

فصل‌نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۸

روح زنان در زندگی پس از مرگ بنا بر دین زرتشتی^۱

آنتونیو پانائینو^۲

ترجمه عادل الهیاری^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱/۱۹

دیدگاه *اوستا* درباره زندگی پس از مرگ در سال‌های پایانی سده گذشته (میلادی) توجه بسیاری را به خود جلب کرده است. به ویژه *جان کلنز*^۴ در زمینه شماری از جنبه‌هایی که می‌توانند دست کم به گونه‌ای استعاری در چهارچوب جاذبه‌های جنسیتی، شهبانی و ازدواج مقدس «hierogamic»^۵ شمرده شود سهم بسزایی دارد.

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Panaino, Antonio, "The Souls of women in the Zoroastrian Afterlife," in *Studi Iranici Ravennati II*, a cura di A. Panaino, A. Piras, P. Ognibene, Milano 2017, pp. 293-306.

این مقاله نسخه انگلیسی به روز شده‌ای است از مقاله پیشین من با عنوان "nāirikā- e jahikā- nell'aldilà zoroastriano" که پیشتر به زبان ایتالیایی در *Bandhu* منتشر شده بود:

Scritti in onore di Carlo Della Casa, vol. II, Alessandria 1997, pp. 831-843.

بخشی از مقاله کنونی در ششم ژوئن سال ۱۹۹۷ در موسسه دانشگاه برلین ارائه شد و مورد بحث قرار گرفت. مایلم به ویژه از دوستان و همکارانم پروفیسور ماریا ماتسوخ، پروفیسور ورنر زوندرمان، دکتر دیتتر وپر و پروفیسور آلبرتو کانترا برای لطف و نظرات مفیدشان و آقای فرخ وجیفدر برای راهنمایی‌هایشان درباره ترجمه انگلیسی متن سپاس‌گزاری کنم.

۲. استاد مطالعات ایرانی دانشگاه بولونیا antonio.panaino@unibo.it

۳. کارشناس ارشد تاریخ ایران باستان از دانشگاه شهید چمران اهواز adelalayar@gmail.com

4. Kellens 1995.

5. The term "hierogamy" is here used in a broad sense without any strict reference to the same Semitic institution and the related problems.

بر پایه توصیفی که در فرگرد دوم هادخت نسک (Hādōxt Nask)^۱ آمده است هنگامی که فردی می‌میرد روان از تنش جدا می‌شود و به مدت سه شب بر سر بالین او می‌ماند. در پایان سومین شب روان مرد اشون بوی بسیار دلنشینی را که بادی از سوی نیمروز (جنوب) آورده است حس می‌کند^۲ و آنگاه می‌تواند دئای خود (جلوه روان خویش) را همچون دوشیزه‌ای ۱۵ ساله و بسیار زیبا ببیند،^۳ در این هنگام روان مرد اشون از دئای می‌پرسد که ای دختر تو کیستی؟ چرا که او در زندگی اش هرگز دختری بدین زیبایی ندیده است. سپس دئای بیان می‌کند که او باز نمود کُنش نیک اوست که در زندگی انجام داده است، یعنی پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک و همه کارهای نیکی را که شخص در گذشته (در زندگانی) انجام داده است در این دختر زیبا متجلی شده است.^۴

کلنز به درستی اشاره می‌کند^۵ زمانی که دئای پدیدار می‌شود نخست گئین *kainīn*^۶ یا «دوشیزه جوان شوی ناکرده، باکره» خوانده می‌شود اما هنگامی که او پاسخ روان را می‌دهد، کرائیتی *carāitī*^۷ یا «زن بارور» نامیده می‌شود، که می‌تواند لزوما شوی ناکرده و باکره نباشد. در حقیقت ریشه کرائیتی *carāitī* در پاره‌ای از متن‌ها به معنای زنی است که بی‌تردید باردار

1. Avestan and Pahlavi text with translation in Haug - West 1872: 267-316; Avestan text in Westergaard 1852-54: 294-295 (Yasht-Fragment XXI, 1-17), 296-298 (Yasht-Fragment XXII, 1-18), 298-299 (Yasht-Fragment, 19-36). Andrea Piras has dedicated a PhD thesis (1995) to the Avestan text of the second chapter of the *Hādōxt Nask*, which has been published (together with the Pahlavi version) for the Rome Oriental series (IsIAO), Rome 2000.

۲. در این باره بنگرید به:

Kellens 1994; Gnoli 1994.

3. Lankarany 1985.

4. Colpe 1961: 117-131; 1981: 59-77; Widengren 1983; Sundermann 1992; Gnoli, 1994.

5. Kellens 1995: 38-44; see also Piras 1995: 61-62.

6. Bartholomae 1904: 439-440: "(unverheiratetes) Mädchen"; it would be better "virgin", or, more precisely "fresh (girl)"; the stem *kainīn-* (< Proto-Indo-Ir. **kaniian-* / **kanīn-*) is made on the I.E. **koni-* "Frische, Entstehung, Anfang" (Hoffmann 1976: 381-382; cf. also Mayrhofer 1988; I, 4: 297: Ved. *kanyā-*, Gr. *καυός* "neu, unerhört", Lat. *re-cens* "frisch, jung". *kainīn-* frequently occurs in contexts like *Yt. 17, 55* [...] *kainina anupaēta māšīānqm* "the maidens, who have not been touched by men (i.e. "the virgins)", or like *Yt. 17, 54 mā kainina anupaēta māšīānqm* "let not (have a share of these libations) a maiden, who has not been touched by men". As Piras also notes (1995: 61-62; 2000: 93), the expression *kainīnō kahrpa srīraiiā* "in the body of a beautiful maid" occurs in *Yt. 5, 64, 78, 126* [said of Anāhitā] and in *Yt. 13, 107* [said of AŠi Vaṇvhi]; Piras rightly writes that the frequency of this word is quite abundant, and designates the young women without husband who invoke Anāhitā in order to have one (*Yt. 5. 87: jaidiīānte taxmāmca nmānō.paitīm*).

7. Bartholomae 1904: 581, n. 1, remarks that *carāitī-*, in two passages from *Widēwād* 3 and *Yašt* 5, has not the sense of "Mädchen", but that of "junge Frau"; see now Pirart 1997: 510, n. 37.

است^۱ و یا برای زمانی دراز چشم داشت فرزندی بوده است.^۲ افزون بر این کلنز بر مدرکی دیگر تاکید دارد که بیان می‌کند دئنا در پاسخ پرسش کننده که روان باشد وی را *yuuuan-m* یا *yuuuam*^۳ «مرد جوان» می‌خواند.

بنابراین چارچوب، می‌توانیم چنین برداشت کنیم که روان اشاره به یک دوره آرمانی جوانی دارد، او جوانی است مجرد که سرانجام با زوج «مونث خودش» که در آغاز همچون دوشیزه‌ای باکره *kainīn*^۴ پدیدار شد ولی سپس بی‌درنگ *carāitī* (زن شوی کرده) خوانده شد دیدار می‌کند. کلنز به درستی بر جنبه «برخورد آنان با ماهیت پیوند زناشویی» تاکید می‌کند و یادآور می‌شود که این عبارت در فرگرد سوم بند سوم هادخت نسک^۵ دوبار آورده می‌شود، که بر اساس آن به یک مرد جوان مجرد که حاصل ازدواجی درون خانوادگی^۶ است اشاره می‌شود.^۶ کلنز پس از بررسی‌های مقدماتی چنین برداشت کرد که «پیوند روان مرد جوان و دئنا دختر جوان به ازدواج درون خانوادگی انجامید که پایه‌ای بسیار مهم را بنا کرد».^۷ من فکر می‌کنم که او درست می‌گوید اما هدف من این است که به تفصیل وارد این جنبه شوم چرا که بیشتر در کارهای دیگرم بدان پرداخته بودم.^۸ آنچه که در کانون توجهات من قرار دارد وجود مسئله دیگری است و آن دقیقاً مربوط است به داوری درباره زنان در زندگی پس از مرگ که کلنز در همان چارچوب

1. Yt. 5, 87: *θβqm kaininō vadre... jaidiūnte taxmāmca nmānō.paiūm, θβqm carāitīš xzīzanāitīš jaidiūnte huzāmim...* “single maidens (*vadre*) will implore you (i.e. *Anāhitā*)... for a strong householder, the (young) women (who are on the point of) bringing forth will implore you for a good childbirth”. Cf. Geldner 1899: 95; Wolff 1910: 176; Lommel 1927: 39; Malandra 1983: 126; see Pirart 1997: 509-511 who proposes a new analysis of the strophe and in particular suggests the reading *+vadre.yaona* “propria para ser cortejada”.

2. Cf. *Vd. 3, 24 nōit zī īm za Šā yā darəya akaršta saēta yā karšīia karšīuuata aibiš tat vañhəuš aīfi. šōiθna iða carāiti huraoda yā darəya apuθra aēiti aibiš tat vañhəuš aršānō*

«به راستی ناشاد کام است زمینی که دیر زمانی کشت نشود و بذری در آن نیفشانند، و در آرزوی برزبگری است؛ همچون

دوشیزه‌ای خوش اندام که دیر هنگامی بی‌فرزند مانده باشد و شوهری خوب آرزو کند».

3. Bartholomae 1904: 1305; cf. Hoffmann 1976: 382-383; Piras 1995: 64-65.

4. In *AWN* 4. 9, 10 *dēn* is called *kanīg*, while *uruuan-* is said *juwān*.

5. Geldner 1889: 9; cf. Kellens 1995: 40.

*. منظور نویسنده از ازدواج درون خانوادگی «خویدوده» یا همان ازدواج با محارم است. م.

6. Duchesne-Guillemin 1978: 173-177; Herrenschildt, 1994 with additional bibliography

7. Kellens 1995, 41.

۸. نگاه شود به:

بدان پرداخته است،^۱ اما به گونه‌ای خلاصه‌وار و بدون ارائه راه حل نهایی. فرانتز گرت (Fr. Grenet)، اخیراً و بدون آگاهی از کارهای پیشین من به گونه‌ای خلاصه به همان مسئله پرداخته است^۲ و راه حل نهایی را همچنان باز گذاشته است، هرچند او با پروای بسیار بیان می‌کند که دثنا می‌تواند به زن نیز نسبت داده شود و همان‌گونه که من نیز پیشتر فرض کرده بودم او نیز همچون من^۳ مشکل اصلی که متون و مدارک درباره آن خاموشند، یعنی «رابطه جنسی» را مشاهده کرده است. اما او فرض می‌کند که یک شرم و حیای روحانی بکار رفته است تا ظرفیت‌های وارونه (جنبه منفی) بودن ازدواج مقدس را که در آن جوانی زیبا در آرزوی یک روح مونث (یعنی زن مرده) بوده است را از میان برده باشد. به نظر من این برداشت و پاسخ دارای بینش خوبی است ولی همان‌گونه که نشان خواهیم داد از رسیدن به هدف دور می‌ماند.

در واقع موضوع بسیار پیچیده است. در نخستین نگاه برداشت زبان/وستایی بسیار جهت‌گیرانه و دقیق به نظر می‌رسد. در هادخت نسک و در *ارد/ویراف‌نامه* تنها یک مرد در سفر آسمانی (معراج) توصیف شده است، (بدون توجه به اشون^۴ یا درونت^۵ بودنش). در صورتی که ما به طور آشکار هیچ آگاهی دقیقی درباره رویدادهای مربوط به سرنوشت زن مرده را نمی‌بینیم، ولی حضور زنان در بهشت مزداپرستان در همه متون/وستایی، پهلوی و فارسی نوزرتشتی آورده شده است و ما هیچ دلیلی نداریم تا نتیجه‌گیری کنیم این بخشش در زندگی پس از مرگ به آنان داده نشده است. در فصل دوم هادخت نسک و فصل سیزده *ارد/ویراف‌نامه* و چندین نوشته از روایات فارسی درباره بهشت مواردی در ذکر این موضوع آمده است.^۶ این شواهد به ما اجازه می‌دهد که به مسئله دیگری در این رابطه توجه کنیم: در هادخت نسک، فرگرد دوم بند ۱۸ به گونه‌ای

1. Kellens, 1995, 40, n. 50.

2. 2003: 159.

3. *Ibidem*.

۴. کسی که پیرو قوانین مزدا و معتقد به دین راستین است.

۵. آن کس که از اشا روی بگرداند، پیرو راه دروغ.

۶. مطابق این سنت مرد یا زن، پسر یا دختر بدون هیچ تبعیضی به بهشت می‌روند.

آشکار به یک زن پرهیزکار مُرده اشاره می‌رود، او نائیریکا (*nāirikā*)^۱ یعنی همسر یا زن خوانده می‌شود (از نظر لغت شناسی *Kā* یک ریشه مشتق شده مونث است که به همراه *vrddhi* در سیلاب نخست به معنای «متعلق به مرد بودن [*nar*]» می‌باشد). شرایط اجتماعی جنس مونث در این باره در نقل قول‌هایی که از *رد/ویراف‌نامه* می‌باشد در متن بالا آورده شده است. در این منبع ویراف نیکوکار آشکارا بیان می‌کند: «سپس من روان همسران (زن‌های) پندارهای نیک، گفتارهای نیک و کردارهای نیک را دیدم [...]» (*u-m dīd ruwān awēšān nārīgān ī frāy*) [*...*].^۲ واضح است که ریشه واژه نائیریکا که در هادخت نسک آورده شده هم‌خوانی دارد با ناریگان (*nārīgān*) در متن پهلوی که ترجمه پهلوی بند هجدهم فرگرد دوم هادخت نسک نیز آن را تایید می‌کند و در آن از نظر ادبی نائیریکا به *nārīg* ترجمه شده است.^۳ درباره نقش دیگر زنان پرهیزکار می‌توان به همان نتایجی رسید که دقیقاً هم راستا است با نکاتی که در هادخت نسک آورده شده است. سپس به نظر می‌رسد سرنوشت زن چنین است که در بهشت بماند ولی نه هم چون شخصی مستقل (در صورتی که مرد در اینجا دوباره *yuuan* = جوان دانسته شده است) بلکه کسی به عنوان شوهر او وجود دارد.

ما بر اساس سنت آیین زرتشتی می‌دانیم که بخش جاودانه هر انسان (روان) دست‌کم به پنج عنصر تقسیم می‌شود،^۴ در صورتی که فقط دو عنصر نخستین با وجود مادی ارتباط دارند و سه عنصر دیگر فنا ناپذیر (غیرمادی) هستند، آنها عبارتند از: ۱- *بئوذ* (*baodah*)^۵ به پهلوی بوی (*bōy*) که نیروی درک و فهم است. ۲- *اُشتان* (*uštāna*)^۶ به پهلوی *اُشتان* (*uštān*)^۷ که نیروی

1. Bartholomae 1904: 1065-1066. Cf. *nāirī-* (Ved. *nārī-*) “woman, wife” (Bartholomae 1904: 1065); see also *nāiriθβana-*, n. “Stand der (Ehe)frau, Ehestand” (Bartholomae 1904: 1066) or “condition de l’*épouse*” (Benveniste 1963: 51).

2. Haug – West 1872: 35-36; Gignoux 1968: 233; 1984: 62-63; 165-166; Vahman 1986: 106-109; 198-199.

3. Cf. Haug – West 1872: 293; Piras 1995: 82-83.

4. Duchesne-Guillemin 1962: 327-331; Widengren 1968: 36-39; Bailey 1971: 78-119; Kellens 1989b; Kellens 1995: 21-25. See also the important contribution of Gignoux 1996.

5. Bartholomae 1904: 919; Bailey 1971: 97-99, 101, 107, 117.

6. Bartholomae 1904: 418-419; on the etymological problems cf. Kellens 1995: 22, n. 7.

7. Kellens 1995: 22, n. 7 assumes that *uštāna-* has no cognate in Pahlavi, but see Bailey 1971: 99, n. 4; MacKenzie 1971: 85.

جنبش و حرکت غریزی است (جان). ۳- اورون، (*uruuan*)^۱ به پهلوی روان (*ruwān*)، که همان روح یا روان است. ۴- دننا، (*daēnā*)^۲ به پهلوی دین (*dēn*)، که همان واژه شناخته شده دین است. ۵- فروشی، (*frauuašī*)^۳ به پهلوی فروهر (*frawahr*)، که روح برتر یا ذره مینوی است (همواره زنده، حافظ و نگهبان).

هیچ منبع زرتشتی چنین حکمی نمی‌کند که ما بر اساس آن نسبت به زیر تقسیمات اصلی مبنی بر متناسب بودن آنها با زنان شک کنیم. مثلا در یشت ۱۳ (فروردین یشت) می‌بینیم که فروشی هم به مردان و هم به زنان تعلق دارد.^۴ ما می‌توانیم سخنان زرتشت را که در یسنای هپتنگهایی هات ۳۷ بند سوم آمده است باز گو کنیم: "ما او (اهورا مزدا) و^۵ فروشی‌های آشون مردان و آشون زنان را می‌ستاییم".^۶ در یسنای هپتنگهایی هات ۳۹ بند دوم همین مطلب برای روان نیز بکار می‌رود: "ما روان آشون مردان و آشون زنان را می‌ستاییم در هرکجا که آنان زاده شده‌اند".^۷ در این نقطه از بحث می‌توانیم مشاهده کنیم که بر اساس شواهد دین زرتشتی بی‌تردید فروشی و روان به زن‌ها تعلق می‌گیرد. باید بررسی کرد که آیا یک استدلال چالش برانگیز قابل پذیرش در برابر این برداشت گریز ناپذیر که بر اساس ذهنیت مان باورمند است که سه عنصر دیگر هم باید در آنان (زندگی پس از مرگ زنان) نقش داشته باشند درست است یا نه؟ در واقع پذیرش این موضوع که زنان می‌توانستند بدون بئود و اُشتان انگاشته شوند برای من نا محتمل است، چرا که این نتیجه گیری با سنت مزدایی که دیدگاهی زن گرایانه دارد ناسازگار است و هویت

1. Bartholomae 1904: 1537-1541; Bailey 1971: 112-118. Kellens (1995: 24, n. 13) prudently suggests the interpretation of Av. *uruuan*- as a *nomen agentis* in *-an-* connected with the Skt. root *ru* : *rāuti* / *ruvānti*, to say "celui qui bruit (dans la nuit)".

2. Bartholomae 1904: 662-667; Bailey 1971: 115; Lankarany 1985; Gnoli 1993.

3. On the etymology of Av. *frauuašī*- and its mythological importance cf. Bartholomae 1904: 992; Malandra 1971; Dumézil 1953; Narten 1985; Gnoli 1986; Kellens 1989b.

4. The *frauuašī*-s of the pious women are listed in Yt. 13, 139-142 (Geldner 1889: 201; cf. Lommel 1927: 128; Malandra 1971: 148-149).

5. Normally considered acc. pl., *frauuašīs* is interpreted as instrumental pl. by Kellens and Pirart (1990: 269; 1991: 141, with bibliography and discussion of the problem). It is to be noted that, according to the present interpretation, the syntactical position of *frauuašīs* exactly corresponds to that of the instrumentals in the parallel sentence: *yazamaidē tēm ahmākāišazdabīscā uštānāišcā* "we worship him with our bones and our souls" (Y.H. 37, 3). See now Hintze 2007: 170-186.

6. Humbach (1991, 1: 146) proposes an expunction of this sentence, but J. Narten (1986: 42, 180-181) and Kellens – Pirart (1988: 136) accept it.

7. Cf. Narten 1986: 44; Kellens-Pirart 1988: 138; Humbach 1991, 1: 148.

جنس ماده را به یک پایه فروتر از جنس نر کاهش می‌دهد. نبود دثنا هم نتیجه گونه‌ای منع دینی است تا اینکه گواهی باشد بر نبود واقعیت. دنباله این مقاله به تجزیه و تحلیل این مسئله خواهد پرداخت و دلایل خاموشی منابع را در این مورد توضیح خواهد داد.

ما از این پنداشت که به زن هم دثنایی در خور بخشیده شده چه چیزی دست گیرمان می‌شود؟ چرا این توانایی همان‌جا با آن‌ها ذکر نشده است؟ در واقع من چنین برداشت می‌کنم که هنگامی که زنی می‌میرد روان «او» با دثنای «خود او» دیدار می‌کند. چرا که وجود کنایه جنسی در پشت چنین دیدارهای روحانی دقیقاً مربوط به جنسیت انسان مرده نمی‌شود.^۱ به بیان دیگر، روان باید مردانه باقی بماند حتی در مورد یک زن در صورتی که از سوی دیگر دثنا نیز به نوبه خود باید هم برای زن و هم برای مرد زنانه باقی بماند. ترکیب و بازسازی همه عناصر روح پس از مرگ که نخست با روان به همراه دثنا و سپس (آنگونه که کلنز می‌گوید)،^۲ در ادامه با بئوذه و اوستانه می‌باشد، آگاهی‌ای است از شرایط و وضعیت خوشبختی ابدی و جاودانگی که به مردان و زنان نیکوکاری که از دستورات مزدا پیروی کرده‌اند تعلق می‌گیرد. وجود این امر که عناصر مختلف روح یک مرد، هنگامی که دثنا از مرحله کائینین به مرحله کارائیتی گذر کرده است همچنان روان خود را همچون مردی جوان و مجرد (یون = yuuan) نشان می‌دهد، در ماهیت رخ داده‌های پس از مرگ و برداشت ما تغییری بوجود نمی‌آورد. چگونگی دیدار برای زن و یا مرد به یک گونه رخ می‌دهد مشکلی که وجود دارد درباره پیوند میان روح مرد و زن هم پایه اوست نه در مورد پیوند میان روح مرد مرده با دختر جوان که ما به اشتباه و پیایی چنین برداشتی کرده‌ایم. البته ما باید این نکته را روشن کنیم که بازنمایی چنین برداشت اشتباه (اما

۱. بنظر می‌رسد این برداشتی نو در میان پارسیان است چرا که می‌توان از این تالیف: J. Rose [1980: 28, with reference to the Persian Revāyats (Dhabhar 1932: 170)] نتیجه گرفت که اشاره منحصر به فرد به مردان در داوری پسین (آخرت) به گونه‌ای کلی تعبیر شود. با کمال تاسف باید گفت که پژوهش Rose's در این باره سطحی است، چرا که او کوشش نمی‌کند در گستره نمادگرایی روح در زندگی پس از مرگ زرتشتیان نفوذ کند و به سادگی دثنا را به عنوان الگوی اصلی زنانه به کار می‌گیرد، تفسیری که هر چند اشتباه نیست اما کافی هم نیست.

2. Kellens 1995: 22.

بسیارگمراه کننده) که به گونه‌ای نمادین نشان داده می‌شود از ادراکات ما و برداشتمان از رویدادهای پس از مرگ سرچشمه می‌گرفته و هنوز هم می‌گیرد. در حقیقت چگونگی زندگی پس از مرگ، سخت بر بنیان دیدگاهی مردگرایانه بوده است و با درک یک واقعیت مرد گرایانه که تحت تاثیر انگیزه جنسی است هم‌خوانی دارد (البته رابطه با جنس مخالف). این موضوع پذیرفتنی نیست که تصور کنیم یک زن متعارف (نه زن همجنس باز) دوست دارد که پاداش کردار نیکش را در زندگی - دوباره نمایانده شدن - در پیکر یک دوشیزه زیبا ببیند. از این رو می‌بینیم که این گونه ازدواج مقدس در عمل به گونه‌ای ناخودآگاهانه با روحیه مردگرایانه هم‌خوانی دارد و آن را خشنود می‌سازد.

جنبه جالب دیگری که بایست به آن توجه شود این حقیقت است که در فرگرد دوم هادخت نسک، بند هجدهم، زن مرده نائیریکا خوانده می‌شود و در این شرایط قید و بند فرمان‌برداری زن نسبت به شوهر خودش بدون تغییر باقی می‌ماند.^۱ در این زمینه مرد نیکوکار یون نامیده می‌شود درست همانند روان او. ولی ما با در نظر گرفتن ریشه واژه نائیریکا دوباره باید این مسئله را مورد توجه قرار دهیم. لازم است یادآور شویم که بر اساس گفته "بارتولومه"^۲ این واژه مقدس درست در تضاد مستقیم^۳ با جهیکا (*jahikā*)^۴ "زن بد کاره" و گاهی اوقات "فاحشه" بکار رفته است، ریشه‌ای که در فرگرد دوم هادخت نسک بند ۳۶ مشخصات یک زن هرزه و بدکاره را در متنی کاملاً موازی با آنچه در فرگرد دوم هادخت نسک بند هجدهم بکار رفته است

۱. درباره بیانیه‌های حقوقی ازدواج در محیط هند و اروپایی بنگرید به :

Ben-veniste 1969, I: 239-244.

2. 1904: 1066, n. 1.

3. On the double language in Avestan cf. Güntert 1914; Gray 1927; Benveniste 1931; Panaino 1986; 1990: 139-141; Kellens 1989a: 54-55.

4. Bartholomae 1904: 606-607. Cf. Emmerick 1993: 52. In *AWN* 17, 9,

هنگامی که *dēn* به فرد گناهکار نزدیک می‌شود *zan ī jeh* خوانده می‌شود «روسپی». اکنون بنگرید به بحث Jong (1995).

که بیان می‌کند معنای اصلی جهی یا جهیکا نا مشخص است، در هر حال او تایید دارد که این نقش گاهی برای زنان مورد

تأیید است، کسی که رفتارش بد خواهی جنسی بود (1995: 28-31). در این باره همچنین بنگرید به:

Panaino 2011.

نشان می‌دهد. از طرف دیگر در مورد یک مرد مرده، هم مرد آشون و هم مرد درونت هر دو یون (جوان) نامیده می‌شود، (۲،۱۸؛ ۲،۳۶):

H.N. 2, 18:¹ xvarəθanqm hē bəratqm zarəmaiiehe raoynahe tat asti yūnō humanəḡhō huuacəḡhō hušiiəθnahe hudaēnahe xvarəθəm pasca para.irstīm. tat nāirikaiiāi frāiiō.humataiiāi frāiiō.hūxtaiiāi frāiiō.huuarštaiiāi huš.h. m.sāstaiiāi ratuxšaθraiiāi ašəoniiāi xvarəθəm pasca para.irstīm.

«پس او را بگذارید خوراکی از روغن بهاری آورند، چنین خوراکی است جوان مرد نیک اندیش، نیک گفتار و نیک کردار نیک دئنا را پس از مرگ. چنین خوراکی است زن بسیار نیک اندیش، نیک گفتار و نیک کردار نیک پرورش یافته و فرمانبردار شوی را پس از مرگ»

H.N. 2, 36:² xvarəθanqm hē bəratqm xvišaiiāatca viš.gaiḡtaiiāatca tat asti yūnō dušmanəḡhō dužuuacəḡhō duš.šiiəθnahe duždaēnahē xvarəθəm pasca auua.məraētīm.

tat jahikaiiāi frāiiō.dušmataiiāi frāiiō.dužūxtaiiāi frāiiō.dužuuarštaiiāi duš.h. m.sāstaiiāi aratuxšaθraiiāi druuaītiāi xvarəθəm pasca auua.məraētīm.

«برای او بگذارید خوراکی (ماده‌ای) بد بوی و زهر آگین آورند؛ چنین خوراکی است جوان بد اندیش، بدگفتار و بدکردار شیردئنا را پس از مرگ. چنین خوراکی است روسپی بسیار بد اندیش، بسیار بد گفتار و بسیار بد کردار بد آموخته نافرمانبردار از شوی را و گناهکار پس از مرگ».

این شرایط ناهمسان می‌تواند همچون تاییدی تازه بر این گواهی باشد که حتی در زندگی پس از مرگ ما می‌توانیم همچنان یک مفهوم اجتماعی مردگرایانه بیابیم که در آن به مرد، دوره

1. Westergaard 1852-54: 298; Haug – West 1872: 292-293; Lankarany 1985: 124; Piras 1995: 35, 2000: 55 (Av. text and translation), 67, 71 (Pahl. text and translation).

2. Westergaard 1852-54: 299; Haug – West 1872: 299; Lankarany 1985: 122; Piras 1995: 39- 40; 2000: 58 (Av. text and translation), 64, 68, 72 (Pahl. text in transcription, transliteration and translation).

جوانی پانزده سالگی، *یون*،^۱ بخشیده می‌شود، در حالی که برعکس برای زن او تنها نائیریکا^۲ شمرده می‌شود، در مورد زن این بازنمایی تجلی است از پاک دامنی و فرمانبرداریش در برابر شوهر^۳، این درست برعکس جهیکا (زن روسپی = تن فروش) است که از لحاظ موقعیت اجتماعی کاملاً مردود است. این باور نتیجه همراهی با بنیان‌های اخلاقی جامعه زرتشتیان است، که از سترونی و نازایی نفرت دارند (بی تداومی زندگی)، اما در عین حال آشفته‌گی‌های اخلاقی را نیز نکوهش می‌کنند. دوره یا مرحله *یون* در زندگی پس از مرگ نشان بر تاثیر دوران جوانی همچون

۱. در سن پانزده سالگی که در متون *اوستایی* به عنوان سن آرمانی از آن یاد شده است، مردان جوان رسماً در انجمن بزرگسالان معرفی می‌شوند، آن‌ها در مراسم دینی شرکت می‌کنند، کمر بند مقدس (کُستی) می‌بندند، پیراهن مقدس (سدره) می‌پوشند و می‌توانند ازدواج کنند. این هنگام یک «گذرگاه» راستین به یک زندگی جدید است. همان‌گونه که پریخانیان در 1983: 643-644 می‌گویند، این جنبه به روشنی بر این اساس بیان شده که پارسیان این مراسم را *naojot* یا تولدی دوباره و یا تولدی تازه (-*na* *azāta* < *nauzād* Pers.) می‌نامند. سپس در همین سن تولد دوباره (پانزده سالگی) است که روان و دئنا پس از مرگ پدیدار می‌شوند. لازم به ذکر است که در میان پارسیان این شروع در هفت و یا هشت سالگی بوده است در حالی که در روستاهای ایران این سن در حدود دوازده یا پانزده سالگی است (Boyce 1989: 236).

۲. گرنت (2003: 159)، چنین بیان می‌کند که زن که مرده است (*nairikā*) دئنا شوهر خودش را خواهد داشت، ولی من هیچ شاهی در تایید این سخن نیافتم.

۳. قانون اساسی ساسانیان ترکیبی بود از سنت‌های کهن، سنت‌های اخیر و سنت‌های معاصر آنان که به زن بیشتر از جنبه حقوقی و قضایی نگاه می‌کند در نتیجه شرایطی بوجود می‌آید که زن بیشتر همچون یک کالا و موضوع (object) حقوقی تبدیل می‌شود تا یک فرد مستقل (اساساً زیر فرمان پدر یا شوهر). برای مثال به این نوشته توجه کنید:

“Nach altüberkommenem Recht war die Frau im Sasanidenreich nicht Subjekt, sondern Objekt des Rechts, nicht Person, sondern Sache, also streng genommen rechtlos”.

البته در زمان ساسانیان پاره‌ای از حقوق زنان حاصل شد که پریخانیان (1983: 647-648)، به آن اشاراتی دارد. در رابطه با مسائلی که درباره حقوق زنان بحث شده پدر یا سرپرست حقوقی وظیفه داشت که شوهری برای دوشیزه مجرد پیدا کند، در غیر این صورت آن‌ها مرتکب گناه بزرگی می‌شدند زیرا که زاد و ولد نه تنها عملی مشروع است بلکه مقدس نیز می‌باشد. در این رابطه نگاه کنید به :

Bartholomae 1924: 10-11; Christensen 1944: 322-331, in particular p. 327.

به نظر من آنچه‌ان که از قانون اساسی ساسانیان برداشت می‌شود جایگاه زن نیکوکار در بهشت حالتی است از یک شرایط ایده‌ال حقوقی که سابقه‌ای بسیار کهن دارد چرا که به سختی با حقوق ازدواج و زاد و ولد گره خورده است. در همین رابطه می‌توان اشاره کرد که در میان زرتشتیان ایران رابطه بین پسر و انجمن و جامعه نسبت به دختر از اهمیت بیشتری برخوردار است (Boyce 1989: 240).

آرمانی دارد که نه از دیدگاه جنسی بلکه از نقطه نظر بازگشت به گونه‌ای دوران قهرمانی مد نظر می‌باشد.^۱ علاوه بر این جالب است یادآور شویم که چنین وضعیتی فوراً سرنوشت نهایی مرد را مشخص نمی‌کند. در حقیقت یون (جوانی) هم در خور مرد نیکو کار است و هم مرد بدکار. تفاوت و جداسازی میان آنها بر اساس یک سری از صفات تعریف شده آنان می‌باشد که مبنای شامل بودن و یا شامل نبودن یون است که از نظر دین شناسی ریشه آن (یون) خنثی است و پیوندی با الگوهای دوگانه گرایانه زرتشتیان ندارد. بنابراین یونی (جوانی) خوب است که «پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک (و) دئناي نیک» داشته باشد، در حالی که یون بد (جوان بد)، دلیلش «پندار بد، گفتار بد، کردار بد (و) دئناي بد» است.

در مورد زن برعکس آنچه گفته شد حالت خوشبختی جاودان و لعنت شدگی فوراً در جدال میان نائیریکا و جهیکا مشخص می‌شود، بنابراین تنها از طریق یک سری از صفات و عناوینی که به آن‌ها داده شده نمی‌باشد.

بر اساس این واقعیت‌هایی که گفته شد ما می‌توانیم نتیجه‌گیری‌های زیر را ارائه دهیم: شرایط نائیریکا برای یک زن نیکوکار و شرایط جهیکا برای یک زن بد بازتاب دهنده درک و فهم فرهنگی و نوعی تبعیض اجتماعی است،^۲ که در آن بهترین حالت شرعی برای یک زن آن است که ازدواج کرده باشد، کوشا باشد و در برابر سرور خود فرمان بردار و سر به راه باشد. این واقعیت که مردان مرده در زندگی پس از مرگ بدون توجه به اینکه چه داوری دریافت کرده‌اند همگی بصورت مردان جوان مجرد در می‌آیند می‌تواند به علت نوع نگرش مرد گرایانه می‌باشد. این دیدگاه پیشینه‌ای بسیار کهن دارد و احتمالاً پیشا زرتشتی است که بر اساس آن باور داشتند، بازگشت به حالت جوانی برای مردان در زندگی پس از مرگ هیچ ربطی یا پیوندی با اخلاق (و یا عملکرد دینی) آن مرد در زمان زندگی ندارد.

1. See *Yt.* 15, 40; *Y.* 9, 10; 57, 13.

۲. در راستای این برداشت وجود نام‌های زنانه پهلوی مانند دینگ (*Dēnag*)، نمی‌تواند همچون شاهی مثبت برای وجود دئناي (*dēn*) زن (آنگونه که گرنه [Grenet 2003: 159] برداشت کرده است) تلقی شود، زیرا نام *Dēnag* هم‌خوانی دارد با ظهور یک زن به عنوان یک جنس مونث پسندیده به زیبایی (*dēn*).

از سویی دیگر باید داستان‌های اسطوره‌ای درباره پیوند میان روان و دئنا را مد نظر داشت. در واقع این موضوع برای مرد و زن هر دو یکسان است. همان‌گونه که در بالا نشان دادم، روشن است که پدیداری روان همچون یون (جوان) و تبدیل و انتقال مردان (چه خوب و چه بد) به یون (جوان) در زندگی پس از مرگ بر اساس پنداشت‌های فکری مردگرایانه بوده است.^۱ شاید این امر بتواند توضیح دهد که چرا ما هرگز نشانی از سفر آسمانی (معراج) زن و یا به زبان ساده‌تر هیچ نشانی از سفر روان وابسته به هیچ زنی نداریم و چرا در زندگی پس از مرگ، تنها روان «خوب دئنا»^۲ یا «بد دئنا»^۳ خوانده می‌شود، در صورتی که این دو ترکیب هرگز در مورد یک زن بکار برده نشده‌اند. بنابراین ما می‌توانیم از یک تناقض سخن بگوییم: از یک سو انسان شناسی مزدایی، دست کم در ساختار اصلی خود هیچ استدلالی برای این فرض که مولفه‌های روحی زنان نسبت به مردان متفاوت است به دست نمی‌دهد. از سوی دیگر منابع درباره بخش دوم مطالب گفته شده یکدست خاموشند، انگار که سخن راندن درباره پیوند روان زنی مرده با دئنا^۴ خودش کاری است شگفت و شرم آورانه. بنظر می‌رسد این نوع بخشش ناهم‌سان با فرض اینکه ما به دیگر متون نیز دسترسی داشته باشیم بسیار کهن است. همان‌گونه که پیشتر بیان کردم، تصور این «ازدواج مقدس» بر اساس دیدگاه‌هایی مرد گرایانه بنا شده است. اما پیروان زرتشت این پیوند را در بُعد روح جای دادند که دست کم در زمینه‌ای منطقی مستقیماً با جنسیت فرد مرده رابطه‌ای ندارد. ما نمی‌توانیم این احتمال را نیز نادیده بگیریم که در سنت مزدیسنان (بعدها؟) گونه‌ای هم‌آهنگ گرایایی یا سردرگمی نسبت به تشخیص یگانگی جنسیت مرد مرده با روان خودش وجود داشته است، که دست آورد آن این بود که تنها مردان دارای دئنا^۵ خوب یا دئنا^۶ بد می‌بوده‌اند. در حالی که موضوع‌های گوناگون مورد بحث با هم اشتراکات و در عین

۱. به گونه‌ای آشکار تنها یک ذهنیت نسبت به جنس مخالف می‌تواند در اینجا مورد نظر باشد. چرا که بر اساس اخلاقیات

زرتشتی همجنس‌گرایی گاهی بزرگ شمرده می‌شود.

2. Bartholomae 1904: 1823; Lankarany 1985: 123-124. Notwithstanding *hudaēna-* is usually registered as *hudaēnā-*, feminine occurrences are not attested [in *Vr.* 3, 3; *H.* 2, 11, 12, 18; *Vyt.* 17; *P.* 32 (33) said of *yuuan-*; in *Yt.* 19, 95 of *Astuuat̄ereta*; in *Yt.* 4, 9 of the pious believer]. The same consideration works for *duš.daēnā-* too (in *Y.* 49, 11 said of the *drəguuant-*s; see also *Y.* 65, 7; in *H.* 2, 36 said of *yuuan-*; in *FrW.* 4, 2 of *Aṅra Mainiiu*; in *Yt.* 19, 47, 49 of *Aži Dahāka*; in *Yt.* 5, 109 e *Yt.* 9, 31 of *Taθriiūuant*).

3. Bartholomae 1904: 757; Lankarany 1985: 122-123; Gnoli 1993: 81.

حال تفاوت‌هایی دارند. دوباره یادآور می‌شویم که بر اساس یک برداشت مرد گرایانه در این دو سطح گوناگون یعنی تعیین جنسیت بدن مادی (*gētīg*) و جنسیت روحی دو جنسه (یعنی هر دو جنبه بوسیله روان و دئنا پدیدار شود)، بنظر می‌رسد نوعی شرم و حیای روانشناختی دخالت دارد. احتمالاً جدا سازی جنسی در سطح مادی و معمولی روزانه از بازتاب آن آن‌گونه که در سنت دینی آمده است و مشخصه اصلی اش یعنی مونث یا مذکر که برای زن و مرد یکسان می‌باشد کار دشواری است. بنظر من در اینجا می‌توانیم دلیل سکوت شرم‌آور منابع را درباره دئنا که می‌رود تا روان زن را ملاقات کند ببینیم.

به هر روی از دید من ما نمی‌توانیم نسبت به حق کامل زن برای داشتن روان و دئنا از سوی مزدیسنان نخستین شک کنیم.

منابع و مأخذ:

- Bartholomae, Ch. (1904) *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg.
- Bartholomae, Ch. (1924) *Die Frau im sasanidischen Recht*. Rede gehalten beim Stiftungsfest der Heidelberger Akademie der Wissenschaften am Mai 11. 1924. (Kultur und Sprache. 5. Band). Heidelberg.
- Bailey, H. (1971) *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. (Ratanbai Katrak Lectures). Reprinted with a New Introduction. Oxford.
- Benveniste, E. (1931) Une différenciation de vocabulaire dans l’Avesta. In *Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für W. Geiger*. Leipzig, pp. 219-226.
- Benveniste, E. (1963) Expressions indo-européenne du “mariage”. In *A Pedro Bosch-Gimpera en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*. Mexico City, pp. 49-52.
- Benveniste, E. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 vols. Paris.
- Boyce, M. (1989) *A Persian Stronghold of Zoroastrianism* (based on the Ratanbai Katrak Lectures, 1975). New York – London.
- Christensen, A. (1944) *L’Iran sous les Sassanides*. (Deuxième édition revue et augmentée). Copenhagen.
- Colpe, C. (1961) *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythus*. Göttingen.
- Colpe, C. (1981) Daēnā, Lichtjungfrau, zweite Gestalt. In *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*. Herausgegeben von R. van den Broek und M.J. Vermaseren. London, pp. 59-77.
- de Jong, A. (1995) Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny. In *Female Stereotypes in Religious Traditions*. Ed. by R. Kloppenborg – W.J. Hanegraaff. Leiden, pp. 59-77.

- Dhabhar, B. N. (1932) *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others*. Their Version with Introduction and Notes. Bombay.
- Duchesne-Guillemin, J. (1962) *La religion de l'Iran ancien*. Paris.
- Duchesne-Guillemin, J. (1978) *Opera Minora*. Vol. III. Iran - Grèce - Israël - etc. Téhéran.
- Dumézil, G. (1953) Vīṣṇu et les Mārūt à travers la réforme zoroastrienne. *Journal Asiatique* 241, pp. 1-25.
- Emmerick, R.E. (1993) "Boys" and "Girls" in Khotanese. *Bulletin of the Asia Institute. Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar*. New Serie, Vol. 7, pp. 51-54.
- Geldner, K.F. (1889) *Avesta, the Sacred Books of the Parsees*. Vol. II. *Vispered and Khorda Avesta*. Stuttgart.
- Gignoux, Ph. (1968) L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies. *Journal Asiatique* 256, 2, pp. 219-245.
- Gignoux, Ph. (1984) *Le Livre d'Ardā Wīrāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*. Paris.
- Gignoux, Ph. (1996) The Notion of soul (ruwān) in the Sasanian Mazdaeism. In *K.R. Cama Oriental Institute. Second International Congress Proceedings (5th to 8th January 1995)*. Bombay, pp. 23-35.
- Gnoli, G. (1986) Le "Fravaši" e l'immortalità. In *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Sous la direction de Gh. Gnoli et de J.-P. Vernant. Cambridge - Paris, pp. 339-347.
- Gnoli, G. (1993) A Sassanian Iconography of the Dēn. *Bulletin of the Asia Institute. Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar*, New Series, Vol. 7, pp. 79-85.
- Gnoli, G. (1994) Über die Daēnā: *Hādōxt nask* 2, 7-9. In *Tradition und Translation. Zum Probleme der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phanomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*. Herausgegeben von C. Elsas. Berlin, pp. 292-298.
- Gray, L.H. (1927) The "Ahurian" and "Daevian" Vocabularies in the Avesta. *JRAS*, pp. 427-441.
- Grenet, Fr. (2003) Conférence de M. Frantz Grenet: Religions du monde iranien ancien. *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire*, Tome 112(2003-2004), pp. 157-162.
- Güntert, H. (1914) *Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta*. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1914, Abhandlung 13). Heidelberg.
- Haug, M. – West, E.W. (1872) *The Book of Arda Viraf*. Bombay - London (reprint: Amsterdam 1971).
- Herrenschmidt, C. (1994) Le *xwētōdas* ou mariage «incestueux» en Iran ancien. In *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Éd. par P. Bonte. (Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales 89). Paris, pp. 113-125.
- Hintze, A. (2007) *A Zoroastrian Liturgy. The Worship in Seven Chapters (Yasna 35-41)*. Wiesbaden.
- Hoffmann, K. (1976) *Aufsätze zur Indoiranistik*. Herausgegeben von J. Narten. Wiesbaden.

- Humbach, H. (1991) *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*. 2 vols. Heidelberg.
- Kellens, J. (1974) *Les noms-racines de l’Avesta*. Wiesbaden.
- Kellens, J. (1984) *Le verbe avestique*. Wiesbaden.
- Kellens, J. (1989a) Avestique. In *Compendium Linguarum Iranicarum*. Herausgegeben von R. Schmitt. Wiesbaden, pp. 32-55.
- Kellens, J. (1989b) Les fravaši. In *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987*. Éd. par J. Ries et H. Limet. (Homo religiosus I, 14). Louvain-la-Neuve, pp. 99-114.
- Kellens, J. (1994) La fonction aurorale de Miθra et la Daēnā. In *Studies in Mithraism*. Ed. by J. R. Hinnells. Roma, pp. 165-171.
- Kellens, J. (1995) L’âme entre le cadavre et le paradis. *Journal Asiatique* 283, pp. 19-56.
- Kellens, J. – Pirart, E. (1988) *Les textes vieil-avestiques*. Vol. I. *Introduction, texte et traduction*. Wiesbaden.
- Kellens, J. – Pirart, E. (1990) *Les textes vieil-avestiques*. Vol. II. *Répertoires grammaticaux et lexique*. Wiesbaden.
- Kellens, J. – Pirart, E. (1991) *Les textes vieil-avestiques*. Vol. III. *Commentaire*. Wiesbaden.
- Lankarany, F.-Th. (1985) *Daēnā im Avesta, eine semantische Untersuchung*. (Studien zur Indologie und Iranistik - Monographie 10). Reinbek.
- Lommel, H. (1927) *Die Yāšt’s des Avesta übersetzt und eingeleitet*. Göttingen – Leipzig.
- MacKenzie, D. N. (1971) *A Concise Pahlavi Dictionary*. London.
- Malandra, W.W. (1971) *The Fravaši Yašt: Introduction, Text, Translation and Commentary*. (University Microfilms). Ann Arbor.
- Malandra, W.W. (1983) *An Introduction to Ancient Iranian Religion*. Minneapolis.
- Mayrhofer, M. (1988) *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. (Band I/4). Heidelberg.
- Narten, J. (1985) Avestisch *frauuā* □ *i-*. *Indo-Iranian Journal* 28, pp. 35-48.
- Narten, J. (1986) *Der Yasna Haptanhāiti*. Wiesbaden.
- Panaino, A. (1986) Un’espressione avestica per indicare il linguaggio rovesciato degli adoratori dei daēva. *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, 26 (1985), pp. 20-24.
- Panaino, A. (1990) *Tištrya*. Vol. I. *The Avestan Hymn to Sirius*. (Serie Orientale Roma LXVIII,1). Rome.
- Panaino, A. (2011) The Frog Prince and the Whore. In *Studi Iranici Ravennati I*. A cura di A. Panaino – A. Piras. (Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur, 1). Milano – Udine, pp. 17–82.
- Panaino, A. (2013) *Mortality and Immortality: Yama’s /Yima’s Choice and the Primordial Incest* (Mythologica Indo-Iranica, I). In V. Sadoski – A. Panaino, *Disputationes Iranologicae Vindobonenses, II*: 1. (Sitzungsberichte der ÖAW. Philosophisch-historische Klasse, 845. Band / Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 65). Wien, pp. 47-221.
- Panaino, A. (2014) Yima ed il “rifiuto” della *daēnā*-. Ovvero dell’incestualità, della beatitudine e della morte tra ambigui ostacoli e seducenti trasparenze. In *Démons iraniens. Actes du Colloque international organisé par l’Université de Liège les 5 et*

- 6 février 2009 à l'occasion des 65 ans de Jean Kellens. . Éd. par Ph. Swennen. Liège, pp. 97-123.
- Perikhanian, A. (1983) Iranian Society and Law. In *The Cambridge History of Iran*. Volume 3 (2) *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Ed. by E. Yarshater. Cambridge, pp. 627-680.
- Pirart, E. (1997) Subordinadas avésticas desconocidas. In *Berthold Delbrück y la sintaxis indoeuropea hoy. Actas del Coloquio de la Indogermanische Gesellschaft. Madrid, 21-24 de septiembre de 1994*, editadas por E. Crespo y J. L. García Ramón. Madrid – Wiesbaden, pp. 501-526.
- Piras, A. (1995) *Il Testo Avestico del Hādōxt Nask 2*. Tesi per il conseguimento del Dottorato di Ricerca in Studi Iranici. VI Ciclo. IUO. Napoli.
- Piras, A. (2000) *Hādōxt Nask II. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima*. Edizione critica del testo avestico e pahlavi, traduzione e commento. (Serie Orientale Roma LXXXVIII). Roma.
- Rose, J. (1989) *The Traditional Role of Women in the Iranian and Indian (Parsi) Zoroastrian Communities from the Nineteenth to the Twentieth Century*. (Journal of the K.R. Cama Oriental Institute. No. 56). Bombay.
- Sundermann, W. (1992) Die Jungfrau der guten Taten. In *Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism (Societas Iranologica Europaea. Proceedings of the Round Table held in Bamberg, 30th September - 4th October 1991)*. Sous la direction de Ph. Gignoux. (Studia Iranica, Cahier 11). Paris, pp. 159-173.
- Vahman, F. (1986) *Ardā Wirāz Nāmag*. The Iranian 'Divina Commedia'. London and Malmö.
- Westergaard, N.L. (1852-54) *Zendavesta or The Religious Books of the Zoroastrians*. Copenhagen.
- Widengren, G. (1968) *Les religions de l'Iran*. Traduction de l'allemand par L. Jospin. Paris.
- Widengren, G. (1983) La rencontre avec la daēnā, qui représente les actions de l'homme. In *Iranian Studies*. Ed. by G. Gnoli. (Orientalia Romana. Essays and Lectures 5. Serie Orientale Roma LII). Roma, pp. 41-79.
- Wolff, F. (1910) *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*. Strassburg.