Why and How the Relations between the Parsis of India and the Zoroastrians of Iran Were Formed? (Based on the Narrations of *Rivāyāt-e Dārāb Hormazdyār*)

Ali Yazdani Rad[*]
Ali Akbar Tashakori[**]

1- Abstract:

In 880 AH, with the arrival of Nariman Houshang, one of the Parsis of India, to Iran and his meeting with the High Priests of Turkabad, a special relationship was established between the Parsis of India and the Zoroastrians of Iran, which lasted for nearly three hundred years. The result is a collection of narrations in Persian, each of them is usually called the bearer of that narration. A considerable number of these narrations appear in a collection called *Narrations of Darab Hormazdyar* (*Rivāyāt-e Dārāb Hormazdyār*). In addition to clarifying the various aspects of the Zoroastrian religion, the narration also expresses the concerns and challenges that Zoroastrian communities in India and Iran have faced. The present study, which is descriptive-analytical research based on the historical research method, relying on the Narrations of Darab Hormazdyar, seeks to answer thequestion what factors or motives, despite some challenges, caused the beginning and continuation of the relationship between the Parsis of India and the Zoroastrians of Iran in three hundred years. Analyzing the content of these narrations and recognizing the issues and conditions that these two societies faced shows that the beginning of relations between the Parsis and the Zoroastrians of Iran was probably a coincidence and not planned and aimed at gaining religious information from the Zoroastrians of Iran, but there is no doubt that the continuation of such relations is due to a set of religious, social, and economic motives of both societies.

2- Introduction:

With the spread of Islam in Iran in the third and fourth centuries AH, some Zoroastrians preferred to leave their homeland and migrate to India. In India, Zoroastrians settled in the western state of Gujarat, where they founded their first settlement, Sanjan, in 324 AH. In order to establish the identity of Sanjan as a Zoroastrian city, they consecrated and established the fire of Bahram in this city. The connection of these immigrants and their descendants (who became known in India as Parsis) with Iran and the Zoroastrians of Iran was cut off for a long time until 1476 AD. In this year, one of the Parsis named Nariman Houshang goes to Iran and meets the Zoroastrian high priests (Dasturān) of Yazd, and on his return brings the letter of the high priests of Yazd to the Parsis. This letter, which contains some religious instructions, is called *Narration of Nariman Houshang* (*Rivāyāt-e Nariman Houshang*). These travels and correspondences last for about three hundred years and the result is a collection of

[*] Assistant Professor, Department of History, Faculty of Humanities and Social Sciences, Yazd University, Yazd, Iran
(Corresponding Author) Mehr_padin@yahoo.com
[**] Assistant Professor, Department of History, Faculty of Humanities and Social Sciences, Yazd University, Yazd, Iran

26 narrations in Persian, each of which is usually called the bearer of that narration. In 1692, Darab Hormazdyar collected a collection of the most important of these narrations along with some other Persian Zoroastrian texts called *Narrations of Darab Hormazdyar* (Rivāyāt-e Dārāb Hormazdyār).

3- Materials and Methods:

The present article with a descriptive-analytical approach and based on the historical research method using the *Narrations of Darab Hormazdyar* aimed to address the question what factors or motives caused the beginning and continuation of the relationship between the Parsis of India and The Zoroastrians of Iran (1478-1773 A.C.).

4- Discussion of Results and Conclusions:

It can be said that the first contact of the Parsis of India with their Iranian brothers was probably accidental and unplanned, and despite what seems at first glance, it did not indicate the desire of the Parsis, and especially the high priests of Nosari to seek guidance from the Dasturān of Yazd and Iran. But, immediately after the beginning of the relationship, a series of factors and motives arise that make both parties eager to pursue this relationship. It was while there were serious obstacles and challenges to these relations such as the impossibility of the meeting and confrontation of clerics on both sides for oral transmission of religious teachings, as well as the impossibility of using the Pahlavi language to transmit the religious teachings in writing. One of these motives is the promising beliefs of the Zoroastrians, according to which, with the end of the Yazdgerd millennium and as a prelude to the emergence of Hoshidar, Shah Bahram Varjavand emerges from India and revives the Zoroastrian state, and puts an end to their hardships and the humiliations they saw in the Islamic society. Such beliefs were especially alive and strong among the Zoroastrians of Iran, and this prompted them to be in constant contact with India and to learn of Varjavand, who was expected to appear soon.

Another factor in the continuation of these relations was the efforts of some Zoroastrian regions of India to get out of the influence and religious domination of Nosari, who at this time, by hosting the high priests and fire of Bahram of Sanjan, claimed the religious centrality of the Parsis. In fact, some groups tried to equate Iranian priests with Nosari priests in order to reduce Nosari authority. The further we go in terms of time, the more prominent such factor becomes apparent. Itsts culmination comes at a time of controversy among the Parsis of India over the issue of chronology. In addition to such factors, economic incentives were also effective in continuing the relationship. Furthermore, the business interests of the two parties and the benefits they derived from the relationship played an important role in maintaining communication. In fact, many narrations basically are recommendations for Zoroastrian merchants. In addition, the income that the high priests of Yazd received from the Parsis as ‘Dasturi’ also played an important role in the continuation of these relations. Of course, the role of purely religious motives cannot be ignored. That is, on the one hand, the Parsis considered themselves obliged to learn from the Iranians, and on the other hand, the Iranians considered themselves obliged to solve the problems of the Parsis. In general, it seems that the Iranians were more eager to continue the relations than the Parsis.

5. Keywords: Parsis, *Rivāyāt-e Dārāb Hormazdyār*, Torkābād, Yazd, Zoroastrians.

References:

1. Amouzgar, J. (1969). Zoroastrian literature in New Persian. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, 17(2), 172-199.
2. Amouzgar, J., & Tafazzoli, A. (1996). *Pahlavi Language; Literature, Grammatical Sketch, Texts and Glossary*. Tehran: Moin Publishing Co.
3. Azargoshasb, A. (1979). *Zoroastrian Religious Rituals and Customs*. Tehran: Fravahar Publication.
4. Boyce, M. (2002). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. Translated by Askar Bahrami. Tehran: Qoqnoos Publication.
5. Choksy, J. K. (1997). *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. New York: Columbia University Press.
6. Dalvand, H. (2015). *Zoroastrian Persian Rivāyats*. Papers in Honor of M.T. Rashed Mohassel. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 177-237.
7. Dhabhar, E. B. N. (1932). *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz*. Bombay.
8. Hodivala, Sh. H. (1920). *Studies in Parsi History*. Bombay.
9. Ibn Battuta, Sh. A. A. M. (1997). *The Travels* (*Tuḥfat an-Nuẓẓār fī Gharāʾib al-Amṣār wa ʿAjāʾib al-Asfār).* Rabat: The Academy of the Kingdom of Morocco.
10. Jamasp-Asana, J. M. (1992). *Pahlavi Texts (Transcription, Translation).* Translated by S. Oryan. Tehran: National Library of Iran.
11. Kajbaf, A. A., & Tashakori, A. A. (2009). An introduction to The Zoroastrian Social Status in Yazd from the Beginning of Safavids to the End of Abbas I kingdom (907-1038 A.H.). *Farhang Journal*, 21(68), 155-181.
12. Kreyenbroek, Ph. G. (1987). The Dādestān ī Dēnīg on Priests. *Indo-Iranian Journal*, 30(3), 185-208.
13. Mashkoor, M. J. (1950). *The Kārnāmak i Artaxšir i Bābakān*. Tehran: Danesh Printing House.
14. Mehrafarin, R., & Heydari, M. (2016). Religious and Cultural Relationships between Persians in India and Iranian Zoroastrians. *Journal of Subcontinent Researches*, 7(25), 109-120.
15. Mirhoseyni, M. H. (2009). The Process of Improving the Status of Zoroastrians in Iran and the Abolition of Jezyah during the Reign of Nāser al-Din Shāh (Based on the Recent Documents Discovered in Yazd). *Journal of Historical Sciences Studies*, 1(1), 85-100.
16. Modi, J. J. (1922). *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay.
17. Modi, J. J. (1934). *Qisseh-i Zartûshtiân-i Hindûstân Va Bayân-i Âtash Behrâm Naosari*. Bombay.
18. Mohl, J. (Ed.) (1974). *Ferdowsi's Šāhnāme (The Book of Kings).* Tehran: Pocket Books Stock Company.
19. Panahi, Y., & Fattahi, F. (2012). The Religious Pluralism in the Era of Akbar Shah the Mongol. *Kheradnameh*, 3(8), 1-14.
20. Riazul Islam (1994). *Indo-Persian Relations: A study of the Political and Diplomatic Relations between the Mughul Empire and Iran*. Translated By M.B. Aram and A.Q. Ghaffari Fard. Tehran: Amir Kabir Publication.

21. Shahmardan, R. (1984). *History of Zoroastrians; Prominent Zoroastrians*. Tehran: Fravahar Publication.
22. Tashakori, A. A. (2014). "The Relations between the Parsis of India and the Zoroastrians of Yazd in the Naseri's Era. *Journal of Historical Researches*, 8(14), 37-66.
23. Tashakori, A. A. (2020). *A Social History of the Zoroastrians of Yazd*. Irvine: Samuel Jordan Center for Persian Studies.
24. Unvala, M. R. (Ed.) (1922). *Dārāb Hormazdyār's Rivāyat*. Bombay.
25. Vahid Mazandarani, Gh. (1956). "Dīn-i Ilāhī (Divine Faith). *Yaghma*, 93, 32-35.
26. Vitalone, Mario (1996). *The Persian Revayat* "*Ithoter*" *(Zoroastrian Ritual in the Eighteenth Century).* Napoli.
27. Wolski, J. (2009). *L Empire des Arsacides*. Translated by M. Saghebfar. Tehran: Qoqnoos Publishing House.
28. Yazdani Rad, A. (2011). *The Zoroastrian Priesthood in Transition from Sassanid Era to Islamic Iran*. Ph.D. Thesis. Tehran: History Department of Tehran University.
29. Zarrinkoob, R., & Yazdani Rad, A. (2011). Devises of Zoroastrian Priests to Prevent Zoroastrians' Conversion to Islam. *Journal of Historical Studies*, 2(1), 99-126.

فصل‌نامه پژوهش‌های تاریخی (نوع مقاله: پژوهشی)
معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان
سال پنجاه و ششم، دوره جدید، سال دوازدهم
شماره سوم (پیاپی ٤٧)، پاییز ١٣٩٩، صص ٨٢- ٦٥
تاریخ وصول: ١٣٩٩/١٢/١٥ ، تاریخ پذیرش: ١٤٠٠/٢/٥
Doi: 10.22108/JHR.2021.127600.2158

چرایی و چگونگی شکل‌گیری روابط میان پارسیان هند و زرتشتیان ایران (برپایهٔ روایات داراب هرمزدیار)

علی یزدانی‌راد * - **علی‌اکبر تشکری** **

چکیده

در حدود سال ٨٨٠ ق/١٤٧٦م با ورود *نریمان هوشنگ*، از پارسیان هند، به ایران و ملاقات او با *دستوران* تُرک‌آباد، میان پارسیان هند و زرتشتیان ایران رابطه‌ای ویژه پایه‌گذاری شد که قریب سیصدسال ادامه یافت. حاصل این روابط، مجموعه‌ای از روایت‌ها به زبان فارسی است که هریک از آنها به طور معمول، به نام حامل آن روایت، نامیده می‌شود. تعداد درخور توجهی از این روایت ها، در مجموعه‌ای به نام «روایات داراب هرمزدیار» گرد آمده است. این روایت‌ها علاوه‌بر روشن‌کردن جنبه‌های مختلف کیش زرتشتی، مسئله‌ها و دغدغه‌هایی را بیان می‌کند که جوامع زرتشتی در هند و ایران با آن روبه‌رو بودند. پژوهش حاضر، توصیفی‌تحلیلی و مبتنی‌بر روش پژوهش تاریخی است. در این پژوهش تلاش شده است بر مبنای مجموعهٔ *روایات داراب هرمزدیار*، به این پرسش پاسخ داده شود که در این مدت، باوجود برخی موانع، چه عوامل یا انگیزه‌هایی آغاز و نیز استمرار رابطهٔ میان پارسیان هندوستان و زرتشتیان ایران را باعث شدند. تحلیل محتوای این روایت ها و درک اوضاع و مسائلی که این دو جامعه با آنها مواجه بودند، نشان می‌دهد فتح باب روابط پارسیان و زرتشتیان ایران، به‌احتمال امری اتفاقی بوده است نه اقدامی برنامه‌ریزی‌شده و با هدف کسب اطلاعات دینی از زرتشتیان ایران؛ اما تردیدی نیست ادامهٔ این روابط، مدیون مجموعه‌ای از انگیزه‌های دینی و اجتماعی و اقتصادی است که هر دو طرف دنبال می‌کردند.

واژه‌های کلیدی: پارسیان، تُرک‌آباد، روایات داراب هرمزدیار، زرتشتیان، یزد.

* استادیار بخش تاریخ، دانشکدهٔ حقوق، علوم سیاسی و تاریخ، دانشگاه یزد، یزد، ایران (نویسنده مسؤول) mehr_padin@yahoo.com

** استادیار بخش تاریخ، دانشکدهٔ حقوق، علوم سیاسی و تاریخ، دانشگاه یزد، یزد، ایران alitashakori2014@gmail.com

Copyright © 2020, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/BY-NC-ND/4.0/), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

چوکسی در *ستیز و سازش* به‌درستی تشریح می‌کند ایرانی‌ها در سه مرحلهٔ نظامی و شهری و روستایی به اسلام گرویدند (چوکسی، ١٣٨١: ٩٩تا١٣٣). تشدید و تکمیل جریان اسلامی‌شدن ایران در مرحلهٔ سوم یا همان مرحلهٔ روستایی بود که از سدهٔ چهارم تا هفتم قمری/دهم تا سیزدهم میلادی به طول انجامید. در این مرحله، وضع زندگی زرتشتیان باقی‌مانده که حال به اقلیتی کوچک در دل جامعهٔ بزرگ اسلامی تبدیل شده بودند، سخت دشوار بود. به همین علت، گروه‌هایی از آنها ترجیح دادند وطن خود را ترک کنند و به هندوستان مهاجرت کنند. سرزمینی که نزد ایرانی‌ها، همیشه پناهگاه مظلومان و فراریان بود.

در هند، زرتشتیان در ایالت غربیِ گجرات اقامت گزیدند و در اینجا در سال ٣٢٤ ق/٩٣٦م، نخستین سکونتگاه خود، یعنی سنجان را تأسیس کردند. آنها برای تثبیت هویت سنجان به‌مثابهٔ شهری زرتشتی نشین، به تقدیس و برپایی آتش بهرام در این شهر اقدام کردند.

با افزایش جمعیت زرتشتیان، برخی از ایشان در دیگر مناطق گجرات پراکنده شدند و مناطق زرتشتی‌نشین دیگری در این ایالت شکل گرفت. مهم‌ترین این مناطق عبارت بودند از: نوساری، انکلیسر، بروچ، کمبایت و سورت. هریک از این مناطق در هدایت شورایی از روحانیان زرتشتی بود و مستقل اداره می‌شد؛ اما در عین استقلال، به علت حضور آتش بهرام در سنجان که هم نمادی از هویت پارسیان زرتشتی بود و هم خاکسترش از ملزومات آیین‌های دینی ایشان بود، همهٔ این مناطق با سنجان مرتبط بودند و رهبری عالیهٔ روحانیان آن را به رسمیت می‌شناختند.

سنجان تا سال ٨٦٩ ق/١٤٦٥م جایگاه محوری خود را حفظ کرد؛ اما در این سال، مسلمانان سنجان را فتح و ویران کردند. پس از این ویرانی، روحانیان سنجان به همراه آتش بهرام مدتی سرگردان بودند و بنابه دعوت اهالی نوساری، در این بندر کوچک مستقر شدند. از این هنگام، نوساری در حکم منطقهٔ کانونی و مقر پیشوایان دینی زرتشتیان هند، جای سنجان را گرفت و این جایگاه را تا سال ١١٥٢ق/١٧٤٠م (١١٠٩یزدگردی)[1] حفظ کرد. در این سال، در پیِ تشدید اختلاف‌ها میان روحانیان نوساری و روحانیانی که در اصل سنجانی بودند و در نوساری استقرار داشتند، سنجانی‌ها به‌همراه آتش بهرام نوساری را ترک کردند و به این ترتیب، انسجام جامعهٔ زرتشتیان هند به پایان رسید.

در هر حال، ارتباط این مهاجران و اخلاف آنها که در هندوستان به پارسیان شهرت داشتند، برای مدت‌ها با ایران و زرتشتیان ایران قطع بود. تا اینکه در سال ٨٨٠ ق/١٤٧٦م (٨٤٥یزدگردی) یکی از پارسیان به نام *نریمان هوشنگ* به ایران آمد و با *دستوران*[2] زرتشتی مستقر در *تُرک‌آباد* یزد دیدار کرد. او در بازگشت، نامهٔ دستوران یزد را که شامل مجموعه‌ای از *شایست ناشایست‌ها* یا همان دستورالعمل‌های دینی بود، نزد پارسیان بُرد که در سنت پارسیان به نام خود او «روایت نریمان هوشنگ» نامیده شد.

این رفت‌وآمدها و مکاتبه هایِ مربوط به آن قریب سیصد سال ادامه یافت. حاصل این مکاتبه‌ها مجموعه‌ای است از *روایت‌ها* به زبان فارسی که هریک از آنها به طور معمول به نام حامل آن روایت نامیده می‌شود. از میان این روایت‌ها، دست‌کم بیست‌وشش روایت شناسایی شده است. این روایت‌ها یا تاریخ دارند یا با بررسی محتوای آنها، به طور مشخص مخاطبان و امضاکنندگان این نامه‌ها، تاریخ‌گذاری شده‌اند. نخستین این روایت‌ها موسوم به *روایت*

نریمان هوشنگ، تاریخ ٨٤٧یزدگردی (٨٨٢ق/١٤٧٦م) و آخرین آنها به نام *روایت ایتهوتر*،[3] تاریخ ١١٤٢یزدگردی (١١٨٧ق/١٧٧٣ م) را دارد (Hodivala, 1920: 343-345؛ دالوند، ١٣٩٤: ١٧٩تا٢٢٠).

در سدهٔ یازده یزدگردی (یازده قمری/هفده میلادی) *دستور برزو کامدین*، از روحانیان پارسی که خود نیز از سال ١٠١٥تا١٠٢٢یزدگردی/١٠٥٦ تا١٠٦٣ق/ ١٦٤٦تا ١٦٥٣م با دستوران ایران مکاتبه‌هایی داشت، به گردآوری و پردازش تعدادی از این روایت ها در قالب یک مجموعه اقدام کرد. کار او را برادرزاده‌اش *هرمزدیار فرامرز* دنبال کرد که حاصل آن، مجموعه ای به نام «روایات هرمزدیار فرامرز» است و در ١٩٣٢م به کوشش دابار به انگلیسی ترجمه و چاپ شد (Dhabhar, 1932). پس از او *داراب هرمزدیار*، پسر هرمزدیار فرامرز، در سال ١٠٦١یزدگردی/١١٠٣ق این میراث خانوادگی را تکمیل کرد. داراب کامل‌ترین مجموعه از روایت ها را همراه برخی دیگر از متون زرتشتی گرد آورد که به نام او، «روایات داراب هرمزدیار» نامیده می‌شود. این مجموعه به کوشش *مانک رستم اونوالا* در سال ١٩٢٢م در بمبئی چاپ شد (دربارهٔ محتوا و زمان تدوین این مجموعه‌ها، نک: دالوند، ١٣٩٤: ٢٢٠–٢٢٣). علاوه بر دو مجموعهٔ چاپ شدهٔ مذکور، تنها روایت مفصل *ایتهوتر* به کوشش *ویتالونه* (Vitalone, 1996) چاپ شده است و بقیه به شکل نسخه های خطی در مجموعه‌های مختلف نگهداری می‌شوند؛ البته در آثار پژوهشگران متعدد، بخش‌هایی از آنها آمده است و این گونه تا اندازه‌ای در دسترس‌اند.

در ایران، آغاز این رفت‌وآمدها مصادف با زمانی است که *آق‌قویونلوها* بیشترِ مناطق ایران، ازجمله یزد را در تسلط داشتند. در واقع، حضور نریمان هوشنگ در یزد هم‌زمان بود با فوت *اوزون‌حسن آق‌قویونلو*، بزرگ‌ترین فرمانروای این دودمان ترکمان. با فوت *اوزون‌حسن*، آق‌قویونلوها درگیر جنگ های داخلی شدند و ناگزیر جای خود را به صفویان دادند. صفویان از ٩٠٧تا١١٤٨ق/١٥٠١تا١٧٣٦م حکومت کردند و موفق شدند سراسر ایران را زیر پرچمی واحد، یکپارچه کنند. صفویان امنیت و رونق و رفاهی فراهم آورند که همهٔ ایرانیان و ازجمله زرتشتیان ایران از آن بهره بردند. به همین علت است که زرتشتیان ایران در مکاتبات خود از صفویان، دست‌کم تا شاه عباس اول، به نیکی یاد کرده‌اند. آنها به طور مشخص شاه عباس را شاهی عادل و دادگر وصف کرده‌اند.

پس از مرگ شاه عباس اول و هم‌زمان با بروز نخستین علائم زوال در ساختار سیاسی صفویه، فشارها بر اقلیت‌ها و ازجمله زرتشتیان افزایش پیدا کرد؛ بنابراین هنگامی‌که محمود افغان به ایران حمله کرد، گروه‌هایی از زرتشتیان ایران با او همکاری کردند و برای ایشان، این همکاری پیامدهای شومی در پی داشت. در دورهٔ کریم‌خان زند و با پادرمیانی *ملا کاوس*، حامل آخرین روایت یعنی روایت ایتهوتر، تا اندازه‌ای از این فشارها کاسته شد (نک: تشکری، ٢٠٢٠: ٩٣تا١٩٨).

در هند نیز آغاز روابط پارسیان و زرتشتیان، با حکومت *سلطان محمود بیگره* بر گجرات مصادف بود (٨٦٢تا٩١٧ق/١٤٥٨تا١٥١١م). حکومت *سلطان محمود بیگره* دوران گسترش و تثبیت اسلام در گجرات بود که به طبع، برای پارسیانی که در کنار هندوان در برابر مسلمانان جنگیده بودند، سختی هایی در پی داشت. در همین دوره، سپاهیان سلطان محمود سنجان را ویران کردند و پارسیان وادار شدند جزیه پرداخت کنند.

با برآمدن امپراتوری گورکانیان در هند در سال ٩٣٢ق/١٥٢٦م و پس از آنکه اکبرشاه در سال ٩٨٠ق/١٥٧٣م ایالت گجرات *را تصرف کرد*، وضعیت پارسیان بهبود یافت. *علت این امر نیز* تسامحی بودکه گورکانیان و به‌ویژه اکبرشاه در امور دینی از خود

نشان می‌دادند؛ البته رونق تجارت در بنادر گجرات نیز، در این زمینه تأثیر بسزایی داشت (تشکری، ۲۰۲۰: ۹۹تا۱۰۳ و ۱٤٦).

به هر حال، عمدهٔ روایت‌ها دربارهٔ رفت‌وآمد میان پارسیان هند و زرتشتیان ایران به زمانی مربوط است که گورکانیان بر هند و صفویان بر ایران سیطره یافتند. در این دوره، دو سرزمین کهن ایران و هند دورانی از وحدت، امنیت، ثبات، رونق و رفاه نسبی را تجربه کردند. در واقع، به علت مناسبات دوستانه‌ای که از همان ابتدا میان بنیان‌گذاران دولت گورکانی و دولت صفوی پدید آمد، به طور معمول میان این دو دولت روابط حسنه‌ای برقرار بود. در این زمان، رفت‌وآمدها و دادوستدهای فرهنگی و اقتصادی میان دو طرف به اوج رسید. این موضوع البته، در آمدن پارسیان به ایران و رفتن زرتشتیان ایران به هند و پیدایش روایت‌ها تأثیر داشت (دربارهٔ روابط ایران و هند در دوران صفویه و افشاریه، نک: ریاض‌الاسلام، ۱۳۷۳).

متأسفانه علت‌ها و زمینه‌هایی که منجر به آغاز و استمرار روابط میان پارسیان و زرتشتیان ایران و در نتیجهٔ آن، پیدایش این دسته از روایت‌ها به زبان فارسی شده، تاکنون مسئله و موضوع اصلی هیچ پژوهشی نبوده‌اند. البته پیش از این، پژوهش‌هایی صورت یافته‌اند که موضوع آنها یا روابط پارسیان و زرتشتیان ایران بوده است یا به طور ضمنی، به این روابط اشاره کرده و از محتوای این روایت‌ها برای بررسی مسائل پژوهش خود بهره برده‌اند؛ برای مثال، مقالهٔ «روایات فارسی زرتشتی» (دالوند، ۱۳۹٤) که تاحدودی جامع، این روایت‌ها و مجموعه‌های مربوط را معرفی کرده، به انگیزه‌های مؤثر در روابط دو طرف و پیدایش این روایت‌ها و مکاتبه ها نیز اشاره‌هایی کرده است.

مهرآفرین و حیدری (۱۳۹٤) نیز به طور مستقیم، مسئلهٔ روابط پارسیان هند و زرتشتیان ایران و نقش این روابط را در حفظ کیش زرتشتی واکاوی کرده‌اند؛ اما بحثِ مختصر این پژوهش دربارهٔ چرایی و چگونگی آغاز این روابط، با واقعیت‌های تاریخی که در پژوهش حاضر بررسی خواهند شد، چندان سازگار نیست. *میرحسینی* (۱۳۸۸) و *تشکری* (۱۳۹۳) نیز بیشتر بر روابط پارسیان هند و زرتشتیان ایران در دورهٔ قاجار، به‌ویژه عصر ناصری، متمرکزند. آنها به طور مشخص بر نقش «انجمن اکابر پارسیان هند» و *مانکجی*، فرستادهٔ این انجمن به ایران، در کاهش فشارها بر زرتشیان ایران و به‌ویژه لغو جزیه تأکید می کنند. در مقدمه، آغاز روابط پارسیان و زرتشتیان را نیز بیان می‌کنند؛ اما نه مسئلهٔ پژوهش و نه مقطع زمانی مد نظرشان، با پژوهش حاضر ارتباطی ندارد.

کجباف و تشکری (۱۳۸۷) نیز با هدف ترسیم اوضاع اجتماعی زرتشتیان یزد در عصر صفوی و فشارها و تنگناهایی که با آنها مواجه بودند، از اطلاعات نهفته در روایت‌ها بهره برده‌اند. آخرین پژوهشی که متضمن مباحثی تاحدودی مفصل در روابط پارسیان هند و زرتشتیان ایران است، اثری سه جلدی است به نام *تاریخ اجتماعی زرتشتیان یزد* (تشکری، ۲۰۲۰ م) که از محتوای روایت‌ها بهرهٔ فراوانی برده است؛ اما دغدغه‌ای متفاوت با پژوهش حاضر را دنبال می‌کرده است.

به هر صورت، پژوهش حاضر پژوهشی توصیفی تحلیلی و مبتنی‌بر روش تاریخی است. این پژوهش به طور مشخص بر مبنای مجموعه *روایات داراب هرمزدیار* و با ارائهٔ تصویری از دو جامعهٔ پارسیان هند و زرتشتیان ایران نوشته شده است. در این زمان، زرتشتیان ایران به طور معمول در یزد و کرمان متمرکز بودند. پرسش اصلی نیز این است که چه عوامل و انگیزه‌هایی باعث آغاز و نیز استمرار رابطهٔ میان پارسیان هند و زرتشتیان ایران در طیِ سیصد سال (۸۸۰تا۱۱۸۷ق/۱٤۷٦تا۱۷۷۳م) شدند.

ورود نریمان هوشنگ به یزد؛ فتح باب گفت‌وگوی پارسیان با زرتشتیان ایران

چنانکه پیشتر ذکر شد، در حدود سال ٨٨٠ ق/١٤٧٦م *نریمان هوشنگ*، از پارسیان بروچ، وارد یزد شد. او پس از ورود، به دیدار هم‌کیشان خود در روستای تُرک‌آباد، در اردکان امروزی، رفت و قریب دو سال نزد ایشان ماند. در این هنگام، دو کانون عمدهٔ زرتشتی‌نشین در ایران باقی مانده بود یکی یزد و دیگری کرمان (کجباف، ١٣٨٧: ١٥٩).

زرتشتیان یزد بیشتر در مناطق روستایی ساکن بودند و زرتشتیان کرمان به طور عمده در حوزهٔ شهر کرمان می‌زیستند. هریک از این دو کانون، آتش بهرام خود را داشتند و از نظر رهبری دینی، از یکدیگر مستقل بودند؛ اما به نظر می‌رسد دست‌کم، پارسیان هند برای زرتشتیان یزد و دستوران یا روحانیان ارشد مقیم یزد، اعتبار بیشتری قائل بودند. به همین علت، عمدهٔ مکاتبه‌ها و گفت‌وگوهای ایشان با زرتشتیان یزد بود. البته در مواقعی معدود و بنا به علت‌هایی که در ادامه از آنها سخن خواهد رفت، دستوران و روحانیان کرمان نیز محل مراجعهٔ پارسیان قرار گرفتند.

در یزد، مقصد اصلی پارسیان دو روستای تُرک‌آباد، مقر دستور بزرگ یا دستوردستوران یزد، و شرف‌آباد بود. این دو روستا مجاور هم و در واقع، محل تجمع موبدان و دستوران زرتشتی یزد و البته ایران بودند (نک: کجباف، ١٣٨٧: ١٦٤). به همین علت، در پای بیشترِ روایت‌هایی که به هند فرستاده شده‌اند، نام و امضای روحانیان و دستوران ترک‌آباد و شرف‌آباد به چشم می‌خورد.

به هر حال، بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که مسافرت نریمان هوشنگ به ایران و حضور او در ترک‌آباد، مأموریتی برنامه‌ریزی‌شده از جانب پارسیان بود. این مأموریت با اهدافی مانند آگاهی از وضعیت هم‌کیشان ایرانی و بهره‌گیری از رهنمودهای دینی دستوران ایران، برای پایان‌دادن به بعضی اختلاف‌نظرها در مسائل آیینی‌شان انجام شد؛ برای مثال، شهمردان در این باره می‌نویسد: «پارسیان هند از دانش و مراسم مذهبی بی‌خبر بوده‌اند و چون اختلاف آنها بغایت درجه می‌رسد، یک نفر را برای حل مسائل و رفع اختلاف به ایران گسیل می‌دارند» (شهمردان، ١٣٦٣: ٢٦٠؛ نیز نک: آذرگشسب، ١٣٥٨: ٩٥تا٩٧؛ تشکری، ٢٠٢٠: ١٠٤؛ مهرآفرین، ١٣٩٤: ١١٠).

اما در تضاد با چنین دیدگاهی، واقعیت‌هایی وجود دارد که نمی‌توان نادیده گرفت؛ نخست اینکه نریمان هوشنگ فاقد هرگونه اعتبارنامه‌ای از سوی پارسیان بود و باوجود تصور رایج، هیچ مجموعهٔ مکتوب ومدونی از پرسش‌های دینی پارسیان نیز همراه خود نداشت. در واقع، از نخستین روایت چنین برمی‌آید بیش از اینکه نریمان هوشنگ پرسش‌کننده باشد، دستوران یزد بودند که از وضعیت پارسیان هند و میزان پایبندی آنها به دین زرتشتی و به‌ویژه احکام طهارت، پرسش می‌کردند. از این رو، در این روایت می‌خوانیم: «از نریمان هوشنگ بروچی سؤال‌ها می‌کردیم و او حال‌ها می‌گفت و معلوم کردیم و دانستیم که زن دَشتان که طعام می‌خورد به دست برهنه [می‌خورد] و پرهیز نمی‌کنند. ... [زنان دشتان] تن و جامه‌شان ریمن است و در خانه نمی‌شاید که روند و به آب و آتش هر جا که روند مرگزان باشد. وگر از این پرهیز نمی‌کنند در گردن پیشوایان هیربد است؛ تا دانسته باشند و به راه دین سستی نکنند» (روایات داراب هرمزدیار، ٣٧٨/٢).

بیان این مسائل در روایت نریمان هوشنگ فراوان است. حقیقت این است که مسائل مطرح در روایت‌های بعدی نیز به طور عمده همان‌ها هستند که در این روایت، خود دستوران یزد پیش کشیده و در باب آنها

پرسیده‌اند. به عبارتی دیگر، پارسیان هند طراح اصلی پرسش‌ها و مسائل بحث‌برانگیز نبودند و دستوران ایران بودند که این پرسش‌ها را طرح می‌کردند. به نظر می‌رسد دستوران یزد در مقام پیشوایان دینی همهٔ زرتشتیان، وظیفهٔ خود می دانستند پارسیان را ارشاد و هدایت کنند و تذکرهای لازم را دربارهٔ رعایت دست کم مهم‌ترین دستورالعمل‌های دینی به آنها بدهند.

واقعیت مهم دیگر این است که نریمان هوشنگ ویژگی‌های ابتدایی و لازم را برای فرستاده‌بودن نداشت. او در مقام یک بهدین یا زرتشتی عامی، از مسائل و رموز دینی و آیینی فهم دقیقی نداشت و حتی زبان فارسی را نمی‌دانست و در آغاز، برای او برقراری ارتباط مناسب با زرتشتیان یزد امکان‌پذیر نبود. از همین رو، مجبور شد مدتی در یزد بماند تا فارسی بیاموزد و بتواند با هم‌کیشان یزدی خود به درستی ارتباط برقرار کند: «نریمان هوشنگ که در یزد آمد، سال اول فارسی نمی‌دانست... و گفتیم اگر می‌خواهی که یکدیگر را بشناسیم مدت یک‌سال اینجا بایست و با جاماسب را گفت و او را بشنید و در شهر یزد نشست و طیبی چند خرید و فروخت چند کرد و فارسی اندکی آموخت و ما را این زمان سئوال کرد» (روایات داراب هرمزدیار، ۲/ ۳۸۹). البته او علاوه بر آموزش زبان فارسی، کسب و کار اصلی خود را نیز که گویا تجارت عطر (طیب) بود، فراموش نکرد.

در حالی نریمان هوشنگ زبان فارسی را نمی‌دانست که در این زمان، فارسی در هند نفوذ بسیاری داشت. به طور قطع در میان پارسیان، فرهیختگانی بودند که در کنار زبان گجراتی، به فارسی که زبان اجدادی‌شان هم بود، تسلط کافی داشتند. در واقع، پس از نریمان هوشنگ، زبان فارسی در حکم زبان میانجی در ارتباطات و مکاتبات میان پارسیان و زرتشتیان ایران به‌سادگی به کار گرفته شد و دیگر هیچ سخنی از این نیست که پارسیان هند و فرستادگان آنها در استفاده از زبان فارسی مشکلی داشته باشند. حتی پس از اندک زمانی، بعضی از فرهیختگان پارسی برای نوشتن و سرودن آثار و منظومه‌هایی به زبان فارسی، دست به کار شدند (نک: آموزگار، ۱۳۴۸: ۱۸۱تا۱۸۳).

بنابراین در چنین وضعیتی، انتظار می‌رفت اگر پارسیان هند به طور حقیقی و با هر هدف و انگیزه‌ای در پیِ اعزام فرستاده‌ای نزد هم‌کیشان ایرانی خود بودند، این مأموریت را به فردی می‌سپاردند که زبان فارسی می‌دانست. تحقق‌پیدانکردن این اصل دربارهٔ نریمان هوشنگ، ممکن است خود نشانه‌ای باشد بر اینکه او هرگز چنین مأموریتی را عهده‌دار نبود. به نظر می‌رسد او در پی کاری دیگر، به‌احتمال کسب‌وکار شخصی، روانهٔ ایران شد و در خلال آن، با هم‌کیشان ایرانی خود نیز دیدار کرد.

استمرار روابط میان پارسیان و زرتشتیان ایران پس از نریمان هوشنگ؛ زمینه‌ها و انگیزه‌ها

باوجود برخی موانع و دشواری‌ها، پس از مراجعت نریمان هوشنگ نیز روابط میان پارسیان هند و زرتشتیان ایران و همچنین مکاتبه‌ها و رفت‌وآمدهای میان آنها ادامه یافت. جدی‌ترین مسئله، این واقعیت بود که در سنت زرتشتی، آنجا که از انتقال آموزه‌ها و دستورالعمل‌های دینی سخن به میان می‌آمد، در وهلهٔ نخست، ترجیح بر انتقال شفاهی و سینه‌به‌سینهٔ تعالیم و احکام دینی بود. در وهلهٔ دوم نیز، آنجا که چاره‌ای جز مکتوب کردن این تعالیم و احکام نبود، استفاده از زبان و الفبای رمزآلود پهلوی[۴] توصیه می‌شد. هدف از استفادهٔ الفبای پهلوی این بود که بنابر احتیاط، اگر متون مزبور به دست نامحرمان و نااهلان افتاد، به‌راحتی متوجه نشوند.

باید در نظر گرفت هنگام آغاز روابط میان پارسیان هند و زرتشتیان ایران و سپس در جریان استمرار این روابط، امکان تحقق هیچ‌یک از این دو شرط فراهم نبود. در واقع از یک سو، باوجود اصرار دستوران ایران، هیربدان پارسی به بهانهٔ ناامنی راه‌های زمینی و نیز ممنوعیت مسافرت دریایی برای روحانیان زرتشتی،[۵] از تن‌دادن به سفر و مواجههٔ حضوری با طرف مقابل طفره می‌رفتند (نک: روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۳۸۰/۲تا۳۸٤ و ٤٤۹)؛[۶] از سوی دیگر، زمانی‌که دستوران ایران پذیرفتند آموزه‌ها و احکام دینی را به‌صورت مکتوب و به‌واسطهٔ پیک‌های عامی منتقل کنند، این مشکل وجود داشت که در میان روحانیان پارسی، زبان پهلوی فراموش شده بود و در میان دستوران ایران نیز رو به افول نهاده بود (نک: روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۳۷۸/۲ و۳۸۳).[۷] بنابراین دو طرف ناچار شدند در مکاتبه‌های خود، از زبان فارسی استفاده کنند و این امر نیز با محافظه‌کاری ذاتی روحانیان زرتشتی تقابل داشت.

به هر حال اینکه باوجود موانع ذکرشده، روابط و مکاتبه های میان پارسیان و زرتشتیان ایران ادامه یافت، از وجود زمینه‌های مستعد و انگیزه‌هایی قوی در میان دو طرف نشان دارد. برای شناخت این زمینه‌ها و انگیزه‌ها، در گام نخست شناخت ویژگی هایی از این دست ضرورت دارد: جامعهٔ زرتشتیان هندوستان و مسائل و تحولاتی که مقارن با نگارش روایت‌ها در جامعهٔ پارسیان مطرح بود.

در آستانهٔ فتح باب مکاتبات در سال ۸٤۷یزدگردی/۸۸۲ق/۱٤۷۸م، تسخیر و ویرانی سَنجان به دست مسلمانان، مهم‌ترین مسئلهٔ جامعهٔ پارسیان بود. سَنجان، نخستین سکونتگاه زرتشتیان در هند بود و در حکم محل استقرار آتش بهرام و متولیان آن، مرکز دینی ایشان هم به شمار می‌رفت؛ بنابراین ویرانی آن و سرگردانی آتش بهرام و متولیان مربوط به آن، امری نبود که پارسیان آن را نادیده بگیرند. به همین علت می‌بینیم پارسیان دست کم در دو منظومهٔ *قصه سنجان* و *قصه زرتشتیان هندوستان*، این موضوع را بررسی کرده‌اند.

در باب زمان فتح و ویرانی سنجان، نظرهای مختلفی بیان شده است که از میان آنها، دیدگاه هُدیوالا منطقی تر است که تاریخ ۸٦۹ق/۸۳٤ یزدگردی/۱٤٦۵م را پیشنهاد کرده است (See: Hodivala, 1920: 37-66). دیدگاه هدیوالا با روایت‌ها نیز هم‌خوانی دارد؛ زیرا از یک سو، در روایت‌هایی که از سال ۸٤۷یزدگردی/۸۸۲ ق/۱م آغاز می‌شوند، از سنجان هیچ سخنی نیست و این واقعیت را نشان می‌دهد که در این هنگام، سنجان جایگاه و اعتبار خود را از دست داده است؛ به عبارتی دیگر، فتح و ویرانی سنجان پیش از سال ۸٤۷یزدگردی/۸۸۲ق/۱٤۷۸م رخ داده است. از سوی دیگر، در همان نخستین روایت از دو شخص به نام‌های هیربد خورشید و سالار شهر نوساری، چنگه‌شاه، یاد می‌شود (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲، ۳۸۳و۳۹۱).

هیربد خورشید در دومین روایت، هیربد هیربدان خورشید بزرگ سنجانان و در روایت سوم، دستور خورشید بزرگ سنجانان نامیده می‌شود (روایات داراب هرمزدیار، ۳۸۳/۲). براساس قصهٔ سنجان و قصهٔ زرتشتیان هندوستان (نک: روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲، ۳۵۲و۳۵۳؛ Modi, 1934: 40-41)، می‌دانیم که در انتقال آتش بهرام سنجان به نوساری که کوتاه‌زمانی پس از ویرانی سنجان صورت گرفت، سالار شهر نوساری، چنگه‌شاه، نقش ایفاء کرد (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۳۷۹/۲تا۳۸۱).

بنابراین با توجه به اینکه این دو نفر در هنگام نگارش روایت نخست و حتی در زمان نگارش روایت‌های دوم و سوم، آخری تاریخ ۸۸۰ی/۹۱۸ق را دارد، در قید حیات بوده‌اند، ممکن نیست زمان فتح

سنجان و انتقال آتش بهرام بـه نوسـاری از ۷۴۷ی/۸۸۲ق یا تاریخ نخستین روایت چندان دور باشد.

مسئلهٔ دیگری که دربارهٔ پارسیان، به‌ویژه در قیاس با برادران ایرانی آنها بایـد در نظـر گرفـت، تمرکـز و زندگی پارسیان در مناطقی است که دست کم از سـدهٔ هشتم قمری که *علاءالدین خَلَجی* گجرات را ضـمیمه سلطنت دهلی کرد، از قطب‌هـای مهـم تجـارت هنـد بودند. بندرهای بروچ و کمبایـت و سـورت، پـیش از آنکه بمبئی جانشین آنها شود، از مراکـز مهـم تجـاری هند در تجارت بـا غـرب و دنیـای اسـلام بودنـد. در واقع، بـروچ پـیش از آنکـه از کمبایـت تـأثیر پـذیرد، مهم‌ترین بندر گجرات بود.

دربارهٔ کمبایت (کنبایه) نیز گزارش ابن‌بطوطـه کـه در ربع دوم سدهٔ هشتم قمـری از آنجـا بازدیـد کـرده است به طور کامـل روشـن کننـده اسـت: «ایـن شـهر به‌لحاظ استحکام بنا و رونق مساجد از بهترین شـهرها می‌باشد؛ زیراکه اکثر سکنهٔ آن از بازرگانان خارجی‌اند و آنان همواره در ساختن خانـه‌هـای زیبـا و مسـاجد عالی با هـم مسـابقه و مفـاخره دارنـد» (ابـن‌بطوطـه، ۱۳۷۶: ۱۹۳/۲). البتـه در دوره‌هـای آتـی و بـا تسـلط گورکانیان بر گجرات، ۹۸۰ق/۹۴۱ی، بندر سورت نیز به‌نوبهٔ خود بر بندر کمبایت اثر گذاشت و با کسب نام باب‌المکه، به مهم‌ترین بندر هندوستان تبدیل شد.

به طور طبیعی، این موضوع بر حیات اقتصـادی و دینی و اجتماعی پارسیان تـأثیر عمیقـی گذاشـت. بـه عبـارتی دقیـق‌تـر، اقتصـاد تجـارت‌محـور پارسـیان هندوسـتان در قیـاس بـا اقتصـاد کشـاورزی‌محـور زرتشتیان ایران، برای پارسیان توان مالی چشمگیرتر و کیفیت زندگی مطلوب‌تری به همراه داشت؛ در حـالی که برادران ایرانی آنها که در مناطق پـرت و دورافتـاده می‌زیستند و به کشت و زراعت مشغول بودند، در فقر و فلاکت بودنـد. اقتصـاد تجـارت‌محـور و زیسـتن در بندرها و مراکز تجاری، بر زندگی دینـی پارسـیان هنـد نیز تأثیر گذاشت و بـه تـرویج نـوعی روحیـهٔ مـدارا و تساهل مـذهبی در میـان آنهـا منجـر شـد؛ زیـرا بـرای تاجران و سـاکنان بنـدرها کـه بـا گـروه‌هـای قـومی و مذهبی گوناگون سروکار داشتند و در اصـل، منفعـت و زندگی آنها به ارتباط برقرارکردن با دیگران وابسته بود، این امر امکان پذیر نبود که به مقررات سخت‌گیرانهٔ دین خود، چندان متعصب و پایبند باشند.

پارسیان هند نیز از این موضـوع مسـتثنی نبودنـد؛ بنابراین در حالی که زرتشتیان ایران با بیان حفظ پاکی و طهـارت، پیلـه‌ای بـه دور خـود تنیـده بودنـد و از جُددینان[۸] دوری مـی‌کردنـد، پارسـیان تعلـیم‌وتربیـت فرزنـدان خـود را بـه جُـددینان مـی‌سـپردند و حتـی مردگان خود را با کمک آنها در دخمـه‌هـا مـی‌نهادنـد (روایـــات داراب هرمزدیـــار، ۱۹۲۲: ۳۷۹/۲و ۳۸۰) و این، بـرای زرتشـتیان ایـران سـخت حیـرت‌آور بـود. زرتشـتیان ایـران حتـی تهیـهٔ خـوراک و پوشـاک از جُددینان، نشست‌وبرخاست با آنها و هم‌سفره شدن بـا آنها را ممنوع می‌دانستند (بـرای مثـال، نـک: روایـات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۳۸۶/۲ و ٤٤٦ و ٤٥٢تا٤٥٤) و در عمل، به انزوایی خودخواسته تن داده بودند.[۹]

همچنین این تصور امکان پذیر است کـه گسـترش اقتصاد تجارت‌محـور در میـان پارسـیان، بـه پیـدایش طبقه‌ای از تجار ثروتمند از میان بهـدینان منجـر شـد. گروهی که با تکیه‌بر توان مالی خود، خواهـان ایفـای نقش پررنگ‌تری در رهبری جوامع زرتشـتی بودنـد و از ایـن حیـث، در برابـر روحانیـان و دسـتوران قـرار می‌گرفتند. گروهی کـه پـس از سـقوط ساسـانیان، در عمل، پیشوایی دیـن و دنیـای جوامـع زرتشـتی را در اختیار داشتند. کسانی همچون چانگه‌شـاه کـه در سـه روایت نخست، حضوری پررنگ در مقام سالار آتـش ورهرام و سالار شهر نوساری دارد، مانکِ چانگا، پسر

چانگه‌شاه که در چهار روایت بعدی در رأس جامعهٔ نوساری قرار دارد، ناهانه بهائی و فرزندان او از سورت (نک: روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ٤٧١تا٤٧٣ و ٤٧٥) و... .

به‌احتمال، همین بهدین‌های تاجرپیشهٔ ثروتمند بودند که موفق شدند در سلسله‌مراتب رهبری جوامع پارسی هند، جایی برای خود باز کنند؛ این در حالی است که در میان زرتشتیان ایران، در زمان نگارش و ارسال این روایت‌ها، چهره‌های مشابهی نداریم.

۱. دغدغه‌های دینی روحانیان پارسی

با توجه به پیش‌زمینهٔ ذکرشده، اکنون نوبت به بررسی انگیزه‌های احتمالی تداوم روابط میان پارسیان و زرتشتیان ایران است. دغدغه‌های دینی روحانیان نوساری، نخستین انگیزه‌ای است که در این باره مطرح شده است و چنانکه پیش از این هم آمد، آن را علت آغاز روابط پارسیان و زرتشتیان ایران و مأموریت نریمان هوشنگ دانسته‌اند. گروهی که در مقطع موضوع بحث ما، رهبری آنها را متولیانِ سنجانی‌الاصل آتش بهرام در دست داشتند.

بر این اساس، نوساری که مرکزیت دینی جوامع پارسی را برعهده داشت، وظیفهٔ خود می‌دانست با مراجعه به دستوران ایران، اشکال‌ها و ابهام‌هایی را رفع کند که پارسیان دربارهٔ مسائل دینی داشتند؛ اما واقعیت این است که در تأیید وجود چنین انگیزه‌ای، دلایل و شواهد متقنی نداریم. در واقع همان طور که بیان کردیم، در اصل، نریمان هوشنگ از جانب دستوران نوساری هیچ اعتبارنامه یا مجموعهٔ مدونی از پرسش‌ها و اشکال‌ها با خود همراه نداشت؛ علاوه بر این، محورهای مطرح در روایت‌ها به طور معمول همان‌ها هستند که خود دستوران ایران بحث آنها را پیش کشیده بودند؛ همچنین وجود آتش بهرام در نوساری، به منزلهٔ استقلال دینی و مرجع بودن و صاحب‌نظربودن متولیان آن آتش در مسائل دینی بود و بعید به نظر می‌رسد دستوران نوساری، به مثابهٔ مراجع و مجتهدان صاحب‌نظر، از استقلال رأی خود چشم پوشیده و به مراجعی دیگر، یعنی دستوران ایران، مراجعه کرده باشند.

از همین روست که می‌بینیم باوجود اصرار چندبارهٔ دستوران ایران، مبنی بر اینکه تنی چند از هیربدان پارسی به ایران بیایند تا در اینجا آموزش ببینند و با ضروریت های دینی آشنا شوند، این خواسته همیشه بی‌پاسخ می‌ماند؛ علاوه بر این، حتی بیشتر بهدین‌هایی هم که به ایران آمدند، از اهالی نوساری نبودند؛ برای مثال *نریمان هوشنگ* و *کامه بهره* و *کاوس ماهیار* کمبایتی بودند، *شاپور* بروچی بود و و *بهمن اسفندیار* از اهالی سورت بود؛ بنابراین حتی علتی هم در دست نیست که فرستندهٔ پرسش‌ها نزد دستوران ایران، روحانیان نوساری بوده‌اند. آنچه باعث این تصور شده است، این است که در بیشتر روایت‌ها و به‌ویژه در هفت روایت نخست، از هیربدان و بهدینان نامبردار نوساری پیش از مناطقِ دیگر و با چنان لحنی یاد شده است که گویی آنها مخاطب روایت هستند؛ اما چنین نیست.

اگر نام آنها در صدر اسامی می‌آید و با احترامی ویژه از آنها یاد می شود، از این روست که ایرانیان به‌خوبی متوجه مرکزیت دینی نوساری در میان پارسیان بودند؛ پس سنت و حفظ ظواهر ایجاب می‌کرد از دستوران و بهدینان نوساری در رأس پارسیان هند نام برده شود. در واقع فقط روایت هفده در سال ۱۰۱۹ی/۱۰٦۰ق و هجده حدود سال ۱۰۲۲ی/۱۰٦۳ق، به طور مشخص پاسخ به پرسش‌هایی است که دستوران نوساری مطرح کرده‌اند؛ یعنی حدود ۱۷۰ سال پس از فتح باب مکاتبه‌ها.

در این هنگام، میزان مراجعهٔ پارسیان مناطق

مختلف هند به اندازه‌ای تشدید شده بود که برای دستوران نوساری، نادیده‌گرفتن ایرانی‌ها امکان‌پذیر نبود. واقعیت این است که در این زمان، نوساری به تدریج اهمیت و مرکزیت خود را از دست داده بود و این وضع را به طور کامل در روایت‌های بعدی می‌بینیم که در آنها نام نوساری پس از سورت و بروچ می‌آید یا در کل نمی‌آید.

۲. تلاش‌های استقلال‌جویانهٔ جوامع پارسی برای خروج از قیمومیت نوساری

استقلال‌جوییِ مذهبی مناطقی همچون کمبایت و بروچ و سورت از نوساری، انگیزهٔ دیگری است که منطقی‌تر به نظر می‌رسد. به عبارتی بهتر، مناطق پارسی‌نشین یادشده با تکیه به ثروتی که از راه تجارت به دست آورده بودند، در عمل به‌لحاظ اقتصادی از نوساری پیشی گرفته بودند و دیگر حاضر به تبعیت دینی از نوساری نبودند. به‌ویژه باید در نظر گرفت که مرکزیت دینی نوساری نیز قدمت چندانی نداشت و چه‌بسا از نگاه پارسیان هندوستان، نوساری‌ها فرصت‌طلبانه از ویرانی سنجان برای ارتقاء جایگاه و اعتبار خود بهره برده بودند؛ بدون آنکه شایستگیِ آن را داشته باشند. با چنین نگاهی است که روحانیان کمبایت و بروچ و سورت، برای به چالش کشیدنِ اقتدار دینی نوساری، پای طرف سوم، یعنی دستوران ایران را میان می‌کشند که اعتبار مرجعیت آنها از دستوران نوساری و حتی سنجانی‌الاصل‌ها فراتر بود.

در تأیید وجود چنین انگیزه‌ای، شواهدی نیز در روایت‌ها یافت می‌شود. از روایت دوم چنین برمی‌آید که پرسش‌کننده‌ها از دستوران ایران دربارهٔ نحوهٔ برپایی آتش بهرام پرسیده‌اند (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۳۸٦/۲) و این مهم‌ترین نشانه بر استقلال‌جوییِ پرسش‌کننده‌هاست؛ زیرا وجود آتش بهرام در منطقه ای به معنی هویت مذهبی مستقل آن منطقه است. علاوه بر اینکه وجود چنین فقره‌ای در روایت دوم، به طور کامل اثبات می‌کند ممکن نیست پرسش‌کنندگان از نوساری بوده باشند؛ زیرا در این هنگام، نوساری صاحب آتش بهرام سنجانی‌ها بوده است و برپایی آتش بهرام دیگری بی‌معنی است.

البته در همان روایت دوم، پرسش‌کننده‌ها مدعی شده‌اند آتش بهرام نوساری سرد شده است (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۳۸٤/۲) و به طور قطع، چنین ادعایی باطل است؛ زیرا همهٔ اسناد و شواهد برخلاف آن گواهی می‌دهند. در واقع، پرسش‌کننده ها چنین ادعایی را مطرح می‌کنند تا به اسم نوکردن آتش بهرام و نه برپاییِ آتش بهرام جدید، آتش بهرام جدیدی برپا سازند؛ زیرا این احتمال وجود داشت که دستوران سنت‌گرای ایران به علت حفظ حرمت و جایگاه نوساری و آتش بهرام آن، از همراهی با آنها و ارائهٔ راهنمایی به آنها برای برپایی آتش بهرام جدید خودداری کنند. به هر حال طرح چنین ادعاهایی، دستوران ایران را که در روایت نخست چانگه‌شاه را «سالار آتش ورهرام» شناخته بودند (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۳۸۰/۲)، گیج و مشکوک کرده بود و انعکاس این وضع را در پاسخ آنها به این پرسش‌ها می‌بینیم (نک: روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۳۸٤/۲ و ۳۸٦).

پُررنگ‌ترین تلاش‌های استقلال‌جویانه را از جانب بروچی‌ها می‌بینیم. در این راه، آنها تا آنجا جلو می‌روند که حاضرند «هیربدزاده کامدین» پسر «هیربد پَدَم پسر رامیار» را که در این زمان هیربد پَدَم دستور بزرگ بروچ بود، با نامه‌هایی از جانب پدر، در چند نوبت عازم ایران کنند (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ٤٥۹/۲و ٤٦۰ (روایت شماره ۸)). در این رفت و آمدها، هیربدزاده کامدین با دستوران ایرانی، به‌ویژه دستور اردشیر نوشیروان کرمانی که به دعوت اکبرشاه

گورکانی بعدها به هند رفت، روابط دوستانه‌ای برقرار کرد. به همین علت، دستور کرمانی در نامه‌ای که در هند به او می‌نویسد، او را که در آن هنگام جانشین پدر و دستور بزرگ بروچ شده بود، همانند دوست و آشنایی قدیمی خطاب می‌کند (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۴۵۵/۲و۴۵۶).

به هر حال، از روایت هشتم چنین برمی‌آید که بروچی‌ها در پیِ برپایی آتش بهرام بودند و به همین علت، دستوران یزد در پاسخ به تقاضای پَدَم‌بن‌رامیار، بخشنامه‌ای مکتوب دربارهٔ «آتش ورهرام را نشاندن» ارسال کردند (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۴۵۹/۲)؛ همچنین در روایت یازدهم نکتهٔ عجیبی به چشم می‌آید که نشان می‌دهد بروچی‌ها پس از مرگ دستور پَدَم، خواهان مداخلهٔ دستوران یزد در تعیینِ جانشین او شدند؛ البته یزدی‌های سنّت‌گرا هوشمندانه از مداخله خودداری کردند و این امر را نخست به خود بروچی‌ها و سپس به دستوران نوساری ارجاع دادند:

«و پرسش دیگر دستور پَدَم رام وفات یافته، عمر شما باد همه‌دان اورمزد است ما و شما بلکه میان داریم و هم هر کسی نمی‌دانیم؛ حکم در این باب نمی‌توانیم کرد. از میانهٔ خود بنشینید [و] آن کس که لایق‌تر باشد، مَقادم دانید [به رهبری برگزینید] به فرمان او باشید که امید که اورمزد و امشاسفندان قبول کنند. اگر صورت نیابد، به پیش دستوران نوساری روند هر کس که اوشان تعیین کنند، به فرمان او باشند و تقریر نکنند [یعنی درباب منتخب دستوران نوساری اما و اگر نیاورند و بحث اضافی نکنند] که به نزد یزدان سرافراز باشند» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۴۶۱/۲و۴۶۲).

اما دستور اردشیر نوشیروان کرمانی هوشمندی دستوران یزد را نداشت و در نامه‌نگاری با دستور کامدین پَدَم (دستور قیام‌الدّین پَدَم)، در عمل بروچی‌ها و حتی کمبایتی‌ها و سورتی‌ها را به تأسیس آتش‌های بهرام جداگانه و مجزا از آتش بهرام نوساری دعوت و تشویق کرد (نک: روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۴۵۷). البته ادعا و استدلال دستور اردشیر کرمانی مبنی بر اینکه همهٔ مناطق زرتشتی‌نشین باید دارای آتش بهرام جداگانه باشند، نادرست است و گویا او عامدانه[10] یا از سر خبط و ناآگاهی، آتش آدران را با آتش بهرام به هم آمیخته است. آنچه در همهٔ محلات زرتشتی لازم است، آتش آدران است و نه آتش بهرام. این نکته را دستوران یزد به‌خوبی تشریح کرده‌اند:

«دیگر آنکه معلوم شد که به غیر آتش ورهرام که به نوساری ساکن است، دیگر آتش در میان ایشان نیست [و این،] بسیار بد است؛ البته می‌باید که به هر حلقهٔ بهدین گنبد آتش‌خانه بسازند و آتش آدران بنهند و یک خدمتکار مواجب بدهند که آتش را خدمت کند و هر خانه‌ای که سه روز خوردنی بپزند آتش را برگیرند و به نزد آتش آدران برند» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۴۵۴/۲).

به عبارتی دیگر، دستوران یزد انتقاد دارند چرا جز آتش بهرام نوساری، آتش دیگری ندارند؛ اما تنها به برافروختن آتش آدران سفارش می کنند نه بهرام‌های دیگر.

با توجه به نکات ذکرشده، می‌توان مدعی شد نخستین برخورد پارسیان و زرتشتیان ایران در سال ۸۴۵یزدگردی/۸۸۰ق/۱۴۷۶م، به‌احتمال بسیار تصادفی و بدون برنامه‌ریزی بوده است؛ اما بلافاصله پس از آغاز ارتباطات، گروه‌هایی از پارسیان با مراجعه به دستوران ایران، هدف معینی را دنبال می کردند و آن هدف، به چالش کشیدن مرکزیت دینی نوساری بود. به عبارتی دیگر، انگیزهٔ استقلال‌جویی شاید در فتح باب روابط پارسیان با ایران نقشی نداشته است؛ اما به طور قطع، در تداوم این روابط مؤثر بوده است. در آینده، نقش ایرانیان

در مقام داورانی که دیدگاه‌های ایشان می توانست رفع‌کنندهٔ اختلاف‌ها یا ردّکنندهٔ دیدگاه‌های مقابل باشد، پررنگ‌تر شد. این نقش با بروز اختلاف هایی میان روحانیان نوساری و روحانیان سنجانی‌الاصل مقیم نوساری که متولی آتش بهرام بودند و نیز ظهور اختلاف هایی میان پارسیان بر سر موضوع گاهشماری ایجاد شد (نک: یزدانی‌راد، ۱۳۹۰: ۲۸۲تا۲۹۰).

۳. دغدغه‌های دینی دستوران ایران

نقش انگیزه‌های دستوران و زرتشتیان ایران را در تداوم ارتباطات و مکاتبات میان پارسیان و ایرانیان نیز نباید نادیده گرفت. به طور طبیعی، بخشی از این انگیزه‌ها دینی بود و چنانکه پیش از این ذکر شد، دستوران ایران وظیفهٔ دینی خود می‌دانستند برادران پارسی خود را ارشاد و هدایت کنند. در همین زمینه است که انتقادهای ایرانیان از پارسیان، از این نظر که در اجرای احکام دینی کوتاهی می‌کنند، گاه رنگ عتاب‌آمیز به خود می‌گیرد؛ برای نمونه در ضمیمهٔ روایت دهم، یزدی‌ها خطاب به پارسیان می‌نویسند: «آن‌قدر نمی‌دانید که آب تاب (آب صاف و زلال) می‌بَرید آب‌دست می‌کنید دیگر باره دهن می‌شویید، رِخان آب دهن باز بر آب تاب می‌کنید. این نه لایق وِهدینان است؛ این پیشه دروندان است... عجب است از شما که این قدر پرهیز نمی‌کنند» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ٤٦٣).

حتی پوشاک پارسیان هند هم از انتقاد ایشان مصون نمی‌ماند: «... چنین معلوم می‌شود که شما لُنگوتَه[11] سلوک می‌کنید، در دین درست نیست؛ شلوار می‌باید که بی‌شلوار یزشن و کار دین را قصور دارد» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ٤٤٩). یا در جایی دیگر، از بعضی اسامی متداول در میان پارسیان و حتی دستوران ارشد آنها بی‌پرده انتقاد می‌کنند که رنگ‌وبوی اسلامی دارد: «و دیگر معلوم بوده باشند که اسم بهدینان در این جانب *قایم دین*[12] نیست، اگر در آن جانب هم برطرف کنند، خوب باشد» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۱۵۹).

٤. موعودگرایی و ادبیات نجات‌بخشی

باورهای موعودگرایانه و اندیشه‌های نجات‌بخشی که با نزدیک‌شدن به سال ۱۰۰۰ی/۱۰٤۰ق اوج می‌گرفت نیز در تشویق ایرانیان به حفظ ارتباط با هند نقش داشت. در واقع، مسئلهٔ ظهور نزدیک *شاه بهرام ورجاوند*، به مثابهٔ مقدمه‌ای بر ظهور *هوشیدر*،[13] و رستگاری بهدینان یکی از مضمون‌هایی است که در بیشترِ روایت‌ها مطرح می شود. در این باره، پارسیان هند پرسش‌هایی دربارهٔ زمان ظهور موعود مزبور مطرح می‌کردند و زرتشتیان ایران هم در پاسخ، ظهور را نزدیک می دانستند و گاه تاریخ قطعی آن را نیز تعیین می‌کردند؛ در عین حال، با توجه به اینکه ظهور شاه بهرام از سرزمین هند خواهد بود، به نوبهٔ خود از پارسیان هند می‌خواستند اگر از زایش و برآمدن او خبری یافتند، به آنها اطلاع دهند:

«دیگر آنکه در آمدن اوشیدر زرتشت و پشوتن وشتاسپان و بهرام هماوند و در دین چند نشانه گفته بودند جملهٔ نشان‌های یک نشانه تحقیق واقع شده که پادشاه از کوهستان ترکستان خروج کند و نشانهٔ او تاج سرخ بود به مذهب حق مدد فرماید و تا به زمین بابل برسد. اکنون قبل از این تاریخ تا غایت نُه سالست که با دولت و سعادت، این پادشاه (اسماعیل صفوی) خروج کرده است و دربارهٔ این فقیران شفقت تمام امداد فرموده و در دین چنان می‌نماید که این ورجاوند از شهر تبت بیرون آید و کینکان‌شهر نیز گویند؛ تحقیق آنکه این شهر، میانهٔ خطا و هند است. التماس آنکه پیش آن عزیزان آنچه معلوم است نوشته، باز نمایند و دیگر

سخنان در باب این مهمات بود که نبشتن آن مصلحت ندید» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۳۹۵و۳۹۶).

همچنان‌که از این نقل‌قول مشخص می‌شود، تمایل زرتشتیان ایران برای کسب اطلاع از وضعیت ظهور *شاه‌بهرام* کمتر از پارسیان نبود؛ حتی این تصور امکان پذیر است که جست‌وجوی نشانه‌های ظهور در هند، از انگیزه‌های اصلی زرتشتیان ایران در برقراری ارتباط با پارسیان هندوستان و ادامه‌بخشیدن به این ارتباط است. به عبارتی بهتر، جست‌وجوی نشانه‌های ظهور در هند، تنها مسئله‌ای بود که زرتشتیان ایران را به پارسیان نیازمند می‌کرد. به‌طور کلی، در فرهنگ ایران باستان، به سرزمین هند نگاه مثبتی وجود دارد؛ از این حیث که هم پناهگاه ایرانیانی است که از بیم دشمنان خود به‌ناچار به آنجا پناه برده‌اند و هم زادگاه موعودی از اخلاف همین پناهندگان است که کین ایران و ایرانیان را از دشمنان آنها گرفته و دولت آنها را احیاء کرده‌اند.[۱۴]

به همین علت، در رسالهٔ پهلوی مختصری موسوم به «برآمدن شاه‌بهرام ورجاوند» چنین می‌خوانیم: «کی باشد که پیکی آید از هندوستان که بگوید آمد آن شاه‌بهرام از دوده کیان، که او را پیل[۱۵] است هزار... بیاوریم کین تازیان؛ چون رستم که آورد یک‌صد کین سیاوشان، مسجدها را فرو هلیم، بنشانیم آتشان» (جاماسب‌آسانا، ۱۳۷۱: ۱۹۰). با چنین پیش‌زمینه‌ای، این تصور امکان پذیر است که زرتشتیان ایران تا چه حد از رسیدن *نریمان هوشنگ* و مطلع‌شدن از وجود جوامع زرتشتی در هند، خرسند شده بودند و امیدهای موعودگرایانهٔ ایشان تا چه اندازه تازه شده بود.

این امیدها و اندیشه‌های موعودگرایانه در روایت ۱۴ یا روایت بهمن‌اسفندیار به اوج می رسد که تاریخ ۹۹۶ی/۱۰۳۶ق را دارد. در این روایت، دستوران ترک‌آباد به زرتشتیان هندوستان اطمینان می‌دهند: «در ضمیر منیر دستوران و هیربدان و موبدان جانب هندوستان روشن گردد که هزارهٔ آهریمنی آخر شده و هزارهٔ اورمزدی نزدیک شده، امید به دیدار ورجاوند شهی فیروزگر است و هُشیدر و پشوتن بی‌شک و بی‌شبهه باشند و یقین و بی‌گمان که خورهٔ ورجاوند دیده شود» (جاماسب‌آسانا، ۱۳۷۱: ۱۵۹و۱۶۰). دستوران کرمان هم در همین روایت اضافه می‌کنند:

دو چشمان به راه و دل اندر امید
که تا این شب تیره گردد سفید
پیمبر بیاید به زودی نه دیر
که باشند مر خلق را دلپذیر
خلایق تمامی کنند اتفاق
به شفقت برند از میانه نفاق
ز تاریخ شه یزدگرد شهریار
سه یک سال کم هست اندر هزار

(روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۱۵۴/۲).

حتی چنین به نظر می‌رسد زرتشتیان یزد مهیای مهاجرت به هندوستان می‌شدند: «و دیگر معلوم دانند که چون چند سال دیگر به سر آمدن بهرام ورجاوند باشد، چه نوع توانیم آمدن که در این جانب آتش ورهرام و جمع بهدینان سرگردان و پریشان می‌شوند و در این وادی میسر نمی‌تواند شد» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۱۵۴/۲ (روایت هشتم)). شور و شوق زرتشتیان ایران برای استقبال از منجی، به اندازه‌ای بود که توجه و واکنش منفی شاه عباس را که در مجموع مناسبات حسنه‌ای با زرتشتیان داشت نیز برانگیخت و آزارهایی را برای ایشان به ارمغان آورد (نک: دالوند، ۱۳۹۴: ۲۰۹و۲۱۰؛ تشکری، ۲۰۲۰: ۱۴۳تا۱۴۵).

اما باوجود همهٔ این امیدها، هزارهٔ یزدگردی به پایان رسید و ورجاوندی ظهور نکرد؛ پس شدت نومیدی و سرخوردگی زرتشتیان، اعم از پارسیان هند یا ایرانیان را تا اندازه‌ای می‌توان حدس زد. زرتشتیان تا آن هنگام همهٔ ستمگری و بیدادی را که بر آنها روا

می‌رفت، نشانه‌ای بر نزدیک‌ترشدن زمان ظهور منجی تلقی می‌کردند و چه‌بسا با رضایت آنها را تحمل می کردند؛ اما به یک‌باره امید خود را بر باد رفته یافتند و رویدادها برای آنها بی‌معنی شد و سختی‌ها و مصیبت‌ها برای آنها تحمل‌ناپذیر شد. البته در روایت‌های سال‌های ۱۰۰۵و۱۰۱۹یزدگردی/ ۱۰٤٥و۱۰٦۰ق/ ١٦٣٦و١٦٥٠م، دستوران ایرانی هنوز قافیه را نباخته بودند و همچنان به ظهور ورجاوند اظهار خوش‌بینی می‌کردند؛ حتی از قحطی سال ۱۰٤۱ق/برابر با ۱۰۰۱یزدگردی و آسیب‌ها و تلفات انبوه ناشی از آن، در حکم گواه دیگری در تأیید نزدیک بودن ظهور منجی بهره می‌جستند (نک: شهمردان، ۱۳٦۳: ۲۸٦تا۲۸۹). اما پیش‌بینی پذیر بود که تلاش‌های آنها فایده‌ای ندارد و در واقع در نامه‌ها و روایت‌های بعدی، به مسئلهٔ ظهور موعود، دیگر اشاره‌ای زنده و جدّی دیده نمی‌شود.

۵. انگیزه‌های اقتصادی

در کنار انگیزه‌های دینی، بی تردید انگیزه‌های مادیِ بهدینان و دستوران ایران نیز در ادامهٔ روابط مزبور تأثیر داشته‌اند. واقعیت این است که به‌ویژه دستوران یزد، به‌صورت غیرمستقیم و مؤدبانه، در برابر راهنمایی‌ها و ارسال نسخ دینی و ضروریاتی همچون *وَرَس*[16] تقاضای پول می کردند؛ برای مثال، در روایت هشتم چنین می‌آید: «و دیگر آنکه وَرَس را از جهت خاطر دین وه که در آن جانب ضعیف شده است فرستاده شد. در این جانب، وَرَس چنین کمتر از هزار شاهی نمی‌دهند... و دیگر معلوم دانند که هیربدزاده کامدین کرت اول که متوجه یزد شده بود، صندوق خالی و یک قلم و یک طومار کاغذ در صندوق بود که آورده، و این‌بار یک رِحال (صندوقچهٔ اسباب سفر) که نام هیربد پَدَم دارد آورده تا معلوم باشد هر خبر که فرستاده شد از جهت راه دین اورمزددادِ زراتشت فرستاده شد» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ٤٦۰/۲).

به عبارتی دیگر، دستوران یزد به دستور بروج گوشزد می‌کنند پولی بدیشان نرسیده است! همچنین در روایت چهاردهم دستوران یزد نیز موضوع سهم و حق «دستور دستوران» بر ده‌یک درآمد زرتشتیان یا به اصطلاح، «دستوری» را متذکر می شوند و با زبان بی‌زبانی، خواهان دریافت آن هستند:

«در افستا چنان ظاهر است که ده‌یک دستوری *دستور دستوران* هرکس می‌باید داد تا روان در عذاب نباشد که بس کرفه او در پیش مهر ایزد و سروش ایزد و رشن ایزد و درست و راست است، [ولیکن] در این مدت هیچ اثر نشد. اختیار ایشان دارید» (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۱٦۰).

سرانجام تذکرهای دستوران یزد نتیجه داد و در روایت ۱۰۰۵یزدگردی تأیید می‌شود مبلغ یک‌هزار دینار، به همراه هدایای دیگر که پارسیان به دستور زمان، یعنی دستور بهرام اردشیر ترک‌آبادی، پیشکش کرده بود، دریافت شده است (Hodivala, 1920: 331).

در نهایت، باید پذیرفت تجارت میان هند و ایران که هر دو طرف پارسی و ایرانی از آن سود می‌بردند نیز از عوامل مؤثّر هم در فتح باب روابط پارسیان و زرتشتیان ایران و هم در تداوم آن بود. در واقع، بسیاری از حاملان این روایت‌ها، خواه پارسی یا ایرانی، تاجرانی بودند که در کشور مقصد، به قصد تجارت، پایگاهی برای خود می‌جستند و به همین علت برخی از روایت‌ها در عمل، در حکم توصیه نامه‌ای برای این تاجران‌اند؛ برای مثال، روایت دهم توصیه‌نامه‌ای برای بهدین *فریدون مرزبان* ایرانی و همراهان اوست که گویا به قصد تجارت، بارها به هند سفر کرده است (نک: روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ٤٦۲/۲و٤٦۳). یا در پایان روایت سوم، حاملان روایت چهار بهدین ایرانی معرفی می‌شوند که «از جهت

تجارت»، متوجه کشور هندوستان شده‌اند (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۳۹۷/۲)؛ همچنین حامل پارسیِ *کامه بهره* نیز بدون تردید تاجر بوده است؛ زیرا واژهٔ *بُهره*، واژه‌ای گجراتی و به معنی تاجر (Hodivala, 1920: p. 296, n. 35) است و در واقع، به پیشهٔ این شخص اشاره می کند که نام اصلی او *کامه‌آساست*. علاوه بر اینکه نریمان هوشنگ هم در تجارت دستی داشت و یکی دو سالی را در یزد به خریدوفروش مشغول بود (روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲: ۲/ ٤٨٩).

نتیجه

بر این اساس، می توان گفت نخستین ارتباط پارسیان هند با برادران ایرانی‌شان به احتمال تصادفی و بدون برنامه‌ریزی بوده است. این احتمال از آنجا نشئت می‌گیرد که: نریمان هوشنگ در مقام آغازکنندهٔ رابطهٔ میان پارسیان هند و زرتشتیان ایران، از جانب پارسیان اعتبارنامه یا معرفی‌نامه نداشت و مجموعه‌ای مشخص و مدون از پرسش‌های دینی را با خود به همراه نداشت و در عین حال، ویژگی‌های ابتدایی یک پیک از قبیل دانستن زبان پارسی و آشنایی با دقایق آیینی را نیز نداشت؛ بنابراین با وجود آنچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد نخستین ارتباط به‌هیچ‌وجه نشان‌دهندهٔ تمایل پیشوایان دینی پارسیان و به‌ویژه دستوران سنجانی‌الاصل نوساری به کسب راهنمایی از دستوران یزد و ایران نبوده است.

سنت‌های تاریخی روحانیان زرتشتی و وجود موانع جدّی همچون امکان‌ناپذیربودن مواجههٔ حضوری روحانیان دو طرف و انتقال سینه‌به‌سینهٔ تعالیم دینی و نیز ناممکن‌بودن استفاده از زبان پهلوی برای انتقال احکام دین به شکل مکتوب، از جمله عوامل محدودیت‌های ارتباط دو طرف بود؛ اما بلافاصله پس از آغاز ارتباطات، مجموعه‌ای از عوامل و انگیزه‌های دیگر به میان می‌آیند که باعث می‌شوند هر دو طرف این رابطه، به ادامهٔ آن مشتاق باشند. باورهای موعودگرایانهٔ زرتشتیان یکی از این انگیزه‌ها بود که براساس آنها، با به پایان رسیدن هزارهٔ یزدگردی و در حکم مقدمه‌ای بر ظهور هوشیدر، *شاه‌بهرام ورجاوند* از جانب هند ظهور می‌کند و دولت زرتشتیان را احیاء می‌کند و به دشواری‌های ایشان و خواری‌هایی پایان می‌دهد که در جامعهٔ اسلامی می‌دیدند.

چنین باورهایی، به‌ویژه در میان زرتشتیان ایران، بسیار زنده و قوی بود و همین موضوع، آنها را تحریک می‌کرد به طور دائم با هند در تماس باشند و از شاه بهرام خبر بگیرند که انتظار می‌رفت به‌زودی ظهور کند.

عامل دیگر در ادامهٔ این روابط، کوشش‌های بعضی از مناطق زرتشتی‌نشین هند برای خارج‌شدن از نفوذ و تسلط دینی نوساری بود که در این زمان، با میزبانی دستوران و آتش بهرام سنجان، مدعی مرکزیت دینی پارسیان بود. در واقع، گروه‌هایی می‌کوشیدند اعتبار دستوران ایران را در برابر اعتبار دستوران نوساری قرار دهند و از اقتدار ایشان بکاهند. هرچه به‌لحاظ زمانی پیش‌تر می‌رویم، این عامل نقش خود را پررنگ‌تر نشان می‌دهد و اوج آن در زمان اختلاف‌هایی بود که میان پارسیان هند بر سر مسئلهٔ گاهشماری پدیدار شد.

در کنار این عوامل، انگیزه‌های اقتصادی نیز در ادامهٔ روابط مؤثر بودند و علاقه‌های تجاری دو طرف و منافعی که از ارتباط با یکدیگر می‌بردند، در حفظ ارتباطات نقش مهمی داشتند. در واقع، بسیاری از روایت‌ها در اصل توصیه‌نامه‌هایی برای تجار زرتشتی بودند. علاوه بر آن، عوایدی که به‌ویژه دستوران یزد از محل «دستوری» از پارسیان دریافت می‌کردند نیز در ادامهٔ این ارتباطات سهم مهمی داشت. البته

نادیده گرفتن نقش انگیزه‌های خالص دینی نیز ناممکن است؛ یعنی از یک سو، پارسیان خود را به یادگیری از ایرانیان موظف می‌دانستند و از سوی دیگر، ایرانیان نیز وظیفهٔ خود می دانستند اشکالات پارسیان را رفع کنند. در مجموع، به نظر می‌رسد ایرانیان بیش از پارسیان مشتاق ادامهٔ روابط بودند.

پی‌نوشت

۱. گاهشماری یزدگردی گاهشماری خورشیدی است و مبداء آن سال بر تخت نشستن یزدگرد سوم، یعنی ٦٣١میلادی است.

۲. «دستور» لقبی است که برای عالی‌رتبه‌ترین روحانیان زرتشتی استفاده می‌شود که به «زند» یا تفسیر دینی آگاه و به استخراج و صدور فتاوی دینی مجازند. زرتشتیان تکالیف دینی خود را باید مطابق با فتاوی و نظرهای *دستوران* انجام دهند. برجسته‌ترین *دستور* در هر دوره را که به نوعی حکم مرجع اعلم دارد، با نام «دستور دستوران»، «دستور زمان»، «دستور اعظم» و «دستور بزرگ» می‌شناسند (در رابطه با سلسله‌مراتب روحانیت زرتشتی، نک. یزدانی‌راد، ۱۳۹۰: ٤٠تا٩٦).

۳. لغت ایتهوتر (Ithoter) در زبان گجراتی به معنای هفتادوهشت است که به هفتادوهشت پرسش‌وپاسخ مطرح در این روایت اشاره می‌کند.

٤. دربارهٔ ویژگی‌های نگارشی زبان پهلوی و ابهامات آن: (نک: آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۰: ۵۹و٦٠).

۵. تیرداد برادر بلاش اول شاهنشاه اشکانی هم با پیش کشیدن همین بهانه، از رفتن به شهر رُم از راه دریا و حضور در پیشگاه نرون، به منظور ستاندن تاج پادشاهی ارمنستان، خودداری می‌ورزید (نک: ولسکی، ۱۳۸۸: ۱۸۸تا۱۹۰).

٦. سرانجام این دستوران ایران بودند که در رفتن به هند پیشگام شدند (دستور اردشیر کرمانی)؛ البته نه برای آموزش هیربدان و دستوران هند. آنها بنا به دعوت اکبرشاه گورکانی راهی این سفر شدند که تمایل داشت از دیدگاه‌های زرتشتیان، مانند سایر ادیان، برای شکل‌دهی به *دین الهی* مد نظر خود بهره جوید (دربارهٔ *دین الهی*، نک: وحید مازندرانی، ۱۳۳۵: ۳۲تا۳۵؛ پناهی، ۱۳۹۱: ۱تا١٤). در واقع سفر هیربدان پارسی به ایران تا نیمهٔ دوم سدهٔ هجده میلادی و زمانی‌که اختلافات میان ایشان بر سر موضوع گاهشماری به اوج رسیده بود (نک: بویس، ۱۳۸۱: ٢٢٤تا٢٢٦)، به تعویق افتاد. در این هنگام، *هیربد کاوس رستم جلال* به نمایندگی از فرقهٔ «قدیمی» سورت و همراه با هفتادوهشت پرسش دینی عازم ایران شد و در بازگشت، روایت ایتهوتر را با خود به هند برد (Vitalone, 1996: 9-10, 14-16).

۷. دربارهٔ علت های فراموشی تدریجی زبان و الفبای پهلوی نک به: (Kreyenbroek, 1987: 185-208).

۸. اصطلاح «جُددین» که به‌لحاظ لغوی به معنای «مقابل به دین» است، در متون فارسی زرتشتی در اشاره به غیر زرتشتیان به کار می‌رود.

۹. دربارهٔ سیاست انزوای خودخواستهٔ زرتشتیان برای پرهیز از هضم‌شدن در دل بیشترِ مسلمان (نک: زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۷تا۱۱۰).

۱۰. درک بهتر و همراهی با استقلال‌جویی بروجی ها برای کرمانی‌ها امکان پذیرتر بود؛ زیرا خودشان هم با دستوران یزد در رقابت بودند.

۱۱. لنگی کوتاه برای ستر عورت.

۱۲. همان قوام‌الدین یا قیام‌الدّین یا کامدین است که به هنگام نگارش روایت‌ها، در میان پارسیان و به‌ویژه دستوران آنها بسیار متداول بوده است.

۱۳. «شاه‌بهرام ورجاوند»، یکی از موعودهای زردشتی و از تبار کیانیان است که در پایان هزارهٔ زرتشت ظهور می‌کند و ظهور او مقدمه‌ای بر ظهور *هوشیدر* خواهد بود (نک: زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۱۷و۱۱۸).

١٤. برای مثال نک به: (شاهنامه، ۱۳۵۳: ۱۳۷) که سخن از آن است که در پی تهاجم اسکندر و کشته‌شدن دارای دارایان، فرزندان او و ازجمله پسری به نام ساسان به هند گریختند و بعدها از نسل ساسان مذکور، پسری زاده شد که او نیز ساسان نام داشت. او به واسطهٔ فرزند خود، اردشیر، به ملوک‌الطوایفی اشکانیان که یادگار

اسکندر بود، پایان داد. به این ترتیب هم کین ایرانیان را ستایش می‌کرد و هم دولت ایشان را احیاء می‌کرد.

۱۵. وجود پیل در حکایت‌های مربوط به موعود نیز تأییدی است بر پیوند میان هند و منجی در باورهای ایرانی. در خواب های بابک دربارهٔ ساسان نیز ساسان سوار بر پیلی ژیان (که ساسان به پیل ژیان برنشست یکی تیغ هندی گرفته به دست) (فردوسی، ۱۳۵۳: ۱۳۷) یا پیلی سپید و آراسته نمایان می‌شود (نک: کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۲۹: قسمت دوم/۲و۳).

۱۶. وَرَس از آلت‌های ضروری در برگزاری آیین یَسناست (Modi, 1922: 286-288).

کتابنامه

الف. کتاب

۱. آذرگشسب، اردشیر، (۱۳۵۸)، *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*، تهران: فروهر.

۲. آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، (۱۳۸۰)، *زبان پهلوی ادبیات و دستور آن*، چ۳، تهران: معین.

۳. ابن‌بطوطه، (۱۳۷٦)، *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، ج۲، چ٦، تهران: آگه.

٤. بویس، مری، (۱۳۸۱)، *زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آنها*، ترجمهٔ عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.

۵. جاماسب آسانا، جاماسب‌جی دستور منوچهرجی (گردآورنده) (۱۳۷۱)، *متون پهلوی*، ترجمه سعید عریان، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

٦. تشکری، علی‌اکبر، (۲۰۲۰ م)، تاریخ اجتماعی زرتشتیان یزد، ج۱، ایروایین: مرکز مطالعات ایرانشناسی ساموئل جردن.

۷. چوکسی، جمشید کرشاسب، (۱۳۸۱)، *ستیز و سازش؛* زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های هجری، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: ققنوس.

۸. *روایات داراب هرمزدیار*، (۱۹۲۲م)، به کوشش مانک رستم اونوالا، دفتر دوم، بمبئی: بی‌نا.

۹. ریاض‌الاسلام، (۱۳۷۳)، *تاریخ روابط ایران و هند (در دورهٔ صفویه و افشاریه)*، ترجمهٔ محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری‌فرد، تهران: امیرکبیر.

۱۰. شهمردان، رشید، (۱۳٦۳)، *تاریخ زرتشتیان؛ فرزانگان زرتشتی*، تهران: فروهر.

۱۱. فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۵۳)، *شاهنامه*، تصحیح ژول مول، ج۵، چ۲، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

۱۲. *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، (۱۳۲۹)، متن پهلوی، لغت‌نامه، ترجمه، مقایسه با شاهنامه فردوسی و حواشی و تعلیقات به اهتمام محمدجواد مشکور، تهران: چاپخانه دانش.

۱۳. وُلسکی، یوزف، (۱۳۸۸)، *شاهنشاهی اشکانی*، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، چ٤، تهران: ققنوس.

۱٤. یزدانی‌راد، علی، (۱۳۹۰)، *روحانیت زردشتی در گذار از عصر ساسانی به ایران اسلامی*، پایان‌نامه دکتری در رشتهٔ تاریخ ایران باستان به راهنمایی روزبه زرین‌کوب، تهران: گروه تاریخ دانشگاه تهران.

ب. مقاله

۱۵. آموزگار، ژاله، (۱۳٤۸)، «ادبیات زردشتی به زبان فارسی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، س۱۷، ش۲، ص۱۷۲تا۱۹۹.

۱٦. پناهی، یعقوب و فرزاد فتاحی، (۱۳۹۱)، «تبیین تسامح مذهبی در بستر حکمرانی اکبرشاه گورکانی»، *خردنامه*، س۳، ش۸، ص۱تا۱٤.

۱۷. تشکری بافقی، علی اکبر، (۱۳۹۳)، «روابط پارسیان هند با زرتشتیان یزد در عهد ناصری»، *پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، ش۱٤، ص۳۷تا٦٦.

۱۸. دالوند، حمیدرضا، (۱۳۹٤)، «روایات فارسی زرتشتی»، *دمزن تا بشنوی زان آفتاب؛ جشن‌نامه استاد دکتر محمدتقی راشد محصل*، به کوشش مهدی

علایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۷۷تا۲۳۷.

۱۹. زرین کوب، روزبه و علی یزدانی راد، (۱۳۹۰)، «تدابیر روحانیان زردشتی برای مقابله با تغییر دین بهدینان (از سقوط شاهنشاهی ساسانی تا پایان سدهٔ چهارم هجری)»، *جستارهای تاریخی*، ش۳، ص۹۹تا۱۲٦.

۲۰. کجباف، علی‌اکبر و علی‌اکبر تشکری، (۱۳۸۷)، «درآمدی بر شرایط اجتماعی زرتشتیان یزد از تأسیس سلسلهٔ صفوی تا پایان پادشاهی شاه عباس اول (۹۰۷–۱۰۳۸ ق)»، *فرهنگ*، ش٦٨، ص ۱۵۵تا۱۸۱.

۲۱. مهرآفرین، رضا و ملیکا حیدری، (۱۳۹٤)، «روابط فرهنگی و مذهبی پارسیان هند با زرتشتیان ایران»، *مطالعات شبه‌قاره*، س۷، ش۲۵، ص۱۰۹تا۱۲۰.

۲۲. میرحسینی، محمدحسن، (۱۳۸۸)، «روند بهبود امور زردشتیان ایران و حذف جزیه از ایشان در دورهٔ ناصرالدین شاه (با تکیه بر اسناد نویافته در یزد)»، *پژوهش‌های علوم تاریخی*، دورهٔ۱، ش۱، ص۸۵تا۱۰۸.

۲۳. وحید مازندرانی، غ، (۱۳۳۵)، «دین الهی»، *یغما*، ش۹۳، ص۳۲تا۳۵.

ج. منابع لاتین

24. Dhabhar, E. B. N, (1932), *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz*, Bombay.

25. Hodivala, Sh. H, (1920), *Studies in Parsi History*, Bombay.

26. Kreyenbroek, Ph. G, (1987), "The Dādestān ī Dēnīg on Priests," *Indo-Iranian Journal*,Vol. 30, Issue 3, pp. 185-208.

27. Modi, J. J, (1922), *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay.

28. Modi, J. J, (1934), Qisseh-i Zartûshtiân-i Hindûstân Va Bayân-i Âtash Behrâm Naosari, Bombay.

29. Vitalone, Mario, (1996), *The Persian Revayat* "*Ithoter*" *(Zoroastrian Ritual in the Eighteenth Century)*, Napoli.