

عناصری از یک قصهٔ سغدی مانوی

زهره زرشناس (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۶) ایلیا گرشویچ متن‌های سغدی مانوی و بودایی و مسیحی را مطالعه و بررسی کرده و دستور زبان جامع و مشروحو برای زبان سغدی مانوی نوشته است. وی در این اثر، افزون بر مثال‌هایی از متن‌های سغدی مانوی، شواهد متعددی از متن‌های سغدی بودایی و مسیحی نیز آورده است ← GERSHEVITCH 1954.

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

فرشتگان خواهند آورد.

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

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

۸) مفسران قرآن مجید طالوت را لقب شائول، نخستین پادشاه بنی اسرائیل، دانسته و گفته‌اند که او، به جهت طول قامت، به طالوت ملقب بوده است. ← خزائلی ۱۳۴۱، ص ۴۰۳.

شائول واژه‌ای عبری به معنای «مطلوب» است. ابن قیس از سبط بنیامین، اولین پادشاه اسرائیل که در نیمه دوم قرن ۱۱ ق م حکومت داشت. ← اعلام معین.

۹) داستان طالوت و توصیف تابوت عهد در تفسیرهای قرآن مجید بسیار مفصل و مشروح است. بخش کوچکی از این داستان در این‌جا نقل می‌شود.

نمونه اول: قصه طالوت

و آن بود که، از پس وفات موسی علیه السلام، بنی اسرائیل را باگورکان حرب‌های بسیار افتاد. خدای تعالی بنی اسرائیل را ظفر می‌داد به سبب تابوتی که ایشان را بود، یادگار از موسی و هارون علیهما السلام. و آن تابوتی بود از چوب شمشاد، در آنجا عصای موسی بود و پاره‌های الواح موسی و عمامه هارون و طشت زرین، در آنجا کویزی از من و سکینه‌ای. آن را سری بود چون سر گربه‌ای و رویی چون روی مردم و دو پر بر آن. چون حرب کردی، آن تابوت را فرا پیش بردندی، آوازی می‌آمدی از آن سکینه، رعبی از آن در دل‌های کافران افتادی؛ ازان به هزیمت شدند. (به نقل از: ترجمه و قصه‌های قرآن ۱۳۳۸، ص ۷۲)

نمونه دوم: حدیث تابوت بنی اسرائیل و طالوت

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

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

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

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

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

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

حرف نوشت متن سغدی

T i a

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

آوانوشت متن سغدی

(Recto)

1. ti kēsar wiδēδ
2. wēδpāt wēšandu tāyt
3. čī/əndar¹¹ tayatand rōti xō wānō/u
4. čānō/u ti (a) wyā xazdān čī/əndar čarāy ti δ/lamtēr
5. pat suyδaku ast (i). rōtipat sār čan wēšande
6. tāyte ēw farn δīδēm paru saru oštētδārt
7. ti xutāw-mēnc/ əxšēwanē mēnc niγōdan patm ūydārt ti
8. kō dīwēδ/θ tapnā/tapan kŭ ti xō kēsar nipastē
9. wimāt pand xēr ətšē wānu/ō wāβ āy
10. āy kēsar wiγrās wiγrās tuti nā pačkwē/īr
11. pār(u)ti azu twā/tōwa farn ī rōti kaθrē/kašē anyōn
12. xō pāšē farn īm γarfu tāyt ti δēm-βc/ənd (ē)
13. āpāyām atfē kašē azu...
14. βaryā əškarčē/i (ə) sxwāyām kām wānō/u
15. nē ubāt rōti wēδpāt xō

(۱۱) متن سغدی: r (w) [...] که بازسازی شده است.

(verso)

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

برگردان فارسی متن سغدی داستان

(روی برگ)

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

۱۲) متن سغدی: ptswyt³kw³sty به معنای «سوزانده شده است».

۱۳) متن سغدی: wstyt δ³rt به معنای «نهاده است».

۱۴) متن سغدی: ptmwyt δ³rt به معنای «پوشیده است».

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

۱۵) متن سغدی: $\delta y m \beta y n t$ - $\delta k t w$ از آخر واژه حذف شده، احتمالاً به این جهت که این واژه آخرین کلمه سطر است و کاتب مراعات اندازه حاشیه سطرها را کرده است و یا آن‌که اولین واژه سطر ۱۳ یعنی $\delta k t w$ دنباله واژه مذکور است.

۱۶) متن سغدی: p [ryw?] یا p [pym] به جای $p^{\delta} p^{\delta} y m$ ← HENNING 1945, p. 478, n. 8
۱۷) متن سغدی: $n \beta y$ یا βy یا δy . از آن‌جا که سیاق نحوی داستان نوعی خطاب را می‌طلبد، قرائت δy که متشکل از $\bar{a} + \beta a y$ و به معنای «ای سرور» یا «سرور من» است، انتخاب شد ← Ibid., p. 478, n. 10
۱۸) واژه‌های افزوده به متن اصلی درون < > آمده است.
۱۹) هنینگ شانشای $\delta a n \delta \bar{a} i$ را نام خاص و یکی از شاگردان مانی می‌داند ← Ibid., p. 477
بررسی این واژه در دو متن سغدی $\delta i \frac{k r}{802}$ (متن ۵۹، ص ۴۳) و $\delta i \frac{3 k r}{27}$ (متن ۸۳، ص ۵۷)، که از میان مجموعه متن‌های سغدی موزه لنینگراد (← Raqoza 1980, pp 43, 57) برگزیده است، و با توجه به متن‌های سکایی و بلخی و خوارزمی چنین پیش‌نهاد می‌کند: $\delta n \delta \bar{a} y$ همان شاهنشاه است و در داستان «قیصر و دزدان» شاید اشاره به شاهنشاه بزرگ ایران و یا شاه بزرگ ساسانی باشد که قیصر روم، برای شوخی، گربه‌ای را برایش فرستاده است. برای توضیح بیشتر ← SUNDERMANN 1983, pp. 193-195

- ۲۶... ۲۱ اندر نهاد و به آن مهر خویش
۲۷. مهر کرد. پس اگر کسی دست بر تبنگو...
۲۸. ... پس تو خود به
۲۹. روش گربه به سوی بیرون صداکن (= از خود صدای گربه در آر)
۳۰. دزدان تبنگو را بر...

در این داستان مشاهده می‌شود که دزدان قیصری را، با این باور که مرده است، می‌فریبند. دزدی نقش فرّه او را بازی می‌کند. هنینگ (HENNING 1945, p. 477) معتقد است که این فرّه همان روح نگهبان مقام سلطنت و یاروح محافظ کشور و سرزمین اوست. فرّه^{۲۳}

(۲۰) متن سغدی: $\beta r^{23} sy$ به معنای «فرستاد».

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

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

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

فرّه، از این حیث که گوهری است متعلق به عالم نادیدنی، کیفیت نورانی و درخشان عالم مینوی و، به‌خصوص، روشنی بی‌آغاز ($asar rōšnīh$) را دارد؛ و از این حیث که «بخت نیک» است، به این جهان تعلق دارد. مفهوم کهن فرّه، بر اساس متون زردشتی، اغلب بخت و خوش‌بختی شاهان، قهرمانان و نیروی زایای فعال افزاینده‌ای است که آفریدگار و دیگر ایزدان، به نیروی آن، سعادت و ثروت و بخت‌نیک را بهره‌ صالحان و بدبختی و فقر را نصیب مردم ناصالح می‌سازند. در این آثار، فرّه به خویش‌کاری نیز تعبیر شده است.
اما مفهوم اصلی «خوبی» و «بخت»، خواه در عالم نادیدنی خواه در جهان مادی، برای فرّه قابل تشخیص است. (Ibid, p. 51)

در متون متعلق به عصر اسلامی، فرّه معنای شکوه، عظمت و زیبایی و حتّی برتری یافته و در معنای «نور» نیز به‌کار رفته است. اما در شاهنامه هنوز آن عبارات قدیمی نظیر فرّه یزدان، فرّه شاه، فرّه کیانی باقی مانده است. (Ibid.) (pp. 62-63)

یکی از نمادهای قدرت^{۲۴} و همانند فروغی است ایزدی و عطیه‌ای است الهی که، برای صاحبش، زندگی طولانی و قدرت و دارایی به همراه می‌آورد. به نظر بویس (۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۴)، فرّه شاهی، در این قصه سغدی، همزاد روحی شاه است.

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۷) متن اوستایی: *kavaēm xʷarəno* (ز امیادیشت، بندهای ۷۰ و ۷۳ و ۷۸). فرّه کیانی، که وجه شاهی فرّه است و

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

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

→ به بخش متأخر گاه‌شمار افسانه‌ای زردشتی تعلق دارد، هر بار نصیب ناموران و پادشاهان و پارسایان گردیده و آنان، از پرتو آن، رستگار و کامروا شده‌اند. این فرّ همیشه از آن ایرانیان خواهد بود و، تا ظهور سوشیانت و ادامه رستاخیز، از ایران روی بر نخواهد تافت. (پور داود، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۳۱۵)
۲۸) برای مثال، در شاهنامه، طهمورث دیوبند، به فرّه ایزدی، اهریمن را به افسون بست، او را زین کرد و بر او سوار شد و گرد جهان گردید:

چنان شاه پالوده گشت از بدی که تابید زو فرّه ایزدی (ج ۱، ص ۳۷، بیت ۲۶)
کتایون مزدپور همه ایبای شاهد واژه فرّه را که از فرّ در شاهنامه (اعتماد مقدم) انتخاب کرده بودم، از سر لطف، با شاهنامه چاپ مسکو مطابقت داده‌اند.

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

۶ بُرز و فرّ شاه ایرانیان ببندید کشتی همه بر میان (ج ۶، ص ۷۰، بیت ۸۳)
۳۰) در متن‌های متعدّد فارسی میانه، *farrah ī dēn*، به معنای فرّه دین، و در متن‌های سغدی مانوی *ōyny frnyy*، به همان معنی، دیده می‌شود. برای مثال، در شاهنامه آمده است: پس از آن‌که اردشیر شیروی بر تخت نشست، گفت:

بر آیین شاهان پیشین رویم همان از پس فرّه دین رویم (ج ۹، ص ۲۹۳، بیت ۵)
۳۱) اردشیر، در متن پهلوی کارنامه اردشیر بابکان (بخش ۲، بند ۱۰)، آرزو می‌کند که فرّه ایزدی ایران شهر (= کشور ایران) به یاریش بشتابد.

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

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

کجا باشد او پیش تختم به پای کجا راند او زیر فرّ همای (ج ۲، ص ۲۴۲، بیت ۹۷۳)
۳۴) برای مثال، در شاهنامه، افراسیاب به چهره سیاوش می‌نگرد و می‌گوید:

نه زین گونه مردم بود در جهان چنین روی و بالا و فرّ مهمان (ج ۳، ص ۸۳، بیت ۱۲۸۰)
۳۵) به یاری فرّه است که سوشیانت برای برنخیزاندن مردگان می‌آید (یشت ۱۹، بند ۸۹ به بعد) و یا گشتاسپ، بر پشن دیویسنا و بر ارجاسب دَرُوئند (دروغ پرست) چیره می‌شود (همان یشت، بند ۸۷) و یا اردشیر، در پرتو فرّ کیان، بر دشمنان پیروز گردید (کارنامه اردشیر بابکان، بخش ۴، بند ۱۵). در همه این افسانه‌ها، فرّه ملازم پیروزی است. برای آگاهی از داستان‌های دیگری که در متن پهلوی بندهش آمده است ← *Baily 1971, p. 27, n. 2*

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

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

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

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

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

به فر کیسی نرم کرد آهن‌ا چو خود وزره کرد و چون جوشنا

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

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

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

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

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

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

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

داستان سغدی^{۴۴}، فره مردی است که جامه شاهوار بر تن دارد و قیصر از او یاری می‌خواهد. این تجسم فره با نقش فرو (*faro/farro*, *φARO/φappo*) بر سگه‌های شاهان کوشانی سنجیدنی است. فرو مردی تاج‌دار با هاله‌ای از نور به دور سر است که قبایی کوتاه در بر دارد، با جامه چهارگوشی که، به سبک یونان قدیم، یک سر آن‌را از شانه چپ گذرانیده و به دور تن خود پیچیده است. نیزه‌ای در دست چپ و آتشی در دست راست دارد. فرو، بر سکه‌ای دیگر، ایزدی است مذکر و تاج‌دار با سر بال‌دار که از شانه‌هایش انواری ساطع است؛ نیم‌تنه و پوشش در بر و آتشی در دست راست و شمشیری به دست چپ بر کمرگاه دارد. فره بر سگه دیگر کوشانی، ایزدی مذکر با سر بال‌دار با هاله‌ای از نور به دور سر است و نیم‌تنه و پوشش در بر دارد، دست راست را پیش آورده و، به دست

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

۴۲) در متن پهلوی دینکرد (DKM p. 816, 5 ff)، نقل شده است که فره کاووس به شکل *𐭮𐭥𐭮* ظاهر شده است و هنگامی که کاووس بر دژ آگاهی خویش پافشاری می‌کند، اهوره مزدا فره را فرا می‌خواند.

واژه *𐭮𐭥𐭮* را *TYNA* و هزوارش *gil* «گِل» خوانده‌اند (Junker, 1912, p. 119)؛ اما به نظر بیلی (Bailey 1971, p. 30)، آن‌را *TBYA* و هزوارش *āhūg* «آهو» می‌توان دانست.

۴۳) در متن پهلوی کارنامه اردشیر بابکان (بخش سوم، ص ۳۶-۴۰، بندهای ۱۰-۲۱) فره خدایی و کیانی به شکل قوچی (متن پهلوی: *𐭮𐭥*)، در کنار اردشیر، می‌دود و به او می‌رسد و با او بر اسب می‌نشیند. بهرام فره‌وشی خاطر نشان ساخته است که واژه *𐭮𐭥*، در همه نسخه‌ها، به جز آنتیا، به همین صورت است و *rak* قرائت می‌شود. اما، در نسخه آنتیا، با افزودن *w* به اول آن، آن‌را به صورت *warrag* تصحیح کرده‌اند (کارنامه اردشیر بابکان، ص ۳۹، پانوش ۲). واژه *راک* (*rāk*)، به معنای گوسفند جنگی و قوچ، در فرهنگ فارسی معین نیز آمده است. در تأیید این معنا، قرائتی که مهرداد بهار برای واژه‌های *𐭮𐭥𐭮* در متن پهلوی خسرو قبادان و رهی (متن‌های پهلوی، ص ۲۸، بند ۱۲، سطر ۴-۵) پیش‌نهاد کرده، به نقل از کتابون مزدایور، نقل می‌گردد: *rākēzag* به معنای «کوبه چوبین در که به شکل قوچ است». شایان ذکر است که محسن ابوالقاسمی قرائت *warrag* به معنای «بره» را ارجح دانسته‌اند (ابوالقاسمی ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵ و ۲۲۹ و ۲۳۴-۲۳۵؛ کارنامه، بخش ۳، بند ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۲۴ و ۲۵).

از فره اردشیر در شاهنامه به صورت *غرم* یاد شده است:

به دستور گفت آن‌زمان اردوان که این *غرم* باری چرا شد روان

چنین داد پاسخ که آن فره اوست به شاهی و نیک اختری پر اوست (نقل از کارنامه اردشیر بابکان، ص ۳۹-۴۱)

۴۴) فره از بوده‌های نیک عالم نادیدنی است که در جمله‌هایی با فعل *yazamaide* ستایش می‌شود و همانند سایر ایزدان مزدا آفریده (*mazda dāta*) است. هرچند واژه فره را از نظر دستوری ختنی می‌شمارند، تبدیل آن به یکی از ایزدان در روی زمین، برای ایرانیان، پدیده‌ای ناآشنا نیست. *śrī* یا *Lakṣmī* هندی، که در هیئت زنی جوان و زیبا و دوست داشتنی ظاهر می‌شود و الهه بودایی اقبال و بخت است، در متن‌های سغدی بودایی به واژه *[farn] prn* [ترجمه شده است (متن سغدی *padmacintā maṇi-dhāraṇi-sūtra*، سطر ۲۱)

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

منابع

آموزگار، زاله، تفضلی، احمد، اسطوره زندگی زردشت، کتاب‌سرای بابل، تهران ۱۳۷۰؛ ابوالقاسمی، محسن، راهنمای زبان‌های باستانی، ۲ جلد، سمت، تهران ۱۳۷۵-۱۳۷۶؛ اعتماد مقدم، علیقلی، فرّه در شاهنامه، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر؛ بویس، مری، تاریخ کیش زردشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، ج ۲، هخامنشیان، انتشارات توس، تهران ۱۳۷۴ و ۱۳۷۵؛ بهار، مهرداد - کسرایان، نصرالله، تخت‌جمشید، تهران ۱۳۷۲؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ویراستار: کتایون مزداپور، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۷۵؛ پورداود، ابراهیم، یشتها، دو جلد، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۷؛ ترجمه تفسیر طبری [قصه‌ها]، ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۴؛ ترجمه و قصه‌های قرآن (از روی نسخه موقوفه بر تربت شیخ جام مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری)، به سعی و اهتمام یحیی مهدوی، مهدی بیانی، نیمه اول، چاپ تابان، تهران ۱۳۳۸؛ حقوقی، عسکر، تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۳، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۸؛ خزائلی، محمد، اعلام قرآن، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۱؛ زرشناس، زهره، «داستان سغدی مروارید سُنْب» مجله سیمغ، سال یکم، شماره هفتم - نهم (مرداد - آبان ۱۳۶۹)، ص ۳۷-۳۹؛ فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، چاپ مسکو، ۱۹۶۷-۱۹۷۱؛ قاموس کتاب مقدس، ترجمه و تألیف مسترهاکس امریکایی، مطبوعه امریکایی، بیروت ۱۹۲۸؛ قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات سُروش، تهران ۱۳۶۷؛ قریب، بدرالزمان، «رستم در روایات سغدی»، شاهنامه‌شناسی، بنیاد شاهنامه فردوسی، ۱۳۵۷، ص ۴۴-۵۳؛ همو، داستان تولد بودا به روایت سغدی، نشر آویشن، بابل ۱۳۷۱؛ همو، فرهنگ سغدی، انتشارات فرهنگان، تهران ۱۳۷۴؛ کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۴؛ کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل، ۱۹۸۱؛ متن‌های پهلوی، دستور جاماسپ جی - منوچهر جی جاماسپ آسانا، ج ۱ و ۲، انتشارات بنیاد فرهنگ، تهران ۱۳۵۰؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، ۶ جلد، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران ۱۳۶۰

Anklesaria, B. T. (ed.) *Vichitakiha-i zatsparam* (wiṣīdagīhā ī zādspram) Bombay 1964; Anklesaria, Tahmuras Dinshaji, *The Bundahishn*, TD2, Bombay 1908; Bailey, H., "Farrah", *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford, first published 1943, reprinted 1971, pp. 1-75; Bartholomae,

Christian, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, New York 1979; **BENVENISTE**, E., *Textes sogdiens*, (Mission Pelliot III), Paris 1940, pp. 134-136 (13); Idem, Vessantara Jātaka, (Mission Pelliot IV), Paris 1946; **DHABHAR**, N. D. (ed), *The Pahlavi Rivāyat*, Bombay 1913; **GAUTHIOT**, Robert, *Grammaire Sogdienne*, vol I, Paris 1914-1923, vol. II, **BENVENISTE**, Emile, Paris 1929. **GELDNER**, Karl F., *Die heiligen Bücher der Parsen*, Bd. I-III, Stuttgart 1886-1895, **GERSHEVITCH**, I., *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford 1954; **HASTINGS**, James (ed.) *Encyclopædia of Religion and Ethics*, New York 1971; **HENNING**, W. B., «Sogdian Tales», BSOAS II [1945]. pp. 465-487; **JUNKER**, Heinrich F. J., *Frahang i pahlavik*, Heidelberg 1912; **KENT**, R. G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven, Connecticut, 1953, reprinted 1961; **MACKENZIE**, D. N., *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library, Acta Iranica* 10, 1976; Idem, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971; **MADAN**, D. M. (ed), *Dinkart (Dēnkard)*, 2 vol., Bombay 1911; **NYBERG**, H. S., *A Manual of Pahlavi*, 2 vol. Wiesbaden 1964, 1974; **RAQOZA**, A. N., *Sogdijskie fragmenty central'no-aziatskogo sobranija Instituta vostokovedenija*, Moskau 1980; **SIMS-WILLIAMS**, N. «The Sogdian Fragments of the British Library», IJ. 18, 1976, pp 43-47; Idem, *The Christian Sogdian Manuscript*, c.2. BTT12, 1985; Idem, *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden 1989, pp 173-192. **STRICKER**, B., "Vāragna, the Falcon", IJ. 7, 1963, pp. 310-317; **SUNDER MANN**, W., *Mitteliranische maniĥaische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts*, (BTT)2, Berlin 1981; Idem, "soghdisch š³ns³y", AF. 10, 1983, I, pp. 193-195; Idem, "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer II", AF. 13, 1986, 2, pp. 239-317;



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