



متنِ فارسیِ میانه‌ی «مادیانِ یوشتِ فریان» به‌منزله‌ی متنِ جادویی؟

متئوش کلگیش

گردانش پویا غلامی

تصویر: آویز مفرغین؛ طلسم بلاگردان؛ ارتفاع: ۸.۴ سانتی‌متر؛ دیرینگی: ۸۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از میلاد؛ کشف از لرستان، ایران؛ نگهداری در لوور فرانسه



fold-era.com

وقتی در آثاری چون سرگذشت نازنیا (۲۰۰۵-۲۰۱۰) با اسب‌انسان‌ها مواجه شدم هنوز آنقدرها از تصور یونانیان درباره‌ی سکایی‌ها و تجسم سکایی‌ها به صورت قنطروس بر سفالینه‌های یونانی چندان خبر نداشتم. پس از تماشای مجموعه‌ی هری پاتر (۱۹۹۷-۲۰۰۷) و محافل گوناگونِ جادوگری‌اش در عجب ماندم که آیا سازندگانش به‌راستی از شگفتی‌های مهد جادوگری بی‌خبرند که از جای‌جای گوی خاکی در آن مجموعه ردونشان‌ی هست و از ایران هیچ؟ مرغ همسایه‌ی غاز نیست و تخم دوزرده‌ی زرین نمی‌گذارد. این ترجمه‌ی کوچک را به آرمان سلاح‌ورزی و همه‌ی دوستداران ژانرهای فانتزی و سای‌فای پیشکش می‌کنم که نیم‌نگاهی هم به ماده‌خام‌های ناشناخته‌ی زمین‌تاریخ ایران دارند.

از برج گاو، کوی زامیاد

آذر ۱۴۰۳



متن فارسی میانه‌ی «مادیان یوشت فریان» به منزله‌ی متنی جادویی؟<sup>۱</sup>

مَنُوش کلگیش (موسسه‌ی مطالعات ایران‌شناسی دانشگاه کارگف، لهستان)

### چکیده

متن فارسی میانه‌ی مادیان یوشت فریان<sup>۲</sup> را در وهله‌ی نخست نظرگاهی ادبی درباره‌ی کارزار جنگی زرتشتی خیر در برابر شر در نظر گرفته‌اند. در وهله‌ی دوم، این متن گزارشی است از آزمونی که به مناسک گذار<sup>۳</sup> نزد وَن گِنپ<sup>۴</sup> شباهت دارد. رزم‌افزایی که طی این هم‌آوردی دینی از سوی جوانی پارسا به نام یوشت فریان و دشمن‌اش، آخت جادوگر<sup>۵</sup> به کار می‌رود، سی‌وشش چیستان است. هم‌آوردی این روست که می‌توان فرض کرد که در اصل مادیان یوشت فریان یک متن جادویی بوده که سپس‌تر از این خصیصه تهی شده است. تحلیل اوستا و دیگر آثار فارسی میانه ما را به این فرضیه می‌رساند که دلایل زدوده‌شدن ماهیت جادویی این متن از این واقعیت ناشی می‌شوند که دین‌یاران راست‌کیش زرتشتی معمولاً جادو را با گناه مربوط می‌دانستند. هردو پهلوان یادشده در اوستا می‌بایست نقشی مهم در فولکلور پیش‌زرتشتی داشته باشند و ادغام‌شان در آیین زرتشتی به هزینه‌ی حذف برخی خصایص جادویی این اسطوره ممکن شده است، یعنی به هزینه‌ی تأکید بر خصیصه‌ی دیوآسای آخت و سرانجام به هزینه‌ی جابه‌جا کردن این هم‌آوردی از سطحی جادویی به سطحی دینی، با تغییر دادنِ وردها یا طلسم‌ها به مجموعه‌ای از چیستان‌ها.

### کلیدواژه‌ها

چیستان، جادو، هم‌آوردی، بدی [نیروی گذرسان یا زیان‌بار]، خوبی [نیروی نیکی‌رسان]

در روزگار باستان، از خصایص شناخته‌شده‌ی زرتشتیان که بارها از آن یاد شده استفاده‌ی مغان از جادو بود.

- س. ک. مندزافارست، ساحرگان، روسپیان، و جادوگران<sup>۶</sup>

مسئله‌ی طرح‌شده در عنوان این مقاله زمانی به سراغم آمد که در مادیان یوشت فریان به دنبال بقایای مناسک گذار می‌گشتم. طبیعتاً، برخی ایران‌شناسان بخش‌های متفاوت تصویرشده در این متن فارسی میانه را بخش‌های جادویی تشخیص داده‌اند، از جمله پیرفرانچسکو کالیاری<sup>۷</sup> که به نظرش مادیان یوشت فریان شاهده‌ی است بر کاربست فراگیر جادو در میان زرتشتیان.<sup>۸</sup>

<sup>۱</sup> Mateusz Klagisz, 'Middle Persian Mādīgān ī Yōšt ī Fr(i)yān as a Magical Text?', *The Polish Journal of the Arts and Culture*, Nr 9 (1/2014), 107-126.

<sup>۲</sup> *Mādīgān ī Yōšt ī Fr(i)yān*

<sup>۳</sup> rite de passage; پاکشایی، تشریف، نوآموزی، تشریف، پاکشایی

<sup>۴</sup> van Gennep

<sup>۵</sup> sorcerer Axt

<sup>۶</sup> S. K. Mendoza-Forrest, *Witches, Whores and Sorcerers. The Concept of Evil in Early Iran*, Austin 2012, p. 21.

<sup>۷</sup> Pierfrancesco Callieri

<sup>۸</sup> Cf. P. Callieri, *In the land of the Magi. Demons and Magic in the everyday life of pre-Islamic Iran*, "Res Orientales", No. 13: *Démons et merveilles d'Orient*, ed. R. Gyselen, Paris 2001, p. 17, 19.

دست کم به سه دلیل، نوشتن درباره‌ی افسونیان، جادوان، و ساحرگان در ایران باستان، این مه‌جادو، وظیفه‌ای بس دشوار است. نخست آنکه، اصطلاح «جادو» طی صدها سال به شیوه‌های گوناگونی تعریف شده است.<sup>۱</sup> دو دیگر آن که، مناسبات بین جادو و آیین رسمی زرتشتی همواره موضوعی پیچیده بوده است. سه دیگر آن که، آیین زرتشتی، همان‌طور که ایلیا گرشویچ<sup>۲</sup> می‌نویسد، هرگز به یک فرم درهم‌آمیزنده دست نیافت، بلکه همواره همجواریِ باورهای ایرانی گوناگون و اغلب متمایز از همدیگر در دو دسته‌بندی بود: یکی دین رسمی بارگاه‌های هخامنشی (سده‌های ۴ تا ۶ پیش از میلاد) یا ساسانی (سده‌های ۳ تا ۷ میلادی) و دیگری دین (های) مردمانی که شهروندشان بودند.<sup>۳</sup> حتا امروز این دین دو نسخه‌ی ایرانی و هندی دارد.

برای روشن کردن موضوع، و پرهیز از هرگونه ابهام، در این مقاله ایده‌ی عموماً پذیرفته‌شده درباره‌ی جادو به‌منزله‌ی کوششی برای ارتباط با نیروهای خوب و بد را بررسی می‌کنیم. از این رو، پیرو استدلال‌های بُرنسلاو مالینوسکی<sup>۴</sup>، جادو را باید به‌منزله‌ی بخش جدایی‌ناپذیری از کردار بشر درک کرد که همراه با دین به یک پدیده‌ی یکپارچه‌ی دینی-جادویی از هم جدانشدنی شکل می‌دهد<sup>۵</sup>، و این در برابر پنداشت گئو ویدن‌گرن<sup>۶</sup> درباره‌ی دین و جادو است که آن‌ها را دو پدیده‌ی هم‌زیست اما جدا از هم می‌داند.<sup>۷</sup> در حالی که ادوارد ا. اونس-پیریشار<sup>۸</sup> طرفدار این نظرگاه است که تمایزی آشکار بین جادو و دین وجود

<sup>۱</sup> Etymology and evolution of the term 'magic', e.g.: ibidem, p. 13–15; J. N. Bremmer, *The Birth of the Term 'Magic'*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 1999, Vol. 126; S. K. Mendoza-Forrest, op. cit., p. 21–22; D. Hammond, *Magic: A Problem in Semantics*, "American Anthropologist" 1970, Vol. 72, No. 6. Magical features of Zoroastrianism, e.g.: J. P. Asmussen, *Some Remarks on Sasanian Demonology*, "Acta Iranica", Vol. 1, Tehran–Liège 1974; A. Carnoy, *La magie dans l'Iran*, "Le Muséon" 1916, Serie 3, Vol. 1, No. 2, p. 1; L. H. Gray, *The Parsī-Persian Burj-Nāmah: or, the Book of Omens of the Moon*, "JAOS", Vol. 10, London 1909–1910; L. J. Frachtenberg, *Allusions to Witchcraft and Other Primitive Beliefs in the Zoroastrian Literature*, Bombay 1911; W. B. Henning, *Two Manichean Magical Texts, with an Excursus on the Parthian ending –ēndēh*, "BSOAS", Vol. 12, London 1947; K. E. Kanga, *King Faridūn and a few of his Amulets and Charms*, [in:] *Cama Memorial Volume*. Bombay ۱۹۰۰; A. Krasnowolska, *Fargard jako tekst magiczny* [unpublished MA thesis], Kraków ۱۹۷۲; eadem, *Une formule magique*, "Studia Iranica", Vol. 48: *Mythes, croyances populaires et symbolique animale dans la littérature persane*, Paris 2012; B. Lincoln, *Cēšmag, the Lie, and the Logic of Zoroastrian Demonology*, "Journal of the American Oriental Society" 2009, Vol. 129, No. 1; J. J. Modi, *Two Amulets of Ancient Persia, two Papers read before the Anthropological Society of Bombay in July-October, 1900*, Bombay 1901; idem, *The Persian Mâr-Nâmeh or, The Book for Taking Omens from Snakes*, [in:] *Anthropological Papers (mostly on Parsee Subjects) read before the Anthropological Society of Bombay*, [Pars 1], Bombay 1911; idem, *Omens among the Parsees*, [in:] *Anthropological Papers...*, op. cit.; idem, *Charms or Amulets for some Diseases of the Eye*, [in:] *Anthropological Papers...* op. cit.; idem, *A Few Parsee Nîrang (incantations or religious formulae)*, [in:] *Anthropological Papers read before the Anthropological Society of Bombay*, [Pars 3]. Bombay 1924; idem, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1937; A. Panaino, *A Few Remarks on the Zoroastrian Conception of the Status of Angra Mainyu and the Daēvas*, "Res Orientales", No. 13: *Démons et merveilles d'Orient*, ed. R. Gyselen, Paris 2001; idem, *Two Zoroastrian Nêrang and the Invocations to the Stars and the Planets*, [in:] *The Spirit of Wisdom. (Mênōg ī Xrad). Essays in Memory of Ahmad Tafazzoli*, eds. T. Daryaei, M. Omidsalar, Costa Mesa 2004; idem, *Lunar and Snake Omens among the Zoroastrians*, [in:] *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, ed. S. Shaked, Leiden 2005; S. K. Pekala, *Evil and How to Combat Evil. Magic, Spells, and Curses in the Avesta* [Ph.D. thesis, Harvard University], Cambridge 2000.

<sup>۲</sup> Ilya Gershevitch

<sup>۳</sup> Cf. I. Gershevitch, *Old Iranian Literature*, "Handbuch der Orientalistik", Leiden–Köln 1968, p. 18–19.

<sup>۴</sup> Bronisław Malinowski

<sup>۵</sup> Cf. B. Malinowski, *Magia, mit, religia*, Warszawa 1987

<sup>۶</sup> Geo Widengren

<sup>۷</sup> Cf. G. Widengren, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Biątek, Kraków 2008, p. 13–30.

<sup>۸</sup> Edward E. Evans-Pritchard

دارد،<sup>۱</sup> آندری سیفسکی<sup>۲</sup> تأکید می‌ورزد که جادو به منزله‌ی عنصرِ برساخته از فرهنگ‌های سنتی، به ما کمک می‌کند تا نظام‌های باور آن‌ها را درک کنیم. بدون آشنایی با جادو درک دین ناممکن است.<sup>۳</sup> بیشتر به همین دلیل است که من جادو را از دین و دین را از جادو جدا نمی‌کنم، بل در عوض آن‌ها را یک ترکیب در نظر می‌گیرم و به‌طور آشکار یا ضمنی به نوعی پیوستار ارجاع می‌دهم.<sup>۴</sup>

هنگام صحبت از جادو در جهان زرتشتی همواره میان دو ساحت در گردش هستیم: آیین(های) گوناگون زرتشتی، که از جمله، بر برخی روندهای جادویی اتکا دارند که از باورهای چندخدایانه‌ی پیشازرتشتی وام گرفته شده‌اند، و آیین زرتشتی مبتنی بر نوشته‌های موجود فارسی میانه که از متن اوستای سپنتا سرچشمه می‌گیرند. این لایه‌بندی دین پیامدهایی تعیین‌کننده به همراه دارد، از جمله، این واقعیت که گسترش رسوم جادویی در میان پرستندگان معمولی از یک سو و عناصر جادویی یافت‌شده در این متون از دیگر سو، به دو سطح متفاوت وجه دینی اشاره دارند.

سرانجام، ضمن نوشتن درباره‌ی جادو در زرتشتی باوری باید به خاطر داشت که این دین ماهیتی بسیار دوگانه‌باور دارد،<sup>۵</sup> و نیز اینکه این دین به منزله‌ی رزم‌افزاری مقدس رویاروی اهریمن و آفرینش‌های شرورش عمل می‌کند: آفرینش‌هایی چون دیو<sup>۶</sup> و خرفستر<sup>۷</sup>، به معنای «جانور دیوآسا، دد طعمه‌خوار، جانور موذی چون حشرات، آفت»<sup>۸</sup> یا پیروان گوناگون اهریمن چون جادوگ<sup>۹</sup> به معنی «جادوگر»، کوندگ<sup>۱۰</sup> به معنی «فسونگر، پیشگو»، یا پریگ<sup>۱۱</sup>، «ساحر»، اما همچنین این رزم‌افزار اثرها یا بقایای رویت‌پذیر کنش بداندیشانه‌ی اهریمن در جهان کامل هرمزد را نیز هدف می‌گیرد، خاصه کنش‌های بداندیشانه‌ای چون بیماری، درافتادن به تنگی یا خشکسالی.

این باور که جهان آفریده‌شده توسط هرمزد مرحله‌ای است که پیکار دمادمی در آن میان نیروهای خوب و بد رخ می‌دهد خود دلیل اعتقاد زرتشتیان است به این که هر نوع نبرد با نیروهای شرارت‌بار از وظایف بنیادی تک‌تک پیروان آموزه‌های زرتشت به شمار می‌رود. در نتیجه، در پایان مادیان یوست فریان، که احتمالاً توسط یک نویسنده‌ی ناشناس بدان افزوده شده، درمی‌یابیم که هر کس این طومار بخواند چنان کرده است که گویی در همان حال مشغول نمازبردن هم بوده است، و کنشی نیک را به انجام رسانده چنان چون کنش کشتن ماران، و افزون بر آن، همه‌ی گناهانش نیز به این ترتیب بخشیده می‌شوند:

هر که این داستان همراه با خدمتگزارانش بخواند، یک نَه‌آهوؤئیریو [از نیایش‌های زرتشتی] نیز به‌فرجام بخواند، این کار نیک در روانش چنان باشد که گویی ایشان همگی ماری را با نیرنگ اوستا کشته باشند؛ زندگی مینوی، در روان او، چنان چون زمانی بود که او نمازگزارانی که گاهان [نیایش‌های دینی] خوانده‌اند را سه سال پیشکش داده باشد؛ و یکی دستور [از موبدان زرتشتی] بود که گفت هیچ زندگانی مینوی نباشد در پایان گناه یک ساله‌ی او که نیایشی نکرده. راست و درست در تندرستی و لذت و خوشی. نابود باد آخت جادو همراه با همه‌ی نره‌دیوان و ماده‌دیوان و جادوان و ساحرگان.<sup>۱۲</sup>

<sup>۱</sup> Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, London 1965, p. 33.

<sup>۲</sup> Andrzej Szyjewski

<sup>۳</sup> Cf. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, p. 90.

<sup>۴</sup> Cf. also D. Hammond, op. cit., p. 1349.

<sup>۵</sup> Cf. e.g.: J. de Menasce, *Note sur le dualisme mazdéen*, [in:] *Études Carmélitaines* [no sur «Satan»], Paris 1948.

<sup>۶</sup> dēw

<sup>۷</sup> xrafstar

<sup>۸</sup> Cf. e.g.: M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Vol. 1: *Handbuch der Orientalistik*, Köln 1975, p. 298–301; M. Moazami, *Evil Animals in the Zoroastrian Religion*, “History of Religion” 2005, Vol. 44, No. 4, p. 303ff.

<sup>۹</sup> gādūg

<sup>۱۰</sup> kundag

<sup>۱۱</sup> parīg

<sup>۱۲</sup> *Mādīgān ī Yōšt ī Fr(i)yān – The Book of Arda Viraf*, trans. M. Haug and E. W. West, Bombay–London 1872 [reprint ۱۹۷۱], ۵/۱-۶.

انسان ساخته‌ی هرمزد ارزشمندترین هدیه - اراده‌ی آزاد - را به دست آورده است، و می‌تواند به‌طور مستقل درباره‌ی زندگی و یکی از دو راهی تصمیم بگیرد که مایل است پیماید. با این وجود، یک تصمیم مستقل او را وامی‌دارد تا شانه به شانه‌ی هرمزد یا اهریمن در این دنیای دو بعدی سیاه‌وسفید بایستد.<sup>۱</sup> درگیر شدن او با این کشاکش مقدس مستلزم این است که او در کردارش بهترین توان خویش را برآورد، و نیز مستلزم به‌کاربردن جادویی است که باید به‌وسیله‌ی راست‌کیشی زرتشتی آن زمان تاب آورده شود یا حتا جهت‌دهی شود. باید به خاطر داشت که نویسندگان یا کاتبان ناشناس اوستا، از یک سو خویش را دشمنان پرشور و حرارت جادوگران دیوستا می‌دانستند، و از دیگر سو، آنان رسوم جادویی دینی‌شان را در چارچوب رفتار نیکی‌رسان یا سودرسان در نظر می‌گرفتند.<sup>۲</sup> برای تمایز قائل شدن بین این دو صورت جادو، زرتشتی و غیرزرتشتی/ضدزرتشتی، باید اصطلاح‌شناسی قوم‌نگارانه‌ی جادوی خوب/سفید در برابر جادوی شر/سیاه را به کار بگیریم، یا اصطلاح‌شناسی مطرح‌شده از سوی اونس‌پریشار<sup>۳</sup> در اثر معروفش ساحرگی، پیشگویان، و جادو در میان مردمان آزاندا (۱۹۳۷)؛ جادوگری<sup>۴</sup> (ایجابی) و ساحرگی<sup>۵</sup> (سلبی).

یکی از خصایص جادوی سفید تازش به هر دشمن با استفاده از واژگان و کنش‌هایی خودویژه است، که از این باور عامیانه تبعیت می‌کند می‌توان دشمنان را به دست خودشان نابود کرد. به همین دلیل است که یوشت فریان از همان رزم‌افزایی که هم‌اورد مرگبارش اخت جادو در اختیار دارد، یعنی از چیستان‌ها، برای چیرگی پیروزمندان به او استفاده می‌کند؛

سپس، یوشت فریان<sup>۶</sup> چنین گفت: سی و سه چیستان تو پرسیده شدند از من، و همه به‌درستی پاسخ درخور گرفتند؛ اینک من به سه پرسش گیرم تو را؛ گر ایچ پاسخی ندهی، بی‌درنگ تو را خواهم کشت. پس اخت جادو چنین واخت: پرسان شو، شاید که پاسخ دهم.<sup>۷</sup>

حتا اگر سه پرسش یوشت فریان همچون بیشتر پرسش‌های اخت جادو ماهیتی دینی داشته باشند، آن جادوگر که پاسخ‌های معماهای خود را می‌داند نمی‌تواند به درستی از پس پاسخ‌دادن به پرسش‌های جوان برآید؛ او از سرور خود، از اهریمن یاری می‌طلبد، لیک معلوم می‌شود که آن روح کنایه‌زن نادان است، و از پشتیبانی اخت جادو امتناع می‌ورزد، و با سنگدلی او را در میدان نبرد تنها می‌گذارد.<sup>۸</sup>

آیا همه‌ی آنچه رفت به ما مجال می‌دهد تا نوشته‌ی فارسی میانه‌ی مادبان یوشت فریان<sup>۹</sup> را یک متن جادویی بیان‌کاریم؟ این متن کوتاه چند لایه‌ی مضمونی دارد که برگرد هسته‌ای کهن و اوستایی سامان یافته‌اند، لیک بدون مزایای هنرمندانه و ارزش‌های زیباشناختی اوستا، و آن هسته‌ی کهن نیز اسطوره‌ای است یکتا که به‌طور تندگذر در اوستا (پشت ۵. ۸۱-۸۳) ثبت شده است. همانطور که می‌توان در آنجا دید، یوشت فریانه می‌رود تا در برابر اختیه بایستد که نود و نه پرسش از وی خواهد کرد. پس فریانه‌ی جوان برای آنکه تنها پاسخ‌های درست را یابد و اختیه را شکست دهد، صد نریان و هزار ورزا و ده هزار

<sup>۱</sup> Cf. e.g.: J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'antiquité*, Paris 1953.

<sup>۲</sup> ا. سیفسکی (op. cit., p. 93) می‌نویسد که هر جامعه نظرگاه خاص خود درباره‌ی «خوبی» را می‌آفریند و انواع گوناگون بدی جویای مجالی برای یورش به آن هستند. این یعنی تمایز خوب و بد در این مورد، تمایزی بسیار ذهنی است.

<sup>۳</sup> Evans-Pritchard

<sup>۴</sup> sorcery

<sup>۵</sup> witchcraft

<sup>۶</sup> Yavisht i Friyan

<sup>۷</sup> *Mādīgān ī Yošt ī Fr(i)yān*, op. cit., 4.1-3.

<sup>۸</sup> M. Weinreich, *No Help for Evil Axt. Ahriman's Image and the Advent of Frašagird in the Story of Jōišť ī Friyān*, "Orientalia" 2011, No. 13.

<sup>۹</sup> Cf. M. Haug, *Essays on the Sacred Lanugage, Writings, and Religion of the Parsis*, London 1878, p. 107; J. C. Tavadia, *Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Lepizig 1956, p. 107-108; A. Tafazzoli, *Tārix-e adabiyāt-e Irān piš az eslām*, Tehrān 1376hš, p. 251-225; M. Weinreich, *Die Geschichte von Jōišť ī Friyān*, "Altorientalistische Forschungen" 1992, Vol. 19, no. 1, p. 44-101; M. Haug, E. W. West, *The Book of Arda Viraf*, Bombay-London 1872, p. 26-316; M. Ġafari, *Mātikān-e Yošt-e Feriyān. Matn-e pahlavi, āvānevis, tağome, vāženāme*, Tehrān 1365hš; J. B. Karani, *Ardavirafnama te Sathe Goshte Friyan*, Bombay 1885; Mokri, *Dāstān-e pahlavi-ye Yošt-e Friyān*, "Mehr" 1952, no. 8, p. 348-352; B. Qeybi, *Dāstān-e Yošt-e Friyān*, Bielefeld 1988; R. Abrahamyan, *Arta Viraf Namak, Joušti Friyan*, Yerevan 1958.

گوسپند قربانی به ایزدبانو آردوی سورا آناهیتا<sup>۱</sup> پیشکش می‌کند، و از وی یاری و پشتیبانی می‌خواهد. در حالی که در این متن فارسی میانه می‌خوانیم که اخت جادو برای آزمودن یوشت فریان پارسانی و سه معما را تحت شرایطی ساده پیش می‌نهد: اگر جوان به همه‌ی پرسش‌ها به‌درستی پاسخ ندهد یا پاسخ نادرست بدهد اخت جادو سر از تنش جدا خواهد کرد. در این افسانه، همین قاعده برای اخت جادو [در برابر سه پرسش یوشت فریان] نیز وضع شده است.

از آنجاکه می‌توانیم این افسانه را توصیفی از نبرد مداوم پیش‌گفته میان خوبی و بدی بیان‌گریم که سرانجام با پیروزی اهوره‌مزدا/هرمزد پایان می‌پذیرد، طبیعی است که تنها پیروز این هماوردی یوشت فریانه [در اوستا] یا همان یوشت فریان [در متن پهلوی] باشد. برخی پژوهشگران هم‌رای هستند که یوشت فریانه/یوشت فریان و اختیه/آخت اعضای یک جامعه‌ی زرتشتی آغازی هستند، و نمود دو دسته‌ی متعارض از پیروان نظم سپنتایی و بی‌نظمی نفرین‌شده، یا به دیگر گپ، باورهای جدید پس از اصلاحات زرتشتی و باورهای کهن پیش از اصلاحات زرتشتی. جیمز ر. راسل<sup>۲</sup> می‌نویسد:

[...] تا پایان شاهنشاهی ساسانی، و حتا سپس‌تر، پرستش دیوان به‌منزله‌ی ایزدان غیرزرتشتیان، و نیز تاوان دیدن دیوان از سوی کارورزان جادوی سیاه که ظاهراً زرتشتی بودند، در سرتاسر جهان ایرانی تداوم داشت، حتا به‌رغم بهترین کوشش‌های شاهان و موبدان برای از بین‌بردن‌اش.<sup>۳</sup>

این اسطوره همچنین ثابت می‌کند که در ایران باستان سنت اجرای آیین پرسامد پیشکش کردن در جریان نبرد دو گروهی که نمی‌توانستند از چالش پا پس بکشند وجود داشته است.<sup>۴</sup> س. ک. مندزافارست اشاره می‌کند که گواه آشکار از بقای احتمالی چنین کیش یا آیینی خبر از این می‌دهد که چنین گزاره‌هایی نه به کیش‌های دیوآسای خیالی بلکه به آدمیان واقعی مربوط می‌شده‌اند.<sup>۵</sup>

درباره‌ی یوشت فریان یا آخت چه می‌دانیم؟ اگر بخواهیم روراست باشیم، تقریباً هیچ! به‌طور سنتی، این باور راسخ وجود دارد که یوشت فریان یک پارسانی است، و جوان‌ترین (اوستایی: «*der jüngste*»<sup>۶</sup>) عضو دودمان تورانی فریانه، در حالی که آخت (اوستایی: «*axtya*»<sup>۷</sup>)، «*Lieden, Schmerz, Krankheit*»<sup>۸</sup>) که جادوگ [*gādūg*] خوانده شده را در زمره‌ی خطرناک‌ترین دشمنان آیین زرتشتی شمرده‌اند. لقب فارسی میانه و ناسزاگونه‌ی جادوگ به آخت نسبت داده شده و آن را نباید تنها به همان معنای اصلی‌اش، «جادوگر» فهمید، بل همچنین در پهنه‌ای گسترده‌تر به معنای «غیرزرتشتی» است، یا «کسی که پیروی دینی دیگر یا دینی نادرست باشد»، «آن که ایزدان کهن - دیوان - را بستاید».

اگر بپذیریم که جادوگ کسی است که دین نمایانده شده از سوی اهوره‌مزدا/هرمزد به زرتشت را پس می‌زند، پس باید او را در زمره‌ی دیوپرستان گجسته به شمار آوریم. از این رو باید به این پرسش پاسخ داد: یگانه اجراکننده‌ی مشروع قربانی کیست؟ یک زرتشتی که یوشت فریانه/یوشت فریان نمایندگی‌اش می‌کند یا یک غیرزرتشتی که آختیه/آخت نماینده‌اش است؟ بی‌گمان مولفان اوستا می‌بایست خود را تنها اجراکنندگان مشروع مراسم قربانی در نظر گرفته باشند و در عین حال می‌بایست سایر قربانی‌کنندگان، یعنی منکران اهوره‌مزدا/هرمزد را فریب‌خوردگان انگره‌مینو/اهریمن، و غاصبان آیین‌های خود انگاشته باشند. تعجبی ندارد که چرا یوشت فریانه [در اوستا] آختیه را یک «بدکنش [شور]» یا «فرزند تاریکی» می‌خواند، و یوشت فریان نیز او را جادوگ خطاب می‌کند.

<sup>۱</sup> Ardēvi Sūrā Anāhitā

<sup>۲</sup> James R. Russell

<sup>۳</sup> J. R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge-London 1987, p. 438.

<sup>۴</sup> Cf. I. Milewska, *Zagadki z Mahabharaty*, "Cracow Indological Studies" 2004, Vol. 6.

آنگاه که همراهان یودیتشیره [*Yudhiṣhira*] دعوت یکسا [*yakṣa*] برای نبرد چیستان‌ها را رد کردند درجا مردند.

<sup>۵</sup> Cf. S. K. Mendoza-Forrest, op. cit., p. 99.

<sup>۶</sup> Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin 1961, p. 1299.

<sup>۷</sup> Ch. Bartholomae, op. cit., p. 51.

زرتشتیان می‌اندیشیدند که آن قربانی‌کنندگان فریب‌خورده یا دروغین، حتا اگر از ابزاری چون ابزار ایشان بهره‌برند<sup>۱</sup> بی‌کفایت و در راستای شر باشند؛ اینکه فریب‌خوردگان در کار برانگیختن بی‌نظمی و تولید پیامدی نامطلوب بودند، بدان خاطر بود که نیایش‌هایشان کارگر نمی‌افتاد. نمونه‌ی خوب این موقعیت پیشکش اژدهای سهر - اژی دهاکه<sup>۲</sup> است، که ایزدبانو آردوی سورا اناهیتا آنرا نمی‌پذیرد:

اژی دهاکه، آن سه‌پوزه [سهرش‌چشم]، در دیار بوری<sup>۳</sup>، قربانی‌ای برای او [ایزدبانو اناهیتا] پیشکش نمود شامل صد نریان، هزار ورزا، و ده هزار گوسپند. او خواستار نکومَنشی اناهیتا شد و گفت «این خوبی مراد، ای نیک، ای تواناترین، آردوی سورا اناهیتا! باشد که همه‌ی هفت کشور زمین از مردمان تهی شوند.» آردوی سورا اناهیتا بدو هیچ نکویی نفرمود، گرچه او شراب‌افشانی‌ها پیشکش وی کرده بود و هدیه‌ها داده بود، قربانی‌گری کرده بود، و به لابه افتاده بود تا دهش و نیکی اناهیتا را به دست آورد.<sup>۴</sup>

و درخواستی مشابه از سوی تریتنونه [فریدون] نیز طرح می‌شود، لیک او پیروزمندانه یاری اناهیتا را به دست می‌آورد تا اژدهای شرور را شکست دهد. همه‌ی این چیزها روی می‌دهند زیرا در این جهان‌نگری همگان در نبرد میان هرمزد و اهریمن شرکت دارند. رقابتی در سطح خردکیهانی<sup>۵</sup> میان قربانی‌کنندگان خوب و بد بر سر اجرای آیین قربانی درمی‌گیرد که بازتاب کشمکش‌های کلان‌کیهانی<sup>۶</sup> میان نیروهای خوب و شرور است. لیک، آنچه یک قربانی‌کننده را «خوب» و دیگری را «بد» می‌کند، تنها در نیت<sup>۷</sup> هر قربانی‌کننده نهفته است.

مری بویس این هم‌آوردی میان پوشت فریان و آخت را «ستیز هوش [درایت]» می‌نامد، زیرا اهمیتی ندارد که چه کس از نظر تئانه زورمندتر است، اهمیت در این است که کدام طرف فرزانه‌تر و هوشمندتر باشد.<sup>۸</sup> آخت شکست‌خورده، که هم‌میهنان پوشت فریان را با ارتش بی‌شمار خود تهدید به مرگ می‌کند، باید توان و درستی فرودآوری یا استدلال‌آوری‌های پوشت پیروزمند را بپذیرد، و نه زور بازوی او را.<sup>۹</sup> در هم‌آوردی میان این دو نیرو، که مایلم آنرا ستیزی میان دین نو و اصلاح‌شده با دین کهن و اصلاح‌نشده درک کنم، یک رزم‌افزار مادی جای‌اش را به یک فرَشَن<sup>۱۰</sup> ذهنی [روانی] می‌دهد (فرشن در اوستایی: «پرسش»)، که در اینجا می‌بایست برخوردار از ماهیت جادویی-دینی بیشتری باشد، خاصه این‌که در یَسَنَه<sup>۱۱</sup> ۵۷، ۲۴، بیان اوستایی *āhūriš frašnō* یعنی «مکاشفه‌ی<sup>۱۲</sup> آهوره».

<sup>۱</sup> پلوتارک در رساله‌ی آیزیس و اوزیریس (۴۵-۴۷) می‌نویسد که ایرانیان [پارسیان] پیشکش‌هایی به هرمزد و اهریمن اهدا می‌کردند. این مردمان برای اهریمن گیاهی به نام اُمی [*omomi*] را در هاون می‌کوفتند، و با این کار تاریکی را فرامی‌خواندند، و آن گیاه را با خون یک گرگ قربانی‌شده می‌آمیختند. می‌توان فرض کرد که این پیشکش وارون‌سازی پیشکش‌دادن زرتشتیان به هرمزد بود که طی آن از هوم مقدس استفاده می‌کردند.

<sup>۲</sup> Aži Dahāka

<sup>۳</sup> Bawri

<sup>۴</sup> *Avesta, Yašt – The Zend-Avesta*, trans. J. Darmesteter, [in:] *Sacred Books of the East*, No. 23, Oxford 1882 [reprint2007], 5.29-31.

<sup>۵</sup> microcosmic

<sup>۶</sup> macrocosmic

<sup>۷</sup> intention; آرزوی قلبی و نهانی

<sup>۸</sup> M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, op. cit., p. 107.

<sup>۹</sup> این تأیید ذهن یا روان را می‌توان پژوهی یک تمایز هندوایرانی دانست: تمایز میان آسوره‌ها (اوستایی: آهوره‌ها) که دارنده‌ی توان ذهنی یا مایه [*māya*] هستند، و دیواها (اوستایی: دئیوَه) که دارای توان جسمانی‌اند. راسل (op. cit., p. 438) اشاره می‌کند که زرتشت که خود یک دین‌یار بود، احتمالاً هم آهوره‌ها و هم دئیوَه‌ها را پرستش می‌کرده است، لیک در گذر روزگاران و ماه‌روز، او دریافت که آهوره‌ها به خاطر توان روانی‌شان راست‌و‌درست‌اند، و دئیوَه‌ها به خاطر زورمندی تئانه‌شان ناراست‌و‌نادرست.

<sup>۱۰</sup> frašn

<sup>۱۱</sup> Revelation; آگاهیدن، انکشاف، رازگشایی، تجلی، و وحی

<sup>۱۲</sup> Cf. A. V. W. Jackson, *Avestan Reader. First Series. Easier Texts, Notes, and Vocabulary*, Stuttgart 1893, p. 81.



دشوار است پاسخ به این پرسش که آیا فرژن می‌تواند تنها به معنای «افسون»<sup>۱</sup> باشد یا نه، زیرا اوستا پاسخی نامبهم و روشن در اختیار ما نمی‌گذارد. با این وجود، از راه قیاس با سنّت هندی مربوط به آگن‌های شاعرانه (αγῶν)، که ماهیتی مقدس دارند، پیشنهاد می‌کنم که این ستیز بین یوشت فریان و آخت<sup>۲</sup> می‌تواند از سنخ همین رقابت سخنوری جادویی-دینی باشد که به یاه اوستایی<sup>۳</sup> شباهت دارد که یک «رقابت کلامی، و هنر سخن‌وری» است.<sup>۴</sup> در نتیجه، هم‌وردی آنان نه تنها آزمونی در زمینه‌ی دانش دینی، بل همچنین آزمونی در زمینه‌ی کاربرد درست و موثر آن آموزه‌ها است.

بی‌گمان، ابزار پایه‌ای هر جادوگر و ساحر همانا افسون یا طلسم است زیرا توانی که در افسون یافتنی است اهمیت زیادی برای کارایی این کنش دارد. افسون یا طلسم بنا به مالتیوسکی از سه عنصر تشکیل می‌شود: (۱) درگیری عاطفی سخن‌ور، (۲) هدف افسون یا جادو که به‌طور نامبهم و آشکاری تعریف شده باشد، و (۳) اشارات اسطوره‌شناختی.<sup>۵</sup> این یک واقعیت شناخته‌شده است که افسون‌ها می‌بایست از سوی یک قدرت ایزدی پشتیبانی شوند، زیرا تنها یاری یک ایزد به‌یاری طلبیده می‌تواند یاری‌گر یک ستانده‌ی در حال نبرد باشد. در میان ایرانیان چندخداوهر پیش‌زرتشتی، هر ایزد و هر ایزدبانو در چنین عملیاتی مشارکت داشتند و مسئول عناصر خاصی از آن عملیات بودند. این شاکله تاحدی در دین زرتشتی نیز حفظ شده بود، و این موضوع را وقتی می‌بینیم که یویشته فریانه به درگاه ایزدبانو اردوی سورا اناهیتا نیایش می‌کند، و قصد خود از نیایش را اعلام می‌دارد:

یویشته، یکی از فریان‌ها، قربانی پیشکش کرد اردوی سورا اناهیتا را، با صد نریان و هزار ورزا و ده هزار گوسپند بر پدوئیپای زنگ‌هه<sup>۶</sup> آب‌خوسب  
خیزابشکن<sup>۷</sup> «زنگها» (ترجمه‌ی جلیل دوستخواه). / او نکومشنی اناهیتا را درخواست کرد: «از نیکی‌ات مراده، ای نیک! ای تواناترین! ای اردوی سورا اناهیتا!  
باشد که من بر آختیه‌ی بدکنش، آن فرزند تاریکی، چیره شوم، و باشد که به نود و نه چیستان دشوار که آختیه‌ی بداندیش بدکنش، آن فرزند  
تاریکی، مرا پرسد پاسخ گویم. / اردوی سورا اناهیتا او را نیکی فرمود، چه او شراب‌افشانی‌ها پیشکش کرد، هدایا داد، قربانی کرد، و درخواست  
نیکی او را نمود. / به خاطر روشنایی و فره‌اش / قربانی پیشکش کنم او را.<sup>۸</sup>

جوان می‌داند که ایزدبانو می‌تواند پیروزی او را پایندانی [تضمین] کند، زیرا همان قدر که ایزدبانوی آب، اردوی سورا اناهیتا، از سویی باروری را ارزانی می‌دارد، از دیگریس به‌منزله‌ی تجسم رود اسطوره‌ای نیز گرامی داشته می‌شود. می‌دانیم که پیوندی مبتنی بر پیشگویی و آینده‌بینی میان آب و خرد وجود دارد، و موبدان و افراد نوآیین ایزدبانو اردوی سورا اناهیتا را به خاطر دانش وی می‌ستودند. او به یویشته فریانه یاری می‌رساند، درست مانند نرئسنگ<sup>۹</sup> که میانجی بین این جوان و هرمزد است، و پاسخ یکی از پرسش‌های یزدان را به وی می‌رساند.

قطعه‌ی نقل‌شده تنها بیان مربوط به جادو نیست که می‌توانیم در داستان یویشته فریانه/یوشت فریان بیابیم، زیرا ناسزاگویی پرخاش‌آمیز یوشت فریان به آخت در هر بار پاسخ‌دادن به این جادوگر را نیز می‌توان به‌منزله‌ی شبه‌افسون (یا طلسم نفرین) درک کرد، که در صدد سامان‌دهی به روند از میان برداشتن آخت است:

<sup>۱</sup> Spell; طلسم، افسون، جادو، ورد، سحر

<sup>۲</sup> Cf. C. Galewicz, *Kwestia turniejów poetyckich w dawnych Indiach, czyli o niebezpieczeństwach komparatystycznego podejścia do tekstów Rgvedy*, [in:] *Problemy teoretyczne związków literatur i sztuk Orientu i Zachodu*, ed. T. Cieślakowska, "Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego" 1992, No. 1306, "Prace Historycznoliterackie" nr 79; F. B. J. Kuiper, *The Ancient Arian Verbal Contest*, "Indo-Iranian Journal" 1960, Vol. 4, No. 4; K. Rakowiecka-Asgari, *The Remains of Riddle Competitions in Ancient Iranian, Greek and Indian Literature*, [in:] *Proceedings of the Ninth Conference of the European Society for Central Asian Studies*, eds. T. Gacek, J. Pstrusińska, Newcastle upon Tyne 2009; eadem, *Myśl nieoswojona oswaja świat. O kulturoznawczej roli zagadki w starożytnej Eurazji*, Kraków 2011, p. 99-108.

<sup>۳</sup> Avestan *yāh-*

<sup>۴</sup> Cf. J. Kellens, *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, Costa Mesa 2000, p. 11-12.

<sup>۵</sup> Cf. B. Malinowski, op. cit., p. 384; A. Szyjewski, op. cit., p. 96-97.

<sup>۶</sup> *Avesta, Yašt*, op. cit., 5.81-83.

<sup>۷</sup> Neryosang

پس یویشْتِ فریان گفت: باشد که سراسر زندگی ات تیره‌بختی باشی، ای پیدادگرِ دروند شرور! و باشد که از بی مرگ به دوزخ شوی.<sup>۱</sup>

این لحن ستیزه‌جوی و حتا پرخاش‌گر نفرین یوشت فریان بی‌گمان از همان سنت سخن‌وری سرچشمه می‌گیرد که به طرزی نیرومند در زیست بشر و مسئله‌هایش تنیده است. در موضوع مورد بحث ما، کشاکش هر روزه میان یک قربانی‌کننده‌ی خوب (یوشت فریان - هرمزد) و یک قربانی‌کننده‌ی بد (اخت - اهریمن)، به «پیکاری» روانی یا ذهنی از جنس هوشمندی و درایت تبدیل می‌شود که لازمه‌ی حل کردن این معماهاست. از آنجا که در این داستان با پیکار سروکار داریم، پس زخم‌زدن به جادوگر-قربانی‌کننده یا کشتن او را نمی‌توان بدکنشی یا کرداری شایانِ نکوهش درک کرد. کاملاً برعکس: این نیک‌کنشی است زیرا به این شیوه پادافره درخور تعیین می‌شود.

اَخت را در این متن اَخت جادو [gādūg]، یا اَختِ جادوگر خوانده‌اند، کسی که از دانشش در جادو (یا جادوی سیاه) برای فریفتن و شکست دادن یوشت فریان بهره می‌برد. با این وجود، جوان با پشتیبانیِ هرمزد و هفت امشاسپندان او - امه‌سپندان - از فَنَد و نیرنگِ اَخت پرده برمی‌کشد. او تنها به شرطی می‌پذیرد که به اقامتگاه اَخت وارد شود که جادوگر از شر نَسا، یا اجزای مُرده‌ی تِنِ آدمی، خلاص شود، که در این بستر می‌توان آن‌را به‌عنوان موی بریده و ناخن‌های بریده و دیگرها فهمید، که به‌وسیله‌ی اَخت در زیر فرش پنهان شده‌اند:

و یویشْتِ فریان به منزلگاه اَختِ جادوگر شد؛ و چون اَختِ جادوگر پاره‌های مُرده‌ی آدمیان را در زیر فرش نهان کرده بود، او بدان‌جا وارد نگشت. و پیامی داد مر اَخت جادوگر را، چنین: تو پاره‌های مُرده‌ی آدمیان در زیر فرش کرده‌ای؛ و چون ایدون به آن سرای اندر شوم، امشاسپندان نیز با من بدان‌جا شوند که پاره‌های مُرده‌ی آدمیان باشند؛ پس امشاسپندان من مرا پشتیبانی نکنند، و سپس تر توانم آن چپستان‌هایی که تو پراسان شوی را پاسخ گویم.<sup>۲</sup>

جالب آن‌که بنا بر زرتشت‌نامه که متنی است به فارسی نو، زرتشت از سوی دشمنانش به جادوگری متهم شده بود، دقیقاً به این دلیل که آنان مخفیانه موی و ناخن و خون و ناپاکی‌هایی از این دست را در سرای او نهاده بودند.<sup>۳</sup>

برای درک هر دو پاره [نهان کردن ناپاکی] در مادیان یوشت فریان یا زرتشت‌نامه، باید از سه منظر به آن‌ها نگرینست: (۱) مسئله‌ی تطهیر یا پاکیزگی، (۲) بزه‌هایی با ماهیت سوء استفاده از لاشه یا پاره‌های مرده، و (۳) کاربرد جادویی چیزهای دست‌ساز یا مصنوعی.

می‌توان فرض کرد که کدگذاری مسئله‌ی پاکیزگی یا وضع قوانین بر مناسک پاکیزگی که از مشخصه‌های دین زرتشتی است، بیش از همه در خدمت رهاندن ستابندگانِ هرمزد از آلودگی‌های مرئی یا نامرئی بود که نیروهای شر به بدن می‌رسانند. گرچه آیین‌های پیچیده‌ی پاکیزگی شاید از رهنمودهای جادویی باستان سرچشمه گرفته باشند، لیک هدف فرجامین و مبنوی‌شان، در غیاب هرگونه جادوگری، آن‌ها را از مناسک جادویی متفاوت می‌کند. در وی دیوداد اوستایی قاعده‌گذاری‌های پرشاخ‌ویرگی را می‌یابیم که از جمله به زدودن بریده‌های ناخن و موی مربوط می‌شوند:<sup>۴</sup>

پس باید گودالی حفر کنی، به ژرفای ده انگشت گر زمین سخت باشد، به ژرفای دوازده انگشت گر زمین نرم باشد؛ و موی [و ناخن] را در آنجا بگذارید به وَنگِ بلند برخوانید این واژگان دشمن‌شکن را [که نیروهای شر را درهم‌کوبند]: «به لطف مزدا ی پارسا چنان شود که گیاهان روینده شوند.» [...] سپس باید با کارد فلزی سه یا شش یا نه شیار گرداگرد آن گودال بکشید و نیایش اهوَنَه‌ویریه را سه یا شش یا نه بار بخوانید.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> *Mādīgān ī Yōšt ī Fr(i)yān*, op. cit., 2.3.

<sup>۲</sup> *Ibidem*, 1.14-19.

<sup>۳</sup> Cf. M. Moazami, op. cit., p. 310.

<sup>۴</sup> Cf. K. M. Jamasp-Asa, *The Ritual of Hair Trimming and Nail Paring in Zoroastrianism*, "Acta Iranica" 1981, No.

۲۱.

<sup>۵</sup> *Avesta, Widēwdād – The Zend-Avesta*, trans. J. Darmesteter, [in:] *Sacred Books of the East*, No. 4, Oxford 1887 [reprint 2005], 17.5.

بیرون از خانه برای ناخن‌ها گودالی حفر کنید، به ژرفای نخستین بند انگشت کوچک و [تراشه‌های] ناخن را در آن فروریزید و این سخنان دشمن‌شکن را: «سخنانی که از این پارسا به سینتایی و نیک‌اندیشی شنیده می‌شوند.» سپس باید با کارد فلزی سه یا شش یا نه شیار گردآگرد آن گودال بکشید و نیایش اهوئه‌ویریه را سه یا شش یا نه بار بخوانید.<sup>۱</sup>

این مناسک پیچیده به‌وسیله‌ی این واقعیت توجیه می‌شود که تراشه‌های مو و ناخن بنا بر آیین زرتشتی مُرده‌اند و به همین سبب از منظر دینی پاره‌های آلوده‌ی تن آدمی به شمار آیند.

شگفتا که این عقیده همین امروز نیز کماکان زنده است، و پرستندگان را وامی‌دارد که هنگام کوتاه کردن ناخن و تراشیدن موها بسیار مراقب باشند. بویس می‌نویسد که زرتشتیان شریف‌آباد و مزرعه کلاتر در نزدیکی یزد باور دارند که:

«اگر اجازه دهید تراشه‌های ناخن بر زمین افتند، دیوان آن‌ها را مال خود می‌کنند و سپس از آن‌ها شمشیرهایی برای کشتن مالک ناخن می‌سازند.»<sup>۲</sup>

وانگهی، قابل درک است که آن‌ها به همسایگان مسلمان خویش که ناخن‌ها و ریش‌های‌شان را در مسیرهای بیرون خانه‌های‌شان می‌تراشیدند و بر زمین می‌ریختند احتمالاً با نوعی دهشت یا بیزاری می‌نگریستند.<sup>۳</sup> هرچند راسل اشاره می‌کند که آن ارمنی‌هایی که تراشه‌های ناخن و بریده‌های موی را جمع می‌کردند، و حتا دندان‌هایی که می‌افتادند را در مکان‌های مقدس از جمله در شکاف‌ها یا درزهای دیوار کلیسا می‌نهادند، در واقع متأثر از باورهای زرتشتی بوده‌اند.<sup>۴</sup>

شاید بهتر آن باشد که مناسک مربوط به پاکیزگی را بقایای رسوم جادوی سرایت‌دهنده‌ی شر در نظر آوریم. با نظر به رسوم جادویی آشوریان، شواهدی پیدا می‌کنیم دال بر استفاده‌ی آشوریان از موی و ناخن‌ها یا سایر اعضای مادی شخصی که طلسم‌ها [افسون‌ها] و وردها علیه‌اش به کار رفته است، تا به‌وسیله‌ی تماس [با اجزای مُرده‌ی پیکر آن شخص] کارایی طلسم علیه او افزون شود.<sup>۵</sup>

پس آخت نه تنها مرتکب گناه آلوده‌سازی [آلودگی] بل همچنین مرتکب گناه سوء استفاده از جسد می‌شود. او یکی از آن دیوپرستانی است که نیم‌شب در برج خاموشان گرد هم می‌آیند و بنا به برخی گزارش‌ها آدم‌خوارانی به شمار می‌آیند که گوشت و لاشه‌ی آدمیان را می‌خورند درست همچون مردمانی که خوراک از لحاظ دینی پذیرفته‌شده را می‌پزند و می‌خورند:

اهوره‌مزدا پاسخ داد: آن دخمه‌ها که بر روی زمین بنا شده‌اند، ای زرتشت سپیتمان! و آن‌جا که مردارهای آدمیان نهاده‌اند، آن جاست جای پلیدان [دیوان]، آن جاست که گروه‌های پلیدان [دیوان] باشند... ای زرتشت سپیتمان! در آن دخمه‌ها پلیدان [دیوان] خوراک پلید خورند (مردارخواری کنند) چنانکه که شما مردمان در جهان مادی، خوراک و گوشت پخته خورید. ای مردمان! این بوی خوراک آن‌هاست که به مشام شما رسیده است.<sup>۶</sup>

لیک، مهمترین چیز این است که نسا [لاشه، مردار] را می‌توان به‌عنوان شیء جادویی به کار بست، و چنانکه دانیم، در چنین بستری حتا تماس اتفاقی و سیله‌ی دست‌سازی که حامل و حامله‌ی جادو باشد می‌تواند به انسانی بی‌گناه گزند رساند. لیکن، آن دست‌ساخته‌ها در جریان کنش‌های جادوگرانه الزامی‌اند:

<sup>۱</sup> Ibidem, 17.6.

<sup>۲</sup> M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Lanham–New York–London 1975, p. 107.

<sup>۳</sup> Ibidem.

<sup>۴</sup> Cf. J. R. Russell, op. cit., p. 457.

<sup>۵</sup> Cf. P. Callieri, op. cit., p. 16–17.

<sup>۶</sup> *Avesta, Widēwād*, op. cit., 7.56-57.

ترفندهای مغان ناکارآمدند چه آنان نتوانند به ایزدان فرمان رانند یا با ایزدان سخن گویند، چه از چراغ استفاده کنند، چه از سفالینه، آب، دستکش، یا هر چیز دیگر.<sup>۱</sup>

یوشت فریان با همان ابزارِ آخت - یعنی پرسش‌ها - به این دشمن یورش می‌برد، و به فرجام، وقتی آخت از پاسخ‌دادن به سه معمای او درمی‌ماند، جوان دشنه‌ای به پیکرِ جادوگر فرومی‌کند، و «دستورِ دینی» نیرنگ<sup>۲</sup> را برمی‌خواند. کشتنِ آخت به دست یوشت فریان را می‌توان نه تنها به منزله‌ی کنشِ نابودکردنِ دیوی که پیکرِ آخت را تسخیر کرده، بل همچنین به منزله‌ی کنشِ درمانِ یک بیمار فهمید:

و آنگاه، یوشتِ فریان به یک‌باره با نیرنگ (یا دستورِ دینی) دشنه‌ی گردآوریِ برشم آختِ جادوگر را نابود کرد، و نابود کرد ماده‌دیو را در پیکر او.<sup>۳</sup>

نیرنگ‌های دینی مورد استفاده‌ی پرستندگانِ زرتشتی، از جمله طلسم‌ها یا حتا داروها<sup>۴</sup> به دسته‌ی جادوهای نیک، و بیش از هر چیز، جادوهای حفاظت‌کننده تعلق دارند و از همین رو از سوی راست‌کیشیِ زرتشتی پذیرفته می‌شوند، چراکه این نوع از جادو از سوی هرمزد به زرتشت آموزانده شد که خود منتره<sup>۵</sup> [منتره‌سرا] شد (منتره؛ اوستایی): «او که منتره‌ها (دستورهای جادویی مثبت) را برخواند».<sup>۶</sup> قدرتِ جادویی-دینیِ نهفته در گائاه<sup>۷</sup> [گاهان]، که بنا به سنت به خود زرتشت نسبت داده می‌شوند، سپس تر به شاعران-قربانی‌کنندگانِ زرتشتی واگذار شد که می‌توانستند از آن برای پیکار با نیروهای شر استفاده کنند، چنان‌که پیامبرشان نیز کرده بود. زرتشت، مجهز به منتره‌ی اوستایی، نه تنها به نخستین شاعر-قربانی‌کننده‌ی انسانی بدل شد، بل او همچنین نخستین جادوگری شد که اهوره‌مزدا وی را - به‌عنوان ترکیبِ قربانی‌کننده و شاعر و جادوگر در یک شخص - آموزش داد تا چگونه آنگره مینیو را شکست دهد، همان آنگره مینیویی که خود می‌کوشید تا به یک قربانی‌کننده-شاعر و جادوگر بدل شود. در اوستا اسطوره‌ای را می‌یابیم که به کشمکشی می‌پردازد، کشمکشی که در آن، زرتشت سنگ‌های منتره را به سوی آنگره مینیو پرتاب می‌کند:<sup>۸</sup>

زرتشت ایستاد و پیش برفت بی هیچ ترس‌ولرزی از روح شر، بی هیچ ترس‌ولرزی از دشواریِ چیستان‌های شروانه‌اش، با سنگ‌هایی در دست، که پیش و پس می‌برد، سنگ‌هایی به بزرگی یک خانه، که از پروردگار، از اهوره‌مزدا، گرفته بود، او، آن زرتشتِ سپینتا.<sup>۹</sup>

یا در جایی دیگر، منتره برای درهم‌شکستنِ دَبیوه‌ها به کار می‌رود (یشت ۲.۴-۳). اگر این واقعیت را در نظر بگیریم که زرتشت پیامبر با استفاده از سنگ‌های منتره به نبرد با آنگره مینیویی برمی‌خیزد که خود می‌کوشد تا با معماهایش زرتشت را گول بزند، می‌توان فرض کرد که معماهای فرشن [frašn]

<sup>۱</sup> P. Vasunia, *Zarathustra and the Religion of Ancient Iran. The Greek and Latin Sources in Translation*. Mumbai ۲۰۰۷, p. ۱۲۰.

<sup>۲</sup> *nērang*

<sup>۳</sup> *Mādīgān ī Yōšt ī Fr(i)yān*, op. cit., 4.27.

<sup>۴</sup> Cf. A. Krasnowolska, *Une formule magique*, op. cit., p. 67-94; A. D. H. Bivar, *A Parthian Amulet*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies" 1967, Vol. 30, No. 3.

<sup>۵</sup> *mąθrą*

<sup>۶</sup> Cf. G. Widengren G., *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, p. 29.

<sup>۷</sup> *Gāthās*

<sup>۸</sup> Cf. M. Molé, *Some remarks on the nineteenth fargard of the Vīdēvdāt*, "Rocznik Orientalistyczny" 1953, Vol. 17.

<sup>۹</sup> *Avesta, Widēwdād*, op. cit., 19.4.

در اینجا می‌توانند به معنای «افسون یا نفرین» باشند. این دگرگونی کنایی «منتره :: سنگ و فرّشَن :: معما» خصیصه‌ی سرشت‌نمایی است برای جادو، که بنا به میشل بوچفسکی<sup>۱</sup> بر مجاز مرسل<sup>۲</sup> بنا شده درست همان‌گونه که اسطوره بر استعاره<sup>۳</sup> بنا شده است.<sup>۴</sup>

چنانکه بیشتر اشاره شد، جوان [یوشت فریان] با استفاده از چیستان‌ها با جادوگر می‌جنگد، لیک سرانجام به استفاده از نیرنگ و دشنه راه می‌برد. استفاده از یک ابزار دست‌ساز پزشکی - دشنه - همراه با یک افسون یا ورد دینی برای کشتن دیوی که در پیکر آخت جا خوش کرده می‌بایست در اینجا بر حسب نبرد علیه اهریمن و شفا دادن انسانی بیمار درک شود. یوشت فریان چون یک پزشک رفتار می‌کند؛ او آخت بیمار را که به تسخیر دیو درآمده درمان می‌کند.

در وی دیوداد می‌خوانیم که وقتی اهوره مزدا این جهان را آفرید، آنگره مینوی رشک ورز با شماری باورنکردنی از بیماری‌ها - یعنی ۹۹۹۹۹ بیماری -

برای نابودی کمال او آمد:

اهوره مزدا به زرتشت سپیتمان گفت: / من، اهوره مزدا، همو که چیزهای نیک را در جای درست بنهادم، / وقتی این خانه را ساختم، که تا چشم می‌بیند زیبا و درخشان است، / پیش برفتم و بس بیشتر پیش برفتم / آنگاه این تبهکار در من نگریست، / آنگاه این ساحر تبهکار بر ضد من برانگیخت ۹۹ بیماری، ۹۹۰۰ بیماری، و ۹۰۰۰۰ بیماری، / او بود، آن روح شرارت‌بار سرشار از ویرانی و گزند. / باشد که مرا درمان کنی، ای اندیشه‌ی سپنتای زندگی‌بخش، / باشد که درمانم کنی تو ای بخشاینده‌ی بزرگ!<sup>۵</sup>

این یعنی بیماری تنها در اهریمن ریشه دارد و بیمار شدن یعنی که شخص به تسخیر دیوی درآمده که با خود آن مرضی خاص را آورده است. بنا به بندهشن، وقتی اهریمن به جهان هرمزد وارد شد، با بیماری به هر بخش از این جهان حمله کرد، او توأمان ناخوشی همه‌گیر و آلودگی پدید آورد. با این وجود، هرمزد - همان نخستین قربانی‌کننده-شاعر-جادوگر و پزشک - دانست که چگونه در برابر آلودگی اهریمن پدافند کند. او توانست مانع کشته شدن نخستین گاو [گاو یکتا آفریده، گاو نخست آفرید] شود، لیک توانست گاو را چیزی دهد که از دردش بکاهد:

پیش از آمدن اهریمن سوی گاو، هرمزد رویاند میوه‌ی شفا بخش را، که برخی اش «بیناک»<sup>۶</sup> خوانند، چیزی کوچک [بود] در آب آشکارا در برابر دیدگانش، چنانک گزند و ناخوشی اش از این بلا کاهش یافت؛ و وقتی آن گاو در همان حال نزار و بیمار گشت، و نفسش برفت، و جان سپرد، چنین نیز واخت: «گاو و دام‌ها باید آفریده شوند، و کار و بارشان مقرر، و از آنان مراقبت شود.»<sup>۷</sup>

این هنر پزشکی را هرمزد به زرتشت و فریدون آموزاند که با استفاده از افسون و نیرنگ و درمان شگفت‌کارها کردند. پس، تریشتنه/فریدون، با ترتیبه پیوند داشت (یسنه ۷.۹) که یکی از نخستین موبدان هئومه [هوم]، تجسم زندگی و تندرستی، بود و این هوم خود بخشی از کردوکار ضدبیماری جادویی-پزشکی ایرانیان نیز شد که از انواع گوناگون دستورها، وردها و تعویذها برای جلوگیری از موقعیت‌های گزندآمیز شر بهره می‌بردند.<sup>۸</sup>

به همین دلیل پزشکی و درمان پزشکی هم با دین و هم با جادوی پشتیبانی‌کننده مربوط بودند، و دیرینگی این موضوع نه تنها در ایران باستان بل در سایر قلمروهای گیتی دیده می‌شود، از جمله در یونان، آنجا که فارماکن<sup>۹</sup> به معنای «مهرگیا، دارو»، و فارماکنوس<sup>۱۰</sup> به معنای «جادوگر»، هم‌ریشه‌اند. این عقیده

<sup>۱</sup> Michał Buchowski

<sup>۲</sup> metonymy

<sup>۳</sup> metaphor

<sup>۴</sup> Cf. M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.

<sup>۵</sup> *Avesta, Widēwdād*, op. cit., 22.1-2.

<sup>۶</sup> bīnāk

<sup>۷</sup> *Bundahišn – Pahlavi Texts*, trans. E. W. West, [in:] *Sacred Books of the East*, No. 5, Oxford 1880 [reprint 2003],

۳/۱۸.

<sup>۸</sup> Cf. P. Callieri, op. cit., p. 20.

<sup>۹</sup> pharmakon

<sup>۱۰</sup> pharmakeus

که توان داروشناسانه در پس جهان مقدس نهان است در نام اوستایی *بیشزَه*<sup>۱</sup> به معنای «پزشک»<sup>۲</sup> و *بیشز*<sup>۳</sup> به معنای «درمان [پزشکی]» دیده می‌شود که از لحاظ ریشه‌شناختی از واژه‌ی هندواروپایی \**بَهَه/بِس*<sup>۴</sup> به معنای «سخن گفتن» سرچشمه می‌گیرند، درست مانند واژه‌ی روسی *врач* به معنای «پزشک، طبیب» که از فعل *вѣрѣти* به معنای «سخن گفتن» سرچشمه می‌گیرد. درمان پزشکی با برخوانی یا با اجرای منتره درک شده است. از این رو، چنان‌که در متن‌های کهن ایرانی می‌توان دید، بهترین و کارآمدترین نوع درمان منتره *بیشزَه*<sup>۵</sup> (در فارسی میانه به صورت مانسر *بیشزیشکی*<sup>۶</sup>)، به معنای «درمان‌گری با استفاده از سخن سپنتا یا یک نیایش» است:

ای زرتشت سپنتمان! اگر تئی چند از درمان‌گران با یکدیگر هم‌پرسگی کنند بر سر بیماری، یکی با کارد درمان کند [جراحی]، یکی با گیاه [گیاه‌درمانی]، یکی با سخن سپنتا [منتره‌درمانی]، بگذارید او درمان کند که با سخن سپنتا [منتره] به درمان تواناست: چه این درمان شفابخش‌ترین درمان در میان همه درمان‌هاست؛ این درمان‌گر به بهترین گونه ناخوشی از تن بیمار باورمند بیرون کند.<sup>۷</sup>

از آن‌جاکه در این جهان‌نگری هر گونه بیماری ناشی از تسخیر دیوآسا است، پس درمان باید بیش از هر چیز دیگر به وسیله‌ی بیرون کردن دیو مزاحم [دیو‌دایی، جن‌گیری، زارگری]<sup>۸</sup> صورت پذیرد. در اوستا می‌توان برخی نمونه‌های خوب این دیو‌زدایی را یافت که مانند یک رزم‌افزار به سوی بیماری پرتاب می‌شود:

دور می‌رانم *Ishire* را و دور می‌رانم *Aghuire* را و دور می‌رانم *Aghra* را و دور می‌رانم *Ughra* را؛ دور می‌رانم ناخوشی را و دور می‌رانم مرگ را؛ دور می‌رانم درد را و دور می‌رانم تب را؛ دور می‌رانم *Sarana* را؛ و دور می‌رانم *Sarastya* را و دور می‌رانم *Azana* را و دور می‌رانم *Azahva* را؛ دور می‌رانم *Kurugha* را و دور می‌رانم *Azivaka* را؛ دور می‌رانم *Duruka* را و دور می‌رانم *Astairya* را؛ دور می‌رانم بدچشمی [چشم‌زخم] را، گندیدگی را، عفونت را که آن‌گزه مینیو بر ضد پیکرهای میرایان پدید آورد.<sup>۹</sup>

جالب آن‌که، نمونه‌ای از درمان شبه‌پزشکی در مادیان یوشت فریان دیده می‌شود. وقتی آخت می‌برسد از یوشت فریان که چیست سردترین چیز دنیا، این جوان پاسخی بس غافلگیرکننده وی را می‌دهد:

بیست و سومین چیستانی که آخت پرسید این بود: سردتر چیز در گیتی چه باشد؟ پس یوشت فریان گفت: باشد که سراسر زندگی ات تیره‌بخت باشی، ای بیدادگر دروند شرور! و باشد که از بی مرگ به دوزخ شوی، چه، پاسخ این پرسش چنان نباشد که تو اندیشی، لیک چنان بود که دانم؛ و تو بر آن باشی که برف فرومانده در کوهسار، سردتر چیز به گیتی باشد، و آن برفی که خورشیدش هرگز گرمی نبخشد؛ لیک چنان نباشد که تو اندیشی، زیرا روان مردم شرور سردتر [از برف] باشد. و نشان این سردی آن باشد که تو، آخت جادوگر، را برادری است شرور؛ و بسا زهر در دل او باشد، که تو خود نتوانی گداختن، نه با خورشید و نه با آتش [گداخته نشود]؛ لیک وقتی من آن‌را در کف دست گیرم گداخته شود. آنگاه آخت، آن جادوگر، بفرمود تا برادرش آورند و کشند، تا زهر از دلش برآورند؛ لیک او خود نتوانست آن‌را گدازد، نه با خورشید و نه با آتش؛ و یوشت فریان آن زهر در کف دست بگرفت و بگداخت.<sup>۱۰</sup>

<sup>۱</sup> *baēšaza*

<sup>۲</sup> Cf. J. N. Bremmer, op. cit., p. 5.

<sup>۳</sup> *bišaz*

<sup>۴</sup> \**baha/bhas*

<sup>۵</sup> *maθrō.baēšaza*

<sup>۶</sup> *mānsar-bēšāziškīh*

<sup>۷</sup> *Avesta, Widēwdād*, op. cit., 7.44; cf. J. de Menasce, *Le troisième livre du Dēnkard*, Paris 1973, chap. 157; N. B. Sabouri, *Pezeški be revāyat-e ketāb-e sevvom-e Dinkard*, Tehrān 1390hš/2011, p. 29–74.

<sup>۸</sup> exorcism

<sup>۹</sup> *Avesta, Widēwdād*, op. cit., 20.9.

<sup>۱۰</sup> *Mādīgān ī Yōšt ī Fr(i)yān*, op. cit., 3.5-11.

یوشت فریان با چابکی به آخت پاسخ می دهد، و به ماده‌ای به نام زهر اشاره می کند که در دلِ برادرِ آخت نهان است. جادوگر فرمان به کشتنِ برادر می دهد، و دل از تن بیرون می کشند. تنها یوشت فریان می تواند زهر را بگذارد. برای درک این پرسش و پاسخ، باید به یاد داشت که در این صحنه هر دوی این قهرمانان به دو بازمانده‌ی متفاوت از حضورِ اهریمن در این جهان می اندیشیند. آخت آلودگیِ اهریمن را با برف مرتبط می داند و آن سردی را به خاطر می آورد که اهریمن از آن برای نابودیِ جهانِ کامل استفاده می کند. سرما جَم یا یم-آدمِ شیو زوین<sup>۱</sup> یا «آدمِ زیر زمین» را وامی دارد تا وِرّ<sup>۲</sup> زیرزمینی را بسازد، تا حیوانات و گیاهان بتوانند در امن و امان از زمستان جان به برند. در حالی که یوشت فریان درباره‌ی آن شرِ درونی می اندیشد که می تواند در تنِ آدمی جای گرفته باشد. نظرگاه او در این باره بی پایه و اساس نیست. نخست آن که، این اندیشه‌ی او به ویژگیِ پیکارِ آن‌ها اشاره دارد که پیکاری روانی و مینوی است. دو دیگر آن که، همانطور که بروس لِنکلن<sup>۳</sup> می نویسد، در متن‌های فارسی میانه می توان گرایش مستمر نویسنده‌گان به اندیشیدن درباره‌ی اهریمن و دیوهای او به منزله‌ی آفریده‌های مینوی<sup>۴</sup>، یا به منزله‌ی نیروهای شرور و نابودگر را کشف کرد، که ناهستی‌شان (یا نیستی<sup>۵</sup> شان) از این واقعیت سرچشمه می گیرد که نه اهریمن، نه دیوها، هیچکدام هیچ ماده‌ی مادی یا گیتیانه‌ای<sup>۶</sup> از آن خویش ندارند. از این رو، وقتی می خواهند دست به کنشی فیزیکی یا مادی بزنند، ناگزیرند پیکرهای آدمیان را مالِ خود کنند، آدمیانی که به لطفِ کنش‌های نیک آفرینشِ هر مزد هم صورت مینوی دارند و هم صورتِ گیتیانه<sup>۷</sup>.

در ویژگی‌های زادسپرم<sup>۸</sup> (۱۴-۵-۱) می خوانیم که دیو تب و درد می خواهد مادرِ آستینِ زرتشت را تسخیر و مال خود کند و پیامبرِ زاده‌نشده را بکشد. لیک پیکِ اهوره مزدا به مادر اندرز می دهد که به جای اینکه به سراغ جادوگری به نام استرکو<sup>۹</sup> به معنی «گستاخ»<sup>۱۰</sup> برود<sup>۱۱</sup>، به خانه بازگردد، دست‌هایش را با کره‌ی گاوی بر آتش بشوید، مقداری هیزم را آتش بزند و برای خود و نوزادی که در شکم دارد کندر یا عود بسوزاند. به لطف این کار، حال مادر خوب می شود و به خاطرِ توانِ سپنتایی که در او هست دیگر هیچ دیوی نمی تواند او را تسخیر کند. این گرمای سپنتای مادر زرتشت نقطه‌ی مقابلِ زهر ناسپنتای برادرِ جادوگر است. این گرما تجسمِ نیروی نیک است، در حالی که آن زهر نمودی از نیروی شرارت‌آمیز است. در یکی از روایات ایرانی [پهلوی] می خوانیم که تنِ دیوان حامل زهر است:

آنگاه اوشیدر گوید: «با تیزترین و پهن‌ترین تیغ‌ها ابزاری برای نابود کردن آن دیو بسیار زورمند بیابید.» و سپس آدمیان آن دیو را خواهند کشت، با تازیانه و خنجر و گرز و شمشیر و نیزه و پیکان و دیگر رزم‌افزارها. و تا یک پَرَسَنگ<sup>۱۲</sup> [فرسنگ] به گرداگرد، زهر آن دیو زمین و گیاه را فراگیرد و بسوزاند.<sup>۱۳</sup>

در آوردن یا بیرون کشیدن زهر از دل نشانِ زدودنِ بیماریِ اهریمنی است. وانگهی، حتا ارجاع‌هایی به دانش پزشکی هم در این متن وجود دارند:

<sup>۱</sup> Yam-ādam-e šiw zwīn

<sup>۲</sup> war

<sup>۳</sup> Bruce Lincoln

<sup>۴</sup> mēnōg

<sup>۵</sup> nēstih

<sup>۶</sup> gētīg

<sup>۷</sup> Cf. B. Lincoln, op. cit., p. 53-54; A. Panaino, *A Few Remarks...*, op. cit.

<sup>۸</sup> *Wizīdagihā ī Zādspram*

<sup>۹</sup> Storkō

<sup>۱۰</sup> Impudent; خیره‌سر، چشم‌سفید

<sup>۱۱</sup> نام او مشابه نام‌های چندی از دیوان است: زَرمان [Zarmān] به معنی «سالخورده، فرتوت»، آست و پهاد [Astwihād] به معنی «یورش مرگ»، نَس [Nas] به معنی «گندیدگی پس از مرگ، تباهی تانه»، نیاز [Niyāz] به معنی «احتیاج، خواسته، کمبود»، آز [Āz] به معنی «حرص و طمع، ولع و اشتهازیاد»، یا وَرَن [Waran] به معنی «میل، هوس».

<sup>۱۲</sup> parsang

<sup>۱۳</sup> *The Perisan Rivayats*, trans. E. B. N. Dhabhar, Bombay 1932 [reprint 1999], 48.6-7; cf. J. de Menasce, *Le troisième livre du Dēnkard*, op. cit., chap. 102, 105.

نهمین چیستانی که پرسید این بود: به چند ماه زادآوری کنند پیل و اسپ و شتر و خر و گاو و گوسپند و زن و سگ و خوک و گربه؟ پس یویشت فریان گفت: باشد که سراسر زندگی ات تیره‌بختی باشی، ای بیدادگر دروند شرور! و باشد که از پی مرگ به دوزخ شوی، زیرا پیل به سه سال زاید و اسپ و شتر و خر به دوازده ماه و گاو و زن به نه ماه و گوسپند در پنج ماه، و سگ و خوک در چهار ماه، و گربه چهل‌روزه.<sup>۱</sup>

کوتاه اینکه، جادو و دین در هم می‌آمیزند، چه هر دو پدیده عناصری از فرهنگ‌های سنتی را بر ساخته‌اند. همانقدر که مطالعه‌ی جادو به درک ما از نظام‌های باور کمک می‌کند، مطالعه‌ی دین به درک ما از نظام‌های خرافه کمک کند. برای درکِ مادیان یویشت فریان - که یک متن دینی است - نیازمند کنکاش در ویژگی‌های جادویی‌اش نیز هستیم. گرچه، مسئله‌ی جادو در ایران پیشااسلامی به موضوع پژوهش‌های علمی تبدیل شده است، لیک با این همه کماکان باید در این مورد پژوهش شود. و امیدوارم که این مقاله سهم کوچک خود را ایفا کرده باشد.

## REFERENCES

۱. Asmussen J. P., Some Remarks on Sasanian Demonology, "Acta Iranica", Vol. ۱, Tehran-Liège ۱۹۷۴, p. ۲۳۶-۲۴۱.
۲. Bartholomae Ch., Altiranisches Wörterbuch, Berlin ۱۹۶۱.
۳. Bivar A. D. H., A Parthian Amulet, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies" ۱۹۶۷, Vol. ۳۰, No. ۳, p. ۵۱۲-۵۲۵.
۴. Boyce M., A History of Zoroastrianism, Vol. ۱: Handbuch der Orientalistik, Köln ۱۹۷۵.
۵. Boyce M., A Persian Stronghold of Zoroastrianism, Lanham-New York-London ۱۹۷۵.
۶. Bremmer J. N., The Birth of the Term 'Magic', "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" ۱۹۹۹, Vol. ۱۲۶, p. ۱-۱۲.
۷. Buchowski M., Magia i rytuał, Warszawa ۱۹۹۳.
۸. Callieri P., In the land of the Magi. Demons and Magic in the everyday life of pre-Islamic Iran, "Res Orientales", No. 13: Démons et merveilles d'Orient, ed. R. Gyselen, Paris 2001, p. 11-35.
۹. Carnoy A., La magie dans l'Iran, "Le Musée on" ۱۹۱۶, Serie ۳, Vol. ۱, No. ۲, p. ۱۷۱-۱۸۸.
۱۰. Davoud P., Turan, "Journal of the K.R. Cama Oriental Institute", No. ۲۸, Bombai ۱۹۳۵, p. ۲۱-۴۵.
۱۱. Duchesne-Guillemin J., Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'antiquité, Paris ۱۹۵۳.
۱۲. Galewicz C., Kwestia turniejów poetyckich w dawnych Indiach, czyli o niebezpieczeństwach komparatystycznego podejścia do tekstów Rgvedy, [in:] Problemy teoretyczne związków literatur i sztuk Orientu i Zachodu, ed. T. Cieślakowska, "Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego" 1992, No. 1306, p. 141-148.
۱۳. Gray L. H., The Parsī-Persian Burj-Nāmah: or, the Book of Omens of the Moon, "JAOS", Vol. ۱۰, London ۱۹۰۹-۱۹۱۰, p. ۳۳۶-۳۴۲.
۱۴. Ġā'fari M., Mātikān-e Yošt-e Feriyān. Matn-e pahlavi, āvānevis, tağome, vāžēnāme, Tehrān ۱۳۶۵hš/۱۹۸۶.
۱۵. Gershevitch I., Old Iranian Literature, "Handbuch der Orientalistik", Leiden-Köln ۱۹۶۸, p. ۱-۳۰.
۱۶. Hammond D., Magic: A Problem in Semantics, "American Anthropologist" ۱۹۷۰, Vol. ۷۲, No. ۶, p. ۱۳۴۹-۱۳۵۶.
۱۷. Henning W. B., Two Manichean Magical Texts, with an Excursus on the Parthian ending -Ēndēh, "BSOAS", Vol. ۱۲, London ۱۹۴۷, p. ۳۹-۶۶.
۱۸. Jackson A. V. W., Avestan Reader. First Series. Easier Texts, Notes, and Vocabulary, Stuttgart ۱۸۹۳.
۱۹. Jamasp-Asa K. M., ۱۹۸۱. The Ritual of Hair Trimming and Nail Paring in Zoroastrianism, "Acta Iranica" ۱۹۸۱, No. ۲۱, p. ۳۱۶-۳۳۲.
۲۰. Kanga K. E., King Faridūn and a few of his Amulets and Charms, [in:] Cama Memorial Volume. Bombay ۱۹۰۰, p. ۱۴۱-۱۴۵.
۲۱. Kellens J., Essays on Zarathustra and Zoroastrianism, Costa Mesa ۲۰۰۰.
۲۲. Krasnowolska A., Fargard ۲۱ jako tekst magiczny [unpublished MA thesis], Kraków ۱۹۷۲.
۲۳. Krasnowolska A., Une formule magique, "Studia Iranica", Vol. ۴۸: Mythes, croyances populaires et symbolique animale dans la littérature persane, Paris 2012, p. 67-94.
۲۴. Kuiper F. B. J., The Ancient Arian Verbal Contest, "Indo-Iranian Journal" ۱۹۶۰, Vol. ۴, No. ۴, p. ۲۱۷-۲۸۲.
۲۵. Lincoln B., Cēšmag, the Lie, and the Logic of Zoroastrian Demonology, "Journal of the American Oriental Society" ۲۰۰۹, Vol. ۱۲۹, No. ۱, p. ۴۵-۵۵.
۲۶. Malinowski B., Magia, mit, religia, Warszawa ۱۹۸۷.

<sup>۱</sup> *Mādīgān ī Yōšt ī Fr(i)yān*, op. cit., 2.49-51.



27. de Menasce J., Note sur le dualisme mazdé en, [in:] *Études Carmé litaines* [no sur «Satan»], Paris 1948, p. 13-130.
28. de Menasce J., *Le troisième livre du Dēnkard*, Paris 1973.
29. Mendoza-Forrest S. K., *Witches, Whores and Sorcerers. The Concept of Evil in Early Iran*, Austin 2012.
30. Milewska I., *Zagadki z Mahabharaty*, "Cracow Indological Studies" 2004, Vol. 6, p. 129-136, 339-341.
31. Moazami M., *Evil Animals in the Zoroastrian Religion*, "History of Religion" 2005, Vol. 44, No. 4, p. 300-317.
32. Modi J. J., *Two Amulets of Ancient Persia, two Papers read before the Anthropological Society of Bombay in July-October, 1900, Bombay 1901*.
33. Modi J. J., *The Persian Mān-Nāmeḥ or, The Book for Taking Omens from Snakes*, [in:] *Anthropological Papers (mostly on Parsee Subjects) read before the Anthropological Society of Bombay, [Pars 1], Bombay 1911*, p. 34-42.
34. Modi J. J., *Omens among the Parsees*, [in:] *Anthropological Papers (mostly on Parsee Subjects) read before the Anthropological Society of Bombay, [Pars 1], Bombay 1911*, p. 1-6.
35. Modi J. J., *Charms or Amulets for some Diseases of the Eye*, [in:] *Anthropological Papers (mostly on Parsee Subjects) read before the Anthropological Society of Bombay, [Pars 1], Bombay 1911*, p. 43-50.
36. Modi J. J., *A Few Parsee Nīrang (incantations or religious formulae)*, [in:] *Anthropological Papers read before the Anthropological Society of Bombay, [Pars 3]. Bombay 1924*, p. 52-71.
37. Modi J. J., *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1937.
38. Molé M., *Some remarks on the nineteenth fargard of the Vīdēvdāt*, "Rocznik Orientalistyczny" 1953, Vol. 17, p. 281-289.
39. Panaino A., *A Few Remarks on the Zoroastrian Conception of the Status of Angra Mainyu and the Daēvas*, "Res Orientales", No. 13: *Démons et merveilles d'Orient*, ed. R. Gyselen, Paris 2001, p. 99-107.
40. Panaino A., *Two Zoroastrian Nērang and the Invocations to the Stars and the Planets*, [in:] *The Spirit of Wisdom. (Mēnōg ī Xrad). Essays in Memory of Ahmad Tafazzoli*, eds. T. Daryaei, M. Omidsalar, Costa Mesa 2004, p. 196-218.
41. Panaino A., *Lunar and Snake Omens among the Zoroastrians*, [in:] *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, ed. S. Shaked, Leiden 2005, p. 73-89.
42. Pekala S. K., *Evil and How to Combat Evil. Magic, Spells, and Curses in the Avesta* [Ph.D. thesis, Harvard University], Cambridge 2000.
43. Rakowiecka-Asgari K., *The Remains of Riddle Competitions in Ancient Iranian, Greek and Indian Literature*, [in:] *Proceedings of the Ninth Conference of the European Society for Central Asian Studies*, eds. T. Gacek, J. Pstrusińska, Newcastle upon Tyne 2009, p. 291-298.
44. Rakowiecka-Asgari K., *Myśl nieoswojona oswaja Świat. O kulturoznawczej roli zagadki w starożytnej Eurazji*, Kraków 2011.
45. Russell J. R., *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge-London 1987.
46. Sabouri N. B., *Pezeški be revāyat-e ketāb-e sevvom-e Dinkard*, Tehran 1390 hŠ/2011.
47. Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2008.
48. Tavadia J. C., *Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig 1906.
49. Vasunia P., *Zarathustra and the Religion of Ancient Iran. The Greek and Latin Sources in Translation*. Mumbai 2007.
50. Weinreich M., *No Help for Evil Axt. Ahriman's Image and the Advent of Frašgird in the Story of Jōišṭ ī Friyān*, "Orientalia" 2011, No. 13, Yerevan: 4-19.
51. Widengren G., *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1960.
52. Widengren G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008.

#### ONLINE SOURCES

Plutarch, *Isis and Osiris*, published in Vol. 5 of the Loeb Classical Library (edition 1936), [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis\\_and\\_Osiris\\*/A.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/A.html) [30.09.2013].

#### ENGLISH TRANSLATIONS OF MIDDLE PERSIAN TEXTS

1. *Avesta, Widēvdād - The Zend-Avesta*, trans. J. Darmesteter, [in:] *Sacred Books of the East*, No. 4, Oxford 1887 [reprint 2005].
2. *Avesta, Yašt - The Zend-Avesta*, trans. J. Darmesteter, [in:] *Sacred Books of the East*, No. 23, Oxford 1882 [reprint 2007].
3. *Bundahišn - Pahlavi Texts*, trans. E. W. West, [in:] *Sacred Books of the East*, No. 5, Oxford 1880 [reprint 2003].
4. *Mādgān ī Yōšt ī Fr(i)yān - The Book of Arda Viraf*, trans. M. Haug and E. W. West, Bombay-London 1882 [reprint 1971].

۵. The Perisan Rivayats, trans. E. B. N. Dhabhar, Bombay ۱۹۳۲ [reprint ۱۹۹۹].

۶. Wizīdagīhā ī Zādspram - Marvels of Zoroastrianism, trans. E. W. West, [in:] Sacred Books of the East, No. ۴۷, Oxford ۱۸۹۷ [reprint ۲۰۰۴].

تصویر: فریدون گرزگوسار را بر سر ضحاک مار دوش کوبید؛ برگه‌ای از شاهنامه‌ی فردوسی (پاره‌ای از نگاره)، محفوظ در کتابخانه‌ی پرینستون، آمریکا



fold-era.com