

ویژگی‌های متن‌های اوستایی، زند و سنسکریت یسن سی و یکم

سیده فاطمه موسوی (دانشجوی دکتری دانشگاه تهران)

چکیده: ترجمه اوستا همواره از دوران باستان مورد توجه علاقه‌مندان به دیانت زردشتی بوده است و مکتب‌های متفاوتی در ترجمه و تفسیر آن به وجود آمده است. گاهان به عنوان مقدس‌ترین هسته اوستا و کلام خود زردشت، با ساختار شعرگونه، رمزی و شاید عرفانی‌اش، از سخت‌ترین بخش‌های اوستا برای ترجمه محسوب می‌شود و از این رو در تفسیر آن تنوع بیشتری هست. تفاسیر زند و سنسکریت از کهن‌ترین این نمونه‌ها هستند و گرچه بررسی آنها به شناخت ما از گاهان کمک چندانی نمی‌کند، اما به عنوان بخشی از میراث کهن مکتوب ایران، زوایای تاریک دینی و اجتماعی روزگار خود را برای ما روشن می‌کنند. این پژوهش ویژگی‌های ساختاری متن اوستایی یسن ۳۱ را که چهارمین سرود گاهانی است، و تفاسیر زند و سنسکریت آن را جستجو می‌کند و سعی دارد از این طریق فهمی از تفاوت‌های این تفاسیر و ماهیت هر کدام از آنها به دست دهد.

کلیدواژه‌ها: ترجمه اوستا، گاهان، ترجمه فارسی میانه، سنسکریت

۱. مقدمه

مجموعهٔ یسن‌ها متنی آیینی است که در حین انجام آیین، تلاوت می‌شود. یسن‌ها شامل ۷۲ فصل (ها یا هایتی) است که خود سه بخش عمده دارد: فصول ۱-۲۷، فصول ۲۸-۵۴ و فصول ۵۵-۷۲. بین فصل‌های ۲۷ و ۵۵، که مرکز یسن‌هاست، همهٔ متن‌های اوستایی قدیم قرار دارد که کهن‌ترین بخش ادبیات اوستایی به‌شمار می‌رود. این فصل‌ها متشکل از *گاهان* (به‌معنای سرودها) و یسن هفت‌ها هستند (هیئتسه ۱۳۸۹: ۳۹). *گاهان*، به‌عنوان مقدس‌ترین هستهٔ اوستا و کلام خود زردشت، با ساختار شعرگونه، رمزی و شاید عرفانی‌اش، از سخت‌ترین بخش‌های اوستا برای ترجمه محسوب می‌شود.

دشوارترین مسئله در تفسیر *گاهان* نبود بافت یا زمینهٔ ادبی و تاریخی این متن است. اگرچه این متن به زبان سنتی کهن، یعنی سنت شفاهی روحانیان، تألیف شده و نظایر بسیاری در زبان‌های خویشاوند، خاصه ودایی، دارد، ولی کمال مطلوب آن است که اساس فهم را بر خود متن *گاهان* بگذاریم. از این‌رو، به‌دلیل کوتاه‌بودن متن *گاهان* و حتی متون اوستایی قدیم، با مانع جدی برای فهم دقیق این متن مواجهیم (همان: ۵۴). ترجمهٔ *گاهان* همواره از دوران باستان مورد توجه علاقه‌مندان به دیانت زردشتی بوده است و مکتب‌های متفاوتی در ترجمه و تفسیر آن به‌وجود آمده است:

اول: سنت پهلوی که *گاهان* را با آموزه‌های فقهی و دینی خود هماهنگ می‌داند و در تفسیر آن به‌دنبال یافتن شاهد برای آموزه‌های سنتی خود و پاسخ به پرسش‌های آن روزگاران است. ترجمهٔ سنسکریت دنباله‌رو متن پهلوی است و در این زمینه نظریه‌پردازی نمی‌کند؛

دوم: مکتبی که *گاهان* را متنی عرفانی تلقی می‌کند، مثل نیبرگ در کتاب *دین‌های ایران باستان*؛

سوم: مکتبی که *گاهان* را متنی اخلاقی و تعلیمی تلقی می‌کند، مثل اینسلر در ترجمه‌ای که از *گاهان* در مجموعهٔ *اکتا ایرانیکا* داده است؛

چهارم: مکتبی که *گاهان* را متنی آیینی فرض می‌کند، مثل ترجمه‌های هومباخ و کلنز از *گاهان* (نک: عالیخانی ۱۳۷۹: ۱۸-۲۲؛ میرفخرایی ۱۳۹۳: ۳۸، یادداشت ۳۳).

پژوهش پیش رو سعی دارد از یک سو به بررسی ویژگی‌های متن اوستایی به صورت زبان‌شناختی و به عنوان متنی آیینی بپردازد و از سوی دیگر سنت پهلوی و سنسکریت تفسیر گاهان را دقیق‌تر مورد بررسی قرار دهد و از این طریق تفاوت این تفاسیر را با متن و با یکدیگر به صورت دقیق مشخص کند. این پژوهش همچنین بر آن است تا ساختار این تفاسیر را در کنار هم نشان دهد تا درک بهتری از این متون حاصل و جایگاه درک دوره‌های مختلف از متن گاهان روشن شود.

چنین پژوهش‌هایی کمتر بر روی هر سه متن (اوستایی، زند و سنسکریت) انجام شده است. تاکنون برخی رساله‌های دانشجویی به بررسی ویژگی‌های متن اوستایی و زند گاهان پرداخته‌اند (نظیر رساله دکترای راشین مدنی ۱۳۸۹)، یا به مطالعه ویژگی‌های ترجمه‌های سنسکریت پارسیان از دیگر متون پهلوی نظیر مینوی خرد یا شکند گمانیک‌وزار پرداخته شده است (نظیر چنگیزی ۱۳۸۹). تنها پژوهش مشابه در بررسی ترجمه گاهان به فارسی مقاله محمدتقی راشد‌محصل (۱۳۷۷) درباره ترجمه سنسکریت، یسن ۲۸ است.

عقیده عموم پژوهشگران درباره ترجمه‌های زند و سنسکریت آن است که اطلاعات کمی درباره متن اوستایی از آنها به دست می‌آید، از همین رو گاهان‌پژوهان عمدتاً توجه دقیق‌تری به این تفاسیر نکرده‌اند. با این حال نگارنده معتقد است توجه به تفاسیر زند و سنسکریت گاهان، گرچه بر اطلاعات ما برای تفسیر متن اوستایی نمی‌افزاید، اما می‌تواند اطلاعات بسیاری از آرا و عقاید نویسندگان این متون، جامعه آن زمان و مسائل مربوط به آن، علم ترجمه زمان و میزان درک آن دوره از زبان اوستایی را به ما بشناساند.

۲. متن اوستایی

یسن سی و یکم با ۲۲ بند، از بلندترین سرودهای گاهانی محسوب می‌شود. این یسن مانند یسن ۲۹، که درباره روان گاو است یا یسن ۳۰، که درباره سپندمینو است، موضوع واحدی ندارد که همه بندها را دربرگیرد (کلنز و پیرار ۱۹۸۸/۳: ۵۵)، اما موضوع کلی آن نیروی جادویی کلام (مانثره) است (هومباخ ۱۹۹۱/۲: ۵۸).

یسن ۳۱ چهارمین سرود از هفده سرود گاهان است که در اولین گاه، اهنویستی،^۱ قرار گرفته است و این گاه از بندهای سه‌بیتی با وزن ۱۰/۹/۸+۷ هجا (یعنی مصراع اول هر بیت ۷ هجا و مصراع دوم ۸ یا ۹ یا ۱۰ هجا) تشکیل شده است. وزن این یسن غالباً ۹+۷ هجا است که البته در مواردی هم به شکل ۸+۷ هجا آمده است (برای اطلاع بیشتر از این موارد، نک: کلنز و پیرار ۱۹۸۸/۱: ۱۱۳-۱۱۸).

در بندهای ۱-۶ زردشت به اهوره‌مزدا اطمینان می‌دهد که او و دیگر پرهیزکاران اهوره‌مزدا و دیگر اهوره‌ها را اطاعت می‌کنند و فرمان‌های آنها را در نظر دارند و آیین آنها را می‌سرایند. سپس از او می‌خواهد که کلام جادویی (مانثره) را به آنها بیاموزد. در بندهای سوم، چهارم و پنجم به روشنی به این درخواست اشاره و سود چنین پاسخی برای انسان‌ها برشمرده می‌شود.

بندهای ۷-۱۲ به تدبیر در ویژگی‌ها و صفات اهوره‌مزدا می‌پردازد و به انتخابی اشاره می‌کند که آدمی باید براساس آن راه خود را تعیین کند و تلویحاً به سرنوشت هر دو اشاره می‌کند. بندهای ۱۱ و ۱۲ به‌طور خاص به عمل آفرینش از سوی مزدا، کارکرد آرمیتی با سپندمینو در کار خلقت، و قدرت انتخابی که مزدا به انسان بخشیده است اشاره می‌کند.

بندهای ۱۳-۱۷ پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که همواره ذهن پیروان را به خود مشغول کرده است و از اهوره‌مزدا خواسته می‌شود در این باره به آنها اطلاع دهد. این پرسش‌ها دربارهٔ موضوعاتی از قبیل مجازات‌های آخرالزمانی، نیروبخشی پیشکش‌ها و تأثیر پیشکش‌های دروندان، پادافراه کسانی که دروندی را به شهریاری می‌گیرند، و مسائلی از این قبیل است که بیشتر حول محور معاد می‌گردد. در بند هفدهم، پرسشی مطرح می‌شود که *katārēm ... vā ...* و پاسخ می‌یابد که «دانا باید بگوید، مبادا نادان بفریبد». دیگر پرسش‌ها پاسخ مستقیمی در این یسن نمی‌گیرند. جالب توجه است که کلماتی از ریشهٔ *fras-* «پرسیدن» در همهٔ این بندها تکرار شده است.

بندهای ۱۸-۲۲ بار دیگر به درخواست و استغاثه از اهوره‌مزدا می‌پردازد و مسئلهٔ ذکر یا همان کلام مقدس (مانثره) را، که در ابتدای یسن مطرح شده بود، بار دیگر پیش

1) ahunauuaitī

می‌کشد. این پنج بند شامل بخشی شبیه مقدمه است برای ذکر خود مائثره (۱۸ و ۱۹). در این مقدمه ضرورت دست‌نیافتن دروندان به این ذکر گوشزد و اهمیت آن برای پرهیزکاران تکرار می‌شود. سپس خود این اذکار در بندهای ۲۰ و ۲۱ می‌آید. متن این اذکار تأیید و تفهیم دوباره رستگاری پرهیزکاران و شکست دروندان به‌واسطه مظاهر و صفات اهوره‌مزدا است که عبارت‌اند از کمال، بی‌مرگی، قوانین اشته و قدرت.

در این متن کاربرد نکات بلاغی و شگردهای ادبی به‌وضوح دیده می‌شود:

(۱) آمیزه‌آوایی^۱: نوعی توشیح است که از به‌کارگیری کلمات دارای آواهای مشابه با کلمه‌ای خاص برای تأکید بیشتر بر آن کلمه حاصل می‌شود. برای مثال در یسن ۳۱ بندهای اول و دوم ظاهراً برای تأکید بر کلمه *vahišta-* از واژه‌های *var-*، *vid-* و *uruuānē*، *dərəštā* و *vaēdā* استفاده شده است (شوارتس ۲۰۰۳: ۳۷۹). این گونه صنعت‌ها در ادبیات باستانی هندواروپایی دیده می‌شوند و اولین بار سوسور متوجه آن شده است (همان‌جا؛ استاروینسکی ۱۹۷۱، سوسور ۱۸۷۹).

(۲) صنعتی مانند مراعات‌النظیر: عبارت است از این که برخی از واژه‌های کلام، جزئی از یک کل باشند و از این جهت بین آنها ارتباط و تناسب باشد (شمیسا ۱۳۸۶: ۱۰۷). در بند یازدهم

hiiat nē mazdā paouruim gaēvāscā tašōdaēnāscā

θβāmananḥāxratūścā hiiatastuuantem dadāuštānēm

hiiatšiiāoθanācā sēnḡhaścā yaθrā varēnēḡ vasā dāiētē.

چنان‌که تو ای مزدا، نخست، تن‌ها و بینش‌ها را برای ما آفریدی

خردها را به‌واسطه اندیشه‌ات، چنان‌که جان مادی را آفریدی.

چنان‌که کردارها و گفتارها را (آفریدی)، که در آنجا آرزومند دست به انتخاب می‌زند.

با نام بردن از مراحل یا مظاهر خلقت، نوعی تناسب در اجزای جهان دیده می‌شود که شبیه صنعت مراعات‌النظیر در بلاغت فارسی است. این مظاهر در سه مرحله که اولی با قید نخست مشخص شده اعلام شده‌اند. هر مرحله شامل

1) mixophonism

چند جنبه از خلق مادی و معنوی اهوره‌مزداست. در مرحله اول دارایی‌ها یا رمه‌ها در کنار بینش یا بصیرت دینی قرار گرفته است و از این‌رو احتمالاً منظور از آوردن دو کلمه مکمل همه مسائل، مادی و معنوی، بوده است. در مرحله دوم خرده‌ها و زندگی استومند مطرح می‌شوند که باز دوگانه‌ای مکمل را ایجاد می‌کنند. در این دو مرحله اشاره به دانایی و اندیشه ایزد در خلق این مظاهر یک‌بار به صورت ای مزدا و بار دیگر با عبارت قیدی با اندیشه‌ات انجام می‌شود. در مرحله سوم خلقت کردارها و سخنان را مطرح می‌کند و شاید بتوان گفت که، براساس مصراع دوم، منظور از همراه شدن کردارها با سخنان، عمل خواستن و آرزو کردن باشد که به سخن درمی‌آید و از این‌رو حصول آن ممکن می‌شود. زیرا اسم مذکر -sāngha از ریشه -sah است که معمولاً آن را «اعلان، سخن، بیان، توضیح» معنی کرده‌اند. ریشه -sah معادل سنسکریت -sams است که معانی متفاوتی از قبیل «ستودن؛ فرمان‌دادن؛ اعلام کردن؛ گفتن؛ آرزو کردن؛ متعهد شدن» و حتی «پیش‌بینی کردن؛ نفرین کردن» و غیره دارد (مونیرویلیامز ۱۸۵۱: ۱۰۴۳). در واقع آنجا که کسی آرزویی بکند، خلقت کردارها و سخنان ممکن می‌شود. در این مراحل متفاوت خلقت با حرف ربط hīiat از هم جدا شده‌اند. بسته به زمان و حالت انجام خلقت در هر مرحله، از ساختار خاص فعلی استفاده شده است: در مرحله اول مزدا موجودات و بینش‌ها را خلق کرده است و برای بیان این خلقت از ماضی (آئوریست) انشایی استفاده شده است، یعنی عملی در گذشته انجام شده و به پایان رسیده است. برای بیان انجام عمل خلقت در مرحله دوم از فعل مضارع انشایی استفاده شده است، چون این عمل انجام شده و همچنان نیز چنین خلقتی در جریان است. مرحله سوم به مرحله دوم عطف شده است، از این‌رو حالت انجام عمل نیز در آن برابر با مرحله دوم خواهد بود. چنین فعلی برای کردارها و سخن‌ها که مدام در جهان در حال خلقت هستند، مناسب می‌نماید (هومباخ ۱۹۹۱/ ۱: ۸۵).

(۳) اطناب^۱: کاربرد زبان غیرمستقیم و پیچیده برای بیان مسئله‌ای که می‌توان آن را

1) periphrasis

با یک یا چند کلمه کوتاه بیان کرد. در بند سیزدهم و چهاردهم این یسن این صنعت را می‌توان دید. در بند سیزدهم در کاربرد چندباره موصول و سپس ضمیر رایی جمع خنثی در اشاره به سه جمله قبلی اطناب وجود دارد، زیرا حاوی سه جمله وابسته و یک جمله هسته است. جملات وابسته با *vā* با یکدیگر مربوط شده‌اند. سه موصول هم در این سه جمله وابسته دیده می‌شود. در این ترجمه این سه به صورت *yā* نهادی مثنی مذکر (?)، *yā* نهادی مفرد مؤنث و *yē* نهادی مفرد مذکر در نظر گرفته شده‌اند. دومین موصول را کلنز و پیرار (۱۹۸۸/۳: ۶۹) نهادی مثنی مذکر و نهاد فعل *pərəsaētē* می‌دانند و اشاره می‌کنند که تفاوت در جنس و شمار (نهادی مفرد مؤنث، نهادی مثنی مذکر، نهادی مفرد مذکر) باعث شده است که *tā* رایی جمع خنثی در نظر گرفته شود و به هر حال *tā* به سه جمله قبلی اشاره می‌کند (هومباخ ۱۹۹۱/۱: ۱۰۲؛ ۲: ۶۹).

yā frasā auuīšiiā *yā* vā mazdā pərəsaētē taiiā
yō vā kasōuš aēnaḡhō ā mazištaḡm aiiamaitē *būjim
tā *cašmōng θβisrā hārō aibi ašā aibi vaēnahī vispā.

پرسشی که آشکار یا که پنهانی است، ای مزدا، آن دو می‌پرسند

یا آن که بزرگترین پادافره گناهی کوچک را می‌یابد

آنها را، همه، می‌بینی به واسطه اش، در حالی که با روشنی چشم نظاره‌گری (بر آنان).

در بند چهاردهم *yā išudō dadəntē dāḡranam* «نیروبخشی‌های پیشکش‌هایی که (به مردم) می‌رسند» به جای **yā dāḡrā dadəntē* «پیشکش‌هایی که به مردم می‌رسند» به کار رفته است (نک: هومباخ ۱۹۹۱/۱: ۱۰۲).

(۴) تداعی کاربردی^۱: از کاربرد مکرر یک کلمه یا یک عبارت ثابت که لزوماً هر بار هم معانی مشابهی ندارد، حاصل می‌شود. این ویژگی در این یسن در کاربرد متوالی افعالی از ریشه *fras-* «پرسیدن» در بندهای ۱۲-۱۶ دیده می‌شود.
 (۵) لفونشر: عبارت است از مواقعی که در بخشی از متن دو یا چند کلمه می‌آیند

1) compositional association

- و توضیح یا مسائل مربوط به آنها در بخش دیگری می‌آید (شمیسا ۱۳۸۶: ۱۵۷). برای مثال در این یسن، در بند هجدهم، کاربرد دو واژه *vā* و *dreguuatō* در حالت وابستگی در کنار هم نوعی صنعت بلاغی نظیر لف‌ونشر می‌آید. *vā* به *maṭraścā ... sāsnaścā* اضافه می‌شود و *drəguuatō* به *ciš*.
- ۶) جناس اشتقاق: استفاده از کلمات با ریشه مشترک در یک بند است. در بند هجدهم کاربرد فعل و اسم از یک ریشه دیده می‌شود: *sāzdūm ... sāsnaścā* «آموزه‌ها را ... بیاموزید».
- ۷) دو برای یک^۱: کاربرد دو کلمه معطوف است که، در معنی، کارکرد یک عبارت وصفی را دارند. برای مثال سرما و باد در معنی باد سرد. در بند بیست و یکم *mainiū šiiioṭanāišcā* «با مینو و با کردارها» احتمالاً «با کردارهای مینوی» برابر است (نک: کلنز و پیرار ۱۹۸۸/۳: ۷۵).
- ۸) ایجاز^۲: داشتن بیشترین توان بیان با کاربرد کمترین کلمات است و درحقیقت نوعی گزیده‌گویی ادبی محسوب می‌شود. در بند بیست و دوم صفت بایی مفرد خشتی *vohū* را می‌توان برای هریک از سه اسم بایی مفرد *vacanḥā xšaṭrā* یا *šiiioṭanā* در نظر گرفت و از این رو نوعی ایجاز در آن دیده می‌شود.
- ۹) اغراق: یکی از تعبیری که از بند بیستم می‌توان به دست داد، ارتباط آن با روحانی‌ای است که برای اجرای مراسم یسنه از پرهیزکاران انتظار پاداش دارد و پرهیزکاران نیز پاداش خوبی به او می‌پردازند. بر این اساس، *diuamnəm* و *hōi aparəm xšiiō* «شکوه (بهشتی) به جای شیون» در این کاربرد اغراق شاعرانه محسوب می‌شود، زیرا در یک سطح معنایی، مزدی که روحانی از بانی مراسم دریافت می‌کند، باشکوه بهشتی مقایسه شده است.
- ۱۰) ابهام: بند ششم با ضمیر آغاز می‌شود (*ahmāi*) و نیز ضمیرهای آن به صورتی قرار گرفته‌اند که مرجع آنها مبهم است. در چنین حالتی خواننده ترغیب می‌شود تا کل بند را بخواند و مرجع ضمیرها را دریابد.

1) hendiadys
2) syllepsis

ahmāi aṇhaṭ vahištəm yā mōi viduuā vaocaṭ haiθīm
maθrəm yim hauruātātō ašahiā amərətātascā
mazdāi auuaṭ xšaθrəm hiaṭ hōi vohū vaxšaṭ mananḥā

برای او باشد بهترین (قدرت) که از روی دانایی به من (مانثره) راستین را گوید

مانثره تندرستی و جاودانگی اش

برای مزدا است آن قدرت که به واسطه اندیشه نیک او ببالد.

بند بیستم نیز به عمد ابهام‌آمیز است. یعنی از آن بیش از یک برداشت می‌توان کرد و روشن نیست کدام برداشت بر دیگری برتری دارد. در نگاه اول به نظر می‌رسد که پیامبر درباره نوکیشی که به سمت جامعه پرهیزکاران می‌آید، سخن می‌گوید و پاداشش روشنی و شکوه بهشتی (diuamnəm) است و از این رو از جزایی که در انتظار دروندان است نجات می‌یابد. اما از سوی دیگر، این بند را در ارتباط با موبدی که به پرهیزکاران نزدیک می‌شود و انتظار دارد آنان از او به‌خوبی استقبال کنند تا بتواند مراسم قربانی را به‌خوبی اجرا کند، نیز می‌توان تعبیر کرد (نک: ذیل بند بیستم).

(۱۱) ارجاع بلاغی: نوعی ارجاع به بندهای قبل یا بعد است که به‌لحاظ دستوری مرجع ضمیر محسوب نمی‌شود. بند دوم با ضمیر āiš آغاز می‌شود که به uruuātā بند قبل اشاره دارد.

(۱۲) تقدیم و تأخیر: گاهی در متن عبارات و گزاره‌ها به مستقیم‌ترین شکل ممکن بیان نمی‌شوند، بلکه در بیان آنها تقدیم و تأخیراتی قرار داده می‌شود تا تأثیرگذاری بیشتری پیدا کنند. برای مثال بند ششم این یسن شامل دو مصراع پایه، یعنی مصراع اول و سوم، است. مصراع دوم به‌صورت عبارت پیرو آمده که نوعی ویژگی سبکی است. این عبارت پیرو در حقیقت در متن تأخیر ایجاد می‌کند و از این رو متن به سرعت نشان نمی‌دهد که منظور از ahmāi و vahištəm (xšaθrəm) چه است.

1) hyperbaton

در بند بیست و یکم گسستگی ترتیب کلمات مرتبط شکل نوعی تقدیم و تأخیر را به خود گرفته است. این گسستگی در عبارت‌های *būrōiš ā... ašaxiiācā... xšaθrahiīā* در ارتباط با *x'āpaiθiiāt... sarō* «(سرپناه) راستی و قدرت» دیده می‌شود (نک: هومباخ ۱۹۹۱/۲: ۷۵).
۱۳) اشاره به سنت شعر: تغییر سخن از غیبت به خطاب یا از خطاب به غیبت نوعی التفات است (شمیسا ۱۳۸۶: ۱۶۴). در اینجا البته با نمونه کاملی از التفات روبرو نیستیم، بلکه اشاره‌ای به زندگی شخصی شاعر به‌طور خاص و سنت شاعری او دیده می‌شود. زیرا، درست است که گاهان کلام زردشت خطاب به اهوره‌مزداست، اما در بیشتر بندها جملات زردشت چنان بیان می‌شوند که گویی هر پرهیزکار یا موبدی نیز می‌تواند آنها را خطاب به اهوره‌مزدا باز بسراید، یعنی جملات بیشتر غیرشخصی هستند و می‌توان کلام آنها را به پرهیزکاران یا هر رهروی تسری داد. برای همین هم تغییر ضمائر از اول و دوم شخص به سوم شخص چندان عجیب نیست. یعنی برای مثال وقتی اهوره‌مزدا از دوم شخص به سوم شخص تغییر می‌کند یا برعکس، تأثیر زیادی در فهم منظور متن ندارد. اما گاهی هم در گاهان به خود زردشت، زندگی و مسائل شخصی مربوط به او اشاره می‌شود. در این موارد گویی چرخشی در متن روی می‌دهد و به خود زردشت به‌عنوان گوینده التفات می‌شود. در بند پنجم

taṭ mōi vīcidiīai vaocā hiiat mōi ašā dātā vahiiō
viduiiē vohū managhā mēṇcā daidiīai yehiiā mā ērēšiš

پس به من بگو تا تشخیص دهم آنچه بنا بر اشته بهترین قرار داده شده است.
(و بگو) تا بدانم به‌واسطه اندیشه نیک و به خاطر بسپرم (سخن کسی را) که رشی او منم.

در اینجا بیت اول و دوم تا پیش از عبارت موصولی آخر را می‌توان مثل دیگر بندها کلی و غیرشخصی دانست، اما آنجا که به رشی اشاره می‌شود، به خود زردشت به‌عنوان پیامبر- شاعر سنتی و همین‌طور آیینی که او برای مردم آورده

است، به‌طور خاص اشاره می‌شود.

۳. متن زند

متن زند برخلاف متن اوستایی به نثر و در بیشتر موارد، به‌دلیل آنکه سعی در ترجمه‌ی واژه به واژه متن اوستایی دارد، دستورش درهم‌ریخته است و کلمات اوستایی نیز در آن دیده می‌شود که گاه با خط اوستایی نیز نوشته شده‌اند. گاهی در وجه، شخص و شمار افعال مطابقتی میان متن اصلی و ترجمه‌ی زند وجود ندارد. حالت صرفی اسامی در ترجمه تغییر می‌کند و گاه نقش کلمه متفاوت است. حروف ربط در بیشتر موارد جابه‌جا و درهم‌ریخته به‌کار رفته‌اند.

گاه به‌نظر می‌رسد که نگارنده‌ی زند درک درستی از پیام متن اوستایی ندارد و تنها سعی می‌کند کلمات را واژه‌به‌واژه ترجمه کند. گاهی نیز پیام دیگری را جایگزین پیام متن اوستایی می‌کند. در این جایگزینی‌ها، در بسیاری از موارد، نقش متون دینی متأخر فارسی میانه را نیز در تفسیر متن گاهانی می‌بینیم.

برای دیدن برخی از این ویژگی‌ها به تفسیر زند اولین بند یسن سی‌ویکم رجوع می‌کنیم:

tā vō uruuātā marəntō	aguštā vacā sənghāmahi
aēibiiō yōi uruuātāiš drujō	ašahiiā gaēθā vīmerəncaitē
ačtī aēibiiō vahištā	yōi +zrazdā anjhen mazdāi

این فرمان‌هایتان را در نظر آورنده، سخنان ناشنیده را بر زبان می‌آوریم
(ناشنیده) برای آنان که با فرمان‌های دروج جهان اشه را تباه کنند.
اما (سخنان) بهترین‌ها هستند برای آنان، که مؤمن به مزدا هستند.

- a) ān ī har(w) dō wābarīgān ī ašmā ošmurēm (abestāg ud zand) ud ōy-iz ī a-niyōšidār
(ahlomōγ) pad gōwišn hammōzēm (andar warōmandih ēw bār ān gōwišn ud ka ēwar
dānēd kū nē hammōxtēd ēw bār).
- b) awēšān kē pad wābarīgān ī druz ān ī ahlāyih gēhān be murmjēnēnd (kū druz pad

wābarīgān dārēnd).

- c) ēg-iz awēšān pahlom hē(h) +kē rawāg-dahišn hēnd pad ān ī Ohrmazd (kū awēšān-iz
ahlomōyān čiš-ē ēn pahlom hē(h) ka dēn ī Ohrmazd rawāg kunēnd).

الف) هر دو باورتان را در نظر می‌گیریم (اوستا و زند را) و ناشنونده (اهلموغ) را نیز با گفتار می‌آموزیم (یک بار درباره شک نسبت به آن سخن (را می‌آموزانیم) و اگر (شخص) قطعاً بداند که نیاموخته است، یک بار دیگر)

ب) آنان که با باور دروج جهان اهلائی را نابود کنند (یعنی که به دروج ایمان دارند).

ج) پس برای آنان نیز بهترین است که رواج‌دهنده (= مبلغ) باشند برای [دین] هرمزد (یعنی برای اهلموغان نیز بهترین این است که دین هرمزد را تبلیغ کنند).

چنان‌که دیده می‌شود در این بند ترجمه واژه‌به‌واژه است و از این رو دستور کمی درهم‌ریختگی دارد. در سطر اول درباره آموزش کلام مقدس به مردم، چون agušta که در اصل صفت کلام مقدس است در مفهوم «ناشنیده و بی‌نظیر» به ناشنونده و اهلموغ تفسیر شده، مفعول جمله در نظر گرفته شده است. از همین رو، برای توضیح بیشتر و فهم آن، از تعالیم سنت زردشتی یاری جسته‌اند. یعنی درباره تعداد دفعات و صورتی که باید به اهلموغان تعلیمات دینی داده شود، توضیح داده می‌شود.

چنان‌که در این مثال نیز روشن است، هر بند اوستایی در متن ویراسته دابار به صورت سه بخش جداگانه آمده است که در اینجا نیز همان ترتیب رعایت شده است. این بخش‌ها گاه معانی جداگانه‌ای دارند و گاه نیز به صورت بخش‌هایی موقوف‌المعانی ظاهر می‌شوند که بدون توجه به بخش قبل یا بعد نمی‌توان معنای آنها را دریافت.

موضوع تفسیر زند یسن سی و یکم درخواست دریافت کلام مقدس است از اهوره‌مزدا، اما در اینجا برای خشنود ساختن هرمزد و وادار ساختن او به آموختن ذکر، مسائلی درباره سروری هرمزد مطرح می‌شود و در ادامه درباره جزای کسانی که سروری را از آن هرمزد ندانند، نیز صحبت می‌شود.

۴. متن سنسکریت

ترجمه نریوسنگ گونه متأخری از زبان سنسکریت، سنسکریت پارسی، است و آثاری

از تأثیر زبان‌های دیگر، از جمله اوستایی و پهلوی، را نیز نشان می‌دهد. از این‌رو برخی قواعد دستوری و زبان‌شناختی آن با گونه‌های سنسکریت ودایی و کلاسیک متفاوت است. دایره واژگان نریوسنگ نیز، به‌رغم گستردگی، از واژه‌های رایج و پرکاربرد زبان سنسکریت نیست و انتخاب کلمات بیشتر براساس شباهت آوایی با کلمات زند و اوستایی انجام گرفته است.

دلایل محکمی نیز وجود دارد که نریوسنگ برای ترجمه زند به سنسکریت تنها به متن زند متکی نبوده، بلکه گاهی به متن اوستایی نیز نگاهی می‌انداخته است (هومباخ ۲۰۰۳: ۲۰۰؛ رضائی باغبیدی ۲۰۱۲: ۴). برای مثال در یسن ۳۱ بند ۸ برای *vanhəuš* *ptarēm manarhō*⁺ در سنسکریت *uttamasya pitaram manasaḥ* آمده است در حالی که در متن زند *Wahman pid hē tō* آمده است. در این مثال متن زند دو واژه *vanhəuš* *manarhō* را به یک کلمه *Wahman* برگردانده است که اجزای آن دیگر قابل تفکیک نیست، از این‌رو احتمالاً مترجم سنسکریت نگاهی هم به متن اوستایی داشته و توانسته است دو کلمه مذکور را دقیقاً واژه‌به‌واژه ترجمه کند.

متن دارای تفاوت‌های املائی است و در مواردی از گونه‌های املائی کم‌کاربرد استفاده شده است، مثلاً در بند ۱۷ کلمه *durgati* «بدکار، بدکردار» به شکل *durgatī* نوشته شده که گونه دیگری از این کلمه است.

اختلافاتی نیز در قوانین سندهی نسبت به سنسکریت کلاسیک وجود دارد، برای مثال در بند ۴ ب *bhaktiçilāyāçca* «قطعه و زمین» کلمه *bhaktis* نهادی مفرد مؤنث از *bhakti-* پیش از کلمه بعدی که با واکه *i* آغاز شده، به‌جای *bhaktir* به شکل *bhaktiç* درآمده است.

بسیار دیده شده است که از لغات زبان اوستایی و پهلوی به‌صورت مستقیم در متن سنسکریت استفاده شده است، برای مثال در مقابل *Ohrmazd* از کلمات *hormijda-* یا *mahājñānin svāmin* و در مقابل *Wahman* گاهی (بند ۲۱) از *gvahmana-* استفاده می‌شود.

از کلمات برساخته نیز در ترجمه استفاده شده است، برای مثال در بند ۱۷ کلمه *pracinhaya* دیده می‌شود، اما در متون سنسکریت کلاسیک تاکنون ترکیب فعل *cihn-*

«علامت‌گذاری کردن» با پیشوند pra- به کار نرفته است، اما مترجم سنسکریت آن را در معنی‌ای شبیه به «ازپیش نشانه گذاشتن» به کار می‌برد.
گاه نیز کلمات در معانی متفاوت از کاربرد رایج خود به کار می‌روند، برای مثال در بند ۱۴ کلمه vipākatā در معنی «رسیدگی (به حساب)» به کار رفته است در حالی که این کلمه، از ریشه pac- «پختن»، در سنسکریت معنی «رسیدن (میوه)» دارد.

۵. تکنیک‌های ترجمه‌های زند و سنسکریت

به نظر می‌رسد غایت مفسران زند آن بوده است که برای هر واژه اوستایی یک معادل پهلوی در نظر بگیرند و باز بهتر آن بوده که بتوانند تحول همان واژه اوستایی را در پهلوی پیگیری کنند و واژه معادلی که انتخاب می‌کنند، از همان ریشه باشد. در زیر نمونه‌هایی را می‌بینیم که زند درست واژه‌ها را نعل‌به‌نعل واژه‌های اوستایی آورده و در این کار حتی دستور پهلوی را نیز در نظر نداشته است. در ترجمه سنسکریت نیز همین روش پیگیری شده است و اغلب هر واژه زند را با واژه‌ای سنسکریت جایگزین کرده‌اند:

۳۱: ۱۷ الف

katārēm aṣauuā vā drəguuā vā *vərənauuaitē maziiō

کدام یک، پرهیزگار یا دروند بیشتر باور شده است؟

kadār ayāb ahlaw ayāb druwand wurrōyēd meh [kū kasān ayāb ān ī ahlaw tuxšāgihādar

wurrōyēd ayāb druwand].

کدام یک یا پرهیزگار یا دروند می‌گروند بزرگتر؟ [یعنی در میان افراد پرهیزگاران با کوشایی بیشتر ایمان می‌آورند یا دروندان؟]

kaḥ aho [anayoh] puṇyātmā vā durgatī vā prabodhayati mahān. (dvayormadhye ko

vyavasāyitarah prabodhyati ajñānāt).

کدام؟ [از میان آن دو] نیکوکار یا بدرفتار بیدار می‌شود بزرگتر؟ (در میان این دو چه کسی کوشاتر بیدار می‌شود از بی‌خردی؟)

گاهی در ترجمه واژه به واژه متن اوستایی، ویژگی‌های دستوری کلمه اوستایی تغییر می‌کند، مثلاً اسم به جای فعل به کار می‌رود یا فعل دقیقاً با همان ویژگی‌های دستوری ترجمه نمی‌شود. دلیل این ویژگی آن است که مفسر زند بیش از آن که مسائل دستوری را در نظر داشته باشد، یافتن واژه‌ای شبیه به واژه اوستایی (به لحاظ ریشه‌شناسی یا آواشناسی) را هدف قرار داده است. مفسر زند مسائل دستوری را کمتر در نظر داشته است و بیشتر ترجیح می‌دهد که در زیر هر کلمه اوستایی، یک کلمه پهلوی از همان ریشه (یا با آواهای مشابه) قرار دهد. از آنجا که زبان اوستایی صرفی است و به ترتیب کلمات در جمله پای‌بند نیست و در مقابل زبان پهلوی تحلیلی است و جایگاه نقش‌های مختلف در جمله‌های آن مشخص است، ترجمه واژه‌به‌واژه متن اوستایی به پهلوی غالباً دستور درهم‌ریخته‌ای خواهد داشت.

بند ۳۱: ۸ ب

vañhōuš⁺ ptarēm manañhō hīiaṭ θβā hēm⁺ cašmainī hōngrabəm

(دوم می‌اندیشم تو را) پدر اندیشه نیک، آن‌هنگام که تو را به چشم دیدم.

Wahman pid hē tō [pid i Wahman hē] ka-m tō pad ham-čašmih ō ham grift hē [kū-m pad

harw dō čašm dīd hē ā-m ēdōn menīd kū pid i Wahman hē].

تو پدر بهمن هستی [پدر بهمن هستی]. هنگامی که تو را به دقت (با «هم‌چشمی» = هر دو چشم) دیدم

[یعنی من با هر دو چشم تو را دیدم، پس چنین اندیشیدم که تو پدر بهمن هستی].

uttamasya pitaraṃ [pitā tvam?] manasañ (kila gvahmanapratipālako'si). yasyaṃ [yāistvam=

ye tvam] samālocanatvena samagr̥hvaṃti [samaṃ gr̥hvaṃti]. (yonmayā dvābhyām

locamābhyām ddaṣṭo'si evaṃ mataṃ yat pitā asi gvahmanasya).

پدر رفیع‌ترین را (تو پدر هستی) اندیشه [هستی] (یعنی حامی بهمن هستی). آنها را که تو با همپرسگی

با هم گرفته‌ای (با هم گرفته‌ای). شامل چیزهایی است که با دو چشم دیده‌ام این باور را که تو پدر

بهمن هستی).

در متن اوستایی به راحتی می‌توان دو بخش کلمه vañhōuš manañhō «اندیشه نیک»

را از هم جدا کرد، و مثل بالا، کلمه دیگری را میان آنها قرار داد. چون صرف کلمات

به راحتی نشان می‌دهد هر کلمه چه نقشی در جمله دارد. اما در فارسی میانه که دستور

دیگر تصریفی نیست و محل قرارگرفتن کلمات نقش آنها را در جمله تغییر می‌دهد، جدا شدن بخش‌های یک کلمه آشفتگی دستور را به‌دنبال دارد. در ترجمه سنسکریت نیز از متن پهلوی پیروی شده است، با این تفاوت که دستور سنسکریت تصریفی است و این مشکل درباره آن مطرح نیست. با این حال چون زبان پهلوی حالت صرفی کلمات را به‌تفکیک نشان نمی‌داده است، باید برای مترجم سنسکریت یافتن حالت صرفی کلمات در دستور درهم‌ریخته پهلوی کار مشکلی بوده باشد. از آنجاکه مترجم سنسکریت حالت صرفی کلمات را درست تشخیص داده است، گمان می‌رود به متن اوستایی نیز دسترسی داشته و حالت‌های صرفی را مطابق آن بازبینی کرده است.

زبان اوستایی دارای هشت حالت صرفی برای اسامی، ضمائر و صفت‌ها است. از آنجاکه زبان پهلوی تصریفی نیست، نقش کلمات را محل قرارگرفتن آنها در جمله تعیین می‌کند. چون ترجمه زند ترجمه‌ای واژه‌به‌واژه است و سعی دارد هر کلمه را با یک کلمه مشابه نعل‌به‌نعل جایگزین کند، در نگه‌داشتن نقش کلمات در جمله دچار اشکال می‌شود. با این حال، سنسکریت در این موضوع به اوستایی شبیه است و به‌همین دلیل کمتر دچار اشکال است، به‌خصوص در مواردی ویژه که به‌نظر می‌رسد مترجم سنسکریت به متن اوستایی نیز توجه داشته است.

در مثال زیر $vāstrīm +fšuiiaṅtəm$ در حالت رایبی مفرد قرار گرفته‌اند، در حالی که در متن زند به تابعیت از $axiiāi$ در حالت برایی مفرد در نظر گرفته شده‌اند. متن سنسکریت ترجمه متفاوتی از زند برای این کلمات در نظر گرفته است ولی باز هم آنها را در حالت برایی مفرد آورده است. همچنین $fšōṅghīm$ که در حالت رایبی مفرد قرار دارد، در متن زند به‌عنوان نهاد جمله به‌کار رفته است و در متن سنسکریت در حالت برایی و در معنایی متفاوت.

۳۱: ۱۰ الف-ب

$aṭ hī aiiā frauuarētā vāstrīm axiiāi +fšuiiaṅtəm$

$ahurəm ašauuanəm vaṅhōuš +fšōṅghīm manaṅhō$

پس او از میان آن‌دو شبان را برای پرورنده خویش برگزید.

سروری پرهیزگار، خدمتگزار اندیشه نیک را.

ēdōn ān ī harw dō [bun ud bar] ā-t az awēšān [mardōmān] ō ōy franāft ī warzīdār ī fšonēnidār
[kū-t gōspand bun ud bar ō ōy dād ī tōxšāg ī paymānīg].

xwadāy ahlaw ōy fšeh pad Wahman [kū sālārīh ī gōspandān pad frārōnīh kunēd].

چنین هر دو [یعنی اصل و ثمر را] از بین آنها تو به آن برزیگرِ شبان دادی [یعنی تو اصل و حاصل
گوسفند را به فرد کوشا و متعادل دادی].

سرور پرهیزگار او است که چوپان (است) به واسطهٔ بهمن [یعنی سالاری گوسفندان را به درستکاری
انجام دهد].

a) evaṃ te (dvitayaṃ) etebhyo mitrikartre kāryakartre (tat dvitayaṃ naranārīrupaṃ mūlam
phalaṃ vā. etebhyo manuṣebhyo. dattaṃ kāryakāriṇe). etasmaica vikāçayitre. (kuṭubino).

b) svānīne puṇyātmane uttamasya visphūrayitre [sphorayitre] manasaḥ. (kila sadācārasya
pravardhayitre).

الف) پس آن دو را (دو را) از بین آنها برای دوستی و برای ثمربخشی (آن دو دارای شکل زن و مرد،
ماده و میوه هستند. از بین آن مردمان. برای انجام قرار گرفته است). و از بین آنها در ظهور (نگهدارنده).
ب) برای سرور، برای پرهیزگار، برای جنبش برترین اندیشه (یعنی برای پروردن کار صواب).

۶. جمع‌بندی

یسن سی و یکم، به‌عنوان چهارمین سرود گاهانی، موضوع واحدی ندارد که همهٔ بندها را
دربرگیرد، اما موضوع کلی آن نیروی جادویی کلام (مانثره) است. این سرود مانند دیگر
سرودهای گاهانی از صناعات بلاغی و شگردهای ادبی بهره‌مند است. در ترجمهٔ زند،
بیشتر از هر چیز به معادل‌گذاری نعل‌به‌نعل کلمات اوستایی توجه شده است. در این
معادل‌گذاری‌ها بیشتر به همخوانی آوایی واژه‌ها تأکید شده است، زیرا گمان می‌رفته که
چنین توجهی به آواهای مشابه، واژه‌هایی از ریشه‌های مشترک را به‌دست می‌دهد و
ترجمه را دقیق‌تر و به متن مقدس وفادارتر می‌کند. این ترجمهٔ واژه‌به‌واژه در بسیاری
موارد باعث آشفتگی دستوری نیز شده است و گاه نیز فهم متن را مشکل‌تر و پیچیده‌تر
کرده است، به‌گونه‌ای که مفسر زند مجبور شده است برای توجیه آن از موضوع نیز
خارج شود. مترجم متن سنسکریت بیشتر به متن زند برای ترجمه رجوع کرده است،

اما به نظر می‌رسد که در مواردی به متن اوستایی نیز رجوع می‌کرده است تا برخی از ابهام‌ها را از متن زند بزدايد. متن سنسکریت، به دلیل ماهیت تصریفی زبان سنسکریت، روشن‌تر و قابل‌درک‌تر است، اما در مواردی مطابق متن زندی که امروزه در دسترس است، نیست. این امکان وجود دارد که مترجم سنسکریت از نسخه دیگری استفاده می‌کرده که در دسترس ما قرار نگرفته است.

منابع

- چنگیزی، سیف‌الله، ۱۳۸۹، بررسی ترجمه سنسکریت مقدمه و بیست پرسش آغازین دادستان مینوی خرد، رساله دکتری به‌راهنمایی حسن رضائی باغبیدی، دانشگاه تهران.
- راشدمحصل، محمدتقی، ۱۳۷۷، «دربارۀ برگردان سنسکریت اوستا»، جشن‌نامه استاد ذبیح‌الله صفا، به‌کوشش سید محمد ترابی، تهران، ص ۲۸۱-۲۹۰.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۸۶، نگاهی تازه به بدیع، ویراست سوم، تهران.
- عالیخانی، بابک، ۱۳۷۹، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران.
- مدنی، راشین، ۱۳۸۹، ترجمه و بررسی متون اوستایی و زند یسن‌های ۴۳ و ۴۴، رساله دکتری به‌راهنمایی محمود جعفری دهقی، دانشگاه تهران.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۹۳، بررسی دستوری و محتوایی گاه ۵۱ و هوخشتره‌گاه، تهران.
- هیمنتسه، آلموت، ۱۳۸۹، «ادبیات اوستایی»، ادبیات ایران پیش از اسلام، به‌کوشش رونالد امریک و ماریا ماتسوخ، ترجمه فارسی زیر نظر ژاله آموزگار، تهران، ص ۳۷-۱۱۰.

Humbach, H., 1991, *The Gāthās of Zarathushtra*, 2 vols., Heidelberg.

_____, 2003, "Neriosangh and His Sanskrit Translations of Avesta Texts", *Ātaš-e Dorun: The Fire Within*, J.S. Soroushian Memorial Volume, Bloomington, pp. 199-212.

Kellens, J. and Pirart, E., 1988, *Les textes viel-avestiques*, 3 vols., Wiesbaden.

Monier-Williams, M., 1851, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford.

Rezaei Baqhbidi, H., 2012, "Parsi Sanskrit", *Indic across the Millennia: From the Rigveda to Modern Indo-Aryan*, ed. H. S. Klein and K. Yoshida, Bremen, pp. 1-8.

Saussure, F., 1879, *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, Paris.

Schwartz, M., 2003, "Encryptions in Gathas: Zarathushtra's Variation on the Theme of Bliss", *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of His 65th Birthday on 6th December*, ed. C. G. Cereti, M. Maqṣi, E. Provasi, Wiesbaden, pp. 375-390.

Starobinski, J., 1971, *Les mots sous les mots, les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Paris.