

پیوند فرّ و جغرافیا در *زامیاد* یشت؛ ردپای سرزمین مقدس سیستان

حمیدرضا پیغمبری*

مریم شفیعیان**

چکیده

متن اوستایی *زامیاد* یشت از دو بخش تشکیل شده است. بخش نخست این یشت به معرفی کوه‌های اساطیری اختصاص دارد، درحالی‌که بخش دوم و مفصل‌تر آن در خصوص ستایش فرّ است و به کیان‌یسن مشهور است. تحلیل‌های متنی و زبان‌شناختی نشان می‌دهد که در ابتدا هر کدام از این دو بخش از یکدیگر مستقل بوده‌اند. چه توضیحی برای ادغام دو بخش جغرافیای اساطیری و سیاسی را در یک قالب واحد وجود دارد؟ مقاله پیش رو با این پیش فرض که فرّ کیانی ارتباطی مهم با جغرافیا دارد، نشان می‌دهد که در نظر تدوین‌کنندگان متأخر متن، اندیشه سیاسی ایرانی که در قالب اسطوره و حماسه بیان شده بود، با جغرافیای اساطیری ایرانی پیوستگی داشت. از این رو، بندهایی از *زامیاد* یشت که توصیف‌کننده یکی از جلوه‌های مقدس زمین یعنی کوه‌ها است، به‌عنوان مقدمه‌ای برای کیان‌یسن در نظر گرفته شده‌اند. تحلیل‌های بیشتر نشان می‌دهد که طبق باورهای تحول یافته زردشتیان، سرزمین سیستان تجلی‌گاه پیوند این دو مفهوم بوده است. بنابراین دخل و تصرف در متن *زامیاد* یشت بایستی در سیستان رخ داده باشد.

کلیدواژه‌ها: *زامیاد* یشت، جغرافیای اساطیری، فرّ کیانی، بندهش، سیستان.

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه خلیج فارس، بوشهر (نویسنده مسئول)، peighambarih@pgu.ac.ir

** کارشناس ارشد رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی، maryam.shafieian@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۰۵

۱. مقدمه

زامیاد یشت نوزدهمین یشت در اوستای کنونی است. واژه زامیاد (به پهلوی زمیاد Zamyād، برگرفته از zəmō Huδāñhō اوستایی) به معنای «زمین بخشنده» است (Humbach and Ichaporia, 1998: 13). این متن یکی از یشت‌های بزرگ به‌شمار می‌رود و مطالب آن به شکلی که اکنون در دست است، به دو بخش تقسیم می‌شود. بخش نخست که بندهای ۸-۱ را دربر می‌گیرد، مطالبی جغرافیایی دارد و کوه‌های جهان (ایرانی) را وصف می‌کند. بخش دوم شامل بندهای ۹-۹۶ می‌شود که به ستایش فرّ کیانی می‌پردازد. از این گذشته تعداد کرده‌های زامیاد یشت با کل متن همخوانی ندارد. بدین معنا که شمارش کرده‌ها از بند ۱ که ابتدای بخش جغرافیایی است، شروع نشده بلکه از بند ۹، که اولین پاراگراف بخش ستایش فرّ کیانی است، آغاز گشته و این به‌خوبی نشان‌دهنده الحاق دو متن جداگانه به هم است.

از نقطه نظر زبان‌شناختی نیز متن زامیاد یشت زبانی آمیخته‌ای از گویش گاهانی و اوستایی جدید است، به طوری که پژوهشگران با بررسی دقیق این متن و تطبیق آن با متون دیگر معتقدند که در کلام و بندهای کهن این یشت در طی نسخه برداری‌ها تغییراتی توسط نسخه برداران اوستای متأخر روی داده است (Humbach and Ichaporia, 1998: 11).

از نظر محتوایی نیز موضوع این دو بخش در نگاه اول کاملاً بی‌ربط به نظر می‌رسند و این مسأله می‌تواند به معنای ادغام سهوی دو متن بی‌ربط در زامیاد یشت کنونی تلقی شود. این درحالی است که در بیشتر بخش‌های گوناگون اوستا با وجود دخل و تصرفاتی که در جای جای آن به چشم می‌خورد، انسجام موضوعی وجود دارد. با این تفصیل چگونه می‌توان به هم پیوستن مطالب دو متن مستقل را توضیح داد؟ نظر به اهمیت و احترامی که متن‌های مقدس دارند طبعاً نسخه‌نویسان در کار رونویسی از آنها دقت دارند و نمی‌توان گفت که این کار به طور ناآگاهانه و سهواً اتفاق افتاده باشد. درست است که بخش‌هایی از اوستا در اثر حوادث مفقود شده است. اما بخش‌های حفظ شده بایستی از جمله مهم‌ترین و کاربردی‌ترین متن‌ها برای مومنان زردشتی بوده باشند. شکی نیست که بخش دوم متن زامیاد یشت به سبب دربرداشتن بخش مهمی از تاریخ اساطیری و اندیشه سیاسی زردشتی متن مهمی بوده است. بنابراین، اگر با این فرض که میان جغرافیا و اندیشه سیاسی ارتباط وجود دارد به این مسأله بنگریم، می‌توانیم انتظار یافتن پاسخی قابل قبول برای این پرسش اساسی داشته باشیم که بین دو بخش جغرافیایی و سیاسی متن کنونی چه ارتباطی مفهومی

وجود دارد. علاوه بر این، دور از ذهن نخواهد بود که ارتباط دادن این دو به یک نقطه خاص جغرافیایی انگیزه اصلی تدوین کنندگان متن بوده باشد. از این رو، در مقاله حاضر برای روشن تر شدن مسأله، نخست مطالب بخش اصلی و کامل تر متن یعنی بخش ستایش فرّ کیانی را به طور فشرده و کلی از نظر می گذرانیم. آنگاه با بازگشت به بخش نخست، به مسأله ارتباط فرّ کیانی با جغرافیای اساطیری می پردازیم. سپس تلاش خواهیم کرد با جستجوی انگیزه های این تدوین تازه، ردپای منطقه ای خاص را در آن بیابیم.

۲. ستایش فرّ کیانی

بخش دوم و مفصل مطالب زامیاد یشت در ستایش فرّ کیانی (kavaem xvarena) است. اهمیت این بخش در حدی است که نام کلی آن در برخی دست نوشته های اوستا و موضوع قابل اعتنای آن در نزد برخی از پژوهندگان، «کیان یسن» می باشد (Pirart, 1992; Hintze, 1994). البته این عنوان به معنای پرستش پادشاهان کیانی نیست بلکه در واقع متن به ستایش کلی فرّی می پردازد که کیانیان یکی از دارندگان آن هستند و مقرر است که سرانجام به سوشیانت سپرده شود.

در این بخش و در آغاز هر کرده، بند زیر تکرار می شود:

«فرّ کیانی نیرومند مزدآفریده را می ستائیم. آن نگاهبان بی نظیر نواحی مرتفع، پرتوان، شگفت، تابان، شکست دهنده دیگر آفریده ها» (Humbach and Ichaporia, 1998: 35).

کوی ها یا پادشاهان سلسله کیانی جایگاهی مهم در تاریخ اساطیری ایران دارند و در میان آنها کی گشتاسب معاصر و حامی زردشت پیامبر معرفی شده است. اما مفهوم فرّ کیانی که نخستین بار در این متن مطرح شده است، در اندیشه سیاسی ایرانی نقشی محوری دارد که تفصیل آن از حوصله این مقاله خارج است اما برخی از مسایل و جنبه های آن چنانکه خواهیم دید، برای مسأله تحقیق حاضر بسیار روشنگر است.

درباره ریشه و معنای واژه فرّ اتفاق نظری وجود ندارد. یکی از معانی متداول فرّ (خورنه اوستایی، خوره فارسی میانه) «شکوه»، «عظمت»، «فروغ» و «درخشندگی (مرتبط با خورشید و آتش)» می باشد (Gnoli, 1999: 2). بنابراین می توان آن را با gd آرامی، tyché یونانی و lakṣmī و Śrī سنسکریت مقایسه نمود (Baily, 1971: 39-40). اما به نظر مالاندراف (Baily, 1971: 39-40) محدود به مفهوم سیاسی نیست بلکه می تواند به معنای نیروی خلاقه ایزدان یا قدرتی مذهبی باشد که مرد پرهیزگار را برای غلبه بر نیروهای شری می رساند. وی فرّ را به طور کلی

«شکوه» ترجمه می‌کند (مالاندرا، ۱۳۹۳: ۱۲۴). لوبوتسکی نیز معنی اولیه هند و ایرانی آن را «قدرت» و در اوستا «فراوانی» می‌داند (Lubotsky, 1998: 487). چنانچه در این باره از دیدگاه هانری کربن بنگریم، جوهر نور در فرّ جوهری است سراسر نور که اهورامزدا مخلوقات را با کمک آن به وجود می‌آورد. افزون بر این فرّ نه تنها تعیین کننده کیفیت جوهری موجودات، بلکه در حکم سازمان‌دهنده کیهان و در واقع اصل راهنما و حاکم بر سلسله مراتب عالم است (کربن، ۱۳۷۱: ۲۲۲).

در متون پهلوی، شاهنامه و سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی، از انواع فرّ سخن به میان می‌آید. برای نمونه از فرّ ایرانشهر و فرّ آثرونان و فرّ پهلوانی و مانند آن یاد می‌شود. به تعبیر شادروان مهرداد بهار، در دوره ساسانی که جامعه طبقاتی شد، فرّ نیز مفهوم طبقاتی پیدا کرد و به عنوان عامل وظیفه و خویشکاری مردمان در نظر گرفته شد و معنایی مطابق با بخت و اقبال یافت (بهار، ۱۳۷۲: ۱۱). اما فرّ در اندیشه ایرانشهری (اندیشه سیاسی ایرانی در دوران اسلامی) در معنایی کاملاً سیاسی خلاصه می‌شود. عالمان اندیشه سیاسی ایرانی همچون خواجه نظام الملک طوسی و امام محمد غزالی، «فرّ ایزدی» را حقیقتی الهی و کیفیتی آسمانی می‌دانستند که چون به کسی برسد او را به شکوه و جلال پادشاهی و به مرحله تقدس و عظمت معنوی می‌رساند (رجایی، ۱۳۷۲: ۸۷). بنابراین با توجه به این که پادشاهان ایرانی دارای فرّی ایزدی هستند، شهریاری مبنای آسمانی دارد. درعین حال در اندیشه سیاسی زردشتی فرّ تنها از آن کسانی خواهد بود که شایستگی آن را دارند. برای دریافت این سعادت آدمی باید کردار خود را مطابق با aša که نظم کیهانی است هماهنگ سازد و در انجام خویشکاری خود و پیکار با دروغ کوشا باشد. بنابراین مفاهیم فرّ و خویشکاری و آشه بسیار مرتبط و لازم و ملزوم یکدیگرند. بدون انجام خویشکاری، فرّ حاصل نمی‌شود و خویشکاری جز اطاعت از نظام و آیین الهی نیست؛ به همین سبب در متن‌های پهلوی واژه خورنه یا همان فرّ را به خویشکاری تعبیر کرده‌اند (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۱-۹۳).

در کرده‌های هفتم و نهم زامیاد یشت، فرّ با صفت axvarəta خوانده می‌شود که بیشتر صاحب نظران آن را «ناگرفتنی» (از ریشه xvar به معنی گرفتن) معنا می‌کنند (Humbach and Ichaporia, 1998: 15). بر طبق متن، فرّ کیانی در آغاز از سوی اهورامزدا به پادشاهان داده می‌شود. اما در پی دروغ گفتن جمشید این فرّ به صورت مرغی از او جدا می‌شود و به فرّی ناگرفتنی تبدیل می‌شود که هرکسی را یارای گرفتن آن نیست تا این که به انسان‌های

صالح‌تری مانند زردشت و ویشناسب و سوشیانت برسد. گریختن فرّ بدین صورت نشان دهنده پرواز فرّ از زمین به سوی آسمان یعنی جایگاه مقدس است.

فرّ کیانی بر اساس بند ۶۹ زامیاد یشت یاری‌رسان تیره‌های ایرانی و جانوران پنج‌گانه و یاری‌رسان مردان اشون و دین مزدایی است. همچنین از آنجا که فرّ موهبتی است الهی و از طرف اهورامزدا به صاحب برحقش داده می‌شود، هنگامی که شاهان بد و بیگانگان خواستار به‌دست آوردنش می‌شوند «به‌دست نیامدنی» توصیف می‌شود و اهریمن و یارانش و پادشاهان ستمگری چون افراسیاب تورانی در به‌دست آوردن آن ناموفق هستند. طبق *زامیاد* یشت، فرّ پس از گریختن از جمشید، نخست از آن ایزد مهر (فره‌مندترین ایزد)، دوم بار از آن فریدون فرّخ و سومین بار از آن گرشاسب دلیر می‌گردد. گسستن سه‌باره فرّ را همچنین می‌توان توصیفی نمادین دانست. طبق نظری قدیمی، در گریختن سه‌باره فرّ اشاره‌ای به سه طبقه متفاوت و آتشگاه ویژه آنان یعنی آتش موبدان (آذرفروبی)، جنگاوران (آذرگشنسب) و کشاورزان (آذربرزین مهر) شده است ولی کریستنسن این نظر را رد می‌کند، زیرا توجیهی برای پیوستن آتش کشاورزان به فریدون نمی‌یابد (کریستنسن، ۱۳۶۸: ۳۵۴). اما مهرداد بهار که این اسطوره را از دیدگاه کارکردی ژرژ دومزیل تفسیر می‌کند، چنین می‌نویسد که: «یکی از آنها که فرّ خدایی-موبدی است به مهر می‌رسد، فرّ شاهی به فریدون می‌پیوندد و فرّ پهلوانی و جنگاوری را گرشاسب به‌دست می‌آورد» (بهار، ۱۳۸۶: ۲۲۶). او می‌افزاید: «سه جنبه بودن فرّ جمشید که علاوه بر برکت بخشی، معرف ریاست او بر حکومت، دین و بر پهلوانان بوده است، می‌تواند گویای ساختار ابتدایی قبایل هندواروپایی باشد که در آنها ظاهراً رئیس قبیله، خود جادوگر قبیله و پهلوان نیز بوده است» (بهار، ۱۳۸۶: ۲۲۷). با این‌همه، یکی از نکاتی که چندان بدان توجه نشده است وجود ارتباطی خاص میان فرّ با محیط جغرافیایی است. در ادامه این نکته را با تکیه بر جغرافیای *زامیاد* یشت مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۳. ستایش کوه‌های اساطیری

بخش کوتاهی از *زامیاد* یشت که بندهای ۱ تا ۸ را شامل می‌شود، فهرستی فشرده از کوه‌ها ارائه می‌دهد. دلایلی در دست است که این متن کوتاه در اصل بخشی از یک متن جغرافیایی طولانی‌تر بوده که می‌توان آن را «زامیاد یشت آغازین» نامید. این متن همه نواحی جغرافیای جهان (یا دست‌کم جغرافیای اساطیری ایرانی) را توصیف می‌کرده است. چنین

فهرستی در بخش نهم متن پهلوی بندهشن نیز دیده می‌شود. توصیف بندهشن با «زمین‌ها» (۷۴-۹) آغاز می‌شود. با «کوه‌ها» (۷۶-۶)، «دریاها» (۸۱-۹)، «رودها» (۸۴-۱۰)، «رودهای نامور» (۸۴-۱۰)، و «دریاچه‌ها» (۹۱-۱۲) ادامه می‌یابد. به نظر هومباخ و ایچاپوریا فهرست شهرهای نامی ایرانشهر که در بخش شانزدهم بندهشن ذکر شده، با وجود تفاوت‌هایی که در طول تاریخ به وجود آمده، از *زامیاد* یشت آغازین ریشه گرفته است (Humbach and Ichaporia, 1998: 13). این فهرست همچنین به نوعی به فهرست اوستایی سرزمین‌ها در فرگرد نخست *وندی‌داد* مربوط است که آن هم ممکن است بخش دیگری از *زامیاد* یشت آغازین بوده باشد. البته می‌توان این نظر را هم مطرح نمود که فصل‌های جغرافیایی بندهشن از منابع مختلف گردآوری شده و لزوماً از متن *زامیاد* یشت فرضی گرفته نشده باشند (تفضلی، ۱۳۷۸: ۱۴۲-۱۴۳). اما چنانچه این فرض را بپذیریم که بخش‌های یادشده بندهشن براساس *زامیاد* یشت کامل‌تری رونویسی شده است، درمی‌یابیم که در فصل بعد بندهشن اثری از مطالب باقی متن *زامیاد* یشت یا همان ستایش فرّ کیانی نیست و این نکته نشانگر این است که الحاق *کیانیسن* به *زامیاد* یشت در زمانی متأخر صورت پذیرفته است.

باید توجه داشت که کوه‌ها که در آغاز متن شماری از کل ۲۲۴۴ مورد آنها ستایش شده‌اند، اصولاً عارضه‌های طبیعی مقدسی به‌شمار می‌آیند. این کوه‌های اساطیری در جغرافیای اوستا در مرکز جهان یعنی خونیرث قرار دارند. چنین منظر اسطوره‌ای در اندیشه مردمان باستان نقش پررنگی داشته است. میرچا الیاده در پژوهش در نمادهای باستانی مرکز عالم، به اعتقاد به وجود کوهی مقدس اشاره می‌کند که آسمان و زمین در آنجا به هم پیوند می‌خورند و یکی از مثال‌های فراوان آن را کوه البرز ایرانی معرفی می‌کند (الیاده، ۱۳۷۸: ۲۶). از نظر باستان‌شناختی نیز در سراسر شرق باستان به طور کلی گرایش به تحسین و پرستش کوه‌ها دیده می‌شود که این مسأله را نشانگر آرزوی نهایی آدمی در صعود به آسمان می‌دانند و هدف از ساخت شهرهایی در جوار یا بر فراز کوه‌ها را نیز آرمانی کردن آن شهرها به وسیله عناصر کیهانی تحلیل کرده‌اند (پوپ، ۱۳۶۶: ۱۶). در *زامیاد* یشت از مجموعه‌ای از کوه‌های اساطیری از جمله اوشدا اوشیدرنه (ušaḍā ušidarəna) و البرز (Harā bərəzaitī) سخن به میان می‌آید. اوشیدرنه در کنار دریاچه کانسویه (Kānsōya) نقش مهمی در آخرت‌شناسی زردشتی دارند و سه منجی آخرالزمان از دریاچه نام برده زاده خواهند شد. اما کوه البرز در جغرافیای اساطیر ایرانی یکی از مهم‌ترین کوه‌هاست و به باور زردشتیان نقطه آغاز سفر آسمانی آدمی است و روان نیکوکاران پس از عبور از پل چینود از اینجا به

بهشت صعود می‌کند (Boyce, 1985: 811-13). بنابر توصیف بندهش (فصل ۹، بند ۷۷)، اطراف جهان را کوه البرز، که جایگاه ایزدان است، فراگرفته و به آسمان پیوسته است و پل چینود بر ستیغ آن قرار دارد. در بند نخست *زامیاد یشت* می‌خوانیم:

ای سپیتمان زردشت، نخستین کوهی که از زمین برآمد، کوه هرای بلند [=البرز] بود که اطراف همه جهان را از پایین تا سرزمین‌هایی که بر کران آب قرار دارند تا سرزمین‌های محل طلوع آفتاب در بالا دربر گرفته است (Humbach and Ichaporia, 1998: 27).

همچنین بر اساس متون زردشتی، شهرهای آرمانی که جایگاه آنها در کوه‌ها است، توسط پادشاهانی فره‌مند چون جمشید (سازنده ورمکرد) و بزرگانی چون سیاوش (بانی کنگ دز) و به یاری فرّ بنیان نهاده شده‌اند و افزون بر این محل پرورش منجی‌ها هستند. در بندهش از این دو در حکم پناهگاه‌هایی یاد شده که در آنجا مردمان بی‌مرگ هستند و کسانی چون پشوتن (Pašōtanū) جاودان که در هنگام فرشگرد به یاری سوشیانت می‌رسند در آنها مأمن دارند (بندهش، فصل ۱۴، بندهای ۱۹۷-۱۹۶). کریستنسن کنگ‌دژ را همان کنگه *آبان یشت* (بند ۵۴) می‌داند که گفته شده در شمال و در آن سوی دریاچه وروکشه و در میان کوه‌ها واقع شده است (کریستنسن، ۱۳۶۸: ۱۲۶-۱۲۲). بر این منوال، کاخ‌های هفتگانه کیکاووس نیز در مرکز عالم (میانه کوه البرز) قرار دارند و اگر پیری را در گرد حصار این کاخ‌ها می‌گردانند، تبدیل به جوانی ۱۵ ساله می‌شد (زند بهمن یسن، فصل ۱، بند ۱-۱۱). در واقع مکان‌های آرمانی با جاودانگی و جوانی، ظهور منجیان و فرشگرد ارتباط دارند (رضایی راد، ۱۳۷۸: ۱۶۸). از این گذشته این کاخ‌ها با کاخ‌های ایزدانی چون مهر و ناهید که بر فراز کوه البرز واقع شده‌اند تشابه دارند و به گونه‌ای نمادین نشانگر ارتباط زمین و آسمان هستند. نیولی که در چندین تحقیق از جمله در اثر مهم خود «ایده ایران» به مکان‌یابی ایران‌ویج پرداخته است، برای یافتن شاهی مبنی بر وجود کیهان‌شناسی اسطوره‌ای و عارفانه ایرانی که کوه را جایگاه مقدسان و منزلگاه خدایان و محیطی الهام‌بخش می‌شناسد و میان ایزد زمین، کوه‌ها و فرّ ارتباط برقرار می‌کند، به این گزارش هرودوت که پارسیان بر روی بلندترین کوه‌ها برای ژئوس (آسمان) قربانی می‌کنند (کتاب اول، بند ۱۳۱؛ همچنین استرابو، کتاب پانزدهم، فصل سوم، بند ۱۳) اشاره می‌کند (نیولی، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۷).

تفسیری عرفانی‌تر از این موضوع را هانری کربن ارائه داده است. به گمان او سرزمین وصف شده، همان سرزمین وحی‌ها و الهاماتی است که به ادراکات الهامی غیبی حقیقت

می‌دهد و جهانی است که نه تنها رستاخیز بلکه همه حماسه‌های قهرمانی و عرفانی در آن رخ می‌دهد (کربن، ۱۳۵۸: ۲۴). اما مثالی دانستن ایران‌ویج، ورمکرد، کنگ دز و مانند اینها در واقع نگاهی افلاطونی است که کربن بر جغرافیای اساطیری تحمیل می‌کند. درحالی که اینها در معنای دقیق خود نه خیالی که «اساطیری» هستند و می‌توان ردپایی از جغرافیای تاریخی در آنها جست. برخی محققان همچون نیولی اساساً با مفهوم جغرافیای خیالی و نمادگرایی جغرافیایی و کیهانی مخالفند (نیولی، ۱۳۹۶: ۵۰). نیولی با مقایسه زامیاد یشت و مهر یشت، تلاش می‌کند تصویری از محیط جغرافیایی و تاریخی سرایش این دو یشت ارائه دهد. از نظر او زامیاد یشت آشکارا به توصیف سیستان می‌پردازد و جغرافیای مهریشت نیز بایستی همگام با زامیاد یشت باشد (نیولی، ۱۳۹۶: ۵۱-۴۹). در صورتی که مسأله پیچیده‌تر است. بحث کلی و البته مجادله برانگیز خاستگاه کیش زردشت و مکان ایران‌ویج بسیار فراتر از مقاله پیش‌رو است (برای جدیدترین تحلیل‌های جغرافیای اوستا نک: Gnoli, 1987: 44-47; Grenet, 2005: 38-51). اما جغرافیای اساطیری زامیاد یشت و ارتباط آن با فرّ کیانی مسأله‌ای مستقل است که نمونه مشابه آن را در متن پهلوی شگفتی و برجستگی سیستان (abdīh ud sahiḡīh ī sagastān) می‌بینیم. این نکته ما را تشویق می‌کند که همچون نیولی به جایگاه مهم سرزمین سیستان در جغرافیای اوستایی بیاوریم.

۴. سیستان نقطه پیوند جغرافیای اساطیری و اندیشه سیاسی زردشتی

این بخش را در ابتدا با پرسشی تازه آغاز می‌کنیم و آن این که چه کسانی و در چه زمانی دست به تدوین تازه این متن اوستایی زده‌اند؟ در این رابطه البته هیچ شاهد مستقیمی در دست نیست. با توجه به ترکیب دو لهجه اوستایی قدیم و جدید در متن کنونی زامیاد یشت می‌توان گفت که این اتفاق دست‌کم پس از سرایش اوستای قدیم اتفاق افتاده است. اشاره منابع به نواحی جغرافیایی که به سرزمین سیستان نسبت داده می‌شود، زردشتیان سیستان و به احتمال روحانیان آنجا را نامزد این دخل و تصرفات می‌کند. کارل هوفمان که تحقیقات ارزنده‌ای در باب اوستا انجام داده است بر این باور است که مکتبی متعلق به روحانیت زردشتی (اثرنانون) در شرق ایران به مرکزیت رُحَج در سیستان وجود داشته و ردپای ویژگی‌های زبانی آن در اوستای متأخر دیده می‌شود (Hoffmann, 1979: 89-93). دور نیست که استمرار فعالیت‌های دینی این گروه را در گردآوری و نگارش اوستا ببینیم. طبق گفته نیولی در زمانی احتمالاً پیش از فتوحات هخامنشیان سرزمین هیرمند با هئومنت اوستایی

تطبیق داشته و فضای مقدس زردشتی و مرکز آن بوده است (نیولی، ۱۳۹۶: ۵۰). مرکزیت مذهبی سیستان و تأثیرگذاری آن احتمالاً پیش از قدرت‌یابی نهاد روحانی ری و آذربایجان بوده است که این نظر را ایجاد کرد که منظور از ایران ویج آذربایجان بوده است. البته شاید نهاد روحانی سیستان با ورود اسلام بار دیگر و برای مدت کوتاهی مجال خودنمایی یافته باشد. متن پهلوی شگفتی‌ها و برجستگی‌های سیستان اطلاعات ارزشمندی در این‌باره در اختیار می‌گذارد. در این متن می‌خوانیم:

چون اسکندر رومی گجسته به ایرانشهر آمد، آنان را که به آیین مغ‌مردی بودند را گرفت و کشت. مردان و ریدکانی چند به سیستان فرستاده شدند و بسیاری از زنان و نابرنایان بودند که بسیاری از بغان‌یسن را از بر کردند. از این راه دین در سیستان بازآفرینی شد و آراسته شد و از نو ویراسته شد. به‌جز سیستان در هیچ جایی دیگر آن را از بر نبودند (بندهای ۱۳-۱۵).

بنابراین متن یادشده از ویرایش تازه اوستا در سیستان و در دوره پس از اسکندر خبر می‌دهد و این را برخی از محققان پیشین متذکر شده‌اند (کریستنسن، ۱۳۳۶: ۵۲؛ تفضلی، ۱۳۷۸: ۵۹). سرزمین سیستان در تاریخ کیش زردشت و حماسه ملی ایران نقشی اساسی و محوری دارد و در این میان ارتباط خاصی با حوادث مقدس مانند ظهور منجی دارد که فرازهایی از آن را در زامیاد یشت می‌بینیم.

در فرگرد نخست وندیداد که محتمل است رونوشتی زردشتی از سستی آریایی (نیولی، ۱۳۸۷: ۸۷) و چنان‌که گفته شد، شاید حاصل ویرایشی متأخر و شاید ساسانی (آتهایم، ۱۳۹۳: ۱۷۵-۱۹۱) باشد، از شانزده سرزمین نام برده شده است که اهورامزدا آنها را آفریده و اهریمن دچار پتیاره‌هایی کرده است. طبق این متن، یازدهمین سرزمین از بهترین سرزمین‌هایی که اهورامزدا آفرید هئتومنت (Haētumant) می‌باشد. (هئتومنت به معنای «دارای سدهای بسیار» است (نیولی، ۱۳۹۶: ۸۸-۸۹ پانوشت ۳۳). (هئتومنت به معنای «دارای سدهای بسیار» است (نیولی، ۱۳۹۶: ۸۸-۸۹ پانوشت ۳۳) در روایت بندهش، هیرمند باشکوه فرمند، سیستان، سیزدهمین سرزمین از بهترین سرزمین‌های آفریده شده است (بخش شانزدهم، ۲۰۷). بنابراین هئتومنت اوستایی نام رود هلمند/هیرمند کنونی و آن نواحی است که این رود آن را سیراب می‌کند. یعنی همان سرزمینی که در تاریخ با نام‌های زرنک، درنگیانا و سپس سکستان/سیستان شناخته می‌شود. آیا می‌توان گفت که طبق سنت آریایی کهن و زردشتی شده، مرکز جهان به‌طور خاص با سیستان تطبیق داده شده است؟

نیولی به پیروی از مارکوارت (۱۳۶۸: ۱۳۲ تا ۱۵۲) بر این باور است که وه‌دایتی (vaṅuhī dāityā) اوستا همان هیرمند است و توصیف‌های جغرافیایی در اوستا را تنها در مورد سیستان دقیق و قابل تطبیق می‌داند (نیولی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۰؛ همو، ۱۳۹۰: ۲۷؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۷۶؛ همو، ۱۳۹۶: ۶۵). درحالی که وه‌دایتی رودی است که ایران‌ویج بر کرانه آن واقع شده بود (وندیداد، فرگرد ۱، بند ۳) و با توجه به مجادله برانگیز بودن و نامشخص بودن ایران‌ویج هنوز نمی‌توان نسبت به این تطبیق اطمینان داشت. اما نکته مهمی که نقش سیستان را در اوستا بسیار پررنگ می‌کند جایگاه این سرزمین در آخرت‌شناسی زردشتی است.

اشاره شد که منجی موعود یا استوتارته (Astvaṭ arəta) از سرزمینی برخوردار خواهد خواست که کوه اوشدا و دریاچه کیانسه در آن واقع هستند. کریستنسن و به تبع او نیولی کیانسه یا همان هامون را با وروکشه برابر دانسته‌اند (کریستنسن، ۱۳۶۸: ۱۲۶؛ نیولی، ۱۳۹۶: ۷۱-۶۲). کیانسه از آب رودهایی بهره‌مند می‌شود که از کوه مقدس اوشیدم و کوه‌های پیرامون آن سرازیر می‌شوند (زامیاد یشت، بندهای ۶۶-۶۷). می‌دانیم که طبق باورهای زردشتی نطفه اشو زردشت در دریاچه کیانسه نگهداری می‌شود و در وقت خود دوشیزه‌ای در آن شنا کرده و نطفه سوشیانت بسته خواهد شد (فروردین یشت، بند ۶۲؛ بندهش، بخش هیجدهم: ۲۲۰). استمرار این باور به صورت مدون در متن شگفتی‌ها و برجستگی‌های سیستان دیده می‌شود. طبق این متن، ارزشمندی سرزمین سیستان به این است که رود هیرمند (hēdmand) و ور فرزدان (frazdān) (گود زره در جنوب هامون) و دریای کیانسه (هامون) و کوه اوشداشتار (ušdāštār) یا اوشدای اوستایی (کوه خواجه) (نیولی، ۱۳۹۶: ۸۴-۷۵)، در آن واقع شده‌اند و اینها از این نظر اهمیت دارند که زایش و پرورش هوشیدر و هوشیدرماه و سوشیانت نواده زردشت سپیتمان در آنجا خواهد بود و این منجی از آنجا برمی‌خیزد (بند ۳). ناگفته نماند که بخش دیگری از اوستا یعنی سی‌روزه (Ichaporia, 2006) و نسخه پهلوی آن (عقیقی، ۱۳۵۰: ۱۰۲۳) نیز شباهت بسیاری از این نظر با زامیاد یشت کنونی دارند (Darmesteter, 1883: 286). بدین معنا که در ستایش ایزد زم - که روز بیست و هشتم ماه به او اختصاص دارد - به کوه اوشیدرنه و فر کیانی در کنار هم اشاره می‌شود. البته به نظر می‌رسد که این بخش مطالب خود را در زمانی متأخر از زامیاد یشت گرفته باشد (نیولی، ۱۳۸۱: ۱۹۳؛ Humbach and Ichaporia, 1998: 12).

اما بحث آخرت‌شناسی زردشتی نیز ارتباط مستقیمی با فر پیدا می‌کند. گفته شده است که فر زردشت در دریاچه کیانسه نگهداری می‌شود تا به سه پسر منجی زردشت برسد

(بندهش، بخش هیجدهم: ۲۲۰). ارتباط فرّ با سیستان به این دریاچه محدود نمی‌شود. در بندهش رود هیرمند خود دارای فرّ است و در *وندیداد* نیز در توصیف هئتومنت گفته می‌شود که این سرزمین «سرشار از درخشش آسمانی و خورنه است» (وندیداد، فرگرد ۱، بند ۱۴). در بند ۶۶ *زامیاد یشت* فرّ از آن کسی است که «خاستگاه پادشاهی او جایگاه سرازیر شدن رود هئتومنت به دریاچه کیانسه باشد، آنجا که کوه اوشیدم سر برکشیده و از کوه های گرداگرد آن آب فراوان فراهم آید و سرازیر شود». در نتیجه برخی از محققان بر این باورند که فرمانروایی سلسله‌ای با اهمیت موجب مرتبط شدن هیرمند با خورنه بوده است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۳۲۲) و به‌دیگر سخن، دودمان کیانی سیستانی بوده‌اند (نیولی، ۱۳۸۷: ۹۴؛ همو، ۱۳۹۶: ۷۱-۷۰؛ Gnoli, 2003: 171). مری بویس با این فرض که کانسویه اوستایی با اتیمولوژی عامیانه‌ای در زبان پهلوی با کویان مرتبط دانسته شده و به‌صورت کیانسه (*kayānsih*) درآمده باشد، چنین تحلیل می‌کند که بند ۶۶ *زامیاد یشت* برای این نوشته شده است تا رابطه‌ای میان فرمانروایان مؤمن زردشتی این ناحیه با کیانیان برقرار کند (بویس، ۱۳۷۴: ۳۷۴). اما به نظر کریستنسن تقدیس دریاچه هامون مرده‌ریگی پیشازردشتی است (کریستنسن، ۱۳۸۱: ۵-۴) از این‌رو، نسبت دادن جهان پسین به این سرزمین تلاشی در زردشتی کردن آیین خورنه بوده است که متعلق به رود هیرمند و دریاچه کیانسه بود (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۳۲۲). در این رابطه حتی می‌توان مسایلی تاریخی‌تر را نیز مطرح نمود. لوبوتسکی در مقاله خود که پیشتر به آن اشاره شد، فرنه را مفهومی سکایی می‌داند که در دوره تسلط سکاها وارد فرهنگ ماد و سپس هخامنشی شده است (Lubotsky, 1998: 486-487). اگر چنین باشد حتی می‌توان ارتباط قوی میان فرّ و سیستان را به ورود سکاها به شرق ایران و تبدیل سرزمین زرننگ به سکستان (سیستان) در دوره اشکانی هم نسبت داد. این فرض البته به‌معنای متأخر دانستن سرایش اولیه بخش‌هایی از اوستا مانند *کیان‌یسن* است که توضیح آن دشوار خواهد بود. اما هرکدام از این فرضیه‌ها را هم که بپذیریم، درمی‌یابیم که ساکنان سیستان ارتباطی محکم میان فرّ و سرزمین خود متصور بوده‌اند.

بنابراین اگرچه شمار زیاد کوه‌ها و قله‌های ذکر شده در ابتدای *زامیاد یشت* اساساً با جغرافیای سیستان همخوانی ندارند و طبعاً سرایندگان نخستین آن افقی وسیع‌تر را مدنظر داشته‌اند (شوارتس، ۱۳۸۵: ۵۳۹؛ Panaino, 2013: 176) ولی طبق آنچه گفته شد، در دوره‌های بعد در این نگرش محدودیتی اعمال شده و یا اینکه تلاش شده است که تعدادی

از آنها را که کوه‌های شمال شرقی هستند، به‌عنوان سرچشمه‌های مقدس رود هیرمند، در پیوند با سرزمین سیستان و یا حتی پادشاهی آن نشان دهند.

۵. نتیجه‌گیری

دخل و تصرفاتی که در برخی از متون کهن رخ داده است همواره ناشی از سهو یا قصور نساخان و شیوه‌نگهداری آنها نیست و بسا که عمدی و کاملاً طبق هدف و نظری خاص باشد. نمونه‌زامیاد یشت به خوبی نشان می‌دهد که دخل و تصرف‌های راه یافته در یک متن کهن می‌تواند ناشی از برداشت‌های جدید یا بازتاب‌دهنده نیازهای تازه باشد.

در *زامیاد یشت* کنونی تنها چند بند به موضوع زمین (جغرافیا) اختصاص دارد و فهرستی از کوه‌ها در آغاز این متن برشمرده شده است. مضمون کلی باقی متن ستایش فرّ کیانی، یعنی نیرویی جادویی و آسمانی است که اهورامزدا به کمک آن جهان را می‌آفریند و امشاسپندان و ایزدان از آن برخوردارند و پادشاهان کیانی با کمک آن فرمانروایی می‌کنند و قهرمانان اساطیری با یاری آن به کارهای نمایان و برجسته دست می‌زنند. در واقع قسمت عمده این یشت در کنار ستایش فرّ کیانی، تاریخی روایی و اسطوره‌ای است که بازگوکننده بخشی کهن و مهم از تاریخ کیش زردشتی می‌باشد که البته برای فهم اندیشه سیاسی ایرانی بسیار حائز اهمیت است.

اما چنین نیست که توصیف نواحی جغرافیایی، به‌ویژه کوه‌ها در آغاز متن اوستایی کنونی وصله‌ای ناچسب به بخش اصلی متن یعنی *کیان‌یسن* باشد. در واقع، نکته قابل توجه ارتباط موضوع فرّ با بندهای نخستین متن است. محققان پیشین با مقایسه بندهای آغازین و پایانی این متن از نظر مضمون و ویژگی‌های زبان‌شناختی، فرضیه جدا بودن هشت بند نخست را از باقی بندهای این یشت مطرح کرده‌اند و مشخص است که شکل کنونی آن حاصل دستکاری‌هایی در متن اصلی *زامیاد یشت* و الحاق *کیان‌یسن* بدان است. با این حال، با در نظر گرفتن موضوع و مضمون کلی عبارات این یشت می‌توان پیوندی معنادار میان این دو بخش دید. بدین معنا که متن با ساختار و بیانی اسطوره‌ای پیوستگی و تنیدگی فرّ با سرزمین مقدس سیستان و به‌ویژه رود هیرمند، دریاچه کیانسه (هامون) و سرچشمه‌های آن یعنی کوه‌ها را نشان می‌دهد. همچنین در جغرافیای اوستا مرکز توجه به سرزمین‌های مقدسی است که در آنها کیش زردشت پا می‌گیرد و سرانجام در آنجا فرشگرد صورت خواهد گرفت و سیستان از این نظر نیز جایگاهی مهم دارد.

تحلیل‌ها نشان می‌دهند که استنساخ‌کنندگان اوستا با توجه به درکی که از سرزمین‌ها و کوه‌های اساطیری داشتند، آگاهانه فهرستی از کوه‌های مقدس، رازآلود و الهام‌بخش را که ستیغ آنها به موجودات مینوی و بهشت نزدیک‌تر دانسته می‌شد، در ابتدای متن نهاده‌اند. این کار می‌توانست به ارتباط فرّ و سرزمین سیستان که انگاره‌ای کهن بود شاخ و برگ تازه‌ای بدهد و جنبه جغرافیایی آن را پررنگ‌تر نماید. چرا که رود هیرمند و دریاچه مقدس کیانسه در سرزمین سیستان که فرّ کیانی به آنها تعلق داشت از این کوه‌ها سرچشمه می‌گرفت. بنابراین ردپای پیوستگی جغرافیای سیستان و اندیشه دینی و سیاسی زردشتی که در متن پهلوی شگفتی و برجستگی سیستان به صورت شفاف‌تر بیان شده است، در اینجا به صورت غیرمنسجم و ناقص به چشم می‌خورد. در میان محققانی که درباره جغرافیای اوستا قلم زده‌اند، نیولی بر سرزمین سیستان تأکید دارد. او ابتدا با تکیه بر سنت‌های متأخر، جغرافیای زامیاد یشت را به سیستان نسبت می‌دهد و سپس آن را به مهریشت و آبان یشت تعمیم می‌دهد. نظریه نیولی مورد قبول همه محققان نیست و دشوار بتوان جغرافیای اساطیری اوستا را یکسره با سیستان تطبیق داد. اما درباره شکل متن کنونی زامیاد یشت می‌توان پیرو نظر اهمیت سیستان بود و ردپای آن را در دستکاری دو متن *زامیاد یشت* آغازین و *کیان یشت* دید.

کتاب‌نامه

- استرابو (۱۳۸۲). جغرافیای استرابو. سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان در جغرافیای استرابو. ترجمه همایون صنعتی زاده. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۸). مقدمه بر فلسفه ای از تاریخ (اسطوره بازگشت جاودانه)، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری.
- بویس، مری (۱۳۷۴). تاریخ کیش زرتشت، جلد اول. ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۶). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: توس. چاپ ششم.
- پوپ، آرتور اپهام (۱۳۴۶). معماری ایران، ترجمه غلامحسین صدری افشار و احمد ایرانی، تهران: گروه فرهنگی خوارزمی.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران: سخن، چاپ سوم.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲). تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: قومس.
- رضایی راد، محمد (۱۳۷۸). مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، تهران: طرح نو.
- زند بهمن یسن (۱۳۷۰). ترجمه محمد تقی راشد محصل، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- شوارتس، مارتین (۱۳۸۵). جهان ایران شرقی از دیدگاه اوستا. تاریخ هخامنشیان کمبریج، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: جامی: ۵۳۳-۵۶۳.
- عفیفی، رحیم (۱۳۵۰). سی روزه بزرگ. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال هفتم زمستان ۱۳۵۰ شماره ۲۸: ۱۰۰۵-۱۰۳۷.
- فرنیغ دادگی (۱۳۷۰). بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.
- کرین، هانری (۱۳۵۸). ارض ملکوت، کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها.
- کریستنسن، آرتور (۱۳۸۱). کیانیان، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- کریستنسن، آرتور (۱۳۳۸). نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: نشر چشمه.
- کریستنسن، آرتور (۱۳۳۶). مزدپرستی در ایران قدیم، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران: دانشگاه تهران.
- مارکوارت، ژوزف (۱۳۶۸). وهرود و ارنگ. ترجمه داود منشی زاده. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- مالاندر، ویلیام. و. (۱۳۹۳). مقدمه ای بر دین ایران باستان، ترجمه خسرو قلی زاده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- متون پهلوی (۱۳۷۱). گردآورنده جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب-آسانا، ترجمه سعید عریان، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- مجتبایی، فتح الله (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- نیولی، گرادو (۱۳۸۱). زمان و زادگاه زردشت؛ پژوهشی درباره مزداگرایی. ترجمه منصور سیدسجادی. تهران: آگه.
- نیولی، گرادو (۱۳۸۷). آرمان ایران؛ جستاری در خاستگاه نام ایران. ترجمه سید منصور سیدسجادی. تهران: پیشین پژوه.
- نیولی، گرادو (۱۳۹۰). از زردشت تا مانی. ترجمه آرزو رسولی. تهران: ماهی.
- نیولی، گرادو (۱۳۹۶). پژوهش های تاریخی درباره ی سیستان باستان. ترجمه سیدمنصور سیدسجادی. تهران: سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.
- هرودوت (۱۳۸۹). تاریخ هرودوت. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: اساطیر.

Bailey, H. W. 1971. Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books, Oxford University Press.

Boyce, M., 1985. Alborz, ii. Alborz in Myth and Legend. Encyclopædia Iranica, 1/8, pp. 810-821, <http://www.iranicaonline.org/articles/> (accessed on 17 May 2014): 811-13

Darmesteter, James. 1883. The Zend-Avesta. In Max Müller (ed.) The Sacred Books of the East. vol. XXIII. Oxford.

- Gnoli, G., 1999. Farr(ah)/ xvarənah. Encyclopaedia Iranica, IX, www.iranicaonline.org/articles/farrah.
- Gnoli, G., 1987. Avestan Geography. Encyclopaedia Iranica, vol. III, Fasc. 1: 44-47.
- Gnoli, G., 2003. Helmand river, ii, in Zoroastrian tradition. Encyclopaedia Iranica, XI, Fasc. 2: 171-172.
- Grenet, Frantz. 2005. An Archaeologist's Approach to Avestan Geography. in Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart (eds.) The Idea of Iran. vol 1, Birth of the Persian Empire. New York: 38-51
- Hintze, A. 1994. Der Zamyād-Yašt, Übersetzung, Kommentar, Wiesbaden.
- Hoffmann, Karl. 1979. "Das Avesta in der Persis", in J. Harmatta, ed. Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia, Budapest: 89-93.
- Humbach, H., and Ichaporia, P. R. (1998) Zamyād Yasht, Wiesbaden.
- Ichaporia, P. R. 2006. Zamyād Yašt. <http://www.iranicaonline.org/articles/zamyad-yast>.
- Lubotsky, A. 1998. Avestan x'arənah-: the etymology and concept. Sprache und Kultur der Indogermanen, Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Innsbruck, 22-28. September 1996, ed. W. Meid, Innsbruck (IBS) 1998: 479-488.
- Panaino, A. 2013. Kayānsih. Encyclopaedia Iranica, Vol. XVI, Fasc. 2: 174-176.
- Pirart, E. V. 1992. Kayan Yasn (Yasht 19,9-96) L'origine avestique des dynasties mythiques d'Iran. Sabadell, Barcelona.