Biannual scientific-research journal of language and linguistics
Fall & Winter 2025, 21 (42), 61-92
https://lsi-linguistics.ihcs.ac.ir/
DOI: 10.30465/lsi.2026.53946.1838

Original Research
Received: 02/Jan/2026 *** Accepted: 05/Jul/2026
ISSN: 2423-3847

An Inquiry into the Concept of Zand

Hamidreza Dalvand[1]

Associate Professor, Linguistics Department, Institute of Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran

Abstract

The concept of Zand occupies an ambiguous and multifaceted position within the Zoroastrian tradition. Conventionally, the term Zand refers to the translation of Avestan texts into the Pahlavi language carried out by religious scholars. However, this definition hardly captures the full complexity and interpretive depth inherent in the notion. Over the past three centuries, numerous Western scholars have sought to examine both the explicit and implicit dimensions of *Zand*, producing an array of interpretations and raising fundamental questions regarding its etymology, its usage within Avestan and Pahlavi texts—particularly in the interplay between *Manthra* and Zand—its conceptual definition, semantic evolution, the existence of an exegetical tradition among Zand interpreters, the sacredness attributed to Zand texts, their possible oral or written modes of transmission, the influence of foreign intellectual traditions, and the nature of Zand as a translation or commentary on the Avesta. This paper undertakes a comprehensive synthesis of these varied scholarly perspectives, critically examining their foundations and interrelations in order to construct a coherent and refined understanding of the concept of Zand. Through this comparative and analytical approach, the study aims to clarify the boundaries and meaning of Zand and to dispel the conceptual ambiguities that have long surrounded it.

Keywords: Avesta; Exegetical studies; Zand; Zand scholarship; Zoroastrian tradition

1. zurvandad@yahoo.de (Corresponding Author)
How to cite: Dalvand, H. (2025). An Inquiry into the Concept of Zand. *Language and Linguistics*, 21(42), 61- 92. doi: 10.30465/lsi.2026.53946.1838

1. Introduction

The concept of *Zand* has long been a subject of contentious debate within Zoroastrian literature. It has remained a focal point of inquiry—necessitating rigorous clarification and demystification—across the Avestan, Pahlavi, and subsequent traditions, as well as in the extensive contemporary scholarship produced by Western researchers concerning the exegesis and translation of Zoroastrian texts. Arguably, the impetus for these investigations originated from the persistent encounter with the binomials *"abastāg ud zand*" and "*zand ud abastāg*," which permeate Pahlavi literature and the Zoroastrian tradition of the Islamic era. This nomenclature became a source of significant historiographical distortion for pioneering Western scholars, such as Anquetil-Duperron, in their taxonomy of the Avesta and its sacred commentaries. It was only later that Martin Haug discerned this terminological ambiguity, endeavoring to delineate the distinction between *Zand* and *Avesta* (cf. Cantera 2004; Haug 1862; Nyberg 1980).

Central to these scholarly endeavors is the etymological excavation of the term *Zand* and an analysis of its semantic trajectory from the Avestan period to the Pahlavi texts. In his *Altiranisches Wörterbuch* (1904, p. 342, p.1120), Bartholomae provided a seminal elucidation of the term and its compounds within various Avestan strata. Cantera (2004, p.2–4) has synthesized the varied interpretations offered by scholars regarding these Avestan forms, contextualized by their usage within the texts. Notwithstanding their nuanced insights, these analyses largely converge upon Bartholomae's original interpretation, which renders the term as "explanation, clarification, or exegesis." Consequently, within the ancient Zoroastrian tradition, as perceived by the editors and compilers of the Avestan canon, the concept of *Zand* is intrinsically linked to the "cognition, knowledge, and exegesis of the text" (cf. Boyce 1968, p. 35).

The discourse within both the Zoroastrian tradition and contemporary Western scholarship indicates that the subject extends beyond mere lexical interpretation; it encompasses both the philological evolution of the term and the shifting scope of its referents over time. Fundamental questions persist: Does *Zand* signify translation or exegesis? Was it considered a sacred text equivalent to the Avesta? What is the chronology of the *Zands* and the processes of their inception? Did they precede the written Avesta? What is the ontological status of their sanctity? How does the usage and composition of the term fluctuate across distinct historical periods, and how should we critically evaluate the extant corpus of *Zands*? These remain the paramount issues currently occupying the scholarly community.

2. Literature Review

In this context, the term *Zand* denotes the translation, explication, and exegesis of the Avesta; thus, it is imperative to delineate the evolution of the Western scholarly engagement with these texts. Josephson (1997, pp. 12–17) provides a comprehensive survey of the scholarship preceding the final decade of the twentieth century. By the end of the nineteenth century, two distinct schools of Avestan exegesis had emerged: the Traditionalists, led by Darmesteter, who maintained that comprehension of the Avesta was contingent upon the *Zands*; and the Vedists, the school of comparative linguistics led by Geldner, which dismissed the *Zands* and advocated for comparative philology grounded in the Vedas to interpret Avestan texts.

The twentieth century was largely dominated by the Geldnerian paradigm. This hegemony was further reinforced by the discovery of the *Turfan* fragments, which influenced new readings of Pahlavi texts and relegated *Zand* philology to the periphery of Avestan studies. Nevertheless, scholars of religion, prioritizing semantic and theological context over rigid structuralism, continued to assert the importance of these texts as repositories of evolving religious thought. From the mid-twentieth century, Parsi scholars such as Dhabhar and B.T. Anklesaria undertook the collation of *Zand* manuscripts and produced critical editions of the extant Avestan *Zands*. Simultaneously, the circle of French Iranists centered around Duchesne-Guillemin, which focused heavily on the interpretation of the *Dēnkard* in the latter half of the century, renewed scholarly interest in the *Zand* tradition. Despite Klingenschmitt's (1969) reaffirmation of the negative philological stance toward the *Zands*, the turn of the twenty-first century marked a significant renaissance in *Zand* research (cf. Cantera 2004, pp. 35–104).

Among contemporary scholars, particularly within the final decade of the twentieth century, three figures have extensively investigated the complexities and transformations of the *Zands*—all through foundational doctoral research, underscoring the recent surge of academic interest in the field: Judith Josephson (1997) at Uppsala University; Dan Shapira (1998) at the Hebrew University of Jerusalem, and Alberto Cantera, whose 2004 monograph, *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*, represents the definitive expansion of his doctoral dissertation.

In contrast, within the Iranian academic landscape—with the exception of sporadic articles by Jaleh Amouzgar (2016, pp. 669–672) and a few graduate theses—the systematic, critical study of the *Zands* remains significantly underdeveloped.

3. Methodology

This article endeavors to document the historical evolution of the term *Zand* by examining its conceptual nuances and functional applications within Pahlavi texts and the Zoroastrian tradition. The methodological framework involves the systematic collation of evidence from ancient texts, followed by a rigorous philological and analytical examination. Subsequently, the findings are critically synthesized and evaluated in light of contemporary scholarly discourse.

4. Results

A. The *zand* texts have been less studied compared to other fields of ancient Iranian studies.
B. The term *zand* remains an ambiguous concept.
C. *zand* is a multifaceted concept, and this article addresses its various dimensions.

5. Discussion

The *Zands* have garnered varying degrees of scholarly attention from the dawn of the eighteenth century to the present, with a significant surge in interest observed in recent decades. The concept of *Zand* has historically been characterized by a certain degree of semantic ambiguity across Avestan, Pahlavi, and post-Islamic Arabic and Persian texts. Consequently, scholars have proposed a diverse array of definitions and multifaceted descriptions of its dimensions. Evidence of *Zand*-writing (exegesis) has been documented and verified across the Avesta, epigraphic records, and various other Iranian and non-Iranian languages. The *Zands* emerge from an ancient exegetical tradition and possess an inherent sanctity; while they maintain a written form, they are underpinned by a robust oral tradition. Furthermore, traces of linguistic borrowing and intercultural interaction are discernible within the *Zand* corpus. Nonetheless, when *Zand* is understood in its specific sense—the translation of the Avesta into Pahlavi—it must be noted that it does not encompass merely any linguistic rendition. Rather, it refers to those translations produced by Zoroastrian clergy to meet the exigencies of their era, spanning from the post-Achaemenid period to the early Islamic centuries.

6. Conclusion

Existing scholarship has predominantly scrutinized the *Zands* through a philological lens, treating them as linguistic transfers or translations of the Avesta into Pahlavi. However, it must be asserted that even in the sense of word-for-word translation, the *Zand* represents a profound religious

perception (*reception*) of sacred texts by high-ranking clergy, shaped by the needs of the time. This perception transcended mere linguistics to become a juridical (*fiqh*-like) proposition that actively shaped historical reality. Thus, the *Zands* are inextricably linked to the subjectivity and character of the cleric, rather than being a mere conventional transmission of text from one language to another. The *Zands* are the convergence of linguistic understanding, religious piety, and the socio-religious politics of the era, embodied in the person of the *Zand*-writer. A true *Zand* can only be produced when a figure approaching the sanctity of the Prophet Zarathustra emerges. Therefore, it can be concluded that *Zand* is an ongoing, pervasive phenomenon that is not strictly confined to the translation of Avestan into Pahlavi. As long as a righteous and authoritative cleric provides a religious perception that serves as a definitive proof (*hujjat*) for the faithful, the *Zand* remains a living, generative force, regardless of the target language. This is evidenced by the fact that from the fifth century AH onwards, New Persian became the new medium for the religious insights of Zoroastrian priests, giving rise to "Neo-Zands" (*now-zand-ha*).

Bibliography

Amouzegar, Zhaleh, & Ahmad Tafazzoli. (2007). Kitab-e Panjom-e Denkard [The Fifth Book of the Denkard]. Mo'in. [In Persian] .

Amouzegar, Zhaleh. (2016). Zand. In Daneshnameh-ye Jahan-e Islam [Encyclopedia of the Islamic World] . 21. 669–672. Bonyad-e Daneshnameh-ye Jahan-e Islam. [In Persian]

Baily, H. W. (1971). Zoroastrian Problems in the ninth century Books, Oxford.

Bartholomae Chr. (1961). Altiranisches Wörterbuch. Strassburg.

Boyce, M. (1968). Middle Persian Literature. In: Handbuch der Orientalistik. 1.4.(2.1), 32-66.

Boyce, Mary, & F. Grener. (1996). Tarikh-e Kish-e Zarathusht Pas az Eskandar [Zoroastrianism: An Introduction. Under Macedonian and Roman rule], vol. 3:. Translated by Homayoun Sanati-Zadeh. Tehran: Toos. [In Persian].

Cantera . A. (1999). Die Stellung der Sprache der Pahlavi-Übersetzung des Avesta innerhalb des Mittelpersischen, Studia Iranica, 28, 173–207.

Cantera, A. (2004). Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta. Harrassowitz Verlag.

Cherti, Carlo.(2016). Adabiyat-e Pahlavi [Pahlavi Literature]. Translated by Pantea Soraya. Nashr-e Farzan. [In Persian].

de Menasce, J. (1973). Le troisième livre de Dēnkart. Paris (Bibliothèque des œuvres classiques persanes 4. Travaux de l'Institut d'études iraniennes de l'Université de Paris 5).

Frhang-ī ōīm ēwak(1397). [ōīm ēwak Dictionary]. Translated and researched by Farzaneh Gashtasb and Nadia Hajipour. Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].

Fadhilat, Fereydoon. (2020). Kitab-e Denkard-e Sevom [The Third Book of the Denkard]. Barsam. [In Persian].

Geldner (1886–1896). Avesta. The Sacred Books of the Parsis. 3 vols. Stuttgart.

Genioux, Philippe. (1993). Ardaviraf-nameh [The Book of Arda Viraf]. Translated and researched by Zhaleh Amouzegar. Mo'in. [In Persian].

Gignoux, Ph. (1986). sur l'inexistence d'un Bahman yasht Avestique. Journal of Asian and African studies. 32, 53-64.

Gignoux, Ph. (1991). Les Quarter Inscriptions du Mage Kirdīr, Paris.

Haug, M. (1862). Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis. Studies on Zoroastrian Religion and the Zend-Avesta, their origins, development, structure, texts and linguistic composition. London.

Josephson, J. (1997). the Pahlavi Translation technique as illustrated by hōm yašt. Upppsala.

Klingenschmittt, G. (1978). Der Beitrag der Paahlavi-Literatur zur Interpretation des Avesta. *Munchener studien zur Sprachwissenschaft. 37*, 93-107.

Kotwal, F. M. & Ph. G. Kreyenbroek (1992). The Hērbedestān and Nērangestān. Volume I: Hērbedestān. Paris (StIr, Cahier 10).

Madan, D. M. (1911). the complete text of the Pahlavi Dinkard. Bombay (= DkM).

Moazami, M. (2014). Wrestling with the Demons of the Pahlavi Wīdēwdād. Iran Studies 9. Leiden/Boston.

Nyberg, H. S. (1938).Die Religionen des alten Iran. Leipzig.

Shaked, sh. (1994). Dulism in Transformation: varieties of Religion in Sasaian Iran. London.

Schaeder, H. (1930). Iranische Beiträge. Halle.

Shæjrvø, P. O. (1998). Kirdir's Vision. In: Archaologische Mitteilungen aus Iran. 16, 269- 306.

Shæjrvø, P. O. (2012). The Zoroastrian Oral Tradition as Reflected in the texts. In: Iranica 20, 3-48.

Shapira, D. (1998). Studies in Zoroastrian Exegesis Zand, thesis submitted for the degree. Doctor of Philosophy in Hebrew University, Jerusalem.

Vevaina, Y. S –D. (2023). The Sūdgar Nask of Dēnkard Book 9 Text. Translation and Critical Apparatus, Harrassowitz Verlag.

Vevaina, Y. S –D. (2024). Zoroastrian Hermeneutics in Late Antiquity Commentary on the Sūdgar Nask of Dēnkard Book 9. Harrassowitz Verlag.

Widengren, G. (1998). Din-ha-ye Iran [Religions of Iran]. Translated by Manouchehr Farhang. Tehran: Agahan-e Ideh. [In Persian].

Zarshenas, Zohreh. (2001). Jostare-ha dar Zaban-ha-ye Irani-ye Miyane-ye Sharghi [Essays on Eastern Middle Iranian Languages]. Tehran: Farvahar. [In Persian].

Zartosht-nameh [The Book of Zarathustra]. (1959). Edited by Frederick Rosenberg, researched by Mohammad Dabir-Siaghi. Tehran: Tahouri Bookstore. [In Persian].

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲ *** تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۴

ISSN: ۲۳۲۲-۳۸۴۷

دوفصلنامه علمی- پژوهشی زبان و زبان‌شناسی
دوره ۲۱، شماره ۴۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ۶۱- ۹۲
lsi-linguistics.ihcs.ac.ir
DOI: 10.30465/LSI.2024.48941.1764

جستاری در مفهوم زند

حمیدرضا دالوند

دانشیار، گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

چکیده

زند اصطلاحی پر ابهام در سنت زردشتی است. ترجمه متون اوستایی به زبان پهلوی توسط دین مردان را زند گویند. اما نه به همین سادگی و شفافیت که در این تعریف کوتاه آمده است. به همین سبب، در سه سده گذشته پژوهشگران غربی در ابعاد پیدا و پنهان مفهوم چند وجهی زند نظرات متعددی بیان کرده‌اند و پرسش‌هایی را مطرح ساخته‌اند که ریشه شناسی زند و کاربست آن در متون اوستایی و پهلوی، مانثره و زند، تعریف زند، تحول معنایی زند، تایید وجود یک سنت تفسیری در نزد زندپژوهان، قدسیت زندها، شفاهی یا مکتوب بودن زندها، زند و اندیشه بیگانه، زند به مثابه ترجمه اوستا و چیستی آن از جمله بحث‌ها و پرسش‌های یادشده هستند. مقاله پیش رو به جمع‌بندی آرای مختلف در باره ابعاد مختلف مفهوم زند می‌پردازد. برآن است تا با بررسی و سنجش آنها، تصویری منسجم و روشن از این مفهوم فراهم سازد و از آن ابهام زدایی کند.

کلیدواژه: سنت زردشتی، اوستا، زندها، زندپژوهی.

۱- مقدمه

زندها بخشی از پیکره متون زردشتی به فارسی میانه یا پهلوی ساسانی هستند. مراد از زندها ترجمه‌های اوستا به پهلوی هستند. اما این مفهوم و مصداق‌های آن بدین روشنی که تصور می‌رود هرگز نبوده و نیست. نه در سنت زردشتی به درستی و شفاف این اصطلاح و مصادیق آن بکار رفته است، و نه از سال ۱۷۰۰م که توماس هاید[1] بطور جدی مطالعات زردشتی را در غرب آغاز کرد تا به امروز، ایران شناسان غربی در باره آن به وحدت نظر رسیده‌اند. آرا متنوعی در این زمینه پدید آمده و بیان شده است. براستی زند چیست؟ شاید پاسخی قانع کننده و کوتاه برای این پرسش دشوار بتوان پیدا کرد، اما همین بس که زند همچون بسیاری مفاهمی میراث کیش بهی در ایران ابعاد پیدا و پنهان بسیاری دارد که تنها با فهم آن ابعاد و جمع‌بندی نظرات ابراز شده، شاید بتوان تصوری از مفهوم مورد بحث بدست آورد.

۲- پیشینه زندپژوهی

پیش از پرداختن به تحول معنایی زند، تنها به همین بسنده می‌کنیم که در اینجا مراد از زند ترجمه، شرح و تفسیر اوستا است و به جای آن لازم است، اشاره‌ای به فرایند شکل گیری و روند پژوهش‌های غربی در خصوص مطالعه زندها صورت بگیرد. جوزفسون[2](۱۹۹۷: ۱۷-۱۲) در باره کارهایی که تا پیش از دهه پایانی سده بیستم در باره زندها صورت گرفته است، شرح مبسوطی در رساله خود آورده است. بنا بر نوشته وی: جوزف میلر[3] از نخستین کسانی بود که به این موضوع پرداخت و دستنویس‌های پهلوی را معرفی کرد. اشپیگل[4] ترجمه‌های پهلوی اوستا را در ۱۸۵۳-۱۸۵۸م تحت عنوان "اوستا کتاب مقدس پارسیان" منتشر کرد. نیمه دوم سده ۱۹م موضوع مورد توجه قرار گرفت و هوبشمان[5] در ۱۸۷۲ به بحث ارزش آوایی پهلوی در مطالعات پهلوی پرداخت. دارمستتر[6] در ترجمه اوستا ۱۸۹۲-۱۸۹۳م متکی بر زندها بود. گلدنر[7] در ۱۸۹۶م یادآورشد که بازتولید نحو اوستایی در ترجمه‌های پهلوی سبب شده تا کل جمله معنی نادرستی بدهد. او نقش زندها در فهم زبان اوستا را اندک دانست و آنها را حاصل کار مترجمین در طول زمان برشمرد. پایان سده ۱۹م پیدایش دو مکتب در شرح و ترجمه اوستا بود: یکی سنتگرایان به رهبری دارمستتر که فهم اوستا را در فهم زندها می‌دانست و

1. Hyde, T.
2. Josephson, J.
3. Miller, J.
4. Spiegel
5. Hübschmann, J. H.
6. Darmesteter, J.
7. Geldner, K. F.

دیگری زبان شناسان مکتب ودایی به رهبری گلدنر که ارزش چندانی برای زندها قائل نبود و برای فهم اوستا مطالعات زبان شناسی تطبیقی متکی بر وداها را پیشنهاد می‌داد. اگرچه بارتلمه[1] در واژه نامه اوستایی، معادل زند واژگان اوستایی را آورد. ولی باید گفت سده بیستم زمان چیرگی مکتب گلدنر در مطالعات اوستاشناسی است. پیدایش متون تورفان و تاثیر آنها در قرائت جدید متون پهلوی این چیرگی را تقویت کرد. از اینرو اقبال به زندها کمرنگ شد و جایگاه زبان شناسی زندها در مطالعات اوستایی تضعیف گردید. اما دین پژوهان که به امور معنایی توجه داشتند و علاقه‌مند به دریافت‌های دینی متناسب با زمان بودند، آنها را مهم می‌دانستند. از میانه سده بیستم پژوهشگران پارسی چون دابار و بهرام تهمورس انکلساریا به گردآوری نسخ زندها و تصحیح انتقادی زندهای اوستای موجود پرداختند. دومناش[2] و شاگردان او در حلقه ایرانشناسی فرانسه که در نیمه دوم سده بیستم بر فهم دینکرد متمرکز بود، به زندها هم توجه نشان دادند. اگرچه کلینگن‌اشمیت[3] در ۱۹۶۹م دوباره بر نگاه منفی زبان شناسانه نسبت به زندها صحه گذاشت ولی پایان سده بیستم روزگار درخشش زندپژوهی است(قس کانترا[4]، ۲۰۰۴: ۳۵- ۱۰۴).

در میان پژوهشگران معاصر، به وِیژه در دهه پایانی سده بیستم، سه تن به موضوع زندها و تحولات و ابعاد آنها پرداخته‌اند که هر سه اثر رساله دکتری مولفان آنها هستند و این نشان می‌دهد در دهه‌های اخیر موضوع زندها بطور جدی مورد توجه و اقبال پژوهشگران قرار گرفته است: جانتا جوزفسون در ۱۹۹۷م در دانشگاه اوپسالا با بررسی یسن ۹ یا هوم یشت و زندهای آن، دَن شاپیرا[5] در ۱۹۹۸م در دانشگاه عبری اورشلیم با راهنمایی شائول شاکد[6] با موضوع زند و تفسیر در کیش زردشتی[7] ، و آلبرتو کانترا در کتاب مطالعه در باره ترجمه پهلوی اوستا[8] که ۲۰۰۴ منتشر شد و ادامه رساله دکتری وی است، ابعاد مختلف موضوع را بررسی کردند. بر این آثار باید اثر پژوهشی مهناز معظمی در شرح و تفسیر زند وندیداد ۲۰۱۴م و نیز کار مشترک دستور کوتوال و کرین بروک[9] ۱۹۹۲- ۱۹۹۵م در شرح و ترجمه هیربدستان و نیرنگستان و نیز سروش یشت اثر کرین بروک را افزود. اثر دو جلدی ویوانا[10] ۲۰۲۳ و ۲۰۲۴م در شرح و

1. Bartholomae, C.
2. de Menasce, J.
3. Klingenschmittt, G.
4. Cantera, A.
5. Shapira, D.
6. Shaked, S.

۷- در رساله ای تحت عنوان studies in Zoroastrian exegesis: zand

8. Studien zur Pahlavi-Ubersetzung des Avesta
9. Kotwal, F. M. & Kreyenbroek, Ph. G.
10. Vevaina, Y. S. D.

تفسیر سوتگر نسک بر مبنای دینکرد شاید بتوان گفت جدیدترین اثر جدی در خصوص مطالعه زندهای کهن به ویژه آنچه در دینکر ۹ آمده است(نک. کتابنامه).

در ایران هم بجز برخی مقالات ژاله آموزگار(۱۳۹۵: ۶۶۹- ۶۷۲) و پاره‌ای رسالات دانشجویی هیچ کار جدی در فهم و پژوهش زندها صورت نگرفته است، حتی زند در دانشنامه‌ها و دایره المعارف‌ها ایرانی سزاوارانه پرداخته نشده است.

۳- بررسی زبان شناختی زند

ازجمله مفاهیم بحث انگیز در ادبیات کیش زردشتی مفهوم زند است. این مفهوم هم در ادبیات اوستایی و هم در ادبیات پهلوی و پس از آن، و نیز در ادبیات سترگ معاصر که توسط پژوهشگران غربی پیرامون موضوع شرح و ترجمه و تفسیر متون زردشتی پدیدآمده است، همواره محل بحث بوده و کوشیده‌اند تا شفاف سازی و ابهام زدایی شود: شاید بتوان گفت سرآغاز این تلاش‌ها رویارویی با ترکیب "*abastāg ud zand*" و "*zand ud abastāg*" بود که در ادبیات پهلوی و سنت زردشتی روزگار اسلامی فراوان به چشم می‌خورد، و منشا گمراهی پژوهشگران پیشگام غربی چون آنکتیل دوپرون در نامگذاری اوستا و متن‌های مقدس زردشتی شد ولی سال‌ها بعد، مارتین هوگ به این اشتباه پی برد و کوشید میان زند و اوستا تمایز قائل شود(کانترا، ۲۰۰۴: ۱؛ هوگ[1]۱۸۶۲: ۱۲۰؛ و نیز نک. نیبرگ۱۳۵۹: ۲).

از جمله این کوشش‌ها فهم ریشه‌شناسی مفهوم زند و بررسی تحولات آن در متون اوستایی تا متن‌های پهلوی است: بارتلمه در واژه‌نامه اوستا (۱۹۰۴: ۳۴۲، ۱۱۲۰) به شرح و توضیح مفهوم "زند" و ترکیبات آن در بخش‌های مختلف اوستایی پرداخته است. ستاک اوستایی -āzaiṇti که در ترکیبات: -maṯ̰āzaiṇti (یسن ۵۷ بند ۸؛ ویسپرد ۱۴بند ۱) و -pouru.āzaiṇti (یسن ۵۷بند ۲۰) و صفت دارندگی -āzaiṇtiuuaṇt (فرهنگ اویم۱۳۹۷)آمده است، مهمترین صورت‌های اوستایی مرتبط با zand دوره میانه هستند. کانترا (۲۰۰۴: ۲-۴) ترجمه‌های مختلف پژوهشگران از صیغه‌های اوستایی با توجه به کاربست هر صورت در متن را جمع بندی کرده است. بنابر آنچه گردآمده است، ترجمه‌های بعدی علی رغم همه ظرافت‌ها و نکته سنجی‌ها، همگی بر همان دریافت اولیه بارتلمه که این مفهوم را به" شرح و توضیح و تفسیر" ترجمه کرده است، استوارند. در متون زند یا همان ترجمه اوستا به زبان پهلوی، نیز -āzaiṇti و صیغه‌های آن، به šnāsagīh ترجمه شده‌اند (کانترا، ۲۰۰۴: ۲، ی۳، ۷). بنابر این

1. Haug, M.

در سنت زردشتی کهن یعنی در نزد ویراستاران و تدوینگران اوستا، مفهوم "زند" با مفاهیمی چون: "شناخت و دانستن و فهم متن" پیوند دارد(قس. بویس[1]، ۱۹۶۸: ۳۵).

آنچه در سنت زردشتی و نیز در ادبیات متاخر پژوهشگران غربی پیرامون موضوع زندها فراهم آمده است، نشان می‌دهد که موضوع فقط به فهم واژگانی محدود نمی‌شود، بلکه یک وجه لفظ و تحولات واژگانی است؛ و وجه دیگر، مصداق و گستره معانی این اصطلاح و ترکیبات آن در طول زمان است. به لحاظ لفظی، نسبت zand دوره میانه با āzaiṇti- اوستایی چندان محل مناقشه نیست[2] ولی تحول معنایی و مصادیق این اصطلاح در دوره میانه زبان فارسی، آن هم در برهه‌های مختلف زمانی چون آغاز و میانه عصر ساسانی و نیز عصر واپسین شکوفایی ادبیات پهلوی در قرون اولیه اسلامی، همواره بحث انگیز بوده است. پرسش‌هایی چون: زند در معنی ترجمه یا تفسیر؟ زند به عنوان متنی مقدس همتای اوستا؟ قدمت زندها؟ فرایند پیدایش زندها؟ تقدم زندها بر اوستای مکتوب؟ قداست زندها؟ معانی و ترکیب زند در دوره‌های مختلف؟ پیکره زندهای موجود و ارزیابی آنها؟ ازجمله مهمترین مسائلی بوده که تا کنون پژوهشگران به آنها پرداخته‌اند.

۴- مانثره

از مفاهیم وابسته و ضروری در فهم زند، اصطلاح اوستایی mąθra- است که بی‌گمان فهم آن در فهم بهتر مفهوم زند و نسبت زند و اوستا کمک خواهد کرد. این اصطلاح در اوستای گاهانی و اوستای نو بسامد به نسبت بالایی دارد. در گاهان معنی "کلام" را دارد و کلام اهورایی یا الهی و کلام دروندی، هر دو را در بر می‌گرد. در اوستای نو در معنی "کلام و لفظ" و نیز "کلام جادویی در معنی تاثیرگذار" آمده است اما پر بسامدترین آن ترکیب صفت - spənta است که زند آن mānsar spand یعنی کلام مقدس است.(بارتلمه، ۱۹۶۱: ۱۱۷۷- ۱۱۷۹). کلام مقدس به متن دینی بر می‌گردد و گستره وسیعی از گاهان تا متون متاخر دین یا اوستا را می‌تواند در بر بگیرد.

در مانثره قُدسیت و جاری شدن درست کلام مهم‌تر است و بر فهم متن برتری و اولویت دارد. از اینروست که موبدان مجری آیین‌های دینی بر تلفظ درست اوستا جهت حفظ قدرت مانثره نهفته در آن اهتمام داشتند و در دادستان دینی بند۴۴-۴۵ به آموزش خط اوستا به

---

1. Boyce, M.

۲- البته به نسبت ماهیتِ مفهوم و معنای این واژه که فراوان بحث شده است، باید گفت چندان محل مناقشه نیست. وگرنه بحث در این باره هم بسیار است. چنان که حتی پاره ای از پژوهشگران -*zanda* را واژه ای شبه اوستایی می دانند. بدین معنی که اصل واژه پهلوی است و وارد اوستا نو شده و صورت اوستایی به خود گرفته است(نک. دوشن گیمن، ۱۳۸۱: ۶۷).

بهدینان اشاره شده است(شاپیرا، ۱۹۸۸:xxxviii). در وجرکرد دینی آمده که اوستا متعلق به جهان مینوی و زند به جهان گیتی تعلق دارد(همو، ۱۹۹۸:xlviii ، ی۲۰۲). در دینکرد پنجم(مدن[1]، ۴۵۹، ۸- ۲۲؛ قس آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۷) بخت ماری در باره اوستا و پیچیدگی زبانی آن پرسیده است، پاسخ ارئه شده بدان پرسش پرتو روشنی بر وجه مانثره بودن اوستا می‌افکند. در این قطعه به ویژگی widimāsīg یعنی"شگفت آور و معجزه بودن" اوستا اشاره شده است و شاپیرا در شرح آن آورده است، بدین معنی است که همه دانش‌ها در صداهای این زبان ترکیب شده‌اند(شاپیرا۱۹۹۸:xlviii). در دینکردپنجم، فصل۲۴، بند ۱۲(مدن، ۴۶۰)، آمده است: و این کلام مقدس و دین اوستا علم مطلق است که دارای صورتی نزدیک به موجودات خوب مینوی در مقایسه با همه زبانهای جهانیان چنان شگفت انگیز است که از دریافت مردمان بدور است و زند به شیوه‌ای گفته شده است که در میان جهان رایج‌تر و آشناتر است. به هر گونه‌ای که اوستا بیان شود، دروج دور می‌شود و شادی به ایزدان می‌رسد.(آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۷).

در زراتشت نامه(۱۳۳۸: ۴۷۸-۴۷۹) در ابیاتی به کارکرد مانثره‌ای اوستا و زند به ویژه تارمار کردن دیوان اشاره شده است: "وزان پس بخوانند وستا و زند/ بران دیو جادو به بانگ بلند؛ گریزند دیوان پرخاش خر/ همه جادوان لعین سر به سر". مانثره بودن اوستا وجه دیگری هم دارد و آن عمومیت کلام مقدس در میان پیروان است. کلام قدسی به محض جاری شدن بر زبان تاثیر خود را در دور کردن بدی‌ها و افزونی نیکی‌ها می‌گذارد. در نتیجه زمزمه آن در اوقات شبانه روز به گونه‌ای فراگیر در جامعه رایج می‌شود و متن مقدس نه در وجه مکتوب و کتابت که در سینه‌ها جای می‌گیرد و بر زبان جاری می‌شود. آنچه در بالا آمد، اشاره به کارکرد مانثره‌ای متن اوستا و قدسیت آن است. اما زندها برخلاف متون مانثره، چون به فهم کلام و دریافت شارح بر می‌گردند، عمومیت چندانی ندارند و هرچند خلاصه و گاه در قالب ترجمه‌های واژه به واژه، اغلب مکتوب هستند. زندها وابسته به فرد هستند و در محافل روحانی و راهبری نخبگان دینی بکار گرفته می‌شوند و ورود نااهلان به پهنه آنها آشموغی است. با این همه، زندها نیز قدسیت دارند اما قدسیتی مبتنی بر شان و مقام شارحان و زندنویسان. تقدس زندها وجه مانثره‌ای چندانی ندارد.

آیا در کیش زردشتی کلام قدسی قابل شرح است و قدسیت مانع از تفسیر آن نیست؟ تقدس متن مقدس ضامن جاری بودن، حفظ و تداوم متن مقدس در جامعه است. در سنت زردشتی با پررنگ شدن کارکرد مانثره‌ای اوستا، لزوم فهم معنای متن برای عموم مردم کم رنگ شده است. بنابر این مانثره لفظ را از معنا جدا کرده است و صورت دین را به بهترین

1. DkM.

وجهی حفظ کرده است. به سخن دیگر قدسیت متن تاویل آن را از عهده عموم خارج می‌سازد و به خواص و نخبگان دین واگذار می‌کند. زندها شرح و دریافت نخبگان دینی از مانثره هستند.

۵- تعریف‌ها از مفهوم زند

در میراث متاخر، زند به کلیه ترجمه‌های متن مقدس اوستایی به فارسی میانه گفته می شود (بویس، ۱۹۶۸: ۳۵). ترجمه و تفسیر اوستا به پهلوی زند خوانده می‌شود که معنی اصلی آن "توضیح" است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۱۵). اما در باره برابری زند با ترجمه متن اوستایی به پهلوی، همواره بحث و مناقشه بوده است و زند را فراتر از ترجمه ساده به شرح و تفسیر و دانش فهم متن مقدس در طیف گسترده‌ای از لایه های سطحی تا عمیق معنایی تعبیر کرده‌اند:

زند اصطلاحی پارتی است و به عقیده ویدنگرن برای گونه‌های اندرزی گنوستیکی بکار می‌رفته است (ویدنگرن، ۱۳۷۷: ۲۷۹- ۲۸۰).شرح آموزشی اوستا به زبان پهلوی زند(آکاهی) نامیده می‌شود که معنای آن تنها ترجمه و تفسیر نوشته‌های اوستایی نیست. بلکه هرگونه شرح مسائل اعتقادی از آن فهمیده می‌شود (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۲). خود زند هم همیشه ترجمه پهلوی اوستا نبود(تاوادیا۱۳۴۸: ۱۷). مفهوم زند محدود به تفسیر و مانند آن نیست. از نظر ریشه شناسی به" ترجمه" و "توضیح روشنگر" نزدیک نیست. ریشه این واژه به معنای "دانستن" است و آن هم دانستن متن‌های کهنه و پرستشی یعنی اوستایی می‌تواند باشد(ص۱۸). āzaiṇti- اوستایی به معنای "دانستن" است نه توضیح و تفسیر و تعبیر. زند همانند اپستاک برای متن‌های اصلی اوستایی بکار می‌رفته است نه برای ترجمه‌ها و نسخه‌های پهلوی آن. پس عقیده و نظری که اکنون درباره زند به معنای صورت و نسخه پهلوی اوستا معمول است، عقیده‌ای تازه است (ص ۱۹).

زندها ترجمه دقیق متن اوستایی نیستند بلکه مجموعه‌ای درحال نضج و رشد از تفاسیر سنتی و بسط و تفسیر متن اصلی می‌باشند (شاکد، ۱۳۸۷: ۴۶). بنظر می‌رسد اصطلاح زند به "دانش" دلالت دارد. برای یادداشتهایی بکار می‌رفت که فهم متون کهن باستانی را ممکن می‌کرد. اصطلاح "ترجمه و تفسیر" واقعیت زند را بطور کامل نشان نمی‌دهد (شاپیرا، ۱۹۹۸: xxxi).زند ترجمه نیست، یک بازنمود است. لایه یا لایه هایی از معانی عمیق کلام اوستایی است. اما این زند چه شفاهی و چه مکتوب، قادر نیست که حقیقت سرایش اوستا را بیان کند (همو، ۱۹۹۸: xlviii).

در دینکرد سوم (مدن، ۲۲۴، ۹- ۱۹) به ویژگی‌های زند و اوستا پرداخته است: اوستا کلام ایزدی است که فقط بر انسان‌های هم‌سرده با ایزدان الهام می‌شود و اما در واژه به واژه زند طیفی از بینش‌ها از پوشیده و نهان تا میانه و غالی یا ستبر نهفته است، زند دانش فرهیختگی

و فرزانگی برای نجات و رستکاری تک تک آدمیان است (قس. فضیلت، ۱۳۹۹: ۸۲۲-۸۲۳؛ موله، ۱۳۹۳: ۵۴۵).

چنان که دیده می‌شود بحث گسترده‌ای در باره مفهوم زند وجود دارد که گذشته از تنوع و تکثر آن، اغلب بر مفهوم "فهم دینی" به عنوان معنی "زند" تاکید شده است. اما ابهام و عدم تمایز روشن میان مفهوم اوستا و زند و این که این دو مفهوم چه پیوند و نسبتی با هم دارند و یا مصداق مشترک یا متمایز هر دو اصطلاح کدام است؟ از دیگر وجوه بحث معنای زند در میان پژوهشگران بوده است:

شاکد (۱۳۸۷: ۱۴۴)می‌گوید که زند لفظی دو پهلوست و تمایز روشنی میان اوستا و زند وجود ندارد، به همین خاطر بعدها مفهوم پازند را ساختند. در آثار نویسندگان کتب پهلوی و دوره اسلامی سه اصطلاح "اوستا، زند و پازند" با هم خلط شده و یکی به جای دیگری استفاده شده است، اما اغلب زند را برای ترجمه متن اوستا بکار برده‌اند (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۱۵).

از نظر بیلی نویسندگان دینکرد تمایز روشنی میان اوستا در معنی زند یا ترجمه اوستا به فارسی میانه یا اوستا در معنی متن اوستایی قائل نیستند. بنابر این، واژه اوستا را به اهمال در دینکرد استفاده کرده‌اند و در برخی موارد ما دقیق نمی‌توانیم تشخیص دهیم منظور از اوستا خود اوستا است یا زند و ترجمه آن (بیلی[1]، ۱۹۷۱: ۱۶۷).

دوشن گیمن (۱۳۸۱: ۶۸) به پیروی از ویکاندر اوستا را متن پایه و زند را توضیح و تفسیر آن می‌داند. ویدنگرن نیز به پیروی از ویکاندر اوستا را روایتی مربوط به آیین‌های دینی می‌داند که شفاهی بوده و بعد مکتوب شده و به نیبیگ/ nibēg یا صورت مکتوب افروده شده است. او این صورت مکتوب را زند می‌داند (۱۳۷۷: ۳۴۵-۳۴۷). تاوادیا (۱۳۴۸: ۲۰-۲۱) با اشاره به نظر ویکاندر در ریشه‌شناسی اوستا و پیوند آن با معنی "ستودن و نیایش"، "عبارت اوستا و زند" را ترکیبی واحد می‌گیرد که جز اول آن به متون نیایشی و مانثره دین اشاره دارد و جز دوم به متن‌های دانستنی که در زندگی عادی و روزانه و مسائل اجتماعی برای قانونگذاری و مقاصد دیگر بکار می‌رفته است. در برابر هم نهادن زند و اپستاک هم همیشه درست نیست زیرا این دو اصطلاح در بسیار جاها در غیر موضوع خود بکار رفته‌اند.

کانترا (۲۰۰۴: ۲-۱۳) موضوع ابهام معانی و عدم تمایز قاطع میان مفهوم زند و اوستا در متون دینی موجود را به تفصیل بررسی کرده است و نظریات مختلف در شرح و تفسیر "اوستا و زند" را گردآوری و نقد کرده است. او می‌نویسد تا قبل از سده ششم میلادی شاهدی برای عبارت ترکیبی "زند و اوستا" یا "اوستا و زند" در دست نداریم و در متون پهلوی دوره ساسانی مانند مینوی خرد و مادیان هزارادستان، از اصطلاح *az abastāg paydāg* استفاده می‌شود.

1. Baily, H. W.

در سده نهم میلادی است که زند معنی ترجمه اوستا می‌گیرد و این ترکیب در ادبیات پهلوی پر بسامد می‌شود.

زند در متون دوره اسلامی، چه در آثار عربی و چه فارسی، مورد توجه قرار گرفته است. اگرچه در این منابع ابهام بیشتری در فهم اصطلاحات کیش کهن ایرانی دیده می‌شود، اما مفاد برخی گزارش‌ها به منابع پهلوی نزدیکترند؛ چنانکه مسعودی در التنبیه والاشراف (۱۳۶۵: ۸۶-۸۷) می‌نویسد: زرادشت کتاب معروف اوستا را آورد. خط اوستا را زرادشت پدید آورد و مجوسان آن را دین دبیره یعنی نوشته دین نامند. اکنون هیچ کس معنی این زبان را نمی‌داند و بعضی از سوره‌ها به فارسی کنونی نقل شده که بدست دارند و در نمازهای خویش می‌خوانند. زرادشت برای ابستا شرحی نوشت و آن را زند نامید که به عقیده ایرانیان کلام خداست که بر زرادشت نازل شده است. آنگاه زرادشت آن را از زبان پهلوی به پارسی ترجمه کرد. سپس زرادشت شرحی برای زند نوشت و آن را پازند نامید. دانشمندان نیز از موبد و هیربد برای این شرح شرحی نوشتند و آن را بارده نامیدند و بعضی‌ها آن را اکرده نامند.

همو در مروج الذهب (۱۹۹۱: ۲۳۷/۱) می‌نویسد: زرادشت بن اسپیتمان و او که نبی مجوس است، کتابی برایشان آورد که در نزد عوام الناس به زمزمه معروف است. و در نزد مجوس اسم آن اوستا است.... و زرادشت کتابش را به زبانی آورد که در ایراد کتابی مانند آن ناتوان بودند. کنه و مراد آن کتاب را درک نمی‌کردند. بعد از این درباره آنچه زرادشت نسبت به این کتاب کرد، سخن خواهیم گفت، از جمله در باره آنچه از تفسیر و تفسیر بر تفسیر برای آن قرارداد. و این کتاب در دوازده هزار جلد(برگ) زرین نوشته شده بود. و محتوای آن وعده وعید، کن و مکن، و مسائل فقهی و عبادی بود. هرگز پادشاهان عمل بدین کتاب را فرونگذاشتند تا به روزگار اسکندر که دارای دارایان را کشت و پاره‌ای از این کتاب را سوزاند. سپس پادشاهی بعد از ملوک‌الطوایف به اردشیر بن بابکان گشت. پس پارسیان را بر قرائت سوره‌ای از آن جمع کرد که اسناد گفته می‌شود. و پارسیان و مجوسان تا بدین روزگار غیر از آن را قرائت نمی‌کنند و کتاب نخست اوستا نامیده می شود. سپس زرادشت به سبب ناتوانی ایشان در فهم آن کتاب، تفسیری ساخت و آن تفسیر را زند نامید. سپس بر این تفسیر هم تفسیری کرد و آن را بازند نامید. سپس علمای ایشان بعد از وفات زرادشت، تفسیری بر آن تفسیر و شرح‌هایی که ما ذکر کردیم، نوشتند و آن را بارده نامیدند[1].

۱- زرادشت بن اسبیمان و هو نبی المجوس الذی اتاهم بالکتاب المعروف بالزمزمه عند عوام الناس، و اسمه عند المجوس بستاه. ..... و اتی زرادشت بکتابهم هذا بلغه یعجزون عن ایراد مثلها، و لایدرکون کنه مرادها، و سنذکر بعد هذا الموضع من هذا الکتاب ما اتی به زرادشت، و ماجعل له من التفسیر و تفسیر و التفسیر، و کتب هذا الکتاب فی اثنی عشر الف مجلد بالذهب، فیه وعده و وعید، و امر و نهی، و غیرذلک من الشرائع و العبادات؛ فلم تزل الملوک

در رساله "زند اورمزدیشت" که یک دستنویس دو زبانه اوستایی و فارسی نو متعلق به سده سیزده یزدگردی است، پس از عبارت و جمله اوستایی، متن فارسی می‌آید که با عبارت "زند" شروع می شود. در مواردی این الگو با الگوی "پازند" و یا "زند و پازند" جایگزین می شود(دستنویس ش ۱۰۷۲۴-۵ کتابخانه ملی). این امر دلیل آن است که بنابر سنت زردشتی متاخر در ایران، زند و پازند معنی شرح و ترجمه متن اوستایی می‌دهد.

افزون بر این زند و ترکیبات آن در ادبیات فارسی نو نیز بازتاب گسترده‌ای داشته است، هرچند دقت کافی در حقیقت معنایی آنها دیده نمی‌شود ولی گواهی بر ادامه حیات پربسامد آن در فرهنگ ایرانی است. معین (۱۳۲۶: ۱۳۷-۱۴۲) این موارد را گردآوری و بررسی کرده است.

براساس آنچه اشاره شد، در ادبیات پهلوی روزگار ساسانی و پس از آن، همچنین، متون مختلف دوره اسلامی به فارسی و عربی و نیز سنت متاخر زردشتی، در نسبت زند و اوستا اختلاف آرا دیده می‌شود ولی نگاه غالب تاکید بر زند به مثابه ترجمه و تفسیر اوستا است.

۶- تحول معنایی زند

شاید این سخن بویس (۱۹۶۸: ۳۴) که تفاوت زبان شرقی اوستا با زبان‌های غرب ایران را مهم‌ترین سبب و علت در پیدایش زندها می‌داند، همچنان دلیلی محکم در پیدایش زندها و سنت زندنویسی باشد. زیرا که همین تفاوت زبانی متون دینی، کاربران آنها را ناچار کرد تا دست به ترجمه و شرح متن‌ها به زبان خویش بزنند. بنابر این، پیدایش زندها از کهن‌ترین دوران در غرب ایران امری محتمل است. اما بنابر شواهد تاریخی از کی و از کجا زند و زندنویسی شروع شد؟

نخستین سرنخ‌های موید وجود زندها از مطالعات اوستایی و تحلیل متن اوستا بدست می‌آید. شواهدی در اوستا وجود دارد که نشان می‌دهد، نوعی زند باشند زیرا در شرح و تفسیر یا توضیح عبارات دیگر آمده‌اند یا سبک و سیاق زندها را دارند: شدر[1] معتقد است (۱۹۳۰: ۸۸-۸۹) که در یسن ۶۱ بند ۳ و وندیداد ۱۸ بند ۵۵ برخی اوقات متن اوستایی به الگو و قالب فارسی میانه بر می‌گردد. در وندیداد۵ بند۲۱، وندیداد ۱۰ بند ۱۸-۱۹ و یسن ۴۸ بند۵ نیز

تعمل بما فی هذا الکتاب الی عهد الاسکندر و ما کان من قتله لدارا بن دارا، فاحرق الاسکندر بعض هذا الکتاب. ثم صار الملک بعد <ملوک> الطوائف الی اردشیر بن بابک فجمع الفرس علی قراءه سوره منه یُقال لها اسناد؛ فالفرس و المجوس الی هذا الوقت لا یقرون غیرها، والکتاب الاول یسمی بثناه. ثم عمل زرادشت تفسیرا عند عجزهم عن فهمه، و سموا التفسیر زندا، ثم عمل للتفسیر تفسیرا، و سماه بازند، ثم عمل علماوهم بعد وفاه زرادشت تفسیرا لتفسیر و شرحا لسائر ما ذکرنا، و اسموا هذا التفسیر بارده.

1. Schaeder, H.

مواردی از تفسیرهای کهن درون متنی اوستا بررسی و گزارش شده که نشان می‌دهد سنت تفسیری زندها موضوعی قدیم است و می‌توان رد آن را در اوستا موجود یافت (کانترا، ۲۰۰۴: ۴).

بویس می‌نویسد: "در زبان اوستایی نیز بطور مشهودی نوعی زند کهن وجود داشت و برخی تاویل اوستایی در متونی که تفسیر کرده‌اند، گنجانده شده است" (بویس، ۱۹۶۸: ۳۵). همچنین، وی در جای دیگر (بویس، ۱۳۷۵: ۱۹۸، ی۱۰۴) ضمن تاکید بر همین موضوع، وجود تفسیرها یا زندهای اوستایی پیش از فارسی میانه را تایید می‌کند.

بازترجمه پاره‌ای زندها به زبان اوستا نو موضوعی است که مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است و نوشته اند: "برخی از قطعات تفسیری ایرانی میانه کتاب اوستا که به خوبی می‌توان تحت نام "زند" از آنها یاد کرد، به اوستای متاخر بازترجمه شده‌اند"(شاپیرا، xxxi:۱۹۹۸). شِروُو[1](۲۰۱۲: ۱۰- ۱۲) نیز وجود سنت تفسیری درون اوستا را تایید می‌کند.

متن بغان یسن در اوستای موجود، یسن۱۹-۲۱، در شرح و تفسیر دعاهای مشهور و مانثره‌های مهم گاهانی از جمله "اشم وهو" و "یثااهو"، نمونه‌ای از وجود تفاسیر یا زند درون اوستا نو است (میرفخرایی، ۱۳۸۲).

اما با وجود این شواهد زبانی و لایه‌های متفاوت متنی که نشان می‌دهد درون اوستای نو ردی از یک سنت تفسیری را می‌توان یافت، هنوز نمی‌شود وجود یک اثر تفسیری در کنار متن مقدس اوستا را دست کم در روزگار هخامنشی با قطعیت اثبات کرد. اگرچه سنت زردشتی روایتی مبهم موید قدمت زندها را حفظ کرده است (نک. مدن، ۴۱۲-۴۱۴؛ قس. شاکد، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۲۴، و نیز ص۱۲۴ی۳) ولی تایید و تفسیر این روایات بحثی پردامنه در میان پژوهشگران است. با این که در دوره‌ای متاخرتر چون روزگار اشکانی که به واسطه تحولات زبانی از جمله پیداش زبان‌های ایرانی میانه و منسوخ شدن زبان‌های ایرانی باستان وجود زندها ضرورت بیشتری داشت، هنوز اتفاق نظری در باره وجود آثار مکتوب دینی به ویژه زندها در میان پژوهشگران وجود ندارد.

با این حال، گروهی بنابر مدارک موجود، معتقد به وجود پیکره زندها و نیز مکتوبات زردشتی در عصر اشکانی هستند. مثلا شاپیرا می‌نویسد: "قطعات کمی از زندها را می‌توان تا دوره اشکانی ردیابی کرد ولی اشاره متون پهلوی به گردآوری اوستا و زند توسط بلاش اشکانی، مدرک معتبری دال بر وجود صورت میانه، پارتی یا پهلوی، پاره‌ای از متون اوستایی در آستانه پیدایش ساسانیان است"(xxxiv:۱۹۹۸).

1. Shæjrvø, P. O.

ویدنگرن (۱۳۷۷: ۲۸۱)، به موضوع سخن مانی در کفالایا پرداخته است که می‌گوید:" *زردشت خودش کتابی ننوشت و شاگردان وی سخنانش را گردآوری و کتابهایی نوشتند که الان می‌خوانند*" . او همین را دلیلی می‌داند که در زمان مانی زردشتیان متن مکتوب داشته‌اند. پس از آنجا که مانی در اواخر اشکانی و اوایل ساسانی می‌زیسته است، زندها در روزگار اشکانی موجود بوده‌اند. شاپیرا هم به این نکته اشاره کرده است و می‌نویسد: "زمانی که مانی در کفالایا می‌گوید پیروان و شاگردان زردشت آثار زردشتی را جمع آوری و نوشتند، منظورش زندها است" (شاپیرا، ۱۹۹۸:xxxiv-xxxvii).

دلیل دیگر بر وجود زندها تا آغاز ساسانی و پیش از آن، شواهدی است که در کتیبه‌های کردیر دیده می‌شود و شِروُو (۱۹۹۸: ۲۹۰-۲۹۱؛ ۲۰۱۲: ۲۰) بدان پرداخته است. او معتقد است آنچه کردیر در کتیبه سرمشهد بند ۲۹ نقل کرده است (نک. ژینیو[1]، ۱۹۹۱: ۴۲) به ویژه اشاره‌ای که به نسک می‌کند، از روی متون زند اوستا بوده و نه خود متن اوستایی؛ در نتیجه در زمان او و مانی یک صورت کامل فارسی میانه از پاره‌ای متون اوستایی موجود بوده است.

اگرچه شواهد کمی در دست داریم که تا پیش از ساسانیان وجود زندها و نیز کتابت آنها در قالب متن مستقل را با قطعیت تایید کند ولی در روزگار ساسانی به دلایل مختلف از جمله شارحان بنام، متون تفسیری بازمانده، رویدادهای تاریخی ناشی از شکل‌گیری پادشاهی ساسانی و توجه پادشاهان بزرگی چون اردشیر بابکان، شاپور دوم و نیز خسرو انوشیروان به گردآوری و تدوین متون و میراث دینی، همچنین، چالش کلامی مزدیسنا با دین‌های بزرگ، نه تنها وجود زند و زندنویسی امری پذیرفتنی است که از این پس بحث بر سر ابعاد و وجوه زندها است و نه اثبات وجود آنها. همین بس که بدانیم ادبیات پهلوی گواه آن است که کل اوستا به پهلوی ترجمه و تفسیر شده بود و موبدان زردشتی متکی بر زند بودند نه اوستا زیرا نویسنده کتاب هشتم دینکرد چون زندِ یکی از نسک‌های اوستا را نداشته، آن را شرح نکرده است و یا دستور نریوسنگ داوال در سده دوازدهم میلادی زند را به سانسکریت ترجمه کرده است نه اوستا را (چرتی، ۱۳۹۵: ۲۰).

۷- وجود یک سنت تفسیری

یکی از وجوه مهم فهم و بررسی پیکره زندهای موجود پذیرش وجود یک سنت تفسیری در میراث ایرانی است. بدین معنی که پیدایش زندها رویدادی ناگهانی نبوده است بلکه در طی زمان به ویژه پس از زردشت، نیاز به فهم و شرح متون مقدس، سبب شکل گیری سنت یاده شده گردید.

1. Gignoux, P.

بویس معتقد است میراث موجود زندها و تحولات آنها نشان می‌دهد که باید به وجود یک سنت تفسیری در کیش زردشتی قائل باشیم (بویس، ۱۹۶۸: ۳۵). متن مقدس کامل نمی‌شود مگر با یک تفسیر افزوده. نیاز به تفسیر متن سبب شد که دستنویس‌های اوستایی همراه با زند پدید آیند. سنت تفسیری ساسانی بر یک سنت تفسیری کهن‌تر استوار است (شاپیرا، ۱۹۹۸: xxxi, xxxiv) و آثار زندی با استفاده از واژگان و مفاهیم قدیمی در شرح اوستای نو پدیدآمدند (همو، ۱۹۹۸: xlv-xlvi).

بیلی(۱۹۷۱: ۱۴۹- ۱۷۶) به بررسی مفهوم "پیوند"، پهلوی: paywand، در سنت زردشتی پرداخته است. از نظر او پیوند ابزاری برای استمرار و ادامه حیات سنت دینی بود و ابعاد مختلفی داشت که در مطالعه وی تنها یک جنبه یعنی فرایند انتقال میراث سنت زردشتی در سده نهم میلادی بررسی شده است. او می‌نویسد که تداوم سنت در امور مهم واقع می‌شود. اگر در روزگاری عقاید نو پدیدآید، رسم است که آن را به آموزه آموزگاران پیشین پیوند دهند. اگر سنت شفاهی اندک و یا اصلا وجود نداشته باشد، رواج عقاید جدید آسان است (ص ۱۵۰).

زندها در طول زمان دچار تحول شده و از مکتبی به مکتب دیگر، یا از ناحیه‌ای به ناحیه دیگر دستخوش تغییر شده‌اند (شاکد، ۱۳۸۷: ۴۶). زندها مجموعه‌ای از نوشته‌ها مختلف در مکاتب مختلف طی زمان‌های مختلف هستند (شاپیرا، ۱۹۹۸: xxxi).

همچنین شاکد (۱۳۸۷: ۴۳، ی۱) ضمن تاکید بر تجمیع میان دو نگاه بنیادگرایانه مکتب ودایی و سنت گرایان در مطالعه و فهم گاهان، می‌نویسد: "سنن دینی غالبا از اصطلاحات کهن استفاده می‌کنند و در عین حال آرام آرام به سوی مفاهیم جدید حرکت می‌کنند. مفاهیم نو را مکررا با عبارات قدیم بیان می‌کنند تا آن را با تجربه جمعی جدید سازگار کنند." در زندنویسی چنان مرسوم بود که عبارات اوستایی را با اوضاع حاکم بر زمانه ترجمه آنها مربوط سازند و از متونی که بر حیات روزانه جامعه زردشتی تاثیرگذار بود، معانی حقوقی و کلامی استنباط کنند (ماتسوخ، ۱۳۸۹: ۱۷۰).

برخی حمله اسکندر را همچنان که در مقدمه ارداویرافنامه هم آمده است (ژینیو، ۱۳۷۲: ۴۰-۳۹)، زمان انقطاع سنت نقل و انتقال متون دینی دانسته‌اند و اشتباهات مولفان زندها در فهم متون اوستایی را دلیلی بر این انقطاع دانسته‌اند (جوزفسون، ۱۹۹۷: ۱۰). اما کلینگن‌اشمیت (۱۹۷۸: ۹۳-۱۰۷) نشان داد که میان تحریرهای اولیه زندها تا رونویس‌هایی که به ما رسیده، یک سنت مستمر وجود داشته است. او انقطاع تاریخی سنت زردشتی در نتیجه حمله اسکندر را رد کرد و کوشید با تهیه فهرستی از واژگان کلیدی نخستین متن‌های زند که از اوستا گرفته شده‌اند، نشان دهد که میان صورت نخستین زندها تا آخرین ویرایش آنها استمرار و پیوند وجود دارد (قس. جوزفسون، ۱۹۹۷: ۱۰).

به نظر دومناش (۱۹۷۳: ۱۱۷۴). در حالت تدافعی قرارگرفتن زردشتی ارتدکس، به تدوین و حتی جعل قطعات اوستایی منجر شد. متون کهن در شیوه‌ای انعطاف‌پذیر و پیامبرانه که به آنها فرصت همنشینی با مفاهیم نو را می‌داد، بکار بسته شدند. این شیوه همه ادبیات‌های آخرتگرا است که نمونه آن را در یهود هم می‌بینیم. در نظام تفسیری زردشتی این شیوه تفسیر مقدم بر دوران اسلامی بود.

شِروُو (۲۰۱۲: ۲۳-۲۵) ماهیت سنت زردشتی به ویژه سنت تفسیری و انتقال متون را به مثابه اقیانوس می‌داند و زیر عنوان "اقیانوس سنت" یاد می‌کند. و متون مختلف در این باره را از متن‌های پهلوی به ویژه دینکرد شاهد آورده است.

در سنت تفسیری کهنی که در متون دینی زردشتی مورد اشاره قرار گرفته است، ازجمله در دینکرد پنجم، فصل ۳، بند ۴ (مدن، ۴۳۷، ۱۶- ۲۳) به پیشگویی‌های جاماسب حکیم اشاره شده که همراه زند و اوستا مکتوب شده و در گنجینه شاهی نگهداری شده است(آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۳۶-۳۷). در این متن از مفهوم *rastag ud kunišn* برای سنت استفاده شده است و متن موید آن است که یک سنت نوشتاری و حفظ میراث فکری گذشته وجود داشته و نه تنها زند و اوستا که همه متون مهم مانند پیشگویی‌های جاماسب را ثبت و ضبط می‌کرده است.

آنچه در بالا آمد، نشان دهنده آن است که پژوهشگران به اتفاق آرا وجود سنت تفسیری در میان زردشتیان را پذیرفته‌اند. سنتی که علی رغم تنوع احتمالی، ویژگی‌های مهم آن پایداری و استمرار و پیوند میان فهم نو و کهن متون است.

۸- تقدس زندها

نه تنها زند و زندنویسی سنتی کهن و پایدار در کیش کهن ایرانی بود که زندها ارزش و تقدسی گاه همتا و همپای اوستا داشتند. زند فارسی میانه تقدس مینوی پیدا کرد و روحانیان ساسانی مقامی همسان پوریوتکیشان یافتند (بویس، ۱۹۶۸: ۳۵). زندها مقام و ارزشی مانند کلام اوستا یافتند و نویسندگان دینکرد تمایزی میان اوستا در معنی زبان اوستا و در معنی زند آن به زبان پهلوی قائل نبودند (بیلی، ۱۹۷۱: ۱۶۷) از اینروست که در نسخ موجود بلافاصله پس از عبارت اوستایی عبارت زند می‌آید (بویس، ۱۹۶۸: ۳۵).

از نظر زردشتیان ترجمه اوستا به پهلوی نیز به همان اعتبار و اهمیت متن اوستا بود زیرا معتقد بودند که منشا این ترجمه‌ها نیز نهایتا خود زردشت بوده است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۱۷). همه روحانیون چه سنتگرا و چه بدعتگذار، همگی مدعی تقدس متون دینی اوستا و زند بوده‌اند (شاکد، ۱۳۸۷: ۱۴۲). نویسندگان متون فارسی میانه می‌دانستند که منشا آموزه‌های درست و

نادرست، زندها هستند و این دلیلی بود که آنها را مخفی و مقدس می‌داشتند (شاپیرا، ۱۹۹۸: xxxviii, xl).

همچنان که پژوهشگران اشاره کرده و اذعان دارند، زندها مقام و جایگاهی والا در نزد موبدان و دین‌مردان زردشتی داشتند. به آسانی در دسترس نبودند و اگرچه بار مانثره به مثابه اوستا نداشتند ولی چون فهم دین و مبنای عمل در جامعه بودند، مقدس شمرده می‌شدند.

۹- شفاهی یا مکتوب بودن زندها

ازجمله بحث‌های مهم دیگری که درباره زندها کرده‌اند، ماهیت کتبی و شفاهی بودن آنها است. البته بحث کتابت در سنت زردشتی تنها شامل زند نیست و خود متن اوستا را هم دربر می‌گیرد. همچنین، این موضوع بر کلیت سنت متمرکز است و این که سنت زردشتی گرایش عمده به کتابت داشت یا در انتقال میراث خود شفاهی عمل می‌کرد؟

در متون پهلوی بر منطقی بودن اهمیت متون شفاهی به عنوان کلام زنده تاکید و تصریح شده است (بویس، ۱۹۶۸: ۳۵)، چنان که در دینکرد پنجم (مدن، ۴۶۰، ۷-۸)آمده است:

zīndag gowšnīg saxwan az ān ī pad nibišt mādagwardar hangārdan cimīg.

"سخن گفتاری زنده از آنِ که مکتوب، اصیل تر انگاردن منطقی" یا در همانجا ضمن اشاره به وجود نسخ متعدد مکتوب از دین یا کتاب مقدس، آمده است: *bē warm kardan sūd was* " اما از برکردن را سود بسیار" (قس. آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۸۸-۸۹).

همچنین، باز در دینکرد پنجم، فصل۲۴، بند ۱۳ (مدن، ۴۵۹، ۲۲- ۴۶۰، ۸)، به مکتوب بودن بیشتر اوستا و وجود دستنویس‌های آن اشاره شده است. اما تاکید می‌شود که بهتر است اوستا حفظ شود تا در فرد تجلی پیدا کند(آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۷). این بند نشان می‌دهد که وجه شفاهی سنت زردشتی چه اهمیتی دارد که با تصدیق وجود مکتوبات همچنان گرایش عمده به صورت شفاهی سنت دارد. ویدنگرن (۱۳۷۷: ۳۵۰)، به شماری از متون پهلوی که تاکید بر حفظ و از بر کردن زندها دارند، اشاره کرده است.

نیبرگ (۱۳۵۹: ۷-۱۴) به وجود یک سنت شفاهی پایدار در فرهنگ ایرانی قائل است که اوستا و زندها در بستر آن منتقل شده‌اند. او حتی معتقد است که اگرچه در روزگار ساسانی به سبب شرایط و اوضاع زمانه متون مقدس مکتوب شد ولی هیربدستان‌های زردشتی با همان سبک و سیاق پیشین شفاهی، به حفظ متون می‌پرداختند و اوستای نوشته و مکتوب شده هرگز در زندگی روزانه مردم نقشی نداشت (ص۱۲-۱۳).

ویدنگرن (۱۳۷۷: ۲۷۹-۲۸۲، ۳۴۸)، به وجود یک روایت مکتوب از متون دینی در شرح اوستا در روزگار اشکانی و پیشاساسانی باور دارد. دوشن گیمن (۱۳۸۱: ۶۳-۶۷) اوستای مکتوب

پیشاساسانی را در حد دو نسخه برمی‌شمارد و معتقد است که مورد استفاده عموم نبوده است و آنچه رایج بوده، همانا سنت شفاهی است.

شاکد (۱۳۸۷: ۱۴۲-۱۴۵) می‌کوشد بیان کند که اوستا در اواخر ساسانی شکل مکتوب گرفت ولی این بدان معنی نیست که در عمل سنت شفاهی در میان موبدان حاکم نبوده است. از نظر وی هیچ اشاره‌ای به مکتوب شدن زندها نشده است و محدودیت در تعلیم آنها بیشتر از متن اوستا بوده است. از اینرو زندها بسیار شبیه سنن شفاهی دین یهود هستند.

وجه شفاهی بودن سنت زندنویسی در ایران را با سنت ترجمه یا *Targum* یهودیان سنجیده‌اند: شدر (۱۹۳۰: ۷۶) زند را به مثابه *Targum* سنت یهودی برای متون اوستایی معرفی کرد. ژینیو (۱۹۸۶: ۵۶) زندها را به تفسیرهای یهودی-مسیحی همانند می‌کند. شاپیرا در این باره مفصل‌تر موضوع را بررسی کرده و می‌نویسد: در واقع *Targum* یهودی بهترین همتای زند زردشتیان است. هر دو سنت از یک سو شفاهی و کتبی بودند و از دیگر سو راه ویرایش آنها باز بود (شاپیرا، ۱۹۹۸:xxxi). اما تفاوت عمده سنت یهود و زندهای زردشتی در این است که *Targumim* یهودی مکتوب و بسته شد. دیگر بدان چیزی افزوده نشد، اما زندها تکامل تدریجی را طی کردند و همواره باز بودند و قابلیت ویرایش و افزایش داشتند. همچنین، زندها دو ویژگی دارند که در سنت یهود نیست: یکی زندها نقل قول بنام دارند، مثلا ابرگ گوید، و دیگر این که زندها مولفان متعدد دارند (همو، ۱۹۹۸:xxxii).

آنچه پیداست، هم شواهد متون کهن و هم نظر پژوهشگران نشان می‌دهد که در سنت زردشتی سهم وجه شفاهی در شکل‌گیری و نقل و انتقال زندها بیشتر از صورت مکتوب بوده است. گزارش مسعودی (۱۹۹۱: ۲۳۷/۱-۲۳۸) در مروج الذهب نه تنها سندی موثق در تایید سنت شفاهی است که گزارشی ویژه در باره چگونگی از برکردن و انتقال متون مقدس به صورت شفاهی است:

"و مجوس تا به امروز از حفظ کتاب نازل شده برایشان ناتوان بودند. پس چنین شد که علما و موبدان ایشان بسیاری از ایشان را برای حفظ پاره‌ای، چارکی و یا سه یکی از این کتاب بکار گیرند. آنگاه هر کس حفظ جزئی را آغاز می‌کند و آن را تلاوت می‌کند، سپس نفر دوم شروع به تلاوت جزء دیگر می‌کند و همینطور نفر سوم تا به ترتیب همه جمع، سایر بخش‌های کتاب را قرائت می‌کنند. و این کار به سبب این است که یک نفر نمی‌تواند همه کتاب را بطور کامل حفظ کند. گفته می شود: مردی از ایشان به سیستان، بعد سیصد سال همچنان مستظهر به حفظ کامل این کتاب است"[۱].

---

۱ . فالمجوس الی هذا الوقت یعجزون عن حفظ کتابهم المنزل، فصار علماوهم و موابذتهم یاخذون کثیرا منهم بحفظ اسباع من هذا الکتاب و ارباع و اثلاث، فیبتدیء کل واحد بما حفظ من جزئه فیتلوه، و یبتدیء الثانی منهم فیتلو

۹- تاثیر اندیشه بیگانه بر زندها

از دیگر وجوه موضوع زند و زندپژوهی پاسخ به این پرسش‌ها است که آیا زندها تنها به زبان پهلوی نوشته شده‌اند و دیگر زبان‌ها ایرانی و غیر ایرانی برای شرح و ترجمه اوستا بکار گرفته نشده‌اند؟ همچنین، این که زند یا تفسیر معطوف به زمان متن کهن، تا چه اندازه از افکار رایج روزگار مفسران، به ویژه افکار فلسفی هندی و یونانی و یا میراث سامیان در بین النهرین چون سنت یهودی- مسیحی، متاثر بوده است؟

در پاسخ به پرسش نخست، شواهدی وجود دارد که از تفسیر و ترجمه اوستا به دیگر زبان‌های ایرانی و انیرانی حکایت دارد: به نظر بویس (۱۳۷۵: ۳/ ۲۷۰) در زمان تسلط اسکندر حضور ایرانیان در آناتولی پررنگ بود و احتمال دارد روحانیون زردشتی برخی از زندها را به یونانی نوشته باشند، چنان که پارسیان هند متون دینی را به زبان‌های هندی نوشتند. همچنین، شواهدی در دست است که زندها به دیگر گویش‌های ایرانی هم ترجمه ترجمه شده‌اند. زندهایی به سغدی باستان و میانه، بلخی، پارتی، مادی، فارسی باستان، ارمنی و برخی اوستاهای محلی را می شناسیم (شاپیرا، ۱۹۹۸:xxxii-xxxiii). زندهایی به پهلوی اشکانی نداریم و تنها در سنت زردشتی اشاره‌ای به گردآوری اوستا و زند توسط بلاش اشکانی شده است. اما بی گمان سنت زندنویسی ساسانی ادامه سنت عصر اشکانی است (همو، ۱۹۹۸: xxxiv). گاهی نیز نمونه‌هایی از زندها در متون عربی یا منابع ارمنی دیده می‌شود که سوای زندهای موجود پهلوی هستند (همو، ۱۹۹۸:xliii).

پاسخ به پرسش دوم نیز مثبت است و پژوهشگران بسیاری کوشیده‌اند تا در زندها و ادبیات پهلوی منشعب از آن‌ها، ردی از اندیشه انیرانی را پیدا کنند: بیلی، دومناش و موله چندین رساله یونانی و هندی که مزداییان اخذ کرده را تشخیص داده‌اند (دوشن گیمن، ۱۳۸۱ ۶۸). بویس معتقد است تاثیر عمده بیگانگان بر علوم و ادبیات فارسی میانه را از هند، یونان و بابل می‌توان پی‌گرفت. به نظر او یحتمل برخی تاثیرات یونان مربوط به عهد باستان است. اما نوشته‌های یونانی برای ساسانیان از سده پنجم میلادی به بعد از طریق متون سریانی شناخته شده بود. آثار فرزانگان یونانی و هندی قابل رهگیری در نوشته‌های فارسی میانه است، یا در آثار عربی که از فارسی میانه ترجمه شده‌اند، دیده می‌شوند. در دوره ساسانی دو دوره بررخورد با علوم یونانی و هندی روی داد که در هر دو دوره مطالعات نجومی رایج بود: یکی زمان شاپور اول پس از جنگ ایران و روم و دیگری در اواخر دوره ساسانی. متونی که از یونانی و هندی

جزا آخر، و الثالث کذالک، الی ان یاتی الجمیع علی قراءه سائر الکتاب؛ لعجز الواحد منهم عن حفظه علی الکمال، و قد کانو یقولون: ان رجلا منهم بسجستان بعد الثلاثمائه مستظهر بحفظ هذا الکتاب علی اکمال.

ترجمه می‌شد، به عنوان رساله‌های مستقل، نگهداری می‌شد که بعدها همین رسالات به عربی و آرامی ترجمه شدند. این میراث بیگانه به شیوه‌های مختلف وارد زندها شده و تاثیرات خود را گذاشته است (بویس، ۱۹۶۸: ۳۶-۳۸).

۱۰- زند به مثابه ترجمه اوستا

گذشته از چند و چون زند و ابعاد و معانی آن، زند به مثابه ترجمه اوستا ویژه‌ترین معنی برای زند در فرهنگ ایرانی است. زندهای موجود، به لحاظ زبانی همانا پیکره‌ای از متون پهلوی هستند که متن اوستایی را ترجمه و شرح می‌کنند، پس نخستین ممیزه آنها زبان پهلوی است. حال این پرسش پیش می‌آید که ترجمه اوستا به دیگر زبان‌ها هم زند به شمار می‌آید یانه؟

چنان که در بالا اشاره شد، مواردی از ترجمه اوستا به زبان‌های ایرانی شرقی از جمله سغدی بدست آمده است (زرشناس، ۱۳۸۰: ۱-۱۰). زند شمردنِ این متون و هر ترجمه دیگر اوستا، به متغیر دیگری هم بستگی دارد که همانا مترجم و مفسر یا پدیدآورنده ترجمه است. از آنجا که زند و زندنویسی ابزاری در دست دین‌مردان یا مومن‌ترین مومنان کیش زردشتی بود و نه به سبب توانایی زبانی که در نتیجه طی شرایط سخت و دشوار مراتب دینی قدرت و اجازه فهم و شرح کلام مقدس را یافته بودند، پس زندها تنها یک فرایند زبانی نبودند بلکه تجلی دین در مترجم و مفسران دینی هستند. از اینرو نمی‌توان هر ترجمه‌ای را زند پنداشت. وگرنه تمام ترجمه پژوهشگران دانشگاهی و زبانشناسان بزرگی که در دو سده اخیر اوستا را در زوایای مختلف کاویده و به زبان‌های گوناگون ترجمه کرده‌اند، زند هستند. حال باید گفت ترجمه‌های کهن به زبان‌های ایرانی اگر توسط دین‌مردان و در بستر نهادهای دینی پذیرفته و رسمی هر روزگار پدید آمده‌اند، زند هستند، حتی اگر به زبانی غیر ایرانی پدیدآمده باشند. چنان که هیربدانی در سنت زردشتی پارسیان هند از سده ۱۲م به بعد به زبان سانسکریت و سپس گجراتی روی آوردند و فهم دینی خود یا مفاد متون مقدس را به این زبان‌ها منتشر کردند که در عمل ادامه سنت زندنویسی است.

اما از آنجا که قلمرو این پژوهش مسائل ایران و تحولات فرهنگی آن است، در اینجا تنها به پیکره موجود زند به مثابه ترجمه اوستا به دو زبان پهلوی یا فارسی میانه و فارسی نو پرداخته می‌شود. بنابر این ترجمه‌های اوستا را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: الف. ترجمه‌های پهلوی به احتمال از اویل ساسانیان آغاز و تا حدود اوایل سده پنجم یزدگردی/ هجری ادامه دارد. ب. ترجمه به فارسی نو که اگرچه مصادیق موجود آن متاخر است ولی بر می‌آید دست کم از سده پنجم و ششم یزدگردی/ هجری موبدان زردشتی فارسی نو را بکار گرفته باشند.

۱۱- زمان ترجمه اوستا به پهلوی

یکی از پرسش‌های مهم و مشهور در باره ترجمه‌های اوستا به پهلوی زمان پیدایش و تدوین نهایی آنهاست. پژوهشگران نظرات متفاوتی در این باره ابراز کرده‌اند که بطور کلی بازه زمانی اوایل ساسانی تا سده نهم میلادی در قرون اولیه اسلامی را شامل می‌شود.

گروهی معتقدند که ترجمه‌ها در اوایل دوره ساسانی یعنی اواخر سده سوم تا اوایل سده چهارم میلادی پدید آمدند: سده سوم میلادی مانی در کتاب کفالایا به وجود کتاب‌های جدید در میان پیروان زردشت اشاره می‌کند که گویند منظور ترجمه‌های اوستا است (ماتسوخ، ۱۳۸۹: ۱۶۵-۱۶۴). در زمان شاپور دوم(۳۰۹-۳۷۹م) که آذرباد مارسپندان اوستا را جمع آوری کرد، گویا نخستین ترجمه‌های پهلوی اوستا انجام گرفته بود (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۴۱۹، ۴۲۷).

گروهی دیگر سده ششم میلادی را زمان شکل‌گیری ترجمه‌های اوستا یاد می‌کنند: کانترا و گلرا (۱۹۹۹: ۱۷۳-۲۰۴) نشان دادند که ترجمه‌های پهلوی یسنا و وندیداد دارای اصطلاحات کهنی هستند از اینرو ممکن است میان سده ۴-۶م پدیدآمده باشند. بیلی بر اساس تغییرات آوایی واژگان در سنت زردشتی معتقد است که اوستا میانه سده ششم میلادی صورت نوشتاری پیدا کرد (بیلی، ۱۹۷۱: ۱۷۶). ترجمه‌های پهلوی پیش از زمان خسرو اول در سده ششم، در فرایندی تدریجی از زمان اشکانیان به بعد، صورت گرفته است (دوشن گیمن، ۱۳۸۱: ۷۵).

نظر گروه سوم بر پیدایش ترجمه‌ها در اواخر دوره ساسانی تا اوایل دوره اسلامی، یعنی سده هفتم تا نهم میلادی، متمرکز است: زندها یا ترجمه پهلوی اوستا در زمان آخرین پادشاهان ساسانی شکل نهایی به خود گرفت و به صورت نوشته پایدار شد (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۶). متن‌های سریانی از اوستا یاد می‌کنند ولی آن را به عنوان کتاب توصیف نمی‌کنند. بنابر این در زمان ساسانیان مکتوب نشد و با آمدن اسلام و به ضرورت قرار گرفتن زردشتیان در شمار اهل کتاب این اتفاق افتاد (ویدنگرن، ۱۳۷۷: ۳۵۱).

در زمان ساسانیان همه اوستا به فارسی میانه ترجمه شد (بویس، ۱۹۶۸: ۳۴). در دینکرد پنجم (مدن، ۴۶۰، ۱-۲) به وجود نسخ مکتوب موجود از مجموعه دین و کلام مقدس اشاره شده است[1] و تاکید شده این موضوع بر آگاهان امری روشن و بدیهی است و نیاز به اثبات و توضیح ندارد (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶: ۸۸؛) . اما بیلی (۱۹۷۱: ۱۶۹-۱۷۰)، نیبرگ (۱۳۵۹: ۱۴-۱) و بویس (۱۹۶۸: ۳۶) معتقدند که به نظر نمی‌رسد همواره دستنویس‌هایی از همه اوستا یک جا موجود بوده باشد و برای همین یحتمل مسلمانان زردشتیان را اهل کتاب نمی‌دانستند.

۱- در دینکرد (مدن۴۶۰، ۱) در این باره آمد است: اکنون نیز بسیاری از آن به کتابها پاییده است: nūn-iz frāyist pad-iz nibēgīhā pād ēstēd.

زندهای موجود در اواخر دوره ساسانی گسترش یافته‌اند و نماینده کیش رسمی این دوره هستند. ترجمه‌های موجود، زندهای فارس هستند (شاپیرا، ۱۹۹۸:xliii). اما ویدن گرن (۱۳۷۷: ۲۸۲-۲۷۹) معتقد است ردی از زبان پارتی در آنها هست و زندهای مکتوب در شیز نگهداری می‌شده‌اند و خاستگاه اوستای شفاهی و آیینی استخر بوده است (ص۳۴۶).

چرتی با گردآوری و جمعبندی نظرات مختلف درباره تاریخ پیدایش خطوط در ایران، دو دیدگاه معروف را یاد کرده است: یکی دیدگاه هوفمان- نارتن که پیدایش خط پهلوی کتابی را به سده سوم و چهارم میلادی نسبت می‌دهد و خط اوستا را ابداع زمان شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م) برمی شمارد، ودیگری دیدگاه هنینگ و بیلی است که ابداع خط اوستایی را به سده ششم زمان پادشاهی خسرو اول(۵۳۱- ۵۷۹م) می‌داند. او سپس ضمن تاکید بر امکان وجود یک اوستای مکتوب پیش از ابداع الفبای فعلی، تثبیت اوستا با الفبای جدید و ظهور زند فارسی میانه را که ایجاد آن به احتمال زیاد پس از متون دو زبانه ای است که بدست مارسیده، کمی پس از پادشاهی خسرو اول در اواخر سده ششم میلادی میداند. همچنین، خاطر نشان می‌سازد که آنچه امروز به ما رسیده، بی‌گمان نگارش‌های متعددی داشته است، مثلا واپسین نگارش پهلوی وندیداد به سده هفتم میلادی باز می‌گردد و آخرین تحریر متن پهلوی یسنا حتی پس از این تاریخ است (چرتی، ۱۳۹۵: ۲۱-۲۴).

فرایند و شیوه عمل در ترجمه‌ها از دیگر وجوه موضوع مورد بحث است. این که ترجمه اوستا به پهلوی چگونه و در چه فرایندی شکل گرفت و چه ماهیتی دارد؟ در این باره نیز نظرات مختلفی بیان شده است:

ترجمه‌ها باز آفرینی واژه به واژه متن و اغلب وفادار به نحو اوستایی بودند. چون نظم واژگانی دو زبان پهلوی و اوستا با هم متفاوت بود، حاصل کار پیچیده، نامتجانس و نامفهوم شد. به همین خاطر برای فهم ترجمه‌ها به تدریج تاویل‌هایی افزوده شد که در واقع معنای ترجمه‌های مبهم واژه به واژه را به زبان فارسی میانه آزاد بازآفرینی می‌کرد. ترجمه‌ها با عبارت‌ها و گاه متن‌های تفسیری و تاویلی بلند همراه هستند که نشان می‌دهد در طول زمان افزوده شده‌اند بنابر این زندهای موجود کاری جمعی و حاصل کار نسل‌ها موبدان فرزانه است. یکی بر نظر دیگری یادداشت گذاشته است، منتقدانه نظر خود را گفته و یا فروتنانه نظر سلف خود را محترم داشته ولی نوشته برای من روشن نشد (بویس، ۱۹۶۸: ۳۴- ۳۵) .زندهای موجود ترجمه واژه به واژه اوستا هستند که بعدها هریک از این واژه‌ها بیشتر شرح شده‌اند (شاپیرا، ۱۹۹۸:xliii).

۱۲- چیستی و چه‌ای ترجمه‌های اوستا به پهلوی

زندها را به لحاظ شیوه پیکره‌بندی متن به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱- ترجمه واژه به واژه ۲- شرح‌های کوتاه و توضیحات که بلافاصله پس از عبارت اوستایی می‌آید. ۳- تفسیر کوتاه یا بلند یک یا چند مفسر که گاه عقایدشان متفاوت است و برآنند تا متن را با زمانه خود منطبق کنند (ماتسوخ، ۱۳۸۹: ۱۶۸).

در سنت یهودی، گونه‌های مختلفی از ترجمه وجود دارد که همگی نیز در زندها زردشتی همانند دارند: گونه *Targumim* یا ترجمه واژه به واژه، گونه *Midrashic Targumim* و گونه ترجمه قطعه‌ای سنت یهود (شاپیرا، ۱۹۹۸:xxxii).

آوردن بخشی از متن اوستایی و پس از آن آوردن ترجمه آن جمله یا عبارت به پهلوی، شیوه کهن زندنویسی است که روحانیون زردشتی در زبان‌های گونان ایرانی آن را بکار بسته و همواره حفظ کرده اند. بویس (۱۳۷۵: ۱۸۴) به شواهد این شیوه بیرون از سنت زردشتی پرداخته است. شاپیرا الزام به حفظ قدرت مانثره اوستا و نیز نیاز به فهم متون مقدس را سبب و علت پیدایش دستنویس‌های دو زبانه در سنت زردشتی می‌داند (همو، ۱۹۹۸:xxxviii).

تحدید قلمرو و نقد و معرفی ترجمه‌های موجود اوستا به پهلوی نیز همواره مورد توجه بوده است: جوزفسون می‌نویسد: ترجمه یسنا ، ویسپرد، وندیداد و بخش‌هایی از خرده اوستا چون نیایش‌های پنج‌گانه، آفرینگان، پنج‌گاه و سی روزه کوچک و بزرگ، همچنین اندکی از یشتها ترجمه پهلوی دارند: هرمزد یشت، هوم یشت، اردیشت، وننند یشت و بهرام یشت و دو یشت سروش یشت کوچک و بزرگ؛ نیرنگستان و هیربدستان و برخی قطعات کوچک اوستایی نیز دارای ترجمه پهلوی هستند (جوزفسون، ۱۹۹۷: ۱۰؛ قس. بویس، ۱۹۶۸: ۳۵؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۲۱).

هیربدستان، نیرنگستان و وندیداد زندهای مفصل‌تری دارند، چون با آیین‌ها در ارتباط بودند. بعد از آنها، خرده اوستا و زند یسنا و گاهان قرار دارد (بویس، ۱۹۶۸: ۳۶؛ چرتی، ۱۳۹۵: ۲۱-۲۰). از آنجا که موبدان پساساسانی ادبیات پهلوی را منتقل کرده‌اند، پس ادبیات موجود ادبیات موبدی است و همین دلیل و پاسخ این پرسش است که چرا در میان زندهای موجود زند وندیداد و نیرنگستان و هیربدستان مفصل بدست ما رسیده و از زندهای علمی و نجومی خبری نیست (شاپیرا، ۱۹۹۸:xlii).

ترجمه‌های پهلوی اوستا ارزش ادبی ندارند اما ارزش لغوی آنها چشمگیر است (بویس، ۱۹۶۸: ۳۴). در زندهای موجود، ترجمه‌ها متفاوت از اصل هستند و ارتباط میان آنها و متن اوستایی ناچیز است (شاکد، ۱۳۸۷: ۱۹). در بسیاری از موارد تفاوت‌ها نه ناشی از سهو یا ناآگاهی مترجمان که نتیجه شرح و تفسیر آزادانه‌ای است که مثل سنت یهودی گاه صورت

تمثیلی به خود می‌گیرد (شاکد، ۱۳۸۷: ۱۹ ی۲). شاکد در ۱۹۹۶ به بررسی زند گاهانی یسن ۲۸ پرداخت. او اهمیت این ترجمه را از آنجا می‌داند که نشان دهنده توان تفسیر و نقد و فهم دربار ساسانی از متون گاهانی برای یافتن پاسخی به پرسش‌های دینی روزگار خود از گاتهاست (چرتی، ۱۳۹۵: ۲۱).

۱۳- ترجمه به مثابه تفسیر یا دریافت دینی

زندها یعنی میراثی که به پهلوی در ترجمه متن اوستایی موجود داریم، ماهیتی یکسان و یک دست ندارند. در پاره‌ای موارد نوعی ترجمه ماشینی واژه به واژه می‌نمایانند و گاه، تفاسیر مفصلی هستند که همراه با ذکر نام مفسیرین و آرای متناقض آنها آمده‌اند. آنچه اهمیت دارد، پیوندی است که میان ترجمه و تفسیر وجود دارد. آیا ترجمه واژه به واژه متنِ مقدس بار تفسیری هم دارد و می‌توان آن را به مثابه تفسیر پذیرفت؟

در پاسخ به این پرسش نگاهی به زند یسن‌ها (راشد محصل، ۱۳۶۴: ۸۸-۱۹۵؛ میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۱۲۲-۴۹؛ جوزفسون، ۱۹۹۷: ۴۱- ۱۱۹) نشان می‌دهد که در مجمل‌ترین صورت زندها، باز با نوعی تفسیر روبرو هستیم. بازآفرینی متن اوستایی به فارسی میانه برآمده از دریافت دینی و نظام معنایی ذهن دین مردان زدشتی است. جوزفسون (۱۹۹۷: ۱۲۰- ۱۵۲) با دقت فراوان در تطبیق لفظی و دستوری زند هوم یشت و متن اوستایی آن کوشیده است و فنون و مهارت‌های مترجم یا مترجمین متن را مشخص کرده است. به سبب بار نیایشی یسن‌ها، مترجم وسواس بیشتری در گزینش واژگان داشته است و نزدیک‌ترین مفهوم و معادل پهلوی را، چه به لحاظ ریشه شناختی و دستوری و چه از نظر دینی، برای واژگان و اصطلاحات اوستایی بکار بسته است. این در حالی است که زند یسنا در سنجش با زند وندیداد به اجمالی بودن شهرت دارد. او نشان داد اجمالی بودن و یا حتی پذیرش ادعای مکانیکی بودن پاره‌ای از زندها (۱۹۹۷: ۸۳، ی۱۲)، مانع از باور به وجود بینشی آگاهانه در گزینش معادل‌های پهلوی برای مفاهیم اوستایی نیست.

برابر نهادِ مفاهیم متفاوت پهلوی، لفظی و معنوی، برای مفاهیم اوستایی از جمله: پهلوی abzōnīg "افزونی، برکت" برای اوستایی spənta- "سپندینه، مقدس" یا ābādāh "آبادی"برای اوستایی āiiapt "آیفت، نعمت ،مزد" و vohū "نیکی"؛ همچنین، پهلوی bowandag menišnšh "درست اندیشی" برای ārmaiti اوستایی ؛ نمونه‌هایی از معادل سازی یا ترجمه مبتنی بر بینش مترجم است و بیانگر ترجمه به مثابه تفسیر است. در ترجمه متن دینی از جمله اوستا غایت کار بازآفرینی حقیقت کلام به کمک نزدیک ترین مفاهیم زبان مقصد نسبت به زبان مبدا است و مترجم مومنانه می‌کوشد حقیقت دین را در متن جدید

بیافریند. اما "حقیقت دین" نه فقط در لفظ که در لایه‌های ژرف و چند وجهی معنا ذخیره شده است. پس فهم مبتی بر آموزه‌های دینی ابزاری کاراتر از ابزار زبان شناختی است. از اینرو است که ترجمه متن دینی ناخودآگاه به تفسیر و دریافت مترجم پهلو می‌زند.

آنچه ترجمه متن دینی را به تفسیر نزدیک می‌کند، شخصیت مترجم است نه ماهیت متن. در بررسی زندها همواره متن و ماهیت لفظی و معنوی آن مورد توجه قرار گرفته است، درحالی که پدیدآورنده و ضرورت زمانی ترجمه دیده نشده است. ترجمه متن دینی هرچند بی طرفانه و متکی بر سنجه‌های زبانی و دستوری هم باشد، دریافت مترجم یا دین‌مرد صاحب نفوذ زمانه از متن است. زند در معنی ترجمه متن اوستایی به پهلوی توسط دین مردان زردشتی، نه فقط پدیده‌ای زبانی، پیکره‌ای از متون، و یا نقل لفظی به لفظی دیگر، که دالی بر فهم معطوف به زمان دین‌مردان از دین و متون مقدس آن است. دریافتی از متن است که از وجود خود او جان مایه می‌گیرد. وجودی که در نتیجه قرائت، پرهیزگاری، پارسایی، و فهم تجربه پوریوتکیشان در خویشتن خویش تعین بخشیده است. زند بازآفرینی و روزآمدسازی متن نخستین، متناسب با نیاز روز است، نه یک ترجمه مکانیکی ساده و پدیده‌ای معمول در پهنه زبان شناسی. زند دریافت نهایی عالی‌ترین دین‌مرد است که مبنای فقه و دستورات رفتاری جامعه بهدینان قرار می‌گیرد و تاریخ را می‌سازد.

۱۴- نتیجه گیری

بنابرآنچه اشاره شد، زندها از آغاز سده ۱۸م تا امروز، به ویژه در این چند دهه اخیر، کم و بیش مورد توجه و اقبال پژوهشگران بوده‌اند. مفهوم زند در متون اوستایی و پهلوی و نیز متون پس از اسلام به عربی و فارسی، با ابهام بکار رفته است. به ویژه قلمرو معنایی زند در متون متاخر اوستایی و پهلوی چندان مشخص نیست و همنشین با لفظ اوستا و گاه مترادف با آن استفاده شده است. کاربست مانثره یا کلامِ مقدسِ تاثیر گذار در باره زندها صادق است. بنابر این پژوهشگران تعاریف متعدد و متنوعی درباره زند و توصیف ابعاد آن ارائه داده‌اند. شواهدی از زندنویسی در اوستا، کتیبه‌ها و نیز دیگر زبانهای ایرانی و انیرانی بدست آمده و تصدیق شده است. زندها برآمده از یک سنت تفسیری کهن هستند و از قدسیت برخوردارند. همچنان که صورت مکتوب دارند، با یک سنت شفاهی قوی پشتیبانی می‌شوند. در زندها ردی از وام‌گیری و تعامل با بیگانه را می‌بینیم.

با این همه، زند به معنی خاص آن ترجمه اوستا به پهلوی است، البته نه هر ترجمه‌ای. ترجمه‌هایی که دین‌مردان زردشتی متناسب با نیاز زمانه از روزگار پسا هخامنشی تا سده‌های نخستین اسلامی پدید آورده‌اند. آنچه موجود است، زندهای نیمه دوم ساسانی است که اغلب

در اواخر پادشاهی ساسانیان و اوایل دوره اسلامی تدوین شده‌اند. بررسی‌های صورت گرفته، اغلب زند را در پهنه ترجمه یا انتقال زبانی اوستا به پهلوی بنابر معیارهای زبانشناسی پژوهیده‌اند. اما باید گفت زند حتی در معنی ترجمه واژه به واژه آن، نوعی دریافت دینی دین مردان عالی رتبه از متون مقدس بر حسب نیاز زمانه است. این دریافت به گزاره فقهی تبدیل می‌شد و تاریخ را شکل می‌داد. از اینرو زندها وابسته به ذهنیت و شخصیت دین‌مرد هستند نه نقل متعارف یک متن از زبانی به زبان دیگر. زندها حاصل تجمیع و تلاقی فهم زبانی، پارسایی و سیاست دینی زمانه در وجود دین‌مرد زندنویس است. تا شخصیتی نزدیک به رد دین یعنی زردشت‌ترین روزگار پدید نیاید، زندی رقم نخواهد خورد. بنابر این باید گفت، زند در این معنی امری جاری و ساری است و به ترجمه متون اوستایی به پهلوی محدود نمی‌شود و تا زمانی دین‌مردی صالح و مورد وثوق باشد که دریافت دینی او برای بهدینان حجت باشد، زند زنده است و تولید می‌شود، مهم نیست زبان مقصد چه باشد. چنانکه از سده پنجم هجری به بعد زبان فارسی نو تجلی‌گاه دریافت دینی موبدان زردشتی می‌شود و نوزندها پدید می‌آیند.

منابع

آموزگار، ژاله. (۱۳۹۵). «زند».دانشنامه جهان اسلام. ج۲۱، تهران: بنیاد دانشنامه جهان اسلام، ۶۷۲-۶۶۹.

آموزگار، ژاله و احمد تفضلی.(۱۳۸۶). *کتاب پنجم دینکرد*. تهران: معین.

بویس، مری و فرانتزگرز. (۱۳۷۵). *تاریخ کیش زرتشت*. ج۳: پس از اسکندر، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: توس.

تاوادیا (۱۳۴۸). زبان *و ادبیات پهلوی*. ترجمه س. نجم آبادی، تهران: دانشگاه تهران.

تفضلی، احمد(۱۳۷۶)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، بکوشش ژاله آموزگار، تهران: سخن.

چرتی، کارلو.(۱۳۹۵). *ادبیات پهلوی*. ترجمه پانته آ ثریا، تهران: نشر فرزان.

دستنویس ش۱۰۷۲۴-۵ کتابخانه ملی، پاسخ زردشت و زند اورمزد یشت.

دوشن گیمن، ژاک. (۱۳۸۱). *دین ایران باستان*. ترجمه رویا منجم، تهران نشرعلم.

راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۶۴). *درآمدی بر دستور زبان اوستایی*. تهران: کاریان.

زراتشت نامه (۱۳۳۸). تصحیح فردریک رزنبرگ، بکوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: کتابفروشی طهوری.

زرشناس، زهره. (۱۳۸۰). *جستارهایی در زبان‌های ایرانی میانه شرقی*. تهران: فروهر.

ژینیو، فیلیپ. (۱۳۷۲). *ارداویراف نامه*. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران: معین.

شاکد، شائول. (۱۳۸۷). *تحول ثنویت، تنوع آرای دینی در عصر ساسانی*. ترجمه سید احمدرضا قائم مقامی، تهران: نشر ماهی.

فرهنگ اویم ایوک. (۱۳۹۷). ترجمه و پژوهش فرزانه گشتاسب و نادیا حاجی‌پور. تهران:پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فضیلت، فریدون. (۱۳۹۹). *کتاب دینکرد سوم*. تهران: برسم.

ماتسوخ، ماریا. (۱۳۸۹). ادبیات پهلوی. در: *ادبیات ایران پیش از اسلام*. بکوشش رونالد امریک و ماریا ماتسوخ، ترجمه زیر نظر ژاله آموزگار، تهران: سخن.

مسعودی. (۱۳۶۵). *التنبیه و الاشراف*. ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی

مسعودی. (۱۹۹۱). *مروج الذهب*. شرحه عبدالامیر علی مهنا، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

معین.(۱۳۲۶). *مزدیسنا و تاثیر آن در ادبیات فارسی*. تهران: دانشگاه تهران.

موله، ماریان. (۱۳۹۳). *آیین، اسطوره و کیهان شناسی در ایران باستان*. ترجمه محمد میرزایی، تهران: نگاه معاصر.

میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۲). *بغان یسن*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۵۹). *دین های ایران باستان*. ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

ویدنگرن، گئو. (۱۳۷۷). *دین‌های ایران*. ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران آگاهان ایده.

Baily, H. W. (1971). Zoroastrian Problems in the ninth century Books, Oxford.

Bartholomae Chr.(۱۹۶۱), Altiranisches Wörterbuch. Strassburg.

Boyce, M. (1968). Middle Persian Literature. In: *Handbuch der Orientalistik*. 1.4.2.1, p. 32-66.

Cantera Glera, N. A. (1999). Die Stellung der Sprache der Pahlavi-Übersetzung des Avesta innerhalb des Mittelpersischen, Studia Iranica, 28,pp. 173–207.

Cantera, A. (2004). Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta, Harrassowitz Verlag.

de Menasce, J. (1973). Le troisième livre de Dēnkart. Paris (Bibliothèque des œuvres classiques persanes 4. Travaux de l'Institut d'études iraniennes de l'Université de Paris 5).

DkM see Madan.

Geldner (1886–1896). Avesta. The Sacred Books of the Parsis. 3 vols. Stuttgart.

Gignoux, Ph. (1986). sur l'inexistence d'un Bahman yasht Avestique. *Journal of Asian and African studies*. 32, pp.53-64.

Gignoux, Ph. (1991). Les Quarter Inscriptions du Mage Kirdīr, Paris.

Haug, M. (1862). Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis. Studies on Zoroastrian Religion and the Zend-Avesta, their origins, development, structure, texts and linguistic composition. London.

Josephson, J. (1997). *the Pahlavi Translation technique as illustrated by hOm yaSt*. Upppsala.

Klingenschmittt, G. (1978). Der Beitrag der Paahlavi-Literatur zur Interpretation des Avesta. *Munchener studien zur Sprachwissenschaft*. 37, pp.93-107.

Kotwal, F. M. & Ph. G. Kreyenbroek (1992). *The Hērbedestān and Nērangestān. Volume I: Hērbedestān*. Paris (StIr, Cahier 10).

Madan, D. M. (1911). *the complete text of the Pahlavi Dinkard*. Bombay (= DkM).

Moazami, M. (2014). *Wrestling with the Demons of the Pahlavi Wīdēwdād*. Transcription, Translation, and Commentary Leiden/Boston (Iran Studies 9).
Schaeder, H. (1930). *Iranische Beiträge*. Halle.
Shæjrvø, P. O. (1998). Kirdir's Vision. In: *Archaologische Mitteilungen aus Iran*. 16, pp. 269- 306.
Shæjrvø, P. O. (2012). The Zoroastrian Oral Tradition as Reflected in the texts. In: *Iranica* 20, pp.3-48.
Shapira, D. (1998). *Studies in Zoroastrian Exegesis Zand, thesis submitted for the degree*. Doctor of Philosophy In Hebrew University, Jerusalem.
Vevaina, Y S –D. (2023). *The Sūdgar Nask of Dēnkard Book 9 Text*. Translation and Critical Apparatus, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
Vevaina, Y S –D. (2024). *Zoroastrian Hermeneutics in Late Antiquity Commentary on the Sūdgar Nask of Dēnkard Book 9*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

استناد به این مقاله: دالوند، حمیدرضا. (۱۴۰۴). جستاری در مفهوم زند. *زبان و زبان‌شناسی*، ۲۱(۴۲)، ۶۱- ۹۲.
doi: 10.30465/lsi.2026.53946.1838