

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

بررسی و تحلیل متون منسوب به جاماسب*

دکتر شاهرخ راعی^۱

چکیده

دو اثر جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی در برگیرنده پیش‌گویی‌های منسوب به جاماسب هستند. این دو متن همراه با متن زندبهن‌یسن اصلی‌ترین منابع موجود در زمینه فرجام‌شناسی زرتشتی را تشکیل می‌دهند. متون جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی دارای بخش‌های مختلفی به فارسی میانه، پازند و فارسی بوده و در طول تاریخ دستخوش تغییر و تحولات زیادی شده‌اند. در این مقاله پس از بررسی ساختار کلی و محتوای بخش‌های گوناگون این دو متن، تحلیل‌هایی در راستای شناخت دقیق‌تر و روشن کردن سیر تحولات تاریخی و چگونگی گسترش این متون ارائه خواهد شد. تأثیر آمدن اعراب بر تکوین و شکل‌گیری برخی مطالب موجود در جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی، مقایسه برخی مطالب این دو متن با دیگر متن آخرت‌شناسانه فارسی میانه یعنی زندبهن‌یسن و بررسی برخی مطالب اساطیری و رویدادهای تاریخی موجود در این متون و همچنین احتمال وجود نوعی وزن در جاماسب‌نامه از دیگر مواردی است که در این مقاله به آنها پرداخته خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: فرجام‌شناسی زرتشتی، متون پهلوی، متون رستاخیزی، جاماسب‌نامه، یادگار جاماسبی.

* تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۲۲

sraei@uni-goettingen.de

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۴/۲۳

نشانی پست الکترونیک نویسنده مسئول:

۱. استادیار پژوهشی دانشگاه جورج آگوست گوتینگن آلمان

۱. مقدمه

جاماسب‌نامه به صورتی که امروزه به دست ما رسیده است متن کوتاهی به خط و زبان پهلوی است. یادگار جاماسبی به احتمال زیاد صورت گسترده تر متن جاماسب‌نامه و حاصل تکوین و گسترش این متن در دوره‌های بعدی است و بخش‌هایی از آن به صورت پازند و بخش‌هایی نیز به فارسی به دست ما رسیده‌اند. با توجه به اینکه این دو متن از نظر محتوا مشابه و در واقع در دنباله یکدیگر هستند، معمولاً مجموعه آن دو با هم بررسی می‌شوند. متن پهلوی جاماسب‌نامه گسترده تر از متن موجود امروزی بوده است. متأسفانه بخش عمده‌ای از متن پهلوی از بین رفته و آنچه به دست ما رسیده است متن نسبتاً کوتاهی است. متون پازند و نیز فارسی که در یادگار جاماسبی آمده‌اند اگر چه از نظر محتوا بر اساس متن پهلوی شکل گرفته‌اند اما با این حال به مراتب گسترده تر از متن پهلوی هستند و در این متون مطالب بسیار زیادی را می‌توان یافت که در متن پهلوی موجود نیست. به نظرمی‌رسد که نویسندگان و نسخه‌نویسان تنها به نوشتن این متن به صورت‌های گوناگون اقدام نکرده‌اند، بلکه طی روند نسخه‌نویسی مطالبی را نیز به متن افزوده‌اند. به طوری که خواهیم دید، مطالب افزوده شده، متأثر از سایر متون پهلوی به ویژه بندهش و نیز متأثر از سنت شفاهی و مطالب روز بوده است. به طوری که شرح آن خواهد آمد روند دگرگونی‌های این متن تا دوره اسلامی نیز دوام یافته و در برخی نسخه‌ها، مطالبی را می‌توان مشاهده کرد که متأخرند و تحت تأثیر فرهنگ اسلامی نوشته شده‌اند.

۱-۱. بیان مسئله

مقایسه دقیق محتوای بخش‌های مختلف پهلوی، پازند و فارسی متون جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی به منظور روشن کردن روند گسترش و تکوین این متون و بازیابی بخش‌های کهن تر و اصیل تر از اهداف اصلی این مقاله است. در این راستا به شناخت و تحلیل ماهیت ظاهری این متون از جمله وجود و یا عدم وجود نظم و همچنین به بررسی محتوای آنها به عنوان متونی که بر پایه پیش‌گویی بوده و نقش و جایگاهی در ادبیات آخرت‌شناسانه دارند، پرداخته خواهد شد.

مقایسه این متن با مهم‌ترین متن فارسی میانه مربوط به آخرت، یعنی زندبهن‌یسن و نیز تحلیل جنبه‌هایی از تاریخ اساطیری در این متن نیز از دیگر اهداف این مقاله است.

۲-۱. پیشینه پژوهش

یکی از قدیمی‌ترین و بهترین ویرایش‌های این متون را جیوانجی جمشیدجی مُدی ارائه کرده است. وی در ویرایش خود این دو متن را بر روی هم با عنوان جاماسبی نام‌گذاری کرده است (Modi, 1903). مری بویس نیز جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی را از همدیگر

تفکیک نکرده، حتی مجموعه آنها را یک متن تلقی می‌کند (Boyce, 1989: 126-127). در عین حال برخی از دیگر محققین، متن پهلوی‌ای را که به دست ما رسیده، جاماسب‌نامه و بخش‌های پازند و فارسی را یادگار جاماسبی می‌خوانند (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۷۲ تا ۱۷۶ و Tavadia, 1956: 124-126). در مقاله پیش رو نیز این متون به همین شیوه اخیر نام‌گذاری شده‌اند.

مسینا نیز ویرایشی از متن جاماسب‌نامه به زبان ایتالیایی ارائه کرده و تحلیل‌هایی را بر برخی از بخش‌های آن ارائه کرده‌است (Messina, 1939). وی کوشیده‌است بر اساس نسخه پازند و فارسی، بخش فارسی میانه را نیز بازسازی کند.

در بررسی نوع نوشتار و وجود یا عدم وجود نوعی وزن در اصل فارسی میانه این متون هنینگ (Henning) و بیش از او بنونیست (Benveniste) نظرات و تحلیل‌هایی را ارائه کرده‌اند. همچنین در بررسی محتوای این متون و تحلیل برخی رویدادهای تاریخی اساطیری موجود در متن نیز بنونیست، اولسون (Olsson) و نیز سگلدی (Czeglédy) تحلیل‌ها و مطالبی را ارائه کرده‌اند که به آنها به تفصیل پرداخته خواهد شد. در مقایسه متون منسوب به جاماسب با دیگر متن آخرت‌شناسانه، یعنی زندبهن‌یسن، اولسون نیز پدیده دوره‌های زمان در زندبهن‌یسن را مورد توجه قرار داده و به تحلیل و جستجوی ساختاری مشابه در جاماسب‌نامه پرداخته‌است.

نسخ خطی این دو متن همگی متأخر بوده و در قرن‌های ۱۷ و ۱۸ نگاشته شده‌اند. از جمله نسخه‌های خطی شناخته‌شده این متون، نسخه MV1 کتابت شده در ۱۶۶۸ تا ۱۷۳۵ میلادی، نسخه DE نوشته شده در حدود ۱۸۶۱، نسخه بدون تاریخ DP و نسخه‌های دیگری چون MU2 و MU3 تحریر یافته در ۱۷۷۴ و نسخه MU4 و نیز نسخه‌های پازند RJ و DE هستند. قدیمی‌ترین نسخه فارسی نیز در روایات داراب‌هرمز دیار که در سال ۱۶۷۹ نسخه برداری شده، آمده‌است (ن.ک: تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۷۶ و Tavadia, 1956: 124-126).

شاید بتوان گفت که در میان متون پهلوی، کمتر متنی است که تا بدین حد مورد تحریف و دستبرد و دگرگونی واقع شده باشد و در واقع وجود نسخه‌های گوناگون این متن به صورت‌های پهلوی، پازند و فارسی هم به دلیل رواج زیاد این متن و نسخه‌نگاری‌ها و ترجمه‌های متعدد آن در طول تاریخ بوده‌است. متون منسوب به جاماسب نزد پارسیان هند از محبوبیت خاصی برخوردار هستند و گویا نسخه‌های خطی بسیاری که هنوز بررسی، ترجمه و تدوین نشده‌اند، نزد آنان وجود دارد.^۱

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

شناخت دقیق متون کهن ایرانی به عنوان منابع اصلی تاریخ فرهنگ، اهمیت ویژه‌ای دارد. دو متن جاماسب‌نامه و یادگارجاماسبی از معدود متونی هستند که در کنار زندبهن‌یسن به موضوع آخرت می‌پردازند؛ از این رو شناخت و بررسی دقیق محتوای این دو متن از اهمیت ویژه‌ای از جمله در شناخت باورهای مربوط به آخرت برخوردار است. با توجه به اینکه این دو متن در طول تاریخ تکوین یافته و تحولاتی را از سر گذرانده‌اند، تحلیل و بررسی لایه‌های گوناگون آنها و سیر تحولاتی که در طول تاریخ داشته‌اند، به‌ویژه بررسی دقیق ویژگی‌های متنی و تحولات پدیده‌های تاریخی اساطیری موجود در آنها اهمیت خاصی داشته، این مقاله به تفصیل به چند مورد از این پدیده‌ها خواهد پرداخت.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. درباره جاماسب

جاماسب‌نامه و یادگارجاماسبی متونی هستند که نامشان را از جاماسب هوو (*Hvōva*) گرفته و به او منسوب هستند. با توجه به اهمیت شخصیت جاماسب در تاریخ دین زرتشتی و محبوبیت او نزد پیروان این دین، در مجموع ما آگاهی‌های خوبی در مورد او در دست داریم. جاماسب هوو همسر سومین دختر زرتشت، پوروچیست و متعلق به خاندان هوو یعنی همان خاندان همسر زرتشت است. از جاماسب در گاهان نیز نام برده شده است.^۱ فروهر او در فروردین‌یشت ستوده می‌شود^۲ و در اوستای متأخر نیز در مواردی از او نام برده شده است.^۳ در فرورانه یسنای ۱۲ بند ۷ فردی که تازه به کیش زرتشت درآمده است در اعترافش به دین باید به پیروی از اندیشه زرتشت و پذیرش آن توسط جاماسب اعتراف کند.

اهمیت جاماسب در سنت زرتشتی به حدی بوده است که بنا بر کتاب هشتم دینکرد بخش‌هایی از دامداد نسک که نوزدهمین نسک از ۲۱ نسک اوستا بوده است به زندگی جاماسب و برادرش فروشتر اختصاص داشته است.^۴ ما همچنین از دینکرد می‌دانیم که او همراه با برادرش فروشتر و نیز زریر و سپندداد (اسفندیار) از اولین هواداران زرتشت بوده و در ترویج دین نیز نقش مهمی داشته‌اند.^۵ در کتاب نهم دینکرد نیز از جاماسب به عنوان یکی از هواداران زرتشت نام رفته است.^۶ در شایست‌نشایست جاماسب در کنار گشتاسب و زرتشت به هنگام مراسم نثار و قربانی، همراه با ایزدان بخشی از قربانی را به خود اختصاص می‌دهد.^۷ بنا بر گزیده‌های زادسیرم جاماسب پس از زرتشت موبدان موبد بوده و ۶۴ سال بعد از وحی دین به زرتشت در گذشته است (راشد محصل، ۱۳۶۶: ۳۶).

اهمیت و نقش جاماسب در باورهای زرتشتی سبب شده تا در بیشتر متون پهلوی از او نام برده شود. در متون پهلوی او یار باوفای زرتشت و خویشاوند نزدیک او و از اولین گروندگان به اوست. وی همچنین وزیر و مشاور آگاه برای گشتاسب، پادشاه مقارن با زرتشت، و از دانش بیکرانه و آگاهی به رموز عالم برخوردار بوده است. از میان ویژگی‌هایی که سنت زرتشتی به جاماسب نسبت می‌دهد دو ویژگی بسیار بارز است:

یکی اینکه این باور وجود دارد که بسیاری از نوشته‌های اولیه مربوط به دین زرتشت توسط جاماسب نوشته شده و بسیاری از دانسته‌های دینی به واسطه او و برادرش فرسوستر نگاشته و انتقال یافته‌اند. دینکرد به این مطلب که جاماسب و برادرش فرسوستر اقدام به نوشتن کتاب‌های دینی کرده بودند و پیام اورمزد به واسطه زرتشت و از زبان آن دو اعلام شده است، اشاره دارد (Madan, 1911: 9)^۹.

در پرسش ۴۳ در دادستان دینی و نیز در وجرکرددینی از او با عنوان دستور یاد می‌شود^{۱۰}. ویژگی مهم دیگر که پدیدآورندگان متون پهلوی به وجود آن در جاماسب معتقدند، قدرت پیش‌گویی رویدادهای آینده تا رستاخیز است (Madan, 1911: 437)^{۱۱}. پیش‌گویی‌های جاماسب تنها محدود به آینده‌های دور و چگونگی داستان آخرت نبوده است، بلکه برای مثال در متن پهلوی یادگار زیران در نبرد که ارجاسب با گشتاسب به دلیل دین آوردن گشتاسب ترتیب می‌دهد (و اشاره‌ای به این نبرد در آبان‌یشت بند ۶۸ نیز شده است) جاماسب نیز شرکت داشته و بنابر این متن او با توانایی خاص خود، سرنوشت نبرد را پیش‌گویی می‌کند^{۱۲}.

درواقع جاماسب دانش گسترده و توان پیش‌گویی را از زرتشت دریافت کرده بود. در یادگار جاماسبی نیز به این مطلب اشاره شده است که جاماسب دانش خود را به خاطر سال‌ها شاگردی زرتشت به دست آورده بود^{۱۳}. در برخی از دیگر متون حکایاتی درباره چگونگی دریافت قدرت پیش‌گویی توسط جاماسب از زرتشت آمده است. در رساله وجرکرددینی از یشت درون که توسط زرتشت صورت گرفته و سپس دریافت گل توسط جاماسب و بدین وسیله دریافت قدرت پیش‌گویی توسط او چنین آمده است:

... *gul pad ōy ī dastwar Jāmāsp dād kē az ast ud būd ud bawēd hamāg*
... *stāraqān āgāhēnēd*^{۱۴}.

... (زرتشت) گل را به جاماسب دستور داد تا او را از (وقایع) گذشته، حال و آینده همه ستارگان بی‌آگاهانند.

همین حکایت به گونه‌ای دیگر در زراتشت‌نامه تکرار شده‌است. بر اساس آن جاماسب در یشت درون با دریافت بوی از دست زرتشت موفق به دریافت همه دانش‌ها و آگاهی از رویدادهای آینده تا رستاخیز می‌شود:

به جاماسب دادش از آن یشته بوی همه علم‌ها گشت روشن بدوی
بدانست چیزی که باید بُدن و تا رستاخیز آنچه خواهد شدن^{۱۵}

به نظر می‌رسد که در سنت زرتشتی شرح رویدادهای مربوط به آخرت نخست به زرتشت و پس از او به جاماسب منسوب است. در واقع دو متن زنده‌یمن یسن و جاماسب‌نامه نیز با توجه به نقش این دو تن شکل گرفته‌اند. شهرت جاماسب در پیشگویی تا به حدی است که او را دانیال ایرانی خوانده‌اند (Modi, 1903: XXXVI). ظاهراً قائل شدن این ویژگی و نقش برای جاماسب محدود به زمان خاصی نبوده و در دوران‌های گوناگون مطالب بسیاری تحت عنوان گفته‌های جاماسب تقدس و اهمیت ویژه‌ای یافته‌اند.

۲-۲. بررسی ساختار کلی و محتوای جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی

۲-۲-۱. متن پهلوی

متن پهلوی که در واقع مادر این مجموعه متون است و سایر بخش‌ها از تفسیر و گسترش بعدی آن حاصل شده‌اند، دربرگیرنده سه فصل اصلی است و هر فصل دربرگیرنده یکی از پرسش‌های گشتاسب و سپس پاسخ جاماسب به آن پرسش است.

فصل اول با پرسش گشتاسب درباره اینکه دین چند سال رواج داشته و پس از آن چه زمانه‌ای می‌رسد، آغاز می‌شود. در پاسخ به این پرسش، جاماسب با اشاره به رواج هزارساله دین، رویدادهایی را که در آخر هزاره اتفاق می‌افتد شرح می‌دهد. در واقع جاماسب به غلبه تازیان اشاره می‌کند، سپس شرحی از پلیدی‌های آخر هزاره و رویدادهای پیش از ظهور می‌آید. نکته مهم در جاماسب‌نامه این است که در این متن تمامی این دشواری‌ها و رویدادهای اجتماعی ناگوار و سختی‌های موجود در اواخر هزاره زرتشت و قبل از آمدن موعود، با آمدن اعراب مرتبط می‌گردد و شرح پلیدی‌ها و نابسامانی‌های پایان هزاره که عمده مطالب این فصل را تشکیل می‌دهد، همگی ناشی از غلبه تازیان قلمداد گردیده‌است. از این نظر این متن کمی با سایر متون متفاوت است.

فصل دوم قسمت بسیار کوتاهی است که به اختصار درباره تعداد دفعات سختی‌ها و دشواری‌ها و تعداد رویدادها و پدیده‌های غریب طبیعی که اتفاق می‌افتند، توضیح می‌دهد.

این فصل در متن فارسی تکرار می‌شود اما در آنجا تفاوت‌هایی دارد. به برخی از این تفاوت‌ها در توصیف فصل چهارم از متن فارسی اشاره شده‌است.

فصل سوم به رستاخیز و تن‌پسین می‌پردازد. این فصل به وضوح و بیش از سایر بخش‌های این متون به بندهش شباهت دارد و می‌توان گفت تقریباً مطالب آن شباهت تام به مطالب فصل ۳۴ بندهش دارد (ن.ک: بهار، ۱۳۶۹: ۱۴۵-۱۴۸ و Pakzad, 2005: 374-388). این دو بخش از این دو کتاب در موارد بسیار زیادی حتی به صورت واژه به واژه با هم تطابق دارند.

پس از پایان فصل سوم قسمت کوچکی تحت عنوان فصل چهارم می‌آید که با مطالب قبلی کمی متفاوت به نظر می‌رسد و به احتمال بسیار زیاد بعداً به متن اضافه شده‌است. این قسمت که ناقص بوده و بسیار کوتاه است، در واقع پرسش و پاسخی میان زرتشت و اورمزد است که در آن زرتشت از سرشت روان پاک در گذشتگان می‌پرسد.

در انتهای متن پهلوی نیز سه قطعه الحاقی آمده‌است. در قطعه اول جاماسب در پاسخ پرسش گشتاسب، به توصیف نشانه‌های آمدن اوشیدر می‌پردازد. این بخش در متن پازند به صورت کامل‌تری ارائه شده‌است. در دو قطعه دیگر که به شدت ناقص است، جاماسب درباره انجام دادن کارهای نیک توصیه‌هایی می‌کند.

۲-۲-۲. متن پازند

متن پازند در ده فصل آمده و از نظر حجم از سایر بخش‌های جاماسب‌نامه گسترده‌تر است. مطالب بخش پازند توصیف مسائل کلی مربوط به جامعه زرتشتی بوده و این مطالب منحصر به ذکر رویدادهای پایان دوران و آمدن موعودها نمی‌شود. در این بخش مطالب مربوط به آخرت در کنار بسیاری از مطالب دیگر آمده‌اند. مطالب آمده در این متن به صورت یک روایت دنباله‌دار و با سادگی و روشنی خاصی ذکر شده‌اند. ترتیب زمانی رویدادها و ذکر پدیده‌ها نیز منطقی‌تر از متن فارسی است.

فصل اول درباره شخص جاماسب، توصیف زمان او، نقش و اهمیت او در سنت زرتشتی و اشاره به دانش بی‌کرانه او است.

در فصل دوم جاماسب به جاودانگی اورمزد و امشاسپندان و آمیختگی خیر و شر و حضور اهریمن و آفریده‌های اهریمنی در خلقت می‌پردازد.

فصل سوم با پرسش گشتاسب در مورد آفریده‌هایی که اورمزد خلق کرده، آغاز می‌شود و در پاسخ به این پرسش، شرحی بر چگونگی آفرینش داده شده‌است. ابتدا چگونگی

آفرینش بهمن از اورمزد، سپس آفرینش سایر امشاسپندان می‌آید و درنهایت آفرینش موجودات و پدیده‌های گیتی شرح داده می‌شود.

در فصل چهارم که فصل بزرگ و گسترده‌ای است، گشتاسب از شاهان اولیه و دین آنها می‌پرسد. در پاسخ به این پرسش از زبان جاماسب، شرح پادشاهی کیومرث، آفرینش انسان، پادشاهی پیشدادیان، فرمانروایی ضحاک، حکایت فریدون و فرزندان او سلم و تور و ایرج و پادشاهی کیانیان تا آمدن کی گشتاسب که در واقع پرسش‌کننده این سئوالات است، می‌آید.

فصل‌های اول تا چهارم همگی به رویدادهای گذشته مربوط هستند. اما در فصل پنجم گشتاسب با توجه به آگاهی از قدرت پیشگویی جاماسب، در ادامه شرح درباره شاهانی که قبل از او بوده‌اند، از او در مورد شاهانی که پس از او خواهند آمد و نیز مدت رواج دین می‌پرسد. در پاسخ به این پرسش، فهرستی از نام پادشاهان ایران از کی گشتاسب تا آمدن اعراب می‌آید. در این میان به غلبه اسکندر و فرمانروایی او نیز اشاره می‌شود. از اعراب نیز در اینجا مانند بخش فارسی با صفت هاشم تخمه یا از نژاد هاشم یاد می‌شود و این متن مدت زمان حکومت آنان را ۱۰۸۲ سال و نه ماه و هفت روز و چهار ساعت می‌داند. البته نسخه DE و RJ در تحریر، اختلاف مختصری دارند؛ به همین دلیل تاوادی این تاریخ را ۳۸۲ سال و نه ماه و هفت روز و چهار ساعت می‌داند (ن.ک: Tavadia, 1956: 126 و Modi, 1903: 117). ذکر چنین تاریخ دقیقی ممکن است که مبتنی بر نوعی محاسبه نجومی بوده است که متن اطلاع بیشتری در مورد آن نمی‌دهد.

در فصل ششم، مطالب شباهت بیشتری با مطالب نسخه پهلوی دارد و محتوای آن مشابه آغاز متن پهلوی است. در این فصل گشتاسب با آگاهی و نام‌بردن از اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس در مورد چگونگی هزاره‌های آنها می‌پرسد. در این قسمت به اغلب رویدادهای هزاره اوشیدر و رستاخیز و از جمله زمستان ملکوس، ورجمکرد و حکایت اژدهاک اشاره بسیار مختصری می‌شود. بخش اصلی متن پازند به نظر می‌رسد که با پایان فصل ششم و در واقع با ذکر رویدادهای هزاره سوشیانس و بازگشت دوباره پاکی به گیتی و نابودی اهریمن به پایان می‌رسد. در آخر این فصل هم انجامه‌ای آمده است که دلیل بر پایان متن است. بنابراین فصل‌های بعدی اضافات پراکنده و متأخرتری هستند که در ویرایش‌های بعدی به صورت فصل‌هایی در ادامه قسمت اصلی آمده‌اند.

همان‌طور که گفته شد، فصل هفتم احتمالاً بعداً به متن اضافه شده است. در پاسخ جاماسب به پرسش گشتاسب، سرنوشت مردمان سرزمین‌هایی که معتقد به دین به نیستند

مانند هندوان، چینیان، اعراب و ترک‌ها، تشریح می‌شود. شاید در دوره‌هایی این پرسش در جامعه زرتشتی مطرح شده و روحانیون زرتشتی در این بخش الحاقی سعی در پاسخگویی به آن داشته‌اند.

بعد از فصل هشتم که فصل الحاقی کوچکی است، در فصل نهم نشانه‌های ظهور و آمدن اوشیدر تشریح می‌شود. پس از آن هم تنها چند سطر دیگر با عنوان فصل دهم می‌آید. جاماسب‌نامه و به‌ویژه بخش پازند، به تاریخ زرتشتی از آغاز تا انجام نگاهی کلی دارد. مشترکات اصلی بخش پازند با متن پهلوی که قدیمی‌تر است، در مطالبی است که به آخرت مربوط هستند. ممکن است سایر مطالبی که امروزه در متن پازند موجود است نیز پیش از این در بخش‌هایی از متن پهلوی که امروزه از دست رفته، موجود بوده‌است. البته شباهت محتوا و الگوی کلی متن پازند یادگار جاماسبی با بندهش این فرض را نیز ایجاد می‌کند که به هنگام نگارش متن پازند، نویسندگان آن متن علاوه بر متن پهلوی موجود از جاماسب‌نامه، مطالب بندهش را نیز مد نظر داشته‌اند؛ به‌طوری که الگوی کلی متن پازند شباهت زیادی به متن بندهش یافته‌است.

۲-۲-۳. متن فارسی

نسخه‌ای از متن فارسی که مودی در کتاب خود آورده‌است، عیناً در جلد دوم روایات داراب‌هرمز دیار صفحات ۱۰۱ تا ۱۰۹ آمده و در واقع به تاریخ ۱۶۷۹ میلادی استنساخ شده‌است. همانطور که گفته شد این متن در شش فصل و براساس متن پهلوی نگاشته شده و دارای همان الگوی کلی پرسش و پاسخ است. البته مطالب با انشای بسیار متأخر و با شرح و تفصیلاتی آمده‌است که در واقع در متون متأخرتر فارسی، معمول بوده و گفتگوی میان گشتاسب و جاماسب را به شیوه‌ای دوستانه روایت می‌کند.

مطالب فصل اول در نسخه پهلوی وجود ندارد. در این فصل گشتاسب به دلایل دانایی جاماسب و چگونگی کسب آن توسط او می‌پردازد. در اینجا جاماسب به این نکته اشاره دارد که شاگرد زرتشت بوده و دانش او بهره‌ای است که از دانش زرتشت برده‌است.

فصل دوم درباره شاهانی است که پس از گشتاسب به تاج و تخت می‌رسند. در اینجا جاماسب شاهان زیادی را نام می‌برد و در پایان به این نکته اشاره دارد که پس از آنها پادشاهی به دست تازیان و ترکان و رومیان می‌افتد.

فصل سوم به آمدن ترکان و اعراب، سپس شرح مفصل رویدادهای پایان هزاره زرتشت می‌پردازد. این فصل بسیار گسترده است و تاحدی شباهت به فصل اول متن پهلوی دارد. عمده مطالب این فصل را شرح تفصیلی پلیدی‌های پایان زمان تشکیل می‌دهد.

در فصل چهارم مانند فصل دوم در نسخه پهلوی، جاماسب در پاسخ گشتاسب به شرح رویدادهای طبیعی و تعداد دفعاتی که این رویدادها رخ می‌دهند می‌پردازد. تفاوتی که نسخه فارسی با نسخه پهلوی دارد، این است که در نسخه فارسی تعداد دفعات گفته شده برای سختی‌ها و نیازها اندکی تغییر کرده و ترتیب آنها نیز کمی متفاوت شده است. این تفاوت‌ها می‌تواند همچنین میزان آزادی عمل و دگرگونی‌هایی را که احتمالاً نسخه‌نویسان نیز در ایجاد آن نقش داشته‌اند نشان دهد.^{۱۶}

مطالب فصل پنجم در متن پهلوی وجود ندارد. در این فصل گشتاسب از شاهانی که پیش از او بوده‌اند پرسش می‌کند. در بین پرسش‌های مطرح شده، این اولین پرسشی است که به زمان گذشته برمی‌گردد و برخلاف سایر پرسش‌ها به پیشگویی آینده مربوط نیست. در پاسخ به این پرسش، جاماسب پادشاهی را از کیومرث تا کی گشتاسب شرح می‌دهد. در آخرین فصل متن فارسی، به آمدن ترک و تازی و رومی و پلیدی‌ها و دشواری‌هایی که پدید می‌آید، اشاره شده، سپس آمدن پشوتن و بهرام ورجاوند و درنهایت آمدن موعودان و از بین رفتن پلیدی‌ها شرح داده شده است.

۲-۳. فتح اعراب و جاماسب‌نامه

به‌طور کلی در جاماسب‌نامه پهلوی، هویت ایرانی در برابر هویت غیر ایرانی قرار می‌گیرد. در این متن، پدیده زوال و دشواری‌هایی که در آخرالزمان وجود دارد و معمولاً در متون مربوط به آخرت بخش گسترده‌ای را به خود اختصاص می‌دهند، با ورود اقوام بیگانه و به طور خاص اعراب مرتبط می‌شوند. توصیف به هم ریختگی اجتماع و در هم آمیزی ایرانی و غیر ایرانی و از بین رفتن نظام طبقاتی جامعه و آمیزش آزادگان و غیرآزادگان مواردی از پلیدی‌ها و دشواری‌های دوران قبل از ظهور است که همگی این موارد تعبیری مرتبط با استیلای اعراب دارند؛ اگر چه در مواردی از دیگر اقوام بیگانه یعنی ترک و رومی نیز نام رفته است.^{۱۷}

در بخش‌های پازند و فارسی در پاسخ پرسش گشتاسب، نام شاهانی که پس از گشتاسب خواهند آمد، ذکر شده است. در واقع نام این شاهان از خود گشتاسب آغاز شده و با بردن نام شاهان مختلف ادامه یافته، تا درنهایت به فتح اعراب ختم می‌شود.^{۱۸}

نکته مهم در متن پازند و فارسی این است که در این دو متن اشاره به قوت گرفتن عرب و پدیدار شدن هاشم تخمه یعنی از نژاد هاشم شده است. در اوستا به نقش و ارتباط خشم و نبرد با مهر در ارتباط با آخرت اشاراتی شده است (Raei, 2010: 19-41). در متون پهلوی نیز برای مثال در زندبهنم یسن بارها به خشم و پدیده‌های از نژاد خشم (*xēšm tōhmag*) اشاره

شده است.^{۱۹} به نظر می‌رسد صورت پهلوی واژه *xēšm tōhmag* که معمولاً به عنوان صفتی برای دیوان، دشمنان و ناپاکان به کار می‌رود، توسط نویسندگان نسخه پازند و فارسی یادگار جاماسبی سهواً و یا عمدتاً با اندکی اغماض به صورت هاشم تخمه قرائت شده است. در متن پازند یادگار جاماسبی آمده است که: تازیانی از خاندان هاشم بیایند و به اندک نیرویی ایران شهر را فراز گیرند.^{۲۰}

همین نکته در جاماسب‌نامه فارسی به این صورت آمده است: از ترکان لشکرها آیند و عرب قوت گیرد و دوده هاشم پدیدار آید ...^{۲۱} به احتمال قریب به یقین در این تحریف یا اشتباه در قرائت، نسخه نویسان نظر به بنی هاشم داشته‌اند.

- از جمله دیگر نکاتی که به نگارش و گسترش بخش‌هایی از جاماسب‌نامه در دوره اسلامی اشاره دارد، برابر دانستن کیومرث و حضرت آدم است: ... اول پادشاهی به کیومرث رسید؛ یعنی آدم بود، او سی سال پادشاهی کرد...^{۲۲}

- نکته دیگر که تحت تأثیر باورهای اسلامی به نسخه فارسی راه یافته است، این است که از ضحاک به عنوان حاکمی عربی یاد شده و او با دجال برابر دانسته شده است.^{۲۳}

- علاوه بر اینها در توضیح دلیل باریدن نگرگ سرخ قبل از ظهور اوشیدر، به خون مردمانی که در آب فرات جاری شده، اشاره گردیده است. به نظر می‌رسد که این امر متأثر از فرهنگ اسلامی بیان شده باشد.

۲-۴. مقایسه جاماسب‌نامه و زندبهن یسن

در زندبهن یسن که در واقع مهم‌ترین متن در باب آخرت‌شناسی ایرانی است، نامی از جاماسب به میان نمی‌آید و دانسته‌های کتاب ربطی به پیشگویی‌های او ندارد. شاید بهتر است بگوییم که اصولاً مطالب زندبهن یسن با سنت پیشگویی ارتباطی ندارد و دانسته‌های آن بر اساس مکاشفه و کشف و شهود زرتشت و توصیف اورمزد از دیده‌های زرتشت و در پاسخ به پرسش‌های او بیان گردیده است.

در هر دو متن، الگوی کلی پرسش و پاسخ وجود دارد. در جاماسب‌نامه گشتاسب پرسش‌هایی را مطرح می‌کند و جاماسب وزیر دانای او به آنها پاسخ می‌دهد. دانسته‌های جاماسب نیز بر مبنای دانش بی‌کرانه و قدرت پیشگویی اوست. در زندبهن یسن پرسش‌ها را زرتشت مطرح کرده، اورمزد به آنها پاسخ می‌دهد. براساس این متن، زرتشت آبی را از اورمزد دریافت می‌کند و می‌نوشد و با نوشیدن آن آب، به مدت هفت‌شنبه‌روز صاحب خرد و همه‌آگاهی شده، موفق به دیدن پدیده‌های بسیاری می‌گردد؛ سپس وی برای درک آن پدیده‌ها، پرسش‌های خود را مطرح می‌کند و اورمزد به آنها پاسخ می‌گوید.

حکایت کلی آخرت در این دو متن با هم در تناقض نیست، اما کیفیت، نحوه بیان، تقسیم‌بندی مطالب و تکرار آنها در جاماسب‌نامه به مطالب پراکنده مربوط به آخرت که در دیگر متون پهلوی مانند روایت پهلوی، بندهش، دینکرد و ... آمده، نزدیک‌تر است و رنگ اسلامی دارد.

نکته مهم دیگر در مقایسه زندبهن‌یسن و جاماسب‌نامه به عنوان دو متن اصلی آخرت‌شناسی ایرانی، این است که در جاماسب‌نامه به پدیده مهم تقسیم زمان به دوره‌های گوناگون مرتبط با فلزات متفاوت هیچ اشاره‌ای نشده و به‌طور کلی در این متن مطلبی دال بر قائل‌شدن ساختاری دوره‌ای برای زمان دیده نمی‌شود. اگر چه در طول تاریخ مطالب زیادی به مجموعه متون منسوب به جاماسب اضافه شده‌است، اما با این حال پدیده دوره‌های زمان در این متن جایی نیافته‌است.

تورد اولسون به جهت‌های جغرافیایی مختلفی که بنابر جاماسب‌نامه، دشمنان ایران از آن جهت می‌آیند، اشاره کرده و معتقد است این جهت ساختاری را می‌سازند که در جاماسب‌نامه جانشین ساختار دوره‌ای زمان شده‌است (Olsson, 1983: 36-37). بنابر جاماسب‌نامه در واقع مدعیانی ناشناخته و مبهم از سرزمین خراسان در شرق، دسته‌ای دیگر از سمت جنوب (*kust ī Nēmrōz*) و دسته‌ای دیگر از پدشخوارگر می‌آیند^{۲۴}. با برابردانستن پدشخوارگر با شمال و با در نظر گرفتن این نکته که بنا بر سایر منابع تاریخی، اعراب از جنوب غربی و غرب آمده‌اند، اولسون می‌کوشد ذکر این چهار جهت جغرافیایی را دلیلی بر وجود ساختاری مکانی در این متن قلمداد کند (همان ۳۶-۳۷).

باید گفت با نگاهی دقیق به تمامی متن جاماسب‌نامه، درمی‌یابیم که مطالب مربوط به ورود این مدعیان در جاهای مختلفی از این متن آمده و به صورتی نظام یافته و هدفمند نیست؛ بنابراین بعید به نظر می‌رسد که منظور از ذکر این جهات مطابقت آنها با ساختار خاصی بوده‌باشد. با توجه به وسعت سرزمین ایران و تهدیدهایی که از نواحی مجاور این سرزمین وجود داشته‌است، به نظر می‌رسد که ذکر تهدیدهای موجود از هر ناحیه با هدف خاصی صورت نگرفته‌است و مطابقت این جهات با ساختار جغرافیایی خاصی و مقایسه آن با ساختار تقسیم‌بندی دوره‌ای زمان به گونه‌ای که اولسون توصیه می‌کند، امری غیر ضروری و ناصحیح است.

۲-۵. وزن در جاماسب‌نامه

در مورد ساختار متن جاماسب‌نامه بنویسند معتقد به وجود ساختاری منظوم برای این متن بوده و معتقد است که این متن به صورت شعر هجایی هشت سیلابی نوشته شده‌است

(Benvenist, 1932: 337-379). او صورت منظوم بخش‌هایی از این متن را بازسازی کرده و البته برای نشان دادن صورت شعری این متن، ناگزیر به تغییرات زیادی در متن شده است^{۲۵}؛ در حالی که اوتاس به پیروی از هنینگ با دیدگاهی مبتنی بر وجود نظم ضربی، به تجزیه و تحلیل این متن پرداخته و شباهت‌هایی را میان یادگار زیران و یادگار جاماسبی یافته است. وی معتقد است که در جاماسب‌نامه هر سطر متشکل از چهار هجای تکیه‌دار است که دو هجای تکیه‌دار در بخش اول و دو هجا در بخش دوم هر سطر واقع شده است (Utas, 1975: 399-418).

آنچه که در بررسی جاماسب‌نامه اهمیت دارد و تحلیل وزن در این متن نیز آن را قوت می‌بخشد، این است که متن جاماسب‌نامه متن یک‌دستی نیست و در طول زمان مطالب گوناگونی به آن اضافه و بخش‌هایی از آن حذف شده است؛ از این رو وجود یا عدم وجود نوعی نظم در این متن را نیز همچون بسیاری از دیگر پدیده‌ها نمی‌توان به تمامی متن عمومیّت داد. نه تنها بخش‌های پازند و فارسی حاصل گسترش بعدی و متأخرتر متن پهلوی است، بلکه خود متن پهلوی نیز با وجود کوتاهی، دارای قسمت‌های متفاوتی است. به نظر می‌رسد که فصل اول جاماسب‌نامه هسته اصلی متن پهلوی را تشکیل می‌دهد و کهن‌تر از بخش‌های دیگر است. بقیه قسمت‌ها افزوده‌های بعدی است؛ به‌ویژه فصل سوم که با بخش‌هایی از بندهش مطابقت واژه به واژه دارد و احتمالاً توسط نسخه‌نویسان و تحت تأثیر بندهش به متن اضافه شده است؛ بنابراین بخشی از دشواری‌های موجود در توصیف ویژگی‌های شعری متن، چه توصیف آن به صورت شعری هجایی و چه به صورت شعری منظوم به نظم ضربی ناشی از همین یک‌دست‌نبودن متن است، به طوری که یافتن و تحلیل وزن در متن امروزی امری بسیار دشوار است.

اما نکته‌ای که صرف نظر از نوع وزن و چگونگی تحلیل وزن در جاماسب‌نامه وجود دارد نتیجه‌گیری‌ای است که از وجود نظم در این متن شده است. بنویست با قائل شدن صورت منظوم برای متن جاماسب‌نامه، نظم موجود در آن را به دلیل اقتباس از اوستا دانسته و در نهایت معتقد است که نظم موجود در جاماسب‌نامه و ساختار هشت هجایی - که او معتقد به وجود آن در جاماسب‌نامه است - بازمانده نظم هجایی موجود در بهمن‌یشت اوستایی است. به این ترتیب او جاماسب‌نامه را نسخه پهلوی بخش‌هایی از بهمن‌یشت اوستایی می‌داند که امروزه دیگر موجود نیست. بنا به نظر او زندبهمن یسن و جاماسب‌نامه هر دو بیانگر بخش‌هایی از این یشت ازدست‌رفته هستند و جاماسب‌نامه بخش‌هایی از بهمن‌یشت اوستایی را بازگو می‌کند که در زندبهمن یسن نیامده است. وی می‌نویسد:

«... به سختی می‌توان پذیرفت که انتخاب ساختار هشت هجایی در جاماسب‌نامه انگیزه‌ای تصادفی داشته باشد. به احتمال زیاد این ساختار در واقع وزن وام‌گرفته از یشت‌ها است که نویسنده جاماسب‌نامه تحت تأثیر بهمن‌یشت اوستایی به کار برده‌است؛ بنابراین متنی که به دست ما رسیده‌است، در واقع باید بخشی از متنی باشد که بسیار مورد دخل و تصرف واقع شده و در نهایت به صورت یک متن منظوم فرجام‌شناسی پهلوی با موضوع و وزنی بسیار شبیه به بهمن‌یشت از دست رفته، باقی‌مانده‌است» (Benvenist, 1932: 366).

باید توجه داشت که وجود نوعی وزن در متون پهلوی، مشابه با وزنی که به نظر برخی پژوهشگران در یشت‌ها نیز وجود دارد، دلیل قانع‌کننده و کافی بر ارتباط مستقیم آن متن پهلوی با یک متن اوستایی نیست. ضمن اینکه اصولاً وجود ساختار هشت‌هجایی را که بنویسنده ذکر می‌کند، نمی‌توان به همه متن جاماسب‌نامه تعمیم داد.^{۲۶} البته به طوری که شرح آن خواهد آمد، در فصل اول از بخش پهلوی جاماسب‌نامه - همان‌طور که گفته شد- کهن‌تر از سایر فصل‌هاست و به مطالب اساطیری خاصی به اختصار اشاره شده‌است که نشان از این دارد که مطالب آمده در این بخش‌ها برگرفته از منابع کتبی و شفاهی کهن‌تر بوده و مطالبی هستند که در اوستا نیز پیشینه داشته‌اند، اما این نیز دلیل کافی برای پذیرش اقتباس این متن از یک متن خاص اوستایی نیست؛ به‌ویژه برای نسبت دادن این متن به طور خاص به بهمن‌یشت اوستایی که امروزه در دست نیست و وجود یا عدم وجود آن در گذشته نیز در ابهام است، دلایل کافی وجود ندارد. بنویسنده هم که به ارتباط زنده‌بهن‌یسن و نیز جاماسب‌نامه با بهمن‌یشت اوستایی اعتقاد دارد، شباهت زیادی بین زنده‌بهن‌یسن و جاماسب‌نامه نیافته و در نهایت معتقد است که جاماسب‌نامه بازمانده بخش‌هایی از بهمن‌یشت است که در زنده‌بهن‌یسن پهلوی نیامده‌است (Benvenist, 1932: 366-372).

در فصل اول جاماسب‌نامه که به نظر کهن‌تر از سایر فصل‌ها و محتوای آن مستقل از سایر متون پهلوی به نظر می‌رسد و مطالب آن نیز بر خلاف دیگر بخش‌های این متن، به بندهش شباهت مستقیمی ندارد، به پدیده‌های اساطیری و رویدادهای تاریخی خاصی اشاره شده‌است.^{۲۷} این مطالب بسیار به اختصار و فهرست‌وار بیان شده‌اند. اختصار بیش از حد مطالب در این قسمت به احتمال زیاد به دلیل اقتباس متن جاماسب‌نامه از متونی کهن‌تر است و به هنگام اقتباس، از ذکر همه جزئیات رویدادها خودداری شده و رویدادها و پدیده‌ها به صورت فهرست‌وار آمده‌اند. از جمله این موارد بند ۱۶ است که به نبرد مهر و خشم، به اختصار اشاره می‌شود. با توجه به اینکه بر اساس متون فارسی میانه، مهر یکی از

سه ایزدی است که در داوری جهانیان شرکت دارد، طبیعی است که در متون مربوط به رستاخیز ذکری از او بیاید.

در جاماسب‌نامه تنها به نبرد مهر و خشم اشاره‌ای می‌شود و به نظر می‌رسد که نبرد این دو در واقع به صورتی نمادین نبرد اقوام ایرانی با اقوام غیرایرانی یا به عبارت بهتر با ترکان، تازیان و رومیان را تصویر می‌کند.^{۲۸} در زندبهنم یسن نیز از مهر یاد شده و به نقش او در رویدادهای رستاخیز اشاره می‌شود.^{۲۹} آنچه که در باره نقش مهر در زندبهنم یسن آمده است، به مراتب گسترده‌تر از جاماسب‌نامه است.

رویداد دیگری که در اواخر فصل اول جاماسب‌نامه بندهای ۱۸ تا ۲۱ به آن اشاره می‌شود، حکایت مردی از پدشخوارگر است که با مهر دیدار می‌کند. مهر به او رازهای نهانی بسیاری را می‌گوید و به شاه پدشخوارگر پیام می‌فرستد که تو نیز باید چون پدران و نیاکان پادشاهی کنی. شاه پدشخوارگر در پاسخ می‌گوید که او چنان سپاه و ثروتی که نیاکان او در اختیار داشتند در اختیار ندارد. آن مرد در پاسخ می‌گوید که بیا تا آنچه که نیاکان تو داشتند به تو بسپارم و به او گنج افراسیاب را نشان می‌دهد و او آن گنج را به دست می‌آورد. دشمنان یعنی ترک و تازی و رومی گرد هم می‌آیند و می‌خواهند آن گنج را از او بگیرند؛ پس آن مرد با سپاه فراوان به میان ایرانشهر می‌آید و نبرد می‌کند. در این حکایت نامی از شاه پدشخوارگر نمی‌آید اما به خاطر شباهت این حکایت با حکایت نبرد منوچهر و افراسیاب، بنویسند این مطلب را برداشتی و نسخه‌ای از حکایت نبرد منوچهر و افراسیاب می‌داند. وی معتقد است که سنت رستاخیز در این مورد حکایت کهن مربوط به پیکار میان منوچهر و افراسیاب را بیان می‌کند. البته نسخه‌ای از آن را که در دیگر متون پهلوی نیامده است. وی می‌نویسد:

... اما جاماسب‌نامه روایت متفاوتی از رویدادها را ارائه می‌کند. در سنت پذیرفته شده توسط بسیاری از متون پهلوی، در نتیجه یک معاهده مهروموم شده، تحت نظارت سپندارمذ است که منوچهر به شهریارش مجدداً دست می‌یابد. در اینجا فرستاده‌ای از طرف اهورامزدا به او پشتگرمی می‌دهد و به- واسطه حمایت مثبت خود مقرر می‌دارد تا او اقدام به نبرد کند. (Benvenist, 1932: 369)

این نظر بنویسند بعدها مورد انتقاد مسینا و نیز سِگلدی واقع گردید (Messina, 1939: 21-43 & Czeglédy, 1958: n.2 & 116). به طور خلاصه انتقاد مسینا و سِگلدی بر این اساس است که اصولاً متن جاماسب‌نامه رویدادهای هزاره زرتشت را توصیف می‌کند و پیکار منوچهر و افراسیاب مربوط به هزاره سوم یعنی هزاره قبل از زرتشت است و مطلب آمده در

بندهای ۱۸ تا ۲۱ فصل اول جاماسب‌نامه نمی‌تواند ارتباطی با حکایت منوچهر و افراسیاب داشته‌باشد.

به نظر می‌رسد که نظر بنویسند در مورد تطابق این دو حکایت درست باشد و آنچه که اجمالاً در جاماسب‌نامه دربارهٔ مردی از پدشخوارگر و شاه پدشخوارگر آمده‌است، بی‌ارتباط با حکایت منوچهر پادشاه و افراسیاب نباشد. باید توجه داشت که به هنگام ذکر پدیده‌های مربوط به آینده و در ارتباط با آخرت، بسیاری از رویدادهای تاریخی و تاریخ اساطیری به شکلی تازه و در ارتباط با آنچه که در آینده رخ خواهد داد، تکرار می‌شوند و عدم تطابق زمانی این پدیده‌ها با هم نمی‌تواند دلیل بر عدم ارتباط آنها با یکدیگر باشد. در فصل دوم از متن جاماسب‌نامه نیز که فصل کوتاهی است از افراسیاب و منوچهر نام رفته‌است. برخی از دشواری‌های دوران نیز در زمان آنها روی می‌دهد^۳ و همین امر می‌تواند ارتباط این مطلب را با این شخصیت‌ها روشن‌تر کند.

اولسون نیز مجدداً با ستایش نظر بنویسند به مقایسهٔ بخش‌هایی از جاماسب‌نامه و بندهش و به طرد نظر مسینا و سگلدی می‌پردازد. وی می‌نویسد:

این قسمت از متن بخشی از گفتمان آخرالزمانی است و باید با آن برخوردی بر همین اساس داشت. نه اینکه آن را به عنوان روایت دیگری از این افسانه دید؛ بنابراین چنین انتقادی کاملاً گمراه‌کننده‌است، زیرا ما در اینجا با مسئله انتقال درست و اصالت تاریخی و یا انسجام منطقی تاریخ افسانه‌ای مواجه نیستیم، بلکه با یک فرآیند آفرینش ادبی سر و کار داریم که در متون آخرالزمانی پدیده‌ای معمول است. (Olsson, 1983: 40)

۳. نتیجه‌گیری

هستهٔ اصلی متون منسوب به جاماسب به زبان فارسی میانه بوده و نسخه‌های پازند و فارسی حاصل گسترش و تدوین‌های بعدی این متن است. در سنت زرتشتی شرح رویدادهای مربوط به آخرت نخست به زرتشت و پس از او به جاماسب نسبت داده شده‌اند. با بررسی سیر تحولات تاریخی این متون می‌توان چنین استنباط کرد که به احتمال قریب به یقین، اصل این متن به پهلوی بوده و در دوره‌های بعدی به منظور ارائهٔ بهتر و فراگیرتر، اقدام به نگاشتن آن به صورت‌های پازند و فارسی کرده‌اند؛ به عبارت دیگر جاماسب‌نامه کهن‌تر و یادگار جاماسبی متأخرتر است.

متون مبتنی بر پیشگویی، جایگاه خاصی در ادبیات مربوط به آخرت دارند. در سنت زرتشتی نیز ویژگی‌های منسوب به جاماسب و تصور موجود از شخصیت او، سبب

شده است تا آن بخش از دیدگاه‌های مربوط به آخرت که مرتبط با سنت پیشگویی هستند، به طور خاص به جاماسب منسوب شوند.

در جاماسب‌نامه برای برخی پدیده‌های کهنی که متعلق به تاریخ اساطیری هستند مانند نبرد مهر و خشم و یا حکایت مربوط به افراسیاب و ... از آنها در بندهای ۱۶ تا ۲۱ از فصل اول این متن یاد شده است تعبیری در ارتباط با آخرت ارائه شده‌اند.

مباحث مربوط به آخرت در جاماسب‌نامه و یادگار جاماسبی در حقیقت به شکل به اصطلاح پیشگویی پس از رخداد (*vaticinum ex eventu*) نوشته شده و فتح اعراب در این متون جایگاه خاصی یافته است. با توجه به اینکه شکل‌گیری، تکوین و گسترش متون مربوط به آخرت معمولاً مقارن و یا اندک زمانی پس از بروز یک رویداد بزرگ اجتماعی صورت می‌گرفته، قرآینی در متن جاماسب‌نامه وجود دارد که بر زمان تکوین این متن در دورانی که خاطره استیلای اعراب و تغییرات به وجود آمده در نظام اجتماعی و دینی بسیار پررنگ بوده است، دلالت دارد و این متن می‌کوشد پایان نیکویی برای این رویدادها پیش‌بینی کند.

یادداشت‌ها

۱. دستور دکتر فیروز کوتوال در سفر به گوتینگن در سال ۲۰۰۳ نسخه مبسوط ترجمه‌نشده‌ای را از جاماسب‌نامه به پازند همراه داشت. امید که آن نسخه و بسیاری از نسخ دیگر در دسترس اهل تحقیق قرار گیرد.
۲. در چند جای گاهان از جمله در در یسنای ۴۶ بند ۱۷ و در یسنای ۵۱ بند ۱۸ و نیز در یسنای ۴۹ بند ۹ از جاماسب نام رفته است.
۳. فروردین یشت بند ۱۰۳.
۴. یشت پنجم بند ۶۸، یشت بیست و سه بند ۲، یشت بیست و چهار بند ۳ و ۱۱.
۵. دینکرد کتاب هشتم بندهای فصل ۳۸ بند ۶۸.
۶. دینکرد کتاب پنجم فصل ۲ بند ۳ و کتاب نهم فصل ۲۴ بند ۱۷.
۷. دینکرد کتاب نهم فصل ۲۴ بند ۱۷.
۸. شایست نشاست بند ۱۱.
۹. دینکرد کتاب سوم پرسش ۹.
۱۰. وجرکردینی بند ۱۹.
۱۱. دینکرد کتاب پنجم فصل ۲ بند ۳.
۱۲. یادگار زیریران بندهای ۳۵، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۵۳، ۶۳.

۱۳. یادگار جاماسبی فصل ۱ بند ۲،
۱۴. وجر کرددینی بند ۱۹.
۱۵. زراثشت‌نامه بند ۷۷.
۱۶. برای مثال در متن پهلوی گفته شده است که سختی گران سه بار روی می‌دهد و آن سه بار در زمان ضحاک، افراسیاب تورانی و یک بار هم در هزاره زردشت است. همین پدیده در متن فارسی چهار بار آمده است. در دوره‌های ضحاک، شاپور نرسی، بهرام هماوند و بالاخره نزدیک اوشیدر آخری که قیامت خواهد بود. یا به همین ترتیب تعداد دفعات قحطی و نیاز در متن پهلوی چهار بار یعنی در دوره‌های افراسیاب تورانی، اشکانیان، فیروزبزرگ‌گردان و در سر هزاره زردشت خواهد بود. همین رویداد در متن فارسی به گونه‌ای دیگر و در سه دوره افراسیاب ترک، فیروزبن اردشیر و هزاره اوشیدر آمده است.
۱۷. جاماسب‌نامه فصل ۱ بندهای ۲ و ۳.
۱۸. یادگار جاماسبی بخش پازند بند ۵ و بخش فارسی فصل ۲ بند ۳.
۱۹. زندبهن‌یسن فصل ۱ بند ۱۱، فصل ۳ بند ۲۹، فصل ۴ بندهای ۳ و ۵ و ۲۶، فصل ۶ بندهای ۱ و ۳ و ۶ و ۱۰، فصل ۷ بندهای ۲ و ۱۱ و ۱۸،
۲۰. یادگار جاماسبی متن پازند بند ۵.
۲۱. یادگار جاماسبی متن فارسی فصل ۳ بند ۲.
۲۲. یادگار جاماسبی متن فارسی فصل ۵ بند ۲.
۲۳. یادگار جاماسبی متن فارسی فصل ۵ بند ۶،
۲۴. جاماسب‌نامه فصل ۱ بندهای ۱۰ و ۱۷ و ۱۸.
۲۵. اصولاً وجود نظم هجایی در متون پهلوی نظری است که توسط بنونیست مطرح شده و او کوشیده است این گونه نظم را در برخی از متون پهلوی از جمله یادگار زریران و جاماسب‌نامه پیدا و بازسازی کند. هنینگ بر خلاف بنونیست معتقد است که قالب شعری در متون پهلوی بر اساس تعداد یکسان هجاها نیست و عوامل دیگری در شکل دادن نظم در متون پهلوی نقش دارند. او متون پهلوی را منظوم به نظم ضربی می‌داند (Henning, 1942: 52-56 و Henning, 1977: 151-167, 349-356). نظر هنینگ مورد تأیید محققان دیگری همچون بویس، لازار و اوتاس واقع گردیده است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۴: ۶۴). در مورد جاماسب‌نامه نیز بنونیست با تغییراتی در متن سعی در بازسازی نظم هجایی این متن دارد.
۲۶. هنینگ که یشت‌ها را دارای نظم ضربی می‌داند، معتقد است که نظم موجود و مرسوم در بیشتر بخش‌های یشت‌ها را بعدها نویسندگان دوره اشکانی و ساسانی مجدداً در نوشته‌های خود به کار برده‌اند (Henning, 1977: 151-167 & 349-356).
۲۷. به ویژه بندهای ۱۰ و ۱۱ و ۱۶ تا ۲۱.

۲۸. جاماسب‌نامه فصل ۱ بندهای ۱۵ و ۱۶.

۲۹. زندبهن یسن فصل ۷ بندهای ۲۷ و ۳۶ و بویژه فصل ۷ بند ۳۴.

۳۰. جاماسب‌نامه فصل ۲ بندهای ۲ و ۴.

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

۱. ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۷۴). *شعر در ایران پیش از اسلام*. تهران. بنیاد اندیشه اسلامی.
۲. بهار، مهرداد. (۱۳۶۹). *بنددهش*. تهران. توس.
۳. بهرام پزدو، زرتشت. (۱۳۳۸). *زراتشت‌نامه*. تهران. کتابخانه طهوری.
۴. تفضلی، احمد. (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران. سخن.
۵. راشد محصل، محمد تقی. (۱۳۶۶). *گزیده‌های زادسپرم*. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. _____ (۱۳۷۰). *زندبهن یسن*. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. مولایی، چنگیز. (۱۳۸۲). *فروردین یشت*. تبریز. دانشگاه تبریز.

ب. منابع لاتین

8. Amouzgar, J./Tafazzoli, A. (2000). *Le cinquième livre du Dēnkard*. Paris.
9. Anklesaria, B.T. (ed.) (1956). *Zand-Ākāsīh Iranian or greater Bundahišn*. Bombay.
10. _____ (1957). *Zand ī Vahūman Yasn*. Bombay.
11. _____ (1964). *Vichitakiha i Zatsparam*. Bombay.
12. Antia, E.K. (1909). *Pāzend Texts*. Bombay.
13. Bailey, H.W. (1981). „To the Zamap-Namak I, II” In: *Opera Minora*. ed. Navabi, M. Vol. 1. Shiraz. pp 25–76.
14. Benveniste, E. (1932). „Une apocalypse pehlevi, le Žāmāsp-Nāmak” In: *Revue de l’Histoire des Religions* 106. Paris. pp 337-380.
15. Boyce, M. (1968). „Middle Persian Literatur” In: *Handbuch der Orientalistik*. First part ed. Spuler, B. Leiden/Köln. Pp 31-66.
16. _____ (1984). „On the antiquity of Zoroastrian apocalyptic” In: *Bulletin of the school of Oriental and African studies* 47. London. pp 57-75.

17. _____ (1989). „*Ayādgār ī Jāmāspīg*“ In: *Encyclopedia Iranica*. Vol. III ed. Yarshater, E. London/New York. pp 126–127.
18. Cereti, G.C. (ed.) (1995). *The Zand ī Wahman Yasn*. Roma.
19. Czeplédy, K. (1958). „*Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature*“ In: *Acta Orientalia Hungarica* 8, pp 21–43.
20. De Menasce, J.P. (1958). *Une encyclopédie mazdéenne, le Dēnkard*. Paris.
21. Gheibi, B. (ed.) (1999). *Ayādgār ī Zarērān*. Bielefeld.
22. Gignoux, Ph. (1994). „*Dēnkard*“ In: *Encyclopedia Iranica*. Vol. VII ed. Yarshater, E. London/New York. pp 284–289.
23. Henning, W.B. (1942). „*The disintegration of the Avestic studies*“ In: *Transaction of the Philological Society*. pp 40-56.
24. _____. (1977). „*A Pahlavi Poem*“ In: *Acta Iranica*. 15. Tehran-Liège. pp 349– 648.
25. MacKenzie, D.N. (1989). „*Bundahišn*“ In: *Encyclopedia Iranica*. Vol. IV ed. Yarshater, E. London/New York. pp 547–551.
26. Madan, D.M. (1911). *The complete text of the pahlavi Dinkard*. Part II. Bombay.
27. Messina, G. (1939). *Libro Apocalittico persiano Ayātkār ī Zāmāspīk*. Roma.
28. Modi, J.J. (1903). *Jāmāspī, Pahlavī, Pāzend and Persian Texts*. Education Society's Press. Bombay.
29. Olsson, T. (1983). „*The apocalyptic activity. The case of Jāmāsp Nāmag*“ In: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. ed. Hellholm, D. Tübingen. pp 21–49.
30. Pakzad, F. (2005). *Bundahišn Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*. Band I. Tehran.
31. Raei, S. (2010). *Die Endzeitvorstellungen der Zoroastrier in iranischen Quellen*. Wiesbaden.
32. Rosenberg, F. (1959). *Zarātusht Nāma*. Tehran.
33. Sanjana, P.B. (1984). *The Dinkard*. Vol. 7. Bombay.

مجله مطالعات ایرانی / ۱۵۳

34. — (1926). **The Dinkard. Vol. 18.** Bombay.
35. Tavadia, J. (1956). **Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier.** Leipzig.
36. Unvala, M.R. & Modi, J.J. (1922). **Dārāb Hormazyār's Riwāyat.** Vol. 2 Bombay.
37. Utas, B. (1975). „On the composition of the Ayātkār ī Zarērān“ In: Acta Iranica. 5. Tehran- Liège. pp 399–418.



