



A comparative study of two ritual narratives from Ābān Yasht and Daftar-e Diwān-a Gowra

Seyed Kasra Heydari¹ | Mojtaba Zarvani²

1. PhD Student, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: kasra.heydari@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: zurvani@ut.ac.ir

Abstract

within the narrative of a storm-stricken ship, as portrayed in two significant ritual-historical texts from the ancient Iranian and Zoroastrian traditions. These texts specifically encompass the account of the redemption of "Pāurva" in the fifth Yasht, an integral part of the later Avestā, as well as the tale of the salvation of "Gelim-a Kul" found in the Dīwān-a-Gowra, a religious text of the Yāresān community.

In this investigation, our initial aim is to elucidate the interconnectedness between the narratives of "Pāurva" and "Gelim-a Kul" to discern the shared motifs and overarching framework that have shaped the captivating story of "Gelim-a Kul." Furthermore, by delving beyond mere linguistic analysis and considering the intricate substance and ideas presented in both narratives, we seek to uncover the extent to which the teachings of Yāresān shed light on and resonate with the fundamental concepts inherent in the Ābān Yasht narrative. Thus, our exploration aims to illuminate the profound interplay between these literary works.

Keywords: Ahlehagh, Ābān Yasht, Dīwān-a Gowra, Gelim-a kool, Yāresān.

Introduction

This research aims to explore and compare the concept of salvation and deliverance as portrayed through the narrative of the storm-stricken ship in two ritual-historical texts. The first account is the salvation of 'Pāurva', found in the Fifth Yasht of the Avestā (Ābān Yasht), a pivotal text in the Zoroastrian tradition. The second narrative is the salvation of 'Gelim-a Kul' (the person with a rug on their shoulder), detailed in the Book of Diwān-a Gowra (Gowra Collection), which is part of the sacred Texts of the Yāri religion. In this article, we examine the extent to which the teachings of the Yāri religion align with the beliefs and thoughts documented in the literature of ancient Iran, particularly in their reflection of the concepts present in the narrative of the Fifth Yasht. The methodology adopted in this paper is multifaceted, encompassing not only linguistic analysis but also content and textual analyses of the two narratives. This comprehensive approach aims to thoroughly understand the complexities and nuances of the narrative under study.

Research Findings

Pāurva, a devoted poet transformed into a vulture by Fereydun to escape death, receives aid from the goddess Anahita. She, who only accepts the worship of the righteous and the followers of truth, assists him and safely brings him back to the ground. According to our analysis, this narrative establishes the foundational framework and serves as the archetypal model for the theme of salvation within the Diwāna Gowra. The subsequent analysis entails a comparison and cross-referencing of six distinct sections of the Pāurva narrative with the Gelim-a Kul narrative:

1. The first section highlights the commencement of the Pāurva narrative, marked by the moment of salvation when Fereydun Farrahmand (Fereydun who possesses Farrah) rescued Pāurva from the sea, lifting him and helped him to soar like a vulture. A similar event unfolds in the Gelim-a Kul narrative, where Dawe rescues Mir-Bāsh's ship in a single action from the sea, ensuring its safe arrival on the shore. The Avestan phrase "Fereydun-e Tahm-e Piruzgar" (Fereydun, the



mighty victorious)[1] might serve as an analogue for the various titles attributed to Dawe within the Diwān-a Gowra, including Barzamel meaning powerful.[2]

2. At the break of dawn on the third day, Pāurva implores Aredvi-sura Ānāhid for help to seek salvation and a return to the earth. In the Gurāni narrative, we also observe that Mir Bāsh requests Benyāmin to pray (lāla= supplication with humility) to save the ship besieged by the storm.

3. This segment of the narrative from the Ābān Yasht highlights the importance of Aredvi-sura Ānāhita and her connections to water, purification, and divine assistance. It also depicts Pāurva's devotion and his offering of sacred haoma-infused milk as a token of gratitude for his safe landing, showing the critical role of water in facilitating salvation and bestowing divine blessings. Amid the storm, Pāurva calls upon Aredvi-sura Ānāhid for deliverance and pledges to offer a thousand zohr (sacrifices) to her upon reaching safe land as a gesture of gratitude and devotion. This thematic element of offering in return for salvation mirrors the Gurāni narrative, where, after being saved, Mira Bāsh demonstrates his gratitude by bestowing all his wealth upon Dawe, symbolizing a tangible acknowledgement of the divine intervention that led to his rescue.

4. Aredvi-sura Ānāhid manifests before Pāurva, mirroring the way Dawe presents himself before the tempest-battered ship. This similarity highlights the divine figures' roles as protectors and saviours, intervening directly in moments of dire need to offer salvation and guidance.

5. In both narratives, those seeking salvation are safely guided to a secure shore—by Ānāhid in one instance and by Dawe in the other. In the Gurāni narrative, the plea for salvation is made to the Sāhib Zāt (He who has Divine Essence), who then delegates the task to Dawe. Meanwhile, in the Avestān account, salvation is provided at different junctures by Fereydun and subsequently by Ānāhid, illustrating a shared motif of divine intervention and the delegation of salvific duties among celestial figures.

6. The principle that offerings to Ānāhid result in her benevolence is a key motif; this concept of reciprocity between human devotion and divine favour is mirrored in the Gurāni narrative. There, Mira Bāsh's act of surrendering his wealth to Dawe not only signifies a material sacrifice but also culminates in his acquisition of both worldly and spiritual salvation, emphasizing the profound connection between sacrifice, divine approval, and the ultimate reward of salvation across both narratives.

Conclusion

The mythological narrative of Gelim-a Kul bears resemblances and parallels to the Pāurva narrative, particularly in the shared theme of salvation. In addition to the general thematic alignments presented here, the third part of this article will elaborate on these similarities through a direct comparison of the two narratives.

Cite this article: Heydari, S. K., & Zarvani, M. (2025). A comparative study of two ritual narratives from Ābān Yasht and Daftar-e Diwān-a Gowra. *Religions and Mysticism*, 57 (1), 3-22. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.391007.630592>



Article Type: Research Paper
Received: 25-Feb-2025
Received in revised form: 15-Mar-2025
Accepted: 19-Mar-2025
Published online: 11-Jul-2025

بررسی تطبیقی دو روایت آئینی از آبان‌یشت و دفتر دیوان گوره

سید کسری حیدری^۱ | مجتبی زروانی^۲ ✉

۱. دانشجوی دکترا، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: kasra.heydari@ut.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: zurvani@ut.ac.ir

چکیده

در این مقاله، به بررسی مفهوم نجات و نجات‌بخشی در روایت کشتی طوفان‌زده از دو متن دینی می‌پردازیم و آن‌ها را با یکدیگر تطبیق می‌دهیم. این دو متن عبارتند از: روایت نجات «پائوره» در یشت پنجم (آبان‌یشت) از اوستای متأخر، و روایت نجات «گلیمه‌کوول» در دفتر دیوان گوره، از متون دینی آیین یاری. هرچند این پژوهش بر روایتی مشخص از آبان‌یشت متمرکز است، اما زمینه‌ای گسترده‌تر را نیز می‌گشاید و نشان می‌دهد که روایت‌های اساطیری در متون دینی یاری، تا چه اندازه با ادبیات دینی ایران باستان همسوی دارند. روش‌شناسی این پژوهش صرفاً مبتنی بر رویکرد زبان‌شناختی نیست، بلکه تحلیل محتوا و بررسی متنی را نیز در دو روایت مورد نظر دربرمی‌گیرد. در این مسیر، ابتدا متون آیینی یاری معرفی می‌شوند؛ سپس بخش‌هایی از روایت گلیمه‌کوول بر اساس نسخه خطی دیوان گوره آوانویسی، ترجمه و شرح داده شده و تمامی فرازهای این روایت تبیین می‌گردد. همچنین روایت کوتاه پائوره نیز ارائه و تحلیل می‌شود. در ادامه، دو روایت به‌صورت تطبیقی بررسی شده و وجوه شباهت آن‌ها شناسایی و تبیین می‌گردد. افزون بر این، با ارائه یک نتیجه‌گیری موردی، نشان داده می‌شود که چگونه مفاهیم برگرفته از متون آیین یاری می‌توانند در تبیین زوایای مختلف برخی روایت‌های ادبیات دینی ایران باستان مؤثر باشند.

کلیدواژه‌ها: اهل حق، دیوان گوره، یارسان، آبان‌یشت، اوستا.

استناد: حیدری، سید کسری، و زروانی، مجتبی (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی دو روایت آئینی از آبان‌یشت و دفتر دیوان گوره. ادیان و عرفان، ۵۷ (۱)، ۳-۲۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۹

انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.391007.630592>



مقدمه

از آنجا که متون اصیل آیین یاری کمتر شناخته و منتشر شده‌اند، لازم است در آغاز، توضیحی درباره این متون، یعنی «کلام» و «دفاتر کلام»، ارائه دهیم و به چیستی، تاریخچه نگارش و محتوای آن‌ها بپردازیم. در ادامه و در بخش نخست، روایت گورانی گلیمه‌کول از دفتر دیوان گوره را بازخوانی کرده، آن را بر اساس نسخه خطی آوانویسی، ترجمه و تحلیل محتوایی خواهیم کرد. سپس در بخش دوم، همین فرایند در خصوص آبان‌یشت و روایت پائوروه انجام می‌گیرد. سرانجام در بخش سوم، شباهت‌های ساختاری، محتوایی و در برخی موارد زبان‌شناختی این دو روایت بررسی و تبیین می‌شود. در پایان، این رویکرد تطبیقی نمونه‌ای از ظرفیت شناختی خود را نمایان می‌سازد؛ به این معنا که بهره‌گیری از متون آیین یاری و ایران باستان در پژوهش‌های تطبیقی، در برخی موارد می‌تواند زوایای مبهم و ناگشوده هر یک از متون را به کمک متن‌های هم‌عرض روشن سازد.

پیش از این، پژوهشی با چنین رویکردی برای انطباق روایت‌ها و اسطوره‌های ایران باستان و آیین یاری انجام نگرفته‌است. در یک مورد، مقاله‌ای از امامی و نظری با عنوان «تطبیق ردا در ادبیات یارسان با رتا (راتا) در آیین زرتشتی» منتشر شده که در آن، نویسندگان تلاش کرده‌اند نشان دهند واژه ردا در متون یارسان، به معنای بخشش، دهش و سخاوت، با رتا (راتا) در اوستا و آیین زرتشتی هم‌ریشه و دارای معنای آیینی مشابه است.^۱ همچنین زرشناس و حسینی در مقاله‌ای با نام «قصه پائوروه در آبان‌یشت» به روایت پائوروه در آبان‌یشت، رساله پرسش‌نیها و چند متن دیگر پرداخته‌اند. در این پژوهش، به تفاوت صفات منسوب به پائوروه در متون مختلف اشاره شده و نویسندگان از وجود دو شخصیت با نام مشترک و ماهیتی متضاد در این منابع سخن گفته‌اند.

«کلام»، متن آیینی یاری

در ادبیات دینی آیین یاری، اصطلاح «کلام» به متنی منظوم در قالب شعر هجایی اطلاق می‌شود که می‌تواند از یک تا چند ده «خشت»^۲ را دربرگیرد. هر مجموعه از ابیات که یک قطعه معنایی مستقل از سایر بخش‌ها را شکل دهد، «بند» نامیده می‌شود. این اشعار از زبان یکی از «صاحبان ذات» سروده شده و حاصل گفت‌وگو یا توضیح او با دیگر صاحبان ذات درباره یک شهود است. این شهود به دوره ذاتی خاصی تعلق دارد که گوینده خود بخشی از آن دوره به شمار می‌آید.

کلام در میان یارسان از چنان قداست و اهمیت بنیادینی برخوردار است که نه تنها بخش‌هایی از مناسک و آیین‌ها، بلکه جنبه‌هایی از زندگی روزمره و تمامی حیات معنوی ایشان بر آن استوار است.

^۱. امامی، سعید، و نظری تاویرانی، علی نظر. (۱۳۹۲). تطبیق ردا در ادبیات یارسان با رتا (راتا) در آیین زرتشتی. ادیان و عرفان

(مقالات و بررسی‌ها)، ۴۶ (۱)، ۲۸-۱۹. SID. <https://sid.ir/paper/216568/fa>

^۲. خشت اصطلاحی در میان کلام‌خوانان که برابر همان بیت است، و به هر دو مصرع از کلام یک خشت گفته می‌شود.

بیشتر کلام‌ها به زبان گورانی سروده شده‌اند.^۳ و می‌توان آن‌ها را بر اساس دوره‌های ذاتی، دوره‌های زمانی و نیز مضامین گوناگون دسته‌بندی کرد. به طور کلی، کلام‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، کلام‌هایی که در برگیرنده مسائل باطنی و نظری از جمله کیهان‌شناسی، خداشناسی، اخلاق و آموزه‌های معنوی هستند؛ و دوم، کلام‌هایی که به مباحث مناسکی و آیینی می‌پردازند.

پیشینه نگارش دفاتر کلام یاری

به نظر می‌رسد در میان یارسانیان، سنت نگارش کلام و نسخه‌برداری تا قرن ۱۳ ق مرسوم نبوده‌است. این عدم تدوین می‌تواند معلول علّت‌های گوناگون باشد: نخست وجود سنت شفاهی و دنباله‌روی از سنت دیرینه ایرانی که کتاب و به‌خصوص متون آیینی را نمی‌نوشتند و با از بر کردن آنها، نسل‌به‌نسل و به اصطلاح سینه‌به‌سینه منتقل می‌کرده‌اند (گیمن، ۱۳۷۵: ۱۳؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۳). البته اگر این نظر که یارسان دنباله همان سنت باطنی کهن ایرانی است را صائب بدانیم، می‌توان گفت: تاریخ شفاهی توانایی بازبایی و بازآوری سنت‌های فرهنگی فراموش یا ناپدید شده را دارد (baker, 1998: 27). یعنی این ادبیات شفاهی به نحوی فلسفه و الهیاتی کهن و امتداد تاریخی روند باطنی‌گری بخش بزرگی از این سرزمین را باززایی می‌کند.

دوم شیوه زیست کوچ‌نشینی هسته مرکزی آیینی اهل حق است و وفاداری به نوع دیدگاه خاص آن شیوه زیست به آیین و دین. سوم، وجود گونه‌ای از رازوری در آیین یاری است. در نهایت همگی این موارد موجب شده که متون آیین یاری تا مدتی طولانی تدوین نشوند و ازین رهگذر گونه‌ای ادبیات شفاهی آیینی ایجاد شده‌است. این روند تا عصر آخرین دوره ذاتی یاری، یعنی سده‌های ۱۳ و ۱۴ ق ادامه داشته‌است تا اینکه هسته مرکزی رهبری یارسان در دالاهو جای گرفته و با یکجانشینی آرامش نسبی در حوزه زیست ایشان برقرار شد.^۴

از منظر ادبی و زبان‌شناختی، گونه ادبیاتی که در دفاتر کلام به کار رفته، در نسخه‌های مختلف آن یکسان نبوده و تفاوت‌هایی دارد. به عنوان نمونه، در بخشی از کلام که در این مقاله مورد توجه و بررسی قرار گرفته‌است — یعنی ادبیات دیوان گوره که کهن‌ترین متن در میان کلام‌های یارسان به شمار می‌رود — نوعی بیان روایی (narrative) دیده می‌شود که گویای انتقال سینه‌به‌سینه آن در گذر زمان است. این نکته به‌روشنی نشان می‌دهد که دیوان گوره مدت‌ها پس از سروده‌شدن، به نگارش درآمده‌است.

همچنین، متون کلام با الفبای فارسی مکتوب شده‌اند و در موارد متعدد، واژگان در قالب نگارش فارسی خود (و نه به‌صورت معادل در زبان گورانی) ثبت شده‌اند. از این‌رو، در خوانش متون کلام،

۳. البته بخشی از کلام‌های پیشاپردیوری شامل دوره باباطاهر و بخشی از کلام‌های دوره شاه خوشین فهلوی (گونه‌ای با مشخصه‌های بینابینی فارسی و گورانی) و در کلام‌های متأخر (ق ۱۱ تا ۱۳) کلام‌هایی به زبان ترکی نیز وجود دارد.

۴. بخشی از دلایل این آرامش نسبی و یکجانشینی مرهون رویدادهای دوره نادر شاه افشار است. برای دیدن جزئیات بیشتر نگاه کنید به جلد دوم کتاب تاریخ ایلات و طوایف کرمانشاه نوشته سلطانی.

بسیاری از واژگان با آنچه در نوشتار دیده می‌شود، متفاوت است و باید آن‌ها را با معادل گورانی‌شان تلفظ و درک کرد.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که دیوان گوره و در نگاهی کلی‌تر، ادبیات کلام، در مواردی شیوه روایت‌گریش از بن‌مایه‌های اسطوره‌ای خود، متأثر از ادبیات ایران باستان است. نمود این تأثیر را می‌توان در دو جنبه اصلی مشاهده کرد: نخست از دیدگاه زبان‌شناختی و دوم در شباهت‌های موضوعی. از نظر زبان‌شناختی، ادبیات کلام – همچون یشت‌ها که در این پژوهش نمونه تطبیقی محسوب می‌شوند – در اصل شفاهی بوده و سپس مکتوب شده‌است. افزون بر این، در هر دو متن، میان صورت نگارشی واژگان و خوانش شفاهی آن‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد. برای روشن‌تر شدن این موضوع، می‌توان به متون پهلوی در دوره‌های اشکانی و ساسانی اشاره کرد؛ جایی که برخی حروف در خوانش ظاهر می‌شوند، اما در نگارش ثبت نمی‌شوند (Durkin-Meisterernst, 2004). به عبارتی، واژگانی وجود دارند که نگارش و تلفظ آن‌ها با یکدیگر متفاوت است.

البته در متون کلام، این تفاوت به گونه‌ای دیگر رخ می‌دهد؛ بدین معنا که واژه‌های فارسی ثبت‌شده در متن در حقیقت صورت فارسی‌شده یا هم‌ریشه همان کلمات در زبان گورانی‌اند. بنابراین در هنگام خواندن متن، باید واژه فارسی را به معادل و تلفظ گورانی آن بازگرداند. این مسئله با حالتی که در آن واژه‌ای نگاشته و واژه‌ای دیگر خوانده می‌شود، متفاوت است؛ چراکه در اینجا، همان واژه وجود دارد، اما در قالب زبانی دیگر.^۵

با طرح این مقدمه، در ادامه به محتوای دفتر مورد نظر، یعنی دیوان گوره، خواهیم پرداخت. دفتر دیوان گوره دوره‌های زمانی و ذاتی متعددی را دربرمی‌گیرد. کهن‌ترین بخش این دفتر به دوره بابا خوشین^۶ در سده چهارم و اوایل سده پنجم هجری قمری بازمی‌گردد و متأخرترین بخش‌های آن را می‌توان به دوره سید خاموش^۷ نسبت داد. بدین ترتیب، دیوان گوره بازه‌ای نزدیک به هشتصد سال را دربرمی‌گیرد. این دفتر در مجموع، بالغ بر ۲۷۰۰ خشت کلام را شامل می‌شود.

بخش زیادی از کلام‌های دیوان گوره، به‌جز در برخی دوره‌های خاص، ماهیتی روایی دارد. به نظر می‌رسد ماهیت گفتگومحور این کلام‌ها، در وهله نخست برای انتقال آموزه‌ها، مفاهیم و احکام دین نوظهور و همچنین تبیین قواعد، اصول، مقدسات و واجبات به مخاطب بوده‌است. بخشی از این

^۵. در اینجا چند نمونه از دفتر دیوان گوره را مثال می‌آوریم: واژه داوود که یک نام است در زبان گورانی Dawe خوانده و تلفظ می‌شود، اما در دفتر به همان صورت داوود ثبت شده‌است. واژه کبود که نام است و به معنای رنگ کبود است به صورت kowu در گورانی خوانده می‌شود اما در دفتر کبود نوشته شده‌است. واژه بحر به معنای بحر، دریا در کلام گورانی به صورت Bār خوانده می‌شود در حالیکه در متن کلام بحر نوشته شده‌است.

^۶. از صاحبان ذات خاوندگار درگذشته به سال ۴۰۵ ه‍.ق. نک: (Heydari, 2022: 64-65).

^۷. سید خاموش از اولاد سید ابولوفاف بوده‌است و جد اعلای خاندان خاموشی به حساب می‌آید. او پس از دوره بابایادگار می‌زیسته، قاری در نزدیکی روستای توتشامی به او منسوب است که امروزه زیارتگاه یارسانان است. برای دیدن کلام‌های دوره سی خاموش نک: کلام سی خاموش در دیوان گوره.

گفتگوها، ساختار داستانی دارند تا از رهگذر روایت، موضوعات پیچیده آیینی و اعتقادی برای مخاطب قابل پذیرش‌تر و تأثیرگذارتر شود. این شیوه از روایت‌گری را می‌توان در متون هند و ایرانی مانند پنجه تنتره و سنت قصه در قصه نیز مشاهده کرد.

همچنین در این گفتگوها، روایت‌هایی آیینی مطرح می‌شود که در ضمن آن‌ها، بخشی از مناسک و آموزه‌های دینی به صورت ضمنی یا مستقیم بیان می‌گردد. بدین گونه دیوان گوره را می‌توان نمونه‌ای از ادبیات آیینی و روایی دانست که با تلفیق روایت و آموزه‌های دینی، هم جنبه داستانی و هم کارکرد آموزشی و آیینی را همزمان در خود دارد.

۱. متن، ترجمه و تحلیل روایت کلیمه کوول از دفتر دیوان گوره

در بیان این روایت، می‌کشیم با ارائه بخش‌هایی از متن گورانی، همراه با ترجمه و تبیین کامل آن، به شرح روایت کلیمه کوول و ابعاد مختلف آن بپردازیم. این روایت در دیوان گوره تحت عنوان «دوره شنروی» (daowreh-ye shinerwi) آمده است و از جمله روایت‌های بنیادی این دفتر به شمار می‌رود. محور اصلی روایت کلیمه کوول، مفهوم نجات است.

در این روایت، یاران هفتن، یاران هفتوانه و هفتاد و دو پیر در محلی به نام شنروی گرد هم آمده‌اند. این مکان از لحاظ جغرافیایی در ناحیه هورامان در کردستان عراق واقع است. روایت از گفتگویی میان کوه شنروی و رب هزاره (که همان خاونکار^۸ یا سلطان سهاک است) آغاز می‌شود. کوه شنروی از رب هزاره درخواست می‌کند که در حضور او، دوره ذاتی نوی را پدید آورد. در این گفتگو که هفتن و هفتوانه نیز در آن حضور دارند، همان نوع بیانی که در دوره‌های ذاتی پیشین – مانند دوره شاه‌خوشین در یافته کوه – برقرار بوده، در اینجا نیز تکرار می‌شود. این روایت در سه پرده بیان شده که عبارتند از:

۱-۱. پرده نخست: فقدان بنیامین

Shenerwi maramu:

yā rab-e hazār

buānamawa baram ow qatār

شنروی می‌فرماید:

ای خداوندگار هزار (ه) {نام}، هزار {چهره}

مرا به حساب آر و در شمار یاران قرار ده

پیش از ادامه روایت شنروی از دیوان گوره، لازم است به نکته‌ای اشاره شود: در دیوان گوره موارد متعددی از اصطلاحات و مضامین وجود دارد که می‌توان آن‌ها را با مفاهیم روایات متون ایران باستان

^۸ خاونکار در دوره‌های ذاتی مختلف نام‌های گوناگونی داشته است (حیدری، ۱۴۰۳: ۵۹-۶۰).

همسو دانست یا دست کم مشابه و هم‌خانواده در نظر گرفت. به عنوان نمونه، یکی از مفاهیمی که در این متن به سنت ایرانی بازمی‌گردد، مفهوم رب هزاره است. در آموزه‌های زروانی، با بازه‌های زمانی هزار ساله مواجه‌ایم و نجات‌بخشان در رأس هزاره‌ها ظهور می‌کنند (زئر، ۱۳۸۲: ۳۲۷-۳۹۱). از همین رو، رب هزاره در این روایت نیز می‌تواند بازتاب همان الگو و نظام اندیشگانی باشد؛ چراکه نقطه آغاز این روایت، درواقع آغاز یک دوره ذاتی جدید است و گفتار کوه شنروی نیز بر بنیانی استوار می‌شود که ریشه در ساختار و اندیشه‌های ایران باستان دارد.

در ادامه شنروی که گویی محل و مکان این دوره ذاتی است از عدم حضور بنیامین و لزوم حضورش در جم یاران می‌گوید:

khoājāy sim o zar
shāy hazhda hazār khoājāy sim o zar
Shartiwam mabu benyām beyo parr

معنی: فرمانروای هر آنچه ارزشمند است
 ای پادشاه هجده هزار عالم، فرمانروای هر آنچه ارزشمند است
 با کنش بی‌پایانت، مرا صاحب فره کردی
 خواسته‌ای دارم، بنیامین را رهایی بخش (در اینجا حاضر بگردان)

در ادامه، گفت‌وگویی میان یاران هفتنی، شامل سلطان سهاک، داوود، پیرموسی، رمزار، مصطفی، و یاران هفتوانه همچون سید محمد، شنروی، و افرادی چون پیر محمد بارگاچی و پیر رستم سو صورت می‌گیرد. همگی ایشان با نوعی التجا و خواست همگانی از خاوندکار، خواستار حضور بنیامین در جمع خود و آغاز و تشکیل یک دوره ذاتی تازه می‌شوند. در این میان، روایت‌هایی نیز نقل می‌شود که ظاهراً هدف آن‌ها تعیین و تثبیت جایگاه افراد در این صحنه برای رفع تعارضات پیشین و احتمالی در آینده میان هفتن، هفتوانه و هفتاد و دو پیر است. در نهایت، این گفت‌وگوها و درخواست‌ها به تأیید سلطان سهاک برای یاری‌طلبی از بنیامین و حضور او در جمع یاران منجر می‌شود و داوود مأمور می‌گردد تا بنیامین را به این جم بیاورد.

Sultān maramu:
Dawe nāzār,
kishāy choār ghorna Dawe nāzār
gardāi hazār yurte bi zhemār
pishrowe yārān sare gerd choār
pā benyār ow pish na rāy ghawāy mār
na kule kawu jowlān dar wa ghār
benyām chani dam bawār ow ghatār
mīn mīn na kashti chani bash tojār
bā gelim-a kul chani towre tār
bā dame sarkash chani bizhemār
bāwarā ow jam yārān ney hawār

سلطان می‌فرماید:

داوود صاحب ناز

ای طی کرده مسیر چهار گوشه عالم داوود صاحب ناز

ای که برای هزاره‌ها جامه‌های بیشمار را گشته‌ای

ای پیشرو و دلیل یاران ما، ای برترین در میان چهار تن

قدمی بردار با بهره‌گیری از باطن

سوار بر مرکب کبود با کین بتاز

بنیامین را از دمی که در آن گرفتار شده و به حضور آر (نجات بده)

گروه‌گروه (افرادی) که در کشتی همراه میره‌باش تاجر هستند

همراه با گلیمه کوول با آن جزئیاتی که بایسته است

با هر آنچه به آن اسیرند و هر آنچه هستند و دارند

به جم یاران که در این مکان است بیاور

Dawe maramu:

Soltān-e 'azim

to kāwey merāj men musāy kalim

to mortezāy dīn men Qamar-e pishin

to khoshin nusad men chalawi zin

to khoyay-e barra men nasim-e dīn

to diwāney arz men rajow chaker

to tāj-e seleymān men seleymān ger

eltejām idan khoyāy howt eghlim

nejātem bedey pey Benyāmin mim

داوود می‌فرماید:

سلطان والا

تو کعبه (آمال) من بودی و من موسی کلیم

تو مرتضای دین و من قنبر در حضورت

تو خوشین، صاحب نهصده و من چلوی^۹ در رکابت

تو خداوندگار بره^{۱۰} (قربانی شده) و من نسیمی بودم

تو بهلول دیوانه بودی و من رجب^{۱۱} چاکرت

تو تاجی بر سر سلیمان و من خود سلیمان

ای خداوند هفت اقلیم خواسته من از تو این است

^۹. نام داوود در دوره ذاتی شاه خوشین است.

^{۱۰}. بره قربانی شده همان بابا‌یادگار است او در این دوره در دون بره بوده و یاران چون او را نشناخته‌اند قربانیش کردند.

^{۱۱}. نام تجسد داود در دوره ذاتی بهلول است.

یار و یاور من در امر نجات بنیامین باشی^{۱۲}
دیالوگ‌های این چینی تکرار می‌شود:

*dāwe nikbakht
na kule kawu jawlān dar wa jakht
na bāre jeyhun saghām gir wa sakht
Benyām chani dām bāwara wa nakht*

داوود نیکبخت

سوار بر کبود به تعجیل جولان بده
بر بحر (خروشان) جیحون چیره شو^{۱۳}
بنیامین را با کارسازیت به سلامت بیاور

پس از این داوود از یاران می‌خواهد که با دعا و درخواست به درگاه شاه عالم راه نجات پیر بنیامین را هموار سازند.

۲-۱. پرده دوم روایت: نجات طوفان زدگان

در پرده دوم روایت، که از زبان یاران هفتن نقل می‌شود، داوود سوار بر باد^{۱۴} و مرکبش کبود، به یاری کشتی طوفان‌زده در دریا می‌شتابد. در همین حال، میان گلیمه کوول و میره‌باش تاجر^{۱۵} گفت‌وگویی درمی‌گیرد و در حالی که مسافران کشتی شاهد حضور داوود و وقوع نجات خود هستند، میره‌باش تاجر از گلیمه کوول (پیر بنیامین) می‌پرسد: این سوار کیست که ما را از این خطر عظیم رهایی می‌بخشد؟ گلیمه کوول در پاسخ، داوود را از اعضای یاران هفتن معرفی می‌کند و می‌گوید که به خواست سلطان سهاک و به التجای یارانش، برای یاری کشتی‌نشینان آمده‌است.

*Ahmad maramu:
nisht ow ruy dalyā
Dāwe winey wā nisht ow ruy dalyā
Wāt wa zur-e jam wa nāz-e nawā
Nema wa kashti jemenā na jā*

احمد می‌فرماید

داوود بر روی دریا حاضر شد

^{۱۲}. یکجا اهورا نجات‌بخش است و یکجا فریدون (Θraētaonō). یکجا داود و یکجا سلطان، یک وضعیت مشترک در هر دو روایت و وجود دو شخص ناجی در هر دو روایت وجود دارد.

^{۱۳}. در اینجا بحر جیحون و در آبان‌یشت «ارنگ» است. یعنی در هر دو روایت ظرف نجات بخشی آب است.

^{۱۴}. همسانی نام داو (تلفظ گورانی داود) و وایو ایزد باد در ایران باستان در اینجا می‌تواند شایان توجه باشد، چرا که در متون و سنت یاری داو و وای شمال (باد صبا) یکی شمرده می‌شوند، یعنی داو همان باد احیاگر است.

^{۱۵}. احتمالا منظور از میره‌باش تاجر همان میره‌باش تاجر است که در زبان و لفظ گورانی واژه تاجر به‌صورت تاجر نوشته و تلفظ هم شده‌است.

داوود باد سیرت بر دریا نازل شد
با استعانت از جم و ناز (روای) نوا (یادگار)
کشتی را (از میان دریا) برگرفت و جابه‌جا کرد

*Ramzbār maramu:
gijiyā ow ham
Dāwe na dalyā gijiyā ow ham
na kul-e kawu wa nejāt-e jam
kashtish bar āward na gij-e setam
Mir-a Bāsh Tojjār Dāwe di wa cham
Jasanāt kashti khiziyan ow ham*

رمزبار می‌فرماید:

طوفانی برپا شد

داوود چون طوفانی جولان داد

سوار بر مرکب کبود و با همت گرفتن از جم

کشتی را از گرداب ستم برون آورد

میره‌باش تجار داوود را با چشمان خود دید

و مسافران کشتی خروش پرآوردند

در این بخش از روایت از جزئیات نجات کشتی طوفان زده سخن می‌رود. اینکه چگونه داوود کوسوار (Dāwe Kowsuār) سوار بر باد کشتی طوفان‌زده را از آب گرفته و در ساحل امن فرود می‌آورد.

*Mira Bāsh maramu:
hazhāre faghir
ey Gelim-a Kul hazhāre faghir
ey soār ki bi ney barze ghanil
ney roy tufāni bimān wa kafil*

میره‌باش می‌فرماید:

سائل ناتوان

ای سائل گلیم پوش (گلیمه‌کوول)

این سوار که بود که از بلندای آسمان بر ما فرود آمد

در این وضعیت طوفان زده ناجی ما شد

*Gelim-a Kul maramu:
mirey sahiw ganj
pādshāy khazina mirey sahiw ganj
ina dawē bi nawi awla ranj
yawa wa nālam na rāy do o panj*

گلیمه‌کوول می‌فرماید:

ای تاجر ثروتمند

پادشاه مال دنیا^{۱۶}، میره‌باش صاحب گنج
به اشتباه نیافتی، او داوود بود
که به خواست هفتن برای نجات من آمده است

*Mira Bāsh maramu:
āmānan āmān zāmen-e bi kas
kishagay rāy tun feryay rāy tawas
kurem zalilem beryānem nafas*

میره‌باش می‌فرماید:
امان امان ای ضامن بی‌کسان
من راه غلط پیموده‌ام و نظر بر پوچ داشته‌ام
ناتوان و عاجزم و چیزی برای عرضه ندارم

در بخشی از روایت که پیش‌تر بیان شد و در ادامه آن، میره‌باش شخصی است که در درماندگی کامل گرفتار آمده و عاری از هرگونه توان و تدبیر به نظر می‌رسد. او و دیگر کشتی‌نشینان در جست‌وجوی یاری و حمایت از مرجعی هستند که در متن، از آن با عنوان «ضامن درماندگان» یاد می‌شود. این بخش از روایت، به‌روشنی احساس عمیق ناامیدی و آسیب‌پذیری را بازنمایی کرده و نیاز شدید فرد درمانده به مداخله و حمایت بیرونی را برجسته می‌سازد.

سپس روایت، هویت نجات‌دهنده را برجسته می‌کند و آشکارا نشان می‌دهد که این داوود است که در پاسخ به درخواست یاری آنان پا به صحنه می‌گذارد. بدین ترتیب، روایت بر اهمیت مداخله داوود تأکید کرده و ماهیت عمدی و آگاهانه ورود او را در مقام تحقق یک درخواست جمعی – و نه رخدادی تصادفی – روشن می‌سازد.

۳-۱. پرده سوم روایت: بازگشت

در پرده سوم روایت، در ساحل امن ساکنان کشتی به سرکردگی میره‌باش تجار، داوود را زرباران می‌کنند و در رکاب او و بنیامین (گلیمه‌کوول) راهی درگاه سلطان سهاک می‌شوند.

*Gelim-a Kul maramu:
Bejemān na jam
Min min na kashti bejemān na jam
Bekafān ow shun Dāwe-e khādem
Belemi ow hozur Sultān-e 'ālam*

گلیمه‌کوول می‌فرماید:
به راه افتید
کشتی‌نشینان گروه گروه گرد هم آید
با راهنمایی و همراهی داوود خادم

^{۱۶}. کنایه از ثروتمندی میره‌باش است.

تا به حضور سلطان عالم مشرف شویم

با اعلام و خواست بنیامین، میره‌باش به اتفاق کشتی نشینان آماده حرکت برای شرفیابی به خدمت سلطان می‌شوند. پس از شرفیابی به حضور سلطان، میره‌باش چنین بیان می‌کند:

*Mira maramu:
yā shāy chelo panj
bināy hazāra khoājay chelo panj
westimān ow bār ow gijāw-e ranj
Dāwe kiyānāy bardimān ow ganj*

میره‌باش می‌فرماید:

ای پادشاه چهل و پنج

ای صاحب هزار چشم ای خواجه چهل و پنج

ما را در دریا و گرداب به رنج انداختی

و داوود را فرستادی تا ما را به گنج {واقعی} رهنمون شود

پس از رسیدن به محضر یاران، میره‌باش در حضور سلطان سه‌هاک تقاضای تشرف به آیین یاری و سرسپردگی به آن را مطرح می‌کند. با این حال، در دل خواسته او نوعی برهم‌زدن نقش‌ها و جایگاه‌های آئینی نیز نهفته است. در سنت سرسپاری یاری، پیر بنیامین در مقام پیر شرط، بابایادگار در جایگاه پیر تخت (صاحب‌سر) و داوود در مقام دلیل (راهنما) جای می‌گیرند.

اما در بند زیر، مشاهده می‌شود که میره‌باش در درخواست خود، داوود را به‌عنوان پیر و بابایادگار را در جایگاه دلیل برمی‌گزیند؛ که این خواسته بر خلاف نظم و ترتیب آئینی تثبیت‌شده در سنت یارسان است.

*Mira maramu:
na bāten-nashāt soltane ayo
na jeyhun nejāt na hāzer ghāyu
sharrem garakan pirem bu Dāwe
na wakhte najāt Dāwe kishāymesh
na bāre jeyhun tangi pishāymesh
sar dam wa Dāwe nakarim delrish*

میره‌باش می‌فرماید:

سلطان صاحب صبر^{۱۷}

تمام شور و حال از باطن توست ای سلطان اُیو

ای که در بحر جیحون مایه نجاتی و در ظاهر غایبی

خواسته‌ای دارم که پیر من داوود باشد

در زمان تنگی داوود دست مرا گرفته است

^{۱۷}. در اینجا از صاحب صبر، درخواست پذیرش خواسته‌ای را دارد که در ادامه همین بند بیان می‌شود.

زمانی که در بحر جیحون در سرگشتگی بوده‌ام
 سرم را به داوود می‌سپارم نا امیدم نگردان (ازین کار)
 سلطان سهاک درخواست میره‌باش را این چنین اجابت می‌کند:

*Sultān maramu:
 bāwarān howt gol
 jam boān hojoim bāwarān howt gol
 pir bu wa Dāwe dalil wa Abdol*

سلطان می‌فرماید:

هفت شاخه گل بیاورید

همگی گرد آید و هفت شاخه گل بیاورید

داوود پیر شما شود و عبدل دلیلتان

پس از این بخش این روایت به پایان می‌رسد.

۴-۱. بحث در باب روایت گلیمه‌کوول.

با توجه به مضمون کلی روایت گلیمه‌کوول و مقدمه و مؤخره این روایت در دفتر دیوان گوره - که در اینجا بیان نشده‌است - به نظر می‌رسد دیوان گوره با بیان این داستان، سه مقصد و هدف اصلی را دنبال می‌کند:

نخست: طرح مسئله نجات و نجات‌بخشی، هم در ساحت مادی و هم معنوی، و تأکید بر این نکته که هر دو گونه نجات تنها در پرتو وجود، حضور و خواست یاران هفتن ممکن و مقدور است.
 دوم: مؤخره این روایت به طرح مدعایی دینی از سوی شماری از هم‌عصران سلطان سهاک منتهی می‌شود که در آن، پیرالی درصدد اشغال مقام بنیامین، که در سنت یاری در جایگاه پیر شرط^{۱۸} (بنیامین) قرار دارد، برمی‌آید. از این رو روایت گلیمه‌کوول را می‌توان نمایانگر این حقیقت دانست که جایگاه بنیامین چنان استوار و تعیین‌کننده‌است که بدون حضور او، نه‌تنها دوره ذاتی برقرار نمی‌شود، بلکه هیچ شخصیت دیگری نیز قادر به تصرف مقام معنوی و آیینی او نخواهد بود.

سوم: شخصیت میره‌باش تجار، که در سنت آیینی یاری و در دونه‌های گوناگون، همواره در تقابل با یاران هفتن ظاهر می‌شود، در این روایت نیز تجسم همین الگو است. روایت گلیمه‌کوول بر این نکته تأکید دارد که میره‌باش، با همه قدرت ظاهری و باطنی خویش، تنها در سایه میل و اراده یاران هفتن است که می‌تواند به رستگاری و نجات دست یابد؛ چنان‌که در روایت نیز در نهایت از حیث آیینی، تسلیم و سرسپرده به هفتن می‌شود. همچنین در پیوست روایت گلیمه‌کوول، و در روایتی بی‌فاصله، ادعای

^{۱۸}. در آیین تشرف (سرسپاری) سه جایگاه اساسی وجود دارد، پیر شرط به معنای پیری است که متشرف او را صاحب دین و قول و قرار در نظر می‌گیرد و او بنیامین است، پیر تخت یعنی بابایادگار که صاحب سر شخص سرسپرده‌است و دلیل که داود است و راهنما و مرشد راه سرسپرده خواهد بود.

پیرالی دربارهٔ مقام پیری مطرح می‌شود که درواقع همان میره‌باش در دونی^{۱۹} دیگر است؛ از همین‌رو، روایت گلیمه‌کوول در جایگاهی پیش‌گفته، نوعی پیشدستی و زمینه‌سازی در ردّ مدعای پیرالی در روایت مؤخرهٔ خود دارد.

تا اینجا می‌توان گفت که روایت اسطوره‌ای گلیمه‌کوول در مضمون نجات‌بخشی، تطبیق و قیاسی با روایت پائوره در متون اوستایی دارد. افزون بر آنچه در اینجا از نظر مضمون کلی روشن شد، در بخش سوم این پژوهش، با تطبیق و تحلیل جزء‌به‌جزء بخش‌های دو روایت، شباهت‌های ساختاری و مفهومی آن‌ها را به تفصیل نشان خواهیم داد.

با طرح و تبیین این روایت، اکنون آشکار است که در این متن، سه مفهوم نجات، نجات‌بخش و ظرف نجات (موقعیت و ساختار تحقق نجات) سه مقولهٔ بنیادین به‌شمار می‌آیند. بر پایهٔ همین مبنا، مدعای این پژوهش آن است که روایت گلیمه‌کوول الگویی دیگر از مسئلهٔ نجات در یشت پنجم (آبان‌یشت) و روایت پائوره است. بدین‌منظور، در ادامه به یشت‌ها و به‌ویژه آبان‌یشت و روایت پائوره، به‌صورت دقیق و تطبیقی، خواهیم پرداخت.

۲. یشت‌ها

یشت‌ها مجموعه‌ای از متون دینی اوستایی است که نگارش بخش‌های عمدهٔ آن به دوران هخامنشیان نزدیک دانسته شده‌است (کریستین‌سن، ۱۳۴۵: ۱۳۸)، با این حال از حیث محتوایی به دورانی پیش از گاتاها تعلق دارد (تفضلی، ۱۳۷۶: ۵۱-۴۹). این متون متضمن یادکرد ایزدان و موجودات اسطوره‌ای‌ای است که در اساطیر هندوایرانی نیز حضور دارند (بهار، ۱۳۸۲: ۲۷-۲۵) و در زمرهٔ میراث مشترک اقوام آریایی پیش از جدایی‌شان به‌شمار می‌آید.

یشت‌ها از منظر ساختار اسطوره‌شناختی، متونی پیشاگاتایی‌اند و خویشکاری ایزدانی را بازتاب می‌دهند که در اساطیر هندوایرانی جایگاهی بنیادین دارند. بر پایهٔ الگوی سه‌گانهٔ دومزیل، برخی از این ایزدان یک خویشکاری، برخی دو و برخی، مانند ناهید، هر سه خویشکاری را در خود دارند.^{۲۰} از این منظر، ناهید (آناهیتا) ایزد بانوی آب‌ها و باروری، ایزدبانویی است که نقش‌های حاکمیت، جنگاوری و بارآوری را توأمان داراست.

مفاهیم کلیدی در یشت‌ها بر بنیاد عناصری چون کلام راستین و دین‌ورزی مبتنی بر آن، خرد و خردورزی، پیمان و ارج‌گذاری به آن، نیایش و قانون شکل گرفته‌است. در میان این مفاهیم، قانون جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چنانکه بسامد بالای اشاره به آن نشان از دیرینگی محتوای یشت‌ها و تعلقشان

^{۱۹}. تجسّدی

^{۲۰}. دربارهٔ خویشکاری‌های سه‌گانهٔ دومزیلی نک:

Dumézil functions, or «the three fundamental activities that group of human beings must assume-priests, warriors, producers-so that collectivity survive and prosper.» George Dumézil, *L'idéologie Tripartite des Indo-Européens* (Bruxelles: Latomus, 1958), 18

به جوامع پیشاشهری دارد. زیرا در این جوامع، قانون در حکم عنصر نظم‌بخش جامعه و تضمین‌کننده بقای آیین‌ها و مناسک است، در حالی که در جوامع شهری ساختارهای پیچیده‌تر اجتماعی و اداری جایگزین آن می‌شوند.

در کنار این مفاهیم، مسئله نجات نیز یکی از مفاهیم یشت‌هاست. در این میان، آبان‌یشت به عنوان یشتی که به ستایش ناهید اختصاص دارد، روایت نجات پائوره را در بر دارد که در پژوهش حاضر به صورت ویژه به آن می‌پردازیم.

اهورا، ناهید، زردشت و شخصیت‌های اسطوره‌ای مانند جمشید و هوشنگ و موضوعیت هریک از آنها در آبان‌یشت.

بخش قابل توجهی از ادبیات آبان‌یشت، تجلی‌های امر قدسی در شخصیت آبان و یزته‌های گوناگون است که به مثابه نمودهای امر قدسی^{۲۱}، الوهیت‌ها را به نمایش می‌گذارند. ناهید نیز بازتجلی برکت‌بخشی اهورامزدا است که در دوره‌ای توسط جامعه و سنت زردشتی پذیرفته شده است. می‌دانیم که در یشت‌ها همواره الوهیت‌ها با عنوان «مزدا آفریده» یاد می‌شوند. جامعه زردشتی، جریان کهن‌الگوهای پیشین خود را کنار نگذاشته و در عین حال که عناصر اساطیری پیشین را حفظ کرده، آن‌ها را به عنوان تجلی قداست مزدا - که کانون قداست مرکزی است - مجدداً فراخوانده و همگی را تجلی اهورامزدا معرفی کرده است (کریستین سن، ۱۳۴۵: ۶۰-۵۳).

این موضوع از منظر مردم‌شناختی نیز قابل بررسی است؛ به نظر می‌رسد بسیاری از سنت‌های پیشین هر جامعه، که با معیارهای نوین آن همخوانی ندارند، قابلیت بازگشت و قرار گرفتن در ساختار جدید را دارند. ایرانیانی که پیش از اصلاح آیینی زرتشت با یزته‌ها آشنا بودند، بار دیگر آن‌ها را به عنوان تجلی‌های قداستی پذیرفتند که در مزدا، به شکلی که زرتشت معرفی کرده بود، حضور داشت. به بیان دیگر، در یشت‌ها، آنچه با معیارهای نبوتی زرتشت سازگار نمی‌نمود اما میراث و شیوه دینداری مردم بود، به صورت بازتجلی قداست در یزته‌ها - آن‌گونه که در یشت‌ها دیده می‌شود - بازگردانده شد.

این ویژگی که از مختصات دین ایرانی به شمار می‌آید، افزون بر آنکه در سنت یاری آشکار است، به صورت یک اصل نیز وجود دارد؛ در باور و کلام یارسان، حقیقت ازلی یعنی خاونکار در وجود سلطان سهاک متجلی شده و همین‌طور در وجودهای بشری دیگری نیز در طول تاریخ این امر رخ داده است. تمامی صاحبان ذات در یاری، همچون هفتن، چلتن و دیگران، شخصیت‌هایی به شمار می‌روند که ذات (پره‌ذاته) در وجودشان قرار یافته و به نوعی تجسد صورت‌های کیهانی خویش هستند.

مورد دیگر آن که اگر به عناصر موجود در آبان‌یشت دقت کنیم، برگرفتی بخش‌هایی از محتوای آن از اسطوره‌های بین‌النهرینی مشهود است (بهار، ۱۳۸۲: ۱۲۹ و ۱۷؛ کریستین سن، ۱۳۴۵: ۷۰-۷۱). از آن‌جا که اندیشه‌های میان‌رودانی در دوره مادها و هخامنشیان از طریق ارتباط‌های فرهنگی

²¹. Hierophany

به حوزه غرب ایران وارد شده است (کریستین سن، ۱۳۴۵: ۷۲ و ۲۱). با توجه به قراین بسیار و شباهت‌های آشکار، می‌توان ناهید را نظیری برای ابنه‌اید بین‌النهرینی در نظر گرفت. به‌طور کلی، در اندیشه‌های بین‌النهرینی، برای آب اصالتی قائل بوده‌اند و آفرینش معمولاً از آب پدید آمده است. این نگرش بعدها در عهد عتیق نیز بازتاب یافته است (آفرینش: Old Testament, Genesis 1: 11, 20& 24).

در یشت‌ها فدیة دادن امری رایج است، اما در آبان‌یشت، زمانی که افراد فدیة می‌دهند، این کار را با انتظار رستگاری و خوشبختی انجام می‌دهند و برخلاف بسیاری از یشت‌های دیگر، هدف از فدیة تنها برکت‌بخشی دنیوی نیست. روایت‌هایی از این دست را در حماسه‌های میان‌رودانی، همچون گیلگمش نیز می‌بینیم؛ جایی که رستگاری و جاودانگی و ابزار دستیابی به آن در آب و از آب سرچشمه می‌گیرد (هنری هوک، ۱۳۹۱: ۵۵-۶۳). همچنین، حوزه اختیار ناهید در اینجا قابل توجه است، چراکه او بر خلاف بسیاری از ایزدان، امکان انتخاب در برکت‌بخشی دارد؛ برخی را برکت می‌دهد و برخی را بی‌بهره و ناامید می‌گذارد.

۱-۲. متن روایت پائوروه از آبان‌یشت

با این مقدمه در مورد یشت‌ها و آبان‌یشت می‌توان به سراغ روایت «پائوروه» از آبان‌یشت رفت، این روایت در کرده ۱۶، بندهای ۶۱ تا ۶۶ آبان‌یشت و به اختصار چنین بیان شده است:

۱. او را کشتیران ماهر پائوروه ستایش نمود وقتی که یل پیروزمند فریدون وی را در هوا بصورت کرکسی به پرواز نمودن واداشت.

۲. از این جهت او سه روز (و) سه شب پی در پی برای خانه خویش در پرواز بود نمیتوانست که (در آن) فرود آید در انجام سومین شب او به سپیده دم رسید درگاه بامداد روشن و توانا به اردویسور ناهید ندا در داد.

۳. ای اردویسور ناهید زود بیاری من بشتاب مرا اینک پناه ده اگر من زنده به زمین اهورا آفریده و به خانه خویش رسم هر آینه من از برای تو در کنار آب رنگها، هزار زور از روی دستور تهیه شده و تصفیه گردیده آمیخته به هوم آمیخته به شیر نیاز خواهم آورد.

۴. آنگاه اردویسور ناهید به صورت دختر زیبایی بسیار برومند خوش اندام کمر بند در میان بسته راست بالا آزاده نژاد و شریف از قوزک پا به پایین کفش‌های درخشان پوشیده با بندهای زرین (آنها را محکم) بسته روان شد.

۵. او بازوانش را محکم بگرفت چست و چالاک طولی نکشید که او را در یک تاخت تند سالم بدون ناخوشی و بی‌صدمه همان‌طوری که در پیش بود به زمین اهورا آفریده به خان و مانش رساند.

۶. او را کامیاب ساخت اردویسور ناهید کسی که همیشه خواستاری را که زور نثار کند و از ره راستین فدیہ آورد کامروا می‌سازد. برای فروغ و فرش من او را با نماز بلند می‌ستایم.^{۲۲}

پائوروہ گرفتار آمده و از آناہیتا تقاضای نجات میکند. بہ باور ما این روایت زمینہ و الگوی اصلی داستان نجات در دیوان گورہ است. چنان کہ در مضامین و جزئیات دو متن شباهت در مباحث قابل اشارہ است.

۳. مقایسہ متنی و قرینہ یابی شش بخش روایت پائوروہ با روایت کلیمہ کوول

در این بخش می‌بینیم کہ روایت پائوروہ از لحظہ نجات آغاز می‌شود، در حالی کہ فریدون فرہمند پائوروہ را برای نجات از میان دریا برگرفته و چون کرکسی بہ پرواز در آورده است. همین اتفاق در روایت کلیمہ کوول نیز در جریان است و داوود، کشتی میرہباش را یکبارہ (یکجا) از میان دریا برگرفته و در ساحل امن فرود می‌آورد.

عبارت «یل پیروزمند»^{۲۳} برای فریدون در آبان یشت می‌تواند برابر نهادی برای القاب داوود در جای جای دیوان گورہ باشد مانند: برزہمل بہ معنای پیروزمند.

۱. در سپیدہ دم روز دوم، پائوروہ بہ درگاہ اردویسور ناهید لایہ می‌کند کہ او را یاری دہد تا از دریا نجات یابد و بر زمین فرود آید، در روایت گورانی نیز می‌بینیم کہ میرہباش از بنیامین می‌خواہد کہ دست بہ دعا (لالہ) بردارد تا کشتی طوفان زدہ نجات یابد.

۲. پائوروہ در حالی کہ طوفان زدہ است از اردویسور ناهید نجات خویش را خواہان است، در حالی کہ عہد می‌بندد چون بہ ساحل برسد در همان جا ہزار زور بہ درگاہ ناهید نیاز خواہد کرد. در روایت گورانی نیز میرہباش پس از نجات یافتن در ساحل مسکوکات زرین خود را بہ پای داوود می‌ریزد و او را زر باران می‌کند.

۳. اردویسور ناهید بر پائوروہ پدیدار می‌شود، این نظیر همان پدیداری داوود بر کشتی طوفان زدہ میرہباش است.

۴. در ہر دو روایت نجات خواہان سالم و سلامت بہ ساحل امن آورده می‌شوند، در یکجا بہ دست فریدون (بہ خواست ناهید) و دیگری بہ وسیلہ داوود (بہ خواست سلطان سہاک). در روایت گورانی، یاران نجات را از صاحب ذات می‌طلبند و او بہ داوود واگذار می‌کند و در روایت یشت نیز، فریدون مجری نجات است و در دو بخش یکجا ناهید و یکجا فریدون در نقش نجات بخش ظاہر می‌شوند؛ گوی ناهید همان سلطان و فریدون همان داوود است.

^{۲۲}. ترجمہ برگرفته از یشت‌ہا پورداوود (پورداوود، ۱۳۷۷: ۲۵۹-۲۶۱)

^{۲۳}. vərəθraja taxmō θraētaonō

۵. در هر دو روایت تاکید می‌شود که هر کسی که برای ناهید فدیة سازد، مورد لطف و برکت او قرار می‌گیرد، در روایت گورانی نیز میره‌باش که از مال و دارایی خود می‌گذرد و داوود را زر باران می‌کند و به نجات مادی و معنوی می‌رسد.

۳-۱. دیگر موارد مهم و قابل طرح در دو روایت

گفتنی است این نکته که در روایت پائوره، ابتدا فریدون او را به پرواز درمی‌آورد و سپس با خواست و پذیرش اردویسور ناهید، فرایند نجات به انجام می‌رسد، منطبق بر مضمون روایت گورانی گلیمه‌کوول است؛ جایی که داوود به فرمان و خواست و همت‌طلبی از سلطان، می‌تواند امر نجات را به انجام برساند.

شاید بتوان در این دو روایت، اردویسور ناهید را در جایگاه سلطان سهاک، فریدون را در مقام داوود و پائوره را در جایگاه میره‌باش در نظر گرفت.

مورد ویژه‌ای که درباره شخصیت پائوره وجود دارد، تضاد و دوگانگی در بازنمایی او در روایات گوناگون ادبیات ایران باستان است. به این صورت که در سه متن آبان‌یشت، آفرین پیغمبر زردشت و ویشناس‌بیش، دارای شخصیتی مثبت است و با صفاتی چون «ماهر» و «نیرومند» توصیف می‌شود. درحالی‌که در روایت پائوره از رساله پهلوی پرسش‌نبه‌ها، او را با صفاتی چون «یک‌دست» و «یک‌بازو» و به عنوان موجودی شریر یاد کرده‌اند. این وضعیت سبب شده‌است برخی پژوهشگران، ازجمله زرنشاس و حسینی (۱۳۹۲) به وجود دو پائوره مستقل در روایات پهلوی و هندی قائل شوند؛ به این معنا که پائوره در روایات پهلوی و پائوره در روایت آبان‌یشت، دو شخصیت مجزا به شمار روند. به نقل از (زرنشاس و حسینی، ۱۳۹۲). در ادامه کوشیده‌ایم پاسخی نو نیز به این تضاد و دوگانگی بدهیم.

سخن پایانی

این بخش عنوان «نتیجه‌گیری» را دربر ندارد؛ چرا که در خلال مباحث بدنه اثر که در بخش‌های پیشین بیان شد، کار اصلی ما یعنی مشخص کردن هم‌پوشانی‌های دو روایت از وجوه گوناگون، مطرح و به تفصیل تبیین شده‌است. با این حال، در اینجا می‌توانیم با بهره‌گیری از روایت گورانی، موضوع دوگانگی ماهوی شخصیت‌های پائوره و میره‌باش را به عنوان راهی برای حل مسئله دوگانگی و تضاد شخصیت پائوره در متون مختلف ایران باستان مطرح کنیم.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، روایت گلیمه‌کوول دو روایت وابسته در مقدمه و موخره خود دارد. هر دوی این روایت‌ها به تعیین جایگاه‌های معنوی و آیینی اشخاص حاضر در صحنه روایات پرداخته‌اند. ماجر از این قرار بوده‌است که افرادی از میان گروه‌های هفتاد و دو پیر و هفتوانه، ادعای جایگاه‌هایی آیینی غیر از آنچه به ایشان تعلق داشته را مطرح می‌کنند. می‌دانیم که میره‌باش، تجار، در روایت گلیمه‌کوول، نظیر پائوره است و همان «پیرالی» در روایت موخره گلیمه‌کوول به شمار می‌رود. پیرالی

نیز همان کسی است که در روایت موخره، ادعای پیرشرطی یارسان را طرح می‌کند و به نحوی، روند تشرف (سرسپاری) این دین را به مخاطره می‌اندازد.

نمونه مشابه همین رخداد را در جریان تشرف میره‌باش در روایت گلیمه‌کوول نیز مشاهده کردیم؛ جایی که میره‌باش خواهان ایجاد تغییراتی نامعمول در روند تشرف خود است. از این رو روشن می‌شود که این عضو گروه هفتوانه چگونه گاه همسو با جریان هفتنی و گاه در برابر آن قرار می‌گیرد.

شاید بتوان دوگانگی شخصیت پائوروه در روایات مختلف را با دوگانگی شخصیت میره‌باش و دیگر دون‌های او در دیوان گوره مقایسه کرد و از این زاویه نشان داد که نه‌تنها پائوروه، آنگونه که در متون یادشده به نظر می‌رسد، دو فرد یا دو شخصیت مجزا نبوده‌است؛ بلکه شخصیتی است هم‌چون میره‌باش که دو وجه ماهوی و در پی آن، دو وجه کارکردی دارد؛ همان‌گونه که متون آیین یاری این وضعیت را به ما نشان می‌دهند. در اصطلاح یارسان، پائوروه دارای ماهیتی هفتوانه‌ای است؛ بدین معنا که گاه در همراهی با خیر و گاه در برابر آن قرار می‌گیرد.

پیش از انتشار

منابع

- پوردادود، ابراهیم (۱۳۷۷). یشت‌ها. جلد اول. تهران: نشر اساطیر.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۶). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. به کوشش ژاله آموزگار تهران: سخن.
- حیدری، سید کسری (۱۴۰۳). پرشنگ کلام نگاهی به کلام و سنت یارسان از دریچه نقد آثار مینورسکی و ایوانف در زمینه اهل حق. تهران: نشر کرگدن.
- زرشناس، زهره و حسینی، نغمه (۱۳۹۱). روایت پائوروه در آبان‌یشت. ویژه‌نامه فرهنگستان، زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، ۱، ۳۹-۵۲.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۴۵). مزدایرستی در ایران قدیم. ترجمه ذبیح الله صفا. تهران: موسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- گیمن، دوشن (۱۳۷۵). دین ایران باستان. ترجمه رویا منجم. تهران: فکر روز.
- هنری هوک، ساموئل (۱۳۹۱). اساطیر خاورمیانه. ترجمه ع. ا. بهرامی. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- نسخه خطی (۱۳۱۳)، دفتر دیوان گوره (پردیوری)، کرمانشاه، توتشامی، تکیه حیدری.

References

- Bahar Mehrdad (2003). *Adian-e asyae (Asian Religions)*, 3 ed. (Tehran: cheshme Publications). (in Persian)
- Baker, Therese. L (1998). *Doing Social Research*. New York: McGraw-Hill Humanities.
- Boyce, Mary (2024). «Ābān Yasht.» *Encyclopædia Iranica*. Accessed April 15. <https://www.iranicaonline.org/articles/aban-yast>.
- Christensen, Arthur (1966). *Mazdaparasti dar Iran-e Qadim (Zoroastrianism in Ancient Iran)*. Translated by Zabihollah Safa. Tehran: Tehran University Press. (in Persian)
- Duchesne-Guillemin, Jacques (1375 [1996]). *Din-e Irān-e Bāstān, translated by Roya Monajjem*. Tehran: Fekr-e Ruz. (in Persian)
- Durkin-Meisterernst, D (2004). «HUZWĀREŠ.» *Encyclopædia Iranica*. Published December 15, 2004. Accessed April 15, 2024. <https://www.iranicaonline.org/articles/huzwares>.
- Heydari, S. K (2022). «A Brief Study on the Most Influential Immigrations of the Yārsān Based on Kalāms and Historical Documents (from the Fourth Century AH).» In *Yari Religion in Iran*, edited by S. B. Hosseini. Singapore: Palgrave Macmillan.

Heydari, S. K (2024 [1403]). *Persheng-e Kalām Negahi be Kalam va sonnat-e Yāresan*. Tehran: Kargadan. (in Persian)

Hooke, S. H (1963). *Middle Eastern Mythology*, Pennsylvania State University: Penguin Books.

Pourdavoud, Ebrahim (1998 [1377]). *Yashthā*. 1 V. Tehran: Nashr-e Asatir. (in Persian)

Tafazzoli, Ahmad (1376 [1997]). *Tārikh-e Adabiyāt-e Iran Pish az Eslam*, edited by Zhaleh Amuzegar. Tehran: Sokhan. (in Persian)

Zaehner, R. C (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: Putnam's.

Zarshenas, Zohreh, and Naghme Hosseini (2012). «The Story of Pāurva in the Abān Yasht.» *Farhangestan Special Issue Magazine* 1. (in Persian)

Manuscripts

Manuscript. (1934). *Daftar-e Diwāna Gowra (Perdiwari)*. Kermanshah, Tutshami Village, Heydari Takyeh.