



شماره‌ی ۲۰، بند ۱). البته ذکر این نکته ضروری است که واژه‌های «وزیرشاه» و «علم نجوم» در این نوشته با خط فارسی آمده است و این موردی است غریب. این گونه فقر در نوشتن با غنای زبان قدیمی و سلیس آن در بسیاری جاهای دستنویس تضادی چشمگیر دارد و همین طور، غرائب بی‌منطق زبانی آن را گاهی می‌شود تا نثر کهن فارسی و پهلوی و به‌ویژه تا متون معروف به پازند دنبال کرد (بررسی م. او. ۲۹، صص ۸۵-۱۰۰).

این گونه آمیختگی میان کهنه و نو در م. او. ۲۹ همراه است با آمیزش باورها و اساطیر دوران پیشین با زمان معاصر. هرگاه که نویسنده‌ای در دورانی تازه‌تر دست به نگارش مجدد می‌زده، ناگزیر هم عناصری از زبان و هم عقاید دوران خود را در نوشته بازتاب می‌داده است.

از آنجا که در مواردی بسیار، صورت‌های قدیمی‌تری از این باورها و پنداشته‌های اجتماعی به شکل مکتوب در

دست است و چون در سنت شفاهی و زنده‌گامی ادامه‌ی دیگرگون‌شده‌ی آنها را می‌توان دید، چشم‌اندازی از تحول باورهای مقدس را از گذار این دستنویس می‌شود مشاهده کرد. سیری که در این رهگذر دیدنی است، در آمدن اساطیر کهن‌تر به شکل قصه و افسانه است با هاله‌ای کما بیش مشخص از قداست و ایمان. در دوران معاصر این هاله‌ی مقدس نیز اندک اندک ناپدید می‌شود و به صورت غمیاد و خاطره‌ای در آمیخته با حسرتی از دوردست‌ها و افسانه‌هایی از یاد رفته تجلی می‌گیرد. امروزه بیشتر مردم زرتشتی این داستان‌ها را نشنیده‌اند و

هرگاه بشنوند، آنها را افسانه‌ای از دوران گذشته می‌شمارند و به همین دلیل آنها را با احترام و علاقه، ولی در عین حال، با نیاواری تلقی می‌کنند.

هنگام سنجش م. او. ۲۹ با متون کهن‌تر، به ویژه کتاب دینکرد را می‌توان در نظر گرفت. نویسندگان م. او. ۲۹ با

دینکرد آشنایی نزدیک داشته‌اند و پاره‌های بسیاری از آن نقل کرده‌اند، چندان که نزدیک به یک پنجم این دستنویس برگرفته از دینکرد است. گاهی قطعه‌هایی از دینکرد تقریباً به صورتی کامل به آن نقل شده است، مانند «از دینکرد» (قطعه‌ی شماره ۳۶) و «باران کرداری» (قطعه‌ی شماره‌ی ۲۵)؛ گاهی هم فقط واژه‌هایی از دینکرد در متن م. او. ۲۹ آمده است در آمیخته با آنچه از قلم نویسنده‌ی تازه‌تر تراوش کرده است، مانند قطعه‌ی شماره‌ی ۳۵ (فرگرد هشتم دامداد) و یا قطعه‌ی ۳۳ (نخستین آفریده، بهمن). این گونه در آمیختگی ظاهراً نوعی شیوه و سبک نگارش بوده است که از گذار آن، اقوال کهنه شکلی نو به خود می‌گرفته و تازه می‌شده است. افزاینده‌های تازه‌تر هم عناصری از زبان زنده و متأخر

ماندن در انتظار
منجی و موعود و به
امید آن گشایش و
رهایش فرجامین،
ستم‌ها را تحمل
کردن و خوب
ماندن و از راه
راست به کزتی

نگراییدن جوهر اندیشه در این دستنویس متأخر و شگفت است. از سوی دیگر، می‌بینیم که با افزودن شرح و بسط و به ویژه تعلیق داستانی بر اساطیر کهن، جهانی از قصه‌گویی و پردازش داستانی آفریده است که در فضایی تهیدست و روستایی، چشم‌اندازی شیرین و دلگشا می‌سازد.

را آفتابی می‌کند و هم باورها و عقاید رایج زمانه را.

از خود م. او. ۲۹ برمی‌آید که نویسندگان دینکرد را چونان کتابی مقدس و ملهم از آسمان تلقی می‌کرده‌اند. چنین ایستاری در برابر کتاب‌های کهن در ایران سنتی دیرین داشته است و نشان این باور را از جمله در آنجا می‌یابیم که در پایان نوشته‌های پهلوی، حتی یک قطعه‌ی عاری از صبغه‌ی دینی و ناسوتی، دعای مقدس «اشمو هو» و یا عبارت «ایدون باد، ایدون تر نیز باد» را نوشته می‌بینیم. این گونه طرز تلقی و قداست آثار مکتوب و کهن، که دست استدلال و انتقاد و نیز رقابت و همتایی را از دامان آنها کوتاه می‌کند و هاله‌ای از قداست پیرامون باورهای مندرج در آنها می‌آفریند، جای دادن گذشته در قابی از وهمی مقدس که تردید و شک و انکار را از آن دور گرداند و هرگونه تیزیابی و خردورزی معاصران را براند و حتی استدلال و انکار را کفر یا حماقت به شمار آورد، عملاً هرگونه کوشش در بحث و استدلال جدی را از میان می‌برد و سدی استوار در برابر هرگونه تغییر آگاهانه می‌کشد. در عوض، دست را برای پناه بردن به همه‌گونه قصه‌پردازی و شکل دادن به خیالات نااندیشیده و شبه‌مقدس باز می‌گذارد.



داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر

(بررسی دستنویس م. او ۲۹: آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی).

کتایون مزداپور. تهران: آگه. ۱۳۷۸

دکتر کتایون مزداپور

اسطوره یا افسانه

دستنویسی که با شماره‌ی ۲۶، در مجموعه‌ی کتاب‌های

چاپ عکسی دانشگاه شیراز، موسوم به گنجینه‌ی

دستنویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی، در سال

۱۳۵۵ انتشار یافته است، در کتابخانه‌ی نخست

دستور مهرجی رانا در شهر نوساری هندوستان،

بر خود شماره‌ی Mu۲۹ (م. او ۲۹) دارد.

ناشر نام داستان گرشاسب تهمورس و

جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر،

(Stories of Kersasp Tahmuras,

Jamshed Other Texts)

بر آن نهاده و اصل کتاب را بانو

مهربای دُردی به یاد برادرش،

دکتر ج. م. اونوالا به این

کتابخانه پیشکش کرده بوده

است. گویا این

مجموعه‌ی اطلاعاتی است

که درباره‌ی این کتاب در

دست داریم.

بر صفحه‌ی ۱۰۹

دستنویس (ص ۱۱۲ نسخه‌ی

چاپی)، تاریخ روز سروش و

اردیبهشت ماه ۱۲۱۱ یزدجردی

(= ۱۸۴۲ میلادی و ۱۲۲۱

هجری شمسی) دیده می‌شود.

بنابر دلایلی که از طرز نگارش

کتاب بر می‌آید، این را باید تاریخ

آخرین تدوین و رونویسی بخش

متأخرتر دستنویس دانست.

پارهنوشته‌های بسیار دیگری در این

دستنویس به نظر می‌رسد که کهنه‌تر

باشند.

این دستنویس متأخر هم‌چنین نسخه‌ی

منحصر به فردی هم هست و خود همان

نسخه‌ی اصلی است که دو تدوین‌کنندگانی که

صاحبان دو خط متفاوت دستنویس هستند، آن را به

نگارش درآورده‌اند. فقط قطعه‌هایی از آن رونویسی شده

و در کتابخانه‌ی ملی فرانسه (شماره‌ی ۲۲۷۱ در جلد

چهارم فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه ملی

فرانسه، گردآورده‌ی ادگار بلوشه (E. Blochet) ضبط

است (بررسی دستنویس م. او ۲۹، ص ۱۲).

دستنویس م. او ۲۹ متنی ناشناخته هم هست و

پیش از این هنوز خوانده و به زبانی زنده ترجمه نشده

بود. فقط شادروان پروفیسور ژان پیر دومناش قطعه‌ای از

آن را آوانویسی و به زبان فرانسه ترجمه و به سال

۱۹۴۷/۸ منتشر کرده بود (قطعه‌ی «در دین امشاسفندان

چندست» برابر با قطعه‌های شماره‌ی ۴ و ۵ و ۶ و ۷ در

بررسی م. او ۲۹). بر مبنای همین آوانویسی و ترجمه،

پروفیسور مری بویس، این دستنویس را «یک متن

شگفت پهلوی» نامیده است و این حق است. این

«شگفتی» با آغاز قرائت متن به روشنی به چشم

می‌خورد، زیرا اختلاف نثر آن با آثار کلاسیک پهلوی

چشمگیر است. زبان این کتاب، که یکنواخت هم نیست

و در برخی از پارهنوشته‌ها کهنگی بیشتری دارد، در

حداصلی میان فارسی میانه و فارسی نو قرار می‌گیرد، با

خصایصی گویشی و نامتناول. این زبان خاص دستنویس

م. او ۲۹ به ویژه از این نظرگاه قابل توجه است که در آن

خصایصی دیده می‌شود که از روی قیاس با متون دیگر

پیدا است که در مدارس موبدان و در کلاس‌های درسی

آنان در ادوار متأخر متداول بوده است (همان، صص ۷۵-

۷۸ و ص ۹۰ و پس از آن).

زبان و به ویژه نحو ناعادی و ناهموار خاص م. او ۲۹

با زبان زنده‌ی گفتاری نیز در هم آمیخته است و نکته‌ی

قابل توجه آن است که همین زبان زنده‌ی گفتاری خود

زبانی است کهن و اغلب نزدیک به آنچه در فارسی

کلاسیک می‌بینیم: «جاماسپ حکیم وزیر شاه ویشناسپ

بود؛ علم نجوم نیک دانستی و بی از (= یجز، گذشته از)

ذات زرتشت، هر چه بود و بودی، ابر او روشن بود» (همان،

صص ۳۲۴-۳۲۵: دستنویس، صص ۱۰۲-۱۰۳: قطعه‌ی

کلاسیک پهلوی نشان می‌دهد، دیگرگونی اسطوره در هماهنگی با تغییر واژه است. این گونه تغییر فوراً به چشم می‌خورد و مثال آن، یکی دیوی است که خشکسالی می‌آورد و نام وی (اسپنجغر یا سپنجغر) است. در قطعه‌ی «باران کرداری» (شماره ۲۵، بند ۹)، این واژه به خط پهلوی آمده است. این واژه پهلوی را «سپوزگر» (spozgar) هم می‌شود خواند و همین قرائت را در بند ۲۰، به خط فارسی می‌بینیم. «سپوزگر» را باید از ماده‌ی مضارع مصدر «سپوختن» گرفت که یکی از معانی آن «راندن و دور کردن» است و لابد منظور از آن، دیو راننده و دورکننده‌ی ابر باران است که خشکسالی و نبودن باران از فتنه‌ی او است. رانده شدن ابر به دست دیو خشکی تعبیری تازه است از جنگ اسپنجغر با ایزدان باران‌ساز.

مثال دیگر را در شماره‌ی شاخه‌های درخت کیهانی می‌شود دید که در رؤیای صادق و مکاشفه بر زرتشت ظاهر شد و شاخه‌های آن نماد دوران‌های اوج رونق دین و افول آن است که اولی زرین و بهترین است و دومی سیمین و جز اینها. واژه‌ی «رویین»، یعنی از «جنس فلز روی» در یکی از دو روایت کتاب پهلوی زند بهمن یسن در این باره، که درخت کیهانی چهار شاخه دارد، سومین شاخه و در روایت دیگر، سومین شاخه از شاخه‌های هفتگانه‌ی آن است. در زبان پهلوی واژه‌ی «روی» به معنای «مس» است، اما در م. او ۲۹، شاخه‌ی رویین چهارمین و شاخه‌ی «مسین» پنجمین است (قطعه شماره ۱۷: «آخر هزاره»، بندهای ۲۱ و ۲۹-۳۰؛ نیز ص ۸۱ بررسی م. او ۲۹). تغییر معنای واژه «روی» در دوران جدید این فلز را از مس متمایز کرده است و در نتیجه، نام این شاخه‌ها دیگرگون شده است.

یا آن که لقب دیوی عظیم‌الجثه، بنام گندرو یا کندرب، که به دست گرشاسب کشته می‌شود، در م. او ۲۹ (قطعه شماره ۱، بندهای ۲۲ و ۲۳) «زره پاشنه» و در اوستا «زرین پاشنه» است. در توجیه «زره پاشنه» ظاهراً آمده است که خانه‌ی این دیو آبی در «زره»، یعنی «دریا» بود و آب زره فقط تا پاشنه‌ی پای او می‌رسید.

همین تغییر را در کتاب فارسی زرتشتی صدربندهش (در بیستم، بند ۱۳) هم می‌شود دید (بررسی م. او ۲۹، ص ۱۴۳).

نظیری برای این گونه تحول را در قطعه‌ی متأخر دیگری به زبان پهلوی می‌توان یافت که آن را در تکمله‌ی کتاب شایست‌ناشایست، به نام فصل بیست و سوم (بند دوم) آورده‌اند. در آنجا به علت شباهت پیدا کردن نام ایزد «گوش» که نگهبان روان جانوران و صورت پهلوی نامش gosurwan است (بررسی م. او ۲۹، ص ۸۳) با واژه‌ی فارسی «گوش»، با لقب «نیوشیدارت»، آن که بهتر و بیشتر از همه می‌نوشد و گوش به حاجات و نیازها می‌دهد و نذرها را برآورده می‌کند، توصیف و ستوده شده است.

این گونه تحول اسطوره البته اصلی و بنیادین نیست ولی این حقیقت را گواهی می‌کند که باورها و گزارش‌های مقدس و اجزای آنها در گذر زمان دگرگونی می‌یابند.

از آنجا از یک سوی مثلاً شواهدی برای این دگرگونی را در م. او ۲۹ می‌توان دید، آنها را می‌شود به عنوان نمونه‌ای از سازوکار (mechanism) طبیعی تغییر اسطوره برشمرد که در این زمینه، در این متن وجود دارد و نظایر خود را در دیگر جاها و دیگر نوشته‌ها تأیید و چنین تحولی را گواهی می‌کند.

سیر تحول دیگری که خلاف دیگرگونی هماهنگ اسطوره با واژه جزئی و فرعی نیست و با ابعاد گسترده‌ای عمل می‌کند، تحول اسطوره است به داستان. این دگرگونی از همان دوران اوستایی به صورت زایش و حذف اسطوره در آیین زرتشتی دیده می‌شود و تابعی است از تأثیر آموزش‌های گاهانی زرتشت. در سیر تحولی روشن می‌بینیم که ایزدان ایرانی نسبت به هم‌تایان هندی خویش اساطیر کهن خود را در می‌بازند و از صورت خدایان ابتدایی به سوی مفاهیمی انتزاعی سیر می‌کنند و شکلی به خود می‌گیرند که با فرشته و ملائک دوران‌های جدید نزدیک هستند. بر اثر این تحول، بسیاری از کردارهای کیهانی خدایان، مانند اژدها کشی، به مردمی انتساب می‌یابد، نظیر گرشاسب. هنگامی که قهرمانی‌هایی از این دست به مردم منسوب گردد، و از آن پس

خدایان به عمل درآورنده‌ی آنها نباشند، طبعاً با آزادی بیشتری شرح آنها می‌تواند از اسطوره به داستان بدل شود و این همان است که در م. او ۲۹ به روشنی روی داده است. داستان‌های بسیاری را در این دستویس می‌یابیم که شاخ و برگی بیش از آن دارند که در روایت اوستایی و حتی پهلوی آنها هست و از این لحاظ بیشتر به نوشته‌های متأخر موسوم به فارسی زرتشتی شباهت پیدا می‌کنند؛ مانند داستان گرشاسب (قطعه‌ی شماره ۱) و داستان تهمورس و جمشید (قطعه‌ی شماره ۳) و بخش دوم حقیقت گلشاه، یعنی کیومرث یا آدم ابوالبشر (قطعه‌ی شماره ۸)، و نیز نوبارانی (قطعه‌ی شماره ۲۶) که داستان تیراندازی برای تعیین مرز ایران و توران است. در این داستان‌ها شرح و تفصیلی فراوان می‌آید و اغلب تعلیق و انتظار در آنها وجود دارد و تکیه بر این دو خصیصه بیش از آن است که برای نقل گزارشی مقدس و علل و اسباب پیدایش جهان یا بخشی از آن به کار آید. به این دلایل است که در م. او ۲۹ بیشتر با قصه‌گویی و نقل داستان‌هایی نیمه مقدس سرو کار داریم تا اسطوره.

هنگام سنجیدن داستان گرشاسب در م. او ۲۹، با گرشاسب‌نامه‌ی اسدی طوسی، پهلوانی دینی و یلی کیهانی را در قیاس با پهلوان جهانگردی می‌یابیم که در سیر و سفر خویش می‌جنگد و دشمن می‌کشد و جهان را تسخیر می‌کند و در برابر پادشاهی متعهد است. این وابستگی نسبت به پادشاهان را احتمالاً باید از دلائلی دانست که موجب شده است از گرشاسب باستانی اوستایی، سه یا چهار شخصیت سام و نریمان و گرشاسب و نیز کریمان پدید آمده‌اند با داستان‌های متفاوتی که برخی از آنها در شاهنامه‌ی فردوسی هست و برخی هم نیست. اما گرشاسب در م. او ۲۹ همانند با دیگر روایت‌های زرتشتی از داستان‌های وی، نقشی کیهانی دارد و در برابر گناهی که نسبت به آتش از او سر زده است بازخواست می‌شود. سرگرم‌کنندگی این روایت از داستان روان گرشاسب، همانند با داستان تهمورس و جمشید (قطعه‌ی شماره ۳) در آمیخته با اعتبار و نظرگاه دینی نیز هست و مثلاً در داستان اخیر ما با پیدایش نهادهای دینی مشخصی، مثل گاهنبارها - یعنی جشنهای ششگانه‌ی کهنسال ایرانی / زرتشتی - روبه رو می‌شویم.

هم‌چنین مثلاً اسطوره‌ی «به بارگی گرفتن تهمورس اهریمن را» که در اوستا هم آمده است (رام‌یشت، بند ۱۲؛ زامیادیشت، بندهای ۲۱ - ۲۳) و در متون پهلوی کلاسیک هم هست (سر نگار این قطعه، ص ۱۶۷ بررسی م. او ۲۹)، در م. او ۲۹ با تفصیل بسیار و نزدیک است به آنچه در روایات داراب هرمز یار دیده می‌شود. این اسطوره اما در شاهنامه‌ی فردوسی با اختصاری چشمگیر و ایجاز سخت می‌آید:

برفت اهرمن را به افسون بیست

چو بر تیز رو بارگی بر نشست

زمان تا زمان زینش بر ساختی

همی گرد گیتیش بر تاختی

(شاهنامه ج ۱، چاپ مسکو، ۱۹۶۶، ص ۳۷)

اختصار این اسطوره از بار دینی داستان تهمورس کاسته است همچنین از شرحی که م. او ۲۹ در دنباله‌ی داستان می‌آورد و جمشید را برای بازیافتن تهمورس و بیرون کشیدن وی از شکم اهریمن می‌فرستد، در شاهنامه نشانی نمی‌بینیم و این بخش از داستان که رنگی دینی و زرتشتی دارد و منتهی به ساختن استودان یا دخمه برای نهادن جسد درگذشتگان می‌شود، در م. او ۲۹ با آب و تاب بسیار می‌آید و در شاهنامه از آن خبری نیست. در شاهنامه، به جای آن، از جنگ تهمورس با دیوان و آموختن آنان، خط و نوشتن را به مردم یاد می‌شود.

چنین است که در م. او ۲۹ ما با داستان‌هایی دینی سرو کار داریم. چنان که حتی در قطعه‌ی دوم آن (اخذ جادو)، مناظره‌ی زرتشت و اخذ جادو (اخذ نام جادوگری است که مثل ابوالهول و اسفندکس سؤال‌هایی می‌کند و هر کس را که نتواند پاسخ دهد، می‌کشد و در کتاب پهلوی یوشت فریان شرح داستان او می‌آید) هم گویی بیان داستانی در کار است و نیز حتی قطعه‌ی دیگری مثل «روز اورمزد، ماه فروردین» (شماره ۱۶) که آمدن روان‌های درگذشتگان در آخرین



می‌کند. هم‌چنین در کتابی مثل صد در نثر، که به فارسی زرتشتی است، مطالبی که با این عبارت و همانندهای آن می‌آید به نظر می‌رسد که منقول از کتابی مانند شایست‌ناشایست یا زندون‌دیداد است و نه از کتاب اوستای موجود. به بیان دیگر، در نظر متأخران، کتاب‌های اصیل دینی عبارت بوده است از آثاری متأخرتر از خود اوستا و آموزش‌های کهن دینی متقدمان.

این مایه حرمت نسبت به گذشته و باورها و شیوه‌های رفتار و آیین‌های آن طبعاً مانع از هرگونه ارزیابی منطقی یا مخالفت می‌شود و جز نقل ساده و یا داستانی درباره‌ی آن نمی‌توان چیزی گفت. چنین است که در مسیری طبیعی، اساطیری را در م. او ۲۹ می‌بینیم که دستخوش چنان تحولی گشته‌اند که در آمدن باورهایی را متعلق به دینی، که روزگاری رسمی و حکومتی هم بوده است، به صورت عقایدی متعلق به جامعه‌های فرودست و روستایی به نمایش در می‌آورد. از این بابت روند تحول عقاید و اسطوره و داستان در م. او ۲۹ قابل ملاحظه و توجه است و مثال آن در را مبحث «دخمه‌گذاری» جسد در گذشتگان می‌بینیم. خود این فکر و اصول آن در وندیداد، کتاب فقهی اوستا، مطرح می‌شود، در زند وندیداد، یعنی ترجمه و تفسیر آن به زبان پهلوی، ابعاد گوناگون آن مورد بحث قرار می‌گیرد. کتاب زندفرگرد وندیداد، به جزئیات استدلال و آرای گوناگون چاشته‌ها، یعنی سه نحله‌ی فقهی میدیوماهی (medyomahig)، منسوب به میدیوماه، نخستین پیرو و پسر عموی زرتشت پیامبر، آبرگی (abaragig) و پیشگسری (pesagsarig) یا سوشیاسی در این باب می‌پردازد. گزیده‌ی منظمی از این نظریات و احکام در فصل دوم شایست‌ناشایست، به مثابه دستنامه (manual) می‌آید و کتاب فارسی روایات داراب هرمزبان خلاصه‌هایی را از همان آرای شکل گرفته می‌آورد.

همه‌ی اینها در م. او ۲۹ (صص ۱۰۱-۱۰۲، قطعه‌ی شماره‌ی ۱۹، باربایی زرتشت، بند ۴) به صورتی بسیار خلاصه آمده است: «دو دیگر پرسیدند که چرا مرده بر باد می‌گذارد؟ زرتشت گفت: ازپرا که چهار عنصر در تن هستند، می‌باید که به مرکز (شاید: مخزن) خویش‌روند (و باز رسند)». در این روند تکوین، تکیه و تأکید دائماً از جنبه‌ی نظری و اساطیری که پیرامون این رسم و شیوه‌ی رفتار آیینی در برابر جسد در گذشتگان مطرح می‌شده، به سوی برگزاری مراسم و آداب و خواندن نیایش سیر کرده است. این سیر چندان است که امروزه مردم عادی، چه در ایران و چه در هند و مهاجرنشین‌های پراکنده در جهان، کمتر اطلاعاتی درباره‌ی اسطوره‌های بنیادین در رسم دخمه‌گذاری و نیز مثلاً تعلیل و بیان برگزاری مراسم بامداد چهارم پس از درگذشت دارند، اما عمل کردن به نتایج اعتقاد به این اساطیر، پشتیبان این رفتارهای آیینی جافتاده و تا حدامکان رایج است.

گرچه شاید بتوان گفت که تعبیر م. او ۲۹ با آنچه در کتاب‌های زبر نوشته آمده است، مغایرتی ندارد؛ ولی با آنها یکی هم نیست. در پس سنت و رسم دخمه‌گذاری جسد - که حدود سی‌چهل سال است در ایران منسوخ شده و اینک در هندوستان، به‌ویژه در شهر بمبئی، مسئله‌ی حاد و داغ مورد دعوی انجمن زرتشتیان و دولت هند است - در متون کهن استدلال و اساطیری دیگر قرار دارد: در آنجا مسئله پرهیز از آلودن زمین و نیز به‌ویژه ضرورت تابش آفتاب بر جسد برای زدودن پلیدی مرگ و دیو آن مورد بحث است و استدلال بسیار پیچیده و دقیقی در پیرامون مسایل مربوط به آن در ابعاد گوناگون این رسم آورده شده است. به نظر می‌رسد که این‌گونه استدلال و گفت‌وگو در روزگار نویسندگان م. او ۲۹، به ویژه در «باربایی زرتشت»، که متأخرترین آنهاست (احتمالاً متعلق به همان حدود ۱۲۱۱ یزدگردی)، بهر کم در آن ناحیه‌ی جغرافیایی خاصی که نگارندگان م. او ۲۹ در آن می‌زیستند، مورد نیاز نبوده است. پرسش این است که اساطیر وابسته به این‌گونه مراسم و مناسک تا چه حد زنده مانده بوده است؟ نخستین اختلافی که اسطوره را در دستنویس م. او ۲۹ متفاوت از ادبیات

گذشت زمان و شرایط زمانه چنین تحجری را تحمیل کرده است و چیرگان به بهانه‌ی این که مبادا هرگونه آزادی در اندیشه و عمل موجب تحریف آرای پیشینیان و دورافتادن از اصل و بنیاد درست گردد، آرا و نظریات خود را درست به شمار می‌آوردند و رقیبان را از میدان به در می‌کردند

دکتر ژاله آموزگار، تهران: سخن ۱۳۷۶، ص ۱۲۳) - که آن هم هنوز خوانده و ترجمه‌اش منتشر نشده است و متعلق به دوران ساسانیان است - سخن از بحث و جدال میان گروه‌های مختلف فقهی و رایمندان دینی به میان می‌آورد، در م. او ۲۹ چنین جدال و جدالی در کار نیست. بلکه در اینجا با چارچوب قاطع و محتومی از باورها و عقاید روبه‌رو می‌شویم که بسا پیش از اینها پدید آمده و پی‌افکنده شده است و کسی را یارای چون و چرا کردن با این قالب‌های مشخص و سنگی باستانی نیست. در زندفرگرد وندیداد شما جدال و بحث و فحص میان گروه‌های رایمند و صاحب‌نظر را در رد کردن و یا پذیرفتن عقاید فقهی و دینی در هنگام شکل‌گیری این باورها می‌بینید و در م. او ۲۹، بقایایی متحجر و بازمانده‌هایی با صورت‌های سنگی از آن مسایل و معضلاتی که قبلاً درباره‌ی آنها تصمیم گرفته و به آنها شکلی قاطع داده شده است.

گذشت زمان و شرایط زمانه چنین تحجری را تحمیل کرده است و چیرگان به بهانه‌ی این که مبادا هرگونه آزادی در اندیشه و عمل موجب تحریف آرای پیشینیان و دورافتادن از اصل و بنیاد درست گردد، آرا و نظریات خود را درست به شمار می‌آوردند و رقیبان را از میدان به در می‌کردند. کار تا به جایی رسید که نه تنها مفهوم «چاشته»، یعنی «آموزه» که بر نحله‌های فقهی در روزگار ساسانیان اطلاق می‌شده است (مقاله‌ی چاشته‌ها یا سه نحله‌ی فقهی دوران ساسانیان، از نگارنده، در یاد بهار، تهران: آگاه، ۱۳۷۶)، این معنای خود را از دست داده بود، بلکه این اصطلاح فقط به معنای «ایمان»، نص صریح کتاب دینی (مثلاً، صص ۴۱۷ و ۴۱۸ در بررسی م. او ۲۹) در م. او ۲۹ به کار می‌رود. مثال دیگر در تأیید کشیده شدن هاله‌ای از قداست بر دور آثار مکتوب کهن آن است که در م. او ۲۹، تعبیر «اندر دین گوید» (صص ۱۶۱، قطعه‌ی ۲، بند ۱) و نظایر آن را برای نقل قول از مثلاً دینکرد به کار می‌برد، حال آن که در کتابی مثل بندهش هنگامی که این عبارت به کار می‌رود، به کتاب اوستا یا آموزش‌های شفاهی دینی اشاره

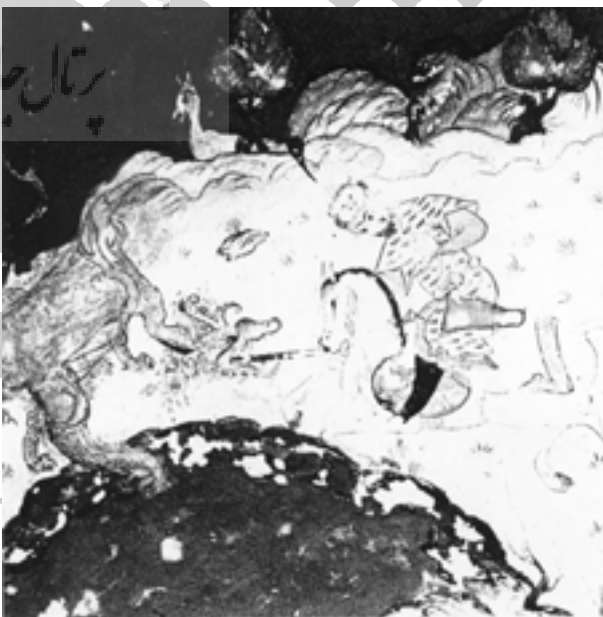
باشند. به هر حال، برخی منابع تیراندازی آرش و بنیاد نهادن جشن تیرگان را از نوپارانی زو و جشن آبانگان متمایز می‌شمارند (بررسی م. او ۲۹، صص ۳۶۰-۳۶۱). این تمایز در م. او ۲۹ دیده نمی‌شود.

چنین است که م. او ۲۹ پلی می‌زند میان دو جهان و دو نمای دور دست را در برابر هم نمایان می‌کند: یکی بر فراز گذشته و دیگری در فرود اکنون. در آن گذشته‌ی دور بحث و فحص و جدل و استدلال در میان است که آخرین نمونه‌ی آن را با علم کلام زرتشتی در دینکرد (سده‌ی سوم هجری) باید به شمار آورد. هم‌چنین می‌توان پذیرفت که اینها که خود بازمانده‌ای است از دنیای پرتلاطم اندیشه در روزگار ساسانیان.

کوشندگی برای بنیاد نهادن فقه و قواعدی برای زندگانی جامعه بر طبق اصولی درست در آن دوران در کتاب‌هایی مانند نیرنگستان و مادیان هزار دادستان و سپس شایست‌ناشایست پدیدار است و با توجه به آنچه درباره‌ی چاشته‌ها، به‌ویژه در زند فرگرد و نندیداد می‌آید، ابعادی از این تلاش جمعی موبدان و دانایان زمانه را می‌توان در نظر مجسم کرد. این گونه استدلال و اندیشه و جدل بعداً فول می‌کند و جای آن را سنت شفاهی در فقه می‌گیرد. در نتیجه، در م. او ۲۹ با جهانی روبه‌رو می‌شویم سرشار از برگزاری مراسم و آداب دینی که با نگاهی آکنده از حیرت و اطاعت محض به گذشته‌ی مقدس و بازگشت‌ناپذیر می‌نگرد و می‌کوشد تا از آن تقلید کند؛ و این البته با جوهر آموزش گاهانی زرتشت، بهر کم به آن شیوه که کنکاش موبدان تهران امروزه به آن اعتقاد دارد، در تضاد است.

سراغاز گرایش به برگزاری نیایش‌های جمعی و گروهی و آیین‌های مقدس و جشن، البته سابقه‌ی درازی دارد. مثلاً نهادن وقف (پهلوی: nihadag، نهاده) برای خواندن نماز به نیت آسایش روان پس از درگذشت شخص، بنابر شایست‌ناشایست، فصل دهم، بند دوم، و نیز مادیان هزار دادستان (نگاه کنید به آوانویسی و ترجمه‌ی شایست‌ناشایست از نگارنده، صص ۱۳۵-۱۳۶ و نیز صص ۱۴۳) رسم بوده است و از کتابی چون دینکرد برمی‌آید که نیایش یزدان را برای باریدن باران سودمند می‌شمردند (قطعه‌ی باران کرداری، شماره‌ی ۲۵، بند ۱۸ در م. او ۲۹). اما در م. او ۲۹ میزان این باور و رسوخ آن چندان است که گویا باید آن را بنیاد دین دانست. این را از فتوای موبدی که نگارنده‌ی قطعه‌ی و نندیداد خوانی (شماره‌ی ۱۰) است، یا آن را تقریر می‌کند و دیگری می‌نویسد، می‌توان استنباط کرد.

این گونه رشد اعتقاد به ارزش معنوی آیین‌های دینی و برگزاری آنها را در مثال



دیگری هم می‌شود دید. هدیش، که اصلاً به معنای «خانه و کاخ و مسکن، و مینوی خانه و ایزد آن» است، در دینکرد هفتم (بخش آغازین، بندهای ۱۲ و ۱۳) می‌آید که ایزدی است «ارزانی»، یعنی شایسته و مستحق نیایش. وی را هرمز به نزد مثنوی و مشیانه، نخستین زن و مرد جهان و زادگان آنان می‌فرستد تا آنان را بیاموزاند که بر «نان» دعا و نیایش بخوانند و سپس بگزارند. این نیایش خواندن در م. او ۲۹ بسیار مورد تکیه و تأکید قرار می‌گیرد و برگزاری مراسم ستایش و نیایش برای هرمزد و امشاسپندان و ایزدان و روان درگذشتگان و خود شخص بسیار توصیه می‌شود (قطعه‌ی «نخستین آفریده، بهمن»، شماره‌ی ۳۳، بندهای ۷-۱۱).

به نظر می‌رسد که تأکیدی از همین دست است که آیین زرتشتی در دوران متأخر را متمایز می‌کند و خصیصه‌ای را به آن می‌بخشد که از متون کهن‌تر نمی‌توان آن را استنباط نمود. این گونه تکیه بر ضرورت و گستردگی برگزاری مراسم و آداب نیایش، که در م. او ۲۹ چونان سنتی جا افتاده و بی‌نیاز از تردید و استدلال به میان می‌آید، در بسا جاها، از آن جمله در قطعه‌ی «روز اورمزد، ماه فروردین» (شماره‌ی ۱۶، بندهای ۲۵-۲۸ و پس از آن)، بایستگی و اهمیت کیهانی این آداب دینی را اعلام می‌نماید. بدین شمار است که ما از سر نو شاهد زایش نوعی اساطیر و عقاید جدید هستیم که در روزگاران اخیر به وقوع پیوسته است و بر بنیان باورهای کهن، رشته عقایدی تازه پدید آمده و تا روزگار ما نیز دنباله‌ی آن دوام آورده است.

نکته‌هایی مانند رسم برگزاری آیین سال روز درگذشت مردم تا سی سال را که در ایران امروزه متداول است و در هندوستان به اجرا درمی‌آید و در متون کهن هم به صراحت از آن یاد نمی‌شود، باید دنباله‌ی این تحول و گسترش آیین‌های دینی در ادوار تازه‌تر به شمار آورد. قداست عدد سی و یا شماره‌ی روزهای یک ماه کیهانی ظاهراً در این رسم ملحوظ است.

چنین است که دستنویس متأخر م. او ۲۹ را با نمونه‌هایی از باورهای جدیدتر زرتشتی که به دوران معاصر می‌پیوندند، باید گواهی دانست بر دیگرگونی و تغییری که در سیر طبیعی آن، استدلال‌های کلامی و برهانی کهن و نیز اساطیر باستانی رفته‌رفته به سوی آن گراییده است که به قالبی داستانی و شکلی آشناتر برای مردم زمانه درآید. چون نیازی به اثبات امری و چیزی نبوده و «سنت دیرپای کهن» همه‌ی باورهای قدیمی و استناد به آنها را پشتیبانی می‌کرده است، پس فقط به بازگویی قول گذشتگان پرداخته‌اند، آن هم در شکل داستانی که گذشته‌ی دور را با غمیاد و قداستی دیرینه به یاد می‌آورد. ایمان به بایستگی و ضرورت خواندن نیایش و برگزاری مراسم جای هر گونه استدلال و جدل را گرفته بوده است و مفاهیمی که سیر به سوی نوعی آیین بدوی دارد، در این کتاب به‌خوبی دیده می‌شود و این همان است که عامه‌ی گروندگان آیین زرتشتی امروزه به آن باور دارند و عمل می‌کنند؛ یا بهتر بگوییم، آنها را در کنار ایمان حقیقی دینی خود پذیرفته‌اند و به آن سنت‌ها خو گرفته‌اند.

عقایدی مانند تصور بهمن امشاسپند، که اندیشه‌ی نیک و «نخستین آفریده» است (قطعه‌ی «نخستین آفریده، بهمن»، قطعه‌ی شماره ۳۳، بند ۲) و او را برابر با «عقل اول» (بررسی م. او ۲۹، صص ۴۱۴) باید گرفت، مبین دید و نظرگاهی فلسفی و عرفانی است. همین باورهای فلسفی و عرفانی در م. او ۲۹ مثلاً به آسانی با مفاهیم و اساطیری می‌آمیزد که معطوف است به روان و سرگذشت وی پس از مرگ

روزهای سال بر زمین است و یا «بیان رستاخیز» (شماره ۳۲) که درباره‌ی پایان جهان و رستاخیز است و معاد را شرح می‌دهد، از لحن داستانی خالی نیست و حوادث را در توالی و پیاپی بیان می‌کند و مشغول‌کننده و شیرین است. نمونه‌ی بارز این تبدیل اسطوره به داستان، نی‌جمشید است که به دوران هندوایرانی باز می‌گردد و در م. او ۲۹ به شکل نوازندگی جمشید در شهر و روستا تغییر چهره داده است.

طبع داستانرا در انتخاب این قطعه‌ها نقشی ایفا کرده و چنان مطالبی را برگزیده است که روی هم رفته سرگرم‌کننده و قصه‌وار است. در مورد قطعه‌هایی که آنها را می‌شود با عنوان «ادبیات بدزمانگی» نامید و در آنها از مصائب و دشواری‌های روزگار معاصر و بدی مردم آن گلایه و شکوه

می‌شنویم، یعنی قطعه‌های آخر هزاره (شماره ۱۶) و بهترین و بدترین مردم (شماره ۲۳) و نشان‌های زادن منجی (شماره ۲۴) و بدترین مردم (شماره ۳۱) و فرگرد هشتم هوسپارم نسک (شماره ۲۸) و حتی فرگرد هشتم دامداد (شماره ۳۵) از این میل داستان‌پردازی اثری هست و نیز دانایی زرتشت (قطعه‌ی ۳۴).

این قصه‌گویی را در باریابی زرتشت (شماره ۱۹)، که شرح رفتن زرتشت به دربار گشتاسب شاه و مناظره‌ی وی با چهار حکیم معاند است و به‌ویژه در فصل دیگر (شماره ۲۰)، که داستانی درباره‌ی عمارتی است که جاماسب ساخته بوده است، بخوبی می‌بینیم. در قطعه‌ی اخیر کاملاً داستانی جدید را می‌خوانیم: جاماسب عمارتی ساخته بود که امروزه خراب شده است. هر کس چیزی را از آنجا بردارد و بخواد بیرون رود، راه بر او بسته می‌شود و چون آن را بر زمین گذارد، راه باز می‌گردد. هر صاحب مقامی که سواره از برابر آن بگذرد و از اسب پیاده نشود، در همان سال از منصب خود می‌افتد. جمال بصری، حاکم پارس، مثالی از آنان است. در فارسنامه‌ی ناصری از قبر جاماسب در قریه‌ی کراهد در بلوک خفر سخن رفته است که دارای همان خاصیت عمارت جاماسب است و نمی‌شود پاره آهن‌های آن را بیرون برد (بررسی م. او ۲۹، صص ۳۲۳ - ۳۲۴).

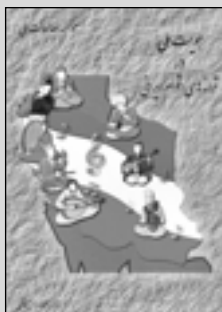
از قطعه‌های شیرینی مثل یاران کرداری (شماره ۲۵) که درباره‌ی علت و چگونگی باریدن بارش گفت‌وگو می‌کند و مجموعه‌ی اندرزی «از دینکرد» (شماره ۳۶) که بگذریم، می‌بینیم که حتی در قطعه‌ی دشوار و مهم پرسش میدیوماه از زرتشت (شماره ۹) و قطعه‌ی شماره‌ی امشاسپندان در دین (شماره ۴)، که به وصف بزرگی ایزد بهرام و جای داشتن این ایزد در مقام هفتمین امشاسپند اختصاص دارد، این میل داستان‌سرایی رخ می‌نماید. در اوستای کنونی، پشت یا دعای ستایش ایزد مهر از بهرام بلندتر است و ارج و مقامی بلندتر برای وی قائل هستند. در م. او ۲۹ آنچه درباره‌ی ایزد بهرام، که نماد پیروزمندی هرمن است می‌آید، بر برتری ایزد بهرام، نه تنها بر دیگر ایزدان، بلکه حتی بر امشاسپندان تأکید دارد و هم آن که این

برتری را با حادثه و اموری که واقع شده است و خواهد شد، بیان می‌کند و به آن رنگی حادثی و داستانی می‌زند.

در نتیجه‌ی این هوس قصه‌گفتن و این گرایش اسطوره به سوی داستان شدن در م. او ۲۹ است که ادغام مطلبی و پاره‌نوشته‌ای از کتابی مثل دینکرد در قطعه‌ی حقیقت گلشاه (شماره ۸) با آنچه نگارنده‌ی متن خود آن را انشا می‌کند، نوشته را به دو پاره کرده است: یکی آن که درباره‌ی دین پذیرفتن کیومرث سخن می‌گوید و بخش عمده‌ی آن برگرفته از دینکرد است، و دیگری حکایت پیدایش سگ زرین‌کوش که نگاهبان روان است، از کالبد در گذشته‌ی کیومرث. سپس این توله، در قطعه‌ی گرز مهر ایزد (شماره ۱۴) به‌نحوی دنبال می‌شود که از حمایت سگان از روان به هنگام گذشتن از پل صراط سخن می‌رود و می‌افزاید: «گفتار درباره‌ی سگ در دین بس گونه [و بسیار] کرده شده است.» (بررسی م. او ۲۹، صص ۲۶۴). در اینجا و نیز هنگامی که می‌خوانیم که گرز ایزد مهر بر دهانه‌ی دوزخ می‌گردد تا دیوان را بترساند و آنان را بازدارد از آن که روان گناهکاران را به‌سختی و بیش از اندازه‌ی سزاوار مجازات کنند، آنچه نقل می‌شود به اسطوره شباهت بیشتر می‌یابد.

در بخشی دیگر باید از دور شدن مضامین م. او ۲۹ از کتاب‌های کلاسیک پهلوی گفت‌وگو کرد. طبعاً داستان جمال بصری، که از لحن کلام برمی‌آید حاکی می‌سازد که داستان امشاسپندان در آثار کهن پهلوی آمده باشد. اما گذشته از این، نکته‌های دیگری هم در م. او ۲۹ هست که باید آنها را دستاورد گذر زمان دانست و یا بازمانده‌ی باورها و عقایدی که در نوشته‌هایی که اینک بر جای است، نیامده است، ولی از دیرباز وجود داشته است. مثال مهم آن خواننده شدن ایزد بهرام است به عنوان هفتمین امشاسپند (شماره‌ی امشاسپندان در دین، شماره ۴). شش امشاسپند، که برابر با ملائک مقرب سامی‌اند، در متون دیگر همراه با خود هرمن، هفت امشاسپند خوانده می‌شوند و یا گاهی ایزد سروش را بر شش امشاسپند می‌افزایند تا رقم هفت حاصل گردد. ولی شاه‌بهرام ایزد، یعنی ایزد بهرام توانا، در سنت زنده‌ی زرتشتی بلند

مرتبه‌ترین ایزدان و امشاسپندان است و بهرام یشت مهم‌ترین نیایشی که همواره سروده می‌شود. گواه صحت این قول، به‌جز شهادت عموم مردم، سودگی و کهنگی آن برگ‌های کتاب‌های کهنسال اوستا است که بر آنها بهرام یشت نوشته شده است و پیداست که بیش از همه ورق خورده و خوانده شده است، و نیز تعویذهایی که از این نیایش برای آویختن بر گردن و جامه می‌ساخته‌اند و یا «عزیز بودن» روز بهرام. سرودی دینی به فارسی هست که بهرام را «سرور امشاسپندان» می‌خواند و نیز عظمت وی در رساله‌ی علمای اسلام یاد می‌گردد. به نظر می‌رسد که بزرگی ایزد بهرام از دورانی بس دیرین به یادگار مانده و در م. او ۲۹ انعکاس یافته است (بررسی م. او ۲۹، صص ۷۹ - ۸۰) احتمالاً تیراندازی زو پسر طهماسب، به جای آرش کمانگیر، برای تعیین مرز ایران و توران در آن هنگام که افراسیاب منوچهر شاه را به محاصره افکنده و خشکسالی پدید آمده بود، هم باز نکته‌ای که با سنت کهن نمی‌خواند. اما در این باره نمی‌توان کاملاً یقین داشت و چه بسا که تیراندازی زو برای معلوم کردن مرز را منابع دیگر هم ذکر کرده



○ هویت ملی در ترانه‌های اقوام ایرانی

○ بهمن کاظمی

○ مؤسسه مطالعات ملی

کتاب حاضر تحت عنوان هویت ملی در ترانه‌های اقوام ایرانی، قصد آن دارد که نشان دهد ملت ایران، هویت یکپارچه و مشترک خود را به زبان‌ها، گویش‌ها و لهجه‌های گوناگون چه خوش سروده است. نویسنده با بیان مباحثی نظری در بخش اول، ویژگی‌های فرهنگی و جغرافیایی مناطق قومی کشور (هشت منطقه)، در بخش دوم تحلیل ملودی ترانه‌ها و در بخش سوم تفاوت‌ها و تشابهات موسیقی اقوام ایران را در مورد بررسی قرار داده است.

نویسنده یکی از عوامل عمده در تأثیرپذیری فرهنگی اقوام را، همجواری جغرافیایی برشمرده و دو قوم لر و عرب را تا حدی از این قاعده جدا کرده است، چرا که در عین همجواری، تأثیر چندانی از هم نگرفته‌اند. وی عامل افزایش این تأثیرگذاری را قدرت برونگرایی (در مقابل قدرت درونگرایی) اقوام و فرهنگ قومی آنان برمی‌شمارد.

از طرفی عواملی همچون منشأ مشترک اقوام در ایجاد مشابهت‌های فرهنگی و نگرش‌های مشترک به هنر، را مؤثر دانسته است. از جمله اقوام تالش، آذری، کرد و لر که مشترکاتی در منشأ و وقایع تاریخ باستانی و موسیقی دارند. نویسنده متذکر می‌شود در این میان قوم بلوچ با توجه به منشأ مشترک تاریخی با اقوام بالا، به دلیل نبود همجواری جغرافیایی با آنان، و از طرف دیگر تأثیر گرفتن از فرهنگ سرزمین‌های مجاور و مهاجران، در این مجموعه قرار نمی‌گیرد. و چنین نتیجه می‌گیرد که چهار قوم مذکور، در دستیابی به زبان مشترک موسیقی که در ایران، مانند زبان فارسی هویت ملی را نمایان می‌سازد، نسبت به قوم بلوچ، در آمیختن با موسیقی سنتی موفق‌تر بوده‌اند.

وی سپس دین رسمی ایرانیان را، از علل عمده‌ی دیگر در پیوند دادن فرهنگی و هنری اقوام که به شکل‌گیری ترانه‌ها با مضامین ملی می‌شود، برشمرده است. از طرفی به کارگیری واژه‌های زبان فارسی در گویش قومی (به جز قوم عرب)، عاملی دیگر در شکل‌گیری فرهنگ مشترک موسیقایی اقوام ایرانی محسوب شده است. در کل می‌توان گفت ترانه‌های قومی، مجموعه‌ای است منعکس‌کننده‌ی احساسات، باورها، عقاید، آمال و آرزوهای اقوام گوناگون. وجود ترانه‌های قومی با مضامین ملی نژاد اقوام ایرانی، نشانگر آگاهی‌های فرا قومی، احساسات مشترک، فخر فروختن نسبت به عظمت سرزمین باستانی ایران، الهام گرفتن از فرهنگ غنی ایران باستان، گرامی‌داشت اعیاد، سنت‌ها و مظاهر تاریخی، تربیت‌پذیری از عرفان ایرانی - اسلامی، تلطیف احساسات وسیع در ایجاد تساهل و تعامل فرهنگی با اقوام دیگر در پرتو ملیتی واحد و تأثیر پذیرفتن از دو منبع غنی فرهنگی و معنوی یعنی تعلیم ایرانی - اسلامی است.

کتاب در سه بخش کلی و تحت این عناوین منتشر شده‌است:

- مباحث بینشی و نظری پژوهش (طرح مسئله، مبانی نظری موسیقی، بررسی نظری روش پژوهش).

- بررسی ترانه‌های اقوام مختلف با مضمون ملی (گذری بر ترانه‌های قوم کرد، گذری بر ترانه‌های قوم لر، آذری، فارس زبانان، عرب، تالش، بلوچ، ترکمن - بررسی ساختار ملودیک - ریتمیک ترانه‌ها و رابطه آنها با یکدیگر (ترانه‌های قوم کرد، لر، آذری، بلوچ، تالش، عرب، ترکمن))

در پایان نیز همراه با منابع فارسی، عربی، لاتین، کتابشناسی موسیقی نواحی مختلف ایران به زبان فارسی و کتابشناسی موسیقی نواحی مختلف ایران به زبان‌های فرانسه، انگلیسی و آلمانی ارائه شده است.

تن. همین مجموعه‌ی تصورات دنباله‌اش در تفکر معاصر زرتشتی هنوز زنده است و حد واسطی میان کهنه و نو و اسطوره و فلسفه و اخلاق را در این باورهای جاندار و معاصر می‌شود مشاهده کرد.

چنین است مثلاً شگفتی و هیجان‌انگیزی حضور سگی در یامداد چهارمین روز درگذشت کسی. این حیوان حتی اگر بر پله‌های خانه در تهران حاضر شود، همان پنداره غریب دوردست را به ذهن فرا می‌خواند که ساده و بدوی به نظر می‌رسد. این حضور ناگهانی سگ در لحظه خاصی که بنا بر عقاید رایج، گمان می‌رود روان در گذر از پل چینود به سوی روشنایی بهشت خداوند است.

از سوی دیگر، در کنار زنده و معاصر بودن این تصور بنیادی کهن را در آن می‌توان بازیافت: این تصور را به ذهن القا می‌کند که روان نیکوکار و بهشتی را نماد پاسبانان و یاورانی در حفاظت دارند که هنگام زیستن وی بر روی زمین از داد و دهش و نیکویی او بهره برده‌اند و اینک روان را برای رسیدن به گر زمان و بهشت برین راهبری و یاری می‌کنند. این مفهومی است بسیار ریشه‌دار و همسسته با پنداشته‌هایی دیرینه. قدمت آن دست کم تا پنداشته‌ی ایرانی / هندی «سگ ارواح» باید برسد که در نزد بسیاری از هموطنان ما هم اسطوره‌ای است شناخته و مورد باور. در اینجا فقط نمونه‌ای از این پنداشته‌ی جمعی عام «سگ ارواح» را بنا بر شکل زرتشتی متأخر آن در م. او ۲۹ در گفتارهای آن درباره‌ی سگ می‌توان دید.

مجموعه‌ای از آرای کهن و گاه فلسفی و کلامی، که در اصطلاحاتی مانند فطرت و فطری (xem و xemig) و «نخستین آفریده، بهمن» یا عقل اول و نظائر اینها مضمّن است، به مثابه میراث کهن در این کتاب ساده و طبیعی نقل شده است و به موازات آن به نوعی فولکلور و باورهای مردم معمولی و عادی می‌پردازد. نویسنده گان م. او ۲۹ مثلاً واژه‌ی «آگاهی» را با همان شیوه به کار می‌برد که در ویس و رامین (فخرالدین اسعد گرگانی، چاپ میون، تهران: بروخیم، ۱۳۱۴، ص ۴۱۵، بیت ۳۸):

چو مستان خواب نوشین در ربودش

چنان کز گیتی آگاهی نبودش

در م. او ۲۹ قطعه‌ی «روز اورمزد، ماه فروردین» (شماره‌ی ۱۶، بند ۱۱) می‌آید: «به روز فروردین، همه‌ی دیوان و درو جان بیهوش شود، که از روز استاد تا وهیشتواشت گاه، اهریمنان آگاهی این جهان ندانند». از سوی دیگر، از نظرگاه سنت فرهنگ دینی و زبانی به اصطلاح پشتشان بر شیر کوه است و از پشتیبانی استواری برخوردار هستند. به موازات همه‌ی اینها با ساده‌دلی و آرامش، آنچه را از نیاکان آموخته‌اند و با تنگدستی و سرسختی به آن دل نهاده‌اند می‌پذیرند و آنها را قصه‌وار به بیان درمی‌آورند.

از این روی است که در نهایت با ایمانی صادقانه و دلنشین چشم آن دارند که «بذمانگی» بگذرد و رستگاری فرا رسد. پس به انتظار منجی موعود است که دشمنان بگذرد را به چیزی نمی‌گیرند و دشواری‌های زمانه‌ی سخت را تحمل می‌کنند: «تا که آن مرد رسد و ایشان را تبه کند که چهر و میان (= پشتون) اشو [نام دارد، چون] با گرز پیروزگر، با پنجاه و سه مردان... نیرومند بلند فراز نگریدار [و باز بیننده] و... فراخ‌شانه [و دارای شانه‌های فراخ] ستر بازو [و مقتدر آید]... (قطعه‌ی بترین مردم»، شماره‌ی ۳۱، بند ۶).

ماندن در انتظار منجی و موعود و به امید آن گشایش و رهایش فرجامین، ستم‌ها را تحمل کردن و خوب ماندن و از راه راست به کژی نگراییدن جوهر اندیشه در این دستنویس متأخر و شگفت است. از سوی دیگر، می‌بینیم که با افزودن شرح و بسط و به ویژه تعلیق داستانی بر اساطیر کهن، جهانی از قصه‌گویی و پردازش داستان آفریده است که در فضایی تهیدست و روستایی، چشم‌اندازی شیرین و دلگشا می‌سازد. روی هم رفته م. او ۲۹ منظری در برابر چشم می‌گشاید که در آن، قداست اسطوره به سوی پردازش داستان می‌گراید و افسانه‌هایی دلنشین می‌سراید. دشوار نیست که سد کهنگی مفاهیم و معانی دیرینه را بشکنیم و به جهان ساده و دیگرگون آن راه پیدا کنیم و آواز آن را بشنویم.