

مرتضی عرب زاده سربنانی<sup>1</sup> / روزبه زرین کوب<sup>2</sup>

## خاستگاه جشن پوریم: نقد فرضیه‌ها

### چکیده

با وجود اینکه پژوهشگران بسیاری در مورد خاستگاه پوریم تحقیق کرده‌اند، اما تاکنون نتیجه قطعی در این باره به دست نیامده است و تنها موضوعی که تقریباً تمامی مورخان بر سر آن اتفاق نظر دارند، تأکید بر منشأ غیر یهودی این جشن است. در حال حاضر پژوهشگران در تعیین خاستگاه پوریم به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند، عده‌ای جشن سال نو بابل را منشأ آن می‌دانند و در مقابل بسیاری هم برخی جشن‌های ایرانی را پیشنهاد کرده‌اند. اکثر محققان بر مبنای ریشه شناسی برخی واژگان موجود در متن عبری «کتاب استر» به جستجوی خاستگاه پوریم پرداخته‌اند؛ اما چنانکه در این مقاله نشان داده شده است، بهتر است اتکای صرف بر زبان شناسی را کنار گذاشت و با توجه به زمان، علت و نحوه برگزاری جشن پوریم به دست یهودیان، به جستجوی خاستگاه آن پرداخت. به این ترتیب، در پژوهش حاضر هر جشن ایرانی یا بابل پیش از روزگار هخامنشیان یا پس از آن که ممکن است بنا به دلایل گفته شده به پوریم مربوط باشد، مورد بررسی قرار می‌گیرد و در پایان روشن می‌شود که هیچ کدام از فرضیاتی که تاکنون در مورد خاستگاه پوریم مطرح شده‌اند، از نظر تاریخی بنیان استواری ندارند و بهتر است که در مورد همه آنها تجدید نظر کرد.

**واژگان کلیدی:** پوریم، ایران، بابل، یهودیت، هخامنشیان

Morteza Arabzadeh Sarbanani<sup>3</sup> / Roozbeh Zarrinkoob<sup>4</sup>

### The Origin of Purim Festival: A Critique of Hypotheses

#### Abstract

Although many scholars have investigated the origin of Purim, no definitive conclusion has been reached so far, and the only issue on which almost all historians agree is the emphasis on the non-Jewish origin of the festival. Scholars are now divided into two main groups in determining the origin of Purim, some consider the Babylonian New Year celebration as its source, and many have suggested some Iranian festivals. Most scholars have searched for the origin of Purim based on the etymology of some words in the Hebrew version of the Book of Esther; But as it is shown in this article, it is better to abandon the mere reliance on linguistics and look for the origin of Purim, based on the time, cause, and manner of its celebration by the Jews. Thus, in the present study, any Iranian or Babylonian festival before or after the Achaemenid period, which may be related to Purim for the above reasons, is examined, and in the end, it becomes clear that none of the hypotheses that have been raised about the origin Purim so far, have a historical basis, and it is better to reconsider all of them.

<sup>1</sup> . کارشناس ارشد تاریخ ایران باستان از دانشگاه تهران: [morteza.arabzadeh@ut.ac.ir](mailto:morteza.arabzadeh@ut.ac.ir)

<sup>2</sup> . استادیار تاریخ ایران باستان از دانشگاه تهران: [zarrinkoobr@ut.ac.ir](mailto:zarrinkoobr@ut.ac.ir)

<sup>3</sup> . Master of History of Ancient Iran from University of Tehran: [morteza.arabzadeh@ut.ac.ir](mailto:morteza.arabzadeh@ut.ac.ir)

<sup>4</sup> . Assistant Professor of History of Ancient Iran from University of Tehran: [zarrinkoobr@ut.ac.ir](mailto:zarrinkoobr@ut.ac.ir)

## مقدمه

پوریم یکی از مهم‌ترین جشن‌های ملی و مذهبی یهودیان است که ایشان هر سال آن را در نقاط مختلف دنیا با شور و حرارت خاصی گرامی می‌دارند؛ باین‌حال بیشتر پژوهشگران پذیرفته‌اند که این جشن در اصل غیر یهودی بوده است و یهودیان آن را از ایرانیان یا بابلیان اتخاذ کرده‌اند. سه دلیل مهم مبنی بر خاستگاه غیر یهودی پوریم وجود دارد:

1- نام این جشن ریشه غیر یهودی دارد.

2- شخصیت‌های اصلی داستان کتاب استر، یعنی استر، مردخای، اخشورش، هامان و وشتی همگی نام‌های غیر یهودی دارند.

3- ماهیت غیر دینی، عدم وجود هرگونه عمل صریح مذهبی و نقش بسیار کم‌رنگ سرزمین مقدس در کتاب استر.

بسیاری از پژوهشگران بر اساس ریشه‌شناسی نام پوریم و اسامی شخصیت‌های اصلی داستان استر به جستجوی خاستگاه پوریم پرداخته‌اند. مثلاً پائول دولاگارد که واژه پوریم را شکل تغییر یافته واژه ایرانی فروردگان می‌دانست (de Lagarde, 1887:25)، خود جشن پوریم را هم برگرفته از جشن فروردگان می‌دانست؛ یا یولیوس لوی که کلمه پوریم را برگرفته از واژه بابلی پور<sup>5</sup> به معنای قرعه یا سرنوشت می‌دانست (Lewy, 1939:117-124)، خود جشن پوریم را هم برگرفته از جشن سال نو بابلی در نظر می‌گرفت. با همین ترتیب، افرادی که ریشه‌شناسی‌های دیگری برای پوریم پیشنهاد کرده‌اند، از جمله پورتی<sup>6</sup> فارسی باستان به معنای بخش، پوهرو<sup>7</sup> به بابلی به معنای انجمن و پور<sup>8</sup> به آشوری به معنای سنگ و قرعه (Moore, 1971:XLVII)؛ خاستگاه خود جشن پوریم را به کشورهای مبدأ این زبان‌ها منسوب کرده‌اند.

معنا و ریشه‌شناسی نام‌های شخصیت‌های اصلی داستان استر نیز محل بحث بوده است. از میان این اسامی تنها ریشه‌شناسی اخشورش و مردخای قطعی است که اولی شکل عبری کلمه فارسی باستان خشایارشا و دومی به مردوک، خدای بزرگ بابل باستان اشاره دارد. در کتاب استر می‌خوانیم که نام اصلی و یهودی استر هدهسه<sup>8</sup> بوده است (Esther, 2, 7) و بیشتر محققان معنای آن را «مورد سبز» عنوان کرده‌اند که چندین بار در کتاب مقدس عبری آن اشاره شده است (Moore, 1971:20). از سوی دیگر، بسیاری از پژوهشگران نام استر را برگرفته از واژه

<sup>5</sup> . pūru.

<sup>6</sup> . pūrti.

<sup>7</sup> . puḥru.

<sup>8</sup> . Hadassah.

فارسی باستان استارا به معنای ستاره می‌دانند (Hirsch & et al, 1906:232) که منابع کلاسیک به شکل یونانی استاتیرا<sup>9</sup> برای سه ملکه هخامنشی ذکر کرده‌اند. با این حال، این نظر پس از اینکه آشورشناس معروف پیتز جنسن، بیشتر اکدی را به عنوان ریشه استر پیشنهاد کرد (Jesnsen, 1892: 70)، مورد تردید قرار گرفت. همچنین ابراهام شالوم یاهودا واژه مادی آستر<sup>10</sup> را به عنوان ریشه نام استر پیشنهاد کرده است (Yahuda, 1946: 174-178). استدلال او بر مبنای «مورد سبز»، معنای نام هدسه است، زیرا به نظر می‌رسد که کتاب استر به هم معنا بودن دو نام استر و هدسه اشاره داشته باشد. با این حال، باید به این ریشه‌شناسی با تردید نگریست.

ریشه‌شناسی نام هامان قطعی نیست و محققان نظرات متفاوتی در این باره ارائه داده‌اند. جنسن، ریشه‌ای ایلامی برای این نام پیشنهاد نمود و آن را مرتبط با ایزدان ایلامی همچون هومبان و هومان دانست (Jensen, 1892:58). روث اشتیل نیز این نام را اصالتاً ایلامی دانسته است (Stiehl, 1957:11). برخی هم معتقدند که این نام برگرفته از نام پدر هامان، همداته است (Shaked, 2012:629) و عده‌ای دیگر آمانس ایرانی را پیشنهاد کرده‌اند که در منابع یونانی به آن اشاره شده است (Moore, 1971:35). همچنین هئومه و وهومته که نام‌های هومن، وهمن و بهمن از آن گرفته می‌شود، دیگر گزینه‌های مناسب هستند. ریشه‌شناسی نام وشتی نیز مشکوک است. برخی معتقدند که این اسم شکلی از نام مشتی، خدای ایلامی است (Haupt, 1908:107)؛ اما نظر درست‌تر ایرانی‌الاصل بودن این نام است. هنری گهمن این نام را برگرفته از واژه اوشتا<sup>11</sup>، اسم مفعول مؤنث از ریشه اوستایی<sup>12</sup> و به معنای دلپسند یا مورد دلخواه می‌داند و این نظر را که این کلمه شکل دیگری از واژه اوستایی<sup>13</sup> وهیشتبه معنای «بهترین» است مردود دانسته است (Gehman, 1924:322).

تمایل شدید آشورشناسانی همچون جنسن که بر خاستگاه بابلی پوریم تأکید می‌ورزند، باعث شده است تا ایشان تا آنجا که ممکن است ریشه‌های بابلی، یا مربوط به فرهنگ و تمدن بابل باستان برای نام‌هایی همچون استر، هامان و وشتی پیشنهاد کنند. این در حالی است که ایران‌شناسان نیز ریشه‌های ایرانی مناسبی برای این اسامی پیشنهاد کرده‌اند که به راحتی قابل چشم‌پوشی نیستند. به این ترتیب با توجه به تردیدهایی که در مورد ریشه‌شناسی اسامی شخصیت‌های اصلی داستان استر وجود دارد، رویکرد زبان‌شناسانه به تنهایی نمی‌تواند پاسخگوی پرسش خاستگاه جشن پوریم باشد و باید هم‌زمان از رویکرد تاریخی نیز بهره برد. در این رویکرد تاریخی، زمان، علت و نحوه برگزاری جشن پوریم به دست یهودیان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و باید تمامی جشن‌هایی را که به عنوان منشأ

<sup>9</sup> . Stateira.

<sup>10</sup> . astra.

<sup>11</sup> . uštā

<sup>12</sup> . vas.

<sup>13</sup> . vahišta.

پوریم مطرح هستند، با توجه به این سه مورد با پوریم مقایسه کرد و سپس جشنی را که به طور کلی بیشترین هم‌خوانی را با پوریم دارد، انتخاب نمود.

## پوریم و اکتو

مهم‌ترین سرنخی که پژوهشگران را به خاستگاه بابلی پوریم سوق می‌دهد، ریشه‌شناسی نام پوریم و اسامی شخصیت‌های اصلی داستان استر است. به ویژه دیدگاه‌های پیتز جنسن بر دیدگاه پژوهشگرانی که از نظریه خاستگاه بابلی پوریم حمایت می‌کنند، تأثیر گذاشته است. بر اساس این نظریه، کهن‌الگوی داستان استر در اصل افسانه‌ای بابلی در مورد خصومت خدایان بابلی و ایلامی بوده است که بر مبنای آن در نهایت خدایان بابلی به پیروزی می‌رسند (Jesnsen, 1892). بسیاری از محققان نیز دیگر افسانه‌های بابلی را در این زمینه پیشنهاد کرده‌اند (Paton, 1908:89-91). که همه آنها دور از ذهن به نظر می‌رسند. مهم‌ترین مشکل در پذیرش هر نظریه‌ای که حول درگیری بین خدایان بابلی و ایلامی می‌چرخد این است که به جز مردخای، ریشه‌شناسی نام سایر شخصیت‌های اصلی کتاب استر قطعی نیست. برای تمام نام‌های استر، هامان و وشتی ریشه‌های ایرانی نیز پیشنهاد شده است و موارد خاصی مانند وُهوْمَنَه و اوشتای اوستایی برای هامان و وشتی، حتی قانع‌کننده‌تر به نظر می‌رسند. مسأله دیگری که چنین نظریه‌هایی را زیر سؤال می‌برد، غیبت اخشورش یا نقش حاشیه‌ای او در آنها است، در حالی که او نقش محوری در کتاب استر دارد. روی هم رفته، هرگونه تلاش برای یافتن یک افسانه بابلی به عنوان کهن‌الگوی داستان استر، ابتدا باید مشکل ریشه‌شناسی نام شخصیت‌های اصلی کتاب استر، یعنی مردخای، استر، اخشورش، هامان و وشتی را برطرف کند.

پاسخ به این پرسش که دقیقاً کدام جشن بابلی منبع پوریم بوده است، کار دشوارتری است زیرا هر جشن بابلی براساس اساطیر خاصی بود و ما نمی‌توانیم با قطعیت اسطوره بابلی که کهن‌الگوی داستان استر بوده است را تعیین کنیم. با این حال، هاینریش زیمرن، اکتو، جشن سال نوی بابلی را به عنوان منبع پوریم و متعاقباً اسطوره آفرینش بابلی را به عنوان نمونه اولیه داستان استر پیشنهاد کرده است (Zimmerman, 1891:157-170). جشن اکتو در نخستین روز بهار در نخستین ماه از تقویم بابلی، یعنی نیشان آغاز می‌شد و دوازده روز ادامه داشت. بابلیان باستان معتقد بودند که در روز یازدهم نیشان، خدایان تحت ریاست مردوک مجمعی تشکیل می‌دهند و سرنوشت انسان‌ها را تعیین می‌کنند (Frankfort, 1948: 331). این بخش از اسطوره آفرینش بابلی شباهت زیادی به آن قسمت از کتاب استر دارد که هامان در ماه نیشان از دوازدهمین سال پادشاهی اخشورش، تصمیم می‌گیرد برای تعیین بهترین روز به منظور اجرای برنامه خود در مورد کشتار یهودیان، قرعه بیاندازد. علاوه بر این، طبق اسطوره آفرینش بابلی، مردوک و ایشتر، خدایان نور و نظم، با تیامات و کینگو، خدایان آشوب و تاریکی مبارزه می‌کنند. این جنگ بین خدایان به نوعی شبیه دشمنی بین مردخای و هامان است. اگرچه نظریه زیمرن به درستی به شباهت‌های مهمی بین داستان استر و اسطوره جشن اکتو اشاره می‌کند، اما مشکلاتی دارد که درستی آن را به طور جدی به چالش می‌کشد.

مهم‌ترین مسئله این است که پوریم در 14 و 15 آدار برگزار می‌شود، یعنی تقریباً دو هفته پیش از آغاز آکیتو و این یعنی اینکه از نظر زمان برگزاری، این دو جشن چندان مطابق با یکدیگر نیستند. مشکل دیگر، نقش حاشیه‌ای ایشتر در اسطورهٔ آفرینش بابلی در مقایسه با استر در کتاب استر است، ناگفته نماند که از نظر زبان‌شناسی نیز هیچ ارتباطی میان نام‌های تیامات یا کینگو، با هامان یا دیگر شخصیت‌هایی همچون وشتی وجود ندارد. با این حال از شباهت‌هایی هم که از نظر موضوع، طرح و الگو میان داستان استر و اسطورهٔ آفرینش بابلی وجود دارد، نمی‌توان صرف نظر کرد (Silverstein, 2006:209-223). به ویژه موضوع قرعه انداختن هامان، اسم پوریم که از کلمهٔ بابلی پور به معنای قرعه گرفته شده است و سابقهٔ قرعه انداختن در میان رودان (Hallo, 1983:19-29)، به خوبی نشان می‌دهد که داستان استر اگر نه کامل، اما قطعاً به میزان قابل توجهی تحت تأثیر فرهنگ، اساطیر و داستان‌های بابلی نوشته شده است.

### پوریم و فروردگان

یوزف فن هامر نخستین کسی بود که واژهٔ پوریم را برگرفته از فروردگان دانست (Paton, 1908: 85) و نظر او بر بسیاری از دیگر محققان همچون دو لاگارد تأثیر گذاشت. بعدها، برخی از محققان همچون هینز، نظر دو لاگارد را به طور کامل پذیرفتند (Hintze, 1994:34-40)، بسیاری نیز با وجود مخالفت با ریشه‌شناسی او از کلمهٔ پوریم، اما با نظر وی در مورد شناسایی فروردگان به عنوان منبع اصلی پوریم موافقت کردند (Paton, 1908, pp. 85-86). از نظر زبان‌شناسی نمی‌توان هیچ رابطهٔ خاصی بین واژه‌های پوریم و فروردگان برقرار کرد، علاوه بر این، مرجع قرار دادن نسخهٔ لوسیانی در این باره چندان درست نیست، چراکه نسخهٔ ماسورتی کهن‌ترین نسخهٔ کتاب استر به شمار می‌رود. اگرچه این واقعیت که واژهٔ فروردگان ریشهٔ کلمهٔ پوریم نیست نظر دو لاگارد تضعیف می‌کند، اما به طور کامل آن را نفی نمی‌کند و باید به منظور گرفتن نتیجهٔ قطعی، از نظر زمان، علت و نحوهٔ برگزاری نیز پوریم را با فروردگان مقایسه کرد.

کهن‌ترین منبعی که به ما در مورد جشن فروردگان اطلاع می‌دهد، فروردین یشت است: «فروهرهای نیک توانای پاک مقدسین را می‌ستاییم که در هنگام همسپتمدم<sup>14</sup> از آرامگاه‌های خود به بیرون شتابند، در مدّت ده شب پی در پی در اینجا برای آگاهی یافتن به سر برند» (Yt 13, 49). این عبارت شامل سه نکتهٔ اساسی در مورد فروردگان است: - به منظور بزرگداشت ارواح مردگان برگزار می‌شد، 2- در همسپتمدم شروع می‌شد و 3- ده شب متوالی ادامه می‌یافت. معنای واژهٔ همسپتمدم به طور قطعی روشن نیست اما برخی «آغاز کار خارج از خانه یا در مزرعه» را پیشنهاد کرده‌اند (Hartner, 1985:751) که البته مقبولیت عمومی ندارد. براساس منابع اوستایی و پهلوی، همسپتمدم ششمین گاهنبار زردشتی بود که در اصل در آخرین روزهای زمستان برگزار می‌شد.

<sup>14</sup> . Hamaspaθmaēdaya.

در مورد مسئلهٔ زمان مشکلات خاصی وجود دارد که مانع از آن می‌شود تا بتوانیم زمان دقیق برگزاری جشن فروردگان را در دورهٔ هخامنشی تعیین کنیم و همین امر باعث می‌شود تا هرگز نتوانیم با قاطعیت هم‌زمانی پوریم با فروردگان را اثبات یا رد کنیم. این مشکلات به طور کلی به مقایسه و تطبیق تقویم‌های مختلف و مقبولیت آنها در دوره‌های مختلف مربوط می‌شود. اگرچه شواهدی سنت‌های تقویمی در بین ایرانیان را به هزارهٔ دوم قبل از میلاد، پیش از حیات زردشت می‌رسانند، اما کهن‌ترین تقویم ایرانی که تقریباً به طور کامل حفظ شده است، تقویم موسوم به فارسی باستان در زمان هخامنشیان می‌باشد (Panaino, 1990:658). هخامنشیان، شاید از طریق واسطه‌ای همچون ایلامی‌ها، تقویم قمری-شمسی بابلی‌ها را اتخاذ کردند اما برای ماه‌ها از نام‌های فارسی باستان استفاده می‌کردند. در این تقویم سال به دوازده ماه و هر ماه به سی روز تقسیم می‌شد. وجود چنین تقویمی به دست منابع زیادی همچون کتیبهٔ بیستون، الواح ایلامی تخت جمشید و اسناد آرامی و اکدی یافت شده از نقاط مختلف شاهنشاهی هخامنشی ثابت شده است. مهم‌ترین نکته در مورد این تقویم این است که نام ماه‌های آن با وجود فارسی بودن، اما با تقویم زردشتی شناخته شده از دورهٔ ساسانی متفاوت است. باین حال، سید حسن تقی‌زاده به درستی خاطر نشان کرده است که از زمان‌های قدیم، بسیاری از ملت‌ها هم‌زمان از بیش از یک تقویم استفاده می‌کردند (تقی‌زاده، 1316: 43). از این رو، کاملاً محتمل است که تقویم دیگری نیز وجود داشته است که هخامنشیان به موازات تقویم فارسی باستان، از آن شاید بیشتر برای مسائل مذهبی استفاده می‌کردند. این تقویم مذهبی احتمالاً تقویم اوستایی کهن بوده است که دانش ما از آن بسیار اندک است، اما وجود آن به دست برخی متون اوستایی اثبات شده است. سال در تقویم اوستایی کهن از انقلاب تابستانی شروع می‌شد، زیرا پنجمین گاهانبار، میثائریا<sup>15</sup>، که در انقلاب زمستانی برگزار می‌شد، نام آن به معنای «نیمهٔ سال» است (Boyce, 2000:255).

پاسخ این پرسش که چه زمانی تقویم اوستایی نو پذیرفته و جایگزین تقویم اوستایی کهن شده است، به درستی معلوم نیست. تقویم اوستایی نو تقویم رسمی ایران در دورهٔ ساسانیان بود که شامل دوازده ماه و هر ماه سی روز، با 5 روز اضافی کیبسه می‌شد (Hartner:757-758). اکثر محققان تمایل دارند ظهور تقویم جدید را به مقطعی در دوران هخامنشی نسبت دهند. باین حال، به دلیل عدم وجود هر گونه سند در مورد هر نوع تقویم اوستایی از دوران هخامنشیان، برخی مانند بیکرمن، در این مورد اظهار تردید کرده‌اند و معتقدند که تقویم اوستایی نو در دوره‌های بعدتر مانند اشکانیان رایج شده است (Bickerman, 1967:205). درست است که تاکنون هیچ سندی از دورهٔ هخامنشی مبنی بر وجود هرگونه تقویم اوستایی یافت نشده است، در واقع، اگر خود را به طور کامل به دورهٔ هخامنشی محدود کنیم، چنین به نظر می‌رسد که هخامنشیان هرگز استفاده از تقویم فارسی باستان را کنار ننهاده‌اند؛ باین حال، شواهد مشخصی وجود دارد که به طور غیر مستقیم به وجود تقویم اوستایی در زمان هخامنشیان گواهی می‌دهند. مهم‌ترین این شواهد یکی تقویم کاپادوکیایی است که اسامی ماه‌های آن به طور کامل ریشهٔ اوستایی

<sup>15</sup> . Maiḍyāīrya.

دارند (Nyberg, 1938:479) و تا پیش از حمله رومیان در ناحیه کاپادوکیه مورد استفاده قرار داشت. به این ترتیب یا باید بپذیریم که تقویم اوستایی برای نخستین بار در دوران هلنیستی وارد کاپادوکیا شده است یا قبول کنیم که از زمان شاهنشاهی هخامنشی در آنجا مورد استفاده قرار داشته است که نظر دوم محتمل‌تر است.

اکنون به واقعیت مهمی که در ابتدای این قسمت گفته شد بازمی‌گردیم، اینکه نمی‌توانیم هم‌زمانی پوریم با فروردگان را در دوره هخامنشی اثبات یا رد کنیم. علت این امر اطلاعات بسیار اندکی است که از تقویم‌های اوستایی کهن و نو در این دوره داریم. در اسناد مناطق مختلف شاهنشاهی به تقویم‌های فارسی باستان، ایلامی، بابلی و مصری برمی‌خوریم و تا حد زیادی کاربرد آنها در نظامی اداری هخامنشیان مشخص شده است. اما چنانکه پیش از این گفته شد، در مورد تقویم اوستایی هیچ سندی تاکنون یافت نشده است و این موضوع باعث می‌شود تا در مورد کاربرد آن که می‌بایست بر امور مذهبی متمرکز باشد، به گمانه‌زنی بپردازیم. اما یک چیز مسلم است و آن هم اینکه کاملاً محتمل است در مقطعی از دوره هخامنشی جشن فروردگان منطبق بر تقویم بابلی، در ماه ادار برگزار شده باشد.

در مورد علت برگزاری فروردگان، شکی نیست که این جشن به منظور بزرگداشت ارواح مردگان برگزار می‌شد و از این نظر نمی‌توان هیچ ارتباطی بین آن و پوریم یافت. از منظر آیین‌هایی که در جشن فروردگان انجام می‌شد نیز منابع پهلوی متأخر اطلاعات بسیار کمی در مورد آیین‌های آن ارائه می‌دهند، اما بدیهی است که از نظر جزئیات غنی بوده است (Malandra, 2000:199). در یک داستان زردشتی از کتاب *روایات پارسی هرمزدیار فرامرز* می‌خوانیم که چگونه خسرو انوشیروان، پادشاه بزرگ ساسانی، فروردگان را با برگزاری ضیافت باشکوهی که تمام مردان شاهنشاهی او، خرد و بزرگ، در آن شرکت داشتند، گرامی می‌داشت (1932:326). اگرچه این مطلب خیلی متأخر است، اما مناسک مذهبی عمدتاً بسیار محافظه‌کار هستند و در طول یک دوره طولانی بدون تغییر باقی می‌مانند. در این داستان، ضیافت انوشیروان ما را به یاد ضیافت اخشورش در کتاب *استر* می‌اندازد، به ویژه هفت روز آخر ضیافت که تمام مردان شوش، بزرگ و کوچک، به آن دعوت شده بودند. در مجموع، به نظر می‌رسد که برگزاری ضیافت‌ها نقش مهمی در جشن فروردگان ایفا می‌کرد. ابوریحان بیرونی روایت جالبی در مورد نحوه بزرگداشت این جشن به دست زردشتیان زمان خود ارائه می‌دهد: «مردم در راهروهای مردگان غذا می‌گذارند و در پشت بام خانه‌ها نوشیدنی می‌نوشند، زیرا معتقدند که ارواح مردگانشان برای پاداش یا مجازات از آرامگاه‌های خود بیرون می‌آیند و سراغ ظرف‌های غذایی که برای آنها گذاشته شده است می‌روند تا از آنها تناول کنند» (بیرونی، 1373: 275). با وجود اینکه می‌توان شباهت‌هایی میان آیین‌های فروردگان و پوریم پیدا کرد، اما بسیاری از این شباهت‌ها در مورد بسیاری از جشن‌های دیگر نیز صدق می‌کنند، بنابراین در مورد نحوه بزرگداشت فروردگان واقعاً هیچ چیز خاصی وجود ندارد که بتوان آن را به پوریم وصل کند.

**پوریم و نوروز**

ارنست هاینریش ماير از نخستين کسانی بود که واژه پوريم برگرفته از کلمه بهار و به دنبال آن جشن پوريم را به نوروز مربوط دانست (Meier, 1856: 506). با این حال پژوهش‌های بعدی ثابت کرد که بين نام‌های پوريم و بهار يا پوريم و نوروز از منظر زبان‌شناسی هیچ ارتباطی وجود ندارد و از نظر زمان برگزاری نیز تمامی مسائلی که در مورد فروردگان ذکر شد، در مورد نوروز نیز صدق می‌کنند. علاوه بر این، هیچ شاهد متنی وجود ندارد که نشان دهد نوروز در دوره هخامنشی که داستان کتاب استر در آن زمان رخ می‌دهد، وجود داشته است. نویسندگان یونانی از برخی جشن‌های هخامنشی نام برده‌اند اما هیچ کدام از نوروز یا جشن بهاری که آغاز سال نوی ایرانی را مشخص کند یاد نکرده‌اند. علاوه بر این، الواح بارو و خزانه تخت جمشید نیز در این زمینه کاملاً خاموش هستند و تاکنون هیچ سندی از سایر مناطق شاهنشاهی هخامنشی یافت نشده است که وجود هر گونه جشن بهاری ایرانی را تأیید کند. در واقع، این تنها منابع دوره ساسانی به بعد هستند که به صراحت ما را از جشن بزرگ نوروز آگاه می‌کنند، در حالی که می‌دانیم قطعاً جشن پوريم از مدت‌ها پیش از دوره ساسانی برگزار می‌شد. بنابراین تنها زمانی می‌توان از تأثیر نوروز بر پوريم سخن گفت، که ابتدا گرامی‌داشت نوروز در دوره هخامنشی ثابت شود.

از *اوستا* که کهن‌ترین منبع ایرانی و نخستین سند در مورد جشن‌های ایرانی است چنین برمی‌آید که در تقویم اوستایی کهن، سال جدید با انقلاب تابستانی آغاز می‌شد نه اعتدال بهاری. از سوی دیگر، برخی محققان درباره جشن سال نو پاییزی ایرانی در دوره هخامنشی گمانه‌زنی کرده‌اند (Boyce, 1982, p.108). فرض آنها بیشتر بر اساس گزارش‌های کلاسیک در مورد جشن میثرا است که به وضوح همان مهرگان دوره‌های بعدی است. با این حال، چنین نظراتی قانع‌کننده به نظر نمی‌رسند. نخست اینکه، هیچ یک از گزارش‌های یونانی در مورد جشن میثرا اشاره‌ای به برگزاری آن در پاییز نکرده‌اند و دوم اینکه هیچ کدام آن را جشن آغاز سال نو ایرانی ندانسته‌اند. علاوه بر این، درست نیست که فکر کنیم لزوماً مهمترین جشن ایرانیان همواره جشن سال نو ایشان بوده است. مهمترین جشن مسیحیان کریسمس است که سال جدید مسیحیان نیست و به طور مشابه، مهم‌ترین عید اسلامی، فطر نیز جشن سال نو نیست. شواهد فعلی فقط نشان می‌دهد که جشن میثرا به دست ایرانیان در دوره هخامنشیان با شکوه زیادی برگزار می‌شد و هیچ دلیل محکمی برای تعیین زمان آن در تقویم وجود ندارد. همچنین هیچ دلیل محکمی وجود ندارد که فرض کنیم سال جدید ایرانیان در زمان هخامنشیان در پاییز آغاز می‌شد.

در سده اخیر این نظر که نوروز در اصل برخاسته از جشن سال نو بابلی، آکیتو است، پیروان زیادی به دست آورده است. در حالی که تاریخ نوروز حداقل تا دوره ساسانی مبهم است، اما شواهد زیادی وجود جشن سال نو بهاری بابلی، از سال‌ها پیش از ظهور هخامنشیان را تأیید می‌کنند. هم‌زمانی تقریبی این دو جشن و اهمیت تقویم بابلی در نظام اداری هخامنشی به همراه سایر تأثیرپذیری‌های ایرانیان از همسایگان میان‌رودانی، از جمله مهم‌ترین دلایلی هستند که بسیاری از محققان را



به سمت چنین فرضیه‌ای سوق داده‌اند. با این حال، اطلاعاتی که منابع ساسانی و اسلامی در مورد آداب و رسوم و اساطیر نوروز در اختیار قرار می‌دهند، هیچ شباهتی به اساطیر بابلی ندارند. ناگفته نماند که از نظر زبان شناسی نیز نام نوروز یک واژه اصیل ایرانی است. این کلمه در متون پهلوی به صورت *nōg rōz*<sup>16</sup> ظاهر می‌شود و محققان ریشه اوستایی *nōg rōz*<sup>17</sup> را برای آن پیشنهاد کرده‌اند (Boyce, 2000) که هیچ ارتباطی با اکتو که در اصل از واژه سومری *á-ki-ti-še-gur-ku*<sup>18</sup> گور-کو<sup>18</sup> به معنای «زمان کاشت جو» گرفته شده است (van der Toorn, 1990:9-10)، ندارد.

با توجه به تفاوت‌های اساسی که بین نوروز و اکتو از دیدگاه زبان‌شناسی و اسطوره‌شناسی وجود دارد، نظریه منشاء میان‌رودانی نوروز دور از ذهن به نظر می‌رسد. نوروز به احتمال زیاد یک جشن باستانی ایرانی بوده است اما واقعاً مشخص نیست که این جشن لزوماً از زمان‌های دور جشن سال نو بوده است یا در اعتدال بهاری برگزار می‌شد. همچنین اینکه این جشن یک جشن زردشتی بوده است یا چنانکه برخی محققان مانند بویس تأسیس آن را به خود زردشت نسبت داده‌اند (Boyce, 1975:175)، قطعی نیست؛ زیرا در *اوستا* خبری از نوروز نیست. ممکن است نوروز در اصل یک جشن نه چندان مهم برای اقوام کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین ایرانی بوده باشد که بعدها در اثر زندگی در کنار همسایگان یکجانشین که کشاورزی و به دنبال آن رویدادی همچون اعتدال بهاری برای ایشان بسیار مهم بود، این جشن نیز برای ایرانیان اهمیت بیشتری یافته باشد. با وجود اینکه بسیاری از پژوهشگران معتقدند که تمدن بابل تأثیرگذار بوده است، اما نقش ایلامیان در این زمینه که سال نو ایشان نیز به احتمال زیاد با بهار آغاز می‌شد (Quintana, 2018:736-737) و بیشتر از اقوامی نظیر بابلی‌ها با ایرانیان در ارتباط بودند، پررنگ‌تر بوده است.

شواهد قابل توجهی وجود دارد که نشان می‌دهد نوروز به دست هخامنشیان برگزار می‌شده است. این شواهد بیشتر بر مبنای مسائل تقویمی هستند. پیش‌تر، در هنگام بحث در مورد جشن فروردگان، مشخص شد که به احتمال زیاد در مقطعی از دوران هخامنشی، تقویم اوستایی نو جایگزین تقویم قدیمی آن شده است و با توجه به اهمیت نوروز و اعتدال بهاری در تقویم جدید، موضوعی که به دست منابع دوره‌های بعدی همچون ساسانیان تأیید می‌شود، هخامنشیان نیز این جشن را گرامی می‌داشتند. نکته مهم دیگر این است که به احتمال زیاد سال اداری در شاهنشاهی هخامنشی با بهار آغاز می‌شد. اگرچه هیچ مدرک مستقیمی برای اثبات این موضوع وجود ندارد، اما اسناد اداری و اقتصادی به دست آمده از نواحی مختلف شاهنشاهی هخامنشی، از بلخ که یکی از شرقی‌ترین مراکز شاهنشاهی است گرفته تا مصر و آناتولی در غرب، همگی نشان می‌دهند که دولتمردان ایرانی به دنبال رفع اختلافات میان تقویم‌های مختلف و همسو کردن آنها بودند. از طرف

<sup>16</sup> . nōg rōz.

<sup>17</sup> . navaka raocah.

<sup>18</sup> . á-ki-ti-še-gur-ku.

دیگر ما اطلاعات چندانی از تقویم فارسی باستان و ایلامی نداریم، اما مطمئن هستیم که در تقویم بابلی سال نو با بهار آغاز می‌شد. بنابراین سال اداری در شاهنشاهی هخامنشی به احتمال زیاد با بهار آغاز و نوروز نیز در همین زمان برگزار می‌شد.

آیا جشن نوروز دقیقاً هم‌زمان با آکیتو برگزار می‌شد؟ احتمالاً خیر چراکه نوروز به تقویم دینی تعلق داشت و براساس گاه‌شماری‌های اوستایی کهن و نو برگزار می‌شد؛ با این حال زمان برگزاری آن اختلاف زیادی با جشن بابلی نداشت و ممکن است ایرانیان آن را چند روز زودتر یا دیرتر از آکیتو برگزار می‌کردند. به هر حال اینها همه فرض است و با توجه به اطلاعات بسیار اندکی که از کاربرد تقویم‌های اوستایی در زمان هخامنشیان داریم، تعیین زمان برگزاری نوروز با توجه به تقویم بابلی (که تقویم یهودیان نیز بود) ناممکن است.

در مورد دلایل پیدایی نوروز بر اساس اساطیر ایرانی، تقریباً به طور کامل بر منابع متأخر ساسانی و اسلامی متکی هستیم. تقریباً تمامی این منابع بنیان‌گذاران نوروز را به جمشید، بزرگ‌ترین پادشاه اساطیری ایران باستان نسبت می‌دهند و در واقع نوروز را صرفاً یکی دیگر از نوآوری‌های جمشید قلمداد می‌کنند. به این ترتیب، از منظر اساطیر و داستان نیز نمی‌توان هیچ ارتباط خاصی میان نوروز و پوریم برقرار کرد.

## پوریم و سکایی

فروردگان و نوروز مهمترین جشن‌هایی هستند که بسیاری از محققان آنها را منبع پوریم دانسته‌اند. با این حال، یک جشن دیگر را که در زمان هخامنشیان برگزار می‌شد و منابع یونانی اطلاعات ارزشمندی در مورد آن ارائه می‌دهند نیز باید در این زمینه بررسی کرد. سکایی<sup>19</sup> یکی از مهم‌ترین جشن‌های دوره هخامنشی است که در برخی از مهم‌ترین آثار مورخان یونانی توصیف شده است.

بروسوس نخستین منبعی است که ما را از جشنی به نام "سکایی" آگاه می‌کند و اطلاعات وی هر چند مختصر، برای مطالعه این جشن ضروری است. او گزارش می‌دهد که در بابل جشنی به نام "سکایی" به مدت پنج روز، از روز شانزدهم ماه لوس برگزار می‌شود و اینکه در این مدت رسم است که اربابان از بردگان خود فرمان گیرند و به یکی از بردگان که زگانس نامیده می‌شود، لباسی شبیه لباس پادشاه می‌پوشانند و تا پایان جشن این برده به امور مملکت رسیدگی می‌کند (Berossus, 1978:17). بسیاری از پژوهشگران، به ویژه آشورشناسان، به اشتباه این اظهارات را دلیلی بر این می‌دانند که "سکایی" در اصل یک جشن بابلی بوده است. برخی حتی تا آنجا پیش رفته‌اند که برخی واژگان اکدی را برای ریشه زگانس پیشنهاد کرده‌اند (Langdon, 1924:72). با این حال، باید توجه داشت که بروسوس از یک جشن بابلی صحبت نمی‌کند، بلکه به جشنی اشاره می‌کند که صرفاً در شهر بابل برگزار می‌شد. از همه مهم‌تر اینکه هیچ سند بابلی از دوره‌های پیشین وجود ندارد که وجود چنین جشنی را تأیید کند. موقعیت دقیق ماه لوس در تقویم مقدونی

<sup>19</sup> . Sacaea.

مشخص نیست، اما به احتمال زیاد مطابق با ماه‌های شهریور و مهر بوده است. این موضوع "سکایی" را به جشنی آخر تابستانی یا اوّل پاییزی تبدیل می‌کند، درست مثل دو گاهنبار زردشتی، پتیشیه و ای‌اثرم، که به ترتیب در بیست‌وپنجم ماه ششم و بیست‌وپنجم ماه هفتم از تقویم اوستایی نو برگزار می‌شدند. مدت زمان برگزاری "سکایی" نیز قابل توجه است، پنج روز، دقیقاً همان مدت زمانی که جشن‌های گاهنبار در دوره ساسانی برگزار می‌شدند. لازم به ذکر است که گزارش بروسوس متعلق به دوره سلوکی است و برخی معتقدند که جشن‌های گاهنبار در اصل در یک روز برگزار می‌شدند و در دوره‌های بعدی، احتمالاً در زمان ساسانیان، مدت زمان آنها به پنج روز افزایش یافته است (Boyce, 1982: 795). با این حال، این نظر به درستی رد شده است و مطالعات جدید این تغییر در مدت زمان گاهنبار را به دوره‌های قبلی نسبت می‌دهند (Boyce, 2000:255). بنابراین، بسیار محتمل است که در زمان بروسوس جشن‌های گاهنبار به مدت پنج روز برگزار می‌شدند.

استرابن دو سده پس از بروسوس با اطمینان "سکایی" را به ایرانیان نسبت می‌دهد. به گفته او مردم زلا<sup>20</sup>، شهری در شمال آناتولی، هر ساله جشن مقدسی را در معبد امانوس و آناداتوس جشن می‌گرفتند و رسم این جشن این بود که مردان با لباس "سکایی" روز و شب را با نوشیدن شراب و خوشگذرانی با یکدیگر و همچنین زنانی که با آنها شراب می‌خوردند، بگذرانند (Strabo, XI, 8, 4-5). در مورد علت برگزاری این جشن، استرابن دو روایت بیان می‌کند که هر دو در مورد نبردهای بین پارسیان و سکاها هستند. چهارچوب هر دو روایت یکی است و تنها تفاوت آنها این است که در یکی از آنها کورش بزرگ پارسیان را رهبری می‌کند و در دیگری تعدادی از فرماندهان پارسی. در هر دو روایت، پارسیان از غفلت سکاها که در حال جشن گرفتن بودند، استفاده می‌کنند و آنها را شکست می‌دهند و پس از این پیروزی، تصمیم می‌گیرند که هر سال با برگزاری جشن مشابهی، پیروزی خود را گرامی بدارند (Idem). جالب اینجاست که هرودوت نیز داستان مشابهی در مورد نبرد کورش بزرگ با ماساگت‌ها روایت می‌کند. بر اساس روایت او، کورش بزرگ با یک عقب‌نشینی ظاهری طوری وانمود می‌کند که شکست خورده است. در همین حال، ماساگت‌ها که فکر می‌کنند پیروز شده‌اند، جشنی برپا می‌کنند و به خوش‌گذرانی می‌پردازند؛ سپس نیروهای ایرانی ناگهان به ایشان یورش می‌برند و آنها را تار و مار می‌کنند<sup>21</sup>.

روایت استرابن نشان می‌دهد که حتی در زمان او علت برگزاری جشن "سکایی" مشخص نبود. نام این جشن به وضوح به مردمان ایرانی سکا اشاره دارد اما اینکه این جشن در تمامی معابد امانوس و آناداتوس برگزار می‌شد، مشکلاتی را به وجود می‌آورد. از نظر زبان‌شناسی، این نام‌ها به ترتیب به اورمزد (اهورَه‌مَزدا در فارسی میانه) و آناهیتا اشاره دارند. نکته دیگر در گزارش استرابن این است که این معبد در زلا واقع شده است، شهری در آسیای کوچک و در فاصله بیش از

<sup>20</sup> . Zela.

<sup>21</sup> . Herodotus, I, 208-211.

1500 کیلومتری از بابل که بروسوس نیز به برگزاری این جشن در آنجا اشاره کرده است. به احتمال زیاد این معبد در دوره هخامنشی، زمانی که آسیای کوچک به دست ایرانیان اداره می‌شد، ساخته شده بود. به هر حال، ما می‌دانیم که آناهیتا از زمان فرمانروایی اردشیر دوم بسیار برجسته شد اما این ایزد ایرانی حتی قبل از آن نیز اهمیت داشت. علاوه بر این، تاسیتوس، در سده اول میلادی، از معبدی مختص یک دایانای ایرانی، در شهر هیروکایسریای<sup>22</sup> لیدی خبر می‌دهد (Tacitus, Annals, III, 62) که دایانای یونانی روایت او به احتمال زیاد همان آناهیتای ایرانی است.

علاوه بر استرابن، دیون کریستوموس نیز به جشن "سکایی" اشاره کرده است و توصیف او از آداب و رسوم این جشن به وضوح با گفته‌های بروسوس مطابق است: «پارسیان یکی از زندانیان محکوم به مرگ خود را بر تخت پادشاهی می‌نشاند، لباس سلطنتی بر او می‌پوشانند و به او اجازه می‌دهند که در آن روزها به دیگران دستور دهد، بنوشد و با هم خوابگان سلطنتی معاشرت کند و هیچ کس مانع انجام کارهای او نمی‌شود. اما در پایان او را تازیانه می‌زنند، سر از تنش جدا می‌کنند و وی را به دار می‌آویزند» (Dion Chrysostomus, Discourse IV, 67). بنابراین دیون نیز این جشن را به ایرانیان نسبت می‌دهد. ابوریحان بیرونی، هزار سال پس از دیون نیز روایتی مشابه در مورد جشنی که در ماه آذر (نوامبر) در استان فارس در زمان او برگزار می‌شد، ارائه می‌دهد و آن را رکوب الکسج (فارسی: کوسه برنشینی) می‌نامد (بیرونی، 1380: 276). این رسم حتی تا دوران معاصر در نقاطی از ایران برقرار بود. بدیهی است که کوسه برنشینی همان سکایی است و ماندگاری آن در بیش از هزار سال نشان می‌دهد که به شدت در بین ایرانیان، به ویژه زردشتیان که بخش قابل توجهی از جمعیت استان فارس را در زمان بیرونی تشکیل می‌دادند، محبوب بوده است.

مقایسه چهار روایت بروسوس، استرابن، دیون و بیرونی اطلاعات جالبی در اختیار می‌دهد. از میان آنها، استرابن تنها کسی است که "سکایی" را به طور خاص به معبد آهوره مزدا و آناهیتا نسبت می‌دهد. او حرفی از پادشاه قلبی نمی‌زند و صرفاً به خوشگذرانی‌های جشن اشاره می‌کند و برای اینکه مخاطب جهان یونانی-رومی بهتر با سکایی آشنا شود، آن را با جشن باکانیلیا مقایسه می‌کند (Strabo, XI, 8, 5). استرابن همچنین به دو روایت از جنگ پارسیان با سکاها اشاره می‌کند که ممکن است علت برگزاری این جشن باشند. روایات بروسوس، دیون و بیرونی را می‌توان تقریباً یکی دانست و توصیف آنها از مراسم "سکایی" آنقدر با روایت استرابن متفاوت است که اگر استرابن به نام سکایی اشاره نکرده بود، امکان نداشت که تصور کنیم او هم دارد از همان جشن سخن می‌گوید. اما آیا ممکن است روایت استرابن به جشن متفاوتی اشاره داشته باشد که او به اشتباه آن را "سکایی" می‌خواند؟ از طرف دیگر موضوع وقتی پیچیده‌تر می‌شود که هم روایت استرابن و هم سه روایت دیگر از برخی جنبه‌ها به شدت یادآور پوریم هستند.

<sup>22</sup> . Hierocaesarea.

تقابل پارسیان و سکاها در روایت استرابن ما را به یاد جنگ بین هامان و یهودیان در کتاب استر می‌اندازد. همانطور که پارسیان ابتدا از سکاها شکست می‌خورند و سرانجام بر آنها غلبه می‌کنند، یهودیان کتاب استر نیز موفق می‌شوند سرنوشت محکوم به فناء خود را تغییر دهند. علاوه‌براین، رقصیدن و افراط در نوشیدن از ویژگی‌های مهم جشن پوریم است که آن را از دیگر جشن‌های مقدس یهودیان متمایز می‌کند. داستان پادشاه ساختگی و اینکه در زمان برگزاری سکایی اربابان از برده‌های خود فرمان می‌گرفتند و به نوعی همه چیز برعکس شده بود نیز مطابق با آیین‌های جشن پوریم است که در آن همه سعی می‌کنند کاری متفاوت از روزهای دیگر انجام دهند. برخی لباس‌های عجیب و غریب می‌پوشند و وانمود می‌کنند شخص دیگری هستند در حالی که بسیاری نیز کارهایی انجام می‌دهند که خارج از پوریم غیر طبیعی یا حتی ممنوعه تلقی می‌شد. آیا این شباهت‌ها به این معناست که "سکایی" منبع اصلی پوریم بوده است؟ لزوماً خیر، اما آنها نشان می‌دهند که اگر نه خود پوریم، حداقل آداب و رسوم آن تا حدودی تحت تأثیر سکایی بوده است. واقعیت دیگری که باید بر آن تأکید کرد این است که زنان نقشی محوری در فرقه باخوس (دیونیوس رومی) ایفا می‌کردند (Beard & et al, 1998: 91-96). که در آن جشن‌های باکانالیا برگزار می‌شد و آناهیتا، که استرابن جشن سکایی را به معبد او نسبت می‌دهد، ایزدبانوی بسیار قدرتمند ایرانی است که معمولاً با ایشتر میان‌رودانی مقایسه می‌شود. از سوی دیگر، در کتاب استر نیز یک زن نقش اصلی داستان را ایفا می‌کند.

نقش زنان مهم است و یکی از نقاط ضعف نظریه‌ای که جشن آکیتو را منبع اصلی پوریم می‌داند، نقش حاشیه‌ای ایشتر و به طور کلی جنس مؤنث در اسطوره آن است. به طور کلی، جشن سکایی بنا به دلایل مذکور گزینهٔ بهتری نسبت به فروردگان و نوروز به عنوان منبع پوریم است. علاوه بر این، تمام نظریاتی که "سکایی" را جشنی بابلی می‌دانند، مبتنی بر شواهد ناکافی هستند. پنج دلیل وجود دارد که نشان می‌دهد این جشن در اصل ایرانی بوده است: 1- هیچ یک از نویسندگان باستانی که "سکایی" را توصیف کرده‌اند این جشن را به ملتی غیر از ایرانیان نسبت نداده‌اند و گزارش بروسوس فقط نشان می‌دهد که این جشن در شهر بابل برگزار می‌شد؛ بنابراین، او یا به ایرانیانی که در بابل زندگی می‌کردند اشاره کرده است یا بابلی‌هایی که این جشن را از ایرانیان اتخاذ کرده بودند. 2- نام جشن پارسی است و به قوم ایرانی سکاها اشاره دارد. 3- مدت جشن که به گفتهٔ بروسوس پنج روز بوده است و ما می‌دانیم که ایرانیان باستان مهم‌ترین جشن‌های خود، گاهانبار را به مدت پنج روز جشن می‌گرفتند. 4- زمان برگزاری این جشن تقریباً هم‌زمان با دو گاهانبار زردشتی، یکی در پایان تابستان و دیگری در ابتدای پاییز است. 5- ماندگاری این جشن در ایران که به دست برخی منابع متأخر همچون بیرونی اثبات شده است و حتی تا زمان معاصر در برخی نقاط ایران برگزار می‌شد.

## پوریم و ماگوفونی

هرودت و کتسیاس هر دو به برگزاری جشن ماگوفونی در زمان هخامنشیان اشاره کرده‌اند. کلمه ماگوفونی به یونانی به معنای «قتل عام مغان» است که به گفته مورخان یونانی مذکور، مربوط به کشتار گوماته مغ و طرفدارانش به دست داریوش بزرگ می‌شد. خود داریوش در کتیبه بیستون در مورد این جشن چیزی نمی‌گوید اما هرودت و کتسیاس هر دو گزارش کرده‌اند که پارسیان هر سال روزی را که داریوش و یارانش موفق به شکست و کشتن گوماته مغ شده بودند جشن می‌گرفتند و در این روز مغان در خانه‌های خود می‌ماندند و به هیچ عنوان در ملأعام حضور نمی‌یافتند (Herodotus, III, 79; Ctesias, Persica 12-13, Photius, § 18).

پیش از پرداختن به احتمال ارتباط ماگوفونی با پوریم، ابتدا باید به خطاهای احتمالی هرودت (چون او منبع اصلی است) در مورد ماهیت ماگوفونی پرداخت. بسیار محتمل است که هرودت در توضیح ماهیت این جشن اشتباه کرده باشد، چون روایت او از به قدرت رسیدن داریوش بزرگ از اساس بر فرض نادرستی بنا شده است: رقابت مادی‌ها با پارسی‌ها بر سر قدرت و مادی بودن گوماته. هرودت در همان کتاب نخست از مغان به عنوان یکی از قبایل مادی‌ها یاد می‌کند (Herodotus, I, 101)، بنابراین در تواریخ او تمام مغان، از جمله گوماته، مادی هستند. اما اسناد و شواهد ایرانی، از جمله الواح ایلامی تخت جمشید، به وضوح نشان می‌دهند که مغان به قبیله خاصی منسوب نبودند، بلکه مغ بیشتر یک عنوان و منصب به‌شمار می‌رفت (Hallock, 1969:227, 229, 491, 553, 559, 564, 629). از آن مهم‌تر اینکه در کتیبه بیستون خبری از تسویه حساب با مغان یا مادی‌ها نیست. مادی‌ها در ارتش داریوش حضور فعالی دارند و داریوش صرفاً گوماته را مغ معرفی کرده است که از قضا از جایی در پارس و نه ماد، برمی‌خیزد (DB § 11, I, 35). اگرچه ممکن است علاوه بر گوماته تعداد دیگری از مغان طرفدار او نیز کشته شده باشند، اما با توجه به حضور فعال مغان در الواح ایلامی تخت جمشید از زمان داریوش بزرگ، بسیار بعید به نظر می‌رسد که داریوش با تمامی مغان خصومت پیدا کرده باشد. به احتمال زیاد ماگوفونی در اصل جشنی بود که هر سال پارسیان به یاد پیروزی داریوش بزرگ آن را گرامی می‌داشتند و آنطور که هرودت می‌گوید، این جشن ارتباط خاصی به دشمنی با مغان نداشته است.

از نظر زمانی، نمی‌توان هیچ ارتباطی میان ماگوفونی و پوریم برقرار کرد. با توجه به سکوت هرودت و کتسیاس در این باره، تنها مرجع مورخان کتیبه بیستون است که بر اساس آن داریوش و یارانش در روز دهم از ماه هفتم، یعنی دهم باگیادیش در تقویم فارسی باستان (DB, §13, I, 55)، گوماته و طرفدارانش را به قتل می‌رسانند. بنابراین، اگر جشن ماگوفونی وجود داشته است، می‌بایست در این زمان برگزار می‌شد. خوشبختانه براساس نسخه بابلی کتیبه بیستون می‌دانیم که بر مبنای تقویم بابلی، این رویداد دقیقاً در دهمین روز از هفتمین ماه بابلی، یعنی تشریتو رخ داده است (Lecoq, 1997:191). در مورد نحوه برگزاری جشن ماگوفونی، منابع یونانی اطلاعات خاصی جز اینکه بزرگ‌ترین جشنی بود که پارسیان آن را گرامی می‌داشتند (Herodotus, III, 79) ارائه نمی‌دهند. بزرگ‌ترین وجه مشترک ماگوفونی و پوریم این است که هر دو جشن حول یک تسویه حساب خونین و توطئه بزرگ

می‌گردند. در مورد ماگوفونی، قهرمانان داستان داریوش بزرگ و یارانش هستند که توطئه گئوماته را با کشتن او و تمامی طرفدارانش خنثی می‌کنند و در کتاب استر نیز یهودیان به لطف تلاش‌های استر و مردخای موفق به دفاع از خود در برابر دشمنانشان می‌شوند. این شباهت‌ها به قدری است که نمی‌توان احتمال تأثیرپذیری نویسنده کتاب استر را از داستان چگونگی کشتار گوماته و طرفدارانش به دست داریوش نادیده گرفت.

## پوریم و توکتا

هرودت در پایان کتاب نهم تواریخ، در هنگام روایت داستان انتقام گرفتن امستریس ملکه خشایارشا از همسر برادر شاهنشاه، از جشنی به نام توکتا<sup>23</sup> یاد می‌کند که به گفته او سالی یک مرتبه در روز تولد پادشاه برگزار می‌شد و نام آن نیز به زبان یونانی به معنای «کامل» می‌باشد (Herodotus, IX, 110). او در ادامه می‌افزاید: «در آن روز پادشاه سر خود را می‌شوید و به ایرانیان هدیه می‌دهد... و هر درخواستی که شود، ضرورتاً باید با آن موافقت شود»<sup>24</sup>. بسیاری از محققان سعی کرده‌اند تا با تجزیه و تحلیل روایت هرودت از ریشه‌ها و ماهیت این جشن آگاه شوند، اما هیچ یک به نتیجه قطعی نرسیده‌اند. ابتدا آبراهام والتاین ویلیامز جکسون با توجه به گزارش هرودت درباره جشن تولد بودن توکتا، ریشه فرضی هندوایرانی «توک»<sup>25</sup> به معنای «تولید» و «زادن» را به عنوان اصل واژه توکتا مطرح کرد (Williams Jackson, 1899:57). بیش از نیم قرن بعد، امیل بنونیست نظر او را رد و واژه فارسی باستان توخت<sup>26</sup> صفت لفظی از توگ<sup>27</sup> به معنای «پرداختن» و «جبران نمودن» را پیشنهاد نمود (Benveniste, 1951:39). پس از بنونیست، بیشتر محققان نظریه او را پذیرفتند و بر مبنای ریشه‌شناسی پیشنهادی او از توکتا، به توصیف این جشن پرداختند (Henkelman, 2007:33-34). یکی از این محققان هلن سانسیسی وردنبوخ بود که به دنبال نظریه بنونیست، توکتا را نه جشن تولد، بلکه مراسمی شبیه بارعام دانست که در آن پادشاه در ضیافتی شاهانه از میهمانان میزبانی می‌کرد، هدایایی دریافت می‌نمود و همچنین هدایای مشابهی به دیگران پیشکش می‌کرد. او همچنین تأکید کرد که برخلاف نظر هرودت که این جشن سالی یک مرتبه برگزار می‌شد، ممکن بود چنین مراسمی بیش از یک مرتبه در سال برگزار شود (Sancisi-Weerdenburg, 1980: 147-157). سانسیسی وردنبوخ حتی پا را فراتر نهاد و احتمال مرتبط بودن چنین جشنی را با تصاویر تخت جمشید مطرح ساخت (Sancisi-Weerdenburg, 1991:199-200).

از نظر زمان، مراسم، مناسک و علت برگزاری، هیچ ارتباطی بین توکتا و پوریم نمی‌توان برقرار کرد اما شکوه این جشن به شدت یادآور جشن 180 روزه‌ای است که در ابتدای کتاب استر به آن اشاره شده است. در کتاب استر خبری از

<sup>23</sup> . Tukta.

<sup>24</sup> . Herodotus, IX, 110-111.

<sup>25</sup> . tuc.

<sup>26</sup> . \*tuxta-.

<sup>27</sup> . \*taug-.

مراسم شستشوی سر شاهنشاه نیست، همچنین هرودت تأکید می‌کند که توکتا به مدت یک روز در روز تولد پادشاه برگزار می‌شد؛ با این حال، اصلاً بعید نیست که نویسندۀ کتاب استر در هنگام اشاره به جشن صدوهشتاد روزه، از جشن تولدهای باشکوه شاهان هخامنشی الگو گرفته باشد. این نظر به ویژه وقتی تقویت می‌شود که گزارش افلاطون از جشن تولد باشکوه جانشین شاهنشاه را در نظر بگیریم: «هنگامی که پسر بزرگ پادشاه، وارث تاج و تخت متولد می‌شود، اول از همه خادمان پادشاه که در قصر او هستند جشن می‌گیرند، و از آن روز به بعد در آن تاریخ تمام مردم آسیا تولد پادشاه را با قربانی کردن و برپایی ضیافت جشن می‌گیرند» (Plato, Alcibiades 1, 121c).

### نتیجه

هدف این مقاله مطالعه و بررسی جشن‌هایی بود که بسیاری از پژوهشگران به عنوان منبع اصلی پوریم مطرح کرده‌اند و چنانکه در ابتدای آن روشن شد، در این باره باید علاوه بر ملاحظات زبان‌شناسی، زمان، شیوه و علت برگزاری هر کدام از جشن‌ها را نیز با پوریم مقایسه کرد. در جدول زیر خلاصه‌ای از مقایسه این جشن‌ها با پوریم ارائه شده است:

نام جشن	زمان برگزاری	شیوه برگزاری	علت برگزاری
پوریم	14 و 15 آدار (اواخر زمستان).	جشن و پایکوبی، برپایی ضیافت، نوشیدن و تبادل هدایا.	پیروزی یهودیان بر دشمنانشان.
آکتو	یکم تا دوازدهم نیشان (ابتدای بهار).	جشن و پایکوبی، برپایی ضیافت، نوشیدن و تبادل هدایا.	پیروزی خدایان نور و نظم بابل به رهبری مردوک بر خدایان آشوب و تاریکی به رهبری تیمات و کینگو.
فروردگان	به طور دقیق نامعلوم اما به احتمال زیاد اواخر زمستان.	جشن و پایکوبی، برپایی ضیافت، نوشیدن و تبادل هدایا.	بزرگداشت ارواح مردگان.
نوروز	به طور دقیق نامعلوم اما به احتمال زیاد اوایل بهار.	جشن و پایکوبی، برپایی ضیافت، نوشیدن و تبادل هدایا.	نوآوری جمشید پادشاه بزرگ اساطیری ایران.
سکایی	اواخر تابستان یا اوایل پاییز.	جشن و پایکوبی، برپایی ضیافت، نوشیدن و تبادل هدایا.	پیروزی ایرانیان بر سکاها.



	هدایا.		
پیروزی داریوش بزرگ و یارانش بر گوماته مغ و طرفدارانش.	جشن و پایکوبی، بریایی ضیافت، نوشیدن و تبادل هدایا.	اوایل پاییز.	ماگوفونی
تولد شاهنشاه یا جانشین او.	جشن و پایکوبی، بریایی ضیافت، نوشیدن و تبادل هدایا.	نامعلوم.	توکتا

با توجه به این جدول، هیچ کدام از جشن‌های بررسی شده به طور کامل با پوریم منطبق نیستند. متأسفانه از جزئیات شیوه برگزاری پوریم در زمان هخامنشیان و دوره هلنیستی اطلاعات اندکی داریم و مطالبی که خود کتاب استر نیز در این باره در اختیار می‌دهد آن قدر کلی است که تقریباً در مورد تمامی جشن‌ها صدق می‌کند. در مورد داستان‌ها و اساطیری که مربوط به پوریم می‌شوند، از آنجا که بن‌مایه پوریم پیروزی یهودیان بر دشمنانشان است، بهترین گزینه‌ها آن‌هایی هستند که حول پیروزی گروهی بر گروه دیگر می‌گردند. به این ترتیب، از این نظر جشن‌هایی همچون سکایی و ماگوفونی مناسب به نظر می‌رسند. مقایسه بر اساس زمان برگزاری پوریم با سایر جشن‌ها نیز چندان مفید نیست چون هیچ کدام از آنها دقیقاً با هم منطبق نیستند. اکتو یا جشن سال نو بابلی که بر اساس تقویم بابلی از ابتدای نisan آغاز می‌شد، حدود دو هفته بعد از پوریم برگزار می‌شد و این تفاوت زمانی چیزی نیست که بتوان به راحتی آن را توجیه کرد، چون تقویم یهودیان کاملاً با تقویم بابلی یکی بوده است. از میان جشن‌های ایرانی، نوروز و فروردگان گزینه‌هایی هستند که ممکن است با پوریم هم‌زمان بوده باشند هر چند در این باره نمی‌توان نظر قطعی داد. آنچه مهم است این است که با وجود تمامی این مسائل، بسیاری از پژوهشگران برخی از این جشن‌ها را به عنوان منبع پوریم عنوان کرده‌اند؛ این در حالی است که اطلاعات و شواهد موجود بسیار کمتر از آن هستند که بتوان هر کدام از این جشن‌ها را خاستگاه اصلی پوریم دانست. اما اگر از اساس در یافتن خاستگاه پوریم به خطا رفته باشیم چه؟ اگر یک واقعیت تاریخی پشت این جشن نهفته باشد چه؟ اینها پرسش‌هایی هستند که پاسخ به آنها پژوهش‌های مستقل دیگری را می‌طلبد.

## منابع و مآخذ

بیرونی، ابوریحان، 1380ش / 2001م، *الآثار الباقية عن القرون الخالية*، تصحیح پرویز ادکایی، ناشر: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران-ایران، الطبعة: الأولى.

تقی‌زاد، سید حسن، 1316ش، *گاهشمارى در ايران قدیم*، تهران: کتابخانه تهران.

Beard, Mary, North, John and Price, Simon, 1998, *Religions of Rome*, Vol 1, Cambridge: Cambridge University Press.

Benveniste, Émile, 1951, "Éludes sur le vieux pers", *Bulletin de la Societe de Linguistique de Paris*, Vol.47, Paris: Libraire G. Klincksick.

Berosus, 1978, *The Babyloniaca of Berossus*, English translation by Stanley Mayer Burstein, Malibu: Undena publication.

Bickerman, F. J., 1967, "The "Zoroastrian" Calendar", *Archív orientální* 35.

Boyce, Mary, 1975, *A History of Zoroastrianism*, vol I, Leiden/Koln: Brill.

\_\_\_\_\_, 1982, "Iranian Festivals", *Cambridge History of Iran*, Vol III, part 2, Ehsan Yarshater (editor), Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_, 2000(a), "Gāhānbār", *Encyclopaedia Iranica*, Vol.X/3.

\_\_\_\_\_, 2000(b), "Nowruz i. In the Pre-Islamic Period," *Encyclopædia Iranica*, online edition, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i>.

Ctesias, 2010, *History of Persia: Tales of the Orient*, English translation by Lloyd Llewellyn-Jones and James Robson, London and New York: Routledge.

de Lagarde, Paul, 1887, "Purim, Ein Beitrag zur Geschichte der Religion", *königlichen Gesellschaft der Wissenschaften am 7*.

Frankfort, Henry, 1948, *Kingship and The Gods*, Chicago: The University of Chicago Press.

Gehman, Henry S., 1924, "Notes on the Persian Words in the Book of Esther", *Journal of Biblical Literature*, Published by: The Society of Biblical Literature, Vol. 43.

Hallo, William W., 1983, "The First Purim", *The Biblical Archaeologist*, Vol. 46, No. 1, Chicago: The University of Chicago Press.

Hallock, T. Richard, 1969, *Persepolis fortification tablets*, Chicago: The University of Chicago press.

Hartner, Willy, 1985, "Old Iranian Calendars", *Cambridge History of Iran*, Vol II, Ilya Gershevitch (editor), Cambridge: Cambridge University Press Haupt, Paul, 1908, "Critical Notes on Esther", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 24, No. 2, The University of Chicago Press.

Henkelman, Wouter F.M, 2007, "Parnakka's feast", *Elam and Persia*, Javier Alvarez-Mon (editor), USA: Eisenbrauns.

Hintze, Almut, 1994, “The Greek and Hebrew Versions of the Book of Esther and It’s Iranian Background”, *Irano-Judaica III*, pp.34-40.

Hirsch, Emil G., Prince, John Dyneley, Schechter, Solomon, 1906, “Esther”, *Jewish Encyclopedia*, vol V.

Jensen, P., 1892, “Elamitische Eigennamen. Ein Beitrag zur Erklärung der elamitischen Inschriften”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vol. 6, Vienna: Department of Oriental Studies, University of Vienna.

Kent, Roland, 1953, *Old Persian: grammar, texts, lexicon*, New Haven, Connecticut: American Oriental Society.

Langdon, S., 1924, “The Babylonian and Persian Sacaea”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lecoq, Pierre, 1997, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris: Gallimard publishing, L'aube des peuples.

\_\_\_\_\_, 2016, *Les Livres de L’Avesta*, Paris: Éditions du Cerf.

Lewy, Julius, 1939, “Old Assyrian puru’um and pūrum”, *Revue Hittite et Asianique*, volume 5, pp. 117-124.

Malandra, William W., 2000, “FRAWARDĪGĀN”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol X/2.

Meier, E., 1856, *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer*, Leipzig: Verlag Wilhelm Engelmann.

Nyberg, H. S., 1938, *Die Religion des alten Iran*, Deutsch von H.H. Schaeder, Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag.

Panaino, Antonio, Abdollahy, Reza, Balland, Daniel, 1990, “Calendars”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol IV.

Paton, Lewis B., 1908, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Esther*, New York: Charles Scribner’s Sons.

Plato, 2015, *Alcibiades*, English translation by Benjamin Jowett, CreateSpace Independent Publishing Platform.

Quintana, Enrique, 2018, “Religion and ritual”, *The Elamite World*, Javier Alvarez-Mon, Gian Pietro Basello and Yasmina Wicks (editors), London and New York: Routledge.

Ridling, Zaine, 1989, *The Bible (New Revised Standard Version)*, USA: Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America.

Moore, Carey A., 1971, *The Anchor Bible: Esther*, A New Translation with Introduction and Commentary, Volume 7B, New York: Doubleday Publication.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen, 1980, *Yaunā en Persai. Grieken en Perzen in een ander perspectief*, PhD Dissertation, Leiden: Leiden University Press.

\_\_\_\_\_, 1991, "Nowruz in Persepolis", *Achaemenid History VII: Through Travelers' Eyes*, edited by Heleen Sancisi-Weerdenburg and Jan Willem Drijvers, Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, pp.199-200.

Shaked, Shaul, 2012, "Haman", *Encyclopedia Iranica*, Vol. XI, Fasc. 6.

Silverstein, Adam, 2006, "The Book of Esther and the "Enūma Elish"", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 69, No. 2, London: Cambridge University Press, pp. 209-223.

Stiehl, Ruth, 1957, "Das Buch Esther", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vol. 6.

Strabo. *Geography*, 1930, book XV, English translation by Hrace Jones, London: Leonard.

*The Persian Rivayats of Hormazyar Faramarz and Others*, 1932, English translation by Ervad Bamanji Nusserwanji Dhabhar, Bombay: The K. R Cama Oriental Institute.

van der Toorn, K., 1990, "Het Babylonische Nieuwjaarsfeest", *Phoenix Bulletin van het Vooraziatisch-Egyptisch genootschap Ex Oriente Lux*, 36/1.

Williams Jackson, A. V., 1899, "Indo-Iranian Contributions", *Journal of the American Oriental Society*, Vol.20.

Yahuda, A. S., 1946, "The Meaning of the Name Esther", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 174-178.

Zimmern, H., 1891, "Zur Frage nach dem Ursprünge des Purimfestes", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin: De Gruyter.