

## جلوه‌ای از سیاست دینی گئوماتای مغ\*

پی‌یر لوکوک (مدرسه مطالعات عالی سوربن)

ترجمه آرزو رسولی

کتیبه بزرگ سه‌زبان‌ه‌ای که به فرمان داریوش اول بر دیواره سنگی کوه بیستون کنده شد، از همان زمان که راولینسون<sup>۱</sup> در سال ۱۸۴۷ دست به انتشار آن زد تا به امروز، همواره توجه ایران‌شناسان را به خود جلب کرده است. به تازگی هم رودیگر اشمیت<sup>۲</sup> آن را، با تکیه بر عکس‌هایی که وضعیت کنونی کتیبه را نشان می‌دهند، در مجموعه کتیبه‌های ایرانی<sup>۳</sup> (۱۹۹۱م) منتشر کرده و منبع نسبتاً معتبری در دسترس ارباب زبان‌شناسی تاریخی قرار داده است. افسوس که هرگز نمی‌توانیم بخش‌هایی را که پس از دیدار راولینسون ویران شده‌اند بازسازی کنیم.

مشکلات زبان‌شناختی و ریشه‌شناختی نسبتاً محدودی حل نشده باقی مانده است؛ اما تفسیر تاریخی، سیاسی و دینی این اثر هنوز بحث‌انگیز است. در اینجا می‌خواهیم به مسئله‌ای این چنینی بپردازیم؛ با وجود این، در محدوده زبان‌شناختی باقی می‌مانیم و

---

« این مقاله در مجموعه‌ای برای بزرگداشت فیلیپ ژینو مندرج است که به همت گروه مطالعات تمدن خاورمیانه با همکاری مؤسسه پژوهشی فرانسه در ایران منتشر شده است با مشخصات زیر:

Pierre LECOQ (École Pratique des Hautes Études, Paris), «Un aspect de la politique religieuse du Gaumata le mage», *Au carrefour des religions, mélanges offerts à Philippe Gignoux*. Res Orientales.

Vol VII.

1) Rawlinson

2) Rüdiger Schmitt

3) *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, Part I, vol.1

امیدواریم که این تفسیر دریچه تازه‌ای به روی نویسندگان تاریخ ادیان بگشاید. بند ۱۴ این کتیبه بیانگر تدبیرهایی است که داریوش، برای بازگرداندن آن شاهنشاهی که گئوماتا ستانده بود و هم برای استقرار مجدد نظم اجتماعی که با شورش مغ از هم پاشیده بود می‌اندیشد. بی‌گمان، گئوماتای مغ حکومت کوتاه چندماهه‌اش را با دین درآمیخته بود، چون داریوش می‌گوید (سطرهای ۶۳-۶۴):

*avaθā adam akunavam āyadanā tayā Gaumāta haya maguš viyaka*

«بدین گونه من درست کردم پرستشگاه‌هایی را که گئوماتای مغ ویران کرده بود.»<sup>۴</sup>

کلمه *āyadana-* را همه به «معبد، پرستشگاه، عبادتگاه» و غیره ترجمه می‌کنند.

تحریر بابلی ظاهراً بی‌هیچ ابهامی این ترجمه را تأیید می‌کند (سطر ۲۵)<sup>۵</sup>

*ana-ku e-te-pu-uš É<sup>mes</sup> šá DINGIR<sup>mes</sup> šá m<sup>gu</sup>-ma-a-tú a-ga-šu-u ma-gu-šú  
ip-pu-lu*

«من درست کردم پرستشگاه‌های ایزدان را که این گئوماتای مغ ویران کرده بود.»

و بالاخره، تحریر عیلامی هم ظاهراً همین ترجمه را تأیید می‌کند. در ادامه مطلب به آن هم می‌پردازیم.

با این همه، این گفته داریوش با شواهد گردآوری شده از تاریخ‌نگاران یونانی و نیز از باستان‌شناسی مغایر است. بنا به گفته هروودوت، می‌دانیم که ایرانیان آن زمان نه تندیس می‌ساختند نه پرستشگاه و نه محراب و حق با دوشن گیمن است که در مورد معنی دقیق واژه *āyadana-* تردید دارد.<sup>۶</sup>

سخن تنها از یک پرستشگاه نیست که احتمال بدهیم از کاوش‌های باستان‌شناسی دور مانده است بلکه چندین پرستشگاه وجود داشته که گئوماتا آنها را شاید ویران کرده باشد. باستان‌شناسی چنین چیزی را کشف نکرده است. بی‌گمان می‌توان در این ابهام

4) R. G. KENT, *Old Persian*, New Haven, 1953, 2d ed., p. 120a; R. Schmitt, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text*, CII, Part I, Vol. 1, London, 1991, p. 53.

5) E. von Voigtlander, *The Bisitun Inscription of Darius the Great. Babylonian Version*, C II, part I, Vol. 2, London, 1978, p.55.

6) J. Duchesne-Guillemin, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III, p.126;

باقی ماند و برای مثال، مانند رومن گیرشمن<sup>۷</sup>، آن را به «صحن‌های دارای جایگاه و آتشگاه» تعبیر کرد. اما بعید است که ویران کردن صحن‌های ساده یا پرستشگاه‌های نامشخص نفعی برای گئوماتا داشته باشد و از او کمتر برای داریوش در «بازسازی» چنین «جاها»ی پیش پا افتاده و پرستشگاه‌هایی که به طور موقت بنا شده باشند.

فرضیه‌های دیگر را هم نمی‌توان پذیرفت، مانند فرضیهٔ کلیماس<sup>۸</sup> که به وجود انواع محراب‌هایی قایل می‌شود که در آنها نیاکان تقدیس‌شدهٔ هخامنشیان را گرامی می‌داشتند، و نیز فرضیهٔ ویسهورفر<sup>۹</sup> که با آگاهی از این که نباید سخن از پرستشگاه‌ها باشد، تصور می‌کند که *āyadana* برج‌های مقدس آتش است. به سختی می‌توان توجیه کرد که گئوماتا به آیینی مربوط به سراسر ایران‌زمین و چندان متداول تاخته باشد.

هم‌چنین نمی‌توان گفت که منظور پرستشگاه‌های ویران‌شده در بابل است. مدارک آگدی که در بابل، سیپار، اوروک و جاهای دیگر به دست آمده‌اند ظاهراً گواهی می‌دهند که حاکمیت گئوماتا در این ناحیه نه مشکلات حادی پدید آورد و نه موجب ویرانی پرستشگاه‌ها شد.<sup>۱۰</sup>

یگانه راه باقی‌مانده بررسی معنی دقیق و ساختمان واژهٔ *āyadana* است. دیری نگذشت<sup>۱۱</sup> که در این واژه ریشهٔ *yad-* (اوستا *yaz-*)، سنسکریت *-yaj-*، به معنی «قربانی کردن، گرامی داشتن، پرستیدن» را یافتند؛ پس، این واژه کاملاً پارسی است نه مادی. واژهٔ معادل آن *\*āyajana* در سنسکریت نیامده است، اما ترکیب *-deva-yājana*<sup>۱۲</sup> را داریم به معنی «کسی که برای خدایان قربانی می‌کند» که در اتروه ودا<sup>۱۳</sup> (XII، ۲، ۴۲؛ مترادف *-deva-yāj-*، در Vājasaneyi Samhitā I, 17، دربارهٔ اگنی<sup>۱۴</sup> «خدای آتش») و آثار بعد از آن مشاهده شده است. این واژه در کاربرد آن به عنوان اسم، بر مکانی دلالت دارد که در

7) R. Ghirshman, *Terrasses sacrées de Bard-é Neshande et Masjid-i Soleiman*, Paris 1976, p.164-165.

8) O. Klima, *OLZ* 68, 1973, p.495

9) J. Wiesehöfer, *Der Aufstand Gāumatas und die Anfänge Dareios' I*, Bonn, 1978, p. 133-134; 143-144.

10) M.A. Dandamaev, *A Political History of the Achaemenid Empire*, Leiden 1989, p.92.

11) Déjà Rawlinson, *JRAS* 10, 1847, p.207. (هنوز هیچ نشده)

12) W. Brandenstein-M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden 1964, p.109.

13) Atharva Veda 14) Agni

آن هدیه نثار می‌شود.<sup>۱۵</sup> ساختمان آن با پسوند *-ana-* در زبان‌های هند و ایرانی بسیار متداول است و فراوان مشاهده می‌شود، این ترکیب اسم مصدر، اسم آلت یا اسم مکان می‌سازد.<sup>۱۶</sup> در اوستا، *deva-yaz* «کسی که دیوان را ستایش می‌کند» آمده، اما *\*yazana* نیامده است.

در ریگ‌ودا، چندین نمونه از فعل *-yaj-* «نثار کردن (به خدایان)، به جا آوردن آیین» و صفت *-yajī-* «کسی که هدیه می‌برد، کسی که گرامی می‌دارد» آمده است. در اوستا تنها دو نمونه (بدون توجه به تکرارها) از *-yaz-* در ویسپرد (۴، ۱ و ۱۹، ۲) با همان معنی فعل ساده آمده است.

بنابراین، ترجمه *-āyadana-* به عنوان اسم مکان ظاهراً پذیرفتنی است. اما ربط آن با *deva-yājana-* ممکن است نادرست باشد.

قریب به همه مشتق‌های مختوم به *-ana-* (*-na-*) اسم مصدر یا اسم عامل‌اند<sup>۱۸</sup> و تنها ریشه‌هایی که معنای آنها با مکان ربط دارد اسم مکان می‌سازند، مانند *sād-ana-* «نشیمنگاه، مقر»، *ni-dhā-na-* «ظرف». در اوستا نیز، همین قاعده هست. در فارسی باستان نیز، از این نوع مشتقات وجود دارد، مانند *framānā-* «فرمان»، *hamarana-* «جنگ» و جز آن<sup>۱۹</sup>، با همان تحول معنایی موجود در ترکیباتی که جزء دوم آنها *-dāna-* و *-stāna-* است.

بنابراین، یگانه نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که *-āyadana-* نیز اسم مصدر باشد. اگر این واژه را ریشه‌واژه فارسی آیین فرض می‌کردیم، شاید پذیرفتنی‌تر می‌بود. واژه آیین هنوز ریشه قابل قبولی پیدا نکرده است. هورن<sup>۲۰</sup>، بدون توجه به تفاوت‌های معنایی، ریشه آن را مانند ریشه آینه<sup>۲۱</sup>، از *-ā-day-* «دیدن» می‌داند. هوبشمن<sup>۲۲</sup> این تفسیر

15) WACKERNAEGL-DEBRUNNER, AIGr II, 2, p. 186.

16) Ibid., p. 185.

17) C. BARTHOLOMAE, AIGrWb 1277 et 303 N°18;

پیشوند فعلی از فعل جدا شده است.

18) A.A. MacDONELL, *Vedic Grammar*, Strassburg 1910, p. 111-112 et L. RENOU, *Grammaire de la langue védique*, Paris, Lyon 1952, p.151-152. 19) KERN, *op. cit.*, p. 51 §147.

20) P. HORN, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg 1893, p. 15 N° 61.

21) Ibid., p. 16 N° 62.

22) H. HÜBSCHMANN, *Persische Studien*, Strassburg 1895, p.11.

را، که ناشی از بدخوانی واژه پهلوی *ādīnak* است، نمی‌پذیرد؛ چون *-d-* میانی ایرانی باستان نمی‌توانسته در دوره میانه باقی بماند.

این دو واژه، که در فارسی بسیار به هم شبیه‌اند، باید ریشه‌هایی متفاوت داشته باشند. برای اسم آیین، وجود *-d-* میانی را واژه بلوچی *ādēnk* و واژه آسی <sup>۲۳</sup>*ajdcæn/ajdcænoe* تأیید می‌کنند که احتمالاً از صورت ایرانی باستان *\*ā-dayana-ka\**، از ریشه *day* «دیدن» آمده‌اند. برای آیین، خط پهلوی <sup>۲۴</sup>*dwyn* چیزی نشان نمی‌دهد و ممکن است چنین خوانده شود:

*\*āyēn < \*āyaina < āyadana-*

اما، با قرائت‌های جدید این دو واژه در پهلوی، وضع پیچیده می‌شود: <sup>۲۵</sup>*ēwēnag*، بر اساس خطوط مانوی: *ywyn* «رسم» و *ywyng* «روش» و صورت‌های کتیبه‌ای فارسی میانه <sup>۲۶</sup>*dwyn* «مرسوم، عادی» و پارسی <sup>۲۷</sup>*bdyn* به همان معنی.

ظاهراً یک چیز قطعی است: واژه فارسی آیین نمی‌تواند مشتق از *ēwēn* باشد. *-ē* آغازی فارسی میانه در فارسی تبدیل به *-ī* می‌شود، در این مورد تنها یک استثنا وجود دارد: <sup>۲۸</sup>*ēk > yak* «یک» و مشتقات آن، مانند *yā(n)zdah* «یازده». *ā* هم می‌تواند به تأثیر فرایند قلب یا کامی شدن تبدیل به *ē* شود، اما عکس آن درست نیست.

تعدد این صورت‌ها به علت ابهام واژه‌هایی است از ریشه‌های متفاوت که تقریباً هم‌آوا می‌شوند: پارسی *\*abi-dayana* <sup>۲۹</sup>*< abdēn*؛ فارسی میانه کتیبه‌ای *adwēn* را

23) Cf. V. I. Abaev, *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, 1, Moskva 1958, p.41,

که صورت‌های سغدی و ختنی را نیز ارائه می‌دهد.

24) D. N. Mackenzie, *A Concise pahlavi Dictionary*, London 1986, p.31.

25) Ph. Gignoux, *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, London 1972, p.15 et 45.

۲۶) این بی‌قاعدگی را، در قیاس با گرایش اعداد دیگر به تک‌هجایی، می‌توان چنین توضیح داد:

*\*ēwak > \*īwak > \*īyak > yak*

*ēk* در زبان گفتار وجود ندارد.

27) H. S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, Part II, Wiesbaden 1974, p. 12, s. v. *āivēn*; W. B. Henning, *Selected Papers*, Ac Ir 15, p.195

هنینگ ترجیح می‌دهد آن را از *\*abi-dainā* < بداند که نظر آواشناختی نیز قابل قبول است؛ اما شاید این قول از نظر معنایی کمتر پذیرفتنی باشد. (ایران‌شناس دیگری هم همین نظر را دارد:

M. Back, *Die Sassanidischen Staatsinschriften*, Aclr 18, p.178).

می‌توان به همان شیوه، اما با قلب توجیه کرد: *\*awdēn* < (*\*ati-dayana* پذیرفتنی است). آیا باید گفت که صورت‌های پهلوی و مانوی ادامه با قاعده *ewēn* > *\*aywēn* > هستند؟ این واژه، از هر ریشه‌ای که باشد، باید هم مجموعه‌ای از واژه‌های دارای *-ē* آغازی، *\*abi-*، *\*ad-*، *\*ay-* و جز آن، را در ترکیب با *\*dayana* یا *\*dainā* مشخص کرد و هم گروهی دیگر از واژه‌های دارای *-ē* آغازی را که نمودار *-ā* باستانی است: در فارسی، آیین (احتمالاً در پهلوی نیز *āyēn*، هم خانواده *ewēn*)، آینه و جز آن.

اما بررسی نکته مهمی باقی مانده است: گونه عیلامی که تا اینجا آن را کنار گذاشته بودیم. واژه *āyadana* در این گونه به *zi-ia-an* برگردان شده است. این کلمه به معنی «معبد» است. در این معنی می‌توان تردید کرد.

اسم عیلامی معبد در حقیقت *si-ia-an*<sup>۲۸</sup> است (که همین واژه در عیلامی میانه هم هست). از سوی دیگر، واژه *zi-ia-an* در اینجا پس از شناسه DINGIR قرار گرفته است. در عیلامی هخامنشی، این واژه، مطابق با کاربرد بابلی آن، در برابر واژه خدا *na-ap*<sup>d</sup> یا در برابر نام یک خدا *du-ra-maz-da* «اهورامزدا» به کار می‌رود. به علاوه، این واژه در برابر واژه‌های زیر می‌آید:

– واژه‌های مشخص‌کننده زمان:

*ITU*<sup>mes</sup> «ماه» و همه اسامی ماه‌ها: *ba-ga-ia-di-š*<sup>d</sup> و جز آن.

*na-an*<sup>d</sup> «روز» و *ši-ut-ma-na*<sup>d</sup> «(از) شب»

– برخی از اجزای کرهٔ ارض:

*KAM*<sup>mes</sup> «دریا»، *ki-ik*<sup>d</sup> «زمین»

– صفتی برای خدا: *ir-šá-ir-ra*<sup>d</sup> «بزرگ» (DE بخش ۱۱)

– اسم *ki-ri-ir*<sup>d</sup> «مشیت الهی (?)، سوگند (?)»

پیدا است که شناسه DINGIR در برابر واژه‌هایی در عرصهٔ خدایی به کار می‌رود. نمی‌توان دانست که آیا اسامی ماه‌ها هم نام‌هایی الهی بوده‌اند؟ این احتمال تا حدودی وجود دارد، چون همهٔ این اسامی ریشهٔ ایرانی دارند. همین قدر به نظر می‌رسد که آنها، مانند روز و شب، مانند دریا و آسمان، به زمینه‌ای دست‌نیافتنی برای انسان اختصاص

دارند. در مقابل، پیش از «زمین» شناسه اسم مکان قرار گرفته است: *as<sup>8</sup>mu-ru-un*. کاربرد شناسه پیش از *ir-ša-ir-ra* استثنا ولی جالب توجه است.

معنی واژه *ᵀki-ri-ri* هنوز مورد بحث است<sup>۲۹</sup>؛ اما این واژه مفهومی الهی دارد، زیرا بعد از آن واژه *u-ra-maz-da-ra* می‌آید (کتیبه بیستون: DB§57, 68). در مورد *ᵀzi-ia-an* نیز چنین است.

بنابراین، هرگز پیش از واژه *si-ia-an* «معبد»، شناسه دال بر جنبه الهی قرار نمی‌گیرد. چنین چیزی تنها یک بار، در کتیبه شیلهاک انشوشیناک اول<sup>۳۰</sup> (قرن دوازدهم)، با شناسه اسم مکانی *AŠ* مشاهده شده است که احتمالاً نام جغرافیایی است<sup>۳۱</sup>.

بنابراین، *ᵀzi-ia-an* به چه معنی است؟ اولین یار است که پیدا کردن ریشه یک واژه عیلامی آسان گردیده است: این واژه از ریشه فعل *zi-ia* «دیدن» است که معنی آن به خوبی در مطابقت با فارسی باستان روشن می‌گردد<sup>۳۲</sup>. این ریشه‌شناسی از نظر و هیئتس هم پنهان نمانده است که بیهوده می‌کوشد رابطه‌ای میان «دیدن» و «معبد» برقرار کند. باید سخن از شیوه تلقی انسان‌ها از خدایان باشد، معانی نظیر «آیین، مسلک، رسم، سنت»؛ اما نمی‌توان روشن‌تر از این چیزی گفت.

بنابراین، معنای کلی که ما برای *ayadana* مشخص کرده‌ایم، مورد قبول عام است. در این مقاله باید به اختلاف بزرگی در اعمال دینی اشاره شود که داریوش و گئوماتا را در برابر هم قرار می‌داد. پس باید جمله مورد بحث را چنین ترجمه کرد: «من دوباره برقرار کردم آیین‌هایی را که گئوماتا برانداخته بود.»

جای تعجب نیست که تحریر بابلی وقایع را به گونه‌ای دیگر بیان کند. در سنت بین‌النهرینی، عادت بر ویران کردن پرستشگاه‌ها و تندیس‌های خدایان یا به‌یغما بردن آنهاست.

اگر انگاره ما درست باشد، پس کتیبه بیستون، از این نظر، با داده‌های تاریخ‌نگاران

29) Ibid., p.481: «Schwörender»; Françoise Gaillon, JA 281, 1993, p.56 :

که آن را «وفادار» به متن ترجمه می‌کند و در یادداشت‌ها تفسیر می‌کند: «به واژگانی تعلق دارد که مربوط به مراسم و تکالیفی است که انسان‌ها را به خدایان و خدایان را به انسان‌ها پیوند می‌دهند، یکی از آنها تکالیف *giri* است که برای گفتن حقیقت است.»

30) Šilhak-Inšušinak I

31) W. Hinz, *op. cit.*, p. 1095.

۳۲) همه شواهد در W. Hinz, *op. cit.*, p. 1307-1309 دیده می‌شود.

یونانی و با باستان‌شناسی مطابقت دارد. جالب است در اینجا یادآوری کنیم که راولینسون هم قبلاً به فکر چنین ترجمه‌ای بوده است. او کلمه به کلمه به لاتین چنین ترجمه کرده است<sup>۳۳</sup>:

*ritus (?) quo Gomatus qui Magus induxe rat (?) ego vetabam (?)*

«من برانداختم آیین‌هایی را که گئوماتای مغ معمول کرده بود». هرچند این ترجمه، بی‌گمان، عکس مدلول متن فارسی باستان است، این که مراد باید آیین‌ها باشد، فکر خوبی بوده است. اما انتشار تحریر بابلی، در آن زمان، راولینسون<sup>۳۴</sup> و دانشمندان بعدی را به اشتباه انداخت.

امیدوارم این وجیزه درباره ریشه‌شناسی مذهبی مورد پسند فیلیپ ژینیو قرار بگیرد و او را به یاد نخستین دیدارمان در تهران، بیش از بیست سال پیش، بیندازد که در آن زمان صخره عظیم بیستون را جان تازه بخشیده بودیم.

□

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

33) Rawlinson, *op. cit.*, p.v.

34) Rawlinson, JRAS XIV, Part I, 1851, p. LXXXI.