

عناصری از یک قصهٔ سغدی مانوی

زهره زرشناس (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

زبان سغدی، از نظر تنوع و حجم نوشته‌ها و نگاشته‌ها، مهم‌ترین زبان ایرانی شرقی است و متون دینی بخش بزرگی از این مواد مکتوب را شامل می‌شود. سغدیان تجارت پیشه، که واسطهٔ انتقال کالا و فرهنگ و هنر میان چین و ایران و هند و روم بودند، به تبلیغ دین‌های بودایی و مانوی و مسیحی نیز پرداختند. از این رو، مواد مکتوب سغدی بیشتر دینی و متأثر از سه دین نام برده است و، به همین اعتبار، به سه گروه متون سغدی بودایی، سغدی مانوی، و سغدی مسیحی تقسیم می‌شود.

متون سغدی بودایی^۱، که در حقیقت آثار بازماندهٔ ادبی بودایی به زبان سغدی است، نوعی متون ترجمه‌ای و سرشار از اصطلاحات آیین بوداست. متن‌های سغدی بودایی، که، در صومعه‌های آسیای مرکزی، از اصل چینی و هندی به زبان سنسکریت ترجمه شده‌اند، نمودار ویژگی‌های واژه‌شناختی، اصطلاحی و سبکی نسخه‌های چینی و هندی اولیه‌ای هستند که از روی آنها ترجمه شده‌اند. از این رو، وجود اصطلاحات خاص آیین بودا، به ویژه فرقهٔ مهاییانه (Mahāyāna) در این متون بارز و چشمگیر است.

متون سغدی مسیحی^۲ نیز، در واقع، نوعی متون ترجمه‌ای و حاوی داستان‌هایی از زندگی شهدا و قدیسان مسیحی، قطعات و روایت‌هایی از انجیل، چندین موعظه،

(۱) برای آگاهی بیشتر از متون سغدی بودایی - قریب ۱۳۷۱، ص ۹۳-۹۸.

(۲) برای آگاهی بیشتر از متون سغدی مسیحی - قریب، ۱۳۷۴، صفحهٔ بیست و دو. نیز -

حکایت‌هایی از آباء کلیسا، کتاب مزامیر، داستان پیامبران، سرودهای نیایش، آراء بزرگان کلیسا، کلمات قصار و عبارات پندآمیز است. این متن‌ها از اصل سریانی به سغدی برگردانده شده است و، از آن‌جا که مترجمان مسیحی سغدی زبان به ترجمه واژه به واژه متن سریانی به سغدی و نحوه بیان آن پای‌بند بوده‌اند، ترجمه‌های آنان خالی از ابتکار و تقریباً فاقد ارزش ادبی است.

اما متون سغدی مانوی^۳، که محققان، در سال‌های اخیر، به آن توجه خاص نشان داده‌اند، از نظر زبان‌شناختی، در خور توجه و حایز اهمیت بسیار است. بخشی از این متون در برگرفته ترجمه سغدی سرودها و متن‌های مربوط به کتاب‌های دینی مانوی از اصل فارسی میانه و پارتی و بخش دیگر شامل آثاری است که اصلاً به زبان سغدی نوشته شده‌اند. متأسفانه بیشتر این متون تکه‌تکه شده و آسیب زیادی دیده است. از جمله موضوع‌هایی که در این متن‌ها عرضه شده است تاریخچه کلیسا و فعالیت مبلغان مانوی، کیهان‌شناسی، تقویم‌ها، اسطوره آفرینش مانوی، خطابه‌ها، نیایش‌ها، اعترافات، فهرست واژگان و تمثیل‌ها و داستان‌هاست. به‌طور کلی، در این متن‌ها، مطالب فلسفی و بنیادی آیین مانی اغلب با بیانی آمیخته به تمثیل و داستان مطرح می‌گردد.

مانویان سغدی زبان نیز، در انتقال افسانه و داستان از شرق به غرب و از غرب به شرق، نقش مهمی داشته‌اند.

ادبیات سغدی مانوی به زبان زنده زمان و سرشار از تشبیهات و استعارات زیباست و تصویر روشن و زنده‌ای از ساختار و نحو زبان سغدی در اختیار پژوهندگان قرار می‌دهد. این ویژگی در داستان‌های سغدی مانوی^۴، بیش از هر متن دیگر، به چشم می‌خورد. مانویان هم مهارت نویسندگی داشتند و هم مترجمان بسیار زبردستی بوده‌اند. زبان متن‌هایی که آنان به سغدی برگردانده‌اند روان و زیبا و کاملاً متمایز از ترجمه‌های الکن و پیچیده و ناقص مترجمان مسیحی و بودایی سغدی زبان است. نگاهی گذرا به یکی از داستان‌های سغدی مانوی نظیر «مروارید سنب» (HENNING, pp. 465-469؛ نیز «زرشناس ۱۳۶۹، ص ۳۷-۳۹) و

۳) برای آگاهی بیشتر از ادبیات سغدی مانوی - قریب ۱۳۷۴، صفحات بیست و یک، بیست و دو؛ نیز - SUNDRMANN 1981, pp. 5-7, 17; idem 1986, pp. 239-317

۴) هنینگ، (HENNING 1945, pp. 465-487)، از میان دست‌نوشته‌های سغدی مکشوفه در ترکستان چین، مجموعه داستان‌های سغدی مانوی را گردآورده است.

سنجش آن با داستان سغدی رستم (Sims-Williams 1976, pp. 134-136 [13]; Benveniste 1940, pp. 54-61؛ نیز - قریب ۱۳۵۷، ص ۴۴-۵۳) زبردستی مانویان را در فن ترجمه و نگارش آشکار می‌سازد.^۵ این امر چه بسا، از یک سو، حاصل مهارت بیشتر مترجمان مانوی نسبت به مترجمان بودایی و مسیحی و، از سوی دیگر، مربوط به زبانِ متن اصلی باشد. چون متن‌های چینی بودایی و یا سربانی که به سغدی برگردانده شده‌اند به زبانی کاملاً بیگانه و ناشناس برای آشنایان به زبان‌های ایرانی، از جمله سغدی، نوشته شده‌اند. اما بخش اعظم آثار سغدی مانوی از اصل فارسی میانه یا پارتی، یعنی زبان‌هایی ایرانی و کاملاً مرتبط با سغدی، ترجمه شده‌اند.

متن‌های سغدی بودایی و مسیحی صرفاً از نظر فراوانی و تنوع واژگان با ارزش‌اند. اما، برای بررسی صرفی و نحوی زبان سغدی، باید به مطالعه متن‌های سغدی مانوی، به ویژه داستان‌های آن، پرداخت.^۶

در این‌جا، یکی از قصه‌های سغدی مانوی، که از مجموعه «داستان‌های سغدی» (Henning 1945, p. 478) برگزیده شده، به فارسی برگردانده می‌شود. داستانی بسیار عجیب که، به رغم پژوهش‌های طولانی، هنوز مبهم است. برخی از عناصر این داستان نظیر تابوت، صدای گربه و دور کردن دشمنان با آن، یادآور تابوت سکینه^۷ و قصه طالوت است. شرح قصه طالوت، به بیان قرآن مجید (بقره ۲: ۲۴۷-۲۵۲)، موجز و مختصر و نشان پادشاهی او آوردن تابوتی است که قوم بنی‌اسرائیل از آن سکینه و آرامش خاطر خواهند یافت و یادگار خاندان موسی و هارون را در آن خواهند دید و آن تابوت را

(۵) - Henning, 1945, p. 465؛ بدرالزمان قریب عقیده دارد که، به رغم نظیر هنینگ، در میان متن‌های بودایی سغدی داستان طولانی و ساثره جاتکه (Benveniste, 1946)؛ نیز - قریب ۱۳۷۱) نیز وجود دارد که دارای سبکی مستقل و، از نظر ادبی و دستوری، بسیار پیش‌رفته است؛ به طوری که متن آن اساس کارگوتیو و بنونیست (Gauthiot, vol. I, 1914-1923; Benveniste, vol. II, 1929) در نگارش دستور زبان سغدی بوده است (نظر شفاهی بدرالزمان قریب). سیمز ویلیامز نیز خاطر نشان ساخته است که سبک ادبی متن سغدی و ساثره جاتکه حاکی از آن است که این متن بازنویسی داستان تولد بودا و، در حقیقت، تألیفی به زبان سغدی است و نه ترجمه داستانی بودایی به زبان سغدی (Sims-Williams 1989, p. 175)

(۶) ایلباگروویچ متن‌های سغدی مانوی و بودایی و مسیحی را مطالعه و بررسی کرده و دستور زبان جامع و مشروحی برای زبان سغدی مانوی نوشته است. وی در این اثر، افزون بر مثال‌هایی از متن‌های سغدی مانوی،

شواهد متعددی از متن‌های سغدی بودایی و مسیحی نیز آورده است - Gershevitch 1954

(۷) تابوت سکینه را تابوت عهد، تابوت شهادت، تابوت بنی‌اسرائیل و تابوت قدس نیز نامیده‌اند.

فرشتگان خواهند آورد.

نام طالوت، در تورات (اول پادشاهان ۸، ۳، ۹؛ اول سموئیل ۴-۷؛ دوم سموئیل ۶؛ ۱۵؛ ۲۴، ۲۹) شائول^۸ آمده و، ضمن شرح قصه او، از تابوت ذکری به میان نمی آید، لکن، در تورات، داستان بردن تابوت عهد توسط فلسطینیان و بلایای حاصل از آن و، به ناچار، بازگرداندن تابوت به اسرائیل مسطور است. (خروج، ۲۵؛ ۱۰-۲۱؛ اول سموئیل، ۴-۷؛ دوم سموئیل، ۶؛ ۱۵؛ ۲۴، ۲۹؛ اعداد، ۱۰؛ ۳۳-۳۶؛ اول تواریخ، ۱۳؛ ۶؛ ۱۵-۱۶؛ دوم تواریخ، ۵؛ ۳؛ ۱۶؛ عبرانیان، ۹؛ ۴؛ تثنیه، ۱۰؛ ۱-۵؛ یوشع، ۳-۶).

مفسران قرآن^۹ از تورات استفاده کرده و قصه قرآنی را به کمک مندرجات آن شرح و تفصیل داده اند^{۱۰}. درباره تابوت و محتویات آن روایات گوناگون نقل کرده و گفته اند سکینه

(۸) مفسران قرآن مجید طالوت را لقب شائول، نخستین پادشاه بنی اسرائیل، دانسته و گفته اند که او، به جهت طول قامت، به طالوت ملقب بوده است. ← خزائلی، ۱۳۴۱، ص ۴۰۳.
شائول واژه ای عبری به معنای «مطلوب» است. ابن قیس از سبط بنیامین، اولین پادشاه اسرائیل که در نیمه دوم قرن ۱۱ ق م حکومت داشت. ← اعلام معین.
۹) داستان طالوت و توصیف تابوت عهد در تفسیرهای قرآن مجید بسیار مفصل و مشروح است. بخش کوچکی از این داستان در این جا نقل می شود.

نمونه اول: قصه طالوت

و آن بود که، از پس وفات موسی علیه السلام، بنی اسرائیل را با گورکان حرب های بسیار افتاد. خدای تعالی بنی اسرائیل را طفر می داد به سبب تابوتی که ایشان را بود، یادگار از موسی و هارون علیهما السلام. و آن تابوتی بود از چوب شمشاد، در آن جا عصای موسی بود و پاره های الواح موسی و عمامه هارون و طشت زین، در آن جا کویزی از من و سکینه ای. آن را سری بود چون سر گربه ای و رویی چون روی مردم و دو پر بر آن. چون حرب کردی، آن تابوت را فرا پیش بردندی، آوازی می آمدی از آن سکینه، ربعی ازان در دل های کافران افتادی؛ ازان به هزیمت شدند. (به نقل از: ترجمه و قصه های قرآن ۱۳۳۸، ص ۷۲)

نمونه دوم: حدیث تابوت بنی اسرائیل و طالوت

و اندر میان بنی اسرائیل، تابوتی بود که آن تابوت ایشان را میراث مانده بود از فرزندان موسی و هارون. و آن تابوت چون معجزاتی بود میان بنی اسرائیل. و آن تابوت آسایش و آرامش خلق بود و از آن الواح موسی، لوحی اندر آن تابوت بود و ایدون گویند که طیلسان هارون اندر آن جای بود. و آن تابوتی بود از سنگ و هیچ جا گشاده نبود، چنان که سر تابوتی یا چیزی باشد که توان گشادن، و هیچ جا هیچ در پدیدار نبود و آن را سری بود چون سر گربه و، گه گاه، آوازی آمدی از وی، چون آواز گربه. (به نقل از: ترجمه تفسیر طبری [قصه ها] ۱۳۷۴، ص ۱۴۴.)

(۱۰) در تورات، تابوت عهد چنین توصیف شده است:

صندوقی است که موسی به امر حق تعالی از چوب شطیم ساخت، طولش سه قدم و نه قیراط و عرض و ارتفاعش دو قدم و سه قیراط بود؛ و بیرون و اندرونش به طلا پوشیده؛ بر اطراف سر آن، تاج های طلایی ساخت و سربوشی از طلای خالص بر آن گذارده دو کزوب بر زین آن قرار داد که، با دو بال خود، بر سر پوش آموزش سایه افکن

باد بهشتی بوده که صورت بشری داشته و مراد از بقایای موسی و هارون عصای موسی و خرده‌های الواح موسی و عمامه هارون و مقداری من است. هم چنین آورده‌اند که دو لوح احکام عشره در تابوت جا داشته است. اندازه‌هایی که برای تابوت در تورات و در قصص اسلامی داده شده تقریباً یکی است. بر فراز تابوت عهد، به گزارش تورات، صورت دو کزوبی تعبیه شده بود و محتمل است که عبارت «تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ» (بقره ۲: ۲۴۸) اشاره به همین باشد. در روایتی دیگر (حقوقی ۱۳۴۸، ج ۳، ۲۷۹ به بعد) آمده است که این تابوت را خداوند بر آدم فرو فرستاد. سپس پیامبران دیگر آن را به میراث بردند تا به یعقوب رسید و، پس از او، در بنی اسرائیل، دست به دست می‌گشت. روحی در تابوت بود که سخن می‌گفت و اختلاف میان بنی اسرائیل را رفع می‌کرد.

۳۰ بودند و، بر هر یک از طرفین آن، دو حلقه طلایی برای عصاهای چوبی، که به طلا پوشیده شده برای برداشتن تابوت بود، ساخت و حقه من و عصای هارون را که شکوفه نمود و دو لوح عهد را که احکام عشره بر آنها مکتوب بود (عبرانیان، ۹: ۳ و ۴) در آن گذارد و در پهلوی آن کتاب تورات گذاشت (سفر تثبیه، ۳۱: ۲۶) از این رو، گاهی از اوقات، آن را تابوت شهادت گویند (سفر خروج، ۲۵: ۱۶ و ۴۰: ۲۱). اما حقه من و عصای هارون در زمان سلطنت سلیمان باقی نبود (اولی پادشاهان، ۸: ۹).

و بر بالای سرش ابری بود که خداوند در آن تجلی می‌فرمود. و، چون قوم اسرائیل کوچ می‌کردند، تابوت مرقوم را برداشته از جلو روانه می‌شدند و ستون ابر و آتش، شب و روز، با ایشان می‌بود. در حینی که تابوت برداشته شده روانه می‌شد، موسی می‌گفت: «ای خداوند، برخیز و دشمنانت از حضور تو منهنم گردند»، و، چون فرود می‌آمد، می‌گفت: «ای خداوند، نزد هزاران هزار اسرائیل رجوع نما» (سفر اعداد، ۱۰: ۳۳-۳۶) و، هنگامی که قوم اسرائیل می‌خواستند از اردن عبور کنند، تابوت عهد را، کما فی السابق، به جلو انداخته در آب روان شدند، پس آب نهر منشق شده آب‌های بالا متراکم گشته قوم به خشکی ورود کردند (صحیفه بوشع، ۳: ۱۴-۱۷). بعد از آن، مدتی، یعنی فی مابین ۳۰۰ و ۴۰۰ سال (ارمیا، ۷: ۱۰-۱۲)، در خیمه جلجال باقی ماند. پس، از آن خیمه، حرکتش داده جلو لشکر اسرائیل می‌بردند و، بدان واسطه، در وقتی که اسرائیلیان در نزد افریق منهنم شدند (اولی سموئیل، ۴)، تابوت به دست فلسطینیان افتاد و ایشان آن را به اشدود برده، در بتکده‌ای، در برابر صنم داجون گذاردند (اولی سموئیل، ۵). لکن خداوند بلاها و امراض مهلکه را بدیشان فرستاد، به حدی که، ناچار، تابوت را، با اظهار عزت، به زمین اسرائیل در قریه یعاریم گذاشتند (اولی سموئیل، ۶ و ۷) اما، چون داود در اورشلیم ساکن شد، تابوت را به اجلال بدان جا آورد و، تا زمان بنا شدن هیکل، در همان جا بود (دوم سموئیل، ۶) و (اولی تواریخ ایام، ۱۵: ۲۵-۲۹). و گمان می‌برند که مزموذ ۱۳۲ را در همان وقت نوشت. بعد از آن، تابوت در هیکل گذاشته شد (دوم تواریخ ایام، ۵: ۲-۱۰) و، موافق دوم تواریخ ایام (۳۳: ۷)، منسی صورت تراشیده در هیکل نصب کرد و دور نیست که، به جهت تعیین محل آن صورت، تابوت را از محل خود به جای دیگر برد؛ لکن بوشیا آن را دوباره به جای خود آورده تابوت قدس نام نهاد (دوم تواریخ ایام، ۳۵: ۳). و باید دانست که تابوت مرقوم در هیکل ثانی نبود و معلوم هم نیست که آیا آن را نیز به بابل برد و یا این که پنهان شده نایاب گردید. (قاموس کتاب مقدس ۱۹۲۸، ذیل تابوت عهد).

حرف نوشت متن سغدی

T i a

(Recto)(1)]. o ZY kysr wδyδδ[(2) [. . w]yδp't wys'ntw t'yt [(3)[. . .](w)r
 tyt'nt o rty γw w'nk[w[.] (4) oo 'YKZY ZKwyh γzδ'ny cyntz cr'γ ZY
 δmt[yr] (5) ptswyt'kw 'sty o rty pts'r MN wys'nt['](y) (6) (t')yty 'yw prn
 δyδym prw (s)r w'wstytδ'rt (7) ZY MLK'mync nγwδn ptmwytδ'rt Z(Y)
 (8) kw δywyδ tpn' kw ZY γw kysr np'sty (9) (w)m't pnt γyr 'tšy w'nk w'β
 'yy (10) 'yy kysr wγr's wγr's 'PZY n' pckw(yr) (11) p'rZ-Y ('zw) tw' prn
 'ym o rty kδry 'nγ(wn) (12) γw p'(š)['](y) prn 'ym γrβw t'yt ZY δ[ym]βynt
 (13) 'ktw 'p[ryw ?] (')tβy kδry 'z-w [(14) [βr]y' '(š)k[rc]y syw('ym)k'm
 w'nk(w)[(15) L' (wβ)['](t) o rty wyδ(p)[t]y Z(K) [(Verso) (16)](š)y w'nk w'
 w'β 'nβγ [(17)]y 'tmy γwty 'pstk'ry wβ[' o] (18)]y ZK n kysry w'nk w'β
 oo (19)]. prw βry' prβ'rcy 'škr'n o rty (20) [Z](K)[w]yh ryt(y) 'ys'ntk'm
 wys'ntw δymβyntyt (?) (21) (p')rsykt t'[y](t) ZY m'γw w'nk w'ps'nt (22) k'm
 mwnw cw tpn' γcy ky ZY 'šm'γw (23) (β)rδ'skwn o rty m'γw w'nk w'p'te[γ]ny
 (24) kw nymk'm o ktγw kysr 'yw mwšk[y]ch pr (25) '(s)γ'nt kw š'nšy s'r
 βr'šy oo ZY "ph (26) . . . 'y cyntz w'sty o 'tšy prw γypδ t'pw (27) t'ph o rty
 kδ' "δy δst' prw [t]pn' (28)] . . . oo rty tγw [γw](t)y prw (29) [mwškych]
 βryn' βyks'r wny[r] kwn' (30)] t'yt ZKw tpn['] prw

آوانوشت متن سغدی

(Recto)

1. ti kēsar widēd
2. wēdpāt wēšandu tāyt
3. čī/əndar¹¹ tayatand rəti xō wānō/u
4. čānō/u ti (a) wyā xazdān čī/əndar čarāy ti δ/lamtēr
5. pat suydaku ast (i). rətipat sār čan wēšande
6. tāyte ēw farn dīdēm paru saru ōstētđart
7. ti xutāw-mēnc/ əxšəwanē mēnc niγōdan patmūydart ti
8. kō dīwēd/θ tapnā/tapan kū ti xō kēsar nipastē
9. wimāt pand xēr ətšē wānu/ō wāβ āy
10. āy kēsar wiyrās wiyrās tuti nā pačkwē/ir
11. pār(u)ti azu twā/tōwa farn ī rəti kaθrē/kašē anyōn
12. xō pāšē farn īm γarfu tāyt ti dēm-βe/ənd (ē)
13. āpāyām atfē kašē azu...
14. βaryā əškarčē/i (ə) sxwāyām kām wānō/u
15. nē ubāt rəti wēdpāt xō

(verso)

16. šē wānō/u wāβ anβay/āβay
17. ətmē xuti/ē əpast-kārē uβa
18. awē kēsare wānō/u wāβ...
19. paru βaryā par βārčī əškarān rəti
20. (a) wyā rī/ēte ēsand kām wēšandu δēmβe/əndēt (?)
21. pārsikt tāyt əti māxu wānō/u əp(ə)sand
22. kām munu/ō čū tapnā xači kēti əšmāxu
23. βarδ/θaskun rəti māxu wānō/u pāt caynē
24. kunēm kām kat-xō kēsar ēw mūškišč par
25. əsxand kō šanšāy sār frāšay ti āp
26. ...či/əndar wāstay atšē paru xēpθ tāpu
27. tāp rəti kadā ādē dasta paru tapnā
28. ...rəti təxu xuti paru
29. mūškišč fraynā βēksār wanxar kuna
30. tāyt ō/awu tapnā paru

برگردانِ فارسی متنِ سغدیِ داستان

(روی برگ)

۱. و قیصر آنجا...
۲. این بار آن دزدان
۳. اندر (= داخل) شدند و او چنان...
۴. هنگامی که درگور اندر (= داخل آرامگاه) چراغ و مشعل
۵. سوزانده (= روشن) شد^{۱۲}. آن‌گاه، از آن
۶. دزدان، یکی دیهیم فر (= تاج شاهی) بر سر نهاد^{۱۳}
۷. و جامهٔ شاهوار بر تن کرد^{۱۴}.
۸. به این تَبَنگو (= تابوت) آنجا که قیصر آرمیده
۹. بود، نزدیک رفت و به او چنین گفت: «ای

۱۲) متن سغدی: ptswyt⁹kw⁹sty به معنای «سوزانده شده است».

۱۳) متن سغدی: wsty⁹ δ⁹rt به معنای «نهاده است».

۱۴) متن سغدی: ptmwy⁹ δ⁹rt به معنای «پوشیده است».

۱۰. قیصر، بیدار شو، بیدار شو و مهّراس!
۱۱. زیرا من فرّ توأم و اکتون مانند
۱۲. فرّ پشتیانم. بسی دزدان و چشم بندان^{۱۵} را
۱۳. پایم^{۱۶}. و ترا اکتون من...
۱۴. برای راهنمایی در هوا، بیرون خواهم کشید (= بلند می‌کنم) چنان‌که
۱۵. نباشد... پس این بار او (= قیصر)
(پشت برگ)
۱۶. به او چنین گفت: «سرور من^{۱۷}
۱۷. و مرا خود پُشت‌کاره (= پشتیان) باش!»
۱۸. <دزد>^{۱۸} به قیصر چنین گفت:
۱۹. در هوا <به‌عنوان> ازابه‌ران هدایت کنم و
۲۰. در روی (= چهره به چهره) خواهند آمد آن چشم بندان
۲۱. <دو> دزدان پارسی و ما را چنین خواهند
۲۲. پرسید: «این چه تنگوست که شما
۲۳. می‌برید؟» پس ما چنین پاسخ
۲۴. خواهیم کرد: «که قیصر گریه‌ای برای
۲۵. شوخی به سوی شاهنشاه^{۱۹} فرستاده است^{۲۰} و آب

(۱۵) متن سغدی: *ktw. از آخر واژه *δymβynt* حذف شده، احتمالاً به این جهت که این واژه آخرین کلمه سطر است و کاتب مراعات اندازه حاشیه سطرها را کرده است و یا آن‌که اولین واژه سطر ۱۳ یعنی *ktw دنباله واژه مذکور است.

- (۱۶) متن سغدی: [p [ryw?] یا *p [ʔym] به جای *pʔym ← HENNING 1945, p. 478, n. 8
- (۱۷) متن سغدی: [nβy] یا *nβy یا [ʔy]. از آن‌جا که سیاق نحوی داستان نوعی خطاب را می‌طلبد، قرائت *nβy که متشکل از ā+βay و به معنای «ای سرور» یا «سرور من» است، انتخاب شد ← Ibid., p. 478, n. 10
- (۱۸) واژه‌های افزوده به متن اصلی درون < > آمده است.
- (۱۹) هیننگ شانهای *šansāi* را نام خاص و یکی از شاگردان مانی می‌داند ← Ibid., p. 477
- بررسی این واژه در دو متن سغدی *SI 3. IV 802* (متن ۵۹، ص ۴۳) و *SI 3. IV 27* (متن ۸۳، ص ۵۷)، که از میان مجموعه متن‌های سغدی موزه لنینگراد (← RAQOZA 1980, pp 43, 57) برگزیده است، و با توجه به متن‌های سکایی و بلخی و خوارزمی چنین پیش‌نهاد می‌کند: *nβy همان شاهنشاه است و در داستان «قیصر و دزدان» شاید اشاره به شاهنشاه بزرگ ایران و یا شاه بزرگ ساسانی باشد که قیصر روم، برای شوخی، گریه‌ای را برایش فرستاده است. برای توضیح بیشتر ← SUNDERMANN 1983, pp. 193-195

۲۶. ... اندر نهاد و به آن مهر خویش
۲۷. مهر کرد. پس اگر کسی دست بر تینگو...
۲۸. ... پس تو خود به
۲۹. روش گربه به سوی بیرون صدا کن (= از خود صدای گربه در آن)
۳۰. دزدان تینگو را بر...

در این داستان مشاهده می‌شود که دزدان قیصری را، با این باور که مرده است، می‌فریبند. دزدی نقش فرّهٔ او را بازی می‌کند. هنینگ (HENNING 1945, p. 477) معتقد است که این فرّهٔ همان روح نگهبان مقام سلطنت و یا روح محافظ کشور و سرزمین اوست. فرّهٔ

(۲۰) متن سغدی: $\beta r^{\text{p}}\text{sy}$ به معنای «فرستاد».

(۲۱) هنینگ: این عبارت را می‌توان به دو صورت ترجمه کرد:

(الف) او (آن را = گربه را) درون جعبهٔ آب نهاده است. (ب) که او آب و [غذا] درون [تابوت برای گربه] نهاده است. ← HENNING 1945, p. 479.

(۲۲) واژهٔ فرّه، که به صورت فرّه و خرّه نیز دیده می‌شود، در زبان سغدی *farn*، در زبان پهلوی *xwarrah* و *farrah* (*x^a arrah* ← NYBERG 1974)، و در زبان اوستایی *x^aarənah* (BARTHOLOMAE 1979) معرف واژهٔ ایرانی باستان **hvarnah* است. در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی، به صورت *farnah* (در واژهٔ *Vi^hdafarnah*، نام یکی از متحدان داریوش به ضد گئوماته ← DB 3, 84) از صورت مادی باستان این واژه آمده است. بیلی (Bailey 1971, p. 75) این واژه را از ریشهٔ *hvar-* (اوستا *x^aar-*) به معنای «دریافتن و به دست آوردن» دانسته است. اما، برخی از محققان آن را با واژهٔ اوستایی *hvar-* به معنای «خورشید» و واژهٔ سنسکریت *svār* به معنای «آسمان، خورشید» مرتبط دانسته‌اند که به عقیدهٔ بیلی قابل دفاع نیست. برای آگاهی از شرح کامل مطلب I bid, pp. 68-75 بنابر عقیدهٔ بیلی، معنای «فرّه» در اوستا از معنای اولیهٔ «یافته و آرزو شده»، از طریق «چیزهای خوب و خواسته»، به «بخش نیک» (برای صاحب فرّه) بدل شده آنگاه به «اقبال» تحوّل می‌یابد که گوهری (ذاتی) مینوی و نیرویی است که «نیک‌بخشی» می‌بخشد و ضامن همهٔ موفقیت‌ها و پیروزی‌هاست.

فرّه، از این حیث که گوهری است متعلق به عالم نادیدنی، کیفیت نورانی و درخشان عالم مینوی و، به خصوص، روشنی بی‌آغاز (*asar rōšnīh*) را دارد؛ و از این حیث که «بخش نیک» است، به این جهان تعلق دارد. مفهوم کهن فرّه، بر اساس متون زردشتی، اغلب بخش و خوش‌بخشی شاهان، قهرمانان و نیروی زبانی فعال افزاینده‌ای است که آفریدگار و دیگر ایزدان، به نیروی آن، سعادت و ثروت و بخش‌نیک را بهرهٔ صالحان و بدبخشی و فقر را نصیب مردم ناصالح می‌سازند. در این آثار، فرّه به خویش‌کاری نیز تعبیر شده است.

اما مفهوم اصلی «خوبی» و «بخش»، خواه در عالم نادیدنی خواه در جهان مادی، برای فرّه قابل تشخیص است. (Ibid, p. 51)

در متون متعلق به عصر اسلامی، فرّه معنای شکوه، عظمت و زیبایی و حتی برتری یافته و در معنای «نور» نیز به کار رفته است. اما در شاهنامه هنوز آن عبارات قدیمی نظیر فرّه یزدان، فرّه شاه، فرّه‌کیانی باقی مانده است. (Ibid.)

یکی از نمادهای قدرت^{۲۴} و همانند فروغی است ایزدی و عطیه‌ای است الهی که، برای صاحبش، زندگی طولانی و قدرت و دارایی به همراه می‌آورد. به نظر بویس (۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۲)، فرّه شاهی، در این قصه سغدی، همزاد روحی شاه است.

فرّه، در اوستا و در متن‌های پهلوی و شاهنامه، لازمه شاه آرمانی است و بدون آن هیچ فردی قادر به کسب قدرت شهریاری نیست. در اوستا، معمولاً از سه فرّه زردشت^{۲۵}، فرّه آریایی یا ایرانی^{۲۶} و فرّه کیانی^{۲۷} نام برده می‌شود. در متن‌های پهلوی و شاهنامه، افزون بر

(۲۳) در متن‌های سغدی مانوی، واژه frn به معنای «بخت و اقبال نیک» و ترکیباتی نظیر (y) frnxwndy و frnxwndc به معنای «فرخنده» و frnxwndky^{۲۸} به معنای «فرخندگی، شکوه» به دفعات دیده می‌شود. هنینگ از یکی دیگر از کاربردهای واژه frn در متون سغدی مانوی یاد می‌کند و آن برای خطاب مؤذبان به خصوص در مورد بزرگان کلیسای مانوی است. در واقع، وی آن را معادل خطایی نظیر «حضرت» امروزی می‌داند. (HENNING, 1945, p 475, n. 1).

(۲۴) فرّه، به عنوان نیرویی فوق طبیعی و رازآلود، در میان اقوام بین‌النهرینی نیز دیده می‌شود. (بهار، ۱۳۷۲، ص ۱۱) فرّه را بین‌النهرینی و اصل آن را ایلامی می‌داند نه هندوایرانی. وی احتمال می‌دهد که فرّه در آثار ایرانی محصول تبادل فرهنگی با ایلام و بین‌النهرین باشد.

ایلامیان خدایانشان را دارای نیرویی به نام kiten یا kiden می‌دانستند که به بابلی kidinnu تلفظ می‌شد. کیدین یا کیتین قدرتی جادویی داشت. نیرویی ایزدی بود که قادر به حفاظت یا نابود ساختن کسان بود و هم می‌توانست شکل مادی به خود بگیرد.

پادشاهان سلطنت خود را به یاری آن برقرار می‌داشتند (بهار، ۱۳۷۵، ص ۴۰۴) اگر کسی راه و روش رابطه برقرار کردن با کیتین خود را نمی‌دانست زندگی را باخته و مرگش قطعی بود. در متن‌های آشوری، این نیرو را معمولاً Melammu می‌خواندند که دارای معنایی تقریباً برابر با «درخشش پرهیبت» است و ظاهراً باید اصطلاحی رایج در جنوب بین‌النهرین، حتی مقدم بر عصر سومریان بوده باشد. میلمو را با پرتوهای تابان یا هاله‌ای درخشان و پرهیبت برگرد سر شاهان، به نشانه حرمت و تقدس ایشان، نشان می‌دادند. میلمو حامی شاه و دور دارنده دشمنان وی بود؛ اما، اگر شاهی پشتیبانی ایزدی را از دست می‌داد، میلمو از او گریزان می‌شد و وی در برابر دشمنان بی‌دفاع می‌ماند (همان، ص ۴۳۷-۴۳۸).

(۲۵) فرّه زردشت که وجه دینی فرّه است، به نظر می‌رسد که در نسک‌های گمشده اوستا نقش مهمی داشته است. در متن پهلوی دینکرد (DKM, p. 600 ff) و گزیده‌های زاد سپرم (Ankesaria, p. 51 ff)، در داستان تولد زردشت، فرّه، به شکل آتش یا شیمی که کاملاً همراه یا آتش است و به اطراف نور می‌پاشد، ظاهر شده است. این آتش از روشنی بی‌آغاز فرود آمده و، چهل و پنج سال پیش از آنکه زردشت به هم‌پسگی اورمزد رسد، به آتشی که در پیش مادر زردشت بوده آمیخته و فرّه از آن آتش در مادر زردشت آمیخته است. (برای آگاهی از زندگی زردشت و فرّه وی در متن‌های گوناگون - آموزگار، تفصیلی ۱۳۷۰).

(۲۶) متن اوستایی: Airyanəm xʷarəndō (اشنادیشت، بندهای ۱-۸) فرّه آریایی یا ایرانی از ستور، رمه، ثروت و شکوه برخوردار است و بخشنده خرد، دانش و دولت و درهم شکننده غیرایرانی است.

این فرّه در واقع، وجه‌ملی فرّه است. (پورداد، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۳۱۵)

(۲۷) متن اوستایی: kavaēm xʷarəndō (زامیادیشت، بندهای ۷۰ و ۷۳ و ۷۸). فرّه کیانی، که وجه شاهی فرّه است و

اینها، از فرّه ایزدی^{۲۸}، فرّه شاهی^{۲۹}، فرّه دین^{۳۰}، فرّه ایران شهر^{۳۱}، فرّه روحانیان^{۳۲}، فرّه همای^{۳۳} و فرّه مهان^{۳۴} و... نیز یاد می‌شود.

فر نیرویی کیهانی و الهی است که موجب پیروزی شاهان است^{۳۵}. با بودن آن، شاهان و قهرمانان دست به کارهای بزرگی^{۳۶} (چون گستراندن زمین، نابود کردن دیوان، استخراج

→ به بخش متأخر گاه‌شمار افسانه‌های زردشتی تعلق دارد، هر بار نصیب ناموران و پادشاهان و پارسایان گردیده و آنان، از پرتو آن، رستگار و کامروا شده‌اند. این فر همیشه از آن ایرانیان خواهد بود و، تا ظهور سوشیانت و ادامهٔ رستاخیز، از ایران روی بر نخواهد تافت. (پور داود، ۱۳۴۷: ج ۲، ص ۳۱۵)

(۲۸) برای مثال، در شاهنامه، طهمورث دیوبند، به فرّه ایزدی، اهریمن را به افسون بست، او را زین کرد و بر او سوار شد و گرد جهان گردید:

چنان شاه پالوده گشت از بدی که تابید زو فرّه ایزدی (ج ۱، ص ۳۷، بیت ۲۶)

کتابیون مزدپور همهٔ ایبات شاهد واژهٔ فرّه را که از فر در شاهنامه (اعتماد مقدم) انتخاب کرده بودم، از سر لطف، با شاهنامهٔ چاپ مسکو مطابقت داده‌اند.

(۲۹) برای مثال، در شاهنامه، گشتاسپ به هر کشوری پیام فرستاد و مژدهٔ آمدن زردشت را داد و گفت به بُرز و فرّ شاه ایران همگی کشتی (کُستی) بر میان ببندید:

به بُرز و فرّ شاه ایرانیان ببندید کشتی همه بر میان (ج ۶، ص ۷۰، بیت ۸۳)

(۳۰) در متن‌های متعدّد فارسی میانه، *farrah t dēn*: به معنای فرّه دین، و در متن‌های سفیدی مانوی *dyyny* *frnyy*، به همان معنی، دیده می‌شود. برای مثال، در شاهنامه آمده است: پس از آنکه اردشیر شیروی بر تخت نشست، گفت:

بر آیین شاهان پیشین رویم همان از پس فرّه دین رویم (ج ۹، ص ۲۹۳، بیت ۵)

(۳۱) اردشیر، در متن پهلوی کارنامهٔ اردشیر بابکان (بخش ۲: بند ۱۰)، آرزو می‌کند که فرّه ایزدی ایران شهر (= کشور ایران) به یاریش بشتابد.

(۳۲) در متن پهلوی بندش (*Anklesaria* 1908, p. 162, 9 ff) آمده است که فرّه ناگرفتنی متعلق به روحانیان است؛ چون دانایی همواره با آنان است و اورمزد خود نیز روحانی (*āsrōn*) است.

(۳۳) برای مثال، در شاهنامه، در داستان رستم و سهراب، کیکاوس، در پاسخ پیام رستم برای درخواست نوشدارو، می‌گوید:

کجا باشد او پیش تخته به پای کجا راند او زیر فرّ همای (ج ۲، ص ۲۴۲، بیت ۹۷۳)

(۳۴) برای مثال، در شاهنامه، افراسیاب به چهرهٔ سیاوش می‌نگرد و می‌گوید:

نه زین گونه مردم بود در جهان چنین روی و بالا و فرّ مهمان (ج ۳، ص ۸۳، بیت ۱۲۸۰)

(۳۵) به یاری فرّه است که سوشیانت برای برخیزاندن مردگان می‌آید (بشت ۱۹، بند ۸۹ به بعد) و یا گشتاسپ، بر پشن دیویستا و بر ارجاسب دَرُوئند (دروغ‌پرست) جیره می‌شود (همان بشت، بند ۸۷) و یا اردشیر، در پرتو فرّ کیان، بر دشمنان پیروز گردید (کارنامهٔ اردشیر بابکان، بخش ۴، بند ۱۵). در همهٔ این افسانه‌ها، فرّه ملازم پیروزی است. برای آگاهی از داستان‌های دیگری که در متن پهلوی بندش آمده است ← *Baily* 1971, p. 27, n. 2

(۳۶) در متن پهلوی دینکرد، فهرست کاملی از آنها دیده می‌شود که خلاصه‌ای از نسک گمشدهٔ اوستایی یعنی *čīθrōdāta* است. برای مثال، هوشنگ، به یاری فرّه، دوسوم دیوان مزنی را نابود کرد. (DKM. p. 549, 19) و

آهن و ساختن ابزار با آن،...) می‌زنند، دشمن را شکست می‌دهند و جهان را از بدی می‌رهانند. اهریمن دشمن فرّ شاهان است^{۳۷} و شاهان غیر ایرانی، همه خواستار به دست آوردن فرّه سرزمین‌های ایرانی و شاهان کیانی اند^{۳۸}. شاهانی که فرّ خود را از دست بدهند سلطنت و شاهی از ایشان دور می‌شود^{۳۹}.

فرّه در اشکال مادی و قابل رؤیتی چون پیکره‌ای بال‌دار^{۴۰} (در سنگ نگاره‌ها)، آتش (– فرّه زردشت، پانوش ۲۵)، شاهین^{۴۱}، آهو^{۴۲}، قوچ (عُرم)^{۴۳} و... ظاهر می‌شود. در این

→ جمشید، به کمک فرّه، زمین را گستراند (DKM, p. 593, 17). برای ترجمه فارسی متن دینکرد – بهار، ۱۳۷۵، ص ۲۰۷.

در شاهنامه، جمشید، به نیروی فرّ کیانی، آهن را نرم می‌کند و، از آن، کلاهخود و دیگر ابزار نبرد می‌سازد.

به فر کسی نرم کرد آهن‌ا / چو خود وزره کرد و چون جوشنا

چو خفتان و چون درع و برگستوان / همه کرد پیدا به روشن روان (ج ۱، ص ۳۹، بیت ۹)

۳۷ اصلاً نبرد اورمزد و اهریمن بر سر تصاحب فرّ است (زامیادیش، بند ۴۶). جهی، دختر اهریمن، نیز وعده دزدیدن آن را به پدر می‌دهد. (Anklesaria, 1908, p 40, 8 ff)

۳۸ در متن اوستایی زامیادیش آمده است که افراسیاب سه بار به دریاچه فراخکرت فرو رفت تا فرّ ایرانی را به دست آورد. (بندهای ۵۶–۶۲). ضحاک نیز خواهان فرّ است (همان یشت بند، ۴۷ به بعد)

۳۹ نخستین نمونه این شاهان جمشید است که، چون به دروغ ادعای خدایی می‌کند، فرّ از او دور می‌شود و شاهی را از دست می‌دهد. (زامیادیش، بندهای ۳۵–۳۹) نیز ← Dhabhar, 1913, p. 102, 10. شاه بی‌فرّه یعنی شاهی که مورد اعتماد خدایان و در رأس آنان اهوره مزدا نیست. از این رو، بعضی از شاهان بی‌فرّه، نظیر بزدگرد اول، از سلطنت طرد گشته‌اند (بهار، ۱۳۷۵، ص ۵۰۳) و یا داریوش سوم و بزدگرد سوم کشته می‌شوند تا مگر بلای بیگانگان دفع شود. (بهار، ۱۳۷۵، ص ۵۰۳)

۴۰ این پیکره در حال پرواز، در حجاری بیستون (در حال حاضر آن را به نام «فرور» می‌شناسیم)، به شکل بخش بال‌آئنه‌مردی است که در دایره بال‌دار قرار دارد. لباس پارسی بر تن و ریشی دراز دارد که، به سبک آشوری، به شکل مربع شانه شده است. کلامی استوانه‌ای شکل بر سر دارد که معمولاً بر سر خدایان بین‌النهرینی می‌گذارند و مزین به شاخ است. ستاره‌ای هشت پر بر بالای سرش است و داریوش را می‌نگرد. در یک دست، نماد الهی را دارد و دست دیگرش را، همانند شاه، به علامت سلام، بلند کرده است. دایره‌ای که این موجود پر وقار از آن بیرون آمده، جفتی بال‌های پهن دارد که سر آنها تیز نیست و در دو طرف گسترده‌اند. زیر دایره، [برهایی] مانند دم مرغ دیده می‌شود. از دو طرف دم، دو نوار رو به بیرون مَرّاج است. (بویس، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶) در حجاری‌های دیگر هخامنشی نیز، با تفاوت‌هایی، این نقش دیده می‌شود (همان، ص ۱۴۳، ۱۴۵–۱۴۷، ۱۵۰–۱۵۲). در آغاز، این پیکره را تصویر فرّوشی شاه (شهبازی، ۱۹۷۴، ص ۱۳۷–۱۳۸ به نقل از بویس، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳) و یا خود اهوره‌مزدا (شهبازی، ۱۹۷۴، ص ۱۳۸–۱۴۰) می‌دانستند.

اما بویس این تعبیرها را مردود شمرده و آن را نماد فرّه دانسته است. برای آگاهی بیشتر ← بویس، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳–۱۵۵.

۴۱ در اوستا، فرّه در پیکر شاهین (= وارغن) ظاهر می‌شود. در زامیادیش آمده است: «بشد فرّه از جمشید پسر

داستان سغدی^{۴۳}، فرهٔ مردی است که جامهٔ شاهوار بر تن دارد و قیصر از او یاری می‌خواهد. این تجسمِ فرهٔ با نقشِ فرهٔو (faro/farro, φARO/φappo) بر سگه‌های شاهانِ کوشانی سنجیدنی است. فرهٔو مردی تاج‌دار با هاله‌ای از نور به دور سر است که قبایی کوتاه در بر دارد، با جامهٔ چهارگوشی که، به سبک یونان قدیم، یک سر آنرا از شانهٔ چپ گذرانیده و به دور تن خود پیچیده است. نیزه‌ای در دست چپ و آتشی در دست راست دارد. فرهٔو، بر سکه‌های دیگر، ایزدی است مذکر و تاج‌دار با سرِ بال‌دار که از شانه‌هایش انواری ساطع است؛ نیم‌تنه و پوشش در بر و آتشی در دست راست و شمشیری به دست چپ بر کمرگاه دارد. فرهٔ بر سگهٔ دیگر کوشانی، ایزدی مذکر با سرِ بال‌دار با هاله‌ای از نور به دور سر است و نیم‌تنه و پوشش در بر دارد، دست راست را پیش آورده و، به دستِ

→ ویوهونت (ویونگهان) به کالبد مرغ وارغنه» (بند ۳۵) برای آگاهی از مطالب مربوط به شاهین در ادبیات کهن ایرانی ← striker, 1963, pp. 310-317.

۴۲) در متن پهلوی دینکرد (DKM p. 816, 5 ff)، نقل شده است که فرهٔ کاووس به شکل مرم ظاهر شده است و هنگامی که کاووس بر دژ آگاهی خویش پافشاری می‌کند، اهوره مزدا فرهٔ را فرا می‌خواند. واژهٔ مرم را TYNĀ و هزواریش gil «گیل» خوانده‌اند (Junker, 1912, p. 119)؛ اما به نظر بیلی (Bailey 1971, p. 30)، آنرا TBYA و هزواریش āhūg «آهو» می‌توان دانست.

۴۳) در متن پهلوی کارنامهٔ اردشیر بابکان (بخش سوم، ص ۳۶-۴۰، بندهای ۱۰-۲۱) فرهٔ خدایی و کیانی به شکل قوچی (متن پهلوی: لو)، در کنار اردشیر، می‌دود و به او می‌رسد و با او بر آسب می‌نشیند. بهرام فره‌وشی خاطر نشان ساخته است که واژهٔ لو، در همهٔ نسخه‌ها، به جز آنتیا، به همین صورت است و rak قرائت می‌شود. اما، در نسخهٔ آنتیا، با افزودن w به اول آن، آنرا به صورت warrag تصحیح کرده‌اند (کارنامهٔ اردشیر بابکان، ص ۳۹، پانوش ۲). واژهٔ راک (rāk)، به معنای گوسفند جنگی و قوچ، در فرهنگ فارسی معین نیز آمده است. در تأیید این معنا، قرائتی که مهرداد بهار برای واژه‌های سوس ۱۹۱۹۹ و رور در متن پهلوی خسرو قبادان و رهی (متن‌های پهلوی، ص ۲۸، بند ۱۲، سطر ۴-۵) پیش‌نهاد کرده، به نقل از کتابیون مزداپور، نقل می‌گردد: rākēzag cōbtig به معنای «کوبهٔ چوبین در که به شکل قوچ است». شایان ذکر است که محسن ابوالقاسمی قرائت warrag به معنای «بره» را ارجح دانسته‌اند (ابوالقاسمی ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵ و ۲۲۹ و ۲۳۳-۲۳۴؛ کارنامه، بخش ۳، بند ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۲۴ و ۲۵)

از فرهٔ اردشیر در شاهنامه به صورت غرم یاد شده است:

به دستورگفت آن زمان اردوان که این غرم باری چرا شد روان

چنین داد پاسخ که آن فرهٔ اوست به شاهی و نیک اختری بر اوست (نقل از کارنامهٔ اردشیر بابکان، ص ۳۹-۴۱) ۴۴) فرهٔ از بوده‌های نیکِ عالم نادیدنی است که در جمله‌هایی با فعل yasamaide ستایش می‌شود و همانند سایر ایزدان مزدا آفریده (mazda dāta) است. هرچند واژهٔ فرهٔ را از نظر دستوری خنثی می‌شمارند، تبدیل آن به یکی از ایزدان در روی زمین، برای ایرانیان، پدیده‌ای ناآشنا نیست. śrī یا Laksmī هندی، که در هیئت زنی جوان و زیبا و دوست داشتنی ظاهر می‌شود و الههٔ بودایی اقبال و بخت است، در متن‌های سغدی بودایی به واژهٔ [farn] prn ترجمه شده است (متن سغدی padmacintāmañi-dhārañi-sūtra، سطر ۲۱)

چپ، عصای شاهی درازی گرفته و شمشیری بر کمر بسته است (Bailey 1971, pp. 64-65). با این نقش و تطبیق آن با تجسم فرّه در داستان سغدی در کالبد وجودی مذکر و مقایسه آن با نقش پیکره بال‌دار در حجاری‌های بیستون، شاید بتوان تأییدی بر نظریه مری بویس، در توضیح نقش موسوم به فروهر، یافت که موضوع تازه‌ای به دست می‌دهد برای پژوهش درباره فرّه و اشکال گوناگون آن و احتمالاً توضیح وجوهی دیگر از این مفهوم میهم.

منابع

آموزگار، ژاله، تفضلی، احمد، اسطوره زندگی زردشت، کتاب‌سرای بابل، تهران ۱۳۷۰؛ ابوالقاسمی، محسن، راهنمای زبان‌های باستانی، ۲ جلد، سمت، تهران ۱۳۷۵-۱۳۷۶؛ اعتماد مقدم، علیقلی، فرّ در شاهنامه، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر؛ بویس، مری، تاریخ کیش زردشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، ج ۲، هخامنشیان، انتشارات توس، تهران ۱۳۷۴ و ۱۳۷۵؛ بهار، مهرداد - کسراییان، نصرالله، تخت جشید، تهران ۱۳۷۲؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ویراستار: کتابون مزداپور، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۷۵؛ پورداود، ابراهیم، یشتها، دو جلد، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۷؛ ترجمه تفسیر طبری [قصه‌ها]، ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۴؛ ترجمه و قصه‌های قرآن (از روی نسخه موقوفه بر تربت شیخ جام مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری)، به سعی و اهتمام یحیی مهدوی، مهدی بیانی، نیمه اول، چاپ تابان، طهران ۱۳۳۸؛ حقوقی، عسکر، تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۳، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۸؛ خزائلی، محمد، اعلام قرآن، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۱؛ زرشناس، زهره، «داستان سغدی مروارید سُنْب» مجله سیمغ، سال یکم، شماره هفتم - نهم (مرداد - آبان ۱۳۶۹)، ص ۲۷-۳۹؛ فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، چاپ مسکو، ۱۹۶۷-۱۹۷۱؛ قاموس کتاب مقدس، ترجمه و تألیف مسترهاکس امریکایی، مطبوعه امریکایی، بیروت ۱۹۲۸؛ قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آینی، انتشارات سُروش، تهران ۱۳۶۷؛ قریب، بدرالزمان، «رستم در روایات سغدی»، شاهنامه‌شناسی، بنیاد شاهنامه فردوسی، ۱۳۵۷، ص ۴۴-۵۳؛ همو، داستان تولد بودا به روایت سغدی، نشر آویشن، بابل ۱۳۷۱؛ همو، فرهنگ سغدی، انتشارات فرهنگان، تهران ۱۳۷۴؛ کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۴؛ کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل، ۱۹۸۱؛ متن‌های پهلوی، دستور جاماسپ جی - منوچهر جی جاماسپ آسانا، ج ۱ و ۲، انتشارات بنیاد فرهنگ، تهران ۱۳۵۰؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، ۶ جلد، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران ۱۳۶۰؛

Christian, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, New York 1979; **BENVENISTE**, E., *Textes sogdiens*, (Mission Pelliot III), Paris 1940, pp. 134-136 (13); *Idem*, Vessantara Jātaka, (Mission Pelliot IV), Paris 1946; **DHABHAR**, N. D. (ed), *The Pahlavi Rivāyat*, Bombay 1913; **GAUTHIOT**, Robert, *Grammaire Sogdienne*, vol I, Paris 1914-1923, vol. II, **BENVENISTE**, Emile, Paris 1929. **GELDNER**, Karl F., *Die heiligen Bücher der Parsen*, Bd. I-III, Stuttgart 1886-1895, **GERSHEVITCH**, I., *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford 1954; **HASTINGS**, James (ed.) *Encyclopædia of Religion and Ethics*, New York 1971; **HENNING**, W. B., «Sogdian Tales», BSOAS II [1945]. pp. 465-487; **JUNKER**, Heinrich F. J., *Frahang i pahlavīk*, Heidelberg 1912; **KENT**, R. G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven, Connecticut, 1953, reprinted 1961; **MACKENZIE**, D. N., *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library, Acta Iranica* 10, 1976; *Idem*, A Concise Pahlavi Dictionary, London 1971; **MADAN**, D. M. (ed), *Dinkart (Dēnkard)*, 2 vol., Bombay 1911; **NYBERG**, H. S., *A Manual of Pahlavi*, 2 vol. Wiesbaden 1964, 1974; **RAQOZA**, A. N., *Sogdijskie fragmenty central'no-aziatskogo sobranija Instituta vostokovedenija*, Moskau 1980; **SINS-WILLIAMS**, N. «The Sogdian Fragments of the British Library», IJL 18, 1976, pp 43-47; *Idem*, *The Christian Sogdian Manuscript*, c.2. BTF12, 1985; *Idem*, *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden 1989, pp 173-192. **STRICKER**, B., «Vārōgna, the Falcon», IJL 7, 1963, pp. 310-317; **SUNDER MANN**, W., *Mitteliranische manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts*, (BTT)2, Berlin 1981; *Idem*, «soghdisch š³ns³y», AF. 10, 1983, I, pp. 193-195; *Idem*, «Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer II», AF. 13, 1986, 2, pp. 239-317;

□

* در مقاله «زبان بلخی» به قلم این جانب، که در شماره اول، بهار ۱۳۷۶ (شماره مسلسل ۹) نامه فرهنگستان منتشر شد، در پانوشتم شماره ۵، به جای سیحون، جیحون صحیح است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی