



بندهش: کتاب آفرینش زردشتی

یلدا شکوهی (عضو هیئت علمی فرهنگستان زبان و ادب فارسی)

The Bundahišn: The Zoroastrian Book of Creation, 2020, Edited and Translated by Domenico Agostini and Samuel Thrope, Oxford University Press, New York, 229 pages.

بندهش: کتاب آفرینش زردشتی، تصحیح و ترجمهٔ دومینکو آگوستینی و ساموئل تروپ، دانشگاه آکسفورد، نیویورک، ۲۲۹ صفحه.

۱. مقدمه

کتاب بندهش یکی از مهم‌ترین آثار برجای‌مانده از زبان فارسی میانه زردشتی است. بندهش به معنی آفرینش آغازین یا بنیادین از دو جزء «بن» bun و «آفرینش» dahišn «آفرینش» تشکیل شده‌است. مطالب کتاب برگرفته از ترجمه‌ها و تفسیرهای اوستاست، از این‌رو آن را زندآگاهی^۱ به معنی «اطلاعات مبتنی بر زند» نیز نامیده‌اند. احتمالاً گردآوری و تألیف بندهش به اواخر دورهٔ ساسانی بازمی‌گردد؛ اما، به نظر می‌رسد تدوین نهایی این اثر به دست فرَنبَغ‌دادگی بوده که در بخش نسب‌نامهٔ موبدان، خود را از خاندان موبدان و هم‌عصر با

1. zand-āgāhīh

زادسپرم مؤلف گزیده‌های زادسپرم (۳ق/۹م) و آذرباد ایمیدان، آخرین تدوین‌کننده دینکرد (۳ق/۹م) نام برده‌است (نک: بهار ۱۳۸۰: ۵، ۶؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۱۴۱).

در مقدمه کتاب بندهش، مطالب به سه بخش اصلی تقسیم شده‌است: آفرینش آغازین اورمزد و دشمنی اهریمن؛ درباره چگونگی آفریدگان مادی از آغاز آفرینش تا فرجام، سپس درباره آنچه که جهان داراست با گزارش چستی (ماهیت) و چگونگی آن (نک: بندهش فصل ۱، بند ۱). این متن مجموعه‌ای از مطالب گوناگون از جمله جغرافیا، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، قوم‌شناسی، تاریخ، پیشگویی، نجوم و مردم‌شناسی را دربر می‌گیرد (نک: بهار ۱۳۸۰: ۱۱-۱۳)؛ از این رو، بنابر تصریح تفضلی (همان‌جا)، نمی‌توان نویسنده واحدی برای آن در نظر گرفت.

از بندهش دو تحریر در دست است: بندهش ایرانی که بندهش بزرگ نیز خوانده می‌شود. نسخه‌های آن در ایران استتخا شده‌است؛ تحریر دوم، از روی بندهش ایرانی در هند فراهم آمده که بسیاری از بخش‌ها در آن حذف شده‌است. این تحریر به بندهش هندی یا مختصر معروف است (نک: بهار ۱۳۸۰: ۶؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۱۴۴). از بندهش ایرانی سه دست‌نویس در دست است که در مجموعه‌هایی به نام‌های TD1، TD2 و DH درج شده‌اند. دست‌نویس TD1 به دست گوبدشاه در کرمان در ۹۰۰ یزدگردی/۱۵۳۱ میلادی کتابت شده‌است. مجموعه TD2 را فریدون مرزبان فریدون بهرام رستم بندار شاهمردان دینیار کتابت کرده‌است. تاریخ انجامه متن بندهش در این مجموعه، ۹۷۵ یزدگردی/۱۶۰۶ میلادی ذکر شده‌است (نک: بهار ۱۳۸۰: ۶-۷؛ تفضلی ۱۳۷۶: ۱۴۴-۱۴۵، ۳۲۸-۳۲۹). از بندهش هندی نیز سه دست‌نویس اصلی به نام‌های K20a، K20b و M51 موجود است که دست‌نویس‌های دیگر از روی آن‌ها نسخه‌برداری شده‌است (نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۱۴۲؛ بهار ۱۳۸۰: ۶).

تا کنون درباره بندهش پژوهش‌های بسیاری براساس نسخ موجود انجام شده‌است. در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود: نخستین بار انکتیل دوپرون^۱ براساس دست‌نویس K20 متن را به فرانسه ترجمه کرد و در ۱۷۷۱م به چاپ رساند. پس از او وسترگارد^۲، شپیگل^۳،

1. Anquetil-Duperron

2. Westergaard

3. Spiegel

ویندیشمان^۱ و یوستی^۲ نیز ترجمه و پژوهش‌هایی بر متن نوشتند. ترجمه کامل بندهش به قلم ویلیام وست^۳ به زبان انگلیسی براساس نسخه TD1، در سال ۱۸۸۰م در مجموعه کتاب‌های مقدس شرق^۴ منتشر شد. در سال ۱۹۳۳م پروفیسور بیلی^۵، بندهش ایرانی را براساس نسخه TD2 به‌عنوان رساله دکتری ترجمه کرد و یادداشت‌های سودمندی بر آن نوشت؛ اما، این اثر هرگز منتشر نشد. بهرام گور تهمورس انکلساریا^۶ ترجمه کامل متن را همراه با آوانویسی در ۱۹۳۵م آماده چاپ کرد اما به سبب مشکلاتی این اثر سال‌ها بعد در ۱۹۵۶م به چاپ رسید (برای آگاهی بیشتر نک: بهار ۱۳۸۰: ۸-۱۵؛ پاکزاد ۱۳۸۴: ۷). پژوهش شادروان استاد مهرداد بهار براساس سه نسخه بندهش ایرانی به زبان فارسی در ۱۳۶۹ش منتشر شد. فضل‌الله پاکزاد، متن انتقادی بندهش را همراه با مقدمه‌ای به زبان آلمانی در ۱۳۸۴ش در تهران منتشر کرد. به‌تازگی، پژوهش دیگری به قلم دومینیکو آگوستینی و ساموئل تروپ به زبان انگلیسی منتشر شده که در ادامه مقاله، معرفی و بررسی شده است.

۲. معرفی کتاب

کتاب مشتمل است بر پیشگفتار شائول شاکد^۷، مقدمه ساموئل تروپ، متن ترجمه بندهش به زبان انگلیسی، سخن پایانی به قلم گای استرومسا^۸ و یادداشت‌ها. در اینجا به برخی از دیدگاه‌های شاکد، تروپ و استرومسا درباره کتاب بندهش و اسطوره آفرینش برگرفته از آن به اختصار اشاره شده است.

کتاب با پیشگفتار شائول شاکد با عنوان «بندهش، گزارش آفرینش: اسطوره، گمانه‌زنی و تناقض»^۹ آغاز می‌شود. به تصریح شاکد (ص xi)، بندهش، بازتاب دیدگاه زردشتیان درباره جهان هستی است. این متن مفاهیم پیچیده دین زردشتی را که ریشه در سنت‌های هندی‌واروپایی دارد، به صورت فشرده بیان کرده است. ترجمه و تفسیر متن بندهش به دلیل دشواری‌های خط پهلوی از جمله کاربرد یک حرف برای چند آوا که باعث خوانش‌های

1. Windischmann 2. Justi 3. West 4. Sacred Books of the East
5. Bailey 6. Behramgore Tehmuras Anklesaria 7. Shaul Shaked
8. Guy G. Stroumsa 9. The Bundahišn Account of Creation: Myth, Speculation and Paradox

متفاوت از یک لغت می‌شود، کار آسانی نخواهد بود. به باور شاکد ترجمه متن بندهش جسارت می‌خواهد و به ثمر نشستن آن به قلم آگوستینی و تروپ در حد معجزه بوده است. شاکد درباره جایگاه کتاب بندهش در ادبیات دینی زردشتی آورده است که، این اثر صورت کامل و پیچیده از سنت اصلی را ارائه می‌دهد. دین زردشتی نیز مانند سنت‌های دینی دیگر، مراحل تغییر و سازگاری را پشت سر گذاشته و پیگیری تحولات این سنت به دلیل ظهور و سقوط حکومت‌ها و نیز نابودی آثار ادبی، که به نظر می‌رسد در بیش از یک هزاره اتفاق افتاده است، کار آسانی نخواهد بود. کتاب بندهش تا حدودی جریان‌های فکری قرن سوم هجری/ نهم میلادی را منعکس می‌کند که شامل برخی عناصر تفکر و دانش یونانی و نیز اندیشه‌هایی است که در دوره اسلامی، رواج یافته است. این متن به چگونگی جهان مادی می‌پردازد و درک چگونگی و چرایی آن را گزارش می‌کند (نک: ص xii).

به تصریح شاکد (Ibidem) ثنویت^۱ در تمام مراحل دین زردشتی وجود دارد. در بندهش دو گونه ثنویت دیده می‌شود: یکی ثنویت اخلاقی، یعنی تمایز بین موجودات خوب و بد و دیگری، ثنویت از دیدگاه هستی‌شناختی است، که دو ساحت وجودی برای جهان قائل است: وجود مرئی و ملموس و دیگری نامرئی و ناملموس. در متون فارسی میانه زردشتی به ترتیب، جهان مادی (gētīg) و جهان مینوی (mēnōg) نامیده می‌شود. الگوی ثنویت در دین زردشتی با الگوی ثنویت در ادیان دیگر مانند یهودیت، مسیحیت، اسلام و مکاتب گنوسی متفاوت است. ثنویت در دین زردشتی مستقل از هم عمل می‌کند؛ به عبارت دیگر، شکل نامرئی (یا روحانی^۲) وجود، لزوماً خوب نیست و جهان مادی نیز لزوماً شر نیست و موجودات خوب و بد، هرکدام می‌توانند مادی^۳ یا غیرمادی^۴ باشند. برخلاف انتظار، هستی مادی بیشتر با خوبی در ارتباط است نه بدی؛ حال آنکه هر دو وجود خیر و شر که شکل غیرمادی (روحانی) وجودند، در جهان مادی به یک شکل عمل نمی‌کنند. جهان مرئی

۱. برای آگاهی بیشتر نک: تحول ثنویت: تنوع آرای دینی در عصر ساسانی، تألیف شائول شاکد، ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی، ۱۳۸۷: ۱۷-۴۱.

2. spiritual

3. material

4. spiritual

(مادی) منحصرأ مخلوق اورمزد است و وجود شیطانی یعنی اهریمن سهمی در شکل مادی وجود، ندارد و چیزی جز روح مخرب نیست و هدف فعالیت‌های او جز ویرانی و نابودی نبوده‌است.

در ادامه پیشگفتار، شاکد (نک: ص xiii) به تأثیر جهان هلنیستی^۱ بر دین یهود، مسیحیت و اسلام اشاره می‌کند. بدین معنی که پیوستگی شرارت با جهان مادی، برگرفته از گرایش‌های فکری‌ای بوده که در مکتب نوافلاطونی و گنوسی ایجاد شده‌است. اما در مقابل، دین زردشتی^۲ این ادعا را که روح شیطانی محصول جهان مادی‌ست، رد کرده و اهریمن را به‌عنوان روحی در نظر می‌گیرد که برای نابودی جهان مادی به آن حمله کرده‌است.

بنابر تصریح شاکد (Ibidem) تفکر دوتایی^۳ دیگری نیز افزون بر موارد ذکرشده، در بندهش وجود دارد: یکی تقابل «متناهی» و «نامتناهی»^۴ و دیگری دو مفهوم مکمل «زمان» و «فضا»^۵. این دو جفت اصطلاح برای درک الهیاتی^۶ که در شالوده اسطوره‌هایی که در بندهش بازگفته شده‌است، بسیار حائز اهمیت است. اصطلاح «زمان» در بند دوم فصل نخست به‌کار رفته‌است: اورمزد با همه آگاهی و دانایی و خوبی در اوج بود و برای زمانی بی‌کرانه در روشنی بود. به نظر شاکد (Ibidem) هدف نویسنده بندهش در این عبارت برجسته ساختن وجود بی‌کرانه اورمزد در زمان است. در ادامه متن آمده‌است: روشنی‌گاه (gāh) و جای اورمزد است، که آن را روشنی بی‌کران (asar-rōšnih) می‌نامند. روشنی بی‌کران بیانگر فضای نامحدود^۷ اورمزد است. روح شیطانی در قطب متضاد در جایی که تاریکی بی‌پایان (asar-tāriḡih) نامیده می‌شود، سکونت دارد، اما او ویژگی زمان نامتناهی (zamān ī a-karānag) را ندارد. در متن با مکان سومی روبرو می‌شویم که به هیچ‌یک از دو قدرت متخاصم، اورمزد و اهریمن اختصاص نیافته‌است. فضایی که مکان و جایگاه هیچ‌کس نیست. ضرورت و نیاز به این جدایی قابل درک است، در عهد بسیار کهن نیز هیچ

1. Hellenistic World

۲. Zoroastrianism (برای آگاهی بیشتر نک: شاکد ۱۳۸۷: ۱۹، یادداشت ۳).

3. binary

4. limited and unlimited

5. time and space

6. theology

7. unlimited space

مکانی وجود نداشته که در آن، دو وجود متضاد با هم مشترک باشند و هیچ نقطه تماسی وجود نداشته است. از روایت بندهش درمی‌یابیم که روح شیطانی در آغاز از وجود اورمزد بی‌خبر بود.

به تصریح شاکد (Ibidem) نکته درخور توجه این است که این دو روح ازلی^۱، متناهی و نامتناهی توصیف شده‌اند. این جمله برخلاف عقل سلیم است، اما منطبق بر روایت الهیاتی^۲ آن را الزامی می‌داند. متن بندهش توضیح می‌دهد که چگونه این تناقض ظاهری امکان‌پذیر است (نک: فصل ۱ بند ۶-۱۱). شاکد افزوده است، هنگامی که با قدرت‌های کیهانی سروکار داریم، اجتناب از چنین تناقض‌هایی غیرممکن است. این قدرت‌ها ظاهراً در سطحی عمل می‌کنند که خارج از درک بشر است. نویسنده بندهش برای توجیه انتساب دوگانگی^۳ متناهی و نامتناهی به دو قدرت، طیف وسیعی از استدلال‌ها را ارائه می‌دهد. این دو وجود از جهت فضایی که برای رقیب^۴ در نظر گرفته شده است، محدود و در جهات دیگر نامتناهی هستند. هر دو وجود^۵ (اورمزد و اهریمن) «در بدن خود محدود هستند» (نیز نک: بندهش، ترجمه بهار، فصل ۱، بند ۳: هر دو مینو به خویشتن کرانه‌مندند)، اگرچه آنها به‌عنوان روحی در بدن نیستند (نک: ص xiv).

تناقض دیگر در بندهش به موجودات اورمزدی بازمی‌گردد. در مبحث آخرت‌شناسی، دلالت بر ابدی بودن موجودات اورمزدی است و در مقابل، موجودات اهریمنی محکوم به نابودی‌اند. این عبارت موجودات اورمزدی را از موجودات اهریمنی متمایز می‌کند. پرسشی که می‌توان مطرح کرد اینکه، آیا نویسنده فراموش می‌کند که موجودات اورمزد نیز خلق شده‌اند، بنابراین متناهی هستند؟ موضع نویسنده در صورتی معتبر است که پذیرفته شود که خلقت مخلوقات اورمزد انتقال از شکل معنوی به شکل مادی وجود است (Ibidem).

تناقض دیگری که شاکد (نک: ص xv) مطرح می‌کند درباره ایزد وای است. یک ایزد به دو ایزد منشعب شده است. ایزدی که به‌عنوان سدی/مانعی میان دو وجود خیر و شر، یعنی

1. uncreated
4. antagonist

2. theological narrative
5. spirit

3. duality

اورمزد و اهریمن عمل می‌کند. در الهیات زردشتی بی‌طرفی در نبرد میان خیر و شر شناخته شده نیست؛ اما، به عملکردی به‌عنوان سد/مانع در طرح آفرینش مورد نیاز بوده‌است. این سد/مانع، از هوا^۱ تشکیل شده و با وای^۲ نشان داده شده‌است. اگر چه، وجود روح خوب^۳ به‌عنوان داور بین دو قدرت متخاصم مشکل است؛ اما، آیا او می‌تواند وجودی شیطانی باشد حتی اگر ایزد هست. تنها راهی که می‌توان عملکرد دوگانه وای را به‌عنوان موجودی میانی تطبیق داد، جدا کردن ماهیت اوست. بنابراین، ما در دین زردشتی دو وجود مجزا داریم: یکی «وای نیک» و دیگری «وای بد». وای در برخی مفاهیم شبیه به زروان، خدای زمان است. وجودی که براساس روایت آفرینش زروانیان^۴، منشأ هر دو وجود خیر و شر است؛ اما، زروان بالای دو وجود خیر و شر قرار می‌گیرد نه بین آنها. زروان حامی اورمزد است، اما مطابق با اسطوره زروان، او اهریمن را به‌عنوان نطفه خود می‌پذیرد، او فریب پسر شرور خود را می‌خورد، اما نمی‌تواند در نبرد بین پسرانش (اورمزد و اهریمن) دخالتی داشته باشد. بنابراین، ما در پایان با دو الوهیت روبه‌رو هستیم که خارج از الگوی ثنویت عمل می‌کنند: یکی زروان که در بالای شکاف دو جزئی جهان روحانی (مینوی) قرار دارد و دیگری وای که در مکانی میان دو وجود خیر و شر قرار می‌گیرد. نتیجه‌ای که از این هستی‌شناسی آغازین^۵ می‌توان گرفت اینکه، ثنویتی که در این بخش دیده می‌شود با وجود سوم تا حدودی کاهش می‌یابد. این مسئله ممکن است به‌عنوان تناقض به‌نظر برسد، یعنی ثنویت باید از یک ساختار مثلی استفاده کند؛ اما درواقع این مورد پدیده نادری نیست. به عقیده شاکد اگر بخواهیم توحید، ثنویت و شرک (آئین چندخدایی) را مقایسه کنیم، آئین توحیدی و ثنویت بسیار نزدیک به هم هستند و آنها را از شرک جدا می‌کند. همه ادیان توحیدی عنصر خاصی از ثنویت را در خود دارند و نظامی مبتنی بر مبارزه میان خیر و شرند. در سلسله مراتب، اگر قدرت اهریمنی در حد قدرت خدایی باشد ما با تفکر ثنویت روبه‌رو هستیم، حتی اگر دو قدرت کاملاً متقارن نباشد. اما اگر نیروی شر در مقایسه با نیروی خیر، کمتر تلقی شود، دین بعدی قطعاً توحیدی خواهد بود؛ باوجوداین، هیچ تفکر توحیدی وجود ندارد که عنصر

1. air

2. Way

3. good spirit

4. Zurvanite

5. primordial ontology

دوگانه در آن وجود نداشته باشد. از سوی دیگر نیز، تفکری که قائل بر ثنویت از نوع اخلاقی است، دیدگاهی مبتنی بر دو قدرت نابرابر و نامتقارن بوده است، ایمان به قدرتی که باید با رقیب قدرتمند خود برخورد کند. از روایت بندهش و دیگر کتب زردشتی برمی‌آید که دین زردشت، از دیدگاه تاریخی به‌عنوان یک عقیده ثنوی، از یک نظام مذهبی چندخدایی متقدم، نشأت گرفته است. کتاب بندهش، بینشی درباره ساختار دین زردشتی به‌عنوان دینی ثنوی ارائه می‌دهد؛ افزون بر آن، جنبه‌های دیگر دین را نیز روشن می‌کند (نک: xvi).

بخش بعدی، مقدمه کتاب با نام «بندهش: جستجوی زمان گم‌شده»^۱ تألیف ساموئل تروپ است. در این قسمت درباره بندهش و مطالب آن بحث شده است. تروپ با اشاره به مطالب فصل نخست بندهش یعنی جایگاه اورمزد و اهریمن و نیز حمله اهریمن به نور اورمزدی و پیمان میان این دو وجود، سخن را آغاز کرده است. در ادامه به بخش‌هایی از مطالب مقدمه اشاره می‌شود.

بندهش از منابع اصلی و مهم درباره دین زردشتی است. از اواخر قرن نوزدهم میلادی، مطالعه و پژوهش‌های بسیاری درباره بندهش به همت ایران‌شناسان غربی در زمینه زبان، الهیات و جغرافیا و شجره‌نامه مندرج در آن، انجام شده است. اگرچه نام کتاب به معنای «آفرینش آغازین» است، اما این متن درباره خلقت و پیدایش عالم وجود، کیهان‌شناختی و معاد در دین زردشتی نیز بحث می‌کند. بندهش حدود دو هزار سال پس از مکاشفه زردشت پیامبر نوشته شده است؛ با وجود این، مجموعه‌ای مختصر از دانش باستانی دین زردشتی است که با تکیه بر لایه‌های کهن‌تر این سنت، به آن شکل تازه‌ای بخشیده است (نک: ص xvii).

تا کنون، اغلب مطالعات و پژوهش‌هایی که درباره بندهش انجام شده، متمرکز بر الهیات و انسان‌شناختی بوده است، به‌ویژه در پرتو ثنویت اخلاقی که از ویژگی‌های متمایز آن است. تمام آفرینش میدان نبرد میان خیر و شر است: ستارگان خوب در برابر سیارات بد، حیوانات خوب در برابر حیوانات موذی، قهرمانان در برابر ساحران و جادوگران. همچنین از متن درمی‌یابیم که افزون بر اورمزد و اهریمن، جهان مملو از انبوهی از خدایان است که با انبوهی

1. The Bundahišn: Research for the Lost Time

از دیوها (dēw) و دروجان (druz) روبه‌رو می‌شوند. آیا این امر دین زردشتی را مبتنی بر شرک (چندخدایی)، ثنویت و یا احتمالاً یکتاپرستی می‌کند؟ این موضوع بسیار مورد اختلاف است و به‌نظر می‌رسد هیچ‌یک از این مفاهیم کاملاً مناسب نباشند (نک: ص xviii).

یکی از مباحث مهمی که تروپ (Ibidem) به آن اشاره می‌کند، زمان است. او از روایت دیگری درباره‌ی اسطوره‌ی آفرینش ایرانی در منابع غیرایرانی از جمله یونانی، سریانی، ارمنی و عربی سخن می‌گوید که در نسخه‌های موجود ادبیات زردشتی اثری از آن نیست. در این اسطوره، زروان، خدای زمان، پدر اورمزد و اهریمن است. اهریمن، هنگام شک پدر در حین قربانی کردن، به‌وجود آمد و سپس اورمزد متولد شد. در مواجهه با این ناهماهنگی، محققین تصور کردند که آیین زروانی، بدعت^۱ بوده که نخست در آثار زردشتیان بازتاب داشته، اما نهایتاً سرکوب شده و همه‌ی اشاره‌ها به آن ناپود شده‌است. در دهه‌های اخیر، نگرش زروانی کاملاً رد شده‌است. در نتیجه، هرگونه توجه به نقش زمان در آفرینش، ممکن است رنگی از تفکر زروانی را القا کند. به عقیده‌ی تروپ این باعث تأسف است؛ زیرا، بندهش، هم در مورد جایگاه برجسته‌ی زمان در نظم آفرینش می‌گوید و هم به‌نظر می‌رسد که در آن نظم، زمان نقشی بنیادی دارد. زمان در پوشش تقویم، تاریخ، طالع‌بینی، شجره‌نامه‌ها، گاه‌شماری‌ها و مکاشفه^۲، موضوعی است که در ۳۶ فصل کتاب تکرار می‌شود و در چارچوبی وسیع‌تر، ساختار جامع بندهش، تاریخ نه‌هزارساله‌ی جهان را بازگو می‌کند، یعنی از آغاز آفرینش (فصل ۱) تا غلبه بر بدی در روزهای پایانی (فصل ۳۶) (نک: ص xix).

بندهش در قرن سوم هجری/ نهم میلادی، زمانی که خلافت عباسی بر قلمرو وسیعی از مصر تا آسیای میانه و تمام سرزمین‌های پیشین شاهنشاهی ساسانی فرمانروایی می‌کرد، نوشته شده‌است. سرزمین ایران دو‌یست سال پیش از آن، در نخستین حرکت‌های توسعه‌طلبی اسلامی فتح شده بود. هنگامی که حکومت عباسیان در پایتخت (بغداد)، در رأس قدرت بود، درگیری‌هایی در خراسان، جنوب شرقی ایران امروزی و افغانستان و در کناره‌های دریای کاسپین، در اواخر قرن نهم میلادی/ سوم هجری آغاز شده بود که در نهایت

1. heresy

2. apocalyptic vision

به استقلال آنان انجامید. این اولین دوره شکوفایی ادبیات کلاسیک فارسی و همچنین شیوه‌های جدید نگارش و تفکر نویسندگان مسلمان، مسیحی و یهودی بوده است؛ گذار از فرهنگ شفاهی به فرهنگ مکتوب - با نوشتن مباحثه‌های خاخام در تلمود بابلی و گردآوری و تدوین احادیث پیامبر اسلام - نقش بزرگی در این نوآوری ایفا کرد (نک: ص ۱۹۱).

در چندین فصل بندهش، به روشنی به فتح ایران به دست مسلمانان در قرن اول هجری/ هفتم میلادی اشاره شده است. اما فراتر از این نشانه‌های متنی، ویژگی‌های فلسفی، علمی و ادبی کتاب، فضای اسلامی آن زمان را بازتاب می‌دهد. بندهش در چارچوب خود، التقاط و تمرکز بر تاریخ طبیعی و بحث در مورد آیین و قوانین دینی، شبیه به دانشنامه‌های اسلامی، به ویژه رساله اخوان‌الصفاء (تاریخ تألیف: حدود ۴ق/ نیمه دوم قرن ۱۰م) است. اشارات به آفرینش از طریق فیضان در فصل نخست، در واقع بازگفتی از نظریات نوافلاطونی درباره آفرینش است که به صورت گسترده‌ای، جهان اسلام آن را برگرفته است. برای نمونه، بندهش شبیه به سبک برخی از تفسیرهای کتاب مقدس یهودیان است. این کتاب به وضوح همان ملغمه‌ای از سنت‌های پزشکی، علمی و فکری هلنیستی هندی، بابلی و ایرانی است که در دسترس متفکران آن زمان بوده است. این مسئله مختص بندهش نیست، آثار دیگر زردشتی که متعلق به همین دوره است مطالب و دغدغه‌های مشابهی را در خود جای داده‌اند. از این آثار می‌توان دینکرد، مینوی خرد، دادستان دینی، نامه‌های منوچهر و گزیده‌های زادسپرم را نام برد. با وجودی که به نظر می‌رسد بندهش اثری در دوران اسلامی است، اما به روشنی از مطالب کتاب درمی‌یابیم که به دورانی بسیار کهن‌تر بازمی‌گردد. ریشه‌های دین زردشتی به عصر مفرغ، حدود ۱۰۰۰ سال قبل از میلاد بازمی‌گردد (نک: ص ۲۰۰).

در ادامه مقدمه، در بخشی با نام «بندهش: ترجمه»، پیشینه پژوهش و چگونگی روش تحقیق شرح شده است. بنابر تصریح آگوستینی و تروپ (نک: ص ۲۰۸)، هدف از این تحقیق، افزون بر اینکه بازتاب پیشرفت‌های بسیار در زمینه تحقیق و مطالعه درباره دین زردشتی و ایران است، ارائه ترجمه‌ای جدید از بندهش به انگلیسی روان و فصیح، در واقع

انعکاس کیفیت زیباشناختی، سبک ادبی و پیچیدگی‌های این اثر بوده‌است. کتاب بندهش در این تصحیح، شامل یک دیباچه و ۳۶ فصل است. در آغاز هر فصل، دربارهٔ موضوع و نکته‌های اصلی آن فصل در مقدمه‌ای مختصر، بحث شده‌است. در پایان همان فصل برای آگاهی‌های بیشتر، منابعی با درج اطلاعات کتاب‌شناختی معرفی شده‌است. به تصریح مؤلفان کتاب (نک: ص xxx)، افزون‌براین، در کنار انبوهی از تحقیقات ارزشمند، از سه منبع دیگر در جستار حاضر بهره گرفته شده‌است: دایرةالمعارف ایرانیکا^۱ به کوشش شادروان احسان یارشاطر؛ *Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism* به کوشش میسائیل اشتوسبرگ^۲ و یوهان سهراب دینشاو و وینا^۳؛ ترجمهٔ چند فصل بندهش به قلم شروو^۴. به تصریح مؤلفان (Ibidem)، در ترجمهٔ بندهش از رسالهٔ پروفیسور بیلی و پژوهش‌های بعدی او نیز یاری گرفته شده‌است.

در ترجمهٔ متن پهلوی، اسامی خاص به همان صورت در ترجمه حفظ شده و برخی اصطلاحات فارسی میانه با معیارهای کنونی آوانویسی شده‌است. در میان نام‌های خاص چند استثنا وجود دارد. نام زردشت به شکل معروف انگلیسی درج شده‌است، نه صورت فارسی میانه (Zarduxšt) یا اوستایی (Zarathuštra) آن؛ واژهٔ xwarrah در کل متن «شکوه»^۵ ترجمه شده‌است. همچنین نام‌های ستارگان و صورت‌های فلکی اگر معروف باشند و نیز نام کشور ایران (Ērānšahr)، چین (Ān/ Ānēstān)، هند (Hindugān) و روم (Hrōm) ترجمه شده‌اند. اسامی خدایان و شیاطین کمی متفاوت بوده‌است. نام بسیاری از شخصیت‌های ماوراءالطبیعی دین زردشتی، با نام عناصر جهان مادی برابر هستند. برای مثال باد (= وای) در متن، هم به نام ایزدی اشاره دارد و هم جریان و حرکت هوا است. اگر این اسامی به نام ایزد یا موجودی شرور اشاره دارد همان نام حفظ شده و اگر منظور عناصر طبیعی باشد، ترجمه شده‌است. اسامی خاص که در دست‌نویس‌ها، املاهای متفاوتی دارند، در کل متن استاندارد شده‌اند. به تصریح مؤلفان به این تغییرات در یادداشت‌ها اشاره

1. *Encyclopædia Iranica*
3. Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina
5. Glory

2. Michael Stausberg
4. in *The Spirit of Zoroastrianism*, 2011

نشده است (نک: ص xxix). کتاب شامل دو سری یادداشت است: در یادداشت‌های نخست، اختلاف قرائت‌های این متن با تصحیح انتقادی پاکزاد درج شده است. یادداشت‌های دوم شامل نمایه‌ای^۱ همراه با معانی لغات است که به صورت موضوعی تنظیم شده است: نام مکان‌ها: کوه‌ها، دریاچه‌ها، رودخانه‌ها، سرزمین‌ها و کشورها؛ جانوران و گیاهان اساطیری؛ شیاطین و دیوان؛ ستارگان؛ خدایان و ایزدان؛ شخصیت‌های تاریخی و اساطیری؛ آتش‌ها؛ تقویم، واحدهای اندازه‌گیری و آیین‌های مذهبی^۲؛ مفاهیم^۳. سخن پایانی با عنوان «خدای زمان و پایان زمان»^۴ به قلم گای استرومسا نوشته شده است. در ادامه به بخش‌هایی از سخنان او اشاره می‌شود.

به تصریح استرومسا (نک: ص 195) بندهش پس از پایان شاهنشاهی ساسانی، زمانی که زردشتیان به عنوان اقلیتی مداراکننده در جامعه تحت حاکمیت اسلامی می‌زیستند، تألیف شده است. باین حال، مانند بسیاری از متون ادبی پهلوی، محتوای آن بازتاب مفاهیم کهن‌تر است و اغلب، سنت‌های کلامی و اساطیری متعلق به گذشته باستانی را نمایان می‌کند. پرسش مهمی که بیشتر محققان ادبیات کهن ایران با آن روبه‌رو هستند مربوط به قدمت این سنت‌هاست؛ به‌ویژه، این ادبیات پیش از آنکه مکتوب شوند به صورت شفاهی، حفظ شده‌اند. اسطوره‌ها نیز مانند باورهای دینی و زبان، هرگز ثابت نمی‌مانند، بلکه به‌طور دائم در حال تکامل هستند و با منطق درونی توسعه و تحت تأثیر سنت‌های خارجی که با آنها در تماس‌اند، پیش می‌روند. بحث اصلی استرومسا در این بخش، زمان است. به گفته او، دانشمندان تصور می‌کردند زروان، خدای زمان که در منابع غیرایرانی اسطوره آفرینش، پدر اورمزد و اهریمن بود، خدای برتر در بدعتی زردشتی در دوران ساسانیان بوده است، اما دانش اخیر نشان داده است که عقیده زروانی هرگز وجود نداشته است. استرومسا به منظور برجسته ساختن اهمیت اصلی متن برای تاریخ فکری و مذهبی مدیترانه و خاور نزدیک، به‌طور اجمالی طیف وسیعی از مفاهیم دینی و فلسفی زمان را در اواخر دوران باستان مورد

1. annotated index

2. liturgy

3. concepts

4. The God of Time and the End of Times

بررسی قرار داده‌است. او بر این باور است که به یقین بازتابِ زمان به‌عنوان مؤلفهٔ اصلی نظم کیهانی و هستی انسان، به‌هیچ وجه مختص ایران باستان نبوده‌است. استرومسا اشاره می‌کند که افلاطون دربارهٔ زمان در کتاب تیمائوس^۱ بحث کرده‌است، اما اینکه او از اندیشه‌های ایرانی دربارهٔ زمان آگاهی داشته‌است، موضوعی بحث برانگیز است. در مراحل مختلف فلسفهٔ بعدی یونان، می‌توان به برخی از تماس‌های احتمالی بین ایران و یونان اشاره کرد. از نظر ارسطو، ابدیت یا آیون^۲ نشان‌دهندهٔ ثبات بود، درحالی‌که زمان، کرونوس^۳، تحرک را منعکس می‌کرد. تماس‌های فرهنگی بسیار وسیع بین جهان یونانی (بعدها جهان هلنیستی) و قلمرو ایران، امکان انتقال دائمی دانش به‌وسیلهٔ مجوسان، موبدان زردشتی، که در غربی‌ترین مناطق اقلیت‌های زردشتی زندگی می‌کردند را فراهم کرد. با این حال، هیچ شاهد محکمی وجود ندارد که این ادعا را اثبات کند که اسطورهٔ زروان بر اندیشه یونانی تأثیر داشته‌است (برای آگاهی بیشتر نک: ص 198-195).

این پژوهش، حاصل همکاری مشترک دومینیکو آگوستینی و ساموئل تروپ است. تصحیح انتقادی متن پهلوی، نظارت بر دقت ترجمهٔ متن به‌لحاظ فقه‌اللغه، تألیف مقدمه‌ای کوتاه در آغاز هر فصل بندهش و یادداشت‌های پایان کتاب به کوشش دومینیکو آگوستینی و ترجمهٔ انگلیسی متن بندهش و تألیف مقدمهٔ کلی برعهدهٔ ساموئل تروپ بوده‌است.

۳. بررسی کتاب

هدف از نگارش مقاله، بررسی ویژگی‌های کتاب بندهش اثر دومینیکو آگوستینی و ساموئل تروپ، همراه با نگاهی به تصحیح انتقادی فضل‌الله پاکزاد بوده‌است.

آگوستینی و تروپ در پیشینهٔ پژوهش (نک: ص xxvi) به برخی مطالعات و ترجمه‌هایی که تا کنون دربارهٔ بندهش انجام شده، اشاره کرده‌اند، از جمله ترجمه و تحقیقات ایران‌شناسانی چون آنکتیل دوپرون، ویلیام وست، بهرام گور انکلساریا و هارولد بیلی. در میان این آثار، نامی از واژه‌نامه و ترجمهٔ بندهش به زبان فارسی اثر شادروان مهرداد بهار ذکر نشده‌است. با

1. *Timaeus*

2. *aion*

3. *chronos*

نگاهی به منابع بندهش آگوستینی و تروپ درمی‌یابیم که تمرکز بر مطالعات، به زبان‌های انگلیسی، آلمانی، فرانسه و ایتالیایی بوده‌است و تنها کتابی که به زبان فارسی در فهرست منابع به چشم می‌خورد کتاب مینوی خرد شادروان احمد تقضلی است. البته در این پژوهش به آثار محققان ایرانی که به زبان‌های خارجی تألیف داشته‌اند ارجاع شده‌است، از جمله شادروان علیرضا شاپور شهبازی، ژاله آموزگار، شادروان احمد تقضلی، محمود جعفری دهقی، سمرا آذرنوش، فضل‌الله پاکزاد، مهناز معظمی و تورج دریایی.

فضل‌الله پاکزاد (نک: ۱۳۸۴: ۷، ۶) نیز در تصحیح انتقادی بندهش در پیشینه پژوهش، به‌طور مفصل به معرفی آثار پرداخته، اما به ترجمه فارسی بندهش مهرداد بهار اشاره نکرده و تنها به ذکر واژه‌نامه بندهش در بخش معرفی واژه‌نامه‌ها اکتفا کرده‌است. نکته دیگری که لازم است درباره کتاب پاکزاد اشاره شود، تألیف مقدمه آن به زبان آلمانی است. این کتاب در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی در تهران به چاپ رسیده‌است، از وظایف نویسنده و ناشر ایرانی، در اولویت قرار دادن حقوق خواننده فارسی‌زبان است، به همین سبب بدیهی بود پیش از چاپ، مقدمه به زبان فارسی در کتاب درج می‌شد.

به تصریح آگوستینی و تروپ (نک: ص ۲۹) در تصحیح متن بندهش از نسخه‌های متعدد استفاده شده‌است، در ادامه افزوده‌اند که در صورت تمایل خوانندگان برای تطبیق ترجمه انگلیسی با متن پهلوی به کتاب فضل‌الله پاکزاد مراجعه کنند. آنها برای دستیابی آسان به متن پهلوی نیز اعدادی در ترجمه انگلیسی در ابتدای هر بخش متن، به صورت مورب درج کرده‌اند. چنان‌که پیش‌تر در معرفی کتاب اشاره شد، یکی از مسئولیت‌های آگوستینی در این پژوهش، تصحیح متن پهلوی در دستگاه انتقادی^۱ بوده‌است، اما در مقدمه‌ای که بر کتاب نوشته شده‌است، دست‌نویس‌های بندهش معرفی نشده و مشخص نیست که تصحیح براساس کدام تحریر انجام شده‌است، براساس تحریر بندهش ایرانی، بندهش هندی یا هر دو تحریر(؟) برای دستیابی به روش تصحیح آگوستینی به کتاب پاکزاد مراجعه شد. با مقایسه ترتیب فصل‌بندی ترجمه آگوستینی و تروپ با فصل‌بندی تصحیح

انتقادی پاکزاد، که تقریباً همسان است، معلوم شد که در ترجمه حاضر نیز هر دو تحریر استفاده شده است. برای روشن شدن مطلب به شیوه تصحیح انتقادی پاکزاد نگاهی می‌کنیم. در پژوهش پاکزاد، لغات یا عباراتی که از بندهش هندی در متن قرار گرفته، میان دو خط مورب \ / (در دست‌نویس‌های ایرانی نیست و از دست‌نویس هندی اضافه شده است) نشان داده شده است. برای نمونه، سرنویس «درباره چگونگی کپی و خرس» در فصل ۱۴ب، در هیچ‌یک از دست‌نویس‌های ایرانی نیامده است و براساس دو دست‌نویس هندی در متن قرار گرفته است (پاکزاد ۱۳۸۴: ۱۹۶). آگوستینی و تروپ نیز در ترجمه، همین سرنویس را که فقط در دست‌نویس‌های هندی آمده، در سرنویس بخش ۱۴ب در ترجمه ذکر کرده‌اند. از مقدمه کتاب آگوستینی و تروپ، توصیف دقیق و روشنی از جزئیات شیوه تصحیح بندهش دریافت نمی‌شود. با حدس و گمان چنین برمی‌آید که اساس کار تصحیح آگوستینی، تکیه بر تصحیح انتقادی پاکزاد بوده است. همچنین احتمال می‌رود به همین دلیل آوانویسی متن بندهش نیز در کتاب درج نشده است و تنها به اختلاف قرائت‌های دو کتاب در هر فصل بندهش، به‌طور جداگانه در بخش یادداشت‌ها (نک: ص ۲۰۸-۱۹۹) بسنده شده است. بیشترین اختلاف قرائت میان دو کتاب پاکزاد و آگوستینی، ۲۱ مورد، مربوط به فصل نخست کتاب است. از نکات دیگری که می‌توان اشاره کرد این است که در هیچ‌یک از دو اثر مذکور ویراست متن پهلوی درج نشده است، به‌ویژه در کتاب آگوستینی و تروپ بهتر بود به این مهم توجه می‌شد.

برای آگاهی بیشتر درباره شیوه تحقیق آگوستینی و تروپ، به تصحیح انتقادی پاکزاد باز می‌گردیم. به تصریح پاکزاد (۱۳۸۴: ix) تصحیح انتقادی متن براساس دست‌نویس‌های بندهش ایرانی بوده است. او در مقدمه کتاب به توصیف هشت دست‌نویس بندهش پرداخته است؛ چهار دست‌نویس از تحریر بندهش ایرانی شامل TD1، TD2، DH و K43 و چهار دست‌نویس از تحریر بندهش هندی شامل K20، 20b، K20c و M51 (نک: پاکزاد ۱۳۸۴: ix-vi). پیش از بررسی روش تصحیح پاکزاد، لازم است مطلبی درباره دست‌نویس K43 یادآوری شود. بهار (نک: ۱۳۸۰: ۷) درباره این دست‌نویس آورده است: شامل دو برگ به

شماره ۱۳۰ و ۱۳۱ است که احتمالاً از صفحات پایانی بندهش بوده‌است. او اشاره‌ای به تحریر ایرانی یا هندی آن نداشته‌است. به گفته تفضلی (۱۳۷۶: ۳۲۷) مجموعه K43 شامل دو بخش است که قسمتی از پایان بندهش کوچک^۱، در بخش نخست مجموعه قرار دارد. انجامه آن در برگ ۱۳۰ الف، نشان می‌دهد که در سال ۹۳۶ یزدگردی (۱۵۸۷م) کتابت آن پایان یافته‌است. اما پاکزاد (۱۳۸۴: vii) دست‌نویس بندهش K43 را ذیل دست‌نویس‌های ایرانی فهرست کرده و برگ‌های ۱۳۰-۱۳۱ را برگ‌های مفقودی بندهش ایرانی گفته‌است. این دست‌نویس به‌عنوان ضمیمه، همراه با دست‌نویس مینوی خرد به کوشش آندرناس^۲ در ۱۸۸۲م به‌صورت فاکسیمیل^۳ منتشر شده‌است. در انجامه این دست‌نویس نیز پایان سال کتابت، ۹۳۶ یزدگردی ذکر شده‌است. با توجه به اینکه در هر دو گزارش درباره دست‌نویس K43، شماره برگ‌ها و سال کتابت، یکسان بوده‌است، این احتمال وجود دارد که هر دو یک دست‌نویس واحد یا دو دست‌نویس با مادر نسخه مشترک را توصیف کرده‌اند؛ بنابراین، این دست‌نویس، یا تحریر ایرانی بندهش است یا هندی. هدف نگارنده از مطلب فوق تنها تمرکز بر اختلاف گزارش شادروان احمد تفضلی و فضل‌الله پاکزاد از K43 بوده‌است.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد تصحیح پاکزاد بر سه نسخه اصلی بندهش ایرانی یعنی TD1، TD2 و DH استوار بوده‌است. به تصریح پاکزاد (نک: ص ii) بندهش ایرانی و هندی اگرچه دو روایت بسیار متفاوت از یکدیگر را ارائه می‌دهند، اما دو گونه یک اثر واحد هستند. به همین دلیل اصطلاح ایرانی و هندی را گمراه‌کننده دانسته و کاربرد بندهش بزرگ و کوچک را پیشنهاد کرده‌است. او بندهش هندی را عصاره بندهش ایرانی آورده و افزوده‌است در بندهش هندی نه تنها قطعات مفقود شده‌اند، بلکه متن موجود، بیش از همه، بسیار تحریف شده‌است، بنابراین به‌سختی می‌توان آن را به‌عنوان یک منبع مستقل در نظر گرفت. به سبب فاصله‌ها در متن و کلمات تحریف‌شده، متن در بسیاری از جاها قابل درک نیست. افزون‌براین، ترتیب فصل‌ها تغییر کرده و برگ‌ها به‌ویژه در M51 به‌هم ریخته‌است (نک: پاکزاد ۱۳۸۴: ii, iii).

۱. به بندهش مختصر یا هندی نیز معروف است.

پاکزاد (۱۳۸۴: ix) ذیل متن انتقادی، اختلاف سه نسخه اصلی و نیز نسخه‌های بندهش هندی را به خط پهلوی نوشته‌است. به عقیده پاکزاد تاجایی که ممکن است نسخه‌ها^۱ باید عیناً و دقیق در پانویس ثبت شود و برآن است که اطلاعات ترکیبی نسخه‌ها، تصویر دقیق‌تری از متن در اختیار محقق قرار می‌دهد. او در پانویس، نخست صورت پهلوی نسخه‌های بندهش ایرانی را به ترتیب TD1، TD2، DH نوشته و سپس اطلاعات نسخه‌های هندی را درج کرده‌است. بنابر تصریح پاکزاد استفاده از تعداد زیاد نسخه‌های خطی در این پژوهش در واقع تضمینی برای کار بوده‌است، اما از سویی باعث پانویس‌های بسیار، ذیل متن انتقادی شده‌است؛ اما با وجود این، صلاح کار را براین دانسته‌است که اختلاف نسخه‌ها در انتهای متن در هر صفحه بیاید، نه در یادداشت‌های پایانی. در پژوهش پاکزاد کمابیش ترتیب فصل بندی براساس کار انکلساریا حفظ شده است (نک: پاکزاد ۱۳۸۴: ix-x).

هدف از تصحیح متن، بازسازی متنی است که نسخه‌های موجود از آن منشعب شده‌است و دست یافتن به متنی نزدیک به متن مؤلف است. از ویژگی‌های مهم در تصحیح متن، نخست شناسایی نسخه‌های معتبر آن متن است. پس از شناخت توصیفی و بررسی تاریخ نسخه‌ها، مرحله سوم، مقایسه و تطبیق نسخه‌ها با یکدیگر است. با این کار، اشتراک و افتراق آنها برای مصحح روشن می‌شود. اگر اشتراکات دو متن بسیار بیشتر از افتراق بود، نمایانگر آن است که هر دو از یک مادر نسخه سرچشمه می‌گیرد. اما اگر در مقایسه نسخه‌ها با ساختار بسیار متفاوتی روبه‌رو بودیم، هر یک از نسخه‌ها در واقع تحریرهای جداگانه محسوب می‌شوند که هنگام تصحیح متن، نباید آنها را با هم درآمیخت، بلکه هر یک از این تحریرها باید جداگانه بررسی و تصحیح شوند.

درباره بندهش از دو تحریر ایرانی و تحریر هندی نام برده شده‌است. تحریر هندی بندهش با اینکه با گونه ترجمه ایرانی آن در پاره‌ای از مطالب مشترک است اما کاستی‌ها و فزونی‌هایی نسبت به دست‌نویس‌های ایرانی دارد. از این اختلافات می‌توان حذف برخی فصل‌ها، جابه‌جایی مطالب فصل‌ها، اضافه شدن مطالب جدید، کاربرد لغات به پازند را

برشمرد. پاکزاد با اینکه در مقدمه کتاب به این اختلاف‌ها در دو دست‌نویس ایرانی و هندی اشاره می‌کند و همچنین اساس کار تصحیح خود را دست‌نویس‌های ایرانی گفته‌است، اما در تصحیح بندهش، نسخه‌های هندی را نیز، با تمام دشواری‌های آن در تطبیق با نسخه‌های ایرانی استفاده کرده‌است. چنان‌که پیش‌تر گفته شد این لغات در متن میان دو خط مورب \ / درج شده‌است. برای نمونه در فصل ۱ بند ۱، لغت k̄ در سطر اول در سه دست‌نویس TD1، TD2 و DH نیامده و براساس دو دست‌نویس هندی K20 و M51 در متن قرار گرفته‌است (نک: پاکزاد ۱۳۸۴: ۴، پانویس شماره ۱۴). استاد مهرداد بهار به‌درستی در ترجمه فارسی بندهش سه دست‌نویس ایرانی را اساس کار قرار داده‌است و نسخه اساس^۱ در پژوهش او دست‌نویس TD2، کامل‌ترین نسخه بوده‌است. نکته دیگری که درباره تصحیح انتقادی پاکزاد می‌توان اشاره کرد اینکه، شرح کاملی از شیوه تصحیح ارائه نشده‌است و برای خواننده معلوم نیست در تصحیح، او قائل به اقدم نسخه‌ای بوده یا متن را به روش التقاطی^۲ تصحیح کرده‌است. این انتقاد به کتاب آگوستینی و تروپ نیز وارد است.

کتاب بندهش پس از ترجمه ویلیام وست (۱۸۸۰م) و بهرام گور انکلساریا (۱۹۵۶م)، برای سومین بار به زبان انگلیسی ترجمه شده‌است. ترجمه انگلیسی روان است. برای دستیابی به قرائت‌ها، معانی و بررسی ترجمه انگلیسی، به مطالعات عمیق‌تری نیاز است. در ادامه، به برخی ابهامات ترجمه آگوستینی و تروپ، با نگاهی به ترجمه مهرداد بهار و متن انتقادی پاکزاد اشاره شده‌است.

در بند بیستم از فصل سوم کتاب بندهش، درباره سپندارمذ آمده‌است که در مقابله با حمله اهریمن به جهان مادی، محافظت از زمین را برعهده گرفت. در این نبرد، آبان، ماراسپند، دین، آرد، آرشنونگ و آردوی‌سور آناهید او را یاری کردند. در ادامه متن پهلوی آمده‌است:

Ard ud Dēn andar xwarrah mān ast kē Aršišwang gōwēd xwarrah ī wahišttag ardyārīh Ardvīsūr Anāhid pid ud mād ī ābān pad ēn

1. optimus codex

2. eclectic edition

hamkārīh andar **ebagtīh** win(n)ārd ēstēnd ud ēn ham-kār xwarrah
+ pāk dārēnd. (نک: پاکزاد ۱۳۸۴: ۵۰)

در این بند، نخست به دو نکته اشاره می‌شود: پاکزاد در متن انتقادی، کل متن را بدون
علائم سجاوندی، به‌دنبال هم آورده و آغاز و پایان جمله مشخص نشده‌است. نکته بعدی،
واژه *ebgatīh* در متن به‌سهو *ebagtīh* نوشته شده‌است.

اصطلاح *xwarrah* چنان‌که آگوستینی و تروپ (نک: ص xxiv) نیز اشاره کرده‌اند در واقع
فرّه ایزدی، کرامت و موهبتی است که به پادشاهان و فرمانروایان به فیض عطا می‌شد و در
پی گناه و خطا، به‌عنوان مجازات از آنها گرفته می‌شد. از جمله فرّه جمشید، زمانی که او
ادعای خدایی کرد به شکل پرنده‌ای از او جدا شد، همچنین در کارنامه اردشیر بابکان، فرّه
اردشیر به شکل قوچ به‌دنبال او بود. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، آگوستینی و تروپ، «فرّه» را
در سراسر متن «Glory» ترجمه کرده‌اند. اما در ترجمه انگلیسی به مواردی برخورد می‌کنیم
که خارج از این قاعده عمل شده‌است. در ذیل به چند مورد اشاره می‌شود.

- ترجمه آگوستینی و تروپ از عبارت *Ard ud Dēn andar xwarrah mān ast* چنین
آمده‌است:

“*Ard and Dēn are in the house of glory*” ارد و دین در خانه شکوه / فرّه (؟)
هستند. معلوم نیست در اینجا *xwarrah* به چه معنی آمده‌است. ترجمه متن روشن نیست و
شرح و تفسیری نیز برای آن ذکر نشده‌است. بهار (۱۳۸۰: ۴۹، ۱۶۶) این جمله را «ارد و دین
در فرّه خانه است» ترجمه کرده و فرّه را در اینجا به معنای آتش و شعله دانسته‌است. او در
پژوهشی در اساطیر ایران (۱۳۷۶: ۷۳) عبارت را «ارد و دین را خانه در آتش است» تفسیر
کرده‌است.

درباره ارششونگ نیز آمده‌است: *Aršišwang is the glory of heavenly*
righteousness “ارششونگ فرّه پرهیزگاری بهشتی است. در ترجمه عبارت اخیر، با استناد
به گفته مترجمان متن، برای *xwarrah* می‌بایست *the Glory* نوشته می‌شد.

- ترجمه عبارت *Ardvisūr Anāhīd pid ud mād ī ābān* چنین آمده‌است:

اردوی سور “Ardwīsūr and Anāhid are the father and mother of the waters.”

و اناهِید پدر و مادر آبها هستند. چنان‌که معلوم است، آگوستینی و تروپ، اردوی سور اناهِید را در این جمله دو ایزد در نظر گرفته‌اند. ایزد بانوی اردوی سور اناهِید سرچشمه همه آب‌های روی زمین است و در جایگاه آسمانی خود، منشأ همه باروری‌هاست (نک: هینلز ۱۳۷۵: ۳۸). در اوستا، یشت پنجم به نام آبان یشت که نام متأخر این سرود است به ستایش و بزرگداشت اردوی سور اناهِید اختصاص یافته است (نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۴۹؛ مولایی ۱۳۹۲: ۹-۳۸). بهار (۱۳۸۰: ۴۹) این عبارت را چنین ترجمه کرده است: «اردوی سور اناهِید پدر و مادر آبها است».

-ترجمه آگوستینی و تروپ از عبارت *pad ēn hamkārīh andar ebgatīh* win(n)ārd ēstēnd چنین است:

“Because of their partnership, everything was prepared for the onslaught of evil.” به دلیل همکاری آنها، همه چیز برای یورش اهریمن آماده شده بود. چنین به نظر می‌رسد عبارت آزاد ترجمه شده است. در متون پهلوی *winnārdan* به معنی «ویراستن، مرتب کردن، منظم کردن» به کار رفته است (MacKenzie 1971: 91). شاید بهتر بود *win(n)ārd ēstēd* به *was arranged* ترجمه می‌شد. مورد دیگر در این جمله، کاربرد واژه *because* در مقابل *pad ēn* است. *pad ēn* حرف اضافه مرکبی است که بر اسم مقدم می‌شود (نک: برونر: ۱۳۷۶: ۲۷۷) و در آغاز جمله به معنی «بر این، بدین، به این» است. آغاز این عبارت بهتر بود *with this partnership* ترجمه می‌شد. ترجمه بهار از عبارت اخیر چنین است: «بدین همکاری (که) در (دوران) اهریمنی ترتیب یافته است...».

ادامه متن: *ēn ham-kār xwarrah +pāk dārēnd* و ترجمه آگوستینی و تروپ: “These partner spirits keep watch over Glory.” (نک: 200: 2020) براساس نظر چرتی به جای قرائت *pāk*، *nigāh* را پذیرفته‌اند. مهرداد بهار نیز براساس

۱. خوانش مهرداد بهار براساس دست‌نویس TD2 و DH (ēstēd) و خوانش پاکزاد براساس دست‌نویس TD1 (ēstēnd).

دست‌نویس TD1، nigāh «نگاه» ترجمه کرده‌است: «این مینویانِ همکار، فرّه را نگاه دارند». اما او (۱۳۸۰: ۱۶۶) بر آن است که در متن پهلوی اگر واژه xwarrah «فرّه» را به zamīn «زمین» و همچنین خوانش nigāh به pāk تصحیح شود، در این صورت، ترجمه متن، این مینویانِ همکار زمین را پاک می‌دارند، با بقیه مطالب هماهنگی بیشتر خواهد داشت.

-فصل ۱۲ بند ۱۱، درباره دریاچه استواست به نقل از پاکزاد (۱۳۸۴: ۱۶۵) چنین آمده‌است:

ōwōn rōšn ud xwarrahōmand čiyōn gōwēd kū xwaršēd payrōg mad ayāb-
im Astwāst war did?

ترجمه آگوستینی و تروپ:

“It is so luminous and **filled with Glory** that one says: “Is that the sun’s
brightness shining or did I see Lake Astwāst?”

آنقدر درخشان و پر فرّه است که گوید: درخشش خورشید است یا دریاچه استواست را دیدم؟

در این عبارت xwarrahōmand صفت نسبی است و به نظر نگارنده، درج Glory به صورت اسمی در ترجمه، دریاچه پر از فرّه را تداعی می‌کند. شاید بهتر بود به جای filled with Glory به glorious ترجمه می‌شد یا Glory با حرف کوچک نوشته می‌شد.

نمونه دیگر در فصل ۱۱ الف بند ۱۶ درباره مرورود آمده است:

Marv rōd ī xwarrahōmand pad xwarāsān az Abarsēn gar be tāzed.

(پاکزاد ۱۳۸۴: ۱۵۴)

ترجمه آگوستینی و تروپ:

“The Merv River, **full of glory**, flows in the east from Mount Abursēn.”

در این جمله xwarrahōmand معادل فرهمند، شکوهمند و باشکوه ترجمه شده‌است. در ادامه به چند نمونه از خوانش‌های متفاوت از یک واژه، به دلیل دشواری‌های خط پهلوی، در سه کتاب اخیر اشاره می‌شود:

در فصل چهاردهم درباره کیومرث آمده است: هنگامی که کیومرث بیمار شد بر دست چپ افتاد، در ادامه متن در بند چهارم آمده است:

(پاکزاد ۱۳۸۴: ۱۸۰) az ān ī +anīg margīh pad tan ī Gayomart andar šud...

آگوستینی و تروپ در ترجمه آورده اند: مرگ از سمت چپ به تن کیومرث وارد شد (نک: ص ۷۶)

ترجمه بهار از متن چنین است: «از آن (انگشت) کوچک مرگ به تن کیومرث در شد». در دست‌نویس TD1: ۳۳ و در دست‌نویس TD2 و DH: ۳۳ ضبط شده است. پاکزاد با علامت بازسازی، واژه را anīg احتمالاً به معنی «پیشانی» یا «پیش» دانسته است: مرگ از پیشانی / از پیش به تن کیومرث وارد شد. بهار (۱۳۸۰: ۱۸۰، یادداشت ۱) این واژه را andak «کوچک، اندک» قرائت کرده و آن را براساس مطالب دست‌نویس TD2 (۱۳-۷۳) (انگشت) کوچک آورده است: pad ān ī keh angust. آگوستینی و تروپ لغت را hōyag «سمت چپ» خوانده اند.

در فصل گیاهان، در بخش مربوط به گیاهان خوش‌بو مانند کندر، راسن، صندل و... چنین آمده است.

har(w) čē rēšag ayāb tōz...bōyāg čiyōn kundur ud rāsn ud kust ud olūg... (پاکزاد ۱۳۸۴: ۲۱۵)

بهار درباره قرائت و معنای olūg مشکوک بوده و در ترجمه سه نقطه گذاشته است. او در یادداشت‌ها (نک: ۱۳۸۰: ۱۸۳ یادداشت ۳۵) لغت اخیر را با احتمال به صورت wlng حرف‌نویسی و آن را گیاه «خلنگ» آورده است، اما اشاره می‌کند که این گیاه، بوی‌دار نیست. آگوستینی و تروپ نیز احتمالاً به پیروی از پاکزاد آن را olūg خوانده و «aloe»^۱ معنی کرده اند. هنینگ (Henning 1977: 728) این واژه را awalūg (> *ayalūk) خوانده و دخیل از یونانی αγάλοχον دانسته است. به عقیده قائم‌مقامی این واژه همان آغالوجن است، چوبی خوشبو و سخت که محل رویش آن هند بوده است. او awalūg را صورت پارسی شده واژه

۱. برای این واژه یادداشتی ارائه نشده است، شاید منظور گیاه شب‌یار، صبرزرد (؟) باشد.

یونانی آورده و می‌گوید اگر ابلوج فارسی، همین لغت باشد احتمالاً از آرامی به واسطه زبان عربی به فارسی برگشته است. ابلوج شاید مربوط به فارسی میانه *awalūg* «چوب عود»، وام‌واژه‌ای از زبان‌های شرقی باشد (برگرفته از یادداشت‌های تلگرامی احمدرضا قائم‌مقامی؛ نیز نک: فرهنگ جامع زبان فارسی).

در کتاب حاضر، انتظار می‌رفت در بخش یادداشت‌ها تنها به اختلاف خوانش‌ها بسنده نمی‌شد و بخشی به تعلیقات اختصاص می‌یافت. همچنین باید اشاره شود در بخش نمایه موضوعی واژه‌های بندهش، نام گیاهان و حیوانات غیراساطیری فهرست نشده‌اند، در نتیجه خوانش این لغات نیز مشخص نیست.

منابع:

- برونر، کریستوفر، ۱۳۷۶، نحو زبان‌های ایرانی میانه غربی، تهران.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم)، تهران.
- _____، ۱۳۸۰، بندهش، تهران.
- پاکزاد، فضل‌الله، ۱۳۸۴، بندهش، جلد ۱ متن انتقادی، تهران.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران.
- صادقی، علی‌اشرف، ۱۳۹۵، فرهنگ جامع زبان فارسی، تهران.
- قائم‌مقامی، احمدرضا، «ابلوج»، یادداشت‌های مندرج در تلگرام.
- مولایی، چنگیز، آبان یشت، ۱۳۹۲، تهران.
- هینلز، جان، ۱۳۷۵، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران.
- Henning, W.B, 1977, "The Sogdian Texts of Paris", *Acta Iranica* 15, Leiden.
- MacKenzie, D. N., 1971, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.