی کتیبهٔ کردیر در نقش رستم در پشت سر نقش برجستهٔ شاهپور است و دیگری کتیبهٔ سرمشهد است بر بالای نقش برجستهٔ بهرام دوم، مهم‌ترین مدافع و حامی کردیر.

روشن است که هر چهار کتیبهٔ کردیر در زمان بهرام دوم نوشته شده‌اند؛ چرا که در همهٔ آنها عنوان کردیر «بُخت‌روان‌بهرام»[۶] آمده که بهرام دوم بدو اعطا کرده است

---

۱) رجوع شود به: Henning 1952b [= 1977, II, p. 403] و Frye 1957, p. 127.

۲) بهرام سوم پسر بهرام دوم بوده، در حالی که نرسی برادر پدربزرگ بهرام سوم بوده و بنابراین برای جانشینی بهرام دوم نفر نخست نبوده است.

۳) رجوع شود به: Skjærvø in Humbach / Skjærvø 1978-1983 / 3.2, p. 12.

۴) رجوع شود به: Mori 1995b.

۵) آخرین تصحیحات از این کتیبه‌ها، همراه با مروری بر پژوهشهای پیشین، از مکنزی (1989b) و ژینیو (1991a) است که البته اختلافات عمده‌ای با هم دارند.

۶) برای تازه‌ترین تفسیر از این عنوان ـ «کردیر که روانش را [ایزد] بهرام نجات داده» ـ رجوع شود به Huyse 1998, pp. 116-118. منابع پیشین را در همان جا می‌توان یافت.

(سرمشهد: ۱۲؛ نقش رستم: ۲۶؛ کعبهٔ زردشت: ۸؛ نقش رجب: ۳۰). با این حال هیچ یک از این کتیبه‌ها تاریخ ندارد و از این رو تعیین ترتیب زمانی نگارش کتیبه‌ها دشوار است. بخش عمده از کتیبهٔ نقش رجب (سطور ۹-۳۱) در بخش پایانیِ آسیب‌دیدهٔ دو کتیبهٔ نقش رستم و سرمشهد تکرار شده است. تشخیص این که کتیبهٔ نقش رجب خلاصه‌ای از آرای اصلی کردیر در دو کتیبهٔ دیگر است[۱] یا پیش‌نویس دو روایت مفصل نقش رستم و سرمشهد[۲] دشوار است. اما چون سه‌چهارم کتیبهٔ نقش رجب دقیقاً، و نه به صورت ملخّص، در دو کتیبهٔ مذکور تکرار شده، می‌باید فرضیهٔ دوم را محتمل‌تر دانست. کتیبهٔ کعبهٔ زردشت در خصوص زندگی و اقدامات کردیر است. به‌علاوه در این کتیبه از مراسم ردپساگ (جشنهای فصلی) ــ بند ۱۵ و بعد ــ نام برده شده است، اما تعداد ردپساگها در نقش رستم ــ بند ۴۸ ــ و سرمشهد ــ بند ۲۴ ــ سه برابر تعداد آنها در کتیبهٔ کعبهٔ زردشت است.[۳] به همین دلیل محتمل است که کتیبهٔ کعبهٔ زردشت دومین کتیبهٔ کردیر پس از نقش رجب باشد؛ نیز محتمل است که دو کتیبهٔ دیگر، سرمشهد و نقش رستم، هم‌زمان در مکانهای مختلف بر پا شده باشند. دو کتیبهٔ سرمشهد و نقش رستم علاوه بر ذکر کارهای کردیر که در کتیبهٔ کعبهٔ زردشت هم هست، روایت معراج او[۴] را نیز که ظاهراً در زمان شاهپور اول رخ داده بازگو می‌کنند (نقش رستم: ۵۴-۷۴؛ سرمشهد: ۲۹-۵۳).

کردیر در کتیبهٔ کعبهٔ زردشت (سطر ۲ و احتمالاً در سطر ۶ نقش رستم هم) یک بار اشارهٔ مستقیمی به کتیبهٔ شاهپور دارد. همچنین عبارتهای دیگری در کتیبه‌های او هست که تلویحاً به سخنان شاهپور اشاره دارد و گاه نیز سخنان او را مستقیماً آورده است. مثلاً جملهٔ آغازین کتیبه‌های سرمشهد، نقش رستم و کعبهٔ زردشت («و من، کردیر موبد، نسبت به ایزدان و اردشیر شاهنشاه و شاهپور شاهنشاه خدمتگزاری خوب و نیک

---

۱) رجوع شود به: Gignoux 1973, pp. 193-216; 1983, p. 1211; and 1991, pp. 25-27.

۲) رجوع شود به: Mackenzie 1989b, p. 71f.

۳) دربارهٔ این ارقام که صرفاً بخشی از آن را می‌توان معین کرد، رجوع شود به: Mackenzei 1989b, p. 66.

۴) رجوع شود به اثر نویسندهٔ حاضر (Huyse 1998) که در خصوص ماهیت (p. 118f) و زمان (p. 112f) این معراج بحث کرده است. شروو مقالهٔ بسیار خوبی در این باره [1985] (1873a) نوشته است. در این خصوص اکنون رجوع شود به تازه‌ترین پژوهش از گرنه (Grenet 2002b).

علاقه‌مند بودم.»[۱]) پاسخی مستقیم به درخواست شاهپور در پایان کتیبهٔ کعبهٔ زردشت است. فهرست استانهای ایرانشهر در دو کتیبهٔ سرمشهد (سطر ۱۶ و بعد) و نقش رستم (سطر ۳۵ و بعد) برگرفته از فهرست کتیبهٔ شاهپور در کعبهٔ زردشت (فارسی میانه: ۲؛ پارتی: ۱ و بعد؛ یونانی: ۲-۵) است؛ و ظاهراً به دلیل مجاورت با کتیبهٔ شاهپور در کعبهٔ زردشت، دیگر نیازی نبوده که این فهرست در کتیبهٔ کردیر در کعبهٔ زردشت تکرار شود.[۲] یک مثال دیگر هم نقل کنیم: «نان و گوشت و می» که مرد «هم‌شکل» کردیر در سفر معراج می‌گیرد (سرمشهد: ۴۹ و بعد؛ نقش رستم: ۷۱ و بعد)، دقیقاً مشابه خیرات و نذورات روزانه‌ای است که شاهپور برای تأسیس آتشگاهها وقف کرده است، یعنی «یک بره، یک گریو و پنج هوفن نان و چهار پاس می» (فارسی میانه: ۲۴ و بعد؛ پارتی: ۱۹ و بعد؛ یونانی: ۴۵).

در بخش «تاریخی» کتیبه‌های کردیر که در خصوص اصلاح و تثبیت دین مزدایی است عبارتهایی مشابه کتیبهٔ دیوان خشیارشا وجود دارد.[۳] بخش «دینی» کتیبهٔ سرمشهد و نقش رستم در خصوص معراج کردیر و مضمون «دَینا» سخت یادآور عبارتهایی از وندیداد ۱۹ است.[۴]

کتیبهٔ مهم خصوصی دیگر کتیبهٔ ابنون، رئیس تشریفات حرمسرا، در برم‌دلک است که یک دهه پیش در شیراز به پیدایی آمد. وی در برم‌دلک آتشکده‌ای ساخت به افتخار پیروزی شاهپور بر رومیان «در سال سوم حکومت شاهپور شاهنشاه، وقتی که رومیان به پارس و پارت حمله کردند».[۵] علاوه بر این کتیبه‌های سلطنتی و خصوصی صخره‌ای و سنگی آغاز دورهٔ ساسانی، باید از ۱۶ دیوارنوشته در کنیسهٔ یهودیان در دورا اروپوس نیز یاد کرد.[۶] همچنین در همین محوطه یک پوست‌نوشته و یک سفال‌نوشتهٔ مهم،

---

۱) ترجمه از شروو: Skjærvø 1989b, p. 71.

۲) رجوع شود به: Mackenzie 1989b, p. 71.

۳) رجوع شود به Skjærvø 185, p. 598f و نیز برای متناظرات و تشابهات بیشتر رجوع شود به: .p. 600f.

۴) شروو (Skjærvø 1983a [185], p. 276) به این مطلب اشاره کرده است.

۵) رجوع شود به: Tavoosi / Frye 1989 [1990]. این تصحیح اولیه را در مواضع مختلف تصحیح کرده‌اند. برای جدیدترین پژوهشها رجوع شود به: Skjærvø 1992 and Mackenzie 1993 [1994].

۶) این کتیبه‌ها را به‌تازگی نوی بازنگری کرده است. رجوع شود به: Noy / Bloedhorn 2004, pp. 177-209.

دربردارندهٔ فهرستی از کارمندان و صاحبان حرَف، یافت شده است (برای مدارک پارتی در دورا اروپوس رجوع شود به صفحات قبل).[۱] از شخصی به نام سدارب (Sadārab*) شاه افرینگ (Afrēnag*) هم که نام او در کتیبهٔ شاهپور در کعبهٔ زردشت (فارسی میانه: ۲۸؛ پارتی: ۲۳؛ یونانی: ۵۵) آمده، یک ظرف‌نوشته به دست آمده است.[۲]

در تخت جمشید دو کتیبهٔ تاریخ‌دار هست از دوران شاهپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م.). در مدخل جنوبی کاخ تچرِ داریوش، شاهپور سکانشاه که از راه استخر به سیستان می‌رفته در تخت جمشید توقفی کرده و این کتیبه را نگاشته است (ŠPs-I). در زیر این کتیبه، کتیبهٔ سلوکِ داور (ŠPs-II) آمده است.[۳] مهرنرسی بزرگ‌فرمدار در قرن پنجم میلادی به هزینهٔ خویش در فیروزآباد پلی ساخته و بدین مناسبت کتیبه‌ای (MNFd) نگاشته به خطی که صورت ساده‌شدهٔ خطِ کتیبه‌های سنگی است.[۴] کتیبه‌های دربند از قرن ششم میلادی به خط تحریری و به صورت عمودی نوشته شده‌اند، به مناسبت ساخت دیواری دفاعی در برابر حملهٔ مهاجمان شمالی.[۵]

شمار فراوانی از کتیبه‌های فارسی میانهٔ قابل ذکر مزارنوشته‌هایی است به خط تحریری از فارس (اقلید، تخت طاووس، تنگ جلو، تنگ کرم، شاه اسماعیل، کازرون، باغ لردی) و از اواخر دورهٔ ساسانی. امّا بخش عمده‌ای از این قسم کتیبه‌ها مربوط به دورهٔ پس از ساسانیان است. از این قبیل است کتیبهٔ سنگ مزار دوزبانهٔ فارسی میانه-چینی از شیان در استان شانسی چین مربوط به نیمهٔ دوم قرن نهم میلادی[۶]؛ کتیبهٔ آرامگاهی مازندران از قرن یازدهم میلادی[۷]؛ صلیب‌نوشتهٔ کوه سن توماس در نزدیکی مدرس هند از قرن هفتم و هشتم میلادی[۸]؛ و کتیبه‌های بازدیدکنندگان از غار کانهری نزدیک بمبئی از

---

۱) رجوع شود به: Frye 1968، و برای تفسیر تاریخی رجوع شود به: Grenet 1988, pp. 134-137 and 144.

۲) رجوع شود به: Skjærvø / Harper 1993 [1994].

۳) رجوع شود به: Back 1978, pp. 492-497.

۴) رجوع شود به: Henning 1954 [= 1977, II, pp. 431-435]; Back 1978, p. 498.

۵) رجوع شود به: Kasumova 1994.

۶) رجوع شود به: Sundermann / Thilo 1966; Harmatta 1971، و برای روایت چینی رجوع شود به: Escedy 1971.

۷) رجوع شود به: Henning 1958, p. 50f.

۸) برای تازه‌ترین قرائت رجوع شود به: Gignoux 1995a.

قرن یازدهم میلادی که زائران زردشتی نوشته‌اند: «در سال ۳۷۸ یزدگردی، در ماه آبان، در روز مهر [۲۴ نوامبر ۱۰۰۹ م.] هم‌کیشان (فلان و بهمان کس) به این مکان آمدند.»[۱] کتیبه‌های دیگر قابل اشاره عبارتند از کتیبهٔ مقصودآباد در اطراف تخت جمشید که مالکیت قانونی یک مِلک (دستگرد) را نشان می‌دهد؛ کتیبهٔ تنگ خشک از قرن نهم میلادی که در خصوص واگذاری ملک و فهرستی مشتمل بر قنات، باغ، بوستان، موستان (تاکستان)، درختستان و خانه است؛ و آخرین کتیبهٔ قابل ذکر در اینجا کتیبه‌ای است بر یک تابوت سنگی در استانبول. در خصوص این کتیبه بسیار گفته‌اند و علّت آن این است که گمان می‌رفت این کتیبه از قرن پنجم میلادی است و شاهد و برهانی است در مباحثِ مربوط به خط اوستا، امّا مسلّم باید دانست که این کتیبه پس از اسلام نوشته شده است ــ در قرون نهم و دهم میلادی.[۲]

سفال‌نوشته‌ها و پاپیروسهای فارسی میانه

چون موضوع سفال‌نوشته‌ها و پاپیروسها مباحثی همچون نامه‌نگاری، امور اقتصادی و دیوانی است، منابع دست اولی هستند برای اطلاع از فعالیتهای مردمان روزگاران پیشین. سه دلیل می‌توان آورد که چرا مطالعات این منابع هنوز کم‌وبیش در مرحلهٔ اولیهٔ خود است[۳]: ۱) تعداد اسنادی که باید دربارهٔ آنها تحقیق کرد در مجموع بسیار محدود است. ۲) به جز استثنائاتی، بیشتر پاپیروسهای فارسی میانه بسیار قطعه‌قطعه به دست ما رسیده‌اند، به طوری که بافت یا زمینه‌ای که بتواند به خواندن و رمزگشایی این اسناد کمک کند اغلب در دست نیست. ۳) خط فارسی میانهٔ تحریری و سبک‌زده‌ای که در پاپیروسها استفاده شده، خواندن این متون را دشوارتر هم می‌کند. به این دلایل اغلب میان پیدایی این مواد نوشتاری و چاپ عکسی و تصحیح نهایی و تفسیر آنها فاصلهٔ زمانی زیادی می‌افتد.[۴]

---

۱) رجوع شود به: West 1880a. ۲) رجوع شود به: de Blois 1990b.

۳) برای آگاهی اجمالی از فرایند تدریجی در این شاخهٔ تازهٔ مطالعات ایرانی می‌توان به منابع زیر رجوع کرد: Hansen 1938, pp. 9-12; de Menasce 1953, pp. 185-187 [= 1985, pp. 163-165]; Weber 1984, pp. 25-35 and 1992a.

۴) مقایسه شود با فاصلهٔ زمانی میان نوشتهٔ دومناش و وبر (de Menasce 1957؛ Weber 1992b).

متن سفال‌نوشته‌ها اغلب بر سطح محدب بیرونی و گاه بر روی هر دو سطح درونی و بیرونی نوشته شده است. تاکنون سفال‌نوشته‌های اندکی در ایران پیدا شده است. یک دلیل آن این است که بخشی از این سفال‌نوشته‌ها در دورهٔ آغازین اسلام در ایران و به هنگام ساخت مجدد روستاها بر خرابه‌های ساسانی از میان رفته است. دلیل دیگر ویژگی جوهر نوشتهٔ این اسناد است که بر اثر رطوبت، نمک و مانند آنها در طی زمان محو شده است. مجموعه‌های اندک بزرگ‌تری از سفال‌نوشته‌ها هم پیدا شده است.[۱] یکی از این مجموعه‌ها، که احتمالاً از قرن ششم میلادی است، در سال ۱۹۲۶ در حفاریهای هرتسفلد در ورامین به دست آمد. این سفال‌نوشته‌ها عمدتاً رسیدهایی مربوط به توزیع مواد غذایی و استثنائاً اجناس دیگر مثل نیزه و هیزم است. سبک نگارشی آنها قالبی و ثابت است، یعنی عبارتهای قالبی درخواست به همراه تاریخ (اغلب فقط نام روزِ تحویل کالا و گاه هم نام ماه)، نام دریافت کننده، نوع و مقدار کالای تحویلی و در پایان واژهٔ «داد» یعنی «داده شد». ظاهراً بر بسیاری از این سفال‌نوشته‌ها خطی کشیده شده که تأییدی است بر این که کالاها واقعاً تحویل داده شده‌اند. دیگر سفال‌نوشته‌های فارسی میانهٔ ساسانی که در قرنهای ششم و هفتم در حفاریها به دست آمده‌اند به قرار زیرند: سفال‌نوشته‌های چال‌ترخان عشق‌آباد که هنوز چاپ نشده‌اند؛ قصر ابونصر نزدیک شیراز[۲]؛ دالورزین‌تپه (Dal'verzin) در جنوب ازبکستان؛ آق‌تپه، ارگ‌قلعه (Erk-kala) و گیورقلعه (Giaur-kala) در جنوب ترکمنستان.[۳] در گیورقلعه، در یک معبد بودایی، سفال‌نوشتهٔ جالبی پیدا شده که فهرستی از نامهای زردشتی در آن است، اما این که هدف از نوشتن این نامها چه بوده نامشخص است.[۴]

برخلاف سفال‌نوشته‌های پهلوی که همگی در حوزهٔ قلمرو ایران پیدا شده‌اند، تقریباً تمامی پاپیروسهای پهلوی، به همراه تعدادی پوست‌نوشته و تعداد اندکی چرم‌نوشته[۵] و

---

۱) همچنین برای سفال‌نوشته‌های بارتی رجوع شود به صفحات قبل و برای سفال‌نوشته‌های بلخی رجوع شود به صفحات بعد.

۲) رجوع شود به: Frye 1973, p. 107. بعضی قرائتهای فرای را وبر (1992b, pp. 107-112) تصحیح کرده است.

۳) رجوع شود به: Nikitin 1992a. ۴) رجوع شود به: Nikitin 1992b.

۵) تعدادی چرم‌نوشته در آرامگاهی در همدان پیدا شده که به‌تازگی ژینیو ([1998] 1996) آنها را چاپ کرده است.

نوشته بر روی کتان، در مصر به پیدایی آمده‌اند[۱] و مربوطند به سالهای ۶۱۹ تا ۶۲۹م. که ساسانیان مصر را در تصرف داشتند. اکثر این پاپیروسها در بیست سال پایانی قرن ۱۹ پیدا شده‌اند و هم‌اکنون در موزه‌ها و کتابخانه‌های جهان، عمدتاً در اروپا و امریکا، نگهداری می‌شوند (کتابخانهٔ ملی اتریش در وین، موزه‌های دولتی در برلین، موزهٔ هنرهای زیبای مسکو، موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا در پنسیلوانیا، دانشگاه هایدلبرگ، موزهٔ لوور پاریس، کتابخانهٔ ملی و دانشگاهی استراسبورگ، کتابخانهٔ بودلیان در آکسفورد، موزهٔ بروکلین نیویورک، کتابخانهٔ دانشگاه قاهره، کتابخانهٔ دانشگاه بازل، کتابخانهٔ دولتی و دانشگاهی ایالت نیدرزاکس در گوتینگن، کتابخانهٔ بریتانیا در لندن، کتابخانهٔ جان ریلندز در منچستر).[۲] مجموعهٔ بزرگی از این پاپیروسها در کتابخانهٔ ملی اتریش است که زمانی بالغ بر ۵۸۰ پاپیروس بوده و مهم‌ترین مجموعهٔ پاپیروسهای پهلوی به شمار می‌آمده. مدت مدیدی بود که این پاپیروسها بدون ردّی مفقود شده بودند، اما گویا به‌تازگی پیدا شده‌اند.[۳] مشتاقانه در انتظار تصحیح این مجموعه و نیز تصحیح مجدد مجموعهٔ مهم مسکو هستیم. به‌تازگی مجموعهٔ بزرگ دیگری در برلین تصحیح مجدد شده است.[۴] پاپیروسی که معروف به «پاپیروس بازل» است و در واقع پوسته‌نوشته است خیلی خوب حفظ شده و به جهت نامجاهایی که از یونانی آوانویسی شده‌اند حائز اهمیت است.[۵]

بسیاری از این پاپیروسها در هر دو طرف مکتوبند. بر پشت تعدادی از این اسناد متنی یونانی آمده که هیچ ارتباطی با متن ایرانی روی سند ندارد. پاپیروس‌هایی که تا کنون شناخته شده هیچ کدام متنی ادبی نیست و تقریباً ناممکن است که متن دینی زردشتی یا چیزی شبیه به آن بر روی پاپیروسها نوشته شده باشد. این اسناد چون مربوط به دورهٔ تسلط ساسانیان بر مصرند، مضامین غیردینی دارند. مطالب این اسناد چیزهایی است از

---

۱) اسناد دورا اروپوس از این امر مستثنی هستند. رجوع شود به صفحات قبل.

۲) این فهرست به ترتیب اهمیت است. همهٔ این اسناد، به‌جز مجموعهٔ وین و برلین و مسکو، در این منبع چاپ شده است: Corpus Inscriptionum Iranicarum؛ چاپ عکسی از دومناش، ۱۹۵۷ و چاپ متنها و تعلیقات از وبر (Weber 1992b).

۳) رجوع شود به: Weber 1991, p. 232, n. 23.

۴) تصحیح جدید از وبر (Weber 2003) است که تصحیح هانسن (1938) را کنار می‌زند.

۵) اکنون به تصحیح مجددِ وبر (Weber 1992b, p. 159f. (P. 55)) رجوع شود.

قبیل فرمانهای نظامی به پادگانهای ساسانی در مصر، فهرستی از آذوقه‌های سربازان، نامه‌های داد و ستد و اندکی نامه‌های خصوصی.[۱] از اطلاعات جالب توجه در این اسناد ذکر یک منصب ساسانی به نام شهر-الانیوزان (Šahr-Alānyōzān) است که در چند سند یونانی هم آمده است.[۲]

اسناد پهلوی دیگری هم بر چرم و ابریشم به تازگی در ایران پیدا شده که هم‌اکنون در کتابخانهٔ بنکرافت برکلی و دانشگاه آزاد برلین نگهداری می‌شوند. فیلیپ ژینیو و دیتر وبر جدیداً آنها را خوانده‌اند.[۳]

کتیبه‌ها و دیگر اسناد به زبان بلخی

در سال ۱۹۵۴ خاک بلخ نخستین اسناد مکتوب را که به زبان محلی بود و اکنون بالاتفاق بلخی خوانده می‌شود عیان کرد. در هنگام حفاریهای هیأت باستان‌شناسی فرانسه به سرپرستی دنیل شلومبرژه چندین کتیبهٔ تکه‌تکه در سرخ‌کتل در شمال افغانستان به پیدایی آمد. این کتیبه‌ها به خط تغییرشکل‌یافتهٔ یونانی نوشته شده‌اند، ولی بی‌گمان زبانی از زبانهای ایرانی (میانه) را نشان می‌دهند. از این کتیبه‌های کوچک ــ که به کتیبهٔ کیپور[۴] یا «کتیبهٔ ناتمام»، «کتیبهٔ دیواری» (pariétale) در قسمت جلوی دیوار اطراف سرخ کتل، کتیبهٔ پله‌مِدِس (Palamedes) [این نامگذاری به سبب آمدن این نام یونانی در پایان کتیبه است] و کتیبهٔ ستون مشهور شده‌اند ــ خیلی زود و به طرز شایسته‌ای موضوع بررسی رائول کوریه واقع شدند.[۵] وی نخستین کسی بود که تشخیص داد زبان این کتیبه‌ها که به

---

۱) تاکنون فقط سه قبالهٔ فروش شناخته شده است. رجوع شود به:
De Menasce 1953, pp. 184= 191 [= 1985a, pp. 166-170] and Weber 1992b, p. 501.

۲) رجوع شود به: Weber 1992b, p. 118f. P. 5 (Phila. E 16.500) and pp. 185-187 P. 81 (P. Heid. Pahl. 21). دربارهٔ منصب رجوع شود به: Weber 1991.

۳) رجوع شود به: Gignoux 1991b, 2001 and 2004.

۴) کَیپور (Kaipūr)، از لفظ ایرانی باستان *kavya-puθra- («پسر کوی»)، ظاهراً نام حاکمی است که سفارش نوشتن این کتیبه را داده.

۵) رجوع شود به: Curiel 1954; Humbach 1966, pp. 100-103; Davary 1982, pp. 66-68. در دو نک‌نگاری آخر بررسی سودمندی آمده است از اسناد نوشتاری بلخی، اما در استفاده از آنها باید محتاط بود.

خط یونانی نوشته شده، باید گویشی ایرانی میانه باشد که زمانی در بلخ بدان تکلم می‌کرده‌اند.

استفاده از خط یونانی برای نگارش زبان بلخی به سبب حکومت طولانی یونانیان بر بلخ است، از زمان فتح اسکندر (۳۲۹ ق.م.)، دورهٔ سلوکیان و حکومت یونانی-بلخی تا میانهٔ قرن دوم ق.م. که قبایل یوئه‌شی (سنسکریت: -Tukhara؛ یونانی: Tokharoi) در شمال افغانستان حالیه ساکن شدند. اینان بسیار زود فرهنگ و شیوهٔ زندگی ایرانی را از بومیان فراگرفتند و اگرچه کوشانیان نخستین، که در میان این قبایل صحراگرد خاندان حاکم شده بودند، همچنان از نوشته‌های یونانی بر روی سکه‌ها استفاده می‌کردند، هنوز یک قرن نگذشته بود که از زمان کنیشکهٔ (کانیشکا) اول زبان بلخی جایگزین زبان یونانی شد. با این حال برای نگارش این زبان ایرانی میانه خط یونانی را حفظ کردند.

به لحاظ مطالعات خط‌شناسی دوگونه خط در اسناد بلخی دیده می‌شود. یکی «خط گوشه‌دار» یا «یادبودی» (مربوط به آثار تاریخی) که گونه‌ای محلی از خط یونانی است و دیگری «خط تحریری» است که ظاهراً از «خط یادبودی» گرفته شده است و قرائت و رمزگشایی آن دشوار است. خط گوشه‌دار علاوه بر آنکه بر سکه‌های دورهٔ کوشانی به کار رفته، بر کتیبه‌های (سنگی) این دوره و دورهٔ کوشانی-ساسانی، یعنی زمانی که بخش غربی شاهنشاهی کوشان زیر سلطهٔ ساسانیان رفت، هم استفاده شده است.[۱] خط تحریری تنها گونهٔ خطی بود که از آن به بعد در تمامی متون موجود بلخی به کار گرفته شد. اگر چنانچه یک قطعه پاپیروس را که از کمپیرتپه [= کافرتپه] یافت شده، بتوان به دورهٔ کوشانیان منسوب کرد، می‌توان گفت که در دورهٔ کوشانیان نیز از این گونهٔ خطی استفاده می‌شده است[۲]. به‌علاوه این خط ظاهراً همان خطی است که راهب بودایی چینی، هوان تسانگ، به هنگام اقامت در تخارستان گزارشی از آن داده و گفته است که تعداد حروفی که تخاریان برای نوشتن زبانشان از چپ به راست استفاده می‌کنند ۲۵

---

۱) زبان این نوشته‌های یونانی به خط گوشه‌دار که بر روی سکه‌های «کوشانْشاهان» آمده (شاهان کوشانی-ساسانی را چنین می‌نامیدند) بعید است که بلخی باشد. اینها عمدتاً به فارسی میانه‌اند؛ رجوع شود به: Sims-Williams 1989a, p. 231 with n. 12 (and Sims-Williams / Cribb 1996, p. 85) and Schmitt 1994, p. 189.

۲) رجوع شود به: Rteveladze 1994 [1996], p. 149.

حرف است. بلخیان ۲۴ نشانه را از الفبای یونانی گرفته‌اند، گرچه بعضی حروف یونانی در این زبان معادل واج متفاوتی است. آنها همچنین از یک نشانهٔ اضافی برای /š/ استفاده کرده‌اند که به نظر می‌رسد صورت بسط‌یافتهٔ نویسهٔ rho بوده باشد، ولی از نویسه‌های یونانی ksi و psi استفاده نکرده‌اند. به هر روی، نام خط و زبان مکتوب به آن خط به ما نرسیده است. آندره ماریک (۱۹۵۸) در آغاز این زبان را «تخاری خالص» (étéo-tokharien) نامید، اما چون تخاریان مهاجم زبان خود را رها کردند و زبان بومی بلخ را پذیرفتند، بهتر آن است که آن را زبان بلخی بنامیم.[۱]

کهن‌ترین نوشتهٔ بلخی که تا کنون شناخته شده، کتیبهٔ سه‌زبانهٔ ۱۳ سطری (IDN1) است که بر یک تخته سنگ آتشفشانی کنده شده است. این کتیبه در دشت ناوُر، حدود ۸۰ کیلومتری میان غرب و شمال غربی غزنی پیدا شده[۲]، امّا هم‌اکنون تقریباً چیزی از آن باقی نمانده است.[۳] یک تحریر این کتیبه به زبان بلخی و به خط گوشه‌دار یونانی-بلخی است؛ تحریر دیگر، تحریر گاندهاری-پراکریت به خط خروشتی، و روایت سوم، که هنوز زبان و خط آن رمزگشایی نشده، به نظر می‌رسد به خطی است مأخوذ از خط خروشتی. چون کتیبه سه‌زبانه است حدس زده‌اند که شاید تحریر سوم به گویشی محلی باشد.[۴] اهمیّت عمدهٔ این کتیبه این است که نشان می‌دهد زبان بلخی به عنوان زبان رسمی شاهنشاهی کوشانی تا آن سوی مرزهای بلخ هم به کار می‌رفته است. تاریخِ یونانی «(سال) ۲۷۹، (ماه) گورپیایوس» در سطر نخست برابر با تاریخی است که در «کتیبهٔ ناتمام» پیش‌گفته آمده است. اگرچه ماه گورپیایوس ماهِ یازدهم در تقویم سلوکی است، اما مبدأ تاریخی که سال ۲۷۹ آن در اینجا آمده همچنان ناشناخته است.

اما نوشته‌های سکه‌ها نبودند که آگاهی ما را از زبان بلخی به میزان چشمگیری

---

۱) رجوع شود به: Henning 1960, p. 47 [= 1977, II, p. 545].

۲) رجوع شود به: Fussman 1974; Bivar 1976; MacDowell / Taddei 1978, pp. 238-240; Lazard in Lazard / Grenet / de Lamberterie 1984, p. 217f. اکنون ترجمه و تفسیر سیمز ویلیامز (Sims-Williams / Cribb 1996, p. 95f) جای ترجمه و تفسیر شنابزدهٔ داوری / هومباخ (1976) را گرفته است.

۳) رجوع شود به: Darvary / Humbach 1976, p. 5.

۴) فوسمان گفته است که این زبان، زبان کمبوجی (Kambojī) است (Fussman 1974, p. 33f)، ولی این رأی او تا امروز در حد حدس باقی مانده است؛ رجوع شود به Schmitt 1994, pp. 185-188.

افزودند، بلکه عامل اصلی این پیشرفت کتیبهٔ دیگری بود که چند سال بعد در ماه می ۱۹۵۷ در سرخ‌کتل کشف شد. تا این اواخر این کتیبه از هر حیث مهم‌ترین سند زبان بلخی بود. این کتیبهٔ مشهور که به‌خوبی هم حفظ شده در ۲۵ سطر و از آنِ کانیشکا (یا کنیشکه) یا نُکُنزک (یا نوکونزوک) است. موضوع این کتیبه ساخت یک چاه در معبدی کوشانی است که کانیشکا ساخته بوده. مرمت آن بر عهدهٔ یک مقام عالی‌رتبه بوده به نام نکنزک در سال سی‌ویکم از عهد کانیشکا، یعنی سالهای آغازین حکومت هوویشکا. ترجمهٔ بخشی از کتیبه چنین است:

> این دژ، پرستشگاه [بغدان] کانیشکای پیروزمند است، که خداوندگار شاه کانیشکای نامور نام خود را بر آن گذاشت. پس هنگامی که دژ اول‌بار ساخته شد، آب در داخل آن خود به خود ته کشید و همین باعث شد که دژ بی‌آب شود. (...) سپس نکنزک مرزبان، پسر فری‌خودیو (...) در سال ۳۱، در ماه نیسان، به این پرستشگاه آمد، شیاری اطراف دژ ایجاد کرد، سپس این چاه را حفر کرد و آب را بیرون آورد و آن را با سنگ ساخت تا مردم در پرستشگاه آب کم نیاورند. (سرخ‌کتل، ۱-۵).

مقاله‌های بسیاری تا کنون دربارهٔ این کتیبه نوشته شده است و مدّتها طول کشیده تا به تفسیری مقبول دربارهٔ محتوای اثر و مقصود از نوشتن آن برسیم. با این‌همه هنوز تمام جزئیات کامل روشن نیست.[۱]

سه تحریر از این کتیبه شناخته شده است. تحریر M بر یک سنگ یکپارچه در ورودی معبد نوشته شده است و دو تحریر A و B با هم بر روی یک تخته سنگِ چندپارچه نقر شده‌اند.[۲] میان تحریر M و دو تحریر دیگر علاوه بر آن که اختلافات املایی مهم وجود دارد (به ویژه تحریر B که چندین صورت غلط دارد)[۳]، بعضی

---

۱) رجوع شود به: Lazard / Grenet / de Lamberterie 1984. برای بررسی کوتاه دربارهٔ آثار محقّقان قبلی در خصوص این کتیبه رجوع شود به: Sims-Williams 1989a, p. 230f with n. 6.

۲) تحریر روی سنگ یکپارچه را نخست ماریک (1958a) منتشر کرد و دو تحریر دیگر را بنونیست (1961).

۳) این مسئله با توزیع شناسه‌های i- و e- و a- مربوط نیست، که به جای شناسهٔ o- می‌آیند، و ظاهراً در همان زمان هم ناملفوظ بوده است. شناسهٔ o- تقریباً در تمام دو تحریر A و M به کار رفته، امّا توزیع این شناسه‌های صرفی در روایت B با کاربرد آنها در کتیبهٔ رباطک بسیار نزدیک‌تر است و به احتمال انعکاسی از مرحلهٔ اولیهٔ این زبان است. رجوع شود به: Sims-Williams / Cribb 1996, p. 88.

اختلافات در تألیف عبارت پایانی هم دیده می‌شود. ظاهراً بی‌فایده است که دربارهٔ دلیل سفارش سه نسخه از یک کتیبه به حدس و گمان بپردازیم.[۱] ظاهراً تحریر A و M را یک حجّار نقر کرده است[۲]، و چنین می‌نماید که تحریر M تحریر نهایی این کتیبه بوده؛ علی‌الخصوص که با انجامه‌ای پایان می‌پذیرد نظیر انجامه‌های کتیبه‌های ساسانی (تحریر پارتی کتیبهٔ شاهپور بر کعبهٔ زردشت، کتیبهٔ کردیر در نقش رجب و کتیبهٔ شاهپور در بیشاپور)، حال آنکه تحریرهای A و B گویا صرفاً پیش‌نویس بوده‌اند و کاربرد دیگری نداشته‌اند مگر این که نشان دهند تحریر نهایی، که حجّاری آن هم ماهرانه‌تر است، به چقدر فضا نیاز داشته است.

چشمگیرترین کشف کتیبه‌ای بلخی در دههٔ قبل اتفاق افتاد و آن پیدا شدن کتیبه‌ای بود در مارس ۱۹۹۳ در منطقهٔ رباطک افغانستان در ۴۰ کیلومتری شمال غربی پل‌خُمری در مرز غربی استان بغلان.[۳] به همراه این کتیبه قطعاتی از یک مجسّمهٔ شیر و چندین قطعه آرایهٔ معماری مثل یک ته‌ستون و یک قاب با تزیین گل نیلوفر در دو سوی قاب پیدا شده است. اهمیت این کتیبه را که در خصوص احداث یک معبد است، خیلی زود درک کردند، چرا که در این کتیبه هم از شاه کوشانی کانیشکای اول یاد شده، هم از نکنزک، صاحب‌مقامی عالی‌رتبه که پیش‌تر در کتیبهٔ سرخ‌کتل از او نام برده شده بود. اگرچه این کتیبه برای مطالعهٔ گاهشماری تاریخ کوشان دارای اهمیت تاریخی بسیاری است و به دلیل شناساندن یک شاه کوشانی دیگر به نام ویمهٔ اول تکتو (همچنان که مصححان نخستین متن با اشتیاق گفته‌اند) «منجر به بازنگری اساسی دانش ما از شاهان کوشانی شده»[۴]، ولی آنچه در اینجا بیشتر محل توجه ماست سبک نگارشِ آن است.

از نکات قابل توجه این کتیبه به لحاظ سبک نگارش، مشابهتهایی است که میان این کتیبه و کتیبه‌های هخامنشی و ساسانی، مثل کتیبهٔ بیستون و کتیبهٔ شاهپور بر کعبهٔ

---

۱) رجوع شود به خلاصهٔ هومباخ: Humbach 1966, p. 76f 185.

۲) رجوع شود به نوشتهٔ لازار در: Lazard / Grenet / de Lamberterie 1984, p. 216f.

۳) در خصوص این یافتهٔ جالب و چشمگیر و مسائل دیگر مربوط به آن رجوع شود به:
Sims-Williams 1996b, pp. 635-649; Sims-Williams / Cribb 1996; Sims-Williams 1998.

۴) رجوع شود به: Sims-Williams / Cribb 1996, p. 75.

زردشت[۱]، به لحاظ عبارات و اصطلاحات وجود دارد. حدس زده‌اند که کوشانیان «ممکن است به‌واسطهٔ تحریری آرامی نظیر آنچه در الفانتین یافته‌اند، آگاهی مستقیمی از محتویات کتیبهٔ داریوش به دست آورده باشند»[۲]، امّا احتمالات دیگری هم وجود دارد.[۳] این تشابهات بعید است که تصادفی باشد؛ باری هر طور که آنها را توضیح دهیم، سبک پرتکرار (تکریری) کتیبه همان سبک معمول ادب «شفاهی» است، همچنان که از این عبارات معلوم می‌شود: «پس شاه کانیشکا به شفر (shafar) مرزبان (karalrang) دستور داد *در این ... معبدی بسازد (...) (سطر هفتم و بعد)» و «سپس همان طور که شاهنشاه فغفور ... به انجام آن فرمان داده بود، شفر مرزبان این معبد را ساخت (سطر ۱۴ و بعد).»[۴]

از دیگر اسناد دورهٔ کوشانی که دربارهٔ ساختن بناست، یکی کتیبهٔ بسیار آسیب‌دیدهٔ ایرتم (Airtam) نزدیک ترمذ است[۵] و دیگری بقایای کتیبهٔ یادبودی به خط گوشه‌دار از دلبرجین [دلورجین] نزدیک بلخ که شامل پنج قطعه کتیبهٔ پراکنده است.[۶] حفّاریهایی که در غارهای بودایی قره‌تپه شده منجر به پیدایی چندین کتیبهٔ کوچک نذری بر روی سفال شده است.[۷] از جملهٔ این کتیبه‌ها یک ظرف‌نوشته است با متنی سنسکریت-بلخی و هشتاد دیوارنوشته که نام بازدیدکنندگان را در خود دارند.[۸] این کتیبه‌ها متعلق به سالهای ۲۸۶-۳۸۶ میلادیند و ازاین‌رو آنها را باید مربوط به دورهٔ کوشانی-ساسانی دانست.

---

۱) شروو (1998a, p. 654) فهرست تقریباً جامعی فراهم کرده از این عبارات قالبی مشابه در کتیبهٔ رباطک و کتیبه‌های شاهان ساسانی.

۲) رجوع شود به: Sims-Williams / Cribb 1996, p. 83. دربارهٔ تفسیر متفاوت دیگری رجوع شود به: Fussman 1998.

۳) رجوع شود به Skjærvø 1998a, p. 654f. وی از یک سناریوی «شفاهی» سخن می‌گوید (و دربارهٔ این نکته نیز رجوع شود به: Skjærvø 1998b, p. 105).

۴) ترجمه از سیمز ویلیامز: Sims-Williams 1998, p. 81f.

۵) رجوع شود به: Harmatta 1986.

۶) رجوع شود به: Livshits / Kruglikova 1979 (Grenet in Lazard / Grenet / de Lamberterie 1984, p. 218f; Davary 1982, pp. 42, 128-133).

۷) دربارهٔ دیگر سفال‌نوشته‌ها و قطعاتی از ظروف کتیبه‌دار بلخی که اهمیت زبان‌شناختی زیادی ندارند رجوع شود به: Sims-Williams 1989a, p. 231, n. 17 and p. 232, n. 19. و دربارهٔ کتیبه‌ای بلخی بر یک ظرف نقره‌ای از چین که فقط یک واژه دارد رجوع شود به: Sims-Williams 1995a [1997].

۸) برای جزئیات کتاب‌شناسی دیگر رجوع شود به Sims-Williams 1989a, p. 231, n. 14 and Schmitt 1994, p. 184؛ همچنین رجوع شود به: Davary 1982, pp. 40, 75-81.

دیوارنوشته‌های مشابهی شامل نام بازدید کنندگان در افراسیاب[۱] و در قراقروم در پل شاتیال (Shatial) و در هنزهٔ هالدیکش (Haldeikish)[۲] پیدا شده است.

از دورانی جدیدتر نیز کتیبه‌هایی چند به خط تحریری بلخی پیدا شده که اهمیت ثانوی دارند، شامل دو کتیبهٔ کوچک از اُروزگان به خط تحریری با نشانه‌های زیر و زبری (احتمالاً مربوط به قرن ۹ میلادی، اگرچه تعیین تاریخ صرفاً بر اساس خط دشوار است)؛ دو کتیبه به خط تحریری از جغتو (هر دو بدون تاریخ اما یکی از آنها شامل ورد بودایی سه‌گوهر (Triratna) است که در متون سغدی بودایی هم هست)؛ و سرانجام کتیبه‌هایی از درهٔ توچی که در خصوص ساخت مخازن یا منابع آبند و اکنون در موزهٔ پیشاور نگهداری می‌شوند، شامل کتیبه‌ای دوزبانه به عربی و سنسکریت از سال ۸۵۷م.؛ کتیبه‌ای دوزبانهٔ سنسکریت و بلخی از سال ۸۶۳م.؛ یک کتیبهٔ دوزبانهٔ عربی و بلخی از سال ۸۶۶م.؛ و یک کتیبهٔ بلخی از همین سال.[۳]

از مجموعهٔ اسناد بلخی به‌ویژه به کشف مجموعهٔ چشمگیری باید اشاره کرد که شاملِ حدود یکصد سند بلخی است که گفته‌اند، و معقول هم گفته‌اند، که بخشی از آن ــ اگر نه همهٔ آن ــ در سمنگان افغانستان پیدا شده است. این مجموعه که به خط تحریری بر روی چرم و تکه‌های پارچه و چوب نوشته شده، یکی از شورانگیزترین یافته‌های دههٔ اخیر است.[۴] این اسناد ارزش ادبی ندارند، اما به علت اهمیت فوق‌العادهٔ آنها به جهت خط‌شناسی، تاریخی و زبانی به اختصار بدانها اشارت می‌شود: بخشی از این اسناد شامل نامه‌هایی است که هنوز مهرومومند وبه همین دلیل به خوبی هم حفظ شده‌اند. در یکی از این نامه‌ها که آسیب دیده اشاره‌ای به کوشان‌شاه است و نامه‌ای دیگر را یکی از نمایندگان شاهنشاه ایران نوشته که مقصود از آن حتماً شاهنشاهی ساسانی است. تعدادی از این اسناد تاریخی دارند با یک مبدأ تاریخ نامشخص. اگر از نخستین مصحح

---

۱) رجوع شود به: Sims-Williams 1989a, 231, n. 15

۲) رجوع شود به: Sims-Williams 1992 (1989-1992), p. 24f.

۳) برای تمامی این کتیبه‌های متأخر که به خط تحریری است رجوع شود به: Humbach 1966, pp. 103-117 and Davary 1982, pp. 68-75؛ نیز رجوع شود به: MacDowell / Taddei 1978, pp. 242-244.

۴) برای یک خلاصهٔ سودمند رجوع شود به: Sims-Williams 1996b 191. در ابتدا سیمزویلیامز (2000) یک تصحیح اولیه و ناقص از آنها چاپ کرد. در این خصوص رجوع شود به نقدِ ترامبله: Tremblay 2003.

این مجموعه پیروی کنیم که مبدأ این دوره را سال ۲۳۳ میلادی دانسته، تمامی اسناد این مجموعه میان سالهای ۳۴۲ تا ۷۸۱م. نوشته شده‌اند. علاوه بر این نامه‌ها، مجموعهٔ بزرگ دیگری وجود دارد از اسناد حقوقی تاریخ‌دار که شامل قباله‌های فروش، اجازه‌نامه‌ها، ضمانت‌نامه‌ها، رسیدها، هبه‌نامه‌ها، یک سند ازدواج بسیار جالب و یک سند آزادی برده است.

کتیبه‌ها و اسناد در دیگر زبانهای ایرانی میانه

در اینجا برای تکمیل نوشته، باید به بقایای کتیبه‌های چند زبان ایرانی میانهٔ دیگر اشاره شود، هرچند ارزش ادبی آنها چندان قابل توجه نیست. از آنجا که بیشتر کتیبه‌های حائز اهمیت سغدی، خوارزمی و آسی باستان به دورهٔ پیش از اسلام تعلق ندارد، بررسی آنها به واقع خارج از حیطهٔ این فصل است. اما اگر ذکرشان در اینجا نیاید، این خطر هست که به‌کلّی فوت شوند. از این رو، چکیده‌ای مختصر به همراه ارجاعات کافی به آثار دیگر به نظر بسنده می‌آید.

در میان کتیبه‌های سغدی[۱]، مشهورترین آنها شاید کتیبهٔ سه‌زبانهٔ ترکی اویغوری و چینی و سغدیِ متعلق به اوایل قرن نهم میلادی باشد که در قره‌بلاغاسون، پایتخت باستانی اویغورها بر کنار رود اورخون، در مغولستانِ شمالی کشف شده است. در این کتیبه یک خاقان اویغور روایت می‌کند که او و اشراف وابسته‌اش، تحت تأثیر مبلغان سغدی، مانویت را کیش قوم خود ساخته‌اند.[۲] علاوه بر این، دو کتیبهٔ دوزبانهٔ دیگر هم از مغولستان به دست آمده است. یکی از آنها کتیبه‌ای است متعلق به اواخر قرن ششم میلادی بر روی ستون یادبودی در بوگوت. این کتیبه به سغدی و سنسکریت (به خط براهمی) نوشته شده است.[۳] در این کتیبه یک خاقان چادرنشین از اجدادش سخن می‌گوید که به دین بودایی گرویده بودند. کتیبهٔ دیگر که تاریخ آن به حدود اواسط قرن

---

۱) بررسیهایی دربارهٔ کتیبه‌های سغدی را می‌توان در منابع زیر دید: Henning 1958, pp. 52-56; Sims-Williams 1989a, p. 174; Gharib 1995, pp. xxv-xxvii; Cereti 1995-1997, pp. 55-58.

۲) رجوع شود به: Müller 1909; Hansen 1930; Yoshida 1988b.

۳) رجوع شود به: Klyashtornij / Livshits 1972 and Bazin 1975.

هشتم میلادی باز می‌گردد، بر قسمت جلوی سنگی که در سوری (Sevrey) پیدا شده که بسیار فرسوده شده است. این کتیبه به سغدی و ترکی رونی (runic) نگاشته شده است. هر دو تحریر، که هریک ۷ سطر دارد و اکنون سطرهای آن ناقص است، در کنار هم پیدا شده‌اند.[۱] در لدّاخ، در مرز هند و تبت، ۱۴ کتیبه از قرن نهم میلادی یافت شده، که طویل‌ترین آنها را در سالهای ۸۴۲/۸۴۱م. یک فرستادهٔ سیاسی مسیحی که از سمرقند به سوی خاقان تبت به جای گذاشته است.[۲] تعدادی کتیبهٔ دیگر نیز در سمیریشیه در قرقیزستان یافت شده است.[۳] حدود ۷۰۰ دیوارنوشتهٔ ایرانی میانه ــ دو تا پارتی، دو تا فارسی میانه، ۱۲ صخره‌نوشتهٔ بلخی و مابقی سغدی ــ در درهٔ سند علیا در شمال پاکستان در فاصلهٔ زمانی ۱۹۷۹ و ۱۹۸۸ (هنگام ساخت جاده در آزادراه قراقروم) به پیدایی آمدند. بیشتر این سنگ‌نگاره‌ها بسیار کوتاه و متعلق به روستای شاتیال (Shatial) است. اغلبْ نام بازدید کنندگان، که احتمالاً بازرگانند، بر آنها آمده است.[۴] بر مبنای خط، که شباهت نزدیکی به نامه‌های باستانی (رجوع شود به ادامهٔ بحث) دارد، احتمالاً می‌توان تاریخ تقریبی قرن ۴ تا ۶ میلادی[۵] را برای آنها در نظر گرفت. بلندترین دیوارنوشتهٔ سغدی در روستای شاتیال است و در ۲۵ سطر:

(من،) نَنَی وندک (Nanai-Vandak)، (پسر) نریسف (Narisaf)، در (روز) دهم بدینجا آمدم و بخششی خواستم از روح مکان مقدس K'rt ... کاش سریع‌تر (به خانه) برسم و برادر(م) را در سلامت کامل و با شادکامی ببینم.»[۶]

پراکندگی فراوان کتیبه‌های سنگی و صخره‌ای مذکور بدین معنی نیست که زبان سغدی در چنین منطقهٔ وسیعی رایج بوده، بلکه صرفاً گواهی است از حضور سخنگویان

---

۱) رجوع شود به: Klyashtronij / Livshits 1971.

۲) رجوع شود به: Müller 1925; Benveniste 1938 [= 1979, pp. 163-186]; Henning 1958, p. 54; Sims-Williams 1993b.

۳) رجوع شود به: Livshits 1981.

۴) رجوع شود به: Sims-Williams 1996a.

۵) تصحیح اولیهٔ از این سنگ‌نگاره‌ها، صرفاً بر اساس عکس از هومباخ ([1981]1980) است؛ تصحیح نهایی را سیمز ویلیامز (1989-1992) با مشاهدهٔ خود کتیبه‌ها چاپ کرده است.

۶) ترجمه از سیمز ویلیامز Sims-Williams 1989-1992, I, p. 23, n. 254.

سغدی. تعدادی سفال‌نوشته در گیور قلعهٔ[۱] مرو، در پنجکنت[۲] و در قصرهای وَرَخشه (varaxša) متعلق به حاکمان بخارا یافت شده است. قدیمی‌ترین سفال‌نوشتهٔ سغدی (قرن چهارم میلادی)[۳] متعلق به همین مجموعه است. در خاتمه کتیبه‌های پیوسته به نقاشی دیواری پنجکنت (قرن ۷ تا ۸ میلادی)[۴] و افراسیاب (قرن ۶ تا ۸ میلادی)[۵] در نزدیکی سمرقند شایستهٔ ذکرند.

مجموعه‌ای از اسناد کاغذی به زبان سغدی که به «نامه‌های باستانی» معروفند، به‌وسیلهٔ سر ارول استاین در یک سربازخانهٔ دیوار چین میان دون‌هوانگ و لُولان پیدا شده‌اند. اینها شامل پنج نامهٔ تقریباً کامل و چندین تکه نامه است. این نامه‌های باستانی که کهن‌ترین اسناد مهم موجود به زبان سغدیند، صرفاً به جهت مطالعات زبان‌شناختی حائز اهمیت نیستند، بلکه برای مطالعهٔ تاریخ اولیهٔ جادهٔ ابریشم هم مورد توجّهند. در سالیان گذشته دربارهٔ تاریخ این نامه‌ها اختلاف نظر وجود داشت. اخیراً گرنه، سیمز ویلیامز و دُلَوِسیِر دلایل قانع‌کننده‌ای آورده‌اند که این نامه‌ها بین سالهای ۳۱۳ و ۳۱۴م نوشته شده‌اند.[۶]

گروه دیگری از اسناد مهم تاریخی به زبان سغدی از قرن هشتم میلادی، اسنادی است که باستان‌شناسان روس در سال ۱۹۳۳ و دو سال بعد از آن در خرابه‌های قلعه‌ای در کوه مغ در شمال غربی تاجیکستان به دست آوردند. این اسناد به بایگانی شاهزادهٔ سغدی، دیواشتیچ، آخرین حکمران پنجکنت، تعلق داشته که در سال ۷۲۲م. در قلعهٔ

---

۱) رجوع شود به: Freiman 1939. ۲) رجوع شود به: Livshits 1970, p. 256f., n. 3.

۳) رجوع شود به: Livshits 1970, p. 256f. n. 2. در خصوص وَرَخشه رجوع شود به: Shishkin 1963.

۴) در خصوص دیوارنوشته‌های پنجکنت رجوع شود به کتاب‌شناسی چرتی (1995-1997, p. 57, n. 211) و در خصوص کتیبه‌ها رجوع شود به: Livshits 1970.

۵) در خصوص افراسیاب رجوع شود به کتاب‌شناسی چرتی (1995-1997, p. 57, n. 216) و در خصوص کتیبه‌ها رجوع شود به Livshits 1987.

6) Grenet / Sims-Williams / de la Vaissière 1998 [2001], p. 101f.

بنابراین، این تاریخ تا حدّی تأیید رأی هنینگ (1948b) است که به تاریخی میان سالهای ۳۱۱ و ۳۱۲م. قائل شده بود؛ نیز رجوع شود به: Grenet / Sims-Williams 1987. اولین تصحیح «نامه‌های باستانی» از رایخلت (1928-31, vol. II) است. برای جزئیات بیشتر در خصوص نامه‌های باستانی رجوع شود به: Sims-Williams 1985c and 2001.

کوه مغ به محاصرهٔ مهاجمان عرب درآمد و کشته شد. برخی از این اسناد هم به بایگانی سایر اشراف سغدی تعلق داشته که به این منطقه پناه آورده بودند. پس از پیشرفت قابل توجه در قرائت اسناد مغ به‌وسیلهٔ لیوشیتس، چندی از پژوهشگران تلاش کردند تا این متنهای پیچیده را دریابند. اینها عمدتاً عبارتند از مکاتبات تجاری دربارهٔ مسایل فنی و اقتصادی و حقوقی و یک عقدنامهٔ جالب توجه.[۱]

هیأتهای باستان‌شناسی شوروی تعدادی کتیبهٔ خوارزمی یافته‌اند که فقط برخی از آنها چاپ شده است.[۲] دو کتیبهٔ خوارزمی میانهٔ آغازین (قرن دوم و سوم ق.م.؟) بر دو ظرف گلی در کوی‌کریلگان قلعه (Koy-Krylgan Kala) یافت شده است. سایر کتیبه‌های خوارزمی میانه مشتمل است بر نوشته‌های سکه‌ها، کتیبه‌هایی بر ظروف نقره‌ای از منطقهٔ اورال[۳] و گورنوشته‌هایی بر استودانهای گورستان توق‌قلعه[۴] که تاریخ آنها در فاصلهٔ اوایل قرن هفتم و هشتم میلادی است، و یک سفال‌نوشته از خومبوزتپه.[۵] اسنادی بر الواح چوبی و بر چرم در تپراق‌قلعه[۶] از پیش از دورهٔ ساسانی و قطعهٔ چرم‌نوشته‌ای هم از یاکه-پرسان (Yakke-Persan) پیدا شده است.

تاکنون هیچ کتیبهٔ سنگی به زبان ختنی یافت نشده، ولی یک نوشتهٔ کوتاه بر یک کوزه و چند کتیبه بر چوب و چند کتیبهٔ نادر بر نقاشیهای دیواری به دست آمده است.[۷]

در گورستانی در کنار رودخانهٔ زلنچوک در آرخیز قفقاز یک گورنوشته به آسی باستان[۸] و خط یونانی بر سنگ یادبودی متعلق به قرن دهم تا دوازدهم میلادی در سال

---

۱) رجوع شود به: Livshits 1962 and Bogolyubov / Smirnova 1963. در خصوص دیواشتیچ رجوع شود به: Grenet / de la Vaissiére 2002 and Yakubovich 2002. یاکوبویچ اولین سند کوه مغ را تصحیح مجدد کرده است و اکنون نیز تصحیح تازه‌ای از عقدنامه‌های سغدی در دست چاپ دارد.

۲) رجوع شود به: Henning 1958. pp.56-58; id. 1965a [= 1977, II, pp.645-658]; Humbach 1989, p.193; Cereti 1995-1997, pp. 59-61.

۳) رجوع شود به: Azarpay 1969.

۴) رجوع شود به: Tolstov / Livshits 1964.

۵) رجوع شود به: Livshits / Mambetulacv 1986.

۶) رجوع شود به: Livshits 1984 and Ropoport 1994 [1996], p. 181f.

۷) رجوع شود به Emmerick 1989a, p. 205.

۸) Bielmeier 1989, p. 239, n. 11. وی آن را «آلانی» می‌نامد.

۱۸۸۸ پیدا شد ولی در قرن حاضر اثری از آن وجود ندارد.[۱] این کتیبه با دعا به درگاه عیسی مسیح و سن نیکلاس (سطرهای ۱-۵) آغاز می‌شود و با جمله‌ای متضمن پیروزی خداوند بر مرگ (سطر ۲۱) پایان می‌یابد. این دو عبارت جملات قالبیِ شناخته‌شده‌ای در کتیبه‌های مسیحیِ بیزانسی‌اند. بخش اصلی به آسی نوشته شده و شامل نام چهار مرد ونام پدران آنهاست که این کتیبه به یاد آنها نوشته شده است. عناصر ایرانی این کتیبه به گویش دیگوری امروزی شباهت دارد و نام اشخاص دارای ساختار مشابه نامهای آسی معاصر است.

یادداشت کتابنامه‌ای

بسیاری از کتیبه‌های ایرانی باستان و میانه را انجمن مجموعهٔ کتیبه‌های ایرانی (*Corpus Inscriptionum Iranicarum*) چاپ کرده است. تأسیس این انجمن نتیجهٔ جلسه‌ای بود که در سال ۱۹۵۴ در بیست و دومین همایش بین المللی شرق‌شناسان در کیمبریج برگذار شد. هدف از این طرح انتشار مجموعه‌ای جامع و ثبت مستمر کتیبه‌های ایرانی تا اوایل دورهٔ صفویه است.[۲]

---

۱) برای آخرین مطالعهٔ جامع در خصوص این کتیبه رجوع شود به: Zgusta 1987.

۲) رجوع شود به: Nyberg 1960, p. 44f.، و برای فهرست کاملی از تمام جزوات عکسی و متون منتشرشده تا سال ۱۹۹۳ رجوع شود به: Sims-Williams 1993d.

ادبیات پهلوی

ماریا ماتسوخ

اصطلاح «پهلوی» بر زبان «فارسی میانه» دلالت دارد. این زبان از «فارسی باستان» مشتق شده و فارسی باستان زبان ایالت پارس (فارس امروزی) در جنوب غربی ایران بوده است. در دورانی طولانی بین قرن سوم پیش از میلاد تا قرن هشتم یا نهم میلادی به این زبان سخن می‌گفتند. پهلوی همچون زبانی مرده در سنّت دینی ایران به حیات خود ادامه داد و زردشتیان تا قرن دهم میلادی آن را همچنان به کار می‌بردند. امروزه اصطلاح «فارسی میانه» را از آن جهت که ابهام کمتری دارد بر پهلوی ترجیح می‌دهند. از نظر ریشه‌شناسی پهلوی از واژهٔ فارسی باستانِ parθava- مشتق شده و دقیقاً به معنی «پارتی» است و پارتی زبان ناحیهٔ شمال شرقی ایران بوده است، یعنی زبان منطقه‌ای که حدوداً همان ناحیهٔ خراسان امروزی است. تغییر تدریجی در معنای «پهلوی» زمانی رخ داد که در دوران پس از اسلام لفظ عموماً در معنای زبان و ادب قبل از اسلام ایران به کار رفت و معنای «قدیم‌تر، کهن‌تر» گرفت (قدیم‌تر و کهن‌تر نسبت به فرهنگ آن عصر) و کم‌کم در معنای مجازی «باستانی و پهلوانی» استفاده شد. پس از فتح ایران به دست مسلمانان و تغییرات گسترده‌ای که بین قرون هفتم و دهم میلادی به‌واسطهٔ گسترش «فارسی نو» همراه با ورود واژه‌های عربی و اقتباس خط عربی روی داد، لازم شد که میان خط و زبان نوشته‌های زردشتی و ادبیات نوظهور تمایز قائل شوند. در نتیجه اصطلاح «پارسی» یا «فارسی» را بر این دومی نهادند و «پهلوی» را بر زبانِ فارسی دورهٔ قدیم‌تر اطلاق کردند.

تنها جزء اندکی از نوشته‌های ادبیِ پهلوی تا روزگار ما بر جای مانده‌اند. ازاین‌رو، بررسی حاضر که با بقایای اندکی از ادب وسیع زردشتی سروکار دارد، احتمالاً بر خواننده تأثیر خوشایندی نخواهد داشت. اگر از منظر ادبیات فارسی با انواع ادبی مختلف و ادب حماسی غنی و نظم و نثر داستانیِ خیال‌انگیزش نگریسته شود، آنچه در این بقایای ادب پهلوی به چشم می‌آید، چیزی نیست جز فقدان شگفت‌انگیز تقریباً همهٔ آن چیزهایی که ادبیات فارسی را در دوران پس از اسلام شکل می‌دهد. به‌استثنای تعدادی اندک، آثار موجودِ پهلوی که بیشتر آنها پس از پیروزیِ مسلمانان نوشته یا تألیف شده‌اند، عمدتاً به موضوعات دینی و کلامی و مدرسی پرداخته‌اند و روحانیان و دانشمندانی که آنها را نوشته‌اند بر آن بوده‌اند تا فرهنگ دینی کهن ایران را محفوظ نگاه دارند و سنّتهای محترم پدرانشان را که در طی قرنهای بسیار همچنان پابرجا بود، حفظ کنند. با وجود این، به هنگام مقایسهٔ آثار این دو دوره اشتباه است اگر چنین نتیجه‌گیری کنیم که تغییراتی که به‌واسطهٔ هجوم عرب در این سرزمین پدید آمد، آن اندازه گسترده بوده که سنت ادبی عظیم گذشته را به‌کلی در محاق افکند. گرچه تقریباً از ادبیات خیال‌انگیز غیردینی دوران ساسانیان (۲۲۴-۶۵۲م.) هیچ چیز به صورت اصلی باقی نمانده است، ترجمه‌های عربی و سریانی، نسخه‌ها و اقتباسهای فارسی و نیز اشارات موجود به این آثار در نوشته‌های بعدی آن‌قدر هست که میراث ادبی پیش از اسلام را نشان دهد؛ میراثی که جزئی از آن با بعضی تغییرات مقتضی به ایران پس از اسلام راه یافت و بر موضوعات مختار شاعران و نویسندگان پارسی در طی قرنها تأثیر نهاد. همان گونه که بویس (۱۹۵۷) به طور قابل قبولی نشان داده است، در حقیقت دلایلی در اختیار داریم که بخش عمدهٔ ادبیات پیش از اسلام مشتمل بر اشعار غیردینی بوده است و در عهد ساسانیان خنیاگرانی (huniyāgar، huniwāz) موجبات گسترش آنها را فراهم آورده‌اند که حرفه‌شان این بوده و با آنکه از پایگاههای مختلف اجتماعی برخاسته بوده‌اند می‌توانسته‌اند به بالاترین طبقهٔ دربار شاهی راه یابند. متأسفانه به سبب ماهیت شفاهی شعر پهلوی، تنها نمونه‌های بسیار اندکی از این اشعار باقی مانده است (به پایان این فصل رجوع شود). این گونهٔ شعر در پیشهٔ آوازخوانی با موسیقی درمی‌آمیخت و معمولاً در نوشتار ضبط نمی‌گردید.

آنچنان که امروزه می‌دانیم، ادبیات پهلوی اساساً به سه دلیل پراکنده و ناقص است. نخست می‌توان فرض کرد که بخش بزرگی از میراث ادبی زردشتی در طی هجوم اعراب به ایران در قرن هفتم میلادی اتفاقاً یا عمداً نابود شده است و یا در نتیجهٔ تصرف این سرزمین به دست بیگانگان به‌ویژه در طی هجوم ترکان سلجوقی و مغولان در قرون یازدهم و سیزدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) از میان رفته است. تعصب دینی و کوته‌فکری را نیز تا حدی می‌توان سبب از میان رفتن نوشته‌های دوران پیش از اسلام برشمرد. در عصری که هنوز چاپ کتاب رواج نیافته بود و دستنویسهای ارزشمند با مشقت رونویسی می‌شدند، پیامد نابودی کتابخانه‌ها و بایگانیها ویرانگر بود. کتابهایی که در اذهان ضبط نمی‌شدند از دست می‌رفتند، چنانکه جبرانشان ممکن نبود، و ما شواهدی در اختیار داریم که بخش عمدهٔ نوشته‌های زردشتی به این سرنوشت گرفتار آمده‌اند. دانش ما دربارهٔ ادبیات پهلوی مرهون آثاری است که در جوامع زردشتی ایران پس از فتح عرب از ویرانی و نابودی مصون مانده‌اند. به این تعداد باید آثاری را بیفزاییم که در اوایل قرن دهم، زردشتیان خراسان (و سپس دیگر نواحی ایران) به هند بردند. این زردشتیان سرزمین خود را ترک گفتند و در گجرات سکونت گزیدند و در آنجا اجازه یافتند بی‌مزاحمت مراسم دینی خویش را به جای آورند. اینان همان «پارسیان» امروزی هستند[1]. این جماعات زردشتی که در صدد حفظ آیین خویش در برابر اسلام برآمدند، عمدتاً به محفوظ نگاه داشتن آثار دینی، رسالات مدرسی و نوشته‌های تعلیمی و اخلاقی علاقه‌مند بودند و لزوماً در پی حفظ ادبیات خیال‌انگیز غیردینیِ منثور یا منظوم نبودند.

عامل عمدهٔ دومی را که سبب کمبود آثار پهلوی است، باید در تغییرات بنیادینی جست که به‌واسطهٔ اقتباس خط عربی برای نوشتن فارسی و پذیرفتن قالبهای عربی به‌ویژه در انواع شعر حاصل آمد. تغییر خط نتایج شگرفی در پی داشت و گسستی در سنت ادبی بر جای نهاد. آثار پهلوی به خط دشوار پهلوی نوشته شده‌اند. این خط به سبب شمار فراوانی از اشکال کهنه و هزوارشهای سامی اغلب مبهم و پیچیده است،

---

1) Boyce 1979, p. 156 ff.

امّا خط عربی که جایگزین این خط شد، نسبت به آن خواندنش آسان است.[۱]

استفادهٔ درست از این خط قدیمی به تجربهٔ کاتب بسیار بستگی داشت که علاوه بر آشنایی با چندین قاعدهٔ نوشتاری، باید واژه‌ها و عبارتهای مبهم را هم که چند جور می‌شود خواند، درست می‌خواند. در نتیجه، شناخت خط پهلوی و کاربرد آن برای مقاصد ادبی به تدریج به جوامع زردشتی رو به زوال محدود شد که به حفظ سنتهای کهن می‌کوشیدند، و این در حالی بود که جماعت ایرانیان مسلمان باسواد که در هنر نوشتن و خواندنِ پهلوی ناوارد بودند، تا حد زیادی از آشنایی با ادبیات نیاکان خویش منع شده بودند. سرانجام در پایان قرن دهم‌میلادی (چهارم هجری)، زردشتیان نیز به نوشتن به خط پهلوی پایان دادند و خط عربی را برگزیدند و آن را برای ثبت متونی که به زبان خود می‌نوشتند مناسب‌تر یافتند. این زبان همان فارسی بود با واموازه‌های عربی بسیار. آثار غیردینیِ برجای‌مانده که صرفاً ارزش سرگرمی داشتند و مورد توجهِ روحانیان و عالمان زردشتی نبودند و به عربی ترجمه نشدند و به شکل جدید در ادب فارسی هم اقتباس نشدند، از یادها رفتند. امّا مهمترین سبب ازمیان‌رفتن اشعار شفاهی خنیاگران ظاهراً تغییر سلیقه‌ای است که تحت تأثیر عروض عربی حاصل شد.[۲] اساس وزن قدیم بر تکیه استوار بود، در حالی که شعر عربی بر پایهٔ کمیت هجاها نهاده شده است. هنگامی که قالبهای شعری و قافیه‌پردازی عربی را برای زبان فارسی برگزیدند، به حفظ آن نوع شعر که دیگر رواج نداشت، نیازی احساس نمی‌شد. دیری نپایید که شاهکارهای منظوم، که به‌واسطهٔ آنها ادبیات کلاسیک فارسی به اوج شهرت رسید، جایگزین این نوع شعر گردیدند.

آنچه پیش از این دربارهٔ اشعار خنیاگران گفته شد، دربارهٔ انواع دیگر ادبیات غیردینی نیز صادق است. به عبارت دیگر دلیل سوم کمبود آثار پهلوی، همان گونه که بویس[۳] تأکید کرده، احتمالاً این است که روند انتقال از فرهنگ شفاهی به مکتوب به‌هنگام پیروزی مسلمانان تازه آغاز شده بود. گرچه نوشتن فنّی کهن بود و از روزگار هخامنشیان (قرن

---

۱) برای توضیحات بیشتر دربارهٔ ویژگیهای خط پهلوی رجوع شود به:
Tavadia 1956, pp. 15-24 and Henning 1958.

2) Boyce 1957, p. 40 ff.

3) Boyce 1968b, p. 31f.

ششم پیش از میلاد) در ایران کاربرد داشت و برای بسیاری از مقاصد اجرایی همچون ثبت نامه‌های اداری، اسناد دولتی، احکام و اعلانات شاهی ضروری می‌نمود، امّا معقول است اگر فرض کنیم که لزوماً برای حفظ آثار داستانی، داستانهای عشقی و ماجراجویانه یا قصه‌های پهلوانی، که تا حد زیادی از هنر شفاهی قصه‌گویان برمی‌خاسته، از نوشتن بهره نمی‌گرفته‌اند. بیشتر این قصه‌ها یقیناً از بین رفته‌اند، امّا به‌واسطهٔ داستانهای عربی هزار و یک شب می‌توان به نحو غیرمستقیم به شمّه‌ای از غنای این داستانها پی برد؛ هزار و یک شبی که بر پایهٔ تألیفی فارسی به نام هزار افسانه نوشته شده است. شاهنامهٔ منثور که اساس کار فردوسی در تألیف شاهنامه واقع شد، احتمالاً مجموعه‌ای بوده مرکب از مطالب مکتوب و سنت شفاهی کهن ایران که در میان زردشتیان عصر همچنان زنده بوده است. این سنتِ شفاهی در حوزهٔ دین هم تأثیر عمده داشت، زیرا شواهد موثقی در اختیار است که نشان می‌دهد اوستا را روحانیون زردشتی در نسلهای متمادی به حافظه می‌سپرده‌اند و آن را در خلال قرون عمدتاً به طریق شفاهی منتقل می‌کرده‌اند. به هر تقدیر متن مکتوب اوستا، آن طوری که بر ما شناخته است، محصول دوران ساسانیان است و قدیم‌ترین تاریخی که برای آن قائل شده‌اند قرن چهارم میلادی است؛ اگرچه محتمل است که ترجمه‌هایی از بخشهای اوستا به زبانهای محلّی ایران و پهلوی موجود بوده باشد و تفاسیر علما بر آن را پیش از قرن چهارم هم به تحریر درآورده باشند.

گرچه نبود این انواع ادبی گوناگون خلأی تأسف‌بار در شناخت ما از ادبیات پهلوی بر جای می‌نهد، باز هم باید سپاسگزار نسلهای کاتبان روحانی کوشایی باشیم که آثار ادبی برجای‌مانده از اجدادشان را در طی دوره‌های فشار و شکنجه حفظ کرده‌اند. آثار بازمانده، گرچه تا اندازه‌ای یکنواخت و کهنه‌گرا می‌نمایند، با این‌همه برای تاریخ اجتماعی و فرهنگی ایران در دوران باستان و قرون وسطی از اهمیت بسیار برخوردارند؛ چه این آثار نه تنها عقاید و باورهای روزگار نگارش خود را باز می‌نمایند، بلکه معرّف سنّتهای باستانی زردشتیان از زمانهای بسیار قدیم نیز هستند. همان گونه که بارها گفته‌اند، به دلیل پایداری این سنّت است که بررسی تاریخی نوشته‌های پهلوی غیرممکن می‌نماید. بعضی آثار قرن نهم ممکن است حاوی مطالبی از دوره‌های پیش‌تر باشند که در طی چندین قرن از خلال نسلها منتقل شده‌اند؛ این در حالی است که فلان تألیف قرن

ششم یا هفتمی ممکن است تنها نشان‌دهندهٔ اوضاع و شرایط زمانهٔ خویش باشد. دشواری دیگر در معرفیِ این آثار این است که چند اثر پهلوی که به یک عنوان معروفند، دربرگیرندهٔ موضوعاتی هستند در مقوله‌های گوناگون. از آنجاکه دین نقش مهمی در همهٔ علوم بر عهده دارد اثری که عنوان دینی دارد، ممکن است به موضوعات علمی، پزشکی یا حقوقی نیز بپردازد. بنابراین، ضروری است تا بخشهایی از یک اثر واحد راکه مشتمل بر مطالبی در زمینه‌های مختلف است، در بخشهای مختلف این نوشته بررسی کنیم.[۱]

منابع دربارهٔ زبان: فرهنگها و واژه‌نامه‌ها

در زمان ساسانیان احتمالاً فرهنگها و کتابهای دستوری وجود داشته ولی هیچ یک باقی نمانده است. اما زحمت زیادی که صرف ترجمه و تفسیر کتابهای مقدس زردشتیان، یعنی اوستا، گردید از یک سو، و اختراع خط دقیق اوستایی از دیگر سو، از وجود عالمانی خبر می‌دهد که با دشواریها و مسائل زبان‌شناسی یکسره بیگانه نبوده‌اند. دو کتابچه در این زمینه موجود است که آنها را فرهنگ (لغت‌نامه) خوانده‌اند، هرچند که این نامگذاری چندان هم درست نیست. یکی از این کتابچه‌ها را سنتاً فرهنگِ اُیم اِیک[۲] می‌نامند (*Frahang i ōīm-ēk*، یعنی فرهنگی که با [واژهٔ اوستاییِ] ōīm [«یک» که معادلش در فارسیِ میانه] ēk [است، آغاز می‌شود]). در کهن‌ترین دستنویسهای این متن، تاکنون این عنوان دیده نشده است. مضمون این اثر را از سرفصل فعلی آن دقیق‌تر می‌توان فهمید:

Abar be šnāxtan ī wāz ud mārīgān ī abestāg kū-š zand če ud čiyōn

«دربارهٔ شناختن واژه‌ها و اصطلاحات اوستایی، یعنی [دربارهٔ] جوهر و ماهیت زند آن [ترجمه و تفسیر پهلوی]».[۳] این اثر در اصل نوعی کتاب درسی مقدماتی است که علاوه

---

۱) برای بررسیهای پیشین و مطالعات کلّی دربارهٔ ادبیات پهلوی رجوع شود به:
Boyce 1968b; Cereti 2001; Klima 1959, 1968a; de Menasce 1972, 1983, 1985b; Pagliaro 1971; Pagliaro / Bausani 1960; Tafazzoli 1997; Tavadia 1956 and West 1896-1904.

۲) سه تصحیح از آن در دست است: Jamaspji 1867; Klingenschmitt 1968a and 1968b/ Reichelt 1900 and 1901.

۳) ترجمه از نویسنده است، ولی اصل متن ظاهراً این‌قدرها دربارهٔ «جوهر» و «ماهیت» حرف نمی‌زند: «دربارهٔ

بر واژه‌ها و اصطلاحات تخصصی اوستایی و برابرهای پهلوی آنها، دربردارندهٔ عبارتهای اوستایی و ترجمهٔ آنها به فارسی میانه و شواهد و توضیحات دستوری نیز هست.[۱] مثالی ساده چگونگی مدخلها را نشان می‌دهد:

[واژهٔ اوستایی] ṯkaēšō در بیشتر موارد dādestān [فارسی میانه] [داوری، عدالت، قانون، دعوا، دادرسی] [معنی می‌دهد]، اما در بعضی عبارات به معنای dādwar [فارسی میانه] [داور، قاضی] است.[۲]

بخشهایی از این متن بسیار دشوار است و نمی‌توان آن را فهمید. این امر عمدتاً به دلیل پراکندگی و قطعه‌قطعه بودن عبارتهای اوستایی است که از متنی که اکنون دیگر وجود ندارد جدا شده‌اند و با ترجمه و تفسیر پهلوی که خود مبهم است، آنها را توضیح داده‌اند.[۳] دربارهٔ زمان تدوین این متن اطلاعی نداریم، امّا تألیف آن باید پس از اختراع خط اوستایی (قرون چهارم تا ششم میلادی) و اتمام ترجمه و تفسیر پهلوی (زند) صورت پذیرفته باشد. این اثر را می‌توان به دورهٔ تجدید حیات نوشته‌های زردشتی در قرون نهم و دهم میلادی متعلق دانست.

خط پهلوی علاوه بر آن که مبهم بود، هزوارشهای سامی را نیز در خود داشت. این هزوارشها واژه‌هایی هستند که به آرامی نوشته می‌شدند اما به فارسی میانه تلفظ می‌شدند. خاستگاه و سبب کاربرد اندیشه‌نگارها را به‌کارگیری آرامی در نقش زبان میانجی در دیوان شاهنشاهی هخامنشی می‌دانند.[۴] حدوداً در میانهٔ قرن دوم پیش از میلاد زبانهای مختلف ایرانی جایگزین آرامی شدند و هر یک قواعد نوشتاری قدیم را به کار بردند، ضمن آنکه برای نوشتن بعضی کلمات از همان صورت آرامی استفاده می‌کردند. کاتب ناگزیر از آموختن این هزوارشها بود و ظاهراً کتابچهٔ دومی که در اینجا به

← شناختن لغات و اصطلاحات اوستا که زندشان (یعنی معادل پهلویشان) چه و چون است (یعنی فلان و بهمان است). م.

1) Klingenschmitt 1968a, p. 5f. 2) Reichelt 1900, p. 196.

۳) رسالهٔ ممتاز کلینگنشمیت (Klingenschmitt 1968b) دربارهٔ فرهنگ اُیم است. نویسنده در این رساله به منابع مختلف اوستایی و پهلوی مراجعه کرده است تا این متن دشوار را بخواند. متأسفانه تنها بخشهایی از این اثر منتشر شده است؛ رجوع شود به: Klingenschmitt 1968a.

4) Henning 1958, pp. 30ff.

شرح آن می‌پردازیم، یعنی فرهنگ پهلوی[۱] (*Frahang ī pahlawīg*)، کتاب درسیی بوده برای دانش‌آموزانی که می‌خواسته‌اند خریدوفروش بیاموزند، زیرا چندین فهرست واژگان مشابه با هزوارشها و برابرهایشان از زمان تألیفات سومری-اکدی در دست است.[۲]

فرهنگ پهلوی در اصل مجموعه‌ای از هزوارشهای آرامی و دیگر املاهای غیرمتداول به خط پهلوی است. در کنار این کلمات املای آنها (یعنی املای غیرهزوارشی آنها) به خط مبهم پهلوی آمده است و در بیشتر موارد نیز آوانویسیِ هر واژه را به الفبای روشن اوستایی در بین سطرها نوشته‌اند. بازنویسی پهلوی به خط اوستایی به این شیوه را «پازند» می‌خوانند. متن در اصل به فصولی تقسیم شده و هر فصل مشتمل است بر گروهی از واژگان که به یک موضوع یا طبقه تعلق دارند ــ همچون غلات، میوه‌ها، سبزیها، چهارپایان، پرندگان و مانند آنها. مثال زیر از فصلی دربارهٔ اعضای خانواده این شیوهٔ کتاب را نشان می‌دهد (هزوارشها با حروف بزرگ حرف‌نویسی شده‌اند و معادل آنها در قلابها آمده است).

GBR^{a} [gabrā] = mlt' [mard] (مرد); NYŠH [nišš-eh(?)] = zn' [zan] (زن); ZKL [z^{e}kar] = nl [nar] (نر)[۳]

یعنی واژه‌ای که به صورت GBR^{a} نوشته شده است mard تلفظ می‌شود، NYŠH، zan تلفظ می‌شود و الخ. همهٔ مدخلهای فرهنگ درست توضیح داده نشده‌اند و باید توجه داشت که چند صورت مخدوش، جعلی و شبه هزوارشهایی که اساسشان لغات عربی است و در دوران پس از اسلام به متن الحاق شده‌اند و مسلماً در پهلوی به کار نرفته‌اند هم در این اثر هست. اصل این واژه‌نامه از پیش از اسلام است، اما از آنجا که نسلهای بعدی کاتبان دائماً بر آن افزوده‌اند، ظاهراً تشخیص مطالب اصیل غیرممکن است.

فرض بر این است که آثاری از این نوع را به عنوان کتاب راهنما یا کتاب درسی کاتبان به کار می‌برده‌اند. این فرض را قطعه‌ای از یک واژه‌نامهٔ پهلوی، که در آغاز قرن بیستم در

---

۱) سه تصحیح از متن در اختیار است: Jamaspji-Asa 1870; Junker 1911, 1955; Utas 1988. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به Ebeling 1941; Mackenzie 1991; Shaked 1993 and Utas 1984.

2) Ebeling 1941.

3) *Fīp*, chapter XI; Junker 1911, p. 54 and Utas 1988, p. 9.

واحهٔ ترفان در ترکستان چین یافت شده، تأیید می‌کند.[۱] این متن دربردارندهٔ بخشی از یک فهرست افعال است و مجموعاً هفت فعل را شامل می‌شود با شناسه‌های مختلف به پهلوی (یعنی غیرهزوارشی). امّا برخلاف فرهنگ پهلوی برابرهای ایرانیِ صورتهای فعلی و تلفظ آنها را نیاورده‌اند. این متن به احتمال زیاد جزئی است از یک کتاب درسیِ املا و به منظور آموزش کتابت پهلوی تألیف شده است و هدف از تألیف آن آسان کردن قرائت پهلوی نبوده است، چه در این صورت باید تلفظ هر صورت فعلی را هم می‌آورد.[۲] از قدمت این قطعه اطلاعی در دست نیست، امّا مطمئناً بسیار کهن‌تر از دستنویسهای متعدد فرهنگ است و می‌توان تاریخ آن را قرن نهم یا دهم میلادی دانست.

ترجمه و تفسیرهای اوستا به پهلوی: اوستا و زند

نسلهای متعدد روحانیان بخش اصلی نوشته‌های مقدس زردشتی راکه به اوستا (فارسی میانه abestāg[۳]) مشهور است به یاد می‌سپردند و این اثر در طی قرنها به صورت شفاهی منتقل می‌گردید. تقریباً هزار سال پس از تألیف جدیدترین متون اوستایی، اوستا به صورت مکتوب درآمد، به خطی دقیق که برای حفظ ظریف‌ترین جزئیات سنت شفاهی اختراع کرده بودند. چون خط اوستایی که دارای ۴۶ حرف است اساسش الفبای ناقص پهلوی است (همراه با حروفی اضافی از صورت قدیم‌ترِ این الفبا، یعنی الفبای زبوری، و حروف دستکاری‌شده‌ای که از ترکیب حروف و دیگر نشانه‌ها به دست آمده است)، مسلم می‌شود که اوستایی که امروز در اختیار ماست محصول زمان ساسانیان است و چگونگی تلفظ متون مقدس را در این دوره نشان می‌دهد. چند محقق[۴] این فرض را مطرح کرده‌اند که اوستا در قرن چهارم میلادی در زمان فرمانروایی شاپور دوم

---

۱) تصحیحِ بار و گلدنر: Barr 1936 and Geldner 1904b.

2) Barr 1936, p. 396.

۳) دربارهٔ آرای مختلفی که در خصوص اشتقاق و معنای این واژه بیان کرده‌اند، رجوع شود به: اثر بیلی (Bailey 1985) که در آنجا می‌توان منابع دیگر را هم یافت. همچنین رجوع شود به: Sundermann 2001c. نیز رجوع شود به فصل اول این کتاب.

۴) رجوع شود به: Hoffmann / Narten 1989, p. 34. دربارهٔ زبان ترجمه‌های پهلوی اوستا رجوع شود به: Cantera 1999a, 2004 and Josephson 1997.

(۳۰۹-۳۷۹) به صورت کتاب درآمده است. این فرض ظاهراً پذیرفتنی است، چه صورت معیار خط پهلوی (پهلوی کتابی) احتمالاً در همان حدود سال ۴۰۰ میلادی تثبیت شده بوده است.

با این‌همه، این مطلب ضرورتاً به این معنا نیست که ترجمه‌ها و تفاسیر مکتوب اوستا که آنها را زند («آگاهی، فهم، توضیح») می‌خوانند پیش از قرن چهارم موجود نبوده‌اند. برعکس، شواهد غیرمستقیم چیز دیگری می‌گویند. در قطعه‌ای از کتابی مانوی به زبان قبطی به نام کفالایا نقل شده که مانی، معاصر شاپور اول (۲۴۳-۲۷۳ م.)، اظهار داشته است که زردشت خود کتابی ننوشت، امّا پیروانش گفتار وی را به یاد سپردند و «کتابهایی نوشتند که امروز (یعنی در قرن سوم) می‌خوانند»[1]. البته این نقل قول را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان تفسیر کرد، ولی با این‌همه گویای این واقعیت است که متن مقدس مکتوبی به هر حال در زمان مانی وجود داشته است. مقصود از این گفته ممکن نیست اوستایی باشد که می‌شناسیم، بلکه احتمالاً مقصود تحریرهای اوستا به زبان پهلوی و تفاسیر اوستا باشد که در اختیار روحانیان عصر بوده است، زیرا حتی در ادوار بعدی هم ظاهراً تمایزی میان متن اصلی (اوستا) و ترجمه‌ها و تفسیرهای آن (زند) وجود نداشته است. شروو[2] همچنین توجه ما را معطوف کرده به لفظ «نسک» (فصول اوستای مکتوب) در یکی از کتیبه‌های کردیر، روحانی بلندپایهٔ قرن سوم در زمان شاپور اول، و در یکی از متون فارسی میانهٔ مانوی که شرح گفتگوی مانی و بهرام دوم (۲۷۶-۲۹۳ م.) است.[3] همهٔ این اشارات بر وجود متن مکتوب نوشته‌های مقدسی دلالت دارند که احتمالاً به صورت ترجمه یا حداقل به صورت تفسیر متن اصلی در قرن سوم موجود بوده است.

متأسفانه بازسازی تاریخ انتقال متون مقدس و زمینهٔ به وجود آمدن ترجمه‌ها بی‌نهایت دشوار است[4]، چه سنت زردشتی بیشتر در پی اثبات استمرار میراث خود است و تمایلی به در اختیار گذاردن اطلاعات جزئی دربارهٔ مراحل مختلف این انتقال

---

1) Henning 1942b, p. 47.

2) Skjærvø 1983, pp. 276, 290f.

3) Sundermann 1981a, p. 72.

۴) بیلی (Bailey 1943, pp. 149-176) و هومباخ (Humbach 1991, pp. 49-55) منابع پهلوی را جمع‌آوری، ترجمه و تفسیر کرده‌اند. نیز رجوع شود به: Humbach 1973.

ندارد و علی‌الخصوص چیزی دربارهٔ آن خطی که باعث انتقال این میراث بوده نمی‌گوید. بنا بر منابع متأخر پهلوی، نسخه‌های مکتوب اوستا پیش‌تر در دوران هخامنشیان موجود بوده‌اند، ولی اسکندر به هنگام حمله به ایران در حدود سال ۳۳۰ پیش از میلاد آنها را سوزانده است. گرچه بیشتر محققان منکر وجود یک اوستای مضبوط در این دوره‌اند، امّا منابع در وجود وقفه‌ای در انتقال متون مقدس همداستانند و ظاهراً همین وقفه باعث بسیاری از برداشتهای نادرست واژه‌ها و دستور اوستایی در ترجمه‌های پهلوی بوده است. بنا بر دینکرد[1] نخستین تلاشها را برای ثبت مطالب پراکنده یکی از پادشاهان پارتی به نام بلاش (Walaxš) کرده است. اردشیر، پادشاه ساسانی (۲۲۶-۲۴۲ م.)، بود که در نهایت دستور داد کتابهای پراکنده را در یک جا گرد آورند و نسخه‌ها (paččēn) را برای آگاهی مردم پراکنده سازند. پسرش، شاپور اوّل (۲۴۳-۲۷۳ م.)، با گرد هم آوردن کتابهایی از منابع دیگر جز منابع دینی، از قبیل پزشکی و ستاره‌شناسی و مانند آنها، مطالبی را بدان افزود. آذرباد مهرسپندان، روحانی بزرگ زمان شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹ م.)، این تألیف را به سرانجام رساند. پس از آن می‌گویند که در دوران فرمانروایی خسرو اوّل، پادشاه دستور داد مطالعه‌ای کاملاً جدید دربارهٔ اوستا و زند کنند.[2] اگر به شواهد غیرمستقیمی که در بالا بدانها استناد کردیم، توجه کنیم و بکوشیم که آنها را با اطلاعاتی که در دینکرد آمده جمع کنیم، آنگاه ممکن است بتوانیم بگوییم که نخستین ترجمه‌ها و تفاسیر اوستا به همت «تنسر» (Tansar، که توسر (Tosar) نیز خوانده می‌شود)، روحانی بلندپایهٔ دوران اردشیر در قرن سوم، به رشتهٔ تحریر درآمده و سپس در قرن ششم در زمان خسرو اول پس از تثبیت نسخهٔ اصلی اوستا دیگر بار بازبینی شده و یا حتی به طور کامل تغییر یافته است. البته این که گفتیم به‌واسطهٔ اطلاعات ناچیزمان در حد فرض باقی خواهد ماند. امّا شواهد از سنت دیرپایی موسوم به «آموزه‌ها» (čāštag) خبر می‌دهند که عبارت است از تفاسیر و توضیحات مکتوب روحانیان، متکلمان و حقوق‌دانان (که غالباً هر سه در یک شخص جمع می‌آمد) دربارهٔ بخشها و ابعاد گوناگون سنت دینی که همه را

---

۱) در کتابهای سوم و چهارم. نیز رجوع شود به: Humbach 1991, p. 52ff. and Shaki 1981.

۲) دینکرد مدن، ۱۲/۴۱۴-۱۳. دربارهٔ اصلاحات خسرو همچنین رجوع شود به: Cantera 1999a.

بر اساس زند پهلوی گرد آورده بودند.

تنها بخش کوچکی از اوستا، یعنی در حدود یک‌چهارم آن، باقی مانده است. اوستای اصلی تألیفی عظیم مشتمل بر بیست‌ویک نسک بوده است. این نسکها را بر اساس تحریرهای پهلوی آنها به طور خلاصه در کتاب هشتم و به صورت مفصل‌تر در کتاب نهم دینکرد توصیف کرده‌اند.[۱] نسکها به سه گروه اصلی تقسیم می‌شده‌اند که به ترتیب گاهانیگ (gāhānīg، «مربوط به گاهان»)، دادیگ (dādīg، «حقوقی») و هادمانسریگ (hādamansarīg، «مرتبط با مطالب آیینی») خوانده می‌شدند. (اصطلاح گاهانیگ به مفهوم دقیق کلمه به گاهان یا سرودهای زردشت اشاره ندارد، بلکه مقصود از آن متون مختلفی است در موضوعات کلامی و فلسفی. اصطلاح هادمانسریگ هرچند لفظاً به معنای «مرتبط با مطالب آیینی یا مانثره‌ها» است، در واقع شامل متونی است در موضوعات گوناگون و نه صرفاً منحصر به موضوعات آیینی). برخلاف این بخش‌بندی، نسکها به موضوعات دینی و حقوقی محدود نمی‌شدند، بلکه دربردارندهٔ علوم و شاخه‌های مختلف دیگری هم بودند، از جمله نوشته‌هایی در خصوص پزشکی، ستاره‌شناسی، علوم طبیعی، زندگانی زردشت پیامبر، تاریخ انسان و نیز آثاری دربارهٔ نیایشها، کیهان‌شناسی، آخرت و علم حقوق. بخش عمدهٔ این نوشته‌ها در نتیجهٔ عواملی که پیش‌تر توضیح دادیم از میان رفته‌اند. امروزه تنها ترجمه‌ها و تفاسیر پهلویِ متون دینی به‌ویژه متون نیایشی را در اختیار داریم. این متون عبارتند از: بخشهایی از هادُخت نسک[۲] (*Hāδōxt nask*)، هیربدستان (*Hērbedestān*، «کتاب مطالعات هیربدی») همراه با نیرنگستان[۳] (*Nērangestān*، کتاب دستورات آیینی)[۴]، وندیداد[۵] (*wīdēwdād*، «قانون انکار

---

۱) دربارهٔ نسکها رجوع شود به: Geldner 1896, p. 17ff. and Kellens 1989a. دربارهٔ کتابهای هشتم و نهم دینکرد رجوع شود به: West 1892, introduction.

۲) میرفخرایی ۱۹۹۲؛ West/Haug 1874 and Gnoli 1994؛ Piras 2000.

۳) نسخه‌های عکسی را کوتوال/ بوید، و سنجانا منتشر کرده‌اند: Kotwal/Boyd 1980 and Sanjana 1894. تصحیحات و ترجمهٔ متنها از: Bulsara 1915: Humbach/Elfenbein 1990; Kotwal/Kreyenbroek 1992, 1995, 2003; Darmesteter 1892-1893, vol. III and Waag 1941. در اثر آخر فقط متن اوستا و برگردان پهلوی آن ترجمه شده و قطعات طولانی تفسیر پهلوی حذف شده است.

۴) دربارهٔ ترجمهٔ این عناوین رجوع شود به: Kotwal/Kreyenbroek 1992, p. 15 and 1995, p. 13.

دیوان»)[۶]، ویسپرد[۷] (*Wisprad*، «همهٔ ردان»)، یسن پهلوی[۸] (*Yasna*، «قربانی») و متونی که بخشی از خرده‌اوستا[۹] (*xwurdag abestāg*، «اوستای کوچک») را تشکیل می‌دهند و عبارتند از آفرینگان (*Āfrīngān*)، پنج گاه (*Gāh*)، پنج نیایش (*Niyāyišn*)، سی‌روزهٔ بزرگ و کوچک (*Sīrōze*) و چند یشت[۱۰] (*Yašt*).

زند پهلویِ متون اوستاییِ موجود مشتمل است بر: ۱. ترجمهٔ واژه به واژه و تا حدی کورکورانهٔ متن اصلی. در این شیوه مترجم واژه‌ها را دقیقاً به همان ترتیبی که در اصل اوستایی آمده می‌آورد و اندک تغییراتی هم در آن وارد می‌کند تا قدری با دستور و نحو پهلوی سازگار شود.[۱۱] ۲. شرحهای کوتاه و توضیحاتی که بلافاصله پس از عبارتِ ترجمه شده می‌آیند یا تکرار ترجمهٔ همان عبارت با تعبیراتی روشن‌تر. ۳. تفاسیر کوتاه یا بلند یک یا چند مفسر که گاه عقایدشان متفاوت است و قصد آنها این است که علاوه بر توضیح معنای قطعهٔ اوستایی، آن را با شرایط زمانهٔ خود نیز مربوط سازند. قطعهٔ زیر نمونه‌ای از متن اوستایی، ترجمهٔ پهلوی و توضیحات کوتاه (شمارهٔ۲) از فصل نوزدهمِ وندیداد است. (قطعهٔ اوستایی با حروف مایل و ترجمهٔ پهلوی با خط معمولی نوشته شده است و حواشی نیز در قلاب آمده‌اند):

---

۵) تصحیحات (فقط متن پهلوی): Jamasp 1907, Sanjana 1895b, 1949؛ تصحیح انکلساریا (۱۹۴۹) همراه با ترجمه است؛ Cannizzaro 1990؛ و رضی ۱۹۹۷. واژه‌نامهٔ متن پهلوی را کاپادیا تهیه کرده است (Kapadia 1953). کانترا تصحیح جدیدی را آماده کرده است.

۶) دربارهٔ معنای wīdēwdād (صورت اخیر و شایع آن vendidad است) رجوع شود به: Benveniste 1970.

۷) رجوع شود به Dhabhar 1949.

۸) تصحیحات: Bang 1840; Davar 1904; Dhabhar 1949; Kanga 1950; Mills 1904 and West 1904b. کتاب‌نامهٔ مفصل مطالعات میلز را دربارهٔ ترجمه‌های پهلوی یسنا می‌توان در این منابع جست: Groppe 1991, p. 97, n. 5 and Cantera 2004, p. 70, n. 74.

۹) تصحیحات: Dehghan 1982; Dhabhar 1927, 1963, Dhalla 1908, 1918; Josephson 1997; Kanga 1941; Taraf 1981 and Unvala 1924. نیز به مقالهٔ اوستا در همین کتاب، ذیل **خرده‌اوستا**، رجوع شود.

۱۰) دربارهٔ رابطهٔ متون اوستای موجود با نسکهایی که توصیفشان در دینکرد آمده رجوع شود به اثر گلدنر: Geldner 1896, p. 17ff. دیگر قطعات اوستایی را که با ترجمه‌های پهلوی همراهند، کلینگشمیت منتشر کرده است: Klingenschmitt 1971.

۱۱) دربارهٔ فن ترجمهٔ پهلوی متون اوستایی رجوع شود به: Josephson 1997 and Cantera 1999a, 2004. دربارهٔ ارزش ترجمه‌های پهلوی رجوع شود به: Klingenschmitt 1968b and 1978.

از سمت شمال، از سمتهای شمال، آمد اَنگره‌مینیو، آن که بسیار مرگ می‌آورد، دیوِ دیوان /.../. از سمت شمال [از جایی در میان]، از سمتهای شمال [از سمت دیوان] آمد گناگ‌مینو، آن که بسیار مرگ می‌آورد، دیوِ دیوان [...]» (وندیداد ۱۹، بند ۱).

باید توجه داشت که تفاسیر این عالمان روحانی که به دستهٔ سومِ طبقه‌بندی یادشده تعلق دارد، به خودی خود هم گیرا هستند و گیرائیشان فقط به این نیست که تفسیر عبارات اوستایی‌اند که غالباً هم دشوار و مبهمند. در واقع، این تفاسیر اغلب ارتباط اندکی با مضمون متن اوستایی اصلی دارند. طولانی‌ترین و جالب‌ترین این تفاسیر که با اوضاع ایران در دورهٔ ساسانیان و پس از ساسانیان ارتباط دارد در هیربدستان و نیرنگستان آمده است (کتاب پس از اصلاح تقویم در دورهٔ یزدگرد سوم (۶۳۲م.) [۱] تکمیل شده است) و در وندیداد که احتمالاً پس از سال ۵۲۸ میلادی تکمیل شده است، چون در وندیداد ۴۹/۴ ذکر مزدک بامدادان آمده و مزدک در همین سال به دستور خسرو اوّل به قتل رسید.[۲] در هر دو متن عباراتی طولانی در تفسیر متونِ ترجمه‌شدهٔ اوستا آورده‌اند. در ضمن این عبارات استدلالات «فقهیِ» «فقهای» ساسانی و عموماً دیدگاهی «فقهی» نسبت به موضوعات دینی مشهود است و قابل مقایسه است با فقه اسلامی در دورانِ آغازین آن.[۳] عبارتی نسبتاً ساده از تفسیری طولانی دربارهٔ گروش کافران در هیربدستان این خصوصیت دو متن را نشان می‌دهد (نقل قولهای متن اصلی اوستا با حروف مایل آمده است):

هنگامی که مردی از دین بد به دین نیک بگرود، همهٔ (فرزندان) نابالغ که از نزدیکی او زاده شده‌اند، با او خواهند بود. این نکته در (این) عبارت (اوستایی) پیداست: برای همه (فرزندان) نابالغ (او)، نه (فقط) برای یکی از (فرزندان) نابالغ او. و همسرش همچنان همسر او باقی می‌ماند، زیرا با مراقبت از همسر، او تحت کمترین حدی که قانون مقرر داشته، باقی نمی‌ماند. و اجازه ندارد که با همسرش نزدیکی کند، زیرا گناه (است). و اجازه ندارد که همسرش را بزند (زیرا گفتهٔ) «کافر را بهل» بدین معنی است که جایز نیست که به همسرش آسیب برساند. و موظف است که معاش وی را تأمین کند، اگر (او) منبع معاشی نداشته باشد، و نباید او را به

---

۱) رجوع شود به: Waag 1941, p. 10. ۲) رجوع شود به: Geldner 1896, p. 46.

۳) کوتوال و کرینبروک به‌درستی بر این نکته تأکید کرده‌اند: Kotwal / Kreyenbroek 1992, p. 20.

کلیسا (یعنی مسیحیت) رها کند. و بنابراین معاش او نیز به عهدهٔ ماست.[۱]

از آنجا که نام مفسّران معروفی همچون سوشانس (Sōšāns)، میدوماه (Mēdōmāh) و ابرگ (Abarag) در آثار حقوقی نیز آمده است، می‌توان استنباط کرد که در بسیاری موارد افراد صاحب‌نظر یا مراجع حوزه‌های کلام و حقوق یکی بوده‌اند. همچنین مکاتب گوناگونی همچون مکاتب ابرگ و میدوماه با عقاید متفاوت در حوزه‌های دینی و حقوقی وجود داشته‌اند که در تفاسیر اغلب در کنار یکدیگر از آنها نام برده می‌شود. با این‌همه، زندِ بسیاری از نسکهای گم‌شده ظاهراً به موضوعات دینی یا حقوقی محدود نمی‌شده، بلکه مشتمل بر معلوماتی در زمینه‌های دیگر علمی نیز بوده است و در تألیف آن از کتابهای خارجی، به‌ویژه آثار هندی و یونانی (احتمالاً از طریق ترجمه‌های سریانی) و بابلی، نیز بهره می‌برده‌اند.[۲] از این رو اشتباه خواهد بود که دربارهٔ مضامین زند پهلوی تنها از طریق متون نیایشیِ برجای‌مانده قضاوت کنیم.

متون در موضوعات مختلف دینی

متون ملخّص و آثار معروف به روایت

نوشته‌های دینی به تفاسیر کتابهای مقدس اوستا محدود نمی‌شدند. در توضیحات طولانی‌تر زند که ذکر آن گذشت چنین مرسوم شده بود که عبارات اوستایی را با اوضاع حاکم بر زمانهٔ ترجمهٔ آنها مربوط سازند و از متونی که بر حیات روزانهٔ جامعهٔ زردشتی تأثیرگذار بود معانی حقوقی و کلامی استنباط کنند. دربارهٔ پرسشهایی از این قبیل در آثار مختلف پهلوی هم بحث کرده‌اند. این آثار بخشی از زند به شمار نمی‌رفتند امّا همان کلامی و حقوقی زند را دنبال می‌کردند. دیگر تألیفات دینی که پس از پیروزی مسلمانان نوشته شدند در پی حفظ فرهنگ کهن نزدیک‌تر به زمان ما و صیانت از عقاید و باورهای کهن بودند.

منبع اصلی اطلاعات ما دربارهٔ نسکهای اوستایی، تألیفی عظیم و اثری به‌واقع

---

1) *Hēr* 12.3; Humbach / Elfenbein 1990, p. 86f. and Kotwal / Kreyenbroek 1992, p. 63.

۲) رجوع شود به اثر بویس: Boyce 1868b, p. 36f. دربارهٔ مکاتبِ کلامی مختلف رجوع شود به اثر ژینیو (Gignoux 1995c)؛ همچنین رجوع شود به اثر کانترا: Cantera 2004, p. 207ff.

دانشنامه‌ای مشتمل بر نه جلد است که تنها شش جلد آن، کتابهای سوم تا نهم، باقی مانده است. این اثر دینکرد (*Dēnkard* «کارهای دین») نام دارد.[۱] دینکرد پرحجم‌ترین و هم متنوع‌ترین نوشتهٔ پهلوی است و دربردارندهٔ آمیزه‌ای گسترده از موضوعاتی است که مربوط به زمانهای مختلفند و سرچشمه‌های گوناگون دارند. این اثر را در شکل نهائیش به دو نویسنده نسبت می‌دهند که هر دو از روحانیان بزرگ پارس در دوره‌های مختلف بوده‌اند: آذرفرنبغ فرخزادان (Ādurfarrbay ī Farroxzādān) در حدود ۸۱۵-۸۳۵م.[۲] و آذربادِ امیدان (Ādurbād ī Ēmēdān) که تاریخ حیات وی نامشخص است، امّا احتمالاً در آغاز یا نیمهٔ دوم قرن دهم میلادی می‌زیسته است.[۳] آذربادِ امیدان کاری را که آذرفرنبغ آغاز کرده بود تصحیح و تکمیل کرد و کتابهای شش تا نه را بدان افزود. یکی از وجوه مهم دینکرد سبک منحصربه‌فرد آن است. این متن علاوه بر آن که متکلّف، یکنواخت و خشک است، دارای جملات طولانی، نحو مبهم و نیز اصطلاحات فنی است که توضیحی دربارهٔ آنها داده نشده و مطمئناً تنها برای آنان که با کلام و حقوق

---

۱) متن پهلوی دینکرد را مدن (Madan 1911)، درسدن (Dresden 1966 چاپ عکسی نسخهٔ B) و سنجانا (Sanjana 1874-1928) منتشر کرده‌اند. تصحیح و ترجمهٔ کامل متن توسط سنجانا متأسفانه به کل نامعتبر است. دربارهٔ ترجمه‌های قدیمیِ وست (West 1897؛ کتاب هفتم و آغاز کتاب پنجم) و (West 1892؛ کتابهای هشتم و نهم) نیز باید همین گونه گفت. در سالهای نزدیک‌تر به زمان ما این دانشمندان تلاش کرده‌اند این متن دشوار را بخوانند: (کتاب پنجم) Amouzgar / Tafazzoli 2000، (کتاب هفتم) Molé 1967، (کتاب سوم) de Menasce 1973 و (کتاب ششم) Shaked 1979. این آثار از نظر علمی معتبرند، امّا هنوز قطعات مبهمی به‌ویژه در کتاب سوم هست که می‌توان آنها را به گونه‌ای دیگر خواند. آموزگار/ تفضلی (1992) همچنین بخشهایی از کتاب پنجم، هفتم و نهم را به فارسی ترجمه کرده‌اند. مطالب زیادی دربارهٔ دینکرد نوشته شده که در اینجا تنها به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

Belardi 1986 (دربارهٔ کتاب سوم); Casartelli 1886 (دربارهٔ بخش پزشکی کتاب سوم); Cereti 1994-1995; Cipriano 1984, 1985; Gignoux 1995b; Ito 1975; Kanga 1966a; de Menasce 1958; (دربارهٔ کتاب چهارم) Mirza 1985; Olsson 1991; Shaki 1970, 1973; and Tafazzoli 1995.

نویسندهٔ حاضر در حال کار بر روی تصحیح نسکهای حقوقی کتاب هشتم است.

۲) رجوع شود به: West 1897, p. 119, n. 1.

۳) بویس (Boyce 1968b, p. 44) وی را با آذرباد امیدان که در بندهش از او نام برده شده، یکی دانسته است و تاریخ حیات وی را در قرون نهم یا دهم میلادی نوشته، امّا تاوادیا (Tavadia 1956, p. 50) او را پسر امید اشوهشتان، روحانی بزرگ سال ۹۵۵م، می‌داند. وی را از رسالهٔ دینی دیگری نیز (روایت امید اشوهشتان) بازمی‌شناسیم. از نظر تاوادیا وی در نیمهٔ دوم قرن دهم میلادی می‌زیسته است.

آشنایی داشته‌اند، قابل فهم بوده است. ازاین‌رو درک این متن در بعضی جاها بسیار دشوار است. به سبب این دشواریها و ابهاماتی که خط پهلوی بدان افزوده، تنها بخش کوچکی از این متن را آن گونه که باید ترجمه کرده‌اند، در حالی که بخش عمدهٔ این متن هنوز ناخوانده باقی مانده است.

تألیف عظیمی همچون دینکرد را نمی‌توان در چند واژه خلاصه کرد، به‌ویژه آن‌که خود تا حد زیادی خلاصه‌ای از کتابها و دیگر منابع زردشتی است و در پی آن است که دانشی را که در طی قرنها گردآوری شده، برای آیندگان حفظ کند[1]. ویژگی دانشنامه‌ای دینکرد در خود این اثر توصیف شده است:

> کتاب دینکرد تألیفی [برگرفته] از وحی دین مزدایی است، آراسته به دانش جهانی. نخست، تألیفی است [برگرفته] از آموزگاران اصلیِ (پوریُوتْکیشان) دینِ بهِ زردشت سپنتمان ستوده‌فروهر.[2]

به جز کتابهای سوم و پنجم که دربردارندهٔ مطالبی از دوران اسلامی هم هستند، این اثر نمایانندهٔ دانش زردشتی در طول قرنهای متمادی است و علاوه بر آن که مشتمل بر موضوعاتی در خصوص دین است، مطالبی را دربارهٔ حقوق، اخلاق و جایگاه علم نیز در خود دارد و ازاین‌رو برای تاریخ فرهنگی و اجتماعی دورهٔ پیش از اسلام اهمیت بسیار دارد. با این‌همه، مانند بیشتر نوشته‌های پهلوی تعیین قدمت اطلاعاتی که در اختیار است، دشوار است، زیرا تا کنون نتوانسته‌اند ترتیب تاریخی منابع مذکور در دینکرد را معلوم کنند. از ترتیب تاریخی که بگذریم، اصل دیگری را هم نمی‌توان یافت که مبنای تألیف کتابهای دینکرد واقع شده باشد، جز کتاب هشتم که ترتیب آن همان ترتیب نسکهای اوستاست.

کتاب سوم که برگهای نخست آن مفقود شده است، با پرسشهای کلامی و فلسفی آغاز می‌شود. این پرسشها را مرتدین و بدعت‌گذاران و نیز پیروان دین زردشتی مطرح می‌کنند و

---

1) de Menasce 1958.

۲) دینکرد مدن، ۴۰۵، ۱۲-۱۵؛ ترجمهٔ هومباخ (1991, p.51)، با قدری تصرف؛ همچنین رجوع شود به: de Menasce 1973, p.379.

پاسخهایی که به آنها داده‌اند، از منظر دین زردشتی سنتی (ارتدکس) است[۱]. کتاب با تأملاتی دربارهٔ موضوعات گوناگونِ بسیار «بنا بر توضیح دینِ به» (az nigēz ī wehdēn) ادامه می‌یابد.[۲] احتمالاً این عبارت فقط به مفهوم زند پهلوی نبوده، بلکه «آموزه‌های» (čāštag) مختلف صاحب‌نظران دینی را نیز شامل می‌شده است. برخی موضوعات مطرح‌شده عبارتند از: کیفیت (تحت اللفظی رنگ) زمان، تفاوت مرتبهٔ انسانها، برتری طبقهٔ آسرونان بر دیگر طبقات، اتحاد شاهی و دین، سرنوشت آدمی، رابطهٔ قانون و دین، بیماری روان و بسیار موضوعات دیگر که ظاهراً به‌هیچ‌روی دارای نظم و ترتیب نیستند. بسیاری از این فصلهای کوتاه راه درست زیستن و خردمندانه عمل کردن مطابق با اصول دین را مطرح کرده‌اند و یادآور آثار اندرزی پهلوی هستند (رجوع شود به صفحات ذیل همین عنوان). در قطعه‌ای کوتاه دربارهٔ زنان آمده است:

«چهار نوع زن هست: ۱) زیبا و ساکت، ۲) زیبا اما ناساکت، ۳) نازیبا اما ساکت، و ۴) نه زیبا و نه ساکت. از میان آنها می‌توان انتخاب کرد: به دلیل فعّالیّتش در خانه و آسایش و خوشی که به خانهٔ خدا می‌دهد، او را که زیباست امّا ساکت نیست؛ به دلیل بی‌زبان بودنش او را که زیبا و ساکت است. در نبود این دو که گفته شد، باید از آن که زیبا نیست اما ساکت است و آن که نه زیباست و نه ساکت، پرهیز کرد.»[۳]

فصلهای دیگر به پرسشهای پیچیدهٔ فلسفی و ردّ ادیان گوناگون (از جمله مانویت، یهود و اسلام) می‌پردازند و متأسفانه همانند قطعه‌ای که آوردیم، ساده و آسان نیستند. همچنین فصل دشواری دربارهٔ پزشکی در کتاب سوم آمده است که به‌رغم تلاشهای دومناش هنوز آن‌گونه که باید آن را نفهمیده‌ایم.[۴] بخش دیگر فصلی در دفاع از ازدواج با محارم و خویشاوندان نزدیک است که در نزد زردشتیان مرسوم بوده است، معروف به «خویدوده» (xwēdōdah). عجیب این که این قطعه در متنی کیهان‌شناختی و معادی آمده است. سبک دشوار این قطعه مانعی برای درک کامل مفهوم آن است:

---

1) de Menasce 1973.

۲) این عبارت اول‌بار در صفحهٔ ۲۱ (سطر۱۸) از چاپ مدن آمده و در اکثر قریب به اتفاق عناوین بعدی کتاب هم تکرار می‌شود.

3) DKM 62.19-63.3 de Menasce 1973, p. 77.

۴) رجوع شود به ذیل **متونی در علوم طبیعی**؛ DKM 157.6-170.11; de Menasce 1973, p.158 ff.

خویدوده هنگامی [حاصل می‌شود] که شما «خود را می‌دهید» (xwēš dahišnīh) و جایگاهش انتقال نیروی [جنسی/ فعال] به نزدیکان و همنوعان به کمک ایزدان است. رستگاری اساساً به ترتیبی [حاصل می‌شود] که خویشان و مردم را به هم پیوند می‌دهد تا به بازسازی دنیا (frašegird) مردان و زنان به هم می‌پیوندند. برای آن که این پیوند کلاً درست‌تر باشد، مردمی از یک نژاد با اقوام [خود] [و] درون اقوام با نزدیک‌ترین بستگان خود پیوند دارند. نزدیک‌ترین بستگان بر سه گونه‌اند: ارتباط بین ۱) پدر و دختر، ۲) پسر و مادر، ۳) برادر و خواهر [که] به گمان من بهترین است.[۱]

در کتابهای چهارم و پنجم سخنان برگزیده‌ای هست از مؤلّف کتاب، آذر فرنبغ فرخزادان. کتاب چهارم به مجادلات کلامی دورهٔ ساسانیان و کتاب پنجم به همین موضوع پس از دورهٔ ساسانیان می‌پردازد. مفصل‌ترین توضیحات دربارهٔ انتقال اوستا نیز در کتاب سوم و چهارم آمده که ذکر آن در صفحات قبل گذشت. این عبارات مشهور که شمّه‌ای از تلقی روحانیون زردشتی نسبت به تاریخ دین را می‌توان از آن دریافت، با شرح حوادثی آغاز می‌شود که پس از جنگ دینی گشتاسپ، حامی زردشت و بزرگ‌ترین گرویده به دین او، با معارضان دین رخ داده است. ادامهٔ متن سرنوشت اوستا در زمان داریوش سوم هخامنشی است که در آثار پهلوی او را پیوسته دارا پسر دارا می‌نامند.

۱) هنگامی که کی‌گشتاسب نبرد ارجاسب را به پایان برد، فرستاده‌ای را همراه با نوشته‌های آراسته به دانش جهانی و دربارهٔ انواع هنرها و فضایل و چیزهایی از هر نوع (موضوعات دیگر) نزد امیران فرستاد بلکه دین را بپذیرند. و همراه با آنها موبدی خوش‌زبان فرستاد. سپیدگ (Spēdag) و ارجاسب و دیگران از خارج از خونیره (xwanirah) نزد فرشوشتر آمدند تا دربارهٔ دین تحقیق کنند. او آنها را با آگاهی کامل فرستاد. ۲) دارا پسر دارا دستور داد که دو نسخه از کل اوستا و زند را همان گونه که زردشت از اورمزد دریافت کرده، بنویسند. دستور داد یکی را در گنجینهٔ شاهی و دیگری را در دژِ نبشته‌ها نگاه دارند.[۲]

این متن با روایتی کم‌وبیش تاریخی دربارهٔ جمع‌آوری نوشته‌های اوستایی در دورهٔ اشکانیان و ساسانیان، یعنی دورهٔ پس از پراکندگی اوستا در زمان اسکندر، ادامه می‌یابد.

---

۱) دینکرد مدن ۳/۷۳-۱۱؛ مقایسه شود با ترجمهٔ دومناش با اندکی تفاوت در ترجمه. دربارهٔ زنای با محارم رجوع شود به نوشتهٔ نویسندهٔ حاضر (Macuch 1991) که در آنجا منابع دیگر ذکر شده است.

۲) دینکرد مدن، ۳/۴۱۲ و بعد؛ متن را محققان بسیاری ترجمه کرده‌اند که نام و آثارشان در اثر شاکد (Shaked 1994, p.103, n.37) آمده. من از ترجمهٔ شاکد پیروی کرده‌ام با قدری تغییرات.

کتاب ششم منتخبی از ادبیات اندرزی است[۱] که دومین مؤلّف دینکرد، آذرباد امیدان، آن را به سبکی نسبتاً روشن‌تر نوشته است. این متن مجموعه‌ای است از گفتار دانایان و دستورات اخلاقی آموزگاران ارجمند آیین قدیم یعنی «پوریوتْکیشان» (فربودکیشان). این اصطلاح را برای نخستین مروّجان مزدیسنا و نیز روحانیان بلندمرتبهٔ زردشتی در دوره‌های بعد به کار می‌برده‌اند.[۲]

کتاب هفتم مفصل‌ترین زندگی‌نامهٔ افسانه‌ای زردشت پیامبر به پهلوی است که بر اساس نسخهٔ پهلویِ سپند نسک و دیگر نسکهای اوستایی نوشته شده است. در این کتاب اسطوره و حقیقت به طرزی جدانشدنی با یکدیگر درآمیخته‌اند.[۳] این متن علاوه بر زندگانی پیامبر دربردارندهٔ موضوعاتی دیگر هم هست: گروش نخستین حامی پیامبر ویشتاسب، مرگ زردشت، روایت کوتاهی از تاریخ جهان مشتمل بر استقرار آیین زردشتی به همت تنسر یا توسر، روحانی بلندپایهٔ دوران اردشیر، توصیف کوتاهی از بدعت مزدک در قرن ششم میلادی و پیروزی مسلمانان و انقراض ساسانیان. نمونهٔ زیر از این متن در خصوص تأثیرهای بعدی تعالیم زردشت است:

> پیداست که هنگامی که زردشت دین را در خانهٔ ویشتاسب اعلام کرد، دیدن آن شادی در میان گوسفندان، ستوران، آتشها و مینوهای خانه‌ها آسان بود. [...] و معجزهٔ دیگر، ایجاد ابزارهایی بود به دست زردشت در حکم و داوری برای بازشناختن بی‌گناه از گناهکار ــ «ور»ها و آزمونها در موارد مبهم، که در دین گفته می‌شود سی و سه نوع است. شاگردان زردشت اینها را پس از آن تا سقوط فرمانروایی ایرانیان به کار می‌گرفتند.[۴]

کتابهای هشتم و نهم هر دو عبارتند از خلاصه‌هایی ارزشمند از مطالب نسکهای اوستایی بر اساس تحریرهای پهلوی. به هنگام تألیف دینکرد همهٔ این نسکها، به استثنای

---

۱) رجوع شود به ذیل **ادبیات اندرزی** در همین فصل.

۲) کتاب ششم را شاکد (Shaked 1979) تصحیح و ترجمه کرده است.

۳) رجوع شود به ترجمهٔ وست (West 1897) و موله (Molé 1967). دربارهٔ ویژگیهای این متن رجوع شود به: Molé 1963, p. 271ff. توصیف مفصل مطالب کتاب در آثار دومناش (de Menasce 1983, p. 1172ff.) و یوزفسن (Josephson 2003) آمده است.

۴) دینکرد مدن، ۵/۶۴۴-۱۸. من از ترجمهٔ بویس پیروی کرده‌ام (Boyce 1984b, p.76f.)، با قدری تغییرات.

وشتگ‌نسک (*Waštag nask*) موجود بوده‌اند.[۱] مؤلف این اثر از ترجمه‌های پهلوی نسکها برای خلاصهٔ خود بهره گرفته است و تنها یکی از این نسکها، یعنی نختر نسک[۲] (*Naxtar nask*)، به صورت اوستایی آن در اختیار وی بوده و آن هم حذف شده است، از این رو شرح این دو بخش در حال حاضر موجود نیست. دیگر نسکها را همه خلاصه کرده‌اند. از این دو کتاب می‌شد مضامین اوستای مفقود را آن گونه که در تحریر پهلوی آمده بوده به آسانی دریافت، اگر به‌واسطهٔ اختصار فهمشان این قدر دشوار نبود. به‌ندرت زمینه و سیاق متن روشن است، خاصه در کتاب هشتم، و بنابراین کمکی به فهم معنای واژگان و اصطلاحات تخصصی ناشناخته و مشکوک و نیز جملات کوتاه بی‌ارتباط به یکدیگر نمی‌کند.[۳]

مؤلف اصلی دینکرد، آذرفرنبغ فرخزادان، روحانی بزرگ پارس در حدود ۸۱۵-۸۳۳م.، یکی از طرفین اصلی در رسالهٔ کوچک مادیان گجستگ ابالیش[۴] (*Mādayān ī gizistag Abālīs*) هم هست. در این رساله، مرتدی زردشتی به نام اَبالیش (گفته‌اند که صورت تحریف‌شدهٔ ابالیث عربی است[۵]) در حضور خلیفه مأمون (۸۱۳-۸۳۳م.) هفت پرسش کلامی از آذرفرنبغ می‌پرسد. آذرفرنبغ بر اساس عقاید سنتی (ارتدکس) به این پرسشها پاسخ می‌گوید. این پاسخها نمایندهٔ دین زردشتی است در ایران پس از ساسانیان.

گفتارهای دینی آذرفرنبغ در رسالهٔ دینی دیگری دربارهٔ موضوعات حقوقی و آیینی به نام روایت پهلوی آذرفرنبغ و فرنبغ سروش آمده است. این اثر مشتمل بر ۱۴۷ پرسش است که از این روحانی بزرگ می‌پرسند. در چاپ انکلساریا پنج پرسش دیگر هم هست که از شخصی به نام فرنبغ سروشِ بهرام می‌پرسند. از این شخص تنها همین نام را می‌دانیم.

اثر دانشنامه‌ای مهم دیگری هم هست که به گستردگی دینکرد نیست، ولی مانند آن بر

---

۱) دربارهٔ نسکها رجوع شود به گلدنر (1896, p.27ff.)، کلنز (1989a, p.37) و وست (۱۸۹۲: مقدمه). نیز به ذیل ترجمه و تفسیرهای اوستا به پهلوی در همین فصل رجوع شود.

۲) دربارهٔ نام این نسک که احتمالاً دربارهٔ نجوم است رجوع شود به: Tavadia 1956, p. 70.

۳) ترجمه‌های سنجانا (1874-1928) و وست (West 1892) منسوخ و کاملاً غیرمعتبرند.

۴) تصحیح از بارتلمی و چاچا (Barthēlemy 1887b; Chacha 1936) و هدایت، همراه با ترجمهٔ فارسی.

۵) شدر (Shaeder 1930, p. 287, n. 2) گفته است که کلمه صورت منصوبِ ابولیث است، به‌واسطهٔ واقع شدن آن در حالت منادا: یا ابالیث.

معلومات زند و دیگر نوشته‌های زردشتی مبتنی است و بر حسب سنت آن را بندهش («آفرینش آغازین») می‌خوانند. بعدها این اثر را زندآگاهی (Zand-āgāhīh «دانش مبتنی بر زند») نیز نامیده‌اند.[۱] از این نوشته، دو نسخه بر جای مانده است: تحریر کوتاه‌تر در هند نگاه‌داری می‌شده و از این رو آن را بندهش هندی نامیده‌اند و تحریر بلندتر که از دستنویس سنتی دیگری است و افتادگی کمتری دارد، بندهش بزرگ یا بندهش ایرانی خوانده می‌شود، زیرا در اواخر قرن نوزدهم میلادی (حدود ۱۸۷۰) از ایران به هند برده شده است. عنوان کامل این اثر در عین حال خلاصه‌ای موجز از مضامینش است:

> دانش مبتنی بر (یعنی برگرفته از) زندآگاهی؛ نخست دربارهٔ آفرینش آغازین اورمزد و هجوم اهریمن؛ سپس دربارهٔ طبیعت جهان و مخلوقات از آفرینش آغازین تا پایان [که تن پسین است]، آن گونه که در دین مزدیسنان آشکار شده است؛ سپس دربارهٔ چیزهایی که در جهان است، با تفسیری از جوهر و طبیعت [آنها].[۲]

در واقع، مهم‌ترین موضوعات بندهش همین است که در این عنوان این اثر آمده، زیرا عمدتاً دربارهٔ کیهان‌شناسی است[۳] و نظم جهان آن گونه که در زند و دیگر نوشته‌های زردشتی آمده، که خود عبارت است از بحثی مفصل در تکوین جهان یعنی شرح آفرینش

---

۱) متن پهلوی بندهش بزرگ را تهمورث دینشاه انکلساریا (T.D. Anklesaria 1908) (نسخهٔ TD2) و پشوتن انکلساریا (P.K. Anklesaria 1970b) (نسخهٔ TD1) منتشر کرده‌اند. به دلیل واژه‌های مشکوکی که در فصلهای مربوط به ماهیت آفرینش (نام حیوانات، گلها و غیره) آمده است، هنوز ترجمهٔ معتبری از کل بندهش نداریم. یوستی (Justi 1868) و وست (West 1880b) تنها متن کوتاه‌تر بندهش هندی را ترجمه کرده‌اند. تصحیح کامل تحریر بلندتر ایرانی که بیلی (Bailey 1933) آن را به انجام رسانیده، منتشر نشده است. ترجمهٔ انگلیسی کامل متن بهرام‌گور تهمورث انکلساریا در یک حادثهٔ آتش‌سوزی در سال ۱۹۴۵ از بین رفت و پس از آن در ۱۹۵۶ به صورت افست چاپ گردید (B.T. Anklesaria 1956b). ترجمهٔ فارسی بهار دارای حرف‌نویسی یا آوانویسی متن نیست. این دو برای درک تفسیر مؤلف ضرورینند. با این حال، قطعات مختلفی از بندهش جداگانه ترجمه شده‌اند؛ رجوع شود به:

Asmussen 1970b; Bailey 1943; Cereti / Mackenzie 2003; Henning 1942c; Hultgård 1990; Mackenzie 1964; Molé 1963; Nyberg 1929; 1931a and 1931b; Zaehner 1955.

واژه‌نامهٔ فارسی متن را بهار منتشر کرده است (بهار، ۱۳۴۵). چاکسی (Choksy 1986) فهارس یا نمایه‌ای همراه با یادداشتها برای متن فراهم آورده و میشلیک (Michlick 1994) فهرستی الفبایی برای آن ترتیب داده. بررسیی عالی از مطالب آن در نوشتهٔ مکنزی (1990) هست. به ذیل بخش **علوم طبیعی** در همین فصل هم رجوع شود.

۲) ترجمه از مکنزی: Mackenzie 1990, p. 547. اصل نسخه: P.K. Anklesaria 1970b, fol. 1v.7-11.

۳) رجوع شود به: Henning 1942c, p. 229.

جهان به دست اورمزد و مقابلهٔ اهریمن، کیهان‌نگاری، توصیفی از طبیعت سرزمینهای گوناگونِ جهان، کوهها، دریاها، رودخانه‌ها، دریاچه‌ها، حیوانات، گیاهان، انسانها و جز آنها.[۱] در این اثر مطالب دیگری هم می‌توان یافت، از قبیل شرح سلسلهٔ ایرانی نیمه‌افسانه‌ای کیانیان، اصل و نسب و محل سکونت آنها، بلایایی که بر ایرانشهر فروآمده، و فصلی دربارهٔ خاندان موبدان زردشتی. در عنوان به هیچ یک از این فصول پایانی اشاره نشده است و همچنان‌که بیشتر محققان می‌پندارند این فصول ظاهراً از افزوده‌های بعدی این متن هستند.

تعیین تاریخ اولین تدوین بندهش (که احتمالاً در اواخر دورهٔ ساسانیان صورت پذیرفته است) امکان‌پذیر نیست، چراکه متن تا آخرین تدوین مهم آن در نیمهٔ دوم قرن نهم چندین بار تدوین شده است (با این حال متن یک بار دیگر هم تدوین شده و تاریخ این تدوین بر اساس سال ۱۱۷۸ که در خود متن آمده، قرن دوازدهم میلادی است).[۲] نام یکی از نویسندگان تدوین قرن نهم در فصلی که دربارهٔ موبدان است بدین صورت آمده است: «فرنبغ (Faranbay) که او را جادگی (Jādagīh) (پسر) اَشوهشت (Ašawahišt) می‌نامند»[۳]. این شخص را در متن معاصر زادسپرم دانسته‌اند که نویسندهٔ اثر همانند دیگری است، یعنی گزیده‌های زادسپرم (به صفحهٔ بعد رجوع شود).

گرچه از منابع خاصی در بندهش نام برده نشده است، می‌توان چند منبع این اثر را در زند پهلوی مشخص کرد. فصلی که دربارهٔ سرزمینهای ایرانشهر است، بر اساس اولین بخش وندیداد است. در این اثر توصیفی از اقامتگاه اصلی آریاییها که در پهلوی آن را «ایرانویز» (ērānwēz؛ اوستا: Airyana Vaējah) می‌خوانند، آمده است. فصلهایی همانند فهرست کوهها و انواع گوناگون آبها هم از متون اوستایی (به ترتیب از یشت ۱۹ و یسن ۳۸/۵-۳) گرفته شده‌اند.[۴] مأخذ بیشتر بخشهای باقی‌ماندهٔ بندهش دامداد نسک

---

۱) رجوع شود به فهرست مفصل مضامین کتاب در نوشتهٔ مکنزی: Mackenzie 1990, p. 549f. دربارهٔ فهرست میوه‌ها رجوع شود به: Asmussen 1970b.

۲) رجوع شود به: Tavadia 1956, p. 82.

۳) طبق نظر مکنزی (Mackenzie 1990, p. 548) نام را باید Jādagīh خواند که خود آن را عنوانی افتخاری به معنای «بخت» می‌داند. در گذشته به صورتهای مختلفی همچون Dātak / Dādagīh یا Dāt-vēh / Dād-weh خوانده شده است؛ رجوع شود به: Tavadia 1956, p. 75.

۴) رجوع شود به: Mackenzie 1990, p. 549.

مفقود است که خلاصهٔ آن در کتاب هشتم دینکرد آمده است. نمونهٔ زیر از این متن شرح آفرینش است بر اساس اندیشه‌ای که مکرراً در این اثر آمده است و آن عقیده به انطباق عالم کبیر و صغیر است که در اینجا با تشبیه خلقت اورمزد به بارداری و رشد جنین و تولد کودک بیان شده است:

> آفرینش اورمزد به مینویی (یعنی در حالت روحانی) چنان پرورده شده که بدون اندیشه، ناملموس، بدون جنبش در تری ایستاده همچون نطفه. پس ازتری، آمیختگی بود همچون نطفه و خون. پس از آمیختگی، بارداری بود همچون جنین. پس از جنین بخش شدن و جدا شدن بود همچون دستها و پاها. پس از جدا شدن، تورفتگی بود، یعنی چشمها، گوشها و دهان. پس از تورفتگی حرکت بود، یعنی آن هنگام که پیش نور ایستاد. اکنون نیز در جهان انسانها بدین شیوه در شکم مادر بسته می‌شوند و زاده می‌شوند و پرورش می‌یابند. اورمزد، در آفرینش، هم پدر آفریدگان است و هم مادر آنها، زیرا هنگامی که آفرینش را به صورت مینوی پرورد، مادر بود و هنگامی که به صورت مادی آفرید، پدر بود.[۱]

تألیف مشابه دیگری که مبتنی بر زند و همراه با مطالب دیگری از منابع دیگر است، اثری است از یکی از معاصران فرنبغ (آخرین مدوِّنِ مهم بندهش که بدو اشاره کردیم) به نام گزیده‌های زادسپرم[۲] (*Wizīdagīhā ī Zādisparam*). نویسندهٔ این اثر زادسپرم پسر جوانْجم (Juwān-ǰam) یا گشن‌جم[۳] (Gušn-ǰam) است که در حدود سال ۸۸۰ میلادی زنده بوده (این نکته را از نامه‌های تاریخ‌دار برادر بزرگش منوچهر می‌دانیم). زادسپرم ظاهراً به دیگر زمینه‌های دانش علاقهٔ بیشتری داشته است تا به موضوعات کلامیِ انتزاعی، مسائل حقوقی و مباحث آیینی. هرچند این نوشته به همان موضوعاتی می‌پردازد که اغلب در دینکرد و بندهش هم مطرح شده‌اند، خاصه کیهان‌شناسی و زندگانی پیامبر، باز اثر مستقلی است. متن همچنین متضمن ویژگیهای نوشتهٔ کسی است که می‌خواهد وصفی منسجم از جهان، از آغاز تا پایان آن، به دست دهد. افزون بر این، علاقهٔ شخصی

---

۱) ترجمه از زینر (Zaehner 1955, p. 318).

۲) تصحیحات از وست، انکلساریا، راشد محصل، ژینیو و تفضلی: / B.T. Anklesaria 1964; Gignoux Tafazzoli 1993; and West 1880b؛ راشد محصل ۱۳۶۶ (با ترجمهٔ فارسی). بهار واژه‌نامهٔ فارسی متن را منتشر کرده است (بهار ۱۳۵۱). بخش پزشکی را زون تصحیح کرده است (Sohn 1996). نیز رجوع شود به: Gignoux 1987; Gropp 1991; Kanga 1975a.

۳) بنا بر رأی ژینیو و تفضّلی: Gignoux / Tafazzoli 1993, p. 21.

نویسنده را به پزشکی، جانورشناسی و تنجیم نشان می‌دهد. تنجیم ظاهراً در جهان‌بینی زادسپرم سهم عمده داشته است، زیرا نویسنده هم از اصطلاحات گوناگون تخصصی اختربینی استفاده می‌کند، هم مکرراً در سراسر متن عدد هفت (هفت سیاره) و عدد دوازده (بروج دوازده‌گانه) را در سیاقهای مختلف به کار می‌برد و عقاید زردشتی را با پدیده‌های کیهانی در هم می‌آمیزد.[۱] حتی ممکن است مفاهیمی سرّی و باطنی در بخشهایی از متن وجود داشته باشد که تنها با تفسیر اصطلاحات نجومیِ متن بتوان بدانها پی برد.[۲] بین بخش اوّل متن که دربارهٔ آفرینش جهان است (از جمله کوششی برای طبقه‌بندی گونه‌های مختلف حیوانات که یادآور علم جدید است) و فصلهای پایانی که دربارهٔ آخرت و استقرار مجدد جهان نیک است، فصلی منحصربه‌فرد دربارهٔ پزشکی آمده است که در تاریخ دانش پزشکی ایران اهمیت بسیار دارد (به ذیل دانش طبیعی در همین فصل رجوع شود). زادسپرم خلاصه‌ای کوتاه از مضامین نسکها را هم می‌آورد که در کلیّت همان است که در دینکرد آمده، و موضوع جدید و قابل توجهی بدان نمی‌افزاید.[۳] قطعهٔ زیر مربوط به بخشی از این اثر دربارهٔ شکل‌گیری انسان است و از فصلی اقتباس شده که به سرنوشت روان پس از مرگ می‌پردازد و نشان‌دهندهٔ تناظر بین تولد و مرگ است که همان زمانِ تولد در جهان روحانی است. «مرد» و «دوشیزه» که در پایان روایت از آنها سخن می‌رود، موجوداتی هستند که به ملاقات روان شخص مرده می‌آیند و او را در جهان پس از مرگ همراهی می‌کنند[۴]:

> از آنجا که دو جهان پیوسته با یکدیگر در کارند، زایش در دنیای مادی (gētīg) (به معنای) مرگ در دنیای مینوی (mēnōg) است (و) مرگ در دنیای مادی، زایش در دنیای مینوی است. چنان‌که (انسان) هنگامی که از دنیای مینوی به دنیای مادی به یاری پدر و مادر زاده می‌شود و از بدن مادر از گذری تنگ خارج می‌شود ــ چه همچون جنین سقط‌شده افکنده شود و چه به طور طبیعی زاده شود ــ بی‌حس و خاموش و بی‌حرکت است و نیازمند پرورش مادر است ... (روان) هنگامی که دنیای مادی را ترک می‌کند، به یاری پیکرِ (kirb) مرد و دوشیزه (یا به یاری

---

۱) رجوع شود به: Gignoux / Tafazzoli 1993, p. 23.
۲) رجوع شود به: Sohn 1996, p. 128 ff.
۳) رجوع شود به: West 1880b, p. 401 ff and Gignoux / Tafazzoli 1993, p. 91 ff.
۴) جالب است که شرح زادسپرم دربارهٔ سرنوشت روان پس از مرگ با توصیفاتی که در دیگر منابع پهلوی دربارهٔ سیمای دین (daēnā) آمده تطابق ندارد. رجوع شود به: Sohn 1996, p. 128, n. 6.

مردپیکر و دوشیزه‌پیکر) نیازمند است که پدر و مادر روان هستند.[۱]

توجهِ زادسپرم به حوزه‌های گوناگون، به‌ویژه علاقهٔ وی به تنجیم و پزشکی، و تصویر اندک متفاوتی که از عقاید زردشتی (همچون سرنوشت روان پس از مرگ) می‌آورد، نشان‌دهندهٔ این است که وی از جریان اصلی آموزه‌های سنتی (ارتدکس) زمانهٔ خویش دور شده، هرچند که هم او و هم برادر بزرگ‌ترش، منوچهر، در خانواده‌ای روحانی پرورش یافته و بر حسب سنت برای به جای آوردن وظایف روحانیت مهیا شده بوده‌اند. در سال ۸۸۰ میلادی بین این دو برادر نزاعی درگرفت. در این زمان زادسپرم که هیربد بود آیین تطهیر پیچیده‌ای به نام برشنوم (baršnom) را که باید دو روحانی آن را به جای می‌آوردند، به آیین ساده‌تری به نام پنچه‌دسه (pančadasa) بدل کرد که بدون روحانی نیز می‌شد انجامش داد. مردم سیرجان بر این تغییر بنیادین خشم گرفتند و به منوچهر که در آن زمان روحانی بزرگ (rad و pēšag-framādār) پارس و کرمان بود، شکایت بردند. دلیل نوآوری زادسپرم را نگفته‌اند، امّا ممکن است بین مطالعات پزشکی او و این ساده کردن آیین تطهیر کسانی که با جسد تماس پیدا کرده‌اند، ارتباطی وجود داشته باشد.[۲] در هر حال، سه نامهٔ منوچهر به ما رسیده است، معروف به نامه‌های منوچهر[۳] (*Nāmagīhā ī Manuščihr*) که در آنها به زادسپرم قاطعانه دستور می‌دهد که به روال معمول سنتی بازگردد. منوچهر جمعی از روحانیان و بزرگان را به شیراز فراخواند و ایشان دربارهٔ نوآوری زادسپرم به شور نشستند و آن را رد کردند. سپس منوچهر سه نامه نوشت؛ نخستین نامه خطاب به مردم سیرجان، نامهٔ دوم خطاب به زادسپرم و نامهٔ سوم فتوایی دربارهٔ موضوع جدال، خطاب به زردشتیان سراسر ایران که ازدین‌برگشتگان را به مجازاتی بسیار سخت هشدار می‌دهد. امروز ممکن است این واکنش مبالغه‌آمیز به نظر رسد، امّا باید توجه داشت که سنّت‌گرایان در پی حفظ یکی از آخرین پناهگاههای دین زردشتی در جنوب ایران بوده‌اند و هر تحولی را در مراسم رسمی تهدیدی جدی برای

---

۱) رجوع شود به: Sohn 1996, p. 95. ترجمهٔ ژینیو و تفضلی (Gignoux / Tafazzoli 1993) اندکی متفاوت است.

۲) رجوع شود به: Sohn 1996, p. 31 ff.

۳) تصحیحات از وست و دابار: Dhabhar 1912; West 1882. کانگا چند فصل را بررسی کرده است: Kanga 1951, 1966b, 1967, 1968, 1971, 1974 and 1975b.

حیات جوامع رو به کاهش زردشتی می‌شمرده‌اند.

منوچهر، مدافع دین زردشتی سنتی، نویسندهٔ اثر دیگری دربارهٔ موضوعات گوناگون دینی هم هست. این اثر دادِستان دینی[۱] (*Dādestān ī dēnīg*) نام دارد و پرسش و پاسخی یا استفتا و فتوایی است میان پرسنده‌ای و مرجعی دینی، که شیوه‌ای است بسیار مرسوم در سنت زردشتی. موضوعاتی که بدین صورت مطرح شده‌اند عبارتند از پرسشهایی دربارهٔ اعمال آیینی، وظایف روحانیان، طبیعت بهشت و دوزخ، سرنوشت روان پس از مرگ و موضوعات اخلاقی و حقوقی و اجتماعی. کتاب در سدهٔ نهم میلادی (سوم هجری) نوشته شده و قصد مؤلف از نوشتن آن ظاهراً این بوده که پاسخهایی «سنتی» بدهد به بعضی پرسشهای دینی، مخصوصاً در آن موضوعاتی که مورد مناقشهٔ عوام و روحانیون بوده یا در خطر فراموشی افتاده بوده‌اند. این شیوهٔ بیان شیوه‌ای است مرسوم در آن ادیانی که در محیطی خصمانه به دفاع از خود می‌پردازند و مجبورند که برای بقا همبستگی خود را به ثبوت برسانند. این متن به احتمالاتِ مختلفِ تفاسیر کلامی و حقوقی (که در متون قدیم‌تر همانند تفاسیر پهلویِ اوستا یا کتب حقوقی ساسانی بدانها پرداخته‌اند) نمی‌پردازد، بلکه به این پرسشها پاسخهایی صریح می‌دهد و در صدد انتقال حس وحدت در آن موضوعاتی است که سابقاً محل نزاع عقاید و مکاتب گوناگون بوده‌اند. برای مثال، منوچهر دربارهٔ روانهای مردگان چنین می‌نویسد:

> پرسش هجدهم این است که پرسید: «هنگامی که روانهای نیکوکاران و بدکاران به جهان مینوی می‌روند باید اورمزد و اهریمن را ببینند؟ آنها را می‌بینند یا نه؟» پاسخ این است: «دربارهٔ اهریمن گویند که او هستی مادی ندارد. اورمزد را هم که مینوی مینوان است موجودات مادی و روحانی باید بستایند و صورتش جز به‌واسطهٔ خرد دیده نمی‌شود.»[۲]

در مجموع ۹۲ پرسش در زمینه‌های مختلف مطرح شده است. این پرسشها قابل قیاس با پرسشهایی هستند که در دینکرد آمده و متأسفانه به سبکی نوشته شده‌اند که گاه

---

۱) تصحیحات از وست (۱۸۸۲)، تهمورث دینشاه انکلساریا (1911) و پشوتن انکلساریا (1958)؛ جعفری دهقی (1998) متن را تا پرسش ۴۰ تصحیح و ترجمه کرده است. بعضی دانشمندان هم هر یک بعضی فقرات را ترجمه کرده‌اند؛ پشوتن انکلساریا (1964, 1970a)؛ کانگا (1964a, 1964b, 1965, 1969, 1970, 1976, 1980, 1983)؛ دومناش (1964a). نیز رجوع شود به کرینبروک (1987).

۲) دادستان دینی، پرسش ۱۸؛ ترجمهٔ وست (1882, p. 44)، با قدری اختلاف.

یکنواخت، طولانی و خشک است و فهمشان دشوار. ساخت مباحث رایج و متعارف زردشتی است و بازتاب عقاید قدیمی. با این‌همه، موضوعاتی دربارهٔ سرکوب در دورهٔ فرمانروایان جدید (پرسش چهار) و طریقهٔ درستِ رفتار در محیط غیرزردشتی قرن نهم، موضوعات جدیدی هستند که به این متن افزوده شده‌اند. عبارت زیر دربارهٔ رفتار غیرمؤمنان از این نمونه است:

> برای نجات کافری (agdēn) که بیگانه نیست از مرگ و بیماری که به سبب گرسنگی، تشنگی، سرما و گرما عارض شده، آن‌گاه که انکار کند، عرف است که غذا، جامه و دارو به او داده شود. امّا دارایی، اسب، سلاح، ابزار، شراب و ملک را نباید به اختیار به بیگانگان و کافران داد.[۱]

در این کتاب قطعات اندک مهمی هم دربارهٔ موضوعات حقوقی وجود دارد که احتمالاً در آن زمان هنوز در حدود اختیارات قانونی جامعهٔ زردشتی بوده‌اند، همانند معاملات ساده با غیرزردشتیان، قانون خانواده و ارث.[۲]

دادستان دینی اغلب با اثری به نام روایت پهلوی[۳] همراه است. نام نویسندهٔ این اثر مشخص نیست. روایت پهلوی گزیده‌ای دیگر از دین زردشتی است که به موضوعات آیینی، کیهان‌شناسی، آخرت، تاریخ حماسی ایران و نیز موضوعات اخلاقی، حقوقی و عملی می‌پردازد و دربردارندهٔ قطعاتی از ادبیات اندرزی هم هست. این اثر احتمالاً در نیمهٔ اول قرن دهم میلادی (چهارم هجری) به سبکی آسان‌تر از اثر منوچهر نوشته شده است. با این حال، فصلهای کتاب غالباً به همان صورتی به پرسشهای صریح و ضمنی پاسخ می‌دهند که دادستان دینی می‌دهد. نوع مباحث نشان می‌دهد که روایت پهلوی اثری است از یک روحانی (یا شاید دو مؤلّف) که از اوستا و زند آگاهی داشته است.[۴] بر طبق گفتهٔ ویلیامز این متن را تنها به منظور انتقال اطلاعات ننوشته‌اند، بلکه نویسنده بر آن بوده است که همبستگی و وفاداری را در جامعه رواج دهد. خصوصیت متن بیانِ اعتقاد به

---

۱) دادستان دینی، پرسش ۶۲؛ رجوع شود به ترجمهٔ وست (p. 197) که قدری متفاوت است.

۲) به ذیل **متون حقوقی** در همین فصل رجوع شود.

۳) متن پهلوی را دابار (Dhabhar 1913) تصحیح کرده است. میرفخرایی (۱۳۶۷؛ با ترجمهٔ فارسی) و ویلیامز (A.V. Williams 1990) متن را دوباره تصحیح و منتشر کرده‌اند. فصلهای مختلفی از این متن جداگانه ترجمه شده است: Antia 1908; de Menasce 1942-1945; Nyberg 1993 and A.V. Williams 1985.

۴) رجوع شود به: A.V. Williams 1990, vol. I, pp 9, 12.

ثنویت یا نزاع میان خیر و شرّ است که در تمام گیتی هست و در تمامی شؤون زندگی فردی و جمعی و روحانی هویداست.[۱] در مجموع، این اثر بررسی گسترده‌تری است از موضوعاتی که در دیگر آثار پهلوی هم آمده‌اند و در واقع کمک مناسبی است برای درک قطعات دشوار متونی که دربردارندهٔ آمیزه‌ای از مطالب مشابه هستند. مثلاً، فصل هشتم که دربارهٔ ازدواج با محارم (xwēdōdah) است، ارزیابی جالبی است از روابط گوناگون نزدیک بین اعضای خانواده و شکی بر جای نمی‌ماند که زردشتیان نه‌فقط این گونه ازدواج را از نظر اجتماعی پذیرفته بوده‌اند، بلکه در حقیقت آن را از شایسته‌ترین و بهترین کردارها هم می‌شمرده‌اند و می‌ستوده‌اند:

> در جایی (از کتاب دین) پیداست که اورمزد به زردشت گفت: «این چهار چیز بهترین (هستند): ستایش دادار اورمزد، و پیشکشی هیزم و بوی و زوهر (به) آتش، و برآوردن (نیازهای) موبدان، و آن که با مادر یا دختر یا با خواهر (خود) خویدوده (xwēdōdah) می‌کند. و از همهٔ آنها، آن که خویدوده می‌کند بزرگ‌ترین و بهترین است.[۲] [...] همچنین پیداست که مرد (با) مادرش (burdār، تحت اللفظی به معنای «حامل») و فرزند(ش) که دختر(ش است)، خویدوده (می‌کند). آن خویدوده که با مادر (کنند) نسبت به آن دیگران برتر است، خوشایندتر است، زیرا او (= پسر) به مادر نزدیک‌تر است و از بدن اوست. [...] آن که با دخترش خویدوده کند، از آن که با خواهرش خویدوده کرده، که فرزندش نیست، خوشایندتر است. [...] همین گونه است دربارهٔ خواهر و برادر، هنگامی که پدرشان یکی است اما مادرشان جداست و هنگامی که مادرشان یکی است اما پدرشان جداست.[۳]

روایت پهلوی علاوه بر مضامین شناخته‌شدهٔ اسطوره‌ای و تاریخ حماسی (مثلاً داستان گرشاسب، آفرینش جهان و گروش ویشتاسب به دین که مثل مطالب دیگر به تفصیل مطرح شده‌اند و بعضی بخشهای حقوقی اندکشمار، دربردارندهٔ متن کوتاهی است[۴] که قدرت درمانی و جادویی سنگهای قیمتی را توصیف می‌کند. این متن با یک دستنویس ترکی به خط رونی که در میان متون سغدی بودایی در ترفان پیدا شده، همانندیهایی دارد.[۵]

---

1) A.V. Williams 1990, vol. I, p. 10 ff.

۲) روایت پهلوی (*RivDd 8c*)، A.V. Williams 1990, vol. II, p. 11).

۳) روایت پهلوی (Riv Dd 8d1-8d5)؛ مقایسه شود با ترجمهٔ ویلیامز (vol. II, p. 12) که قدری متفاوت است.

۴) روایت پهلوی، فصل ۶۴؛ A.V. Williams 1990, vol. II, p. 111 ff.

۵) رجوع شود به: de Menasce 1945.

متن کوتاه دیگری به پهلوی که اطلاعاتی را دربارهٔ حیات جوامع زردشتی در اواخر قرن دهم میلادی (چهارم هجری) در اختیار می‌نهد، به نام موبد بزرگِ سال ۹۵۵ میلادی روایت امید اشوهشتان[1] نامیده شده است. متن همان ساختار معمول «روایتها» را دارد و در مجموع مشتمل است بر چهل و چهار پرسش از شخصی به نام آذرگشسنسب مهرآتش آذرگشنسب که از امید اشوهشتان پرسیده و پاسخهای امید بدانها، و عمدتاً عبارت است از مسائل عملی عبادی، آیینی و موضوعات حقوقی مربوط به قانون خانواده، دارایی و ارث. فصلهایی که دربارهٔ حقوق هستند بسیار ارزشمندند، چه شامل اطلاعاتی منحصر به فرد دربارهٔ اوضاع پیچیدهٔ دوران ساسانی هستند. در حقیقت صرف نظر از بخشهای مشابهی که در دادستان دینی آمده و ذکر آنها گذشت، این فصلها را می‌توان کلید فهم بسیاری از قطعات کتابهای قانون دورهٔ ساسانی برشمرد که دربردارندهٔ موضوعاتی همچون ازدواج و ارث هستند، زیرا این متن به زبانی ساده و روشن نوشته شده و آسان‌تر از متون دیگر حقوقی می‌توان آن را دریافت. با این حال مانند بقیهٔ متون متأخر به زبانی نوشته شده که دیگر کاملاً پهلوی نیست و به فارسی نزدیک شده است. از آنجا که این متن از دوره‌ای متأخر است، دربارهٔ بسیاری از اصطلاحات تخصصی و نهادهای حقوقی دورهٔ ساسانی، که علی‌رغم تلاشهای مذبوحانهٔ روحانیان در حفظ سنن کهن در خطر فراموشی بوده‌اند، توضیحات و تعاریفی آورده است (به ذیل **متون حقوقی** در همین فصل رجوع شود). چنین به نظر می‌رسد که امور اساسی را همچنان حفظ کرده بوده‌اند، چه زردشتیان این دوره همان مراسم ازدواج باستانی را به جای می‌آورده‌اند و همان قوانین ثابت و پیچیدهٔ وراثت را اجرا می‌کرده‌اند که در حقوق ساسانیان آمده است. با این‌همه، همانند بیشتر متون دورهٔ اسلامی، چند فصل نیز به مطالب سنتی افزوده شده است. این فصلها به‌ویژه به مشکلاتی می‌پردازند که در فضای غیرزردشتی آن روزگار از برخورد زردشتیان و هموطنان «کافر» ایشان (کافر از نظر زردشتیان) ناشی شده است:

پرسش: «چیست گناه کسی که با زنی کافر نزدیکی کرده است و در نتیجهٔ این نزدیکی کودکی

---

۱) متن پهلوی را انکلساریا (B.T. Anklesaria 1962) تصحیح کرده است و صفای اصفهانی (Safa-Isfehani 1980) ترجمه کرده است. چند فصل را جاماسپ‌آسا (K.M. JamaspAsa 1969, 1972, 1974 and 1975) ترجمه کرده است. دربارهٔ این متن همچنین رجوع شود به: de Menasce 1961.

در شکم زن به وجود آمده؟» [...] پاسخ: «[...] گناه مردی که به دینِ بِه است و با زنی کافر نزدیکی کرده و او را باردار ساخته است، یک «تناپُهل» (tanāpuhl = درجهٔ مشخصی از گناه) است، چه فرزندی برای پیروان دین بد به وجود آورده است.[۱]

رسالهٔ دینی کهن‌تری در دست است که دربردارندهٔ مطالب قدیمی است و به سبک روایات نوشته شده است. این تألیف به موضوعات گوناگون می‌پردازد و به نام شایست‌نشایست[۲] (*Šāyist nē šāyist*) معروف است. این اثر متممی دارد (که جداگانه منتشر شده است[۳]) و احتمالاً در اواخر دورهٔ ساسانیان، اندکی پس از آخرین تدوین زند پهلوی، تدوین شده است، چه در متن هیچ اشاره‌ای به دورهٔ اسلامی نشده است. مطالب کتاب ناهمگون است و عمدتاً عبارت است از دستوراتی دربارهٔ آیینها، درجات مختلف گناه و تاوان آنها، آیینهای تطهیر و دیگر مناسک دینی که در خانه به جای می‌آورده‌اند، رسوم اجتماعی و رفتار اخلاقی. نامی از نویسنده یا مدوّن این اثر در دست نیست، امّا تکرارهایی در متن هست که ظاهراً نشان می‌دهد چند نفر بوده‌اند که در هر صورت باید از زند پهلوی آگاه بوده باشند، چه در متن مطالبی از چند نسک نقل شده است، همچنان که از این عبارت برگرفته از «متمم» متن معلوم می‌شود:

یک ملاحظه این که: هنگامی که زن باردار می‌شود، تا آنجا که ممکن است، از آتش باید خوب مراقبت کرد. نگاه‌دار(یش) در خانه (است) زیرا در سپند نسک پیداست که وقتی دوغدو، مادر زردشت، زردشت را باردار بود، سه شب، هر شب دیوی با ۱۵۰ دیو (دیگر) برای نابودی زردشت می‌آمدند، اما چون آتش در خانه بود، چارهٔ (نابودی او را) نمی‌دانستند.[۴]

علی‌رغمِ این که بخش عمده‌ای از این متن به طرز یکنواختی به آیینهای دینی اختصاص یافته است، بخشهایی از آن نیز برای آگاهی ما از چگونگی رسوم دینی در اواخر دورهٔ ساسانیان و بازتاب آن در حوزه‌های گوناگون حیات اجتماعی اهمیت قابل توجهی دارد. این متن اندیشه‌های گوناگون مکاتب مختلف، همچون مکتب میدوماه و ابرگ، را که در

---

1) *RēA* 42; B.T. Anklesaria 1962, p. 157 ff.

۲) تصحیحات از تاوادیا و وست (Tavadia 1930b and West 1880b) و مزداپور (۱۳۶۹؛ با ترجمهٔ فارسی). متون متمم را کوتوال (Kotwal 1969) تصحیح کرده است. واژه‌نامهٔ فارسی متن را طاووسی (۱۳۶۵) تهیه کرده است.

۳) رجوع شود به: Kotwal 1969.

۴) متمم شایست‌نشایست، فصل ۱۱/۱۲، ترجمهٔ کوتوال (Kotwal 1969) (با اندکی تغییر).

کلام و حقوق فعال بوده‌اند، بازگو می‌کند. به‌علاوه دربردارندهٔ کلمات و موضوعات نادری است که برای درک متون گزیده‌گوی بعدی، همچون دینکرد، بسیار بااهمیّت است. منابع اصلی این اثر تفاسیر (یا čāštagهای) متکلمان و حقوق‌دانانی است که وابسته به مکاتب مختلف بوده‌اند. متأسفانه این تفاسیر از میان رفته‌اند. این تفاسیر باید مهم‌ترین نوشته‌های تفسیری دربارهٔ نوشته‌های مقدس در دورهٔ ساسانیان بوده باشند، چرا که در کتابهای پهلویِ بر جای مانده اشارات بسیاری بدانها موجود است. با استناد به این اشارات می‌توان نتیجه گرفت که عالمان تفاسیر گسترده و محدود را (همان گونه که در مکاتب کلامی و فقهی دورهٔ اسلامی دیده می‌شود) می‌پذیرفتند و انتقال می‌دادند. در قطعه‌ای که به درجات مختلف گناه و کفّارهٔ آنها اختصاص دارد، تاوانی به صورت جریمه برای هر تخلف ذکر شده است، امّا ادامهٔ متن چنین است:

> در قوانین قانون‌گذاران برتر، هستند کسانی که عقیدهٔ یکسانی دربارهٔ آن ندارند. به‌علاوه، گوگشنسب (Gōgušnasp) از تفسیر (čāštag) آذرفرنبغ نرسه (چنین) آورده و میدوماه از تفسیر گوگشنسب و ابرگ از تفسیر سوشانس. و همهٔ قانون‌گذاران (دیگر) بر این سه تفسیر هستند و از میان آنها، (نویسندگانی) هستند که بسیار ملایم هستند و هستند که بسیار سخت هستند.[۱]

چون این متن رساله‌ای است بر پایهٔ تفاسیر روحانیان و عالمانی که اوستا را بسیار خوب می‌دانسته‌اند، حاوی نقل قولهای متعددی از نسکهای اوستایی هم هست. این نقل قولها در دو اثر دیگر هم که به سبک روایات تألیف شده‌اند، فراوان است. وجرکرد دینی[۲] (*Wizīrkard ī denīg*) تألیفی است که شخصی به نام میدوماه آن را نوشته است. در متن ظاهراً او را با پسرعموی زردشت که یکی از نخستین پیروان پیامبر بوده و در اوستا با همین نام آمده[۳]، اشتباه گرفته‌اند. از آنجا که چند روحانی را بدین نام می‌شناسیم که یکی از آنها مفسر و مشهور و پایه‌گذار مکتبی کلامی است، تعیین تاریخ دقیق این اثر غیرممکن است. امّا بر پایهٔ سبک و تکرار مطالب سایر متون معروف گویا بتوان تاریخی متأخر (قرن

---

۱) شایست‌نشایست ۳/۱-۴؛ رجوع شود به: Tavadia 1930b, p. 28 f. دربارهٔ مکاتب کلامی رجوع شود به: Gignoux 1995c.

۲) تصحیح سنجانا: Sanjana 1848.

۳) رجوع شود به: Mayrhofer 1979, n. 218.

نهم یا دهم) برای آن در نظر گرفت. مطالب کتاب آمیزه‌ای است از موضوعات دینی و حقوقی که در «روایات» قبلی هم هست، همراه با نقل قولهایی از اوستا؛ یعنی پرسشهایی است دربارهٔ آیینها و رسوم مختلف، ازدواج، ارث، اهریمن و آفرینش زیانکار، مجازاتها، آتشهای مقدس و جز آنها. همچنین تبارنامهٔ زردشت پیامبر و شرحی دربارهٔ زندگانی وی که ظاهراً از افزوده‌های بعدی به شمار می‌رود نیز در متن هست.

اثر دومی که در بالا گفتیم دربردارندهٔ نقل قولهای متعددی از نسکهای اوستا به زبان اوستایی است نام پرسشنیها[۱] بر خود دارد که برگرفته از نخستین واژهٔ زبرنوشت در یکی از دستنویسهای اصلی است.[۲] این متن را هم نویسنده‌ای ناشناس پس از دورهٔ ساسانیان به سبک روایات نوشته است. اثر دارای پنجاه و نه پرسش و پاسخهای آنهاست (گرچه به جز پرسش اوّل این بخش‌بندی به روشنی بیان نشده است). موضوعاتی که در این متن بدانها پرداخته‌اند عبارتند از وظایف روحانیان و آموزگاران دین، آداب و رسوم تطهیر و پرسشهایی دربارهٔ سرنوشت روان پرهیزگاران و بدکاران پس از مرگ. سادگی در بیان موضوعات، نشان‌دهندهٔ تاریخ نسبتاً متأخر این تألیف است. در نمونهٔ زیر به همهٔ مزدیسنان بدون پرسش دربارهٔ درجهٔ ایمانشان وعدهٔ بهشت می‌دهند. چنین می‌نماید که هدف اصلی تشویق زردشتیان به پای‌بندی به دینشان در محیط خصمانهٔ ایران اسلامی بوده است (نقل قولهای اصلی اوستا به حروف مایل آمده است؛ «چینود» (činwad) پل که در متن بدان اشاره شده تنها واسطهٔ بین زمین و آسمان است که فقط ارواح پرهیزگاران می‌توانند از آن بگذرند):

> (پرسش): «آیا هر که به دین اورمزد و زردشت است دوزخی است یا نه؟»، (پاسخ): «نه، زیرا هر کس که به دین اورمزد است و هر کس که زردشت را پرستیده است، همه شایستهٔ بهشتند. از اوستا پیداست که: با همهٔ آنها، از چینود پل خواهم گذشت. همهٔ آنها روی چینود پل پیش خواهند رفت. [یعنی آنها که زردشت را پرستیده‌اند همه بهشتی هستند].»[۳]

دو اثر بعدی از آثاری که تاکنون بدانها پرداخته‌ایم از چند جهت متمایزند. در این آثار

---

۱) تصحیح جاماسب‌آسا و هومباخ: Jamasp-Asa / Humbach 1971.

۲) رجوع شود به: Jamasp-Asa / Humbach 1971, p. 5.

۳) ترجمهٔ جاماسب‌آسا و هومباخ: Jamasp-Asa / Humbach 1971, p. 15 (با اندکی تغییر).

موضوعات مذهبی را در سطحی پیچیده‌تر و با استدلالات انتزاعی و فلسفی بررسی کرده‌اند نه بر اساس روایات و اسطوره‌های زردشتی. افزون بر این، هر دو متن تنها به پازند (یعنی بازنویسی خط پهلوی اصلی به خط دقیق اوستایی) نقل شده‌اند که البته از بدخوانیها و افتادگیهای احتمالی هم عاری نیست. شکندْگمانیک وزار[1] (Škand-gumānīg wizār؛ «گزارش گمان‌شکن») نوشتهٔ مردانْ فرخ (Mardān Farrox)، پسر اورمزدداد (Ohrmazddād) رساله‌ای استدلالی است که در قرن نهم میلادی (سوم هجری) به قصد رد ادیان دیگر و مخالفت با ملحدان (nēst-yazad-gōwān «آنان که می‌گویند خدا نیست») تألیف شده است. نویسنده خود را جویندهٔ حقیقت معرفی می‌کند که در جستجوی دانش به سرزمینهای دوردست سفر نموده و ادیان و باورهای گوناگون را بررسی کرده است. دلیل تألیف این کتاب، که بر استدلالات بزرگان و علمای پیشین استوار است، رفع شک از اذهان پژوهندگان و نوکیشان نسبت به حقیقت دین مزدیسناست. نخستین بخش این اثر به پرسشهایی دربارهٔ عقاید دین زردشتی اختصاص دارد که شخصی با نام عجیب مهریار مهمدان (Mihrayār ī Mahmadān) از اهالی اصفهان آنها را مطرح می‌سازد. این نام نشان می‌دهد که وی زردشتی و از خانواده‌ای نومسلمان بوده است.[2] دومین بخش اصلی این اثر در رد اسلام، یهودیت، مسیحیت، مانویت و دیگر عقایدی است که در قرن نهم تهدیدی برای عقاید زردشتی به شمار می‌آمدند. گزیدهٔ زیر، که از طولانی‌ترین فصل این متن در نقد اسلام است، در اساس توحیدی این دین مداقه می‌کند و نزاع کهن دربارهٔ اصل شر را مطرح می‌سازد که راه حل اساساً متفاوتی در ثنویت زردشتی برای آن یافته‌اند:

[...] آنها [مسلمانان] می‌گویند: «فقط یک خدا هست، که نیکوکار و دانا و توانا و رحمان و رحیم است. کارهای نیک و بد، راستی و دروغ، زندگی و مرگ، نیکی و بدی همه از اوست.»

[...] امّا اگر رحمان و نیکوکار و رحیم است، پس چرا اهریمن و دیوان و دوزخ و این همه دین

---

۱) متن پازند را جاماسپ آسانا و وست (Jamasp-Asana / West 1887) همراه با ترجمهٔ سنسکریت آن منتشر کرده‌اند. تصحیحات از هدایت (۱۳۲۲؛ همراه با ترجمهٔ فارسی)، دومناش (de Menasce 1945) و وست (West 1885). دربارهٔ ترجمهٔ سنسکریت رجوع شود به: Degener 1991. دربارهٔ نقل قولهای انجیل و تورات در متن رجوع شود به: Shaked 1990b; Shapira 2001a (مراجع دیگر را می‌توان در آثار این دو دانشمند یافت).

۲) نام نخست زردشتی است در حالی که نام خانوادگی محمّد یا محمود است. این نام اگر درست نوشته شده باشد نشان می‌دهد که پدر او مسلمان شده بوده است.

بد را در آفرینش خویش، با وجود نیکوکاری و مهربانی و بخشندگی خود، روا دانست؟ اگر نمی‌دانست، پس دانایی و علم مطلق او کجاست؟ اگر نمی‌خواست بدبختی و بدی را از آفریدگانش دور بدارد و به هر کس فقط نیکی بدهد، عدل و انصافش کجاست؟ [...] همین که آنها [= مسلمانان] بگویند که هر چیز خوب و بد از خداست، ناچار چهار صفت را که خداوند از آنها ناگزیر است از او جدا می‌کنند که عبارتند از: علم مطلق، قدرت مطلق، نیکی و بخشندگی. اگر فقط یکی از این صفات از او جدا شود، آنگاه او در خدایی کامل نیست.[1]

رسالهٔ دیگر به پازند چِم کستی[2] (*Čim ī kustīg*) است که آن را پُرسِ دانش‌کامگ (*Pus ī dānišn-kāmag*، «پسر جویندهٔ دانش») نیز می‌خوانند. این اثر گزارشی فلسفی است که در چهارچوبِ سنّتی پرسش و پاسخ تألیف شده است. شاگردی «جویندهٔ دانش» («پسر» در مفهوم معنوی به کار رفته) از دانایی دربارهٔ پیشینهٔ مابعدالطبیعی عقاید و باورهای دینی پرس‌وجو می‌کند. موضوع اصلی این اثر نشان‌دادن تطابق جهان بزرگ و جهان کوچک است که کمربند مقدس (kustī) زردشتی آن را به زبان رمز بازگو می‌کند. با بستن کمر جهان کوچک بدن به دو بخش تقسیم می‌شود که دقیقاً با ثنویت جهان بزرگ تطابق دارد. بالاتنه که دربردارندهٔ اعضای عقلانی و روحانی است، همچون بهشت زیباست. پایین‌تنه که دربردارندهٔ پلیدی است، همچون دوزخ زشت است و بخش میانی آمیخته‌ای از هر دو و مطابق با جهان انسانی است.

این بخش بدون ذکر دعاهای کوتاه ناقص است. این دعاها مشتملند بر ستایشها، آفرینها و توبه‌ها (patit[3]) و نقش مهمی در حیات دینی روزانهٔ جامعهٔ زردشتی ایفا می‌کرده‌اند. بیشتر این متون را به منظور تسهیل در استفاده از آنها به پازند بازنویسی کرده‌اند و اصل آنها به خط پهلوی بیشتر از بین رفته است. بیشتر این نیایشها بر طبق سنت به آذربادِ مهراسپندان، روحانی بزرگ دوران فرمانروایی شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م.)، منسوبند. با این حال تعیین تاریخ دقیق آنها امکان‌پذیر نیست، گرچه گمان بر این است که عمدتاً در دورهٔ ساسانیان نوشته شده‌اند.

آثار دینی که تا کنون آنها را بررسی کردیم، به موضوعات گوناگونی می‌پردازند.

---

1) *SGW* XI. 2ff.; cf. de Menasce 1945, p. 127f. and West 1885, p. 173f..

۲) تصحیح انکلساریا و یونکر: T.D. Anklesaria 1913 and Junker 1959.

۳) رجوع شود به: Tavadia 1956, p. 127 f..

با این‌همه، نقطهٔ مشترک این آثار تلاش برای حفظ عقاید باستانی، دفاع و حراست از سنتهای زردشتی و تشویق به تداوم این آیین دیرپا در ایران اسلامی‌است. از آنجا که بیشتر این متون یکدست نیستند، به بخشهایی از این متون که به موضوعات دیگر اختصاص دارند، دیگر بار در فصلهای مربوط بدانها اشاره خواهیم کرد.

آثار مربوط به آخرت، پیشگویی و کشف و شهود

برخی متون دینی جُنگ‌مانند که به آنها پرداختیم، مباحث مربوط به آخرت و پیشگویی را هم مطرح می‌کنند (به دیگر بیان از امور انجامین خبر می‌دهند[۱])، خواه در متونی که موضوعشان بررسی اجمالیِ سنّتهای دینی است (همانند کتابهای هفتم و نهم دینکرد)، خواه در مباحث مربوط به کیهان‌شناسی (همانند فصلهای سی و سه و سی و چهار بندهش و فصلهای سی و چهار و سی و پنج گزیده‌های زادسپرم) و خواه در چهارچوب متون «روایات» (همانند فصلهای چهل و هشت و چهل و نه روایت پهلوی). افزون بر توصیفات طولانیِ این آثار، اشارات کوتاه‌تری به عقاید مزدیسنان در باب رستاخیز و رستگاری جهان و بازگشت نیکی در پایان جهان (که آن را «فرشگرد» frašegird، یعنی «شگفت‌سازی»، می‌خوانند) در دیگر نوشته‌های پهلوی، همچون دادستان دینی، دادستان مینوی خرد و اندرزگزیدهٔ پوریوتکیشان[۲]، نیز آمده است.

از دیدگاه تاریخ دینی مهم‌ترین متن مکاشفاتی زندِ بهمنْ یسن[۳] (*Zand ī Wahman*

---

۱) بر طبق تعریفی که بویس (Boyce 1987, p. 154; 1984a, p. 57) آن را پذیرفته است، «مکاشفات (اپوکالیپتیک)» واژهٔ دیگری برای «کشف و الهام» است که برابر با «خبر دادن از غیب» است. ژینیو (Gignoux 1985-1988; 1986a, p. 335) به تعریف محدودتری از «مکاشفات» قائل است (یعنی وقایعی که قبلاً در اوضاعی بحرانی اتفاق افتاده و از طریق نمادها ظاهر می‌شوند و ممکن است به شکل سفر به دنیای دیگر هم بیان شود) و آموزه‌ها دربارهٔ آفرینش و آخرت را از دایرهٔ آن بیرون می‌کند.

۲) دربارهٔ دو نوشتهٔ آخر رجوع شود به ذیل **ادبیات اندرزی** در همین فصل.

۳) تصحیحات از انکلساریا (B.T. Anklesaria 1957)؛ چرتی (Cereti 1995)؛ راشد محصل، (۱۳۷۰، همراه با ترجمهٔ فارسی)؛ نوشیروان (Noshervan 1903)؛ وست (West 1880b)؛ هدایت (۱۳۲۳، همراه با ترجمهٔ فارسی). بخشهایی از متن را ویدنگرن هم ترجمه کرده است (Widengren 1961, pp. 183-195, 198-208). نیز رجوع شود به آثار ژینیو (Gignoux 1986b) و هولتگارد (Hultgård 1991). بررسی مختصری از محتویات کتاب در اثر زوندرمان (Sundermann 1989c) آمده است.

Yasn) است. (این متن را بر طبق عنوانی که آنکتیل دو پرون، پیشگام مطالعات زردشتی در غرب، بدان داده است، بهمن یشت (*Bahman Yašt*) نیز می‌نامند.) این متن به خط پهلوی و حرف‌نویسی پازند (یعنی به خط اوستایی) همراه با مطالبی دیگر بر جای مانده است. همچنین ترجمه‌ای از آن به فارسی نو از سال ۱۴۹۶ میلادی در دست است. عنوان کامل آن، که در فصل سوم متن آمده است، نشان می‌دهد که ترجمهٔ پهلوی (یعنی زند) یکی از سرودهای گمشدهٔ اوستایی است که به بهمن امشاسپند اختصاص داشته است؛ یعنی بهمن یشت احتمالاً منبع اصلی این اثر بوده است، ضمن آنکه فصل اوّل آن به دیگر متن گمشدهٔ اوستا، یعنی سودگر نسک که در متن به اشتباه stūdgar نوشته شده، اشاره دارد. چکیدهٔ جامعی از این نسک در کتاب نهم دینکرد آمده است.[۱] علی‌رغمِ عنوانِ این اثر متن آن به بهمن، همراه زردشت در پیشگاه اورمزد، مربوط نمی‌شود، بلکه مضمون این متن مکاشفاتی ممکن است با این امشاسپند که در نوشته‌های پهلوی با خرد و الهام و وحی پیوستگی دارد مربوط باشد.[۲] این نوشته با شرحی دربارهٔ وحی اورمزد به زردشت (که بر پایهٔ زند سودگر نسک است) آغاز می‌شود که در ضمن آن چهار دورهٔ جهان به درختی نمادین تشبیه شده است که دارای چهار شاخهٔ زرین و سیمین و فولادین و آهنِ «آمیخته» است و هر دوره جایش را به دورهٔ بدتر می‌دهد:

> اورمزد به زردشت سپنتمان گفت: «این تنهٔ درخت را که دیدی [جهان مادی است که من، اورمزد، آفریده‌ام.] آن چهار شاخه چهار دوره‌ای است که خواهند آمد. دورهٔ زرین هنگامی است که من و تو گفتگو می‌کنیم و شاه گشتاسب دین را می‌پذیرد و کالبد دیوان در هم می‌شکند [...] دورهٔ سیمین دوران فرمانروایی اردشیر، شاه کیانی، است. و دورهٔ فولادین دوران فرمانروایی خسرو انوشیروان، پسر قباد، است. و دوره‌ای که آهن بدان آمیخته است، فرمانروایِ بد دیوان گشاده موی خشم تخمه است، هنگامی که پایان سدهٔ دهم تو خواهد بود، ای زردشت سپنتامان.[۳]

تصویر این درخت در فصل سوم (بر پایهٔ زندِ بهمن یشت) با جزئیات بیشتری آمده است.

---

۱) مخصوصاً به شباهت آنچه در دو متن دربارهٔ چهار دوره آمده توجه شود (West 1892, p. 180 f.).

۲) رجوع شود به: Boyce 1968b, p. 49; 1984b, p. 68.

۳) زند بهمن‌یسن، فصل ۱/۶-۱۱؛ ترجمهٔ چرتی (p. 249)، با قدری تغییر.

در شهود زردشت، شاخه‌های این درخت به عدد هفت افزایش می‌یابد که عبارتند از زر، سیم، روی، برنج، ارزیز و آهن آمیخته). این هفت شاخه نمادی از هفت دورهٔ جهان به شمار می‌روند که احتمالاً بعدها از آن چهار دوره به وجود آمده‌اند تا با هفت اقلیم و هفت سیاره مطابقت یابند. هستهٔ روایت در فصلهای بعدی آمده است. در این فصلها حوادث پایان هزارهٔ زردشت و نیز مصیبتهایی که به‌هنگام غلبهٔ دشمنان ایران در این سرزمین رخ می‌دهد و سبب نابودی نظام دینی و اجتماعی می‌شود و اخلاق و قانون را به‌کلی از بین می‌برد، به تفصیل وصف شده‌اند. بهرام ورجاوندِ (Wahrām ī Warzāwand) جنگجو، خدای پیروزی، و پشوتنِ روحانی، پسر جاودانِ گشتاسب، با یکدیگر متحد می‌شوند و سپاهیان دشمن را نابود می‌کنند و دین و قانون را به ایران بازمی‌گردانند. سرانجام سوشانسِ منجی جهان را نجات می‌بخشد و رستاخیز مردگان به وقوع می‌پیوندد.

گرچه نسخهٔ نهاییِ این متن در تحریر کنونیش قطعاً دستاورد دورهٔ اسلامی (قرن سوم یا چهارم هجری) است، با این‌همه آمیزه‌ای است از لایه‌های مختلف سنت که احتمالاً دربردارندهٔ مضامین اوستایی و اشارات تاریخی به حوادث دوران ساسانیان و اسلامی است. از آنجا که این متن موضوعات گوناگونی را از دوره‌های مختلف در بر دارد، تعیین تاریخ مضامین کتاب تا به امروز موضوع مناقشه بوده است. بویس[1] می‌گوید از آنجا که نوشته‌های مکاشفاتی معمولاً زمانی شکل می‌گیرند که هویت جامعه در معرض خطر قرار می‌گیرد، منبع اوستایی و عمدهٔ این متن، یعنی بهمن یشت، را باید به دورهٔ فتوحات اسکندر نسبت داد. ویدنگرن و هولتگارد[2] هر دو برآنند که بیشتر مطالب زندِ بهمن یسن بسیار کهن‌تر از زمان واقعی نگارش پهلوی آن است (در هر صورت مقدم بر عصر ساسانیان و احتمالاً از قرن چهارم ق.م. است). برعکس، ژینیو[3] اصل اوستایی را نمی‌پذیرد و این متن را متعلق به دورهٔ پس از ساسانیان می‌داند. چرتی[4] پذیرفته است که همهٔ این فرضیات تا حدی درست است و این گونه نتیجه می‌گیرد که متن از سه لایهٔ تاریخی مختلف شکل گرفته است. اولین لایه اساطیری است (به دیگر بیان کهن است،

---

1) Boyce 1984a, p. 68.

2) Widengren 1983; Hultgård 1983.

3) Gignoux 1986b.

4) Cereti 1995, p. 26f.

اما به طور دقیق نمی‌توان تاریخ آن را تعیین کرد)؛ دومین لایه از دورهٔ ساسانیان و سومین لایه از دورهٔ اسلامی است.

تعیین تاریخ مضامین این اثر (و دیگر متون مکاشفاتی پهلوی)، در حقیقت برای تاریخ آثار مکاشفاتی خاور نزدیک اهمیت بسیار دارد. وجود اصل اوستایی از دورهٔ حکومت سلوکیان در قرن چهارم پیش از میلاد (که شواهدی از آن در متون اوستایی متأخر و زند پهلوی وجود دارد) به این نتیجه می‌انجامد که متون مکاشفاتی ایرانی از نظر زمانی مقدم بر دیگر آثار مکاشفاتی است و از این رو بر دیگر تصورات خاور نزدیک و عمدتاً بر سنت یهود که به سهم خود سنت مسیحی را پرورانده است، تأثیرگذار بوده است.[۱] به‌ویژه، تصویر درخت که بدان اشاره کردیم، با قطعهٔ مشابهی از کتاب دانیال قابل مقایسه است که نمونه‌ای است از آثار مکاشفاتی و تألیف نویسنده‌ای ناشناس که می‌خواسته ایمان یهودیان را برای ایستادگی در برابر آزارهای آنتیوخوسِ چهارم در سال ۱۶۷ ق.م. فزون‌تر گرداند.[۲] در ماجرای رؤیای بخت‌النصر که چهار پادشاهی را به خواب دید و این چهار پادشاهی به نحو نمادین به صورت تندیسی از چهار فلز (یعنی طلا، سیم، برنج و آهن آمیخته به گل) نشان داده شده، بعضی عنصری زردشتی را مشاهده کرده‌اند. این تندیس مشابه همان درخت در شهود زردشت است.[۳] عقاید دیگری در کتاب دانیال و دیگر کتابهای یهودی[۴] را هم انعکاسی از عقاید زردشتی دانسته‌اند که لااقل بخشی از آنها پیش‌از دورهٔ یونانی‌مآبی وارد دین یهود شده است؛ این عقاید عبارتند از پیشگویی «زمان فرجامین»، انتظار رستاخیز جسمانی که پس از آن داوری نیکان و بدان می‌آید، توسعهٔ فرشته‌شناسی و نقش مشابه میکائیل با آن نقشی که سوشانس زردشتی دارد.[۵]

---

۱) رجوع شود به: Boyce 1984a; Kippenberg 1978.

۲) رجوع شود به: Boyce / Grenet 1991, pp. 33f., 401ff.

۳) عقیدهٔ دوره‌های فلزی را احتمالاً ایرانیان غربی از یونانیان اقتباس کرده‌اند، زیرا کهن‌ترین گواه آن در اثر هسیود آمده است: زر و سیم و مفرغ و آهن؛ رجوع شود به: Boyce 1984a, p. 70.

۴) کتاب اول مکابیان احتمالاً در حدود سال ۱۰۰ ق.م. نوشته شده است و کتاب دوم مکابیان احتمالاً در سال ۱۲۴ ق.م. و رسالهٔ طوبیت به احتمال در حدود سال ۲۰۰ ق.م. تألیف شده است. رجوع شود به / Boyce Grenet 1991, p. 401ff.

5) Boyce / Grenet 1991. p. 401ff.

با این‌همه، این موضوع بسیار بحث‌برانگیز است و فرضیهٔ تأثیر عقاید ایرانی بر عقاید یهودی و مسیحی را مخصوصاً دانشمندانی چون بیکرمن (1967)، دوشن گیمن (1982) و ژینیو (1985-1988) زیر سؤال برده‌اند. استدلالات اینان در دفاع از قدیم‌تر بودن سنت یهودی است.

در زند بهمن‌یسن این خود زردشت است که پس از این که «خِرد همه‌آگاه» را به شکل آب از اورمزد دریافت می‌دارد، حوادث آینده را پیشگویی می‌کند.[۱] شخص دیگری که پیشگویی آینده را به او نسبت می‌دهند، جاماسب، وزیر وفادار گشتاسب حامی زردشت، است. یادگار جاماسب[۲] (*Ayādgār ī J̌āmāspīg*) ـ که به نام جاماسب‌نامه نیز مشهور است ـ تاریخ عمومی ایران است. در این اثر علاوه بر این که اساطیر و افسانه‌ها به هم درآمیخته‌اند، کیهان‌شناسی و حوادث مربوط به پایان جهان (در فصلهای شانزده و هفده) و اشاره به مطالب جغرافیایی هم آمده است. این متن به‌خوبی حفظ نشده و تنها بخشهایی از صورت پهلوی آن بر جای مانده است. مسینا با دقت بسیار این بخشها را از روی تحریرهای پازند و فارسی بازسازی کرده است. قالب این متن گفتگوی گشتاسب و وزیر او جاماسب است. جاماسب در این گفتگو آیندهٔ ایران و مصائبی را که به این سرزمین می‌رسد، پیشگویی می‌کند. روایت او مشتمل بر جزئیاتی دربارهٔ تاریخ، جغرافیا، اقوام مختلف (هندیها، چینیها، ترکها، عربها و دیگر اقوام معروف) و نیز فهرستی از پادشاهان ساسانی است (که نه تنها ناقص است، بلکه از نظر وقایع‌نگاری نیز تا اندازه‌ای نادرست است). این اثر در شکل کنونی خود قطعاً محصول دورهٔ اسلامی است، امّا متن اصلی احتمالاً در قرن ششم میلادی تألیف شده است و در آن از مطالب اشکانی نیز استفاده کرده‌اند.[۳] همچنین مضامین فصلهای مربوط به آخرت و پیشگویی

---

۱) زند بهمن‌یسن ۴/۳؛ Cereti 1995, p. 150f.

۲) تصحیحات از مُدی و مسینا و هدایت (Messina 1939; Modi 1903؛ هدایت ۱۳۲۲). نیز رجوع شود به: West 1904a. بررسی اجمالی مضامین را بویس (Boyce 1989a) انجام داده است. دربارهٔ فصلهای جغرافیایی رجوع شود به: Shapira 2001b, p. 331f.

۳) اشاراتی که در متن به «اشکانیان نامدار» شده (و با تبلیغات معمول ساسانی دربارهٔ بدیهای حکومت اشکانی مطابقت ندارد) و عنوان پارتی «بیدخش» (bidaxš) که به جاماسب داده شده است حاکی از این است که لااقل بخشهایی از این اثر منشأ اشکانی دارد؛ رجوع شود به: Boyce 1989a, p. 127.

احتمالاً بسیار قدیم‌تر از زمان تألیف آنهاست.

فصل شانزدهم یادگار جاماسب یکی از چند قطعهٔ اندکشماری است که به پهلوی باقی مانده است و در قالب منظوم هشت‌هجایی تألیف شده است. بنونیست این مطلب را دریافته و در چاپ این بخش عنوان جاماسب‌نامه[۱] را به آن داده است. موضوع متن مکاشفه است و عبارت است از پیشگویی مفصلی دربارهٔ بدبختی، دروغ و انحطاطی که نابودی بدکاران و دیوان و تجدید ایمان را در پی دارد. گزیدهٔ زیر از نخستین بخش این متن است که زوال دین را پیشگویی می‌کند:

> ویشتاسب پرسید: «چند سال این دین پاک رواج خواهد داشت و پس از آن چه زمانه و دورانی خواهد آمد؟» جاماسبِ وزیر گفت: «هزار سال رواج خواهد داشت. پس مردانی در آن زمان خواهند بود که همه پیمان‌شکن باشند. یکی با دیگری کین و رشک و دروغ خواهد ورزید. و به این دلیل ایرانشهر را به عربان می‌سپارند و عربان هر روز نیرومندتر می‌شوند و نواحی را یکی پس از دیگری تصرف خواهند کرد.[۲]

متن کوتاه دیگری که از دورهٔ اسلامی است، نوشته‌ای است در بزرگداشت بهرام شاه کیانی (که او را با بهرام ورجاوند، خدای پیروزی، به هم آمیخته‌اند). بهرام در پایان جهان مساجد عرب را نابود می‌سازد و دین را باز می‌گرداند. این متن نیز در قالب منظوم بر جای مانده است.[۳] در متن کوتاهی به نام ماه فروردین روز خرداد[۴] موضوعات مربوط به آخرت و مطالب حماسی به هم درآمیخته‌اند. این متن به توصیف حوادث قابل توجهی می‌پردازد که در ششمین روز از نخستین ماه سال زردشتی، از آغاز خلقت تا رستاخیز، رخ می‌دهند. این متن با نابودی اهریمن و دیوان به پایان می‌رسد.

متنهایی را که تاکنون بررسی کردیم می‌توان در شمار نوشته‌هایی دانست که به

---

۱) این بخش از متن را بیلی (Bailey 1930, 1931) و بنونیست (Benveniste 1932a) تصحیح کرده‌اند. نیز رجوع شود به: Olsson 1983.

۲) ترجمهٔ بیلی (Bailey 1930, p. 55) با اندکی تغییر.

۳) متن پهلوی را جاماسپ آسانا (J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, p. 160f.) تصحیح کرده است. بیلی (Bailey 1943, p. 195f.) و تاوادیا (Tavadia 1955) متن را ترجمه کرده‌اند و تاوادیا دریافته که متن منظوم بوده است.

۴) متن پهلوی: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 102-108. ترجمه‌ها K.J. Blochet 1895b; Jamasp-Asana 1900; Kanga 1946 and Marquart 1930, pp. 742-755.

مباحث پیشگویی دربارهٔ آخرت تعلق دارند، یعنی از حوادث پایانی خبر می‌دهند.[۱] در حقیقت ترسیم مرز میان نوشته‌های مکاشفاتی و رستاخیزی در ادبیات پهلوی دشوار است. در این متون، مضمون مکاشفه در قالب رؤیاهایی تمثیلی بیان می‌شود و تاریخ به مجموعه‌ای از ادوار در حال انحطاط تقسیم می‌گردد که نابودی دنیای کنونی و تجدید ایمان و بازگشت نیکی را در پی خواهد داشت.

شاخهٔ دیگر ادبیات شهودی در یکی از مشهورترین آثار پهلوی به نام ارداویرازنامه[۲] (*Ardā Wīrāz nāmag*) آمده است. این متن شرح سفر ویرازِ (Wīrāz) روحانی به دنیای دیگر و توصیف روشن او از بهشت و جهنم است. این اثر را با کمدی الهیِ دانته مقایسه کرده و حتی با آن مربوط دانسته‌اند.[۳] در مقدمهٔ این کتاب شرحی از تاریخ نوشته‌های مقدس، یعنی اوستا و زند آمده است که بر طبق این متن، «بر روی چرم گاو با طلا نوشته شده بود و در «دژ نبشت» در استخر بابکان»[۴] نگاهداری می‌شد. پس از آن اسکندر به ایران هجوم آورد، نوشته‌های مقدس را نابود کرد، روحانیان را کشت و آشوبی همگانی سرزمین را فرا گرفت. در نتیجه بدعتها و اعتقادات مختلف به وجود آمد و از آن پس دیگر کسی پیرو مزدیسنای حقیقی نیست. جمعی از روحانیان به منظور اثبات اثربخشیِ آیین و مناسک زردشتی در آتشکدهٔ فرنبغ در پارس گرد هم می‌آیند و بر آن می‌شوند که از میان خود یکی از برجسته‌ترین اشخاص را به دنیای دیگر بفرستند. قرعه به نام ویرازِ پرهیزگار می‌افتد و او انجام این سفرِ دشوار را عهده‌دار می‌گردد. پس جرعه‌ای داروی بیهوشی می‌نوشد و روانش آزاد می‌شود. پس از گذار از چینود پل که دنیای مادی را از

---

1) Boyce 1987, p. 154.

۲) تصحیحات از آبراهامیان (1958)، بارتلمی (1887a)؛ ژینیو (1984a)؛ جاماسب جی‌آسا/ هوگ/ وست (1872)؛ جاماسب‌آسا (1902، همراه با ترجمهٔ گجراتی)، وهمن (1986) و عفیفی (۱۳۴۲، همراه با ترجمهٔ فارسی). واژه‌نامه‌ها از وهمن (۱۳۵۶) و وست/ هوگ (1874). آثار بسیاری دربارهٔ جنبه‌های مختلف این متن نوشته‌اند که نمی‌توان از همهٔ آنها در اینجا یاد کرد؛ مخصوصاً رجوع شود به آموزگار (۱۳۶۲)، بلاردی (1979a)، بلوشه (۱۹۳۳)، کازارتلی (1918)، ژینیو (1968, 1969)، نیولی (1979)، گوبرخت (1967)، هیننس (1971)، ماتسوخ (1987)، موله (1951) و تاردیو (1985).

۳) از میان مقالات متعددی که به این موضوع اختصاص دارند رجوع شود به: Casartelli 1918 and Hinz 1971.

۴) ارداویرازنامه ۵/۱؛ Gignoux 1984a, p. 145.

دنیای دیگر جدا می‌کند، شگفتیهای بهشت و عذابهای دوزخ را به او نشان می‌دهند و او پس از بازگشت به کالبد آنها را برای یارانش بازگو می‌کند. در مجموع، توصیف بهشت در این متن یکنواخت و خسته کننده است، در حالی که آزارهای مشمئز کنندهٔ دوزخ خیالی‌تر وصف شده است. جای شگفتی نیست که دسته‌بندی ارواح مردگان در بهشت دقیقاً همانند جامعهٔ ایرانی است؛ یعنی گروههای متفاوت اجتماعی از قبیل روحانیان، جنگجویان و کشاورزان.[۱] ویراز دوزخ را جایگاهی بسیار منزجرکننده توصیف کرده است که شکنجه‌های آن پایان ندارند. بعضی از این شکنجه‌ها در حقیقت بازتاب مجازاتهایی است که در دورهٔ ساسانیان بر گناهکاران تحمیل می‌کرده‌اند. وی وصف دوزخ را این گونه آغاز می‌کند:

> و چون پیش‌تر رفتم، دوزخ ترسناک را دیدم، ژرف همچون سهمگین‌ترین چاه که در تنگ‌تر و بیمگین‌تر جایی فرو برده شده باشد. در تاریکی آنچنان تاریک که آن را به دست می‌توان گرفت، به چنان بدبویی که بینی هر کسی را که آن در آن شود بخراشد و او بلرزد و فروافتد. آنچنان تنگ که به دلیل تنگی هیچ کس نمی‌تواند آنجا بایستد و هر کس می‌اندیشد که «تنهایم».[۲]

گناهانی که در دوزخ تاوانش را می‌بینند، تنها گناهان بزرگ (همچون کفر، بدعت، قتل، سرقت، دروغ، فریب، پیمان‌شکنی، شهادت دروغ، قضاوت ناعادلانه، زنای محصنه، لواط و جادوگری) نیستند، بلکه موارد دیگری نیز مشمول مجازاتند، از جمله بی‌حرمتی به آیینهای زردشتی و دیگر عقاید خاص این دین، همچون آلودن آب، آتش و خاک[۳]، نادیده انگاشتن قوانین سخت انزوا در دوران عادت ماهانه[۴] و آزار حیوانات سودمند؛ و این موارد اخیر دقیقاً با قصد ویراز از این سفر روحانی سازگار است.[۵] در نمونهٔ زیر، زنی به سبب زیر پا گذاشتن سنت ازدواج با محارم (*xwēdōdah*) مجازات می‌شود:

> دیدم روان زنی که ماری نیرومند وارد بدنش می‌شد و از دهانش بیرون می‌آمد. پرسیدم: «این

---

۱) مخصوصاً رجوع شود به فصل ۱۴؛ Gignoux 1984a, p. 166ff.

۲) فصل ۳/۱۸-۶؛ Gignoux 1984a, p. 174.

۳) فصول ۳۷، ۴۱، ۵۸.

۴) فصول ۲۰، ۲۲.

۵) فصول ۳۰، ۴۸، ۷۴، ۷۵.

شخص چه گناهی کرده که روانش چنین پادفرهِ گرانی را تحمل می‌کند؟» سروشِ پرهیزگار و ایزد آتش گفتند: «این روان زن بدکاری است که خویدوده را تباه کرد.»[۱]

گرچه ارداویرازنامه در شکل کنونی خود تحریر متأخری از دورهٔ پس از ساسانیان است، به نظر می‌رسد که مطالب آن بسیار قدیم‌تر از این زمان باشد، چه نام قهرمان آن، ویراز پرهیزگار[۲]، در اوستا[۳] هست و موضوع اصلی کتاب در جای دیگری هم آمده است. دو کتیبه از موبد بزرگ، کردیر، در نقش رجب و سرمشهد در اختیار است که هر دو در قرن سوم نقر شده‌اند و مکاشفاتی از بهشت و دوزخ را بازگو می‌کنند که کردیر به همین قصد از آنها بهره‌مند شده است؛ یعنی به منظور اثبات اثرگذاری آیینها و مناسک، تأیید حقانیت دین زردشتی و تحکیم این دین.[۴]

ادبیات اندرزی و دیگر متون کوتاه اخلاقی

اصطلاحات «اندرز» و «پند» بر شاخهٔ رایجی از ادبیات پهلوی دلالت دارند[۵] که در ادبیات فارسی نو نیز استمرار یافته است. هدف اصلی این نوع ادبیات تعلیم و تذکر و نصیحت دربارهٔ رفتارهای صحیح در امور دین، زندگی روزمره و حکومت است. این نوع آثار ممکن است مشتمل بر مقدمه یا چهارچوبی داستانی باشند که حاوی اطلاعاتی است دربارهٔ نویسنده یا خود نصیحت‌گو (که اغلب غیرواقعی است)، مخاطب یا مخاطبان و سبب تألیف اثر. با این حال، بخش اصلی این متون معمولاً گفته‌های مختصر و صریح و آموزنده‌ای است که پیوستگیشان معمولاً با هم اندک است و ساختار روایی منسجم ندارند. رسالات اندرزی غالباً به نثر تألیف شده‌اند، ولی نثر آمیخته با نظم نیز

---

۱) فصل ۸۶؛ مقایسه شود با ترجمهٔ ژینیو (Gignoux 1984a, p. 208).

2) Bartholomae 1904. column 1454; Mayrhofer 1979, number 371.

۳) یشت ۱۳/۱۰۱.

۴) رجوع شود به: Gignoux 1974, 1981, 1984b; 1991; Skjærvø 1983a.

۵) مجموعه‌ها و ترجمه‌های عام متون اندرزی را می‌توان در این آثار یافت: (متون پازند) Antia 1909; Irani 1899; J.M. Jamasp-Asana 1897-1913; Sanjana 1885; Tarapore 1933. عریان (۱۳۷۱) کتاب جاماسپ آسانا را به فارسی ترجمه کرده است. شاکد دربارهٔ این نوع ادبیات بررسی بسیار خوبی کرده است (Shaked 1987a). همچنین رجوع شود به: Asmussen 1971.

می‌توان در میان این آثار یافت.[۱] در ادبیات اندرزی سه موضوع همواره به چشم می‌خورد: ۱. دستورهایی در خصوص قوانین اخلاقی و رفتاری زردشتی، ۲. توصیه‌هایی دربارهٔ سنجیده اندیشیدن و سنجیده عمل‌کردن در زندگی روزانه، و ۳. قوانینی دربارهٔ آداب معاشرت و رفتارهای مناسب. موضوع اصلی بیشتر این متنها خرد است که به‌واسطهٔ تجربه و تأمل حاصل می‌شود. خرد با مفهوم اعتدال (paymān) همراه است که حد وسط افراط و تفریط[۲] است. از این دو باید اجتناب ورزید. هم متنهای دینی و هم متنهای عملی بر این عقیده تأکید می‌ورزند که خرد را باید به نفع خود شخص و به منظور پیشرفت خود او اندوخت، نه برای هدفی دیگر. از اینجاست تلقی کلی این متنها که رفتار سنجیده در همهٔ کارها پرفایده خواهد بود. با پیروی از اندرزها و توصیه‌های خردمندان که نصایح آنان متضمن تجربهٔ بسیاری از مردان کارآزموده و دوراندیش و نسلهای متعدد است، می‌توان از تکرار اشتباهات و ضرر زدن به خود جلوگیری کرد. متنهای دینی بر جنبه‌های اخلاقی و معنوی دین تأکید می‌ورزند و نمود آن جای‌گزیدنِ ایزدان در درون انسان، تلاش آدمی برای تحصیل ملکات خوب و اعتدال و رفتار درست نسبت به دیگران است. این متون اغلب در چهارچوب پرسشهایی مطرح می‌شوند که شاگرد یا پسری می‌پرسد و حکیم پاسخهایی درست بدانها می‌دهد؛ گاهی هم پرسشها در قالب معمّا طرح می‌شوند و جواب آنها داده می‌شود. هر زردشتی دوراندیشی با رسیدن به بلوغ باید دربارهٔ این پرسشها بیندیشد. این پرسشها در یکی از این متون چنین خلاصه شده است:

> هرگاه مردی به پانزده سالگی می‌رسد، باید بداند: من کیَم، خویشِ کیَم، از کجا آمده‌ام، و به کجا باز می‌گردم، از کدام خانواده و خاندانم، وظیفه‌ام در دنیای مادی چیست و پاداشم در دنیای روحانی کدام است؟ آیا از دنیایی روحانی آمده‌ام یا در دنیایی مادی بوده‌ام؟ خویش اورمزدم یا اهریمن، خویش ایزدانم یا دیوان، خویش نیکانم یا بدان، انسانم یا دیو؟ راه چند است و دین من کدام است؟ سودم چیست و زیانم چه؟ دوستم کیست و دشمنم که؟ اصلها یکی است یا دو و نیکی از کیست و بدی از که؟ روشنی از کیست و تاریکی از که؟ بوی خوش

---

۱) در اندرز دانایان به مزدیسنان (Jamasp-Asana 1897-1913, p. 54). دربارهٔ این شعر رجوع شود به اثر هنینگ (1950, p. 647)؛ و در اندرز بهزاد فرّخ پیروز (Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 73-77)؛ دربارهٔ آن رجوع شود به شاکد (1970) و تفضلی (1972).

۲) رجوع شود به: Shaked 1987a, p. 14.

از کیست و گندگی از که؟ داد از کیست و بیداد از که؟ بخشایش از کیست و سنگدلی از که؟[۱]

پندهایی که در آثار اندرزی گردآوری شده‌اند، اغلب گفته‌هایی کهن هستند که اصلشان نامشخص است و نمی‌توان آنها را به نویسندهٔ خاصی نسبت داد، هرچند برخی از حکمای مشهور و بزرگان و پادشاهان و مشاوران آنها را نویسندهٔ مشهورترین این تألیفات می‌دانند. متنهای «بی‌صاحب» یا به‌طور کلی به دانایان، پیشینیان یا گذشتگان منسوبند (همانند اندرز دانایان به مزدیسنان[۲] و اندرزهای پیشینیان[۳] و یا به مقامات روحانی و آموزگاران بزرگ پیشین دینی (همانند اندرز دستوران به بهدینان[۴] و اندرز گزیدهٔ پوریوتکیشان یا فربودکیشان[۵]. این متن به پندنامهٔ زردشت نیز معروف است، چه ظاهراً آن را به زردشت پسر آذرباد مهراسپندان، روحانی بزرگ دورهٔ شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م.)، نسبت داده‌اند، اما هیچ چیز در این متن نیست که صریحاً بر این امر دلالت کند. همچنین گفته‌اند که خود زردشت و از تابعان وی سین (Sēn؛ اوستا: -Saēna) هم نویسندهٔ گفته‌های حکیمانهٔ کتاب سوم دینکرد بوده‌اند.[۶] متن دیگری را به اوشنرِ (Ōšnar؛ اوستا: -Aošnara) نسبت داده‌اند. او یکی از دانایانی است که نامشان در شمار پاکان اوستا آمده و اعتقاد بر آن است که وزیر دانا و پرهیزگار کی‌کاووس کیانی بوده است.[۷] اندرز اوشنر دانا[۸] در چهارچوبِ داستانیِ از نوع «نیایش

---

۱) اندرزگزیدهٔ فربودکیشان (*čidag andarz ī pōryōtkēšān*) که به نام پندنامهٔ زردشت (*pand-nāmag ī zardušt*) نیز معروف است. رجوع شود به: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, p. 41.

۲) متن پهلوی در تصحیح جاماسپ آسانا: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 51-54؛ ترجمه‌ها از کانگا (۱۹۴۷)، عریان (۱۳۷۱، ص۹۴)، سنجانا (1885؛ 160-169 §§) و تاراپور (Tarapore 1933, p. 13ff.).

۳) متن پهلوی در تصحیح جاماسپ آسانا: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 39-40؛ ترجمه‌ها از دابار (1914) و عریان (۱۳۷۱، ص۸۳).

۴) متن پهلوی در تصحیح جاماسپ آسانا: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 121-127؛ ترجمه‌ها از جاماسپ‌آسا (1914) و عریان (۱۳۷۱، ص۱۵۸).

۵) متن پهلوی در تصحیح جاماسپ آسانا: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 41-50؛ ترجمه‌ها از فرایمان (Freimann 1906)، کانگا (1960)، عریان (۱۳۷۱، ص۸۶)، سنجانا (1855، 122-295 §§) و تاراپور (1933, p.1ff.).

۶) نک: de Menasce 1973, nr. 195, 197; Shaked 1987a, p. 14. دربارهٔ نام اوستاییِ -Saēna رجوع شود به: Bartholomae 1904, Column 1548 and Mayrhofer 1979, number 273.

۷) دربارهٔ نام اوستاییِ -Aošnara (که در یشت ۱۳/۱۳۱ آمده است) رجوع شود به: Bartholomae 1904, column 44; Mayrhofer 1979, number 17 and de Blois 1993, p. 95 و دربارهٔ -Kavi.Usan (کی‌کاووس) رجوع شود به: Mayrhofer 1949, nr. 17. دربارهٔ کی‌کاووس کیانی رجوع شود به: Yarshater 1983, p. 374.

۸) تصحیحِ دابار: Dhabhar 1930.

عددی» طرح شده است: شاگرد از دانا می‌خواهد که برای هر عدد از یک تا هزار، گفته‌ای حکیمانه برشمرد (پس از عدد شش، درست پیش از آخرین عدد، متن تمام می‌شود). متونی از این قبیل که بر اساس معماهای عددی و نیایشهای عددی تدوین شده‌اند در میان بوداییها بسیار رواج داشتند و دوبلوا ثابت کرده است که حداقل اصل بخشهایی از این متن پهلوی در دو اثر سنسکریت هست که ظاهراً آنها را به فارسی میانه و بعدها به عربی نیز ترجمه کرده‌اند.[۱] یکی از این گفته‌ها که اصل آن به سنسکریت است، این است:

> به‌واسطهٔ چهار چیز، به مرد بسیار آسیب می‌رسد: بسیار نوشیدن شراب، میل شدید به زن، افراط در نرد و شکار بیش از اندازه.[۲]

بیشتر این متنها را به نویسندگان مشهور دورهٔ ساسانی نسبت داده‌اند، ولی اثبات این امر دشوار است. برجسته‌ترینِ این افراد آذرباد مهرسپندانِ معروف، روحانیِ بزرگ، است که پیش از این دربارهٔ او صحبت کردیم. آذرباد در دورانِ فرمانروایی شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م.) نقش مهمی در مناقشات دینی ایفا نمود و مشهور است که به منظور اثبات حقانیت دین مزدایی آزمونِ رویِ مذاب را که به روی سینه‌اش ریختند پذیرا شد.[۳] در متنهای پهلوی همچنین او را یکی از روحانیانی دانسته‌اند که در گردآوری آثار دینی که بعدها در نسخهٔ اصلی اوستا گنجانیده شدند، سهیم بوده است. پنج اندرز پهلوی و حداقل یک اثر ترجمه‌شده به عربی[۴] را به او نسبت داده‌اند. علاوه بر رساله‌های طولانی‌تر اندرز آذرباد مهرسپندان[۵] و چند سخن از انوشه‌روان آذرباد مهرسپندان[۶] گفته‌های

---

۱) این دو متن عبارتند از پنچه‌تنتره (*pañcatantra*)، که یکی از منابع کتاب کلیله و دمنه هم هست، و چانکیانیتی شاستره (*cāṇakya-niti-śāstra*). رجوع شود به: de Blois 1993, p. 95 f.

۲) رجوع شود به: Dhabhar 1930, § 33؛ ترجمهٔ دوبلوا (de Blois 1993, p. 95). گفتهٔ مشابهْ در پنچه‌تنتره این است: «زن، مُهره، شکار، شراب. اینها مجموعه‌ای از رذیلتها هستند که از شهوت پدید می‌آیند.»

۳) ارداویرافنامه ۱، ۱۶ (شمارهٔ ۱۰ در طبع ژینیو)؛ دینکرد مدن ۴۱۳، سطر چهارم و بعد؛ ۴۵۴، سطر سوم و بعد؛ ۶۷۹ سطر ۱۸-۲۰؛ شکندگمانیک وزار ۱۰، ۷۰. دربارهٔ آزمون رجوع شود به: Gobrecht 1967؛ Macuch 1987 (منابع دیگر در این اثر اخیر ذکر شده است).

۴) مواعظ آذرباد در جاویدان خرد ابن‌مسکویه، تصحیح بدوی، قاهره ۱۹۵۲، صص ۲۶ و بعد و رجوع شود به: Shaked 1979, p. 283; 1987a, p. 15 and de Blois 1984, p. 41.

۵) متن پهلوی در این دو اثر آمده است: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 58-71; Dadabhoy 1887؛ چند

←

آذرباد در کتاب سوم[۷] و ششم[۸] دینکرد و در فصل شصت و دوم روایت پهلوی[۹] هم باز مانده است. دوبلوا در اینجا نیز شباهتهای قابل توجهی میان اندرزهای منسوب به آذرباد و بعضی عبارات کتاب مقدس و اقوال مندرج در یکی از آثار معروف غیریهودیان، یعنی افسانهٔ احیقر، یافته. افسانهٔ احیقر را از قرن هفتم پیش از میلاد و دوران پادشاهی سناخریب و اسارهدون آشوری می‌دانند. قطعاتی از این متن را در تحریری آرامی از قرن پنجم پیش از میلاد در جزیرهٔ الفانتین مصر یافته‌اند. افسانهٔ احیقر علاوه بر آن که با زندگی افسانه‌ای ازوپ یونان (در حدود قرن اولِ م.) درآمیخته است، به تحریرهای سریانی و ارمنی و عربی و اسلاوی کلیسای قدیم و کتاب طوبیت و حکایات لقمان نیز راه یافته است.[۱۰] شباهتهای میان چارچوب داستانی و دستورات اخلاقی موجود در اثر آذرباد و احیقر بسیار قابل توجه است. بیست و چهار گفتهٔ همانندی که بلوا از این دو اثر کوتاه فراهم آورده است این نکته را قابل قبول می‌سازد که اثر دوم یکی از منابع اصلیِ مورد استفادهٔ مؤلّف اندرزهای آذرباد بوده است. یکی از دستورات اخلاقی مشابه با اندرزهای احیقر این اندرز است:

> از مرد بدگهر و بدنژاد نه وام بستان و نه وام بده، زیراکه بهرهٔ سنگین باید دادن و پیوسته بر درِ تو ایستد و همیشه قاصد به درِ تو فرستد و تو را از آن زیان گران رسد.[۱۱]

مجموعه‌هایی از اندرزها را به زردشت آذربادان، پسر آذرباد، و نوه‌اش آذرباد زردشتان[۱۲] نیز نسبت داده‌اند. اندرز پسر او به پندنامهٔ زردشت معروف است و ما در صفحات قبل بدان اشاره کردیم. چندین اثرِ اندرزی به روحانیان و وزیران دورهٔ خسرو اوّل (۵۳۱-۵۷۹م.)

← ترجمه از آن در دست است: de Harlez 1887; Müller 1897; Sanjana 1885 and Tarapore 1993, pp. 21 ff. عریان (۱۳۷۱) متن را به فارسی ترجمه کرده است.

۶) متن پهلوی در اثر جاماسپ آسانا آمده: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 144-153. ترجمه‌ها از نوابی (۱۳۴۱) و عریان (۱۳۷۱) به فارسی و مهرجی رانا (Meherji Rana 1930).

۷) رجوع شود به: de Menasce 1973, no. 199.

۸) رجوع شود به: Shaked 1979, no. Dla.

۹) رجوع شود به: Williams 1990, part II, p. 106f.

۱۰) رجوع شود به: de Blois 1984, p. 42.

۱۱) اندرز آذرباد، بند۲۲؛ ترجمه از دوبلوا: de Blois 1984, p. 48. گفتهٔ مشابه در تحریر آرامیِ احیقر این است: «وام سنگین مستان و از آدمی بدنهاد وام مستان، و اگر ستدی هیچ آرام مگیر تا آن زمان که وام را بازگردانی».

۱۲) J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, p. 81f. رجوع شود به: Shaked 1987a, p. 15.

منسوب است. خود این پادشاه را نیز نویسندهٔ دو متن پهلوی دانسته‌اند. این دو اثر یکی اندرز خسرو قبادان[۱] است و دیگری در کتاب سوم دینکرد[۲] آمده است. افزون بر اینها، گفته‌های حکیمانهٔ دیگری نیز با ترجمهٔ عربی از او باقی مانده است.[۳] اندرزهای بی‌شماری نیز به بزرگمهر بختگان، مشاور معروف خسرو اول، نسبت داده‌اند. این اندرزها در متن پهلوی یادگار (یا پندنامهٔ) بزرگمهر بختگان[۴] و نیز در تحریرهای عربی و فارسی (از جمله در شاهنامهٔ فردوسی و سیاست‌نامهٔ[۵] نظام الملک) باقی مانده‌اند. همچنین در رسالهٔ کوتاهی به پهلوی به نام مادیان (یا گزارش) شطرنج[۶]، بزرگمهر شخصیت اصلی است. این رساله راهنمای تعلیم شطرنج و نرد است در قالب داستانی خیالی. داستان از این قرار است که وزیر اعظم با کفایت شاه، با حل بازی معمای شطرنج، وی را از پرداخت باج و خراج به دیویشرم (Dēwišarm)، پادشاه هند، نجات می‌بخشد؛ به‌علاوه بازی جدیدی به نام نیواردشیر (nēw-ardaxšīr) یا نرد هم اختراع می‌کند و به عنوان پیشکشی و مقابله‌به‌مثل به حاکم هند بازمی‌گرداند. مضمون تبادل معمّا میان دربار شاهان که متضمن پرداخت باج و خراج از طرف بازنده است، در داستانهای عامیانه مضمونی شایع است و در شاهنامهٔ فردوسی و دیگر وقایع‌نامه‌ها نیز به تفصیل از آن یاد شده است.[۷]

---

۱) متن پهلوی در کتاب جاماسپ آسانا آمده است: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 55-57؛ چند ترجمه از متن در دست است: Sanjana 1885 and Tarapore 1933, p. 18 ff.؛ Irani 1899; Casartelli 1887. عریان (۱۳۷۱) متن را به فارسی ترجمه کرده است.

۲) رجوع شود به: de Menasce 1973, number 201.

۳) رجوع شود به: Shaked 1987a, p. 15.

۴) متن پهلوی در اثر جاماسپ آسانا آمده: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 58-101؛ ترجمه‌ها: Sanjana 1885; Tarapore 1933, p.38 ff.؛ و عریان ۱۳۷۱، ص ۱۲۴. دربارهٔ بزرگمهر حکیم رجوع شود به: Christensen 1930.

۵) رجوع شود به اثر کریستنسن (Christensen 1930, pp. 114-128) که متون عربی و فارسیِ مشتمل بر زندگی و اندرزهای بزرگمهر را جمع و ترجمه کرده است.

۶) متن پهلوی در اثر جاماسپ آسانا آمده: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 115-120؛ ترجمه‌ها: Brunner 1979; Lucidi 1935-1936; Gheiby 2001; Pagliaro 1940, 1951; Sanjana 1885 and Tarapore 1932. عریان (۱۳۷۱، ص۱۵۲) متن را به فارسی ترجمه کرده. تحلیل همه‌جانبه و ترجمهٔ این متن را اخیراً پانائینو (Panaino 1999) انتشار داده است. دربارهٔ این تصحیح رجوع شود به نقد کانترا: Cantera 2000. همچنین رجوع شود به ترجمهٔ جدید دریایی: Daryaee 2002a.

۷) رجوع شود به: Yarshater 1983, p. 401.

بعضی دیگر از اندرزها را به بَخت‌آفرید[۱]، روحانیِ همان دوران، و بهزاد فرخ‌پیروز[۲] دانا، که تاریخ حیاتش نامشخص است، نسبت داده‌اند. حداقل یک اثر از این نوع ادبی که به آذرفرنبغِ فرخزادان[۳] منسوب است، از دورهٔ اسلامی است، زیرا که او یکی از مؤلفان دینکرد در قرن نهم میلادی (سوم هجری) بوده است.

بر اساس بخش‌بندیی که شاکد[۴] کرده، ادبیات اندرزی را می‌توان به دو طبقهٔ اصلی گروه‌بندی کرد: دینی و عملی و هر یک از این دو مشتمل بر سه نوعند. شاکد این آثار را آثار اندرزی دینی به حساب می‌آورد: ۱. راهنماهای درسی و راهنماهای تعلیمی (همچون اندرز کودکان[۵] [*Andarz ī kōdagān*] که آن را خویشکاری ریدگان (*xwēškārīh ī rēdagān*) نیز می‌نامند و راهنمایی است برای آموختن رفتارهای درست به کودکان زردشتی)؛ ۲. متون اندرزی از شخصیتهای دینیِ محبوب (همانند متنهایی که به آذرباد مهراسپندان، پسرش زردشت و بزرگمهر بختگان نسبت داده‌اند)؛ ۳. اندرزهای دینی خطاب به مخاطبان بلندمرتبه‌تر (همچون اندرزهایی که در کتاب ششم دینکرد[۶] جمع‌آوری شده‌اند). دستهٔ دوم متون که متون این‌جهانی و عملی هستند خود مشتمل بر سه دسته‌اند: ۱. راهنماهای تعلیمی (همانند گزارش شطرنج که بدان اشاره کردیم)؛ ۲. اندرزهای عمومی و عامه‌پسند از بزرگان دنیادیده و کارآزموده (همچون اندرزهای اوشنر و بهزاد فرخ‌پیروز و تا حدودی توصیه‌های اخلاقی آذرباد مهراسپندان)؛ ۳. راهنماهای مخصوص تعلیم شاهان و شاهزادگان که آنها را می‌توان «نصیحة‌الملوک» نامید. از آثار دستهٔ سوم چیزی به پهلوی باقی نمانده است، امّا اگر به شمار زیاد این قبیل

---

۱) متن پهلوی در اثر جاماسپ آسانا: (J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, p.81) و کتاب ششم دینکرد آمده؛ رجوع شود به Shaked 1979, A 4, E22.

۲) متن پهلوی: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 73-77. دربارهٔ ترجمه‌های متن رجوع شود به: Tarapore 1933, p. XIV; Shaked 1987a, p. 15. شعر پهلوی را در این متن شاکد (Shaked 1970) و تفضلی (Tafazzoli 1972) تقریباً هم‌زمان یافته‌اند. دربارهٔ شعر همچنین رجوع شود به: Lazard 1974.

۳) متن پهلوی در اثر جاماسپ آسانا آمده: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 79-80.

۴) رجوع شود به: Shaked 1987a, p. 13.

۵) این متن تنها در تحریر پازند بر جای مانده است و آنتیا (Antia 1909, pp. 73-74) آن را منتشر کرده است. ترجمه‌ها از: Darmesteter 1889; Freimann 1918 and Yunker 1912.

۶) تصحیحِ شاکد: Shaked 1979.

متون و قطعات در ترجمه‌های عربی و آثار فارسی که به سنت قدیم نوشته شده‌اند (به‌ویژه قابوس‌نامهٔ کیکاوس بن اسکندر و سیاست‌نامهٔ نظام‌الملک) توجه کنیم، می‌توانیم قائل شویم که این نوع نوشته‌ها به احتمال زیاد شاخهٔ ادبی رایجی بوده است. خطبه‌های جلوس، وصیتهای پیش از مرگ، که به سنّت ادبیات حکمی سیاسی تعلق دارند، و نامه‌های شاهان در متون عربی باقی مانده‌اند و مضامین آنها عقایدی است در خصوص حکومت عدل و رابطهٔ میان دین و عدالت و حکومت. مواد اصلی تألیف این آثار همه از دوران ساسانی است (دربارهٔ بیشتر متون مهم که به این دسته مربوطند رجوع شود به ذیل رسایل سیاسی).[۱]

افزون بر گزارش شطرنج دو راهنمای تعلیمی کوتاه دیگر نیز در دست است که طبق دسته‌بندی شاکد متعلق به نوع اول متنهای اندرزی عملی هستند. یکی از اینها که دربارهٔ آیین نامه‌نویسی[۲] (*Abar ēwēnag ī nāmag-nibēsišnīh*) نام دارد راهنمایی است برای شیوهٔ نامه‌نگاری و حاوی دستورالعملهای دقیقی است دربارهٔ چگونگی خطاب و نحوهٔ آغاز و پایان نامه و یادآور ادبیات منشیانهٔ (انشاء) فارسی است. متن این گونه آغاز می‌شود:

> اکنون خواهم نوشت دربارهٔ شیوهٔ درست نامه‌نوشتن به افراد بلندمرتبهٔ گوناگون، به شاهان و مهان و بزرگان همیشه‌پیروز، به کارگزاران فرّخ، به آنان که سزاوار هرگونه آفرینند، یزدان‌پناهان و یاران مُلک، به فرودستانی که ذهنهای هوشیار و بیدار دارند، به بندگان و فرودستانی که کارهای صادقانهٔ آنها را نمی‌توان فراموش کرد و بنابراین محترم و گرامیند، به پدران و برادران و فرزندان یا آنان که به جای پدر و برادران و فرزندانند.[۳]

متن دیگری به نام سور سخن[۴] (*Sūr saxwan*) ظاهراً نمونه‌ای است از پسندیده‌ترین سبک سخن گفتن در جشنها و ضیافتها. این متن مشتمل بر فهرستی از بزرگان ساسانی است که به مناسبت این جشنها از آنها یاد می‌شده است.

---

۱) رجوع شود به: Shaked 1987a, p. 13 (منابع دیگر در آنجا آمده است).

۲) متن پهلوی در اثر جاماسب آسانا آمده: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 132-140؛ ترجمهٔ فارسی از عریان (۱۳۷۱، ص۱۶۶) و ترجمهٔ انگلیسی از زینر: Zaehner 1937-1939.

۳) ترجمه از زینر: Zaehner 1937-1939, p. 97.

۴) متن پهلوی در اثر جاماسپ آسانا آمده: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 155-159؛ ترجمه از ناوادیا: Tavadia 1935.

گونهٔ دیگری از «تعلیم» در نوشتهٔ کوتاه و حکیمانه‌ای به نام داروی خرسندی[۱] (*Dārūg ī honsandīh*) آمده است. این رساله نسخه‌ای است نمادین در بیان چگونگی دستیابی به خرسندی، یعنی قناعت. آمده است که مواد مختلف چون صبر و اصلاح هرروزه و رضا به داده را باید با یکدیگر درآمیخت و هر صبح دو قاشق از آن را همراه با نیایش خورد. گفتار یا موعظهٔ دیگری هم هست که تنها به پازند باقی مانده و شاید بتوان آن را جزو ادبیات اندرزی دینی به حساب آورد، زیرا متن احتمالاً نمونه‌ای است از خطبهٔ مراسم تشییع مرده که در روز چهارم پس از مرگ برگذار می‌شود. این متن، بر طبقِ نخستین واژهٔ اوستاییِ آن اوگمدیچا[۲] (Aogəmadaēčā) [برگرفته از یسن ۴۱/۵] نامیده می‌شود و مشتمل بر خطابهٔ آیینهای مرگ است که با تأملاتی تأثرانگیز در خصوص بیهودگی زندگی و اجتناب‌ناپذیری مرگ همراه است. در متن چند نقل قول هم به زبان اوستایی مندرج است.

در یکی از مفصّل‌ترین آثار دینی اندرزی به نام دادستان مینوی خرد[۳] (*Dādestān ī Mēnōg ī Xrad*) که دانا و مینوی خرد (*Dānāg ud Mēnōg ī Xrad*) نیز نامیده می‌شود، «روح خرد»، خود، آموزگار است. ساختار متن ترکیبی است از ساختار دیگر رساله‌های اندرزی از این نوع و یک چارچوبهٔ داستانی و یک بخش اصلی آن مشتمل است بر پرسشها و پاسخهای دینی. ولی از آن جهت که متنی طولانی است و به بخشهای منظم تقسیم شده با دیگر آثار اندرزی تفاوت دارد. بخشهای مختلف آن به بیان آموزه‌های زردشتی می‌پردازند. متن به احتمال بسیار در دورهٔ ساسانیان، در زمان حکومت خسرو اوّل، نوشته شده، اما دربردارندهٔ مطالب کهن‌تری است، چه مشابه این مطالب را در

---

۱) متن پهلوی در اثر جاماسپ آسانا آمده: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, p. 154؛ ترجمه‌ها: Shaked 1987 and Shaki 1968; Ichaporia 2001, Klima 1967, 1968b، و عریان (۱۳۷۱)، ص ۱۸۵.

۲) متن پازند در اثر آنتیا آمده Antia 1909, pp. 348-357؛ ترجمه‌ها: Dhabhar 1925; Duchesne-Guillemin 1936; W. Goiger 1878 and K.M. Jamasp Asa 1982. شرح مختصر متن در نوشتهٔ دوشن‌گیمن آمده: Duchesne-Guillemin 1987.

۳) رجوع شود به تصحیحاتِ آندرئاس و انکلساریا و سنجانا: Andreas 1882; T.D. Anklesaria 1913; Sanjana 1895. ترجمه‌ها از وست (West 1871; 1885) و تفضلی (۱۳۵۵). متن پازند در کتاب آنتیا (Antia 1909, pp. 273-334) آمده.

اندرزهای مذکور در افسانهٔ احیقر هم یافته‌اند. در مقدمه، داستان دانایی (دانا احتمالاً خود نویسنده است که از جایگاه سوم‌شخص سخن می‌راند) آمده که از خود می‌پرسد چرا این‌همه ادیان و باورهای گوناگون وجود دارند که مخلّ کار و ارادهٔ ایزدانند، و پس از جستجوی بسیار برای یافتن پاسخ درمی‌یابد که همهٔ ادیان بی‌بهره از انسجامند و تنها باورِ درست باور زردشتی است. او خرد را که ستوده‌ترین صفت خداوند است برمی‌گزیند و با این گزینش باعث می‌شود که مینوی خرد یا روح خرد حاضر شود. مینوی خرد به دانا می‌خواهد که در امور دین آموزگار او باشد. بخش اصلی این اثر پرسشهای دانا در موضوعات گوناگون است (همهٔ پرسشها به مفهوم محدود کلمه دینی نیستند)، و پاسخها بیشتر عقلانیند تا کلامی. یکی از قطعات این متن که همانند یکی از اندرزهای اخلاقیِ افسانهٔ احیقر است، چنین است:

> پرسید دانا از مینوی خرد که کورچشم بدتر است یا کوردل؟ [...] مینوی خرد پاسخ داد که کورچشم اگر اشیا را بشناسد و آموزش گیرد باید او را درست‌چشم به شمار آورد. و درست‌چشم که دانش و شناسایی ندارد و آنچه او را می‌آموزند نمی‌پذیرد، از کورچشم بدتر است.[۱]

دو تألیف که می‌توان آنها را در یک محدودهٔ وسیع‌تر ادبیات اندرزی جای داد، آثاری هستند که در آنها هوشمندی شخصیتهای اصلی را می‌سنجند و آموزش و مشورت را غیرمستقیم و با استفاده از معمّا و مشاجرهٔ لفظی و چاشنی طنز بیان می‌دارند (این شیوه در شاهنامه[۲] نیز به کار رفته است). مادیان یوشت فریان[۳] (*Mādayān ī J̌ōšt ī Fryān*) مجموعهٔ معمّاهایی است که در چهارچوبی داستانی گنجانیده شده‌اند. داستان مشاجره‌ای است

---

۱) مینوی خرد، ۱:۲۶-۶. ترجمهٔ تفضلی، ص۴۳؛ ترجمهٔ دوبلوا (1984)، ص۴۴. عبارت احیقر در تحریر سریانی این گونه است: «پسرم! بهتر است آن کسی که چشمانش کور باشد نسبت به کسی که دلش کور باشد. زیرا کسی که چشمش کور است راه را به‌سرعت می‌آموزد و آن را طی می‌کند. امّا آن که قلبش کور است، راه راست را ترک می‌کند و به بیراهه می‌رود.» رجوع شود به: de Blois, ibid.

۲) رجوع شود به: Yarshater 1983, pp. 401, 407.

۳) تصحیحات از بارتلمی و جاماسپ آسا و هوگ و وست: Jamaspji-Asa / Haug / West 1872؛ Barthélemy 1889. تصحیح و ترجمه به فارسی از جعفری ۱۳۶۶. واژه‌نامهٔ متن پهلوی در اثر وست و هوگ آمده است: West / Haug 1874. دربارهٔ متن پهلوی رجوع شود به: Weinreich 1992.

میان یوشت، جوان زردشتی خداترس، و دشمن وی، اخت جادوگر بدکار. یوشت با کمک خداوند تمام معمّاهایی را که اخت مطرح کرده حل می‌کند و شهر خود را از نابودی نجات می‌دهد، اما اخت، که اهریمن او را ترک کرده است، قادر به حل تنها معمای رقیب خود نیست و سرانجام کشته می‌شود. زمان تألیف این متن پهلوی مشخص نیست، امّا چارچوبهٔ آن یقیناً قدیمی است، چه این تألیف بر اساس قطعه‌ای اوستایی (آبان یشت ۸۱-۸۳) نوشته شده که در آن یویشته[۱] (Yōišta-) به درگاه ناهید قربانی می‌کند تا در پاسخ به نود و نه پرسشی که دشمن او، اختیه[۲] (Axtiia-)، مطرح می‌کند، او را یاری نماید.

جدال لفظی یا مناظرهٔ دیگری که در قالب حکایت بیان شده است، درخت آسوری و بز[۳] (*Draxt ī āsōrīg ud buz*) است. متن داستان مناظرهٔ درخت خرما و بز است. هرکدام از این دو با برشمردن ویژگیهای خود و ستایش از سودمندی خویش، ادعا می‌کند که از جایگاه والاتری برخوردار است. سرانجام بز در این مناظره پیروز می‌شود. با توجه به آمیختگی لهجه‌ها می‌توان گفت که این متن پهلوی احتمالاً تحریر متأخری از اصلی پارتی است[۴] که سینه به سینه منتقل شده و پس از دوران ساسانیان به صورت مکتوب درآمده است. این متن همچنین نمونهٔ نادری از شعر غیردینی است که هرچند شمار هجاهای ابیات آن مساوی نیست، گرایش به بیتهای یازده هجایی در آن دیده می‌شود که نظایر آن را می‌توان در سرودهای ایرانی مانوی نیز یافت.[۵] افزون بر این، شباهتهای جالبی میان این متن و منابع بین‌النهرینی یافته‌اند و به نظر می‌رسد که این متن از چندین جهت ادامهٔ

---

۱) دربارهٔ این نام اوستایی رجوع شود به: Mayrhofer 1979, number 407.

۲) رجوع شود به: Mayrhofer 1979, number 63.

۳) متن پهلوی در اثر جاماسپ آسانا آمده: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 109-114؛ ترجمه‌ها و مقالات دربارهٔ متن را می‌توان در این آثار یافت: B.T. Anklesaria 1956b; Benveniste 1930; Blochet 1895b; Brunner 1980b; Henning 1950; Maciuszak 2003; Shaki 1975 and J.M. Unvala 1923. نوابی (۱۳۴۶) و عریان (۱۳۷۱)، صص ۱۴۲-۱۵۱، متن را به فارسی ترجمه کرده‌اند.

۴) رجوع شود به: Bartholomae 1922, pp. 23-28. وی عناصر واژگانی پارتی را مشخص کرده امّا اونوالا در تصحیح خود (J.M. Unvala 1923) بدانها توجهی نکرده است.

۵) صورت شعری را بنونیست (Benveniste 1930) کشف کرده است. همچنین رجوع شود به: Henning 1950, p. 641 ff. [349 ff. در چاپ دوباره].

یک سنت کهن ادبی باشد. این مناظره (که از قضا تنها نمونهٔ برجامانده از ادبیات پهلوی است) همانند نوشته‌های سومری و اکدی در چارچوب حکایت بیان شده است و همچون آنها با روبروی هم قرار دادن یک گیاه مهم و یک حیوان مهم که هریک تولید کنندهٔ بیشترین مواد غذایی در میان نوع خود است، برتریهای دوطرف را بازگو می‌کند.[۱] نوع ادبی مناظره را در یک نسخهٔ خطی فارسی یهودیِ متأخر (میش و رز) نیز یافته‌اند و آن را با درخت آسوری مقایسه کرده‌اند. این متن نیز خصوصیت مشترک این قبیل متنها را دارد، یعنی رو در رو قرار دادن یک حیوان و یک گیاه.[۲]

رسالهٔ خسرو و ریدگ[۳] نیز به ادبیات اندرزی تعلق دارد، چه به طور عمده به آزمودن دانش و مهارت و انتقال اطلاعات می‌پردازد. ماجرا که در طی حکومت خسرو اول روی می‌دهد، داستان پسر یتیمی از خانواده‌ای روحانی و مشهور است که در حضور شاه به بیان معلومات خود می‌پردازد و می‌خواهد که او را بیازمایند. دانسته‌های این پسربچه عبارت است از: از بر داشتنِ اوستا و زند، دانستن خوشنویسی، فلسفه، تاریخ، سخنوری و نیز مهارت در سواری و استفاده از سلاحهای مختلف و موسیقی و دانش ستاره‌شناسی و انواع بازیها از جمله شطرنج. خلاصه متن توصیفی است از آموزش مطلوب جوانان عالی‌رتبه در این دوره که خود ترکیبی است از تعلیمات روحانیان و اشراف‌زادگان. ریدک به همهٔ پرسشهای پادشاه دربارهٔ بهترین غذاها، شرابها، آلات موسیقی، عطر گلهای مختلف، زیباترین زنان و جز آنها پاسخ می‌دهد و تصویری زنده از زندگی درباری و محبوب‌ترین سرگرمیهای آن پیش چشم می‌آورد. گزیدهٔ زیر توصیفی از بهترین زنان است:

> آن زنی بهترین است که شویش را در اندیشه‌اش دوست داشته باشد. از نظر قامت میانه‌بالا باشد، سینه‌اش پهن و سر و پشت و گردنش موزون باشد. پاهایش کوتاه، کمرش باریک و

---

۱) رجوع شود به: Brunner 1980b, p. 149 ff.

۲) رجوع شود به: Bacher 1911, pp. 523-535; Asmussen 1970, pp. 23-27 and Brunner 1980b, pp. 197-198.

۳) متن پهلوی در اثر جاماسپ آسانا آمده: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 27-38؛ تصحیحات از اونوالا و منشی‌زاده: J.M. unvala 1917, 1921؛ Monchi-zadeh 1982. عریان (۱۳۷۱، ص ۷۲ و بعد) متن را به فارسی ترجمه کرده است. همچنین رجوع شود به نوشتهٔ صادق کیا: Kia 1974.

کف پاهایش قوس‌دار باشد. انگشتانش بلند، اندامش نرم و پر، سینه‌هایش همچون بـه. تمام بدنش تا ناخن پاهایش به سفیدی برف. گونه‌هایش به رنگ انار، چشمانش به شکل بادام، لبانش به سرخی مرجان، ابروانش کمانی، دندانهایش سفید، ظـریف و درخشـان، گیسوانش سیاه، درخشان و بلند، در بستر بـا هـمسرش سـخنان زیـبا گـوید نـه سـخن بی‌شرمانه.[۱]

آثار تاریخیِ حماسی و جغرافیایی

گرچه هیچ‌یک از کتابهای تاریخی دوران پیش از اسلام بر جای نمانده‌اند، شواهد موجود در منابع عربی و فارسی هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارند که تاریخهای جامع مکتوب که ترکیبی از افسانه‌ها و اساطیر و روایات تاریخی ایرانی بوده‌اند، حداقل در دورهٔ ساسانی وجود داشته‌اند. از آنجا که در تاریخ‌نگاری هیچ تفاوتی میان مطالب واقعی، افسانه‌ای و اساطیری وجود نداشته، برای تألیف تاریخ حماسی ایران از منابع مختلف استفاده کرده‌اند و این کار را با درآمیختن اسناد رسمی، شجره‌نامه‌های شاهان و وقایع‌نامه‌های قدیم با روایات کهن زردشتی، که بخشهایی از آن هنوز در اوستا و کتابهای پهلوی موجود است، صورت دادند. افزون بر رساله‌های مفردی که اعمال قهرمانانه و عاشقانهٔ شاهان و قهرمانان را روایت می‌کنند (همچون یادگار زریران و کارنامهٔ اردشیر بابکان و دیگر متنهایی که به آنها اشاره خواهیم کرد) شواهد از وجود تحریرهای مختلف یک وقایع‌نامهٔ رسمی خبر می‌دهند که تاریخ ایران را از آغاز اساطیریش (یعنی آفرینش جهان و آدم نخستین و شاه نخستین) تا زمان تألیف آن در دوران پادشاهی ساسانیان روایت می‌کرده است، مشهور به خدای‌نامه[۲]. هیچ‌یک از تحریرهای پهلویِ وقایع‌نامهٔ ساسانیان بر جای نمانده

---

۱) مقایسه شود با ترجمه‌های منشی‌زاده و اونوالا: Monchi-zadeh 1982, p. 59 § 96 and J.M. Unvala 1917, p. 35 f. § 96.

۲) خدای‌نامه موضوع تحقیقات بسیاری بوده است که از میان آنها تنها می‌توان به گزیده‌ای از منابع اشاره کرد؛ مخصوصاً رجوع شود به: Barthold 1944; Christensen 1944, p.59ff.; Klima 1968c; Nöldeke 1896-1904; Shahbazi 1990; (نقد از Rosen 1895 (Kriste 1896. دربارهٔ تاریخ‌نگاری ساسانی رجوع شود به: Daryace 1995. یارشاطر (Yarshater 1983) بررسی ممتازی دربارهٔ تاریخ ملی ایران کرده است (منابع دیگر را در همان جا می‌توان یافت).

است، امّا از منابع بعدی می‌توان دریافت که متون مختلفی از این دست در دورهٔ ساسانیان وجود داشته، زیرا که این منابع از بیش از بیست ترجمهٔ عربی حماسهٔ ایرانی به‌نامهای سیرالملوک و تاریخ‌الملوک یاد می‌کنند که تفاوتهای عمده بینشان وجود داشته و هیچ دو متنی کاملاً با هم در توافق نبوده‌اند.[۱] گرچه همهٔ این ترجمه‌های عربی از میان رفته‌اند، مطالب آنها را می‌توان از خلاصه‌هایی که تاریخ‌نگاران عربی‌نویس آورده‌اند دریافت. اینان بر پایهٔ همین اطلاعات تاریخ ایرانیان، به‌ویژه ساسانیان، را نگاشته‌اند. از هشت نسخهٔ عربی این متن تنها حمزهٔ اصفهانی یاد می‌کند. دو ترجمه از قدیم‌ترین ترجمه‌های خدای‌نامه جزو این هشت نسخه است؛ یکی ترجمهٔ ابن‌مقفع، ایرانیِ نومسلمانی که ترجمهٔ عربی بسیاری از آثار پهلوی را به او نسبت می‌دهند و سرانجام در زمان حکومت خلیفه منصور در سال ۱۴۲ هجری به قتل رسید، و دیگری ترجمهٔ محمد بن جهم برمکی که به‌احتمال مشاور برمکیان بوده، ولی در زمان معتصم مورد غضب قرار گرفت.[۲] بر طبق رأی بارتولد بازنویسی ادبی حماسهٔ ایرانی به عربی در سه مرکز روی داده است: در فارس، خراسان و اصفهان و همهٔ مترجمان معروف ایرانیانی نوگرویده به اسلام بوند که می‌خواستند میراث ملی خویش را حفظ کنند.[۳]

یک تحریر فارسی از خدای‌نامه را نیز در سال ۳۴۶ هجری برای ابومنصور عبدالرزاق، حاکم توس، تألیف کرده‌اند. این اثر منثور که شاهنامه نام داشت، ظاهراً از ترجمه‌های عربی مستقل بود و احتمالاً بر اساس مطالب پهلوی نوشته شده بود، چه نامهای مؤلفان آن همه زردشتی است و همه «موبد» خوانده می‌شوند.[۴] شاهنامهٔ منثور بر جای نمانده است، امّا دقیقی شاعر در قرن چهارم هجری آن را بنای حماسهٔ منظوم فارسی خود کرده و فردوسی هم در دنبال کار دقیقی، گذشته از دیگر ترجمه‌های عربی و احتمالاً نسخه‌ای

---

۱) رجوع شود به: Nöldeke 1896-1904, p.15; Christensen 1944, p.61, and Shahbazi 1990, p.215. منابع دیگر در اثر شهبازی آمده است.

۲) دربارهٔ ترجمه‌های عربی خدای‌نامه رجوع شود به: Barthold 1944, p.144 ff.; Christensen 1917, p.71 ff.; and 1944, p. 59 ff. از دیگر ترجمه‌های عربی بیرونی و بلعمی یاد کرده‌اند. رجوع شود به: Christensen 1944, p. 61. دربارهٔ متون پهلوی که ابن‌مقفّع ترجمه کرده است رجوع شود به: Dodge 1970, p. 260.

3) Barthold 1994, p. 144 ff.

۴) رجوع شود به: Nöldeke 1896-1904, p. 16 and Barthold 1944, p. 151.

از تاریخ ملی به اصل پهلوی[۱]، این نسخه را یکی از منابع اصلی خود قرار داده است. بازسازی محتوای خدای‌نامهٔ مفقود به کمک همین مطالب مذکور در بازنویسیهای عربی و فارسی قرون سوم تا پنجم هجری و بقایای مطالب تاریخی و افسانه‌ای و اسطوره‌ای متون اوستایی و پهلوی صورت گرفته است.[۲]

تاریخ حماسی، به آن صورتی که بنا بر تصوّر ما در کتابهای رسمی تاریخی دورهٔ ساسانیان ثبت شده بوده، با اسطورهٔ نخستین انسان (یا بر طبق روایتهای دیگر: نخستین شاه جهان)، یعنی گیومرد (Gayōmard)، آغاز می‌شود و قرون متمادی را تا پایان حکومت ساسانیان در بر می‌گیرد. ترتیب تاریخی وقایع بر اساس برتخت‌نشستن شاهان است که با سلسلهٔ افسانه‌ای پیشدادیان و نخستین پادشاه آن هوشنگ (اوستایی: -Haošiiaŋha)، کاشف آتش، به وجود آورندهٔ کشاورزی و مهارکنندهٔ اهریمن و دیوان، آغاز می‌گردد. افسانه‌های پادشاهان و قهرمانان مشهور که در کتابهای اوستایی و پهلوی دیده می‌شود، همچون جمشید (اوستایی: -Yima)، فریدون (اوستایی: -θraētaona)، و دشمنان آنان ضحاکِ (اوستایی: -Dahāka) بدکار و افراسیاب (اوستایی: Fraŋrasiian) در این مرحله از تاریخ حماسی ایران گنجانیده شده است. همچنین اعمال قهرمانان مشهور سیستان چون رستم که در کتابهای اوستاییِ موجود بدانها اشاره‌ای نیست، در همین دوره آغاز می‌شود و تا سلسلهٔ بعدی، یعنی کیانیان، ادامه می‌یابد. اینان شاهان ایران به معنای واقعی کلمه هستند. بنیانگذار این سلسله کی‌قباد است. ستیزه‌های پیاپی با توران، سرزمین همسایه، را می‌توان، از مشخصات این فرمانروایی برشمرد که یکی از مضامین پرشور اصلی در سراسر حماسهٔ ایرانی است. در دوران حکومت کیانیان شاه گشتاسب (فارسی میانه: Wištāsp؛ اوستایی: -Vīštāspa) دین جدید زردشت را می‌پذیرد و برای دفاع از آن درگیر جنگی می‌شود که در حین آن برادر خود، زریر (اوستایی: Zairivari)،

---

۱) مسألهٔ منبع فردوسی مسأله‌ای است مورد مناقشه. رجوع شود به: Barthold 1944, p. 150 ff. and Christensen 1944, p. 59 ff. کاربرد نامهای ایرانی به صورت عربی نشان می‌دهد که فردوسی از ترجمه‌های عربی خدای‌نامه استفاده کرده است، در حالی که او خود در مقدمهٔ شاهنامه می‌گوید که از روایت پهلوی برای نظم خود استفاده کرده است.

۲) رجوع شود به نوشتهٔ یارشاطر (1983, pp. 359-366) برای ارزیابی مهم‌ترین منابع.

را، که قهرمان یکی از متنهای پهلویِ موجود است، از دست می‌دهد. داستان دو پسر شاه بهمن کیانیان را به ساسانیان مربوط می‌سازد: دارا (داریوش) که پادشاه می‌شود (و پسرش که نام او نیز دارا است، جانشین او می‌شود) و ساسان (Sāsān) که دلسرد از انتخاب پدر در این جانشینی، دربار را ترک می‌گوید و آوارگی در پیش می‌گیرد و هموست که نیای ساسانیان می‌شود.

شگفت این که به‌جز نام داریوش، هیچ نشانی از تاریخ واقعی غرب ایران در دورهٔ باستان در خدای‌نامه نمانده است. ظاهراً ساسانیان هیچ خاطره‌ای از تاریخ سرزمینشان، پارس، نداشته‌اند و از دستاوردهای خارق‌العادهٔ سیاسی و نظامی و فرهنگی مادها و هخامنشیان هم بی‌اطلاع بوده‌اند. تنها نامی که در طی قرنها منتقل شده نام دارا (داریوش) است. این نام هم از این جهت در یاد مانده است که با یکی از بزرگ‌ترین فجایع تاریخ ایران، یعنی کشورگشاییِ اسکندر که تأثیر تکان‌دهنده‌ای به‌ویژه بر روحانیت زردشتی داشته، مرتبط بوده است. امّا از آنجا که از پادشاهان هخامنشی تقریباً هیچ نمی‌دانستند، داریوش پسر داریوش (دارای دارایان) را آخرین فرمانروای سلسلهٔ کیانیان تصور کرده‌اند که سرانجام اسکندر بر او پیروز می‌شود.

تصویر اسکندر بسیار مبهم است. در ادبیات دینی پهلوی (مثلاً در ارداویرازنامه، بندهش و دینکرد) او را دیوصفت، هم‌پیمان با اهریمن و مسبب سوزاندن کتب مقدس زردشتی، کشتن روحانیان مزدایی و گسترش کفر و الحاد دانسته‌اند. امّا حماسهٔ ایرانی افسانهٔ اسکندر را، که منسوب به کالیستنسِ دروغین است، در خود جای داده است. این افسانه که کمی پیش از قرن چهارم میلادی نوشته شده و در طی قرن ششم به فارسی میانه ترجمه شده[۱]، آمیزه‌ای از تاریخ و افسانه است که اعمال خارق‌العادهٔ این فاتح جوان را به تصویر می‌کشد. نسخهٔ ایرانیِ این داستان نه تنها تصویر مثبت قهرمان داستان را می‌پذیرد، بلکه اسکندر را به آخرین شاهان کیانی پیوند می‌دهد؛ بدین ترتیب که او را فرزند دارای اول و برادر ناتنی دارای دوم می‌کند و حق پادشاهی را بدو عطا می‌نماید. این دو نوع شخصیت‌پردازیِ کاملاً متفاوت از اسکندر احتمالاً در کنار هم وجود

---

۱) رجوع شود به: Nöldcke 1890.

داشته‌اند، زیرا معلوم است که روایتهای مختلفی از تاریخ ملی ایران وجود داشته که بسته به شرایط در بعضی اجزای آن جرح و تعدیل روا می‌داشته‌اند، چنان که در سطور آینده خواهیم گفت. پس از غلبهٔ اسکندر بر ایران، جنبهٔ تاریخی حماسه با پرداختن به داستانهایی از سلسله‌های اشکانیان و ساسانیان بارزتر می‌شود. ساسانیان در حماسهٔ ایرانی از تبار کیانیان و وارث آنان و بازگردانندهٔ اتحاد و یکپارچگی سیاسی ایرانند.

کریستنسن[۱] با بررسی رشته‌های مختلف تاریخ ملی ایران میان دو سنت تمایز قایل شده است: یکی سنّت «دینی» که وقایع تاریخی را در قالب طرح هزاره‌ای زردشتی و نبرد کیهانی علیه شر می‌گنجاند و بر زندگی پیامبر، کارهای مبارزان در جنگهای دینی و حامیان بعدی این آیین متمرکز می‌شود، و دیگری سنّت «ملّی» که علایق شاهان و اشراف را با تأکید بر حوادث قهرمانانه بازگو می‌کند. شهبازی با بررسی مطالب، این گونه استدلال می‌کند که حداقل سه روایت از خدای‌نامهٔ ساسانی باید وجود داشته باشد: افزون بر دو نسخهٔ «شاهی» و «دینی» یک نسخهٔ «قهرمانی» نیز به احتمال بسیار وجود داشته که بخش مهمّی از کارهای رستم قهرمان و خاندانهای بزرگ اشرافی دورهٔ ساسانیان، یعنی کارن (Kārēn)، سورن (Sūrēn) و مهران (Mihrān) را بازگو می‌کرده است. این خاندانها بر آن بودند که خود ویشتاسب، شاه کیانی، آنان را در این جایگاه رفیع نشانده است. افزون بر این، ایشان خود را از اخلاف اشکانیان می‌دانستند و همین آنها را «پارتی» به معنای واقعی کلمه می‌کرد. مرتبهٔ بلند «پهلوان» یا «پارتیان» ــ به معنی دقیق کلمه ــ و خصوصیات ممتازی که در حماسهٔ ملی به خاندان کارن نسبت می‌دهند، نشان‌دهندهٔ این است که اعضای این خاندان روایتی از تاریخ ملی را مطابق با منافع خویش نگاشته‌اند. علت اختلاف در شخصیت‌پردازی بعضی شاهان را نیز می‌توان در همین جا جستجو کرد، یعنی در وجود یک سنّت مستقل از سنت «شاهی».

دربارهٔ تاریخ خدای‌نامه شهبازی بر این باور است که تألیف تاریخ ملی در زمان بهرام گور (۴۲۰-۴۳۸) آغاز شده و در زمان خسرو اول (۵۳۱-۵۷۸) دیگر شکلی ثابت و

---

۱) رجوع شود به: Christensen 1931, p.35ff. and 1936, p.33ff. همچنین رجوع شود به: Yarshater 1983, p.395ff.

منسجم یافته بوده است؛ در زمان خسرو دوم در حدود سال ۶۲۰ مطالبی بدان افزوده‌اند. این تاریخ را ظاهراً می‌توان از توصیفاتِ جغرافیی استنباط کرد که در مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری آمده و در آن می‌گوید که مرز ایران تا نیل کشیده شده و این احتمالاً اشاره‌ای است به فتح مصر در میان سالهای ۶۱۵ تا ۶۲۲ میلادی.[1] پس از مرگ یزدگرد سوم و فتح عرب، فصلی بدان افزودند که بر از دست رفتنِ دین و امپراتوری مرثیه سر می‌دهد و آمدن یک منجی را پیشگویی می‌کند.

چندین متن پهلوی (که در صفحات پیشین بدانها اشاره کردیم) تاریخ ملی ایران را از منظر روحانیان بازگو می‌کنند و می‌توان آن را سنّت «روحانیان» نامید. از این میان مخصوصاً این متون قابل توجّهند: کتابهای هفتم و نهم دینکرد، بندهش، فصلهای ۱-۶، ۲۹ و ۳۱-۳۴، گزیده‌های زادسپرم فصلهای ۱-۲۵، روایت پهلوی، فصلهای ۱۸، ۳۱، ۴۵-۵۱ و نخستین بخش حماسی متن کوتاه ماه فروردین روز خرداد. جز این متنهای کم و بیش اساطیری و افسانه‌ای، دو قصهٔ حماسی بر جای مانده است که باید بخشی از وقایع‌نامهٔ رسمی پهلوی یا دست کم بخشی از تحریر فارسی منثور آن باشد، زیرا نظیر هر دو متن در شاهنامهٔ فردوسی آمده است. یادگار زریران[2] (*Ayādgār ī Zarērān*) در شکل اصلی خود شعری حماسی بوده که می‌توان نشانه‌هایی بسیار از روایت قدیمی‌تر پارتی را در آن یافت. متن روایتی است از جنگ دینی گشتاسب، حامی زردشت، و دشمن او ارجاسب، شاه نازردشتی توران. قهرمانان این داستان گشتاسپ و برادر وی زریر هستند. در این نبرد زریر کشته می‌شود و پسرش بستوَر (Bastwar) کین او را می‌ستاند. پرواضح است که دشمن سرانجام شکست می‌خورد و دشمن اصلی را با مثله کردن، که ناشایسته‌ترین شکلِ مجازات است، تنبیه می‌کنند. گزیدهٔ زیر توصیفی زنده از سپاه عظیم ایران است که برای دفاع از آیین جدید رهسپار می‌شود:

---

1) Shahbazi 1990, p. 214.

۲) متن پهلوی در آثار جاماسپ آسانا و مُدی آمده: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 1-16; Modi 1899. ترجمه‌ها: W. Geiger 1890; Monchi-zadeh 1981; Pagliaro 1925. ابعاد مختلف متن را این دانشمندان بررسی کرده‌اند: Boyce 1955; Melzer 1923; Omidsalar 1996; Shaki 1986 and Utas 1975, 1976b. بویس (1989b) خلاصه‌ای از متن را آورده است. بنونیست (Benveniste 1932b) تلاش کرده است تا شعر حماسی اصلی را بازسازی کند.

و سپاهیان ایرانشهر چنان (بیشمار)ند که بانگ[شان] به آسمان می‌رود و پژواکش بـه دوزخ می‌رسد. به راه که شوند طریق را چنان قطع کنند و آب رود را چنان بیاشوبند که تا یک مـاه خوردن نشاید و تا پنجاه روز روشنی ظاهر نشود. مرغ نیز نشیمن نیابد جز بر یال اسبان و سر نیزه‌ها یا بر سر کوه البرز. از گرد و غبار شب و روز از هم پیدا نیستند.[۱]

داستانی خیالی از اردشیر اوّل، بنیان‌گذار سلسلهٔ ساسانی، بر جای مانده که برگردانی هم در حماسهٔ فردوسی دارد. عنوان این متن کارنامهٔ اردشیر بابکان (*Kārnāmag ī Ardašīr ī Pābagān*)[۲] است. این حکایت در اصل بزرگداشت نخستین پادشاه ساسانی و کارهای خارق‌العادهٔ او و داستان پیروزی قاطع وی بر اردوان، آخرین پادشاه اشکانی، است. هستهٔ داستان تاریخی است که در میان انبوه داستانهای خیالی و افسانه‌ها محو شده است. بعضی از مضامین داستان را می‌توان در قصه‌های مشابه هم یافت؛ همچون هویت پنهان شخصیت اصلی داستان (اردشیر پسر ساسانِ چوپان است که در حقیقت از نوادگان آخرین شاه کیانی است) و نبرد با اژدها. تصور بر این است که این شاهزادهٔ جوان تقدیر سپهر را محقق می‌سازد و این تصور را رؤیاها و پیشگوییها قوّت می‌بخشند؛ رؤیاهایی که تعبیرشان بر عهدهٔ غیبگویان و ستاره‌شمران است. جالب این که موقع اجرام آسمانی که در یکی از عبارات نجومی متن توصیف شده است، پدیده‌ای بسیار نامعمول است و بر طبق بررسیهایی که دو دانشمند روسی انجام داده‌اند در ۲۳ دسامبر ۶۳۱ در ناحیهٔ بغداد مشاهده شده است و این زمان ممکن است تاریخ واقعی تحریر متن موجود کارنامه باشد. با این حال، پاناینو بر این شیوهٔ تاریخ‌گذاری آخرین تحریر متن خرده گرفته است و با استدلالات قانع‌کننده گفته است که در متن اطلاعات لازم برای محاسبات دقیق نجومی وجود ندارد.[۳]

دو قصهٔ تاریخی مزدک‌نامه و بهرام چوبین‌نامه تنها در منابع عربی و فارسی بـاز مـانده است. مزدک‌نامه شرح کارهای مزدک بامدادان و رابطهٔ او با قباد سـاسانی (۴۸۸-۵۳۱) است و ابن‌مقفع آن را به عربی ترجمه کرده بوده است. این ترجمه از میان رفته، امّا دو

---

۱) یادگار زریران، ۲۹-۳۱. مقایسه شود با: Monchi-zadeh 1981, p. 42f.

۲) متن پهلوی و پازند در کتاب آنتیا (Antia 1900) آمـده است؛ تـصحیحات و تـرجمه‌ها: B.T. Anklesaria 1935; Asha 1999b; Nosherwan 1896; Nöldeke 1878; Sanjana 1896. کسروی (۱۳۰۹)، هدایت (۱۳۲۳)، مشکور (۱۳۲۹)، فره‌وشی (۱۳۵۶) و هاشمی‌نژاد (۱۳۶۹) متن را به فارسی ترجمه کرده‌اند.

۳) رجوع شود به: Chunakova / Shcherbanovsky 1982 and Panaino 1994b.

گزیده از این کتاب، که یکی در روایات فارسی و دیگری در سیاست‌نامهٔ خواجه نظام‌الملک باقی مانده، قدری از مضامین اصل پهلوی را معلوم می‌کنند.[۱] بهرام چوبین‌نامه داستان بهرام چوبین، غاصب بلندآوازهٔ تاج و تخت، است که بر شاه خود هرمزدِ چهارم (۵۷۸-۵۹۰) شورید و پس از پیروزی در جنگهای پی در پی، کوتاه زمانی به فرمانروایی رسید و سرانجام خسروپرویز (۵۹۰-۶۲۸) با کمک بیزانس وی را خلع کرد. این قصه تنها در وقایع‌نامه‌های عربی و شاهنامهٔ فردوسی باقی مانده است.[۲] این نوشته‌ها تنها آثار مستقلی نیستند که دربارهٔ شخصیتهای تاریخی نوشته شده‌اند. ابن‌ندیم در الفهرست از چندین اثر تاریخی نام می‌برد که تنها عناوینشان بر جای مانده است.[۳]

مطالب اسطوره‌ای و افسانه‌ای با مطالب جغرافیایی نیز درآمیخته‌اند. یادگار جاماسب ـ که در بخش متون مربوط به آخرت بدان اشاره کردیم ـ حاوی جزئیاتی در خصوص جغرافیا هم هست (فصلهای ۴، ۵، ۸، ۱۰ و ۱۲). چند فصل بندهش (فصلهای ۸-۱۲) به توصیف سرزمینها، کوهها، دریاها، رودخانه‌ها و دریاچه‌ها می‌پردازد. این توضیحات بر اساس فهرست نام مکانها، یادگارهای سرزمینها (Ayādgārīhā ī šahrīhā، که در فصل نهم بندهش[۴] آمده است)، و زند پهلویِ متون اوستایی[۵] است. فصل سی‌ویک، دربارهٔ سرزمینهای نامی ایرانشهر، اقامتگاه کیان، ادامهٔ توصیفاتی است که در فصل اول وندیداد پهلوی دربارهٔ سرزمین اصلی ایرانیان، ایرانویج (یا ایرانویز سرزمین آریاییان)، آمده است؛ امّا در این متن چند ناحیه به غرب ایران منتقل شده است.[۶] دو اثر جغرافیایی دیگر

---

۱) رجوع شود به: Christensen 1944, p. 68 f. (منابع دیگر را می‌توان در آنجا یافت)؛ ترجمه‌ای از متن روایت فارسی در اثر دابار آمده است: Dhabhar 1932, p. 582 ff. دربارهٔ مزدک‌نامه همچنین رجوع شود به: Tafazzoli 1984. (با وجود استدلالات مقنع تفضلی عجیب است که نویسنده هنوز بر رأی سابق است و کتاب را که در اصل کتابی اندرزی و حکمی بوده، داستانهای مزدک بامدادان شمرده است. م.)

۲) رجوع شود به: Christensen 1944, p. 69 (منابع دیگر را می‌توان در آنجا یافت).

۳) رجوع شود به: Dodge 1970, p. 716.

۴) رجوع شود به: Boyce 1968b, p. 62; Tavadia 1956, p. 141. در دینکرد هم šahrīhā ayādgār (DKM 412.11) آمده است؛ رجوع شود به: Bailey 1943, p. 158.

۵) یشت ۱۹ و یسن ۳/۳۸-۵؛ رجوع شود به: Mackenzie 1990, p. 549. دربارهٔ جغرافیابه طور کلی رجوع شود به: Shapira 2001b و Daryaee 2002c (منابع دیگر در این دو اثر آمده است).

۶) رجوع شود به: Mackenzie 1990, p.548. دربارهٔ بندهش بمثابهٔ منبعی برای جغرافیای آسیای مرکزی رجوع

نیز عناصر سنتی را با اطلاعاتی دربارهٔ شهرها و نواحی ایران به هم می‌آمیزند. شهرستانهای ایران[۱] (*Šahrestānīhā ī Ērānšahr*) فهرستی از صدوده شهر به همراه اطلاعاتی دربارهٔ پایه‌گذاران آنهاست که بیشترشان پادشاهان ساسانی بوده‌اند. گرچه این اثر حداقل دو قرن پس از سقوط ساسانیان نوشته شده است (آخرین شهری که نام آن آمده بغداد است که خلیفه منصور (۷۵۴-۷۷۴) آن را بنیان نهاده است)، یکی از مهم‌ترین منابع برای بازسازی جغرافیای اداری امپراتوری ساسانی به شمار می‌رود.[۲]

شگفتیها و دیدنیهای سیستان[۳] (*Abdīh ud Sahīgīh ī Sagistān*) دربارهٔ ویژگیهای برجستهٔ سیستان است و آن را سرزمینی توصیف می‌کند که بعضی از حوادث مربوط به دین زردشتی در آن اتفاق افتاده و سه منجیِ آخرالزمان از دریاچهٔ کیانسهٔ آن خواهند زاد. سیستان در بازسازی اوستا نیز نقش دارد، زیرا که حفظ بغان نسک (*Bayān nask*) اوستا که پس از حملهٔ اسکندر از بین رفته و در دیگر نواحی ایران ناشناخته بوده، به این سرزمین منسوب است:

> هنگامی که اسکندر گجستهٔ رومی (یعنی یونانی) به ایرانشهر آمد، آنها را که در لباس مغان (یا بر طریق مغان) بودند گرفت و کشت. مرد و ریدکی چند به سیستان آمدند. نسکی بود (با) زنان. برنایی نسک را ــ بغان‌نسک را ــ نیک از بر کرد. بدین طریق، دین در سیستان بازگشت و سامان یافت و نونو آراسته شد. به جز سیستان در هیچ جای دیگر آن را از بر نداشتند.[۴]

رساله‌های سیاسی

از رساله‌های سیاسی که در طول حکومت ساسانیان نوشته شده‌اند و شمار آنها احتمالاً بسیار زیاد بوده است، هیچ یک در شکل اصلی خود بر جای نمانده، امّا چندین اثر نسبتاً

→ شود به: Cereti 1994.

۱) متن پهلوی در آثار جاماسپ آسانا و مُدی آمده است: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 18-24; Modi 1899. تصحیحات: Asha 1999a; Daryaee 2002b; Markuart 1931؛ هدایت (۱۳۲۱) متن را به فارسی ترجمه کرده است. دربارهٔ متن همچنین رجوع شود به: Gyselen 1988; Modi 1898 and Tavadia 1926.

۲) رجوع شود به: Gyselen 1988; 1989.

۳) متن پهلوی در J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 25-26. تصحیحات و ترجمه‌ها: Modi 1899; Utas 1983 and West 1917. نیز رجوع شود به: Bailey 1943, p. 161.

4) Bailey 1943, p. 161; Utas 1983, p. 263. این دو ترجمه قدری متفاوت از ترجمهٔ ما در اینجا هستند.

بلند از اواخر دورهٔ ساسانی، که به شیوهٔ متون اندرزی نوشته شده‌اند، در ترجمه‌های عربی و فارسی باقی است. نامهٔ تنسر[۱] ترجمه‌ای فارسی است از متن عربی ابن‌مقفع که خود از متن پهلوی ترجمه شده و در تاریخ طبرستان ابن‌اسفندیار آمده است. اثر دیگر، عهد اردشیر[۲] است که بخشهایی از آن در برخی از آثار عربی و شاهنامهٔ فردوسی بر جای مانده است. گرچه این آثار را به دوران حکومت اولین پادشاه ساسانی، به خود اردشیر، و به روحانی بزرگ دوران وی، تنسر یا توسر، نسبت داده‌اند، ولی محققان با بیان دلایلی نشان داده‌اند که این آثار را در اواخر دورهٔ ساسانی و با استفاده از مطالب کهن‌تر نوشته‌اند.[۳] موضوع اصلی نظریهٔ حکومت آرمانی ساسانی است که بر دو ستون دین و مُلک قرار دارد. این دو را همزادی جدایی‌ناپذیر از هم توصیف کرده‌اند که برای سعادت رعیت به یکدیگر پیوسته‌اند. نظم و عدل را می‌توان با تقسیم‌بندی دقیق مردم به چهار طبقهٔ اجتماعی نگاه داشت. از این رو هر شخص باید جایگاه خود را بشناسد و شأن خویش را حفظ کند و به برتر از خود احترام نهد و فرمانبردار او باشد. هر دو متن بسیار سنت‌گرا و متکی بر سنّتهای کهن و باورهایی ریشه‌دارند و به همین سبب آگاهیهای ارزشمندی دربارهٔ بعضی نهادهای دینی و اجتماعی در اختیار ما می‌نهند، ضمن آن که از طریق آنها تا حدی می‌توان نظریه‌های ساسانیان دربارهٔ حکومت را شناخت و از ماهیّت تبلیغات سیاسی در آن عصر خبردار شد.

اثر دیگری که به اردشیر منسوب است، از زمرهٔ آیین‌نامه‌هاست که احتمالاً شمار آنها در پهلوی بسیار زیاد بوده است؛ امّا تنها همین یک نمونه را می‌شناسیم که تاریخ آن هم نامشخص است ولی شاید از دورهٔ فرمانروایی قباد اول یا خسرو اول باشد.[۴] این متن دربارهٔ چگونگی رفتار نجبای ساسانی است و اطلاعاتی دربارهٔ ساختار اجتماعی

---

۱) رجوع شود به: مینوی ۱۳۱۱؛ Boyce 1968a; Darmesteter 1894.

۲) رجوع شود به: Grignashi 1966, 46-90.

۳) دربارهٔ تاریخ این اثر عقاید مختلفی اظهار شده است. کریستنسن نامهٔ تنسر را محصول دوران خسرو اول می‌داند، امّا بویس آن را اثری اصیل از دورهٔ اردشیر (قرن سوم) می‌داند که در قرن ششم مطالبی به آن افزوده‌اند (Boyce 1968a, p. 12 ff.؛ Christensen 1936؛ منابع بیشتر را می‌توان در همان جا یافت). گرینباشی هر دو متن را مربوط به اوایل حکومت یزدگرد سوم می‌داند (Grignashi 1966, pp. 3, 9).

۴) رجوع شود به: Grignashi 1966, pp. 91-102, 111-128.

حکومت و تقسیم آن به طبقات اجتماعی در اختیار می‌نهد. در واقع ممکن است که متن بخشی از آیین‌نامهٔ (*Āyēn-nāmag*) بزرگتر باشد، یعنی یکی دیگر از پرشمار ترجمه‌های مترجم نستوه، ابن‌مقفّع، که در ضمن ترجمه‌های او از آن یاد کرده‌اند ولی آن نیز همانند بسیاری دیگر از آثار وی از میان رفته است.[۱] این اثر را مجموعه‌ای عظیم توصیف کرده‌اند شامل هزاران صفحه دربارهٔ دستگاه حکومتی و رسوم اجتماعی ایران پیش از ساسانیان و ساسانیان. از این رو می‌توان آن را مجموعه‌ای از متون مختلف دربارهٔ یک موضوع واحد به شمار آورد.

دو اثر دربارهٔ امور حکومت، منسوب به دوران پادشاهی خسرو انوشیروان، هم در میان ترجمه‌های عربی پیدا شده است. یکی از این دو کارنامج انوشیروان[۲] است و چکیده‌ای است از وقایع‌نامه‌ای رسمی به نام «زندگی انوشیروان» که به صورت شرح حال و به اول‌شخص دربارهٔ کارها و فرمانها و اصلاحات مختلف انوشیروان نوشته شده است.[۳] متن دوم احتمالاً گزیده‌ای از کتاب التاج فی سیرة انوشیروان است که ابن‌ندیم از آن یاد کرده است. این متن سخنانی را نقل می‌کند که به مناسبت جشن سال نو گفته شده‌اند و در ضمنِ آنها مقامات عالی‌رتبه عقاید خود را دربارهٔ امور حکومت بیان کرده‌اند.[۴]

رساله‌های دیگر را در زمینهٔ سیاست و امور حکومت تنها از روی عناوین و اشارات کوتاهی که به مضامین آنها در ترجمه‌های عربی شده است، می‌توان بازشناخت. گاه‌نامه (*Gāh-nāmag*) اثری فهرست‌وار و نوعی قاموس کوچک بوده که در آن بر روی هم ششصد نفر از بزرگان شاهنشاهی را فهرست و مطابق با مقام و موقعیتشان در جامعهٔ ساسانی طبقه‌بندی کرده بوده‌اند. اگر بر اشارات متعدد آثار عربی بتوان اتکا کرد، می‌توان به وجود چندین رساله به نام تاج‌نامه (*Tāǰ-nāmag*) قائل شد. موضوع این متون اسناد، احکام و گفته‌های شاهی بوده است.[۵] هیچ‌یک از این متون در شکل اصلی خود

---

۱) دربارهٔ ترجمه‌های ابن‌مقفّع رجوع شود به: Gabrieli 1931-1932.

۲) رجوع شود به: Grignashi 1966, pp. 16-45.

۳) قطعاتی طولانی از این اثر را که به عربی «سیرة انوشیروان» می‌نامند و مسکویه در تجارب‌الامم نقل کرده است. نک: Grignashi 1966, p. 6.

۴) رجوع شود به: Grignashi 1966, p. 4 f.، و صفحات ۱۰۳-۱۱۰ و ۱۲۹-۱۳۵ آن.

۵) دربارهٔ همهٔ این آثار رجوع شود به: Christensen 1944, pp. 62-68 (منابع دیگر در آنجا هست).

بازنمانده‌اند، اما از اشارات آثار عربی می‌توان دریافت که در ایران دورهٔ ساسانی دربارهٔ موضوعات سیاسی و ادارهٔ امور حکومت نوشته‌های بسیاری وجود داشته است.

متونی در علوم طبیعی
جانورشناسی و گیاه‌شناسی و پزشکی

از میان متونی که پیشتر به آنها اشاره کردیم، بندهش و گزیده‌های زادسپرم هر دو دربردارندهٔ فصلهای نسبتاً مفصلی دربارهٔ جانورشناسیند. بندهش مشتمل بر فصلی دربارهٔ چگونگی پنج گونه حیوان (فصل ۱۳) و چگونگی انواع پرندگان (فصل ۱۵) و نیز بخشی دربارهٔ گیاه‌شناسی (فصل ۱۶: دربارهٔ گیاهان و گلها) است که در واقع جزئی است از توصیف کیهان در آن کتاب.[۱] فصل سوم گزیده‌های زادسپرم به برشمردن انواع مختلف اختصاص دارد. در هر دو متن این بخشها ظاهراً بر پایهٔ زند پهلویِ دامداد نسک اوستا تدوین شده‌اند که خلاصهٔ کوتاهی از آن در کتاب هشتم دینکرد هم آمده است. در واقع زادسپرم دو بار (در فصل ۳ بند ۳۴ و ۵۷) از این نسک یاد می‌کند و همچنین از کتاب گم‌شدهٔ دیگری یاد می‌کند دربارهٔ جانورشناسی نوشتهٔ خودِ او. این اثر برگردان کوتاهی از همان نسک با عنوان نوشته‌ای در شمار انواع (*nibēg ī tōhmag ōšmurišnīh*) بوده است.[۲] از آنجا که توضیحات دربارهٔ حیوانات و گیاهانی که در این متن فهرست شده‌اند بسیار ناچیز است، تفسیر این بخشها که خود مشتمل بر بسیاری اصطلاحات تخصصی و واژه‌های ناشناخته‌اند، بسیار دشوار است.

اثر زادسپرم دربردارندهٔ بخشی بسیار با اهمیت در زمینهٔ پزشکی هم هست (فصلهای ۲۹-۳۵) که به جز دیگر رسالهٔ کوتاه پزشکی در کتاب سوم دینکرد (*Abar bizeškīh*)[۳]، تنها اطلاعات موجود در این شاخه از دانش در کتابهای پهلوی به شمار می‌رود.[۴] نویسنده انسان را دارای سه جُزء می‌داند: تن (tan)، جان (gyān) و روان (ruwān). هر

---

۱) رجوع شود به: Mackenzie 1990, p. 550.

۲) رجوع شود به: Gignoux / Tafazzoli 1993, pp. 49, 51.

۳) رجوع شود به: Casartelli 1886b and de Menasce 1973, pp. 158-168.

۴) رجوع شود به: Gignoux / Tafazzoli 1993, pp. 95-111 and Sohn 1996.

جزء نیز خود به سه جزء فرعی تقسیم می‌شود.[۱] توصیفات متن در وظایف‌الاعضا و تشریح یادآور مکتب پزشکی جالینوس است که تا زمانهای اخیر مرجعی مشهور در زمینهٔ پزشکی به شمار می‌رفت. امّا بخشهایی که دربارهٔ روان یا نفس است عمدتاً ایرانی است و تنها نشانه‌هایی از اندیشه‌های هندی و یونانی را می‌توان در آنها یافت. محتمل به نظر می‌رسد که طب یونانی به‌واسطهٔ نویسندگان سریانی انتقال یافته باشد، به‌ویژه به‌واسطهٔ آن دسته از نسطوریانی که در قرن پنجم میلادی در ایران سکنیٰ گزیدند و مدارسی را بنیان نهادند و در آنها به تدریس پزشکی مشغول شدند. مشهورترین این مراکز مدرسهٔ جندی‌شاپور بود که حتی پس از سقوط ساسانیان هم یکی از مهم‌ترین مراکز پزشکی باقی ماند. رسالهٔ زادسپرم شباهتهای جالبی نیز با نوشته‌های اخوان‌الصفا دارد که در قرن چهارم هجری در بصره به نشر عقاید باطنی مشغول بودند و اعتقاداتشان متأثر از نوشته‌های یونانی و ایرانی و هندی بود و در پزشکی تحت تأثیر جالینوس بودند.[۲] نمونهٔ زیر از آغاز فصل پزشکی گزیده‌هاست دربارهٔ اجزای وجود آدمی:

> تن که سازندگان آن گوشت و استخوان و پی و دیگر چیزهاست شبیه است به خانه که ساختش از گل و سنگ و چوب و دیگر چیزهاست. رویانندگی فروهر راست که دست و پای برویاند و نری و مادگی پدید آورد و رگ و پی را بسازد و استخوانها را به هم پیوند دهد و راه گذر پدید آورد و در و روزن (یعنی چشمها) راگشاید، همچون بنّا که خانه سازد. و جان که تن را زنده دارد همانند است به آتشِ اندر گنبد (یعنی آتشکده) که بر آتشگاه نشانند.[۳]

آثار حقوقی

بسیاری از آثار دینی که به بررسی آنها پرداختیم، دربردارندهٔ مطالب مهمی درخصوص نظام و نهادهای حقوقی ایران پیش از اسلام هستند. مهم‌ترین این آثار عبارتند از دادستان دینی، دینکرد هشتم، روایت پهلوی، روایت آذرفرنبغ و آذرسروش، روایت امید اشوهشتان و شایست‌نشایست. یکی از اهداف مهم همهٔ نوشته‌های دوران پس از ساسانیان، حفظ آداب کهن زردشتی، به‌ویژه قوانین ازدواج، خانواده و ارث بوده است که اساساً با قوانین جدید

---

۱) رجوع شود به: Sohn 1996, p. 1 ff.

۲) رجوع شود به: Sohn 1996, p. 37ff.

۳) قس: Gignoux / Tafazzoli 1993, p. 95 and Sohn 1996, p. 51.

اسلام متفاوتند. در حقیقت تنها در این کتابهای متأخر است که می‌توان تعاریفی دربارهٔ نهادهای پیچیدهٔ زردشتی یافت، زیرا که اینها در معرض خطر فراموشی یا سوء استفاده بوده‌اند و لازم بوده است که آنها را در برابر تغییرات اساسی در جامعهٔ اسلامی حفظ کنند. البته گریزی از این تغییرات نبود و روایتهای فارسیِ زردشتیان در قرنهای پانزدهم تا هجدهم میلادی به روشنی نشان می‌دهد که تقریباً هیچ‌یک از این نهادها پابرجا نماندند؛ اگرچه اصطلاحات فنّی همان اصطلاحات سابق بودند که آنها را با توجه به نیازهای عصر جرح و تعدیل می‌کردند.

بخشهای مربوط به علم حقوق، در آثاری که ذکر کردیم، به پرسشهایی محدود می‌شوند که هنوز مورد توجهِ جوامع زردشتی قرنهای نهم تا دهم بوده‌اند. این پرسشها عمدتاً عبارت بودند از موضوعاتی درخصوص ازدواج و ارث. این هر دو حافظ رسوم ساسانیان به شمار می‌آمدند و، چنانکه خواهد آمد، بر برخی از نهادهای اسلامی نیز تأثیر نهاده‌اند. جز اشکال مختلفِ ازدواج که در قانون ساسانی بود، ازدواجهای خاصی هم وجود داشت که برای مردانی ترتیب می‌دادند که صاحب بچه نمی‌شدند. معمولاً برای هر زن و مرد پس از رسیدن به بزرگسالی ازدواجی (از نوع ازدواج cum manu mariti، یعنی ازدواجی که سرپرستی دختر را به داماد منتقل می‌کرد) ترتیب می‌دادند که آن را «پادشا زنی» (pādixšāy یعنی «ممتاز») می‌نامیدند. در این نوع ازدواج مرد حق شوهری بر همسر خود داشت و فرزندان خود به خود وارث قانونی او به شمار می‌رفتند. امّا اگر مرد صاحب فرزند نمی‌شد یا بدون این که وارثی به جا بگذارد فوت می‌کرد، همسر او موظف بود با مردی دیگر (که معمولاً از بستگان نسبی همسرش بود) ازدواج کند. این ازدواج راکه هدف از آن آوردنِ فرزند (به خصوص فرزند پسر) برای شوهر اول بود، «چگر زنی» (čagar-zanīh) می‌نامیدند. شوهر دوم هیچ حقی بر فرزندان طبیعی خود نداشت. آنان وارث قانونی پدر حقوقیشان (پدر ازدواج اول) بودند و تنها زمانی از پدر طبیعیشان (پدر ازدواج دوم) ارث می‌بردند که آنها را به فرزندخواندگی قبول کرده باشد. اگر زن نازا بود، دختر یا خواهر مرد موظف بود از طریق ازدواج چگر برای او فرزند بیاورد. این سه زن، که وظیفهٔ آوردن فرزند برای مرد را بر عهده داشتند، «ایوگین / ایوکین» (ayōkēn / ayōgēn) خوانده می‌شدند، اصطلاحی حقوقی که ترجمهٔ آن بسیار

دشوار است؛ شاید بتوان آن را این گونه وصف کرد: «زنی که به‌عنوان جانشینِ واسطه برای مردی که وارث ذکور ندارد، عمل می‌کند.»[۱] گزیدهٔ زیر از روایت امید اشوهشتان تلاشی است در جهت توضیح رسم پیچیدهٔ «ایوکین»:

> پرسش: «ایوکین کیست؟» پاسخ: «ایوکین این است: وقتی مردی می‌میرد و همسر ممتاز (pādixšāy) و فرزند یا پسرخوانده‌ای ندارد به جز دختری که هنوز ازدواج نکرده است، و (مرد) «فرزندآور مشخصی» (stūr) ندارد و برادری نیز ندارد که شریکش باشد، آنگاه، آن دختر ایوکین پدر خواهد بود، گویی همسر ممتاز پدر بوده است.»[۲]

داشتن فرزند را آن اندازه ضروری و مهم می‌دانستند که تمهیدات مختلفی ـ ناشناخته در نظامهای حقوقی دیگر ـ به کار می‌بردند تا مرد را از بی‌فرزند ماندن نجات بخشند. صرف‌نظر از امکان پسرخواندگی، در حقوق ساسانی رسم منحصربه‌فردی وجود داشت برای صاحب فرزند شدن مرد عقیم یا مردی که بدون وارث فوت می‌کرد که آن را «ستوری»[۳] (stūrīh) می‌نامیدند. این واژه هم اصطلاح تخصصی دیگری است که نمی‌توان آن را به راحتی ترجمه کرد، امّا شاید برگردان آن این گونه باشد: «جانشینیِ جایگزین»، «جانشینیِ وابسته» و یا «جانشینیِ وکالتی». سه راه حل برای ممانعت از بی‌فرزند ماندن به‌واسطهٔ تعیین «ستور» (stūr) یا «شخصی که فرزند می‌آورد» (شاید بتوان stūr را حدوداً چنین معنا کرد) وجود داشت: ۱. به‌واسطهٔ الزام یکی از زنان «ایوکین» در خانوادهٔ مرد (که آن را «بوده» (būdag) یا «ستور طبیعی» می‌نامیدند)، ۲. به‌واسطهٔ تعیین یک مرد در وصیت‌نامه (از نوع «کرده» (kardag) یا «معیّن») و ۳. به‌واسطهٔ انتصاب قانونی یک شخص به این منظور (این شخص را «گمارده»

---

۱) دربارهٔ توضیحات و اشتقاقات گوناگون این واژه رجوع شود به: Macuch 1981, p. 104 ff. کلینگنشمیت (Klingenschmitt 2000, p. 224 f.) این اصطلاح تخصصی را از واژهٔ اوستایی *aiiaoγaēnī- یا *aiiūγaēnī- می‌داند و آن را با واژهٔ هندی باستان ayugū-، ayogū- «دختری که تنها فرزند مادرش است؛ دختری بدون خواهر یا برادر» مربوط می‌سازد. دربارهٔ تحوّلات اصطلاحات تخصصی حقوقی در زمینهٔ حقوق خانواده رجوع شود به: Hjerrild 2003.

۲) روایت امیداشوهشتان، فصل ۴۴؛ B.T. Anklesaria 1962, p. 163f.

۳) دربارهٔ این اصطلاح تخصصی رجوع شود به: Perikhanian 1970; Macuch 1981, pp. 115-117. منابع دیگر را در نوشتهٔ ماتسوخ می‌توان یافت.

(gumārdag) یا «ستور منصوب» می‌نامیدند). کسی که «ستور» می‌شد، ممکن بود زن یا مرد باشد و پس از آنکه به ازدواج چگر (چگرزنی) درمی‌آمد وظیفه داشت برای مرد عقیم یا متوفی فرزند بیاورد. قطعهٔ زیر از دادستان دینی قصدش این است که انواع مختلف این نوع زاد و ولد غیرطبیعی را که در عین حال قانونی است توضیح دهد:

پرسش پنجاه و هفتم این است که: «چند نوع قیمومیت و رسم خانوادگی برای «فرزند آوردن» (stūrīh) وجود دارد؟»، پاسخ: «سه نوع: طبیعی (būdag)، معیّن (kardag) و منصوب (gumārdag). «ستوری» طبیعی این گونه است: همسر ممتاز (pādixšāy) و دختر «ایوکین» به صِرفِ وجودشان «ستور» هستند. اگر همسری نباشد، آنگاه دختری که همسری ندارد و ازدواج نکرده است، (در این کار) باقی می‌ماند. «ستور» معیّن پسرخوانده‌ای است که مرد (متوفی) خودش او را به فرزندخواندگی پذیرفته است و (در این موقعیت) منصوب شده یا نیاز به او بوده است. و «ستور» منصوب یکی از بستگان است که برای «ستوری» مناسب است و نزدیک‌ترین شخص به متوفی است. این شخص را باید مراجع دینی تعیین کنند.»[۱]

هرچند این توضیحات بسیار ارزشمندند، امّا متونی که نقل کردیم متونی متأخرند و تنها اندکی از نظام حقوقی پیچیدهٔ ساسانی را بازمی‌نمایانند. اگر از ارجاعات مختلف به آثار حقوقی داوری کنیم باید بگوییم که رسالات بسیاری در زمینهٔ علم حقوق در دورهٔ ساسانیان وجود داشته است که آنها را دادِستان‌نامه (*dādestān-nāmag* «کتاب قانون») می‌نامیده‌اند. از این میان، تنها یک متن در دستنویسی منحصر به فرد از اواخر دورهٔ ساسانیان بر جای مانده است. این اثر که برای شناخت ما از قوانین ایران پیش از اسلام بسیار ضروری است، مادیان هزار دادستان[۲] (*Mādayān ī hazār dādestān*) نام دارد. این

---

۱) دادستان دینی، پرسش ۵۷، قس: de Menasce 1964a, p. 35. ترجمهٔ وست (West 1882, p. 191) کاملاً نامعتبر است، زیرا او اطلاعی از این رسوم نداشته است.

۲) مُدی (Modi 1901) و انکلساریا (T.D. Anklesaria 1912) متن پهلوی را در دو بخش منتشر کرده‌اند. تصحیح بولسارا (Bulsara 1937) کاملاً نامعتبر است. ماتسوخ (Macuch 1981) و پریخانیان (1973, 1997) نیز این متن را تصحیح کرده‌اند. چندین نویسنده در بررسیهای متعدّد به جنبه‌های مختلف این متن پرداخته‌اند که نمی‌توان در اینجا از همهٔ آنها نام برد. مخصوصاً رجوع شود به:

Bartholomae 1910, 1918-1923; Macuch 1985, 1988-1990, 1994, 1995a, 1995b, 1997, 2003a, 2003b,2005a, 2005b; de Menasce 1964a, 1964c, 1955, 1969 and Perikhanian 1970, 1974, 1983.

عنوان را نخستین مصحّح این دستنویس برگزیده است[1]، امّا عنوان واقعی آن هزار دادستان (هزار داوری) است.[2] این اثر یک نسخهٔ خطی واحد نیست، بلکه تألیفی بلند از تاریخچه‌های واقعی و فرضی است که شخصی به نام فرخ‌مردِ وهرامان بر پایهٔ اسناد شاهی، وصیت‌نامه‌ها، آثار مختلف حقوقی و دیگر اسناد بلند گمشده گرد آورده است. نام آخرین پادشاهی که در متن آمده خسروپرویز (۵۹۰-۶۲۸) است؛ بنابراین کتاب در زمان او یا کمی پس از او و به هر حال پیش از فتح عرب تألیف شده است. محتوای این اثر منحصراً مربوط به دورهٔ ساسانیان است و فرق عمده‌اش با سایر متون پس از آن این است که در این متن موضوعات کلامی و حقوقی با یکدیگر درنمی‌آمیزند، بلکه تنها موضوعات حقوقی مطرح می‌شوند. نکتهٔ دیگری که دلالتی است بر زمان متن این است که به خلاف متون متأخر هیچ توضیحی دربارهٔ اصطلاحات تخصصی نیاورده و تنها دشوارترین و پیچیده‌ترین اصطلاحات را توضیح داده است. این متن بی‌گمان برای حقوقدانانی نوشته شده که از نظام حقوقی اطلاع کامل داشته‌اند و در زمانی تألیف شده که قضات ساسانی هنوز می‌توانسته‌اند در تمام زمینه‌های حقوقی حکم صادر کنند.

سروکار این کتاب قانون با دعاویی است در هر سه زمینهٔ حقوق مدنی، جزایی و آیین دادرسی، و آگاهیهای منحصربه‌فردی که در آن هست هم دربارهٔ حقوق ساسانی است و هم دربارهٔ ساختار اجتماعی آن زمان.[3] بر اساس شواهدی که در این کتاب آمده می‌توان سابقهٔ چند نهاد دورهٔ اسلامی همچون متعه و وقف را در دورهٔ ساسانی یافت. ظاهراً تلمود بابلی نیز متأثر از قانون ساسانیان بوده است.[4] این متن همچنین گنجینهٔ عظیمی است از اطلاعات دربارهٔ ابعاد مختلف زندگی روزمره در ایران دورهٔ ساسانی؛ اطلاعاتی که در هیچ منبع اولیهٔ دیگری یافت نمی‌شود. با این حال، زبان آن متن دشوار است، جملات آن معمولاً طولانی و پیچیده و نحو آن اغلب مبهم است. افزون بر این، عقاید مختلف

---

1) Modi 1901, introduction XIII.

۲) رجوع شود به: Macuch 1993, p. 10 f.

۳) دربارهٔ نقش حقوق خانوادهٔ ساسانی در استحکام جامعه رجوع شود به: Macuch 1995b.

۴) دربارهٔ تأثیر حقوق ساسانی بر حقوق اسلامی رجوع شود به: Macuch 1985, 1994. دربارهٔ تأثیر بر تلمود بابلی رجوع شود به: Macuch 1999, 2002b. در خصوص مشابهات حقوق ساسانی و بیزانس رجوع شود به: Macuch 2004.

حقوقدانان غالباً در کنار یکدیگر نقل شده و بنابراین دشوار است معلوم کنیم که کدام یک از این آرا حکم پذیرفته‌شده است. گزیدهٔ زیر در خصوص حقوق خانواده است که در سطور قبل ذکری از آن کردیم و نمونه‌ای است نسبتاً آسان از متن:

> در عبارتی نوشته شده است: هنگامی که مردی برای (ایجاد) ستوری برای مرد یا زنی دارایی به ارث می‌گذارد، اجازه دارد که آن (دارایی) را بازپس گیرد. و بوزشن (Bōzišn) گفته است: «اگر او برای ستوری دارایی به ارث می‌گذارد و پس از آن قرضی بگیرد و سپس بمیرد، آن دارایی را باید برای (پرداخت) قرض پس داد.» و (حقوقدان) دیگری بود که گفت: «اجازه ندارد که آن را پس بگیرد.» و بوزشن گفت: «اگر برای «ستوری» دارایی به ارث گذارد و پس از آن قرض بگیرد، آنگاه آن کس که دارایی را به او داده است حق واگذاری عواید آن دارایی را دارد. و اگر دارایی برای (بازگرداندن) قرض کافی نیست، حتی در این صورت، عواید آن را نباید بازگرداند.»[۱]

از متن مهم دیگری که برای فهم علم حقوق در دورهٔ ساسانی حائز اهمیت است، جز ترجمه‌ای سریانی باقی نمانده است. این متن کتاب قانون یشوع‌بخت[۲] نام دارد که آن را یشوع‌بخت (Išō'bōxt)، اسقف اعظم مسیحیان فارس، در قرن هشتم برای جامعهٔ مسیحیان فارس در اصل به زبان پهلوی نوشته است. این کتاب مهم، به‌جز بخشهایی که دربارهٔ حقوق خانواده است، تقریباً به طور کامل بر اساس حقوق زردشتی دورهٔ ساسانی نگاشته شده است و منبعی است ضروری در این زمینه، زیرا که توضیحات و تعاریف دقیقی در باب حقوق مالکیت و آیین دادرسی می‌آورد که نظیر آنها را در هیچ‌یک از متون دیگر پهلوی نمی‌توان یافت.

نمونه‌ای از عقدنامهٔ ازدواج[۳] (*paymānag ī kadag-xwadāyīh*) که آن را *paymānag ī*

---

۱) مادیان هزار دادستان، ۴۹:۵-۱۸؛ رجوع شود به: Macuch 1993, p. 325.

۲) تصحیح و ترجمه از زاخائو (Sachau 1914). دربارهٔ اصطلاحات حقوقی پهلوی در این منبع رجوع شود به: de Mevasce 1964b and Macuch 1989.

۳) متن پهلوی در اثر جاماسپ آسانا آمده است: J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, pp. 141-143. تصحیحات: Anklesaria apud J.M. Jamasp-Asana 1897-1913, vol. II, pp. 47-49; Mackenzie / Perikhanian 1969: 173-175; 262-365. عریان (۱۳۷۱، ص۱۷۳-۱۷۵) متن را به فارسی ترجمه کرده است.

تصحیح جدیدی از این متن را نگارنده چاپ خواهد کرد:

M. Macuch / M. Maggi / W. Sundermann, eds., *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan: Ronald E. Emmerick Memorial Volume*. Wiesbaden, forthcoming (Iranica).

zan kardan نیز می‌نامند) بر جای مانده است. تاریخ تحریر این عقدنامه قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) است، امّا باید قدیمی‌تر از این باشد، زیرا که متن دربردارندهٔ اصطلاحاتی است که با همین معانی در حقوق ساسانی هم آمده است.

ادب خیالی و شعر

به جز متونی که موضوعشان تاریخ حماسی است و نیز چندین نوشته که در مبحث ادبیات اندرزی به بررسی آنها پرداختیم، هیچ‌یک از آثاری که جنبهٔ سرگرمی دارند، به صورت اصلی خود باقی نمانده‌اند. ظاهراً داستان‌گویی، همچون شعر، عموماً هنری شفاهی بوده و عمدتاً بدون کمک نوشتار منتقل می‌شده است. هزار افسانِ مفقود تنها اثر منثور ایرانی است که قبل از فتح عرب تألیف شده و عموماً برآنند که منشأ هزار و یک شب عربی است، هرچند که این نکته هم آنچنانکه از گفتهٔ ابن‌ندیم برمی‌آید مسلّم نیست.[۱] همهٔ دیگر آثار خیالیِ منثور که به زبانهای فارسی و عربی و سریانی بر جای مانده‌اند، اصلی بیگانه دارند و احتمالاً در اواخر دورهٔ ساسانی به پهلوی ترجمه شده‌اند. چندین اثر را از هند آورده‌اند، همانند طوطی‌نامه و سِندبادنامه. این آثار مجموعهٔ داستانهایی هستند دربردارندهٔ نکات اخلاقی و از هر دو فقط نسخه‌های فارسی متأخر برجای‌مانده است.[۲] به این دو اثر باید کلیله و دمنهٔ معروف (یا *Karrīag ud Damnag* در پهلوی) را افزود که به عربی و سریانی نیز ترجمه شده است. این اثر را اغلب تحریر پنچه‌تنتره (*Pañčatañtra*) هندی در خاور نزدیک می‌دانند، اما حتی اگر پنچه‌تنتره مهم‌ترین منبع کلیله باشد، باز هم این نظر کاملاً درست نیست، زیرا که کتاب، همان گونه که دوبلوا نشان داده است، مجموعه‌ای متشکل از داستانهای مختلف هندی است. بر طبق گواهی نسخهٔ سریانی قدیم و دستنویسهای مختلف عربی متن اصلی پهلوی ده داستان را شامل می‌شده که پنج داستان آن بر پایهٔ پنچه‌تنتره بوده است (شیر و گاو، کبوتر مطوّقه، بومان و زاغان، میمون و لاک‌پشت، زاهد و راسو). چهارچوب قصه و سه داستان دیگر برگرفته از مهابهارته است

---

۱) رجوع شود به: Boyce 1968b, p. 65. نویسندهٔ معروفِ الفهرست مدعی است که کتاب فارسی را دیده و آن را مجموعه‌ای از روایات ملال‌آور یافته است.

۲) دربارهٔ تحریرهای مختلف هر دو متن در دوران اسلامی رجوع شود به: Rypka 1959, p. 235.

(موش و گربه، شاه و پرنده، شیر و شغال)، یکی برگرفته از افسانه‌ای بودایی (شاه و هشت خواب او) و دیگری (دربارهٔ شاه موشها و وزرایش) احتمالاً اثر خود نویسنده است.[۱] نویسندهٔ این اثر بُرزوی یا برزویه، پزشک زمان خسرو اول، است که بر حسب سنت این تألیف را به او نسبت می‌دهند. وی در مقدمهٔ این کتاب شرح حال خود را نیز نوشته که در ترجمهٔ ابن‌المقفّع بر جای مانده است.

دو حکایت هندی که دربردارندهٔ مسائل اخلاقی هستند، در نامهٔ تنسر گنجانده شده است.[۲] این قصه‌های عامیانهٔ هندی را ظاهراً از منابع مختلفی گرفته‌اند و برخی از رهگذر جوامع مانوی به جوامع دیگر راه یافته‌اند. از این میان می‌توان به کتاب بلوهر و بوذاسف اشاره کرد که افسانه‌ای است دربارهٔ زندگی بودا و به‌واسطهٔ تحریری ایرانی به زبانهای ترکی، عربی، گرجی، عبری و یونانی راه یافته و سرانجام به شکل داستان مسیحی برلعام و یوساف (Barlaam and Ioasaph) درآمده است.[۳]

گرچه تنها قطعات اندکی از اشعار فارسی میانه باقی مانده[۴]، از شکوفاییِ خنیاگری در ایران دورهٔ ساسانی شواهدی بسیار در دست است، و خنیاگران پیشه‌ای است که در آن هنر شاعر و نوازنده با یکدیگر می‌آمیزد. خنیاگران درجات گوناگونی داشته‌اند. آنان که در بالاترین درجه قرار داشتند وابسته به برترین طبقهٔ درباریان بودند و در هنگام بار عام، ضیافتهای شاهان و درباریان و جشنهای مختلف همواره حضور داشتند.[۵] خنیاگران درباری در واقع در شمار چهار بندهٔ اصلی شاه بودند.[۶] نام چند شاعر و خوانندهٔ مشهورِ ایرانِ دورهٔ ساسانی در آثار عربی باقی مانده است که از میان آنها باربد، خنیاگر دربار خسرو دوم، مشهورترین است. وی شاعر و نوازنده‌ای بدیهه‌گو و بدیهه‌سرا بوده و ظاهراً

---

۱) رجوع شود به: de Blois 1990a, p. 13 ff. دربارهٔ مقدمه رجوع شود به: Nöldeke 1912.

۲) رجوع شود به: Boyce 1956b, 1968a, p. 13 ff.

۳) رجوع شود به: Lang 1957a and 1957b; Gimaret 1971.

۴) دربارهٔ این قطعات مخصوصاً رجوع شود به:
Benveniste 1930, 1932a, 1932b; de Blois 2004; Boyce 1957; Henning 1950; Lazard 1974, 1975, 2001; Rempis 1951; Shaked 1970; Tafazzoli 1972; Tavadia 1950, 1953, 1955 and Utas 1975.

۵) بررسی مفصّلی دربارهٔ خنیاگران در اثر بویس (Boyce 1937) آمده است.

۶) رجوع شود به: Boyce 1957, p. 24.

نفوذ بسیاری بر شاه داشته است.[۱] اشعار زیر را که در یک اثر عربی نقل شده، به این آوازخوان معروف نسبت داده‌اند:

قیصر ماه مانذ و خاقان خرشیذ
آنِ من خدای اَبر مانذ کامغاران
کخاهد ماه پوشذ کخاهد خرشیذ.[۲]

دلایلی در دست است که نشان می‌دهد خنیاگری تنها منحصر به دربار نبوده، بلکه به طور کلی در میان طبقات اصیل و حتی در میان زنان رواج داشته و جزئی از آموزش کودکان اشراف به شمار می‌آمده است[۳]، امّا از آنجا که هنری شفاهی بوده و با موسیقی همراه می‌شده، اشعار را غالباً به رشتهٔ تحریر درنمی‌آوردند.

با وجودِ این، چند نمونه از ابیات پهلوی به صورت اصلی در آثاری که بدانها اشاره کردیم، بر جای مانده است. تقریباً در همهٔ این موارد صورت منظوم را بی‌درنگ نمی‌توان تشخیص داد. این امر به سبب بی‌دقتی معمول کاتبان است که مطالبی را به متن افزوده یا از قلم انداخته‌اند و در نتیجه صورت اصلی شعر و توازن آهنگینِ آن را دگرگون ساخته‌اند. این ابیات را باید بر طبق اصول شعری فارسی میانه بازسازی کرد، و خود این اصول را هم باید با تجزیه و تحلیل مطالب موجود اثبات کرد. این اصول را تا حدودی از سرودهای مانوی دریافته‌اند، امّا مشکلات چندی در خصوص آهنگ، وزن و قافیه هست که هنوز حل نشده است.[۴]

چنین می‌نماید که وزن در نظم پهلوی بر پایهٔ تکیه بوده است نه هجا، و از این رو می‌شد هجاهای متغیّر بدون تکیه را در محدوده‌ای مشخص در یک بیت به کار برد.[۵] کمیّت همانند اشعار عربی اصل به شمار نمی‌آمد و ظاهراً قافیه را ضروری نمی‌دانستند. با این‌همه، نمونه‌هایی از اشعار مقفّی نیز در دست است که می‌توان آنها را به اوایل دورهٔ اسلامی متعلّق دانست نه به دورهٔ ساسانیان. امّا محدودهٔ دگرگونی در تعداد هجاها و

---

۱) رجوع شود به: Rypka 1959, p. 133.
۲) نقل و ترجمه از: Lazard 1975, p. 605.
۳) آن‌چنانکه در داستان خسرو و ریدگ آمده است. به صفحات قبل رجوع شود و به اثر بویس: Boyce 1957, p. 27 ff.
۴) رجوع شود به: Boyce 1954a, pp. 45-59.
۵) رجوع شود به: Hinning 1950, p. 641 [p. 349 in reprint.]. نیز رجوع شود به: Lazard 2001, 2002.

جایگاه هجاهای تکیه‌دار در سطرها از جمله جزئیاتی است که هنوز نیازمند بررسی است.

اشعاری که در ادبیات پهلوی یافته‌ایم یا متعلّق به سنت قهرمانی و حماسیند (همانند یادگار زریران) و یا دارای ارزش تعلیمی (همانند درخت آسوری و اشعار آثار اندرزی).[۱] دستهٔ سوم اشعاری با مضامین شهودی و پیشگویانه‌اند، همچون جاماسب‌نامه یا مرثیه‌ای در بارهٔ ظهور شاه بهرام در پایان هزارهٔ زردشت.[۲] از آنجاکه قافیه در سرودهای مانویان و در دو اثر شعری که اصلی پارتی دارند، یعنی یادگار زریران و درخت آسوری، آگاهانه به کار نرفته است و تنها در اشعار پهلوی متأخر ظاهر می‌شود، چنین انگاشته‌اند که قافیه تنها در اواخر دورهٔ ساسانی کاربرد داشته و یا یکسره متعلق به دورهٔ اسلامی است.[۳] گزیدهٔ زیر از اندرز دانایان به مزدیسنان که دربارهٔ بیهودگی آرزوهای دنیوی است، مقفّی و در قالبی نزدیک به قصیده سروده شده و وزن آن در تمام شعر (به جز سطر نخستین) یکی است. سطر اول هر بند با کلمات andar gehān (در جهان) پایان می‌یابد:

دارم اندرزی از دانایان، از گفتِ پیشینیان،
به شما بگزارم، به راستی در جهان،
اگر از من پذیرید، باشد سود هر دو جهان،
به گیتی اعتماد نکنید، بس آرزو در جهان،
چه گیتی را به کس نهشتند،
نه کوشک را و نه خان و مان [...]»[۴]

شعرِ دیگری در ستایش خرد، صرف نظر از قافیه، چندین ویژگی جالب دیگر را می‌نمایاند که گویا در اشعار مانوی نظیری ندارند. تفضلی به نوعی تناظر میان برخی واژگان مصرعهای پشت سر هم پی برده و اشکال مختلفی از این دست پیدا کرده است:

---

۱) دربارهٔ دومی رجوع شود به: Henning 1950, p. 674; Tavadia 1950; Tafazzoli 1972 and Shaked 1970.

۲) رجوع شود به: Bailey 1943, p. 195 f.; Tavadia 1955 and de Blois 2000. دربارهٔ زبان شعری شاه بهرام رجوع شود به: Lazard 2003a, p. 101 f.

۳) رجوع شود به: Tafazzoli 1972, p. 217 and de Blois 1992, p. 45.

۴) ترجمه از هنینگ (Henning 1950, p. 647 f.). اورساتی (Orsatti 2003, p. 151 f.) در تألیف این شعر و ابیات فارسی که در دستنویسی سریانی دربارهٔ ساختار مراسم تعمید آمده شباهتهایی یافته است.

همگونی مصوتها، کاربرد جفت واژه‌های مترادف و متضاد و تکرار بعضی لغات.[۱] کاربرد قافیه و این صناعات ادبی در اشعار فارسی کلاسیک متداول است. بنابراین این دو خصوصیّت نشان می‌دهند که این شعر احتمالاً مرحله‌ای است میانی، میان شعر تکیه‌دار فارسی میانه و شعر کمّی فارسی:

خرد نگهدار است، پشتیبان جان،
خرد نجات‌بخش است، یار تن،
در توانگری، خرد بهتر است،
در تنگدستی، خرد پناه‌تر است،
اینجا (= در این جهان) خرد بهترین یاور است،
آنجا (= در جهان بعدی) پناه‌تر و یارتر است.[۲]

علاوه بر اشعاری که در ادبیات اندرزی فارسی میانه بر جای مانده‌اند و اشعاری که در آمدن شاه بهرام سروده شده‌اند و به آن اشاره کردیم، نمونه‌هایی از ابیات فارسی میانه که به خط عربی بازنویسی شده‌اند نیز مقفّی هستند.[۳] از این دست اشعار مقفّی دو شعر موجود است. یکی سرود روحانیان زردشتی است که در آتشکدهٔ «کرکوی» می‌خواندند و در تاریخ سیستان باقی مانده است و دیگری سخنان موبد موبدان زردشتی در حضور شاه در جشن سال نو است که در نوروزنامه (قرن پنجم هجری) باقی مانده است. جالب این که در شعر دوم نمادی به کار رفته است که در شعر فارسی و مخصوصاً در ادبیات صوفیانه اهمیّت بسیار دارد و آن «جام جم» است که تصاحب آن دانش کل جهان را نصیب آدمی می‌کند. گزیدهٔ زیر بخشی از آرزوهای سال نو است که موبد موبدان زردشتیان آن را در حضور شاه بیان می‌دارد و یک جام زر پر از شراب، همراه با دیگر چیزها، بدو تقدیم می‌کند:

شها به جشن فروردین
به ماه فروردین،

---

۱) رجوع شود به: Tafazzoli 1972, p. 208.
۲) ترجمهٔ تفضّلی (Tafazzoli 1972, p. 211 f.)، با اندکی تغییر.
۳) رجوع شود به: Rempis 1951, pp. 233-238.

آزادی کن بر یزدان
و دین کیان،
[...]
انوشه خور به جام جمشید
و رسم نیاکان،
در همّت بلند و نیکوکاری
ورزش و داد و راستی نگاه دار. [...]»[۱]

رمپیس با توجه به نوع قافیهٔ به‌کاررفته در این دو شعر، این گونه نتیجه می‌گیرد که ترجیع‌بند و ترکیب‌بند و مثنوی در شعر فارسی تحت تأثیر نظم فارسی میانه شکل گرفته‌اند و به خلاف آنچه تا این زمان گفته‌اند، تنها گونه‌های فارسیِ قالبهای عربی نبوده‌اند.[۲] گرونه‌باوم در مطالعات خود در زمینهٔ ادبیات عرب به این نتیجه رسیده است که سه بحر رمل، متقارب، و احتمالاً خفیف ناشی از انطباق اوزان پهلوی با مقتضیات زبان عربی هستند. اوتاس بر آن است که چهار بحر مجتث، خفیف، مضارع و رباعی «در اشعار کهن عربی تقریباً ناشناخته‌اند (دربارهٔ بحر خفیف اندکی استثنا وجود دارد) و باید از قالبهای موزون ایرانی ریشه گرفته باشند.»[۳] لازار اخیراً در اثر خود در خصوص نظم فارسی و پهلوی، اعتقادی مشابه را بیان داشته و اصل سه وزن کلاسیک فارسی، یعنی رباعی و متقارب و هزج (نه همه نوع هزج) را در اشعار تکیه‌دار دورهٔ پیش از اسلام، آن گونه که در شعر پهلوی آمده، جُسته است.[۴]

دو داستانِ گم‌شدهٔ منظوم پهلوی را می‌توان از منابع بعدی بازشناخت؛ یکی قصهٔ وامق و عذرا[۵] که اصلش یونانی است و دیگری ویس و رامین[۶] که اصلی پارتی دارد. نام هر دو داستان برگرفته از نام دو دلباخته است. داستان نخست را عنصری و داستان دوم را

---

۱) متن این شعرِ بازنویسی‌شده به خط عربی بسیار تحریف شده و در چند جا نیازمند بازسازی است. رجوع شود به: Rempis 1951, pp. 235-238.
۲) رجوع شود به: Rempis 1951, p. 239 f.
3) Utas 1994, p. 140.
۴) Lazard 2002, p. 137. نیز رجوع شود به: Lazard 1970, 1994.
۵) رجوع شود به: Rypka 1959, p. 173 (منابع دیگر را می‌توان در اثر ریپکا یافت)؛ محمّد شفیع ۱۹۵۴.
۶) رجوع شود به: Minorsky 1964 and Lazard 1983؛ Boyce 1957, p. 36.

فخرالدین گرگانی در قرن پنجم هجری به شعر درآورده‌اند. گرگانی در مقدمهٔ ویس و رامین خود می‌گوید که این داستان را در کتابی پهلوی دیده، گردآوردهٔ شش مرد دانا. نیز می‌گوید که از کتاب در آن زمان (یعنی در قرن پنجم هجری) برای آموختن پهلوی استفاده می‌کرده‌اند.

ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی

ورنر زوندرمان

سهم ادبیات مانوی در تاریخ ادبیات ایران

ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی دستاورد اقلیت دینی کوچکی است. این ادبیات بر ادبیات محافل زردشتیِ حاکم، آثار روحانیان و یا خنیاگران تأثیری بر جای ننهاد و خود نیز چندان تحت تأثیر ادبیات زردشتی قرار نگرفت.

آنچه در این انزوای ادبیات مانوی سهم داشته، این است که این ادبیات تا حد زیادی مشتمل بر قطعاتِ آثارِ ترجمه شده از آرامی، زبان مادری مانی، بوده است.[1] درست است که ادبیات زردشتی نیز تا اندازه‌ای دربردارندهٔ آثار ترجمه‌شده و یا چکیده‌ای از این گونه آثار هست، امّا این ترجمه‌ها از زبانی ایرانی به زبان ایرانی دیگری صورت پذیرفته است؛ یعنی از متون اوستایی به پهلوی. مانویان ادبیات ایرانی منحصر به خویش را خلق کردند. این امر خیلی زود رخ داد. مانی خود یکی از آثار نسبتاً اصیل خود، شاپورگان (*Šābuhragān*)، را به فارسی میانه نوشت و شاگرد وی، مارامو (Mār Ammō)، را معمولاً خالق ادبیات پارتی مانوی به شمار می‌آورند. مانی فردی بیگانه بود و شاگردش نیز احتمالاً متعلق به سرزمین دیگری بوده است. آنان عقاید دینی و قالبهای ادبی سنت

---

۱) مانی خود زبان خود را سریانی، یعنی بین‌النهرینی، نامیده است (قس: Lidzbarski 1927). این نکته را می‌توان از متن پارتی M 6040 ورق ۲۴ رو نیز دریافت. در این متن آمده است که swryg یکی از خطوط نخستین انسان بوده است (Sundermann 1981a, p. 87). برای اشتباه نشدنِ سریانیِ مانی با سریانیِ آرامی که مسیحیان بدان سخن می‌گفتند یا حتی با عربی محلی سوریه، زبان مانی را آرامی می‌نامم.

خویش را به دنیای ایرانی وارد کردند.

مانویت دینی بود که به‌کرّات در ایران آزار و شکنجه دید. پیروان آن در نواحی آسیای مرکزی ــ که تعصب کمتری در آنها حاکم بود ــ در صدد یافتنِ پناهگاهی برای خویش برآمدند و از این رو متون ایرانی مانوی تنها در این بخش از جهان یافت شده‌اند. تقریباً تمام متون قطعه‌قطعهٔ ایرانی مانوی در واحهٔ ترفان در کنار جادهٔ ابریشم و دور از ایران کشف شده‌اند. بیشتر این آثار را در پایتخت باستانی خوچو و در دیرهای بِزِکْلیک (Bezeklik) و تویوق (Toyoq) یافته‌اند. آیین مانوی در حدود ۷۶۲ میلادی[1] دین رسمی سلسلهٔ استپ‌نشین اویغوری و سپس دین شاهان خوچو شد، و همین امر دوره‌ای فوق‌العاده پربار را در گسترش ادبیات مانوی در آن سرزمینِ دور از ایران به وجود آورد. آثار مانوی ایرانی که بدین واسطه به وجود آمد به مراتب بیش از آثار مانوی ترکی است. ادبیات مانوی ادبیاتی است فرقه‌گرا و در سهم آن در ادبیات ایرانی میانه نباید بیش از حد مبالغه کرد.

مانویان به هنگام نوشتن زبانهای ایرانی شیوهٔ زردشتیان را در نگارش فارسی میانه به خط پهلوی دنبال نکردند. مانی برای نوشتن پیام خویش به فارسی میانه گونه‌ای از خط آرامی خود را به کار گرفت که برگرفته از الفبای تدمری بود[2]. نظام نوشتاری او از بسیاری جهات بر رسم‌الخط پهلوی برتری داشت، و اگر او را در ایران ساسانی بدعتگذار نمی‌پنداشتند، این نظام می‌توانست موجبات پیشرفت خواندن و نوشتن را در آن کشور فراهم آورَد[3].

مانویان تولیدات ادبی خود را به فارسی میانه، زبان طبقهٔ حاکم در ایران ساسانی، محدود نساختند و از همان آغاز پارتی و سپس تا اندازه‌ای سغدی را نیز در نواحی شمال شرقی ایران به کار بردند.[4] یک قطعهٔ مانوی، M 1224، نیز هست که نشان می‌دهد متون

---

۱) بر طبق نظر کلارک (Clark 2000) پیش از ۷۶۲ میلادی.

2) Lidzbarski 1916

3) Henning 1958, p. 73

۴) مانویان متون خود را به صورتی از سغدی نوشتند که متأخرتر از سغدیِ «نامه‌های باستانی» است. یعنی به زبان سغدیی که پس از دهه‌های نخست قرن چهارم میلادی بدان سخن می‌گفته‌اند. بعید نیست که رواج سغدی به عنوان زبان ادبی مانویان تا حدی از فعالیتهای رهبر جامعهٔ مانوی، مارشاد اورمزد (Mār šād Ohrmezd)، (متوفی به سال ۶۰۰م.) ناشی شده باشد. به صفحات بعد رجوع شود.

مانوی را به یک شکل نسبتاً متأخر بلخی هم نوشته‌اند. هنینگ چنین می‌پندارد که برخی از اسناد تمشق، که در مارال‌باشی یافت شده‌اند، پیشینهٔ مانوی دارند.[1] ظاهراً اتفاقی است که ادبیات پارتی موجود یا کتیبه‌ای است و یا مانوی، و نیز سهم ادبیات مانوی در سغدی گسترده و دارای قدمتی طولانی است، در حالی که سهم ادبیات زردشتی در این زمینه مختصر است. امّا این پرسش معقول همچنان بجاست که آیا مانویت در آفرینش و گسترش ادبیات مکتوب پارتی و سغدی نقشی مؤثر بر عهده داشته است یا خیر.

اگر مانویان از زبانهای ایرانی و غیر ایرانی دیگری در کنار فارسی میانه استفاده کرده‌اند، بدان معنا نیست که از شأن زبان رایج ایران ساسانی کاسته‌اند. برعکس، فارسی میانه و پارتی در سراسر دنیای مانوی شرقی به مرتبه‌ای دست یافتند که زبان اصلی متون مانوی شدند و از این حیث ــ به استثنای بعضی واژه‌های اندکشمار ــ حتی جایگزین آرامی، زبان اولین پیروان مانی، شدند. مانویت بسیار بیش از دین زردشتی و دیگر گروههای دینی در انتشار فارسی میانه و پارتی در قارهٔ آسیا تا چین سهم داشت.[2]

مانویان قالبهای ادبیی را به وجود آوردند و پروردند که در ادبیات زردشتی ناشناخته بود؛ قالبهایی چون سرودهای دینی جمعی، مجموعهٔ سرودها و مواعظ اخلاقی.

امّا در خصوص ارزش هنری و زیباشناختی آثار ادبی ایرانی میانهٔ موجود بدون اغراق می‌توان گفت که بهترین نمونه‌ها را نویسندگان مانوی آفریده‌اند. هنر داستان‌گویی مانوی بی‌نظیر است و مرثیه‌هایی چنین زیبا و پراحساس که در مجموعهٔ سرودهای مانوی آمده، در ادبیات زردشتی همتا ندارد. افزون بر این، مانویان مترجمانی توانا، دقیق و وفادار به پیام متن اصلی و آگاه به قواعد نحوی و اصطلاحات زبان مقصد بودند.

گرچه ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی ادبیات اقلیت است، با این حال، وسعتش قابل ملاحظه است. در میان حدود پنج هزار متن ایرانی که در ناحیهٔ ترفان یافت شده، قطعاتی که به خط مانویند و یا قطعات مانوی که به خط سغدی نوشته شده‌اند، به مراتب از قطعات بودایی و مسیحی بیشترند و این در حالی است که قطعات زردشتی و مطالب غیردینی بسیار نادرند. در میان این قطعات، تعداد قابل ملاحظه‌ای موعظه یا رسالات

---

1) Henning 1936, pp. 11-14. 2) Sundermann 1977d.

گوناگون در سطوح مختلف ادبی (سرودها، مجموعهٔ سرودها، نامه‌ها، فهرست واژگان و متون جادویی) وجود دارد. امّا فقط شمار زیاد و تنوع آثار ادبی و نیمه‌ادبی نیست که اهمیت دارد، تعداد فراوان دستنویسهایی هم که بعضی از این آثار را در خود جای داده‌اند حائز اهمّیّتند.[۱]

ویژگی دیگری که متون مانوی را به‌خوبی از دستنویسهای زردشتی متمایز می‌سازد، این است که این متون را با دقت بیشتری نوشته‌اند و ازاین‌رو نسبت به متون پهلوی آسان‌خوان‌ترند. تصحیح دستنویسهای پهلوی، بخصوص هنگامی که تک باشند، اغلب کاری نومیدکننده است. امّا مصححِ آثار مانوی، حتی اگر از فلان اثر تنها یک دستنویس بر جای مانده باشد، کارش مطمئن‌تر است و بسیار زود پی می‌برد که این دستنویس منحصر به فرد بسیار معتبر و قابل اتّکاست. دلیل کیفیت بسیار خوب متون مانوی بعید است در این باشد که دستنویسهای مانوی از دستنویسهای زردشتی کهن‌ترند. بیشتر دستنویسهای موجود مانوی به یقین در قرنهای دهم و یازدهم میلادی (چهارم و پنجم هجری) نوشته شده‌اند، در حالی که نخستین دستنویسهای زردشتی از قرن سیزدهمند و بنابراین چندان جدیدتر از دستنویسهای مانوی نیستند.

کشف متون ایرانی مانوی

بیشتر متون ایرانی مانوی را چهار هیأت پروسی / آلمانی با مسئولیت موزهٔ مردم‌شناسی برلین (Berlin Museum für Völkerkunde)، به سرپرستی آلبرت گرون‌وِدِل (Albert Grünwedel) و آلبرت لو کوک (Albert Le Coq) بین سالهای ۱۹۰۲ تا ۱۹۱۴ در واحهٔ ترفان، در پایتخت باستانی خوچو و در دیرهای بِزِکْلیک و تویوق، یافته‌اند. پس از تقسیم موقت آلمان در سالهای پس از جنگ، بخشهایی از مجموعهٔ آلمانی ترفان که متعلق به موزهٔ هنر هندی (Museum für Indische Kunst) نبود، به تملّک فرهنگستان علوم برلین

---

۱) از هویَدَگْمان (*Huyadagman*) و انگد روشنان (*Angad rosnan*) ۳۷ دستنویس پارتی و سغدی به دست آمده است (Sundermann 1990, p. 39)، از «موعظه دربارهٔ خرد روشن» ۲۳ دستنویس پارتی و سغدی (Sundermann 1992)، از «موعظه دربارهٔ جان» ۲۶ دستنویس پارتی و سغدی (Sundermann 1997a, pp. 29-30)، از «موعظه دربارهٔ نفس زنده» تاکنون ۴۰ دستنویس فارسی میانه و سغدی بازشناخته‌ایم.

(Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften) درآمد و بخشی به عنوان امانت فرهنگستان در کتابخانهٔ ملی برلین (Staatsbibliothek zu Berlin) جمع شد.

اول بار مولر آثار مانوی مندرج در قطعات مجموعهٔ آلمانی ترفان را تشخیص داد[۱]. این قطعات در واقع نخستین اسناد شناسایی‌شدهٔ مانوی به زبان اصلی هستند.

مجموعه‌های کوچک‌تر قطعات مانوی ترفان یا دون‌هوانگ در سن‌پترزبورگ، کیوتو، لندن و پاریس نگاهداری می‌شوند. تقریباً همهٔ آنها را از ناحیهٔ ترفان به دست آورده‌اند و تعداد کمی در دون‌هوانگ پیدا شده است.[۲] از آنجا که بیشتر قطعات را در یک مکان یافته‌اند، ممکن است قطعاتی که در حال حاضر در محلهای مختلف نگاهداری می‌شوند به یک دستنویس واحد تعلق داشته باشند و یا حتی بتوان آنها را به هم متصل کرد و از مجموع آنها یک برگ و یا قسمتی از یک برگ را بازسازی کرد.[۳]

محققان چینی به دنبال اکتشافات تکمیلی در ناحیهٔ ترفان، از سال ۱۹۵۸ شروع به انتشار متون ایرانی مانوی کردند.[۴] متون یافت‌شده، در حال حاضر در موزه‌های محلی ترفان، ارومچی و پکن نگاهداری می‌شوند.

بر خلاف یافته‌های دون‌هوانگ، کشفیات ترفان عمدتاً مشتمل بر برگهای منفردند. بیشتر آنها به نسخه‌های خطی کتابی به سبک غربی تعلق دارند. بسیاری دیگر به طومارها و تعداد کمی نیز به کتابهای pustaka از نوع هندی تعلق دارند.

افزون بر اینها، متون ایرانی مانوی بسیار اندکشماری هم در دون‌هوانگ و احتمالاً در

---

1) Müller 1904, pp. 351-352.

۲) دربارهٔ اسناد سن‌پترزبورگ رجوع شود به: Salemann 1907 and 1912; Ragoza 1980. دربارهٔ اسناد کیوتو رجوع شود به: Kudara / Sundermann / Yoshida 1993. فهرست دقیقی را کودارا، زوندرمان و یوشیدا در سال ۱۹۹۷ تهیه کرده‌اند. دربارهٔ اسناد لندن رجوع شود به: W. Lentz (M.A. Stein 1228, vol.3, p.1981); Sims-Williams 1976, pp. 48-51; Sundermann 1997, pp. 67-68, 90-91. دربارهٔ اسناد پاریس رجوع شود به: de Menasce 1970. محل اکتشاف این قطعات معلوم نیست. متون سغدی دون‌هوانگ که بنونیست (Benveniste 1940) منتشر کرد، حداقل یک قطعهٔ مانوی در خود داشتند که اول بار هنینگ (Henning 1946, p. 713, n. 6) به آن توجه داده است.

۳) رجوع شود به: Yoshida 1994d, pp. 16-32 در خصوص قطعهٔ سغدی مانوی که پیش از «داستان ایوب» در اثر هنینگ آمده است؛ نیز رجوع شود به: Kudara 1990, esp. pp. 340-344, Yoshida 2000, pp. 77-83.

۴) رجوع شود به: Huang 1958، به خصوص عکس متن، شمارهٔ ۱۴ رو و پشت.

مارال‌باشی پیدا شده است. کشف عنوان مانویِ (i)spasak (اسقف) که می‌گویند در کانکی (Kanki) در نزدیکی تاشکند اتفاق افتاده (اگر این عنوان به‌راستی عنوانی منحصراً مانوی باشد) نخستین مدرک مستند دال بر وجود مانویت در سغد است.[۱]

بویس فهرستی از قطعات ایرانی مانوی را تهیه کرده و این فهرست فهرستی است معتبر و هنوز ضروری: *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Scripts in the German Turfan Collection*, Berlin 1960. رِک فهرستی از تمام متون ایرانی به خط سغدی، که متون مانوی را نیز در بر دارد، آماده ساخته است.[۲]

بویس متون ایرانی مانوی تصحیح شده و منتشر شده تا سال ۱۹۶۰ را بررسی کرده است.[۳] فهرست قطعات منتشرشده را می‌توان در اثر لیو (Lieu 1998, pp. 207-237) یافت. در اثر میکلسن (Mikkelsen 1997) مداخل مانوی ایرانی را به آسانی می‌توان در ذیل Iranica Indexes (صص ۳۰۵-۳۱۰) جست‌وجو کرد. فهرست آثاری که تا سال ۱۹۹۸ منتشر شده‌اند، در تصحیح وبر از متون ایرانی مانوی ترفان آمده است.[۴] آثار جدیدتر را در کتابنامهٔ اثر حاضر فهرست کرده‌ایم.

گزیده‌ای از متون ایرانی مانویِ ترفان را از زمان انتشار اثر بویس (Boyce 1960) ترجمه و ترجمهٔ دوباره کرده‌اند. جامع‌ترین آنها عبارتند از آثار آسموسن، بولیگ و آسموسن و کلیم‌کایت:

Asmussen 1975; Böhlig and Asmussen 1980; Klimkeit 1989, 1993.

توصیفی که از ادبیات ایرانی مانوی در اینجا آورده‌ام بر اساس اثر بویس (Boyce 1968c) است. نوشتهٔ کلارک (Clark 1997) دربارهٔ ادبیات مانوی به ترکی باستان اثری نمونه و روزآمد است.

---

۱) رجوع شود به: Livshits 1997, pp. 32-33. مع‌هذا مقایسه شود با قول نویسنده در اثر دیگرش (Livshits 1981, p. 81) دربارهٔ کاربرد عنوان sps'y.

2) Reck 1998. pp. 147-152.

3) Boyce 1960, pp. XXXVI-XXXIX; 1968c, pp. 68-69.

4) Weber 2000. pp. 3-9.

دستنویسها و قطعات

بیشتر متون روی اوراق چینی یا اوراق آسیای مرکزی و تعداد کمی نیز روی پارچه، چرم یا پوست نوشته شده‌اند. هیچ متن ادبیِ روی چوب پیدا نشده است.

شکلِ رایجِ کتاب نسخهٔ خطی به سبکِ غربی بوده است احتمالاً جوامع مسیحی و مانوی این قالب را به آسیای مرکزی برده‌اند. قطع کتابها از ۳٫۵×۸ سانتی‌متر شروع می‌شود (مثلاً M232 و M137 و M280) و تا بیش از ۴۰×۲۴ سانتی‌متر (مثلاً دستنویس نخست در اثر سال ۱۹۷۳ زوندرمان که احتمالاً در اصل اندازه‌اش ۴۵×۳۰ سانتی‌متر بوده) می‌رسد. کتابهایی که قطعشان بزرگ است، گاه به اندازهٔ چهار ستون نوشته دارند. در بیشتر موارد نسبتِ بین ارتفاع و عرض نوشته‌های یک صفحه حدوداً دو بر یک است، امّا قطع‌های چهارگوش نیز وجود دارد.

از اعداد صفحه‌شمار، برگ‌شمار، نشانه‌های معرّف پشت برگ (رکابه؟) و سایر نشانه‌های فنی اطلاع نداریم. گاهی سوراخهای صحّافی یا آستر در لبهٔ داخلی برگها بر جای مانده است. همچنین چند جلدِ کتاب موجود است که احتمالاً متعلق به کتابهای مانوی بوده‌اند.[1]

اگر از روی مندرجات یک قطعه نتوان صفحات پشت یک برگ را از صفحات رو تشخیص داد، از بعضی نشانه‌های کمکی می‌توان برای این کار بهره جست. این نشانه‌ها عبارتند از سوراخهای صحّافی، آسترهای محافظ، حاشیه‌های (کوچک‌تر) داخلی و (بزرگ‌تر) بیرونی؛ همچنین گاه سرنویسها از صفحهٔ پشت به صفحهٔ رو ادامه پیدا می‌کنند و گوشه‌های بیرونی صفحه‌ها نیز گرد هستند.

قالب کهن و سنتی طومارنوشته که در آسیای میانه در نوشتن سوتراهای بودایی چینی سابقه داشت، در جامعهٔ مانوی هم پذیرفته شد. برداشت من این است که این شکل نوشته‌ها در جامعهٔ مانوی تویوق غلبه داشته‌اند، امّا وضع در خوچو به‌کلی متفاوت است. طومارهای کتاب‌مانندِ مانوی در ترفان یقیناً نسخه‌های پیشینهٔ (pre-codex) کهن نیستند، بلکه اقتباسی از کتابهای بودایی چینند. این امر بسیار طبیعی رخ داده است؛

---

1) Le Coq 1923, p. 40, pl. 4, e.

مانویان از پشت سفیدِ طومارهای بوداییِ چین که کنار گذاشته می‌شدند به عنوان کاغذ استفاده می‌کردند. مثلاً کتاب تمثیلات سغدی در پشتِ سوترای چینی *Buddhāvataṃsaka* نوشته شده است.[۱] طومارهای کامل هیچ یک باقی نمانده‌اند، از این رو دربارهٔ بیشترین و کمترین طول آنها چیزی نمی‌توان گفت. پهنای این طومارها از ۱۲٫۵ سانتی‌متر هست تا ۲۶ سانتی‌متر.

در مواردی نادر مانویان، همانند مسیحیان، قالبِ pustaka (pothi) را از بوداییان هند اقتباس کرده‌اند (مثلاً M5010). بهترین نمونهٔ شناخته‌شده متن دوزبانهٔ تخاری-ترکیِ باستان است با نام «سرودی برای پدر مانی».[۲] برخی قطعات کوچک‌تر نیز در میان متون چاپ‌نشدهٔ مجموعهٔ ایرانی هست. حتی اگر این قطعات بسیار کوتاه باشند، به راحتی می‌توان تشخیص داد که قطعاتِ pustaka هستند، زیرا متن صفحهٔ پشت ظاهراً وارونه است.

تمام قطعات ایرانی دستنویس هستند. متن باسمه‌ای نداریم.

این متون را معمولاً ستونی نوشته‌اند و طول واژه‌ها را در صورت لزوم با عرض ستونها به‌واسطهٔ بلند یا کوتاه کردن واژه‌های پایانی تطبیق داده‌اند.

متنها با جوهر مشکی نوشته شده و در طی زمان کم‌رنگ نشده‌اند. عناوین را گاه به رنگهای مختلف نوشته‌اند. این موضوع در تعیین ترتیب صحیح اثری که هنینگ آن را *Bet-und Beichtbuch* (کتاب نیایشها و اعترافات) نامیده، سودمند بوده است.[۳]

سرفصلهایی نیز موجودند که سطرهای خالی بالای بخشها و عناوین فرعی پایان متنها را از هم جدا می‌سازند.

انتظار می‌رود که در پایان هر دستنویس انجامه‌ای وجود داشته باشد، اما این انجامه‌ها به‌ندرت بر جا مانده‌اند. طولانی‌ترین انجامه‌ای که در اختیار داریم، برگ پایانیِ M1 است.[۴] به سبب وجود انجامه، M1 تنها دستنویس تاریخدارِ متون ایرانیِ ترفان به شمار می‌آید. انجامه‌ها گاه بر روی طومارها نوشته شده‌اند، همچون «کتاب تمثیلات» که

---

1) Sundermann 1985a, p. 5.

2) Gabain and Winter 1958; Clark 1982.

3) Henning 1937, p. 5.

۴) رجوع شود به: Sundermann 1992b, pp. 71-73. در این اثر اطلاعات بیشتری دربارهٔ انجامه‌ها آمده است.

انجامه در طرف چینی و بین حروف چینی آمده است.[۱]

گاه اسامی خاص بدون دلیلی روشن در پایان عبارات متن آمده‌اند. تصور من بر این است که این اسامی باید نام اهداکنندگان باشد؛ یعنی نیکوکارانی که برای نوشتن قطعه‌ای از متن که در آن نقطه به پایان رسیده، چیزی پرداخت کرده‌اند.[۲]

خط تزیینیِ مانوی که عمدتاً برای متون عبادی به کار می‌رفت، دارای تنوع سبکی بسیار است و تفکیک دستنویسهای مختلف به خط مانوی را نسبت به دستنویسهای سغدی آسان‌تر می‌کند. متونی که به خط مانوی نوشته شده‌اند، بیش از متونِ نوشته‌شده به خط سغدی است. تقریباً همهٔ این متون محدودند به متون سغدی (و ترکی باستان) و عبارتند از رسالات عقیدتی، نامه‌ها و اَسنادی که تقریباً همگی ترجمه‌هایی از فارسی میانه و یا پارتی بوده‌اند.

بسیاری از متون مانوی به خط مانوی یا سغدی با حروفی کوچک‌تر از حروف متون بودایی یا مسیحی نوشته شده‌اند، امّا حروف به‌کاررفته در متون مانوی گاه بسیار بزرگند.

پراکندگی قطعات ترفانی اظهار نظر در خصوص تألیف اولیه دستنویسها را دشوار می‌سازد. معلوم نیست که آیا این قطعات رسالات مفرده بوده‌اند، گزیده‌هایی بوده‌اند که تنها یک نوع متن را شامل می‌شده‌اند یا سفینه بوده‌اند.

پاسخ فرضی را (و بیش از آن ممکن نیست) باید اولاً در دستنویسهایی جُست که در چند قطعه آمده‌اند. اگر این دستنویسها هم مشتمل بر آثار منثور باشند و هم بر تصنیفات موزون، احتمالاً گزیده بوده‌اند، در غیر این صورت می‌توان آنها را رسالهٔ مفرده یا سفینه تلقی کرد.

دستنویسهای بزرگِ مشتمل بر رسالات مفرده عبارتند از: متن شاپورگان (M 470 ff.)، متنی بی‌نام در کتاب آندرئاس و هنینگ، و نخستین متن بی‌نام در اثر زوندرمان (۱۹۷۳). این متون احتمالاً به نوشته‌های خود مانی تعلق داشته باشند و به همین دلیل به صورت رسالات مفرده منتقل شده‌اند.

---

۱) متن C در اثر زوندرمان: Sundermann 1985a, pp. 33-35.

2) Sundermann 1981a, pp. 80-81.

مجموعه‌ای از مواعظ که عمدتاً دربارهٔ سرگذشت قدیسین است به فارسی میانه، پارتی و سغدی (متون 1 و 2 و 3 و 4a در Sundermann 1981a)، مشخصهٔ رسالات مفرده را دارند. این نوشته‌ها اثری اخلاقی را شکل می‌دهند که به زندگانی و زمان پایه‌گذار دین مانوی اختصاص دارد.

مجموعه‌ای از قطعات ادبی که همه از یک نوعند، یعنی یا سرودند یا تمثیل، به همین گروه از دستنویسها تعلق دارند. شناخته‌شده‌ترین سرودنامه‌ای که در اختیار داریم، مهرنامگ (*Mahrnāmag*) (M1) است. گواه این اثر (علاوه بر برخی قطعات کوچک) برگه‌ای دوتایی در پایان آن است که مشتمل بر دو صفحه فهرست سرودهای فارسی میانه و پارتی است. این سرودها به صورت گروهی بر اساس موضوع سرود و در هر گروه بر اساس واژه‌های آغازین یکسان مرتب شده‌اند. حدود ۲۱۵ سرود را برشمرده‌اند. برخی سطرهای آغازی را می‌توان با متن (کم و بیش کامل) سرودها در قطعات دیگر مطابقت داد.[1] فهرستهای دیگری نیز از سرودها پیدا شده است؛ مثلاً M73 (سرودهای بیما (Bēma) و سرودی برای نفس زنده[2]). چنین فهرستهایی تأییدی هستند بر وجود مجموعه‌های دیگری همانند مجموعهٔ M1 (چنانکه در اثر رک (2004) تأیید شده است).

یک نمونه از مجموعهٔ داستانهای کوتاه منثور آزندنامهٔ (*Āzand nāme*) سغدی است، یعنی «کتاب تمثیلات».[3] نمونهٔ دیگر تمثیلات پارتی است که کولدیتس منتشر کرده است[4].

مجموعهٔ سرودهای هویدگمان (*Huyadagmān*) و انگد روشنان (*Angad rōšnān*) ظاهراً تنها متنهائیند که یکسره موزونند. با این‌همه، این گفته بدان معنا نیست که یک دستنویس تنها مشتمل بر یک مجموعه بوده است. برگ روی M233 حاوی انجامه‌ای است که پایان (مجموعهٔ [؟]) سرود فارسی میانهٔ نخستین راست‌کاران (*Naxustēn ī rāstīgarān*) و آغاز هویدگْمانِ پارتی را نشان می‌دهد.[5]

بهترین نوع دستنویسهای سفینه‌مانند «کتاب نیایشها و اعترافات» است که هنینگ آن را بازسازی و تصحیح کرده است. این دستنویس مشتمل بر یک سلسله سرودهای

---

1) Boyce 1960, p. 1; Reck 2004, pp. 16-17.

2) Boyce 1960, p. 1; Reck 2004, pp. 16-17.

3) Sundermann 1985a.

4) Colditz 1987, pp. 274-313.

5) Sundermann 1991a, p. 110

فارسی میانه و پارتی و یک عبارت قالبی برای اعتراف برگزیدگان است. دلیل عبادی و پیشینهٔ این آمیختگی و ترتیب مشخص است و کار هنینگ معقول است که چندین قطعهٔ دیگر حاوی دستورات عبادی را به متن افزوده است. می‌توان برگهٔ جفتی M172 را، که مولر تصحیح کرده است، با کتاب نیایشها و اعتراف مقایسه کرد.[۱] M172 دربردارندهٔ مقدمه‌ای است به فارسی میانه بر «انجیل زندهٔ مانی» همراه با ترجمهٔ عبارت به عبارتِ آن به سغدی. در صفحهٔ دیگر آن بخشی از خواستوانیفت (xwāstwānīft)، متن اعتراف نیوشاگان، به زبان ترکی باستان آمده است. بنابراین M172 باید متن خاص مراسمی بوده باشد که با حضور افراد عادی ترک برگذار می‌شده است. قطعهٔ کوچک M546 به فارسی میانه مشتمل بر دستورهایی است در خصوص سپردن آیینیِ خیرات و صدقات به برگزیدگان که با سرودخوانی همراه است. صدقات را یکی از نمایندگان نیوشایان به گزیدگان می‌دهد. سرودها را نخست حاملان خیرات سر می‌دهند و سپس دریافت کنندگان آن.[۲]

حتی متون بزرگی همچون «موعظه دربارهٔ خرد روشن» و «موعظه دربارهٔ جان» بخشی از سفینه‌ها بوده‌اند. برخی از برگه‌های جفتی در طرف دیگر حاوی متون موزونند. این آثار ظاهراً موعظه‌های مکتوبی بوده‌اند که به منظور آموزش برگزیدگان تهیه شده و گاه به عنوان بخشی از مراسم عبادی خوانده می‌شده‌اند.

قالبها و اصطلاحات ادبی

آثار منثور

مشهور است که مانی اصول دین خود را با کلام و تصویر، با کلام ملفوظ و مکتوب، منتشر ساخت. این دو عامل اصل و دلیل وجودی بخش عمدهٔ ادبیات مانویند. هم مواعظ مانی و هم کتابها و نامه‌های او با هدف آموختن راه رستگاری، حل همهٔ اسرار جهان و تذکر و تهذیب شاگردان و طریق ادای وظایف دینی نوشته شده‌اند. مواعظی که

---

۱) Müller 1904, pp. 100-103 [= Peek 1985, pp. 106-109]؛ مکنزی بخش ایرانی را دوباره تصحیح کرده است (Mackenzie 1994, p. 185).

2) Sundermann 2001a.

در آثار منثور تعلیمی مانوی هست گاه صورت خطاب دارند: «[گوش فرا دهید]، عزیزان! آنگاه که پدرمان از هند آمد ...»، یا «گوش فرا دهید، ای برادران عزیز ... گزیدگان و نیوشایان ...»[۱]

در تعالیم و مواعظ شفاهی، مانی خود بر نگارش آنها نظارت داشت. وی معتقد بود که پیامبران پیشین، زردشت و بودا و مسیح، سخنان خود را به شاگردان و جانشینان خود سپردند و آنها به انحاءِ مختلف در فهم این سخنان خطا کردند و آنها را تحریف نمودند، وگرنه پیام آنها دقیقاً همان است که مانی خود در این زمان پسین آشکار می‌سازد.

از آنجا که تقریباً هدف همهٔ آثار منثورِ مانوی تعلیمی و سبکشان بلاغی است، می‌توان مقولهٔ موعظه راگسترده و فراگیر دانست و از این رو شاید بتوان همهٔ آثار منثور را موعظه نامید.

ظاهراً نقش و تعریف موعظه در ادبیات مانوی دقیقاً همان نقش و تعریف آن در ادبیات مسیحی سریانی است که در آنجا mēmrā خوانده می‌شود. در آنجا نیز کاربردِ موعظه به تفسیر و آموزش کتابی راه یافت که هم می‌شد آن را در خلوت خواند و مطالعه کرد و هم با صدای بلند برای جماعت خواند.[۲]

اصطلاحات و مقولات ادبی مانوی به زبانهای ایرانی از سنت فارسی میانهٔ زردشتی مستقل است.[۳] یکی از دلایل قطعی این امر مطمئناً این است که ادبیات ایرانی مانوی تا حد زیادی ادبیات ترجمه است و منابع این ادبیات تألیفات شفاهی و مکتوب آرامی مانی و شاگردانش. متأسفانه ادبیات آرامی مانوی تقریباً به طور کامل از بین رفته است، امّا یافتن معادلهای اصطلاحات ایرانی مانوی در ادبیات مسیحی سریانی امکان‌پذیر است. مقصود آن آثار سریانی است که با این آثار مانوی وابستگی دارند. این معادلها ممکن است منشأ اصطلاحات مانوی ایرانی باشد، هرچند که لزوماً چنین نیست.

واضح‌ترین نمونهٔ ارتباط اصطلاحات مانوی و سریانی خود کلماتی است که بر معنای

---

1) Sundermann 1981a, pp. 56, 125. 2) A. Baumstark in: Aßflag / Krüger 1975, pp. 298-299.

۳) مثلاً اصطلاح رایج زردشتی برای فصل کتاب، لفظ dar («در») است. ظاهراً این واژه به این معنا تنها یک بار در متون مانوی آمده است؛ در یک متن به فارسی میانه (M5098/4/) در عبارت pd drdr ʾy hrw sxwn «در هر فصلِ هر موعظه».

موعظه و وعظ و سخن دلالت می‌کنند. لفظ gōwišn (و بعدها gōyišn[1]) در فارسی میانه که به صورت gwyšn به پارتی و با املای kwy-šn به سغدی هم راه یافته و saxwan در پارتی، هر دو ترجمهٔ لفظ بسیار رایج mēmārā در آرامیِ هستند که معنای آن «موعظه، نطق، وعظ، رساله، بخشهای کتاب، کلمه و سخن» است.[2] برای تمام این معانی که در مواعظ منظوم مندرج است، می‌توان در آثار ادبی ایرانی شواهدی یافت. البته این بدان معنا نیست که این دو لغت به طور کامل با سنت زردشتی بیگانه‌اند. gowišn، «گفتار» است، امّا saxwan («سخن») نیز به معنای «گفتار» هست، همچنان که در عبارت فارسی میانه sūr saxwan «سور سخن» آمده است. امّا اصطلاحات مانوی در مفهوم تخصصی، معنا و دلالتهای ضمنی واژهٔ آرامیِ mēmrā را بازمی‌نمایانند. واژهٔ مانوی gowišn در معانی زیر به کار رفته است:

۱. فصلهای آثار ادبی. نمونه‌های بسیاری را می‌توان در متن کیهان‌شناسی‌ای که آندرئاس و هنینگ چاپ کرده‌اند یافت، همچون Gōwišn abar astwand (فصلی دربارهٔ هستی مادی)، Gōwišn ī abar Narisah yazad (فصلی دربارهٔ نریسه ایزد)، Gōwišn ī gyān ud nasāh (فصلی دربارهٔ جان و جسد).

۲. کتابهای دینی و مواعظ مکتوب. نمونه‌ای که تا حدی در آن تردید است، «انجیل زندهٔ» مانی است که در عبارتِ Gōwišn ī ewangelion zīndag ī čašm ud gōš wizēhēd آمده است. مکنزی این عبارت را «گفتار انجیل زنده که چشم و گوش را تعلیم می‌کند» ترجمه کرده است.[3] اگر ترجمهٔ مکنزی صحیح باشد، مقصود از gōwišn خود انجیل است. در قطعهٔ فارسی میانهٔ S 1[4] عناوینِ وعظهایی که در روزهای یَمگان (دو روز در بزرگداشت مانی و شهدای مانوی) خوانده می‌شوند، فهرست شده است. آنها را *Gōwišīnān rōšnān ī yamagānīg rōzān* (مواعظ روشن برای روزهای یَمَگان) می‌نامند.

---

1) Sundermann 1984a, p. 227, n. 3. 2) Brockelmann 1928, p. 26; cf. Smith 1879, cols. 245-246.

۳) رجوع شود به: Mackenzie 1994, p. 189. مکنزی خاطرنشان می‌سازد که مترجمان قبلی «چشم و گوش» را لقب «انجیل زنده» در نظر گرفته‌اند. با وجودِ این، به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان این عبارت را ترجمه کرد: «می‌آموزد "موعظه دربارهٔ چشم و گوشِ" انجیلِ زنده را». در این صورت gōwišn به معنای «فصلی از کتاب» خواهد بود.

4) Salemann 1904; cf. Sundermann 1975a, pp. 308-312.

۳. مواعظ منظوم. شناخته‌شده‌ترین نمونه، که تنها بخشی از آن تا کنون منتشر شده، *Gōwišn ī grīw zīndag* (موعظه دربارهٔ نفس زنده) است. مهم‌ترین آنها *Gōwišn ī jōg ī Abursām* (موعظهٔ (یا موعظه دربارهٔ) جماعت اُبرسام) است.[۱] هیچ متن مانوی ایرانی دیگری این اندازه به الگوی ادبی آرامی همانند نیست. این اثر را می‌توان حمله‌ای جدلی به سایر ادیان دانست و قابل مقایسه است با سرودهای جدلیِ افریم سوری.[۲]

saxwan («کلمه»، «سخن») در فارسی میانه و پارتی مشترک است، امّا تنها در متون پارتیِ مانوی است که saxwan اصطلاحی ادبی است. saxwan در معانی زیر به کار رفته است:

۱. فصلی از یک اثر ادبی. این واژه در /M 5510/1-4 ظاهراً به معنای ۲۲ بخش انجیل زندهٔ مانی است؛ آمده است: [w](y)st ʾwd dw sxwn pd (h)ft hn(d)ʾm «بیست و دو فصل در هفت بخش».[۳]

۲. آثار کامل، رسالات یا مواعظ دینی همچون *Manohmed rōšn saxwan* (موعظه دربارهٔ خرد روشن).

۳. آنچه در متن D از «سرودهای ابجدی» اثر بویس آمده هم شاید موعظه‌ای منظوم باشد. در یک جای ناقص متن عنوانی فرعی هست که واژهٔ saxwan در آن آمده است.[۴]

۴. به سبب شمول، اصطلاح saxwan حتی ممکن است جایگزین لفظ Āzend در عنوانِ مجموعهٔ تمثیلها شود و شده است.[۵]

در متون پارتی علاوه بر saxwan از اصطلاح دیگری نیز استفاده شده است. این اصطلاح wifrās است (w(y)frʾs به صورت wyßrʾs به سغدی راه یافته است)[۶] که تقریباً

---

۱) M 28 I؛ شروو آن را چاپ کرده: Skjærvø 1995b, pp. 239-255. همچنین مقایسه شود با: de Blois 1998.

2) Sundermann 1984a, p. 230.

۳) قس: Alfaric 1918-1919, vol. 2, pp. 36-38.

۴) رجوع شود به: Boyce 1952, pp. 444, 446. مصحح این‌گونه ترجمه کرده است: «سخن [دربارهٔ] ... بیست و چهار ...»

۵) رجوع شود به: Colditz 1987, pp. 277, 284. در متن تعبیر Awāwarīgān saxwan (موعظه دربارهٔ غیرمؤمنان) آمده است.

6) Sundermann 1984a, p. 232, n. 30.

به مفهوم saxwan به کار رفته. در سغدی به جای gōwišn و saxwan، wiδβāγ به کار می‌رود.[1] wifrās اسمی است مشتقِ از -wifrās و wifrāštan «آموختن»، «اعلام کردن» و بنابراین اساساً انتقال شفاهی پیام است. مثلاً آمده است: «بخوانید قانون سخت و کتاب مقدس را و اعلام کنید (wfr'syd) دانایی، اخلاق و فرمانِ الهی را در این روز.»[2] wifrāštan معنای مشابه دیگری هم دارد و آن عمل خنیاگران پارتی است. متن پارتی «موعظه دربارهٔ جان» می‌گوید: «و نیز همانند خنیاگری هستند که فضایل فرمانروایان و قهرمانان گذشته را بیان می‌کند (wyfr'syd) و خود کاری نمی‌کند.»[3]

بنابراین، این عبارت ظاهراً به ازبرخوانی حماسه‌های پهلوانی توسط خنیاگران حرفه‌ای اشاره دارد که همچون واعظان مانوی عمل می‌کردند. متنی که هر دو بازگو می‌کردند، متنی ثابت بود. گویندگان مانوی حتی متن مکتوب نیز در اختیار داشتند.

اشتقاق wifrās این فرض را تأیید می‌کند. این واژه از ریشهٔ -fras «پرسیدن؛ بررسی کردن» مشتق شده است به همراه پیشوند -vi که در ترکیب با فعل، حرکت از یک جهت به جهتی دیگر را می‌رساند و ممکن است معنای فعل را با تأکید بیشتر بیان کند.[4] vi-fras به نظر من بسیار نزدیک است به -pati-fras (و مشتقاتش) به معنای «خواندن».[5] هر دو پیشوند ممکن است به فعل «پرسیدن» مفهوم تأکید یا تکرار دهند که از طریق «بررسی» فلان متن شفاهی یا مکتوب (لااقل در مورد کلمهٔ -wifrās) به بازخوانی و بازگویی آن متن می‌انجامد.

wifrās به سبب معنایش احتمالاً ترجمهٔ دیگری است از واژهٔ آرامیِ mēmrā. امّا احتمالات دیگری نیز می‌توان در نظر گرفت؛ ممکن است این واژه برگردان واژهٔ آرامی taḥwīṭā و واژهٔ قبطی pteouo باشد.[6]

wifrās در معنای موعظهٔ دینی در عنوان متن پارتیِ *Manohmed rōšd wifrās* به کار رفته است. متن به نام *Manohmed rōšn saxwan* هم مشهور است. هر دو عنوان به معنی

---

1) Sundermann 1984a, pp. 233-235.

2) M5860 I recto 6-10, cf. Reck 2004, p. 127.

3) Sundermann 1997a, pp. 80-81, § 80.

4) Schwartz 1982, p. 191.

5) Bartholomae 1904, co. 999; cf. Gershevitch 1979, pp. 118-122.

6) Sundermann 1984a, p. 236.

«موعظه‌ای دربارهٔ خرد روشن» است. این واژه در عنوانِ متن *Gyān wifrās* (موعظه دربارهٔ جان) نیز به همین معنی است. بخشی از اثر دوم را *Abar hrē ēr wifrās* (موعظه دربارهٔ سه چیز) نامیده‌اند. بنابراین، این اصطلاح بر بخش یا فصلی از یک تألیف ادبی نیز دلالت دارد. امّا در بسیاری موارد نمی‌توان گفت که مقصود یک اثر کامل است یا بخشی از یک اثر. آیا مجموعهٔ مواعظ مربوط به سرگذشت قدیسین یک تألیف متشکل از چند فصل است یا مجموعه‌ای از آثار مرتبط با هم و در عین حال مستقل از هم؟

اینکه wifrās به معنای موعظهٔ منظوم هم به کار رفته، از عنوان متن (منتشر نشدهٔ) *Hunsandīft wifrās* (موعظه دربارهٔ خرسندی) برمی‌آید.[1]

اصطلاحِ سغدیِ wiδβāγ علاوه بر متون مانوی، در متون بودایی نیز به کار رفته است. در متون بودایی ترجمهٔ واژهٔ چینی pin («سخن» و «معنای (سخن یا نکته)») است. واژهٔ چینی، خود، ترجمهٔ واژهٔ سنسکریت varga است که معنایش «بخش، فصل یا قسمتی از یک کتاب» است.[2] در متون سغدی مسیحی wiδβāγ به معنای «ترجمه، تفسیر و توضیح (مثلاً رویا)» آمده است.[3] واژهٔ سغدیِ wiδβāγ یقیناً فقط یک اصطلاح ادبی مانوی نیست، امّا همچنان که هنینگ خاطرنشان ساخته[4] تنها در استعمال مانوی است که معنای «موعظه، وعظ» برجستگی یافته است. معنای تحت‌اللفظی این واژه یعنی «گشودن»[5] خود دوپهلو است.

افزون بر مواعظ به معنای واقعی کلمه، یک دسته از متون منثور اخلاقی نیز هست که در کاربرد و مضامین از یکدیگر متمایزند. این متون مشتملند بر نامه‌ها، تمثیلات و اعترافات و برای هر یک اصطلاحات خاصی به کار رفته است.

نامه‌های مانی و شاگردانش را به فارسی میانه frawardag و به سغدی frawarte می‌خوانند.[6] واژهٔ دوم با واژهٔ سغدی parwārt، فصلی از یک سوترا، برابر نیست، امّا با

---

1) Cf. M 98 II Verso 8, M 1201.

2) Soothill / Hodous 1937, p. 299; Monier-Williams 1899, p. 924.

3) Müller / Lentz 1934, p. 532, text c 5/5/.

4) Henning 1937, p. 87-734. Cf. pp. 46-47, text d.

5) Henning 1965b, p. 32, n. 1.

۶) مراجع مفصل در اثر زوندرمان آمده است: Sundermann 1984a, p. 239, nn. 82 and 85.

آن مرتبط است. هر دو به معنای سند نوردیده یا طومارنوشته هستند (-fra-vart، -pari-vart از ریشهٔ ایرانی باستانِ -vart «گشتن»[۱]). در فارسی میانه و پارتی واژهٔ dib نیز آمده است؛ واژه‌ای که در دوران هخامنشیان هم به معنای «نامه» به کار می‌رفته است.[۲]

نمی‌دانیم کدام واژهٔ آرامی در اصطلاحات ایرانی به «نامه» ترجمه شده است. ممکن است مانند رسائل حواریون به سریانی که لفظ egartā استفاده می‌کنند، در اینجا نیز همین لفظ را ترجمه کرده باشند.[۳]

تمثیلات را āzend یا āzand می‌نامند. این نکته را عنوان سغدی *āzand-nāme* (کتاب تمثیلات) تأیید می‌کند. این واژه با واژهٔ اوستاییِ -āzanti به معنای «دریافت، تفسیر، توضیح (متون مقدس)» مرتبط است. امّا āzend در معنای مانوی توضیح متن نیست، بلکه خودِ حکایت و داستان است. توضیح معنای آن که معمولاً همچون شرح بدان افزوده می‌شود، در فارسی میانه wizārišn، در پارتی wižēhišn و در سغدی xwēčakāwe خوانده می‌شود.[۴]

متون اعترافی از نظر شکل و مضمون همانند متون وعظ نیستند و همواره آنها را یک گروه مستقل به حساب آورده‌اند. در ترکی قدیم برای بیان اعتراف افراد عامی از واژهٔ پارتیِ xwāstwānīft به معنای «اعتراف» استفاده می‌کنند.[۵] واژهٔ xwāstwānīft اسمی است مشتق از پیشوند -hu («خوب، نیک») و فعل -ā-stav که در اوستا به معنای «اقرار کردن» است، همچنان که از واژهٔ -āstaoθßana برمی‌آید که در فارسی میانه به āst(a)wānīh («اقرار، اعتراف، ایمان») ترجمه شده است. در مورد این کلمهٔ پارتی باید گفت که معنای اصلی *hu-āstawān «مقرّ خوب» است و اسم معنی xwāstwānīft از آن مشتق شده است.

---

۱) دربارهٔ این واژه‌ها رجوع شود به: Henning 1946, p. 721.

۲) Brandenstein / Mayrhofer 1964, p. 116. دربارهٔ اشتقاق و واژگان مرتبط رجوع شود به: de Blois 1996.

3) Cf. Sundermann 1984a, p. 239.

۴) دربارهٔ این اصطلاحات رجوع شود به: Sundermann 1984a, pp. 237-238.

۵) لفظ در متنی سغدی آمده است؛ رجوع شود به: Henning 1937, p. 138b.

آثار موزون

تمایز عامی که میان آثار منظوم شاعرانه و متون سادهٔ منثور هست البته درمورد آثار مانوی به زبانهای ایرانی هم صدق می‌کند. با این‌همه، باید به خاطر داشت که این تمایز به‌طور دقیق در اصطلاحات ادبی مانوی انعکاس نیافته است، زیرا که برخی متون موزون را هم، درست همانند متون منثور، gōwišn، saxwan، wifrās و wiδβāγ خوانده‌اند.[۱]

متون منظوم را در سریانی ممکن است mēmrē بنامند، مشروط بر اینکه بنا باشد متنها را به شیوهٔ مزامیر بر زبان آورند و بخوانند (معمولاً به همان شیوه که حماسهٔ فارسی را می‌خوانند)، نه زمانی که بنا باشد متنها را به آواز بخوانند. گمان من بر این است که این صورت ادبی در حلقهٔ مانی وجود داشته و خود مانی آن را به کار می‌برده است، و آنگاه این صورت از تألیفات آرامی او به آثار مانویان ایران هم راه یافته است. بندهای این گونه تألیفات سریانی ممکن است طولانی‌تر از سرودهایی باشند که باید به صورت آواز خوانده شوند. این موضوع در سرود جدلیِ *Gōwišn ī ǰōg ī Abursām* به فارسیِ میانه و در برخی «سرودهای تصلیبِ» پارتی دیده می‌شود.

دیگر خصوصیّت مشترک متون منثورِ موزون و اشعار ترتیب سطرهای تألیف است؛ به این معنا که هر سطر، یا در موارد نادر هر واژه، با حروف متوالی الفبای آرامی به ترتیب ابجد یا ترتیب مخالف آغاز می‌شود.[۲]

برخلاف ادبیات کلاسیک سریانی الگوی وزنی بر عروض نهاده نشده و مستلزم تعداد منظم هجا نیز نیست. مطالعات هنینگ، بویس، لازار و رِک به نتیجهٔ واحدی انجامیده و آن این است که مشخصهٔ شعر مانوی تکیه‌های معین در یک مصرع است.[۳] بنابراین در شعرِ ایرانی، از زمان اوستای پس از گاهان، این شیوه همیشه وجود داشته است.[۴]

---

1) Sundermann 1984a, pp. 230-231.

۲) رجوع شود به: Boyce 1968c, pp. 73-74. مثالها را در آثار آندرئاس و هنینگ و بویس می‌توان یافت: Andreas / Henning 1934، متون d، e، f، g، h، i، k، m، n، o؛ Boyce 1952, pp. 435-450.

3) Henning 1942b, 1950; Boyce 1954a, pp. 45-59; Lazard 1985; Reck 2004, pp. 61-87.

4) Boyce 1968c, p. 73.

به بیان دقیق‌تر ساختار وزنی شعر مانوی عبارت است از بندهای دوبیتی و هر بیت نیز دربردارندهٔ دو مصراع است. در مجموع واژه‌ها در هر مصراع غالباً دو و گاهی سه یا چهار تکیه دارند و بین آنها یک یا دو هجای بی‌تکیه قرار می‌گیرد. دقیقاً همین ساختار وزنی در شعر سریانی نیز هست[۱]، چنان که ساختار وزنی و استروفیک (strophic) شعر ایرانی مانوی را می‌توان به همان اندازه بازتاب الگوهای آرامی قرن سوم هم دانست.[۲]

در محاسباتی که تاکنون دربارهٔ طول بندها و تعداد معمول هجاها کرده‌اند، کارکرد هجاهای اضافی را که به هنگام خواندن افزوده می‌شده‌اند، نادیده گرفته‌اند. در برخی دستنویسها نشانه‌هایی می‌توان یافت از شیوهٔ خواندن این سرودها؛ ولی تنها اندکی از این متون تصحیح شده است؛ تحلیل آنها بماند.

اشعار مانوی تألیفاتی کاملند و از این رو در سنت زردشتیان ایران همانند ندارند، زیرا در مراسم آیینی زردشتی برای آواز جمعی مانویان برابری نمی‌توان یافت. امّا در مراسم عبادی مانوی سرودخوانی نقش مهمی ایفا می‌کند، زیرا ستایش ایزدان از وظایفی است که سبب تزکیه می‌شود و سرودن سرودها به نجات روانها و اجزای نور که در زندان جهان محبوسند کمک می‌کند.[۳]

دو نوع سرود را می‌توان از هم متمایز کرد: سرودهای کوتاه‌تر که در فارسی میانه مهر (mahr) (مرتبط با واژهٔ اوستاییِ maθra- «کلام (مقدس)») و در پارتی باشاه (bāšā(h)) (از bhāṣā- «سخن» در سنسکریت) خوانده می‌شوند[۴]، و سرودهای بلندتر که در فارسی میانه āfurišn و در پارتی āfrīwan نامیده می‌شوند و هر دو به معنی «ستایش، آفرین» اند. تنها سرودهای اندکی به سغدی باقی مانده است که آنها را pāšīk (و نیز bāšīk) می‌خوانند؛ اصطلاحی که از واژهٔ پارتی bāšā(h) گرفته‌اند و پسوندی سغدی بدان افزوده‌اند.[۵]

به جای āfurišn و āfrīwan، گاه در فارسی میانه əstāyišn و در پارتی əstāwišn

---

1) Grimme 1893, pp. 1-6, 8-9 (مرجع از رک است). 2) Sundermann 1984a, p. 231.

3) Puech 1979, pp. 190-192. 4) Sims-Williams 1983, p. 134.

5) Gershevitch 1954, §§ 44, 995.

می‌گویند که هر دو به معنی «ستایش» است. از آنجا که این تألیفات پیشینهٔ ایرانی ندارند، محتمل است که این نامها ترجمهٔ اصطلاحی آرامی باشند. این اصطلاح ممکن است واژهٔ آرامی tešbōḥtā («ستایش») باشد[۱]، امّا از آنجا که āfrīwan در متنهای *Wuzurgān āfrīwan* و *Kšudagān āfrīwan* بر مزامیرِ مانی دلالت دارد، این احتمال هم هست که āfrīwan ترجمهٔ واژهٔ سریانی mazmōrā («مزمور») باشد.

متون ادبی

آثار مانی

در اولین جامعهٔ مانوی آرامی نام پنج یا هفت اثر مانی را که به زبان مادریش، آرامی، نوشته، می‌شناخته‌اند. شاپورگان که مانی آن را به فارسی میانه نگاشته، جزء این آثار نیست.[۲] این کتاب ظاهراً در ایران نوشته شده، زیرا در آنجاست که از آن اسنادی مانده و اغلب در اسناد عربی و فارسی نویسندگان مسلمان به آن اشاره می‌شود. نخستین عنوان در فهرست آثار اصیل مانی که از منابع چینی و قبطی شناخته شده، انجیل زنده (*Ewangelion Zīndag*)[۳] اوست که به فارسی میانه و در ترجمه‌ای سغدی از متن فارسی میانه بر جا مانده است.

این مطلب را با اطمینان می‌توان گفت، چون قطعات موجود انجیل (M17 و M172 و M644) مشتمل بر مقدمه‌ای ستایش‌آمیز و نخستین واژه‌های متن انجیلند و این نخستین واژه‌ها تنها به فارسی میانه باقی مانده است.[۴] انجیل با این کلمات آغاز می‌شود:

> من مانی، حواری عیسای دوست، به ارادهٔ پدر، خدای راستین، او که من از سوی او آمده‌ام – [او زنده است و تا ابد باقی است، پیش از هر چیز بوده و] هست پس از همه (چیزها)، و هر چیز که بوده است و خواهد بود به نیروی او برجاست.[۵]

---

۱) رجوع شود به مدخل *āfurišn* در دائرةالمعارف ایرانیکا: EIr 1, p. 594.

2) Haloun / Henning 1952, p. 209, n. 2.

۳) در چینی و قبطی «انجیل بزرگ» نیز خوانده شده است (Haloun/Henning 1952, p. 205).

۴) رجوع شود به: Mackenzie 1994, pp. 183-198 (ارجاعات به منابع قدیم‌تر را در اثر مکنزی می‌توان یافت).

۵) تصحیح و ترجمهٔ مکنزی: Mackenzie 1994, p. 191.

سرنویس می‌گوید که این قطعه از «[فصل] الف انجیل» است. منظور این است که ۲۲ حرف الفبا در آغاز ۲۲ فصل این اثر آمده است. در نتیجهٔ کشف نسخهٔ خطی مانوی کلن، در حال حاضر تحریری یونانی در اختیار داریم که با متن فارسی میانه مطابقت بسیار دارد. بنابراین، هر دو ترجمه باید بسیار وفادار به متن اصلی بوده باشند.

از گنج زندگیِ مانی تنها عنوان آن بر جای مانده است. این عنوان در متون سغدی به شکل آرامی اصیل خود، یعنی smtyh' و sm'ttyx'[1] و در فارسی میانه به صورت Niyān ī Zīndagān آمده است.[2] متن مرجع (M2I) قطعه‌ای از «گنج» را نقل می‌کند: «جمع کردن (یعنی بستن) درها (یعنی حواس)».[3] نقل قولی بسیار ناقص از متن به سغدی در M915/R/5-12/ آمده است.[4]

از کتاب رازها در زبانهای ایرانی فقط عنوان این اثر باز مانده است که تا حدی بازسازی شده و به صورت *Rāzān Wuzurgān* (رازهای بزرگ) در قطعه‌ای به فارسی میانه (M644) به کار رفته است. از آنجا که rāz هم در زبانهای ایرانی غربی و سغدی، و هم در آرامی به معنای «راز» به کار رفته، ممکن است که عنوان کتاب مانی به زبان خود او هم Rāzē یا شاید Rāzīn بوده باشد.

معروف‌ترین اثر از مجموعهٔ آثار مانی به زبانهای ایرانی کتاب غولان است که اول بار به‌واسطهٔ بررسی کلاسیک هنینگ بر محققان شناخته شد.[5] پس از آن تنها قطعات بسیار اندکی از این اثر کشف گردید.[6] عنوان این اثر به پارتی kawān (غولها) است[7] که در حقیقت باید نام فارسی میانهٔ آن بوده باشد، زیرا از این کتاب در زبانهای ایرانی میانه مطمئناً تنها

---

1) Sundermann 1981a, p. 35, n. 8. 2) Haloun / Henning 1952, p. 205.

۳) Andreas / Henning 1993, p. 304. ترجمهٔ «گشایش درها» که در آنجا آمده باید تصحیح شود.

4) Haloun / Henning 1952, p. 206. 5) Henning 1943a.

۶) M5900 در اثر نویسندهٔ حاضر: Sundermann 1973, pp. 77-78؛ L=S52 در اثر دیگر نویسندهٔ حاضر: Sundermann 1984c, 1989b. دربارهٔ متنی پارتی، که یا مربوط و یا متعلق به کتاب غولان است، رجوع شود به: Colditz 1987, pp.297-299. قطعات دیگر از این اثر مانی به سغدی یا از منتخباتی از آن عبارتند از: So 10700a, 10701a (که رِک آنها را بازشناخته) و Otani 7447+7468.

۷) رجوع شود به: Andreas / Henning 1934, p. 858, n. 3. kawān ممکن است صورت کوتاه kawān saxwan باشد (Colditz 1987, p. 298).

در فارسی میانه و سغدی اثری پیدا شده و در پارتی شاهدی از آن به دست نیست.

کتاب غولان داستانِ فرشتگانِ هبوط‌کرده را با تفسیر مانوی بازگو می‌کند که با دختران آدمیان نزدیکی می‌کنند و در نتیجهٔ این نزدیکی دستهٔ غولهای بزرگ بـه دنـیا مـی‌آیند. ممکن است این داستان را به دلیل ارزش سرگرم‌کننده‌اش روایت کرده باشند. اما چنان که معمول است سرگرمی هدف غایی داستان نیست. بر اساس قطعهٔ L=S 52 می‌توان این گونه پنداشت که مانی این داستان را بمثابهٔ تمثیلی پرآب‌وتاب اقتباس کرده است تا شکست نفس را بر دست «خرد روشن» و بیداری روحانی «انسان جدید» را به بیان آورد.

ممکن است موضوعات دینی و اندرزی بسیار بیشتری در کتاب غولان مطرح شـده باشند. این نکته را عمدتاً می‌توان از برخی قطعات متن M 101 که هنینگ آن را منتشر کرده، دریافت.[1] اگر حرف هنینگ که می‌گوید قطعهٔ M 6120 (که خود آن را F می‌نامد = TiiD <ii> 164) بخشی از یک اثر واحد است خطا باشد، پس تمام قطعات بـزرگ دیگر این دستنویس که با نام متن 1 در اثر نویسندهٔ حاضر (زونـدرمان ۱۹۷۳) مـنتشر شده‌اند نیز ممکن است به کتاب غولان متعلق باشند. امّا این امر بسیار نـامحتمل است، چون در متن 1 هیچ گاه به روشنی به افسانهٔ غولها اشاره‌ای نشده است.

کتاب غولان اصطلاحات رایج ایرانی مانوی را برای ایزدان و دیوها به کار می‌برد، امّا از طریق یکسان شمردن شخصیتهای سامی و ایرانی، نمونهٔ دیگری از ترجمهٔ نامها بـه زبانهای ایرانی در اختیار می‌نهد. مثلاً نام آرامیِ Ohyā سام شده و Šemīḥazah صورتی ایرانی به خود گرفته و Šahmizād شده است. سـام و نـریمان چـهره‌های شـناخته‌شدهٔ سنّت حماسی ایران هستند که وجودشان در قرن سوم به‌طور غیرمستقیم به‌واسطهٔ این اثر مانی تأیید می‌شود.[2]

پرسشی که هنوز بی‌پاسخ مانده است، رابطهٔ بین متن فارسی میانهٔ کتاب غولان و متن پارتی «موعظه دربارهٔ خرد روشن» است. هر دو اثر به ترکی باستان ترجمه شده و در آنجا

---

۱) رجوع شود به: Henning 1943a, pp. 56-65. هرچند هنینگ خاطرنشان می‌سازد که جـای ایـن بـخشهای دستنویس درست معلوم نیست.

2) Skjærvø 1995c.

منظماً در کنار یکدیگر آمده‌اند.[۱] یکسان دانستن این دو اثر بسیار ساده‌اندیشانه می‌نماید و در واقع تحریر چینیِ «موعظه دربارهٔ خرد روشن» نافی این امکان است. امّا از آنجا که مضامین اخلاقی و معنوی هر دو اثر یکی است، همین یکسانی مضمون را ظاهراً دلیل کافی پنداشته‌اند برای اینکه هر دو را در کنار هم بیاورند.[۲]

کشف قطعات آرامی کتابهای اپوکریفای اخنوخ در میان متون قمران فرضی را که پیش از این ایزاک دُ بوسوبر (Isacc de Beausobre) مطرح کرده بود، کاملاً تأیید می‌کند. فرض این بود که کتاب غولانِ مانی از منبعی یهودی می‌آید، یعنی از «کتاب غولان» منسوب به اخنوخ.[۳] پس ظاهراً مسلّم است که مانی در جامعهٔ پدر خویش، یعنی در میان الخسائیان، با این داستان آشنا شده است.[۴]

نوشتهٔ پارتی *Ārdang wifrās* را عموماً تفسیری بر کتاب تصویر مانی (*Eikōn*) می‌دانند. بسنجید با توضیحی متفاوت (شرحی بر گزیده‌ای از فرقماطیای مانی) در نوشتهٔ نویسندهٔ حاضر (2005, pp. 373-384).

مجموعه‌ای از نامه‌های مانی را که در نسخه‌های خطیِ قبطی مدینه مادی موجود است[۵] یا در الفهرست ابن‌ندیم توصیف شده، در میان قطعات ایرانی نیز می‌توان جست.[۶] گزیده‌هایی از گفته‌های نامه‌های مانی[۷] و نیز نامه‌ای از یکی از روحانیان بلندپایه به مارامو[۸] (Mār Ammō) منتشر شده است. آخرین نامهٔ مانی بسیار تأثیرگذار بوده است.

---

1) Sundermann 1983, p. 241.

2) Sundermann 1992a, pp. 15-17.

3) Milik 1971, pp. 117-127; 1976.

۴) رجوع شود به: Reeves 1992.

5) Schmidt / Polotsky 1933.

6) Sundermann, *A Manichean Collection of Letters and a List of Letters in Middle Persian*, forthcoming.

۷) تصحیح قطعات M731 و M733 در آثار مولر و بویس آمده است: Müller 1904, pp. 30-33 [= Peck 1985, pp. 36-39] و Boyce 1975b, pp. 184-185. دربارهٔ ترجمه رجوع شود به: Klimkeit 1993, p. 258. دربارهٔ M 915 رجوع شود به: Henning / Haloun 1952, p.206.

۸) رجوع شود به: Andreas / Henning 1934, pp. 857-860. متن دیگر این صفحهٔ جفتی ـ که هنینگ آن را نامهٔ خیالی مانی به مارامو در نظر گرفته است ـ طبق نظر شدر (Schaeder 1936, p. 96, n. 1) نامه نیست، بلکه داستانی به سبک جاتکه است.

این نامه در زندان نوشته شده و می‌توان چنین انگاشت که میراث معنوی اوست. این نامه به نام نامهٔ مهر (*Muhr dib*) معروف است. آغاز این نامه که به فارسی میانه است، به صورت خطابهٔ مراسم عبادی در «کتاب نیایشها و اعترافات» مانوی (تصحیح هنینگ) باقی مانده است.[۱] در این کتاب آمده است که نامه از مانی است:

> و از آمو، پسر بسیار عزیز من، و از همهٔ فرزندان بسیار عزیز (من) که با من هستند[۲]، (فرستاده) به سوی همهٔ شبانان، آموزگاران و اسقفان، و به همهٔ برگزیدگان، برادران و خواهران پارسا، مهان و کهان و پرهیزگاران و کاملان و راستان، (شما) همه که از من این انجیل (بشارت) را پذیرفته‌اید و این آموزه و کارهای نیک را که آموزانده‌ام، (شما) که در ایمان سخت و بی‌نفاق هستید، به هر یک (از شما) به نام.[۳]

دیگر قطعات نامه‌های مانی تا کنون منتشر نشده‌اند؛ از جمله برخی سطرهای کامل در M501p+M882c+M1402+M9152 و در M6604+M5772+M5771+M5770. در M1221 از نامه‌ای به هند نام برده شده است. در میان قطعات اُتانی (Otani)، قطعهٔ شمارهٔ ۸۵۱ شایان توجه است، زیرا در آن از *Dādistān frawarte* (نامه دربارهٔ داوری) و یک نامه که نامش معلوم نیست به چه معناست، یعنی xrδyʾ βr[wtʾkw] (نامه دربارهٔ کلدانیان یا نامه به کلدانیان؟)، نام برده شده است. مجموعهٔ نامه‌های مانی به چینی با حروف چینی نوشته شده است و گویا بتوان آن را طوری خواند و بازسازی کرد که معنای Dīwān از آن برآید.[۴] این نام باید عنوان ایرانی میانهٔ این مجموعه بوده باشد.

گاهی می‌گویند که مزامیر مجموعه آثار منظوم مانی است. همین هنینگ و بویس را به این فرض کشانده که دو متن بلند منظوم، *Wuzurgān āfrīwan* (ستایش بزرگان) و *Kšudagān āfrīwan* (ستایش کهان) مزامیر مانی بوده‌اند.[۵] درستی این قول از اینجا معلوم

---

۱) رجوع شود به: Henning 1937, p. 18. دربارهٔ تحریر سغدی رجوع شود به: Haloun / Henning 1952, p. 207, n. 6. این نامه در M 720c، M 1313 و So 18151 نیز آمده است. نیز مقایسه شود با: Chr. Reck, *The Seed on the Field: The Sogdian Version of Mani's Letter of the Seal* (زیر چاپ).

۲) این افراد در آخرین روزهای حیات مانی با وی در زندان بودند.

۳) مطابق با ترجمهٔ هنینگ (Henning 1937, p. 18)؛ قس: Boyce 1975b, p. 153.

4) Haloun / Henning 1952, p. 207.

5) Haloun / Henning 1952, p. 207; Boyce 1956a, pp. 221-223; 1968c, p. 70.

می‌شود که *Wuzurgān āfrīwan* با این واژه‌ها آغاز می‌شود: «این است آفرینی (āfrīwan) که سرور مانی، حواری عیسی، خواند، آن‌گاه که ایستاد در نور و خرد (و) قدرت.»[1] بنابراین āfurišn /āfrīwan را ظاهراً می‌توان ترجمهٔ واژهٔ mazmūr («مزمور») آرامی دانست.

سبک آفرینها به طرز قابل ملاحظه‌ای از سبک اشعار قدیمی ناب مانوی از قبیل مزامیر قبطی متفاوت است. بخش بزرگی از Wuzurgān āfrīwan و Kšudagān āfrīwan که به فارسی میانه و پارتی و سغدی موجود است، هنوز منتشر نشده است (مع‌هذا رجوع شود به دو نوشتهٔ مورانو: Morano 2003, 2005).

مانی لااقل یک شرح از آموزهٔ خویش را به فارسی میانه در شاپورگان عرضه داشته است. مانی این کتاب را به منظور معرفی خویش و پیام جدیدش و شاید به منظور گرواندن شاپور اول، فرمانروای کشور، به وی تقدیم کرد. بر اساس سرنویس دستنویس M 470 عنوان دقیق این اثر چنین است: *Dō bun (wuzurg) ī šābuhragān* (دو بن [بزرگِ] شاپورگان [یا شاید: دو بن بزرگ که شاپورگان است]). بنابراین این عنوان بر آموزهٔ بنیادین دین مانی که با دین زردشتی مشترک است تأکید دارد.

شاپورگان و عنوان آن در دستنویس .M 470ff به فارسی میانه آمده است. نخست مولر[2] و دست آخر مکنزی[3] این اثر را منتشر کردند. این بخش از کتاب دربردارندهٔ توصیفی از پایان جهان و حریق کیهانی است. قطعه‌ای مشهور از این بخشِ کتاب، سخن مانی است دربارهٔ داوری انجامین که در واقع همان موعظهٔ عیسی است دربارهٔ داوری انجامین در روایات انجیلها، با اندکی تغییرات[4]:

> و آن‌گاه ایزد خردیشهر[5] (xradešahr) فرستادگانی به شرق و غرب خواهد فرستاد و آنها خواهند رفت و [می‌برند] مردم دینور را همراه با یاران [ایشان] و آن بدکاران را [همراه] با همدستان[6] [آنها] به نزد خردیشهر، و او را نماز برند.

---

1) So 14570=[TII] K 178 recto 7-11.

2) Müller 1904, pp. 11-25.

3) Mackenzie 1979, 1980.

۴) قس: منّی، ۲۵:۳۱-۴۶.

۵) ایزد خردیشهر (جهان خرد) خرد روشن است که در این اثر، که به شاهی زردشتی تقدیم شده، جانشین عیسی است.

۶) چهار گروه انسانها: برگزیدگان مانوی، روحانیان اهل بدعت، نیوشایان و کافران دنیوی.

و دینوران او را خواهند گفت: «[ای ایزد و] خداوند! اگرت پسند آید، چیزی از آنچه گناهکاران بر ما [کرده‌اند] تو را گوییم.» و ایزد خردیشهر آنان را چنین پاسخ دهد: «مرا ببینید و شاد شوید. دیگر این که هر کس که به شما آسیب رسانده باشد، او را برای خاطر شما جزا خواهم کرد و (از او) بازخواست خواهم کرد (؟). اما هرچه می‌خواهید به من بگویید، آن را می‌دانم.

پس آنان را آفرین کند و دلهای ایشان را آرامش دهد و در سوی راست ایستاند و با ایزدان به خوشی خواهند بود. و بدکاران را از پرهیزگاران جدا کند و آنان را در سوی چپ ایستاند و نفرین کند و چنین گوید: «مباد که برخیزید و روشن باشید (چنانکه آنان هستند)، برای [آن] گناهی که مرتکب شدید و رنج ناروایی که سبب شدید، [و] آنچه شما [به من؟ کردید.» ... و به یاران] دینوران که در سوی راست ایستند، چنین گوید: «خوش آمدید، شما که ستایش کردید پدر بزرگی را، چه گرسنه و تشنه بودم [و] شما مرا طعام و شراب دادید. برهنه بودم و شما مرا جامه پوشاندید. بیمار بودم و شما مرا شفا دادید. در بند بودم و شما مرا آزاد کردید. برده بودم و شما مرا رها ساختید. آواره بودم و شما مرا به خانه بردید.» [آنگاه] آن یاران دینوران او را ژرف نماز برند و گویند او را: «خداوندا، تو ایزد و جاودان هستی، و آز و آرزو بر تو غلبه نکند، و تو را گرسنگی و تشنگی نباشد و درد و بیماری (؟) تو را نرسد. کِی بود که تو را این خدمت کردیم؟» و خردیشهر به آنان [چنین] گوید: «آنچه به دینوران کردید، آن [خدمت] را به من کردید. و من شما را بهشت پاداش دهم.» به آنان شادمانی بزرگ خواهد [داد].

[و] دیگر به آن بدکاران که در سوی چپ ایستند چنین گوید: «شما بدکاران برای تن اندوهگین بودید (؟) آزمند، بدکار و زیاده‌خواه (؟) و من از شما گله‌مندم، چه، من گرسنه و تشنه بودم و شما (به من) طعام و شراب ندادید، و من برهنه بودم و شما مرا نپوشاندید و بیمار بودم و مرا شفا ندادید [و] برده و تبعیدی بودم، و مرا در خانه(های خود) نپذیرفتید.» و بدکاران بدو چنین گویند: «ایزد و خداوند ما، کِی بود که تو چنین در رنج بودی و ما تو را نجات ندادیم؟» خردیشهر به آنان گوید: «شما، (با) آن (چیزهایی) که دینوران انگاشتند (؟) ــ (با) آن به من آسیب رساندید [و] به این دلیل از [شما] گله‌مند بودم.[۱]

به‌واسطهٔ آثارالباقیهٔ بیرونی سابقاً هم می‌دانستیم که شاپورگان حاوی قطعات شرح حالْ مانند نیز بوده است.[۲] بازشناخت یک قطعهٔ فارسی میانه این موضوع را تأیید کرده است. در این قطعه مانی می‌گوید که چگونه پیوسته با همزاد روحانی خویش، نرجمیگ

---

۱) این ترجمه با اندکی تفاوت ترجمهٔ مکنزی (Mackenzie 1979, pp. 504-509) است.

2) Sachau 1879, p. 190.

(narǰamīg)، همراه بوده و این همزاد او را راهنمایی می‌کرده است.[۱] این قطعه مشتمل بر تذکراتی به مؤمنان عامی نیز هست.

به نثر ناپختهٔ فارسی میانهٔ مانی اشاره کرده‌اند و آن را به طرق مختلف تعبیر کرده‌اند.[۲] امّا شاید این موضوع مهم‌تر باشد که شاپورگان در برخی مصطلحات با متنی به فارسی میانه دربارهٔ تکوین کیهان که آندرئاس و هنینگ (۱۹۳۲) منتشر کرده‌اند و نیز با دستنویس M 98-99، که آن هم دربارهٔ تکوین کیهان است، مشترک است.[۳] این امر، باعث شده که این قطعات بی‌نام دربارهٔ تکوین کیهان را هم جزوِ شاپورگان به شمار آورند و بنابراین، مانفرد هوتر آنها را بار دیگر با عنوانِ *Manis Kosmogonische Šabuhragān-Texte* [متون شاپورگان مانی در باب تکوین کیهان] منتشر کرده است.[۴]

«دو بن» عنوان یکی از کتابهای مانی است که نام آن در منابع ترکی و چینی آمده است. آیا این نام را نیز باید اشاره‌ای به شاپورگان دانست؟ قطعهٔ دیگری به پارتی در باب تکوین کیهان، یعنی M 183، دارای عنوانی است که می‌توان آن را به صورت dō bun wižēhišn (توضیح دو بن) بازسازی کرد، هرچند من نخست به این موضوع پی نبرده بودم.[۵] متن M 728 هم که، همچنانکه بویس خاطرنشان کرده[۶]، احتمالاً متنی نجومی است dō bun را در بخشی از عنوان خود دارد. مطمئناً نسنجیده است که ادعا کنیم تمام این قطعات به شاپورگان تعلق داشته‌اند.

جامعهٔ آرامی‌زبانِ مانوی شاپورگان را کتابی اصیل (یعنی جزو آثار مسلّم‌الصدور مانی) به شمار نمی‌آورد. از این رو این کتاب ظاهراً در «خلاصهٔ تعالیم و اسالیب آموزهٔ مانی، بودای روشنی» (Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light) به چینی نیامده است[۷]، مگر این که در آنجا به صورت

---

1) M 49 II in Andreas / Henning 1933, pp. 307-308, cf. Sundermann 1981a, pp. 93-94.

2) Boyce 1968c, p. 71.

۳) این دستنویس را اول بار مولر منتشر کرد: Müller 1904, pp. 37-43 [= Peek 1985, pp. 43-49].

۴) Hutter 1992. دربارهٔ رأیی دیگر که قدری متفاوت از این رأی است رجوع شود به نقد لیو بر کتاب هوتر: S.N.C. Lieu in *JRAS* 1988, pp. 106-109, esp. p. 107.

5) Sundermann 1973, p. 62.

6) Boyce 1960, p. 49.

7) Haloun / Henning 1952, pp. 194-195, 209, n. 2.

(چینی) *da men ke yi* (یعنی *dōbungāhīg**؟) ذکر شده باشد. امّا شاپورگان در دنیای مانوی شرق پیوسته رواج بسیار داشته و منبع اصلی اطلاعات ابن‌ندیم و بیرونی بوده است.[۱] در جهان شرق به احتمال بسیار شاپورگان را کتابی نیمه‌اصیل می‌دانسته‌اند. کتاب در سنت مانوی غرب شناخته شده نیست، امّا توصیفی که در این کتاب در خصوص فرستادگان پیش از مانی و پیام آسمانی خود او آمده، در کفالایای قبطیِ[۲] نخست بازگو شده است، و داستان «داوری پایانی مسیح» در موعظهٔ قبطی «جنگ بزرگ»[۳] هم آمده است.

افزون بر قطعات قابل شناسایی آثار مانی، متون دینی چندی نیز موجود است که ممکن است از آثار مسلّم‌الصدور مانی باشند. مرسوم است که شخصی که صاحب مرجعیت و سندیت است شنوندگان یا خوانندگان خود را تعلیم کند، امّا نامش و عناوین آثارش را ذکر نکنند. نمونه‌های منتشرشده از متون دیگری که ممکن است به آثار اصیل مانی متعلق باشد عبارتند از M 9[۴] و M 1001ff.، گروه متنهای سه و چهار فارسی میانه و پارتی و بسیار متون دیگر که در اثر نویسندهٔ حاضر (Sundermann 1973) جمع آمده است. همان گونه که هنینگ، مصحح قطعهٔ سغدیِ M 178 در باب تکوین کیهان، به‌طور ضمنی فرض کرده است، مطمئناً این قطعه نیز به این گروه متون تعلق دارد.[۵] توصیف زیر از دنیای جاودان و هماهنگ و بی‌منازع نور است:

> چنین آراسته شده است بهشت، در این پنج بزرگی.[۶] آرام در سکون هستند و ترس را نمی‌شناسند. در روشنی زندگی می‌کنند که در آن تاریکی ندارند؛ در زندگانی جاوید که در آن مرگ ندارند؛ در سلامتی بدون بیماری؛ در شادی که در آن غم ندارند؛ در محبت بدون نفرت؛ در همراهی دوستان که در آن جدایی ندارند؛ در ظاهری که ویران نمی‌شود؛ در بدنی خدایی که در آن تباهی نیست؛ در طعام نوشین بهشتی بی‌شمار و حساب؛ که برایش رنج و سختی نکشند. در ظاهر آراسته؛ در قدرت نیرومند؛ در ثروت بسیار فراوان؛ از فقر حتی نامش را

---

1) Colpe 1954, pp. 123-125; Browder 1988, pp. 24-25.

2) Polotsky / Böhlig 1940, pp. 9-16; Gardner 1995, pp. 15-22.

3) Polotsky 1934, pp. 37-38.

4) Andreas / Henning 1933, pp. 297-300.

5) Henning 1948a, pp. 306-318.

۶) پدر بزرگی، ۱۲ ائون او، ائونهای ائونها، هوای زنده و زمین نور.

نمی‌دانند. چنین مجهز و زیبا و آراسته؛ آسیبی بر بدنهایشان نمی‌رسد. جامهٔ شادی آنها را آرایه چنان است که هیچ گاه آلوده نشود، از هفتاد هزاران گونه آراسته به گوهرها. جایگاهشان هیچ گاه ویران نشود.[۱]

از دیگر سو، به تازگی ثابت کرده‌اند که متن M 5794 = T II D II 126 که آن را متعلق به یکی از کتابهای مانی می‌دانستند و گمان می‌بردند که شامل توصیفات خود پیامبر از برتریهای دینش باشد[۲]، ظاهراً بخشی از یک موعظه است از تذکره‌های اولیای مانوی.[۳]

یقیناً اغراق نخواهد بود اگر بگوییم که سنّت مانوی شرق آثار اصیل بیشتری را نسبت به سنت مانوی غرب حفظ کرده است.

آثار منثور غیراصیل

مواعظ، متون کفالایا

آثار غیراصیل بی‌تردید آثاری هستند که شاگردان و پیروان یا مریدان مانی به آرامی نوشته و به یکی از زبانهای ایرانی ترجمه کرده‌اند، یا به یکی از زبانهای ایرانی نوشته‌اند. با این‌همه، بسیار طبیعی است که آثاری که به زبانهای ایرانی تألیف شده‌اند، در طی زمان در ادبیات ایرانی مانوی مؤثرتر واقع شده باشند.

تقریباً مسلم است که پیروان مانی در همان زمان حیات وی آغاز به نوشتن کرده‌اند، امّا نخستین آثار برجای‌ماندهٔ ادبی آنان بسیار متفاوت از همند و از این رو در حال حاضر ارائهٔ تصویری قابل اعتماد از نخستین آثار ادبیات ایرانی مانوی امکان‌پذیر نیست. از سویی، متن فارسیِ میانهٔ ناپخته‌ای از شاپورگان مانی در اختیار است و نثری بسیار ساده از گزارش شاهدی عینی دربارهٔ دورهٔ زندان و مرگ مانی، و از دیگر سو، مجموعهٔ سرودهای پارتی هویدَگْمان و انگد روشنان را در دست داریم که شاهکار شعر پارتیند. انگد روشنان ممکن است اثر شاگرد مانی، مارآمو، باشد و در همان قرن سوم میلادی تألیف شده باشد.

---

۱) ترجمهٔ هنینگ: Henning 1948a, p. 308.

2) Andreas / Henning 1993, pp. 295-297.

3) Sundermann 1981a, pp. 131-133.

نخستین آثار منثور غیراصیلْ گزارشهای شاگردان مانی دربارهٔ مصایب و مرگ اوست و گزارشهایی مکتوب از آنچه بولیگ (A. Böhlig) آنها را «مواعظ تعلیمی مانی» می‌نامد. گزارشهای تاریخی ظاهراً منحصر است به آثاری صورت‌مجلس‌مانند (*Apomnémoneumata*)، نظیر آنچه در «مواعظ قبطی در باب تصلیب» گنجانیده‌اند.[1] این گزارشها جز آنکه در سنت ایرانی باقی مانده‌اند، در ادوار بعدی در مواعظ اولیا هم اثری از خود بر جای گذاشته‌اند. افزون بر این، به‌واسطهٔ مترجم مانی، نوح‌زادگ (Nūḥzādag) گزارشی دست اول از چشم یک ناظر عینی در اختیار ماست دربارهٔ آخرین باریابی مانی به حضور شاه بهرام اول. تاریخ متونی از این دست مطمئناً کوتاه زمانی پس از مرگ مانی در سال ۲۷۴ یا ۲۷۷ بوده است.[2]

[مانی] آمد[3]، پس از آن‌که مرا، نوح‌زادگ ترجمان، کوشتای (kuštai) ... و ابزخیای (Abzaxyā) پارسی را [فرا خوانده بود]. شاه در بزم نان خوردن (بر سر سفره) بود و هنوز دست نشسته بود. درباریان وارد شدند و (شاه را) گفتند: «مانی آمده است و بر در ایستاده است.» شاه به خداوند (مانی) پیغام فرستاد: «زمانی درنگ کن تا من خود نزد تو آیم.» خداوند دیگر بار در یک سوی پاسبان نشست (و آنجا به انتظار ایستاد) تا شاه دستانش را شست زیرا که خود نیز قصد شکار داشت.

شاه از خوردن برخاست و یک دست بر ملکهٔ سکاها افکند و دیگری بر کردیر (Kerdīr) پسر اردوان (Ardawān)[4]. شاه به پیش خداوند آمد و در آغاز سخن به خداوند چنین گفت: «خوش نیامدی». خداوند پاسخ داد: «چه گناهی کرده‌ام؟» شاه گفت: «سوگند خورده‌ام که اجازه ندهم به این سرزمین برسی.» و با خشم به خداوند چنین گفت: «به چه کار می‌آیید، که نه به جنگ می‌روید، نه نخجیر می‌کنید. شاید برای این پزشکی و درمان مناسب هستید و آن را هم نمی‌کنید!»

خداوند چنین پاسخ داد: «من در حق شما گناهی نکرده‌ام، چه همواره به شما و خاندانتان خوبی کرده‌ام. بسیار و بی‌شمار بندگان شما را، من از دیوان و دروجان [رها کردم] و بسیار از

---

1) Sundermann 1988b, pp. 225-231; Böhlig 1994, pp. 235-146.

2) Cf. Boyce 1968c, p. 71.

۳) به در دربار در بیت لاپات (جندی‌شاپور).

۴) منظور یکی از درباریان است، نه کردیر، روحانی معروف.

آنها بودند که از بیماری برخیزاندم و بسیار بودند که از آنها تب و لرز چندین ساله را دور راندم. بسیار بودند که به حال مرگ بودند و من آنها را [زنده کردم].[۱]

حدوداً در همان زمان و حتی شاید پیش‌تر از آن گزارشهای شاگردان مانی از خطابه‌های وی نوشته شده است. مجموعهٔ آنها در دو نسخهٔ قبطی معروف به «کفالایای معلم» و «کفالایای سرورم مانی» آمده است.[۲] بویس به‌درستی بر وجود یک روایت ایرانی از کفالایا و حتی تطابق بین روایت قبطی و ایرانی، که قدمت و اعتبار دیرین آنها را ثابت می‌کند، تأکید کرده است.[۳] بویس قول هنینگ را دربارهٔ یکی بودن متن M 6032 و فصل ۱۴۷ کفالایای قبطی نقل می‌کند.[۴] من دربارهٔ صحت این قول تردید کردم، زیرا میان آن و فصل ۱۰۲ از کفالایای قبطی توافقی یافتم.[۵] امّا اکنون به‌واسطهٔ اطلاعاتی که فونک (W.P. Funk)، مصحح بخش پایانی کفالایای برلین، از سر لطف در اختیار نهاده، می‌دانم که فصل 147 نیز به این مسئله اختصاص داشته که چرا «خرد روشن» هدیهٔ بصیرت را به برگزیدگان نبخشیده است.[۶] این موضوع دو بار در کفالایا و نیز در متون پارتی مطرح شده است.[۷]

تحقیقات دیگر نتایج هنینگ و بویس را تأیید کرده‌اند. در حال حاضر نمونه‌های دیگر هماهنگی میان روایات ایرانی و قبطی کفالایا چنین است: قطعهٔ M 5750 به فارسی میانه، یعنی متن «او سه روز بزرگ می‌آموزد» برابر است با فصل ۳۹ کفالایای قبطی، یعنی «دربارهٔ سه روز و دو مرگ»؛ قطعهٔ M 149، یعنی متن «هفت و دوازده»، با فصل ۶۹ کفالایا، یعنی «دربارهٔ دوازده برج و پنج ستاره»؛ قطعهٔ M 1501+M 140، «دربارهٔ پنج رستاخیز»، با فصل ۱۳ کفالایا، «دربارهٔ پنج منجی، برانگیزانندگان مردگان؛ همراه با پنج رستاخیز».[۸]

---

۱) ترجمه مطابق ترجمهٔ هنینگ: Henning 1942a, pp. 949-952. نیز مقایسه شود با: Boyce 1975b, pp. 44-45.

2) Böhlig 1989; Funk 1997.

۳) رجوع شود به: Boyce 1968c, p. 70. در آنجا نویسنده «کفالایا» را یکی از آثار خود مانی می‌داند.

4) Boyce 1960, p. 119.

5) Sundermann 1981a, pp 112-113.

۶) اکنون مقایسه شود با اثر فونک: Funk 1995, pp. 350-355.

۷) رجوع شود به اثر نویسندهٔ حاضر: (متن 13.1) 113-115, (متن 4a) Sundermann 1981a, pp. 73.

8) Sundermann 1992c, 1996b.

ترجمهٔ زیر از قطعه‌ای از تحریر ایرانی بخشی از فصل سیزدهم کفالایا می‌تواند تصوری از کفالایای ایرانی در خواننده ایجاد کند:

[و] دومین رستاخیز از کل منطقةالبروج است، از صور فلکی و ستارگان. ایزد ماه روشن (آن را) انجام می‌دهد، در سال با [...] دوازده ماه کامل (بدر). و رستاخیز سوم از بارانها و ابرها (است). دوشیزهٔ روشنی پیوسته (آن را) در زمستان، تابستان و بهار و پاییز انجام می‌دهد. رستاخیز چهارم [از] همهٔ [آفریدگان] حیوان (است)» [... ایزد خورشید (؟) آن را انجام می‌دهد ...]. رستاخیز پنجم از انسان (است). ایزد دین مزدیسنی[1] (آن را) انجام می‌دهد. و اگر به فرض محال رستاخیز بدنهای گوشتی رخ دهد، همان گونه که بدعتگذاران می‌گویند، آنگاه دیوی مَزَن‌مانند نفرت‌انگیزتر (؟) از او نتوان یافت.[2]

با این‌همه، باید پذیرفت که هماهنگی بین این دو روایت بسیار اندک است و غالباً تنها در موضوع کلی خطابه و ساختار شمارشی آن هماهنگی وجود دارد. تفاوت آن با آثار مسلم‌الصدور خود مانی چشمگیر است. از دیگر سو، مضامین فصل ۳۸ کفالایا «دربارهٔ خرد روشن و رسولان و قدیسان»، در «موعظه دربارهٔ خرد روشن» عیناً ترجمه شده است[3].

معادل ایرانی عنوان کفالایای قبطی شناخته‌شده نیست، امّا سبک بسیار سادهٔ نثر متون فارسی میانه و پارتی که در دستنویسهای M 149 و M 5750 به کار رفته است، این فرض را محتمل می‌سازد که نوع ادبی کفالایا در زبانهای ایرانی نیز وجود داشته است. امّا در همهٔ آثار دیگر محتمل‌تر آن است که روایات کفالایا را در مواعظ گنجانیده باشند. کفالایون M 140+M 1501 در سغدی ظاهراً به متنی به نام *Žīrīft wifrās* (موعظه دربارهٔ خرد) تعلق دارد. احتمال دیگر این است که مواعظ پارتی و سغدیِ سرگذشت قدیسان، که در ادامه به توصیف آنها خواهیم پرداخت، از نظر صورت و محتوی به کفالایای دوبلین (کفالایا دربارهٔ خرد سرور من مانی) شباهت بیشتری داشته باشند تا به کفالایای برلین.[4] اول بار تاردیو بود که به این نکته پی برد که شخصی به نام گُندیش (Gundēš) ــ که با مانی گفتگو می‌کند ــ در هر دو متن نقشی دارد.[5]

---

۱) خرد روشن.

2) Sundermann 1996b, p. 191 [= Sundermann 2001b, pp. 755-756].

3) Sundermann 1992a, pp. 13-15.

4) Sundermann 1992c, p. 307.

5) Tardieu 1988, p. 160.

ظاهراً آنچه به طور کلی در سنت مانوی شرق غایب است، اثری همانند نسخهٔ مانی کلن است؛ یعنی مجموعه‌ای از روایات حیات مانی که در نهایت به بیانات خود مانی می‌رسد، امّا شاگردانش آن را منتقل کرده‌اند. با این‌همه، حداقل یک قطعه به فارسی میانه موجود است[۱] که ظاهراً دربردارندهٔ شرح‌حالی است از زبان خود مانی دربارهٔ مکاشفات وی و یادآور یکی از عبارات همانند در نسخهٔ کلن است.[۲]

نمی‌دانیم چه هنگام شاگردان مانی شروع به نگارش رسالات خویش، مواعظ مکتوب که گویا تقلیدی است از آثار آموزگارشان، کرده‌اند. تعداد بسیاری مواعظ دینی به همهٔ زبانهای ایرانی مانوی بر جای مانده است. حتی تنها قطعهٔ بلخی مانوی که در اختیار داریم، یعنی M 1224، بر حسب اتفاق دستورالعملی است مزین به تصاویر تمثیلی در خصوص فضیلت صدقه.

از آنجا که توصیفِ شکل گرفتن و گسترش ادبیات وعظِ مانوی ایرانی ممکن نیست، نخست مهم‌ترین و طولانی‌ترین آثار، یعنی مواعظ بزرگ و مجموعهٔ مواعظ، را برمی‌شمرم و سپس متون قابل شناسایی را که کمتر آثاری از آنها به جا مانده است.

مواعظ مذکور در شرح احوال اولیا و قدیسان

دستنویسهای فارسی میانه و پارتی و سغدی دربردارندهٔ چندین موعظه دربارهٔ حیات مانی، به‌ویژه آغاز رسالت جهانی وی، مانی و شاپور اول و دیگر بزرگان، آخرین سفر مانی، مصایب مانی و سرانجامِ وی هستند.[۳] آثار زیر از چنین مواعظی بر جای مانده است:[۴]

به فارسی میانه

ـ *Āmadišn ī frēstag pad šahrān* (آمدن فرستاده به سرزمینها)؛

---

۱) قطعهٔ Salemann 126-c از مجموعهٔ پترزبورگ چاپ شده در اثر او: Salemann 1912, pp. 16-17.

2) Sundermann 1997a, p. 102.

۳) این متون در اثر نویسندهٔ حاضر (Sundermann 1981a) تصحیح شده‌اند.

۴) اثر نخست در کتاب آندرئاس و هنینگ (Andreas/Henning 1933, p. 301) و بقیه در کتاب نویسندهٔ حاضر (Sundermann 1981a) آمده‌اند.

به پارتی

ـ *Dēn Wifrās* (موعظه دربارهٔ دین)،

ـ *Wižīdagān saxwan* (موعظه دربارهٔ برگزیدگان)،

ـ *Rāhān wifrās* (موعظه دربارهٔ راهها)،

ـ *Ohrmezd (nēw) saxwan* (موعظه دربارهٔ [شاه] هرمزد [دلیر])،

ـ *Dārūbadagīftīg wifrās* (موعظه دربارهٔ تصلیب)،

ـ *parnibrānīg wifrās* (موعظه دربارهٔ پَری‌نیروانه[ی مانی و مسیح])،

ـ *Gōwišn Tīr Mihr šāh* (موعظه دربارهٔ تیرمهرشاه)،

ـ Gōwišn šahr pad panǰ īr (naxšag ištēd) (موعظه [دربارهٔ اینکه] پادشاهی به پنج چیز خوش است)؛

به سغدی

ـ *Gaβryhaβ wiδβāγ* (موعظه دربارهٔ گابریابیوس (Gabriabios))

این مواعظ با هم در دستنویسها آمده‌اند و همین ثابت می‌کند که این آثار باید بخشهایی از مجموعه‌ای باشند که به سراسر زندگانی و پیام مانی اختصاص داشته است. قابل توجه است که شاهزاده هرمزد دلیر (که بعداً از ۲۷۲ تا ۲۷۳ شاه شد) جایگاهی چنین مهم در تراجم قدیسان مانوی داشته است. جز آنکه افسانه‌ای به ترکی باستان دربارهٔ او وجود دارد که زیاد صدمه ندیده[1]، جزئیات افسانه‌ای دیگری نیز در قطعات ایرانیِ منتشر نشده‌ای دربارهٔ او آمده است (So 10129 به سغدی و Otani 11079 به پارتی).

در توصیف عروج مانی قدرت شاعری هویداست:

> چون شهریاری که زین‌افزار و جامهٔ (پوشیده در نبرد) را به در آورَد و جامهٔ شاهوار دیگر بر تن کند، فرستادهٔ روشنی (رسول جهان نور) جامهٔ جنگی را از تن به در آورد و در ناو روشنی نشست [و] جامهٔ الهی و دیهیم روشن و پُساگ زیبا گرفت. و در شادی بزرگ همراه با بَغان روشن که او را از راست و چپ همراهی می‌کردند، با صدای چنگ و سرود شادی، به نیروی

1) Geng Shimin, et al. 1987, pp. 44-58.

اعجاز خدایی، همانند آذرخش شتابان و صورتی روشن و شتابان[۱] به ستون شکوه (بامِستون)، راه نور و گردونهٔ ماه، انجمن بغان، پرواز کرد. و (آنجا) آرامید با اورمزد بغ پدر.

او همهٔ امّت مؤمنان را یتیم و غمگین رها کرد، چه «سرور خانه» به پَری‌نیروانه وارد شد و این خانه [...]

و در زمان حکمرانی اختر [حوت]، در چهارمین روز از ماه شهریور، در روز شهریور، دوشنبه، در ساعت یازده، در استان خوزستان و در شهر بیت‌لاپات (جندی‌شاپور)، به کردگاری پدر روشنی، به خانهٔ روشن خویش عروج کرد.

و پس از رفتن فرستاده به پری‌نیروانه، ازی (Uzzi) آموزگار آنچه را در آن سپهر دیده بود، پیش همهٔ اهل دین گواهی داد. چه، در آن شب شنبه ازی با فرستادهٔ روشنی آنجا را ترک کرده بود. و بسیار فرمان کارهای نیک از فرستاده به همهٔ دین آورد به زبان.

و پس از رفتن فرستادهٔ روشنی به پَری‌نیروانه، انجیل (او)، آردهنگ (او)[۲]، جامهٔ (او) و عصای (او) [رسیدند (؟)]... سیسینیوس.[۳]

در میان قطعات سغدی مجموعهٔ سن‌پترزبورگ دو دستنویس با مضمون سرگذشت قدیسان می‌توان بازشناخت. بخشی از این دو نسخه را سیمز ویلیامز (۱۹۹۰) بازسازی کرده است. نسخه‌ها مشتملند بر شرح مباحثات طولانی مانی با موبدان دشمن او و ختم می‌شوند به خطابهٔ مانی در دربار شاه. این متون و نیز چند قطعهٔ منتشرنشدهٔ سغدی در مجموعهٔ برلین هم احتمالاً به مجموعهٔ بزرگ تراجم احوال قدیسان مانوی تعلّق دارند.

مواعظ مذکور در شرح احوال قدّیسان احتمالاً اصلی آرامی دارند.[۴] این مواعظ در سنت مانوی غرب نظایری دارند: موعظهٔ سوم قبطی، «بخشی از تاریخ دربارهٔ تصلیب روشنگر (یعنی مانی)، فرستادهٔ [راستین]»[۵] با مواعظ پارتی جزئیات مشترک بسیار دارد.[۶] اگر دربارهٔ متن موسوم به «تاریخ کلیسای قبطی» بیشتر می‌دانستیم، شاید مقایسه

---

۱) یعنی شهاب.

۲) یکی از کتابهای مانی که عموماً آن را کتاب تصویر مانی می‌دانند؛ به صفحات قبل رجوع شود.

۳) تصحیح هنینگ و آندرئاس و مقایسه شود با اثر بویس: Andreas / Henning 1934, pp. 860-862; cf. Boyce 1975b, pp. 47-48. ترجمهٔ انگلیسی بر اساسِ نوشتهٔ کلیم کایت: Klimkeit 1993, p. 215.

4) Sundermann 1986, p. 302.

5) Polotsky 1934, pp. 42-85.

6) Sundermann 1986b, pp. 253-257.

بین سنت ایرانی و قبطی سودمندتر می‌بود.[۱] این متن به استثنای هفت یا هشت برگ، در آشوبهای سال ۱۹۴۵ از بین رفت.[۲]

متن پارتی *Manohmed rōšn wifrās* (یا *Manohmed rōšn saxwan*) («موعظه دربارهٔ خرد روشن») نجات‌بخشی خرد روشن را توصیف می‌کند.[۳] او به آنچه قدیس پولس آن را «انسان قدیم» می‌نامد، دسترسی می‌یابد، بر نفس غلبه می‌کند و آن را در پنج عضو بدن حبس می‌کند. پنج عنصر روشنی، یعنی جوهر روح الهی انسان را آزاد می‌نماید و از این رو ذات «انسان جدید» را بیدار می‌سازد. این متن توصیفی است مفصل از ذات «انسان جدید» و مبارزهٔ همیشگیش با نیروهای «انسان قدیم».

«موعظه دربارهٔ خرد روشن» ظاهراً به سنّت کفالایا بازمی‌گردد. این قطعه در فصل ۳۸ کفالایا نظیر نزدیکی دارد با عنوان «دربارهٔ خرد روشن و فرستادگان و قدیسان»[۴]، و از این رو ممکن است از تحریر اصلی آرامی ریشه گرفته باشد؛ امّا از آنجا که تألیفی پارتی است، موعظه‌ای مطنطن و خوش‌ساخت از کار درآمده است. این قطعه از پارتی به سغدی (نه به فارسی میانه)، ترکی باستان و چینی ترجمه شده است. محققان مانویت تحریر چینی منظوم و مشروح این اثر را معمولاً «رسالهٔ مانوی» (Traité manichéen) نامیده‌اند. این نام را مترجمان فرانسوی آن به متن داده‌اند.[۵] شگفت این که متن ویژگی کفالایا را در تحریر چینی‌اش بازیافته و در آنجا به گفتگوی مانی با شاگردش ادّا تبدیل شده است، بی‌شک به تقلید از سوتراهای بودایی.[۶]

متن پارتی *Gyān wifrās* («موعظه دربارهٔ جان») ماهیّت روح جهان را شرح می‌دهد.[۷] جای تعجب نیست که روح جهان با پنج عنصر روشنی برابر دانسته شده است. امّا شگفت این است که بر نقش سودمند عناصر روشنی در این جهان تأکید شده و گفته شده که این عناصر تا چه حد زندگی بر روی زمین را تحمل‌پذیر و خوشایند

---

1) Schmidt / Polotsky, pp. 27-28. 2) Robinson 1992, pp. 53-54.

۳) تصحیح زوندرمان: Sundermann 1992a.

4) Polotsky / Böhlig 1940, pp. 90-99; Gardner 1995, pp. 93-105.

5) Chavannes / Pelliot 1911.

۶) دربارهٔ ارتباط «موعظهٔ خرد روشن» با کتاب غولان مانی رجوع شود به: Sundermann 1992a, pp. 15-17؛ و به صفحات قبل در ذیل آثار مانی. ۷) تصحیح زوندرمان: Sundermann 1997a.

می‌سازند. این پنج عنصر روشنی هر یک پنج «موهبت» (išnōhr) به موجودات زنده می‌بخشند.

برای آنکه تصوری از متن «موعظه دربارهٔ جان» در خواننده ایجاد شود، در اینجا قطعه‌ای را در خصوص نقش دومین عنصر روشنی، ایزد باد، نقل می‌کنم[1]:

نخستین موهبت ایزد باد این است که با بالهای سریع هر جا می‌وزد و برادرانش را که در اعماق هستند یاری می‌بخشد و برمی‌کشد. و آب که به‌واسطهٔ نیرویش در همهٔ رودخانه‌ها و چشمه‌ها و در هر باران و مه زاده می‌شود، آنها را برمی‌کشد، درست همانند چربی از شیر، و آب که در برگهای (کاه) جذب می‌شود.

موهبت دوم ایزد باد این است که همهٔ گیاهان به‌واسطهٔ پرورش او زاده می‌شوند، شکوفا می‌شوند [؟]، گل می‌دهند و میوه می‌دهند، تولید مثل می‌کنند و میوه و دانه می‌آورند، همانند اسبی که اگر تنها بماند، نمی‌تواند باردار شود و کره بزاید. و یک ماه در سال ظاهر می‌شود و آن را «ماه شکوفایی گیاه» می‌خوانند، چه در آن ماه گیاهان انبوه و نیرومند و زیبا می‌شوند و گیاهان باد می‌کنند همان گونه که [مَشک (؟)] باد می‌کند.

موهبت سوم ایزد باد این است که گندگی را می‌روبد [و ...] از همهٔ جهان. و [...] همانند [مردی که] همهٔ [خانه و همهٔ حیاط] را نظم می‌بخشد، آن را می‌آراید و [برای] نخستین فرزند عود [آماده می‌سازد].

موهبت چهارم ایزد [باد] این است که سرما را زایل می‌کند، همانند آب گرم که به آب سرد افزوده شود و آن را خوشایند سازد.

موهبت پنجم ایزد باد این است که گرما را زایل می‌کند، همانند آب سرد که آب گرم را خنک سازد.

پس ایزد باد را می‌توان به شاهزاده‌ای همانند کرد که سرزمینی را بدو واگذار کرده‌اند. دشمنان هجوم می‌آورند و او خود لباس رزم به تن می‌کند، دشمن را پس می‌راند و تنها جامه و لباس رزمش آسیب می‌بیند.

بدین ترتیب ایزد باد نه گرم است نه سرد. امّا سرما و گرما، هر جا که به یکدیگر درآمیزند، سرما و گرما خوانده شوند.

---

1) Sundermann 1997a, pp. 76-79.

و در نسک، Ušta [Uuaitī Gāθā] خوانده می‌شود.[۱]

از دیگر سو، مصیبتهای روح جهان نادیده گرفته نشده و بر مسئولیت خطیر برگزیدگان مانوی در رهانیدن کامل آن تأکید شده است.

«موعظه دربارهٔ جان» به سغدی (نه به فارسی میانه) و ترکی باستان ترجمه شده است. از برخی مضامین این متن در دو سرود چینی از سرود معروف به «طومارِ سرود چینی» تقلید شده است.[۲]

«موعظه دربارهٔ خرد روشن» و «موعظه دربارهٔ جان» متونی اندرزی با هدف اصلاح و بهبود رفتار روحانیانند. نویسندگان این متون به زبان پارتی تسلط کامل داشته‌اند. استعارات و تمثیلات آنها خیال‌انگیز و گیرا و ساختار و شیوهٔ استدلالشان نیز منطقی است. هر دو موعظه نشان‌دهندهٔ اوج ادبیات منثور پارتی مانویند.

مواعظ بسیار بیشتری نوشته شده و نام برخی از آنها نیز شناخته شده است. در میان مواعظ فارسی میانه (gōwišnān)، می‌توان از *Gōwišnān rōšnān ī yamagānīg rōzān* («مواعظ روشن برای روزهای یمگانی») نام برد که هفت تا از آنها به نام شناخته شده‌اند. دیگر مواعظ پارتی (saxwanān) عبارتند از [*axwanān*]*Frazānagān s* «موعظه دربارهٔ فرزانگان» (M 6020 II) و *Ārdhang wifrās* که اثری معمایی است و اگر ārdahang، کتاب Eikōn یا کتاب تصویر مانی باشد، تنها ممکن است تفسیری بر نگاره‌های این اثر باشد.[۳] امّا حتی این را هم نمی‌شود از این متن که مشتمل بر مجموعه‌ای از تشبیهات تمثیلی، داستانهای اساطیری و مکاشفات معادی است، استنباط کرد. مواعظ سغدی شایان ذکر عبارتند از: *Tan gyān wiδβāγ* («موعظه دربارهٔ تن و جان»)[۴]، *Āwkaršni wiδβāγ* («موعظه دربارهٔ هم‌شکل [یعنی ستون شکوه]»)، (M 674)، *šē fčambuδi wiδβāγ* («موعظه دربارهٔ سه جهان») (M 336)، *Čtfār əfčambuδ* [*wiδbāg*] («[موعظه] دربارهٔ

---

۱) دومین عنصر روشنی در اینجا با دومین فصل گاهان زردشت مقایسه شده است.

2) Sundermann 1997a, pp. 26-28.

۳) مقایسه شود با اثر بویس: Boyce 1968c, p.70. این قطعه‌ها در دیگر اثر بویس (Boyce 1960, p.147, no.7) فهرست شده‌اند. برای توجیه دیگری در این باب رجوع شود به ذیل آثار مانی در صفحات قبل.

4) Henning 1937, pp. 46-47, d متن.

چهار جهان») (So 20229)، *Niγōšākāne wiδβāγ* («موعظه دربارهٔ نیوشایان») (So 18248)، و *Δēnδārī wiδβāγ* («موعظه دربارهٔ مردم دیندار») (So 14638).

مواعظ مکتوب مهم‌ترین صورت ادبیات منثور مانوی به زبانهای ایرانی هستند. مانویان آنچه می‌دانستند و آنچه می‌خواستند دربارهٔ حیات و آموزهٔ مانی، ماهیت دنیا، اخلاق و حِکَم و وقایع تاریخی به آیندگان منتقل کنند، در مواعظ بیان داشته‌اند. اغلب این موضوعات را در کنار یکدیگر مطرح کرده‌اند. تفکیک رشته‌های علمی همچون کلام، تاریخ دین مانوی، بیان اصول عقاید، اخلاق، کیهان‌نگاری و موضوعاتی همانند آنها هیچ گاه مد نظر مانویان نبوده است.

نامه‌ها

نامه‌ها و رسائل مانی و شاگردانش همانند کتابها و تعلیمات شفاهی آنان تا حد زیادی رسائل مشتمل بر وعظ هستند. امّا از طرف دیگر این نوشته‌ها به مفهوم واقعی کلمه نامه بودند یعنی هدفشان انتقال پیام و پرسیدن سؤال از یارانشان بوده است. به این معنای خاص نامه‌هایی از جوامع مانوی و اعضای طبقهٔ روحانیون به طور پراکنده در آسیای مرکزی بر جای مانده است و از اهمیت تاریخی بسیاری هم برخوردار است.

در اینجا من به همهٔ نامه‌هایی که مشتمل بر موعظه‌اند و به زبانهای ایرانی نوشته شده‌اند، در ذیل مجموعهٔ رسائل اصیل مانی پرداخته‌ام (به صفحات قبل، ذیل آثار مانی رجوع شود)، زیرا تقریباً غیرممکن است که بین قطعات مشتمل بر نامه‌های مانی و شاگردانش تمایز قایل شویم. گروه سوم نامه‌ها آنهایی هستند که اقلیتهای محلی آسیای مرکزی یا اشخاص آنها را نوشته یا از طرف این افراد نوشته شده‌اند و حاوی مشکلات آنان است در همان زمان، و ما اینها را در ذیل اسناد بررسی خواهیم کرد.

تمثیلات

متون مانوی قبطی و آسیای مرکزی، هردو، دربردارندهٔ شاهکارهای بی‌نظیری از اشعار دینی هستند، امّا دستاورد ادبی بی‌نظیر ادبیات مانوی در آسیای مرکزی تمثیلات و حکایات است.

مانی که آموزگاری خوب بود از سهم ارزشمند داستانهای سرگرم‌کننده در انتقال حقیقت به خوبی آگاه بود. این امر به خلق ادبیات تمثیلی بسیار پررونقی انجامید. مانویان داستان‌گویان زبردستی بودند. در متون قبطی مانوی الگوهای انجیلیِ تمثیلات هنوز مشخص است. این تمثیلات با خطابه‌های کفالایا درآمیخته‌اند. با این‌همه، در ادبیات مانوی شرق تمثیل تبدیل به مقولهٔ ادبی خاصی شده است. در شرق بود که مجموعه‌های تمثیلی همچون کتاب تمثیلات (*Āzand-nāme*ی سغدی)، احتمالاً از روی نمونهٔ مجموعه‌های جاتکه و اَوَدانه، تألیف شد[1]. مجموعه‌ای از تمثیلات پارتی را کولدیتس منتشر کرده است.[2] بعضی مجموعه‌های دیگر را ممکن است بتوان در میان قطعات تمثیل که در سال ۱۹۷۳ منتشر کرده‌ام یافت.[3] تمثیلاتِ سغدیِ نسبتاً زیادی از مجموعهٔ سن‌پترزبورگ منتشر شده است. سیمز ویلیامز نظایر نزدیک این تمثیلات را در داستانهای هندی بازشناخته است.[4] با این‌همه، هیچ گاه سرگرمی تنها سرگرمی نبوده است و ناگزیر با «حکمتی» همراه بوده است، یعنی حقیقت پنهانی که تمثیل آن را به زبان قصه بازمی‌گوید. از این رو بیشتر داستانهای سغدی هم که هنینگ تصحیح کرده مسلماً تمثیلند[5] و اگر نباشند، جزئی از اساطیر مانویند، مانند داستان «دین» (دَینا)[6].

این که مانویان داستانهایی خاص خود خلق کرده باشند امری محتمل است، امّا یافتن نمونه‌ها و یا مضامین همانند در ادبیات اقوام دیگر ظاهراً آسان‌تر است. امّا مانویان کار دیگری هم کرده‌اند و آن اینکه داستانهای کهن‌تر را اقتباس کرده‌اند و آنها را با اهداف خود هماهنگ نموده‌اند. هنینگ در میان داستانهای سغدی مانوی مضامینی از کلیله و

---

1) Sundermann 1973, p. 5; 1985a. 2) Colditz 1987, pp. 276-299.

3) Sundermann 1973, pp. 83-109.

۴) رجوع شود به: Sims-Williams 1981b, pp. 236-238. دستنویسهای دیگرِ داستان کودکی که خود را به کری و لالی می‌زند، عبارتند از قطعات So 12400 (Reck) و Ch/U 6926 از مجموعهٔ برلین. ویکنز (J. Wilkens 2003) قطعات تمثیلی مانوی دیگری را هم بازشناخته است.

۵) رجوع شود به: Henning 1945a. این معنا در داستان مرواریدسنب آشکار است. زیرا از سطر ۶۰ به بعد متضمن شرحی هست (Henning 1945a, pp. 467, 469).

۶) دربارهٔ داستان دَینا رجوع شود به: Henning 1945a, pp. 476-477. Cf. Reck 1997, 2003.؛ دربارهٔ کل مسأله رجوع شود به Sundermann 1992d. و مقایسه شود با *Frašigird āzand* («داستان دربارهٔ آتش‌سوزی انجامین») در M 1708.

دمنه، پنچه‌تنتره، حکایات ازوپ و جز آنها را بازشناخته است.[۱] داستان مانویِ «دربارهٔ دین و اقیانوس» اقتباس جالب توجهی از تمثیل بودایی **اقیانوس و خرد** در سوترای *Mahāparinirvāṇa* است.[۲] حتی یکی از تمثیلهای سغدی که مضمون آن بازرگانان گنج‌اندوز است، و بی‌تردید حکایت از فعالیتهای تبلیغی مانوی دارد، یادآور یکی از *Suppāraka Jātaka*های بودایی است.[۳] آسموسن نقش مانویان را در انتقال مضامین روایی شرق و غرب به خوبی بازنمایانده است.[۴]

هدف تعلیمی تمثیلات مانوی در داستان M 47II به فارسی میانه آشکار است:

[...] (او)[۵] توانگر بود (؟) [...] آزادان (و) نیز همه [...] هدیه‌ای از جامه‌ها و پیرایه‌های بسیار گرفتند [...].

آنها رفتند، از ضیافت لذت بردند (و) هدایا را دریافت کردند. شادمان شدند. هنگامی که خورشید غروب کرد، مرد از خشنودیش، بی‌درنگ چراغها را نیفروخت. شاه بدگمان شد. نزدیکان گفتند: «این مرد سوری نیک مهیا کرد (و ما را) هدیه‌ها داد، امّا چراغها را نیفروخت. مگر گناه خواهد کردن.»

مرد آن را شنید، ترسید (و) بیهوش شد. سپس خدمتکارانِ آن مرد هزاران چراغ در برابر شاه روشن کردند. پس شاه دریافت که مرد بی‌گناه بوده است (و) از سر فراموشی چنان کرده نه از فکر بد. شاه مرد را اندکی سرزنش کرد؛ سپس (بدو) هدیه‌ای داد (و) به دوستی (و) مهربانی از مسأله گذشت.

تفسیر: مرد نمایندهٔ نیوشایان است، شاه [خرد روشن] است، [...] جایی که (؟) فرستادگان (شاه) رفتند.

پیام‌آور فرستادهٔ ایزدان (است)؛ [...] باغ، تاکستان، خانه، سایبان: (اینها) خیرات و صدقات هستند. نیوشایان آنها را به دین می‌دهند (و) دِیر (مانستان) می‌سازند. نزدیکان شاه برگزیدگان هستند. جامه (و) پیرایه که او داد، تصویر و نوشتهٔ مقدس است. چراغ خرد است. آنکه در زمان روشن نشد، چراغ نیوشایان است که گهگاه در کارهایشان سست و فراموشکار می‌شوند. (پس از آنان) بازخواست می‌شود. آنگاه پیروزی را به دست می‌آورند و روحشان نجات

---

۱) نیز مقایسه شود با: Zieme 1968, p. 67.

2) Sundermann 1991c. 3) Sundermann 1995. 4) Asmussen 1966.

۵) احتمالاً به میزبان ضیافت برمی‌گردد نه به حاکم، که در میهمانی یکی از زیردستانش حاضر شده است.

می‌یابد. خدمتکارانی که چراغها را افروختند (و) یار (آن) مرد شدند. کارهای نیکی هستند که نیوشایان را یاری می‌دهند. همچون نیوشایانِ این مثل. آنان که دین را از صمیم قلب بپرستند و دوست ایزدان[۱] شوند (اگر بتوانند)، به‌واسطهٔ فرّه دین[۲] پیروزی را به کف آورند.[۳]

اعترافنامه‌ها

اعتراف به گناه بخشِ جدایی‌ناپذیرِ حیات دینی مانوی است. اعتراف مکرر نزد برگزیدگان وظیفهٔ مردم عادی مانوی بود و آنها را از زندگی و کار روزانهٔ دنیوی، که ناگزیر به گناه درآمیخته بود، پاک می‌گردانید. امّا اعتراف و توبه وظیفهٔ برگزیدگان نیز بود و سبب می‌شد کمال و تعالی برگزیدگان حفظ و پیوسته نوبه‌نو شود؛ به‌علاوه و در کار سودمند نجات نور الهی هم ضروری بود. از این رو، دو نوع اعتراف مطابق با وظایف نیوشایان و برگزیدگان شکل گرفت که نشان می‌داد اینها چگونه و تا چه میزان ممکن است از وظیفهٔ درست خویش غفلت ورزند. نمونه‌ای از متون اعترافی هر دو گروه موجود است.

اعتراف مردم عادی مشهورترین متن اعتراف است. این متن تقریباً به طور کامل با عنوانِ خواستوانیفت (*xwāstwānīft*) به ترکی باستان باقی مانده است. xwāstwānīft واژه‌ای است پارتی به معنای «اعتراف».[۴] تصحیح نهایی متن از آسموسن است.[۵] با این همه، پس از آن قطعات بیشتری از این متن ترکی شناسایی و تصحیح شده است[۶]، به گونه‌ای که تعداد کل دستنویسهای این متن کمتر از ۲۱ دستنویس نیست.

متن ترکی باستان خواستوانیفت ترجمه‌ای از سغدی است. هنینگ قطعات اندکی از این متن سغدی را کشف کرده است.[۷] تحریر سغدی مختصرتر از تحریر ترکی است و اغلب مطابقت اندکی با نظیر ترکی خود دارد. گوینده به اول‌شخص مفرد سخن می‌گوید، حال آنکه در متن ترکی به اول‌شخص جمع اعتراف می‌کنند. این اول‌شخص جمع در متن ترکی البته با ذکری که در آن از توبه‌کنندهٔ واحد، یعنی Rāymast-frazend، شده در

---

۱) یعنی برگزیدگان. ۲) یعنی خرد روشن.

۳) تصحیح در اثر زوندرمان، و مقایسه شود با اثر بویس: Sundermann 1973, pp. 87-89; cf. Boyce 1975b, pp. 179-180؛ ترجمهٔ انگلیسی بر اساس اثر کلیم‌کایت: Klimkeit 1113, p. 190.

۴) قس: توضیحی که دربارهٔ واژه در پایان مبحث **آثار منثور** آمده است.

5) Asmussen 1965. 6) Zieme 1966. 7) Henning 1940, pp. 63-67.

تناقض است، مگر آنکه ضمیر «ما» بیانی باشد از روی ادب و فروتنی به جای «من».

قطعات دیگری از متن سغدی را سیمز ویلیامز در مجموعهٔ پترزبورگ شناسایی کرده است[1] و بعضی دیگر از مجموعهٔ برلین را رِک منتشر خواهد کرد.

شیوهٔ اعتراف برگزیدگان عمدتاً در بخشی از «کتاب نیایشها و اعترافات»[2] به سغدی بازمانده و تاکنون تنها یک دستنویس از آن در اختیار است. امّا متن در این دستنویس در کنار بسیاری از اعترافنامه‌های دیگر سغدی است و بعضی از این اعترافنامه‌ها ممکن است متعلق به همین اثر باشند.[3]

اعتراف افراد عادی برشمردن گناهانی است که فرد در قبال اصول اولیهٔ مانویت مرتکب شده است، یعنی دو اصل و سه دوره، به جای آوردن چهار مهر و ده فرمان، پرستش خورشید و ماه، مراقبت از عناصر روشنی، بزرگداشت فرستادگان خداوند و برگزیدگان مقدس، حفاظت از پنج گونه موجودات زنده، دادن صدقات هفت‌گانه، اعتراف در برابر برگزیدگان در هر دوشنبه، شرکت در هفت یمگان و بیما و جز آن.

اعتراف برگزیدگان فهرستی است از نقض پنج فرمان برگزیدگان. در دستنویسی که در اختیار داریم، این اعتراف با فرمان دوم آغاز می‌شود، یعنی «آسیب نرساندن» به پنج «هدیهٔ خدایی» (فضایل «انسان جدید» در انسانهای کامل)، قواعدی که روحانیان باید در مراسم عبادی روز دوشنبه، در ضیافت همگانی مقدس و جز آنها رعایت کنند.

قطعه‌ای از فهرست گناهان در قبال فرمان آسیب نرساندن به نفس زنده (به سغدی pūāzarmyā) شاید بتواند تصوری از «کتاب نیایشها و اعترافاتِ» سغدی در خواننده ایجاد کند:

> و همواره پنج عنصر، ذرات نور گرفتار [را که] در زمین خشک و تر هست، گزند می‌رسانم و رنج می‌دهم.
>
> (اگر اجازه دادم که) این بدن سنگین، این نفس ستمگر، که من پوشیده‌ام، (آن نور را) بزند یا آسیب رساند، در آن حال که پیاده بوده‌ام یا سواره، در حال بالا رفتن بوده‌ام یا پایین آمدن، در حال تند گام برداشتن بوده‌ام یا آرام رفتن؛ یا به‌واسطهٔ حفر کردن یا بیل زدن، ساختن یا بنا کردن

---

1) N. Sims-Williams 1991a. 2) Henning 1937. pp. 32-41.

3) Asmussen 1965. pp. 235-252.

دیواری بر زمین خشک، ترک‌خورده، زخمی، ستم‌دیده و لگدمال، به‌واسطهٔ رفتن به درون آبها، گام برداشتن در گِل، برف، آب باران یا شبنم، به‌واسطهٔ شکستن یا بریدن، آسیب رساندن یا دریدن پنج (گونه) گیاه یا پنج (گونه) موجود گوشت‌دار، تر یا خشک؛ اگر خود مجبور به انجام آن بوده‌ام یا (اگر) [شخصی] دیگر را به انجام آن برانگیخته‌ام؛ اگر به خاطر من انسانها کتک خورده‌اند یا زندانی شده‌اند، یا اگر مجبور شده‌اند اهانت و توهین را تاب آورند؛ اگر چهارپایان را آسیب رسانده‌ام، در حال بالا رفتن و پایین آمدن، با زدن یا مهمیز زدن (بر آنان)، (اگر) به اختیار به حیوانات وحشی، پرندگان، مخلوقات در آب، خزنده بر خاک، و یا حشرات بد کرده‌ام، و به زندگیشان آسیب رسانده‌ام، [...] برای همهٔ اینها (طلب) بخشایش (می‌نمایم).»[۱]

متن اعتراف افراد عادی را به نام پارتی آن خواستوانیفت می‌خوانند. این نام و تعبیر قالبی پارتیِ man āstār hirzā («گناه مرا ببخش»؛ قس: hīlum āstār در فارسی میانه) که چندین بار تکرار می‌شود، نشان می‌دهند که آیین اعتراف مانوی قدیم‌تر از آن است که در متون ترکی و سغدی آمده است. همچنین دو قطعهٔ کوچک با خصوصیات متون اعتراف به زبان فارسی میانه در دست است[۲]، امّا این متون قطعاً سلف اعترافات مفصل افراد عادی و برگزیدگان در آسیای میانه نیستند. این امر یقیناً نتیجهٔ تصادفی نقص منابع ما نیست و محتمل‌ترین توضیح این است که اعترافنامه‌های مانوی دستاورد نسبتاً متأخر مانویت در آسیای مرکزی هستند. این توضیح در توافق است با این امر که نظیر این اعترافنامه‌ها را نمی‌توان در مانویت غربی یافت. به‌علاوه یک متن اعتراف هم در میان اسناد پراکندهٔ مانوی به زبان فارسی نو پیدا شده است.[۳]

همهٔ این ملاحظات نظریهٔ آسموسن را تأیید می‌کنند که اعترافنامه‌های مانوی نوآوریهای خاص مانویان آسیای مرکزی است که تحت تأثیر مستقیم الگوهای بودایی، همچون متنهای *Pratimokṣa*، *Suvarṇaprabhāsa*، اعترافات فردی و جز آنها شکل گرفته است.[۴]

---

۱) تصحیح از هنینگ: Henning 1937, pp. 32-33؛ ترجمهٔ انگلیسی بر اساس ترجمهٔ کلیم‌کایت Klimkeit 1993, p. 139.

۲) قطعهٔ M 210 در اثر آسموسن (Asmussen 1965, pp. 241-242) و قطعهٔ M 545 در اثر زوندرمان (Sundermann 1997b).

3) Sundermann 1989a.

4) Asmussen 1965, pp. 254-258.

در عین حال، نظریه‌ای خلاف این هم پیشنهاد شده است، و آن این است که مانویت الهام‌بخش اعترافنامه‌های بودایی است و این اعترافنامه‌های بودایی هم خود منحصرند به دین بودایی آسیای مرکزی و نه جای دیگر.[۱] امّا حداقل *Suvarṇaprabhāsa* یقیناً از اعترافنامه‌های مانوی، که قدمتشان بعید است به پیش از قرن هفتم برسد، کهن‌تر است.

گفتگوها، معماها

پرسش و پاسخ به شیوهٔ آموزش شاگردان منبع الهام متنهای گفتگو شده و این متنها خود گونهٔ خاصی از ادبیات منثور تعلیمی هستند. شاگرد پرسشهایی را مطرح می‌کند، یا فقط پرسشهایی دربارهٔ موضوعات عقیدتی دشوار فهرست می‌شود و توضیحات جامعی به دنبال آنها می‌آید.[۲] بویس قطعه‌ای از M 591 را منتشر کرده دربارهٔ این پرسش که آیا ارواح انسانها پس از مرگ بی‌درنگ به ابدیت می‌پیوندند یا به بهشت نو می‌روند.[۳]

معماها نادرند. فهرستی از آنها در متنی سغدی به شیوهٔ کفالایا (So 10100g) آمده است.[۴]

متون شعری

مجموعه‌های سرود

بهترین نمونه‌های هنر شعری مانوی به زبانهای ایرانی که در سنت مانوی غرب همانندی برای آنها نیست، به یقین نوشته‌هایی است که «مجموعه‌های سرود» خوانده می‌شوند. حس عذاب و هراس روح شخصی که در حال مرگ است، اشتیاق شدیدش به نجات و بازگشت به منزل آسمانی، شکوهٔ اندوهبار روح جهانی از بی‌اعتنایی و بی‌رحمی موجودات زمینی با بیانی قاطع در مجموعه‌ای عالی از استعاره‌های خیالی به وصف درآمده است. این متون بیان لابه‌های روح جهانی یا روح شخصی است که نجات‌بخش

---

1) Klimkeit 1977.

۲) رجوع شود به اثر بویس (Boyce 1960, p. 148) و اضافه کنید So 181022 را: شنونده‌ای از یکی از برگزیدگان (δēnδār) می‌پرسد؛ و So 14635 را: شاه شاهان (šānšāy) از مانی می‌پرسد.

۳) رجوع شود به: Boyce 1954a, p. 15. نمونهٔ دیگر در اثر زوندرمان: Sundermann 1991b, p. 341.

۴) رجوع شود به اثر هنینگ: Hinning 1945a, pp.481, 482 [=Henning 1977, II, pp.185, 186]. نیز قس: Sundermann 1981a, p.21.

الهی یا انسانیِ خود را مخاطب قرار می‌دهد. همچون «قصاید سلیمان» همواره کسی به اول‌شخص مفرد شنونده یا خواننده را خطاب می‌کند.[۱]

مجموعه‌های سرود متون منظوم بلند و موزونی هستند که زنجیره‌ای از بندها را شامل می‌شوند. این بندها را به پارتی handām («اندام») می‌خوانند و ازاین‌رو لنتس (W. Lentz) آنها را «سرودهای اندامی» نامیده است.[۲] هر بند از دو بیت و هر بیت از دو مصرع تشکیل شده که وقف یا درنگی آنها را از هم جدا می‌کند. بیتهای مجموعه سرودهای پارتی و فارسی میانه اغلب بیت به بیت از هم جدا شده‌اند، به گونه‌ای که در نوشتار می‌توان مجموعه‌های سرود را به آسانی از دیگر متنها تشخیص داد.[۳] هر مصرع دو هجای تکیه‌دار و شمار متغیری هجای بدون تکیه دارد.[۴]

مجموعهٔ سرود بزرگ فارسی میانه *Gōwišn ī grīw zīndag* («موعظه دربارهٔ نفس زنده») است.[۵] عنوان فارسی این اثر را می‌توان به «گفتار نفس زنده» هم ترجمه کرد، امّا این ترجمه چندان مناسب نیست، زیرا ترجمهٔ سغدی آن *žwante grīwī ... xwēčakāwe* است، یعنی «xwēčakāwē نفس زنده» است. xwēčakāwe اصطلاحی است که برای نوع ادبیِ «شرح» و «خطابه» به کار می‌رود. این که این متن مشخصاتی دارد همچون متونِ منثورِ معمولِ gōwišn، آن را از سرودهایی که mahr، bāšāh، āfurišn و āfrīwan نامیده می‌شوند، متمایز می‌سازد. شاید تفاوت در این است که مجموعه‌های سرود، متون آوازی شمرده نمی‌شدند، بلکه متونی گفتاری بوده‌اند و همین ما را الزام می‌کند عنوان «مجموعه‌های سرود» را (که مانویان خود هرگز آن را به کار نبرده‌اند) به یک معنای مشروط به کار بریم. ویژگی گفتاری مجموعه‌های سرود از آنجا تأیید می‌شود که نسخه‌های «آوازی» چنین متونی تاکنون یافت نشده است.[۶]

---

1) Drijvers 1981, p. 121.

2) Lentz 1956, p. *13* ff.

۳) بندهای ترجمهٔ سغدی هویدَگمان هریک چهار سطر جا می‌گیرند و بندهای *Gowisn ī grīw zīndag* هریک سه سطر.

4) Boyce 1954a, pp. 45-59.

5) Sundermann 1985b.

۶) مگر اینکه قطعهٔ مفقود «نیایش مانوی» (Müller 1904, p. 29=Pcek 1985, p. 35; M. liturg) به «موعظه دربارهٔ نفس زنده» تعلق داشته باشد. واژگان آغازین این متن که می‌گوید «من نخستین شخص، رانده، پسر زروان خدای، پسر فرمانروایان هستم» ممکن است متعلق به این مجموعه باشد. ممکن است از هر سرود دیگری باشد.

«موعظه دربارهٔ نفس زنده» سخن روح جهانی خطاب به انسانهاست. روح با گفتاری تأثربرانگیز از خشونتی که به‌ناچار باید تحمل کند شکوه می‌کند، خاستگاه عالی و خدایی خود را آشکار می‌نماید و پیش شنوندگان استغاثه می‌کند که کمک کنند او سالم به سرزمین اصلیش برسد.

قطعهٔ مشهور M 95 که بخشی از این موعظه است، از اهمیت بسیاری برخوردار است. آگاهی دقیق از مراسم یسنهٔ زردشتی که در این قطعه از آن سخن رفته، درخورِ توجه است.[۱]

«موعظه دربارهٔ نفس زنده» به سغدی (امّا نه به پارتی) ترجمه شده است. تا آنجا که می‌دانیم این سرود در هیچ زبان دیگر مانوی غربی یا شرقی نیامده است. نویسندهٔ آن ناشناس است. انجامه‌ای در طرف چینیِ قطعهٔ سغدی So 13399+13401 نویسندهٔ متن را tz-'kcwr و w'xš δβryny «سخنگوی» (یعنی خواننده؟)، wrx'ncwr خوانده است. عنوان این اثر در آنجا به صورت *βayānīkgōwišn pustē* آمده و بسیار ممکن است که مقصود از آن روح جهانی در مقام خدای این جهان باشد.[۲]

«موعظه دربارهٔ نفس زنده» مشتمل بر ۵۶۱ بند است که بیش از نیمی از آن (حداقل به صورت نیم‌بند) بر جای مانده است.[۳]

لابه‌های روح گرفتار در تن در دو مجموعهٔ سرود پارتی آمده است. این دو مجموعه عبارتند از هویَدَگْمان (*Huyadagmān*) (به جای *Huwīdagmān* که هنینگ و بویس گفته‌اند، باید مطابق قرائت مکنزی *Huyadagmān* خواند)[۴]، یعنی «خوشا بر ما...» و انگد روشنان (*Angad rōšanān*)، یعنی «[دوستان] توانگر روشنان» که از روی نخستین واژه‌های بند اول چنین نامی به آنها داده‌اند. روح غمگین احتمالاً روح شخصی برگزیده است، و در آغاز تصور بر این بود که این مجموعه‌ها را «اساساً به‌قصد مراسم خاکسپاری برگزیدگان ساخته‌اند که مرگ ایشان به‌واسطهٔ این سرودها به طریقی برگذار می‌گردید که تا حدی نمادین بود، بدین معنا که مرگ آنان نمونهٔ نجات نهایی نور نیز به شمار

---

۱) قس: Boyce 1966.

2) Sundermann 1997a. p. 17.

3) Sundermann 1985a. pp. 644.

4) Mackenzie 1985, p. 421.

می‌رفت.»[1] امّا بعدها بویس با یادداشتی مبهم به این مضمون که این مجموعه‌ها را همنوایان با صدای زیر و بم «به آواز می‌خوانده‌اند»، رأی خود را پس گرفت.[2] نتوانستم متن سغدیی را که او گواه رأی خود می‌داند، بیابم. امّا حرف «پ» در حاشیه که معمولاً آن را نشانهٔ اجرا با صدای زیر و بم قلمداد می‌کند، بر روی بسیاری از دستنویسهای پارتی، همچون M 88، M 93 و M 675، آمده است. این نوع خواندن در واقع مستلزم خواندن دو دسته در گروه کر و مستلزم سؤال و جواب است، امّا روشن است که این مجموعه سرودها تک‌گوییهای روح است.

در هویَدَگْمان روح شخص مرده با دیدن وحشت مرگ فریاد بر می‌آورد:

که رها خواهد کرد مرا از همهٔ مغاکها و زندانها،
که در خود دارند آرزوهایی را که خوش نیستند؟

که خواهد گذراند مرا از طوفان دریای متلاطم ــ
رزمگاهی که در آن آرامش نیست؟

چه کس نجات خواهد بخشید مرا از آرواره‌های ددان
که نابود کنند و بترسانند یکدیگر را بی رحمی؟

که مرا آن سوی دیوارها رساند و خواهد گذراند از
پارگینها، که پر از ترس و لرز (هستند) از دیوان ویرانگر؟

که مرا از زادمُرد خواهد رهاند و آزاد خواهد کرد مرا از
(آنها) همه ــ و از همهٔ موجها، که در آنها آرامشی نیست؟

و من بر خود گریم، «بود آیا که نجات یابم از
این، و از ترس ددان که یکدیگر را می‌اوبارند؟»

تن مردمان، مرغان هوا، ماهیانِ
دریا، و چهارپایان و همهٔ کرمها ــ

که مرا از اینان خواهد رهانید و نجات خواهد بخشید مرا از
(آنها) همه، آن گونه که باز نگردم و نیفتم به تباهیِ

1) Boyce 1954a, p. 14.
2) Boyce 1968c, p. 74.

آن دوزخها
آن گونه که از میان آلودگی آنان نگذرم
به زادمُرد نیز باز نگردم به (؟) همهٔ گونه‌های گیاهان. گرفته به ...؟
که نجات خواهد بخشید مرا از بلندیهای بلعنده (و [؟])
ژرفناهای بلعنده، که همه دوزخ و تنگی هستند؟[۱]

هر دو متن پارتی با تصحیح بسیار خوب بویس در دسترس است. مطالعات مکنزی، سیمزویلیامز و نویسندهٔ حاضر نکاتی به متن پارتی افزوده، تحریر سغدی آن را در اختیار نهاده و چاپ عکسی متن را هم فراهم کرده است.[۲]

ترجمهٔ ترکی باستان و چینیِ بند نخست هویَدَگْمان نیز موجود است.[۳] ترجمهٔ چینی بخشی از اثرِ معروف به «طومار سرودِ چینی» است. متن نام مؤلّف سرود را آورده و او را Wei Mao خوانده است.[۴] هنینگ استادانه این نام را به Muât-Mâu*، یعنی مارامّو، تصحیح کرده است که با یک نشانهٔ خطی بسیار مشابه چینی نوشته شده است.[۵] هنینگ و بویس بدین واسطه محتمل دانسته‌اند که مجموعهٔ هویَدَگْمان و، به تبع آن مجموعهٔ انگد روشنان نیز، از سروده‌های آغازین قرن سوم بوده‌اند که مارامو، شاگرد مانی، آنها را نوشته است.[۶] با این‌همه، انجامهٔ قطعهٔ M233، صفحهٔ رو، ظاهراً نشان می‌دهد که مؤلّفِ هویَدَگْمان در واقع مارْ خورشیدوهمن است، اسقفی که در جای دیگر ردی از او باقی نیست.[۷] نظر من این است که هیچ بعید نیست که مؤلف بند نخست هویَدَگْمان که با بقیهٔ مجموعه بسیار متفاوت است، مارامّو باشد و بعدها مارْ خورشیدوهمن بندهای دیگری بدان افزوده و آن را به صورت مجموعهٔ سرود[۸] با حدود ۴۰۰ بند[۹] درآورده باشد.

---

۱) به تبع ترجمهٔ بویس: Boyce 1954a, pp. 80-83.

2) Boyce 1954a, p. 14; Mackenzie 1985, pp. 421-428; Sims-Williams 1989b; Sundermann 1990.

3) Henning 1959a; 1943b, pp. 217-219.

4) Tsui 1943, p. 199; Schmidt-Glintzer 1987, p. 44.

5) Henning 1943b, p. 216, n. 6.

6) Henning 1943b, p. 216, n. 6; Boyce 1954a, p. 7 and Boyce 1968c, p. 74.

7) Sundermann 1991a, pp. 110-111.

8) Sundermann 1991a, p. 111.

۹) چنین است رأی هنینگ در مورد شمار بندها: Henning 1943b, p. 217.

سرودها

سرودهای منفرد از نوع mahr یا bāšah و از نوع āfurišn یا āfrīwan، یعنی آثار موزونی که کوتاه‌تر از «مجموعه‌های سرود» هستند، سروده‌هایی هستند که به آواز خوانده می‌شدند. این معنا از دستوری معلوم می‌شود که در آغاز متن می‌آید ـ غالباً به سغدی ـ و نشانهٔ یک کنترافکت یا یک ملودی الگوست که سرود جدید را باید از روی الگوی ازقبل‌موجودِ آن بسازند،[1] به این قرار: «این مطابقِ فلان نوا [خوانده شود]»، درست همانند روال معمولی که در کتابهای سرود مسیحی بر جای مانده است. مثلاً: Ēn pad nōg xurxšēd niwāg «این به نوای 'خورشید نو'»)، Ēn pad xwēš niwāg srāy («این را به نوای خودش بسرای» (هر دو در M 72)؛ (سغدی) par tāžīgāne āwāk «به آوای تاجیک (یعنی فارسی)» (M 339)[2]، sūrīg niwāg («نوای سریانی (یعنی بین‌النهرینی)») M 6950) (/i/1-2، Ēn pad suγlī zgar («این به نوای سغدی»).[3] استدلال دیگر این است که شمار زیادی متنهای سرود در دست است که به‌اصطلاح «آوازی» هستند[4]؛ یعنی متعلق به دستنویسهایی هستند که ابتدا متن سرود را به املای رایج و عبارت به عبارت می‌آورند و سپس همان متن را به هجاهای آوازی تقسیم می‌کنند (مطابق با قواعد املای سغدی) و در میان آنها صداهای آوازی می‌گنجانند (که به صورت yg'، yg'n و جز آنها نوشته می‌شود) امّا هیچ نشانهٔ روشنی از ملودی در آنها نیست.[5]

تقریباً همهٔ سرودهای مانویان ایران به فارسی میانه یا پارتی است. چند سرود سغدی به خط مانوی نیز وجود دارد. امّا نمی‌توانم بیش از آنچه هنینگ گفته به مطلب بیفزایم که: «ما تقریباً هیچ چیز از شعر سغدی نمی‌دانیم. امّا در میان قطعات چاپ‌نشدهٔ سغدی مانوی حداقل دو قطعه هست که ظاهراً دربردارندهٔ شعرهایی است که به این زبان نوشته شده‌اند.» سپس ترجمهٔ ناقصی از M 137 می‌آورد که حاوی یک zandpāšīk (سرود) است.[6]

---

1) Bruner 1980a, p. 350.

2) Cf. Sundermann 1993, p. 163.

3) Henning 1937, p. 32, l. 462.

4) Boyce 1960, p. 149.

۵) مثالها در اثر مولر آمده است: Müller 1904, pp. 28-29, 92-93 [= Peek 1985, pp. 34-35, 98-99]. دربارهٔ صورت آوازی در دستنویسهای مانوی مقایسه شود با: Wellesze 1917; Machabey 1955; Brunner 1980a, 162; Henning 1945b, p. 151.

6) Henning 1945b, p. 151.

مجموعهٔ کامل سرودها که در کتابهای سرود (Mahr-nāmag) گرد آمده بوده‌اند بسیار گسترده بوده است، چنان‌که مانویان خود آنها را گروه‌بندی کرده‌اند. معیارهای این گروه‌بندی عبارتند از جایگاه عبادی سرود در مراسم، خدا یا انسانی که مخاطب سرود بوده و یا حالت ذهنی آوازه‌خوان که در سرود بیان شده است.[۱] آنچه به‌خلاف سرودهای مانوی قبطیِ «کتاب مزامیر» در سرودهای ایرانی نیست، سرودهایی است که آنها را به مؤلفی نسبت می‌دهند؛ همچون مزامیر قبطی یا زبور قبطی توماس یا هراکلیدس. بویس دربارهٔ سرودها بررسیی کرده که هنوز معتبر است.[۲] مشخصات بیشتر قطعاتی که در سطور بعد نقل می‌شود، در آنجا آمده است. تا این اواخر تصحیحات چندانی در این سرودها نشده بود و پیشرفت در این زمینه بسیار کمتر از ادبیات منثور بود. در این اثنا رِک سرودهای یکشنبه، دوشنبه و بیما را به نحو جامعی در رسالهٔ خود به نام تصحیح و توضیح سرودهای مانوی یکشنبه و دوشنبه و بیما[۳] بررسی کرده است.[۴] من در این ملاحظات از آن رساله بهره برده‌ام. بخش قابل ملاحظهٔ دیگری از سرودهای مانوی را دورکین مایسترِارنست تصحیح خواهد کرد.[۵]

سرودها را اغلب بر اساس جایگاهشان در مراسم عبادی نام‌گذاری کرده‌اند. همهٔ «سرودهای دوشنبه» (*dōšambatīg*) که می‌شناسیم، به پارتی هستند. عبادت کنندگانی که در این همگانی‌ترین روز مراسم عبادی گرد می‌آیند، مورد خطاب قرار می‌گیرند، از چیزهای برحذرداشته می‌شوند و ستایش می‌شوند، و به درگاه ایزدان و مار مانی دعا می‌خوانند. دوشنبه خود به نام خوانده و ستوده می‌شود. شاید به همین دلیل است که چنین سرودهایی را معمولاً *āfrīdagīg bāšāh* («سرودهای ستایش») می‌نامند.

یکشنبه ظاهراً نقش ناچیزی در مراسم عبادی پارتی داشته است. عجیب این است

---

۱) سرودها را به صورت آواز می‌خواندند تا «ستایش و دعا، عبادت و تعظیم، تضرع و نیایش» را بیان دارند (Henning 1937, p. 26, II. 287-289; cf. p. 25, II 236-238).

2) Boyce 1960, pp. 148-150.

3) *Mitteliranische manichäische Montags- und Bemahymnen. Editions und Kommentar* (Berlin 1991).

۴) رسالهٔ او در این فاصله منتشر شده است (Reck 2004).

5) *Hymns to the Living Soul. Middle Persian and Parthian texts in the Turfan Collection.*

که تقریباً همهٔ سرودهای دوشنبه به زبان پارتی است (تنها M 874 و M 2043 به فارسی میانه است) و دو «سرود یکشنبه» که می‌شناسیم (M 234 و M 15) به فارسی میانه هستند. امّا در M 234، صفحهٔ پشت ۹، آمده است: Mahrān ī yakš[ambat rāy] «سرودهایی برای یکشنبه»[۱]؛ از این رو سرودهای یکشنبهٔ دیگری هم باید وجود داشته باشد.

سرودهای فارسی میانه و پارتی که به مقدس‌ترین روز یعنی بیما (gāhīg) اختصاص دارند، در ستایش مانی و همزاد نورانی وی، عیسی، هستند و یک سرود نیز در ستایش مار اَمّو، رسول شرق، است (M 273). در این سرودها بیما را سریر جدید مانی می‌خوانند و به مصیبتهای مانی اشاره‌ای نمی‌شود.

گروهی از سرودهای پارتی که با عنوان سغدیِ[۲] /(?)/ cxšʾpδδ mʾxy gʾhyg z(nṭ)[ṭ] («سرودهایی (؟) در حق بیما در ماهِ دستور، سرودهایی برای nymyxšpʾ pʾšcyk pʾšyk(ṭ) روزه‌های نیمه‌شب») فهرست شده‌اند، جذابیت خاصی دارند. این سرنویس ظاهراً تأیید می‌کند که *pannychismoi* قبطی ـ چنان که بولیگ عقیده دارد ـ روزه‌ای دو روزه بوده و شب‌هنگام شکسته نمی‌شده است[۳]. این امر در پاسخ به این پرسش که آیا روزه‌های یَمگان به آغاز دین مانوی باز می‌گردند یا نوآوری محلی مانویت شرق است، خالی از اهمیتی نیست.

از سرودی برای ماه نو (nōgmāhīg bāšāh) در قطعهٔ Kao 0108 لندن نام برده شده است.

ضیافت مقدس برگزیدگان با «سرودهای خیرات» (*Mahrān ī pārag*, M 546) و «سرودهای خوراک» (که همه به صورت آواز خوانده می‌شدند) همراه بوده[۴] و مقدمات مراسمِ بیما نیز احتمالاً با سرودهای *gāhwirāzān* یا سرودهای «برافراشتن سریر» همراه بوده است، امّا از متونی که در اختیار داریم این موضوع را به‌روشنی نمی‌توان دریافت.

در میان سرودهای تشییع (پارتی *izgāmīg*) و یادبود (پارتی *parnibrānīg*، یعنی

---

۱) چنین است رأی رِک: Reck 1991, p. 119; 2004, p. 135.

۲) M 311 recto 5-6, cf. Mütter 1904, p.66 (=Peek 1985, p.72). من ضبطهای مولر را قدری تغییر داده‌ام.

۳) قس: بحث مفصل در اثر وورست (Wurst 1995, pp. 19-33, esp. pp. 28-29). وورست خود تردید دارد.

۴) قس: BeDuhn 2004.

مربوط به پری‌نیروانه)، برخی سرودهای پارتی هست در گرامیداشت مرگ مانی (M 5)[1]، مرگ مارآمو (M 273 صفحهٔ رو ۱-۳) و مرگ مار زکو (M 6)[2]. همهٔ اینها بی‌گمان از عالی‌ترین نمونه‌های شعر ایرانی مانوی هستند. سرود مرگ مار زکو در اینجا نقل می‌شود:

ای آموزگار بزرگ، مار زکو، ... شبان!

ای چراغ بزرگ که ناگاه خاموش شدی!
چشمان ما سیاه شد، سست و تیره گشت!

ای گُرد رزمجو که سپاه(ت) را بر جای نهادی،
هراس لشکر را گرفت، سپاه را به آشوب افکند.

ای درخت بزرگ که قامتت شکست!
مرغان که آشیانه‌شان ویران گشت به لرزه افتادند.

ای خورشید بزرگ که غروب کردی!
چشمان ما تار شد؛ چه، روشنی نهان شد.

ای ساربان پرشور که کاروان را بر جای نهادی
در بیابان، دشتها، کوهها و دره‌ها!

ای دل و جان که از بر ما رفتی!
هنر تو را خواهانیم، خرد و فرّه تو را.

ای دریای زنده که خشک شدی!
رودها از رفتن بازایستادند و دیگر جاری نشوند.

ای کوه سبز که بر رویت میشها می‌چرند!
شیر برّگان خشکید، میشها زاری می‌کنند.

ای نیرومند پدر، که برای تو بسیار پسران زاری کنند،
همهٔ فرزندانی که یتیم شدند.

ای خداوند که هیچ درد نبود که نکشیدی، که تنگدستی کشیدی!

---

1) Andreas / Henning 1934, pp. 862-865 [= Hinning 1977, I, pp. 289-292].

2) Andreas / Henning 1934, pp. 865-867 [= Henning 1977, I, pp. 292-294].

آباد داشتی خانهٔ خدا را به هر چیز.

ای خانیِ بزرگ، که چشمه‌ات بازایستاد!
خوراک شیرین از دهان ما دور داشته شد.

ای چراغِ روشن که پرتو روشنت به دیگر جهان تابید،
ما تاریک شدیم.

ای مار زکو، ای شبان، ای آموزگار فرّخ!
نیروی ما کنون از تو جدا شده است.

دیگر به چشمان روشنت ننگریم،
دیگر سخنان شیرینت را نشنویم.

ای سروشاو ایزد[1] (Srōšāw yazad) خوشنام، خداوند درخشان!
هیچ کس همانند تو نیست در میان همهٔ ایزدان.

دلتنگیم (و) آه می‌کشیم و زاری می‌کنیم،
همواره عشق تو را در یاد داریم.

ارجمند بودی در همهٔ سرزمینها،
شهریاران و بزرگان بزرگت داشتند.

عاشقانه و مهربان (بود) چهرهٔ (تو)، آرام (بود) سخنت
که هیچ گاه خشم تلخ از آن نیامد.

ای کِیِ بزرگ نیرومند که با بردباری
تاب آوردی هر کسی را که تو برای او نامدار بودی.

ای پدر راستیگر و بی‌آزار و بخشایشگر،
بخشنده و راد، دلسوز و مهربان.

شادمان کنندهٔ ستمدیدگان، که بسیار نفسها را
از رنج رهانیدی، به خانه رهنمون شدی.

ای نیرومند، دلیر توانا که یافتی تخت
همچون همهٔ فرستادگان، بودایان و ایزدان؛

---

۱) «پدرِ بزرگی»، برترین خدای ایزدکدهٔ مانوی، در اینجا ظاهراً مارزکو با او مقایسه شده است.

نخست بر تو نماز برم، من کهترین پسر(ت)،
که یتیم و دور از تو مانده‌ام، ای پدر![۱]

سروده‌هایی که به «سرودهای انتصاب» موسومند، ظاهراً حاوی همان مضامین سرودهای مقامات دینی و رهبرانند، به گونه‌ای که اغلب تمایز میان این گروهها دشوار است. با این حال، می‌توان گفت که سرودهای انتصاب حاوی اشاراتی هستند در خصوص معرفی یک روحانی بلندپایهٔ جدید در ضمن یک مراسم. *Mahrān ī əspasagān* («سرودهای اسقفها») در M 31II نمونه‌هایی از این سروده‌هایند.[۲]

سرودها را بر اساس ایزدان و انسانهایی هم که به یاری طلبیده می‌شوند، طبقه‌بندی یا نام‌گذاری کرده‌اند. تقریباً هیچ‌یک از ایزدان ایزدکدهٔ مانوی در ستایشها و اوراد مراسم عبادی نادیده گرفته نشده‌اند و از میان قدیسان، در کنار مانی، از پدران بزرگ بنیانگذار تشکیلات دینی مانویت شرق، همچون مارأمو، زکو، شاداورمزد[۳] و جز آنها یاد شده است.

باید توجه داشت که با همهٔ ایزدان ایزدکدهٔ مانوی معاملهٔ یکسان نکرده‌اند. بخش عمدهٔ قطعاتِ حاوی سرودهایی که ایزدان را به یاری می‌طلبند، به پدر بزرگی، رسول سوم[۴]، عیسی (در صورتی که «سرودهای عیسای روشن» و «سرودهای تصلیب»[۵] را با هم در نظر بگیریم) و به نفس زنده یا روح جهان اختصاص دارند.[۶] از دیگر سو، بویس تنها از یک

---

۱) تصحیح آندرئاس و هنینگ Andreas / Henning 1934, pp. 865-867، قس: Boyce 1975b, pp. 139-140، ترجمهٔ انگلیسی بر اساس ترجمهٔ کلیم‌کایت: Klimkeit 1993, pp. 87-88.

2) Andreas / Henning 1993, pp. 329-330.

۳) همهٔ سرودهای مار شاداورمزد دستاورد متأخر آسیای مرکزی هستند. کولدیتس (Colditz 1992) آنها را تصحیح کرده است.

۴) زوندرمان/ یوشیدا (Sundermann / Yoshida 1992) مشهورترین سرود پارتی را که در ستایش نریسف‌یزد است و در چند دستنویس برلین، کیوتو و بزکلیک آمده، منتشر کرده‌اند؛ یک دستنویس دیگر را رِک (Reck 1998, pp. 151-152) بازشناخته است.

۵) دربارهٔ سرودهای تصلیب رجوع شود به اثر مورانو (Morano 1998/200) که به آثار نویسندگان پیشین هم ارجاع کرده است.

۶) متن پارتی M 7 که دربردارندهٔ قطعهٔ مشهور «زردشت» است، برای تاریخ ادیان اهمیت بسیاری دارد. این قطعه را زمانی به اشتباه سندی از آیین زردشتی پس از اوستا و پیش از ادبیات پهلوی می‌دانستند (Reitzenstein 1921, p.4). این سرود در اثر آندرئاس هنینگ (Andreas / Henning 1934, p. 872) و دیگر بار در اثر نویسندهٔ حاضر (Sundermann 2004, pp. 523-524) منتشر شده است.

سرود در ستایش مادر زندگان یاد می‌کند و این عجیب است، حتی اگر M 3845 + M 867 هم در ستایش این ایزد باشد.[1] محتمل‌ترین توضیحی که به نظر من می‌رسد این است که در مراسم آیینی و عبادی مانوی اولویت با ایزدانی است که مظهر وجوه چهارگانهٔ الوهیّت، یعنی خدا و نور و نیرو و خرد، باشند. مِرکِلْباخ بررسی جامعی دربارهٔ آثار کلامی مترتب بر این عقیده، یعنی عقیده به شؤون چهارگانهٔ خداوند، کرده است.[2] نتیجهٔ مطالعاتش این است که خدا همان پدر بزرگی است، نورش خورشید و ماه، یعنی رسول سوم و عیسی، است، نیرویش یا پنج عنصر روشنی، یعنی روح جهان، یا ستون شکوه است و خردش جامعهٔ مؤمنان هستند. بخش چهارم که ظاهراً وجود ندارد، در واقع در سرودهایی که در حق مقامات دینی و امّت مانوی (Mahrān ī sarārān rāy |«سرودهایی برای سالاران|) سروده‌اند به‌خوبی در آیینهای مانوی نمود یافته است. در این سروده‌ها از فرمانروای زمینی که از دین حفاظت و حمایت می‌کند هم یاد شده است (یا حتی جایی برای نام فرمانروای وقت خالی می‌گذاشتند تا نام او را در آن جای خالی بنویسند).[3] ارزش تاریخی این سرودها بیش از ارزش زیباشناختیِ آنهاست.

یکی از زیباترین سرودها دربارهٔ «نفس زنده» را در قطعهٔ پارتیِ M 7 می‌توان یافت. سرود این گونه آغاز می‌شود:

از نور و از ایزدانم،
(اما) از آنان دور افتاده‌ام.
دشمنان بر گرد من جمع آمده‌اند.
(و) مرا تا قلمرو مردگان می‌برند.

ــ ستوده باد او که روح مرا از رنج نجات خواهد بخشید،
چنان که رستگار شود آن ــ[4]

ایزدم من که زادهٔ ایزدانم
روشن و تابان و رخشان،

---

1) Sundermann 1978, pp. 487-489. 2) Merkelbach 1986, pp. 39-50.

3) Cf. Sundermann 1992b, pp. 65-71.

۴) یا شاید بتوان گفت «او» رستگار شود، یعنی «منجی ناجی»؟ (گویا بشود چنین معنا کرد: ستوده باد و رستگار باد او که ... م.)

شاد و خوشبو و خوبچهر (ایزدی)
امّا کنون به نیاز (بدبختی) فتاده‌ام.

بی‌شمار دیوان مرا گرفته‌اند،
پلیدکاران مرا به بردگی گرفته‌اند.
روح مرا خوار ساختند،
مرا دریدند و خوردند.

دیوان، یکشه‌ها (yakṣas) و پریان،
سیاه و زشت و گنده اژدهایان،
سخت و سیاه چندان که نتوان آنها را دور راند،
بسیار رنج و مرگ از آنان دیدم.

همگی بر من نعره زدند و حمله‌ور شدند،
(مرا) دنبال کردند و در برابر من ایستادند.[۱]

M 7 یک سرود پارتی مهم دیگر هم دربارهٔ نفس زنده دارد. در این سرود زردشت مخاطب نفس زنده است و بدین گونه نشان داده می‌شود که مانویان چه تلقّیی از پیامبر ایران باستان داشته‌اند.

اگر بخواهید، شما را بیاموزم از گواهیِ پدران قدیم.

آن‌گاه که منجی، زردشت پرهیزگار، با نفس خویش سخن گفت:
«گران است آن مستی که در آن خوابیده‌ای؛ بیدار شو و بنگر مرا
از جهان آرامش، که از آن برای خاطر تو فروفرستاده شده‌ام
درود بر تو!»

و او پاسخ داد: «من، منم بی‌گناه، فرزند نازک سروشاو.[۲]

---

۱) تصحیح آندرئاس و هنینگ (Andreas / Henning 1934, pp. 874-875)؛ قس: Boyce 1975b, pp. 106-107. ترجمهٔ انگلیسی بر اساس ترجمهٔ کلیم‌کایت (Klimkeit 1993, p. 46).

۲) متن پارتی این گونه است: «و او، سروشاو بی‌گناه، پاسخ داد: من، منم فرزند نازک.» اگر این صحیح باشد، ظاهراً بر این عقیده تأکید دارد که خدای بزرگ، پدر بزرگی، بوده که در هیأت انسان نخستین و پسران انسان نخستین در برابر نیروهای تاریکی ایستاده تا کل جهان روشنی را نجات بخشد. با این‌همه هنینگ در اینجا با جابه‌جایی واژه‌ها این گونه ترجمه می‌کند: «من، منم پسر لطیف بی‌گناه سروشاو» (Andreas / Henning 1934, p. 872). کلیم‌کایت از هنینگ پیروی می‌کند.

درآمیخته‌ام و رنج می‌برم. مرا از چنگ مرگ برهان.»

زردشت بدرود گفت، (او که) کلام قدیم (یا صدای قدیم) و اندام من (است)،
(و گفت):

«نیروی حیات و رستگاری برترین جهانها
بر تو آید، از خانهٔ تو.

پیرو من باش، ای فرزند نرم‌خویی، تاج روشنی بنه بر سر،
تو ای فرزند توانایان که بینوایت کردند تا به گدایی
به هر جا روی.»[۱]

مجادلات جالبی با دیگر ادیان را می‌توان در سرود جدلی M 28I یافت که اخیراً دو نوشته از شروو و دوبلوا دربارهٔ آن انتشار یافته است: Skjærvø 1995b و de Blois 1998. امّا Mukrānīg bāšāh که یکی از مشهورترین و زیباترین سرودهای پارتی است نامی ابهام‌آمیز دارد:

شاگردیم شاکر، از زمین بابل.
از سرزمین بابل درود می‌گویم، و بر دروازهٔ حقیقت جای دارم.[۲]

جوانی هستم، شاگردی که به خارج از سرزمین بابل راهنمایی شده‌ام.
به خارج از سرزمین بابل راهنمایی شده‌ام تا در جهان فریادی بزنم.

شما، (ای) ایزدان، تمنا دارم، همگی شما ایزدان را،
ببخشید بر من، گناها(م) را، به‌واسطهٔ بخشایش.[۳]

این سرود بسیاری از فنون شعری قدیم آرامی را باز می‌نمایاند و بعید نیست که از خود مانی باشد.[۴]

---

۱) تصحیح آندرئاس و هنینگ (Andreas / Henning 1934, p. 872)؛ قس: Boyce 1975b, p. 108. ترجمهٔ انگلیسی از کلیم‌کایت (Klimkeit 1993, pp. 47-48). ترجمهٔ من با ترجمهٔ هنینگ و کلیم‌کایت بسیار اختلاف دارد.

۲) جناسی به کار رفته که اساس آن معادل آرامی بابل («دروازهٔ خدا») و bābā dkuštā* («دروازهٔ حقیقت») است (M. Lidzbarski). این امر ثابت می‌کند که این سرود باید از آرامی ترجمه شده باشد.

۳) تصحیح از مولر و بویس: [Müller 1904, p. 51 [= Peek 1985؛ Boyce 1975b, p. 152. ترجمهٔ انگلیسی بر اساس ترجمهٔ آسموسن: Asmussen 1975, pp. 8-9. تصحیح دوباره از دورکین مایسترارنست: Durkin-Meisterernest 2004a.

مهرنامگ M 1، هفتاد و هفت سرود *padwahanīg* و شصت و هشت سرود *āfrīdagīg* را فهرست می‌کند. سرودهایی که به مقولهٔ «استغاثه» تعلق دارند و سرودهای «ستایش» تأکیدشان بر نگرش گوینده نسبت به جهان ایزدان است. سرودهای *āfrīdagīg* در عین حال سرودهای دوشنبه، سرودهای عیسی و جز آنها نیز هستند. شاید این امر نشان دهد که چگونه این مقوله‌های گوناگون، که اساسشان معیارهای ناهمگون است، به طرق مختلف با هم تداخل می‌یابند.

اَسناد

نامه‌های تجاری، رسیدها، فهرستهای واژگان و دستورالعملها بی‌تردید از هیچ نظر آثاری هنری نیستند و به همین جهت به مفهوم دقیق کلمه به ادبیات تعلق ندارند. امّا این نوشته‌ها آثاری هستند از زندگی عادی ساکنان واحهٔ ترفان در نیمهٔ دوم هزارهٔ اول پس از میلاد و از این جهت ارزش تاریخی بسیار دارند؛ و هر بخش از متن مکتوب سندی منحصربه‌فرد است.

نامه‌ها و اسناد اقتصادی

نامه‌ها ــ به جز آنهایی که مانی و شاگردانش برای راهنمایی معنوی مؤمنان سرزمینهای دور نوشته‌اند ــ عبارتند از پیغامهای اشخاص یا جماعتهای ناحیهٔ ترفان. در خرابه‌های خوچو دو نامهٔ بلند سغدی یافت شده است. در این نامه‌ها یک جماعت محلی مانوی نزدِ یکی از مقامات دینی از سوء رفتار برخی همکیشان خویش شکایت می‌برند.[۱] در نامهٔ M 112 و بعد، یکی از برگزیدگان زن و سرپرست فلان گروه از دستورات خداوند سرپیچی می‌کنند. برگزیده حجامت می‌کند، گیاهان را می‌برد، آتش را خاموش می‌کند و جز آنها. سرپرست جماعت با بعضی زنان رابطهٔ نزدیک دارد. اینها نقض آشکار دستورات خداوند است، زیرا برگزیدگان نه باید بکشند و نه باید حریم تقوا را بشکنند. بخشی از این نامه که بهتر باقی مانده چنین است:

---

4) Lidzbarski 1918.

۱) رجوع شود به: Sundermann 1984b. تصحیح بازبینی‌شدهٔ متن زیر چاپ است.

«[...] زیرا در رعایت (؟) دستورات خداوند [ضعیف هستند]. نخست: دستور خداوند را که باید راستگو بود [نقض می‌کند...].[۱]

[...] همراه با راهبهٔ (برگزیده) ما دیدند که [راهبهٔ] آنها [تکه پارچه‌ای (؟)] برید و [جامه‌ای (؟)] دوخت. پس دیگر بار، راهبهٔ ما، راهبهٔ بزرگ [آنان را دید] که چیزی را به هم سایید (؟) [...] علاوه بر این، آزاددخت (Āzād-duxt)... خود ... خواهران دیدند که راهبهٔ آنان کلنگی برداشت و زمین را کند. [هیچ‌یک تردید نکردند] که بی‌مُحابا گیاهان دارویی را له کنند و به تنهٔ درختان ضربه زنند و چوب را ببرند. به علاوه، راهبان ما همچنین دیدند هنگامی که راهبهٔ آنها حجامت کرد، چاقو (؟) را با آب شست. و (هنگامی که) راهبان ما (آنها را) سرزنش کردند، پاسخ گفتند: «آب چاه مرده است، پس این کار مجاز است.» همچنین گیاهان دارویی را له می‌کنند و آتش را خود می‌افروزند.[۲] و در این کار هیچ خطا یا گناهی نمی‌بینند [یا ...].»

و علاوه بر این، در قبال دستور «رفتار مطابق دین»[۳] (نظرشان) سست و بی‌شرمانه است، چه، رهبرشان که مهرپادار (Mihr-pādār) است، بیمار بود؛ عارضه‌ای داشت که قسمت زیرین بدنش را مبتلا کرده بود، و دختری مستخدم به (جایگاهش) وارد شد و سپس بیرون آمد. هنگامی که (دختر) مستخدم بیرون آمد، ما همه بدگمان شدیم و برگزیدگان تحقیق کردند. و (دختر) مستخدم به یَزَد اَریامان (Yazad Aryāmān)، درست روشن (Drist-Rōšn)، مهر وهمن (Mihr-Vahman) و وهمن شاه (Vahman-Šāh) گفت: «دو بار از «در پشت» خون گرفتم و باید یک بار دیگر هم این کار را بکنم.»

سپس یکی از خدمتکاران زن آنها با راهبه‌ای شروع به مشاجره کرد و مهرپادار رهبر(شان) دست خدمتکار را گرفت و از مشاجره دور گردانید [...].»[۴]

نامهٔ M 119 و بعد، رهبران یک گروه رقیب را متهم می‌کند که به بزرگان اینان حمله برده‌اند و آنها را تهدید کرده‌اند. گروه متهم «آن سریانیهای کثیف فرومایه» خوانده شده‌اند. نامهٔ دیگر از پیروان مهر و مقلاص سخن می‌گوید که در نیمهٔ اول قرن هشتم (دوم هجری) در عراق در شمار فرَق دینی بوده‌اند. هر دو نامه نشان می‌دهد مانویان

---

۱) در اینجا افتادگی زیادی وجود دارد. متن با نقض دستور خداوند «صدمه نرساندن (به نفس زنده)» ادامه می‌یابد، که دستور دوم خاص برگزیدگان است.

۲) یا: آتش را خاموش می‌کنند؟

۳) یعنی پاکدامنی، سومین دستور خاص برگزیدگان.

۴) تصحیح از نویسندهٔ حاضر: Sundermann 1984b, pp. 305-306. ترجمهٔ انگلیسی تا اندازه‌ای مطابق ترجمهٔ کلیم‌کایت است: Klimkeit 1993, pp. 261-262.

جماعت دیناوریه و مهاجران مانوی که از عراق به آسیای مرکزی رفته بودند، در آنجا با هم نزاع داشته‌اند. مانویان مهاجر احتمالاً برای فرار از آزارهای عباسیان به ناحیهٔ مانویان شرق مهاجرت کرده بودند. تاریخ این نامه‌ها را با تردید در قرن نهم میلادی (سوم هجری) تعیین کرده‌ام.[1]

این‌که این نامه‌ها در صفحهٔ روی یک طومار و به خط متون دینی مانوی نوشته شده‌اند به آنها اعتبار و اهمیتی فوق العاده بخشیده است. یقیناً این امر نشانهٔ موقعیت والای مخاطب بوده است.

سه طومارنامهٔ بلند سغدی را در سال ۱۹۸۱ باستان‌شناسان چینی در بزکلیک یافتند.[2] اخیراً یوشیدا این نامه‌ها را تصحیح کرده است.[3] بلندترین نامه از اسقفی مانوی به نام شهریارزادگ (Šahryār-Zādag) و پیروان او است خطاب به اَریامان پور (Aryāmān-Puhr)، آموزگار ناحیهٔ اسقف‌نشین مانوی شرق. دومین نامه خطاب به همین مقام عالی‌رتبه است و اسقفی مانی‌وهمن (Mānī-Wahman) نام آن را نوشته است. نامهٔ سوم ظاهراً پیغام خصوصی «برده‌ای بی‌اهمیت و ناچیز» به نام شاه ویسپوهر (Šāh-Wispuhr) به خویشان و دوستانش است. همهٔ این نامه‌ها سرشار از عبارات ستایش‌آمیز طولانیند که پیام واقعی را پنهان می‌سازند. نامهٔ نخست تنها تبریکات سال نو و نامهٔ دوم گزارشی شکوهمند از تلاوت چند متن دینی است که خود کاری ستودنی است.

نامه‌های بزکلیک به خط سغدی نوشته شده‌اند و به قلمی بسیار شکسته. نامه‌های خوچو خالی از تأثیر زبان ترکی هستند و هیچ نام ترکی در آنها نیامده است (گویا به استثنای km² «چاقو»). در نامه‌های بزکلیک هر دو هست. نامه‌های بزکلیک را متعلق به قرن دهم دانسته‌اند.

شمار قابل توجهی از نامه‌های خصوصی سغدی که هنوز چاپ نشده‌اند، همچنان در انتظار انتشارند.[4] نامه‌هایی نیز به خط سغدی در میان متون برلین، مجموعه‌های

---

1) Sundermann 1984b, p. 300. 2) *Wen Wu* 8, 1985, pp. 49-65.

3) Yoshida *apud* Turfan Antiquarian Tureau 2000. 4) Boyce 1960, p. 148, no. 34.

پترزبورگ و اُتانی یافت شده‌اند که مشتملند بر تمرینات نامه‌نگاری و حتی قالبهای الگو برای عبارتهای رسمی و مناسب آغاز نامه.[۱] یک نمونهٔ استادانه از این نامه‌ها نامهٔ So 10920 است.[۲] در اینجا می‌توان از الفباهای الگو هم یادکرد. آنها که از روی الفبای مانوی نوشته شده‌اند بی‌تردید اصلی مانوی دارند.[۳]

شایان ذکر است که در میان متون ترفان، برخلاف انبوه اسناد ترکی باستان، سند مانوی سغدی چندانی پیدا نشده و سند فارسی میانه و پارتی اصلاً دیده نشده است. تاکنون تنها یک سند سغدی مانوی شناسایی و منتشر شده است.[۴]

فهرست لغات

دربارهٔ فهرستهای لغات فارسی میانه و پارتی با ترجمهٔ سغدی، که تقریباً بر اساس ترتیب الفبایی است، رأی قانع کنندهٔ بویس چنین است که این فهرستها را از آثاری که نیاز به توضیح داشته‌اند انتخاب نموده‌اند و برای استفادهٔ خوانندگان (و نه برای استفادهٔ آفرینندگان آثار ادبی به یک زبان بیگانه) استخراج کرده‌اند.[۵]

فهرستهای لغات سغدی و ترکی باستان در سال ۱۹۸۱ چاپ شدند.[۶] این فهرستها هم گویا به همان کاری می‌آیند که فهرستهای فارسی میانه-پارتی و سغدی.

فهرستهای لغات تک‌زبانهٔ سغدی به گونه‌ای دیگرند. اینها را به گروههای معنایی تقسیم کرده‌اند؛ مثلاً «اصول اعتقادی، روزهای تقویم، اسامی خاص، اعضای بدن، یک *Nāβnāme* (فهرست اقوام) و جز آنها».[۷] بویس این گونه فهرستها را «شاخه‌ای از سنت شفاهی فهرستهایی که برای تقویت حافظه فراهم شده‌اند» می‌داند.[۸] منشأ اصلی این آثار را شاید بتوان در فهرستهای لغات بین‌النهرین باستان یافت.[۹] امّا چه کسی این فهرستها را

---

1) Sims-Williams 1981b, pp. 235-236.

۲) رِک آن را پیوسته به So 19535 دانسته است.

3) Sundermann 1985d.

4) Sundermann 1996a.

5) Boyce 1968c, p. 75.

6) Sundermann / Zieme 1981.

۷) رجوع شود به: Boyce 1968c, p. 76. حتی فهرست جالبی از اسامی ایزدان به سغدی موجود است: Ch/U 6827 (Sundermann 1994a).

8) Boyce 1968c, p. 76.

9) Sundermann 2005b, esp. pp. 150-155.

تألیف کرده است؟ احتمالاً نویسندگان ترک‌زبان و کاتبانی که متون سغدی را تألیف یا استنساخ می‌کرده‌اند.

همچنین عبارتهای مکتوب فهرستواری موجود است که «اجزای آموزه یا رسوم مانوی را برمی‌شمرند».[۱] آیا می‌توان این آثار را ممدّ حافظهٔ شاگردانی دانست که مجبور به یادگیری این عبارتها از طریق حفظ کردن آنها بوده‌اند؟

نمونه‌هایی از همهٔ انواع فهرست لغات را هنینگ آورده است.[۲] فهرستهای لغات را در میان متون پترزبورگ[۳] و اتانی[۴] نیز می‌توان دید. همهٔ این فهرستها لزوماً مانوی نیستند. در آن صورت مانویند که با الفبای مانوی نوشته شده باشند یا مضمونشان بی هیچ تردیدی مانوی باشد، و این دو دسته بخش عمدهٔ قطعات را تشکیل می‌دهند.

متون مربوط به پزشکی، جادوگری و تفأّل

همهٔ متون پزشکی نسخه‌هایی هستند به زبان سغدی.[۵] به دلیل تکه‌تکه بودن این متونِ بسیار دشوار است که تاکنون هیچ یک از آنها تصحیح نشده است. عجیب است که اخیراً نسخه‌هایی سغدی به خط براهمی یافته‌اند.[۶] معلوم نیست که این آثار را مانویان به وجود آورده‌اند یا بودائیان.

ایزدانی که تنها وظیفه‌شان نجات‌بخشی ارواح بود نمی‌توانستند نیازهای دنیوی متضرّعان به درگاه ایشان را برآورده سازند. بنابراین، مؤمنان جادوگری پیش می‌گرفتند و چند متن اندکشمار جادویی (و عجیب است که اندکشمار) به فارسی میانه و پارتی بر جای مانده است.[۷]

نمونه‌ای از افسون ضد تب چنین است:

---

1) Sims-Williams 1985a, pp. 579-580.

2) Henning 1940, pp. 1-58 [= Henning 1977, III, pp. 2-59].

3) Sims-Williams 1981b, p. 236. 4) Yoshida 1985, pp. 57-61 (*Nāβnāme* قطعهٔ دیگری از).

۵) قس اثر بویس: Boyce 1960, p. 148, no. 32. از قطعاتی که در آنجا آمده قطعهٔ M 7340 که به خط سریانی نوشته شده مطمئناً اصل مسیحی دارد. قطعاتی هم هست به خط سغدی. تکه‌های دیگر را باید در مجموعه‌های پترزبورگ و اوتانی یافت.

6) Maue / Sims-Williams 1991, pp. 486-495.

7) Henning 1947; Boyce 1960, p. 148, nos. 32 & 33; Durkin-Meisterernst 2004; Morano 2004.

افسون تب و باد [روح تب (؟)] که ایدرا (Idrā) خوانده می‌شود و سه هیأت دارد و پَری چون پرشیردال. در استخوان و کاسهٔ سر مردمان می‌نشیند و تب بزرگ نامیده می‌شود. در آب [...] مس (؟) و خاکستر دمیده می‌شود. و بر آن، افسون چنین [... اگر ...] برگردد و به [...] نرود، پس این تب از فلان پسر فلان بیرون خواهد شد و به نام خداوند عیسی که دوست است، به نام پدرِ متعالی او، به نام روح‌القدس، به نام اندیشهٔ نخستین[1]، به نام اِل (Ēl) مقدس، به نام Baubo (؟؟) مقدس، به نام مومین (Mūmīn) پسر ایرج (؟)، (به نام) میکائیل، رفائیل و جبرئیل، به نام [...] شکمباره، که [...] ... و بند نور و ... [...].»[2]

به‌علاوه اندازهٔ بسیار کوچک و گاه ناخوانای متون مکتوب همچون نسخهٔ مانی کلن یا قطعهٔ بلخی M 1224 ظاهراً سببی ندارد جز این‌که متون دینی را به‌منزلهٔ تعویذ به کار می‌برده‌اند. این قطعهٔ اخیر چندین بار تا شده تا اندازهٔ ورق کوچک‌تر شود. آیا کاملاً اتفاقی است که گفته‌اند متن پارتی مربوط به جادوگری نیز که هنینگ در سال ۱۹۴۷ منتشر کرده، اصلی بلخی دارد؟

یک متن تفأّلی نیز که از وقایع ناخوشایند نزدیک به زمان نگارش آن خبر می‌دهد، منتشر شده است[3]. این متن به فارسی میانه نوشته شده و با نقشهایی همراه است که معلوم است پیام متن را به تصویر درآورده‌اند.

متون مانوی به فارسی جدید

مانویت در دنیای اسلام تا قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) به حیات خود ادامه داد. بنابراین لابد اجتماعاتی مانوی در ایران بوده‌اند که زبانشان فارسی جدید بوده باشد. زبان اینان به منطقهٔ ترفان راه یافت و جایگزین زبان سغدی شد و در آنجا tāžīgāne نام گرفت ــ زبان تاجیکی.[4] بنابراین، می‌توان گفت که متون فارسی جدید مانوی نشان‌دهندهٔ مرحلهٔ پایانی ادبیات مانویند. متون مانوی به دایرهٔ تنگ ادبیات مانوی محدود نماند و بسیار از آن فراتر رفت، تا آنجا که برخی از آنها کهن‌ترین دستنویسهای فارسی جدیدند

---

۱) انسان نخستین.

۲) ترجمه مطابق ترجمهٔ هنینگ (Henning 1947, p. 40) با افزوده‌هایی از اثر بویس (Boyce 1975b, pp. 187-188).

3) Beck / Sundermann 1997.

4) Sundermann 1993.

که در اختیار داریم و قدمتشان به قرن چهارم هجری می‌رسد.[۱]

آنچه ادبیات مانوی به فارسی جدید را از آثار مانوی به ایرانی میانه متمایز می‌سازد، این است که تأثیر ادبیات حاکم، یعنی ادبیات اسلامی، بر این آثار بسیار بیشتر است از تأثیر سنّت زردشتی بر ادبیات مانوی دوران قبل. از میان آثار بسیار اندکی که می‌شناسیم، یکی اقتباسی مانوی از بلوهر و بوداسف است که هنینگ نخست آن را اثری از رودکی دانسته بود[۲]، امّا در سال ۱۹۶۲ هنینگ تنها از «دستنویسهای منظوم فارسی از زمان رودکی» سخن به میان آورد.

این قطعات را هنینگ در سال ۱۹۶۲ منتشر کرد و مرثیه‌ای مانوی به فارسی جدید را هم که در قالب قصیده بود تصحیح کرد.

افزون بر این قرضگیریها از محیط اسلامی، آثارِ اصیلِ خاصتاً مانوی هم در اختیار داریم؛ از جمله قطعات اعتراف به فارسی جدید[۳]، و یک صفحهٔ دو رو همراه با قطعات کوچک دیگر از یک رسالهٔ عقیدتی (M 166).[۴] این رساله تضاد بنیادین بین جوهر خوب و بد و تقسیم جهان مادی (جوهر بد) به گرم و سرد و تر و خشک را شرح می‌دهد. بعید نیست که این رساله متعلق به یکی از کتابهای مانی باشد.

شمّه‌ای از تاریخ ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی

دربارهٔ تاریخ ادبیات مانوی به زبانهای ایران تقریباً هیچ نمی‌دانیم. آگاهی ما از آغاز (سدهٔ سوم و چهارم میلادی) و پایان آن (سدهٔ هشتم تا یازدهم میلادی) ناچیزتر است از دورهٔ تاریکِ میانی آن.

در صدر ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی شاپورگانِ مانی است به فارسی میانه که توصیفی است نسبتاً دشواریاب از یک نظام عقیدتی پیچیده به زبانی که در آن زمان هنوز برای مقولات کلامی و کیهان‌شناختیِ دشوار کاملاً آماده نبود. اصل این کتاب باید مربوط

---

1) Henning 1962.

2) Henning 1959b.

3) Sundermann 1979a.

۴) منتشر شده در اثر نویسندهٔ حاضر: Sundermann 2003.

به نخستین حضور مانی در دربار شاه بوده باشد؛ یعنی کوتاه زمانی پس از سال ۲۴۰ میلادی. نخستین ترجمه‌ها، که از همان اصطلاحات عقیدتی بهره می‌بردند، احتمالاً اندکی بعدتر صورت پذیرفته‌اند. بیشتر متون عقیدتی دیگر فارسی میانه که اصطلاحات پیشرفته‌تری را استفاده می‌کنند، باید بعدتر به وجود آمده باشند، امّا در دوران حیات خود مانی.[1] خواندن چنین متونی (همچون دستنویس نخست که در اثر سال ۱۹۷۳ نویسندهٔ حاضر تصحیح کرده) چندان آسان نیست؛ و این ظاهراً در ادوار بعدی هم همچنان مشخصهٔ ادبیات منثور عقیدتی مانوی به فارسی میانه است.

روایتهای شاگردان مانی دربارهٔ زندگی و سخنان استادشان باید در همان اواخر حیات مانی شکل گرفته باشد، همانند M 3 که گزارش مترجم مانی است دربارهٔ آخرین دیدار مانی با شاه بهرام اول (۲۷۴ یا ۲۷۷) که به مرگ او انجامید.[2] یقیناً این گزارشها بی‌درنگ به فارسی میانه ترجمه شده‌اند. به‌واسطهٔ آنها سبک فوق‌العاده ساده‌ای در فارسی میانه رواج یافت که مشخّصهٔ شرح رویدادهای تاریخی در آثار آنان است.

ظاهراً در همان دوران، در میانه و نیمهٔ دوم قرن سوم، شاگرد مانی، مار اَمّو که زبان پارتی «می‌دانست»، اصطلاحات خاص پارتی را ساخت و رواج داد و بدین واسطه ادبیات منثور پارتی مانوی را خلق کرد.[3] مار اَمو را خالق ادبیات منظوم پارتی نیز می‌دانند.[4] دو مجموعهٔ سرود پارتی، هویَدَگْمان و انگد روشان، را به او نسبت می‌دهند. اگر چنین باشد، ادبیات پارتی با دو شاهکار منظوم آغاز شده است، و اَمو در ایجاد سنتی ادبی به زبانی جدید تواناتر از خود مانی بوده است. حتی اگر اَمو فقط نویسندهٔ نخستین بند هویَدَگْمان باشد، در اصل این رأی خللی پدید نمی‌آید.[5]

تاریخِ دو سرودِ پارتیِ M 5 و M 8171 قرن چهارم میلادی است.[6] هردوی آنها نمونه‌های زیبای شعر رثائیند. تسلط مؤلّف بر زبان کامل است، واژگانش غنی است و استعاره‌هایش خیال‌انگیز و متناسبند. این سرودها را بی‌تردید باید نقطهٔ کمال یا مراحل

---

1) Sundermann 1979.
2) Henning 1942a.
3) Sundermann 1979, pp. 107-113.
4) Boyce 1968c, p. 74.
5) Sundermann 1991a, pp. 110-111.
6) Andreas / Henning 1934, pp. 864-865.

آغازین کمال ادبیات منظوم پارتی به شمار آورد. من عجالتاً تاریخ اتمام مجموعهٔ سرودهای پارتی هویَدَگْمان و انگَد روشنان را، به دست اسقف مارخورشیدْوهمن، حدوداً همان زمان تعیین می‌کنم.

این دوره همچنین مقارن با شکوفایی ادبیات منثور پارتی نیز بوده است که مشخصهٔ آن شکل‌گیری ادبیات گستردهٔ وعظی است. به نظر من در همان اواخر قرن سوم شروع کرده بوده‌اند به تألیف مجموعهٔ موعظه‌ها که در سرگذشت قدیسان مانوی یا تذکره‌های اولیای آنان درج است.[1] زبان این متنها هنگامی که رویدادهای تاریخی یا افسانه‌ای را بازمی‌گویند ساده است ولی هنگامی که سخنانی را نقل می‌کنند (به‌ویژه آخرین گفته‌های مانی را در زندان) زبان متن ممکن است همچون متون عقیدتی فارسی میانه دشوار شود.

آثار قابل قیاس و احتمالاً هم‌عصرِ ادبیات فارسی میانه با این آثار پارتی عبارتند از مجموعه سرود *Gōwišn ī grīw zīndag* («موعظه دربارهٔ نفس زنده») و احتمالاً *Gōwišn ī grīw dōšist* («موعظه دربارهٔ نفسِ عزیزترین»). امّا در مجموع باید گفت که حاصل کمّی آفرینش ادبی در زبان پارتی بیشتر بوده و از این رو ظاهراً ادبیات پارتی مانوی پربارتر و شاید بالیده‌تر از ادبیات فارسی میانه بوده است.

اقلیت مانوی آسیای مرکزی مرگ مار شاد اورمزد (Mār Šād Ōhrmezd) را در سال ۶۰۰ به یاد داشته‌اند. بعید نیست حدس هنینگ درست باشد که شاد اورمزد سغدی را زبان ادبی مانویان آسیای مرکزی کرده است.[2] اگر چنین باشد باید فرض کنیم که ادبیات سغدی مانوی ریشه در سغد دارد نه در ترفان یا منطقهٔ دیگری در شرق.

آخرین دورهٔ ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی در حدود ۷۶۲ آغاز می‌شود، با گروش خان ترک، بوگو (Bögü)، به مانویت. دورهٔ امپراتوری استپ‌نشین ترک و پادشاهیِ اویغور ترفان ــ که در قرن سیزدهم پایان یافت ــ دورهٔ شکوفایی بی‌نظیر و گستردهٔ فرهنگ مانوی است. بسیار جای تأسف است که این زمان با اوج خلّاقیت ادبی مانوی هم‌زمان نبوده است، و سبب هم این است که دیگر دور زبان فارسی میانه و بیش از آن زبان پارتی به سر رسیده بود. صورتی از فارسی میانه که در انجامهٔ متن M 1 آمده و قدمت آن را در

1) Sundermann 1986b, pp. 267-168 (§ 82).

2) Henning 1947, p. 49.

نهایتْ ۸۳۲-۸۲۵ میلادی[1] دانسته‌اند، برای اثبات این که فارسی میانهٔ آن دوره تا چه اندازه در معرض تأثیر فارسی جدید بوده است، کفایت می‌کند.

بی‌تردید چنین نبوده که آفرینش سرودهای پارتی و فارسی میانه در آن زمان به سر رسیده باشد، امّا آثار بعدی تقلیدهای ضعیف، قالبی و فاقد خلّاقیتِ تألیفات قدیم‌ترند. زبان پارتی اگر هم در آن زمان اساساً به کار می‌رفته، با کلمات فارسی میانه درآمیخته بوده است. از این رو، دستاورد این دورهٔ پایانی گردآوری و رونویسیهای متعدد از آثار ادبی پیشین و به وجود آوردن دستنویسهایی بوده که به خط بسیار خوش نوشته شده و استادانه تذهیب شده‌اند و مانویان را در دنیای اسلام و خارج از آن مشهور و معروف ساخته‌اند.

افزون بر این، این دورهٔ پایانی اوج ادبیات سغدی مانوی بوده و سغدی در آن ناحیه هنوز زنده بوده است. ادبیات سغدی بر اساس ادبیات فارسی میانه و پارتی بنا شده و از هر دو اقتباس کرده است. این موضوع از بسیاری جهات آشکار است. ادبیات سغدی تا حد زیادی بنایش بر ترجمه است. از فارسی میانه «موعظه دربارهٔ نفس زنده» به این زبان ترجمه شده و از پارتی، «موعظه دربارهٔ خرد روشن»، «موعظه دربارهٔ جان» و زبور مانی. موعظه‌های پارتی در سرگذشت قدیسین تحریری سغدی هم دارند. عجالتاً نمی‌توان گفت ادبیات سغدی تا چه اندازه تألیفات جدید خاص خود را خلق کرده است. «کتاب تمثیلات» سغدی که من در سال ۱۹۸۵ منتشر کردم، تمام اعترافنامه‌هایش بی‌شک اصالتاً سغدی است.

اساساً می‌توان گفت که ادبیات سغدی ــ برخلاف ادبیات فارسی میانه و پارتی ــ عمدتاً مجموعه‌ای از آثار منثور تعلیمی و حِکَمی است. سرود تقریباً وجود ندارد، زیرا جوامع سغدی‌زبان می‌توانستند گنجینهٔ سرشار سرودهای قدیمی ایرانی غربی را به سادگی دریابند و به آواز بخوانند، امّا نیازمند تعلیمات و دستورهای دقیق به زبان خود بودند. به جای گسترش مجموعهٔ سرودها به سغدی، حداکثر کاری که اینان کردند رونویسی سرودهای فارسی میانه و پارتی به حروف سغدی بوده است.

---

1) Müller 1912, p. 37 [= Peek 1985, p. 187]; cf. Durkin-Meisterernst 2003.

ادبیات مانوی ایرانی پس از پایان عمر زبان سغدی هم تداوم یافت؛ در میان ترکهای ناحیهٔ ترفان همچنان به‌کار می‌رفت، و جز آن، درست در مرحلهٔ پایانیش (احتمالاً از قرن دهم به بعد[1])، آثاری هم به فارسی جدید شکل گرفت که عبارت بود از ترجمه‌هایی از زبانهای ایرانی کهن‌تر (M 106 و جز آن)، تألیفاتی به سبک شعر فارسی (قصیدهٔ قطعهٔ M 786) و اقتباسهایی از آثار اسلامی که متناسب با ادبیات مانوی بودند (بلوهر و بوداسف در قطعهٔ M 9130). این توسعه یقیناً پیامد گسترش زبان فارسی جدید (زبان تاجیک) در سرزمین اصلی سغد بود که از قرن هشتم آغاز شد.[2] گویا ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی سرانجام به اقیانوس ادبیات کلاسیک فارسی پیوسته باشد؛ درست همان گونه که نسل آخر مانویان به اجتماعات بودایی، اسلامی و یا مسیحی پیرامون خود ملحق شدند.

کارهای لازم دیگر

بنا بر آنچه تا کنون گفتیم، بهتر آن است که اثر بعدی که دربارهٔ تاریخ ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی نوشته می‌شود در چهارچوب تاریخ کلی ادب مانوی نوشته شود نه به عنوان بخشی از سنت ادبی ایرانی. این شیوه بسیار معقول‌تر است، زیرا تحقیق در صورت و محتوای منابع قبطی، یونانی و ایرانیِ مانوی پیشرفت چشم‌گیری کرده است و این پیشرفت بیشتر در روش‌شناسی حاصل شده است نه در بررسی کامل همهٔ متون موجود؛ گرچه دیگر کسی پیدا نشد که راه تاریخ ادبیات از دور خارج‌شدهٔ پراسپر آلفاریک را ــ که البته در زمان خود اثری عالی بود ــ ادامه دهد. از طرف دیگر بررسی ادبیّات مانویِ ایرانی به عنوان جزئی از ادبیات ایرانی توجیهش لااقل در اشتراک زبانهاست، ولو اینکه این اشتراک در یک محیطِ محدود روحانی وجود داشته باشد. به‌علاوه این هم هست که ادبیات مانوی در پایان دورانِ نشو و نمای هزارساله‌اش خود را بیشتر و بیشتر با قالبهای فارسیِ دری هماهنگ ساخته است.

در قرن بیستم بررسی متون ایرانی مانوی ترفان به دلایل مختلف پیشرفتی کم‌تر از حد انتظار داشته است. ازاین‌رو ناگفته پیداست که تصحیح متون در آینده همچنان

1) Henning 1959b.

2) Frye 1996, pp. 215-217; Lazard 1989, pp. 263-264.

مهم‌ترین وظیفهٔ محققان این متون خواهد بود. این کار هنوز هم کاری دشوار است. عجیب است که هنوز هم ابهامات بسیار است و حتی قطعاتی را هم که آسیب زیاد ندیده‌اند نمی‌توان درست فهمید، زیرا واژگان و اصطلاحات ناشناخته‌اند، نحو مغشوش است و یا اندیشه‌ای که در پس واژگان نهفته مبهم است.

بیش از هر زمان دیگر، کار تصحیح باید بر اساس اصول کار پژوهش ادبی استوار گردد، یعنی هدف باید بازسازی آثار ادبی از روی قطعات متعدد دستنویسهای مربوط باشد که برخی به هم وصلند، برخی عین همند و برخی عناوین یکسان دارند یا حاوی قطعاتی از متن هستند که با هم ربط دارند.

این روش را بیش از هر جای دیگر باید در مورد بخش عمدهٔ قطعات کوچک، آسیب‌دیده و بسیار دشواری به کار بست که هنوز چاپ نشده‌اند. مری بویس این شیوه را به طرزی مثال‌زدنی در تصحیح مجموعه‌های سرود هویَدَگْمان و انگد روشنان به کار بسته است. من از شیوهٔ او در تصحیح «موعظه دربارهٔ خرد روشن» و «موعظه دربارهٔ جان» پیروی کرده‌ام و در نظر دارم آن را در تصحیح دیگری از «موعظه دربارهٔ نفس زنده» نیز به کار گیرم. آثار دیگری که به همین طریق باید بررسی شوند عبارتند از زبور مانی (دورکین مایسترارنست و مورانو آنها را تصحیح خواهند کرد)، سرودهای پارتی و فارسی میانه دربارهٔ نفس زنده (دورکین مایسترارنست آنها را تصحیح خواهد کرد)، قطعات سغدی دربارهٔ تکوین کیهان و کیهان‌شناسی و سرودهای آوازی فارسی میانه و پارتی.

افزون بر این رسالات مفرده، تصحیح قطعات جالب منفرد در قالب مقالات نیز همچنان معقول و مطلوب است.

آنچه به نظر من اصول خاص «فقه‌اللغهٔ ترفان» است، در مقالهٔ من، «دشواریهای تصحیح دستنویسهای مانوی ایرانی، آمده است.

امّا در زمینهٔ مطالعات ادبی، به معنای خاص، مشکل اساسی که همچنان باقی است، این دو پرسش است: ۱. چگونه مؤلّفان، نویسندگان و خوانندگان این متون با به کار بردن اصطلاحات خود در این آثار، با نوشتن و مرتب کردن این متون به طریقی مشخص و با بیان دستورالعملها یا شیوه‌های استفاده از متون در مراسم عبادی آثار خود را طبقه‌بندی کرده‌اند؟؛ ۲. چگونه می‌توان این متنها را با نظامی از مقولات ادبی که نهایتاً مقولات ادبی

خود ماست و با شیوه‌های سبک‌شناسی زبان ادبی تطبیق داد و چگونه می‌توان آنها را با ارزیابی زیباشناختی ما از آثار سازگار نمود؟

باری در زمینهٔ ادبیات مانوی به زبانهای ایرانی کارنکرده بسیار است و ارزیابی سنجیدهٔ دستاوردها و نقصها در حال حاضر امکان‌پذیر است. این ارزیابی نه مبالغهٔ پرشور «مکتب تاریخ دین» (Religions-geschichtliche Schule) را تأیید می‌کند که در تفسیرهایشان به دنبال یافتن یک دین زهدآمیز قدیم ایرانی بودند و نه رأی یکجانبهٔ هانس هاینریش شدر را که متون آسیای مرکزی حاصل بی‌ارزش سنت دینی محلیِ رو به زوال می‌داند.[۱] این ارزیابی سنجیده قصدش سنجش ادبیات مانوی در کلیّت آن است که البته بخش ایرانی آن را هم شامل می‌شود و آن را بیانی خاص و به یک معنا بحث‌انگیزترین و مؤثرترین و شاعرانه‌ترین بیان می‌داند از عقاید دینی گنوسی که روزگاری رواج گسترده داشته است.

---

۱) قس: Lentz 1956, p. *11*.

ادبیات مسیحی در زبانهای ایرانی میانه[1]

نیکلاس سیمز ویلیامز

در میان زبانهای ایرانی میانه، تنها دو زبان هستند که در بین متونِ به‌جای‌مانده از آنها متون مسیحی نیز به چشم می‌خورد: فارسی میانه و سغدی[2]. درست به همان گونه که کلیساهای مسیحیِ ایران و ماوراءالنهر انشعابات کلیسای سریانی‌زبانِ بین‌النهرین محسوب می‌شدند، به همان گونه نیز می‌توان ادبیات مسیحی ایرانی میانه را شاخه‌ای از ادبیات سریانی به شمار آورد، چرا که «در معنا و در اصل به آن تعلق دارد».[3] تنها متن مسیحیِ به‌جای‌مانده به زبان فارسی میانه مزموری است که از روی نسخهٔ سریانی پِشیتا (Peshitta)[4] ترجمه شده است. بیشتر متون سغدیِ مسیحی نیز از روی متون سریانی ترجمه شده‌اند یا این که دست کم از روی نمونه‌های سریانی نوشته شده‌اند، هرچند در

---

۱) این بخش تا حدودی بر پایهٔ دو مقالهٔ پیشین نگارنده (Sims-Williams 1991b and 1992) نوشته شده است. من هیچ تلاشی نکرده‌ام که شباهتهای عبارتهای آن دو مقاله و نسخهٔ حاضر را (که نسخهٔ تجدید نظر شده و گسترش‌یافتهٔ آن دو مقاله است) مرتفع کنم. از ورنر زوندرمان (Wierner Sundermann) به دلیل افزوده‌ها و اصلاحاتش در این مقاله سپاسگزارم.

۲) از مطلبی که برادر روحانی ویلیام اهل رابراک (Friar William of Rubruck) در گزارش مأموریت خود در نزد مغولها (۱۲۵۳-۱۲۵۵ میلادی) نوشته است، چنین استنباط شده که نسطوریهای خوارزم برای مقاصد آیینی و ادبی خود از زبان بومی آن ناحیه استفاده می‌کرده‌اند (Pelliot 1973, pp.113-118; Jackson 1990, p.148, n.3)، اما هیچ اثری از ادبیات مسیحی به زبان خوارزمی به دست نیامده است. در مورد اشارهٔ احتمالی به مسیحیان در یک متن ختنی، رجوع شود به: Emmerick 1992d.

3) Sims-Williams 1981c, p. 444.

۴) نسخهٔ معیار کتاب مقدس به زبان سریانی.

برخی از موارد متون اصلی احتمالاً دیگر موجود نیستند.

فارسیِ میانه

در پایان قرن سوم میلادی، مسیحیت، که از نواحی سریانی‌زبانی چون الرها (ارفهٔ امروزی در ترکیه) و اربیل (در شمال عراق) به سمت جنوب و شرق گسترش پیدا کرده بود، در برخی از نواحی غربی ایران عمیقاً استقرار یافته بود. با این که کلیسا به‌تناوب تحت فشار قرار می‌گرفت، ولی دوام آوَرد و در سده‌های بعدیِ فرمانروایی ساسانیان گسترش نیز یافت و برخی از مسیحیان حتی در دستگاه اداری پادشاهی به مقامات بالایی هم دست یافتند. در آغاز قرن پنجم میلادی کلیسای ایران رسماً استقلال خود را از بطریرخِ انطاکیه اعلام کرد. جداییِ این کلیسا از مسیحیتِ غربی به دنبالِ برگذاری مجموعه‌ای از شوراهای کلیسایی در طی دههٔ ۴۸۰م. قطعی شد، چرا که در آن زمان کلیسای ایران رسماً مسیح‌شناسیِ نسطوری را برگزید که مجمع اِفِسوس در سال ۴۳۱م. آن را محکوم کرده بود.

تا آن زمان زبان سریانی تنها زبانی بود که برای مقاصد نیایشی و ادبی در کلیسای مسیحی ایران به کار برده می‌شد. با توجه به انزوای فزایندهٔ کلیسای ایرانی در قرن پنجم، آغاز پیدایش ادبیات مسیحی به زبان فارسی میانه در این قرن دور از انتظار نبود. قدیمی‌ترین آثار از این گونه که ما اطلاعات دقیق و ظاهراً قابل اعتمادی دربارهٔشان در دست داریم، به نیمهٔ دوم قرن پنجم تعلق دارند، یعنی هنگامی که جاثلیق اقاق (Aqāq) یا آکاکیوس (وفات ۴۹۶م.) خلاصه‌ای از آموزه‌های مسیحی، نوشتهٔ الیشع بر قُزبایه (Eliša‘ bar Quzbāye)، را از سریانی به فارسی ترجمه کرد تا به حضور قباد اول (۴۸۸-۵۳۱م.) عرضه کند[1] و معنای (Ma‘nā) شیرازی، مطران ریواردشیر، آثار متعددی را به زبان فارسی به رشتهٔ تحریر درآورد ــ از جمله سرودها (madrāše)، «خطابه‌ها» (męmre) و پاسخها (‘Onyātā) ــ تا در مراسم نیایش کلیسایی به کار برده شوند.[2] متنی

---

1) Baumstark 1922, pp. 114-115.

۲) *Ibid*, p. 105. این گفته که جاثلیق معنا (که در نیمهٔ اول قرن پنجم میلادی می‌زیسته) ترجمه‌هایی را از سریانی به فارسی انجام داده است، احتمالاً ناشی از خلط نام وی است با نام معنای شیرازی. رجوع شود به: Gerö 1981, p. 23, n. 50.

که نسبت به این متون اندکی متأخرتر است و به نحو ضمنی نشانهٔ وجود متونی به زبان فارسی است، متنی است که شامل بخشی از زندگی قدیس سوریهٔ شرقی، یوحنای دیلمی (وفات ۷۳۸م.)، می‌شود و گونه‌های مختلف از آن به زبانهای سریانی، عربی و سغدی موجود است:[۱]

> آنگاه برادران فارسی‌زبان و سریانی‌زبان بر سر اجرای مراسم عبادت با یکدیگر به مجادله پرداختند. ایرانیان گفتند: «همگی ما باید نیایشها را به زبان ما بخوانیم، چرا که در قلمروِ ایران زندگی می‌کنیم»؛ اما سریانی‌زبانان گفتند: «پدر ما سریانی‌زبان است و باید نیایشها را به زبان ما بخوانیم ...، افزون بر این، ما نمی‌دانیم چگونه نیایشها را به فارسی بخوانیم.»

پس از آن که زبان سریانی سرانجام موقعیت خود را به‌عنوان زبان انحصاری کلیسا بازیافت، تقریباً تمام این آثار ادبی مسیحی به فارسی میانه از بین رفت و از میان آنها تنها چند اثر به ترجمهٔ سریانی باقی ماندند، از جمله تفسیری بر کتاب العبارهٔ ارسطو، نوشتهٔ پولس ایرانی که در دربار خسرو اول (۵۳۱-۵۷۹) فعالیت داشت[۲]، و دو رسالهٔ حقوقی، نوشتهٔ مطران یشوع‌بخت و مطران شمعون.[۳] حتی در نسخهٔ سریانی کُرپوس یوریس (*Corpus Juris*: کتاب قانون) نوشتهٔ یشوع‌بخت چند واژهٔ فارسی میانه به کار رفته است و تعدادی مفاهیم که اصل زردشتی دارند نیز در این اثر به چشم می‌خورد، مانند تمایز موجود بین اندیشه‌ها، گفتارها و کردارها در مسائل اخلاقی.

از عبارتی در یکی از مواعظ یوحنای زرین‌دهن (John Chrysostom) چنین بر می‌آید که در پایان قرن چهارم میلادی نسخهٔ فارسی انجیل یوحنا موجود بوده است[۴]، و

---

1) Brock 1981-1982, p. 150.

۲) متن منتشر نشده است. به روایت نسخه‌های خطی، این اثر پولس به فارسی نوشته شده بوده و سِوِروس سِبُخت (Severus Sēbōxt) (وفات ۶۶۷/۶۶۶م.) آن را به سریانی ترجمه کرده. پولس رسالهٔ کوتاهی دربارهٔ منطق ارسطو نیز برای خسرو اول نوشته (ed. Land 1875) اما این که آیا آن را به فارسی نوشته بوده یا به سریانی جای بحث دارد. رجوع شود به: Baumstark 1922, p.246; Gutas 1983, pp.238-239 with nn. 14-16 and p.244, n.29. در مورد این که آیا پولس از دین زردشتی به مسیحیت گرویده بوده یا بالعکس از مسیحیت به دین زردشتی، نیز اختلاف نظر وجود دارد. از بایارد بِنِت (Byard Bennet, Grand Rapids Baptist Seminary) سپاسگزارم که توجه مرا به آثار مربوط به پولس ایرانی و نوشته‌هایش جلب کرد.

۳) هر دو اثر را زاخائو منتشر کرده است: Sachau 1914, pp. 1-235.

4) J.-P. Migane, *Patroligica Graeca*, LIX, Paris, col. 32.

تئودورت اهل کوروس / نبی‌حوری (Theodoret of Cyrrhus) نیز در اواسط قرن پنجم ظاهراً به ترجمهٔ بخشی از عهد قدیم به فارسی اشاره می‌کند.[1] اما لفاظی اغراق‌آمیز هر دو مؤلف از اعتبار ادعاهای آنان می‌کاهد. یوحنا از زبانهای «سریانیان و مصریان و هندیان و ایرانیان و ملتهای بی‌شمار دیگر» می‌نویسد و تئودورت حتی به ترجمه‌های عهد قدیم به زبانهای سکاها و سرمتیان یاد می‌کند. با این حال، با توجه به این که در فصلهای ۱۳-۱۵ کتاب شکندگمانیک وزار که به ردّ و ابطال یهودیت و مسیحیت از دیدگاه زردشتی اختصاص دارد نقل قولهای دقیقی از قسمتهای متعدد کتاب مقدس آمده است، می‌توان نتیجه گرفت که حداقل بخشهایی از کتاب مقدس به فارسی میانه ترجمه شده بوده است. یکی از قسمتهایی که در شکندگمانیگ وزار نقل شده، دعای «پدر ما» (Paternoster) است (انجیل متی ۶، ۹-۱۳)[2]:

> ای پدر آسمانیِ ما، پادشاهی تو برقرار باد. و باشد که همان طور که ارادهٔ تو در آسمان اجرا می‌شود، در زمین نیز اجرا شود. و نان روزانهٔ ما را بده و ما را در آزمون قرار مده.

همان گونه که پیش‌تر ذکر شد، تنها اثر مسیحی که به فارسی میانه موجود است نیز یک متن از کتاب مقدس است: ترجمه‌ای قطعه‌قطعه از مزامیر یا زبور.[3] این زبور نه در ایران، بلکه در ترکستان چین، در بولائیق واقع در واحهٔ ترفان (دربارهٔ آن رجوع شود به صفحات بعد) کشف شده است. از خود نسخه و سبک متن آن چنین برمی‌آید که ممکن نیست متن قدیم‌تر از قرن ششم یا هفتم باشد، چرا که «تکرارها» یا پامنبریهای مار آبا (Mār Ābā، وفات ۵۵۲م.) به هنگام نیایش در آن نقل شده است. با این حال این زبور به گونه‌ای از خط پهلوی نوشته شده که نسبت به خط پهلوی کتابیِ زردشتی کهن‌تر است و دستور زبان و املای آن ظاهراً به دستور زبان و املای کتیبه‌های ساسانی نزدیک است. بر این اساس، چنین استدلال کرده‌اند که این ترجمه «کمی پس از نگارش نخستین کتیبه‌ها، شاید در قرن چهارم میلادی»[4] انجام پذیرفته باشد. متن در مجموع ترجمهٔ تحت‌اللفظیِ نسخهٔ رایج پِشیتای سریانی است و واموازه‌های سریانی بسیاری در آن به کار رفته است؛

---

1) *Patrologia Graeca*, LXXXIII, Paris, 1859, col. 948.

2) de Menasce 1945, pp. 220-221, Panaino 2000.

3) Andreas / Barr 1933.

4) Skjærvø 1983d, p. 178.

واموازه‌هایی مانندِ taybūtā «نیکی»، rahmē «رحم»، و purkānā «رستگاری» (تمام این واژه‌ها در مزمور کوتاهی که در زیر نقل شده به کار برده شده‌اند). با وجود این، گاه در زبور پهلوی ضبطهایی هست که با ضبطهای موجود در پِشیتا تفاوت دارد و بیشتر با نسخه‌های یونانی یا با نسخهٔ اصلی عبری مطابقت می‌کند. مثلاً در بیت چهارم مزمور ۱۲۹ عبارت padisā-š tars «به سبب ترس از او» آمده که در پِشیتا معادلی ندارد، اما با نسخهٔ آکویلا (Aquila) مطابقت نزدیکی دارد:

مزمور ۱۲۹. (۱) از اعماق تو را فرا خوانده‌ام، ای سرور خداوند من، (۲) و تو فریاد مرا شنیده‌ای. باشد که گوش تو صدای استغاثهٔ من را بشنود. (پامنبری یا پَیوازها) (تو که) نیکوکار و عادل و رحیم (هستی) در خوبی (خود) بر ما رحم (داشته باش)! (۳) پروردگارا، اگر گناه (وی) را در نظر بگیری، چه کس می‌ایستد؟ (۴) چرا که بخشایش از تو است. به سبب ترس از او (۵) روحم انتظار پروردگار را کشید، روحم انتظار کلام وی را کشید. انتظار کشیدم (۶) پروردگار را از پاس (نگهبانی) شب تا پاسِ شب. (۷) اسرائیل انتظار پروردگار را می‌کشد، چرا که بخشایشها از جانب اوست و رستگاری تماماً همراه با اوست؛ (۸) و خود او اسرائیل را از تمام ناعدالتیهایش رهایی خواهد بخشید.

وجود زبور پهلوی نشان می‌دهد که مسیحیان واحهٔ ترفان نیز درست همانند مسیحیان ایران زمانی از فارسی میانه در مراسم نیایش کلیساییِ خود استفاده می‌کرده‌اند. وجود تعدادی از واموازه‌های فارسی در متون سغدی مسیحی نیز نشان‌دهندهٔ پیشینهٔ ایرانی این جامعهٔ مسیحی است. از جملهٔ این لغات یکی paywāk (فارسی میانه: paywāg) است که اصطلاح خاصی برای جواب به هنگام نیایش است (نوعی پامنبری)، و دیگری اصطلاحی که معادل خود لفظ «مسیحی» به کار می‌رود، یعنی tarsāk «کسی که از (خدا) می‌ترسد» (قس «ترسا» در فارسی نو). بنابراین، می‌توان زبور پهلوی را یک زبور وارداتی از کلیسای مادر واقع در ایران دانست و استفاده از فارسی میانه در مراسم عبادت کلیسایی در بولائیق را نیز می‌توان یکی از ویژگیهای خاص دوران اولیهٔ تشکل این جامعهٔ مسیحی به شمار آورد، یعنی پیش از آن که زبانهای نو گروندگان محلی برای مقاصد نیایشی به کار برده شود.

در واحهٔ ترفان چند قطعه‌ای از متون فارسی نو به خط سریانی نیز به دست آمده

است، امّا برای توجیه وجود چنین دستنوشته‌هایی در آن واحه باید به دنبال دلیلی متفاوت از دلایل فوق گشت. این دستنوشته‌ها عبارتند از یک ورق از زبوری که به دو زبان سریانی و فارسی نو نوشته شده است[۱] و چندین قطعه از یک متن در داروشناسی.[۲] بعید به نظر می‌رسد که این دستنوشته‌ها در ایران به تحریر درآمده باشند، چرا که در آنها حروف اضافیی به کار برده شده است که به منظور نوشتن متون سغدی (به خط سریانی) به الفبای سریانی اضافه شده‌اند. سؤال این است که آیا این متون در واحهٔ تُرفان، یعنی در جایی که کشف شده‌اند، نوشته شده‌اند یا در سرزمین سغد، یعنی سرزمینی که پس از پیروزی اسلام در اوایل سدهٔ هشتم زبان فارسی نو اندک‌اندک به عنوان زبان تداول جایگزین زبان سغدی شد.

سغدی

آثار فارسی میانه و فارسی نویی که ذکرشان در بالا آمد بخشی از کتابخانه‌ای از دستنوشته‌های مسیحیی است که به دست دومین و سومین هیأت آلمانی (۱۹۰۴-۱۹۰۷) در واحهٔ ترفان، بخصوص در خرابه‌های صومعهٔ نسطوریِ شویی‌پنگ (Shüipang) در نزدیکی بولائیق، کشف شد.[۳] با آنکه نسخه‌ها قطعه‌قطعه بودند، به کمک محتوی و خطشان به‌آسانی دریافته‌اند که بیشتر آنها متون مسیحیند. زبانهای اصلی این متون زبانهای سغدی و سریانی است، اما چهل یا پنجاه قطعه به زبان ترکی اویغوری است[۴] و بخشهایی از کتاب مزامیر هم به چند زبان دیگر باقی مانده است: زبور پهلوی، متن دوزبانهٔ سریانی-فارسی نو و حتی نخستین سطر یک مزمور به زبان یونانی که در بالای ترجمهٔ سغدیش نوشته شده است. تعداد بسیار اندکی از متون مسیحی به زبانهای سریانی، سغدی، ترکی و فارسی در محلهای دیگری در واحهٔ ترفان به دست آمده‌اند،

---

1) Müller 1915; Sundermann 1974b.

2) "M7340"=T II Toyoq (cf. Henning 1958, p.79; boyce 1969, p.130) and C8=T II B 69 + T II B 14 [b], all unpublished.

3) Le Coq 1926, p. 88.

۴) برای مطالعهٔ کلّی رجوع شود به: Zieme 1974 (cf. also Zirme 1977, 1981, 1997-1998). احتمال دارد که برخی از متون ترکی مسیحی از سغدی ترجمه شده باشند.

محلهایی چون آستانه، خوچو (در محل یک کلیسای مسیحی که دیوارنگاره‌های آن سالم مانده‌اند، گرچه کلیسا احتمالاً در حدود سال ۹۰۰ میلادی ساخته شده)، قُرُتقا (Qurutqa) و تویوق (Toyoq).

امروزه تمام این دستنوشته‌ها بخشی از «مجموعهٔ ترفانی آلمان» هستند در برلین. تعدادی از آنها در موزهٔ هنرهای هندی (Muscum für Indische Kunst) نگهداری می‌شوند که یک کتیبهٔ یادبود سغدی نوشته‌شده بر روی گچ و به دست آمده از خوچو را نیز در اختیار دارد[1]، و باقی آنها در فرهنگستان علوم برلین- براندنبورگ (Berlin - Brandenburgische Akademie der Wissenschaften) نگهداری می‌شوند. تمام آنها را می‌توان به صورت مجازی بر روی سایت اینترنتی این فرهنگستان مشاهده کرد:

http://www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta/index.html.

تعدادی از دستنوشته‌های سغدی مسیحی به‌دست‌آمده از بولائیق، از جمله هر دو زبور شناخته‌شده، به خط سغدی پیوسته نوشته شده‌اند، ولی در بیشتر دستنوشته‌ها الفبای سریانیی به‌کار رفته که برای سازگارکردن آن با زبان سغدی، سه حرف جدید f، x و ž به آن اضافه کرده‌اند. در چند دستنوشته که به خط سریانی نوشته شده‌اند، حرف جدید دیگری (گونه‌ای از g که به صورت ġ یا ǧ حرف‌نویسی می‌شود) نیز برای [واج‌گونهٔ] سایشی [γ] به‌کار برده شده است[2]، اما آوای [γ] معمولاً با نویسهٔ سریانی ʿe نشان داده می‌شود. از نظام نوشتاری سغدی مسیحی اطلاعات زبان‌شناختی بی‌مانندی به دست می‌آید، بخصوص از این جهت که در آن از نظام نقطه‌گذاری زیر و زبرِ نسطوری استفاده شده که مصوّتها را دقیق‌تر از خط مانوی یا خط سغدی نشان می‌دهد، چرا که در این دو خط مصوتها را تنها با «حروف علّه»[3] (ʾ، y، w) نشان می‌دهند و مصوّتهای کوتاه اغلب اصلاً نوشته نمی‌شوند. علاوه بر این، برخلاف خطوط مانوی و سغدی که در آنها هر دو [واج‌گونهٔ] واکدار [δ] و بی‌واک [θ] با حرف δ نشان داده

---

1) Sims-Williams / Hamilton 1990, p. 38; Sims-Williams 1992, p. 58.

۲) رجوع شود به: Sims-Williams 1995c, pp. 62-63.

۳) البته نویسنده می‌گوید «حروف مادر» یا «حروفی که مادرِ خواندن»اند، یعنی خواندن به وسیلهٔ آنها ممکن است ـ Matres lectionis. ظاهراً ما در فارسی نظیر چنین اسمی نداریم. م.

می‌شوند، در خط سریانی بین [δ] و [θ] تمایز است و هرکدام به ترتیب با نویسه‌های دال (dālath) و تاء (tau) سریانی نوشته می‌شوند.

بیشتر این دستنوشته‌ها را متعلق به قرون نهم و دهم میلادی می‌دانند. تمامی آنها بر روی کاغذ نوشته شده‌اند. متون عموماً با جوهر سیاه نوشته شده‌اند، اما برای نوشتن عناوین، سرفصلها، حروف آغازین فصل و نقطه‌گذاریهای تزیینی در بیشتر موارد از جوهر قرمز استفاده شده است. حدود چهل دستخط متفاوت را می‌توان از یکدیگر تشخیص داد که برخی از آنها تنها در یک قطعه به چشم می‌خورد، برخی دیگر در صد قطعه یا بیشتر. از آنجایی که هر کاتبی لابد گاهی بیش از یک دستنوشته را استنساخ کرده، تعداد دستنوشته‌ها باید بدون شک بیشتر از اینها باشد. بیشتر دستنوشته‌ها مشابه نسخه‌های خطی به سبک غربی هستند، اما یک تک‌برگ هم پیدا شده که حاوی یک دعاست و متعلق به یک کتاب پوتی از نوع هندی.[۱] دامنهٔ اندازهٔ برگها قابل توجه است، از ۷×۱۰ سانتی‌متر مربع که اندازهٔ «کتاب زندگی» (به صفحات بعد رجوع شود) است تا ۲۰×۳۱٫۵ سانتی‌متر یا حتی بیشتر.[۲] برخی از نسخه‌ها بدون شک حاوی یک اثر واحد و یا مجموعه‌ای از متون مرتبط به یکدیگرند (مثل مجموعهٔ نیایشهای روزانهٔ کلیسایی)، برخی دیگر جُنگند. چنین جُنگهایی ممکن است بسیار گسترده باشند. مثلاً نسخهٔ خطیِ C2 به احتمال بسیار در اصل حاوی دست‌کم ۱۲۰ ورق بوده که حداقل سیزده متن مجزا و اساساً غیر مرتبط به یکدیگر، از جمله متون مربوط به زندگی قدیسین، تفاسیر، ادبیات زاهدانه و حداقل یک موعظهٔ موزون، را در بر می‌گرفته است.[۳]

در خودِ سرزمینِ سغد هیچ متن سغدی مسیحیی کشف نشده، ولی بعید نیست که برخی از متون سغدی مسیحی که در واحهٔ ترفان کشف شده‌اند در آن سرزمین به وجود

---

۱) C46+C66+C46 (انتشار نیافته)، مقایسه شود با اثر هانسن (Hansen 1968, p. 94, n. 2) که در آن این دستنوشته به دلیل این که حاوی یک سطر به سریانی است در زمرهٔ دستنوشته‌های دوزبانه فهرست شده است. این که گفته‌اند این برگ یک برگهٔ پوتی است هم مبتنی بر شکل آن است و هم بدین سبب که بر هر دو روی برگ متن به صورت برعکس از پایین به بالا نوشته شده است. در حقیقت هیچ نشانه‌ای دال بر این که این برگ زمانی به کتابی تعلق داشته است وجود ندارد.

۲) C45 (انتشار نیافته) تکهٔ باریک درازی از حاشیهٔ یک دستنوشته است که لابد بیش از ۳۶٫۵ سانتی‌متر ارتفاع داشته، ولی از روی چند حرفی که باقی مانده نمی‌شود تشخیص داد که زبان متن سغدی بوده یا سریانی.

۳) در مورد بازسازی این دستنوشته رجوع شود به: Sims-Williams 1985b, pp. 14-20.

آمده باشند. بااین حال، آثار مسیحی مکشوفه در ناحیهٔ سغد دربردارندهٔ آثار مکتوب به زبان سریانی است، از جمله تعدادی سنگ‌نوشتهٔ کوتاه که در نزدیکی اورغوت (Urghut) در ۳۵کیلومتری سمرقند پیدا شده‌اند و یک تکه سفال‌نوشتهٔ به‌دست‌آمده از پنجکنت که مزامیر ۱-۲ را برای تمرین خط بر روی آن نوشته‌اند. در قرن هشتم میلادی، هر دو فرقهٔ نسطوری و ملکایی (شاخه‌ای از کلیسای سریانی که مرجعیت بطریرخِ انطاکیه را پذیرفته بود) در سرزمین سغد استقرار یافته بودند. تا پیش از سال ۷۶۲م.، یعنی سالی که خلیفه منصور جاثلیق ملکایی تیسفون و پیروانش را به تاشکند منتقل کرد، ظاهراً هیچ نشانه‌ای از حضور ملکائیان در ماوراءالنهر در دست نیست، در صورتی که در همان دوران نسطوریان در آن ناحیه موقعیت تثبیت‌شده‌ای یافته بودند: استودانهایی که در حفاریهای سمرقند به دست آمده‌اند و با صلیبهای نسطوری و دیگر نشانه‌های مسیحی تزیین شده‌اند بر اساس دلایل باستان‌شناختی به قرن هفتم میلادی یا پیش از آن تعلق دارند، و تاریخ تشکیل مطران‌نشین نسطوری سمرقند نیز حداکثر به اوایل قرن هشتم میلادی باز می‌گردد. پس از آن، همان طور که ابن‌حوقل در قرن دهم میلادی و مارکو پولو در قرن سیزدهم میلادی گواهی داده‌اند، کلیسای نسطوری سمرقند به مدت چندین قرن رونق داشت تا این که سرانجام در قرن پانزدهم میلادی در زمان فرمانروایی الغ بیک تحت فشار و زجر و آزار از بین رفت.[۱]

در این فاصله، مسیحیت ظاهراً به دست مهاجران سغدی به سمیریشیه (ناحیه‌ای در شمال شرق سغد، بین دریاچهٔ بلخش و ایسیک کول (Issyk Kul) انتقال یافت و در طی قرون هشتم تا دهم میلادی، در زمان فرمانروایی ترکان قرلُخ، در آنجا شکوفا شد. چندین کتیبهٔ سغدی در آن ناحیه کشف شده است، از جمله یک نوشته که وجود واژه‌های سریانی در آن تأییدی بر اصل مسیحی متن است[۲]:

> این کوزه حاوی خاکسترهای سوختهٔ یارق‌ـتگین (Yaruq-tegin) آموزگار (malpānā) است. آمرزیده باد، آمین و آمین!

---

۱) برای مطالعات دقیق‌تر دربارهٔ تاریخ کلیسا در سمرقند رجوع شود به: Colless 1989 و Sims-Williams 1991b.

2) Livshits 1981. p. 80.

گزارش ویلیام اهل رابراک که در اواسط قرن سیزدهم میلادی از آن ناحیه گذر کرده و پیدا شدن صدها سنگ قبر در گورستانهای نسطوری نزدیک توکْمَک (Tokmak) و بیشکک که بر روی آنها به زبانهای ترکی و سریانی نوشته شده و غالباً به قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی تعلق دارند، گواه بر این است که حتی پس از این که قرلُخان در پایان قرن دهم میلادی به دین اسلام گرویدند، مسیحیت مدت زیادی در آن ناحیه دوام آورده است.

احتمالاً مسیحیان نواحی سغد و سمیریشیه نه با زبان سریانی آشنایی داشتند نه با زبان فارسی میانه. بنابراین چندان تردید نیست که بعضی از آثار مسیحی را برای آنها به سغدی ترجمه کرده باشند، امّا چنین متونی در هیچ کدام از این دو ناحیه به دست نیامده است. با این‌همه، هتومِ (Het'um) ارمنی در اثری که در سال ۱۳۰۷ میلادی دربارهٔ خوارزم نوشته، توضیح جالبی آورده که می‌توان آن را شاهد غیرمستقیمی به شمار آورد دال بر استفادهٔ مسیحیان سغد از زبان سغدی:[1]

> مردم این سرزمین را خوارزمی می‌گویند؛ کافرند و هیچ قانون یا نوشته‌ای از آنِ خویش ندارند. گونه‌ای از مسیحیان در این نواحی می‌زیند که سغدی نام دارند و خط و زبان خود را دارند. باورهایشان مانند باورهای یونانیان است و از بطریرخ انطاکیه پیروی می‌کنند. در کلیسا به گونه‌های مختلف سرود می‌خوانند و مراسم دعا را مانند یونانیها برگذار می‌کنند، امّا زبانشان یونانی نیست.

از اشاراتی که به مراسم یونانی و بطریرخ انطاکیه شده، به‌روشنی برمی‌آید که هتوم از ملکائیان خوارزم، که به‌واسطهٔ آثارِ بیرونی نیز از ایشان اطلاع داریم، سخن می‌گوید، امّا این بدین معنی نیست که اطلاعات دقیقی که دربارهٔ «سغدی» نامیدن مسیحیان و به کار بردن زبان خودشان در نیایشها می‌آورد، نادرست باشد. به نظر من به احتمال زیاد مسیحیانی که هتوم وصف کرده اخلاف ملکائیان تاشکند بوده‌اند که زبان محلی را زبان خود کرده بودند و نسلها پس از این که دوباره به خوارزم مهاجرت کردند، همچنان به اسم مردم سغدی شناخته می‌شدند. اگر این استنباط من درست باشد، گزارش هتوم شاهدی است غیرمستقیم از اینکه ملکائیان در سرزمین سغد در آغاز از زبان سغدی

---

1) Pelliot 1973, pp. 117-118.

برای به‌جاآوردن نیایشها استفاده می‌کرده‌اند.

در حقیقت هم در کتابخانهٔ نسطوری بولائیق متنی وجود دارد که می‌تواند نشان‌دهندهٔ تماس آنان با ملکائیانِ سرزمین سغد باشد. این متن همان قطعهٔ تکی است که در بالاتر ذکر شد و حاوی اولین جمله از یک مزمور به زبان یونانی است که به دنبالش ترجمهٔ سغدیش نیز نوشته شده است.[1] متن سغدی شباهتهایی با نسخهٔ پِشیتای سریانی و ترجمهٔ هفتادی یونانی دارد. از آنجایی که در این سند علم به ترجمهٔ هفتادی مشهود است، بعید است که اصل نسطوری داشته باشد و بیشتر محتمل است که از ملکائیان باشد، زیرا کلیسای ملکائی تنها کلیسای سریانیی بود که در آن، علاوه بر زبان سریانی، از زبان یونانی نیز در نیایشها استفاه می‌شد. چون شاهد دیگری از حضور ملکائیان در ترکستان چین در اختیار نیست، به احتمال بسیار این ترجمه در خود سغد (که سغدیان واحهٔ ترفان بی‌شک ارتباط خود را با آن حفظ کرده بودند) صورت گرفته است.

در سال ۱۹۰۵، هنگامی که دومین هیأت آلمانی اعزامی به ترفان در بولائیق آغاز به حفاری کرد، کمتر کسی فکر می‌کرد که در قدیم جوامع مسیحی سغدی قابل توجهی در آن ناحیه زیسته باشند. همه فوراً به اهمیتی که کشف مجموعهٔ گسترده‌ای از ادبیات مسیحی به زبان سغدی از لحاظ زبان‌شناختی و ادبی داشت پی بردند. تنها چند ماه پس از کشف این مجموعه، زاخائو نمونه‌ای از این گونهٔ جدید سغدیِ مکتوب به خط سریانی را منتشر کرد[2] و کمی پس از آن مولر اعلام کرد که قطعاتی از عهد جدید را که از پِشیتای سریانی به سغدی ترجمه شده شناسایی کرده است و شناسایی این قطعات را کلید درک زبان سغدی خواند که تا پیش از آن ناشناخته بود.[3]

قطعات عهد جدیدی که مولر شناسایی کرد و به طور کامل در جلد اول متون سغدی خود منتشر ساخت، به همراه قطعات دیگری که بعدها زوندرمان به چاپ رساند، غالباً مجموعه‌های دعاهای روزانه‌ای هستند حاوی قطعاتی از انجیلها و نامه‌های پولس که در مراسم کلیسایی می‌خوانده‌اند.[4] اکثر این قطعات دوزبانه‌اند، به این معنا که اصل سریانی

---

1) Sims-Williams 2004.

2) Sachau 1905, pp. 973-978.

3) Müller 1907, esp. p. 260.

4) Müller 1913; Sundermann 1974a, 1975b, 1981b.

و ترجمهٔ سغدی آن به صورت جمله‌های یک‌درمیان نوشته شده‌اند، اما یکی از دستنوشته‌ها، یعنی دستنوشته C5، که اتفاقاً از همهٔ دستنوشته‌های دیگر سالم‌تر مانده است، کاملاً به سغدی نوشته شده و سریانی تنها در نوشتن عنوان و جملهٔ مقدماتی هر متن استفاده شده است.[۱] یک ویژگی جالب این دستنوشته این است که تکیه‌های تلاوت موسیقایی سریانی شرقی در آن به کار برده شده است.[۲] در اینجا نیز متن پایه نسخهٔ پشیتای سریانی است که اغلب به شیوه‌ای بسیار تحت‌اللفظی و حتی قالبی ترجمه شده است.[۳] امّا گاه به نظر می‌رسد که متن پشیتایی که پایهٔ متن سغدی بوده، حاوی عباراتی بوده که معمولاً در تحریرهای سریانی کهن و دیاتِسارونِ تاتیانوس دیده می‌شود.[۴] هر دو نوع ویژگی دقیقاً در نسخهٔ سغدی باب دهم، آیهٔ بیست‌ونهمِ انجیل متی مشهود است[۵]:

آیا دو گنجشک به یک «بند» فروخته نمی‌شوند و (با وجود این) بدون ارادهٔ پدر شما خداوند حتی یکی از آنها به زمین نمی‌افتد؟

واژهٔ سغدی bnt «بند» ترجمهٔ قالبی assār سریانی است که نام یک سکهٔ کوچک است و ظاهراً مترجم بدون توجه به سیاق متن آن را با واژهٔ هم‌آوایش که «بند» معنی می‌دهد اشتباه کرده است. از سوی دیگر، واژهٔ «اراده» در پشیتا معادلی ندارد (در پشیتا همانند متن یونانی که اساس آن است، «بدون پدرت» آمده است)، اما در یک دیاتسارون فلاندری که نمونه‌ای جدیدتر از سنت تاتیانی است، می‌توان این واژه را یافت.

مشخص نیست که آیا هیچ کدام از کتابهای عهد جدید به صورت کامل به سغدی ترجمه شده است یا نه. تنها نمونهٔ احتمالی از یک ترجمهٔ کامل، برگی تکه‌تکه (C13)

---

۱) احتمال داده‌اند که کاربرد مجموعه‌های کتابهای دعاهای روزانهٔ دوزبانه در مراسم نیایشی کلیسا نسبت به مجموعه‌های دعاهای روزانهٔ تک‌زبانهٔ سغدی قدیمی‌تر بوده است (Sundermann 1981b, p. 169، با ارجاع به Baumstark 1921, p22). به هر صورت چنین می‌نماید که برای قرائت کتاب مقدس، هم زبان سنتی کلیسا به کار برده می‌شده است، هم زبان بومی.

۲) این تکیه‌ها را وِلِس (Wellesz 1919) بررسی کرده است. وی ظاهراً از اصل سریانی آنها اطلاع نداشته (برای اصل سریانی رجوع شود به Segal 1953) و آنها را با نشانگذاری موسیقایی بیزانسی مقایسه کرده است.

3) Telegdi 1938, p. 206, n. 2 and passim. 4) Peters 1936.

۵) رجوع شود به: Sundermann 1974a, pp. 253-254 with nn. 150, 159. آنا چودری (Anna Chaudhri) زمانی به من متذکر شد که بهتر است که در سطر هشتم cn (n)[nyšqr'] به cn (w)[wyšnt p] تصحیح شود و گفتهٔ او درست است.

است که بر یک رویش آغاز انجیل متی به سریانی و سغدی نوشته شده است. از آنجایی که بر روی دیگر این برگ هیچ چیز نوشته نشده است، احتمال داده‌اند که این برگ، برگ آغازین یک کتاب بوده است و در این صورت آن دستنوشته نه یک مجموعهٔ دعاهای روزانه، بلکه احتمالاً رونوشت دوزبانه‌ای از کل انجیل (یا انجیلها) بوده است.[۱] اما این احتمال وجود دارد که نویسندهٔ این دستنوشته اولین و آخرین صفحهٔ هر کتاب را خالی گذاشته باشد. این روشی است که در حداقل یکی از دستنوشته‌های به‌دست‌آمده در بولائیق نیز دیده شده است.[۲] در این صورت، این احتمال وجود دارد که این قطعات نیز به یک مجموعهٔ دعاهای روزانه متعلق بوده باشند.

از بین کتابهای عهد عتیق، تنها کتابی که از ترجمه‌اش به سغدی آگاه هستیم کتاب مزامیر است که از آن قطعاتی متعلق به دو تحریر مختلف در دست است. یکی همان قطعه‌ای است که در آن یک جملهٔ یونانی نقل شده است و من آن را به تماس با کلیسای ملکائیان در سغد مربوط دانستم. دیگری قطعه‌ای است که از پِشیتا ترجمه شده و در آن بیت اول هر مزمور هم به زبان سریانی نوشته شده است، هم به زبان سغدی.[۳] از آنجایی که در این قطعه سرفصلهای مزامیر نیز به زبان سریانی شرقی نوشته شده‌اند، شکی نیست که این قطعه اصل نسطوری دارد. هر دو مزمور، به جای این که مانند اکثر دستنوشته‌های سغدی مسیحی به خط سریانی نوشته شده باشند، به خط سغدی سنتی نوشته شده‌اند و این نکته شاید نشان‌دهندهٔ این باشد که این مزامیر را برای مطالعهٔ هر دو گروه مردم عادی و راهبان نوشته بوده‌اند.

در میان دستنوشته‌های سغدی مسیحی بولائیق، به غیر از این مجموعه‌های دعاهای روزانه و مزامیر، چند متن هم هست که ظاهراً به منظور استفاده در مراسم نیایشیِ کلیسا نگاشته شده‌اند. یک نسخهٔ سغدی از اعتقادنامهٔ نیقیه نیز وجود دارد که احتمالاً در

---

1) Sundermann 1981b, p. 210.

۲) MIK III/45 = T II B 26 (Sachau 1905, pp. 970-973). نیز مقایسه شود با قطعهٔ T II B 18، که بر یک رویش متن سریانی امثال سلیمان ۹، ۱۰-۱۴، ۱۲ نوشته شده و روی دیگرش (که احتمالاً در اصل یکی از صفحات سفید آغازین یا پایانی کتاب بوده) در زمانی دیرتر به عنوان پیش‌نویس یک نامهٔ سریانی مورد استفاده قرار گرفته است (Maróth 1985).

3) Schwartz 1974.

مراسم نیایشی کلیسا به کار برده می‌شده، چرا که در همان دستنوشته‌ای قرار دارد که زبور نسطوری فوق‌الذکر را نیز شامل می‌شود.[۱] به غیر از نسخهٔ سغدی سرود Gloria in excelsis Deo («ستایش بر پروردگار که در اعلیٰ علیین است»)[۲]، که ترجمهٔ چینیش نیز از دون هوانگ به دست آمده[۳]، سرود مذهبی دیگری یافت نشده است. قطعه‌ای بسیار جالب، صفحه‌ای از یک «کتاب زندگی» است که طبق سنت شمّاسی آن را در مراسم یادبود قدیسین و دیگر مؤمنان درگذشته، که نامشان بر روی لوحه‌ها یا «لوحه‌های دولَت» نوشته می‌شده، می‌خوانده است.[۴] از آنجایی که چنین متونی به ندرت در زبانهای دیگر باقی مانده‌اند، منابع چندانی برای مقایسه در اختیار نداریم تا بتوانیم از طریق آنها این قطعهٔ سغدی را که متأسفانه درک آن بسیار دشوار است تفسیر کنیم:

> [برای مار سرجیوس و مار] باکوس، مار جورجیوس، مار کوریاکوس، مار پتیون (و) تمام شهدا (نیایشی) (؟) مطابق با لوحه‌ها؛ و برای سرور نرسی آموزگار، نیایشی، مطابق با لوحه‌ها؛ و برای مار افرائیم، آموزگار برجسته (؟)، نیایشی، مطابق با لوحه‌ها. و باشد که این قرارداد (؟)... پیمان (؟) مقدس ...[۵] کتاب زندگی، منعقد شود به خواست خداوند، و مرگ شهدا، و ستایش و پرستش فرشتگان مقدس الهی و با آن روز (گشایش) (؟) راز عشاءِ ربانی (؟)[۶] هنگامی که پادشاه ما، سرور و زندگی‌بخش ...

یکی از ویژگیهای خاص فعالیت تبلیغی کلیسای نسطوری این بود که زبان سریانی همیشه زبان اصلی اجرای مراسم نیایش کلیسا باقی بماند و زبانهای مردم بومی تنها برای

---

1) Müller 1913, pp. 84-88; cf. Schwartz 1974, p. 257.

2) Sims-Williams 1995b.

3) Moule 1930. pp. 52-57; Wu 1986.

4) Schwartz 1991b.

۵) به نظر می‌رسد که در اینجا در نسخهٔ خطی واژهٔ mry نوشته شده باشد که شوارتس آن را واژه‌ای به معنی «عدد، شمارش» در نظر می‌گیرد که در جای دیگری به این معنی مشاهده نشده است. آیا ممکن است این واژه عنوان احترام‌آمیز mry «سرور من» باشد که گاه در زبان سریانی برای اشیای بی‌جان مانند صلیب عیسی نیز به کار می‌رود (رجوع شود به Mingana 1934, p. 137, n. 1، که به اثری از دادیشوع قطرایا ارجاع می‌دهد)؟

۶) آیا در اینجا اشاره‌ای به شام آخر است؟ ترجمهٔ من بر پایهٔ این فرض است که ʾwštʾp (که در اینجا با rʾz «راز» ترکیب شده است) صورت مقلوبی است مرتبط با واژهٔ سریانی šwtʾp به معنی «تقسیم کردن، منتقل کردن، اجرا کردن (عشاءِ ربانی)» باشد. (نیز مقایسه شود با واژهٔ فارسی میانهٔ مانوی hʾmšwdʾb به معنی «همراه»: Henning 1942c, p. 239, n. 1). در یادداشتی بدخط و ناشیانه که در یک کتاب مخصوص مراسم دعای کلیسایی به دست آمده از بولائیق موجود است (MIK III/45 = T II B26, f. 37v) صورت wšdʾprʾz آمده است.

بخشهای خاصی از مراسم مانند خواندن سرودها، مزامیر، و روخوانی کتاب مقدس به کار رود.[۱] قطعاً در بولائیق زبان سریانی زبان اصلی در مراسم نیایش کلیسا بوده، چرا که چندین زبور، کتاب سرود و کتاب دعا به زبان سریانی در آنجا پیدا شده است.[۲] در برخی از این کتابها کلمات آغازین متن به زبان سغدی است[۳] و این امر نشان می‌دهد که این کتابها را اعضای جامعهٔ سغدی محلی نسخه‌برداری کرده‌اند و استفاده نموده‌اند. با توجه به این که مدت زیادی از استقرار جامعهٔ سغدی در واحهٔ ترفان می‌گذشت، زبان سغدی به زبان محلی تبدیل شده بود و بدیهی است که به عنوان زبان محلی، در کنار زبان سریانی برای قرائت کتاب مقدس و خواندن سرودها و مزامیر به کار برده می‌شد.

دستنوشته‌های سغدی بولائیق دربردارندهٔ متون بسیاری دربارهٔ زهد و زندگی روحانی است. در حقیقت، شمار این متون آن‌قدر زیاد است که ناگزیر باید چنین نتیجه گرفت که آن اقامتگاه یک صومعه بوده است. متونی چون اندرزها، موعظه‌ها و رساله‌هایی دربارهٔ موضوعاتی چون هفت وقت شرعی نیایش[۴] و فضایل ترک دنیا، تجرّد، و در حجرهٔ خویش در سکوت اندیشیدن آشکارا خطاب به راهبان نوشته شده است، نه به مردم عادی.[۵] یکی از جالب‌ترینِ این گونه متون، موعظه‌ای دربارهٔ «سه دورهٔ» زندگی در عزلت است (نسخهٔ C2، برگ ۳۱) که اصل سریانیش شناسایی نشده است:[۶]

> طریق این (زندگی توأم با) سکوت در سه دوره است. تلاش دورهٔ آغازین است و این نخستین (دوره) را ترس همراه است و اندوهی که از یادآوری چیزهای گذشته حاصل می‌شود. و دورهٔ دوم را تشویق و تسلّیهای گوناگون (همراه است)، (تسلیهایی) که در ضمن آن توبه‌کار آگاه از طریق تزکیه‌ای که از زاری و توبه کردن به دست می‌آورد، به الطاف الهی نزدیک می‌شود.

---

۱) رجوع شود به: Hage 1978.

2) Sundermann 1974b, p. 442; Sachau 1905, pp. 964-973.

3) C9 + C50 and C43 + C43a, all unpublished (cf. Sundermann 1981b, p. 170)

۴) C85 (unpublished, cited in Sims-Williams 1988, p. 151, s.v. 'dn'). مقایسه شود با متون مربوط به هفت وقت شرعی که فوبوس منتشر کرده است: Vööbus 1960, pp. 142, 157-158.

۵) مثلاً رجوع شود به: Schwartz 1967, pp. 145-150 («خطابه‌ای علیه اندیشه‌های پلید»). احتمالاً قطعهٔ معروف به «قطعهٔ دانیال» (Müller / Lentz 1934, pp. 532-534)، همان طور که از برخی از قطعات دیگر همان نسخه معلوم می‌شود، جزئی از اثری بوده است دربارهٔ روزه‌داری (cf. Hansen 1968, p. 98, no. 13).

6) Sims-Williams 1981c, 1985b, pp. 62-77.

هنگامی که در سکوت پیوستهٔ خویش و در انضباطی سخت و در اندیشیدن به گناهانش که برایش دردآور است و از آن عادتی حاصل می‌شود که به زاری کردن به صدای بلند می‌کشد؛ هنگامی که با رنجهای فراوان و با یاری مسیح این دورهٔ نخستین را کامل کند خود را آمادهٔ دورهٔ دوم نماید، نشانهٔ توبه کاریش به شادی تغییر خواهد کرد، اما او را چنین تمایلی نیست، زیرا بیم دارد که شاید این تغییر پنداری بیش نباشد و نشانهٔ آن تغییر این است که امید به اندیشه‌اش وارد می‌شود و به وسیلهٔ توبه‌کاریش تسلّی اندک‌اندک افزون می‌شود؛ پس گهگاه اندیشه‌هایی که او را خرسند می‌کند در وی به جنبش درمی‌آیند و او خود می‌بیند که به‌آسانی می‌تواند ذهنش را از سرگردانی پاک سازد. این چیزها هنگامی رخ می‌دهند که کاملاً وارد این دورهٔ دوم شود، هنگامی که اندیشه‌اش به اندیشه‌ای دیگر تغییر یابد که مانند آن اندیشهٔ پیشین نیست. پس آن چیزهایی که بر اندیشه‌اش ظاهر می‌شوند، از طبیعت (وی) نیستند و او شروع می‌کند به درنگریستن به سخنان عرفانیی که در مزامیر و در قرائت کتب مقدس نهفته‌اند، و در دیگر کارهای بدنی و در درک (درست) رنج(های) عبادت خویش؛ زیرا شیرینی با عبادتش می‌آمیزد، هم با روزه‌داریش و هم با ستایشهایش و هم با دیگر رنجهای طریق زندگیش؛ و به محض این که نماز را آغاز می‌کند، اندامهایش به طور غیر ارادی متمرکز می‌شوند و افکارش جمعیّت می‌پذیرند، زیرا درمی‌یابند که باید چیزی را بزایند که ورای نزاع و پریشانی است؛ و آشکارا می‌بیند که کشتی ذهنش روز به روز با فزونی به سمت ترقی حرکت می‌کند. این چیزها، به همراه چیزهای بزرگ‌تر دیگر، به این دورهٔ میانی تعلق دارند، تا این که انسان به لطف مسیح به مرحلهٔ (سوم) زندگی صعود کند که ورای طبیعت (او) است.

محتویات کتابخانهٔ راهبان بولائیق نشان می‌دهد که آنان در راهبان و عزلت‌نشینان پیشین بیابان مصر به چشم اسلاف معنوی خود می‌نگریسته‌اند[1]. این را از قطعات متعددی از تحریرهای سغدی بعضی متون می‌توان دریافت؛ متونی چون: *Antirrheticus* از اواگْریوس پونتیکوس (Evagrius Ponticus)[2]، آپوفِتِگْماتا پاتْروم (*Apophtegmata Patrum*: سخنان آموزنده و حکایتهای پدران مصری)[3]، نوشته‌هایی دربارهٔ فروتنی منتسب به ماکاریوس مصری (Macarius the Egyptian) و ابّا اشعیا (Abbā Isaiah)[4] و حواشی دادیشوع قطرایا (Dādišoᶜ Qatrāyā) (اواخر قرن هفتم میلادی) بر آثار ابا

1) Sundermann 1994b, pp. 258-263.

2) Sims-Williams 1985b, pp. 168-182.

3) *Ibid.*, pp. 24-136, and perhaps p. 186 (Fragment B); Schwartz 1967, pp. 42-52 (یک قطعه دربارهٔ پدر آپلن).

4) Sims-Williams 1985b, pp. 165-167.

اشعیا[۱] و بر «بهشت پدران»، مجموعهٔ بزرگی از حکایتهای آموزندهٔ سریانی که عنانیشوع (ʿNānišoʿ) گردآوری کرده است.[۲]

نمونهٔ ساده‌ای از این نوع ادب حکایتِ آموزندهٔ زیر است که در متن معروف به «ششمین نامهٔ ماکاریوس مصری» نقل شده است:[۳]

> و پدر [دیگری] بود که عزلت گزیده بود و [در شهر نامدار] بود و او را شکوه بسیار بود. و به او خبر دادند که «[یکی از قدیسین] دارد از این جهان می‌رود، بیا پیش از آن که درگذرد او را [بدرقه کن]!» و او آغاز کرد در ذهن خویش چنین اندیشیدن که «اگر در روز خارج شوم، مردم به سوی من خواهند شتافت و مرا شکوهی خواهد بود و دل من با این امر موافق نیست؛ اما اگر به هنگام تاریکی شب بروم هیچ کس من را نمی‌بیند.» و در تاریکی شب از حجرهٔ خویش خارج شد زیرا می‌خواست که پنهانی برود. و بی‌درنگ دو فرشته از طرف خداوند آمدند و با آنها مشعلهایی بود و راه را برای او روشن کردند. و بلافاصله همهٔ شهر شتافتند چون این شکوه را دیدند و چون او آرزو کرد که از شکوه بگریزد، شکوهمندتر گشت. و [بدین واسطه] محقق شد آنچه نوشته‌اند که آن کسی که خویشتن را خوار شمرد سرافراز خواهد شد.

تعداد قابل توجهی از تذکره‌های قدیسین نیز به سغدی ترجمه شده است، از جمله متون معروفی چون متن مجعول (آپوکریفای) «اعمال پطروس»[۴]، افسانه‌های اختراع صلیب[۵] و خفتگان افِسوس[۶]، شهادت سرجیوس و باکوس (Bacchus)[۷]، کوریاکوس و یولیتا (Cyriacus and Julietta)[۸]، اوستاتیوس (Eustathius)[۹] و جورجیوس[۱۰]، که متن اخیر در نهایت به ترکی نیز ترجمه شد[۱۱].

در بین چنین آثاری به سغدی، زندگی‌نامهٔ چندین فرد نیز وجود دارد که در تاریخ

---

۱) رجوع شود به Sims-Williams 1985b, pp. 78-86. نیز رجوع شود به یادداشت بعدی.

۲) در دستنوشته منتشرنشده‌ای که حاوی گزیده‌هایی از تفسیر دادیشوع قطرایا بر دومین و چهاردهمین خطابهٔ اشعیا نیز هست. دربارهٔ متن سریانی تفسیر «بهشت» رجوع شود به: Sims-Williams 1994a.

3) Sims-Williams 1985b, p. 166.

4) Müller / Lentz 1934, pp. 528-531.

5) *Ibid.* pp. 513-521.

6) Sims-Williams 1985b, pp. 154-157.

7) Müller / Lentz 1934, pp. 520-522.

8) T II B 60 No. 13, unpublished (see Sims-Williams 1993c).

9) Sims-Williams 1985b, pp. 158-164.

10) Hansen 1941; cf. also Benveniste 1943-1945; Gershevitch 1946.

11) Barg 1926.

رهبانیت و گسترش آن از غرب به شرق تأثیر عمده داشته‌اند، افرادی چون سراپیون (Serapion) (که زندگیش در دو دستنوشته مختلف آمده)[۱]، اوگنیوس (Eugenius)[۲] و یوحنای دیلمی[۳]. زندگی‌نامهٔ یوحنای دیلمی، که دو صومعه را در فارس تأسیس کرد، یکی از تذکره‌های قدیسین است که زمینهٔ ایرانی دارد. از جملهٔ این متون می‌توان از «اعمال شهدای ایرانی در زمان شاپور دوم»[۴] و شهادت پتیون (Pethion)[۵] نیز یاد کرد. اما داستان اسقف برشبّا (Baršabbā) و گسترش مسیحیت در مرو را بدون شک باید مهم‌ترین متن در بین این متون به شمار آورد، چراکه هم اصل سریانی متن و هم ترجمهٔ سغدی آن را تنها از طریق قطعاتی که در بولائیق پیدا شده می‌شناسیم.[۶] داستان که صورت کامل‌تر آن در منابع عربی آمده (در «وقایع‌نامهٔ سعرت» و در کتاب المجدل تألیف ماری بن سلیمان)، می‌گوید که برشبّا جزو گروهی از مسیحیان بود که شاپور اوّل از سوریه به غرب ایران تبعید کرد. او شیران، خواهر و همسر شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹)، را به دین مسیحیت درآورد و به دنبال آن به مرو تبعید شد و نخستین اسقف آنجا گشت. نکتهٔ جالب توجه این است که در نسخهٔ سغدی داستان، بنای صومعه‌های مختلف از فارس تا گرگان و توس و ابرشهر و سرخس و مرورود و بلخ و هرات و سیستان به برشبّا نسبت داده شده است.

علاوه بر ترجمه‌های کتاب مقدس و متون نیایشی و زهدآمیز و تذکره‌های قدیسین که تا اینجا ذکر شد، طبیعتاً در کتابخانهٔ سغدی بولائیق آثاری وجود دارد که به‌راحتی قابل دسته‌بندی نیستند، آثاری چون «احکام حواریون» (که ضمیمه‌ای دربارهٔ سرنوشت حواریون نیز دارند)[۷]، تفسیری بر معانی رمزی مراسم غسل تعمید و عشاءِ ربانی[۸] و

---

۱) C3 (که دو قسمت گزیده از آن در اثر مولر نقل شده است: Müller 1913, pp. 34, 80-81) و C27. نیز رجوع شود به: Sundermann 1994b, pp. 260-261; Sims-Williams 1995c.

2) Sundermann 2002a.

3) Sundermann 1976.

4) Sims-Williams 1985b, pp. 137-153; Schwartz 1970, pp. 391-394.

5) Sims-Williams 1985b, pp. 31-68, 185.

6) Müller / Lentz 1934, pp. 523-558 (Sogdian), 559-564 (Syriac); cf. also Sims-Williams 1989d.

7) Sims-Williams 1985b, pp. 101-109; 1994b [1995].

8) Sims-Williams 1985b, pp. 110-120.

چندین ترجمه از مواعظ موزون سریانی.[۱] مخصوصاً می‌خواهم به دو متن اشاره کنم که هر دو به انواع ادبی رایجی در ادبیات سریانی تعلّق دارد و با این‌همه هنوز مطابقت آن با هیچ متن سریانی معلوم نشده است. نخستین متن مجموعه‌ای از چیستانهاست دربارهٔ بعضی موضوعات کتاب مقدس. چیستان زیر نمونهٔ مشخصی از این مجموعه است:[۲]

> شاگرد پرسید: «آن پیام‌آور غیرسخنگو (که) پیام نانوشته‌ای را برداشت و به شهری ناساخته رفت که بود؟» آموزگار گفت: «پیام‌آور غیرسخنگو کبوتر بود، پیام نانوشته برگ یک درخت زیتون بود، شهر ناساخته کشتی نوح بود.»

متن دوم متنی جدلی است بر ضد ثنویت.[۳] با این که نویسنده از مخالفان خود تنها با عنوان «آن غیرمسیحیانی که به دو (هستی) سرمدی اعتقاد دارند» نام می‌برد، از کاربرد اصطلاحاتی مانند dynd'r «برگزیده» و nγwšnyt «نیوشاگان» به روشنی می‌توان دریافت که منظور او مانویان است. همان طور که قبلاً نیز گفته‌ام، با توجه به این که در این متن اصطلاحات سغدی مانوی معمولاً به‌درستی به‌کار برده شده است، می‌توان احتمال داد که این متن «محصولی از آسیای مرکزی باشد و حتی شاید در اصل به سغدی نوشته شده باشد.»[۴] از طرف دیگر باید اذعان کرد که شناخت نویسنده از مانویت کمتر از آن است که از یک نویسندهٔ سغدی ساکن ترفان، که با مانویان سغدی‌زبان در ارتباط نزدیک بوده، انتظار می‌رود. بنابراین، با در نظر گرفتن هر دو روی قضیه، به نظر می‌رسد که این اثر نیز، مانند تقریباً تمام متون دیگر سغدی مسیحی، یک متن ترجمه‌شده از اصل سریانی باشد.

در این اثر بحث به صورت مجموعه‌ای از «پرسشها» یا مباحثات مطرح‌شده است که دو پرسش نخستین آنها به صورت ناقص باقی مانده است. نخستین قسمت، که بخش

---

1) Müller / Lentz 1934, pp. 535-538 ("Ermahnungen zu christlicher Geduld"); Sims-Williams 1985 and 1985b, pp. 87-100 ("On the final evil hour", by Bābay bar Nṣibnāye); perhaps also Sims-Williams 1985b, pp. 121-123. ("On the mercy of God to his creation").

۲) Sundermann 1988c. در مورد عبارتی که در اینجا ترجمه شده، رجوع شود به صفحهٔ ۷۵ آن.

۳) Sims-Williams 2003. در مورد قسمتی که در اینجا ترجمه شده، رجوع شود به صفحات ۴۰۱ (v18-26) و ۴۰۲ آن.

4) Sims-Williams 1995d, p. 291.

آغازینش از بین رفته، دربارهٔ این پرسش است که آیا خداوند و شیطان می‌توانند در سرمدیّت شریک هم باشند. قسمت دوم، که عنوانش «دربارهٔ علم» است، چنین آغاز می‌شود:

اکنون (باید) از این غیرمسیحیانی که به دو (هستی) سرمدی اعتقاد دارند بپرسی که آیا خداوند عالم است یا جاهل. اگر خداوند عالم است، پس درست است که شیطان جاهل باشد، زیرا آنچه متعلّق خداوند است، متعلّق شیطان نیست. علاوه بر این، آنچه که به شیطان تعلق دارد به خداوند تعلق ندارد، چرا که اگر چنین بود تمایزی (بین آنها) وجود نمی‌داشت. حال بیایید (به دقت) این را بررسی کنیم، چرا که اگر علم متعلّق خداوند و جهل متعلّق شیطان باشد، پس خداوند باید با توجه به علمش بداند که ...

قطعه‌ای گم‌شده، که صورت حرف‌نویسی‌شده‌اش در بین کاغذهای اُلاف هانزن پیدا شده، حاوی عبارت پاره‌پاره‌ای است که به عقیدهٔ هندی تناسخ اشاره می‌کند: «... گاه [کارْما (؟) فرو می‌کشاند روان را] به جهنم، [گاه] (آن را) وارد بدن حشرات می‌کند و گاه [وارد بدن] پرندگان ...» ممکن است این عبارت مؤخرهٔ همان رسالهٔ ضد مانویت باشد. درست پس از این عبارت فقرهٔ منحصر به فردی آمده است: یک «ماه‌شناسی» (menology) که در آن نشانه‌های پدیده‌های طبیعی، بر اساس این که در کدام ماه از سال رخ بدهند، تفسیر شده‌اند. در اینجا پدیده‌هایی که اساس پیشگویی واقع شده‌اند، عبارتند از خسوف، رنگین‌کمان، تندر و زلزله:[1]

[در ماه نیسان: اگر تندر رخ بدهد، آن] سال [دانه] به خوبی عمل نخواهد آمد. اگر بر حسب اتفاق زمین بلرزد، باران بسیاری خواهد بارید، اما آدمیان بسیار ناراضی خواهند بود. در ماه ایار، هنگامی که تندر رخ بدهد، نزاع رخ خواهد داد. اگر بر حسب اتفاق زمین بلرزد، قحطی اتفاق خواهد افتاد ...

منبع سریانی مشخصی برای این متن یافت نشده است، اما ماه‌شناسیهای از این قبیل در سریانی (و در دیگر زبانها از جمله یونانی و عبری و آرامی فلسطینی یهودی) متداول است.[2] چه از نظر ساختار و چه از نظر محتوا، چنین آثاری نهایتاً برگرفته از نمونه‌های

---

۱) Sims-Williams 1995d. دربارهٔ قسمتی که در اینجا ترجمه شده رجوع شود به صفحهٔ ۲۹۴ (5r31-5v3).

۲) *Ibid*, pp. 291-292. در آنجا باید به این اثر نیز ارجاع داده می‌شد: Greenfield / Sokoloff 1989.

بین‌النهرینی‌اند. با این حال، برخی از پیشگوییهای خاص این متن سغدی نظایر نزدیکی در ادبیات پیشگویانهٔ بابلی و سریانی دارد و این نکته نشانهٔ بارزی از تداوم یافتن سنت خاور نزدیک باستان است.[۱] به طور کلی بین این متن سغدی مسیحی و متون پیشگویانهٔ مشابه در سغدی مانوی و سغدی بودایی شباهتهای کمتری وجود دارد، اما با توجه به برخی تشابهات زبان‌شناختی می‌توان احتمال داد که این متون در محیط آسیای مرکزی، که محل تألیف و ترجمه و استنساخ همهٔ آنها بوده، متقابلاً بر یکدیگر تأثیر می‌کرده‌اند.[۲]

با اینکه در بین دستنوشته‌های سغدی بولائیق تقریباً هر گونه متن مذهبی که انتظار می‌رود در کتابخانهٔ یک صومعهٔ نسطوری یافت شود وجود دارد، ولی جالب است که اسناد کاربردی و غیر مذهبی در بین این دستنوشته‌ها بسیار بسیار نادر است. به غیر از متن پیشگویانه‌ای که در بالا ذکر شد تنها می‌توان از یک نسخهٔ پزشکی قطعه‌قطعه[۳]، دو یا سه قطعه دربارهٔ گاه‌شماری[۴] و فهرستی از اعداد در زبانهای سریانی و سغدی[۵] یاد کرد. فقدان این گونه آثار وقتی عجیب‌تر می‌شود که توجه کنیم بخش قابل توجهی از مجموعهٔ دستنوشته‌های ترکی مسیحی که در بولائیق و قُرُتقا (مکانی در نزدیکی بولائیق که تمام اسناد به‌دست‌آمده از آنجا به زبان ترکی است) کشف شده و از مجموعهٔ دستنوشته‌های سغدی به‌مراتب کوچک‌تر است، اسناد روزانه مانند نامه‌های شخصی و اسناد اقتصادی است.

به احتمال قریب به یقین دلیل چنین مسأله‌ای این است که نویسندگان و خوانندگان دستنوشته‌های سغدی مسیحی بیشتر ترک‌زبان بوده‌اند.[۶] احتمالاً در دوران پایانی بقای

---

1) Sims-Williams 1995d, p. 292; 1996d, pp. 78-79.

۲) در مورد متن سغدی بودایی P22 رجوع شود به: Sims-Williams 1995d, pp. 292-293. یوتاکا یوشیدا از روی لطف توجه مرا به متن پیشگویانهٔ سغدی مانوی M502p جلب کرد. بخشی از این متن در اثر هنینگ نقل شده است: Henning 1945a, p. 484.

3) [T II] B 13 + [III] B 62, unpublished.

4) (1) [1676] = T II B 46 [No. 2], (2) [1660] = T II B 22 [No. 2] + [1772] = T II B 22 [No. 2] + [1772] = T II B 66 [No. 489]; (3?) C93 = T III B 61 [h] + C48 = T II B 62, all unpublished.

5) C7 = T II B 66 [No 49], unpublished.

۶) رجوع شود به: Sims-Williams 1992, p. 54. در آنجا من به اضافه شدن حرف «الف» پیش از r آغازین در ←

صومعه، یعنی دورانی که اسناد روزانه ظاهراً بدان تعلق دارند، با این که زبان سغدی در مقام زبان ادبی و نیایشی جایگاه خود را در کنار زبان سریانی حفظ کرده بوده، زبان ترکی به زبان اصلی امور روزانه تبدیل شده بوده است.

مجموعه‌ای از مدارک متعلق به قرون نهم تا دهم میلادی که از «غارهای هزار بودا» در دون هوانگ واقع در غرب چین به دست آمده (جایی که محل کشف چندین متن مسیحی به زبانهای چینی و سریانی نیز هست)[۱] از وجود جامعهٔ مسیحی دیگری خبر می‌دهد که احتمالاً به دو زبان سغدی و ترکی سخن می‌گفته‌اند. در دون هوانگ هیچ متن ترکی مسیحی کشف نشده است و در بین دستنوشته‌های سغدی کشف‌شده، تنها دستنوشته‌ای که مشخصاً موضوعی مسیحی دارد قطعهٔ کوچکی از متنی عامه‌پسند است، کتابی پیشگویانه، از آن نوع کتابهایی که در غرب به پیشگوییهای حواریون (*Sortes Apostolorum*) معروفند:[۲]

> ... شمعون [حواری چنین می‌گوید]: «شما مانند آن گاوی هستید که از گله دور افتاده بود. شیری بر جاده لمیده بود، بسیار گرسنه و تشنه. پس آرزو کرد که: «گاو را بخورم»، (اما) پروردگار گاو را از دهان شیر رهاند. بنابراین، خداوند شما را نیز از ... که بر شما نازل شده نجات خواهد داد.»

چندین متن غیردینی سغدی از دون هوانگ به دست آمده که یا به دست مسیحیان نوشته شده‌اند یا در آنها از مسیحیان، از جمله از کشیشان و راهبان، نام برده شده است. یکی از این متون نامه‌ای است که کشیشی به نام سَرگیس (سرجیوس) نوشته است و در بعد التحریر آن دوستی با نام ترکی الْبَرْس (El Bars) را به راهبی به نام داود سپرده است.

← برخی از دستنوشته‌های سغدی مسیحی به عنوان «یکی از ویژگیهای خاص املا و تلفظ ترکی» اشاره کرده‌ام و از متون سغدی مسیحی که دربردارندهٔ نامهای ترکی هستند و در همان اثر (صفحات ۵۶-۵۸) انتشار یافته‌اند، یاد کرده‌ام. (نام Y'nn درمتن A احتمالاً معادل نام سریانی شرقی Yāwnān («یونس») است).

1) See Moule 1930, pp 52-64 (Chinese); Klein / Tubach 1994 and Peng / Wang 2000, pp. 382-390, pl. XIX'-XX' (Syriac).

۲) Sims-Williams 1976, pp. 63-65. اثری که بیشترین تشابه را با این دستنوشته دارد، یک کتاب پیشگویی ترکی مسیحی است که در بولائیق کشف شده است. در مورد این اثر رجوع شود به: Le Coq 1909, pp. 1205-1208; Bang 1926 / pp. 53-64; Zieme 1977. همچنین مقایسه شود با پیشگویی بودایی-مسیحی در کتاب پیشگویی تبتی که در دون هوانگ به دست آمده است: Uray 1983, pp. 412-419.

بخش اصلی نامه بیشتر دربارهٔ معاملات تجاری است و نشان می‌دهد که کشیش نگارندهٔ نامه در این زمینه فعال بوده است و این کاملاً با رسوم سغدیان، که فعالیتهای تجاریشان زبانزد همگان بود، سازگار است.[۱] دو سند سغدی دیگر مکشوف در دون هوانگ را نیز احتمالاً می‌توان به مسیحیان نسبت داد، چراکه در آنها جملهٔ pr βγ(ʾ)y nʾm «به نام خدا» به کار رفته است: یکی سندی تجاری است و دیگری یک انجامه.[۲] سرانجام می‌توان به نامه‌ای دیگر نیز اشاره کرد که در آن از چند نفر که احتمالاً مسیحی بوده‌اند نام برده شده است: مخاطب نامه، که نام سریانیِ گیورگیس (Giwargis، یعنی جورجیوس) دارد؛ راهبی که نامش را می‌توان سغدی (Kwrʾk?)، ترکی (Küräg?)، یا چینی (Kuang) تعبیر کرد؛ و کشیشی با نام سغدی Wanu-čor و عنوان سریانیِ reš ʿedtā «خزانه‌دار، مباشر، کارگزار» که معنی تحت اللفظی آن «رئیس کلیسا» است.[۳] اختلاط زبانیی که در نامها به چشم می‌خورد، از ویژگیهای خود متون نیز هست. این متنها عمدتاً به سغدی نوشته شده‌اند، اما واژه‌های ترکی و چینی بسیاری در آنها به کار رفته است. از نظر نحوی نیز ساختارهای غیرمتعارف بسیاری در این متون به کار رفته است و فراوانی افعال صرف‌نشده نشان می‌دهد که با این که نویسندگان متون را به سغدی نوشته‌اند، عادت داشته‌اند که به زبان ترکی بیندیشند.[۴] جذب شدن تدریجی مسیحیان سغدی در مردم ترک‌زبانی که در اطراف آنان بودند و حل شدن نهایی ایشان در این جمعیّت ترک‌زبان، در این اسناد دون‌هوانگ حتی از اسناد سمیریشیه و ترفان هم بارزتر است. چند سده بعد، مارکوپولو از حضور نسطوریهای ترک‌زبان در ناحیهٔ دون هوانگ سخن گفته است. جمعیتی که مارکوپولو به آنها اشاره کرده، احتمالاً اخلاف مسیحیان همین اسناد سغدی را هم شامل می‌شده است.[۵]

ادبیات مسیحی به ایرانی میانه عمدتاً ترجمه‌های متون سریانی است و در این ترجمه‌ها نحو سریانی گاه به طرز کورکورانه‌ای دنبال شده و واژه‌های سریانی، بخصوص

---

1) Sims-Williams / Hamilton 1990, text P (pp. 51-61).

2) *Ibid*., texts A and D (pp. 23-30, 39-40).

3) *Ibid*, text G (pp. 63-76).

4) Cf. *ibid*. pp. 10-11.

5) Polo (ed. Benedetto) 1928, p. 44.

اصطلاحات فنّی، آزادانه به کار رفته‌اند[۱]، و به همین دلایل این متون ارزش ادبی چندانی ندارند. در این میان مخصوصاً آن متونی جالب توجّهند که اصل سریانیشان احتمالاً گم شده است، مانند داستان برشبّا (که تنها قطعه‌ای سریانی از آن باقی مانده است)، شعری نوشتهٔ بابَی (Bābay) و مجموعه‌ای از چیستانها. در برخی از موارد نسخهٔ سغدی تاریخچهٔ متن سریانی اساسِ آن را روشن می‌کند، مانند متن تفسیر غسل تعمید و عشاء ربانی[۲] و یا متن شهادت جورجیوس قدیس که در متن سغدی آن جزئیاتی هست که در نسخهٔ یونانی و نسخه‌های دیگر نیز وجود دارد، اما در نسخهٔ سریانی به چشم نمی‌خورد.[۳] کلی‌تر بگوییم، متون مسیحی به زبانهای ایرانی میانه از این جهت حائز اهمیتند که شاهدی هستند بر حضور و ماهیت بعضی جوامع مسیحی که در صورت وجود نداشتن این متون ممکن بود به‌کلّی ناشناخته بمانند.

---

1) Sims-Williams 1988.

۲) رجوع شود به: Brock 1980, 1986، همچنین رجوع شود به: Sims-Williams 1985b, pp. 110-112.

۳) مثلاً اشاره به کمربند جورجیوس (Gershevitch 1946, p. 180).

ادبیات سغدی بودایی

یوتاکا یوشیدا

سغدیان و آیین بودایی

مطلب را با نقل انجامه‌ای از یک متن سغدی بودایی که در دون هوانگ کشف شده آغاز می‌کنیم:

«سوترا در نکوهش آشامیدنی سکرآور»: یک طومار. کار دستِ بوتی‌یان (Butiyān) آموزگار، پسر سرچمیک (Sarchmīk)، [که] چهار (برگ) کاغذ جای گرفته است. در شهر سَرَغ Saragh (= لویانگ Luoyang)، در سال شانزدهم [فرمانروایی] بغِ فغفور کی‌ـنگیوَن (Kai-ngywan)، در سال اژدها، ماه نخستین. اُپاسکه upāsaka (=بودایی عامی) چتفاراتسران (Chatfārātsrān) از خاندان آن (An) به اَچَریَه جنانَچینْتَه (Acharya Jñānacinta [1]) متوسل شد واز او خواهش کرد و از ته دل او را خطاب نمود و آنگاه بیکشو (bhikshu[2]) جنانچینْتَه آن را از هندی به نبی (نوشته یا کتاب) سغدی ترجمه کرد، از روی عشق به تمام موجودات زندهٔ کلّ جهان.[3]

یک فرد سغدی به نام چتفاراتسران که ساکن پایتخت شرقی امپراطوری تانگ یعنی لویانگ بوده، از هم‌وطن خویش، راهبی به نام جنانَچینتَه، خواسته است که یک متن هندی بودایی را به سغدی ترجمه کند و خود هزینهٔ این کار رامتقبّل شده است. متن مورد نظر متن نسبتاً کوتاهی بوده که تنها چهار برگ کاغذ را شامل می‌شده است. چتفاراتسران یک بودایی عامی بود و نام خانوادگیش، «آن»، نشان می‌دهد که یا خودش

---

۱) acharya: آموزگار دینی، رهبر معنوی (م).

۲) bhikshu: راهب بودایی (م).

۳) Mackenzie 1976, p. 11. من ترجمهٔ مکنزی را اندکی تغییر داده‌ام.

از بخارا به آنجا آمده بوده یا اینکه پیشتر اجدادش از بخارا به آنجا آمده بوده‌اند. سالی که در متن ذکر شده معادل سال ۷۲۸ میلادی است، یعنی هنگامی که امپراطوری تانگ دوران طلایی خود را سپری می‌کرد. کاتبی که کار رونویسی نسخهٔ حاضر را انجام داده نیز یک فرد سغدی بوده به نام بوتی‌یان به معنای «لطف بودا». بنابراین در قرن هشتم میلادی در چین جامعه‌ای از سغدیان بودایی وجود داشته که هم افراد غیر روحانی را شامل می‌شده و هم راهبان را.

سرزمین سغد در کنار رودهای زرافشان و کشکه‌دریا واقع شده بود که خود در بین دو رود اصلی آسیای مرکزی یعنی رودهای جیحون و سیحون جریان داشتند. سغدیان هیچ گاه دولت متمرکزی تشکیل ندادند و هر واحهٔ سغد یک دولت‌شهر به شمار می‌آمد شبیه دولت‌شهرهای یونان باستان. با این حال، آنها از موقعیت سوق‌الجیشی سرزمین خود، که در بین چین و هند و ایران و بیزانس واقع شده بود، بهره جستند و در جادهٔ ابریشم نقش بازرگانان بین‌المللی را ایفا کردند. فعالیت تجاری سغدیان بخصوص در چین بسیار چشمگیر بود و اسناد چینی مانند گذرنامه‌ها و قراردادها که در آسیای مرکزی کشف شده‌اند، نشان‌دهندهٔ این مسأله هستند. مردم چینی هم‌عصر سغدیان نه تنها در وقایع‌نامه‌ها و نوشته‌های تاریخی، که در داستانها و اشعار نیز از آنها نام می‌بردند. یک حکایت طنزآمیز در بین چینیها رواج داشت که سغدیان به هنگام تولد فرزندانشان در دهان آنها عسل و در دستان آنها صمغ می‌گذاشتند تا برای شیره مالیدن سر دیگران شیرین حرف بزنند و به هنگام به دست آوردن پول آن را از دست ندهند. مطلبی که هوان‌تسانگ (Xuanzang) [دربارهٔ سغدیان] بیان می‌کند نیز بسیار منفی است: «برای آنها حیله‌گری و فریب‌کاری در رفتار یک اصل است و بسیار هم طمع‌کارند. هم والدین و هم فرزندان برای به دست آوردن ثروت نقشه می‌کشند و هر چقدر بیشتر به دست می‌آورند، بیشتر به یکدیگر احترام می‌گذارند ...»[1]

با این که در انجامه‌ای که در بالا نقل شد به روشنی به حضور سغدیان بودایی در چین اشاره شده است، تاکنون در خود سرزمین سغد هیچ شاهدی به دست نیامده که نشان

1) Beal 1884, p. 27.

دهندهٔ شکوفایی آیین بودایی در آن سرزمین باشد. بازمانده‌های آثار فرهنگی سغدیان مانند دیوارنگاره‌ها، مجسمه‌های کوچک سفالی و جز آنها، همگی محصول آیین زردشتی محلی آن دوران است که دین قومی آنان به شمار می‌آمد. با در نظر گرفتن این نکته و همچنین با توجه به گزارش هوان‌تسانگ که در سرزمین سغد تنها دو معبد بودایی وجود داشته و هیچ راهبی هم در آنجا نمی‌زیسته است، می‌توان احتمال داد که سغدیان با اینکه به خوبی با دین بودایی آشنا بوده‌اند و با چین هم که دین بودایی یکی از ادیان اصلی آن بود، پیوندهای استوار داشته‌اند، این دین نتوانسته در آنان گسترش پیدا کند. اخیراً گزارش شده که مجسمه‌ای مفرغی از بودی‌ستوه Avalokiteśvara اتفاقاً در سمرقند کهن کشف شده است اما از این نکته هم بعید است بتوان استنباط کرد که زمانی آیین بودایی در آنجا شکوفا بوده است.[۱] همچنین، در اسناد کوه مغ و در دیگر نوشته‌های متعلق به قرن هشتم میلادی نیز هیچ نام خاصی که به آیین بودایی ارتباط داشته باشد یافت نشده است.[۲]

در سمیریشیه که سغدیان در آن مهاجرنشینی ساخته بودند، وضعیت اندکی متفاوت بوده، چرا که باستان‌شناسان در آنجا بازمانده‌هایی از معابد بودایی را کشف کرده‌اند. به نظر می‌رسد که این معابد پس از این که هوان‌تسانگ از سمیریشیه گذر کرده ساخته شده باشند، زیرا با این که او در نیمهٔ اوّل قرن هفتم از آنجا گذر کرده، بدانها اشاره‌ای نکرده است و یافته‌های باستان‌شناسی نیز با این فرض ناسازگار نیستند. با وجود این، می‌دانیم که معبد دایون (Dayun) پس از این که سمیریشیه به مالکیت امپراطوری تانگ درآمد به دست دولت چین در آنجا ساخته شده و هیچ شاهدی در دست نیست که نشان دهد دیگر معابد را تنها برای سغدیان بومی ساخته بوده‌اند.[۳]

برخلاف متونِ به‌دست‌آمده در سرزمین سغد، بخش عمدهٔ دستنوشته‌های سغدیِ کشف‌شده در دون‌هوانگ حاوی متون بودایی است و در میان دستنوشته‌های

---

1) Karev 1998.

۲) Emmerick 1990a, p. 493. لیوشیتس (Livshits 1962) پیشنهاد می‌کند که در برخی از اسناد کوه مغ، برخی از واژه‌ها واموازه‌های سنسکریت بودایی هستند، اما ظاهراً سیاق متن چنین قرائتهایی را تأیید نمی‌کند.

3) Forte 1994.

به‌دست‌آمده در حوضهٔ ترفان نیز تعداد بیشتری دستنوشته بودایی پیدا شده است. در حقیقت تا به امروز به استثنای چند دستنوشته که در شورچق (Shorchuq) در نزدیکی قره‌شهر امروزی (یانقی (Yanqi) سابق) کشف شده‌اند، متون سغدی بودایی تنها از دون‌هوانگ و ترفان به دست آمده‌اند. بنابراین، این متون تنها در قلمرو سابق امپراطوری تانگ، که آیین بودایی در آن رونق داشت، پیدا شده‌اند. متون سغدی بودایی اکنون عمدتاً در کتابخانه‌ها و موزه‌هایی در فرانسه [مجموعهٔ پِلیو (Pelliot)]، انگلستان [مجموعهٔ استین (Stein)]، آلمان (مجموعهٔ معروف به مجموعهٔ ترفان آلمان)، روسیه [مجموعه‌های اُلدِنبورگ (Oldenburg) و کروتْکُف (Krotkov)]، ژاپن [مجموعهٔ اُتانی (Otani)] و چین نگهداری می‌شوند.

بر اساس چند انجامه که بر حسب اتفاق باقی مانده‌اند، می‌دانیم که برخی از متون در دون‌هوانگ [متن ۸ در اثر بنونیست (1940)]، لویانگ (رجوع شود به قبل) و شیان (Xi'an)، چانگان (Changan) سابق، به سغدی ترجمه شده‌اند. به‌علاوه، زبانِ تمام متون اصلی که تا به امروز کشف شده‌اند زبان چینی است. بنابراین، می‌توان چنین فرض کرد که سغدیانی که به منظور تجارت از سرزمین سغد به سمت شرق سفر کرده بودند و در چین و ترکستان چین مستقر شده بودند، شدیداً تحت تأثیر بوداییان محلی قرار گرفته‌اند و به آیین بودایی گرویده‌اند. انجامهٔ یک متن چینی بودایی که در دون‌هوانگ کشف شده نشان می‌دهد که کار استنساخ متن به حمایت یک فرد سغدی که اصالتاً اهل تاشکند بوده انجام شده است:

> پیرو دین پاک (مؤمن عامی)، شیه لو شان (Shih Lu-shan) با احترام تمام این سوترا را استنساخ کرد و دعا کرد که تمام خانواده‌اش، بزرگ و کوچک، از آرامش و سعادت برخوردار گردند و به‌زودی روی پسرش را که به راه دور سفر کرده است ببینند.[۱]

سغدیان به‌خوبی می‌دانستند که متون بودایی چینیی که ترجمه می‌کنند بر پایهٔ متون اصلی سنسکریت نوشته شده‌اند و واژه‌ها و عبارتهای سنسکریتی که در متون به کار برده‌اند نشان می‌دهد که خود آنان نیز به مطالعهٔ سنسکریت می‌پرداخته‌اند. بنا بر

---

۱) دستنویس S 2360. رجوع شود به: Giles 1957, p. 138.

انجامه‌ای که ذکر آن در آغاز بحث گذشت، اساس متن منبعی هندی بوده است، امّا تعدادی از محققان معتقدند که منبع اصلی چینی بوده است و می‌گویند که لفظ «هندی» در این متن یا ناخودآگاه در متن آمده یا به منظور سندیت بخشیدن به این سوترا.[۱] در انجامه متن سغدی بودایی دیگری آمده است که متن از اصل کوچایی، یعنی زبان کوچا (Kucha)، که عموماً به نام تخاری ب معروف است ترجمه شده است.[۲] این قطعه در ترفان کشف شده است، که در آنجا زبان تخاری یکی از زبانهای محلی بوده، و هیچ بعید نیست که سغدیان از متون رایج بودایی در میان مردمان همجوارشان، استفاده کرده باشند.

در مورد تاریخ ترجمهٔ این متون باید گفت که نشانه‌هایی وجود دارد که بر پایهٔ آنها می‌توان بخش اعظم متون سغدی بودایی را متعلق به نیمهٔ دوم قرن هفتم و نیمهٔ اوّل قرن هشتم دانست، هرچند که تنها متن تاریخدار ما همان متن فوق‌الذکر است. ریخت‌شناسی کاغذ متنها نشان می‌دهد که این کاغذها ویژگیهای مشترکی با کاغذهای نسخ بودایی چینیی دارند که پیش از سال ۷۸۷/۷۸۶ میلادی، یعنی پیش از حملهٔ تبتیها به دون‌هوانگ، استفاده می‌شدند. پس از این تاریخ کیفیت کاغذها رو به کاهش نهاد و ابعاد آنها افرایش یافت. محدودهٔ تاریخی ترجمهٔ متون اصلی چینی میان قرن دوم و نیمهٔ اوّل قرن هشتم میلادی است. با اینکه بسیاری از متون کشف‌شده در ترفان در این ویژگیها با متون کشف‌شده در دون‌هوانگ مشترکند، متون بسیار دیگری نیز وجود دارد که بر روی کاغذهایی با کیفیت نازل‌تر نوشته شده‌اند. احتمالاً سغدیان پس از حملهٔ تبتیها به نواحی غربی امپراتوری تانگ هم به نوشتن متون بودایی مشغول بوده‌اند. در این زمان دستیابی به کاغذهای عالی که در سرزمین اصلی چین تولید می‌شد عملاً ناممکن بود. به هر حال این تاریخ‌گذاری متون سغدی بودایی با یک نکته به‌خوبی مطابقت دارد و آن نکته این است که در میان نامهای خاص سغدی متون چینی کشف‌شده در ترفان و دون‌هوانگ، نامهای دارای جزءِ «بوتی» (buti بودا)، مانند Fu zhi yan (همان بوتی‌یان Butiyān)، تازه پس از نیمهٔ قرن هفتم میلادی پدیدار می‌شوند.[۳]

---

1) Mackenzie 1976, p. 7.

2) Henning 1940, pp. 59-62.

3) Yoshida 1998, pp. 40-41.

در چینِ دورانِ تانگ زردشتیان پیشوای خود را «سابائو» (sabao) می‌نامیدند. معلوم شده که این عنوان صورت رونویسی‌شدهٔ واژهٔ سغدی sārtpāu (sʾrtpʾw) به معنی «ساربان» است.[1] ممکن است که بیشتر سغدیان ساکن چین اساساً خود را زردشتیانی به شمار می‌آوردند که خود را موظف به وفاداری نسبت به «ساربان» خود می‌دانسته‌اند، اما نمی‌دانیم آیا آنهایی که ادعای بودایی بودن می‌کردند، بدون انکار دین پیشین خود در کنار هموطنان زردشتی خویش می‌زیسته‌اند یا خیر؟

در مطالبی که در پی می‌آید، به بررسی متون سغدی بودایی دون‌هوانگ و ترفان می‌پردازیم که نمایانگر آیین بودایی سغدیانی هستند که در چین و ترکستان چین ساکن بوده‌اند. تمامی متون کشف‌شده در دون‌هوانگ منتشر شده‌اند، امّا بسیاری از متونی که در ترفان پیدا شده هنوز در انتظار انتشار به سر می‌برند. آنچه که امروز در اختیار ماست تنها بخش کوچکی است از آن چیزی که روزی وجود داشته، و باید همیشه این نکته را در ذهن داشته باشیم که احتمال دارد اکتشافات آینده آرای کنونی ما را تغییر دهد.

متون مربوط به بوداها و بودی‌ستوه‌های نیکوکار

حدود پنجاه متن سغدی بودایی را که تا به امروز شناخته شده می‌توان بر اساس محتوای آنها به چند دستهٔ مختلف تقسیم‌بندی کرد. یک دسته متون تنتره‌ای است دربارهٔ موجودات نیکوکار. سغدیان بودایی عامی ظاهراً جذب مرامی شده بودند که افسونهایی در خود داشت و این افسونها باعث سود مادی، آرام ساختن ارواح خشمگین و جز اینها می‌شد.[2] محبوب‌ترین اینها Bhaiṣajyaguru و Bodhisathva Avalokiteśvara بودند که در بین دیگر مردمان شرقی نیز پیروانی داشتند. ما قطعاتی از چهار دستنوشته مختلف از تحریر سغدی سوترای *Bhaiṣajya-guru-vaiḍūrya-prabha-rāja-tathāgata* را در اختیار داریم و این یک استثنا در میان منابع سغدی است، چرا که از هر متن معمولاً تنها یک

---

1) Yoshida 1988a, pp. 168-171.

۲) متن ۳ در اثر بنونیست (Benveniste 1940) را گاه تنتره‌ای می‌نامند. این متن سِحری است مرتبط با آب و هوا، برای تولید باران؛ متن از جملهٔ متون بودایی نیست، بلکه از محصولات فرهنگی آسیای مرکزی است. دربارهٔ این سِحر رجوع شود به: Molnár 1994.

نسخه باقی مانده است.[۱] یکی از این دستنوشته‌ها در دون‌هوانگ به دست آمده است و سه‌تای دیگر به مجموعهٔ ترفان آلمان تعلق دارند. مشخص گردیده که به جز یکی از قطعاتِ به‌دست‌آمده از ترفان، هر سه قطعهٔ دیگر بر اساس ترجمهٔ هوان‌تسانگ از این سوترا نوشته شده‌اند[۲]. در این سوترا به توصیف عهدهای بزرگ Bhaiṣajyaguru که یک بودی‌ستوه است و محل ظهور او پرداخته می‌شود. به‌علاوه، فوایدی که می‌توان از نیایش وی به دست آورد و جزئیات مناسک نیز به تفصیل شرح داده می‌شود. این مناسک و فوایدی که از آن حاصل می‌گردد به سغدی چنین وصف شده است:

> بودی ستوه (به نام) «رستگاری» چنین گفت: «ای به‌دست‌آوردندهٔ بزرگ شکوه، اگر مرد بیماری باشد که بخواهد از یک بیماری سخت رهایی یابد، باید برای منفعت خود هشت گونه روزه (و) دستور را به مدت هشت شبانروز رعایت کند. نیز لازم است که متناسب با توانایی خود خوردنی و آشامیدنی و چیزهای مناسب دیگر تهیه کند تا بتواند راهبان را خدمت و نیایش کند و ادای احترام کند به سرور جهان (به نام) آموزگار درمانگریها، پادشاه و تَتهاگَتَهٔ (Tathāgata) دارای درخشش بلور، به مدت شش ساعت در یک شبانروز. (لازم است که) این سوترا چهل و نه بار خوانده شود و از بر خوانده شود، چهل و نه چراغ روشن شود، از آموزگار درمانگریها هفت مجسمه ساخته شود، در مقابل هر مجسمه هفت چراغ روشن شود، هر چوب چراغ به بزرگی یک چرخ ارابه باشد و چراغها به مدت چهل و نه روز خاموش نشوند. همچنین، آن شخص باید یک عَلَم پنج‌رنگ به طول چهل و نه وجب تهیه کند، و باید چهل و نه موجود زنده را بخرد و آزاد سازد. آنگاه آن شخص از تمام بیماریها و دشواریها رهایی خواهد یافت، ضمن این که شیاطین و ارواح (خبیثه) قادر به آسیب رساندن به آن شخص نخواهند بود.»
> [متن۶، سطرهای ۱۲۵-۱۴۳ در اثر بنونیست (Benveniste 1940)].

محبوبیت بودی‌ستوه Avalokiteśvara کمتر از محبوبیت Bhaiṣajyaguru نبوده است. به او به چشم موجودی الهی می‌نگریستند که هر کس می‌توانست برای درخواست کمک و تسلّی به درگاهش نیایش کند و اعتقاد بر این بود که او بی‌درنگ به کسانی که خطابش می‌کنند پاسخ می‌دهد و آنها را از رنجهای متعدد رهایی می‌بخشد. چند متن سغدی

---

۱) متن ۶ در اثر بنونیست (Benveniste 1940) و قطعات So 10402، So 10000(1) + So 10650(30) (Cf. Kudara / Sundermann 1992) و So 10100. منبع مستقیم So 10402 (انتشار نیافته) شناخته نشده است (Cf. Utz 1978, p. 13). So 1001n (انتشار نیافته) به تازگی شناسایی شده است (Cf. Reck 1998, p.152).

۲) *Taishō*, vol. 14, no. 450، ترجمه شده در سال ۶۵۰م.

دربارهٔ وی وجود دارد و یکی از آنها «سوترای گرامی داشت ۱۰۸ نام Āryāvalokiteśvara» نام دارد. در این متن فهرستی طولانی از عبارتهای احترام‌آمیز خطاب به بوداها، بودی‌ستوه‌ها و دیگر موجودات مافوق‌طبیعی وجود دارد و به دنبال آن مجموعه‌ای آمده است از دهارَنیهای (dhārani: ورد) کوتاه و فوایدی که از ذکر آنان حاصل می‌گردد:

درود بر سه گوهر، بر بودی‌ستوهٔ بزرگ‌منش اَوَلُوکیته‌ایشْوَرَه ... باشد که قانون (دهرمه) را اجرا کنند. اگر کسی که در شب سفر می‌کند با موجودی شریر برخورد کند، در صورتی که این وِرد را بخواند آنگاه آن موجود شریر نمی‌تواند به وی نزدیک شود.[۱]

متن اصلی این سوترا هنوز پیدا نشده و محتمل است که این سوترا را سغدیان بودایی بر اساس متون تنتره‌ایِ مشابه ساخته باشند. یکی از ویژگیهای خاص این متن این است که در بین دهارنیهای (وِردها) بسیار به سه شلُوکَه (śloka: بیت) از Udānavarga برمی‌خوریم که ظاهراً به عنوان وِرد به کار برده می‌شده‌اند. پیدا شدن یک نسخهٔ دیگر از همین متن در بین متون دون‌هوانگ (متن 8^{bis} در اثر سابق‌الذکر بنونیست) نشان‌دهندهٔ محبوبیتی است که این متن داشته است.

این متن از این جهت جالب است که به انجامه‌ای ختم می‌شود که یک فرد سغدی به نام چورک (Chōrakk) از خاندان خان (Khan) (که نشان‌دهندهٔ اصلیت سمرقندی اوست) نوشته است. وی فهرستی طولانی از افراد درگذشته و افراد زنده‌ای را می‌آورد که می‌خواهد شایستگیی را که در عوض صرف مبلغ مختصری برای نسخه‌برداری از این سوترا نصیبش می‌شود با آنان تقسیم کند. وی همچنین آرزو می‌کند که:

... مبادا به صورت مرد خسیسی که هیچ هدیه‌ای نمی‌دهد دوباره زاده شوم، بلکه آنقدر ثروتمند باشم که بتوانم به خرج خودم صومعه‌ای بزرگ بسازم ...[۲]

اَوَلُوکیته‌ایشْوَرَه به چند صورت مختلف ظاهر می‌شود و برای هرکدام از این صورتها نام

---

۱) متن ۸، سطرهای ۸۸-۹۴ در اثر بنونیست (Benveniste 1940). قسمتی که به حروف مایل نوشته شده یک افسون است به زبان سنسکریت.

۲) متن ۸، سطرهای ۱۹۴-۱۹۶ در اثر بنونیست (Benveniste 1940). دربارهٔ انجامه رجوع شود به اثر هنینگ (Henning 1946, pp. 735-738). برحسب اتفاق، برگه‌های کاغذِ این دستنوشته به طرز قابل توجهی از برگه‌های دستنوشته‌های دیگر بزرگ‌تر است. این ویژگی و همچنین این نکته که در انجامه nianhau (دوران سلطنت) هیچ امپراتوری ذکر نشده، ممکن است نشانه‌ای باشد بر اینکه دستنوشته پس از حملهٔ تبّتیها نسخه‌برداری شده است.

خاصی دارد. متن۷ در اثر بنوِنیست (۱۹۴۰) متن کامل *Amoghapāśa-hṛdaya-sūtra*، «سوترای دل (یا «گوهر») اَوَلُوکیتهایشْوَرَه به نام Amoghapāśa (کمند بدون خطا)»، است که در دنباله‌اش یک دهارَنی آمده است. این سوترای گوهر یا دل چنان سودمند است که:

> حتی اگر موجود زنده‌ای باشد که از روی رقابت، ترس از ارباب خویش، تحریک از طرف اشخاص دیگر یا (از ترس) سرزنش (دیگران) به این اموگهه‌پاشَه ـ دلِ من گوش فرادهد، حتی اگر چنین باشد چنین موجودات شریری دانه‌ها را در جهت کردار نیک می‌کارند. و هر طور که (دوباره) زاده شود، در آنجا از هر گونه کردار بدی آزاد خواهد بود. احکام را رعایت خواهد کرد و به samādhi (مراقبه) و ادراک خواهد رسید.[۱]

از این سوترا چندین تحریر چینی نیز وجود دارد، اما این تحریرها با تحریر سغدی تفاوت بسیار دارند و چنین به نظر می‌رسد که نسخهٔ سغدی بر پایهٔ هیچ کدام از آنها نوشته نشده باشد، هرچند عموماً اعتقاد بر این است که از روی نسخهٔ بازنگری‌شدهٔ Bodhiruci ترجمه شده است.[۲]

اَوَلُوکیتهایشْوَرَهٔ دیگری که در بین سغدیان محبوبیت داشت *Ru yi lun guan yin* بود که در سغدی به آن *ckrβrt cyntʾmny* (در سنسکریت *cakravarti-cintāmaṇi*) می‌گفتند، یعنی «دارندهٔ چینتامَنی (گوهر آرزو) پادشاه cakravartin (چرخ گردان)». آنچه عموماً در سغدی به نام *Padmacintāmani-dhārani-sūtra* شناخته می‌شود، ترجمهٔ تحریر چینیِ Śikṣānanda است[۳]، که در آن موضوع سخن نیکوکاریهای بودی‌ستوه چون ازبین‌بردن بیماریها و بلایای طبیعی و مناسک و وردهایی که باید خوانده شود:

> اگر همیشه این ورد را بخواند، به اندازهٔ نارایَنَه (Nārāyaṇa) قوی و شجاع خواهد بود. هنگامی که از این بدن نقل مکان کند، آنگاه مستقیماً در دنیای Sukhāvatī دوباره زاده خواهد شد و در هر هستیی که به دنیا بیاید، همیشه دارای بدن jātismara (کسی که می‌تواند زندگیهای پیشین را به خاطر آورَد) خواهد بود، پیوسته تا آن زمان که به مقام بودایی برسد.[۴]

---

۱) متن ۷، سطرهای ۱۱۶-۱۲۴ در اثر بنوِنیست (Benveniste 1940).

۲) *Taishō*, vol. 20, no. 1095، که در سال ۶۹۵ میلادی ترجمه شده است.

۳) *Taishō*, vol. 20, no. 1082، که در حدود سال ۷۰۰ میلادی ترجمه شده است.

۴) Or 8212-158, u. 59-62، مطابق با *Taishō*, vol. 20, p.199b. مقایسه شود با اثر مکنزی: Mackenzie 1976, pp.16-17.

ما حتی متن سغدیی را در اختیار داریم که به توصیف مراسم نیایش Cakravarticintāmaṇi می‌پردازد (متون ۱۴، ۱۵ و ۳۰ در اثر بنوِنیست (۱۹۴۰)، که سه قطعهٔ متعلق به یک دستنوشته واحد هستند). در این متن بخشهای مختلفی از قسمت دیگری از سوترای مذکور نقل شده و حاوی وصفی است از یک mudrā (حرکت دست) به نام «samādhi یا مکاشفه و مراقبهٔ گروهی از بوداها» به همراه یک تصویر:

> این مودرا را بر روی قلب خود قرار بده ... آنگاه لازم است که سی و دو نشانه و هشتاد زیور عالی تتهاگته را که در مقابل تو است عمیقاً و به‌روشنی در نظر آوری. (نیز) لازم است که این وِرد را هفت بار با خلوص نیت بخوانی. ورد چنین است: Oṃ tathāgato bhavāya svāhā. به سبب این مودرا و خواندن این ورد تمام تَتهاگَتَه‌ها هم‌زمان تو را مورد توجه و اعتنا قرار خواهند داد. آنان نگهبانان تو خواهند بود و (بر تو) روشنی خواهند تاباند. هر گناه بزرگ و عمل مکروهی که انجام داده باشی، همگی ناپدید خواهد شد.[۱]

در همین‌جا بد نیست متذکر شویم که در دون‌هوانگ یک طومار به اندازهٔ نصف طومارهای معمولی کشف شده که حاوی متن Nīlakaṇṭha-dhāraṇī همراه با نقل آن به خط سغدی است. نام این دهارَنی در سغدی «دهارَنی اَوَلُوکیتَه‌ایشْوَرَهٔ هزار دست (به نام) نیلَکَنتَهه» است. ابعاد کوچک‌تر از معمول این دستنوشته ممکن است از آنجا باشد که صاحبش آن را به‌مثابهٔ طلسم با خود حمل می‌کرده است. به یاد بیاوریم که هنگامی که هوان‌تسانگ در صحرای تکْلَمَکان مسیر خود را گم کرد، از ته دل به درگاه بودی‌ستوه اَوَلُوکیتَه‌ایشْوَرَه دعا کرد.

در پایان این قسمت، لازم به ذکر است که رونویسی یک دهارَنی دربارهٔ Kṣitigarbha Bodhisattva نیز به خط سغدی در دون‌هوانگ کشف شده و این نشانهٔ محبوبیتی است که وی در میان سغدیان داشته است.[۲] این بودی‌ستوه در شرق آسیا محبوبیت بسیاری داشته و اعتقاد بر این بوده که وی بر دوزخها سلطه دارد و در فاصلهٔ بین نیروانای شاکیه‌مونی و ظهور مَیتریه خود را وقف نجات تمام موجودات کرده است.

---

۱) متن ۱۴، سطرهای ۲۶-۳۵، در اثر بنونیست (Benveniste 1940). اساس این عبارت Guan zizai pu sa ru yi lun nian song yi gui (*Taishō*, vol. 20, no. 1085) است و Amoghavajra، که در سالهای ۷۴۶-۷۷۴ م. زنده بوده، آن را ترجمه کرده است.

۲) متنِ ۱۸ در اثر بنونیست (Benveniste 1940)؛ *Taishō* vol. 20, no. 1159B.

متون اخلاقی

دسته‌ای دیگر از متون که از سایر متون سغدی بودایی متمایز است، متونی است که به شرح کردارهای خوب و بد می‌پردازد، از آن جهت که این اعمال علت فلان معلولها هستند. بدون شک آموزه‌های این دسته از متون، همانند آموزه‌های متون سابق‌الذکر، برای عامهٔ سغدیان به آسانی قابل درک بوده و برایشان جذابیت بسیار داشته است. «سوترا در کراهت آشامیدنی سکرآور» که تاکنون اصلش شناسایی نشده و در بالا به آن اشاره شد، از این دسته متون است. این سوترا فهرست طویلی از تأثیرات بدِ آشامیدن نوشیدنیهای سکرآور را برمی‌شمرد، اما به ندرت توضیح دیگری می‌آورد:

> همچنین، به سبب مستی، بدن باشکوه مشمئزکننده می‌شود، سروَر قدرتش را از دست می‌دهد، مرد خردمند خرد خود را از دست می‌دهد، مرد نیک‌آوازه در نتیجهٔ آن بدنام می‌شود، مرد ثروتمند فقیر می‌شود و به نظر تمام موجودات زنده مسخره و نفرت‌برانگیز می‌رسد. بنابراین، کسی نباید آشامیدنی سکرآور بنوشد.

این متن با این گفتار تمام می‌شود که: «زیان و عیب آشامیدنی سکرآور بی‌اندازه زیاد است، لیکن من تنها اندکی از آن را به اختصار شرح دادم.»[1]

منبع دیگری که از آن «معلولهای» بد حاصل می‌شود خوردن گوشت است، که در مکتب بودایی مهایانه اکیداً ممنوع بود. متن۲ در اثر بنونیست (۱۹۴۰)، پس از وِسَنْتْرَه جاتَکَه (*Vessantra Jātaka*) طولانی‌ترین متن سغدی بودایی موجود است و طبق گفتهٔ هنینگ[2]: «در میان تمام متون سغدی، این متن کسل‌کننده‌ترین متن است. نویسندهٔ آن بیش از ۱۲۰۰ سطر آورده تا بگوید که نباید گوشت بخوریم.» تقریباً تمام این متن باقی مانده و تنها دو برگ نخستین از بیست و دو برگ اصلی در دست نیست. مهم‌ترین دلیلی که برای نخوردن گوشت ذکر شده این است که:

> آن کس که دیگران را نمی‌کشد و گوشت نمی‌خورد به (هیچ کدام) از این بیماریهای سخت مبتلا نخواهد شد. (هر) کس که می‌خواهد به این بیماریها مبتلا نشود و چنین رنجهایی از یک دنیا به دنیای دیگر (یعنی یک تولّد پس از دیگری در سلسلهٔ تولّد و مرگ) نصیبش نشود، باید

---

1) Manuscript Or. 8212.191, lines 7-11, 30-31; Mackenzie 1976, pp. 8-11.

2) Henning 1946, p. 714.

مطلق از خوردن گوشت پرهیز کند. دلیلش این است که بذری از وجود بودا در (همهٔ) پنج گونهٔ موجودات زنده و در میان چهار عنصر اصلی (که همه چیز از آنها ساخته می‌شود) هست و (هر موجود زنده‌ای) به مقام بودایی خواهد رسید.[۱]

برای پرهیز از خوردن گوشت دلایل عامه‌پسندی هم آورده است:

(از آنجایی که همهٔ ما در سلسلهٔ هستی هستیم)، کسی نیست که مادر یا پدر، برادر یا خواهر، پسر یا دختر، خویشاوند، دوست یا رفیق (کس دیگری) نباشد. اگر پدر و مادرِ کسی در سالمندی بمیرند، به صورت چهارپایان، پرندگان یا جانورانِ وحشی دوباره زاده خواهند شد؛ لکن به دلیل کردار بدشان این نکته دانسته نخواهد شد و پسرشان مادر یا پدر خود را خواهد کشت و پس از بریدن و تکه‌تکه کردنِ آنها، آنها را خواهد پخت و خواهد خورد، چرا که در ذهن خود از این کار لذّت می‌برد.[۲]

واپسین پند بودا به آنندا (Ānandā) چنین است:

به دقت به من گوش بسپار. نسبت به هر زندگی و دنیایی که در آن زاده شده باشم، همیشه رحیم بوده‌ام و هیچ گاه کشتاری را باعث نشده‌ام ... و به سبب پرهیز از خوردن گوشت و آشامیدن مسکرات اکنون به مقام بودایی رسیده‌ام ... به این نکته عمیقاً توجه کن: گوشت از درخت حاصل نمی‌شود و از علف نیز به دست نمی‌آید. گوشت از زمین نمی‌روید. یک نفر تنها هنگامی گوشت به دست می‌آورد که به زندگی موجود زندهٔ دیگری آسیب برساند، سرش را ببرد، و بدنش را تکه‌تکه کند.[۳]

تا کنون منابع نقل‌قولهای ذکرشده در این متن را در سه سوترا یافته‌اند: *Laṅkāvatāra-sūtra* سطرهای ۶۰۳-۹۱۳، *Aṅgulimālīya-sūtra* سطرهای ۹۱۴-۹۳۹ و *Da fang guang hua yan shi e pin jing* سطرهای ۹۷۷-۱۰۲۶.[۴] سوترای اخیر یک سوترای مجعول است. بنابراین، متن ۲ ملغمه‌ای است از نقل‌قولها و آموزه‌های عامه‌پسند دربارهٔ معروف‌ترین حکم دین بودایی، و حتی امکان دارد که یک سغدی بودایی که بنا بر متن

---

۱) متن ۲، سطرهای ۳۹-۴۶، در اثر بنونیست (Benveniste 1940).

۲) متن ۲، سطرهای ۱۴۷-۱۶۰، در اثر بنونیست (Benveniste 1940).

۳) متن ۲، سطرهای ۱۱۹۸-۱۲۱۳، در اثر بنونیست (Benveniste 1940).

۴) این متون به ترتیب عبارتند از: *Taishō*, vol. 16, no. 670 (ترجمه شده در ۴۴۳ میلادی)؛ vol. 2, no. 20 (ترجمه شده در قرن پنجم میلادی)؛ vol. 85, no. 2875.

انجامه در چانگان (Changan) ساکن بوده آن را تألیف کرده باشد. در قسمتی که از سوترای لنکاوتاره نقل شده، چنین آمده است که:

همچنان که (در) «سوترای بستن یک تصویر»[۱]، «سوترای ابر بزرگ»، سوترای Aṅgulimālīya و در این لنکا- سوتره (Laṅkā-sūtra) توضیح می‌دهم، من خوردن گوشت را مطلقاً ممنوع می‌کنم، چرا که تمام بودی‌ستوه‌ها و ارهَت(arhat)[۲]های بزرگ (خوردن گوشت را) کاملاً نکوهش می‌کنند، زیرا کسی که گوشت می‌خورد احساس ترس یا شرم نمی‌کند. بنابراین همیشه احمق و کودن خواهد بود.[۳]

حکم نخوردن گوشت و نیاشامیدن مسکرات ظاهراً موضوع اصلی متن ۲۱ در اثر بنونیست (۱۹۴۰) است. از این متن سه قطعه در دست است و یکی از این قطعات با توصیف مشروحی از جزای کسانی که به دلیل خوردن گوشت و آشامیدن مسکرات به دوزخ سقوط کرده‌اند آغاز می‌شود:

شیاطین و یکشه‌های بی‌رحم بر روی شکمش می‌ایستند. او را از بالای سر به سمت پایین تا پاشنهٔ پایش با ارّه می‌برند. چنان زجرهای سختی بر وی وارد می‌سازند که کس نمی‌تواند مجازات (؟) کسی را که گوشت می‌خورد و مسکرات می‌نوشد، وصف کند و شرح دهد. یک شبانروز در دوزخ معادل یک هزار سال در دنیای ماست. بنابراین، کسی نباید گوشت بخورد و مسکرات (بنوشد).

پس از این، تمثیل دیگری آمده که چنین آغاز می‌شود: «سابقاً در هند یک اَچَریه به نام آنندا...»[۴] این داستان در دو قطعهٔ دیگر نیز روایت شده، اما متأسفانه دنبال کردن آن دشوار است چرا که این قطعات آسیب دیده‌اند و در منابع دیگر هم این متن دیده نشده است.

هشت فرمانی که بوداییان عامی باید رعایت کنند و پاداشهایی که از رعایت کردن آنها به دست می‌آید موضوع متنی سغدی به نام *Dīrghankha-parivrājaka-paripṛcchā-sūtra* (متن ۵، سطرهای ۱-۸۸ در اثر بنونیست، ۱۹۴۰) است که از روی تحریر چینیِ

---

۱) اشتباهاً به جای «سوترای بستن یک فیل» آمده است.

۲) لفظاً شایسته؛ بالاترین مرتبه در مراتب بودائی. م.

۳) متنِ ۲، سطرهای ۶۴۵-۶۵۶ (= *Taishō*, vol. 16, p. 514b).

۴) متنِ ۲۱، قطعهٔ سوم، سطرهای ۱-۹، ۱۶-۱۷، در اثر بنونیست (Benveniste 1940).

متن از یی‌جینگ (Yijing)[1] ترجمه شده است. این متن، متن کوتاهی است و عبارت است از گفت و گوی برهمنی به نام دیرگهنکهه و بودا. بودا در پاسخ به پرسش برهمن چنین می‌گوید:

آری، درست همان طور است که شرح دادم. هر کس به سبب کردارهای پیشین خویش در این دنیا زاده می‌شود؛ هر کس (از طریق) کردارهای خویش (چیزی را) دریافت می‌کند؛ هر کس (از طریق) کردارهای خویش زاده می‌شود؛ هر کس (از طریق) کردارهای خویش خویشاوند (کس دیگری) می‌شود. به پشتوانهٔ کردارهای هر شخص است که چیزها وجود دارند.

دیرگهنکهه باز می‌پرسد:

اگر چنین باشد، ای گوتَمَهٔ سَمَن (Śramaṇa Gotama)، پیش‌تر چه کرداری را انجام دادی که اکنون بدن محکم و تباهی‌ناپذیرِ ساخته شده از الماس را به دست آورده‌ای؟

بودا پاسخ می‌دهد:

ای برهمن، در زندگی پیشین خود از کشتن موجودات زنده و گرفتن جان دیگران خودداری کردم. به لطف این کردارها است که اکنون چنین پاداشی را به دست آورده‌ام.[2]

نکتهٔ جالب توجه این است که به دنبال متن سوترا عباراتی قالبی آمده به سغدی برای دریافت هشت فرمان. این عبارات قالبی در اصل شامل چند بخش می‌شده که از آن چند بخش، قطعات زیر باقی مانده است:

۱) دعوت آغازین:

هر آن که گوشهای آسمانی دارد، خواهش می‌کنم به دعای من گوش فرا دهد، هر آن که چشمان آسمانی دارد، خواهش می‌کنم به من نگاه کند، و هر آن که به تفکری روشن دست یافته است، خواهش می‌کنم به من توجه کند و به من بیندیشد، نسبت به من بخشاینده باشد و من را تأیید کند. به این بودهی‌منده (bodhimaṇḍala؛ محل بیداری) بیایید تا شاهد اعترافات من به گناهانم باشید.

۲) اعتراف به گناهان:

من، شاگرد فلان و فلان شخص، به همراه همهٔ انجمن، با ذهنی پالوده و پاک، برای خاطر تمام موجودات زنده، به گناهانم اعتراف می‌کنم، از آنها توبه می‌کنم و آمرزش می‌طلبم.

---

۱) *Taishō*, vol. 14, no. 584 (ترجمه شده در سال ۷۰۰ م.).

۲) متنِ ۵، سطرهای ۱۶-۱۸ و ۱۹-۲۳، در اثر بنونیست (*Taishō*, vol. 14, p. 968a = Benveniste 1940).

۳) یک افتادگی در دستنوشته هست که در آن به «سه گوهر»، یعنی بودا، دهرمه (آموزه‌های بودا) و سَنْگْهَه (saṅgha؛ انجمن یا امّت بوداییان) ادای احترام شده است.
۴) رعایت فرمانها به‌مثابهٔ راهی برای جلوگیری از کردارهای بد:

من امروز، امشب، فردا صبح تا سپیده‌دم فرمانها را دریافت می‌کنم. درست همانند یک اَرهَت، یک سَمَن (śramana) شکوهمند، که نه خود دروغ می‌گوید و نه فریبکار است و نه دوپهلو حرف می‌زند، به همین گونه من نیز فرمانها را دریافت می‌کنم. من دستور سه گوهر را اطاعت خواهم کرد (و) فرمانها را دست‌نخورده حفظ خواهم کرد.

۵) انتقال فضایل و بیان تصمیم یک شخص در جهت نجات دیگران:

اگر هشت فرمان را دریافت کرده‌ام ... کاش که آرزویم به واقعیت بپیوندد: تا هنگامی که زنده هستم ... کاش از همهٔ جهات بی‌نیاز باشم ... کاش موهبت مرتبهٔ بودایی را از بودا میتریه دریافت کنم ... کاش دروازهٔ دوزخ را ببندم و تمام موجودات زنده را از دوزخ برهانم![1]

در میان منابع به‌دست‌آمده از دون‌هوانگ متون چینیی که مشابه این متن سغدی هستند یافت می‌شوند، اما همهٔ این متون هم با یکدیگر تفاوت دارند و هم با متن سغدی. به نظر می‌رسد که متن سغدی اقتباس آزادی از متون چینی باشد.

سوترای معروف به «سوترای علّتها و معلولهای کردارها» از روی یک سوترای مجعول یا غیراصیل چینی ترجمه شده است. این سوترا فهرستی است طولانی و خسته‌کننده از کردارهای بد و نیک و نتایج یا معلولهای حاصل از آنها. ظاهراً این سوترا در بین مردم آسیای مرکزی محبوبیت بسیاری داشته، چراکه علاوه بر نسخهٔ سغدی، نسخه‌های تبتی و مغولی آن را نیز در اختیار داریم. از آنجایی که نسخهٔ مغولی ظاهراً بر پایهٔ نسخهٔ تبتی نوشته نشده است، می‌توان احتمال داد که اساس آن یک نسخهٔ اویغوری باشد که امروزه دیگر وجود ندارد. زمینهٔ متن چنین است:

پس از آن آنَندا (Ānanda)، به خاطر آن انسانها بودا را چنین خطاب کرد: «ای رئیس جهان، اکنون می‌بینم که هر موجودی به یک گونه در میان مردمان زاده می‌شود. هم زیبا هست و هم زشت، نیرومند و کم‌توان، ثروتمند و تنگدست، شاد و غمگین، بزرگ‌منش و فرومایه، و

---

۱) متنِ ۵، سطرهای ۸۹-۱۲۵؛ در اثر بنونیست (۱۹۴۰) که به دنبال آن متن ۱۷ آمده است. مقایسه شود با: Yoshida 1984b, pp. 157, 172.

صداهایشان شبیه یکدیگر نیست و کلماتشان متفاوت است ... اکنون ای سرور، علّتها و معلولها را به ما توضیح بده تا این انجمن بزرگ با دل پاک گوش فرا دهد و صادقانه به سمت کردارهای نیک برود.» آنگاه بودا به آنندا چنین گفت: «این پرسشی که می‌پرسی همه به سبب زندگی پیشین است که در آن ذهن هر کس [با دیگری] مشابه و برابر نبوده است. پس در نتیجه جزاها هزار و هزاران نوع متفاوت و مختلف است.»[۱]

بنابراین، ظاهر خوب یا بد هر کسی بستگی به کردارهایی دارد که در زندگی گذشته انجام داده است:

آن کس که در این جهان زیباست، از گونه‌ای صبور می‌آید و آن کس که زشت است از میان خشم می‌آید ... آن کس که دوست دارد استخوان بجود، با دندانهای فاصله‌دار به دنیا می‌آید ... آن کس که تصویر بودا را در ایوانی که در آن دود است می‌گذارد، سیاه به دنیا می‌آید ...[۲]

برای بدکرداران دوزخهای بسیار آماده شده است:

کسانی که به مردمان تعدی می‌کنند و لباسهایشان را درمی‌آورند، به دوزخ یخچالها سقوط می‌کنند ... آن ساحره‌ای که چشمانش را می‌بندد و به دروغ می‌گوید: «باید بالا بروم تا روانها را فرا بخوانم»، به دوزخی که در آن [گناهکاران را] از کمر می‌بُرند سقوط می‌کند.[۳]

البته بودا تشویق مردم در جهت انجام دادن کارهای نیک را نیز از قلم نمی‌اندازد تا آنها بتوانند پاداش کار نیک را به دست بیاورند، ولی متأسفانه این گونه پندها بسیار کمتر است:

آن کس که هدیه می‌دهد و دلسوز است و نمی‌کشد، در هر جایی که زاده شود ثروتمند و نیک‌بخت خواهد بود و در دارایی و فراوانی خوراک و پوشاک کمبودی نخواهد داشت، بلکه اینها خود به خود ظاهر خواهند شد.[۴]

گاه ممکن است مردم شک کنند که آیا کردارهای خوب واقعاً باعث می‌شوند که به نتایج خوب دست یابند؟ قطعهٔ کوچکی از سوترای *Buddhabhāṣita-mahābhiṣeka-rddhi-dhāraṇī* که از زبان چینی ترجمه شده، دربارهٔ این مسأله بحث می‌کند:

---

1) SCE 6-12, 60-67. Cf. Mackenzie 1970, pp. 2-5.

2) SCE 67-70, 82-83, 90-91. Cf. Mackenzie 1970, pp. 4-7.

3) SCE 217-218, 252-255. Cf. Mackenzie 1970, pp. 12-15.

4) SCE 496-500. Cf. Mackenzie 1970, pp. 28-29.

والدین من به رنجهای سختی دچارند و همیشه شکنجهٔ دوزخ را تحمل می‌کنند. به‌رغم کارهای نیک بسیاری که کرده‌اند، باز هم در زندگی به راه بدی افتاده‌اند و من نمی‌دانم که چرا این گونه است. بنابراین، از بودا می‌پرسم.[۱]

پاسخ بودا گم شده است، اما طبق متن اصلی چینی وی برای شخص پرسش‌کننده توضیح می‌دهد که به دلیل کردارهای بدی که والدین آن شخص انجام داده‌اند به چنین وضعی دچار شده‌اند.

موضوع سوترای معروف به سوترای شوکَه یا شوکه سوتْرَه (*Śuka-sūtra*) کردارهای مختلف و نتایج حاصل از آنها در زندگی دنیوی است. نسخهٔ سغدی این سوترا موجود است امّا اهمیّت متن مخصوصاً از این جهت است که پیش از خود سوترا مقدمه‌ای آمده که در آن کارهای تبلیغاتی بودا را برشمرده‌اند؛ تا کنون در متون چینی، سنسکریت، ختنی، تخاری و پالی معادلی برای این مقدمه یافت نشده است:

او پنج راهب را از چرخهٔ هستی نجات بخشید، (یعنی) مَها کاشیَپَه (Mahā-kāśyapa)، اوروویلْوا کاشیَپَه (Uruvilvā-kāśyapa)، و جز ایشان ... او مقام رهبانیّت را به شاری‌پوتْرَه (Śāriputra) و مودگَلیایَنَه (Maudgalyāyana) عطا کرد به همراه همهٔ شاگردان.[۲]

پس از مقدمه تنها بخش کوچکی از متن به جای مانده است، به‌طوری که تنها از آغاز داستان آگاه هستیم:

آنگاه خدای خدایان، بودا، لباسش را بر تن کرد و یک کاسه برداشت. یک سبد (؟) برداشت و وارد شهر بزرگ شراوَستی (Śrāvastī) شد تا خوراک طلب کند. او (خانه به خانه) به ترتیب شروع کرد به درخواست صدقه کردن. هنگامی که به درِ خانهٔ پَدماپرِش (ptm³pr³yš) برهمن رسید، سگی در آنجا بود که چوشَر (c³wšr) نام داشت. هنگامی که خدای خدایان، بودا، را دید، از آنجایی که بدخلق بود، شروع کرد به پارس کردن به او. خدای خدایان، بودا، که بر همه چیز آگاه بود ...[۳]

---

۱) Ragoza 1980، متن شمارهٔ ۵۷، سطرهای ۲-۷ (= *Taishō*, vol. 21, no. 1331, p. 531a؛ در نیمهٔ اوّل قرن چهارم میلادی ترجمه شده است). عنوان سنسکریت متن عنوانِ نانجیو (Nanjio)، شمارهٔ ۱۶۷ است. این قطعه که در تُرفان به دست آمده، متعلق است به مجموعهٔ کرونکف.

۲) Ragoza 1980، متن ۹۳، سطرهای ۱۸-۱۹، ۲۲-۲۳. این قطعه در دون‌هوانگ به الدنبورگ رسیده است.

۳) Ragoza 1980، متنِ ۹۳، سطرهای ۳۴-۳۹.

متن در همین جا متوقف می‌شود و قسمتی که در آن کردارها و نتایج حاصل از آنها توضیح داده شده به‌کلی از بین رفته است. ضمناً لازم به ذکر است که نامهای برهمن و سگش در هیچ کدام از تحریرهای فوق‌الذکر معادلی ندارد.[۱]

به غیر از متونی که در این جا بررسی کردیم، متون انتشارنیافتهٔ دیگری هم دربارهٔ احکام واجب برای بوداییانِ عامی وجود دارد. با این حال، به‌درستی نمی‌دانیم که آیا این متون به همان نوع ادبی متونی که بررسی کرده‌ایم تعلق دارند یانه. چند متن دیگر دربارهٔ احکام وجود دارد، اما به احکام راهبان مربوط می‌شود و ما در صفحات بعد به آن خواهیم پرداخت.

متون داستانی

داستان یا روایت رایج‌ترین روش برای منتقل کردن آموزه‌های بودایی است. با نقل تمثیل و داستان می‌توان مردم را سرگرم کرد و در عین حال آنها را از آموزه‌های بودایی آگاه ساخت. در ادبیات سنتی بودایی، جاتَکَه‌ها (jātaka) داستانهایی هستند که زندگیهای پیشین بودا را روایت می‌کنند و اَوَدانَه‌ها (avadāna) داستانهایی هستند که به شرح کارهای درخشان قدیسان بودایی می‌پردازند.

محبوب‌ترین جاتَکَه بدون تردید وِسَنْتَرَه جاتَکَه (*Vessantra Jātaka*) است.[۲] این داستان در هنر تمام کشورهای بودایی انعکاس یافته و موضوع کارهای ادبی متعددی بوده است. داستان دربارهٔ تناسخ پیشین بودا به صورت شاهزاده وِسَنتَرَه است که آن‌قدر سخاوتمند بود که همهٔ دارایی خود، حتی همسر و فرزندانش، را بخشید. نسخهٔ سغدی این جاتَکَه در دست است و در این نسخه این شاهزاده سوداشن (swδ'šn) نام دارد. با توجه به سبک ادبی پرداخته‌ای که در این متن به کار رفته، می‌توان گفت که نگارندهٔ آن خود سغدی‌زبان

---

۱) در پشت کاغذ عنوانِ «دهرمه (آموزه) دربارهٔ ده کردار بد» به زبان تبتی نوشته شده است و این عنوان ظاهراً با محتویات متن مطابقت دارد. عبارت تبتی نشان می‌دهد که این متن در زمان تبتیها به دون‌هوانگ وجود داشته است.

۲) دکتر بدرالزمان قریب این اثر را به فارسی ترجمه کرده است: قریب، بدرالزمان، روایتی از تولد بودا: متن سغدی وِسَنتره جاتَکَه، نشر اسطوره، تهران ۱۳۸۳ (چاپ دوم).

بوده و داستان را از روی متن دیگری ترجمه نکرده، بلکه آن را بازنویسی کرده است. از چهل و یک برگ نسخهٔ اصلی، بیست و نه برگ به جای مانده و آنچه به جای مانده است کلاً شامل ۱۸۰۵ سطر می‌شود. به همین سبب متن پرحجم‌ترین متن سغدی موجود به شمار می‌آید.

نخستین محققی که نسخهٔ سغدی وِسَنْتَرَه جاتَکَه را بررسی کرد، گوتیو (R. Gauthiot) بود. وی نسخه‌های پالی و تبتی و چینی این متن را نیز در اختیار داشت و به بررسی تفاوتهای موجود بین نسخه‌های مختلف پرداخت. قسمت زیر، که دربارهٔ تولد سوداشن است، تنها در نسخهٔ سغدی آمده و در سه نسخهٔ دیگر وجود ندارد. شاه شیوی از همسرش دربارهٔ خوابی که شب قبل دیده است سؤال می‌کند و او چنین پاسخ می‌دهد:

> ای سرور، چنان به نظرم آمد که از خدای خورشید، هفت گوهرِ چینتامَن (گوهر برآورندهٔ آرزوها) بیرون شد و در پهلوی راست من جای گرفت[1] (سطرهای ۶-۸).

شاه شیوی، که شادمان شده بود، تمام پیشگویان سرزمینش را فراخواند و پرسید فرزندی که در زهدان همسرش به وجود آمده پسر است یا دختر. آنها به پادشاه گفتند فرزندش پسری است که فرخنده خواهد بود. روشن است که خواب همسر پادشاه بر پایهٔ داستان تولد بودا شکل گرفته است.

شاهزاده چنان مشتاق بخشیدنِ هدایای مختلف بود که فیل سفیدی را که شش عاج داشت به برهمنانی که فرستادگانِ یک کشور دشمن بودند بخشید. این فیل یک گنج ملّی به شمار می‌آمد که بخت و اقبال سرزمین شاه شیوی به آن بستگی داشت و شاهزاده اکیداً از بخشیدن آن منع شده بود. هنگامی که فیل را به برهمنان بخشید، آن را چنین دلداری داد:

> تو وارد صورت تناسخ‌یافتهٔ بدی شده‌ای و گرچه پا داری. باز هم نمی‌توانی آن گونه که میل داری بروی.[2] پس چرا چنین به زاری می‌گریی و من تو را نه به‌خاطر یک فرد بلکه به‌خاطر جانداران پنج هستی سه‌طبقه (یعنی پنج گونه جاندارانِ سه جهان؛ تمامی موجودات) هدیه

---

۱) قریب، همان. ص۵۷.

۲) دکتر قریب این سطر را این گونه ترجمه کرده است: «تو که بدین زندگی پلید درآمده‌ای [بنا بر] قانون [جبری] است. اما به میل (این) راه را نمی‌پویی.» (قریب، همان. ص۶۶).

می‌دهم. پس اگر من به آرزویم برسم نخست تو را از درد بیرون کشم[۱] (سطرهای 53b-60b).

آنگاه شاهزاده به کوه دَندَرَک تبعید شد. هنگامی که او و خانواده‌اش به کوه نزدیک شدند، یک مرتاض ساکن کوهستان آنها را از دور دید و با خود چنین گفت:

این خدای ʾzrwʾ (زروان) است همراه با بانوی خویش و یا خدای برین و یا ویش‌پرکر و یا ناریان معجزه‌گر؟ پس دیگر بار با خویش چنین اندیشید: «اگر زروان بود ریشو می‌بود، پس زروان نیست. و اگر خدای برین بود او را سه چشم می‌بود، پس خدای برین نیست. و اگر ویش‌پرکر بود، او را سه چهره می‌بود، پس ویش‌پرکر نیست. اگر خدای ناریان معجزه‌گر بود، او را شانزده دست می‌بود و اگر ورشمان (variśravaṇa) بود، تمام پوشیده در سلاح بود، پس ورشمان نیست[۲] (سطرهای ۹۰۹-۹۲۲).

از این عبارت به‌روشنی برمی‌آید که سغدیان خدایان خود را با خدایان هندی یکی می‌دانسته‌اند؛ زروان را با برهمن، خدای برین (آذوَغ = خورمزد) را با ایندره و ویش‌پرکر (از Vāyuš uparō.karō اوستایی) را با شیوا. ویژگیهای شمایلهای این خدایان نیز تحت تأثیر ویژگیهای همتایان هندی آنان است. مثلاً، در دیوارنگاره‌ای که در پنجکنت کشف شده، ویش‌پرکر با سه چهره و با دیگر ویژگیهای شیوا به تصویر کشیده شده است. مهم‌ترین قسمت آنجاست که داستان ایندره، که خود را به صورت یک برهمن سالخورده درآورده است، از شاهزاده همسرش را هدیه می‌خواهد تا میزان عزم شاهزاده را در بخشش تمام داراییهایش بیازماید. شاهزاده همسر خویش ماندری را به ایندره می‌بخشد:

پس چون سوداشن این ابیات را بر زبان آورد، دست ماندری را بگرفت و او را به برهمن هدیه داد، بدون تأسف، بدون پشیمانی، به طوری که خاطرش پریشان نشد. [پس] چون برهمن هدیه را به دست آورد، او را آفرین خواند: «فرخنده باشی تو ای شاهزاده و مقام بودا را به دست آری.» و برهمن خرسند به راه افتاد. پس آنگاه، ای آنندا، برهمن راه دوری نرفت و به عقب بازگشت و به آن کلبه رسید و به سوداشن چنین گفت: «من رهسپار سرزمین دیگری هستم واین زن را نزد تو امانت خواهم سپرد، در برابر میتره، داور آفرینش، همراه با فرشتگان کوهستان و فرشتهٔ جنگل و فرشتهٔ چشمه‌ساران، به شرطی که او را تو به کسی هدیه ندهی.»

---

۱) مقایسه شود با: قریب، همان، ص۶۶.

۲) قریب، همان، ص۹۱-۹۲.

پس سوداشن ماندری را به امانت گرفت. پس آنگاه، ای آنندا، خدای برین شکل خود را آشکار کرد[۱] (سطرهای ۱۱۹۲-۱۲۱۲).

عبارت «در برابر میتره» در سغدی یک عبارت قالبی است که به هنگام یاد کردن سوگند قضایی به کار می‌رود. مترجم داستان آشکارا سعی می‌کرده است که داستان را با زندگی روزمرهٔ سغدیان مشابهت بخشد. جاتَکَه با نتیجه‌گیریِ زیر به پایان می‌رسد:

من (= بودا) بودم سوداشن و نیز شاه شیوی اکنون شاه شنُدُدان است و شهبانوی شاه شیوی نیز اکنون ملکهٔ مهامای است و ماندری نیز اکنون همین یشودر است و آن نخجیران نیز که بر کوه دندرک بودند همین جمع است که اکنون در برابر من باشد[۲] (سطرهای ۱۴۶۲-۱۴۷۸).

پیش از این توضیح نهایی، بودا تمثیلی به کار برده تا نشان دهد که می‌توانسته بسیار بیشتر از این دربارهٔ فضایل *dāna-pāramitā* (کمال بخشش) شرح بدهد:

پس اکنون، ای آنَندا، این شرح کوتاه از کمال ایثار، تمثیل آن مردی است که از زمین همان قدر خاک برمی‌دارد که [بتواند] بر روی ناخنی بگذارد و تو، ای آنندا، چگونه تصور می‌کنی؟ کدام خاک والاتر است؟ آن که بر زمین است یا آن که بر ناخن قرار دارد؟ پس آنندا به سرورِ بوداییان چنین عرض کرد: «آن خاک، ای سرور، که بر زمین است بس اولیٰ‌تر.» پس سرور سروران، بودا، به آنَندا چنین فرمود: «شرح کمال ایثار همانند آن خاکی است که بر زمین می‌باشد و این شرح کوتاه که من اکنون برایت نقل کردم همانند خاکی است بر ناخن، زیرا...»[۳] (سطرهای ۱۴۶۲-۱۴۷۸).

این تمثیل در هیچ کدام از نسخه‌های دیگر این جاتَکَه به چشم نمی‌خورد، امّا در یکی از سوتراهای متعلّق به *Saṃyutta-nikāya*، در فصل ۱۳، بخش ۱، آمده است. این نکته نیز نشان‌دهندهٔ استقلال نسخهٔ سغدی از دیگر نسخه‌ها است.

نام سوداشن به جهت اشتقاق ترکیبی است مرکب از جزءِ هندیِ su- «نیک» و واژهٔ ایرانیِ dāšan «هدیه».[۴] هوان‌اینگ (Xuanying) در تفسیری که بر تحریر چینی این جاتَکَه نوشته است، su tuo sha na را یکی از نامهای اصلی شاهزاده ذکر می‌کند. بدون

---

۱) قریب، همان، ص ۱۰۱. یوشیدا ترجمهٔ سطرهای ۱۲۰۰-۱۲۱۰ را از گرشویچ (Gershevitch 1959, pp. 34-35) نقل کرده است.

۲) قریب، همان، ص ۱۱۰.

۳) قریب، همان، ص ۱۰۹.

4) Cf. Sims-Williams 1983, p. 139.

شک شکل خطیی که او به‌کار برده اساسش صورت سغدی نام سوداشن است و احتمالاً نسخهٔ سغدیی که در دست داریم در سال ۶۴۹ میلادی، یعنی هنگامی که کتاب هوان‌اینگ به پایان رسیده، وجود داشته است. اگر این فرض درست باشد، نسخهٔ سغدی وِسَنْتَرَه جاتَکَه باید یکی از کهن‌ترین متون سغدی بودایی باشد. برخی از محققان اویغور معتقدند که نسخهٔ اویغوری این جاتَکَه بر پایهٔ نسخهٔ سغدی آن نوشته شده است.[۱] متأسفانه به دلیل قطعه‌قطعه بودن نسخهٔ اویغوری نمی‌توانیم در این مورد اطمینان حاصل کنیم، اما ویژگی خاص متن سغدی، که مستقل بودن آن از سایر نسخه‌ها است، این فرض را تقویت می‌کند.

از بین داستانهای متعلق به ادبیات اَوَدانه می‌توان به تمثیل دو برادر اشاره کرد. در این داستان، داستان دیگری نیز ذکر شده که دربارهٔ دو مرد اهل یک شهر است؛ یکی از آنها تبدیل به ماهیگیری ثروتمند و دیگری تبدیل به کشاورزی بی‌بضاعت می‌شود. هنگامی که ماهیگیر بدطینت از کشاورزِ نیک‌سرشت خواست که به عنوان خدمتکار برای او کار کند، کشاورز چنین پاسخ داد:

> «ای سرور، من مرد تنگدستی هستم و نمی‌توانم (آن طور که باید) تو را خدمت کنم. و این تقصیر بزرگی خواهد بود از جانب من.» ماهیگیر پاسخ داد: «ناراحت نباش، من مرد توانگری هستم، هر چه را که می‌خواهی بدون تعارف (از من) بگیر تا مشکلات ناشی از تنگدستیت پایان پذیرد.» کشاورز گفت: «آنهایی که بدهی زیاد دارند توانگر محسوب نمی‌شوند، ولی آنهایی که تنگدست هستند اما بدهیی ندارند ثروتمند به شمار می‌آیند.» آنگاه ماهیگیر از دست کشاورز خشمگین گشت.[۲]

چنین اتفاق افتاد که ماهیگیر را، در حالی که در زیر سایهٔ درختی خوابیده بود، ماری سمی گزید. هنگامی که کشاورز داشت دنبال هیزم می‌گشت به آن درخت نزدیک شد و از دیدن ماهیگیرِ مرده تعجب کرد. در مسیر بازگشت با پادشاهی روبه‌رو شد که او نیز جسد ماهیگیر را دیده بود و پادشاه کشاورز را مظنون به قتل دانست و او را دستگیر کرد.

---

1) Elverskog 1997, pp. 41-42.

۲) نسخهٔ Or. 8212.88، سطرهای ۳-۱۱. داستان مربوط به دو برادر پیش از این قطعه آمده است و در قطعهٔ دیگری از همان دستنوشته نیز ذکر شده است (Ragoza 1980, no. 22, pp. 62-63).

در این قسمت، دستنوشته افتادگی دارد و از باقی داستان (که در متون دیگر نیز یافت نشده است) اطلاعی نداریم. از آنجایی که هیچ عبارت خاص متون بودایی در این متن به کار نرفته است، ارتباط آن با مانویت را نمی‌توان به طور کامل مردود دانست.

در چند قطعهٔ متعلق به مجموعهٔ کروتکف، یک داستان هست دربارهٔ نزاع بین بودا و بدعت‌گذاران که اصل آن هنوز معلوم نشده است. بدعت‌گذاران به بودا حسادت می‌ورزیدند چرا که او به میزان زیادی از حمایت و لطف شاه بیمبیساره (Bimbisāra) برخوردار بود. طولانی‌ترین قطعه دربردارندهٔ قسمتی از داستان است که در آن پادشاه به نحوی جالب از بدعت‌گذاران بدگویی می‌کند:

> به کدام خاندان بزرگ، به کدام رتبه و مقام تعلق دارید و برتری شما در چیست؟ معجزات و جادوی رفتن شما به آسمان از پروازهای یک گنجشک معجزه‌آساتر نیست. کتابهای تعلیمی و آموزه‌های شما همانند قارقار یک کلاغ سیاه است. آیا بین آنها تفاوتی وجود دارد؟ این که گمان می‌برند آموزگاران سرور جهانید مانند این است که یک شب‌پره بخواهد دربارهٔ نور خورشید را تعلیم دهد.[۱]

شخصیت دیگری که در این داستان نقش دارد اوپَکَه (Upaka) است، اما این اوپَکَه با اوپَکَهٔ آجیویکَه (Upaka the Ājīvika) که در متون پالی مشهور است یکی نیست، ولی شباهتهایی با اوپَکَه مَندیکاپوتَه (Upaka Maṇḍikāputta) دارد.

Daśakarmapatha-avadāna-mālā مجموعه‌ای از افسانه‌ها است که برای توضیح اعمال ده‌گانه گردآوری شده است. ورنر زوندرمان دو قطعه از این متون را با هم ترکیب کرده تا یک برگ کتاب تقریباً کامل به دست بیاید، گرچه هنوز آن را منتشر نکرده است. افسانه‌ای که در اینجا ذکر می‌شود دربارهٔ کانْچَنَه‌سارَه (Kāncañasāra) است که رنجهای بسیاری را بر تن خویش هموار می‌کند تا بلکه قانون بودایی را از زبان یک برهمنِ بدذات بشنود. در اوج درد، پادشاه این کلام را برای دلداری خویش بر زبان می‌آورد:

> «این رنج را تحمل کن، زیرا هیچ کس جاودانه نیست و هر کسی باید بمیرد... در ذهن خود به مقام بودایی بیندیش. تو نیز می‌توانی جانداران را از رنجها برهانی. به‌وسیلهٔ این دلداری و

---

۱) نسخهٔ Kr IV.879، سطرهای ۳-۸، در اثر لیوشیتس (Livshits 1996). ترجمهٔ لیوشیتس با اندکی تغییر در اینجا نقل شد.

تسکین [درد را] تحمل کن. زمان زیادی در دوزخ سوزانده شده‌ای، هیچ ثمری از آن به دست نیاورده‌ای. به بیراهه نیز رفته‌ای. این جهان را (تنها) به امانت به تو سپرده‌اند، هیچ گاه این را فراموش نکن. اگر اکنون رنج را حس می‌کنی و نمی‌توانی آن را تحمل کنی (؟)، تمام این جانداران بدون پشتیبانی خواهند ماند.» آنگاه به سبب ذهن دلسوز پادشاه، زمین شروع کرد به تکان خوردن و لرزیدن در شش جهت.[۱]

تحریری اویغوری هست که با نیمهٔ دوم عبارت نقل‌شده مطابقت می‌کند، اما این تحریر آن‌قدر با تحریر سغدی تفاوت دارد که به نظر می‌رسد این دو بازنویسیهای مستقلی باشند بر پایهٔ یک متن اصلی سنسکریت یا تخاری که در پایان‌نوشت نسخهٔ اویغوری به آن اشاره شده است.

احتمالاً همان طور که نسخه‌های اویغوریِ وِسَنْتَرَ جاتَکَه و اَوَدانَهٔ مذکور مصورند، برخی از متون داستانی سغدی نیز با تصویرپردازی همراه بوده‌اند. شاهدی بر این ادعا چند برگ کتاب است با عنوان فرعی «شاه اَرَنِمی (Araṇemi)» که در موزهٔ هنرهای هندی برلین (Museum für Indische Kunst) نگهداری می‌شود و یک روی همهٔ برگهای آن مصوّر است. مشخص شده که این برگها به داستان اَرَنمی جاتَکَه (*Araṇemi Jātaka*) تعلق دارند که در آن شاه ارنمی از همهٔ داراییهای خود، از خانواده‌اش و سرانجام از خودش دست می‌شوید تا به بیداری یا مقام بودایی برسد. این جاتَکَه در حوضهٔ تاریم شمالی محبوبیت بسیاری داشته است و تحریرهای تخاری الف و ب و تمشقی و اویغوری آن نیز کشف شده است.[۲] متن دیگری نیز پیوسته به یک نقاشی وجود دارد که از طریق ترجمهٔ انگلیسی زوندرمان از آن آگاهیم. نسخه‌ای از آن نقاشی به ترجمهٔ زوندرمان ملحق شده است.[۳] امّا از روی ترجمهٔ متن مشخص نمی‌شود که آیا این نقاشی موضوع متن را به تصویر کشیده یا خیر.

تا کنون سه دستنوشته از سوترای سَنْگْهاتَه (Saṅghāṭa-sūtra) شناخته شده است.

---

۱) نسخهٔ So 10132، سطرهای ۴-۲۳. ترجمه از یوشیدا.

۲) دربارهٔ اَرَنمی جاتَکَه در زبانهای آسیای مرکزی رجوع شود به مقالات اِبِرت، اشمیت، زوندرمان و زیمه در اثر بازَن و زیمه: Bazin / Zieme 2001.

3) Sundermann 1982, pp. 181-182 and plate 120.

ظاهراً سغدیان بودایی به این سوترا علاقهٔ بسیاری داشته‌اند. در نخستین نیمهٔ این متنِ مَهایانَه، بودی‌ستوه (سَروَشورَه Sarvaśūra) از بودا شاکیامونی می‌پرسد و در نیمهٔ دوم متن بودی‌ستوه بهایشجیَه‌سینَه (Bhaiṣajyasena) طرف گفت‌وگو واقع می‌شود. در این سوترا موضوع سخن هیچ جنبهٔ خاصی از آموزه‌های بودایی نیست و به نظر می‌رسد که دغدغهٔ اصلی مؤلفان آن ستایش خود سوترا بوده باشد. هدف از داستانها، تمثیلات و تشبیهات فراوانی که بودا در پاسخهای خود به کار می‌برد اساساً این است که نشان دهد آموزه‌های بودایی و به خصوص این کتاب برای هر کس که بـه آنـها اعـتقاد دارد دارای خاصیت نجات‌دهندگی هستند. این توصیف که کانواشینی از این سوترا آورده آشکارتر می‌کند که چرا این سوترا تا این اندازه در نزد سغدیان محبوبیت داشته است.[1]

نسخهٔ سغدی این متن با هیچ کدام از بازنویسیهای شناخته‌شدهٔ متن مطابقت نزدیکی ندارد و باید آن را یک اقتباس آزاد در نظر گرفت. بعید است که این نسخه از روی منبعی که تا به حال شناخته نشده ترجمه شده باشد، چرا که به‌غیر از متأخرترین تـحریرهای چینی که به قرن دهم تعلق دارند، تمامی تحریرهای دیگر که به زبـانهای سـنسکریت، ختنی، تبتی و چینی‌اند، بسیار به یکدیگر نزدیک‌ترند. با توجه بـه ایـن کـه اکـثر مـتون سغدی بر پایهٔ منابع چینی نوشته شده‌اند، محتمل به نظر مـی‌رسد کـه نسـخهٔ سـغدی اقتباس آزادی از یک متن چینی متعلق به سال ۵۳۸م. (*Taishō*, vol. 13, no. 423) باشد.

حال تحریرهای سغدی و سنسکریت-ختنی بخش ۲۰۶ را که کانواسْچینی تصحیح کرده است با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. تحریر سنسکریت-ختنی مشابه تحریرهای چینی و تبتی است و می‌توان آن را نمایندهٔ نسخهٔ اصلیی دانست که اساس تحریر سغدی است.

تحریر سغدی:

> اکنون، ای بودی‌ستوه بهایشجیه‌سینه، به دقت به من گوش بسپار. برایت شرح خـواهـم داد. (زمانی) مردی بود که درختی کاشت. درخت در هـمان روز رشـد کـرد و شـاخه‌ها و بـرگها درآمدند و درخت ریشه کرد و گل و میوه داد. سپس مرد دیگری بود که درختی کاشت (اما) آن درخت هیچ گاه رشد نکرد: نه شاخه‌ای و نه برگی. درخت ریشه نکرد و جوانه‌ها درنیامدند،

1) Cancvascini 1993. p. ix.

میوه هم نداد. آنگاه این دو شخص با یکدیگر به دعوا و مرافعه پرداختند.[۱]

تحریر سنسکریت-ختنی:

بودی‌ستوه چنین گفت: «ای سرور بودا، آن کس را که به مرحلهٔ نخست رسیده است چگونه باید دید و مرحلهٔ نخست چگونه است؟» سرور بودا چنین گفت: «ای بهایشجیه‌سینه، درست همانند زمانی است که مردی درختی کاشت و هنگامی که آن درخت را کاشته بود، در همان روز آن درخت رشد کرد، شاخه‌های بزرگ داد و در همان روز ریشه‌ها به اندازهٔ یک فرسنگ به سمت پایین رفتند. و مرد دیگری بود که درختی کاشت، در همان روز درخت شروع کرد به لرزیدن و درختی که آن مرد کاشت هیچ رشد نکرد و هیچ شاخه‌ای نداد. پس شروع کرد به مرافعه و دعوا با آن مردی که درختش نیک بود. آنگاه هر دو مرد شروع کردند به دعوا و مرافعه کردن.[۲]

در تحریر سغدی اشاره به آموزهٔ رسیدن به مرحلهٔ نخست به‌کلی از قلم افتاده است، اما به میوه‌ها و جوانه‌ها اشاره شده است که در تحریر سنسکریت-ختنی نیست. به همین ترتیب، در جاهای دیگر نیز قسمت عمدهٔ بخشهای مربوط به آموزه‌ها حذف شده است و گاه به‌تفصیل به توصیف جزئیات صحنه پرداخته شده است تا داستان واقعی‌تر و زنده‌تر جلوه کند. احتمالاً تحریر سغدی سوترای گَنْدَویُوهَه (*Gandavyūha-sūtra*) بارزترین نمونهٔ روش کار مترجمان سغدی است که جزئیات فلسفی را کنار می‌گذاشتند و تنها مسیر اصلی داستان را دنبال می‌کردند. در این سوترا، به غیر از شرح ماجراهای سودهنه (Sudhana)، تنها اماکن و مردمی که سودهنه دیده است وصف شده‌اند و تمام قسمتهای مابین آنها از قلم افتاده است.[۳]

بودا معمولاً به منظور توضیح دادن آموزه‌ها از تمثیلات مختلف استفاده کرده است. داستانی دربارهٔ شاه ویرودهکه (Virūḍhaka) در متن ۲ کتاب بنونیست (۱۹۴۰) که ذکر آن گذشت، چنین روایت شده است:

---

۱) متنِ ۳۸، سطرهای ۵-۱۶، در اثر راگزا (Ragoza 1980)؛ نیز مقایسه شود با اثر سیمز ویلیامز: Sims-Williams 1981b.

2) Canevascini 1993, pp. 84-85.

۳) نسخهٔ سغدی سوترای گَنْدَویُوهَه در اثر زیر موجود است:

Ragoza 1980, p. 39, no. 51. Cf. Yoshida 1986, pp. 517-518.

روزی روزگاری آبگیری بود که در آن ده هزار میلیون ماهی می‌زیستند. دو ماهی رهبر آنان بودند و آن دو نیاکان دیگر ماهیان بودند. زمانی قحطی بزرگی شد و مردم تمام آن ماهیان را خوردند. آنگاه میل به انتقام‌جویی چنان رشد کرد که آنان به صورت انسان دوباره زاده شدند. و آن دو ماهی که رهبرانشان بودند نیز (خود را به صورت انسان درآوردند). یکی از آنها پادشاهی به نام ویرودهکه شد و دیگری پادشاهی به نام پروخی (Proxi؛ احتمالاً از واژهٔ سنسکریتِ purohita «روحانی»). بقیهٔ ماهیان کوچک سرباز شدند. آن مردمی که در زمان قحطی ماهیان را خوردند ساکنانِ شهرِ کَپیلَوَسْتُو (Kapilavastu) شدند. به دلیل تمایل به انتقام‌جویی، شاه ویرودهکه به همراه یک لشکر رهسپار آن شهر شد و تمام کسانی را که ماهیان را خورده بودند کشت. در آن زمان بودا هنوز زنده بود، اما این مسئله مانع از آن نشد که آن مردم در معرض آن عمل قرار نگیرند. حال، به این علت کسی نباید گوشت بخورد.[۱]

داستان جالب دیگری که دربارهٔ پادشاه پزشکان و پسرش است به منزلهٔ تشبیهی در متنِ ۹ در کتاب بنونیست (۱۹۴۰) ذکر شده است. داستان بدین شرح است:

زمانی پادشاهی بود، پادشاه پزشکان. او به همهٔ مهارتها مجهز بود. پسری داشت و تمام مهارتها و دانش پزشکی را به او می‌آموخت. یک روز خواست دانش پزشکی پسرش را بیازماید. بنابراین، به حیله وانمود کرد که سخت مریض است. به او گفت: «ای پسرم، برو و بر یک فیل بادپای سوار شو. در میانِ هر کوهی، جنگلی، و ساحل رودخانه‌ای در هر چهار جهت دقیقاً جستجو کن [و] اگر گیاهی باشد که دارویی نباشد آن را به اینجا بیاور، زیرا برای من بسیار مفید است.» پس پسر رهسپار هر چهار جهت شد و به مدت ده روز همه جا رفت. با این که تمام گیاهان را بررسی کرد، حتی یک گیاه هم پیدا نکرد که دارویی نباشد. آنگاه به نزد پدرش، پادشاه پزشکان، بازگشت و همهٔ چیزهایی را که دیده بود توضیح داد. پدرش گفت: «اکنون پسر من به تمامی مهارتها و دانش پزشکی مجهز شده است. او را در تمام جهان پادشاه پزشکان خواهند شناخت. قانون بودایی درست چنین حالتی دارد.»[۲]

تمثیلی مشابه این داستان در یک سوترای چینی آمده، اما جزئیات آن متفاوت است.[۳]

ادبیات بودایی چنان از نظر تشبیهات و داستانها پربار بود که مانویان تحت تأثیر آن قرار می‌گرفتند. یک تمثیل سغدی مانوی با عبارت «و نیز چنین شنیده شده است» آغاز

---

۱) متنِ ۲، سطرهای ۱۷۸-۲۰۷، در اثر بنونیست (Benveniste 1940).

۲) متنِ ۹، سطرهای ۷۸-۹۶، در اثر بنونیست (Benveniste 1940).

3) *Taishō*, vol. 14, no. 533, p. 898a [= Chavannes 1910-1934, pp. 334 ff.].

می‌گردد که سخت یادآور یکی از عبارتهای آغازین سوتراهای بودایی است: «چنین شنیده‌ام که».[۱] پیش از این تمثیل یک تمثیل دیگر ذکر شده که در آن دین مانوی از ده جهت به اقیانوس جهانی (دریای محیط) تشبیه شده است: همانند اقیانوس گسترده و پایان‌ناپذیر است؛ بسیاری از ادیان دیگر به دین مانوی راه می‌یابند، هم‌چنان که بسیار رودها به اقیانوس می‌ریزند، و جز اینها. این یک مضمون مشهور بودایی است که به دفعات به کار برده شده است. مثلاً، در فصل سی و دوم سوترای مهایانه‌مَهاپَرِی‌نیروانه (*Mahāyāna-mahā-parinirvāna-sūtra*) حکمت عمیق این کتاب به اقیانوسی تشبیه شده، بسیار نزدیک به تشبیه مانوی. گونه‌های قدیمی‌تر این مضمون در اثر انگوتَرَه‌نیکایَه (*Aṅguttara-nikāya*) به پالی هم آمده است.[۲]

ادبیات چان

برخی از متون بودایی که همین اواخر شناخته شده‌اند سوتراهای غیراصیل یا مجعول چینیی هستند که بوداییان پیرو مکتب چان (مکتب مراقبه) آن دوران به آنها علاقهٔ بسیاری داشتند و غالباً در بحثهای فلسفی خود به آنها اشاره می‌کردند. یک نمونه از این متون، *Jiu jing da bei jing* «سوترای شفقت بزرگ و مطلق نهایی» است که عبارت کوتاهی از آن در متن ۹ در کتاب بنونیست (۱۹۴۰) نقل شده است.[۳] ظاهراً کل متن سغدی بر این نکته تأکید می‌کند که آنچه به نظر بد می‌رسد و به‌ظاهر هیچ با قانون هماهنگی ندارد، چیزی جز خود قانون بودایی نیست.

هفتم این که اگر کسی کاملاً درک کند که بودا چگونه ظاهر می‌شود و بودا چه می‌کند، این درکِ کامل، نشانه و عمل بودا نامیده می‌شود. چراکه اگر بودا جانداران را در آسمان تهی و در قلمرو قانون (= تمام جهان) با چشمان بودا می‌بیند، آنها را در حال انجام دادن ده کردار بد و پنج گناه مرگبار می‌بیند؛ آنان دست به جنگ می‌زنند، با یکدیگر دعوا و کشمکش می‌کنند: می‌کشند و

---

۱) سطر ۱۳۸، در اثر زوندرمان (Sundermann 1985a, p. 28).

۲) در این باره رجوع شود به: Sundermann 1991c.

۳) متن چینی در مجموعهٔ نسخه‌های چینی آمده: *Taishō*, vol. 85, no. 2880. متون ۹، ۱۰، و ۱۱ در اثر بنونیست (۱۹۴۰) همگی به یک دستنوشته واحد تعلق دارند.

می‌زنند؛ می‌شکنند و نابود می‌کنند؛ و به خاطر امیال پنج‌گانه می‌خرند و می‌فروشند. (بودا) حتی دزدی، نابودی و آسیب‌رسانی را در مجموع نشانه و عمل بودا می‌بیند. بنابراین (کسی که همهٔ این کارها را انجام می‌دهد) انسانی نام می‌گیرد که کاملاً نشانه و قانون بودا را درک می‌کند.[۱]

هنگامی که کسی تمام نیکی و بدی یا درستی و نادرستی را نشانهٔ راستین قانون بودا تلقی نمی‌کند، قادر به رسیدن به مقام بودایی صاحبِ علم مطلق نخواهد بود و شاه قانون در کلّ جهان شناخته نخواهد شد.[۲]

داستان شاه پزشکان و پسرش برای بیان همین معنا در این متن آمده است و قسمتی هم که از «سوترای شفقت بزرگ و مطلق نهایی» نقل شده به همین مسئله می‌پردازد:

بودی‌ستوه‌ای (به نام «رسیدن به) پایان بدون توقف» به بودا به شعر گفت: «... از آغاز (جهان) به منظور (دستیابی) به رهایی، آیینهای دینی را به سر برده‌ام، با این حال کسی چه می‌داند که من تنها یاد گرفته‌ام که چگونه انتقام بجویم ... اکنون رنجها و دردها (= kleśa در سنسکریت) و دریای ذات (بودا) یکی (و یکسان) هستند. اگر کسی بفهمد که پیکر کامل یک نفر مجموعهٔ قانون (بودایی) است، می‌تواند به این تکیه‌گاه (= آموزه) پناه ببرد.[۳]

جنبش چان در مقام یک جنبش نظام‌یافته در قرن هفتم میلادی پدیدار گشت و ترکیب یگانه‌ای از عقاید و رسوم چینی (به خصوص دائویی) و مهایانه به وجود آورد. در این جنبش عقیده بر این است که «طبیعت جهانشمول بودا» فطرتاً در درون ماست و باید «مستقیماً» در ارتباط ذهن به ذهن بین شاگرد و استاد، بدون تکیه کردن بر متون شرعی یا نظریه‌پردازی منطقی، تحقّق یابد.[۴] برای نیل ناگهانی و دفعی به مقام بیداری که به کلام در نمی‌آید، معمولاً از تناقض‌نماییها (پارادوکسها) و استعاره‌ها استفاده می‌شود.

مثلاً یکی از شعارهای بوداییانِ چان مبنی بر «تکیه نکردن بر کلام» را می‌توان به روشنی در قطعهٔ ذیل که از سوترای معروف به سوترای دهوتَه (*Dhūta-sutra*) نقل شده

---

۱) متنِ ۹، سطرهای ۶-۱۸، در اثر بنونیست (Benveniste 1940).

۲) متنِ ۹، سطرهای ۹۶-۱۰۲، در اثر بنونیست (Benveniste 1940).

۳) متنِ ۹، سطرهای ۱۰۴-۱۲۵، در اثر بنونیست (Benveniste 1940). در مورد شناساییِ متن رجوع شود به: Yoshida 1984a.

4) Bechert / Gombrich 1984, p. 203.

است ملاحظه کرد. متن اصلی چینی این سوترا با عنوان *Fo wie xin wang pu sa shuo tou tou jing* («سوترای دهوته که بودا برای بودی‌ستوه چیته راجَه (Citta-rāja) شرح کرده است») به تازگی کشف شده است:

آن‌گاه بینش و درک وی (= آن تمرین‌کننده) در برابرش روشن می‌شود. و بدن و ذهن وی خالص و پاکیزه (می‌شود) و برای (تمرین) راستی مناسب می‌گردد. او درست و به‌کمال نشانهٔ قانون را درک می‌کند و قانون را نه بر اساس حروف (کلمات نوشته شده) و کتابها، بلکه مطابق با بینش خود شرح می‌دهد.[۱]

برحسب اتفاق، همین عبارت «حروف و کتابها» در متن ۱۶ در کتاب بنونیست (۱۹۴۰) نیز به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد که این متن نیز یک متن چان باشد، اما منبع آن تا کنون مشخص نشده است. از ساختار نحوی متن برمی‌آید که از یک شعر چینی ترجمه‌شده که حاوی چندین عبارت منقول از *Vimala-kīrti-nirdeśa-sūtra* بوده است:

چون خصوصیّت هستی و غیرهستی را نمی‌توان یافت، هر هستیی بدون ممانعت وارد فضا می‌شود. چون‌که خلأ (śūnyatā در سنسکریت) [همان] غیر خلأ است، (نظام) جهانی سه هزار (گانه) در زیر یک گنبد است. چون‌که همهٔ هستی از خلأ سرچشمه می‌گیرد، اورنگ بزرگی در اتاق کوچکی به لرزه می‌آید. چون‌که خلأ جوهر هستی است، کوه سومِرو (Sumeru) در یک دانهٔ خردل جای می‌گیرد.[۲]

سبکِ متن حاکی از این است که متن اصلی سوترا نبوده، بلکه مجموعهٔ تأملات یک استاد مشهور چان بوده است:

بنابراین، بودا کمال خرد را شرح می‌دهد. خود را مطابق با قانون گوهرِ حقیقت غایی آموزش بده و تو از جهت علم مطلق قدرتمند خواهی بود.[۳]

در مورد عناصر اویغوری موجود در این متن به صفحات بعد رجوع شود.

---

۱) در مورد کشف متن اصلی چینی رجوع شود به: Yoshida 1996 [1998], p. 167. قسمتی که نقل کردیم از این نسخه است: (Dhūtatext =) Or. 8212.160، سطرهای ۱۷۴-۱۷۷. مقایسه شود با اثر مکنزی، با ترجمه‌ای اندکی متفاوت: Mackenzie 1976, pp. 42-45.

۲) متن ۱۶، سطرهای ۳۲-۳۶، در اثر بنونیست (Benveniste 1940). در مورد متن و ترجمه‌اش رجوع شود به: Yoshida 1984b, p.169.

۳) متن ۱۶، سطرهای ۴۲-۴۴، در اثر بنونیست (Benveniste 1940).

متن دهوته حاوی تمثیل جالب توجهی نیز هست که در آن چند گونهٔ دانش به یک چرخ تشبیه شده‌اند:

آن‌گاه بودی‌ستوه‌ای (به نام) «سازندهٔ نور» به وی (یعنی بودی‌ستوه‌ای به نام «پادشاه دل») گفت: «آنچه که دانشِ طریق نامیده می‌شود چیست؟ دانش ثابت چیست و دانش چرخ قانون چیست؟» او به وی پاسخ داد: «ذهنی شش‌لایه و دانش‌پذیر، که همیشه درست مانند چرخ گردونه حرکت می‌کند، دانش تدبیر نامیده می‌شود. اگر پادشاه دل همیشه بی‌حرکت بماند و تکان نخورد، درست مانند توپی چرخ، این دانش ثابت نامیده می‌شود. در یک ریشه (یعنی indriya در سنسکریت یعنی «اندام حسی») شش تا هستند و شش ضرب در شش می‌شود سی و شش. این درست همچون پره‌های چرخ در نظر گرفته می‌شود و دانش چرخ قانون نامیده می‌شود. اکنون پنج پوشش (skandha در سنسکریت به معنی «جزءِ تشکیل‌دهندهٔ یک موجود هوشمند») همچون ارابه در نظر گرفته می‌شوند و آنچه که ظهوری ندارد یک گاو است. ذهن شخص (است) که (ارابه را) می‌راند. آن، همهٔ جانداران را بار می‌کند (و) به جزیره‌ای از دانش هدایت می‌کند.[۱]

متن غیراصیل محبوب دیگری که معمولاً در متون چان نقل می‌شود، متن معروف به سوترای دهرمه‌راجه (*Dharma-rāja-sūtra*) است. تا کنون دو قطعه از این متن شناسایی شده است که یکی از ترفان و دیگری از دون‌هوانگ به دست آمده است.[۲] عنوان این سوترا برتری آن را نسبت به سوتراهای دیگر نشان می‌دهد. در این متن، بودا توضیح می‌دهد که تمام جانداران یک ذهن واحد دارند و چون همه یک طبیعت بودایی را در خود دارند، تفاوتی با بودا ندارند. آنچه از این دو قطعه به جای مانده آنقدر اندک است که هیچ ترجمهٔ پیوسته‌ای از آن ممکن نیست:

[اگر کسی شک نداشته باشد، بیماری در او] به وجود نخواهد آمد. اگر (برای تو) محل تولدی وجود دارد (یعنی اگر تو باید زاده شوی) فوراً به خانهٔ خلأ وارد شو. این را درک کن که طبیعت واحد در حقیقت خلأ است و [شرح بده؟] که هستی [و عمل] فاقد ویژگیها هستند ... آن را

---

۱) نسخهٔ Or. 8212.160 (Dhūta text)، سطرهای ۲۱-۲۲. در مورد این عبارت رجوع شود به: Yoshida 1996 [1998], p.168.

۲) عنوان چینیِ این متن *Fa wang jing* است (*Taishō*,vol. 85, no. 2883). نشانهٔ این دو قطعه چنین است: Pelliot sogdien 23 و Otani 2326+2922+2437.

تهی تلقی کن، درست مانند وهم یا جادو. و نیز، ای بودی‌ستوه، کاری کن که جانداران دیگر شکی نداشته باشند و سرور اذهان خود شوند، نه بندگان اذهان خود، و کاری کن که از آرزو و لذّت پرهیز کنند.[۱]

این مکالمه‌ای است که بین بودا و بودی ستوه آکاشَه‌گَربهَه (Ākāśagarbha)، یکی از مخاطبان اصلی بودا در این سوترا، صورت می‌گیرد. همان طور که مشخص است، باز در اینجا نیز موضوع اصلی خلأ است.

به غیر از این سوتراهای غیراصیل، چند متن اصیل نیز در بین بوداییان چان محبوبیت بسیار داشته‌اند، از جمله *Vajracchedikā-sūtra*، *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* و *Lankāvatāra-sutra*. بدین ترتیب، بسیار محتمل است که تحریرهای سغدیِ دو سوترای نخستین را سغدیان بوداییی که به مکتب بوداییِ چان تعلق داشتند، ترجمه کرده باشند. پیش از متن سغدی شمارهٔ ۱۶ در کتاب بنوِنیست (۱۹۴۰) که در بالا ذکر شد، یک متن سنسکریت از *Prajñā-pāramitā-hṛdaya-sutra* وجود دارد که از سوتراهای محبوب بوداییانِ چان بوده است. نکتهٔ جالب توجه این است که دهارَنیهای این سوترا به سغدی ترجمه شده‌اند، حال آنکه معمولاً دهارَنیها ترجمه نمی‌شدند، بلکه آنها را هجاهایی رازآمیز می‌پنداشتند. در اینجا tad yathā به «چنین است» ترجمه شده است، oṃ به «بسیار نیک»، gate به «او از خانه بیرون رفته است»، parāgate به «او به ساحل مقابل رسیده است»، parā-saṃgate به «او در مسیر نیروانه به بالا صعود کرده است»، bodhi به «او در درک همه چیز به کمال رسیده است»، و svāhā به «او می‌تواند بدی را نابود کند» ترجمه شده است.

در پایان این بخش به متنی چینی اشاره می‌کنیم که آوا به آوا به خط سغدی منتقل شده است. این متن *Jin gand wu li wen* («متن پنج درود به سوترای وَجَرَه‌چهدیکا») نام دارد که سرود بسیار رایجی بوده و بوداییانِ چان قرن دهم آن را بسیار می‌خوانده‌اند.[۲]

---

۱) Pelliot sogdien 23 recto (= *Taishō*, vol. 85, p. 1386c). این ترجمه از یک نسخهٔ بازبینی شده از این متن که در دست تهیه دارم نقل شده است.

۲) Mainz 160+624، متعلق به مجموعهٔ تُرفان آلمان. برای بررسی دربارهٔ متن رجوع شود به: Yoshida 1994a, pp.358-367.

دیگر متون و روشهای ترجمه

سغدیان حتی اگر آموزه‌های مذکور در نوشته‌های بودایی را به درستی هم نمی‌فهمیدند، باز تمایل داشتند که تحریرهای سغدی سوتراهای محبوب در بین چینیها و دیگر مردم هم‌جوار و هم‌عصر را در اختیار داشته باشند. سوتراهای مهایانهٔ اصلی از چینی به سغدی ترجمه شده‌اند و ما نسخه‌های سغدیِ سوتراهای ذیل را در اختیار داریم:

Mahāyāna-mahā-parinirvāṇa-sūtra (سه دستنوشته)[۱]؛

Pañcaviṃśatisahasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra (دو دستنوشته)[۲]؛

Vajracchedikā-sūtra (دو دستنوشته)[۳]؛

Vimala-kīrti-nirdeśa-sūtra (دو دستنوشته)[۴]؛

Viśeṣacintibrahma-paripṛcchā-sūtra (دو دستنوشته)[۵]؛

Suvarna-prabhāsa-sūtra[۶]؛

Sukhāvatī-vyūha-sūtra[۷]؛

Buddānusmṛti-samādhi-sāgara-sūtra (عموماً با عنوان متن دهیانَه (Dhyāna) شناخته شده است)[۸]؛

---

۱) *Taishō*, vol. 12, no. 374 (ترجمه‌شده در نیمهٔ اول قرن پنجم میلادی). سه دستنوشته عبارتند از: T Y ii 50b و T ii T 63 [= متون ۱۰ و ۱۰ـ الف (10a) در: Müller / Lentz 1934]. ۲) T iii 263 و غیره. که شامل تعدادی قطعات می‌شود (انتشار نیافته است. رجوع شود به پانوشت ۱ صفحهٔ ۳۴۱). ۳) قطعه‌ای متعلق به دانشگاه کیوتو در ژاپن (Cf. Yoshida 1994b).

۲) *Taishō*, vol. 8, no. 223 (ترجمه شده در سال ۴۰۴ م.). دو دستنوشته عبارتند از:
(i) L11+K48 (cf. Kudara / Sundermann 1988; (ii) L78 (cf. Yoshida 1986. pp. 513-517).

۳) *Taishō*, vol. 8, no. 235 (ترجمهٔ کومارَجیوَه (Kumārajīva)). دو دستنوشته عبارتند از:
(i) Or. 8212.176 (cf. Mackenzie 1976, pp. 3-5); (ii) TM391 (= text 8 in Müller / Lentz 1934).

۴) *Taishō*, vol. 14, no. 475 (ترجمهٔ کومارَجیوَه در سال ۴۰۶ م.). دو دستنوشته عبارتند از:
(i) Or. 8212.159 (cf. Mackenzie 1976, pp. 18-31); (ii) So 10343;
به‌علاوهٔ چند قطعهٔ دیگر (منتشر نشده. قس: Sundermann 1977, p. 634).

۵) *Taishō*, vol. 15, no. 586 (ترجمهٔ کومارَجیوَه). دو دستنوشته عبارتند از:
(ii) T iii Stadthöhle, etc.; (ii) So 10650 (16) (17) (cf. Kudara / Sandermann 1991 and 1998).

۶) *Taishō*, vol. 16, no. 655 (ترجمه شده در سال ۴۲۰ م.). T ii Y50a (=text 7 in Müller/Lentz 1934).

۷) *Taishō*, vol. 12, no. 360 (ظاهراً در نیمهٔ دوم قرن سوم میلادی ترجمه شده است). So 14680+So 20152 (منتشر نشده).

۸) *Taishō*, vol. 15, no. 643 (در نیمهٔ نخست قرن پنجم میلادی ترجمه شده است). Or. 8212.85. (قس: Mackenzie 1976, pp. 53-77).

Da ban nie pan jing hou fen، یعنی «بخش آخر *Mahā-parinirvāna-sūtra*»[۱].

وجود شمار زیادی از دستنوشته‌های این سوتراها در مجموعه‌های دون‌هوانگ و ترفان نشان می‌دهد که این متون چقدر در نزد چینیهای آن دوران محبوبیت داشته‌اند. بنابراین عجیب است که نسخهٔ سغدی متن *Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra* تا به امروز کشف نشده، حال آنکه نسخه‌های متعدد چینی از آن در مجموعه‌های دون‌هوانگ و ترفان وجود دارد. برخی از محققان اویغور احتمال می‌دهند که نسخهٔ اویغوری این سوترا بر اساس نسخهٔ سغدی آن، که اکنون مفقود است، نوشته شده باشد، زیرا چند وام‌واژهٔ سغدی در آن به کار رفته است.[۲] البته این احتمال هست که در آینده قطعاتی از این متن سغدی کشف شود.

تحریر سغدی *Sukhāvatī-vyūha-sūtra* از این جهت جالب است که گفته می‌شود نسخهٔ اصل چینی آن را Kang Sengkai ترجمه کرده است که نام خانوادگیش نشان دهندهٔ اصلیت سغدی اوست.[۳] بدین ترتیب، سغدیانِ بعدی متنی را که زمانی یکی از نیاکان آنان تهیه کرده بوده به سغدی ترجمه کردند. این سوترا، با جزئیات بسیار بودای امیتابهایِ سوکهاوتی («سرزمین پاک») را توصیف می‌کند. آنچه از نسخهٔ سغدی باقی مانده بخشی است از اواخر سوترا:

> اگر کسی ذهنی شکاک داشته باشد، وی را زیان و آسیب بسیاری خواهد بود. بنابراین، تمام جانداران باید بدون هیچ شکی حکمت منزهِ بودایی را باور کنند و به آن ایمان داشته باشند. و بودی‌ستوه مَیْتْریَه به بودا گفت: «ای سرور جهان، چند بودی‌ستوهٔ بازنگردنده در این جهان وجود دارد که دوباره در آن جهان (یعنی سرزمین پاک) زاده خواهند شد؟» بودا به بودی‌ستوه میتریَه گفت: «در این جهان هفتاد و هفت کرور بودی‌ستوهٔ بازنگردنده هست که به آن جهان خواهند رفت و در آنجا زاده خواهند شد.»[۴]

در چین امیتابهه (یا امیتابها؛ Amitābha) آن‌قدر محبوبیت داشت که بسیاری از مردم

---

۱) *Taishō*, vol. 12, no. 377 (در نیمهٔ دوم قرن هفتم میلادی ترجمه شده است). Text 96 and 100a, c in Ragoza 1980 (یوشیدا آن را بازشناخته است: Yoshida 1994c).

2) Cf. Elverskog 1997, p. 59.

۳) با این حال این انتساب امروزه غیر محتمل به نظر می‌رسد. قس: P. Williams 1982, p. 252.

۴) منتشر نشده است. این عبارت مطابق است با: *Taishō*, vol. 12, p. 278b.

خود را وقف وی کرده بودند و ایمان به او را تبلیغ می‌کردند. محبوبیت اَمیتابهه در نزد مردم چین تا حدودی بر سغدیانِ هم‌عصرِ آنان تأثیر می‌گذاشت و این تأثیر را می‌توان از آنجا دریافت که سغدیان بودا را "myt" می‌خوانند که مبتنی بر صورت چینی a mi tuo، نام بوداست، و او را با نامهای اصلی سنسکریت او (Amitābha و Amitāyus) نمی‌خوانند. در متن۲ در اثر بنونیست (۱۹۴۰) چنین آمده است:

این مرد (یعنی آن کسی که گوشت نمی‌خورد)، هر وقت که هنگام مرگش فرا برسد، بودا با گروه کثیری از بودی‌ستوه‌ها به پیشواز او خواهد آمد و او را از سلسلهٔ مرگ و تولد (saṃsāra در سنسکریت) خواهد گرفت. آنگاه او در جهان سوکهاوَتی زاده خواهد شد، در سرزمین بودا اَمیتابهه، و از (سلسلهٔ) تولد و مرگ رهایی خواهد یافت (سطرهای ۱۱۸۹-۱۱۹۴).

در متونِ ۵ و ۸ در اثر بنوِنیست (۱۹۴۰) نیز به او ادای احترام شده است.

تقریباً در همهٔ موارد، از متون سغدیِ ترجمه شده از سوتراهای طولانی تنها قطعات کوچکی در اختیار داریم. در این گونه موارد نمی‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که آیا تحریرهای سغدیی که بر اساس این آثار طولانی نوشته شده‌اند، ترجمه‌های کاملی از این آثار بوده‌اند یا این که تنها شامل گزیده‌هایی از قسمتهای جالب آن متون می‌شده‌اند. اما یک اثر هست که در این زمینه راهگشاست و آن سوترای مهایانه مهاپَری‌نیروانه است. متن اصلیِ چینیِ این سوترا در مجموعهٔ تایْشُو (*Taishō*) شامل چهل فصل می‌شود معادل بیش از سیصد صفحهٔ چاپی (هر صفحه حاوی بیش از ۱۴۰۰ حرف است). از ترجمهٔ سغدی این متن دو قطعه به جای مانده که به یک دستنوشتهٔ واحد تعلق دارند. یکی از آنها با صفحهٔ ۴۶۷ الف (467a) و دیگری با صفحهٔ ۵۸۵ب-ج (585b-c) جلد دوازدهم تایشو مطابقت می‌کند. بدین ترتیب قطعهٔ کوتاه‌تر از آن قسمتی است که به بررسی تعالیم پرداخته است (مطابق با صفحهٔ ۴۶۷):

به‌خاطرِ هستی [نیست]، بلکه به‌خاطر (رسیدن) قطعی (به) پایان مطلق و به‌خاطر جانداران است. و این است که تعالیم پاک و خالص یک بودی‌ستوه نامیده می‌شود.[۱]

---

۱) متنِ 10a، سطرهای ۴-۱، در اثر مولر و لنتس (Müller / Lentz 1934). اصل این قطعه را اخیراً کودارا (K. Kudara) بازشناخته است.

قطعهٔ طولانی‌تر، که دربارهٔ علل مختلف و معلولهای آنهاست، به اواخر سوترا تعلق دارد:

به دلیل تماس بدون نور، جانداران به دنیال هستی می‌گردند. و دلیل جستجوی هستی عشق است. حال به خاطر عشق است که سه گونه عمل انجام می‌گیرد، یعنی اعمال تن، دهان و ذهن. اکنون، ای مردِ پارسا، هنگامی که یک مرد خردمند بتواند اعمال را به این صورت ببیند، پس تأثیرات آنها را نیز خواهد فهمید.[۱]

بدین ترتیب زمانی ترجمهٔ کاملی از این سوترا وجود داشته است و بعید نیست که این امر شامل قطعات دیگر نیز بشود. در حقیقت، از دستنوشتهٔ دیگری از سوترای مَها پَری‌نیروانَه (که متأسفانه تاکنون انتشار نیافته است)، قطعات متعددی متعلق به فصلهای مختلف به جای مانده است و این نکته نشان می‌دهد که این سوترا به طور کامل ترجمه شده بوده است.[۲]

حال ممکن است این پرسش مطرح شود که سغدیان تا چه اندازه مسائل فلسفیی را که در قطعهٔ دوم از این دو قطعهٔ سوترای مَها پَری‌نیروانه آمده، درک می‌کرده‌اند، بخصوص با توجه به این که در متن اصلی چینی چنین آمده است:

علت اعمال جهل و تماس (= تماس اندامهای حسی با اشیا = حس) است. به دلیل جهل و تماس، مردم می‌خواهند زندگی کنند. علت اشتیاق به زندگی میل است. به سبب میل، مردم سه گونه عمل را انجام می‌دهند، یعنی اعمال بدن، دهان و ذهن را. ای فرزندان خاندان نیک، هنگامی که یک مرد خردمند سنجیدن علّت اعمال را به پایان برساند، آنگاه می‌تواند تأثیرها و پاداشهای آنان را در نظر بگیرد.

قابل ذکر است که واژهٔ سغدیی که در بالا «هستی» ترجمه شده، در اصل صورت فعلی صرف‌شدهٔ ʾsty است که «است» معنی می‌دهد. گاه روش ترجمهٔ مترجمان سغدی مبنی بر ترجمهٔ لغت به لغت متون اصلی چینی نشان‌دهندهٔ درک نسبتاً اندک آنها از جنبه‌های فلسفی متون است. یک مثال روشن را در این مورد می‌توان در تحریر سغدیِ *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* ملاحظه کرد. در متن ترجمه‌شدهٔ چینی، که با سطرهای ۱۲۵-۱۲۸ نسخهٔ سغدی مطابقت می‌کند، آمده است:

---

۱) متنِ ۱۰، سطرهای ۱-۷، در اثر مولر و لنتس (Müller / Lentz 1934).

۲) یک برگ از کتاب را اوتز انتشار داده است (Utz 1976).

در تمام فرقه‌های بدعت‌گذار دنیا، در همه جا آنها خانه را ترک می‌کنند (به صورت راهب) (pravraj در سنسکریت). بدین وسیله انسانها را از گمراهی نجات می‌دهند. بنابراین، (انسانها) گرفتار نظرگاههای بدعت‌آمیز (mithyā-dṛsti در سنسکریت) نمی‌شوند.[۱]

امّا در نسخهٔ سغدی چنین آمده است:

چرا که در جهان در تمام قواعد «راه» و در تمام دانش، او (به عنوان) صاحب‌خانه بیرون می‌رود و از این روی شک بر انسان آشکار می‌شود، به گونه‌ای که دچار دیدگاههای نادرست نمی‌شود.[۲]

تصور این که سغدیان تنها از طریق مطالعهٔ این ترجمه قادر به درک محتویات متن اصلی بودند دشوار به نظر می‌رسد. ولر، که متخصص آیین بودایی بود و زمانی نسخهٔ چینی را با ترجمهٔ سغدی جزء به جزء مقایسه کرده، معتقد است که ترجمهٔ سغدی این سوترَه در مجموع با دقت انجام گرفته، در صورتی که به نظر مکنزی «این ترجمه بدترین و ناآگاهانه‌ترین ترجمه در بین این گونه ترجمه‌هاست و در بدی با بقیه قابل قیاس نیست»[۳]. این اختلاف نظر از آنجا ناشی می‌شود که به گفتهٔ مکنزی، ولر «معمولاً واژه‌های سغدی را چنان جزء به جزء تفکیک می‌کند که انگار حروف الفبای چینی هستند.»

نمونهٔ دیگر قسمتی از تحریر سغدی سوترای وجْره‌چهدیکا را بررسی می‌کنیم. متن اصلی چینی که مطابق این قسمت متن است، چنین است:

باز، ای سوبهوتی (Subhūti)، یک بودی‌ستوه باید هدیه‌ای بدهد، بدون این که از چیزی (= fa در چینی) پشتیبانی بیابد. بنابراین، باید هدیه‌ای بدهد، بدون این که از یک شکل پشتیبانی بیابد، بدون این که از صداها، بوها، مزه‌ها و چیزهای (= fa در چینی) ذهنی پشتیبانی بیابد. بنابراین، ای سوبهوتی، او باید هدیه‌ای بدهد بدون این که از چیزی که دارای خصوصیتی است پشتیبانی بیابد. چرا چنین است؟ اگر یک بودی‌ستوه بدون این که از چیزی که دارای خصوصیتی است پشتیبانی بیابد هدیه‌ای بدهد، میزان فضایلش را نه می‌توان درک کرد، نه می‌توان اندازه گرفت.

---

۱) ترجمه بر اساس کتاب مکنزی است: Mackenzie 1976, II, p. 34.

2) Or. 2212.159, lines 125-128 (Mackenzie 1976, pp. 26-27).

3) Mackenzie 1976, II, p. 160, n. 1.

از سویی دیگر، نسخهٔ سغدی چنین است:

پس بودی‌ستوَه‌ای نیست. و نیز، ای سوبهوتی، از قانون تا هیچ، چنین (چیزی مانند؟) هدیه دادن باقی نمی‌ماند. و نیز او در رنگ باقی نمی‌ماند و هدیه می‌دهد. و نیز در قانون صدا، بو، مزه و لامسه باقی نمی‌ماند و باید هدیه‌ای بدهد. اکنون، ای سوبهوتی، اگر یک بودی‌ستوَه هدیه‌ای بدهد، به همین گونه در روش باقی نمی‌ماند، زیرا اگر یک بودی‌ستوَه در روش باقی نماند و هدیه‌ای بدهد، آنگاه اعمال نیک او را نه می‌توان محاسبه و نه می‌توان توضیح داد.[۱]

جالب است که مترجم، که در تمام موارد pδkh («قانون») را معادل واژهٔ چینیِ fa استفاده کرده، متوجه نشده است که fa (و معادل سنسکریت آن، dharma،) هم معنی «قانون» می‌دهد، هم معنی «چیز». جملهٔ «از قانون تا هیچ، چیزی مانند هدیه دادن باقی نمی‌ماند»، که ظاهراً هیچ معنیی ندارد، ترجمهٔ اصل چینی است که اگر کلمه به کلمه ترجمه شود بدین صورت است: «از/ درون/ در قانون/ چیز مناسب هیچ جا ماندن انجام دادن از/ درون/ در دادن». می‌توان ملاحظه کرد که سعی مترجم بر این بوده که بیشترین تعداد ممکن نشانه‌های چینی را به سغدی برگرداند، اما نتیجهٔ حاصله بی‌معنی شده است. با وجود این، هنگامی که متون اصلی از نظر فلسفی خیلی سنگین نبوده‌اند، مترجمان سغدی ترجمه‌های روانی کرده‌اند. به عنوان مثال، ترجمهٔ سغدیِ *Buddhānusmṛti-samādhi-sāgara-sūtra* (متن دهیانَه)، که روش چگونه نگریستن به بودا یا به تصویرِ وی را شرح می‌دهد، در مجموع ترجمه‌ای درست و روان است:

هر کس که بخواهد تصویر را نشسته ببیند، باید اندیشه‌اش را با ذهنی صادق متمرکز کند. باید حواسش به این باشد که یک نیلوفر آبی از زیر پای تصاویر بودایی که در برابر او قرار دارند بروید. هنگامی که این گل رشد می‌کند، آنگاه او باید اندیشه و تصورش را بالا ببرد و به گونه‌ای عمل کند که این زمین بزرگ به رنگ زر ناب و یا به رنگ هفت گوهر باشد.[۲]

در جای دیگری (سطرهای ۵-۶)، مترجم این سوترا حتی سعی کرده است که متن را بهتر از اصل چینی آن بفهمد، آنجا که pi ni را، که انتقال لفظ vinaya سنسکریت به خط

---

۱) نسخهٔ Or. 8212. 176، سطرهای ۱۱-۱۸؛ مقایسه شود با اثر مکنزی (Mackenzie 1976, pp. 4-5). در اینجا من به جای ترجمهٔ مکنزی، ترجمهٔ تحت‌اللفظی خود را آورده‌ام.

2) Or. 8212.85, lines 193-198 (Mackenzie 1976, pp. 64-65).

چینی است، به pr"tymwkš ترجمه کرده است. واژهٔ اخیر صورت بیگانه‌ای است که بر پایهٔ واژهٔ سنسکریتِ prātimokṣa ساخته شده است، و prātimokṣa مجموعه‌ای از احکام در vinaya است که با آن راهبان را مراقبت می‌کنند و کارهایشان را اصلاح می‌کنند. در ترجمه چنین آمده است که:

> اگر او یک راهب است (تحت‌اللفظی: کسی که از خانه‌اش خارج شده است)، باید مجموعهٔ احکام را از بر بخواند تا (در آن) به خوبی خبره گردد.

بنابراین، در مورد میزان صحت ترجمه‌های سغدی از متون اصلی چینی، رأی مکنزی دربارهٔ تحریر سغدی سوترای علّتها و معلولهای کردارها را می‌توان در مورد متون دیگری که محتوای فلسفی خاصی ندارند نیز صادق دانست:

> با این حال، باید گفت که علی‌رغم این که مترجم سغدی به دلیل تعیین نادرست مرز کلمات و حروف جمله‌های چینی را غلط معنی کرده و گاه بعضی نشانه‌های خطی را اصلاً نمی‌شناخته، به طور کلی از ترجمه‌اش معلوم می‌شود که علمش به زبان چینی به اندازه‌ای بوده که بتواند بیشتر از این (منظور یک مورد ترجمهٔ بسیار اشتباه متن سغدی است که هنینگ یک بار آن را به صورت مشروح تفسیر کرده است) به هدف نزدیک باشد.[1]

با این که گاه از یک متن واحد بیش از یک دستنوشته به جای مانده است، تقریباً در همهٔ موارد این دستنوشته‌ها قطعات بسیار کوچکی هستند و تعداد متونی که با یکدیگر انطباق می‌یابند بسیار اندک است. نتیجهٔ تأسف‌برانگیز این مسئله این است که نمی‌توانیم مشخص کنیم که آیا این قطعات رونوشتهایی از یک نسخهٔ اصلی واحد هستند یا رونوشتهایی از ترجمه‌هایی مستقل از یکدیگر. در مورد متون ۸ و ۸ مکرّر (8bis) در اثر بنوِنیست (۱۹۴۰) عموماً فرض بر این است که این دو قطعه رونوشتهایی از یک متن اصلی واحد هستند، در حالی که اعتقاد بر این است که متنِ ویملَه کیرتی (*Vimalakīrti*) که در دون‌هوانگ به دست آمده ترجمه‌ای است که از متن مشابهی که در ترفان به دست آمده مستقل است. نیز بسیار تأسف‌برانگیز است که هنوز موفق به شناسایی متن اصلی T ii B 21 (= So 12650)، که با سطرهای ۷۲-۸۶ در متن دوم در اثر بنوِنیست (۱۹۴۰)

---

1) Mackenzie 1970, p. 35.

تطبیق می‌کند، نشده‌ایم و هنوز نمی‌دانیم که آیا این دو متن بازنویسیهای مستقلی هستند یا خیر.

راهبان سغدی

با توجه به تعداد قابل ملاحظهٔ متون بودایی به زبان سغدی، منطقاً این پرسش پیش می‌آید که آیا یک مجموعهٔ متون اصیل، همانند آنچه که به زبانهای چینی وتبتی موجود بوده، به زبان سغدی نیز وجود داشته است یا خیر؟ با این حال، با توجه به این نکته که تنها سغدیانی که به چین و ترکستان چین مهاجرت کرده بودند به بودایی بودن خود معترف بودند، بعید است که آنان نیز همانند بوداییان چین و تبت از حمایت دولت برخوردار بوده باشند. بنابراین، احتمالاً هزینهٔ ترجمهٔ هر متن سغدی بودایی را افراد بخشنده‌ای مانند چورک از خاندان خان تأمین می‌کرده‌اند و مجموعهٔ متون اصیل به زبان سغدی وجود نداشته است. به‌علاوه، می‌توان احتمال داد که چندین جامعهٔ سغدی بودایی وجود داشته که روحانیان سغدی آنها را سازماندهی و اداره می‌کرده‌اند و وظیفهٔ تهیهٔ تحریرهای سغدی بر پایهٔ سوتراهایی که به زبان چینی یا به زبانهای دیگر نوشته شده بوده، به عهدهٔ آنها بوده است. این جوامع تا حدودی به یکدیگر وابسته بوده‌اند، زیرا همان طور که در بالا ذکر شد، انجامه‌های دو متن به‌دست‌آمده از دون‌هوانگ مشخص می‌کند که این دو متن در شانگان و لوگان ترجمه شده‌اند. دلیل دیگر این است که ثبات قابل توجهی در کاربرد عبارتهای بودایی مشهود است؛ مثلاً عبارت چینیی که معادل واژهٔ سنسکریت kleśa «پریشانی، اندوه» است، در اکثر موارد به صورت ترکیب سغدی wytxwy (ZY) sɪyβtᶜm ترجمه شده و عبارت چینیی که معادل واژهٔ سنسکریتِ lokajyeṣṭha «سرور جهانها» است به ʾβcʾnpδy xwyštr ترجمه شده و جز اینها.

متأسفانه در وقایع‌نامه‌ها و اسناد چینی آن دوران تنها اشارات بسیار اندکی به جوامع راهبان سغدی و فعالیتهای آنان شده است[1] و ما تنها از طریق شواهد غیرمستقیم

---

۱) لو فِنگ نامهای راهبان چینی سغدی‌الاصل معروف را از زندگی‌نامه‌هایی که به زبان چینی نوشته شده‌اند استخراج کرده است (قس: Luo Feng 2000, p. 268). نام سغدیانی که در طی سالهای ۷۶۷ و ۷۶۸ میلادی به روحانیت بودایی پیوسته‌اند در مجموعهٔ تایشو فهرست شده است (*Taishō*, vol. 52, p. 836).

می‌توانیم به فعالیتهای آنان پی ببریم. در یکی از معابد بناشده در دل غارها در قِزِل (Kizil) در نزدیکی شهر امروزی کوچا (Kucha) در ترکستان چین، یک کتیبهٔ بدخط سغدی به دست آمده که می‌گوید: «من، تَتهاگَتَه‌سومَه (Tathāgatasoma)، به اینجا آمدم.» نوشتهٔ مشابهی در غاری در قومتورَه (Qumtura) نزدیک قزل یافت شده است. این نوشته‌ها به احتمال زیاد اثر زائران سغدیند و نام سنسکریتِ تَتهاگَتَه‌سومَه به‌وضوح نشان می‌دهد که صاحب آن نام فردی روحانی بوده است. همچنین در سطر ۲۲۹ در متن ۷ در کتاب بنوِنیست (۱۹۴۰) از کَلیانَه (Kalyāna) نامی به عنوان صاحب دستنوشته نام برده شده است: r'kš' p'βtw kry'n'sy' pykšw (= rakṣā bhavatu kalyāṇasya bhikṣoḥ) «با کلیانهٔ راهب پشتیبانی یار باد». در میان قطعات کوچکی که اخیراً در خرابهٔ بِزکلیک (Bezeklik) در ترفان پیدا شده، یک نسخهٔ سغدی از *Caturvarga- vinaya-prātimokṣa* به چشم می‌خورد که دربردارندهٔ فهرستی از احکام مخصوص راهبان است:

> هر راهبی که به راهبان دیگر اهانت کند و بگوید که آنها مرتکب سَنْگْهاوَشیشه (saṅghāvaśeṣa = گناهی که یک شخص دارای مقام روحانی مرتکب می‌شود و برای تبرئه از آن گناه باید به صورت علنی در مقابل انجمن به آن اعتراف کند) شده‌اند، به او به چشم کسی که مرتکب پایَتیکَه (pāyattika = گناهی که باعث سقوط شخص به اعراف می‌شود) شده نگریسته خواهد شد.[1]

بنابراین، احتمالاً جامعه‌ای از راهبان سغدی وجود داشته که این احکام را برای نظارت بر آنها وضع کرده‌اند.

در مجموعهٔ ترفان آلمان، دو قطعه از یک کتاب کوچک پیدا شده است؛ یکی از آنها حاوی متنی است که «قانون (یا روش) مراقبه» نام دارد و اصل آن شناخته نشده و از زبان کوچایی به سغدی ترجمه شده است؛ و دیگری دربردارندهٔ قسمت پایانی سوترایی است که با ابیات پایانی سوترایِ *Fo shuo fan jie zui bao qing zhong jing* [*Taishō*, vol. 24, no. 1467، ترجمهٔ آن شیگائو (An Shigo)]، یعنی «سوترایی که بودا دربارهٔ

---

1) 80 TBI 552 + 80 TBI 558, cf. Yoshida apud Turfan Antiquarian Bureau 2000, pp. 287-189.

از روی تحریر چینی ترجمه شده است: *Taishō*, vol. 23, no. 1430, p. 1028a (ترجمه شده در سال ۴۱۰ م.).

سبکی و سنگینی گناه تخطی از شیلَه śīla (قوانین اخلاقی) گفته است» و با بخش آغازین سوترای *Fo shuo shi fei shi jing* (*Taishō*, vol. 17, no. 794، که در بین سالهای ۲۶۵-۳۱۶م. ترجمه شده است)، یعنی «سوترایی که بودا دربارهٔ وقت و بی‌وقت (یعنی زمان مناسب و زمان نامناسب) گفته است» مطابقت می‌کند. اصل هر دو متن به چینی است.[۱] در دو متن موجود در قطعهٔ دوم به احکام مربوط به روحانیان پرداخته شده، و به نظر می‌رسد که کتاب مذکور مجموعه‌ای از متون کوتاه را شامل می‌شده برای استفادهٔ روزانهٔ راهبان سغدی.

گفته می‌شود که در مجموعهٔ ترفان آلمان دو تحریر از تفاسیری بر سوترای وَجْرَه چهدیکا وجود دارد که اصلشان شناخته نیست. متأسفانه این متون هنوز انتشار نیافته‌اند و تنها عناوین آنها ذکر شده است: «رساله دربارهٔ خردِ (prajñā در سنسکریت) وَجْرَه (الماس)» و «رساله دربارهٔ وَجْرَه».[۲] بعید به نظر می‌رسد که این تفاسیر را برای بوداییان غیرروحانی نوشته باشند و می‌توان آنها را شاهدی دانست که نشان می‌دهد روحانیان سغدی متن چینی سوترای وَجْرَه‌چهدیکا را مطالعه می‌کرده‌اند. در این که این متون از روی متون اصلی چینی ترجمه شده‌اند شکی نیست، چرا که قسمتی از متن سوترای وَجْرَه‌چهدیکا که از چینی نقل شده معلوم است:

> درست همانند هنگامی که [شاه کَلی Kali] بدنم را بند به بند می‌برید، من نه نشانی از «من» داشتم، نه نشانی از «انسان»، نه نشانی از «موجود زنده»، نه [نشانی از «کهن‌سالی»] ... اگر نشانی از «من» یا نشانی از «انسان» یا نشانی از «موجود زنده» یا نشانی از «کهن‌سالی» داشتم، بدون شک (ذهنی پر از) خشم و انزجار می‌داشتم.[۳]

در پشت برگهٔ یک متن چینی که در دون‌هوانگ کشف شده، عنوان «این یک سوترا دربارهٔ مبدأ زمین است» به سغدی نوشته شده است. این متن چینی فصل مربوط به چَکْرَوَرْتی-راجَه (Cakravarti-rāja) در سوترای دیرْگها گَمَه (*Dirghāgama-sūtra*) است که ترجمه‌های

---

1) T i α (= So 101100 i) and TM 450 (= So 18400). Cf. Kudra / Sundermann 1987.

۲) زوندرمان عناوین سنسکریت را به صورت *Vajracchedikā-prajñā-sūtra* و *Vajra-śāstra* بازسازی کرده است (Sundermann, BSOAS 40, 1977, p. 634).

۳) So 13600 (منتشر نشده). مطابق است با: *Taishō*, vol. 8, p. 750b.

مستقلش «سوترا دربارهٔ علت اولیهٔ پدید آوردن جهان»[۱] نامیده می‌شود. عنوان سغدی با عنوان ترجمه‌های مستقل مطابقت دارد و این نکته نیز ممکن است نشانهٔ آن باشد که راهبان سغدی متون چینی را می‌خوانده‌اند. اثری به چینی است که اصل آن شناخته نیست و در آن متن چینی به صورت آواشناختی به خط سغدی منتقل شده و در جوار آن نشانه‌های چینی نیز نوشته شده است (در متن *Mahāyāna-śraddhotpāda-śastra* نقل شده است)[۲]؛ از متن می‌توان به این نکته پی برد که روحانیان سغدی نه تنها به مطالعهٔ متون سوترا و ادبیات وینَیَه (vinaya) می‌پرداخته‌اند، بلکه به مطالعهٔ تفسیرهای نوشته شده به چینی نیز مشغول بوده‌اند.

قطعهٔ معروف به پرَسینَجیت (*Prasenajit*) در مجموعهٔ ترفان آلمان به توصیف مکالمه‌ای بین بودا و شاه پرَسینَجیت دربارهٔ ظهور شاهان چَکْرَه‌وَرْتین (چرخ گردان) می‌پردازد. معادل دقیق پرسش شاه و پاسخ بودا را می‌توان در *Abhidharma-kośa-bhāsya* یافت:

> پس شاه پرَسینَجیت به سرور جهان گفت: «ای سروز جهان، (پادشاهان) چَکْرَوَرْتین کی در جهان ظهور خواهند کرد؟ و به چند گونه‌اند؟ چه قدرتی در اختیار دارند؟» پس بودا به شاه پرَسینَجیت گفت: «ای شاه بزرگ، به دقت به من گوش فراده (تا من توضیح بدهم که چکره‌ورتین کی ظاهر می‌شود. زیرا (هنگامی که) زندگی مردم در این جهان بی‌شمار است (و) تا هنگامی که طول زندگی آنان به هشتاد هزار (سال) برسد، در آن زمان پادشاه در جهان ظاهر خواهد شد. هنگامی که طول زندگی آنان رو به کاهش می‌نهد، در آن زمان مردم لذّت (؟) خود را به سمت پنج نوع میل و خوشی برمی‌گردانند و رضایت و شادی دنیوی را می‌پذیرند ...[۳]

راهبان سغدی جز زبان چینی سنسکریت نیز می‌خوانده‌اند. هنگامی که متنی را از چینی ترجمه می‌کردند، در جاهایی که اصطلاحات سنسکریت در متن اصلی نوشته شده بود، معمولاً صورت سنسکریت صحیح را می‌آوردند؛ مثلاً، به جای a nou duo luo san

---

۱) نسخهٔ Beijing 8724. متن چینی مطابق است با *Taishō*, vol. 1, no. 1, chapter 30. ترجمه‌های مستقل عبارتند از: *Taishō*, vol. 1, nos. 28-25.

2) T ii Toyoq 1 (= So 14830). Cf. Yoshida 1994a, pp. 356-358.

۳) متنِ ۹، سطرهای ۱۷-۷، در کتاب مولر و لنتس (Müller / Lentz 1934)، مطابق با: *Taishō*, vol. 29, no. 1558, p. 64b. مقایسه شود با: Yoshida 1986, p. 519.

miao san pu ti، که خود به جای صورت صرف‌شدهٔ سنسکریت anuttara-samyak-sambodhi آمده است، ʾnwtrʾyʾn smyksmpwδʾy را قرار داده‌اند. دهارَنیها و ابیاتی از اودانَه‌وَرْگَه (*Udānavarga*) که به خط سغدی منتقل شده‌اند نیز گویا نشان‌دهندهٔ تخصص راهبان سغدی در سنسکریت است. طبیعتاً همهٔ مترجمان به یک اندازه کارآمد نبودند؛ مثلاً صورت سنسکریت ذکرشده به صورت ʾnʾwγtʾrʾ sʾm myx sʾn pwδʾy نیز نوشته شده است که معلوم است مبتنی بر صورت چینی است نه اصل سنسکریت. گاهی مترجمان حتی صورتهای نادرستی را اختراع می‌کردند، همانند ctβʾr mxʾpwδy (متن ۲ در اثر ۱۹۴۰ بنونیست، سطور ۴۵، ۳۶۶) که تحت اللفظی «چهار مهابودهی (mahābodhi)» معنی می‌دهد و به جای catvāri mahābhūtāni «چهار عنصری که همه چیز از آنها به وجود آمده است» آورده شده است. اخیراً در مجموعهٔ ترفان آلمان قطعهٔ کوچکی از دیویاوَدانَه (*Divyāvadāna*) پیدا شده که در آن صورت سنسکریت و معادل سغدیش هر دو به خط براهمی نوشته شده‌اند و به صورت یک در میان آورده شده‌اند.[1] همان طور که در بالا ذکر شد، تعدادی متن نیز وجود دارد که از اصل تخاری ترجمه شده‌اند. راهبان سغدی ساکن حوضهٔ تاریم علیا از قرار معلوم زبانهای چینی و سنسکریت و تخاری را به عنوان زبانهای ادبی و آیینی مطالعه می‌کرده‌اند.

مؤخره: سغدیان و اویغورها

پس از حملهٔ عرب، دولت‌شهرهای سرزمین سغد استقلال خود را از دست دادند و نخست تحت تابعیت فرمانروایی امویان و پس از آن تحت فرمانروایی عباسیان درآمدند. در قرن دهم میلادی (چهارم هجری) سغدیان دیگر زبان خود را نیز از دست داده بودند و آنچه مقدسی در این قرن زبانهای سمرقند و بخارا می‌نامد چیزی بیش از گونه‌های گویشی فارسی نو نبوده‌اند. در مهاجرنشینهای سغدی واقع در شرق، یعنی در ترکستان چین و سمیریشیه، وضعیت متفاوت بود. در آنجا سغدیان هویت خود را به دلیل زیستن در میان مردمان ترک‌زبان پرشمار از دست دادند. در قرون نهم و دهم میلادی، هنگامی

1) Sims-Williams 1996c.

که فرایند ترک‌زبان شدن سغدیان در جریان بود، ترک‌زبانان زبان سغدی را زبان نوشتاری کردند. شواهدی وجود دارد که بر چنین وضعی دلالت می‌کند؛ نظیر نامهای ترکی و اصطلاحاتی که از روی ترکی گرته‌برداری شده‌اند در اسناد سغدی متأخر، وجود یک سند دوزبانهٔ سغدی و اویغوری، و جز اینها.[۱] بنابراین، به راحتی می‌توان تصور کرد که هنگامی که سغدیان بودایی جذب مردم ترک‌زبان می‌شدند، ترک‌زبانان نیز متقابلاً از سنت آنان بهره‌مند می‌گشتند.

چند متن سغدی متأخر وجود دارد که نویسندگانی ترک‌زبان نوشته‌اند. متن ۲۶ در کتاب بنونیست (۱۹۴۰) طومار کوتاهی حاوی تصاویر سه بودای نشسته است که در کنار آنها یادداشتهای کوتاهی نوشته شده است. در هر یادداشت، یا نام نقاش ذکر شده یا نام شخصی که هزینهٔ کار را تأمین کرده است، و تمامی نامها، نامهای ترکی است. در یکی از یادداشتها چنین آمده است: «... باشد که من، تقز (Täkiz)، به مقام بودایی دست بیابم.»[۲] متن ۱۶ در کتاب بنونیست (۱۹۴۰)، که پیش‌تر در زمرهٔ متون چان به آن اشاره شد، با سطری پایان می‌پذیرد که به اویغوری نوشته شده و به خط همان کسی است که متن سغدی را نوشته است. جملهٔ اویغوری چنین است: «هدیهٔ ما به دو بودی‌ستوه این است».[۳] در پایانِ دستنوشته‌ای از سوترای وَجْرَچهدیکا که در ترفان کشف شده است، انجامه‌ای آمده که می‌گوید:

> همهٔ آنان که دهرْمه (تعلیم بودایی) را می‌نویسند، می‌خوانند، می‌گویند، یا از روی حافظه به صورت آواز می‌خوانند، همهٔ آنان از ثمر بودا بهره‌مند گردند و ذهن خود را به سمت بیداری کامل جهانی برانگیزند. (این دستنوشته) را ختلغ (Xutlagh) بر کاغذ خود نوشته است.[۴]

نام کاتب، خُتلغ، را معمولاً با یک نام خاص اویغوری، قُتلغ (Qutlugh)، به معنای «نیکبخت» یکی می‌دانند. اگر این فرض درست باشد، این متن سغدی را یک

---

۱) دربارهٔ چنین منابعی رجوع شود به: Sims-Williams / Hamilton 1990.

۲) Sims-Williams / Hamilton 1990, p. 37. Täkiz را می‌توان T(ä)ngiz نیز خواند.

۳) Sims-Williams / Hamilton 1990, p. 40. من ترجیح می‌دهم واژه‌ای را که تصحیح‌کنندگان متن ʾrky («شاید») خوانده‌اند، ʾyky («دو») بخوانم.

۴) متنِ ۸، سطرهای ۱۰-۱۱، در اثر مولر و لنتس (Müller / Lentz 1934).

نسخه‌نویس اویغور رونویسی کرده است.[۱]

در پشت متن دهیانه‌ای که پیش‌تر ذکر شد، سه یادداشت نوشته شده است. یادداشتی که به چینی است چنین معنی می‌دهد: «این سوترا متعلق به ییقوان (Yiquan) است و مناسب نیست که اهومی (A-hu-mi) آن را بخواند.» از دو یادداشت دیگر، که هر دو به اویغوری نوشته شده‌اند، آنی که بیشتر قابل فهم است این است: «در باب این کتاب؛ این کتابی است که به ایل‌قورمیش (Il Körmiš) تعلق دارد، آنهایی که [شاید باور نکنند...]». احتمال دارد که A-hu-mi صورتی آوانویسی شده از اَخُرْمَزد (Axurmazd) باشد که ممکن است نام خاص یک فرد سغدی یا اویغور باشد. ظاهراً این یادداشتها، بخصوص آنهایی که به اویغوری نوشته شده‌اند، نشان می‌دهند که این متن زمانی به یکی از اویغورها ــ که از نیمهٔ دوم قرن نهم میلادی به بعد به سمت دون‌هوانگ سرازیر شدند ــ تعلق داشته است.[۲]

از آنجایی که شماری از متون اویغوری وجود دارد که به قرون دهم تا چهاردهم میلادی تعلق دارند (برخی متأخرتر نیز هستند)، ممکن است این پرسش مطرح شود که ارتباط بین متون سغدی و متون اویغوری چیست؟ متخصصان اویغوری دو فرضیهٔ متناقض را مطرح کرده‌اند: یکی فرضیهٔ معروف به «فرضیهٔ سغدی» است از لات و دیگری «فرضیهٔ تخاری» از موریاسو.[۳] طبق نظر لات، از بررسی اصطلاحات بودایی اویغوری می‌توان به این نتیجه رسید که متون اویغوری اساساً دارای یک شالودهٔ سغدی هستند، چراکه قدیمی‌ترین و رایج‌ترین اصطلاحات بودایی [در این متون] اصل سغدی دارند. فرضیهٔ تخاری مبتنی بر این است که بیشتر واموازه‌های سنسکریتی که در متون اویغوری هست از زبان تخاری به امانت گرفته شده‌اند. به‌علاوه، رایج‌ترین اصطلاحات اولیه مانند nom «قانون» (dharma در سنسکریت)، nizvani «آلودگی» (kleśa در سنسکریت)، و caxšapat «دستور» (śikṣāpat در سنسکریت)، با آنهایی که در متون

---

1) Zieme 1992, p. 17.

۲) یادداشتی چینی که در دستنوشتهٔ SCE آمده و می‌گوید «سوترای متعلق به کائو جینتای (Cao Jintai). یک» ممکن است به صاحب بعدی متن اشاره داشته باشد.

3) Laut 1986; Moriyasu 1989.

سغدی بودایی به چشم می‌خورد تفاوت دارند. در متون سغدی بودایی این اصطلاحات به ترتیب عبارتند از: δrm، wytxwy sryβtʾm و škšʾpt. در این میان، صورت caxšapat مخصوصاً جالب توجه است، چرا که در سغدی به کار رفته، اما کاربرد آن تنها به متون مانوی محدود است. با توجه به این مسئله می‌توان احتمال داد که اویغورها در زمانی که پیرو مانویت بودند این واژه را [از سغدی] به امانت گرفته‌اند و پس از این که به آیین بودایی گرویدند نیز به استفاده از آن ادامه داده‌اند. قدیمی‌ترین متون بودایی شناخته‌شده به زبان اویغوری، یا بر مبنای متون اصلی چینی نوشته شده‌اند یا بر مبنای متون اصلی تخاری، و هیچ متنی را نمی‌شناسیم که از روی اصل سغدی ترجمه شده باشد، واین نکته فرضیهٔ دوم را تقویت می‌کند. با وجود این، ارتباط بین متون سغدی و ادبیات بودایی اویغوری (که نسبت به متون سغدی متأخرتر است) هنوز به طور کامل روشن نگردیده است. امید بر این است که مطالعات آینده مشخص کند که آیا بین این دو مجموعه متون، سنت استمرار داشته است یا نه.

ادبیات ختنی[1]

مائورو مَجّی

شمار قابل توجهی از نسخ و اوراق ختنی، زبان ایرانی میانه شرقیِ پادشاهیِ کهنِ سکاهای ختن بر کنار شاخهٔ جنوبی جادهٔ ابریشم (که در حال حاضر به منطقهٔ خودمختار شین‌جیانگ اویْغور (Xingjiang Uygur) چین اطلاق می‌شود) بیشتر به دست هیئتهای اعزامی غربی و ژاپنی در اواخر سدهٔ نوزدهم و دهه‌های آغازین سدهٔ بیستم میلادی کشف شده است.[2] منابع تازه‌تری نیز در سالهای اخیر پیدا شده است[3] و مسلماً پژوهشهای باستان‌شناختی بیشتر بر شمار متون ختنی خواهد افزود. افزون بر این، دستنویسهایی که پیش از این به فراموشی سپرده شده بودند در مونیخ، واشنگتن و لوشون دوباره پیدا شده‌اند.[4] مجموعه‌های ختنی امروزه در کتابخانه‌ها و موزه‌های

---

۱) منشأ و وضع کنونی دستنویسهای ختنی یادشده در اینجا را، چنانچه منذکر نشده باشیم، می‌توان به یاری فهرست «اختصارات دستنویسهای ختنی منقول در متن» مندرج در پایان این فصل جستجو کرد. بنا بر رسم جاری، در اینجا تنها متون سنسکریت، تبّتی، و چینیِ نظیر متنهای ختنی ذکر شده‌اند. چنانچه به نام مترجم متنها اشاره نشده باشد، ترجمه از نویسندهٔ حاضر است. معادل سنسکریت اصطلاحات بودایی هر جا که لازم بوده در میان پرانتز اضافه شده است. در متن یادداشتها معمولاً به تازه‌ترین تصحیحات و ترجمه‌های منابع اشاره شده است. خواننده به کمک این آثار می‌تواند از تحقیقات قدیم‌تر هم اطلاع یابد.

۲) رجوع شود به: Dabbs 1963; Hopkirk 1980.

۳) قس: Emmerick 1984a, Duan / Wang 1997 and Baumer 2000, p. 82 and fig. 57.

۴) دربارهٔ مجموعهٔ Francke-Körber (مونیخ) رجوع شود به: Gropp 1984 and Emmerick 1984b. دربارهٔ مجموعهٔ Crosby (واشنگتن) رجوع شود به: Emmerick 1992b, 1993a and 1993b. دربارهٔ اوراق لوشون رجوع شود به: Duan 1993.

پاریس، لندن، استکهلم، سن‌پترزبورگ، مونیخ، برلین، برمن، واشنگتن (دی.سی.)، کیمبریج (ماساچوست)، نیو هاون، پکن، لوشون، ارمقی، دهلی نو و کیوتو نگهداری می‌شوند.[۱] متون باقی‌ماندهٔ کامل یا ناقص بسیار زیادند، اما روشن است که بخش عظیمی از متون ادبی ختنی از میان رفته است.

مطالعات مربوط به متون ختنی از سال ۱۸۹۷ با انتشار نخستین چاپ عکسی دستنویسها و آوانویسی آزمایشی آنها به دست آگوست فردریش رودلف هورنله آغاز شد.[۲] متعاقب آن متنها تصحیح شدند و ترجمهٔ آنها به‌وسیلهٔ ارنست لویمان[۳] و استن کنوف[۴] به چاپ رسید. بیشتر متون ختنی را هارولد والتر بیلی در پنج جلد نخست متون ختنی و نیز در کتاب متون ختنی بودایی تصحیح و یا تصحیح مجدد کرده است.[۵] ویرایش مجموعهٔ غنی سن‌پترزبورگ ــ به‌جز دستنویس SI P 6 (کتاب زامباستا) و دستنویس SI P 49 (*Dharmaśarīrasūtra*) و چند سند ختنی چینی[۶] ــ از کارهای رونالد امریک و مارگاریتا دسیاتووسکایا[۷] بوده است. مجموعه‌های ختنی لندن را اخیراً پرودز اکتار شروو[۸] فهرست‌نویسی و تصحیح مجدد کرده است. با این‌همه تعداد بسیاری از دستنویسها و قطعات ختنی هنوز منتشر نشده است.

---

۱) رجوع شود به: Emmerick 1992a, pp. 4-5. مجموعهٔ موزهٔ قوم‌شناسی مونیخ را دقیق‌تر آن است که مجموعهٔ Franke- Körber نامید (رجوع شود به: Maggi 1995, p. 21 with n.4). مجموعهٔ کوچک دستنویسهایی که به‌وسیلهٔ هیأت باستان‌شناسی ایتالیایی به سرپرستی فیلیپو دِ فیلیپی به ایتالیا آورده‌اند (رجوع شود به: De Filippi 1932 and cf. Dabbs 1963, pp. 145-146)، و من به اشارهٔ کلوس ویله در ژوئن ۱۹۹۹ در موزهٔ ملی انسان‌شناسی و قوم‌شناسی فلورانس به جستجوی آن برآمدم، بدبختانه هیچ متن ختنی ندارد، امّا حاوی دستنویسهای تبّتی است که تبتی‌شناسان به آنها توجهی نکرده‌اند (رجوع شود به: Torricelli, 1999، به‌ویژه ص ۲۸۴، یادداشت ۲).

۲) رجوع شود به: Hoernle, 1897.

۳) مخصوصاً رجوع شود به: E. Leumann 1912, 1920 and 1933-1936.

۴) مخصوصاً رجوع شود به:

Konow 1916a, 1916b and 1916c (*Vajaracchedikāsūtra and Aparimitāyuḥsūtra*), 1929 (*Bhadrakalpika-sūtra*), 1932, pp. 63-111 (*Saṅghāṭasūtra*), 1941 (*Jīvakapustaka*), and Thomas / Konow 1929 (Stäel-Holstein roll).

۵) رجوع شود به: Bailey 1945-1985 and 1951.

۶) رجوع شود به: Kumamoto 2001.

۷) رجوع شود به: Emmerick / Vorob'ëva-Dsjatovskaja 1993 and 1995.

۸) رجوع شود به: Skjærvø 2002 که همچنین شامل تعدادی از قطعاتی است که سابقاً چاپ نشده بودند.

با وجود پژوهشهایی که بیش از یک سده دربارهٔ متون ختنی صورت گرفته، کارهای نکرده برای تکمیل رمزگشایی زبان و متون ختنی بسیار است. بنابراین، طرح ادبیات ختنی هنوز نواقصی دارد و همراه با دشواریهایی است.[۱] نخست این که با وجود انتشار بسیاری از دستنویسها، بخشی از متون نیازمند تصحیح دوباره و دقیق‌ترند. دیگر این که بعضی از متون اصلی هنوز ترجمه نشده‌اند و آن متنهایی هم که ترجمه شده‌اند نیازمند توضیحات دقیق‌ترند. به‌علاوه محتوای بسیاری از قطعات متونِ بودایی هنوز معلوم نشده است. بنابراین نمی‌دانیم که کدام آثار بودایی، ولو به صورت قطعات پراکنده، موجود است، و فهم قطعات هم که خود امری دشوار است، با کمک متون موازی در زبانهای دیگر آسان‌تر نشده است. سرانجام این که در بسیاری موارد تعیین تاریخ دقیق دستنویسهای ادبی تقریباً غیرممکن است (تعیین تاریخ تدوین یا ترجمهٔ متون موجود به کنار)؛ بنابراین، تاریخها تقریبی است.

دستنویسهای ختنی هم حاوی اسنادند و هم حاوی متون ادبی. در این پژوهش تنها متون ادبی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.[۲] بیشتر متون ادبی موجود آثار بودایی‌اند. همچنین محتمل است که نخستین آثار نوشته‌شده به ختنی، نوشته‌های بودایی بوده باشند. در واقع سرزمین ختن در هزارهٔ نخست مرکز اصلی مطالعات بودایی بوده و نقش قابل‌توجهی در انتقال آیین بودایی از هند به چین و تبت ایفا کرده است. آیین بودایی همچنین بر اسناد غیردینی و متون غیرآموزه‌ای نیز سایه افکنده است.[۳]

---

۱) تاریخچه‌ها و بررسیهای کتابشناختی نسبتاً مفصّل دربارهٔ ادبیات ختنی را می‌توان در آثار زیر جستجو کرد: Hansen 1968, pp. 77-83, Dresden 1977b, Emmerick 1992a, Bailey 1982, pp. 63-80, 1983, Iwamatsu 1985, Kumamoto 1985, Emmerick / Skjærvø 1990, Emmerick 1994b, Kumamoto 1999 and Skjærvø 1999b.

۲) دربارهٔ اسناد رجوع شود به: Kumamoto 1996a, Skjærvø 2002, pp. lxv-lxviii, Kumamoto 1982, Emmerick 1992a, pp. 45-47. دربارهٔ اسناد اداری ختنی افزون بر پیوست T. Saito در Kumamoto 1996a رجوع شود به: Voeob'eva-Desjatovskaja 1992a, pp. 44-75, 1992b.

۳) دربارهٔ رواج دین بودایی در میان ایرانیان و در آسیای میانه رجوع شود به: Emmerick 1983a, 1987a, 1990a.

منشأ، تاریخ و زبان دستنوشته‌ها

دستنوشته‌های ختنی متعلق به نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم تا اواخر سدهٔ دهم میلادی‌اند. کهن‌ترین آنها در سرزمین ختن نگاشته شده‌اند، و تازه‌ترین آنها از غارهای هزاربودا، نزدیک دونگ‌هوانگ در ایالت گانسو، به دست آمده‌اند. از دستنویسهای به‌دست‌آمده از ختن، تنها بخشی از آنها را می‌شود کمابیش با دقت تاریخ‌گذاری کرد که شامل متون اداری و اسنادند، در حالی که تمامی دستنویسهای حاوی متون ادبی عملاً بدون تاریخند صرفاً می‌توان تاریخی تقریبی بر مبنای خط‌شناسی برای آنها تعیین کرد. تنها مورد استثنا دستنویس سوترای *Bhaisajyaguruvaidūryaprabharājatathāgata* از ختن است که دارای پایان‌نوشتی است از اواخر سدهٔ هشتم.[۱] دیگر دستنویسهای ختنی را می‌توان به دوره‌ای از میانهٔ سدهٔ پنجم تا میانهٔ سدهٔ نهم میلادی منسوب کرد. اسناد مربوط به دون‌هوانگ که بخشی تاریخ دارند، غالباً متعلق به سدهٔ دهمند، اما پاره‌ای از آنها ممکن است به اواخر سدهٔ نهم مربوط باشند. این متنها در مراحل گوناگون زبانی نگاشته شده‌اند و معمولاً آنها را تحت عنوانهای ختنی قدیم و ختنی جدید دسته‌بندی می‌کنند.[۲] البته این گونه عنوانها، همانند دیگر طبقه‌بندیها، کاملاً قراردادیند و نباید ما را از این واقعیت دور سازند که بررسی تاریخی زبان هر متن و دستنوشته امری ضروری است. دستنویسهایی ختن، به هر دو زبان ختنی نوشته شده‌اند، در حالی که دستنویسهای دون‌هوانگ به صورتهای متأخرِ ختنی جدید نوشته شده‌اند. بدین ترتیب، آبشخور متون ختنی جدید هر دو منطقهٔ ختن و دون‌هوانگ است، در حالی که متنهای ختنی قدیم تنها از ختن و از مناطق اطراف آن است. از آنجا که ختنی قدیم فقط در آثار بودایی به کار رفته و ختنی جدید جز متون بودایی در دیگر متنها نیز مورد استفاده قرار گرفته است، ختنی کهن را می‌توان زبان مقدس دین بودایی سرزمین ختن تلقی کرد. بنا بر فرضیهٔ جالب توجه هیروشی کوماموتو، از نبود متنهای ختنی قدیم در دون‌هوانگ و آزادی بیشتر در ترجمه‌های متون ختنی دون‌هوانگ نسبت به ترجمه‌های آثار ختنی جدید سرزمین ختن «شاید بتوان

---

۱) رجوع شود به: Skjærvø 1991, p. 270.

۲) رجوع شود به: Emmerick 1987b and 1989a.

نتیجه گرفت که نگارش و یا حتی نسخه‌برداری متون ختنی کهن بودایی در خلال فرمانروایی تبت متوقف شده»، یعنی از حدود سال ۷۹۰ تا نیمهٔ سدهٔ نهم میلادی، و «نوعی دورهٔ انتقال در میان آموزه‌های سنتی بودایی در ختن، در خلال آشوبهای اجتماعی و سیاسی سدهٔ هشتم تا نهم روی داده است».[۱] بنابراین با آنکه بررسی تاریخی ادبیات ختنی ممکن نیست، این نکته حائز اهمیت است که باید منشأ دستنویسها و تاریخی ولو تقریبی وتخمینی برای آنها معین گردد تا دست‌کم بتوان تصوری کلی از تحول ادبیات ختنی به دست آورد. از میان متون ادبیِ دستنوشته‌های دون‌هوانگ بعضی که تاریخشان یا تاریخ تقریبیشان معلوم است اینها هستند: اشعار غنایی طومار Stäel-Holstein (۹۲۵م.)، سوترای *Vajracchedikā* (قبل از ۹۴۱م.)، سوترای *Bhadrakalpika*، سوترای *Sumukha* و *Deśanā* ۱ و ۲ که در نسخهٔ Ch c. 001 پیدا شده (۹۴۳م.)، *Jātakastava* و سوترای *Manjuśrīnairātmyāvatāra* که در دوران فرمانروایی شاه ویشه شوره (۹۶۷-۹۷۸.) نوشته شده‌اند، مناجاتهای شاهزاده چو-سیو (در حدود ۹۷۰م.)، و منظومه‌های *Vajrayāna* از چاکیما-شانی (۹۷۱م.).

خط

برای نگارش ختنی گونه‌های رسمی و شکسته یا پیوستهٔ خط هندی براهمی به آن صورت که در آسیای میانه تحول یافته بود، به کار می‌رفت. کاربرد گونه‌های رسمی خط عمدتاً، و نه منحصراً، محدود است به متون دینی (خط رسمی برای متون پزشکی نظیر *Siddhasāra* نیز به کار رفته است)[۲]. از سوی دیگر، انواع خط شکسته هم برای متون ادبی و هم برای نگارش روزمره به کار می‌رفت. تحول خط رسمی را که موضوع تجزیه و تحلیل دقیق بیشتری بوده، می‌توان بنا بر نظر لور ساندر به چهار مرحله دسته‌بندی شود:

۱) براهمی ترکستانی آغازین، نوع «ب» (همراه با دو نوع فرعی، یکی گره‌دار، به‌ویژه در انتهای حروف عمودی، و دیگری بی‌گره)، «در حدود سدهٔ پنجم میلادی»؛

---

۱) رجوع شود به: Kumamoto 1999, pp. 359-360.

۲) توصیف دقیقی از خط رسمی دستنویس P SI 6، مدرک اصلی کتاب زامباستا، در اثر مانو لویمان (۱۹۳۴) آمده است.

۲) براهمی جنوب ترکستانی آغازین، «پایان سدهٔ ششم تا هفتم میلادی»؛
۳) براهمی جنوب ترکستانی (نوع اصلی)، «میانهٔ سده‌های هفتم تا نهم میلادی»؛
۴) براهمی جنوب ترکستانی متأخر، «سدهٔ دهم میلادی».[۱]

نوع دستنویسها

جدا از شماری اسناد بر روی چوب[۲] و تعداد اندکی کتیبه بر روی نقاشیها و بر روی یک کوزه[۳]، نوشته‌های ختنی بر روی کاغذ نگاشته شده‌اند.[۴] دستنویسها یا کتابهایی از نوع پوتی (*pothī*) اند (دستنویسهایی از برگهای مستطیل) مقتبس از دستنویسهای هندی بر روی برگ نخل، یا طومارهای چینی (یک یا چندین برگ که به یکدیگر متصل شده‌اند و طوماری را تشکیل داده‌اند که درازای آن گاه به چندین متر می‌رسد).[۵] افزون بر این، دستنویسهای گوناگون بلندی هستند که شامل متنهای گوناگون ولی از نظر موضوع به هم پیوسته‌اند. نمونه‌ای از نوع پوتی دستنویس p 3513 است که در کتابخانهٔ ملی فرانسه نگهداری می‌شود و شامل ۸۴ برگ است و حاوی یک متن *namo* بر صفحات ۱ تا ۱۲، متن سوترایِ *Mahāprajñāpāramitā* بر برگهای ۱۳ تا ۴۲، متن *Bhadracaryādeśanā* بر برگهای ۴۳ تا ۵۸ و متن *Deśanāparivarta* از سوترای *Suvarṇabhāsottama* بر برگهای ۵۹ تا ۷۵ و متن معروف به *Deśanā* بر برگهای ۷۶ تا ۸۴ است[۶] یک طومار بلند

---

۱) دربارهٔ تاریخها رجوع شود به: Sander 1989، به‌ویژه صفحات ۱۱۲-۱۱۸ و مقایسه شود با:
Sander 1968, 1984, 1986, Emmerick 1992a, pp. 7-8, Skjærvø 2002, pp. lxxi-lxxii.

۲) دربارهٔ اسناد بر روی چوب در مجموعهٔ هدین (استکهلم) رجوع شود به: Bailey, 1945-1985, vol. 4؛ دربارهٔ یکی از تکّه‌های چوبی در مجموعهٔ Francke-Korber رجوع شود به: Emmerick 1990b؛ دربارهٔ اسناد بر روی چوب در مجموعه‌های سن‌پترزبورگ رجوع شود به: Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1993 and 1995؛ دربارهٔ سندی نویافته رجوع شود به: Duan / Wang 1997؛ و دربارهٔ سندی بر روی چوب در مجموعه‌های لندن رجوع شود به: Skjærvø 2002, pp. 557-575.

۳) رجوع شود به: Emmerick 1968a, 1974a and Skjærvø 2002, pp. 583-585. برای آگاهی از کتیبهٔ روی کوزه رجوع شود به: Maggi 2001 and Skjærvø 2002, p. 584.

۴) برای پاره‌ای آگاهیها دربارهٔ کاغذ دستنویسهای ختنی رجوع شود به: Duan [1992], pp. 18-21.

۵) برای آگاهیهایی از شیوهٔ تهیهٔ دستنویسهای ختنی رجوع شود به: Sander 1988.

۶) ویراستهٔ بیلی: Bailey 1951a, pp. 62-66 (رجوع شود به صفحات بعد).

جُنگ‌مانند، مثلاً، دستنویس Ch c.001 از کتابخانهٔ بریتانیاست که ابعاد آن ۲۹٫۲ cm × ۲۳٫۸۷۶m[1] و جمعاً ۱۱۰۰ سطر است.[2] این متن احتمالاً در سال ۹۴۳ نگاشته شده و حاوی متن سنسکریت *Buddhoṣṇīṣavijayadhāraṇī* بر برگهای ۱ تا ۱۱ (شمارش بیلی)، متن سنسکریت *Sitātapatradhāraṇī* بر برگهای ۱۲ تا ۱۹۸، متن سنسکریت سوتراِی *Bhadrakalpika* برگهای ۱۹۹ تا ۷۵۴، یک متنِ *namo* در سطرهای ۷۵۵-۸۵۱ (رجوع شود به بعد دربارهٔ *Deśanā I*)، متن سوتراِی *Sumukha* بر برگهای ۸۵۲ تا ۱۰۶۱ و یک متن *namo* دیگر بر برگهای ۱۰۶۲ تا ۱۱۰۹ (رجوع شود به بعد دربارهٔ *Deśanā II*). چنان‌که رونالد امریک گزارش داده،

> این شش متن آمیخته‌ای است از مهایانه و تنتره، و بنا به گفتهٔ شویو تاکوبو مجموعهٔ یکپارچه‌ای است از سوتراهای باطنی مطابق با اعمال عبادی بودایی. متن میانی سوتراِی *Sumukha* است. سه متن نخستین دعایی‌اند و کسانی را فرا می‌خوانند که به مراسم عبادی دعوت شده‌اند، در حالی که متنهای *Deśanā* جنبهٔ همخوانی و تلاوت دارند.[3]

اوزان شعری

بخش قابل‌توجهی از ادبیات ختنی منظوم است. اوزان ختنی بسیار مورد بحث بوده و هنوز به طور کامل شناخته نشده است. مطالعات بیشتری در این باره باید صورت گیرد. به نظر می‌رسد اوزان شعری ختنی قدیم و جدید مبتنی بر اصول متفاوتی باشد، اما در هر دو مورد یک فقره شامل دو بیت است و هر بیت حاوی دو pāda است. (وزن B شاید از این قاعده مستثنی باشد.) اوزان ختنی قدیم که عمدتاً از کتاب زامباستا شناخته شده، اصولاً کمّی است. دانسته نیست که آیا اوزان ختنی یک نظام بومی است یا از یک الگوی ناشناختهٔ هندی برگرفته شده است. در آغاز سه وزن را ارنست لویمان شناسایی کرد. این سه را به طور قراردادی A، B و C می‌خوانند و مشخصهٔ همهٔ آنها شمار اساساً ثابتی از

---

۱) رجوع شود به: Hoernle 1911 (۱۱٫۵ اینچ عرض)؛ قس: Hoernle 1921, p. 1455 (۱۰٫۵ اینچ عرض).

۲) چاپ عکسی در اثر تاکوبو آمده است: Takubo 1975, pp. 46-118 و رجوع شود به اثر امریک که شمار سطور هم در آن هست (Emmerick 1978).

۳) رجوع شود به: Emmerick 1992a, pp. 21-22.

درنگهاست. یک هجای سبک معادل یک درنگ (mora) و یک هجای سنگین معادل دو درنگ است. نشانهٔ انتهای بیت فرودهای دورکنی یا دوپایه‌ای (two-foot cadences) است. در پایان هر بیت دو تکیه با نخستین هجای هر پایه همراه می‌شوند و مانند بقیهٔ بیت ممکن است به جای دو هجای کوتاه یک هجای بلند بیاید یا بالعکس. اوزان A و C فرودهای میانی هم دارند. این فرود پیش از وقف میانِ بیت اتفاق می‌افتد، اما در اینجا جایگاه تکیه الزامی نیست. الگوهای اصلی اوزان ختنی چنین است (الگوهای کم و بیش رایج دیگری نیز البته وجود دارد؛ تعداد درنگهای پیش از فرودها همیشه قاعده‌مند نیست):

A ⏑ ـَـ ⏑ ـَـ + پنج درنگ | ⏑ – ⏑ ⏑ – + پنج درنگ ;

B ⏑ ـَـ ⏑ ـَـ + یازده درنگ ;

C – ⏑ ⏑ – ⏑ | پنج درنگ + ⏑ ـَـ ⏑ ـَـ.[1]

اوزان ختنی جدید هیچ‌گاه به تفصیل بررسی نشده و مشخص نیست که این اوزان حاصل تحول وزن شعر ختنی قدیم است یا ادامهٔ یک نظام شعری ایرانی دیگر است.[2] به نظر می‌رسد که این وزن شعری به‌وسیلهٔ تعدادی از تکیه‌ها در هر pāda (رِجل) درست شده باشد. دست کم دو نوع وزن شعری وجود دارد، یکی با حدود ۸ هجا در هر pāda و دیگری با حدود ۱۳ هجا برای هر pāda.

منشأ ادبیات بودایی ختنی

اطلاعات اندکی دربارهٔ منشأ ادبیات ختنی در دست است. در واقع از ادب شفاهیِ ایرانی تبار جز بازتاب کم‌رنگی در افسانه‌های بنای ختن، و گرایش سبکی به تنوع و پرهیز از تکرار چیزی نمی‌دانیم.[3] دربارهٔ آغاز ادبیات مکتوب ختنی و اولین تحولات آن که

---

۱) رجوع شود به: Maggi 1992, pp. 46-51. دربارهٔ فرضیهٔ وزن کمّیِ ارنست و مانو لویمان بنگرید به طرح مندرج در آثار آن دو: E. Leumann 1933-1936, pp. xxii-xxxv, M. Leumann 1971 و کتاب‌نامهٔ اثر امریک Emmerick 1973a. دربارهٔ فرضیهٔ رولاند امریک که بر نقش «تکیه» بسیار تأکید می‌کند رجوع شود به: Emmerick 1968b, 1968c, pp.437-440, 1973a & 1973b.

۲) قس: Dresden 1962 که به تحقیقات قبلی هم ارجاع می‌دهد و Emmerick 1968c, pp. 437-438.

۳) رجوع شود به اثر شروو (Skjærvø 1998a) دربارهٔ افسانهٔ بنای ختن و اثر دیگر او (Skjærvø 1999, p.314) دربارهٔ «اصل ایرانی تنوع».

احتمالاً مربوط است به ادبیات بودایی، باید خود را به فرضیاتی که مبتنی بر دستنویسها و متون سرزمین ختن است محدود کنیم. متأسفانه هیچ کدام از این دستنویسها تاریخ ندارند. در باب منشأ ادبیّات مکتوب گفتیم که کهن‌ترین دستنویسهای ختنی به خط براهمی نوشته شده و بر مبنای اصول خط‌شناسی احتمالاً مربوط به نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم میلادیند. این امر دربارهٔ برخی اوراق و قطعات به خط براهمی قدیم ترکستان در کتاب زامباستا و در ترجمه‌های ختنی سوتراِی *Saṅghāṭa* و سوترای *Ratnakūṭa* و نیز اسناد غیردینی مکتوب بر روی چوب به ختنی جدید باستانگرا نظیر F ii 1006 هم صادق است.[۱] جوتو کانواشکینی نشان داده است که کهن‌ترین دستنویس سوتراِی *Saṅghāṭa* نسخه‌ای مغلوط است و گفته است که ترجمهٔ اصلی باید پنج دهه‌ای قدیم‌تر از این نسخه باشد و به نیمهٔ نخستِ سدهٔ پنجم میلادی باز گردد.[۲] همچنین ممکن است کهن‌ترین ترجمهٔ سوتراِی *Suvarṇabhāsottama* نیز متعلق به سدهٔ پنجم میلادی باشد.[۳] در عبارتی از کتاب زامباستاکه غالباً آن را نقل کرده‌اند، شاعر از این که هموطنانش ترجمه‌های متون بودایی ختنی را قدر نمی‌دانند تأسف می‌خورد:

> [۲] ... من بر آن بودم که آن را به ختنی ترجمه کنم برای آسایش همهٔ خلایق ... [۴] اما این است کردار آنها: ختنیها در ختنی برای «قانون» هیچ ارزشی قایل نیستند. آنها این [متن] را در صورت هندیش بد می‌فهمند و متن در زبان ختنی به نظرشان نمی‌آید. [۵] برای چینیها، «قانون» به چینی است. متن در کشمیری بسیار قابل قبول است، اما آن را به کشمیری طوری می‌آموزند که معنی آن را درمی‌یابند. [۶] برای ختنیها آن چیزی «قانون» است که معنی آن را اصلاً درک نمی‌کنند. هنگامی که آن را همراه با معنی می‌شنوند، به نظر آنان «قانون» متفاوتی می‌رسد (زامباستا ۲۳:۲-۶).[۴]

---

۱) دربارهٔ ورق T III S 16 که نسخه‌بدلی است برای اوراق vv. 13.9-16 از کتاب زامباستا، رجوع شود به: Sander 1989, p. 113, n. 8 و Maggi 2004b. دربارهٔ تعیین تاریخ سدهٔ پنجم برای سوتراِی *Saṅghāṭa* رجوع شود به: Canevascini 1993, pp. xiii-xiv. دربارهٔ سند که بیلی آن را چاپ عکسی و نشر کرده (facs. Bailey 1967a, pl. lxxv, ed. Bailey 1945, vol. 2, p. 69 and Bailey 1968, pp. 101-102) رجوع شود به: Sander 1984, p. 169 with n. 23.

۲) رجوع شود به: Canevascini 1993, p. xv.

۳) رجوع شود به: Skjærvø 1999b, p. 289.

۴) ترجمهٔ امریک، رجوع شود به: Emmerick 1968c, pp. 343-345.

تفسیر این عبارت آسان نیست. ممکن است همان طور که استن کنوف گفته[۱] اشاره‌ای باشد به این که پیش از تألیف کتاب زامباستا، ترجمه‌های ختنی آثار بودایی وجود داشته است. اما این نیز ممکن است که در شکایت شاعر، چنان‌که جان ناتیر گفته، اشاره‌ای باشد به این نکته که «کتاب زامباستا به احتمال زیاد نخستین اقدام جدی در ترجمهٔ میراث مکتوب بودایی به ... زبان ختنی بوده است»[۲]، و من اضافه می‌کنم که تألیف آن احتمالاً مربوط به زمانی می‌شود که ترجمه‌های ختنی متون بودایی یا وجود نداشته و یا تعداد کمی از آنها در دسترس بوده است؛ یعنی زمانی که دیرتر از قرن پنجم میلادی، که نخستین ترجمه‌ها در آن به وجود آمد، نیست. بنابراین، بعید نیست کتاب زامباستا، که دستورالعمل اصول عقاید بودایی مهایانه است، هم‌زمان یا اندکی پیش از ترجمه‌های مذکور به وجود آمده باشد و آغاز ادبیات مکتوب ختنی را بنمایاند و این قابل توجه است. متون مقدس بودایی که ختنیها پیش از این استفاده می‌کرده‌اند احتمالاً به زبانهای هندی، یعنی گاندهاری و سنسکریت بوده است. استن کنوف توجه داده است که «بیشتر ترجمه‌های چینی آثاری که می‌دانیم نسخهٔ خُتنی آنها وجود داشته، به قرنهای پنجم تا هشتم تعلّق دارند» و گفته است که «ترجمهٔ متون بودایی به سکاییِ ختنی در همین دوره آغاز شده است».[۳] اکنون با توجه به تاریخ قرن پنجم، که بنا بر فرض نخستین متونِ بودایی ختنی در آن تألیف یا ترجمه شده، می‌توان گمان برد که آغاز ادبیات بودایی ختنی با آغاز دوره‌ای که کنوف می‌گوید همزمان بوده است. به‌علاوه، چون ترجمهٔ متون مهایانه به چینی به احتمال زیاد قبل از قرن پنجم آغاز شده، معقول است فرض کنیم که ترجمهٔ متون مقدس بودایی به ختنی بر مبنای الگوی چینی صورت پذیرفته، چنان که جان ناتیر هم بر اساس متن منقول از کتاب زامباستا به همین نتیجه رسیده است.[۴] فقط نباید آغاز این حرکت ترجمه را چنان که ناتیر با توجه به رأی امریک دربارهٔ تاریخ کتاب زامباستا (آغاز قرن هشتم)[۵] گفته، به قرنهای هفتم و هشتم نسبت داد، بلکه در سرزمین ختن باید آن را قبل از قرن پنجم به شمار آورد.

---

۱) رجوع شود به: Konow 1939a, pp. 28-31.

۲) رجوع شود به: Nattier 1991, p. 173.

۳) رجوع شود به: Konow 1939, pp. 27-28.

۴) رجوع شوده به: Nattier 1990.

۵) قس: Emmerick 1983a, p. 964.

ورود آیین بودایی به ختن

ظاهراً نمی‌توان معلوم کرد که آیین بودایی کی به ختن وارد شده است. روایت محلی در این باره به تفصیل در متن تبّتیِ *Li yul lung bstan pa* (پیشگویی کشور Li [= ختن]) آمده است و بنا بر آن آیین بودایی ۱۶۵ سال پس از تأسیس ختن بدانجا وارد شده و تأسیس ختن را همین منبع ۲۳۴ سال بعد از مرگ بودا (۴۳۸ ق.م.)، یعنی در حدود ۸۴ سال ق.م.، به یکی از پسران آشوکا نسبت داده است.[۱] این تاریخ را گن‌ایچی یامازاکی رد کرده و دوره‌ای میان سده‌های دوم و سوم میلادی را ترجیح داده است.[۲] امّا روایت «پیشگویی کشور لی (= ختن)» ممکن است معتبر باشد زیرا نویسندهٔ آن در مقابل وسوسهٔ آسان نسبت‌دادن مستقیم اندیشهٔ بودایی به آشوکا مقاومت ورزیده است.[۳] از سوی دیگر، اگر آیین بودایی «در میان سالهای نیمهٔ اول قرن اول ق.م. (یعنی دورهٔ تثبیت قدرت چین در آسیای میانه) و میانهٔ قرن اول میلادی (یعنی زمانی که منابع چینی آن زمان اولین بار از وجود دین بودایی خبر می‌دهند) از شمال غربی و از طریق دوشاخهٔ زمینیِ جادهٔ ابریشم وارد چین شده باشد»[۴]، آنگاه دین بودایی به احتمال بسیار حدود سال ۸۴ ق.م. به ختن رسیده است، هرچند که این دین احتمالاً در جامعهٔ ختن غالب نبوده است. این رأی با آنچه پائولو دافینه گفته مغایر نیست که «گسترش اساسی آیین بودایی در ترکستان چین بعید است که پیش از گسترش فرمانروایی کوشان در آن سرزمین [سدهٔ اول تا سوم میلادی] و مستقل از آن اتفاق افتاده باشد».[۵]

---

۱) رجوع شود به: Emmerick 1967, pp. 22-25, 1990a, p. 492, and 1992a, pp. 1, 3. سال ۴۸۳ ق.م. یکی از تاریخهایی است که دانشمندان معاصر برای مرگ بودا محاسبه کرده‌اند و بر آن تقریباً اتفاق آرایی هست. گامبریچ (۱۹۹۲) اخیراً تاریخ نزدیک‌تری پیشنهاد کرده است ـ در حدود ۴۰۴ ق.م. این تاریخ مستلزم آن است که دین بودایی در سال پنجم میلادی وارد ختن شده باشد. اما اکنون تاریخی نزدیک پایان قرن پنجم را برای مرگ بودا ترجیح می‌دهند. برای آگاهی از مطالعات دربارهٔ مرگ بودا رجوع شود به: Bechert 1991; and *The Indian Journal of Buddhist Studies* 6.1-2 (1994: *Special issues on the date of the Buddha*). دربارهٔ تواریخ سنتی بودا رجوع شود به: Lamotte 1958, pp. 13-15.

۲) رجوع شود به: Yamazaki 1990.

۳) رجوع شود به: Emmerick 1992a, p. 3.

۴) رجوع شود به: Zürcher 1972, vol. 1, p. 23. نظر مشابهی دربارهٔ ورود آیین بودایی به چین در این منبع آمده است: Tsukamoto 1985, p. 51.

۵) رجوع شود به: Daffina 1975, p. 191 (ترجمه و تأکید از من است).

در چنین روزگار کهنی، بوداییان ختن به احتمال بسیار از پیروان صورت محافظه‌کار دین بودایی بوده‌اند که اصطلاح تحقیرآمیز هینه‌یانه (گردونهٔ کوچک) را بر آن نهاده‌اند. بنا بر متن «پیشگویی کشور لی» مکتبهای محافظه‌کار بودایی Mahāsānghika و Sarvāstivāda پیشتر هنگامی که شاه ختن در حدود سال ۱۰۰ میلادی پادشاه کاشغر را شکست داد و به دین بودایی درآورد، در ختن وجود داشته‌اند و ممکن است که حتی در آن زمان عقیدهٔ رایج هم بوده باشند زیرا کاشغر در سده‌های آتی هم همچنان یکی از مراکز بودائیت محافظه‌کار بود و از سویی مهایانه (گردونهٔ بزرگ) نیز هنوز در مرحلهٔ کودکی به سر می‌برد.[۱] در واقع نسخهٔ گاندهاریِ (پراکریت شمال غربی) متن دهرمه‌پده که از فرقهٔ هینه‌یانه است و بین سده‌های اول تا سوم میلادی به وجود آمده، متعلّق به ختن است.[۲]

سرزمین ختن در آسیای مرکزی از سده‌های سوم یا چهارم تا فتح آن به‌وسیلهٔ قره‌خانیان اندکی پیش از ۱۰۰۶ میلادی[۳] پایگاه بوداییان مهایانه بوده و این امر شواهد گوناگون دارد. هنگامی که راهب چینی، Zhu Shixing، احتمالاً در سال ۲۶۰ میلادی به جستجوی متن سنسکریتِ سوتراِی *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā*، یک متن کهن مهایانه، به غرب سفر می‌کرد، آن را در ختن یافت، جایی که مهایانه احتمالاً هنوز موقعیت ممتازی در آن به دست نیاورده بود. وی نسخه‌ای از آن فراهم کرد و آن را به شاگرد ختنی خود، پونیادانا (؟) سپرد و او نیز آن را در سال ۲۸۲ (میلادی) به چین آورد و در آنجا متن مذکور به‌وسیلهٔ راهب ختنی به نام موکشالا در سال ۲۹۱ (*Taishō* ۲۲۱)[۴] به زبان چینی ترجمه شد. در سال ۲۹۶ یک نسخهٔ دیگر از اصل سنسکریت این متن به‌وسیلهٔ راهب ختنی دیگری به نام گیتامیتره به چانگ‌آن آورده شد.[۵] متون مهایانهٔ دیگری نیز از ختن به چین آورده شد. مثلاً راهب ختنی دیگری به نام گیتامیتره، جدا از

---

۱) رجوع شود به: Emmerick 1967, pp. 40-47 (esp. 45), 1983a, p. 963, and 1990a, pp. 494-495.

۲) رجوع شود به: Fussman 1989, pp. 436-438.

۳) رجوع شود به: Samolin 1964, pp. 80-82.

۴) رجوع شود به: Zürcher 1972, vol.1, pp.61-63; Demiéville / Durt / Seidel 1978, pp.33 and 268 s.v. *Murasha*.

۵) رجوع شود به: Zürcher 1972, vol. 1, p. 62.

آن گیتامیتره، سوتراِی *Daśabhūmika*، کهن‌ترین بخش سوتراِی *Buddhāvataṃsaka*، را در سال ۳۷۶ به چین آورد و ترجمه کرد[۱]؛ اصل بخش دوم سوتراِی *Mahāparinirvāṇa* مهایانه (*Taishō* 374) که در میان سالهای ۴۱۴ تا ۴۲۱ به‌وسیلهٔ دهرمه‌کشمه ترجمه شده بود، در ختن به دست او افتاده بود[۲]؛ و بخشی از اصل سنسکریت سوترای *Buddhāvataṃsaka* کوچک (*Taishō* 278) را ژی فالینگ چینی در اوایل قرن پنجم در ختن به دست آورد. متن در بین سالهای ۴۱۸ و ۴۲۰ ترجمه شد.[۳] دو سیاح چینی بودایی تصریح کرده‌اند که مهایانه در ختن شکوفا شده است؛ یکی فاشیان که در سال ۴۰۱ سه ماهی در ختن بوده و دیگری شوان زانگ که در راهِ بازگشتش از هند به چین در سال ۶۴۴ هفت یا هشت ماهی را در ختن گذرانده است.[۴] غالب دیگر ختنیهایی که به مترجمیِ آثار بودایی به چینی شهرت یافته‌اند متنهای دینی مهایانه را ترجمه کرده‌اند که برخی از آنها به ختنی نیز موجود است: گیتامیتره تحت فرمانروایی سلسلهٔ جین شرقی (۳۱۷ تا ۴۲۰م)، دِوِنْدْرَه‌پراجْنَه (۶۸۹ تا ۶۹۱)، شیکْشانَنْدَه (۶۹۵ تا ۷۰۴)، گروگان ختنی به نام ژیان بعد از ۷۰۷، و شیلَه‌دهرمَه (۷۸۵ تا ۷۸۹).[۵] افزون بر این، همان طور که اخیراً یوکی هیرایی نشان داده، یک متن سنسکریت مهایانه را هم راهبی هندی به نام بَهگَوَددهرمه در خود ختن ترجمه کرده است.[۶] سرانجام این که قطعات متعددی از چندین متن سنسکریت مهایانه از منطقهٔ ختن کشف شده. یک نمونهٔ مهم عبارت است از دستنویس معروف به دستنویس کاشغر از متن سنسکریت مهایانه به نام سوترای *Saddharmapuṇḍarīka* که در واقع از منطقهٔ ختن به دست آمده است: افزون بر انجامهٔ فصلها به سنسکریت، این اثر

---

۱) رجوع شود به: Kumamoto 1999, p. 348.

۲) رجوع شود به: Bagchi 1927, pp. 214-215.

۳) رجوع شود به: Zürcher 1972, vol. ', pp. 62 and vol. 2, pp. 407-408.

۴) رجوع شود به: Zürcher 1972, vol. 1, pp. 62; Stein 1907, pp. 173-175; Lamotte 1954, pp. 392-394.

۵) رجوع شود به: Demieville / Durt / Seidel 1978: on Gītamitra, pp. 251-252 s.v. gitamitsu, on Devendraprājña, p. 241 s.v. *Daiunhannya*, on Śikṣānanda, p. 259 s.v. *Jisshananda*, on Zhiyan, p. 239 s.v. *Chigon*, on Śīladharma, p. 277 s.v. *Shiradatsuma*. On Devendraprājña see Forte 1979.

دربارهٔ منابع چینی راجع به دین بودایی در ختن رجوع شود به: Kumamoto 1999, pp. 346-355.

۶) رجوع شود به: Kumamoto 1999, pp. 352-353.

حاوی سه انجامه به ختنی و یک انجامه به ختنی و سنسکریت است.[۱] محتوی، خط و اندازهٔ کاغذ نشان می‌دهد که دو برگِ حاوی دعای آغازین به ختنی نیز ممکن است متعلق به همان دستنویس باشد، چرا که دعای مذکور از سوترای *Saddharmapuṇḍarīka* یاد می‌کند و به نام جَلَه‌پونَه نوشته شده که نام او همراه با نام همسر و دیگر اعضای خانواده‌اش در انجامه‌های مزبور آمده است.[۲] قطعاتی از دیگر دستنویسهای سنسکریت سوترای *Saddharmapuṇḍarīka* نیز از منطقهٔ ختن شناخته شده است که شامل بقایای قابل توجهی از دستنویس خادلیق است.[۳] به هر تقدیر، موقعیّت ممتاز مهایانه در ختن از وجود متنهای بودایی ختنی موجود آشکار است. تقریباً همهٔ متنها متعلق به مهایانه است و تنها متنهای اندکی از نیمهٔ دوم سدهٔ دهم را می‌توان اختصاصاً به وَجْرَیانَه (گردونهٔ الماس) یا به دین بودایی باطنی نسبت داد. بنابراین، متون بودایی ختنی منابع مهمی هستند برای شناخت ما از تحول مهایانه در آسیای مرکزی.[۴]

فنون ترجمه

اگرچه اصل متنهای سنسکریت همواره موجود نیست و بسیاری از متنهای سنسکریت تنها به چینی یا تبّتی برای ما بازمانده‌اند، با این حال بسیاری از متون بودایی ختنی از سنسکریت ترجمه شده‌اند. ختنیها برای برگرداندن اصطلاحات متنهای اصلی فنون ترجمهٔ مختلفی را به کار گرفته‌اند.[۵] از آنجا که بسیاری از واژه‌های هندی (پراکریت و سنسکریت بودایی) احتمالاً پیش از کهن‌ترین متون و ترجمه‌های موجود به مجموعهٔ

---

۱) برای آگاهی از این انجامه‌ها رجوع شود به: Emmerick 1974b and Bailey in Lokesh Chadra 1976, pp. 1-2 with facsimile on p. 430; Emmerick 1992, pp. 28-29.

2) Manuscripts SI P62 و SI P 62.1 (facs. Emmerick / Vorog'ēva-Desjatovskaja 1993, pls. 49-50; ed. Emmerick / Vorob'ēva-Desjatovskaja 1995, pp. 68-69).

یوتاکو یوشیدا به من اطلاع داد که او هم مستقلاً به همین نتیجه رسیده است. رجوع شود به: Yoshida et al. 2001, p. 50.

۳) رجوع شود به: Emmerick 1992a, p. 28 and Wille 2000a and 2000b.

۴) یک بررسی کلی روزآمد دربارهٔ مهایانهٔ بودایی اثر دورت (Durt 1994) است. همچنین رجوع شود به: P. Williams 1989.

۵) دربارهٔ فنون ترجمه رجوع شود به:
Emmerick 1983b, Degener 1989 and the important sketch by Skjærvø 1999, pp. 312-329.

لغات ختنی وارد شده‌اند، چاره در این بوده که ضمن به‌کارگیری آن واموازه‌ها، اصطلاحات فنّی تازهٔ سنسکریت را هم وارد کنند؛ مثلاً آن طوری که تحولات آوایی نشان می‌دهد، لغت ختنیِ -niyanda به معنی «راهب بدعت‌گذار» و -saṃtsāra «چرخهٔ وجود» از پراکریت به وام گرفته شده‌اند (قس سنسکریتِ -nirgrantha و -saṃsāra)، امّا واژهٔ -satva «هستی»، از لغت سنسکریتِ -sattva وارد شده است. از سوی دیگر بسیاری از اصطلاحات سنسکریت را به کلمات اصیل ختنی ترجمه کرده‌اند؛ مثلاً، -sattva سنسکریت به -uysnaura (ایرانی باستان -uzana-bāra* تحت‌اللفظی: «بَرندهٔ نفَس») هم ترجمه شده است.

امّا اصطلاح‌شناسی ختنی بودایی هیچ گاه به یک نظام منسجم معادل‌یابی گسترش نیافت؛ به خلاف آنچه در بین مترجمان تبتی اتفاق افتاد. بنابراین، یک اصطلاح سنسکریت ممکن است به بیش از یک معادل ختنی ترجمه شود، چنان‌که ترکیب سنسکریت -buddha-kṣetra «قلمرو بودا»، مثلاً در سوترای *saṇghāṭa* به عبارت ختنیِ -balysānā-tcāramī «سرزمین بودا» و -bulysāna-mäṣṣa «قلمرو بودا» و نیز به واموازه‌های -lovad(h)āta «نظام جهان» و -budhakṣetra نقل شده است. از سوی دیگر، یک واژهٔ ختنی ممکن است معادل اصطلاحات گوناگون سنسکریت واقع شود، چنان‌که واژهٔ ختنیِ -balysūstī در سوترای *saṇghāṭa* معادل لفظ سنسکریت -bodhi «روشنگری» واقع شده و علاوه بر آن در ترجمهٔ الفاظ سنسکریت -sambodhi «روشنگری کامل» و -buddhatva «بودا بودن» و -Buddha-jñāna «دانش بودا» نیز به کار رفته است. افزون بر این، ختنیها به ترجمه‌های تفسیری در همان جهت سنت تفسیری بودایی هم متوسل شده‌اند، چنان‌که مثلاً لفظ سنسکریت -tathāgata را به طرق زیر ترجمه کرده‌اند: kye hutsutu pando tsute «آن که به راهی نیک رفته است» و kye rrasto tsūmato tsute «آن که به مسیر راست رفته است»، در سوترای *saṇghāṭa*[1]؛ -ttāharā-tsūka «کامل رونده» و -ttāhirau-hvāñāka «کامل سخن‌گوینده» در سوترای *Vajracchedikā*؛ -rraṣṭa-tsūka در سوترای *Aparimitāyuḥ*.[2]

---

۱) رجوع شود به: Canevascini 1993, p. 120.

۲) رجوع شود به: Degener 1989, pp. 348-349.

اسکار فن هینوبر گفته است که روی‌هم‌رفته شمار واموازه در ختنی جدید بیش از ختنی قدیم است و در ختنی قدیم آنچه فراوان است ترجمه‌های تفسیری است. این امر احتمالاً ناشی از آن است که متون ختنی جدید چندین سده پس از آشنایی ختنیها با آیین بودایی و مفاهیم دینی آن نوشته شده اند.[۱]

این نکته قابل ذکر است که در سوترای *Suvarṇabhāsottama* به ختنی قدیم نام Śrī، ایزدبانوی هندیِ بخت، یا به همین صورت آمده یا به -śśandrāmatā ترجمه شده است. این نام نامی ایرانی است که در سنت دینی زردشتی شناخته شده است و برابر است با اوِستاییِ spaṇtā-ārmaiti «[تجسم] درست‌اندیشی مقدس»، و فرشتهٔ نگهبان زمین، و مستقیماً از ایرانی باستان مأخوذ است، و این از -śś آغاز آن معلوم می‌شود که از ایرانی باستان -*ću می‌آید.[۲] نکتهٔ دیگری که اغلب محققان مطالعات زردشتی آن را تکرار می‌کنند، تفسیر جذاب بیلی از لفظ ختنی جدیدِ haraysä ttaira است که در توضیح کوه سومرو در کیهان‌شناسی بودایی می‌آید و بیلی می‌گوید که مطابق است با لفظ اوستاییِ taēra- «قله» و harā-bərəz «هرای بلند». امّا امریک نشان داده است که رأی بیلی خطاست، زیرا -haraysa واژه‌ای است به معنای «گستره» و ttaira به احتمال بسیار صورت ختنی جدید سادهٔ غیرصریح ttāri به معنی «تارک سر، تاج» است.[۳]

امّا سبک ترجمه‌های ختنی بسته به اینکه چه قدر به متن اصلی وفادار باشد، انواع مختلفی دارد؛ از ترجمه‌های دقیق گرفته تا تفاسیر آزاد. در واقع، فعل ختنی در معنای «ترجمه» (-byūh) برای هر نوع ترجمه‌ای به کار می‌رود. چنان‌که انتظار می‌رود، ترجمه‌های سوتراها، به‌ویژه کهن‌ترین آنها، متن اصلی را تا آنجا که بتوانند با دقت نقل می‌کنند، زیرا سوتراها را کلام بودا تلقی می‌کرده‌اند. یک نمونه از آن سوترای *saṅghāṭa* است به ختنی قدیم که جز در حذف یا اضافهٔ بعضی لغات فرعی تفاوتی با اصل سنسکریت ندارد و تازه از جهت اشتمال بر عباراتِ بسیار طولانی هم کاملاً به آن نزدیک

---

۱) رجوع شود به: Hinüber 1973, pp. v-vi.

2) Bailey 1967b, 1969; cf. Bailey 1979, p. 395 s.v. śśandrāmata, and Emmerick 2002, pp. 7-9.

۳) یکسانی دو کلمه را اول بار بیلی در اثر ۱۹۴۳ خود (ص۲۲۶) پیشنهاد کرد. مقایسه شود با اثر ۱۹۷۹، ص۱۳۳ ذیل ttaira haraysa؛ و رجوع شود به: Emmerick 2001 and 2002, pp. 12-15.

است.[۱] البته ترجمه‌های منظوم آزادتر از ترجمه‌های منثورند. مثلاً دربارهٔ متن منظوم *Bhadracaryādeśanā* به ختنی جدید گفته‌اند که «ترجمه‌ای است نسبتاً آزاد از اصل [سنسکریت بودایی] و گاه بیشتر تفسیر است تا ترجمه».[۲] به هر تقدیر، ختنیها صرفاً به ترجمهٔ تحت‌اللفظی راضی نشده‌اند، اما توجه بسیاری کرده‌اند که معنی متون اصلی را بد منتقل نکنند. از اینجاست که عبارتی که پیش‌تر از کتاب زامباستا نقل کردیم در بیان نظریهٔ خود این گونه ادامه می‌یابد که:

> [۷] حتی یک موجود معمولی هم معمولاً مطلبی را بیان نمی‌کند که معنی نداشته باشد. پس چقدر احتمال آن کم است که بودای همه‌آگاه کلمات بی‌معنی ادا کند! نکتهٔ اساسی در کلمات معنی است. معنی در واقع به حدی مهم است که باید در آن از این منظر بنگرید که قانون با آن معنی آموزش داده می‌شود [زامباستا ۲۳، بندهای ۷ و ۸].[۳]

و مقدمهٔ ختنی بر ترجمهٔ ختنیِ *Siddhasāra* با این کلمات آغاز می‌شود:

> با احترام، من به سه جوهر رفتم، با ایمان، با عشق <...> ایشورهٔ بزرگ، برهما ــ باشد که آنها مرا بپایند تا من بتوانم این رساله را مطابق با معنای (حقیقی آن) ترجمه کنم [*Si* A 1].[۴]

علاقه به ترجمهٔ معنای واقعی گاهی مترجمان ختنی را ترغیب می‌کرد که متن را گسترده‌تر کنند و حتی تفسیرهایی نیز بر آن بیفزایند، چنان‌که در متن ختنی جدید سوترای *Vajracchedikā* چنین کرده‌اند. امّا آزادی در ترجمهٔ قصه‌های اخلاقی به اوج می‌رسد. در این موارد دیگر متن را ترجمه نمی‌کنند، بلکه آن را از نو می‌نویسند؛ نه فقط مترجم در متن دست می‌برد، که استنساخ کنندگان و احتمالاً صاحبنظران هم احساس می‌کردند که متن غیرقابل تغییر نیست و می‌شود آن را تغییر داد و بازسازی و تکمیل کرد.[۵]

ترجمه‌های ختنی متنهای سنسکریت بودایی، خاصّه ترجمه‌های دقیق، در نقد و تصحیح متون اصلی بسیار به کار می‌آیند، زیرا این گونه متنهای ختنی عموماً از قدیم‌ترین دستنویسهای سنسکریتِ آنها کهن‌ترند و می‌توانند صورتِ قدیم‌تر متن را بازنمایند. کافی است یادآوری کنیم که بسیاری از تصحیحات متن مغلوط سنسکریت سوترای

---

۱) رجوع شود به: Canevascini 1993, pp. xvii-xviii.
۲) رجوع شود به: Asmussen a961, p. 6.
۳) ترجمهٔ امریک. رجوع شود به: Emmerick 1968c, p. 345.
۴) ترجمهٔ امریک. رجوع شود به: Emmerick 1968b, p. 21.
۵) قس: Maggi 1996a, p. 205.

Suvarṇabhāsottama را تحریرهای ختنی قدیم و جدید آن تأیید می‌کنند و بعضی تصحیحات جدید هم می‌توان با توجه به این تحریرها پیشنهاد کرد.[۱]

طبقه‌بندی متون ختنی بودایی

متون غیردینی را می‌توان بر اساس نوع ادبی آنها دسته‌بندی کرد، امّا مسأله اینجاست که چگونه می‌توان متون ختنی بودایی را به بهترین وجه طبقه‌بندی کرد. ادبیات ختنی بودایی را بهتر است به جای ترتیب و دسته‌بندی بر اساس تاریخ، به طور منظم بنا بر متون مقدس بودایی دسته‌بندی کنیم، زیرا تنها اندکی از دستنویسها تاریخدارند.

فهرستی از سوتراها در واقع در فصل شش کتاب زامباستا آمده است. در نخستین سطر آن نویسنده عنوان می‌کند که: «بنابراین، من اکنون بیتی را از هر سوترا برای شما بازمی‌گویم، شاید که بشنوید» (Z 6.1). اگر تمامی این سطرها قابل شناسایی بودند، آنگاه ممکن بود که لااقل در مورد سوتراها، مجموعه‌ای از پنجاه و نه متن را بازشناسیم که در زمان تألیف کتاب زامباستا در ختن شناخته شده بوده است. بدبختانه فقط ارنست لویمان توانسته است ابیات ۳ و ۱۵ و ۲۴ را بازشناسد.[۲] بیت سوم به سوترای *Saddharmapuṇḍarīka* تعلق دارد، بیت پنجم به سوترای *Vajracchedikā* و بیت بیست و چهارم به سوترای *Suvarṇabhāsottama*. با این حال چنین مجموعه‌هایی از متون (به سنسکریت vaipulyasūtra «سوترای بزرگ») چون سوترای *Mahāsaṃnipāta* و سوترای *Buddhāvataṃsaka* و همچنین بعضی متون منفرد چون سوترای *Vinayaviniścaya* و سوترای *Daśabhūmika* و جز اینها در مواضع دیگر کتاب زامباستا نامشان آمده است (مخصوصاً در فصل ۱۳). امّا مسلّم نیست که تمامی ۵۹ سوترای مذکور در فصل شش و دیگر آثاری که نام آنها ذکر شده اصلاً به ختنی ترجمه شده باشند. در واقع، احتمال دارد که متون بودایی را در ختن هم به زبان ختنی خوانده باشند هم به سنسکریت و برخی متنها هیچ گاه ترجمه نشده باشند.[۳] این امر مخصوصاً در زمان تدوین کتاب زامباستا صادق

---

۱) رجوع شود به یادداشتهای امریک در: Emmerick 1996, passim؛ و قس: Skjærvø 2004.

2) E. Leumann 1933-1936, pp. 92, 94-96.

3) Konow 1939a, pp. 25-26.

بوده است، اگر درست باشد که این کتاب اندک زمانی قبل یا هم‌زمان با نخستین ترجمه‌های متون بودایی در سدهٔ پنجم نوشته شده است.

چون در ختنی مجموعهٔ رسمیی از متون بودایی نیست، بهتر است برای سهولت کار در معرفی متون بودایی ختنی تقریباً از نظم مجموعهٔ متون رسمی چینی (*Taishō*) پیروی کنیم، زیرا این مجموعه بر اساس اصول منظم و مبانی تاریخی و دینی شکل گرفته است. در این ارزیابی متون اصلی ختنی و نیز متونی را که اصل یا مشابه آنها شناخته نیست در جای مناسب آنها قرار خواهیم داد. امّا پیش از آغاز این ارزیابی ادبیات بودایی ختن با ادبیات اَوَدانَه (avadāna)، مناسب است که متون و گزیده‌های دینی را که در ختن تدوین شده مورد بررسی قرار دهیم، نظیر کتاب زامباستا، سوترایِ *Manjuśrīnairātmyāvatāra* و کتاب ویملکیرتی (Vimalakīrti).

گزیده‌های اصلی آموزه‌های دینی

کتاب زامباستا (زَمبسته)

کتاب زامباستا منظومه‌ای به ختنی کهن است که مبتنی بر منابع هندی است اما مستقیماً از آنها ترجمه نشده است. این اثر از آن جهت که یک تألیف اصیل ختنی در تشریح آموزه‌های بودایی مهایانه است، بسیار جالب توجه است. افزون بر این، متن از جهت ادبی نیز قابل توجه است. زیرا گاه حاوی روایات زنده و عبارات شاعرانه است؛ مانند توصیف بهار در فصل بیست و توصیف کوهها در فصول مختلف سال در فصل هفده. عموماً برآنند که کتاب زامباستا زودتر از سدهٔ هفتم تدوین نشده[۱]، اما این احتمال هم هست که این تألیف دیرتر از قرن پنجم صورت نگرفته باشد. جدیدترین تاریخی که می‌توان برای متن در نظر گرفت نیمهٔ دوم قرن پنجم است و این را از برگه‌ای می‌توان دریافت که به خط براهمی ترکستانی آغازین نوشته شده است.[۲] امّا اگر مطالب فصل دوازدهم کتاب را در نظر آوریم قدیم‌ترین تاریخی که می‌توان برای متن متصور شد پایان قرن چهارم

---

۱) رجوع شود به: Konow 1939a, pp. 35-36; Emmerick 1990c, p. 363. Cf. Emmerick 1983a, p. 964; Nattier 1990, p. 219 and 1991, pp. 49 and 171-173.

۲) رجوع شود به: Maggi 2004b.

است، و این به شرطی است که فصل دوازده در اصل مبتنی بر کتاب *Bodhisattvabhūmi* از اَسَنْگَه (Asanga) باشد، که بین سالهای ۳۱۰ و ۳۹۰ (؟) می‌زیسته است.[۱] اما گفته‌اند که فصل دوازده احتمالاً از سوتراِی *Ratnakūṭa* گرفته شده[۲]، یعنی سوترایی کهن اما بدون تاریخ از فرقهٔ مهایانه. کتاب زامباستا طولانی‌ترین متن ختنی است و از این رو منبع اصلی دانش ما دربارهٔ زبان ختنی است. از آنجا که هر سه وزن شناخته شدهٔ A، B و C در این متن آمده، زامباستا مأخذ اصلی ما در اوزان ختنی قدیم هم هست. بیشتر این اثر در یک دستنویس به ما رسیده که بیشترین برگه‌های آن امروزه در سن‌پترزبورگ به شمارهٔ SI P 6 نگهداری می‌شود، امّا قطعات پراکنده‌ای از دستنویسهای دیگر هم در دست است و این نشان می‌دهد که این اثر زمانی از شهرت فراوان برخوردار بوده است.[۳] دستنویس اصلی زامباستا به خط براهمی جنوب ترکستانی است و آن را از سده‌های هفتم یا هشتم دانسته‌اند.[۴] ویژگی تمامی دستنویسهای زامباستا این است که متن آنها به صورت ستونی تنظیم شده، به طوری که هر سطر از دستنویس با یک سطر شعر مطابقت می‌کند، و به چهار بخش تقسیم شده که تقریباً با چهار پادهٔ موزون مطابقت می‌کند. این ترتیب یادآور

---

۱) چنین است رأی ویلیامز (P. Williams 1989, p. 80). برای آثار مربوط به تاریخ زندگی اسنگه رجوع شود به: Skitton 1999, p. 652, n. 55.

2) Vorob'ēva-Desjatovskaja 2002, pp. ix-x.

3) Facsimile of SI P 6 in Vorb'ëv-Desyatovskii / Vorob'ēva-Desyatovskaya 1965; Edition and Translation by Emmerick 1968c; previous edition by E. Leumann 1933-1936. Cf. Emmerick 1990c, 1992a, pp. 39-41, and Skjaervø 1999b, pp. 301-305.

برای آگاهی از دستنویس اصلی رجوع شود به:
Emmerick 1968c, pp. xi-xix; Emmerick / Vorob'ēva-Desjatovskaja 1995, pp.41, 69-71 and 230-231.

دربارهٔ نسخه‌بدلها رجوع شود به این آثار:
Emmetick 1968e, pp. 424-436, 1979a, pp. 173-174, 1992a, p. 40, and Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995, pp. 41, 69-71, 230-231.

قطعهٔ دیگری از دستنویس اصلی در آثار زیر به چاپ رسیده است:
Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1993. pls. 152 and Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995, pp. 212-213.

نویسندهٔ حاضر (Maggi 1998a, pp. 287-288) دریافته که این قطعه حاوی ابیات 21.107-117 است.

4) Sander 1989, pp. 115-116.

دستنویس دهرمه‌پدهٔ گاندهاری به خط خروشتی است که در ختن پیدا شده و نیز یادآور ترتیب تعدادی دستنویسهای آسیای میانه است که حاوی اشعار دینی به زبان سنسکریت هستند.[۱] عنوان قراردادی کتاب پیشنهاد هارولد والتر بیلی است، زیرا در انجامه‌های فصول ۲، ۱۱، ۱۴ و ۱۹ در دستنویس اصلی آمده است که یکی از مقامات رسمی به نام زامباستا (Ysam.basta-) دستور به نگارش کتاب داده است.[۲]

کتاب زامباستا احتمالاً شامل بیست و پنج فصل بوده که بیست و چهار فصل آن به طور کامل یا ناقص موجود است. فصل دیگری شامل ۵۵ بیت وجود داشته که جایش در اصل میان فصلهای ۲۱ و ۲۲، ورق 322rl تا ورق 326vl بوده، اما اکنون مفقود شده است. این فصل را باید فصل ۲۱a نامید تا تغییری در شمارهٔ فصلهای مقرر ایجاد نشود.[۳] جدا از فصل ۱۸، هر فصلی که آغاز آن باقی مانده (فصلهای ۲-۷، ۹-۱۷ و ۲۳-۲۴) با لغت خجستهٔ siddham («توفیق») آغاز می‌شود. احتمال این که فصل ۲۴ آخرین فصل کتاب باشد زیاد است، زیرا صفحهٔ پشت ورق ۴۴۰، آخرین ورقِ فصل ۲۴، سفید است، در حالی که همهٔ فصول دیگر یا از همان صفحه‌ای شروع می‌شوند که فصل قبلی تمام شده یا بلافاصله از صفحهٔ خالی بعدی؛ و هیچ گاه پشت ورق بلااستفاده و سفید باقی نمی‌ماند[۴]، اگرچه تنها استثنا در این باره گویا فصل ۱۸ است که از روی ورق ۲۹۱ آغاز می‌شود، یعنی پس از پایان فصل ۱۷ بر روی ورق ۲۹۰ و چند بیت سنسکریت (*Udānavarga* vi.14r)[۵] و چند سطر ختنی به خط شکسته بر پشت ورق ۲۹۰. از طرف دیگر، چون فصل یک باید بر پشت ورق ۱۴۳ (که باقی نمانده)[۶] آغاز می‌شد، می‌توان چنین استنباط کرد که فصلهای دیگری پیش از آن بوده است. با این حال سرنخهایی وجود دارد که نشان می‌دهد که متن عملاً با فصل یک آغاز می‌شده است. دستنویسهایی می‌شناسیم که حاوی بیش از یک متن‌اند (قس آنچه پیش‌تر گفتیم دربارهٔ P 3513 و

---

۱) رجوع شود به: Maggi 1004b. p.187. دربارهٔ دستنویسهای سنسکریت رجوع شود به: Hartmann 1988, pp.88-90 and n.146.

۲) قس: Emmerick 1966 and Bailey 1945-1985, vol. 6.

۳) رجوع شود به: Maggi 1998a, pp. 287-288.

۴) رجوع شود به: E. Leumann 1933-1936, p. 351.

۵) رجوع شود به: Schmithausen 1971, pp. 75-76.

۶) رجوع شود به: Emmerick 1968c, p. xiv.

Ch c.001) و بعید نیست که دستنویس اصلی زامباستا هم حاوی یک یا دو متن دیگر بوده باشد و خود متن زامباستا از پشت ورق۱۴۳ آغاز شده باشد. این موضوع در مورد نسخه‌ای از زامباستاکه قطعهٔ Kha 1.135al به آن تعلق دارد، مسلماً صادق است[۱]، چون این نسخه مانند نسخه‌های اصلی دارای شش سطر در هر صفحه است، اما قطعهٔ باقی‌مانده حاوی ورق شمارهٔ ۳۲۴ است، در حالی که متنی راکه در بر دارد (Z11.13-24) با پشت ورق ۲۳۲ و روی ورق ۲۳۳ از نسخهٔ اصلی مطابقت دارد. افزون بر این، این نکته عمومیت دارد که ورقهای اول و پایان کتابهای نوع پوتی به‌واسطهٔ استفادهٔ بسیار صدمه دیده‌اند و این موضوع در مورد دستنویس اصلی زامباستا نیز صادق است: سیزده ورق از فصل اول گم شده و سه ورق از چهار ورق باقی‌مانده فرسوده شده‌اند. همان‌طور که آخرین ورق فصل بیست و چهار فرسوده شده است. این امر با این واقعیت که در اصل یک متن یا متون بیشتری در دستنویس اصلی قبل از متن زامباستا آمده باشند منافاتی ندارد، زیرا چیز معمولی است که متنی که در دستنویس حاوی متون متعدد آمده گاه از بقیه جدا شود، چنان‌که این امر مثلاً در مورد دستنویس *Jīvakapustaka* صادق است که نخستین ورق آن در حاشیهٔ سمت چپ شمارهٔ ۴۴ دارد (و در دایره‌ای برای سوراخ بند شمارهٔ ۱). این امر نشان می‌دهد که این متن زمانی متعلق به نسخه‌ای مشتمل بر متنهای بیشتری از *jīvakapustaka*فعلی بوده است. دست آخر این نکته هم ظاهراً مهم است که همهٔ قطعات پراکنده‌ای که در حکم نسخه‌بدل نسخهٔ اصلی زامباستا هستند در واقع به همین فصول شناخته‌شده تعلّق دارند. به این ترتیب بسیار عجیب است که ۱۴۲ ورقی که پیش از فصل یک آمده‌اند، حدود دوازده فصل دیگر را شامل شوند (دوازده فصل را از روی میانگین شمارهٔ اوراقی که بیست و پنج فصل فعلی را در خود جای داده‌اند حدس زدیم.)[۲] بنابراین محتمل است که زامباستا از ورق ۱۴۳ شروع شده باشد و به ورق ۴۴۰ ختم شده باشد که کلاً می‌شود ۲۹۸ ورق. از این ۲۹۸ ورق ۲۰۸ ورق آن شناخته شده است.

محتوای فصول باقی‌مانده (کامل یا ناقص) از این قرار است:

---

۱) برای متن مصحّح آن رجوع شود به اثر امریک: Emmerick 1968c, pp. 429-430.

۲) دربارهٔ قطعات اضافی که در بخشهای باقی‌ماندهٔ متن هیچ مشابهی ندارند و احتمالاً با افتادگیهای بزرگ در بیست و پنج فصل شناخته شده ارتباط دارند، رجوع شود به: Maggi 1004b, pp. 187-188.

۱. ناتمام. تنها سه ورق تکه‌تکه و یک صفحه باقی مانده. آنچه که باقی مانده به نظر می‌رسد که سوترایی دربارهٔ راه بودی‌ستوه و بوداشناسی مهایانه‌ای باشد که به‌وسیلهٔ بودی‌ستوه سمنته‌بهدره[۱] (Bodhisattva Samantabhadra) بیان شده است. از این نکته شاید بتوان میان متن و سوترایِ *Buddhāvataṃsaka* و به‌ویژه اوج آن، یعنی سوترایِ *Gaṇḍavyūha*[۲] ارتباطی قائل شد و نخستین فصل را شروع خوبی برای یک درسنامهٔ طریقهٔ مهایانه دانست.

۲. کامل، جز ابیات ۲.۳۱-۴۲ که مفقود شده است. این فصل یک سوتراست و موضوع تغییر دین دادن بهدرهٔ (Bhadra) جادوگر را نقل می‌کند. وی گورستانی را تغییر شکل داد و بودا را بدانجا دعوت کرد اما نتوانست او را فریب دهد. بیداری او را بودا خود پیش‌بینی کرده بود. متن تبتی و چینی این سوترا شناخته شده (*Tōhoku* 65; *Taishō* 310 (21) and 324) اما متن ختنی شرح است و تنها چند بیت آن دقیقاً با روایتهای دیگر متن مطابقت می‌کند.[۳]

۳. کامل. این فصل هم یک سوتراست و در آن بودا به درخواست بودی‌ستوه مَیتریه آموزش می‌دهد که چگونه روشنگری از طریق مهر عاشقانه (سنسکریت: -maitrī) به دست می‌آید. این متن با متن (*Taishō* 306) *Da fang guang fo hua yan jing xin ci fen*، متنی از سنت سوترای *Avataṃsaka* که در پایان سدهٔ هفتم به‌وسیلهٔ راهب ختنی دوندره‌پرجنه (dvandraprajña) ترجمه شده، مطابقت دارد.[۴]

۴. کامل. در این فصل آمده که هیچ چیز واقعاً وجود ندارد، همه چیز ــ «مکانی که بهدره در قبرستان مجسّم کرد» (قس فصل ۲) و نیز همهٔ جهان ــ تصوری دروغین (سنسکریت: -parikalpa) است. حتی اندیشهٔ روشنگری یا بیداری (سنسکریت: -bodhicitta) تصوری دروغین است، اما آن را باید ایجاد کرد، زیرا «تمامی تصورات

---

۱) برخلاف رأی ساندر (Sander 1988, pp. 536-537) سمنته‌بهدره مترجم متن نیست.

۲) برای ارجاعات به نسخه‌های چینی و تبتی رجوع شود به: Pfandt 1986, p. 35.

۳) رجوع شود به: Emmerick 1968c, pp.10-11. برای معادلهای تبتی رجوع شود به: E. Leumann 1933-1936, pp.361-367. نیز رجوع شود به: Emmerick 1990d.

۴) بنا بر افادهٔ شفاهی دوان کینگ (۶ ژوئن ۲۰۰۴).

دروغین را خاموش می‌کند، درست مانند آتشی که چون شعله‌ور شود، آتشدان را هم بسوزد یا قلیاب که چون همهٔ ریمنی‌ها را از جامه‌ای آلوده پاک کند، خود هم از میان می‌رود» (Z.4.95-96).[۱] متنِ *Samantamukhaparivarta*، که به تبتی و چینی شناخته شده است (*Tōhoku* 54; *Taishō* 310 (10) and 315)، در بیت ۳۹.۴ نقل شده است.

۵. کامل. شاعر پس از آنکه تعلیم بودا را با مهابهارته، «داستانهایی» که ویاسه تألیف کرده،و رامایانه، که والمیکی «با دروغها» تألیف کرده، مقابل می‌نهد، قصد خود را مبنی بر بیان حقیقت متعالی (سنسکریت: -paramārtha) به ختنی اعلام می‌کند، حقیقتی که بودا آن را به پدر خویش آموخت: بودا به اقامتگاه خویش کاپیله‌وستو (Kapilavastu) بازمی‌گردد و پدرش، شددهودنه (Śuddhodana) شاه از او دربارهٔ دستورالعمل‌های دینی در آموزه‌های بودایی می‌پرسد، و بودا توضیح می‌دهد که چگونه اشیاء وجود حقیقی ندارند، بلکه صرفاً وابسته به تصورات یا وهم (سنسکریت: vikalpa) ما هستند. بودا سه ماه در کاپیله‌وستو می‌ماند و بسیاری از شاکیه‌ها به جامهٔ راهبان درمی‌آیند. در پایان، شاعر آرزو می‌کند که با عنایت او (بودا)، آیین بودایی در ختن دیر بماند و آن سرزمین سالها گرفتار آسیب نشود.

۶. کامل. گفته شده که این فصل شامل نقل قولهایی از همهٔ سوتراهاست.

۷-۹. فقط ابیات ۴۸.۷-۶۰ و ۱.۸-۱۱ مفقود شده است. این سه فصل به مبحث آموزهٔ تهیگی یا خلأ (سنسکریت: śūnyatā) پرداخته است، یعنی به نبود هستی ذاتی همهٔ اشیاء. فصل هشتم خاصتاً به تهیگی اشیاء در ارتباط با علل آنها (سنسکریت: pratyaya) می‌پردازد. فصل نهم «مطابق با سوتراها» به تهیگی حتی جوهر بودا (سنسکریت: tathāgarbha) و به تهیگی پیکرهٔ قانون (سنسکریت: dharmakāya)، گردونهٔ یگانه (سنسکریت: -ekayāna)، رهایی، و اصل و ایستایی اشیا (سنسکریت: utpāda-vyaya).

۱۰. کامل. در این فصل ابزار روشنگری (سنسکریت: bodhisambhāra) توصیف شده است. این ابزار شامل شش کمال (سنسکریت: pāramitā) و شفقت (سنسکریت:

---

۱) ترجمهٔ امریک: Emmerick 1968c, p. 93.

karuṇā) است. سپس متن اینها را با ده مرحله (سنسکریت: bhūmi) راه بودی‌ستوه ارتباط می‌دهد. این فصل در پاره‌ای موارد به سوترای *Daśabhūmika* شباهت دارد.[۱]

۱۱. کامل. این فصل شرح نسبتاً مفصلی است از خصوصیات بودی‌ستوه‌ها: شفقت (سنسکریت: karuṇā)، مهر (سنسکریت: maitrī)، شش کمال (سنسکریت: pāramitā)، اندیشهٔ روشنگری (سنسکریت: bodhicitta) و اسباب ماهرانه (سنسکریت: upāyakauśalya). آنچه که در پایان فصل (۱۱.۶۲-۷۷) آمده شرحی است بر شانزده قطعهٔ نخست *bhadracaryādeśanā* (قطعات ۴ تا ۲۱ نسخهٔ ختنی).[۲]

۱۲. تنها ابیات ۱۲.۹۷-۱۰۸ مفقود شده است. این فصل توصیفی است از مراسم مربوط به تعهد رسمی بودی‌ستوه به خویشتنداریهای اخلاقیِ (سنسکریت: saṃvara) بودی‌ستوه و فهرستی است از چهار گناه بزرگ و چهل و یک گناه کوچک. این فصل بیش از آن که به تفسیر مندرج در *bodhisattvabhūmi* اسنگه نزدیک باشد، با بندهای ۱-۲۲ از سوترای *Ratnakūta* نزدیک است.[۳]

۱۳. کامل. در این فصل سه گردونهٔ بودایی توصیف شده‌اند: مهایانه (گردونهٔ بزرگ)، pratyekabuddhayāna (گردونهٔ بوداهای خاص، یعنی گردونهٔ آنان که به روشنگری نایل می‌شوند اما اعلام نمی‌کنند که چگونه به آن رسیده‌اند) و Śrāvakayāna (گردونهٔ نیوشاگان، که متن به آن گردونهٔ کوچک هم می‌گوید). مهایانه و شراوکه‌یانه با یکدیگر مقایسه شده و مزایای مهایانه نسبت به شراوکه‌یانه بیان شده است. این فصل بسیاری آثار را به نام ذکر می‌کند و نیز حاوی نقل قولهای متعددی است که با دو نقل قول مفصل از سوترای *Praśnavyākaraṇa* و سوترای *Vinayaviniścaya* آغاز می‌شود.

۱۴. تمامی ابیات این فصل باقی مانده اما برخی از آنها آسیب دیده‌اند. در این فصل نیز مقایسهٔ میان شراوکه‌یانه و مهایانه ادامه یافته، دیدگاه سنتی دربارهٔ حیات بودای تاریخی رد شده و نگرش متعالی (ترانسندانتال) مهایانه در قبال بودا بیان شده است:

---

۱) رجوع شود به: E. Leumann 1933-1936, pp. 126-127.

۲) رجوع شود به: E. Leumann 1933-1936, pp. 132; Emmerick 1968c, p. 151.

۳) برای متن سنسکریت رجوع شود به: Wogihara 1930, pp. 152-180؛ Dutt 1978، و برای خلاصهٔ آن رجوع شود به: E. Leumann 1933-1936, pp. 368-384.

موجودات بودا را به شیوه‌های گوناگون، بنا بر کردار پیشین خود، می‌بینند و بودا به اشکال گوناگون با آنان هماهنگی می‌یابد.

۱۵. این فصل به صورت قطعات پراکنده است؛ تنها ابیات ۲-۱۲ کامل است، ابیات ۴۹-۸۴ مفقود شده و مابقی آسیب دیده است). ظاهراً سه موضوع در این فصل آمده است: ایمان، بوداشناسی مهایانه‌ای و تهیگی. سوترای *Daśadharmaka* در بیت چهارم نقل شده و بیت نهم به «Māṃkuyas، سرخ‌رویها (منظور تبتیها است) و هونها، چینیها، سوپیه‌ها (یعنی راهزنان) که سرزمین ما ختن را آسیب رسانیده‌اند» اشاره دارد.

۱۶. همهٔ ابیات این فصل به صورت تکه‌تکه باقی مانده است. راه بودی‌ستوه با کیهان‌شناسی بودایی مقایسه شده است. مقایسهٔ ده bhūmi (قس فصل دهم) با ده کوه کیهانی قابل توجه است. این فصل از فصل یازدهم سوترای *Daśabhūmika* پیروی می‌کند.[1]

۱۷. همهٔ ابیات این فصل به صورت تکه‌تکه باقی مانده است. شاعر با الهام از اشارهٔ فصل پیش به کوههای کیهانی، توصیف روشنی از کوهها در چهار فصل سال می‌آورد، اما هشدار می‌دهد که در چرخهٔ هستی خبری از سرخوشی نیست.

۱۸. ابیات ۴۹-۶۰ مفقود شده و مابقی ابیات آسیب دیده است. این فصل عقیده به طبیعت رنج‌آور جهان را بیان می‌کند. کهنسالی را وصف می‌کند و از پشیمانی دیرهنگام از کردارهای بد انسانی می‌گوید. نمونه‌هایی از بدکرداران را یاد می‌کند و آدمی را از صحبتِ دوستان بد برحذر می‌دارد و به او پند می‌دهد که از مشاوری معنوی (سنسکریت: kalyāṇamitra) پیروی کند و وضع مشروط (سنسکریت: saṃskāra) را زودگذر بداند تا بتواند از چرخهٔ هستی بگریزد.

۱۹. تمامی ابیات این فصل باقی مانده اما تنها ابیات ۸۵ تا ۹۴ سالم است. این فصل نسبت به مکر و فریب زنان هشدار می‌دهد و نمونه‌هایی از زنان بدکار را برمی‌شمارد. نام فصل در یکی از انجامه‌ها «فصل دربارهٔ زنان» (straya-parivāra) آمده است.[2]

۲۰. آخرین ابیات، یعنی ابیات ۷۳ تا ۹۸، از میان رفته‌اند. واضح است که فصل دنبالهٔ «فصل دربارهٔ زنان»، و موضوعش تأمل دربارهٔ ناپاکی (سنسکریت: aśubhabhāvanā)

---

1) E. Leumann 1933-1936, pp. 210-211.

۲) رجوع شود به Emmerick 1968c, pp. 284-285.

است، یعنی دربارهٔ جنازه در قبرستان و یا جسم زنده، برای مقابله با دلبستگی به جهان و افزایش تنفر نسبت به آن.

۲۱. تنها ابیات ۱۱ تا ۳۴ تقریباً به طور کامل و ابیات ۱۰۷ تا ۱۱۷ به صورت تکه‌تکه باقی مانده است. ابیات ۱۱ تا ۳۴ نیز به تأمل دربارهٔ ناپاکی و به‌ویژه تأمل دربارهٔ جسد زنان می‌پردازد. برخلاف فصل بیستم که به راهبان خطاب شده در اینجا یک فرد طرفِ خطاب است. در ابیات ۱۰۷ تا ۱۱۷ از بودی‌ستوه Ākāśagarbha یاد شده است.

۲۱a. مفقود شده است.

۲۲. کامل است، البته جدا از ابیات ۱ تا ۸۹ و ۱۷۴ تا ۱۸۵ که از میان رفته است. بودای تاریخی، شاکیامونی، اعلام می‌دارد که در حال ترک این جهان است و آموزه‌های خود را در اختیار شانزده ارهت (Arhat) بزرگ می‌گذارد. بخش عمدهٔ این فصل به توصیف بودا از جهانِ تحت فرمانروایی بودای آینده، میتریه، اختصاص یافته است. امّا در اثر سستی گرفتن آموزه‌های شاکیامونی آدمیان مرتکب گناهان بزرگ خواهند شد، چندان که «همهٔ موجودات در زمان میتریه از مصیبت نخواهند رست» زامباستا، ۲۲، ۳۲۲. پیشگویی ظهور میتریه در متون متعدد به زبانهای مختلف آمده است.[۱]

۲۳. از ۳۷۲ بیت اصلی، ابیات ۵۴ تا ۸۹ و ۱۷۴ تا ۳۶۵ از میان رفته است. پس از مقدمه‌ای دربارهٔ نیاز به ترجمهٔ متون بودایی به ختنی و اهمیت انتقال دقیق مفاهیم آنها (به صفحات قبل رجوع شود)، این فصل سوترایی می‌شود دربارهٔ ارزش تصویر کردن بودا و داستان اُدیانه (Udyana) شاه را نقل می‌کند که تصویری از بودا داشت و در آن تصویر بودا در میان ایزدان ایستاده و «قانون» را به مادر خویش می‌آموزد. نیز از نزول بودا از پیش ایزدان به سرزمین سنکاشه (Saṇkāśa) سخن می‌گوید. نظیر دقیق این متن به چینی هم موجود است (*Taishō* 694).[۲]

---

۱) رجوع شود به: E. Leumann برای موارد مشابه در زبانهای پالی، سنسکریت و چینی. برای منابع بیشتر رجوع شود به: Emmerick 1968c.

۲) برای متن *Taishō* 694 که در مقابل متن ختنی چاپ شده، رجوع شود به: Inokuchi 1961. برای نظیر پالی نزول بودا از پیش خدایان رجوع شود به: E. Leumann 1933-1936, pp. 302-303، نیز برای آگاهی از منابع بیشتر رجوع شود به: Emmerick 1968c, p. 343.

۲۴. تنها نیمی از ۶۵۹ بیت اصلی باقی مانده است. این فصل که به احتمال زیاد آخرین فصل کتاب زامباستاست خاتمهٔ مناسبی است برای یک درسنامهٔ بودایی، زیرا که آغاز و زوال دین بودایی را در دور «کالی‌یوگه»، یعنی دور فعلی عالم، به تصویر می‌کشد.[۱] فصل مشتمل است بر شرحی از احوال جهان پیش از ظهور بودا شاکیامونی، از تولد او و از سالهای آغازین زندگی و اولین مواعظش و آخرالامر بر پیشگویی زوال «قانون» بودایی در آینده. جان ناتیر دریافته که پیشگویی زوال اقتباسی است از سوترای *Candragarbha*.[۲]

ساختار صوری (فرمال) اثر و توزیع موضوعات آن در فصول مختلف نیازمند بررسی دقیق‌تری از منظر تعلیم بودایی است. امّا از آنجا که کتاب زامباستا یک تألیف اولیهٔ بومی بودایی است، می‌شود احتمال داد که فنون تألیف (کمپوزیسیون) ایرانی هم در آن باشد. یکی از این فنون احتمالاً ساختار هم‌مرکز اثر است. دو فصل اول تفاسیری هستند بر سوتراهایی با مضامین افسانه‌ای (سوترای *Gaṇḍavyūha*) که متضمن طلب سودهنه است برای یک مرشد معنوی (؟)؛ و گرویدن بهدرهٔ جادو). نظیر این دو فصل آغازین را می‌توان در سه فصل پایانی یافت که محتوای آنها هم به نحو مشابهی افسانه‌ای است (ظهور بودای آینده، میتریه؛ اُدیانه شاه و تصویر بودا؛ زندگی بودا و زوال قانون بودایی). فصول تعلیمی ۳ تا ۱۲ قرینهٔ فصول تعلیمی ۱۴ تا ۲۱ الف هستند و در میان آنها فصل ۱۳ قرار دارد. فصل ۱۳، یعنی فصل مرکزی ۲۵ فصل اصلی (توجه شود که فصل ۲۱ الف مفقود است)، به‌تفصیل مزایای مهایانه را بر شراوکه‌یانه برمی‌شمرد و بدین ترتیب هستهٔ کل اثر را می‌سازد. مرکزیتِ محتوای آن با مرکزیتِ ساختاری آن هم تأیید می‌شود. به یاد آوریم که نظیر چنین ساختاری را می‌توان در یسنهای اوستا یافت که خصوصیّت صوری آن ساختار هم‌مرکز مشابه است. در میان آن فصول یسنهاکه به اوستایی جدید است متون منظومِ اوستای قدیم، یعنی گاهان، قرار دارد که خود متون منثور اوستایِ قدیم، یعنی یسن هفت‌ها، را در میان گرفته است.[۳]

---

1) E. Leumann 1933-1936, p. 313.

۲) رجوع شود به: Nattier 1991. نویسنده نسخهٔ ختنی را بر اساس ترجمهٔ امریک به‌دقت مورد بررسی قرار داده و آن را با توجه به روایتهای دیگر دربارهٔ زوال دین بودایی در آینده با نسخه‌های چینی و تبتی مقایسه کرده است.

۳) رجوع شود به: Maggi 2004b, pp. 187-188. در باب ساختار یسنها رجوع شود به: Hintze 2002.

سوترای Mañjuśrīnairātmyāvatāra

متنی اصیل و منظوم به ختنی جدید است که به طور کامل در یک دستنویس ۴۴۵ سطری در پشت و روی یک طومار واحد باقی مانده است. سوترای *Manjuśrīnairātmyāvatāra* یعنی سوترا برای Mañjuśri دربارهٔ تحقق (آموزهٔ) ایثار.[۱] عنوان اثر چنان که در سطر ۴۳۴ آمده سوترای *Majuśyuīrīnīrāttamvattāra* است. از انجامهٔ متن می‌توان دریافت که آن را دیویندره‌شوره‌سینهه (Devendraśūrasiṃha) در طول فرمانروایی یکی از شاهان ختنی به نام ویشه‌شوره Vīśa Śura بین سالهای ۹۶۷ تا ۹۷۸ نوشته است، ولی معلوم نیست که تألیف کرده یا استنساخ (نام شاه در سطر ۴۳۸ آمده). این اثر تألیفی است دربارهٔ این آموزهٔ مهایانه که خودِ ذاتی (سنسکریت: nairātmya) وجود ندارد. اثر برگرفته از منابع مختلف از جمله آثار کهن‌تر ختنی است. مثلاً عبارات متعددی که به حدود ۷۴ بیتِ پادَه می‌رسد ترجمه‌هایی هستند به ختنی جدید از ابیاتی از کتاب زامباستا به ختنی قدیم[۲]؛ سطرهای ۲۶۱ تا ۲۷۷ معادل سطرهای 41a4 تا 43b4 متن ختنی سوترای *Vajracchedikā* است، یعنی معادل شانزده بیت از هفده بیتی که بسط و تفصیل فقرهٔ پایانی متن اصلی سنسکریت است و این بسط و تفصیل فقط در روایت ختنی وجود دارد.[۳] چند سطر پس از نقل *Vajracchedikā* در سطرهای ۲۸۲ تا ۲۹۲ اقتباس آزادانه‌ای می‌توان دید از فهرست تشبیهاتی که در آغاز فصل ششم سوترای *Vīmalakīrtinirdeśa* آمده است.[۴] نقلی که از سوترایِ *Laṅkāvatāra* در سطرهای ۲۰۳ تا ۲۱۲ آمده دقیق‌تر است و به آن اندازه آزادانه نیست.[۵] وصفی از انفعالات سه‌گانه (سنسکریت: kleśa) یعنی دلبستگی و نفرت و فریب (سنسکریت: rāga، dveṣa، moha) که غولان عقیده و شاهان راکشسهایند در کتاب آمده

---

۱) دستنویس P 4099 (تصحیح بیلی: Bailey 1951a, pp. 113-135؛ انجامهٔ این اثر را بیلی مجدداً به طور جداگانه تصحیح کرده است. رجوع شود به: Bailey, 1945-1985, vol. 2, pp. 123-124. برای ترجمه‌هایی از بخشهای مختلف این اثر افزون بر مقالاتی که در یادداشتهای آتی به آن اشاره می‌شود، رجوع شود به: Emmerick 1997a, II. 1-54; 1998, II. 278-313; Skjærvø 1999b, p. 306.

۲) برای این ابیات به ختنی قدیم و جدید که در صفحات مقابلِ هم چاپ شده‌اند. رجوع شود به: Emmerick 1968c, pp. 440-453.

۳) رجوع شود به: Emmerick 1977a.

۴) رجوع شود به: Degener 1986a, Emmerick 1998, pp. 34-37.

۵) رجوع شود به: Emmerick 1988.

و بسیار قابل توجه است.[۱] بد نیست دعای آغازین و سطور نخستین متن را نقل کنیم:

توفیق. [۱] می‌پرستم بوداهای سه زمان را، حافظان اقیانوسها را، همهٔ (بوداها) را، هرچقدر که باشند، همراه با همهٔ انجمن. [۲] می‌پرستم «قانون» را، برترین واقعیّت را که قدیم است و نابودناشدنی و آرام. (می‌پرستم) راه بوداهای سه زمان را، سپهرِ قانون را که یک حال دارد، به یکسان. [3] (می‌پرستم) انجمن نجیب راهبان را، زیرا که در آن همهٔ پریشانیها زایل شده و به‌واسطهٔ شکوهش برای مزارعِ فضایل چون «جزیرهٔ گنج» است. [۴] سه گوهر (یا گنج) برتر را، منجی همهٔ موجودات را، من، دیویندره‌شوره‌سینهه، با سر می‌پرستم، با ایمان و عشق. [۵] بسیار می‌پرستم این فرود به (تعلیم) بیخودی را که به‌واسطهٔ آن دست می‌یابند به گوهرها، یعنی به نیروانهٔ قائم به خود، یعنی به رهایی.

[۶] تن را تنها باید خوار شمرد (و) جهان را و علّتش را. اگر کسی خود را جزو عناصر در شمار آورد، برای اینها ... اینجا تا جاودان؛ [۷] (ولی) اگر خود را جزو عناصر نیابد و نه جزوِ اشیا ولو به اندازهٔ مویی، همین معرفت ناب (است)، راست، رستگاریِ او(ست)، ازمیان‌بردن تولدها(ست). [۸] پیش کور، موجود نابینا، همه جا یکسره تاریکی است، (ولی) پیش آدمیِ بینا آنجا در آن جهت همه جا یکسره روشنی است. [۹] در آنجاست اصل (دروغین) موجودات عادی که خود را به چیزی می‌شمارد، در آنجا برای موجود دانایِ عارف محو (است) و فنا، نیروانه، رهایی [*Mañj* 1-9].[۲]

کتاب Vimalakīrti

دانشنامهٔ منظوم دیگری که دربارهٔ تعالیم مهایانه به صورت پرسش و پاسخ نوشته شده و به احتمال بسیار یک اثر اصیل ختنی است با نقل‌قولهای فراوان از متون دیگر، متنی است به ختنی جدید که معمولاً آن را به نام قراردادی کتاب *Vimalakīrti* می‌شناسند. از متن دو نسخه در ناحیهٔ دون‌هوانگ[۳] پیدا شده است. اگرچه حدود دو هزار سطر از این متن باقی

---

۱) رجوع شود به: Emmerick 1977b.

۲) به پیروی از امریک (Emmerick 1997a, pp. 82-83)، با حذف مترادفهای سنسکریت اصطلاحات تخصصی بودایی و آوردن «سر» به جای «پیشانی» مطابق با اثر دیگر امریک: Emmerick 2002, pp. 13-14.

3) Ch 00266.224-386 (ed. Bailey 1951a, pp. 104-113; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 489-499) and P 2026.1-60 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 48-50).

امریک نشان داده است که نسخه‌ها گاه با هم تداخل و مشابهت دارند:

←

مانده، ولی آغاز و پایان آن که احتمالاً حاوی نام متن بوده افتاده و نام *Vimalakīrti* را هارولد بیلی بدان داده، زیرا که نام Vimalakīrti پنج بار در متن تکرار می‌شود.[۱] راست است که متن حاوی نقل‌قولهای کم‌شماری از سوترای *Vimalakīrtinirdeśa* است، ولی همچنانکه رونالد امریک متذکر شده سطوری که نام Vimalakīrti در آن آمده با متن سوترا شباهتهایی دارد؛ امّا مراحل bhūmi (مراحل مختلف راه بودی‌سَتوَه) نیز در آغاز متن موجود هست، بی‌آنکه این مراحل در سوترای *Vimalakīrtinirdeśa*، که یک متن آغازین مهایانه است، وجود داشته باشند:

[۱] ... چهارمین (مرحله) «افروختن» (arciṣmati) (است) تا آنکه همهٔ پریشانیها را بسوزد. [۲] سُدُرجَیا (Sudurjayā) پنجمین مرحله (است) و فائق می‌آید[۲] بر همهٔ پریشانیها که «دشوار است فائق آمدن بر آنها»[۳] (sudujaya). دورَنگَما (Dūraṃgamā) هفتمین مرحله است. از طریق این مرحله چرخهٔ وجود برای خاطر او (یعنی بودی‌ستوه) «دور» (Dūraṃgamā) می‌شود. آچلا (Acalā) را باید هشتمین (مرحله) شمرد. در این مرحله تن «قانون» بی‌حرکت (acala) است. [۴] در آن زمان، یعنی در مرحلهٔ هشتم، شعاعهای ناب به خودی خود به وجود می‌آیند و از آنها سه جهان به روشنی می‌درخشند. [۵] نیلوفر آبی درخشانی است ساخته از گوهرها؛ [بودی‌ستوه] در آن زمان بر آن می‌نشیند. (دیگر) بودی‌ستوه‌ها[۴] (او را) می‌نگرند و او سعادت بیداری را می‌یابد. [۶] موجودات پنج سرنوشت در آن زمان پناه می‌یابند. پس او کرورها کرور از موجودات را با فیضان شعاعهایش می‌رهاند. [۷] مرحلهٔ سادهُمتی [Sādhumatī]، آن [است] مرحلهٔ نهم و بزرگ است در آن «اتمام» (sādhanā). راز بودا هرچه (باشد، بودی‌ستوه) می‌داند (که چگونه آن را) کاملاً محقق کند. [۸] امّا دهم، دهرمه‌مگها (Dharmameghā) است، «میغ قانون» (dharmamegha) ناب. آنجا او (یعنی

→ Emmerick / Skjærvø 1987, p. 118 s.v. -mya-. Cf. Emmerick / Skjærvø 1990, p. 503, Emmerick 1992a. p. 36, Skjærvø 1999b, pp. 306-307.

تصحیح و ترجمه و تعلیقات ابیات ۲۱ و ۲۲ و ۳۴ و ۳۵ و ۵۵ تا ۶۴ را می‌توان در آثار نویسندهٔ حاضر یافت. متن در آنجا بر اساس وزن تنظیم و تصحیح شده است:

Maggi 2003a, vv. 21-22, 34-35 and 55-64; Maggi 2003b, vv. 9-33; and Maggi 2004a, vv. 1-8.

1) Ch 00266.316-317, 328, 337-338, 342, 344 (ed. Bailey 1951a, pp. 109-111).

۲) باید خواند: pū<ha pū>rrda (رجوع شود به: Skjærvø 2002, p. 489).

۳) باید خواند: duṣai'vurrdai* به جای duṣai'currdai که در نسخه آمده است (Skjærvø 1083b, p. 121).

۴) باید خواند: baudhasatva* به جای baida dasta که در نسخه آمده است.

بودی‌ستوه) علم مطلق را (و) ده قوهٔ بوداها را به کف می‌آورد [*Vim 1-8*].

این متن از این جهت باارزش است که عبارات اندکی را از متونی نقل می‌کند که نامشان هست ولی جز آخرین متن از دیگر متنها ترجمه‌ای به ختنی در اختیار نیست: سوترای *Candrapradīpa* (= سوترای *Samādhirāja*)، سوترای *Mañjuśrīparivarta* (= سوترای *Saptaśatikāprajñāpāramitā*)، سوترای *Tathāgatajñānamudrā(samādhi)*، سوترای *Hastikakṣya*، سوترای *Vajramañdanāmadhāraṇī*، سوترای *Karmāvaraṇaviśuddhi*، و سوترای *Anantamukhanirhāradhāraṇī*[1]. مقایسهٔ نقل عبارتی دربارهٔ هشت هجای دانه (سنسکریت: bīja-akṣara) از سوترای اخیرالذکر (Ch 00266. 294-308) با روایتی تکه‌تکه از همان عبارت که به ختنی کهن[2] بازمانده نشان می‌دهد که این نقل‌قول تاحدی ترجمه‌ای است آزاد. همچنین نقل قولی از سوترای Ratnakūṭa در کتاب هست ولی از مرجع آن یادی نشده، و عبارتی دربارهٔ نهی از نوشیدن شراب و خوردن گوشت نیز هست که عبارات مشابهی از فصل هشتم سوترای *Laṅkāvatāra* را به یاد می‌آورد.[3]

ادبیات اَوَدانَه (Avadāna)

نوع ادبیی که مهایانه را با آیین بودایی اولیه پیوند می‌دهد اَوَدانه‌ها (لفظی سنسکریت به معنای «دستاوردها») است؛ داستانهایی تربیتی که قصد از آنها نشان دادن نمونه‌هایی از عواقبِ اعمال بد و نیک آدمی و نکاتی از تعلیم دین است، و نیز داستانهایی که در مکتب مهایانه منظور از آنها تأکید بر آرمانِ بودی‌ستوه است، یعنی بودای آینده که از روی حکمت و شفقت فنای خود را به عقب انداخته تا موجودات رنجدیده را برهاند. شیوهٔ تألیف عبارت است از روایت کارهای بزرگ اولیای بودایی، خاصه آنها که بودا شاکیامونی در زندگیهای پیش از زندگی پایانیش کرده است. خصوصیت گونه‌های ختنی

---

1) Ch 00266.247, 261-262, 264-265, 293-294, 354 (Bailey 1951a, pp. 105-106, 108, 111; Skjærvø 2002, pp. 491, 493, 496).

۲) نسخهٔ H 142 NS 76v2-5 (ed. Bailey 1945-1985, vol.5, p.103 ؛Skjærvø 2002, p. 338b).

۳) نقل‌قول از سوترای *Ratnakuṭa* در Ch 00266. 256-258 هست. (رجوع شود به: Maggi 2003b, pp. 251, 253-254) و نهی از می و گوشت در P 2026.30-44 هست (رجوع شود به: Bailey 1945-1985, vol.3, p.49-50).

این نوع ادبیات سبک گزیدهٔ آنهاست که سبب طراوت و شور در روایت می‌شود. آثار اودانه یا شبیه اودانه که به زبان ختنی بازمانده از این قرار است: سُدهناوَدانه (*Sudhanāvadāna*)، آشوکاوَدانه (*Aśokāvadāna*)، کَنیشکاوَدانه (*Kaniṣkāvadāna*)، نداوَدانه (*Nandāvadāna*)، عشق‌نامه، راماینه (*Rāmāyaṇa*) و جاتَکَه‌سَتوَه (*Jātakasatva*). همهٔ این متون به ختنی جدیدند و نسخه‌های آنها از دون‌هوانگ به دست آمده است.[۱]

سُدهناوَدانَه (Sudhanāvadāna)

متن سُدهَناوَدانه (اودانهٔ سودهنه) متنی است به ختنی جدید که در سه نسخه و شش قطعهٔ باقی مانده. متن نسخه‌ها در بیشتر جاها مانند هم است.[۲] یکی از نسخه‌های اصلی (P 2957) با آنکه نوعی کهنه‌گرایی و گرایش به استفاده از لغات سنسکریت در آن هست، حاصل بازنگری جدیدی است که باعث شده در بعضی جزئیات از دو نسخهٔ دیگر متفاوت شود.[۳] این اودانه روایت یکی از زندگیهایِ پیشین بوداست از زبان خود او برای همسر سابقش، یشودهرا (Yaśodharā)، که دیگر تاب دوری او را ندارد. داستان داستانی است منظوم از عشق شاه سُدهنه و منوهرا (Manoharā)، شاهدخت پریان (Kinnārī)، و جدایی آن دو به‌واسطهٔ توطئهٔ برهمنی بدخواه و سفر مخاطره‌آمیز سُدهنه به سرزمین پریان به دنبال همسرش و پیوستن آن دو به هم (سدهنه بودا بوده و منوهرا یشودهرا). متن ختنی که ترجمهٔ هیچ یک از روایاتِ موجود داستان نیست، توافق عجیبی دارد با متن سنسکریتِ *Sudhanakinnaryavadāna*، اثر شاعر کشمیری قرن یازدهم میلادی کشیمیندره (Kṣemendra)[۴]، همراه با مقدمه‌ای بر مشرب طریقهٔ مهایانه:

---

1) Bailey 1963a, 1972; Emmerick 1989b.

۲) متن مصحّح نسخه‌های اصلی (Ch 00266.44-223, p 2025.80-267+P 4089a and P 2957.3-161) و بیشتر قطعات در اثر بیلی هست: Bailey 1951a, pp. 11-39؛ و ترجمه‌های آن در اثر دیگر او (1966a). دگنر بررسی تازه‌ای دربارهٔ سفر سُدهنه کرده است: Degener 1986b؛ نیز رجوع شود به: Maggi 1997a. برای آگاهی از منابع و اطلاعات بیشتر دربارهٔ قطعات، رجوع شود به: Emmerick 1992a, pp. 30-31.

۳) رجوع شود به: Maggi 1996a.

۴) فصل ۶۴ از اثر او، *Bodhisattvāvadānakalpalatā*, ed. S.C. Das & S. Vidyābhūṣaṇa (Calcutta 1888-1918). رجوع شود به: Jaini 1966 که در آن می‌توان اطلاعات بیشتری از دیگر روایات داستان به دست آورد.

[۱] با ستایش به سوی گوهر «قانون» بودا می‌روم مطابق با اساس سه سفینهٔ اقیانوس بزرگ. در هجده مکتب مجاهدات خوب و خردمندانه است که راههای پنجگانه را که به سوی بودا شدن می‌روند محافظت می‌کند. [۲] مسیر زندگی (بودی‌ستوه) گویند که حقیقت راستِ مقید (بوده است؛ یعنی) شیرِ شاکیه‌ها، آن هنگام که مردی عادی بود، به کمک راستی و قدرت و حق‌شناسی و بردباری دلها را به سوی خود گرداند و از شادی لبریز ساخت. [۳] پس چون بر تخت الماس مستولی شد، اندیشهٔ چهارگانه سه جهان را پر کرد. از سر لطف و فروتنی به کپیلوَستو (Kapilvastu) رفت. شددهودنه (Śuddhodana) آنجا شاه (بود). از سر مهر به شهود بیداری (یا روشنگری) سخن گفت. [۴] پس همهٔ گوهرهای قانون را (روان کرد) و بیست هزار از شاکیه‌ها را رهانید و به آموزهٔ (خود) خواند. با اشاره به یشودهرا تمثیلی آورد و یکی از زندگیهای پیشین (خود) را بازگفت. چنین گفت؛ بشنو! (*Sudh* 1-4؛ شمارهٔ فقرات از من است).

اَشوکاوَدانَه (Aśokāvadāna)

اشوکاودانهٔ ختنی (اوَدانه اشوکه) اثری منثور است که آغاز آن در دو دستنویس باقی مانده است. ظاهراً متن ترجمهٔ هیچ یک از نسخه‌های موجود متن به سنسکریت و تبتی و چینی نیست[۱]، بلکه تحریر دوباره‌ای است از بعضی داستانهای مجموعه روایاتِ اشوکه (آشوکا) که در نسخهٔ سنسکریت دویاودانه (*Divyāvadāna*)[۲] مشتمل است بر این متنها: *Pāṃśupradānāvadāna* که خود شامل پنج افسانه است، *Vītāśokāvadāna*، *Kunālāvadāna* که آن هم مرکب از داستانهای مختلف است[۳] و خودِ *Aśokāvadāna* که اثری است دربارهٔ آخرین روزهای عمر این پادشاه هند.[۴] در تحریر ختنی، پس از مقدمه‌ای در معرفی شاه اشوکه، تولد پسرش کُناله (Kunāla) روایت شده. در اینجا

---

۱) P 2798. 123-212 and P 2958. 1-120. متن مصحّح در اثر بیلی (1951a, pp. 40-44) و ترجمهٔ آن در اثر دیگر بیلی (1966b) آمده است. نیز رجوع شود به اثر شروو (1984b) که متن را به اختصار با تحریرهای سنسکریت و چینی مقایسه کرده است. قس اثر امریک (1992a, p. 20) برای آثاری که دربارهٔ تحریرهای سنسکریت و چینی نوشته‌اند. این اثر را باید اضافه کرد: Bongard-Leuin / Volkova 1965.

2) Cawell / Neil 1886.

۳) یک کُنالاوَدانهٔ دیگر به سنسکریت فصل ۵۹ *Bodhisattvāvadānakalpalatā* اثر کشیمیندره را می‌سازد. دربارهٔ کنالاودانه در تنجور (رسائل مترجَم) تبتی رجوع شود به: Tōhoku 4145.

۴) رجوع شود به: Mukhopadhyaya 1963, pp. xvii-xviii and lxx-lxxi.

راوی یادآور می‌شود که دلیل برگزیدن این نام (Kunāla) این بوده که چشمان آبی او به زیبایی چشمان پرنده‌ای با همین نام بوده است. سپس خلاصه‌ای از آموزشهای دینی و مذهبی او به‌وسیلهٔ پیر او، اُپگُپته (Upagupta) ذکر می‌شود و می‌گوید که چگونه اشوکه وزیر بی‌دین خود یشس (Yaśas) را تحقیر کرد. در پایان، گفتاری آمده دربارهٔ شورش در شهر تکسیلا (Takṣaśilā)، حرکت اشوکه به سمت این شهر، تلاش ملکه Tiṣyarakṣitā برای فریب دادن کناله و خودداری او، بازگشت اشوکه و توطئهٔ ملکه و وزیر برای انتقام گرفتن از کناله به تلافی تحقیری که در حق او شده بود. در اینجا داستان تمام می‌شود. واقع آن است که همهٔ عناصر روایت از اثر *Kunālāvadāna* گرفته شده، ولی به شیوه‌ای متفاوت از تحریر سنسکریت و دیگر تحریرهای موجود تنظیم شده؛ به‌علاوه با داستانهایی از دیگر بخشهای مجموعهٔ روایات اشوکه هم آمیخته است. مثلاً مرشد کُناله در متن ختنی اُپگُپته است (اُپگُپته‌ای که داستانهای او در متنهای سنسکریت *Pāṃśupradānāvadāna* و *Kunālāvadāna* آمده) و نه یشس آنچنان که در تحریرهای دیگر است (این یشس در تحریرهای دیگر فردی است غیر از وزیر همنام او). نمونهٔ دیگر زدنِ کناله بر سر وزیر است که نوآوری متن ختنی است ولی لااقل با دو تحریر از داستان کناله به چینی می‌خواند[1] و برگرفته است از داستانی از *Pāṃśupradānāvadāna* که در آن سُسیمه (Susīma)، برادر بزرگ‌تر کُناله، به شوخی بر سر وزیر اعظمِ شاه بِندُساره (Bindusāra) می‌زند.[2] پرودز اکتار شروو معتقد است که بخشی از داستان ختنی اشوکاودانه که مفقود گشته احتمالاً «حاوی مطالبی دربارهٔ افسانهٔ بنیان‌گذاری ختن بوده که در متون تبتی و چینی به اشوکه و کُناله نسبت داده شده»[3] و حدس زده است که «خود افسانه بازتاب سنت ادبیات حماسی ایرانی در ختن است» و معادل آن داستان سیاوش در شاهنامهٔ فردوسی است.[4] به هر حال، در قطعه‌ای از متن مدح شاه ویشه دهرمه (*Viśa Dharma*) اشاره‌ای به داستان بنیان‌گذاری ختن آمده است: «ایزد Vaiśravaṇa،

---

1) The *Liu du jing* (*Taishō* 152) and, according to Skjærvø 1987b, p. 783, *the Ayuwang xi huai mu yinyuan jing* (*Taishō* 2045).

۲) رجوع شود به: Maggi 1997b, pp. 75-78.

3) Skjærvø 1987b, p. 783. Cf. Skjærvø 2987c.

4) Skjærvø 1988a.

اشوکه، شاه Cayaṃ (؟)، ایزدبانو Bhūmi-devī بخشندهٔ شیر».[۱]

کنیشکاودانه (Kaniṣkāvadāna)

داستان یکی دیگر از پادشاهان بزرگ در کنیشکاودانه (اَوَدانَهٔ کَنیشْکا) ذکر شده که آغاز آن در یکی از دستنویسها موجود است.[۲] بخش به‌جای‌مانده منثور و شامل دو داستان است: نخستین داستان دربارهٔ لوکه‌پاله‌ها (lokapāla؛ ایزدان نگهبان مناطق اصلی جهان) است که به صورت پسرانی ظاهر می‌شوند و یک Stūpa از گل می‌سازند (stūpa مکانی است بودایی که معمولاً برای نگهداری یادگارها می‌سازند). داستان دیگر داستان شاه کنیشکا (کانیشکا) است که استوپه‌ای دارد و دیری ساخته. داستانی تکه‌تکه هم باقی مانده از مرشد معنوی کنیشکا اشوه‌گهوشه (Aśvaghoṣa) که مشتی گل را در استوپه‌ای تازه‌ساز به قالب می‌زند و پس از آن تصویر بودا ظاهر می‌شود و نیل مرشد به بیداری را در همین عصر حاضر تأیید می‌کند. داستانهای مشابهی در منابع سنسکریت، چینی و تبتی هم هست[۳]، اما به نظر می‌رسد تنها تحریر ختنی این داستان، آن را در روایتی طولانی‌تر جای داده باشد.

نندااودانه (Nandāvadāna)

نندااودانه (اودانهٔ نندِه) اثری منثور است که نیمهٔ آغازین آن در یک دستنویس به جا مانده و نمونه‌هایی از پاداش گشاده‌دستی و عقوبت حرص و طمع در آن ذکر شده و صورتِ سنسکریت آن هم شناخته شده است.[۴] داستان داستانی است رقّت‌انگیز از تاجری ثروتمند اما بسیار خسیس به نام نندِه و گشاده‌دستی یکی از خدمتکارانش. خدمتکار

---

1) Ch i.0021a, a.9-10 (Bailey 1945-1985, vol. 2, p. 53; Skjærvø 2002, p. 522).

۲) P 2787. 155-195: تصحیح و ترجمه و توضیحات در اثر بیلی: Bailey 1942a، تصحیح جدید در اثر دیگر او: Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 107-108؛ و ترجمهٔ بازنگری شده در اثر دیگر او: Bailey 1965a.

۳) رجوع شود به: Bailey 1942a, pp. 14-15 and 17, and Panglung 1981, p. 28.

۴) متن ختنی در P 2834.6-58 است. تصحیح از بیلی است: Bailey 1951a, pp. 45-47؛ برای ترجمه، توضیحات و نظایر سنسکریت آن رجوع شود به: Emmerick 1970a; Emmerick 1973c. برای متن سنسکریت رجوع شود به: Handrukande 1984، قس: Emmerick 1992a, p. 27، برای منابع بیشتر.

گشاده‌دست به صورت فرزند ثروتمند نندہ به نام چندنه (Candana) زاده می‌شود امّا نندہ به صورت فرزند ناقص‌الخلقه و نابینای زنی گدا. نسخه در جایی که زن گدا پسر دوازده ساله‌اش را برای گدایی صدقه به روستا می‌فرستد، یک‌دفعه پایان می‌یابد:

«فرزندم، من تو را با غم، سختی، مشقت و گدایی بزرگ کردم. اکنون تو دیگر بزرگ شده‌ای و من پیر شده‌ام و دیگر نمی‌توانم برای یافتن روزی به روستا بروم. فرزندم، تو از این پس مادر پیرت را سرپرستی کن.» سپس فرزند نابینا به مادرِ مهربانِ خود گفت: «مادر، من نمی‌دانم از کدام راه و به کجا بروم.» آنگاه مادر گفت: «پسرم، این عصا را بگیر، با آن ابتدا مسیر را بسنج، مسیرِ صاف و گودالها را پیدا کن. من عصا را در دست تو گذاشتم و در غار لباسهایت را دوخته‌ام برای بیرون رفتن.» مادر گفت: «به حیاطی می‌رسی، چون رسیدی چنین بگو: 'هر کس آنجاست...'». [Nanda 53-58 از ترجمهٔ امریک با اندکی تغییر].

عشق‌نامه

در دستنویسی کوتاه اودانه‌ای دلکش ولی بدبختانه تکه‌تکه به نظم باقی مانده که چون عنوانی ندارد من آن را به خاطر محتوایش عشق‌نامه می‌نامم. داستان داستانِ عشق پسرِ خدمتکار و دختر وزیر است.[1] باعث تأسف است که متن کمی پس از آغاز یکباره پایان می‌یابد (باقی‌ماندهٔ طومار سفید است). چون نظیر این متن در دیگر زبانها یافت نشده نمی‌توان با قاطعیت گفت که بخش باقی‌مانده جزئی از درآمد متن است یا جزءِ اصلی داستان. صحنه‌ای که در آن پسر و دختر عاشق هم می‌شوند این گونه است:

[۱۰] ... در آن هنگام دختری زیبا و باشکوه از جای برخاست [۱۱] که کامل و زیبا و غریب بود، زیرا که نمونهٔ او در جهان یافت نشود. دختر که اندکی آشفته بود، پسر خدمتکار را دید که چهره‌ای دلنشین داشت. [۱۲] در همان لحظه، پسر که جامه‌ای آراسته و زیبا بر تن داشت و تن خود را به خوبی تمیز کرده بود، با تیر زهرآگین عشق قلب دختر جوان را شکافت. [۱۳] دختر که سخت عاشق گشته بود، حلقه گُلِ زیبایی به او داد. هنگامی که پسر به اطراف نگاه کرد متوجه شد که دختر حلقهٔ گل را به گردن او انداخته است. [۱۴] نگاهی به حلقهٔ گل و به دختر که در پنجره بود انداخت.

---

۱) P 2928.4-41. تصحیح، ترجمه، توضیحات، واژه‌نامه و متن عکسی را نویسندهٔ حاضر فراهم آورده: Maggi 1997b. متن را پیش‌تر بیلی تصحیح کرده بود: Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 105-106.

پس دختر تنش را که بسیار زیبا بود تا نیمه از پنجره خارج کرد. [۱۵] درست همان گونه که عاشق معشوقِ خود را در پیش چشمانش می‌آورد، (هنرمند ایزدان) ویشوه‌کرمن یا (ایزد عشق) کامه‌دیوه خود او را ساخته بود. [۱۶] دختر که دارای تمامی صفات پسندیدهٔ زنانه بود، به او لبخند زد.

هنگامی که دختر را دید، با چنان ظاهربی‌نقصی، عقل از کف داد. [۱۷] عشق دختر او را گرفته بود و اجازه نمی‌داد از آنجا بیرون شود. درست مقابل او نشست. در مقابل پنجره، سرخوش، سازهای بادی می‌نواختند (و) با اندوه به یکدیگر چشم می‌دوختند.

[۱۸] سپس دختر زنی را که پیرتر از دیگران بود نزد پسر فرستاد که پیام او را مخفیانه به پسر برساند که: «امشب اینجا پیش من بخواب [۱۹] شاه پرسینجیت (Prasenajit) اکنون در حال خوش‌گذرانی است. وزیر نیز (پدرم) به مدت شش روز در قصر پیش شاه خواهد ماند. [۲۰] پس در آن چند روز از صمیم دل کام رانند و پسر بسیار سرخوش شد؛ به دختر گفت: «پس تو محبوب من شدی.» [*Lst.*10-20]

راماینه (Rāmāyaṇa)

حتی داستانی هندو چون داستان راما و سیتا هم در منظومه‌ای به ختنی جدید و شبیه به تألیفات اودانه دیده می‌شود. این منظومه در سه نسخه باقی مانده که زمانی یک طومار واحد را می‌ساخته‌اند و امروزه معمولاً آن را به اسم راماینهٔ ختنی می‌شناسند.[۱] افسانه‌های راما جز در پالی در ادبیات بودایی تبتی و چینی و ترکی باستان هم آمده است.[۲] آغاز متن ختنی مقایسهٔ دورهٔ کوتاه هفت‌سالهٔ تعلیم سه بودای نخستینِ دور خوب (Bhadrakalpa)، یعنی Krakasuṇda و Kanakamuni و Kaśyapa، با دورهٔ طولانی تعلیم بودا شاکیامونی است. این طولانی بودن دورهٔ تعلیمات بودا از مجاهدات او در مقام

---

۱) دستنویسهای P2783 + P2781 + P2801 تصحیح بیلی: Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 65-76، ترجمه و توضیحات از بیلی: Bailey 1940. دربارهٔ منابع دیگر رجوع شود به: Emmerick 1992a, p. 41. مقالات جدیدتر شامل ترجمهٔ تازه از بعضی عبارات در این منابع به دست می‌آید: Emmerick 1997b, II. 109-118; 168-173; Emmerick 2000, II, 71-78.

۲) برای ترجمهٔ *Dasarathajātaka* پالی رجوع شود به: Cowell 1895, pp. 78-82؛ برای افسانه‌های تبتی رجوع شود به: Thomas 1929 and Balbir 1963؛ برای افسانه‌های چینی رجوع شود به: Chavannes 1910-1934, vol. 1, pp. 173-178, vol. 3, p. 1 with note p. 112, and vol. 4, pp. 114-115 and 197-201؛ برای افسانهٔ ترکی باستان رجوع شود به: Zieme 1978 and Laut 1996, esp. p. 198.

بودی‌ستوه ناشی می‌شود. از دستاوردهای او یکی زندگی او در مقام راماست. متن از یکی شدن پایانی راما با شاکیامونی و یکی شدن برادر و یار راما، یعنی لکشمنه (Lakṣmaṇa)، با بودای آینده، میتریه که پنجمین و آخرین بوداهای دور بهدره‌کلپه است، سخن می‌گویند. داستان از این قرار است: در بخش آغازین که در راماینهٔ سنسکریت اثر والمیکی نیست، پَرَشوراما با کشتن پدر راما، شاه دَشه‌رَتهه، انتقام پدر خود را می‌گیرد و پس از آن پیوسته شاهان را می‌کشد و برهمنان را بال و پر می‌دهد. او را نیز راما و لکشمنه می‌کشند. دَشه‌گریوهٔ رکشس دخترش را سر راه می‌گذارد، چون پیشگویی کرده‌اند که او سبب سقوط شهرش می‌شود؛ امّا زاهدی او را می‌پرورد و راما و لکشمنه گرفتار عشق او می‌شوند. دَشه‌گریوه دختر را می‌دزدد و دو برادر به کمک میمونها که رهبرشان نَنده است از اقیانوس می‌گذرند، لَنکا را تصرف می‌کنند و دشه‌گریوه را شکست می‌دهند. امّا سیتا برای اینکه اثبات کند پاک مانده است به زمین فرومی‌رود و آنان به جَمبودویپه برمی‌گردند. نه تنها مقدمهٔ داستان و یکی دانستن پایانی راما و بودا بودایی است، که اسطوره هم خود به اسطوره‌ای بودایی بدل شده است، چندان که آمده است پس از بازگشت به جَمبودویپه «راما اَمبَریشه (Ambarīṣa) و مَهادیوه را شکست داد» (سطور ۲۴۷ و ۲۴۸). غرض از این گفته، چنان که رونالد امریک متذکر شده، این است که راما که با بودای تاریخی یکی دانسته شده بر شیوا و ویشنو، بزرگ‌ترین خدایانِ ایزدکدهٔ هندوان غلبه یافته است.[۱] داستان همچون دیگر اودانه‌های ختنی به سبکی جذاب روایت شده و داستانهای حیوانات آن هم فراوان است؛ جز میمونها، موران و زاغان و خران نیز در داستان هستند. نمونه را در اینجا قطعه‌ای از داستان را می‌آوریم که در ضمن آن ماجرایِ دزدیده شدن سیتا به دست دشه‌گریوه بَرملا می‌شود:

نندهٔ میمون این گونه دستور داد که: «سیتا در جَمْبودویپَه گم شده. هفت روز به دنبالش بروید و اگر او را یافتید گزارش دهید. اما اگر از او نشانی نیافتید همهٔ شما در همین مکان جمع شوید. چشمانتان را بیرون می‌کشم و خوراک زاغان می‌کنم». میمونها به هر طرف حرکت کردند (و) بسیار به دنبال سیتا گشتند. نمی‌دانستند برای یافتن سیتا کجا را جستجو کنند. (با خود اندیشیدند:) «پایان هفت روز فرا رسیده است. فردا چشمان ما را در خواهند آورد». یک میمون

---

۱) رجوع شود به: Emmerick 2000, pp. 233-234.

با نام پهوشا برخاست. به دنبال درخت بادام توخالی گشت. در بالای درخت بادام لانهٔ زاغی یافت که خالی بود و زاغ به دنبال غذا از آن خارج شده بود. بچه‌زاغان کوچک از گرسنگی برای مادرشان سر و صدا می‌کردند. میمون به آنها گفت: «نگران نباشید! فردا غذای شما چشمان گرم میمونها خواهد بود.» بچه‌زاغان پرسیدند: «از کجا چشمان میمونها را برای ما غذا می‌آورند؟» میمون گفت: «سیتا گم شده و دَشه‌گریوه او را ربوده و با خود به شهر لنکاپوره برده. میمونها مقصر خواهند بود.[۱] آنها چشمان میمونها را در خواهند آورد». پهوشای میمون با شنیدن این سخنان، یکباره راه افتاد و راضی شد که راه خود را برود [راماینه، ۱۰۹-۱۲۱].[۲]

جاتَکَسْتَوَه (Jātakastava)

منظومه‌ای به زبان ختنی جدید با نام جاتکسْتَوه (به معنی «ستایش [تولدهای پیشین] بودا») در یک دستنویس پوتی[۳] دون‌هوانگ به طور کامل به دست ما رسیده است. بنیاد این منظومه داستانهای تربیتی دربارهٔ تولد بودی‌سَتوَه، یعنی بودا شاکیامونی، است ولی متعلق به گونهٔ ادبی کاملاً متفاوتی است. ظاهراً متن تألیفی است مستقل به ختنی که مضامین روایت را به سلیقهٔ خود کنار هم چیده، و یک ترجمهٔ واقعی نیست.[۴] به هر حال، متن مشابهی از این داستان یافت نشده است. متن این داستان در زمان شاه ویشَه شورا (Vīśa' Śūrrä) نوشته شده که در سالهای ۹۶۷-۹۷۸ میلادی حکومت می‌کرده است. هدفِ داستان ستایش و مدح صفات نیک بودی‌سَتوه با تلخیص فراوان پنجاه و دو داستان از پنجاه و یک جاتَکَه است (دو بخش از داستان شاهزاده ویشوَنتَرَه (Viśvantara) برگرفته شده). بیشتر این داستانها را می‌شود در جاهای دیگر هم یافت.[۵] پیش از جاتَکَه‌ها

---

۱) ترجمهٔ لفظ به «مقصّر» به جای «پریشان» که بیلی آورده، پیشنهاد امریک است.

۲) ترجمه به پیروی از امریک و بیلی است. رجوع شود به: Emmerick 1997b, pp.25-26 (ll. 109-118) and Bailey 1940, p.566 (ll. 118-121).

۳) دستنویس Ch 00274؛ با نسخهٔ عکسی در اثر بیلی: Bailey 1938, pp. 143-183؛ تصحیح و ترجمه با شرح مختصر دستوری، بررسی داستانهای مشابه و واژه‌نامه در اثر درسدن: Dresden 1955؛ تصحیح قبلی از بیلی است: Bailey 1945-1985, vol. 1, pp. 197-219؛ برای کتاب‌شناسی مفصل‌تر رجوع شود به: Emmerick 1992a, p. 24.

۴) رجوع شود به: Emmerick 1992a, p. 24 و Skjærvø 1999b, p. 311 و Dresden 1955, pp. 402-403.

۵) رجوع شود به: Dresden 1955, pp. 447-452.

درآمدی قرار دارد (*Js* 1-10) و پس از آن خاتمه‌ای (*Js* 164-169). سبک نگارش داستان را می‌توان از دو سطری که به سُدْهَناودانه اختصاص یافته، دریافت:

[۹۹] دیوهای شبرو بودند و ارواح و مارهای خشمگین که به سویت می‌خزیدند. پس تو در میان راکشسه‌ها و یکشه‌ها از کوهستانها به خاطر سپاسگزاری از همسرت عبور کردی. [۱۰۰] به شهر ایزدان سفر کردی، به سرزمین پریان. خشم درومه (Druma) پادشاه بزرگ پریان را فرونشاندی. شاهدخت پریان را به اینجا آوردی و ملکهٔ خود کردی. تو را ستایش می‌کنم، ای بودا، با ایمان (و) با عشق [*Js* 99-100].

اکثر خلاصه‌های داستانها با چنین جملهٔ ستایش‌آمیزی پایان می‌یابند: «پس تو را ستایش می‌کنم، بیشتر از صدهزاران بار» (*Js* 15d). «پس تو را، ای موجود نیک، از من که در مقابل پاهایت سجده کرده‌ام، ستایش» (*Js* 29d)، و مواردی از این قبیل جمله‌ها. امّا گاهی ستایش و مدح پایانی بیشتر از نصف یک بند و یا یک بند کامل را در بر می‌گیرد؛ مثلاً:

در هر زمان بهترین آموزگارم خواهی بود، پناهم خواهی بود، رستگاریم، ای مهربان. در تمام دنیا، برای همهٔ موجودات این سرزمین، پناهی جز تو نیست. بزرگ است دلت و نیرویت [*Js* 19؛ ترجمه از درسدن].

بنابراین، دو بندی هم که به دنبال داستان پنجاه و یکم نقل شده و در ضمن آن بودی‌سَتْوَه گوشت خود را برای آزادی یک کبوتر هدیه می‌دهد، بهتر است ستایش تلقی شود و نه «میان‌پرده» آنچنان که درسدن گفته است، منتها ستایشی که در جای دیگر نظیرش نیست:

[۱۵۹] آنها که از تو نیرو خواستند، پناه یافتند. همه را تو چنان یاری کردی که آرزوهایشان محقق شد. ای مهربان، اگر تنها قدرت شکست‌ناپذیری برای فرمانروایی داشتم، آیا می‌توانم بودا شوم؟ [۱۶۰] در سایهٔ محبتهایت همهٔ موجودات پیش تو به یک اندازه عزیز بودند: نیکان، فرودستان، میان‌دستان، آشنایان و ناآشنایان. دشمن بود یا دوست، اندیشهٔ تو چنین نبود، اندیشهٔ تو که به اوصاف می‌اندیشید نه به شخص [*Js* 159-160؛ به پیروی از درسدن].

سوتراهای مهایانه

در ادبیات ختنی تعداد بسیاری سوتراهای مهایانَه در مقولات مختلف تألیف شده است.

قدیمی‌ترین نوع از سوتراهای مهایانه آثار *prajñāpāramitā* (کمال اندیشه) است که ویژگی بارز آنها خاصیّت تعلیمی و اخلاقی آنهاست و قصد از آنها بیان این عقیده است

که درک خلأ یا تهیگی پدیدارها باعث رهایی از چرخهٔ وجود و نیل به بودائیت (مقام بودایی) می‌شود. سوتراهای *prajñāpāramitā* کوتاه و بلندند؛ طولانی‌ترین آنها می‌گویند دربرگیرندهٔ صد هزار بند شانزده هجایی است و کوتاه‌ترین آنها تنها یک هجا دارد (بدون احتساب آغاز و پایان سوترا).[۱] قابل ذکر است که تنها متون باقی‌مانده متون کوتاهیند به ختنی جدید که از ناحیهٔ دون‌هوانگ به دست آمده‌اند: سوترای *Vajracchedikā*، سوترای *Hṛdaya* و سوترای *Adhyardhaśatikāprajñāpāramitā*.

چندین متن دیگر جزء سوتراهای بزرگ مهایانه محسوب می‌شوند. مثلاً اجزای کم و بیش طولانیی از این سوتراها باقی مانده: سوترای *Ratnakūta*، سوترای *Sukhāvatīvyūha* بزرگ، سوترای *Saṅghāṭa*، سوترای *Bhaiṣajyaguru*، سوترای *Vimalakīrtinirdeśa*، سوترای *Śūraṅgamasamādhi* و سوترای *Suvarṇabhāsottama*؛ از سوترای *Saddharmapuṇḍarīka*، خلاصه‌ای بجاست و تنها بخش کوچکی از سوترای *Gaṇḍavyūha* ـ یعنی بخش *Bhadracaryādeśana* ـ به صورت اثری جداگانه باقی مانده است. سوتراهای کوچک عبارتند از سوترای *Bhadrakalpika*، سوترای *Pradakṣiṇa*، سوترای *Dharmaśarīra* و تعدادی سوترای *dhāraṇī*.

سوترای Vajracchedikā

یکی از قدیمی‌ترین متون *Prajñāpāramitā* سوترای *Vajracchedikā* است (به معنی سوترایی که همانند الماس برنده است). خلاصه‌ای است از آموزه‌های Prajñāpāramitā به صورت گفتگویی میان بودا، و به زبانهای سنسکریت[۲]، تبتی (*Tōhoku* 16) و چینی (*Taishō* 220(9)) هم باقی مانده است. تحریر کاملی از متن به ختنی جدید در نسخه‌ای به‌دست‌آمده از دون‌هوانگ باقی است که احتمالاً پیش از سال ۹۴۱ میلادی نوشته شده است (تاریخی معادل سال ۹۴۱ در روی ورق اول همراه با بعضی نوشته‌های نامرتب دیگر آمده که آنها را به احتمال بسیار پس از اتمام نسخه نوشته‌اند). متن از اولین متون

---

۱) رجوع شود به: Conze 1978.

۲) رجوع شود به: Conze 1978 و Schopen 1989a.

ختنی است که تصحیح و ترجمه شد.[۱] پیش از ترجمهٔ متن مقدمه‌ای به شعر آمده که در متن سنسکریت نیست. در این مقدمه علاوه بر مطالب دیگر توضیحی دربارهٔ عنوان متن آمده است:

[۵] بودای همه‌دان این پرَجْنَاپارَمیتا را نوشت و این (سوترا) را در سیصد بند بیان کرد [*Triśatikāprajñāpāramitā*] که *Vajracchedikā* نیز نامیده می‌شود. [۶] همهٔ اعمال و امیال و همهٔ موانع و گناهان سنگین را همچون الماس خرد می‌کند؛ به همین دلیل *Vajracchedikā* نامیده می‌شود [*vajr* 2r4-v2].[۲]

از آنجا که تحریر ختنی متن گاه با اصل سنسکریت داستان فرق دارد، شایستهٔ توجه زیاد است. مترجم ختنی متن را ماشین‌وار ترجمه نکرده بلکه تلاش کرده مفهوم اصلی داستان را بفهمد و آن را شرح و تفسیر کند. آلموت دگنر نشان داده که برخی توضیحات اضافی از آگاهی مترجم از مقدمهٔ اسنگه بر *Vajracchedikā* ناشی شده است.[۳] نمونه‌ای از این تفاسیر هفده‌بندی است که مترجم به جای بند پایانی متن سنسکریت آورده است. متن سنسکریت چنین است:

همچون ستارگان، خطایی در دید، همچون چراغی / جلوه‌ای دروغین، قطرات شبنم یا حبابی / رؤیایی، برق آذرخش یا ابر / این‌چنین باید به آنچه مشروط است نگریست» [ترجمهٔ کنز].

این متن در کتاب زامباستا تحت‌اللفظی ترجمه شده است:

همچون ستارگان، نابینایی جزئی، همچون سِحر و جادو، شبنم، چراغ، رؤیا، همچون برق آسمان، ابرها، حبابهای روی آب، چنین است همهٔ سنسکاره‌ها» (Z 6.15).[۴]

امّا تحریر ختنی جدید متن تنها در تفسیر تشبیه اول، یعنی تشبیه سنسکاره به ستارگان، این‌همه تعبیرات را می‌آورد:

---

۱) تنها دستنویس موجود با دو نام مختلف از هم جدا شده، یکی به شمارهٔ Ch 00275، و دیگری به شمارهٔ Ch xlvi.0012a. تصحیح و ترجمه و واژه‌نامه و متن عکسی را کنوف منتشر کرده است: Konow, 1916a, 1916c. متن را بیلی هم آوانویسی کرده: Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 20-29. دربارهٔ تاریخ متن رجوع شود به: Hamilton 1979، قس: Emmerick 1992a, pp. 34-35.

۲) مطابق ترجمهٔ بیلی با اندکی تغییر (Bailey 1953, p. 530).

۳) رجوع شود به: Degener 1989.

۴) لویمان متوجه همسانی این دو متن شده: E. Leumann 1933-1936, p. 94؛ ترجمه از امریک: Emmerick 1968c, p. 119.

همچنان که ستاره‌ها در آسمان ظاهر می‌شوند (و) شبها پیوسته می‌درخشند (و) به هنگام سپیده‌دم چون خورشید برآید همه بی‌فروغ می‌شوند، به همان گونه‌اند حواس [آدمی] که اولینشان چشم است؛ اینان را هم باید بی‌دوام انگاشت: آنگاه که آگاهی حقیقی برآید، یکسره ناپیدا می‌شوند [*vajr* 41v 1-3].[۱]

سوترای Hṛdaya و سوترایِ Mahāprajñāpāramitā

ترجمه‌ای است از نسخهٔ بزرگ بازنگری‌شدهٔ متن سوترای *Hṛdaya* (سوترای دل) و تلخیص موجزی است از تعالیم فلسفی پرجناپارَمیتاکه تحریر سنسکریت و تبتی (*Tōhoku* 21, 531) و چینی (*Taishō* 249-256) آن هم موجود است[۲] پرودز اکتار شروو آن را در نسخه‌ای از دون‌هوانگ یافته است.[۳] بدبختانه تنها حدود نیمی از متن باقی مانده است. متن در میانهٔ بند چهاردهم یکباره تمام می‌شود: «پس اکنون، ای شاریپوتره (śāriputra)، نسبت به تهیگی (یا خلأ) صورتی (وجود ندارد) و نه حسّی [*Hṛdaya 14*، ترجمه از شروو].

از طرف دیگر شرحی کامل بر نسخهٔ کوچک بازنگری‌شدهٔ این سوترا در دستنویس دیگری از دون‌هوانگ باقی مانده. متن را لانکاستر با توجه به ترجمهٔ هارولد بیلی بازشناخته.[۴] عنوان متن سوترای *Mahāprajñāpāramitā* است (سوترای بزرگ دربارهٔ کمالِ معرفت) و در جای دیگر شناخته نشده. روشن است که نباید آن را با مجموعه‌ای از

---

۱) نقل از ترجمهٔ امریک: Emmerick 1977a, p. 88.

۲) دربارهٔ تاریخ این متن رجوع شود به: Nattier 1992؛ برای متن سنسکریت رجوع شود به: Conze 1967؛ برای متن تبتیِ آن رجوع شود به: Silk 1994.

۳) دستنویس P 3510a-g؛ شروو تصحیحی از آن همراه با ترجمه، تحریر سنسکریت و تبّتی و واژه‌نامه فراهم ساخته است؛ رجوع شود به: Skjærvø 1988. تصحیح پیشین از بیلی است؛ رجوع شود به: Bailey 1945-1985, vol.3, pp.110-112؛ قس: Emmerick 1992a, p. 24.

۴) دستنویس P 3513.13-42؛ تصحیح بیلی؛ رجوع شود به: Bailey 1951a, pp. 54-61. ترجمه‌ای آزمایشی از آن در اثر بیلی هست: Bailey 1977. ترجمهٔ مجدد از لانکاستر است: Lancaster 1977. گزیده‌ای از عبارات با ترجمه‌ای اصلاح‌شده در اثر شروو است؛ رجوع شود به: Skjærvø 1988, pp. 167-171؛ نیز رجوع شود به: Emmerick 1992a, pp. 25-26. برای کتابنامهٔ ترجمه‌ها و مطالعات پیشینِ این متن رجوع شود به: Skjærvø 1999b, pp. 307-309.

متون پرجنامیتا، که خوانزانگ (Xuanzang؛ ۶۰۲-۶۶۴ م.) ترجمه کرده و به همین عنوان در مجموعه متون بودایی چینی معروف است (*Taishō* 220)، اشتباه کرد. امّا ظاهراً مهم است که همین عنوان را به صورت حرف‌نویسی به متن *Mohe-banre-boluomi jing* (*Taishō* 223) هم داده‌اند. متن ترجمهٔ کومارَه جیوا (۳۵۰-۴۰۹ یا ۳۴۴-۴۱۳م.) است. این متن اخیر یکی از تحریرهای چینی سوترای *Pañcaviṃśhatisāhasrikāprajñapāramitā* است که سوترای *Hṛdaya* تلخیصی از آن است.[۱] از بعضی گفتارهای تعلیمی که در این متن ختنی است می‌توان دریافت که نویسنده به مکتب ویجنانواده (Vijñānavāda) تعلق داشته.[۲] نمونهٔ خوبی از سبک تفسیری که در این اثر هست و از خصوصیات آن هم هست، توضیحی است دربارهٔ بند تکه‌تکهٔ ۱۴ از سوترای *Hṛdaya* که در سطور بالا نقل کردیم:

> («پس اکنون، ای شاریپوتره، نسبت به تهیگی» بدین معناست که:) «و بدین دلیل آن تهیگی است». (یعنی از آن جهت که) همهٔ چیزها طبیعتِ فضا دارند، با نشانِ بی‌نشانی و بی‌آرزو، و اینان نه در برون یافت می‌شوند نه در درون. («نه صورتی [وجود دارد] و نه حسّی ... بدین معناست که:) «صورت و احساس یافت نمی‌شود» [MPPS 14، ترجمه از شرو].

سوترای Adhyardhaśatikāprajñāpāramitā و سوترای سنسکریت Kauśikaprajñāpāramitā

تنها شاهد متن اصلی سنسکریتِ این متن متأخرِ پرجناپارمیتا به سبکِ تنتره‌ای که نامش سوترای *Adhyardhaśatikāprajñāpāramitā* (سوترای کمال معرفت در صد و پنجاه فقره) است، نسخه‌ای است ختنی از منطقهٔ ختن که یک‌درمیان در کنار فصول سنسکریت آمده و یک خصوصیّت اصلی آن وفور اصطلاحات باطنی یا رمزی آن است و فصولی دارد به ختنی قدیمِ متأخر که فصول باطنی را می‌ستاید و خواننده را به مطالعه و بزرگداشتِ آنها ترغیب می‌نماید.[۳]

---

۱) قس: Nattier 1992.

2) Lancaster 1977, pp. 164-165.

۳) دستنویس SI P4 و قطعهٔ H 143 NSB 2. برای تصحیح و ترجمهٔ بخشهای ختنی رجوع شود به: Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995, pp. 24-34. برای ترجمهٔ پیشین این متن رجوع شود به: E. Leumann 1912, pp. 92-99. برای کتاب‌شناسیِ آن رجوع شود به: Emmerick 1985a; 1992a, p. 18.

فصول ختنی جزء اصلی سوترا هستند نه اضافی و مجعول، زیرا بخشهای رمزی و غیررمزی را باید در کنار هم به شمار آورد تا حدود تقریبی صد و پنجاه بند که در عنوان متن به کار رفته کامل شود؛ دیگر آن که این فصول، با عبارات متفاوت در ترجمه‌های چینی و تبتی متن هم وجود دارند (*Taishō* 220 (10), 240-244, 489 and *Tōhoku* 17, 489).[1] این امر نشان می‌دهد که مترجمان ختنی تنها جرأت ترجمهٔ فصول غیررمزی را داشته‌اند و درست‌تر دانسته‌اند که در فصول باطنی و رمزی همان اصل سنسکریت را نگه دارند.

قابل ذکر است که تألیفی اخیر از سوترای *Kauśikaprajñāpāramitā* (سوتره‌ای برای Kauśika دربارهٔ کمال معرفت) هم که حاوی تعدادی دهارنی (افسون و تعویذ) است به طور کامل به زبان سنسکریت باقی مانده اما به خط ختنی جدید و در دستنویسی از منطقهٔ دون‌هوانگ. مقدمهٔ این سوترا در دو دستنویس دیگر از همان منطقه نیز استنساخ شده است.[2]

سوترای Saddharmapuṇḍarīka

از متن سوترای *Saddharmapuṇḍarīka* [*sdhp*] (یعنی سوترای نیلوفر آبی «قانون» نیک) تنها یک سطر در کتاب زامباستا نقل شده است (*Z* 6.3). از سوی دیگر، خلاصهٔ موزون کاملی از این متن به زبان ختنی جدید در یک دستنویس و دو قطعه که در حکم نسخه‌بدل این دستویسند از دون‌هوانگ به دست آمده است.[3] هدف از نگارش این خلاصه فراهم

---

1) E. Leumann 1930, p. 70.

۲) دستنویس کامل دستنویس Ch 0044 است. تصحیح از بیلی: Bailey 1945-1985, vol. 5, pp. 356-359. قطعات حاوی متن را می‌توان در دستنویسهای P 2925-60 و P 5537.1-6 یافت. تصحیح از بیلی: Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 102, 118.

3) P 2782.1-6 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 58-61) with variants, Or 8212.162.82-90 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 5-6, facsimile in Bailey 1960, pl. xi; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 50-51) and P 2029.17-21 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, p. 55). Ed., trans., comm. and indexes by Bailey 1971. برای کتاب‌نامهٔ مفصل و آگاهی دربارهٔ متن سنسکریت سوترا رجوع شود به: Emmerick 1992a pp. 27-29. برای نسخه‌های تبتی و چینی رجوع شود به: *Tōhoku* 113 و *Taishō* 262-265.

آوردن «معنای سوتراست به زبان ختنی تا بتوانند معنای قانون (یعنی همین متن سوترا) را درک کنند» (ترجمهٔ بیلی). همین موضوع و وجود دستنویسهای متعددی به زبان سنسکریت از متن سوترای *Saddharmapuṇḍarīka* در ناحیهٔ ختن ممکن است نشان دهد که این متن هیچ گاه به زبان ختنی ترجمه نشده است. (برای آگاهی دربارهٔ ستایش آغازین متن و انجامه‌های نسخهٔ معروف به نسخهٔ کاشغر که حاوی متن سنسکریت سوترای *Saddharmapuṇḍarīka* است به صفحات قبل رجوع شود.)

Bhadracaryādeśanā و دیگر متون deśanā و عبادی

تحریری است به ختنی جدید از متنِ *Bhadracaryādeśanā* (یعنی اقرار به راه نیک هدایت) که بر ورقهای سفینهٔ پوتی P 3513 به همراه دیگر متون deśanā یافت شده است (به صفحات بعد رجوع شود).[۱] این متن که ترجمهٔ سنسکریتی، تبتی و چینی آن هم موجود است، تکملهٔ متن سوترای *Gaṇḍavyūha* است که آن نیز خود بخشی از سوترای *Buddhāvataṃsaka* (*Taishō* 278, 279)[۲] است. متن دعایی است که از قرن چهارم به بعد میان طریقهٔ مهایانه مقبولیت بسیار داشته و برای مقاصد نیایشی، یعنی استفاده در مراسم دینی، هم از آن بهره می‌برده‌اند، به طوری که از دیرزمان متنی مستقل شده بوده و جداگانه و به عنوانهای مختلف دست به دست می‌گشته است. در ضمن این متن نیایشی که بیانی است از دینداری و پرهیزگاری اهل طریقهٔ مهایانه، مؤمن که به ضمیر اول‌شخص تکلّم می‌کند همهٔ بوداها را می‌ستاید، سوگندها می‌خورد و تعهد می‌نماید که به بیداری (مقام بودایی) دست یابد و آرزو می‌کند که به دیدار بودای کثیرالبهاء (amitābha) نایل گردد و در سرزمین پاک او، سُکهاوتی (sukhāvatī)، تولد دوباره یابد. متن حاوی برخی

---

۱) رجوع شود به: Asmussen 1961 که شامل متن عکسی دستنویس نیز می‌شود. تصحیح پیشین از بیلی است: Bailey 1945-1985, vol. 1, pp. 222-230؛ قس: Emmerick 1990e and Emmerick 1992a, p. 20.

۲) برای تصحیح متن سنسکریت، تحریر تبتی و سه ترجمهٔ چینی رجوع شود به: Sushama Devi 1958. برای متن سنسکریت و منابع بیشتر همچنین رجوع شود به: Schopen 1989b, n. 9. برای ترجمه‌های چینی رجوع شود به: Lung-lien 1966-1968.

اعترافات به‌گناه نیز هست (بند ۱۲ متن ختنی). عنوان این متن یعنی *Bhadracaryādeśanā* از انجامهٔ متن ختنی به دست آمده است. نمونهٔ ختنی آن نیز همانند اصل سنسکریت منثور نیست و حاوی شصت و هشت بند منظوم است، امّا بند ۵۵ به اشتباه در نسخه ۵۶ ضبط شده و بنابراین، آخرین بند شمارهٔ ۶۹ دارد. مترجم ختنی ستایشی در آغاز (سه بند) و دعایی در پایان (یک بند) متن ختنی آورده. به طور کلی متن ختنی همان متن سنسکریت است اما ترجمه، مخصوصاً به دلیل ضرورت شعری، قدری آزاد است. تفسیری از شانزده بند نخستین متن (بندهای چهار تا بیست‌ویک متن ختنی) به زبان ختنی قدیم در کتاب زامباستا آمده است (*Z* 11.62-77).

اصطلاح سنسکریت deśanā در متنِ ختنی نیز به دو معنا به کار رفته است: «آموزهٔ (دینی)» و «اعتراف» به گناه برای خویشتنداری در آینده، «اقرار» به ایمان به بوداها و بودی‌ستوه‌ها، و «اقرار» به سوگند یاد کردن برای رسیدن به بیداری و نجات موجودات از رنج.[۱] مفهوم «اعتراف» و «اقرار» تقریباً یکی است، زیرا اذعان به گناه اولین گام در مسیر درستی است که به بیداری منتهی می‌شود. متن *Bhadracaryādeśanā* یکی از چندین متن موسوم به deśanā است که به زبان ختنی جدید بر ما شناخته شده است.[۲] متن دیشنای دیگری که از زبان سنسکریت ترجمه شده متن *Deśanāparivarta* (فصلی دربارهٔ اعتراف) است که خود نیز بخشی از سوترای *Suvarṇabhāsottama* است. دیگر متون دیشنا در ختن تألیف شده‌اند، از جمله متن منظومی که هارولد بیلی آن را *Deśanā* نامیده و احتمالاً باید آن را از شاهزاده Tcūṃ-ttehi دانست، یکی از پسران شاه ختن، Viśa' Sambhara (۹۱۲-۹۶۶م.).[۳] نام او در دستنویس P 3510.10.1 آمده اما در دستنویس P 3513، که حاوی متن کامل است نام او نیست. متن دیگر اشعار شاهزاده

---

1) Bailey 1962, p. 18; Kumamoto 1996b, p. 320.

۲) دربارهٔ متون deśanā رجوع شود به: Emmerick 1992a, p. 37; Kumamoto 1996b; Skjærvø 1999, pp. 311-312; Weber 1999, pp. 158-161.

۳) P 3513.76-84 (ed. Bailey 1951a, pp. 62-66) with the partial variant P 3510.9-10 (ed. Bailey 1951a, p. 53)؛ ترجمه از بیلی است. رجوع شود به: Bailey 1962. دربارهٔ شاهزاده Tcūṃ-ttehi رجوع شود به: Kumamoto 1986, p. 231؛ نیز رجوع شود به: T. Takata در Emmerick and Skjærvø 1987, pp. 49-50. نام او در P 3510.10.1 آمده اما در متنِ P 3513، که متن کامل را در بر دارد، نیامده است.

Tcūṃ-ttehi است.[۱] از آنجا که متونِ دیشنا حاوی مدحیه و ستایشهایی در حق بوداها و بودی‌ستوَه‌ها است، شاید بتوان برای سهولت کار دو مدحیه‌ای را که در متن *Avalokiteśvaradhāraṇī* آمده (یکی بی‌آغاز در 5r1-7v2 و یکی کامل در 10r5-21v3) و سروده‌هایی در مدح *Amitāyus* (به صفحات بعد رجوع شود) را نیز جزءِ متون deśana طبقه‌بندی کرد. تمامی این متون به اول‌شخص مفرد نوشته شده‌اند. برای آن که خواننده تصوری از ویژگیهای این متون به دست آورد، در اینجا نمونه‌ای از متن اشعار شاهزاده *Tcūṃ-ttehi* را نقل می‌کنیم:

توفیق. [۱] با ستایش و ایمان و عشق و با احترام به سوی بوداها می‌روم، پی‌درپی در همهٔ قلمروهای آنها، و سپس به سوی بودی‌ستوه‌ها ... [۵] کاش (بوداها) شعاعهای لطفشان را بر من، شاهزاده Tcūṃ.ttehi، بفرستند. کاش از سرِ داد بر من رحمت آورند، چندان که طبیعتِ فهم نصیب من شود. [۶] از سوی دیگر هرآنچه از روی ابلهی در (پنج) ساحتِ وجود در سنساره، راست تا این زمان اندوخته‌ام، [۷] کارها که از واسطهٔ سه سنسکاره (تن و زبان و خرد) کرده‌ام، گناهان بزرگ در حق مؤمنان با مزاحمتهای کوچک بسیار، اکنون به همه اعتراف می‌کنم. [۸] از سر خشم و شور و ابلهی در حق مادر و پدر و آموزگاران و گوهرهای سه‌گانه، همه (کارهایم) در قلمرو (بوداهای) سه (زمان)، [۹] بسیار (کارها) که به یاد آورده‌ام و بیشمار (کارها) که از خاطر برده‌ام، به خطایم نسبت به آنان اذعان می‌کنم. کاش اعتراف به‌واسطهٔ لطف (بوداها) باشد. [۱۰] (کاش) به‌واسطهٔ پیمان بودی‌ستوه اندیشهٔ نادرست (من محو شود و اندیشهٔ) درست به‌واسطهٔ قدرت (بودی‌ستوه برای من حاصل شود). کاش کارهای درشت (من) بسوزد و خاکستر شود. کاش همه بیثمر شوند. [۱۱] پس اکنون صدها کرور (بودا را که) در هر سر مو ظاهر شده‌اند با دست (خویش) چندین بار از پی هم ثنا می‌گویم. [۱۲] سایبانهای گردان زرین را، چترها و علمهای شکوهمندِ آراسته به گوهرهای رخشان را؛ ... [۲۰] همه را به آنان تقدیم می‌دارم. (آنها) را با ایمان و عشق و از سر معرفت درست و پاک به همهٔ آنانی پیشکش می‌کنم که با ستایش به جانبشان می‌روم. [۲۱] از واسطهٔ این فضیلت ای کاش در همه جا، در همهٔ تولدهای (من) دوستان روحانی نجیب برای من فراهم شود که همه به راه بیداری درمی‌آیند. [۲۲] ای کاش پیوسته با (یاری) گوهرهای سه‌گانه به تولدها در نیفتم، از برکت اعمال دهگانهٔ «قانون». کاش همه را به کمال به انجام رسانم. [۲۲] با ادایِ درست و

---

۱) P 3510.9-10 به تصحیح بیلی (1951a, p. 53)؛ ترجمه و توضیحات از امریک (Emmerick 1980). برای اصلاحات لازمی که در تصحیح بیلی کرده به همین اثر امریک رجوع شود.

استوار و پاک و بی‌تعلّقِ خویشتنداری (ولو) در سنساره، به‌واسطهٔ شش کمال، کاش ده مرحله را محقق کنم ... [۴۱] امّا بعد، کاش همهٔ بدبختیها و پریشانیها و بیماریها و غمهای من، شاهزاده Tcūṃ-ttehi، زایل شود. کاش عمری دراز در آسانی بزیم. [۴۲] کاش در همهٔ تولدها(یم) توجهی روشن در من به وجود آید از تولدهای (پیشینم). کاش به‌آسانی (موجودات) پنج ساحت وجود و هشت آنِ بد را برهانم و به نیروانه (درآورم). [۴۳] کاش بوداهای اصلی را ببینم. کاش در آخرین saka (؟)، به دور از درد و بیماری، به‌واسطهٔ توجهم به ابهیرتی (Abhirati، سرزمین پاک اکشوبهیه (Akṣobhya) بروم./ شاهزادهٔ بزرگ، Tcūṃ-ttehi، دستور داد که (آنچه گذشت) از سر مهر و احترام در حق بیداری نوشته شود [اشعارِ شاهزاده *Tcūṃ-ttehi*، ۱، ۵-۱۲؛ ۲۰-۲۳؛ ۴۱-۴۳؛ و انجامه، نقل از ترجمهٔ امریک با قدری تغییرات].

از سوی دیگر، متنی که موضوعش نظریهٔ اعتراف است، *Karmāṃ deśanā* (اعتراف اعمال) نام دارد. این عنوان را رونالد امریک به متنی منظوم به زبان ختنی جدید داده که تنها در سه دستنویس ناتمام، حاوی پنجاه و پنج بیت و یک مصراع آغازین، باقی مانده است.[۱] این متن که احتمالاً یک متن اصیل ختنی است و ترجمه نیست، به اعتراف اعمال از منظر مکتب مهایانه می‌پردازد؛ یعنی تنها با بی‌پایه و اساس شمردن همهٔ اشیا و بالنتیجه بی‌اساس شمردن اعمال (سنسکریت: karman) و ثمرهٔ آنها (سنسکریت: vipāka-) شخص می‌تواند کرمه‌هایش را از بین ببرد و به بیداری دست یابد:

[۱۰] بنابراین، هر آن کس که بدون روشنایی می‌خواهد تاریکی را از میان برد، نمی‌داند که امر اصلی چیست، یعنی کاستن و از میان بردن کجاست. [۱۱] پس اگر بی‌آنکه «قانون» را بشناسد، به دنبال اعتراف اعمال خود باشد، تنها در تاریکی می‌ایستد؛ راست به میان تاریکی قیرگون قدم می‌گذارد ... [۳۷] این زمان درست زمانی است که آدمی طبیعت (خود) را درنمی‌یابد، خود شب و روز با آتش خود می‌سوزد و هیزم آن کرمه است. [۳۸] امّا چون این اعتراف را فهم کند، گرچه نمی‌ماند و نه حتی می‌رود، همهٔ کرمه‌های او از میان می‌روند؛ جمع نمی‌شوند و نمی‌آیند. [۳۹] مادام که او (بر مسیرش) برود، همهٔ کرمه‌هایش در پس او می‌آید. امّا اگر نشیند، کرمه‌هایش چون باری سنگین بر او می‌نشینند. [۴۰] اگر در مسیرش خسته نشود و «نامسیرش» را ترک نکند، در راه تصوّرناشده‌اش به اعتراف اعمال دست می‌یابد. [۴۱]

---

۱) دستنویسهای Ch 00268.132-228, Ch 00277 and Ch xlvi.0013a. مقایسه شود با نوشتهٔ شروو (Shroo 2002, p. 296) تصحیح اجمالی، ترجمه و واژه‌نامه از امریک: Emmerick 1977c. برای تصحیح پیشین رجوع شود به: Bailey 1951a, pp. 66-71. Emmerick 1992a, p. 38, and Kumamoto 1996b, p. 320.

چون این راه را بنگرد، ابداً در دوگانگی نمی‌افتد، امّا از دوگانگی هم دور نمی‌رود. در میانه به اعتراف دست می‌یابد [*KD* 10-11, 37-41؛ نقل از ترجمهٔ امریک با تغییراتی].

متون *namo* نیز در ادبیات ختنی بسیار به متون *deśana* نزدیکند. در دو متن از اینها برای گناهان کبیرهٔ کسانی که گناهان را می‌شنوند یا می‌خوانند یا می‌نویسند وعدهٔ مجازات داده شده است (به صفحات بعد رجوع شود). این که دستنویس P 3513، علاوه بر دو متن دیگر، حاوی یک متن *namo* (در ورقهای ۱-۱۲)، *Bhadracaryādeśanā* (در ورقهای ۴۳-۵۸)، *Deśanāparivarta* (در ورقهای ۵۹-۷۵) و اشعار شاهزاده *Tcūṃ-ttehi* (در ورقهای ۷۶-۸۴) است، به نحو معناداری ثابت می‌کند که متون *deśanā*، متون *namo* و متون نظری چون *Karmāṃ deśanā* همه متعلق به یک نوع ادبی هستند. همچنین، در دستنویس Ch 00268، سطور ۱-۱۳۱ و ۱۳۱-۲۲۸ یک متن *namo* پیش از متن *Karmāṃ deśana* آمده است.

در اینجا لازم است نام تعداد دیگری از متون عبادی غیررسمی ختنی را ذکر کنیم. این متون علاوه بر متون *namo* عبارتند از عبارت یا ورد *Triśaraṇa* (سه پناه [بودا و قانون و امت]) که به دو صورتِ قدری مختلف موجود است، یکی عبارات دعایی برای سؤال از بوداها و بودی‌ستوه‌ها و قدّیسان بودایی و ایزدان مختلف برای رفاه و محافظت از بیماری و قحطی و دیگر بدیها[1]، و دیگری دعای شاهزاده *Tcū-syau* و دعای *Hūyī Kīma-tcūna*. دعای شاهزاده *Tcū-syau* ــ که یکی از برادران شاهزاده Tcūṃ-ttehi است ــ احتمالاً در نیمهٔ دوم قرن دهم نوشته شده است، شاید حدود سال ۹۷۰.[2] متن دعای *Hūyī Kīma-tcūna* مشابه همین متن است. اگرچه نام شاهزاده در متن ذکر نمی‌شود، اما به

---

1) *Triśaraṇa*: Ch 00263 (ed. Bailey 1951a, pp. 156-157; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 486-487) and P 2800 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, p. 64). *Invocatory formulae*: P 2929+Khot. (IO) A+P2023 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, p. 107; vol. 5, pp. 310-311; vol. 3, p. 45; cf. Skjærvø 2002, p. 541). See Emmerick 1992a, p. 38.

۲) دستنویس Ch 00267 تصحیح بیلی: Bailey 1951a, pp. 146-148؛ ترجمهٔ سطور ۲-۲۳۵ از بیلی: Bailey 1942b, pp. 889, 891. برای آگاهی دربارهٔ شاهزاده چوسیو رجوع شود به: Kumamoto 1986, p. 232. برای آگاهی از تاریخ و ترجمهٔ سطور ۵۱-۵۹ رجوع شود به: Kumamoto, 238-239. قس: Emmerick 1991a, p. 38 و Skjærvø 1999b, pp. 309-310. برای تصحیح و ترجمهٔ تازه رجوع شود به: Skjærvø 2002, pp. 499-502.

آسانی می‌توان این عنوان را به متن داد، زیرا این متن را مسلماً یا خود او نوشته یا به خواست او نوشته شده است، چرا که متن در همان نسخه‌ای آمده که ستایش *Hūyī Kīma-tcūna* و استنساخ او از سوترای *Aparimitāyuḥ* آمده. به دنبال دعا دو تحریر از دهارنی آمده که پس از آن هم انجامهٔ سوترای *Aparimitāyuḥ* در همان نسخه آمده و اینها را باید جزئی از خود دعا به حساب آورد.[1] دعای دیگری را Cā Tcyāṃ-kvina به پایان سوترای *Pradakṣiṇa* ضمیمه کرده است (به صفحات بعد رجوع شود).

سوترای Ratnakūṭa

بازگردیم به متون رسمی و از چهار ورق پراکندهٔ سه نسخه از منطقهٔ ختن یاد کنیم که شروو آنها را جزئی از ترجمه‌ای به ختنی قدیم از متن *Kāśyapaparivarta* (فصلی برای Kāśyapa) دانسته است. این متن به زبان تبتی (*Tōhoku* 87) و در مجموعهٔ متون بودایی چینی هم باقی مانده. در مجموعهٔ متون بودایی چینی فصل چهل و سوم و قدیم‌ترین هستهٔ سوترای *Mahāratnakūṭa* را تشکیل می‌دهد (*Taishō* 310, cf. 350-352). این متن که دربارهٔ کمال مطلوب بودی‌ستوه و دارای بعضی حکایتها و تمثیلات است، یکی از قدیمی‌ترین متون مهایانه و از جمله متون پایهٔ دو مکتب فلسفی مدهیَمَکه و یوگه‌چاره به شمار می‌رفته است. عنوان این متن در قطعهٔ Kha vii.1، *ratnakūla-dāta* و در کتاب زامباستا (۳۸۰۸ و ۴۲۰۱۳) و در سوترای دهرمه‌شریره (6v4)، *ratnakūla* آمده است و به نظر منطقی می‌رسد که این عنوان را برای تحریر ختنی هم به کار بریم یعنی *Ratnakūtasūtra* (سوترهٔ تودهٔ گوهرها)[2]. شایان ذکر است که اصل سنسکریت این متن در یک دستنویس

---

۱) دستنویس S 2471.229-289: برای تصحیح انتقادی و ترجمه با عنوان متن V رجوع شود به: Duan [1992], pp. 81-85؛ برای آگاهی دربارهٔ بوداها و ایزدان یادشده در متن رجوع شود به همان، صص ۳۴-۴۴. تصحیح و ترجمهٔ تازه از شروو است: Skjærvø 2002, pp. 32-35.

2) H 144 NS 83 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, p. 52), Hardinge 077.2 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, p. 282), kha vii l (ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, p. 182-183) and SI M 10 (facs, ed. and trans. Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995, pp. 176-177, pl. 166); cf. Skjærvø 1999b, p. 339.

برای آگاهی از تصحیح و ترجمه و متن عکسی و نظایر سنسکریت وتبتی رجوع شود به: Skjærvø 2003.

کامل و تعدادی قطعه از ناحیهٔ ختن به دست آمده است.[۱]

سوترایِ Sukhāvatīvyūha و سروده‌ای در مدحِ Amitāyus

از ترجمهٔ ختنی قدیم تحریر بلندتر متن سوترای *Sukhāvatīvyūha* (سوترای وصف سرزمین رحمت [sukhāvatī])، که یکی از متون بنیادی پرستش بودای امیتابها (یا امیتابهه: نور بی‌پایان) یا «آیین بودایی سرزمین پاک» است، تنها یک ورق به دست ما رسیده است.[۲] ورق شمارهٔ ۱۹ دارد و جز ستایش و درود مشتمل است بر سطرهای نخستین سرودِ دهرماکره (Dharmākara) در ستایش بودای Lokeśvararāja. دهرماکره بناست که بودای امیتابها شود. متن احتمالاً ترجمه‌ای است از یک متن سنسکریت که اکنون موجود نیست و قدری از نسخهٔ نپالی آن متفاوت بوده و با آن مطابقت زیادی نداشته است.[۳]

همچنین هجده بیت چهارپاره‌ای پایانی و انجامهٔ یک شعر سی‌بیتی به ختنی جدید در مدح بودای Amitāyus (زندگی بی‌پایان، armyāya در ختنی)، که نام دیگری است برای Amitābha، در دستنویسی از ناحیهٔ ختن به جای مانده است.[۴] تا کنون نظیر این متن در زبانهای دیگر شناسایی نشده و چون نام آن را نمی‌دانیم، می‌توانیم آن را سروده‌ای در مدح *Amitāyus* بنامیم. متن بیان ایمان شخص مؤمن است به اول‌شخص مفرد در حق بودای امیتایوس و سوگند به تولد دوباره در سُکهاوتی، سرزمین رحمت. در متن ذکری از اعتراف به گناه هم هست:

[۱۸] به تمامی گناهان کبیره‌ام در برابر سه گوهر اعتراف می‌کنم، هر آنچه در این جهانِ

---

۱) برای تصحیح متن و متن عکسی رجوع شود به: Vorob'ëva-Desjatovskaja 2002. تصحیح پیشین: Staël-Holstein 1926.

2) Kha 0013.c2 (ed. Bailey 1945-1985, vol.5, p.123; ed. and trans. Skjærvø 2002, p.176). Cf. Emmerick 1992a, p. 31.

۳) برای متن سنسکریت که نظیر این متن است رجوع شود به: Fujita 1992, pp. 141-153.

۴) Hedin 23: تصحیح، ترجمه و توضیحات در اثر بیلی: Bailey 1945-1985, vol. 4, pp. 36-37 and 129-135؛ متن عکسیِ سطور ۱-۵ در: Bailey 1945-1985, vol. 4, pl. facing p. 33؛ مقایسه شود با اثر امریک: Emmerick 1985c.

بی‌ثبات، به‌واسطهٔ خشم و علاقه و شیفتگی مرتکب شده‌ام. [۱۹] هر آنچه بدی نسبت به مادر، آنچه بدی به پدر و آموزگارانم و سه گوهر کرده‌ام با پشیمانی به آنان معترفم. [۲۰] درست در همین زمان با سرزمین سُکهاوتی عهد می‌بندم. باشد که این عهد من هیچ گاه نشکند و پیوسته محکم و فناناپذیر و دست‌نخورده و تغییرناپذیر (؟) بماند. [ابیات ۱۸-۲۰، از ترجمهٔ بیلی با تغییراتی].

سوترای Sanghāta

سوتراِی سنگهاته (سوترایی که یک جفت [پرسش است]) یکی از متون ختنی قدیم است که مفصل باقی مانده است. اصل سنسکریت این سوترا هفت دستنویس دارد[۱] و به زبان تبتی (*Tōhoku* 102) و چینی (Taishō 423 and 424) هم ترجمه شده است. مقصود از واژهٔ «جفت» که در عنوان متن آمده به احتمال بسیار دو گروه پرسش است که بودی‌ستوه Sarvaśūra و بودی‌ستوه Bhaiṣajyasena از بودا می‌پرسند. بخش نخست، که از بند ۱ شروع می‌شود تا ۱۷۱، حاوی پرسش بودی‌ستوه Sarvaśūra است (این بخش اصطلاحاً *Sarvaśūraparipṛcchā* نامیده می‌شود، به معنای پرسش Sarvaśūra). از بند ۱۷۱ تا پایان سوترا پرسش بودی‌ستوه Bhaiṣajyasena می‌آید.[۲] این متن، که حاوی داستانها و تشبیهات جذاب بسیار است، نمونهٔ مناسبی است از متون مقدس آیین بودایی مهایانه. متن قانون بودایی و مخصوصاً خود را می‌ستاید. متن را سوترایی فرامی‌نمایند که می‌تواند گناهان را براند و هر کس را که بدان گوش می‌سپارد، آن را می‌نویسد، به خاطر می‌سپرد، می‌خواند، می‌فهمد، بزرگ می‌دارد و می‌ستاید، به بیداری می‌رساند. در یک قطعه، متن حتی به صورت عارفی (ریشی‌ای) درمی‌آید که گناهکاری را که قصد خودکشی دارد نجات می‌دهد. در بخش دوم متن که Baiṣajeasena با بودا هم‌سخن می‌شود، فضایل نجات‌بخشی قانون بودا و خود متن بزرگ جلوه داده می‌شود و در ضمن آن به موجوداتی که در چرخهٔ وجود و آموزه‌های بودا «پیر» و «جوان» (کهن و نو) هستند

---

۱) رجوع شود به: Hinüber 1973.

۲) رجوع شود به: Hinüber 1973, pp. 16-17. برای تفسیرهای دیگر رجوع شود به: Canevascini 1993, pp. ix-x.

اشاره می‌شود.[۱] متن ختنی سوترا در بیش از ۱۴۰ ورق و قطعه موجود است. این‌همه دست‌کم به بیست و هفت نسخه تعلّق دارند. تعداد این نسخه‌ها گواهی است بر شهرت و مقبولیت ترجمهٔ ختنی این متن.[۲] جدا از برخی اختلافات اندک، متن ختنی اساساً با متن سنسکریت، مخصوصاً با کهن‌ترین نسخهٔ آن (از حدود سال ۵۰۰م.)، مطابق است.[۳] این امر احتمالاً از آنجاست که ترجمهٔ متن حاضر پیش از راه یافتن دستکاریها و جرح و تعدیلها به نسخ سنسکریت اتفاق افتاده است. در واقع، یکی از کهن‌ترین نسخه‌های ختنی (نسخهٔ D iii.1 به خط براهمی ترکستانی آغازین، نوع «ب»، از نیمهٔ دوم قرن پنجم یا آغاز قرن ششم میلادی) حاوی بعضی تحریفات و اغلاط است که نشان می‌دهد خود رونوشتی است از روی یک نسخهٔ کهن‌تر از آغاز قرن پنجم و این تاریخ احتمالاً، همان طور که جوتو کانواشینی گفته، تاریخ ترجمهٔ متن حاضر از زبان سنسکریت به ختنی است.

سوترایِ Bhadrakalpika و متون namo

سوترای *Bhadrakalpika* [BK] (سوترای [بوداهای] دور خوبِ [کنونی]) به ختنی جدید یکی از متون سفینهٔ Ch c.001 است.[۴] نسخه‌بدلی از این سوترا دستنویس دیگری است

---

۱) قس: Scherrer-Schaub 1996.

۲) رجوع شود به: Canevascini 1993؛ برای تاریخ پژوهش دربارهٔ این متن همچنین رجوع شود به: Emmerick 1992a, pp. 29-30. پس از انتشار کتاب کانواشینی، تمامی قطعات متن در مجموعهٔ سن‌پترزبورگ بجز «ورق پتروسکی» به صورت متن عکسی به چاپ رسید:

Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1993, pls. 34-38, 48 and 138; (cf. Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995, pp. 46-67, 75-77 and 178-179).

ورق ۳۰ بار دیگر در اثر امریک (1993b, p. 64) آمده. در اینجا صفحهٔ رو و صفحهٔ پشت جابه‌جا شده‌اند. فاکسیمیله‌های اندکی که پیشتر انتشار یافته بودند عبارتند از: D.iii.1 و E.i.7(19) و E.i.7(149) (Stein 1907, pls. cx-cri) و Reuter 1 (Reuter 1913-1918, pls. 8-9).

۳) رجوع شود به: Canevascini 1993, pp. ixii-xviii.

۴) متن عکسی در اثر تاکوبو: Takubo 1975, pp. 58-90؛ برای تصحیح متن (جدا از فهرست نامهای بوداها)، ترجمه و واژه‌نامه رجوع شود به: Konow 1929؛ برای تصحیح مجدد (همراه با نامهای بوداها) رجوع شود به: Bailey 1951a, pp. 76-90؛ قس: Emmerick 1990f and 1992a, pp. 20-22.

از منطقهٔ دون‌هوانگ.[1] در این متن که متعلق به نوع ادبی سوتراهای *budhanāma* (یعنی سوتراهای نامهای بوداها) است، بودا شاکیامونی سودها و منافعی را اعلام می‌کند که ممکن است نصیب «هر یک از مؤمنان نجیب از پسر و دختر شود که می‌آموزند، یا می‌خوانند، یا بر زبان می‌آورند، یا می‌نویسند، یا می‌نویسانند و یا نگهداری می‌کنند، یا می‌شنوند و یا ستایش می‌کنند نامهای آن هزار و پنج سرور الهی» این دورِ خوب را [بند ۲۰۹، ترجمهٔ کنوف]. در فهرست نامهای بوداها قبل از هر نام واژهٔ namau (سنسکریت: namo ستایش، نماز) می‌آید، امّا به‌خلاف انتظار خواننده پس از آن کلمه‌ای در حالت برایی نمی‌آید، بلکه این لفظ namau در واقع نوعی عنوان احترام‌آمیز است؛ مثلاً «بودای ستودنی (namau) به نام Krakasunda، بودای ستودنی به نام Kanakamuni، بودای ستودنی به نامِ Kāśyapa [بندهای ۲۲۲-۲۲۳؛ ترجمهٔ بیلی، ۱۹۵۱ الف، ص ۷۷۰]. دربارهٔ شمار بوداهایی که در دور یا عصر خوب (سنسکریت: bhadrakalpa) ظهور خواهند کرد دو روایت وجود داشته: بنا بر روایت قدیم‌تر پنج بودا ظهور خواهد کرد، امّا روایت دیگر تعداد آنها را هزار می‌داند. متن ختنی سوترای *Bhadrakalipika* ظاهراً این دو روایت را در هم آمیخته، زیرا از هزار و پنج بودا سخن می‌گوید؛ هرچند متن فعلی تنها از نهصد و نود و هشت بودا در فهرست نامها یاد می‌کند.[2] متنی با همین عنوان به زبانهای تبتی (*Tōhoku* 94) و چینی (*Taishō* 425) وجود دارد، امّا با آنکه متن ختنی مربوط به همین سنت است، با آن دو تفاوت دارد.[3]

دیگر متون ختنی جدید که حاوی فهرست نامهای بوداها، بودی‌ستوه‌ها و قدیسان بودایی هستند و آنها را ستایش می‌کنند احتمالاً در همان ناحیهٔ ختن نوشته شده و می‌توان آنها را در دستهٔ متون *namo* جا داد.[4] دو متنِ *namo*ی تقریباً مشابه، که هم‌اکنون *Deśana I* و *Deśana II* نام دارند نیز جزءِ این نوع ادبی محسوب می‌شوند و در همان

---

1) P 2949 (ed. Bailey 1951a, p. 75).

۲) رجوع شود به: Konow 1929, pp. 5-7, and Bailey 1951a, p. 76.

۳) رجوع شود به: Konow 1929, p. 7, and Emmerick 1992a, p. 21.

۴) دربارهٔ متون *namo* رجوع شود به: Emmerick 1992a, pp. 21-22 and 37, Duan [1992], pp. 23-25; and Kumamoto 1996b. متون *namo* در نسخه‌های Ch 00268.1-131 و Ch 00276 را شروو دوباره تصحیح و ترجمه کرده است: Skjærvø 2002, pp. 502-607 and 303-304.

دستنویس متن سوترای *Bhadrakalipka* قرار دارند. این دو متن روایتی متفاوت را می‌آورند که قائل به وجود میلیونها بودا و کرورها دور خوب است.[۱] تاکوبو این متنها را به‌واسطهٔ عهدی که در آنها آمده *Deśana* نامیده: «هر آن کس که فرمان نوشتن و یا از بر خواندن نامهای این بوداها، این سروران، را بدهد، برای اعمالش پاداش خواهد گرفت و فوراً سزاوار بخشش باشد» (*Deśana I*: 828-829). این متنها به‌واسطهٔ همین وعدهٔ بخشایش که در سطور ۹۴ و ۹۵ متن *namo* دستنویس Ch 00268 آمده با آن متن شباهت می‌یابند و همچنین شباهتی می‌یابند با خود متن ستایش *Hūyī Kīma-tcūna-* که پیش از آن مقدمه‌ای نقل شده است. این دو متن اخیر بسیار حائز اهمیتند زیرا حاوی فهرستی از نامهای بوداهای محلی نیز می‌باشند که در سنت هندی ناشناخته‌اند.[۲] از متون *namo* و سوتراهای *Budhanāma* متون دیگری هم به ختنی جدید وجود دارد.[۳]

سوترای Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabharāja

سوترای *Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabharāja* (سوترای بودا استاد شفابخش، پادشاه روشنایی زمرّد) یک متن مهایانهٔ قدیمی است و به یکی از بوداهایی اختصاص دارد که موضوع آیین خاصی بوده. حدس زده‌اند که این متن که نسخ سنسکریت آن در ناحیهٔ

---

1) *deśanā I*: manuscript Ch c.001.755-851 (facs. in Takubo 1975, pp. 91-97; ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, pp. 249-252; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 542-546) with the variant P 3513.1-12 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 112-116); Deśanā II: manuscript Ch c.001.1062-1109 (facs. in Takubo 1975, pp. 113-118; ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, pp. 253-255, ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 547-550).

2) Ch 00268.1-131 (ed. Bailey 1951a, pp. 100-104). *Homage of Hūyī Kimatchūna*: P 5536 KT 3. 117+S 2471.1-24 (introduction, cf. Maggi 1998b, p. 490) and 25-91 (*namo* text) with the partially overlapping variant P 2742.33-62 (texts I-III); cf. Emmerick 1992a, pp. 37-38, and the ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 27-31.

دوان همچنین جدولهای تطبیقی نام بوداها و نامهای دیگر را در S 2471 و *Deśanā* I, II در نوشتهٔ خود (pp. 77-80) آورده است و مفصلاً به بوداهای محلی پرداخته است (pp. 28-34).

۳) Ch 00276, P 2026.61-65, P 2027.67-86. در اینجا نام شاهزاده چو-سیو آمده است، و P 2906 and P 2910 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 30-31, 50-51, 53-54, 97-99). Ed. and trans. of Ch 00276 in Skjærvø 2002, pp. 303-304.

گیلگیت یافت شده[۱] و ترجمه‌هایی هم به تبتی و چینی (*Tōhoku* 504 و *Taishō* 449-451, 1161) دارد، اصالتاً در ناحیه‌ای در شمال غربی هند و یا آسیای مرکزی نوشته شده است.[۲] Bhaiṣajyaguru بودای پزشکی است در همهٔ جنبه‌های پزشکی و شفابخشی، تا برسد به بیداری و روشنی که شفای هستی است. چهار موضوع اصلی این سوتره عبارتند از دوازده پیمان Bhaiṣajyaguru در مقام یک بودی‌ستوَه (اکثر آنها دربارهٔ درمان و یاری موجوداتی است که به بیماریها و دردهای دنیوی گرفتارند)؛ وصفی از قلمرو او و پاداشهای کسانی که نام او را بشنوند و بخوانند و آیینهای پرستش او را به جای آورند، و دوازده یکشهٔ سالار که مردم را از بیماری و مانند آن می‌پایند؛ مردمی که بودای bhaiṣajyaguru و سوترای او را ستایش کنند. قطعاتی به زبان ختنی قدیم از همین سوترا به دست ما رسیده که گویا دقیقاً مطابق هیچ یک از تحریرهای شناخته شده نیستند.[۳]

سوترای Vimalakīrtinirdeśa

ده برگ کامل و ناقص از یک دستنویس واحد بخشهایی از تحریر ختنی قدیم سوترای *Vimalakīrtinirdeśa* (سوترای آموزه‌های Vimalakīrti)[۴] را در اختیار ما قرار می‌دهد. از

---

1) See Dutt 1939, pp. 1-32 (critical remarks by Schopen 1977, pp. 208-210).

2) Birnbaum 1979, pp. 52-61.

3) FM 25.1 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 124-125, ed., trans. and facs. in Emmerick 1985b). Hedin 27 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 4, pp. 39, 142), H 142 NS 58, H 144 NS 68 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, pp. 87-89, earlier ed. and trans. in E. Leumann 1920, pp. 104-110), Iledong 015 (ed. and facs. in Emmerick 1985b, pp. 231-232), IO 151.15 (Bailey 1973, pp. 226-227, pl. v), Kha 0013c6 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, pp. 124-125), Kha i.129a1 (ed. Bailey, vol. 5, p. 147), Kha i.208.3 (ed. Bailey, vol. 5, 163) SI M 32, SI P 65.1-3, SI P 67.17 (facs. Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1993, pls. 52-55 and 175, ed. and trans. Emmerick / Vorog'ëva-Desjatovskaja 1995, pp. 71-75 and 222).

سه ورق کامل که قبلاً انتشار نیافته بود، یک صفحه از یک ورق و هفت قطعه از یک نسخه در کتابخانهٔ بریتانیا را شروو تصحیح و ترجمه کرده است (Skjærvø 2002, pp. 20-4). مقایسه شود با این آثار:

Emmerick 1990g, Emmerick 1992a, pp. 22-23, and Skjærvø 1999b, pp. 331-333, 339-340.

۴) تصحیح، ترجمه، توضیحات، نسخه‌های عکسی و متون مشابه تبتی در اثر شروو (Skjærvø 1986) آمده است. قطعهٔ دیگری از متن در سن‌پترزبورگ است (SI M 14.3)؛ دربارهٔ آن رجوع شود به این آثار:

←

این سوترای قدیمی تحریرهای تبّتی و چینی هم به جا مانده (*Taishō* 474-476 و *Tōhoku* 176) و اخیراً متن سنسکریت آن نیز در دستنویسی از منطقهٔ لهاسا کشف شده است. در این سوترا بودیسَتوَه *Vimalakīrti* که تاجری ثروتمند است، تظاهر به بیمار بودن می‌کند و به هر کس که به عیادت او می‌آید تعلیم می‌دهد و نشان می‌دهد که راه بودیسَتوَه را مردم غیرروحانی نیز می‌توانند بپیمایند و پیمودن آن منحصر به راهبان نیست. نیز پوچی هستی و راه رهایی و نجات بودایی را نشان می‌دهد و طبیعت متعالی بودا را تشریح می‌کند.[۱] بنا بر نظر شروو، «ترجمهٔ ختنی با دیگر ترجمه‌های شناخته‌شده یکسان نیست، اگرچه شباهت بسیاری به ترجمهٔ تبتی دارد. در جاهایی که با این نسخه اختلاف دارد، چیزی است میان دو ترجمهٔ چینیِ K [= Kumārajīva] و H [= Xuanzang]».[۲]

سوترای Śūraṅgamasamādhi

سوترای *Śūraṅgamasamādhi* [*Śgs*] (سوترای تمرکز حرکت قهرمانی) متنی قدیمی است که با متن سابق‌الذکر پیوستگی بسیار دارد. اجزای قابل توجهی از دو دستنویس متن به ختنی کهن در دست است. به اینها باید اضافه کرد پانزده برگ را که نسبتاً خوب مانده‌اند و چند قطعهٔ کوچک را که شروو شناسایی کرده اما تاکنون به چاپ نرسانده است.[۳] متن این دستنویس به تبتی (*Tōhoku* 132) و چینی (*Taishō* 642) نیز ترجمه شده، اما تنها قطعات اندکی از چهار دستنویس مختلف سنسکریت باقی مانده است. در یکی از

→ Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1993, pl. 154 and Emmerick / Vorob'ëva-Destavoskaja 1995, pp. 213-214. Cf. Emmerick 1992a, pp. 35-36.

۱) دربارهٔ این متن رجوع شود به: Lamotte 1962. متن اصلی سنسکریت اخیراً در تبت پیدا شده و به‌وسیلهٔ گروه مطالعات ادبیات سنسکریت بودایی، وابسته به مؤسسهٔ مطالعات جامع دین بودایی، دانشگاه تایشو، ۲۰۰۴، تصحیح شده است.

2) Skjærvø 1986, p. 230; 1999b, p. 338.

۳) تصحیح، ترجمه، متون مشابه تبتی، توضیحات، واژه‌نامه و متنهای عکسی در اثر امریک جمع است: Emmerick 1970b; 1992a, p.32. مقایسه شود با اثر دیگر امریک (Emmerick 1992a, p. 32). شروو بسیاری از ورقها و قطعات چاپ‌نشده را تصحیح و ترجمه کرده است.

Skjærvø 2002, pp. 220, 223, 266-268, 329, 409-423 (cf. Emmerick 1984c, p. 139).

قطعات صورت -manyuśrī از اسم خاص Mañjuśrī تأثیر زبان ختنی را نشان می‌دهد.[۱] متن دربارهٔ قدرت تمرکز (Skt: *samādhi*-) است، به‌ویژه نوعی تمرکز با نام -Śūraṅgama که هم برای روحانیان و هم برای مردم غیرروحانی وسیلهٔ مناسبی برای دستیابی به بیداری یا روشنی است. به‌علاوه، روشهای مراقبه و تأمل دربارهٔ خلأ یا تهیگی را هم توضیح می‌دهد. متن ختنیِ این سوترا، که ویژگی دستنویسهای آن املای قدیمی آن در بیشترِ جاهاست، در مواردی با تحریرهای تبتی یا چینی یا گاه با هر دو متفاوت است.[۲] نمونه را به متن زیر توجه کنید که ویژگی خاص صورت ختنی این متن را نشان می‌دهد:

[۱۴۸] ... و آنها نیز این گونه گفتند: «فایده‌ای که ما به کف آوردیم نیک است، ای ایزد بودا، زیرا ما بودا و Mañjuśrī Kumārabhūta را دیدیم و Śūraṃgamasamādhi را شنیدیم. ای بودا، ای ایزد مهربان، منجوشری به کمال از صفاتی عالی برخوردار است. ایزد بودا، منجوشری از کدام قدرت تمرکز (samādhi) برخوردار شده که چنین ویژگیهای عجیب و بی‌نظیری یافته است؟»

[۱۴۹] ایزد بودا این گونه به او پاسخ داد: «ای Devaputra[۳]، منجوشری در اینجا از Śūraṅgamasamādhi برخوردار شده که چنین ویژگیهای غیرقابل تصوری یافته است.»

۱. بودیِ‌سَتوَه آنگاه که از این سمادهی برخوردار شد، (از قانون) پیروی می‌کند با ایمان، اما از عقیدهٔ دیگری پیروی نمی‌کند.

۲. از قانون پیروی می‌کند، اما در مورد dharmatā و گرداندن چرخ قانون ناتوان نیست.

۳. او یک Aṣṭamaka است، اما به اینجا می‌آید در دورهای بی‌شمار برای خاطر موجوداتی که به هشت انحطاط فروافتاده‌اند.

۴. او به نخستین مرحله وارد شده است، اما برای خاطر موجوداتی که در طول رودخانهٔ (سنساره) پیش می‌روند به نیروانه فرو نمی‌افتد.

۵. او به مرحلهٔ دوم می‌رسد، اما در همهٔ فضاهای جهان ظاهر می‌شود.

۶. او به مرحلهٔ سوم می‌رسد، اما برای خاطر موجودات رسیده باز می‌گردد.

۷. او یک ارهت می‌شود، اما در جستجوی صفات بودا پرجنب‌وجوش است.

۸. او یک شراوَکه می‌شود، اما نزد موجودات قانون را تبلیغ می‌کند.

---

۱) تصحیح و ترجمهٔ دو ورق پراکنده از تامس (Thomas 1916, pp. 125-132, pl. xx.). نیز رجوع شود به اثر ماتسودا (Matsuda 1987) دربارهٔ قطعات دیگر. دربارهٔ متن رجوع شود به: Lamotte 1965.

۲) رجوع شود به: Emmerick 1970b, pp. xix-xxi and xxiii.

۳) مفرد آمده، همانندِ ضمیری که پیش از آن آمده. تغییر از جمع به اسم جنسِ غیرمعمول نیست.

۹. او یک Pratyekabuddha می‌شود، (با این‌همه) به خاطر آموزش موجوداتی که از جهت پرتیه‌ها نیرومندند، خاموشی را نمایش می‌دهد اما از طریق نیروهای سمادهی متولد می‌شود.
۱۰. بدین طریق، ای دِیوه‌پوتره، با ورود به این Śūraṅgamasamādhi، بودی‌ستوَه (برخوردار شده است) از کلمات یکسره خالی از کلیشه (kleśe). باری این را باید به آنان موعظه کرد، و هر قانونی را که (لازم است) برای آنان که به این قلمرو وارد می‌شوند؛ پس او این را به آنها موعظه می‌کند، اما او در آن قلمرو اقامت نخواهد کرد [Śgs 148-149، مطابق ترجمهٔ امریک؛ بخشهایی که در ختنی از قلم افتاده‌اند، از تبتی اضافه شده‌اند].

سوترای Suvarṇabhāsottama

سوترای *Suvarṇabhāsottama* [*Suv*] (سوترای عالی روشنایی زرین) اگرچه بخشهایی از آن قطعه‌قطعه است، یکی از متون ختنی است که بیشترش بر جا مانده است.[۱] تمامی اوراق و قطعات ختنی سوترای روشناییِ زرین از منطقهٔ ختن به دست آمده است، جز نسخهٔ منظومِ *Deśanāparivarta* که در دستنویسی از دون‌هوانگ به شمارهٔ P 3513.59v1-75v2 آمده است. تحریر سنسکریت متن باقی مانده است[۲] و ترجمه‌های تبتی و چینی آن هم موجود است (*Tōhoku* 555-557; *Taishō*). محتوای این اثر آمیزه‌ای است عبادی، فلسفی، اخلاقی و افسانه‌ای و همان گونه که یوهانس نوبل نشان داده، هستهٔ اصلی آن در *Deśanāparivarta* (متن سنسکریت، فصل ۳) است. در آنجا اعتراف به‌وسیلهٔ «طبل عالی روشناییِ زرین» شرح داده شده و به احتمال بسیار عنوان اصلی آن *Suvarṇabhāsottama* بوده است.[۳] این متن دربارهٔ مسائلی است نظیر جاودانگی زندگی بودا (فصل ۲)، آموزهٔ

---

۱) تصحیح، ترجمه و توضیحات از شروو: Skjærvø 1983c؛ تصحیح پیشین از بیلی است که شامل مهم‌ترین اجزای باقی‌مانده می‌شود: Bailey 1945-1985, vol. 1, pp. 232-257 and vol. 5, pp. 106-119. دربارهٔ تاریخ بررسیهای متن رجوع شود به اثر امریک (1992a, pp. 33-34). مطالب تازه‌یافته‌ای در مجموعهٔ سن‌پترزبورگ هم چاپ و ترجمه شده است: Emmerick / Vorob'ëva-Desjatoskaja 1993, pls. 56-85, 139-151, 177, and Emmerick-Vorob'ëva-Desjatoskaja 1995, pp. 78-82, 179-212, 229-230.

همین متنها را امریک (1995) و شروو (1999) توضیح و تفسیر کرده‌اند. شروو (2001) یک تصحیح جامع هم همراه با ترجمه، کل متن سنسکریت، تعلیقات، واژه‌نامه و فهرستها فراهم آورده است.

۲) تصحیحات از نوبل و شروو: Nobel 1937 and Skjærvø 2004؛ ترجمه از امریک: Emmerick 1996.

3) Nobel 1937, p. xlvii.

تهیگی (فصل۵)، نقش شاهی (فصل۱۲)، و هنر پزشکی (فصل۱۶)، و مشتمل است بر دهارنیها (فصل۷ و ۸) و داستانهای متعددی دربارهٔ تولدهای پیشین بودا (سنسکریت *jātaka*)؛ از آن میان یکی داستان بودی‌ستوه است که خود را کشت تا برای ماده ببر گرسنه‌ای غذا مهیّا شود (فصل۱۸).

پرودز اکتار شروو با ادامهٔ پژوهشهای نوبل معلوم کرده است که در تحوّل متن سنسکریت این سوترا این مراحل طی شده است: نسخهٔ بازنگری‌شدهٔ A (recension) (قس ترجمهٔ چینی Dharmakṣema؛ *Taishō* 663)؛ نسخهٔ بازنگری‌شدهٔ بسیار مفصل‌تر B (متن سنسکریت نوبل)؛ نسخهٔ بازنگری‌شدهٔ C (قس ترجمهٔ چینی Baogui؛ *Taishō* 664 شامل نسخهٔ Dharmakṣema و افزودگیهای دیگر)؛ نسخهٔ بازنگری‌شدهٔ D (قس متن دوم تبتی؛ *Tōhoku* 556)؛ نسخهٔ بازنگری‌شدهٔ E (قس ترجمهٔ چینی Yijing؛ *Taishō* 664). بنا بر نظر شروو دستنویسهای ختنی، به استثنای متن A، همهٔ این مراحل گسترش را نشان می‌دهند؛ به‌ویژه،

> دستنویسهای ختنی قدیم *Suvarṇabhasottama* احتمالاً تحریری از متن را در خود دارند که نه تنها با ... نسخهٔ [B] موافق است، بلکه از مادرنسخهٔ دستنویسهای نپالی و نسخه‌های تبتی نیز کهن‌تر است. این مادرنسخه را اگر با نسخهٔ ختنی مقایسه کنیم درمی‌یابیم که در همان زمان تحریف شده بوده است. افزون بر این، از تطابق فراوان با نسخه‌های چینی ممکن است بتوان دریافت که این نسخه‌ها و نسخه‌های ختنی منعکس کنندهٔ یک دستنویس آسیای مرکزیند. همگی دستنویسهای ختنی قدیم حاوی نسخه‌ای از ترجمه‌ای ختنی‌اند که به یک نسخهٔ واحد کهن باز می‌گردد، هرچند که نسخه‌برداران به مرور زمان به گونه‌های مختلف سعی در بهبود متن و سازگاری زبان آن با کاربرد معاصر کرده‌اند.

از طرف دیگر، نسخهٔ ختنی جدید *Deśanāparivarta* با نسخهٔ چینی یی‌جینگ موافقتهایی دارد. در هر دو نسخه در آغاز افزوده‌ای هست، هرچند ترجمهٔ ختنی به ضرورتِ وزن گاه تفاوتهایی پیدا می‌کند.[1] در مقدمهٔ متن ختنی قدیم علاوه بر مطالب دیگر خلاصه‌گونه‌ای هم از مطالب کتاب آمده است:

> ... این توبهٔ من (است) به درگاه بودایان خداوندگار و بودی‌ستوه‌ها و ایزدان، ایزدبانوان، مردان،

---

1) Skjærvø 1999b, pp.333-338; and cf. Skjærvø 1983c, pt.3, pp.xv-xliv, and Emmerick 1996, pp. xii-xiii.

ناگه‌ها (و) یَکشه‌ها. امید که این پرستشِ قانونِ مرا، (این) دعای خجسته را بپذیرند ...

این دلایلی است که به‌وسیلهٔ این دعا در این سوترا فراهم شده و به‌واسطهٔ آن این سوترا «پادشاه سوتراها» نامیده شده است.

دوران زندگی بودا در آن شرح شده، و در آن (آموزهٔ) بسیار اصیل تهیگی به شیوه‌ای مطلوب (شرح شده)، و مجموعهٔ قانون بودایان خداوندگار در آن شرح شده، و ظهور زندگی (تتهاگته‌ها در آن شرح شده تا) نشر شود، و کرده‌های بسیار دشوار پیشین (بوداها) و مراقبات در آن (شرح شده)، (و نیز) کرده‌های بسیار دشوار بودی‌سَتوَه، و الهامات بسیاری از پسران ایزدی (دربارهٔ بیداری یا مقام بودایی)، و ستایشها در آن (شرح شده)، و اعترافات، و کمالها و تهنیتها و استغاثه‌ها و تضرعات، و نیروی عظیم بودا، و نابودی کرده‌های بد (در آن شرح شده). و دهارنیها. و اینجا در این سوترا مراقبت از همهٔ آفریدگان در این زایش (و) زایشهای دیگر شرح شده است. و دانش شاهان در آن شرح شده، که چگونه آفریدگان سرزمین (شاه) را نگاه می‌دارد، چگونه آنان (= شاهان) آن آفریدگان را در قانون ثابت نگاه داشته‌اند به طوری که آنها به سوی ساحت شرّ حرکت نمی‌کنند؛ که چگونه می‌توان آنها را با چیزهای این زایش مراقبت کرد: این (است) شرح این سوترا. چگونه کسی می‌تواند بیماریهای جسمانی موجودات درگذشته را بزداید، این توضیح در اینجا (هست). بنابراین، این سوترا «شاه سوتراها» خوانده می‌شود. این سوترا دارندگان دیگر سوتراها را نیز پشتیبانی می‌کند. بنابراین، این (سوترا) «شاه سوتراها» خوانده می‌شود. suvarṇa به معنی «طلا»؛ و bhāsa به معنی «درخشش» است. همان طور که در میان اشیای گران‌بها گفته شده که طلا بیش از همه می‌درخشد، به همان ترتیب این سوترا به خاطر چنین دلایلی بیش از همه می‌درخشد. بنابراین، این سوترا «Suvarṇabhāsottama» خوانده می‌شود، زیرا بهترین (سوترا) است.

چون فرمان دادم تا این سوترای *Suvarṇabhāsottama* به ختنی نگاشته شود، و به این ترتیب قابل درک شود ... هر خوبی که به من تعلّق گیرد، من همهٔ بستگانم را در آن شریک خواهم کرد، از مادرم، پدر، خواهر، (و) برادر، تا دوستانم، مشاوران روحانی من، و همهٔ خویشاوندان (؟). و در تمامی سرزمین ختن، و با تمامی آفریدگان در سرزمین ختن من (آن) را تقسیم می‌کنم، و با این روش، من این خوبی را با تمامی آفریدگان شریک می‌شوم. و امید که بدین ترتیب من بتوانم با اطمینان بیداری (یا مقام بودایی) بی‌پایان را به دست آورم. و نیز این خوبی و این شایستگیها را به چهار شاه بزرگ و ایزدبانو شری تقدیم می‌کنم؛ بهترین سهم من از این شایستگیها برای آنها باد. امید که (این سهم) از طریق برکات بوداها (و) بودی‌ستوه‌ها به همان

گونه که در این سوترا شرح شده بسی پررونق باشد [*Suv* 0.3-22].[۱]

سوترای Pradakṣiṇa

متن ختنیِ جدید سوترای *Pradakṣiṇa* (سوترایی دربارهٔ طواف [چایتیه‌ها، یعنی بناهای بودایی]) به طور کامل در نسخه‌ای از دون‌هوانگ باقی مانده است. در این نسخه پیش از متن سندی آمده که احتمالاً مورخ ۹۹۵ (میلادی) است، و پس از متن دعایی آمده از Cā Tcyām-kvina که آن را استنساخ کرده است.[۲] متن موزون است (اما علایم سجاوندی تنها در یک سطر و نیم اول آمده) و شرحی است از بودا خطاب به پیری به نام Śariputra دربارهٔ فواید طواف و پرستش چایتیه‌ها. یک متن مشابه امّا متفاوت با این متن به سنسکریت و هم به تبتی (*Tōboku* 321) و چینی (*Taishō* 700) وجود دارد. عنوانِ آن *Pradakṣiṇagāthā* است.[۳] اختلاف چشمگیر در این است که متن ختنی خود را سوترا می‌نامد («سوترای *Pradakṣiṇa* کاملاً به پایان رسید» [*PS* 62]) و با تعبیر معمولِ همهٔ سوتراها آغاز می‌شود: «چنین شنیده شده است».

> توفیق! چنین شنیده شده. روزی بودا در سرزمین شراوَستی، در باغ شاهزاده جِیتا، همراه با گروهی ساکن شد. در آن زمان فرمانده بزرگ قانون، پیر شاری‌پوتره، همراه با احترام به سوی بودای همه‌دان رفت. او از وی دربارهٔ شک (در مسأله‌ای) چنین پرسید: «ای آموزگار، ای بودای همه‌دان، ای نابودکنندهٔ غمها[۴]، چقدر است فواید کسی که چایتیه‌ها را طواف می‌کند؟» [*PS* 14-17].

---

۱) مطابق ترجمهٔ امریک: (Emmerick 1996, pp. 109-110). شماره‌بندیها از شروو است.

۲) دستنویس Ch 0048. متن عکسی از آغاز سوترا (II. 14-16) در اثر بیلی: Bailey 1967a, pl. xc؛ تصحیح سوترا و دعا از بیلی: Bailey 1951a, pp. 72-74؛ ترجمه از همو: Bailey 1974؛ نیز رجوع شود به: Emmerick 1990h; 1992a, p. 27؛ برای تاریخ سند رجوع شود به: Hamilton 1977, p. 369؛ تصحیح و ترجمهٔ سند از شروو: Skjærvø 2002, p. 485.

۳) برای متن سنسکریت رجوع شود به: Hinüber 1981, nos. 13b, 13d and 60؛ و برای متن تبتی رجوع شود به: Belanger 2000.

۴) باید به جای muiśtaṣā dukhā jānāka بخوانیم muiśtiṣā dukhā jināka. بیلی چنین خوانده است: muiśtā ṣā dukhā jenāka (نابودکنندهٔ بزرگِ [؟] غمها»).

Karmavibhaṅga

Karmavibhaṅga (طبقه‌بندی کرده‌ها یا کرمه‌ها) متن جذابی است که اصل آن به آغاز دین بودایی می‌رسد. از این سوترا که به پیامدهای کردار نیک و بد در تولدهای بعدی می‌پردازد، نسخه‌های سنسکریت و تبتی و چینی هم بازمانده است (*Tōhoku* 338-339 و *Taishō* 26 (170), 78-81 and 755).[۱] بیست و یک ورق کم و بیش تکه‌تکه از سه دستنویس تحریر ختنی قدیم متن بر جای مانده است. این تحریر با هیچ‌یک از دیگر تحریرهای شناخته شدهٔ متن، از جمله متن سنسکریتِ آسیای میانه، منطبق نیست و به احتمال بسیار منعکس‌کنندهٔ یک مرحلهٔ اولیه متن است، زیرا مانند تحریر تبتی دستنویس کنجور متعلق به کتابخانهٔ بریتانیا متن ختنی هم شامل شرح و بسطها و مثالهای عواقب اعمال، که از ویژگیهای تحریرهای دیگر است، نیست.[۲] محتوای اثر سراسر یکنواخت است:

> [4.0] پس چه کرداری است که با کمک آن انسان همواره سلامت خواهد بود؟ [4.1] نخست هنگامی که کسی را نیازارد. [4.2] دیگر هنگامی که به (مردم‌آزار) یاری نرساند. [4.3] سدیگر که (مردم‌آزار را) ستایش نکند. [4.4] چهارم که از دیدن آسیب‌دیدگان خشنود نباشد. [4.5] پنجم که به مادر و پدر خود یاری رساند، زمانی که آنان را تندرستی نباشد. [4.6] و ششم که به انسانهای محترم یاری رساند در آن زمان که بیماری آنها بهبود نمی‌یابد و او به آنها دارو می‌دهد. [4.7] و هفتم که از موجودات بیمار پرستاری کند. [4.8] و هشتم که وقتی تندرستی برای کسی فراز آید، خشنود باشد، ولو آن که او را نبیند. [4.9] [و نهم] هنگامی که مردم بیمار و رنج‌دیده را ببیند (بیندیشد که): «بیا! کاش که به‌زودی سلامتی یابند». [4.10] و دهم که غذایی بسیار لذیذ (؟) دهد. این ده علت است که انسان به‌واسطهٔ آن همواره [سلامت] خواهد بود. [*KV* 4.0-4.11]

---

۱) دربارهٔ نسخهٔ نپالی متن سنسکریت رجوع شود به اثر لوی (Lévi 1932). تصحیحی غیرانتقادی از آن در اثر کودو هست (Kudo 2004). دربارهٔ نسخهٔ قطعه‌قطعهٔ به دست آمده از آسیای میانه رجوع شود به: Hoernle 1916, pp. 46-52. تحریر تبتی سومی هم از آن در نسخهٔ کنجور موزهٔ بریتانیا پیدا شده است؛ رجوع شود به: Simon 1970. (kanjur، در کنارِ tanjur، متون تبتیِ بودایی را تشکیل می‌دهد. م.)

۲) متن عکسی، تصحیح، ترجمه، متن مشابه سنسکریت، توضیحات و واژه‌نامه از مجّی: Maggi 1995؛ قس: Emmerick 1992a, p. 25.

سوترای Dharmaśarīra

دو ورق از سوترای *Dharmaśarīra* (سوترای چاربست قانون [بودایی]) به ختنی جدید متقدم از منطقهٔ ختن بر جای مانده است.[۱] این متن شامل فهرستی از مقولات آموزهٔ مهایانه است که بر اساس شماره مرتب شده و دو تحریر سنسکریت هم از آن در اختیار است. از این دو، تحریر کوتاه‌تر گویا کهن‌تر است. یک ترجمهٔ چینی هم از آن موجود است (*Taishō* 766). آغاز و انجام نسخهٔ ختنی افتاده و دو ورق موجود مطالب وسط متن را در خود دارند. اگرچه متن ختنی پاره‌ای شباهتها با تحریر بلندتر سنسکریت دارد، با این حال، نه با دو تحریر سنسکریت مطابقت دارد و نه با ترجمهٔ چینی. ممکن است متن ختنی ترجمه‌ای باشد از یک تحریر ناشناختهٔ سنسکریت[۲] یا چنانکه هیروشی کومامورتو حدس زده تفسیری ملخّص باشد از متن، زیرا بسیار کوتاه است و تنها فهرستی از چند مقوله را در بر دارد. این نکته قابل ذکر است که این متن حاوی اشاره‌ای است به سوتراهای مختلف مهایانه که در هیچ‌یک از تحریرهای دیگر نیامده است[۳]:

[6r] به‌وسیلهٔ این سوترا، بوداهای خداوندگار به‌فراوانی ریگهای رودخانهٔ گنگ به بیداری رسیدند و نیز (آنان) که بوداهای بهدره‌کلپه (هستند) به کمک این سوترا به (بیداری) خواهند رسید. زیرا این سوترا همانند مادر و پدر همهٔ بوداهای خداوندگار است، زیرا آموزهٔ هفت لایهٔ مهایانه همگی در خلاصه‌ای شرح داده شده که با tathāgatagarbha (جوهر بودا) آغاز می‌شود؛ دومی ekayāna (یک گردونه) است، سوم dharmakāya (مجموعهٔ قانون)، چهارم anutpādanirodha (بی‌آغازی و سرکوب)، پنجم lokadhatuvyavasthāna (برقراری نظامهای جهان)، ششم [6v] بودی‌سَتوَه، هفتم tathāgatamāhātmya (گشاده‌دستی بودا). این آموزهٔ مهایانه که جز در مهایانه در هیچ جای دیگر یافت نمی‌شود، همه با هم شرح داده شده است. به همین دلیل، این سوترای مسمّی به **دهرمه‌شریه** این‌همه ناب و ژرف است و حقیقت غایی است: معنای همهٔ سوتراهای مهایانه، *Prajñāpāramitā*، *Saddharmapuṇḍarīka*،

---

۱) دستنویس SI P 49؛ تصحیح، ترجمه و واژه‌نامه در: Bongard-Levin / Temkin 1969 (بار دیگر همراه با تصحیح عنوان اما همراه با اغلاط چاپی جدی و بدون ذکر نام E.N. Temkin چاپ مجدد شده: Bongard-Levin 1971, pp. 257-272)؛ تصحیح پیشین با متن عکسی و ترجمه از: Bongard-Levin / Temkin 1967. برای مراجع بیشتر و آگاهی بیشتر از نسخه‌های سنسکریت و چینی رجوع شود به: Emmerick 1992a, p. 23 و Kumamoto 1996c.

۲) رجوع شود به: Bongard-Levin / Temkin 1969, p. 270.

۳) رجوع شود به: Kumamoto 1996c.

Buddhāvataṃsaka، *Laṅkāvātara*، *Daśabhūmika*، *Ratnakūta* و *Mahāsannipāta*، [7r] به‌تمامی در اینجا در این سوترای دهرمه‌شریره به اختصار شرح شده که آغاز می‌شود با چهار smṛtyupasthāha (کاربرد مراقبت)، (چهار) saṃyakprahāna (کوششهای درست)، (چهار) ṛddhipāda (پایه‌های نیروی روانی)، و هفت bodhyaṇga (اعضای بیداری)، و ده bodhisattvabhūmi (درجات [راه] بودی‌ستوَه)، به نحوی که در *Daśabhūmika* به تفصیل معرفی شده است، و ده pāramitā (کمالها) و ده mahāpraṇidhāna (پیمانهای بزرگ) و ده tathāgatabala (نیروهای بودا). [7v] بدین سبب این (سوترا) دهرمه‌شریره خوانده می‌شود: هرآنچه معنای قانون بوداست، همه در اینجا هست. بدین سبب بودای خداوندگار چاربست قانون (دهرمه‌شریره) را ابلاغ کرد، زیرا این کار حفظ تمامی قانون است، حفظ بیداری است.[1] خداوندگار بودا این را نیز فرموده است: هر پسر آزاده یا دختر آزاده این سخن را بنویسد یا فرمان به نوشتن آن دهد یا بیاموزد یا ادراک کند آن را ــ حتی اگر آن پنج کردار را مرتکب شده باشد که دوزخ ابدی را باعث می‌شود ــ با نیروی این سوترا تمامی آن کردارها زدوده خواهد شد، و به دوزخ نخواهد رفت و در آنجا متولد نخواهد شد. و ایستاده ... [*DhŚ* 6r-7v].

سوترای Aparimitāyuḥ

اصطلاح سنسکریت dhāraṇī هم بر افسونها دلالت می‌کند و هم بر نوع ادبی متونی که افسونها را در خود دارند. دهارَنیها احتمالاً در اصل روشهایی بوده‌اند برای از بر کردن و به خاطر سپردن آموزه‌های بودا، مفاهیم دینی، تجربه‌های مراقبه‌ای که مآلاً به اوراد و افسونهای محافظت کننده تبدّل یافته‌اند. اینها غالباً با کلمات سنسکریت tad yathā یا syād yathā («یعنی») آغاز می‌شوند و با svāhā («درود») خاتمه می‌یابند و ممکن است دربردارندهٔ دعاهایی باشند مشتمل بر بعضی کلمات روشن وبعضی هجاهای بی‌معنی که گاه مقفّی و موزون و مسجّعند. دهارنیها در بعضی سوتراهای مهایانه چون سوترای *Laṅkāvatāra*، سوترای *Saddharmapuṇḍarī* و سوترای *Suvarṇabhāsottama*[2] آمده‌اند، امّا عمدتاً مشخصهٔ یک نوع ادبی هستند که به آنها سوتراهای دهارنی یا فقط دهارنیها یا سوتراها می‌گویند و عبارتند از متون کوتاه و مختصر.

---

1) Cf. Emmerick 1971a, p. 68.

۲) رجوع شود به: Kariyawasam 1979 and Kumamoto 1996d.

سوترای *Aparimitāyuḥ* (سوترای [بودای] اَپَریمیتایوس) یک سوترای دهارَنی است که در طریقهٔ مهایانه بسیار محبوب است و از آن تحریرهایی به سنسکریت، تبتی، و جز آنها باقی مانده است. یک نسخهٔ کامل به ختنی جدید از آن در دو دستنویس و یک ورق از دون‌هوانگ و یک قطعه از ختن به روزگار ما رسیده است. قطعهٔ ختنی آن ظاهراً به تحریری به‌جز تحریر دون‌هوانگ متعلق است.[1] ورق به‌دست‌آمده از دون‌هوانگ از اصل سنسکریتی ترجمه شده که ظاهراً با دیگر نسخه‌های شناخته شده تفاوت داشته است.[2] این سوترا که حاوی دهارَنیی است که غالباً تکرار می‌شود (بند ۱۲ و جز آن)، به مواعظ بودای شاکیامونی نسبت داده شده، برای افزایش زندگی موجودات با ستایش از بودای اَپَریمیتایوس که خود مختصر شدهٔ این نام است: Aparimitāyurjñāsuviniścitatejorāja (شاه درخشان استوار در زندگی بیکران و خرد بی‌پایان، نام دیگری برای بودای امیتابها) و ستایش خود سوترا:

[۶] «اکنون گوش فرا ده! ای مَنْجُوشری (Manjuśrī) جوان. همهٔ موجودات در جَمبُودویپَه (Jambudvīpa) بسی کوتاه‌زندگی‌اند. زندگی آنها تنها یکصد سال است.» [۷] آنگاه (بودا) دقیقاً این‌چنین گفت: «بسیارند آنان که زندگی را به‌واسطهٔ مرگ زودهنگام از دست می‌دهند. [۸] پس ای مَنجُوشری، هر کس که این سوترای بیان‌کنندهٔ فضایل بودای Aparimitāyurjñāsuviniścitatejorāja و شیوهٔ قانون او را بنویسد یا فرمان به نوشتن آن دهد، و بشنود، یا از حفظ کند و عنوان آن را بنویسد و آن را در کتابی جا دهد، و آن را در خانه نگاه دارد، و آن را با بخور، گل، عطرها، حلقه‌های گل (و) ضمادها محترم دارد، پس آنگاه که دوران زندگی او به سر رسد، این دوران یکصد سال افزایش خواهد یافت» [*ApS* 6-8].

---

۱) دستنویسهای اصلی: Ch xlvi.0015 and S 2471؛ ورق دون‌هوانگ: Ch xlvi.0013b؛ قطعهٔ ختنی 9(IO): H 151.9؛ تصحیح، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه از دوان: Duan [1992]؛ و رجوع شود به همو برای متون سنسکریت و تبتی (cf. *Tōhoku* 674-675 an 849; see *Taishō* 936-937). برای قطعات ختنی که دوان از آنها استفاده نکرده رجوع شود به: Maggi 1998b, p. 490؛ و مقایسه شود با آثار امریک: Emmerick 1987c and 1992a, pp. 19-20.

2) Duan [1992], p. 9.

سوترای Anantamukhanirhāradhāraṇı

سه ورق از ترجمهٔ ختنی قدیم از سوترای *Anantamukhanirhāradhārañī* (سوترای ورد تولید مداخل بی‌نهایت [برای ورود به آموزه]) را کایکیوکو واتانابه شناسایی و ارنست لویمان ترجمه و منتشر کرده است. بیلی اوراق و قطعات دیگری را هم که ظاهراً متعلّق به چهار دستنویس است (از جمله ورقی را که برای لویمان هم شناخته شده بوده) انتشار داده، ولی درنیافته که از کدام متن است. سرانجام شروو و امریک آنها را بازشناختند، به همراه یک قطعهٔ چاپ‌نشده در موزهٔ بریتانیا. شروو یک ورق دیگر را هم که در مجموعه‌های سن‌پترزبورگ بوده شناسایی کرده، همراه با یک ورق ناقص که دوان آن را متعلق به منطقهٔ لوشون دانسته است.[1] با آنکه تمامی منابع فوق‌الذکر از منطقهٔ ختن به دست آمده، خود دهارَنی به خط ختنی جدید بر یک طومار دون‌هوانگ نوشته شده است.[2] شروو به مشابهتهایی میان ترجمهٔ ختنی و بعضی ترجمه‌های چینی اشاره کرده است.[3] تمامی عبارتی که دربارهٔ هشت هجای اصلی است در کتاب *Vimalakīrti* نقل شده است.

سوترای Raśmivimalaviśuddhaprabhānāmadhāraṇī

یک ورق ناقص از تحریر ختنی جدید امّا کهنه‌گرای متن این سوترا (سوترا دربارهٔ وردی

---

1) E. Leumann 1920, pp. 151-155 (re-edition in Bailey 1945-1985, vol. 5, pp. 102-104. دربارهٔ فهرست اوراق و قطعاتی که بعداً شناسایی و چاپ شد، رجوع شود به مراجع امریک (1992a, pp. 18-19) و مقایسه شود با اثر شروو (1999b, p. 339)؛ و دربارهٔ فهرست اوراق و قطعات لندن رجوع شود به اثر دیگر شروو (2002, p. 607). ورق سن‌پترزبورگ ورق شمارهٔ SI P 48 است (Facs. Emmerick / Vorob'ëva - Desjatovskaja 1993, pl. 26, ed. and trans. Emmerick / Vorob'ëva - Desjatovskaja 1995, pp. 38-40. چاپ عکسی و متن مشابه چینی و واژه‌نامهٔ قطعهٔ تازه در اثر دُوان (Duan 1993) آمده و خلاصهٔ انگلیسی آن در صفحاتِ ۱۳-۱۴ همان. نیز رجوع شود به اثر امریک (1987d). تامس (Thomas 1916, pp. 46-52) یک ورق از یک نسخهٔ سه سطری متن سنسکریت را چاپ کرده است و ماتسودا یک ورق دیگر یک نسخهٔ نُه‌سطری سنسکریت را در مجموعهٔ هورنل (Hoernel 143d SA 11) شناسایی کرده است. تصحیح ماتسودا را اینا گاکی چاپ و ترجمه کرده است (Inagaki 1999, pp. 20-22). برای ترجمه‌های تبتی و چینی متن رجوع شود به: *Tōhoku* 140, 525, 914; *Taishō* 1009, 1011-1018. متن تبتی و تفسیر Jñānagarbha در اثر مذکور اینا گاکی ترجمه شده است.

2) P 2855 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 77-78). Cf. Skjærvø 1999b, p. 311.

3) Skjærvø 1999b, pp. 329-331.

به نام شکوه بی‌عیب و پاک و درخشان) را یوتاکا یوشیدا به همین صورت شناسایی کرده است.[۱]

سوترای Sumukha

تحریر ختنی جدید از سوترای (*Sumukha(nāmadhāraṇī*) (سوترا دربارهٔ اوردی به نام Sumukha [خوش‌سیما]) به‌تمامی در سفینهٔ قرن نهمی Ch c.001، سطور ۸۵۲-۱۰۶۱ بر جا مانده است.[۲] این متن که قطعاتی از اصل سنسکریت و ترجمه‌های تبتی و چینی آن هم موجود است (*Tōhoku* 614, 915 و *Taishō* 1137-1149)، در بندهای ۹۸ و ۹۹ تحریر ختنی، صرفاً سوترای *Sumukha* خوانده شده است.[۳] متن مجموعه‌ای از اوراد است. بودای شاکیامونی به‌واسطهٔ درخواست بودی‌سَتوَه Vajrapāṇi به موعظهٔ sumukhadhāraṇi (یک رشته از اوراد علیه هرگونه شر و اورادی برای طول عمر) می‌پردازد. همهٔ بوداها از تمامی قلمروهای بودایان همهٔ جهان آموزه‌های او را تأیید می‌کنند و بیست فایده برای هر آن کس که این سوتره را بیاموزد و بخواند، برمی‌شمرند و بودی‌ستوه وَجْرَپانی و دیگر بودی‌ستوه‌ها و ایزدان قول می‌دهند هر کس را که این سوترا را بیاموزد یا بخواند، محافظت کنند، و هر یک از آنان ورد تازه‌ای را به اوراد مذکور می‌افزاید؛ مثلاً:

> [۶۹] آنگاه بودی‌سَتوَهٔ بزرگ، اَوَلوکیته‌ایشْوَرَه (Avalokiteśvara) نجیب امان‌دهنده، با شفقت بسیار به خداوندگار خداوندگاران، بودا، چنین گفت: [۷۰] «بنابراین، حتی من، ای خداوندگار بخشندهٔ بودا، مراقبت خواهم کرد پسر نجیب و دختر نجیبی را که این قانون مسمّی به Sumukha را، دانشی را که مراقب زندگی است، از حفظ کند یا صبحگاه برخیزد و آن را با صدای بلند بخواند».

---

۱) دستنویس SI M 44.1: تصحیح، ترجمه و متن عکسی در: Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995, p. 233, pls. 185-186; cf. Vorob'ëva-Desjatovskaja 1996.

برای ترجمه‌های تبتی و چینی رجوع شود به: *Tōhoku* 510, 982; *Taishō* 1024.

۲) متن عکسی در اثر تاکوبو: Takubo 1975, pp. 97-115؛ تصحیح و ترجمه از امریک: Emmerick 1997-1998؛ ترجمهٔ پیشین از بیلی: Bailey 1951a, pp. 135-143؛ قس: Emmerick 1991a, pp. 31-32.

۳) برای مراجع متن سنسکریت رجوع شود به: Wille 1996, pp. 398-402 with nn. 30-32.

[71] tad yathā hate vihate. nihate suhäte. sarva-pratyarthikā pratyāmitrā. śuddhe mukte. vimale. nirmale prabhāsvare. prabhāskare phu prabhākare phu svāhā [*Sum* 69-71]

(مطابق ترجمهٔ امریک)

Jñānolkadhāraṇī

تنها بخش نخست از یک تحریر ختنی جدید کهنه‌گرای متن *Jñānolkadhāranī* (ورد [بودای] Jñānolka) مفقود شده است. این متن در اوراق متعددی، که متعلق به دست‌کم پنج دستنویس از منطقهٔ ختن است، باقی مانده و همین امر دلالت می‌کند بر انتشار این متن محبوب که مشتمل است بر دو دهارنی برای حفاظت و رهایی موجودات.[۱] بنا بر نظر ارنست لویمان، متن ختنی کاملاً با ترجمه‌های تبتی و چینی مطابقت ندارد (*Tōhoku* 522, 848; *Taishō* 1397-1898).[۲] از متن سنسکریت تنها قطعه‌ای موجود است.[۳]

Mahāsāhasrapramardanī

تنها یک قطعهٔ ختنی جدید از متن *Mahāsāhasrapramardanī* (بزرگ نابود کنندهٔ [گروه دیوان] بی‌شمار)، شناخته شده است. این متن یکی از پنج متن *Pañcarakṣā*، گروهی از پنج مجموعهٔ دهارَنیهاست که موجودات را از (۱) گناه، بیماری و دیگر بدیها، (۲) دیوان (همین متن موضوع بحث)، (۳) مارها، (۴) سیارات دشمن‌خو، جانوران وحشی و حشرات موذی و (۵) بیماریها محافظت می‌کند. آنچه از این قطعه همراه با نظیر چینی آن

---

۱) برای متن عکسی، تصحیح و ترجمهٔ دستنویس SI P3 که عبارت است از ورقهای دوم تا ششم و پایانی متن رجوع شود به:

Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1993, pls. 2-6, and Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995, pp. 21.24 (earlier ed. and trans. by E. Leumann 1920, pp. 157-164).

برای آگاهی از ورقهای باقی‌مانده و تصحیح آنها رجوع شود به اثر امریک (1992a, 24-25). قطعات لندن را، که شامل بعضی قطعات تازه‌یافته هم می‌شود، شروو (2002, pp. 349, 355, 451) تصحیح و ترجمه کرده است. محل ورق اُتانی شناخته نیست؛ رجوع شود به نوشتهٔ کومامو تو (Kumamoto 1996d, p. 356).

Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1993

۲) رجوع شود به: E. Leumann 1920, pp. 160-161.

۳) رجوع شود به: Wille 1996, pp. 390-392.

باقی مانده شامل سه ورق از دستنویسی است که در آن شش دیو از پانزده دیو ایجادکنندهٔ بیماریهای کودکان تصویر و توصیف شده‌اند. این دستنویس را احتمالاً به عنوان تعویذ به کار می‌برده‌اند.[۱]

از چند تعویذ (rakṣā) دیگر و متن تفألی می‌توان به افراطی‌ترین شکل «عامیانهٔ» دین بودایی پی برد. نیروی دفع تعاویذ ممکن است در یک نقاشی، در یک دهارَنی، در یک متن یا در یک متن همراه با نقاشی جای بگیرد، چنان که در متن حاضر متن و نقاشی با هم آمیخته است.[۲] متون مربوط به تفأّل در چند نسخه آمده است. برخی از آنها پیامد دردها را در اعضای گوناگون بدن پیشگویی می‌کنند (Hedin 17)، نتایج کشیدگی بخشهای گوناگون بدن را پیش‌بینی می‌کنند (Kha vi.4.1)، یا از سرنوشت مردم بر اساس سالی که در آن متولد شده‌اند، و هر برج آن به نام جانوری است، خبر می‌دهند (Or 11252.1).[۳]

Amṛtaprabhadhāraṇī و Avalokiteśvaradhāraṇī

دو متن ختنی حاوی دهارَنیها که نظیر سنسکریت و تبتی و چینی آنها هم پیدا نشده، عبارتند از دو متن معروف به *Avalokiteśvaradhāraṇī* و *Amṛtaprabhadhāraṇī* که

---

۱) دستنویس Ch 00217c, a, b: متن عکسی، تصحیح، ترجمه و توضیحات از مجّی: Maggi 1996b. در این اثر منابع مربوط به اصل سنسکریت، که در نسخه‌های آسیای مرکزی هم هست و منابع ترجمهٔ چینی آمده است. تصحیح پیشین از بیلی است: Bailey 1945-1985, vol. 3, p. 135. مقایسه شود با اثر شروو (2002, p. 583).

۲) نقش دفع‌کننده در نسخهٔ Kha i.50 (تصحیح و ترجمه و متن عکسی در اثر امریک (1968a, p.12 and pl. II) و تصحیح و ترجمهٔ شروو (2002, p. 585)؛ دهارَنی دفع‌کننده در نسخهٔ Kha i.89a (تصحیح بیلی (1945-1985, vol. 5, p. 137) و تصحیح و ترجمهٔ شروو (2002, p. 203)؛ متون دفع‌کننده در نسخهٔ Kha i.53 (تصحیح بیلی، p. 131؛ تصحیح و ترجمهٔ شروو، p. 193) و در نسخهٔ Kha i. 310 (تصحیح و ترجمهٔ شروو، p. 477) و نسخهٔ Reuter 2 (تصحیح بیلی، p. 395).

3) Mss. Hedin 17 and 22.6-7 (ed., trans. and comm. in Bailey 1945-1985, vol.4, pp.31-32, 35, 109-117, 127, 129), Hardinge 078.2 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, p. 283; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 126-127). Kha vi.4.1 (ed. and trans. in Bailey 1945-1985, vol. 3, p. 190, and vol. 4, pp. 113-114; ed. and trans. in M. Leumann 1963, pp. 83-86, and Skjærvø 2002, pp. 260-261), Or 11252-1 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 13-15; ed., trans. and comm. in Bailey 1937, pp. 924-930; ed. and trans. Skjærvø 2002, pp. 32-85).

عنوان اصلی آنها معلوم نیست. متن *Avalokiteśvaradhāranī* (ورد Avalokiteśvara) به ختنی جدیدِ کهنه‌گرا نگاشته شده، بر اوراق ۵ تا ۲۴ دستنویسی که از ختن به دست آمده. اول و آخر دستنویس افتاده است.[۱] عنوان قراردادی این متن را هارولد بیلی ساخته، بر مبنای اهمیّت بودی‌ستوه Avalokiteśvara در متن و دهارَنیی که در اواخر متن آمده و با بزرگداشت او به عنوان بزرگ‌ترین بودی‌ستوَه آغاز می‌شود. دلبستگی به Avalokiteśvara، که به خاطر مهربانیش ستوده شده، مثلاً در عبارت اعتراف (deśanā)، که در آغاز نخستین اوراق باقی‌مانده و بعداً با قدری اختلاف تکرار می‌شود، بارز است. بعد از عبارت اعتراف در اوراق نخستین یک دهارنی می‌آید. عبارت اعتراف چنین است (15v4-18r2):

[5r] «ای اَوَلوکیته‌ایشوره، با آب آمرزشِ بزرگ پاک کن، بزدای، برگیر تمام گناهان مرا، کرده‌های مرا، محنتهای مرا که موانعی هستند در راه بیداری. مرا محافظت فرما، ای هستی عظیم. هر عملی، عمل نادرستی، گناهی که در چرخهٔ ازلی هستی مرتکب شده‌ام، هرچه در این تولد، هرچه در دیگر تولدها، در تولدهای بی‌شمار مرتکب شده یا فرمان انجام آن را داده‌ام یا دیگران را در انجام آن یاری کرده‌ام، (اگر) در پی آن خشنود شده‌ام، [5v] (اگر) خود گناهی را مرتکب شده یا فرمان ارتکاب (آن را) به دیگری داده‌ام، (اگر) از راه ده کردار (نیک) منحرف شده‌ام، (راهی که) از جهت ارتباط با بدن سه‌گانه است، از جهت ارتباط با زبان چهارگانه است، از جهت ارتباط با اندیشه سه‌گانه است، یا (اگر) تحت تأثیر شور، یا تحت تأثیر خشم، یا تحت تأثیر ناآگاهی، یا تحت تأثیر رشک، یا تحت تأثیر ویرانگری فکر، یا تحت تأثیر کاهلی یا تحت تأثیر ناتوانی، یا تحت تأثیر افراط، یا تحت تأثیر buṃdī (؟) مرتکب گناه شده‌ام، یا (اگر) در قبال سه گوهر [6r] بر اثر پریشانی اندیشه یا بر اثر فریبها، یا بر اثر بی‌شرمی، یا بر اثر خودنمایی، یا بر اثر raṃba (؟)، یا اختلال، یا بر اثر غرور، یا بر اثر خودپسندی، یا (اگر) در

---

۱) برای تصحیح و ترجمه و متن عکسی اوراق ۵ تا ۲۳ رجوع شود به: Emmerick/Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995, pp.239-250, pls.190-198 (earlier ed. in Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 1-13).

ورق ۲۴ (SI P51) که شمارهٔ آن گم شده و معلوم نشده بود که به متن حاضر تعلّق دارد، پیشتر تصحیح و ترجمه شده بود و متن عکسی آن هم چاپ شده بود (Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1993, pl. 31 and id.1995, p. 43) و چند سال بعد نویسندهٔ حاضر آن را بازشناخت (Maggi 1998a, p. 285. Cf. Emmerick 1989c and 1992a, p. 37). امریک در این اثر اخیر (1992a, p. 37) حدس زده بود که نسخهٔ H 143 NS 87 (که به تصحیح بیلی چاپ شده: 1945-1985, vol. 5, p. 42) احتمالاً با متن موضوع بحث ارتباطی دارد.

قبال بودا (یا) در قبال قانون (یا) در قبال بودی‌ستوه‌ها، یا در قبال Pratyekabuddha ها، یا در قبال شراوکه‌ها، یا در قبال والدین، یا در قبال آموزگاران، یا در قبال دوستان خوب، یا در قبال بستگان، خویشان، دوستان، خود مرتکب عملی نادرست شده‌ام، [6V] یا به دیگران فرمان (انجام آن را) داده‌ام، یا با آنان موافق بوده‌ام، همهٔ این کارها را اکنون در حضور بودایان خداوندگار و نزد بودی‌سَتوَه‌ها اعتراف می‌کنم، اقرار می‌کنم، انکار نمی‌کنم؛ در آینده از آنها پرهیز می‌کنم. مرتکب عملی شده‌ام که صواب نبوده، درست همانند کسی که نادان، احمق، نالایق، ناسپاس، و بی‌تجربه است. آنچه را که چنین کسی مرتکب می‌شود مرتکب شده‌ام، و دیگربار آن را مرتکب نخواهم شد. باشد که همهٔ بودایان خداوندگار سه‌گانه شاهدان (من) باشند و همهٔ بودی‌ستوه‌ها و همهٔ شراوَکه‌ها و همهٔ [7r] نگهبانان فرمان بودا، آنان که به (نخستین) پایه دست یافته‌اند، خدایان، ناگه‌ها، یکشه‌ها، اسوره‌ها، شاهان گَروده‌ها، گندهروه‌ها، کِنّارَه‌ها (Kinnaras)، مهوراگه‌ها (mahoragas)؛ باشد که همهٔ اینها شاهد من باشند که چگونه در این جنگل چرخهٔ حیات دشوار غم‌افزای اندوهبار و در این زندان در بندم و در جادهٔ دروغ افتاده‌ام. تو پناهگاه منی؛ تو حامی منی؛ تو رهایی‌بخش من، تو پناه، تو راه، تو معبود، تو ملجأی. [7v] مرا بپای، ای هستی بزرگ، (بپای) مرا، ای بخشندهٔ امن و آرام. ای اَوَلوکیته‌ایشوَرهٔ پاک بزرگ مهربان، مرا بی‌پناه رها مکن، به این کلام دردآگین ونالهٔ من گوش فرا ده» [*Avdh* 5r1-7v2؛ مطابق ترجمهٔ امریک و وورووبوا- دسیاتووسکایا].

دهارَنی *Amṛtaprabha* (ورد Amṛtaprabha) یک متن ختنی جدید است شامل سه قطعهٔ بازمانده از یک دستنویس واحد از ختن. متن را، که خود خود را سوترا می‌خواند، بیلی چنین نامیده، زیرا عبارت amrittaprrabha dārąñä در سطر سیم آن آمده و نیز به‌واسطهٔ آن که یکی از دهارَنیهای آن با تعبیر amrittaprrabha آغاز می‌شود (سطر ۳۲). به‌علاوه امریته‌پربهه نام دیگری است برای بودای امیتایوس (یعنی امیتابها) که از او در سطرهای ۱۷ و ۲۳ و ۳۰ یاد شده است.[1] از بودی‌سَتوَه اولوکیته‌ایشوره نیز یاد شده است. موضوع این متن نیز همانند سایر متون مشابه، محافظت در برابر بیماریها و آفات گوناگون است.

---

۱) دستنویسهای H 147 MBD 24b+23b+25b (Ed. Bailey 1945-1985, vol. 4, pp. 61-63). نیز تصحیح و ترجمهٔ شروو: Skjærvø 2002, pp. 370-373؛ نیز رجوع شود به: Emmerick 1985c and 1992a, p. 36.

دهارَنیهای سنسکریت در دستنویسهای ختنی

اندکی سوترای دهارنی سنسکریت به خط متأخر ختنی در دستنویسهای ختنی پیدا شده است: *Amoghapāśahṛdayadhāraṇī* (P 5532، تصحیح بیلی، ۱۹۴۵-۱۹۸۵، جلد۵، صص۳۲۵-۳۲۶)[۱]، Buddhoṣṇiṣavijayadhāraṇī (Ch c.001.1-11، تصحیح بیلی ۱۹۴۵-۱۹۸۵، جلد۵، ص۳۶۸) و *Sitātapatradhāraṇī* (S 2529 و Ch c.001.12-198، تصحیح بیلی ۱۹۴۵-۱۹۸۵، جلد ۵، صص ۳۵۹-۳۷۶).[۲] نیز رجوع شود به صفحات قبل ذیلِ سوترای *Kauśikaprajñāpāramitā*.

گزیدهٔ بودی‌ستوه و دیگر متنهای عقیدتی و پراکنده

اندکی از متنها را می‌توان از مقولهٔ رساله‌هایی در باب آموزه‌های بودایی (به سنسکریت śāstra) شمرد. در میان این متون مخصوصاً بقایای قابل توجهی از اثری به ختنی قدیم حائز اهمیّت است که بنا بر قرارداد آن را گزیده یا منتخب بودی‌ستوه (*Bodhisatva Compendium*) نامیده‌اند. نظیر این متن در زبانهای سنسکریت و ختنی و چینی شناخته نشده است. از این اثر منثور که به وظایف بودی‌ستوه‌ها می‌پردازد قطعاتی به دست آمده که بیشترشان را ارنست لویمان منتشر کرده است. ویژگی این متن نو شدن زبان کهنهٔ متن و آوردن کلمات ختنی جدید به جای کلمات ختنی قدیم است. این تغییر به کمک مصوتهای اضافه و افزودن بعضی حروف در میان سطور اتفاق افتاده است.[۳] بعضی دیگر از متون ناشناختهٔ ختنی قدیم هم که احتمالاً به همین مقوله تعلق دارند، یکی قطعه‌ای است شامل شرح اصطلاحات تخصصی بودایی[۴] و دیگری متن معروف به *Bhavāṅga*

---

۱) رجوع شود به: Emmerick 1985d. ۲) دربارهٔ تحریر تبتی رجوع شود به: Porció 2000.

۳) تصحیح از بیلی: Bailey 1945-1985, vol. 5, pp. 91-102. تصحیح و ترجمه و تعلیقات قدیم‌تر از لویمان: E. Leumann 1920, pp. 116-150. قطعات دیگری که شروو شناسایی کرده و بعضی با آنها که لویمان مطالعه کرده به هم پیوسته‌اند عبارتند از Kha 1.133.1-5 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, pp. 148-150)؛ مقایسه شود با اثر مشترک امریک و شروو (Emmevick / Skjærvø 1990, pp. 501-502) و اثر شروو (1999b, pp. 296-297). همهٔ قطعات را شروو تصحیح کرده است: Skjærvø 2002.

۴) دستنویس SI P 52.1-4. برای متن عکسی رجوع شود به: Emmerick/Vorob'ëva-Desjatovskaja 1993, pls. 27, 32-33. برای تصحیح و ترجمه رجوع شود به: Emmerick/Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995, pp. 43-46

(متنی دربارهٔ اتصالات [زنجیرهٔ] حیات) که تنها به شکل قطعه‌های پراکنده باقی مانده است.[۱]

سرانجام، در میان متون ختنی مهایانی، بسیاری از این گونه قطعات و متونِ شناسایی نشده، نظیر متن *Ratnadvīpa* (متنی دربارهٔ جزیرهٔ جواهر) وجود دارد. سوترای *Kalparāja* (سوترای پادشاه آیینها؟)، که وجود آن را می‌توان از اصطلاحات -Kalparāja و -kalparāja- sutra در پاره‌ای قطعات دریافت، محتمل است که در واقع عنوان کاملاً متفاوتی داشته، زیرا اصطلاحات مذکور ممکن است نشانهٔ اختصاری عناوین دیگری بوده باشند (مثلاً مقایسه شود با عناوینی چون *Trailokyavijayamahākalparāja* *Tōhoku* 482 یا *Mahāsamayakalparāja*, *Taishō* 882).[۲]

دین بودایی باطنی

در مورد انتشار وَجْرَیانَه (گردونهٔ الماس)، یا طریقهٔ بودایی باطنی در میان ختنیها باید گفت که تنها اسناد مستقیم آن چند متن اندکشمار ختنی جدید است که نسخه‌های آنها همه از قرن دهمند و در دون‌هوانگ پیدا شده‌اند. سه فقره از این متون را هارولد بیلی در کتاب خود، متون ختنی بودایی، متنِ وَجْرَیانَه، اشعار وَجْرَیانَه، و اشعار وَجْرَیانَهٔ *Cā Kīmä-śani* نامیده است. هر سه متن نیاز به بررسی تازه دارند. متن وجریانه که رسالهٔ کوتاه منثوری دربارهٔ تسبیح است، به گونه‌ای ادبی تعلق دارد که در متون مشابه تبتی، که در دستنویسهای دون‌هوانگ یافت شده، نیز وجود دارد و به احتمال بسیار مبتنی بر منبعی تبتی است.[۳] اشعار وجریانه، و اشعار وجریانهٔ *Cā Kīmä-śani*، مکتوب بر دو سوی طوماری واحد، در زمرهٔ متونِ deśanā اند. انجامهٔ اشعار وجریانه تاریخی معادل ۹۷۱ میلادی دارد. آغاز متن دِیشنای وجریانهٔ دیگری در همان طومار هست، ولی بیلی نام مجزایی بر آن

---

1) Hardinge 079.01 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, pp. 284-288; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 147-150 [Or 12637 / 63.1-15]), see Emmerick 1990i and 1992a, p. 37.

2) *Ratnadvipa*: H 147 MBD 24a+25a (ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, pp. 64-67; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 368-370), see Emmerick 1992a, p. 38; *Kalparājasutra*: cf. Emmerick 1992a, p. 25.

3) Ms. Ch ii 004; ed. Bailey 1951a, pp. 143-146; trans. in Bailey 1965b; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 292-296. See R.A. Stein 1987, esp. pp. 268-2. Cf. Emmerick 1992a, p. 39.

ننهاده است.[1] افزون بر این، متن مدح شاه *viśa' Dharma* اگرچه کاملاً متنی دینی نیست، نسبتهایی با وجریانه دارد. این نکته از مقدمهٔ آن برمی‌آید که سه مصراع آغازینش نسخه‌بدل‌گونه‌ای است از اشعار وجریانهٔ *Cā Kīma-śani*. سرانجام این که ذکر وجریانه در چند جای دیگر هم آمده: در انجامهٔ متن *jātakastava* که همان Cā Kimä-śanä ی اشعار وجریانه دستور به نوشتنش داده؛ در دو نامهٔ منظوم (نسخهٔ Or 8212.162.49؛ تصحیح بیلی، ۱۹۸۵-۱۹۴۵، ج ۲، ص ۴ و نسخهٔ P 2785.17؛ تصحیح بیلی، ۱۹۴۵-۱۹۴۵، ج ۳، ص ۱۲۷)، و در کتاب آموزشی مکالمهٔ سنسکریت ختنی (به صفحات بعد رجوع شود).

متون غیردینی

ادبیات ختنی افزون بر حجم انبوهی از متون بودایی، خوشبختانه حاوی شماری از متون غیر دینی هم هست که بسیار جالب توجهند. این متون هم ترجمه‌اند و هم تألیف. محیط بودائی تألیف این قبیل متون غالباً آشکار است. متون غیردینی عبارتند از اشعار غنایی، نامه‌های منظوم، هزلیات منظوم، مدحیات، یک متن جغرافیایی، متون پزشکی، و اندکی متون دوزبانه. به علت نبود نظایر آنها در زبانهای هندی و چینی و تبّتی فهم این متون گاه بسیار دشوار است، زیرا دانش ما از لغات ختنی عمدتاً متکی بر متون دینی است.

اشعار غنایی

اشعار غنایی ختنی عبارت است از مجموعه‌ای از فقرات در بزرگداشتِ عشق.[2] برخی از این فقرات بسیار زیبایند و جای بسی دریغ است که مقدار بیشتری از آنها باقی نمانده است. نُه بیت غنایی دربارهٔ عشق در پایان طومار سفینهٔ اشتیل-هلشتاین هست که به

---

1) *Vajrayāna Verses*: Ch 1.0021b, (ed. Bailey 1951a, pp. 149-151; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 551-553). *Vajrayāna verses of Cā Kīmäśani*: Ch 1.0021b, 61-55 (ed. Bailey 1951a, pp. 151-155; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 553-556).

ترجمهٔ سطور ۱-۳۲ در اثر دیگر بیلی (Bailey 1978). دیگر دِیشنای وجریانه در نسخهٔ Ch 1.0021b, b56-65 آمده است (ed. Bailey 1951a, pp. 155-156; ed. and trans. in Skjærvø 2002, p. 556). مقایسه شود با اثر امریک: Emmerick 1992a, p. 39.

2) Bailey 1964.

احتمال قریب به یقین از دون‌هوانگ به دست آمده است. یکی از متون این سفینه تاریخ ۹۲۵ میلادی دارد.[۱] در اینجا تعدادی از آنها نقل می‌شود:

[۱] به گاه عشقبازی ریاحین می‌رویند. مرا با این گل کاری است، که زیباست به چشم و خوشبو به مشام. گرچه گل در دست من پژمرد، باری مرا دیگر به هیچ گل نیاز نیست که دل مرا به یاد گذشته اندازد.

[۲] گر مرا نباید رخ تو دیدن، خبرِ تو شنیدن باری باید؛ در اندامهای من اکسیر بی‌مرگی برمی‌خیزد و از چاکهای آن برمی‌زند. در دل آتش هیمه‌اوبار زبانه می‌کشد.

[۳] تو گوییا طعامی شکّرینی یا که تو را گوییا برای شادی پروریده‌اند. تو میان مردمان زادی، (ولی) از پستان خدایان شیر خوردی و اکنون در همان زایش شادی دیدگانی ...

[۸] از اول‌بار که دیدمت، ای معشوق ریزاندام (من)، آن زمان که گوی آتشین آهنینِ غم بر دلم افتاد، صبر و آرام یکسره از سر و عقلم بیرون شد. اکنون کار من به دست سر و عقلی است بی‌تمکین.[۲]

[۹] حتی به خواب نیز تو را در آغوش می‌بینم. زود باشد که با تو برخیزم از خواب. اگر تو را نبینم، ای معشوق ریزاندام (من)، همه اندامهام بمیرد، همه بندهام بگسلد [St H 52-58, 69-73؛ ترجمه از بیلی با قدری تغییرات].

امّا مجموعهٔ اصلی ابیات غنایی متنی است که آن را شعر غنایی نامیده‌اند. از این متن دشوار شش نسخه از دون‌هوانگ در اختیار است که در جاهایی عین همند و موضوع آن «آمدن بهار، ریاحین و پرندگان گونه‌گون، آوای نقّالان (māgadha) و ستایش عشقبازی عاشقان جوان» است. روایت متن یکدست نیست. شعر غنایی شامل سی فقره است و تقریباً به‌تمامی در سه دستنویس باقی مانده که دو تا از آنها بسیار به هم شبیهند و سومی متفاوت است. سه دستنویس دیگر که کوتاه‌ترند حاوی فقراتی هستند از همین متن اما با نظمی متفاوت.[۳] اگرچه حدود دوسوم اشعار را قطعات غنایی می‌سازد، ولی متن با

---

۱) StH 52-73: تصحیح، توضیحات و ترجمهٔ اشعار از بیلی: Bailey 1951b, pp. 4-5, 32-43 and 45. قس: Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 75-76). برای متن عکسی رجوع شود به: Thomas/Konow 1929, pp. 135-136. برای آثار دیگر دربارهٔ نسخهٔ اشتیل- هلشتاین رجوع شود به: Hamilton 1958, p. 116 و مقایسه شود با اثر امریک: Emmevick 1992a, p. 46. ۲) برای ترجمهٔ بیت نهم رجوع شود به: Emmerick 1002, p.7.

۳) دستنویسهای اصلی عبارتند از: Ch 00266.1-42, P 2025.7-79 and P 2956. دستنویسهای کوتاه‌تر عبارتند ←

هشداری مبنی بر دنباله‌روی نکردن از لذتهای مادی به انجام می‌رسد، و با نشان دادن دانش قابل توجه خود از اساطیر هندی، نمونه‌هایی از مردانی را به یاد می‌آورد که به‌واسطهٔ عشق زنان نابود شده‌اند:

[۲۳] تو ای مرد عامی، حیران شو! آدمیِ نیرومند به نیکی اوضاع گذران دل نمی‌بندد. سنساره چنان است که سرابی به دشتی. اندیشه بر راههای پاک بنه از سنساره به در آی!... [۲۷] پاندو به خاطر عشق سر(ش) را هفت تکّه کرد. به خاطر سیتای دَشَه‌گریوه دل خویش را به شصت تیر خَست. گوتمه به‌واسطهٔ خشمش بر خدای نیرومند، به‌خاطر اَهَلیا (Ahalyā)، به‌خاطر آمیختن با او، سرزمین جمبودویپه را ویران ساخت. [۲۸] ویاسهٔ عارف به خاطرِ کاشی-سُندَری (Kāśi-sundarī) چون گاوی، بر چهار پا گردونه‌ای را به شهر کشید. اُدرکه رامه‌پوتره (Udraka-Rāmaputra) در هم شکسته از گردباد عشق و سرمست، پنج قدرت جادویی خود را از کف داد. [۲۹] شهر اسوره‌واسه [Asuravāsa] به‌خاطر زنان در آتش سوخت. گوپکه (Gopaka) تیره کرد (؟) مردی (خویش) را، به‌خاطر Vasiṭṭhi (؟)، سونده (Sunda) و اُپَه‌سونده (Upasunda)، آن دو برادرِ با هم، به خاطر اُما (Umā) یکدیگر را در کنار اقیانوس کشتند [*Lyr* 23, 27-29؛ مطابق ترجمهٔ کوماموتو با قدری تغییرات].

نامه‌های منظوم

نوع ادبی نامه‌های منظوم را در واقع هیروشی کوماموتو شناسایی کرده است. این مجموعه حاوی تعداد نسبتاً زیادی از نامه‌های منظوم به ختنی جدید است در دستنویسهای متعددی از دونگ‌هوان که بخشی از آنها را می‌توان از سدهٔ دهم دانست.[1]

← از: P 2022, P 2896.49-55, P 2985 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 34-41, 42-44, 45-48). متن عکسی و خلاصهٔ متن در اثر درسدن (Dresden 1977a)؛ تصحیح انتقادی و ترجمه و تعلیقاتِ ابیات ۲۲-۲۹ (= P 2956.49-76 etc.) در اثر کوماموتو (Kumamoto 2000). نقل قول از صفحات ۱۴۳ و ۱۴۴ همین اثر است. مقایسه شود با اثر امریک: Emmetick 1992a, p. 41.

1) See Kumamoto 1991, 1993, 1996e, and cf. Emmerick 1992a, p. 42.

متونی که به این دست آثار ادبی تعلّق دارند، در این نسخه‌ها هستند:

Ch 00269.9-22 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 42-43; facs. Bailey 1967a, pls. lxxxi-lxxxii, ed., trans. and comm. Bailey 1968, pp. 107, 110, 112); Ch 00329 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 5, p. 243); Or 8212.162.13-81 and 92-124 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 105, 6-8, facs. Bailey 1960, pls. ix-xii; ed., ←

ابیات که غالباً پیش‌نویسهایی ناتمامند، خطابشان به خانواده و آموزگاران و دوستان در وطن است و طوری سخن می‌گویند که انگار نامه‌هایی از مسافرانِ در راهند. یکی از آنها را مارک درسدن «شعر راهب مسافر» خوانده است.[1] در واقع، نامه‌های منظوم پیش‌نویسهایی از نامه‌هایی نیستند که باید به مقصدی فرستاده شوند، بلکه آثار ادبی استادانه و گاه بسیار بدیعی هستند که مضمون دوری از وطن را به بیان درمی‌آورند. چند نقل قول از این گونه نامه‌های منظوم تصوری از آنها را در خواننده ایجاد می‌کند. دو نامه چنین آغاز می‌شوند:

[۱] جویای [سلامت] خویشان (خویشم)، برادر(م)، (که) کوهی است از فضایل: مرد، دلیر، درخشان، نامی، خوش‌قریحه، خوش‌گفتار، [۲] استوار، هوشیار، بی‌پروا، شایسته، محبوبِ همگان، در کار و دیدار مَهاایشوره، همچون بارامه و لکشمنه. [۳] به نبرد است در هر کشور و سرزمینی، و چنان مشهور است که گویی در داستانی. نظام دشمنان را برمی‌پراکند، آن دارندهٔ نام نیک [P 2739.38-42].

از Shazhou (دون‌هوانگ) تا وطن (ختن)، با دلی صمیمی، گرم، با محبت و دوستی، هزاران بار، جویای (خوشی) بانو Phyada هستم، مادر Yū Mautcanǟ ی بی‌نهایت صمیمی، (و جویای او که) یار موافق (است) و کوهی است از فضایل: دلیر و شایسته چون راما، پاک‌طینت و بخشنده و شاد و راسخ و نیک، گوهری در میان آدمیان، مرد در همه چیز، (یعنی) Ṣau Kharaśau... دوست. آیا بود که مرا یاد کند [P 2897.14-17].

→ trans. and comm. Bailey 1968, pp. 19-33); P 2027.1-66 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 79-82, facs. Emmerick 1971c, pls. ci-civ; ed., trans. and comm. Kumamoto 1991); P 2739.38-57 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 86-87, facs. Emmerick 1971c, pls. cxix, ed., trans. and comm. Kumamoto 1993, pp. 156-163); P 2785 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 126-127 as Paris Z); P 2786.1-2 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, p. 93; ed., trans. and comm. Kumamoto 1982, pp. 67, 116, 138-144); P 2891 (ed. Bailey, vol. 3, pp. 79-81); P 2897.14-44 (ed. Bailey, vol. 2, pp. 114-116, facs. Emmerick 1973d, pls. clii-cliii, ed., trans. and comm. Kumamoto 1993, pp. 163-179); P 2925 (ed. Bailey, vol. 3, pp. 100-102); P 4099vl-19 (ed. Bailey, vol. 3, pp. 109-110 as P 2942); P 4649 (ed. Bailey, vol. 2, pp. 124-125); P 5536 bis, a (ed. Bailey, vol. 3, p. 118 as P 5536b; ed., trans. and facs. Emmerick 1975, pp. 224-230 and pl. xxxv). دربارهٔ نسخه‌های لندن رجوع شود به تصحیح و ترجمهٔ شروو: Skjaervø 2002, pp. 45-52, 508-509, 522, 539-540.

1) Dresden 1977b, p. 72 with reference to P 2027.1-66.

در نامه‌ای دیگر راهبی این گونه احساس خویش را بیان می‌کند:

اکنون از سر عشق سراغی می‌گیرم، من، راهب حقیر، Javendrākarasiṃha، در Shazhou، که خانوادهٔ (mūlagotra) خود را ترک گفته‌ام (و) چون کبوتری در دیار غریب زندگی می‌کنم. نه خود را به تحصیلاتِ عالی سپردم[۱]، نه در عوض آن به مادر و پدر(م) خدمت کردم. پس از سر آشفتگی کرمه‌ای ستبر ساخته‌ام (و اکنون) در راه درازِ بیابانی خشن خود را از کارهایی که در زایشها(ی پیشین) بذرشان را کاشته‌ام فرو می‌شویم. در این زایش نیز گردونهٔ نیک را کامل نمی‌کنم. از بزرگی (لفظاً از رسیدگی) کرمه مادر و پدرم را خدمت نکردم. ایزدان محافظ مرا در حقیقت راه نمودند. پس لازم است که برای همهٔ (آنان) جامه‌ها بفرستم از سر عشق. برای این که (به آنان) دربارهٔ این راه که به سوی چین می‌رود بگویم، با این کار و با چارپایان و جامه‌ها مشغول بودم. اگر مرا، خادم حقیر را، به یاد بیاورند، (چنان است که گویی) با آنانم، پدر و مادر و برادران عزیز [P 2027.23-35، ترجمه از کوماموتو با قدری تغییرات].

هزلیات

تنها نمونهٔ شعرِ هزل قطعه‌ای ده‌سطری است از دون‌هوانگ شامل شعری فکاهی.[۲] این قطعه را می‌توان شعر *Jinshan* نامید، زیرا Kīma-śanä نامی آن را نوشته که شاید همان Zhang Jinshan (cā kīmä-śąnä) باشد که نامش در انجامهٔ *Jātakastava* و دیگر متون دینی به ختنی جدید آمده است:

(از) هنگامی که به دنیا آمده‌ای، ای Jinshan، چند سال بر تو سپری شده؟ چند ماه بر تو گذشته؟ و چند روز تا کنون؟ چند وعده غذا خورده‌ای؟ بعدها چه مقدار خودداری کرده‌ای؟ اکنون سریع (به ما بگو) تا تردید ناپدید شود.

سالها بیست و سه‌اند، ماهها دویست و هفتادند، روزها دو هزار و شصتند، در تمامی آن ماهها، تا کنون بیست و سه هزار و هشتصد و پنجاه وعده غذا خورده‌ای [*Jinshan* 5-10، ترجمه از کوماموتو].

---

۱) vä به nä تصحیح شد.

2) Ms. P 2745: ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 92-93; facs. in Emmerick 1971c, pl. cxv; ed., trans. and comm. Kumamoto 1995, pp. 243-245.

مدایح

ادبیات مدحی سه مدیحه را شامل می‌شود. مدایح در ستایش سه پادشاه ختن از سلسلهٔ ویشَه (Viśa') و کردارهای آنانند. این مدایح به شخصیتهای تاریخی و وقایع همزمان با نگارش آنها اشاره می‌کنند و می‌توان آنها را اسناد تاریخی تلقی کرد. با این حال چنان لحن بلاغی عالی و سبک استادانه‌ای دارند که یادآور مدایح کتیبه‌ای سنسکریت (praśasti) اند.

موضوع منظومهٔ مدیحهٔ شاه *Viśa' Kīrtta* (حکومت از ۷۹۱ میلادی)[۱]، که در دستنوشته‌ای از منطقهٔ ختن بر جای مانده (ولی گویا به طور ناقص)، کمک شاه است، به مناسبت سال شانزدهم پادشاهی او (۸۰۶)، به فعالیتهای مذهبی برای رفاه سرزمینش که در آن زمان تحت سلطهٔ تبتیها بوده است:[۲]

[۱] آنگاه که زمان خوش بود، آنگاه که (بودی‌ستوهٔ) بزرگِ دور خوب، خداوندگار Viśa' Kirtta مهربان، به‌واسطهٔ فضایلش در اینجا زندگی می‌کرد (لفظاً) زایش داشت)، [۲] از برکت فضایل شاه و از برکت بزرگان تبتی که از سرزمین ختن نگهبانی می‌کنند، فراوانی در هر چیز (به وجود آمد). [۳] شانزدهمین سال شاهی او گذشت، به‌واسطهٔ احترامی که به ایزدان محافظ (نشان داد)، و به‌خاطر حمایت او از قانون، حرمتی بزرگ برای او دست داد. [۴] آنگاه با ایمان و عشق دو آموزگار را به اینجا به گَرَه (Gara) دعوت کرد، و آن زمان، در آغاز ماهِ Rrāhaja (چنین گفت): [۵] «برای خاطر محافظت از سرزمین، به خوبی و لاینقطع یک سال در معبد بکوشید، تا این که همهٔ دردها ناپدید شود!» [۶] هر وسیله‌ای که برای تلاش آنان لازم بود، برای آنها به اینجا فرستاد [*Viśa' Kirtta* 1-6].

سایر مدایح در دو دستنویس دون‌هوانگ به دست آمده است. منظومهٔ مدیحهٔ شاه *Viśa' Dharma* (حکومت از ۹۷۸)[۳]، که با نیایشی طولانی مطابق طریقهٔ وجریانه آغاز می‌شود و در ضمن آن نام Buddha Vairocana می‌آید، به مناسبت اعزام سفیر به دون‌هوانگ از طرف شاه در پنجمین سال سلطنتش (۹۸۲) نوشته شده، برای طلب یاری از یک

---

۱) رجوع شود به: Kumamoto 1996a, p. 42.

2) Ms. M.T. b.ii.0065: ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, p. 72; ed. and trans. in Bailey 1968, pp. 90-91; facs. in Bailey 1963b, pl. lxvi; ed. and trans. in Konow 1939b; ed. and trans. in Skjærvø 2002, p. 285.

۳) رجوع شود به: Pulleyblank 1954, p. 94.

شاهدخت چینی:[1]

[۱۳] سال پنجم از شاهی ویشه‌دهرمه، شاه بودی‌ستوه‌ها، بود ــ آغاز عصر Zhongxing ــ و سال اسب بود، ماه هفتم بود که آرزویی مطابق با اندیشهٔ الهیش برآمد: [۱۴] ملکه‌ای دلخواه، پاک، در میان چینیان، برای تداوم خاندان زرین سلطنتی به دنیا آمد. او لطفاً یک‌صد و پنجاه فرستادهٔ پهلوان‌نژاد، بهترین پسران بهترینان، را بدین‌جا، به Shazhou [= دون‌هوانگ] فرستاد [*Viśa' Dharma* 13-14].

مدیحهٔ شاه *Viśa' Saṃgrāma*[2] (حکومت در قرن نهم میلادی؟) که مدیحه‌ای است بلند و مفصّل و Kaniṣkāvadāna به اقتفای آن نوشته شده، ستایشی است در حق شاه به مناسبت جشنی که راهبان در پایان فصل بارانی گرفته‌اند، به خاطر فضایل دینی او که رفاه معنوی و مادی را شامل حال سرزمین ختن کرده و نیز به خاطر ساختن پرستشگاهی.[3] مدیحهٔ دیگری در حق شاه و یشَه سنگرامه در آغازِ نامه‌ای منظوم به دست آمده است.[4]

سفرنامه

افزون بر فهرست بلند شهرهای آسیای میانهٔ شرقی در طومار اشتیل-هلشتاین[5]، تنها متن جغرافیاییِ شناخته‌شده در ادبیات ختنی متنی است معروف به سفرنامه. این متن توصیفی است از سفری به سمت جنوب از طریق گیلگیت و چیلاس به کشمیر که در آن زمان تحت فرمانروایی شاه Abhimanyugupta (۹۵۸-۹۷۲م.) بوده است.[6] سطوری که

---

1) Ms. Ch i.0021a.a: ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 53-55; ed. and trans. in Bailey 1968, pp. 68-70; facs. in Bailey 1963b, pls. xlix-li; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 522-524.

2) See Kumamoto 1986, pp. 235-239, and Skjærvø 1991, p. 269.

3) Ms. P 2787. 1-154; ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 101-107; trans. and Comm. by Bailey 1965a.

4) Ms. Or 8212.162.14-36; ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 1-3; ed., trans. and comm. in Bailey 1968, pp. 19-20, 25, 29-30; facs. in Bailey 1960, pls. ix-x; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 45-47.

5) StH 10-24: ed. and comm. by Bailey 1951b, pp. 2-3 and 10-15 (cf. Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 73-74); facs. in Thomas / Konow 1929, pp. 133-134.

6) Ch i.0021a, b (ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, pp. 55-57); facs. in Bailey 1961, pls. 2.lii-lvi; ed., trans. and comm. in Bailey 1968, pp. 70-73; ed. and trans. in Skjærvø 2002, pp. 524-526.

دربارهٔ تعیین مکان واقعی نامهایی که در متن آمده مورگنستیرنه حدسهایی زده است: Morgenstierne 1942.

دربارهٔ گیلْگیت و چیلاس و پایتخت کشمیر است، چنین است:

از آنجا به طرف جنوب، در کنار رودخانه، شهرستانی بزرگ است به نام Gīḍagīttā (گیلگیت). در آنجا هشت صومعهٔ سنگی است. اقامتگاه شاه آنجاست در چهار منطقه. از آنجا به طرف جنوب راهی به سرزمین هند است. در طول رودخانهٔ زرین در ساحل رودخانه شهری بزرگ به نام Śīgathasa (چیلاس) واقع است. آنجا کنار (؟) رودخانه منطقهٔ (ساختمانهای) دهکده است. بر ساحل رودخانه درختان انار است. پس به‌وسیلهٔ پلها عبور می‌کنند (؟) ...

به فاصلهٔ یک روز شهر Adhiṣṭana واقع است. در آن شهر سه دهنهٔ رودی به نام Vīttasa واقع است. در آنجا قایقهای بزرگ است، بیست هزار. در دهانه، به سوی جنوب، دریاچهٔ شهر واقع است. شهر یک روز ادامه دارد. در کشور کشمیر ۶۰،۰۰۰ روستای بزرگ است، در یک روستا سیصد هزار ناحیهٔ ساختمانی و یک ناحیه با سیصد و شصت خانه. در آنجا صومعه‌های بزرگ است با Stūpaها، پانصد تا، با اتاقکهای سنگی؛ صومعه‌های کوچک‌تر بی‌شمارند. شاه آنجا Abhimanyugupta است. فیلها بسیارند، فرماندهان ارتش چهار نفرند؛ سپاه شامل صدها هزار (نفر) است، همه مسلح [ترجمهٔ بیلی همراه با قدری تغییرات، *Itin* 12-16, 29-35].

متون پزشکی

متون پزشکی ختنی متعلق به سنّت آیُورِوِدایِ هندی است که همراه با دین بودایی در آسیای میانه انتشار یافته است: در واقع *Vyadhipraśamanaparivarta* (فصلی در شفای بیماری) از سوترای *Suvarnabhāsottama* به اصولی اشاره می‌کند که با اصول پزشکیِ آیورودایی شباهت دارد[۱]. قطعات مختلفی از متون پزشکی[۲] و بخشهای بزرگی از ترجمه‌های منثورِ دو رسالهٔ منظوم سنسکریت به ختنی جدید بر جا مانده است: یکی رسالهٔ *Siddhasāra* و دیگری رسالهٔ *Jīvakapustaka*.

---

۱) رجوع شود به: Nobel 1951.

۲) برای قطعات رجوع شود به اثر امریک (1992a, p. 45)؛ قطعات سن‌پترزبورگ (SI P 45.1-3; SI P 102b4-15) اکنون انتشار یافته است: Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1993, pls. 23-25 and 105, and Emmerick / Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995, pp. 36-37 and 134-135؛ چهار قطعهٔ انتشارنایافته در مجموعهٔ کراسبی (واشنگتن، کتابخانهٔ کنگره) هست که متعلق به یک متن مفرد پزشکی است دربارهٔ سوزنها و داغ کردن که امریک آنها را معرفی کرده است: Emmerick 1992b, p. 673; 1993b, p. 59.

Jīvakapustaka (کتابِ Jīvaka)[۱]، که تنها دستنویس آن به‌احتمال از سدهٔ دهم و شامل ۷۱ ورق است (ورق ۶۹ دارای دو شمارهٔ ۶۹ و ۷۱ است، در حالی که ورق ۷۰ اصلاً وجود ندارد)، عبارت از آموزه‌های بودا به جیوَکَهٔ پزشک است، که در سطر ۳۵۸ سوترای *Mañjuśrīnairātmyāvatāra* «شاه پزشکان» نامیده شده است (و از همینجاست عنوان قراردادی متن که بیلی جعل کرده است).[۲] این متن دوزبانه است و «بندهای» آن به تناوب یکی به سنسکریت و دیگری به ختنی است؛ تنها در نخستین فصل است که «جملات متن» به‌تناوب به سنسکریت و ختنی است. این اثر مجموعه‌ای از دستور-العمل‌های پزشکی است که به این صورت در جای دیگر شناخته شده نیست. دستور-العملها را از متون گوناگون برگرفته‌اند و ترتیب آن چنین است که فصلها مکمل همند. هر فصل با دعای سنسکریتِ siddham («توفیق») آغاز می‌شود، همان طور که بیشتر فصلهای کتابِ زامباستا شروع می‌شوند. فصل نخست (بندهای ۱-۳)[۳] حاوی مطلبی دربارهٔ پادزهر است (ختنی: -agada از سنسکریتِ -agada)؛ فصل دوم (بندهای ۴-۴۶) دربارهٔ داروهای آمیخته با کرهٔ تصفیه‌شده (ختنی: -gvīha'-rūna، تحت‌اللفظی: روغن گاو، سنسکریت: -ghṛta)؛ فصل سوم (بندهای ۴۷-۷۳) داروهای آمیخته با روغن کنجد (ختنی -kūṃjsavinaa-rūna، سنسکریت -taila)؛ و فصل چهارم، که تنها بخشی از آن باقی مانده (بندهای ۷۴-۹۳؛ از بند ۹۳ تنها بخشی به سنسکریت باقی مانده)، دربارهٔ گَرده‌هاست (ختنی -cāṇa از سنسکریت -cūrṇa). اساس متن ختنی متن مغلوط سنسکریت بوده و مترجم، همچنان که از ترجمه‌های اشتباه برمی‌آید، نتوانسته متن را درست دریابد.[۴] در هر دستورالعمل پزشکی، دستور تهیهٔ آن به همراه موارد استعمال آن

---

۱) Ms. Ch ii 003; Bailey 1938, pp. 68-141. تصحیح متن ختنی همراه با ترجمه و واژه‌نامه از کنوف (Konow 1941)، مقایسه شود با بیلی (1942c). بیلی متنهای ختنی و سنسکریت را تصحیح کرده و در صفحاتِ مقابل هم چاپ کرده است (Bailey 1945-1285, vol. 1, pp. 135-195). رودلف هورنل پژوهشی را دربارهٔ اوراق ۴۴ تا پشت ورق ۷۲ آماده کرده بود و قصد داشت با عنوان «نسخهٔ پزشکی کهنی از ترکستان» در قالب جلد دوم کتاب خود (Hoernle 1916, Manuscript Eur D723 of the Oriental and India Office Collections of the British Library) به چاپ رساند؛ رجوع شود به آثار امریک (1992c, 1994a, 1997c) و مقایسه شود با دیگر اثر او (1992a, pp. 42-43).

۲) رجوع شود به: Bailey 1945-1985, vol. 1, p. vii.

۳) شماره‌گذاری مطابق شماره‌گذاری کنوف است.

4) Emmerick 1979b, p. 243.

ذکر شده است. بیست و نه فقره از نود و سه مورد دستورالعملهای پزشکی این کتاب در متون پزشکی هندی شناخته شده است.[۱]

متن ختنی *Siddhasāra* (گزیدهٔ کامل) از Ravigupta (در حدود ۶۵۰)، که به‌تمامی به سنسکریت و تبتی باقی مانده، شامل ۶۴ ورق از مجموع ۶۵ ورق دستنویس Ch ii 002 است (ورق ۱۰۰ شامل متن پزشکی دیگری است).[۲] نسخهٔ دیگری از اوراق ۵ تا ۱۴ (بندهای ۱:۲۵–۲:۳۲) در دستنویس P 2892 آمده است.[۳] از سی و یک فصل اصلی، آنهایی که هنوز باقی مانده‌اند، در این موضوعاتند: در باب اصول نظری (۱)، دربارهٔ دارو (۲)، دربارهٔ غذا (۳؛ تا بند ۳:۲۶:۱۲)، دربارهٔ بواسیر و بیماریهای مقاربتی (۱۳: از بند ۱۳:۲۷)، دربارهٔ بیماری زردی (۱۴)، سرفه و دشواری در تنفّس (۱۵: بندهای ۱۵:۱ و ۱۵:۱۵-۲۳)، دربارهٔ فتق (۱۸: از بند ۱۸:۵۳)، دربارهٔ یبوست و بیماریهای قلبی (۱۹)، دربارهٔ دیوانگی و صرع (۲۰)، دربارهٔ بیماریهای مربوط به باد (یکی از سه خلط طب هندی همراه با صفرا و بلغم) و دربارهٔ رماتیسم (۲۱)، دربارهٔ بیماری مشروب (۲۲)، باد سرخ (۲۳)، دربارهٔ تورم (۲۴)، دربارهٔ بهبود جراحات (۲۵)، دربارهٔ بیماریهای چشم، گوش، بینی، زبان، دندان و گلو (۲۶: بندهای ۲۶:۰-۶۸ و ۲۶:۷۵-۹۰). متن ختنی، که احتمالاً متعلق به سدهٔ دهم میلادی است، حاوی مقدمه‌ای منظوم است.[۴] از این مقدمه معلوم می‌شود که اثر مستقیماً از زبان سنسکریت ترجمه نشده بلکه از زبان تبتی ترجمه شده ــ اگرچه مترجم متن اصلی سنسکریت را دیده و اشتباهات متن تبتی را به کمک آن اصلاح کرده[۵]. امّا دلیل ترجمهٔ متن:

---

۱) رجوع شود به: Emmerick 1979b, pp. 235-237.

۲) facs. in Bailey 1938, pp. 1-67; ed. in Bailey 1945-1985, vol. 1, pp. 1-104. در میان اوراق مرحوم امریک تصحیحی انتقادی به همراه ترجمهٔ کل متن و آغاز واژه‌نامهٔ متن (مصوتها و حرف ka) باقی مانده است. مقایسه شود با اثر دیگر او (Emmerick 1992a, pp. 43-45). برای متن سنسکریت و تبتی رجوع شود به: Emmerick 1980-1982. دربارهٔ تاریخ زندگیِ Ravigupta رجوع شود به اثر امریک (1975-1976) و مقایسه شود با: Wujastik 1985, 1 pl.

۳) شماره‌گذاری مطابق شماره‌گذاری امریک (Emmerick 1980-1982) است.

۴) تصحیح انتقادی و ترجمه از امریک: Emmerick 1983b, pp. 19-21.

۵) رجوع شود به: Emmerick 1971b.

آنها با کمک مجموعه‌های نسخه‌های پزشکی در سراسر کشور دست به درمان می‌زدند. بیماریها تشخیص داده نمی‌شدند زیرا مباحث نظری آن را نمی‌دانستند، یعنی اخلاط متفاوت، زمان و فصل، و همچنین فواصل (آنها) را. داروهای نامناسب آنها را از پا درآورد: بسیاری از موجودات مردند [*Si* AS ترجمهٔ امریک].

این نوشته ممکن است همچنان که امریک گفته[1] اشاره‌ای باشد به موضوع انتشار *Yogaśataka* (مجموعهٔ یکصد نسخهٔ پزشکی) تا آسیای میانه، یا حتی اشاره‌ای به آثار «عملی» نظیر *Jīvakapustaka*.

متون دوزبانه

هیچ متن زبان‌شناسی به ختنی شناخته نشده، امّا در میان متون باقی‌مانده از دون‌هوانگ یک واژه‌نامه و چند متن دوزبانه به دست آمده که احتمالاً ناشی از نیاز اعضای جامعهٔ ختنی دون‌هوانگ بوده است به کسب آگاهیهایی از زبانهای بیگانه برای اهداف کاربردی. واژه‌نامهٔ یادشده واژه‌نامه‌ای است ترکی-ختنی که به گونه‌ای منظم مدوّن شده و بخشی از آن حاوی توضیحاتی است به ختنی دربارهٔ لغات ترکی کهن برای اعضای بدن و اصطلاحات فنی دربارهٔ تیراندازی و زین و یراق اسب که احتمالاً در آموزش نظامی به کار می‌رفته است.[2] مفصل‌ترین متن دوزبانه متنی است حاوی لغات و جملات سنسکریت که بخشی از آن به صورت تعدادی از مداخل مربوط به هم مرتب شده و در پی آن ترجمهٔ ختنی آنها آمده است. این متن ظاهراً یک راهنمای واقعی مکالمات است.[3] سایر متون دوزبانه عبارت است از سه مجموعهٔ کوتاه از جملات و تعداد اندکی لغات چینی به خط براهمی و ترجمهٔ ختنی. این متون را ختنیهای دون‌هوانگ نوشته‌اند، ظاهراً

---

1) Emmerick 1983b, p. 22.

2) Ms. P 2892.166-185 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 81-82).

در این اثر بیلی شمارهٔ سطرها به اشتباه ۱۶۵-۱۸۴ آمده. آخرین تصحیح و تعلیقات و فهارس و متن عکسی در این اثر است: Emmerick / Róna-Tas 1992. Cf. Emmerick 1992a, p. 48.

3) Ms. P 5538b. 9-87 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, pp. 121-124).

آخرین تصحیح و تعلیقات همراه با ترجمهٔ انگلیسی و واژه‌نامه از کومامو تو است:

Kumamoto 1988. Cf. Emmerick 1992a, pp. 47-48.

به منظور آموزش لغات و عبارتهای پرکاربرد چینی.[1] نقل تعدادی از این جملات (جملات ۲۶-۳۴) از متن دوزبانهٔ سنسکریت-ختنی خالی از لطف نیست (ترجمهٔ متن ختنی از کوماموتو است با قدری تغییرات):

ــ کتاب دارید؟

ــ بلی، دارم.

ــ سوترا، اَبهی‌دهرَمه، وینَیه یا وَجْرَیانَه؟ کتاب شما کدام یک از اینهاست؟

ــ چه کتابی دوست دارید؟

ــ وجریانه را دوست دارم. لطفاً آن را تدریس کنید.

ــ تدریس خواهم کرد. [وگرنه:] به‌زودی خواهم رفت. چه وقت آن را تدریس کنم؟

ــ تا هنگامی که لطف می‌کنید نمی‌روید، لطفاً تدریس کنید.

ــ بیاموز!

---

1) Mss. Ch 00271.2-5 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, p. 49), Or 8212-162.1-12 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 2, p. 1; partitially interpreted by him in Bailey 1968, pp. 18-19), P 2927.4-25 (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, p. 103) and S 5212a (ed. Bailey 1945-1985, vol. 3, p. 136),

همهٔ این متنها را تاکاتا بررسی کرده است:

Takata 1988, pp. 203-204, 217-220 and 435 (S 5212a), pp. 197, 204-206, 220-224 and 436 (Or 8212.162), pp. 197, 206-207, 224-227 and 437 (P 2927), pp. 223-224 (Ch 00271).

مقایسه شود با آثار امریک، کوماموتو و شروو:

Emmerick 1992a, p. 48, Kumamoto 1996e, pp. 94-96, and Skjærvø 2002, pp. 44-45 and 515.

ABBREVIATIONS

A	*Āfrīngān*
AAASH	*Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae.* Budapest
AAWL	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz
ABD	Abnōn Barm-e Dilak
AcIr	*Acta Iranica*
ActOr	*Acta Orientalia.* Copenhagen
Adhś	*Adhyardhaśatikāprajñāpāramitāsūtra*
AION-L	*Annali del'Istituto Universitario Orientale di Napoli.* Sezione linguistica
AīZ	*Ayādgār ī Zarērān*
AJSLL	*American Journal of Semitic Languages and Literature*
AmH	Ariaramnes Hamadān
AMI	*Archäologische Mitteilungen aus Iran.* Berlin
Amitāyus	*Hymn to Amitāyus*
Amṛta	*Amṛtaprabhadhāraṇī*
Ananta	*Anantamukhanirhāradhāraṇīsūtra*
ANRm	Ardašīr I Naqš-e Rostam
Any	*Nērang ī Ātaxš*
Aog	*Aogəmadaēcā*
AOASH	*Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.* Budapest
AoF	*Altorientalische Forschungen.* Berlin
APAW	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Berlin
ApS	*Aparimitāyuḥsūtra*
ArOr	*Archiv Orientální.* Prague
AsH	Arsames Hamadān
Aśoka	*Aśokāvadāna*
Av.	Avestan
Avdh	*Avalokiteśvaradhāraṇī*

Az	*Āfrīn ī Zardušt*
A2S	Artaxerxes II Susa
BAI	*Bulletin of the Asia Institute.* Ames, Iowa
Bcd	*Bhadracaryādeśanā*
BEFEO	*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. Paris*
Bk	*Bhadrakalpikasūtra*
BMitt	*Baghdader Mitteilungen.* Berlin
BsComp	*Bodhisattva compendium*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* London
BSOS	*Bulletin of the School of Oriental Studies.* London
BTT	Berliner Turfantexte
C	Texts of the Turfan collection in Nestorian script
CAJ	*Central Asiatic Journal.* Wiesbaden
Ch	*Ch'ien-fo-tung* (Qianfodong 'Caves of the Tousand Buddhas'), Dunhuang (London, British Library)
CHI	*Cambridge History of Iran.* Ed. by E. Yarshater. Cambridge
CII	*Corpus Inscriptionum Iranicarum.* London
CLI	*Compendium linguarum iranicarum.* See Schmitt 1989a
CM	Cyrus Dašt-e Morghāb
CPh	*Classical Philology.* Chicago
CRAIBL	*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* Paris
D	Dandan Öilik, Khotan region (London, British Library)
Db	Darband inscriptions
DB	Darius Bīsotūn
Dd	*Dādestān ī dēnīg*
DE	Darius Elvend
DhŚ	*Dharmaśarīrasūtra*
DkM	*Dēnkard* according to the edition by Madan 1911
DM	Darius Dašt-e Morghāb
DN	Darius Naqš-e Rostam
DP	Darius Persepolis
DS	Darius Susa
DZ	Darius Suez
E	Endere, Southern Silk Route (London, British Library)

EIr	*Encyclopædia Iranica.* See Yarshater 1985–
EW	*East and West.* Rome
F	Farhad Beg, Khotan region (London, British Library)
Fīō	*Frahang ī ōīm(-ēk)*
FīP	*Frahang ī Pahlawīg*
FM 25.1	Fonds manuscrit, probably from the Khotan region (Paris, Bibliothèque Nationale de France)
Fs.	Festschrift
GIrPh	*Grundriss der iranischen Philologie.* See Geiger/Kuhn 1896–1904
G	*Gāh*
GBd	*Great(er) Bundahišn*
H	Hoernle collection, from the Khotan region (London, British Library)
H	*Hāδōxt nask*
Hardinge	Hardinge collection, from the Khotan region (London, British Library)
HdO	Handbuch der Orientalistik. Leiden/Köln
Hdt.	Herodotus
Hedin	Hedin collection, from the Khotan region (Stockholm, Ethnographic Museum)
Hēr	*Hērbedestān*
HJAS	*Harvard Journal of Asiatic Studies.* Cambridge, Mass.
Hṛdaya	*Hṛdayasūtra*
HS	*Historische Sprachforschung.* Göttingen
IDN1	Dašt-e Navūr inscription
IF	*Indogermanische Forschungen*
IIJ	*Indo-Iranian Journal.* Dordrecht
Iledong	Iledong, Khotan region (London, British Library)
IO 151.15	India Office collection, probably from the Khotan region (London, British Library)
Itin	*Itinerary*
JA	*Journal Asiatique.* Paris
JAAS	*Journal of Asian and African Studies.* Tokyo
JAOS	*Journal of the American Oriental Society.* Michigan
JCOI	*Journal of the Cama Oriental Institute.* Bombay
JHS	*Journal of Hellenic Studies.* London
Jinshan	*Jinshan poem*
Jñ	*Jñānolkadhāraṇī*

JNES	*Journal of Near Eastern Studies.* Chicago
JP	*Jīvakapustaka*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society.* London
JS	*Jātakastava*
JSAI	*Jerusalem Studies in Arabic and Islam.* Jerusalem
Kaniṣka	*Kaniṣkāvadāna*
KD	*Karmāṃ deśana*
Kha	Khādaliq, Khotan region (London, British Library)
Khot. (IO)	Khotanese, India Office collection, both from Khotan and Dunhuang (London, British Library)
KKZ	Kerdīr Kaʿba-ye Zardošt
KNRb	Kerdīr Naqš-e Rajab
KNRm	Kerdīr Naqš-e Rostam
KSM	Kerdīr Sar Mašhad
KV	*Karmavibhaṅga*
LSt	*Love story*
Lyr	*Lyrical poem*
M	Text of the Turfan Collection in Manichaean Script
Mañj	*Mañjuśrīnairātmyāvatārasūtra*
MARB	Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie royale de Belgique. Bruxelles
Mem.	Memorial volume
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. Berlin
MNFd	Mihr-Narseh Fīrūzābād
MP	Middle Persian
MPPS	*Mahāprajñāpāramitāsūtra*
MSP	*Mahāsāhasrapramardanī*
MSS	*Münchener Studien zur Sprachwissenschaft.* Munich
MT	Mazār Tāgh, Khotan region (London, British Library)
MX	*(Dādestān ī) Mēnōg ī Xrad*
N	*Nērangestān*
Nanda	*Nandāvadāna*
NF	neue Folge
NGWG	*Nachrichten von der (Königlichen) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.* Philosophisch-Historische Klasse
NPi	Narseh Pāikūlī
NVS	Narseh Bīšāpūr
Ny	*Niyāyišn*
OLA	Orientalia lovaniensia analecta. Louvain

OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung.* Berlin
OP	Old Persian
Or	Oriental collection, from Dunhuang (London, British Library)
OS	*Orientalia Suecana.* Stockholm
P	Pelliot collection, from Dunhuang (Paris, Bibliothèque Nationale de France)
P	*Pursišnīhā*
PS	*Pradakṣiṇasūtra*
Rāma	*Rāmāyaṇa*
Reuter	Reuter fragments in the Mannerheim collection, probably from the Khotan region (Helsinki University Library)
RHR	*Revue de Histoire des Religions.* Paris
RivDd	*Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī dēnīg*
Rk	*Ratnakūṭasūtra*
RSO	*Rivista degli Studi Orientali.* Roma
Rvvp	*Raśmivimalaviśuddhaprabhānāmadhāraṇī*
S	Stein collection: S 2471 and S 5212a from Dunhuang (London, British Library)
S	*Sīrōze*
SBAW	Sitzungsberichte der (Königlich-) Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische Klasse und Historische Klasse
SBE	Sacred Books of the East. Ed. by F.M. Müller. Oxford
Sdhp	*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*
Sgh	*Saṅghāṭasūtra*
Śgs	*Śūraṅgamasamādhisūtra*
ŠGW	Škand-gumānīg wizār
ŠH	Šābuhr I Hājjiābād
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse
Si	*Siddhasāra*
SI M	Serindia, Malov collection, from the Khotan region (St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences)
SI P	Serindia, Petrovskij collection, from the Khotan region (St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences)

ŠKZ	Šābuhr I Ka'ba-ye Zardošt
ŠNRb	Šābuhr I Naqš-e Rajab
Šnš	*Šāyist nē šāyist*
Šnš, Suppl.	The Supplementary Texts to the *Šāyist nē šāyist*
So	Texts of the Turfan collection in Sogdian script
SÖAW	Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien
SOR	Serie Orientale Roma. Rome
SPAW	Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin
ŠPs-I	Šābuhr Saka King Persepolis
ŠPs-II	Seleukos Persepolis
ŠTBn-I	Šābuhr II Tāq-e Bostān
ŠTBn-II	Šābuhr III Tāq-e Bostān
ŠTBq	Šābuhr I Tang-e Borāq
StH	Staël-Holstein roll, most probably from Dunhuang
StI	*Studien zur Indologie und Iranistik.* Reinbek
StIr	*Studia Iranica*
Sudh	*Sudhanāvadāna*
Sum	*Sumukha(nāmadhāraṇī)sūtra*
Suv	*Suvarṇabhāsottamasūtra*
SV	*Sukhāvatīvyūhasūtra*
ŠVŠ	Šābuhr I Bīšāpūr
T	Texts of the Turfan collection
Taishō	*Taishō shinshū daizōkyō.* 100 vols. [quoted by text number]. Tokyo 1924–1935
Tōhoku	A catalogue-index of the Tibetan Buddhist Canons (*Bkaḥ-ḥgyur* and *Bstan-ḥgyur*) [quoted by catalogue number]. Sendai 1934
TPS	*Transactions of the Philological Society.* London
TVA	*Les textes vieil-avestiques.* See Kellens/Pirart 1988–1991
Vajr	*Vajracchedikāsūtra*
Vd	*Vīdēvdād*
VDI	*Vestnik Drevnej Istorii.* Moscow
Vim	*Book of Vimalakīrti*
Viśa' Dharma	*Panegyric on King Viśa' Dharma*
Viśa' Kīrtta	*Panegyric on King Viśa' Kīrtta*
Viśa' Saṃgrāma	*Panegyric on King Viśa' Saṃgrāma*
VJ	*Vesantara Jātaka.* See Benveniste 1946

VkN	*Vimalakīrtinirdeśasūtra*
Vn	*Vaēϑā nask*
Vr	*Visperad*
Vyt	*Vištāsp yašt/Yasht*
Wd	*Wīdēwdād*
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.* Wien
XE	Xerxes Elvend
XP	Xerxes Persepolis
XS	Xerxes Susa
Y	*Yasna*
YH	*Yasna Haptaŋhāiti.* See Narten 1986
Yt	*Yašt (Yasht)*
Z	*Book of Zambasta*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* Wiesbaden
ZII	*Zeitschrift für Indologie und Iranistik.* Leipzig
ZWY	*Zand ī Wahman Yasn*

BIBLIOGRAPHY

Abrahamian, R. 1958. *Ardavirap Namak, Yušti Frian.* Erevan.

'Afifi, R. 1963 (1342). *Ardāvirāf-Nāmak* [The Book of Ardāvirāf]. Mashhad.

Ahn, G. 1992. *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran: die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation.* Leiden/Louvain (AcIr 31).

Alfaric, P. 1918–1919. *Les écritures manichéennes.* 2 vols. Paris.

Alram, M. 1986. *Iranisches Personennamenbuch.* Vol. 4: *Nomina propria Iranica in nummis. Materialgrundlagen zu den iranischen Personennamen auf antiken Münzen.* Wien.

Amouzgar, J. and Tafazzoli, A. 2000. *Le cinquième livre du Dēnkard. Transcription, Traduction et Commentaire.* Paris (StIr, Cahier 23).

Āmuzgār, Ž. 1983 (1362). "Do Ardāvirāf-nāme [Two books of Ardāvirāf]." *Āyande* 9.2, pp. 95–105.

Āmuzgār, Ž. and Tafażżoli, A. 1992 (1371). *Osṭūre-ye Zendegi-ye Zardošt* [The Legend of Zarathustra's Life]. Teheran.

Andreas, F.C., ed. 1882. *The book of the Mainyō-i-Khard, also an old fragment of the Bundehesh.* Kiel.

Andreas, F.C. and Barr, K. 1933. "Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen." SPAW 1933, pp. 91–152.

Andreas, F.C. and Henning, W.B. 1932. "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I." SPAW 1932, pp. 173–222 [= Henning 1977, I, pp. 1–48].

— 1933. "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II." SPAW 1933, pp. 292–363 [= Henning 1977, I, pp. 191–260].

— 1934. "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III." SPAW 1934, pp. 848–912 [= Henning 1977, I, pp. 275–339].

Anklesaria, B.T. 1935. *Kâr-nâma-î Ardakhšîr-î Pâpakân.* Bombay.

— 1949. *Pahlavi Vendidâd (Zand-î Jvîṭ-dêv-dâṭ). Transliteration and Translation in English.* Ed. by D.D. Kapadia. Bombay.

— 1956a. *Zand-Akāsīh. Iranian or Greater Bundahišn. Transliteration and Translation in English.* Bombay.

— 1956b. "A Description and Summary of the Text of Darakht-i Asūrīk." JCOI 38, pp. 37–40.
— 1957. *Zand-î Vohûman Yasn and Two Pahlavi Fragments with Text, Transliteration, and Translation in English.* Bombay.
—, ed. 1962. *Rivâyat-î Hêmît-î Ašavahištân.* Vol. I. Bombay.
— 1964. *Vichitakiha-i Zatsparam with Text and Introduction.* Part I. Bombay.
— 1969. *The Pahlavi Rivāyat of Āturfarnbag and Farnbag-srōš.* Vol. I: *Text and Transcription.* Vol. II: *Introduction and Translation.* Bombay.
Anklesaria P.K. 1943. "Dātastān-i Dīnī, porsišn 90." In: *Dinshah Irani Memorial Volume: Papers on Zoroastrian and Iranian Subjects Contributed by Various Scholars in Honour of the Late Mr. Dinshah Jijibhay Irani.* Bombay, pp. 232–254.
— 1958. *The Datistan-i-Dinik.* Part II: *Pursishn XLI–XCII.* London.
— 1964. "Dādestān ī Dīnīk 91." In: *Dr. J.M. Unvala Memorial Volume.* Bombay, pp. 191–197.
— 1970a. "Dādestān ī Dīnīk 89." In: Henning Mem., pp. 8–13.
—, ed. 1970b. *The Bondahesh. Being a Facsimile Edition of the Manuscript TD1.* Teheran (Iranian Culture Foundation 88).
Anklesaria, T.D., ed. 1908. *The Bûndahishn. Being a Facsimile of the TD Manuscript no. 2 Brought from Persia by Dastur Tîrandâz and now Preserved in the Late Ervad Tahmuras Library.* Bombay.
—, ed. 1911. *The Datistan-i-Dinik.* Part I: *Pursishn I–XL.* Bombay.
—, ed. 1912. *The Social Code of the Parsees in Sasanian Times or Mādigān-i-Hazār Dādistān.* Part II. Bombay.
— 1913. *Dānāk-u Mainyō-i Khard. Pahlavi, Pazand and Sanskrit Texts.* With an appendix: *Awar čimī i kustī e nigēz i vēhdīn.* Bombay.
Antia, E.K. 1900. *Kârnâmak-i Artakhshîr Pâpakân. The Original Pahlavi Text, with Transliteration in Avesta Characters, Translations into English and Gujârati, and Selections from the Shâhnâmeh.* Bombay.
— 1908. "The Legend of Keresaspa." In: Spiegel Mem., pp. 93–98.
—, ed. 1909. *Pâzend Texts.* Bombay.
Asha, R. 1999a. *The Cities of Erān šahr Memoir / šahrestānīhā ī erān šahr ayyādgār. The Wonders and Mirabilia of Sagestān / abdīh ud sahīgīh ī sagestān. Text, Transcription and Translation.* Vincennes.
— 1999b. *The Book of the Acts of Ardašir Son of Pābag. Kārnāmag ī ardašir ī pābagān. Text, Transcription and Translation.* Vincennes.
Asmussen, J.P. 1961. *The Khotanese Bhadracaryādeśanā: Text, Translation, and Glossary, together with the Buddhist Sanskrit Original.* København.

— 1965. *Xuāstvānīft. Studies in Manichaeism.* Copenhagen.
— 1966. "Der Manichäismus als Vermittler literarisches Gutes." *Temenos* 2, pp. 5–21.
— 1970a. "A Jewish-Persian Munāzare." In: *Iran Society Silver Jubilee Souvenir 1944–1969.* Calcutta, pp. 23–27.
— 1970b. "The List of Fruits in the Bundahišn." In: Henning Mem., pp. 14–19.
— 1971. "Einige Bemerkungen zur sasanidischen Handarz-Literatur." In: *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo–5 aprile 1970).* Roma, pp. 269–276.
— 1975. *Manichaean Literature.* New York.
Asmussen, J.P., s. Böhlig, A.
Asmussen Fs., 1988. برگ سبز. *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen.* Leiden (AcIr 28).
Aßfalg, J. and Krüger P. 1975. *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients.* Wiesbaden.
Azarpay, G. 1969. "Nine Inscribed Choresmian Bowls." *Artibus Asiae* 31, pp. 185–203.
Bacher, W. 1911. "Zur jüdisch-persischen Literatur." ZDMG 65, pp. 523–535.
Back, M. 1978. *Die sassanidischen Staatsinschriften. Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften.* Téhéran/Liège (AcIr 18).
Bahār, M. 1966 (1345). *Vāže-nāme-ye Bondaheš. Glossary of Pahlavi Bundahish.* Teheran (Iranian Culture Foundation Publications 17).
— 1972 (1351). *Vāže-nāme-ye Gozīdehā-ye Zādesparam* [Glossary of the Selections of Zādspram]. Teheran.
— 1991–1992. *Bondaheš. Farnbag dādagī* [The Bondaheš of Farnbag Dādagī]. Teheran.
Bagchi, P.C. 1927. *Le canon bouddhique en Chine: les traducteurs et les traductions.* Vol. 1. Paris.
Bailey, H.W. 1930. "To the Zamasp Namak I." BSOS 6 (1930–1932), pp. 55–85.
— 1931. "To the Zamasp Namak II." BSOS 6 (1930–1932), pp. 581–600.
— 1933. *The Bundahišn.* Unpublished D. Phil. thesis. Oxford University.
— 1937. "Hvatanica[, I]." BSOS 8 (1935–1937), pp. 923–936, pl. vi.
— 1938. *Codices Khotanenses: India Office Library Ch. ii 002, Ch. ii 003, Ch. 00274 reproduced in facsimile with an introduction.* Copenhagen.
— 1940. "Rāma, II." BSOAS 10 (1940–1942), pp. 559–598.
— 1942a. "Kaṇaiska." JRAS 1942, pp. 14–28.

— 1942b. "Hvatanica, IV." BSOAS 10 (1940–1942), pp. 886–924.
— 1942c. Review of Konow 1941. BSOAS 10 (1940–1942), pp. 1021–1023.
— 1943. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books.* Oxford [repr. 1971].
— 1945–1985. *Khotanese Texts.* Vol. 1 (1945); vol. 2 (1954); vol. 3 (1956) [vols. 1–3, 2nd ed. 1969 in one volume; repr. 1980]; vol. 4 (1961) [repr. with corrections 1979]; vol. 5 (1963) [repr. with corrections 1980]; vol. 6 (1967); vol. 7 (1985). Cambridge.
— 1951a. *Khotanese Buddhist Texts.* London [repr. Cambridge 1981].
— 1951b. "The Staël-Holstein Miscellany." *Asia Major* [n.s.] 2, pp. 1–45.
— 1953. "Ariaca." BSOAS 15, pp. 530–540.
— 1960. CII. Part II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. V: *Saka.* Portfolio I: *Saka Documents I.* Ed. by H.W. Bailey. London.
— 1961. CII. Part II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. V: *Saka.* Portfolio II: *Saka Documents II.* Ed. by H.W. Bailey. London.
— 1962. "The Profession of Prince Tcūṃ-ttehi." In: E. Bender, ed., *Indological Studies in Honour of W. Norman Brown.* New Haven, pp. 18–22.
— 1963a. "Romantic literature in early Khotan." In: *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé à l'occasion de son 75ème anniversaire.* Téhéran, pp. 17–20.
— 1963b. CII. Part II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. V: *Saka.* Portfolio III: *Saka Documents III.* Ed. by H.W. Bailey. London.
— 1964. "Lyrical Poems of the Sakas." In: *Dr. J.M. Unvala Memorial Volume.* Bombay, pp. 1–5.
— 1965a. "Viśa Saṃgrāma." *Asia Major* [n.s.] 11, pp. 101–119.
— 1965b. "Vajrayāna Texts from Gostana." In: *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism in Commemoration of the 1,150th Anniversary of the Founding of Koyasan.* Koyasan, pp. 27–39.
— 1966a. "The Sudhana Poem of Ṛddhiprabhāva." BSOAS 29, pp. 506–532.
— 1966b. "A tale of Aśoka." *Bulletin of Tibetology* 3.3, pp. 5–11.
— 1967a. CII. Part II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. V: *Saka.* Portfolio IV: *Saka Documents IV.* Ed. by H.W. Bailey. London.
— 1967b. "Saka śśandrāmata." In: G. Wiessner, ed., *Festschrift für Wilhelm Eilers: ein Dokument der internationalen Forschung zum 27. September 1966.* Wiesbaden, pp. 136–143.

— 1968. CII. Part II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. V: *Saka.* Texts I: *Saka Documents: Text Volume.* Ed. by H.W. Bailey. London.
— 1969. "The Beneficent Earth." In: N.D. Minochehr-Homji and M.F. Kanga, eds., *K.R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume.* Bombay, pp. 1–3.
— 1971. *Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra: the Summary in Khotan Saka.* Canberra [repr. 1973 with a list of errata, p. 58].
— 1972. "Story-telling in Buddhist Central Asia." *Acta Asiatica* 23, pp. 63–77.
— 1973. "Taklamakan Miscellany." BSOAS 36, pp. 224–227, pls. I–VIII.
— 1974. "The *Pradakṣiṇā-sūtra* of Chang Tsiang-kuin." In: L. Cousins, A. Kunst and K.R. Norman, eds., *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner.* Dordrecht, pp. 15–18.
— 1977. "Mahāprajñāpāramitā-sūtra." In: Conze Fs., pp. 153–162.
— 1978. "Vajrayāna in Gostana-deśa." *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 1.1, pp. 53–56.
— 1979. *Dictionary of Khotan Saka.* Cambridge/London/New York/Melbourne.
— 1982. *The Culture of the Sakas in Ancient Iranian Khotan.* Delmar.
— 1983. "Khotanese Saka Literature." CHI 3.2, pp. 1230–1243.
— 1985. "Apastāk." In: Boyce Fs., I, pp. 9–14.
Balbir, J.K. 1963. *L'histoire de Rāma en tibétain d'apres les manuscrits de Touen-houang.* Paris.
Bang, W. 1890. "Ein Beitrag zur Würdigung der Pahlavi-Gāthās." ZDMG 44, pp. 363–370.
— 1926. "Türkische Bruchstücke einer nestorianischen Georgspassion." *Le Muséon* 39, pp. 41–75.
Barr, K. 1936. "Remarks on the Pahlavi Ligatures 𐭩 and 𐭫." BSOAS 8, pp. 391–403.
Barthélemy, A. 1887a. *Artâ Vîrâf-Nâmak ou Livre d'Ardâ Vîrâf.* Paris (Bibliothèque Orientale Elzévirienne LIV).
— 1887b. *Gujastak Abāliš, relation d'une conférence théologique. Texte Pahlavi avec traduction, commentaire et lexique.* Paris.
— 1889. *Une légende iranienne, traduit du pehlevi.* Paris.
Barthold, W. 1944. "Zur Geschichte des persischen Epos." ZDMG 98, pp. 121–157.
Bartholomae, Chr. 1901. "Arica XIV." IF 12, pp. 93–172.
— 1904. *Altiranisches Wörterbuch.* Strassburg [repr. Berlin 1961].

— 1906. *Zum altiranischen Wörterbuch. Nacharbeiten und Vorarbeiten.* Strassburg.
— 1910. *Über ein sasanidisches Rechtsbuch.* Heidelberg (SHAW).
— 1918–1923. *Zum sasanidischen Recht.* Vols. I–V. Heidelberg (SHAW).
— 1922. *Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten IV.* Heidelberg (SHAW).
Baumer, Chr. 2000. *Southern Silk Road: in the Footsteps of Sir Aurel Stein and Sven Hedin.* Bangkok [2nd ed. 2003].
Baumstark, A. 1921. *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends.* Münster.
— 1922. *Geschichte der syrischen Literatur.* Bonn.
Bazin, L. 1975. "Turcs et Sogdiens: les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie)." In: F. Bader et al. eds., *Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste.* Paris, pp. 38–45.
Bazin, L. and Zieme, P., eds. 2001. *De Dunhuang à Istanbul. Hommage à James Russell Hamilton.* Turnhout (Silk Road Studies IX).
Beal, S. 1884. *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World.* Vol. 1. London.
Bechert, H., ed. 1991–1997. *The Dating of the Historical Buddha.* Pt. 1 (1991); pt. 2 (1992); pt. 3 (1997). Göttingen.
Bechert, H. and Gombrich, R. 1984. *The World of Buddhism.* London.
BeDuhn, J.D. 2004. "The Cantillated Manichaean Meal Hymns of the Turfan Collection." In: D. Durkin-Meisterernst et al. eds., *Turfan Revisited—The First Century of Research of the Silk Road.* Berlin, pp. 30–36.
Belanger, W.A. 2000. *Caityapradakṣiṇā Gāthā: a Critical Edition of the Tibetan Text Based on Six Editions of the Kanjur.* Master's thesis. University of Texas at Austin.
Belardi, W. 1979a. *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz.* Vol. I. Roma.
— 1979b. "Il nome dell' 'Avesta': alla ricerca di un significato perduto." In: *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Rendicontti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche.* Serie VIII, vol. XXXIV (1979), pp. 251–274.
— 1986. "Analisi e restauro del cap. 375 del III libro del Dēnkart." *Studi e Saggi Linguistici* 26, pp. 137–160.
Benveniste, É. 1930. "Le texte de Draxt Asūrīk et la versification pehlevie." JA 217, pp. 193–225.
— 1932a. "Une apocalypse pehlevie: le Žāmāsp-nāmak." RHR 106, pp. 337–380.

— 1932b. "*Le Mémorial de Zarēr*, poème pehlevi mazdéen." JA 220, pp. 245–293.
— 1935. *Les infinitifs avestiques.* Paris.
— 1938. "Notes Sogdiennes IV." BSOS 9, pp. 495–519 [= Benveniste 1979, pp. 163–186].
— 1940. *Textes sogdiens. Édités, traduits et commentés.* Paris.
— 1943–1945. "Fragments des Actes de Saint Georges en version sogdienne." JA 234, pp. 91–116.
— 1946. *Vessantara Jātaka. Texte sogdien édité, traduit et commenté.* Paris.
— 1948. *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen.* Paris.
— 1961. " Inscriptions de Bactriane." JA 249, pp. 113–152.
— 1970. "Que signifie 'Vidēvdāt'?" In: Henning Mem., pp. 37–42.
— 1979. *Études sogdiennes.* Wiesbaden (Beiträge zur Iranistik 9).
Benveniste, É. and Renou, L. 1934. *Vṛtra et Vṛθragna. Étude de mythologie indo-iranienne.* Paris (Cahiers de la Société Asiatique 3).
Bickerman, E. 1967. *Four Strange Books of the Bible, Jonah, Daniel, Koheleth, Esther.* New York.
Bielmeier, R. 1989. "Sarmatisch, Alanisch, Jassisch und Altossetisch." CLI, pp. 236–245.
Birnbaum, R. 1979. *The healing Buddha.* Boulder.
Bivar, A.D.hH. 1970. "The First Parthian Ostracon from Iran." JRAS 1970, pp. 63–66.
— 1976. "The Kūṣāṇa trilingual." BSOAS 39, pp. 333–340.
— 1981. "The Second Parthian Ostracon from Qūmis (Qūmis Commentaries No. 3)." *Iran* 19, pp. 81–84.
Blochet, E. 1895a. *Lexique des fragments de l'Avesta.* Paris.
— 1895b. "Textes pehlevis inédits relatifs à la religion mazdéenne." RHR 32, pp. 18–23.
— 1933. "Quelques notes à propos de l'Ardā Virāf Nāma." In: J.D.C. Pavry, ed., *Oriental Studies in Honour of C.E. Pavry.* London, pp. 49–55.
de Blois, F. 1984. "The Admonition of Ādurbād and their Relationship to the Aḥīqar Legend." JRAS 1984, pp. 41–53.
— 1990a. *Borzōy's Voyage to India and the Origin of the Book Kalīlah wa Dimnah.* London.
— 1990b. "The Middle Persian Inscription from Constantinople: Sasanian or Post-Sasanian?" StIr 19, pp. 209–218.
— 1992. *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey.* Begun by the late C.A. Storey. Vol. 5, part 1: *Poetry to ca. A.D. 1100.* Chapter 1: *The Origins of Persian Poetry.* London, pp. 42–58.

— 1993. "Two Sources of the Handarz of Ošnar." *Iran* 31, pp. 95–97.
— 1995. "'Place' and 'Throne' in Persian." *Iran* 33, pp. 61–65.
— 1996. "Dīvān." EIr 7, pp. 432–438.
— 1998. Review of Sundermann 1996c. JRAS 1998, pp. 481–485.
— 2000. "A Persian Poem Lamenting the Arab Conquest". In: C. Hillenbrand, ed., *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth.* Vol. 2. *The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture.* Leiden/Boston/Köln, pp. 82–95.
— 2004. "A Zoroastrian Apocalypse." In : C. G. Cereti, B. Melasecchi and F. Vajifdar, eds., *Varia Iranica.* Roma, pp. 59–72.
Bogolyubov, M.N. and Smirnova, O.I. 1963. "Sogdiĭskie dokumenty I.1 and A 14 mugskoĭ kollektsii." *Vestnik leningradskogo universiteta*, pp. 113–124.
Böhlig, A. 1989. "Neue Initiativen zur Erschließung der koptisch-manichäischen Bibliothek von Medinet Madi." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 80, pp. 240–262.
— 1994. "Synkretismus in der Überlieferung von Manis Passion." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 46, pp. 235–262.
Böhlig, A., s. Polotsky, H.J.
Böhlig, A. and Asmussen, J.P. 1980. *Die Gnosis.* Vol. 3: *Der Manichäismus.* Zürich/München.
Bongard-Levin, G.M. 1971. *Studies in Ancient India and Central Asia.* Calcutta.
Bongard-Levin, G.M. and Temkin, E.N. 1967. "Otryvok sakskoĭ versii Dharmasharira-sutry (Dharmaśarīra-sūtra)." In: *Istoriko-filologicheskie issledovaniya: sbornik stateĭ k semidesyatipyatiletiyu akademika N. I. Konrada.* Moskva, pp. 247–252.
— 1969. "Fragment of the Saka Version of the *Dharmaśarīra-sūtra* from the N.E. [sic] Petrovsky Collection." IIJ 11, pp. 269–280.
Bongard-Levin, G.M. and Volkova, O.F. 1965. *The Kuṇāla Legend and an Unpublished Aśokāvadānamālā Manuscript.* Calcutta.
Borger, R. 1975–1978. "Die Entzifferungsgeschichte der altpersischen Keilschrift nach Grotefends ersten Erfolgen." *Persica* 7, pp. 7–19.
Boyce, M. 1952. "Some Parthian Abecedarian Hymns." BSOAS 14, pp. 435–450.
— 1954a. *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian.* Oxford.
— 1954b. "Some Remarks on the Transmission of the Kayanian Heroic Cycle." In: R.N. Frye et al. eds., *Serta Cantabrigiensia.* Wiesbaden, pp. 45–52.

— 1955. "Zariadres and Zarēr." BSOAS 17, pp. 463–477.
— 1956a. "Some Remarks on the Unpublished Manichaean Verse-texts in Parthian." In: *Atti dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma 17–23 Aprile 1955)*. Firenze, pp. 221–223.
— 1956b. "The Indian Fables in the Letter of Tansar." *Asia Major* [n.s.] 5, pp. 50–58.
— 1957. "The Parthian *gōsān* and Iranian Minstrel Tradition." JRAS 1957, pp. 10–45.
— 1960. *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*. Berlin.
— 1966. "*ātaš-zōhr and āb-zōhr*." JRAS 1966, pp. 100–118.
— 1967. Review of Kotwal 1966. BSOS 30, pp. 698–699.
— 1968a. *The Letter of Tansar*. Roma (SOR 38).
— 1968b. "Middle Persian Literature." HdO 1.4.2.1, pp. 31–66.
— 1968c. "The Manichaean Literature in Middle Iranian." HdO 1.4.2.1, pp. 67–76.
— 1975a. *A History of Zoroastrianism*. Vol. I: *The Early Period*. Leiden/Köln (HdO 1.8.1.2).
— 1975b. *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Téhéran/Liège/Leiden (AcIr 9).
— 1979. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London (Library of Religious Beliefs and Practises 2) [repr. 1987].
— 1983. "Parthian Writings and Literature." CHI 3.2, pp. 1151–1165.
— 1984a. "On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic." BSOAS 47, pp. 57–75.
— 1984b. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester.
— 1987. "Apocalyptic." EIr 2, pp. 154–157.
— 1989a. *A History of Zoroastrianism*. Vol. I: *The Early Period*. Leiden etc. [repr. of Boyce 1975a with corrections].
— 1989b. "Avestan People." EIr 3, pp. 62–66.
— 1989c. "Ayādgār ī ǰāmāspīg." EIr 3, pp. 126–127.
— 1989d. "Ayādgār i Zarērān." EIr 3, pp. 128–129.
— 1992. *Zoroastrianism. Its Antiquity and Constant Vigour*. Costa Mesa, California (Columbia Lectures on Iranian Studies 7).
— 1993. "Dar-e Mehr." EIr 6, pp. 669–670.
— 1994. "Zoroaster's Theology: Translation as an Obstacle to Understanding." In: Colpe Fs., pp. 278–284.
Boyce, M. and Grenet, F. 1991. *A History of Zoroastrianism*. Vol. III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*. Leiden/Köln (HdO 1.8.1.2).

Boyce Fs., 1985. *Papers in Honour of Professor Mary Boyce.* 2 vols. Leiden (AcIr 24 [vol. I], AcIr 25 [vol. II])

Boyd, J. W. s. Kotwal, F. M.

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

Briant, P. 1996. *Histoire de l'Empire perse: de Cyrus à Alexandre.* Paris.

Brock, S. 1980. "Some Early Syriac Baptismal Commentaries." *Orientalia Christiana Periodica* 46, pp. 20–61.

— 1981–1982. "A Syriac Life of John of Dailam." *Parole de l'Orient* 10, pp. 123–189.

— 1986. "An Early Syriac Commentary on the Liturgy." *Journal of Theological Studies* [n.s.] 37, pp. 387–403.

Brockelmann, C. 1928. *Lexicon Syriacum.* Halle.

Browder, M. H. 1988. "Al-Bîrûnî's Manichaean Sources." In: P. Bryder, ed., *Manichaean Studies.* Lund, pp. 19–28.

Brunner, Chr. J. 1979. "The Middle Persian Explanation of Chess and Invention of Backgammon." *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 10, pp. 43–51.

— 1980a. "Liturgical Chant and Hymnody among the Manicheans of Central Asia." ZDMG 130, pp. 342–368.

— 1980b. "The Fable of the Babylonian Tree." JNES 39, pp. 191–202, 291–302.

Bulsara, S. J. 1915. *Aêrpatastân and Nîrangastân or the Code of the Holy Doctorship and the Code of the Divine Service. Being Portions of the Great Husparam Nask on the Order, the Ministry, the Officiation and the Equipment of the Holy Divines of the Noble Zarathushtrian Church.* Bombay.

— 1937. *The Laws of the Ancient Persians as Found in the 'Mâtîkân ê hazâr Dâtastân' or 'The Digest of a Thousand Points of Law'.* Bombay.

Canevascini, G. 1993. *The Khotanese Saṅghāṭasūtra. A Critical Edition.* Wiesbaden.

Cannizzaro, F. A. 1990. *Vendidad. La Legge di abiura dei demoni dell'Avesta zoroastriano.* Con un saggio sulla *Storia dello Zoroastrismo* di A. Panaino. Milano.

Cantera, A. 1998. *Estudios sobre la traducción Páhlavi del Avesta: las versiones Avéstica y Páhlavi de los cuatro primeros capítulos de Videvdad.* Doctoral Tesis. Salamanca.

— 1999a. "Die Stellung der Sprache der Pahlavi-Übersetzung des Avesta innerhalb des Mittelpersischen." StIr 28, pp. 173–204.

— 1999b. Review of Josephson 1997. BSOAS 62, pp. 364–366.

— 2000. Review of Panaino 1999. OLZ 95, pp. 303–311.

— 2002. "Recorrido por la Bibliografía sobre la Religión Zoroástrica desde 1975." *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 7, pp. 195–241.

— 2004. *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta.* Wiesbaden (Iranica 7).

Casartelli, L.C. 1886. "Un traité pehlevi sur la médecine." *Le Muséon* 5, pp. 296–316, 531–558.

— 1887. "Two Discourses of Chosroes the Immortal-souled." *Babylonian and Oriental Records* 1, pp. 97–101.

— 1908. *Leaves from my Eastern Garden.* Market Weighton.

— 1918. "The Persian Dante." In: *The Dastur Hoshang Memorial Volume.* Bombay, pp. 258–273.

Cereti, C.G. 1994. "Zoroastrian Pahlavi Literature as a Source for Central-Asian Geography." In: B. Genito, ed., *The Archaeology of the Steppes: Methods and Strategies.* Naples, pp. 447–468.

— 1994–1995. "Prolegomena allo studio del quatro libro del *Dēnkard.*" *Studi Orientali e Linguistici* 5, pp. 108–129.

— 1995. *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse.* Roma (SOR 75).

— 1995–1997. "Primary Sources for the History of Inner and Outer Iran in the Sasanian Period (Third-Seventh Centuries)." *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 9, pp. 17–71.

— 1998. Review of Josephson 1997. *Die Sprache* 38, pp. 219–223.

— 2001. *La letteratura Pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta.* Milano.

Cereti, C.G. and MacKenzie, D.N. 2003. "Except by Battle: Zoroastrian cosmogony in the 1st Chapter of the Greater *Bundahišn.*" In: Gnoli Fs., pp. 31–59.

Chacha, H.F. 1936. *Gajastak Abālish. Pahlavi Text with transliteration, English Translation, Notes, and Glossary.* Bombay.

Chavannes, É. 1910–1934. *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois et traduits en français.* Paris [repr. 1962].

Chavannes, É. and Pelliot, P. 1911. "Un traité manichéen retrouvé en Chine." JA 1911, pp. 499–617.

— 1913. "Un traité manichéen retrouvé en Chine." JA 1913, pp. 99–199, 261–394.

Choksy, J.K. 1986. "An Annotated Index of the Greater or Iranian Bundahišn." StIr 15, pp. 203–242.

Christensen, A. 1917. *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens.* Stockholm (Archives d'études orientales 14).

— 1925. *Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite.* København (Historisk-filosofiske Meddelelser IX.6).

— 1930. "La légende du sage Buzurgmihr." ActOr 8, pp. 81–128.

— 1931. *Les Kayanides.* København.

— 1936. *Les Gestes des Rois dans les traditions de l'Iran antique.* Paris.

— 1943. *Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes.* København (Historisk-filosofiske Meddelelser XXIX.4).

— 1944. *L'Iran sous les Sassanides.* Deuxième èdition revue et augmentèe. København [repr. Osnabrück 1971].

Chunakova, O.M. and Shcherbanovsky, A.L. 1982. "O date redaktsii 'Knigi deyaniĭ Ardashira, syna Papaka' [The Date of the 'Book of the Deeds of Ardashir, Son of Papak']." VDI 1982/1983, pp. 136–145.

Cipriano, P. 1984. "Un problema d'esegesi del Dēnkart: il rapporto fra re e sudditi." *Studi e Saggi Linguistici* 24, pp. 227–240.

— 1985. "Individuo e autorità politico-religiosa nel Dēnkart." In: F. Biffi, ed., *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V colloquio giuridico (8–10. marzo 1984).* Roma, pp. 291–308.

Clark, L.V. 1982. "The Manichean Turkic Pothi-Book." AoF 9, pp. 145–218.

— 1997. "The Turkic Manichaean Literature, Emerging from Darkness." In: Mirecki/BeDuhn 1997, pp. 89–141.

— 2000. "The Conversion of Bügü Khan to Manichaeism." In: Emmerick/Sundermann/Zieme 2000, pp. 83–123.

Colditz, I. 1987. "Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen." AoF 14, pp. 274–313.

— 1992. "Hymnen an Šād Ōhrmezd. Ein Beitrag zur frühen Geschichte der Dīnāwarīya in Transoxanien." AoF 19, pp. 322–341.

— 2000. *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer.* Wiesbaden (Iranica 5).

Colless, B.E. 1986. "The Nestorian Province of Samarkand." *Abr-Nahrain* 24, pp. 51–57.

Colpe, C. 1954. *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung.* Unpublished thesis. Göttingen University.

Colpe Fs., 1994. *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag.* Ed. by C. Elsas et al. Berlin/New York.

Conze, E. 1967. "The Prajñāpāramitā-hṛdaya sūtra." In: E. Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays*. Oxford, pp. 148–167.

— 1974. *Vajracchedikā prajñāpāramitā*. 2nd ed. Roma (SOR 13).

— 1978. *The prajñāpāramitā literature*. 2nd ed. Tokyo.

Conze Fs., 1977. *Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honour of Edward Conze*. Ed. by L. Lancaster and L. O. Gómez. Berkeley.

Cooper, N. M. 1910. *The Imitation of Zoroaster: Quotations from Zoroastrian Literature*. London.

Cowell, E. B. 1895. *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. 4. London.

Cowell, E. B. and Neil, R. A., eds. 1886. *The Divyāvadāna: a Collection of Early Buddhist Legends*. Cambridge.

Cowley, A. C. 1923. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C*. Oxford.

Curiel, R. 1954. "Inscriptions de Surkh Kotal." JA 242, pp. 189–205.

Dabbs, J. A. 1963. *History of the Discovery and Exploration of Chinese Turkestan*. The Hague.

Dadabhoy, Sh. 1887. *Pandnāmah-i Adarbād Mānsarspand*. Bombay.

Daffinà, P. 1975. "Sulla più antica diffusione del buddismo nella Serindia e nell'Iran orientale." In: *Monumentum H.S. Nyberg I*. Téhéran/Liège (AcIr 4), pp. 179–192.

Dandamaev, M. A. 1976. *Persien unter den ersten Achämeniden (6. Jahrhundert v. Chr.)*. Übersetzt von H.-D. Pohl. Wiesbaden.

Darmesteter, J. 1883. *The Zend-Avesta*. Part II: *The Sīrōzahs, Yašts, and Nyāyiš*. Oxford (SBE 23) [repr. Delhi 1988].

— 1889. "Les devoirs de l'écolier." JA 13, pp. 355–363.

— 1892–1893. *Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*. 3 vols. Paris [repr. 1960].

— 1894. "Lettre de Tansar au roi de Tabaristan." JA 9e série, tome 3, pp. 180–250, 502–555.

Daryaee, T. 1995. "National History or Keyanid History? The Nature of Sasanid Zoroastrian Historiography." *Iranian Studies* 28, pp. 129–141.

— 2002a. "Mind, Body, and the Cosmos: Chess and Backgammon in Ancient Persia." *Iranian Studies* 35, pp. 281–312.

— 2002b. *Sahrestānīhā ī Ērānšahr. A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History*. With English and Persian Translations and Commentary. Costa Mesa, California.

— 2002c. "The Changing 'Image of the World': Geography and Imperial Propaganda in Ancient Persia." In: *Electrum. Studies in ancient history*. Vol. 6. Kraków, pp. 99–109.

Davar, M.B. 1904. *The Pahlavī Version of Yasna IX. Edited with the Collation of MSS. A Literal Translation into English, Explanatory and Philological Notes and an Introduction.* Leipzig.

Davary, G.Dj. 1977. "A List of the Inscriptions of the Pre-Islamic Period from Afghanistan." StII 3, pp. 11–22.

— 1981. "Epigraphische Forschungen in Afghanistan." StIr 10, pp. 53–59.

— 1982. *Baktrisch. Ein Wörterbuch auf Grund der Inschriften, Handschriften, Münzen und Siegelsteine.* Heidelberg.

Davary, G.Dj. and Humbach, H. 1974. *Eine weitere aramäoiranische Inschrift der Periode des Asoka aus Afghanistan.* Mainz/Wiesbaden (AAWL 1974/1).

— 1976. *Die baktrische Inschrift IDN 1 von Dasht-e Nāwūr (Afghanistan).* Mainz/Wiesbaden (AAWL 1976/1).

de Blois, F. s. (de) Blois, F.

De Filippi, F. s. (De) Filippi, F.

de Harlez, C. s. (de) Harlez, C.

de Menasce, J. s. (de) Menasce, J.

de Sacy, S. s. (de) Sacy, S.

Degener, A. 1986a. "The four infinitudes *(apramāṇas)* in Khotanese." StIr 15, pp. 259–264.

— 1986b. "Sudhanas Wanderung in khotanischer Fassung." StII 11–12, pp. 21–32.

— 1989. "Zur Übersetzungstechnik in der khotanischen *Vajracchedikā*." ZDMG 139, pp. 346–367.

— 1991. "Neryosanghs Sanskrit-Übersetzung von Škand gumānīk vičār." In: MacKenzie Fs., pp. 49–58.

Dehghan, K. 1982. *Der Awesta-Text Srōš Yašt (Yasna 57) mit Pahlavi- und Sanskritübersetzung.* München (MSS, Beiheft 11).

Delauney, J.A. 1974. "L'araméen d'empire et les débuts de l'écriture en Asie Centrale." In: *Commémoration Cyrus. Hommage Universel II.* Téhéran/Liège (AcIr 2), pp. 219–236.

Demiéville, P., Durt, H. and Seidel, A. 1978. *Répertoire du canon bouddhique Sino-Japonais: Édition de Taishō (Taishō shinshū daizōkyō).* Fascicule annexe du *Hōbōgirin.* Paris.

Dhabhar, B.N., ed. 1912. *Nâmakîhâ-î Mânûshchîhar. The Epistles of Mânûshchîhar.* Bombay (Pahlavi Text Series 1).

—, ed. 1913. *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādistān-ī Dīnīk.* Bombay.

— 1914. "Andarzīhā-ī Pēshīnīkān." In: J.J.Modi, ed., *Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume.* Bombay, pp. 73–74.

— 1925. "The Pahlavi Text of Aogəmadaēcā." In: *Indo-Iranian Studies, Being Commemorative Papers Contributed by European, American and Indian Scholars in Honour of Shams-ul-Ullema Dastur Darab Peshotan Sanjana.* London/Leipzig, pp. 117–130.

—, ed. 1927. *Zand-i Khūrtak Avistāk.* Bombay (Pahlavi Text Series 3).

— 1930. *Andarj-i Aôshnar-i Dânâk.* Bombay (Pahlavi Text Series 4).

— 1932. *The Persian Rivāyats of Hormazyar Framarz and Others. Their [English] Version with Introduction and Notes.* Bombay.

— 1949. *Pahlavi Yasna and Visperad. Edited with an Introduction and a Glossary of Select Terms.* Bombay (Pahlavi Text Series 8).

— 1963. *Translation of Zand-i Khūrtak Avistāk.* Bombay.

Dhalla, M.N. 1908. *The Nyaishes or Zoroastrian Litanies.* New York.

— 1918. "The Pahlavi Text of the Ormazd Yašt." In: *The Dastur Hoshang Memorial Volume.* Bombay, pp. 378–391.

— 1949. *Ancient Iranian Literature.* Karachi.

— 1965. *The Nyaishes or Zoroastrian Litanies.* New York.

Diakonoff, I.M. 1970. "The Origin of the 'Old Persian' Writing System and the Ancient Oriental Epigraphic and Annalistic Traditions." In: Henning Mem., pp. 98–124.

Diakonoff, I.M. and Livshits, V.A. 1976–1979. CII. Part II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. II/I: *Parthian. Parthian Economic Documents from Nisa.* Plates I (1976); Plates II with Text 1 (1977); Plates III (1979). By I.M. Diakonoff and V.A. Livshits. Ed. by D.N. MacKenzie. London.

Dodge, B. 1970. *The Fihrist of al-Nadīm.* 2 vols. London.

Douglas, M. 1993. *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers.* Sheffield (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 158).

Dresden, M.J. 1955. *The Jātakastava or "Praise of the Buddha's former births": Indo-Scythian (Khotanese) Text, English Translation, Grammatical Notes and Glossaries.* Philadelphia.

— 1962. "Note on Khotanese Poetry." In: E. Bender, ed., *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown.* New Haven, pp. 42–50.

—, ed. 1966. *Dēnkart. A Pahlavi Text. Facsimile Edition of the Manuscript B of the K.R. Cama Oriental Institute Bombay.* Wiesbaden.

— 1977a. "A Lyrical Poem in Khotanese. Part 1: Text." In: *Beiträge zur Indienforschung: Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet.* Berlin (Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst 4), pp. 81–103.

— 1977b. "Khotanese (Saka) Manuscripts: a Provisional Handlist." In: *Varia 1976*. Téhéran/Liège (AcIr 12), pp. 27–85.

Drijvers, H.J.W. 1981. "Odes of Salomon and Psalms of Mani. Christians and Manichaeans in Third-century Syria." In: Quispel Fs., pp. 117–130.

Drouin, E. 1898. "Histoire de l'épigraphie sassanide." *Le Muséon* 17, pp. 5–14.

Duan Q. [1992]. *Das khotanische Aparimitāyuḥsūtra: Ausgabe, Übersetzung, Kommentar und Glossar.* Reinbek.

— 1993. "Lüshun Bowuguan cang Yutian yu 'Chusheng wubian men tuoluoni jing' canpian de shidu" [Interpretation of a Fragment of the Khotanese *Anantamukhanirhāradhāraṇī* Kept in the Lüshun Museum]. In: Ye Yiliang, ed., *Yilang xue zai Zhongguo lunwen ji* [Collection of Papers on Iranian Studies in China]. Beijing, pp. 9–14.

Duan, Q. and Wang, B. 1997. "Xinjiang xin chu Yutian wen mu du wenshu yanjiu" [A Newly Discovered Khotanese Wooden Document from Xinjiang]. *Dunhuang Tulufan yanjiu* 2, pp. 1–12, [2] pls.

Duchesne-Guillemin, J. 1936. "Les citations avestiques de l'Augmadaiča." JA 228, pp. 241–255.

— 1982. "Apocalypse juive et apocalypse iranienne." In: U. Bianchi and M.J. Vermaseren, eds., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Coloquio Internazionale (Roma, 24–28 settembre 1979)*. Roma/Leiden, pp. 753–761.

— 1987. "Aogəmadaēčā." EIr 2, pp. 145.

Durkin-Meisterernst, D. 2003. "Late Features in Middle Persian Texts from Turfan." In: Paul 2003, pp. 1–13.

— 2004a. "The Parthian mwqr'nyq b'š'ẖ (Turfan Collection, Berlin, M4a I V 3–16)." *ARAM* 16, pp. 95–107.

— 2004b. "The apotropaic Manichaean Magical Text M389 and M8430/I/." *ARAM* 16, pp. 141–160.

Durt, H. 1994. "Daijō." In: *Hōbōgirin: dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises.* Vol. 7. Paris, pp. 767–801.

Dutt, N. 1939. *Gilgit Manuscripts.* Vol. 1. Srinagar.

—, ed. 1978. *Bodhisattvabhūmiḥ, being the XVth section of Asaṅgapāda's Yogācārabhūmiḥ.* Patna.

Dyakonov, I.M. and Livshits, V.A. 1960. *Dokumenty iz Nisy I v. do n.e.* [Documents from Nisa of the First Century BCE]. Moskva.

Ebeling, E. 1941. *Das aramäisch-mittelpersische Glossar Frahang-i-Pahlavik im Lichte der assyriologischen Forschung.* Leipzig (Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft XIV).

Ecsedy, I. 1971. "A Middle Persian–Chinese Epitaph from the Region of Ch'ang-an (Hsian) from 874. The Chinese Inscriptions." AAASH 19, pp. 149–158.

Elfenbein, J. s. Humbach, H.

Elverskog, J. 1997. *Uygur Buddhist Literature.* Turnhout.

Emmerick, R.E. 1966. "The Nine New Fragments from the Book of Zambasta." *Asia Major* [n.s.] 12, pp. 148–178.

– 1967. *Tibetan Texts Concerning Khotan.* London.

– 1968a. "Some Khotanese Inscriptions on objets d'art." JRAS 1968, pp. 140–143, 2 pls.

– 1968b. "Khotanese Metrics." *Asia Major* [n.s.] 14, pp. 1–20.

– 1968c. *The Book of Zambasta: a Khotanese Poem of Buddhism.* London.

– 1970a. "Nanda the Merchant." BSOAS 33, pp. 72–81.

– 1970b. *The Khotanese Śūraṅgamasamādhisūtra.* London.

– 1971a. "Four Khotanese Words." *Asia Major* [n.s.] 16, pp. 61–68.

– 1971b. "On Ravigupta's *gaṇas*." BSOAS 34.2, pp. 363–375.

– 1971c. CII. Part. II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. V: *Saka.* Portfolio V: *Saka Documents V.* Ed. by R.E. Emmerick. London.

– 1973a. "Commodianus and Khotanese Metrics." TPS 1973, pp. 138–152.

– 1973b. "Khotanese Metrics Again." *Asia Major* 17, pp. 137–153.

– 1973c. "Khotanese Glossary to 'Nanda the Merchant'." ActOr 35, pp. 115–126.

– 1973d. CII. Part. II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. V: *Saka.* Portfolio VI: *Saka Documents VI.* Ed. by R.E. Emmerick. London.

– 1974a. "Note on a Khotanese Inscription in the Bremen Überseemuseum." In: G. Gropp, *Archäologische Funde aus Khotan, Chinesisch Ostturkestan. Die Trinkler-Sammlung im Übersee-Museum.* Bremen, pp. 362–364.

– 1974b. "Some Khotanese Donors." In: de Menasce Mem., pp. 383–388, pls. xix–xxi.

– 1975. "A Khotanese Fragment: P 5536 bis." In: *Monumentum H.S. Nyberg.* 4 vol. Téhéran/Liège (AcIr 4–7), vol. 1, pp. 223–236; vol. 3, pls. xxxv–xxxvi.

– 1975–1976. "Ravigupta's Place in Indian Medical Tradition." In: *Proceedings of the Second World Sanskrit Conference: Torino 9–15 June 1975.* Torino (Indologica Taurinensia 3–4), pp. 209–221.

– 1977a. "The Concluding Verses of the Khotanese Vajracchedikā." In: Conze Fs., pp. 83–92.

— 1977b. "Three Monsters in Khotan." StIr 6, pp. 65–74.
— 1977c. "The Confession of Acts." In: *Varia 1976*. Téhéran/Liège (AcIr 12), pp. 87–115.
— 1978. Review of Takubo 1975. IIJ 20, pp. 253–256.
— 1979a. "The Historical Importance of Khotanese Manuscripts." In: J. Harmatta, ed., *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*. Budapest, pp. 167–177.
— 1979b. "Contributions to the Study of the *Jīvaka-pustaka*." BSOAS 42.2, pp. 235–243.
— 1980. "The Verses of Prince Tcūm-ttehi:." StIr 9, pp. 185–193.
— 1980–1982. *The Siddhasāra of Ravigupta*. Vol. 1: *The Sanskrit Text*. Vol. 2: *The Tibetan Version with Facing English Translation*. Wiesbaden.
— 1983a. "Buddhism among Iranian Peoples." CHI 3.2, pp. 949–964.
— 1983b. "Some Remarks on Translation Techniques of the Khotanese." In: K. Röhrborn and W. Veenker, eds., *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981*. Wiesbaden, pp. 17–26.
— 1984a. "A New Khotanese Document from China." StIr 13, pp. 193–198, pl. xiv.
— 1984b. "Newly-discovered Buddhist Texts from Khotan." In: T. Yamamoto, ed., *Proceedings of the Thirty-first International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Tokyo–Kyoto, 31st August–7th September 1983*. Vol. 1. Tokyo, pp. 219–220.
— 1984c. "Research on Khotanese: a Survey (1979–1982)." In: *Proceedings ... Leuven* (1984), pp. 127–145.
— 1985a. "Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā." EIr 1, p. 456.
— 1985b. "A Khotanese Version of the Sūtra of the Lord of Healing." In: *Buddhism and its Relation to Other Religions: Essays in Honour of Dr. Shozen Kumoi on his Seventieth Birthday*. Kyoto, pp. 225–232.
— 1985c. "Amṛta-prabha-dhāraṇī." EIr 1, p. 996.
— 1985d. "Amoghapāśahṛdaya." EIr 1, pp. 979–980.
— 1985e. "Amitāyus." EIr 1, p. 973.
— 1987a. "Buddhism in Central Asia." In: M. Eliade, ed., *The Encyclopaedia of Religion*. Vol. 2. New York, pp. 400–404.
— 1987b. "The Transition from Old to Late Khotanese." In: *Transition Periods in Iranian History. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22–24. mai 1985)*. Paris (StIr, Cahier 5), pp. 33–42.
— 1987c. "Aparimitāyuḥ-Sūtra." EIr 2, pp. 150–151.
— 1987d. "Anantamukhanirhāradhāraṇī." EIr 2, pp. 1–2.

— 1988. "Some Verses from the *Laṅkāvatārasūtra* in Khotanese." In: Asmussen Fs., pp. 125–133.
— 1989a. "Khotanese and Tumshuqese." CLI, pp. 204–229.
— 1989b. "Avadāna." EIr 3, p. 30.
— 1989c. "Avalokiteśvara-dhāraṇī." EIr 3, p. 32.
— 1990a. "Buddhism among Iranian Peoples. i. In Pre-Islamic Times." EIr 4, pp. 492–496.
— 1990b. "Khotanese *birre*." JRAS 1990, pp. 7–9, 1 pl.
— 1990c. "Book of Zambasta." EIr 4, pp. 361–363.
— 1990d. "Bhadra." EIr 4, p. 190.
— 1990e. "Bhadracaryādeśanā." EIr 4, p. 190.
— 1990f. "Bhadrakalpikasūtra." EIr 4, pp. 190–191.
— 1990g. "Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabharājasūtra." EIr 4, pp. 192–193.
— 1990h. "Caityapradakṣiṇā-gāthā." EIr 4, pp. 645–646.
— 1990i. "Bhavāṅga." EIr 4, p. 195.
— 1992a. *A Guide to the Literature of Khotan*. 2nd ed. thoroughly rev. and enlarged. Tokyo (1st ed. 1979).
— 1992b. "The Crosby Collection." In: A. Wezler and E. Hammerschmidt, eds., *Proceedings of the XXXII International Congress for Asian and North African Studies, Hamburg, 25th–30th August 1996*. Stuttgart, pp. 672–674.
— 1992c. "The Svastika antidote." *Journal of the European Āyurvedic Society* 2, pp. 60–81.
— 1992d. "Khotanese *kīrästänä* 'Christian'?" In: P. Bernard and F. Grenet, eds., *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique*. Paris, pp. 279–282.
— 1993a. "Crosby, Oscar Terry." EIr 6, pp. 402–403.
— 1993b. "Notes on the Crosby Collection." In: *Proceedings ... Leuven* (1993), pp. 57–64.
— 1994a. "The Mahāsauvarcalādi ghee." In: K. Röhrborn and W. Veenker, eds., *Memoriae munusculum. Gedenkband für Annemarie v. Gabain*. Wiesbaden, pp. 29–42.
— 1994b. "Khotanaise (Littérature)." In: B. Didier, ed., *Dictionnaire universel des littératures*. Vol. 2. Paris, pp. 1894–1895.
— 1995. "On the St. Petersburg Folios of the Khotanese Suvarṇabhāsottamasūtra." In: Gignoux Fs., pp. 51–66.
— 1996. *The Sūtra of Golden Light: Being a Translation of the Suvarṇabhāsottamasūtra*. 3rd rev. ed. London.
— 1997a. "From the Mañjuśrīnairātmyāvatārasūtra." In: P. Kieffer-Pülz and J.-U. Hartmann, eds., *Bauddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in*

Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th Birthday. Swisstal-Odendorf, pp. 81–90.

— 1997b. "Two Problems in the Khotanese *Rāmāyaṇa*." In: Sh. Akiner and N. Sims-Williams, eds., *Languages and Scripts of Central Asia.* London, pp. 25–29.

— 1997c. "The Mahāsauvarcalādi Ghṛta in Hoernle's Unpublished Edition of the 'Jīvakapustaka'." *Journal of the European Āyurvedic Society* 5, pp. 76–81.

— 1997–1998. "The Khotanese *Sumukhasūtra*." In: *Professor Gregory M. Bongard-Levin Felicitation Volume.* Torino (Indologica Taurinensia 23–24), pp. 387–421.

— 1998. "More verses from the Mañjuśrīnairātmyāvatārasūtra." In: P. Harrison and G. Schopen, eds., *Sūryacandrāya. Essays in Honour of Akira Yuyama on the Occasion of his 65th Birthday.* Swisttal-Odendorf, pp. 33–42.

— 2000. "Polyandry in the Khotanese Rāmāyaṇa." In: C. Chojnacki, J.-U. Hartmann and V.M. Tschannerl, eds., *Vividharatnakaraṇḍaka. Festgabe für Adelheid Mette.* Swisttal-Odendorf, pp. 233–238.

— 2001. "Mount Alborz in Khotanese?" In: A.A. Sadeghi, ed., *Tafazzoli Memorial Volume.* Tehran, pp. 19–20.

— 2002. "Hunting the Hapax: Sir Harold W. Bailey (1899–1996)." In: N. Sims-Williams, ed., *Indo-Iranian Languages and Peoples.* Oxford (Proceedings of the British Academy 116), pp. 1–17.

Emmerick, R.E. and Róna-Tas, A. 1992. "The Turkish-Khotanese Word-list Revisited." CAJ 36, pp. 199–241.

Emmerick, R.E. and Skjærvø, P.O. 1987. *Studies in the Vocabulary of Khotanese.* Vol. 2. Wien.

— 1990. "Buddhism among Iranian Peoples. iii: Buddhist Literature in Khotanese and Tumshuqese." EIr 4, pp. 499–505.

Emmerick, R.E., Sundermann, W., and Zieme, P., eds. 2000. *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin 14.–18. Juli 1997.* Berlin.

Emmerick, R.E. and Vorob'ëva-Desjatovskaja, M.I. 1993. CII. Part II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. V: *Saka.* Plates VII: *Saka Documents VII: The St. Petersburg Collections.* Ed. by R.E. Emmerick and M.I. Vorob'ëva-Desjatovskaja. London.

— 1995. CII. Part II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. V: *Saka.* Texts III: *Saka Documents Text Volume III: The St. Petersburg Collections.* Ed. by R.E.

Emmerick and M.I. Vorob'ëva-Desjatovskaja. With contributions by H. Kumamoto et al. London.

Faravaši, B. 1975. *Kārnāme-ye Ardašīr-e Bābakān* [Book of Feats of Ardašīr, Son of Bābak]. Teheran.

De Filippi, F. 1932. *The Italian Expedition to the Himalaya, Karakoram and Eastern Turkestan (1913–14).* London.

Floyd, E.D. 1992. "Who and Whose Are You? An Indo-European Poetic Formula." *Word* 43, pp. 399–409.

Forssman, B. s. Hoffmann, K.

Forte, A. 1979. "Le moine khotanais Devendraprajña." BEFEO 66, pp. 289–298.

— 1994. "An Ancient Chinese Monastery Excavated in Kirgiziya." CAJ 38.1, pp. 41–57.

Fox, J.J. 1977. "Roman Jakobson and the Comparative Study of Parallelism." In: D. Armstrong and C.H. Schooneveld, eds., *Roman Jakobson: Echoes of his Scholarship.* Lisse, pp. 59–90.

Freiman, A.A. 1906. "Pand-Nāmak i Zaratušt. Der Pahlavi-Text mit Übersetzung, kritischen und Erläuterungsnoten." WZKM 20, pp. 149–166, 237–280.

— 1918. "Andarz i Kôtakân." In: *The Dastur Hoshang Memorial Volume.* Bombay, pp. 482–489.

— 1939. "Sogdiiskaya nadpis' iz starogo Merva" [A Sogdian Inscription from Old Merw]. *Zapiski Instituta Vostokovedeniya 7*, pp. 296–302.

Frye, R.N. 1957. "Remarks on the Paikuli and Sar Mašhad Inscriptions." HJAS 20, pp. 702–708.

— 1968. CII. Part III: *Pahlavi Inscriptions.* Vol. III: *Dura-Europos.* Portfolio I: *The Parthian and Middle Persian Inscriptions of Dura-Europos.* Ed. by R.N. Frye. London.

—, ed. 1973. *Sasanian Remains from Qaṣr-i Abu Naṣr.* Cambridge.

— 1982. "The 'Aramaic' Inscription on the Tomb of Darius." *Iranica Antiqua* 17, pp. 85–90.

— 1996. *The Heritage of Central Asia.* Princeton.

Fujita, K. 1992. *The Larger Sukhāvatīvyūha: Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts from Nepal.* Vol. 1. Tokyo.

Funk, W.-P. 1997. "The Reconstruction of the Manichaean Kephalaia." In: Mirecki/BeDuhn 1997, pp. 143–155.

— 1999. *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin.* I. *Kephalaia I. Zweite Hälfte* (Lieferung 13–16). Stuttgart.

Fussman, G. 1974. "Documents épigraphiques kouchans." BEFEO 61, pp. 1–66.

— 1989. "Gāndhārī écrite, gāndhārī parlée." In : C. Caillat, ed., *Dialectes dans les littératures indo-aryennes. Actes du Colloque International organise par l'UA 1058 sous les auspices du CNRS, avec le soutien du College de France ..., Paris (Fondation Hugot), 16–18 septembre 1986.* Paris, pp. 433–501.

— 1998. "L'inscription de Rabatak et l'origine de l'ére śaka." JA 286, pp. 571–651.

von Gabain, A. and Winter, W. 1958. *Ein Hymnus an den Vater Mani auf 'Tocharisch' B mit alttürkischer Übersetzung.* Berlin (Türkische Turfantexte IX).

Gabain Fs., 1981. *Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde, Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern.* Ed. by K. Röhrborn and H. W. Brands. Wiesbaden.

Gabain Mem., 1996. *Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung "Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung", veranstaltet von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.–12. 12. 1994).* Ed. by R. E. Emmerick et al. Berlin.

Gabrieli, F. 1931–1932. "L'opera di Ibn al-Muqaffa'." RSO 13, pp. 197–247.

Gardner, I. 1995. *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary.* Leiden.

Gauthiot, R. 1912. "Une version sogdienne du Vessantara Játaka." JA 19, pp. 163–193, 429–510.

Geiger, B. 1956. "The Middle Iranian Texts." In: C. H. Kraeling, ed., *The Excavations at Dura-Europos.* Final Report VIII.1: *The Synagogue.* New Haven, pp. 283–317.

Geiger, W. 1878. *Aogemadaêcâ. Ein Pârsentractat in Pâzend, Altbaktrisch und Sanskrit. Herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit einem Glossar versehen.* Erlangen.

— 1890. "Das Yātkār-ī Zarîrân und sein Verhältnis zum Šāhnāme." SBAW 1890, pp. 43–84.

Geiger, W. and Kuhn, E. eds. 1895–1904. *Grundriss der iranischen Philologie.* 2 vols. Strassburg.

Geldner, K. F. 1877. *Über die Metrik des jüngeren Avesta nebst Übersetzung ausgewählter Abschnitte.* Tübingen.

— 1889–1896. *Avesta. The Sacred Books of the Parsis.* 3 vols. Stuttgart.

— 1896. "Awestaliteratur." GIrPh II/2, pp. 1–53.

— 1904a. "Avesta Literature." Translated from German by D. Mackichan. In: Sanjana Fs., pp. 1–82.

— 1904b. "Bruchstück eines Pehlevi-Glossars aus Turfan, Chinesisch-Turkestan." SPAW 1904, pp. 1136–1137.

— 1906. "Die Awesta-Literatur." In: P. Hinneberg, ed., *Kultur der Gegenwart*. Vol. I.7: *Die orientalischen Literaturen*. Berlin, pp. 220–234.

Geng Shimin, Klimkeit, H.-J. and Laut, J.P. 1987. "Manis Wettkampf mit dem Prinzen: Ein neues manichäisch-türkisches Fragment aus Turfan." ZDMG 137, pp. 44–58.

Gerö, S. 1981. *Barṣauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*. Louvain.

Gershevitch, I. 1946. "On the Sogdian St. George Passion." JRAS 1946, pp. 179–184.

— 1953. "Iranian Literature." In: E.B. Ceadel, ed., *Literatures of the East, an Appreciation*. London, pp. 50–73.

— 1954. *A Grammar of Manichean Sogdian*. Oxford (Publications of the Philological Society 16).

— 1959. *The Avestan Hymn to Mithra. With an Introduction, Translation and Commentary*. Cambridge (Oriental Publications 4) [repr. 1967].

— 1968. "Old Iranian Literature." HdO 1.4.2.1, pp. 10–30.

— 1970. "W.B. Henning, 1908–1967." In: Henning Mem., pp. vii–xxiv.

— 1979. "The Alloglottography of Old Persian." TPS 1979, pp. 114–190.

— 1983. "Bactrian Literature." CHI 3.2, pp. 1250–1258.

— 1995. "Approaches to Zoroaster's Gathas." *Iran* 33, pp. 1–29.

— 1996. "A Helping Hand from Central Asia." In: *Convegno internazionale sul tema: La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo (Roma, 9–12 novembre 1994)*. Roma (Atti dei convegni Lincei 127), pp. 49–75.

— 1998. "Dissent and Consensus on the Gathas." In: F. Vajifdar, ed., *New Approaches to the Interpretation of the Gāthās. Proceedings of the First Gāthā Colloquium Held in Croydon, England (5th–7th November 1993) under the Auspices of the World Zoroastrian Organization*. London, pp. 11–26.

Gharib, B. 1995. *Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English*. Tehran.

Gheiby, B. 2001. *Gozāreš-e šatranǰ* [Explanation of Chess]. Bielefeld.

Gignoux, Ph. 1968. "L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies." JA 256, pp. 219–245.

— 1969. "Notes sur la rédaction de l'Ardāy Virāz Nāmag: l'emploi de *hamē* et de *bē*." In: W. Voigt, ed., *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge*. Wiesbaden (ZDMG, Supplementa I.3), pp. 998–1004.

— 1972. CII. Supplementary Series. Vol I: *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes.* Par P. Gignoux. London.
— 1973. "Etudes des variantes textuelles des inscriptions de Kirdīr. Genèse et datation." *Le Muséon* 86, pp. 193–216.
— 1974. "La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne." In: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech.* Paris, pp. 63–69.
— 1981. "Les voyages chamaniques dans le monde iranien." In: *Monumentum Georg Morgenstierne I.* Leiden (AcIr 21), pp. 244–265.
— 1983. "Middle Persian Inscriptions." CHI 3.2, pp. 1205–1215.
— 1984a. *Le livre d'Ardā Vīrāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi.* Paris.
— 1984b. "Der Großmagier Kirdīr und seine Reise in das Jenseits." In: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata.* Leiden (AcIr 23), pp. 191–206.
— 1985–1988. "L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres apocalypses?" AAASH 31, pp. 67–78.
— 1986a. "Nouveaux regards sur l'apocalyptique iranienne." CRAIBL 1986, pp. 334–346.
— 1986b. "Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique." JAAS 32, pp. 53–64.
— 1987. "Un témoin du syncrétisme mazdéen tardif: le traité pehlevi des 'Sélections de Zādsparam'." In: *Transition Periods in Iranian History. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22–24. mai 1985).* Paris (StIr, Cahier 5), pp. 59–72.
— 1991a. *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr. Textes et concordances.* Paris (StIr, Cahier 9).
— 1991b. "Une nouvelle collection de documents en Pehlevi cursif du début du septième siècle de notre ère." In: *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Compte rendus des séances de l'année 1991 novembre–décembre.* Paris, pp. 683–700.
— 1995a. "The Pahlavi Inscription on Mount Thomas Cross (South India)." In: Z. Zevit et al. eds., *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield.* Winona Lake, pp. 411–422.
— 1995b. "Dēnkard." EIr 7, pp. 284–289.
— 1995c. "La controverse dans le mazdéisme tardif." In: A. Le Boulluec, ed., *La controverse religieuse et ses formes.* Paris, pp. 127–149.
— 1996. "Six documents pehlevis sur cuir du California Museum of Ancient Art, Los Angeles." BAI 10, pp. 63–72.

— 2001. "Nouveaux documents pehlevis sur soie." In: M.G. Schmidt 2001, pp. 281–301.
— 2004. "Aspects de la vie administrative et sociale en Iran du 7ème siècle". In: *Contributions à l'histoire et la géographie historique de l'empire sassanide*. Bures-sur-Yvette (Res Orientales 16), pp. 37–48.
Gignoux, Ph. and Tafazzoli, A. 1993. *Anthologie de Zādsparam. Édition critique du texte pehlevi, traduit et commenté*. Paris (StIr, Cahier 13).
Gignoux Fs., 1995. *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*. Ed. by R. Gyselen. Bures-sur-Yvette (Res orientales VII).
Giles, L. 1957. *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang*. London.
Gimaret, D. 1971. *Le Livre de Bilawhar et Būḍāsf*. Paris.
Gnoli, Gh. 1979. "Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Virāz." In: Gh. Gnoli and A.V. Rossi, eds., *Iranica*. Napoli, pp. 387–452.
— 1980. *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*. Napoli.
— 1989. "Avestan Geography." EIr 3, pp. 44–47.
— 1994. "Über die Daēnā. *Haδōxt nask* 2, 7–9." In: Colpe Fs., pp. 292–298.
— 2000. *Zoroaster in History*. New York (Biennial Yarshater Lecture Series 2).
Gnoli Fs., 2003. *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002*. Ed. by C.G. Cereti, M. Maggi and E. Provasi. Wiesbaden.
Gobrecht, G. 1967. "Das Artā Vīrāz Nāmak." ZDMG 117, pp. 382–409.
Gombrich, R. 1992. "Dating the Buddha: a Red Harring Revealed." In: Bechert 1991–1997, vol. 2, pp. 237–259.
Gonda, J. 1941. "Ein neues Lied." WZKM 48, pp. 275–290.
Greenfield, J.C. and Sokoloff, M. 1989. "Astrological and Related Omen Texts in Jewish Palestinian Aramaic." JNES 48.3, pp. 201–214.
Grelot, P. 1958. "Remarques sur le bilingue gréco-araméen d'Armazi." *Semitica* 8, pp. 11–20.
Grenet, F. 1988. "Les Sassanides à Doura-Europos (253 ap. J.-C.). Réexamen du matériel épigraphique iranien du site." In: P.-L. Gatier et al. eds., *Géographie historique au Proche-Orient (Syrie, Phénicie, Arabie, grecques, romaines, byzantines). Actes de la table ronde de Valbonne, 16–18 septembre 1985*. Paris, pp. 133–158.
— 2002a. "Zoroastre au Badakhshān." StIr 31, pp. 193–214.
— 2002b. "Pour une nouvelle visite à la 'vision de Kerdīr'." Studia Asiatica III/1–2, pp. 5–28

Grenet, F. and Sims-Williams, N. 1987. "The Historical Context of the Sogdian Ancient Letters." In: *Transition Periods in Iranian History. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22–24. mai 1985)*. Paris (StIr, Cahier 5), pp. 101–119.

Grenet, F., Sims-Williams, N. and de la Vaissière, E. 1998 [2001]. "The Sogdian Ancient Letter V." BAI 12, pp. 91–104.

Grenet, F. and de la Vaissière, É. 2002. "The Last Days of Panjikent." *Silk Road and Archeology* 8, pp. 155–196.

Grignaschi, M. 1966. "Quelques Spécimens de la Littérature Sassanide Conservés dans les Bibliothèques d'Istanbul." JA 254, pp. 1–142.

Grimme, H. 1893. *Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers*. Freiburg.

Gropp, G. 1967. *Wiederholungsformen im Jung-Awesta*. Hamburg (Hamburger Philologische Studien 1).

— 1968. "Die parthische Inschrift von Sar-Pol-e Ẕohāb." ZDMG 118, pp. 315–319.

— 1984. "Eine neuentdeckte Sammlung khotanesischer Handschriftenfragmente in Deutschland." In: *Proceedings... Leuven* (1984), pp. 147–150.

— 1991. "Zādsprams Interpretation des Ahunavairyo-Gebetes." In: MacKenzie Fs., pp. 79–89.

von Grunebaum, G.E. 1955. *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*. Wiesbaden.

Gutas, D. 1983. "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Baġdâd." *Der Islam* 60, pp. 231–267.

Gyselen, R. 1988. "Les données de géographie administrative dans le 'Šahrestānīhā-ī Ērān'." StIr 17, pp. 191–206.

— 1989. *La géographie administrative de l'empire sassanide*. Paris (Res Orientales 1).

Hage, W. 1978. "Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen Asienmission." In: G. Wiessner, ed., *Erkenntnisse und Meinungen*. Vol. II. Wiesbaden, pp. 131–160.

Hallock, R.T. 1970. "On the Old Persian Signs." JNES 29, pp. 52–55.

Haloun, G. and Henning, W.B. 1952. "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light." *Asia Major* [n.s.] 3, pp. 184–212.

Hamilton, J. 1958. "Autour du manuscrit Staël-Holstein." *T'oung pao* 46, pp. 115–153.

— 1977. "Le pays des Tchong-yun, Čungul, ou Cumuḍa au Xe siècle." JA 265, pp. 351–379.

— 1979. "Les règnes khotanais entre 851 et 1001." In: M. Soymié, ed., *Contributions aux études sur Touen-Houang*. Genève, pp. 49–54.

Hampel, J. 1974. *Die Kopenhagener Handschrift Cod. 27. Eine Sammlung von zoroastrischen Gebeten, Beschwörungsformeln, Vorschriften und wissenschaftlichen Überlieferungen*. Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen 3.2).

Handurukande, R. 1984. *Five Buddhist Legends in the Campū Style from a Collection Named Avadānasārasamuccaya*. Bonn.

Hansen, O. 1930. "Zur soghdischen Inschrift auf dem dreisprachigen Denkmal von Karabalgasun." *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 44, pp. 3–39.

— 1938. *Die mittelpersischen Papyri der Papyrussammlung der Staatlichen Museen zu Berlin*. Berlin (APAW 1937, No 9).

— 1941. *Berliner soghdische Texte I*. Berlin (APAW 1941, No 10).

— 1968. "Die Buddhistische und Christliche Literatur." HdO 1.4.2.1, pp. 77–99.

de Harlez, C. 1881. *Avesta. Livre sacré du Zoroastrisme. Traduit du texte Zend, accompagné de notes explicatives et précédé d'une introduction à l'étude de l'Avesta et de la religion mazdéenne*. 2nd ed. Paris (Bibliothèque Orientale 5).

— 1887. "Le livre des conseils d'Aterpât-i Mânsarspendân." *Le Muséon* 6, pp. 66–78.

Harmatta, J. 1957. "The Parthian Parchment from Dura-Europos." AAASH 5, pp. 261–308.

— 1958. "Die parthischen Ostraka aus Dura-Europos." AAASH 6, pp. 87–175.

— 1971. "Sino-Iranica." AAASH 19, pp. 113–147.

— 1981a. "Parthia and Elymais in the 2nd Century B.C." AAASH 29, pp. 189–217.

— 1981b. "Mithridates and the Rise of [the] Parthian Writing System." AAASH 29, pp. 219–225.

— 1982. "Königliche Res Gestae und epische Dichtung." In: H. Klengel, ed., *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien*. Berlin, pp. 83–88.

— 1986. "The Bactrian Inscription of Ayrtam." In: Humbach Fs., pp. 131–146.

Hartmann, J.-U. 1988. "Neue Aśvaghoṣa- und Mātṛceta-Fragmente aus Ostturkistan." *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 2, pp. 56–92.

Hāšemī-nežād, Q. 1990. *Kārnāme-ye Ardašīr-e Bābakān* [Book of Feats of Ardašir Son of Bābak]. Tehran.

Haug, M. and West, E.W. 1872. *The Book of Arda Viraf. Pahlavi Text Prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, Revised and Collated with Further Manuscripts, with an English Translation.* Bombay/London.

Hedāyat, S. 1939. *Goǰaste Abāliš* [The Accursed Abāliš]. Tehran.

— 1942. *Šahrestānhā-ye Iranšahr* [Capitals of Iran]. Tehran.

— 1943a. *Gozāreš-e gomān-šekan* [Doubt-destroying Exposition]. Tehran.

— 1943b. *Kārnāme-ye Ardašīr-e Pāpakān* [Book of Feats of Ardašir Son of Pāpak]. Tehran.

— 1943c. *Yādgār-e Jamāsp* [Memoirs of Jamāsp]. Tehran.

— 1944. *Zand-e vohuman yasn wa kārnāme-ye Ardašīr-e Pāpakān* [Zend of the Vohuman Yasn and the Book of Feats of Ardašir Son of Pāpak]. Tehran.

Henning, W.B. 1936. "Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus." ZDMG 90, pp. 1–18 [= Henning 1977, I, pp. 379–396].

— 1937. *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch.* Berlin (APAW 1936, No. 10) [= Henning 1977, I, pp. 417–557].

— 1940. *Sogdica.* London [= Henning 1977, II, pp. 1–68].

— 1942a. "Mani's Last Journey." BSOAS 10 (1940–1942), pp. 941–953 [= Henning 1977, II, pp. 81–93].

— 1942b. "The Disintegration of the Avestic Studies." TPS 1942, pp. 40–56 [= Henning 1977, II, pp. 151–167].

— 1942c. "An Astronomical Chapter of the Bundahishn." JRAS 1942, pp. 229–248 [= Henning 1977, II, pp. 95–114].

— 1943a. "The Book of the Giants." BSOAS 11 (1943–1946), pp. 52–74 [= Henning 1977, II, pp. 115–137].

— 1943b. "Annotations to Mr. Tsui's Translation." BSOAS 11 (1943–1946), pp. 216–219.

— 1945a. "Sogdian Tales." BSOAS 11 (1943–1946), pp. 465–487 [= Henning 1977, II, pp. 169–191].

— 1945b. "Two Central Asian words." TPS 1945, pp. 150–162 [= Henning 1977, II, pp. 259–271].

— 1946. "The Sogdian Texts of Paris." BSOAS 11 (1943–1946), pp. 713–740 [= Henning 1977, II, pp. 231–258].

— 1947. "Two Manichaean Magical Texts with an Excursus on The Parthian Ending *-ēndēh.*" BSOAS 12 (1947–1948), pp. 39–66 [= Henning 1977, II, pp. 273–300].

— 1948a. "A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony." BSOAS 12 (1947–1948), pp. 306–318 [= Henning 1977, II, pp. 301–313].

— 1948b. "The Date of the Sogdian Ancient Letters." BSOAS 12 (1947–1948), pp. 601–615 [= Henning 1977, II, pp. 315–329].
— 1950. "A Pahlavi Poem." BSOAS 13 (1949–1951), pp. 641–648, 809 [= Henning 1977, II, pp. 349–356].
— 1951. *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?* London.
— 1952a. "The Monuments and Inscriptions of Tang-i Sarvak." *Asia Major* [n.s.] 2.2, pp. 151–178 [= Henning 1977, II, pp. 359–386].
— 1952b. "A Farewell to the Khagan of the Aq-Aqatärän." BSOAS 14, pp. 501–522 [= Henning 1977, II, pp. 387–408].
— 1953. "A New Parthian Inscription." JRAS 1953, pp. 132–136 [= Henning 1977, II, pp. 409–413].
— 1954. "The Inscription of Firuzabad." *Asia Major* 4, pp. 98–102 [= Henning 1977, II, pp. 431–435].
— 1958. "Mitteliranisch." HdO 1.4.1, pp. 20–130.
— 1959a. "A Fragment of the Manichaean Hymn-Cycles in Old Turkish." *Asia Major* [n.s.] 7, pp. 122–124 [= Henning 1977, II, pp. 537–539].
— 1959b. "Die älteste persische Gedichthandschrift: eine neue Version von Barlaam und Joasaph." In: H. Franke, ed., *Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongresses, München 28. August bis 4. September 1957.* Wiesbaden, pp. 305–307 [= Henning 1977, II, pp. 541–544].
— 1960. "The Bactrian Inscription." BSOAS 23, pp. 47–55 [= Henning 1977, II, pp. 545–553].
— 1962. "Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdakī." In: W.B. Henning and E. Yarshater, eds., *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh.* London, pp. 89–104 [= Henning 1977, II, pp. 559–574].
— 1965a. "The Choresmian Documents." *Asia Major* 11, pp. 166–179 [= Henning 1977, II, pp. 645–658].
— 1965b. "A Grain of Mustard." AION-L, pp. 29–47 [= Henning 1977, II, pp. 597–615].
— 1977. *W.B. Henning Selected Papers.* 2 vols. Téhéran/Liège (AcIr 14–15).
Henning Mem., 1970. *W.B. Henning Memorial Volume.* Ed. by M. Boyce and I. Gershevitch. London.
Henning, W.B. s. Andreas, F.C.
Herrenschmidt, Cl. 1977. "Les créations d'Ahuramazda." StIr 6, pp. 17–58.
Herrenschmidt, Cl. and Kellens, J. 1994. "La question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide." *Archives de sciences sociales des religions* 85, pp. 45–67.

Herzfeld, E. 1924. *Paikuli. Monument and Inscription of the Early History of the Sasanian Empire.* 2 vols. Berlin.

Hintze, A. 1994a. *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar.* Wiesbaden (Beiträge zur Iranistik 15).

— 1994b. *Zamyād Yašt. Text, Translation, Glossary.* Wiesbaden (Iranische Texte 7).

— 1995a. "Compositional Techniques in the Yašts of the Younger Avesta." In: *Proceedings ... Bamberg* (1995), pp. 277–286.

— 1995b. "The Rise of the Saviour in the Avesta." In: Sundermann Fs., pp. 77–97.

— 2000. "Die avestische Wurzel *mad* 'zumessen'." In: B. Forssman and R. Plath, eds., *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen.* Wiesbaden, pp. 163–175.

— 2002. "On the Literary Structure of the Older Avesta." BSOAS 65, pp. 31–51.

— 2003. "When the Stars Rise: the Avestan Expression *aiβisrūδrima-aibigaiia-*." In: Gnoli Fs., pp. 143–155.

— 2004. "On the Ritual Significance of the Yasna Haptaŋhāiti." In: M. Stausberg, ed., *Zoroastrian Rituals in Context.* Leiden (Numen Book Series 102), pp. 291–316.

— [2005]. "On the Compositional Structure of the Avestan Gāhs." In: F. Vahman and C. Pedersen, eds., *Religious Texts in Iranian Languages.* Copenhagen.

— [2006]. *A Zoroastrian Liturgy. The Worship in Seven Chapters.* Wiesbaden.

von Hinüber, O. 1973. *Das Saṃghāṭasūtra: Ausgabe und kommentierte Übersetzung eines nordbuddhistischen Lehrtextes in Sanskrit und Sakisch.* Habilitation thesis. Mainz University.

— 1981. "Die Erforschung der Gilgit Handschriften: neue Ergebnisse." ZDMG 131, pp. *9*–*11*.

Hinz, W. 1971. "Dantes Persische Vorläufer." AMI [NF] 4, pp. 117–126.

Hjerrild, B. 2003. *Studies in Zoroastrian Family Law. A Comparative Analysis.* Copenhagen.

Hodous, L. s. Soothill, E.W.

Hoernle, A.F.R. 1897. "Three Further Collections of Ancient Manuscripts from Central Asia." *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 66.1, pp. 213–260, pls. vii–xxx (repr. Calcutta, pls. i–xxiv).

— 1911. "The 'Unknown Languages' of Eastern Turkestan, II." JRAS 1911, pp. 447–477, 5 pls.

— 1916. *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan. Facsimiles with Transcripts, Translations and Notes.* Vol. 1. Oxford.

— 1921. "Inventory List of Manuscripts in Sanskrit, Khotanese and Kuchean." In: M.A. Stein, ed., *Serindia: Detailed Report of Exploration in Central Asia and Westernmost China.* Vol. 3. Oxford, pp. 1432–1459.

Hoffmann, K. 1968. "The *Avesta* Fragment FrD.3." IIJ 10, pp. 282–288 [= Hoffmann 1975, pp. 221–227].

— 1969. "Die av. Verbalformen *jauua* Yt 5,63, *niδātaē-ca* Yt 13,66 und *fraδātaē-ca* Yt 13,68." In: Pagliaro Fs., III, pp. 17–32 [= Hoffmann 1975, pp. 258–273].

— 1975. *Aufsätze zur Indoiranistik.* Vol. 1. Wiesbaden.

— 1976. "Zur altpersischen Schrift." In: K. Hoffmann, *Aufsätze zur Indoiranistik.* Vol. 2. Wiesbaden, pp. 620–645.

Hoffmann, K. and Forssman, B. 1996. *Avestische Laut- und Formenlehre.* Innsbruck (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 84).

Hoffmann, K. and Narten, J. 1989. *Der Sasanidische Archetypus. Untersuchungen zu Schreibung und Lautgestalt des Avestischen.* Wiesbaden.

Honigmann, E. and Maricq, A. 1953. *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis.* Bruxelles (MARB 47).

Hopkirk, P. 1980. *Foreign Devils on the Silk Road. The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia.* London.

Huang, W. 1958. *Da li mu pen di kao gu ji* [Archaeological Report from the Tarim Basin]. Peking [in Chinese].

Hultgård, A. 1983. "Forms and Origins of Iranian Apocalypticism." In: D. Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.* Tübingen, pp. 387–413.

— 1990. "The First Chapter of the Bundahišn. Remarks on Text and Composition." In: *Proceedings ... Turin*, pp. 167–190.

— 1991. "Bahman Yašt: A Persian Apocalypse." In: J.J. Collins and J.H. Charlesworth, eds., *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium.* Sheffield, pp. 114–134.

— 1992. "Mythe et histoire dans l'Iran ancien: cosmogonie et l'histoire du monde." In: *Proceedings ... Bamberg* (1992), pp. 37–56.

Humbach Fs., 1986. *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach.* Ed. by R. Schmitt and P.O. Skjærvø. München.

Humbach, H. 1959. *Die Gathas des Zarathustra.* Vol. 1: *Einleitung, Text, Übersetzung, Paraphrase.* Vol. 2: *Kommentar.* Heidelberg.

— 1966. *Baktrische Sprachdenkmäler.* Teil I. Wiesbaden.

— 1973. "Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte des Awesta." MSS 31, pp. 109–122.

— 1974. "Aramaeo-Iranian and Pahlavi." In: *Commémoration Cyrus. Hommage Universel II.* Téhéran/Liège (AcIr 2), pp. 237–243.

— 1979. "Buddhistische Moral in aramäoiranischem und griechischem Gewande." In: J. Harmatta, ed., *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia.* Budapest, pp. 189–196.

— 1980 [1981]. "Die soghdischen Inschriftenfunde vom oberen Indus (Pakistan)." *Allgemeine und vergleichende Archäologie. Beiträge des Deutschen Archäologischen Instituts* 2, pp. 201–228.

— 1989. "Choresmian." CLI, pp. 193–203.

— 1991. *The Gāthās of Zarathushtra and the other Old Avestan Texts.* Part I: *Introduction, Text and Translation.* Part II: *Commentary.* Heidelberg.

Humbach, H. s. JamaspAsa, K.M.

Humbach, H. and Elfenbein, J. 1990. *Ērbedestān. An Avesta-Pahlavi Text.* München (MSS, Beiheft 15).

Humbach, H. and Ichaporia, P. 1994. *The Heritage of Zarathushtra. A New Translation of his Gāthās.* Heidelberg.

— 1998. *Zamyād Yasht. Yasht 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary.* Wiesbaden.

Humbach, H. and JamaspAsa, K.M. 1969. *Vaēϑa Nask. An Apocryphal Text on Zoroastrian Problems. Translated and Annotated.* Wiesbaden.

Humbach, H. and Skjærvø, P.O. 1978–1983. *The Sassanian Inscription of Paikuli.* 3 vols. Wiesbaden.

Hutter, M. 1992. *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980–7984.* Wiesbaden (Studies in Oriental Religions 21).

Huyse, Ph. 1990 [1992]. "Noch einmal zu Parallelen zwischen Achaemeniden- und Sāsānideninschriften." AMI 23, pp. 177–183.

— 1995. "Die Begegnung zwischen Hellenen und Iraniern. Griechische epigraphische Zeugnisse von Griechenland bis Pakistan." In: Sundermann Fs., pp. 99–126.

— 1998. "Kerdīr and the First Sasanians." In: *Proceedings ... Cambridge,* pp. 109–120.

— 1999a. CII. Part III : *Pahlavi Inscriptions.* Vol. I: *Royal Inscriptions, with their Parthian and Greek Versions.* Text I: *Die dreisprachige Inschrift Šabuhr's I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ).* 2 vols. London.

— 1999b [2002]. "Some Further Thoughts on the Bisitun Monument and the Genesis of the Old Persian Cuneiform Script." BAI 13, pp. 45–66.

Ichaporia, P. s. Humbach, H.

Ichaporia, P. 2001. *"Dārūg ī hunsandīh* 'The Drug of Happiness'." In M.G. Schmidt 2001, pp. 572–577.

Inagaki, H. 1999. *Amida dhāraṇī sūtra and Jñānagarbha's Commentary. An Annotated Translation from Tibetan of the Anantamukha-nirhāra-dhāraṇī sūtra and ṭīkā.* Kyoto.

Inokuchi, T. 1961. "Buddhist sūtras in the Tokharian and Khotanese Saka Languages." In: *Buddhist Manuscripts and Secular Documents of the Ancient Languages in Central Asia.* Kyoto (Monumenta Serindica 4), pp. 364–388.

Insler, S. 1975. *The Gāthās of Zarathustra.* Téhéran/Liège (AcIr 8).

Irani, K.S. 1899. *The Pahlavi Texts.* Bombay.

Ito, G. 1975. "From the Dēnkard." In: *Monumentum H.S. Nyberg I.* Téhéran/Liège (AcIr 4), pp. 423–433.

Iwamatsu, A. 1985. "Tonkō no kōtango bukkyō bunken" [Khotanese Buddhist Texts from Dunhuang]. In: *Kōza Tonkō* [Dunhuang Lectures]. Vol. 6: *Tonkō kogo bunken* [Texts in Central Asian Languages from Dunhuang]. Tokyo, pp. 141–183.

Jaafari-Dehaghi, M. 1998. *Dādestān ī Dēnīg.* Part I: *Transcription, Translation and Commentary.* Paris.

Jackson, P. 1990. *The Mission of Friar William of Rubruck.* London.

Ja'fari, M. 1986. *Mātikān-e yūšt-e fryān. Matn-e Pahlavi, āvā-nevisi, tarjome, vāže-nāme* [Book of Yušt Son of Fryān. Pahlavi Text, Transcription, Translation, Glossary]. Teheran.

Jaini, P.S. 1966. "The Story of Sudhana and Manoharā: an Analysis of the Texts and the Borobudur Reliefs." BSOAS 29, pp. 532–558, 1 pl.

Jamasp, H., ed. 1907. *Vendidād. Avesta Text with Pahlavi Translation and Commentary, and Glossarial Index.* With the Assistance of M.M. Gandevia. Vol. I: *The Texts.* Vol. II: *Glossarial Index.* Bombay.

JamaspAsa, J. 1902. *Arda Viraf Nāmeh. The Original Pahlavi Text with an Introduction, Notes, Gujarati Translation and Persian Version of Zartosht Behram in Verse.* Bombay.

— 1914. "Andarz-î dastôbarân val vêh-dînân." In: J.J. Modi, ed., *Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume.* Bombay, pp. 84–88.

JamaspAsa, K.M. 1969. "On the Ēmēt i Ashavahištān." In: N.D. Minochehr-Homji and M.F. Kanga, eds., *K.R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume.* Bombay, pp. 37–44.

— 1970. "The Pahlavi Text of the Vičīrīhā i dēn i veh i Mazdayasnān." In: Henning Mem., pp. 201–218.
— 1972. "Further to Ēmēt i Ashavahištān." MSS 30, pp. 65–72.
— 1974. "Ēmēt i Ashavahištān." In: *Kuruš Memorial Volume*. Bombay, pp. 167–179.
— 1975. "Ēmēt i Ašavahištān 9–12." In: *Monumentum H. S. Nyberg I*. Téhéran/Liège (AcIr 4), pp. 435–443.
— 1982. *Aogəmadaēcā. A Zoroastrian Liturgy*. Wien (Veröffentlichungen der iranischen Kommission 11).
JamaspAsa, K.M. and Humbach, H. 1971. *Pursišnīhā. A Zoroastrian Catechism*. 2 vols. Wiesbaden.
JamaspAsa, K.M. s. Humbach, H.
Jamasp-Asana, H.J. and West, E.W., eds. 1887. *Shikand-gūmānīk Vijār. The Pazand-Sanskrit Text together with a Fragment of the Pahlavi*. Bombay.
Jamasp-Asana, J.M., ed. 1897–1913. *Pahlavi Texts*. Vol. I (1897); vol. II (1913): *Contained in the Codex MK., Copied in 1322 A.D. by the Scribe Mehr-Âwân Kai-khûsrû*. Bombay [repr. Teheran 1969].
Jamasp-Asana, K.J. 1900. "The Day Khordâd of the Month Farvardin Commonly Called Khordâdsâl: Translated from the Original Pahlavi Text." In: *K. R. Cama Memorial Volume*. Bombay, pp. 122–129.
Jamaspji, H. 1867. *An Old Zand-Pahlavi Glossary. Edited in the original characters with a transliteration in Roman letters, an English translation and an alphabetical index. Revised with notes and introduction by M. Haug*. Bombay/London.
Jamaspji-Asa, H. 1870. *An Old Pahlavi-Pazand Glossary. Edited with an alphabetical index. Revised and enlarged, with an introductory essay on the Pahlavi language by M. Haug*. Bombay.
Jamaspji-Asa, H., Haug, M. and West, E.W. 1872. *The Book of Arda Viraf. The Pahlavi text prepared by Dastur H. Jamaspji Asa, revised and collated with further MSS., with an English translation and introduction, and an appendix containing the texts and translations of the Gosht-i Fryano and Hadokht-Nask by M. Haug, assisted by E. W. West*. Bombay.
Josephson, J. 1997. *The Pahlavi Translation Technique as Illustrated by Hōm Yašt*. Uppsala.
— 2003. "The 'Sitz im Leben' of the Seventh Book of the *Dēnkard*." In: Gnoli Fs., pp. 203–212.
Junker, H.F.J. 1911. *The Frahang i Pahlavīk*. Part I: *Prologomena*. Heidelberg.

— 1912. *Ein mittelpersisches Schulgespräch.* Heidelberg (SHAW).

— 1955. *Das Frahang i Pahlavīk in zeichengemässer Anordnung.* Leipzig (Iranische Texte und Hilfsbücher 1).

— 1959. *Der wissbegierige Sohn. Ein mittelpersischer Text über das Kustīk. Umschrift, Sanskrit- und deutsche Übersetzung.* With English commentary by J.C. Tavadia. Leipzig (Iranische Texte und Hilfsbücher 3).

— 1967. "The Rhythm of Darius' Epitaph." In: Rypka Mem., pp. 29–35.

Justi, F. 1868. *Der Bundehesh. Zum ersten Male herausgegeben, transcribirt, übersetzt und mit Glossar versehen.* Leipzig.

Kanga, M.F. 1941. *Pahlavi Version of the Yašt. Translated for the first time into English with copious notes and introduction.* Bombay.

— 1946. *Māh-i Farvartēn Roz Khvardād. A Pahlavi text translated into English.* Bombay.

— 1947. *Admonitions of the Sages to the Mazdayasniansn, or Handarz-i Dānākān ō Mazdayasnān.* Bombay.

— 1950. "Pahlavi Yasn Hā VIII. A Critical Study." In: *Siddha-Bhārāti Being the Dr. Siddeshwar Varma Presentation Volume.* Hoshiarpur, pp. 1–7.

— 1951. "Life and Letters of Manūščihr Gošn-jam." In: *Professor Pour-e Davoud Memorial Volume.* Vol. II: *Papers on Zoroastrian and Iranian Subjects.* Bombay, pp. 189–204.

— 1960. *Čītak Handarž ī Pōryōtkēšān. A Pahlavi text edited, transcribed and translated into English with introduction and a critical glossary and with a foreword by Professor H. W. Bailey.* Bombay.

— 1964a. "Dātistān ī Dēnīk. Pursišn I. A Critical Study." In: Morgenstierne Fs., pp. 98–102.

— 1964b. "Dātistān ī Dēnīk. Pursišn II." In: *Dr. J. M. Unvala Memorial Volume.* Bombay, pp. 127–140.

— 1965. "Dātistān ī Dēnīk. Pursišn XXX." *Indian Linguistics* 26, pp. 72–86.

— 1966a. "The Last Chapter of *dēnkard* Book III *apar dēn nipēk dēnkart nipēk.*" In: J.P. Asmussen and J. Læssøe, eds., *Iranian Studies. Presented to Kai Barr on his Seventieth Birthday June 26, 1966.* Copenhagen, pp. 117–127.

— 1966b. "Epistle I, Ch. IV of Manuščihr Gōšnjamān. A Critical Study." *Indian Linguistics* 27, pp. 46–57.

— 1967. "A Critical Study of Chapter III, Epistle I of Manuščihr Gōšnjamān." In: *Sir J.J. Zarthoshti Madressa Centenary Volume.* Bombay, pp. 147–161.

— 1968. "A Study of the First Two Chapters of the First Epistle of Manuščihr Gōšnjamān." In: *Proceedings of the XXVI International Congress of Orientalists, 4–10 January 1964.* Vol. 2. New Delhi, pp. 218–225.

— 1969. "Dātistān ī Dēnīk. Pursišn XVI. A Critical Study." In: N.D. Minochehr-Homji and M.F. Kanga, eds., *K.R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume.* Bombay, pp. 65–84.

— 1970. "Dātistān ī Dēnīk. Pursišn XIV and XV. A Critical Study." In: Henning Mem., pp. 216–227.

— 1971. "A Critical Study of Ch. V of Epistle I of Manuščihr Gōšn-Jamān." *Journal of the Ganganatha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha* 27, pp. 303–313.

— 1974. "A Critical Study of Epistle I Ch. 6 and 7 of Manuščihr Gōšnjaman." In: de Menasce Mem., pp. 251–262.

— 1975a. "Vičītakīhā ī Zātsparam Ch. 27. A Critical Study." In: F. Bader et al. eds., *Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste.* Paris, pp. 305–312.

— 1975b. "Sitīkar Nāmak ī Manuščihr Gōšnjamān." In: *Monumentum H.S. Nyberg I.* Téhéran/Liège (AcIr 4), pp. 445–456.

— 1976. "Dātistān ī Dēnīk. Pursišn 36, 1–11." *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute* 45, pp. 74–80.

— 1977. "Dātistān ī Dīnīk. Pursišn XII and XIII." AAASH 25, pp. 249–253.

— 1980. "Dātistān ī Dēnīk. Pursišn XXI and XXII." *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute* 48, pp. 211–219.

— 1983. "Dātistān ī Dēnīk, Pursišn XXIII and XXIV." *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute* 50, pp. 112–125.

Kapadia, D.D. 1953. *Glossary of Pahlavi Vendidad.* Bombay.

Karev, Yu. 1998. "Statuetka bodisattvy avalokiteshvary iz Samarkanda" [A Statuette of the Bodhisattva Avalokiteśvara from Samarkand]. VDI 1998/1, pp. 108–117.

Kariyawasam, A.G.S. 1979. "Dhāraṇī." In: *Encyclopaedia of Buddhism.* Vol. 4. Colombo, pp. 515–520.

Kasrawi, A. 1930. *Kārnāme-ye Ardašīr-e Bābakān* [Book of Feats of Ardašīr Son of Bābak]. Teheran.

Kasumova, S.Yu. 1994. *Srednepersidskaya epigrafika Kavkazskoĭ Albanii (Derbent)* [Middle Persian Epigraphy of Caucasian Albania (Derbent)]. Baku.

Kellens, J. 1974. *Les noms-racines dans l'Avesta.* Wiesbaden.

— 1975. *Fravardïn Yašt (1–70). Introduction, édition et glossaire.* Wiesbaden (Iranische Texte 6).
— 1976a. "L'Avesta comme source historique: la liste des Kayanides." AAASH 24, pp. 37–49.
— 1976b. "Trois réflexions sur la religion des Achéménides." StII 2, pp. 113–132.
— 1978. "Caractères différentiels du Mihr Yašt." In: *Études Mithraiques. Actes du 2e Congrès International Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975.* Téhéran/Liège (AcIr 17), pp. 261–278.
— 1987a. "Characters of Ancient Mazdāism." *History and Anthropology* 3, pp. 239–262.
— 1987b. "Quatres siècles obscurs." In: *Transition Periods in Iranian History. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22–24 mai 1985).* Paris (StIr, Cahier 5), pp. 135–139.
— 1989a. "Avesta." EIr 3, pp. 35–44.
— 1989b. "Avestique." CLI, pp. 32–55.
— 1991. "L'avestique de 1972 à 1990." *Kratylos* 36, pp. 1–31.
— 1992. "Čistā." EIr 5, pp. 601–602.
— 1994*a*. *Le pantheon de l'Avesta ancien.* Wiesbaden.
— 1994b. "Avesta. Litt. en langues iraniennes/antiquité." In: *Dictionnaire universel des littératures.* Paris, pp. 275–276.
— 1995a. "L'âme entre le cadavre et le paradis." JA 283, pp. 19–56.
— 1995b. "Interrogation." JA 283, pp. 271–274.
— 1996a. "Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna." JA 284, pp. 37–108.
— 1996b. "Dēn Yašt." EIr 7, pp. 281–282.
— 1997–1998. "Langues et religions indo-iraniennes: De la naissance des montagnes à la fin du temps: le Yašt 19." *Annuaire du Collège de France, Résumé des cours et travaux* 98, pp. 737–765.
— 1998. "Considérations sur l'histoire de l'Avesta." JA 286, pp. 451–519.
— 2000. "L'ellipse du temps." In: Narten Fs., pp. 127–131.
— 2002–2003a. "Le problème avec Anāhitā." OS 51–52, pp. 317–326.
— 2002–2003b. "Langues et religions indo-iraniennes." *Annuaire du Collège de France, Résumé des cours et travaux* 103, pp. 815–845.
Kellens, J. s. Herrenschmidt, C.
Kellens, J. and Pirart, E.V. 1997. "La strophe des jumeaux: stagnation, extravagance et autres méthodes d'approche." JA 285, pp. 31–72.
— 1988–1991. *Les textes vieil-avestiques.* Vol. I: *Introduction, texte et traduction.* Vol. II: *Répertoires grammaticaux et lexique.* Vol. III: *Commentaire.* Wiesbaden.

Kent, R.G. 1953. *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon.* 2nd ed. New Haven.

Khoroche, P. 1972. Review of Humbach/JamaspAsa1969. BSOS 35, p. 200.

Kia, S. 1974. "Sur quelques termes de 'Xosrow et son page'." In: *Commémoration cyrus. Hommage Universel III.* Téhéran/Liège (Aclr 3), pp. 209–219.

Kingsley, P. 1990. "The Greek Origin of the Sixth-century Dating of Zoroaster." BSOAS 53, pp. 245–265.

Kippenberg, H.G. 1978. "Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen." StIr 7, pp. 49–80.

Kirste, J. 1896. "Über das Khodai-nāme." WZKM 10, pp. 322–326.

Klein, W. and Tubach, J. 1994. "Ein syrisch-christliches Fragment aus Dunhuang/China." ZDMG 144, pp. 1–13, 446.

Klíma, O. 1959. "Awesta—Die altpersischen Inschriften—das mittelpersische Schrifttum." In: J. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte.* Leipzig, pp. 1–67.

— 1967. "The Dārūk i Xuansandīh." In: Rypka Mem., pp. 37–39.

— 1968a. "Avesta. Ancient Persian Inscriptions. Middle Persian Literature." In: J. Rypka, ed., *History of Iranian Literature.* Dordrecht, pp. 25–60.

— 1968b. "Einige Bemerkungen zum Dārūk ī Xuansandī." ArOr 36, pp. 567–576.

— 1968c. "Wie sah die persische Geschichtsschreibung in der vorislamischen Periode aus?" ArOr 36, pp. 213–232.

Klimkeit, H.-J. 1977. "Manichäische und buddhistische Beichtformeln aus Turfan. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Gnosis und Mahāyāna." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 29, pp. 193–228.

— 1989. *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts.* Opladen.

— 1993. *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia.* San Francisco.

Klimkeit, H.-J. s. Geng Shimin.

Klingenschmitt, G. 1968a. *Farhang-i ōīm. Edition und Kommentar.* Erlangen [Teildruck].

— 1968b. *Farhang-i ōīm. Edition und Kommentar.* Erlangen [unpublished dissertation].

— 1969. "Die Pahlavi-Version des Avesta." In: W. Voigt, ed., *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge.* Wiesbaden (ZDMG, Supplementa I.3), pp. 993–997.

— 1971. "Neue Avesta-Fragmente (FrA)." MSS 29, pp. 111–174.

— 1978. "Der Beitrag der Pahlavi-Literatur zur Interpretation des Avesta." MSS 37, pp. 93–107.

— 2000. "Mittelpersisch." In: B. Forssman and R. Plath, eds., *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen.* Wiesbaden, pp. 191–229.

Klyashtornij, S.G. and Livshits, V.A. 1971. "Une inscription inédite turque et sogdienne: la stèle de Sevrey (Gobi méridional)." JA 259, pp. 11–20.

— 1972. "The Sogdian Inscription of Bugut Revised." AOASH 27, pp. 69–102.

Konow, St. 1916a. "The Vajracchedikā in the Old Khotanese Version of the Eastern Turkestan." In: Hoernle 1916, pp. 214–288, pls. v–xi and xii–xiv.

— 1916b. "The Khotanese Aparimitâyuḥ-sūtra: the Old Khotanese Version together with the Sanskrit Text and the Tibetan Translation." In: Hoernle 1916, pp. 289–329, pls. xiv–xvii.

— 1916c. "Vocabulary to Vajracchedikā and Aparimitâyuḥ-sūtra." In: Hoernle 1916, pp. 330–356.

— 1929. *Saka Versions of the Bhadrakalpikāsūtra* [sic]. Oslo.

— 1932. *Saka Studies.* Oslo.

— 1939a. "The Late Professor Leumann's Edition of a New Saka Text II." *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 11, p. 5–84.

— 1939b. "A Saka name of Mazār-Tāgh." In: *A Volume of Eastern and Indian Studies in Honour of F. W. Thomas.* Bombay, pp. 146–147.

— 1941. *A Medical Text in Khotanese. Ch. ii 003 of the India Office Library: with Translation and Vocabulary.* Oslo.

Kotwal, F.M. 1966. *Editio Princeps of the Vaēθā with Transcription of the Pahlavi Version.* Bombay.

— 1969. *The Supplementary Texts to the Šāyest nē-šāyest.* København (Historisk-filosofiske Meddelelser 44.2).

Kotwal, F.M. and Boyd, J.W., eds. 1980. *Ērbadīstān ud Nīrangistān. Facsimile Edition of the Manuscript TD.* Cambridge/London (Harvard Iranian Series 3).

— 1991. *A Persian Offering. The Yasna: A Zoroastrian High Liturgy.* Paris (StIr, Cahier 8).

Kotwal, F.M. and Kreyenbroek, Ph.G. 1992. *The Hērbedestān and Nērangestān.* Vol. I: *Hērbedestān.* Paris (StIr, Cahier 10).

— 1995. *The Hērbedestān and Nērangestān.* Vol. II: *Nērangestān, Fragard 1.* Paris (StIr, Cahier 16).

— 2003. *The Hērbedestān and Nērangestān.* Vol. III: *Nērangestān, Fragard 2.* Paris (StIr, Cahier 30).

Kreyenbroek, Ph.G. 1985. *Sraoša in the Zoroastrian Tradition.* Leiden (Orientalia Rheno-Traiectina 28).

— 1987. "The Dādestān ī Dēnīg on Priests." IIJ 30, pp. 185–208.

Kudara, K. 1999. *Silk Road and its Culture: the View of a Japanese Scholar.* Berlin.

Kudara, K. and Sundermann, W. 1987. "Zwei Fragmente einer Sammelhandschrift buddhistischer Sūtras in soghdischer Sprache." AoF 14, pp. 334–349 with plates XII–XV.

— 1988. "Fragmente einer soghdischen Handschrift des *Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra.*" AoF 15, pp. 174–181.

— 1991. "Fragmente einer soghdischen Handschrift des *Viśeṣacinti-brahma-paripṛcchā-sutra.*" AoF 18, pp. 246–263.

— 1992. "Ein weiteres Fragment einer soghdischen Übersetzung des *Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhatathāgatasūtra.*" AoF 19, pp. 350–358.

— 1998. "A Second Text of the Sogdian *Viśeṣa-cinti-brahma-paripṛccha-sūtra.*" *Studies on the Inner Asian Languages* XIII, pp. 111–128.

Kudara, K., Sundermann, W. and Yoshida, Y. 1993. *A Catalogue of Iranian Fragments Unearthed in Central Asia by the Otani Expeditions and Preserved at Ryukoku University.* Non published.

— 1997. *Iranian Fragments from the Ôtani Collection. Iranian Fragments Unearthed in Central Asia by the Ôtani Mission and Kept at the Library of Ryūkoku University.* 2 vols. Kyoto.

Kudo, N. 2004. *The* Karmavibhaṅga. *Transliterations and Annotations of the Original Sanskrit Manuscripts from Nepal.* Tokyo.

Kuiper, F.B.J. 1978. *On Zarathustra's Language.* Amsterdam/London.

Kuiper Fs., 1968. *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his Sixtieth Birthday.* Ed. by J.C. Heesterman et al. The Hague/Paris.

Kumamoto, H. 1982. *Khotanese Official Documents in the Tenth Century.* Dissertation. University of Pennsylvania.

— 1985. "Kōtango bunken gaisetsu" [A Survey of Khotanese Texts]. In: *Kōza Tonkō* [Dunhuang Lectures]. Vol. 6: *Tonkō kogo bunken* [Texts in Central Asian Languages from Dunhuang]. Tokyo, pp. 101–140.

— 1986. "Some Problems of the Khotanese Documents." In: Humbach Fs., pp. 227–244.

— 1988. "Sei-iki ryokōshayō sansukuritto-kōtango kaiwa renshūchō" [A Sanskrit-Khotanese Conversation Manual for Central Asian Travellers]. *Seinan Ajia kenkyū* 28, pp. 53–82.

— 1991. "Some Khotanese Letters in Verse." *Tokyo University Linguistics Papers* 12, pp. 59–80.

— 1993. "More Khotanese Letters and Verses." *Tokyo University Linguistics Papers* 13, pp. 145–184.
— 1995. "Miscellaneous Documents from the Pelliot Collection." *Tokyo University Linguistics Papers* 14, pp. 229–258.
— 1996a. "The Khotanese Documents from the Khotan Area." With an appendix by T. Saitō. *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 54, pp. 27–64.
— 1996b. "Deśanā." EIr 7, pp. 320–321.
— 1996c. "Dharmaśarīra-sūtra." EIr 7, p. 358.
— 1996d. "Dhāraṇī, i. In Khotanese." EIr 7, pp. 356–357.
— 1996e. "The Khotanese in Dunhuang." In: A. Cadonna and L. Lanciotti, eds., *Cina e Iran. Da Alessandro Magno alla Dinastia Tang.* Firenze, pp. 79–101.
— 1999. "Textual Sources for Buddhism in Khotan." In: J.R. McRae and J. Nattier, eds., *Collection of Essays 1993: Buddhism across Boundaries. Chinese Buddhism and the Western Regions.* Sanchung, pp. 345–360.
— 2000. "The Concluding Verses of a 'Lyrical Poem in Khotanese'." In: R. Tsuchida and A. Wezler, eds., *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday.* Reinbeck, pp. 143–154.
— 2001. "Sino-Hvatanica Petersburgensia (part I)." *Manuscripta Orientalia* 7, pp. 3–9.
Lamotte, É. 1954. "Sur la formation du Mahāyāna." In: J. Schubert and U. Schneider, eds., *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern.* Leipzig, pp. 377–396.
— 1958. *Histoire du bouddhisme indien des origines a l'ère Śaka.* Louvain.
— 1962. *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa).* Louvain.
— 1965. *La concentration de la marche héroïque (Śūraṃgamasamādhisūtra).* Bruxelles.
Lancaster, L. 1977. "A Study of a Khotanese *Prajñāpāramitā* Text: after the Work of Sir Harold Bailey." In: Conze Fs., pp. 163–183.
Land, J.P.N. 1875. *Anecdota Syriaca.* Vol. 4: *Otja Syriaca. Insunt tabulae VIII.* Leiden.
Lang, D.M. 1957a. *The Wisdom of Balahvar, a Christian Legend of the Buddha.* London.
— 1957b. "The Life of the Blessed Iodasaph: A New Oriental Christian Version of the Barlaam and Ioasaph Romance." BSOAS 20, pp. 389–407.

Laut, J. P. 1986. *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler.* Wiesbaden.

— 1996. "Zur neuen Hami-Handschrift eines alttürkischen buddhistischen Legendenzyklus." In: Gabain Mem., pp. 189–199.

Laut, J. P. s. Geng Shimin.

Lazard, G. 1970. "Āhu-ye kuhi ...: le chamois d'Abu Hafs de Sogdiane et les origines du robāi." In: Henning Mem., pp. 238–244.

— 1972. "Pahlavi /Pahlavâni dans le Šâhnâme." StIr 1.1, pp. 25–41 [= Lazard 1995, pp. 89–105].

— 1974. "Deux poèmes persans de tradition pehlevie." In: de Menasce Mem., pp. 433–440.

— 1975. "The Rise of the New Persian Language." CHI 4, pp. 595–632.

— 1983. "La source en 'fârsi' de Vis-o Râmin." In: *Trudy Tbilisskogo ordena Trudovogo Krasnogo Znameni gosudarstvennogo universiteta.* Tiflis [= Lazard 1995, pp. 81–87].

— 1984a. "La métrique de l'Avesta récent." In: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata.* Leiden (AcIr 23), pp. 283–300.

— 1984b. "Deux questions de linguistique iranienne: la construction passive du parfait transitif;—la versification du moyen-iranien occidental." In: J. Taillardat et al. eds., *É. Benveniste aujourd'hui. Actes du Colloque International du C.N.R.S., Université François Rabelais, Tours, 28–30 septembre 1983.* Paris, pp. 239–248.

— 1985. "La métrique de la poésie parthe." In: Boyce Fs., II, pp. 371–399.

— 1989. "Le persan." CLI, pp. 263–293.

— 1990. "Composition et métrique dans les Yashts de l'Avesta." In: *Proceedings ... Rome,* pp. 217–228.

— 1994. "Le métre épique baloutchi et les origines du motagâreb." In: L. Johanson, ed., *Arabic prosody and its applications in Muslim poetry.* Istanbul, pp. 81–90.

— 1995. *La formation de la langue persane.* Paris.

— 2001. "La versification d'un poéme pehlevi." In: A. A. Sadeghi, ed., *Tafazzoli Memorial Volume.* Tehran, pp. 39–47.

— 2002. "Encore la versification pehlevie." JSAI 26 (Studies in Honour of Shaul Shaked), pp. 130–139.

— 2003a. "Du pehlevi au persan: diachronie ou diatopie?" In: Paul 2003, pp. 95–102.

— 2003b. "La versificasion d'un hymne manichéen en parthe." In: Gnoli Fs., pp. 223–231.

Lazard, G., Grenet, F. and de Lamberterie, Ch. 1984. "Notes bactriennes." StIr 13, pp. 199–232.

Lazard Fs., 1989. *Études Irano-Aryennes offerts à Gilbert Lazard.* Ed. by C.-H. de Fouchécour and Ph. Gignoux. Paris (StIr, Cahier 7).

von Le Coq, A. 1909. "Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkistan)." SPAW 1909, pp. 1202–1218.

— 1923. *Die manichäischen Miniaturen.* Berlin.

— 1926. *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan.* Leipzig.

Lecoq, P. 1974. "Le problème de l'écriture cunéiforme vieux-perse." In: *Commémoration Cyrus. Hommage Universel III.* Téhéran/Liège (AcIr 3), pp. 25–107.

— 1997. *Les inscriptions de la Perse achéménide. Traduit du vieux perse, de l'élamite, du babylonien et de l'araméen.* Paris.

Lentz, W. 1956. "Fünfzig Jahre Arbeit an den iranischen Handschriften der deutschen Turfan-Sammlung." ZDMG 106, pp. *3*–*22*.

Lentz Fs., 1974. *Neue Methodologie in der Iranistik. Festschrift für Wolfgang Lentz.* Ed. by R.N. Frye. Wiesbaden.

Leumann, E. 1912. *Zur nordarischen Sprache und Literatur. Vorbemerkungen und vier Aufsätze mit Glossar.* Straßburg.

— 1919. *Maitreya-samiti. Das Zukunftsideal der Buddhisten. Die nordarische Schilderung in Text und Übersetzung nebst sieben andern Schilderungen in Text und Übersetzung mit einer Begründung der indogermanischen Metrik.* Straßburg.

— 1920. *Buddhistische Literatur nordarisch und deutsch.* Vol. I: *Nebenstücke.* Leipzig.

— 1930. "Die nordarischen Abschnitte der Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā: Text und Übersetzung mit Glossar." *Taishō daigaku gakuhō* 6/7, pp. 47–87.

— 1933–1936. *Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus. Text und Übersetzung.* Ed. by M. Leumann. Leipzig.

Leumann, M. 1934. *Sakische Handschriftproben.* Zürich.

— 1963. "Zu zwei khotansakischen Fragmenten." ZDMG 113, pp. 80–86, 1 pl.

— 1971. "Zur altkhotanischen Metrik." *Asiatische Studien* 25, pp. 456–480.

Lévi, S. 1932. *Mahākarmavibhaṅga (La grande classification des actes) et Karmavibhaṅgopadeśa (Discussion sur le Mahā Karmavibhaṅga). Textes sanscrits rapportés du Nepal, édités et traduits avec les textes parallèles en sanscrit, en pali, en tibétain, en chinois et en koutchéen.* Paris.

Lewis, C.S. 1971. *God in the Dock.* Ed. by W. Hooper. London.

— 1988. *Christian Reflections.* Ed. by W. Hooper. London.

Lidzbarski, M. 1916. "Die Herkunft der manichäischen Schrift." SPAW 1916, pp. 1213–1222.

— 1918. "Ein manichäisches Gedicht." NGWG 1918, pp. 501–505.

— 1927. "Warum schrieb Mānī aramäisch?" OLZ 30, cols. 913–917 [= Widengren 1977, pp. 249–254].

Lieu, S.N.C. 1998. *Manichaeism in Central Asia and China*. Leiden/Boston/Cologne.

Lipiński, E. 1993. "L'inscription de la statue de Verethragna." In: *Proceedings ... Leuven* (1993), pp. 127–134.

Livshits, V.A., ed. 1962. *Sogdiĭskie dokumenty s gory Mug*. Moskva.

— 1970. "A Sogdian Alphabet from Panjikant." In: Henning Mem., pp. 256–263.

— 1977. "New Parthian Documents from South Turkmenistan." AAASH 25, pp. 157–185.

— 1981. "Sogdiĭtsy v Semirech'e: lingvisticheskie i epigraficheskie svidetel'stva" [Sogdians in Semirechye: Linguistic and Epigraphic Evidence]. In: *Pis'mennye pamyatniki i problemy istorii kul'tury narodov vostoka. XV godichnaya nauchnaya sessiya LO IV AN SSSR I.2*. Moskva, pp. 76–85.

— 1984. "Dokumenty" [Documents]. In: *Toprak-Kala. Dvorets*. Moskva (Trudy Khorezmskoĭ arkheologo-etnograficheskoĭ ekspeditsii 14), pp. 251–286.

— 1987. "Sogdiĭskiĭ dokument iz drevnego Samarkanda" [A Sogdian Document from Old Samarkand]. In: *Tsentral'naya Aziya: novye pamyatniki pis'mennosti i iskusstva*. Moskva, 53–62.

— 1996. "Sogdian Buddhist Fragment KR IV/879 No. 4263 from the Manuscript Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies." *Manuscripta Orientalia* 2.2, pp. 3–8.

— 1997. "Sogdets Sanak, manikheĭskiĭ episkop V–nachala VI vv." [Sogdian Sanak, Manichaean Bishop of the Fifth to the Beginning of the Sixth Century]. In: *Verovaniya i kul'ty domusul'manskoĭ Sredneĭ Azii* [Religious Beliefs and Practices of Pre-Islamic Central Asia]. Moskva, pp. 32–33.

Livshits, V.A. and Kruglikova, I.T. 1979. "Fragmenty baktriĭskoĭ monumental'noĭ nadpisi iz Dil'berdzhina" [Fragments of a Bactrian Monumental Inscription of Delbarjīn]. In: *Drevnyaya Baktrija*. Moskva (Materialy Sovetsko-Afganskoĭ arkheologicheskoĭ ekspeditsii 2), pp. 98–112.

Livshits, V.A. and Mambetulaev, M.M. 1986. "Ostrak iz Khumbuz-Tepe" [An Ostracon from Khumbuz-Tepe]. In: *Pamyatniki istorii i literatury vostoka*. Moskva, pp. 34–45.

Lokesh Chandra 1976. *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra. Kashgar manuscript.* New Delhi [repr. Tokyo 1977].

Lommel, H. 1927. *Die Yäšt's des Avesta. Übersetzt und eingeleitet. Mit Namenliste und Sachverzeichnis.* Göttingen/Leipzig (Quellen der Religionsgeschichte 15.6).

Lucidi, M. 1935–1936. *Il Testo Pahlavico Vičārišṇo čatrang ud nihišn i nēw-artaxšēr.* Roma.

Lung-lien 1966–1968. "Bhadracaryāpraṇidhāna." In: *Encyclopaedia of Buddhism.* Vol. 2. Colombo, pp. 632–636.

Luo Feng 2000. "The Shi People from Central Asia Immigrated in Ancient China" [in Chinese]. In: *Guo xue yan jiu 7*, pp. 235–278.

MacDowell, D.W. and Taddei, M. 1978. "5. The Pre-Muslim Period." In: F.R. Allchin and N. Hammond, eds., *The Archaeology of Afghanistan from Earliest Time to the Timurid Period.* London, pp. 233–299.

Machabey, A. 1955. "La cantillation manichéenne." *La Revue Musicale* 227, pp. 5–20.

Maciuszak, K. 2003. "Some New Lexical Observations on the *Draxt ī Āsūrīg* (The Assyrian Tree)." In: A. van Tongerloo, ed., *Iranica Selecta. Studies in Honour of Professor Wojciech Skalmowski on the Occasion of his Seventieth Birthday.* Turnhout (Silk Road Studies VIII), pp. 159–166.

MacKenzie, D.N. 1964. "Zoroastrian Astrology in the Bundahišn." BSOAS 27, pp. 511–529.

—, ed. 1970. *The 'Sūtra of the causes and effects of actions' in Sogdian.* London (London Oriental Series 22).

— 1976. *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library.* Téhéran/Liège (AcIr 10).

— 1979. "Mani's Šābuhragān I." BSOAS 42, pp. 500–534.

— 1980. "Mani's Šābuhragān II." BSOAS 43, pp. 288–310.

— 1985. "Two Sogdian *Hwydgm'n* Fragments." In: Boyce Fs., II, pp. 421–428.

— 1989a. "Avroman Documents." EIr 3, p. 111.

— 1989b. "Kerdir's Inscription: Synoptic Text in Transliteration, Transcription and Commentary." In: G. Hermann and D.N. MacKenzie, eds., *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-i Rustam. Naqsh-i Rustam 6. The Triumph of Shapur I (together with an Account of the Representations of Kerdir).* Berlin (Iranische Denkmäler 13. Reihe II: Iranische Felsreliefs I).

— 1990. "Bundahišn." EIr 4, pp. 547–551.

— 1991. Review of Utas 1988. OLZ 86, pp. 68–71.

— 1993 [1994]. "The Fire Altar of Happy *Frayosh." BAI 7, pp. 105–109.
— 1994. "I Mani ..." In: Rudolph Fs., pp. 183–198.
MacKenzie, D.N. and Perikhanian, A. 1969. "The Model Marriage Contract in Pahlavi." In: N.D. Minochehr-Homji and M.F. Kanga, eds., *K.R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume*. Bombay, pp. 103–112.
MacKenzie Fs., 1991. *Corolla Iranica. Papers in Honour of Prof. Dr. David Neil MacKenzie on the Occasion of his 65th Birthday*. Ed. by R.E. Emmerick and D. Weber. Frankfurt a.M.
Macuch, M. 1981. *Das sasanidische Rechtsbuch Mātakdān i Hazār Dātistān' (Teil II)*. Wiesbaden (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 45.1).
— 1985. "Die Zeitehe im sasanidischen Recht—ein Vorläufer der šī'itischen Mut'a-Ehe in Iran?" AMI 18, pp. 187–203.
— 1987. "Die Erwähnung der Ordalzeremonie des Ādurbād i Māraspandān im *Ardā Wīrāz Nāmag*." AMI 20, pp. 319–322.
— 1988. "Der *dastwar* 'auctor' im sasanidischen Zivilprozeß." AMI 21, pp. 177–188.
— 1989. "Ein mittelpersischer *terminus technicus* im syrischen Rechtskodex des Išō'boḫt und im sasanidischen Rechtsbuch." In: M. Macuch, Chr. Müller-Kessler and B.G. Fragner, eds., *Studia Semitica necnon Iranica Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*. Wiesbaden, pp. 149–160.
— 1990. "Eine alte Bemessungsgrundlage für die 'Tagesration' in den Pahlavi-Schriften." In: *Prix, salaires, poids et mesures*. Paris (Res Orientales 2), pp. 139–142.
— 1991. "Inzest im vorislamischen Iran." AMI 24, pp. 141–154.
— 1993. *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farroḫmard ī Wahrāmān*. Wiesbaden (Iranica 1).
— 1994. "Die sasanidische Stiftung 'für die Seele'—Vorbild für den islamischen *waqf*?" In: P. Vavrousek, ed., *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of O. Klima*. Prague, pp. 163–180.
— 1995a. "Die Konstruktion der Wirklichkeit im sasanidischen Recht." In: *Proceedings ... Bamberg* (1995), pp. 416–424.
— 1995b. "Herrschaftskonsolidierung und zoroastrisches Familienrecht: zum Verhältnis von Kirche und Staat unter den Sasaniden." In: Sundermann Fs., pp. 149–167.
— 1997. "The Use of Seals in Sasanian Jurisprudence." In: *Sceaux d'Orient et leur emploi*. Bures-sur-Yvette (Res Orientales 10), pp. 79–87.

— 1999. "Iranian Legal Terminology in the Babylonian Talmud in the Light of Sasanian Jurisprudence." In: Sh. Shaked and A. Netzer, eds., *Irano-Judaica*. Vol. IV. Jerusalem, pp. 91–101.
— 2002a. "A Zoroastrian Legal Term in the Dēnkard: *pahikār-rad*." In: Ph. Huyse, ed., *Iran. Questions et connoissances*. Vol I: *La période ancienne*. Paris (StIr, Cahier 25), pp. 77–90.
— 2002b. "The Talmudic Expression 'Servant of the Fire' in the Light of Pahlavi Legal Sources." JSAI 26 (Studies in Honour of Shaul Shaked), pp. 109–129.
— 2003a. "On the Treatment of Animals in Zoroastrian Law." In: A. van Tongerloo, ed., *Iranica Selecta. Studies in Honour of Professor Wojciech Skalmowski on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Turnhout (Silk Road Studies VIII), pp. 167–190.
— 2003b. "Zoroastrian Principles and the Structure of Kinship in Sasanian Iran." In: Gnoli Fs., pp. 231–246.
— 2004. "Pious Foundations in Byzantine and Sasanian Law." In: *La Persia e Bisanzio. Convegno internazionale (Roma, 14–18 ottobre 2002)*. Roma (Atti dei convegni Lincei 201), pp. 181–196.
— 2005a. "On Middle Persian Legal Terminology." In: *Middle Iranian Lexicography. Proceedings of the Conference held in Rome, 9–11 April 2001*. Roma, pp. 375–386.
— 2005b. "Inheritance. i. Sasanian period." EIr 13/2, pp. 125–131.
Maçoudi, 1863. *Les Prairies d'or*. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Vol. II. Paris.
Madan, D.M., ed. 1911. *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*. Part I (books III–V), part II (books VI–IX). Bombay.
Maggi, M. 1992. *Studi sul sistema accentuale del cotanese*. Dissertation. Istituto Universitario Orientale. Napoli.
— 1995. *The Khotanese Karmavibhaṅga*. Roma (SOR 74).
— 1996a. "Preliminary Remarks Concerning an Edition of the Khotanese *Sudhanāvadāna*." In: Gabain Mem., pp. 201–209.
— 1996b. "A Chinese-Khotanese Excerpt from the Mahāsāhasrapramardanī." In: *Convegno internazionale sul tema: La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo (Roma, 9–12 novembre 1994)*. Roma (Atti dei convegni Lincei 127), pp. 123–137.
— 1997a. "Two Reinterpretations in the Khotanese Sudhanāvadāna." *Manuscripta Orientalia* 3.1, pp. 6–8.
— 1997b. *Pelliot Chinois 2928: a Khotanese Love Story*. Roma (SOR 80).
— 1998a. Review of Emmerick/Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995. IIJ 41, pp. 282–288.

— 1998b. Review of Duan [1992]. EW 48, pp. 488–491.
— 2001. "Three Indian Loanwords in Khotanese." In: R. Torella et al. eds., *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno.* Roma, pp. 535–540.
— 2003a. "Canonical Quotations in the Khotanese *Book of Vimalakīrti.*" In: G. Verardi and S. Vita, eds., *Buddhist Asia 1. Papers from the First Conference on Buddhist Studies Held in Naples in May 2001.* Kyoto.
— 2003b. "More Verses from the Khotanese *Book of Vimalakīrti.*" In: Gnoli Fs., pp. 247–255.
— 2004a. "Le *bhūmi* nel *Libro di Vimalakīrti* cotanese." In: C. G. Cereti, B. Melasecchi and F. Vajifdar, eds., *Varia Iranica.* Roma (SOR 97), pp. 131–136.
— 2004b. "The Manuscript T III 16 S: Its Importance for the History of Khotanese Literature." In: D. Durkin-Meisterernst et. al., eds., *Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road.* Berlin, pp. 184–190, 457.
Malandra, W.W. 1983. *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions.* Minneapolis.
Mancini, M. 1988. "Bilingui greco-iraniche in epoca sasanide. Il testo di Šahpuhr alla Kaʿba-yi Zardušt." In: E. Campanile, G. R. Cardona and R. Lazzeroni, eds., *Bilinguismo e biculturismo nel mondo antico. Atti del colloquio interdisciplinare tenuto a Pisa il 28 e 29 settembre 1987.* Pisa, pp. 75–99.
Maricq, A. 1958a. "La grande inscription de Kaniṣka et l'étéo-tokharien, l'ancienne langue de la Bactriane." JA 246, pp. 345–440.
— 1958b. "Res Gestae Divi Saporis." *Syria* XXXV, pp. 295–360 [= Maricq 1965, pp. 37–101].
— 1965. *Classica et Orientalia. Extrait de Syria, 1955–1962, revue et corrige augmente d'un article inedit et d'un index.* Paris.
Markwart s. Marquart, J.
Maróth, M. 1985. "Ein Brief aus Turfan." AoF 12, pp. 283–287.
Marquart, J. 1930. "Das Nauruz." In: *Dr. Modi Memorial Volume.* Bombay, pp. 709–765.
— 1931. *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānšahr.* Rome (Analecta Orientalia 3).
Maškur, W. 1950. *Kārnāme-ye Ardašir-e Bābakān* [Book of Feats of Ardašīr Son of Bābak]. Teheran.
Matsuda, K. 1987. "Chūō Ajia shutsudo: 'Shuryōgonzammaikyō bonbun shahen zan'yō" [Archaeological Finds in Central Asia: Surviv-

ing Folios of Sanskrit Manuscripts of the *Śūraṅgamasamādhisūtra*]. *Bukkyōgaku seminā* [Buddhist Seminar] 46, pp. 81–67 (34–48).

Maue, D. and Sims-Williams, N. 1991. "Eine sanskrit-sogdische Bilingue in Brāhmī." BSOAS 54.3, pp. 486–495.

Mayrhofer, M. 1978. *Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften.* Wien (SÖAW 338).

— 1979. *Iranisches Personennamenbuch.* Vol. I: *Die altiranischen Namen.* Wien.

— 1986–2002. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen.* 3 vols. Heidelberg.

— 1989. "Über die Verschriftung des Altpersischen." HS 102, pp. 174–186.

— 1994 [1996]. "Eduard Meyer und die älteste indo-iranische Onomastik." *Die Sprache* 36, pp. 175–180.

Mayrhofer, M. s. Brandenstein, W.

Mazdāpur, K. 1990. *Šāyast na-šāyast. Matni be zabān-e Pārsi-ye miyāne (Pahlaw-ye Sāsāni)* [Valid and Not Valid. Middle Persian Text (Sasanian Pahlavi)]. Teheran.

Meherji Rana, S. K. 1930. *Denâ vâjak i aîchand i Atropât Mârespandân.* Bombay.

Melzer, U. 1923. "Zum Yātkār i Zarērān." ZII 2, pp. 55–59.

de Menasce, J. 1942–1945. "Un lapidaire pehlevi." *Anthropos* 37–40, pp. 180–186.

— 1945. *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle: Škand-gumānīk-Vičār. La solution décisive des doutes.* Fribourg.

— 1953. "Recherches de papyrologie pehlevie." JA 241, pp. 185–196 [= de Menasce 1985a, pp. 163–175].

— 1957. CII. Part III: *Pahlavi Inscriptions.* Vol. IV–V: *Ostraca and Papyri.* Portfolio I: *Ostraca and Papyri*, plates i–xxiv. Ed. by J. de Menasce. London.

— 1958. *Une Encyclopédie mazdéenne. Le Dēnkart.* Paris.

— 1961. "La 'Rivāyat d'Ēmēt i Ašavahištān'." RHR 162, pp. 69–88 [= de Menasce 1985a, pp. 125–144].

— 1964a. *Feux et fondations pieuses dans le droit sassanide.* Paris (Traveaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de Paris 2).

— 1964b. "Some Pahlavi Words in the Original and in the Syriac Translation of Īšōbōxt's Corpus Juris." In: *Dr. J. M. Unvala Memorial Volume.* Bombay, pp. 6–11 [= de Menasce 1985a, pp. 119–124].

— 1964c. "Les données géographiques dans le Mātigān i Hazār Dātistān." In: Morgenstierne Fs., pp. 149–154 [= de Menasce 1985a, pp. 83–88].

— 1966. "Textes pehlevis sur les Qanats." ActOr 30, pp. 167–175 [= de Menasce 1985a, pp. 145–154].
— 1969. "Formules juridiques et syntaxe pehlevie." *Bulletin of the Iranian Culture Foundation* 1.1, pp. 11–20 [= Menasce 1985a, pp. 109–118].
— 1970. "Fragments manichéens de Paris." In: Henning Mem., pp. 303–306.
— 1972. "Dix ans d'études pehlevies: publication de textes." StIr 1, pp. 133–139.
— 1973. *Le troisième livre de Dēnkart*. Paris (Travaux de l'Institut d'études iraniennes de l'Université de Paris 5).
— 1983. "Zoroastrian Pahlavī Writings." CHI 3.2, pp. 1166–1195.
— 1985a. *Études iraniennes*. Paris (StIr, Cahier 3).
— 1985b. "La littérature pehlevie de l'époque sassanide." In: de Menasce 1985a, pp. 57–82.
de Menasce Mem., 1974. *Mémorial Jean de Menasce*. Ed. by Ph. Gignoux and A. Tafazzoli. Louvain (Fondation culturelle iranienne 185).
Merkelbach, R. 1986. *Mani und sein Religionssystem*. Opladen.
Messina, G. 1939. *Libro apocalittico persiano: Ayātkār i Žāmāspīk. Testo pehlevico, pārsi e pāzend restituito, tradotto et commentato*. Roma (Biblica et Orientalia 9).
Michlik, D. 1994. "Konkordanz zu Handschriften und Textausgaben des Bundahišn." *Studia Iranica Mesopotamica et Anatolica* 1, pp. 71–99.
Mikkelsen, G.B. 1997. *Bibliographia Manichaica. A comprehensive bibliography of Manichaeism through 1996*. Turnhout (Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia 1).
Milik, J.T. 1971. "Turfan et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen." In: G. Jeremias, H.W. Kuhn and H. Stegemann, eds., *Tradition und Glaube: Das frühe Christentum in seiner Umwelt*. Göttingen, pp. 117–127.
— 1976. *The Book of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford.
Mills, L. 1904. "The Pahlavi Texts of Yasna XI, XII." JRAS 1904, pp. 75–82.
Mingana, A. 1934. *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshuni*. Vol. 7: *Early Christian Mystics*. Cambridge.
Minns, E.H. 1915. "Parchments of the Parthian Period from Avroman in Kurdistan." JHS 35, pp. 22–65.
Minorsky, V. 1946. "Vīs u Rāmīn, a Parthian Romance." BSOAS 11 (1943–1946), pp. 741–764.
Minuvi, M. 1932. *Nāme-ye Tansar* [The Letter of Tansar]. Tehran [repr. 1975].

Mirecki, P. and BeDuhn, J., eds. 1997. *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources.* Leiden.

—, eds. 2001, *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World.* Leiden/Boston/Köln.

Mir-Fakhrā'i, M. 1988. *Revāyat-e Pahlavi. Matni be zabān-e fārsi-ye miyāne (Pahlawi-ye sāsāni)* [Pahlavi Rivayat. Middle Persian Text (Sasanian Pahlavi)]. Tehran.

— 1992. *Hādokht-nask.* Tehran.

Mirza, H.K. 1985. "Poetic Lines in the Denkart VII." In: Boyce Fs., II, pp. 429–434.

Moazami, M. 2001. "Ancient Iranian Civil Legislation. A Legal Section of the Pahlavi Vidēvdād." StIr 30, pp. 199–224.

Modi, J.J. 1898. "The Cities of Irân as Described in the Old Pahlavi Treatise of Shatroîhâ-î Irân." *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 20.

—, ed. 1899. *Aiyâdgâr-i Zarirân, Shatrôihâ-i-Airân and Afdiya va Sahigiya-i-Sistân.* Bombay.

—, ed. 1901. *Mâdigân-i-Hazâr Dâdîstân. A Photozincographed Facsimile of a MS. Belonging to the Mânockji Limji Hoshang Hâtariâ Library in the Zarthoshti Anjuman Âtashbeharâm.* Poona.

— 1903. *Jâmâspi, Pahlavi, Pâzend and Persian Texts with Gujarâti Transliteration of the Pahlavi Jâmâspi, English and Gujarâti Translations (with Notes) of the Pahlavi Jâmâspi, Gujarâti Translation of the Persian Jâmâspi and English Translation of the Pâzend Jâmâspi.* Bombay.

— 1922. *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees.* Bombay [repr. 1937].

— 1937. *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees.* Bombay ²1937 [repr. 1986].

Molé, M. 1951. "Les implications historiques du prologue du livre d'Artā Vīrāz." RHR 148, pp. 36–44.

— 1963. *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien.* Paris.

— 1967. *La légende de Zoroastre selon les textes Pehlevis.* Paris (Travaux de l'institut d'études iraniennes de l'Université de Paris 3).

Molnár, Á. 1994. *Weather-Magic in Inner Asia.* With an Appendix by P. Zieme: *Alttürkische Fragmente über den Regenstein.* Bloomington (Indiana University Uralic and Altaic Series 158).

Monchi-Zadeh, D. 1981. *Die Geschichte Zarēr's. Ausführlich kommentiert.* Stockholm (Studia Indoeuropaea Upsaliensia 4).

— 1982. "Xusrōv i Kavātān ut Rētak. Pahlavi Text, Transcription and Translation." In: *Monumentum Georg Morgenstierne II.* Leiden (AcIr 22), pp. 47–91.

Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit–English Dictionary.* Oxford.

Morano, E. 1990. "Contributi all'interpretazione della bilingue greco-partica dell'Eracle di Seleucia." In: *Proceedings ... Turin*, pp. 229–238.

— 1998. "My Kingdom is not of this World: Revisiting the Great Parthian Crucifixion Hymn." In: *Proceedings ... Cambridge*, pp. 131–145.

— 2000. "A Survey of the Extant Parthian Crucifixion Hymns." In: Emmerick/Sundermann/Zieme 2000, pp. 398–429.

— 2003. "Praised and Blessed Art Thou." In: Gnoli Fs., pp. 257–263.

— 2004. "Manichaean Middle Iranian Incantation Texts from Turfan." In: D. Durkin-Meisterernst et al. eds., *Turfan Revisited—The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road.* Berlin, pp. 221–227.

— 2005. "A Manichaean oratio dominica." In: Tongerloo/Cirillo 2005, pp. 277–285.

Morgenstierne Fs., 1964. *Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire.* Wiesbaden.

Morgenstierne, G. 1942. "Iranica." *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 12, pp. 269–271.

Mori, S. 1995a. "The Narrative Structure of the Bisotun Inscription." *Orient* 30–31, pp. 108–122 [in Japanese].

— 1995b. "The Narrative Structure of the Paikuli Inscription." *Orient* 30–31, pp. 182–193.

Moriyasu, T. 1989. "Torukobukkyō no genryū to kodaitorukogobutten no syutsugen" [The Origin of Buddhism among the Turks and the Emergence of the Old Turkish Buddhist Texts]. *Shigaku zasshi* 98.4, pp. 1–35 [in Japanese with French abstract pp. 150–152].

Moule, A.C. 1930. *Christians in China before the Year 1550.* London.

Moulton, J.H. 1911. *Early Religious Poetry of Persia.* Cambridge.

Müller, F.W.K. 1897. *Beiträge zur Textkritik und Erklärung des Andarz i Āturpāt i Mahraspandān.* Wien.

— 1904. *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan II.* Berlin (Appendix to APAW 1904).

— 1907. "Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischer Sprache." SPAW 1907, pp. 260–270.

— 1909. "Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei." SPAW 1909, pp. 726–730.

— 1912. *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahrnāmag)*. Berlin 1913 (APAW 1912, No 5).
— 1913. *Soghdische Texte I*. Berlin (APAW 1912, No 2).
— 1915. "Ein syrisch-neupersisches Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkistan." In: G. Weil, ed., *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*. Berlin, pp. 215–222.
— 1925. "Eine sogdische Inschrift in Ladakh." SPAW 1925, pp. 371–372.
Müller, F.W.K. and Lentz, W. 1934. "Soghdische Texte II." SPAW 1934, pp. 502–607.
Mukhopadhyaya, S. 1963. *Aśokāvadāna. Sanskrit Text Compared with Chinese Versions*. New Delhi.
Narten Fs., 2000. *Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag*. Ed. by A. Hintze and E. Tichy. Dettelbach (MSS, Beiheft 19).
Narten, J. 1982. *Die Amәša Spәnta im Avesta*. Wiesbaden.
— 1986. *Der Yasna Haptaŋhāiti*. Wiesbaden.
Narten, J. s. Hoffmann, K.
Nattier, J. 1990. "Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism." *Numen* 37, pp. 195–219.
— 1991. *Once upon a Future Time. Studies on a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley.
— 1992. "The *Heart Sūtra*: a Chinese Apocryphal Text?" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15.2, pp. 153–219.
Navvābi, M. 1961. "Vāže'i čand az Ādharbad Mārespandān" [Some Words of Ādharbad Mārespandān]. *Našriye-ye dāneškade-ye adabiyāt-e Tabriz* 13.1, pp. 11–??.
— 1967. *Manẓūmeh-ye derakht-e āsūrik* [The Poem of the Assyrian Tree]. Teheran.
Nikitin, A.B. 1992a. "Middle Persian Ostraca from South Turkmenistan." EW 42, pp. 103–129.
— 1992b. "Srednepersidskie ostraki iz buddiĭskogo svyatilishcha v starom Merve" [Middle Persian Ostraca from the Buddhist Sanctuary in Old Merv]. VDI 1992/1, pp. 95–101.
Nobel, J. 1937. *Suvarṇabhāsottama-sūtra. Das Goldglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus*. Leipzig.
— 1951. *Ein alter medizinischer Sanskrit-Text und seine Deutung*. Baltimore (Supplement to the Journal of the American Oriental Society 11).
Nöldeke, Th. 1878. "Geschichte des Artachshîr i Pâpakân aus dem Pehlevi übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen." *Bezzenbergers Beiträge* 4, pp. 22–69.

— 1890. "Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans." *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse* XXXVIII. Vol. 5. Wien, pp. 1–56.
— 1896–1904. "Das iranische Nationalepos." GIrPh II/2, pp. 130–211.
— 1912. *Burzōēs Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna. Übersetzt und erläutert.* Straßburg (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg 12).
Nosherwan, K.A. 1896. *Kârnâmag-i Artakhshîr-i Pâpakân.* Bombay.
— 1903. *The Text of the Pahlavi Zand-i-Vohūman Yašt with Transliteration and Translation into Gujrâti and Gujrâti Translation of the Pahlavi Mînô-i-Khirad with Notes.* Bombay.
Noy, D. and Bloedhorn, H. 2004. *Inscriptiones Judaicae Orientis.* Vol. III: *Syria and Cyprus.* Tübingen (Texts and Studies in Ancient Judaism 102).
Nyberg, H.S. 1929. "Questions de cosmogonie et cosmologie mazdéennes I." JA 214, pp. 193–310.
— 1931a. "Questions de cosmogonie et cosmologie mazdéennes II." JA 219, pp. 1–134.
— 1931b. "Questuions de cosmogonie et cosmologie mazdéennes III." JA 220, pp. 193–244.
— 1933. "La Légende de Keresāspa. Transcription des textes pehlevis, avec une traduction nouvelle et des notes phililogiques." In: J.D.C. Pavry, ed., *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry.* Bombay/London, pp. 336–352.
— 1938. *Die Religionen des alten Iran.* Leipzig.
— 1960. "The New *Corpus Inscriptionum Iranicarum.*" BSOAS 23, pp. 40–46.
Nylander, C.N. 1967 [1968]. "Who Wrote the Inscriptions at Pasargadae?" OS 16, pp. 135–180.
Oettinger, N. 1985. "Beobachtungen anhand des avestischen Textes Yašt 5, 90–93." MSS 45, pp. 183–195.
Olmstead, A.T. 1942. "The Mid-third Century of the Christian Era." CPh 37, pp. 241–262, 398–420.
Olsson, T. 1983. "The Apocalyptic Activity. The Case of J̌āmāsp Nāmag." In: D. Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and Near East.* Tübingen, pp. 21–49.
— 1991. "The Refutation of Manichean Doctrines in Dēnkard 3.200." In: Ries Fs., pp. 273–283.
Omidsalar, M. 1996. "Unburdening Ferdowsi." JAOS 116, pp. 235–242.
Orsatti, P. 2003. "Syro-Persian Formulas in Poetic Form in Baptism Liturgy." In: Paul 2003, pp. 147–173.

'Oryān, S. 1992. *Motūn-e pahlavī. Tarǰome, āvā-nevešt* [Pahlavi Texts. Translation. Transcription]. Tehran.

Pagliaro, A. 1925. *Il testo pahlavico Ayātkār-i-Zarērān*. Roma.

— 1940. "Sulla più antica storia del giuoco degli scacchi." RSO 18, pp. 328–340.

— 1951. "Il testo pahlavico sul giuoco degli scacchi." In: *Miscellanea Giovanni Galbiati*. Vol. 3: *Archeologia, storia, filologia classica e bizantina. Filologia orientale, glottologia*. Milano, pp. 97–110.

— 1971. "La civiltà sāsanidica e i suoi riflessi in occidente." In: *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo–5 aprile 1970)*. Roma, pp. 19–35.

Pagliaro, A. and Bausani, A. 1960. "La letteratura Pahlavica caratteri e fortuna." In: A. Pagliaro and A. Bausani, eds., *Storia della Letteratura Persiana*. Milano, pp. 79–146.

Pagliaro Fs., 1969. *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata*. 3 vols. Ed. by A. Pagliaro. Roma.

Panaino, A. 1989. "L'inno avestico a Vanant." *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* 28 (1987), pp. 21–30.

— 1990a. *Tištrya*. Part I: *The Avestan Hymn to Sirius*. Roma (SOR 68.1).

— 1990b. "La Religione Zoroastriana (guida critica e bibliografica)." In: Cannizzaro 1990, pp. 235–300.

— 1992. "Gli *Yašt* dell'Avesta: metodi e prospettivi." *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* 30, pp. 159–184.

— 1993. "Philologia Avestica II: Av. *a(i)niia(/ō).ṯkaēša-, a(i)niiō.varəna-*." EW 43, pp. 11–21.

— 1993–1994. "L'innologia avestica." In: *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un colloquio, Napoli 21–24 ottobre 1991*. Roma, pp. 107–123.

— 1994a. "Philologia Avestica IV: Av. *yaštay-/yešti-; yašta-*; phl. *yašt*. Quelques réflexions sur les titres des hymnes de l'Avesta." StIr 23, pp. 163–185.

— 1994b. "The Two Astrological Reports of the Kārnāmag ī Ardaxšīr ī Pābagān (III, 4–7; IV, 6–7)." *Die Sprache* 36, pp. 181–198.

— 1995. *Tištrya*. Part II: *The Iranian Myth of the Star Sirius*. Roma (SOR 68.2).

— 1999. *La Novella degli Scacchi e della Tavola Reale. Un' antica fonte orientale sui due giochi da tavoliere più diffusi nel mondo eurasiatico tra Tardoantico e Medioevo e sulla loro simbologia militare e astrale. Testo pahlavi, traduzione e commento al Wizārišn ī čatrang ud nihišn*

ī nēw-ardaxšir—La spiegazione degli scacchi e la disposizione della tavola reale. Milano.

— 2000. "Il Testo del 'Padre Nostro' nell'apologetica mazdaica." In: S. Graziani, ed., *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni.* Vol. 4. Napoli, pp. 1937–1962.

Panglung, J. L. 1981. *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya analysiert auf Grund der tibetischen Versionen.* Tokyo.

Paul, L., ed. 2003, *Persian Origins—Early Judeo-Persian and the Emergence of New Persian. Collected Papers of the Symposium, Göttingen 1999.* Wiesbaden (Iranica 6).

Peek, W., ed. 1985. *Opuscula. Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen.* Vol. III: *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfanforschung.* Leipzig.

Pelliot, P. 1973. *Recherches sur les Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient [I].* Paris.

Pelliot, P. s. Chavannes, É.

Peng, Jinzhang and Wang, Jianjun 2000. *Dunhuang Mogaoku beiqu shiku* [Northern grottoes of Mogaoku, Dunhuang]. Beijing.

Perikhanyan, A. 1961. "Pekhleviĭskie papirusy sobraniya GMII imeni A.S. Pushkina" [Pahlavi Papyri from the Fund of the A.S. Pushkin State Museum of Art History]. VDI 1961/3, pp. 78–93.

— 1970. "On Some Pahlavi Legal Terms." In: Henning Mem., pp. 349–357.

— 1973. *Sasanidskiĭ Sudebnik* [Sasanian Law Book]. Erewan.

— 1974. "Le contumace dans la procédure Iranienne et les termes Pehlevis *hačašmānd* et *srāδ*." In: de Menasce Mem., pp. 305–318.

— 1983. "Iranian Society and Law." CHI 3.2, pp. 627–680.

— 1997. *Farraxvmart ī Vahrāmān. The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-book).* Translated from the Russian by N. Garsoïan. Costa Mesa/New York (Persian Heritage Series 39).

Peters, C. 1936. "Der Text der soghdischen Evangelienbruchstücke und das Problem der Pešitta." *Oriens Christianus* 11, 3. Serie, pp. 153–162.

Pfandt, P. 1986. *Mahāyāna Texts Translated into Western Languages: a Bibliographical Guide.* Rev. ed. with supplement. Köln.

Pirart, E.V. 1991. "Les fragments vieil-avestiques du Y 56." MSS 52, pp. 127–135.

— 1992a. *Kayân Yasn (Yasht 19.9–96). L'origine avestique des dynasties mythiques d'Iran.* Barcelona (Aula Orientalis, Supplementa 2).

— 1992b. "Les fragments vieil-avestiques du Y 58." AION 52, pp. 225–247.

— 1997. "Avestique yašta." JA 285, pp. 363–379.

Pirart, E.V. s. Kellens, J.

Piras, A. 2000. *Hādōxt Nask 2. Il Racconto zoroastriano della sorte dell'anima. Edizione critica del testo avestico e pahlavi, traduzione e commento.* Roma (SOR 88).

Polo, M. 1928. *Il Milione.* Ed. by L.F. Benedetto. Firenze.

Polotsky, H.J. 1934. *Manichäische Homilien. Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty.* Stuttgart.

Polotsky, H.J. and Böhlig, A. 1940. *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin.* I. *Kephalaia I. Erste Hälfte* (Lieferung 1–10). Stuttgart 1940.

Polotsky, H.J. s. Schmidt, C.

Popp, V. and Humbach, H. 1973. "Die Paikuli-Inschrift im Jahre 1971." BMitt 6, pp. 99–109 with pls. 37–45.

Porció, T. 2000. *The One with the White Parasol. Four* Sitātapatrā *Texts in the Derge Kanjur and a Dunhuang Text (Pelliot tibétain no. 45) with an Annotated English Translation of the Longest Canonical Version.* Dissertation. University of Vienna.

Proceedings ... Bamberg, 1992. P. Gignoux, ed., *Recurrent Patterns in Iranian Religions, from Mazdaism to Sufism. Proceedings of the Round Table Held in Bamberg (30th Sept.–4th Oct. 1991).* Paris (StIr, Cahier 11).

Proceedings ... Bamberg, 1995. B.G. Fragner et al., eds., *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies Held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991, by the Societas Iranologica Europea.* Roma (SOR 73).

Proceedings ... Cambridge, 1998. N. Sims-Williams, ed., *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies Held in Cambridge, 11th to 15th September 1995.* Part 1: *Old and Middle Iranian Studies.* Wiesbaden (Beiträge zur Iranistik 17).

Proceedings ... Leuven, 1984. W. Skalmowski and A. van Tongerloo, eds., *Middle Iranian studies: Proceedings of the International Symposium Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982.* Leuven (OLA 16).

Proceedings ... Leuven, 1993. W. Skalmowski and A. van Tongerloo, eds., *Medioiranica: Proceedings of the International Colloquium Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 21st to the 23rd of May 1990.* Leuven (OLA 48).

Proceedings ... Turin, 1990. G. Gnoli and A. Panaino, eds., *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies Held in Turin, September 7th–11th, 1987 by the Societas Iranologica Europaea.* Part 1: *Old and Middle Iranian Studies.* Roma (SOR 67.1).

Puech, H.-C. 1979. *Sur le manichéisme et autres essais.* Paris.

Pulleyblank, E.G. 1954. "The Date of the Staël-Holstein Roll." *Asia Major* [n.s.] 4, pp. 90–97.

Quispel Fs., 1981. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions.* Ed. by R. van den Broek and M.J. Vermaseren. Leiden.

Ragoza, A.N., ed. 1980. *Sogdiĭskie fragmenty tsentral'no-aziatskogo sobraniya instituta vostokovedeniya* [Sogdian Fragments of the Central Asian Collection of the Institute of Oriental Studies]. Moskva.

Rapoport, Yu.A. 1994 [1996]. "The Palaces of Topraq-Qal'a." BAI 8, pp. 161–185.

Rāšed-Moḥaṣṣel, M.T. 1987. *Gozidehā-ye Zādsparam* [Selections of Zādsparam]. Teheran.

— 1991. *Zand-e Bahman Yasn. Taṣḥiḥ-e matn, āvā-nevis, bar-gardān-e fārsi va yād-dāšthā* [Zend of the Bahman Yasn. Critical Editon, Transcription, Persian Translation and Notes]. Teheran.

Rastorgueva, V.S. and Molchanova, E.K. 1981. "Parfyanskiĭ yazyk" [Parthian Language]. In: *Osnovy iranskogo yazykoznaniya.* Vol. 2: *Sredneiranskie yazyki.* Moskva, pp. 47–232.

Ražī, H. 1997. *Vendīdād. Tarjome va eġāfāt* [Vendīdād. Translation and Commentary]. 4 vols. Tehran.

Reck, Chr. 1991. *Mitteliranische manichäische Montags- und Bēmahymnen. Edition und Kommentar.* Dissertation. Berlin.

— 1997. "84 000 Mädchen in einem manichäischen Text aus Zentralasien?" In: P. Kieffer-Pülz and J.-U. Hartmann, eds., *Bauddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th Birthday.* Swisttal-Odendorf, pp. 543–550.

— 1998. "Work in Progress: a Catalogue of the Middle Iranian Manuscripts in Sogdian Script of the Berlin Turfan Collection." In: *Proceedings ... Cambridge*, pp. 147–152.

— 2003. "Die Beschreibung der Daēnā in einem soghdischen manichäischen Text." In: Gnoli Fs., pp. 323–338.

— 2004. *Gesegnet sei dieser Tag. Manichäische Festtagshymnen—Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen.* Turnhout (BTT XXII).

— 2005. "The Tribulations of Human Existence: a Sogdian Fragment Corresponding to a Passage of Burzōy's Preface to *Kalīlah wa Dimnah.*" In: Tongerloo/Cirillo 2005, pp. 331–341, pl. 434–435.

Reck, C. and Sundermann, W. 1997. "Ein illustrierter mittelpersischer manichäischer Omen-Text aus Turfan." *Zentralasiatische Studien* 27, pp. 7–23.

Reeves, J.C. 1992. *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions.* Cincinnati (Monographs of the Hebrew Union College 14).

Reichelt, H. 1900. "Der Frahang i oīm I." WZKM 14, pp. 177–213.

– 1901. "Der Frahang i oīm II." WZKM 15, pp. 117–186.

– 1911. *Avesta Reader. Texts, Notes, Glossary And Index.* Strassburg.

– 1928–1931. *Die sogdischen Handschriftenreste des Britischen Museums. I. Die buddhistischen Texte. II. Die nicht-buddhistischen Texte.* Heidelberg.

Reitzenstein, R. 1921. *Das iranische Erlösungsmysterium.* Bonn.

Rempis, C.H. 1951. "Die ältesten Dichtungen in Neupersisch." ZDMG 101, pp. 220–240.

Renou, L. s. Benveniste, É.

Reuter, J.N. 1913–1918. "Some Buddhist Fragments from Chinese Turkestan in Sanskrit and 'Khotanese'." *Journal de la Société Finno-ougrienne* 30, pp. 1–37 and pls. I–IX.

Ries Fs., 1991. *Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday.* Ed. by A. van Tongerloo and S. Giversen. Leuven.

Robinson, J.M. 1992. "The Fate of the Manichaean Codices of Medinet Madi." In: Wießner/Klimkeit 1992, pp. 19–62.

von Rosen, V. 1895. "K voprosu ob arabskikh perevodakh Khudai Name" [The Question of the Arabic Translations of the Chudai Name]. In: *Vostochnye Zametki.* St. Petersburg, pp. 153–191.

Rostovtzeff, M.I. 1943. "Res Gestae Divi Saporis and Dura." *Berytus* 8, pp. 17–60.

Rteveladze, E.V. 1994 [1996]. "Kampir-Tepe: Structures, Written Documents, and Coins." BAI 8, pp. 141–154.

Rubin, Z. 2002. "*Res Gestae Divi Saporis:* Greek and Middle Iranian in a Document of Sasanian Anti-Roman Propaganda." In: J.N. Adams, M. Janse and S. Swain, eds., *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text.* Oxford, pp. 267–297.

Rudolph Fs., 1994. *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag.* Ed. by H. Preißler and H. Seiwert. Marburg.

Rypka, J. 1959. *Iranische Literaturgeschichte.* Leipzig.

Rypka Mem., 1967. *Yādnāme-ye Jan Rypka. Collection of Articles on Persian and Tajik Literature.* Prague.

Sachau, E. 1879. *The Chronology of Ancient Nations.* London [repr. Frankfurt 1984].

— 1905. "Litteratur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan." SPAW 1905, pp. 964–978.

— 1914. *Syrische Rechtsbücher.* Vol. 3: *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Màr Abhà.* Berlin.

de Sacy, S. 1793. *Mémoires sur les diverses antiquités de la Perse.* Paris.

Safa-Isfehani, N. 1980. *Rivāyat-i Hēmīt-i Ašawahištān. A Study in Zoroastrian Law.* Harvard (Harvard Iranian Series 2).

Salemann, C. 1904. "Ein Bruchstük Manichaeischen Schrifttums im Asiatischen Museum." In: *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg.* 8 série, VI.6, pp. 1–26.

— 1907. "Manichaica I." *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg* 1907, pp. 175–184.

— 1912. "Manichaica III and IV." *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg* 1912, pp. 1–55.

al-Salihi, W. 1984 [1986]. "Mesene' Bronze Statue of 'Weary Hercules'." *Sumer* 43, pp. 219–229.

— 1987. "The Weary Hercules of Mesene." *Mesopotamia* 22, pp. 160–167.

Samolin, W. 1964. *East Turkestan to the Twelfth Century. A Brief Political Survey.* The Hague.

Sancisi-Weerdenburg, H. 1985. "The Death of Cyrus: Xenophon's *Cyropaedia* as a Source for Iranian History." In: Boyce Fs., II, pp. 459–471.

Sander, L. 1968. *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung.* Wiesbaden.

— 1984. "Zu dem Projekt 'Paläographie khotan-sakischer Handschriften'." In: *Proceedings ... Leuven* (1984), pp. 159–186.

— 1986. "Brāhmī Scripts on the Eastern Silk Roads." StII 11/12, pp. 159–192.

— 1988. "Auftraggeber, Schreiber und Schreibeigenheiten im Spiegel khotansakischer Handschriften in formaler Brāhmī." In: P. Kosta, ed., *Studia Indogermanica et Slavica. Festgabe für Werner Thomas zum 65. Geburtstag.* München, pp. 533–549.

— 1989. "Remarks on the Formal Brāhmī of Gilgit, Bamīyān and Khotan." In: K. Jettmar, ed., *Antiquities of Northern Pakistan: Reports and Studies.* Vol. 1: *Rock Inscriptions in the Indus Valley.* Mainz, pp. 107–130, pls. 56–215.

Sanjana Fs., 1904. *Avesta, Pahlavi and Ancient Persian Studies in Honour of the Late Shams-Ul-Ulama Dastur Peshotanji Behramji Sanjana.* Ed. by P. B. Sanjana. Strassburg.

Sanjana, P. 1848. *Daftar-ī vičirkard dēnīk (vazarkard dīnī).* Bombay.

— 1874–1928. *The Dînkard*. 19 vols. Bombay.
— 1885. *Ganjesháyagán. Andarze Atrepát Máráspandán, Mádigáne Chatrang and Andarze Khusroe Kavátán*. Bombay.
—, ed. 1894. *Nirangistan. A Photozincographed Facsimile Edited with an Introduction and Collation with an Older Iranian MS in the Possession of E. T. D. Anklesaria*. Bombay (The Pahlavi Text Series I).
—, ed. 1895a. *The Dīnā ī Maīnū ī Khrad or the Religious Decisions of the Spirit of Wisdom*. Bombay.
— 1895b. *The Zand î Javît Shêda Dâd or The Pahlavi Version of the Avesta Vendidâd, Edited, with an Introduction, Critical and Philological Notes, and Appendices on the History of Avesta Literature*. Bombay.
— 1896. *The Kârnâme î Artakhshîr î Pâpakân, Being the Oldest Surviving Records of the Zoroastrian Emperor Ardashîr Bâbakân, the Founder of the Sâsânian Dynasty in Irân*. New edition revised and enlarged. Bombay.
Schaeder, H.H. 1930. *Iranische Beiträge I*. Halle.
— 1936. "Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen." *Morgenland* 28, pp. 80–109.
— 1940. "Ein indogermanischer Liedtypus in den Gathas." ZDMG 94, pp. 399–408 [= Schmitt 1968, pp. 61–71].
Scherrer-Schaub, C. A. 1996. Review of Canevascini 1993. *Asiatische Studien* 50, pp. 217–225.
Schindler, J. 1982. "Zum Nom.Sing.m. der *nt*-Partizipien im Jungavestischen." In: E. Neu, ed., *Investigationes philologicae et comparativae. Gedenkschrift für Heinz Kronasser*. Wiesbaden, pp. 186–209.
Schlerath, B. 1968. *Awesta-Wörterbuch*. Vol. 1:*Vorarbeiten I. Index locorum zur Sekundärliteratur des Awesta*. Vol. 2: *Vorarbeiten II. Konkordanz*. Wiesbaden.
— 1969. "Der Terminus aw. *gāθā-*." MSS 25, pp. 99–103.
Schmidt, C. and Polotsky, H.J. 1933. "Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler." SPAW 1933, pp. 3–85.
Schmidt, H.-P. 1968. "Die Komposition von Yasna 49." In: Kuiper Fs., pp. 170–192.
— 1974. "Associative Technique and Symmetrical Structure in the Composition of Yasna 47." In: Lentz Fs., pp. 306–352.
— 1985. *Form and Meaning of Yasna 33*. New Haven (American Oriental Society, Essay 10).
Schmidt, M.G. et al. eds. 2001. *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*. Trier.

Schmidt-Glintzer, H. 1987. *Chinesische Manichaica.* Wiesbaden.
Schmithausen, L. 1971. Review of Emmerick 1968c. CAJ 15.1, pp. 75–77.
Schmitt, R. 1967. *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit.* Wiesbaden.
—, ed. 1968. *Indogermanische Dichtersprache.* Darmstadt (Wege der Forschung 165).
— 1988. "Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung." In: Asmussen Fs., pp. 17–38.
—, ed. 1989a. *Compendium linguarum iranicarum.* Wiesbaden.
— 1989b. "Altpersisch." CLI, pp. 56–85.
— 1990a. "Bīsotūn." EIr 4, pp. 299–305.
— 1990b. *Epigraphisch-exegetische Noten zu Dareios' Bisutun-Inschriften.* Wien (SÖAW 561).
— 1991. CII. Part I: *Inscriptions of Ancient Iran.* Vol. I: *The Old Persian Inscriptions.* Text I: *The Bisutun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian Text.* By R. Schmitt. London.
— 1993. "Die Sprachverhältnisse im Achaimenidenreich." In: R.B. Finazzi, P. Tornaghi, eds., *Lingue e culture in contatto nel mondo antico e altomedievale. Atti dell' VIII convegno internazionale di linguisti tenuto a Milano nei giorni 10–12 settembre 1992.* Brescia, pp. 77–102.
— 1994. "Sprachzeugnisse alt- und mitteliranischer Sprachen aus Afghanistan." In: R. Bielmeier and R. Stempel, eds., *Indogermanica et Caucasica. Festschrift für Karl Horst Schmidt zum 65. Geburtstag.* Berlin/New York, pp. 168–196.
— 1996 [1998]. "Epigraphisch-exegetische Probleme der altpersischen Texte 'DNb' und 'XPI': Teil I." BAI 10, pp. 15–23.
— 1997a. "Notgedrungene Beiträge zu westiranisch *st* versus *št* oder: Epigraphik und historische Dialektologie." IL 20, pp. 121–130.
— 1997b. "Epigraphisch-exegetische Probleme der altpersischen Texte 'DNb' und 'XPI' (Teil 3)." AMI 29, pp. 271–279.
— 1998. "Parthische Sprach- und Namenüberlieferung aus arsakidischer Zeit." In: J. Wieshöfer, ed., *Das Partherreich und seine Zeugnisse. The Arsacid Empire: Sources and Documentation. Beiträge des internationalen Kolloquiums, Eutin (27.–30. Juni 1996).* Stuttgart, pp. 163–204.
— 1999a. *Beiträge zu altpersischen Inschriften.* Wiesbaden.
— 1999b. "Bemerkungen zum Schlußabschnitt von Dareios' Grabinschrift DNb." AoF 26, pp. 127–139.
— 2000a. "Die sprachliche Form von Xerxes' (altpersischer) Daiva-Inschrift XPh." In: M. Ofitsch and Ch. Zinko, eds., *125 Jahre Indogermanistik in Graz.* Graz, pp. 447–458.

— 2000b. CII. Part I: *Inscriptions of Ancient Iran.* Vol. I: *The Old Persian Inscriptions.* Text II: *The Old Persian Inscriptions of Naqsh-i Rustam and Persepolis.* By R. Schmitt. London.
— 2003. "Die Sprache der Meder—eine große Unbekannte." In: G.B. Lanfranchi, M. Roaf and R. Rollinger, eds., *Continuity of Empire (?). Assyria, Media, Persia.* Padova, pp. 23–36.
Schopen, G. 1977. "Sukhāvatī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna sūtra Literature." IIJ 19, pp. 177–210.
— 1989a. "The Manuscript of the Vajracchedikā Found at Gilgit." In: L. Gomez and J. Silk, eds., *Studies in the Literature of the Great Vehicle. Three Mahāyāna Buddhist Texts.* Ann Arbor, pp. 89–139.
— 1989b. "A Verse from the *Bhadracarīpraṇidhāna* in a 10th century Inscription Found at Nālandā." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12.1, pp. 149–157.
Schuyler, M. 1901. *Index Verborum of the Fragments of the Avesta.* New York [repr. 1965].
Schwartz, M. 1967. *Studies in the Texts of the Sogdian Christians.* Doctoral dissertation. Berkeley.
— 1970. "Miscellanea iranica." In: Henning Mem., pp. 385–394.
— 1974. "Sogdian Fragments of the Book of Psalms." AoF 1, pp. 257–261.
— 1982. "'Blood' in Sogdian and Old Iranian." In: *Monumentum Georg Morgenstierne II.* Leiden (AcIr 22), pp. 189–196.
— 1986. "Coded Sound Patterns, Acrostics, and Anagrams in Zoroaster's Oral Poetry." In: Humbach Fs., pp. 327–392.
— 1991a. "Sound, Sense, and Seeing in Zoroaster: The Outer Reaches of Orality." In: *International [Indo-Iranian] Congress Proceedings, 5th–8th January 1989.* Bombay, pp. 127–163.
— 1991b. "A Page of a Sogdian *Liber Vitæ.*" In: MacKenzie Fs., pp. 157–166.
— 1998. "The Ties that Bind: on the Form and Content of Zarathushtra's Mysticism." In: F. Vajifdar, ed., *New Approaches to the Interpretation of the Gāthās. Proceedings of the First Gāthā Colloquium Held in Croydon, England (5th–7th November 1993) under the Auspices of the World Zoroastrian Organization.* London, pp. 127–197.
Segal, J.B. 1953. *The Diacritical Point and the Accents in Syriac.* London.
Seidl, U. 1976. "Ein Relief Dareios' I. in Babylon." AMF [NF] 9, pp. 125–130.
Sellwood, D. 1983. "Parthian Coins." CHI 3.1, pp. 279–298.
Shafi, M. 1954. "Unṣurī's Wāmiq wa 'Adhrā." In: D. Sinor, ed., *Proceedings of the 23rd International Congress of Orientalists, Cambridge 21st–28th August 1954.* London, pp. 160–161.

Shahbazi, A.S. 1990. "On the Xwadāy-Nāmag." In: *Iranica Varia. Papers in Honour of Professor Ehsan Yarshater.* Leiden (AcIr 30), pp. 208–229.

Shaked, Sh. 1970. "Specimens of Middle Persian Verse." In: Henning Mem., pp. 395–405.

– 1979. *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI). By Aturpāt-i Ēmētān.* Translated by Shaul Shaked. Boulder, Colorado (Persian Heritage Series 34).

– 1987a. "Andarz." EIr 2, pp. 11–16.

– 1987b. "A Facetious Recipe and the Two Wisdoms: Iranian Themes in Muslim Garb." JSAI 9, pp. 24–35 [= Shaked 1995, IX].

– 1990a [1992]. "Spurious Epigraphy." BAI 4, pp. 267–275.

– 1990b. "Zoroastrian Polemics against Jews in the Sasanian and Early Islamic Period." In: Sh. Shaked and A. Netzer, eds., *Irano-Judaica.* Vol. II. Jerusalem, pp. 85–104.

– 1993. "A Dictionary of Aramaic Ideograms in Pahlavi." JAOS 113, pp. 75–78.

– 1994. *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran.* London.

– 1995. *From Zoroastrian Iran to Islam. Studies in Religious History and Intercultural Contacts.* Aldershot.

Shaki, M. 1968. "Dārūk i Hōnsandīh." ArOr 36, pp. 429–431.

– 1970. "Some Basic Tenets of the Eclectic Metaphysics of the Dēnkart." ArOr 38, pp. 277–312.

– 1973. "A Few Philosophical and Cosmogonical Chapters of the Dēnkart." ArOr 41, pp. 133–165.

– 1975. "Observations on the Draxt ī asūrig." ArOr 43, pp. 64–75.

– 1981. "The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures." ArOr 49, pp. 114–125.

– 1986. "Observations on the Ayâdgâr î Zarêrân." ArOr 54, pp. 257–271.

Shapira, D. 2001a. "On Biblical Quotations in Pahlavi." *Henoch. Historical and Philological Studies on Judaism* 23, pp. 175–183.

– 2001b. "Was there Geographical Science in Sasanian Iran?" AOASH 54, pp. 319–338.

Shboul, A. 1979. *Al-Masʿūdī and his World. A Muslim Humanist and his Interest in Non-Muslims.* London.

Shishkin, V.A. 1963. *Varaxša.* Moskva.

Silk, J. 1994. *The Heart Sūtra in Tibetan: a Critical Edition of the Two Recensions Contained in the Kanjur.* Wien.

Simon, W. 1970. "A Note on the Tibetan Version of the Karmavibhaṅga Preserved in the MS Kanjur of the British Museum." BSOAS 33, pp. 161–166.

Sims-Williams, N. 1976. "The Sogdian Fragments of the British Library." IIJ 18, pp. 43–82.

— 1981a. "The Final Paragraph of the Tomb-Inscription of Darius I (DNb, 50–60): the Old Persian Text in the Light of an Aramaic Version." BSOAS 44, pp. 1–7.

— 1981b. "The Sogdian Fragments of Leningrad." BSOAS 44, pp. 231–240.

— 1981c. "Syro-sogdica I: an Anonymous Homily on the Three Periods of the Solitary Life." *Orientalia Christiana Periodica* 47, pp. 441–446.

— 1982. "Syro-sogdica II: a Metrical Homily by Bābay bar Nṣibnāye 'On the Final Evil Hour'." *Orientalia Christiana Periodica* 48, pp. 171–176.

— 1983. "Indian Elements in Parthian and Sogdian." In: K. Röhrborn and W. Veenker, eds., *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposiums vom 2. Juli bis 5. Juli 1981.* Wiesbaden, pp. 132–141.

— 1985a. "The Manichaean Commandments: A Survey of the Sources." In: Boyce Fs., II, pp. 573–582.

— 1985b. *The Christian Sogdian Manuscript C2.* Berlin (BTT XII).

— 1985c. "Ancient Letters." EIr 2, pp. 7–9.

— 1988. "Syro-Sogdica III: Syriac Elements in Sogdian." In: Asmussen Fs., pp. 145–156.

— 1989a. "Bactrian." CLI, pp. 230–235.

— 1989b. "A New Fragment from the Parthian Hymn-Cycle Huyadagmān." In: Lazard Fs., pp. 321–331.

— 1989c. "Bactrian Language." EIr 3, pp. 344b–349a.

— 1989d. "Baršabbā." EIr 3, p. 823.

— 1989–1992. CII. Part II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. III/II: *Sogdian. Sogdian and Other Iranian Inscriptions of the Upper Indus.* I (1989); II (1992). By N. Sims-Williams. London.

— 1990 [1992]. "The Sogdian Fragments of Leningrad II: Mani at the Court of the Shahanshah." BAI 4, pp. 281–288.

— 1991a. "The Sogdian Fragments of Leningrad III: Fragments of the Xwāstwānīft." In: Ries Fs., pp. 323–328.

— 1991b. "Christianity, iii: In Central Asia and Chinese Turkestan; iv: Christian Literature in Middle Iranian Languages." EIr 5, pp. 530–535.

— 1992. "Sogdian and Turkish Christians in the Turfan and Tun-huang manuscripts." In: A. Cadonna, ed., *Turfan and Tun-huang. The Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route.* Firenze, pp. 43–61.

— 1993a [1994]. "Bactrian Ownership Inscriptions." BAI 7, pp. 173–179.
— 1993b. "The Sogdian Inscription of Ladakh." In: *Antiquities of Northern Pakistan. Reports and Studies.* Mainz, pp. 151–163.
— 1993c. "Cyriacus and Julitta, Acts of." EIr 6, p. 512.
— 1993d. "Corpus Inscriptionum Iranicarum." EIr 6, p. 286.
— 1994a. "Dādišoʿ Qaṭrāyā's Commentary on the 'Paradise of the Fathers'." *Analecta Bollandiana* 112, pp. 33–64.
— 1994b [1995]. "Traditions Concerning the Fates of the Apostles in Syriac and Sogdian." In: Rudolph Fs., pp. 287–295.
— 1995a [1997]. "A Bactrian Inscription on a Silver Vessel from China." BAI 9, p. 225.
— 1995b. "A Sogdian Version of the 'Gloria in excelsis deo'." In: Gignoux Fs., pp. 257–262.
— 1995c. "Christian Sogdian Texts from the Nachlass of Olaf Hansen, I: Fragments of the Life of Serapion." BSOAS 58, pp. 50–68.
— 1995d. "Christian Sogdian Texts from the Nachlass of Olaf Hansen, II: Fragments of Polemic and Prognostics." BSOAS 58, pp. 288–302.
— 1996a. "The Sogdian Merchants in China and India." In: A. Cadonna and L. Panciotti, eds., *Cina e Iran da Alessandro Magno alla Dinastia Tang.* Firenze, pp. 45–67.
— 1996b. "Nouveaux documents sur l'histoire et la langue de la Bactriane." CRAIBL 1996, pp. 633–654.
— 1996c. "The Sogdian Manuscripts in Brāhmī Script as Evidence for Sogdian Phonology." In: Gabain Mem., pp. 307–315.
— 1996d. "From Babylon to China: Astrological and Epistolary Formulae across Two Millennia." In: *Convegno internazionale sul tema: La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo (Roma, 9–12 novembre 1994).* Roma (Atti dei convegni Lincei 127), pp. 77–84.
— 1997. *New Light on Afghanistan. The Decipherment of Bactrian. An Inaugural Lecture Delivered on 1 February 1996.* London.
— 1998. "Further Notes on the Bactrian Inscription of Rabatak, with an Appendix on the Names of Kujula Kadphises and Vima Taktu in Chinese." In: *Proceedings ... Cambridge,* pp. 79–92.
— 2000. CII. Part III : *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. VI: *Bactrian Documents from Northern Afghanistan.* Part I : *Legal and Economic Documents.* By N. Sims-Williams. London.
— 2001. "The Sogdian Letter II." In: M. G. Schmidt 2001, pp. 267–280.
— 2003. "A Christian Sogdian Polemic against the Manichaeans." In: Gnoli Fs., pp. 399–408.

— 2004. "A Greek-Sogdian Bilingual from Bulayïq." In: *La Persia e Bisanzio. Convegno internazionale (Roma, 14–18 ottobre 2002)*. Roma (Atti dei convegni Lincei 201), pp. 623–631.

Sims-Williams, N. and Cribb, J. 1996. "A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great." *Silk Road Art and Archaeology* 4, pp. 75–142.

Sims-Williams, N. and Hamilton, J. 1990. *Documents turco-sogdiens du IX^e–X^e siècle de Touen-houang*. London.

Sims-Williams, N. s. Maue, D.

Skilton, A. 1999. "Dating the Samādhirāja Sūtra." *Journal of Indian Philosophy* 27, pp. 635–652.

Skjærvø, P.O. 1983a [1985]. "'Kirdir's Vision': Translation and Analysis." AMI 16, pp. 269–306.

— 1983b. Review of Bailey 1951a. JRAS 1983, pp. 120–121.

— 1983c. *The Khotanese Suvarṇabhāsottamasūtra*. Habilitation thesis. Mainz, 3 pts.

—1983d. "Case in Inscriptional Middle Persian, Inscriptional Parthian and the Pahlavi Psalter." StIr 12, pp. 47–62, 151–181.

— 1985. "Thematic and Linguistic Parallels in the Achaemenian and Sassanian Inscriptions." In: Boyce Fs., II, pp. 593–603.

— 1986. "Khotanese Fragments of the Vimalakīrtinirdeśasūtra." In: E. Kahrs, ed., *Kalyāṇamitrārāgaṇam. Essays in Honour of Nils Simonsson*. Oslo, pp. 229–260.

— 1987a. "Ard Yašt." EIr 2, pp. 355–356.

— 1987b. "Aśoka, iii: The Legend of Aśoka in Khotanese." EIr 2, pp. 782–783.

— 1987c. "Aśoka, iv: The Legend of Aśoka and the Founding of Khotan." EIr 2, pp. 783–785.

— 1988. "The Khotanese Hṛdayasūtra." In: Asmussen Fs., pp. 157–171.

— 1989. "Bag Nask." EIr 3, pp. 400–401.

— 1990 [1992]. "A Copy of the Hajiabad Inscription in the Babylonian Collection, Yale." BAI 4, pp. 289–293.

— 1991. "Kings of Khotan in the Eighth Century." In: P. Bernard and F. Grenet, eds., *Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique. Sources écrites et documents archéologiques. Actes du colloque international du CNRS, Paris, 22–28 novembre 1988*. Paris, pp. 255–278.

— 1992. "L'inscription d'Abnūn et l'imparfait en moyen-perse." StIr 21, pp. 153–160.

— 1994a. "On Lice and Men and the Manichaean Anthropology." StII 19, pp. 269–286.

— 1994b. "Hymnic Composition in the Avesta." *Die Sprache* 36, pp. 199–243.

— 1995a. "Aramaic in Iran." *ARAM 7 (Palmyra and the Aramaeans)*, pp. 283–318.
— 1995b. "The Manichean Polemical Hymns in M 28 I. A Review Article." BAI 9, pp. 239–255.
— 1995c. "Iranian Epic and the Manichean Book of Giants. Irano-Manichaica III." AOH 48, pp. 187–223.
— 1995d. "The Avesta as Source for the Early History of the Iranians." In: G. Erdosy, ed., *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, Material Culture and Ethnicity.* Berlin/New York, pp. 155–176.
— 1996a. "Iranian Alphabets Derived from Aramaic." In: P.T. Daniels and W. Bright, eds., *The World's Writing Systems.* New York/Oxford, pp. 515–535.
— 1996b. "The Literature of the Most Ancient Iranians." In: S.J.H. Manekshaw and P.R. Ichaporia, eds., *Proceedings of the Second North America Gatha Conference, Held in Houston, 31 August–2 September 1996.* Houston, Texas (The Journal of the Research and Historical Preservation Committee 2), pp. 221–235.
— 1997a. "On the Middle Persian Imperfect." In: E.V. Pirart, ed., *Syntaxe des langues indo-iraniennes anciennes. Colloque international, Sitges (Barcelona) 4–5 mai 1993.* Sabadell, pp. 161–188.
— 1997b. "The State of Old Avestan Scholarship." JAOS 117, pp. 103–114.
— 1997c [2000]. "The Joy of the Cup." BAI 11, pp. 93–104.
— 1998a. "Eastern Iranian Epic Traditions I: Siyāvaš and Kunāla." In: J. Jasanoff, H.C. Melchert and L. Oliver, eds., *Mír Curad. Studies in Honor of Calvert Watkins.* Innsbruck, pp. 645–658.
— 1998b. "Royalty in Early Iranian Literature." In: *Proceedings ... Cambridge*, pp. 99–107.
— 1999a. "Avestan Quotations in Old Persian? Literary Sources of the Old Persian Inscriptions." In: Sh. Shaked and A. Netzer, eds., *Irano-Judaica.* Vol. IV. Jerusalem, pp. 1–64.
— 1999b. "Khotan, an Early Center of Buddhism in Chinese Turkestan." In: J.R. McRae and J. Nattier, eds., *Collection of Essays 1993. Buddhism across Boundaries. Chinese Buddhism and the Western Regions.* Sanchung, pp. 265–344.
— 1999c [2002]. "Recent Khotanese Ghostwords." BAI 13, pp. 151–155.
— 2002. CII. Part II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. V: *Saka.* Texts VI: *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library. A Complete Catalogue with Texts and Translations.* Ed. by P.O. Skjærvø. With contributions by U. Sims-Williams. London [repr. 2003].

— 2003. "Fragments of the *Ratnakūṭa-sūtra (Kāśyapaparivarta)* in Khotanese." In: Gnoli Fs., pp. 409–420 with pls. 11–12.

— 2004. *This Most Excellent Shine of Gold, King of Kings of Sutras: the Khotanese Suvarṇabhāsottamasūtra.* Vol. 1: *The Khotanese Text with English translation and the Complete Sanskrit Text.* Vol. 2: *Manuscripts, Commentary, Glossary, Indexes.* Cambridge, Mass. (Vol. 1: Sources of Oriental Languages and Literatures 60. Central Asian Sources 5; Vol. 2: Sources of Oriental Languages and Literatures 61. Central Asian Sources 6).

Skjærvø, P.O. and Harper, P.O. 1993 [1994]. "The Earliest Datable Inscription on a Sasanian Bowl: Two Silver Bowls in the J. Paul Getty Museum." BAI 7, pp. 181–192.

Smith, R.P. 1879. *Thesaurus Syriacus I.* Oxford.

Smith, S. 1926–1928. "Draxt-i Asurik. Notes on the Assyrian Tree." BSOS 4, pp. 69–76.

Sohn, P. 1996. *Die Medizin des Zādsparam. Anatomie, Physiologie und Psychologie in den Wizīdagīhā ī Zādsparam, einer zoroastrisch-mittelpersischen Anthologie aus dem frühislamischen Iran des neunten Jahrhunderts.* Wiesbaden (Iranica 3).

Soothill, E.W. and Hodous, L. 1937. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms.* London.

Spiegel Mem., 1908. *Spiegel Memorial Volume.* Ed. by J.J. Modi. Bombay.

Sprengling, M. 1936–1937. "A New Pahlavi Inscription." AJSLL 53, pp. 126–144.

— 1937. "Zur Parsik-Inschrift an der 'Kaaba des Zoroaster'." ZDMG 91, pp. 652–672.

— 1940. "Shahpuhr I, the Great on the Kaabah of Zoroaster." AJSLL 57, pp. 341–429.

— 1953. *Third Century Iran: Sapor and Kartir.* Chicago.

von Staël-Holstein, A. 1926. *The Kāśyapaparivarta: a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class Edited in the Original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese.* Shanghai.

Stein, M.A. 1907. *Ancient Khotan. Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan.* Vol. 1: *Text.* With descriptive list of antiques by F.H. Andrews. Oxford.

— 1928. *Innermost Asia.* 4 vols. London.

Stein, R.A. 1987. "Un genre particulier d'exposés du tantrisme ancien tibétain et khotanais." JA 275, pp. 265–282.

Stronach, D. 1990. "On the Genesis of the Old Persian Cuneiform Script." In: F. Vallat, ed., *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts a Jean Perrot.* Paris, pp. 195–203.

Strunk, K. 1985. "Eine traditionelle Grußformel im Avestischen." In: H. M. Ölberg and G. Schmidt, eds., *Sprachwissenschaftliche Forschungen. Festschrift für Johann Knobloch.* Innsbruck, pp. 465–468.

Study Group on Buddhist Sanskrit Literature, The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taisho University, ed. 2004. *Vimalakīrtinirdeśa: Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translation.* Vol. 2 of *Vimalakīrtinirdeśa and Jñānālokālaṃkāra: Sanskrit Texts Collated with Tibetan and Chinese Translations.* Tokyo.

Sundermann, W. 1973. *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der iranischen Manichäer.* Berlin (BTT IV).

– 1974a. "Nachlese zu F. W. K. Müllers 'Soghdischen Texten I'." Teil 1. AoF 1, pp. 217–255.

– 1974b. "Einige Bemerkungen zum syrisch-neupersischen Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkistan." In: de Menasce Mem., pp. 441–452.

– 1975a. "Überreste manichäischer Yimki-Homilien in mittelpersischer Sprache?" In: *Monumentum H.S. Nyberg II.* Téhéran/Liège (AcIr 5), pp. 297–312.

– 1975b. "Nachlese zu F. W. K. Müllers 'Soghdischen Texten I'." Teil 2. AoF 3, pp. 55–90.

– 1976. "Ein Bruchstück einer soghdischen Kirchengeschichte aus Zentralasien?" AAASH 14, pp. 95–101.

– 1977. "D. N. MacKenzie. The Buddhist Sogdian texts of the British Library." BSOAS 40, pp. 634–635.

– 1978. "Some More Remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon." In: *Études Mithriaques. Actes du 2e Congrès International Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975.* Téhéran/Liège (AcIr 17), pp. 485–499.

– 1979. "Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos." AoF 6, pp. 95–133.

– 1981a. *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts.* Mit einem Appendix von N. Sims-Williams. Berlin (BTT XI).

– 1981b. "Nachlese zu F. W. K. Müllers 'Soghdischen Texten I'." Teil 3. AoF 8, pp. 169–225.

– 1982. apud: *Along the Ancient Silk Routes. Central Asian Art from the West Berlin State Museums.* Published in conjunction with the exhibition at the Metropolitan Museum of Art, Apr. 3–June 30, 1982. New York.

– 1983. "Der chinesische Traité manichéen und der parthische Sermon vom Lichtnous." AoF 10, pp. 231–242.

– 1984a. "Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer." In: *Proceedings... Leuven* (1984), pp. 227–241.

— 1984b. "Probleme der Interpretation manichäisch-soghdischer Briefe." In: J. Harmatta, ed., *From Hecataeus to al-Ḫuwārizmī*. Budapest, pp. 289–316.
— 1984c. "Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch." In: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*. Leiden (AcIr 23), pp. 491–505.
— 1985a. *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch, mit einem Anhang von Friedmar Geissler über Erzählmotive in Geschichte von den zwei Schlangen*. Berlin (BTT XV).
— 1985b. "Der Gōwišn ī grīw zīndag-Zyklus." In: Boyce Fs., II, pp. 629–650.
— 1985c. "Schriftsysteme und Alphabete im alten Iran." AoF 12, pp. 101–113.
— 1985d. "Iran als Vermittler und Verbreiter fremder Schriftsysteme." *Das Altertum* 31, pp. 92–97.
— 1986a. "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I." AoF 13, pp. 40–92.
— 1986b. "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer II." AoF 13, pp. 239–317.
— 1987. "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer III." AoF 14, pp. 41–107.
— 1988a. "*Kē čihr az yazdān*. Zur Titulatur der Sasanidenkönige." ArOr 56, pp. 338–340.
— 1988b. "La passion de Mani—calendrier liturgique ou évènement historique?" In: P. Gignoux, ed., *La Commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*. Louvain/Paris, pp. 225–231.
— 1988c. "Der Schüler fragt den Lehrer. Eine Sammlung biblischer Rätsel in soghdischer Sprache." In: Asmussen Fs., pp. 173–186.
— 1989a. "Ein manichäischer Bekenntnistext in neupersischer Sprache." In: Lazard Fs., pp. 355–365.
— 1989b. "Kniga gigantov: Eshche odin fragment iz 'Knigi gigantov' Mani" [The Book of Gigants: Another Fragment from Mani's 'Book of Giants']. VDI 1989, pp. 67–79.
— 1989c. "Bahman Yašt." EIr 3, pp. 492–493.
— 1990. CII. Supplementary series. Vol. II: *The Manichaean Hymn cycles Huyadagmān and Angad rōšnān in Parthian and Sogdian. Photo Edition. Transcription and Translation of hitherto Unpublished Texts, with Critical Remarks*. By W. Sundermann. London.
— 1991a. "Probleme der Edition iranisch-manichäischer Texte." In: H. Klengel and W. Sundermann, eds., *Ägypten—Vorderasien—Turfan*.

Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften. Berlin, pp. 106–112.

— 1991b. "Der Lebendige Geist als Verführer der Dämonen." In: Ries Fs., pp. 339–342.

— 1991c. "Eine buddhistische Allegorie in manichäischer Überlieferung." In: MacKenzie Fs., pp. 198–206.

— 1992a. *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*. Berlin (BTT XVII).

— 1992b. "Iranian Manichaean Turfan Texts Concerning the Turfan Region." In: A. Cadonna, ed., *Turfan and Tun-Huang. The Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route*. Firenze, pp. 63–84.

— 1992c. "Iranische Kephalaiatexte?" In: Wießner/Klimkeit 1992, pp. 305–318.

— 1992d. "Die Jungfrau der guten Taten." In: *Proceedings ... Bamberg* (1992), pp. 159–173.

— 1993. "An Early Attestation of the Name of the Tajiks." In: *Proceedings ... Leuven* (1993), pp. 163–171.

— 1994a. "Eine Liste manichäischer Götter in soghdischer Sprache." In: Colpe Fs., pp. 452–462.

— 1994b. "Byzanz und Bulayïq." In: P. Vavroušek, ed., *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma*. Prague, pp. 255–264.

— 1995. "Die Parabel von den schätzesammelnden Kaufleuten." In: Gignoux Fs., pp. 285–296.

— 1996a. "Three Fragments of Sogdian Letters and Documents." In: *Convegno internazionale sul tema: La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo (Roma, 9–12 novembre 1994)*. Roma (Atti dei convegni Lincei 127), pp. 99–111.

— 1996b [1998]. "A Manichaean View on the Resurrection of the Body." BAI 10, pp. 187–194.

— 1996c. CII. Supplementary Series, Vol. 3: *Iranian Manichaean Turfan Texts in Early Publications (1904–1934)*. Photo edition. By W. Sundermann. London.

— 1997a. *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version mit einem Anhang von Peter Zieme "Die türkischen Fragmente des 'Sermons von der Seele'*. Turnhout (BTT XIX).

— 1997b. "Ein weiterer manichäischer Beichttext aus Turfan." AoF 24, pp. 259–267.

— 1997c. "Manichaeism Meets Buddhism. The Problem of Buddhist Influence on Manichaeism." In: P. Kieffer-Pülz and J.-U. Hartmann, eds., *Bauddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th birthday.* Swisttal-Odendorf (Indica et Tibetica 30), pp. 647–656.

— 1997d. "The Manichaean Texts in Languages and Scripts of Central Asia." In: Sh. Akiner and N. Sims-Williams, eds., *Languages and Scripts of Central Asia.* London, pp. 39–45.

— 2001a. "A Manichaean Liturgical Instruction on the Act of Almsgiving." In: Mirecki/BeDuhn 2001, pp. 200–208.

— 2001b. *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann.* Ed. by Chr. Reck, D. Weber, C. Leurini and A. Panaino. 2 vols. Roma (SOR 89).

— 2001c. "Avesta und Neues Testament." In: M.G. Schmidt 2001, pp. 258–266.

— 2002a. "Ein soghdisches Fragment der Mār Eugen-Legende." In: M. Ölmez and S.-Ch. Raschmann, eds., *Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme anläßlich seines 60. Geburtstags.* Istanbul/Berlin, pp. 309–331.

— 2002b. "'The Book of the Head' and 'The Book of the Limbs'. A Sogdian Word List." In: Ph. Huyse, ed., *Iran: Questions et Connaissances. Actes du IVe Congrès Européen des Études Iraniennes organisé par la Societas Iranologica Europaea 6–10 Septembre 1999.* Vol. I: *La période ancienne.* Paris, pp. 135–161.

— 2003. "Ein manichäischer Lehrtext in neupersischer Sprache." In: Paul 2003, pp. 243–274.

— 2004a. "Jesus' Rulership at the End of the World: a New Piece of Manichaean Evicence." In: Gnoli Fs., pp. 421–427.

— 2004b. "Zarathustra der Priester und Prophet in der Lehre der Manichäer." In: M. Stausberg, ed., *Zoroastrian Rituals in Context.* Leiden/Boston (Studies in the History of Religions 102), pp. 517–530.

— 2005. "Was the *Ārdhang* Mani's Picture-Book?" In: Tongerloo/Cirillo 2005, pp. 373–384.

Sundermann, W. and Thilo, Th. 1966. "Zur mittelpersisch-chinesischen Grabinschrift aus Xi'an (Volksrepublik China)." MIO 11, pp. 437–450.

Sundermann, W. and Yoshida, Y. 1992. "Bäzäklik, Berlin, and Kyoto. Manichaean Parthian Hymn Transcribed in Sogdian Script." *Oriento* 35, pp. 119–134.

Sundermann, W. and Zieme, P. 1981. "Soghdisch-türkische Wortlisten." In: Gabain Fs., pp. 184–193.

Sundermann Fs., 1995. *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet.* Ed. by Chr. Reck and P. Zieme. Wiesbaden (Iranica 2).

Sundermann, W. s. Kudara, K.

Sushama Devi 1958. *Samantabhadracaryā-praṇidhānarāja.* New Delhi.

Tadmor, H. 1981. "History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions." In: F.M. Fales, ed., *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis. Papers of a Symposium Held in Cetona (Siena), June 26–28, 1980.* Roma, pp. 13–33.

Tafazzoli, A. 1969 (1348). *Vāženāme-ye Minu-ye Kherad* [Glossary of the *Minu-ye Kherad*]. Teheran.

— 1972. "Andarz i Wehzād Farrox Pērōz Containing a Pahlavi Poem in Praise of Wisdom." StIr 1, pp. 207–217.

— 1975 (1354). *Minu-ye kherad* [The Spirit of Wisdom]. Teheran.

— 1984. "Observations sur le soi-disant Mazdak-nāmak." In: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata.* Leiden (AcIr 23), pp. 507–510.

— 1995. "Un chapitre du Dēnkard sur les guerriers." In: R. Gyselen, ed., *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux.* Bures-sur-Yvette (Res Orientales 7), pp. 297–301.

— 1997 (1376). *Tārikh-e adabiyāt-e Irān piš az eslām* [History of Iranian Literature in the Pre-Islamic Period]. Teheran.

Takata, T. 1988. *A Historical Study of the Chinese Language Based on Dunhuang Materials.* Tokyo.

Takubo, Sh. 1975. *Tonkō-shutsudo Utengo-himitsukyōtenshū no kenkyū* [Studies on the Khotanese 'Collection of the Esoteric sūtras' Found in Tunhuang]. Tokyo.

Taraf, Z. 1981. *Der Awesta-Text Niyāyiš mit Pahlavi- und Sanskritübersetzung.* München (MSS, Beiheft 10).

Tarapore, J.C. 1932. *Vijārišn i Chatrang.* Bombay.

— 1933. *Pahlavi Andarz-Nāmak.* Bombay.

Tardieu, M. 1985. "L'Ardā Vīrāz Nāmag et l'eschatologie grecque." StIr 14, pp. 17–26.

— 1988. "La diffusion du bouddhisme dans l'empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un Kephalaion manichéen inédit." StIr 17, pp. 153–182.

Tavadia, J.C. 1926. "Zum Šahrestānīhā ī Ērānšahr." OLZ 29, pp. 883–886.

— 1930a. "A Pahlavi Text on Communism." In: *Dr. Modi Memorial Volume.* Bombay, pp. 479–487.

— 1930b. *Šāyast-nē-šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customs.* Hamburg.

— 1935. "Sûr-saxwan: A Dinner Speech in Middle-Persian." JCOI 29, pp. 1–99.
— 1950. "A Didactic Poem in Zoroastrian Pahlavi." IIS 1, pp. 86–95.
— 1953. "A Didactic Poem in Pahlavi." In: *M. P. Kharegat Memorial Volume I.* Bombay, pp. 271–275.
— 1955. "A Rhymed Ballad in Pahlavi." JRAS 1955, pp. 29–36.
— 1956. *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier.* Leipzig (Iranische Texte und Hilfsbücher 2).
Tavoosi, M. 1986 (1365). *Vāže-nāme-ye šāyast na-šāyast* [A Glossary of the Šāyast na-Šāyast]. Tehran.
Tavoosi, M. and Frye, R.N. 1989 [1990]. "An Inscribed Capital Dating from the Time of Shapur I." BAI 3, pp. 25–38.
Tavusi, M. s. Tavoosi, M.
Telegdi, S. 1938. "Notes sur la grammaire du sogdien chrétien." JA 230, pp. 205–233.
Thomas, F.W. 1916. "Miscellaneous Fragments." In: Hoernle 1916, pp. 85–138.
— 1929. "A Rāmāyaṇa Story in Tibetan from Chinese Turkestan." In: *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman.* London, pp. 193–212.
Thomas, F.W. and Konow, S. 1929. *Two Medieval Documents from Tunhuang.* Oslo.
Tichy, E. 1994. "Indoiranische Hymnen." In: W. Burkert and F. Stolz, eds., *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* Fribourg/Göttingen, pp. 79–95.
Tolstov, S.P. and Livshits, V.A. 1964. "Decipherment and Interpretation of the Khwarezmian Inscriptions from Tok-Kala." AAASH 12, pp. 231–251.
van Tongerloo, A. and Cirillo L., eds., 2005. *Il Manicheismo: nuove prospettive della richerca. Quinto congresso internazionale di studi sul Manicheismo.* Lovanii/Napoli.
Torricelli, F. 1999. "Un libro sacro tibetano nella collezione De Filippi al Museo nazionale d'antropologia ed etnologia di Firenze." *Archivio per l'antropologia e l'etnologia* 129, pp. 273–285.
Tremblay, X. 2003. "La résurrection du bactrien: À propos des *Bactrian Documents.*" IIJ 46, pp. 119–133.
Tsui, Chi 1943. "Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan 'The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns'." BSOAS 11 (1943–1946), pp. 174–219.
Tsukamoto, Z. 1985. *A History of Early Chinese Buddhism: from its Introduction to the Death of Hui-yüan.* Translated from the Japanese by L. Hurvitz. 2 vols. Tokyo.

Tully, J., ed. 1988. *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics.* Cambridge.

Turfan Antiquarian Bureau 2000. *Studies in the New Manichaean Texts Recovered from Turfan.* Beijing.

Unvala, J. M. 1917. *Der Pahlavi-Text 'Der König Husraw und sein Knabe'.* Wien.

— 1921. *The Pahlavi Text 'King Husrav and his boy'.* Paris.

— 1923. "Draxt i Asurig." BSOS 2, pp. 637–678.

— 1924. *Neryosangh's Sanskrit Version of the Hōm Yašt (Yasn IX–XI) with the Original Avesta and its Pahlavi Version Translated with Copious Notes and a Glossarial Index.* Vienna.

Unvala, M. R., ed. 1922. *Dārāb Hormazyār's Rivāyat.* 2 vols. Bombay.

Uray, G. 1983. "Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th–10th Centuries." In: E. Steinkellner and H. Tauscher, eds., *Contributions on Tibetan Language, History and Culture.* Vienna (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde X), pp. 399–429.

Utas, B. 1975. "On the Composition of the Ayyātkār ī Zarērān." In: *Monumentum H. S. Nyberg II.* Téhéran/Liège (AcIr 5), pp. 399–418.

— 1976a. "Non-religious Book Pahlavi Literature as a Source to the History of Central Asia." AAASH 24, pp. 115–124.

— 1976b. "Verbs and Preverbs in the Ayyātkār ī Zarērān." ActOr 37, pp. 75–110.

— 1983. "The Pahlavi Treatise *Avdēh u sahīkēh ī sakistān* or 'Wonders and Magnificence of Sistan'." AAASH 28, pp. 259–267.

— 1984. "Verbal Ideograms in the *Frahang ī Pahlavīk.*" In: *Proceedings ... Leuven* (1984), pp. 57–67.

—, ed. 1988. *Frahang i Pahlavīk. Edited with Transliteration, Transcription and Commentary from the Posthumous Papers of H. S. Nyberg by Bo Utas with the Collaboration of C. Toll.* Wiesbaden.

— 1994. "Arabian and Iranian Elements in New Persian Prosody." In: L. Johanson and B. Utas, eds., *Arabic Prosody and its Applications in Muslim Poetry.* Istanbul, pp. 129–141.

Utz, D. 1976. *An Unpublished Sogdian Version of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra in the German Turfan Collection.* Unpublished Ph. D. thesis. Harvard University.

— 1978. *A Survey of Buddhist Sogdian Studies.* Tokyo.

Vahman, F. 1977. *Vāže-nāme-ye Artāy Virāz nāmak* [A Glossary of Artāy Vīrāz nāmak]. Tehran (Bonyād-e Farhang-e Irān 247).

— 1986. *Ardā Wirāz Nāmag. The Iranian "Divina Commedia".* London/Malmo.

Vinnikov, I.N. 1954. "O yazyke pis'mennykh pamyatnikov iz Nisy" [On the Language of the Writings from Nisa]. VDI 1954/2, pp. 115–128.

Vööbus, A. 1960. *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism.* Stockholm.

Vorob'ev-Desyatovskiĭ, V.S. and Vorob'eva-Desyatovskaya, M.I. 1965. *Skazanie o Bhadre: novye listy sakskoĭ rukopisi 'E': faksimile teksta, transkriptsiya, perevod, predislovie, vstupitel'naya stat'ya, glossariĭ i prilozhenie.* Moskva.

Vorob'eva-Desyatovskaya, M.I. 1992a. "Hotano-saki." In: V.A. Litvinskiĭ, ed., *Vostochnyĭ Turkestan v drevnosti i rannem srednevekov'e: etnos, yazyki, religii* [Eastern Turkestan in Antiquity and in the Early Middle Ages: Peoples, Languages, Religions]. Moskva, pp. 32–76.

— 1992b. "The Leningrad Collection of the Sakish Business Documents and the Problem of the Investigation of Central Asian Texts." In: A. Cadonna, ed., *Turfan and Tun-huang. The Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route.* Firenze, pp. 85–95.

— 1996. "New Manuscripts from the S.E. Malov Collection." In: Gabain Mem., pp. 379–384.

— 2002. *The Kāśyapaparivarta: Romanized Text and Facsimiles.* In collaboration with S. Karashima and N. Kudo. Tokyo.

Waag, A. 1941. *Nîrangistân. Der Awestatraktat über die rituellen Vorschriften.* Leipzig (Iranische Forschungen 2).

Watkins, C. 1995. *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics.* New York/Oxford.

Weber, C. 1999. *Buddhistische Beichten in Indien und bei den Uiguren unter besonderer Berücksichtigung der uigurischen Leienbeichte und ihrer Beziehung zum Manichäismus.* Wiesbaden.

Weber, D. 1984. "Pahlavi Papyri und Ostraca (Stand der Forschung)." In: *Proceedings ... Leuven* (1984), pp. 25–43.

— 1991. "Ein bisher unbekannter Titel aus spätsassanidischer Zeit?" In: MacKenzie Fs., pp. 228–236.

— 1992a. "Pahlavi Papyri Revisited." In: A.H.S. El-Mosalamy, ed., *Proceedings of the XIXth International Congress of Papyrology. Cairo 2–9 September 1989.* Vol. 2. Cairo, pp. 493–508.

— 1992b. CII. Part III: *Pahlavi Inscriptions.* Vol. IV–V: *Ostraca and Papyri.* Text I: *Ostraca, Papyri und Pergamente: Textband.* By D. Weber. London.

— 2000. CII. Supplementary series. Vol. IV: *Iranian Manichaean Turfan Texts in Publications since 1934*. By D. Weber. London.
— 2003. CII. Pt. III: *Pahlavi Inscriptions*. Vol. IV–V: *Ostraca and Papyri*. Text II: *Berliner Papyri, Pergamente und Leinenfragmente in mittelpersischer Sprache*. By D. Weber. London.
Weinreich, M. 1992. "Die Geschichte von Jôist î Friyân." AoF 19, pp. 44–101.
Weißbach, F.H. 1911. *Die Keilinschriften der Achämeniden*. Leipzig [repr. 1968].
Weller, F. 1935. "Bemerkungen zum soghdischen Vimalakīrtinirdeśasūtra." *Asia Major* 10, pp. 314–364.
Welles, C.B., ed. 1959. *Excavations at Dura-Europos*. Final Reports V.1: *The Excavations. Parchments and Papyri*. New Haven.
Wellesz, E. 1917 [1918]. "Probleme der musikalischen Orientforschung." *Jahrbuch der Musikbibliothek Peters* 24, pp. 1–18.
— 1919. "Miscellanea zur orientalischen Musikgeschichte. Die Lektionszeichen in den soghdischen Texten." *Zeitschrift für Musikwissenschaft* 1, pp. 505–515.
West, E.W. 1871. *The Book of the Mainyō-i-Khard or the Spirit of Wisdom. The Pazand and Sanskrit Texts as Arranged in the Fifteenth Century by Neriosengh Dhaval*. Stuttgart [repr. Amsterdam 1979].
— 1880a. "The Pahlavi Inscriptions at Kaṇheri." *Indian Antiquary* 9, pp. 265–268.
— 1880b. *Pahlavi Texts*. Part 1: *The Bundahis, Bahman Yast and Shâyast lâ-Shâyast*. Oxford (SBE 5).
— 1882. *Pahlavi Texts*. Part 2: *The Dādistān-ī Dīnīk and the Epistels of Mānūškīhar*. Oxford (SBE 18).
— 1885. *Pahlavi Texts*. Part 3: *Dīnā-ī Maīnōg-ī Khirad, Sikand-gūmānīk Vigār*. Oxford (SBE 24).
— 1892. *Pahlavi Texts*. Part 4: *Contents of the Nasks*. Oxford (SBE 37) [repr. Delhi 1965–1977].
— 1896–1904. "Pahlavi Literature." GIrPh II/3, pp. 75–129.
— 1897. *Pahlavi Texts*. Part 5: *Marvels of Zoroastrianism*. Oxford (SBE 47).
— 1904a. "The Pahlavi Jâmâsp-Nâmak, so Far as it was Extant in 1876 in a Very Old Manuscript Belonging to the Late Shams-ul-Ulama Dastur Dr. P.B. Sanjana." In: Sanjana Fs., pp. 97–116.
— 1904b. "Transliteration and Translation of the Pahlavi Version of Yasna XXXII. The Fifth Chapter of the First Gatha." In: Sanjana Fs., pp. 182–198.

— 1917. "A Transliteration and Translation of the Pahlavi Treatise 'Wonders of Sagastan' by Dr. E. W. West (Deceased)." Presented by Professor A. V. W. Jackson. JAOS 36, pp. 115–121.

West, E. W. and Haug, M. 1874. *Glossary and Index of the Pahlavi Texts of the Book of Arda Viraf, the Tale of Gosht-i Fryano, the Hadokht Nask, and to Some Extracts from the Din-kard and Nirangistan.* Bombay/London.

Westergaard, N. L. 1852–1854. *Zendavesta or the Religious Books of the Zoroastrians.* Vol. I: *The Zend Texts.* Copenhagen.

Widengren, G. 1945. *The Great Vohu Manah and the Apostle of God.* Uppsala.

— 1961. *Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam.* Baden-Baden.

— 1967. "Zervanitische Texte aus dem 'Avesta' in der Pahlavi-Überlieferung. Eine Untersuchung zu Zātspram und Bundahišn." In: G. Wießner, ed., *Festschrift für Wilhelm Eilers. Ein Dokument der internationalen Forschung zum 27. September 1966.* Wiesbaden, pp. 278–287.

— 1968. "The Problem of the Sassanid Avesta." In: F. F. Bruce and E. G. Rupp, eds., *Holy Book and Holy Tradition.* Manchester, pp. 36–53.

—, ed. 1977. *Der Manichäismus.* Darmstadt (Wege der Forschung 168).

— 1983. "Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik." In: D. Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.* Tübingen, pp. 77–162.

Wiesehöfer, J. 1994. *Das antike Persien von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.* München/Zürich. [= *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD.* Translated by A. Azodi. London 1996].

Wiesehöfer, J. and Weber, U. 1996. *Das Reich der Achaimeniden. Eine Bibliographie.* Berlin (AMI, Ergänzungsband 15).

Wießner, G. and Klimkeit, H.-J., eds. 1992, *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, 6.–10. August 1989, St. Augustin/Bonn.* Wiesbaden.

Wilkens, J. 2003. "Indiens Beitrag zur Erzählungsliteratur der zentralasiatischen Manichäer." In: S. Bretfeld and J. Wilkens, eds., *Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001.* Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Atlaica 61), pp. 239–258.

Wille, K. 1996. "Die Hoernle-Fragmente in der Turfan-Sammlung (Berlin)." In: Gabain Mem., pp. 385–408.

— 2000a. *Fragments of a Manuscript of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra from Khādaliq.* Tokyo.

— 2000b. "The Sanskrit *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* Fragment in the Mannerheim Collection (Helsinki)." *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 4, pp. 43–52, [1] pl.

Williams, A.V. 1985. "A Strange Account of the World's Origin: PRDd. XLVI." In: Boyce Fs., II, pp. 683–697.

— 1990. *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg.* Part I: *Transliteration, Transcription and Glossary.* Part II: *Translation, Commentary and Pahlavi Text.* Copenhagen (Historisk-filosofiske Meddelelser 60).

Williams, P. 1989. *Mahāyāna Buddhism: the Doctrinal Foundations.* London.

Winter, W. s. von Gabain, A.

Witzel, M. 2000. "The Home of the Aryans." In: Narten Fs., pp. 283–338.

Wogihara, U., ed. 1930. *Bodhisattvabhūmi: a Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi).* Vol. 1. Tokyo.

Wu Qiyu 1986. "A Study of the Nestorian 'Gloria in excelsis Deo' in Chinese." *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica* 57/3, pp. 411–437 [in Chinese].

Wujastik, D. 1985. "Ravigupta and Vāgbhaṭa." BSOAS 48.1, pp. 74–78, 1 pl.

Wurst, G. 1995. *Das Bemafest der ägyptischen Manichäer.* Altenberge.

Yakubovich, I. 2002. "Mugh 1.I. Revisited." StIr 31, pp. 231–253.

Yamazaki, G. 1990. "The Legend of the Foundation of Khotan." *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 48, pp. 55–80 [Translation from Japanese by J. A. Silk with additional notes and references of a work originally published in 1979].

Yarshater, E. 1983. "Iranian National History." CHI 3.1, pp. 359–477.

—, ed. 1985–. *Encyclopædia Iranica.* Vol. 1: London/Boston/Henley; vols 2–4: London/New York; vols 5–8: Costa Mesa, California.

Yoshida, Y. 1984a. "On the Sogdian Version of the Jiu jing da bei jing" [in Japanese]. In: *Journal of Asian and African Studies* 27, pp. 76–94.

— 1984b. "On the Sogdian Formula for Receiving the Eight Commandments. Pelliot sogdien 5 and 17." *Orient* 20, pp. 157–172.

— 1985. "[A Report on Some Middle Iranian Fragments in Sogdian Script from the Otani Collection]." *Oriento* 28.2, pp. 50–65 [in Japanese].

— 1986. "Notes on Sogdian Texts." In: Humbach Fs., pp. 513–522.

— 1988a. "Sogudogo zatsuroku II [Sogdian Miscellany II]." *Oriento* 31, pp. 165–176 [in Japanese].

— 1988b. "On the Sogdian Version of the Kara Balgasun Inscription." *Seinan azia kenkyū [Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies, Kyoto University]* 28, pp. 24–52 [in Japanese].
— 1994a. "Sogudo mojide hyoukisareta kanjion [Chinese in Sogdian Script]." *Tōhō Gakuhō* 66, pp. 271–380 [in Japanese].
— 1994b. "Sogudogono 'Nehangyō' no danpen [A Sogdian Fragment of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra]." *Seinan azia kenkyū [Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies, Kyoto University]* 41, pp. 57–62 [in Japanese].
— 1994c. "Sogudogono 'Daihatsunehangyōgobun' no danpen [On the Sogdian Fragment of the 'Da pan nie pan jing hou fen']." *Researches in Asian Languages, Annals of Foreign Studies* 31, pp. 97–103 [in Japanese].
— 1994d. "Mujyou wo toku manikyou sogudogomonjyo—Kyoutodaigakubungakubushozouno shashin shiryoukara [On a Manichaean Sogdian Fragment Expounding Vanity of Earthly Life—Text Preceding Henning's 'Job Story']." *Oriento* 37.2, pp. 16–32 [in Japanese].
— 1996 [1998]. "The Sogdian Dhūta Text and its Chinese Original." BAI 10, pp. 167–173.
— 1998. "Sino-Iranica." *Seinan azia kenkyū [Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies, Kyoto University]* 48, pp. 33–51 [in Japanese].
— 2000a. "Su te wen kao shi" [Interpretation of the Sogdian Text]. In: *Tulufan xinchu monijiao wenxian yanjiao* [Studies in the New Manichaean Texts Recovered from Turfan]. Ed. by Turfan Antiquarian Bureau. Beijing, pp. 3–199.
— 2000b. "First Fruits of Ryūkoku-Berlin Joint Project on the Turfan Iranian Manuscripts." *Acta Asiatica* 78, pp. 71–85.
Yoshida, Y. et al. 2001. "Chūō Yūrashia chiiki ni denpa shita butten no kenkyū: taishūka to datsutaishūka: toku ni Vessantarajātaka o rei toshite [Research on the Propagation of Buddhist Classics in Central Eurasia: their Popularisation and Depopularisation: the Case Study of the *Vessantarajātaka*]." In: H. Nakatani, ed., *Kotengaku no saikōchiku (1998–2002). Dai ikki kōbokenkyūronbunshū* [Reconstruction of Classical Studies (1998–2002). Collection of Essays Presented by the Invited Scholars of the First Period]. Kobe.
Yoshida, Y. s. Kudara, K. and Sundermann, W.
Zaehner, R. C. 1937–1939. "Nāmak-nipēsišnīh." BSOS 9, pp. 93–109.
— 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma.* Oxford [repr. New York 1972].
Zgusta, L. 1987. *The Old Ossetic Inscription from the River Zelenčuk.* Wien (SÖAW 486).

Zieme, P. 1966. "Beiträge zur Erforschung des Xvāstvānīft." MIO 12, pp. 351–378.
— 1968. "Die türkischen Yosïpas-Fragmente." MIO 14, pp. 45–67.
— 1974. "Zu den nestorianisch-türkischen Turfantexten." In: G. Hazai and P. Zieme, eds., *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker*. Berlin (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 5), pp. 661–668.
— 1977. "Zwei Ergänzungen zu der christlich-türkischen Handschrift T II B 1." AoF 5, pp. 271–272.
— 1978. "Ein uigurisches Fragment der Rāma-Erzählung." AOASH 22, pp. 23–32.
— 1981. "Ein Hochzeitssegen uigurischer Christen." In: Gabain Fs., pp. 221–232.
— 1992. *Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo. Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien*. Opladen (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 88).
— 1997–1998. "Das nestorianische Glaubensbekenntnis in einem alttürkischen Fragment aus Bulayïq." *Ural-Altaische Jahrbücher* 15, pp. 173–180.
Zieme, P. s. Sundermann, W.
Zürcher, E. 1972. *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Reprinted with additions and corrections. 2 vols. Leiden (Sinica Leidensia 11).

نمایه

آب‌زور، ۶۹
آتشِ بهرام نیایش، ۱۰۳
آتش نیایش، ۶۹
آثارالباقیه، ۲۶۱
آزندنامه، ۲۴۵، نیز ← کتاب تمثیلات
آفرینِ خانه، ۶۹
آفرینگان، ۱۰۴، ۱۶۸
ـــِ دهمان، ۱۰۴
ـــِ رپیثوین، ۱۰۴
ـــِ گاهان، ۱۰۴
ـــِ گاهانبار، ۱۰۴
آفرینها، ۱۹۰، ۲۶۰
آمدن شاه بهرام ورجاوند، ۱۹۶، ۲۳۲
آمدن فرستاده به سرزمینها، ۲۶۸
آیین‌نامه‌ها، ۲۲۰، ۲۲۱
ابن‌ندیم، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۵۸، ۲۶۳
اتهروه‌ودا، ۵۴
احکام حواریون، ۳۲۴
اختراع صلیب، ۳۲۳
ارداویرازنامه، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۴
اردویسور نیایش، ۱۰۳
اردیبهشت یشت، ۸۴
ارد یشت، ۵۱، ۹۳، ۹۸
اَرَنمی جاتَکَه، ۳۵۴
اریمن ایشیه، ۳۹، ۴۰، ۴۱
اُزَیَرین‌گاه، ۱۰۴
اسناد بلخی، ۱۵۰
اسناد کوه مغ، ۱۵۳
اُشتودگاه، ۴۰، ۴۲، ۴۹، ۷۵
اشم‌وهو، ۴۰، ۷۳، ۱۰۷
اُشَهین‌گاه، ۷۶، ۱۰۴
اعمال پطروس، ۳۲۳
اعمال شهدای ایرانی در زمان شاپور دوم، ۳۲۴
افسانهٔ اسکندر، ۲۱۴
العباره، ۳۰۹
الفهرست، ۲۱۸، ۲۵۸
الواح باروی تخت جمشید، ۱۱۳
الواح خزانهٔ تخت جمشید، ۱۱۳
انجیل زنده، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۵
انجیلها، ۳۱۷، ۳۱۹
اندرز آذرباد مهرسپندان، ۲۰۲
اندرز اوشنر دانا، ۲۰۱
اندرز خسرو قبادان، ۲۰۴
اندرز دانایان به مزدیسنان، ۲۳۲
اندرز دستوران به بهدینان، ۲۰۱
اندرز کودکان (خویشکاری ریدگان)، ۲۰۵
اندرز گزیدهٔ پوریوتکیشان، ۱۹۱، ۲۰۱، نیز ← پندنامهٔ زردشت

اندرزهای احیقر، ۲۰۳
انگد روشنان، ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۸۲، ۳۰۱، ۳۰۵
انگوتَرَه‌نیکایَه، ۳۵۸
اَوَدانه| اَوَدانه‌ها، ۲۷۵، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۹۶، ۴۰۹
اودانَه‌وَرْگَه، ۳۷۴
اوگمدیچا، ۱۰۷، ۲۰۷
اَوَلُوکیتَه‌ایشْوَرَه، ۳۳۸-۳۴۰
اَویسروثریم‌گاه، ۱۰۴
اهونودگاه، ۴۰، ۴۹، ۷۴، ۷۵
اهونور، ۳۹، ۴۰، ۷۰، ۷۳
برلعام و یوساف، ۲۳۰
بغان نسک، ۲۱۹
بغان‌یشت‌نسک، ۷۳
بغ نسک، ۷۰
بلوهر و بوداسف، ۲۳۰، ۳۰۰، ۳۰۴
بندهش، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۱، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۲۲
ـــِ ایرانی، ۱۷۷
ـــِ هندی، ۱۷۷
بندهش بزرگ ← بندهش ایرانی
بهرام چوبین‌نامه، ۲۱۷
بهشت پدران، ۳۲۳
بهمن یشت ← زند بهمن یشت، ۱۹۲
بیست و دو فصل در هفت بخش، ۲۴۹
پاپیروس کافرتپه، ۱۴۵
پاپیروسهای الفانتین، ۱۱۷
پاپیروسهای پهلوی مصر، ۱۴۳
پاپیروس‌های دورا-اروپوس، ۱۲۷
پرسشنیها، ۱۰۶، ۱۸۸
پرَسینَجیت، ۳۷۳
پُس دانش‌کامگ (چم کستی)، ۱۹۰
پِشیتا، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۸
پنچه‌تنتره، ۲۰۲، ۲۲۹، ۲۷۶
پندنامهٔ زردشت، ۲۰۳، نیز ← اندرز گزیدهٔ پوریوتکیشان
پوست‌نوشته‌های اورامان، ۱۲۷، ۱۲۸
پیشگوییهای حواریون، ۳۲۸
تاج‌نامه، ۲۲۱
تاریخ‌الملوک، ۲۱۲
تاریخ سیستان، ۲۳۳
تاریخ طبرستان، ۲۲۰
تاریخ کلیسای قبطی، ۲۷۰
تربیت کورش (کسنفون)، ۱۱۹
توبه‌ها، ۱۹۰
جاتَکَه| جاتَکَه‌ها، ۲۷۵، ۳۴۸، ۳۵۱، ۴۱۷
جاماسب‌نامه، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۳۲، نیز ← یادگار جاماسب
جنگ بزرگ، ۲۶۳
چانکیانیتی شاستره، ۲۰۲
چگونگی انواع پرندگان، ۲۲۲
چگونگی پنج گونه حیوان، ۲۲۲
چم کستی، ۱۹۰، نیز ← پُس دانش‌کامگ
چند سخن از انوشه‌روان آذرباد مهرسپندان، ۲۰۲
چوب‌نوشته‌ها و دیوارنوشته‌های ختنی، ۱۵۴
حکایات ازوپ، ۲۷۶
حکایات لقمان، ۲۰۳
حواشی دادیشوع قطرایا، ۳۲۲
خدای‌نامه، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵
خرده‌اوستا، ۳۸، ۱۰۴، ۱۶۸
خسرو و ریدگ، ۲۱۰
خفتگان اِفسوس، ۳۲۳
خواجه نظام‌الملک، ۲۱۸
خواستوانیفت، ۲۴۶، ۲۷۷، ۲۷۹
خورشیدْ نیایش، ۱۰۳

خورشید یشت، ۱۰۳
خویشکاری ریدگان ← اندرز کودکان
دادستان دینی، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۲۳، ۲۲۶
دادستان مینوی خرد، ۱۹۱، ۲۰۷
دادِستان‌نامه، ۲۲۶
داروی خرسندی، ۲۰۷
دامداد نسک، ۲۲۲
داوری پایانی مسیح، ۲۶۳
دربارهٔ آیین نامه‌نویسی، ۲۰۶
دربارهٔ دین و اقیانوس، ۲۷۶
درخت آسوری، ۲۱۰، ۲۳۲
دهارَنی/ دهارَنیها، ۳۳۸، ۳۴۰
دهرمه‌پده، ۳۸۹
دهمان آفریتی، ۶۹
دیاتِسارون، ۳۱۸
دینکرد، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۹۱، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۲۳
دین‌یشت، ۸۴، ۸۷
دیوارنوشته‌های بلخی، ۱۵۰
دیوارنوشته‌های دورا اروپوس، ۱۳۹
دیویاوَدانَه، ۳۷۴
رازهای بزرگ، ۲۵۶
رام یشت، ۸۴
ریبَوین‌گاه، ۱۰۴
رشن یشت، ۹۳
روایت آذرفرنبغ و آذرسروش، ۲۲۳
روایت امید اشوهشتان، ۱۷۱، ۱۸۵، ۲۲۳، ۲۲۵
روایت پهلوی، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۱، ۲۰۳، ۲۱۶، ۲۲۳
روایت پهلوی آذرفرنبغ و فرنبغ سروش، ۱۷۶
ریگ‌ودا، ۵۰، ۵۱، ۵۸، ۶۴
زامیاد یشت، ۹۳
زبور پهلوی، ۳۱۱، ۳۱۲
زند، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۹۲، ۲۱۸
زندْآگاهی ← بندهش، ۱۷۷
زندِ بهمنْ یسن، ۱۹۱
زندِ بهمنْ‌یسن، ۱۹۵
زندِ بهمن یشت، ۱۹۲
زندِ پهلوی، ۱۶۸، ۱۷۰
سپنتمدگاه، ۴۰، ۴۹، ۵۱، ۷۵
ستایش بزرگان، ۲۵۹
ستایش کهان، ۲۵۹
ستایشها، ۱۹۰
ستوت نسک، ۷۰
ستوت‌یسن، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۶
ستوت‌یشت‌نسک، ۷۷
سخنان آموزنده و حکایتهای پدران مصری، ۳۲۲
سرودها
ـی ابجدی، ۲۴۹
ـی اسقفها، ۲۹۰
ـی انتصاب، ۲۹۰
ـی بیما، ۲۴۵
ـی تصلیب، ۲۵۳، ۲۹۰
ـی خوراک، ۲۸۷
ـی خیرات، ۲۸۷
ـی دوشنبه، ۲۸۶
ـی ستایش، ۲۸۶
ـی عیسای روشن، ۲۹۰
سرودی برای پدر مانی، ۲۴۳
سرود یکشنبه، ۲۸۷
سروش درون، ۶۸
سروش یشت، ۵۹، ۶۹، ۹۷
سفال‌نوشته‌ها
ـی آق‌تپه، ۱۴۲

ـی ارگ‌قلعه، ۱۴۲
ـی چال‌ترخان، ۱۴۲
ـی دالورزین‌تپه، ۱۴۲
ـی قصر ابونصر، ۱۴۲
ـی قومس، ۱۲۸
ـی گیورقلعه، ۱۴۲
سفالینه‌های نسا، ۱۲۷
سندبادنامه، ۲۲۹
سوترا
ـ دربارهٔ علت اولیهٔ پدید آوردن جهان، ۳۷۳
ـی دل، ۳۳۹
ـی دهرمه‌راجه، ۳۶۱
ـی دهوتَه، ۳۵۹، ۳۶۰
ـی دیرْگهاگَمَه، ۳۷۲
ـی سَنْگْهاتَه، ۳۵۴
ـی شوکَه، ۳۴۷
ـی علّتها و معلولهای کردارها، ۳۴۵، ۳۶۹
ـی گَنْدَویُوهَه، ۳۵۶
ـی لنکاوتاره، ۳۴۳
ـی مَهاپَری‌نیروانه، ۳۶۶
ـی مهایانه‌مَهاپَری‌نیروانه، ۳۵۸، ۳۶۵
ـی وَجَرَه‌چهدیکا، ۳۶۲
ـی وجْره‌چهدیکا، ۳۶۷، ۳۷۲، ۳۷۵
سودگر نسک، ۱۹۲
سور سخن، ۲۰۶
سیاست‌نامه، ۲۱۸
سیاست‌نامهٔ نظام‌الملک، ۲۰۴، ۲۰۶
سیرالملوک، ۲۱۲
سیروزه، ۸۴، ۱۰۲، ۱۰۳
سیروزهٔ بزرگ، ۱۰۲
سی‌روزهٔ بزرگ و کوچک، ۱۶۸
شاپورگان، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۳۰۰
شاهنامه، ۹۷، ۱۳۷، ۱۶۰، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۰، ۴۱۲
شایست‌نشایست، ۱۸۶، ۲۲۳
شکندْگمانیک وزار، ۱۸۹، ۳۱۰
شگفتیها و دیدنیهای سیستان، ۲۱۹
شوکه سوتره ← سوترای شوکه
شهادت
ـِ اوستاتیوس، ۳۲۳
ـِ باکوس، ۳۲۳
ـِ پتیون، ۳۲۴
ـِ جورجیوس، ۳۲۳
ـِ سرجیوس، ۳۲۳
ـِ کوریاکوس و یولیتا، ۳۲۳
شهرستانهای ایران، ۲۱۹
طوطی‌نامه، ۲۲۹
عهد اردشیر، ۲۲۰
فرقماطیا، ۲۵۸
فرورانه، ۶۶
فروردین یشت، ۹۲، ۹۳
فرهنگِ اُیْم اِیک، ۱۰۷، ۱۶۱
فرهنگ پهلوی، ۱۶۳، ۱۶۴
قابوس‌نامه، ۲۰۶
کارنامج انوشیروان، ۲۲۱
کارنامهٔ اردشیر بابکان، ۲۱۱، ۲۱۷
کتاب
ـِ اخنوخ، ۲۵۸
ـ التاج فی سیرة انوشیروان، ۲۲۱
ـ المجدل، ۳۲۴
ـِ تصویر، ۲۵۸
ـِ تمثیلات (آزندنامه)، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۷۵، ۳۰۳

~ِ دانیال، ۱۹۴
~ِ رازها، ۲۵۶
~ِ زندگی، ۳۱۴، ۳۲۰
~ِ طوبیت، ۲۰۳
~ِ غولان، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸
~ِ قانون، ۳۰۹
~ِ قانون یشوع‌بخت، ۲۲۸
~ِ تصویر، ۲۵۸
~ِ مزامیر، ۲۸۶، نیز ← مزامیر
~ِ نیایشها و اعترافات، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۵۹، ۲۷۸
~ِ ویملکیرتی، ۳۹۶
کتیبهٔ
~ آرامی آرامگاه داریوش، ۱۲۴
~ ابنون، ۱۳۹
~ استانبول، ۱۴۱
~ افسای دبیر، ۱۳۴
~ ایرتم، ۱۴۹
~ بلخی *JDN1*، ۱۴۶
~ بوگوت، ۱۵۱
~ بیستون، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۴۸
~ پایکلی، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶
~ تنگ خشک، ۱۴۱
~ داریوش در نقش رستم *(DNb)*، ۱۲۲
~ دلبرجین، ۱۴۹
~ رباطک، ۱۴۸
~ سرخ‌کتل، ۱۴۷
~ سِوری، ۱۵۲
~ سه‌زبانهٔ اردشیر اول در نقش‌رستم، ۱۳۰
~ شاهپور در بیشاپور، ۱۳۱
~ شاهپور در تنگ براق، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴
~ شاهپور در کعبهٔ زردشت، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۰
~ شاهپور در نقش رجب، ۱۳۰
~ شاهپور سکانشاه در تخت جمشید، ۱۴۰
~ قره‌بلاغاسون، ۱۵۱
~ کردر در سرمشهد، ۱۳۷
~ کردیر در سرمشهد، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۹۹
~ کردیر در کعبهٔ زردشت، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۳۹
~ کردیر در نقش رجب، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۹۹
~ کردیر در نقش رستم، ۱۳۸، ۱۳۹
~ مجسمهٔ هرکول، ۱۲۶
~ مقصودآباد، ۱۴۱
~ مهرنرسی در فیروزآباد، ۱۴۰
~ نرسی در بیشاپور، ۱۳۰
~ *A2Sa*، ۱۲۲
~ *DNa*، ۱۱۸
~ *DSab*، ۱۲۰
~ *DZc*، ۱۲۰
~ *XPf*، ۱۲۲
~ *XPh*، ۱۲۲
~ *XPl*، ۱۲۲
کتیبه‌ها
~ی بلخی به خط تحریری، ۱۵۰
~ی پنجکنت، ۱۵۳
~ی تاق بستان، ۱۳۰
~ی ترکمنستان، ۱۲۸
~ی خُنگِ نوروزی، ۱۲۵
~ی خوارزمی، ۱۵۴
~ی دربند، ۱۴۰
~ی دوزبانهٔ بلخ، ۱۵۰
~ی دوگانهٔ داریوش در نقش رستم *(DNb, DNa)*، ۱۱۹
~ی سرپل‌ذهاب، ۱۲۶

ـی سند علیا، ۱۵۲
ـی شاهپور در حاجی‌آباد، ۱۳۱، ۱۳۳
ـی کال‌جنگال، ۱۲۶
ـی کوچک سرخ‌کتل، ۱۴۴
ـی کورش در دشت مرغاب، ۱۱۵
ـی لدّاخ، ۱۵۲
ـی مکتوب به خط آرامی، ۱۲۵
ـی نذری بلخی، ۱۴۹
ـی نیپور، ۱۲۸
ـی *DSe-f* ، ۱۲۰
ـی *DPd-g* ، ۱۲۰
کفالایا، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۸۰
ـی ایرانی، ۲۶۷
ـی سرورم مانی، ۲۶۶
ـی قبطی، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۶۷
ـی معلم، ۲۶۶
کلیله و دمنه، ۲۰۲، ۲۲۹
کمدی الهی، ۱۹۷
گاه، ۱۰۴، ۱۶۸
گاهان، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۷۸، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۷، ۲۵۳، ۴۰۵
گاه‌نامه، ۲۲۱
گزارش شطرنج، ۲۰۶
گزیده‌های زادسپرم، ۱۷۹، ۱۹۱، ۲۱۶، ۲۲۲
گفتار نفس زنده (موعظه دربارهٔ نفس زنده)، ۲۸۱
گنج زندگی، ۲۵۶
گورنوشتهٔ آسی، ۱۵۴
لوح ارشامه، ۱۱۴
لوح اریارمنه، ۱۱۴
مادیان ← گجستگ ابالیش، ۱۷۶
ـ هزار دادستان، ۲۲۶
ـ (یا گزارش) شطرنج، ۲۰۴
ـ یوشت فریان، ۲۰۸
مانثرهٔ شبان، ۶۹
ماه فروردین روز خرداد، ۱۹۶، ۲۱۶
ماه نیایش، ۱۰۳
ماه یشت، ۱۰۳
مجموعه‌های سرود، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۵
مزارنوشته‌ها و کتیبه‌های آرامگاهی، ۱۴۰
مزامیر، ۲۵۹، ۲۸۶، ۳۱۰، ۳۱۹ نیز ← کتاب مزامیر
مزدک‌نامه، ۲۱۷
مواعظ روشن برای روزهای یَمَگان، ۲۴۸
مواعظ منظوم، ۲۴۹
موعظه دربارهٔ
ـ برگزیدگان، ۲۶۹
ـ پَری‌نیروانه/ی مانی و مسیح/، ۲۶۹
ـ تصلیب، ۲۶۹
ـ تن و جان، ۲۷۳
ـ تیرمهرشاه، ۲۶۹
ـ جان، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۰۳، ۳۰۵
ـ چهار جهان، ۲۷۴
ـ حیات مانی، ۲۶۸
ـ خُرد، ۲۶۷
ـ خرد روشن، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۳، ۳۰۳، ۳۰۵
ـ خرسندی، ۲۵۱
ـ دین، ۲۶۹
ـ راهها، ۲۶۹
ـ سه جهان، ۲۷۳
ـ سه چیز، ۲۵۱

~ گابریابیوس، ۲۶۹
~ مردم دیندار، ۲۷۴
~ نفس زنده، ۲۴۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۰۲، ۳۰۳
~ نفس زنده ← گفتار نفس زنده، ۲۸۱
~ نیوشایان، ۲۷۴
~ هم‌شکل، ۲۷۳
~ [شاه] هرمزد [دلیر]، ۲۶۹
موعظه [دربارهٔ اینکه] پادشاهی به پنج چیز خوش است، ۲۶۹
موعظهٔ جماعت ابُرسام، ۲۴۹
مهابهارته، ۲۲۹
مهرنامگ، ۲۴۵، ۲۹۴
مهر نیایش، ۱۰۳
مهریشت، ۷۴
میش و رز، ۲۱۰
نامه‌ها
~ی باستانی سغدی، ۱۵۳
~ی بزکلیک، ۲۹۶
~ی پولس، ۳۱۷
~ی مانی (و شاگردانش)، ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۷۴
~ی منوچهر، ۱۸۱
نامهٔ تنسر، ۲۲۰، ۲۳۰
نامهٔ مهر، ۲۵۹
نختر نسک، ۱۷۶
نخستین راست‌کاران، ۲۴۵
نسخهٔ فارسی انجیل یوحنا، ۳۰۹
نسکها
~ی دادیگ، ۷۷، ۱۰۵، ۱۶۷
~ی گاهانیگ، ۱۶۷
~ی هادمانسریگ، ۱۶۷
نوروزنامه، ۲۳۳
نوشته‌ای در شمار انواع، ۲۲۲
نیایش، ۱۰۳، ۱۶۸
نیرنگ آتش، ۱۱۰
نیرنگستان، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۶۷، ۱۶۹
وامق و عذرا، ۲۳۴
وجرکرد دینی، ۱۸۷
وِستَرَه جاتَکَه، ۳۴۱، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۴
وشتگ‌نسک، ۱۷۶
وقایع‌نامهٔ سعرت، ۳۲۴
وندیداد، ۳۸، ۵۵، ۷۳، **۷۶**، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۸۳، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۶۷، ۱۶۹، ۲۱۸
وندیداد ساده، ۷۶
وندیشت، ۹۲
وهوخشثراگاه، ۴۰، ۷۵
وهیشتویشت‌گاه، ۴۰، ۷۵
ویثانسک، ۱۰۸، ۱۰۹
ویسپرد، ۳۸، **۷۴**، ۷۶، ۷۷، ۱۶۸
ویس و رامین، ۲۳۴، ۲۳۵
ویشتاسپ ساده، ۱۰۸
ویشتاسپ‌یشت، ۱۰۸
ویمَلَه کیرتی، ۳۶۹
هادخت نسک، ۱۰۷
هادُختْ نسک، ۱۶۷
هاون‌گاه، ۱۰۴
هزار افسانه، ۱۶۰
هوسپارمْ نسک، ۱۰۵
هوم‌یشت، ۵۱
هوم یشت، ۵۸، ۶۸، ۹۷، ۹۸
هویَدَگْمان، ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۰۱، ۳۰۵
هیربدستان، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۶۷، ۱۶۹
یادگار جاماسب، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۸

یادگار زریران، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۳۲
یادگار (یا پندنامهٔ) بزرگمهر بختگان، ۲۰۴
یسن پهلوی، ۱۶۸
یسنها، ۳۸، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۸۴، ۸۵، ۴۰۵
یسن هفت‌ها، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲، **۵۵**، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۱۰۳، ۴۰۵
یشتها، ۳۸، **۸۴**، ۸۷، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱
ینگهه‌هاتام، ۴۰، ۶۵، ۸۷