

Bādeyaldā and bād e ardā:

The etymology of the name of one of the characters of Abū Muslim Nāma

Leila Varahram*

Abstract

“Bādeyaldā” Samarkandi is one of the heroes in the epic narrative of the Abū Muslim Nāma and one of the central figures in the Zamajī Nāma, a sequel to the Abū Muslim Nāma. The meaning of his name, in its current form, appears ambiguous. This article demonstrates that “Bādeyaldā” is a form of the Middle Persian phrase “wād ī ardā”, which was used as a formula in this language. The phrase derives from the Avestan phrase vāta- ašauuan, meaning metaphorically the “righteous” or “virtuous” wind, referring to one of the primary attributes of the Wind God (Vāta) in the Avesta. The Middle Persian phrase likely became Bād Ardā in New Persian and, due to some phonological features in the northeastern regions of Iran, transformed into the proper name” Bādeyaldā”. In Central Asia, this name became associated with the heroic figure of the Abū Muslim Nāma and Zamajī Nāma. This naming convention probably occurred after the 4th century AH, during the Ghaznavid period, when the core narrative of the Abū Muslim Nāma in its present form was finalized. The character of “Bādeyaldā” would then have been incorporated into the narrative either during this period or in subsequent centuries.

Keywords: Bādeyaldā, wād ī ardā, ashavan wind, Abū Muslim Nāma, Zamajī Nāma.

* assistant professor of Ancient Iranian Languages and Culture, Faculty of Literature and humanities,

University of Tehran, Tehran, Iran, leili.varahram@ut.ac.ir

Date received: 10/12/2024, Date of acceptance: 15/10/2025, Date Printed: 06/08/2026



Introduction

Bādeyaldā, one of the ‘ayyārān (bandit-heroes) appearing in the epic narrative cycle of the Abū Muslim nāma and its affiliated tales—such as the Zamjī nāma—occupies a distinctive place as a figure lacking any identifiable historical prototype. Unlike Abū Muslim and certain other heroes of the same literary tradition, Bādeyaldā is wholly fictional. Within these narratives, he is introduced as a native of Samarqand. The development of the Abū Muslim epic cycle, including both Abū Muslim nāma and Zamjī nāma, appears largely attributable to the creative activity of storytellers and oral narrators active in Afghanistan and Central Asia. The precise etymology of the name Bādeyaldā, however, has remained elusive. The present study argues that this personal name ultimately derives from an Avestan formula once common in northeastern Iran and, through recognizable historical and phonological developments, reemerged in Islamic period epic material as the name of one of the heroes of the Abū Muslim nāma and its continuations.

Materials and Methods

The first component of the name—bād (“wind”)—clearly denotes the natural phenomenon of air in motion. The association is thematically apt: agility, speed, and stealth are among the defining attributes of ‘ayyār heroes in Persian heroic bandit (‘ayyār) cycles; they are thus metaphorically likened to the wind in their swiftness of movement. The second element—yaldā—is far less transparent. It is highly improbable that it corresponds to the Syriac loanword in Persian meaning “birth,” later applied to the winter solstice night.

In the compound Bādeyaldā, the first element bād (Avestan *vāta-*) evokes not only the natural phenomenon but also one of the two deities (*yazatas*) associated with this element in the Avesta. These divine figures, particularly revered in Sogdiana, Bactria, and adjacent regions of Central Asia, received cultic veneration. Within narrative contexts emphasizing speed and motion—such as the exploits of the ‘ayyārān—the divine personification of *Vāta* (“Wind god”) provides the closest religious analogue. Iconographically, this deity appears on Kushanian coinage as a bearded runner; his name is rendered in Bactrian as OADO (*Oado*), corresponding to Middle Persian *wād* and New Persian *bād*.

Discussion

One of the epithets of Vāta in the Avesta is ašauuan- (“righteous,” “follower of aša”). The Avestan adjective ašauuan- from Old Iranian *artāvan, is reflected in Middle Iranian forms such as ardā(y) in Middle Persian, ardāw in Parthian, and ʾrtʾw in Sogdian. It continues to appear in syntactic association with bād. Several Middle Persian texts, including the *Andarz ī Dānāgān ō Mazdēsnān*, the *Kārnāmag ī Ardašīr ī Pābagān*, and the *Zand ī Wahman Yasn*, employ the phrase wād ī ardā (“the righteous wind”), where ardā functions as an epithet qualifying bād.

In Sogdian the compound appears as wʾtʾrtʾw, in which ardā has evolved from an adjective into an integral component of the divine name—no longer a mere epithet, but a fixed theonym signifying the Wind deity himself.

From these linguistic facts it may be inferred that the name of the Abū Muslim nāma hero originated from the Middle Persian expression wād ī ardā (“the righteous/holy wind,” literally “the wind devoted to Aša”), which in turn reflects the Avestan “vāta- ašauuan-”. In the Avestan religious context, ašauuan initially described Vāyu, other wind deity who has an evil aspect besides his righteous face, before secondarily extending to Vāta. This formulaic compound survived in Middle Persian ritual vocabulary and eventually fossilized into a poetic expression designating swift or mighty winds.

The form Bādeyalda as attested in New Persian results from subsequent phonological developments characteristic of Central Asia and northern Afghanistan—specifically, the insertion of a /y/ before word initial syllables containing /al/. The phonetic transformation from bād ardā → Bādeyalda. Given that the earliest stratum of the Abū Muslim nāma tradition dates to the Ghaznavid period, the introduction of Bādeylda as a proper name cannot predate the 4th century A.H. (10th century C.E.).

Conclusion

Accordingly, the name of the fictional ʾayyār, Bādeyaldā, rather than being an arbitrary invention, should be understood as an heir to the ancient Iranian poetic language: his name, metaphorically meaning “the swift wind,” aligns perfectly with his legendary agility.

Bibliography

- Abū Ṭāher Ṭarsūsī. 1380 A.H. Sh. *Abū Muslim nāma*. Edited by Ḥosayn Esmā'īlī. Vols. 1–2. Tehran : Mo'īn. [in Persian].
- Afghānī Nevīs, 'Abdullāh. 1369 A.H. Sh. *Lughāt e 'Āmiyāna ye Fārsī ye Afghānestān* [Colloquial Words of Afghanistani Persian]. Balkh Institute of Research and Publications, 2nd ed. (Offset Reprint ; 1st ed. Afghanistan). [in Persian].
- Benveniste, E. (1940). *Textes Sogdiens (Mission Pelliot, III)*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Boyce, M. (1975). *A History of Zoroastrianism*, vol I: *The Early Period*, Leiden/ Köln, Brill.
- Durkin-Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout, Brepols.
- Esmā'īlī, Ḥosayn. 1380 A.H. Sh. "Introduction to Abū Muslim nāma." In *Abū Muslim nāma*, edited by Ḥosayn Esmā'īlī, Vols. 1–2. Tehran: Mo'īn. [in Persian].
- Esmā'īlī, Ḥosayn. 1397 A.H. Sh. "Introduction to Zamajī Nāma." In *Zamajī Nāma*, edited by Ḥosayn Esmā'īlī. Tehran: Mo'īn. [in Persian]
- Von Gabain, A. (1983), "Irano-Turkish Relations in the Late Sassanian Period" in E. Yar-Shater (ed.) *Cambridge History of Iran*, vol3(1)., Cambridge/London/New York, Cambridge University Press: 613-624.
- Gershevitch, I. (1946). "Sogdian Compounds", *TPhS*: 137-149.
- Gershevitch, I. (1959). *The Avestan Hymn to Mithra*, London-NewYork, Cambridge University Press.
- Gershevitch, I. (1961), *A Grammar of Manichaean Sogdian*, Oxford, Basil-Blackwell.
- La Geste d' Ardashir Fils de Pābag Kārnamag ī Ardaxšēr ī Pābagān* (2003). Traduit du pehlevi par Frantz Grenet, éditions A Die.
- Gray, (1930), L. H. *The Foundations of the Iranian Religion*, Bombay, D. B. Taraporevala Sons & Co.
- Hādokht Nask*. 1371 A.H. Sh. Translated by Mahšīd Mīr Faxrā'ī. Tehran: Pazhūhešgāh e 'Olūm e Ensānī va Motāle'āt e Farhangī. [in Persian].
- Hādōxt Nask 2* (2000), Il Racconto zoroastriano della Sorte Dell'anima, Edizione critica del testo avestico e pahlavi, traduzione et commento Andrea Piras, Roma, Istituto Italiano Per l'Africa e l'oriente.
- Ḥassandust, Moḥammad. 1393 A.H. Sh. *Farhang e Rīsha shenākhtī ye Zabān e Fārsī* [Etymological Dictionary of the Persian Language]. Vol. 1. Tehran: Academy of Persian Language and Literature (Farhangestān e Zabān va Adab e Fārsī). [in Persian].
- Heninng, W. B (1940). *Sogdica*, James G. Forlong Fund, Vol. XXI, London.
- Heninng, W. B (1946). "The Sogdian Texts of Paris", *BSOAS* 11: 713-740.
- Heninng, W. B (1965). "A Sogdian god", *BSOAS*, Vol. 28, No.2: 242-254.

- Hübschmann, H. (1895). *Persische Studien*, Strasburg, Verlag von Karl J. Trübner.
- Jamasp Asana, J. M. (1913). *The Pahlavi texts*. Bombay, Fort Printing Press.
- Kiyā, Ҷојаста. 1375 A.H. Sh. *Qahremānān e Bādpā dar Qeşa hā va Namāyeš hā ye Īrānī: Barrasī ye ‘Anāšer e Namāyešī dar Avestā, Yādgār e Zarīrān, Šāhnāme, Ḥamze nāme, Abū Muslim nāme, Eskandar nāme va Samak e ‘Ayyār* [The Swift Heroes in Iranian Tales and Plays: A Study of Dramatic Elements in the Avesta, Ayādgār ī Zarīrān, Šāhnāme, Ḥamze nāme, Abū Muslim nāme, Eskandar nāme, and Samak e ‘Ayyār]. Tehran: Markaz. [in Persian].
- MacDonell, A. A. (1963), *The Vedic Mythology*, Varanasi, Indological Book House.
- Mahjūb, Moḥammad Ja‘far. 1368 A.H. Sh. “Abū Muslim nāme: Sarguḏašt e Abū Muslim e Ҷorāsānī (1)” [Abū Muslim nāme: The Biography of Abū Muslim e Ҷorāsānī (1)]. *Īrān šenāsī* 4: 691–704. [in Persian].
- Qā‘em Maqāmī, Aḥmad Rezā. 1396 A.H. Sh. “Man sha’ e kohan e ba‘zī tarkībāt va ‘ebārāt e Fārsī ye Darī” [The Ancient Origin of Certain Darī Persian Compounds and Expressions]. *Farhang nevisī* (Lexicography) 12: 19–47. [in Persian].
- Qarīb, Badr al Zamān. 1374 A.H. Sh. *Farhang e Soḡdī: Soḡdī–Fārsī–Engelīsī* [Sogdian Dictionary: Sogdian–Persian–English]. Tehran: Farhangān. [in Persian].
- Qarīb, Badr al Zamān. 1386 A.H. Sh. “Ṭalesm e Bārān az Yek Matn e Soḡdī” [The Rain Talisman from a Sogdian Text]. In *Motāle‘āt e Soḡdī* [Sogdian Studies], edited by Moḥammad Šokrī Foomešī, 231–239. Tehran: Ṭahūrī. [in Persian].
- Shenkar, M. (2014). *Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leiden- Boston, Brill.
- Sims-Williams, N. (2000), *Bactrian Documents from Northern Afghanistan I: Legal and Economic Documents*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Sims-Williams, N., Durkin-Meisterernst, D. (2022). *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*, 2nd edition, revised and enlarged by Nicholas Sims-Williams, Turnhout, Brepols.
- Skjærvø, P. O. (2014). “Review of DMT III/2”, *Orientalische Literaturzeitung* 109/6: 499-502.
- Sundermann, W. (1994). “Eine Liste Manichäischer Götter in Sogdischer Sprache“, in Elsas C., *Tradition und Translation, Zum Problem der Interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene, Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York, Walter de Gruyter: 452-462.
- Zanjī nāma*. 1397 A.H. Sh. Edited by Ḥosayn Esmā‘īlī. Tehran: Mo‘īn. [in Persian].
- The Zand ī Wahman Yasn, a Zoroastrian Apocalypse* (1995). Carlo G. Cereti, Roma, ISMEO.

Sites:

<https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/airan/avesta/avest.htm>

TITUS version by Jost Gippert,

Frankfurt a/M, 15.7.1996 / 28.2.1998 / 22.6.1998 / 15.3.2000 / 1.6.2000 / 9.12.2008

Avesta: The Sacred Books of the Parsis. (1889-1896). edited by Karl F. Geldner, Stuttgart, Kohlhammer.

بادیلدا و باد اردا:

ریشه‌شناسی نام یکی از شخصیت‌های ابومسلم‌نامه

لیلا وره‌رام*

چکیده

بادیلدای سمرقندی یکی از عیاران داستان‌های پهلوانی ابومسلم‌نامه و زمجی‌نامه است. معنی نام این شخص در صورت فعلی آن روشن نیست. در این مقاله کوشیدیم منشأ آن را با جستجو در منابع ایرانی باستان و ایرانی میانه مشخص کنیم و نشان دهیم که بادیلدا صورتی از عبارت فارسی میانه wād ī ardā است که به صورت قالبی در این زبان به کار می‌رفته است و اردا در آن صفت اصلی باد بوده است. این عبارت از ترکیب وصفی اوستایی باد اشون vāta- ašauuan- به معنی باد پیرو اشته (مجازاً پارسا) گرفته شده است و به یکی از صفات اصلی ایزد باد (واته) در اوستا اشاره دارد. عبارت فارسی میانه احتمالاً به صورت باد اردا bād e ardā به فارسی نو رسیده و تحت تأثیر برخی ویژگی‌های آوایی مناطق شمال شرقی ایران به شکل نام خاص بادیلدا درآمده است و ظاهراً در نواحی آسیای میانه بر عیار سمرقندی داستان ابومسلم‌نامه و زمجی‌نامه نهاده شده است. این نام‌گذاری نباید پیش از سده چهارم ه.ق بوده باشد، زیرا چارچوب اصلی داستان ابومسلم‌نامه به شکلی که امروزه در دست داریم احتمالاً در دوره غزنوی به وجود آمده است و بادیلدای عیار نیز یا در همین زمان یا در سده‌های بعدی به این داستان پیوسته است.

کلیدواژه‌ها: بادیلدا، باد اردا، باد اشون، ابومسلم‌نامه، زمجی‌نامه.

* استادیار گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران،
leili.varahram@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳، تاریخ چاپ: ۱۴۰۵/۰۵/۱۵



۱. مقدمه

«بادیلدا» نام یکی از عیاران در داستان پهلوانی/ابومسلم‌نامه و سایر داستان‌های پیرامونی آن است.^۱ در میان یاران ابومسلم که صراحتاً عنوان عیاری دارند^۲، او بیشترین حضور و اهمیت را در داستان دارد و از جمله اشخاصی است که خود و نیاکانش در داستان‌های اجداد ابومسلم حاضر می‌شوند و با شخصیت‌های سایر داستان‌های پهلوانی دینی پیوند دارند (اسماعیلی ۱۳۸۰: ۱۶۰/۱). در/ابومسلم‌نامه، بادیلدا از اولاد عمرو بن امیه ضمری، عیار و «پیاده رکاب» امیر حمزه صاحب‌قران است^۳ و اگر/ابومسلم‌نامه را با داستان حمزه که در آن حمزه و عمرو بن امیه و مقبل سه «صاحب‌قران» داستان هستند مقایسه کنیم، در کنار خود ابومسلم و احمد زمجی یکی از صاحب‌قران‌های داستان اخیر و بدیل عمرو بن امیه در داستان حمزه به شمار می‌آید (همان‌جا). در زمجی‌نامه نیز که یکی از دنباله‌های ابومسلم‌نامه است و یکی از دو شخصیت اصلی داستان است و همان نسبتی را با احمد زمجی دارد که نیایش عمرو بن امیه با امیر حمزه داشت. مانند سایر شخصیت‌های برجسته ابومسلم‌نامه، بادیلدا در میانه داستان و طی ماجرای به حلقه یاران ابومسلم می‌پیوندد و برخلاف ابومسلم و سلیمان بن کثیر و نصر بن سیار و حسن قحطبه و برخی دیگر از شخصیت‌های داستان، او و سایر عیاران کتاب، شخصیت‌های تاریخی نیستند. بادیلدا در آغاز عیار ملکزاد خاقان، نبیره افراسیاب است که در/ابومسلم‌نامه و زمجی‌نامه از یاران مخلص ابومسلم و احمد زمجی است و او را صاحب خروج هفتاد و یکم خوانده‌اند.^۴ ملکزاد خاقان که در سمرقند مستقر است پیش از آشنایی با ابومسلم جداگانه ضد مروانیان قیام می‌کند، از آموی می‌گذرد و خراسان، به غیر از نیشابور، را تصرف می‌کند. پس از ناکامی در فتح نیشابور جنگ‌هایی چندین ساله میان او و دشمنش طرخان خزری (ترخان خضری در/ابومسلم‌نامه) در می‌گیرد که در آن هیچ یک از دو طرف بر یکدیگر غلبه نمی‌کنند. در نهایت، ملکزاد و عیارش به سپاه ابومسلم می‌پیوندند و هر دو جایگاهی والا در میان یاران ابومسلم می‌یابند (اسماعیلی ۱۳۹۷: ۵۸). بادیلدا و ملکزاد خاقان یک بار هنگامی که ابومسلم به دست طرخان خزری اسیر شده است نزد او می‌آیند و حتی بادیلدا که تاکنون ابومسلم را ندیده به قصد آزاد کردن وی می‌رود، اما پیش از آنکه به او برسد، ابومسلم آزاد می‌شود (ابوطاهر طرسوسی ۱۳۸۰: ۳۱۳/۲-۳۱۵). دیدار اصلی آن‌ها در پای حصار بلخ است و از آنجا ملکزاد و بادیلدا با سپاه ابومسلم همراه می‌شوند (همان: ۴۳۴).

بادیلدا و باد اردا: ریشه‌شناسی نام یکی از شخصیت‌های ابومسلم‌نامه (لیلا وهرام) ۳۳۱

به سبب اقامت در سمرقند و پیوستگی با ملکزاد خاقان، بادیلدا همه‌جا سمرقندی خوانده می‌شود و دوستان و دشمنان از او با عنوان «بادیلدای سمرقندی» یاد می‌کنند.^۵ گرچه نسبش به عمرو بن امیة ضمری می‌رسد. از میان عیاران سپاه ابومسلم او تنها کسی است که مطابق الگوی داستان‌های عیاری صراحتاً در خدمت پادشاهی (ملکزاد خاقان) است و در رکاب وی به ابومسلم می‌پیوندد. هم ملکزاد و هم بادیلدا در داستان‌های خون‌خواهی ابومسلم نقش دارند. ملکزاد خاقان در دستنویس‌های مجلس، گوهرشاد ۱۰، گوهرشاد ۱۴۴ب، گوهرشاد ۱۵۵ الف و ب و پاریس ۲ در شمار خون‌خواهان ابومسلم است (اسماعیلی ۱۳۹۷: ۵۸) و بادیلدا نیز چنان‌که گفتیم در زمجی‌نامه، که شرح کردارهای احمد زمجی در خون‌خواهی ابومسلم است، مهم‌ترین عیار داستان است.

معنی دقیق نام بادیلدا روشن نیست. با این حال، تردیدی نیست که جزء اول این نام باید باد (جریان هوا) باشد. چنین نامی با شخصیت وی هم تناسب دارد. چالاک و تندروی از مهم‌ترین صفات عیاران در داستان‌های پهلوانی و عیاری فارسی است و به همین اعتبار آن‌ها را به باد مانند می‌کرده‌اند و بادپای می‌خوانده‌اند. در زمجی‌نامه گاهی او را به اختصار مهتر^۶ باد خطاب می‌کنند (زمجی‌نامه ۱۳۹۷: ۴۲۴). در همین داستان، واژه باد در نام فرزند او «شاهین‌باد» نیز دیده می‌شود و این فرض را که این نام با باد ارتباط دارد تقویت می‌کند، اما مشخص نیست که یلدا، جزء دوم نام این عیار، چه معنایی دارد. بسیار بعید است که این کلمه را همان وام‌واژه سریانی در فارسی بدانیم که معنی تولد دارد و به بلندترین شب سال (شب انقلاب زمستانی) اطلاق می‌شود و بر اساس آن نام مذکور را بادی که در شب یلدا می‌وزد معنی کنیم. در نوشته حاضر نشان می‌دهیم که بادیلدا در اصل صورتی از یک ترکیب وصفی اوستایی است که به ویژه در شمال شرق ایران رواج داشته است و در ادوار بعدی به صورت نام یکی از قهرمانان داستان ابومسلم‌نامه و دنباله‌های آن ظاهر می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

پیش از این، پژوهش مستقلی درباره این شخصیت و نام او انجام نشده است. حسین اسماعیلی، مصحح/ابومسلم‌نامه و زمجی‌نامه، در مقدمه‌های مفصل و فاضلانهاش بر این دو کتاب اشاراتی به این عیار کرده است. پیش‌تر مطالبی را که او در مقدمه ابومسلم‌نامه درباره بادیلدا گفته بود نقل کردیم. اسماعیلی در مقدمه زمجی‌نامه به دو نکته مهم درباره وی اشاره می‌کند: نخست اینکه رفتار بادیلدا در زمجی‌نامه به عیارانی چون مهتر نسیم، عیار اصلی

اسکندرنامه صفوی، شبیه‌تر است تا چهره‌ای که از او در ابومسلم‌نامه نشان داده شده است و هم‌چون نیایش عمرو بن امیه و مهتر نسیم دزدی قهار است که در طمع مال از هیچ کاری ابا ندارد و چندان در بند اصول جوانمردی نیست. شیوه سخن گفتن او و صفاتی که دشمنانش به وی نسبت می‌دهند هم تفاوت چندان با مهتر نسیم ندارد. نکته دیگر این است که هم بادیلدا و هم احمد زمجی که قهرمان اصلی زمجی‌نامه است، در خراسان بزرگ، به ویژه آسیای میانه و افغانستان، بسیار محبوب بوده‌اند و کثرت نسخه‌های داستان زمجی‌نامه در آن مناطق گواه این مطلب است. بیشتر ماجراهای احمد زمجی در حدود سمرقند و بخارا می‌گذرد و بادیلدا هم نسبت سمرقندی دارد (اسماعیلی ۱۳۹۷: ۱۱۴-۱۱۶). اسماعیلی با توجه به محبوبیت احمد زمجی در آسیای میانه و سبک روایت و عبارات و ترکیبات داستان در سه نسخه خویشاوند، تکامل چرخه داستان‌های ابومسلم را بیش از هر کس، محصول کار داستان‌سرایان آن خطه می‌داند (همان: ۱۰۷).

خجسته کیا نیز در کتابی با عنوان قهرمانان بادپا در قصه‌ها و نمایش‌های ایرانی و عنوان فرعی بررسی عناصر نمایشی در اوستا، یادگار زیریران، شاهنامه، حمزه‌نامه، ابومسلم‌نامه، اسکندرنامه و سمک عیار، که در سال ۱۳۷۵ ش. به چاپ رسید، نامی از بادیلدا می‌برد. در این کتاب، اشاراتی گذرا به چالاک‌ی و بادپایی عیاران شده است. البته کیا احمد زمجی را عیار اصلی ابومسلم‌نامه می‌داند و اعمال وی را با سمک عیار و عمرو بن امیه و مهتر نسیم عیار مقایسه می‌کند. گرچه این مقایسه به کلی بی‌راه نیست و گاهی تناظری میان احوال و اعمال احمد زمجی و عیاران داستان‌های دیگر دیده می‌شود، به‌ویژه در جنبه‌های نمایشی و بازیگری که تأکید کیا بر آن‌هاست، اما به دو دلیل بهتر است که عیار اصلی ابومسلم‌نامه را کسی غیر از احمد زمجی بدانیم. نخست آن‌که زمجی برخلاف کسانی چون بادیلدا سمرقندی و حید علیبادی هیچ‌گاه صراحتاً عنوان عیار ندارد، دیگر اینکه در داستان زمجی‌نامه او جای ابومسلم را می‌گیرد و کارهای عیارانه را به دیگران می‌سپارد. کیا نیز اشاره می‌کند که تیزپایی در ابومسلم‌نامه منحصر به احمد زمجی نیست و عیاری دیگر، بادیلدا (تأکید از ماست) تجسم باد است. او هم‌چنین تأکید می‌کند که نباید قهرمانان بادپای داستان‌های عیاری را با شاطران اشتباه گرفت، بلکه «بادپایی این رده قهرمان اساطیری است» (کیا ۱۳۷۵: ۸۴)، نظری که حداقل درباره داستان‌های عیاری دوره صفوی به بعد محل تأمل است و نمی‌توان آن را به سادگی پذیرفت. در نهایت، کیا عیاران داستان‌های فارسی را با فرقه مردانه سیاه‌پوش در شرق ایران که پرستندگان ایزد وای بودند مربوط می‌کند و آن را

همان جامعه‌ای می‌داند که دیدن‌گرن در نظر داشته است. او قهرمانان بادپای داستان‌های عیاری را قهرمان واییک (منسوب به ایزد باد وای) می‌نامد و به اهمیت ایزد باد نزد کوشانیان و سغدی‌ان و اینکه باد مینوی در میان خدایان والامقام سغدی جای داشت اشاره می‌کند. گرچه مطالبی که کیا دربارهٔ عیاران و بادپایی آن‌ها می‌گوید مستقیماً به بادبِلدا و نام او مربوط نیست، اما توجه او به خصلت بادپایی عیاران و ارتباط آن‌ها با جماعات مردان جنگجوی آریایی صحیح است. مطالبی که ویکاندر در کتابش با نام *جماعت مردان آریایی*، پژوهشی در *تاریخ زبان و دین هندوایرانی*^۷ به تفصیل دربارهٔ آن‌ها سخن گفته است و در همان کتاب و کتاب دیگرش *ویو، متون و تتبعات در باب تاریخ دین هندوایرانی*^۸، که ترجمه و شرح رام‌یشت اوستا (پانزدهمین یشت اوستا در ستایش ایزد وای) همراه با مقدمه‌ای مفصل است، این گروه مردان را پرستندگان ایزد وای دانسته است. ارتباط پیشهٔ عیاری با باد کلید حل مشکل نام عیار ما را در خود دارد. متأسفانه کیا در این بخش از نوشته‌اش از منابع خود نام نمی‌برد و ارجاعات دقیق ندارد. او به یکی از تصاویر ایزد وای در میان سکاها اشاره می‌کند که این ایزد را در قالب مردی ریش‌دار و دونده نشان می‌دهد (همان: ۱۶۶-۱۶۷). تصویر خدای ریش‌دار دونده‌ای که کیا به سکایان نسبت می‌دهد، در واقع شمایل ایزد ایرانی دیگر موکل باد (OAΔO) در سکه‌های کوشانی است و به نظر می‌رسد این تصویر برگرفته از شمایل‌نگاری یونانی خدای باد باشد (Shenkar 2014: 153) که نامش در زبان‌های ایرانی با پدیدهٔ طبیعی باد یکی است. لفظ «باد» (Av.vāta-) در متون اوستایی، هم بر پدیدهٔ طبیعی جریان هوا و هم بر یکی از دو ایزد موکل بر این پدیدهٔ طبیعی اطلاق می‌شود که بیست و دومین روز ماه در تقویم زردشتی نیز به نام اوست. هر دوی این ایزدان، به ویژه ایزد وای، در سغد و کوشان و نواحی آسیای میانه مورد احترام بوده‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد آن‌جا که سخن از بادپایی عیاران و تندی و تیزروی آن‌هاست ایزد باد (واته) با آن‌ها تناسب بیشتر داشته باشد. البته، ایزد وای نیز ایزدی جنگجو و مورد پرستش گروه‌های جنگاوران بوده است، و سرعت و تندرویی در اوستا از جملهٔ صفات اوست. سرعت وای در اوستا با صفت (auruua-) بیان شده است (یشت پانزدهم، بند ۴۶) که میان او ایزد هوم مشترک است (Gray 1930: 168). در دفاع از کیا یا منابعش در اشاره به ایزد وای می‌توان گفت که گویا از همان ادوار کهن و متون اوستایی نیز نوعی انتقال صفات بین دو ایزد باد وجود داشته است که در ادامه بیشتر از آن خواهیم گفت.

۳. صفات باد در متون ایرانی باستان و میانه

هم واته و هم ویو (Av.Vayu-) معادلی هم‌نام در دین ودایی و متون سنسکریت دارند^۹ (MacDonell 1963: 81-83). هم در متون اوستایی و هم در متون ودایی، این ویو (در فارسی میانه وای) است که تشخیص یافته و صورت انسانی گرفته و سرودهایی در ستایش او آمده و از اعضای بدن و متعلقات و رزم‌افزارهایش سخن رفته است. در مقابل، هم در هند و هم در ایران، واته جلوه کم‌رنگ‌تری در مقابل ویو دارد و بیشتر نماینده پدیده طبیعی باد است تا رب‌النوعی که سرور آن باشد. همان‌طور که گفتیم، از میان این دو، شاید صفات و ویژگی‌های ایزد واته بیشتر با احوالات عیاران تناسب داشته باشد. علاوه بر این، لفظ باد (در اوستایی واته) در نام عیار مورد نظر ما، باد یلدا، آمده است. به همین دلیل، در ادامه صفات و ویژگی‌های ایزد واته را می‌آوریم.

۱.۳ صفات واته در اوستا

احتمال داده‌اند که باد مذکور در اوستا باد جنوب باشد (Gray 1930: 168). با این حال، واته در متون اوستای جدید گاه صفاتی می‌یابد که تشخیص‌یافتگی او را پررنگ‌تر می‌کنند و کمتر بر جنبه طبیعی او تأکید دارند. تشخیص اینکه کجا با پدیده طبیعی و کجا با ایزد مواجهیم همیشه کار آسانی نیست (Boyce 1975: 79). علاوه بر این، گاهی چنین به نظر می‌رسد که این تشخیص داشتن بیش از آنکه به خود ایزد واته تعلق داشته باشد، از آن ایزد بهرام، ورثرغنه (Vərəθraϥna-) اوستایی است که در یکی از پیکرگردانی‌های خود در قالب باد ظاهر می‌شود و بدین‌گونه به واته شخصیت انسانی می‌بخشد. در اوستای جدید، ایزد بهرام، یکی از مهمترین ایزدان جنگجوی زردشتی و معادل ایرانی ایزد جنگجوی اژدهاکش هندی، ایندیره ورترهن (- Vṛtrahan) است. به سبب خصلت جنگاوری بهرام باد یا واته نیز که در اینجا از پیکرگردانی‌های اوست با صفاتی در حوزه معنایی قدرت و دلیری همراه شده است.

صفت رایج باد در اوستا سخت (daršiiu-) است. باد سخت در اینجا نخستین پیکرگردانی ایزد بهرام است:

¹⁰ Yt14. 2 ahmāi. paoiriio. ājasat. vazəmnō.

vərəθraϥnō. ahuraδātō.

vātahe. kəhrpa. daršiiōiš ...

نخست سوی او آمد وزان

بهرام اهوره‌آفریده

به پیکر باد تند...

بادیلدا و باد اردا: ریشه‌شناسی نام یکی از شخصیت‌های ابومسلم‌نامه (لیلا وهرام) ۳۳۵

این صفت باد به صورت (darši-) در متون اوستایی دیگر هم آمده است. منظور از سختی باد در اینجا هم شدت و هم تندی آن است. صفت سخت در فارسی نو نیز برای باد به کار می‌رود.

Y42. 3 zaṃcā. asmanəmcā. yazamaidē:
vātəmcā. daršīm. mazdadātəm. yazamaidē...

زمین و آسمان را یزش می‌کنیم
باد سخت مزدآفریده را یزش می‌کنیم...

Yt8. 34 ... apəm. napāse. tā. āpō.
spitama. zaraθuštra.
aṇuhe. astuuaitē.
šōiθrō.baxtā. vī.baxšaiti.
vātasca. yō. daršiš...

... اپام‌نپات آن آب‌ها را
ای زردشت سپیتمان،
به جهان مادی
به خانمان‌ها بخش کند
باد سخت نیز [آن آب‌ها را بخش کند]...

Vr7.4... zraiiō. vourukašəm. yazamaide:
vātəm. daršīm. mazdaδātəm. yazamaide...

دریای فراخکرد را یزش می‌کنیم
باد سخت را یزش می‌کنیم...

از شواهدی که نقل شد، عبارت بهرام‌یشت بی‌تردید دربارهٔ ایزد بهرام است، اما درتیشتریشث و یسنا و ویسپرد باد سخت باید اشاره به ایزد باد باشد.

به جز عبارت باد سخت، در مهریشت از بادی پیروزگر سخن رفته که همراه ایزد دامویش اوپمنه (Dāmōiš upamana) از یاران ایزد مهر است و مهر توسط وی از میان دو کشور دشمن به آن‌که از ژرفای دل زودتر او را یزش برده، یاری می‌رساند. در بند نهم مهریشت، دامویش اوپمنه در پیکر گرازی پیشرو گردونهٔ مهر است. چون هم‌گراز و هم باد از پیکرگردانی‌های ایزد بهرامند و خود بهرام نیز از همراهان مهر به شمار می‌آید، باد پیروزگر مهریشت باید تجلی ایزد بهرام باشد نه ایزد باد. صفت وی (vərəθrājan-) نیز گونه‌ای دیگر از نام ایزد بهرام، ورثرغنه، و هم‌معنی آن است.

Yt10.9 ... miθrō. yō. vouru.gaoiiaoitīš.
haθra. vāta. vərəθrājanō.
haθra. dāmōiš. upamanō...

... مهر فراخ‌چراگاه
همراه باد پیروزگر
همراه دامویش اوپمنه...

یکی از جالب‌ترین توصیفات پدیدهٔ طبیعی باد در اوستا، در هادخت‌نسک آمده است، آنجا که روان در سومین شب مفارقت از تن بادی خوشبوی از جنوب می‌شوند:

H.2.7 ā. dim. vātō. upa.vāuuō. saδaiieiti.

او را بادی در نظر آید،

از نیمهٔ جنوبی،
 از جنوبی‌ترین نیمه‌ها،
 خوشبوی، خوشبوی‌تر از دیگر باده‌ها.

rapī9βitarat, haca. naēmāt.
 rapī9βitaraēibiiō. haca. naēmaēibiiō.
 hubaoiōiš. hubaoiōitarō. anīiaēibiiō. vātaēibiiō.

واته در اوستا صفت دیگری نیز دارد، که به نظر می‌رسد منحصر به ایزد باد باشد، نه مشترک میان او و ایزد بهرام. این صفت که برخلاف سخت و پیروزگر ارتباطی با حوزهٔ معنایی جنگاوری و قدرت و صلابت ندارد، «اشون»، به معنی پیرو اِشه و توسعاً پارساست. این صفت در درجهٔ اول برای نشان دادن تقابل میان مؤمنان دین زردشتی که پیرو اِشه هستند، با کسانی که که پیرو دروغند و دروند خوانده می‌شوند، به کار می‌رود و براساس تقابل دو مفهوم اِشه و دروغ است. چنین تقابلی در دین ودایی نیز معادلی دارد و میراث دین کهن هندوایرانی بوده است. گرچه این صفت اغلب بر انسان‌ها اطلاق می‌شود، اما برای سایر موجودات، از جمله ایزدان و موجودات بی‌جان نیز به کار می‌رود.^{۱۱} در این قطعهٔ اوستایی صفت اشون برای باد آمده است:

آن رد را می‌ستایم
 زردشت سپیتمان را...
 با آنچه از آن سروش اهلائی
 با آنچه از آن رشن راست‌ترین
 با آنچه از آن مهر فراخ‌چراگاه
 با آنچه از آن باد اشون [است]...

Y70.1... tēm. ratūm. yazamaide.
 yīm. zara9uštrem. spitāmēm...
 Y70.3. yā. sraošahe. ašīiehe.
 yā. rašnaoš. razištahe.
 yā. mi9rahe. vouru.gaoīiaotōiš.
 yā. vātahe. ašaonō...

۲.۳ باد اشون در ایرانی میانه

صفت اوستایی اشون که از ایرانی باستان -OIr. *artāvan- آمده است، به صورت‌های (y)ardā در فارسی میانه، ardāw در پهلوی اشکانی و rt'w در سغدی به زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی و غربی می‌رسد و در فارسی میانه و سغدی هم‌چنان در وصف باد به کار می‌رود.

در چند متن فارسی میانه، *اندرز دانیان به مزدیسنان، کارنامهٔ اردشیر بابکان و زند و همن‌یسن*، به باد اشون با لفظ بادِ اردا اشاره شده است. در *کارنامهٔ اردشیر بابکان* آمده است:

4/10. mardōmān guft kū bāmdād ka xwaršēd tēx abar āwurd ēdōn čīyōn wād ī ardā homānāg be widašt hēnd
 (La Geste d'Ardashir Fils de Pâbag 2003 : 70).

مردمان گفتند بامداد چون خورشید تیغ برآورد همانند باد اردا گذشتند.

بادیلدا و باد اردا: ریشه‌شناسی نام یکی از شخصیت‌های ابومسلم‌نامه (لیلا وهرام) ۳۳۷

4/15. öyšān guft hēnd kū nēm-rōz ēdōn čiyōn **wād ī ardā** hamāg šud hēnd, u-šān warrag-ē ham-war hamāg raft.
(*La Geste d'Ardashir Fils de Pâbag* 2003 : 70).

ایشان گفتند که نیمروز همچون باد اردا می‌شدند و بره‌ای هم‌برشان می‌رفت.

چون در اینجا باد اردا برای تشبیه آمده و گذشتن سواران را به آن مانند کرده‌اند، احتمالاً مؤلف کارنامه نظر بر سرعت باد داشته و صفت اردا را هم ضمن عبارتی قالبی آورده است و اصولاً معنی اصلی آن صفت مد نظر نبوده است.
در *اندرز دانیان* و *مزدیسنان* نیز می‌بینیم:

4. pas kālbod ī mardōmān *ōwōn homānāg čiyōn draxt-ē ka kārēnd ud rōyēd ud abzāyēd ud waxšēd, škenēnd ud brīnēnd ud wazēnēnd ud abar ō ātaxš nihēnd ud ātaxš sōzēd ud gugārēd ud **wād ī ardā** andar ō gēhān *parganēd pas bē ō ōy kē *kišt ayāb dīd *kas-iz nē dānēd kū xwad būd ayāb nē. (Jamasp-Asana, 1913, p.52).

پس کالبد مردمان همچو درختی [است]، هنگامی که [آن را] می‌کارند و می‌روید و می‌افزاید و می‌بالد، [آن را] می‌شکنند و می‌برند و می‌کشند و بر آتش می‌نهند و آتش [آن را] می‌سوزاند و می‌بلعد و باد اردا در جهان می‌پراگند. پس جز آن کسی که کشت یا دید، [کس] نیز نداند که [آن درخت] خود وجود داشت یا نه.

در این عبارت نیز به نظر می‌رسد مراد از باد اردا، همان جریان هواست که خاکستر درخت سوخته را می‌پراگند. در عبارت زیر از زند و همن‌یسن نیز که ابر و باد را در کنار هم آورده، مقصود از باد جریان هوا است.

4.43 ud abr ī kāmgar ud **wād ī ardā** pad hangām ud zamān ī xwēš wārān kardan nē šāyēd.
(*The Zand ī Wahman Yasn* 1995: 98)

و ابر کامگار و باد اردا به هنگام و زمان خویش باران کردن نباید (نتواند).

جالب این جاست که در نسخهٔ موسوم به DH از زند و همن‌یسن واژهٔ اهلو (ahlaw) که معادل رایج اشون اوستایی در متون فارسی میانه است، تراشیده و به جای آن اردا نوشته شده است (The Zand ī Wahman Yasn 1995: 98). به نظر می‌رسد که در زبان‌های دورهٔ میانه، و چه بسا در همان زبان اوستایی، باد اشون عبارتی قالبی به شمار می‌آمده که در آن اشون اپیت (صفت اصلی) باد بوده است و به همین شکل در زبان‌های دورهٔ میانه هم به کار رفته است و در مواردی مانند کارنامهٔ اردشیر بابکان، شاید از آن باد تند و سریع را می‌فهمیده‌اند. ظاهراً از میان صفاتی که باد (واته) در اوستا داشته است، صفت اردا، اشون اوستایی، بیشترین بسامد را به صورت عبارت قالبی (فرمول) در متون فارسی میانه داشته است.

این صفت باد به زبان‌های ایرانی میانه شرقی نیز می‌رسد و باد ارتاون^{۱۲} در سغدی به صورت w't'rt'w ظاهر می‌شود (قریب ۱۳۷۴: ۳۹۹) که دقیقاً معادل wād ī ardā در فارسی میانه است. نخستین بار بنونیست در متن‌های سغدی پاریس به این واژه برخورد و آن را «باد دلیر» ترجمه کرد (Benveniste 1940: 68). عبارت w't'rt'w در قطعه‌ای از متون بودایی به خط سغدی آمده است. بدرالزمان قریب در ۱۳۴۸ ش. ترجمه فارسی این متن را بر اساس ترجمه فرانسوی بنونیست منتشر کرد. موضوع متن خواص و ویژگی‌های سنگ‌های مختلف از جمله باران‌زایی است (قریب ۱۳۸۶: ۲۳۲) و قریب در ترجمه فارسی خود نام آن را «طلسم باران» نهاد. یکی از اعمالی که باید ضمن انجام طلسم باران انجام داد دعا به درگاه ایزد باد است. طلسم‌کننده ایزد باد را این گونه خطاب می‌کند:

قطعه پاریس:

nm'cw ZY βr'm tw' (Line 203) βwδ'ntk δšny w't wn'ntk twnt (Line 204) w't žy'rt m'ny prn'tk 'ywnzkyδ ZY
(Line 205) my y'n βxš' w't 'rt'w | βwδn-βr'n (Line 206) km'y'yr py'tk ZKn "δδβγ (Line 207) z'tk...
(Benveniste, 1940: 68)

بر تو نماز برم ای باد سخت پیروزمند خوش‌بوی جنوب! باد تند هم چون اندیشه! مرا نعمت بخش واتارتاو (باد اردا) بوی‌بران! سرخ‌زیرا پسر هرمزدیغ!^{۱۳}

هنینگ در نقدی که بر کتاب بنونیست نوشت به واژه مورد نظر ما، w't'rt'w، و برخی صفات آن اشاره کرد و ترجمه بنونیست از آن‌ها را اصلاح نمود (Henning 1946: 729). او پیش‌تر در رساله سغدیات خود پیشنهاد تغییر عبارت wād ī ardā در کارنامه اردشیر را کنار گذاشته بود و آمدن صفت اردا و اشون برای باد را پذیرفته بود (Henning 1940: 37). چندین سال بعد، او در مقاله «یک ایزد سغدی» تصریح کرد که w't'rt'w، باد اشون، نام ایزد باد در متون سغدی است و اشاره کرد که این نام در اوستا به شکل vātahe. ašaonō در حالت اضافی مفرد مذکر و در کارنامه اردشیر بابکان به صورت wād ī ardā آمده است. او به این نکته که در متن سغدی «طلسم باران» این ایزد پسر خدای بزرگ خوانده شده است، نیز توجه کرد (Henning 1965: 253). زوندرومان نیز در مقاله فهرست «ایزدان مانوی در متون سغدی» w't را در شمار ایزدان مانوی آورد (Sundermann 1994: 460-461). در متون سغدی مانوی w't'rt'w نام پسر دوم هرمزدیغ (انسان نخستین) است (Sims-Williams & Durkin- 2022: 235) و δδβγ نیز که قریب «خدایان بالا» و هنینگ و بنونیست «خدای بزرگ» ترجمه کرده‌اند یکی از القاب هرمزدیغ (انسان نخستین مانوی) است (قریب ۱۳۷۴: ۲؛ Sims-Williams & Durkin-Meisterernst 2022: 3). بنابراین، یا متن «طلسم باران»، با وجود

بادیلدا و باد اردا: ریشه‌شناسی نام یکی از شخصیت‌های ابومسلم‌نامه (لیلا وهرام) ۳۳۹

آنکه در زمرة متون سغدی بودایی است، از عقاید مانویان تأثیر گرفته است و یا اینکه w't'rt'w سغدی، پیش از راه یافتن به مجموعه ایزدان مانوی هم پسر «خدای بزرگ» شمرده می‌شده و این خدای بزرگ بعدها با هرمزدیغ یکی دانسته شده و به تبع آن او نیز پسر هرمزدیغ خوانده شده است. زوندرمان احتمال می‌دهد که نام این ایزد نیز مانند سایر ایزدان مانوی از فارسی میانه یا پارتی به سغدی رسیده باشد (Sundermann 1994: 461).

در متن سغدی طلسم باران، از ایزد باد با القاب βwōntk ، δšn ، wnntk ، twnt ، žyrt و βwōn-βrn یاد می‌شود. به جز صفت žyrt (سریع)، می‌توان در عبارات اوستایی که پیش‌تر آوردیم برای باقی صفات معادلی یافت:

جدول ۱. برابر سغدی صفات اوستایی باد در متن طلسم باران

فارسی	اوستایی	سغدی
خوش‌بوی	hubaoiδ-	βwōntk
(باد) جنوب	rapiθβitara-	δšn
سخت	darši-	twnt
پیروزگر	vrəθrājan-	wn'ntk

هنینگ δšn را در ترکیب وصفی δšny wt باد جنوب معنی کرده است (Heninng 1946: 729). قریب نیز، گرچه در ترجمه سال ۱۳۴۸ از قطعه طلسم باران این ترکیب را به باد دادگر برگردانده، اما در فرهنگ خود معنی هنینگ را نقل کرده است (قریب ۱۳۷۴: ۳۶۵۹). عبارت باد جنوب باید مأخوذ از بند هفتم فرگرد دوم هادخت نسک که پیش‌تر آوردیم باشد. در زند همین بند از هادخت نسک صفت rapiθβitara- اوستایی به معادل فارسی میانه‌اش rapihwintar- برگردانده شده است^{۱۴} (هادخت نسک ۱۳۷۱: ۱۱۴؛ Hādōxt nask2, 2000: 65). βwōn-βrn را قریب به پیروی از بنونیست در متن حاضر «معطر» معنی کرده است و در فرهنگ سغدی نیز ذیل این مدخل معانی «بویا»، «پربوی» و «دارای شامه قوی» را آورده است (قریب ۱۳۷۴: ۲۸۹۵). جزء اول این واژه اسم βwōn- مأخوذ از *baudana ایرانی باستان و جزء دوم آن پسوند βrn- است که در سغدی ترکیبات سینتتیک (Synthetic) می‌سازد (Gershevitch, 1946: 15). گرشویچ این پسوند را حاصل افزودن پسوند ān- به ماده مضارع، در اینجا ماده مضارع-βr، و صفت فاعلی (Gershevitch 1961:1032) و همچنین

سازندهٔ صفاتی دانسته که برخوردار از حواس و احساسات را نشان می‌دهند (ibid, 173). بنابراین، صفت مورد نظر را هم می‌توان تحت‌اللفظی «بوی‌بران» یا «برندهٔ بوی» و هم «دارای بوی» معنی کرد. بنویست، و به اقتضای او قریب، بر اساس همین معنی اخیر «معطر» را در برابر این صفت گذاشته‌اند. اما در متن سغدی معطر بودن ایزد باد قبلاً یک بار با صفت $\beta w\delta ntk$ بیان شده است. با توجه به سایر صفات ایزد باد در این متن، که تأکیدشان بر حرکت و شدت و قدرت باد است و معادل اوستایی نیز دارند می‌توان تصور کرد که برای این یکی نیز در اوستا معادلی یافت شود. اتفاقاً در اوستا به این نکته که باد بوی چیزی را می‌آورد و بوی‌بر است اشاره شده است (قائم‌مقامی ۱۳۹۶: ۲۳-۲۴). یک بار در ویدیوداد از بادی که بوی آتش را می‌پراکند سخن رفته است:

Vd8.80 ... vātō. ā9rō. baoiōim. vībaraiti...

باد بوی آتش را می‌پراکند.

و یک بار در فروردین‌یشت به بادی اشاره شده که بوی مردان جنگی را می‌آورد:

Yt13.46. yaṭ. hiš. aṇtarə. vātō. frauuāiti.

barō.baoδō. mašiiānaṃ...

هنگامی که در میان آنان (= فرورها) باد برندهٔ بوی مردان می‌وزد، [آنان (آن فروهرها)] آن جنگجویان را می‌شناسند که بوی پیروزی در آنها [است]...

در بند هفتم فرگرد دوم هادخت نسک که بیشتر آوردیم نیز به خوشبویی باد اشاره شده است. در هر دو مورد، ریشهٔ فعلی $\bar{a}r-$ به کار رفته است که $\beta r-$ سغدی هم از همان ریشه است. صفت «بوی‌بر» در اوستایی به شکل $\bar{a}r\bar{o}.bao\delta a-$ آمده است. در این متن ایزد باد سرخ زیور $krm\bar{y}r\ pytk$ خوانده شده است. در ودا برخی ایزدان، از جمله ایزد وای، گردونهٔ رخشان و اسبان سرخ دارند (MacDonell 1963: 82). در بند ۵۷ رام‌یشت نیز به ابزارهای زرین ایزد وای اشاره شده است. احتمالاً $w't'rt'w$ سغدی لقب سرخ‌زیور را از وای، دیگر ایزد باد در اوستا، گرفته باشد، چون در اوستای موجود اشاره‌ای به افزارها و زیورهای سرخ یا زرین ایزد واته نیست. صفت $\bar{z}rt$ (سریع) نیز به همین ترتیب احتمالاً در اصل به ایزد وای تعلق داشته است و برگردان $auruua-$ اوستایی است.

صفت اشون برای باد هم در اسم مرکب $w't'rt'w$ ظاهر شده است. در زبان سغدی، برخلاف فارسی میانه، اردا دیگر صفت باد نیست، بلکه به جزئی از نام این ایزد تبدیل شده، یا دست کم صفتی عادی نیست، بلکه صفت اصلی و اپیت وی به شمار می‌آید. به این ترتیب، در قطعهٔ سغدی «طلسم باران» صفات اوستایی باد حفظ شده و استمرار یافته است.

بادیلدا و باد اردا: ریشه‌شناسی نام یکی از شخصیت‌های ابومسلم‌نامه (لیلا وهرام) ۳۴۱

پیش‌تر از کیا نقل کردیم که باد مینوی در شمار خدایان والامقام سغدی بود. باد مینوی مورد نظر کیا باید همان w't'rt'w سغدی باشد و منظور از مقام والای او احتمالاً جایگاهش در متون مانوی به عنوان پسر هرمزدبغ است، زیرا برخلاف ایزد وای شمایل ایزد واته تاکنون در آثار سغدی به دست نیامده است. استمرار صفات اوستایی او در متن «طلسم باران» نشان می‌دهد که احتمالاً ایزد واته با صفات اوستایی خود نزد سغدی‌ان شناخته شده بوده و حتی برخی صفات، مانند «سرخ‌زیور» نیز از ایزد وای به او رسیده بوده است. می‌توان پنداشت که صفت اشون نیز در اصل از آن وای بوده است. اینکه در برخی فقرات اوستایی مانند بند پنجم از یسن ۱۶ هم باد (واته) به صفت سپند، spənta- در اوستایی ستوده شده است (spəntəm yazamaide vātəm)، یعنی باد سپند را می‌ستاییم، چنین احتمالی را تقویت می‌کند. در بند پنجم از یشت پانزدهم (رام‌یشت) در باب ایزد وای چنین آمده است:

Y.15.5 vaēm. ašauuanəm. yazamaide.

vaēm. uparō.kairīm. yazamaide.

aētəf. tē. vaiiō. yazamaide.

yaṭ. tē. asti. spəntō.mainiiaom...

وای اشون را یزش می‌کنیم،

وای زبردست (ابرگر) را یزش می‌کنیم،

آن را از تو، ای وای یزش می‌کنیم، که از بهر

سپندمینوست ...

در این بند علاوه بر اینکه ایزد وای صفت اشون گرفته، ذکر شده است آن بخش از وجود وی که به سپندمینو تعلق دارد ستایش می‌شود. این عبارات به دوگانگی سرشت وای اشاره دارد که بخشی از آن نیک و مینوی و متعلق به سپندمینو است و بخش دیگر بد و اهریمنی و همکار اهریمن و دیوان. بنابراین، طبیعی است اگر با صفاتی چون اشون و سپند وجه نیک او از وجه اهریمنیش جدا شود. در اوستای موجود و متون بعدی ایزد واته سرشت دوگانه ندارد، اما او نیز دارای همان صفات سپند و اشون است. به نظر می‌رسد که این دو صفت در اصل از آن ایزد وای بوده و در همان دوران تألیف اوستا از او به واته انتقال یافته است و ترکیبات وصفی باد اشون و باد سپند ساخته شده‌اند.

اکنون این پرسش به وجود می‌آید که نام بادیلدا از کدام یک از زبان‌های ایرانی میانه که صفت اشونی باد را حفظ کرده‌اند، گرفته شده است؟ اگر نسبت سمرقندی بادیلدای عیار و محبوبیت او و احمد زمجی در آسیای میانه و افغانستان را در نظر بگیریم، می‌توانیم تصور کنیم اهالی این مناطق که احتمالاً پدیدآورندگان زمجی‌نامه و داستان‌های احمد زمجی و بادیلدا بوده‌اند و همان‌ها داستان‌های احمد زمجی و باد یلدا و ملک‌زاد خاقان سمرقندی را به حلقه داستان‌های ابومسلم وارد کرده‌اند، نام ایزد باد را بر عیار بادپای داستان نهاده‌اند که

کلمه باد را در نام فرزندش «شاهین باد» نیز تکرار کرده‌اند. اما آیا این نام از زبان سغدی است که زبان رایج در آسیای میانه بوده گرفته شده است؟

۴. مسائل آوایی

با وجود آنچه درباره نسبت سمرقندی بادیلدا گفتیم تبدیل $w't'rt'w$ سغدی به نام این عیار بعید می‌رسد. دلیلی برای افتادن واج پایانی w / سغدی وجود ندارد. اگر تبدیل w / آغازین به b / را حاصل قیاس با همین تحول آوایی از فارسی میانه به نو در نظر بگیریم، برای تبدیل t / به d / در مناطقی با زیرلایهٔ زبانی سغدی به دلیل دیگری نیاز داریم. همچنین، باید برای تبدیل r / به l / و افزوده شدن واج y / به آغاز واژه دلیل و شاهد بیابانیم تا تبدیل $w't'rt'w$ به بادیلدا را توجیه کنیم. گرچه بعضی از این موارد شواهدی دارد یا با فرایند قیاس توضیح داده می‌شود، اما نمی‌توان برای همهٔ این تحولات و افزایش و کاهش‌ها از سغدی به فارسی نو شاهد آورد و به طور کلی توجیه این تحول از واژه سغدی بسیار دشوار است. اگر همچنان آسیای میانه و افغانستان را خاستگاه داستان‌های بادیلدا بدانیم، که دلیلی هم بر رد آن نیست، احتمالاً صورت اصلی این نام را باید در یکی از دو زبان بلخی، رایج در شمال افغانستان، یا فارسی میانه، زبان میانجی در سراسر قلمرو پیشین ساسانیان جست. با وجود اهمیت ایزد باد نزد کوشانیان بلخی‌زبان، تاکنون متنی بلخی که باد را با صفت اردا و اشون یاد کند به دست نیامده است. ضمناً اگر ترکیب باد اردا را براساس نامی که بر سکهٔ هوویشکای (Huvishka) کوشانی آمده و قیاس با واژه جوی اردا ($\alpha\alpha\alpha\rho\delta\alpha\iota$) در زبان بلخی بازسازی کنیم ترکیبی وصفی به این صورت ($*\alpha\alpha\delta(o)\ \alpha\rho\delta\alpha\iota$) خواهیم داشت که اگر آن را یک عبارت قالبی (فرمول) فرض کنیم باز هم برای توجیه تغییرات واج‌های آن به مشکل می‌خوریم و همچنین برای b / آغازین نام این عیار باز هم مجبوریم فرایند قیاس را در نظر بگیریم، زیرا از شواهد واژه‌های بلخی دخیل در فارسی نو که فعلاً در دست داریم نمی‌توان با اطمینان نتیجه گرفت که این تحول از بلخی در فارسی نو وجود داشته است. بنابراین، محتمل‌ترین صورت برای تحول به بادیلدا ترکیب وصفی $w\ddot{a}d\ \bar{i}\ ard\bar{a}$ در فارسی میانه خواهد بود. تحول w / آغازین فارسی میانه که از $*v$ ایرانی باستان آمده به b / فارسی نو رایج است و $w\ddot{a}d$ فارسی میانه به طور طبیعی به باد فارسی نو تبدیل شده است. تحول اردا به یلدا کمی مشکل‌ترست. در بسیاری از گویش‌ها و لهجه‌های فارسی نو r / و l / به جای یکدیگر به کار می‌روند. از سوی دیگر، در فارسی میانه ترفانی، در واژه‌های مشابه r / به جای l /

بادیلدا و باد اردا: ریشه‌شناسی نام یکی از شخصیت‌های ابومسلم‌نامه (لیلا وهرام) ۳۴۳

فارسی میانه زردشتی به کار می‌رود. افزوده شدن /y/ به آغاز واژه نمونه‌هایی مانند یخ در فارسی نو دارد که مأخوذ از *aixa- OIr. است و مصوت مرکب /ai/ ایرانی باستان در فارسی میانه و سپس فارسی نو در آن به صورت ya ظاهر می‌شود (Hübschmann 1895: 142). اما علاوه بر این موارد، در فارسی رایج در افغانستان و آسیای مرکزی /y/ به صورت سماعتی به ابتدای برخی واژه‌ها که با هجای /al/ آغاز می‌شوند نیز افزوده می‌شود که یلدنگ (yaldang) از واژه عامیانه الدنگ (aldang) (افغانی‌نویس ۱۳۶۹: ۵۹۱) و یلماس (yalmās) از الماس از این جمله هستند. واژه اخیر که هنوز در شمال افغانستان رایج است (اطلاع شفاهی) در ترکی اوغوری نیز (y(a)lm(a)s) وجود داشته است که همان الماس فارسی است (von Gabain 1983: 3(1)/623). همین واژه الماس در متون فارسی میانه ترفانی که در آسیای میانه نوشته شده بودند، به صورت 'rm's آمده است (Durkin-Meisterernst 2004: 53).

با توجه به رواج ترکیب وصفی باد اردا به صورت اسم مرکب در مناطق سغدی‌زبان و احتمالاً نواحی غیر سغدی‌زبان شرق و شمال شرق ایران، افزوده شدن /y/ بر سر هجای آغازین /al- دار که خاص آسیای میانه و نواحی شمالی افغانستان بوده است و اینکه این شخصیت به احتمال قوی در نواحی آسیای میانه شکل گرفته و در داستان ابومسلم نقشی یافته، می‌توان نتیجه گرفت که نام بادیلدا هم در همان مناطق به وجود آمده است. اما داستان ابومسلم‌نامه مسلماً در دوره اسلامی شکل گرفته است و احتمالاً در دوره غزنوی پی‌رنگ آن به گونه‌ای که اکنون می‌شناسیم ریخته شده و قهرمانان اصلی آن به وجود آمده‌اند (اسماعیلی ۱۳۸۰: ۳۹/۱). مشخص نیست که بادیلدا از چه زمانی به حلقه داستان‌های ابومسلم راه یافته است، اما اگر او را از شخصیت‌های قدیمی داستان‌های ابومسلم بدانیم، نباید زودتر از سده چهارم ه.ق به وجود آمده باشد. در آن تاریخ زبان فارسی نو در نواحی ماوراءالنهر و شمال افغانستان رواج داشت. با توجه به جزء اول نام که باد است نه واد (wād) فارسی میانه، نام این شخصیت باید در زبان فارسی نو شکل گرفته باشد. این نکته نشان‌دهنده تداوم عبارت باد اردا از اوستایی تا فارسی نو است گرچه در متون موجود فارسی نو شاهی بر این عبارت نیست. اگر بپذیریم که این نام در فارسی نو ساخته شده است، آنگاه تبدیل اردا به یلدا باید در دو مرحله اتفاق افتاده باشد: در مرحله اول /t/ به /l/ تبدیل شده و در مرحله دوم /y/ به *alda «یلدا» اضافه و «یلدا» حاصل شده است. تبدیل /t/ به /l/ احتمالاً باید به قیاس واژه‌های فارسی میانه ترفانی باشد، که /t/ در آن‌ها معادل /l/ فارسی میانه زردشتی است.

۵. نتیجه‌گیری

بادیلدا ی سمرقندی یکی از عیاران مهم چرخه داستان‌های ابومسلم و روایات خون‌خواهی اوست. به‌ویژه، در زمجی‌نامه داستان احمد زمجی، یکی از نزدیک‌ترین یاران ابومسلم و جانشین او، بادیلدا عیار اصلی داستان است. نام این عیار احتمالاً تحول‌یافته عبارت فارسی نوی باد اردا برگرفته از فارسی میانه wād ī ardā به معنی باد پیرو اشته (مجازاً پارسا) است و خود از عبارت اوستایی باد اشون vāta- ašauuan- (ماده صرف نشده) گرفته شده است. به نظر می‌رسد که اشون در اینجا در اصل صفت ایزد وای بوده و سپس به باد (واته) انتقال پیدا کرده است. این عبارت اوستایی به صورت صفت و موصوف قالبی (formulaic) در چند متن فارسی میانه باقی مانده و شواهد انگشت‌شماری دارد که در آن‌ها اردا اپیتت (صفت اصلی) باد است. نام عیار تیزروی داستان ابومسلم‌نامه هم باید همان پدیده طبیعی باد بوده باشد که به سبب تیزی بر او نهاده‌اند. این عبارت اوستایی در آسیای میانه و در زبان سغدی به شکل اسم مرکب w't'rt'w درآمده که نام ایزد باد و همچنین یکی از ایزدان مانوی است. با اینکه داستان‌های بادیلدا در ماوراءالنهر یا شمال افغانستان شکل گرفته‌اند، اما نام او نباید از صورت سغدی این عبارت گرفته شده باشد. واج /b/ به جای /w/ در آغاز واژه نشان می‌دهد که «بادیلدا» در فارسی نو شکل گرفته و تحت تأثیر یکی از ویژگی‌های آوایی رایج در آسیای میانه و شمال افغانستان، افزودن /y/ بر سر برخی واژه‌ها که با هجای /al/ آغاز می‌شوند، به وجود آمده است. از آنجا که هسته آغازین شکل فعلی ابومسلم‌نامه از دوره غزنوی است، کاربرد «بادیلدا» به عنوان نام خاص یکی از عیاران ابومسلم‌نامه نباید زودتر از سده چهارم ه.ق باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره داستان‌هایی که درباره سرگذشت فرزندان و یاران ابومسلم نوشته شده‌اند و داستان‌های پیرامونی یا دنباله‌های آن به شمار می‌آیند بنگرید به اسماعیلی ۱۳۸۰: ۱/ ۱۶۲-۱۷۱.
۲. گرچه در ابومسلم‌نامه، گروهی از یاران ابومسلم عیار خوانده می‌شوند، اما عده‌ای دیگر نیز هستند که بدون داشتن این عنوان اعمال عیارانه انجام می‌دهند و علاوه بر آن در میدان نبرد نیز حاضر می‌شوند. همچنین، برخی از اعمال گروه دیگری که جاسوسان خوانده می‌شوند نیز با عیاران مشترک است. به همین دلیل، محجوب معتقد است در ابومسلم‌نامه برخلاف سمک عیار و اسکندرنامه، طبقه عیاران هنوز به آن درجه از تشخیص نرسیده است که از پهلوانان و جنگجویان جدا شود و هر یک از یاران

بادیلدا و باد اردا: ریشه‌شناسی نام یکی از شخصیت‌های ابومسلم‌نامه (لیلا وهرام) ۳۴۵

ابومسلم به اقتضای موقعیت به جنگ می‌رود یا دست به عیاری و شب‌روی می‌زند (محبوب ۱۳۶۸: ۶۹۷-۶۹۹). این سخن محبوب شواهد فراوانی در داستان دارد، اما بسامد استعمال عنوان عیار برای برخی یاران وی و محدود بودن اعمال آن‌ها به کارهای معمول عیاران نشان می‌دهد که در ابومسلم‌نامه نیز گروه عیاران وجود داشته، گرچه مرز آن با دیگر گروه‌ها به اندازه سایر داستان‌های از این دست مشخص نبوده است (درباره ویژگی‌های عیاران در ابومسلم‌نامه و تفاوت آن‌ها با سایر داستان‌های عیاری بنگرید به اسماعیلی ۱۳۸۰: ۱/ ۱۴۳-۱۴۵).

۳. در داستان جنیدنامه که حلقه اتصال ابومسلم‌نامه و حمزه‌نامه/موز حمزه است سید جنید، جد ابومسلم، عیاری به نام شیبوی دارد که فرزند عمرو بن امیه است (اسماعیلی ۱۳۸۰: ۱/ ۱۶۰). در تحریرهای شناخته‌شده ابومسلم‌نامه اشاره به ارتباط خونی شیبوی عیار و بادیلدا نیست.

۴. در داستان‌های پهلوانی شیعه هفتاد و دو قیام (خروج) در خونخواهی امام حسین (ع) انجام می‌شود (زمجی‌نامه ۱۳۹۷: ۵۸). ابومسلم هفتاد و دومین قیام‌کننده است و به همین دلیل او را صاحب خروج هفتاد و دوم و «صاحب قران هفتاد و دوم» نامیده‌اند (اسماعیلی ۱۳۸۰: ۱/ ۱۱۳-۱۱۴).

۵. این گونه انتساب در ابومسلم‌نامه برای شخص ابومسلم نیز دیده می‌شود. طبق داستان پدر او سید اسد است و نسبش به سید جنید، برادرزاده امیر حمزه، می‌رسد (ابوطاهر طرسوسی ۱۳۸۰: ۱/ ۵۱۳)، اما چون در روستای ماخان مرو پرورش یافته است دشمنانش او را «روستایی ماخانی» می‌خوانند. برخلاف او، بادیلدا از سوی دوستانش نیز سمرقندی خوانده می‌شود.

۶. در داستان‌های عیاری فارسی عیاران مهتر لقب دارند و مهتر خوانده می‌شوند. معروف‌ترین عیاری که این لقب را دارد مهتر نسیم، عیار اصلی اسکندرنامه صفوی است.

7. Die arische Männerbund: Studien zur Indo-Iranischen Sprach und Religionsgeschichte

8. Vayu: Texte und Untersuchungen zur Indo-Iranischen Religionsgeschichte

۹. نام معادل ودایی ایزد ایرانی با اندک تغییری در مصوت وایو (Skt. Vāyu) است.

۱۰. تمام متن‌های اوستایی از سایت <https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/airan/avesta/avest.htm> برداشته شده است و ترجمه همه متون اوستایی، فارسی میانه و سغدی از نگارنده است.

۱۱. در متون میانه ترکیباتی مانند جوی اشون (غله اشون) نیز داریم که به صورت jōrdā در فارسی میانه (Henning 1940: 37) و ἰαοαρδοι در بلخی (Sims-Williams 2000: 195) به کار می‌رود. آقای دکتر احمدرضا قائم‌مقامی حدس زده‌اند که در واژه مرکب jōrdā احتمالاً میان موصوف و صفت کسره اضافه‌ای وجود نداشته است (کانال تلگرامی، مورخ ۱۹ اوت ۲۰۲۱). شاید بتوان همین حدس را درباره واژه مرکب «بادیلدا» هم بیان کرد، اما چون در منابع فارسی میانه همه‌جا کسره اضافه در این ترکیب حفظ شده است، بهتر دیدیم که صورت فارسی نو را هم «بادیلدا» بخوانیم.

۱۲. واژه ایرانی باستان -OIr. artāvan* در زبان اوستایی به صورت اشون ظاهر می‌شود و فقط به صورت وام‌واژه در سایر زبان‌های ایرانی دیده می‌شود. اما این واژه در سایر زبان‌های ایرانی باستان شکل اصلی خود را حفظ می‌کند و به تبع آن با تحولاتی به زبان‌های دوره میانه نیز می‌رسد.

۱۳. قریب در سال ۱۳۴۸ این متن را بر اساس ترجمه فرانسوی بنونیست چنین ترجمه کرده است: «من به تو نماز می‌گزارم ای باد معطر دادگر! باد پیروزگر و نیرومند! با اراده استوار عنایتی به من عطا فرما. ای باد دلیر معطر! پسر خدایان بالا!» (قریب ۱۳۸۶: ۲۳۷). البته ترجمه وی اختلافات اندکی با ترجمه بنونیست دارد. او در فرهنگ سغدی، طبق نقد هنینگ بر بنونیست و متونی که بعداً خوانده شدند معنی برخی واژه‌ها را تغییر داده است.

۱۴. بعضی از محققان جدیدتر نیز با ترجمه dšny wt به «باد جنوب» مخالفند و آن را «باد دلیر» ترجمه می‌کنند (Skjærvø 2014: 501). از آقای دکتر محمد شکری فومشی که این نکته را تذکر دادند بسیار متشکرم.

کتاب‌نامه

- ابوطاهر طرسوسی (۱۳۸۰)، *ابومسلم‌نامه*، به کوشش حسین اسماعیلی، ج ۱ و ۲، تهران، معین.
- اسماعیلی، حسین (۱۳۸۰)، مقدمه بر: *ابومسلم‌نامه*، به کوشش حسین اسماعیلی، ج ۱ و ۲، تهران، معین.
- اسماعیلی، حسین (۱۳۹۷)، مقدمه بر: *زمجی‌نامه*، به اهتمام حسین اسماعیلی، تهران، معین.
- افغانی‌نویس عبدالله (۱۳۶۹)، *لغات عامیانه فارسی افغانستان*، مؤسسه تحقیقات و انتشارات بلخ چاپ دوم (افست)، چاپ اول افغانستان.
- حسن دوست، محمد (۱۳۹۳)، *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*، ج ۱، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- زمجی‌نامه* (۱۳۹۷)، به اهتمام حسین اسماعیلی، تهران، معین.
- قائم‌مقامی، اجمدرضا (۱۳۹۶)، «منشأ کهن بعضی ترکیبات و عبارات فارسی دری»، *فرهنگ‌نویسی*، شماره ۱۲: ۴۷-۱۹.
- قریب، بدرالزمان (۱۳۷۴)، *فرهنگ سغدی، سغدی-فارسی - انگلیسی*، تهران، فرهنگان.
- قریب، بدرالزمان (۱۳۸۶)، «طلسم باران از یک متن سغدی» در *مطالعات سغدی*، به کوشش محمد شکری فومشی، تهران، طهوری: ۲۳۱-۲۳۹.
- کیا، خجسته (۱۳۷۵)، *قهرمانان بادپا در قصه‌ها و نمایش‌های ایرانی و عنوان فرعی بررسی عناصر نمایشی در اوستا، یادگار زریران، شاهنامه، حمزه‌نامه، ابومسلم‌نامه، اسکندرنامه و سمک عیار*، تهران، مرکز.

بادیلدا و باد اردا: ریشه‌شناسی نام یکی از شخصیت‌های ابومسلم‌نامه (لیلا وهرام) ۳۴۷

محجوب، محمدجعفر (۱۳۶۸)، «ابومسلم‌نامه، سرگذشت ابومسلم خراسانی (۱)، ایران‌شناسی، شماره ۴: ۶۹۱-۷۰۴.

ه‌ادخت نسک (۱۳۷۱)، گزارنده مهشید میرفخرایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Benveniste, E. (1940). *Textes Sogdiens (Mission Pelliot, III)*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Boyce, M. (1975). *A History of Zoroastrianism*, vol I: *The Early Period*, Leiden/ Köln, Brill.

Durkin-Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout, Brepols.

Von Gabain, A. (1983), "Irano-Turkish Relations in the Late Sassanian Period" in E. Yar-Shater (ed.) *Cambridge History of Iran*, vol3(1)., Cambridge/London/New York, Cambridge University Press: 613-624.

Gershevitch, I. (1946). "Sogdian Compounds", *TPhS*: 137-149.

Gershevitch, I. (1959). *The Avestan Hymn to Mithra*, London-NewYork, Cambridge University Press.

Gershevitch, I. (1961), *A Grammar of Manichaean Sogdian*, Oxford, Basil-Blackwell.

La Geste d' Ardashir Fils de Pâbag Kārnamag ī Ardaxšēr ī Pâbagān (2003). Traduit du pehlevi par Frantz Grenet, éditions A Die.

Gray, (1930), L. H. *The Foundations of the Iranian Religion*, Bombay, D. B. Taraporevala Sons & Co.

Hādōxt Nask 2 (2000), Il Racconto zoroastriano della Sorte Dell'anima, Edizione critica del testo avestico e pahlavi, traduzione et commento Andrea Piras, Roma, Istituto Italiano Per l'Africa e l'oriente.

Heninng, W. B (1940). *Sogdica*, James G. Forlong Fund, Vol. XXI, London.

Heninng, W. B (1946). "The Sogdian Texts of Paris", *BSOAS* 11: 713-740.

Heninng, W. B (1965). "A Sogdian god", *BSOAS*, Vol. 28, No.2: 242-254.

Hübschmann, H. (1895). *Persische Studien*, Strasburg, Verlag von Karl J. Trübner.

Jamasp Asana, J. M. (1913). *The Pahlavi texts*. Bombay, Fort Printing Press.

MacDonell, A. A. (1963), *The Vedic Mythology*, Varanasi, Indological Book House.

Shenkar, M. (2014). *Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leiden- Boston, Brill.

Sims-Williams, N. (2000), *Bactrian Documents from Northern Afghanistan I: Legal and Economic Documents*, Oxford-New York, Oxford University Press.

Sims-Williams, N., Durkin-Meisterernst, D. (2022). *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*, 2nd edition, revised and enlarged by Nicholas Sims-Williams, Turnhout, Brepols.

Skjærvø, P. O. (2014). "Review of DMT III/2", *Orientalische Literaturzeitung* 109/6: 499-502.

Sundermann, W. (1994). "Eine Liste Manichäischer Götter in Sogdischer Sprache", in Elsas C., *Tradition und Translation, Zum Problem der Interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene, Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York, Walter de Gruyter: 452-462.

The Zand ī Wahman Yasn, a Zoroastrian Apocalypse (1995). Carlo G. Cereti, Roma, ISMEO.

منابع اینترنتی

<https://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/airan/avesta/avest.htm>

TITUS version by Jost Gippert,

Frankfurt a/M, 15.7.1996 / 28.2.1998 / 22.6.1998 / 15.3.2000 / 1.6.2000 / 9.12.2008

بر اساس

Avesta: The Sacred Books of the Parsis. (1889-1896). edited by Karl F. Geldner, Stuttgart, Kohlhammer.