

فهرست

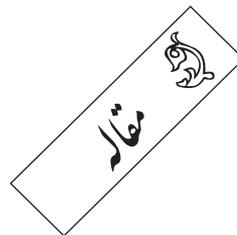
- ۳ ضرورت رعایت یک اصل بدیهی علم منطق در بررسی ناهیدبشت محسن میرزایی
- ۱۷ صنعت پرسش و پاسخ در متن ختنی - بودایی سوتره سنگهاته و برخی دیگر از متون ایرانی
مهشید میرفخرایی - مجید پوراحمد
- ۳۵ ترجمه و شیوه‌های ترجمه در تحریر ختنی جیوکه‌پوستکه مجید طامه
- ۶۱ نوشته‌ای بر نگین از دوره ساسانی سیروس نصراله‌زاده - آرش عابدینی عراقی
- ۷۳ چهار پرسش از آذر فرنیغ سروش مریم رضایی
- ۹۱ بررسی ویژگی‌های زبانی متن روایات داراب هر مزدیار یلدا شکوهی - ژاله آموزگار
- ۱۱۳ پژوهشی واج‌شناختی و لغوی در یک بیت کهن طبری محمدعلی میرزایی
- ۱۲۷ بررسی موردی از هم‌ترازی صیغگانی در گویش‌های مرکزی محمد مهدی اسماعیلی
- ۱۴۳ ترتیب واژه و نظام مطابقه در گویش زروانی شهرام گرامی
- ۱۸۵ سیلری و زبان سیلری در شهرستان رامسر میثم نوائیان - علی ذبیحی
- ۲۱۷ واژه‌ها و اصطلاحات کشاورزی در گویش حسن‌آباد جرقویه علیا
زین‌العابدین صادقی - فرزانه گشتاسب
- ۲۲۷ واژه‌ها و اصطلاحات کشاورزی در گویش بهبهانی سلمان باقرخانی
- ۲۴۱ مهریشت: تحلیل زبان‌شناختی متن اوستایی سالار رضازاده
- ۲۵۷ به یاد استاد، دکتر بدرالزمان قریب آرزو رسولی

مقاله

داوه‌های گویش

نقد و بررسی

یادبود



ضرورت رعایت یک اصل بدیہی علم منطق در بررسی ناهیدیشت

محسن میرزایی (استادیار گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشکده ادبیات فارسی دانشگاه تبریز)

چکیده: در بررسی یشت پنجم، ناهیدیشت، دارمستتر و به تبع او برخی محققان به این نتیجه رسیده‌اند که مصنف بندهای پایانی این یشت، تمثال انسان‌گونه ناهید را پیش چشم داشته و همان را توصیف، و به این یشت الحاق کرده‌است. مقدمات آن محققان برای حصول چنین نتیجه‌ای عبارت‌اند از: ۱) بندهای پایانی این سرود، نشان از سنت شمایل‌پرستی دارد و مصنف این ابیات، بتی را که به چشم می‌دیده وصف کرده‌است؛ چراکه نوع توصیف البسه و زیورآلات ناهید در این بندها، در ادبیات ودایی و اوستایی دیده نشده‌است؛ ۲) براساس گزارش بروسوس، اردشیر دوم هخامنشی بدعت شمایل‌پرستی را در سرتاسر قلمرو شاهنشاهی هخامنشی باب کرده و اشاعه داده‌است. اما در استنتاجی که بر این دو مقدمه استوار است، یکی از اصول بدیہی علم منطق رعایت نشده‌است؛ بنابراین، از آنجاکه کل قضیه مطرح‌شده، مختصات یک قضیه منطقی را ندارد، اساساً قضیه قابل طرحی نیست تا بتوان مفروضات آن را تصدیق یا تکذیب کرد.

کلیدواژه‌ها: ناهیدیشت، شمایل‌پرستی، بابل، ایشتر، اقتباس

۱. مقدمه

در بندهای ۱۲۳ تا ۱۲۹ از یشت مختص به ایزدبانو اناهید، عباراتی در توصیف این الهه آمده که به نظر محققان، این نوع از توصیفات قویاً نشان می‌دهد که مصنف باستانی این ابیات، بی‌گمان تندیس ناهید را پیش چشم داشته و او می‌بایست همان شمایل را تصنیف کرده و به نظم کشیده باشد. در این ابیات که خلاصه‌ای از آن در زیر می‌آید (نک: مولایی ۱۳۹۲: ۱۳۸ به بعد)، می‌خوانیم:

زرین‌پنای دربرکرده، می‌ایستد [آن] نیکو، اردوی‌سور اناهید، [آن که] خواهانِ آواز زوتر [است]، این‌چنین با فکرش اندیشه‌کنان ... [آن] که همواره نمایان می‌شود ... به پیکر دوشیزه‌ای زیبا، بسیار توانا، خوش‌اندام، کمر بند بر میان بسته، راستکار، از تباری توانگر، آزاده، با بالاپوشی ... فراآراسته با گوهر [ها]، پُرچین، زرین. به‌راستی او بنا بر آیین، برسم به دست [دارد]. به نمایش گذارده [است] گوشواره‌های چهارگوش زرین [خود] را؛ گردن‌بندی می‌برد [آن] نژاده ... بر آن گردن زیبا؛ او میان خود را تنگ می‌بندد تا اینکه پستان‌ها [یش] خوش‌ترکیب، تا اینکه [پستان‌هایش] برجسته باشند. بساکی بر [سر] می‌نهد ... [آراسته] با یک‌صد ستاره، زرین، هشت‌پاره، گردونه‌شکل، آراسته با نوارها، زیبا، دارای چنبری برجسته، نیکوساخته ...

شاعر در ادامه به توصیف جامه‌های او نیز می‌پردازد.

اولین بار نزدیک به یک‌صدوسی سال قبل، این دارمستتر بود که دربارهٔ ابیات بالا نظری را قاطعانه مطرح کرد مبنی بر آنکه مضمون کلام در این بندها (۱۲۶-۱۳۲ و در بخش توصیف اناهیتا که از بند ۱۱۹ شروع می‌شود)، چنان با جزئیات و به‌دقت بیان شده‌است که بی‌گمان نشان از حضور شمایل مقدس ایزدبانو دارد و آن توصیفات، برگرفته از تندیس اوست. سپس دارمستتر در تأیید نظر خود به این گزارش بروسوس استناد می‌کند که اردشیر دوم هخامنشی، نخستین کسی بود که دستور داد تا از ایزدبانو بتانی به شکل و شمایل انسانی بسازند؛ آنگاه تمثال‌های آن الهه را در بابل و شوش و سارد و همدان و ... برپا کرد (Darmesteter 1892: 2/364). پس از دارمستتر، تعدادی از محققان در آثار خود، به‌ویژه بویس در بخش‌هایی از آثار متعدد خویش، ذیل مباحث مرتبط با این ایزدبانو، همین

برداشت را عیناً نقل کرده و هریک بر همان اساس، حتی گاه با تفصیل بیشتر به تشریح یافته‌های خود پرداختند. طرح مبحث آن محققان درباره‌ ناهید عمدتاً به گونه‌ای است که گویی آنان تمام و کمال، نظر پیشنهادی دارمستتر را با همان قطعیت پذیرفته‌اند. البته گاه در جایی این نظریه را با توضیح یا قیدی نه‌چندان محکم همچون «به نظر می‌رسد، ظاهراً» و مانند آن آورده‌اند، اما در ادامه همان مطلب و در سطرهای پایین‌تر، و یا در جایی دیگر تماماً آن نظر را پذیرفته و روند مطالب خود را با قبول همان فرض دنبال کرده‌اند.

اما از آنجاکه نظر فوق با یک اصل بدیهی منطقی منافات دارد، در نظر داریم تا با نقد و بررسی گفته‌ دارمستتر و همچنین آرای دیگر پژوهشگرانی که بر پایه دیدگاه دارمستتر مباحث خود را بیان داشته‌اند، مشخص سازیم که آن محققان در کجا و به چه صورت در استدلال خویش، یک اصل بدیهی و بسیط علم منطق را نادیده گرفته، و حاصل این غفلت چگونه به لغزش در نتیجه‌گیری ایشان ختم شده‌است.

۲. نفوذ عناصر بیگانه

پس از مهاجرت اقوام ایرانی به داخل سرزمینی که بعدها به نام آنان ایران نام گرفت، خلوص ایزدبانوی محترم اوستایی تحت‌الشعاع ارباب انواعی که در این سرزمین پرستیده می‌شدند واقع گردید و لکه‌دار شد. با گذشت زمان، سرزمین جدید رفته‌رفته تأثیرات بیشتری بر عقاید و باورهای آریایی‌زبان‌ها می‌گذاشت (در اینجا بحث درباره‌ تأثیرات موضوعیتی ندارد)؛ به‌ویژه با گسترش قلمرو و حوزه نفوذ هخامنشیان، حال علوم و عقاید دولت‌شهرهای انیرانی امکان نشر می‌یافت و هخامنشیان نیز که رویه ایرانی اقتباس را نیک می‌دانستند، خود را از این خوان بی‌نصیب نکردند. در این میان، معتقدات مربوط به ایزدبانوی موسوم به اناهیتی (*Anāhiti**) که شباهت لفظی زیادی هم با اناهیتای اوستایی (*Anāhita*) داشت، بی‌تأثیر نبود؛ حتی معابدی مختص به او هنگام جلوس اردشیر دوم هخامنشی در خود ایالت پارس و شاید در بابل دایر بوده و مغان پارس در آنها خدمت می‌کرده‌اند (Boyce 1982b: 2/201). اناهیتی با هر خاستگاهی که داشته بوده (Boyce 1982a)، به نوبه خود بی‌بهره از تأثیرات

ایشتر ربه‌النوع محبوب خصب و حرب بین‌النهرینی نبود؛ به فهرست بالا می‌توان ننه^۱، مادر خدا، را هم افزود، اما از قرار معلوم می‌بایست اناهیتهای اوستایی، بیشترین تأثیر را مستقیم یا غیرمستقیم از ایشتر گرفته باشد. البته این احتمال زمانی می‌تواند مطرح شود که تدوین نهایی یشت پنجم را تا یک‌سوم پایانی عصر هخامنشی به عقب ببریم؛ مسئله‌ای که خود مورد بحث است و اجماعی بر سر آن نیست. در هر حال، چون از زاویه‌ای دیگر به موضوع مورد بحث خود می‌پردازیم، در اینجا می‌پذیریم که تدوین نهایی این یشت در دوره هخامنشی به سرانجام رسیده‌است؛ چراکه اگر چنین نباشد، مسئله تأثیرپذیری اناهیتهای اوستایی از ارباب انواع بین‌النهرینی به خطر می‌افتد (نک: نظر ویدنگرن، به نقل از مولایی ۱۳۹۲: ۱۲).

دامنه نفوذ بین‌النهرین از سطح باورهای ذهنی صرف فراتر رفت و از مجرای فرهنگ بت‌پرستی آسیای غربی، کار ابلهانه (به نظر آریایی‌زبانان) بت‌پرستی (هرودوت، به نقل از Malandra 1983: 118) رونقی یافت و پای شمایل‌پرستی به اناهیتهای اوستایی باز شد؛ آنگاه از این ایزدبانو نیز تندیس‌ها علم کردند و پرستیدند. هرچند احتمالاً مخالفت‌هایی هم با رواج این عمل از جانب درست‌دینان صورت گرفته بوده‌است، اراده ملوکانه شاهنشاه ایران، داریوش دوم، در کنار تمایل خواهر - همسرش بر این بود که از ایزدبانوی آباواجدادی‌شان بت‌ها بسازند و همان کنند که موالی می‌کردند. فرزند ارشدشان، اردشیر دوم نیز تا توانست بر مبلغ این بدعت شوم افزود؛ البته شاه جوان که پرورده بابل‌زمین بود، ابایی هم از این کار نداشت و به کرات (باتوجه به قلت نوشته‌جات باستانی) نام ناهید و مهر را بلافاصله پس از نام اهورامزدا در کتیبه‌هایش نقر کرد. دلیلی نداریم که با شیوع راه و رسم جدید، یعنی برپایی بت‌های ناهید در این دوره، یا حتی قبل از آن مخالفت کنیم. بنابراین، باورهای عقیدتی و فرهنگی آسیای غربی، علی‌الخصوص باورهای مرتبط با ایشتر، بر اناهیتهای تأثیرگذار بوده، تا آنجا که فرهنگ بت‌پرستی خاص ارباب انواع منطقه در اواخر عصر هخامنشی کم‌وبیش بر فرهنگ ایرانی فائق آمده‌است.

۳. نادیده گرفتن یک اصل بدیهی منطقی

بدیهی است که قوم یا اقوام بت‌پرست، بتان خویش را برپایه معتقدات و باورهای خود می‌سازند؛ پس اگر به اله‌های مادینه باور داشته باشند، علی‌الاصول تندیس‌سازی مذکر با مشخصه‌های مردانه برای او نمی‌سازند و بالعکس. تندیس‌های تقریباً یک‌شکل از یک رب‌النوع خاص، بدان معنی است که همه آن‌گونه بت‌ها بر اساس نوع ذهنیتی ساخته شده‌اند که بدان باور می‌گوییم. به عبارتی، باور مشترک یک ملت نسبت به خویشکاری‌های آن رب‌النوع، تندیس‌های هم‌شکلی از آن رب‌النوع پدید می‌آورد؛ یعنی تندیس‌های مشترک. پس تندیس ذهنیت را شکل نمی‌دهد، بلکه این ذهنیت مشترک یا باور دینی است که تندیس‌های رب‌النوعی را متحدالشکل می‌کند؛ زیرا بر اساس یک اصل بدیهی علم منطقی، تصور مقدم است بر تصویر. این اصل، از بدیهیات است و نیاز به صغرا و کبرایی برای نیل به نتیجه ندارد. گاه نتیجه‌ای را که از بدیهیات به دست آمده، در پایه دوم، می‌توان در جایگاه مقدمه قضیه‌ای جدید نهاد، اما نکته اینجاست که قاعده فوق خود از بدیهیات است و حاصل نتیجه‌ای، هرچند استوار، نیست. درواقع، این اصل نیازمند استدلال و استنتاج نیست تا به مقام اصل برسد؛ چراکه خود عین اصل است.

دین، مقوله‌ای فردی نیست؛ همچنان‌که زبان فردی نداریم، دین یا معتقدات انفرادی هم نداریم. حال وقتی باوری شکل می‌گیرد، آن باور خاص که قاعدتاً بین یک ملت مشترک است، می‌تواند از طرق مختلف ابراز و بیان گردد؛ خواه در قالب شعر، خواه داستان، نمایشنامه و امثال آن. پس نمی‌توان گفت تندیس‌سازی ساخته شد، باوری از آن تندیس پدید آمد، آنگاه شاعر به تندیس نظر کرد و آن باور مشترک را که در بطن پیکره سنگی آن رب‌النوع بود، دریافت نمود و سپس آن باور را به نظم کشید. اگر چنین فرضی مطرح است، باید پرسید که آن بت‌تراش خود با چه تصویری آن بت را بدین شکل و شمایل به تصویر کشید؟ مگر نه اینکه خود بر اساس سابقه ذهنی‌ای که داشته، تندیس‌سازی ساخته او با آنچه دیگران ساخته‌اند متحدالشکل از آب درآمده‌است؟ وقتی ذهنیتی مشترک یا باور مذهبی مشترکی داریم، حاصل مشترک هم داریم؛ حال به هر قالبی که باشد. در غیر این صورت، لااقل درباره تندیس‌های ناهید باید

گفت سراینده یا سرایندگان ناهیدبشت منتظر مانده بوده‌اند تا از بابل بتی به عاریت بگیرند یا بت‌تراش پیکره‌ای برپا کند و آنها بیایند و به نظاره بت بنشینند، معتقداتشان را با آن مجسمه وفق دهند و یشت‌شان را تدوین نهایی کنند. وقتی معتقداتی در این زمینه وجود داشته و آن باورها تندیس‌هایی را شکل بخشیده‌اند، پس می‌بایست آن معتقدات پیش از ساخت تندیس‌ها مریدانی می‌داشته تا تندیس برپا شود. هیچ حجت موجهی در دست نیست که بگوییم این باورها، پیش از حضور تندیس‌ها به سرایندگان ناهیدبشت نرسیده بوده‌است. باورها و فرهنگ بین‌النهرین مدت‌ها پیش از فرمان اردشیر دوم در سرتاسر ایران آن روز ریشه دوانده بوده‌است. رواج این باور خاص متکی به امر اردشیر نیست؛ برادر خائن او هم که در لیدیه معابدی از همین دست برپا کرده بود، چنین معتقداتی داشته‌است (Boyce 1982b: 2/201-202). و البته همین معتقدات مشترک است که ماده خام را در اختیار هنرمند باستانی نهاد، مضمون به دست شاعر داده و مجسمه‌ساز را به جان سنگ انداخته‌است. پس باید گفت اعتقادی ریشه‌دار در اندیشه مشترک ملتی استوار می‌گردد و همان است که ماده خام در اختیار هرکسی می‌گذارد؛ چه شاعر فرهیخته باشد، چه تندیسگر چیره‌دست.

از تندیس‌های هم‌شکل اثری به‌جا نمانده‌است، اما پیکره‌ها و تصاویر متمایز و ناهمگن بسیاری از الهه یا شاید الهه‌های متعددی در دوره‌های بعدی، خصوصاً در آسیای صغیر عصر اشکانی و ساسانی در دست است که تعدادی از آنها را می‌توان شمایل ناهید فرض کرد. اگر این شمایل غیرهم‌شکل را فرضاً از آن ناهید بدانیم، آنگاه این نتیجه به‌نظر محرز می‌آید که پس از اواسط عصر هخامنشی و با سرعت گرفتن خاموشی زبان مدرسی اوستایی، تصویر روشن یا لااقل یکدستی از او در ذهن پرستندگان امی‌اش در اقصانقاط قلمرو از دست‌رفته هخامنشیان دیگر وجود نداشته‌است. بنابراین، هر هنرمند تصویرساز، آزادانه شمایل ایزدبانو را طبق سنن و باورهای محلی خویش، با جرح و تعدیل‌هایی، ترسیم می‌کرده‌است. با این حساب، آن یک اثری که هم ماندگار بوده و هست، و هم ریشه در اعتقادات دارد و بیش از یک صورت هم ندارد، همان سروده مختص ناهید است. منطق‌گریز نیست اگرکه بگوییم دست شمایل‌پرداز در به تصویر آوردن آن عقیده واحد (که

در سرود ناهید آمده و لابد در دورهٔ پساهاخامنشی تنها روحانیان توان به ذهن سپردن و حتی درک آن را داشته‌اند) کاملاً باز بوده‌است. از طرفی اما کثرت تصاویر مؤنثی که یافت شده، دلیل بر گستردگی بی‌حدومرز ناهیدپرستی در قالب بت‌پرستی نمی‌تواند باشد؛ زیرا هیچ قطعیتی نیست که بانوی پوشیده از یک سو، و مادینهٔ عور ظروف ساسانی از دیگر سو، هر دو یکی باشند (نک: Chaumont 1989 که موافق این همسانی است؛ برای نظر مخالف او، نک: Bier 1989). فرض کنید سال‌ها بعد محققان، کاشی‌شکسته‌های گرمابه‌های اسلامی را بررسی کنند، آنگاه نقش گرمابه‌ها را به کدام ایزدبانوی اسلامی مرتبط خواهند کرد؟ این قبیل بررسی‌ها را پیش‌تر طلبه‌های ایران‌شناسی کرده‌اند؛ برای مثال هرچا چارطاقی‌ای دیده‌اند، آن را زیارتگاهی پنداشته‌اند، حال آنکه شاید دراصل سایبانی بوده‌است (Boyce 1977: 87) یا حتی مکانی معمول (با اندکی تصرف، به نقل از یکی از سخنرانی‌های ریچارد فرای). حال وقتی تندیس‌ها یا ابنیهٔ تاریخی مرتبط با ناهید، در جزئیات و کلیات با ادبیات مرتبط با او همخوانی ندارند، چرا باید ادبیات مرتبط با او با مجسمه‌ها و تصاویر منسوب به او (که هیچ‌یک از محققان صحت آنها را تماماً تصدیق نمی‌کند) همخوانی داشته باشد؟ درخصوص تندیس‌های باستانی و الهام‌بخش ناهید (نک: Boyce 1979: 63)، می‌توان گفت آنچه که دیده نشده، با نص اوستایی مطابقت داده شده، آنگاه آن پیکرهٔ ناپیدا سرمشق مصنف ناهیددیش قلمداد گردیده‌است؛ آن هم بی‌گمان، حتمی و محرز (قید بی‌گمان، چنان‌که در بالا آمد از دارمستر است؛ حتمی و محرز از مالاندرا، نک: Malandra 1983: 118). اگر بگوییم مشاهده، عامل خلق یک اثر است، آنگاه تصاویری را که رودکی و پیش از او گوسان‌های ناپینا خلق کرده‌اند (خالقی مطلق، به نقل از زرشناس ۱۳۸۳: ۶۵)، باید حاصل مشاهدات عینی ایشان دانست. درست است که مشاهده، مضمون می‌دهد، ولی لزوماً چنین نیست. فرخی چیزهایی در داغگاه امیر غازی دید و قصیده‌ای گفت، اما شوریده چه دید که آن را توصیف نمود؟ اگر بگوییم مشاهده، باوری را خلق می‌کند، پس ایرانیان باستان، خر سه‌پا را دیده‌اند که بدان باور پیدا کرده‌اند. دراصل این قوهٔ باورپذیری انسان است که همواره در تاریخ بشر، نه‌تنها نادیدنی‌ها را دیدنی کرده، بلکه همین قوه، مشاهدات مسلم و تجربی او را منحرف

ساخته و به زیر سلطهٔ خیال برده، و بدین‌سان مادهٔ خام هنر را به دست او داده تا با استفاده از آن وهمیانش را واقعیتی عینی بپندارد و آن را در قالبی بریزد، شعری بگوید یا شمایی پردازد، یا حتی گزاره‌ای علمی مطرح سازد (مانند حکمای اهل نجوم که حاصل مشاهداتشان، درحقیقت توهم است). به بیانی دیگر، همان اصل مسلم منطقی می‌گوید: چیزی که تجسم می‌شود، خلق می‌شود، نه اینکه چیزی خلق شود، آنگاه تجسم شود. در مواردی از این دست، هنر تجسمی باستانی ریشه در مبانی اعتقادی دارد، نه اینکه معتقدات مردمان ریشه در هنرهای تجسمی داشته باشد. چه بسیارند چیزهایی که بشر مطلقاً ندیده، اما بس ریزبینانه آنها را توصیف کرده؛ چه رسد به یک گلوبند و یک جفت گوشواره و یک دست لباس پُرچین و شکن. اگر کمربند، زر و زیور، ردا و پُرچینی‌اش که در شعر آمده حاصل نظاره کردن تندبسی باشد، پس کلماتی چون خواهان، اندیشه‌کنان، دوشیزه، توانا، راست‌کار، از تباری توانگر و آزاده را هم شاعر ما در جسم و جان بت پا در گل باید دیده باشد؛ چون در این بندها این توصیف‌ها ملازم یکدیگر آمده‌اند. به جای عبارت مورد نظر دارمستتر، می‌توان روند سادهٔ این رخداد را با استفاده از همان قید بی‌گمان این چنین ترسیم کرد: بی‌گمان تصویری از ناهید با این کیفیت که در یشث او آمده، در اندیشهٔ معتقدان موجود بوده و آن تصورات و معتقدات به هر دلیل و تحت تأثیر عوامل محیطی متعددی بالیده، آنگاه در قالب شعر، داستان، مجسمه و غیره ظاهر شده‌است.

۴. نگاهی جزئی‌تر به مسئله

در بررسی یک مقولهٔ علمی، همواره باید احتیاط کرد که در تحلیل موضوع مورد نظر خود، تنها بخش و طیف خاصی از شواهد مربوطه را مد نظر قرار نداد. برای مثال دانشمندی تاریخ سنتی زمان زردشت را می‌پذیرد و از آن دفاع می‌کند، اما تاریخ سنتی ۱۲۰۰۰ ساله را افسانه می‌داند. این درحالی است که تاریخ سنتی حیات پیامبر در تاریخ سنتی ۱۲۰۰۰ ساله معنی و مفهوم دارد؛ چراکه تاریخ سنتی حیات زردشت جزئی از یک تاریخ بزرگ‌تر است. پس با قبول تاریخ سنتی، باید در انتظار دو سوشیانت دیگر بود.

مری بویس خود در مورد انتساب نقش روی سکه‌ها و تندیسک‌های مکشوف در شرق ایران، که باستان‌شناسان آنها را تصاویر ناهید دانسته‌اند، بسیار سخت‌گیرانه رفتار کرده‌است. چون نوع پوشش تندیسک‌ها با توصیف یشت پنجم دقیقاً برابر نیست (البته البسهٔ ایستر هم با ناهید یکسان نیست، نک: پایین)، بنابراین نظر بویس، آن اشکال ارتباطی با ناهید ندارند (Boyce 1991: 3/187). اما بویس در جایی دیگر خود یک قطعه پاستون سنگی را پایهٔ تندیس مفقود ناهید دانسته‌است (Boyce 1979: 63)؛ اول باید وجود تندیس ناهید اثبات شود و بعد به قطعه‌سنگی که اصلاً معلوم نیست چه بوده، پرداخت. چنانچه تندیسک‌های ایران شرقی لزوماً باید مطابق با بتان (به‌نظر بویس) توصیف‌شده در یشت پنجم باشند، آنگاه لزوماً باید باورهای واحدی در مقولهٔ ناهیدپرستی در میان باشد تا آن معتقدات در همه‌جا به یک شکل و شمایل واحد به تصویر درآید؛ همخوانی مد نظر بویس، به‌معنی اعتقاد واحد به چیزی است. پس آن اعتقاد خاص و مشترک بوده که این همسانی را پدید آورده‌است، در نتیجه می‌توان متوقع بود که آن همسانی در همه‌جا خود را نشان دهد؛ چه در تندیس و چه در شعر. در واقع، محبوبیت و مردم‌پسندی آن ایزدبانو بوده که موجب بسط یشت پنجم (یا به عبارتی دخل و تصرف) شده‌است (Boyce 1982a). چنین الهه‌ای که سابقهٔ ستایش آن در بیش از نیمی از جهان متمدن آن روز پراکنده بوده و محبوبیت ویژه‌ای در دل‌ها داشته، تصورات (در اینجا باورها) مرتبط با خود را نیز به دنبال می‌کشد و چه‌بسا آن اعتقادات تلفیقی باستانی، تا عصر حاضر هم دوام آورده باشد (مانند عناوین اقتباسی و انیرانی که به بانو و بی‌بی ترجمه شده‌است، نک: Boyce 1991: 3/245-246). اگر شاعری صرفاً از روی یک بت یا یک تعداد از بت‌های خاص، شعری گفته باشد، همان بتان در دیگر مکان‌ها می‌توانند به اشکال دیگری باشند. حتی تندیس‌های یک محل خاص هم مشروط بر آنکه بنیاد اعتقادی واحدی در ساخت آنها دخیل نباشد، یعنی به مقام یک بت نرسد، بالقوه ممکن است تفاوت‌های فاحشی باهم داشته باشند. وقتی گفتهٔ باستان‌شناسان را نمی‌پذیریم و تمایزات موجود را — که گاه تشابهات عمیق‌اند — نمی‌توانیم به باوری واحد مرتبط بدانیم، نشانهٔ آن است که در پس تندیسک‌ها به دنبال یافتن اعتقاداتی مشترک در ریزترین جزئیات هستیم؛ اعتقادات مشترک، تصورات

مشترک را می‌سازند و آن تصورات مشترک آثار مشابه را. اگر نباید از آیین‌های، یا برجستگی اندام خاصی که در یشت او هم آمده، به ناهید رسید، پس چرا باید از توصیفی شاعرانه به یک بت رسید؟ (نک: Boyce 1991: 3/187).

پاسخ به پرسش بالا آن است که در هیچ‌جای دیگری در ادب ودایی و اوستایی، چنین جزئیات دقیقی از رخت و لباس و زیورآلات ایزد و ایزدبانویی نیامده است و اقتباس شاعر از تندیس به نظر حتمی و محرز می‌آید (پاسخ بالا از مالاندرا انتخاب گردید؛ نک: Malandra 1983: 118).

از پیکرنگاری مرتبط با آیین ناهید در دوره هخامنشی شواهد مسلمی در دست نیست، اما از آنجاکه این آیین با ایشتر پیوند یافته بوده است، می‌توان انتظار داشت که شکل و شمایل تندیس ناهید، این زمان شبیه به الگوی بابلی، یعنی ایشتر ترسیم شده باشد. تصویری شبیه ایشتر بر روی یک مهر در آسیای صغیر، متعلق به سده چهارم میلادی یافت شده است که آن با توصیف ناهید در یشت پنجم خیلی خوب همخوانی دارد (Boyce 1991: 3/227).

با این وصف، این امکان قویاً هست که توصیف ناهید، وصفی خاص باشد؛ چراکه آبخوری غیر از فرهنگ‌های هندوایرانی و نیز هندواروپایی دارد. آنچه که از بویس نقل شد، همه آن چیزی است که استدلال محققان بر آن متکی بوده است؛ به عبارتی، فقط نقش یک مهر سده چهارمی با توصیف ناهید در یشت پنجم سنخیت دارد. نکته اینجاست که تندیسک‌های شرق نیز چنان‌که در بالا دیدیم، گاه تشابه بسیار عمیقی با توصیف ناهید در یشت او داشتند. گذشته از این، البسه ایشتر با اناهیتا همسان نیست؛ به همین دلیل باید به دنبال الهه‌های پوشیده دیگری هم بود (Malandra 1983: 118ff.). دیگر اینکه ظاهراً معابدی از همان اوایل سده چهارم قبل از میلاد در ایران برپا شده بوده است؛ پرستشگاه‌هایی که آنها را — چه آشکده و چه بتخانه — با عناوین متفاوتی، از جمله چیزی شبیه «در مهر» یا *mithradāna** «جایگاه میثره» می‌خوانده‌اند. به هر طریق، در گذر زمان این عنوان اخیر مشهورتر گشت و به زبان افتاد، به طوری که هر پرستشگاه زردشتی‌ای را اعم از شمایل‌خانه یا آشکده، میثردانه می‌گفتند (Boyce 1996: 21-22). ایرانیان در برخی از این معابد که «جایگاه» ایزدی بوده، لابد بت می‌پرستیده‌اند و آن بت، قاعدتاً در نظر معتقدان، یک بت انیرانی بین‌النهرینی یا بومی این سرزمین نبوده است، بلکه آنها را با هر خاستگاهی که

داشته‌اند، بتان دین خویش می‌دانسته‌اند. یکی از این بتان، طبق گزارش بروسوس ناهید بوده‌است؛ که در آن اختلافی نیست. اما اگر تنها شمایل ناهید در این معابد برپا می‌بود، آنها را به نام مهر نمی‌خواندند و عنوانی معادل «در مهر» بر آن نمی‌گذاشتند. پس می‌توان گفت بت مهر هم در آنجا ستایش می‌شده‌است، و البته بت تیشتر و بهرام و اشی و دیگر ایزدان را هم می‌توان به این فهرست افزود. با این وصف باید در باقی یشت‌های کهن و حتی یشت‌های متأخرتر مانند بهرام‌یشت، نشانی از توصیفی همچون توصیف اناهیتا هویدا می‌بود و شاعران آن یشت‌ها می‌بایست در بت‌های ایزدان غور می‌کردند و تصور خود را از تصویر دریافت می‌داشتند؛ کسی آنان را مقید نکرده بود که تنها به بت ناهید خیره شوند و از باقی چشم بگردانند. بعدها، که با به محاق رفتن یونانی مآبی تمایل به شمایل‌شکنی در اواخر عصر اشکانی اوج گرفت، در میان شکستگان، بت ناهید هم بود. پس قاعدتاً از دیرباز بت‌های پرشماری از ایزدان بسیار در معابد مسکن داشته، و بت ناهید هم در این میان به سرنوشت هم‌قطاران گرفتار آمده و سرنگون شده‌است (Boyce 1989).

نشانه‌هایی هست مبنی بر آنکه برخی قسمت‌های یشت مخصوص ناهید، از سرودی دیگر که در ستایش ایزد و ایزدبانویی غیر از ناهید بوده، اخذ گردیده‌است. محتمل است که آن ایزدبانو اشی باشد. همچنین، می‌توان گفت در جاهایی، برداشت از یشت مخصوص ایزدی مذکر، با توصیفاتی با جنس دستوری مذکر نمایان است، اما نام خاص‌اش در اوستای موجود نیست. با این حال، می‌توان گفت که آن ایزد، *وَرَوَنَه، اهورایی با لقب شناخته‌شدهٔ آپام‌نپات بوده‌است. البته این موارد، محدود هستند و کلیت یشت پنجم، ویژهٔ ستایش ناهید است (Boyce 1975: 1/73). در صورتی که این اقتباس را بپذیریم، آنگاه ممکن است توصیف خاص (به‌نظر محققان) ناهید، برداشتی از سرود ایزدبانویی ایرانی یا انیرانی باشد؛ مثلاً اناهیتی، ایشتر یا هر ستودهٔ دیگری. این احتمال گرچه مورد تأیید نویسندهٔ مقالهٔ حاضر نیست، اما لاقلاً قواعد منطق را رعایت کرده، و در نتیجه مشخصات یک قضیهٔ منطقی را دارد؛ صحت چنین قضیه‌ای قابل رد و اثبات است. به عبارتی، می‌توان صدق این قضیه را آزمود که آیا مطابق با واقع هست یا نه، اما اینکه تصویر مقدم بر تصور باشد و مجسمه مقدم

بر تجسم، اصلاً قابل مطرح کردن نیست که بتوان بر سر آن بحث کرد. البته باید در نظر داشت که مراد از تقدم تصور بر تصویر، صرفاً تقدم ذهنیات بر آثار بصری نیست. تصویر خود می‌تواند در ذهن شکل بگیرد، اما بازهم تصور ذهنی آن پدیده، مقدم است بر تصویر ذهنی آن؛ مانند تصویر فرشتگان با کیفیاتی که در اذهان ملت‌ها تفاوت‌هایی دارد. این تصویر و تصاویر بسیار دیگر از همین نوع، مولود تصویری است که باورهای آن ملت آن را شکل بخشیده است. با همین قسم از تصورات است که ایزدبانو در رودبارها و در کاخ‌های باشکوه مسکن دارد (Ibidem)، حال چرا باید اسکان او را در بتخانه‌ها فقط به بندهای پایانی نسبت داد؟ از بند ۱۰۱ این راه هم می‌شود برداشت کرد که بت ناهید در معابد واقع در کنار رودها و دریاچه‌ها برپا بوده و می‌توان این را نیز اقتباسی از فرهنگ منطقه دانست؛ مردمانی که معبدشان گنبد آسمان نبوده است.

در پایان، نویسنده این مقاله، نظر دارمستتر را تنها با یک اختلاف می‌پذیرد: «بی‌گمان شاعر، ایزدبانو را دیده و او را توصیف کرده است»؛ نه اینکه تندیس او را دیده باشد، خودش را دیده است. مردمانی که رب‌النوعی را می‌پرستند، هم صدای روح نوازش را می‌شنوند و هم حضورش را به گرمی حس می‌کنند و او را می‌بینند. حتی گاه آب از دست او می‌ستانند و شفاعت می‌گیرند. در واقع، در اینجا تصویر ذهنی، مخلوق تصور آن پدیده است؛ درست مانند ماجرای شیرین‌خانم و اهل آبادی در کتاب بویس (نک: Boyce 1977: 88):

او (= شیرین‌خانم) تعریف می‌کرد که چطور در سحرگاه یک روزی، درحالی که بیدار بوده ولی در رختخوابش دراز کشیده، یک حضرت سبیل‌کلفتی با آیین‌های در زیر بغل بر او وارد شده است. آن حضرت خود را «شاه فریدون»، به گویش شیرین‌خانم «شاه پَردون» معرفی می‌کند و می‌گوید قصد دارد به خانه خودش برود و از شیرین می‌خواهد دنبالش بیاید. شیرین هم برخاست و چنان کرد. آن بزرگوار در پیش می‌رفت و او در پس تا اینکه به زیارتگاه رسید و داخل شد. شیرین هم بعد از او داخل رفت و دید که آن مکان، خالی خالی است، اما مملو است از عطر و بوی خوش. شیرین خانم معجزه پیش آمده را فاش ساخت و همه جا را پُر کرد و اهل آبادی هم پذیرفتند و تصدیق کردند (البته بعضی‌ها سوءظن داشتند). ... تا آنجاکه ستایشگران پس از این واقعه به محض ورود بدان مکان، ذکر «یا شاه پَردون!» را بر زبان می‌آوردند.

منابع

- زرشناس، زهره، ۱۳۸۳، «تداوم سنتی کهن در میان اقوام ایرانی»، فرهنگ، س ۱۷، ش ۳ و ۴، ص ۵۹-۷۴.
مولایی، چنگیز، ۱۳۹۲، آبان‌یشت (سرود اوستایی در ستایش اردوی سور اناهید)، تهران.
- Bier, C., 1989, "Anāhīd, iv. Anāhītā in the Arts", *Encyclopaedia Iranica*, online, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/anahid#pt2>
- Boyce, M., 1975, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1, Leiden.
- , 1977, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford.
- , 1979, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, London.
- , 1982a, "Ābān Yašt", *Encyclopaedia Iranica*, online, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/aban-yast>
- , 1982b, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, Leiden.
- , 1989, "Anāhīd, i. Ardwīsūr Anāhīd", *Encyclopaedia Iranica*, online, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/anahid#pt2>
- , 1991, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, Leiden.
- , 1996, "On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism", *BSOAS*, vol. 59, no. 1, pp. 11-28.
- Chaumont, M.L., 1989, "Anāhīd, iii. The Cult and Its Diffusion", *Encyclopaedia Iranica*, online, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/anahid#pt2>
- Darmesteter, J., 1892, *Le Zend-Avesta*, vol. 2, Paris.
- Malandra, M., 1983, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis.

صنعت پرسش و پاسخ در متن ختنی - بودایی سوتره سنگهاته و برخی دیگر از متون ایرانی

مهشید میرفخرایی (استاد بازنشسته پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

مجید پورا احمد (دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

چکیده: فن پرسش و پاسخ ابزاری ادبی است که در ادبیات ملل گوناگون برای انتقال مفاهیم از آن استفاده شده است و یکی از کهن‌ترین شیوه‌های به‌کاررفته در سنت ادبی اقوام هندواروپایی نیز است. این فن در کهن‌ترین متون باقی‌مانده از این اقوام مانند ریگ‌ودا، گاهان، ایلیداد و ادیسه هومر و شعر حماسی ژرمنی مشاهده می‌شود. اما در این میان بودا و پیروانش بیشترین استفاده را از این سبک برده و این شیوه را حتی پس از مکتوب شدن آموزه‌هایشان حفظ کرده‌اند. از جمله این متون، سوتره سنگهاته است که نسخه‌هایی از آن به زبان ختنی، یکی از زبان‌های ایرانی میانه شرقی، در دست است. این فن در برخی متون ایرانی دیگر نیز به‌کار رفته است. برای بررسی بهتر این متون، پرسش و پاسخ به الگوهایی درآمده و برای هر یک از آنها مثال‌های متنی ارائه شده و به بررسی‌های سبکی و شباهت‌های این الگوها در متون گوناگون نیز پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: فن پرسش و پاسخ، ادبیات بودایی، سوتره سنگهاته، اوستا، پهلوی، شاهنامه، متون عرفانی

۱. مقدمه

فن پرسش و پاسخ را عموماً ذیل ادبیات تعلیمی به‌شمار می‌آورند اما این سبک همیشه برای این منظور به‌کار نرفته و بعضاً در ساختارهای دیگر همچون متون حماسی نیز استفاده شده‌است. این سبک، الگویی جهانی است و در بسیاری از متون ایرانی - پیش و پس از اسلام - نیز دیده می‌شود. استفاده از فن پرسش و پاسخ از این‌رو پرکاربرد بوده که این ساختار (به‌ویژه پیش از به‌کارگیری خط) راحت‌تر حفظ می‌شده‌است. برای مثال، بودا این شیوه را برای آموزش و انتقال مفاهیم آیین و فلسفه بودایی به‌کار برد که سینه‌به‌سینه به نسل‌های بعدی نیز منتقل شدند. حتی پس از اینکه این آموزه‌ها به کتابت درآمدند باز هم آن ساختار پرسش و پاسخ منسوخ نشد و متونی هم که پس از بودا تألیف شدند، از همین شیوه استفاده کردند. در این مقاله سعی شده تا این فن در چهار گروه تعریف و برای هر یک از آنها شواهد متنی از دوره‌های مختلف ادبیات ایران آورده شود. چهار الگو بدین شرح است: (۱) پرسش و پاسخ در قالب گونه تعلیمی: هدف تعلیم و انتقال مفاهیم و آموزه‌های اغلب دینی و فلسفی به نسل‌های بعدی، (۲) پرسش و پاسخ به شیوه مناظره و جدل: هدف مجاب کردن یکی از طرفین بحث، (۳) پرسش و پاسخ شیوه‌ای برای سنجش میزان دانایی شخص یا محکی برای تشریف و ورود به گروه و دسته‌ای خاص، (۴) پرسش و پاسخ برای سلام و درود گفتن یا شیوه‌ای برای رجزخوانی در ادبیات حماسی.

بیشتر مثال‌های مربوط به ادبیات بودایی از متن خنتی سوتره سنگهاته آورده شده‌است. متون باقی‌مانده از زبان خنتی را به دو دسته دینی و غیردینی تقسیم می‌کنند. سوتره سنگهاته در دسته متون دینی قرار می‌گیرد و در کنار دو متن دیگر یعنی زمبسته^۱ و سوتره روشنایی عالی زرین^۲ مهم‌ترین متن‌های باقی‌مانده از زبان خنتی را تشکیل می‌دهند. سوتره سنگهاته

۱. زمبسته (*Zambasta*) نامی است که بیلی (Bailey) برای درازترین متن موجود خنتی، که اشعاری درباره بودا و دین اوست، پیشنهاد کرده‌است. آن اشعار به درخواست مقامی رسمی به نام زمبسته سروده شده‌است (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۹۹).

۲. متن خنتی دیگری است که پرودز اوکتار شروع آن را به انگلیسی ترجمه کرده‌است:

مانند بیشتر متون بودایی ساختاری پرسش و پاسخی دارد. علاوه بر اصل سنسکریت و ترجمه ختی آن، ترجمه‌های سغدی، چینی و تبتی متن نیز موجود است. تعدد نسخ و تعداد ترجمه‌های موجود نشان از محبوبیت این متن در مناطق شرقی ایران و جاده ابریشم دارد. نام این سوتره (سنگهاته^۱) را به «دو جفت» تعبیر کرده‌اند و مراد از آن دو گروه پرسشی است که شاگردان از بودا می‌پرسند. متن، ۲۶۱ بند دارد که ۱۷۱ بند نخست آن شامل پرسش‌هایی است که سروشوره^۲، یکی از شاگردان بودا، از او می‌پرسد. از بند ۱۷۱ تا پایان، پرسش‌های شاگرد دیگر بودا یعنی بهی شجیه‌سنه^۳ است. در میان این پرسش و پاسخ‌ها داستان‌های فراوانی نیز روایت می‌شوند که بر زیبایی متن می‌افزایند. در پایان حاضران تأیید می‌کنند که متن سخن بودا است.

۲. پرسش و پاسخ در قالب گونه تعلیمی

ادبیات تعلیمی را ارشادی نیز می‌گویند و مقصود از آن «راه راست نمودن، به درستی رهنمون کردن» است و در اصطلاح هر اثر ادبی که هدف آن ارشاد و تعلیم باشد در جرگه ادبیات ارشادی و تعلیمی جای می‌گیرد (داد ۱۳۸۳: ۲۱). هدف از این نوع پرسش و پاسخ انتقال مفاهیم اغلب دینی و فلسفی است و یکی از ویژگی‌های مهم آن به‌کار بردن، جملات تکراری فراوان است مانند آنچه در سوتره سنگهاته و وندیداد اوستا دیده می‌شود. این روش برای بهتر و راحت‌تر حفظ کردن متن به‌کار می‌رود. هینتسه و ویژگی‌هایی مانند عبارات تکراری، صناعات بلاغی و سبکی را جزو ویژگی‌های سنت شفاهی هندواروپایی می‌داند که در ریگ‌ودا هم دیده می‌شود (هینتسه ۱۳۹۳: ۵۰).

نمونه اولیه این شگرد سبکی رساندن پیام در قالب ادبی گفت‌وگو در گاهان آمده است. در گاهان چند جا پرسش‌هایی از اهوره‌مزدا می‌شود. جالب‌توجه‌ترین آنها یسن ۴۴ است که ساختار کلی آن بر پرسش «این را از تو می‌پرسم، ای اهوره» استوار است. این پرسش در بیت نخست تمامی فقرات، جز فقره آخر، تکرار می‌شود، بی‌آنکه اهوره‌مزدا به آن پاسخی

گوید؛ هرچند که پاسخ گاه ممکن است مقدر باشد، به‌ویژه هنگامی که استفهام انکاری یا تقریری است. فن پرسش و پاسخ در بخش‌های دیگر اوستا نیز مشاهده می‌شود. در یسن ۷۱/۱ فرشوستر از زردشت چیزی می‌پرسد و زردشت است که تعلیم می‌دهد و در یشت ۹۵-۹۰/۵ زردشت از اردویسور اناهید پرسش می‌کند. یشت‌ها (اول و سوم و چهارم) نیز دارای عبارت قالبی پرسشی هستند. این یشت‌ها از نظر محتوا با وندیداد ارتباط پیدا می‌کنند و آن زمانی است که موضوع اصلی آنها عمدتاً طرد دیوان است. مانند فقرات ۷، ۱۳، ۱۷ و ۱۸ یشت سوم که قدرت اذکار مقدس را در برابر بدی‌ها می‌ستاید (همان: ۹۹). نوع ادبی تعلیمی وندیداد در صورت و محتوا با گاهان متفاوت است و حاوی تکرارهای پرشمار است (همان: ۷۸).

وندیداد در اصطلاح به نوع ادبی‌ای تعلق دارد که می‌توان آن را ادب پرسشی (frašna) نامید. تعالیم اهوره‌مزدا در ضمن پرسش و پاسخ بیان می‌شود. کل عبارت قالبی چنین است «زردشت از اهوره‌مزدا پرسید: ای اهوره‌مزدا، ای مبارک‌ترین مینو، ای دادار جهان مادی، ای اشو...» و بلافاصله پس از آن پرسشی می‌آید. پاسخ هر پرسش چنین آغاز می‌شود «پس اهوره‌مزدا چنین گفت:...» (همان: ۷۷). شنونده با شنیدن چند واژه نخست هر بند متوجه می‌شود که بند تازه‌ای شروع و پرسش جدیدی مطرح خواهد شد. بندهایی از وندیداد (۵-۱/۱۵):

۱. چند است آن اعمالی که <مردم> در جهان مادی مرتکب می‌شوند یا مرتکب شده‌اند، (اما) از آن توبه نکرده و جبران نکرده‌اند؟ پس مرتکبان تشنان را تاوان خواهند داد (= مرتکب گناه مرگ‌ارزان می‌شوند).

۲. آن‌گاه اهوره‌مزدا گفت: پنج، ای زردشت اشو. نخستین این اعمال که مردمان مرتکب می‌شوند (این است) که اگر کسی اشونی را به دین و کیشی دیگر نسبت دهد و بدین وسیله او را بدنام کند، و آن را دانسته و از روی خرد کند، پس مرتکبان تشنان را تاوان خواهند داد.

۳. دومین این اعمال که مردمان مرتکب می‌شوند (این است) که کسی استخوان‌های تکه‌تکه‌نشده یا طعام گرم به سگ گله یا خانه‌بان دهد.

۴... .

۵. سومین این اعمال که مردمان مرتکب می‌شوند (این است) که کسی سگی توله‌دار را بزند یا دنبال کند یا بر او فریاد زند یا او را بترساند.
سوثره سنگهاته بند ۴۲:

۱. سپس بودهی ستوه سروشوره، از سرور بودا این‌گونه پرسید: ای بودا، سرور بخشنده، پس به‌راستی باززایی^۱ در زایش‌های دیگر این موجودات کجاست؟
۲. سپس سرور بودا بدو این‌گونه گفت: ای سروشوره، باززایی (بد) آن موجوداتی که اعتبار این قانون را رد می‌کنند، بی‌شمار است و اندوهشان در دیگر زایش‌ها بی‌شمار خواهد بود.
۳. ای سروشوره! آن موجودات برای یک دوره جهانی^۲ اندوه‌های دوزخ بزرگ روره^۳، را تحمل خواهند کرد،

۴. و برای یک دوره جهانی غم‌ها و دردهای دوزخ بزرگ سنگهاته^۴ را تجربه می‌کنند،

۱. در سنسکریت سنساره (-samsāra) از -saṃ- و -sāra- از ریشه -sṛ- «جریان داشتن»، روی هم به‌معنی: به هم رفتن؛ اصطلاحاً در مفهوم پیدایش‌های پی‌درپی و جریان پیوسته زندگی در دگرگونی‌های گوناگون است. بودا اساس و شالوده جهان را با معیار مبحث وجود نمی‌سنجید بلکه میزان سنجش او، واقعیت و عدم واقعیت بود و این دو از جهتی دو رکن اسای آیین بودا را تشکیل می‌دهد. عدم واقعیت یعنی هستی ناپایدار، تسلسل اشیای گذرنده، پیدایش‌های پی‌درپی، زایش و جریان پیوسته ایجاد (سنساره)، واقعیت یعنی خاموشی و پایان یافتن این تسلسل و گریز از دریای بازپیدایی، یعنی نیروانه (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۳۴).

۲. در سنسکریت -kalpa- هر دوره جهانی از مهاییوگه (-mahāyuga) به چهار دوره بخش می‌شود که عبارت‌اند از کرته (-krta)، کرته (-treta)، دواپره (-dvāpara) و کلی (-kali). کرته دوره زرین و کمال است. در دوره کرته به‌سبب گردش گردونه زمان نظام طبقاتی متزلزل می‌شود و مردمان یک‌چهارم معرفت خود را از دست می‌دهند. کرته دوره کشمکش اضداد است و نیمی از معرفت مردمان به فراموشی سپرده می‌شود. کلی یا دوره چهارم دوره تاریکی و جنگ و اختلاف است و بنابر سنن، ما اکنون در این دوره به سر می‌بریم. هزار مهاییوگه برابر یک کلپه یا یک روز برهمن است که با آفرینش آغاز و با نابودی جهان (-pralaya) پایان می‌پذیرد. در این نابودی تمام آفرینش و آفریدگان از میان می‌روند. در یک شب برهمن که از نظر زمان برابر یک روز آن است، تمامی امکانات آفرینش به‌صورت نطفه در دریای بازپیدایی باقی می‌ماند (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۴۱).

۳. Raurava: گریان، زاری‌کنان؛ دوزخ چهارم از دوزخ‌های هشت‌گانه بودایی.

۴. Saṅghāta: خردکننده؛ سومین دوزخ از دوزخ‌های هشت‌گانه بودایی.

۵. و برای یک دوره جهانی آنها غم‌ها و دردهای دوزخ بزرگ تپنه^۱ را تحمل می‌کنند،
۶. و برای یک دوره جهانی آنها غم‌ها و دردهای دوزخ بزرگ پرتاپنه^۲ را تحمل می‌کنند،
۷. و برای یک دوره جهانی آنها پریشانی‌ها و دردهای دوزخ بزرگ کاله‌سوتره^۳ را تحمل
می‌کنند،

۸. و برای یک دوره جهانی آنها غم‌ها و دردهای دوزخ بزرگ اویچی^۴ را تحمل می‌کنند،
۹. و برای یک دوره جهانی آنها غم‌ها و دردهای دوزخ بزرگ رُمه‌هرشه^۵ را تحمل می‌کنند،
۱۰. و برای یک دوره جهانی آنها غم‌ها و دردهای دوزخ بزرگ ههوه^۶ را تحمل می‌کنند،
۱۱. این‌ها ای سروشوره! هشت دوزخ بزرگ هستند، جایی که اندوه‌ها باید از سوی این
موجوداتی که قانون را بی‌اعتبار می‌دانند، برای هشت دوره جهانی تجربه شود.

علاوه بر این تکرارها، در سوتره بندهایی وجود دارد که به‌طور کامل تکرار شده‌اند؛
بندهای ۹، ۱۷، ۳۵، ۱۴۶، ۲۱۶ و...: «سپس سروشوره، بودهی ستوه بزرگ، از جایش
برخاست، ردا را بر یک شانه انداخت، زانوی راست را زمین نهاد، به سوی جایی که سرور
بودا نشسته بود، نماز برد و دستان را به‌صورت انجلی^۷ (= نیاز و احترام) گرفت. به بودا،
سرور سروران، این‌گونه گفت». این جمله بارها در این سوتره تکرار شده و شنونده با شنیدن
چند واژه نخست بند متوجه می‌شود که به بند تکراری رسیده‌است.

از آنجا که فن پرسش و پاسخ جایگاه بسیاری مهمی در ادبیات بودایی دارد لازم است تا
درباره نقش آن در انتقال این آیین توضیح مختصری داده شود. شیوه پرسش و پاسخ در آیین
بودا، علاوه بر انتقال مفاهیم، کارکرد آموزشی نیز داشته‌است. بودا آموزش خود را با موضوعی

۱. Tapana: داغ؛ ششمین دوزخ از دوزخ‌های هشت‌گانه بودایی.

۲. Pratāpana: بسیار داغ؛ هفتمین دوزخ از دوزخ‌های هشت‌گانه بودایی.

۳. Kālasūtra: سیاه‌رشته؛ دومین دوزخ از دوزخ‌های هشت‌گانه بودایی.

۴. Avici: ژرف‌ترین و سهمگین‌ترین دوزخ در میان دوزخ‌های هشت‌گانه بودایی.

۵. Romahrśa: نام این دوزخ در برخی متون بودایی با نام دیگری جایگزین شده‌است.

۶. Hahava: نام این دوزخ در برخی متون بودایی با نام دیگری جایگزین شده‌است.

آسان آغاز می‌کند و به پیچیده‌ترین و عمیق‌ترین موضوعات می‌رسد. می‌توان هدف و کارکرد پرسش و پاسخ در سوتره‌های بودایی را به شکل زیر خلاصه کرد: (۱) روشی برای آغاز گفت‌وگو؛ (۲) بیان آیین؛ (۳) گسترش نظریات به صورت منظم و معقول؛ (۴) انگیزختن اندیشه و تحلیل؛ (۵) آموزش و پرورش تدریجی؛ (۶) تغییر دادن عقاید (Kubbon 2005: 34).

هدف پرسش و پاسخ حفظ و انتقال آیین بودایی نیز بوده‌است. انتقال آموزه‌های آیین بودا در دوره‌های نخستین در قالب سنت شفاهی و از طریق ازبرخوانی آموزه‌های بودا انجام می‌شد. بودا در زمان حیات پیشنهاد کرد، باید گروهی تشکیل شود که اعضای آن آموزه‌های او را به خاطر بسپارند. این نکته نشان می‌دهد که حتی خود بودا در این باب نگران بود و توصیه می‌کرد که آموزه‌هایش برای آموزش، گردآوری و دسته‌بندی و به خاطر سپرده شوند تا بدین ترتیب ایمان بودایی گسترش یابد (Ibid: 35).

در فقره ۱۹ از فرگرد ۲۲ وندیداد تصویری جالب توجه آمده‌است؛ دو طرف گفت‌وگو، زردشت و اهوره‌مزدا، در زیر درختی بر فرازکوهی نشسته و با هم سخن می‌گویند (هیتسه ۱۳۹۳: ۷۸). این، تصویری بسیار رایج در ادبیات بودایی است. سوتره‌های بودایی معمولاً با این تصویر آغاز می‌شوند که بودا زیر درخت آگاهی نشسته‌است و شاگردان گرداگرد او هستند و بودا یا یکی از شاگردان پرسشی را مطرح می‌کند و طرف دیگر به آن پاسخ می‌دهد و بدین ترتیب بحث پیش می‌رود. تصویر وندیداد بسیار نادر و تنها جایی در این متن است که چنین توصیفی دیده می‌شود. برای این تصویر دو احتمال می‌توان ارائه داد: نخست اینکه این دست تصاویر می‌تواند به پیشینه مشترک هندواروپایی گردآوردندگان آن مرتبط باشد، دیگر اینکه چنین تصویری را وام‌گیری از فرهنگ و ادبیات بودایی دانست زیرا ادبیات بودایی بر برخی از متون ایرانی تأثیراتی داشته‌است. آن‌طورکه دوبلوا (1993: 95) می‌گوید، متن اندرز اوشنر دانا^۱ ساختاری دارد که پیش از این در ابیات بودایی نیز سابقه داشته‌است. در

۱. اوشنر، دانای کیانی است که نام وی در اوستا و پهلوی با صفت بسیار دانا و پُرخرَد (Aošnara-pourō jīra) آمده‌است. به روایت دینکرد وی مشاور کیکاووس بوده و به روایت بندهشن وی در زمان همین پادشاه کشته شده‌است (تفضلی ۱۳۸۳: ۱۸۶).

ابتدای متن شاگردی از اوشنر می‌پرسد که آیا وی می‌تواند برای هر عدد (از یک تا هزار) جمله‌ای حکیمانه بگوید. اوشنر نه تنها یک جمله اندرزی بلکه بیش از آن می‌گوید.^۱ علاوه بر شباهت ساختاری، دابلوا نشان می‌دهد که نظیر برخی جملات حکیمانه این اندرز، در متون سنسکریت نیز آمده است، مانند «چهار چیز برای مرد زیان‌رسان‌تر باشد: می خوردن بسیار، شهوترانی با زنان، بسیار نرد بازی کردن و نخچیر (= شکار) کردن بیش از حد». در متن سنسکریت کاوتیلیه ارته‌شاستره^۲ و در پنچه‌تتره^۳: «زنان، تخته‌نرد (= شرط‌بندی)، شکار، باده‌نوشی: این‌ها باعث به‌وجود آمدن شهوت می‌شوند». متن نخست به زبان‌های ایرانی ترجمه نشده بوده ولی پنچه‌تتره منبع کتاب کلیده و دمنه است و به نظر می‌رسد که منبع مستقیم یا غیرمستقیم برخی جملات حکیمانه در اندرز اوشنر دانا نیز باشد (de Blois 1993: 95).^۴

در متون مانوی متن آر (r) (بویس ۱۳۸۶: ۷۶) نیز ساختاری بودایی دارد. بخش نخست متن با تمثیلی آغاز می‌شود و در پایان متن مانی به مار امو می‌گوید:

آن بی‌گناه منم، مار مانی. آن شخص دیگر تویی، مار امو، و آنکه آکوندگ نام داشت، اهریمن است.

سِدر نام بردن از این سه‌تن را تقلیدی از الگوی جاتکه‌های^۵ بودایی می‌داند. نام یک مرید پرهیزگار و یک اغواگر (مارای اهریمن) در کنار نام بودا قرار می‌گیرد (همان: ۷۶). در ادبیات فارسی نیز نمونه‌های این سبک از گفت‌وگو بسیار است مانند گلشن راز که نویسنده در ابتدا می‌گوید که شخصی پرسش‌هایی از وی پرسیده و پاسخ به این پرسش‌ها دلیل تألیف متن بوده است.

۱. در دوره میانه زبان‌های ایرانی نیز متونی مانند پرسش‌نیه، دادستان دینی، مینوی خرد، روایت پهلوی، پُسن دانش کامگ، و... نیز به شیوه پرسش و پاسخ تألیف شده‌اند.

2. *Kāuṭīliya Arthaśāstra*

3. *Pañcatantra*

۴. اگر تاریخ نگارش و نندیداد را قرن ۲ یا ۳ پیش از میلاد در نظر بگیریم مصادف با دوره پادشاهی آشوک (Aśoka) است. آشوک نه تنها از آیین بودایی بسیار حمایت کرد بلکه سعی کرد آن را به دینی جهانی تبدیل کند و حتی راهبانی را به روم فرستاد.

۵. در سنسکریت *jātaka* داستان‌هایی از زایش‌های بودا هستند که در آن به افسانه‌های حول تولد بودا و زندگی او پرداخته می‌شود.

۳. پرسش و پاسخ به شیوه مناظره و جدل

در الگوی جدلی دو طرف مباحثه وارد بحث و گفت‌وگو می‌شوند و از یکدیگر پرسش‌هایی می‌پرسند و طرف مقابل باید بتواند از موضع خود دفاع کند. هر کدام از طرفین که بتواند پاسخ‌های مناسب‌تری بدهد برنده مباحثه خواهد بود. اما سرنوشت بازنده معمولاً به دو صورت است؛ شخصی که نمی‌تواند از موضع خود دفاع کند شاگرد شخص برنده می‌شود یا شخص بازنده مباحثه باز هم به انکار خود ادامه می‌دهد. در این صورت با نیروی فراطبیعی مواجه و توسط آن نیروی فراطبیعی تنبیه می‌شود.

در سنت هندی گفت‌وگو بر اساس پرسش و پاسخ برای دور کردن تردید انجام می‌شود و طرح مباحثات فلسفی به منظور متقاعد کردن طرف بحث به آنچه که طرف مقابل به آن باورمند است، صورت می‌پذیرد و در پایان پرسشگر شاگرد شخصی که می‌تواند به پرسش‌ها پاسخ گوید، می‌شود. آنهایی که نمی‌توانند مباحثاتشان را با دلایل پیش ببرند، می‌بازند و گاهی تسلیم می‌شوند، شاگرد می‌گردند، آن دانش را می‌پذیرند و درمی‌یابند. بودا می‌تواند کاری کند که پیروان دیگر فرقه‌ها که به تعالیم نادرست باور دارند، راه او را بپذیرند (Kubbon 2005: 30).

در دو بخش سوتره سنگهاته به مباحثه بودا با نیگرنته‌ها^۱ و شکست آنان اشاره شده است. در بندهای ۵۰ تا ۵۶ و سپس در ۱۴۵ تا ۱۸۲ که مباحثه‌ای طولانی‌تر بین بودا و مخالفان درمی‌گیرد. مخالفان به قصد شکست بودا پرسش‌هایی را مطرح می‌کنند و بودا به همه آنها به خوبی پاسخ می‌گوید و مخالفان پس از شنیدن این پاسخ‌ها، به شکست خود اقرار می‌کنند و از بودا می‌خواهند که قانون و فلسفه خودش را به آنان بیاموزد و به آنها آگاهی بخشد و از زادمرد رها سازد.

۱. در سنسکریت Nirgrantha-jñātiputra یکی از بنیان‌گذاران فرقه جین (jaina) است و به پیروانش نیز نیگرنته اطلاق می‌شود. آیین جین یکی از فرقه‌های بزرگی است که در قرن ششم پیش از میلاد در هند به جنبش شرم‌ن / شمن یا دوره‌گردان دینی معروف شد. یکی دیگر از القاب نیگرنته جنیاتی‌پوتره، مهاویره (mahāvira: فاتح بزرگ) است. او معاصر بوداست و ذکر او و پیروانش در ادبیات بودایی بسیار آمده است. بوداییان، جین‌ها را در میان تیرتهیکه‌ها (tirthika)، پیروان دیگر ادیان (غیر بودایی)، قرار می‌دهند. اعمال دینی و باورهای جین‌ها بسیار شبیه بوداییان است (Buswell and Lopez 2014, jaina).

۱.۵۰. سپس آن نیگرنه‌ها نسبت به بودا، سرور سروران، خشمگین شدند، ناپاکی نسبت به بودا در اندیشه‌هاشان شکل گرفت. ۲. پس در آن هنگام، در آن زمان، شکره^۱، شاه خدایان، با آذرخش برای رویارویی با آن نیگرنه‌ها آمد.

۱.۵۱. سپس آن هجده هزار کرور نیگرنه‌ها ترسیدند (و) لرزان شدند، با اندوهی بزرگ با بغضی در گلو شروع به گریستن کردند. ۲. و سپس بودا، سرور سروران، خود نادیدنی‌اش را آشکار کرد. ۳. و سپس آن نیگرنه‌ها گریان، با چهره‌ای اشک‌بار، برای اینکه بودا، سرور سروران، را نمی‌دیدند به شعر این‌گونه سرودند:

[۱] اینجا و اکنون هرگز مادر و پدر نمی‌توانند ما / من را برهانند. فقط تنها جنگل‌هایی تهی را می‌بینیم، هرگز آبی دیده نمی‌شود.

[۲] هرگز آنجا، در آن سو، نه خدایان، نه انسان‌ها، نه درختان یا پرندگان (= خروس‌ها) دیده نمی‌شوند. آنجا را بدون پناه می‌بینند، زیرا بودا بر آنها پدیدار نشده‌است.

۱.۵۲. سپس در آن هنگام، آن هجده هزار کرور نیگرنه از جای برخاستند، با زانوهای خم‌شده (= به حالت احترام) باقی ماندند، با صدایی ملایم این‌گونه گفتند:

[۱] ای بودا، سرور سروران، پناه ما باش! آگاهی را دریافتی، برای خردمندان سود بیاور. ۱.۵۵. سپس بودا، سرور سروران، قانون را به آن نیگرنه‌ها (و) تیرتهپیکه‌ها آموخت. ۲. ای نیک‌مردان! زایش رنج است، برای زاده‌شده اندوه است. هنگامی که انسانی زاده‌شد ترس‌های فراوانی در او به پا می‌خیزد: برای زاده‌شده ترس‌ها از بیماری ناشی می‌شوند، برای بیمار ترس‌ها از پیری به‌وجود می‌آید و برای موجود سال‌خورده ترس‌ها از مرگ به‌وجود می‌آید. ۳. سپس آن نیگرنه‌ها این‌گونه گفتند: ای سرور بودا! پس کدام ترس‌های (دیگر) برای زاده‌شده به‌وجود می‌آیند؟

۱. در سنسکریت Śakra یکی از القاب ایندیره، محبوب‌ترین خدای ریگ‌وداست. ایندیره در فضای میان زمین و آسمان قرار دارد. صورت و ویژگی‌های او از دیگر خدایان ودایی مشخص‌تر است و بیشتر صورت انسانی دارد. او خدای طوفان و رعد و برق است. سلاح او وجره (vajra: گرز) است که از آهن ساخته شده‌است. ایندیره نیرومند و تومند است و در بزرگی و فراخی با زمین پهناور برابری می‌کند و هیچ‌یک از خدایان و مردمان را تاب مقاومت و برابری با او نیست. همین امر سبب شده‌است که او را شکره یا śacivant: نیرومند و śacapati: دارای نیروهای جهان بنامند (میرفخرایی ۱۳۸۳: ۱۳۶).

۱.۵۶. بودا، سرور سروران، به آنها این‌گونه گفت: زاده‌شده، زاده‌شده! این به‌نام ترس انسان خوانده شده. ۲. برای انسان زاده‌شده این‌چنین ترس‌هایی وجود دارند. ۳. موجود زاده‌شده در آغاز با ترس از شاه زاده می‌شود. ۴. ترس از دزد در او به‌وجود می‌آید. ۵. ترس از آتش در او به پا می‌خیزد. ۶. ترس از زهر در او ایجاد می‌شود. ۷. ترس از آب در او ایجاد می‌شود. ۸. ترس از باد در او ایجاد می‌شود. ۹. ترس از گرداب در او ایجاد می‌شود. ۱۰. ترس از کرده‌هایش در او برمی‌خیزد.

۵۷. سپس، در آن زمان، در آن هنگام، آن نیگرتنه‌ها، تیره‌یکه‌ها بسیار هراسان شدند، و این‌گونه گفتند: ای بهگوت! ما دیگر تاب تجربه‌اندوه بیشتر به‌واسطه‌زایش را نداریم!^۲ تصویری که در بند ۵۰ آمده‌است در ادبیات بودایی بسیار رایج است. شکره / ایندیره به دفاع از بودا و آیینش می‌پردازد و با گرزش مخالفان را می‌ترساند تا آنها به حقانیت آیین بودا اعتراف کنند. صورت دیگری از برخورد با بازنده در داستانی در زمبسته آمده‌است. بدره جادوگر به همراه گروهی از همراهانش می‌کوشند تا بودا را بفرینند و دانایی او را محک بزنند، بعد از مشورت‌های بسیار، قرار بر آن می‌شود تا بدره با جادوی خود، گورستانی را تبدیل به قصر باشکوهی کند، تا بدین ترتیب دانایی بودا را بیازماید. اما در این کار شکست می‌خورد و سرانجام از کرده‌خود پشیمان می‌شود و از بودا طلب بخشش می‌نماید و از او می‌خواهد که آیین را به او بیاموزد (طائبی ۱۳۹۷: ۳۹). اتفاقی که اینجا رخ می‌دهد رفتار مهربانانه بودا با بدره جادوگر است. بودا که همه‌آگاه است و به همه چیز آگاهی کامل دارد

۱. بهگوت: «کامکار، سرور، ارجمند، فرهمند»، در سنسکریت bhagavat؛ این صفت در ادبیات بودایی برای بودا به‌کار می‌رود (Buswell and Lopez 2014, bhagavat).

۲. تصویری که در بند ۵۰ آمده‌است در ادبیات بودایی بسیار رایج است. شکره / ایندیره به دفاع از بودا و آیینش می‌آید و با گرزش مخالفان را می‌ترساند تا آنها به حقانیت آیین بودا اعتراف کنند. در جای دیگری (پاشایی ۱۳۸۹: ۸۴) آمده که یکی از شاگردان نیگرتنه به نام سَجَکَه می‌شوند که بودا در شهر است. سَجَکَه که مدعی بحث و زبان‌آوری است می‌گوید که در پی مردی است که خود را مقدس بنامد یا مرتاضی که شاگردان بسیاری داشته باشد تا بتواند با سچکه مباحثه کند. سچکه طی مباحثه‌ای از بودا شکست می‌خورد و در آن زمان خدایی با آذرخشش بالای سر سچکه ظاهر می‌شود و تهدید می‌کند که اگر سچکه نتواند به پرسش‌های بودا پاسخ دهد سر او را با گرزش هفت پاره خواهد کرد. در پایان سچکه شکست را می‌پذیرد و در جرگه شاگردان بودا درمی‌آید.

قصد و نیت بدره را می‌داند اما طوری با او برخورد می‌کند که بدره به اشتباه خود پی می‌برد و از بودا طلب بخشش می‌کند و در جرگه شاگردان بودا در می‌آید.

در میان متون فارسی میانه زردشتی، رساله یوشت فریان و اخت جادو را می‌توان در این گروه قرار داد. مناظره میان یوشت، جوان زردشتی خداترس، و دشمن وی، اخت جادوگر بدکار است. یوشت با کمک خداوند تمام معماهایی را که اخت مطرح کرده حل می‌کند و شهر خود را از نابودی نجات می‌دهد، اما اخت، که اهریمن او را ترک کرده‌است، قادر به حل تنها معمای رقیب خود نیست و سرانجام کشته می‌شود (ماتسوخ ۱۳۹۳: ۲۰۹). این الگو در متون عرفانی نیز دیده می‌شود. از تصاویر عام و شایع مقامات‌های صوفیان، این است که فرد/گروهی، با شیخ مخالفت می‌کنند و منکر شأن و منزلت او می‌شوند. وقتی شیخ در چنین شرایطی قرار می‌گیرد، معمولاً دو حالت کلی دیده می‌شود:

۱) فرد منکر از طریق نیروهای ماورایی یا شیخ به بدترین وجهی تنبیه می‌شود و از آن انکار توبه می‌کند.

۲) شیخ به طریقی منکر / منکران را به تسلیم وا می‌دارد.

در گروه دوم، گاه شیخ از مسیر اظهار کرامت، فرد / گروه منکر را به توبه می‌آورد و گاه از طریق رفتاری رحیمانه (مانند داستان ختنی بدره جادوگر) و غیرمنتظره یا ارائه دلیلی کاملاً هنری و اقناعی (پاسخی سنجیده در برابر پرسشی که از او شده‌است)، مقدمات چنان تسلیمی را فراهم می‌کند. این داستان‌ها، یا با اظهار کرامت (گاه کرامت‌های منتها به خشونت) و گاه رفتار رحیمانه مشایخ به انتها می‌رسد و منکران تبدیل به مریدان می‌شوند. بسته به نوع گروه منکران، طرح داستان در پایان کمی متفاوت خواهد بود. طرف منکر، اگر از مسلمانان (و گاه علمای) منکر عالم تصوف باشد، با قرار گرفتن در معرض قول / فعل خاص شیخ، مرید او می‌شود و از انکاری که در حق صوفیان داشته باز می‌گردد؛ و اگر آن منکر از غیرمسلمانان باشد، در نهایت داستان، همراه با اظهار ارادت، اسلام نیز می‌آورد. در مجموع، در صورت نخست، تعبیراتی از قبیل «سر نهاده مرید شدند»، «از آن انکار باز آمدند» و مشابهات آن در پایان داستان دیده می‌شود. در مورد دوم نیز، تعبیر «تسلیم شد / شدند» (= اسلام

آوردند)، مرکزیت دارد و به تناسب مقام، مواردی از «زنار بریده و تسلیم شدند» و مشابهات آن هم معمولاً در متن وارد می‌شود^۱ (سلمانی ۱۳۹۵: ۱۴۴-۱۴۳). مثال‌هایی که آورده شد شکلی از داستان هستند که در آن شخص منکر پس از شنیدن پاسخ‌ها ایمان می‌آورد و مرید می‌شود. اما گاهی فرد منکر حتی پس از مغلوب شدن به انکار خود ادامه می‌دهد.

۴. استفاده از پرسش و پاسخ برای سنجش میزان دانایی شخص یا محکی برای تشریف و ورود به گروه و دسته‌ای خاص

در این بخش می‌توان به دو داستان یکی در متون دوره میانه یعنی خسرو و ریدک و دیگری از شاهنامه (داستان پرسش‌های موبدان از زال) اشاره کرد. خسرو و ریدک رساله‌ای است که در آن ریدکی (غلام، پسر جوان) که از نجبای دربار خسرو پرویز بوده، به سؤالات این پادشاه پاسخ می‌دهد. در آغاز رساله، ریدک برای خسرو شرح می‌دهد که از خاندانی مرفه بوده و پدرش در خردی درگذشته است، اما به سبب برخورداری از میراث پدر، توانسته است به مدرسه (= فرهنگستان) برود و اطلاعات لازم دینی را به دست آورد و دبیری را فراگیرد و سپس در سوارکاری و تیراندازی و نیزه‌پرانی و موسیقی و ستاره‌شناسی و بازی‌های گوناگون مهارت پیدا کند (بندهای ۱ تا ۱۸). پس از این مقدمه از شاه می‌خواهد که او را بیازماید و شاه درباره بهترین خوراک‌ها (بندهای ۲۰ تا ۵۴) و می‌ها (۵۵ تا ۵۹) و آنچه با می می‌خورند (۶۵ تا ۶۶)، نغمه‌ها (۶۰ تا ۶۴)، گل‌ها و عطرها (۶۸ تا ۹۴) و زنان (۹۵ تا ۹۷) و اسبان (۹۸ و ۱۰۰) سیزده سؤال مطرح می‌کند و همه پاسخ‌های ریدک مورد پسند می‌افتد. سپس شاه برای آزمایش تهور او، از وی می‌خواهد که دو شیر را که موجب وحشت رمه اسبان شاه شده‌اند، زنده دستگیر کند. ریدک پس از توفیق در این کار، به سمت مرزبان منصوب می‌شود (۱۱۰ تا ۱۲۰) (تفضلی ۱۳۸۳: ۲۹۰).

۱. احتمالاً در طول تاریخ، بسیاری از منکران بوده‌اند که در برابر رفتار و گفتار خاص مشایخ مقاومت کرده و هیچ‌گاه از انکار باز نگشته‌اند. نمونه‌های فراوانی از این موارد در طول تاریخ دیده می‌شود، از جمله نمونه‌هایی که منجر به قتل مشایخ شده‌است (مثلاً رخدادهایی که به ادعای مقامات‌نویسان، در آستانه قتل منصور حلاج رخ داده ولی دل منکران وی را نرم نکرده‌است (سلمانی ۱۳۹۵: ۱۴۴).

نمونه دیگر این نوع پرسش و پاسخ در شاهنامه و در داستان سخن پرسیدن موبدان از زال آمده است. منوچهر از موبدان و بیداردل بخردان می‌خواهد که از زال پرسش‌هایی بپرسند تا میزان هوش و خرد او را بسنجند. جمعی از موبدان برای این کار گرد می‌آیند. موبد نخست از او می‌پرسد که آن دوازده سرو سهی که از آن سی شاخه روییده چیست؟ دیگری از زال می‌پرسد: آن دو اسب سیاه و سپیدی که همواره در پی هم هستند و هیچ‌گاه به هم نمی‌رسند کدامند؟ دیگری می‌پرسد: آن سی سواری که هنگام عبور از برابر شاه یکی از آنان کم می‌شود اما اگر آنها را بشمرند باز همان سی تا هستند، کدامند؟ موبد دیگری می‌پرسد: دو سرو هستند که مرغی بر آن دو آشیان دارد، صبحگاه بر یکی می‌نشیند و شبانگاه بر دیگری. یکی از آن دو درخت خشک است و دیگری پُر بار. آن دو درخت کدامند که یکی همیشه خشک و پژمرده و دیگری تر و تازه است؟ موبد دیگری می‌پرسد: مرغزاری است پر از گیاهان خوشبو و تازه، مردی خشمگین با داس می‌آید و همه گیاهان را چه تر و چه خشک درو می‌کند و لحظه‌ای هم دست از این کار برنمی‌دارد. آن مرغزار کدام است و آن مرد خشمگین کیست؟ و آخرین موبد می‌پرسد: شهری است بر بالای کوه، مردم آن شهر به خارستان پایین کوه سرازیر می‌شوند و در آن بناهای بلند می‌سازند. ناگاه زمین لرزه‌ای رخ می‌دهد و آن شهر را نابود می‌کند، رمز این داستان‌ها را برای ما بازگو.

زال اندکی اندیشه می‌کند و سپس پاسخ می‌گوید. آن دوازده درخت بلند، دوازده ماه سال و آن سی شاخ، تعداد روزهای هر ماه هستند. آن دو اسب سیاه و سپید، شب و روز هستند که هیچ‌گاه به هم نمی‌رسند. آن سواران که گاه سی عدد هستند و گاه بیست و نه، تعداد روزهای ماه است که گاه سی‌روزه است و گاه بیست‌ونُه‌روزه. آن دو سرو نماد برج‌های فلکی هستند. اولی از برج بره تا ترازو و دیگری از برج ترازو و گژدم. این دو سرو دو بازوی چرخ بلند هستند که نیم سال شاداب و سبز و گرم است و نیم دیگر آن پژمرده و خشک و سرد. آن مرغی که روی این درختان آشیان دارد همان خورشید است. آن مرغزار و مرد داس به دست که تر و خشک را درو می‌کند؛ آن مرد دروگر زمان است و ما همچون گیاهان‌ایم. برای زمان کوچک و بزرگ فرقی ندارد و هر که را بخواهد درود می‌کند؛ زیرا ما همه در برابر مرگ

یکسان‌ایم و مرگ پیر و جوان نمی‌شناسد. آن شهر که بالای کوه است سرای باقی و خارستان دنیا فانی است که رنج و گنج و درد و رنج را با هم دارد. گاهی در این دنیا طوفان می‌آید و گاه زلزله و باعث رنج و درد می‌شود؛ بنابراین نباید به این خارستان (= دنیا) دل بست و باید نیکی کرد و به فکر رفتن به شارستان (= سرای باقی) بود.

وقتی شاه پاسخ‌های زال را می‌شنود بسیار شادمان می‌شود و بزمی می‌سازد. صبح روز بعد زال مهارت خود را در نبرد نشان می‌دهد. شاه نیز هدایای گران‌بهایی به زال می‌دهد و زال به نزد سام باز می‌گردد (فردوسی، شاهنامه: ۱۴۳/۱-۱۴۷). روشن است که ساختار هر دو داستان شبیه هم است. در هر دو داستان جوانی حضور دارد که شاه دانایی و توانایی او را محک می‌زند و سپس او را در گروه درباریان می‌پذیرد.

۵. پرسش و پاسخ برای سلام و درود گفتن یا شیوه‌ای برای رجزخوانی در ادبیات حماسی در این قالب از طرف مقابل می‌پرسند: که‌ای؟ و که رایی؟ این عبارت قالبی کهن هندواروپایی برای سلام و درود گفتن است که از ناشناس می‌خواهند نام خود و پدرش را بر زبان بیاورد و خود را معرفی کند (هینتسه ۱۳۹۳: ۵۰). در یسن ۷/۴۳ زردشت در حال گفت‌وگو با اهوره‌مزداست: ۷. تو را سپند می‌اندیشم، ای مزدا اهوره، آنگاه که کسی با اندیشه نیک مرا نزدیک می‌شود و از من می‌پرسد: کیستی؟ و که رایی (= به کدام گروه تعلق داری)؟ ای مشتاق! چرا زمانی را برای هم‌پرسی تعیین می‌کنی، با توجه به رمه‌ها و خودت (= دارایی‌ها و پیروانت)؟ ۸. سپس من بدو می‌گویم: نخست من‌ام زردشت. (دُدیگر) از آنجاکه من راست‌گو هستم، در پی هم‌پیمانانی هستم که دشمنانِ دروغ‌گو هستند. من پشتیبان قدرتمندی برای آن راست‌گو خواهم بود اگر بتوانم ویژگی‌های آن کسی را به دست آورم که نیروی ارادی دارد، ای مزدا (Humbach and Faiss 2010: 117).^۱

نوعی دیگر در رجزخوانی در متون حماسی دیده می‌شود. در شاهنامه در خان سوم و

۱. از ادامه گفت‌وگو این‌گونه برمی‌آید که منظور از این پرسش و پاسخ تعیین تعلق زردشت به یکی از دو گروه راست‌گویان و دروغ‌گویان است.

خان پنجم رستم، داستان رستم و اشکبوس و برخی داستان‌های دیگر.
خان سوم رستم (فردوسی، شاهنامه: ۲۱۳/۱-۲۱۴)، آنجا که رستم با اژدها نبرد می‌کند، به اژدها می‌گوید:

بدان اژدها گفت: برگوی نام	کزین پس نبینی تو گیتی به کام!
نباید که بی‌نام بر دست من	روانت برآید ز تاریک‌تن!
چنین گفت دژخیم نر اژدها	که از چنگ من کس نباید رها!
سدانرسد این دشت جای من است	بلند آسمانش هوای من است
نیارد به سر بر پریدن عقاب	ستاره نبیند زمینش به خواب
بگفت این و پس گفت: نام تو چیست؟	که زاینده را بر تو باید گریست
چنین داد پاسخ که من رستمم	ز دستان و از سام و از نیرمم
به تنها یکی کینه‌ور لشکرم	به رخس دلاور جهان بسپریم!

در این داستان رستم نام و نشان خود را به اژدها می‌گوید اما در خان پنجم (همان: ۲۱۷/۱) نام و نشان خود را پنهان می‌کند.

بدو گفت اولاد: نام تو چیست؟	چه مردی و شاه و پناه تو کیست؟
نبایست کردن بر این ره گذر	سوی نرّه‌شیران پرخاش خرا!
چنین گفت رستم که نام من ابر!	اگر ابر کوشد به جنگ نبرد
به گوش تو گر نام من بگذرد	دم جان و خون دلست بفسرد
نیامد به گوشت به هیچ انجمن	کمند و کمان گو پیلتن؟!
هر آن مام کوچون تو زاید پُسر	کفن دوز خوانمش اگر کویه‌گر!

در داستان رستم و اشکبوس نیز چنین الگویی دیده می‌شود. آنجا که رستم پا به زمین نبرد می‌گذارد و اشکبوس خطاب به او می‌گوید:

بدو گفت خندان که نام تو چیست	به بی‌تن سرت بر که خواهد گریست؟
تهمتن چنین داد پاسخ که نام	چه پرسی که هرگز نبینی تو کام
مرا مام من نام مرگ تو کرد	زمانه مرا پُتک ترگ تو کرد

در داستان‌های دیگر شاهنامه نیز این الگو را می‌توان یافت اما نکته جالب توجه این است که رستم فقط در خان سوم، نام خود را به هم‌آورد می‌گوید و در دو مورد دیگر به نوعی از جواب دادن طفره می‌رود.

۶. نتیجه‌گیری

پرسش و پاسخ فنی است که به یاری آن مفاهیم ساده و بعضاً پیچیده متون به شکلی آسان و زودفهم در اختیار شنونده یا خواننده قرار می‌گیرد. این مفاهیم گاه می‌تواند مباحث پیچیده فلسفی و گاه اندرزهای ساده اخلاقی باشد. این فن بهترین شیوه برای حفظ و یادگیری آنها بوده‌است زیرا شکل پرسش و پاسخی، تکرارهای زیاد، قافیه‌پردازی و غیره عواملی بودند که برای حفظ بهتر متون آموزه‌ای و فلسفی استفاده می‌شدند. در این مقاله سعی شد کارکردهای دیگری از این فن نیز نشان داده شود. موضوع دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد شباهت‌های ساختاری متونی است که از این الگو بهره می‌برند، مانند آنچه در ونیدداد و سوتره سنگهاته و متون مفهومی دینی و آیینی دیدیم. گاهی وام‌گیری‌هایی نیز در متون دیده می‌شود مانند تأثیرات ادبیات بودایی بر برخی متون ایرانی.

در این مقاله شباهت‌هایی ساختاری بین متون بودایی و متون عرفانی آورده شد و مثال‌هایی از هر دو دسته ارائه شد زیرا این شباهت‌ها می‌توانند دلایل متعددی داشته باشند، از جمله اینکه می‌توانند نتیجه میراثی مشترک بین گردآوردندگان آن باشد. دیگر اینکه تأثیرگذاری ادبیات بودایی بر متون عرفانی را نشان می‌دهند، زیرا این آیین قریب به هزار سال در خراسان قدیم حضور داشته و برخی از عرفای نامی از همین مناطق برخاسته‌اند. در نتیجه می‌توان تصور کرد که این نوکیشان مسلمان برخی از عقاید و باورهای خود را با خود به دین جدید آورده باشند. سوم اینکه این ساختارها به صورت موازی در دو فرهنگ بدون وام‌گیری و تأثیر پذیری، رشد کرده‌اند.

- بویس، مری، ۱۳۸۶، بررسی ادبیات مانوی در متن‌های پارتی و پارسی میانه، ترجمه امید بهبهانی و ابوالحسن تهامی، چاپ دوم، تهران.
- پاشایی، ع، ۱۳۸۹، بودا، چاپ دهم، تهران.
- تفضلی، احمد، ۱۳۸۳، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، چاپ سوم، تهران.
- داد، سیما، ۱۳۸۳، فرهنگ اصطلاحات ادبی، چاپ دوم، تهران.
- سلمانی، حمیدرضا، ۱۳۹۵، انواع ادبی مقامات‌های صوفیان، رساله دکتری، دانشگاه تهران.
- طائبی، ماندانا، ۱۳۹۷، تجزیه و تحلیل واژگانی و دستوری متن ختنی «داستان بودا و بدره جادوگر» بنابر فصل دوم کتاب زمبسته، رساله دکتری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۹۴.
- ماتسوخ، ماریا، ۱۳۹۳، «ادبیات پهلوی»، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱۷، به کوشش رونالد امریک و ماریا ماتسوخ، ترجمه فارسی زیر نظر ژاله آموزگار، تهران، ص ۱۵۶-۲۳۵.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۸۳، درآمدی بر زبان ختنی (دستور، متن گزیده، واژه‌نامه)، تهران.
- هیئتسه، آلموت، ۱۳۹۳، «ادبیات اوستایی»، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱۷، به کوشش رونالد امریک و ماریا ماتسوخ، ترجمه فارسی زیر نظر ژاله آموزگار، تهران، ص ۳۷-۱۱۰.
- de Blois, F., 1993, "Two Sources of the Handarz of Ōšnar", *Iran*, vol. 31, pp. 95-97.
- Buswell, R. E. Jr. and Lopez, S. Jr., 2014, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton.
- Humbach, H., and Faiss, K., 2010, *Zarathushtra and His Antagonists*, Wiesbaden.
- Kobbun, P., 2005, "The Significance of Puccha-Vissajjana in the Buddhist Literature", *MANUSYA: Journal of Humanities*, 8(2), pp. 30-43.

ترجمه و شیوه‌های ترجمه در تحریر خُنتی جیوکه‌پوستکه

مجید طامه (عضو هیئت علمی فرهنگستان زبان و ادب فارسی)

چکیده: بخش عمده‌ای از متون به‌جامانده از خنتی ترجمه‌هایی از زبان‌های دیگر مانند سنسکریت و تبتی هستند. از همین رو، ترجمه همواره نقش مهمی در خنتی ایفا کرده و ترجمه درست و صحیح از مهم‌ترین مشغله‌های ذهنی مترجمان خنتی بوده است. طبیعتاً سبک و سیاق و میزان دقت ترجمه در متون دینی و غیردینی خنتی متفاوت است. در این نوشتار ترجمه و شیوه‌های آن در تحریر خنتی جیوکه‌پوستکه (-*Jivaka-Pustaka*) که برگردان متنی به زبان سنسکریت است بررسی می‌شود. در این بررسی مواردی چون نحوه کلی ترجمه، شیوه «ترجمه ارتباطی» و «ترجمه معنایی» و میزان پایبندی به این دو شیوه، شیوه‌های ترجمه همچون وام‌گیری، ترجمه فرضی یا گرده‌برداری، ترانهش، تعدیل، و... بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: ترجمه، شیوه‌های ترجمه، سنسکریت، خنتی، جیوکه‌پوستکه

۱. مقدمه

زبان خنتی یکی از گویش‌های سکایی است. سکاها قبایلی ایرانی تبار بودند که در طول دو هزار سال (هزاره اول ق.م. و هزاره اول میلادی) در قلمرو وسیعی از سواحل دریای سیاه در غرب تا مرزهای چین در شرق زندگی می‌کردند. تنها آثار بازمانده از زبان سکایی باستان

تعداد محدودی اسامی اشخاص، قبایل و مکان‌ها است که در کتیبه‌های فارسی باستان و آثار مورخان یونانی آمده‌است (رضائی باغبیدی ۱۳۸۸: ۳۶؛ اُرانسکی ۱۳۸۶: ۹۳). خنتی از جمله زبان‌های سکاایی میانه و از زمرهٔ زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی است، از همین رو با دیگر زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی مانند سغدی و خوارزمی قرابت بیشتری دارد تا زبان‌های ایرانی میانهٔ غربی. به‌طور دقیق نمی‌توان گفت که این زبان از چه زمانی در سرزمین ختن رواج یافته، اما به احتمال زیاد از سدهٔ سوم میلادی زبانی رایج در ختن بوده‌است (Emmerick 2009: 373). دربارهٔ زمان منسوخ شدن این زبان نیز به‌طور دقیق چیزی نمی‌توان گفت جز اینکه احتمالاً مقارن با فتح این سرزمین به دست مسلمانان در اوایل سدهٔ یازده میلادی بوده‌است (Ibid: 411).
باتوجه‌به آنکه بیشتر متون خنتی ترجمه‌هایی از متون دینی بودایی است، سنت ترجمه و شیوه‌های آن در این زبان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. واژه‌ای که برای «ترجمه کردن» در خنتی به‌کار رفته byūh- تحت‌اللفظ به‌معنی «انتقال دادن [از يك مکان به مکان دیگر یا از يك زبان به زبان دیگر]» است. در آغاز فصل بیست‌وسه از کتاب زَمْبَسْتَه^۱ يك دفاعیهٔ طولانی در دفاع از ترجمه آمده و در آن مترجم از هم‌زبانان خنتی خویش گله کرده که چرا به ترجمهٔ خنتی متون بودایی به اندازهٔ اصل آنها بها نمی‌دهند. مهم‌ترین نگرانی مترجمان خنتی همواره این بود که در ترجمهٔ يك متن حتی ذره‌ای از متن اصلی منحرف نشوند. در این باره در پایان فصل نخست زَمْبَسْتَه چنین آمده‌است «از آنجاکه این را به خنتی برگردانده‌ام ... از همهٔ بوداهای سرور پوزش می‌خواهم برای هر معنایی که آن را بد ترجمه کرده‌ام» (Emmerick 1968: 9). همچنین، برپایهٔ شواهد تاریخی ذکرشده در منابع چینی تسلط خنتی‌ها به زبان چینی تا به آن حد بود که برخی از متون بودایی را از سنسکریت به چینی ترجمه می‌کردند و نام برخی از این مترجمان خنتی در منابع چینی ذکر شده‌است. باتوجه‌به متون موجود می‌توان گفت، خنتی‌ها با زبان‌های سنسکریت، پراکریت، تبتی و چینی آشنا بودند و حتی در آثار تألیفی خود نیز از واژه‌های این زبان‌ها استفاده می‌کردند (نک: Bailey 1982: 43-144; Kumamoto 2012).

یکی از متون مهم پزشکی به زبان خنتی دست‌نویس Ch. ii 003 است که شامل ۷۱ برگ است، و به سبب آمدن نام جیوکه، پزشک مخصوص بودا، در آن پبلی آن را جیوکه‌پوستکه («کتاب جیوکه») نامیده است (Bailey 1983: 1233). این دست‌نویس دارای دو تحریر سنسکریت و خنتی است. متن سنسکریت منظوم و در قالب شعری شلوکه^۱ سروده شده اما ترجمه خنتی این متن به نثر است. تاریخ دقیق نگارش تحریر خنتی، به طور دقیق، روشن نیست و، تنها، با توجه به آنکه زبان خنتی به کار رفته در این نسخه از نوع خنتی متأخر است و سنت نگارش به زبان خنتی از سده یازدهم میلادی منسوخ می‌شود، زمان نگارش آن را می‌توان، به طور تقریبی، اواخر سده دهم میلادی دانست (نک: طامه ۱۳۹۵: ۸۰-۸۴; Emmerick 1992: 60).

به طور کلی درباره ترجمه و تعریف آن می‌توان گفت که ترجمه فرایندی است که در طی آن یک متن یا گفتار از یک زبان به زبان دیگر برگردانده می‌شود. بنابراین، با دو نوع کلی ترجمه مواجه هستیم: ترجمه شفاهی و ترجمه مکتوب که هر کدام از این دو شیوه نیز دارای انشعابات ریزتری است (Catford 1978: 1; Bell 1993: 13). از آنجا که، در این پژوهش با متن مواجه هستیم در اینجا صرفاً به ترجمه مکتوب می‌پردازیم.

از میان مهم‌ترین شیوه‌های ترجمه مکتوب می‌توان به دو شیوه ترجمه ارتباطی^۲ و ترجمه معنایی^۳ اشاره کرد. در ترجمه ارتباطی خواننده مهم‌تر از نویسنده و اصل پیام به شمار می‌رود و مترجم در این شیوه سعی می‌کند تا متن ترجمه شده را تا حد ممکن برای خواننده مأنوس سازد. بنابراین، در این نوع ترجمه همیشه این احتمال می‌رود که متن ترجمه شده کاملاً مطابق با متن اصلی نباشد. اما، در ترجمه معنایی، برخلاف شیوه ارتباطی، پیام متن اصلی است که در اولویت قرار دارد. بنابراین، در این ترجمه همواره این احتمال وجود دارد که ساخت‌های صوری و معنایی نامأنوس متأثر از متن اصلی در ترجمه راه یابد و عملاً خواندن و فهم آن را دشوار سازد. همچنین، آنچه به ترجمه تحت‌اللفظی و آزاد مشهور است،

۱. śloka: وزنی است در شعر هندی که در آن هر بیت دارای چهار پاده (pāda) هشت‌هجایی است.

2. communicative translation

3. semantic translation

به ترتیب هم‌سو با ترجمه معنایی و ترجمه ارتباطی است (صفوی ۱۳۸۸: ۱۶). در مجموع، در هر نوع ترجمه‌ای شیوه‌ها و فنونی به کار می‌رود که آنها را می‌توان در دو رویکرد مستقیم^۱ و غیرمستقیم^۲ بررسی کرد. مهم‌ترین شیوه‌های رویکرد مستقیم عبارت‌اند از: وام‌گیری^۳: این شیوه اغلب هنگامی که زبان مقصد در دایره واژگانی‌اش برای بیان یک مفهوم دارای خلأ باشد اتفاق می‌افتد، یعنی همان صورتی را که در زبان مبدأ به کار رفته به وام می‌گیرد. گرده‌برداری یا ترجمه قرضی^۴: این شیوه خود نوعی از وام‌گیری است، اما در این شیوه هر کدام از واحدهای یک واژه به طور لفظی در زبان مقصد ترجمه می‌شوند. مهم‌ترین شیوه‌هایی که در رویکرد غیرمستقیم به کار می‌روند عبارت‌اند از: ترانهش^۵: این شیوه در سطح تغییرات دستوری دیده می‌شود و عبارت است از تغییر طبقه دستوری یک واژه در زبان مبدأ به طبقه دستوری دیگری در زبان مقصد بدون تغییر در معنی. تعدیل^۶: در این شیوه در نحوه بیان یک مفهوم در زبان مبدأ و مقصد اختلاف وجود دارد اما در اصل مفهوم هیچ تغییری صورت نمی‌گیرد. بارزترین نمونه این مورد بیان مفهومی واحد در زبان مبدأ و مقصد به ترتیب با جمله مثبت و منفی یا بالعکس است (Fawcett 1997: 34-39).

۲. پیشنهاد پژوهش

علی‌رغم آنکه بخش عمده متون به‌جامانده از ختنی ترجمه هستند، درباره ترجمه و شیوه‌های آن در ختنی تا کنون فقط چند پژوهش انجام شده است. نخستین بار امریک در مقاله‌ای کوتاه درباره مقدمه تحریر ختنی سیدده‌ساره^۷ به نکته‌هایی مختصر در این باره اشاره کرده است (Emmerick 1983). بعدها دگنر نیز به این حوزه وارد شده و درباره شیوه‌های ترجمه در تحریر ختنی و جرحه‌چهدیکا^۸ به ذکر معادل‌گزینی‌هایی که در این متن برای اصطلاحات سنسکریت به کار رفته اشاره کرده است (Degener 1989). شروو نیز در مقدمه کتاب سورنه‌بهاسوتمه‌سوتره^۹ به ذکر کلیاتی درباره ترجمه در تحریر ختنی این متن پرداخته است

1. direct

2. oblique

3. borrowing

4. calque

5. transposition

6. modulation

7. Siddhasāra

8. Vajracchedikā

9. *Suvarṇabhāṣottamsūtra*

(Skjærvø 2004: 1/ 76). درباره ترجمه و شیوه‌های آن در تحریر خنتی جیوکه‌پوستکه تا کنون هیچ تحقیقی منتشر نشده است.

۳. بحث و بررسی

چنان‌که گذشت تحریر خنتی جیوکه‌پوستکه دارای ۹۲ بند است که از روی متن سنسکریت آن ترجمه شده است. این متن از دسته متون غیردینی است و شیوه و روش ترجمه در آن با متون دینی به‌طور کلی متفاوت است. یعنی برعکس متون دینی که دارای قداست هستند و مترجم همواره سعی در آن دارد تا در ترجمه به پیام اصلی متن خدشه‌ای وارد نشود، در ترجمه جیوکه‌پوستکه مترجم سعی کرده است تا متنی قابل فهم و ساده برای خواننده زبان مقصد، یعنی خنتی، فراهم آورد. از این‌رو گاه شاهد ترجمه‌هایی در تحریر خنتی هستیم که به‌لحاظ تعداد واژه‌های به‌کاررفته در آن چندین برابر متن اصلی است. این امر بدین سبب است که مترجم خنتی به‌جای معادل‌گزینی برای اصطلاحی خاص در متن اصلی، غالباً، آن اصطلاح را شرح و تفسیر کرده است و همین امر سبب شده است تا تحریر خنتی از نظر اندازه و مقدار با متن سنسکریت مطابقت نکند. البته این موضوع در بیشتر موارد سبب سهولت در درک متن اصلی شده و فقط در موارد اندکی افزوده‌های مترجم خلاف آن چیزی است که در متن اصلی آمده است. در این مقاله ابتدا به بررسی شیوه کلی ترجمه در تحریر خنتی جیوکه‌پوستکه می‌پردازیم و سپس به شیوه‌های متفاوتی که در ترجمه این متن به‌کار رفته اشاره می‌کنیم.

۳.۱. ترجمه ارتباطی و معنایی در تحریر خنتی جیوکه‌پوستکه

در ترجمه خنتی جیوکه‌پوستکه هر دو شیوه ترجمه ارتباطی و معنایی به‌کار رفته است. البته کاربرد هریک از این شیوه‌ها در بافت و شرایط خاصی اتفاق افتاده است که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد. در مجموع می‌توان گفت که ترجمه خنتی جیوکه‌پوستکه بر پایه روش ارتباطی استوار است و مترجم در ترجمه چندان وفادار به متن اصلی باقی نمانده است و سعی بر آن داشته تا متنی روشن و قابل فهم برای خواننده خنتی‌زبان فراهم آورد.

۱.۱.۳. ترجمه ارتباطی در تحریر خنتی

چنان‌که گفتیم تحریر خنتی جیوکه‌پوستکه را با توجه به موضوع و غیرمقدس بودن آن باید از جمله ترجمه‌های ارتباطی به‌شمار آورد. بنابراین، مترجم خنتی در ترجمه چندان به متن اصلی پایبند نبوده و صرفاً کوشیده متنی روشن و قابل فهم ارائه دهد. به همین دلیل در هنگام مقایسه ترجمه خنتی و تحریر سنسکریت آن، در ترجمه خنتی با واژه‌های زیادی مواجه می‌شویم که معادلی در متن اصلی ندارند یا توصیفی هستند برای واژه‌های متن اصلی. برای روشن شدن این امر، یک جمله از متن اصلی و سپس ترجمه خنتی آن را در اینجا نقل می‌کنیم.

5.5. *jivaniyānviṭaṃ pakvaṃ kṣīreṇa daśa-mūla-vat etad evākhilārti-ghnaṃ mahā-kalyāṇakaṃ smṛtam*

افزون بر [گیاهان] زندگی‌بخش، باید [گیاهانی] مانند ده‌ریشه را با شیر جوشاند. آن نابودکننده همه بیماری‌ها است، مشهور به مهاکلیانکه است.

5.5. *khu hā ttī jivaniya arve yānīde jīvaka raṣabaka meda mahāmedā kākauṭā kṣīra-kākauṭa mudga-parṇa māṣa-parṇa jīvatta mahābāṃja ṣā' paṇa arva dvī dvī mācāṃgye tta pā kekaṇa tcerā haṃaṃga rūṃ ṣvīda tcerai gvīha' rūṃ u daśa-mūla jsa kaṣā' bela-mūla agnamatha syāṇaka pāṭala kaśmīrya-mūla sāla-parṇa ppraśna-parṇā brrahatta kaṇḍāryi drraṃgūlyai tta hālai hālai sera kṣasā śaiga uca jsa jṣāṇāṇa khu ra va tcchau vasiyā harśta ṣa' beva va pīrmāttāmye ra haṣṭā baina āchā jaidā mahā-kalyāṇai nāma bausta ṣte ttara jaida u sparśa' jsa hamya āchā jaidā maṇḍalaṇa āna pāchai kalyāṇī rūṃ*

پس داروهای زندگی‌بخش (jivaniya-) را افزایش (anvita-) جیوکه (-jivaka):
Terminalia tomentosa، ریش‌بُهکه (-ṛṣabhaka)*، مِدا (-medā)*، مَهامِدا
(mahāmedā)*: Erythrina indica، کاکولی (-kākolī)*: Luvunga scandens، لاله
واژگون، مودگه‌پرنی (-mudga-parṇī)*: Phaseolus trilobus، ماشه‌پرنی (-māṣa-parṇī)*
Phaseolus radiates، جیوتنی (-jīvantī)*: Cocculus cordifolia، شیرین‌بیان، همه

این دارو[ها]، هر یک دو ماچانگه (واحد وزنی^۱) [لازم است]. سپس آنها را باید به شکل خمیر درآورد. به یک اندازه روغن [و] شیر (kṣīra-) افزودنی است، روغن گاوی و جوشانده‌ای از دَسه‌موله (daśa-mūla-vat): ریشه بکرانی، آگنیمنته (Premna spinosa: *agnimantha)، شیپوری، پاتله (Bignonia suaveolens: *pātala)، ریشه راش، یونجه، پریشنی پرنی (Uraria lagopodioides: *pṛṣni-parṇi-)، تاجریزی، بادنجان پرنی، خارخاسک، این‌ها هر یک نیم سیر، با آب [به اندازه] شانزده شینگه (واحد وزنی) جوشاندنی (pakva-) است، تا آنکه چهار وسیه (واحد وزنی) باقی ماند. آن، هشتاد بیماری بادی را در نخستین باد نابود می‌کند. با نام مهاکلیانکه (mahā-kalyāṇaka-) شناخته شده (smṛta-) است. تشنگی را نابود می‌کند (ghna-) و بیماری‌های (ārti-) به وجود آمده از تماس با دیو را نابود می‌کند. در مندل (گروهی) پختنی است روغن گلیانیکه (*kalyāṇika-).

چنان‌که از ترجمه خنتی به روشنی مشخص است، مترجم در اینجا سعی کرده است علاوه بر استفاده از اصطلاحات تخصصی طب هندی مانند jīvanīya- و daśa-mūla- آنها را برای خواننده خنتی قابل فهم سازد. از این رو به ذکر تک‌تک گیاهانی که این دو اصطلاح بر آنها اطلاق می‌شود مبادرت ورزیده و به همین سبب نام گیاهانی در ترجمه خنتی آمده است که معادل مشخص در متن سنسکریت ندارند. نکته دیگر آنکه در متن اصلی هیچ اشاره‌ای به میزان و مقدار داروهای ذکر شده نیامده است، اما مترجم خنتی به صورت دقیق به ذکر میزان هر کدام از داروها اشاره کرده است. این موضوع نیز صرفاً برای قابل فهم‌تر شدن ترجمه صورت گرفته است و می‌توان گفت با موضوع متن اصلی مغایرتی ندارد. اما در پایان این بخش در ترجمه خنتی به مواردی اشاره شده که هیچ معادل مستقیم یا غیرمستقیمی در متن اصلی ندارد و مترجم آنها را به ترجمه افزوده است. از جمله این موارد است «هشتاد نوع بیماری بادی»، «تماس با دیو» و در «مندل پختن» این دارو. در کل با توجه به ترجمه خنتی جیوکه‌پوستکه می‌توان گفت، مترجم خنتی برای آنکه

ترجمه‌ای روشن و مفهوم ارائه دهد از فنون و روش‌های خاصی در این متن استفاده کرده‌است که در اینجا ابتدا آنها را فهرست کرده و سپس شرح می‌دهیم. شیوه‌های به‌کاررفته در ترجمه ختنی از این قرارند: ۱) ترجمه ساده، منظور از این نوع ترجمه آن است که برای هر واحد واژگانی متن سنسکریت یک واحد واژگانی در ترجمه ختنی انتخاب شده‌است. ۲) معادل‌گزینی یکسان، منظور از این اصطلاح آن است که برای واژه‌های مترادفی که در متن سنسکریت به‌کار رفته‌اند در ترجمه ختنی صرفاً از یک واژه یکسان استفاده شده‌است؛ واژه معادل می‌تواند بومی یا دخیل باشد. ۳) ترجمه توضیحی، منظور آن است که به‌جای به‌کار بردن یک معادل برای یک اصطلاح خاص در متن سنسکریت، آن اصطلاح توضیح و شرح داده شده‌است. ۴) ترجمه دوگانه، منظور آن است که گاهی در ترجمه ختنی هم از واژه سنسکریت متن اصلی استفاده شده و هم ترجمه ختنی آن. ۵) استفاد از معادل دخیل یا توضیح آن، در این شیوه برای آنچه در متن اصلی آمده‌است گاه معادلی که برگرفته از همان متن اصلی است انتخاب می‌شود و گاه با واژه‌هایی بومی آن صورت اصلی شرح داده می‌شود. ۶) توضیحات و شرح‌های بدون معادل، منظور از آن عبارت‌ها یا جمله‌هایی است که هیچ معادلی در متن اصلی ندارد و مترجم ختنی آنها را برپایه دانش خود به ترجمه افزوده‌است.

۳.۱.۱.۱. ترجمه ساده

این شیوه در ترجمه ختنی جیوکه‌پوستکه بسیار پرکاربرد است و غالباً در برگردان نام گیاهان و با بسامدی کمتر در ترجمه نام بیماری‌ها به‌کار رفته‌است. البته به‌جز نام گیاهان و داروها و بیماری‌ها، این شیوه در برگردان دیگر اسامی (ذات و معنی)، صفات و فعل‌ها نیز به‌کار رفته‌است. در اینجا برای هرکدام از مقوله‌های واژگانی و ترجمه آنها مثالی می‌آوریم. در مثال‌های ذکرشده ابتدا ستاک واژه سنسکریت آمده و بعد از نشانه ← ترجمه ختنی آمده‌است. صورت‌های درون دو قلاب شکل صرف‌شده واژه‌های سنسکریت و ختنی‌اند.

«پشت» [pṛṣṭha- [pṛṣṭha] «شیر» [ṣvīda- [ṣvīdana] → «شیر» [kṣīra- [kṣīreṇa]

→ dr(r)āma- [drāma] «انار» → dāḍima- [dāḍimam] «پشت» → brraha- [brraḥāṇā] «انار» → phāhā- [phāḥa] «سرفه» → kāsa- [kāsa] «سرفه» → namas- [naṃsa] «احترام، تکریم» → aurgā- [aurga] «احترام، تکریم» → uṣṇa- [uṣṇena] «گرم» → gr(r)āmā- [grrāmye] «گرم» → hvāñ- [hvāñū] «گفتن».

آنچه دربارهٔ این ترجمه‌های ساده می‌توان گفت این است که مترجم صرفاً به معنی واژه‌ها اکتفا کرده است و به دنبال معادل‌های هم‌ریشه نبوده است. برای مثال، علی‌رغم آنکه در خنتی ریشهٔ فعلی nam- «خم شدن، نماز کردن» کاربرد داشته و با پیشوندهای متفاوتی مانند -uys, -pa, -bi, -ha به کار رفته و صورت اسمی -nondā «ستایش، کرنش» نیز از آن به‌جامانده است (نک: Bailey 1979: 173)، غالباً واژهٔ خنتی -aurg(g)ā «احترام، تکریم» در ترجمهٔ واژهٔ سنسکریت -namas به کار رفته است (Ibid: 47).

۲.۱.۱.۳. معادل‌گزینی یکسان

از آنجاکه زبان سنسکریت از غنای واژگانی ویژه‌ای برخوردار است گاه برای یک مفهوم واحد ده‌ها واژه در آن وجود دارد. برای مثال، برای واژهٔ «فیل» بیش از نود واژه در این زبان وجود دارد (نک: وبگاه <http://spokensanskrit.org>). اما همهٔ زبان‌ها از جمله خنتی از چنین غنایی بهره‌مند نیستند، به همین دلیل در ترجمهٔ خنتی این متن برای واژه‌های متفاوتی که به یک مفهوم اشاره دارند غالباً یک معادل انتخاب شده است. معادل‌های به‌کاررفته در ترجمهٔ خنتی لزوماً واژه‌های بومی نیستند بلکه گاه وام‌واژه‌هایی از دیگر زبان‌ها از جمله سنسکریت و پراکریت هستند که برای برگردان یک واژهٔ سنسکریت استفاده شده‌اند. استفاده از واژه‌های هندی در خنتی بسیار رایج بود و این واژه‌ها به‌فروانی هم در متون دینی و هم غیردینی به کار می‌رفتند.^۱ در اینجا برای هر دو دسته یعنی معادل‌های بومی و معادل‌ها دخیل در ترجمهٔ خنتی مواردی را ذکر می‌کنیم.

۱. برای وام‌واژه‌ها و انواع آن در خنتی، نک: طامه ۱۳۹۶.

معادل‌های بومی:

واژه *ttūṃgara-* «زنجبیل» در گیوکه‌پوستکه در برگردان واژه‌های سنسکریت *-śṛṅgāra-*، *-śṛṅgi-*، *-śṛṅgavera-*، *-nāgara-*، *-viśva-* و *-śuṅṭhī-* به کار رفته است. علاوه بر این واژه‌ها، *ttūṃgara-* در سیده‌ساره در برگردان *-ārdraka-* هم به کار رفته است (Bailey 1979: 130).
واژه *būhanā-* «گیاهی دارویی: اویارسلام» نیز در این متن در ترجمه واژه‌های سنسکریت *-ambuda-*، *-abda-*، *-mustaka-*، *-mustā-* و *-ghana-* به کار رفته است.
واژه «آب» *ūtca-* در این متن در ترجمه این واژه‌های سنسکریت به کار رفته است: *-ambu-*، *-udaka-*، *-jala-*، *-toya-* و *-vāri-*.
واژه «بیماری» *āchaa-* در برگردان این واژه‌های سنسکریت آمده است: *-āmaya-*، *-gada-*، *-roga-*، *-vyādha/i-* و *-vikāra-*.

معادل‌های دخیل:

واژه دخیل *cittraa-* «گیاهی دارویی: شیتره، شیتراک» که برگرفته از واژه سنسکریت *-citraka-* است، در این متن علاوه بر آنکه در ترجمه صورت اصلی سنسکریتش به کار رفته، در ترجمه این واژه‌های سنسکریت هم معنی با آن هم استفاده شده است: *-agni-*، *-anala-*.
وام‌واژه *dūrālab(h)ā-* «ترنجبین» که دخیل از سنسکریت *-durālabhā-* در خنتی است، علاوه بر سنسکریت *-durālabhā-* در برگردان این واژه‌های سنسکریت هم معنی با آن نیز به کار رفته است: *-yāsa-*، *-yāsaka-*.
واژه دخیل *kaṇḍāryā-* که از طریق پراکرایت از سنسکریت *-kaṇṭakārī-* «بادنجان برّی» به وام گرفته شده است در ترجمه این واژه‌های سنسکریت که همه به معنی «بادنجان برّی» هستند به کار رفته است: *-kaṇṭakārī-*، *-vyāghrī-*، *-dhāvanī-*، *-kṣudrā-* و *-nidigdihkā-*.
yauga- «آمیزش» این واژه که دخیل از سنسکریت *-yoga-* به معنی «اختلاط، آمیزش، تماس» و از ریشه *-yuj-* «بستن» است (نک: Monier-Williams, 1899 854) در متون خنتی هم به صورت بسیط و هم در واژه‌های مرکب کاربرد داشته است. در بند ۴۶ گیوکه‌پوستکه در

متن اصلی واژه -maithuna (آمیزش، جفت کردن) آمده‌است، اما مترجم ختنی در اینجا به جای ترجمه واژه سنسکریت -maithuna با یک واژه بومی ترجیح داده تا از واژه‌ای دخیل که هم معنی با آن است استفاده کند. البته واژه -yauga در تحریر ختنی حاضر فقط یک بار به کار رفته‌است و آن هم در برگردان -maithuna.

۳.۱.۱.۳. ترجمه توضیحی

در متون پزشکی استفاده از اصطلاحات خاص و فنی بسیار رایج است. برای مثال، به جای نام بردن از اقلام متفاوت ترکیبی دارویی، نامی کلی که دربرگیرنده اقلام آن ترکیب است برای نامیدن مجموع آن داروها به کار می‌رود. از آن جمله است در فارسی اصطلاح دارویی چهارگل که معمولاً در اشاره به چهار گیاه بنفشه، پنیرک، ختمی، و گل سرخ به کار می‌رود. در متون پزشکی سنسکریت نیز چنین اصطلاحاتی رایج بوده‌است. در ترجمه این اصطلاحات سنسکریت در تحریر ختنی جیوکه‌پوستکه مترجم غالباً به جای استفاده از عنوان این اصطلاحات، اقلام متفاوت دارویی را که آن اصطلاح بدان اشاره داشته یک‌به‌یک ذکر کرده‌است. گاهی نیز در ترجمه برخی از اصطلاحات دارویی، شیوه تهیه آن به صورت مبسوط در ترجمه ختنی آمده‌است، حال آنکه در متن اصلی سنسکریت اشاره‌ای بدان نشده‌است. در اینجا به چند نمونه از این گونه ترجمه‌ها در تحریر ختنی اشاره می‌کنیم.

-daśa-mūla «ده‌ریشه». این اصطلاح در اشاره به ریشه ده گیاه متفاوت در این متن بارها به کار رفته‌است و مترجم ختنی غالباً به جای استفاده از این اصطلاح، ده گیاهی را که معرّف آن هستند ذکر کرده‌است. بدین ترتیب واژه مرکب -daśa-mūla با ده واژه ترجمه شده‌است. ده واژه به کار رفته در ترجمه ختنی واژه‌های بومی نیستند بلکه همه آنها واژه‌های دخیل از سنسکریت هستند. این ده واژه عبارت‌اند از: -bela-mūla «ریشه بکرانی»، -sāla, -pātala, -kaśmīrya-mūla «ریشه راش»، -syānāka «شیپوری»، -agnimantha- parṇa «یونجه»، -prraśna-parṇa, -brrahatta «تاجرزی»، -kaṇḍāryā «بادنجان برّی»، -drrāṃgūlyā «خارخاسک».

از دیگر اصطلاحات سنسکریت که در ترجمه خنتی به جای معادل‌گزینی، توضیح و شرح داده شده‌اند می‌توان به این موارد اشاره کرد: pañca-mūla «پنجریشه» که نام پنج گیاه تشکیل‌دهنده آن در ترجمه خنتی آمده‌است. tri-phalā لفظاً به معنی «سه میوه» است، اما منظور از این اصطلاح سه گونه متفاوت هلیله، بلبله و آمله است و در ترجمه خنتی نیز این سه گونه به صورت مجزا ذکر شده‌اند. dvi-pañca-mūla لفظاً به معنی «دو پنجریشه» و منظور از آن همان «ده‌ریشه» است. bṛhatī-dvaya تحت‌اللفظ به معنی «دو (نوع) تاجریزی» است که در ترجمه خنتی نام هر دو گونه به صورت مجزا ذکر شده‌است. گذشته از اصطلاحات فوق، در متن سنسکریت گاه شاهد عبارتهایی هستیم که در تحریر خنتی با توضیح و تفسیر زیادی ترجمه شده‌اند که اساساً برای آن توضیحات در متن اصلی قرینه‌ای وجود ندارد. از جمله این اصطلاحات است: māṃsa-rasa به معنی عصاره/ شیرۀ گوشت». در ترجمه خنتی به جای آنکه این اصطلاح لفظاً ترجمه شود به مفهوم آن توجه شده و شیوه تهیه آن نیز ذکر شده‌است. بدین ترتیب اصطلاح māṃsa-rasa «عصاره/ شیرۀ گوشت» غالباً چنین ترجمه شده‌است: paśiṇa hvaśā . ṣa' hahvāṇa drim ṣamga . uca jsa pāchai khu ra va haṣṭā . śimṅa harśta است با آب [به اندازه] سه سنگه پختنی است تا آنکه هشت شینگه باقی ماند». البته در مواردی نیز māṃsa-rasa در ترجمه خنتی با یک واژه (-ysama «آب گوشت») یا با یک عبارت (gūṣṭa hivi raysā «عصاره گوشت») ترجمه شده‌است.

۴.۱.۱.۳. ترجمه دوگانه

گاه در تحریر خنتی برای ترجمه واژه‌ها یا اصطلاحات سنسکریت از شیوه خاصی استفاده شده‌است. این شیوه را که در اینجا دوگانه^۱ نامیده‌ایم نه فقط در ترجمه متون غیردینی بلکه در ترجمه متون دینی هم کاملاً معمول بوده‌است. در این شیوه در برگردان واژه‌ای از زبان مبدأ هم از صورت دخیل آن واژه در زبان مقصد و هم ترجمه آن واژه در زبان مقصد توأمان

استفاده می‌شود. البته گاهی نیز بدین صورت است که دو واژه هم‌معنی در زبان مقصد برای ترجمه یک واژه زبان مبدأ توأمان استفاده می‌شود. در متون خنتی هر دو نوع این ترجمه کاربرد داشته‌است، البته در جیوکه‌پوستکه نوع نخست، یعنی واژه دخیل در کنار واژه بومی، به کار رفته‌است.

loha-liṅga- «دمل پر خون، جوش یا کورکی که پر از خون است، کفگیرک». این واژه مرکب سنسکریت دو بار در متن جیوکه‌پوستکه به کار رفته‌است. در بند ۴.۳۰ این واژه با عبارت *hija haṣa* که لفظاً به معنی «تورم سرخ» است ترجمه شده و در بند ۳.۸۰ نخست صورت دخیل *loha-liṅga-* در خنتی به صورت *lāhalaiga-* آمده و پس از آن با سه واژه *haṣā pitta rajsāna* «تورم سرخ از صفرا» شرح داده شده‌است. اگر واژه *pitta* «از صفرا» را در عبارت مذکور به کنار بگذاریم *haṣā rajsāna* را می‌توان «تورم سرخ» یا «سرخی از تورم» معنی کرد. واژه *loha-liṅga-* مرکب است از *loha-* «سرخ» و *liṅga-* «جوش، دمل؛ نشانه» (نک: Monier-Williams 1899: 901, 908)، در ترجمه این واژه مرکب مترجم خنتی نخست ترکیب را شکسته و سپس به صورت لفظی برای هر کدام از اجزای آن برابری نهاده‌است. بدین ترتیب که برای *loha-* واژه *rajsāna* «سرخ، سرخی» و برای *liṅga-* «جوش، دمل» معادل *haṣā* «تورم» را قرار داده‌است که این ترجمه با بند ۴.۳۰ نیز کاملاً مطابقت دارد.

۵.۱.۱.۳. استفاده از معادل دخیل یا شرح و توضیح آن

در این شیوه مترجم خنتی گاه به جای یک اصطلاح که در متن اصلی آمده‌است صورت دخیل آن واژه را در ترجمه به کار می‌برد و گاه با واژه‌هایی بومی یا دخیل، آن واژه یا اصطلاح خاص را شرح و توضیح می‌دهد. این شیوه در جیوکه‌پوستکه بیشتر در برگردان اصطلاحات دارویی به کار رفته‌است.

ttraphala- این واژه دخیل در ترجمه خنتی دو بار در برگردان واژه مرکب سنسکریت *tri-phalā-* لفظاً به معنی «سه میوه» به کار رفته‌است. *tri-phalā-* در سنسکریت غالباً در اشاره به سه

گیاه هلیله، بلیله، و آمله به‌کار رفته‌است و در ترجمه خنتی نیز اغلب اصطلاح tri-phalā- با سه واژه خنتی halīraa- «هلیله»، vihīlaa- «بلیله»، و āmalaa- «آمله» ترجمه شده‌است. اما در بندهای ۶.۴ و ۶.۶۸ شاهد به‌کار بردن صورت ttraphala- در برگردان اصطلاح سنسکریت tri-phalā- هستیم. البته در بند ۶.۴ در متن اصلی عبارت tri-phalā-dve «دو سه‌میوه» آمده و در ترجمه خنتی آن چنین آمده‌است: ttraphala halirā dva vihilā aumalai śvāṇa gūra kaśmīrya pārūṣā «دو (گونه) سه‌میوه: هلیله، بلیله، آمله، انگور شوانیه، راش، پروشکا». بنابراین، در این بند هم صورت دخیل آمده و هم شرح و تفسیر آن، اما در بند ۶.۶۸ برای اصطلاح tri-phalā- فقط معادل ttraphala- در ترجمه آمده‌است. pāṇḍa-rauga- «بیماری زردی». این واژه که دخیل از سنسکریت pāṇḍu-roga- است بارها با صورت‌های املائی متفاوت در ترجمه معادل‌های سنسکریتش یعنی pāṇḍu-roga- و pāṇḍutā- و pāṇḍu- به‌کار رفته‌است. اما در بندهای ۲.۲۵ و ۴.۳۸ به‌جای این اصطلاح سنسکریت از معادل خنتی آن که عبارت است از ysīdīm āchīm «بیماری زرد» استفاده شده‌است.

daśa-mūla- «ده‌ریشه». چنان‌که پیش‌تر ذکر کردیم در ترجمه این اصطلاح مترجم خنتی به‌جای معادل‌گزینی غالباً نام ده گیاه طبی تشکیل‌دهنده آن را ذکر کرده‌است، اما در بندهای ۴.۴ و ۵.۵ همین اصطلاح سنسکریت را در ترجمه خنتی آورده و پس از آن مطابق روال معمول در ترجمه این متن، نام ده گیاه را هم ذکر کرده‌است. بنابراین با توجه به شاهدهای ذکر شده می‌توانیم بگوییم میان دو شیوه ترجمه دوگانه و استفاده از معادل دخیل یا شرح و توضیح آن در این متن نوعی هم‌پوشانی وجود دارد.

۶.۱.۱.۳. توضیحات و شرح‌های بدون معادل

استفاده از توضیحات و شرح‌های بدون معادل از معمول‌ترین روش‌ها در ترجمه ارتباطی است، زیرا هدف اصلی از این شیوه صرفاً انتقال روشن پیام به خواننده‌است و وفادارای به متن اصلی در آن چندان اهمیتی ندارد. علاوه‌بر آنچه در شاهدهای فوق مانند آنچه در

بخش‌های تعریف اصطلاحات، ترجمه توضیحی، و ترجمه دوگانه نقل شد که نشانگر این امر است، موارد دیگری نیز وجود دارد که مترجم خنتی آنها را برای روان‌تر شدن ترجمه در تحریر خنتی افزوده‌است. از جمله این موارد شیوه ذکر نام گیاهان دارویی و بیماری‌ها و شیوه درمان آنهاست. بدین ترتیب که در متن سنسکریت، احتمالاً به سبب موزون بودن آن، نام گیاهان دارویی یا بیماری‌هایی که با دارویی خاص درمان می‌شود بدون هیچ‌گونه عبارت اضافه‌ای (مانند «این داروها را...» یا «این/چنین بیماری‌ها را درمان می‌کند»، و...) ذکر می‌شوند، اما در ترجمه خنتی برای روان‌تر شدن ترجمه، ابتدا جمله‌های توضیحی فوق که در متن اصلی معادل لفظی ندارند می‌آید و سپس مانند متن اصلی یک‌به‌یک نام داروها یا بیماری‌ها ذکر می‌شود. نمونه دیگر در توزین داروهای گیاهی دیده می‌شود، بدین ترتیب که در متن سنسکریت فقط یک واحد کلی برای توزین ذکر می‌شود اما در ترجمه خنتی به صورت دقیق‌تر به توزین آن مواد اشاره می‌شود. اما منظور ما از «توضیحات و شرح‌های بدون معادل» چنین مواردی نیست، بلکه به مطالبی اشاره دارد که اساساً هیچ‌گونه قرینه‌ای چه به لحاظ معنایی و چه به لحاظ لفظی در متن اصلی ندارد. این موارد را باید افزوده‌های مترجم به متن اصلی دانست که هدف از آن نه روشن شدن و درک متن اصلی بلکه افزودن مطالبی مرتبط با متن اصلی و افزایش سطح دانش پزشکی خواننده بوده‌است. در اینجا به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم.

در بند ۵.۵ جیوکه‌پوستکه که برابر با ۵.۹۸ سیده‌ساره است پس از آنکه نام گیاهان دارویی ذکر می‌شود در متن سنسکریت چنین آمده‌است: *etad evākḥilārti-ghnam mahā-kalyāṇakaṃ smṛtam* «آن همه بیماری‌ها را نابود می‌کند، [این روغن] مشهور به مهاکلیانکه (*mahā-kalyāṇaka-*: بسیار شگرف) است» و در تحریر خنتی این بخش چنین ترجمه شده‌است:

ṣa' beva va pīrmāṭṭāmye ra haṣṭā baina āchā jaidā mahā-kalyāṇai nāma bausta ṣṭe . ttara jaida u sparśa' jsa hāmya āchā jaidā : maṇḍalaña āna pāchai kalyāṇi rūm

آن، هشتاد بیماری بادی را در نخستین باد نابود می‌کند. با نام مهاکلیانکه (mahā-kalyāṇaka) شناخته شده است (smṛta). تشنگی را نابود می‌کند و بیماری‌های (ārti) به‌وجود آمده از تماس با دیورا نابود می‌کند. در مندل (گروهی) پختنی است روغن کلیانیکه (-kalyānika*).

چنان‌که در ترجمه فوق مشهود است، بخش‌هایی مانند درمان بیماری‌های بادی، تشنگی، درمان بیماری‌های به‌وجود آمده از موجودات مافوق طبیعی، و شیوه پختن روغن نه به‌لحاظ لفظی در متن اصلی معادلی دارد و نه به‌لحاظ معنایی و افزودن آنها به ترجمه خنتی نیز به‌منظور روان شدن ترجمه نبوده است بلکه صرفاً برپایه دانش مترجم از علم پزشکی عصر خود بوده است.

۲.۱.۳. ترجمه معنایی در تحریر خنتی

از آنچه تا کنون گفتیم مشخص است که ترجمه معنایی در تحریر خنتی جیوکه‌پوستکه اساساً مورد نظر نبوده است و دلیل این امر هم بدان سبب است که از یک سو این متن از زمره متون غیردینی است و از سوی دیگر متنی است که محتوای آن جنبه کاربردی و عینی داشته است، از این رو مترجم لزومی به پایبندی به متن اصلی و ویژگی‌های آن ندیده است و ترجمه‌ای کاملاً آزاد و روان از متن اصلی ارائه داده است. این عدم پایبندی به متن اصلی تا آنجا پیش می‌رود که حتی در بخش‌هایی که صرفاً فقط نام گیاهان یا داروها یا بیمارهای ذکر شده است ترتیبی که در نام بردن این موارد در متن سنسکریت دیده می‌شود غالباً رعایت نمی‌شود و اقلام ذکر شده پس و پیش می‌شود. با این حال، نمونه‌های اندکی را که می‌توان به‌نوعی آنها را از نوع ترجمه معنایی به‌شمار آورد صرفاً در هنگام ذکر نام گیاهان دارویی و گاه نام بیماری‌ها دیده می‌شود. در این موارد بدون افزودن واژه یا شرحی برای هر واژه متن اصلی یک واژه در ترجمه آمده است. برای مثال، در بند ۲.۵۰ در متن سنسکریت چنین آمده است:

balā dāru sthirā yaṣṭī rāsnailā puṣkaraṃ vacā śvadamṣṭrā kuṣṭhaṃ pūṭikaṃ
śatāhvā sa-punaṛṇavā

و در خنتی چنین ترجمه شده است:

sacha bāva divadāra sāla-parṇa mahābām̃jā laṃgara bāva sūšmila: hūraṣṭā
āra drāṃgūlyai kūṣṭā pūttī-karam̃jā śatta-pūṣpā pūnarṇavā
ریشه پنیرک (balā-)، دیودار (dāru-)، یونجه (sthirā-)، شیرین بیان (yaṣṭī-)، ریشه
شیخ‌الربیع (rāsna-)، هل ریز (elā-)، ریشه زنبق (pūṣkara-)، سازو (vacā-)، خارخاسک
(śvadamṣṭrā-)، فُسط (kuṣṭha-)، پوتیگرنج (pūtīka[rañja]-)، شوید (śatāhvā-)،
شب‌رنگی (sa-punarṇavā-).

چنان‌که از ترجمه فوق برمی‌آید مترجم دقیقاً برای هر واژه سنسکریت در ترجمه خنتی
یک معادل، خواه بومی یا وام‌واژه، آورده است و ترتیبی را هم که در متن اصلی آمده کاملاً
رعایت کرده است و برخلاف موارد دیگر هیچ توضیح یا مطلب اضافه‌ای را هم به ترجمه
نیفزوده است، مگر آوردن واژه ریشه که در متن اصلی معادلی ندارد. البته موارد این‌چنینی در
ترجمه خنتی جیوکه‌پوستکه بسیار کم است و در بیشتر موارد شاهد افزودن مطالبی خارج از
متن اصلی در ترجمه هستیم.

۲.۳. شیوه‌های ترجمه در تحریر خنتی جیوکه‌پوستکه

در هر ترجمه‌ای خواه ارتباطی و خواه معنایی فنون و شیوه‌هایی به کار می‌رود که از آنها با
عنوان شیوه‌های ترجمه یاد می‌شود. این فنون و شیوه‌ها را با دو رویکرد کلی مستقیم و
غیرمستقیم بررسی می‌کنند. مهم‌ترین شیوه‌های ترجمه به‌طور کلی عبارت‌اند از وام‌گیری،
گرده‌برداری یا ترجمه قرضی، ترانهش، و تعدیل. در ترجمه خنتی جیوکه‌پوستکه کمابیش این
شیوه‌ها دیده می‌شود که در ادامه به بررسی مختصر آنها می‌پردازیم.

۱.۲.۳. وام‌گیری

وام‌گیری در معنای کلی آن عبارت است از فرایندی که در طی آن یک زبان عنصر یا واحدی
را از زبانی دیگر قرض می‌گیرد. فرایند وام‌گیری غالباً در سطح واژگان زبان روی می‌دهد،
البته در سطوح دیگر زبان نیز وام‌گیری معمول است. وام‌گیری بنابر دلایل متفاوت زبانی و

غیرزبانی روی می‌دهد و شیوه و نحوهٔ اخذ آن نیز می‌تواند به صورت مستقیم یا غیرمستقیم باشد. منظور از مستقیم آن است که یک زبان بدون واسطه واحدی زبانی را از زبان دیگر به طور مستقیم اخذ کند و منظور از غیرمستقیم آن است که از طریق واسطه‌ای (یعنی زبانی دیگر) آن واحد زبانی را به وام‌گیرد. در زبان ختنی به سبب تفوق دین بودایی و فرهنگ هندی وام‌گیری از زبان سنسکریت به صورت مستقیم و غیرمستقیم معمول بوده است. در جیوکه‌پوستکه نیز که متنی پزشکی است به سبب تخصصی بودن متن، وام‌گیری کاملاً مشهود است و هر دو گونهٔ مستقیم و غیرمستقیم در آن شاهدهایی دارد. عمدهٔ وام‌گیری‌ها دربارهٔ نام گیاهان و دیگر اصطلاحات فنی‌ای است که زبان ختنی فاقد آنها بوده است و در برگردان آنها یا همان صورت سنسکریت (وام‌گیری مستقیم) به کار رفته یا صورت پراکریت (وام‌گیری غیرمستقیم) آن واژهٔ سنسکریت که در آسیای میانه معمول بوده است. در اینجا به ذکر چند مثال از وام‌گیری در این متن اکتفا می‌کنیم.

وام‌گیری مستقیم: ابتدا صورت سنسکریت واژه و پس از نشانهٔ → صورت دخیل آن را در ختنی ذکر کرده‌ایم. برخی از تفاوت‌های ظاهری میان صورت سنسکریت و ختنی واژه‌های زیر صرفاً به دلیل ویژگی‌های رسم‌الخط یا دستگاه صرفی متفاوت ختنی نسبت به سنسکریت است.

→ ajita- «(اندام، عضو)» - anga- → anḡa- «(پادزهر؛ دارو)» - agada- → agadā-
 «(مرهم/ضماد)» - añjana- → aṃjana- «(نام روغنی دارویی، لفظاً: شکست‌ناپذیر)» - ajitta-
 - apāmārga- → apāmārga- «(صرع، غش)» - apasmāra- → apasmāra- «(چشم)»
 «(استبرق (نام گیاهی))» - arka-kṣīra- → arka-kṣīra- «(تاج‌خروس (نام گیاهی))»
 - ardḥāvabhidaka- → ardḥāvabhedaka- «(فلج نیمی از تن)» - aśuci- → aśūca-
 «(کاکنج (نام گیاهی))» - aśvagandhā- → aśvagandhā- «(نجاست، مدفوع)»
 - ānāha- → ānāha- «(ییوست)» - eraṇḍa- → īraṃa- «(کرچک)» (Konow, 1941, 85-104).

وام‌گیری غیرمستقیم: این واژه‌ها همه برگرفته از گونه‌های پراکریت رایج در آسیای میانه‌اند. در این بخش نیز ابتدا صورت سنسکریت واژه و پس از نشانهٔ → صورت ختنی

واژه ذکر شده است.

aruci- → arruša'- «بی‌اشتهایی»؛ arśas- → arrja- «بواسیر»؛ paripalāka- → parvālaa- «روح نگهبان»؛ vāstūka- → bāstūla- «(نام گیاهی)»؛ viḍalavaṇa- → bīdalūm «(نام روغنی دارویی)»؛ mahā-vaideha- → mahāveṭī- «(نام روغنی دارویی)»؛ mākīkā- → māśa'kyā- «(کنف نام گیاهی)»؛ ratana- → raṇna- «(گوهر، جواهر)»؛ rasa- → raysa- «(شیره، عصاره)»؛ vedanā- → vīnā- «(درد، رنج)»؛ viyoni- → višū'na- «(بد، خمیر، ضماد)»؛ kalka- → keka- «(بلیله نام گیاهی)»؛ vaheḍaka- → vīhīlaa- «(شر)» (Ibid).

۲.۲.۳. گرده‌برداری یا ترجمه قرضی

این شیوه که خود نوعی از وام‌گیری به‌شمار می‌آید عبارت است از فرایندی که در آن به‌جای معادل‌یابی برای واژه‌های متن اصلی، آن واژه‌ها تحت‌اللفظ ترجمه می‌شوند. بدین ترتیب از طریق گسترش معنایی یک واژه بومی برای ترجمه مفهومی تازه به‌کار می‌رود و علاوه‌بر معنی اصلی دارای معنی دیگری هم می‌شود. در ترجمه خنتی جیوکه‌پوستکه نیز این شیوه به‌کار رفته است که چند مثال برای آن در ادامه ذکر می‌کنیم.

واژه khuysaa- در خنتی به معنی «وزغ؛ لاک‌پشت» است (نک: Bailey 1979: 75)، اما این واژه در بند ۵۹ جیوکه‌پوستکه در ترجمه واژه سنسکریت maṇḍūkī- به‌کار رفته است. maṇḍūkī- در سنسکریت معانی متفاوتی مانند «وزغ، وزغ‌سان؛ نام چندین گونه گیاهی» دارد (نک: Monier-Williams 1899: 776). بنابراین واژه خنتی khuysaa- که با فرایند قلب مشتق از ایرانی باستان *kasyapa- «(لاک‌پشت)» (قس اوستایی kasyapa- «(لاک‌پشت)») است (Bailey 1979: 75) احتمالاً بدین سبب که در سنسکریت maṇḍūkī- به معنی «وزغ» برای نامیدن گیاهان هم رواج داشته، در اینجا در قیاس با متن سنسکریت، گسترش معنایی یافته و به معنی نوعی گیاه «آب‌بشقاب» به‌کار رفته است.

این واژه در خنتی به معنی «شیر» و مشتق از ایرانی باستان *xšvifta- (قس

اوستایی -xšvīpta («شیر») است (Bailey 1979: 415). صورتی از این واژه به صورت *švīdā* در بندهای ۷ و ۴۱ جیوکه‌پوستکه در ترجمه واژه سنسکریت *payasyā-* به کار رفته است. واژه *payasyā-* در سنسکریت که مشتق از کلمه *payas-* «شیر» است، علاوه بر معنی «شیری» در معانی دیگری مانند «شیر دلمه شده؛ نام چندین گونه گیاهی» هم کاربرد داشته است (نک: Monier-Williams 1899: 586). بنابراین مترجم خنتی در اینجا نیز با قیاس با متن سنسکریت از طریق گسترش معنایی و ترجمه قرضی، کلمه *švīdā* خنتی را در یک معنای کاملاً نو برای نامیدن یک گونه گیاهی خاص به کار برده است.

۳.۲.۳. ترانهش

این شیوه در ترجمه به تفاوت‌های دستوری میان زبان متن اصلی و متن ترجمه بازمی‌گردد. به بیان دیگر در زبان متن اصلی ممکن است ویژگی‌ها و قابلیت‌هایی باشد که زبان متن ترجمه فاقد آن ویژگی‌ها باشد یا آن ویژگی یا ویژگی‌ها در زبان مقصد چندان زایا نباشد. از این رو، مترجم مجبور می‌شود تا آن ویژگی‌های زبان مبدأ را با ویژگی‌های دیگری در زبان خود جایگزین کند تا آن مفهوم مورد نظر را انتقال دهد. برای مثال، در برخی از زبان‌ها مانند سنسکریت شمار مثنی وجود دارد و این شمار با شناسه صرفی خاصی بیان می‌شود. برای انتقال این مفهوم به زبانی که فاقد شمار مثنی است یا باید آن را با شمار جمع ترجمه کرد یا باید عدد دو را پیش از آن مفهوم آورد یا به شیوه‌ای دیگر آن را بیان کرد. علی‌رغم تصریفی بودن خنتی، این زبان به لحاظ دستگاه صرفی برابر و یکسان با سنسکریت نیست، از این رو در ترجمه خنتی شاهد استفاده از ترانهش در بخش‌هایی از ترجمه هستیم که برخی از آنها را در اینجا برای نمونه ذکر می‌کنیم.

در متن سنسکریت جیوکه‌پوستکه در برخی از موارد به جای آنکه نام دو گونه از گیاهی خاص ذکر شود نام آن گیاه در شمار مثنی آمده است. از آنجاکه زبان خنتی فاقد این ویژگی است مترجم خنتی در این مواقع چاره‌ای جز آن ندیده که نام هر دو گیاه را در ترجمه بیاورد. از جمله این موارد است: *mide* این واژه نام گیاهی دارویی است و در شمار مثنی صرف شده

و به دو گونه این گیاه اشاره دارد، مترجم خنتی برای ترجمه این واژه به جای به‌کاربردن عدد دو یا استفاده از شمار جمع نام دو گونه آن یعنی *mida-* و *mahāmida-* را تک تک ذکر کرده است. مثال‌های دیگر از این دست عبارت‌اند از: *śrīve* (*sumāṇa-/ caṃdana-śārava*) *parṇyau*، (*prraśnaparṇā /sālaparṇā*) *candane* «صندل» (*/sī caṃdaṃ /*) *himniṃ caṃdaṃ*). این شیوه در ترجمه واژه‌های مثنای سنسکریت را می‌توان به‌نوعی از دسته ترجمه توضیحی نیز به‌شمار آورد.

۴.۲.۳. تعدیل

در این شیوه از ترجمه، مفهوم بیان‌شده در ترجمه با متن اصلی برابر است، اما شیوه بیان آن متفاوت با متن اصلی است. برای مثال ممکن است یک مفهوم در یک زبان با جمله‌ای مثبت بیان شود اما همان مفهوم در زبانی دیگر با جمله‌ای منفی بیان شود. این شیوه در واقع نوعی اجتناب از ساخت‌های خاص زبان مبدأ در ترجمه است که سبب نارسایی ترجمه برای اهل آن زبان می‌شود. در ترجمه خنتی جیوکه‌پوستکه نیز علی‌رغم آنکه در سطح واژگان تأثیر زبان سنسکریت کاملاً مشهود است شواهدی از شیوه تعدیل در برخی از بخش‌های ترجمه دیده می‌شود که برخی از آنها را در اینجا می‌آوریم.

در جمله چهارم از بند بیست و چهار (۴.۲۴) جیوکه‌پوستکه در متن اصلی چنین آمده است: *kr̥ṣa-durbala-nāśanaś ca* «نابودکننده لاغر(ی)، ناتوان(ی) است و...»، این جمله در تحریر خنتی چنین ترجمه شده است: *cū gauda ī ttū tvāñe cū bava-hauva* «اگر لاغر باشدی او را فربه می‌کند، اگر کم‌نیرو (باشدی) برای او نیروی خوب به‌وجود می‌آورد». همان‌طور که از این ترجمه مشخص است، مترجم به جای به‌کار بردن «نابود کردن» یا «درمان کردن» (معادل واژه *nāśana-* «نابودکننده») برای دو بیماری «لاغری» و «ناتوانی» به ترتیب از عبارت‌های «فربه کردن» و «نیروی خوب به‌وجود آوردن» استفاده کرده است. بنابراین، علی‌رغم تفاوت در نحوه بیان هیچ تفاوتی در بیان مفهوم میان دو تحریر سنسکریت و خنتی وجود ندارد.

۴. خطاها و کاستی‌ها در ترجمه خنتی جیوکه‌پوستکه

هرچند این بخش به‌طور مستقیم ارتباطی با موضوع این مقاله ندارد، از آنجاکه اشتباه و کاستی بخش جداناپذیر هر ترجمه‌ای است در اینجا به مواردی از بدفهمی‌ها و بی‌دقتی‌های مترجم خنتی که منجر به اختلاف با متن اصلی شده‌است اشاره می‌کنیم. بخشی از این اشتباهات به‌سبب درک نادرست متن سنسکریت است و بخشی نیز به‌علت عدم دقت در برگردان همه واژه‌های متن اصلی است. البته تعداد این اشتباهات اندک است و خدشه‌ای بر کلیت ترجمه خنتی وارد نمی‌سازد.

مواردی که در ترجمه خنتی از قلم افتاده‌است، غالباً، واژه‌هایی هستند که به نام داروها و بیماری‌ها اشاره دارد. البته در چند مورد نیز جمله یا جمله‌هایی در برخی از بندها کاملاً در ترجمه از قلم افتاده‌است. از آن جمله می‌توان به بندهای ۴، ۲۸، ۳۵، ۴۴، ۴۷، ۶۸، ۷۹، ۸۹ اشاره کرد. همچنین، بند ۹۳ در تحریر سنسکریت به‌صورت ناقص آمده و در ترجمه خنتی به‌طور کامل نادیده گرفته شده‌است. از آنجاکه ذکر این موارد در این مقاله مختصر ضرورتی ندارد از آوردن شاهد برای این‌گونه موارد خودداری کردیم.

در بند ۵ جیوکه‌پوستکه که برابر با بند ۹۷ از فصل پنجم سیده‌ساره (برای متن سنسکریت و ترجمه تبتی آن، نک: Emmerick 1980; 1982) است، پس از ذکر شیوه تهیه روغن دارویی کلیانکه به فواید این دارو اشاره شده و چنین آمده‌است: *etat kalyāṇakaṃ nāma bala-* *varṇa-prajā-karam* «این [روغن] با نام کلیانکه نیرو، رنگ‌ورو و فرزند به‌وجود می‌آورد».

در تحریر خنتی این بخش چنین ترجمه شده‌است:

ṣa' rūṃ kalyāṇai nāma hauva padīme u cha śairka brrāvauṣṭa jaida : hūna padīme

این (*etat*) روغن با نام کلیانکه (*kalyāṇaka*) نیرو (*bala*) و رنگ‌ورویی (*varṇa*) نیک به‌وجود می‌آورد، بیداری (= بی‌خوابی) را نابود می‌کند و خواب به‌وجود می‌آورد.

همان‌طورکه از ترجمه خنتی مشخص است، مترجم معنی همه واژه‌ها را به‌درستی فهمیده است مگر ترکیب *prajā-karam* که متشکل از *prajā* «فرزند، زادوولد» و *karam*

«کننده، به وجود آورنده» است. چنان‌که از ترجمه خنتی *hūna : brāvaušta jaida* «بیداری (= بی خوابی) را نابود می‌کند، خواب به وجود می‌آورد» برمی‌آید مترجم در اینجا خطا کرده و ترکیب سنسکریت *prajā-karam* را به اشتباه *prajāgara* «بیداری» خوانده و به همین سبب در تحریر خنتی ترجمه فوق را برای آن آورده است. در بند ۲۸ جیوکه‌پوستکه که برابر با بند شصت از فصل ۲۶ سیددهساره (برای متن سنسکریت و ترجمه تبتی آن، نک: 1982; 1980; Emmerick) است، پس از نام بردن از داروهای لازم در متن سنسکریت چنین آمده است: *timirāṇy acirād dhanyāt pītam etan niśā-* mukhe «نوشیدن آن، در غروب، آب مروارید را، بی درنگ، درمان می‌کند». در تحریر خنتی این بخش چنین ترجمه شده است:

tcīṇa ttamīra jīmḍa u biśūṇa āchā khu ttū rūṃ khāśīdi iha' rāha' jīmḍa در چشم آب مروارید (*timira-*) را نابود می‌کند (*dhanyāt*) و همه‌گونه بیماری‌ها را. هنگامی که این روغن را می‌نوشند (*pītam etan*) در دهان درد را نابود می‌کند. گذشته از توضیحات اضافه‌ای مانند «این روغن را»، «همه‌گونه بیماری‌ها را» که برای روانی متن در ترجمه اضافه شده است، مترجم خنتی اینجا نیز در فهم متن دچار لغزش شده است و عبارت *niśā-mukhe* را که لفظاً به معنی «در آغاز شب» یا «در غروب» است به سبب معنی اصلی واژه *mukha-* «دهان» در سنسکریت، آن را بدین صورت ترجمه کرده است: *iha' rāha' jīmḍa* «در دهان درد را نابود می‌کند». گفتنی است امریک برای نخستین بار به این نکته اشاره کرده است (Emmerick 1979: 243).

در بند ۲۹ جیوکه‌پوستکه که تقریباً برابر است با بندهای ۶۲ تا ۶۴ از فصل ۲۶ سیددهساره صحبت از بیماری‌های گوش است و در متن سنسکریت این بخش چنین آمده است: *karṇayoḥ śūla-bādhirya-nāda-srāvāḥ samīraṇāt* «هنگامی که» در دو گوش دردها، کری، صدا، ترشح از باد است»، در تحریر خنتی این بخش چنین ترجمه شده است:

gvaṇa vīna jīmḍa ca kāra tṭyi gva pprahāji haysgvā bisā āchā jīmḍa

در گوش (-kaṛṇa) دردها (-sūla) را نابود می‌کند، گوش‌های او را که کر (-bādhirya) است باز می‌کند، در منخرها بیماری‌ها را نابود می‌کند. چنان‌که ملاحظه می‌شود در اینجا ترجمه ختنی کاملاً مطابق با اصل سنسکریش نیست و مترجم مرتکب چند اشتباه شده‌است. نخست آنکه واژه سنسکریت -nāda «صدا، صدای بلند، سروصدا» را به اشتباه برابر با واژه سنسکریت -nāsā «بینی، منخر» فرض کرده و برای آن در ترجمه واژه ختنی haysgvā «در منخرها» را آورده و سپس توضیحی را هم از پیش خود بدان افزوده و بدین ترتیب کلمه -nāda را به اشتباه haysgvā bisā āchā jimda «در منخرها بیماری‌ها را نابود می‌کند» ترجمه کرده‌است. دیگر آنکه دو واژه srāvāḥ «ترشح» و samīraṇāt «از باد» را هم به کلی نادیده گرفته و در ترجمه نیاورده‌است.

۵. نتیجه‌گیری

از بررسی شواهد ذکرشده در این مقاله به خوبی مشخص است که در ترجمه جیوکه‌پوستکه به ختنی سعی بر آن بوده‌است تا متنی قابل فهم و روان برای خواننده ختنی‌زبان فراهم شود. اما به سبب به‌کار بردن اصطلاحات خاص و فنی مترجم مجبور بوده‌است تا گاه از همان واژه‌های سنسکریت متن اصلی یا صورت‌های دخیل آنها که در آسیای میانه رایج بوده‌است استفاده کند. البته در اینجا نیز مترجم سعی کرده‌است برای ترجمه نام گیاهان ناآشنای سنسکریت که معادل بومی در ختنی نداشته‌است، از مترادف‌های سنسکریت آنها استفاده کند که برای ختنی‌زبانان شناخته‌تر بودند. همچنین تمهید دیگری که برای ترجمه اصطلاحات فنی در ترجمه ختنی به‌کار رفته توضیح و شرح آن اصطلاحات بوده‌است. روی هم رفته می‌توان ترجمه ختنی جیوکه‌پوستکه را ترجمه‌ای روان دانست که علی‌رغم آوردن توضیحات و شرح‌های اضافی با متن اصلی هماهنگی داشته و خطاها و کاستی‌های موجود در آن نیز بسیار کم و ناچیز است و این امر نشان‌دهنده آن است که مترجم ختنی با زبان سنسکریت کاملاً آشنا بوده و نیز از دانش پزشکی آیورودا آگاهی جامعی داشته‌است.

منابع

- أرانسکی، یوسیف میخائیلوویچ، ۱۳۸۶، زبان‌های ایرانی، ترجمه علی‌اشرف صادقی، تهران.
رضائی باغبیدی، حسن، ۱۳۸۸، تاریخ زبان‌های ایرانی، تهران.
صفوی، کورش، ۱۳۸۸، هفت گفتار درباره ترجمه، تهران.
طامه، مجید، ۱۳۹۵، «آیوروده یا طب سنتی هند در متون خُنتی»، پژوهش‌های ایران‌شناسی، س ۶، ش ۱، ص ۶۹-۸۷.
_____، ۱۳۹۶، «بررسی وام‌واژه‌ها در زبان خُنتی»، زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، س ۶، ش ۷، ص ۵۱-۷۴.
_____، ۱۳۹۷، «اوزان و واحدهای اندازه‌گیری در زبان خُنتی»، مجله مطالعات ایرانی، س ۱۷، ش ۳۴، ص ۱۳۷-۱۶۱.

Bailey, H.W., 1979, *Dictionary of Khotan Saka*, London.

_____, 1982, *The Culture of the Saka in Ancient Iranian Khotan*, New York.

_____, 1983, "Khotanese Saka Literature", *The Cambridge History of Iran*, vol. 3 (2), *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 1230-1243.

Bell, R. T., 1993, *Translation and Translating Theory and Practice*, London.

Catford, J. C., 1978, *A Linguistic Theory of Translation*, Oxford.

Degener, A., 1989, "Zur Übersetzungstechnik in der khotanischen Vajracchedikā", *ZDMG* 139, pp. 346-367.

Emmerick, R. E., 1968, *The Book of Zambasta*, London.

_____, 1979, "Contributions to the Study of the "Jivaka-Pustaka"", *BSOAS* 42, no. 2, pp. 235-243.

_____, 1980, *The Siddhasāra of Ravigupta, vol. 1: The Sanskrit Text*, Wiesbaden.

_____, 1982, *The Siddhasāra of Ravigupta, vol. 2: The Tibetan Version with Facing English Translation*, Wiesbaden.

_____, 1983, "Some Remarks on Translation Techniques of the Khotanese", *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien: Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981*, Wiesbaden, pp. 17-26.

_____, 1992, "The Savastika Antidote", *Journal of the European Āyurvedic Society* 2, pp. 60-81.

_____, 2009, "Khotanese and Tumshuqese", *The Iranian Languages*, ed. G.

- Windfuhr, London and New York, pp. 377-415.
- Fawcett, P., 1997, *Translation and Language*, Manchester.
- Konow, S., 1941, *A Medical Text in Khotanese* (CH. II 003 of the India Office Library), Oslo.
- Kumamoto, H., 2012, “Textual Sources for Buddhism in Khotan”, *Sino-Platonic Papers*, n. 222: *Buddhism across Boundaries (The Interplay of Indian, Chinese, and Central Asian Source Materials)*, ed. J. R. McRae and J. Nattier, Pennsylvania, pp. 142-149.
- Monier-Williams, M., 1899, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford.
- Skjærvø, P. O., 2004, *This Most Excellent Shine of Gold, King of Kings of Sutras: The Khotanese Suvarṇabhāṣottamasūtra*, 2 vols., Harvard.

وبگاه اینترنتی

http://spokensanskrit.org/index.php?tran_input=elephants,&direct=es&script=ia&link=yes&mode=3

نوشته‌ای بر نگین از دوره ساسانی*

سیروس نصراله‌زاده (عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)
آرش عابدینی عراقی (باستان‌شناس اداره میراث فرهنگی مازندران)

چکیده: مقاله حاضر درباره قرائت کتیبه پهلوی ساسانی بر نگین انگشتی است که در مازندران یافت شده است. این نگین نوشته جمله‌ای است درباره یاری جستن و امید به خدای/ شاه که نسبت بدو پشتیبانی و امید دارند. علاوه بر ترجمه این نگین نوشته و شرح آن، به معنی واژه خدای در این کاربرد نیز پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: پهلوی ساسانی، کتیبه، نگین انگشتی، مازندران، ساری

۱. مقدمه

این انگشتی با نگین نوشته‌ای از گوری در منطقه کوهستانی جنوب شهرستان ساری یافت شده است که طی یک حفاری غیرمجاز به همراه تعدادی اشیا نقره‌ای دوره ساسانی به دست آمده و اکنون در موزه شهر ساری در استان مازندران است. کتیبه در دو سطر نوشته

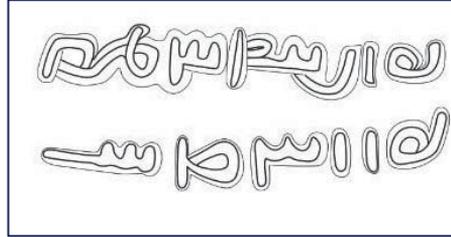
* استاد ارجمند خانم دکتر مهشید میرفخرایی و دوست گرامی خانم دکتر سمرا آذرنوش مقاله حاضر را از سر لطف خواندند و نظرات ارزشمندی در بهتر شدن مقاله دادند. از هردو بزرگوار بسیار سپاسگزاریم و البته مسئولیت مقاله برعهده نگارندگان است.

شده است. نوع نگارش آن بدیع و زیبا و همچون اثرمهرهای اداری است. نگین آن عقیق و اندازه آن ۲ × ۱ سانتی متر است. رکاب انگشتی از جنس نقره مرغوب و بدون نقش است. این نگین نوشته نوعی امید و آرزو را بیان می‌کند؛ مشابه آن را بر بسیاری از مهرهای دیگر می‌توان دید (برای نمونه نک: Gignoux 1976: 41-56; Gignoux and Kalus 1982: 128f). علاوه بر این، در منابع مکتوب دوره اسلامی نیز بدین گونه نگین نوشته‌ها یا خاتم‌ها اشاره شده است. از آن جمله است خاتم بهرام گور (غزالی، نصیحة الملوك، ۱۳۸؛ راوندی، راحة الصدور و آية السرور: ۷۲)، انگشتی‌های چهارگانه خسرو انوشیروان و نه‌گانه خسرو پرویز (مسعودی، مروج الذهب، جلد ۱: ۳۰۹ و ۳۲۰) و یا انگشتی‌های شاهان ایران (بلاذری، البلدان و فتوحها و احکامها: ۵۰۸ نیز نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۲۱۱).^۱ نوع ادبی مهمی که از ایران باستان به دوره‌های بعد رسیده «ادبیات اخلاقی ایرانی» است که مضمون آنها دعا، اندرز، تهذیب روح و تزکیه نفس و تربیت انسان است تا آدمی صاحب علو نفس و صفات پسندیده و اخلاقی شود. ایرانیان در دوره ساسانی توجه زیادی به این مضامین اخلاقی داشتند. بنا به گفته جاحظ ایرانیان اندرز و موعظه‌های خود را علاوه بر کتاب، بر صخره‌های عظیم یا بر دیواره بناهای بزرگ به یادگار نوشته‌اند. علاوه بر این، بر طراز لباس، حاشیه فرش، کناره سفره‌ها، بر ظروف و بر تاج شاهان سخنان کوتاه و پندآمیز می‌نوشتند. مسعودی از خوان بزرگ خسرو انوشیروان یاد می‌کند که بر گرداگرد آن سخنان حکمت‌آمیز نوشته بودند (به نقل از محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۲۵۷/۴ و بعد).

۱. غزالی در نصیحة الملوك (۱۳۵۱: ۱۳۸) درباره نگین نوشته خسرو انوشیروان چنین آورده است: «... انگشتی در انگشت وی (راوندی، راحة الصدور، ۷۲، انگشت راست آورده است)، نگین از یاقوتِ سرخ گرانمایه ... و بر نگین وی نبشته: «به مه، نه مه به» یعنی بهتری بهتری است نه مهتری بهتری/مهرتری به بهتری است نه بهتری به مهرتری. اندرزها قالب‌های متنوعی دارند که غالباً توصیه‌های اخلاقی، اعتدال و میانه‌روی است (برای مباحث درباره اندرزهای ایرانی نک: de Fouchécour 1986: 19-132, Shaked and Safa 1985). اندرزهایی بر روی دخمه/ناووس شاهان ساسانی در منابع دوره اسلامی نیز آمده است (نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۲۱۲-۲۱۳).

۲. کتیبه:

نگین نوشته حاضر چنین خوانده شده است:



- 1) pwšt [W] 'wmyt
- 2) PWN hwt'y
 - 1) pušt [ud] ummēd
 - 2) pad xwadāy.

پشت [و] امید به خدای.

۳. تعلیقات

سطر نخست:

pušt در ادبیات زردشتی و مانوی به معنای «پشت؛ پشتیبانی، حمایت» (Nyberg 1974: 287; MacKenzie 1986: 69; Durkin-Meisterernst 2004: 287) و در فارسی نو با همین معنی به فراوانی به کار رفته است. در کتیبه شاپور در کعبه زردشت: PWN yzt'n pwšty/ pad yazadān pušt در روایت ساسانی و «پشتیانی ایزدان» (Back 1978: 251; Huyse 1999: 45)؛ در کتیبه کرتیر، سرمشهد ۲ (= کعبه زردشت ۲ و نقش رستم ۴)، سرمشهد ۲۲ (= کعبه زردشت ۱۴ و نقش رستم ۲۱-۲۲) PWN pwšty ZY yzd'n W MLKAN MLKA/ pad pušt ī yazadān ud šāhān šāh «به پشتیبانی ایزدان و شاه» آمده است (Gignoux 1991: 54, 63). همچنین، در کتیبه پایکلی عبارت فعلی ZNE ... pušt šaw pr'c ... pwšty OZLWN/ frāz «به پشتیبانی رفتن» و جمله 'yr'nštry pwšty ZY yzd'n KBYR lncy W 'wd'm wt'ly/ ēn Ērānšahr pušt ī yazadān was ranj ud aw(w)ām widārd «این ایرا نشهر به پشتیبانی ایزدان رنج و درد بسیار را تحمل کرد» آمده است (Humbach and Skjærvø 1983/3.1: 28, 56). در تعدادی از اثر مهرهای ساسانی (Gignoux 1976: 41-56; Idem 1979: 159-163; Idem and Kalus 1982: 128-131; Yamauchi 1993: 106) عبارت pwšt yzd'n «به پشتیبانی ایزدان» و در

کتیبه‌ای دیگر از این اثر مهرها چنین آمده‌است: LY pwšty OL yzd'n [k]rpk MN «مرا پشتیبانی از ایزدان و کرفه از شاهنشاه (است)» (Gyselen 2007: 114).

دشواری خوانش این واژه در نامشخص بودن حرف «ی» بعد از «م» است. در منابع فارسی میانه واژه 𐭥𐭮𐭥 آمده‌است. اما مشابه عبارت نگین‌نوشته را در متن یوست‌فریان و اخت جادو می‌توان دید (کرده ۳: ۸۵):

kū frašnihā ī tō Yōšt ī Fryān kē ummēd ō Ohrmazd xwadāy kard kē pad ham-zamān ō pušt ud ayārīh rasēd.

«که: پرسش‌هایی را که تو یوست‌فریان، که امید به اورمزدخدای / سرور کردی، که در زمان (فوراً) به پشتیبانی و یاری (ات) برسد.» (جعفری ۱۳۶۵: ۸۹). قرائت دیگر می‌تواند humat «اندیشه نیک» باشد. اما تاکنون این واژه به‌تنهایی در متون پهلوی نیامده و غالباً سه‌گانه هومت، هوخت و هوورشت با هم می‌آیند. هومت (پهلوی humat از اوستایی humata-)، هوخت (پهلوی hūxt از اوستایی hūxta-) و هوورشت (پهلوی huwaršt از اوستایی hvaršta-)، سه اصل اخلاقی دین زردشتی، نخست در یسنای هفت‌ها آمده و در اوستای نو بسیار تکرار شده‌است. این سه عبارت در متون زند به‌صورت humenišn(īh), hugōwišn(īh), hukunišn(īh) ترجمه شده و در ادبیات پهلوی و فارسی زردشتی از اصول مهم اخلاقی دین زردشتی است که در زندگی روزمره آنان نقش مهمی دارد (Boyce 2004). اگر چنین باشد ترجمه این‌گونه می‌تواند باشد: «پشتیمان و اندیشه نیک برای خدای». قرائت دیگر، اما نامحتمل، این است که به جهت ساختار اندرز می‌توان انتظار آمدن فعل دعایی را داشت. این فعل دعایی می‌تواند 𐭥𐭮𐭥 / hēd, hād/ یا به احتمال کمتر 𐭥𐭮𐭥 / HWEyt / hēd/ باشد؛ اما در هیچ‌یک از منابع پهلوی صورت 𐭥 به‌صورت 𐭥 نیامده‌است.

سطر دوم:

xwadāy در منابع کتیبه‌ای و پهلوی کتابی واژه خدای با هزوارش و بدون هزوارش به معانی

زیر آمده‌است:

۱) «سرور» (MacKenzie 1986: 95) و «فرمانروا در مفهوم سیاسی» که گاه همراه با واژه پادشاه، *xwadāyān ud padixšāyān*، و در معنای «خدایان/ سروران و پادشاهان»، در ترکیب با *dahibed* به معنای «دهبید، فرمانروا» و به همراه *sar* به صورت *sar-xwadāy* به معنای «شاهک، شاهزاده» آمده‌است.

۲) در ترکیب برای هستی‌های الهی و در معنی «سرور» آمده‌است: *Ohrmazd xwadāy* (Nyberg 1974: 222).

در منابع مانوی به صورت *xwd'y* و به معنای «سرور» به کار رفته‌است (Durkin-Meisterernst 2004: 367). در کتیبه شاپور بر کعبه زردشت به صورت هزوارش *MROHY* در روایت ساسانی و *hwtyw* در روایت اشکانی آمده‌است. این واژه چهار بار در این کتیبه آمده‌است.

۱) در بند یک که شاپور خود را «خدای ایران» در معنی «سرور» نامیده‌است.

an mazdēsñ bay Šābuhr šāhān šāh Ērān ud Anērān ... Ērānšahr xwadāy hēm.

«من شاپور خداوندگار مزداپرست شاهنشاه ایران و انیران... فرمانروا هستم» (Huyse 1999: 22).^۲ در روایت یونانی همین سطر *κυριος* معادل «خدای» به معنای «سرور، مالک، حاکم» آمده‌است.

۲) در عنوان ساسان «ساسان - خودای» که در روایت یونانی باز هم *κυριου* آمده‌است.

۱. هویسه هم Herr ترجمه کرده‌است، نک: Huyse 1999: 22.

۲. واژه خودای ظاهراً در زمان اشکانیان برای واژه یونانی *autokratōr* به معنای «سرور، فرمانروا»، معادل امپراتور، ساخته شده‌است. در اصل به معنای «خودحاکم» (*self-ruler*)، از *auto* به معنای «خود» و *karator* به معنای «حاکم»، است. خود واژه خودای هم همین ساختار را دارد: *xva** به معنای «خود» و *tāvaya** از ریشه *tav** به معنای «توانستن». در آغاز در فضای سیاسی استعمال می‌شده و بار منفی داشته‌است. چنان‌که در یادگار زیران دیده می‌شود: خودای برای تورانیان و شاه برای ایرانیان. اما به تدریج در ادب پهلوی «شاه» معنا شده و در دوره اسلامی معادل «الله» شده‌است. در کتاب‌های ادبی و تاریخی دوره اسلامی معنای «شاه» داشته‌است (برای تفصیل، نک: Shayegan 1998: 31-54).

اگر او همان ساسان نیای ساسانیان باشد معنای «سرور و حاکم» دارد (Idem: 49).
 ۳) در عنوان «ساسان خدای اندیگان» که در روایت یونانی معادل خدای واژه
 ۱) δεσποτου به معنای «سرور، حاکم» آمده است (Idem: 54f.).
 ۴) در عبارتی دیگر مشابه عبارت قبلی «نرسه خدای اندیگان» در روایت یونانی معادل
 κυριου آمده است (برای تفصیل بحث، نک: Huyse 1999: 16f.). در کتیبه پایکلی همه‌جا
 معنای «سرور» دارد (Humbach and Skjærvø 1983: 3/112). در منابع سغدی مسیحی
 به صورت‌های xwt'w, xwtw, xwd'w, xwdw, xwt'w و نیز به صورت γwt'w (Gharib
 1995: 178, 435, 440; Sims-William 2016: 226f. به معنای «خدا، شاه، سرور،
 حضرت» آمده است. در منابع فارسی نو به معنای ۱) «شاه»، مثل بخارا خدا و توران خدا. ۲)
 «صاحب و مالک»، مثل خانه خدا و خر خدا. ۳) «رئیس، سرور، بزرگ قوم»، مثل دژ خدا و
 ده خدا و کد خدا، آمده است (نک: لغت‌نامه دهخدا زیر مدخل خدا با شواهد). در متون پهلوی
 زردشتی هم، جز مواردی که معنای «سرور» دارد، در چند مورد معنای «پروردگار» دارد که
 ظاهراً متأثر از متون فارسی نو است. در متون پهلوی نوشته شده در سده‌های سوم هجری به
 بعد است که این تأثیرپذیری بسیار محتمل به نظر می‌آید. در کتیبه‌ها و متون پهلوی برابر نهاد
 برای پروردگار دو واژه «بی / بیغ» (bay) و «ایزد، ایزد» (yazad) است. حتی در زیور پهلوی
 سده‌های ۹ و ۱۰ میلادی هم این کاربرد ادامه یافته و واژه ایزد (īzad) برای «پروردگار» و
 خدا (xōdā) برای «سرور» آمده است. در متون فارسی یهودی، سده ۸ میلادی، واژه خدا
 همراه با ایزد آمده و معنای «سرور» دارد. به احتمال بسیار ایرانیان نومسلمان بودند که برای
 جداشدن از گذشته زردشتی خود، واژه خودای را در معنای «پروردگار» استفاده کرده‌اند

۱. واژه δεσποτειαν در سه جا (سطر ۵۳ و ۵۵ و ۵۹ روایت یونانی) به جای hwtwpy پارتی، در سطر ۲۴ روایت
 پارتی (معادل ساسانی آن خراب شده است)، و hwt'dyhy در روایت ساسانی سطر ۲۲، و یک بار به صورت
 δεσποτασ در سطر ۶ روایت یونانی در ترجمه واژه štrd'ly در روایت فارسی میانه ساسانی و hštrdry در روایت
 اشکانی آمده است (Huyse 1999: 128).

۲. هویسه (Idem: 54f.) «حاکم» (Herscher) ترجمه کرده است.

۳. فرزندان ماهویه کشنده یزدگرد را خداکشان می‌گفتند.

(برای تفصیل و شواهد، نک: Shayegan 1998). شاهد‌های دیگر برای این واژه گورنوشته‌ها و کتیبه‌های یادبودی ساسانی است. گورنوشته‌ها و کتیبه‌های یادبودی، برخلاف متون پهلوی که بازنویسی شده‌اند، بدون تحریف و بازتاب زمانه خود هستند. در سه گورنوشته خودای آمده که دو تا از آنها مربوط به تدفین زردشتی و یکی مربوط به مسیحیان ایرانی است. کتیبه نخست کازرون ۵ است. این کتیبه براساس قرائت نصراله‌زاده تاریخ ندارد، اما به قیاس با کتیبه کازرون ۲، که سال ۹۳ یزدگردی (برابر ۱۰۶ هجری و ۷۲۵ میلادی) دارد و کتیبه‌های مشابه، باید آن را مربوط به سده دوم هجری به بعد دانست. در این کتیبه این عبارت آمده است: *ud wahišt bahr Abarwēz Anāhīd Ohrmazd ī xwadāy pad wahišt ī pāhlōm gāh dahād* «و بهشت‌بهر پرویزاناهید را اورمزد خدای به بهشت برین جای / جایگاه دهاد». تشخیص معنی «خدای»، «سرور» و یا «پروردگار» دشوار است، اما محتملاً معنای «سرور»، به مانند اورمزدخدای در متون پهلوی است. مشابه این عبارت اما با واژه یزدان به جای خودای در کازرون ۱۱ آمده است که تاریخ آن ۷۶ یزدگردی (۸۸ هجری و ۷۰۷ میلادی) است. عبارت پایانی این گورنوشته چنین است: *u-š yazadān be amurzāyēd* «و یزدان او را بیامرزاید». اینکه در اینجا منظور یزدان، صورت جمع ایزد، در سنت زردشتی است یا اسم جمع در معنای پروردگار، متأثر از سنت اسلامی، نامشخص است. به نظر می‌رسد احتمال دوم، یعنی اینکه یزدان زیر تأثیر سنت اسلامی بوده و وارد سنت زردشتی شده بیشتر است. از این رو، شاید قدیم‌ترین کاربرد یزدان به جای پروردگار/ اورمزد در این کتیبه باشد.^۱

۱. در ترجمه فارسی قرآن به جای الله گاه واژه یزدان ذکر شده است: علی‌رغم آنکه در اینجا یزدان صورت جمع است اما در سنت ایرانی - اسلامی معنای مفرد گرفته است. در ترجمه‌های فارسی قرآن، از سده ۵ هجری به بعد، واژه خدای، و خداوند و خدایگان و غیره، به‌عنوان معادل واژه‌های مختلف عربی آمده است. در ترجمه الله، «خدای، خداوند، ایزد (یک بار و تاریخ ترجمه ۹۰۵ هجری است)، پروردگار» آمده است (یاحقی ۱۳۸۹: ۲۳۷/۱). همچنین واژه اللهم به «خداوند، بارخدای، یا خدای من» و واژه رب، و صورت‌های مختلف آن، به «خداوند، خدایگان، خداوندان، پروردگار، مهتر، پادشاه، خدیو، خدای آفریدگار» ترجمه شده است. همچنین، در ترجمه واژه‌های ذو، ذا، صاحب، اولی، مولا، اهل معادل «خداوند، خوانند، خدیو و...» آمده است (نک: یاحقی ۱۳۸۹: ج ۵).

کتیبه دوم کتیبه‌شی‌آن در چین است. این کتیبه سه تاریخ یزدگردی، هجری و چینی دارد. تاریخ یزدگردی ۲۴۲ و هجری ۲۶۰ (برابر ۸۷۴ میلادی) است. در این کتیبه در عنوان‌های شاه چین این عبارت آمده است: *sāl 15 hamē-pērōzgar xwadāy baypuhr ī Xēm-tōn* («... سال ۱۵ خدای همیشه‌پیروز بغمور (پسر خدا) خیمتون»). واژه خدای در این عبارت حتماً معنای «سرور، خداوندگار» دارد. در عبارت دعایی پایانی کتیبه از اورمزد امهرسپندان آمرزش خواسته شده است (نصراله‌زاده ۱۳۹۸). دو کتیبه دیگر مربوط به مسیحیان ایرانی است. نخستین کتیبه، کتیبه یادبودی نوشته‌شده بر روی ۶ صلیب در هند است. این صلیب‌ها را مربوط به سده هفتم میلادی/ سال اول هجری دانسته‌اند و ظاهراً هنگامی که مسیحیان نستوری ایرانی به هند رفته بودند، آنها را نوشته‌اند (تفصیل آن در نصراله‌زاده ۱۳۹۸ با ذکر ادبیات پیشین). در سطر آغازی این کتیبه یک‌سطری عبارت *MROHA-mn mšyh' / xwadāy-man Mašihā* آمده که معنای «سرورم مسیح» است. کتیبه آخر گورنوشته استانبول است. این کتیبه را مربوط به سده ۹ و ۱۰ میلادی، چهارم و پنجم هجری، دانسته‌اند. عبارت چینی است: *ēn gōr Hōrdād pūsar ī Ohrmazd-Āfrīd rāy ast kū-š xwadāy be āmurzāy* «این گور برای خرداد پسر اورمزد آفرید است که خدایش پیام‌رزد». در اینجا شاید متأثر از سنت مسیحی، خودای احتمالاً به معنای «پروردگار» است.^۱ از این شاهدهای کتیبه‌ای چنین برمی‌آید که خودای، به‌جز کتیبه استانبول، معنای «سرور، خداوندگار» را حفظ کرده است. از این رو، اگر این انگشتر مربوط به دوره ساسانی یا حتی اوایل دوره اسلامی باشد، دشوار است که تصور کرد خودای معنای «پروردگار/ اورمزد» داشته باشد.

۱. در سطر دوم همین کتیبه عبارت *bār-xwadā ī Maših* «بارخدای مسیح» آمده که معنای «سرور» دارد (نصراله‌زاده ۱۳۹۸). در لغت‌نامه دهخدا برای ترکیب بارخدا معنای «خداوند، حق‌تعالی، باری‌تعالی، بلندمرتبه، بلندمقام، خداوند، پادشاه بزرگ» آمده است. جزء نخست آن نامشخص است و شاید از واژه باری در باریتعالی به معنای «بزرگ و جلیل» باشد (نک: لغت‌نامه دهخدا ذیل مدخل بارخدا).

۴. نتیجه

مطابق قرائت انجام‌شده از این نگین نوشته ساسانی، و با این فرض که انگشتر مربوط به دوره ساسانی است، واژه خدای در اینجا معنای «سرور، شاه، حاکم» دارد و متضمن پشتیبانی و حمایت و نیز امید از سوی «سرور، شاه/حاکم» است. نگارندگان این نوع طلب حمایت از شاه یا حاکم که در بردارنده دعا در حق حاکم/سرور یا خودای باشد ندیده‌اند. فقط در کتاب المسائل منسوب به خسرو انوشیروان، منقول در جاودان‌خرد ابن مسکویه، اندرزهایی از خسرو آمده است. یک اندرز آن چنین است: «پرسیدند: حقوق رعیت بر پادشاهان و همچنین حقوق پادشاهان بر رعیت چیست؟ گفت: حق رعیت بر پادشاهان این است که پادشاهان با آنها به انصاف رفتار کنند و داد آنها بخواهند و خاطر آنان را آسوده دارند و مرزهای آنان را حراست کنند؛ و حق پادشاه بر رعیت نصیحت و سپاسگزاری است» (محمدی ملایری ۱۳۸۰: ۴۰۳).

منابع

- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، البلدان و فتوحها و احکامها، تحقیق سهیل زکام، بیروت، ۱۹۹۲.
تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران.
جعفری، محمود، ۱۳۶۵، ماتیکان یوشت فریان، متن پهلوی، آوانویسی، ترجمه، واژه‌نامه، تهران.
دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه، تهران.
راوندی، محمد بن علی بن سلیمان، راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق، به سعی و تصحیح اقل عباد محمد اقبال، به انضمام حواشی و فهرس، تهران، ۱۳۳۱.
غزالی طوسی، محمد بن محمد بن محمد، نصیحة الملوك، به تصحیح مجدد و حواشی و تعلیقات جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱.
محمدی ملایری، محمد، ۱۳۸۰، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (زبان فارسی همچون مایه و مددکاری برای زبان عربی در نخستین قرن‌های اسلامی)، ج ۴، تهران.
مسعودی، ابوالحسن علی، مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۹.
نصراله‌زاده، سیروس، ۱۳۹۸، کتیبه‌های خصوصی فارسی میانه ساسانی و پساساسانی (گورنوشته، یادبودی)، جلد اول: متن، تهران.

یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۸۹، فرهنگنامه قرآنی، ج ۱-۵، مشهد.

Back, M., 1978, *Die sassanidischen Staatsinschriften, Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften (Acta Iranica 18)*, Téhéran-Liège.

Boyce, M., 2004, "Humata Hūxta Huvaršta", *Encyclopædia Iranica*, vol. XII, Fasc. 5, pp. 561-562.

Durkin-Meisterernst, D., 2004, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout.

de Fouchécour, Ch-H., *Moralia: Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle*, (Bibliothèque iranienne), Paris.

Gharib, B., 1995, *Soghdian Dictionary (Soghdian-Persian-English)*, Tehran.

Gignoux, Ph., 1976, "Les formules des sceaux sassanides et la signification de rāst et rāstih", *Miscellanea in Honorem I. Pūrdāvūd (Frahang-e Irān Zamīn XXI)*, Teheran, pp. 41-56.

———, 1979: "Pour une origine iranienne du bi'smillah", *Pad Nām I Yazdān*, Paris, pp. 159-63.

———, 1991, "Les quatre inscriptions du mage Kirdīr: textes et concordances", *Studia Iranica Cahier 9*, Paris.

——— and Kalus, L., 1982, "Les formules des sceaux sassanides et islamiques: Continuité ou mutation?", *Studia Iranica, Mélanges Offerts à Raoul Curjel*, T. 11, pp. 123-153.

Gyselen, R., 2007, *Sasanian Seals and Sealings in the A. Saeedi Collection (Acta Iranica 44)*, Paris.

Humbach, H. and Skjærvø, P. O., 1983, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, part 3.1 Restored Text and Translation, Wiesbaden.

Huyse, Ph., 1999: *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, (*Corpus Inscriptinum Iranicarum*, Part III, vol. I, Band 1 and 2), London.

MacKenzie, D. N., 1986, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.

Nyberg, H. S., 1974, *A Manual of Pahlavi*, vol. 2, Wiesbaden.

Shaked, S. and Safa, Z., 1985, "Andarz", *Encyclopædia Iranica*, II/1, pp. 11-22.

Shayegan, M. R., 1998, "The Evolution of The Concept of Xwadāy 'GOD'", *Acta*

- 71
- Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 51, no. 1/2, pp. 31-54.
- Sims-Williams, N., 2016, *A Dictionary: Christian Sogdian, Syriac and English*, Wiesbaden.
- Yamauchi, K., 1993, *The Vocabulary of Sasanian Seals*, Tokyo.

چهار پرسش از آذر فرنیغ سروش

مریم رضایی (عضو هیئت علمی فرهنگستان زبان و ادب فارسی)

چکیده: روایات فرنیغ سروش مجموعه‌ای است مشتمل بر چهار پاسخ که فرنیغ سروش وهرامان به پرسش‌های هیربد اسفندیار فرخ برزین داده‌است. متن در اصل مشتمل بر پنج پرسش و پاسخ بوده‌است، ولی در آغاز رساله، بی‌ذکر علتی آمده‌است که: «نوشتن یکی از پرسش‌ها ممکن نبوده‌است». تاریخ تألیف این روایات سال ۳۷۷ یزدگردی (۱۰۰۸ میلادی) است. نخستین پرسش مربوط به کیبسه‌ای است که استاد ابومنصور نامی انجام داده‌است. دومین پرسش درباره‌ی انتصاب موبد، سومین پرسش درباره‌ی قیمومیت و چهارمین پرسش درباره‌ی ازدواج است.

کلیدواژه‌ها: فرنیغ سروش، کیبسه، بهدینان، ستوری، ایوگینی

۱. مقدمه

اشه‌وهیشت فرنیغ سروش، پسر فرنیغ سروش وهرامان، به احتمال زیاد هم‌زمان با فرنیغ، نویسنده‌ی زندآگاهی، می‌زیسته‌است. انکلساریا معتقد است که فرنیغ سروش وهرامان که در این متن از او نام برده شده‌است، برادر فرخ‌مرد وهرامان، نویسنده‌ی مادیان هزار دادستان

بوده‌است، ولی دلیل قطعی برای این تصور وجود ندارد (تفضلی ۱۳۹۳: ۲۸۵). در متن مادیان ۲۶ بار نام وهرام به میان آمده‌است. ظاهراً این وهرام پس از وهرام‌شاد و پرسش گشن‌جم، دو پیشوای بزرگ دینی، می‌زیسته و پس از آنها نامش پراوازه شده و به احتمال زیاد پدر فرنیغ سروش و فرخ‌مرد بوده و در اواسط سده چهارم یزدگردی معروف شده‌است. افسوس که فرخ‌مرد در کنار نام پدر، ذکری از نام پدر بزرگ نیاورده‌است، در آن صورت شجره‌نامه این دو برادر که آثار خود را در اوایل سده یازدهم میلادی نوشته‌اند، مشخص می‌شد (Anklesaria 1969: 1/23-24). به روایت فرنیغ، نویسنده زندآگاهی، فرنیغ سروش از تبار منوچهر پیشدادی است، نسب او به آذرباد مهراسپندان و فریان می‌رسد که همگی به روایت خدای‌نامه از نژاد منوچهر، موبدان موبد ایران پس از آذر فرنیغ و سقوط ساسانیان، هستند (Ibid: 23؛ بهار ۱۳۸۰: ۱۵۴).

روایات فرنیغ سروش که به سال ۳۷۷ یزدگردی (۱۰۰۸ میلادی) تألیف شده‌است، در اصل مشتمل بر پنج پرسش و پاسخ بوده که به استناد آغاز رساله یکی از آنها نوشته نشده‌است. این چهار پاسخ را فرنیغ سروش وهرامان به پرسش‌های هیرید اسفندیاد (= اسفندیار) فرخ برزین داده‌است (تفضلی ۱۳۹۳: ۲۸۵؛ Anklesaria 1969: 1/23). نخستین پرسش مربوط به کیسه‌ای است که استاد ابومنصورنامی از بغداد آن را انجام داده‌است و مردم آبرشهر آن را نپذیرفته بودند. دومین پرسش درباره انتصاب موبد، سومین پرسش درباره قیومیت و چهارمین پرسش درباره زن ایوگین^۱ است (Ibid: 44؛ تفضلی ۱۳۹۳: ۲۸۶).

۲. نسخه‌های خطی روایت آذر فرنیغ سروش

از روایت آذر فرنیغ سروش دو نسخه خطی موجود است:

۱) در مجموعه تهمورس دین‌شاه انکلساریا (معروف به TD2) به خط فریدون مرزبان،

۱. ایوگین زنی است که وظیفه‌اش زادن وارث برای پدر یا برادر درگذشته و بی‌فرزند خویش است. فرزندان این زن وارثان قانونی پدر یا برادر او هستند. در این نوع ازدواج زن و شوهر از یکدیگر ارث نمی‌برند و چنین دختری باید در مقابل جهاز فراوان داشته باشد (رضائی باغبیدی ۱۳۸۴: ۲۰۲؛ مظاهری ۱۳۷۳: ۹۰).

دستور کرمان، که دارای ۷۷۷ صفحه است. تاریخ کتابت این مجموعه در سطر ۱۰ انجامه صفحه ۲۴۰، سال ۹۷۵ یزدگردی (۱۶۲۶ میلادی) و در سطر ۵ انجامه صفحه ۷۲۷، سال ۹۷۸ یزدگردی (۱۶۲۹ میلادی) است. متن روایت آذرفرنیغ سروش از اواخر سطر ۱۵ صفحه ۴۰۲ این مجموعه آغاز می‌شود و در اوایل سطر ۱۰ صفحه ۴۰۸ پایان می‌یابد. این مجموعه هدیه دستور تیرانداز به تهمورس دین‌شاه انکلساریا بوده است. او این مجموعه را از یزد به هند برده بود.^۱

۲) در مجموعه‌ای به خط گویدشاه رستم بندار (معروف به G) که در اختیار بهرام گور تهمورس انکلساریا بوده است. این مجموعه آسیب دیده و ناقص است، تاریخ استنساخ ندارد، ولی چون گویدشاه مجموعه معروف TD1 را به سال ۹۰۰ یزدگردی (۱۵۳۰ میلادی) استنساخ کرده است، تاریخ استنساخ این مجموعه را نیز در اوایل قرن شانزدهم میلادی دانسته‌اند. این مجموعه را دستور مهرگان سیاوخش از یزد به هند برده و به بهرام گور تهمورس انکلساریا هدیه کرده بود. مجموعه G منتشر نشده و از سرنوشت آن اطلاعی در دست نیست.^۲

۳. پیشینه پژوهش

در سال ۱۹۶۹ میلادی بهرام‌گور تهمورس انکلساریا با مقایسه دستنویس TD2 و G این متن را به انگلیسی ترجمه و آوانویسی کرد. محسن نظری فارسانی، در کتابی با عنوان هفت متن کوتاه پهلوی حرف‌نویسی و ترجمه فارسی متن را به همراه یادداشت‌ها در سال ۱۳۹۷ منتشر کرد. مؤلف در این کتاب آوانویسی متن را نیاورده و خوانش‌های جدیدی از برخی واژه‌ها و عبارات به دست داده که در پانویشت این مقاله به برخی از آنها اشاره شده است. از آنجاکه ارائه خوانش جدید و معنای متفاوت واژه‌ها باید براساس شواهد مشابه آن از دیگر

۱. این مجموعه در دو جلد منتشر شده است: دست‌نویس ت ۲، به کوشش یحیی ماهیار نوایی، کیخسرو جاماسپ‌آسا و محمود طاووسی، بخش نخست، شیراز، انتشارات مؤسسه آسیایی دانشگاه پهلوی، ۱۳۵۷ (گنجینه دست‌نویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی ۵۴)؛ بخش دوم، شیراز، انتشارات بخش زبان‌شناسی دانشگاه شیراز، ۱۳۵۸ (گنجینه دست‌نویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی ۵۵).

۲. Anklesaria 1969: 2/28-31.

۲. درباره این مجموعه نیز نک:

۱. *ostād abū ma[n]sūr yazdān pādār ī marzbān pad rāst šōnī* <g>^۱
استاد ابو منصور، یزدان‌پاد، را به سبب روش راست (و) نیروی دلیری (اش) چاره‌ای نیست
جز گفتن آفرینگان.

۱۰. *ostād abū ma[n]sūr yazdān pādār ī marzbān pad rāst šōnī* <g>^۱
arwand zōrišn rāy, āfrinagān gōwišn uš nē ačār^۲.

استاد ابو منصور، یزدان‌پاد، را به سبب روش راست (و) نیروی دلیری (اش) چاره‌ای نیست
جز گفتن آفرینگان.

۱۱. *kē pad nē xūbīh ī ēn weh-dēn drōzišn gōwēd, kē-š čimīgīh az dēn*
nigēzag...^۳gōwizār paydāg, ī-š hannām ī nasā ī wehān, dūrīh ī az
pōryōtkēšān rāy druwand wināhgār; az-iš ōzadagīh andar ruwān; ī tā

۱۱. *kē pad nē xūbīh ī ēn weh-dēn drōzišn gōwēd, kē-š čimīgīh az dēn*
nigēzag...^۳gōwizār paydāg, ī-š hannām ī nasā ī wehān, dūrīh ī az
pōryōtkēšān rāy druwand wināhgār; az-iš ōzadagīh andar ruwān; ī tā

۱۱. *kē pad nē xūbīh ī ēn weh-dēn drōzišn gōwēd, kē-š čimīgīh az dēn*
nigēzag...^۳gōwizār paydāg, ī-š hannām ī nasā ī wehān, dūrīh ī az
pōryōtkēšān rāy druwand wināhgār; az-iš ōzadagīh andar ruwān; ī tā

۱۱. *kē pad nē xūbīh ī ēn weh-dēn drōzišn gōwēd, kē-š čimīgīh az dēn*
nigēzag...^۳gōwizār paydāg, ī-š hannām ī nasā ī wehān, dūrīh ī az
pōryōtkēšān rāy druwand wināhgār; az-iš ōzadagīh andar ruwān; ī tā

۱. انکلساریا این واژه را *ostād* [prastišn-ā] خوانده است.
۲. این واژه را «آزار» نیز معنی کرده‌اند (نظری فارسانی ۱۳۹۷: ۱۵۰).

yazišn framūdārān dēw-ēzagīh ud a-srōšdārīh wizīr, ān ī dēn gōwēd:
 aētəm zī mraōt ahurō mazdā, spitamā¹ zaraθuštra! jūm astaitəm
 aiiṇḡhaēnāiš karētāiš azdabiš paiti auua jarəsūm.

čē-š ōy rāy guft ohrmazd kū: spitāmān zarduxšt! kū zīndag²
 tanōmand ud jānōmand, jān pad ān āhanēnag kār³ abar frōd
 kīrrēnišn.

کسی که درباره خوب نبودن این دین بهی، که منطقی بودن آن از تفسیرهای دینی آشکارا
 پیداست، دروغ بگوید، او همچون اندام مرده بهدینان است، به دلیل دوری از پوریوتکیشان،
 گناهکار (و) دروغ‌گو است، از او ویرانی در روان (حاصل آید)، به طوری که آنهایی که به
 پرستش فرمان می‌دهند، حکم به دیوپرستی و نافرمانی (می‌دهند). آن‌گونه که دین می‌گوید:
 «هرآینه به او گفت اهورامزدا: ای زردشت اسپیتمان! در زمان زندگی مادی، استخوان‌های او
 را با کارد آهنین می‌بومیم». چه درباره او اهورامزدا این چنین گفت که: «ای زردشت اسپیتمان!
 در هنگام زنده بودن، یعنی تنومند بودن و جانمند بودن، جلن (= تن) (او) باید با کارد آهنین
 فرو دریده شود.»

2

۱۴۵۱۱۱۱

۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱
 ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱
 ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱
 ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱
 ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱ ۱۴۵۱۱۱۱

1. TD2 → ۱۴۵۱۱۱۱۱ 2. TD2 → ۱۴۵۱۱۱۱۱ 3. Anklesaria → ۱۴۵۱۱۱۱

garān wināhīhā ud padiš tōzišnōmand, ud kē abāg-iš ham-gōwišn
 ud ham-ayār bawēd, abāg-iš ham-wināh ud ham-dāt, ka nigerišnīg
 ēstēd garān wināh-tar.

کار او غیرقانونی است، سالار^۱ را نباید ترک کرد و اگر (کسی) غیرقانونی سالار را ترک کند، هر بدی، زیان و گزند از او سرزند، آن بر ذمه او بود و کسی که آن هرزه را گوید و نیکان را از راه راست بازدارد، گناه سنگینی (کرده) است و به این سبب باید توبه کند و کسی که با او هم‌گفتار و همیار شود، با او در گناه و داوری شریک است. اگر او به عمد گوید، گناه (او) سنگین‌تر است.

3

𐭥𐭮𐭮𐭥

𐭥𐭮𐭮𐭥 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮
 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮
 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮
 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮 𐭮𐭮𐭮𐭮

pursišn

1. ēn kū: mard kē abar stūrīh zād ēstēd, pad stūrīh any kas šāyēd ayāb nē? ud im mard kē xwēš-tan² pad pusarih³ bē ōh any kas dahēd, čiyōn bēd⁴? ōy kē padirēd? uš gētīgihā ud mēnōgihā pus ī padiriftag xūb bawēd ayāb nē?

۱. «سالار» شخصی است که بنا بر توافق، متولی امری اعم از خانواده، آتشکده و غیره می‌شود. این شخص بر پایه همین توافق، در آن امر امین و مورد اعتماد قرار می‌گیرد تا امور مربوط را پیش ببرد (عریان ۱۳۹۱: ۱۳۷).

2. Anklesaria → 𐭮𐭮𐭮𐭮

3. Anklesaria → 𐭮𐭮𐭮𐭮

4. Anklesaria → 𐭮𐭮𐭮𐭮

این واژه را می‌توان به صورت (𐭮𐭮𐭮𐭮: bawēd; بُود، باشد) نیز بازسازی کرد (نک: آموزگار و تفضلی ۱۳۸۲: ۵۲)

(پرسش) این است که: مردی که به‌عنوان ستوری^۱ زاده شده‌است، برای ستوری کس دیگر شایسته است یا نه؟ و این مرد که خویشان را برای پسری (پسرخواندگی) به کس دیگری دهد، چگونه باشد؟ و آن‌که او را می‌پذیرد (چگونه است)؟ آیا او در مینو و گیتی پسرخوانده خوبی خواهد بود یا نه؟

۱۴۱۱۱

۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱
 ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱

passox

1. agar čiš andar nēst ī ān rāy juttar^۳: abar stūrīh zād pad stūrīh šāyēd pus pad was, duxt pad ēk šāyēd.

اگر چیز دیگری (در آن پرسش) نیست (که) آن (مستلزم پاسخ) باشد: (آن‌که) از طریق ستوری زاده شده‌است، برای ستوری هم شایسته است، پسر بسیار و دختر یکی شایسته است (= پسر می‌تواند چندبار ستور باشد، اما دختر فقط یک‌بار).

4

۱۴۱۱۱۱۱

۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱
 ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱
 ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱ ۱۴۱۱۱

۱. ستور به معنای «قیم» و «امانت‌دار» است و وظیفه‌اش زادن وارث برای مردی دیگر است. در طول مدت ستوری نگهداری اموال آن مرد برعهده همین مرد یا زن ستور است. اگر پسری زاده شود و به سن بلوغ برسد، همه اموال آن مرد که در اختیار ستور بوده به او می‌رسد. این قیم دارای مسئولیتی قانونی و شرعی است که بر پایه موازین خاصی صورت می‌گیرد و اگر در خانواده متوفی شخصی ذیصلاح برای قیمومیت نباشد و قرار باشد این امر برپایه توافق صورت گیرد، باز این مرجع قانونی و شرعی است که باید این توافق را تأیید کند (رضائی باغبیدی ۱۳۸۰: ۲۰۴؛ عریان ۱۳۹۱: ۱۳۷).

2. TD2 → - 3. TD2 → ۱۴۱۱۱

این چهار پرسش نوشته‌شده در بالا را، هیربد اسفندیاد فرخ برزین از موبدان موبد پرسید، در همین سال از رونوشت این انوشه (روان) [رونویس شد].

منابع

- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۸۲، زبان پهلوی ادبیات و دستور آن، تهران. بهار، مهرداد، ۱۳۸۰، بندهش، تهران.
- تفضلی، احمد، ۱۳۹۳، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران.
- رضائی باغبیدی، حسن، ۱۳۸۴، روایت آذر فرنیغ فرخزادان، تهران.
- شیمیل، آنه ماری، ۱۳۷۶، نام‌های اسلامی، تهران.
- عریان، سعید، ۱۳۹۱، مادیان هزار دادستان، تهران.
- قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۷، «خدای دین مزدیسنان در یک متن مانوی»، نامه فرهنگستان، س ۴، ش ۱۴، ص ۲۱-۲۶.
- گنجینه دستنویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی، ۱۳۵۸، دستنویس‌ت‌آبندهش ایرانی، روایات امید اشاوہیشتان و جز آن، به کوشش ماهیار نوابی، کیخسرو جاماسب آسا، محمود طاووسی، شیراز.
- مظاهری، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام، ترجمه عبدالله توکل، تهران.
- منصوری، یدالله، ۱۳۸۴، بررسی ریشه‌شناختی فعل‌های زبان پهلوی، تهران.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۹۰، روایت پهلوی، تهران.
- نظری فارسانی، محسن، ۱۳۹۷، هفت متن کوتاه پهلوی، تهران.
- Anklesaria, B. T., 1969, *The Pahlavi Rivāyat of Āturfarnbag and Farnbag-Srōš*, 2 vols., Bombay.
- Bartholomae, Ch., 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.
- Jaafari-Dehaghi, M., 1998, *Dādestān ī Dēnīg*, Paris.

بررسی ویژگی‌های زبانی متن روایات داراب هرمزدیار

یلدا شکوهی (دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی)
ژاله آموزگار (استاد بازنشسته گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران، نویسنده مسئول)*

چکیده: روایات داراب هرمزدیار کامل‌ترین و جامع‌ترین مجموعه روایات فارسی در حوزه آداب و رسوم دینی زردشتیان و نیز روایات تاریخی، اسطوره‌ای یا افسانه‌ای است که به همت داراب هرمزدیار گردآوری و در ۱۰۴۹ یزدگردی (۱۰۹۳ق) تدوین شده است. برخی از این روایات فارسی مانند ارداویراف‌نامه، صد در نثر و صد در بندهش جداگانه منتشر شده است. تا کنون پژوهشی جامع در حوزه زبانی، دستوری و واژگانی متن فارسی روایات داراب هرمزدیار انجام نشده است. در مقاله حاضر کوشش شده است که برخی ویژگی‌های متن استخراج و همراه با شواهدی از متن ارائه شود.

کلیدواژه‌ها: فارسی زردشتی، روایات فارسی، روایات داراب هرمزدیار، ویژگی‌های زبانی و دستوری

۱. مقدمه

روایات داراب هرمزدیار کامل‌ترین مجموعه روایات فارسی درباره آداب و رسوم دینی زردشتیان ساکن در ایران و هند و نیز روایت‌هایی تاریخی یا افسانه‌ای است که در ۱۰۴۹ یزدگردی (۱۰۹۳ق) به همت داراب هرمزدیار تدوین شده‌است. این مجموعه را می‌توان به دو دسته روایات قدیم و جدید تقسیم کرد. روایات قدیم آثاری به نظم و نثر و برخی برگرفته از متن‌های پهلوی است، از جمله صد در نثر، صد در بندهش، ارداویراف‌نامه و مینوی خرد و روایات جدیدتر نیز شامل پرسش و پاسخ زردشتیان ایران و هند است.

درباره قدمت روایات فارسی زردشتی مندرج در روایات داراب هرمزدیار، نظرات متفاوتی مطرح شده‌است: دابار (1909: vii-viii) قدمت روایت منثور صد در نثر را با استناد به تاریخ متن منظوم آن یعنی صد در نظم که در ۸۶۴ یزدگردی (۹۰۱ق) سروده شده، پیش از قرن نهم هجری دانسته‌است. برخی نیز برآن‌اند که موبدان زردشتی از روی متون پهلوی و پازند، روایات را ترجمه می‌کردند و در نتیجه هنگام برگردان این متون به فارسی، نثر آنها متأثر از نثر این متون بوده‌است که به نظر می‌رسد قائل به کهن‌نویسی بوده‌اند. اما امیدسالار این نظر را مردود دانسته‌است و روایت‌هایی مانند صد در نثر و صد در بندهش مندرج در روایات داراب را با توجه به تفاوت‌های نثری، واژگانی و نحوی میان متن پهلوی و روایت فارسی آنها، قدیم‌تر از قرن هشتم و نهم هجری دانسته‌است و به نظر او با توجه به شواهد زبانی، قدمت برخی از این متون به پیش از قرن هفتم و هشتم هجری می‌رسد و برخی روایات را نیز نمی‌توان از نیمه دوم قرن ششم هجری متأخرتر دانست. او برآن است که موبدان عصر صفوی به کتاب‌ها و دست‌نویس‌های قدیم فارسی دسترسی داشته‌اند و از آنها نقل می‌کرده‌اند، خواه این کتب مرتبط با آداب و رسوم دین زردشتی بوده، خواه نبوده‌است (امیدسالار ۱۳۸۵: ۱۱-۱۲).

در این پژوهش به برخی ویژگی‌های متن روایات داراب هرمزدیار^۱ براساس چهار نسخه

۱. ویژگی‌های متن روایات داراب هرمزدیار براساس نسخه مجلس، به روایات ۱۰۰ برگ آغازین اختصاص دارد. ارجاعات به متن روایات داراب هرمزدیار در این پژوهش به‌قدیم‌ترین نسخه، یعنی نسخه مجلس بوده‌است. از آنجاکه شانزده برگ آغازین نسخه مجلس افتاده‌است، به نسخه پاریس که به‌لحاظ قدمت و افتادگی‌های کمتر در جایگاه دوم قرار گرفته، ارجاع داده شده‌است.

کتابخانه مجلس شورای اسلامی (مورخ ۱۰۴۹ یزدگردی/ ۱۰۹۳ق)، نسخه کتابخانه ملی فرانسه در پاریس (مورخ ۱۱۰۰ یزدگردی/ ۱۱۴۵ق)، نسخه کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران (قرن ۱۲ق) و نسخه چاپ سنگی روایات داراب هرمزدیار (۱۹۲۲م) پرداخته شده است.^۱ در پایان نیز به برخی لغات به‌کاررفته در روایات فارسی که نشان از کهنگی متن دارد، اشاره شده است. گفتنی است که برخی از روایات منظوم در حدود قرن نهم و دهم هجری سروده شده است. در این پژوهش قدیم‌ترین قطعه، متن ارداویراف‌نامه زردشت بهرام پژدو در قرن هفتم هجری قمری است. کاربرد لغات و ترکیبات به‌کاررفته در روایات منظوم و مقایسه آن با روایات منثور در همان موضوع، به‌وضوح بیانگر آن است که سراینده‌گان آنها با اینکه در قرن‌های بعدی می‌زیستند که زبان تحول یافته بود، اما متأثر از متن منثور بوده‌اند و لغات و ترکیبات مندرج در روایات منثور را در ابیات خود به‌کار بسته‌اند. همچنین، کاربرد برخی لغات مانند کجا به معنی «که» و تلفظ سَخُن که تا قرن ششم هجری رایج بوده است، شاهدی بر کهن‌گرایی در قطعات منظوم روایات فارسی است.

۲. ویژگی‌های متن روایات داراب هرمزدیار

۱.۲. برخی ویژگی‌های زبانی

همزه و ع

درباره عدم کتابت همزه کلمات عربی همزه‌دار در این متن، بر ما معلوم نیست که تلفظ همزه در زبان مؤلف وجود نداشته یا کاتب کلمات همزه‌دار را بدون همزه کتابت کرده است. این موارد عبارت است از: هیات (= هیأت) (نسخه پاریس، ۱۴۳پ)؛ ماوا (= ماوا) (نسخه مجلس ۱۸پ و ۵۴پ)؛ سوال (= سؤال) (نسخه پاریس ۱۵۱پ؛ نسخه مجلس ۱۸پ، ۵۵پ، ۹۶پ، ۱۰۱پ)؛ متأخر (= متأخر) (نسخه پاریس ۱۴۳پ، ۱۴۵پ)؛ تاثیر (= تأثیر) (نسخه مجلس ۴۲پ)؛ شی (= شیء) (نسخه مجلس ۵۳پ)، تاکید (= تأکید) (نسخه مجلس ۷۷پ، ۷۹پ)؛ مسیله (= مسئله) (نسخه مجلس ۱۷پ) و پائین (= پائین) (نسخه مجلس ۸۷پ).

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره نسخه‌ها، نک: شکوهی، یلدا و آموزگار، ژاله، «معرفی سه نسخه خطی روایات داراب هرمزدیار و بررسی خویشاوندی آنها»، ویژه‌نامه زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، شهریور ۱۳۹۸، ج ۱۰، ص ۶۵-۸۵.

۳. طبعی: به معنی «طبیعی، ذاتی» دو بار به صورت «طبیعی» در نسخه پاریس و نسخه کتابخانه ملی نوشته شده است: یک بار در روایتی از نسک‌های اوستا به نقل نریمان هوشنگ: «و هفدهم نامش اسپارم است و این شست و چهار کرده است و تفسیرش در این به جانب و طبیی و آنچه بدان ماند»؛ روایت دوم از روایت بهمن پونجیه درباره کیفیت بیست و یک نسک اوستا: «هفت نسک اول، دینی و هفت نسک طبیی و هفت نسک نجوم» (نسخه پاریس ۱۴۵، ۱۴۷؛ نسخه کتابخانه ملی ص ۸، ۱۱). این لغت در متن چاپی نسخه اونوالا در همان عبارات، یک بار طبعی (ص ۹) و یک بار طبیی (ص ۱۳) به چاپ رسیده است. براساس تقسیم بندی هفتگانه صادقی (نک: ۱۳۹۱: ۳۶۴-۳۶۷) شاید بتوان طبیی را در دسته ششم قرار داد. در این دسته کلمات، «ع» در میان کلمه در آغاز هجا قرار دارد و یقیناً واج بعد از «ع» مصوت است مانند منع، ملعون. اما بنا بر تصریح صادقی از این دسته کلمات، در متون قدیم اطلاعی در دست نیست، تنها یک مورد در کلمه امعاء که به امها تبدیل شده است. درباره طبیی به نظر می‌رسد صورت واژه طبیی بوده که «ع» در آغاز هجا به «ی» بدل شده است.

۴. قواعد: در متن دو بار به کار رفته است که تنها در نسخه مجلس (۷۷پ) یک بار به صورت «قواید» نوشته شده است.

کاربرد هیچ با فعل مثبت

- صد در نظم: بدان چو نسا^۱ هیچ افتاده است/ نکو بنگرد جوی بالا و پست (نسخه مجلس ۶۰پ)؛
- روایت کامه بهره: اگر هیچ‌گونه کم تا بیش آتش به نسا رسند گناه مرگزان^۲ باشد (نسخه مجلس ۸۳پ)؛

۱. نسا: پهلوی nasā «جسد، مردار» (MacKenzie 1971: 58). نسا در متن روایات هم به معنی «جسد» و «مردار» و هم به معنی «تکه‌های جدا شده از بدن انسان و حیوان» است، مانند پوست، مو، خون، ناخن و جز آن.
۲. مرگزان: پهلوی marg-arzān «شایسته مرگ» (Ibidi: 54).

- روایت کامه بهره: وگر چنان بَرَد که هیچ‌گونه تبش^۱ به نسا رسد مرگزان بود (نسخه مجلس ۸۳ ر)؛
- روایت شاپور بروچی: و نیز در میان آن نسا و مردم هیچ پرده‌ای بود، ناچار آن مردم ریمن نشوند (نسخه مجلس ۹۳ ر).

اشباع «ی» در نقش کسره اضافه و موصول

در زبان پهلوی، کسره اضافه و «که» موصول با نشانه \bar{i} که بعد به i / (\bar{i} فارسی باستان: haya) بدل شده، به کار می‌رفته است. این ساخت در متون فارسی با اشباع «ی» در نقش کسره اضافه و موصول کاربرد داشته است. درباره کاربرد «ی» در نقش کسره اضافه می‌توان به متن کهن شاهنامه فردوسی استناد کرد. بیتی در بخش گشتاسب (سخن دقیقی) (نک: فردوسی، شاهنامه، تصحیح خالقی مطلق: ۱۱۵/۵) «ی» در نقش کسره اضافه چنین آمده است: چو باز هُش آمد شه سرفراز/ فرود آمد از تخت پاکیزه باز. در کهن‌ترین نسخه کامل شاهنامه (ل)، بازی ضبط شده است، در این بیت «ی» در بازی در محل هجای بلند قرار گرفته و باید به صورت \bar{i} خوانده شود (نک: خطیبی ۱۳۸۱: ۲۸-۳۱).

استاد صادقی (۱۳۹۵: ۷-۳) نیز درباره استعمال «ی» به جای موصول «که»، پنج مورد یافته است: در الابنیه ابومنصور هروی؛ در بخشی از تفسیری کهن به پارسی که بخشی از تفسیر مفقود خواجه عبدالله انصاری است؛ در کلمات انصاری؛ در ترجمه کهن من لایحضره الطیب و در ورزنامه. این ساخت در برخی از متون فارسی یهودی نیز به کار رفته است (نک: صادقی ۱۳۵۷: ۷۶-۷۹). نمونه‌های کاربرد «ی» در نقش کسره اضافه و موصول در روایات داراب هز مردیاز عبارت است از:

«ی» در نقش کسره اضافه

- روایت نریمان هوشنگ: و تفسیرش در پرسش خرد و طاعت داشتن در دنیا، عقوبتی

۲. نسخه کتابخانه بریتانیا در لندن.

۱. تبش: «گرما، حرارت» (دهخدا ۱۳۷۷).

- (= عقوبت) هر گناهی را چون بدهند (نسخه پاریس ۱۴۵)؛
- روایتی از تفسیر دعای اشم‌وهو: پادشاهی شاهنشاه را در تن آشکاری (= آشکار) خویش دارد (نسخه پاریس ۱۵۰)؛
 - روایتی درباره سدره پوشاندن به روش هندوستان: و هیربد پیش روی او نشستن یعنی روبرو و بر سر کودک گلی (= گل) نو نهادن و آن کودک را پاک جامه دادن تا پنام^۱ کند (نسخه پاریس ۱۵۴)؛
 - کتاب سوگندنامه: خواسته خویش بازستانند و پایمزدی^۲ (= پایمزد) وی بدهند تا بر پی دزد برود (نسخه مجلس ۲۵)؛
 - صد در نظم: به دزدی چو چیزی^۳ (= چیزی) کسان برده‌ای/ چنان دان که خون خودت خورده‌ای (نسخه مجلس ۳۰ پ)
 - کتاب سوگندنامه: به قبول گواه کار نمی‌کنم پس به دری (= در) پادشاه عرض باید داشت (نسخه مجلس ۲۵ پ)؛
 - روایت کامدین شاپور: آتش آدران هر سال که پنچی وه که شود، چیدن، بردن به کناری (= کنار) آتش وره‌رام نهادن تا سرد شود (نسخه مجلس ۵۵)؛
 - روایتی درباره نشانیدن آتش وره‌رام: اورمزد تا انیران هر روز یشتی (= یشت) روز بکنند (نسخه مجلس ۵۶ ر)

(ی) در نقش موصول «که»

(ی) در نقش موصول «که» در متن چهار بار به‌کار رفته‌است که نسبت به «ی» در نقش کسره اضافه کم کاربردتر است:

- روایت کامه بهره: و آن یک اشیم‌وهو که بخوانی در پهلو پهلو کردی چندانش کرفه بود

۱. پنام: پارچه‌ای که هنگام اجرای مراسم دینی بر دهان بندند. پهلو: padām (MacKenzie 1971: 62).

۲. پایمزد: اجرت، مزد (دهخدا ۱۳۷۷).

۳. بیت در بحر متقارب است و «ی» در محل هجای بلند قرار گرفته‌است.

- که به وقت‌های دیگر ده هزار اشیم‌وهو بگفته باشی (نسخه پاریس ۱۴۸پ)؛
- روایت کامه بهره: اگر دستی یا پایی ببرند جایی بیندازند، چون آن‌کسی بمیرد، هرگاه که نشش^۱ بر تن دوار^۲، بدان اندام بریده دوارد (مجلس ۷۸ر)؛
 - روایت کامه بهره: و نسا به دادگاهی برند، باید که سر او به دخمه سوی کنند (نسخه مجلس ۸۰پ)؛
 - روایت کامدین شاپور: آن مردم سر و جامه به گمیز گاو، آو، سه بار، هر کس که پیوند باشد و هر کس که پیوند نیست، سری برشوم آواید کردن و دو کس به واج گرفتن (نسخه مجلس ۸۷ر).

کاربرد های غیر ملفوظ در نقش کسره اضافه

- در روایات داراب «ه» غیر ملفوظ به‌عنوان کسره اضافه بارها در متن به‌کار رفته‌است. به‌نظر می‌رسد این کاربرد نوعی ویژگی رسم الخطی باشد. برای نمونه در متن صد در نثر: به جهت (= جهت) سخن راست که می‌گفت (نسخه مجلس ۲۱پ)؛ روایت کاوس کامان: اگر از جهت (= جهت) ترسی برنیاورند، تنافوری گناه باشد (نسخه مجلس ۶۴پ)؛ سوگندنامه: وگر غیره (= غیر) نقره چیزی دیگر دهد، بنستاند الا نقره پاک (نسخه مجلس ۲۸ر)؛ روایت شاپور بروچی: دیگر آنکه، ساره (= سار) گر^۳ و کلاغ سیاه و کرکس هم زدار نشش‌اند (نسخه مجلس ۷۹پ).
- و یک مورد کاربرد «ه» غیر ملفوظ به‌عنوان موصول «که» در روایت کامه بهره: اگر جای که نهفته باشد اگر کسی بمیرد و خورشنه^۴ ساخته^۵ و در اندرون سه گام باشد ریمن باشد، آنچه از آن سوی سه گام بود، پاک باشد (نسخه مجلس ۹۲ر).

۱. نشش، پهلوی nasuš «دیو نسوش، مردار» (آموزگار و تفضلی ۱۳۸۶: ۲۱۳).

۲. دوارد (مصدر: دواریدن)، پهلوی duwāridan «حرکت کردن، دویدن (اهریمنی)» (MacKenzie 1971: 29).

۳. این ترکیب در چندین روایت از کامه بهره و یک روایت از شاپور بروچی به‌صورت ساری گر (= سارِ گر) با اشباع «ی» در نقش کسره اضافه به‌کار رفته‌است. پهلوی sār ī gar «سار کوهی» (مزدایور ۱۳۶۹: ۹).

۴. پهلوی xwarišn «خوراک» (MacKenzie 1971: 95)، قس روایتی از کامه بهره: و آرد سرشته نیز به‌کار نیاید و خورشن که ساخته باشند.

۵. ساختن: پختن، تهیه کردن (دهخدا ۱۳۷۷).

واو عطف

از ویژگی‌های دیگر متن، استعمال بسیار واو عطف است، هم در آغاز جمله و هم در جایی که لزومی به استفاده از آن نبوده و گاه نیز فهم عبارت را دشوار کرده است. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

- روایت کامه بهره: و این فضل و دانایی و عقل و طبعی از عقل اکتسابی، یعنی عقل مادرزاد و عقل و تعلیم بیاموزند(؟) (نسخه پاریس ۱۴۴)، احتمالاً واو در «عقل و طبعی» در نقش کسره اضافه به کار رفته است؛

- روایت کامه بهره: و آنک به نزدیک پادشاه و رعیت و حرمت و شکوه زیادت شود (نسخه پاریس ۱۴۴)؛

- روایت دستور برزوجی: و بهان و بهدینان و خرم و خوشحال گردند و بدان و دروندان، نیست و فنا گردند (نسخه پاریس ۱۴۷)؛

- روایتی از تفسیر دعای اشم‌وهو: هورشت کردار نیکو بود که آب و آتش و خوب و نیکو دارند و پرهیزند و هما دایم خدای بنده‌مند، یعنی بنده‌مند آن باشد (نسخه پاریس ۱۵۰)؛

- روایت کامان‌بن‌آسا: نسای زندگان به آب و آتش همچنان است که نسای مردگان و نسای زندگان و موی و ناخن و گوشت و پوست و دندان و هرچه از مردم جدا شده و نیز که بر مردم است (نسخه مجلس ۵۹ پ).

به نظر می‌رسد در برخی موارد واو عطف در نقش کسره اضافه در روایات کاربرد داشته است. این ساخت در بیتی از شاهنامه (نک: فردوسی، شاهنامه، تصحیح خالقی مطلق، ۸۹/۱) درباره پادشاهی فریدون چنین آمده است: اگر یادگارست ازو ماه و مهر/ بکوش و برنج ایچ منمای چهر. جوینی (۱۳۷۵: ۱۳۵/۱، ۶) و او را در ماه و مهر به جای کسره اضافه و آن را متعلق به حوزه جغرافیایی خاصی دانسته است. استعمال واو عطف به عنوان کسره اضافه در برخی از روایات داراب عبارت است از:

- روایت نریمان هوشنگ: بهدین که سالار باشد، سوال از هیربدان و داناتر و زیرک‌تر و پسندیده‌تر پرسش کند (نسخه مجلس ۱۸)؛

- بخش نیرنگ‌ها: به رسم و دین راست و درست وه که از دادار هورمزد من چاشید^۱ (نسخه مجلس ۳۳پ)؛
 - ارداویراف‌نامه زردشت بهرام پژدو: بدان سان آب در رودی چنان زرف/ سیه چون قیر و تیره، سرد چون برف (نسخه مجلس ۹۹ر)؛
 - روایت کامه بهره: مرتبت ۳، کتاب است و ثنا و برزیگران و عمارت شهرها (نسخه پاریس ۱۴۴ر).
- در روایات داراب صورت دیگری از واو عطف به شکل «او» نوشته شده است. نوشتار واو عطف در خط پهلوی «ا» است و تلفظ آن ud و در متون پازند u به کار رفته است (نک: تفضلی ۱۳۴۸: ۲۲۱). به نظر می‌رسد صورت نوشتاری «او» در روایات داراب متأثر از متون پازند بوده است. این صورت خطی واو عطف در نسخه ترجمه دو جزء قرآن به تصحیح احمدعلی رجایی نیز به کار رفته است (نک: صادقی ۱۳۹۱: ۳۷۶-۳۷۷). نمونه‌هایی از واو عطف به صورت «او» عبارت است از:
- بخش نیرنگ‌ها: ستایش باد ایزد مهر، امشاسفندان پیروزگر، هرگاه و هر زمان رادی و راستی و پاکی او پادیایی^۲ (نسخه مجلس ۴۲پ)؛
 - بخش نیرنگ‌ها: نزار کنم کالبد شما او دیوان او دروجان او پریان (نسخه مجلس ۳۳پ)؛
 - بخش نیرنگ‌ها: کُل بلا دفع شود او دیو او دروج او پری او گفتار او سحران (نسخه مجلس ۳۳پ).

کاربرد ساخت از بهر ... را

این ساخت در متون کهن نظم و نثر فارسی به صورت از بهر... را یا ز بهر... را به معنی «برای، به جهت» باقی مانده است. برای نمونه به ابیاتی از شاهنامه فردوسی اشاره می‌شود: «که

۱. من چاشید: ماضی ساده (ساخت ارگتیو)، «آموختم».

۲. پادیایی: پهلوی pādīyābīh «مراسم تطهیر»، pādīyāb «تطهیر شده؛ مراسم تطهیر» (MacKenzie 1971, 63)، پادیاو: شستن و پاکیزه کردن (برهان قاطع ۱۳۷۶).

ایشان ز بهر مرا جنگ جوی / سوی مرز ایران نهادند روی» (فردوسی، شاهنامه، تصحیح خالقی مطلق: ۱۸۸ / ۲)؛ «ز بهر ترا تاج و تخت و کلاه / به کهتر سپارد خود آید به راه» (همان: ۲۷۶ / ۲)؛ «من از بهر این نامه شاه را / به فرمان به سر بسپرم راه را»؛ «ز بهر ترا خود جگر خسته‌ام / بدین کار بیژن کمر بسته‌ام» (همان: ۳۵۴ / ۳) (نیز نک: مزداپور ۱۳۸۸: ۲۳۲). این ساخت دو بار در روایات به کار رفته است: (۱) صد در نثر فصل ۶۲: و این جهان و آن جهان اورمزد از راستی بیافرید و از راستی بر جایگاه مانده است، از بهر راستی را پاکیزه شود و آهرمن گجسته از هیچ چیزی به از آن نترسید که از راستی (نسخه مجلس ۲۱ پ: ۲) صد در نثر فصل ۷۲: و چون نسا را پرهیخته باز آیند، سر و تن به پادیاب و آب نباید شستن، از بهر آن را بدان زودی دروندی یا مرگی نبود (نسخه مجلس ۹۸ پ). قس پهلوی ān bahrag (az) rāy «از بهر آنکه، بنابراین» (MacKenzie 1971: 16).

۲.۲. برخی ویژگی‌های دستوری

یای شرطی:

در برخی جمله‌های شرطی بعد از افعال آمده است:

- صد در بندهش: وگرنه آدمی، آدمی را بخوردی و راه‌ها مقطع شدی و کشت ورز و آبادانی برخاستی و اهرمن و دیوان بر جهان مسلط شدند و عالم نیست و ظلم کردی و پادشاهی نبودی (نسخه پاریس ۱۵۶ پ)؛
- صد در بندهش: و اگر من مینوباد را نگرفتمی او همه جهان به یک بارگی خراب کردی و خلاق نیست شدند (نسخه مجلس ۴۸ ر).
- صد در بندهش: وگر من آن نکردم عالم را خراب کردی و از مردمان نام و نشان نماندی و هیچ کس این کار نتوانست کردن (نسخه مجلس ۴۸ ر).

نشانه استمراری «همی»

- کتاب سوگندنامه: و همه داند که راست گویم که مرا فلان مال، فلان بن فلان همی طلبد

- بدو نمی‌باید داد و گر آن است که مرا این مال که فلان کس همی‌گوید و بدو دادنی است (نسخه مجلس ۲۷ پ)؛
- کتاب سوگندنامه: و هرگاه که این سوگند به دروغ همی‌خورم هر گناه که افراسیاب تور از هشت سالگی تا نهصدوسی سالگی کرده‌است، به گردن من و من پادفراه آن بکشم (نسخه مجلس ۲۸ پ)؛
- صد در بندهش: پنداشتند که آفتاب و مهتاب و ستاره از زیر کش^۱ ایشان همی‌گذرد و دریای محیط ایشان را تا به زانو بود (نسخه مجلس ۴۷ پ)؛
- از روایت کامه بهره: و گر کسی به گناهکاری همی‌کوشد و نسا از وی بسترده^۲ باشند و به آب و آتش رسد و یا در زیر خاک شود، آن کس مرگ‌رزان باشد (نسخه مجلس ۶۰ ر).
- در روایات داراب نشان استمراری «می» هم به کار رفته‌است:
- کتاب سوگندنامه: بر سیاوخش، سوداوه دروغ می‌گفت و کاوس در آن درست و راست ایستاد و ایشان را گفت که از شما هر یک را بر آتش گذر می‌باید کردن (نسخه مجلس ۲۶ پ)؛
- صد در بندهش: همه چشمه‌ها خشک شد و مردم و چارپای مانند آنکه مرغ گندم چیند، او می‌خورد و هیچ‌کس تدبیر آن نمی‌توانست کردن (نسخه مجلس ۴۸ پ)؛
- ارداویراف‌نامه زردشت بهرام پژدو: بدین محنت فروماند در آن زرق/ روان زآن بد که می‌گشتی دروغ غرق (نسخه مجلس ۹۹ ر).

کاربرد فعل‌های کمکی شخصی و غیرشخصی با مصدر و مصدر مرخم

- صد در بندهش: نه آنکه او را این قدرت توانست بودن، که از وی پرسیدمی که یزد تعالی این چیزها چگونه داد هم ندانستی گفتن (نسخه پاریس ۱۵۶ ر)؛
- روایت بهمن پونجیه: بهدین را گناهی جسته یا به دست یا به زبان واقع شود، او را پتت

۱. زیر کش: زیر بغل (دهخدا ۱۳۷۷).

۲. بستردن: برکندن؛ بریدن (همان).

- باید داد، به قدر گناه توجشن^۱ باید فرمودن (نسخه مجلس ۱۷ پ)؛
- صد در نثر: از بیم راستی سر بر نمی‌آرست گرفتن و از بیم راستی نیارست در این جهان آمدن (نسخه مجلس ۲۱ پ)؛
 - روایت کاوس کامدین: و چربش^۲ که در آب آمیخته باشد، آن همه آب ریمن باشد و به هیچ کار نشاید بگذاردن تا خشک شود (نسخه مجلس ۶۳ ر)؛
 - روایت کامه بهره: اگر آب بتواند گردانید، بگرداند وگر نسا بتواند برد، ببرد (نسخه مجلس ۶۶ ر)؛
 - از کتاب صد در نثر: وگر زنی آبستن بود به چهار تن برگرفتن؛ چه، آن دو نسا است و چون نسا را پرهیخته^۳ بازآیند، سر و تن به پادیاب و آب بیاید شستن (نسخه مجلس ۹۸ پ)؛
 - روایت کامه بهره: و بر ماست و پنیر و ماهی و خایه (= تخم مرغ) و ریچال^۴ قناعت بیاید کردن و خویشاوندان ایشان سه روز گوشت نشاید خوردن (نسخه مجلس ۹۸ پ).

ساخت نکره در روایات

یکی + اسم

- روایت بهمن پونجیه: در میان آن کوه یکی نال^۵ زرین از زمین تا آسمان آفریده است (نسخه مجلس ۶۷ پ)؛
- دادار اورمزد بر کناره زره ورکش دریا، یکی درخت و دو مرغ انوشه بی‌مرگ آفریده است (نسخه مجلس ۶۸ پ)؛
- ارداویراف‌نامه زردشت بهرام پژدو: یکی رود سیاه و تار گنده / بسی مسکین روان در وی فکنده (نسخه مجلس ۹۹ ر).

۱. توجشن: صورت پازند واژه پهلوی *tōzišn* «کفاره، دبه» (MacKenzie 1971: 83).

۲. چربش: اسم مصدر «چربی» (انجوی شیرازی، فرهنگ جهانگیری؛ برهان قاطع).

۳. پرهیختن: پرهیز کردن، احتراز کردن (دهخدا ۱۳۷۷). در این عبارت منظور اجرای مراسم خاک‌سپاری یعنی در دخمه نهادن نسا است.

۴. ریچال: ریچار به معنی «مربا، مربای دوشابی» (انجوی شیرازی، فرهنگ جهانگیری؛ ناظم‌الاطبا ۱۳۴۳)، مربایی که از دوشاب سازند و آنچه از شیر و دوغ و ماست بپزند (برهان قاطع)، قس پهلوی *rēčār* «مربا» (طلاوسی ۱۳۶۵، ۲۳۳).

۵. نال: لوله، هر چیز میان تهی که به صورت نی باشد (دهخدا ۱۳۷۷).

یکی + اسم + یای نکره

- روایت کامه بهره: و دو نسا به یک‌بار نتوانند برد و نسای سگ، دو به یک‌جای نشاید که برند و نسای مردم و یکی سگی برابر و این نسا برگیرند (نسخه مجلس ۸۰ پ).

یک + اسم + یای نکره

- روایت کامدین شاپور: در دین پیداست که اگر به یاری و قوت آتش ورهram نباشد، یک بهدینی به گیتی نتوانند بودن (نسخه مجلس ۵۵ پ).

ضمایر

کاربرد ضمیر «او» و «وی» برای غیرذی‌روح

برخی نمونه‌های این کاربرد عبارت است از:

- سوگندنامه: طاسی بشتن و قدری آب اندر او کردن (نسخه مجلس ۲۴ ر)؛ بخش نیرنگ‌ها: وگر بر دست او، آن دست خویش که بر او نیرنگ خوانده‌است، آن دست نهد تا کام‌های او حاصل شود (نسخه مجلس ۳۱ پ)؛ از روایت کامان‌بن‌آسا: وگر چیزی بر سر آتش فرو کنی که او را سوراخی باشد به هر سوراخی که آفتاب در آتش افتد، سه استیر گناه باشد (نسخه مجلس ۵۲ ر)؛ روایت کاوس‌بن‌آسا: دانستن که آتش را چندانی خوره است که هر چیز که به وی رسید، چون خویشان پاک کند (نسخه مجلس ۵۳ ر)؛ روایت کاوس کامدین: چون نسا از آب بیرون آورد، نباید گذاشت تا آن نسا از او خشک شود (نسخه مجلس ۶۳ ر)؛ روایت بهمن پونجیه: هر یک ناودان نال زرین چندان پهناست، به سه قسم که گفته می‌شود، سیصدوسی‌وسه سوراخ ناودان، چندان پهناست که در وی اسپ سوار می‌رود و سیصدوسی‌وسه سوراخ ناودان که در وی مردمان ایستاده شوند (نسخه مجلس ۶۷ ر)؛ روایت بهمن پونجیه: دادار اورمزد باری‌تعالی، یکی کوه نام او سوکنت‌گر آفریده‌است (نسخه مجلس ۶۷ پ)؛ صد در بندهش: اندر دین گوید که پنج خرمی و رامش و ستایش زمین را هست: یکی آن است که مردم نیک کردار و پرهیزکار باشد، بر وی خانه سازند و آبادانی کنند (نسخه مجلس ۶۹ ر)؛ ساختن دخمه به روش

هندوستان: ابتدا از میخ سه سوراخی بزرگ که در گوشهٔ میان مشرق و جنوب زده‌است در سوراخ بالایی او سفته، یک دور اول تمام کردن (نسخهٔ مجلس ۷۱/۱ پ)؛ روایت کاوس کامدین: پرسش اینکه، خانه یا بوم است در او نسا افتاده باشد (نسخهٔ مجلس ۸۶ پ).

کاربرد ضمیر سوم شخص «او» به جای صفت پیشین اشارهٔ «آن» نخستین بار ملک‌الشعرا بهار در سبک‌شناسی (۱۳۷۵: ۳۸۰/۱، ۳۷۹) از کاربرد اوی به جای «آن» در بیتی منسوب به مانی که در آن اوی درخت به جای آن درخت آمده‌است، صحبت کرد. بهار اشاره کرد که در نسخه‌های خطی دورهٔ صفویه نیز به همین صورت به جای آن، او می‌آورند. اما شاهدی از این متون ذکر نکرده‌است. پس از آن آیدنلو (۱۳۹۳: ۵۷-۶۰) شواهدی از متون قرن ۱۰ تا ۱۳ به‌ویژه از طومارهای نقالی آورده‌است. خطیبی نیز در مقدمهٔ کتاب شبرنگ‌نامه (۱۳۹۵: پنجاه‌وشش - پنجاه‌وهفت) دو شاهد از متون کهن‌تر به دست داده‌است، یکی از متن ترجمه و قصه‌های قرآن مربوط به قرن پنجم هجری: «و بیارند آن روز دوزخ را؛ او روز (= آن روز) با یاد دارد مردم» و دیگری از شبرنگ‌نامه (احتمالاً قرن ۶ ق): «از آن ده به گودرز و گودرزبان / یکی کاندر او (= آن) جنگ را شد زیان». صفت پیشین اشارهٔ او و اوی در متن روایات داراب نیز یک‌بار در روایتی از کاوس کامدین و دیگری در روایتی از کامدین شاپور به‌کاررفته‌است:

- او جای نسا [ی] ایشان نبود (نسخهٔ مجلس ۸۹ پ)، به جای آن جای نسا [ی] ایشان نبود؛
- که نسا تنها نشاید گذاشتن و نسا سالار، دو مرد بهدین می‌باید ترسگاه^۱ و درست اوستا به و فیوند^۲ گرفتن، واج سروش گرفتن ... پس سگ‌دید به اوی نسا نمودن (نسخهٔ مجلس ۹۵ ر)، به جای پس سگ‌دید به آن نسا نمودن.

۱. ترسگاه، پهلوی tarsāgāh «مؤدب، متواضع» (MacKenzie 1971, 82).

۲. فیوند = پیوند است. پیوند گرفتن بخشی از مراسم آیینی دین زردشتی است که برای تشییع نسا (= جسد) انجام می‌شده‌است. برای ف بدل از پ شواهد لغوی دیگری نیز در برخی روایات داراب آمده‌است. برای مثال می‌توان به لغات فرنده (= پرنده) و فرستار آتش (= پرستار آتش به معنی خادم آتش) اشاره کرد.

کاربرد «گر» و «اگر» به معنی «یا» در موارد اندک

- روایتی از نیرنگ‌ها: و هفت بار این اوستا را بر کف دست راست خواند پس واج گذارد و آن دست بر دست آن کسی نهاد که با وی مقصودی می‌دارد و گر بر دست او، آن دست خویش که بر او نیرنگ خوانده‌است، آن دست نهاد تا کام‌های او حاصل شود (نسخه مجلس ۳۱ پ)؛
- از سوگندنامه: من ندارم نه از زرین، نه از سیمین، نه از آهنین و نه از جامه تن، نه از هر چیزی که دادار اورمزد بیافریده‌است آگاه ندارم و نمی‌دانم که، که دارد و هیچ جای نهاده‌ام و هیچ‌گونه خبر ندارم و گر چیزی از این مانده باشد که نگفتم (نسخه مجلس ۲۴ پ)؛
- روایتی از کاوس کامان: اگر نسای بزیده^۱ باشد، بدان جا که نسا برسیده باشد و آن نیز که گمانی باشد، ریمن باشد و گر بر گرد او پاره دیگر بر باید گرفت (نسخه مجلس ۸۸ ر).

مطابقت فعل و فاعل

نمونه‌هایی از فاعل مفرد با فعل جمع:

- روایت نریمان هوشنگ: پاسخ آنکه، کسی یزشن کنند، کستی او باید که در^۲، فرو نگذاشته باشند و پیراهن کستی یعنی نیمک^۳ درست باید چنان‌که هیچ شک درش نباشد (نسخه پاریس ۱۵۵ پ)؛

۱. بزیده = وزیده (مصدر: وزیدن)، پهلوی wazīdan «وزیدن» (Ibid: 89).

۲. دابار (31: 1932) لغت در را به معنی «تار، نخ» آورده‌است. این لغت چندین بار در روایات به کار رفته‌است، از جمله: (۱) روایت نریمان هوشنگ: و کسی که درون یزد که کستی دو در و نیم فرو شده باشد هم به کار آید (نسخه پاریس ۱۵۵ ر)؛ (۲) کامه بهره: کستی و زیر کستی هر دو باید خوب و شایسته و کستی شایسته چنان باشد که درست باشد و در گاه بافتن و هیچ در، فرونگذاشته و...؛ نیز: و گر در بافتن دو در و نیم فرونگذاشته باشد، به کار آید و زیر کستی باید که خوب دوخته باشد و درست باشد (نسخه پاریس ۱۵۵ پ)؛ و کستی با در، تا هفت در و نیم فرو گذاشته به کار آید و بیش از این باشد به کار نیاید؛ (۳) روایت کاوس کامان: و کسی که درون یزد، کستی دو در نیم فرو شده باشد هم، به کار آید و نمک درست باید (نسخه پاریس ۱۵۵ ر). تار در گویش بهدینان یزد «تُر» تلفظ می‌شود (نک: مزدابور ۱۳۸۵: ۲۶). شاید بتوان در را مقیاسی برای اندازه‌گیری طول در نظر گرفت، قس ذرع.

۳. نیمک/ نیمگ: به صورت نمک/ نمگ نیز در متن به کار رفته‌است. به نظر می‌رسد نام دیگر سدره باشد، پیراهن مخصوصی که در مراسم مذهبی به تن می‌کنند، قس نیمه‌سو /nimasu/ «نیم‌ته، کت کوتاه» در گویش یزد و کرمان (سروشیان ۱۳۳۵: ۱۶۷).

- روایت شاپور بروچی: و چون که آن مرده را گاهی به گاهی دیگر بشود، سگ دید کنند و نسا سالار به قاعده دین آن نسا را پرهیزند (نسخه مجلس ۸۳ رو)؛
- سورتیه ادهاروان: و گر خون یا پلیدی بر آن در و آستانه آلوده باشد، نسا سالار آن را بریده، پرهیزند (نسخه مجلس ۸۶ پ)؛
- روایت شاپور بروچی: اگر تن دوزخی را جانور بخورند، روان او را عذاب و دشواری رسد (نسخه مجلس ۹۷ پ)؛
- سورتیه ادهاروان: هرکس نسا را به چشم دیدند، غسل باید کرد و هرکس نسا را ندیدند، غسل نباید (نسخه مجلس ۹۷ پ، ۹۸ ر)؛
- روایت شاپور بروچی: روز و درندگان^۱ باشد، در آن روز اگر کسی به نیت آن مرده، خوردنی که کنند و مردمان را می خوراند، روا است که با واج خورند (نسخه مجلس ۱۰۶ ر).

افعال پیشوندی

کاربرد پیشوند بر سر فعل را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: (۱) پیشوند بر سر فعل معنای جدیدی به فعل پیشوندی داده‌است؛ (۲) پیشوند، معنای جدیدی به فعل پیشوندی نداده، بلکه معنای فعل را تقویت کرده‌است. نمونه‌ایی از فعل‌های پیشوندی در روایات داراب عبارت است از:

ها:

- کاربرد پیشوند ها به معنی «باز» و تقویت معنای فعل: روایت کامه بهره: فرو فرستاد باری سبخانه تعالی در چارپای که چون حلال باید کرد، که کدام حلالست و کدام حرام، که چون بکشند، کدام است که چون بیاید کشت به سوی گهنبار، آنچه در گوهنبار که چون باید کرد و آن کس که هاگیرد^۲ خرج گهنبار که چند مزد است چون هیربدان و ردان و دستوران باید دادن (نسخه پاریس ۱۴۳ پ).

۱. و درندگان: درگذشتگان، قس پهلوی widardan «گذشتن، عبور کردن؛ مردن» (MacKenzie 1971: 90).

۲. از معنای گرفتن «پذیرفتن، قبول کردن» است که با ها معنی فعل تقویت شده‌است.

باز:

- کاربرد پیشوند باز و تقویت معنای فعل: روایت نریمان هوشنگ: بعد از اسکندر ده کرده پیش بازنیاقتند (پاریس ۱۴۵رو)؛
- کاربرد پیشوند «باز» و معنی جدید فعل پیشوندی: داستان گرشاسپ و زردشت: ز باریدن آب ماندی چو باز / شدی مرغ بر سوی دریا فراز (مجلس ۵۰پ) در مصرع نخست بازماندن به معنی «متوقف شدن» است؛

اواج^۱:

- کاربرد پیشوند اواج (= باز) و معنی جدید فعل پیشوندی: بخش نیرنگ‌ها: این نیرنگ اواج داشتن جادوان را گفته است (نسخه مجلس ۴۱رو)، قس پهلوی abāz dāstan «بازداشتن، مانع شدن» (MacKenzie 1971: 2).

فراز:

- کاربرد پیشوند فراز و تقویت معنی فعل: صد در نثر: چهارم گره آن است که خوش تر می آورد و اقرار می دهد و فراز می پدید (نسخه پاریس ۱۵۱پ)؛ روایت کامان بن آسا: و مردی بهدین آنجا فراز رسد (نسخه مجلس ۶۱رو)؛
- کاربرد پیشوند فراز و معنی جدید فعل پیشوندی: روایت کامان بن آسا: سر چاه فراز گرداندن^۲ (= باز گذاردن)، نشاید، پیوسته نگاه می باید داشت تا هیچ کس از آن چاه آب نخورد و نجنباند (نسخه مجلس ۶۳پ)؛ روایت کاوس کامان: دو انیر^۳ را فراز باید کردن (جمع کردن، گرد آوردن) (نک: برهان قاطع ۱۳۷۶؛ دهخدا ۱۳۷۷، ذیل فراز) به هم زور فراز شوند^۴ آن نسا را سگ دید کنند و پرهیزند و برگیرند چنان که کم بیم تر باشد (نسخه مجلس ۸۷پ).

۱. صورت پازند واژه پهلوی abāz «باز».

۲. فراز گرداندن از اضداد است و در معنی «بستن» نیز به کار رفته است.

۳. انیر: کسی که زردشتی نباشد، غیر زردشتی، قس پهلوی anēr «غیر آریایی، بی اصل» (MacKenzie 1971: 9).

۴. فراز شدن: به معنی «نزدیک شدن، نزدیک رفتن» (دهخدا ۱۳۷۷؛ انوری ۱۳۸۱) و «اقدام کردن» به کار رفته است (نک: انوری ۱۳۸۱ ذیل فراز). در این عبارت هر دو معنی از فراز شدن استنباط می شود اما به نظر می رسد معنای «اقدام کردن» غالب باشد.

فراج^۱:

- کاربرد پیشوند فراج (=فراز) و تقویت معنی فعل: سوگندنامه: و بر سر چنودپل در پیش سروش و روشن که یزدان ایشان را به حساب کردن مردمان فراج داشته‌است^۲ (نسخه مجلس ۲۷ پ).

بر:

- کاربرد پیشوند بر و تقویت معنی فعل: روایت کامان بن‌آسا: در چاشته‌ای گفته‌است که از آب بر باید گرفت (نسخه مجلس ۶۵ رو)؛ صد در بندهش: هیچ کار و کرفه از بهر من نمی‌کنند و مال رنج تو بردی و بنهادی، اکنون بر افسوس می‌خورند^۳ و درونی از بهر من نمی‌فرمایند یشتن (نسخه مجلس ۱۰۰ رو)؛

- کاربرد پیشوند بر و تقویت معنی فعل: روایت کامه بهره: وگر بر زمین گچ کرده بمیرد که نسای برهنه به گچ رسد... چنان‌که گچ نهفته، همه برکشند^۴ و چون رفیتن^۵ زیر زمین بود، نه شب بگذرد، پس بشویند، ولیکن گچ بر باید کشید (نسخه مجلس ۸۷ پ).

اندر:

- کاربرد پیشوند اندر و معنی جدید فعل پیشوندی: پرسش آنکه، نسای زندگان^۶ که اندر سه گام برسَم برند و دیگر پادیابها^۷، وادیاب^۸ کند یا نه؟ و پوستی و یا گوشتی که از جای بریده باشد و یا ریش شود چنان‌که خون برآید اگر آن پوست یا گوشت از اندام جدا کند

۱. صورت پازند واژه پهلوی frāz «فراز».

۲. فراج داشته‌است: گماشته‌است.

۳. افسوس خوردن: مصدر مرکب به معنی «حسرت خوردن»، پیشوند بر بر سر فعل مرکب معنای فعل را تقویت کرده‌است.

۴. برکشیدن: بیرون کشیدن، خارج ساختن.

۵. رفیتن با املای رفتون نیز در روایات داراب به کار رفته‌است. در این عبارت احتمالاً به معنای زمانی که خورشید در آسمان نباشد یعنی گاو شب، قس اوستایی - rāpīθwina «ظهر» (Bartholomae 1904: 1509)، پهلوی rāpīhwin «نیمروز، ظهر؛ جنوب» (MacKenzie 1971: 71).

۶. منظور از نسای زندگان، پوست، گوشت، دندان و جز آن است که از انسان یا حیوان زنده جدا شده باشد.

۷. پادیاب: چیزهای تمیز و تطهیرشده و پاک، قس پهلوی pādīyāb «تطهیر، وضو، شست‌وشو» (طاووسی ۱۳۶۵: ۱۳)

۸. وادیاب: «نایاک، آلوده، بی‌پادیاب». پهلوی: a-pādīyāb, abādīyāb «نجس، تقدیس نشده» (همان‌جا؛ مزدپور ۱۳۶۹: ۲۲، ۵۱).

و سه گام برسم و پادیابی^۱ اندر برد^۲ آن پادیاب‌ها همه وادیاب کند (نسخه مجلس ۶۰ر)؛ نیز به صورت در برد: وگر پوستی باشد که خون بر نیامده باشد و در سه گام برسم در برد^۳ هم وادیابی نکند (نسخه مجلس ۶۰پ).

در:

- کاربرد پیشوند در و تقویت معنی فعل: صد در بندهش: وگر یک دست وگر دودست وگر پیراهنی اگر دستاری باشد، همان پیراهن و دستار درپوشاند (نسخه مجلس ۱۰۱پ).

حروف اضافه مضاعف

- به ... در: (۱) از صد در بندهش: زراتشت اسفندتمان پرسه دادار اورمزد بود، گفت: روان آن کس می باید که بینم که به جهان در، هیچ کس را چون خویشتن نشناخت به عظمت و حشمت (نسخه پاریس ۱۵۶ر)؛ (۲) ارداویراف نامه زردشت بهرام پژدو: به گیتی در پدر یا مادر ایشان/ فزون دارند آنجا شیون ایشان^۴ (نسخه مجلس ۹۹ر).
- به ... اندرون: ارداویراف نامه زردشت بهرام پژدو: به گرداب اندرون بیچاره گشته / به غرقاب اندرون غمخواره گشته (نسخه مجلس ۹۹ر).

۳. لغات و ترکیبات

- برخی لغات و ترکیبات برگزیده در روایات داراب هرمزیدار که نشانه کهنگی متن است. نمونه‌هایی از این لغات عبارت است از: آویزه: پاکیزه (روایتی درباره معنی اشم‌وهو، نسخه پاریس ۱۴۹پ، ۱۵۰پ)، آهیختن: برکشیدن، برآوردن (صد در بندهش، نسخه مجلس ۴۷پ)، باقی کردن: ترک کردن، فروگذاشتن، فراموش کردن (سوگندنامه، نسخه مجلس ۲۴پ)، برخاستن: معدوم

۱. پادیابی: حاصل مصدر به معنی «پاک بودن، پاکی» است، قس پهلوی: pādyaābīh «طهارت، پاکی» (طاووسی ۱۳۶۵: ۱۱۶) و احتمالاً اشاره به دیگر پادیاب‌ها در پرسش دارد یعنی چیزهای پاک دیگر.

۲. مصدر مرکب اندر بردن دو معنی به ذهن متبادر می‌کند: (۱) داخل بردن (۲) نزدیک بردن. به نظر می‌رسد معنای «نزدیک بردن» غالب باشد.

۳. نک: یادداشت پیشین.

۴. تکرار قافیه (ایطای جلی).

شدن، نیست شدن (صد در بندهش، نسخه پاریس ۱۵۶)، برگست (پرگست): هرگز، حاشا، مبدا (روایت کامه بهره، نسخه مجلس ۲۰ پ، ۲۱ پ)، بیرون آوردن: پدید آوردن، ساختن (روایت کامه بهره، نسخه پاریس ۱۴۴ پ، ۱۴۶ پ)، پارچه: پاره، تکه، قطعه (روایتی درباره سدره نو پوشاندن، نسخه پاریس ۱۵۴ ر)، پایمزد: اجرت، مزد (کتاب سوگندنامه و صد در بندهش، نسخه مجلس ۲۵ ر، ۱۰۰ ر)، پرهیزیدن: دور کردن، اجتناب کردن (نیرنگ‌ها، نسخه مجلس ۳۵ ر)، پس روی کردن: پیروی کردن (روایت کامه بهره، نسخه پاریس ۱۴۴ پ)، پوده: پوسیده؛ گندیده (روایت کامه بهره، نسخه مجلس ۶۵ پ)، پوره: رحم، زهدان (روایت کامه بهره، نسخه مجلس ۷۸ ر)، تاختن: تافتن و پیچیدن (کتاب سوگندنامه: نسخه مجلس ۲۷ ر)، تیش: حرارت، گرما (روایت کامه بهره، نسخه مجلس ۸۳ ر)، دفع افکندن: به تأخیر انداختن (سوگندنامه، نسخه مجلس ۲۴ ر)، رگوی: کرباس و لته و جامه سوده‌شده (روایت شاپور بروچی، نسخه مجلس ۷۶ پ، ۹۴ پ)، زرف: عمیق (ارداویراف‌نامه، نسخه مجلس ۹۹ ر)، زیرکش: زیر بغل (صد در بندهش، نسخه مجلس ۴۷ پ)، طاس: ظرف، پیاله، جام، طشت (سوگندنامه، نیرنگ‌ها، نسخه مجلس ۲۴ پ، ۳۱ پ)، کاجی: کاش، کاشکی (و صد در بندهش، نسخه پاریس)، گذارش: جبران، تاوان (روایت کامه بهره، نسخه مجلس ۲۳ پ)، گواد: باد (روایتی درباره نام روزها، نسخه مجلس ۴۵ ر).

منابع

- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۸۶، کتاب پنجم دینکرد، تهران.
- آیدنلو، سجاد، ۱۳۹۳، «سه نکته از دستور تاریخی در شاهنامه و متون پهلوانی»، دستور (ویژه‌نامه نامه فرهنگستان)، ج ۱۰، ص ۴۷-۶۴.
- امیدسالار، محمود، ۱۳۸۵، «نکاتی در قدمت نسبی برخی از متون فارسی موجود در روایات زردشتی»، نشر دانش، س ۲۲، ش ۲، ص ۵-۱۲.
- انجوشیرازی، میر جمال‌الدین حسین، فرهنگ جهانگیری، به کوشش رحیم عقیفی، مشهد، ۱۳۵۱-۱۳۵۴.
- انوری، حسن، ۱۳۸۱، فرهنگ بزرگ سخن، تهران.
- برهان خلف تبریزی، محمدحسین، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۷۶.
- بهار، محمدتقی (ملک الشعرا)، ۱۳۷۵، سبک‌شناسی، ۳ ج، تهران.
- تفضلی، احمد، ۱۳۴۸، واژه‌نامه مینوی خرد، تهران.

- جوینی، عزیزالله ← فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۷۵.
خطیبی، ابوالفضل، ۱۳۸۱، «چوباز هُش آمد شه سرفراز»، نشر دانش، س ۱۹، ش ۲، ص ۲۸-۳۱.
_____، ۱۳۹۵ ← شیرنگ‌نامه.
دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه، تهران.
روایات داراب هرمز دیار، ۱۹۲۲، به کوشش اونوالا، ج ۲، بمبئی.
_____، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
_____، نسخه خطی کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
_____، نسخه خطی کتابخانه ملی فرانسه.
سروش‌سروشیان، جمشید، ۱۳۳۵، فرهنگ بهدینان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران.
شیرنگ‌نامه، داستان شیرنگ پسر دیو سپید و رستم، به کوشش ابوالفضل خطیبی و گابریله وان‌دن‌برگ، تهران، ۱۳۹۵.
صادقی، علی‌اشرف، ۱۳۵۷، تکوین زبان فارسی، تهران.
_____، ۱۳۹۱، «بحثی در باب کتاب پلی میان شعر هجایی و عروضی فارسی در دو قرن اول هجری از دکتر احمد علی رجایی»، خرد بر سر جان، به کوشش محمدجعفر یاحقی و همکاران، تهران، ص ۳۴۹-۳۸۸.
_____، ۱۳۹۵، «کسره اضافه به جای 'که' موصول»، فرهنگ‌نویسی (ویژه‌نامه نامه فرهنگستان)، ج ۱۱، ص ۳-۷.
طاووسی، محمود، ۱۳۶۵، واژه‌نامه شایست‌نشایست، تهران.
فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه از دست‌نویس موزه فلورانس، به کوشش عزیزالله جوینی، تهران، ۱۳۷۵.
_____، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۸۶.
مزداپور، کتایون، ۱۳۶۹، شایست‌نشایست، تهران.
_____، ۱۳۸۵، واژه‌نامه گویش بهدینان شهر یزد، تهران.
_____، ۱۳۸۸، «درود رستم» و «آفرین ایزدان» (نظری دیگر درباره اصالت شاهنامه فلورانس)، نامه بهارستان، س ۱۰، د ۱۵، ص ۲۳۱-۲۳۷.
ناظم‌الاطبا نفیسی، علی‌اکبر، ۱۳۴۳، فرهنگ نفیسی، تهران.

Bartholomae, Ch., 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

Dhabhar, E., 1909, *Saddar Nasr and Saddar Bundelesh*, Bombay.

_____, 1932, *The Persian Rivayats of Hormazyar Faramarz and Others: Their Version with Introduction and Notes*, Bombay.

MacKenzie, D.N., 1971, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.

پژوهشی واج‌شناختی و لغوی در یک بیت کهن طبری

محمدعلی میرزایی (دانشجوی کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه تهران و بولونیا - ایتالیا)

چکیده: این پژوهش به بررسی تحول تاریخی دو واژه در طبری کهن می‌پردازد. نخست واژه هشتر به معنای «اژدر» که در بیتی در داستان حکایت سام در کتاب تاریخ طبرستان آمده است. دوم واژه بوم به معنای «زمین» که آن نیز در همان بیت آمده است. به نظر می‌رسد در واژه هشتر تحول واجی /ž/ به /š/ رخ داده است که با تحول عمومی واج /ž/ به /j/ در زبان طبری مطابقت ندارد. واژه بوم با معنای «سرزمین» و «زمین» در گویش‌های مازندران کاربردی ندارد و به این معنا شناخته شده نیست. شواهد بسیاری از این واژه در معنای نخست در زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو بر جای مانده است. همچنین، از واژه بوم در معنای دوم نیز شواهدی محدود در زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو در دست است. اما کاربرد این واژه در طبریات کهن برای هر دو معنا به‌ویژه در معنای دوم بسیار قابل توجه است. رویکرد ما در این پژوهش در شناخت هر دو واژه، استفاده از زبان‌شناسی تاریخی است.

کلیدواژه‌ها: زبان‌های ایرانی، زبان مازندرانی، زبان طبری، واج /ž/ در طبری، هشتر، بوم

۱. هشتر

واج /ž/ یکی از واج‌های زبان طبری است که خاستگاه‌های متفاوتی دارد. در آثار مکتوب این زبان که از سده چهارم هجری تا عصر حاضر را شامل می‌شود، می‌توان نمونه‌های متعددی از واج /ž/ یافت. برخی از این واژه‌ها مانند اژدها به‌واسطه زبان فارسی وارد زبان طبری شدند و برخی از این کلمات احتمالاً حاصل تحول ثانویه در خود زبان طبری هستند. اما نکته مهم این است که برخی شواهد در متون کهن‌تر نشان می‌دهد که واج /ž/ در برخی کلمات به واج دیگری تبدیل شده‌است. این‌گونه به‌نظر می‌رسد که زبان طبری واج /ž/ را به واج /j/ تبدیل کرده باشد، اما در یک نمونه نادر واج /ž/ به /š/ بدل شده‌است.

اولین شاهد برای تحول /ž/ به /j/ در طبری کهن را می‌توان در مکتوبات دینی و غیردینی زیدیان طبرستان و دیلمان یافت. از جمله این آثار ترجمه‌ای است از قرآن که تحت عنوان تفسیر قرآن از سوره مریم تا آخر قرآن با ترجمه فارسی کهنه و طبری کهن در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود. این نسخه خطی به شماره ۱۷۹۸۲ در کتابخانه مجلس محفوظ است (عمادی حائری ۱۳۸۸: مقدمه). برای مثال در سوره ۱۰۵، آیه چهارم (۴-۱۰۵): *تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ* ← و شونا اکتن / سنکها / [برگ ۳۷۸ ر] از دوجهی بن / «ایشان را می‌انداختند سنگ‌ها از بن دوزخ» — سجیل ← دوزخی آتش بیسته کلی «گل پخته در آتش دوزخ» (برجیان ۱۳۸۸: ۱۱۷). دوجهی بن (dōjahī ben) «بن دوزخ». قسمت اول واژه مشتق از ایرانی باستان -dauž-ahva* است (حسن‌دوست ۱۳۹۵: ۱۳۶۷/۱). قس اوستایی -duž-aṇhu- / -dauž-ahva- (Bartholomae 1961: 675, 756). پهلوی اشکانی: dōžax (Durkin-Meisterernst 2004: 145).

گفتنی است الحاقات طبری در این نسخه به دو دست خط است. اکثریت بزرگ آن به خط نسخ گرد است. دست خط دوم که تازه‌تر و بسامدش کمتر است، نستعلیق ریز است و فارسی‌گرایی در آن بیشتر است (برجیان ۱۳۸۸: ۱۰۶). در مثالی که ذکر شد، نگارنده نخست واژه دوجه را برای دوزخ و نگارنده دوم همان واژه دوزخ را در ترجمه به‌کار برده‌است. در بیشتر موارد در متون ترجمه طبری قرآن، در ترجمه واژه دوزخ کلمه دوجه آمده‌است. اما در برخی

موارد نیز کلمهٔ دوزخ را آورده‌اند. باتوجه‌به اینکه طبری‌نگار دوم متأخرتر از طبری‌نگار نخست است، می‌توان دریافت که زبان طبری کهن‌تر واج /ž/ را به /j/ تبدیل کرده‌است. دومین شاهد مربوط به واژهٔ طبری، برای کرم (حیوان) است. این عنوان که همچنان در زبان مازندرانی استعمال می‌شود شاهد متنی نیز دارد.

کرم آمده اجیک و ملیجه است مورچه کندو بدان تو زالو و زنبور را ززم

(کیا ۱۳۲۷: ۳۸).

[واژه] کرم [در طبری] اجیک و [واژه] مورچه، ملیجه آمده‌است. / کندو را تو [برابر] زالو و ززم را زنبور بدان. اجیک «کرم». فا: اژ (در اژدها، اژدر، اژدها، اژدهاک). پهلوی až/aǰ، بندهشن ۱۴۳ و... (همان: ۵۱). در اینجا نیز واج /ž/ به /j/ تبدیل شده‌است.

اما شاهدی از تحول /ž/ ایرانی باستان به /š/ در واژهٔ هشر در بیتی منسوب به ابوالعمرو(؟)، در سدهٔ ششم هجری، که در حکایت اژدهای سام ذکر شده‌است، دیده می‌شود (برجیان ۱۳۸۸: ۷۱). در این حکایت شاعر طبری چنین گوید:

تنهٔ هشر بر بوم به دلیری ای سوم

از دلیری این سام، تن اژدر بر بوم است.

چنین است که به شهر یاره‌کوه اژدهایی پدید آمده بود که پنجاه گز بود و آن نواحی تا به دریا و صحرا و کوه و وحوش از بیم او گذر نتوانستند کرد و ولایت باز گذاشتند و او تا به ساری بیامدی، مردم طبرستان پیش سام شدند و حال عرضه داشتند. سام بیامد اژدها را از دور بدید، گفت با این سلاح با او به هیچ به دست ندارم، و سلاحی بساخت و آنگاه اژدها به دیه‌الارس نزدیک دریا بود، او را به جایگاهی که کاوه‌کلاده می‌گویند دریافت، اژدها سام را بدید حمله آورد، سام عمودی بر سر اژدها زد که فرو شد و بانگی کرد که هر کس که با سام بودند از هول آن بانگ بیفتادند و دُم خویش گرد می‌کرد تا سام را در میان گیرد، چهل گام سام باز پس جست، اژدها تا سه روز می‌جنبید بعد از آن هلاک شد، هنوز بدان موضع سیزه البته نمی‌روید و اثر برقرار است (ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان: ۸۹/۱).

هشر (haštar): اژدر (ماربزرگ) (دهخدا ۱۳۷۷: ۲/۲۰۰۴). از صورت ایرانی باستان

*aži-tara است (حسن‌دوست ۱۳۹۵: ۱۸۶/۱-۱۸۷). حسن‌دوست این اشتقاق را با تردید بیان می‌کند، اما به احتمال بسیار زیاد این واژه یک اشتقاق معکوس از واژه اژدرها است. نکته قابل توجه در این کلمه بخش اول آن است که مشتق از واژه اوستایی aži به معنی «مار» است (همان‌جا). این واژه همچنان در زبان طبری گویش بابل کاربرد دارد (نصری اشرفی ۱۳۸۱: ۲۰۶۸). در این واژه، واج /ž/ به /š/ بدل گشته است. به نظر می‌رسد قاعده این تحول آوایی این‌گونه باشد که ادخال واج سایشی بی‌واک /h/ به آغاز واژه، که تحول رایجی در زبان‌های ایرانی است، محیط آوایی را فراهم کرده است تا واج سایشی واک‌دار /ž/ به گونه بی‌واک آن یعنی /š/ تبدیل شود. در نتیجه گروه žt به گروه št بدل گشته است. مگر آنکه شواهد دیگری در رد این تحول آوایی در زبان طبری کهن یافت شود.

۲. بوم

در مازندرانی، واژه بوم به دو معنی «بام» و «صدای افتادن چیزی» (همان: ۳۴۸) رایج است. در سه بیت طبری کهن که از سده چهارم هجری برجای مانده‌اند واژه بوم در معنای «سرزمین» و «زمین» به کار رفته است؛ دو بار در معنای «سرزمین» و یک بار در معنای «زمین». این هر سه شاهد در تاریخ طبرستان ابن اسفندیار نقل شده است. در دو بیت که منسوب به دیواره وز یا مسته‌مرد است به نظر می‌رسد واژه بوم به معنی «سرزمین» به کار رفته باشد:

کو(ی) خوره شی باین بومداین
مردم خورم/ خرم ای خور ایرونه بومی

گویی (؟) خورشید خود (؟) ... بوم/ سرزمین (؟) می‌آید (؟). مردم خرّم از خورشید سرزمین ایران (برجیان ۱۳۸۸: ۶۲-۶۳). از این واژه در این معنی در فارسی نو و گویش‌ها شواهد بیشتری برجای مانده است. در بیت سوم که در حکایت اژدهای سام نریمان آمده است، به نظر می‌رسد این واژه یک معنای محدود و قدیمی را در خود نگه داشته است:

تنه هشتر بر بوم بدلیری ای سوم

از دلیری این سام، تنه اژدر بر زمین است (ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان: ۸۹). در این بخش از کتاب تاریخ طبرستان که ذکر آن پیش‌تر رفت، نبرد سام و اژدها بازگو شده‌است و پس از کشته شدن اژدها و برجای ماندن آن بر زمین این شعر نقل شده‌است. با استناد به محتویات داستان، بی‌شک باید در اینجا بوم را به معنی «زمین» دانست. از آنجایی که واژه بوم در گویش مازندرانی به این معنی وجود ندارد و شواهد متنی نیز چندان زیاد نیست یا اغلب قابل خوانش نیستند، لازم است تا کاربرد این واژه به معنی «زمین» را در زبان‌های کهن‌تر ایرانی جست‌وجو نمود. واژه بوم با اوستایی -būmī- (Bartholomae 1961: 969) و فارسی باستان -būmi- مرتبط است و در فارسی میانه به صورت būm آمده (حسن‌دوست ۱۳۹۵: ۵۳۸/۱) و در فارسی نو نیز برجای مانده‌است.

در بخش‌های گوناگون اوستا از جمله یسن ۳، ۳۲؛ ۳۷.۱؛ ۳، ۴۲ و یشت ۲۶، ۱۹ واژه مذکور در معنی «سرزمین» و «اقلیم» آمده‌است. برای مثال، در یشت ۱۹ بند ۲۶ درباره ستایش فره‌ای صحبت به میان آمده‌است که دیرزمانی هوشنگ پیشدادی را یاری نمود.

yaṭ upaṅhacaṭ / haošiiāṅhəm paraḍātəm / darəyəmciṭ aipi zruuānəm /
yaṭ xšaiiata paiti būmīm haptaiθiiāṃ / daēuuanaṃ mašiiānaṃca /
yāθβaṃ pairikanaṃca / sāθraṃ kaoiiāṃ karafnaṃca / yō janaṭ duua
θrišuuā / māzāniianāṃ daēuuanaṃ / varəniianāṃca druuatāṃ
(Humbach and Ichaporria 1998: 35).

[فره‌ای] که دیرزمانی همراهی کرد هوشنگ پیشدادی را / هنگامی که بر سرزمین هفت‌گانه فرمان راند. [سرزمین] دیوان و مردمان / جادوان و پریان / کویان و کرین‌های ظالم / همو که کشت دو سوم / دیوان مزنی را / و دروندان ورنی را.
و در یسن ۴۲، بند ۳ چنین آمده است:

zaṃcā asmanəmcā yazamaidē uuātəmcā daršim mazdadātəm
yazamaidē taērəmcā haraiθiiā bərəzō yazamaidē būmīmcā uuispācā
uuohū yazamaidē.

زمین و آسمان را می‌ستاییم. باد چالاک مزدآفریده را می‌ستاییم. ستیغ البرزکوه را می‌ستاییم. زمین و همه چیزهای نیک را می‌ستاییم (دوستخواه ۱۳۸۹: ۲۱۱-۲۱۲).
باتوجه به مطالب ذکرشده در این دو بند و به‌ویژه یسن ۴۲، می‌توان دریافت که در اوستا برای خلقت زمین به‌طور مستقل واژه -zəm- به‌کار رفته‌است و واژه -būmī- در معنای وسیع‌تری استفاده شده‌است؛ همان معنایی که بوم یا بوم و بر در فارسی نو به خود گرفته‌اند. در اینجا از ذکر شواهد متنی بیشتر خودداری می‌کنیم و در ادامه بیشتر به شواهدی اشاره می‌شود که واژه مذکور مشخصاً معنای «زمین» داشته‌است. در کتیبه‌های هخامنشی واژه بوم با بسامد زیادی به‌کار رفته و در چند مورد به معنی «زمین» به‌کار رفته‌است. در کتیبه DSf به زمینی که برای برپایی کاخ داریوش کنده شده‌است، اشاره می‌شود (Kent 1950: 9) و در کتیبه DNa چنین آمده‌است:
hya imām būmim adā hya avam asmānam adā.

... که این زمین را آفرید که آن آسمان را آفرید.

تقابل واژه -būmī- با واژه -asman- به‌خوبی کاربرد واژه را در معنای «زمین» نشان می‌دهد. این همان تقابلی است که در اوستایی به شکل zəmcā asmanəmcā دیده می‌شود. مشابه کاربرد این وجه معنایی واژه، در کتیبه‌های زیر نیز آمده‌است:

DSe2 / DSf1 / DSt2 / DZc1-2 / DE2 / XPa1 / XPb2 / XPa1 / XPd2 / XPh1 / XE3 / XV2 / A¹Pa2 A³Pa2 (Kent 1950: 200).

کتیبه DSf، ۲۴

fravata BU akaniya yātā aḡagam BUyā avārasam.

زمین کنده شد تا به سنگ در زمین رسیدم.

کتیبه DSf، ۲۸

utā tya BU akaniya fravata utā tya θikā avaniya.

و زمین کنده شد و سنگ‌ریزه ریخته شد.

در این دو بخش از کتیبه به‌طور مشخص واژه -būmī- به «زمین» اشاره دارد.

ذیل واژه بوم در لغت‌نامه دهخدا، معانی متعددی همچون «زمین شیار نکرده» (برهان فاطم)،

«زمین غیرآبادان و ناکاشته» (رشیدی)، «زمین شیار نکرده و ناکاشته» (ناظم‌الاطبا؛ فرهنگ فارسی معین)، «سرزمین، ناحیه» (فرهنگ فارسی معین) و... آمده است (دهخدا ۱۳۷۷: ذیل بوم). واژه بوم در زبان فارسی امروز به معنی «زمین» کاربرد ندارد. تنها در برخی گویش‌های ایرانی این کلمه یا مشتقات آن بدین معنی به کار رفته‌اند یا بخشی از آن دربرگیرنده معنای مذکور است. دکتر صادق کیا در کتاب واژه‌نامه شصت و هفت گویش ایرانی، ذیل مدخل زمین به دو گویش اشاره کرده است که واژه بوم را برای زمین به کار می‌برند: گلین‌قیه: bum، ارزین: büm (کیا ۱۳۹۰: ۴۴۲). علاوه بر این دو گویش، می‌توان به گویش‌های دیگری اشاره کرد که همچنان این واژه را استفاده می‌کنند، مانند خوانساری: bīm «زمین، بوم»، در «ریگزار» (لفظاً: شن - بوم) (حسن دوست ۱۳۹۵: ۵۳۸/۱)، کرینگانی: bemi «زمین» (همان‌جا)، کلاسوری: bum، اورموری: bummä (همو ۱۳۸۹: ۳۹/۱). علاوه بر این، باید به واژه دیگری در فارسی نو اشاره کرد که بخشی از آن در برگیرنده معنی مورد نظر ماست. واژه بومهن که برای نامیدن یکی از شهرهای ایران نیز به کار رفته است، از نظر معنی به روشن شدن معنای واژه بوم کمک می‌کند.

«بومهن. [مَ هَ / هَ] (ا) زمین لرزه باشد که به عربی، زلزله خوانند. زمین لرزه باشد. (برهان). زمین لرزه و آن را به عربی زلزله گویند. و از این لغت معلوم می‌شود هن، به معنی لرزه است. چه بوم، به معنی زمین است. (آندراج) (انجمن آرا)... یکی بومهن خیزد از ناگهان/ بر و بومشان پاک گردد نهران (فردوسی)...» (دهخدا ۱۳۷۷: ذیل بومهن). مشابه آنچه را که در لغت‌نامه دهخدا آمده است می‌توان در فرهنگ فارسی معین و سایر فرهنگ‌ها مشاهده کرد و در لغت‌نامه دهخدا به همه آنها ارجاع داده شده است. محمد حسن دوست در کتاب ریشه‌شناختی زبان فارسی، ذیل مدخل بومهن چنین نوشته است: «بومهن / büm.han, bū.ma.han / (زمین لرزه باشد که به عربی زلزله خوانند) (برهان قاطع)... > ایرانی باستان: *būmi.maθana از *būmi- [نک. بوم (ش. ۹۳۲)] و -maθana* از ریشه -ma(n)θ* «تکان دادن، جنباندن» (حسن دوست ۱۳۹۵: ۵۳۹/۱). افزون بر این، باید اشاره کرد که در گویش طالش میناباد واژه زمین لرزه را bumalārza می‌گویند (کیا ۱۳۹۰: ۴۴۱).

آنچه در بیان حکم قطعی برای معنی بوم به‌عنوان زمین در بیت اول از ابیات طبری مشکل‌ساز می‌نماید، این است که فرهنگ‌های فارسی معنای روشنی در این وجه از لغت به دست نمی‌دهند یا اینکه در ذیل این معنی در ارائه شاهد سکوت کرده‌اند یا شاهد درستی ارائه نداده‌اند. در ادامه با دنبال کردن کاربرد واژه در زبان‌های ایرانی کهن تا نو می‌کوشیم تا این وجه از معنی واژه را اثبات نماییم.

در متون فارسی میانه واژه *būm* به‌کار رفته که خود بازمانده *būmi* فارسی باستان است. از جمله می‌توان به دینکرد ششم و هفتم اشاره کرد. اما چون در آنجا نیز معنی سرزمین به خود گرفته‌است از ارائه شواهد متنی صرف نظر می‌کنیم. اما نکته حائز اهمیت در فارسی میانه واژه *būmčandag* به‌معنای «زمین‌لرزه» است (مکنزی ۱۳۹۴: ۵۵). این واژه از نظر معنایی با بومهن قابل مقایسه است. جزء دوم آن از مصدر *čandīdan* «لرزیدن، تکان خوردن» مشتق است (حسن‌دوست ۱۳۹۵: ۵۳۹/۱). در این کلمه دوجزئی، «زمین» معنای محدود خود را حفظ کرده‌است. در آثار نویسندگان و شاعران دوره اسلامی نیز این واژه رواج داشته است.

سده چهارم و پنجم فردوسی

بر ایشان سپاهی فرستم ز روم که از نعل پیدا نینند بوم
(فردوسی، شاهنامه: ۵۸/۵).

ناصر خسرو

در این بام گردان و این بوم ساکن بین صنعت و حکمت غیب‌دان را
(نک: آتشی ۱۳۸۸: ۱۰۳).

فخرالدین اسعد گرگانی

در و دیوار و بوم و آستانه نگاریده به نقش چینانه
(اسعد گرگانی، ویس و رامین: ۸۴).

امیر معزی

- به صحن او بگذر کز بهشت دارد بوم
به سقف او بنگر کز بهشت دارد بام
(معزی، کلیات دیوان: ۴۱۰).
- تا که باشد بوم و بام خانه‌ها را روشنی
اندر آن هنگام کز مشرق برآید نور بام
(همان: ۴۲۰).
- سایه طویی بنای دولت را باد بوم
موکب شعری سرای همت را باد بام
(همان‌جا).
- از سعادت دولت تو خانه‌ای دارد که هست
عالم صغری‌اش بوم و عالم کبری‌اش بام
(همان: ۴۳۰).
- نه بامش را گزند از ابر و خورشید
نه بومش را نهیب از باد و باران
(همان: ۵۸۳).

اسدی طوسی

- همه بوم و دیوار تا کنگره
به درّ و زبرجد درون یکسره
(اسدی طوسی، گرشاسب‌نامه: ۱۷۹).
- هواش آتش و اخگر تفته بوم
گیاهش همه زهر و بادش سموم
(همان: ۲۳۱).
- برآمد یکی بومهن نیمه‌شب
تو گفتمی زمین دارد از لرزه تب
(همان: ۲۳۶).
- ز گرشاسب ترسد همی چرخ و بوم
سُته شد ز گزش همه هند و روم
(همان: ۲۳۷).
- نوان گشت بوم و جهان شد سیاه
بلرزید مهر و بترسید ماه
(همان: ۲۳۹).
- به هند از فرو کوبد از گرز بوم
ز بس زور او لرزه گیرد به روم
(همان: ۴۳۶).

سنایی

- بامشان چون فلک مسیح‌پذیر
بومشان همچو نقطه قارونگیر
(سنایی، حدیقة‌الحقیقه: ۱۸۴).

بوم او ساخته ز بام فلک

سده ششم و هفتم

نظامی گنجوی

وقتیکه چرا کنی در آن بوم

و اندرو فرش پر و بال ملک

(همان: ۳۷۹).

حال دل من کنیش معلوم

(نظامی، لیلی و مجنون: ۹۱)

رشیدالدین وطواط

صخر او صحن اختر ثابت

بوم او بام گنبد دوار

(وطواط، دیوان: ۲۱۹).

بدخواه تو از ملک و ملک رفته

انصار تو را بوم و بام داده

(همان: ۴۲۹).

سعدی

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست

از باغ لاله روید و از شور بوم خس

(سعدی، گلستان: ۱۶).

سده‌های هشتم و نهم

اوحدی مراغه‌ای

در بیم بلا بودن یک چند و به صد حسرت

از بوم وجود آخر بر بام عدم رفته

(اوحدی، دیوان: ۶۰).

جسم مرا جای در این بوم ساخت

جان مرا راه در این بام داد

(همان، ۸۴).

سده‌های دهم و یازدهم

محتشم کاشانی

خشک‌بومی که برو چشم جهان زار گریست

شد به یک چشم زدن رشک هزاران گلزار

(محتشم کاشانی، کلیات محتشم کاشانی: ۱۸۹).

فیض کاشانی

دیده دل هرکه را افتد به خط سبز تو

از طراوت سر به سر بوم دلش اخضر شود

(فیض کاشانی، دیوان اشعار: ۲۲۵).

- اگرچه تخم محبت بلا به بار آرد
به بوم سینه بکاریم، هرچه بادا باد
(همان: ۳۵۷).
- در بوم دل از هجر تو بس خار که کشتیم
بوکز گل وصل تو بری داشته باشد
(همان: ۴۲۱).
- به بوم سینه نکشتیم تخم مهر و وفا
نخورد هیچ دل ما غم مآل دریغ
(همان: ۵۳۰).

طبریات

آنچه در بالا بدان اشاره شد شواهدی بود که در آن واژه بوم به معنی «زمین» آمده است که این معنی را هم از بافت ابیات و جملات می‌توان دریافت و هم تقابل واژه‌های بام و بوم این را تأیید می‌کند. این شواهد مؤید آن است که در بیت طبری مورد نظر ما، می‌توانیم با اطمینان بوم را «زمین» معنا کنیم.

تنه هشت بر بوم بدلیری ای سوم

(ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان: ۸۹).

البته هنوز مسئله‌ای باقی می‌ماند و آن اینکه چرا واژه بوم در زبان طبری دیگر استعمالی ندارد؟ برای پاسخ به این سؤال در ابتدا باید به یک قاعده عام در زبان طبری اشاره کرد؛ قاعده‌ای که در آن مصوت *ā* به *ī* بدل می‌شود. برای مثال، در گویش آمل واژه‌های پول و صابون^۱ به ترتیب به پیل و صابین بدل شده‌اند و یا گلوله به گلیله (نصری اشرفی ۱۳۸۱: ۳/۱۷۸۵). همچنین، در فرهنگ واژگان تبری ذیل مدخل بیم به معانی «سرزمین» و «ملک» نیز اشاره شده است (همان: ۳۶۶/۱). بنابراین، به نظر می‌رسد واژه بوم (با صورت مذکور) تا چند سده پس از ورود اسلام به طبرستان کاربرد داشته است که شاید بر اثر فراگیری بیشتر زبان فارسی به عنوان زبان میانجی و ادبی دوباره وارد زبان طبری شده و کمی بعدتر شاید رواج استفاده از واژه بام که در زبان طبری به دلایل گویشی به بوم تحول یافته است – تحولی عام در بسیاری

۱. این داده‌ها به صورت شفاهی از خانم پروین اسماعیلی، گویشور روستای انچه‌پل از توابع شهر آمل، به دست آمده است.

از زبان های ایرانی نو از جمله فارسی — باعث شده‌است تا واژه‌های بوم و بیم دیگر به معنی «زمین» استعمال نشود و برای این معنی همان واژه زمین را استفاده نمایند.

۳. نتیجه‌گیری

در زبان طبری کهن واج /ž/ وجود نداشته‌است. با توجه به اینکه از این زبان هیچ آثار مکتوبی در دست نیست، تأیید چنین نظری کمی دشوار است اما وجود شواهد اندکی در متون طبری و زبان کنونی مردم مازندران عدم وجود واج /ž/ را در زبان طبری کهن تأیید می‌کند. به بیان دقیق‌تر صامت /ž/ ایرانی باستان در زبان طبری به /š/ و /ǰ/ بدل شده‌است.

در گویش مازندرانی، واژه بوم به دو معنی «بام» و «صدای افتادن چیزی» (نصری اشرفی ۱۳۸۱: ۳۴۸/۱) به کار می‌رود و به معنای «زمین» در این گویش کاربرد ندارد. اما این واژه در برخی از متون طبری کهن برجای مانده‌است. این واژه در زبان فارسی نیز به این معنا به کار نمی‌رود و فرهنگ های فارسی معنای متعددی همچون «سرزمین» و ... (دهخدا ۱۳۷۷: ۵۰۸۵/۴) برای آن ارائه می‌دهند. شواهد متعددی از متون اوستایی، فارسی باستان، فارسی میانه و نوشته‌های شاعران و نویسندگان سده‌های نخستین اسلامی تا سده یازدهم وجه معنایی مورد نظر ما را تأیید می‌کنند. با توجه به این مطالب می‌توان وجود واژه بوم را در زبان طبری به عنوان واژه‌ای بازمانده از فارسی میانه یا واژه‌ای دخیل از فارسی نو یا حتی فارسی میانه متصور شد، زیرا واژه مورد نظر در این معنا بسیار کهن و کم کاربرد است که خود نشان‌دهنده کاربرد گسترده این معنی در سده‌های نخستین اسلامی است. این در حالی است که صورت دیگر این واژه یعنی بیم به معنی «سرزمین» و «ملک» در زبان مازندرانی شاهد دارد و با قواعد زبان طبری کاملاً هماهنگ است. درباره دخیل بودن این واژه با صراحت نمی‌توان نظر داد، زیرا گویش‌های گوناگون زبان مازندرانی از دیرباز تفاوت‌های آشکاری در جنبه‌های مختلف آوایی یا واژه‌گزینی داشته‌اند. همچنین گفتنی است که صورت مورد نظر این واژه بعدها به دلیل همسانی با واژه دیگری — یعنی بوم در معنای بام — کم‌کم از دایره واژگانی مازندرانی کنار گذاشته شد.

منابع

- آتشی، منوچهر، ۱۳۸۸، ناصر خسرو سرگشته جهان و تبعیدی یمگان، تهران.
- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۶.
- اسدی طوسی، حکیم ابونصر علی بن احمد، گرشاسب‌نامه، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۴.
- اسعد گرگانی، فخرالدین، ویس و رامین، تصحیح محمد روشن، تهران، ۱۳۹۲.
- اوحدی، رکن‌الدین، دیوان کامل اوحدی مراغه‌ای، تصحیح امیراحمد اشرفی، تهران، ۱۳۶۲.
- برجیان، حبیب، ۱۳۸۸، «متون طبری»، آیینة میراث، دوره جدید، ضمیمه شماره ۱۵.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف، برهان قاطع، به اهتمام دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۴۲.
- حسن دوست، محمد، ۱۳۸۹، فرهنگ تطبیقی - موضوعی زبان و گویش‌های ایرانی نو، ج ۲، تهران.
- _____، ۱۳۹۵، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، ج ۵، تهران.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه، تهران.
- دوستخواه، جلیل، ۱۳۸۹، اوستاکهن‌ترین سرودهای ایرانیان، تهران.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، گلستان سعدی، تهران، ۱۳۸۷.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، حدیقة‌الحقیقة و شریعة‌الطریقة، به کوشش علی محمد صابری و همکاران، تهران، ۱۳۸۴.
- عمادی حائری، محمد، ۱۳۸۸، تفسیر کتاب الله، ج ۲، تهران.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۸۹.
- فیض کاشانی، علامه ملا محمدحسین، دیوان اشعار، با تصحیح و شرح و مقدمه مصطفی فیضی کاشانی و همکاری فرزندان فائزه و فیروزه، ج ۲، تهران، ۱۳۷۱.
- کیا، صادق، ۱۳۲۷، واژه‌نامه طبری، تهران.
- _____، ۱۳۹۰، واژه‌نامه شصت‌وهفت گویش ایرانی، تهران.
- محتشم کاشانی، کمال‌الدین علی، کلیات محتشم کاشانی، تصحیح مصطفی فیضی کاشانی، ج ۱، تهران، ۱۳۸۹.
- معزی نیشابوری، امیر، کلیات دیوان، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا قنبری، تهران، ۱۳۸۵.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، فرهنگ فارسی معین، تهران.
- مکنزی، دیوید نیل، ۱۳۹۴، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران.
- نصری اشرفی، جهانگیر، ۱۳۸۱، فرهنگ واژگان تبری، تهران.
- نظامی گنجوی، جمال‌الدین ابومحمد الیاس، لیلی و مجنون، براساس نسخه تصحیح‌شده وحید دستگردی، تهران، ۱۳۹۰.

وطواط، رشیدالدین، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹.

Bartholomae, Ch., 1961, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin.

Durkin-Meisterernst, D., 2004, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout.

Humbach, H. and Ichaporia, P., 1998, *Zamyād Yasht*, Wiesbaden.

Kent, R. G., 1950, *Old Persian*, Pennsylvania.

بررسی موردی از هم‌ترازی صیغگانی در گویش‌های مرکزی

محمد مهدی اسماعیلی (استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران)

چکیده: هم‌ترازی نوعی فرایند قیاسی است که در نتیجه عملکرد آن تعداد تناوب‌های صرفی یک صیغگان کاهش می‌یابد. موضوع این مقاله بررسی موردی از هم‌ترازی در ساخت فعل تعدادی از گویش‌های مرکزی ایران است. در این هم‌ترازی، ستاک حال مکمل فعل آمدن که ابتدائاً فقط در تصریف وجه امری کاربرد داشته‌است، با گسترش و تعمیم یافتن به ساخت حال التزامی و حتی حال اخباری، باعث حذف ستاک حال اصلی فعل آمدن شده و تماماً جای آن را در تصریف صورت‌های فعلی گرفته‌است. براساس این مشخصه گویش‌های مرکزی را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد. همچنین رخداد این فرایند قیاسی در تناقض با گرایش شش مانچاک است که جهت عملکرد تغییرات قیاسی را از وجه اخباری به دیگر وجه‌ها می‌داند.

کلیدواژه‌ها: قیاس، هم‌ترازی، صیغگان، ستاک مکمل، وجه امری، گویش‌های مرکزی

۱. مقدمه

در منابع زبان‌شناسی تاریخی معمولاً از دو و گاه سه عامل اصلی تغییر و تحولات زبانی که معمولاً منجر به تغییرات صرفی می‌شوند، نام برده شده‌است. این عوامل عبارت‌اند از:

قیاس، تغییرات صوتی و وام‌گیری (Lehmann 1992: 219-220; Beekes 2011: 75; Campbell 2004: 89). اصطلاح قیاس که علاوه بر زبان‌شناسی تاریخی و تطبیقی در فراگیری زبان نیز کاربرد دارد، به فرایندهای قاعده‌مندسازی‌ای اشاره دارد که به وسیله آنها واحدهای زبانی‌ای که از لحاظ مفهومی با هم مرتبط هستند از نظر صورت همانند می‌شوند، به خصوص در مواردی که تغییرات آوایی قبلی صورت‌های استثنايي و گوناگونی را به وجود آورده است. قیاس، غالباً، به عنوان نتیجه عملکرد اصل اقتصاد زبانی در صورت‌های زبانی یا شیوه‌ای برای آسان‌تر کردن یادگیری صورت‌های صرفی یک زبان تلقی می‌شود (Bussmann 1996: 55; Crystal 2008: 50).

آرلاتو (۱۳۸۴: ۱۴۹) نیز قیاس را فرایندی دانسته که به موجب آن صورتی در یک زبان با صورتی دیگر که با آن به نوعی مرتبط است همانند می‌گردد. او (همان‌جا) همچنین عنوان می‌کند که این تعریف عمداً مبهم ارائه شده است چون صورت‌های زبانی به درجات بسیار گوناگون می‌توانند همانند شوند و انواع گوناگون ارتباط نیز ممکن است سبب به وجود آمدن چنین تغییراتی باشد. اما یک حکم کلی که درباره عملکرد قیاس می‌توان داد آن است که این روند سبب حذف و ناپدید شدن صورت‌های بی‌قاعده و غیرعادی می‌شود. کمبل (Campbell 2004: 90) ظاهراً به همین دلیل فرایند قیاس را وام‌گیری درونی^۱ نامیده است، چراکه در تغییرات قیاسی الگویی از یک زبان برای اعمال تغییر روی دیگر الگوهای آن زبان به وام گرفته می‌شود. لمان (Lehmann 1992: 219) نیز در بررسی و توصیف تغییرات صرفی عنوان می‌کند به علت آنکه عناصر نظام صرفی در کنار معنا دارای صورت هم هستند، این نظام در مقایسه با نظام واجی که در آن عناصر صرفاً صورت دارند و نه معنا، ساختارمندتر است. در نتیجه عناصر موجود در یک نظام صرفی، به خصوص عناصر یک صیغگان تصریفی، سعی دارند تا بر یکدیگر تأثیر بگذارند. این تأثیر که به آن قیاس گفته می‌شود یکی از دو پایه اصلی برای تغییرات صرفی است.

قیاس مفهومی است که سابقه زیادی در بررسی‌ها و تحقیقات دستوری و زبانی دارد،

1. internal borrowing

به طوری که پیشینه آن حتی به دوره یونان باستان نیز برمی‌گردد. همچنین سیبویه آن را مؤثرترین نیروی نظارت‌کننده در زبان دانسته است که ناظر بر همه انواع تعمیم‌ها و تشبیه‌هایی است که در سطوح مختلف زبان مشاهده می‌شود (Carter 2004: 82-86)، به نقل از دبیرمقدم (۱۳۸۹: ۲۵).

با وجود آگاهی از تغییرات قیاسی از قدیم‌الایام، نودستوریان برای نخستین بار اهمیت و ارتباط قیاس را در مطالعات زبان دریافتند و جایگاه واقعی آن را تعیین کردند. آنها دریافته بودند که بسیاری از بی‌قاعدگی‌ها و استثنائات ناشی از عواملی هستند که خارج از قلمرو واج‌شناسی قرار دارند. اینها استثنائات قوانین صوتی نیستند، بلکه تغییراتی هستند که با اصل تداعی صوری قابل توضیح‌اند. از این جهت نودستوریان قیاس را درکنار تغییرات آوایی، عامل اصلی تحول زبان‌ها دانستند، فرایندی که زبان‌ها مطابق آن از یک وضعیت سازمانی به وضعیتی دیگر گذر می‌کنند (واترمن ۱۳۴۷: ۸۰-۸۱؛ دوسوسور ۱۳۷۸: ۲۳۷). در واقع، از نظر یک نودستوری عوامل اساسی عمده در تاریخ زبان دو مورد بیشتر نبود: تغییرات صوتی و تغییرات قیاسی (واترمن ۱۳۴۷: ۸۰-۸۱). کمبل (Campbell 2004: 89) نیز عنوان می‌کند که طبق نظر نودستوریان تغییرات صوتی قاعده‌مند قلمداد می‌شدند، و ام‌گیری مواردی بود که باید شناسایی و تشخیص داده می‌شد و قیاس عملاً همه دیگر چیزهایی بود که باقی می‌ماند. به عبارت دیگر تقریباً هر چیزی که تغییر صوتی و ام‌گیری نبود، قیاس محسوب می‌شد.

اگرچه غالب محققان قیاس را عاملی در تغییرات صرفی زبان‌ها عنوان کرده‌اند، برخی از جمله کریستال (Crystal 2002: 332) معتقدند تغییرات قیاسی با تأثیر بر واژه‌ها فقط باعث تحول نظام صرفی زبان‌ها نمی‌شوند، بلکه می‌توانند باعث تحول ساخت‌های نحوی آنها نیز بشوند. به عنوان مثال در زبان آنگلساکسون یا انگلیسی باستان، ترتیب اجزای بند پایه فاعل - فعل - مفعول بوده، ولی در بند وابسته مفعول قبل از فعل قرار می‌گرفته است (یعنی فاعل - مفعول - فعل). اما سرانجام در زبان انگلیسی نو بند وابسته به قیاس با بند پایه دارای ترتیب فاعل - فعل - مفعول شده و هر دو نوع بند دارای یک الگو و ترتیب یکسان شده‌اند.

نکته دیگری که برخی مانند آرتاتو (۱۳۸۴: ۱۴۹) و کریستال (Crystal 2002: 332) به آن اشاره کرده‌اند و از آن با نام یک محدودیت بسیار مهم یاد کرده‌اند این است که تغییرات

قیاسی هیچ صورت، مقوله یا الگوی دستوری نویی در یک زبان به‌وجود نمی‌آورند، بلکه با حذف صورت‌های بی‌قاعده و استثنایی، سبب گسترش یا تعمیم صورت‌های ازپیش‌موجود می‌گردند و فقط حدود یک الگورا که قبلاً در آن زبان وجود داشته افزایش می‌دهند. تغییرات قیاسی را در سنت بررسی‌های زبان‌شناسی تاریخی به دو دسته تقسیم می‌کنند. نوع اول قیاس متناسب/ معادله‌ای^۱ یا چهاربخشی^۲ است که با ایجاد یک تناسب یا معادله، صورتی جدیدی برای یک واژه ساخته می‌شود، مانند مثال زیر از هاک (Hock 1991: 172):

$$\text{stone} : \text{stone-s} = \text{cow} : X = \text{cow-s}$$

درواقع صورت COWS در انگلیسی با الگو قرار دادن صورت جمع دیگر واژه‌ها ساخته و سپس جانشین صورت جمع اصلی ولی بی‌قاعده کینه شده است. این نوع قیاس علاوه‌بر تصریف در اشتقاق هم عمل می‌کند.

نوع دوم قیاس که شواهد زیادی هم در میان زبان‌های هندواروپایی دارد، هم‌ترازی قیاسی^۳ یا به اختصار هم‌ترازی است. این شکل از قیاس را برای آنکه باعث کاهش یا حذف تکواژگونه‌های یک تکواژ (یا به عبارتی صورت‌واژه‌های^۴ یک قاموس‌واژه^۵) می‌شود، هم‌ترازی صیغگان^۶، هم‌ترازی صیغگانی^۷، هم‌ترازی درون‌صیغگانی^۸ و هم‌ترازی صرفی^۹ نیز نامیده‌اند. چون این نوع از قیاس معمولاً با تحت تأثیر قرار دادن ستاک‌های (اسمی یا فعلی) یک صیغگان، باعث کاهش تعداد تکواژگونه‌های یک ستاک می‌شود و تناوب‌های ستاک‌های یک صیغگان را کاهش می‌دهد، به آن قیاس ستاک‌های^{۱۰} هم گفته‌اند. به عبارت دیگر، قیاس ستاک‌های موجب همسانی یا یکپارچگی صیغگان^{۱۱} می‌شود، برخلاف قیاس متناسب که ممکن است تعداد تکواژگونه‌ها را افزایش دهد. جدول ۱ موردی از این نوع قیاس را در زبان فرانسوی نشان می‌دهد:

-
- | | | |
|------------------------------|----------------------------------|---------------------------|
| 1. proportional analogy | 2. four-part analogy | 3. analogical level(l)ing |
| 4. word-form | 5. lexeme | 6. paradigm level(l)ing |
| 7. paradigmatic level(l)ing | 8. intraparadigmatic level(l)ing | |
| 9. morphological level(l)ing | 10. stem analogy | 11. paradigm uniformity |

جدول ۱. هم‌ترازی قیاسی در زبان فرانسوی (Trask 2003: 109)

فرانسوی نو	فرانسوی باستان	لاتین	
aime	aim	ámo	ش ^۱ م
aimes	aimes	ámas	ش ^۲ م
aime	aimet	ámat	ش ^۳ م
aimons	amons	amámus	ش ^۱ ج
aiméz	amez	amátis	ش ^۲ ج
aiment	aiment	ámant	ش ^۳ ج

همان‌گونه که در جدول ۱ مشاهده می‌شود، در فرانسوی باستان ستاک دو صورت اول و دوم شخص جمع (که با حروف سیاه مشخص شده‌اند) به سبب وجود تکیه متفاوت در صورت کهن ترشان در لاتین، با دیگر صیغه‌ها تفاوت دارند، ولی در تحوّل از فرانسوی باستان به فرانسوی نو و در نتیجه قیاس با ستاک دیگر صورت‌ها، با آنها همسان و هم‌تراز شده‌اند. این مثال و دیگر مثال‌های مشابه بیان‌گر این است که درحالی‌که تغییرات صوتی منظم و قاعده‌مند عمل می‌کنند، درعین حال می‌توانند باعث به هم خوردن نظم صیغگان شده و در نتیجه صیغگان و مجموعه تصرفی بی‌قاعده‌ای را به وجود آورند. ولی بعداً تحت تأثیر و عملکرد قیاس، صیغگان ممکن است دوباره نظم و قاعده‌مندی خود را به دست آورد. به بیان دیگر، میان تغییرات صوتی و قیاس همواره کشمکشی برای ایجاد تغییر و تحوّل وجود دارد. این مفهوم را که در منابع زبان‌شناسی گاه تناقض استریتون^۱ نامیده‌اند، اولین بار زبان‌شناسی آمریکایی با همین نام این‌گونه مطرح و بیان کرده‌است: تغییرات و قوانین صوتی باقاعده و منظم‌اند، ولی باعث بی‌قاعدگی می‌شوند؛ تغییرات و نوآوری‌های قیاسی نامنظم و پراکنده‌اند، ولی باعث قاعده‌مندی می‌شوند (Anttila 1989: 94; Trask 2003: 108).

هدف پژوهش پیش رو توصیف و بررسی وضعیت موردی از هم‌ترازی صیغگانی در تعدادی از گویش‌های مرکزی ایران است که تا کنون اشاره‌ای به آن نشده‌است و به همین جهت این مقاله اولین مورد در این باره محسوب می‌شود. البته در این بررسی فقط چهار زیرگروه

اصلی گویش‌های مرکزی^۱، یعنی زیرگروه‌های شمال غربی، شمال شرقی، جنوب غربی و جنوب شرقی مورد توجه قرار گرفته‌اند و گویش‌های دو زیرگروه حاشیه‌ای منطقه تفرش (مثل آستینانی، آمره‌ای و آلویری) و منطقه دشت کویر (مثل خوری و فروری) به علت قطعی نبودن وابستگی‌شان به گویش‌های مرکزی لحاظ نشده‌اند. مثال‌های گویشی ارائه‌شده در این بررسی عمدتاً نتیجه تحقیق میدانی نگارنده است. این گویش‌ها عبارت‌اند از: آبیانه‌ای، بادرودی، بیدهندی، چیمه‌ای، ده‌آبادی، طره‌ای، فریزندی، فسخودی، فمی‌ای، گُمجانی، گُمسِچِه‌ای (گُمسِچِه بُرخوار اصفهان)، گُمسِچِه‌ای (گُمسِچِه اردستان)^۲، و زوانی، وُلوگردی، هِنده‌آبادی.

علاوه‌برآن از داده‌های برخی آثار گویش‌شناختی نیز استفاده شده که به جهت رعایت یکدستی و نیز سهولت نمایش، واج‌نویسی‌های آنها (گاه با بعضی تعدیل‌های جزئی) به الفبای آوایی بین‌المللی مورد استفاده این نگارنده برگردان شده‌است. این گویش‌ها عبارت‌اند از: آرانی (Yarshater 1989؛ علیجانزاده ۱۳۷۲)، ابوزیدآبادی (حمیدی مدنی ۱۳۹۵)، اردستانی، انارکی، قُهرودی، نایینی و وِرزنه‌ای (Lecoq 2002)، اَزواری و تُمماجی (رَزّاقی ۱۳۹۵)، بهدینی یا گویش زردشتیان یزد (مزدابور ۱۳۷۴)، جرقویه‌ای (شفیعی نیک‌آبادی ۱۳۷۶)، خوانساری (توکلی ۱۳۷۴)، اشرفی خوانساری (۱۳۸۴)، دلججانی (مدنی ۱۳۷۴)، سِدِه‌هی (اسماعیلی ۱۳۷۹)، کَفرانی (سلطانی کَفرانی

۱. گویش‌های مرکزی ایران بر طبق نظر لُکوک (Lecoq 1989: 313) به چهار زیرگروه تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از: ۱) زیرگروه شمال شرقی شامل گویش‌های منطقه نطنز و کاشان که تعدادشان نسبت به بقیه زیرگروه‌ها بیشتر است (مثل آبیانه‌ای، طره‌ای، آرانی، ابوزیدآبادی، بادرودی، قُهرودی، یازندی و غیره). ۲) زیرگروه جنوب شرقی (مثل اردستانی، انارکی، نایینی، گویش زردشتیان کرمان و یزد معروف به بهدینی). ۳) زیرگروه جنوب غربی (مثل گزی، سده‌ی، گویش کلیمیان اصفهان، جرقویه‌ای و وِرزنه‌ای). ۴) زیرگروه شمال غربی (شامل خوانساری، وائشانی و محلاتی). ویندفور (Windfuhr 1992) این چهار زیرگروه را به ترتیب شمالی - مرکزی، شرقی، جنوبی و غربی نامیده‌است.

۲. در استان اصفهان دو روستا با نام «گُمسِچِه» وجود دارد. یکی جزء شهرستان بُرخوار (در حدود ۲۰ کیلومتری شمال شرق شهر اصفهان) و دیگری جزء شهرستان اردستان (در غرب شهر اردستان و جنوب شهر نطنز). در هر دو روستا گونه‌ای از گویش‌های مرکزی رایج است. روستای اوّل در گویش محل [kumʃe] و دوّمی [kimʃa] نامیده می‌شود. این اسم در بعضی منابع به صورت‌های دیگری نیز آمده‌است که غلط‌اند، از جمله گُمسِچِه (لغت‌نامه دهخدا)، komeš(e) (فرهنگ معین، ج ۶). برخی منابع نیز این نام را با «قُمشه» (شهرضای کنونی در ۸۰ کیلومتری جنوب اصفهان) اشتباه گرفته‌اند، از جمله پاکتچی (۱۳۷۹: ۱۸۲) در بحث راجع به گویش‌های اطراف اصفهان از گویش گُمسِچِه‌ای با عنوان «قُمشه‌ای» و از گُمسِچِه با نام «روستای قُمشه در شمال اصفهان» نام برده‌است، در صورتی که در قُمشه لهجه‌ای از فارسی رایج است.

۱۳۸۶)، کلیمیان یزد (همایون ۱۳۸۳)، طاری، طامه‌ای، طُرقی، نطنزی (اسماعیلی ۱۳۹۰)، گزی (اسماعیلی ۱۳۹۵)، محمدیه نایین (موسی‌کاظمی محمدی ۱۳۹۴)، مُشکنانی (صدری ۱۳۸۵).

۲. توصیف و بررسی داده‌ها

در گویش‌های مرکزی فعل حرکتی آمدن یکی از آشکارترین مثال‌هایی است که در صیغگان حال آن تکمیل^۱ را می‌توان مشاهده کرد. به بیان دیگر تصریف صورت‌های فعلی مبتنی بر ستاکِ حال آمدن (شامل سه ساخت حال اخباری، حال التزامی و امری)، با استفاده از دو ستاکِ به لحاظ تاریخی کاملاً متفاوت شکل می‌گیرد. این دو ستاکِ حالِ مکمل^۲ عبارت‌اند از:

الف) ستاکِ حالِ اصلی «آی-» که در گویش‌های مرکزی به صورت‌های متنوعی ادا و تلفظ می‌شود. به عبارت دیگر، ستاکِ حال [a:j-] «آی-» در ایرانی میانه غربی در تحوّل آوایی به گویش‌های مرکزی، یا ابقا یا کوتاه یا تضعیف یا تقویت شده است. جدول ۲ گونه‌های این ستاک را نشان می‌دهد:

جدول ۲. ستاکِ حال اصلی «آی-» در گویش‌های مرکزی

a:j- > ɔj-	صورت ابقاشده (مانند بهدینی)
a:j- > j-	صورت کوتاه‌شده (مانند نطنزی و نایینی)
a:j- > h- / ʔ-	صورت تضعیف‌شده (مانند فریزندی و گزی)
a:j- > g- / jg-	صورت تقویت‌شده در جایگاه بدنه‌ای (مانند ابوزیدآبادی و فمی‌ای)
a:j- > t- / tʃ-	صورت تقویت‌شده در جایگاه تاج‌زبانی (مانند ایبانه‌ای و خوانساری)

ستاکِ حالِ اصلی به‌طورکلی در غالب گویش‌های مرکزی فقط در تصریف دو ساخت حال اخباری و حال التزامی کاربرد دارد، اگرچه در شمار بسیار کمی از گویش‌ها مانند بهدینی این ستاک در ساخت امری نیز به‌کار می‌رود.

از لحاظ پراکندگی، صورت کوتاه‌شده ستاک رایج‌ترین مورد است و تقریباً در همه زیرگروه‌های گویش‌های مرکزی وجود دارد. صورت تضعیف‌شده بیشتر در گویش‌های

1. suppletion

2. suppletive present stem

زیرگروه شمال شرقی (منطقه نطنز و کاشان) مشاهده می‌شود و صورت تقویت‌شده (در جایگاه بدنه‌ای) مشخصه گویش‌های رایج در منتهاالیه شمال شرقی و مجاور نواحی کویری است. صورت تقویت‌شده (در جایگاه بدنه‌ای) نیز که صرفاً در تصریف حال اخباری کاربرد دارد، به استثنای زیرگروه جنوب غربی در بقیه گویش‌ها دیده می‌شود.

ب) ستاک حال مکمل [ur-/or-] به‌طورکلی رخداد به‌مراتب کمتری نسبت به ستاک حال اصلی دارد و در غالب گویش‌ها معمولاً فقط در تصریف صورت‌های وجه امری استفاده می‌شود. این ستاک که قرینه‌ای در فارسی نو ندارد، به‌لحاظ تاریخی بازمانده قید مکان [awar] (با حرف نویسی <wr>^۱) به معنی «اینجا» است که در هر دو زبان پهلوی (پارتی) و فارسی میانه گاه در مفهوم فعل امری نیز به‌کار رفته و به‌همین دلیل نیبرگ (Nyberg 1932) آن را فعل جعلی^۱، برونر (Brunner 1977: 178) قید امری^۲، دورکین - مایسترارنست (Durkin-Meisterernst 2004: 69) فعل ناقص^۳ و شروو (Skjærvø 2009: 239) امری جعلی^۴ نامیده‌است. این محققان به این نکته هم اشاره کرده‌اند که گاه با افزوده شدن شناسه [-e:d]، صورت امری دوم‌شخص جمع [awar-e:d] «بیاید» نیز به‌کار رفته‌است. آن‌گونه‌که از مثال‌های دورکین - مایسترارنست (2004: 69) معلوم می‌شود، ظاهراً کاربرد صورت جمع در مقایسه با صورت مفرد بسیار کمتر بوده‌است، به‌همین سبب می‌توان احتمال داد که صورت جمع یک نوآوری بعدی بوده باشد. مثال زیر از شروو (2009: 239) کاربرد این قید در مفهوم فعل امری را نشان می‌دهد:

awar baj o: man we:n
come.IMP.2SG god DO me see.IMP.2SG

بیا خدا! من را ببین!

گویش‌های مرکزی ایران را براساس کاربرد این دو ستاک در ساخت‌های فعلی یا به‌بیان بهتر براساس حضور یا عدم حضور ستاک حال مکمل [ur-/or-] در صیغگان‌شان، می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد:

دسته اول: ستاک حال مکمل اصلاً حضوری ندارد و تمام تصریف‌ها با ستاک حال

1. pseudo-verbe 2. imperative adverb 3. defective verb 4. pseudo-imperative

اصلی شکل می‌گیرد، شبیه به وضعیتی که در فارسی نو هست. در بررسی نگارنده این وضعیت فقط در سه گویش جدول زیر که همگی در منتهی‌الیه جنوب شرقی منطقه رواج گویش‌های مرکزی قرار دارند مشاهده شد. برای رعایت اختصار صرفاً صورت دوم‌شخص ارائه گردیده و ستاک حال نیز با حروف سیاه نمایش داده شده است:

جدول ۳. صورت دوم‌شخص حال اخباری، التزامی و امری گویش‌های دسته اول

	می‌آیی (اخباری)	بیایی (التزامی)	بیا (امری)	بیایید (امری)
بهدینی	t-ɔj-i	bi-[j]ɔj-i	bi-[j]ɔ	bi-[j]ɔj-i
کلیمیان یزد	a-t-eʃ	vi-j-eʃ	vi-j-e	vi-j-et
ورزنه‌ای	j-i(-je)	bi-j-i	bi-j-u	bi-j-id

دسته دوم: ستاک حالِ مکمل صرفاً در تصریف امری دوم‌شخص مفرد به‌کار می‌رود و در تصریف بقیه صورت‌های فعلی (حال اخباری، حال التزامی و نیز امری دوم‌شخص جمع) از ستاک حال اصلی «آی-» استفاده می‌شود. این وضعیتی است که در اکثر قریب به اتفاق گویش‌های مرکزی ایران دیده می‌شود، مانند گویش‌های جدول ۴:

جدول ۴. صورت دوم‌شخص حال اخباری، التزامی و امری گویش‌های دسته دوم

	می‌آیی (اخباری)	بیایی (التزامی)	بیا (امری)	بیایید (امری)
طرقی	a-j-e	bi-j-e	b-or-e	bi-j-id
طاری	a-j-e	be-j-e	b-or-e	be-j-id
بادرودی	a-j-e	ba-j-e	b-ur-e	ba-j-i
بیدهندی	a-j-e	be-j-e	b-ur-e	be-j-de
وُلُوگرَدی	a-j-e	be-j-e	b-ur-e	be-j-i
چیمه‌ای	e-j-e	bi-j-e	b-ur-e	bi-j-id
وَزوانی	a-j-i	bi-j-i	b-ur-e	bi-j-da
طامه‌ای	j-e	bo-j-e	b-ur-e	bo-j-id
نطنزی	j-e	be-j-e	b-ur-e	be-j-id
محمدیه ناین	j-i	i-j-i	j-ur	i-j-it

	می‌آیی (اخباری)	بیایی (التزامی)	بیا (امری)	بیایید (امری)
انارکی	e-j-i	i-j-i	i-[j]ur	i-j-it
سیدله‌ی	j-i-[j]e	bi-j-i	b-ur-e	bi-j-id(-un)
گزی	ʔ-i-[j]e	bi-j-e	b-ur-(e)	bi-j-id(-un)
کُمَشِجَه بُرْخوار	ʔ-i-[j]e	bi-j-i	b-ur-e	bi-j-id
مُشکِنانی	j-i-[j]e	bi-j-e	b-ur-e	bi-j-id
جَرَقوبه‌ای	h-i-[j]e	bi-j-i	b-ur-e	bi-j-i
کفرانی	h-i-[j]e	bi-j-e	b-ur-(e)	bi-j-i

دسته سوم: ستاک حالِ مکمل در نتیجه هم‌ترازی قیاسی علاوه بر صورتِ دوم‌شخص مفرد، در صورت دوم‌شخص جمع امری هم حضور دارد، ولی در تصریف صیغگان حال اخباری و التزامی صرفاً از ستاک حال اصلی استفاده می‌شود. این وضعیت ظاهراً فقط در گویش‌های مرکزی متعلق به زیرگروه شمال شرقی، یعنی گویش‌های رایج در منطقه نطنز و کاشان دیده می‌شود، مانند گویش‌های جدول ۵. البته نایبی متعلق به زیرگروه جنوب شرقی تنها مثال از دیگر زیرگروه‌هاست که این ویژگی را نشان می‌دهد:

جدول ۵. صورت دوم‌شخص حال اخباری، التزامی و امری گویش‌های دسته سوم

	می‌آیی (اخباری)	بیایی (التزامی)	بیا (امری)	بیایید (امری)
ابیان‌ای	e-tt-e	ba-h-e	b-ur-a	b-ur-ija
طَره‌ای	a-tt-e	ba-h-e	b-ur-a	b-ur-aja
کُمجانی	a-t-e	ba-j-e	b-ur-a	b-ur-ija
فَریزندی	a-t-e	ba-h-e	b-ur-a	b-ur-ija
آرانی	a-t-e	ba-h-e	ab-u(r-e)	ab-ur-ej
ابوزیدآبادی	e-t-i	be-g-i	b-ur-a	b-ur-ija
فُهرودی	a-tt-e	be-h-e	b-ur-e	b-ur-ege
تُماجی	ä-t-i	ba-j-i	b-ur-e	b-ur-ige
ده‌آبادی	a-jg-e	be-jg-e	b-ur-o	b-ur-igo

	می‌آیی (اخباری)	بیایی (التزامی)	بیا (امری)	بیایید (امری)
فمی‌ای	a-jg-e	be-jg-e	b-ur-e	b-ur-ige
نایینی	j-i	i-j-i	j-ur	j-ur-id

دسته چهارم: ستاک حالِ مکمل علاوه بر صیغگان امری، به ساخت حالِ التزامی هم گسترش یافته و در تصریف صیغگان آن شرکت دارد. به عبارت دیگر، دو ساخت حال التزامی و امری با همدیگر هم‌تراز شده‌اند. در بررسی نگارنده این وضعیت فقط در پنج گویش دلیجانی، خوانساری، اُزواری، ویدوجی و ویدوجایی مشاهده شد. نکته جالب در مورد پنج گویش مذکور اینک تقریباً در مجاورت هم و در منتهالیه شمال غربی منطقه رواج گویش‌های مرکزی قرار دارند. جدول ۶ مثال‌های دو گویش از این دسته است:

جدول ۶. صورت دوم شخص حال اخباری، التزامی و امری گویش‌های دسته چهارم

	می‌آیی (اخباری)	بیایی (التزامی)	بیا (امری)	بیایید (امری)
اُزواری	ä-t-i	b-ur-e	b-ur-a	b-ur-ija
دلیجانی	a-t-i	b-ur-i	b-ur-e	b-ur-ijon

البته آن‌گونه که از مثال‌های اشرفی خوانساری (۱۳۸۳) و توگلی (۱۳۷۴) برمی‌آید، در خوانساری این هم‌ترازی باعث حذف کامل ستاک حال اصلی نشده و ستاک حالِ مکمل همپای آن کاربرد دارد. جدول ۷ صیغگان خوانساری را نشان می‌دهد:

جدول ۷. صیغگان حال اخباری، التزامی و امری خوانساری (اشرفی خوانساری ۱۳۸۳)

	حالِ اخباری	حالِ التزامی	امری
اشم	etf-tf-an	be-j-an / b-ur-an	
شم	etf-tf-e	be-j-e / b-ur-e	b-ur-e
شم	etf-tf-u < *et-j-u	be-j-u / b-ur-u	
اشج	etf-tf-emi	be-j-mi / b-ur-mi	
اشج	etf-tf-edi	be-j-di / b-ur-di	be-j-di / b-ur-di
اشج	etf-tf-ende	be-j-ende / b-ur-ende	

این پدیده را که با تبدیل شدن یک صیغگان به دو صیغگان که هر دو کاملاً باقاعده هستند و هر دو صورت جدید (قیاسی) و اصلی درکنار هم کاربرد دارند گسستگی^۱ نامیده‌اند.^۲

دسته پنجم: ستاک حالِ مکمل علاوه بر حالِ التزامی، با گسترش یافتن به ساخت حالِ اخباری، در تصریف صیغگان آن هم حضور دارد. این وضعیت را نگارنده صرفاً در چهار گویش اردستانی، فسّخودی، کُمشچه‌ای و هندوآبادی مشاهده کرده‌است. شایان ذکر است که هر چهار گویش در شهرستان اردستان و در منطقه‌ای نزدیک به هم، در مرز سه زیرگروه جنوب شرقی، شمال شرقی و جنوب غربی قرار دارند. احتمال وجود این وضعیت در دیگر گویش‌های منطقه که تاکنون بررسی نشده‌اند هست. در دو جدول ۸ و ۹ مثال‌هایی از این گویش‌ها ارائه شده‌است:

جدول ۸. صورت دومشخص حال اخباری، التزامی و امری گویش‌های دسته پنجم

	می‌آیی (اخباری)	بیایی (التزامی)	بیا (امر)	بیا بیا (امر)
اردستانی	t-or-e	b-or-e	b-o < b-or	b-or-ejn
هندوآبادی	(e)t-ur-i	b-ur-i	b-u < b-ur	b-ur-in ^۳

جدول ۹. صیغگان حال اخباری، التزامی و امری فسّخودی

	حالِ اخباری	حالِ التزامی	امر
۱ش م	(e)t-ur-un	b-ur-un	
۲ش م	(e)t-ur-i	b-ur-i	b-ur-e
۳ش م	(e)t-ur-e	b-ur-e	
۱ش ج	(e)t-ur-in	b-ur-in	
۲ش ج	(e)t-ur-id	b-ur-id	b-ur-id
۳ش ج	(e)t-ur-an	b-ur-an	

1. split

۲. مانند به‌وجود آمدن صورت نهادی مفرد قیاسی dīvus منشعب از dīvi (در حالت مضاف‌البهی مفرد) درکنار صورت نهادی مفرد اصلی deus در زبان لاتین (78: 2011: Beekes).

۳. خیشومی ملازی

نکته مهمی که در دو جدول ۸ و ۹ نیز مشاهده می‌شود اینکه هم‌ترازی برخلاف مورد گویش خوانساری در دسته قبلی، موجب حذف کامل ستاک حال اصلی شده و اثری از آن باقی نگذاشته و تماماً جای آن را گرفته‌است. به عبارت دیگر، سه ساخت حال اخباری و التزامی و امری کاملاً با همدیگر هم‌تراز شده‌اند.

۳. نتیجه‌گیری

نکته مهمی که در آخر باید به آن اشاره کرد ویژگی‌های قابل توجهی است که در هم‌ترازی صورت‌گرفته در گویش‌های دو دسته آخر (یعنی دسته چهارم و پنجم) مشاهده می‌شود. آن‌گونه‌که در آثار مختلف عنوان شده‌است، در تغییرات قیاسی معمولاً صورت‌هایی از ستاک که بسامد بیشتری دارند، مبنای الگوی هم‌ترازی قرار می‌گیرند و به دیگر صورت‌های صیغگان تعمیم و گسترش داده می‌شوند. به بیان دیگر جهت و سمت و سوی هم‌ترازی‌ها از صورت پربسامدتر به صورت کم‌بسامدتر است، مانند گسترش صورت مفرد به جمع در تصریف اسم و فعل (مانند آنچه در گویش‌های دسته سوم رخ داده‌است)، یا گسترش صورت نهادی به مضاف‌الیهی در تصریف اسم (Haspelmath and Sims 2010: 273-274, 300). ولی هم‌ترازی شرح داده‌شده دقیقاً مخالف و مغایر با این مطلب است، چراکه ستاک حال مکمل که هم به لحاظ هم‌زمانی و هم تاریخی دلیل کافی برای بسامد کمتر آن وجود دارد، در تصریف دیگر ساخت‌ها حضور پیدا کرده‌است. همچنین واژه‌هایی که از بسامد به مراتب بالاتری برخوردارند، به جهت آنکه زودتر به یاد آورده می‌شوند، معمولاً کمتر دستخوش هم‌ترازی صیغگانی یا دیگر فرایندهای قاعده‌مندسازی قرار می‌گیرند (Idem: 276). هاسپلمات و سیمز (Ibid) با ذکر شواهدی از چند زبان، افعال پربسامد آمدن، رفتن، بودن، کردن و گفتن را دارای چنین وضعیتی دانسته‌اند. براین اساس تغییر قیاسی‌ای که در دو دسته آخر از گویش‌های مرکزی رخ داده‌است با این گفته و نظر موافقت و همسویی نشان نمی‌دهد.

اگرچه تغییرات قیاسی بی‌قاعده و ظاهراً غیرقابل پیش‌بینی‌اند، کوشش‌هایی برای تعیین

جهت فرایندهای قیاسی انجام شده است که معروف‌ترین آنها شش قانونی است که کوریوویچ^۱ مطرح کرده است (آرلاتو ۱۳۸۴: ۱۵۴-۱۶۲؛ Trask 2003: 112-114). مانچاک^۲ نیز نه قانون یا به اصطلاح خودش گرایش را که شکل بازنگری شده و دقیق‌تر شش قانون کوریوویچ هستند ارائه کرده است (Trask 2003: 114-115) که از این بین موضوع گرایش ششم او با بحث این مقاله ارتباط پیدا می‌کند. طبق این گرایش غالباً صورت‌های وجه اخباری موجب تغییر و باز شکل‌گیری در دیگر وجه‌ها می‌شوند، نه برعکس (Ibid). به عبارت دیگر، این وجه‌های غیراخباری هستند که به قیاس با صورت‌های وجه اخباری تغییر می‌کنند، اما عکس این مطلب صادق نیست. مورد هم‌ترازی رخ داده در گویش‌های دسته پنجم نقض این گرایش است و مغایر با آن به نظر می‌رسد، چراکه در این دسته از گویش‌ها صورت اخباری فعل آمدن به تبعیت و قیاس با وجه امری دچار تغییر شکل شده است.

به هر ترتیب شاید بتوان علت هم‌ترازی‌های شرح داده شده در گویش‌های دو دسته آخر (دسته چهارم و پنجم) را با اصل یک معنا، یک صورت^۳ توضیح داد. بر طبق این اصل که وینمان (Vennemann 1969، به نقل از Hock 2003: 445-446) آن را جهانی هومبالت^۴ نامیده است، گرایشی در زبان‌ها وجود دارد که هر معنا فقط از طریق یک صورت بیان شود، چون که این وضعیت واضح‌ترین و درعین حال اقتصادی‌ترین وضعیتی است که زبان‌ها می‌توانند داشته باشند.

منابع

- آرلاتو، آتونی، ۱۳۸۴، درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی، ترجمه یحیی مدرّسی، تهران.
اسماعیلی، محمدمهدی، ۱۳۷۹، گویش سدهی، رساله دکتری (چاپ‌نشده) گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.
_____، ۱۳۹۰، گنجینه گویش‌های ایرانی (استان اصفهان ۱)، تهران.
_____، ۱۳۹۵، بررسی گویش گز بُرخوار، تهران.

1. Kuryłowicz

3. one meaning-one form

2. Mańczak

4. Humboldt's Universal

اشرفی خوانساری، مرتضی، ۱۳۸۳، گویش خوانساری، تهران.
پاکتچی، احمد، ۱۳۷۹، «زبان و گویش [اصفهانی]»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی (ج ۹)، ص ۱۸۱-۱۸۳.

توگلی، محمدمهدی، ۱۳۷۴، بررسی ساخت آوایی و صرف در گویش خوانساری، پایان‌نامه (چاپ‌نشده) کارشناسی ارشد گروه زبان‌شناسی دانشگاه تهران.

حمیدی مدنی، علیرضا، ۱۳۹۵، توصیف دستوری گویش ابوزیدآبادی، پایان‌نامه (چاپ‌نشده) کارشناسی ارشد گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه شهید باهنر کرمان.
دبیرمقدم، محمد، ۱۳۸۹، «سیبویه: زبان‌شناس و دستورنویس»، مجله‌ دستور (ویژه‌نامه‌ نامه فرهنگستان)، ش ۶، ص ۳-۴۴.

دوسوسور، فردینان، ۱۳۷۸، دوره‌ زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران.
رزاقی، سید طیب، ۱۳۹۵، گنجینه گویش‌های ایرانی (استان اصفهان ۳)، تهران.
سلطانی کفرانی، مهدی، ۱۳۸۶، بررسی زبان‌شناختی گویش کفران (در منطقه رودشت اصفهان)، پایان‌نامه (چاپ‌نشده) کارشناسی ارشد گروه زبان‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
شفیعی نیک‌آبادی، علی، ۱۳۷۶، گرکویه، سرزمینی ناشناخته بر کران کویر، اصفهان.
صدری، جمال، ۱۳۸۶، گویش مُشکینان، تهران.

علی‌جائزاده، حسین (عباس)، ۱۳۷۲، زبان کویر: تحقیق درباره‌ زبان آران و بیدگل، بی‌جا.
مدنی، داود، ۱۳۷۴، توصیف گروه فعلی گویش راجی (گویش دلیجان)، پایان‌نامه (چاپ‌نشده) کارشناسی ارشد گروه زبان‌شناسی همگانی دانشگاه علامه طباطبایی تهران.

مزداپور، کتایون، ۱۳۷۴، واژه‌نامه گویش بهدینان شهر یزد (جلد اول)، تهران.
موسی‌کاظمی محمدی، اعظم‌السادات، ۱۳۹۴، توصیف و تحلیل گونه‌ محمدیه گویش ناین: رویکردی تاریخی - تطبیقی، پایان‌نامه (چاپ‌نشده) کارشناسی ارشد گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

واترمن، جان تی، ۱۳۴۷، سیری در زبان‌شناسی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران.
همایون، همادخت، ۱۳۸۳، گویش کلیمیان یزد، تهران.

Anttila, R., 1989, *Historical and Comparative Linguistics*, Amsterdam.

Beekes, R. S. B., 2011, *Comparative Indo-European Linguistics: An Introduction*, Amsterdam.

Brunner, C. J., 1977, *A Syntax of Western Middle Iranian*, Delmar.

Bussmann, H., 1996, *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, London.

- Campbell, L., 2004, *Historical Linguistics: An Introduction*, Edinburgh.
- Carter, M. G., 2004, *Sibawayhi*, London.
- Crystal, D., 2002, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge.
- , 2008, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Malden.
- Durkin-Meisterernst, D., 2004, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* (Corpus Fontium Manichaeorum Subsidia: Dictionary of Manichaean Texts III: Texts from Central Asia and China 1), Turnhout.
- Haspelmath, M. and Sims, A. D., 2010, *Understanding Morphology*, London.
- Hock, H. H., 1991, *Principles of Historical Linguistics*, Berlin.
- , 2003, “Analogical Change”, *The Handbook of Historical Linguistics*, ed. B. D. Joseph and R. D. Janda, Malden, pp. 441-460.
- Lecoq, P., 1989, “Les dialectes du Centre de l’Iran”, *Compendium Linguarum Iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, pp. 313-326.
- , 2002, *Recherches sur les dialectes Kermaniens (Iran Central)*, *Acta Iranica* 39, Leuven.
- Lehmann, W. P., 1992, *Historical Linguistics: An Introduction*, London.
- Nyberg, H. S., 1932, “Un pseudo-verbe Iranien et son equivalent Grec”, *Symbolae Philologicae O. A. Danielsson*, Uppsala, pp. 237-261.
- Skjærvø, P. O. 2009, “Middle West Iranian”, *The Iranian Languages*, ed. G. Windfuhr, London, pp. 196-278.
- Trask, R. L., 2003, *Historical Linguistics*, London.
- Vennemann, T., 1969, *Zur synchronischen und diachronischen Phonologie des Deutschen*, Manuscript.
- Windfuhr, G., 1992, “Central Dialects”, *Encyclopedia Iranica*, vol. 5, New York, pp. 242-252.
- Yarshater, E., 1989, “Bīdgol”, *Encyclopedia Iranica*, vol. 4, New York, pp. 247-249.

ترتیب واژه و نظام مطابقه در گویش زروانی

شهرام گرامی (دانش‌آموخته دکتری زبان‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی)

چکیده: زروانی، یکی از گونه‌های زبان لارستانی است و به گروه زبان‌های ایرانی غربی جنوبی تعلق دارد. گویش زروانی در روستای زروان در جنوب استان فارس رایج است. در این مقاله، وضعیت رده‌شناختی ترتیب واژه و نظام مطابقه در زروانی، به ترتیب در چارچوب نظری درایر (1992) و کامری (1978) بررسی شده است. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد هر چند زروانی آمیخته‌ای از مؤلفه‌های رده‌شناختی فعل‌پایانی و فعل‌میانی است، اما به مشخصه‌های رده‌شناختی زبان‌های فعل‌میانی تمایل بیشتری دارد. مطابقه در زروانی به دو نظام الف) فاعلی - مفعولی و ب) غیرفاعلی - مفعولی تقسیم می‌شود. جملات ساخته‌شده از فعل‌های لازم فارغ از هر زمانی، و فعل‌های متعدی ساخته‌شده از ستاک حال فعل، نظام مطابقه فاعلی - مفعولی را بازنمایی می‌کنند. جملات ساخته‌شده از ستاک گذشته فعل‌های متعدی، نظام غیرفاعلی - مفعولی را به دست می‌دهند. نظام مزبور خود به سه رده (۱) سه‌بخشی، (۲) کُنایی - مطلق و (۳) دوبخشی یا غیرفاعلی - غیرفاعلی تقسیم می‌شود. در گویش زروانی، اسم و ضمائر شخصی منفصل در نقش‌های فاعل فعل لازم (S)، فاعل فعل متعدی (A) و مفعول فعل متعدی (P) حالت‌نمای صفر دارند.

کلیدواژه‌ها: ترتیب واژه، جفت‌های همبستگی، نظام مطابقه، حالت‌نمایی، واژه‌بست‌های

شخصی

۱. مقدمه

زَروان روستایی از توابع بخشِ صحرای باغ شهرستان لارستان است که در جنوب استان فارس واقع شده‌است. صحرای باغ نام یکی از بخش‌های شش‌گانه شهرستان لار است که از تلفیق دو دهستان باغ و عمادده تشکیل شده‌است و فاصله مرکز آن (عمادده) با مرکز شهرستان حدود ۹۰ کیلومتر است (شهبازی ۱۳۹۵: ۹). بنابه گفته حسن فسایی در فارسانامه، صحرای باغ دشت وسیعی است از مضافات شهر لار که در چهار فرسخی جنوب شهر لار قرار گرفته، چندین قریه در آن قرار دارد مانند هرمز و باغ و سردشت و عمادده (همان‌جا). شهر عمادده به‌عنوان مرکز بخش صحرای باغ تنها نقطه شهری این بخش محسوب می‌شود و روستاها و آبادی‌های بخش عبارت‌اند از: هُرمود، زَروان، دشتی، خَلور، ده‌میان، کشکویه، باغ، کارگاه، حاجی‌آباد، بنو، تُلکشی، چاه‌ریگی، گاوبست، کردشیخ، حسین‌آباد و دیده‌بان (همان: ۳۲).

گویش زَروانی یکی از گونه‌های زبان لارستانی است که در روستای زَروان رایج است. این گویش به مانند سایر گونه‌های لارستانی، به شاخه زبان‌های ایرانی نو غربی جنوبی تعلق دارد. به‌دلیل مهاجرت‌های مردم این روستا به شهرها و مناطق بزرگ‌تر و نفوذ زبان فارسی به‌عنوان زبان زبرین، گویش زروانی گونه زبانی در خطر محسوب می‌شود. گویش زروانی گونه نوشتاری و رسمی ندارد و تا آنجا که نگارنده مطلع است، تحقیقات زبان‌شناختی اندکی درباره آن صورت گرفته‌است.

در این مقاله سعی شده‌است که وضعیت رده‌شناختی ترتیب واژه براساس مؤلفه‌های بیست‌وچهارگانه رده‌شناختی درایر (1992) و سازوکار مطابقه شخص برای بازنمایی فاعل فعل لازم (S)، فاعل فعل متعدی (A) و مفعول فعل متعدی (P) در جمله برپایه الگوهای پنج‌گانه معرفی‌شده در مقاله کامری (1978) بررسی شود. پیکره زبانی موجود برپایه پرسش‌نامه برگرفته از کتاب رده‌شناسی زبان‌های ایرانی، تألیف دبیرمقدم (۱۳۹۲) است که از گویشوران بومی بی‌سواد، کم‌سواد و باسواد زروانی گردآوری شده‌است. متن آوانگاری شده به‌لحاظ صرفی، نحوی و معنایی تقطیع و با استفاده از شم زبانی یکی از گویشوران تحصیل‌کرده

و معیارهای زبان‌شناختی تجزیه و تحلیل شده است.^۱ پرسش‌های مطرح‌شده در دو قلمرو ترتیب واژه و نظام مطابقت عبارت‌اند از: (۱) مطابق با نظریه سوی انشعاب درایر (1992)، مؤلفه‌های رده‌شناختی ترتیب واژه در زروانی تابع کدام الگوی رده‌شناختی ترتیب واژه، یعنی، فعل‌پایانی OV یا فعل‌میانی VO است؟ (۲) وضعیت رده‌شناختی ترتیب واژه در زروانی، در منطقه خود، یعنی اروپا-آسیا و کل جهان چگونه است؟ (۳) نظام مطابقت در گویش زروانی، بر پایه الگوهای پنج‌گانه منطقاً محتمل در مقاله کامری (1978) چگونه عمل می‌کند؟

۱.۱. مفاهیم کلیدی

ترتیب واژه مطابق با تعریف فرهنگ زبان‌شناسی کمبریج (Brown and Miller 2013: 474-475)، اصطلاح ترتیب واژه^۲ به ترتیب واژه در عبارت و ترتیب عبارت در جمله دلالت دارد. اصطلاح ترتیب سازه^۳ مناسب‌تر، اما کاربرد ترتیب واژه رایج‌تر است. ترتیب واژه در هر زبانی دارای یک صورت اصلی و صورت‌های غیراصولی است. به‌عنوان نمونه، ترتیب اصلی سازه در زبان انگلیسی به صورت فاعل - فعل - مفعول، در ترکی به صورت فاعل - مفعول - فعل و در عربی، فعل - فاعل - مفعول است. در بسیاری از زبان‌های فعل‌آغازین (فعل - مفعول)، یعنی زبان‌هایی که فعل پیش از مفعول واقع می‌شود، حرف اضافه پیش از اسم ظاهر می‌شود، در صورتی که در بیشتر زبان‌های فعل‌پایانی (مفعول - فعل)، یعنی، زبان‌هایی که در آنها فعل پس از مفعول بیان می‌شود، حرف اضافه پس از اسم نمود می‌یابد. ترتیب واژه / سازه در برخی از زبان‌ها ثابت و در برخی دیگر غیرثابت یا آزاد است. به گفته سیویرسکا (Siewierska 1988)، به نقل از سونک (Song 2001)، تصور می‌شود که ترتیب اصلی سازه یا واژه جمله‌ای است در وجه اخباری، مستقل و خنثی به‌لحاظ سبک‌شناسی که فعل آن نه بر وضعیت، بلکه به کنش یا رویدادی دلالت کند که موضوع‌ها یا مشارکین آن

۱. از آقای محمد جمال‌زاده، ۲۱ ساله، دانشجوی رشته الکترونیک، متولد و بزرگ‌شده روستای زروان که در جمع‌آوری بیکره زبانی از گویشوران زروانی و همچنین پاسخ به پرسش‌نامه نگارنده همکاری نمودند، بسیار سپاسگزارم.

جمله، یعنی فاعل و مفعول به صورت گروه‌های اسمی کامل نمود یافته‌است، به طوری که فاعل جمله، معرفه، کنشگر، انسان و مفعول جمله پذیرا و معرفه باشد.

جفت‌های همبسته: اگر ترتیب جفت‌های X و Y چنین باشد که X و Y به ترتیب با فعل (V) و مفعول (O) همبستگی داشته باشند، آنگاه زوج XY یک جفت همبسته محسوب می‌شود و X همبسته با فعل و Y در این جفت همبسته با مفعول است (Dryer 1992: 82).

مطابقه: به گفتهٔ دبیرمقدم (۱۳۹۲: ۴۵-۴۸)، مطابقه را که مطابقت، هم‌نمایی و ارجاع متقابل نیز خوانده‌اند، سازوکاری است برای صورت‌بندی نقش‌های دستوری فاعل و مفعول. بارزترین جلوهٔ مطابقه همان تطابق فعل و فاعل است که به صورت پسوند مطابقهٔ فاعلی یا همان شناسه در فعل بازنمایی می‌یابد (مانند پسوندهای -ایم، و -اند در مثال‌های رفته‌ایم و نوشتند). علاوه بر شناسه‌های فعلی، دبیرمقدم (همان: ۴۶-۴۷) نیز با اندرسن (2005) هم‌عقیده است که ضمیرهای واژه‌بستی یا همان ضمیرهای متصل را گونه‌ای از مطابقه برشمرد. به‌عنوان نمونه، در اکثر زبان‌های ایرانی رایج در ایران از سازوکار ضمیر واژه‌بستی یا همان ضمیرهای متصل برای ارجاع به فاعل دستوری فعل‌های متعدی در زمان گذشته استفاده می‌شود. همچنین در زبان فارسی امروز، این ضمیرها برای ارجاع به مفعول (محدوف) جمله‌ها به کار می‌روند (مانند واژه‌بست‌های ضمیری -آش در بردمش، و -مان در جزء غیرفعلی فعل مرکب (خوشحالمان کردی) (همان‌جا). از منظر رده‌شناسی زبان، وی به مقالهٔ کوربت (2003) و کتاب او با عنوان مطابقه (2008) اشاره کرده که در خصوص مطابقه گفته‌است، مطابقه پدیده‌ای گسترده و متنوع است. در بعضی زبان‌های جهان فراگیر است، حال آنکه در بعضی دیگر یافت نمی‌شود. از نظر استیل (1978، به نقل از Corbett 2008)، مطابقه معمولاً به نوعی تغییر مشترک منظم بین ویژگی معنایی یا صوری یک عنصر و ویژگی صوری عنصر دیگری دلالت می‌کند.

واژه‌بست: به گفتهٔ اسپنسر (1991: 350)، واژه‌بست‌ها عناصری هستند که در برخی مشخصه‌ها شبیه به واژه‌های کامل‌اند، اما مانند واژه‌های کامل مستقل نیستند. یعنی، واژه‌بست نمی‌تواند به تنهایی به کار رود و می‌بایست به لحاظ آوایی به میزبان خود متکی باشد. این ویژگی باعث

شده است تا اندازه‌ای شبیه وندها، خصوصاً وندهای تصریفی شوند. اسپنسر معتقد است که واژه‌بست‌ها به لحاظ تاریخی صورت تبدیل‌یافته واژه‌های کامل به وندهای تصریفی‌اند و به لحاظ عملی و نظری نمی‌توان تعریفی یکدست و جامع برای واژه‌بست به دست داد. وی می‌افزاید که در برخی از زبان‌ها، قاعده‌های واجی دخیل در مقولهٔ واژه‌بست متفاوت از نوع اعمال‌شدهٔ آنها در وندهاست. واژه‌بست‌ها عموماً به هر واژهٔ قدیمی که جایگاه مناسبی در جمله داشته باشد اضافه می‌شوند، در صورتی‌که وندها فقط به طبقهٔ خاصی از واژه‌ها یا ستاک‌ها اضافه می‌شوند. با این وصف، قاعده‌های مذکور نیز استثناهایی دارند.

کُنایی‌بودگی: جاناناتان سیلی (1977) در مقاله‌ای با عنوان «تاریخ‌نگاری کُنایی» دربارهٔ اصطلاح کُنایی^۱ می‌گوید که پذیرفته‌ترین تعریف کُنایی مبتنی بر حالت دستوری است، یعنی حالتِ فاعل فعل متعدی که طبق آن، این حالت در تقابل با حالت دومی به نام حالت مطلق (یا فاعلی) قرار می‌گیرد که شامل هم فاعل فعل لازم و هم مفعول فعل متعدی می‌شود (دبیرمقدم ۱۳۹۲: ۴۹). سیلی در ادامه می‌افزاید که به نظر می‌رسد اصطلاح ارگتیو، یا کُنایی را آدولف دیر در سال ۱۹۱۲ وضع کرده است. این اصطلاح برگرفته از واژهٔ یونانی *ergon* به معنی «کار» یا «عمل» است و از این رو به لحاظ معنایی شبیه اصطلاحات عملی و عاملی است (همان‌جا).

۲. پیشینهٔ تحقیق

ترتیب واژه، یکی از مباحث اصلی حوزهٔ رده‌شناسی زبان است که به توالی سازه‌های زبانی بر پایهٔ برخی مؤلفه‌های بنیادی رده‌شناختی در زبان‌های جهان می‌پردازد. یکی از چهره‌های صاحب‌نام در این حوزه جوزف گرینبرگ (1966; 1963) بود. مشاهدات تجربی و رده‌شناختی گرینبرگ از زبان‌های جهان حاکی از وجود سه سازهٔ اصلی، یعنی، فاعل اسمی (S)، مفعول اسمی (O) و فعل (V) در جمله بود. از این میان، فعل (V) مبنای اصلی رابطه با دو سازهٔ دیگر بود (Comrie 1989). به گفتهٔ کامری (Ibid: 87)، با در نظر گرفتن سه سازهٔ مذکور،

1. ergative

شش توالی زیر ممکن می‌شود: (۱) فاعل - مفعول - فعل، (۲) فاعل - فعل - مفعول، (۳) فعل - فاعل - مفعول، (۴) مفعول - فعل - فاعل، (۵) مفعول - فاعل - فعل، (۶) فعل - مفعول - فاعل. کامری سپس می‌نویسد، از ۶ ترتیب ممکن، فقط سه ترتیب الف) فعل - فاعل - مفعول (VSO)، ب) فاعل - فعل - مفعول (SVO) و پ) فاعل - مفعول - فعل (SOV) به‌لحاظ آماری ترتیب‌های غالب و بی‌نشان‌اند و سایر ترتیب‌ها، مثل (OVS، VOS) و (OSV) وجود ندارند یا بسیار نادرند.

گرینبرگ بر اساس ترکیبی از چهار شاخص (۱) VSO، SVO، SOV، (۲) پیش‌اضافه و پس‌اضافه، (۳) مضاف و مضاف‌الیه و (۴) صفت و موصوف، ۲۴ رده منطقی را برای زبان‌های جهان مطرح می‌کند که در عمل به دو رده کلی دسته‌بندی می‌شود (Ibid: 95). الف) فعل - مفعول (VO)، پیش‌اضافه، مضاف - مضاف‌الیه، موصوف - صفت، ب) مفعول - فعل (OV)، پس‌اضافه، مضاف‌الیه - مضاف، صفت - موصوف.

لیمان (1973) و ونمان (1974) نیز، از جمله زبان‌شناسانی بودند که ترتیب رده‌شناختی سه‌جزئی گرینبرگ (یعنی، فاعل، مفعول و فعل) را به ترتیب دوجزئی مفعول و فعل کاهش دادند. به عبارت دیگر، توالی سه‌جزئی گرینبرگ را به یک تقسیم‌بندی دوشقی مفعول - فعل (OV) و فعل - مفعول (VO) تعمیم دادند. با پذیرش این تقسیم‌بندی رده‌شناختی دوشقی، یعنی، زبان‌های رده فعل - مفعول (VO) در تقابل با زبان‌های رده مفعول - فعل (OV)، دراپر (81: 1992) در مقاله‌ای تحت عنوان «همبستگی‌های ترتیب واژه گرینبرگی» عنوان می‌کند که بعضی از مقوله‌های دستوری با فعل و برخی دیگر با مفعول هم‌الگو می‌شوند. به‌عنوان نمونه، زبان‌های رده مفعول - فعل، گرایش به پس‌اضافه دارند، در صورتی که زبان‌های رده فعل - مفعول تمایل به پیش‌اضافه دارند. دراپر با بررسی آماری داده‌های زبانی از ۶۲۵ زبان نتیجه می‌گیرد که نتایج آماری به‌دست آمده، ترتیب برخی از جفت‌های دستوری را با فعل و مفعول تأیید، و برخی دیگر را رد می‌کند. وی در تعریف خود از جفت‌های X و Y می‌نویسد، اگر X و Y، به ترتیب با آرایش فعل و مفعول همبسته باشند، آنگاه جفت (X, Y) جفت همبسته است و X با فعل و Y با مفعول همبسته می‌باشد. از

دیگر موضوع‌های مورد علاقه رده‌شناسان زبان، شیوه بازنمایی روابط موضوع‌های اصلی جمله مثل فاعل فعل لازم (S)، مفعول فعل متعدی (P) و عامل (A) یا فاعل فعل متعدی در جمله است. شیوه نشانه‌گذاری این سه موضوع اصلی جمله و نوع مطابقت آنها با فعل در بندهای لازم و متعدی، مطابق با معیارهای پیشنهادی کامری (1978)، به صورت پنج وضعیت منطقاً محتمل است که شرح آن در بخش‌های بعدی این مقاله خواهد آمد.

۳. مبانی نظری

در قلمرو ترتیب واژه، درایر (1992) با تقسیم‌بندی رده‌شناختی زبان‌های جهان به دو رده فعل‌آغازین VO در تقابل با زبان‌های فعل‌پایانی OV از منظر نظریه هسته - وابسته^۱، می‌نویسد که ضعف این نظریه آن است که در تعیین هسته از وابسته، فرضیه‌مدار است. به عنوان مثال، در زبان انگلیسی، صفت از دیدگاه اندرسن (1976) و ابنی (1987) هسته تلقی می‌شود و اسم وابسته. در گونه‌های پیشین دستور زایشی، متمم‌نمای جمله، جمله تیره (S') و خود جمله (S) هسته تلقی می‌شد، در صورتی که در آثار اخیر استاول (1981) و چامسکی (1986) و همچنین از دیدگاه ولمان، هارلو (1977) و هادسن (1984)، متمم‌نما هسته تلقی شده است. از سوی دیگر، برخی از جفت‌های دستوری مثل اسم و صفت، صفت اشاره و اسم، و قید مقدار و صفت که براساس جدول‌های آماری درایر از زبان‌های جهان، با سازه‌های فعل و مفعول همبسته نیستند، در نظریه هسته - وابسته، جفت همبسته تلقی شده‌اند. درایر (105-106) گونه دیگری از نظریه هسته - وابسته، یعنی، نظریه هسته - متمم^۲ (HCT) را مطرح می‌کند که مطابق با نظریه مذکور، سازه‌های هم‌الگو با فعل، هسته و سازه‌های هم‌الگو با مفعول متمم‌اند. به دیگر سخن، جفت X و Y در زبان‌های رده فعل - مفعول (VO) به طور قابل ملاحظه‌ای، در مقایسه با زبان‌های رده مفعول - فعل (OV)، ترتیب XY را خواهد داشت اگر X هسته و Y متمم باشد.

1. the head-dependent theory

2. the head-complement theory

به باور درایر، نظریهٔ هسته - متمم می‌تواند جفت‌های غیرهمبستهٔ آماری، مثل اسم و صفت، صفت اشاره و اسم و قید مقدار و صفت را به این دلیل که سازهٔ متمم ندارند تبیین کند، اما جفت‌هایی مثل فعل و قید حالت، فعل و گروه حرف اضافه‌ای، مضاف و مضاف‌الیه، صفت و مبنای مقایسه، اسم و بند موصولی برای نظریهٔ هسته - متمم مسئله‌ساز هستند، زیرا به نظر می‌رسد در جفت‌های مذکور، سازه‌هایی مثل قید حالت، گروه حرف اضافه، مبنای مقایسه و بند موصولی افزوده باشند و نه متمم (Ibid). درایر پس از تجزیه و تحلیل‌های طولانی در این موضوع نتیجه می‌گیرد که برخی از اعضای سازه‌های همبسته گروهی و برخی دیگر غیرگروهی هستند. این تحلیل، منجر به طرح نظریه‌ای جایگزین برای هر دو نظریهٔ هسته - وابسته و هسته - متمم می‌شود. نظریه‌ای که نه تنها مبتنی بر تمایز بین هسته و وابسته است، بلکه به وجود تفاوت بین سازه‌های گروهی و غیرگروهی نیز قائل است. بنابراین، نظریهٔ سوی انشعاب^۱ را تحت عنوان نظریه‌ای جایگزین برای دو نظریهٔ قبل، یعنی نظریهٔ هسته - وابسته و نظریهٔ هسته - متمم، مطرح می‌کند.

نظریهٔ سوی انشعاب: سازه‌های همبسته با فعل مقوله‌های غیرگروهی (یعنی غیرانشعابی یا واژگانی) و سازه‌های همبسته با مفعول، مقوله‌های گروهی یا انشعابی هستند. به عبارت دیگر، جفت X و Y در زبان‌های ردهٔ فعل - مفعول (VO) به‌طور قابل ملاحظه‌ای، در مقایسه با زبان‌های ردهٔ مفعول - فعل (OV)، ترتیب XY را خواهد داشت، چنانچه X مقولهٔ غیرگروهی و Y مقولهٔ گروهی باشد. براساس این نظریه، زبان‌های جهان به یکی از دو وضعیت آرمانی تمایل دارند. زبان‌های راست‌انشعابی که در آنها، مقوله‌های گروهی به دنبال مقوله‌های غیرگروهی واقع می‌شوند و زبان‌های چپ‌انشعابی که در آنها مقوله‌های گروهی پیش از مقوله‌های غیرگروهی قرار می‌گیرند (Ibid: 109). درایر (Ibid: 129) معتقد است که تمایل یکپارچهٔ زبان‌ها به یکی از دو وضعیت راست‌انشعابی و چپ‌انشعابی، ناشی از سهولت پردازش ساختارهای زبانی توسط ذهن انسان است. یعنی، در زبان‌هایی که ساخت‌های دستوری آن به‌صورت یکپارچه به سمت چپ یا فقط راست سو می‌گیرند،

پردازش آنها نسبت به زبان‌هایی که سوی انشعاب در ساختارهای آن غیر یکپارچه است، آسان‌تر است. در قلمرو نظام مطابقت و حالت‌نمایی، کامری (1978; 1989)، پنج نظام منطقیاً محتمل برای اختصاص حالت به سازه‌های اصلی جمله، یعنی، فاعل فعل لازم (S)، فاعل فعل متعدی (A) و مفعول فعل متعدی (P) مطرح می‌کند که شرح آن در بخش ۵ این مقاله آمده است.

۴. تحلیل دستوری مؤلفه‌های رده‌شناختی ترتیب واژه در زروانی

در این بخش بر اساس پیکره زبانی موجود، وضعیت رده‌شناختی ترتیب واژه در گویش زروانی مطابق با مؤلفه‌های رده‌شناختی درایر و جدول‌های آماری وی (1992: 83-127) از جفت‌های همبستگی در دوره فعل‌پایانی و فعل‌میانی قوی و ضعیف در منطقه زبان‌های اروپا - آسیا و کل زبان‌های جهان سنجیده می‌شود. در این باره، دبیرمقدم (۱۳۹۲: ۱۱۷-۱۱۸) عنوان می‌کند که ۶ جفت دستوری، یعنی، مؤلفه‌های ۱۹ تا ۲۴ در مقاله درایر (1992) مطرح نیستند ولی در پایگاه داده‌های کنونی او موجودند. مؤلفه‌های ۹، ۱۰، ۱۱، و ۱۲ به لحاظ آماری جفت‌های همبسته محسوب نمی‌شوند و مؤلفه‌های ۱۷ و ۱۸ نیز طبقه‌بندی قطعی نشده‌اند (همان‌جا). نگارنده با پیروی از دبیرمقدم مؤلفه‌های مذکور را در این تحلیل به کار برده است.

مؤلفه ۱: نوع حرف اضافه

گویش زروانی، عموماً پیش‌اضافه‌ای است. در یک مورد نیز پس‌اضافه مشاهده شده است (مثال ۸). تعدادی از پیش‌اضافه‌های آن عبارت‌اند از: a «به؛ با»، xoy «با»، bā «با»، az «از»، ali «روی»، a-te «در داخل»، ase «برای». در فعل‌های متعدی زمان گذشته، پیش‌بست‌های مفرد ضمیری (om = / ot = / oš =) در ترکیب با وند اخباری در ستاک فعل، فعل کمکی و یا حرف اضافه در گروه حرف‌اضافه‌ای که با واکه آغاز می‌شوند، واکه آغازین خود را از دست داده و صورت همخوان آنها با واکه آغازین سازه‌های مذکور یک هجا را می‌سازد (مثال‌های ۹، ۲۰، ۳۶، ۳۷، ۸۰). در مثال‌های (۴) و (۱۰)، واکه پایانی پیش‌بست ضمیری جمع، یعنی šō (آنها)، هنگامی که تکواژ پس از آن با واکه آغاز شود، حذف

می‌شود. گفتنی است که در فعل‌های متعدی زمان گذشته، واژه‌بست‌های فاعلی، معمولاً به‌صورت پیش‌بست، قبل از ستاک گذشته فعل یا پیش از مفعول حرف‌اضافه‌ای واقع می‌شوند (مثال‌های ۱ و ۲). به عبارت دیگر، میزبان پیش‌بست‌های فاعلی، مفعول حرف‌اضافه‌ای یا ستاک فعل است. در مثال (۶)، با حذف واژه آغازین واژه‌بست مفرد، جزء غیرفعلی فعل مرکب میزبان نوایی^۱ واژه‌بست ضمیری شده‌است.

(۱) من کتاب را به مریم دادم.

ma	ketāb	m = a mariyam	da
I	book	1sg = to Maryam	gave

(۲) من کتاب را به مریم دادم.

ma	ketāb	a mariyam	om = da
I	book	to Maryam	1sg = gave

(۳) آنها کتاب را از مریم گرفتند.

a:niyā	ketāb	az maryam	še = vos-i
they	book	from Maryam	3pl = get(pst)

(۴) آنها کتاب را از مریم گرفتند.

a:niyā	ketāb	š = az	maryam	vos-i
they	book	3pl = from	maryam	get-pst

(۵) در را با کلید باز کردیم.

dar	bā kelil	bāz	mo = ki
door	with key	open	1pl = do(pst)

(۶) به دیوار تکیه دادم.

a dowār	takiya = m	da	/	a dowār	takiya	om = da
against wall	lean = 1sg	do(pst)	/	against wall	lean = 1sg	1sg = do(pst)

(۷) او در فروشگاه برای من کار می‌کند.

ana	a-te duku	a-se ma	kār	a-ku-y
he/she	in store	for me	work	prog-do-3sg

(۸) برایتان می‌خریشم.

t = ase a-xel-am
2sg = for prog-ov-1sg

مؤلفه ۲: توالی هسته اسمی و بند موصولی

هسته اسمی پیش از بند موصولی به کار می‌رود. نشانه *i*- پس از هسته اسمی نقش معرفه را ایفا می‌کند.

(۹) مردی که با شما صحبت می‌کرد معلم است.

mard-i ke xoy soma gap š = e-zat moalem hen
man-def that with you talk 3sg = prog-do(pst) teacher Be(prst)

(۱۰) آنها مردی را که آمد می‌شناسند.

a:niyā mard-i ke hond š = a-šenās-en
they man-def that came 3pl = prog-know-3pl

گفتنی است که در مثال (۱۰)، در نتیجه عملکرد فرایند واجی ادغام واکه پایانی واژه بست سوم شخص جمع، $\text{šo} =$ با واکه آغازین تکواژ دستوری *a-* (نشانه نمود استمراری)، صورت $\text{š} = \text{a-šenās-en}$ حاصل شده است.

مؤلفه ۳: توالی مضاف و مضاف‌الیه

در گویش زروانی مضاف قبل از مضاف‌الیه واقع می‌شود. نشانه اضافه دارای دو صورت *-e* بعد از همخوان و *-y* بعد از واکه است. هر دو صورت در نقش هسته‌نما بعد از هسته اسمی ظاهر می‌شوند. همچنین، این نشانه در ترکیب صفت و موصوف، پس از هسته اسمی یا موصوف ظاهر می‌شود.

(۱۱) برادر من

kāke-y ma
brother-Ez me

(۱۲) کتاب آنها

ketāb-e a:niyā
book-Ez them

گفتنی است که ضمایر شخصی منفصل در زروانی، به لحاظ حالت نمایی، در حالت فاعلی و مفعولی و اضافه‌ای شکل یکسانی دارند.

مؤلفه ۴: توالی صفت و مبنای مقایسه

صفت می‌تواند هم پیش از مبنای مقایسه بیاید و هم پس از آن.

(۱۳) بزرگ‌تر از مریم

gap-tar az maryam
big-er from Maryam

(۱۴) از مریم بزرگ‌تر

az maryam gap-tar
from Maryam big-er

مؤلفه ۵: توالی فعل و گروه حرف اضافه‌ای

گروه حرف اضافه‌ای قبل از فعل ظاهر می‌شود.

(۱۵) آنها روی زمین خوابیدند.

a:niyā ali zemi xat-en
they on ground slept-3pl

(۱۶) او در را با کلید باز کرد.

ana dar bā kelil bāz oš = ki
he/she door with key open 3sg = did

مؤلفه ۶: توالی فعل و قید حالت

قید حالت قبل از فعل می‌آید.

(۱۷) آهسته دویدند.

ya:vāš ša = xiz ki
slowly 3pl = run did

فعل دویندند، فعلی لازم است ولی در این گویش، به صورت مرکب است و هم‌کرد متعدی تلقی می‌شود و رفتاری مشابه با فعل‌های متعدی زمان گذشته را نشان می‌دهد. با وجود این، برخلاف قاعده اصلی، فعل اصلی (هم‌کرد) میزبان پیش‌بست فاعلی نشده است.

مؤلفه ۷: توالی فعل اسنادی و گزاره

گزاره قبل از فعل اسنادی می‌آید.

(۱۸) آن مرد معلم است.

ana mard-i moalem hen
 that man-def teacher Be(prst)3sg

مؤلفه ۸: توالی فعل خواستن و فعل بند پیرو

فعل خواستن پیش از فعل بند پیرو قرار دارد. گفتنی است که فعل خواستن که تصریف زمان حال دارد، به لحاظ مطابقت همچون فعل‌های متعدی زمان گذشته رفتار می‌کند. ستاک فعل مزبور، a-sā (می + خواه) است که در ترکیب با پیش‌بست‌های ضمیری به صورت زیر عمل می‌کند: واژه آغازین پیش‌بست‌های ضمیری مفرد (= oš, ot, om) حذف می‌شود، همخوان‌های برجای مانده با واژه آغازین a- که نشانه نمود استمراری در مصدر خواستن است، ترکیب می‌شوند و در نتیجه این فرایند واجی، به صورت‌های (m = ey, t = ey, š = ey) ظاهر می‌شوند. در پیش‌بست‌های ضمیری جمع (= šo, to, mo)، در نتیجه ادغام واجی واژه‌های پایانی پیش‌بست‌های ضمیری با واژه آغازین نمود استمراری -a، صورت‌های زیر به دست می‌آید (m = ay, t = ay, š = ay).

(۱۹) آنها می‌خواهند درس بخوانند.

a:niyā š = avisā (š = aysā) dars vā-xen-en
 they 3pl = want lesson subj-read-3pl

(۲۰) می‌خواهم این کتاب را بخوانم.

ma m = ey-(sā)sey e/ede ketāb-i vā-xan-em
 I 1sg = want this book-def subj-read-1sg

صیغگان فعل اصلی خواستن به قرار زیر است:

مفرد: (۱) $m = eys\bar{a}$ ، (۲) $t = eys\bar{a}$ ، (۳) $\check{s} = eys\bar{a}$ جمع: (۱) $m = ays\bar{a}$ ، (۲) $t = ays\bar{a}$ ، (۳) $\check{s} = ays\bar{a}$

مؤلفه ۹: توالی موصوف و صفت

صفت پس از موصوف واقع می‌شود.

(۲۱) زن زیبا

zen-e	gaš
woman-Ez	beautiful

مؤلفه ۱۰: توالی صفت اشاره و اسم

صفت اشاره قبل از اسم می‌آید. نشانه \bar{a} - پس از هسته اسمی نقش معرفه را ایفا می‌کند.

(۲۲) آن مرد

ana	mard-i
that	man-def

(۲۳) این دختر

ede/e	dot-i
this	daughter-def

(۲۴) این کتاب

ede/e	ketāb-i
this	book-def

(۲۵) این کتاب‌ها

e/ede	ketāb-i-yā
this	book-def- plural

(۲۶) این مردان

e/ede	mard-i-yā
this	man-def-plural

(۲۷) آن زنان

ana zen-i-yā
that woman-def

نشانهٔ *-ī* پس از هستهٔ اسمی نقش معرفه را ایفا می‌کند.

مؤلفهٔ ۱۱: توالی قید مقدار و صفت
قید مقدار پیش از صفت جای دارد.

(۲۸) بسیار بلند

xeyli derāz
very tall

مؤلفهٔ ۱۲: توالی فعل اصلی و فعل کمکی زمان - نمود
در گویش زروانی برای بیان مفهوم زمان آینده از صورت مضارع فعل استفاده می‌شود.

(۲۹) خواهم آمد/ می‌آیم.

a-teyn-em
prog-come-1sg

خواهی آمد/ می‌آیی.

a-teyn-eš
prog-come-2sg

خواهد آمد/ می‌آید.

a-teyn-i
prog-come-3sg

خواهیم آمد/ می‌آییم.

a-teyn-am
prog-come-1pl

خواهید آمد/ می‌آیید.

a-teyn-ey
prog-come-2pl

خواهند آمد/ می‌آیند.

a-teyn-en
prog-come-3pl

(۳۰) خواهم رفت/ می‌روم.

a-çe-m
prog-go-1sg

(۳۱) خواهی خورد/ می‌خوری.

a-xor-eš
prog-eat-2sg

(۳۲) نصیحت خواهم کرد/ نصیحت می‌کنم.

nesihat a-kon-em
advice prog-do-1sg

نکته قابل توجه برای بیان مفهوم نمود استمراری در زمان حال، استفاده از وند یا پسوند -ā یا -o در پایان ستاک فعل گذشته است.

(۳۳) من دارم می‌نویسم.

ma a-nevešt-ā/o-m
I prog-wrote-ing-1sg

(۳۴) دارم می‌خورم.

a-xard-ā-m
prog-ate-ing-1sg

(۳۵) دارم نصیحت می‌کنم.

nesihat a-kerd-ā-m
advice prog-did-ing-1sg

برای بیان مفهوم نمود استمراری در زمان گذشته، از همان ساخت نمود عادت در زمان گذشته استفاده می‌شود.

(۳۶) مریم داشت کار می‌کرد.

maryam kar š = a-ki
Maryam work 3sg = prog-did

(۳۷) داشتم می‌خوردم.

m = a-xa

1sg = prog-eat(pst)

در گویش زروانی، ماضی نقلی در فعل‌های لازم از ترکیب ستاک گذشته فعل و پسوند اسم مفعول ساز e/o- به اضافه تکواژ s- (زمان حال فعل بودن) و شناسه‌های فعل ربطی پی‌بستی ساخته می‌شود. در فعل‌های متعدی کامل و گذشته، تکواژ s- و شناسه فعل ربطی پی‌بستی به ستاک اسم مفعول اضافه نمی‌شود.

(۳۸) آنها آمده‌اند.

a:niyā hond-e-s-en

they come(pst)-prf-Be-3pl

(۳۹) خورده‌ام.

om = xard-e

1sg = eat(pst)-prf

برای بیان مفهوم ماضی بعید، فعل کمکی در فعل‌های لازم ساده پس از ستاک اسم مفعول و در فعل‌های مرکب، پس از ستاک اسم مفعول هم‌کرد، یا جزء فعلی فعل مرکب ظاهر می‌شود.

(۴۰) رفته بودم.

raft-e sun-em

go(pst)-prf Be(pst)-1sg

(۴۱) خورده بودی.

ot = xard-e sun

2sg = eat(pst)-prf Be(pst)

(۴۲) نصیحت کرده بود.

nesihat = oš kerd-e sun

advice = 3sg do(pst)-prf Be(pst)

برای بیان وجه التزامی در زمان گذشته، فعل کمکی بعد از فعل اصلی به کار می‌رود.

(۴۳) خورده باشم.

om = xard-e bi
1sg = eat(pst)-prf Be(subj)

(۴۴) نصیحت کرده باشند.

nasihat = šo kerd-e bi
advice = 3pl do(pst)-prf Be(subj)

برای بیان مضارع التزامی، پیشوند وجه التزامی -bo این مفهوم را صورت‌بندی می‌کند.

(۴۵) بخورید.

bo-xor-ey
subj-eat-2pl

مؤلفه ۱۳: توالی ادات استفهام و جمله

در این گویش ادات استفهام در صورت کاربرد، در آغاز جمله ظاهر می‌گردد.

(۴۶) آیا آن مرد آنجاست؟

āyā ana mard-i a ankah-en
Que.part that man-def in there-Be

(۴۷) آیا آنها غذا خورده‌اند؟

āyā a:niyā xorāk še = xard-e
Que.part they food 3pl eat(pst)-prf

مؤلفه ۱۴: توالی پیرونیمای بند قیدی / حرف ربط قیدی و بند

پیرونیمای بند قیدی پیش از بند جای دارد.

(۴۸) وقتی که به اصفهان برسند، به ما اطلاع خواهند داد.

vaqti a esfahān be-res-en a a:mo xabar hād-en
when to Esfahan subj-reach-3pl to us information give-3pl

(۴۹) برای اینکه او در امتحان موفق شده‌است، آنها او را تشویق کردند.

ase ede ke te emtehān movafaq bod-e a:niyā ede tašviq šu = ki
because this that in exam lucky Be(pst)-prf they this encouragement 3pl = did

مؤلفه ۱۵: توالی حرف تعریف و اسم

پسوندها *-i* به‌عنوان نشانه حرف تعریف معرفه، پس از اسم به‌کار می‌رود. این نشانه معرفه‌ساز در ساخت موصوف و صفت مشاهده نمی‌شود.

(۵۰) کتابی

ketāb-i
book-def

(۵۱) مردی

mard-i
man-def

(۵۲) کتاب

ketāb-e
book-def

(۵۳) مرد

mard-e
man-def

مؤلفه ۱۶: توالی فعل و فاعل

فاعل همواره پیش از فعل ظاهر می‌شود (مثال‌های ۱ تا ۵، ۷، ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۳۳، ۳۶، ۴۶، ۴۷).

مؤلفه ۱۷: توالی عدد و اسم

عدد قبل از اسم به‌کار می‌رود.

(۵۴) دو کتاب

do tā ketāb
two number book

(۵۵) سه مرد

se tā mard
three number man

مؤلفه ۱۸: توالی وند زمان - نمود و ستاک فعل

وند زمان گذشته به‌صورت پسوندها *-(d)*، *-t/-(d)*، *-e/ad*، *-i(d)* است که به ستاک فعل افزوده

می‌شود. در مثال‌های زیر ستاک‌های گذشته به صورت قاعده‌مند از ستاک‌های حال ساخته شده‌است.

(۵۶) الف. می‌بینم.

a-be: n-em
prog-see-1sg

ب. دیدم.

om = be: n-ad/ om = di
1sg = see-pst/1sg = saw

در مثال (۵۶)، (ب) دو ستاک گذشته قاعده‌مند و بی‌قاعده برای مصدر دیدن آمده‌است.

(۵۷) الف. بخوانم.

vā-xan-em
subj-read-1sg

ب. خوانده‌است.

oš = xan-d-e
3sg = read-pst-prf

(۵۸) الف. می‌خریم.

a-xel-am
prog-buy-1sg

ب. خریدیم.

mo = xel-i
1pl = buy-pst

(۵۹) الف. می‌گوییم.

a-go-m
prog-tell-1sg

ب. گفتم.

om = go-t
1sg = tell-pst

ج. گفته بودم.

om = go-t-e sun
1sg = tell-pst-prf Be(pst)

(۶۰) الف. می‌شناسم.

a-šenās-em
prog-know-1sg

ب. شناختم.

om = šenās-i
1sg = know-pst

(۶۱) الف. برسند.

be-res-en
subj-reach-3pl

ب. رسیدند.

ras-ed-en
reach-pst-3pl

ستاک گذشته مصدر رفتن در مقایسه با ستاک حال آن قاعده‌مند است (اضافه شدن پسوند -d)، اما در شکل ماضی نقلی و ماضی بعید بی‌قاعده است و به صورت raft-e ظاهر می‌شود. گفتنی است که صامت (ç) در زرروانی همانند (چ) در فارسی تولید می‌شود.

(۶۲) الف. می‌روند.

a-çe-n
prog-go-3pl

ب. رفتند.

çe-d-en
go-pst-3pl

ج. رفته‌اند.

rafte-s-en
gone-Be(prst)-3pl

د. رفته بودند.

rafte sun-en
gone-Be(pst)-3pl

(۶۳) الف. بخورم.

a-xor-em
subj-eat-1sg

ب. خوردم.

om = xar(d)

1sg = eat-pst

در نمونه‌های زیر، ستاک‌های گذشته گاه با تغییر در واکه همراه می‌شوند. همچنین ستاک‌های بی‌قاعده نیز در این زبان وجود دارند.

(۶۴) الف. می‌دهم.

a-d-em

prog-give-1sg

ب. دادم.

om = da

1sg = gave

(۶۵) الف. می‌توانم.

m = a-šān

1sg = prog-can

ب. می‌توانستم.

m = a-šāden

1sg = prog-could

(۶۶) الف. نصیحت می‌کنند.

nasihat a-kon-en

advice prog-do-3pl

ب. نصیحت‌مان کرد.

nesihat mo = š ki

advice 1pl = 3sg did

(۶۷) الف. می‌آیند.

a-teyn-en

prog-come-3pl

ب. آمدند.

hond-en

come(pst)-3pl

(۶۸) الف. هستم.

hes-em

Be-1sg

ب. بودم.

bos-em

Be(pst)-1sg

نشانه مصدر -a به پایان ستاک گذشته فعل اضافه می‌شود. همچنین پسوند سببی‌ساز -en به ستاک حال فعل‌های این گویش اضافه می‌شود و پس از آن پسوند گذشته‌ساز -e/ad افزوده می‌شود.

(۶۹) خوابیدن

xat-a

slept-inf

(۷۰) خواباندن

xat-en-ad-a

sleep(pst)-cause-pst-inf

(۷۱) رسیدن

ras-ed-a

reach-pst-inf

(۷۲) رساندن

ras-en-ad-a

reach-cause-pst-inf

(۷۳) شکستن

šekast-a

broke-inf

(۷۴) شکاندن

šek-en-ad-a

break-cause-pst-inf

برای بیان مفهوم نمود استمراری، در زمان حال، از o/\bar{a} - در پایان ستاک گذشته فعل استفاده می‌شود (مثال‌های ۳۳، تا ۳۵).

مؤلفه ۱۹: توالی اسم و تکواژ آزاد ملکی

تکواژ آزاد ملکی که همان واژه‌بست ملکی است، پس از اسم می‌آید.

(۷۵) کتابم

ketāb = om

book = 1sg

(۷۶) دوستش

rafiq = oš

friend = 3sg

(۷۷) دوستانم

rafiq = mo

friend = 1pl

(۷۸) دوست خوبانم

rafiq-e xub = mo

friend-Ez good = 1pl

(۷۹) کار سختشان

kar-e saxt = šo

Job-Ez hard = 3pl

مؤلفه ۲۰: توالی فعل اصلی و فعل (های) کمکی در مفهوم توانستن

فعل کمکی در مفهوم توانستن، پیش از فعل اصلی قرار دارد.

(۸۰) می‌توانم بخوانم.

m = a-šān

vā-xan-em

1sg = prog-can

subj-read-1sg

(۸۱) می‌توانند بروند.

š = a:-šān

o-çe-n

3pl = prog-can

subj-go-3pl

مؤلفه ۲۱: توالی متمم‌نما و جمله متمم

متمم‌نما، یا همان نشانه بند پیرو در آغاز جمله متمم (پیرو) می‌آید. کاربرد متمم‌نما در آغاز

جملهٔ پیرو اختیاری است (مثال ۸۲).

(۸۲) من می‌دانم که آن مرد مهربان است.

ma a-dan-em ana mard-i mehrabun-e
I prog-know-1sg (that) man-def kind Be(prst)

(۸۳) آن مرد سعی کرد که به سؤال‌ها جواب دهد.

ana mard-i say = oš ki ke a so?āliyā javāb hād-i
that man-def try = 3sg that to questions answer give-3sg

مؤلفهٔ ۲۲: حرکت پرسش‌واژه

پرسش‌واژه در جای اصلی خود می‌ماند و به ابتدای جمله حرکت نمی‌کند.

(۸۴) کی (چه کسی) آمد؟

ke hond
who came

(۸۵) علی کتاب را به کی داد؟

ali ketāb š=e ke da
Ali book 3sg = to who gave

(۸۶) مریم نامه را به مینا کی نوشت؟

maryam nāme ase minā key oš = nevešt
Maryam letter for Mīna when 3sg = wrote

مؤلفهٔ ۲۳: توالی مفعول و فعل

مفعول صریح گروهی پیش از فعل قرار می‌گیرد (مثال‌های ۱ تا ۵، ۱۰ و ۴۷)، اما مفعول بندی پس از فعل ظاهر می‌شود (مثال‌های ۱۹، ۲۰ و ۸۲).

(۸۷) آنها خودشان را در آینه دیدند.

a:niyā xo = šo dāxele āyna šo = ben-ad
they self = 3pl in mirror 3pl = see-pst

منفی‌ساز و ستاک فعل) در منطقه زبان‌های اروپا - آسیا و زبان‌های کل جهان فعل‌میانی قوی، ولی فعل‌پایانی ضعیف است.

ث) در مؤلفه‌های ۲ (توالی هسته اسمی و بند موصولی)، ۹ (توالی موصوف و صفت)، ۱۵ (توالی حرف تعریف و اسم) و ۱۹ (توالی اسم و تکواژ ملکی)، مشخصه‌های رده‌شناختی دو رده فعل‌پایانی و فعل‌میانی در زبان‌های اروپا - آسیا و جهان یکدست نیستند. به بیان دیگر، در مؤلفه ۲، فعل‌میانی قوی و فعل‌پایانی ضعیف در منطقه زبان‌های اروپا - آسیا ولی در کل زبان‌های جهان فعل‌میانی و فعل‌پایانی قوی است. در مؤلفه ۹، فعل‌پایانی و میانی ضعیف در منطقه زبان‌های اروپا - آسیا ولی فعل‌میانی و فعل‌پایانی قوی در کل زبان‌های جهان است. در مؤلفه ۱۵، فعل‌پایانی و میانی ضعیف در منطقه زبان‌های اروپا - آسیا ولی فعل‌میانی ضعیف و فعل‌پایانی قوی در کل زبان‌های جهان است. در مؤلفه ۱۹، فعل‌میانی قوی و فعل‌پایانی قوی در منطقه زبان‌های اروپا - آسیا ولی فعل‌میانی قوی و فعل‌پایانی ضعیف در کل زبان‌های جهان است.

با صرف نظر کردن از مؤلفه‌های رده‌شناختی مشترک در دو رده فعل‌میانی و فعل‌پایانی، در دسته‌های (الف) و (ب)، اختلاف آماری دسته (ت) با ۷ مؤلفه فعل‌میانی قوی و دسته (پ) با ۴ مؤلفه فعل‌پایانی قوی در منطقه زبان‌های اروپا - آسیا و جهان، عدد ۳ می‌شود. به بیان دیگر، زروانی در ۳ مؤلفه در منطقه زبان‌های اروپا - آسیا و جهان فعل‌میانی تر است. از سوی دیگر، با لحاظ کردن مؤلفه‌های دسته (ث) و مقایسه آنها در جدول‌های ۱ و ۲، می‌توان گفت که در مجموع، گویش زروانی در سطح زبان‌های منطقه اروپا-آسیا در یک مؤلفه اضافی دیگر، فعل‌میانی تر است.

۵. حالت‌نمایی و نظام مطابقه

در این بخش ضمن بیان الگوهای حالت‌نمایی و نظام مطابقه بنابر نظر کامری (1978; 1989)، که مشتمل بر پنج نظام منطقاً محتمل برای اختصاص حالت به سازه‌های اصلی جمله است، نظام مطابقه و حالت‌نمایی در گویش زروانی مطابق با الگوهای مذکور بررسی می‌شود.

۱.۵. سه سازه اصلی دستوری - معنایی (O, S, A) و نمونه‌های متفاوت حالت‌نمایی به گفته سونگ (2001: 140-147) حالت‌نمایی از منظر رده‌شناسی زبان، به طور سنتی معطوف به بررسی سه سازه اصلی دستوری - معنایی، یعنی، فاعل فعل لازم (S)، فاعل فعل متعدی (A) و مفعول فعل متعدی (P) بوده است که می‌توانند با همه فعل‌ها (یعنی، فعل‌های کنشی یا غیرکنشی)، به کار روند. دیکسون (8: 1994) در این باره گفته است، چنانچه در جمله‌ای دو سازه اصلی وجود داشته باشد، سازه‌ای که بیشترین نقش را در انجام فعل دارد، به عنوان عامل (A) و سازه اصلی دیگر، پذیرا (O) تلقی می‌شود. برای اختصاص حالت به سازه‌های اصلی جمله، یعنی، فاعل فعل لازم (S)، فاعل فعل متعدی (A) و مفعول فعل متعدی (P)، کامری (1978; 1989) پنج نظام منطقیاً محتمل را ارائه کرده است که بر اساس آن گویش زروانی سنجیده می‌شود.

۱.۱.۵. نظام فاعلی - مفعولی

A S	P
-----	---

نظام فاعلی - مفعولی رایج‌ترین نظام مطابقه در میان زبان‌های جهان است (Dixon 1994: 40). در نظام فاعلی - مفعولی، به لحاظ حالت‌نمایی و یا مطابقه (مطابقه از طریق شناسه فعلی یا واژه‌بست ضمیری)، فاعل فعل لازم (S) و فاعل فعل متعدی (A) شکل یا رفتار نحوی یکسانی دارند که متفاوت از مفعول فعل متعدی است. در گویش زروانی، نظام فاعلی - مفعولی مبتنی بر مطابقه است. به بیان دیگر، برای ارجاع به فاعل فعل متعدی در زمان حال و فاعل فعل لازم فارغ از هر زمانی، از شناسه‌های فعلی یکسانی استفاده می‌شود. مفعول فعل متعدی در زمان حال، در حالت اسم یا ضمیر شخصی منفصل، بدون نشانه است، ولی می‌تواند از طریق مطابقه غیرمستقیم، یعنی با استفاده از واژه‌بست‌های ضمیری یا پیش‌بست‌های ضمیری غیرفاعلی ظاهر شود. شناسه‌های فعلی برای اشاره به فاعل در نظام مطابقه فاعلی - مفعولی به قرار زیر است:

مفرد: (۱. -em، ۲. -eš، ۳. -ø/-n/-i/-y/-u/ جمع: (۱. -am، ۲. -ey، ۳. -en)

(۱) او در فروشگاه برای من کار می‌کند.

ana a te duku ase ma kār a-ku-y
he/she in store for me work prog-do-1sg

(۲) آنها روی زمین خوابیدند.

a:niyā ali zemi xat-en
they on ground slept-3pl

(۳) من کتاب را می‌خرم.

ma ketāb a-xel-em
I book prog-buy-1sg

(۴) آنها آن زنان را می‌بینند.

a:niyā ana zin-i-yā a-be:n-en
they that-woman-def-plural prog-see-3pl

(۵) به آنها می‌گویم.

a:niyā a-go-m
them prog-tell-1sg

(۶) می‌بینمشان.

ša: = be:n-em
3pl.prog = see-1sg

(۷) تشویقشان می‌کنی.

tašviq ša: = kon-eš
encouragement pl.prog = do-2sg

گفتنی است که در جمله‌های شماره (۶) و (۷)، در نتیجه عملکرد فرایند واجی ادغام واکه پایانی پیش‌بست ضمیری جمع (ša/o/e) و واکه نمود ناقص (a)، صورت (ša:) حاصل شده است. در این باره، نگارنده نشانه پیش‌بست را بعد از واکه مرکب به کار برده است.

۲.۱.۵. نظام غیرفاعلی - مفعولی

این الگو در بندهای ساخته شده از فعل متعدی در زمان گذشته و زمان‌های مشتق از آن

بازنمایی می‌شود. الگوی نام‌برده خود به سه رده کُنایی - مطلق، سه‌بخشی، و غیرفاعلی - غیرفاعلی تقسیم می‌شود. فاعل فعل متعدی (A)، در تمام رده‌های آن، الزاماً با واژه‌بست‌ها یا پیش‌بست‌های فاعلی غیرفاعلی (یا همان ضمایر متصل فاعلی) مضاعف می‌شود. پیش‌بست‌های فاعلی مذکور در الگوی غیرفاعلی - مفعولی که شبیه پی‌بست‌های ملکی هستند عبارت‌اند از: مفرد: (۱).
 جمع: (۱). om = . ۲. ot = . ۳. oš = (šo/ še/ša/ šu = . ۳. to = . ۲. mo = . ۱).

در گویش زروانی، پیش‌بست‌های مطابقت با فاعل فعل متعدی در نظام ارجاع‌دهی غیرفاعلی - مفعولی، به اولین سازه جمله اضافه نمی‌شوند. به عبارت دیگر، زروانی از قانون واکرناگل پیروی نمی‌کند. در واقع، میزبان پیش‌بست مطابقت با فاعل گروه حرف‌اضافه‌ای + فعل، و یا فعل است. به هر روی، بسته به نحوه بازنمایی مفعول فعل متعدی (p)، مطابقت غیرفاعلی - مفعولی در این گویش، به سه رده کُنایی - مطلق، سه‌بخشی، و غیرفاعلی - غیرفاعلی یا دوبخشی تقسیم می‌شود:

۱.۲.۱.۵. رده کُنایی - مطلق

P	S	A
---	---	---

در این رده، فاعل فعل متعدی (A) الزاماً از طریق واژه‌بست‌ها یا پیش‌بست‌های فاعلی بازنمایی می‌شود. اما مفعول فعل متعدی (P) نه به صورت اسم یا ضمیر شخصی منفصل، بلکه به وسیله پسوندها یا شناسه‌های فعلی‌ای ظاهر می‌شوند که شبیه به شناسه‌های مطابقت با فاعل در الگوی فاعلی - مفعولی می‌باشند (مثال‌های ۸ تا ۱۴). به بیان دیگر، شناسه‌های مطابقت با فاعل فعل لازم و مفعول فعل متعدی در زمان گذشته شبیه به یکدیگرند، ولی فاعل فعل متعدی در زمان گذشته با واژه‌بست‌ها یا پیش‌بست‌های ضمیری غیرفاعلی ظاهر می‌شود.

(۸) شناختمت.

om = šenāxt-eš / om = šenās-ed-eš
 1sg = knew-2sg / 1sg = know-pst-2sg

(۹) دیدمشان.

om = be: n-ad-en

1sg = see-pst-3pl

1sg = see-pst-3pl

(۱۰) او مرا شناخت.

oš = šenās-ed-em

3pl = know-pst-1sg

(۱۱) نصیحتشان کردیم.

nasihat mo = kerd-en

advice 1pl = did-3pl

(۱۲) بهم گفت.

oš = got-em

3sg = told-1sg

(۱۳) تشویقت کردند.

tašviq šo = kerd-eš

encouragement 3pl = did-2sg

(۱۴) ما رازد.

oš = zat-am

3sg = hit-1sg

۲۰۲۰۱۵ رده سه‌بخشی

A	S	P
---	---	---

در رده سه‌بخشی، سه حالت‌نمای متفاوت برای سه سازه اصلی جمله به‌کار می‌رود (Comrie 1989: 125). به‌نظر می‌رسد نظام سه‌بخشی در میان زبان‌های جهان نادر است (Comrie 1989; Dixon 1994; Song 2001). به باور دیکسون (Ibid)، نادر بودن نظام سه‌بخشی در زبان‌های جهان می‌تواند به این علت باشد که به‌لحاظ برخی مشخصه‌های دستوری، معنایی و کلامی جهانی، فاعل فعل لازم (S) در مواردی شبیه به فاعل فعل

متعدی (A) و در موارد دیگر شبیه به مفعول فعل متعدی (P) است. نظام سه‌بخشی در زبان‌های ونگ‌کومارا^۱ از زبان‌های بومی استرالیا و یزغلامی از خانواده زبان‌های ایرانی جنوب شرقی (در زمان گذشته) نیز مشاهده شده است (Song 2001: 145-146).

در گویش زروانی، رده سه‌بخشی، نه به‌لحاظ حالت‌نمایی، بلکه به‌لحاظ مطابقه مشاهده می‌شود و برخلاف گفته کامری، دیکسون و سونگ، این رده در زروانی بسیار فعال و زیاست. در رده سه‌بخشی (۱) فاعل فعل لازم (S) در نظام فاعلی - مفعولی از طریق شناسه‌های فعلی یا پسوندهای مطابقه فاعلی بازنمایی می‌شود، (۲) مفعول فعل متعدی به‌صورت اسم یا ضمیر شخصی منفصل ظاهر می‌شود، و (۳) فاعل فعل متعدی (A) در نظام غیرفاعلی - مفعولی الزاماً به‌وسیله واژه‌بست فاعلی ظاهر می‌شود. جملات ۱۵ تا ۲۴ در ساخت متعدی زمان گذشته‌اند و در مطابقه غیرفاعلی - مفعولی، رده سه‌بخشی ظاهر شده‌اند.

(۱۵) الف. من کتاب را به مریم دادم.

ma ketāb m=a maryam da
 I book 1sg=to Maryam gave

ب. من کتاب را به مریم دادم.

ma ketāb a maryam om=da
 I book to Maryam 1sg=gave

(۱۶) الف. آنها کتاب را از مریم گرفتند.

a:niyā ketāb az maryam še=vos-i
 they book from Maryam 3pl=get-pst

ب. آنها کتاب را از مریم گرفتند.

a:niyā ketāb š=az maryam vos-i
 they book 3pl=from Maryam get-pst

(۱۷) آن مرد کتاب را نخواند.

ana mard-i ketāb oš=ne-xand
 that man-def book 3sg=neg-read(pst)

(۱۸) حسن به شما چه گفت؟

hasan š = a-šomā çe got
 Hasan 3sg = to-you what said

(۱۹) دادی به مینا؟

ot = da (a) mina
 2sg = gave (to) Mina

(۲۰) من تو را دیدم.

ma te om = di
 I you 1sg = saw

(۲۱) او مرا کشت.

ana ma = š košt
 he/she me = 3sg killed

(۲۲) آنها ما را گرفتند.

a:niyā a:mo = še geret
 they us = 3pl got

(۲۳) مادرمان و مینا بزها را دوشیدند.

nanā = mo xoy mina kara-yā = še dot (dos-ed)
 mother = 1pl and Mina goat-pl = 3pl milked (milk-pst)

(۲۴) آنها خودشان را در آینه دیدند.

a:niyā xo = šu ate āyna šu = be:n-ad
 they self = 3pl in mirror 3pl = see-pst

گفتنی است که در نظام مطابقه غیرفاعلی - مفعولی، فعل متعدی به صورت ستاک گذشته فعل در سوم شخص مفرد ظاهر می‌شود. باین وصف، در مثال‌های ۹، ۱۰، ۱۶، ۲۳ و ۲۴ وند زمان - نمود (-ad) برخلاف قاعده اصلی به ستاک گذشته فعل اضافه شده است.

۳.۲.۱.۵. رده غیرفاعلی - غیرفاعلی^۱ یا دوبخشی

A	P	S
---	---	---

در انگاره غیرفاعلی - مفعولی، رده غیرفاعلی - غیرفاعلی، فعل متعدی بدون شناسه است. فاعل فعل متعدی (A) و مفعول فعل متعدی، هر دو از طریق مطابقت غیرمستقیم یا غیرفاعلی بازنمایی می‌شوند. به باور کامری (1989: 125) چنین رده‌ای نیز، در میان زبان‌های جهان، بسیار نادر است. با این حال، این رده در زروانی فعال است.

(۲۵) نصیحتان کرد.

nesihat mo = š = ki
 advice 3pl = 1sg = did

(۲۶) نصیحتان کردند.

nesihat mo = šo = ki
 advice 1pl = 3pl = did

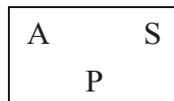
(۲۷) کمکت کردم.

komak = ot om = ki
 help = 2sg 1sg = did

(۲۸) کمکم کردند.

komak = om šo = ki
 help = 1sg 3pl = did

۳.۱.۵. نظام خنثی



گویش زروانی به لحاظ حالت‌نمایی اسم یا ضمیر شخصی منفصل، خنثی یا بدون نشانه است. به بیان دیگر، در این نظام هیچ‌گونه تمایز صوری برای هر سه سازه اصلی در جمله وجود ندارد. به عقیده کامری (1989: 125)، نظام خنثی نیز در زبان‌های جهان چندان مرسوم نیست. با وجود این، گویش زروانی علاوه بر استفاده از دو نظام مطابقت فاعلی - مفعولی و غیرفاعلی - مفعولی، به لحاظ حالت‌نمایی اسم یا ضمیر شخصی منفصل، خنثی یا بدون نشانه است (مثال‌های ۳، ۴، ۱۵ تا ۱۸، ۲۰، ۲۲ و ۲۳ در بخش ۵).

۴.۱.۵. الگوی‌های مطابقه نامنظم

در این بخش شاهد مثال‌هایی هستیم که فعل‌های مربوطه، مطابق با دو الگوی کلی مطابقه در گویش زروانی عمل نمی‌کنند. مصدرهای خواستن، داشتن، توانستن و برخی از فعل‌های لازم مرکب، در هر دو زمان حال و گذشته، مطابق با الگوی مطابقه غیرفاعلی - مفعولی عمل می‌کنند. (۲۹) آهسته دویدند.

ya:vāš ša = xiz ki
slowly 3pl = run did

(۳۰) آنها می‌خوانند درس بخوانند.

a:niyā š = a-ysā dars vā-xen-en
they 3pl = prog-want lesson subj-read-3pl

(۳۱) الف. می‌توانم.

m = a-šān
1sg = prog-can

می‌توانی.

t = a-šān
2sg = prog-can

می‌تواند.

š = a-šān
3sg = prog-can

می‌توانیم.

m = a:-šān
1pl = prog-can

می‌توانید.

t = a:-šān
2pl = prog-can

می‌توانند.

š = a:-šān
3pl = prog-can

ب. می‌توانستیم.

m = a-šāden
1sg = prog-could

ma ketāb om = en
 I book 1 sg = have

to ketāb ot = en
 you book 2sg = have

ana ketāb oš = en
 he/she book 3sg = has

a:mo ketāb mo = hen
 we book 1 pl = have

šomo ketāb to = hen
 you book 2pl = have

a:niyā ketāb šo = hen
 they book 3pl = have

ma ketāb om = bode
 I book 1 sg = had

to ketāb to = bode
 you book 2sg = had

ana ketāb oš = bode
 he/she book 3sg = had

a:mo ketāb mo = bode
 we book 1 pl = had

šoma ketāb to = bode
 you book 2pl = had

(۳۲) الف. من کتاب دارم.

ب. تو کتاب داری.

پ. او کتاب دارد.

ت. ما کتاب داریم.

ث. شما کتاب دارید.

ج. آنها کتاب دارند.

(۳۳) الف. من کتاب داشتم.

ب. تو کتاب داشتی.

پ. او کتاب داشت.

ت. ما کتاب داشتیم.

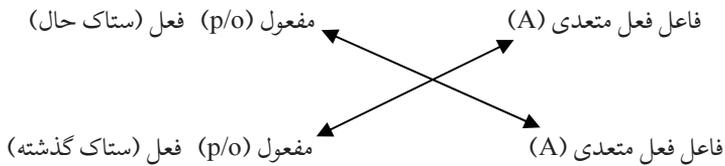
ث. شما کتاب داشتید.

ج. آنها کتاب داشتند.

a:niyā ketāb šo = bode
 they book 3pl = had

۵.۱.۵. انطباق نقش‌های دستوری به لحاظ مطابقه در فعل‌های متعدی

انگاره انطباق نقش‌های دستوری



انگاره فوق انطباقی است بین الگوی فاعلی - مفعولی و الگوی غیرفاعلی - مفعولی. واژه‌بست‌ها یا پیش‌بست‌های ضمیری (مفرد: ۱. om = ۲. ot = ۳. oš / جمع: ۱. mo = ۲. to = ۳. šo / še/ša/ šu =) که مفعول را در الگوی فاعلی - مفعولی مورد ارجاع قرار می‌دهند، همانند واژه‌بست‌ها یا پیش‌بست‌هایی هستند که فاعل را در تمام رده‌های الگوی غیرفاعلی - مفعولی بازنمایی می‌کنند. از سوی دیگر، شناسه‌های فعلی مفرد: (۱. -em، ۲. -eš، ۳. -y/-u-i) . -y/-u-i / جمع: ۱. -am، ۲. -ey، ۳. -en) که فاعل فعل متعدی (A) در زمان حال و فاعل فعل لازم (S) فارغ از هر زمانی را در الگوی فاعلی - مفعولی بازنمایی می‌کنند، همانند شناسه‌های مطابقه مفعولی برای بازنمایی مفعول صریح یا غیرصریح، در الگوی غیرفاعلی - مفعولی رده کُنائی - مطلق هستند. دبیرمقدم (۱۳۹۲: ۴۳۱) معتقد است که انگاره فوق، به روشنی نقش وارونگی کامل را نشان می‌دهد. در نقش وارونگی کامل، انطباق بین نقش‌های دستوری متقاطع است.

(۳۴) الف. آنها آمده‌اند.

a:niyā hond-e-s-en
 they come(pst)-prf-Be-3pl

ب. دیدمشان.

om = be:n-ad-en
 1 sg = see-pst-3pl

(۳۵) الف. نصیحتان می‌کنند.

nasihat **m** = a-kon-en
advice 1pl = prog-do-3pl

ب. نصیحتشان کردیم.

nasihat **mo** = kerd-en
advice 1pl = did-3pl

۲.۵. نتیجه‌گیری در قلمرو حالت‌نمایی و نظام مطابقه

به‌طور کلی، سازوکار نظام مطابقه در گویش زروانی براساس دو مشخصه گذرایی و زمان دستوری، به دو صورت فاعلی - مفعولی و غیرفاعلی - مفعولی تقسیم می‌شود. مطابقه فاعلی - مفعولی در فعل‌های لازم فارغ از هر زمانی و فعل‌های متعدی در زمان حال مشاهده می‌شود و فاعل دستوری از طریق شناسه‌های فعلی در فعل بازنمایی می‌شود. مفعول با فعل مطابقه مستقیم ندارد، ولی می‌تواند از طریق اسم، ضمیر شخصی منفصل و یا به‌صورت غیرمستقیم از طریق واژه‌بست‌های ضمیری مفعولی نمود یابد. مطابقه غیرفاعلی - مفعولی در فعل‌های متعدی مشتق از زمان‌های گذشته بازنمایی می‌شود و به سه رده سه‌بخشی، گنایی - مطلق و غیرفاعلی - غیرفاعلی یا دوبخشی تقسیم می‌شود. در سه رده مذکور، در صورت حضور و یا عدم حضور فاعل / عامل (خواه به‌صورت اسم، خواه به‌صورت ضمیر منفصل)، واژه‌بست‌های ضمیری فاعلی / عاملی به‌صورت پیش‌بست، الزاماً به گروه حرف اضافه‌ای یا ستاک فعل اصلی اضافه می‌شوند. در واقع، میزبان پیش‌بست‌های مطابقه با فاعل گروه حرف اضافه‌ای + فعل یا ستاک فعل است. بنابراین، پیش‌بست‌های ضمیری مذکور در گویش زروانی مطابق با قانون واکرنگل، الزاماً به اولین سازه دستوری جمله اضافه نمی‌شوند. گویش زروانی به‌لحاظ حالت‌نمایی اسم یا ضمیر شخصی منفصل، خنثی است. به بیان دیگر، در این نظام، هیچ‌گونه تمایزی به‌لحاظ حالت‌نمایی برای هر سه سازه اصلی در جمله وجود ندارد. در این گویش برخلاف قاعده کلی مطابقه، مصدرهای وجهی خواستن و توانستن، مصدر تملکی داشتن و برخی از فعل‌های لازم مرکب در هر دو زمان حال و گذشته، مطابق با الگوی مطابقه غیرفاعلی - مفعولی عمل می‌کنند. نقش‌های دستوری شناسه‌های

مطابقت فاعلی و مفعولی از یک‌سو، و واژه‌بست‌های فاعلی و مفعولی از سوی دیگر، در دو نظام فاعلی - مفعولی و غیرفاعلی - مفعولی وارونه یا متقاطع است.

فهرست نمادها و علائم اختصاری

نشانه نماد	توضیح	نشانه نماد	توضیح
prf	نشانه اسم مفعول	-	پیوند واجی در وندافزایی
prog	تکواژ نمود ناقص (یا استمراری)	=	پیوند واجی در واژه بست‌افزایی
pst-	نشانه گذشته	pl	نشانه شخص جمع یا تکواژ جمع
(pst)	فعل در شکل گذشته	sg	نشانه شخص مفرد
def	نشانه معرفه	subj	وجه التزامی
indef	نشانه نکره	inf	نشانه مصدر
neg	تکواژ نفی	Ez	کسره اضافه
/	یا	∅	تکواژ صفر

منابع

- شهبازی، امینه، ۱۳۹۵، مونوگرافی صحرای باغ، رساله کارشناسی ارشد، دانشگاه شیراز.
دبیرمقدم، محمد، ۱۳۹۲، رده‌شناسی زبان‌های ایرانی ۲، ج، تهران.
- Anderson, S. R., 2005, *Aspects of the Theory of Clitics*, New York.
- Brown, K., and Miller, J., 2013, *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, Cambridge.
- Comrie, B. 1978, "Ergativity", *Syntactic Typology: Studies in the Phenomenology of Language*, ed. W. P. Lehman, Austin, pp. 329-394.
- _____, 1989, *Language Universals and Linguistic Typology*, Chicago.
- Corbett, G. G., 2008, *Agreement*, Cambridge.
- Dixon, R. M. W., 1994, *Ergativity*, Cambridge.
- Dryer, M. S., 1992, "The Greenbergian Word Order Correlations", *Language* 68, pp. 81-138.
- Greenberg, J. H., 1963, "Some Universals of Grammar with Particular Reference to the Order of Meaningful Elements", *Universals of Language*, ed. J. H., Greenberg, Cambridge, pp. 73-113.

- , 1966, *Language Universals with Special Reference to Features Hierarchies*, The Hague.
- Lehmann, W. P., 1973, "A Structural Principle of Language and Its Implications", *Language* 49, pp. 47-66.
- Seely, J. 1977, "An Ergative Historiography", *Historiographia Linguistica*, vol. 4: 2, pp. 191-206.
- Song, J. J., 2001, *Linguistic Typology: Morphology and Syntax*, Harlow.
- Spencer, A., 1991, *Morphological Theory: An Introduction to Word Structure in Generative Grammar*, Oxford.
- Vennemann, T., 1974, "Topics, Subject and Word Order: SXV to SVX via TVX", *Historical Linguistics: Proceedings of the First International Conference on Historical Linguistics*, Edinburg, 3-7 September 1973, 2 vols., ed. M. Anderson and C. Jones, Amsterdam, pp. 339-376.

سِلیری و زبان سِلیری در شهرستان رامسر*

میثم نوائیان (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی)
علی ذبیحی (پژوهشگر زبان و ادبیات مازندرانی)

چکیده: در سرزمین ایران به‌غیر از زبان فارسی و گویش‌ها و لهجه‌های ایرانی و غیرایرانی، زبان‌های رمزی هم وجود دارد که در اصطلاح زبان‌شناسی «جارگون» و در ادب مکتوب زبان فارسی لوترا یا لوتر نامیده می‌شوند. لوترا زبانی ساختگی و قراردادی است که در میان گروه‌هایی از مردم جامعه به‌کار می‌رود. این گروه‌ها معمولاً از اقلیت‌های قومی، دینی، مذهبی، صنفی، حرفه‌ای و گروه‌ها و لایه‌های اجتماعی متوسط و پایین جامعه بوده و هستند. زبان لوترای را از نظر کاربرد می‌توان در چهار گروه: گروه‌های قومی، فرقه‌های مذهبی، گروه‌های شغلی و لوتر همگانی، طبقه‌بندی کرد. زبانی که در این تحقیق ارائه می‌گردد در گروه لوتر شغلی قرار دارد و تاکنون درباره آن مطالعه‌ای صورت نگرفته است. این زبان سِلیری /seleri/ نام دارد که در بین مسگرها و قلع‌گرهای شهرستان رامسر رایج است. گویندگان سِلیری در محیط کار و اجتماع بدون مشکل با این زبان با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. تحقیق حاضر نگاهی کلی به شغل، زبان و لغات مورد استفاده در زبان مسگرها و قلع‌گرهای شهرستان رامسر است.

کلیدواژه‌ها: زبان رمزی، زبان شغلی، زبان سِلیری یا مسگری، شهرستان رامسر

* با سپاس از گویشوران گرامی آقایان احمد قعلی، حسن قعلی، حیدر اقبالی، عزیز باقری، محمدعلی مسگری و محمود مسگران کریمی.

۱. مقدمه

در سرزمین ایران به‌غیر از زبان رسمی فارسی و زبان‌ها و گویش‌های ایرانی و غیرایرانی زبان‌های رمزی و شغلی هم وجود دارد که به جارگون^۱، لوترا، لوتره و لوتر معروف‌اند. انگلیسی‌زبانان به زبان ساختگی و رمزی مخصوص مردم لایه‌های پایین اجتماعی، مانند زندانیان، دوره‌گردان و سربازان، کنت^۲ می‌گویند (بلوکباشی ۱۳۷۹: ۱۱۲، پاورقی ۶). همچنین اصطلاح «آرگو»^۳ را نیز معادل جارگون و کنت به‌معنی لوترا یا زبان ساختگی رمزی گرفته‌اند (همان‌جا). یارشاطر احتمال می‌دهد که اصطلاح لوتر lwtr و لُترا lot(a)ra از جامعه یهودیان دوران قدیم به جامعه فارسی‌زبانان راه یافته باشد. او با اشاره به نظر لُترایی‌گویان یهودی درباره لُترا، توجیه، lo-torah یعنی non-toraic (غیرتوراتی) یا زبان عبری (toraic)، را توجیهی معقول و پسندیده می‌انگارد (به نقل از بلوکباشی ۱۳۷۹: ۱۱۰). صادق کیا (۱۳۴۰) در راهنمای گردآوری گویش‌ها چنین آورده‌است: «یهودیان اصفهان و همدان گذشته از گویش ایرانی خود لوتری دارند و آنان هنوز لوتر را به‌صورت‌های لُترایی، لُترانی، لُتوانی، لُتیلا، رُتیلا به‌کار می‌برند». رامشگران تهران نیز لوتر ویژه‌ای دارند. در تهران گذشته از لوتر رامشگران و زرگران، لوترهای دیگری نیز به نام‌های مُرغی، کَشکی و سینی در میان برخی گروه‌های کوچک رواج دارد. در مشهد هم لوترهای زرگری، مرغی و لامی به‌کار برده می‌شود. برخی دسته‌ها مانند گوشت‌فروشان تهران، مسگران اصفهان، بناهای یزد، گداهای لرستان و دروی‌های قزوین واژه‌های ویژه‌ای را در گفت‌وگوی میان خود به‌کار می‌برند که در بیشتر آنها آثار لوترایی دیده می‌شود (دومانیان ۱۳۸۶: ۵-۶). زمردیان (۱۳۴۸: ۵۴۹-۵۵۰) زبان‌های لوترایی را شکل غلط‌آداشده و نفهمیدنی زبان‌های طبیعی می‌داند و معتقد است برای جلوگیری از درک دیگران این زبان‌ها ساخته شده‌است. ذاکری (۱۳۸۱: ۱۸۸) معتقد است: «لوتره شاید در اصل زبان قراردادی راهزنان و دزدان و کلاه‌برداران بوده‌است اما، اکنون دامنه شمول آن گسترش یافته و در بین گروه‌ها، طبقات، روستاها و افراد گوناگون کم‌وبیش دیده می‌شود که الزاماً طبقات تبهکار نیستند». درواقع، آنچه از زبان رمزی و زبان ساختگی مدنظر است «مجموعه‌ای از واژگانی است که دو یا چند نفر یا یک گروه محدود یا گسترده مردم در

1. jargon

2. cant

3. argot

میان خود قرار می‌دهند تا به اتکا واژه‌ها و قراردادهای بتوانند معنا و راز درونی‌شان را که به ناچار می‌بایست بر زبان بیاورند از دیگران پنهان دارند» (آنی‌زاده ۱۳۸۶: ۱۳۳). «لوترا، زبانی ساختگی و قراردادی است که در میان گروه‌هایی از مردم جامعه ایجاد می‌شود و وسیله‌ای برای ارتباط افراد آن گروه در موقعیت‌ها و محیط‌های خاص است» (عبدالرشیدی ۱۳۹۲: ۲۵). این گروه‌ها معمولاً از اقلیت‌های قومی، دینی، مذهبی، صنفی، حرفه‌ای و گروه‌ها و لایه‌های اجتماعی متوسط و پایین جامعه بوده و هستند.

لوتراگویان با به‌کار گرفتن زبان رمزی، از سویی همبستگی و ارتباط گروهی و طبقاتی و صنفی خود را در میان اعضای قوم، طایفه و صنف جامعه خود تقویت می‌کنند و از سویی دیگر، حریم و فضای زندگی فردی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی خود را در برابر بیگانه و غیرخودی مصون و نفوذناپذیر نگه می‌دارد و نمی‌گذارند که از راز و اسرار مگویی شخصی و جمعی در محیط کار و زندگی اجتماعی آشکار گردد (بلوکباشی ۱۳۷۹: ۱۲۵). این مطلب در بین کولی‌های سراسر جهان نیز وجود دارد. صادق ادیب‌الممالک قائم‌مقامی، درباره‌ی زبان و دین کولیان می‌نویسد: «این طایفه در هر ملک به لغت و مذهب سکنه آنجا متکلم و متدین می‌شوند ولی در میان خودشان مذهب و لغت مخصوصی دارند که کسی پی نبرده است» (افشار سیستمی ۱۳۷۷: ۹۲).

زبان لوترایی را از نظر کاربرد در میان گروه‌های قومی، اجتماعی و شغلی می‌توان در چهار گروه طبقه‌بندی کرد: ۱) لوترهای ویژه گروه‌های قومی، مانند لوترهای کولیان و یهودیان؛ ۲) لوترهای ویژه فرقه‌های دینی - مذهبی مانند لوتر درویشان؛ ۳) لوترهای ویژه گروه‌های صنفی و حرفه‌ای مانند لوترهای دزدان و راهزنان و گدایان و لوتر مطربی در تهران و لوتر آسیابانی در دزفول و شوشتر؛ ۴) لوترهای همگانی رایج در میان عامه مردم در لایه‌های میانه جامعه و توده مردم به‌ویژه زنان، مانند لوترهای زرگری، مرغی و گنجشکی (بلوکباشی ۱۳۷۹: ۱۱۳-۱۱۴).

براساس تقسیم فوق یکی از این زبان‌های رمزی، زبانی است که در مشاغل و حرفه‌های خاص به‌وجود می‌آید و خاص آن شغل و گاهی به نام آن حرفه و شغل نامیده می‌شود. زبانی که ما در این تحقیق به آن می‌پردازیم سیلری /seleri/ به معنی «مسگری (و قلع‌گری)» است که در شهرستان رامسر، بین مسگرها و قلع‌گرها رواج دارد. sel در زبان سیلری به معنی «مس» است و

seler کسی است که با فلز مس کار می‌کند، یعنی «مسگر (وقلع‌گر)». گویندگان سِلیری به دلیل وجود کلمات متعدد و پیوندی بودن آن، غیر از محیط کار و صنف خود در اجتماع نیز می‌توانند بدون مشکل با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و سِلیری را در تمامی ابعاد زندگی استفاده کنند. زبان صنف مسگرها در دیگر نقاط ایران هم رایج است، اما لغات و ترکیباتشان با یکدیگر متفاوت است. از جمله می‌توان به صنف مسگرهای بروجرد و اصفهان و کازرون هم اشاره کرد.

یادآور می‌شود که زبان‌های شغلی در گستره رشته‌کوه البرز به‌ویژه در شهرستان‌های گرگان، فیروزکوه، دماوند، آمل، نور، طالقان و رامسر رواج خاصی دارد. از جمله آنها می‌توان به: (۱) لوترای استرآبادی و زبان‌های وارونه‌گرگان (فانمی ۱۳۸۱: ۲۵۰۹-۲۵۱۹)، (۲) زبان چوله‌ای (نصری‌اشرفی ۱۳۸۱: ۲۵۲۲-۲۵۲۴)، (۳) زبان سِلیری در روستاهای هجده‌گانه منطقه قزوینچای^۱ فیروزکوه؛ روستای کوهستانی «لاسیم» به‌عنوان زبان مسگرها (ستوده ۱۳۴۱؛ دومانیان ۱۳۸۶؛ آنی‌زاده ۱۳۸۶؛ حسن‌نژاد و همکاران ۱۳۹۲، بلالی مقدم ۱۳۹۴)، (۴) زبان سِلیری در منطقه کوهستانی نمارستاق آمل به‌عنوان زبان نمدمال‌ها (بشیرنژاد ۱۳۹۰)، (۵) زبان کالسی در روستای بیلاقی «نوا»ی آمل به‌عنوان زبان بتاها (بلالی مقدم ۱۳۸۴) و زبان زرگری-ایری در روستای کوهستانی «ایرا»ی آمل به‌عنوان زبان بناها و کارگران (نشریه محلی سنگنو) اشاره کرد. همچنین در اسناد مرکز فرهنگ مردم از زبان خاص درواپش آمل یادی رفته که تابستان‌ها را در روستای احمدآباد دماوند به سر می‌بردند (آنی‌زاده ۱۳۸۶: ۱۳۲). در مناطق کوهستانی طالقان که اشتراکات زبانی و فرهنگی بسیاری با هم‌جواریان کوهستانی شمال ایران دارد، نیز لوترای «سپ‌سپایی» با خوانش معکوس واژه‌های بومی (وارو) در بین کهن‌سالان آن رایج است (منوچهری و داودی ۱۳۹۰: ۲۴). اما زبان سِلیری رامسر - که تاکنون تحقیقی مبسوط درباره آن انجام نشده است - مربوط به زبان مسگرها و قلع‌گراهاست و به گفته خودشان آن را در مهاجرت از منطقه قزوینچای فیروزکوه به رامسر با خود آورده‌اند.

۲. زبان رمزی در اسناد مکتوب

باتوجه به آثار فلزی مکشوفه از حفاری‌های باستان‌شناسی در شمال کشور، لزوماً گروه‌های

۱. در تداول عامه: قَرم‌چا.

تخصصی ویژه‌ای از فلزکاران در هزاره دوم قبل از میلاد وجود داشتند که به امر فلزکاری مبادرت می‌ورزیدند. این امر نشان‌دهنده صنف و طبقه‌ای از جامعه بوده که به کار فلز اشتغال داشتند. نمی‌دانیم در دوران باستان فلزکاران مس و قلع به زبان مخصوصی صحبت می‌کردند یا نه؟ چرا که زبان جزء میراث ناملموس و نادیدنی است و در حفاری‌های باستان‌شناسی به دست نمی‌آید. «اما وجود زبان‌های ساختگی پدیده‌ای جهانی است و در اکثر جوامع زبانی یافت می‌شوند» (عبدالرشیدی ۱۳۹۲: ۳۲). در مکتوبات برجامانده ادب فارسی، کهن‌ترین سندی که از رواج و کاربرد زبان ساختگی و رمزی با نام لوترا در میان گروهی از مردم خبر می‌دهد، کتاب حدودالعالم (۳۲۷ هـ) است. این کتاب درباره زبان مردم استراباد (گرگان کنونی) می‌گوید: استرآباد شهری است بر دامن کوه... و ایشان به دو زبان سخن گویند، یکی به لوترا استرآبادی و دیگری به پارسی گرگانی (حدودالعالم: ۳۹۵). دهخدا (ذیل لوترا) به نقل از نسخه‌ای از لغت‌نامه سدی طوسی که در دستش بوده لفظ لیف به معنی «گیاه» را در زبان لوترا برای «ریش انسان» به کار برده است. ثعالبی (وفات ۴۲۹ هـ) قصیده‌ای از ابودلف خزرچی را با عنوان ساسانیه در یتیمه‌الدهر آورده که در آن شماری از واژه‌های زبان ساختگی و رمزی رایج در میان ساسانیان به کار رفته است. شارح کتاب همچنین از قصیده دیگری به نام قصیده الساسانیه از صفی‌الدین حلی در ۱۴۵ بیت یاد می‌کند» (بلوکباشی ۱۳۷۹: ۱۱۰). در این قسمت می‌توان اشاره‌ای به زبان ساختگی دساتیر، محصول فرقه آذرکیوانیه در قرن دهم هجری داشت. بنابر روایت دساتیر، چون مردم از عهده خواندن متن و فهم مندرجات دساتیر بر نمی‌آمدند، ساسان پنجم شانزدهمین پیامبر و معاصر خسرو پرویز پادشاه ساسانی آن را به زبان فارسی سره، آمیخته با واژه‌های ساختگی ترجمه و تفسیر کرد. بدین‌سان کتاب دساتیر دارای بخش‌نامه‌ها با زبان ساختگی دساتیری و بخش ترجمه و تفسیر به فارسی آمیخته با لغات و اصطلاحات مجعول است (حسینی آصف ۱۳۸۶: ۲۲۰، ۲۲۸).

ایوانف در مقاله «لوتر کهن درویشی - کولی» دست‌نوشته‌ای از مجموعه رساله‌های فلسفی و صوفیانه به نام کتاب ساسیان را، که به معنی کتاب «گدایان طفیلی» گرفته است، معرفی می‌کند و تاریخ تألیف یا تحریر آن را در قرن دهم هجری تخمین می‌زند. لیکن بنابر شرح و توضیحات

رساله که به بیش از اواخر قرن هفتم هجری می‌رسد، نسخه دست‌نویس را برگرفته و بازنویسی از مجموعه‌ای قدیم‌تر می‌پندارد. پطروشفسکی در شرح اوضاع اجتماعی و حقوق شهرهای قرون وسطایی در قلمرو خلافت اسلامی، ساسیان را فقیران و ولگردان و گدایانی می‌شناسد که رسته و صنفی تشکیل داده بودند و به لهجه‌ای سخن می‌گفتند که از آن لهجه می‌توان با اصطلاح جارگون (لوتره یا زبان زرگری) نام برد (به نقل از بلوکباشی ۱۳۷۹: ۱۱۱-۱۱۲).

در قرن ششم هجری در کتاب فرهنگ مصادراللغه در تعریف واژه التَّراطن آمده‌است: «با یکدیگر لُوتراً گفتن نه به لغت عرب». زوزنی نیز همین ترجمه را برای التراطن آورده‌است. در شعری نصاب‌گونه از سوزنی نسفی سمرقندی شاعر قرن ششم هجری، دو لغت لوترایی زیف و دخ به‌کار رفته‌است. (نک: دهخدا، ذیل لوتره).

همیشه تا که بود زیف زشت و دخ نیکو	به لفظ لوتره‌گویان یاوه‌گوی کرخ
ز چرخ باد همه شغل دشمنان تو زیف	ز بخت باد همه کار دوستان تو دخ

کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی (وفات ۶۳۵ هـ ق) دربارهٔ رواج زبان لوترایی و رمزی بودن آن این چنین سروده‌است (به نقل از: دهخدا، ذیل لوترا):

هرچه با خویش و آشنا گویی	همه مرموز و لوترایی گویی
دانی چه نام دارد کلکت به لوترا	اندر زبان اهل سخن ناودان شکر

علاوه‌بر تعریف مؤجز مؤلف کتاب مصادراللغه، میرجمال‌الدین حسین انجوی شیرازی، در فرهنگ جهانگیری (آغاز قرن یازدهم هجری) نیز تعریفی از واژه لوترا بیان کرده‌است: «لوترا، زبانی است که دو کس در میان هم قرار می‌دهند که چون با هم سخن می‌گویند دیگران آن را نفهمند» (به نقل از بلوکباشی ۱۳۷۹: ۱۱۳). محمدحسین خلف تبریزی چهل سال بعد از انجوی در برهان قاطع همین تعریف را برای لوترا نقل می‌کند و می‌نویسد این کلمه به‌معنی لغز و چیستان هم است. در فرهنگ‌های فارسی، واژه لوترا و مترادف‌هایش، زبانی قراردادی و ساختگی بین دو کس یا جمع یا صنفی است که کس دیگری آن را نفهمد. این زبان را شکسته یا رُطینی نیز گفته‌اند که نام معروف آن در بین عامهٔ مردم زرگری است و مردم شهر دمشق در سوریه به آن زقرقه و لسان‌العصافیر می‌گویند.

سرگرد ویلیام اوزلی در سفرش به ایران (۱۱۸۹-۱۱۹۱ شمسی) با جمع‌آوری فهرستی از واژه‌های

کولی‌های قره‌چی تبریز آنها را همانند جیسی‌های انگلستان، و زبانشان را گویشی آمیخته دانسته‌است (بلوکباشی ۱۳۷۹: ۱۱۷). هاینریش بروگش (۱۳۶۷: ۲۸۳) سیاح دوره ناصری در سفرنامه (۱۲۳۸-۱۲۳۹ شمسی) خود می‌گوید: «در کوشکه فرصتی پیدا کردم که با یک نفر از عشایر زرگر همدانی آشنا شوم. درباره زرگرها و تهران چیزهای زیادی شنیده بودم و مخصوصاً اروپایی‌ها مطالب و شایعات عجیب و غریب و حیرت‌آوری را در مورد آنها نقل می‌کردند. معروف است که عشایر زرگر از اعقاب و اولاد اسکندر کبیر هستند که در ایران باقی ماندند. زبان آنها گرچه شبیه فارسی است، ولی بسیاری لغات یونانی در آن وجود دارد و مخصوصاً اعداد آنها شبیه اعداد یونانی است. ولی من در تحقیقاتی که کردم به این نتیجه رسیدم که این شایعات نباید صحت داشته باشند و برعکس زبان آنها ریشه فارسی دارد و سعی شده‌است که کلمات فارسی را گسترش داده و طولانی کنند مانند: یک: یزه‌کیزه؛ صد: صدتازه؛ هزار: هزارتازه؛ ده: دزه؛ بزرگ: بزرگه‌زه. متون فارسی ظاهراً جهت شناسایی این گونه زبان‌ها و مردمانش، سکوت اختیار کردند». از جمله منابع فارسی که نام قبیله زرگر در آن آمده مربوط به شاه قاجار ناصرالدین‌شاه در گزارش سفر قزوین به قلم میرزا محمدحسین فراهانی به سال ۱۲۶۴ شمسی است: «جاده‌ای به طول چهار فرسنگ بین دو کاروان‌سرای قشلاق و کاوندا وجود دارد. این جاده با خاک سرخ پوشیده شده که در فصل بارندگی گل‌آلود می‌گردد. ایل زرگر در نزدیکی این دو کاروان‌سرا زندگی می‌کنند و هر فرصتی که بیابند به دزدی و راهزنی می‌پردازند» (Rezai Baghbidi 2003: 125).

۳. مسگرها و قلع‌گرهای شهرستان رامسر

شهرستان رامسر با مساحت ۷۲۹/۸ کیلومتر مربع و ۷۴۱۷۹ نفر جمعیت (وبگاه سالنامه آماری استان مازندران، ۱۳۹۵) غربی‌ترین شهرستان استان مازندران و هم‌سامان با استان گیلان است. این شهر از دوره پهلوی اول از سخت‌سر به رامسر تغییر نام داد و آرام‌آرام شکل امروزی به خود گرفت. یکی از مشاغل اصلی گذشته نه‌چندان دور در این شهر، مسگری و قلع‌گری بود که صاحبان این شغل‌ها، بیشتر در لات‌محله^۱ رامسر ساکن بوده و هستند. قلع‌گران و مسگران رامسر در بین

۱. lât به معنای رودخانه‌ای است که سنگ دارد. در این منطقه رودخانه صفاورد جریان دارد.

خودشان با زبانی به نام سِلیری یعنی مسگری صحبت می‌کنند و دوست ندارند رازشان فاش شود. این زبان غیر از زبان محلی یا گویش رامسری است و فقط بین خودشان رواج دارد، اما زبان رسمی و میانجی‌شان همان زبان محلی است. اهالی رامسر بعضی کلمات پرتکرار در زبان سِلیری را می‌دانند و در زبان محلی استفاده می‌کنند ولی نمی‌توانند با آنها جمله‌ای به سِلیری بسازند. سلرها در آغاز، همراه خانواده برای یافتن بازارهای جدید در کوه‌های البرز در میان روستاها می‌گشتند و به اصطلاح کوچ‌رو بودند، اما در سدهٔ اخیر خانواده‌هایشان مکان ثابتی را انتخاب کردند و مردها برای قلع کردن به روستاها می‌رفتند. تا چند دههٔ پیش، در منطقهٔ کَشباغ^۱ (کهنه‌بازار) رامسر کارگاه ذوب مس وجود داشت که متعلق به خاندان مسگرها بود. امروزه این خاندان را به نام مِرسِگر^۲ باقر و مِرسِگر جعفر (مسگر باقر و مسگر جعفر) از فرزندان عیسی می‌شناسند که دو برادر بودند. در مصاحبه‌هایی که از بزرگان مسگرها و قلع‌گرها صورت گرفت، آنها معتقدند که اصالتاً مازندرانی و متعلق به منطقهٔ فیروزکوه و قزوانچای هستند و حتی ارتباطاتی تا پنجاه سال گذشته با مسگرهای آن منطقه داشتند. رامسر در گذشته‌ای نه‌چندان دور دارای ۶۰ مغازهٔ مسگری بود که به گفتهٔ بزرگان، وقتی به کَشباغ می‌رسیدند، صدای نَفَس زدن و چکش مسگران بر صفحات مسی شنیده می‌شد. در حال حاضر، یک مغازهٔ مسگری در رامسر دایر است و صدای آن هزاران چکش به کَشباغ سپرده شد!

۴. قلع‌گران چه کسانی هستند؟

قلع‌گران صاحبان صنعتی بودند که با فلز قلع، داخل ظروف مسی را قلع‌اندود، وصالی، تمیز و سفید می‌کردند. این افراد بعد از سفید کردن و وصالی ظروف مسی روستا و شهر خود برای پیدا کردن بازارهای جدید دست به مسافرت‌های کاری می‌زدند که از دو یا سه روز، تا چند ماه، طول می‌کشید. قلع‌گران در گروه‌های دو الی پنج‌نفره حرکت می‌کردند و بعد از ورود به روستا به خان یا بزرگ روستا اطلاع داده می‌شد که قلع‌گرها آمدند، سپس بزرگ روستا به همهٔ روستاییان اطلاع

1. Kašbâq

۲. mersegar: مسگر.

می‌داد و معمولاً در میدان اصلی روستا مستقر می‌شدند و آنهایی که ظروف برای کار قلع‌گران داشتند می‌آوردند و قلع‌گران کار خود را شروع می‌کردند. در مدت اقامت قلع‌گران در روستا غذا، امنیت و جای خواب آنها با بزرگ روستا یا صاحب ظروف مسی بود. قلع‌گران دارای تجارب زیادی در سفرهای خود بوده و سعی وافر می‌کردند حق میزبان را به‌جا آورند و موجب دل‌خوری میزبان نشوند. اکثر قلع‌گران به خاطر روحیه سفرگردی، انسان‌هایی شاد، درستکار، سالم و امین مال و ناموس خانواده میزبان بودند. اینان به‌علت مسافرت‌های زیاد، با تمامی مسیرهای کوه و جنگل آشنا و با تجربه زیادشان مسیرهای خوبی بودند. این افراد، دیلمان، اشکور، طالقان، الموت، دوهزار، کلاردشت و دیگر مناطق اطراف را به‌خوبی می‌شناختند و آداب معاشرت هر روستا را نیک می‌دانستند.

۵. چرا سلری؟

قلع‌گران و مسگران برای ایجاد بازارهای جدید و جذب مشتری و درآمد بیشتر، به شهرها و روستاهای متعدد دور و نزدیک سفر می‌کردند. آنها در محیط جدید که آشنا با فرهنگ و آداب و رسوم مردمانشان نبودند و در طی راه نیز با خطراتی مانند حمله دزدان و افراد مزاحم مواجه می‌شدند، با استفاده از زبان رمزی که فقط خودشان آن را می‌دانستند، می‌توانستند در شرایط و محیط جدید به‌راحتی منظور و نیت خود را به همکارانشان بازگویند. آنها با این روش، سخن خود را محفوظ نگاه داشته و به‌نوعی خود را ایمن نگه می‌داشتند. از سویی صاحبان این حرفه و صنعت در جلوی مشتری به همکار خود درباره قیمت و جنس یادآوری‌هایی می‌کردند که مشتری متوجه نمی‌شد. پیشینیان هوشمند قلع‌گرها با ابداع این زبان در طول تاریخ از مصونیت احتمالی سفرهای کاری دائمی خود برخوردار بودند و این زبان رمزی اکنون به‌عنوان گنجینه‌ای گران‌بها در دستان ما قرار دارد. پسران از پدر خود به‌غیر از شغل و حرفه موروثی، زبان سلری نیز یاد می‌گرفتند و نسل به نسل این زبان را انتقال می‌دادند. سلرها زبان خودشان را به غریبه‌ها یاد نمی‌دادند تا اسرارشان فاش نشود. البته قلع‌گران، هم زبان فارسی می‌دانند و هم زبان محلی، ولی وقتی دو نفر سِلیر به هم می‌رسند، سلری حرف می‌زنند. البته به‌نظر می‌آید علت وجودی این

زبان تنها برای مخفی ماندن راز شغلیشان نیست، چراکه این حرفه‌ها در میان افراد دیگری که این زبان را نمی‌دانستند، هم رواج داشت و حفظ این حرفه معنی چندانی نداشت.

۶. پیشینه تحقیق

تحقیق و بررسی هدفمند بر روی زبان‌های رمزی و لوترایی، در قرن بیستم با تحقیقات پژوهشگران داخلی و خارجی در داخل و خارج از کشور آغاز شد که درباره زبان رومانو (کولی، جوکی، غربتی، استرابادی و...)، زبان‌های رمزی و ساختگی (زرگری، مرغی، سینی، پَس‌پسایی، و...)، مخفی (قانون‌گریزان و هنجارگریزان)، و... بوده‌است. درباره زبان شغلی و لوتر سِلیری یا سِلیری، منوچهر ستوده نخستین کسی بود که به کمک یکی از شاگردان دانشکده علوم منقول و معقول، به جمع‌آوری لغات آن پرداخت و حاصل کار را به نام «لهجه سب سِلیری» در جلد دهم فرهنگ ایران‌زمین به سال ۱۳۴۱ منتشر کرد. در همین سال صادق کیا پژوهشی میدانی برای شناخت این زبان در منطقه قزوانچای مازندران (امروزه تهران) را آغاز کرد، اما موفق به انتشار آن نشد، تا اینکه واهه دومانیان در سال ۱۳۸۶ مجموعه آن داده‌ها را به صورت بررسی ساخت‌واژی و اشتقاقی منتشر کرد. همچنین صادق کیا در کتاب راهنمای گردآوری گویش‌ها که در سال ۱۳۴۰ منتشر شد، اشاراتی پراکنده به زبان‌های زرگری و اصناف گوناگون ایران داشته‌است. در سال ۱۳۵۷ علی‌اکبر عبدالرشیدی از رساله کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی با عنوان زبان‌های ساختگی دفاع کرد و در آن به ۱۹ لغت از سفیدگران رامسر اشاره کرده‌است. این رساله را در سال ۱۳۹۲ به صورت کتابی کوچک منتشر کرد که در بخش جغرافیای پژوهش، شهرستان رامسر را جزئی از استان گیلان منظور کرده‌است. پس از این کارها با اینکه مقالات متعددی درباره زبان‌های رمزی از سوی مردم‌شناسان و ادیبان و زبان‌شناسان داخلی انتشار یافت، اشاره‌ای به زبان سلری یا سِلیری نشد. در سال ۱۳۸۱ علی‌اصغر رستمی به‌عنوان بومی منطقه قزوانچای و دانشجوی زبان‌شناسی همگانی، رساله خود را به «توصیف و طبقه‌بندی زبان (لوتر) سلیری» اختصاص داد. پس از او مصطفی بلالی مقدم از بومیان روستای نوای آمل در سال ۱۳۸۴ دست به انتشار کتابچه‌ای زد که در آن زبان شغلی بتاهای روستایش با نام کالیسی بررسی شده که هم‌تراز

زبان سِلیری است. او در سال ۱۳۹۱ با انتخاب و ویرایش متنی کالسی از کتابش مجدداً آن را در فصل‌نامهٔ اباختر (ساری) به چاپ رساند. همچنین، در سال ۱۳۹۴ کار مفصلی دربارهٔ زبان سِلیری در منطقهٔ قزوانچای فیروزکوه انجام داد که با عنوان لوتر سِلیری منتشر شد.

در سال ۱۳۸۶ علی‌آنی‌زاده با توجه به اسناد موجود در مرکز فرهنگ مردم صدا و سیما، با مقالهٔ «نگاهی به زبان‌های ساختگی اصناف» اشارهٔ موجزی به این زبان (سِلیری) در روستای «وَرَسِخواران» قزوانچای فیروزکوه کرد. مقالهٔ بعدی «سِلیری» نام دارد که حسن بشیرنژاد در سال ۱۳۹۰ آن را منتشر کرد. از نکات جالب این مقاله رواج این زبان با همین نام در بین نمدمالان منطقهٔ کوهستانی نمارستان آمل است. او داده‌ها و مضمون همین مقاله را در سال ۱۳۹۶ با عنوان «سِلیری زبانی رسمی بر پایهٔ مازندران» در دومین کنفرانس ملی رویکردهای نوین در آموزش و پژوهش ارائه کرده است. در سال ۱۳۹۲ خانم فروغ حسن‌نژاد به همراه تری چند از بومیان روستای لاسم در شهرستان آمل، با انتشار بیش از ۶۰۰ لغت سِلیری - که برخی لغات مازندرانی نیز به آن راه یافته است - در کتاب از لاسم به لاسم به این زبان پرداخته است. در سال ۱۳۹۳ نیز خانم اکرم بنار، موضوع رسالهٔ کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی خود را به «بررسی و توصیف زبان سِلیری در منطقهٔ فیروزکوه» اختصاص داد. دیگر منابع موجود نشریاتی هستند که در بین یک طایفه یا یک منطقه و شهر به صورت محدود منتشر می‌شوند. از این میان می‌توان به نشریهٔ سنگنو (۱۳۸۵-۱۳۹۱) اشاره کرد که لغاتی دربارهٔ زبان شغلی رایج در روستای ایرای شهرستان آمل در چند شماره دارد. اما دربارهٔ زبان مسگرها و قلع‌گرهای رامسر با عنوان سِلیری که از اعقاب مسگرها یا سِلیری‌های قزوانچای هستند، جز اشارهٔ کوتاه عبدالرشیدی در رسالهٔ کتاب‌شده‌اش، مطلبی به دست نیامد.

۷. هدف و شیوهٔ جمع‌آوری

از آنجایی که گویشوران زبان‌های شغلی در نقاط گوناگون ایران پراکنده و ناشناخته هستند و از طرفی تحقیقات صورت‌گرفته و منابع مورد استناد به این زبان‌ها، بسیار اندک و کاربران و حافظان زبان‌های شغلی را قشر کهن‌سال جامعه تشکیل می‌دهند، نویسندگان این مقاله ضمن اطلاع

یافتن از وجود چنین زبانی در میان قلع‌گران و مسگران شهرستان رامسر با بررسی میدانی، چکیده‌ای از خصوصیات لغوی و دستوری آنها را جهت ثبت و شناساندن به صورت گفتار حاضر ارائه کردند. بر پایه پژوهش‌های میدانی، این زبان در آغاز مخصوص قلع‌گران بود و سپس مسگران به خاطر روابط کاری با قلع‌گران، این زبان را فراگرفتند. در حال حاضر نیز در رامسر قلع‌گران بیشتر از مسگران به این زبان صحبت می‌کنند و این شاید به خاطر مسافرت‌های کاری‌ای بود که قلع‌گران انجام می‌داند و مجبور بودند با این زبان صحبت کنند.

۸. نمونه لغات کهن سلری

پژوهش و تحقیق درباره تاریخ و قدمت زبان‌های رمزی بسیار مشکل است. درباره برخی از این زبان‌ها که همچون زبان‌های زرگری برساخته یک زبان پایه نیستند، به اجمال، نظرات مشخصی وجود دارد. در این بین، اقبال زبان رُمَنی یا رومانو بیشتر بوده است. زبان رومانو که کولیان به گویش‌های مختلف آن تکلم می‌کنند، از گسترش یافته‌ترین زبان‌های هندوآریایی نو است. این زبان در ایران داری سخن‌گویان معدودی در قوچان، قزوین و حومه کرج است (رضائی باغبیدی ۱۳۸۸: ۱۸). رضائی باغبیدی (۱۳۹۰: ۱۵۴) معتقد است زبان سلیری در نزدیکی فیروزکوه به همراه زبان‌های جوکیان استرآباد و غربتی‌ها، زبانی رمزی است که بر مبنای ساختار دستوری گویش مناطق تحت اسکانشان شکل گرفته است، اما به دلیل هندی‌الاصل بودن در همان زبان رمزی نیز برخی واژه‌های هندی به کار می‌رود.

درباره سلری می‌توان براساس لغات مورد استفاده، نتایجی از کهن بودن آن را استنباط کرد. مثال:

- (۱) در زبان سلری vār به معنی «آب» است از هندی باستان -vār «باران، قطره باران (تنها در ترکیب)» از هندواروپایی -uēr «آب»، *auēr «آب؛ باران؛ رود» (دومانیان ۱۳۸۶: ۱۴۷).
- (۲) کلمه dasfā به معنای «(عدد) ده» در فارسی میانه dah؛ اوستایی -dasa، سنسکریت -daśa، هندواروپایی *(t)-dekm (همان: ۱۱۵).

لغات زیر هم دارای ریشه باستانی هستند هرچند می‌توان آنها را وام‌واژه‌هایی از دوران متاخرتر دانست:

۱) کلمهٔ amâ «ما» از amā فارسی میانه از amāxam فارسی باستان است (همان: ۱۰۷). در مازندرانی و گیلکی: آما.

۲) کلمهٔ andar مشتق از antar فارسی باستان به معنای «در میان، در درون» (همان: ۱۰۸).

۳) کلمهٔ balg از valg فارسی میانه، قس اوستایی varəka- به معنای «برگ» (همان: ۱۰۹). مازندرانی: ولگ.

۴) tâ «عدد، شمار»؛ از tâk فارسی میانه، مشتق از *ta پی‌یافت قیدساز آریایی (همان: ۱۴۲).

۵) zar که به معنای «پیرمرد» است از هندواروپایی *gēr- «پیر شدن». فارسی نو (zar: پیرمرد، پیرزن)، فارسی میانه zarmān «پیری» (همان: ۱۵۰).

۶) kiyâ «صاحب» (در ترکیب با پل به معنی «صاحب‌خانه»).

گویشوران زبان سلری نمی‌دانند که مثلاً کلمهٔ vār ریشه باستانی دارد. فلز مس در زبان سلری /sel/ نام دارد که از جملهٔ هفت فلز باستانی و منسوب به سیارهٔ زهره و مظهر نرمی و لطافت و جنس مؤنث است. از طرفی در زبان سلری به آلت تناسلی و رجم زنان که مظهر باروری است نیز /sel/ می‌گویند. هرچند دگرگونی لغت سلری از لغت صیقل‌گری شبه‌انداز است، عامل و خصلت زنانگی بین فلز مس و آلت تناسلی زن، می‌تواند از دلایل این نام‌گذاری مشترک باشد. باتوجه‌به این شواهد لغوی، حداقل بخشی از واژه‌های زبان سلری که در زبان‌ها و گویش‌های منطقه ناشناخته‌اند، وام‌گرفته از زبان‌های باستانی ایران هستند. همان‌طورکه ریشهٔ فلزکاران دوره‌گرد به هزارهٔ دوم و اول قبل از میلاد می‌رسد، ریشه‌یابی زبانی نیز تأییدی بر این مدعاست و نشان می‌دهد زبان و شغل سلری قدمتی باستانی دارد. قطعاً این زبان در طول تاریخ تغییرات چندی پذیرفته و از زبان‌های پایه نیز لغات متعددی را قرض گرفته‌است ولی در بطن خود هنوز واژه‌های کهن را حفظ و به‌عنوان امانتی گران‌بها و مُردهریگی کهن به ما رسانده‌است.

۹. ارتباط لغوی زبان سلری با زبان مازندرانی

در مبحث مسگرها گفته شد که قلع‌گران و مسگران رامسر که گویشوران زبان سلری هستند، خود را اصالتاً مازندرانی می‌دانند و اعتقاد دارند که از منطقهٔ قزوانچای فیروزکوه به رامسر آمده‌اند. با

بررسی و تطبیق کلماتی از سلری رامسر و زبان مازندرانی کنونی شباهت‌هایی وجود دارد که نشان‌دهنده تأیید این مدعاست. اینک به تطبیق چند کلمه مشترک بین زبان‌های سلری و مازندرانی می‌پردازیم:

در زبان سلری به شکم /bitin/ و در مازندرانی /bətim/ می‌گویند. درحالی‌که در گویش رامسری /oškam/ می‌گویند. کلمه /pal/ که در سلری به معنای «خانه» است، در مازندرانی «آغلِ گوسفندان» معنی می‌دهد. در زبان سلری به آلت زنانگی /sel/ می‌گویند و در مازندرانی نیز کلمه /səl/ برابر «رَحِم» است. کلمه مزبور به صورت /sal/ در زبان سومری دو معنی دارد یکی «زن» و دیگری «شرمگاه زنان». در گیلکی /zâl/ به معنی «چوچوله» است و در برهان قاطع سول به معنی «سوراخ پس و پیش» آمده است (سجادیه ۱۳۶۵: ۲۴).

/lama/ به معنی «زیرانداز (فرش)» است که صورتی دیگر از /lamə/ مازندرانی به معنی نمود است. /duâj/ در سلری یعنی «روانداز (لحاف)» که در مازندرانی به صورت /du'âj/ تلفظ می‌شود. عدد یک در زبان سلری /ati/ است که در مازندرانی /attâ/ می‌گویند. /bakaniyan/ در مازندرانی و سلری به معنی «کندن» است. /taj/ در سلری یعنی «پا» که در مازندرانی /tajâ/ به معنی «رونده» و «کوشا» است. /dekel/ در سلری یعنی «هرگز» که در مازندرانی نیز به صورت /dakkəl/ تلفظ می‌شود. در زبان سلری /le burde/ یعنی «افتاد» و در مازندرانی معنای «دراز کشیدن» و «فروریختن» می‌دهد. /labtille/ در سلری یعنی «مجمعه» و «سینی بزرگ» که در مازندرانی /lab/ یعنی «صاف» و «تخت». لغات /xâr/ یعنی «خوب»، «درست»؛ /tijini/ «چاقو، تبر» و «هر چیز تیز»؛ /kaltən/ «ریختن، تراشیدن»؛ /luču/ «لب»؛ /kaškeke/ «مدفوع»؛ /vâš/ و /vâsk/ «علف»؛ /hâkon/ «بکن»؛ /niye/ «نیست»، به صورت /xâr/؛ /tijən/؛ /baklessan/؛ /lušə/؛ /kəš/؛ /vâš/؛ /hâkən/؛ /niyə/ در زبان مازندرانی رایج است. همچنین از لغات جالب توجه در زبان سلری رامسر لغات محل، روستا و هم‌محلی است که /kâles/ و /kâlesi/ تلفظ می‌شود. در روستای نوای آمل زبانی شغلی مربوط به صنف بَنّاها با نام /kâlesi/ وجود دارد که در آن زبان /kâles/ نام روستایِ نوای و /kâlesi/ «اهل روستایِ نوای» معنی می‌دهد.

۱۰. تغییرات در زبان سلری

نگاهی به لغات مورد استفاده در سلیری فیروزکوه و سلری رامسر نشان‌دهنده برخی تغییرات ایجاد شده است. تغییراتی همچون:

تبدیل /v/ به /b/ : /kebir/ ← /kaver/ «(صفت) بدی»؛ /libak/ ← /levak/ «زن».

تبدیل /t/ به /d/:

/kâlkud/ ← /kâlkut/ «روغن».

تغییرات واکه‌ای بسیار فعال است:

تبدیل /e/ به /i/، /o/، /a/ و /â/:

/dize/ ← /deze/ «سَر»؛ /bešteva/ ← /bošteva/ «برنج»؛ /dehe/ ← /dahâ/

«گوشت».

تبدیل /â/ به /a/ (پیشین شدگی):

/tâ/ ← /ta/ (واحد شمارش).

تبدیل /i/ به /â/:

/čezmi/ ← /čezmâ/ «روشنایی»

حذف واج /d/:

/činde/ ← /činâ/ «دختر».

افزایش واج /r/:

/čert/ ← /čurt/ «نماز».

افزایش واج /t/ در پایان لغت:

/teleš/ ← /tološt/ «باران؛ گریه». مقایسه کنید با (پاداش) و (پاداشت) در فارسی.

تغییر معنایی مرتبط:

/vâsin/ «گوسفند» ← /vâsin/ «گاو».

/guren/ «خر» ← /gurun/ «اسب».

تغییر کامل واژه:

شکم: /bitin/ ← /telex/.

برخی واژه‌ها با آنکه اجزایش در سلری رامسر وجود دارد، اما با هم ترکیب نشده و از وام‌واژه‌ها برای بیان منظور استفاده شده‌است.

/del šemer/: زیرانداز، نمد ← /lamâ/: نمد، زیرانداز.

/deze šemer/: روانداز ← /duâj/: لحاف، روانداز.

لغات /deze/: سر؛ /del/: زیر، ماتحت؛ /šemer/: پارچه، در سِلیری رامسر، با همان معانی موجود در سلیری فیروزکوه، وجود دارند. اما به‌جای واژه‌های ترکیبی زیرانداز و روانداز، از وام‌واژه‌های مازندرانی نمد و لحاف استفاده شده‌است.

۱.۱. ویژگی‌های کلی زبان سِلیری

زبان سلری ویژگی‌هایی دارد که در زیر هر بخشی به یک ویژگی از ویژگی‌های آن اشاره خواهد شد:

۱.۱.۱. شعر

شعر در زبان سلری وجود ندارد یا بهتر اینکه ما در پژوهش‌های میدانی خود به آن دست نیافتیم. قطعاً وجود شعر در این زبان نیازمند پشتوانه‌های فرهنگی است که در گویسوران بازمانده از این زبان مشاهده نشده‌است. اما ظاهراً می‌توان به وجود چنین اشعاری حداقل در دوران معاصر امیدوار بود چراکه در روستای ایرای شهرستان آمل مرحوم محمدعلی جهانبخش در بیست‌وپنج سال پیش شعری به زبان زرگری ایرایی سرود که در شماره سوم نشریه روستایی سنگتو (۱۳۸۶) منتشر شده‌است. همچنین در صفحه ۲۱۷ کتاب از لاسم به لاسم نیز چهار دوبیتی نواز این زبان منتشر شده‌است. بلالی مقدم (۱۳۹۴: ۱۳۹-۱۴۰) نیز در کتاب لوتر سلیری ضمن برگرداندن متن‌هایی از ادبیات کلاسیک و نو فارسی، یک لالایی به زبان سلیری سروده‌است.

۲.۱.۱. خط

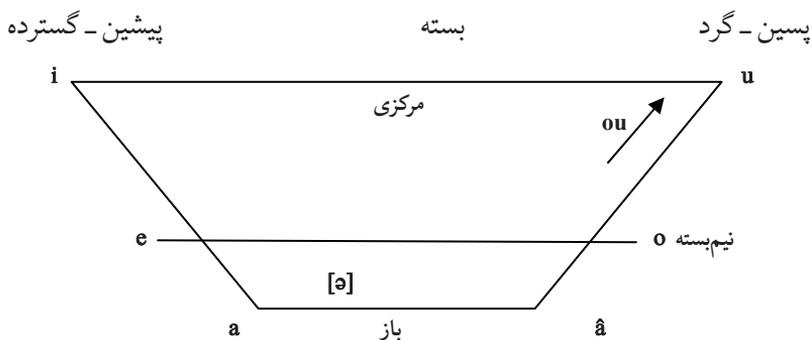
زبان سلری سنت کتابت ندارد و چنانچه مواردی از آن - همچون اشعار یادشده فوق - وجود

داشته باشد به همین خط متداول فارسی است. پژوهشگرانی هم که درصدد ثبت این‌گونه زبان‌ها برآمدند، در کنار همین رسم‌الخط مرسوم از الفبای لاتینی و نشانه‌های جدول آوانگاری برای تلفظ صحیح لغات آن بهره بردند. همخوان‌ها و واکه‌های زبان سلری تفاوتی با همخوان‌ها و واکه‌های زبان پایه گویشوران آن ندارد.

۳.۱۱. واج‌ها (همخوان‌ها و واکه‌ها)

همخوان‌ها و واکه‌های زبان سلری تفاوتی با همخوان‌ها و واکه‌های زبان پایه گویشوران آن ندارد.

چاکنایی	ملازی	کامی	لثوی - کامی	لثوی	دندانی	لب و دندانی	دوبلی		
?	q	k g			t d		p b	بی‌واک واک‌دار	بست‌واج
			č j					بی‌واک واک‌دار	بستی - سایشی
h	x		š	s z		f v		بی‌واک واک‌دار	سایشی
					n		m	خیشومی	
				l r				کناری زنشی	
		y						ناسوده	



۴.۱۱. دستور

خصوصیت جالب این زبان، و هم‌خانواده‌های آن، همانند پی‌جین، در آن است که تحت تأثیر زبان یا گویش محلی رایج (زبان پایه) در منطقه رواج خود قرار دارند و با آن مطابقت می‌کنند. لذا از نظر دستوری با آن هماهنگ و دارای قواعد دستوری زبان پایه هستند. همانند زبان مازندرانی یا گویش رامسری، صفت قبل از موصوف و مضاف‌الیه قبل از مضاف می‌آید. مثال: پسرِ حسن: *hasak čosak*؛ پسرِ کوچک: *partok čosak*؛ دخترِ خوب: *andom činâ*.

نشانه جمع: نشانه جمع در این زبان /-ân/ است. پسرِ بچه‌ها: *čosak-ân*. اگر کلمه به مصوت ختم شود، صامت میانجی /k/ قبل از نشانه جمع ظاهر می‌شود، غریبه‌ها: *sobe-kân*.

قید کثرت *bitun/* نیز باعث جمع بستن اسم می‌شود. خیلی دختر، دختران: *bitun činâ*. اعداد: در زبان سلری مرز اعداد اصلی به میزان انگشتان یک دست یعنی عدد پنج است و برای اعداد بیش از آن تا شماره ۱۰، از ترکیب اعداد سه و چهار، عدد مورد نیاز ساخته می‌شود. برای اعداد ده و بیش از آن، از ترکیب عدد ده و اعداد یک الی نه به همراه برخی وندهای کمکی استفاده می‌شود.

یک: *ati*، دو: *buzita*، سه: *girata*، چهار: *malata*، پنج: *kajta*، شش: *girgirata* (سه سه)، هفت: *girgirta ati* (سه سه یک)، هشت: *malmalta* (چهار چهار)، نه: *malmalta ati* (چهار چهار یک)، ده: *dasta* (ده، ده کوچک). یازده: *dasta ati*؛ دوازده: *dasta buzita*؛ سیزده: *dasta girata*؛ چهارده: *dasta malata* و...؛ نوزده: *dasta malmalata ati*. بیست: *buzita dasta* (دو ده)؛ سی: *girata dasta* (سه ده) و به همین طریق اگر اعداد جلوی *dasta* قرار گیرند معنای چهل، پنجاه و... می‌دهند. یک‌صد: *tur dasta* (ده بزرگ) (*tur* صفت است^۱)، دویست: *dasta tur* (دو ده بزرگ)، سیصد: *giraturdasta* (سه ده بزرگ). یک‌هزار: *dasta tur buzita* (ده ده بزرگ). در پایان همه اعداد، از یازده و بیشتر از آن، وند *reka* نیز می‌تواند قرار گیرد که کاملاً اختیاری است و گاهی استفاده نمی‌شود، مانند: یازده *ati dasta reka*؛ بیست: *buzita dasta reka*.

۱. *tur* «بزرگ»؛ *turur* «بزرگ‌تر»؛ *kal-turur* «بزرگ‌ترین».

۵.۱۱. لغات

زبان سلری برخلاف برخی از زبان‌های رمزی که کلمات آنها با اضافه کردن حروف خاصی مانند «ز»، «غ»، «س»، «ش»، «ل» در بین کلمات زبان پایه یا وارونه شدن کلمات به وجود می‌آیند، دارای لغات مستقل بوده و کمبودهای لغوی‌اش را همچون دیگر زبان‌های زنده، براساس خصوصیات درونی‌اش از راه پیوند لغات و وام‌گیری از زبان پایه تأمین می‌کند. در واقع، «حوزه اصلی زبان آرگو (رمزی)... محدود به واژگان است. این واژگان با استفاده از ساختارهای آوایی و دستوری زبان مادری گوینده آرگو به این زبان تحمیل شده‌است» (ارانسکی ۱۳۷۵: ۱۷۶). ظاهراً این‌گونه می‌نماید که لوترهایی که زبانی ترکیبی یا پیوندی و آمیخته دارند واژگان آنها از آمیزه دو یا چند زبان یا گویش ایرانی و غیرایرانی ساخته شده‌است (بلوکباشی ۱۳۷۹: ۱۱۴). در این زبان برای لغت جدید، پیوند لغات بیشتر از پیوند وندها مشهود است و وندها تابعی از زبان پایه هستند.

زبان سلری، زبان اصطلاحات است و ممکن است هر اصطلاحی در موقعیت خاصی به‌کار رود. کسانی که با این زبان آشنایی دارند، باتوجه‌به همان شرایط زمانی، می‌توانند منظور گوینده را بفهمند (آنی‌زاده ۱۳۸۶: ۱۳۷) و در موقعیت دیگر، همان جمله ممکن است منتقل‌کننده منظور گوینده نباشد. برای مثال، واژه /kebir/ به‌عنوان صفت منفی‌ساز و /pal/ به‌معنای «خانه» بر روی هم به‌صورت /kebir-pal/ یعنی «بیمارستان»، اما در موقعیتی دیگر معنای «فاحشه‌خانه» هم می‌دهد. /libak/ که به‌معنی «زن» است در ترکیب با /kebir/ و بسته‌به کاربرد آن در جمله، معنی «زن بداخلاق» و «زن بدکاره» می‌دهد. لغت /tološt/ هم به‌معنی «باران» و هم به‌معنی «گریه (اشک چشم)» است یا واژه /monak/ به‌معنی «ته‌دیگ» و «پوست گوسفند» است. /bâzek/ برای تمامی افراد آشنا و رفیق یا سوم‌شخص مفرد غایب که دو فرد صحبت‌کننده او را می‌شناسند و /sobe/ برای همه غریبه‌ها کاربرد دارد. این مسئله تأییدی است بر فرضیه نسبت زبانی که می‌گوید هر زبانی، بر حسب نیازها و علایق گویشوران خود بخشی از واقعیت‌های جهان خارج را انتخاب و نام‌گذاری می‌کند. که این انتخاب اولاً با انتخاب سایر زبان‌ها یکسان نیست و ثانیاً دقیقاً واقعیت‌های جهان خارج را منعکس نمی‌کند (بشیرنژاد ۱۳۹۰: ۱۶۲). زبان سلری، واژه‌سازی برای پدیده‌های جدید صنعتی را نیز محک زده‌است. برای مثال، در سلری به

اسب /gurun/ می‌گویند و بعد از ورود ماشین، به آن هم /gurun/ گفتند و با دیدن کشتی نام /vâr-gurun/ را بر آن گذاشتند. زیرا /vâr/ به معنای «آب» است و /vârgurun/ یعنی «اسب آبی» یا «ماشینی که داخل دریا می‌رود». اعتقادات مذهبی و باورهای مردمی هم در نحوه نام‌گذاری نقش دارند. از آنجایی که در دین اسلام شرب خمر حرام است، در سلری به شراب و الکلی /kebir-vâr/ یعنی «آبِ بد» می‌گویند. در صورتی که اگر چنین اعتقادی وجود نداشت شاید به آن /*andom-vâr/ یعنی «آب خوب (نوشیدنی خوش)» می‌گفتند. به سیگار و قلیان /gelâs/ و به تریاک /kebir-gelâs/ «خانمان‌سوز» می‌گویند (ظاهراً گلاس با این تلفظ تغییر یافته گراس grass است).

در مواردی از شکل ظاهری، بو، طعم و صدا به عنوان فرایند مجاز برای نام‌گذاری استفاده می‌شود. اساساً «در این‌گونه زبان‌ها و حتی در زبان‌های پی‌جین، از عبارات‌های وصفی با استفاده از ویژگی‌های ظاهری اشیا مانند شکل، اندازه، رنگ، بو، مزه، صدا و حتی نوع کاربرد، جهت نام‌گذاری آنها بهره گرفته می‌شود» (مدرسی ۱۳۶۸: ۹۶-۱۱۱). برای مثال، به سیر و پیاز /tal/ می‌گویند که به دلیل تُندی و تلخی مزه سیر و پیاز است. تفنگ /tukân/ و خنده /kaškaš/ نامیده می‌شود که به دلیل صدای تفنگ و طنین صدای خنده (عَشْ عَش) است. به هر نوع میوه /gerdehâl/ می‌گویند که باز به دلیل شکل ظاهری میوه‌هاست که گرد هستند. به مجموعه و سینی /labtille/ می‌گویند که به دلیل شکل تخت و صاف آنهاست. به هر نوع پرند /parande/ می‌گویند و فرقی نمی‌کند مرغ یا شاهین باشد. به هر چیز تیز مانند داس، تبر، چاقو /tijini/ می‌گویند که هم ریشه کلمه تیز در زبان فارسی است.

در زبان سلری کلمات ترکیبی که در چهارچوبه ایجاز و اقتصاد زبانی قرار می‌گیرند، نقش زیادی دارند. برای مثال، /taj/؛ پا، /kaj/؛ دست و /šemer/ به معنای «پارچه» است و ترکیب آنها به صورت /taj-šemer/ یعنی «جوراب» و /kaj-šemer/ برابر «دستکش» است. /vâr/ یعنی «آب» و /gerdehâl/ یعنی «میوه» و /gerdehâl-vâr/ معنی «آب میوه» می‌دهد. /dize/ یعنی «سر انسان» و /ket/ به معنی «دهکده» است و /di-zket/ یعنی «کوه، بیلاق». /vâš/ که در گویش رامسری به «علف» گفته می‌شود در ترکیب با /dize/، /dize-vâš/ معنی «موی سر» می‌دهد. یا

/kuk-vâš/ یعنی «ابرو» (/kuk/) چشم) و /luču-vâš/ یعنی «سبیل» (/luču/) لب). مشابه نام‌گذاری /vâš/ برای «ریش»، در لغت فرس اسدی طوسی هم آمده‌است. دهخدا از یک نسخه لغت فرس اسدی که در دست داشت واژه لیف را که گیاهی است، به لوترایی به معنا و به جای واژه ریش فارسی آورده‌است (بلوکباشی ۱۳۸۰: ۲۱).

در سلری صفت /andom/ متضاد /kebir/ است و بر سر هر جمله‌ای که بیاید، مثبت‌ساز است. مثلاً به سبزی خوردن /andom-vâš/ و به «زن خوب» /andom-libak/ می‌گویند. /lamâ/ یعنی «زیرانداز» که با صفت /andom/ معنی «قالی (زیرانداز نرم)» و با صفت /kebir/ معنی «نمد (زیرانداز سخت)» می‌دهد. لغت /bošteva/ یعنی «برنج سفید» و /ket/ یعنی «دهکده» و /bošteva-ket/ یعنی «دهکده برنج»، که منظور جلگه‌های قابل کشاورزی و برنج‌کاری رامسر است. /čurt/ یعنی «نماز» و /pal/ یعنی «خانه» که روی هم به صورت /curt-pal/ معنی «مسجد» می‌دهند. /zekâte/ برابر «قند، شیرینی» که در ترکیب با /parande/ به صورت /parande-zekâte/ معنی «زنبور عسل» می‌دهد. یا /partok/ به عنوان صفت تصغیر وقتی به اول /vâsin/ یعنی «گاو»، بچسبد معنی «گوسفند» می‌دهد. به هر چیز بزرگ هم /tur/ می‌گویند و /tur-vâsin/ می‌شود «شتر». /pal/ که «خانه» معنی می‌دهد در ترکیب با /tur/ به صورت /tur-pal/ به معنی «مگه، خانه خدا» است. /sobe/ یعنی «غریبه» در ترکیب با /kebir/ به صورت /sobe-kebir/ یعنی «آدم غریبه، بد، دزد»؛ /kuk/ به معنای «چشم» و /kebir-kuk/ یعنی «نابینا» است. به سگ /vahak/ و به گرگ یا شغال /kebir-vahak/ گویند.

/porun/ پسوند مکان است و در ترکیب با واژه‌ها، واژه جدید می‌سازد. /kom-porun/ کُجا؛ /un-porun/ آنجا؛ /kaj-pâre-porun/ جنگل (چوبستان، جای چوب)، (کج‌پاره، یعنی «چوب»); /gerdehâl-porun/ باغ (مکان میوه). /vâr-porun/ استخر (جای آب). /tur-vâr-porun/ دریا (جای آب بزرگ). /hâl-mijân-porun/ بقعه امامزاده /hâl/ یعنی «صحبت کردن» و /mijân/ یعنی «معلم» و /hâl-mijân/ یعنی «منبری، آخوند، مُلا»؛ /tur- /hâl-mijân-porun/ به مکان‌های مذهبی بزرگ همچون کربلا و مشهد می‌گویند. /verin/

به معنای «ظرف» و /vâr-verin/: لیوان، پارچ (ظرف آب). /vulm-e verin/: استکان، نعلبکی (ظرف گرم) است.

۶.۱۱. برخی وندهای دیگر

پسوندهای /-er/ و /-eri/ در زبان سلری از پسوندهای سازنده حرفه و اسم حرفه، برابر «گر» و «گری» در فارسی هستند. /sel/: فلز مس، که با دو پسوند یادشده به صورت /sel-er/: مسگر و /sel-eri/: مسگری کاربرد دارد. در زبان سلری قزوانچای این دو پسوند به صورت /yer/ و /yeri/ به کار می‌روند.

پسوند /-či/ سازنده اسم فاعل است: /toške/: بازار و /toške-či/: بازاری، دکان‌دار. پسوند /-e/ اسم‌ساز است: /taj/: پا و /taj-e/: کفش؛ /andom/: خوب و /andom-e/: عروس.

پسوندهای دارندگی /-ur/ و /-dâr/ هستند: /tur/: بزرگ و /tur-ur/: دارای بزرگی، بزرگ‌تر. /toške/: پستان و /vâsintoške-dâr/: گاو ماده (گاو پستان‌دار). پیشوند بزرگی /kal/ است که ظاهراً تنها در ایجاد نام خداوند به کار می‌رود. /kaltur-ur/: خداوند (بزرگِ دارای بزرگی).

نشانه‌های نسبت در سلری به صورت /-u/ و /-i/ است: /vâr/ به معنی «آب» و /vâr-u/ یعنی «ماهی» که در واقع منسوب به آب است. /kâles/: محل و /kâles-i/ یعنی «هم محلی». پسوند صفت تفضیلی /-tar/ و /-tare/ هستند: /tur/: بزرگ و /tur-tar/: بزرگ‌تر؛ /zoru/: پیر و /zoru-tar/: پیرتر. /partok/: کوچک و /partok-tare/: کوچک‌تر. با اینکه در زبان سلری به آتش و آفتاب /zardi/ می‌گویند. اما سیلرها برای برشمردن رنگ‌ها تنها از دو رنگ سیاه /rofu/ و سفید /čezm/ استفاده می‌کنند.

ضمیر مشترک در سلری /še/ است: /še babraz/: خودت برو. این ضمیر در مازندرانی نیز کاربرد زیادی دارد.

۷.۱۱. لغت‌نامهٔ فارسی - سِلیری

ham-taj: باهم، دسته‌جمعی، هم‌پا:	vâr: آب:
duzar: بپند؛ بمان:	kuk-vâš: ابرو:
babari: بُخور:	vulm-e porun: آب گرم، چشمهٔ آب گرم:
kebir: بد:	vulm: آب گرم:
bâzek-čosak: برادرزاده:	gerdehâl-vâr: آب‌میوه:
bâzek (ظاهراً zek از zāk زبان‌های باستانی ایران به معنی «پسر») است. در مازندران به پسر غریبه (seg(k) می‌گویند.)	hâl-mijân: آخوند، منبری، سخن‌گو:
čezm-tološt: برف:	čurtelâj: اذان (بانگ نماز):
balg: برگ، کاغذ:	partoktil ;partil: ارزان:
bošteva: برنج سفید:	gurun: اسب؛ ماشین:
babraz: برو:	varane: است:
tur: بزرگ:	vezmâr: استاد:
rimuni-verin: بشقاب:	vâr-porun: استخر:
tur-hâl- بقعهٔ امام (کربلا، نجف، مشهد و...):	rimuni-ezgâj: آشپز (غذاپز):
mijân-porun	le burde: اُفتاد:
hâl-mijân-porun: بقعهٔ امام‌زاده:	sel: آلت تناسلی زن؛ فلز مس:
hâkon: بکن:	mandor: آلت تناسلی مذکر:
varase'i: بودی:	babrešte: آمد:
babraz: بپا:	varaštam: آمدم:
taj: پا:	toršhâl: انگور:
šemer: پارچه:	gor: باد شکم:
duzašte: پاره شد:	vor: باد:
mijgerd: پاسبان:	barân; گریه: tološt
bizgate: پخت:	toške: بازار؛ شهر؛ دکان:
bizgâtem: پختم:	toške-či: دکان‌دار؛
	gerdehâl-porun: باغ:

xâr: خوب	bizgaten: پختن
andom: خوب، نیکو	bizgâten: پختند
varaštârim: داریم می‌رویم	kulibak: پدرزن
moku-bâzek: دایی	ku: پدر
liye: گریه: درد	parande: پرنده
taralaji: دروغ	čosak: پسر بچه
andar: درون	âlkut: پنبه
tur-vâr-porun: دریا (محل آب زیاد):	monak: پوست گوسفند؛ ته‌دیگ
goukâr: دزد	butu: پول
sobe-kebir: دزد، آدم غریبه	zar: پیر
kaj: دست	pirâjšger (سرتراش): پیرایشگر
kaj-šemer: دست‌کش	tâ: تا (واحد شمارش)
kaj-mozd: دست‌مزد	kebir-gelâs: تریاک
ket: دهکده	tukân: تنگ
bakanian: دیدن	tijini: تیزی (چاقو، تبر، داس...)
punnə: دیگ مسی	un-porun: جای دیگر، آنجا
ati: دیگری، یک نفر دیگر	titak-porun: جای خواب
pal-porun: دیوار	kaj-pâre-porun: جنگل (چوبستان)
tabaršâm: رفتم	taj-šemer: جوراب
tabaršâ: رفتن	pasvâškon: چراغ
pasčezmâ: روز	kuk: چشم
čezm: روشنایی، سفید	kaj-pâre: خوب؛ قاشق چوبی
kâlkud: روغن	vâr-pal: حمام
libak: زن	pal: خانه
libak-dastur: زن‌ذلیل	kulturur: خدا (بزرگ‌تر، بزرگ‌ترین)
parande-zekâte: زنبور عسل	kaškaš: خنده
bitun: زیاد	titak: خواب
lamâ: زیرانداز، فرش	činâ: خواهر؛ دختر

ku-bâzek: عمو	andom-vâš: سبزی خوردن
rimuni: غذا	luču-vâš: سیبیل
sobe: غریبه	dize: سر
bâzek: فرد آشنا	čâte: سرد
sobe: فرد غریبه	toškon-vâre-dize: سرشیر، خامه، ماست
lamâ: فرش	vahag: سگ
elâj: فریاد، بانگ	rofu: سیاه
andom-gorun: قاطر	tal: سیر، پیاز
zekâte: قند، شیرینی	gelâs: سیگار، قلیان
kom-porun: کجا	toškon: سینه، پستان
vâr-gurun: کشتی	mijik: شاگرد، نوکر، فرودست
kelasanen: کشیدن	pas-elâj-rimuni: شام
tače: کفش	passu: شب، تاریکی، غروب
bakaniyan: کندن	pas-elâj: شب، نیمه شب
partok: کوچک، کوتاه، آهسته	tur-vâsin: شتر
partok-tar: کوچک‌تر، کوتاه‌تر	bitin: شکم
vâs-mijik: گالش	شهر (آبادی دارای مغازه؛ شهر کوچک: رامسر،
vâsin-toškedâr: گاو ماده	رودسر و...): toške
vâsin-mandordâr: گاو نر	شهر بزرگ (تهران، اصفهان و...): tur-toške
vâsin: گاو	dor: شوهر
tartil: گران	toškon-vâr: شیر
hasrâ: گرسنه؛ خالی	kiyâ: صاحب
onjini: گرفتی	hâl: صحبت کردن
kebir-vahag: گرگ، شغال	andom-butu: طلا
bâriyân: گندم	verin: ظرف
partok-vâsin: گوسفند	vâr-verin: ظرف آب، لیوان، پارچ
dahâ: گوشت	ظرف آب گرم، استکان، نعلبکی: vulm-e verin
luču: لب	علف: vâs, vâš

می‌بارد: varazane	لحاف: duâj
می‌روند: varašdaren	ما: amâ
می‌رویم: varazanam	ماتحت، کون: del
میوه: gerdehâl	مادر: moku (پیشوند mo تغییر جنسیت را به‌دنبال دارد).
نابینا: kebir-kuk	ماه آسمان: pas-elâj-zardi
نشادور: oššak	مجمعه، سینی بزرگ: labtille
نفت: pasvâškonvâr	محل، روستا: kâles
نماز: čurt	مدرسه: balgiyâ-porun
نمک و پنیر: malhar	مدفوع: kaške
نوه دختری: moku-činâ-činâ	مردن: balorde
نیست: niye	مس (نام فلز): sel
هرگز: dekel	مسجد: curt-pal
هست، موجود است؛ داشتن: verana	مکه، خانه خدا: tur-pal
هستند: varanan	مه: kebir-ne'in
هم‌محلی: kâlesi	موی سر: dize-vâš
همه: bitun	می‌آیی: varaštibi
بی‌یلاق (دهکده بالا): diz-ket	

۸.۱۱. چند نمونه متن

۱. خدا همیشه نگهدارتان باشد: kulturur var dize (خدا بالای سر باشد).
۲. خدا به همراهِ: kulturur hamtaj (خدا همپایت باشد).
۳. کجا بودی (نزدیک): kam-porun varase'i.
۴. از کجا می‌آیی؟ (دور): kom-porun varaštibi.
۵. من (آشنا) آمدم: varaštam bâzek.
۶. من (آشنا) رفتم: tabaršâm bâzek.

۷. ما (آشنا یا سلرها) داریم می‌رویم: *bâzekân bitun varešterim*.
۸. آنها (سلرها) دارند می‌روند: *bâzekân bitun varašdaren*.
۹. پول گرفتی؟ *butu onjini?*
۱۰. سیگار کشیدن: *gelâs kelasanen*.
۱۱. برنج جوش می‌خورد: *rimuni dize burd* (برنج سَر رفت).
۱۲. پدر سوخته: *ku-pozgâ*.
۱۳. برنج پخته شد: *rimuni bizgâte*.
۱۴. غذا گرم است آهسته‌آهسته بخور: *rimuni vulm-e partok-partok babari*.
۱۵. ما (آشنا) می‌رویم تو (آشنا) بعداً بیا: *bâzek varazanam porun bâzek babraz*.
۱۶. من (آشنا) برنج پختم: *rimuni bizgâtem bâzek* (اگر غریبه باشد، *sobe* به کار می‌رود).
۱۷. یک نفر دیگر (آشنا) برنج پخت: *rimuni bizgateati bâzek*.
۱۸. دسته جمعی (آشنایان) برنج را پختند: *bâzekân bitun rimuni bizgâten*.
۱۹. متوجه حرف من شدی؟ *diz-veriya* (سَرِت شد؟).
۲۰. متوجه حرف من نیست: *diz-veri niya* (حالی‌ش نیست؛ سَرِش نیست).
۲۱. این مرد کیست؟ *ati sobe kom-poruniya*.
۲۲. کجایی است؟ *bâzek diz dare, kemi kâlesiya* (اهل کدامین محل است؟).
۲۳. محلی کجاست؟ *bâzek čosak kom-porun varane*.
۲۴. چراغ کنار دیوار است: *pasvâškon pal-porun varane*.
۲۵. گوسفند در آغل است گالش هم است: *vâsin pal andar varane vâs mijik varane*.
۲۶. انگور سیاه خوب است: *toršhâl rofu andome*.
۲۷. اینجا باران کم می‌بارد: *ati kales-porun tološt kam varazane*.
۲۸. چه روز خوبی: *čezmâ andome*.

۲۹. روز خوبی نیست: *čezmâ andome niya*.
۳۰. این گلابی چه خوشمزه است: *ati gerdhâl tur-andome*.
۳۱. خانه من به بزرگی خانه فلان کس نیست، کوچک‌تر است: *bâzeke-pal felon kas-pal*
.hamtaj niya, partok tareke
۳۲. از همه کسانی که اینجا هستند تو از همه پیرتری: *ati bâzekân in-porun bitun varanan*
.zoru-tari
۳۳. فلانی از فلانی بزرگ‌تر است: *felân čosak ati felân čosak tur-tare*.
۳۴. تابستان گرم است: *tâbestân andom zardiye vulm-e ture*.
۳۵. دو برادر و یک خواهر کوچک دارم: *bozita bâzek ati moku-čine partok varane*.
۳۶. برادر کوچک‌ترم به مدرسه می‌رود: *bâzek partok čosak babraz balgiyâ-porune*
.dize dakani
۳۷. یک لیوان آب بیار من بخورم: *ati gemivâr onjoni babarim*.
۳۸. در را نبند: *ati kaj-pâre duzar*.
۳۹. تازه به خواب رفتم که مرا صدا زدی: *ati daqe titak bordom felani hâl tavâne*
.dizebur dizebur
۴۰. زانویم (قسمتی از پا) خیلی درد می‌کند: *bâzek kaj liye kâne*.
۴۱. باید به حرف بزرگ‌ترها گوش کرد: *zoru sobehâl tavâni dizdakani*.
۴۲. اینجا بمان: *in-porun duzar*.
۴۳. پیراهن پاره شد: *šemri duzaste*.
۴۴. هنگامی که خواستم از خانه پایین بیایم، نگاه نکردم و زمین خوردم: *bâzek pal varašta*
.bâm kuk nakaniyam le burdem
۴۵. فلانی فردا صبح می‌رود: *bâzak čosak čezmâ varazana*.

۴۶. من خودم او را در باغ دیدم: *bâzek še babraštam bâzek gerdehâl-porun un-porun*
.varana

۴۷. سیب‌ها را از درخت چیدند: *gerdhâl kaj-pâre-porun bakaniyan*.

۴۸. دیروز با خانواده به جنگل رفتیم و نهار خوردیم: *bâzek čezmâ sobakân libakân*
.babraštim kaj-pâre rimuni babarim

۴۹. این پیراهن قشنگ را از کجا خریدی؟ *šemri andom kam-porun bagani*

۵۰. من خودم رفتم: *bâzek še babraštam*.

۵۱. بچه‌ها که گریه می‌کنند گرسنه هستند: *čosak liye kono bitin hesrâya*.

۵۲. آیا این را می‌دانید: *ati hâl diza dare*.

۵۳. من این زبان را نمی‌دانم: *bâzek hâl natvâniya, hâl elâjana, bâzek dize daniya*.

۵۴. امشب فقط آش بخورین: *passu-elâj saqat rimuni vâr babarien*.

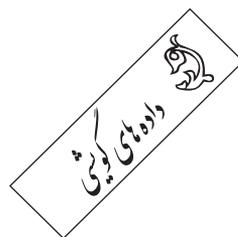
۱۲. نتیجه‌گیری

زبان‌های شغلی وابسته به شغل خود هستند و هرگاه کارکرد و کاربرد آن شغل در جامعه از میان برود، زبان آن نیز به خاموشی می‌گراید. ورود ظرف‌های رویی و لعابی و انواع ظروف نوین و امروزی، باعث از رونق افتادن ظروف مسی شده و این حرفه کهن با تمامی شاخ و برگ‌هایش در حال از بین رفتن است. این مسئله زنگ خطری است تا هرچه زودتر به مستندسازی و ثبت این مشاغل و زبان‌های آن اقدام گردد. در پای صحبت قلع‌گران رامسر که بنشین، خاطرات زیبا و جذابی از دنیای مسافرت‌های خود می‌گویند و جدا از مهارت‌های حرفه‌ای و زبانی که به آن مسلط هستند، انواع ترانه‌ها و قصه‌ها، اشعار امیری و گالشی می‌دانند و منبع خوب و ارزشمندی برای گردآوری فرهنگ عامه (فولکلور) به حساب می‌آیند.

منابع

- آنی‌زاده، علی، ۱۳۸۶، «نگاهی به زبان‌های ساختگی اصناف»، نجوای فرهنگ، ش ۴، ص ۱۳۱-۱۴۲.
- آرانسکی، ی. م.، ۱۳۷۵، «اطلاعاتی تازه از زبان‌های رمزی (آرگو) در آسیای میانه»، ترجمه محسن شجاعی، فصل‌نامه فرهنگ، ش ۱۷، ص ۱۶۵-۲۰۰.
- افشار سیستانی، ایرج، ۱۳۷۷، کولی‌ها، تهران.
- بروگش، هایریش، ۱۳۶۷، سفری به دربار صاحبقران، ترجمه حسین کردبچه، تهران.
- بشیرنژاد، حسن، ۱۳۹۰، «سله‌یری»، فصل‌نامه فصل فرهنگ، ش ۳، آمل، ص ۱۵۲-۱۶۷.
- بشیرنژاد، حسن و شامیان، حسن، ۱۳۹۶، «سله‌یری زبانی رسمی برپایه مازندران»، دومین کنفرانس ملی رویکردهای نوین در آموزش و پژوهش، محمودآباد، آموزش و پرورش شهرستان محمودآباد - دانشکده فنی و حرفه‌ای.
- بلالی‌مقدم، مصطفی، ۱۳۸۴، زبان کالسی (زبان نوایی)، بابلسر.
- _____، ۱۳۹۱، «زبان کالسی»، اباختر، س ۶، ش ۲۱-۲۳، ص ۳۶۷-۳۶۸.
- _____، ۱۳۹۴، لوتر سیلری، تهران.
- بلوکیباشی، علی، ۱۳۷۹، «زبان‌های رمزی در ایران»، یادنامه دکتر احمد تفضلی، به کوشش علی اشرف صادقی، تهران، ص ۱۰۹-۱۲۷.
- بنار، اکرم، ۱۳۹۳، بررسی و توصیف زبان سیلری در منطقه فیروزکوه، رساله کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی، دانشگاه آزاد ساری.
- تعلیقات بر حدودالعالم من المشرق الی المغرب، مؤلف ناشناس، تصحیح: مریم میراحمدی و غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۸۳.
- حسن‌نژاد، فروغ و همکاران، ۱۳۹۲، از لاسم به لاسم، ساری.
- حسینی آصف، حسن، ۱۳۸۶، «دساتیر آسمانی، دین‌نامه جعلی زرتشتیان»، فصل‌نامه هفت‌آسمان، ش ۳۳، ص ۲۱۹-۲۳۷.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۳۰، لغت‌نامه، جلد «ال»، تهران.
- دومانیان، واهه، ۱۳۸۶، لوتر سیلری، تهران.
- ذاکری، مصطفی، ۱۳۸۱، «تعریف برخی اصطلاحات مهم و اساسی در لهجه‌شناسی»، مجموعه مقالات نخستین هم‌اندیشی گویش‌شناسی ایران، به کوشش حسن رضائی‌باغبیدی، تهران، ص ۱۷۳-۲۰۳.
- رستمی، علی‌اصغر، ۱۳۸۱، توصیف و طبقه‌بندی زبان (لوتر) سیلری، رساله کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی، دانشگاه تهران.

- رضائی باغبیدی، حسن، ۱۳۸۸، تاریخ زبان‌های ایرانی، تهران.
- _____، ۱۳۹۰، «زبان و خط، زبان‌های ایرانی و زبان‌های غیرایرانی»، مجموعه مقالات ایران (تاریخ، فرهنگ، هنر)، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران، صص ۱۲۲-۱۵۴.
- زمردیان، رضا، ۱۳۴۸، «زبان‌های ساختگی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۲۰، صص ۵۴۹-۵۵۶.
- ستوده، منوچهر، ۱۳۴۱، «لهجه سب سیلری»، فرهنگ ایران زمین، ج ۱۰، س ۱۰، صص ۴۷۱-۴۷۷.
- سجادیه، محمدعلی، ۱۳۶۵، نیاکان سومری ما، تهران.
- سنگون، نشریه داخلی طایفه ایرایی آمل، ش ۱۱، ۱۳۸۵-۱۳۹۱.
- عبدالرشیدی، علی اکبر، ۱۳۹۲، زبان‌های ساختگی، تهران.
- فرهنگ مصادراللغه، تصحیح: عزیزاله جوینی، تهران، ۱۳۷۷.
- قائمی، کریم‌الله، ۱۳۸۱، «گرگان و زبان‌های وارونه»، فرهنگ واژگان تبری، ج ۵، به کوشش جهانگیر نصری اشرفی، گیلان، صص ۲۵۰۹-۲۵۱۹.
- کیا، صادق، ۱۳۴۰، راهنمای گردآوری گویش‌ها، تهران.
- مدرسی، یحیی، ۱۳۶۸، درآمدی بر جامعه‌شناسی زبان، تهران.
- منوچهری، محمدعلی و داودی، محمد، ۱۳۹۰، زبان تاتی و گویش طالقانی آن، تهران.
- نصری اشرفی، جهانگیر، ۱۳۸۱، «زبان چوله‌ای و زبان‌های خاموش در حوزه البرز»، فرهنگ واژگان تبری، ج ۵، به کوشش جهانگیر نصری اشرفی، گیلان، صص ۲۵۲۱-۲۵۲۴.
- Rezai Baghbidi, H., 2003, "The Zargari Language: An Endangered European Romani in Iran", *Romani Studies* 5, vol. 13, no. 2, pp. 123-148.
- http:// www.salnameh.sci.org.ir (۱۳۹۵) وبگاه سالنامه آماری استان مازندران،



واژه‌ها و اصطلاحات کشاورزی در گویش حسن‌آباد جرقویه علیا

زین العابدین صادقی (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ایران‌شناسی)

فرزانه گشتاسب (عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

۱. مقدمه

شهر حسن‌آباد جرقویه در فاصله ۱۱۵ کیلومتری جنوب شرقی استان اصفهان واقع شده است. این شهر، از شمال به دستجرد و کمال‌آباد، از جنوب به مالواجرد و الله‌آباد (یخچال)، از شرق به گاوخونی و روستای خارا و از غرب به شهرضا محدود می‌شود. واژه جرقویه احتمالاً معرب گرکویه است، به این مطلب نویسنده مرآة‌البلدان نیز اشاره کرده است (اعتمادالسلطنه ۱۳۶۷: ۲۱۸۶/۴). نام این ناحیه در منابع مکتوب و همچنین در گویش محلی به صورت‌های گرکویه، جرکوهه، گرکوه، گبرکویه، جرقوئیه، جرکو، جرقوه و جرقو نیز آمده است. به نظر می‌رسد قدیمی‌ترین نوشته‌ای که از جرقویه یاد کرده است، معجم‌البلدان یاقوت حموی است. این جغرافی‌دان و تاریخ‌نویس مشهور قرن ششم و هفتم قمری، جرقویه را از توابع جی اصفهان دانسته و به نام برخی از افراد مشهور این شهر اشاره کرده است (یاقوت حموی، معجم‌البلدان: ۱۲۸/۲).

یکی از دلایل اهمیت جرقویه را این امر دانسته‌اند که این شهر در روزگاران گذشته بر سر راه یکی از مسیرهای جاده ابریشم قرار داشته و تا پیش از احداث راه‌های امروزی، بر سر راه

کاروان‌رو شمال به جنوب ایران بوده است (موسوی‌زاده ۱۳۸۸: ۷۳۷). قدمت این منطقه به دوره پیش از اسلام بازمی‌گردد. وجود بازار و دژی به نام میرحیدر در بخش جرقویه سفلا که به گفته مردم این ناحیه از دوره ساسانی به‌جا مانده است (همان‌جا)؛ و نیز محله‌ای به نام دستگردوک در جرقویه علیا که قدمت آن به پیش از اسلام می‌رسد، پیشینه کهن جرقویه را باز می‌نمایاند. حدود ۷۵۰ سال پیش مردم اطراف دستگردوک به خانه‌سازی پرداختند و روستای بزرگ‌تری به وجود آوردند که نام آن حسن‌آباد خوانده شد (صادقی حسن‌آبادی ۱۳۷۶: ۱۸).

گویش مردم این منطقه گویش جرقویه‌ای است که یکی از شاخه‌های جنوب غربی از گروه گویش‌های مرکزی ایرانی نو به‌شمار می‌آید (نک: حسن‌دوست ۱۳۸۹: مقدمه؛ قنادی ۱۳۸۵: ۱۴). میرسید علی جناب در کتاب مهم خود الاصفهان به گویش خاص مردم جرقویه و روستاهای اطراف آن اشاره کرده و آن را زبان ولایتی خوانده است که به گمان وی، به معنی «زبان پهلوی» است:

زبان اهل اصفهان — عموماً فارسی معمولی ایران است مگر یک عده بسیار کمی لغات خصوصی دارند — در جرقویه و اواخر رودشت و بعضی دهات کوهستانی و سده، ماربین نزدیک شهر و گز برخوردار زبان مخصوصی دارند که سایر مردم نمی‌فهمند. اسم این زبان ولایتی است و چون اکثر لغات آن پهلوی است که عموم زرتشتیان استعمال می‌کنند. و در قدیم هم شهری در خاک اسپاهان بوده است به اسم پهله (فرهنگ لغت) و همچنین پهله به معنی شهر هم می‌باشد. شاید زبان شهری را خواسته‌اند عربی کنند گفته‌اند ولایتی یعنی شهری (جناب ۱۳۱۳: ۸۰).

شغل اصلی مردم جرقویه کشاورزی و دامداری است. مردم این منطقه از دیرباز به دلیل کمبود بارش و امرار معاش خود از طریق کشاورزی مجبور به احداث قنات بودند و از این طریق کشاورزی را گسترش دادند. مهم‌ترین محصولات کشاورزی این منطقه گندم و جو، چغندر و پنبه است. البته محصولات دیگری نیز کاشته می‌شود که از اهمیت کمتری برخوردار است مانند: سبزیجات، یونجه، گلرنگ و جز آن. محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه در کتاب مرآةالبلدان توضیحاتی درباره کسب و کار و محصولات کشاورزی مردم این منطقه، در میانه سده سیزدهم شمسی به دست داده است (اعتمادالسلطنه ۱۳۶۷: ۴/۲۱۸۶-۲۱۸۷).

باتوجه به اهمیت محصولاتی همچون گندم، جو، چغندر و پنبه، بیشترین اصطلاحات کشاورزی درباره کاشت، داشت و برداشت همین محصولات است. مردم این روستا در هریک از این مراحل اصطلاحاتی در گویش جرقویه دارند که در این پژوهش تلاش شده است تا حد ممکن این اصطلاحات گردآوری و دسته بندی شود.

در این پژوهش داده‌های گویشی، به روش پژوهش میدانی و گفت‌وگو با جمعی از کشاورزان حسن‌آبادی و نیز حضور در روستا و مشاهده مراحل گوناگون کاشت و برداشت محصول جمع‌آوری شده است. تلاش شده است که کشاورزان باتجربه و سال‌خورده برای مصاحبه انتخاب شوند و اصطلاحات کهن و قدیمی نیز که به نوعی به دلیل پیشرفت وسایل کشاورزی از بین رفته‌اند، جمع‌آوری شود.

داده‌ها و اطلاعات این پژوهش به شش بخش، ابزار کشاورزی، محصولات کشاورزی، اصطلاحات مربوط به آب و آبیاری، گیاهان، درختان و علف‌های هرز، اصطلاحات مربوط به جمع‌آوری محصول و دیگر اصطلاحات، تقسیم شده است. در هر بخش، پس از واج‌نگاری اصطلاح مورد نظر، معادل آن در فارسی آورده و توضیحاتی درباره آن واژه داده شده است.

۲. ابزارهای کشاورزی

/*âlæf-bor*/: تخته‌ای که تیغه‌ای روی آن نصب است و با آن یونجه را خورد می‌کنند.

/*æsonč*/: وسیله‌ای برای وجین کردن یا کندن علف‌های هرز که از دو قسمت دسته و کفه تشکیل شده و اکثراً دسته آن از چوب است.

/*band-e-sâm*/: بند و طنابی که چوب‌های دو طرف /*č*u:-sâm/ را به هم می‌پیوندد.

/*bard*/: بیلی که سر آن گرد است.

/*čârkal*/: ابزاری چنگال‌مانند برای جابه‌جا کردن علوفه‌های خشک.

/*čo:n*/: خرمن‌کوب سنتی.

/*čoršæ*/: چادرشب، برای حمل محصول به خانه استفاده می‌کنند.

/*čorš-e tom-pâši*/: نوعی چادرشب، که دو طرف آن را گره می‌زنند و تخم محصول را در آن می‌ریزند و

در زمین می‌پاشند.

- /čũ:-sâm/: چوب‌های دوطرف خرکی که حیوانات را جفت می‌کند (← /yo:/).
- /dandone-vâz/: تیغه‌های ابزاری که زمین را هموار می‌کند (vâz).
- /dâr-o-kal-taxta/: داسی که مجهز به دستکش و میله‌ای است که برای درو کردن کار را آسان می‌کند.
- /das-vâz/: وسیله‌ای برای هموار کردن زمین کشاورزی توسط خود کشاورز (واز را به الاغ می‌بندند ولی دس‌واز را خود کشاورز در صورت نبود حیوان می‌کشد).
- /derči/: داسی که یونجه را با آن می‌چینند.
- /derči-vijâri-keši/: نوعی داس برای بریدن ساقه‌های خشک‌شده پنبه.
- /i:š/: خیش، وسیله شخم زدن زمین کشاورزی.
- /kalbard/: وسیله‌ای مستطیل‌شکل که با آن مرز را می‌کشیدند و جوی آب را عریض‌تر می‌کردند.
- /kule-bænd/: محافظ گردن حیوان در هنگام شخم زدن.
- /kuluku/: چوب‌دستی بلند (حدوداً دو متر) که به سر آن گنده‌چوبی استوانه‌ای به قطر ۱۵ و طول ۳۰ سانتی‌متر متصل بود و برای نرم کردن کلوخ‌ها استفاده می‌شد.
- /orâqi/: داس درو کردن گندم.
- /parang-e-i:š/: بستی چوبی که /yo:/ را به خیش وصل می‌کند.
- /šen-kaš/: شن‌کش، وسیله‌ای برای جمع‌آوری علف‌های هرز.
- /telâš/: بیل دوگوشه.
- /vâz/: وسیله‌ای برای هموار کردن زمین برای کشت.
- /yo/: خرکی برای جفت کردن حیوانات جهت شخم زدن.
- /zæmba/: وسیله‌ای برای هموار و مسطح کردن سطح زمین بعد از شخم.
- /zenjir-e vâz/: زنجیری که به دو طرف /vâz/ بسته می‌شود و تنظیم‌کننده مسیر آن وسیله است.

۳. محصولات کشاورزی

- /boje-čõqonder/: برگ چغندر.
- /gezer/: زردک.
- /iyæ/: جو.
- /kalbændæ/: خیارچنبر.
- /ko:ša/: گل‌رنگ.

/komza/: خربزه.

/konji/: کنجد.

/kulza/: پنبه.

/siyâ-tomæ/: سیاه‌دانه.

/šivîd/: شیود.

/soyi/: پنبه نرسیده (غوزه نرسیده).

/suruški/: گرمک نارس.

/tordi/: خربزه نارس.

/vâ:yon/: رازیانه.

/venjir/: بزرک.

۴. اصطلاحات مربوط به آب و آبیاری

کشاورزان برای آبیاری، یک شبانه‌روز را ملاک قرار داده و ۲۴ ساعت را به دو قسمت مساوی (۱۲ ساعت) تقسیم کرده‌اند. بدین‌گونه که از طلوع آفتاب تا غروب آن را که ۱۲ ساعت است، یک تاق /tâq/ و از غروب آفتاب تا طلوع دیگر آفتاب را تاق دیگر می‌دانند و ۲۴ ساعت را دو تاق آب به حساب می‌آورند. همچنین اهالی جرقویه برای آبیاری از چند نوع آب که نام‌های متفاوت دارند صحبت می‌کنند و معتقدند که از قدیم‌الایام سیزده شبانه‌روز آب وجود داشته‌است. نام این سیزده آب بدین‌گونه بوده‌است:

/ali-haydær/, /šâveli/, /sefar-šâ:/, /azizolâ:/, /malak/, /hâji-kerim/, /xosro/, /šeyx/, /bâq/, /manduseyn/, /bâq maha-rezâ/, /hâji-kemâlodin/, /miri-e-zeynal/.

اصطلاحات دیگر درباره آب و آبیاری به شرح زیر است:

/ændâ/: بند میزان آب سرچشمه یا سد کوچک.

/çerâq-bâdi/: فانوس، چراغی که کشاورز در آبیاری شبانه برای روشنایی استفاده می‌کند.

/gomi/: ورودی آب به باغ یا پل‌ها را می‌گویند (منظور از پل جایی است که روی جوی آب را در جایی که از میان جاده مزرعه عبور می‌کند، می‌پوشانند).

- /hærâš/: هموار کردن مسیر آب قبل از آبیاری کردن.
- /mir-ow/: میرآب، شخص معتمد کشاورزان برای تقسیم آب و آبیاری.
- /niyænd/: اولین آبیاری بعد از کشت.
- /niyâræ/: دوره‌گردش آب برای آبیاری یا فاصله زمانی برای یک دوره آب.
- /ow-bendi/: محل تقسیم آب از اصلی به فرعی.
- /rešnæ/: یک دوره آبیاری و آب‌بندی.
- /sazar/: استخر و حوضچه‌ای که در آن آب را جهت آبیاری جمع می‌کنند.
- /sazar-kærmon/: زمانی که راه خروجی آب استخر را می‌بندند و آب را برای یک دوره آبیاری جمع می‌کنند.
- /tæštak/: وسیله‌ای کاسه‌مانند که از آن برای مشخص کردن ساعت تقسیم آب استفاده می‌کنند.
- /tupi-sazar/: ابزاری که در سوراخ استخر می‌گذارند و بدین وسیله خروجی استخر بسته می‌شود.
- /vâ:ræ/: ورودی جوی آب به زمین کشاورزی.
- /vâre-band/: سکوی‌ای سنگی که در کف جوی می‌سازند تا در جایی که شیب در مسیر جوی هست، آب بهتر هدایت شود.

۵. گیاهان، درختان و علف‌های هرز

- /derax enjir/: درخت انجیر.
- /derax fessæ/: درخت پسته.
- /derax nâr/: درخت انار.
- /derax sânji/: درخت سنجد.
- /derax zærdâlu/: درخت زردآلو.
- /engir-turæ/: تاجریزی.
- /ešvælg/: علف‌های هرز که در جوی آب می‌روید.
- /ešvelgi/: بوته پنبه.
- /iždonæ/: پنبه‌دانه.
- /kahkoj/: کرچک.
- /kili-yoni/: نوعی تیغ یا علف که بر روی دیوار باغ می‌روید.

/kulseveli/: غوزه پنبه.

/mejow/: شیرین بیان.

/moččæ/: نوعی علف هرز.

/oržešk/: نوعی علف پیچک و هرز.

/owyâr-selâm/: نوعی علف هرز که به محض آنکه کشاورز آنها را می‌کند، دوباره در دوره بعد آبیاری

می‌روید.

/qoflæ/: خرفه.

/tæræpæ/: نوعی علف هرز.

/tik-o-jâj/: تیغ‌های خاردار که در بین علف‌های هرز می‌روید.

/tik-orvâ/: خارستر.

/vijâri/: ساقه و بوته خشک شده پنبه.

۶. اصطلاحات مربوط به جمع آوری محصول

/âwxoræ/: بافه‌های گندم را به صورت دایره‌مانند بر روی زمین می‌خوابانند که با خرمن کوب سنتی که به

الاغ متصل است (/čõ:n/) بر آن حرکت کنند.

/arz/: تخمین زدن خرمن گندم.

/čõqonder-veveji/: کندن چغندر را گویند.

/deje-kæx/: کاه انبارشده.

/deron/: درو کردن محصول.

/ge:wâdâl-e čõqonder/: چغندر را برای فصل زمستان و بهار در گودالی در زیر زمین انبار می‌کنند و

روی آن خاک می‌ریزند.

/hošæ/: خوشه.

/kâmvâ/: کُمباین.

/kulze-vekeri/: برداشت کردن پنبه را گویند.

/oyi/: بافه گندم.

/sâ/: واحد اندازه‌گیری، برابر با یک کیلوگرم گندم.

/sufâl/: ساقه گندم.

/vârču-oy-keši/: کیسه و خورجینی طولی، که برای حمل آسان گندم از مزرعه به خانه استفاده می‌شد و مزیت آن این بود که محصول از آن بیرون نمی‌ریخت.

/xarman-ba:ra/: بعد از جداسازی گندم از کاه، کشاورز به کودکانی که به سراغشان می‌آمدند و طلب کمک می‌کردند، به رایگان حدود سه کیلوگرم گندم می‌دادند که به آن خرمن‌بره می‌گفتند.

/yag-mæn-o-šâ/: شش کیلو گندم را گویند. در حسن آباد به پنج کیلو یک من کهنه و به شش کیلو یک من شاه گفته می‌شد، که امروزه از من شاه استفاده می‌شود.

۷. دیگر اصطلاحات

/bon-ow/: زمین کشاورزی پایانی (زمانی که یک کشاورز چند قطعه زمین در کنار یکدیگر داشته باشد).

/dim-puze:i/: کیسه‌ای که روی صورت الاغ می‌بندند و علوفه داخل آن می‌ریزند که الاغ در حین انجام کار شخم زدن از آن تغذیه کند یا آن را برای گاز نگرفتن الاغ به صورتش می‌بندند.

/dubærdæ/: کندن زمین به صورت عمیق و آماده کردن برای کشت.

/gâleku/: کیسه بزرگ که به وسیله آن خاک و کود با حیوان حمل می‌کنند.

/gombe-či/: اتاقک‌های داخل مزرعه برای استراحت کشاورزان.

/goškæ/: ابتدا یا ورودی آب به زمین کشاورزی.

/hel/: در زمستان به دلیل بارش باران زمین‌های زراعی نیاز به آبیاری ندارند، بنابراین کشاورزان آب را به طرف انتهای مزرعه رها می‌کنند، که به این عمل هیل کردن آب می‌گویند (امروزه به دلیل کمبود بارش آب هیل نمی‌شود).

/jol/: آستر پالان برای اذیت نشدن الاغ.

/ju:-roft/: لای رویی جوی آب و قنوات.

/kæx/: کاه.

/kæx-don/: کاهدان، انبار کاه.

/kalegi/: وسیله‌ای برای افسار کردن که به سر حیوان بسته می‌شود.

/kam/: غربال با سوراخ درشت.

/kimin/: غربال با سوراخ ریز.

/læctæ/: قطعه‌ای از زمین کشاورزی.

/lârçi/: زمین کشاورزی کوچک.

/læte-pâderâzi/: زمین کشاورزی بزرگ.

/mâyîçæ/: سمت چپ و راست پالان که درونش از کاه پر بوده و برای صدمه ندیدن بدن الاغ به کار می‌رفته است.

/mix-teyla/: میخ طولیه، برای افسار کردن حیوان.

/ow-miyon-kærmon/: کشاورزان زمین‌های کشاورزی خود را به نوبت آبیاری می‌کنند. گاهی اوقات یک کشاورز، نوبت آب خود را به کشاورز دیگری که درخواست آب دارد می‌فروشد و پول آن را برای مرمت و کارهای دیگر مزرعه خود هزینه می‌کند.

/pâ:in/: انتهای زمین کشاورزی.

/pâ:lon/: پالان.

/pârdom/: پشت‌بند پالان الاغ که پشت پاهای الاغ بسته می‌شود.

/par-ve-kærmon/: وجین کردن.

/poros/: پُریشت.

/qappon/: ترازوی مخصوص.

/quçi-pâ:lon/: برآمدگی جلوی پالان الاغ.

/resmon-e-marz/: نخ یا طنابی که برای کشیدن مرز زمین‌های کشاورزی و برای اینکه مرزها مستقیم درآید، استفاده می‌کردند.

/sahrâ/: در حسن‌آباد به مزارع کشاورزی صحرا گفته می‌شود.

/sâ:mon/: مرز بین دو زمین کشاورزی.

/ser-ow/: زمین کشاورزی اول (زمانی که یک کشاورز چند قطعه زمین در کنار یکدیگر داشته باشد).

/tâ:çe/: کیسه‌ای که از نخ پنبه‌ای بافته می‌شود و برای حمل حدود سی کیلو آرد و گندم استفاده می‌شود.

نوع بزرگ این کیسه را که برای حمل حدود ۱۲۰ کیلو گندم استفاده می‌شود گاله **/gâla/** می‌نامند.

/tâ:pu/: مخزن ذخیره گندم که با گل رُس می‌سازند.

/tang/: تسمه‌ای برای محکم کردن پالان که زیر شکم الاغ بسته می‌شود.

گویشوران: حاج خلیل صادقی، حاج میرزا اسماعیل صادقی، محمد شفیعی، مرحوم احمد صادقی، حاج عباس صادقی، حسن صادقی.

منابع

- اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان، ۱۳۶۷، مرآةالبلدان (با تصحیحات و حواشی و فهارس)، ۴ج، به کوشش عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، تهران.
- جناب، میرسید علی، ۱۳۱۳، تاریخ اصفهان (الاصفهان)، اصفهان.
- حسن‌دوست، محمد، ۱۳۸۹، فرهنگ تطبیقی - موضوعی زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو، تهران.
- صادقی حسن‌آبادی، علی، ۱۳۷۶، آداب و رسوم بخش جرقویه، رساله کارشناسی مرکز آموزش عالی ضمن خدمت شهید رجایی اصفهان.
- قنادی، رویا، ۱۳۸۵، توصیف رده‌شناختی گویش جرقویه، رساله کارشناسی ارشد دانشگاه پیام‌نور.
- موسوی‌زاده، حسن، ۱۳۸۸، «جرقویه»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۷، ص ۷۳۷-۷۳۹.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین، معجم‌البلدان، ۲ج، بیروت، ۱۹۹۵.

واژه‌ها و اصطلاحات کشاورزی در گویش بهبهانی

سلمان باقرخانی (کارشناس بازنشسته کشاورزی)

۱. مقدمه

۱.۱. موقعیت جغرافیایی و طبیعی شهرستان بهبهان

شهرستان بهبهان در جنوب شرقی استان خوزستان با وسعت ۳۷۱۵ کیلومتر مربع در عرض جغرافیایی ۳۰°/۳۰ شمالی و طول جغرافیایی ۵۰°/۱۴ شرقی در ارتفاع ۳۱۴ متری از سطح دریای آزاد قرار دارد. میانگین بارندگی سالانه آن ۳۵۴ میلی‌متر و رطوبت حداکثری آن ۶۶٪ و دمای حداکثری آن ۵۰/۲ درجه سانتی‌گراد است. از نظر اقلیمی و پوشش گیاهی، بیابانی، گرم و خشک با حداکثر زمان بی‌بارشی و خشکی ۲۱۶ روزه است (وبگاه گردشگری خوزستان).

۲.۱. قدمت و سابقه تاریخی شهرستان بهبهان

در سایه غروب و غیبت شهر باستانی ارجان در سرحد فارس قدیم و خوزستان از عرصه جغرافیایی ایران در اثر جنگ‌های داخلی بین شاهزادگان آل بویه (دیلمان) و همچنین یورش پی‌درپی و نابخرادانه پیروان فرقه اسماعیلیه به ارجان همراه با زلزله بُنیان‌کن و ویران‌کننده سال ۴۷۹ هجری در آن شهر که باعث خرابی و دفن شدن بیش از نیمی از مردم شهر در زیر آوار شد، باقی‌مانده مردم برای ادامه حیات مجبور به مهاجرت به محلی به نام کوشک‌دشت

برای سکونت شدند که بعدها بهبهان نامیده شد (نک: ناصر خسرو، سفرنامه؛ مستوفی، نزهة القلوب؛ حسینی فسایی، فارسنامه؛ اقتداری، ۱۳۷۵). وقایع‌نگار محمد اشرف‌الدینی مظفر بنیان‌گذار آل مظفر در لشکرکشی او در تاریخ ۷۵۷ هجری از بهبهان به‌عنوان شهر یاد می‌کند، به‌غیر از این، تاریخ‌نویسان دیگر از جمله تیموریان، ترکان، محمود افغان، نادرشاه افشار و کریم‌خان زند به بهبهان یاد کرده‌اند (باور ۱۳۹۲؛ اقتداری ۱۳۷۵).

۳.۱. ضرورت تحقیق و جمع‌آوری واژه‌ها و اصطلاحات کشاورزی

شهرستان بهبهان به‌دلیل دارا بودن زمین‌های حاصلخیز و آب فراوان از قدیم‌الایام تا زمان اصلاحات ارضی سال ۱۳۴۱ محل زندگی مردمی بوده‌است که قریب به اتفاق آنها به شغل کشاورزی و دامپروری مشغول بودند (حائری ۱۳۹۵). رواج فرهنگ جدید و تغییر شیوه زندگی به اضافه ورود ماشین‌آلات به زمین کشاورزی سبب رو به فراموشی گذاشتن شیوه قدیم تولید زراعی و واژه‌های مربوط به آن و حتی جایگزین شدن فارسی به جای گویش محلی شده‌است. از این‌رو، ثبت و ضبط این واژه‌های مربوط به کشاورزی می‌تواند تلاشی در جهت حفظ گویش محلی این ناحیه به‌شمار آید.

۴.۱. روش جمع‌آوری و ثبت واژه‌ها

از آنجاکه نگارنده خود بزرگ‌شده محیط کشاورزی و فارغ‌التحصیل در این رشته و مشغول به کار در میان کشاورزان منطقه بوده‌است، ضرورت شغلی در به‌کارگیری این واژه‌ها و اصطلاحات او را بر آن داشت تا با مراجعه به کشاورزان سالمند و در صورت لزوم مراجعه به کتاب‌های مرجع به جمع‌آوری این واژه‌ها اهتمام ورزد.

۲. واژه‌ها و اصطلاحات کشاورزی در بهبهانی

۱.۲. اوزان در گویش بهبهانی با کاربرد در محیط کشاورزی

/daxsir/: معادل ۱۶۵۰۰ گرم.

/donim/: معادل ۵۱۵/۶ گرم.

/dosir/: معادل ۴۱۲۴/۸ گرم.

/hâmbër-sëqâz/: معادل ۶۲/۲۵ گرم.

/meney/: معادل ۶۶۰۰۰ گرم.

/neme/: معادل ۳۳۰۰۰ گرم.

/nesbeki/: معادل ۱۲ گرم.

/nim-mazenim/: معادل ۲۵۷/۵ گرم.

/paštir/: معادل ۸۲۵۰ گرم.

/peynâr/: معادل ۱۰۳۱ گرم.

/së-daxsir/: معادل ۴۹۵۰۰ گرم.

/së-dosir/: معادل ۱۲۳۷۵ گرم.

/së-nesbeki/: معادل ۳۷/۵ گرم.

/së-peynâr/: معادل ۳۰۹۳/۶ گرم.

/së-paštir/: معادل ۲۴۷۵۰ گرم.

در سطح زیر کشت هر من ۶۶ کیلوگرم بهبهان معادل بذریاش ۶۰۰۰ مترمربع زمین آبی و ۱۰۰۰۰ مترمربع زمین دیم محاسبه می‌گردد (نک: واحدهای محلی وزن و سطح در ایران).

۲.۲. واحدهای زراعی و واژه‌های وابسته

/arbâb/: صاحب یا مالک زمین زراعی که ممکن است گاهی چند منطقه زراعی، خواه دیم یا آبی یا هر دو با هم، را مالک باشد.

/bâzyâr/: کشاورزی که فقط نیروی کار را دارد و برای مقداری پول و مقداری جنس برای مدت یک سال برای صاحبان مزارع کار می‌کند.

/bene-keš/: کسی که غلات دروشده را با بنه (وسیله‌ای توری‌شکل) از سر زمین به خرمن‌زار حمل می‌کند.

/bone/: از تجمع چندین گشته در یک منطقه زراعی به‌وجود می‌آید.

/dâš-bân/: یک یا چند نفر که از اول شروع زراعت تا موقع درو مسئولیت نگهداری از منطقه کشت‌شده را برعهده دارند.

/dehdâr/: کشاورز خبیره و اداره‌کننده درکار زراعی را گویند.

/derkâr/: هر درکار از تجمع ۴ واحد خیش برای انجام کار مشترک زراعی ظرف یک سال تشکیل می‌شود که زیر نظر یکی از کشاورزان ماهر به نام دهدار اداره می‌شود.

/ejâre-kâr/: گاوبند یا کسی که زمین مالک را در برابر وجه نقد یا خیشی برای مدت یک سال اجاره کرده است.

/gâgamo/: جوان یا پرمردی که در موقع انجام کارهای عمومی زراعت مسئول نگهداری از حیوانات کشاورزان است.

/jexu-pâ/: نگهبان خرمن از اول درو تا زمان خرمن‌کوبی.

/kote/: از تجمع ۴ درکار (۱۶ خیش) در یک منطقه زراعی تشکیل می‌شود.

/mezâre/: کشاورز دارای همه عوامل تولید به جز زمین زراعتی.

/memâr/: فردی است خیره که خود هم دارای یک یا چند خیش زراعی است. او به‌عنوان نماینده مالک در امور عملی زراعت مثل لای‌روبی نهر و قنات، تقسیم زمین بین کشاورزان، رفع اختلاف بین کشاورزان و تخمین میزان محصول برداشت‌شده قبل از تقسیم برای تعیین سهم کشاورزان و مالک نقش دارد. این شغل معمولاً ارثی است و از پدر به پسر می‌رسد مگر اینکه مالک نخواهد.

/mozir/: کارگر کشاورزی که در مقابل وجه نقدی و گاهی جنسی در فصول معینی مثل فصل درو برای مزارع کار می‌کند.

/pâčâr/: کسی که در مقابل وجه جنسی برای مدت یک سال زراعی مسئول خبررسانی برای کارهای عمومی کشاورزی به کلیه کشاورزان بوده است.

/serkâr/: نماینده و مباشر مالک در کلیه امور زراعی و حافظ منافع مالک در جمع‌آوری سهم مالکانه و حدود ملک او است. همچنین، مسئولیت انجام کارهای اداری مالک و کشاورزان از قبیل سربازی یا مراجعه به ادارات متفاوت را برعهده دارد.

/xiš/: مقدار زمینی را که در مدت یک سال به‌وسیله یک جفت حیوان کاری و یک کشاورز کاشته می‌شود همراه با زمین آیش سال بعد یک خیش می‌نامند.

/xoše-vučin/: افراد غیرکشاورز که بعد از برداشت محصول از زمین خوشه‌های به‌جامانده را جمع‌آوری می‌کنند.

۳.۲. ابزارهای مربوط به کشاورزی

/ârd-biz/: ابزاری مانند ریزه ولی کوچک‌تر از آن با توری ریزتر برای الک کردن و پاک کردن محصولات ریز مثل کُنجد و برزک.

/angile/: چهار گوشهٔ مشک که از پوست بُز ساخته شده‌است و برای بستن دسته و حمل آن استفاده می‌شود.

/bene/: توری بافته‌شده از موی بُز در ابعاد $۱/۵ \times ۱/۵$ متر با دو دستهٔ چوبی برای حمل غلات دروشده و کاه به خرمن یا انبار.

/bil-e pāččün-dâr/: بیل دست‌ساز با جای پا (پاچون) برای فشار بیشتر به بیل جهت انجام کارهای آبیاری و... .

/čarx-e kâr-qanâti/: چرخ چاه برای بالا آوردن گل و لای از چاه، معمولاً از چرخ چاه عادی بزرگ‌تر است.

/dâs-alaf-bur/: داسی آهنی با دستهٔ چوبی دنداندار که برای بریدن علف و قصیل به‌کار می‌رود.

/dâs-gala-bur/: داسی آهنی به‌شکل نیم‌دایره با دستهٔ چوبی و نوک تیز برای درو کردن غلات.

/dûz/: ریسمان بافته‌شده از موی بُز برای دوختن دهنهٔ جوال و... .

/eschal/: وسیلهٔ آهنی سه‌گوشی با غلافی در عقب جهت سوار شدن به نوک پایین خیش برای ایجاد شیار در زمین.

/jebenger/: وسیله‌ای چوبی مانند سه‌لو ولی با ۵-۷ شاخه برای باد دادن خرمن و جمع‌آوری کاه.

/jer-mašk/: طناب بافته‌شده از نوعی علف مُردابی برای ساختن دستهٔ مشک.

/jevâl/: کیسهٔ بافته‌شده از موی بُز جهت حمل غلات. عرض جوال ۶۰ سانتی‌متر و ارتفاع آن تا یک متر است.

/ji/: وسیله‌ای چوبی جهت انداختن بر گردن حیوان برای بستن دستهٔ خیش به آن.

/kinârak/: پارچهٔ نرم و محکم چهارگوشی، حدود ۸۰×۸۰ سانتی‌متر، با دو دسته برای بستن به کمر کشاورز و پُر کردن آن با بذر در هنگام بذرپاشی.

/kiuru/: وسیلهٔ آهنی محدب به طول ۶۰ سانتی‌متر و عرض ۳۰ سانتی‌متر با دو حلقه در داخل برای نصب و کشیدن طناب.

/rize/: وسیله‌ای چوبی و دایره‌ای‌شکل به ارتفاع ۷ سانتی‌متر و قطر ۷۰ سانتی‌متر. توری کف آن از رودهٔ گوسفند ساخته می‌شود و برای جدا کردن محصولات از کلش و... به‌کار می‌رود.

/selo/: ابزاری چوبی، سه‌شاخه و دسته‌دار برای جابه‌جا کردن محصول دروشده در هنگام خرمن‌کوبی.

/šale/: وسیله‌ای است بافته‌شده از پشم گوسفند یا موی بُز برای حمل بار.

/tangâse/: تسمه‌ای بافته‌شده از پشم گوسفند که پهن‌تر از وریس است. این تسمه در هر دو سر متصل به

حلقه‌ای آهنی است و برای نگهداری و محکم کردن بار بر حیوان به‌کار می‌رود.
/veris/: تسمهٔ بافته‌شده از موی بُز به ضخامت ۱ سانتی‌متر و عرض ۵ سانتی‌متر. برای بارگیری وسایل و بستن آنها روی حیوان بارکش به‌کار می‌رود.
/xiš/: خیش.

/xur/: نوعی خورجین. کیسه‌ای دهن‌گشاد و بافته‌شده از پشم گوسفند به عرض ۸۰ سانتی‌متر و طول ۱۶۰ سانتی‌متر که برای حمل بار به‌کار می‌رود.

۴.۲. واژه‌ها و اصطلاحات ویژهٔ کاشت

۱.۴.۲. اصطلاحات قراردادی

نظر به اینکه تا شروع اصلاحات ارضی ۱۳۴۱ رابطهٔ زارع و صاحب زمین برای مشخص کردن خراج و بهرهٔ مالکانه به یکی از روش‌های مزارعه، مقاسمه و مساحت انجام می‌شد، تعریف هر یک از آنها در زیر می‌آید.

مزارعه: قراردادی است برای مشخص کردن سهم زارع یا صاحب زمین از محصول در اول سال زراعی و قبل از شروع کشت (خسروی ۱۳۵۵).

مقاسمه: قراردادی است برای مشخص کردن سهم زارع یا صاحب زمین بعد از پاک شدن محصول و تقسیم آن به نسبت قرارداد.

مساحت: قراردادی است که مطابق با سطح زمین، سهم مالک به صورت نقدی یا جنسی از کشاورز دریافت می‌شود. حتی اگر محصول دچار خشک‌سالی و آفت شود.

مصافات: قرارداد به سه حالت بالا در مورد باغ و میوه‌های آن.

خَرس /xars/: تخمین میزان محصول از روی محصول خرمن‌شده در خرمن‌زار به‌وسیلهٔ یک یا چند نفر خبره با توافق با زارع برای معین شدن سهم مالک از آن. نیز تعیین میزان سردرختی درختان میوه قبل از چیده شدن میوه برای تعیین سهم مالک.

۲.۴.۲. واژه‌ها و اصطلاحات کاربردی در امر کاشت

/bogârâ/: عبور مسیر نهر از زیر جاده یا دره و مانند آن.

/çap-kardan/: (۱) تغییر مسیر آب نهرها یا خارج کردن آب مازاد از زمین زراعی؛ (۲) زیر و رو کردن کشت

سبز شده.

/dam-deru/: اول زمین کشت‌شده بغل جوی آب را می‌گویند.

/dast-ušan/: بذرپاشی با دست در کشت شلتوک یا کشت مستقیم را گویند.

/eškenak/: رخنه یا سوراخ در **/pedam/** یا سد موجود در مسیر نهر را می‌گویند.

/gâgah/: مکانی است در وسط مزرعه اما بلندتر از سطح کشت مزرعه که برای استراحت و انبار کردن اسباب کشاورزان به کار می‌رود.

/gâhkâl/: زمین شخم‌خورده و مناسب برای کاشت.

/gehar/: زمین گود و آب‌گیر.

/geru-va-geru-keši/: جریمه نقدی برای کشاورزانی که در کار دسته‌جمعی شرکت نکرده‌اند. معمولاً این جریمه صرف خریدن حلوا یا قند و چای برای مصرف خوراک افراد مشغول به کار در روز بعد می‌شود.

/haqqâ/ یا **/pešk/**: قرعه‌کشی به طرق مختلف برای مشخص کردن زمین هر گروه و همچنین مشخص کردن نوبت آبیاری هر گروه.

/hoziüme-âb/: نُشت آب از دیواره نهر یا سد نهر در موقع آبیاری.

/jü-buri/: کار گروهی برای پاک کردن نهرهای اصلی آب منتهی به زمین زراعتی از هرگونه گل و لای و خاشاک را می‌گویند.

/ju-pošte/: زمینی کوچک برای کشت جالیز، خربوزه، هندوانه، خیار و ...

/kan-o-zan/: پُر و تُتک کردن شلتوک کشت‌شده را می‌گویند.

/korü-zeni/: به کزت‌بندی یا مرزبندی زمین بعد از کاشت گفته می‌شود.

/lây-rubi-qenât/: عمل پاک کردن گروهی همه کوره‌های قنات از گل و لای به وسیله کشاورزان. به این عمل **/nero kerdan/** هم می‌گویند.

/lefâf zedan/: بافتن علف‌های چیده‌شده سبز به هم به طول یک متر و ضخامت ۳۰ سانتی‌متر برای گذاشتن در **/saleh/**.

/mâxâr/: آبیاری زمین قبل از انجام شخم و کشت.

/melu/: به زمین پُر از آب برای کشت شلتوک می‌گویند.

/mir-ow/: میرآب، مسئول تقسیم آب که در قدیم از طرف مالک تعیین می‌شد ولی حقوق او با کشاورزان بود. در قدیم این شغل دائمی و گاهی ارثی بود.

/pâ-deru/: آخر زمین کشت‌شده فاصله‌دار با جوی آب را می‌گویند.

- /pedam/**: سدی است در مسیر نهر برای هدایت آب نهر به زمین کشاورزی.
- /pextâr/**: چیدن و جمع‌آوری علف هرز مزرعه غلات را پختار می‌گویند (= وجین کردن).
- /pas-kâl : piš-kâl/**: کشت قبل و بعد از زمان معمول کشت (کشت بی‌موقع) را می‌گویند.
- /pošte/**: زمین بلند و غیر آب‌گیر.
- /saleh zedan/**: یعنی بافتن شاخ و برگ تازه بید جهت ساختن دیواره‌ای در مقابل آب برای تغییر مسیر آب از رودخانه به نهر یا قنات.
- /ser-ow raftan/**: به آبیاری زمین زراعی گفته می‌شود.
- /ser-ow üvun/**: به روانه کردن آب رودخانه در قنات یا نهر اصلی منشعب از رودخانه گفته می‌شود. این عمل در دو نوبت، یکی قبل از شروع پاییز و دیگری در پایان فصل بارندگی معمولاً اواخر زمستان انجام می‌گیرد.
- /sevâre bastan/**: بالا بردن سطح نهر برای آبیاری زمین‌های بلندتر از نهر.
- /seyru/**: طول زمین کشت‌شده برای آبیاری را سیرو گویند.
- /šol-berenj/**: آماده‌سازی زمین کشت شلتوک را می‌گویند. این عمل شامل شخم و تسطیح در آب قبل از بذرپاشی است.
- /šol-kâl/**: کشت و شخم در زمین خیس و تر (کشت بد) را می‌گویند.
- /taxte kerdan/**: تعیین طول و عرض کشت با ایجاد مرز جهت آبیاری زمین را می‌گویند.
- /xaš/**: زمین آبیاری‌شده و آماده کشت.
- /xiš/**: به عمل کاشت خیش گفته می‌شود. خیش شامل بذرپاشی، کوددهی، شخم و زیرخاک کردن بذر است.
- /zemi-bahri/**: پیمایش زمین زراعتی جهت تقسیم آن بین کشاورزان با طناب یا نی بلند.

۳.۴.۲. واژه‌ها و اصطلاحات درو

- /alu/**: به غلات دروشده قبل از خُرد کردن گویند.
- /bâfe/**: به مقداری از غلات دروشده که در یک بغل جا می‌گیرد.
- /boro/**: غلات آماده درو را برو گویند.
- /čap-râs/**: حرکت دست راست دروگر هنگام انجام درو.
- /jillom/**: درو کردن را جیلوم گویند.

- /külu/**: به کُلش غلات قبل از خُرد شدن گویند.
- /külu/**: زمین بعد از درو که باقی مانده کُلش در آن مانده باشد.
- /mât/**: قطعه زمین در نظر گرفته شده برای درو را می گویند.
- /mir-e mât/**: کسی که سمت راست **/mât/** مشغول به درو کردن می شود؛ فرد خیره گروه.
- /mir-külu/**: کسی که سمت چپ **/mât/** مشغول درو می شود. این شخص کم تجربه تر از دیگران است.
- /pas-pâ/**: به چرای گله گوسفند بعد از برداشت محصول دروشده گویند.
- /šap-o-šap-bari/**: شپ به هر قسمت از سهمی که به هر نفر برای درو می رسد گفته می شود. معمولاً در هنگام اختلاف در انجام درو بین افراد گروه، این عمل انجام می شود.
- /tâlle/**: به خرمن غلات قبل از خُرد کردن گویند.
- /xu-kerde/**: به خوابیدن غله در زمان رسیدن و خشک شدن به وسیله باد گفته می شود.
- /xuše-čini/**: به جمع آوری خوشه‌های به جامانده از درو گفته می شود.

۴.۴.۲. واژه‌ها و اصطلاحات خرمن کوبی

- /bâd-čap/**: باد مخالف در هنگام پاک کردن خرمن.
- /bâd dâdan/**: باد دادن. این عمل به منظور جدا کردن کاه از دانه انجام می گیرد.
- /bâd-morâd/**: باد موافق در هنگام پاک کردن خرمن.
- /fexu/**: خرمن غلات دروشده قبل از خرد کردن
- /fexu-zâr/**: محل خرمن، هر منطقه زراعی مکان ثابت و مشخصی برای این کار دارد.
- /kâpo/**: خرمن کاه را می گویند.
- /kepar/**: کپر یا سایه بان کنار خرمن را می گویند.
- /kiyal/**: تقسیم محصول پاک شده را می گویند.
- /koll/**: غلات جدا شده از کاه را می گویند.
- /kuzeri/**: کُلش خرد نشده یا خوشه غلات خرد نشده بعد از خرمن کوبی را گویند.
- /mur kerdan/**: مهر کردن. علامت گذاری کُل محصول پاک شده غلات را گویند.
- /oxü/**: خرد کردن غلات دروشده.
- /pâçal/**: شاخه کلفت و محکمی است که در ساخت کپر به کار می رود.
- /parz/**: دیواری است از شاخه درختان برای جلوگیری از هدر رفتن کاه در هنگام باد دادن آن.

/ri rextan/: پهن کردن غلات زیر پای حیوانات جهت خرم‌ن‌کوبی.
/rize zadan/: پاک و یک‌دست کردن غله جداشده از کاه با عمل ریزه زدن.
/sardüva/: محلی گود در کنار کپر برای ذخیره آب مصرفی کشاورزان در هنگام خرم‌ن‌کوبی.
/teri bastan/: ردیف کردن حیوانات در کنار یکدیگر برای خرم‌ن‌کوبی.
/xaras/: شاخه‌هایی که برای پوشاندن سقف کپر استفاده می‌شود.
/xorde-oxü/: بعد از خرم‌ن‌کوبی، محصول یک بار زیر و رو شده و دوباره به‌وسیله حیوانات خرد و کوبیده می‌شود.

۵.۴.۲. واژه‌ها و اصطلاحات باغداری

/bu dâdan/: نهادن دانه‌گردۀ نر در میان گُل ماده جهت انجام عمل تلقیح.
/deha/: خار و تیغ شاخه درخت خرما.
/demilak/: پاجوش درخت خرما.
/doulak/: غلاف و پوشش گُل درخت خرما یا نر یا ماده.
/golhe/: میوه رسیده خرما و...
/kangi/: میوه آفت‌زده و خشک‌شده خرما.
/mü/: به نخل یا درخت خرما گفته می‌شود.
/mumuhak/: جوانه روئیده از هسته خرما.
/pange/: به خوشه درخت خرما یا انگور گفته می‌شود.
/pifâ/ (۱) میوه آفت‌زده و خرما یا بادکرده و غیرخوراکی را می‌گویند. (۲) مغز نرم و خوراکی داخل تنه و ریشه درخت خرما.
/piš/: به شاخه درخت خرما گفته می‌شود.
/rez/: به درخت انگور گفته می‌شود.
/tâpâll/: تنه درخت خرما.
/xârak/: به میوه نارس ولی قابل خوردن درخت خرما گفته می‌شود.

۶.۴.۲. واژه‌ها و اصطلاحات متفرقه در امور کشاورزی

/âsak/: آسیاب سنگی و دستی کوچک برای خرد کردن گندم، باقلا و...
/âvâre/: زمین کاشته‌شده آماده آبیاری.

- /baj/**: زمین دیم.
- /bäleng/**: خیار سبز.
- /barm/**: مکانی گرد و گود در مسیر رودخانه، محل جمع‌شدن آب.
- /bazrak/**: بزرک، نوعی دانه روغنی که قبلاً در بهبهان کشت می‌شد.
- /bellal/**: خوشه نارس گندم که معمولاً در آتش پرشته و بعد پاک و خورده می‌شود.
- /bexus/**: زمین دیم.
- /buride/**: علوفه به‌جامانده از خوراک حیوانات که به هم تنیده می‌شود و خشک آن در زمستان به حیوان داده می‌شود.
- /čârvâ/**: حیوان باربر.
- /čükuzo/**: خوردن چوب، کنایه از بی‌حاصلی و خشک‌سالی و نبودن محصول.
- /čüvvi/**: محصولی که با آب چاه عمل آورده شود.
- /dastanbu/**: خربوزه کوچک و خوش‌بو.
- /düg/**: خربوزه سبز و نارس.
- /dukele/**: گندم، جو، باقلای خُردشده به‌وسیله آسک.
- /gâče/**: مسیر شیب‌دار رفت و برگشت حیوان در موقع کشیدن آب از چاه.
- /gârâ/**: کار بدون مزد کشاورز برای مالک که معمولاً یک تا چند روز طول می‌کشد. از جمله این کارهاست اندود کردن انبار غله و... .
- /gelâl/**: زمین سفت غیرقابل شخم.
- /gonjed-berušan/**: کُنجد رسیده که روی پارچه یا نایلون از غلاف کنجد جدا شود.
- /jedâvel/**: زمین آبی.
- /jeve/**: وسیله‌ای سنگی یا چوبی و استوانه‌ای شکل برای کوبیدن شلتوک یا دیگر غلات و پوست‌کندن آنها.
- /haqq-e riše/** یا **/nesaq/**: حق کشت برای کشاورزی که روی زمین دیگری کار کرده‌است.
- /kadü/**: محل انبار گاه.
- /kerâxe/**: محفظه‌ای است کله‌قندی‌شکل که از شاخ و برگ بید ساخته می‌شود. این محفظه با پوششی از کاه‌گل اندود می‌شود و از آن برای انبار کردن غلات در مکان‌های غیرمستقف استفاده می‌کنند.
- /lâq/**: یک شاخهٔ علف سبز یا خشک.

- /lete/**: بوته خربوزه، هندوانه و
- /mal/**: تراز کردن زمین و شلتوک‌کاری با آب.
- /malpune/**: خیار چنبر رسیده و زردشده.
- /mašâke/**: به کُلش بزرگ گفته می‌شود.
- /nahri/**: پوششی پشمی یا نمدی که کشاورزان در هنگام باران می‌پوشند.
- /nuderâr/**: زمین تازه آماده‌شده برای کشت.
- /pâryo/**: زمین آبی.
- /pašte/**: فاصله بین کوره و قنات.
- /püge/**: به کُلش شلتوک گفته می‌شود.
- /rene/**: خشک‌کاری، کاشتن زمینی که هنوز آبیاری نشده‌است.
- /roč/**: راهی که در اثر عبور زیاد حیوانات به‌وجود آمده‌است.
- /senduni/**: هندوانه آفت‌زده و غیرقابل خوردن.
- /šamlâ/**: کاشت محدود در حدود یک هکتار برای افرادی خاص (فرزند مالک یا مباشر) در خارج زمین
مشاع کشاورزان. کشاورزان برای این کشت مزدی نمی‌گیرند.
- /šartu/**: هوای آفتابی.
- /šelal/**: چوب و ریشه‌هایی که در حاشیه رودخانه‌ها جمع شده‌است و برای سوخت به‌کار می‌رود.
- /tekol/**: محفظه‌ای گلی برای انبار گندم یا جو با ابعاد ۶۰×۶۰ سانتی‌متر و ارتفاع حداکثر تا ۲ متر. این
محفظه معمولاً در اطاق و زیر سقف ساخته می‌شود.
- /titenu/**: محل چرخش آب در رودخانه که در اثر عبور آب از محل تنگ یا ریختن از ارتفاع به‌وجود
می‌آید.
- /vâkâri/**: دوباره کاشتن زمین کاشته‌شده‌ای که سبز نشده‌است.
- /xiyâr-garm/**: خربوزه.
- /xiyâr-sard/**: هندوانه.
- /xiyâr-terak/**: خیار چنبر.
- /xukerden/**: به حیوانی که قدرت خوردن را از دست می‌دهد می‌گویند.

منابع:

- اقتداری، احمد، ۱۳۷۵، خوزستان و کهگیلویه و ممسنی، تهران.
باور، محمود، ۱۳۹۲، کهگیلویه و ایلات آن، شیراز.
حائری، محمدرضا، ۱۳۹۵، قنات در ایران، تهران.
حسینی فسایی، میرزا حسن، فارسنامه، به کوشش منصور فسایی، تهران، ۱۳۶۷.
خسروی، خسرو، ۱۳۵۵، نظام بهره‌برداری از زمین در ایران از ساسانیان تا سلجوقیان، تهران.
مستوفی قزوینی، حمداله، نزهة القلوب، تصحیح کای لسترنچ، تهران، ۱۳۴۷.
ناصر خسرو، سفرنامه ناصر خسرو، به کوشش نادر وزین‌پور، تهران، ۱۳۶۲.
واحد‌های محلی وزن و سطح در ایران، چاپ سازمان برنامه و بودجه مرکز آمار ایران، ۱۳۵۳.
وبگاه گردشگری خوزستان



مهریشت: تحلیل زبان‌شناختی متن اوستایی

سالار رضازاده (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی)

منشی‌زاده، مجتبی، ۱۳۹۸، *مهریشت: تحلیل زبان‌شناختی متن اوستایی*، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ۲۰۹ صفحه.

مهریشت عنوان دهمین یشت اوستاست که به ستایش و بزرگداشت مهر، ایزد عهد و پیمان، اختصاص یافته‌است. این یشت از زمره یشت‌های کهن و احتمالاً قدیم‌ترین آنهاست. مهریشت بعد از فروردین‌یشت بلندترین یشت اوستاست. از مهریشت ترجمه‌هایی به زبان‌های انگلیسی، آلمانی و فرانسه در دست است؛ ترجمه انگلیسی آن را دارمستتر (1883) در مجموعه کتب مقدس مشرق زمین جلد ۲۳ منتشر کرد،^۱ ترجمه فرانسه آن، نه سال بعد توسط همین دانشمند زبان‌شناس در جلد دوم زند - اوستا منتشر شد.^۲ گلدنر^۳ (1881) در مجله تحقیقات زبان‌شناسی تطبیقی در حوزه زبان‌های هندوژرمنی جلد ۲۵، ولف^۴ (1910)

1. Darmsteter, J., *The Zend-Avesta*, Part 2, in SBE, Vol. 23, Oxford, 1883, rep. Delhi, 1965.

2. Darmsteter, J., *Le Zend-Avesta*, Vol. 2, Paris, 1892-3.

3. Geldner, K., F., 1881, "Übersetzung aus dem Avesta", *KZ*, 25, pp. 387-419.

4. Wolff, F., *Avesta: Die heiligen Bücher der Parsen*, Strassburg, 1910.

در کتاب خود با عنوان اوستا کتاب مقدس پارسیان و لومل^۱ (1927) در یشت‌های اوستا آن را به آلمانی ترجمه کردند. مرحوم استاد پورداد (۱۳۰۵) نیز براساس ترجمه ولف، در جلد اول یشت‌ها^۲ این سرود کهن را به زبان فارسی ترجمه کرده‌است. اما کار اساسی درباره مهریشت توسط ایلیا گرشویچ به سال ۱۹۵۹ به عالم اوستاشناسی عرضه شد که سپس در سال ۱۹۶۷ تجدید چاپ شد. در سال ۱۹۸۳ ویلیام مالاندرا^۳ نیز در کتاب خود با عنوان درآمدی بر دین کهن ایرانی مجدداً آن را به انگلیسی ترجمه کرد. ترجمه دقیق و جدیدتری از مهریشت را اریک پیرار^۴ در کتاب ایزدان جنگجوی ایران به فرانسه (2006) ارائه کرده‌است. آخرین ترجمه مهریشت را باز به فرانسه، پیر لکوک^۵ در کتاب اوستا به سال ۲۰۱۶ منتشر کرده‌است. اخیراً آقای دکتر مجتبی منشی‌زاده نیز به تحقیق درباره قسمت‌هایی از این یشت اقبال نموده و آن را به فارسی ترجمه کرده و حاصل کار خود را در سال ۱۳۹۸ از سوی انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی منتشر کرده‌است.

کتاب از چند بخش تشکیل شده‌است. بخش نخست مقدمه‌ای بر مهریشت که شامل توضیحاتی درباره مهر، زبان اوستایی، واج‌شناسی، ساختمان اسم و صفت، ساخت واژه فعل و نحو زبان اوستایی است. در بخش دوم که اصلی‌ترین قسمت کتاب را تشکیل می‌دهد بندهای ۱-۲۱، ۲۸-۳۴، ۶۴-۷۲، ۸۳-۹۱ و ۹۵-۹۸ همراه با متن اوستایی به شیوه بارتمه حرف‌نویسی و ترجمه شده و در انتهای هر بند به حالات دستوری واژگان هر بند اشاره شده‌است. کتاب با نمایه واژه‌های اوستایی یادآوری (؟) و فهرست منابع به پایان می‌رسد.

متأسفانه این کتاب با شتاب‌زدگی و بی‌نظمی خاصی تدوین شده‌است، آشفته‌بازاری است که خوانندگان خود را متحیر و در مواردی مأیوس می‌کند. مؤلف به قدری در تدوین کتاب و چاپ آن تعجیل داشته که حتی بعد از تدوین کتاب به خود زحمت بازخوانی آن را

1. Lommel, H., *Die Yašt's des Avesta*, Göttingen-Leipzig, 1927.

۲. پورداد، ابراهیم، یشت‌ها، ج ۱، بمبئی، ۱۳۰۵.

3. Malandra, W. W., *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis, 1983.

4. Pirart, É., *Guerriers d'Iran traductions annotées des textes avestiques du culte zoroastrien rendu aux dieux Tīštriya, Miθra et Vrθragna*, Paris, L'Harmattan, 2006.

5. Lecoq, P., *Les livres de l' Avesta*, Paris, 2016.

نداده‌است تا اغلاط املائی و تاپیی، خطاهای انشایی و اشتباهات بارز تاریخی آن را رفع کند. به چند نمونه از این دست در مقدمه کتاب اشاره می‌شود:

در ص ۱ ایشان نوشته‌اند که کتاب آموزشی رایخلت ۱۹۱۱ (حدود نود سال پیش) چاپ شده‌است، حال آنکه این کتاب دقیقاً ۱۰۹ سال پیش چاپ شده‌است در اینجا فاصله زمانی ۱۹ سال است، اختلاف به یکی دو سال محدود نمی‌شود تا مؤلف به قول علمای ریاضی جواز گرد کردن آن را داشته باشد. و یا این عبارت بی‌معنی را در پاراگراف اول صفحه ۳ در نظر بگیرید: «این دو طرفگی در متن مهر چندبار تکرار می‌شود، از جمله در بند با این مضامین...» از یک سو همه می‌دانیم که مهر متنی ندارد تا موضوع مورد نظر مؤلف در آن تکرار شود، پس باید مراد از مهر در اینجا مهریشت باشد نه ایزد مهر؛ از سوی دیگر معنی «از جمله در بند با این مضامین» چیست؟ آیا در این عبارت مؤلف بندی از بندهای مهریشت را در نظر داشته؟ (که یقیناً چنین هم بوده) اما به سبب شتاب و عجله‌ای که داشته فراموش کرده‌است به آن اشاره کند! در صفحه ۴ مؤلف در آخرین پاراگراف چنین آورده‌است: «یکی از دستیاران دیگری که با مهر همکاری نزدیک دارد، اشی است»، اما قبلاً درباره دستیاران مهر گفت‌وگو نشده‌است که با عطف به آن «اشی» را یکی دیگر از دستیاران مهر به‌شمار آورد. در صفحه ۵ مؤلف در معرفی زبان اوستایی گفته‌است: «اوستا مجموعه‌ای از باورها و آیین‌های دینی زردشتیان است که در نیمه اول هزاره پیش از میلاد به نگارش درآمده‌است، پیش از آن، نحوه انتقال متون اوستایی بر پایه سنت شفاهی بوده که معمولاً روحانیان زردشتی چنین نقشی را بر عهده داشته‌اند...». این عبارت بی‌معنی و تا اندازه‌ای بی‌پایه و اساس است. باید از آقای منشی‌زاده پرسید، کدام هزاره مد نظر ایشان بوده‌است، هزاره اول، دوم یا سوم؟ مثلاً اگر خواننده‌ای ناآشنا با مباحث ایران‌شناسی این عبارت را بخواند و تصور کند که مراد از «نیمه اول هزاره» هزاره سوم پیش از میلاد است، آن وقت تصور فعالیت روحانیان زردشتی در میان اقوام هندواروپایی، بدان هنگام که هنوز در ناحیه اوراسیا زندگی مشترک داشتند و به زبانی واحد سخن می‌گفتند، قدری مضحک خواهد بود. این اشکالات در وهله اول اشکالاتی پیش‌پاافتاده به نظر می‌رسند اما از یک آدم متخصص

و در کتابی که توسط یک انتشارات دانشگاهی چاپ شده است، قابل اغماض نیست. بین عنوان کتاب و متن آن تناقضی آشکار وجود دارد و متن کتاب به هیچ وجه عنوان آن را توجیه نمی‌کند. عنوان «مهریشت: تحلیل زبان‌شناختی متن اوستایی» به سادگی مبین این است که کل مهریشت که متشکل از ۱۴۵ بند است از جنبه‌های متفاوت صرف و نحو اوستایی، مثلاً کارکردهای متفاوت نحوی و جوه التزامی، تمنایی، انشایی و یا نقش‌های نحوی مثلاً حالت‌های اضافی و بایی در بافت جملات و غیره مورد بحث و بررسی قرار گیرد و یا تحلیل‌های مختلفی که دانشمندان درباره موارد مشکوک عرضه کرده‌اند، ارزیابی و بررسی شود. اما از مجموع ۱۴۵ بند مهریشت فقط ۴۶ بند، یعنی بندهایی که ۱۰۹ سال پیش رایخلت آنها را در کتاب قرائت اوستا آورده، انتخاب شده است و عملاً ۹۹ بند که تعداد زیادی از آنها واقعاً مشکل و برخوردار از پیچیدگی‌های صرفی و نحوی خاص خود هستند کنار گذاشته شده است، این در حالی است که عنوان پرطمطراق کتاب، جواز چنین گزینشی را به مؤلف نمی‌دهد. دیگر اینکه علی‌رغم عنوان کتاب در این اثر کوچک‌ترین تحلیل زبان‌شناختی درباره متن مهریشت عرضه نشده است. آیا اشاره به اینکه کلمه‌ای مانند *yasnō* حالت فاعلی مفرد از ستاک *yasna-* است، تحلیل زبان‌شناختی متن محسوب می‌شود؟ مقدمه‌ای که منشی زاده بر کتاب خود نوشته، نه تنها حاوی نکته تازه‌ای نیست، بلکه ناقص و ابتر و در مواردی گمراه کننده است. مؤلف در مقدمه کتاب (ص ۲) بر جنبه‌های آموزشی و زبان‌شناختی متن اوستایی مهریشت تأکید کرده و پژوهش در سایر ابعاد اسطوره‌شناختی و ادیان تطبیقی - مقایسه‌ای و نیز جامعه‌شناسی ادبیات را به پژوهش‌های دیگری واگذار کرده است. حتی توضیح درباره واژه مهر در سایر زبان‌های ایرانی را محل بحث خود ندانسته و از آن سر باز زده و کوچک‌ترین اشاره‌ای به دست‌نویس‌های مهریشت، وجه اشتقاق و معنی لفظی مهر نکرده و فقط گزارش بسیار مختصر و کلیشه‌ای درباره خویشکاری مهر آورده است که چندان ارزش و اهمیتی برای خواننده متخصص و متفنن و حتی دانشجوی نوآموز ندارد! انتظار می‌رفت در این قسمت به پیشینه نام مهر در متون ایرانی و غیرایرانی، ارتباط مهر با جشن مهرگان، آرای دانشمندان زبان‌شناس درباره اشتقاق و معنی واژه مهر، ارتباط مهر اوستایی با

میترای هندی، مهرپرستی در ایران باستان، نقش مهر در دیانت مانوی و جایگاه مهر در امپراتوری رُم باستان پرداخته می‌شد (دراین باره، نک: مولایی ۱۳۹۵: ۲۶۶-۲۷۵).

مؤلف باز در همان صفحه اشاره کرده که یکی از جلوه‌های مهر، خورشید است، لازم بود در این باره توضیح بیشتری می‌دادند و می‌آوردند علی‌رغم آنکه مهر در اوستا پیوند نزدیکی با خورشید دارد اما با آن یکی نیست (Boyce 1975: 69)، و تطبیق مهر/ میترا با خورشید در هند و ایران بی‌تردید در ادوار بعدی اتفاق افتاده است (مولایی ۱۳۹۵: ۲۶۸).

منشی‌زاده در مقدمه (ص ۴) چنین آورده است که ایزد اشی برای مهر امکانات گوناگون فراهم می‌کند تا مهر بتواند با پیمان‌شکنان و کسانی که قرارداد را می‌شکنند و دروغ می‌گویند مبارزه کند. این مطلب درست نیست. اشی ایزدبانوی خواسته و دارایی است که گردونه مهر را هدایت می‌کند (یشت ۱۰، بند ۶۸). ایزدی که در کنار ایزد مهر دشمنان و پیمان‌شکنان را درهم می‌شکند ایزد بهرام است (یشت ۱۰، بندهای ۷۰-۷۲). به‌طورکلی می‌توان گفت آنچه در این مقدمه درباره ایزد مهر و مسائل مربوط به آن آمده به قدری پیش‌پا افتاده است که یقیناً یک دانشجوی دوره کارشناسی با مراجعه به منابع گوناگون می‌توانست مطالبی جامع‌تر و دقیق‌تر از مقدمه کتاب گرد آورد.

بخش اول تحقیق منشی‌زاده بحثی بسیار موجز درباره زبان اوستایی، نظام نوشتاری اوستایی، واج‌شناسی، ساخت‌واژه، ساخت فعل و نحو زبان اوستایی است که اغلب ناقص و در مواردی گمراه‌کننده است. نکته قابل توجه این است که این بخش از کتاب منشی‌زاده در واقع ربطی به موضوع مورد بحث او ندارد و کاملاً زائد است؛ باین‌همه، مطالب این بخش به قدری شتاب‌زده فراهم آمده است که در وهله اول توجه هر خواننده‌ای ولو متفخن و غیرمتخصص را به خود جلب می‌کند. مؤلف می‌بایست روشن می‌کرد، اثر او پژوهشی در حوزه دستور زبان است یا متن‌شناسی، اگر از نوع پژوهشی در حاشیه دستور زبان اوستایی باشد (مثلاً از نوع دست‌نامه‌ها که امری متداول است و غالباً با متن یا متن‌هایی نیز همراه است) در این صورت مؤلف به چه دلیلی از میان این همه مسایل مهم دستوری صرفاً به بررسی پسوندهای نام‌ساز (ذیل ساختمان اسم و صفت که متأسفانه ناقص و ابتر باقی

مانده‌است) و تعریف‌های نظری ساختمان فعل پرداخته‌است؟ در این بخش کوچک‌ترین اشاره‌ای به صرف اسم و صفت و ضمائر و فعل که از مهم‌ترین مباحث دستور زبان است و برای هر نوآموزی اهمیت خاص دارد، اشاره نشده‌است. بنابراین آوردن این مطالب ناقص چه مشکلی از مشکلات نوآموز را حل می‌کند که آقای منشی‌زاده را مجبور به تدوین این بخش از کتاب کرده‌است؟ اما اگر پژوهش او در حوزه متن‌شناسی باشد مباحثی از این دست ولو به صورت مختصر زائد است. از بخت بد آنچه که در این بخش به‌ویژه آنچه که ذیل ساختمان اسم و صفت دربارهٔ پسوندهای گروه اول و دوم آمده یکسره غلط و نادرست است.

منشی‌زاده در صفحهٔ ۱۵ پسوندهای نام‌ساز را به دو دستهٔ گروه نخستین و گروه دومین تقسیم کرده و در صفحه‌های ۱۶-۱۹ به توضیح این پسوندها پرداخته‌است، اما جالب اینکه از پسوندهای گروه اول که در اوستا بالغ بر ۴۷ مورد هستند، فقط با ذکر چند مثال به پسوند *a-* اشاره کرده و تکلیف ۴۶ مورد دیگر را روشن نکرده‌است. از این هم بدتر اینکه ذیل گروه دوم پسوندهایی را آورده‌است که اغلب آنها جزو پسوندهای گروه اول هستند نه گروه دوم؛ این پسوندها عبارت‌اند از *-ra-*, *-dra/θra-*, *-tra-*, *-tu-*, *-ta-*, *-u-*, *-āna-*, *-ah-*, *-ant-*, *-an-*. مثال‌هایی هم که منشی‌زاده برای این پسوندها شاهد آورده، جملگی از الحاق مستقیم و بدون واسطهٔ پسوند از ریشه ساخته شده‌اند. مثلاً در صفحهٔ ۱۶ پسوند *ah-* در واژهٔ *vačah-* پسوند اولیه است که مستقیماً به ریشهٔ *vak-* افزوده شده‌است. متأسفانه اشتباهات منشی‌زاده فقط به این موارد محدود نشده و اطلاعاتی که ذیل این پسوندها آورده‌است، غالباً غلط و نادرست هستند. مثلاً در صفحهٔ ۱۶ ذیل پسوند ثانوی *a-* واژه‌های *margava-* و *pārsa-* به‌عنوان شاهد ذکر شده‌اند، اما هر دو واژه جزو واژه‌های فارسی باستان هستند نه اوستایی؛ یا واژهٔ *āpa-* که منشی‌زاده آن را صفت به‌معنی «آبدار» (مشتق از *a + āp-*) گرفته، اصلاً در اوستا به‌کار نرفته‌است.

در صفحهٔ ۱۷ منشی‌زاده *ya-* را صورت دیگر پسوند *-ī-* دانسته اما اینها دو پسوند جدا هستند و ربطی به هم ندارند (نک: Jackson 1892: §§ 834, 852). ضمناً اشتقاقی که منشی‌زاده برای *raθwya-* (در کتاب منشی‌زاده واژه به غلط به‌صورت *raθviya-* نوشته شده‌است) داده و آن را مشتقی

از $ratu- + i$ دانسته، غلط است، واژه مشتقی است از $ra\theta v-$ صورت ضعیف $-rata v$ و پسوند $-ya-$ ، قس هندی باستان $\acute{r}tviya$ (نک: § 852 *Idem*). در همان صفحه ذیل پسوند $-u-$ یکی از شاهدهایی که آمده واژه $ma\delta u-$ است که منشی‌زاده آن را «عسل» معنی کرده‌است، درحالی‌که این واژه در اوستا فقط چهار بار در وندیداد به‌کار رفته و به معنی «مَی، شراب» است و واژه می در فارسی باقی‌مانده همین لفظ است (نک: 1114: 1904 *Bartholomae*). در صفحه ۱۸ ذیل پسوند $-\theta ra-$ / $-\delta ra-$ ، که به صورت اصلی آن $-tra-$ اشاره نشده (این پسوند هم جز پسوندهای گروه اول است و منشی‌زاده به اشتباه ذیل گروه دوم آورده)، یکی از مثال‌ها که مرا سخت شگفت زده کرد، واژه $mazd\bar{a}h-$ است، هرچه کوشیدم تا رابطه‌ای بین این واژه و پسوند $-\theta ra-$ / $-\delta ra-$ / $-tra-$ پیدا کنم، نتوانستم!

در صفحه ۱۹ ذیل پسوند $-ya-$ آمده‌است: «این پسوند صفت فعلی آینده می‌سازد، مثال‌ها: $mai\delta ya-$ «میدان»، $mairya-$ «مرگ‌آور»، $jivya-$ «تازه، زنده»، $i\delta ya-$ «باب میل، مطلوب» (پایان یادداشت منشی‌زاده)، اما باید دانست، ۱) $mai\delta ya-$ اگر صفت باشد که هست، به معنی «میانی، مرکزی» است نه «میدان»؛ گرچه واژه به‌عنوان اسم در معنی «میان، مرکز» هم به‌کار رفته‌است (نک: 1115-1116: 1904 *Bartholomae*) اما مورد اخیر به اینجا مربوط نمی‌شود. ۲) از میان این کلمات فقط $i\delta ya-$ صفت فعلی در معنی آینده است، سه واژه دیگر صرفاً صفت ساده هستند. در اینجا باز منشی‌زاده به هنگام نقل مطلب از جکسون متوجه توضیح جکسون نشده‌است که این پسوند در اوستایی هم صفت لیاقت یا به تعبیر منشی‌زاده صفت فعلی در معنی آینده و هم اسم و صفت می‌سازد (نک: § 812: 1982 *Jackson*). جکسون شواهد هر دو مورد را به تفکیک آورده‌است، اما منشی‌زاده نتوانسته این دو مورد را از هم تمییز دهد، در نتیجه شواهد به هم آمیخته شده‌است. در همین صفحه ذیل پسوند $-yah-$ آمده‌است: «این پسوند صفت برتر و گاهی اسم می‌سازد». این پسوند در اوستایی چنان‌که شواهد موجود نشان می‌دهد فقط صفت برتر یا تفضیلی می‌سازد و هرگز در ساختمان اسم استعمال نشده‌است. معلوم نیست مستند منشی‌زاده در این مورد چیست و اصلاً اگر مستندی داشته چرا ذکر نکرده‌است؟

در صفحه ۲۰ ذیل مبحث فعل برای ماده مضارعی که با پسوند -aya- ساخته می‌شود، صیغه dārayāmi شاهد آمده‌است: لیکن این صیغه اصلاً در اوستایی به‌کار نرفته و معلوم نیست چرا مؤلف از میان انبوهی از شواهد اوستایی، به شاهی استناد کرده‌است که در اوستایی وجود خارجی ندارد؟ (نک: Bartholomae 1904: 690-692; Kellens 1995: pp. 27-28).

در صفحه ۲۲ چهار مثال برای ماده مضارعی که با میانوند n ساخته می‌شود، شاهد آمده‌است. از این چهار مثال به‌جز -vind- ماده مضارع از -vid-، سه شاهد دیگر کاملاً غلط هستند. در اوستایی ماده مضارع -vānk- از ریشه -vak- به‌کار نرفته‌است. وجود ماده مضارعی به‌صورت -zind- از ریشه -zī- صورت ضعیف از -zyā- (فارسی باستان -dī-) غیرممکن است و واج /d/ در آن توجیه‌پذیر نیست. ماده مضارع از این ریشه هم در اوستایی و هم در فارسی باستان با پسوند -nā- به‌صورت -zinā- (فارسی باستان -dinā-) ساخته شده‌است (Bartholomae 1904: 1700). اما در مورد ماده مضارع -sfunu- منشی‌زاده مرتکب اشتباهی فاحش و خطایی عجیب شده‌است که از یک معلم زبان اوستایی واقعاً بعید است. منشی‌زاده تصور کرده‌است که ماده مضارع اخیر نیز با میانوند n از ریشه -sru- ساخته شده‌است؛ شگفت است که ایشان متوجه نشده‌اند که ماده مضارع در اینجا با افزودن پسوند -nu- درجه ضعیف پسوند -nav- / -nao- که در ماده مضارع -kərənav- / kərənao- نیز دیده می‌شود، ساخته شده‌است و ربطی به میانوند n ندارد. گذشته از این باید به یاد داشت که میانوند n برای ساختن ماده مضارع به ریشه‌هایی افزوده می‌شود که به یک بستواج ختم می‌شوند.

در صفحه ۲۳ ذیل ساختمان فعل نامعین، در کنار ماده ماضی ریشه‌ای -jam- / -gm- ماده آغازی -jasa- آمده‌است، منشی‌زاده روشن نکرده‌است که این ماده آغازی چه ربطی به ماده ماضی دارد و چرا باید در کنار آن ذکر شود؟ در صفحه ۲۵ ذیل ماده‌های تبدیلی می‌خوانیم: «از افزودن پسوندهای -ya-، -aya- و -anya- به اسم یا صورت‌های اسمی مشتق از فعل اضافه می‌شود» اولاً این عبارت به‌لحاظ انشا غلط و به‌لحاظ معنی بی‌مفهوم است. ثانیاً در اوستایی تا آنجا که متون موجود نشان می‌دهد با دو پسوند -aya- و -anya-

ماده مضارع تبدیلی ساخته نشده است و اگر منشی‌زاده شاهدهی در دست داشت چرا ذکر نکرده است؟

بخش اصلی اثر حاضر را ترجمهٔ بندهای منتخب مهریشت تشکیل می‌دهد، ابتدا هر بند حرف‌نویسی و سپس ترجمه شده است و در ادامه تنها حالات دستوری واژه‌های هر بند اغلب با ارجاع به کتاب دستور زبان اوستایی جکسون آمده است. در صورتی که عنوان اثر حاضر چنان‌که پیش‌تر اشاره شد تحلیل زبان‌شناختی متن اوستایی مهریشت است، آیا مراد از تحلیل زبان‌شناختی متنی، صرفاً اشاره به حالات دستوری مقولاتی نظیر اسم و صفت و گیره و یا صیغه‌های افعال آن متن است؟ یا پژوهشگر در پژوهش‌هایی از این دست وظیفهٔ سنگین بررسی ساختار نحوی آن متن را بر عهده دارد؟

باتوجه به عنوان کتاب انتظار می‌رفت مؤلف در این بخش مثلاً دربارهٔ جملات مرکب در مهریشت، نقش نحوی کلمات و معانی آنها، به‌عنوان مثال کاربرد حالت اضافی به‌عنوان فاعل، مفعول، مسندالیه و مسند جمله در زبان اوستایی (برای نقش نحوی حالت اضافی و معانی آن، نک: Reichelt 1909: 251-261, §§ 487-509)، بحث می‌کرد و یا تمامی تعبیر و آرای محققان اوستاشناس دربارهٔ تصحیح متن و ترجمه و معانی و اشتقاق واژگان مهریشت را با دیدی انتقادی بررسی می‌کرد و دلایل قوت و ضعف آنها را نشان می‌داد، اما متأسفانه مؤلف به‌جای آنکه بحث‌های خود را روی مقولاتی از این دست متمرکز کند و بر همین اساس نیز به تفسیر مهریشت بپردازد تحلیل زبان‌شناختی را فقط خلاصه کرده است مثلاً به ذکر اینکه *mraot* فعل ماضی سوم‌شخص مفرد از *mraV-* «گفتن» است (نک: ص ۳۸). شوربختانه این اطلاعات ناقص هم همیشه درست نقل نشده‌اند و مؤلف اشتباهات فاحشی در معانی لغات و نوع دستوری ستاک‌ها مرتکب شده است و این امر چنین تصویری را به ذهن هر خواننده‌ای القا می‌کند که متأسفانه مؤلف، نه‌تنها اساسی‌ترین و مهم‌ترین فرهنگ زبان اوستایی، یعنی فرهنگ ایرانی باستان بارتلمه را ندیده، بلکه با نهایت تأسف باید گفت که حتی توضیحات لغوی رایخلت در بخش واژه‌نامهٔ کتاب او را نیز دقیق نخوانده و یا اگر خوانده، به‌خاطر عدم تأمل، درست آن را متوجه نشده است.

اشتباهات بارزی که مؤلف کتاب در ترجمه متن و توضیح لغات بندهای منتخب مهریشت مرتکب شده بسیار زیاد است و پرداختن به همه آنها از حوصله این نقد خارج است؛ لذا در اینجا صرفاً به نمونه‌هایی اشاره می‌شود.

در صفحه ۳۸ در ترجمه و توضیح بند اول، عبارت *āat dim daḍam avāntəm* صورت ترجمه شده است: «آنگاه او را آفریدم به اندازه‌ای پرستیدنی و ستودنی که اهورا مزدا را (من که اهورا مزدا هستم)». این ترجمه تقریباً غلط است و مؤلف متوجه ظرافت بلاغی عبارت نشده است. در اینجا چند نکته را باید به یاد داشت: ۱) واژه‌های *yesnyata ... vahmyata* هر دو اسم در حالت بایی مفرد برای بیان تفخیم هستند (Reichelt 1911: 110) و هرگز نمی‌توان آنها را «پرستیدنی و ستودنی» ترجمه کرد. توضیحاتی که منشی‌زاده درباره نوع دستوری، حالت و معنی این دو واژه ارائه کرده (ص ۴۱) کلاً غلط است. او *yesnyata* را اسم در حالت بایی مفرد مذکر از ستاک *yesnyata*- دانسته و «پرستیدنی» معنی کرده است. این یک اشتباه بارز و خطایی فاحش است. اولاً *yesnyata* حالت بایی مفرد مؤنث است نه مذکر و ستاک آن چنان‌که بارتلمه به درستی تعیین کرده *yesnyatā-* (اسم مؤنث) است (نک: Bartholomae 1904: 1292). ظاهراً منشی‌زاده فریب پایانه صرفی واژه را خورده و آن را مذکر تصور کرده، اما متوجه نشده است که حالت بایی مفرد ستاک‌های مختوم به *-ā-* در اوستایی در مواردی ممکن است همانند ستاک‌های *a-* دار صرف شوند، چنان‌که حالت بایی مفرد اسم مؤنث *daēnā-* در هادخت نسک، فرگرد اول بند ۴، به صورت *daēna* به کار رفته است (نک: Bartholomae 1904: 666; Jackson 1892: § 245). ثانیاً پژوهشگر ما که به دنبال تحلیل زبان‌شناختی مهریشت است، متوجه کارکرد پسوند *-tā-* در واژه *yesnyatā-* (که از صفت اسم مؤنث می‌سازد) نشده و به غلط برای واژه معنی وصفی «پرستیدنی» داده است، حال آن‌که اگر ایشان به فرهنگ بارتلمه یا حداقل به رایخلت (Reichelt 1911: 256) مراجعه می‌کردند، درمی‌یافتند که معنی این واژه «سزاواری یا برازندگی برای پرستیده

شدن» است. همین اشتباهات را دربارهٔ *vahmyata* هم مرتکب شده‌است که دیگر نیازی به ذکر آن نیست. ۲) هرگاه متن اوستایی عبارت مذکور و ترجمهٔ منشی‌زاده با هم مقایسه شود، کاملاً روشن می‌شود که در اینجا *mam* (حالت مفعولی ضمیر اول‌شخص) ترجمه نشده‌است، به این دلیل که به‌لحاظ نحوی منشی‌زاده نتوانسته جایگاهی برای آن در جمله پیدا کند. یقیناً منشی‌زاده متوجه نشده‌است که هرگاه مرجع ضمیر شخصی فاعل جمله باشد، آن ضمیر حکم ضمیر انعکاسی را پیدا می‌کند، به همین دلیل است که مترجمان اوستا در اینجا *mam* را به انگلیسی *myself* (نک: مثلاً 1967: 75 Gershevitch) و به آلمانی *selber* (مثلاً نک: 199: 1910 Wolff) ترجمه کرده‌اند. براساس آنچه گفته شد، ترجمهٔ دقیق عبارت باید چنین باشد: «آنگاه او را در سزاواری برای پرستیده شدن، در سزاواری برای ستوده شدن چنان آفریدم که خودم که اهورامزدا (هستم)».

در صفحهٔ ۴۴ ذیل *mərənčaite*، ریشهٔ *marək-* را به غلط صورت اسمی تصور کرده‌است. چنین صورت اسمی نه در اوستایی به‌کار رفته‌است و نه در هندی باستان. *marək-* «نابود کردن» می‌تواند با افزایش واج /k/ گسترشی از ریشهٔ *mar-* «مردن» باشد، اما یقیناً صورت اسمی آن نیست. در همین صفحه واژهٔ *mairya-* که از اصطلاحات کهن هندوایرانی است (دربارهٔ این واژه نک: مولایی ۱۳۹۷: ۳۳۸-۳۳۹) با پسوند *-ya-* مشتقی از *mar-* لابد به معنی «مردن» به‌شمار آمده‌است که نادرست است و واژهٔ مذکور ربطی به این ریشه ندارد.

در صفحهٔ ۴۵ ذیل *ašava.ja* (حالت فاعلی مفرد مذکر) بدون تعیین ستاک واژه، مستقیماً، این توضیح بی‌مفهوم را می‌خوانیم: «صفت به جای اسم *ašavan-* و ریشهٔ *jan-* ساخته می‌شود...»؛ من واقعاً چیزی از این توضیح متوجه نشدم، این کلمه حالت فاعلی مفرد از *ašava.jan-* «پارسا گش» از نوع ترکیباتی است که در آن جزء اول وابستهٔ جزء دوم (در اینجا مفعول جزء دوم) است. در این بند منشی‌زاده در توضیح *pərəsāṅhe* فعل مضارع التزامی دوم‌شخص مفرد ناگذر که آن را به غلط *peresāṅhe* واج‌نویسی کرده،

مرتکب خطای عجیبی شده است. او ریشهٔ *fras* را که به معنی «پرسیدن» است «برهم زدن، شکستن عهد و قرارداد» و صیغهٔ مذکور را «برهم زنی» ترجمه کرده است؛ این برداشت کاملاً غلط است. ریشهٔ *fras* با *miθrəm* در اوستا همه جا به معنی «پیمان بستن» به کار رفته است نه «عهد شکستن». اصطلاحی که در اوستایی برای «شکستن پیمان» به کار رفته *miθrəm + (aiwi) drug-* است.

در صفحهٔ ۵۲ در ترجمهٔ بند ۴، فعل *yazāi* «می ستایم» ترجمه شده است؛ اما *yazāi* فعل مضارع التزامی، اول شخص مفرد گذرا در معنی آینده است و «خواهم ستود» معنی می‌دهد، گرشویچ (1967: 75) نیز فعل مذکور را در اینجا *I will worship* ترجمه کرده است. در صفحهٔ ۷۸ ترجمهٔ بند ۱۱ معیوب و تا اندازه‌ای غلط است. در این ترجمه واژهٔ *hitaēibyō* در حالت برایی جمع مذکر، «جفت اسبان» ترجمه شده است. ظاهراً آقای منشی‌زاده متوجه نشده است که نهاد جمله، یعنی *raθaēštārō* به صیغهٔ جمع آمده، پس لزوماً شاعر از اسب‌های آنها نیز به صیغهٔ جمع یاد کرده است، از سوی دیگر اگر شاعر جفت اسب‌ها را اراده می‌کرد به راحتی می‌توانست واژه را به صورت *hitaēibya* (برایی مثنی مذکر) به کار ببرد. علاوه بر این ترجمهٔ عبارت پایانی بند یعنی *haθrā.nivāitīm hamərəθanəm aurvaθanəm t̥bišyantəm* به صورت «تا با ضربتی دشمنان را فروافکندن» به طور کلی غلط است. مترجم در اینجا اولاً *aurvaθanəm* را که معنای آن، چنان‌که گرشویچ (idem: 170) و به پیروی از او مولایی (۱۳۹۲: ۲۲۵) نشان داده‌اند، «پیمان‌شکن» است (توضیحی که برای این کلمه در صفحهٔ ۸۱ آمده نادرست است)، ترجمه نکرده است، از سوی دیگر منشی‌زاده متوجه نشده است که در اینجا *haθrā.nivāitīm* به لحاظ نحوی در ردیف *zāvarə* و *drvatātəm* مفعول صفت فاعلی گذرای *jaiḍyantō* است و *aurvaθanəm t̥bišyantəm* هر دو صفت *hamərəθanəm* است. نهایتاً، عبارت مذکور با لحاظ کردن عبارت‌های مقدم بر آن باید چنین ترجمه شود: «جنگجویان (از او) زور برای اسب‌ها، تندرستی برای خویشتن (*tanubyō*) «برای تن‌ها» در اینجا معنای انعکاسی دارد [نک. 1967: 79] و منشی‌زاده آن را در نیافته است)، هوشیاری بسیار در

برابر کینه‌وران، دفاع در برابر دشمنان، پیروزی یک‌باره بر هم‌وردان پیمان‌شکن کینه‌ور خواستار (هستند)» (برای ترجمه دقیق این عبارت که در آبان‌یشت نیز آمده‌است، نک: مولایی ۱۳۹۲: ۸۴).

در بند پنجم ستاک واژه *ašavastāi* به صورت *ašavasa*- آمده‌است که درست نیست. ستاک واژه مذکور طبق فرهنگ ایرانی باستان بارتمله *ašavasta*- است (Bartholomae 1904: 253). در بند نهم *ahe raya* به «با فرهاش» ترجمه شده‌است! معنی دقیق و درست *rayay*- «شکوه، رای، جلال» (Idem: 1511) است نه فره! *ahe raya* باید به «به سبب شکوه / رای...» ترجمه می‌شد. در بند سیزدهم *airyō.šayanəm* به «سرزمین آریائیان» ترجمه شده‌است. همان‌گونه که آقای منشی‌زاده در قسمت واژگان همین بند آورده معنی دقیق و درست این واژه «اقامتگاه آریائیان» است (ص ۸۵) نه سرزمین آریائیان. در بند ۱۴ (ص ۸۶) عبارت *yahmya garayō bərəzantō pouru.vāstrāñhō āfəntō θātairō gave frādayente* به این صورت ترجمه شده‌است: «در جایی که کوه‌های بلند همراه با چراگاه‌های فراخ خود را آماده می‌کنند برای حمایت گله و رمه». این ترجمه غلط است و چندین اشکال اساسی دارد. ۱) واژه *āfəntō* (که محققان برای آن معانی مختلف «پُرآب»، «راه، گذر»، «دشت، جلگه»، «محافظ، پاینده» و «زمان» را پیشنهاد کرده‌اند [برای آرای مختلف دانشمندان و نقد و بررسی آنها، نک: مولایی ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۴۰]) ترجمه نشده‌است. ۲) واژه *θātairō* را مؤلف در توضیح لغات بدون آنکه ستاک آن را تعیین کند، حالت فاعلی جمع مذکر به معنی «حامی، پشتیبان» دانسته‌است، حال آنکه اگر اسم ما صیغه جمع باشد در این صورت باید معنی آن چیزی شبیه «حامیان، پشتیبانان» باشد. تازه این اهمیتی ندارد، مسئله آنجا غامض می‌شود که منشی‌زاده اسمی را که به قول او حالت فاعلی جمع است و «حامی» معنی می‌دهد (توضیحی که منشی‌زاده درباره اشتقاق کلمه آورده‌است، پایه‌ای ندارد)، در ترجمه متن «برای حمایت» برگردانده‌است. اما آنچه شگفت می‌نماید و در صورت صحت امر واقعاً نیازمند توجیه نحوی است، این است که چگونه و براساس کدام قاعده نحوی می‌توان اسمی را که باید نهاد جمله باشد، مفعول غیرصریح تصور نمود و «برای حمایت» معنی کرد؟ حقیقت

این است که منشی‌زاده اصلاً متوجه ساختار جمله نشده‌است. این عبارت یکی از عبارات دشوار و قابل بحث مهریشت است و درباره آن توجیحات مختلفی از سوی دانشمندان عرضه شده‌است که در اینجا به دلیل محدودیت موجود فقط به تعبیری که بیلی و گرشویچ ارائه کرده‌اند، اشاره می‌شود. بیلی *āfəntō* را حالت فاعلی جمع مذكر از *āfant-* «راه، محل حرکت» و با توسع معنایی «دشت، جلگه» معنی کرده‌است، به گمان بیلی *θātairō* تصحیفی از *θātairyō* و آن هم حالت مفعولی جمع از ستاک *θātari-* است که احتمالاً در اصل به معنی «مغذی» بوده و سپس در معنی «علوفه» استعمال شده‌است. بر این اساس ترجمه عبارت چنین خواهد بود: «آنجا که کوه‌های بلند، دشت‌های پرچراگاه علوفه برای گاوان فراهم می‌کنند» (Bailey 1979: xxxi-ii). گرشویچ *āfəntō* را در اینجا حالت فاعلی جمع مذكر (صفت *garayō*) از ستاک *āfant-* و شکل اخیر را نیز املائی برای *āfyant-* صفت فاعلی گذرا از ریشه *pā-* «پاییدن، پناه دادن» می‌داند. سپس *θātairō* را براساس برخی از دست‌نویس‌ها به صورت *θātārō* تصحیح می‌کند و آن را مفعولی جمع از *θātār-* به معنی «مشتاق، دلسوز، مراقب» از ریشه *θam-* «مراقب بودن» می‌داند و عبارت را به این صورت ترجمه می‌کند: «آنجا که کوه‌های بلند پاینده / پناه‌دهنده پرچراگاه (پرستاران) مشفق برای گاوان فراهم می‌کنند» (نک: Gershevitch 1967: 81, 172-174). اگر منشی‌زاده چنان‌که در مقدمه کتاب خود گفته به هنگام مواجهه با نکات تاریک و باریک واقعاً به مهریشت گرشویچ مراجعه می‌کرد، تصور می‌کنم این نقد رنگ و لونی دیگر داشت. افزون بر این، اگر مؤلف در تألیف این اثر به ظرایف و دقایق مهریشت توجه بیشتری می‌کرد، حاصل آن اثری درخور و شایسته می‌شد که نه تنها برای دانشجویان نوآموز بلکه برای متخصصان نیز می‌توانست سودمند باشد.

منابع

- مولایی، چنگیز، ۱۳۸۲، بررسی فروردین یشت (سرود اوستایی در ستایش فروهرها)، تبریز.
 _____، ۱۳۹۲، بررسی آبان یشت (سرود اوستایی در ستایش اردوی سورا ناهید)، تهران.

_____، ۱۳۹۵، «مهر»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، جلد ششم، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران.

_____، ۱۳۹۷، «از آرایش بندگی گشته‌یی (توضیحی درباره مفهوم اصطلاحی بنده و بندگی در تفکرات ایرانیان باستان و بازتاب آن در شاهنامه فردوسی)»، زمانی میاسای از آموختن، مجموعه مقالات همایش ملی شاهنامه و تعلیم و تربیت، به کوشش دکتر سیدعلی کرامتی مقدم، با نظارت دکتر محمدجعفر یاحقی، مشهد، ص ۳۳۳-۳۴۱.

Bailey, H. W., 1979, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Cambridge, 1979.

Bartholomae, Ch., 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

Boyce, M., 1975, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, Leiden.

Gershevitch, I., 1967, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.

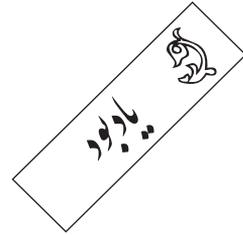
Jackson, A.V.W., 1892, *An Avesta Grammar*, Stuttgart.

Kellens, J., 1995, *Liste du verbe avestique*, Wiesbaden.

Reichelt, H., 1909, *Awestisches Elementarbuch*, Heidelberg.

_____، 1911, *Avesta Reader*, Strassburg.

Wolff, F., 1910, *Avesta, Die heiligen Bücher der Parsen*, Strassburg.



به یاد استادم، دکتر بدرالزمان قریب

آرزو رسولی (طالقانی) (عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی)

شخصیت علمی خانم دکتر بدرالزمان قریب بر کسی پوشیده نیست. زمانی که از زبانی فراموش شده به نام سغدی سخن می‌گفتند، همه آن را سعدی درمی‌یافتند و کسی نمی‌دانست سغدی چیست؟ فهرست آثار ایشان هم در جست‌وجویی اینترنتی قابل دستیابی است. پس از تکرار مکررات پرهیز می‌کنم و از زبان دانشجویی درباره‌ی استاد خود سخن می‌گویم.

۲۰ بهمن ۱۳۷۶ روز دفاع من از رساله‌ی کارشناسی‌ارشدم به راهنمایی خانم دکتر بدرالزمان قریب بود. مدیر گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه تهران از من پرسید: چرا زبان سغدی را انتخاب کردی؟ آن زمان ساده‌دلانه فکر می‌کردم می‌توان صادق بود و پاسخ دادم: چون خانم دکتر قریب را خیلی دوست داشتم!

قریب به بیست سال گذشت و وقتی مدیر گروه آن زمان را در نخستین همایش دوسالانه فرهنگ و زبان‌های باستانی در دانشگاه شهید بهشتی دیدم، چشمانش را تنگ کرد و گفت: تو را می‌شناسم! تو در جلسه‌ی دفاعت گفתי موضوع رساله‌ات را به دلیل علاقه به خانم دکتر قریب انتخاب کردی! هیچ‌وقت فراموش نمی‌کنم!

بله، رشته‌ای بر گردنم افکند دوست!

سال ۷۳ شاگرد خانم دکتر قریب شدم و درس شیرین فارسی باستان با تدریس ایشان

شیرین‌تر می‌شد. وقتی با آن صدای لطیفش و با لحنی شاعرانه می‌خواند:

baga vazarka a^huramazdā : hya avam asmānam adā : hya imām
būmim adā : hya martiyam adā : hya šiyātim adā martiyahyā.

و بعد آن را تقطیع هجایی می‌کرد تا قدیمی‌ترین شعر را در زبان‌های ایرانی بر ایمن توضیح دهد، ما در دنیای داریوش سیر می‌کردیم. آن قدر صدایشان لطیف بود و جوان می‌نمود که من همیشه به ایشان می‌گفتم: استاد، اهل علم هیچ‌وقت پیر نمی‌شوند! خوششان می‌آمد و از ته دل می‌خندیدند. خنده‌هایشان چنان سرزنده و از ته دل بود که وقتی می‌خندیدند، همه کلاس همراه با ایشان می‌خندیدیم. به ندرت عصبانیت ایشان را می‌دیدیم گرچه عصبانیتشان هم شدید بود. اما، روی هم‌رفته روحیه آرامی داشتند و حوصله درگیری نداشتند تا حدی که از کارشکنی در ارسال پرونده ارتقایشان هم در دانشگاه شکایتی نکردند و آن قدر در سکوت به کارهای علمی خود ادامه دادند که دیگر نمی‌شد آثار ایشان را نادیده گرفت.

زمانی که استاد من بودند، هم ناراحتی قلبی و هم گوارشی داشتند. با آنکه دردمند بودند اما زمانی که از فارسی باستان یا سغدی یا متون پارتی مانوی یا اساطیر مانوی حرف می‌زدند، چنان هیجان‌زده می‌شدند و درخششی در چشمانشان دیده می‌شد که کسالت ایشان را فراموش می‌کردیم. سال‌ها بود همان متن‌ها را درس می‌دادند اما آنچه را می‌دانستند دیکته نمی‌کردند، ما را همراه خود به جست‌وجو می‌کشاندند و بعد از آنکه خودمان درمی‌یافتیم، توضیحاتی ارائه می‌دادند. از این رو، کلاس‌هایشان پرتکاپو بود. گرچه دلم نمی‌آید اشاره‌ای به کلاس‌های دکتر احمد تفضلی، یادشان گرامی، و دکتر ژاله آموزگار، سایه‌شان مستدام، نکنم. همین کلاس‌ها دوره کارشناسی ارشد را به شیرین‌ترین دوره تحصیلی من تبدیل کرد و مهری ابدی نسبت به استادان نازنینم در دلم نشاند. هیچ‌وقت دوست نداشتم به یادبود استاد عزیزم بنویسم و هیچ‌وقت هم دوست نداشتم چهره بیمار ایشان را ببینم. دوست دارم خاطره همان شخصیت جذاب و دوست‌داشتنی و آموزگار مهربان را همیشه حفظ کنم، آن چهره‌ای را که من شناختم و دریغ می‌آید که بسیاری از دوستداران ایشان ندیدند.

هیچ وقت زبان به تمسخر دانشجویی نگشادند. هیچ وقت قاطعانه نظر نمی دادند. همیشه نظرشان را با شاید و احتمالاً همراه می کردند و به ما آموختند که این عین روش علمی است. هیچ وقت کار علمی دیگران را تحقیر نمی کردند. وقتی درباره ترجمه یکی از شاگردانشان از ایشان پرسیدم، دوست نداشتند یکسره زبان به انتقاد بکشایند، فقط پاسخ دادند نمی دانم اما کتاب اصلی مفصل تر است! و خیلی محترمانه من را از عدم امانت داری مترجم کتاب آگاه کردند. فروتنی علمی داشتند. زمانی که درباره ساختی نحوی در زبان سغدی با ایشان زیاد بحث کردم، گفتند: نمی دانم، شاید تو درست می گویی! خصوصیتی که باید اعتراف کنم امروز حتی در محیط‌های آکادمیک کمتر به چشم می خورد.

با آنکه بنا ندارم زیاد از کارهای علمی ایشان بگویم، اما نمی توانم اشاره ای نکنم به گام‌هایی که خانم دکتر قریب برای نخستین بار برداشتند. دکتر بدرالزمان قریب در سال‌هایی که راه برای تحصیل بانوان باز بود اما ادامه تحصیل بانوان به رسمی مألوف بدل نشده بود و هنوز کم بودند زنانی که در این راه قدم بگذارند، برای ادامه تحصیل به امریکا رفت و از محضر استادانی چون هنینگ و مارک درسدن بهره برد و با رساله‌ای که در زبان سغدی تدوین کرد، در واقع، مسیر مطالعاتی آینده خود را مشخص کرد.

اگر تنها تدوین فرهنگ سغدی هم در کارنامه ایشان بود، در افتخاری که برای ایران کسب کرد، کافی بود. چراکه برای نخستین بار در حوزه زبان‌های باستانی، تدوین فرهنگ زبانی خاموش و ناشناخته به نام یک ایرانی رقم خورد. اقدام منحصر به فردی که خانم دکتر قریب در فرهنگ سغدی انجام دادند، ارائه صورت احتمالی آوایی این زبان خاموش است که تاکنون از سوی ایران‌شناسان و زبان‌شناسان صورت نگرفته بود و شاید این کار تنها از عهده یک فارسی‌زبان برمی آمد که البته همچون ایشان بر دیگر زبان‌های ایرانی چون پارتی و فارسی باستان و نیز نظام آوایی زبان سغدی مسلط باشد. گرچه بسیاری از محققان به همین دلیل از فرهنگ ایشان انتقاد می کردند. از ایشان پرسیدم چه پاسخی برای این انتقادات دارید؟ گفتند: صورت آوایی دادم چون در ایران همه می خواهند بدانند یک کلمه باستانی چگونه خوانده می شود! راست می گفتند. من هم وقتی دانشجو بودم و هنوز فرهنگ سغدی

روانۀ بازار نشده بود، بارها و بارها همین را پرسیده بودم! و این شاید به عادت ما ایرانیان به سنت شفاهی بازمی‌گردد. خانم دکتر قریب آغازگر تدریس زبان سغدی در ایران بودند و استادانی که امروز به تدریس سغدی مشغول‌اند، خود زمانی شاگرد ایشان بوده‌اند.

خانم دکتر قریب نخستین دانشمند ایرانی بودند که کتیبه مکشوفۀ خشایارشا را قرائت و این افتخار را به نام خود و برای ایران ثبت کردند. این کتیبه در اسفند ۱۳۴۵ نزدیک تخت‌جمشید پیدا شد و خانم دکتر قریب که آن زمان در دانشگاه شیراز تدریس می‌کردند، این فرصت را یافتند طی دو مقاله، یکی به ثبت مشخصات کتیبه و دیگر آوانویسی و ترجمۀ کتیبه پردازند. و این افتخار دیگری بود که برای ایرانیان، آن هم در زمانی که غالباً قرائت کتیبه‌های یافت‌شده به ایران‌شناسان خارجی واگذار می‌شد.

خانم دکتر قریب نخستین و تاکنون تنها زنی است که عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی شده‌است. او همچنین چهره ماندگار در دومین دوره برگزاری این جشنواره در سال ۱۳۸۱ شد و جایزه خود را که یک دستگاه خودرو سمند بود، صرف امور خیریه کرد و در ادامه کارهای خیریه‌شان در سال ۱۳۸۴، مدرسه‌ای در سبزوار به نام و یاد خواهر خود ساختند. خانم دکتر قریب همچنین تنها ایرانی‌ای بودند که از سال ۲۰۰۹ به عضویت افتخاری مجمع ایران‌شناسان اروپا درآمدند.

با همه این مطالعات علمی روح بسیار لطیفی داشتند، عاشق طبیعت بودند و از جوانی شعر می‌گفتند. بسیاری از اشعارشان هم در وصف طبیعت بود. اما زمانی که کتیبه بیستون در معرض خرابی قرار گرفت، شعر زیبایی به نام «پیام سنگ» در وصف این کتیبه سرودند و خطاب به کتیبه گفتند: آوخ، چه بی فروغ بینم فرجامت!

زمانی که همه در شوک و غم از دست رفتن نابهنگام دکتر احمد تفضلی بودیم، در بزرگداشتی که در انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران در اسفند ۱۳۷۵ برگزار شد، شعری در رثای دکتر تفضلی سرودند که خودشان هم دیگر این شعر را نداشتند. من همان زمان شعر را نوشتم و بعدها به خودشان دادم. دوست دارم این یادداشت را با همین شعر به پایان ببرم که در مورد خود ایشان هم صدق می‌کند:

زد شبیخون بر درختی پرثمر
اشک دانشجو بر این گفته گواه
شمع بفسرد و سراسر دود شد
کس نداند چون بپژمرد و بخفت؟
نیک‌دان و پاک‌باز و سخت‌کوش
ارزش هر واژه را سنجید و رفت
رازها را باز بر جوینده کرد
کی فرود آمد بر آن سنجیده‌رای؟
کاینچنین آسان گُشد مردانِ کار
سوختیم و سوختیم و سوختیم!

شبر و ایام یک بار دگر
دانش آوخ گفت و دانشگاه آه
سینهٔ فرهنگ دردآلود شد
آنکه در باغ خرد چون گل شکفت
دانشی مردی همه تدبیر و هوش
در زبان و در ادب کوشید و رفت
داستان کهنهٔ جم زنده کرد
آن شتابان مرکب مرگ‌آزمای
ای دریغا سفله‌پرور روزگار
ما در این اندوه لب‌ها دوختیم

راهنمای نگارش مقالات

- نقل مطالب این نشریه با ذکر مأخذ آزاد است.
 - آراء مندرج در نوشته‌ها لزوماً مورد تأیید مجلهٔ زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نیست.
 - مطالبی که برای چاپ مناسب تشخیص داده نشود، پس فرستاده نخواهد شد.
- از نویسندگان محترم درخواست می‌شود به نکات زیر توجه فرمایند:
- مقاله باید حاصل پژوهش‌های نویسندهٔ آن باشد.
 - مطلب ارسالی نباید در نشریهٔ دیگری چاپ شده باشد.
 - مقاله باید دارای پنج تا ده کلیدواژه و چکیدهٔ فارسی و انگلیسی حاوی ۱۰۰ تا ۱۲۰ کلمه باشد.
 - شیوهٔ نگارش فرهنگستان زبان و ادب فارسی ملاک و راهنمای ویراستاری مطالب است، بهتر است نویسندگان محترم به منظور تسریع در کار این شیوه را اعمال فرمایند.
 - هر مقاله باید روی کاغذ A4 در برنامهٔ Word تایپ شده باشد.
 - نمودارها، جدول‌ها و تصاویر باید به‌صورت آماده برای چاپ ارائه شود.
 - در آوانویسی داده‌های گویشی می‌توان از الفبای آوانگاری بین‌المللی نیز استفاده کرد.
 - ارجاعات باید در درون متن در میان پرانتز آورده شود. برای ارجاع ذکر این اطلاعات ضروری است:
 - نام خانوادگی تاریخ: [جلد /] صفحه (مثلاً: ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ۱۸/۱). اگر ارجاع بعدی به اثر دیگری از همان نویسنده باشد: همو تاریخ: [جلد /] صفحه (مثلاً: همو ۱۳۷۳: ۱۶). اگر ارجاع بعدی به همان کتاب باشد: همان: شمارهٔ صفحه. اگر ارجاع بعدی دقیقاً همانند ارجاع قبلی باشد: همانجا.
 - اگر کتاب یا مقاله تاریخ نشر نداشته باشد، به جای سال نشر عبارت «بی‌تا» ذکر شود.
 - اگر کتاب یا مقاله دو یا سه نویسنده داشته باشد، نام خانوادگی نویسندگان با حرف عطف («و») می‌آید.
 - اگر کتاب یا مقاله بیش از سه نویسنده داشته باشد، ارجاع بدین صورت خواهد بود: نام خانوادگی نویسندهٔ نخست و دیگران تاریخ: [جلد /] صفحه.
 - برای ارجاع به منابع قدیم، به جای تاریخ، نام کتاب ذکر می‌شود: نام خانوادگی، نام کتاب: [جلد /] صفحه.
 - منابع مقاله باید پس از ارجاعات و توضیحات به‌صورت زیر مرتب شود:
 - کتاب‌های جدید: نام خانوادگی، نام، تاریخ، نام کتاب، [به کوشش ... / ترجمهٔ ...، چ ...، ج ...] نام شهر.
 - کتاب‌های قدیم: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، [به کوشش ... / ترجمهٔ ...، چ ...، ج ...] نام شهر، تاریخ.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام، تاریخ، «عنوان مقاله»، نام کتاب/نام مجله، [س ...، ش ...، ص ...-...-...]
 - ذکر مشخصات کامل و رتبهٔ علمی نویسنده به همراه نشانی کامل، شمارهٔ تلفن و نشانی الکترونیکی ضروری است.
 - پس از تأیید مقاله، نویسندهٔ مقاله موظف است ارجاعات درون متن و منابع پایان مقاله را در صورت عدم رعایت موارد فوق‌الذکر، مطابق این شیوه‌نامه تنظیم و نسخهٔ نهایی مقاله را به دفتر مجله ارسال کند.
 - ناشران و نویسندگان محترم در حوزهٔ زبان‌ها و گویش‌های ایرانی می‌توانند يك نسخه از آثار خود را برای معرفی یا نقد و بررسی در ویژه‌نامهٔ زبان‌ها و گویش‌های ایرانی به دفتر مجله ارسال فرمایند، تا پس از ارزیابی نسبت به معرفی آنها اقدام شود.

accusative, and (b) non-nominative-accusative. The first one operates on transitive verbs and all intransitive verbs. The second one deals with past tense transitive verbs. The non-nominative-accusative agreement is divided into three groups: 1) tripartite, 2) ergative-absolutive, and 3) oblique-oblique. From case-marking perspective, all of S, A, and P are marked in the same way in Zarvani dialect. That is, they follow the neutral system with zero-marking.

Seleri and Seleri Language in the City of Ramsar

Meisam Navaian
Ali Zabihi

In addition to Persian language, Iranian and non-Iranian dialects and accents, Iran has some lingos which are known as jargon in linguistics and also *lowtar* or *lotara* in Persian literary texts. *Lotara* is an artificial and conventional language that is used in some groups of society. These groups consist of religious and ethnic minorities, business communities and middle and lower classes. Lotara languages can be functionally classified into four groups: ethnic groups, religious cults, occupational groups and common groups. The language studied in this research has never been studied before. It is spoken by coppersmiths and tin workers in Ramsar city. Seleri speakers communicate with each other in their work places and society without any problem. The present research is an overview of the occupation, language and words used by coppersmiths and tin workers in Ramsar city.

common rule of phoneme change in Tabari language. The second word is *būm* which is not used in the meaning of 'land' and 'ground' (as mentioned before) in Mazandarani dialects. There are several cases of its usage in the first meaning 'land' in New Iranian languages and dialects but only a few examples of its second meaning 'ground' (the surface of the Earth). However, the usage of this word in old Tabari poems in both meanings, especially the second one, is noteworthy. Historical linguistics is our approach to survey both words in this article.

A Case of Paradigmatic Levelling in Central Plateau Dialects

Mohammad Mehdi Esmaili

The present paper studies a case of paradigmatic levelling in the Central Plateau Dialects (CPD). Paradigmatic levelling is a kind of analogical change which reduces stem alternations within a paradigm. In most CPD, the verb 'come' shows a stem alternation in the non-imperative and imperative moods, that is to say, the present stem [a:j-] has the suppletive stem [ur-/or-] in the imperative mood. But in some CPD, consisting of just four dialects Ardestani, Fasakhodi, Komshechei and Hendu-Abadi, spoken in the Ardestan area, analogical levelling has extended the suppletive stem to the other mood forms. In other words, the [a:j-] ~ [ur-/or-] alternation was eliminated and no longer exists.

Word Order and Agreement in Zarvani Dialect

Shahram Gerami

Zarvani dialect is a language variety of Larestani which is one of the southwestern Iranian languages. This dialect is spoken in Zarvan village which is located in the south of Fars province. This paper examines the typological status of word order and agreement in Zarvani dialect, the former on the basis of Dryer's 1992 paper titled "the Greenbergian word order correlations" and the latter based on five typological criteria of Comrie's 1978 article. The results show that Zarvani dialect shares word order parameters of both VO versus OV languages. In spite of that, the dialect tends to be more like a verb medial (VO) language in regard to languages of Eurasia and the world. Agreement in Zarvani is divided into two groups based on transitivity and tense system: (a) nominative-

Four Questions of Āzar Farnbagh Sorush

Maryam Rezai

The narratives of Farnbagh Sorush are collections comprising four answers that Farnbagh Sorush son of Wahrām gave to Hirbed's questions. The context originally consisted of five questions and answers but without any explanation, at the beginning of the text it is mentioned that "writing one of the questions was not possible". The compilation of this collection takes place in 1008 AD. The first question deals with the intercalations, the second relates to a statement regarding the appointment of a Magian, the third is about guardianship and the last one deals with marriage.

The Investigation of Linguistic Features in the Text of Dārāb Hormazdyār's Rivāyāt

Yalda Shokouhi and
Jaleh Amouzgar

Dārāb Hormazdyār's Rivāyāt is the most complete and comprehensive collection of Persian narratives in Zoroastrian religious traditions and also historical, legendary and mythical narratives that was collected by Dārāb Hormazdyār in 1049 Yazdgerdi (1093 AH). Some of these Persian narratives, such as *Ardavirafnameh*, *Sad dar Nasr* and *Sad dar Bundahishn* have been published separately. So far, no comprehensive research has been done on the Persian texts of Dārāb Hormazdyār's book in the areas of language, grammar and vocabulary. In the present article, an attempt has been made to extract some features of the text and provide them with evidence from the text.

A Phonological and Lexical Study into an Old Tabari Couplet

Mohammad Ali Mirzai

This study examines the historical transformation of two words in old Tabari. The two words *haštar* (dragon) and *būm* (ground/land) are both used in the same couplet in the Hikāyāt i Sām narrative in *Tārikh i Tabaristān* by Ibn i Esfandiyār. A phonological change seems to have occurred in the word *haštar*, a special conversion of /ž/ into /š/ which is different from the

the literature of various nations to convey concepts and is also one of the oldest methods used in the literary tradition of Indo-Europeans. This technique can be found in the most ancient texts of these people such as the *Rig Veda*, the *Gathas*, the *Iliad* and the *Odyssey* and German epic poetry. Meanwhile, Buddhist writing seems to contain the most use of the Q&A pattern which is evident in their written tradition. *Saṅghāṭasūtra* is one the Buddhist texts whose versions are available in Khotanese (one of the Eastern Middle Iranian languages). This pattern is also found in other Iranian texts. This paper classifies the question and answer method into different categories accompanied by specific examples from Iranian and Buddhist texts.

Translation and Translation Techniques in Khotanese Version of Jīvaka-Pustaka

Majid Tāme

Most of the extant Khotanese texts are translations from other languages such as Sanskrit and Tibetan. Therefore, translation has always played an important role in Khotanese, and correct translation has been one of the most important mental preoccupations of Khotanese translators. Naturally, the style, context, and accuracy of translation vary in religious and secular texts. This paper examines the translation and its techniques in the *Jīvaka-Pustaka*, which is a translation of a text from Sanskrit into Khotanese. In this paper, I will examine some matters such as the general method of translation, the method of “communicative translation” and “semantic translation” and the degree of adherence to these two methods, translation techniques such as borrowing, calque or loan translation, transposition, modulation, etc.

An Inscribed Gem on a Sasanian Ring

Cyrus Nasrollahzadeh
Arash Abedini Araqi

The present article is about the reading of a Sassanian inscription engraved on a gemstone ring unearthed in Māzandarān province. This gem inscription is a sentence asking an inspiring and supportive “king/ruler” for help and hope. In addition to the translation and interpretation of the engraving, the meaning of the word *xwadāy* in this function has also been discussed.

Summary of Articles

The Necessity of Observing an Axiomatic Principle of Logic in the Study of Nāhīd Yašt

Mohsen Mirzai

In the study of Yašt 5, Nāhīd Yašt, J. Darmesteter and consequently, a number of researchers, have come to the conclusion that the author of several final verses of Yašt, has contemplated a human-shaped icon of Anāhīd in temple, the way it has been described and attached to the hymn. The preliminaries that led the researchers to draw such a conclusion are: 1. The final verses of the hymn show typical characteristic features of the idolatry tradition; indeed, the poet described the idol that he saw, for nowhere else in Vedic or Avestan literature we have not ever seen a detailed description of a deity's garments and ornaments, as Anāhīd's; 2. According to Berossus, Ardashir II, introduced and spread a heretical iconolatry cult throughout the Achaemenid Empire. But in the inference that is based upon these two premises, an obvious principle of logic has not been observed. Therefore, in this case, since the minor and major premises do not have the basic characteristics of a theorem, it is fundamentally impossible to substantiate or refute its hypothesis.

The Question and Answer Technique in Saṅghāṭasūtra, a Khotanese-Buddhist Text, and Some Other Iranian Texts

Mahshid Mirfakhrai
Majid Pourahmad

The question and answer technique is a literary device that has been used in

Table of Contents

Articles

The Necessity of Observing an Axiomatic Principle of Logic in the Study of Nāhīd Yašt	M. Mirzai	3
The Question and Answer Technique in Saṅghāṭasūtra, a Khotanese-Buddhist Text, and Some Other Iranian Texts	M. Mirfakhrai and M. Pourahmad	17
Translation and Translation Techniques in Khotanese Version of Jivaka-Pustaka	M. Tāme	35
An Inscribed Gem on a Sasanian Ring	C. Nasrollahzadeh and A. Abedini Araqi	61
Four Questions of Āzar Farnbagh Soroush	M. Rezai	73
The Investigation of Linguistic Features in the Text of Dārāb Hormazdyār's Rivāyāt	Y. Shokouhi and J. Amouzgar	91
A Phonological and Lexical Study into an Old Tabari Couplet	M.A. Mirzai	113
A Case of Paradigmatic Levelling in Central Plateau Dialects	M.M. Esmaili	127
Word Order and Agreement in Zarvani Dialect	Sh. Gerami	143
Seleri and Seleri Language in the City of Ramsar	M. Navaian and A. Zabihi	185

Dialect Data Collections

Special Words and Terms for Agriculture in the Dialect of Hasanābād-e Jarquye-ye Olyā	Z. Sadeghi and F. Goshtasb	217
Specific Words and Terms for Agriculture in Behbahāni Dialect	S. Bagherkhani	227

Reviews

<i>Mihr Yašt: A Linguistic Analysis of the Avestan Text</i>	S. Rezazadeh	241
---	--------------	-----

Obituaries

Badr al-Zaman Gharib	A. Rasoli	257
----------------------	-----------	-----

Summary of Articles in English

	S. Mohajjalini	3
--	----------------	---