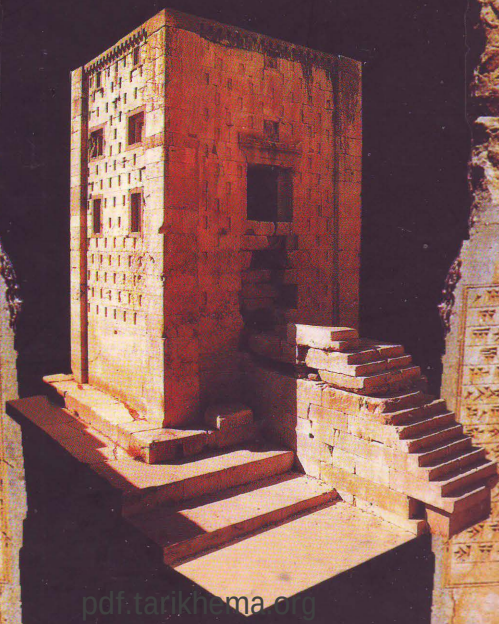


دین ایران باستان

دوشن گیمن
ترجمهٔ رویا منجم

mandegar.tarikhema.org

tarikheha.ir



دین ایران باستان

دوشن گیمن

ترجمه رویا منجم

Duchesne - Guillemin, Jacques	دوشن گیمن، ژاک، ۱۹۱۰ -
دین ایران باستان / دوشن گیمن؛ ترجمه‌ی رویا منجم. - تهران: علم، ۱۳۸۱.	
ISBN 964 - 405 - 151 - 3	۴۷۱ ص.
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.	
عنوان اصلی: Religion of ancient Iran.	
کتابنامه به صورت زیرنویس.	
۱. ایران -- دین. ۲. زردشتی. الف. منجم، رویا، ۱۳۳۴ - ، مترجم. ب. عنوان.	
۲۹۹ / ۱۵	BL ۲۲۷۰ / ۹ د ۹
	۱۳۸۱
۲۷۹۳۹ - ۸۱ م	کتابخانه ملی ایران



دنگل

دین ایران باستان

نویسنده: دوشن گیمن

ترجمه: رویا منجم

حروفچین: مزده آزاد

چاپ دوم، (اول ناشر) ۱۳۸۵

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

لیتوگرافی: صدف

چاپ: تک

خیابان انقلاب - بین خیابان فخررازی و دانشگاه شماره ۱۳۵۸ تلفن: ۶۶۴۶۵۹۷۰

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

شابک ۳ - ۱۵۱ - ۴۰۵ - ۹۶۴ - 3 - 151 - 405 - 964 ISBN

۹	یادداشت مترجم
۱۱	پیش‌گفتار/کیخسرو جاماسپ‌آسا
۱۵	پیش‌سخن
۱۷-۳۲	مقدمه
۲۵	الف) یک سنت زنده / ۱۷ ب) طرح جغرافیایی و تاریخی / ۲۱ هخامنشیان / ۳۳ اشکانیان / ۴۴ ساسانیان / ۲۵
	اسلام / ۲۶ مهاجرت / ۲۷ ج) کتاب‌شناسی عمومی / ۲۹ کتاب‌شناسی دوره‌ای / ۳۰ درباره‌ی زردشتی‌های ایران / ۳۱

فصل اول / متن‌ها ۱۰۶-۳۳

- الف) متن‌های غیرایرانی / ۳۵
۱. متن‌های میخی / ۳۵ ۲. عهد عتیق مدیترانه‌ای / ۳۸ کتاب‌شناسی ایران و دنیای کهن / ۴۵ ۳. متون هری / ۴۷
- ب) متن‌های ایرانی / ۴۹
۱. اوستا / ۴۹ الف) چکیده‌ای اوستا / ۵۰ ۱) یسنا / ۵۰ ۲) ویسپرت (ویسپرد) / ۵۲ ۳) ویدیودات (وندیداد) / ۵۵ ۴) سی‌روزه / ۵۶ ۵) یشت‌ها / ۵۶ ۶) خرده‌اوستا / ۶۲ ب) ثبت اوستا به صورت نوشته / ۶۳
- ج) استفاده کنونی / ۷۶
- ویرایش‌های نوین و قابل استفاده‌ی اوستا / ۷۷
۲. کتاب‌های پهلوی / ۸۱
- الف) آثار تاریخ‌دار یا تاریخ‌پذیر / ۸۱ ۱) بندهش / ۸۱ ۲) دینکرد / ۸۷ ۳) گجستگ عبدالله / ۸۹ ۴) روایت آتور فرنیخ / ۸۹ ۵) گزیده‌های زادسپرم / ۸۹ ۶) آثار منوچهر، برادر زادسپرم / ۹۰ نامکی‌ها (نامه‌ها) / ۹۰ دادستان دینگ / ۹۰ ب) آثار بی‌تاریخ / ۹۰ ۱) شکند گوماتیک ویچار (گزارش گمان‌شکن) / ۹۰ ۲) داستان مینوک خرد (دادستان مینوی خرد) / ۹۱ ۳) چم کوستیک / ۹۱ ۴) اندرزها و سایر کتب عملی / ۹۲ ۵) متن‌های مربوط به اخلاق و رسوم دینی / ۹۳ ۶) ویچیردهای دین مزدیسنی / ۹۳ ۷)

ارادایراف نامه/ ۹۳ هـ (۸) یوشیت فریان/ ۹۴ هـ (۹) متن های آخرالزمانی/ ۹۴ هـ (۱۰) مادپگان هزار دادستان/ ۹۵ هـ

(۱۱) روایت قیمت آشوهستان/ ۹۵ هـ پورسشی ها/ ۹۵ هـ (۱۳) آثار غیر دینی/ ۹۶ هـ

۳. متن هایی به زبان پازند، پارسی، فارسی و گجراتی/ ۹۶ هـ

۴. کتبی های ایرانی/ ۱۰۲ هـ

الف) هخامنشیان/ ۱۰۲ هـ (ب) ساسانیان/ ۱۰۴ هـ

۱۸۲-۱۰۷

فصل دوم / اعمال دینی

الف. آیین ها/ ۱۰۹ هـ

۱. یسنا/ ۱۰۹ هـ ۲. آتش/ ۱۱۵ هـ الف) مراقبت از آتش/ ۱۱۵ هـ

(ب) برپایی آتش/ ۱۱۹ هـ

(ج) بناهای یادبود آتش/ ۱۲۳ هـ

۱. برج ها/ ۱۲۳ هـ ۲. معبد ذمن غلامان/ ۱۲۵ هـ ۳. ایوان ها/ ۱۲۵ هـ ۴. معابد/ ۱۲۶ هـ ۵. پنجکنت/ ۱۲۶ هـ ۶

اتاق های مریعی/ ۱۲۷ هـ ۷. وهشاپور/ ۱۲۸ هـ ۸. چهارطاق/ ۱۲۸ هـ ۹. الف) مجموعه های بزرگ/.../ ۱۲۸ هـ (ب)

مجموعه های کوچک تر/ ۱۲۹ هـ (ج) چهارطاق های پرت بی راهرو/ ۱۳۰ هـ (د) مجمر/ ۱۳۰ هـ

(د) محل آتش های اصلی/ ۱۳۱ هـ

(ه) آتش در زندگی ملی/ ۱۳۲ هـ

(و) آزمون های دشوار/ ۱۳۳ هـ

(ز) اسطوره ها و افسانه های آتش/ ۱۳۶ هـ

۳. هومه/ ۱۳۹ هـ ۴. قربانی خون/ ۱۴۲ هـ ۵. آیین های تشیع، تطهیر و تشریف (رازآموزی)/ ۱۴۸ هـ الف) مراسم

تشیع/ ۱۴۸ هـ (ب) تطهیر/ ۱۵۲ هـ مگ دید/ ۱۵۶ هـ گومز/ ۱۵۷ هـ (ج) توبه/ ۱۵۸ هـ (د) تشریف (رازآموزی)/

۱۵۹ هـ (ه) موبدان/ ۱۶۰ هـ ۶. تعطیلات و تقویم/ ۱۶۳ هـ جشن های فصلی/ ۱۶۳ هـ تعطیلات مربوط به یادبود

درگذشتگان/ ۱۶۴ هـ جشن الوهیت ها/ ۱۶۵ هـ جشن سال نو/ ۱۶۶ هـ

(ه) اخلاق/ ۱۷۳ هـ

۲۷۹-۱۸۳

فصل سوم / مسایل مربوط به منشاء

الف. زردشت / ۱۸۵

۱. تاریخ / ۱۸۵ □ ۲. زادگاه / ۱۸۸ □ ۳. زندگی و شخصیت / ۱۹۰ □ ۴. تعالیم / ۱۹۵ □

ب. ایران تا زمان امپراطوری هخامنشی / ۱۹۶

۱. پیش تاریخ / ۱۹۶ □ ۲. زیرلایه‌ها / ۱۹۷ □ ۳. سکایان / ۱۹۹ □ ۴. مادها / ۲۰۲ □ ۵. هخامنشیان / ۲۰۴ □ الف.
کوروش / ۲۰۴ □ ب. کمبوجیه / ۲۰۷ □ ج. داریوش / ۲۰۸ □ د. خشایارشا / ۲۱۰ □ ه. اردشیر اول، ملقب به
درازدست / ۲۱۱ □ و. اردشیر دوم، ملقب به منمون (باحافظه) / ۲۱۴ □ ز. یادواره‌های بی‌تاریخ / ۲۱۴ □
نمونه‌های مجمر / ۲۱۵ □ مهرها / ۲۱۶ □ ح. دین هخامنشیان و زردشت‌گرایی / ۲۲۲ □

ج. بازسازی‌های تطبیقی / ۲۲۶

۱. طبقات، عملکردها و ایزدان / ۲۲۶ □ الف. ایدئولوژی سه‌بخشی / ۲۲۶ □ ب. میثره / ۲۲۸ □ ج. ایبریم / ۲۳۱ □
د. دروغ / ۲۳۲ □ ه. وایو / ۲۳۵ □ و. آتش / ۲۳۵ □ ز. آناهیتا / ۲۳۶ □ ح. سایر ایزدان / ۲۳۷ □ ۲. الوهیت‌های
اصلی / ۲۳۸ □ الف. وایو / ۲۳۹ □ ب. زروان / ۲۴۰ □ ۳. دوگرایی (ثویت) / ۲۴۵ □ الف. اهوره‌ها و دئوه‌ها / ۲۴۵ □
ب. اشه-دروغ / ۲۴۷ □ ب. دوگرایی قوم‌گرایانه / ۲۴۸ □ ۴. موجودیت‌ها / ۲۴۹ □ الف. اشه / ۲۴۹ □ ب.
آرمیتی / ۲۵۲ □ پ. هنوروات و امرات / ۲۵۳ □ ت. خشره / ۲۵۴ □ ث. وهومن / ۲۵۴ □ ج. سپتیمینو / ۲۵۵ □
د. مراتب موجودیت‌ها / ۲۵۵ □ ح. دستگاه زردشت / ۲۵۸ □ س. سرنوشت / ۲۵۹ □ اهورامزدا و سایر
موجودیت‌ها / ۲۵۹ □ ۵. کیهان‌شناسی / ۲۶۲ □ الف. کیهان‌زایی‌های بازمانده / ۲۶۲ □ ب. دوره‌های جهان / ۲۶۷ □
۶. اوستا در چشم‌انداز / ۲۷۰ □ پسنای هفت فصلی / ۲۷۱ □ دهاهای گائایی / ۲۷۳ □ ۷. ایران و فیلسوفان، از
مراکلیت تا افلاطون / ۲۷۵ □

فصل چهارم / از اسکندر تا پیامبر اسلام

۲۲۹-۲۸۱

الف. عصر پارت‌ها / ۲۸۳

۱. اشکانیان / ۲۸۳ □ ۲. الحضر، آشور، دورا / ۲۸۸ □ الف. الحضر / ۲۸۸ □ ب. آشور / ۲۹۱ □ ج. دورا -
اوردیوس / ۲۹۱ □ ۳. ایزد اربابان / ۲۹۳ □ ۴. مراکز دینی / ۲۹۳ □ ۵. ارمنستان / ۲۹۷ □ ۶. سوسیان (هیلام) و
پارس / ۲۹۹ □ ۷. شرق ایران / ۳۰۳ □ الف. پیش از کوشانیان / ۳۰۳ □ ب. کوشانی‌ها / ۳۰۴ □ ج. سرخ‌کتل /
۳۰۷ □ د. کوه خواجه / ۳۰۸ □ ه. نکبیه و نفوذ میترا به هند / ۳۱۰ □

ب. نقش ایران در تفکر یونان‌گرا/ ۳۱۳ ○

۱. مغان یونانی‌گرا/ ۳۱۳ □ ۲. سیاره‌های بابلی و نظم یونانی/ ۳۱۴ □ ۳. کروئوس و ابیون/ ۳۱۵ □ ۴. رمز و رازهای میترا/ ۳۱۵ □ الف) منابع/ ۳۱۵ □ ب) مسئله/ ۳۱۶ □ پ) رازآموزی و مراتب آن/ ۳۱۶ □ ت) زندگی میتراس/ ۳۱۷ □ ث) ایزدان یونانی - رومی/ ۳۱۹ □ ج) عناصر/ ۳۱۹ □ چ) آسمان و زمان/ ۳۲۰ □ ۱) بروج دوازده‌گانه، فصول، بادها و سیاره‌ها/ ۳۲۰ □ ۲) میترا و زمان در غرب ایران/ ۳۲۰ □ ۳) میتراس و زمان در رازها/ ۳۲۳ □ ۵) ایران و اسرائیل/ ۳۲۷ □ ۶) ایران و منابع مسیحیت/ ۳۳۴ □ ۷) ایران و آیین گئوسی/ ۳۳۶ □ ۸) ایران و مانی‌گرایی/ ۳۴۲ □ ۹) ایران و افسانه‌ی جام مقدس/ ۳۴۴ □

ج) ساسانیان/ ۳۴۶ ○

۱. گامشمارای/ ۳۴۶ □ ۲. نهادهای/ ۳۶۷ □ ۳. مجموعه خدایان/ ۳۷۱ □ ۴. مسئله‌ی زروان‌گرایی/ ۳۷۶ □ الف) راه‌حل کریستنن/ ۳۷۷ □ ب) راه‌حل وزندونک/ ۳۷۸ □ ج) راه‌حل بویس/ ۳۷۹ □ چ) راه‌حل فرای/ ۳۸۰ □
- د. کیهان‌شناسی مزدایی/ ۳۸۲ ○

۱. پیدایش کیهان/ ۳۸۲ □ الف) آفریدگار/ ۳۸۲ □ ب) متیوک/ ۳۸۵ □ ج) آفرینش مادی/ ۳۸۷ □ د) هزاره‌ها/ ۳۹۱ □ ۲. سه هزارسال از زمان حمله (ناظهور زردشت)/ ۳۹۶ □ الف) روسی (جهی)/ ۳۹۶ □ ب) حمله/ ۳۹۶ □ چ) کشتن گاو/ ۳۹۷ □ د) کشتن کیومرث/ ۳۹۸ □
- ه. انسان‌شناسی/ ۳۹۹ ○

۱. انسان در عالم/ ۳۹۹ □ ۲. سفر به آن جهان/ ۴۰۵ □ i) برخورد با دوشیزه/ ۴۰۶ □ ii) پل/ ۴۰۷ □ iii) داوری/ ۴۰۸ □ iv) پایان سفر/ ۴۰۹ □ v) ایدئولوژی شاهی/ ۴۱۰ □ و) سلطنت‌های افسانه‌ای/ ۴۱۱ □ ۳. زردشت/ ۴۱۲ □ ۴. نجات‌بخش‌های آتی و توسازی نهایی/ ۴۱۷ □ الف) متن‌های آخرالزمانی ایرانی بنا به متن‌های یونانی و لاتین/ ۴۱۸ □ ب) مضامین آخرالزمانی در کتاب‌های پهلوی/ ۴۲۴ □ ۱) بازگشت به سرآغازها/ ۴۲۴ □ ۲) تناقضات/ ۴۲۶ □ ۳) ایدئولوژی شاهی/ ۴۲۸ □

فصل پنجم/ دوران نوین

۳۴۱-۳۶۱

الف. ایران و اسلام/ ۴۳۳ ○

۱. تغییر کیش و ادامه‌ی حیات/ ۴۳۳ □ ۲. خصیصه‌های ایرانی در اسلام/ ۴۳۷ □ ۳. جنبش‌های دینی در

ایران اسلامی / ۴۳۹ □ ۴. ایران و صوفی‌گری / ۴۴۱ □

ب. پارسیان / ۴۴۵ ○

۴۶۳-۴۸۷

فصل ششم / تاریخچه‌ی مطالعات ایرانی

یادداشت مترجم

این اثر به پیشنهاد و توصیه‌ی دکتر مهرداد بهار - روحش همیشه شاد باد - ترجمه شد. ایشان معتقد بودند که متن اثر باید درست به همان صورتی که هست، با همان تلفظ‌های هر چندگاه ناآشنا و نامرسوم در زبان فارسی متداول، برگردانده شود. در کل توصیه ایشان رعایت شده است، به جز چند مورد از اسامی و نام‌ها که به پیشنهاد ویراستار و ناشر به صورت تلفظ مرسوم آورده شده‌اند، مانند زادسپر، به جای زانتسپر، و ندیداد به جای وندیدات و...

ترجمه‌ی اولیه در زمان حیات دکتر بهار پایان یافت و تمامی تلفظ‌های اوستایی با ایشان بازبینی شد. (در صورتی که هنوز اشتباهی وجود داشته باشد، مسلماً مواردی بوده که با ایشان در میان گذاشته نشده است.) اگر تشویق دکتر بهار نبود، هرگز از عهده‌ی ترجمه‌ی این اثر، به سبب گستردگی و تخصصی بودنش برنمی‌آمدم. به جز کمک‌های دکتر بهار، دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور نیز با ویرایش اسامی و آقای محمدعلی مقدم‌فر با ویرایش متن؛ مرا مورد لطف خود قرار دادند.

بار دیگر تأکید می‌شود که در سراسر متن، اصل پیروی دقیق و کامل از سبک نگارش و تلفظ‌های نویسنده رعایت شده است. ناهمگونی‌هایی نظیر هوم، هومه یا ویشتاب و ویشتابه و... متعلق به نویسنده است.

در این جا مایلم توجه خواننده را به دشواری متن از لحاظ حروفچینی و چاپ مجدد آن جلب و از خانم مزده آزاد و انتشارات علم سپاسگزاری و تقدیر کنم.

رویا منجم

پیش گفتار

با معرفی ترجمه‌ی انگلیسی این اثر عظیم و ماندگارِ پروفیسور ژاک دوشن گیمن، به خوانندگان گرامی، تنها افتخار می‌کنیم که توانسته‌ایم از زحمات بیکران او در تهیه و آماده‌سازی چنین بررسی دایرةالمعارف‌مآب پیام زردشت قدردانی کنیم. پانویس‌های بسیار و ارجاعات متقابل به نویسندگان مختلف در باره‌ی موضوعات عقیدتی و مراسم گوناگون، شاهدی است برای پژوهش‌های پُر دامنه و داوری بی‌طرفانه‌ی این پژوهشگر ادیان ایران، که با این اثر خود، چگونگی نگرش عادلانه و آزادمنشانه نسبت به متونی که در اختیار دارند را به پارسیان نشان داده است.

طرح و دامنه‌ی این کتاب به راستی گسترده است. دوشن گیمن با حفظ توازن در داوری خود، باورهای امروزی (پذیرفته شده یا قابل بحث) و اعمال آیینی که عموماً برای پارسیان عامی ناآشناست را مطرح می‌کند. ادوار مختلف به طور گسترده بررسی می‌شوند: پیش تاریخ، هخامنشیان، پارت‌ها، ساسانیان و امپراطوری‌های اسلامی، و همچنین روابط بین زردشت‌گرایی و سایر ادیان. تحلیل تکامل تعالیم بنیادین تحت تأثیرات بیرونی، اغلب باعث، تصحیح تصورات نادرستی که در ایمان پارسیان نفوذ کرده بود، می‌شود. در این میان دو پژوهشگر پارسی - اونوالا و دابار حضور برجسته‌ای دارند. او سایر دین‌شناسان مانند بیلیموریا را هم از قلم نمی‌اندازد. شاید هشدار بدبینانه‌ی او بر حق باشد:

«از زمان استقلال هندوستان در ۱۹۴۷، وضعیت پارسیان توسط رژیم‌های که به سوسیالیسم یا سرمایه‌داری دولتی متمایل شده و به سرمایه‌های خصوصی حمله می‌کند،

تهدید و مورد تجاوز قرار گرفته است.

از آن زمان ادامه‌ی هیچ گونه حیاتی بدون کمک دولت امکان‌پذیر نیست، برای نمونه، مدارس پارسی یا باید غیرپارسی‌ها را بپذیرند و یا نابود شوند. به زودی، شاید چیزی از باورها و آداب و رسوم پارسی، از تمایل آنان حتی به ایجاد گروه‌ها و عزم راسخ در جهت حمایت از این گروه‌ها باقی نماند. این که روزی اجتماع پارسیان ناپدید شود و در آتشخوان هند نو ذوب گردد، دور از ذهن نیست. آنگاه کوچک‌ترین گروه از بزرگ‌ترین ادیان از هستی خویش ساقط خواهد شد.»

معذک این پیشگویی شوم می‌تواند از جانب عوامل بیرونی تحقق نیابد. این دین از ارتداهای مانوی و مزدکی، یا حمله‌های مسیحیت و اسلام - و تحت حکومت آشوری‌ها، مادها، هخامنشیان، یونانی‌ها و پارت‌ها از تغییراتی با خصلت سیاسی - پیروزمندانه جان سالم به در برده است. اما جست و جوی نوین مادی‌گرایانه‌ی پول و ثروت و قدرت، و بی‌تفاوتی نسبت به اقلیم باستانی می‌تواند در از هم گسستن ایمان باطنی این اجتماع کوچک نقش عمده داشته باشد. در تمامی اعصار و قرون و در تمامی کشورها همواره ستیزه‌هایی بین نگرش‌های راست‌دینانه و محافظه‌کارانه از یک سو و برخورد‌های منطقی از سوی دیگر وجود داشته که به شک‌گرایی انجامیده است. حتی نظریه‌های علمی گذشته به همین سان مورد حمله‌ی فرضیات جدید قرار می‌گیرد. نویسنده‌ی دانشمند این کتاب تأثیرات تعلیم مختلف جدید را در دین زردشت تحلیل کرده است. پارسیان که به اهورا نگیشا Ahura. tkāesas معروف هستند، باید به احکام دینی پروردگار ایمان کامل داشته باشند. مادی‌گرایی ایمان باطنی بسیاری از اجتماعات بزرگ‌تر دیگر را نیز نابود می‌کند.

پارسیان باید بپذیرند که تنها تعداد انگشت‌شماری از پژوهشگران‌شان که آنان را در جهت درست هدایت کنند در اجتماع باقی مانده‌اند، و این کتاب درست در زمانی که بیش از همیشه مورد نیازست ظاهر می‌شود. همچنین باید تصدیق کرد که بسیاری از پژوهشگران اروپایی و امریکایی، از موضع مقایسه‌ی ادیان، به بسیاری از مسائل پیچیده‌ی زردشت‌گرایی علاقه‌ی قابل توجهی نشان داده‌اند (و می‌دهند). نوشته‌های

زردشتی - دینی، تاریخی، اجتماعی کلیتی واحد نیستند بلکه ترکیب هم‌نشین‌شده‌ی تعالیم بسیاری هستند که با گذشت زمان به یکدیگر افزون شده‌اند. نویسنده بسیاری از عناصر قابل بحث بیرونی را که وارد این نوشته‌ها شده است بررسی می‌کند. پارسیان باید این حقیقت را که دین آن‌ها از جانب اهورامزدا به زردشت وحی شده است، جزء لاینفک کیش خود بدانند. این دین، عقیده یا دستگاه تفکری فلسفی انسان - ساخته نیست.

قوم‌شناسی از ظهور نژادهای مختلف با خصوصیات بیرونی و خصائص درونی‌شان اطلاع می‌دهد. شاید ایریته، وَیَجَه - Airyana Vāegah منزلگاه اولیه‌ی نژادهای آریایی (متمايز از نژادهای سامی، سیاه و مغول) بوده است که شاخه‌هایی را به کشورهای بسیار از جمله ایران، و از فلات‌های آسیای مرکزی گرفته تا روستاهای قفقاز میانی گسیل داشته است. بیمه و یونگهان yima Vivarhan (منو و یوسوت Manu Vivasvat ودایی) رهبر شاخه‌ی ایرانی در موطن اصلی بود. شاید بتوان معنای ضمنی آریایی به مفهوم «نجیب» را در سایه‌ی این حقیقت تعبیر کرد که اصول اخلاقی و ایمان معنوی آریایی‌ها از سایر قبایل متمایز بوده است تمدن و فرهنگی جدید، آن‌ها را از تورانیان متمایز می‌ساخته و همان‌گونه که در شاهنامه‌ی فردوسی توصیف شده به علت تعارض طولانی آنان با یکدیگر بوده است.

اشکال آیینی با گذشت زمان تغییر شکل داده و اگر اساس آن‌ها به درستی درک نشود گاه می‌تواند باعث سوء برداشت شود. پژوهشگران اروپایی نسبت به این جنبه‌ی دین، یعنی در جایی که نمادشناسی اسطوره‌شناسی فرشته‌شناسی و تعالیم و مراسم مذهبی مورد نظر است، چندان منصف نبوده‌اند. ما به همکاری فرشتگان و به عناصری نظیر آنچه در مراسم عشاء ربانی با خون و تن مسیح یکی گرفته می‌شود (نیرنگ = nirang = نیرو) باور داریم که بی‌شبهات به برخی از باورهای مسیحی در مراسم عشاء ربانی نیستند. اما نمی‌توانیم اثر روحانی (مینوی) برخی از مراسم را ببینیم. از این گذشته، ما پارسیان طبیعت را در کلیتش «پرستش» یا ستایش می‌کنیم و با این عمل، به نحوی (به قول کارلایل) «پرستش» آفریدگار طبیعت را بازمی‌شناسیم. ما تمامی وجوه طبیعت را ستایش

می‌کنیم، اقیانوس‌ها را، کوه‌ها و جنگل‌ها را، نور را در تمامی اشکالش و...، از این راه حضور الهی را حس می‌کنیم.

تاریخ پارسیان، افسانه‌ها و سنت‌های بسیاری را دربرمی‌گیرد. شاهنامه‌ی فردوسی از کیانیان تا ساسانیان را در خود جای می‌دهد و در این میان نام‌ها را در هم می‌آمیزد، اما این گناه فردوسی نیست، چرا که این عصر پیش‌تاریخی فراز و نشیب‌هایی است که نه مکتوب شده و نه به یاد مانده است. اما در مسائل مربوط به دین، اصول پیش‌زردشتی ایمان مزدیسنی (که از جانب شاهان تا شاه و یشتاسب موعظه می‌شد) هسته‌ی این اصول باقی ماند، و به نوبه خود باعث تنویر تاریخ باستان گردید.

با سپاس از خانم مونیکا بوس Monica Bose برای کمکی که به ما در ترجمه‌ی این کتاب ارائه کرده است. همچنین از انتشارات دانشگاهی فرانسه (پاریس) برای اعطای مجوز لازم برای چاپ ترجمه‌ی انگلیسی از روی نسخه‌ی اصلی فرانسه، قدردانی می‌کنیم.

مطالعه‌ی این کتاب را به تمامی پارسیان و خوانندگان جدی توصیه می‌کنیم. از صمیم قلب از نویسنده‌ی آن که تعالیم ما را چنین با احترام مطالعه کرده است سپاسگزاری می‌کنیم. به زبان سرود دینی مسیحی: «در اعجاب، عشق و ستایش گم گشته‌ایم.» باشد که پارسیان را در جهت دنبال‌گیری گام‌های بعدی نویسنده به منظور فراگیری بیش‌تر درباره‌ی دین باستانی و تقویت ایمان ایثارگونه‌ی باطنی‌شان تشویق کند.

کیخسرو جاماسپ‌آسا

بمبئی نوامبر ۱۹۷۳/۱۶

پیش سخن

هندوستان با شکوه والای بلندی‌های پر از برفش دل ما را می‌ریاید، اما با فراوانی بی‌پایانش مأیوسمان می‌کند.

ایران که به یونان و ریشه‌های اروپا نزدیک‌تراست و مابین هیمالیای رفیع و مجمع‌الجزایر فلسفه قرار دارد، کمابیش آشناتر به نظر می‌رسد. فلات خشک آن امتیازهای خود را دارد. در زیر آسمان صافش، پژوهشگر جدی یاد می‌گیرد که منابع نایاب است، و هیچ سنگی را نباید، بدون پشت و رو کردن رها کرد، و باید در دل سراب‌ها نفوذ کرد. گذرگاه‌هایی متروک به دین مزدایی می‌انجامند، در رکاب شاهزاده خانمی بی‌پروا، که به دو شاهزاده، یکی هندو، دیگری عرب، تاکنون پاسخ مثبت نداده است.

ایستگاه توقف من در آغاز کار طولانی ام و در مورد زبان شناسی‌های ایرانی، بتونیت بریکتو، هنینگ و رنو بوده‌اند.

این دومزیل بود که با دست‌گرفتن پژوهشی درباره‌ی زردشت، مرا برانگیخت تا پروژه‌ی مدت‌ها رها شده‌ای را از نو در دستور کار خود قرار دهم. مطالع‌ی رساله‌های سیمون پترمان دست‌مایه‌ای در زمینه‌ی آشنایی مجدد من با یونان‌گرایی و فلسفه شد.

کماج‌بار به قول خود در باره‌ی خواندن دست‌نوشته‌ی کتابم وفا کرد: دومناش، ماریژان موله و ماریک نیز همکاری ارزشمندی با من داشتند، اولی با خواندن و نامگذاری دو مرحله‌ی نپای این اثر، موله با در اختیار گذاشتن دست‌نوشته‌ی رساله‌اش، و ماریک با تصحیح صفحات نوشته‌ی من در باره‌ی سکه‌های کوشانی.

راهنمای من در زمینه‌ی باستان‌شناسی و پیکرنگاری: ادیت پورادا؛ در سکه‌شناسی،

گوپل و مایلز، در باستان‌شناسی و دین یونان: نوک و شوابل بوده‌اند.

همکاران بسیاری، با فرستادن آثار خود، حتی پیش از چاپ آن‌ها، پراکندگی عظیم انتشارات درباره‌ی ایران‌شناسی و انزوای فیزیکی‌ای را که در آن به‌سر می‌بردم، جبران کردند.^(۱)

اونولا برای فرستادن نه تنها آثارش، بلکه تعدادی کتاب که در بمبئی به چاپ رسیده بود و یافتن آن‌ها در اروپا دشوار بود، دین بزرگی بر گردن من دارد. سپس صمیمانه از پوچ Puech، برای شکیبایی عظیمش در پیگیری گردآوری بطنی این اثر.

توجه خواهد شد که در آوانویسی، به شکل نظامندی از S، برای «ش» فرانسه، از x برای «خ» آلمانی، از u برای ou فرانسه و از c برای «چ» استفاده کرده‌ام. تا آن‌جا که زبان پهلوی مورد نظر است، ناهمگونی‌هایی در کار وجود دارد. کارشناسان می‌دانند که چنین چیزی ناگزیر روی می‌دهد.

۱. ما بلم از افراد زیر نام بریم و اگر کسانی از قلم افتاده‌اند امیدوارم مرا ببخشند. آسموسن، بیلی، بوسانی، بیانچی، یونفانه، دکتر بوسی، براندون، بورکرت، شومون، کوریلز، کولپ، کلوس، کورین، دورنر، بانو دروثر، دومون، ایلرس، الیاده، فرای، گابگر، گرشوچ، گیرشمن، گراتوسکی، هارمانا، هاینز، هیراباشی، هوفمان، هومیخ، جفری، خانم کامنهور، ارواد کانگا، کلیما، جی. کوهن، کوپیر، لنتز، لومل، میرهوفر، مسینا، مینورسکی، مورگن اشتایون، فوبر، نیبرگ، پگلیارو، رینگبوم، رینگرن، شدر، اشعیت، اسپولر، استروم، اسزمرنی، تاوادیبا، نیمه، تیجدنس، وادن برگ، ویدن گرن، ویکاندر، ووست، یارشاطر و زئر.

مقدمه

الف) یک سنت زنده

پارسیان که شمارشان به بیش از یکصد هزار نفر می‌رسد، در بمبئی و چند شهر و روستای شمالی تر اقامت گزیده‌اند و جماعتی را تشکیل می‌دهند که به معنای دقیق نمی‌توان آن را کاست نامید، زیرا گرچه هندو نیستند، اما به هر حال یکی از مشخص‌ترین اجتماعات در سراسر هندوستان به شمار می‌روند.

این اولین جماعتی [در هند] است که (در زمان حاکمیت انگلیسی‌ها) تحت نفوذ اروپاییان قرار گرفت، که خود شاید دلیل شکوفاشدنش باشد. از سوی دیگر، اجتماعی بسته است؛ اعضای آن تنها در درون خود ازدواج می‌کنند و هر چند به باورها و آداب و رسوم پیشینیان خود پایبنداند - که خود باعث تمایز آن‌ها از دیگران می‌شود - اما برای ترویج آن‌ها تلاشی نمی‌ورزند.

پارسیان چنان که از نامشان پیداست، از نسل مهاجران ایرانی‌اند. همراه با پارسیان ایرانی و خویشان‌شان که بالغ بر ده‌هزار نفر می‌شوند و در خاک ایران در نواحی یزد و کرمان باقی مانده‌اند، دینی را که پیش از حمله‌ی اعراب، دین سراسر ایران نیز بود حفظ کرده‌اند. آنان به مزدای ایزد یا اورامزد و پیامبرش زردشت ایمان دارند.

برجسته‌ترین مشخصه‌های دین آنان مناسک آتش و برج‌های خاموشی است. آنان مدت‌های دراز، تحت حکومت شاهزادگان هند و جانشینان مسلمان‌شان به کشت زمین پرداخته‌اند. با ظهور انگلیسی‌ها که به وفادارترین دستیارانشان تبدیل شدند، به

تجارت رو آوردند.

در این زمان، با ورود زردشتیان به بمبئی و اقامت گزیدن در آنجا، این شهر شروع به رشد کرد.^(۱) پیش از آن در سنجان، تومسری، سورت، بولسار و اودودا اقامت داشتند.

زمانی که انکتیل (Anquetil) به دیدار آن‌ها رفت، سورت هنوز مرکز اصلی آنان بود. از میانه‌ی قرن نوزدهم، تمامی صنایع سنگینی که در هندوستان تأسیس شد - ساختمان‌های نیروی دریایی، راه‌آهن‌ها، کارگاه‌های آهنگری، ریسندگی‌ها و ... - توسط آنان بنا نهاده شد.

پارسیان، نه تنها به سبب ثروتمند بودن، که در نتیجه‌ی نیکوکاری‌ها و تربیتشان نامدار گشتند. آنان تلاش می‌کردند تا رنج و فلاکت را با تأسیس بیمارستان، یتیم‌خانه و مدرسه، بدون گذاشتن تمایزی به خاطر طبقه‌ی اجتماعی یا کیش و عقیده، کاهش دهند.

در گذشته زبان (گجراتی) و لباس محافل هندویی را پذیرفتند؛ به نجوم و عرفان رو آوردند، اما این علایق هیچ کدام بر دینشان، که به همان اندازه از تقدیرگرایی فاصله دارد که از ریاضت‌کشی، برتری نیافت. سپس آداب و رسوم انگلیسی‌ها، لباس انگلیسی‌ها، سوادآموزی دختران و منع ازدواج کودکان را باب کردند و در مؤسسات و انجمن‌های خیریه‌ی خود از الگوی غرب پیروی کردند.

چند تن از آنان پهلوان تاج و تخت انگلیسی‌ها شدند. در تاریخ یک بارونت (نجیب‌زاده)^(۲) پارسی و دو عضو مجلس وجود داشته‌اند که پارسی بودند.

برخی به جست و جوی دلایل برتری پارسیان برآمده‌اند. هانتینگتون، جغرافیدان آمریکایی، در مطالعات عمومی خود در باب اثرات نژاد و محیط بر رشد تمدن، از پارسیان به عنوان گونه‌ای اجتماع یاد می‌کند که به بوته‌ی آزمایش گذاشته شدند و به یاری انتخاب طبیعی - که تنها به بهترین‌ها اجازه‌ی ادامه‌ی حیات می‌بخشد - نیرو گرفتند. گریز از اسلام شهادت می‌خواست؛ و سپس در طول مدت تبعید در کوهستان‌ها و در مراحل بعدی مهاجرت به هندوستان تا زمان سکنی گزیدن - که آن نیز در ابتدا پر مخاطره بود -

۱. بمبئی در ۱۶۶۸ از جانب پرتغالی‌ها به انگلیسی‌ها واگذار شد.

۲. نجیب‌زاده‌ای که به طور ارثی بارونت نبوده است. فرهنگ یک جلدی آریانپور. (م)

خستگی، بیماری و ناامیدی، ضعیف‌ترها را از پا درآورد. به این ترتیب، گروه کوچک بازمانده، انرژی حداقل نهفته‌ای را در خود داشت که تنها در انتظار فرصت مناسب برای جوشش بود. از این نظر با پدران زایر (Pilgrim Fathers) قابل مقایسه‌اند، با آن پاک‌دینان انگلیسی که در گریز از آزار و شکنجه‌ی دینی و در کشاکش خطرات، چیزی را قالب‌ریزی کردند که دو قرن بعد به قدرت امریکا تبدیل شد. (وارثان آن‌ها هنوز رفیع‌ترین مواضع را در اقتصاد، سیاست و جامعه‌ی ایالات متحده در دست دارند.)

با وجود این، این پرسش هنوز به قوت خود باقی است که آیا فرامین دینی - مانند مورد پاک‌دینان - در ظهور پارسیان مؤثر بوده است؟

چکیده‌ی زیر درباره‌ی پاک‌دینی از قلم یک پارسی تراوش شده است:

«گیتی، آفریده‌ی اهورامزدا‌ی آفریدگار است، اما از هیچ آفریده نشده است. هدف از آفرینش، کامیابی و نیک‌بودن انسان است. ترتیب آفرینش‌ها با کتاب مقدس تفاوت دارد: ابتدا آسمان با تمامی اجسام آسمانی آفریده شد، سپس آب، زمین، گیاهان، جانوران و سرانجام انسان. مدت زمان آفرینش از آغاز تا پایان نوزایی جهان (فرشکرت *Fraṣokart*) دوازده میلیون سال خواهد بود. کل آفرینش، به قانون زایش و مرگ متکی است. قدرت اهورامزدا دو قطب دارد که یکی سپته‌مینو است که مسبب کامکاری و بقای همه چیز است، و دیگری آنگزه‌مینو، که نیروی نابوده‌کننده است. در عصر ساسانی (۲۲۶-۶۳۱م) بود که اهورامزدا‌ی آفریدگار به شکلی مثبت با سپته‌مینو - قطب برپا دارنده‌اش - همانند شد. این همانندسازی از همان زمان نگارش ویدودات (وندیداد) آغاز شد، و از آن پس انگزه‌مینو (اهریمن) سوی متضاد اهورامزدا (اورمزد) گردید. به این ترتیب، گونه‌ای دوگرایی (ثنویت) شکل گرفت، اما برخلاف دوگرایی تمام عیار، از آن گونه نبود که تا آن‌جا پیش رود که دو الوهیت را که همزیستی ابدی با یکدیگر دارند، به مثابه رقیب در مقابل یکدیگر قرار دهد. تنها اهورامزدا همه جا حاضر، و همیشه حاضر و همه توانا و جاودان است، و حال آن که انگزه‌مینو هم از لحاظ زمان و هم از لحاظ دامنه‌ی قدرت، کرانمند است و در نادانی به سر می‌برد. اراده‌ی نابودگرش تنها تا زمان

رستاخیز انسان و نوزایی جهان پایدار است. سپس همراه با همدستان اهریمنی خود از میان می‌رود، و با آن‌ها تمامی پلیدی‌ها از زمین زدوده می‌شود.»

«انسان ترکیبی از ماده و روح است، یعنی بخشی از او جسم و بخشی دَم زندگی، قوه‌ی تمیز و تشخیص، وجدان، روح و فره‌وشی است. زمانی که دَم زندگی، بدن را ترک می‌کند، قوه‌ی تمیز و تشخیص و وجدان از بین می‌رود، تنها روح و فره‌وشی بعد از مرگ هستی دارند. انسان، پاک به دنیا می‌آید، نه به شکلی که مسیحیت تعلیم می‌دهد؛ یعنی با داغ گناه مرگبار. قوه‌ی تشخیص و تمیز به انسان داده شده است تا روحش را از ارتکاب گناه محفوظ دارد و به یاری آن بتواند با اراده‌ی آزاد، خوب و بد را از هم تمیز دهد و انتخاب کند. برای هدایت او در مسیر درست، یک فره‌وشی - که به گونه‌ای با «مُثُل» افلاطون قابل مقایسه است بر او گمارده شده است. این تنها روح انسان نیست که داری فره‌وشی است، بلکه کل آفرینش، جاندار و بی‌جان نیز از آن برخوردار است. وظیفه‌ی فره‌وشی مراقبت از کامکاری و رشد منظم جهان و هدایت انسان در سراسر زندگی خویش بر زمین است.»

«بنا به ادراک اوستایی، زندگی پس از مرگ، در بهشت، جهنم و منطقه‌ای بینابینی روشن می‌شود. تصمیم‌گیری با ایزدانی همچون مهر، سروش و رشن است، که درباره‌ی اعمال انسان داوری می‌کنند. اعمال انسان محصور اراده‌ی آزاد اوست. اعمال کودکانی که هنوز به اجتماع دینی پذیرفته نشده‌اند، کاملاً در مسئولیت پدر و مادر است. مسئولیت اعمال افراد زیر ۱۵ سال، نیمی بر دوش خود آنان و نیمی دیگر بر دوش پدر و مادرشان است. پارسایان نه به سرنوشت باور دارند و نه به گناه اولیه. سنت پارسی می‌آموزد که باید با تمام نیرو برای رسیدن به خوشبختی موعود و گریز از خطر تهدیدکننده کوشید. پایان نهایی، رستاخیز انسان است، که با از میان بردن پلیدی‌ها، تمامی تمایزات میان خوب و بد را پاک می‌کند، و گونه‌ای هستی را قالب می‌ریزد که شکل انسانی دارد و در گروه‌های خانوادگی، رها از ارتکاب هر گناهی جریان می‌یابد و منبع سروری جاودانه است. هیچ افزایشی در

نوع انسان وجود نخواهد داشت، که روشن می‌کند تعالیم مربوط به تولد مجدد و تناسخ با دین پارسی بیگانه است.»

می‌توان مشاهده کرد که نویسنده، همزمان با تعریف دین خود، مراقب است که آن را از مسیحیت (گناه اولیه)، و از اسلام (تقدیرگرایی) و از آیین هندو (تناسخ) متمایز سازد؛ و آن را فراسوی ننگ دوگرایی مطلق قرار دهد.

او شرح خود را با ارائه‌ی توضیح مختصری در باره‌ی اخلاق به پایان می‌رساند:

«تنها مدافع روح در داوری آسمانی، پس از مرگ، اعمالی است که انسان در زمین انجام داده است. بنابراین، باید زندگی نیکی در زمین داشت. کل تعالیم اخلاقی زردشتی را می‌توان در سه اصل خلاصه کرد: «پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک.» این سه، هر آنچه را که این دین در باب مسایل زیر آموزش می‌دهد، دربر می‌گیرد: نیکی، نظم و پالودگی، راستی و درستی، فرمانبرداری و فروتنی، شفقت و قدرشناسی، عشق به پدر و مادر، خانواده و هم‌وطنان، رفتار مهرآمیز با زیردستان، مراقبت از جانوران مفید؛ و همچنین فعالیت، شور و شوق، پاکدامنی، اعتمادبه‌نفس، میهمان‌نوازی و بخشندگی و به‌عکس، پلیدی‌ها از پندارهای پلید، گفتار پلید و کردار پلید پدیدار می‌شود.»

ب) طرح جغرافیایی و تاریخی

ایران کنونی تنها بخشی از سرزمینی است که ایرانیان در مسیر تاریخ خود اشغال کردند. مرزهای کهن حداقل افغانستان، جنوب غربی پاکستان (بلوچستان)، ترکستان شوروی تا رودخانه‌ی سیردریا (سیحون)، آرال و دریای خزر و نیز منطقه‌ای در جنوب روسیه تا سواحل دریای سیاه را در بر می‌گرفت.

ایران شکل کوتاه‌شده‌ی ایران‌شهر، به معنای «سرزمین آریایی‌ها» است. آریایی‌ها پیش از تسخیر کشور همراه با ساکنان آتی هندوستان که آنان نیز آریایی نامیده می‌شدند، بخشی از گروه مشترکی را تشکیل می‌دادند. ارتباط آنان نه تنها از طریق اسامی یکسان، بلکه مقایسه‌ی زبانشان نیز قابل اثبات است. از این گذشته، در منطقه نیز بازتاب دارد.

محل زیست این هندو ایرانی‌ها، این شاخه‌ی جدانشده‌ی قوم هندو اروپایی کجا بود؟ هیچ اثر مادی قابل تشخیصی باقی نیست. تنها می‌دانیم که از شمال غربی وارد هندوستان می‌شوند، ابتدا پنجاب (کرانه‌های رود سند و شاخه‌هایش را پیش از رسیدن به گنگ) اشغال می‌کنند، و در سراسر قاره‌ی هند و فراسوی آن پراکنده می‌شوند. درباره‌ی اشغال ایران، هنوز کسی از چگونگی آن اطلاع ندارد.

از قرن شانزدهم پ. م. شواهدی دال بر حضور آریایی‌ها در دست است که از طریق اسامی آنان در میان کاسیان (Kassite) که در این دوران بر بابل تسلط داشتند، در میان میثانی‌ها که بر بین‌النهرین علیا سلطه داشتند، و حتی در فلسطین که نام‌هایشان بر لوح‌های میخی متعلق به ۱۶۰۰-۱۲۵۰ پ. م. حک شده، قابل تشخیص است.

اما نمی‌توان دقیقاً اطمینان داشت که آنان بیش‌تر با آریایی‌های هند پیوند داشتند یا آریایی‌های ایران.

از سوی دیگر، تقسیمات بزرگ لهجه‌ای ایران، که در عصر تاریخی قابل توجه می‌شود، نشانی از پراکندگی قبایل به دست می‌دهد. چهار منطقه‌ای اصلی قابل تشخیص است که هر یک نقش خود را در تاریخ ملت ایفا می‌کند.

شرق که توسط بیابان بزرگ فلات مرکزی ایران از غرب جدا می‌شود و تنها نواحی آبادش در جنوب دریای خزر امتداد دارد، شاهد زایش و رشد اولیه‌ی دین زردشتی شد. در آن‌جا بود که کهن‌ترین بخش‌های اوستا، کتاب مقدس این دین، به رشته تحریر درآمد.

شمال غربی، یعنی جنوب دریای خزر و قفقاز، سرزمین مادها بود که پادشاهشان دیاکو اولین امپراطوری ایرانیان را بنیان نهاد (هرودوت I، ۹۶)، و اکباتان را پایتخت خود ساخت. اول بار در ۸۳۵ پ. م. در لوحی به خط میخی از آنان نام برده می‌شود. در این لوح نبرد ی که شلمانصر سوم (Salmanassar III) پادشاه آشور علیه آنان برپا می‌کند، شرح داده می‌شود. بنا به نظر هرودوت، مغان (Magi) قبیله‌ای مادی بودند.

جنوب غربی، یا بهتر است گفته شود بخشی از فلات که در حاشیه و مرز خلیج فارس قرار داشت، سرزمین ایرانی‌ها (پارس‌ها) بود که لهجه‌ی بسیار مشخصی داشتند. تنها این منطقه شایسته‌ی نام پارس (فارس نو) است که ما نیز آن را به همان صورت حفظ می‌کنیم.

پادشاه پارسی، کوروش در اواسط قرن ششم پ. م. مادها را قلع و قمع، بابل را تسخیر کرد (و از آنجا یهودی‌ها را آزاد) و امپراطوری هخامنشیان را برپا ساخت که تهدیدی برای یونان بود، و تنها در مقابل اسکندر به زانو درآمد (۳۳۱ پ. م.).

هخامنشیان: کوروش که بین سال‌های ۵۵۸ تا ۵۳۰ پ. م. سلطنت می‌کرد، پاسارگاد را در فارس پایتخت خود ساخت.

کمبوجیه (۵۲۲-۵۳۵ پ. م) مصر را تصرف کرد.

درباره‌ی دین امپراطوری هخامنشی به شکلی سطحی از روی خطوطی که **داریوش** (۴۸۶-۵۲۲ پ. م) و جانشینانش بر صخره‌ای در بیستون (بر سر راه جاده‌ای از بابل به اکباتان) و در پایتخت‌هایشان تخت جمشید (نزدیک شیراز امروز) و شوش (نزدیک شوشتر در **عیلام** یا **Susiana**، درست در شمال خلیج فارس) برجا گذاشته‌اند، چنین برمی‌آید که آنان **اهورامزدا** را پرستش می‌کردند، اما به زردشت اشاره‌ای نمی‌کنند. مغان، رهبران دینی آنان بودند.

خشیارشا (۴۸۶-۴۶۵ پ. م.) مناسک **دَئوه‌ها** (daivas) (خدایان کهن، در سنسکریت **deva** «خدا» را منع کرد. در ۴۸۲ پ. م. آشوب بابل را نابود ساخت و دین مردوخ را که پیشینیانش تحمل کرده بودند، سرکوب کرد.

اردشیر اول، که به اردشیر درازدست نامدار است (۴۶۵-۴۲۵ پ. م.)، برای تحکیم وفاداری اورشلیم در مقابل مصر آشوبگر، عزرا، کاهن بزرگ یهودیان را که در بابل مانده بود مأمور کرد تا به اورشلیم دوباره سازمان بخشد و **نحمیا**، حاکم اورشلیم را مأمور ساخت که بار دیگر دیوارهای این شهر را بالا برد (۴۴۴ پ. م.).

در دوران **اردشیر دوم** یا اردشیر با حافظه (Mnemon) (۴۰۵-۳۵۹ پ. م.) مناسک ایرانیان که تا آن زمان بی‌بُت بود، مجسمه‌هایی به شیوه‌ی یونانیان یافت: پیکره‌های ایزدبانو آناهیتا و آرتیمیس ایرانیان، به بابل، شوش و اکباتان راه یافت، و مناسک این ایزدبانو در پارس، باختر (شرق ایران) و سارد (آسیای صغیر) پراکنده شد. کتیبه‌های پادشاهی که تا آن زمان تنها به نام **اهورامزدا** اشاره داشتند، از این پس نام **آناهیتا** و **میترا** را نیز در بر گرفتند.

اشکانیان: یک سده و نیم پس از مرگ اسکندر (۳۲۳ پ. م.)، غرب ایران تحت تسلط پارت‌ها، قبیله‌ای ایرانی از جنوب شرقی دریای خزر، قرار گرفت. **مهرداد اول** (۱۷-۱۳۸ پ. م.) بنیان‌گذار اصلی امپراطوری اشکانی بود که قدرت روم را مهار ساخت. پایتخت آن تیسفون، با فاصله‌ی کمی از سلوکیه ساخته شد که از بغداد آتی چندان دور نبود. دین ایرانیان ظاهراً از زمان سلوکیان با عناصر بیگانه‌ی یونانی، سامی و هندی‌الاصل درهم آمیخت. از همان زمان خشایارشا، مغان به مناطقی که به تسخیر امپراطوری درآمدہ بود، نفوذ کرده بودند، و احتمالاً در آن‌جا بود که راز و رمزهای مبترایسی (Mithraic Mysteries) تولد یافت. این راز و رمزها در جهان روم به ویژه از قرن دوم پ. م. پراکنده شد.

عصر سامی در شهرهای بین‌النهرینی پارتی نظیر **دورا اوروپوس** در فرات میانی - چیرگی داشت.

در شرق ایران، ادیان ایرانی، یونانی و هندی در کنار یکدیگر، بدون آمیختگی چندانی همزیستی می‌کردند. این منطقه که به شکلی سطحی توسط اسکندر و پادشاهان هندی - بلخی که جانشین او شدند (مانند Menander نامدارترین آنان بود) یونانی شده بود، در این دوره بارها مورد تاخت و تاز قرار گرفت. سکاها، ایرانی‌های شمالی، نام سکستان یا سرزمین سکاها (سیستان امروز، مجاور افغانستان و بلوچستان) را به بخشی از کشور دادند. پهلَوَا Pahlavas بر آنان پیروز شدند؛ در روایات مسیحی آمده است که **گوندوفَرَنَه** (Gondopharnes) به پیشباز **توماس حواری** می‌رود و از یکی از سه مغ (گاسپار) که برای پرستش به بیت‌الحم رفت، یاد می‌کند.

تا آن زمان، دین کهن ایرانی که ظاهراً در زیر نفوذ یونانی‌گرایی مدفون شده بود، در زمان پادشاهی کوشانیان که پر عظمت‌ترین شاهنشاهی کَنیشکَه (Kaniška) بود - بار دیگر سر برآورد و خدایان یونانی، ایرانی و هندی بر روی سکه‌های آنان نقش زده شد. از آن‌جا که کوشانیان بر هندوستان نیز فرمان می‌راندند، دین ایرانی به این کشور رسید و به همین ترتیب آیین بودا به شرق ایران معرفی شد (برای نمونه، از مجسمه‌های عظیم بودا در بامیان نزدیک کابل می‌توان نام برد).

ساسانیان: از حدود ۲۲۶ میلادی مرکز سیاسی ایران تحت پادشاهی ساسانیان به پارس بازگشت، و آنان تا زمان حمله‌ی عرب‌ها حکومت را در دست داشتند. زردشتی‌گرایی - که تاریخش تا آن زمان ناشناخته است - دین رسمی امپراطوری شد. این دین نه تنها با مسیحیت، که با مانی‌گرایی که توسط مانی تبلیغ می‌شد، می‌بایست به نبرد می‌پرداخت. مانی‌گرایی، آیینی عرفانی (gnosis) بود که از عناصر یونانی، یهودی، بین‌النهرینی و ایرانی تشکیل می‌شد و مشخصه‌اش دوگرایی مطلق بین خدایی نیک و اهریمنی پلید بود که مانند خدا، ابدی و تنها نگارنده‌ی آفرینش بود.

اردشیر بانی سلسله‌ی ساسانی از ۲۲۶ تا ۲۴۱ میلادی پادشاهی کرد. پسر و جانشینش شاپور نامدار (۲۴۱-۲۷۲ میلادی) که والرین امپراطور روم را به زانو درآورد. از این رویداد یادبودی در نقش برجسته‌ای در نقش رستم^(۱) (نزدیک تخت جمشید که توسط اسکندر نابود شد)، بر فراز مقبره‌ی سنگی پادشاهان هخامنشی، و در کتیبه‌ای رو به روی این سنگ بر جا مانده است که در پایین بقعه‌ای به نام کمبه‌ی زردشت حک شده و در ۱۹۳۶ دوباره کشف شد.

کرتیر بزرگ، فرمان نوشتن کتیبه‌ی دیگری را صادر کرد. هر دو کتیبه اطلاعاتی درباره‌ی مزداگرایی ساسانی در اختیار می‌گذارد. پس از مرگ شاپور، کرتیر در مقام خود باقی می‌ماند و در زمان بهرام اول (۲۷۳-۲۷۶م) مانی را متهم و زندانی می‌کند. مانی در ۶۰ سالگی در زندان درگذشت.

نقش رستم یکی از دو مرکز دینی ایران ساسانی بود؛ مرکز دیگر در شیز (šīz) در سرزمین ماد، تخت سلیمان^(۲) امروز قرار داشت. مراکز سیاسی تیسفون (پایتخت باستانی اشکانیان)، شوش و شهرهای دیگر فارس بود.

در زمان پادشاهی هرمز دوم (۳۰۳-۳۰۹م)، امپراطوری ایران با اتصال سرزمین شمالی پادشاهی کوشانیان، مناطق شرقی خود را دوباره بازپس گرفت. جانشین هرمز، شاپور دوم، سلطنتی بسیار طولانی (۳۰۹-۳۷۹م) داشت که طی آن

۱. نامی مرسوم، که با نام رستم افسانه‌ای اشتباه گرفته می‌شود.

۲. یک نام مرسوم دیگر، این بار شخصیتی متعلق به سنت یهود: سلیمان.

شکنجه و آزار پیروان مسیحیت - که از زمان کنستانتین، دین رسمی امپراطوری روم گشته بود - رنگ و لعاب سیاسی به خود گرفت.

یک قرن بعد قیاد (۴۸۸-۵۳۱م) به دین دیگری، مزدک‌گرایی، گروید که به سرنوشت (تقدیر) و مساوات اعتقاد داشت. پسرش خسرو (۵۳۱-۵۷۸م) نظم کهن را از نو برقرار ساخت و با تعریف راست‌دینی و شکل نهایی بخشیدن به اوستا، به قدرت روحانی مزدایی انسجام بخشید. او عنوان انوشیروان «روان بی‌مرگ» را برای خود برگزید و با دریافت کرد. از سوی دیگر، آخرین فیلسوفان یونانی فرهنگستان آتن، با بسته‌شدن مدرسه‌شان به فرمان ژوستینین Justinian در ۵۲۹ م. به دربار خسرو در تیسفون پناهنده شدند.

پس از خسرو، امپراطوری ساسانی تا زمان فروپاشی خود یعنی نیم قرن بعد، رو به افول گذاشت؛ و در مقابل حمله‌ی اسلام که در ۶۳۵ م. در قادسیه به پیروزی رسید، مقاومت ناچیزی کرد. نبرد قادسیه یک پیروزی تعیین‌کننده بر ارتش یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی بود.

اسلام: اسلام در اصل دین باستانی را تحمل کرد، اما در بسیاری از مناطق تغییرکیش از طریق ترغیب یا زور توده‌گیر بود.

با وجود این، مزداگرایی به عنوان خمیرمایه‌ی شورش باقی ماند و آزار و شکنجه را به جان خرید. دسته‌جاتی از بازماندگان، اگر نه از مقاومت‌کنندگان، عمدتاً در فارس، مرکز باستانی امپراطوری‌های هخامنشی و ساسانی، باقی ماندند. این منطقه شاهد گونه‌ای نوزایی (رنسانس) زردشتی شد که مشخصه‌اش خلق آثاری به پهلوی (یعنی زبان رسمی ایران ساسانی) بود.

یکی از آثار، شکنندگومانیک و یچار *škand gumānik Vičar* (گزارش گمان‌شکن)، دفاعیه‌ای مزدایی علیه اسلام، مسیحیت، یهودیت و مانویت است. اثر دیگری به نام دینکرت / دینکرد (*Denkart*) دایرة‌المعارفی است که ظاهراً به نیت حفظ جوهره‌ی دین از جامعه‌ای که تهدیدش می‌کرد، به نگارش درآمد. این اثر ظاهراً فشرده‌ای از اوستا را که هنوز در آن زمان موجود بود، دربر می‌گیرد.

در واقع فاجعه، بی آن که علتش به درستی دانسته شده باشد، اتفاق افتاد. جنبش نوزایی ملی به دست سلسله‌های ترک‌نژاد غزنویان (۹۶۲-۱۱۸۶م) و سلجوقیان (۱۰۳۷-۱۳۰۰م) که از حمایت اسلام راست‌دینانه (سنی) در مقابل بدعت‌گذاری شیعه و زردشت‌گرایی هر دو برخوردار بود، بازداشته شد و عقیم ماند. محمود عزنوی (که به علت نام غزنه پایتختش در افغانستان چنین لقبی یافت) فردوسی را مأمور کرد تا گذشته‌ی ایران را در قالب شعری حماسی، شاهنامه، بسراید که با نیایش الله آغاز می‌شود.

زردشتی‌گرایی تا اندازه‌ای در قالب آن عناصری که در دین مسلمانان ایران جای داده شد، و به ویژه در عرفان سهروردی، به حیات خود ادامه داد. چندین اثر مزدایی به زبان فارسی نیز نظیر زرادشت‌نامه یا کتاب منظوم زردشت (قرن سیزدهم) در دست است. اما به شکلی مستقل تنها در نواحی کوچک جداشده‌ای، نظیر نواحی‌یی در یزد و کرمان امروز، در شرق ایران باقی ماند.

مهاجرت: از قرن دهم میلادی به بعد (و ظاهراً برخلاف آنچه آموزش داده می‌شود نه از قرن هشتم) گروه یا گروه‌هایی از زردشتیان به خلیج فارس و سپس به هندوستان رسیدند و در گجرات پناهنده شدند. پیوند آنان با هم‌دینانشان در ایران، ظاهراً تا قرن پانزدهم میلادی به کلی قطع می‌شود. این ارتباط که دگربار از ۱۴۷۷ از سر گرفته می‌شود، عمدتاً به صورت تبادل نامه تا ۱۷۶۸ ادامه می‌یابد. این نامه‌ها که ۱۸ فقره از آن‌ها حفظ شده است، روایت خواننده می‌شود و شامل پرسش و پاسخ‌هایی است که مابین پارسی‌های هندو و خویشانانشان در ایران درباره‌ی نکات عملی مانند قانون، آیین و... مبادله شده است.

در قرن شانزدهم، اکبر شاه کوشش کرد تا دینی تلفیقی (syncretistic) که عمدتاً بر پایه‌ی زردشت‌گرایی و اسلام استوار باشد، بنیان نهد.

در قرن هفدهم، و در زمان نوه‌ی اکبر شاه، شماری از عارفان زردشتی ایرانی‌الاصل، الهام‌بخش اثری به نام دبستان [دبستان مذاهب] شدند که به شکل مبهمی عالم‌گرایانه و عمدتاً در قالب تمثیل است.

در قرن هیجدهم، بر سر یک مسئله‌ی تقویمی و آیینی و پی‌گیری تماس با سنت کهن

که در ایران محفوظ مانده بود، پارسان به دو فرقه تقسیم شدند. در حالی که طرفداران این سنت سعی داشتند تا آن را به هم‌دینان خود در هندوستان تعلیم دهند، فرقه‌ی دیگر آماده بود تا تفسیر خود از اوستا را در اختیار **انکتیل دوپرون** (Anquetil Duperron) فرانسوی که در ۱۷۷۱ اوستا را ترجمه کرد، بگذارد.

پژوهش درباره‌ی سنن مزدایی که توسط پژوهشگران اروپایی آغاز شد و به ویژه از زمان «یادداشت‌هایی درباره‌ی یسنا» (Commentaire sur Yasna) (یعنی یادداشت‌هایی درباره‌ی بخشی از اوستا) که در ۱۸۸۳ توسط **بورنوف** (Burnouf) به دست گرفته شد، رشد قابل ملاحظه‌ای یافت و به نوبه خود به پارسیان کمک کرد، تا گذشته‌ی دینی خود را از نو کشف کنند.

پارسیان به علت متهم شدن به دوگرایی توسط مبلغین مسیحی، به بی‌رنگ کردن این بخش از دینشان تمایل نشان می‌دهند و در این راه از حمایت **نیرومند هوگ** (Haug) پژوهشگر آلمانی برخوردار بودند. هوگ در سخنرانی خود در ۱۸۶۱ در **پوتا** و سپس در آثار دیگر خود و در آثار پیروانش، بر یکتاپرستی زردشتیان تأکید می‌ورزید. این بازگشت برگزیدگان به سرآغازهای دینی موجب تقسیم‌بندی زردشتیان به دو گروه اصلاح‌گران و واپسگرا شد. آنان بیش‌تر بر سر «ارزش دعاخوانی» و «مراسم خیرات برای مردگان» اختلاف داشتند.

پارسی‌گرایی، علی‌رغم تمامی کوشش‌هایی که برای پالوده‌ساختنش صورت گرفته، از جانب عناصر عارضی بازداشته شده است. طالع‌بینی در آن رایج و تعالیم عرفانی (Theosophical) بدان راه یافته است. پارسی‌های هندوستان برای کمک به برادران مظلومشان در ایران که مسلمانان آنان را **گبر** (یعنی «بی‌دین») می‌نامند، و فراهم ساختن وضعیت بهتر برای آنان از طریق حکومت ایران زحمت بسیار کشیده‌اند.

از زمان استقلال هندوستان در ۱۹۴۷، وضعیت پارسیان توسط رژیمی که به سوسیالیسم یا سرمایه‌داری دولتی تمایل یافته و به سرمایه‌های خصوصی حمله می‌کند، تهدید و مورد تجاوز واقع شده است.

از آن زمان هیچ‌گونه ادامه‌ی حیاتی بدون کمک دولت امکان‌پذیر نیست، برای نمونه،

مدارسی پارسی یا باید غریبارسی‌ها را بپذیرند و یا نابود شوند. به زودی، شاید چیزی از باورهای و آداب و رسوم پارسی، از تمایل آنان حتی به ایجاد گروه‌ها و عزم راسخ در جهت حمایت از این گروه‌ها باقی نماند. حتی ممکن است روزی اجتماع پارسیان ناپدید و در آتشخوان هند نو ذوب شود. آن‌گاه کوچک‌ترین گروه از بزرگ‌ترین ادیان از هستی خویش ساقط خواهد شد.

ج) کتاب شناسی عمومی

۱. چهار اثر زیر باید پیوسته در دسترس باشد:

مطالعات زردشتی، ۱. وی. جکسون، نیویورک ۱۹۲۸، عمدتاً سهم جکسون را در Grundriss der iranischen Philologie (مجموعه‌ی زبان‌شناسی ایرانی، استراسبورگ ۱۹۰۴) از نو ارائه می‌دهد و کتاب‌شناسی و بندهای افزوده‌ی گری را در اختیار می‌گذارد. کتابی که باید خواند و از نو خواند و تا حد امکان آن را از حفظ کرد، زیرا تمامی حقایق (اگر نه مسائل) بنیادین را در بر می‌گیرد.

بنیان‌های ادیان ایرانی، ال. اچ. گری، بمبئی ۱۹۲۹. فهرست مختصری از مراجع ارائه می‌دهد. کتابی که بیش‌تر باید به آن رجوع کرد تا خواند.

دایره‌المعارف دین و اخلاق، هیتینگز (Hastings)، ۱۲ مجلد و فهرست مطالب، (ادینبورگ ۱۹۰۸-۱۹۲۶) ۹۵ مقاله یا بخش‌های مهم مقالاتی را که به دین ایران مربوط می‌شود، در بر می‌گیرد و کامل‌ترین مجموعه‌ای است که درباره‌ی این موضوع منتشر شده است. طبیعی است که ناهمگونی‌ها و تناقضاتی در آن دیده می‌شود (به علت [وجود] نویسندگان مختلف و تاریخ‌های متفاوت نگارش - انتشار آن ۱۳ سال به طول انجامید)، و... کاستی‌هایی دارد (برخی از مقاله‌های اعلام شده منتشر نشده و غیره)، با وجود این مناسب‌ترین ذخیره‌ی اطلاعات و کتاب‌شناسی مراجع است.

Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte اثر ویدن‌گرن (مواضع و دست‌آوردهای تاریخ ادیان ایران، نومن ۱۹۵۵). از نظر کتاب‌شناسی ضروری است، بیش‌تر مسایل را روشن می‌کند، ابتدا به ترتیبی نظام‌مند و سپس به ترتیب تاریخی. این اثر بیش از اندازه فردی است که به عنوان مقدمه‌ای برای مطالعه استفاده شود. فاقد فهرست

است.

اخیرترین شرح کلی، طلوع و غروب زردشتی گری^(۱) *The Dawn & Twilight of Zoroastrianism* اثر آر. سی. زئر R.C.Zaehner، لندن ۱۹۶۱ است که نیازمند ملاحظاتی است که در مجله‌ی هندو ایرانی VI تدوین شده است.

کتاب شناسی دوره‌ای: از ۱۸۷۸ تا ۱۹۱۳ هر ساله یک کتاب‌شناسی منتشر می‌شود. کتاب‌شناسی دیگری در ۱۹۵۲ آغاز شد. مطلب دیگری در این فاصله منتشر نشده است. *Jahresbericht der Geschichtswissenschaft* ۱۸۷۸-۱۹۱۳، همراه با اثر جاسترو: *Justrow, Handbuch der Literaturberichten in Anschluss an die Jahresberichte* ۱۸۹۱. بخش ایرانی (ماد و پارس) از ۱۸۷۸-۹۳ به عهده‌ی اشیگل؛ از ۱۸۹۳-۱۹۱۳ به عهده‌ی ویلم گذاشته شد که آن را به مجله‌ی سالانه‌ی معتبری درباره‌ی ایران‌گرایی تبدیل کرد.

از ۱۹۵۲، کتاب‌شناسی بین‌المللی تاریخ ادیان Leiden به چاپ می‌رسد. از ۱۹۱۴ تا ۱۹۵۱ باید به نشریه‌هایی که درباره‌ی تاریخ ادیان و شرق‌گرایی و همچنین آثاری که در زیر به آن‌ها اشاره شده، متکی باشیم.

۲. عناوینی را می‌توان در فهرست موضوعی کتاب‌هایی که در تملک امانت‌داران (Trustees) پارسی پنچیت قرار دارد، بمبئی ۱۹۵۸، و در کتاب‌شناسی ایران اثر آرنولد ویلسون، اکسفورد ۱۹۳۰، و در فهرست آثار کتابخانه‌ی نیویورک درباره‌ی ایران ۱۹۱۵ یافت.

از زمان اثر ناتمام دلفین منان (Delphine Menant) پارسیان، تاریخ اجتماعات زردشتی هندوستان، پاریس، *Musee Guimet*، که تنها یک جلد آن منتشر شده است و به زندگی جمعی پارس‌ها اختصاص دارد، ۱۸۹۸^(۲)، پارسیان موضوع هیچ مطالعه‌ی نظام‌مند و

۱. این اثر توسط انتشارات فکر روز در دست چاپ است.

۲. ترجمه‌ی انگلیسی در ۲ مجلد، با افزوده‌ها و یادداشت‌هایی به قلم مورزیان (Murzban) بمبئی ۱۹۱۷. به جای جلد دوم اثر منان، که می‌بایست به مراسم دینی می‌پرداخت کتاب *Sacerdoce Zoroastrien à Nausari* اثر همین نویسنده را نیز در اختیار داریم (con. Mus. Guimet, 1911/211-209).

ژرفی نبوده‌اند. بهترین خلاصه را نیز در مقاله‌ی پارسیان دلفین مثن *ERE* ۹۰۶، ۹ باید یافت.

آخرین اثر آداب و رسوم دینی پارسی اثر مودی J.J. Modi، اطلاعات دقیق یا درستی درباره‌ی رسوم امروزی به دست نمی‌دهد و به هیچ وجه مطالعه‌ای جامع‌شناسانه نیست.

از آن‌جا که مهم‌ترین جشن‌های آیینی برای غیرزردشتیان ممنوع بود، تمامی دانسته‌های ما به اطلاعاتی متکی است که پارسیان، شفاهی یا کتبی در اختیار گذاشته‌اند، پارسیانی که مانند دوران انکتیل دوبرون از پوشیده نگاه داشتن آن‌ها اکراه داشتند.

پس از انکتیل و هوگ، دارمستر و این اواخر دلفین مثن شنونده‌ی آیین‌های متفاوت بوده‌اند که با جزئیات کامل برای آنان شرح داده می‌شد. دو فرد آخر از [مراسم] یسنا و برشونم (Barešnum) عکس گرفته‌اند.^(۱)

در زمان ما، بانو دروئر، (Lady Drower) شاهد مراسم یسنا بوده است که برای او در معبدی که هنوز تقدس نیافته بود، انجام گرفت.

درباره‌ی زردشتی‌های ایران

ایران گذشته و اکنون، جکسون، نیویورک ۱۹۰۶. زردشتی‌های ایران،
Les Zoroastriens de Perse, *Revue du monde musulman* ۱۵۶-۱۷/۶/۱۹۰۷، ۱۹۳، ۴۲۱ نوشته‌ی مثن، D. Menant، گابارس Gabars.

رسوم امروزی به شکل ناپسندی معین شده است. سندیت روایات یعنی اندرزهایی که در زمان‌های گذشته، از جانب زردشتیان ایران که هم‌دینانشان از قرن ۱۵ تا ۱۹ با آنان

۱. آن‌ها را می‌توان در دارمستر، زند اوستا، I، لوح IV، ۷، و در د. مثن، *Sacerdoce*، ۲۷۳-۲۷۶ یافت. خانم دروئر، نقش آتش در آیین پارسی، *Journal of the Royal Anthropological Institute*، ۱۹۴۴، ص ۷۵. آب در شراب. اثر همین نویسنده، لندن ۱۹۵۶، اثری است که به سختی روش‌شناسانه است. در همه جا دارون (*Darun*) باید به دُرون (*darun*) تغییر یابد. توجه کنید که این اصطلاح اخیر، بر خلاف آنچه کومون - بنا به یادداشتش که در ص ۴۵ و ۶۰ نقل شده - می‌خواهد الفاء کند، در راز و رمزهای میترا تأیید نشده است. ریشه‌شناسی ارائه شده برای زور *Zor* ص ۲۰۸، شماره‌ی ۴ و برای میزد (*myazd*) ص ۲۱۳، شماره‌ی ۴ بی‌ارزش است، در شماره‌ی ۲ ص ۲۰۴ بین وپسرد و وندیده سردگمی وجود دارد.

مشاوره می‌کردند ارائه می‌شد، به شدت مورد سؤال قرار می‌گیرد.

اولین شرح کلی توسط یک اروپایی، انکتیل دوپرون در اثرش به نام زند - اوستا II، ۵۲۷: «شرح رسوم مدنی و دینی پارسیان» ارائه شده است.

بهترین اثر هنوز به داورمستر تعلق دارد، تکه‌های مختلف زند - اوستا، جلد اول، معرفی، فصل III «مناسک» و فصل IV، «پاراگراف» ص XLIX تا LXXX و جلد II، ضمیمه A، «مراسم آتش در نزد پارسیان» و ضمیمه B، «دخمه‌ها در برج‌های خاموشی»، ۱۵۸-۱۴۶. کتاب داورمستر در ۱۹۶۰ توسط A. Maisonneuve از نو به چاپ رسید.

وی. هنری. پارسی‌گرایی (Le Parsisme)، ۱۹۰۴ هنوز مفید است.

اولین تاریخچه‌ی بومی پارسیان پارسی پراکاش Parsi PraKaś به زبان گجراتی به قلم پارتل است که من از آن استفاده کرده است.

دی. اف. کارکا، تاریخ پارسیان، بمبئی ۱۸۵۸، ۱۸۸۴.

کی. ان. سیروایی، و پاتل، پارسیان گجرات از زمان‌های پیشین ۱۸۹۸ ام. ام. مورزیان، پارسیان در هند، بمبئی ۱۹۱۷.

چکیده‌ی کوتاهی از تاریخ پارسیان را می‌توان در مقاله‌ی اونوالا در Worter und Sachen ۱۹۳۶ و ۱۹۳۷ یافت.

هانتینگتون، ارکان اصلی تمدن، ییل ۱۹۴۵، فصل مربوط به «پارسیان».

جی. هرس Zur Soziologie der Lehre Zarathustras, Anthropos ۳۳ (۱۹۳۸)، ص ۱۸۱ و ۴۲۶ (به نقل از کونینگ، Die Religion des Zarathustra، در Christus u. die Religionen der Erde، ۱۹۵۶، ص ۶۱۲) شایسته‌ی عنوانش نیست).

۳. نقشه: نقشه‌ی امپراطوری اسکندر که در اطلس تاریخی یافت می‌شود، برای سمت‌یابی عمومی کافی است. برای تفصیل بیشتر، می‌توان از نقشه‌های ایران و کشورهای همجوار استفاده کرد.

فصل اول

متن ها

الف) متن‌های غیرایرانی

۱. متن‌های میخی

تاریخ ایرانی‌های با متن‌های میخی آغاز می‌شود. اولین اشاره به آن‌ها در متنی است که به شرح نبرد می‌پردازد که شلمانصر III، در ۸۳۵ پ. م. در زاگرس شمالی علیه مادها برپا کرد. به پارسواها (Parsuas) نیاکان ایرانی‌ها نیز اشاره می‌کند. سرزمین آن‌ها در غرب دریاچه‌ی ارومیه^(۱) قرار داشته است. پس از آن، در متن‌های میخی به مادها و پارسیان ارجاعاتی می‌شود.

بسیار پیش‌تر از این دوران، آثاری از مردم آریایی وجود دارد، اما رابطه‌ی دقیق آن‌ها با ایرانی‌ها شناخته شده نیست.

در قرن شانزدهم پ. م کاسیان Kassite یا Kosséens (حدود ۱۵۳۰-۱۱۵۰ پ. م.) خورشید را ظاهراً زیر نام هندی شوریاش^(۲) پرستش می‌کردند و با ماروت‌ها (Maruts یا Maruttas) و واژه‌ی بگه Bhaga یا Baga «ایزد» آشنا بودند.

در کتیبه‌های العمارنه (El-Amarna) یعنی حدود ۱۴۰۰ پ. م. حضور سلسله‌هایی که نام‌هایشان بازتاب زبان و دین آریایی است^(۳)، در آسیای صغیر به ویژه در فلسطین،

1. F. W. König, *Die älteste Geschichte der Meder u. Perser, Der, alte Orient*, 1934.
Christensen, *Die Iranier*, Munich, 1932, pp. 232 sq. Nyberg, in *Historia Mundi III*, Bern, 1954, pp. sq.

۲. کریستنسن، ص ۲۰۹.

۳. همان‌جا. همچنین نگا، دومون، JAOS ۱۹۴۷، ص ۳۵۱، و ضمیمه‌ی ارم نَهَریم، اثر اُکالاگان، (Aralecta)

تصدیق شده است. جالب‌ترین آن‌ها نام سووردته Suwardata است که معنای تحت‌اللفظی آن «بخشیده یا آفریده‌ی خورشید» و اَوْتَهْمَتَه Artamanya «الهام‌یافته از ارته» می‌باشد.

تقریباً در همین زمان، با دقیق‌تر حدود ۱۳۸۰ پ. م، عهدنامه‌ای بین پادشاه حتی (هیتی) سوپیلولیوما و پادشاه حوری از خاندان میتانی، مَتی‌وَرَه، ایزدان میتانی‌ها را برمی‌شمارد، که از جمله عبارتند از: «زوج ایزدان مِتَرَه - وَوَرَه (شکل دیگری از اوروَوَنَه)، ایزد ابسترَه (ایندر)، دو ایزد نَسْتَه...»^(۱) آنان چه کسانی بودند ایرانی، هندی، یا هندوایرانیانی که هنوز از یکدیگر جدا نشده بودند؟ به جز شکل دیگر اوروَوَنَه نشانه‌ی دیگری برای ایرانی بودن آن‌ها در دست نیست.

از سوی دیگر حتی‌ها، اصطلاح ابیکَه ورَتَه (aika-Vartana) به معنای «یک دور مسابقه» را که اصطلاحی فنی در سوارکاری است، از زبان میتانیان به وام گرفته‌اند، که یادآور واژه‌ی سنسکریت اکه eka «یک»، اما در شکل باستانی، پیش از تبدیل al به e است. در کل، به نظر می‌رسد این مردم را بهتر است پارا - هندی (هندی‌های نخستین) نامید.

تنها فردی که توضیح رضایت‌بخشی از این سیاهه‌ی ایزدان ارائه داده است دومزیل، Naissance d'archange (تولد مهین فرشتگان، ص ۱۹) است که در آن سه «کارکرد» را که نمونه‌وار ایدئولوژی اجتماعی و دینی هندو اروپایی است، بازشناخته است.^(۲)

در متن‌های میخی دیگری نیز نشانه‌های انتسابی دین ایرانی یافت می‌شود. اول بار نام مادی مزدکو در کتیبه‌ای از سارگون متعلق به قرن هشتم پ. م. دیده می‌شود، اما این نام

(1948) *Orientalia*, میروفر Mayrhofer و Annelies Die Indo-Arier im alten Vorderasien

Kammen-Huber Die Arier im 1968, Vorderen Orient

۱. دومزیل، ایدئولوژی سه بخش هندواروپایی، ص ۳۶. پیش از آن، *Standu, Aufgaben* اثر ویدن گرن، ص ۱۰۵، نگا. یادداشت بعدی.

۲. تیمه AOS, Thieme ۱۹۶۰، حضور ایزدان فوق‌الذکر را در پیمان میتانی - هیتی، به صورتی متفاوت از سه عملکرد توضیح می‌دهد. هر ایزد ارتباطی با پیمان‌ها دارد. اما آنچه تیمه توضیح نمی‌دهد، ترتیب برشماری آن‌هاست. و دقیقاً این ترتیب است که با کاست‌های هندی انطباق می‌یابد، انطباقی که به نظر نمی‌رسد اتفاقی باشد. نگاه کنید به دومزیل، «سه عملکرد» در ویگودا و ایزدان هندی میتانی. *Bull. AC. Roy. de Belg.*, 1961, 265 sq.

متن دیگری - فهرستی از ایزدان - واژه‌های کتوه مَزَش (Assara Mazaš) را به دست می‌دهد، و متنی دیگر واژه‌ی میتره یا آنچه را که می‌توان از نام این ایزد گرفت. با وجود این اونگنَد (Ungnad) نشان داده است که این واژه‌ها نمی‌توانند نشانگر اهورامزدا یا میترا باشند. سرانجام کتیبه‌های نوزی (Nuzi)، که به قرن سیزدهم پ. م. بازمی‌گردند، نام زآ-روا-آن و ترکیبات، ایت - هی - زآ - آر - وا، آر - زآ - آر - وا و دو - اوک - کی - زآ - آر - وا را به دست می‌دهند که ویدنگرن در آن‌ها زروان‌ایزد را باز می‌شناسد. اما این توضیح ممکن نیست، زیرا همان طور که بیلی (Bailey) نشان داده است، اگر فرض کنیم که زآ - آر - وا - آن ایرانی باشد،^(۲) معنای واژه صرفاً می‌تواند «آن کس که به جنبش وامی‌دارد» باشد، عنوانی که برای آرابه‌ران، شکارچی یا رهبر می‌تواند به کار رود. با این حال، وجود یک کتیبه‌ی دیگر در لرستان^(۳) که گیرشمن آن را نمایانگر زروان تفسیر کرده است، فرضیه‌ی ویدنگرن را محتمل می‌سازد.

مهرگردان کوروش که در آن، این شهریار پیروزی خود بر بابل را به زبان مردم آن کشور بازگو می‌کند، درباره‌ی دین ایران، جز آن که کوروش آن را به مردم سرزمین‌های تسخیرشده تحمیل نکرد، اطلاعی به دست نمی‌دهد. حتی اشاره‌ای به آن نمی‌کند، کوروش خود را پیرو و حفاظت شده‌ی مردوخ اعلام می‌کند.^(۴)

در نامه‌ی داریوش به گاداتاس همین برخورد با دین یونان دیده می‌شود، نگا. همین کتاب، ص ۴۵.

۱. نگاه کنید به تاوایا، به نقل از ویدنگرن *Stand. u. Anfagen*. ۸۴.

۲. که به هیچ رو مسلم نیست، زیرا بنا به نوشته‌ی اسپایسر *Speiser*، در *Annual. Amer. Sch. or. Res.* 16، ۹۹، شماره‌های ۴۷ و ۴۸، این نام را باید زروان خواند، که یک ایزد بانوی حوری، و احتمالاً نام یک مکان مقدس است.

۳. نگا. ص ۱۸۸ همین کتاب.

۴. متن مهرگردان، همراه با ترجمه‌ی آن را می‌توان در اثر پریچارد تحت عنوان متن‌های باستانی خاور نزدیک، ۱۹۵۰، ص ۳۱۵، یافت.

توجه و علاقه‌ی جهان باستان به ایران و به ویژه به دین ابن سرزمین دلایل بسیار دارد.

الف) از زمان جنگ‌های مادها، و حتی پیش از آن، ملت ایران به علت قدرت، نظام مطلقه و آداب و باورهای خود همسایگانش را آشفته و پریشان می‌کرد.

یونانی‌ها هرگز زبان پارسی را نیاموختند، همان‌طور که هرگز زبان هیچ «قوم بربر» دیگری را نیاموختند، و کتاب پارسیان آشیل به سختی از زندگی واقعی گرفته شده است. اعلان مختصری که در آن برای اولین بار به زردشت اشاره شده، و کلمت اسکندرانی آن را به **گزاتوس** (Xanthos) لیدیایی نسبت می‌دهد، می‌تواند اثر او نباشد. اگر چنین باشد، آنگاه **هرودوت** «پدر تاریخ» اولین کسی است که هموطنانش را درباره‌ی ایران مطلع می‌سازد. هر چند شاید هرگز به ایران سفر نکرده باشد، اما در بابل و آسیای صغیر، ایرانی‌های مطلعی را می‌شناخته است. او به تضاد آداب و رسوم پارسی و یونانی علاقه داشت. می‌گوید: «پارسیان نه معبد دارند و نه محراب، نه بُت؛ به جایگاه‌های مرتفع می‌روند و تمامی حلقه‌ی آسمان را پرستش می‌کنند. پیشکش‌های خود را مصرف نمی‌کنند. تن مرده‌ها را در مقابل سگ‌ها و پرندگان می‌گذارند یا آن را با موم می‌پوشانند.»

تعالیم اخلاقی آنان به نظر منطقی می‌آید: خطاکاری‌های منفرد اهمیت چندانی ندارد، بلکه توازن بین کردارهای نیک و بد فرد مهم است. روش تعلیم و تربیت آنان آسان و اساسی است: سوارکاری، کمان‌کشی و راست‌گویی آموزش داده می‌شود.

روحانیانشان را مغ‌ها - بنا به گفته‌ی **هرودوت** قبیله‌ای مادی که تعلیم و رسوم بسیار معینی دارند - تشکیل می‌دهند. تعارض آنان با چند جانور مشهور آسیب‌بخش تنها چیزی است که گویا **هرودوت** از دوگرایی ایرانیان می‌شناخت. هر چند به اعمال منع شده نظیر تف‌کردن یا ادرارکردن در رودخانه نیز اشاراتی دارد.

سایر مورخان این تصویر را کامل کرده‌اند: **کتزیاس** (Ctesias) که مانند **هراکلیت کومه‌ای** (Cumae)، **دینون** (Deinon) و دیگران، نویسنده کتاب **پرسیکاست**، گزارش می‌دهد که پارسیان با مادران خود ازدواج می‌کردند و **گزاتوس** (Xanthus) نیز چنین گزارشی را ارائه

کرده است. به تدریج تعالیم اصلی روشن می‌شود. گزنفون درباره‌ی آنچه که هنوز اشاره‌ای غیرمستقیم به رستاخیز مردگان است، اشاراتی دارد. **تئوپمپوس** (Theopompus) شرحی ارائه می‌دهد که جانشینانش تا زمان پلوتارخ چیزی به آن نمی‌افزایند. تنها استرابون (Strabon) و **پوسانیاس** (Pausanias) مشاهدات جدیدی در آسیای میانه داشتند.

ب) فیلسوفان نیز کم‌تر از مورخان به ایران علاقه‌مند نبودند. بی‌آن که فیلسوف‌های پیش از سقراط به ویژه، هراکلیت، آناکسیماندر و امپدوکلس را از قلم بیاندازیم، مسلم است که افلاطون با تعالیم ایرانیان آشنایی کامل داشته است. وی در بحث خود از دو جان جهان، به آن‌ها، حتی اگر برای بی‌اعتبار ساختنشان باشد، اشاره می‌کند. گفت وگویی افلاطونی **آلسیبیداس** (Alcibiades) (I, ۱۲۱) اولین متن یونانی است که به زردشت و اورمزد اشاره می‌کند.

واژه‌ی جادو (magic)، نه کیفیت آن، از ایران می‌آید. و نویسنده گفت‌وگو مراقب است که بین جادوی بدخواهانه‌ی معمولی و جادوی حقیقی پارسیان که او آن را شکلی از **مناسک مقدس** $\theta\epsilon\omega\nu\ \theta\epsilon\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$ می‌پندارد، تمایز گذارد. کار او را آپولیوس Apuleios و **یتروویوس** Vitruvius، **پورفیریوس** Porphyrius، **لوسیانی** کاذب Pseudo Lucian، **سوداس** Suidas و سایرین ادامه می‌دهند. در واقع، با گذشت زمان، اشتباه گرفتن مغ‌های ایران با جادوگران و منجمان کلد Chaldaea گسترده‌تر می‌شود.

اما فیلسوفان تمایز این دو گروه را حفظ کردند، و **ارسطو** توانست در رساله‌ی گمشده‌ی خود (Peri Philosophias) تعالیم مغان را نقل کند و در جادو (Magikos) (این رساله شاید نوشته‌ی **آنتیس تیس‌رودزی** ۱۵۰ پ. م. باشد، اما در این جا فرقی نمی‌کند) اعلام می‌دارد که مغ‌ها چیزی درباره‌ی جادو نمی‌دانستند. وی آنان را - همراه با **فرسیده‌های** Phérécydes یونان - به مثابه اولین پیشروان دوگرایی افلاطونی قلمداد می‌کند.

ارسطو به این نتیجه نرسید که تفکر یونانی زادگاهی ایرانی دارد، چنان که بعدها چنین تصویری مطرح شد، و در حالی که او صرفاً به دو نظام قیاس‌پذیر اشاره می‌کند، سایرین مدعی شده‌اند که این دو نظام از لحاظ تاریخی با یکدیگر پیوند دارند.

پیش‌تر، **تئوپمپوس** درباره‌ی دوگرایی مغ‌ها سخن رانده بود. بنابه نوشته‌ی او خدای

نیک اورمزد با خدای بدی اهریمن در ستیز است، و آن‌ها به مدت سه هزار سال، به نوبت بر جهان، که در پایان به سعادت و سرور می‌رسد، فرمان می‌رانند.

اودموس رودزی ظاهراً از این پیش‌تر رفته و از مغان درباره‌ی این که آیا به دو اصل یا تنها یکی باور دارند، پرسش کرده است.

ج) تهاجم اسکندر به شرق، و روابط پایداری که از آن پس ایجاد شد، به دگرگون شدن عقاید یونانی‌ها درباره‌ی گذشته‌ی آنان انجامید. هکاتئوس آبدرای *Hecateus of Abdera* (۳۲۰ پ. م.) دیدگاهی را مطرح می‌کند که به نقل از دیودوروس *Diodorus* فیثاغورث و تمامی فیلسوفان اولیه در مدرسه‌ی دانایان شرق تحصیل کرده‌اند. این عقیده، اختراع شرقی‌ها و روش مقاومت آنان در مقابل یورش یونانی‌گرایی و محافظت از برتری خودشان بود. یونانی‌ها که از قرن اول پ. م به بعد فلسفه‌شان از منطقی دور و به عرفان نزدیک‌تر می‌شد و فیثاغورث‌گرایی را به مثابه گونه‌ای مذهب زنده کرده بودند، این انگاره را اتخاذ کردند و سرانجام کار به آن‌جا رسید که فیثاغورث شاگرد زردشت شمرده شد و گفته شد که افلاطون از مع‌های پارس دیدار کرده و با قصد دیدارشان را داشته است و...^(۱) قدرت، نفوذ و قدمت مغان از دانایان مصر که آنان نیز پیشگامان فلسفه قلمداد می‌شوند، کم‌تر نبود. سوتیون *Sotion* (۱۵-۲۰ پ. م.) به دیادوچه *Diadoché* یعنی سلسله یا خطی از فیلسوفان، رساله‌ای تقدیم کرد که دیوژنس لائرتیوس *Diogenes Laertios* از آن استفاده نمود (و در آن‌جا پس از زردشت به اوستانس *Ostanes*، آسترامپیخوس *Astram* Psychos، گسیریاس *Gobryas* و پازاتاس *Pazatas* اشاره می‌کند).

د) در نتیجه، یونانی - رومی‌ها انگیزه‌های جدیدی برای روی آوردن به شرق یافتند، که به کشمکش‌های بین رومی‌ها و پارت‌ها و سپس رومی‌ها و ساسانیان چندان مربوط نمی‌شود.

یک دلیل دیگر نیز وجود داشت: شرق موطن راز و رمز (*Mysteries*) بود. عرفان ایزیس، آتیس و میترا در آن دوره به جهان مدیترانه نفوذ یافت و تا پایان عده عتیق از رقبا‌ی واقعی مسیحیت بود.

1. Hopfner, *Orient. u. griechische Philosophie*, Leipzig 1925, 6 & 7.

کسی نمی‌توانست نادیده گیرد که میترا یک خدای ایرانی است، زیرا یکی از مراتب آیین تشریف (Initiation) به راز و رمزها «پارسی» نامیده می‌شد. آریمنایوس خدا، نیز تکریم می‌شد. و شاید به منظور آشکار ساختن سرچشمه‌های راز و رمزها بود، که پلوتارخ De Iside et Osiride (ایزیس و آیزیریس) خود را نوشت و پورفیریوس در De Antro Nymphaeum از میترا نام می‌برد. پیش از آنان دیوی پروسی (پروسیه در آسیای صغیر) که به کریستوسم Chrysostom معروف است، آوازهای مذهبی را «که زردشت و کودکان مغان می‌خواندند»، بازگو و ترجمه کرد؛ و لوسین در منیپ Menippe از پیروان مغان زردشت سخن می‌گوید که سروده‌هایشان دروازه‌های جهنم را باز و بسته می‌کند.

ه) شیفتگی نسبت به شرق به چنان ابعادی رسید که هیچ نوشته‌ای درباره‌ی جادو، کیمیاگری، طالع‌بینی یا هر شبه - علم دیگری نبود - مکاشفه‌ها Apocalypses که جای خود دارد - که آن را به زردشت یا مغی دیگر، برای نمونه اوستاس یا هیستاسپ (ویشتاسپ) نسبت ندهد.^(۱) نویسندگان واقعی این رساله‌ها یا حداقل شماری از آن‌ها می‌توانستند «مهاجر» های ایرانی در مناطقی باشند که در گذشته بخشی از امپراطوری ایران را می‌ساخت،^(۲) اما زبان‌شان یونانی بود. با این حال گرافه‌گویی درباره‌ی اهمیت این مع‌های یونانی شده، آسان است. آنچه باید به یاد داشت این است که بخش مربوط به تعالیم ایرانی که در این نوشته‌ها گنجانیده شده است، بی‌اندازه ناچیز است.

و) نوافلاطونیان به دلایل والامشانه‌تر و به اصطلاح صادقانه‌تری مجذوب عقاید ایرانیان شدند. پورفیریوس مذکور، زنگینامه‌نویس پلوتونیوس و فیثاغورث به دنبال سرچشمه‌ی راز و رمزهای میترای می‌گشت. پروکلوپس بنا به گفته‌ی کولوتس اپیکوری (قرن سوم) در شرح خود درباره‌ی جمهوری افلاطون، اریستیلیای را با زردشت یکی می‌پندارد. داماسیوس، یکی از آخرین استادان آکادمی، درباره‌ی موضوع اصلی یکتایی، فضا یا زمان،

۱. مجموعه‌ی گردآوری شده توسط یوز و کومون Les mage hellénisés، جلد II، ۱۹۳۸ و پیشگویی‌های کلدانی که در رنسانس توسط گیمپتوس پلوتو جمع‌آوری شد و در کتاب زردشت، چکون، نیویورک ۱۹۸۹ یافت می‌شود. همچنین رجوع کنید به هانس لوی، پیشگویی‌ها و جادوگری کلدانی عرفان، جادو و افلاطون‌گرایی در امپراطوری مؤخر روم، قاهره، ۱۹۵۶، به ویژه ص ۹۹ درباره‌ی ایون، ص ۲۰۱ درباره‌ی آنتس، ص ۲۷۹ درباره‌ی هادس اهریمن. 2. Bardesane, ap. Euseb., V. Clemaen, *Fontes Religionis Persicae*, Bonn, 1920, 69.

(ز) دلیل داشت که ایران توجه یهودیان و سپس مسیحیان را به خود جلب کرده بود.
 (۱) در تورات نشانه‌های انگشت‌شمار، اما مشخصی از تماس‌های یهودیان و پارسیان دیده می‌شود، اما این تماس‌ها می‌بایست گسترده‌تر از آن می‌بوده باشد.
 اشعیا (۴۵، ۷) از خداوند می‌خواهد تا با کوروش، تقدیس شده‌ی او، بدین سان، سخن گوید: «من خالق نورم و تاریکی را می‌آفرینم: من خالق صلح و آفریننده‌ی ناسازگاری‌هایم.» احتمال دارد نکته‌ی اصلی در این گفتار، اشاره به دوگرایی ایرانیان باشد.
 ارمیا ۳۹، ۱۳-۳، از «سردسته‌ی مغان» در دربار نبوکدنصر سخن می‌گوید. و حزقیال ۸، ۱۶ از حضور پرستش‌کنندگان خورشید که شاخه‌ای گیاه در بینی می‌گذارند (اشاره‌ی آشکار به برسم Barson نگاه، همین کتاب، ص ۱۰۵) به عنوان یکی از پلیدهای اورشلیم نام می‌برد.
 اسر ۱، ۱۹، و دانیال ۶، ۱۵، از «قانون مادها و پارسیان» نام می‌برند که بر طبق آن، چنان که دانیال می‌گوید: «تمامی احکام پادشاه لا‌یتغیرند.»

(۲) پس از آن یهودیان، به منظور حفظ برتری روشنفکرانه‌ی خود در مقابل استیلای ایرانیان^(۱)، شجره‌نامه‌هایی روحانی آفریدند که تا آن‌جا می‌رفت که زردشت را با باروک، کاتب ارمیا یکی می‌گرفت. به این ترتیب چنین وانمود می‌شد که تمامی حکمت ایرانیان از فلسطین سرچشمه گرفته است.

(۳) به استثنای شمعون مجوس، که برای اولین بار در کتاب اعمال رسولان ۸، ۹، از او نام برده می‌شود و یکی از آغازگران آیین گنوسی است، سنت مسیحی، مجوس‌ها را در مقام سه پادشاهی که از شرق آمدند تا در بیت‌الحم به خاک افتنند، خوش می‌دارد. این افسانه‌ای است کهن، چرا که آن را حتی در [انجیل] متی می‌یابیم، اما تاریخ آن احتمالاً کمی پس از سفر تیرداد (Tiridates) پادشاه ارمنستان به روم است، که همراه با تعدادی از مغان، برای دیدار با نرون^(۲) صورت می‌گیرد. این مسئله از تمایل آشکار به معرفی مسیحیت به ایرانیان به عنوان اوج مذهب خود آنان ناشی می‌شود.

۱. دیدگاه انجیل، نگاه کنید به جکسون، زردشت، ص ۱۶۶، توضیح دیگر از جانب اس. دوساسی، همان‌جا.

2. Dieterich, Die Weisen aus dem Morgenland, ZNTW, 3, (1902) & Usener *ibid* 4, (1903)

رساله‌نویسان مسیحی این مصالحه را پر و بال بخشیدند. در *Opus Imperfectum in Matthaem* آمده است که روحانیون ایران نسل پس از نسل به امید طلوع ستاره‌ای خاص، نشانه‌ی نجات‌دهنده‌شان، بر فراز کوه پیروزی (Mon Victoralis) به آسمان چشم می‌دوزند تا سرانجام آن روز فرا رسد که ستاره‌ای را ببینند که صلیب و شمایل کودکی را حمل می‌کند... افسانه‌ی مجوس‌ها به میزان قابل ملاحظه‌ای به ادبیات آسیا از سریانی تا ترکی، راه یافته است.^(۱)

۴) مسیحیت در ایران ساسانی پیوسته با مذهب بومی در تعارض بود. در نتیجه، مُبلغان مسیحی تا اندازه‌ای با مذهبی که بر ضدشان به پا خاسته بود، آشنایی داشتند. شواهد آن در نوشته‌های آنان به زبان‌های یونانی، ارمنی و سریانی، هر چند به شکل مجادله، وجود دارد. از مهم‌ترین این نویسندگان به زبان یونانی تودور مویونستیایی است (که در ۴۲۸ پ. م. درگذشت). خلاصه‌ای از اثر او توسط فوتیوس ۸۱، برای ما حفظ شده است، که به «عقاید جزمی آسیب‌بخش ایرانیان اشاره می‌کند که توسط زردشت Zarades درباره‌ی زروان (زوروام) (Zourouam) زاینده‌ی (αρχηγόν) همه چیز که او را «تقدیر» نیز می‌نامد آغاز گردید؛ [زروان] برای زایش اورمزد قربانی می‌کند، هم اوست که اورمزد و نیز اهریمن را به وجود آورده است...»

گاهشمار مالالاس Malalas شرحی از مزدک، مصلح توده‌گرای قرن پنجم ارائه می‌دهد. گفت و گوی دینی در دربار ساسانیان، Εξηγησῆς Τῶν προφητῶν ἐν περσίδι، یادنامه‌ای مسیحی است که تاریخش به قرن چهارم بازمی‌گردد و به همان خط سنتی‌یی تعلق دارد که مجوسان بیت‌الحم. هیچ نشان ایرانی‌تی در آن یافت نمی‌شود، حتی نام آرهیتاتوس، که فرضاً پادشاه ایران بوده، در هیچ کجای دیگر دیده نشده است.^(۲)

ازنیک کللی، نویسنده ارمنی که احتمالاً بخشی از شرح مفصل، ملون و تا اندازه‌ای کاریکاتوری خود را از تودور مویونستیایی گرفته است، می‌گوید^(۳)، در سرآغاز همه چیز،

1. U. Monneret De Villard, *Le legende Orientali sui magi evangelici*, 1952.

۲. نگاه به: E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden* Leipzig 1899.

3. Add: Gray, *Two Armenian Passions of Saints in Sassanian Period*, *Mél. paul Peeters*,

زروان برای داشتن دودمان، هزار سال قربانی می‌کند. پس از زادن دوقلوئی، یکی نیک، روشن و خوشبو - هرمزد - دیگری پلید، تاریک و بدبو - اهریمن - او قدرت را مابین آنان تقسیم می‌کند. اهریمن بر جهان سلطه خواهد راند، اما هرمزد بالاتر از اهریمن است. اسناد اصلی که به زبان سریانی نوشته شده است و اطلاعاتی از مذهب ایرانیان به دست می‌دهد عبارتند از: مجادلات نوشته‌ی آدور - هرمزد و آناهید & Hormizd - Adur Anahed، یازدهمین کتاب‌المکاتب (Scholia) نوشته‌ی تئودور برکوتای، کتاب اعمال توماس و کتاب اعمال شهیدان ایرانی^(۱).

رساله‌های مقدس (Acta Sanctorum) که به سریانی است اما به زبان‌های یونانی، لاتین و ارمنی نیز نوشته شده است، تاکنون تنها تا اندازه‌ای به عنوان منبع مذهب ایرانیان مورد استفاده قرار گرفته است.^(۲)

۵) تلمود بابلی که پس از قرن‌ها ارتباط با ایران و در درون امپراطوری ساسانی نگاشته شده است، هنوز به شکلی نظام‌دار به عنوان منبع غیرمستقیم مذهب ایرانیان مورد استفاده قرار نگرفته است.^(۳)

۶) مسیحیان، تعالیم یهودیان را به وام گرفتند و سعی کردند با یکی گرفتن زردشت با حزقیال نبی، نمرود، شیث، بلعام و باروک و سرانجام از طریق آخری با خود مسیح، زردشت را وارد سنت خویش کنند.^(۴)

Brussels 1949, t. I 36. sq.

۱. برای تمامی این منابع نگا. به (ایران ساسانی، کربستین) ۷۴-۸۸ و رساله درباره‌ی قانون نوشته‌ی Jésus Bost به ویراستای Sachau در ۱۹۱۴ در *Syrische Rechtsbücher* و تاریخ‌شمار زوکین را به آن بیافزایید.
2. L. H. Gray, Zoroastrian Material in the Acta Sanctorum, *Journal of the Manchester Egyptian & Oriental Soc*, 1913-1014, 37 sq.

۳. میشل رودکینسون، تلمود بابلی، متن و ترجمه، ۲۰ مجلد، نیویورک، ۱۸۹۶-۱۹۰۳.
اسپاهندار، یادداشت‌هایی درباره‌ی درباره‌ی غیرکلیمی بابل تلمودی، سالنامه‌ی عربی کالج بلی، ۱۹۵۵، ۳۳۳.
خاخام دکتر. آی. ایشائین و سایرین، تلمود بابلی، ۳۵ مجلد، لندن ۱۹۳۸-۱۹۵۲.

4. JD-G *The Western Response*, 5, n.1.

موضوعی که هیزر در اثرش به نام زردشت ۱۹۶۱ اختیار می‌کند، نمایانگر بازگشتی غریب به اشتغالات رساله‌نویسان عهد عتیق است. (این اثر با نام زردشت و جهان غرب توسط مسعود رجب‌نیا به فارسی ترجمه شده است).

(۷) به این ترتیب اگر زردشت به عنوان منادی مسیحیت (یا حتی بالاتر از آن) تلقی می‌شود، از سوی دیگر مسئول بدترین خرافات: طالع‌بینی و جادو نیز انگاشته می‌گردد. وی در Pseudo - Clémentines (شبه کلمنت‌ها) به مثابه کهن - مرتد (arch-heretic) متصور می‌شود.^(۱) همچنین به شکلی غیرمستقیم گفته می‌شود که نگارنده‌ی مانی‌گرایی بوده است. در حالی که شکی به سرچشمه‌ی ایرانی این ارتداد نیست، اما یافتن پیوند آن با آیین مزدایی دشوار است. با وجود این، آیین مزبور از آن جا که با انشعاب مانوی خود یکی از نیرومندترین رقیبان مسیحیت را به وجود آورده، توجه بسیاری را به خود جلب کرده است.

کتاب‌شناسی ایران و دنیای کهن

Clemen, *Fontes Religionis Persicae*, Bonn 1920.

ID., *Die griech. und lat. Nachr die Persische Religion*, 1920.

Sherwood Fox, *Passages in Greek and Latin literature, pertaining to*

Zoroaster & Zoroastrianism, *Journal Cama Oriental Institute*, 14.

Moulton, *Early Zoroastrianism*, London 1913.

Bidez, and Cumont, *Les mages helenises*, Brussels 1938.

Benveniste, *The Persian according to the chief Greek Texts*, 1929.

Pauly - Wissowa, *Realencyclopädie der classischen*.

به ویژه مقاله‌ی Mazdaismus کلمان (Clemen Suppl. Bd. v.679) که سخن بنویست را تکذیب می‌کند.

ح) کتیبه‌ها

(۱) نامه‌ی داریوش به گَدَاتَس Gadatas حاکم ماگنسیا (شهری در ترکیه) درباره‌ی مالیات

1. Schoeps, *Iranisches in den Pseudoklementinen*, *Zeitschr. f. die Neutest wiss*, 1960, I sq.

سنگینی که برای زمین‌های وقفی آپولون وضع شده بود.^(۱)

(۲) نوشته‌ی سنگ‌گور داریوش به خط آرامی (نقش رستم نزدیک تخت جمشید)، چنانکه هنیگ نشان داده است^(۲)، به زمان اولین سلوکوس نیکاتور Séleucus Nictor در قرن اول ق. م.

(۳) نقش برجسته‌ها و نوشته‌های خطی در دست داشت که در نمرود - داغ حک شده بود. (۳) آخری که به زبان یونانی است به برخی از خدایان ایرانی اشاره و از آن‌ها با نام‌های ایرانی‌شان یاد می‌کند و همچنین برای آنان یک معادل یونانی یا بیش‌تر نام می‌برد.

(۴) نوشته‌های خطی آرامی عربسون Arebsun (عربیسوس) Arabissos احتمالاً به قرن دوم ق. م. بازمی‌گردد.^(۴)

(۵) نوشته‌های خطی دوزبانه (یونانی و آرامی).

Rhodandros - Farasa - Ariambeia (کاپادوکیه Cappadocia) که واژه‌های

Ἐμμενεύσε Μίθρη را در خود دارد:

نگا. (مطالعات آناتولی) اثر کومون.

Anatolian Studies... Buckler, 68, Nock, AJPh 1942, 349 Vermaseren, Corpus Inscript. et Monum. Relig. Mithriacae, I The Hange, 1956, 50

۱. دیتیرگر, Sylloge, شماره‌ی ۲۲، نگا. اولمستد, تاریخ امپراطوری ایران, شیکاگو, ۱۹۴۸, ۱۵۶.

2. Mitteliranische (Handb. der. Orientalistik, I, IV, I)

و ۲۴ متن آرامی در هرتسفند, *Altpersisch Inschriften* برلن, ۱۹۳۸, ۱۲.

۳. آن‌ها را می‌توان در آثار زیر یافت:

Humann & Puchstein, *Reisen in Klein-Asien*, 1890

Cumont, *Textes et monuments relatifs aux Mystères de Mithra*, II, Brussels, 1896, 89 sq.

این کتیبه در کلکیون سلوک, شماره‌ی ۱۳۵, متعلق به میشل و در کتیبه‌های یونانی و لاتین سوره اثر ژالابر و

موترد, I, ۱۹۲۹, ۱۲ همراه با یادداشت‌های مفصل و سرانجام در اثر ورمازرن به نام: Corpus, I,

54, 1954, *Inscriptionum... Rel. Mithriacae*, یافت می‌شود. مهم‌ترین مقدمه‌ی سنگ‌نوشته‌هایی که

آتیوخوس و میترا را نشان می‌دهند, در اثر زیر یافت می‌شود:

H. Von der Osten, *Die Welt der Perser*, Stuttgart, 1956, pl.91

4. Chabot, *Répertoire d'épigraphie semitique*, III, 1785, 1889, Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 1929, 275, n. 33 Reichelt WZKM, XV, 54.

عرب‌ها به تاریخ امپراطوری بزرگ ساسانی که بر آن چیره شده بودند، و به مذهب ایران که اسلام آن را تقریباً به کلی ریشه‌کن کرد، علاقه‌مند گشتند.^(۱) از این گذشته، دین‌های کهنه و نو تا اندازه‌ای در هم آمیخته شده و آمیزش یافتند.

الف) تاریخ‌نگاران: در پردازش تاریخ کهن و افسانه‌های ایران، تاریخ‌نگاران مسلمان از منابع پهلوی، به ویژه خَوْدای - نامگ Xvaday-namag سود جستند. این یکی از آثار بی‌شمار پهلوی است که به فارسی یا عربی ترجمه شده است. به همین ترتیب نامه‌ی تَنَسَر، نوشته‌ی ابن مَقْفَع (مترجم خَوْدای نامگ) به عربی برگردانیده شد. این ترجمه اساس نسخه‌ی خلاصه شده‌ای به فارسی است که در تاریخ طبرستان اسفندیار برای ما محفوظ مانده است، در حالی که خلاصه‌ای از آن به عربی در کتاب مسعودی و به فارسی در فارسنامه یافت می‌شود.

قدیمی‌ترین تاریخ‌نگاران عبارتند از **یمقوبی**، **ابن قتیبه**، **دینوری** (هر سه در پایان قرن نهم). سپس در قرن دهم **طبری**، **بلعمی**، **مسعودی** با **مروج الذهب** (مرغزارهای زرین)^(۲)، **حمزه اصفهانی** با **تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء** و در قرن یازدهم **ثعالی** را داریم.

از قرن نهم، جغرافی‌دانانی نیز نظیر **ابن خردادبه** Xurdadbih و غیره حضور می‌یابند. تاریخ‌نگار و جغرافی‌دان نامی **بیرونی** (یا **البیرونی**) که در غرب به **الی‌پورون** معروف است) به ویژه به سبب اثرش **آثارالباقیه** حائز اهمیت است.

ب) اخلاق‌گرایان: نوشته‌هایی در باب تعلیم اخلاقی، ادب، به سبک اندرز پهلوی شکل گرفت. به مطالعه‌ی اخیر **هیننگ** درباره‌ی نسخه‌ی عربی **مسکویه**^(۳) از برخی از رساله‌های پهلوی در باب حکمت مراجعه کنید.

ج) اثر اصلی درباره‌ی دین که غیر تخصصی (ex professo) نوشته شده، رساله‌ی ملل

۱. برای منابع اعراب مربوط به دوره‌ی ساسانی، نگاه: ایران در زمان ساسانیان، کریستنسن، کپنهاگ ۱۹۴۴، ۷۴-۵۹. و ارجاعاتی به زردشت در نوشته‌های سریانی و عربی، اثر گوتهایل به احترام دیسلر، نیویورک ۱۸۹۴، ۲۴، و استخراج‌های مختلف هارتمان، کیومرث، اپسالا، ۱۹۵۳، ۱۳۰. و ژنر، طلوع و غروب زردشت‌گرایی، ۱۹۶۱، و مقالات مناش و هیننگ که در زیر نقل شده. ۲. عنوان فارسی پیشنهاد دکتر بهار است.

3. ZDMG, 106, pp.73 sq.

و نحل شهرستانی (متوفی ۱۱۵۳) است که ویرایش جدیدی از آن به چاپ رسیده است.^(۱) متنی هم از جیهانی (قرن دهم) توسط ج. دومناش J. de Menasce ترجمه و تفسیر شده است.^(۲) از اواخر قرن یازدهم مطالبی درباره‌ی دین در اثر فارسی، بیان‌الادیان (توضیح ادیان) ابوالمعالی دیده می‌شود.

نیرگ بنا به شواهد منابع مسلمانان، تصویری از ایران ساسانی در سخنرانی‌های رَتَبایی کَتَری Ratanbai Katrak ارائه می‌دهد. این سخنرانی‌ها به جز تلخیص حائز اهمیتی از آن‌ها که در Journal of the Cama Oriental Institute ۳۹ (۱۹۵۸) یافت می‌شود، هیچ یک به چاپ نرسیده است.

آنچه در این منابع اهمیت دارد، تمایزی است که شهرستانی بین فرقه‌های مختلف مزدایی قایل می‌شود.^(۳) علاوه بر زردشتیان که پهلوانان به شمار می‌روند، این نویسنده از زروانیان و کیومرثیان gayomarthiyas نیز نام می‌برد. فرقه‌ای اخیر که به آفریدییه Bihafaridiya نیز نامیده می‌شود، در دوره‌ی اسلام هستی یافت و ظاهراً تا اندازه‌ای بازتاب آن است. از میان دو فرقه‌ی دیگر زروانیان که زروان، زمان، را در سرآغاز همه چیز و همه‌ی خدایان قرار می‌دهد، از اهمیت بیش‌تری برخوردار است. اظهارات شهرستانی را شماری از اسناد دیگر در منابع مختلف تأیید می‌کند. اکنون، از آن‌جا که اورمزد و اهریمن در این نظام به عنوان دو پسر دوقلوی زروان‌ایزد متصور می‌شوند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا هرگز دینی مربوط به زمان، مستقل از مذهب مزدایی وجود داشته است؟ به طور کلی، چه پیوندی میان دو نظام موجود بوده است؟ آیا آن‌ها دو فرقه‌ی مجزا بوده‌اند یا تنها آرایشی متفاوت؟ و آیا یکی بر دیگری تفوق داشته است؟ آیا کل دین ساسانیان نقش زروانی بر خود داشته است؟ اگر چنین است، پس چرا در اوستا عظیم‌ترین بخش نوشته‌های مزدایی، شواهد زیادی درباره‌ی آن نمی‌یابیم؟ این‌ها سؤالاتی است که ناگزیر مطرح می‌شود. شهرستانی به نوبه خود راه حل را، مانند فرقه‌های اسلامی، در فرق می‌یابد. پژوهشگران غربی

1. MUH. Badran. Cairo 150. Prior to it, Cureton, 1846,

ترجمه‌ی آلمانی هاربروکر، ۱۸۵۰.

2. Le témoignage de Jayhani sur le mazdéisme, Donom... Nyberg, Upsala 1954, 50 sq.

3. Cf. E. Edwards, ERE, 11, pp. 346 sq.

پرستش‌های متفاوتی مطرح می‌کنند و ما این‌جا و آن‌جا به آن‌ها خواهیم پرداخت. صرف‌نظر از فرقه‌بودن یا نبودن آن، **شهرستانی** با چند گونه آیین زروانی آشناست. بنا به نظر برخی از آن‌ها، زروان با عظمت‌ترین ذات مقدس، که از روح و نور بهره‌مند بود، و از نور اعظم ساطع می‌شد، به چیزی شک کرد و از این شک، اهریمن پدیدار شد. بنا به نظر برخی دیگر، که با عقاید پیشین مخالفت می‌ورزند، زروان به مدت ۹۹۹۹ سال برای داشتن فرزند پسر «زیرلب» دعا خواند. و به علت دست‌نیافتن به خواسته‌اش با خود گفت: «توان بود که این دانش به هیچ باشد؟» اهریمن از این اندیشه برخاست، و اورمزد از این دانش.

سایر زروانیان نیز بر این باورند که همواره چیزی شر در مورد خدا وجود دارد، اندیشه‌ی شر یا فسادِ شریرانه، و این سرچشمه‌ی اهریمن است. و در مورد فرقه‌ی آخر یعنی **کیورثیان**، این فرقه نام خود را از یک شخصیت، یعنی اولین انسان اسطوره‌ای **کیورث** می‌گیرد، که به هر حال منحصر به این فرقه نیست. از سوی دیگر، آنچه خاص این فرقه است این است که اهریمن را به منزله‌ی آفریده‌ی خدا، و نه مانند او ابدی، باز می‌نماید. اهریمن از شک خداوند برخاست. مشخصه‌ی اخیر یادآور زروانیان است، در حالی که در مقایسه با سایرین **کیورثیان** به پندینان نزدیک‌ترند^(۱)، یا به‌عکس به ادیان بیگانه با مزداگرایی که **شهرستانی** نیز از آن‌ها سخن می‌گوید - یعنی مانی‌گرایی و مزدک‌گرایی.

ب) متن‌های ایرانی

۱ - اوستا

نمی‌توان به افراد مبتدی توصیه کرد که اوستا را مانند قرآن یا انجیلی دیگر بخوانند، زیرا همان‌طور که **آنتوان میه Antoine Meillet** بیان داشته، هر گاه سعی می‌کنیم اوستا را بخوانیم، به زودی درمی‌یابیم که خواندنی نیست. این کتاب مجموعه‌ای از سرودهای

۱. نه در شرح‌های **کیورثیان** و نه زروهشتی در هیچ یک نام اورمزد برده نمی‌شود. خداوند یزدان نامیده می‌شود که به معنای تحت‌اللفظی «خدا یان»، «پرستش‌پذیر» و «آن‌هایی که ما می‌پرستیم» است.

امروز ما اوستای کاملی، به همان صورت که در قرن نهم میلادی وجود داشت، در دست نداریم. در این قرن بود که نسخه‌ی اصلی یا پهلوی در دینکرد خلاصه شد. اوستا در اصل از ۲۱ کتاب یا نسک تشکیل می‌شد، که تنها یکی از آن‌ها به طور کامل در وندیداد - که تحریف واژه‌ی ویدیودات Videvdāt (قانون ضد اهریمن) است - حفظ شده است. نسخه‌ی موجود اوستا از تکه‌هایی از سایر کتاب‌ها تشکیل می‌شود که به منظور دعا و نمازخوانی گردآوری شده است. تخمین زده می‌شود که سه چهارم اوستا مفقود شده باشد.^(۲)

الف) چکیده‌ی اوستا

اگر افراد مبتدی نمی‌توانند اوستا را بخوانند، حداقل باید به منظور داشتن نظری اجمالی از محتوای آن، نگاهی به این کتاب بیافکنند. بدین منظور می‌توان از ترجمه‌ی دارمستر که تنها ترجمه‌ی کامل موجود است، استفاده کرد. این ترجمه در دو مجلد (به اضافه‌ی مجلدی از قطعات پراکنده) در ۱۸۸۲ و ۱۸۹۳ به چاپ رسید و در ۱۹۶۰ تجدید چاپ شد.

اوستا به ۳ بخش اصلی تقسیم می‌شود: یسنا یا «قربانی»، با یک ضمیمه (ویسپرد)، یشت‌ها یا «پرستش» و ویدیوداد که قبلاً از آن یاد شد. همچنین چند متن فرعی وجود دارد که تحت عنوان خرده‌اوستا گردآوری شده است.

۱) یسنا

یسنا (دارمستر، جلد۱) کتابی است که مؤبدان در مراسمی به همین نام (که با یجته

۱. والتر پس از خواندن ترجمه‌ی «تکبیل اظهار داشت: «پلیدی‌بی که به زردشت نسبت داده شده باعث می‌شود به طبیعت انسان شک کرده شود.»

۲. در تفسیرهایی که به زبان پهلوی است، اغلب تکه‌هایی از اوستا را می‌توان یافت. اما در اوستای موجود، این عبارات تنها به نسبت ۱ به ۴ یافت می‌شود. از این جا به طور تقریبی تخمین زده می‌شود که اوستای موجود یک چهارم اصل کتاب است.

Yajña سنسکریت به معنای «قربانی» ارتباط دارد) می‌خوانند.^(۱) این بخش از ۷۲ فصل تشکیل شده است. مجموعه‌ای از نیایش و ابراز بندگی است که تنها چند پاره‌ی جالب توجه را دربر می‌گیرد. هشت فصل اول به پیشکش‌های نان، آب و شیر به حضور خدایان اختصاص دارد. فرگرد ۹ تا ۱۱ هوم‌پشت Hom Yašt یا سرود مذهبی به پیشگاه هوم، نوشابه‌ی مقدس را می‌سازد. فرگرد ۹ گفت‌وگویی خیالی مابین زردشت و هوم^۲ شخصیت یافته است و بازتاب پاره‌ای از اسطوره‌های کهن است که به دوره‌ی هندوایرانی باز می‌گردد. زردشت از هوم می‌پرسد اولین چهار فرد میرایی که هوم را تهیه و به منظور قربانی پیشکش کردند، چه کسانی بودند و در ازای آن چه رحمت و برکتی بر آنان نازل شد؟ دانست که هر چهار تن دارای دودمان گشتند.

ویونگهان Vivanhan اولین تن، فرزند پری یافت به نام جمشید Yima (یمه) که سلطنت او عصر طلایی را ساخت (نگاه کنید به ویوَسنت vivasvant سنسکریت، کنیه‌ی خورشید و پسرش یمه Yama).

آثویه Athwya (دراوستای فارسی آبتین) دارای پری به نام تریته نوئه Thrāetaona (فریدون) گشت که دهاکمار را که به دست انگره مینو (روح نابودکننده) آفریده شده بود، کشت.

سومی ثریته Thrita (اترت)، دارای دو پسر گشت، اورواخشیه Ur̥vaxšya قانون‌گذار، و کیرسامپه (گرشاسب) قاتل اژدها.

چهارمین تن پوروشپه پدر زردشت بود که در زیر زمین به تعقیب تمامی دیوانی پرداخت که در گذشته به شکل انسان بر روی زمین گام می‌زدند.

بازمانده‌ی این فرگرد سلسله دعاهایی به پیشگاه هوم^۳ (هوم) است که یادآور قدرت اوست. قابل توجه است که هوم، مشخصاً کرسانی Kərəsani نامی را که مخالف انتشار دین

۱. این مراسم در بخشی که به آیین می‌پردازد، توصیف خواهد شد.

فرگرد ۱۰ به این دعاها و نیایش‌ها ادامه می‌دهد. فرگرد ۱۱ بازگوکننده‌ی بلایایی است که هر زمان که با گاو، اسب و هومه چنانکه توصیه شده رفتار نکنند، نازل می‌شود. درباره‌ی قربانی حیوانات اشاره‌ای وجود دارد و آن این است که بخشی از اندام‌های آن‌ها (فک‌ها، زبان و چشم چپ) به هومه اختصاص دارد.

فرگرد ۱۲ که با واژه‌ی *Fravāṇe* «من اعتراف می‌کنم»، آغاز می‌شود، ابراز ایمان زردشتیان است. مؤمن ابتدا به ابراز نفرت خویش از دیوان می‌پردازد، سپس خود را به عنوان پرستشگر مزدا اعلام می‌دارد، و پیروی خود از زردشت، آیین نامیرایانِ برکت بخشنده و اجرای ازدواج‌های خونی و مانند آن را تصدیق می‌کند.

فرگرد ۱۳ در ادامه‌ی فصل ۱۲ به ستایش رتوها *ratus* یا پروردگاران محافظ طبقات و شرایط مختلف اجتماعی می‌پردازد.

فرگرد ۱۴ تا ۱۹ آغازی تازه مانند فرگردهای ۱ تا ۸ است. فرگرد ۱۴ نامیرایانِ برکت بخشنده را فرامی‌خواند، و مشابهاً فرگرد ۱۵ اهورامزدا را نیز فرامی‌خواند. فراگردهای ۱۶ و ۱۷ تمامی مقدسین را می‌طلبد (فرگرد ۱۷، انواع مختلف آتش را).

فرگرد ۱۹ تا ۲۱ بغان *Baḡan Yašt* را تشکیل می‌دهد، که ستایش و تفسیر سه دعای اصلی است که در فرگرد ۲۷ آمده است. هر سه به لهجه‌ی گائایی است.

فرگرد ۲۲ تا ۲۶ به فراخوان‌های قربانی‌کردن ادامه می‌دهد.

فرگرد ۲۷ شامل سه دعا می‌شود که در پیش ذکر شد، از جمله *yēṇhe haēm* «ایستایم، *āšām voḥu* و *Yatha aḥu vairyo* (با آه‌ور)، و نیز *Air̥yāmā išyō* «ایریماییشو»

فرگرد ۲۸ تا ۵۳ (به جز ۴۲ و ۵۲) به همین شکل به لهجه‌ی گائایی است. این فصول مقدس‌ترین، کهن‌ترین و پوشیده‌ترین پاره‌ها در کل ادبیات زردشتی است.

گائای اول از فرگرد ۲۸ تا ۳۴ تشکیل می‌شود. فصول ۳۵ تا ۴۱ یسنای هفت فصل *Haptaŋhaiti* نامی می‌سازد. فصل ۴۲ به لهجه‌ی گائایی نیست.

گائای دوم از فصل ۴۳ تا ۴۶ تشکیل می‌شود، و گائای سوم از فصول ۴۷ تا ۵۰.

گائاها تنها منبع مستقیم ما درباره‌ی زردشت و آیین اوست و بسیار پوشیده‌اند. ترجمه‌ی دارمستر تنها انگاره‌ی تقریبی از محتوای آن به ما می‌دهد. ترجمه‌ی او تا اندازه‌ای به نسخه‌ی پهلوی متکی است، و این نسخه به نوبه خود ترجمه‌ای واژه به واژه است که کارکردهای علم نحو را، که فراموش شده بوده، در نظر نمی‌گیرد. مترجمان پهلوی در بهترین حالت، تنها انگاره‌ای از موضوع به دست می‌دهند.

ساختار جمله‌ها به علت خویشاوندی نزدیک موجود میان زبان سنسکریت و ودایی برای ما از مترجمان پهلوی (آن زمان) روشن تر است. با وجود این، لازم است جایی نیز برای تغییراتی گذاشت که ناگزیر از زمان هندو اروپاییان عمده‌تاً تحت تأثیر خود زردشت در دین روی داده است.

گائاها، به جز آخرین آن‌ها، ظاهراً دیگر چنان که زمانی تمامی پژوهشگران نوین به استثنای بار، هافمان، هومیخ و موله می‌پنداشتند، موعظه نیستند. از نظر ایشان، اکنون آن‌ها سروده‌هایی به نظر می‌رسند که مانند سروده‌های ودایی خطاب به ایزدان است، و حتی کم‌تر از آنچه زمانی باور می‌رفت، شامل معتقدات مذهبی است، هر چند آن‌ها را به عنوان پیش‌فرض در خود دارد.

شباهت سبک گائاها و سروده‌هایی ودایی مؤید اعتبار گائاهاست، در حالی که یگانگی غیرقابل انکار سبک و موضوع نشان می‌دهد که از قلم یک تن تراوش شده‌اند. این مسئله نظریه‌هایی (دارمستر، موله) را که منکر تاریخت زردشت است، مردود می‌سازد.

گاهان بر اساس بحر و وزن ترتیب یافته‌اند: مشخصه‌ی هر یک وزن متفاوت اما واحد است. تلاش‌هایی که به منظور توجیه این ترتیب (موله)^(۱) یا جایگزین ترتیبی بهتر (نیبرگ، دوشن گیمن، غیره) صورت گرفته است، قطعی نیست. باید آن‌ها را به همان سان که هستند

۱. بنا به نظر موله، سته‌ی زردشت‌گرایی و سنت مزدایی و پنج گائایی که در مراسم سال نو خوانده می‌شود و پایان جهان را پیش‌بینی می‌کند، کل منسجمی را می‌سازد. اما اگر چنین باشد نمی‌توان فهمید چرا آن‌ها دوبار قطع می‌شوند تا جا برای متن‌هایی باز شود که هیچ گونه ارتباطی با فرجام‌شناسی ندارد، پستی هفت پای و فصل ۵۲. نگاه کنید به بحث موله و دی جی. D-G., *Numen*, 1960 & 1961

به رغم همانندی عمومی سبک و محتوی، هر فصل دارای ویژگی‌های خود از لحاظ موضوع یا جزئیات است. خلاصه‌ای از هر فصل، عمدتاً از روی تفسیر هویاخ در سال ۱۹۶۱ در RHR، ۴۷، ظاهر شد. کتاب هویاخ Die Gatha des Zarathustra (گائاهای زردشت)، در دو مجلد، هیلدبرگ ۱۹۵۹، گرانها اما برای مطالعه دشوار است.

یسا (ی) ۵۴ آخرین متن گائایی مجموعه و شامل دعای Airya mā išyo ایبریه ما ایشو است. ی. ۵۵ ستایش گائاه و استوتَه یسَیه Staota Yesnya است، که گروه آخر نوشته‌هایی است که به سختی می‌توان ماهیتشان را تعیین کرد.

ی. ۵۶ فرمانبرداری از آیین اهورامزدا، فره‌وشی‌ها (ارواح محافظ) و امشاسپندان (نامیرایان برکت بخشیده) را تشویق و ترغیب می‌کند.

ی. ۵۷ فرمانبرداری را به عنوان آغازگر آیین‌ها، پیروزی بر دیوان و حفاظت از راستی ستایش می‌کند.

ی. ۵۹ بیش‌تر از پاره‌هایی تشکیل می‌شود که در بخش‌های دیگر آمده است.

ی. ۶۰ به وفور نعمت در خانه‌ی پرستشگر پارسا می‌پردازد.

ی. ۶۱ کارآیی دعا‌های اصلی را یادآور می‌شود.

ی. ۶۲ ستایش آتش است؛ ی. ۶۳-۶۹ به آیین آب مربوط می‌شود؛ ی. ۶۵ ستایش است، ی. ۶۶ و ۶۷ درباره‌ی پیشکش‌های آبکی است، و ی. ۶۸ فراخوان است، آن را «اهورانی (همسر) اهورا (مردا)» می‌نامد.

ی. ۷۰ تا ۷۲ از دعاخوانی به درگاه الوهیت‌های متفاوت تشکیل شده است که ی. ۷۱ سیاه‌ی کامل آن‌ها را ارائه می‌دهد.

۲) ویسپرت (ویسپرد)

ویسپرد، یسنایی است که این‌جا و آن‌جا با دعاها و نذوراتی برای تجلیل از رتوها ratus (سالارهای) طبقات مختلف موجودات آغاز می‌شود و از این لحاظ نام ویسپه زَتَوَر Vispe ratavo «تمامی رتوها» را دارد. در زبان فارسی ویسپرد نامیده می‌شود.

۳) ویدیودات (وندیداد)

ویدیودات، نسکی از اوستای قدیمی، «قانون ضد دیو» است (در زبان فارسی به سبب تحریف واژه‌ی پهلوی، وندیداد گفته می‌شود). این متن شامل قوانینی است که به ۲۰ بخش (فرکرد یا فرگرد) و مقدمه‌ای متشکل از دو بخش که شرح چگونگی نزول قانون بر انسان است، تقسیم می‌شود.

فرگرد ۱ دیباچه است و به توصیف آفرینش مناطق مختلف ایران توسط اهورامزدا می‌پردازد. برای مقابله با هر یک، انگره‌مینو بلایی می‌آفریند. اولین منطقه، آیریئتم و بیجو Airyanam-Vaejo «سرزمین آریایی» بوده و اولین آفرینش علیه آن، مار سرخ و زمستان بود. دومین منطقه، گَوه Gava یا سوغَدَه Sughdha و دومین آفریده‌ی ضد آن، ملخ بود و الی آخر، تا شانزدهمین جفت مخالف.

فرگ. ۲. بزرگداشت یِمَه خشیئَه Yima xsāeta «جمشید فرخنده» پادشاه عصر طلایی است که رسالت دریافت قانون و انتقال آن به انسان را نپذیرفت، به جای آن شکوفایی و بخشیدن زندگی بی‌مرگ به انسان را وظیفه‌ی خود ساخت. این توصیف در بخش اول فصل آمده است. مابقی آن روایت می‌کند که چگونه جمشید به خواست اهورامزدا، چهاردیواری مستحکمی برای حفظ موجودات زنده در مقابل سرمای زمستان ساخت. بخش اصلی منظومه در فرگ. ۳ با قوانین مربوط به زمین، کشت زمین و قوانین مربوط به جلوگیری از آلودن آن آغاز می‌شود.

فرگ. ۴. پیمان‌ها و حمله می‌پردازد.

فرگ. ۵ تا ۱۲ به آلودگی در اثر تماس با مرده و توصیف شیوه‌های پاکسازی می‌پردازد. بخشی از فرگ. ۷ به طبابت مربوط می‌شود، فرگ. ۸ به مراسم تدفین؛ فرگ. ۹ به مراسم بر عظمت پالودگی برش نوم barəšnum.

فرگ. ۱۳ ستایش سگ است؛ فرگ. ۱۴ به عمل جنایت آمیز کشتن سگ‌آبی می‌پردازد. فرگ. ۱۵ به پنج گناه مرگ‌آور؛ زنا و سقط جنین؛ وظایف و تعهدات پدر نامشروع در مقابل مادر و کودک؛ درمان روسپی‌آستن؛ و زادوولد سگ‌ها می‌پردازد. فرگ. ۱۶ درباره‌ی ناپاک بودن زن در طول عادت ماهیانه است.

فرگ. ۱۸. به موضوعات زیر می‌پردازد: شخصیتِ مؤبدان ناشایست، تقدس خروس، چهارگانه (از جمله سرباززدن از دادن خیرات به درستکاران، دفع ادرار در حالت ایستاده، نجس کردن خود در رختخواب، نبوشیدن کمر بند و پیراهن مقدس پس از ۱۵ سالگی) که دروغ را آبنس نسل از ارواح پلید می‌سازد؛ زبانی که **جهی Jahi** «روسپی» باعث آن می‌شود؛ و چگونگی کفاره‌دادن به علت معاشقه با زن در طول عادت ماهیانه.

فرگ. ۱۹. «وسوسه‌ی زردشت»، به توصیف چگونگی مقاومت زردشت در مقابل حمله‌های دروغ **بویتی Buiti** که خواهان کشتن او بود و **انگرمینو** می‌پردازد که از زردشت دعوت می‌کند تا از دین **نیکِ اهورامزدا** روی گرداند. سلاح دفاعی زردشت، سنگ‌هایی است که اهورامزدا به او ارزانی داشته، کلمات مقدس و افزارهای قربانی‌کردن است. زردشت سپس از اهورامزدا می‌خواهد تا دین **نیکو**، از جمله آیین‌ها و فرمان‌های آن و بیش از هر چیز رازهای جهان مینوی را به او بیاموزاند و اهورامزدا موافقت می‌کند. بر زردشت معلوم می‌شود که روح درستکار با وجدانش در هیأت دوشیزه‌ای که سنگ‌هایی او را همراهی می‌کنند دیدار می‌کند، تا به او از گذشتن از پل صراط باری رساند، همچنین **وهمنته Vohu Manah** «اندیشه‌ی نیک» روح را به سوی اهورامزدا و **جایگاه سرود House of song** هدایت می‌کند. زردشت پس از آموزش، آفرینش اهورامزدا را نیایش می‌کند، و دیوان را تار و مار می‌سازد.

فرگ. ۲۰ تا ۲۲ به سه گونه طبابت می‌پردازد: گونه‌ای که با چاقو درمان می‌کند، گونه‌ای که با گیاهان و گونه‌ای که با طلسم‌های مقدس.

(۴) سی روزَه Siroza

سی روزَه، برشمردن الوهیت‌هایی است که هر یک بر یکی از ۳۰ روز ماه استیلا دارد. دارای دو شکل است، سی روزه‌ی اصلی و فرعی.

(۵) یشت‌ها

یشت‌ها سرودهای مذهبی است که هر یک، یکی از ۲۱ الوهیت را مخاطب قرار

می‌دهد. آن‌ها از اهمیت یکسانی برخوردار نیستند. پشت‌های اصلی، همراه با گائاها، جالب‌ترین بخش اوستاست. برخی از آن‌ها در خطوط ۸ هجایی نوشته شده‌اند. چهارتای اول چندان جالب توجه نیستند. پشت ۱ که خطاب به اومزد است، ستایش اسامی الوهیت‌ها و نیایش آن‌هاست. پشت ۲ که خطاب به نامیرایان برکت بخشنده [امشاسپندان] است، از گفته‌هایی که از سایر پاره‌ها گرفته شده، تشکیل می‌شود. پشت ۳ خطاب به آشه هیشته Aša Vahišta «دادگستر ممتاز»^(۱) و دعاهای آشم‌هو Ašm Haurvatat و ایریرما یشیو Airyāma iśyo است. پشت ۴ خطاب به هئورواتات Haurvatat «تندرستی» است.

پشت ۵، که حائز اهمیت است به اردوی سورآناهیتا، Aradvī sūra Añahita «مروطوب، نیرومند، باکره»، الهه‌ی آب‌ها اختصاص دارد و دارای ۵ بخش است: ۵-۱§§ بزرگداشت آن‌هاست.

۱۱۸-۱۶§§ به برشمردن اولین افرادی می‌پردازد که برای آن‌ها قربانی کردند و با شخص اهورامزدا آغاز می‌شود که هومه و شیر به او پیشکش می‌دهد. در صورتی که قربانی‌کننده فریبکار باشد، خواسته‌اش را مستجاب نخواهد کرد، مانند مورد ضحاک مار، هر چند ۱۰۰ اسب، ۱۰۰۰ گاو و ۱۰/۰۰۰ گوسفند به او پیشکش کرد. اما زمانی که فریتونه (فریدون)، Thrāetaona، که همان پیشکش‌ها را به درگاه او تقدیم می‌کند، از او می‌خواهد که قدرت چیرگی بر ماه را به او ارزانی دارد، حاجتش را برآورده می‌سازد. سایر بدکاران عبارتند از: فونگرسین تورانی (افراسیاب) Franrasyan و پسر ونه‌سکه Vāesaka. سیاهه‌ی نیکوکاران شامل قهرمانان حماسی هئوشنگه Haošyanha (هوشنگ) کرسپه (گرشاسب) Kōpōšapa کوی اوسن Kavi Usan، هئوسروه Haosravah، طوسه (توس) Tusa و پئورو Paurva می‌شود که بسان پرنده در هوا پرواز کرد و ایزدبانو عاجزانه خواست تا او را دوباره به زمین بازگرداند و... این سیاهه با نام شخصیت‌هایی ادامه می‌یابد که به افسانه‌ی زرتشت تعلق دارد - جاماسپه، ویتئورو Vistauru، یوشته از تبار فریانه Yoišta of Frīyana که با بیانات راستین به درگاه ایزدبانو لایه می‌کند؛ در ۹۶-۸۴§§ این فهرست با

۱. در متن انگلیسی Excellent Justice آمده است، ویراستار «بهترین راستی» را پیشنهاد می‌کند.

تعالیم آن‌ها را به زرتشت قطع می‌شود و در ۹۷-۱۱۸ با [گفته‌های] خود زرتشت و سپس ویشناسپه و برادرش زیریویری Zairivairi از سر گرفته می‌شود.

۱۱۹-۱۳۲ ایزدبانو را دوشیزه‌ای زیبا توصیف می‌کند «با کمربندی که بالا بسته شده تا سینه‌هایش را به نمایش گذارد و دلپذیر به نظر آید»، و غیره.

یشت ۶ خطاب به خورَخشَیته Xvar Xšaeta «خورشید باشکوه» با اسب‌های تندرست و یشت ۷ به ماه که تخمه‌ی گاو را دربردارد، خطاب می‌شود.

یشت ۸ به تیشتریه، ستاره‌ی سیریوس^(۱)، که زاینده‌ی باران است، اختصاص دارد و نبرد بین این الوهیت به شکل اسب سفید و دیو خشکسالی، اپوشه Apaoša را به شکل اسب سیاه باز می‌گوید، تیشتر بر او و پیریکاها Pairikas (به فارسی پری) چیره می‌شود.

یشت ۹ به درواسپا Drvaspa ایزدبانوی اسبان اختصاص دارد و کسانی را که در گذشته برایش قربانی کرده‌اند برمی‌شمارد، که شامل نام‌های زیر است:

هوشنگ، جمشید، تریثونه، هومه، هئوسزوه، زردشت، ویشناسپه و...

یشت ۱۰ به میترا، پروردگار چراگاه‌های وسیع، ضامن پیمان‌ها، ایزد جنگ‌آوران، ایزد طلوع اختصاص دارد، که از فراز کوه البرز (هرا) سر برمی‌آورد، و با یک نگاه تمامی سرزمین آریایی‌ها را از نظر می‌گذراند، نسبت به سوگندشکنان بی‌رحم است، و برای سایرین پیروزی و وفور نعمت به همراه می‌آورد، خبرچینان بسیاری را در خدمت دارد، سبب بارش باران و نزول وفور نعمت می‌شود، و با ارابه‌ای سفر می‌کند که توسط اشی (بخت) هدایت می‌شود، که در پیشش ورتزغنه Vərəθrəyana (ایزد پیروزی) در شکل گراز می‌راند، دادگستری فریب‌ناپذیر است؛ باری‌بخش کسانی است که او را فرا می‌خوانند، شفا دهنده‌ای که هومه در کوه هرا پرستش می‌کند، مسلح به آذرخش است که حتی انگره‌مینو از آن بیم دارد؛ در سمت راستش (ابتدا) سرئوشه Sraoša «فرمانبرداری»، او را همراهی می‌کند و در سمت چپش رشنو Rašnu، و گرداگردش را آب‌ها، گیاهان و فره‌وشی‌های درستکاران فرا گرفته‌اند؛ با اسبان سفید می‌جنگد، با پیکان‌های تیزپرواز و... و بازوان بلندش در همه‌جا به کسانی که پیمان‌ها را زیر پا می‌گذارند می‌رسد؛ او را باید

۱. صورت فلکی شعرای یمانی، ستاره‌ی کاروان‌کش در کلب اکبر.(م)

پس از سه روز و سه شب تزکیه‌ی نفس پرستش کرد؛ ارا به‌اش را ستاره‌ها زینت می‌بخشند و ساخته‌ی دست ارواح است و توسط چهار اسب سفید نامیرا کشیده می‌شود که نعل طلا و نقره به پا دارند، که در این حالت در سمت راستش رشنو Rašnu دیده می‌شود و در سمت چپش ایزدبانو چیستا Cista، تمثیل مذهب مزدایی؛ که به دنبالش تمثیل آفرینش به شکل گراز قرار دارد؛ پیش از آن آتش مشتعلی دیده می‌شود که بخت کوی‌ها Kavis است.^(۱)

یشت ۱۱ و ۱۲ به سرئوشه (سروش) و رشنو (رشن، دستیاران میترا) اختصاص دارد. یشت ۱۳ به فره‌وشی‌های درستکاران اختصاص دارد و شامل دو بخش است. بخش اول ۱۴۸-، بنا به نظر داورمتر (ص ۵۰۴) «تجلیل فره‌وشی‌ها به مثابه نیروهای ابقای موجودات و زیست‌پذیر ساختنشان است (۱-۲۵)؛ و به مثابه جنگ‌آوران وحشت‌انگیز که برای همنوعان و ملتشان می‌جنگند (۲۶-۳۹، ۴۵-۴۸)؛ به مثابه نیکوکاران مادینه که باعث ریزش باران بر زمین می‌شوند که به آنان مهر می‌ورزد و موجب رویش گیاهان می‌گردند» (۴۳-۴۴، ۵۳-۵۸، ۶۴-۶۸).

بخش دوم، سیاهه‌ای از فره‌وشی‌های قهرمانان مزداسیی از گیه‌مرتَن (کیومرث) Gaya Maratan تا سئوشینَت (سوشیانس) Saošyant است. آن‌ها به هفت گروه تقسیم می‌شوند: ۹۵-۵۸ فره‌وشی‌های ایزدان، اولین انسان، کیومرث، اولین قانونگذار، زردشت، و اولین پیرو او، میذیو ییمانگه Maiðyoimānha؛ ۹۶-۱۱۰، فره‌وشی‌های اولین جانشینان زردشت و اولین قهرمانانش، که بیش‌تر به حلقه‌ی اسطوره‌ای و یشتاسپه تعلق دارند؛ ۱۱۱-۱۱۷: فره‌وشی‌های قهرمانان متعلق به افسانه‌ی پوروخششتی Pourudaxšti و سایرین؛ ۱۱۸-۱۲۹: فره‌وشی‌های قهرمانان سرزمین‌های بیگانه؛ فریانه‌ها Frīyanas و... و یاران سئوشینت‌ها؛ ۱۲۹: فره‌وشی‌های سئوشینت (آخرین نجات‌بخش)؛ ۱۳۰-۱۳۸: فره‌وشی‌های قهرمانان دوران پیش از مزداگرایی؛ ۱۳۹-۱۴۲: فره‌وشی‌های زنان مقدس مزدایی از هُوی Hvovi همسر زرتشت تا سروت - فذری Srutat-fðrī و گهو - فذری Vanhu-fðrī و اردت فذری Ǝrðat-fðrī مادران سه پسر زاده نشده زرتشت.

1. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959.

یشت ۱۴ به ورثرغنه *Vr̥θrayna* «پیروزی» اختصاص دارد، و به ۴ بخش تقسیم‌پذیر است. §§ ۲۸-۱: از ده صورتی نام می‌برد که این الوهیت بر زردشت ظاهر شد که عبارتند از: باد، گاو، اسب، شتر، گراز، جوان، شاهین،^(۱) قوچ، آهوی نر و انسان؛ §§ ۳۰-۳۳: درباره‌ی قدرتی است که ورثرغنه به عنوان پاداش به زردشت به سبب پرستش او می‌بخشد؛ §§ ۳۴-۴۶: درباره‌ی قدرت‌های جادویی است که به پر شاهین در نبرد نسبت داده شده است؛ §§ ۴۷-۶۴: پرستش و بزرگداشت ورثرغنه است.

ورثرغنه همراه با وئینیتی اوپرتات *Vanainti Uparātāt* «برتری پیروزمندانه» طلبیده می‌شود. یشت ۱۵ هرچند معمولاً رام‌یشت (یکی دیگر از همراهان میترا) نامیده می‌شود، به وایو، فضای بین آسمان و زمین اختصاص دارد، که بخشی از آن به روح خیر و بخش دیگر به روح شر تعلق دارد. §§ ۱-۱۴ نام کسانی را برمی‌شمارد که برای وایو قربانی کرده‌اند: اهورامزدا، هوشنگ، تخمه‌ی اورویی (تهمورث) *Taxma urupi*، جمشید، ازی‌دهاک (که حاجتش برآورده نمی‌شود)، ثریتونه، کرساپه، اوروساره *Auruasara* هوتنوسا *Hutaosa* و دوشیزگان ایرانی؛ §§ ۴۲-۵۸ بر شمارش و تجلیل نام‌های وایوست.^(۲)

یشت ۱۶، یشت دثا *Dāēnā*، دین مزدایی نامیده می‌شود و به چیستا *Cista*، یکی دیگر از اشکال شخصیت‌یافته‌ی این دین اختصاص دارد.

یشت ۱۷ به اشی ونگهویی *Aši Vayuhi* «اقبال نیک» اختصاص دارد، می‌توان آن را به سه بخش تقسیم کرد: §§ ۱-۲۲ نیایش‌های این ایزدبانو و وصف ثروتی که او به خانه‌ی پرستندگان می‌آورد؛ عشقش به زردشت؛ §§ ۲۳-۵۲: برشمردن قهرمانانی است که برای او قربانی کرده‌اند: هوشنگ، جمشید، ثریتونه، هومه، هوسرّوه *Husravah*، زردشت، ویشناسپه؛ §§ ۵۳-۶۱ پرستش اشی ونگهویی است که کودکان و روسپیان از آن کنار گذاشته شده است.

یشت ۱۸ به ارشتات *Arštāt* «راست‌گویی» اختصاص دارد.

یشت ۱۹ بر اساس سیاهه‌ی [نام] کوه‌ها که §§ ۱-۸ را پر ساخته، زامیاد «ایزد محافظ

۱. وارغن شاهین است، رجوع کنید به Stricker, *Indo-Iranian Journal*, 1964, 310 sq.

۲. S. Wikander, *Vayu*, I, Upsala 1941. تنها یک مجلد به چاپ رسیده است.

زمین»^(۱) نامیده می‌شود. با وجود این، بازمانده‌ی این یشت به کَوَئُم خَوَرَنَه Kavaem xvarənah «اقبال کَوِی‌ها» اختصاص یافته است. گفته می‌شود اهورامزدا، نامیران نیکوکار و تمامی الوهیت‌ها، همگی دارای خَوَرَنَه (۲۹-۹) خویش‌اند. خورنه از آغاز جهان در دو نسل پیایی انتقال یافته است، پَرَذاته (پیشدادیان) (Paraśata) و کَوِی‌ها. پادشاهی که به نسل اول تعلق دارد، جمشید فرخنده است، که ابتدا انسان را نامیرا ساخت، اما فاسد و دروغگو شد و در نتیجه خَوَرَنَه در هیأت شاهین از او گریخت. §§ ۴۶ و پس از آن نبرد بین دو روح را برای تملک خورنه بازمی‌گوید.

در دودمان دوم، خَوَرَنَه به زرتشت، سپس به ویشتاسپه می‌رسد. و در پایان زمان، به آخرین فرزند پسر زرتشت، سوشیانت استوَبَ - اِرِته Astvat-ōrta «تجسم عدالت» می‌رسد که به یاری آن بر فریب پیروز خواهد شد.

یشت ۲۰ به هومه اختصاص دارد و عصاره‌ای از یسناهای ۹-۱۱ است.

یشت ۲۱ که بسیار کوتاه است به ستاره‌ی وَئَنَت Vanant اختصاص دارد.

هادوخت Hādoxt نسک از دو پاره تشکیل یافته است (بنا به نظر دارمستر، یشت ۲۱ و ۲۲ است). پاره‌ی اول ستایش دعای اَشْمُ هو است. پاره‌ی دوم، سرنوشت روح پس از مرگ را مانند ویدیوداد ۱۹ اما با جزئیات بیش‌تر توصیف می‌کند. روح با دینش (دئنا) به شکل دختری جوان برخورد می‌کند. اگر در گذشته انسانی پاکدامن بوده باشد، [این دختر] زیبا و در صورت فریبکار بودن، زشت است. در حالت اول، روح با چهار گام، اندیشه‌ی نیک، گفتار نیک، کردار نیک، نور بی‌پایان (یا نآفریده) به جایی می‌رسد که غذا به شکل کره‌ی بهاری در انتظار اوست. در حالت دوم، روح در اثر اندیشه‌ی بد، گفتار بد، کردار بد، به تاریکی بی‌پایان می‌رسد که در آن‌جا غذاهای گندیده در انتظار اوست.

یشت ۲۳ آفرین زردشت پیامبر است که از واژه‌های افسانه‌ای موهبت‌ها و برکات تشکیل می‌شود که زردشت برای ویشتاسپه بر زبان می‌آورد.

۱. genius، به معنای روح همراهی‌کننده‌ی شخص با مکان، ایزد محافظ، روح همزاد خصلت یا کیفیت مشخص مکان یا مجموعه سنت‌ها و تأثیرانی است که به آن مربوط می‌شود. حلول و تناسخ هم معنا می‌دهد.

بشت ۲۴ از پاره‌هایی از ویدیوداد ساخته شده است و تشریح می‌کند که چگونه زردشت چکیده‌ای از قانون را به ویشناسپه عرضه می‌کند.

۶ خرده اوستا

خرده اوستا یا اوستای کوچک ابتدا شامل دعا‌های گوناگون مرسوم است که در زمان بستن کوستی (کمر بند)، شست و شو، و در طلوع آفتاب خوانده می‌شود. پس از آن به نیایش^(۱) خورشید، میترا، ماه، آب‌ها و آتش می‌پردازد و بیش‌تر از پاره‌هایی از بشت‌های مربوطه تشکیل می‌شود (به جای نیایش مربوط به آتش که چکیده‌ای از بشت ۶۲ و از سی روزه است).

آفرینگان، بنا به نظر دارمستر، ص ۷۲۲، دعا‌هایی است که با برکت و آرمزش‌خواهی‌هایی همراه است که در چهار موقعیت و به چهار شکل مختلف خوانده می‌شود: به احترام مرده (آفرینگان دهمان)؛ در ۵ روز پایانی سال؛ یا روزهای گانا (آفرینگان گانا)؛ در شش جشن فصول که یادبود اعمال گوناگون آفرینش است (آفرینگان‌گاهنبار)، در آغاز یا پایان تابستانی طولانی (آفرینگان ریثوین).

پاره‌های اوستا: دارمستر متن و ترجمه‌ی سلسله‌ای از پاره‌های اوستا را در جلد ۳ کتاب زند - اوستای خود ارائه می‌دهد: (۱) پاره‌های وسترگارد Westergaard؛ (۲) پاره‌های نقل شده در فرهنگ (واژه‌نامه‌ی زند - پهلوی)؛ (۳) پاره‌های نقل شده در نسخه‌ی زبان پهلوی یسنا؛ (۴) عیناً از ویدیوداد؛ (۵) پاره‌های تهمورث یا پورسیشنیها Purisishna «پرسش‌ها»؛ (۶) نیرنگستان یا آیین؛ (۷) پاره‌های متفرقه؛
Aogmadacēاَنوگَمَدَچَا

نیرنگستان از دو بخش تشکیل می‌شود. بخش اول، هریتستان (هیردستان) (۱۸-۱) به موبدانی که در خارج از خانه‌هاشان مراسم اجرا می‌کنند و طلبه‌ها می‌پردازد. بخش دوم

1. Dhalla, *The Nyaishes or Zoroastrian litanies*, New York. 1908.

(۱۹-۱۰۹)، متن اصلی نیرنگستان است^(۱) و به دو موبد به جا آورنده‌ی مراسم و دستیارشان می‌پردازد که در از برخوانی شرکت دارند؛ درون *drōn*؛ خودداری از نوشیدن نوشابه‌ی قوی طی مراسم قربانی؛ از برخوانی گنا؛ قربانی کردن در زمانی که موبدی در حالت ارتکاب گناه است؛ گناه جشن نگرفتن گناه؛ محدوده‌های گناه (مراقبین روز)؛ پیشکش‌های گاهنبار (جشن فصلی)؛ مراسم ساغرریزی؛ قربانی کردنی که با ریختن خون همراه است؛ کارکردها و اماکن زوت *Zot* و راسپی *Raspī* در طی یسنا؛ کوستی (کمربند) و سدره (پیراهن)؛ و تدارک برسمن *baršman*

اثوگمدئی متن مربوط به مراسم تدفین است که تقریباً به طور کامل در خطوط هشت هجایی نوشته شده است.^(۲)

ب) ثبت اوستا به صورت نوشته

تفسیر صحیح اوستا به میزان وسیعی به دانش ما از زمان و چگونگی شکل‌گیری آن به صورت نوشته بستگی می‌یابد.

یکی از پرسش‌های قابل بحث این است: پیش از شکل‌گیری اوستا به صورت نوشته با الفبای اوستایی، آیا به خط پهلوی دوره‌ی اشکانیان ثبت شده بود؟ می‌دانیم که خط پهلوی از الفبای بی‌صدا که از الفبای آرامی گرفته شده است، ساخته شده و در عصر اشکانیان به گونه‌های مختلف، کتیبه‌ای یا شکسته، پارتی یا پارسی، شکل گرفته شده است. الفبای اوستایی نتیجه‌ی تعدیل الفبای پهلوی از طریق تفکیک برخی علائم و افزودن علائم دیگر بوده است. این الفبای کامل شده به منظور ثبت تلفظ هرچه دقیق‌تر الفبا شکل گرفت.

اما الفبای اوستا برای آوانویسی متن‌های پهلوی نیز استفاده شده است. یکی از متون پهلوی که با حروف اوستایی رونویسی شده، پازند است. به سبب طبیعت پر ابهام علائم پهلوی، این نظام که اوزواریشن *Uzvarīšn* نامیده می‌شود، دارای نقاط ابهام فراوان است و

1. Re-edited by Waag, *Nirangistan* 1941.

2. Re-edited by Duchesne Guillemin, *JA*, 1936 I, 241 sq.

به منظور به کارگیری آن، مزدایی‌ها از واژه‌نامه‌ی پهلوی - پازند سود برده‌اند.^(۱)

منابع موثقی که درباره‌ی نگارش اوستا در دست است، ضد و نقیض به نظر می‌رسد. باذیل (باسیلیوس) قدیس (حدود ۳۷۷م) در بحث درباره‌ی مغان بین‌النهرینی در آسیای صغیر گزارش می‌دهد: «آنان کتاب یا مرشدی درباره‌ی اصول اعتقادی خود ندارند.» و بنا به کتاب ارتای ویراف (ارداویرافنامه)، اردشیر متن‌های اوستایی و زند را که موبدانی که او به پایتخت فرا خوانده بود از بر داشتند، گردآوری کرد. و سرانجام در زمان حمله‌ی مسلمانان، چنین انگاشتند که مزدایی‌ها نمی‌توانند مدعی باشند که مانند یهودی‌ها و مسیحی‌ها «مردمی اهل کتاب» هستند. از این منابع، تقریباً با اطمینان می‌توان نتیجه گرفت که مزداگرایی کتابی نداشته است که دارای نقشی مشابه با تورات و انجیل در مسیحیت و قرآن در اسلام باشد.

شهادت باذیل قدیس تنها به نواحی پیرامونی مربوط می‌شود و عاقلانه نیست که کاربردی گسترده‌تر برای آن قابل شویم. در مورد ارداویرافنامه، این نوشته بازتاب اهمیت سنت شفاهی، بدون انکار قطعی وجود متون نوشتاری در آغاز عصر ساسانیان است. از سوی دیگر، از نوشته‌های پوسانیاس Pausanias (۲۹-۶۰، کلمان، 63، Fontes) در قرن دوم چنین برمی‌آید که در لیدی، مغان مراسم را با آوازخوانی از روی کتابی همراهی می‌کردند. اما اشارات او تنها برای این ناحیه معتبر است. به هر صورت، با وضعیت مرسوم که موبدان از روی حافظه عمل می‌کردند، در تضاد است. استفاده از کتاب در مراسم رسم نبوده است.^(۲)

۱. آوانویسی پازند اغلب بسیار از تلفظ واقعی متن پهلوی به دو علت دور بوده است.

الف) تلفظ واقعی در زمان نوشتن واژه‌نامه دیگر شناخته شده نبود.

ب) مهم‌تر از هر چیز، واژه‌نامه به این منظور نوشته نشده که زبان پهلوی را خوانا سازد بلکه هدف از نگارش آن بیشتر این بوده که واژه‌ای را که به شکل شفاهی شناخته شده بوده به زبان پهلوی نوشته شود. برای نمونه، برای نوشتن واژه‌ی اورمزد به پهلوی، شکل پازند این واژه *Anhurma* انهورمه باید شناخته می‌شد. هیچ‌کس گمان نمی‌برد که ابزد بتواند انهورمه نامیده شود.

۲. موارد استثنایی عبارت است از وندیداد که در مراسمی با همین نام خوانده می‌شد و فروردین یشت که به احترام مرده خوانده می‌شد. نگا. به.

Tavadia, *Indo ir. Studies*, II. Santiniketan 1952, 4.

اما این مسئله که پیش از مانی کتابی وجود داشته است، از قطعه‌ای در کتاب قبطی کفالایا^(۱) روشن می‌شود که می‌گوید: «زردشت کتابی نوشت، اما پیروانش پس از مرگ او، محفوظات خود را به رشته‌ی تحریر درآوردند و همان کتبی است که امروزه خوانده می‌شوند.» از این گذشته، اگر زردشتیان تنها به سنت شفاهی متکی بودند، مانی بی‌درنگ آن را خاطرنشان می‌کرده است. بنابراین، ظاهراً تردیدی نیست که در دوره‌ی اشکانیان اوستایی به صورت نوشته وجود داشته‌اش.^(۲)

ابنهو Abbè Nau سند سریانی «داستان عیسی صبرانی» را ذکر می‌کند: «تعالیم زبان‌بخش زردشت به صورت حروف (یا علایم) زبان کلامی نوشته نشده است.»^(۳) اما همان‌طور که دومناش Menasce, BSOAS, IX, 587 n.2 نشان داده است، این مسئله قابل بحث است، زیرا قطعه‌ی فوق را می‌توان به صورتی کاملاً متفاوت فهمید، مانند: «تعالیم زبان بخش زردشت به صورت علایم هوشمندانه نوشته نشده است، یعنی، به صورت نوشته‌ای که همه بتوانند بخوانند.» دومناش حدس می‌زند که این می‌تواند اشاره‌ای به متن اشکانی باشد که به زبان پهلوی نوشته شده است. اما از آن‌جا که داستان حدود سال ۶۳۰ نوشته شده است و این واقعه فرضاً در سال ۵۸۰ روی داده است، تأکید بر نبود متنی ساسانی به حروف اوستایی در این زمان، عاقلانه به نظر نمی‌رسد. تنها مانند بیلی، مسایل زردشت‌گرایی، ۱۶۴، ش ۳۰، از دشواری حروف اوستایی و در مورد زند، از دشواری سیستم اوزواریشن سخن می‌گوییم.

از اولین اسناد بومی، اعلانی از زمان خسرو انوشیروان بازمانده است که در کتاب چهارم دینکرد (مَدَن ۴۱۱-۴۱۳) وارد شده است. بنا به این متن، اوستا پیش از ظهور

۱. در ۱۹۳۰ در مصر پیدا می‌شود و توسط پولوتسکی Polotzky در ۱۹۳۵ ویرایش می‌گردد. قطعه‌ی مورد نظر (نگا. ص. ۷، ۳۲-۳۱) توسط هینگ، در کتاب تحلیل مطالعات اوستایی *The Disintegration of the Avestic Studies*, Transact. Philol. Soc. 1942 (1944), 47 مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲. دیگر نمی‌توان مانند نیرگ در *Die Religionen des alten Iran* 422, German ed. 1937 نوشت: «از آن‌جا که هیچ سندی دال بر وجود اوستا به صورت نوشته در عصر اشکانی در دست نیست...»

3. F. Nau, Etude historique sur La transmission de L'Avesta et sur l'époque probable de sa dernière rédaction, *RHR*, 1927, p. 180.

اسکندر نوشته می‌شود، و توسط او پراکنده و نابود می‌گردد، و دگربار توسط پادشاه اشکانی، بلاش و سپس اردشیر گردآوری می‌شود و در زمان شاپور اول توسعه و سندیت می‌یابد و سرانجام توسط شاپور دوم تکمیل و با ترجمه‌ای کامل همراه می‌شود.

اکنون که نقد و بررسی شواهد را به پایان رسانده‌ایم، می‌توانیم روایت خود را از نوشتن اوستا، با اشاره به خود کتاب، ارائه دهیم.

ابتدا می‌توان گفت که اوستایی به صورت نوشته، احتمالاً در همان عصر اشکانیان، وجود داشته است که با الفبای پهلوی (که تمایزی بین برخی حروف بی‌صدا نمی‌گذاشت و به حروف صدا دار توجه چندانی نداشت) ثبت گردیده بوده است.

این متن گونه‌ای معیار بوده که در خزانه‌ی پادشاهی یا در «اتاق بایگانی»^(۱) حفظ می‌شده و کتابی نبوده که پیوسته مورد استفاده قرار گیرد. (شاید بیش از دو نسخه از آن وجود نداشته است.)

سنت شفاهی که معتبرتر از سنت کتبی پنداشته می‌شد، می‌بایست عالی بوده باشد: هم دقیق و هم وفادار، زیرا متن موجود که دیرتر با حروف کامل شده ثبت شد، منعکس‌کننده‌ی مجموعه‌ای از اختلافات جزئی آواشناختی است که الفبای اشکانی قادر به ثبت آن نبوده است. این مسئله نظریه‌ی آندریاس را هم که نیم قرن پیش ارائه شد، مردود می‌سازد. بر اساس این نظریه، اوستا در زمان اشکانیان نوشته شده و دیرتر، زمانی که سنت شفاهی فراموش گشته و زبان اوستا به زبانی مرده تبدیل شده، به شکل نه چندان قابل فهمی، نویسه‌گردانی شده است. این نظریه که اهمیت جزئیات درست‌نویسی در اوستا را نادیده می‌گیرد، پیروانی از جمله لومل، بتونیت و شاگرد او دوشن گیمین یافت. اما توسط سه پژوهشگر، هینگ، مورگن استاین و ییلی^(۲) به طور مستقل اما هم‌زمان مردود

۱. *bowen, x'nh* نامی است که به کعبه‌ی Kabai زردشت اطلاق می‌شده، رجوع کنید به هینگ Corpus Inscr. Iran. نقش رستم، دیپاچه.

۲. هینگ، مقاله‌ی یاد شده، تحلیل مطالعات اوستایی، ۱۹۴۴ لندن؛ مورگن استاین، درست‌نویسی و نظام صوتی اوستا: *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskab*, XII, Oslo 1942؛ کتاب مسایل زردشت‌گرایی، سخنرانی‌های ارائه شده در سال ۱۹۳۶ که در سال ۱۹۴۳ در اکسفورد به چاپ رسید. می‌بینیم که چگونه سه پژوهشگر نامبرده به علت شرایط فوق‌العاده از وجود آثار یکدیگر بی‌اطلاع ماندند. این که نتیجه‌گیری‌های آنان هنوز به

شناخته شد. نظامی از آوانویسی «آوا شناختی» ساده شده هنوز توسط بنونیست تبلیغ می‌شود.^(۱)

به هر حال، برخی از جزئیات درست‌نویسی حروف اوستایی را می‌توان به بهترین شکل نتیجه‌ی نویسه‌گردانی مکانیکی پنداشت. نظریه‌ی آندیاس تا به امروز کاربرد داشته است.^(۲) ییلی به وجود اوستای اشکانیان تردید داشت، اما پذیرفته بود، ص ۱۷۲ ش ۳، که «اثبات منفی دشوار است».

برخی از جزئیات چندان نمایانگر سنت شفاهی که با وسواس حفظ شده باشد نیست، نکته‌ای که در مورد زبان کلامی در زمان نگارش متن جود داشته است. به همین سبب است که شپور Schaefer واژه‌ی زند Zanda را واژه‌ای شبه اوستایی می‌پندارد که در واقع واژه‌ای پهلوی است که به واژه‌ای اوستایی تغییر شکل داده است. ییلی، ۱۷۱، از هیچ نمونه قابل اعتماد دیگری باخبر نیست، اما سزمرنی Szemerényi در مطالعه‌ی خود تحت عنوان *Sogdicisms in the Avesta* سغدی‌گرایی در اوستا، مجموعه‌ای از آن‌ها را ارائه می‌دهد.^(۳) این مسئله می‌تواند توضیحی احتمالی باشد که باید در خاطر داشت، حتی اگر بیشتر نمونه‌های سزمرنی تردیدآمیز باشد یا آن‌قدرها سغدی‌گرایی نباشد که «پهلوی گرایی»^(۴).

حساب می‌آید، به متقاعدکننده بودن آن‌ها می‌افزاید.

1. *Bulletin Société Linguistique*, 1968, 53, sq.

۲. به همین ترتیب کوپر Kuiper در *Indo-Iran. Journ.*, IV, 40 نشان داده است که نظریه‌ی آندیاس سزاوار بررسی است. رجوع کنید به

D-G., *L'étude de l'iranien au 20e siècle*, Kratylos, 1962.

۳. *Ap. Altheim, Aus Spätantike u. Christentum*, 1951. این نگاه توسط آتایم در *Lit. u. Gesel.*, 1950, p. 203 بار مطرح شد.

۴. به همین ترتیب ییلی دو مجلد پیاپی را که اولی به قرن ششم و دومی به زبان پس از انقراض امپراطوری تعلق دارد، در نظر می‌گیرد. سردرگمی بین حروف صدا دار و بی‌صدا را می‌توان نه به عنوان خطاهای نویسه‌گردانی، بلکه نتیجه‌ی سنت شفاهی دانست که «به تعدیل متن پس از نگارش اولیه ادامه داده بود.» (*Zorastr. Probl.*, 193). این نکته‌ی آخر (نقل قول) به نظر ما اختیاری می‌رسد. ما ترجیح می‌دهیم بگوییم که سنت شفاهی تنها زمانی که اوستا با القای کامل شده به صورت نوشته درآمد متن را تعدیل کرد و نه پس از آن. اما نمی‌توان مطلقاً احتمال تجدید و ویرایش آن را پس از زمان ساسانی رد کرد.

سنت و به ویژه دینکرد (که اکنون می‌توان برای اطلاعات تکمیلی به آن بازگشت) پیوسته از آپستاک *Apastak* (اوستا) و زند سخن می‌گوید. معنای این اصطلاحات تنها اخیراً در اثر مطالعات ویکاندر روشن شده است. آپستاک متنی بود که می‌خواندند و زند توضیحی که به آن افزوده بودند. زند گاهی به همان زبان نوشته می‌شد، اما پس از آن که زبان آپستاک دیگر مرسوم نبود، یعنی در دوران اشکانیان، از آن پس، (۷) نسخه‌ی پهلوی آپستاک و (۲) تفاسیر و سایر نوشته‌های افزوده به زبان پهلوی یا به زبان کهن مقدس - تا کجا نمی‌دانیم - را که کم و بیش با مهارت بدان پرداخته می‌شد، دربرگرفت.

در دینکرد (۱۷۱، ۴۲۱، ۱۷-۲۱) می‌خوانیم: «شاپور، شاه شاهان، پسر اردشیر، کتاب‌های دینی درباره‌ی پزشکی، نجوم، حرکت، زمان، فضا، ماده، آفرینش، زایش، مرگ، تغییر و رشد و سایر هنرها و صنایع را که در هند، «روم» و سایر کشورها پراکنده بود با آپستاک یکی ساخت.»

یلی، دومناش و موله^(۱) چندین رساله‌ی سنسکرت و یونانی را که مزدایی‌ها بدین‌سان اقتباس کردند، تشخیص داده‌اند: منطق و دستور زبان هندی، علم محاسبه‌ی زمان یا طالع‌بینی، کوسای *Kōsa* هندی و مجسطی (*Almageste*) بطلمیوس.

گمان می‌رفت که در گذشته، تمامی این آثار برخی توسط اسکندر و برخی دیگر توسط هند از ایران گرفته شده‌اند.^(۲) این افسانه‌هایی بیش نیست که برای پوشاندن وام‌گیری که در حقیقت ضبط کالاهای همسایه بوده است، ساخته می‌شد. ویکاندر^(۳) به حق آنها را با تحریف‌های یهودیان مقایسه می‌کند که درصدد اثبات این مسئله بودند که یونانیان کهن از تورات وام می‌گرفتند.

نمی‌دانیم آیا این «بازپس‌گیری‌ها» به زبان پهلوی یا اوستایی نوشته شده یا نه، زیرا خلاصه‌ای که در دینکرد آمده است، کتاب‌های ۸ و ۹، یعنی تنها وسیله‌ی قضاوت ما درباره‌ی محتوای اولیه‌ی اوستا، به روشنی بر اساس ترجمه‌ی پهلوی اوستا استوار

1. Bailey, *Zorastar. Problems*, 81 sq. Menasce, *Notes iraniennes*, JA, 1949; Molé, *Deux aspects de la Formatin de l'orthodoxie zoroastrienne*, *Mél. Grégoire*, IV, 311 sq.

2. Molé. *ibid*, 319.

3. *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946, 38. n. 2.

این نکته حایز اهمیت است، زیرا حتی اگر نتوان گفت که تا چه اندازه موضوعات ساسانی به زبان اوستایی برگردانیده و در اوستا گنجانیده شده است، اما همین حقیقت که متنی به این زبان موجود بوده، خود به این معناست که نمی‌توانسته زودتر از عصر ساسانی به نگارش درآمده باشد، باید این نکته را به هنگام نگارش تاریخ تبادل عقاید بین ایران و جهان مدیترانه به یاد داشت.

برای تعیین تاریخ دقیق‌تر ثبت اوستا، می‌توان به اخطار مذکور در دینکرد مراجعه کرد که خاطرنشان می‌کند نسخه‌ای از اوستا در زمان خسرو شکل گرفت و او آن را به چندین کتاب (نسک) تقسیم کرد؛ نمی‌توان اطمینان داشت که این‌ها همان ۲۱ کتابی است که در جای دیگر در دینکرد^(۲) برشمرده شده است و نمی‌توان مطمئن بود که پیش از آن هیچ نسخه‌ای از اوستا وجود نداشته است. بنا به نظر ویگاندِر Feuerpriester، ۱۶۹، از شکل وَر چیچست Var i Cecast که در دینکرد برای نمودن شیز Siz به کار رفته، می‌توان نتیجه گرفت که اوستا پیش از آن که ایران غربی افسانه‌ی کُوی‌ها را اتخاذ کند، یعنی پیش از سلطنت قباد، یا در قرن پنجم به صورت نوشته درآمده است. هَنینگ (بی‌آنکه علتش را بگوید) از این فراتر رفته می‌نویسد که نگارش اوستا با الفبایی جدید می‌توانسته در قرن چهارم صورت گرفته باشد^(۳). روشن است که او شاپور دوم را مد نظر دارد که تلاش‌هایش برای جانداختن و دفاع از مجموعه کتب مزدایی با یاری آتورپات (آذرباد) از همان اخطار دینکرد (نگاه کنید به فصل مربوط به ساسانیان) بر ما معلوم است. و در واقع نمی‌بینیم که چرا سلطنت شاپور دوم برای ابداع حروف اوستایی که با الهام از الفبای

1. Bailey, *Zoroastrian Problems*, 171, CF. Christensen, *L'Iran Sous Les Sassanides*, 142.

بسیاری از این متون اوستایی احتمالاً توسط نویسندگان اوستای ساسانی نوشته شده و حتی امکان دارد برخی از آن‌ها که ابتدا و پیش از نسخه‌ی اوستایی به زبان پهلوی بودند در بدنه‌ی کتاب‌های مقدس جای داده شده باشند. همچنین رجوع کنید به نیریگ

JA, 1931, II, 26 and 46.

۲. به ص ۷۰ مراجعه کنید.

3. *Disintegration* p. 44

اکنون سه نظریه‌ی دیگر در مورد ثبت اوستا را که توسط ویکاندر، آلتایم و موله پیشنهاد شده بررسی می‌کنیم.

ویکاندر^(۱) دو سنت افسانه‌ای را از هم متمایز می‌سازد. یکی سنت استخر، که توسط ارداویراف، توسر (تسر)، طبری، ثعالبی و فارسانامه باز نمایانده می‌شود، که سخنی از استقرار دوباره‌ی سنت دینی به صورت کتاب نمی‌گوید، دوم سنت شیز، که در دینکرد و توسط مسعودی و فردوسی تشریح می‌شود، که از نوشته سخن می‌گوید و به دنبال تحقیر سنت استخر است. ویکاندر چنین نتیجه می‌گیرد که بنا به سنت اول اصطلاح اوستا به معنای کتاب نبوده و تنها سنت شفاهی را در برمی‌گرفته است. اما پذیرش این مسئله دشوار است، زیرا اوستا احتمالاً توسط اسکندر سوزانیده شده است [DKM، ۴۰۵/۲۲، ۴۰۶/۱: ۴۰۶/۱] *an i pat diz i nipišt-o šocišn* (چه) در دز نیست (بود) به سوزش (داد) آلتایم^(۲) مدعی است که کلمات زیر در دینکرد: *ut-aš-o-ic yōnayik uzvān vīcart* به معنای «اسکندر به حروف یونانی نویسه‌گردانی کرده»، می‌باشد.^(۳) اما تاوادی^(۴) نشان داده است که ویچارت *vīcart* واژه‌ی معمولی برای «ترجمه شده» است. آلتایم آرزو داشت در این «نویسه‌گردانی»، سرچشمه‌ی دوازده میلیون بیت زردشت را ببیند که در کتابخانه‌ی اسکندریه بنا به گفته‌ی هرمیپوس Hermippus، که پلینی نقل می‌کند، نگهداری می‌شد. این نکته شاید بتواند توضیح دهد که چرا این ابیات را می‌توان خواند اما نمی‌توان فهمید.

در واقع، به وجود این شعر عظیم در هیچ جای دیگر اشاره نشده است. و استفاده از الفبای یونانی برای نوشتن زبان ایرانی‌ها تنها توسط کوشانی‌ها، تصدیق شده است، یعنی حداقل چهار قرن پس از اسکندر، و عقیده‌ی آلتایم مبنی بر این که پیش از این زمان استفاده می‌شده، بر اساس تفسیر نادرست کتیبه استوار است، زیرا آلتایم گمان می‌برد که متنی ایرانی را در کتیبه می‌خواند، و حال آن که حتی یک واژه از این زبان در آن وجود

1. Feuerpriester, 133.

2. Nouvelle Clio, 1951, 64 sq.

۳. دکتر مهرداد بهار، این عبارت را چنین ترجمه کرده است. «و او نیز آن را به زبان یونانی ترجمه کرد». م.

4. Die mittelpersische Sprache u. Literatur, Leipzig 1956.

موله^(۲) تمایل به تقلید از مانی‌گرایی (یا اسلام) را به مثابه عاملی که در ثبت پدیده‌ی زردشتی سهیم بوده است مؤثر می‌داند. تاوادیا نشان داده^(۳) است که این دلیلی سطحی است.

۲۱ نسک اوستای ساسانیان به شیوه‌های مختلف منظم شده است. ما از ترتیبی که آن‌ها در فهرست گنج‌نایده شده‌اند، سخنی نمی‌گوییم، زیرا اصل متضمن آن، علی‌رغم توضیحی که در دینکرد VIII، ۱۵-۱۷ داده شده است، روشن نیست.

توزیع آن‌ها در سه طبقه جالب‌تر است.^(۴) طبقه‌ی اول گاسانیک *gāsanik* (مربوط به گائاه‌ها) نامیده می‌شود، ابتدا استوت *Stot-yašt* را دربرمی‌گیرد. کتاب دعا و مناجات‌نامه‌ای که احتمالاً متن گائا را نیز شامل می‌شده؛ سپس سه کتاب تفسیر گائا که در کتاب دینکرد مفصل‌تر تحلیل شده است، از جمله در سوتگر *Sutkar*، وارشت *Varšt-mānsar* و بگ *Bag* سایر کتبی که در این طبقه جای داده شده عبارتند از: وشتگ *Vaštāg* که از آن در زمان تألیف دینکرد چیزی به یاد نمانده بود، تفسیری دیگر به نام هادوخت *Hađoxšt* و سرانجام سپند *Spand* کتابی عرفانی که فرمول خاصی برای شروع دارد.

طبقه‌ی میانی، هادک *hadak-mānsarik* به «فرمول‌های مقدس» (مانترا) مربوط به رفتار می‌پردازد که در مناسک استفاده می‌شوند، اما دو کتاب اول و کتاب آخر با مابقی تفاوت دارند. کتاب اول دام دات *Dam-đat* به کیهان‌شناسی می‌پردازد؛ کتاب دوم

۱. نگا. هنیگ، BSOAS, XIII, ص ۸۰ آخرین کتاب آتاپ، زردشت و اسکدر، فرانکفورت ۱۹۶۰، مانند اثر گذشته‌اش سرشار از خیالات است.

2. Art. Cited on Deux aspects... 289 sq.

3. Die mittelpersische..., 67.

۴. آن‌ها به صورت جدول در ص ۲۰، Geldner, *Grundriss der Iranischen Philologie*, II, همراه با تفسیری در ص، ۲۱ آورده شده است، رجوع کنید به تاوادیا *Die mittelpersische Literatur* 69 sq. من همچنین از مقاله‌ای از موله که هنوز به چاپ نرسیده است، اما پیش‌تر آن در رساله‌اش، که در سوم ژوئیه ۱۹۵۸ در سوربن از آن دفاع کرد و به نام آیین، اسطوره و کیهان‌شناسی در ایران باستان ۱۹۶۳ به چاپ رسید استفاده کرده‌ام.

که عنوانش بنا به نظر انکلساریا^(۱) Anklesaria باید نختر Naxtar خوانده شود به نجوم مربوط است. کتاب سوم و چهارم بازک Pajak و راوشیتیتی Rašwištaiti و کتاب ششم کش کی شزو Kaš-Kay-Srav به مناسک می‌پردازد، در حالی که کتاب پنجم بریش Bariš شامل پند و اندرز درباره‌ی بهداشت تن و جان است. سرانجام، کتاب آخر ویشناسپ ساست Vištasp-šast، ماهیتی عرفانی دارد.

طبقه‌ی سوم یا پایین‌ترین طبقه، داتیک datik یا «قانونی» از پنج کتاب تشکیل می‌شود که از نیکادوم Nikađum تا ویدیودات فقط به قانون می‌پردازد. کتاب آخر ظاهراً تنها کتابی است که تمامی آن در اوستای موجود حفظ شده است. کتاب‌های ۶ و ۷، که فرمول شروع خاصی (مانند سپند در طبقه‌ی اول) دارد، سیت‌رdat اسطوره‌ای Citrađat و بغان‌یشت، عبادی Bağan-yašt است.

نامگذاری هر طبقه به شکل نارسایی صورت گرفته است. نویسنده دینکرد ۸، ۱۳، به خوبی آگاه بوده که هر طبقه ظاهراً شامل کتاب‌هایی می‌شده که به درستی به یکی از دو طبقه‌ی دیگر تعلق دارد. بنابراین، بهتر آن است که تفاوت‌های میان طبقات را به عنوان اختلاف درجه ببینیم. این نظریه‌ی موله بود، که بر پایه‌ی متنی از کتاب ۶ دینکرد (۱۷۱)، ۵۱۶، ۵۱۷، ۱۷، ۴ قرار داشت. در آنجا به ترتیب صعودی آمده است: انسان داتیک با آریایی‌ها ارتباط نزدیک دارد، انسان هاتک مانسریک با درستکاران و انسان گاسانیک با ایزدان. به نظر می‌رسد در این‌جا سه شکل دین با کمال یافتگی فزاینده‌ای دیده می‌شوند. اکنون می‌توان درک کرد که چرا هر گروه از نسک‌ها دارای کتاب‌های عرفانی، عبادی و کتاب‌هایی است که هیچ یک از این‌ها نیست، اما به سه گونه دانش مربوط می‌شود: دانش گاتا که کمال‌یافته‌ترین است، در کتاب ۲، ۳، ۴، در طبقه‌ی اول یافت می‌شود؛ سپس علم عالم، کیهان‌شناسی و نجوم در کتاب‌های ۱ و ۲ در طبقه‌ی میانی؛ سرانجام علم اخلاق که در ۵ کتاب اول در طبقه‌ی سوم بدان پرداخته شده است.

همین درجه‌بندی در میان کتاب‌های عبادی و عرفانی نیز دیده می‌شود. در میان کتاب‌های عبادی، گاتا طبیعتاً در زیر استوت - یشت در طبقه‌ی اول جای دارد، در حالی

۱. نقل از تارویا، cit. op. ۷۰.

که در سوی دیگر، در انتهای طبقه‌ی سوم یا پایین‌ترین طبقه، بغان - یشت است که به الوهیت‌های غیرگائایی مربوط می‌شود که مورد احترام یشت‌ها هستند. طبقه‌ی میانی مابقی مناسک را با یک فاصله از گائا و یشت‌ها در خود جای می‌دهد.

در میان کتاب‌های عرفانی، سپند، که شامل زندگینامه‌ی زردشت می‌شود، امتیاز قرار گرفتن در طبقه‌ی اول را داراست، در حالی که ویشناسپ - ساست که تنها به حافظ و اولین پیرو پیامبر یعنی شاهزاده - ویشناسپ می‌پردازد، در طبقه‌ی میانی و سرانجام چهارداد *Cihr-dat* که فقط قهرمانان پیش از ظهور زردشت را گرامی می‌دارد، به طبقه‌ی آخر تعلق دارد.

درونیامه‌ی این کتب با جزئیات کم‌تر و بیش‌تر در دینکرد نشان داده شده است. کتاب ۸ به طور خلاصه ۲۱ کتاب را به ترتیب طبقه‌بندی آن‌ها مرور می‌کند. کتاب ۹ به آنچه که می‌تواند کتاب اول در طبقه‌ی اول (استوت - یشت) باشد و به سه کتاب بعدی که تفسیر گائاست، به طور مفصل می‌پردازد. آخرین کتاب در این طبقه، سپند، که به افسانه‌ی زردشت اختصاص داده شده است، موضوع کتاب ۷ دینکرد است که احتمالاً عناصری را از کتب عبادی موجود در دو طبقه‌ی دیگر، یعنی ویشناسپ - یشت و بغان - یشت به وام گرفته است.^(۱)

در شکل‌گیری اوستا، دو سنت کنار هم گذاشته شده و تا اندازه‌ای در هم آمیخته شده است. یکی سنت مغانه که مسئول گائا و یسنای هفت باب بود. دیگری سنت حماسی که یشت‌های مهم «۵، ۸، ۱۰، ۱۳ و...» را به وجود آورد. آمیزش این دو سنت در قطعانی مانند یسنای ۹-۱۱ (هوم یشت) و ویدیوداد آشکار است.

به شکل کلی‌تر می‌توان مانند کریستنسن^(۲)، در سویی سنت دینی را قرار داد که کل اوستا و برخی از آثار پهلوی نمایانگر آن است و در سوی دیگر، سنت ملی را که برای اولین بار در زمان ساسانیان در خدای نامگ *Xvaḍay-Namag* (کتاب پادشاهان) ثبت شد.

1. Tavadia, *Die mittelpersische Literatur*, 68.

2. *Les Kayanides*, Copenhagen 1907, & *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris 1936.

(این کتاب اکنون از میان رفته است، اما فردوسی از آن استفاده کرده است).

به عکس اگر سعی در تحلیل مفصل اوستا داشته باشیم، چنانکه ویکاندر یا هارتمان در زمان ما انجام داده‌اند، وارد قلمرو حدس و گمان می‌شویم، و تقسیمات جدیدی را تشخیص می‌دهیم که هیچ فصل مشترکی با آن تقسیماتی که در بالا متذکر شدیم (علی‌رغم اصطلاح‌شناسی ظاهراً مشابه‌شان) ندارد.

ویکاندر در کتابش درباره‌ی وایو، ۱۹۴۱، کوشید تا در چارچوب یشت‌ها، گروه‌بندی کوچک‌تری، گروه فریانه Fr̥yāna را تعریف کند که مشخصه‌اش ویژگی‌های لهجه، آیین وایو و آناهیتا، زیرلب‌خوانی و مناسک ویژه‌ی آتش است. وی چند سال بعد در *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* ۱۹۴۶ سعی کرد تا سرنوشت این مجموعه را که اکنون گرایشی زورانی را به آن نسبت می‌داد، دنبال کند؛ گرایشی که از زمان اولین ظهورش در ایران که آن نیز فرضی است) تا پایان عصر ساسانی ادامه یافته است. این مسئله دری را گشود که تا به امروز به جایی نرسیده است.

هارتمان، در کیومرث، ۱۹۵۳، Upsala، برای باز کردن تار و پود اوستا، دست به تحلیلی بی‌نهایت مفصل می‌زند. او حداقل چهار سنت را متمایز می‌سازد. اول، سنت گائایی، دوم سنت زروانی بر مبنای تفسیر گرایش‌مند یشت ۳۰ (دو روح) که در یشت ۱۳، ۸۶، یسنای ۶۸، ۲۲ و نیایش ۵ و ۵، ۵ منعکس می‌شود. یشت‌های ۵، ۱۵ و ۱۹ نیز زروانی است. سوم، آن دو گروه متن‌های زروانی که بازنمایی گرایش‌هایی است که توسط «یکتاپرستان عارف» که مدافع سنت ملی و قهرمانی بودند، در روحی یکتاپرستانه به یکدیگر نزدیک و باهم ترکیب شدند. و سرانجام دوگرایان راست دین، که نمایانگر سنت مغانه‌ی دینی بودند و با الهام از گائا، آزادانه از تمامی سنت‌های دیگر نیز سود جسته و آثار پهلوی را تدوین کردند.

دنبال کردن شرح هارتمان دشوار است^(۱)، اما روشن است که او فرضیه از پس فرضیه می‌یافت.

۱. من حتی مطمئن نیستم که پس از سه بار خواندن آن، منظور او را از سنت‌های افقی و عمودی در فصل IV درک کرده‌ام.

بی بردن به ارزش ترجمه‌ی پهلوی اوستا و تاریخ نگارشش، از اهمیت بنیادی‌تری برخوردار است. ترجمه و تفسیر پهلوی، چنانکه در دستنوشته‌ها دیده می‌شود، به بخش‌های کوچک تقسیم شده، و هر یک، بلافاصله پس از ترجمه و تفسیر واژه‌ها در متن اوستا گنجانیده شده است. تاوادیا نشان داده است^(۱) که همواره چنین وضعی دیده نمی‌شود. تا حدود قرن نهم، دستنوشته‌هایی وجود داشت که تنها متن اوستایی را دربرمی‌گرفت، در حالی که دستنوشته‌های دیگر تنها ترجمه و تفسیر پهلوی آن بود.

ظاهراً تفسیر پهلوی پیش از زمان خسرو انجام گرفته است، زیرا پس از این دوره، نام هیچ مفسر دیگری در آن ذکر نشده است.^(۲) احتمالاً کار ترجمه، تأویل و تفسیر طی چند قرن صورت گرفته است. طبیعی است که این مهم می‌بایست زمانی آغاز می‌شده که نیاز به آن به وجود آمده باشد یعنی در دوره‌ی اشکانی که زبان اوستا دیگر قابل فهم نبود.

روشن است تا آن جا که به گاتا مربوط می‌شود، همان زمان هم بسیار دیر بوده است. ترجمه به سختی در فهم اصل به ما کمک می‌کند. مانند تفسیر آن، تنها به ما می‌گوید که چگونه طی اعصار، اصل کار فهمیده می‌شده است.

ترجمه‌ی مابقی یستا، و ویدیوداد، ظاهراً دقیق‌تر است و در این جا به تفسیر علت اطلاعاتی که درباره‌ی رسوم و آیین‌ها به دست می‌دهد به ویژه سودمند واقع می‌شود.

مطالعه‌ی ترجمه‌ی پهلوی اوستا دشوار است. اغلب دشوارتر از متن اصلی که سعی در تنویر آن دارد. نظام مورد استفاده‌ی شارحان پهلوی یک بُعدی است و ستایش آن به گرایش ذهنی معینی نیاز دارد. این مسئله دومتاش را نمی‌ترساند، او می‌نویسد:^(۳) «مایه‌هایی که این آثار از آن برآمده، به نظر ما به میزان قابل ملاحظه‌ای نزدیک‌تر به مایه‌های غربی، به ویژه جهان یهود (*masore, targum, midraš halaxa*) و جهان مسیحیت (نسخه‌های شرقی انجیل که به ابداع الفبای ملی انجامید) است تا مایه‌های شرقی بودایی». تردیدی به درستی این نکته نمی‌توان داشت، اما جای تعجب دارد (مگر آن که

1. Zur Pflege des iranischen Schrifttums ZDMG, 98, 332 sq.

2. Tavadia, Die mittelpersische Sprache und Literatur, 41 sq.

3. Ann. de l'Ec. prat des Htes Et., sc. rel., 1951-52, 37.

اشتباه قلمی باشد (*lapsus calami*) که مقایسه به مفسرین ودایی کشیده نمی‌شود. در این جا بود که می‌توانست آموزنده باشد. در واقع چنین مقایسه‌ای صورت گرفته و دارمستر^(۱)، به هنگام بحث درباره‌ی تفسیر پهلوی به نامدارترین مفسر دینی ودایی اشاره می‌کند که گفته: «نابخردی به شیوه سائنه Sayana در آن فراوان است.»

ترجمه‌ی پهلوی به نوبه خود بنیانی برای نسخه‌ی سنسکریت^(۲) بود که توسط نریوسنگ Neryosang آدمی که ظاهراً در آغاز قرن دوازدهم^(۳) آوازه‌ای داشته صورت گرفته، یعنی در زمانی که دیگر هیچ کس پهلوی نمی‌دانست. ارزش اصلی این ترجمه برای یک اروپایی در این است که بنیانی برای مطالعه‌ی مفصل اوستا توسط بورنوف، بوده است.

ج) استفاده‌ی کنونی

اوستای موجود نمایانگر تنها بخشی از آن است که در دینکرد خلاصه شده است. تفسیر پهلوی به کرات در لابه لای مطالب اوستا یافت می‌شود، اما آن‌ها را در اوستای موجود به تناسب ۴:۱ می‌توان یافت. از این جا می‌توان نتیجه گرفت که اوستای موجود تنها یک چهارم اوستای اصلی است.

متن‌هایی که حفظ شده است، تقریباً همگی به نیازهای عملی پاسخ می‌دهد. یستا، ویسپرد، و ویدیرود همان‌گونه که در بالا نشان داده شده استفاده‌های عبادی دارد.

یشت‌ها چندان مورد استفاده‌ی عمومی قرار ندارد، هر چند در اصل به منظور همراهی کردن قربانی نوشته شده بودند، در نتیجه ترجمه‌ی پهلوی آن‌ها، به استثنای یشت‌های آخر حفظ نشده است. تاوادی^(۴) در این رابطه اطلاعاتی به ما می‌دهد که شاید به عبث در جای دیگری در پی آن می‌رفتیم:

1. *Etudes iraniennes*, II, 1883, 55.

2. *Neriosangh's Sanskrit - Uebersetzung des Yasna*, herausg.u.erl. von. F. Spiegel, Leipzig 1861.

۳. بنا به نظر S.H. Hodivala و نقل از پی 183 *Zor. Probl.*

4. *Indo-Iranian Studies*, II (1952), 4.

«امروزه فروردین یشت (یشت ۱۳) همراه با مطالبی افزوده - به احترام مرده - از روی کتاب خوانده می‌شود. سپس آبان یشت (یشت ۵) که از لحاظ اهمیت در درجات پایین قرار دارد. سایر یشت‌ها مانند وَرهران یشت (یشت ۱۴) به توصیه‌ی منجمان و مانند آن خوانده می‌شود، اما این موضوع دیگری است. همین مسئله در مورد از برخوانی اورمزد یشت (یشت ۱) و سایر تألیف‌های اخیر صدق می‌کند، که به راستی می‌توان گفت که بخشی از خرده اوستا را برای استفاده عوام می‌سازد.

«وضع یشت‌های قدیمی‌تر به هیچ رو غریب یا تعجب‌انگیز نیست. آن‌ها به احترام ایزدانی خاص شکل گرفتند که پرستشان عملاً (یا از لحاظ نظری!) با اتحاد یک ایزد متعال، اهورامزدا، که توسط زردشت موعظه می‌شد، متوقف گردید.^(۱) وارد کردن آن‌ها به مجموعه‌ی خدایان یک حقیقت است، اما این مسئله با ذکر آن‌ها در یستا، یعنی متنی که به بهترین شکل مربوط به مراسم می‌شود، صورت گرفته است. جای تعجب دارد که سرودهای مذهبی اولیه که به احترام آنان سروده شده، به طور کامل نابود نشده یا نادیده نگرفته شده است؛ اما کم شمار بودن دستنوشته‌های این سرودهای مذهبی - یشت‌ها - نمایانگر گرایشی به این سوست. نبود نسخه‌ی پهلوی به همین نگرش چشم‌پوشی اشاره دارد.»

ویرایش‌های نوین و قابل استفاده‌ی اوستا

متن‌های اوستا - نسخه‌ی نسبتاً کامل اصل، در گذشته توسط وسترگارد Westergard ویرایش و سپس در نهایت توسط گلندر K.F.Gldner بازبینی شد: *Avesta, die heiligen Bücher des Parsen*, 3 vols. Stuttgart, 1885 sq. (یا اوستا، کتاب‌های مقدس پارسیان، که مقدمات آن به انگلیسی است. این ویرایش، زیر کد (NA *Neue Ausgabe*) توسط بارتولومه ثبت شده است.

در تکمیل آن، ویرایش واگ (A. Waag 1941)، از نیرنگستان (متن اوستایی و بخشی از متن پهلوی) در دست است، برای سایر پاره‌ها، به ویژه نقل قول‌هایی که در تفسیر

۱. روشن است که این نظری بیش از حد ساده شده درباره‌ی تکامل مذهبی در ایران است.

پهلوی آمده است، رجوع کنید به داومستر، زند - اوستا جلد III، ۱۸-۹۳، و برای ائوگمَدَئچا به sq 241, I, 1936, JA.

در ارتباط با ترجمه‌ی نوین متن اوستا، تنها متن کامل زند - اوستای داومستر در ۳ جلد ۱۸۹۲-۱۸۹۳ در دست است. برای گائا نمی‌توان از آن استفاده کرد. گائا توسط بارتولومه ترجمه شده است، *Die Gathā's des Awesta, Strassburg 1905*; نسخه‌ی انگلیسی این ترجمه در ضمیمه‌ی کتاب مولتون Moulton به نام زردشت‌گرایی اولیه، لندن ۱۹۱۳ ارائه شده است.

ترجمه‌های دیگر گائا عبارتند از:

1. Andreas and Wackernagel (completed by Lommel) *Nachr. Götting. Gel. ges.*, 1909, 1911, 1913, 1931, 1934-37.
2. Maria W. Smith, *Studies in the Syntax of the Gathās*, Philad. 1929.
3. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, G-P. Maisonneuve 1948.
4. H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, Heidelberg 1959 (with transliteration, paraphrase and notes)
5. W. Hinz, *Zarathustra*, 1961.

بقیه‌ی ویرایش اوستای گلندر توسط وولف و *Avesta*, Berlin - Leipzig, 1924 و *Die Yašts des Awesta*, Göttingen 1927 ترجمه شده است.

در ارتباط با نیرنگستان و سایر پاره‌ها به ویرایش‌های مربوطه رجوع کنید.

وئثا Vaeθa نیک توسط هومباخ H. Humbach و کیخسرو Kaikusroo. ام. جاماسب M. Jamsasp Asa ویرایش شده است، وئثا نیک، متنی باستانی درباره‌ی مسایل زردشت‌گرایی، ترجمه و تفسیر ویزن بادن، ۱۹۶۹.

متن‌های پهلوی - متن توسط اشپگل چاپ شده است.

F. Spiegel, *Avsta, pehlevitext, I: Vispered u. Yasna; II: Vīdēvdat*, 1853.

سایر آثار عبارتند از، یسنا و ویسپرد پهلوی نوشته‌ی دابار، بمبئی ۱۹۴۹، همراه با

فرهنگنامه؛ نسخه‌ی پهلوی وندیداد نوشته‌ی سنجانا، بمبئی ۱۸۹۵؛ وندیداد، دو جلد، نوشته‌ی هوشنگ جاماسپ، بمبئی ۱۹۰۷؛ زند خورک اویستاک (متن پهلوی خرده اوستا) نوشته‌ی دابار، بمبئی ۱۹۲۷؛ ترجمه‌ی انگلیسی، بمبئی ۱۹۶۳.

هنوز هیچ ترجمه‌ای از کل ترجمه‌ی پهلوی اوستا، به علت دشواری متن، وجود ندارد. بیش‌تر ترجمه‌های ناکاملی که تا امروز به چاپ رسیده است، ترجمه‌های متوسطی است. یسنای ۹ تا ۱۱ توسط اونوالا J.M. Unvala در اثرش درباره‌ی نسخه‌ی سنسکریت این متن، نویسه‌گردانی شده است. رجوع کنید به پایین. یسنای ۹ توسط میلز نویسه‌گردانی Mills, JRAS, 1900, pp. 511 sq و JAOS, t, 23, pp. 1 sq و ترجمه شده JRAS, 1903, pp. 313 sq و JAOS, t, 24, pp 66 sq (§§ 49-103) یسنای ۱۰ توسط میلز نویسه‌گردانی Mills, ZDMG, 56, pp. 117 sq و ترجمه JRAS, 1903 pp. 495 sq یسنای ۱۱ توسط هوبشمان چاپ و ترجمه شده است، Hübschmann ZDMG, t. 26, pp. 453 و توسط میلز ZDMG, 56, pp. 518 sq نویسه‌گردانی شده و ترجمه شده است، JRAS, 1904, pp. 75 sq و ینگ و Bang, Bull. Acad. Roy. Belg., 1889. p 255 sq نیز آن را ترجمه کرده است.

یسنای ۲۲، ۶۶ و ۶۸ توسط میلز ترجمه شده است، JRAS, 1907 Yasna71 & 70
ibid., 1909

یسنای ۳۰ و ۵۷ توسط هوبشمان ویرایش و ترجمه شده است، Ein, Zoroastrisches Lied, München 1872 and Sitz. Berlin 1873, pp. 651 sq.

یسنای ۲۸ و ۳۲ توسط هوگ ترجمه شده است، Haug, Essays on the sacred language (مقاله‌هایی درباره‌ی زبان مقدس)، London 1878, pp. 338 sq.

ویدیوداد توسط گایگر ترجمه شده است. M. Geiger, Die Pahavi Version des ersten Capitels des Vd., 1877.
B.T. Anklesaria, Pahavi Vendidad, Bombay 1949. شده است.

کاپادیا فرهنگنامه‌ای برای این متن تهیه کرده است. D.D Kapadia, Glossary of Pahlavi Vendidad, Bombay 1953.

ترجمه سنسکریت یسنای ۹، ۱۱ توسط اونوالا ویرایش و ترجمه شده است.
 Neriosangh's Sanskrit Version of Rom Yašt, (نسخه‌ی سنسکریت نریوسنگ از هوم

یشت.) Wien 1924

ویرایش رونوشت دست‌نوشته‌ها:

1. Mills, *The ancient ms. of the Yasna*, Oxford 1893.

2. *Codices Avestici et Pahlavici Universitatis Hafniensis*, 11 vol., Copenhagen 1913-1944.

دو نگرش درباره‌ی اوستا وجود دارد، و ترجمه و تفسیر پهلوی، تنها یکی از آن‌هاست. نگرش دیگر مطالعه‌ی متن با رجوع دایمی به عرف ودایی است. این دو نگرش بازتاب رقابتی دیر سال میان مکاتب است (مکتب ایرانی یا سنتی و مکتب ودایی، نگا. ص ۴۷۶ همین کتاب). آن‌ها باید مکمل یکدیگر باشند، اما به ندرت می‌توان پژوهشگری را یافت که به سنسکریت و پهلوی هر دو احاطه داشته باشد. یکی از روش‌ها همواره بر دیگری غلبه دارد. دشواری تفسیر پهلوی، اشتباهات آشکار و دیدگاه فرازمانی (anachronistic) آن که باعث فرافکنی به گذشته، کاربردها و اعتقادات آن زمان آن می‌شود، دلایلی است که نگرش ودایی را ارجح می‌کند. با وجود این، این نگرش نیز مخاطراتی دارد.

در میان ایران‌گرایان نسل جوان، نماینده‌ی روش پهلوی موله و نماینده‌ی روش ودایی هومیخ است.

هر فردی که خواستار تعبیر و تفسیر اوستاست، علاوه بر آن که باید یکی از این دو نگرش را انتخاب کند، متن را نیز باید در دو دورنما قرار دهد: از سویی، باید با واقعیت‌ها چنانکه تاریخ و باستان‌شناسی ایران نشان می‌دهد سازگار باشد، از سوی دیگر دین ایرانی باید با سرچشمه‌های خود ارتباط داشته باشد. دین ایرانیان پیش از رسیدن آن‌ها به ایران از هیچ منبع مستقیمی قابل شناخت نیست، اما تا اندازه‌ای به کمک مقایسه با دین ودایی، و

دورتر، با دین سایر اقوامی که از قوم هندو-اروپایی منشعب شدند، دست یافتنی است. کار مقایسه پیچیده و بغرنج، اما ناگزیر است.

۲. کتاب‌های پهلوی^(۱)

الف) آثار تاریخ‌دار یا تاریخ‌پذیر

۱) بُندهش

بندهش (آفرینش خاستگاهی) یا کیهان‌شناسی و مانند آن، توسط انکتیل دوپرون از هند آورده و در همان زمان ترجمه‌ی اوستا، توسط خود او برگردانیده شد. اما متن در وضعیت ناقصی است. آن را بندهش هندی یا بندهش کپنهاگ Bdk یا ویرایش بوستی Bdj Justi نامیده‌اند. متن کامل، که در ایران است، بندهش ایرانی یا بندهش بزرگ است که به صورت گراور توسط انکلساریا در ۱۹۰۸ ویرایش شد (و از این رو BdA نامیده می‌شود [یعنی بندهش انکلساریا]) و نویسه‌گردانی و ترجمه‌ی آن پس از مرگش در ۱۹۵۶^(۲) به چاپ رسید.

این اثر شامل ۳۶ فصل است که ۹ فصل آن دارای ضمیمه است. فصل‌ها به چهار بخش تقسیم می‌شوند که موضوع سه بخش اول به خوبی تعریف شده است.

بخش اول (فصل ۱-۷) اصل پیدایش کیهان است. فصل اول توسط نیبرگ و زنر نویسه‌گردانی و ترجمه و توسط موله^(۳) نیز ترجمه شده است. اورمزد، نوری در بالا، هر

1. West, *Grundriss*, II, 90 sq. Tavadia, *Die mittelpersische Sprache u. Literature der Zarathustrier*, Leipzig 1956; Klima, *Die mittelpersische Zeit*, in Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig 1959. Short Sketches by Pagliaro in *Storia della letter. Persiana*, 1960, and by Mary Boyce in *Handbuch der Orientalistik*.

۲. تحت عنوان زند - آگاهی ۱۹۵۶ *Zand-Akāsīh*, Bombay, نویسه‌گردانی و ترجمه بر مبنای دستنوشته‌ی بهتری از آنچه برای رونوشت استفاده شده استوار است. رونوشتی از این نسخه‌ی بهتر که برای دارستر تهیه شده بود، در B.N. پاریس است.

3. Nyberg, *Questions de Cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, JA, 214 (1929) 206 sq; Zaehner, *Zurvan*, Oxford 1955, 276 sq; Molé, *Naissance du monde*, 1959, 315 sq.

چند از طریق تهی از اهریمن، تاریکی در پایین، جدا شده است، اما مورد هجوم او قرار می‌گیرد. برای آنکه بتواند سرانجام روزی او را شکست دهد، پس از بستن پیمان با دشمن که مدت زمان تعارض آن‌ها را محدود می‌کند، جهان را در زمان و فضا می‌آفریند. آفرینش ابتدا تنها به شکل مینوی (روح)، و سپس به شکل مادی نیز هستی می‌یابد.

اولین موجودات آفریده شده نامیرایان برکت بخشنده‌اند. در ارتباط با هر یک از آن‌ها، اهریمن دیوی می‌آفریند. جهان مادی در شش فصل شکل می‌گیرد: آفرینش آسمان، آب، زمین، گیاهان، گاو خاستگاهی و کیومرث «که به همان اندازه ستر است که بلند قامت». فصل ۲ به آفرینش شخصیت‌های تابناک می‌پردازد که توسط هینگ نویسه‌گردانی و ترجمه شده است.^(۱)

فصل ۳ توسط تیرگ و زتر نویسه‌گردانی و ترجمه شده است.^(۲) این فصل ابتدا به «سه آفریننده» که مانند اورمزد جاویداند، یعنی: دین (سفید، نماد روحانیت)، فضا (سرخ، جنگ‌آور) و زمان (آبی، کشاورز)؛ سپس به نامیرایان مقدس و موجودیتی که می‌پذیرند می‌پردازد: اورمزد که خود با خورشید ارتباط دارد، انسان را می‌پذیرد، و هومن (اندیشه‌ی نیک) که با ماه ارتباط دارد، گاو را، ارتوَهیت Artavahišt (حقیقت عالی) آتش را، شهربور (قلمرو مطلوب) مواد کانی را، سپندارمَت (ایثارگری پربرکت) زمین را، هئوتات (خرداد) (کمال) آب را، و امرتات (مرداد) (نامیرایی) گیاهان را.

سرانجام اورمزد به فره‌وشی انسان‌ها حق انتخاب می‌دهد تا جاویدانه بی‌مرگ بمانند یا در جهان مادی جسمیت یابند تا پیروزی نهایی بر دروغ را تضمین کنند.

فصل ۴ تا اندازه‌ای توسط زتر نویسه‌گردانی و ترجمه شده است.^(۳) اهریمن که اورمزد با خواندن دعای اهورور Ahurvar و آفرینش کیومرث او را بی‌قدرت ساخته است، به مدت ۳۰۰۰ سال غیرفعال می‌ماند. سپس جَهی (روسی) او را برمی‌انگیزاند تا به آسمان، زمین، آب و... حمله برد و مارمولک‌ها، عقرب‌ها و... آزاد می‌شوند. هر یک از آفریده‌های

1. Henning, An astronomical chapter, *JRAS*, 1942, 229 sq.

2. Nyberg, *Questions*, 228 sq. Zaehner, *Zurvan*, 321 sq.

3. *Zurvan*, 359 sq.

اورمزد در مقابل یکی از آفریده‌های اهریمن قرار می‌گیرد.

فصل ۵ سرنوشت و مکان‌نگاری جهان را ارائه می‌دهد.^(۱)

فصل ۶ بورش اهریمن علیه آفرینش اورمزد را به طور مفصل شرح می‌دهد. او به ترتیب به آسمان، آب، زمین یا گیاهان و گاو خاستگاهی حمله می‌کند، از تن مرده‌ی گاو گیاهان تولید می‌شوند و تخمه‌اش در ماه گردآوری و پالوده می‌شود تا انواع مختلف جانوران و کیومرث به وجود آیند؛ از تن کیومرث موادکانی تولید می‌شود و تخمه‌هایش که در خورشید جمع و پالوده می‌شود، اولین زوج انسانی را به وجود می‌آورد (ابتدا به شکل گیاه ریواس). و سرانجام به آتش‌ها می‌پردازد و...

فصل ۷ گونه‌ای از فصل ۶ است.

فصل ۸ تا ۲۴ و ۲۹-۲۸ دنیای خاکی را توصیف می‌کند: [فصل ۸ کشورها، ۹ کوه‌ها، ۱۰ دریاها، ۱۱ رودها، ۱۲ دریاچه‌ها، ۱۳ جانوران و ۱۴ انسان را.] فصل ۱۴ توسط شیر نویسه‌گردانی و ترجمه شده، که همراه با چند پاره‌ی دیگر که به گاو و انسان خاستگاهی مربوط می‌شود، توسط زتر^(۲) نیز ترجمه شده است. دو سوم بذر کیومرث را نریوستگ حفظ می‌کند، در حالی که سپندارمذ، زمین، یک سوم مابقی را می‌پذیرد که به پیدایش گیاه ریواس می‌انجامد که از ساقه‌اش اولین زوج انسانی مثنی و مثنیاه به وجود می‌آیند. این زوج از فرمانبرداری از اورمزد سرپیچی می‌کنند و دیوها را پرستش می‌کنند، غذا می‌خورند، لباس می‌پوشند و تولیدمثل می‌کنند. فصل ۱۵ به تولید مثل انسان و حیوان، و فصل ۱۶ به تولید مثل گیاهان، و فصل ۱۷ به سرده‌ی هر گونه، ۱۸ به آتش یعنی ابتدا پنج گونه‌ی آتش، سپس سه گونه آتش مراسم می‌پردازد که آتش‌های وهران Varhān که

۱. برای مبحث طالع‌بینی نگاه کنید به بونکر - Junker, *Über iranische Quellen der Aion Vorstellung*, Leipzig, 1922, 165 n.4. کوشش‌های متعارضی برای بازسازی آن توسط ولنگانگ شوئر صورت گرفته است.

Wolfgang Schütz, *Zeitrechnung und Weltordnung*, 1924 (cf. Diez, *Die Siegestürme in Ghazna als Weltbilder, Kunst, des Orients*, I (Steiner Wiesbaden) pp. 37 sq.

که به بازسازی دیگر توسط کوئیک اشاره می‌کند) و Fred. Bork, *Die Geschichte des Weltbildes*, 1930. انتهای فصل ۷ توسط نیرگ ترجمه شده است. *Texte zum mazdayasnischen kalendar*.

۲. تعالیم مغان The Teachings of the Magi, London, 1959, 57 sq.

سایر آتش‌ها را ابقاء می‌کند، به آن افزوده شده است.

فصل ۱۹ به خواب، ۲۰ به صداها، ۲۱ به باد، ابر و باران و به ویژه نبردی که بیشتر (سیریوس) علیه اپوش *Apaoš* دیو خشکسالی برپا می‌کند و نبرد بین وازیشت *Vazišt* و سپنجگریه *Spənǰagrya* دیو می‌پردازد.

فصل ۲۲ به درندگان آسیب‌بخش، ۲۳ به گرگ، فصل ۲۴ به موجودات مختلف یامی‌پردازد، از جمله به درخت گئوگرته (شاخ گاو) *gaokerēna* هومه سفید که در نوسازی نهایی استفاده می‌شود، و گرمایی که از آن در مقابل مارمولکی که اهریمن فرستاده، محافظت می‌کند؛ و درختی عظیم با بذره‌ای بی‌شمار که در میانه‌ی اقیانوس فراخکرد برپاست، که در آن‌جا موجودات دیگری نیز وجود دارند، از جمله خرهایی با سه پا، ۶ چشم، نه دهان و... گاوها و پرندگان افسانه‌ای؛ جانوران (کرکس، سگ، خروس و سگ آبی) که برای مقابله با جانوران مضر آفریده شده‌اند.

فصل ۲۵ به توصیف سال، فصل‌ها، روزها و اجزایشان و تفاوت بین سال ماهی و خورشیدی می‌پردازد^(۱)؛ فصل ۲۶ به عنوان همروند فصل ۲۵ نقش هر یک از الوهیت‌ها را که در طول سال پرستش می‌شود، از جمله اورمزدا، وهومن، ماه و... (بدون ترتیبی هماهنگ) نشان می‌دهد و در تضاد با فصل ۲۷ است که نقش اهریمن و دیوها را توصیف می‌کند.

فصل ۲۸ به عالم صغیر انسان، و هفتگانه‌ها می‌پردازد. این فصل توسط گوتز نویسه‌گردانی و ترجمه شده است.^(۲) فصل ۲۹ بار دیگر موضوع فصل ۱۷ و بحث درباره‌ی سالاران مناطق رامطرح می‌کند.^(۳) فصل‌های ۳۱ و ۳۲ را که به مناطق واماکن می‌پردازد باید در این جا جای داد.

فصل ۳۰ به سرنوشت روح پس از مرگ می‌پردازد. روح به مدت سه روز پیرامون کالبد جسمانی باقی می‌ماند، روز چهارم این جهان را ترک می‌کند و با دینش به صورت

1. Nyberg, *Texte z. mazd. Kal.*, 10 sq.

2. Götze, *Persische Weisheit in griechischem Gewande*, ZII, 1923.

۳. درباره‌ی گوتت - شاه (و همچنین MX, ۶۲.۳۱ sq) رجوع کنید به Junker, *Über ir Quellen*, 173 sq.

دوشیزه‌ای جوان دیدار می‌کند، سپس از بل می‌گذرد و چنانچه روحی نیکوکار باشد پل وسیع و در صورت بدکار بودن، باریک می‌شود. همچنین به بهشت، جهنم، و همسنگان *hamēstaḡan* جایگاه کسانی است که اعمال نیک و بدشان برابر بوده است، می‌پردازد. فصل ۳۳ به هزاره‌های وضعیت آمیخته (برای مثال شش هزاره‌ی آخر پیش از پایان جهان) و فلاکت‌های مربوط به آن‌ها می‌پردازد.

۱. از زمان گاو و کیومرث تا یم‌خشت Yam xšet (جمشید) که دو نیم شد.

۲. پادشاهی زیانبار از دَهاک.

۳. پادشاهی فریدون و منوچهر، و فجایی که بر سر افراسیاب آمد و به دست کیاکاوس کشته شد که به خاطر دیوها، خور *Xvarr* را از دست می‌دهد و... تا نهراسب و ویشناسپ ادامه می‌یابد.

۴. هزاره‌ای که ما در آن می‌زییم، با ظهور زردشت آغاز می‌شود. ویشناسپ، دین اورمزد را از او می‌پذیرد و به ترویج آن می‌پردازد؛ اسکندر بر ایران استیلا می‌یابد، مغان را قتل‌عام می‌کند، بسیاری از آتش‌ها را خاموش می‌کند، اوستا را می‌دزد و می‌سوزاند.

اردشیر، امپراطوری و دین مزدایی را باز زنده می‌کند، شاپور تازی‌ها (عرب‌ها!) را مغلوب می‌کند؛ اصلاحات قباد و مزدک؛ خسرو انوشیروان، مزدک را می‌کشد و مزداگرایی را از نو برقرار می‌سازد؛ یزدگرد تسلیم تازی‌ها می‌شود که دین اسلام را برپا می‌کنند. پیش‌گویی می‌شود که در پایان استیلای آن‌ها، پس از حمله‌ی ترک‌ها و رومی‌ها، کشور به دست شاه کی‌وَرهران و یکی از پسران ویشناسپ به نام پشوتن نجات می‌یابد.

۵. هزاره‌ی یوشیتر (اوشیدر) Ušetar، پسر زردشت، با زمستان ملکوش *MalKuš* پایان می‌یابد و موجوداتی که در حیطه‌ی جمشید حفاظت می‌شوند، زنده می‌مانند (اسطوره‌ای خاستگاهی که به آینده بسط می‌یابد). بیماری‌ها از میان می‌روند.

۶. هزاره‌ی اوشیدرماه، پسر زردشت، که با بلایای آسمانی پایان می‌یابد، و واقعی‌ه‌ی سوشیانس، پسر زردشت، نجات‌بخش اصلی روی می‌دهد.

فصل ۳۴ با پرداختن به رستاخیز کالبد پسین، با آوردن یک سلسله پیش‌گویی ادامه

می‌یابد و تا اندازه‌ای بازگشت به اسطوره‌ی خاستگاهی است. اولین زوج موجوداتی بودند که به ترتیب آب، گیاهان، شیر و گوشت مصرف می‌کردند. آخرین انسان‌ها، تحت استیلای اوشیدرما، دست از خوردن خوراکی‌ها به ترتیب عکس یعنی گوشت، شیر و گیاهان می‌کشند. چگونه اورمزد آنچه را که باد پراکنده ساخته برای رستاخیز گرد هم می‌آورد؟ اورمزد به زردشت پاسخ می‌دهد که بازسازی دشوارتر از ساختن نیست. نوسازی صرفاً «باز پس گرفتن» است - کیومرث، انسان اولیه، ابتدا از نو زنده می‌شود. سپس تمامی انسان‌های رستاخیز کرده در پیشگاه اِستَواستر satvatar پسر زردشت مورد داوری قرار می‌گیرند. هر یک متحمل پیامدهای کردارهایش می‌شود. هر یک آزمون سخت فلز ذوب شده را، که برای درستکاران مانند شیر داغ است، می‌گذرانند. پدران و پسران، برادران و دوستان، از نو متحد می‌شوند. سوشیانس، همراه با دستیارانش، «به منظور احیای مردگان»، هتَیوش گاو Hataiyoš را می‌کشد که چربی تنش همراه با هوم Hom نوشیدنی نامیرانی را می‌سازد (قربانی نهایی که از کشتار خاستگاهی گرفته شده است)، هر دیوی به دست دشمن خویش مغلوب می‌شود، اکومن به دست وهومن و... روح شر برای همیشه در تاریکی فرو می‌رود. در جهان نوسازی شده، دیگر کوهی وجود نخواهد داشت.^(۱)

فصل ۳۵ به نژاد و تبارکوی‌ها می‌پردازد و هزاره‌ی سوم حالت آمیخته را بیش‌تر توصیف می‌کند و به خاندان موپت mopat (موبدان) می‌پردازد.

فصل ۳۶ به دوازده هزاره که با دوازده علامت منطقه البروج ارتباط دارد می‌پردازد.

۲-۳-۱: حالت مینوک meñok که آفریده‌ها، اندیشه، حرکت و حس ندارند.

۴-۵-۴: حالت مادی همراه با تضاد: کیومرث ۳۰۰۰ سال عمر می‌کند، اهریمن قدرتی در اختیار ندارد.

۷-۸-۹: کیومرث کشته می‌شود، تولد اولین زوج و... هزاره‌ی هشتم سلطنت ضحاک و هزاره‌ی نهم با سلطنت فریدون آغاز می‌شود.

۱. فصل‌های ۳۳ و ۳۴ توسط مینا نویسه‌گردانی و ترجمه شده است. Messina, *Orientalia*, 1935, 252 sq.

۱۰: از هزاره‌ی زردشت تا زمان حاضر (۸۰ [سال] پس از استیلای مسلمانان). فصل آخر بندهش در این جا بدون پیش‌گویی‌های معمول درباره‌ی هزاره‌ی آخر پایان می‌یابد.

۲) دینکرد

دینکرد دایرةالمعارفی در نه جلد است. دو کتاب اول، و یادداشت‌های اول کتاب سوم، از میان رفته است.^(۱)

شاید این بخش‌ها اطلاعاتی درباره‌ی نویسندگان ارائه می‌کرده است. تنها چیزی که می‌دانیم این است که نخستین آن‌ها آنور (آذر) فرنیج Aturfarnbag پسر فرخزاد، معاصر مأمون خلیفه بوده است. کار او سپس توسط زردشت (احتمالاً) پسر آتورفرنیج، و سپس توسط آتوریت پسر ایمیث^(۲) Emēt ادامه می‌یابد.

کتاب‌های ۳، ۴ و ۵ طبیعت دفاعیات منطقی را داراست. کتاب ۶ دربرگیرنده‌ی احکام اخلاقی است؛ ۷، ۸ و ۹ تفسیر است.

کتاب ۳ دارای یک طرح نیست، اما گروه‌بندی‌هایی را می‌توان در آن تشخیص داد و به انواع پرشش‌ها، به ویژه پرشش‌های اخلاقی، اما همچنین پرشش‌های دینی، اغلب به شکل مجادله‌ای با مسلمانان و... می‌پردازد. همچنین به علم پزشکی و... می‌پردازد. فهرست محتویات، همراه با ۴۲۰ سرفصل توسط دومناش ترجمه و چاپ شده است؛ ص ۸۲، و موضوعات اصلی مورد توجه قرار داده شده است، ص ۱۶. «مضمون دوگرایی، که از روی طرح دوگرایی کیهانی توسعه یافته، اثبات و نشانه‌ی نوعی دوگرایی متعال بود، و همزیستی فیزیکی اضداد را قابل درک می‌ساخت؛ و پیدایش کیهان و انسان‌شناسی

1. J. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne le Denkart*, 1958;

پاره‌های بسیاری توسط ژنر، زروان، Tavadia, *Die mittelpersische...*, pp. 45 sq. نویسه‌گردانی و ترجمه شده است! ویرایش رونویسی شده‌ای از آن توسط مارک دومدن سال ۱۹۶۶ به چاپ رسیده‌است. Mark Dresden, Wiesbaden 1966

۲. ایمیث نامی را حمزه‌ی اصفهانی می‌شناخته و در الفهرست نامش آورده شده است که او را در قرن دهم قرار می‌دهد. بنا به نوشته‌ی دومناش، ص ۱۰، اشاره‌ای به سقوط پادشاهی خزر Khazar (۱۹۶۵) پایان این قرن را نشان می‌دهد. با وجود این، مری بویس در بازبینی کتاب دومناش، BSOAS 144, 1960، مدعی می‌شود که احتمال قرن نهم بیش تر از قرن دهم است.

پاسخی به کندوکاو علم فیزیک (نظریه جنبش، شدن، مردن، قدرت جان و مانند آن) بود که در پی ادغام آن در متافیزیک دوگرایی بودند.^۱ «کیهان‌زایی تکرار آنچه که در بندهش آمده نیست، زیرا کتاب اخیر در اصل روایت است، در حالی که در دینکرد درباره‌ی موضوعات بحث می‌شود.

کتاب ۴، در میان مطالب بدگنجانیده شده‌ی دیگر شامل «آمیخته‌ای از متافیزیک و تاریخ تعالیم است»^(۱)، تفسیری فلسفی از امشاپندان و زایششان از یکدیگر است که با اصل اول آغاز می‌شود. همچنین قطعه‌ای درباره‌ی معرفی کتاب‌های بیگانه (یونانی و هندی) به ایران در زمان شاپور می‌توان در آن یافت.

کتاب ۵ به گفته‌های اتورفرنغ پسر فرخزاد (که در بالا آمد) می‌پردازد. ابتدا فشرده‌ای از تاریخ انسان ارائه می‌دهد، سپس با تفصیل بیش‌تر به تاریخچه‌ی نژاد ایرانی، و پیامبر می‌پردازد. بخش دوم از ۳۳ پاسخ به پرسش‌هایی تشکیل می‌شود که یک مسیحی درباره‌ی متافیزیک، شریاط وحی، پرستش و پاکی آیینی مطرح می‌کند.^(۲) کتاب ۶، که آسان‌ترین و بهترین ترجمه را دارد^(۳)، دیوانی از گفته‌های اخلاقی است که به «دانا‌یان کهن» نسبت داده شده است.

کتاب ۷-۹ مجموعه‌ای از تفسیرهای دینی است. کتاب ۷ چکیده‌ای از زندگی زردشت (افسانه‌ای) است که بیانگر تاریخی فلسفی است که شخص پیامبر را درست در میان زنجیره‌ای از پیش‌گویی‌ها از زمان کیومرث تا سوشیانس قرار می‌دهد.^(۴) کتاب ۸ خلاصه‌ای است از اوستا به صورتی که در آن زمان وجود داشته است و

۱. توسط دومناش تحلیل شده است، ۲۳، sq.

2. Tavadia, 61, Menasce, 29.

۳. ترجمه‌ی ستاجانا Sanjana سرانجام قابل استفاده می‌شود. از جلد 1 sq. بنا به صفحه‌بندی دوم. از جلد ۱۱، ۲۴، بنا به صفحه‌بندی اول.

۴. کتاب ۷ توسط وست XLVII. SBE ترجمه شده، توسط موله نویسه‌گردانی، ترجمه و یادداشت‌نویسی شده است.

Tavadia, 66; La Légende de Zoroastre (complementary thesis) همچنین نگاه کنید به

Menasce, 63 & Nyberg, Zaratuštrabiografien i Denkart, Religion och Bibel, 1955, 3-19.

۳) گَجَسْتَاکِ عَبْدِالله

این اثر، که معمولاً به آن گَجَسْتَاکِ اَبَالِیش^(۲) GajastakA Bālīš گفته می‌شود شرح بحث‌های دینی، واقعی یا خیالی است که در مقابل خلیفه مأمون میان آتورفرنخ (نویسنده) و دَدُو Dadv اورمزد، یک مانوی که در اسلام به نام عبدالله شناخته شده است، صورت می‌گیرد.

۴) روایت آتورفرنخ

روایت معروف آتورفرنخ به زبان پهلوی اکنون توسط آنکلساریا^(۳) ترجمه شده است و به آداب و رسوم آیینی و قانونی، دینی و اجتماعی می‌پردازد.

۵) گزیده‌های زادسپرم

زادسپرم به همان موضوعات بندش و کتاب ۷ دینکرد (کیهان‌شناسی و زندگی زردشت)، اما به شیوه‌ای نظامندتر می‌پردازد. تاریخ جهان را در سه مرحله شرح می‌دهد. ۱) پیش از آمیزش خیر و شر؛ ۲) حالت آمیخته و زندگی زردشت؛ ۳) پس از جدایی: نوسازی جهان.^(۴)

۱. کتاب‌های ۸ و ۹ توسط وست ترجمه شده است (SBE XXXVII)، نگاه کنید به ۶۸ و ۷۲، مناش ۵۶ و ۶۷.
 موله *Le problème zoroastrien, passim*

2. Menasce, *Une encyclopédie*, 11. & n. 3; cf. Tavadia, p. 53 Ed. Transl. A. Barthelemy, Paris 1887.

3. *The Pahlavi Rivāyat of Aturtarnbag & Farnbag*, Sroš, vols. I & II Bombay 1969.

(روایت پهلوی آتورفرنخ و فرنخ سروش)

۴. توادیا، ۸۳؛ نویسه‌گردانی فصل‌های ۲۹ و ۳۰ در اثر مسائل زردشت‌گرایی بلی، ۲۰۹؛ نویسه‌گردانی و ترجمه‌ی پاره‌های مختلف توسط Schaefer *apud* Reitzenstein - Schaefer, *Studien. z. ant. Synkretismus* 214, sq. by Zaehner, *Zurvan, passim*.
 توسط آنکلساریا ویرایش یافته است. *Wizidagiha-Yi-zadspram*، بمبئی، ۱۹۶۴.

(الف) نامه‌ها (نامکی‌ها (Namakiha)

نامه‌ها که شامل سه نامه می‌شود و عنوان کامل آن‌ها عبارت است از: «نامه‌ها و بیانیه‌های عمومی مربوط به تطهیر فردی که در اثر تماس با کالبد مرده‌ای ناپاک شده‌است». نویسنده با فرمان برادر خود زادسپرم که مراسم مهم تطهیر را که برشتم نام دارد غیرضروری اعلام می‌کند، به مخالفت می‌پردازد.^(۱)

(ب) دادستان دینگ (Dataštan i Denik

این «اصول مذهبی» در پاسخ به ۹۲ پرسش مهر- خورشید، (نرسی)، پسر آتورماه، درباره‌ی مسایل گوناگون، اخلاقی، آیینی و مربوط به مراسم مطرح می‌شود.^(۲)

(ب) آثار بی‌تاریخ

(۱) شکندگومانیک ویچار (گزارش گمان شکن)

رفع نهایی تردیدها از مردان فرخ پسر اورمزد، یک دفاعیه‌ی دین مزدایی است که علیه ادیان بیگانه مانند مانئی‌گرایی، مسیحیت، یهودیت و اسلام مطرح می‌شود.^(۳) مضامین اصلی عبارتند از:

حمله‌ی اهریمن به اورمزد با منطق اضداد توجیه می‌شود.

اورمزد، هر چند قادر مطلق است، نمی‌تواند بدی را به خوبی تبدیل کند. قدرت انجام هر کاری، [به معنای] قدرت انجام کاری که عبث است نیست.

1. Tavadia, 89.

۲. تاوادی، ۸۷، بخش دوم، پرسش‌های ۴۱-۹۲، که ادامه‌ی چاپ بی. دی انگلاریا (۱۹۱۱) است، توسط پ. کی. انگلاریا (رساله‌ی دکتر، لندن ۱۹۵۸) آماده شده است. نویسه‌گردانی و ترجمه‌ی باره‌های مختلف در مرله.

۳. تاوادی، ص ۹۲. چاپ دومناش. ۱۹۴۵، شامل بحث‌ها و تحلیل‌های مفصل است، درباره‌ی مجادلات ضد-مسیحی نگاه کنید به:

Asmussen, Kristendommen i Iran og dens forhold til Zoroastrismen, Dansk Teol. Tidsster 1959, 209 sq.

توضیح اخترشناسانه‌ی خوب و بد، در اثر تأثیر ستاره‌ها (آفریده‌های اورمزد) و سیاره‌ها (آفریده‌های اهریمن).

حمله به کفار، مادی‌گرایان، شک‌گرایان و دنیاپرستان.

ضرورت وجود دو اصل (و تنها دو اصل).

جهان، ابزاری است که خداوند برای خلع بد از شر آفریده است.

همه چیز در جهان رؤیت‌پذیر، بذر خود را در جهان رؤیت‌ناپذیر دارد.

هم‌آوری، ماقبل آفرینش است.

روح ما احساس گمراهی می‌کند، در نتیجه فرینده‌ای وجود دارد.

مقایسه‌ی خداوند اسلام با خداوند مزداییان^(۱).

انتقاد از یهودیت، پیدایش و...

انتقاد از مسیحیت (با استفاده از علم مجادله‌ی مسلمانان، یهودیان و مانویان)^(۲)، به

ویژه انتقاد از تناسخ، تثلیث و رستگاری.

انتقاد از مانی‌گرایی، به ویژه از این عقیده که خداوند و اهریمن هم جاودانند

co-eternal

۲) داستان مینوک خرد (دادستان مینوی خرد)

اصول روح حکمت خلاصه‌ای روشن و آسان از عقاید مبتنی بر عقل است و به

صورت پاسخ به ۶۲ پرسش آورده شده است. تعدادی از پاره‌های مربوط به زروان‌گرایی

توسط نیبرگ یا زئر نویسه‌گردانی و ترجمه شده است.^(۳)

۳) چم کوستیک (Cím í Kustik)

۱. انتقاد از اسلام: معتزله و اشعریه، بدون ارجح دانستن یکی به دیگری، کنار گذاشته می‌شوند. پروردگار اسلام، نگارنده‌ی شر، نافرمان‌داری و عذاب‌های دوزخ، با ایزد مزدایی، که منحصرأ خیر و برکت بخشنده است، مقایسه می‌شوند.

2. Menasce, 209.

3. Nyberg, *Questions*, 189 sq. Zaehner, *Zurvan* 367 sq. cf. Tavadia, 98. (Errata 98, 1. 2: ein bestimmtes Gebiet Wie..., 100, 1, 14 form the bottom, passen nicht auf...

نمادگرایی ریسمان مقدس^(۱). همین عنوان در دادستان دینیک ۳۸-۳۹ مطرح شده است. متن اولیه‌ی پهلوی از میان رفته است، تنها نسخه‌های پازند و سنسکریت موجودند. متن پهلوی توسط انکلساریا احیاء شده است.

(۴) اندرزها و سایر کتب عملی^(۲)

(الف) مجموعه‌ی اصلی (۵۸-۷۱ متن‌های پهلوی، ویرایش جاماسپ اسانا) توسط زهر ترجمه شده است.

(ب) مجموعه‌ی دیگر (۱۴۴-۱۵۳)، به همین صورت.^(۳)

(ج) پندنامه‌ی زردشت یا وچیتک هندرز پوزیوتکیشان *Vicitak Handarz i Porjotkešan* (کتاب تعالیم زردشت یا پندهای گزیده دانایان کهن از نو توسط نیبرگ ویرایش شد، توسط کانگا ویرایش و ترجمه، و توسط زهر و گرین ترجمه شده است.^(۴)

(د) ابیاتکار و زورک - مهر بختکان *Abiyatkar i Vazurk-Mihr i BostaKan*

یادنامه‌ی وزورگ مهر پسر بختک برای آموزش شاهزادگان: نویسنده احتمالاً کسی جز یروزویه، وزیر خسرو نیست.^(۵)

(هـ) تعالیم بیست و پنج چیز به همین حکم نسبت داده شده است و توسط زهر ترجمه شده است، زروان ۴۰۸.

(و) آثار فرعی در مجموعه‌ی جاماسپ اسانا.

۱. منسوب به آذرفرینغ

1. L. Tavadia, 102. since then, edition of Junker the tile: *Der wissbegierige Sohn*, Leipzig 1959.

۲. تاوادیا، ۱۰۳، شماره‌های داخل براکت با شماره‌ی صفحات ویرایش جاماسپ اسانه همخوانی دارد.

۳. تعالیم معان، ۱۰۱ و ۱۱۰.

4. Nyberg, *Hillsbuch des Pehlevi*, I; M.F. Kanga, *Citak Handarz i Porjotkešan*, Bombay 1960,

زهر، تعالیم، ۲۰؛ ترجمه‌ی کورین، یادواره‌ی پوردادود، جلد II (۱۹۵۱)، ۱۲۴، مورد توجه تاوادیا، ۱۰۴ قرار نگرفته است.

۵. تاوادیا، ۱۰۴، کریستن، افسانه‌ی بزرگمهر حکیم، اکتا اورینتالیا، ۸، ۸۱

برخی نوشته‌های پهلوی به این سبک به عربی وجود دارد؛ نگاه کنید به هنینگ، ZDMG, 1956, 73 sq.

(۵) متن‌های مربوط به اخلاق و رسوم دینی

(الف) شایست نه‌شایست، (درست و نادرست)، بحث درباره‌ی دعا، اعتراف و بیش از هر چیز آیین که جزئیات جالبی درباره‌ی آنها ارائه می‌دهد.^(۱)
(ب) روایت پهلوی که بحث‌های دادستان دینیک درباره‌ی اخلاق، کاربردها و مراسم، اما همچنین کیهان‌شناسی، آخرت‌شناسی، افسانه‌ها و فرهنگ عامه را ارائه می‌دهد.^(۲)

(۶) ویچیرهای دین مزدیسنی^(۳) Vicíriha Den í Mazadesn

احکام دینی یا احکام دین مزدایی

(۷) ارداویراف‌نامه

داستان ویراف درستکار. ویراف برای یافتن سنت خوبی که از میان رفته بود، ماده‌ی مخدري مصرف می‌کند، خود را به مرگ می‌زند تا به جهان روحانی رسد و از آن‌جا توصیفی از بهشت و جهنم، و لذات و آلامی که در انتظار درستکاران و بدکاران به ترتیب است، همراه می‌آورد. اثری مشابه چندین اثر اسلامی از جمله *Libro della Scala* که احتمالاً منبع کمندی الهی بوده است. این اثر از ۱۸۱۶ به موهبت وجود ترجمه‌ی پوپ (J.A Pope) (بر اساس نسخه‌های فارسی و گجراتی) در اروپا شناخته شده است.^(۴)

۱. تاوادی، ۱۰۵.

۲. تاوادی ۱۱۱- در واقع دو روایت به زبان پهلوی وجود دارد، یکی پیش از دادستان و دیگری پس از آن، چنانکه کریستن توجیه کرده‌است. 6, III, *Codices Avestici et Pahlavici*.

۳. تاوادی، ۱۱۴- نگاه کنید به K.M. JamaspAsa, *Henning Memorial Volume*, London, 1970, 201-218.

۴. تاوادی، ۱۱۶، نگاه. موله، کاربردهای تاریخی پیشگفتار کتاب اوستا، *AHR* ۱۹۵۱، ۳۶sq، درباره‌ی منابع عربی

کتاب کوچکی متشکل از پاسخ‌هایی که توسط حکیمی به همین نام (که در اوستا از او نامبرده شده، یشت ۵، ۸۱) به چیستان‌های یک جادوگر داده شده است. این اثر توسط هوگ (Haug) در ضمیمه‌ی ارداویراف ترجمه و چاپ شده است.

۹) متن‌های آخرالزمانی

الف) جاماسپ‌نامه و ابیانکارزاماسپیک (یادگار جاماسپ) *Abīyātgar i Zamāspik*
پیشگویی‌های جاماسپ حکیم در پایان هزاره‌ی زردشت و نسخه‌ی اخیرتر آن (به پازند، فارسی و پارسی) اشاراتی به تاریخ جهانی ایران دارد.^(۱) ویشتاب از جاماسپ (که از زردشت تعلیم گرفته) می‌خواهد تا داستان آفرینش اولین موجود آسمانی و زمینی، اولین شاهان و ساکنان مناطق مختلف جهان را از زبان اورمزد برای او حکایت کند و اتفاقات بعدی را پیش‌گویی کند: توالی شاهان از زمان ویشتاب، آمدن مردی از پاتشخواگر *Patašxvāgar*، به نام کی ورهران، که نبردی را به عنوان مقدمه‌ی واقعه‌ی پشتون و اوشیدر می‌جنگد؛ و سرانجام واقعه‌ی اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس از راه می‌رسد.

ب) زند و هومن یسن یا بهمن یشت

نسخه‌ی پهلوی یشت و هومنه تاریخچه‌ای از جهان از زمان زردشت به صورت تصاویری که توسط و هومنه (اندیشه‌ی نیک) به ذهن زردشت القا می‌شود، ارائه می‌کند.^(۲) دو نسخه‌ی متن ظاهراً درهم آمیخته شده است. زردشت تصویری از یک درخت با چهار شاخه (سپس از درختی با ۷ شاخه) ساخته شده از طلا، نقره (برنز، مس و قلع)، فولاد و آهن می‌بیند که نمایانگر پادشاهی ویشتاب (اردشیر هخامنشی)، اردشیر ساسانی (بلاش)، اشک، به ترتیب عکس پیشینیان بهرام پنجم، خسرو انوشیروان، و پایان هزاره‌ی

برای کدی الی، نگا.

Levi della Vida, *Nuova luce sulle forti islamiche della Divina commedi*, Al-Andalus, ۱۹۴۹، ۳۷۷.

۱. تاوادپا ۱۲۴، ۱۲۵.

۲. افزون بر آن انکلساریا، زند و هومن یشت، متن، نویسه‌گردانی و ترجمه‌ی انگلیسی، بمبئی ۱۹۵۷ (نسخه‌ای از آن در ۱۹۱۹ به چاپ رسیده است).

فاجعه‌ها و پلیدی‌هایی که مشخصه‌ی پایان این هزاره است (و هنوز به هنگام نگارش این اثر روی نداده) اعلام می‌شود: پادشاهی دیوها‌ی ژولیده، ایران تحت استیلای ترک‌ها، عرب‌ها، بیزانس‌ها، «مردانی با کمربندهای چرمین» قرار می‌گیرد. اوشیدر، پسر زردشت، با بهرام ورجاوند (در این جا گفته شده که پسرش است) و وندیشیم Vandithim، همراه با چهارمین - پشوتن، پسر ویشتاسپ، دست به پیکار می‌زنند، دین را احیاء و عصر طلایی را از نو آغاز می‌کنند. به هزاره‌ی آخر به طور خلاصه اشاره می‌شود: تحت اوشیدرماه، قهرمان از نو زنده شده، سام، بار دیگر ازدهاک اژدها را می‌کشد؛ سرانجام سوشیانس موجب فرا رسیدن رستاخیز و «کالبد نهایی» می‌شود.

۱۰) مادِیگان هزار دادستان Matīkan ī Hažar Dataštan

کتاب (یا اصول) هزار آرا^(۱). اشارات پراکنده‌ای به دین دارد: فصل ۸ به مَسْتَوَرها (کاهنان عالی مقام، دستورها)؛ فصل ۱۱ به آزمون‌های سخت و دشوار (Ordeal)؛ ۱۲، ۱۵ (تا اندازه‌ای) و ۴۲ و ۴۳ (تا اندازه‌ای) به اساس آتش‌ها و سایر موضوعات؛ ۴۰ و ۴۴ به وظایف مغان و فرادستانشان می‌پردازد. همچنین رجوع کنید به فهرست بولسار.

۱۱) روایتِ هیمیت آشوَهیشان Rīvayat ī Femit ī Ašavahištan

روایتی به زبان پهلوی که متن آن را انکلساریا ویرایش کرده است. بمبئی ۱۹۶۲.

۱۲) پورسشی‌ها Pursišniḥa

«پرسش‌ها»، پاسخی است به ۵۹ سؤال درباره‌ی موضوعات دینی، اجتماعی و قانونی.^(۲)

۱. تاوادی، ۱۲۹. افزون بر آن مقالات پگیلارو در RSO بخش‌های این اثر توسط دومنیش در *Feux et fondations pieuses* 1964 و مری بویس در *sq. 270 sq. 270 BSOAS*, 1968، مطالعه شده است. ویرایش کامل آن توسط آناهیت پریختیان، لنینگراد، در دست تهیه است.

2. *Pursišniḥa Zoroastrian catechism*, by K.M. JamaspAsa, H. Humbach, Wiesbaden 1971.

- الف) درخت آسوریگ اوت بوز (درخت سوری و بز نر)، ناوادیا (ت) ۱۳۳
 ب) خسرو و ریدگ (شاه خسرو و غلامش)، ت. ۱۲۴
 پ) ایبباتکار زاریران (یادگار زاریران)، ت. ۱۳۵
 ت) کارنامه‌ی اردشیر بابکان (کتاب افسانه‌ی اردشیر پسر بابک)، ت. ۱۳۷
 ج) ماه فروردین روز خرداد (ششمین روز سال)، ت. ۱۳۹
 ث) ویکاریشن گسترنگ (گزارش شطرنج)، ت. ۱۳۹
 ج) شهرستان‌های ایران‌شهر و ابدیه و سهیگه سَکستان (عجایب و شگفتی‌های سَکستان)، ت. ۱۴۱

۳. متن‌هایی به زبان پازند، پارسی، فارسی و گجراتی

برخی از آثار پهلوی تنها در متنی که با حروف اوستایی نویسه‌گردانی شده حفظ گشته است، یعنی به پازند. چنین متن‌هایی عبارتند از: شکند گومانیک و بیچار (فصول ۶ تا ۱۶).
 ابیادگار جاماسپ چم کوستیک، *Abiyatkar i Zarnaspik, Cim i Kustik* و...
 نمی‌دانیم آیا برخی متن‌های دیگر پهلوی بر اساس اصل زبان پهلوی استوار بوده، یا غیر آن؛ مانند مورد دعا‌های پیش از غذا، ستایش‌ها و قاعده‌های اعتراف (پتیت *pātet*).
 وجود اصل متن پهلوی را می‌توان از اشتباهات موجود در متن پازند یا از ارجاعات به زمان ساسانی استنتاج کرد.

دو مجموعه از متن‌های پازند به چاپ رسیده است:

۱. تیرانداز، بمبئی، ۱۲۴۲ یزدگرد
 ۲. آنتیا، متن‌های پازند، بمبئی، ۱۹۰۹.
- دارمستر در زند - اوستا، جلد ۳، ص ۱۶۷؛ ترجمه‌ای از پتیت، آفرین گاهنبار (ستایش فضلی) و دعا‌یی به پیشگاه اورمزد ارائه می‌دهد.
- متن‌های پازند، گاه به نوبه خود، با حروف عربی نویسه‌گردانی می‌شود که به این ترتیب به متن‌های پارسی تبدیل می‌شود.
- متنی به زبان پهلوی، به صورت نسخه‌ی فارسی بازمانده که بر مبنای نسخه‌ی اصلی

پهلوی نیست، بلکه بر اساس نسخه‌ی عربی نوشته شده، که نقل قولی از آن (در اثر مسعودی) حفظ شده است: و آن نامه‌ی توسر است که نسخه‌ی فارسی و ترجمه‌ی فرانسه‌ی آن توسط دارمستر به چاپ رسیده است، ۱۸۹۴. حتی اگر نامه جعلی باشد، اما توسر یک شخصیت تاریخی است، همان توسری است که اردشیر اول او را مأمور بازساماندگی دین مزدایی کرد. نامه که خطاب به پادشاه طبرستان (شمال ایران) است، در دفاع از اردشیر نوشته شده که متهم شده بود به اشتباه مدعی احیای ایمان شده و مردم را به چهار گروه تقسیم کرده، و ظالم بوده، قوانین خراج و ارث را وضع کرده، و جاسوس استخدام کرده و^(۱) ... بنابه نظر آخرین مترجم، دکتر مری بویس^(۲)، نامه اساساً اصالت دارد.

نوشته‌های مزدایی هم وجود دارد که مستقیماً به فارسی و عموماً به نظم نوشته شده است.^(۳)

در قرن سیزدهم یا پانزدهم، زردشت بهرام، پسر یک موبد که با زبان پهلوی آشنایی داشته، تأویلی از زندگی زردشت^(۴) را چنانکه در کتاب هفتم دینکرد و در آرتای ویراف آمده، به نظم کشیده است. او همچنین سراینده‌ی شعر چنگرنگهاچه *Canranhāca* است که بحث زردشت با یک دانای هندو به همین نام را بازگو می‌کند.

مینوی خرد، کتاب جاماسپ و مانند آن نیز به نظم کشیده شد. در سال ۱۶۰۰ شعر قصه‌ی سنجان *Qissa i Sanjan* نوشته شد، که تنها منبع ما درباره‌ی تاریخ مهاجرت گروهی پارسیان به هندوستان است.

اما مضامین صریح حماسی به هیچ رو در این نوشته‌ها یافت نمی‌شود، گویی

۱. یا تسر Tansar. نگاه کنید به دوماش، دائرةالمعارف ... ۵۷، ش.

۲. نامه‌ی تسر، رم ۱۹۶۸.

۳. وست، Grundriss، ۱۲۲؛ موله، دو جنبه‌ی شکل‌گیری به‌دینی زردشتی، *Ann. Inst. Phil. et Hist. Orient XII*، ۱۹۵۲، ۳۱۱؛ فهرستی از آثار اصلی ارائه می‌دهد که برخی از آن‌ها در دست‌نوشته‌های ویرایش نشده در B.N. یافت می‌شود، نگا. مان، *ERE*، ۱۵۲، ۶ (گیرها) و یادداشت‌های کتاب روزنبرگ، کتاب زردشت، سنت پترزبورگ، ۱۹۰۴.

۴. روزنبرگ، کتاب زردشت، سنت پترزبورگ، ۱۹۰۴. نگا. ویرایش جدید دیرساف، تهران ۱۹۵۹.

می‌بایست در انحصار ادبیات ارزشمندی قرار می‌گرفت که در پرتو اسلام شکوفا شد. «آنان از به نظم کشیدن اسطوره‌های متفرد، شرح زندگی کیومرث، جمشید و گرشاسب خشنود بودند»^(۱)

صد در (صد فصل)، کتاب عملی کوچکی است درباره‌ی مزداگرایی که به صورت نظم و نثر هر دو موجود است. اولین اثر مزدایی است که در اروپا شناخته شد: هاید آن را به طور کامل ترجمه کرده است.^(۲)

اثر دیگری در صد فصل وجود دارد که عنوان کامل آن صد در بندهش (صد باب کیهان‌زایی) یا صد در بند هُش (صد راه دانایی) است که اغلب در روایات به آن اشاره می‌شود. ترجمه‌ی کامل آن در دابار Dhabhar است: روایت‌های فارسی هرمزدیار فرامرزی، ۱۹۳۲، ۵۷۸-۴۹۷. این اثر سرشار از جزئیات جالب است. برای نمونه، در فصل ۵، اورمزد به زودشت می‌گوید، «من تو را بهتر از تمامی امشاسپندان و یزتها^(۳) Yazats آفریدم.» فصل ۴۴ به تبرک سر دام‌ها در نذورات می‌پردازد. در فصل ۵۴ به جای «انتخاب» فره‌وشی، که در بندهش بازگو شده، حکایتی از یک انسان، آتش و دام وجود دارد، که در زمان آفرینش، از هبوط به جهان سرباز می‌زند، اما توسط اورمزد به انجام این عمل تشویق می‌شود.

متن مهم دیگری که در روایات از آن یاد شده است، رساله‌ای تحت عنوان علمای اسلام است، که در دو نسخه موجود است و ترجمه‌ی تمام اما ناقصی از آن در اثر دابار یافت می‌شود: روایت‌های فارسی، ۴۳۸-۴۵۷. پاره‌های معینی از آن در رابطه با مسئله‌ی زروان‌گرایی به ویژه توسط زتر در زروان ص ۴۰۹، نقل شده است که ترجمه‌ی خوبی از آن به شمار می‌رود. در واقع یک اثر مزدایی است که به روشن‌ترین شکل اولویت یا برتری زمان را اثبات می‌کند. برای نمونه، در بخش ۸ نسخه‌ی دوم می‌خوانیم: «در دین زردشت به این ترتیب آشکار می‌شود. همه چیز جز زمان آفریده شده است. زمان آفریدگار است...» و در بخش ۹: «سپس آتش و آب را آفرید؛ و پس از نزدیک کردن آن‌ها به یکدیگر، اورمزد

۱. موله، دو جنبه‌ی... ۳۱۳. - پاره‌هایی از روایات منظوم درباره‌ی نهمورث، جمشید و گرشاسب توسط اشپگل به چاپ رسیده است Spiegel, *Die traditionelle Literatur der Parsen*, 317- 348.

2. West SBE, 24 pp. 25 sq; cf. Darmesteter, Z. A.1, CXVI, n. 3.

۳. به معنای ایزدان است.

در ۱۴۷۸ نریمان هوشنگ اولین پاسخ به پرسش‌های پارسیان را از ایران با خود آورد. رابطه‌ی بین دو گروه حدود سه قرن پایدار می‌ماند و در ۱۷۶۸، که کرمان به دست افغان‌ها می‌افتد، قطع می‌شود. وست آن‌ها را تحت عنوان (گروندیس II، ص ۱۲۵) طبقه‌بندی می‌کند. هجده روایت توسط دابار در معرفی اثرش تحت عنوان: روایت‌های فارسی هرمزد فرامرز و سایرین، بمبئی ۱۹۳۲، توصیف شده است. بیش‌تر آن‌ها تا اندازه‌ای در همین اثر ترجمه شده است. متن بسیاری از آن‌ها به صورت لیتوگرافی، ویرایش اونوالا روایت داراب هرمزدیار در دو جلد، بمبئی ۱۹۲۲، در دسترس است که دیباچه‌ی آن توسط مودی نوشته شده است.

آن‌ها به صورت زیر تنظیم شده‌اند:

۱. روایت نریمان هوشنگ (۱۴۷۸)
۲. از همان نویسنده (۱۴۸۶)
۳. روایت (۱۵۱۱)
۴. نامه‌ی ارسالی با روایت کاوس کامدین
۵. نامه‌ی ارسالی با روایت جَسَه (Jasa)، (۱۵۱۶)
۶. روایت اسفندیار سهراب یا مکتوب مَنک کَنگَه
۷. روایت کامَه بُهَرَه (۱۵۲۷) Kama Bohra
۸. مکتوب منک کنگه. روایت سال ۱۵۳۵
۹. نامه‌ای از کامدین شاپور (۱۵۵۹)
۱۰. نامه‌ای از فریدون مرزبان
۱۱. نامه‌ای از از دستور اردشیر نوشروان کرمانی به دستور کامدین پدام از بروچ (Broach) (۱۵۹۸)
۱۲. روایت کاوس ماهیار (۱۶۰۱-۱۵۹۹)
۱۳. روایت بهرام اسفندیار (۱۶۲۷)
۱۴. روایت دستور برزو (۱۶۴۶)

۱۵. نامه‌ای خطاب به دستور رستم پشتون و سایرین درباره‌ی مباحثه در مورد دهمه

Daxma جدید در سورات، (۱۶۶۸)

۱۶. نامه‌ای به موبدان سورت Surat (۱۶۷۰)

۱۷. نامه‌ای از کاووس کامه (۱۵۹۳)

۱۸. روایت شاپور باروچی (Bharuci)

روایت‌ها به مسایل علمی در حوزه‌ی دین و اجتماع مربوط می‌شوند. در حوزه‌ی مسایل مدنی، به ازدواج می‌پردازند که از ۵ گونه‌ی آن نام برده می‌شود. ازدواج‌های فامیلی (خونی) توصیه می‌شود. همچنین به مسئله‌ی طلاق، بزهکاری، قوانین جانشینی، خصوصیات داوران و شاهدین، غیر زردشتیان؛ مؤبدان، شایستگی دستورها و هیردها؛ تفاوت رسم مربوط به آتش‌ها و گبرها در میان پارسیان؛ آیین‌های تشیع، آفرینگان‌ها، و جشن‌ها و مراسم مختلف، و مانند آن‌ها می‌پردازد.

روایت‌ها علاوه بر اهمیت آن‌ها برای مطالعه‌ی قانون و آیین، اطلاعات ارزشمندی درباره‌ی شرایط اجتماعی گبرها به دست می‌دهد.

در مورد دبستان و دساتیر Dešatir نگاه کنید به ص ۴۵۰.

متن‌هایی که به زبان گجراتی است سه گونه است:

الف) ترجمه‌ی اوستا و آثار پهلوی و... رجوع کنید به دارمستر، زند - اوستا، ص

CXII.

ب) مطالعات تاریخی و مانند آن‌ها، نظیر پارسی پُرکاش Parsi PraKaš

پ) متن‌های آیینی یا نیرنگ. سه ویرایش اوستا با آیین‌ها به زبان گجراتی در زند -

اوستا، ص XC دارمستر اشاره شده است.

۱) ویرایش انجام گرفته در ۱۸۵۰ توسط ارود آسپندیار قُرم زبیدی

۲) اخباری سوداگر، ویرایشی عظیم در چهار مجلد، که با عنوان تمام اوستا (اوستای

کامل) معروف است.

۳) ویرایش طهمورت دینشو انکلساریا: کتاب‌های مقدس پارسیان، بخش ۱: یسنا با

نیرنگ، بمبئی ۱۸۸۸. دارمستر از این ویرایش اخیر استفاده کرده است.

علاوه بر این، سرنامه‌ی راز یزدان به فارسی و گجراتی توسط هاتاریا در سال ۱۲۵۵ یزدگردی ویرایش شده است.

دستنوشته‌های زردشتی بیشتر در کتابخانه‌های زیر نگهداری می‌شود.

ب) سایر کتابخانه‌های اروپا

۱. کتابخانه‌ی دانشگاه کپنهاک: وسترگارد، فهرست کامل، بیش‌تر دستنوشته‌ها در رونوشت موجود در. *Codices Avestici et Pahlavici Universitatis Hafniensis*, ۱۱vol. باز تولید شده است.

2. Staatsbibliothek München:

Chr. Bartholomae, *Die zendhanschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München*, 1915.

۳. اداره‌ی کتابخانه‌ی هند، لندن،

H. Ethé, *Catalogue of Persian mss. in the Library of the India Office*, I, 1903;

Dhalla, *The Avesta and Pahlavi mss.*

Iranian Mss. in the Library of the India Office, *JRAS*, 1912.

دستنوشته‌های ایرانی در کتابخانه‌های هند، *JRAS* ۱۹۱۲.

۴. موزه‌ی بریتانیا

۵. کتابخانه‌ی بودلین، اکسفورد:

ای. ساشو Sachau، سپس اچ. ائه Ethé، فهرست کامل دستنوشته‌های فارسی، ترکی و پشتو در بودلین Bodleian، ۱۸۸۹.

دستنوشته‌های J2 به صورت رونویسی توسط میلز چاپ شده است، دستنوشته‌های باستانی یسنا، ۱۸۹۳.

بودلین نیز عکس کاملی از صفحات یسنا در اختیار دارد که از سنجانا به امانت گرفته شده بود و دارمستر از ارجاعات آن به آیین به زبان پهلوی استفاده کرده است.

۶. انجمن سلطنتی آسیا، لندن

مناش، فهرست مختصر و مشروط اسناد وست مرحوم که در کتابخانه‌ی، *JRAS*, *RAS*

۷. کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج

ای. جی. پروان، فهرست کامل دست‌نوشته‌های فارسی، ۱۸۹۶.

۸. کتابخانه‌ی جان رابلتز، منچستر.

۹. کتابخانه‌ی دانشگاه فلورانس:

اطلاعات سودمند درباره‌ی این مجموعه و سایر موضوعات را می‌توان در مقدمه‌ی اونوالا در کتاب مجموعه‌های مربوط به شرح حال نویسندگان دست‌نوشته‌های زردشتی در بعضی کتابخانه‌های اروپا یافت، بمبئی ۱۹۴۰.

ج) کتابخانه‌های هند

۱. کتابخانه‌ی ملافیروز

بی. ان. دابار، فهرست توصیفی برخی از دست‌نوشته‌های مربوط به زردشت‌گرایی و مربوط به... کتابخانه‌ی ملافیروز، ۱۹۲۳.

۲. کتابخانه‌ی مهرجی رانا، نوسری:

بی. ان. دابار، فهرست تمامی دست‌نوشته‌های موجود در کتابخانه‌ی اولین دستور مهرجی رانا، نوسری، ۱۹۲۳.

۳. کتابخانه‌ی دانشگاه بمبئی.

۴. کتابخانه‌ی منکجی لیمجی هوشنگ هاتریپا (در انستیتوی شرقی کی. آر. کاما، بمبئی).

۴. کتیبه‌های ایرانی^(۱)

الف) هخامنشیان

کتیبه‌های داریوش و جانشینانش اطلاعات اندکی درباره‌ی دین به دست می‌دهند. این کتیبه‌ها در پایتخت‌های هخامنشیان در تخت‌جمشید، شوش و نقش رستم نزدیک

۱. کتیبه‌های ایرانیان موضوع *Corpus Inscriptionum Iranicarum* است که در لندن توسط لوند هامفریز و کمپانی به چاپ رسیده است.

تخت جمشید، در همدان (اکباتان)، در سوئز و در بیستون (سر راه بابل به اکباتان) و نظیر آن‌ها یافت شده‌اند.

در بیستون، داریوش اقدامات مهم خود را ثبت کرده است که مهم‌ترین آن‌ها آوردن تمامی ایالت‌های ایران تحت نفوذ خویش است. کتیبه‌ی بیستون سنگ‌نوشته‌ای بزرگ است که به تنهایی از پای دیوار صخره‌ای پیداست؛ دسترسی به کتیبه بدون یک کوه‌پیمایی خطرناک ناممکن است. در نتیجه خواندن آن منظور نبوده است، بلکه ماهیت بیرق را دارد که به آسمان و ابدیت می‌نگرد. المثنی‌هایی از آن برای استفاده‌ی عموم به زبان رایج در سراسر امپراطوری آن زمان به زبان آرامی ساخته شده بود. پاره‌هایی از چنین المثنی‌هایی در فیله (الفانتین) Elephantine یافت شده است.

نوآوری مهم داریوش نسبت به کوروش نه تنها نوشتن کتیبه به زبان‌های مختلف امپراطوری بوده است، چرا که کوروش کتیبه‌های خود را تنها به زبان بابلی می‌نوشته - بلکه مهم‌تر از آن نوآوری او در این است که در این کتیبه‌ها، برتری خداوندی را اعلام می‌دارد که کوروش حتی اشاره‌ای به آن نمی‌کند: «اهورامزدا پر عظمت‌ترین یزدان».

داریوش برای تاج و تخت خود مدیون اهورامزداست، اما به سبب برقرار کردن عدالت سزاوار آن بوده است. در بیستون، ۶۱،۷ اعلام می‌دارد: «اهورامزدا و سایر ایزدان موجود به من یاری رسانده‌اند، زیرا من نه دروغگو بوده‌ام، نه ستمکار، و نسبت به ضعفا بیش از قدرتمندان خودکامه نبوده‌ام؛ زیرا با درستکاری عمل کرده‌ام».

تجلیل از عظمت عالمگیر اهورامزدا عنوان چندین کتیبه در شوش و نقش رستم است: «پروردگار بزرگی است اهورامزدا که این زمین و آسمان را آفرید که انسان را آفرید و شادی برای انسان را، که داریوش شاه را آفرید...».

در کتیبه‌ی ب نقش رستم، داریوش تصویری اخلاقی و فیزیکی از خود می‌دهد. با پیروی از اهورامزدا، او یار عدالت است و با کسانی که دروغ الهام‌بخشان است، هیچ گونه دوستی ندارد. متن فارسی باستان این کتیبه به آسانی قابل دسترس و نویسه‌گردانی شده است و همراه با ترجمه‌ی انگلیسی در اثر زیر یافت می‌شود: R.G Kent, *Old Persian* (فارسی باستان), New Heaven (E.U) 1950, ویرایش دوم 1953. از دیدگاه

تاریخ دین کتیبه‌ای حایز اهمیت است که در آن خشایارشا اعلام می‌دارد: «و در میان این کشورهای (در حال شورش) کشوری بود که در گذشته در آن‌جا دیبوه‌ها را می‌پرستیدند. سپس به یاری اهورامزدا، من معبد دیبوه‌ها را نابود ساختم و اعلام نمودم: «باشد که کسی دیوها را نپرستد!» در آن‌جا که در گذشته دیبوه‌ها را پرستش می‌کردند، من اهورامزدا را پرستش خواهم کرد.» (خشایارشا، تخت جمشید، H، ۳۵)

در قطعه‌ی دیگر از این کتیبه ما با ادراک هخامنشیان از زندگی پس از مرگ آشنا می‌شویم، که تنها اطلاعات موجود در این زمینه است: «هر آن کس که از دستورات اهورامزدا پیروی می‌کند و اهورامزدا را می‌پرستد... در زندگی شاد و پس از مرگ آمرزیده (آرتاؤن *ařavan*) خواهد بود.» این متن اصل جزا را القا می‌کند. مفهوم صفت آرتاؤن، به کمک واژگان یونانی *Artaioi: Hērōes Persai* بررسی شده است.^(۱)

در زمان اردشیر دوم (۳۵۹-۴۰۵)، برای اولین بار به میثره و آناهیتا اشاره می‌شود.

ب) ساسانیان

۱. دیپینتی *Dipinti* کتیبه‌ی دوراوریوس^(۲). این کتیبه‌ها تا آن جا که به نام افراد، روزها و ماه‌ها اشاره دارد، در رابطه با تاریخ دین جالب توجه است.
 ۲. کتیبه‌های پادشاهان و وزیران ساسانی. کریستنن فهرستی از آن‌ها در کتاب *ایران در زمان ساسانیان* ارائه می‌دهد (ص ۱۵). دو کتیبه‌ی دیگر باید به آن افزوده شود، کتیبه‌های *کرتیر در کعبه‌ی زردشت* و *در سر مشهد Sar Mašhad*^(۳). در زیر به آن‌ها خواهیم پرداخت.
- مهم‌ترین این کتیبه‌ها در اثر فرای: *یادداشت‌هایی درباره‌ی دولت و دین ساسانیان اولیه*، برشمرده شده است.^(۴)

اردشیر اول در کتیبه‌ی کوتاهی که در نقش برجسته‌ای کنده شده که به تخت نشستن

۱. Hésychius. برای واژه‌های *ařaça brazmaniy* که در این جا ترجمه نشده رها شده، نگاه کنید به، D.G.

۲. نگا. ص ۲۸۹ همین کتاب. BSOAS, 1962

۳. کتیبه‌ی حاجی‌آباد توسط نیرگ از نو چاپ شده است. Øst og Vest (*Mélanges Christensen*), 1945, 62.

4. *Studi... Levi della Vida*, I Rome 1957, 314 sq.

او در نقش رستم را نشان می‌دهد، ادعا می‌کند که یک بگ (ایزد) و مزدیسن (پرستش کننده‌ی مزدا) است.

شاپور، با پیروی از نمونه‌های هخامنشیان، شرح اعمال مهم خود را به نگارش درمی‌آورد. این کتیبه^(۱) در دیواره‌های کعبه‌ی زردشت که در سال‌های ۱۹۳۶-۱۹۳۹ کاوش می‌شد، کشف گردید. (این کتیبه در جای خوبی قرار گرفته، زیرا درست مقابل نقش برجسته‌ای سنگی است که به صورت تصویری همان عملی را که اوج کتیبه است، یعنی تحقیر والرین امپراطور روم را نشان می‌دهد). انتهای این کتیبه را سیاهه‌ای از بنیان‌های دینی، به خصوص بنیان‌های آتش‌های دینی پر می‌کند. این آتش‌ها گاه «آتش آناهیت» (که نام یکی از همسران پادشاه نیز هست) و گاه «آتش وهران» نامیده می‌شود.

از پی این کتیبه، کتیبه‌ای است که توسط کرتیر، مگوپت (Magupat) شاپور، ساخته شده که پس از شاپور زنده ماند و در زمان هرمزد اول، وهران (بهرام) اول، وهران دوم نیز خدمت کرد.^(۲) در کتیبه اخیر، سه بار به «دین مزدیسن» اشاره می‌شود. سایر نسخه‌های کتیبه‌ی کرتیر در صخره‌ای در نقش رستم، نقش رجب و در سر مشهد یافت می‌شود. متن کتیبه‌ی نقش رجب توسط ریچارد فرای در مجله‌ی هندو - ایرانی ۱۹۶۵، ۲۱۱، ترجمه و به چاپ رسیده است. کتیبه‌ی سر مشهد توسط فیلیپ ژینیو در مجله‌ی آسیایی ۱۹۶۹ به چاپ رسیده است. در این کتیبه، کرتیر درباره‌ی تصویری که در مورد زندگی پسین داشته سخن می‌گوید.

کتیبه‌ی پایکولی Paikuli، که به نومه پسر شاپور اول نسبت داده می‌شود، هر چند در وضعیت بسیار ناجوری است، از نظر تاریخ دین مزدایی در آغاز دوره‌ی ساسانیان حایز اهمیت است. نگاه کنید به فرای: اشاراتی درباره‌ی کتیبه‌های سر مشهد و پایکولی، نشریه‌ی مطالعات آسیایی، هاروارد ۱۹۵۷، ۷۰۲.

۱. از زمان روستووتزف Rostovtzeff گاه *Res Gestae divi Saporis* نامیده می‌شود. ویرایش مشروط آن را می‌توان در کتاب ایران سده‌ی سوم، نوشته‌ی اسپرنگلیگ یافت. همچنین متن یونانی در E. Honigmann & A. Marico, *Etudes sur les Res gestae divi Saporis*, Brussles 1953 و اخیراً در کتاب سوریه، ماریک، ۱۹۵۸، ص ۲۹۵.

۲. ویرایش مشروط اسپرنگلیگ، به پانویس قبلی مراجعه کنید.

سکه‌ها و مجسمه‌های یادبود که به مطالعه‌ی ما مربوط می‌شود، در جای مناسب خود در فصول بعدی نامبرده و توصیف خواهد شد.

فصل دوم

اعمال دینی

الف. آیین‌ها^(۱)

۱. یسنا،

یسنا به معنی «قربانی» (سنسکریت Yajñah) است. در اساس، قربانی کردن هومه (نوشیدنی مقدس) است که در مقابل آتش برگزار می‌شود. محل اجرای آن، اورویسگاه Urvisgah، همان جایی نیست که آتش را پیوسته در آن روشن نگاه می‌دارند.

پیش از آیین یسنای اصلی، پَرگَره paragra اجرا می‌شود، که متشکل از یک سلسله عملیات مقدماتی مختلف است که آخرین آن‌ها آماده ساختن نوشیدنی مورد نیاز قربانی است. سایر عملیات که نسبت به آن فرعی است عبارتند از:

- آیین زوهر zōhr یا آب مقدس، که تبرک آبی است که از چاهی در کنار معبد کشیده می‌شود. در آیینی که آمیزش زوهر نامیده می‌شود، آب در پایان مراسم یسنا، دوباره به چاه بازگردانیده می‌شود، یعنی آب زوهر از نو با آب چاهی که از آن گرفته شده، یکی می‌شود.

- آیین برشم یا دسته‌ای شاخه، که امروزه با شاخه‌های فلزی جایگزین شده، اما نامش یادآور برهیس barhis است، حصیری که برای نشستن خدایان طی [مراسم] ودایی قربانی بافته می‌شد. در طول آیین پارسی، مقداری آب مقدس بر روی برشم ریخته می‌شود. همان طور که دارمستر در زند - اوستا ۴/ ۳۹۷ نوشته و مودی آن را در مراسم دینی، ص ۲۶۶، تأیید کرده است، عمل نمادپردازی روشن است: «برشم نمایانگر آفرینش گیاهان است و آب مقدس به جای باران؛ زوهر به شکلی روی برشم ریخته می‌شود تا تماس

۱. دریاری دعا در مزداگرایی، نگا. D.G. La Preghiera nelle varie religioni, 1962.

کامل باشد و به این ترتیب، باروری کل آفرینش گیاهان و خاک تضمین شود.» در طول یسنا، برسم روی دو پایهی هلالی شکل گذاشته می‌شود که خود نماد روشنی از باروری گیاهی است.

- آیین آبیودونگهن *aiwyaonghan* یا «گره». ابتدا یک برگ درخت خرما در آب از لحاظ آیینی پالوده شده، شسته می‌شود، سپس آن را به شش نوار باریک تقسیم می‌کنند و دور یکدیگر تاب می‌دهند تا دسته‌ی واحدی بسازد و هر دو انتهای آن را گره می‌زنند. رسم است که برسم را دسته می‌کنند؛ رشته‌ی واحدی از دسته‌ی برسم را در پای پایه‌های هلالی شکل قرار می‌دهند، و رشته‌ی زوهر را در پایان پرگره، روی دیس جیوَم *Jivam* می‌گذارند.

- آیین اوروَرَم *urvaram* یا «گیاه». شاخه‌ای از درخت انار در آب مقدس شسته می‌شود؛

- آیین جیوَم *Jivam* یا «شیر زنده».^(۱) از بز (به عنوان جایگزین گاو) شیر دوشیده می‌شود؛

- گوشودو *Goṣhuḍo* نام عبادی کره‌ی شفاف شده یا گِی *ghee* است که یکی از اجزای درون *dārun* بوده و برای چرب کردن آن نیز استفاده می‌شود؛
- آیین تهی‌ی درون، نان مقدس. این نان در لحظه‌ی معینی از مراسم توسط موبد موبدان، زوت *zot* (یسنا ۸) خورده می‌شود، و سایر افراد حاضر چنانکه مایل باشند، پس از مراسم از آن می‌خورند.

تهی‌ی هومه به خودی خود مراسمی کامل است. شاخه‌های گیاه هومه، افدرا *ephedra* (که نام خود را به افدرین داده است) از ایران به هند وارد می‌شود. در آب مقدس شسته و در هاوَنی که به دیواره‌هایش ابتدا با دسته‌ی هاوَن ضربه زده می‌شود، کوبیده و اوراد دفع ارواح پلید (*exorcism*) تکرار می‌شود.

شیاطین به ویژه در مقابل ضربه‌هایی که به دیواره نواخته می‌شود، حساسند. ساقه‌ها با اوروَرَم یا شاخه‌ی انار، با افزودن اندکی آب مقدس کوبیده می‌شود. در این میان موبد

۱. درباره‌ی دعا در مزداگرایی، نگا. D.G. La Preghiera nelle varie religioni, 1962.

دعاهای اصلی پارسی را چندین بار می‌خواند. آیین‌های را که به ترتیب جمع می‌شود، از درون یک صافی که از موی گاو مقدس ساخته شده^(۱)، در حال دعاخوانی، که برخی از آن‌ها «با صدای خفه» خوانده می‌شود، می‌گذرانند.

آیین‌های که به ترتیب آماده می‌شود، پرهوم *parahom*، یا هوم مقدماتی است که طی پس‌نای اصلی تبرک می‌شود.

پس‌نای اصلی چنانکه مودی می‌نویسد: «بیش‌تر، از بازخوانی ۷۲ فصل پس‌نا که این‌جا و آن‌جا با برخی از آیین‌ها همراهی می‌شود تشکیل شده است.»

مراسم به دو موید نیاز دارد، که اولی زوت، به تنهایی می‌خواند؛ و دومی راسپی *raspi* به تناوب پاسخ می‌دهد، اما وظیفه‌ی اصلی او مراقبت از آتش است که مراسم مقابلش اجرا می‌شود.

آبراه‌هایی که برای حمل آب طی مراسم استفاده می‌شود، دور اتاق می‌چرخد و آن را به نوارهای افقی به نام پاوِیس *pavis* یا «ناحیه‌ی پاک» تقسیم می‌کند. زوت *zot* روی تخته سنگی مربع شکل یا میز کوتاهی، در مقابل مجمر آتش و تخته سنگ‌های کوچکی که سوخت روی آن نگهداری می‌شود، می‌نشیند. در مقابل زوت، میز دیگری است که ابزار مراسم روی آن قرار دارد. در سمت راستش یک ظرف آب و یک قوری با آب است. در مقابل آتش، او باید رو به سوی جنوب داشته باشد.

اما کاهنان هندو، طی مراسم از چرخیدن به سمت جنوب پرهیز می‌کنند. چگونگی می‌توان این تفاوت را توضیح داد؟ اولاً می‌توان گفت که چون هند کشوری استوایی است، از گرما و در نتیجه جنوب بیم دارد، حال آن که ایران، که کشوری شمالی‌تر است، دشمنی بزرگتر از زمستان، یا شمال ندارد. با وجود این زمانی که می‌خواهیم دلایل هر یک را ژرف‌تر بررسی کنیم، به توضیح احتمالی دیگری می‌رسیم. هندی‌ها از جنوب می‌پرهیزند زیرا زیستگاه ارواح پلید است، و از آن‌جا که ارواح (*pitarah*) و ایزدان (*devāh*) در ستیز با یکدیگرند، می‌توان نتیجه گرفت که شمال، زیستگاه ایزدان است. پس طبیعی

۱. این «شیره‌کشی» صرفاً یک نمایش است؛ هومه از یک دیس فلزی که روی آن حلقه‌ای فلزی قرار دارد و در پیرامونش سه موی گاو مقدس پیچیده شده، عبور داده می‌شود.

است که زردشتیان که پرستش ایزدان کهن یا دئوه (دیو)ها را نفی می‌کردند، پشت خود را به آن رها کنند. فرض بر این است که دروغ (*druj*) مرده از شمال می‌آید، ویدیوداد ۲/۷. جایگاه موبدان و سمتی که رو به آن دارند، همواره حایز اهمیت است.^(۱) هدف از آن قراردادن مراسم دربرگیرنده‌ی عناصر در سطح کیهانی است، عناصری همچون آتش، آب، آفرینش گیاهان و (حال به شکلی ضعیف) آفرینش جانوران، و چنانکه دربرتر ص ۱۴۰ خواهیم دید، خورشید، ماه و زمین به صورت نمادین در آن حضور می‌یابند. به عبارتی کل عالم، برای راندن دیوها و مرگ به بازی گرفته می‌شود.

عموماً میان آیین و متنی که همراه آن خوانده می‌شود، هیچ رابطه‌ی مستقیمی وجود ندارد و به جز در چند پاره‌ی انگشت‌شمار، تنها در تقسیمات اصلی است که گونه‌ای سازگاری دیده می‌شود.

پیش از شروع مرحله اول، دو موبد دستان خود را می‌شویند و جایگاه خود را اشغال می‌کنند. سپس با آهنگی خفه، آغاز به خواندن دیباکه *dibaca* می‌کنند که الوهیت‌هایی را که به مراسم مربوط می‌شود، برمی‌شمارد و سپس فردی که برای او مراسم برگزار می‌شود، نامبرده می‌شود.

برسم از روی پایه‌های هلالی شکل خود برداشته می‌شود، بر آن از آب مقدس پاشیده می‌شود و سپس در دست راست نگاه داشته می‌شود. سپس در طول خواندن دیباکه و فصل دوم چندین بار دست به دست و سپس بر روی پایه گذاشته می‌شود. می‌توان گفت که مراسم دوازده مرحله دارد و ۷۲ فصل یسنا به صورت زیر در میان آن‌ها تقسیم می‌شود.^(۲)

۱) فصل ۱ متشکل از فراخواندن الوهیت‌های مختلف؛ فصل ۲ «دربرگیرنده‌ی» آب مقدس و برسم، و تکرار برشماری‌های فصل ۱ با اندکی تغییرات است.

۲) تبرک درون *dārun* (یا میزَد *myazda* و گوشود). در این جا پیشکش کردن نان آغاز می‌شود. این بخش می‌تواند مراسم خاکسپاری جداگانه‌ای را بسازد که در این صورت

۱. بنا به متن زادسپرم، ۱۷. ۳۵، وضعیت هفت موبد با هفت نوسازان *renovator* آخرت ارتباط دارد.

۲. نگا، مودی، ص ۳۰۳؛ دارمستر، A. - Z.، ص ۵؛ و دروتر، نقش آتش در آیین پارسی، ص ۸۳.

پیشکش به پیشگاه فرشته‌ی راهنمای روح به جهان دیگر، سروش، تقدیم شود. فصل ۳ تا ۷ سیاه‌های از این پیشکش‌ها و الوهیت‌هایی که این نذورات به پیشگاه آنان تقدیم می‌شود، ارائه می‌دهد. در طول فصل ۸، زوت، و پس از پایان مراسم، شرکت‌کنندگان - در صورت تمایل - درون را می‌خورند.

۳) فصل ۹ تا ۱۱ هوم‌یشت را می‌سازد که در ستایش هوم است و با آشامیدن نوشابه‌ی هوم که قبلاً طی مراسم مقدماتی (پژگزه) تهیه شده، پایان می‌گیرد. راسپی دستش را می‌شورد، بار دیگر به آتش می‌دمد و با تقلید از خورشید^(۱) در حالی که از شرق به غرب می‌چرخد، فنجان هوم را برمی‌دارد، آن را به بئوسم می‌زند و در مقابل زوت نگاه می‌دارد تا سه بار از آن بنوشد.

۴) پیشکش کردن آب و بازخوانی فصل ۱۲، عمل دینداری زردشتی با شروع از لزن کردن شیاطین - پیشکش کردن جیوم. دو سر آییوئونگهن به پایه‌ی هلالی شکل فصل ۱۳ بسته می‌شود. شستن هاون در فصل ۱۶. فصل‌های ۱۳ تا ۱۸ از استغاثه‌ها (invocations) و اهدای اشیای مناسکی تشکیل می‌شود.

۵) فصل‌های ۱۹ تا ۲۱، که باغان‌یشت *Baḡān Yašt* را می‌سازد، ستایش و تفسیر سه دعای اصلی، از جمله *یثا اهو ویریو* *Yatña ahu vairyo*، اشم وهو *Ašəm voñu* و ینگه هاتم *Yanñe ĥatam* است. چوب جیوم به دسته‌ای زده می‌شود که برشم را با آن در فصل‌های ۱۵، ۱۸، ۲۲ و... بسته‌اند.

۶) همین آیین در فصل ۲۲ صورت می‌گیرد، که مقدمه‌ی تهیه‌ی هوم برای بار دوم است و از فصل ۲۵ تا ۲۷ ادامه می‌یابد. سپس عصاره‌ی هوم با فشردن و چلاندن بیرون کشیده می‌شود، اما در این یسنا از جانب زوت نوشیده نمی‌شود. فصل ۲۳ طلبیدن فره‌وشی‌هاست و بخشی از سروش درون (نگا. ۲) را شکل می‌دهد. فصل ۲۷ دعای *آهونه ویریو* *Ahuna vairya* (= *یثا اهو ویریو*) را در بر می‌گیرد. در این فصل، اعمال و متن دقیقاً زمانی که زوت با دسته‌ی هاون به دیواره‌های هاون می‌کوبد، با هم سازگارند. ۷) اما این همخوانی از فصل ۲۸ به بعد متوقف می‌شود. اکنون، در حالی که به هاون

۱. درون، شش آتش...، ص. ۸۴، ش. ۲۰.

کوبیده می‌شود، هوم فشرده و عصاره‌ی آن گرفته می‌شود، سپس هاون و فنجان هوم واژگون می‌گردد، گائاها باز خوانده می‌شوند، یعنی کهن‌ترین و مقدس‌ترین متن در کل کتاب دینی.

ترتیب خواندن آن‌ها تاریخ جهان از آغاز (آهونه ویرینه، ی ۲۷)، تا پایان (آبیرمه ایشو *Airyaēma īšyo* ی ۵۴) را آشکار می‌کند. رجوع کنید به دینکرد، ۹، ۴۶، ۱.

فصل ۵۵ ستایش گائاها و متن دیگری است که استوت‌یسن نامیده می‌شود (که چندان شناخته شده نیست).

اکنون اصل مراسم پایان یافته است و بازمانده‌ی آن، تنها گونه‌ای عمل عکس تبرک کردن یا تقدس‌زدایی *desanctification* است.^(۱) ابزار به جای خود باز گردانیده می‌شود.

۸) فصل‌های ۵۶ و ۵۷ ستایش سروش است.

۹) فصل ۵۸ دعای فُشوشتِه *fšušā* (مُثره *maθra*) است. فصل ۶۰ یک دعای شناخته شده‌ی دیگر است، که برای درستکاران طلب برکت می‌کند. فصل ۶۱ قبول افتادن دعاها‌ی اصلی را می‌طلبید.

۱۰) انطباق کردار و گفتار، در طول چند فصل، هر چند نه چندان دقیق از سر گرفته می‌شود.

دو موبد، در حالی که فصل ۶۲، نیایش آتش را می‌خوانند، دست به انجام اعمال مختلفی می‌زنند، به آتش می‌نگرند، و به آن هوم پیشکش می‌کنند، و...

۱۱) در طول بازخوانی فصل‌های ۶۳ تا ۶۹، که به آب و تبرک آن آب زوهر مربوط می‌شود، آب با هوم و جیوم آمیخته می‌شود، روی برسم ریخته می‌شود، و...

۱۲) سه فصل آخر، خطاب به موجودیت‌ها و ستایش آفرینش نیک اوومزد است.

برای تکمیل مراسم یسنا، آب مقدس، همان طور که پیش‌تر اشاره شد، دوباره به جاهی که از آن بیرون کشیده شده، بازگردانیده می‌شود.

به این ترتیب، این مراسم اصلی مناسک پارسی است. در مقابل آتش مقدس برگزار می‌شود و به یاری آن اوومزد و سایر ایزدان را مخاطب قرار می‌دهد. این مراسم توسط دو

۱. دیوهر، نقش آتش...، ص ۷۵.

موبد یا بیش تر به نفع فرد با ایمانی که [هزینه اش] را خود او می پردازد^(۱)، یا دیگران برایش می پردازند، اجرا می شود. تعداد دیناوارانی که در مراسم شرکت دارند، بالا نیست (در واقع افراد بی ایمان اجازه ی شرکت در مراسم را ندارند). هیچ دعای مشترکی خوانده نمی شود و موعظه های معمولی صورت نمی گیرد.^(۲)

۲. آتش

الف) مراقبت از آتش

در بیش تر آیین ها - در اتافک مرگ، نزدیک برج سکوت، در مراسم یسنا، و... - همواره آتش حضور دارد.

کارکرد اصلی آن ظاهراً دور ساختن شیاطین است، چنانکه برای شماری از اقوام نیمه - وحشی چنین کارکردی دارد (آلدنبرگ، دین ودا، ۱۹۰۳، ۲۸۷). خاطره ی استفاده ی دیگری از آن پابرجاست - که آن نیز در سراسر گیتی یافت می شود - و آن، دریافت گوشت یا چربی جانور قربانی است. در روز سوم پس از تشییع، اندکی چربی حیوانی به آتش پیشکش می شود. در نیرنگستان به وضوح آمده است (۶۵، واگ، ص ۷۱) که پیشکش های گوشت و چربی در آیینی که زوهر آتش نام دارد، به آتش تقدیم می شود.

در طول یسنا، آتش هیچ پیشکشی، نه جامد و نه مایع، دریافت نمی کند، و برخی معتقدند که تنها به عنوان شاهد، یا فراهم آورنده ی رایحه ای شیرین حضور دارد.^(۳) چنین نظری این نکته را نادیده می گیرد که در سراسر مراسم موبد رو به آتش دارد و چندین بار مستقیماً آن را مورد خطاب قرار می دهد (ی ۳۵)، به آن می نگرد، هوم به آن پیشکش می کند، و... (ی. ۶۲).

به آن آتش اورمزد، یا پسر اورمزد گفته می شود، و نشانه ی قابل رؤیت حضور این ایزد

۱. بنابه روایت ها (۴۴۵)، اگر هزینه ی یسنا، برای فردی پرداخت شود که خود می توانسته از عهده ی پرداخت آن برآید، یسنا تأثیر متضاد دارد.

۲. همه ی پارسایان باید دعا کنند - ۵ بار در روز، اگر ممکن باشد - در خانه یا آتشکده؛ و باید به خورشید، ماه، آتش، نور و آب احترام بگذارند.

۳. که نتیجه گیری خانم درویش در نقش آتش... ص ۸۹ است.

در نظر گرفته می‌شود و در ضمن، نمادپردازی عدالت (آشه Aša) او نیز هست. از این گذشته، عالی‌ترین درجه‌ی آتش، یا آتش ورهران یا بهرام بنا به دو متن پهلوی، دینکرد، M، ۲۱/۵۲۲ و روایت پهلوی، دابار، ۱۰/۵۷، این قدرت را دارد که تمامی ایزدان را جلب کند. آتش ورهران در ارتباطی میان زمین و آسمان است. زمانی که ایزدان آسمانی (مینوکان یَزَتان Meñokan Yazatan) (گیتی) به زمین می‌آیند، ابتدا و پیش از بازدید از اماکن دیگر، به نزد آتش ورهران می‌روند. به همین سبب است که انجام عمل قربانی در مقابل آتش خطاب به یَزَتان یا ایزدان صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، از آن‌جا که به شکل آشکاری به اورمزد نیز خطاب می‌شود، به مرور زمان دو خطاب یکی شده است و به گمان من به همین علت یزدان با اورمزد همنام شده است.

با آتش بهرام که در آتشکده‌های طراز اول ایفا می‌شود، مانند پادشاه رفتار می‌شود. تاجی بر فراز آن آویزان است. چندین متن پهلوی (برای نمونه، کارنامک) آن را پادشاه آتش‌ها می‌نامد. زمانی که آن را برپا می‌کنند، گفته می‌شود که «تاج شاهی بر سر گذاشته است.» و شاید توضیحی برای این مسئله باشد که چرا آتشدان‌هایی که اغلب بر پشت سکه‌های ساسانی حک شده است، گاه دارای پنجه‌های شیر است. وجود این پنجه‌های شیر هرگز توضیح داده نشده است، اما مطمئناً قصد از حک کردن آن‌ها بخشیدن ظاهر تاج و تخت به آتشکده (مانند آتشدان داریوش در سنگ برجسته‌ی تخت جمشید و جاهای دیگر) و وفار پادشاهی به آتش بوده است.

در اینجا، می‌توان از گزنفون، *Cyrop*، ۳/۸، ۱۱ نقل کرد که به توصیف مراسمی می‌پردازد که در آن پادشاه هخامنشی از پی یک ارابه‌ی آسمان، یک ارابه‌ی خورشید، و ارابه‌ی آتش حرکت می‌کند.^(۱)

روشن نگاه داشتن همیشگی آتش و جنایت شمردن خاموشی آن، تنها خاص دین

1. L. Schmidt. Der Gordische Knoten und seine Lösung, *Antaios*, I, 1960, 305 sq.

در این اثر، اهمیت توجه ما را به خصوصیت مقدس ارابه‌ها جلب می‌کند، اما تلاشی برای تفسیر ترتیب آسمان - خورشید - آتش - شاه نمی‌کند. مسئله‌ای که اهمیت آن را کورنلیس Fr. Cornelis به من گوشزد کرده است.

ایرانیان نیست. برای نمونه، همین نگرش را در مناسک وستال^(۱) می‌یابیم. مناسک آتش خانگی احتمالاً از همان زمان هندو - اروپاییان این شکل را به خود گرفت، و ایرانیان آن را به ارث بردند. کارهایی که با آتش صورت می‌گیرد، حداقل تا اندازه‌ای، کهن‌تر از قوم ایرانی بوده است. در نتیجه، واژه‌ای که برای پاکسازی آن استفاده می‌کردند: یَئوژده *yaozda*، دارای منشاء هندواروپایی است.^(۲)

با وجود این، بی‌شک مراقبت از آتش در ایران توسعه‌ی خاصی داشته است. ماهیت این توسعه هنوز دقیقاً روشن نیست. ویکاندر، در کتابش تحت عنوان *Feuerpriester*، این نظر را پیش می‌کشد که میان آتش در آیین معمولی که برای سوزاندن قربانی‌ها یا دریافت پیشکش استفاده می‌شد، و آتشی که فی‌نفسه حفظ می‌شد و خود موضوع یک آیین خاص بود، اختلاف اساسی وجود دارد. آیین اخیر جدید بوده، و به آن اندازه که با آناهیتا ارتباط داشته به مزدا مربوط نمی‌شده است. اما ویکاندر متأسفانه برای روشن کردن ارتباط خاص آن با آناهیتا تلاشی نمی‌کند.^(۳)

درباره‌ی چگونگی مراقبت از آتش، از روی منابع پهلوی و فارسی و رسم امروزین آن، اطلاعاتی در دست است.

متن‌هایی که به توصیف آیین آتش می‌پردازد - تاوادیا مطالعه‌ی خاصی درباره‌ی آن‌ها دارد. ARW, 1939, pp. 256 sq. - پر ابهام و متناقض می‌نماید. در روایت کامدین شاپور (متن در روایت داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲، ل ص ۶۷، ترجمه‌ی انگلیسی: روایت‌های فارسی هرمزدیار فرامرز، ۱۹۳۲، ترجمه‌ی آلمانی: تاوادیا، مقاله‌ی نقل شده، ص ۲۶۳)، گفته می‌شود که تنها شعله را باید به آتشی با مرتبه‌ی بالاتر، و از آن‌جا به نزد آتش مرتبه‌ی اول

۱. وستال، ایزدبانوی رومی که در معبدش همیشه آتش مقدسی روشن بود. م.

2. Dumezil. A propos de latin 'jus', RHR, 134 (197-48), 95-112.

از مقاله دومی چیزی نمی‌توان آموخت. J. de Bie, Yaozda, Muséon, 1955, 145-161. ل تاکنون نتوانسته‌ام به مقاله‌های زیر که کوپیر به آن‌ها اشاره کند. Kuiper, IJ, 1960, 246. مراجعه کنم.

W. Kristensen, Leven uit den Dood, 116, and Verzamelde Bijdragen, 239.

۳. برای ایجاد این پیوند، استدلال خود را بر پایه‌ی *tertium comparationis* عملکرد هرت-یشتی استوار می‌سازد که نامش را با اشتقاق یژده از ریشه‌ی آئده، «سالار آتش» تعبیر می‌کند، مانند آئمه *āesma* و هیزم برای سوختن. اما این ریشه تنها می‌تواند یژده را به وجود آورد و نه یژره را.

یا آتش بهرام بُرد. تاوادیا اشاره می‌کند، درست به همان صورت که روح پالایش یافته، و نه تن، به انوار بی‌پایان صعود می‌کند. گردآوری شعله بدین سان با فرایندهایی که به استقرار آتشی نو می‌انجامد، شباهت دارد.

اما از سوی دیگر، در روایت پهلوی (معروف دادستان دینیک *Datastan i Denik*) متن ویرایش شده توسط دابار، ۱۹۱۳، ص ۱۱۵، ترجمه‌ی آلمانی، تاوادیا: مقاله‌ی نقل شده در ص ۲۶۵) گفته می‌شود که «بلافاصله پس از استفاده از آتش و پایان کار، آن را باید جمع‌آوری کرد: باید شعله‌ای از آن برگرفت و به جایی دیگر انتقال داد، و بقیه‌ی آن (آپاریک *aparik*) را به نزد آتش ورهران برد.» از این متن کهن‌تر روشن می‌شود که نه شعله، بلکه «بازمانده» یا خاکستر مشتعل آن است که حمل می‌شود. چگونه می‌توان این اختلاف میان متن‌ها را توضیح داد؟

تاوادیا چنان از این مسئله شرمندۀ بود که در ارائه‌ی نسخه‌ی فارسی روایت خود تأمل کرد. برای من این سؤال مطرح می‌شود که شاید این متن ترکیب دو سنت و اشتباه گرفتن دو آیین به جای یکدیگر باشد، و سزاست آن دو را از یکدیگر متمایز ساخت.

آیین اول، پاک کردن آتش از راه پالایش آن است. تنها شعله را برای یکی شدن با شعله‌های مشابه دیگر حمل می‌کنند، تا آتشی برتر به وجود آید. این آیینی است که توسط پارسیان شکل گرفت.

آیین دوم، نوزایی آتش از راه بردن آتش استفاده شده (یعنی خاکستر افروخته‌ی بدون شعله) به نزد آتش برتری است که خود وجود خارجی دارد. به این ترتیب آتش به منشاء خود و سالارش بازگردانیده می‌شود تا نیرویش احیا گردد. تاوادیا می‌نویسد، ص ۲۶۳: «پندار اولیه این بود که آتش تنها و یگانه سالاری است که وجود هیچ رقیبی را تحمل نمی‌کند. به همین علت است که تنها آتش سرد شده را می‌توان به محل آتشی برتر برد، چرا آتش شعله‌ور می‌تواند بر آن سایه اندازد.» این حالت یادآور رسم تقریباً عالمگیر تجدید آتش‌ها در سال نوست. (تاوادیا، ص ۲۷۵)، و احتمالاً برای آن که این آیین معنا و اهمیت کامل خود را حفظ کند، می‌بایست با بازگرداندن آتش برتر یا بخشی از آن، به آتشدانی که از آن آمده، پایان بگیرد. معذک، این آیین دیگر توسط پارسیان برگزار

نمی‌شود. اما به نظر می‌رسد در زمان ساسانیان از اهمیت بسیار بالایی برخوردار بوده است. می‌توان حدس زد که چه نقش مهمی را در آن زمان ایفا می‌کرده است، زیرا از طریق تکرار مکرر عملی نمادین، تبعیت آتش خانه از آتش روستا و تبعیت آتش روستا از آتش ایالت و مانند آن، کل هرم سیاسی، از نو تأیید می‌شده است. اتفاقی نیست که در نسخه پهلوی و فارسی روایت‌ها، آتش برتر معمولاً آتش ورهران (یا بهرام) است، یعنی پادشاه آتش‌ها.

قابل درک است که چرا با رفتن پارسیان به تبعید، این آیین و سازمان‌یافتگی سیاسی‌بی که این آیین نماد آن بود، کنار گذاشته می‌شود. بعدها در قرن هجدهم، زمانی که روابط با ایران تجدید شد، قدیمی‌ها Qadimis سعی کردند این رسم را از نو زنده کنند. اما تا آن هنگام، دیگر مدت‌ها بود (حداقل از زمان کامدین شاپور ۱۵۵۹) که آیین نوزایی، چنانکه دیدیم، با آیین پاکسازی از طریق پالایش اشتباه گرفته می‌شده است. پس، پارسیان پس از استفاده از آتش با آن چه می‌کنند، زیرا نیم‌سوخته‌ی آن را حرکت نمی‌دهند و خاموش کردن آن نیز ممنوع است؟ آنان از راه حل دیگری که روایت پهلوی سفارش می‌کند پیروی می‌نمایند: آتش را می‌پوشانند، و اجازه می‌دهند زیر خاکسترها تا روز بعد دود شود (تاوادیا، همان‌جا، ۲۶۷). آیین‌های حفظ و برپایی آتش، طولانی و بغرنج باقی مانده‌اند.

ب) برپایی آتش

آتش مقدس آیین‌های پارسی فراورده‌ی جمع‌آوری، پاکسازی و تبرک‌شانزده آتش مختلف زمینی است که برای اهداف گوناگون استفاده و در اثر آن کم و بیش آلوده شده است.

روندی که در شانزده نوع آتش مشترک است، یک سلسله شعله‌ور کردن‌های پیاپی است که بسته به نوع آتش از ۳۵ تا ۹۱ مرتبه می‌تواند صورت پذیرد. این شعله‌ور کردن‌ها، روی زمین و در هوای آزاد انجام داده می‌شود. در کنار آتش مورد نظر و در جهت وزش باد، توده‌ای از مواد به آسانی مشتعل شونده مانند چوب صندل یا کندر و... گذاشته می‌شود و آتش بلافاصله به آن منتقل می‌گردد. احتراق دیگری در کنار آن آغاز می‌شود و...

چنانکه گفتیم، آتش به شانزده نوع متفاوت، طبقه‌بندی می‌شود، اما آن را می‌توان بنا به فرایندهایی که در موردش به کار می‌رود، به سه مقوله تقسیم کرد.

مقوله‌ی اول با گونه‌ی اول آتش - آتشی که برای سوزاندن کالبد (بنا به مذهب هندو) به کار می‌رود - ارتباط دارد و آتشی بی‌نهایت ناپاک است و باید توسط یک غیر زردشتی، و یا رویه‌ای بسیار خاص جمع‌آوری شود: ملاقه‌ای مشکب که با مواد معمولی قابل اشتعال، چوب صندل یا کندر و غیره پر شده است، بر فراز آنچه از هیزم مخصوص آتش زدن مرده باقی مانده، نگاه داشته می‌شود. این مواد در اثر حرارت آتش شعله‌ور می‌شوند. شعله‌ی آتش نباید به ملاقه برسد. سپس این آتش جدید، روی زمین در معرض باد گذاشته می‌شد، و ۹۱ مرتبه روند احتراق را می‌گذراند.

آتش‌های مقوله‌های دوم و سوم ناپاک نیستند و جمع‌آوری آن از طریق بالا بردن قسمتی از توده‌ی مشتعل با دست صورت می‌گیرد. مقوله‌ی دوم از آتش پیشه‌های گوناگون، از کوزه‌گری، تا چوپانی (سیاهه‌ی آن در طول سالها تغییر کرده است) و آتشی که در اثر آذرخش ایجاد می‌شود، تشکیل می‌گردد. گفته می‌شود این آتش‌ها خنثی هستند.^(۱) ممکن است این سوال پیش آید که اگر هدف از تمامی این دستکاری‌ها تولید پاک‌ترین نوع آتش ممکن است، پس چرا لازم است از ناپاک‌ترین آتش قابل تصور - یعنی آتشی که کالبدی را با آن سوزانده‌اند - استفاده شود؟ علت آن شاید این باشد که آتش نیز باید از ناپاکی رها یا رستگار شود. این مسئله یادآور روند رستگار کردن نور است که توسط مانویان انجام می‌شد، و شاید پیش‌گونه‌ی آن بوده است.

مقوله‌ی سوم به شانزدهمین گونه‌ی آتش مربوط می‌شود، که نه آلوده است و نه خنثی، بلکه تا حدی مقدس است، زیرا آتش خانه‌ی یک پارسای زردشتی است. این آتش به مانند آتش خنثی اداره می‌شود با یک تفاوت که طبقه‌بندی آن را در مقوله‌ای متفاوت توجیه می‌کند؛ پس از پاک کردن آتش با ۴۰ احتراق پیاپی دو آتش دیگر به شکل ساختگی در اثر اصطکاک تولید شده، یکی به کمک اصطکاک سنگ آتش‌زنه، و دیگری به کمک تکه‌های چوب، به آن افزوده می‌شود. چه توضیحی می‌توان برای آن داشت؟ شاید چون

۱. با وجود این آتش‌های متعلق به بازرگانان می‌تواند ناپاک باشد: تاوادپا، ARW، ۳۶، ۲۶۰.

آتش خانگی، علی‌رغم مقدس بودنش، باید پیوسته از نو جوان شود، و از این رو آتش‌های جدید (به تازگی تولید شده) بدان افزوده می‌شود. علت آن هرچه باشد، آتش‌ها یکی می‌شوند و روند ۴۴ احتراق دیگر را می‌گذرانند تا شاید عمل امتزاج کامل شود.

روندهای مذکور به دست افراد معمولی صورت می‌گیرد، سپس دو موبد آن‌ها را از آغاز تا انتها تکرار می‌کنند. سرانجام همه شازده آتش برای متبرک شدن آماده‌اند.

عمل تبرک که به مانند قبل توسط دو موبد انجام می‌گیرد، عبارت است: گردآوری بخشی از هر آتش و خواندن یسنا و ویدوداد بر آن‌ها. این آیین، یک بار در روز به تعداد دفعاتی که پاکسازی صورت گرفته (یعنی ۹۱ مرتبه برای آتشی که از هیزم سوزاندن مرده گرفته شده و...) و به احترام الوهیتی که آن روز به نامش است، انجام می‌یابد.

از آن‌جا که آیین برای ۱۶ گونه‌ی آتش تکرار می‌شود، مراسم در صورتی که دو کاهن آن را انجام دهند، ۱۱۲۸ روز به طول می‌انجامد.

اکنون، آتش‌هایی که به این ترتیب گردآوری، پالوده و متبرک شده‌اند، باید یکی شوند. این عمل در پایان سال، در اولین روز از پنج روز کبیسه، به عبارت دیگر در آغاز سال نو صورت می‌گیرد، زمانی مناسب برای انجام آیینی که با آتش بازی سال نو، تحویل و... که توسط بسیاری از مردم سراسر جهان جشن گرفته می‌شود، همخوانی دارد.

سپس آتش‌های یکی شده، در محلی مناسب یک تبرک نهایی را از سر می‌گذرانند. ۳۳۳ روز متوالی یسنا و ویدوداد خوانده می‌شود. سرانجام آتش به آتشکده برده می‌شود، و در آن‌جا در اتاقی که قبلاً با خواندن یسنا و ویدوداد^(۱) به مدت سه روز متوالی تبرک یافته، «به تخت می‌نشیند». تخته سنگی که مجمر آتش بر آن قرار دارد، و محلی که پنج بار در روز به آتش دمیده می‌شود و جایگاه همیشگی نگهداری از آن است، تخت شاهی نامیده می‌شود و تاجی بر فراز آن آویزان است.

این شرح کلی آیینی است که طی آن آتش بهرام، مهم‌ترین و مقدس‌ترین آتش‌ها، برپا می‌شود. برای کل اجتماع پارسیان تنها ۸ آتش بهرام وجود دارد، ۴ آتش در بمبئی، ۲ آتش در سورت Surat، یکی در نوسری Navsari و یکی (کهن‌ترین) در اودوده Udveda.

۱. بنا به روایت، دهار ۶۶، گوسپند در این روزها قربانی می‌شود.

آتش آدران *Adāran* که برای آتشکده‌ی روستایی که در آن ده خانوار زردشتی زندگی کنند کافی است، دارای آیینی آسان‌تر، اما مشابه با آنچه در بالا توصیف شد، است. با وجود این، آتش درجه سوم، دادگاه *Dadgāh* که آتش ساده‌ی خانگی است، در آیینی که تنها چهار روز به طول می‌انجامد، به آتشکده‌ای کوچک (در مهر *Dar i Mihr* یا آگیتی *Agitari*) برده می‌شود.

استفاده از راه آهن مدت‌ها برای موبدان پارسی ممنوع بود، زیرا چنین پنداشته می‌شد که دربرگیرنده‌ی تماس آب و آتش است، نگاه کنید به مودی، همان مرجع؛ ام. اونوالا، روایت داراب هرمزدار، ص ۷۱۱.

در سایه‌ی توضیحات بالا، بهتر می‌توان تعبیر کرد که در زمان اجرای آیین پیبری - یئوژدا *yaozda - pairi* «پاک کردن بر گرد آتش» (چنانکه باغبانان می‌گویند) اعمال متناسب به زردشت، کدام اعمال بوده‌اند. منظور تنها می‌تواند این باشد که او پاره‌های نسوخته‌ای را که پیرامون آتش باقی مانده بود، به آن بازمی‌گردانید.^(۱) سزاوارترین عمل، به معنای دقیق، برای یک شاه مزدایی، برپا کردن آتش است؛ یعنی، ساختن یک آتشکده، انتصاب هیردهای آن و اعطاء مقرری برای آن.^(۲)

فرض بر این است که شاهان افسانه‌ای چندین آتش را برپا کرده‌اند. اما ما تنها از آتش‌هایی که توسط اردشیر، شاپور اول و دوم، قباد و خسرو اول و دوم برپا شده، مطلع هستیم. این آتش‌ها معمولاً در زمان تاجگذاری یا موقعیت‌های باشکوه دیگر برپا می‌شدند.

ممکن است تاجگذاری همواره در آتشکده صورت نمی‌گرفته است^(۳)، اما از گفته‌ای

۱. یا در سایه‌ی اعمال آیینی می‌تواند به معنای پاک کردن نخته سنگی باشد که مجمر آتش بر آن قرار دارد. آیینی که در آغاز هر یتا و پیشکش کردن بوی *Boi* به آتش بهرام به آن متوسل می‌شدند.

۲. برای تمامی آنچه در زیر می‌آید عمدتاً به اثر زیر منکی بوده‌ام. K. Erdmann, *Das Iranische Feuerheiligtum Leipzig, 1941, 36 sq.* که به عنوان مرجع می‌توان از آن سود برد. همچنین نگاه کنید به Godard, *Les monuments du feu, Afhar e Iran, 1938*; Christensen, *L'Iran sous les Sassanides, Copenhagen 1944, 160 sq.* & Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien u. Iran, Lund 1946.*

۳. مانند برگزیدن یزدگرد سوم در استخر.

ابن خردادبه Ibn Xorǝdābih چنین بر می‌آید که شاه پس از تاجگذاری در تیسفون، از آتش **گوشنب** (آذر **گشنب**) (*Gušnasp*) در آذربایجان زیارت می‌کرده است.^۱ شاه می‌توانست آتش‌های موجود را نیز وقف کند. شهروندی با نفوذ مانند **مهر-نَرسه**^(۱) نیز می‌توانست آتشی برپا یا وقف کند؛ این عمل تنها در امتیاز خانواده‌ی سلطنتی نبود.

و سرانجام، آتشکده به روی پادشاه، نجبا و عوام، به منظور خواندن دعا یا اهدای پیشکش، به یکسان باز است. اردشیر پیش از رفتن به نبرد با ارتان (اردوان) Artaban برای خواندن دعا به نزد آذر فرنیغ رفت. پیروز نیز همین عمل را طی یک قحطسالی انجام داد و... نجبا برای دفع حمله‌ی اعراب به آتش بورزن (آذر بُرزین مهر) *Burzen* متوسل شدند. پس از پیروزی نیز از آتش شکرگذاری می‌شد. یا مردم برای بخشوده شدن از مالیات برای ابراز سپاسگزاری خود، در آتشکده جمع می‌شدند.

نور خورشید نباید بر آتش بتابد، زیرا قدرت آتش به این ترتیب کاهش می‌یابد (دابار، ۵۶). به همین علت نباید آتشی را به نزد آتشی دیگر برد، مگر آن که ابتدا اجازه داده شود که سرد شود.

ج) بناهای یادبود آتش

۱. برج‌ها

در فارس سه برج احتمالاً آتشکده بوده است، از جمله زندان سلیمان در پاسارگاد، کعبه‌ی زردشت در نقش رستم، و برج نورآباد. دو برج اول می‌بایست بسیار شبیه به یکدیگر بوده باشند. زندان احتمالاً به دست کوروش ساخته شده^(۲) و توسط **گنومات** تخریب گشته و به دستور داریوش با کعبه جایگزین شده است؛ این در صورتی است که مکان پرستش آتِذَنَه (*ayadana*) بوده باشد. اما چنانکه **استروناخ**^(۳) به تازگی استنباط کرده است، هنوز بر

۱. به ص ۳۵۶ رجوع کنید.

۲. چنانچه مایز مطرح می‌کند، W. Hinz, *Geistige Arbeit*, 9 (1942), 1 sq. K. Schippmann, *Iranische Feuerheiligtümer* p. 208.

3. D. Stronach, "Urartian and Achaemenian tower temples", *JNES*, 1967, 278 sq.

سر این عقیده و نظر کسانی مانند آیلرس^(۱) Eilers که معتقدند آن‌ها گور بوده‌اند، بحث است. اگر کعبه آتشکده بوده است، پس می‌بایست متعلق به **آناهیتا** در استخر بوده باشد، که بنا به نوشته‌ی مسعودی در فاصله‌ی یک فرسنگی شهر قرار داشته (که با فاصله‌ی بین شهر و نقش رستم همخوانی دارد). توصیفی که مسعودی از آن می‌دهد دقیقاً با کعبه سازگار نیست، اما هیچ خرابه‌ی دیگری در نزدیک استخر یافت نشده است که بتواند معبد الهه‌ای باشد. بنابراین، باید هم‌صدا با خانم **شومون**^(۲) به نادانی خود اعتراف کنیم. مسئله در صورتی می‌توانست حل شود که مسلم می‌شد این برج‌ها همان‌هایی است که روی سکه‌های پارسی میان پادشاه و پرچمی که اهورامزدا بر فراز آن قرار دارد، نشان داده شده است. اما **استروناخ** آن را رد می‌کند.^(۳)

امکان سوم، حداقل در مورد کعبه، با خواندن کتیبه‌ی شاپور که بر آن حک شده مطرح شد، و آن این است که **بون‌خاتک bun-xanak**، یعنی «خانه‌ی (اسناد) بنیاد» بوده است. اما معلوم نیست بتوان این اصطلاح را در مورد این بنا به کار برد.

برج سوم دیرتر در نورآباد ساخته شده، زیرا در آن شفته استفاده شده است و ممکن است به قرن سوم پ. م. برسد و احتمال آتشکده بودن آن بیش از دو برج دیگر است، زیرا پلکانی داشته که به پشت بامی می‌رسیده که **گیرشمن**^(۴) بر آن اثراتی از دو مجمر آتش یافته است. بنابراین، شاید این برجی باشد که روی سکه‌ها نشان داده شده است.^(۵)

هدف از به اصطلاح برج آتش **جور Jur** (فیروزآباد) روشن نیست.^(۶)

1. W. Eilers, *Zeitschr. f. Assyriologie*, 53 (1959); 254; 17. Deutsch Orientalistentag (1968), Suppl. zu. ZDMG. 1970, 971.

2. Marie - Louise Chaumont, "Le culte d'Anahita à Staxr et les premiers Sassanides, *RHR* 153 (1958), 155 sq.

3. D. Stronach, "The Ruh - i- Sharak Fire Altar, *JNES*, 1966, 220 sq.

۴. ر. گیرشمن، سوره، ۱۹۴۴-۴۵، ۱۷۵، اما اثراتی از مجمرهای آتش تنها در نامه‌ای به اردمن اشاره شده است که در آتشکده‌های ایران **شیمان** بدان اشاره رفته است. ص ۱۵۶، K. Schippmann, *Feuerheiligtümer*

۵. چنانکه **شیمان** در *Iranische Feuerheiligtümer* مطرح می‌کند.

6. K. Schippmann, *ibidem*, pp. 100 sq.

در سیستان کاملاً در ساختارش یگانه است. هنوز، علی‌رغم پژوهش سراتو^(۱)، مسلم نیست که به دوره‌ی هخامنشیان برسد. حیاطی بزرگ که در میانش ردیفی از سه مجمر مستطیلی شکل ۳ متر در ۲ متر در ۱۵، وجود دارد که اثراتی از آتش در آن‌ها دیده می‌شود. در سمت باختر حیاط، وجود مقدار قابل توجهی تکه استخوان ثابت می‌کند که در آن‌جا حیوانات قربانی می‌شدند. در سمت خاور و شمال حیاط، دو ردیف هفت تایی مجمر وجود دارد. نیولی برای توضیح این تجمع یگانه، دو نظر متفاوت ارائه کرده است.^(۲)

۳. ایوان‌ها

از کاوش‌های باستان‌شناسی اخیر در مسجد سلیمان خوزستان^(۳)، چنین برمی‌آید که از ایوان در زمان پارت‌ها به عنوان معبد استفاده می‌شده است.

معبد بُرد نیشنده Bard i Nišāndeh، در ده کیلومتری شمال - شرقی مسجد سلیمان، از یک ایوان بزرگ ۱۶۲ در ۹۴ متری با بالکنی مربع شکل تشکیل می‌شود که ابتدا با همان شکل^(۴) و سپس در زمان پارت‌ها (قرن اول و دوم پس از میلاد) به شکل مستطیل از نو ساخته شد. آتش در سلول کوچکی نگاه داشته می‌شد.

در شامی Šami، در جنوب شرقی مسجد سلیمان و ۴۵ کیلومتری شمال ملایر، جایگاه مکعب شکل مشابهی، در هوای آزاد وجود داشته است.

هدف از ایوانی که در جور Jur فیروزآباد است و تخت‌نشین نام دارد، روشن نیست.

1. U. Scerrato, *East and West* 16 (1966), 9 sq.

۲. اول در sq. 471, 1966, Quad 67, Accad dei Lincei - *La Persia e il mondo greco - romano*, دوم در ضمیمه‌ی کتاب *L'edificio sacro di Dahan - i Ghulamān*، سراتو (که همراه با یک خلاصه‌ی مطالب در اثر زیر اعلام شده است) 107, 1967, Gh. Gnoli, *Ricerche storiche sul Sistan antico*.

3. R. Ghirshman, *Comptes rendus de l'Acad. des. Inscr. et Belles - L.* 1968.

۴. بنا به گیرشمن، سوریه، ۱۹۶۴؛ ۳۰۱؛ ۱۹۶۵، ۲۸۹، اولین ایوان به هخامنشیان تعلق داشته است، اما شیمان، در آتشکده‌های ایران، ص ۲۵۲، اشاره می‌کند که هیچ گواه مشخصی وجود ندارد که نشان دهد پیش از عصر سلوکی - پارتی بوده است.

ایوان‌های دیگر در تخت رستم و تخت کی‌کاوس KaiKaus در عراق عجم یافت شده که تاریخ بنای آن‌ها قابل محاسبه نیست.

۴. معابد^(۱) Naos-temenos

در کنگاور، در جنوب جاده‌ی همدان - بیستون، ستون‌هایی به سبک معماری قدیم یونانی نظیر معبد آرمیس بازمانده که بنا به عقیده‌ی ایزادوروس خاراکسی Isidorus of Charax توسط داریوش بنا نهاده شده و بنابراین معبد آن‌ها بنا بوده است که به سبک یونانی‌ها پیش از قرن اول پیش از میلاد از نو ساخته شده است. معبد خوره Xurha سرستون‌های یونیه‌ای^(۲)، و معبد استخر، سرستون‌های قرنطی، داشته است.^(۳)

۵. در پنجیکنت Panjikent

در سفد، معماری معابد پیش از حمله‌ی اعراب، با معابد بودایی یا مسیحی و با تمامی آتشکده‌های ایران تفاوت داشته است. بلنیتسکی می‌نویسد،^(۴) «معابد، مجموعه بناهایی بوده که از طریق حیاط‌های بزرگ به یکدیگر متصل می‌شدند، بناهای اصلی در داخل حیاط‌ها روی قرنیزهای ستون‌دار Stylobates ساخته می‌شد. آن‌ها دهانه‌های چهار ستونه‌ای در شرق بودند که به وسیله‌ی گذرگاهی به دخمه^(۵) cella در باختر منتهی می‌شد و از سه سو، با راهرو یا سراسرای سرپوشیده محاط می‌شد...»

۱. Naos به یونانی به معنای معبد یا زیارتگاه باستانی است و temenos به معنای محوطه یا حیاط معبد در یونان باستان بوده است (فرهنگ ویستر) م.

2. Vanden Berghe, *Archeologie de l'Iran ancien*, 1959, pl. 160 c.

3. E. Herzfeld, *Iran in the Ancient East* 1941, 285.

4. A. Belenitsky, *Asie centrale*, 1968, 185 sq.

۵. بخش داخلی معبد یونانی یا رومی که معمولاً مخفی بوده و در آن تصویر رب‌النوع نگاه داشته می‌شده است. م.

در شوش معبدی - که هیچ آثاری از آن دیگر موجود نیست - در ۱۸۸۶ توسط دیولانوی در ۴ کیلومتری شمال شرقی کاخ هخامنشیان کاوش شد. اتاقی مربعی شکل به ابعاد ۱۰ در ۱۰ متر با چهار ستون مرکزی که احتمالاً در پیرامون مجمر آتش قرار داشتند و خود توسط راهرویی محاط و به وسیله‌ی یک هشتی دو ستونه به یک حیاط مربعی شکل ۱۸ در ۱۸ متر باز می‌شده که در آن مراسم عمومی اجرا می‌شده است.

در تخت جمشید با حدود ۳۰۰ متر فاصله از ایوان، و نه آن گونه که اردمن می‌نویسد^(۱) در «پای» آن، خرابه‌ای وجود دارد که پژوهشگران جدید به آن به عنوان معبد فراتداژ Frataḍara اشاره می‌کنند. اتاقی مربعی شکل با چهار ستون در وسط که مانند بنای فوق در شوش، توسط راهرویی محاط شده است.

مسلم نیست که معبد کوه خواجه Kuh i Xwāja در سیستان به زمان هخامنشیان برسد، چنانکه گولینی از ضخامت آجرها و کاشی‌ها استنتاج کرده است.^(۲) احتمال دارد معبدی با اتاق آتش که راهرویی آن را محاط می‌کرد در عصر پارت‌ها موجود بوده است. در زمان ساسانیان یک چهار طاق، بخشی از اتاق را جایگزین کرده است، نگاه کنید به زیر.

در الحضر در بین‌النهرین، در معبد بزرگی^(۳) که در دوره‌ی پارت‌ها ساخته شده، اتاق چهارگوشی در داخل یک اتاق چهارگوش دیگر در سمت باختری ایوان جنوبی وجود دارد.

در سرخ کتل Surx Kotal در بلخ Bactriana، به نوشته‌ی شلومیرگر^(۴) «مجبوریم درباره‌ی هدف معبد حدسیاتی زنیم. از آن‌چه از مناسک ایرانیان به طور کلی می‌دانیم، نقشه‌ی معبد و شباهت آن به معبد شوش نشان می‌دهد که یک آتشکده است. این حدس را وجود یک هشتی سنگی که به اندازه‌ی کافی برای انجام اعمال مناسکی وسعت دارد، با

1. K. Erdmann, *Das iranische Feuerheiligtum* 1941, 29.

۲. گولینی، معماری ایران *Architectura iranica*، ۱۹۶۴، ۲۴۰. بحث درباره‌ی آن از جانب فیمان در *Iran Feuerheiligtum* ص ۶۰.

۳. معبد و نه کاخ: نگاه کنید به شلومیرگر *Der hellenisierte Orient*، ۱۹۶۹، ۱۳۴.

۴. همان جا، ۶۲.

۷. وه‌شاپور Veh-Saṣūr

در کنار کاخ شاپور در وه‌شاپور، شهری که احتمالاً وی پس از پیروزی بر والرین در سال ۲۶۰ بنا نهاده، اتاق چهار گوش بزرگی قرار دارد که پیاده‌روی آن ۷ متر پایین‌تر از سطح زمین است و پلکانی از کاخ به آن متصل بوده است که احتمالاً با سقف صافی، به سبک هخامنشیان پوشیده بوده، زیرا در بالای یکی از دیوارهای بازمانده‌ی سر و گردن یک گاو دیده می‌شود. در اتاق، گونه‌ای پیاده‌رو در طول چهار دیوار وجود دارد که مربع کوچک‌تر و فرو رفته‌تری را در وسط مشخص می‌کند، که به وسیله‌ی یک سیستم لوله‌ای به مخزنی در بیرون زاویه‌ی غربی اتاق و در سطحی بسیار بالاتر متصل بوده است. از آن جاکه آثاری از مجمر آتش در مکان یافت نشده است، اتاق در کل کم‌تر به آتشکده می‌ماند تا معبد آب یا آناهیتا^(۱)، یا باید، البته با فروتنی، اظهار دارم که بیش‌تر به حمام می‌ماند، که به درستی به خاطر خنکی، در زیر زمین قرار دارد. در صورتی که آتشکده باشد بسیار منحصر به فرد بوده است.

احتمالاً مناسب آتش در جاهای دیگر، از جمله در فاصله‌ی ۵۲۵ متری دو سوی مجسمه‌ی شاپور که در ۲۶۶ ساخته شده، اجرا می‌شده است.

۸. چهارطاق

در این شکل خود که در عصر ساسانی شایع بوده، اتاق چهارگوش، چهار پی یا چهار ستون مرکزی خود را از دست داده است و از چهار طاق که گنبدی را حمل می‌کند، تشکیل می‌شود.

۹. الف) مجموعه‌های بزرگ که یک چهارطاق و یک سرسرا داشته است.

در تخت سلیمان (شیز)، آذربایجان، با دریاچه‌ی بی‌نظیری که در فلات مدورش به چشم می‌خورد، چهار طاقی وجود دارد که همراه با راهروی اطرافش بخشی از کاخی

1. R. Ghirshman, *Parthes et Sassanides* 1962, 146.

بوده که احتمالاً به دست خسرو اول ساخته شده است، بازمانده‌های یک آتشکده نیز در آن‌جا وجود دارد.^(۱)

در قصر شیرین، کاخ ساسانی کردستان، وجود راهرو در پیرامون چهار طاق مسلم نیست.

کوه خواجه، سیستان، در عصر ساسانی چهار طاقی با راهرو داشته است. سیاه‌کنار Kuñār Siyāh می‌بایست یکی از مراکز اصلی پارسی‌ها در زمان ساسانیان بوده باشد.^(۲) آتش بهرام یا آتش ایالتی، احتمالاً در این‌جا نگهداری می‌شده است. محوطه‌ای به ابعاد ۷۰ در ۴۵ متر با چهار طاقی در مرکز که به وسیله‌ی راهرویی برای آیین آتش محاط می‌شده، در یکی از زوایایش اتاق آتش برای نگهداری آتش، و در زاویه‌ای دیگر، چند اتاق برای موبدان یا سوخت داشته است.

ب) مجموعه‌های کوچک‌تر

بنای یادبود خورماتیک Xurmā Yak در فارس، ابعاد منطقی‌تری دارد و تنها می‌بایست جایگاه آدران یا آتش روستا می‌بوده باشد. همین مسئله در مورد تل جنگی Jangi در فارس صدق می‌کند که پیش از بازدید واندن برگ^(۳) از آن‌جا و ارائه‌ی مطالعه‌ی همه‌جانبه‌ی خود از آن، هرتسفلد توصیفی از آن ارائه داده و اردمن^(۴) اشاراتی به آن کرده بود. چهار طاق مرکزی با گنبدی که توسط راهرویی استوانه‌ای شکل محاط شده و چهار بقعه‌ی کوچک در زوایایش داشته، از دو سو با دیواری به اتاق‌های کوچک برای نگهداری آتش و سوخت و زندگی موبدان متصل بوده است. این بناها احتمالاً به وسیله‌ی مهر - نرسه، وزیر بهرام چهارم بنا شده است.^(۵)

سایر موارد مجموعه‌های معماری در کله‌دختر در نزدیکی قم^(۶) در شهرستان در

1. Naumann, "Sasanidische Feueraltäre", Iranica Antiqua VII, 1967, 73 sq.

2. L. Vanden Berghe, "Récents découvertes de monuments sassanides dans le Fars", Iranica Antiqua, I, 1961, 163 sq.

3. L. Vanden Berghe, loc. cit., 182 sq.

4. K. Erdmann, Das iran. Feuerheiligtum, 1941, 59 sq. and fig. 14.

۵. همان‌جا، ص ۶۴.

6. K. Erdmann, 55; Siroux, Athar-i-Iran, 1938, 113 sq.

در کل ۱۹ چهار طاق از ۳۷ چهار طاق شناخته شده، با یک راهرو محاط می‌شده است.

ج) چهارطاق‌های پرت‌بی‌راهرو

چنین بنایی در بسیاری از اماکن مرتفع یافت می‌شود. در نيسر عراق عجم که احتمالاً توسط اردشیر اول ساخته شده؛ در چندین محل دره‌ی جیره‌ی فارس (نزدیک کاخ سروستان)، در دروازه قرآن شیراز، در نطنز عراق عجم و... نبود دهلیز و مرتفع بودن محل، باعث می‌شد آتش از راه دور دیده شود. علاوه بر گونه‌ای سایبان برای آتشدان، وجود اتاقی با دیوارهای بسته برای حفظ آتش لازم بوده است. نمونه‌ای از آن در تنگ چک‌چک فارس یافت شده است.^(۳)

براکندگی چهارطاق‌های شناخته شده در استان‌های متفاوت به گونه‌ی زیر است. از مجموع ۳۹ چهار طاق، ۱۹ نمونه در فارس، ۶ نمونه در عراق عجم و ۶ نمونه در کرمان قرار دارد، خوزستان دو چهار طاق، سیستان، کردستان، آذربایجان و خراسان، هر یک دارای یک چهار طاق است.

د) مجمر altar

دو مجمری که در تخت جمشید وجود دارد، می‌توانسته یکی محل آتش و دیگری محل قربانگاه باشد.^(۴)

مجمرهای دیگری در ناحیه‌ی نقش رستم فارس وجود دارد. در خود نقش رستم دو مجمر دوقلو در سنگ بریده شده‌ای وجود دارد که فاصله‌ی چندانی با نقش برجسته‌ی اردشیر ندارد. تاریخ این دو مجمر را اغلب عصر هخامنشیان در نظر می‌گیرند، اما اکنون

1. K. Erdmann, 56.

2. *ibid* Siroux, *loc. cit.* 123 sq.

3. L. Vanden Berghe, *Archéologie de l'Iran ancien*, 1959, pl. 19.

۴. در این جا لازم است به فرضیه‌ی دکتر بهار درباره‌ی تخت‌جمشید، که احتمالاً معبدی بزرگ برای برگزاری آیین‌های نوروزی از جانب پادشاه بوده، اشاره کنیم. نگا. مهرداد بهار، نصرالله کسرائیان، تخت‌جمشید، تهران ۱۳۷۳ (م).

دیگر در کل معلوم شده است که نمی‌توانسته پیش از دوره‌ی ساسانی ساخته شده باشد، زیرا تقلیدی از معماری چهار طاق است که تا آن زمان وجود نداشته است. مجمر سوم دیگری از همین گونه در ۴۰ کیلومتری شمال غربی این دو، در کوه شُوک یافت شده که مورد بررسی استروناخ قرار گرفته است.^(۱) و دو سوراخ آتش نیز در نزدیکی مجمرهای نقش رستم توسط شیمان کشف و مطالعه شده است.^(۲)

(د) محل آتش‌های اصلی

آتش‌های فرنیغ، گُشنسب و بُرزین مهر به ترتیب با روحانیون، جنگاوران و کشاورزان پیوند داشت.

آتش فرنیغ تا قرن ششم پ. م. در خوارزم^(۳) بود. بنا به سنت، ویشتاسپ آن را به کابلستان یا شاید به ناحیه‌ای که در قرن ششم بخشی از ایالت (toparchy) شرقی گردید، منتقل کرد. سپس خسرو اول در قرن ششم پس از میلاد آن را به آتشکده‌ی کهن کاریان در فارس انتقال داد، که این محل هنوز شناخته نشده است.^(۴)

آتش گُشنسب آتش کهن مغان (در ماد) بود. به تازگی شمار زیادی^(۵) طلسم در تخت سلیمان (شیز) یافت شده است که تاریخ آن حدود ۴۰۰ تا ۴۲۵ است و روی آن‌ها نوشته شده: «مگویت آتشکده‌ی گُشنسب».^(۶) بنابراین حداقل در آن زمان این آتش در آن محل قرار داشته است. اردشیر هدایایی به شیز می‌فرستاده، بهرام پنجم جواهرات دشمنان گردن زده خود هفالتیه Hephthalite، را به آن‌جا می‌فرستاده، خسرو اول و دوم غنایم پیروزی‌های خود را در آن‌جا می‌گذاشتند. بنابه کتاب دینکرد، در ۴۰۶ و ۴۱۲ شاپور فرمان داد نسخه‌ای از اوستا در گنج شیزریگان Ganj-i šecikan (= شیز) گذاشته شود. حتی اگر

1. D Stronach, "The Kūh -i sharak Fire Altar, JNES, 1966, 217 sq.

2. K Schippmann, *Die iran, Feuerheil.* pp. 185 sq.

3. Gh. Gnoli, "La sede orientale del fuoco Farnāg", RSO, 1965, 301 sq.

4. K. Schippmann, *Die iran. Feuerheil.*, pp. 86 sq.

۵. Bullae کبسه‌ی کوچک چرمی که رومی‌ها در آن طلسم می‌گذاشتند و به گردن می‌آویختند. م.

6. R. Naumann, *ILN* 16-1-65, 24.

اطلاعات نادرست باشد، اما می‌رساند که شیز در زمان تحریر اوستا در عصر خسرو^(۱) به عنوان یک مرکز دینی امپراطوری مشهور بوده است. به طور خلاصه، آتش گُشنسب نماد اتحاد سلطنت و دین، نماد پادشاهی ساسانیان بوده که در اثر اتحادش با روحانیون، تقویت می‌شده است.^(۲)

آتش مُرزین - مهر هرگز با دو آتش دیگر در یک مرتبه قرار نمی‌گرفت. دهقانان بر خلاف شاه و موبد، هرگز دارای نفوذ و اقتدار نبوده‌اند. آتش آن‌ها ظاهراً بر فراز کوه ریوند در شمال غربی نیشاپور در خراسان بوده است، اما هنوز محل دقیق آن مشخص نشده است.^(۳)

هـ) آتش در زندگی ملی

دیناوران ظاهراً عملی جز عبور از کنار آتش، در طول دهلیز پیرامون اتافک آتش انجام نمی‌دادند. معذک با در نظر داشتن ساختمان چهار طاق که از هر چهار طرف باز بوده و بر فراز قله‌ی تپه ساخته می‌شد تا شاید شب‌ها نیز از راه دور دیده شود، احتمال دارد مراسم خاصی هم وجود داشته که طی آن آتش به نمایش گذاشته می‌شده است. با این حال، هیچ نوشته‌ای از چنین کاربردی سخن نگفته است.

پروکوپوس به یک سروش آتش اشاره می‌کند، اما این تنها چیزی است که درباره‌ی آن می‌دانیم. مزدک در مقابل قباد، مانند اسقف ماروتاس در مقابل یزدگرد، ادعا می‌کند به امور آتش وارد است (همدستی پنهانی در زیر مجمر).

آتش‌ها بخشی از زندگی ملی را تشکیل می‌دادند و ناگزیر دچار فراز و فرودهای حکومت می‌شدند.

شمار آتش‌ها بسیار بود. بنا به گفته‌ی نویسنده‌ای عرب، خسرو پرویز ۳۵۲ آتش برپا کرده است که شاید زیاده‌گویی باشد. اما ما از وجود دو آتشکده در فیروزآباد، استخر، کازرون، دروازه شاپور، و سه آتشکده در شیراز و... مطلع هستیم و کتیبه‌ی شاپور در کعبه به برپا کردن پنج آتش بهرام اشاره می‌کند.

۱. نگاه کنید به زیر ص ۱۳۱.

۲. کریستنسن، ایران سامانی، ۱۶۷.

3. K. Schippmann, *loc. cit.* p. 29.

آتش‌ها اغلب به نام برپاکننده‌شان نامیده می‌شدند، به این ترتیب، برای نمونه آتش نرسیه (نرسی) *Narsiya* به دست نَریسه برپا شده بود.

نام افراد هم گاه از نام آتش گرفته می‌شد: یکی از همسران شاپور اول *آتور* - *آناهیتا* «آتش آناهیتا» نام داشته و اسامی بسیاری در ترکیب با *آتور*، برای نمونه، در حکاک‌ها یافت شده است.^(۱)

آتش‌ها همه از یک ارج و شأن واحد برخوردار نبودند، بلکه بنا به سلسله مراتب موبدانی که در خدمت آن‌ها بودند و یا آن‌ها را اداره می‌کردند، خود دارای سلسله مراتب بودند. اما این سلسله مراتب ناهمگون بود و به احتمال قوی امکان تحمیل ساختاری ساده برای مدتی طولانی به آن وجود نداشته است. ضابطه‌ی اصلی برای طبقه‌بندی، ضابطه‌ای سیاسی، جغرافیایی یا اجتماعی بوده است.

بنا به یکی از نظریه‌ها سه آتش، *فرنیغ*؛ *گشنسپ* و *مُبرزین* - مهر نمایانگر سه طبقه‌ی اجتماعی بوده است که به دست سه پسر زردشت بنیان گذاشته شد: موبدان، جنگ‌آوران، کشاورزان. از سوی دیگر، آتش *فرنیغ* ظاهراً آتشی پارسی بوده، در حالی که آتش *گشنسپ*، آتش کهن مغان (ماد) بوده است. متأسفانه ما نمی‌دانیم تاریخ برپایی آتش *فرنیغ* دقیقاً چه زمانی بوده است.

دو نسخه‌ی بندهش درباره‌ی این مطلب با یکدیگر اختلاف دارند. نسخه‌ی هندی از کابل سخن می‌گوید، نسخه‌ی ایرانی گمراه‌کننده است. به هر صورت، نسخه‌ی اخیر بنا به تفسیر احتمالی *جکسون*^(۲) ارائه کرده است، محل این آتش را کاریان ایران معین می‌کند و گفته می‌شود که با نفت می‌سوخته است. این همان آتشی است که اردشیر پیش از نبرد با اردوان از آن دیدن کرده است.

آذر *گشنسپ* احتمالاً در *شیز* (تخت سلیمان) آذربایجان قرار داشته است. از میان تمامی آتش‌های موجود در سرزمین پادشاهی، آتش اصلی بوده و احتمال دارد پس از

1. Horn-Steindorff, 29 sq.

۲. محل آتش *فرنیغ*، *AQS* ۱۹۲۱، ۸۱ که در ایران... کریستن، ص ۱۶۵ و ایران... ارومن، آورده شده است.

پیروزی اردشیر بر اردوان و استیلای او بر سراسر امپراطوری، این مقام والا را یافته و جایگزین آتش فرنیغ شده باشد. در واقع اردشیر خدایابی به آن جا می فرستد. و رهران پنجم، خسرو اول و خسرو دوم، آثار پیروزی های خود را در آن جا، به جا گذاشتند. همچنین بنا به کتاب دینکرد در آن جاست که اردشیر نسخه ای از اوستا را قرار داده بود. حتی اگر این مسئله درست نباشد، به هر حال نشان می دهد که به عنوان یک مرکز دینی امپراطوری، دارای شهرت بوده است. بنا به نوشته ی دقیق کریستن^(۱) این آتش به طور خلاصه، نماد اتحاد سلطنت و دین، و نماد پادشاهی ساسانی بوده است که در اثر اتحادش با روحانیون، قدرتمند شده بود. بنا به نامه ی تنسر، ساسانیان حقوق ابقای آتشی در گنجاک (= گنژک = شیز) که نماد قدرت متعال بود، برای خود محفوظ داشتند.

آتش بُرزین - مهر هرگز دارای مرتبه ی دو آتش دیگر نبود. دهقانان هرگز، مانند شاه و روحانیون، صاحب جاه و قدرت نبوده اند. آتش آن ها بر فراز کوه ریوند، در شمال غربی نیشاپور^(۲) قرار داشت.

در کنار این سه نامگذاری منفرد، آتش ها به دو مقوله تقسیم می شدند: آتش های وهران، و آدوران.^(۳) مقوله ی دوم، صرفاً به آتش های روستایی خلاصه می شد و مشکلی ایجاد نمی کند، اما در ارتباط با آتش های وهران که آتش های ایالتی بودند، این سؤال مطرح می شود که آیا در واقع شامل یک یا چند آتش اصلی، یعنی فرنیغ، گشنسپ و بُرزین مهر نمی شدند. زیرا به سختی می توان پذیرفت که آتش هایی که شاپور برپایی شان را بر دیوارهای کعبه یادآوری می کند، و آتش وهران (اگر یکی باشد)^(۴) که روی سکه های سلطنتی نقش زده شده، نسبت به آتش های دیگر مادون باشند. به کلام دیگر، «آتش وُهران»، اصطلاح عام بوده و به هیچ وجه شامل نام های منفرد نمی شده است.

(و) آزمون های دشوار

آتر، آتش، مانند آگنی در هند و دایی برای کسب شیوایی کلام طلبیده می شد (ی).

۱. ایران... ۱۶۷

۲. درباره آتش در ارمنستان، JER، ۱، ۷۹۶.

۳. همان آذران است.

۴. نگا. ص ۳۴۷.

آتش ابزار آزمون‌های دشوار نیز بود. آزمون‌های دشوار یا طلب داوری پروردگار را مزداییان دیگر انجام نمی‌دهند، اما به وفور در کتاب‌های پهلوی و حداقل در دو قطعه‌ی اوستا به آن اشاره شده است. در ۳۵ یشت ۱۲، اهورامزدا فرمان آماده‌سازی یک وَرَه Varah (اصطلاح اوستایی برای آزمون دشوار) را می‌دهد که در آن باید از آتش، برسمَن barasman کره و شیرهی گیاهان استفاده می‌شد. فصل ۴ ویدیوداد به دو گونه آزمون دشوار اشاره می‌کند، یکی (۴۶) به جوش آوردن آب، و دیگر آب آغشته به گوگرد و طلابی ناب (۵۴). گنا که کنایه‌های بسیاری به آزمون دشوار در آینده دارد، شامل قطعه‌ای است (ی ۷/۳۲۰) که به آزمونی سخت، در واقع به عنوان یک رسم اشاره می‌کند. سنت (دینکرد، ۷۱۱، فصل، ۶-۴) این اقدام را به زردشت نسبت می‌دهد. بنا به نوشته‌ی زادسپرم، پیامبر خود به گذراندن آزمون سخت آتش تن در داد، تا برتری دین خود را اثبات کند.

این ظاهراً فرافکنی افسانه‌ای تمرینی واقعی است که از آن یک نمونه‌ی تاریخی احتمالی وجود دارد: تحت سلطنت شاپور دوم، آتورپات، پسر مهرشپند برای اثبات حقانیت عقاید خود، سرب مذآب بر سینه‌اش ریخت. این واقعه در دینکرد و در سایر متن‌های پهلوی گزارش شده است، نگاه کنید به کریستن، ایران...، ۳۰۴.

بنا به نوشته‌ی دینکرد (۷۱۱، ۷، ۴)، ۳۳ گونه آزمون سخت وجود دارد. شایست و نشایست، شش گونه آزمون سخت «داغ» (با آتش، فلز مذاب، آب جوش، و...) و شماری آزمون سخت «سرد» (سَم و...) (۲) را مشخص می‌کند.

آزمون‌های دشوار تا اندازه‌ای ماهیت سوگند و تا اندازه‌ای ماهیت غیب‌گویی divination داشته‌اند. اصطلاح «نوشتن آب گوگرد» در زبان فارسی، به معنای «سوگند یاد

1. Kuiper, *Indo-Iran Journal*, 1960, 248 sq.

۲. درباره‌ی آزمون‌های سخت به طور کلی، رجوع کنید به ۹، *ERE* آزمون‌های سخت، ۵۱۷، درباره آزمون‌های دشوار ایرانی، نگاه کنید به مقاله‌ی ادوارد، همان جا، ۵۲۴. وجود آن‌ها در میان ترک‌های غربی در قرن ششم (*Plan Carpin, Historia*) و در میان مغولان در قرن سیزدهم (*Frangm. histor. Graec., IV, 225*) (*Mongolorum*, ed. G. Pulle, *Studi it. filol. indo-Iranica*, IX, 1913, 61 b.

خوب است یادآور شویم که اوستا اشارات چندی به شکل خاصی از سوگند خوردن و یک گونه غیب‌گویی دارد. در پشت ۵، ۷۸-۷۶، رحمت الهی با گفتن حقیقت طلبیده می‌شود: «اگر راست باشد که... بیخشیای به من...» که با شتییه کرییا Satyakriya هندی برابر است.

در پشت ۱۴. ۴۳-۴۵، زمانی که دو سپاه رو در رو می‌شوند، چهار پر بین آن‌ها در هوا پرتاب می‌شود. همه می‌دانستند که محل فرود آن‌ها، نشانگر سوی پیروزمند است.

(ز) اسطوره‌ها و افسانه‌های آتش

چندین اسطوره و افسانه درباره‌ی آتش‌های فرنیغ، گشنسپ و بُرزیین - مهر وجود دارد. پدیده‌ی طبیعی که به «آتش قدیس‌العو» معروف است، ظاهراً دارای سرچشمه‌ای افسانه‌ای است که بنا به آن، در زمان سلطنت تهمورث، هنگامی که انسان «بر پشت گاو سرموک Sarōk» به جاهای دیگر جهان مهاجرت کرد، و طوفان، آتش‌های مقدسی که بر پشت این گاو بود به درون آب پرتاب کرد، سه آتش به جای آن‌ها پدیدار شدند، که با درخشش خود، عبور انسان از دریا را روشن کردند (بندهش، فصل ۱۸).

زمانی که جمشید کشته شد، آتش فرنیغ «کامیاری پادشاهی» (فرّ شاهی) را از دست ضحاک مار نجات بخشید. بنا به کارنامک، ۱۳۲، اردشیر به کمک آذرفرنیغ که شکل خروسی قرمز به خود گرفته بود، از مسموم شدن به دست همسرش نجات یافت.

هنگامی که کیخسرو تمامی بت‌های کهن را نابود ساخت، آذرگشنسپ بر یال اسبش شعله‌ور شد (کنایه‌ای به نام گشنسپ، که واژه‌ی اسب در آن است).

سرانجام، آتش بُرزیین - مهر در زمان ویشناسپ، هنگامی که زردشت دین جدید خود را اعلام داشت، معجزات بسیاری را به انجام رسانید.

این سنت‌ها چنانکه پگلیارو در یادداشت‌هایی درباره‌ی تاریخچه‌ی آتش‌های مقدس زردشت‌گرایی^(۱) به آن اشاره می‌کند، مبهم و پوشیده‌اند. در رابطه با سرچشمه‌ی آن‌ها،

1. *Oriental Studies.. Pavry, Oxford 1933, 378.*

پلیگارو این نظریه را مطرح می‌کند که هر سه با میترا پیوند داشتند. در حالی که این نکته درباره‌ی آتش سوم، که نامش بدون کوچکترین ابهامی به معنای «میترای جلیل» است، آشکارا درست است؛ در مورد دو آتش دیگر جای تردید بیش‌تری وجود دارد. درست است که آتشکده‌ها نام دارالمهر «خانه‌ی میترا» را با خود دارند، اما این مسئله می‌تواند به این معنا باشد که آتش با میترا همانند گرفته می‌شده یا آن بنا، نه تنها برای اهداف مناسک، بلکه برای اجرای عدالت نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته است (که در واقع نیز چنین بوده است)، زیرا میترا عملکرد خود را به مثابه ایزد پیمان‌ها به طور کامل از دست نداده است و هنوز یکی از سه داور در جهان دیگر است.

در اوستا اشاره‌ای به این سه آتش نشده است، اما در سی‌روژه *Sīroza*، ۱/۹ و دارمستر *DA ۱.۱۵۲*، از آن یاد شده است.

طبقه‌بندی سه گانه (آتش‌های فرنیغ، گشنسپ، بُرزی‌ن مهر) و دوگانه (آتش‌های آدران و بهرام) که تا این‌جا بررسی شد، تنها به آتش‌های مراسم مربوط می‌شود. یک طبقه‌بندی عمومی‌تر دیگری نیز وجود دارد که بازتاب گمانه‌زنی فیزیکی است، که حداقل به قدمت دو طبقه‌بندی دیگر است، زیرا در اوستا اشاراتی به آن رفته است. بر اساس آن ۵ گونه آتش تمیز داده می‌شود (اوستا، ی. ۱۱/۱۷، بندش، ص ۱۸): ۱. آتش برزی‌سَوَه *barəzīsavah* که در پیشگاه پروردگار می‌درخشد؛ ۲. آتش وُهو‌فَریائَه *Vohufarjāna* در کالبد انسان و حیوان؛ ۳. آتش اوروازیشته *Ur̥vāzīšta* در گیاهان؛ ۴. وازیشته *Vazīšta* که در ابرها علیه اسپنجگریه *Spən̥jagrya* (اسپنجروش) نبرد می‌کند؛ ۵. آتش سَپَنیشته *Spənīšta* که برای کار از آن استفاده می‌شود.

این طبقه‌بندی تعالیم فیزیکی آتش را به مثابه اصلی عالمگیر مطرح می‌کند. و در واقع، به جز مورد پنجم، آتش خانگی، که در نتیجه آتشی مفید است، هر چند به سبب نامش (سپَنیشته «بسیار سودمند») تا اندازه‌ای مقدس نیز هست، چهار آتش دیگر هر گاه به ترتیب صعودی خوانده شوند، دستگاهی می‌آفرینند. زیرا آتش آدرخش، باران می‌آفریند که گیاهان را تغذیه می‌کند، و به کمک اصطکاک دو قطعه چوب، می‌توان آن را از آن‌ها بیرون کشید؛ اما گیاهان، خوراک انسان‌ها و جانورانند، و در آن‌ها آتش به صورت گرمای

حیاتی یافت می‌شود. «آتش که در پیشگاه پروردگار می‌درخشد» به مثابه بالاترین مورد این مجموعه، می‌تواند به عنوان روح انسان یا حیوان پس از صعود به آسمان‌ها گرفته شود (که در ابتدا در شعله‌ی هیژم مخصوص سوزاندن جسد است)؛ که با اسطوره‌ی اختر - زیست‌شناختی، که تخمه‌ی گاو را در ماه و تخمه‌ی انسان را در خورشید جای می‌دهد، سازگار است.^(۱) پیوند میان آتش و نژاد انسان را همچنین می‌توان در این گفته یافت که *apam napāt* آتشی که در آب‌ها روشن شده، به عنوان ایزدی که انسان را آفرید و به انسان شکل بخشید، توصیف شده است (بشت ۵۲/۱۹).

این گمانه‌زنی‌ها، حتی اگر در جریان اعصار تعدیل شده باشند، باز هم قدمتی طولانی دارند. به هیچ رو تصادفی نیست اگر هند، عمدتاً در چاندوگیا-اوپانیشاد نیز سه گونه آتش می‌شناسد: گارَه‌پَتیه *garhapatya* آتش خانگی، آنوارهاریه *anvārāhya* = دَکْسینَه *daksina* آتشی که شیاطین را می‌راند؛ آهَوَنیه *ahavaniya* آتش خیرات برای ایزدان^(۲) و پنج گونه آتش طبیعی (آشَو لوکه *asau lokah*)، جهان آسمانی که از آن سوَمَه *Soma* زاده می‌شود، پَرَجَنیه *parjanya* طوفان یا باران؛ پَرِثِوی *prthivi* زمین که خوراک از آن می‌آید. پوروِشَه *purusha* مرد، که از آن اسپرم می‌آید، یوِشا *Yōsa* زن، که جنین از آن می‌آید. این گمانه‌زنی‌ها با آن‌هایی که در ایران بازمانده است، شباهت دارد.^(۳)

در سده‌های میانه، افسانه‌هایی درباره‌ی سرچشمه‌ی مناسک آتش در میان مسیحیان شرق رواج داشته است.^(۴) بنا به یکی از این افسانه‌ها که در کتاب گنج غار (به زبان سریانی) و کتاب آدم و حوا بازگو شده است، نمرود با دیدن بیرون زدن آتش از زمین،

۱. به هر صورت تعبیر آتشی که «در پیشگاه پروردگار می‌درخشد»، به عنوان آتش‌های مجمر ساده‌تر است (تصحیح).

۲. این آتش‌ها، بنا به عقیده‌ی دومزیل، ایدئولوژی، ۸۹، به ترتیب با کارکرد سوم، دوم و اول انطباق می‌یابد و در نتیجه با آتش بُرُژن مهر، گنُشپ و فرنیغ. کتاب‌شناسی جدید در *Dumézil, Hommages à Hermann*, Brussels, 1960, 321.

۳. تاوادیا، شواهد ایران میانه برای مفهوم اوستایی آتش (*Studia... W. Geiger, Leipzig, 1931, 327*) او به عبث کوشش کرده تا نظریه‌ای را که هرزل در مجموعه آثار *Die Arische Feuerlehre*... مطرح کرده، اثبات کند.

4. Ugo Monerent de Villard, *Le Leggende Orientali sui magi evangelici*, Rome, 1952.

مناسک آتش را بنیان نهاد.^(۱) افسانه‌های دیگر، مناسک آتش را با هدیه‌ای مربوط می‌سازند که مسیح در عوض هدایایی که مجوسان برای او به بیت‌الحم آورده بودند، به آن‌ها اهداء کرد. در یک متن اویغوری که در بولایق نزدیک ترفان یافت شده، چنین آمده است که او به آنان سنگی داد که از حملش خسته شدند و آن را در چاهی انداختند و به راه خود ادامه دادند که ناگهان درخشش عظیمی در آسمان دیدند و به عقب نگریستند و مشاهده کردند که شعله‌ای از چاه بیرون می‌زند. آن‌گاه دریافتند که آن سنگ، الهی بوده و آتش، شایسته‌ی پرستش است.^(۲)

سعودی می‌نویسد، (مروج‌الذهب ۱۷، ص ۷۹) این مریم بود که در ازای هدایای مجوسان، تکه‌ای نان به آنان داد. مجوسان آن را در زیر سنگی گذاشتند، نان در اعماق زمین ناپدید شد. آن‌ها چاهی کردند و دو شعله به صورت فواره از آن بیرون زد.^(۳) این افسانه‌ها به زبان‌های سریانی، حبشه‌ای، عربی و... رواج داشت و مارکوپولو با آن‌ها آشنا بود.^(۴)

بندهش (انکسارایا، ۱۲۳) اصول عقیدتی دیگری را که از بغرنجی کم‌تری نیز برخوردار است، درباره‌ی آتش‌ها و «خوراک» آن‌ها ارائه می‌دهد. دو طبقه‌بندی در روایات وجود دارد که معذالک آتش قرن Farn را با مشابهی غیر ایرانی خورن xvarn نام‌گذاری می‌کند: که به نوبه خود به خُرداد تحریف شد. اصطلاح غیر فارسی: آتور خُوره در بندهش مصطلح است.

۳. هومه

هومه چیزی بیش از یک گیاه یا نوشابه است، یک ایزد است. برایش قربانی می‌کردند و بخش‌های معینی از خون قربانی به آن تخصیص داده می‌شد (ی ۵-۴/۱۱). از آن‌جا که ایزد است، در اثر فشردن کشته می‌شود. برهماها همین را درباره‌ی سومه می‌گویند: devo

1. Monneret. 112 sq.

2. Monneret, 69 sq.

۳. مونتر، ۷۱، ۱۰۵، سایر متون همان جا، ۱۰۶ چنین بازگو می‌کنند که مریم تکه‌ای از پارچه‌ی فنداق کودک را به آن‌ها داد. زمانی که این تکه پارچه را به درون آتش انداختند، آتش نگرفت.

۴. مونتر، ۸۱.

(Satapatha 3.9;4.17) می‌شود.

بنابراین، قربانی کردن هومه، قربانی کردن یک ایزد در حال مرگ برای ایزدی دیگر است. علاوه بر آن، پس از خیرات، موبد و مومن قربانی را به سلامتی زندگی بی‌پایان و رستاخیز می‌نوشند. این مفهوم از نظر ما، و همین طور زفر^(۱)، شباهت فوق‌العاده‌ای با مراسم عشاء ربانی کاتولیک‌ها دارد.

با وجود این باید بی‌درنگ نظر فوق را با افزودن این نکته که این دو دین از لحاظ اهمیتی که برای این پنداره فائلند، با یکدیگر بسیار اختلاف دارند، تصحیح کرد. آنچه در دین عیسوی کانونی است، در آیین مزدایی اهمیتی گذرا دارد و هیچ اشاره‌ای به واقعیتهای تاریخی نظیر به صلیب کشیده شدن مسیح نمی‌شود.

پس از مطالعه‌ی متون و افسانه‌ها می‌توان گفت که قربانی کردن هومه، مراسم یسنا در کل، اساساً عملی زندگی‌بخش است.

یکی از وجوه این عملکرد، آفرینش است. قهرمان‌هایی که - بنا به هوم‌بشت - اول بار هومه را فشرده، هر یک به عنوان پاداش، دارای زادورود شدند.

به همین سبب، زروان ۱۰۰۰ سال قربانی می‌کند، و در هند، *(Taitt Brahmana, 2.1, 2.1-3)* گهی به آتش پیشکش می‌کند. درست همان‌طور که مخوف‌ترین دشمن پرچاهی، مرتیو *Mrtiyu* «مرگ» است (سیلوین، لوی، اصول عقیدتی قربانی، ص ۱۸)، بنابراین هومه نیز دشمن دثوه‌ها و مرگ است. هوم به عنوان توشه‌ی راه *viaticum* به انسان در حال مرگ داده می‌شد، چرا که خوراک نامیرایی بوده است. به همین سان رامشگران ودایی که سومه می‌نوشیدند، نامیرا می‌شدند. بنا به عقیده‌ی برهمن‌ها (لوی، ۸۸) قربانی، باعث عروج قربانی‌کننده به جهان آسمانی می‌شود.

نبرد علیه دثوه‌ها عمدتاً با ضربه زدن به هاون با دسته‌ی هاون پیش رانده می‌شود، و

۱. زفر دوبار، ابتدا در دائرةالمعارف ادیان زنده، لندن، ۱۹۵۹، ۲۲۲، سپس در طلوع و غروب زروان‌گرایی، ۱۹۶۱، ۹۹، نشان داده است که هومه از اهورامزدا به عنوان پدر (بشت ۴۰۱۱) یاد می‌کند. باری به نظر اغراق‌آمیز می‌رسد که هومه «پسر خداوند باشد، و خود را به پدر آسمانی، پیشکش کند».

همین حرکت در هند نیز جریان داشته است، زیرا در *Maitr* آمده است (۱ و ۸ و ۴) : «مانو گلدان‌هایی داشت، که هرگاه بر آن‌ها ضربه زده می‌شد، هستی تمامی آسورها *Asuras* در آن روز باز می‌ایستاد.» در دبستان، تفسیر متفاوتی ارائه شده است که بنا به آن، صدای دسته‌ی هاوَن اهمیت آخرت‌شناسانه می‌یابد. یادآور یا اعلان‌کننده‌ی اندیشه‌ها، گفتارها و کردارهایی است که در زمان ظهور نجات‌بخش روی می‌دهد.

ماهیت زندگی بخش یسنا پیوسته در طول مراسم به اشکال زیر نشان داده می‌شود، با گرد هم آوردن آب، برسم و پایه‌های هلالی شکل که در گذشته به معنای ضمنی آن‌ها اشاره شد، با شاخه‌ی انار، نماد معمولی باروری، با شیر که دقیقاً *جیوم* «زنده» نامیده می‌شود. از این گذشته، دادستان دینیگ ۳۳/۴۸، چنین تعبیر می‌کند که تکرار سه باره‌ی روند آیینی ریختن آب در هاوَن *هومه* را به عنوان نمایش سه روند تبخیر، تشکیل باران و تصعید به جهاتین، است. در مورد هلال ماه، ظاهراً میان «ارزش طبیعی» و «ارزش اجتماعی» آن سردرگمی وجود دارد. مودی می‌نویسد (مراسم، ۲۶۲)، ماه و هلالش پنداره‌ی رشد را القاء می‌کند. اما بنا به دادستان دینیگ، ۱۷/۴۸، هلال طی آیین به مثابه نشان پادشاهی حضور دارد. شکی نیست که آتش، شاه است و هلال در پیکرنگاره‌های پادشاهان ساسانی دیده می‌شود: این تفسیر دادستان از آن جا گرفته شده است.

یسنا در بیش‌تر موارد به خاطر مردگان اجرا می‌شود - که قابل فهم است. و به خاطر مردگان است که پیشکش کردن درون (نان) و گوشودو (گی) به ویژه مد نظر است، آیینی که چنانکه دیدیم، می‌تواند مراسم جداگانه‌ای خطاب به سروش، مهبین فرشته‌ی راهنمای روح در جهان دیگر باشد.

نامتبرک کردن‌های *deconsecration* پایان‌بخش یسنا (پس از بازخوانی گائثا) که در آن آب نقش مهمی ایفا می‌کند، نه از لحاظ بارور کردن که به لحاظ تطهیر، با *اَوهرته avahrtha* هندوها یا طهارت نهایی ارتباط دارد.

در نتیجه، مقایسه‌ی آیین *هومه* با *سومَه*، و کوشش برای یافتن اهمیت اولیه‌ی مشترک آن‌ها، چنان که هنری در ضمیمه‌ای که برای *Agnistoma* کُند Caland ۱۹۰۷، ۴۶۷ تحت عنوان *Esquisse d'une liturgie indo-éranienne* نوشته، کاملاً به حق است.

سه نکته‌ی اصلی نوشته‌ی او را می‌توان چنین توصیف کرد:

۱. قربانی کردن مسلماً مشارکتی است میان مؤمن و موجودی خیالی که در هر دو دین مقام ایزدی یافته است. احتمالاً در هر دو دین در ابتدا کل گروه در عمل نوشیدن شرکت می‌کردند، و تنها بعدها بود که این عمل به طبقه‌ی موبدان که دیگر کاملاً شکل گرفته بود، محدود شد. با وجود این، هندواروپاییان توتم‌گرا نبودند.^(۱)

۲. الف) ایزد را باید با هدایا خرسند ساخت تا او نیز در ازای آن‌ها، برکت خود را بر ما نازل کند.

ب) ایزد باید تقویت شود، و اشتیاقش برای انجام اعمال برکت‌بخش برانگیخته شود، نگاه کنید به پست ۲۴/۸.

۳. در ریگ‌ودا (ر. و ۹، IX، ۱۰/۱۰۸) خطاب به سومه می‌خوانیم: «خود را به باران آسمان تبدیل کنید.» یکی گرفتن باران با سومه باید نتیجه‌ی تداعی پنداره‌های گوناگون باشد که آثار آن را می‌توان در اسطوره‌شناسی اوستایی یافت.

در رابطه با اختلاف در تهیه‌ی نوشیدنی: هومه به کمک هاون تهیه می‌شود، و سومه با فشردن، هنری خاطر نشان می‌سازد که فشردن، نمایانگر یک نوآوری نسبت به هاون است (که هنوز در ودایا اشاراتی بدان می‌یابیم) که نیاز به چندین گونه پیشکش‌های آبگونه یا مصرف هومه به علت افزایش تعداد برگزارکنندگان را برآورده می‌کرده است.

اگر موبدان ودایی و اوستایی اجراکننده‌ی مراسم را با یکدیگر مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که شباهتی کلی میان آن‌ها وجود دارد. موبدان مزدایی، که اکنون شمارشان به دو نفر کاهش یافته، در ابتدا هشت نفر بودند. هنوز در ویسپرد به نام خوانده می‌شوند. اگر کاهن ناظر را که خاموش است یا بسیار کم سخن می‌گوید، یعنی سزئوشاورز

۱. توت‌گرایی با توتم پرستی را مدت‌ها مجموعه‌ی بزرگ و نامتجانسی از اعمال دینی جوامع دینی جوامع ابتدایی می‌پنداشتند که گروه‌های مردم خود را در آن جوامع وابسته به اشیای طبیعی و گروه زادگان آن‌ها می‌شمردند. کلود لوی اشتراوس در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ از نو علاقه به مسئله توتم‌پرستی را زنده کرد و نظرها را در این زمینه به کلی دگرگون کرد. لوی اشتراوس با بررسی عناصر مذهبی و مفیدی که در نوشته‌های نظری قرن گذشته گردآوری شده بود به این نتیجه رسید که توتم‌پرستی یک شیوه‌ی اندیشه و طبقه‌بندی طبیعت از نظر ارتباط آن با انسان است. فرهنگ اندیشه‌ی نو - انتشارات مازیار.

Sraoṣavarez و برهمن را از هر دو سو کنار بگذاریم، در ایران با ژئوتر *zaotar* و شش موبد دیگر، و در هند، با هفت هوتر *hotr* یعنی هوتر و شش نفر دیگر باقی میمانیم. اما نمی‌توان نام‌های دو طرف را با یکدیگر مترادف ساخت. تنها وظایف قابل انطباقند، و این نیز تنها تا اندازه‌ای. در مقابل با پوتر *potr* «فشاردهنده» ودایی، آسناتر *asānatar* قرار دارد که هومَه را می‌شست و می‌فشرد؛ نستر *nestr* با فرابره‌تر *fraberatar* که جام‌ها و سایر احتیاجات را می‌آورد و با آپرت *abarət* که آب را می‌کشید و می‌آورد قابل مقایسه است. سرانجام، تنها نقش ژئوتر *zhautar* برای دوره‌ی هندوایرانی تصدیق شده است.

برای تکمیل شرح هنری، باید چارچوب کلی قربانی کردن و خصلت فصلی آن را نیز در نظر گرفت.

حالت قربانی - نمادهای خورشید، ماه و زمین به آسانی در صحنه‌سازی یسنا و آیین ودایی قابل شناسایی است. آتش، جانشین یا رقیب خورشید است، که بی‌تردید به همین سبب در گلدان گرد نگاه داشته می‌شود. ماه، به صورت دو هلال فلزی که برسم بر آن قرار دارد، حضور می‌یابد، که نمایانگر آیین باروری است: زمین به صورت میز حضور می‌یابد که باید چهارگوش باشد، چرا که تصور می‌شد زمین، به این شکل است و موبد باید در مقابل آن می‌نشست. نمادپردازی کیهان با تفصیلات دیگری تکرار می‌شود: درن *dron* بنا به روایت پهلوی (۱/۵۶) به تقلید از جهان ساخته شده و مانند جهان گرد است. و...^(۱) خصلت فصلی عمل قربانی کردن - کوپیر، در مطالعه‌ی اخیر خود^(۲)، سعی کرده تا نشان دهد که قربانی کردن ودایی [که از انجام آن دستیابی به موارد زیر انتظار می‌رفت: ۱. زاینده‌گی و نیک بود مادی؛ ۲. پیروزی در مسابقه، نبرد یا شکار؛ ۳. الهامی که باعث پیروزی در بحث و مجادله شود] در اصل مراسم سال نو، تذکار و به عمل گذاشتن دوباره‌ی اسطوره‌ی کیهان‌زایی در اعتدال زمستانی بود. این نظریه به دیدگاه موله شباهت دارد، اما با آن همسان نیست.

۱. مناسک، اساطیر و کیهان‌زایی در ایران باستان، Molé, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien*,

1963, 120 sq.

۲. رقابت کلامی آریایی‌های کهن 11J, 1960, 217 sq.

آیا یسنا چنانکه موله عقیده دارد، سمت یابی آخرالزمانی داشته است؟ آیا گائا کل منسجمی را می‌سازد که تاریخ جهان را از لحظه‌ی آفرینش، تا رستاخیز نهایی دنبال می‌کند؟ پس چرا جریان این بازخوانی، دوبار با متن‌های تداخلی قطع می‌شود؟ آنچه احتمالاً می‌توان پذیرفت این است که یسنا، مانند نسخه‌ی بدل ودایی خود، یک جشن فصلی، و آیینی دوره‌ای بوده است که به یاری آن عالم از نو آفریده می‌شد.

اهمیت کیهان‌زایی آن را بندهش ۲۰/۳ اثبات می‌کند، در این بخش آمده است که پیش از پیش‌آمد متجاوز، همیشه نیمروز بوده است. در نیمروز، اورمزد و امهرسپندان به پنداره‌ی قربانی کردن شکل بخشیدند. با اجرای عمل قربانی، تمامی آفرینش آفریده شد، یا بهتر است گفته شود «آفرینش تکمیل شد».^(۱) اگر یسنا با پیش‌بینی رستاخیز نهایی، اهمیتی آخرت‌شناسانه نیز یافته است، این نکته‌ای ثانوی است که تاریخ آن به پیش از نگارش تفسیرهای پهلوی، و به هر حال پس از نگارش گائا باز می‌گردد.^(۲)

۴. قربانی خون

آثار قربانی خون تا به امروز در موارد زیر باقی مانده است:

۱. در آتش زوهر - آیینی که در ارتباط با آتش بدان اشاره شد. در چهارمین روز پس از برداشتن جسد، مقداری پیه حیوان به درون آتش مقدس افکنده می‌شود. همین آیین در هر فصل (گاهنبار) در طول مراسم متبرک کردن آتش بهرام تکرار می‌شود.^(۳)
۲. در جشن مهرگان که گیرها هنوز آن را برگزار می‌کنند، گوسفند یا بز و در صورت نبود امکانات، جوجه‌ای در هر خانه قربانی می‌شود.^(۴)
۳. تاوادیا^(۵) خاطر نشان می‌کند که پارسیانی که او در دوران کودکی می‌شناخته، بز، جوجه یا مرغ در پای مجمر آتش در آتشکده قربانی می‌کردند. او می‌گوید این از عمل

۱. متن و ترجمه‌ی زنو در زروان.

۲. نگاه کنید به بحث رساله‌ی موله در 1961 & 1960 NUMEN.

۳. موهی. مقدمه‌ای برای روایت داراب هرمزدار، ا، ۱۹۲۲، ۳۲.

۴. جکسون ایران، گذشت و حال، ۳۷۱. اما این شاید تقلید از عید قربان مسلمانان باشد.

۵. اورمزد و اهریمن 41, 1954. Journ. Bombay Branch Roy. Asiat Soc.

زردشت ظاهراً به برخی از آیین‌های قربانی حمله کرده بود (ی ۱۴/۳۲؛ ۴۴، پایان؛ ۴۹؛ ۱۱/۵۱-۱۴)، اما شواهدی در دست نیست که بتواند ثابت کند این شکلی از قربانی خون را نیز محکوم کرده باشد.

با وجود این، اوستا اشارات بی‌شماری به قربانی کردن حیوان دارد. در یسنا ۴/۱۱ آمده است که کدام بخش‌های قربانی به هومه اختصاص داده می‌شد، بی آن‌که نوع حیوان را مشخص کند. یشت ۵۸/۸ و وندیداد ۷۰/۱۸ مشخص می‌کند که گوسفند، مثله می‌شده است. بنا به آفرینگان گاهنبار ۳، بچه‌های گونه‌های پست دام باید قربانی می‌شد. درباره‌ی قربانی کردن گاو (و همچنین اسب و گوسفند) هنوز در اوستا اشاراتی وجود دارد (یشت ۵/۲۱، ۲۵، ۲۹، ۳۳، ۳۷، ۱۰۸...). اما تنها در جایی که افسانه‌ای را بازگو می‌کند.

هخامنشیان رسم قربانی کردن خون را به مقیاس وسیع انجام می‌دادند. هروودت شیوه‌ی اجرای آن را توصیف کرده است - جانور را مثله و تکه‌ها را در آتش خشک می‌کردند و سپس روی بستری از علف و شاخ و برگ می‌گذاشتند. او همچنین گزارش می‌دهد که خشیارشا در اپلیون، ۱۰۰۰ گاو را برای آتنا مثله کرد و مجوسان در استرمون اسب‌های سفید قربانی می‌کردند (۱۳/۷). نقش برجسته‌ی داسکیلون، که تاریخ آن به قرن پنجم باز می‌گردد، دو مجوس را در حال قربانی کردن یک گاو و یک گوسفند نشان می‌دهد.

رسم قربانی در زمان پارت‌ها توسط استرابون توصیف شده، که او خود تا اندازه‌ای از [نوشته‌های] هروودت سود برده است. پلوتارخ نیز از قربانی خون سخن می‌گوید (ایزیرس و ایزیریس، ۴۶)، اما آن را تنها به مناسک اهریمن نسبت می‌دهد که طی آن گرگی قربانی می‌شده است. زبان ارمنی نیز وجود قربانی خون را تصدیق می‌کند، زیرا واژه‌ی سَپَن‌دَرَن *Spandaran* به معنای «کشتارگاه» از واژه‌ی ایرانی سپنَته *Spenta* «مقدس» گرفته شده است.

در مورد ساسانیان، در کتیبه‌ی شاپور آمده است که او برای برپا کردن آتش‌هایش

روزانه بره ای (πρόβατον AKBRYT) را برای این منظور قربانی می‌کرد. الیزه Elise تاریخدان می‌نویسد، که یزدگرد دوم پیروزی خود را بر اقوام مجاور با قربانی کردن چندین گاو و بز بُرِ مو بر مجمر آتش جشن گرفت. موارد مشابهی در تکه‌های مختلف Acta Sanctorum یافت می‌شود.^(۱)

بنا به گواهی مار بُرِ هَدَشَبَا Mar bar Hadbešabā، اسقف هَلَوَن (زُفر، زروان ۴۳۹)، زردشت آموزش می‌داد که نباید گردن جانور را برید، زیرا هرمزد در آن جاست، بلکه ابتدا باید آن‌ها را با ضربه زدن به کنار گردنشان با یک چوب بیهوش کرد، تا در زمان کشته شدن احساس درد نکنند. استرابو انجام همین عمل را در میان مجوسان کاپادوکیه گزارش کرده است.

پنج متن پهلوی به قربانی خون اشاره می‌کند. بنا به دینکرد، ۸، فصل ۶، یکی از فصل‌های اوستا به این مسئله پرداخته، و مشخص کرده که کدام بخش قربانی به کدام الوهیتی پیشکش می‌شده است. همین مسئله در شایست و نشایست ۴/۱۱ (وست، متن‌های پهلوی، ۱، ص ۳۴۵، بارتولمه، Zendhandschriften ۵۱) مورد بحث قرار می‌گیرد. نیرنگستان رهنمودهای گوناگونی در ارتباط با پیشکش کردن گوشت و چربی، گیاهان مناسب قربانی، و... ارائه می‌دهد. (واگ، نیرنگستان، ص ۱۵۱ و...) دادستان دینیگ (فصل ۶/۸۸) به «چهار گوسپند اصیل» که برای پیشکش کردن گوشت مناسبند، اشاره می‌کند. اولین نامه‌ی منوچهر فصل ۶/۸ از گوشت خر و خوک که در جشن گاهنبار قربانی می‌شد و کمیت‌های لازم برای پیشکش کردن به آتش، سخن می‌گوید. در روایت‌ها به تفصیل از قربانی کردن حیوانات (دابار، Per. Rew، ۶۴-۶۷/۲۷۱) و روش مناسب کشتن صحبت می‌کند (۲۶۴) و سفارش می‌کند که سر جانوری را که قرار است خورده شود باید متبرک کرد. رجوع کنید به بارتولمه Zendhandschriften ۲۳۱.

خاطره‌ی قربانی کردن گاو، ظاهراً در خود واژه‌ی پهلوی گوسپند حفظ شده است. این اصطلاح ابتدا برای ترجمه‌ی گاو اوستا، با یا بدون ریشه‌ی اصطلاح سپته استفاده

1. Gray, Zoroastrian Material in Acta Sanctorum, *Journal of the Manchester Egypt. and Oreint. Soc.*, 1913-1914, 46, 51-52.

می‌شد: این نامگذاری را در ترجمه‌ی پهلوی اوستا می‌یابیم.

بعدها به همدی دَم اطلاق شد، مانند اصطلاح گوسپند وَرزِشَن (ورزیدن) «دامپوری» که در پندنامک ۲/۲۰ به کار رفته است. سرانجام، در زبان پهلوی و به دنبال آن در زبان فارسی، به مفهوم خاص «دام کوچک، گوسفند» به کار رفت. ما دو اصطلاح را در مقابل هم می‌یابیم، گاوَن و گوسپندان «دام بزرگ و کوچک». اصطلاح سپَته نشان می‌دهد که علت تنزل این اصطلاح را باید در کاربردش در دین یافت.

از همان زمان شاپور، به گواهی کتیبه‌اش، به جای گاو، گوسپند قربانی شد، اما نام «گاوه‌ای مقدس» به این جانشین‌های اقتصادی‌تر انتقال یافت که هنوز هم آن را با خود یدک می‌کشند.

نام گاو هنوز در صفت گَئومَنت *gaomant*، «گوشت‌دار» و در واژه‌ی گوشت فارسی نوین دیده می‌شود.

میزد *myazd* پیشکش‌های جامد که عمدتاً در جشن‌های فصلی اهدا می‌شد^(۱)، با دَرون هم‌معنی است. اما در ابتدا، میزد در اوستا به معنی پیشکش کردن گوشت و شراب، همان گَئومَنت و مَئومَنت *Maðumant* وندیداد ۲۲/۸ بوده است. هنگامی که شاپور آتشکده‌های خود را برپا کرد، علاوه بر گوسفند روزانه، مقدار معینی نان و شراب هم برای این عمل مقرر داشت و روایت پهلوی، ۵/۵۶، از شرابی که با دَرن همراه بوده به عنوان «آب دریاچه‌ها» سخن می‌گوید، «شراب باید به طور کامل ریخته شود، در غیر این صورت آب، دریاچه‌ها را پر نخواهد کرد.» تا همین اواخر، شراب برای آیین‌های پارسیان لازم بود. هنگامی که کنگره‌ی دولت هند آن را در ۱۹۳۹ ممنوع ساخت، پارسیان اجازه‌ی ویژه‌ای برای توزیع سالیانه ۲۴۰۰۰ بشکه شراب برای استفاده در مراسم کسب کردند.^(۲)

۱. بنا به روایت پهلوی ۱۶۸، اورمزد میزد را به هنگامی که جهان را آفرید پیشکش کرد، و یک بار دیگر در

زمانی که کیومرث را آفرید ... Molé, *Culte, Mythe...*, p. 126.

2. Sir Rustom Masani, *M. P. Khareghat Memorial Volume*, Bombay 1953, 14 and sq.

الف) مراسم تشییع

دعایی که برای فرد در حال مرگ، توسط حداقل دو موبد خوانده می‌شود، پیتت یا *confiteor* (اعتراف به گناه و طلب بخشایش) نام دارد. فرد در حال مرگ نیز آن را تکرار می‌کند. در موارد فوری، دعای آشم و هو خوانده می‌شود.

بنا به عقیده‌ی مودی، ۵۲، تا چند سال پیش رسم بود که چند قطره هومَه (که طی یسنا تبرک شده بود) در دهان مرده ریخته شود. چنانچه هومَه در دسترس نباشد، می‌توان به جای آن از آب انار استفاده کرد.

مرده ابتدا با گومز، یا ادرار گاو، و سپس با آب شسته می‌شود.^(۱) لباس تمیزی از کتّان سفید به او پوشانیده می‌شود، که باید به دور انداخته شود، زیرا دیگر قابل استفاده نخواهد بود و کوستی یا کمر بند مقدس را (که در سراسر زندگی از زمان رازآموزی با خود داشته) به او می‌بندند. سپس دو تن در کنار مرده می‌نشینند و تماس خود را با او مادامی که فرد سومی دعای آشم و هو را بر فراز سرش می‌خواند، حفظ می‌کنند. خویشان و دوستان نزدیکش او را می‌بوسند و یا برای آخرین بار به او نزدیک می‌شوند. سپس فرضاً وارد دستان قدرت دروغ نسو *Druj i Nasu* یا دیو اجساد می‌شود، و نباید کسی جز حاملین جسد او را لمس کند و هرگز نباید تنها یا در حضور تنها یک فرد باقی بماند.

حاملین جسد، که حداقل باید دو نفر باشند، به وسیله‌ی نواری پارچه‌ای که پیوند نام دارد و آنان آن را بین خود نگاه می‌دارند، به یکدیگر متصلند. پیش و پس از کار، باید حمام کنند، لباس‌های خود را عوض کنند، و کوستی خود را باز کرده و ببندند.

آنها جسد را به اتاق همکف می‌برند که پیش از آن تمیز شده است، و آن را روی تخت سنگی یا مستقیماً بر روی زمین می‌گذارند و مراقبتند که سر جسد به سوی شمال نباشد.

آنها با ناخن یا میله‌ای فلزی سه کائِه *kaša* یا دایره بر گرد جسد می‌کشند.

۱. در گذشته تنها با گومز، دایر XLV.

این عملیات باید در مقابل نگاه سگی که نزد جسد آورده شده، صورت گیرد. سگ، ترجیحاً باید دارای «چهار چشم» باشد، یعنی بالای هر چشم لکه‌ای داشته باشد، چرا که گفته می‌شود به این ترتیب کارایی نگاهش افزایش می‌یابد. این آیین که سگ دید نامیده می‌شود، مادامی که جسد آن‌جا باشد، با تغییر هرگاه «مراقب» تکرار می‌شود.

پس از اولین سگ‌دید، آتش به اتاق آورده می‌شود و به مدت سه روز پس از بردن جسد به برج خاموشی، روشن نگاه داشته می‌شود.

انتقال جسد باید در روز انجام پذیرد. حاملین جسد وارد خانه می‌شوند، با صدایی خفه (باج)^(۱) *baj* و لب‌های بسته، دعای مخصوص فرشته‌ی سروش، محافظ و راهنمای روح در جهان دیگر را می‌خوانند. هنگامی که جسد را روی تخت روان می‌گذارند، دو موبد، گائای اول (آهونه‌وییتی) *Ahunavaiti* را که از فصل‌های ۲۸-۳۴ یسنا تشکیل شده است، می‌خوانند.

یک سگ‌دید دیگر انجام می‌گیرد، سپس خویشان، دوستان و آشنایان (به استثنای غیرزردشتیان) برای عبور از کنار جسد که تنها صورتش باز است، صف می‌بندند. پس از انتقال جسد، در محلی که جسد قرار داشته و مسیر بیرون بردن آن از خانه گومز افشاندن می‌شود.

مراسم تشییع از افرادی تشکیل می‌شود که لباس سفید دربردارند و پیوند را بین خود نگاه داشته‌اند. در سکوت راه می‌روند، و تنها با صدایی خفه دعا می‌خوانند. در داخل برج‌های خاموشی، دایره‌های متحدالمرکزی نظیر دوزخ دانه ساخته شده است، با این تفاوت که تنها سه دایره، یکی برای مردان، یکی برای زنان و یکی برای کودکان وجود دارد.

در آن‌جا اجساد را برهنه می‌کنند. طولی نمی‌کشد - یک تا دو ساعت - که گفتارها جز

۱. اصطلاح باج «با آهنگی خفه و زیرلب» احتمالاً از واژه‌ی کهن ایرانی واك «گفتار» گرفته شده و نباید با هسان آن باج به معنای «پیشکش» اشتباه گرفت که از واژه‌ی کهن باجي «خراج، باج و...» گرفته شده است، مودی در مراسم دینی... ۳۲۲-۳۵۳، توصیفی از انواع مختلف باج (پیشکش) ارائه می‌دهد. قبلاً درباره‌ی پیشکش کردن به سروش، در یسائی به نام سروش دون یا سروش باج سخن گفتیم. درباره‌ی باج پنج شاخه، نگاه کنید به 86 sq *Drower, The Role of fire* (دروتر، نقش آتش)، درباره‌ی آفرینگان‌ها نگاه. مودی ۳۵۴-۳۸۴.

استخوان چیزی از جسد باقی نمی‌گذارند، و آن‌ها نیز در زیر نور آفتاب خشک، و سپس به درون چاه مرکزی انداخته می‌شوند. در گذشته، استخوان‌ها را در ظرف مخصوص، استودان^(۱) *astodān* نگاه می‌داشتند تا از گزند باران و جانوران دور بماند (دادستان دینیک ۱۸، ۲).

آیین‌هایی که در روزهای پس از تشییع انجام می‌گیرند نیز کم‌تر قابل توجه نیستند. تمامی افراد خانواده باید حمام کنند و به مدت سه روز گوشت نخورند. در شروع هرگاه (مراقبت) یا تقسیمات روز، دو یا سه موبد و خوشان مرده، پخت و دعای مخصوص سروش را که به احترامش دعای آفرینگان یا نیایش را نیز در شب می‌خوانند، ادا می‌کنند. این دعاها به مدت سه شبانه روز خوانده می‌شود، یعنی تا زمانی که روح مرده فرضاً هنوز در حوالی جهان است. در عین حال در آتشکده، یسنا و در شب سوم، ویدیوداد را نیز به احترام سروش می‌خوانند.

در روز سوم، وصیت مرده به منظور صدقه یا آرامش روحش برای همه خوانده می‌شود. اگر مرده از پانزده سال بیش‌تر داشته باشد، و دارای فرزند پسر نباشد، پسری به نام او به فرزندخواندگی گرفته می‌شود. در همان روز، مقداری چربی حیوان به آتش پیشکش می‌شود.^(۲)

این آیین آتش زوهر است. برخی در پی آن بوده‌اند که آن را با کهری بهاری بنا به هادوخت نسک ۱۸/۲ غذای روح در زمان ورود به بهشت است، پیوند دهند و در واقع یادگار باستانی قربانی خون است. تا همین یک قرن پیش کشتن گوسپند (یا به معنای تحت‌اللفظی آن «گاو مقدس») و گذاشتن آن بر آتش بهرام، رسم بوده است.^(۳)

صبح روز چهارم، جدی‌ترین زمان است، زیرا هنگامی است که روح رخت برپسته، به جهان دیگر می‌رسد و در مقابل فرشتگانی که باید در موردش داوری کنند، قرار

۱. در کتاب پارت‌ها و سامیان گیرشمن، ۱۹۶۲، تصاویر ۲۱۰ و ۴۳۴، می‌توان استودانها را به سر الوهیت‌ها مشاهده کرد.

2. Dhabbar, *The Persian Rivāyats*, XLIII.

3. Modī *apud* Unvala, *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, I, 32.

می‌گیرد. از همین رو نیایش‌ها (آفرینگان)، ستایش‌ها (ستوم *Satum* آغاز یسنای ۲۶) و پیشکش‌ها (باج) به پیشگاه این داورها و فرشته‌ی راهنمای روح در جهان دیگر ادا می‌شود.

موبد یک دست جامه‌ی سفید را که سپس به او یا فقرا داده می‌شود، همراه با نان مقدس و سایر خیرات، میوه، آب، گئی، و... متبرک می‌کند.

این مراسم در روز دهم و سی‌ام پس از مرگ و در روز سالگرد تکرار می‌شود. واژه‌ی دخمه، برج خاموشی، به طرق مختلف تفسیر شده است.^(۱)

هرودوت می‌گوید، فرمانروایان هخامنشی خود را در موم می‌پوشاندند. گورها در تخته سنگ حفر می‌شد. بنا به نوشته‌ی همین نویسنده، رسم در معرض سنگ و پرندگان قرار دادن اجساد، منحصر به مجوسان بود و از عدم تمایل به آلوده کردن خاک، آتش یا آب سرچشمه می‌گرفت. انداختن جسد در آب، گذاشتن آن در خاک یا «پختن» آن گناهی بزرگ تلقی می‌شد.

آیین تشییع در ویدبوداد توصیف شده است، اما چنان که از ویدبوداد ۸/۳ برمی‌آید، وحشتناک‌ترین محل را جایی دانسته‌اند که اجساد زیادی در آن دفن شده باشد.^(۲) از آن زمان هیچ تغییر اساسی در آیین، جز چند مورد جزئی که مورد بحث قرار گرفت، صورت نگرفته است. اما شاید کل آن در حال زوال باشد. برای نمونه، در زمان حاضر، برخی از پارسیان بنگلور - که هنوز دارای یک برج خاموشی است - بنا به وصیتشان در آن جا مدفون شده‌اند. در تهران، پارسیان جسد را در تابوت سختی می‌گذارند و با آن دفن می‌کنند. حتی در یزد و کرمان بنا به گفته‌ی یک فرانسوی که برای مطالعه‌ی مزداییان در ۱۹۵۹ به آنجا سفر کرده، تدفین رسم شده است.

در هوای آزاد گذاشتن جسد تنها شیوه‌ای بود که در شرق ایران عمل می‌شد. استرابون گزارش می‌کند (XI ص ۷۸۶) که بلخی‌ها مرده‌ی خود را در مقابل سنگ‌هایی می‌گذاشتند که به ویژه برای این منظور نگاه داشته می‌شدند. کرتوس (Curtius, VII, 24) همین مسئله

۱. در گذشته به معنای گوریان بود. نگا. Humbach, KZ 77 (1961), 99 sq.

2. A. Kammenhuber, ZDMG, 1958, 306.

را درباره‌ی هیرکانیان و استرابون و دیودوروس (۱۰۵/۱۷) درباره‌ی اوریت‌ها Orites خاطرنشان می‌سازد. به این ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که این رسم توسط چادرنشینان آسیای مرکزی آورده شده بود.

آگانیاس (۲۰۲۲-۲۳) عجیب می‌یافت که اجسادى که بى‌درنگ توسط پرنندگان و لاشخورها تکه تکه نمى‌شدند، بدکار تلقى مى‌شدند.

چنانکه دارمستر به درستی دریافته (Z.-A., 2. 146 sq.): «مراسم تشییع از دو نظم برخوردار بود: مراسم مربوط به در معرض گذاشتن جسد، و مراسمی که به سود روح مرده برگزار می‌شد... اصل حاکم بر مراسم، اول ترس از واگیری بود.» پس از شستن جسد، کفن پوشاندن و گذاشتن آن بر زمین، دیگر جز حاملین جسد که پیش و پس از کار خود را تطهیر می‌کردند، کس دیگری اجازه‌ی دست زدن به آن را نداشت. آتش، دوایری که روی زمین می‌کشیدند و سگ‌دید، همه برای جلوگیری از پخش عفونت صورت می‌گرفت.

آیین‌های مربوط به روح مرده عبارتند از: تپت، تجویز هومه یا آب انار (آیینی که امروز دیگر اجرا نمی‌شود)، دعاها و پیشکش‌های یسنا و ویدوداد به درگاه سروش، فرشته‌ی راهنمای روح در جهان دیگر، و همچنین قربانی کردن حیوان (که اکنون به پیشکش کردن چوب صندل به آتش کاهش یافته است).

ب) تطهیر

چنانکه دیدیم، حاملین جسد باید خود را پیش و پس از کارشان بشویند و به همین ترتیب، محل قرار گرفتن جسد در خانه نیز پیش و پس از این عمل پاکیزه می‌شود. بنابراین، تطهیر فرایندی است که هدفی دوگانه دارد: به فرد یا شیئی مورد نظر اجازه‌ی ورود به قلمرو مقدس و همچنین خروج از آن‌جا را می‌دهد.

تطهیر در موارد بسیار متفاوت مورد استفاده قرار می‌گیرد، و بر سه گونه است که به ترتیب اهمیت عبارتند از: پادیاب *pādīyab* یا غسل، ناهن *nāhn* یا حمام و برش‌نوم *barsnūm*

پادیاب عبارت است از: ابتدا طلبیدن **اهورمزد** و خواندن **آشمن وُهو**، سپس شستن

صورت، دست‌ها و پاها در صورتی که برهنه باشند؛ و سرانجام باز و بسته کردن کوستی. این آیین در زمان برخاستن از بستر، پیش از صرف غذا، در پاسخگویی به فراخوان‌های طبیعت و پیش از خواندن دعا انجام می‌گیرد.

ناهن مانند پایاب آغاز می‌شود، به جز آن‌که به خدمات موبد نیاز دارد. فرد، برگ اناری را می‌جود، سپس مقداری گومز یا ادراغ غلیظ که با اندکی خاکستر آتش آتشکده آمیخته شده، می‌نوشد. پس از خواندن تپت، سرانجام حمام می‌گیرد و خود را با گومز می‌شورد. این گونه تطهیر در موارد زیر به کار می‌رود: ۱) تئوجوت *naojot* با پوشاندن پیراهن و کمر بند (کوستی) مقدس؛ ۲) ازدواج؛ ۳) در پایان چهلمین روز زایمان؛ ۴) در یکی از ده روز آخر سال.

دو نوع اول تطهیر، پادیاب، که هر روز انجام می‌شود، و ناهن که مشخص‌کننده‌ی مهم‌ترین موقعیت‌ها یا مراحل مهم زندگی است، می‌تواند از جانب همه‌ی دینداران انجام گیرد. اما در مورد نوع سوم مسئله فرق می‌کند.

تبرشونم یا تطهیر بزرگ، در اصل مراسم تطهیر موبدان و حاملین جسد است. گروه دوم پس از ترک پیشه‌ی خود نیز به انجام آن گردن می‌نهند (این مسئله در مورد موبدان مطرح نیست، زیرا آنان تا آخر عمر موبد باقی می‌مانند).

تبرشونم مراسم بسیار پیچیده‌ای است. نام آن ابتدا در متن اوستایی ۹ فصلی ویدوداد ظاهر شده که همان جا نیز به توصیف آن می‌پردازد.

در گذشته، محل برگزاری مراسم را به صورت زیر آماده می‌کردند. محل صاف و تا حد امکان متروکی را انتخاب و سپس خندقی بر گردش حفر می‌کردند. در داخل فضای بسته ۹ سوراخ یا مگه *maga* روی یک خط‌کنده می‌شد. سه سوراخ اول با مستطیلی سه‌گانه متشکل از سه خندق یا کرشه *Karšas* محاط می‌شد. سه سوراخ بعدی نیز به همین سان بسته می‌شد. سپس این مستطیل‌ها به نوبه خود توسط سه مستطیل دیگر محاط می‌شدند. سرانجام مستطیل‌های آخر و سه سوراخ باقی‌مانده، همگی توسط سه مستطیل دیگر محاط می‌شدند. سپس زمین را با شن و ماسه یا خاک می‌پوشاندند تا رطوبت را به خود جذب کند.

امروزه برای برگزاری برش‌نوم محل‌های ثابتی وجود دارد. سوراخ‌ها با مجموعه‌ای از پنج سنگ، و چند مجموعه‌ی سه تایی اضافی، جایگزین شده است. سنگ‌ها در فاصله‌ی بین برگزاری مراسم در جای خود باقی می‌مانند و امروزه از نوکشیدن خندق‌هاست که تدارک برای برش‌نومگاه (محل برش‌نوم) را مشخص می‌کند.

فرد، ابتدا در بیرون مرز غربی زمین، در داخل یک پاوی *pavi* بسته یا محلی که با خندق محاط شده است می‌ایستد. در آن‌جا تطهیر از نوع دوم، یا ناهن را که در بالا توصیف شد، می‌گذرانند.^(۱)

با ورود فرد به برش‌نومگاه، دو موبدی که مأمور تطهیر او هستند، در جای مخصوص قرار می‌گیرند، هر یک در پاوی مخصوص خود - یکی از موبدان در پاوی، داخل برش‌نومگاه، در سمت جنوبی، جایی که اشیاء مقدس نگهداری می‌شود می‌ایستد، و موبد دیگر در پاوی بیرون محل برش‌نومگاه در سمت شمالی می‌ایستد و سگی را با قلاده نگاه می‌دارد. فرد، لباسش را از تن درمی‌آورد و در مستطیل یا پاوی داخل برش‌نومگاه روی اولین مجموعه‌ی سنگ‌ها (که نمایانگر سوراخ اول، در آیین کهن است) جای می‌گیرد. موبد اول اکنون از پاوی خود که در آن جا پناهنده شده بود، بیرون می‌آید و بدون وارد شدن به پاوی فرد، به او نزدیک می‌شود. روشن است که عملکرد خندق‌ها محفوظ نمودن یا محاط کردن مایعی، چه ناپاک و چه مقدس است، که فرد با آن شست و شو داده می‌شود. مَگه *maga* - سوراخ یا سنگ - به مثابه هادی آذرخش، یا بهتر است گفته شود اتصال زمین که توسط آن مایع می‌تواند بگریزد و در زمین محو شود، عمل می‌کند.

فرد سرش را با دست راستش می‌پوشاند؛ و موبد انتهای صافِ قاشقی شکل یک چوب تهِ گره‌ای را روی سر او می‌گذارد که فرد با دست چپ خود آن را می‌پوشاند. کاهن سه بار آشم ژهو و باج را به درگاه سروش می‌خواند و چوب را برمی‌دارد. سپس به پاوی که اشیاء مقدس در آن جا نگهداری می‌شود می‌رود، مقداری گومز برمی‌دارد و در دست فرد می‌ریزد و او آن را روی تمامی بدنش می‌پاشد. این عمل سه بار تکرار می‌شود. فرض

۱. موبدی از نقشه‌هایی که توسط آنتکیل، اشیگل، دارمستر و وست در رابطه با جهت‌بایی برش‌نوم و ترتیب خندق‌ها ارائه شده، انتقاد می‌کند.

بر این است که مایع مقدس، ناپاکی‌ها را می‌زداید و از طریق مگه به زمین انتقال می‌یابد. این فرایند در ابتدای هر شش مگه، سپس با شن در ابتدای هفتمی (۱۵ مرتبه) و با آب در ابتدای هشتمی (سه مرتبه)، در ابتدای نهمی (۶ مرتبه) و سرانجام، در مقابل تخته سنگ (۹ مرتبه) تکرار می‌شود. در این جا موبد دعای ستایش مهین فرشته آرمیتی را می‌خواند و فرد پس از او آن را تکرار می‌کند. آرمیتی برخلاف آنچه مودی می‌نویسد، ص ۱۲۷، به عنوان «پاکی اندیشه» حضور ندارد، بلکه بیش‌تر نمایانگر ایزد محافظ زمین است، زیرا مایع ناپاک یا مقدس به زمین تسلیم می‌شود.

با گذار از یک مگه به دیگری، فرد با دست چپ گوش چپ سگ را که موبد دوم به نزدش می‌آورد، لمس می‌کند (در حالی که موبد اول، برای اجتناب از ابتلا به هرگونه عفونت، به پاوی خود پناه می‌برد).

سرانجام فرد روی تخته سنگی (که در زمان حاضر اضافه شده است) می‌نشیند و موبد اول او را سه بار با آب مقدس می‌شوید. فرایند لمس سگ که موبد دوم به نزدش می‌آورد، سه بار تکرار می‌شود.

پس از برش‌نوم، فرد به مدت ۹ روز در آتشکده منزوی می‌شود، اگر اتفاقی طی سه شب اول دچار آلودگی شبانه شود، باید تمام عمل تطهیر برش‌نوم را تکرار کند.^(۱) از این گذشته، چنانچه منظور از برگزاری برش‌نوم صلاحیت یافتن فرد برای متبرک کردن گومز باشد، آلودگی شبانه طی هر یک از نه شب انزوا، برش‌نوم را تباه می‌کند، و باید بار دیگر تکرار شود.

در کل موبدی که برش‌نوم را گذرانده در حالت پاکی آیینی قرار دارد و شایستگی اجرای مراسمی نظیر یسنا، ویسپرد، ویدبوداد و باج را در آتشکده دارد. اما به دلیل هر یک از تخلفات زیر می‌تواند این شایستگی را از دست دهد: ۱) خوردن خوراکی که توسط غیرزردشتیان تهیه شده باشد؛ ۲) عدم رعایت باج یا «برکت»؛ ۳) مسافرت‌های

۱. بنا به ویدبوداد ۱۸، ۵۴-۵۷، آلودگی شبانه باعث آیینی دروغ می‌شود و به این ترتیب نژاد اهرمنی افزایش می‌یابد. برش‌نوم مانند ناهن تنها طی روز قابل اجراست و نه در شب و تنها در فصل خشک، زیرا باران می‌تواند باعث شیوع عفونت شود.

طولانی زمینی یا دریایی^(۱)؛ ۴) قسم یا سوگند خوردن؛ ۵) افتادن دستار از سر. در تمامی موارد، باید برششوم را از نو برگزار کند.

در عمل، موبدان اغلب برششوم را بی آنکه ضرورتی وجود داشته باشد، انجام می دهند. این آیین به صورت پیش درآمد یسنا و... درآمده و مانند مورد آخر به نیت فردی که آجر آن را پرداخته، صورت می گیرد (اگر این فرد نتواند اجر آن را بپردازد، فرد دیگری می تواند پرداخت آن را به عهده گیرد). در حالی که در اصل یک رسم «تطهیر کننده» است، اما امروزه به دلایلی مبهم، به علت فواید منتج از آن اجرا می شود.

باید تأکید کرد که در واقع، تمایز روشنی میان آیین های تطهیر و آیین هایی که برای رسیدن به نیک بود مادی و باروری و... صورت می گیرد، وجود ندارد. گومز که بهترین عامل تطهیرکننده است، مابعی حیاتی نیز به شمار می رود. به شکل مؤثری با ناپاکی، به ویژه صورتی که در اثر تماس با مرده به وجود می آید، مبارزه می کند، درست به این سبب که جوهر زندگی است.

از این گذشته، در حالی که ادرار گاو (ترجمه ی متداول) برای تطهیرهای معمولی بسنده است (و حتی می تواند با ادرار گاو میش، بز یا هر حیوان خانگی دیگر جایگزین شود)، ادراری که در برششوم استفاده می شود، به گاو تعلق دارد، که به روشنی مایع باروری است.

برششوم، مانند مراسم تشییع از زمان ویدیوداد تغییر چندانی نکرده است، که از روایت فارسی ۳۵۸، روشن می شود.

سگ دید - دلایل گوناگونی برای علت سگ دید به ویژه در آیینهای تشییع ارائه شده است: سگ فرضاً می تواند وجود یا عدم وجود زندگی را بو بکشد؛ چشم های سگ دارای نیروی مغناطیسی است؛ سگ به علت وفاداری و خدمات ارزشمندش به زندگان، حضور دارد؛ سگ چیزهای کثیف را می خورد؛ سگ نماد نابود ساختن هیجانان و احساسات غیراخلاقی است (مودی، مراسم دینی... ۵۸).

۱. این رسم در ۱۹۲۲ ملغی شد، نگاه کنید به مودی، انوالا، روایت داراب هرمزدیار، جلد ۱، ص ۷۱۱. برای نمونه های کاربرد آن در اعصار کهن همان مرجع ۳۵ و ۴۳.

در دین ودایی، سفارش می‌شود که زمان شست و شوی اسب قربانی، مردی از طبقه‌ی پست باید با ضربه‌ی گریزی، سگ «چهار چشمی» را بر زمین زند، که احتمالاً نمادپردازیِ تمامی نیروهای متخصص است. تفاوت میان این آیین و سگ‌دید در اثر احترامی است که مزداییان برای سگ قایلند.

بدون شک میان سگ‌دید تشییع و این عقیده که دو سگ از پلِ جداکننده پاسداری می‌کنند، ارتباطی وجود دارد، چنانکه در ویدوداد ۹/۱۳ توصیف شده است. این سگ‌ها به نوبه خود مشابهی در هند AV18.3.13; RVX, 14.10 در وجود «سگ چهار چشم» پیام‌آور یمه، ایزد مرگ، دارند.^(۱)

نگاه سگ در سگ‌دید، تأثیری ضد نگاه چشم شرور دارد، نگاه کنید به فصل ۱۸ ویدوداد، که به توصیف این مسئله می‌پردازد که چگونه نگاه خجی یا روسپی، «یک سوم آب‌ها را خشک می‌کند، رشد یک سوم گیاهان را متوقف می‌سازد و یک سوم اندیشه‌های نیک، گفتار نیک و کردار نیک، و یک سوم نیروی مؤمن را تباه می‌کند و...»

گومز -گومز در مراسمی پیچیده نهیه و متبرک می‌شود که عملاً شامل تمامی مراسم دیگر می‌شود که وصف آن رفت. دو موبدی که باید آن را اجرا کنند، ابتدا برشوم را می‌گذرانند. آنان نباید در کل زمان آیین که ۱۰ روز است، دچار آلودگی شبانه شوند. در روز یازدهم یکی از دو موبد کل بسنا را جشن می‌گیرد. روز بعد، توسط موبد دیگر جشن گرفته می‌شود. در شش روز آتی، گورا *gewīra* را برگزار می‌کنند، یعنی هر روز طی آیین بسنا، نقش‌های موبد اول و دوم را تفویض می‌کنند. سپس هر یک پیشکشی (یاج) ارائه می‌دهد و نانی را که توسط دیگری متبرک شده، مصرف می‌کند. سپس به شکلی آیینی، ظروفی را که ادرار گاو در آن جمع‌آوری می‌شود، تطهیر می‌کنند. یک گاو سفید آخته نشده که طی مراسم کاملی قبلاً متبرک شده به آتشکده آورده

Lommel, *Die Rel. Zarath.*, Tübingen 1930, 190: Wolfgang Voigt, *Die Wertung des* ۱. *Tieres in der Zarathustrischen Religion*, München 1937, 50. ابرلندی رجوع کنید به 25, *Paideuma* VI, 1937, 50. متذکر Schlerath, *Der Hund bei den Indogermanen*, *RV* مخفف ریگ وداست. م.

می‌شود، و ادرار آن و گاوهای دیگر پیش از غروب آفتاب جمع‌آوری می‌شود. سپس ادرار به شکل زیر متبرک می‌شود: یکی از موبدان تَرِ گره *paragra* را هدایت می‌کند، که مقدمه‌ی قربانی کردن یا یسنا است. در نیمه شب، مراسم ویدیوداد مقابل آتش اجرا می‌شود که با متبرک کردن گومز خاتمه می‌یابد. گومز اکنون نیرنگ یا نیرنگ دین نامیده می‌شود.

از موهای این گاو متبرک شده، برای فشردن هومَه استفاده می‌شود. اگر گاو بمیرد، تمامی مراسمی که طی آن گاو استفاده می‌شود، متوقف می‌گردد و گاو دیگری که باید جایگزین آن شود بلافاصله پیدا شده و متبرک می‌شود. با وجود این، در زمان روایت‌ها جایگزین کردن موهای مقدس ممنوع بوده است، و تنها آن موهایی که از دوران کهن مورد استفاده بوده، به کار برده می‌شده است. این یادگارهای باستانی، گاه فروخته می‌شدند.^(۱) خواص گومز در افسانه‌هایی نظیر آنچه در روایت بهمن پونجیا آمده است، تجلیل می‌شد (دابار، *روایت‌های فارسی ۲۶۵*). در این افسانه‌ها گفته می‌شود که چگونه جمشید، که پس از لمس بدن تهمورث به بیماری جذام مبتلا شده بود، با ادرار گاو درمان شد. این عقاید و اعمال چنانکه دارمستر می‌نویسد (Z-A, 2, p. 266 n. 49) در فرهنگ عامه‌ی بسیاری از کشورها از هند تا بریتانی سفلی مشترک است. همچنین نگاه کنید به کتاب استفاده از ادرار گاو بنا به احکام اوستا، اثر ویلم، بمبئی ۱۸۸۹، و Voigt, *Die Wertung des Tieres* ..., 1937, 46 sq.

مزداییان اهمیت زیادی برای ناپاکی زنان طی دوره‌ی قاعدگی و دوره‌ی پس از زایمان قایلند. تماس با زن در چنین دورانی به اندازه‌ی تماس با مرده ناپاک است که تظهِرهای مشابه را ناگزیر می‌سازد. به این مسئله در تفصیل در روایت‌ها پرداخته شده است، نگاه کنید به دابار، *روایت‌های فارسی*، ۲۳۸-۲۱۱.

ج) توبه

توبه عبارت است از خواندن تپت، تصمیم قاطعانه در عدم ارتکاب دوباره‌ی گناه و اعتراف به گناه در نزد دستور (موبد اعظم)، یا در صورت دسترسی نداشتن به او، اعتراف

1. Modi apud, Unvala, *Da'rab Hormazdīyar's Rivāyat*, 12-13 & 34.

در نزد یک موبد معمولی. می‌توان از شاهد انسانی نیز استفاده نکرد و نزد خورشید، ماه، آتش، هومَه یا برسم و... اعتراف کرد. پس از اعتراف به گناه، اثر آن از کتاب بزرگ آسمانی پاک خواهد شد و روح به جای رفتن به دوزخ، به همسنگان *hamestağan* خواهد رفت که منطقه‌ی میانی برای ارواحی است که اعمال نیک و ناپسندشان دقیقاً برابر است.^(۱)

یک روایت توصیه می‌کند که اعتراف باید حداقل یک بار در سال، ترجیحاً در روز رام در ماه مهر صورت گیرد.

بنا به عقیده‌ی پتازونی (*Modi Memorial Volume*, 437 sq.)، توبه‌ی مزداییان از مسیحیت به وام گرفته شده است. با وجود این، «عقیده‌ی پتازونی ظاهراً با وجود این حقیقت که پَت در شایست و نشایست (و به وفور در آیین بودا) و پیش از آن در مان‌گرایی یافت می‌شود، مردود است. از لحاظ شکل، به خُواست‌وانیفت (توبه‌نامه) *Xvāstvanift* مانویان شباهت بسیار دارد.» (دومناش).

(د) تشرف (رازآموزی)

تمامی پارسیان جوان باید در سن هفت سالگی (در هند) یا ده سالگی (در ایران) راز آموخته شوند.^(۲) مراسم عمدتاً از پوشاندن پیراهن (سدره) و کمربند یا نخ (کوستی) به کودک تشکیل می‌شود. این رسم در هند مراسم تَنوجوت^(۳) و در ایران جشن سدره‌پوشی نامیده می‌شود.

این آیین یادآور رازآموزی برهمنی است. با این وجود، «طَناب برهمنی» در مقایسه، نوآوری جدیدی است، زیرا در ابتدا تکه‌ای از لباس از روی شانه‌ی چپ و از زیر بغل دست راست می‌گذشته است.^(۴)

از این جا به نظر می‌رسد که تحولات در هند و ایران به شکل موازی با شروع از یک

1. Dhalla, *ERE*, V. 664 sq.

2. J.D-G., "L'initiation mazdéenne", in *L'Initiation* Leiden 1965, 112 sq.

۳. یونکر نشان داده است که این اصطلاح از واژه‌ی فارسی «نوزاد» گرفته شده است. *Junker, Der wissbeg. Sohn*, 1959. 27.

4. Renou & others, *L'Inde classique* I, 364.

نمادپردازی‌های گوناگونی با کوستی پیوند دارد. کمربندستن نشانه‌ی فرمانبرداری است، چرا که خدمتکاری که در صدد انجام فرمانی است «کمر خود را خم می‌کند»، همچنین نماد تقسیم بدن به یک بخش نیک گوهر بالایی و یک بخش بدگوهر پایینی است. این دو تعبیر در رساله‌ی پهلوی چیم کوستیک *Cīm ī Kustik* آورده شده است. از سوی دیگر در اوستا زادسپرم ۴/۶^(۱): کمربند همان دین مزدایی است. دو تعبیر جدید از ریشه‌شناسی غلط گرفته شده است؛ کوستی آن است که جهت درست (کوست) را نشان می‌دهد، یا کشتی *Kašti* است که ما را به بندرگاه امن درستکاری می‌برد.

۷۲ نخی که کوستی را می‌سازد نیز دارای معنایی است، زیرا به ۷۲ فصل یسنا مربوط می‌شود. نخ‌ها به سه رشته‌ی ۲۴ نخی تقسیم می‌شود که هر یک نمادپردازی ۲۴ بخش ویسپرد است و... جزئیات آن در مراسم دینی مودی ص ۱۷۴ آورده شده است. پاسبان در زمان خواندن نماز روزانه بارها کمربند خود را باز و بسته می‌کند.

ه) موبدان

موبد بودن در میان پارسیان موروثی است، اما آبا و اجداد به تنهایی کافی نیست؛ تمامی موبدان باید علاوه بر مراسمی که همه‌ی مؤمنان می‌گذرانند، یکی دو مراسم تفویض را نیز بر حسب درجه‌ی خود بگذرانند.

هیرید موبدی است که رازآموخته‌ی درجه اول یا ناوَر *navar* است. او شایستگی هدایت نیایش (آفرینگان)، تفویض کودکان، ازدواج و... را داراست. نمی‌تواند مراسم مهم‌تر دیگر مانند ویدیوداد، نیرنگ دین، و... را اجرا کند.

داوطلب ناوَر شدن ابتدا دو برش‌نوم را می‌گذرانند، یکی برای تطهیر فردی و، و دیگری برای نیت ولینعمتش، یعنی فردی که مخارج مراسم را می‌پردازد. این روند ۱۹ روز به طول می‌انجامد که روزهای انزوا را نیز شامل می‌شود. چنانکه دیدیم، در صورت بروز

1. Cf also *Bd Ankl.*, 193-194; *Dat i Denik*, 39. 11 sq.; Junker, *Über iran. Quellen* 136 & n. 36.

آلودگی شبانه طی دوره‌ی گوشه‌نشینی، برش‌نوم تباه می‌شود. به منظور کاهش احتمال بروز آن، رازآموزی پیش از پانزده سالگی صورت می‌گیرد. اگر ولینعت طی مراسم گذرد یا اگر زنی باشد که قاعدگی‌اش آغاز شود، مراسم باید دوباره از نو تکرار شود.

رازآموز پس از گذراندن دو برش‌نوم، توسط دو موبدی که به نازگی *گیورا gewra* را گذرانده‌اند، یعنی به مدت ۶ روز متوالی، به تناوب وظایف زوت و راسپی را در مراسم یسنا انجام داده‌اند، راز آموخته می‌شود. موبدی که آخرین فرد در اجرای نقش زوت بوده، فرد را رازآموخته می‌کند.

فرد حمام می‌گیرد، یک دست لباس سفید جدید می‌پوشد و دستار سفیدی بر سر می‌بندد. در سمت چپ یک شال، و در دست راست یک گرز، اسلحه‌ی مهر را حمل می‌کند.

آتشکده‌ای که فرد برای انجام مراسم رازآموزی به آن جا می‌رود، در مهر نامیده می‌شود.

موبدانی که در آن جا گرد می‌آیند، معمولاً روی فرش می‌نشینند. رازآموز به *یزیشنگاه Yazišnāgah* یا اتاق قربانی کردن می‌رود، و در آن جا لباس‌های خود را درمی‌آورد، غسل می‌کند و پدان *padan* یا دهان‌بند می‌بندد. یکی از دو موبد او را نزد جمع می‌آورد و از آنان اجازه‌ی راز آموختن به او را می‌گیرد، که معمولاً صادر می‌شود، مگر آن که فرد به بیماری جزام یا زخمی که خونریزی کند مبتلا باشد.

سپس به یزیشنگاه باز می‌گردد و در آن جا به خواندن یسنا (که از پر کرده است) مشغول می‌شود و نقش موبد اول یا زوت را در حالی که رازآموزش نقش دستیار یا راسپی را ایفا می‌کند، اجرا می‌نماید. در بعداز ظهر باج پیشکش می‌کند که خلاصه شده‌ی یسنا بدون هوم است؛ و پیشکش اصلی درون می‌باشد، سپس آفرینگان یا نیایش را می‌خواند. در روز دوم و سوم به او جازه داده می‌شود که تنها یک وعده غذا میل کند. سه مراسم در این روزها تکرار می‌شود، روز دوم به احترام سروش و روز سوم به احترام سی‌روژه *Siroza*، الهیتهایی که بر سی روز ماه ریاست دارند. روز چهارم آیین‌ها خطاب به اورمزد صورت می‌گیرد و یسنا همراه با ویسپرد، آیین جشن‌های فصلی خوانده می‌شود.

در ویسپرد، زوٲ هفت گونه‌ی دیگر موبدان را حضور غیاب می‌کند، که از این تعداد شش گونه اکنون منسوخ شده است. راسبی به تنهایی پاسخ می‌دهد، اما هر بار که نامی خوانده می‌شود، مکان متفاوتی را در پآوری اشغال می‌کند، که در مرکز آن مجمر آتش و میزی با لوازم فرعی قرار دارد.

امروزه بسیاری از مردان جوان طبقه‌ی روحانی، رازآموزی ناور را بی آن که قصد موبد شدن را داشته باشند، می‌گذرانند. آنان ممکن است پزشکان، وکلا، تاجران و... آینده باشند. در این حالت، یسنا به صورت کامل حفظ نمی‌شود و از ابتدا تا انتها نیز خوانده نمی‌شود.

رازآموز اکنون یک هیربد است. اگر مرحله‌ی دوم رازآموزی موبدیت را نگذراند، هرگز نمی‌تواند ویدیوداد را اجرا کند.

ویدیوداد تنها خصوصیت جدید رازآموزی دوم یا مَرْتَب است. کاهنی که رازآموزی مَرْتَب را گذرانده باشد، موبد نامیده می‌شود.

داوطلب مَرْتَب ابتدا برشنوم را می‌گذراند و پس از آن به همراهی یک موبد یسنای مینو ناور را در روز اول برگزار می‌کند، و در روز دوم به احترام سروش، فرشته‌ی پاسدار و راهنمای روح در جهان دیگر (بنا به نظر دارمستر Z-A. II, p LIII به احترام سروش یا فره‌وشی‌ها) [آن را تکرار می‌کند.] سرانجام در نیمه شب همان شب، ویدیوداد را اجرا می‌کند.

مراسم ویدیوداد عبارت است از خواندن ۲۲ فصل کتابی به همین نام، که لابه‌لای آن فصولی از یسنا و ویسپرد نیز خوانده می‌شود و طی آن، آیین‌های مناسب اجرا می‌شوند. بنابراین، مراسم ویدیوداد یک یسنا یا قربانی به معنای دقیق کلمه است، که شامل متن یسنا علاوه بر ویسپرد و ویدیوداد می‌شود. مراسم حدود هشت ساعت به طول می‌انجامد. ویدیوداد، چنانکه از نامش بر می‌آید (قانون ضد اهریمنی)، در اصل دارای کارکرد جن‌گیری است و بی‌تردید به همین سبب در شب خوانده می‌شود^(۱)، هر چند نه

۱. نیرنگستان، در تکه‌ای که تعبیری نزدیک‌آمیز دارد (واگ ص ۶۶۰) می‌گوید، هر شب گرد هم آیی‌ها و استغاثه به خاطر دیوها صورت می‌گرفته است. احتمالاً ویدیوداد: ۷، ۵۳-۵۸ نیز به مناسک دیوها چنانکه

مودی، ص ۳۳۱، و نه دارمستر III, p. 11, Z.-A. (که در واقع به مودی و سایرین رجوع کرده است)، اشاره‌ای به آن نمی‌کنند.

بالتر از درجه‌ی موبدان معمولی، هیربدها و موبدها، و دستورها قرار دارند؛ موبدان والادست با اسقف‌هایی هستند که یک آتشکده‌ی مهم یا بیش‌تر را سرپرستی و هدایت می‌کنند. مقام آن‌ها موروثی است، اما به هر حال توسط اشخاص برجسته «انتخاب می‌شوند». در واقع می‌توان عنوان دستور را بدون انجام وظایف، صرفاً با مطالعه‌ی الهیات در مدرسه‌ای نظیر مدرسه جَمشتجی جِجیبهری مدرسه *Jamsetjee Jejeebhoy Madressa* کسب کرد.

۶. تعطیلات و تقویم

تعطیلات اصلی در سال پارسیان ۶ جشن فصلی یا گاهنبار و روزهای پایانی سال به یادبود درگذشتگان است. علاوه بر آن، هر روز ماه و هر ماه سال به الوهیتی اختصاص یافته، در نتیجه در هر ماه، روزی که به نام آن ماه است، روز جشن بزرگ آن الوهیت خاص است - که دوازده تعطیلی دیگر را می‌سازد.

جشن‌های فصلی (گاهنبارها) - هر جشن فصلی پنج روز به طول می‌انجامد، که آخرین روز مهم‌ترین روز است. [اجرای] دو مراسم اجباری است، نیایش (آفرینگان) و پیشکش (باج)، [اجرای] دو مراسم اختیاری است: یسنا همراه با ویسپرد و پاوی که پیشکش کردن شیر است. اطعام جمعی مواد پیشکش شده در این مراسم، بخش مهمی از جشن‌هایی را می‌ساخت که تمامی مؤمنان می‌بایست در آن شرکت می‌کردند. به ۲ تا ۳ هزار نفر که به طور خصوصی یا اعلام همگانی دعوت می‌شدند، شام داده می‌شد. خانواده‌های داغ‌دیده طی سال به احترام درگذشته‌ی خود، به شکلی خصوصی جشن‌های فصلی را برگزار می‌کنند.

کریستن مدعی است، (مقاله‌ی درباره‌ی اهریمن‌شناسی ایرانیان *Essai sur la démonologie iranienne* کپنهاگ ۱۹۴۱، ۳۰)، اشاره دارد. فرض بر این بوده که دیوها شب‌ها حضور دارند، و بنابراین باید شب‌ها پرستش یا دفع شوند.

تعطیلات مربوط به یادبود درگذشتگان (فروردیگان) - پنج روز ششمین گاهنبار پنج روز آخر سال نیز هست. آن‌ها روزهای کیسه‌اند (روزهایی که نمایانگر تفاوت بین تقویم قمری که ۳۶۰ روز دارد و تقویم خورشیدی که ۳۶۵ روز است). این عقیده در میان بسیاری از ملل مشترک است که این روزها - که خارج از زمان می‌باشند - به درگذشتگان تعلق دارد. این دوره بسط یافته و پنج روز پیش از آن را نیز دربرمی‌گیرد (امروزه هشت روز پیش و پس از آن را نیز شامل می‌شود. با وجود این بنا به نظر مودی، ص ۴۴۰، برخی از خانواده‌ها به رعایت رسم گذشته‌ی ده روز بازگشته‌اند). در این روزها هر خانواده‌ای از درگذشته‌ی خود با فروردین تجلیل می‌کند. گلدان گلی در اتاقی که قبلاً تمیز و پاکیزه شده است گذاشته می‌شود، و بیش‌تر روز آتشی با عود و صندل در آن روشن نگاه داشته می‌شود. دیدار کنندگان با دستان خود به آتش خوراک می‌رسانند.

مراسم گوناگونی می‌تواند اجرا شود که به کمک موبدان نیاز دارد. خانواده‌های مربوطه با یکدیگر توافق می‌کنند که هر سال به نوبت یکی از آنان پرداخت هزینه‌ها را به عهده بگیرد. در طول پنج روز اول، موبدان گاه در خانه‌ها به شکل خصوصی نیایش (آفرینیگان)، ستایش (ستوم)^(۱) و فروختی^(۲) faroxšī را که ستومی با سرودهای مذهبی یا یشت به پیشگاه فروردین (یشت ۱۳) است می‌خوانند. در آتشکده می‌زد myazd و پیشکش کردن یا باج درون، میوه، آب و گیی برگزار می‌شود. مردم عامی طی این روزها فصل بیستم یسنا را می‌خوانند و چنانکه امکان آن وجود نداشته باشد، آشم‌مُهورا ۱۲۰۰ مرتبه همراه با دعای پیشکش (باج) تکرار می‌کنند.

پنج روز بعدی، مقدس‌ترین روزها هستند، زیرا هم تعطیلات فصلی و هم روزهای کیسه‌اند. در هر یک از این روزها، مؤمنان یکی از پنج گاتا را (به همان ترتیب یسنا) می‌خوانند، هر گاتا در روزی که نامش به آن روز داده شده است، خوانده می‌شود. (اگر فردی عامی گاتا را بلد نباشد، می‌تواند در عوض ۱۲۰۰ یثا آهو ویرورا بخواند).

فرض بر این است که طی روزهای فروردیگان، ارواح مردگان از جهان دیدار می‌کنند. ارواح افراد درستکار در پنج روز اول، و ارواح افراد زشتکار در پنج روز آخر (صد

۱. مودی، مراسم دینی... ص ۴۰۲-۴۰۴.

۲. همان‌جا، ۳۸۵-۴۰۱.

در بندهش، (۵۲). بنا به نوشته‌ی زادسپرم ۱۹/۳۵^(۱)، مراسمی که در این روزها اجرا می‌شود رستاخیز نهایی را نمادپردازی می‌کند.

گذشته از روزهای سال نو، فروردین [ارواح] دو روز مقدس دیگر نیز در طول سال دارند: نوزدهمین روز از ماه نهم، ماه آتش، که آخرین ماه سال در اعصار کهن بود و نوزدهمین روز از همان ماه اول یا فروردین که نام آن‌ها را بر خود دارد. در این روزها بسیاری از پارسیان به تپه‌هایی می‌روند که بر فرازشان برج خاموشی است و با خود چوب صندل سفید برای پیشکش کردن به آتش مقدس می‌برند.

جشن الوهیت‌ها- درست به همان سان که روزی در ماه فروردین که همین نام را دارد، مقدس است، برای یازده الوهیت دیگر هم که هریک، ماه‌های باقی مانده را اداره می‌کنند، زمانی که نام و روز و ماهشان یکی می‌شود، جشنی به نامشان برگزار می‌شود. در آن روز یک یشت به احترام آنان خوانده می‌شود.

برای نمونه، روز جشن اردیبهشت، در اردیبهشت روز از ماه اردیبهشت (سومین ماه از ماه دوم) است؛ و در این روز یشت ۳ خوانده می‌شود. از خرداد در روز ششم ماه سوم با خواندن یشت ۴ تجلیل می‌شود. باید توجه داشت که روزهای ماه دارای همان ترتیب ماه‌های سال نیستند.

مهم‌ترین روزهای جشن عبارتند از روز تیر یا تیرگان (سیزدهمین روز از ماه چهارم) که یشت ۸ در آن روز خوانده می‌شود، روز میترا یا مهرگان که در عهد کهن بسیار شناخته شده بود^(۲) (شانزدهمین روز از ماه هفتم) و یشت ۱۰ در آن روز بازخوانی می‌شود، روز سپندارمذ (پنجمین روز از ماه دوازدهم) که جشن کشاورزان است^(۳)، روز آبان که صدها نفر به ساحل دریا و رودخانه‌ها می‌روند تا به احترام آبان که بر آب‌ها حاکم است دعا بخوانند (یشت ۵)، و سرانجام روز آذر که بر آتش حاکم است. از آن جا که یشت خاصی به او اختصاص ندارد، در این روز دعای آتش، آتش نیایش، بازخوانی می‌شود.

۱. بازگشت فره‌وشی‌ها نیز می‌تواند نمادپردازی آفرینش جهان باشد (موله، مناک، اسطوره... ص ۹۸)

۲. برای اسناد و شواهد عهد عتیق نگاه کنید به دارمستر، زند-اوستا ۲، ۴۴۳ توصیف جشن در روایت‌ها، و

۳. دایار، ۳۴۱.

دایار، ۳۴۳.

جشن سال نو - در اولین روز از اولین ماه سال برگزار می‌شود. پارسیان با دست‌دادن مخصوصی، به یکدیگر شادباش می‌گویند. هر یک دستان دیگری را در میان دستان خود نگاه می‌دارد.

ششمین روز «روز خاص سال نو» است، که در گذشته توسط شاه و نجبا گرامی داشته می‌شد، در حالی که روز اول به مردم عامی تعلق داشت. این روز «روز سال نو خرداد» نیز نامیده می‌شد. مراسم دروَن، یسنا، آفرینگان، و میزد اجرا می‌شد، و به عنوان نماد تجدید حیات، یک دست لباس نو، که طی مراسم دروَن متبرک می‌شد، به فقرا اهدا می‌گردید. در این روز بود که وقایع بزرگی که نشانگر آغاز و انجام جهان و نزول وحی بر پیامبر است، صورت گرفته یا صورت خواهد گرفت.^(۱)

سومین روز «روز نیم روز» یا رَیثوین نامیده می‌شود. از آن جا که روز اردیبهشت، الوهیتی که نزدیک‌ترین ارتباط را با آتش دارد، است، بنا به نظر مودی، ص ۴۳۱، برای جشن گرفتن اعتدال زمستانی، یعنی بازگشت نور برگزار می‌شود.

در چهار روز ماه، روزهای بهمن^(۲) - ولینعمت patron گاو میش - خوردن هر نوع گوشتی ممنوع است. گوشت گاو عموماً خورده نمی‌شود و گوشت خروس هرگز. غذا در سکوت میل می‌شود.

ظاهراً می‌توان اتخاذ تقویم جدید را که دارای اهمیت آشکار دینی است، به زمان اردشیر اول نسبت داد. تقویم کهن‌تر ایرانیان تقویم دهقانی بود که دو یا حداکثر سه نام ماه‌ها در آن آورده شده بود که به دین اشاره داشت. از کتیبه‌های تخت جمشید^(۳) چنانکه گرشویچ مشاهده کرده^(۴) چنین برمی‌آید که این تقویم تنها در زمان خشایارشا و حداقل پنج سال اول سلطنت اردشیر استفاده می‌شده است (تا ۴۵۹). این مسئله با محاسبات هیلدگار لوی و تقی‌زاده که تاریخ اتخاذ تقویم جدید را ۴۴۱ معلوم کردند سازگار است. ترتیب ماه‌ها

۱. روایت داراب هرمزدیار، ا، ص ۵، ترجمه‌ی دیار ۳۳۶، صد در بندهش ۳۲ و ۴۹ (موله، مناسک، اسطوره... ص ۱۱۰)

۲. یعنی روز بهمن (روز دوم) و روزهای دستیارانش (مکار) ماه (دوازدهم)، گوس (Gos) (چهاردهم) و رام (بیست و یکم).

۳. چاپ کامرون، ۱۹۴۸.

۴. آسیای صغیر، ۱۹۵۱، ۱۳۳.

در تقویم اخیر موضوع چندین مطالعه بوده است.^(۱) به منظور توضیح آن، باید از تقویم قدیمی به عنوان نقطه‌ی شروع آغاز کرد.

ترتیب تقویم قدیمی که در سایه‌ی برابراه‌های^(۲) بابلی و ابلامی به طور قطع معلوم شده است عبارتند از:

*Adukanaīsa, Ɔuraṽahara, Ɔaigraci, Garmapada, *Darnaḃaji,?, Bagaṽadi,*

**Varkazana, -Aḃiṽadiṽa, Aṽamaka,?, Viyaxnu.*

اگر این سیاهه را با تقویم جدید، چنانکه در مورد کاپادوکیه در متن‌های یونانی^(۳) درباره‌ی نجوم تأیید شده است، مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم ماه‌هایی که در تقویم قدیمی دارای اهمیتی دینی بودند، در فهرست جدید، تحت نامی جدید، به همان ترتیب عددی باقی مانده‌اند. به این ترتیب *Aḃiṽadiṽa* «هنگامی که از آتش تجلیل می‌شود»^(۴) که شماره‌ی ۹ بوده، به $\Theta\Phi A$ ماه «آتش» تبدیل شده است. *Bagaṽadi* «هنگامی که از بگه *baga* (ایزدی که از نزدیک با میترا مربوط بوده است)» تجلیل می‌شود، شماره‌ی ۷، به $MI\Theta PH$ تبدیل شده است. اگر دو سیاهه را کنار هم بگذاریم، توازی‌های دیگری آشکار می‌شود.

Adukaniša 1 APTANA (آرتونام «سعادت یافته»)

Ɔuraṽahara 2 APTH ϵ (Σ) TH (ارته و هیشه)

Ɔaigraci 3 APOATATA (هرواتات)

(تیر با بیشترین سگ - ستاره)

Garmapada 4 TEIPI همانند گرفته شود) ماه گرم

*Darnaḃaji 5 AMAPTATA (امراتات)

۱. نگاه کنید به دوشن گیم، اورمزد و اهریمن، ۱۹۵۳، ۱۷، ۱۰۷. Widengren, *Stand u. Aufgaben*, 1955, 107.

2. Poebel, *AJSL*, 1938, 141 sq. On Ɔaigraci, Eilers, *A locust's leg, Studies...* Taqizadeh, 62.

3. Father de Lagarde, *Gesamm, Abhandl*, 258 sq.

۴. هتیک این ریشه‌شناسی را رد کرده است، و با وجودی که توسط افراد زیر از آن دفاع شده است،

Szemerényi *apud*, Atheim, *Gesch. d. lat. spr*, 1951, 80, n. 1., D-G., *BSOAS*, 1950, 638, n.

2. نتیجه‌گیری‌های این افراد، که هر یک به طور جداگانه به آن‌ها رسیده‌اند، تکمیل‌کننده‌ی یکدیگر است.

6	ΞΑΘΠΙΟΡΗ (خشتره و بیریه)	?
7	ΜΙΟΡΗ (میتزه)	Bagayadi بزرگداشت بَکَه
8	ΑπΟΜΕΝΑΠΙΑ (اپام نیات)	*Varkazana
9	ΑΘΡΑ (آتش)	-Açiyadiya بزرگداشت آتش
10	ΔΑΘΥΣΑ (آفریدگار)	Añamaka بدون نام
11	ΟΣΜΑΝΑ (وهومنه)	?
12	ΣΟΝΔΑΡΑ (MAT)	Viyaxna

ماه «بدون نام» ظاهراً به آفریدگار بی نام (مانند یهوه ی یهودیان) اشاره دارد، مشروط به آن که بتوان از سیاهه بازبینی شده برای تعبیر تقویم قدیمی استفاده کرد.

در مورد سیاهه ی بازبینی شده، می توان با نیرگ همراهی شد که در اعصار کهن، سال با ماه آفریدگار، آغاز می شده است و بنابراین، با ماه آتش پایان می گرفته است. مابقی سیاهه را سپس تقریباً به طور کامل می توان در سایه ی ایدئولوژی سه بخشی (tripartite) توضیح داد نگاه. BSOAS, 1950, 638. - درباره ی *Θaigraci* نگاه کنید به آپلوس، پای ملخ، مطالعات تقویم، ۶۲.

جشن هایی که در عصر ساسانی برپا می شده، از روی منابع مزدایی یا عربی قابل استخراج است.

آن ها به چهار گروه تقسیم می شوند:

۱. شش جشن فصلی یا گاهنبار، که در دینکرد و آثار بیرونی توصیف شده اند.
۲. ششمین آن ها فروردیگان بوده که به یادبود :رگدشتگان اختصاص داشته است.^(۱)
۳. نوروز یا جشن سال نو. چهار جشن متفاوت، به یادگار محاسبات پی در پی وجود داشته است.

1. Christensen, *L'Iran...* 168 sq; Nyberg, *Texte Zum mazdayasnichen Kalender*, Upsala Univ. Arsskrift, 1943. Henning, *Zum Soghdischen Kalender*, *Orientalia*, 1939, 87 sq. درباره ی روزهای جشن بنا به آرای فردوسی، مسعودی و سایرین نگاه کنید به موهی، مراسم دینی، ۲۳۵ - نگاه کنید به بروس، تاریخ ایران، کمبریج، جلد III.

الف) ۶ روز پس از فروردیگان. در دینکرد، متن‌های پهلوی ص ۱۲، و در آثار بیرونی و... به آن پرداخته شده است. پادشاه که بر اورنگ پادشاهی حمل می‌شد، گویی که بر *Sedia gestatoria* ^(۱) خورشیدی نو می‌گشت (بیرونی، گاه‌شماری، ساچو ۲۰۲).

ب) شانزدهمین روز ماه مهر یا مهرگان

ج) اولین روز ماه آتور، که جشن وُهار (بهار) و به عربی کَوَساج *Kavsaj* نامیده می‌شد (بیرونی و مسعودی)

د) اولین و شانزدهمین روز دَدو (دی).

۳. در هر ماه، روزی که به نام آن ماه نامیده شده، تعطیل بود. به جز شانزدهم مهر که ذکر آن رفت، باید به روزهای زیر نیز اشاره‌ی خاص کرد:

الف) سیزدهم تیر،

ب) هفتم شهریور، جشن آتش‌های خانگی و اولین جشن آتش،

ج) نهم آتور (آذر)، دومین جشن آتش،

د) پانزدهم دَدو،

ه) پنجم اسفند، جشن زنان.

۴. روزهای زیر هنوز هم جشن گرفته می‌شدند:

الف) چهاردهم دَدو: سیر سور یا جشن سیر،

ب) دهم و همن (بهمن)، سومین جشن آتش: سادگ *sadag*،

ج) سی‌ام همان ماه، جشن آبریزگان یا آبیاری،

د) نوزدهم اسفند، نوروز تمامی آب‌های زنده.

ترتیب ماه‌ها به همان صورتی بوده که در تقویم «کاپادوکیه» دیده می‌شود.

ترتیب روزها، که اساس سی‌روزی اوستا را می‌ساخته، بر طبق بندش (۱۰۳) به چهار بخش تقسیم شده، که هر یک با اورمزد یا دَدو (آفریدگار) آغاز می‌شود و عبارت است از:

۱. صندلی مخصوص کشیش برگزارکننده‌ی مراسم که در نزدیک محراب جای داشته. م.

هیچ داده‌ای درباره‌ی زمان گردآوری این تقویم در دست نیست. تنها می‌دانیم که می‌بایستی در زمان سلطنت شاپور به کار رفته باشد، زیرا تمامی نقاشی‌های ثبت شده در کنیسه‌ی دورا - اورپوس، که به این دوره تعلق دارد، تقریباً همگی دارای تاریخ است و نام همه‌ی روزها را می‌توان در فهرست ما یافت. همین فهرست را در کوه مغ Mount Mugh. سفد، درست پیش از حمله‌ی اعراب می‌توان یافت، جز آن که مهر با یغ جایگزین شده است.^(۱)

دَدو (دی)، که سه بار جایگزین اورمزد در این دستگاه شده است، چنانکه زتر نشان داده است^(۲)، با زمان، دانایی (یا دین) و نور بی‌پایان (یا فضا) همسان است. پیش از آن، دو پژوهشگر دیگر یعنی شیر و نیبرگ^(۳)، با ارائه‌ی تحلیلی متفاوت از این فهرست، باز هم به این نتیجه رسیدند که دارای خصلتی زروانی بوده است. بنا به عقیده‌ی آن‌ها، چهار بخش آن به ترتیب با اورمزد، آذر، مهر و دین آغاز می‌شود، الوهیت‌هایی که در آن‌ها چهار جنبه یا وجه زروان را می‌توان یافت. اثبات آن از نظر ایشان شباهت این سلسله با مجموعه‌ای است که در بنای یادبود کوماژن Commagène دیده می‌شود و زروانی است. حتی اگر نکته‌ی آخر را نیز تصدیق کنیم، این مسئله باقی می‌ماند که شباهت بین دو فهرست، به هیچ وجه قطعی نیست. مهر موقعیت سوم را در یک فهرست اشغال می‌کند، در دیگری دوم است. به همین ترتیب در یکی دین و در دیگری «کشور من

1. Henning, «A Sogdian God», BSOAS, 1965, 242, Sq.; J.D-G., «L'expansion de Baga», Festschrift Eilers, 1968, 157 sq.

2. Zurvan, 196 sq., cf. Bund., 3.2 & 11 & The Pahlavi Sīroza.

3. Nyberg, Questions... JA, 1931, II, 131 & note.

کوژمان» است. ممکن است هر دو اصطلاح مجموعاً به تن مؤمن اشاره داشته باشد. اما هنوز اختلاف جدی بین آن‌ها وجود دارد: به جای آرتاگنس Artagnēs (وِرثَرَنَه Varəθrayna) کتیبه، در تقویم آذر را می‌یابیم. می‌توان پذیرفت که وِهران ارتباط خاصی با آتش دارد، اما اگر آذر جانشین صرف وهران است، پس چرا خود او این موقعیت را اشغال نمی‌کند و در عوض به شکل شرمگین‌کننده‌ای به جایگاهی سه چهارم پایین‌تر فرستاده می‌شود؟ فهرست روزها را ویکاندر^(۱) با فهرست یشت‌ها در اوستا مقایسه کرده است. موارد مشابه، بی‌شمارتر از آن است که اتفاقی قلمداد شود. چه توضیحی می‌توان برای آن آورد؟

ویکاندر می‌پنداشت که فهرست بر پایه‌ی یشت‌ها بنیان گذاشته شده است. با استفاده از نظری که وست مطرح کرده بود، او این نظریه را پیش می‌کشد که زمانی سی یشت وجود داشته است، یکی برای هر روز ماه با وجود این، این مسئله به هیچ وجه با قطعه‌ای خاص از دینکرد M 692 که وست نتیجه‌گیری خود را بر مبنای آن استوار ساخته، همخوانی ندارد. در این قطعه آمده است که بخش یغان یشت اوستا شامل نیایش اورمزد و الوهیت‌ها (یغان) رویت‌پذیر و رویت‌ناپذیر می‌شد که نام خود را به روزها داده‌اند. اما این بدان معنا نیست که هر یک از سی ایزد، موضوع یک یشت جداگانه بوده است.

بنا به نظریه‌ی ویکاندر، فهرست قدیمی که مجموعه‌ای از یشت‌ها را دربر داشته، یک فهرست پیش‌زردشتی بوده و با افزودن امشاسپندان به آن، تقویم اصلاح‌شده‌ی زردشتیان به دست آمده است. ویکاندر احساس می‌کرد که «اصلاح تقویم به این شکل، طبیعتاً آسان‌تر از اصلاح مجموعه‌ای از سرودهای اوستا بوده است.» علت آن برای من مفهوم نیست. از این گذشته، تفاوت بین دو فهرست به هیچ رو تنها به بود و نبود امشاسپندان خلاصه نمی‌شود. ویکاندر عقیده داشت که صرف عنوان یغان یشت، یک اصطلاح پیش‌زردشتی بوده است، زیرا زردشتیان الوهیت‌های خود را یَزْتَه و نه بَگَه می‌نامیدند. اما این مسئله نمی‌تواند بدان معنی باشد که یَزْتَه به هنگام عنوان بخشیدن به بخش‌های مختلف اوستا، اورمزد شده است؟ و برای رجوع به یَزْتَه‌ها آن‌ها مجبور بودند که به اصطلاح

1. *Feuerpriester*, 229 sq.

هارتمان^(۲) تلاش کرده تا توالی یشت‌ها را به صورتی که هست توجیه کند. و در واقع، در این مجموعه میترا، که دهمین است، موقعیت مرکزی را اشغال می‌کند، و بلافاصله با دو دستیار سرشده و رَشو دنبال می‌شود.^(۳) سایر بزرگه‌ها بر گرد آنان آرایش یافته‌اند، مشروط بر این که آن‌ها را در دو بعد جای دهیم، از بالا که آغاز کنیم، به سمت راست بچرخیم، سپس به سمت چپ و سرانجام به پایین، که یادآور ترتیب عمومی نقش برجسته های میتراپی است، که در آن‌ها میترا و همراهانش کوتس Cautes و کوتوپاتس^(۴) Cautopates موقعیت کانونی را اشغال می‌کنند.

بنابراین، فهرست یشت‌ها کهن‌تر به نظر می‌رسد. فهرست روزها با وارد کردن موارد زیر به دست آمده است:

۱. اسامی امشاسپندان که یشتی به نام آن‌ها نیست:

شهریور (۴)، سپندارمذ (۵) و امرداد (۷)

۲. نام «آفریدگار» سه بار با فواصل مساوی (تا حد امکان) تکرار شده است. دی (۸)، ۱۵، ۲۳)، به سختی به معنای زمان، دانایی و فضا، و همراه با اورمزد (۱) چهار وجه بودگی quadrinity الهی را می‌سازد.

۳. نام آتش آتور (۹)، باد، وات (۲۲)، آسمان (۲۷) و نور بی‌پایان، (آفران) (۳۰).

تنها جایگزینی وَنَت Vanant با مهرسپند (۲۹) بی‌توضیح باقی می‌ماند.

۱. اگر نمی‌خواستند مانند بندهن ۲۰۳ با گسترش معنای این اصطلاح، آن‌ها را امهرسپندان بنامند.

۲. آرایش اوستا، در *Orientalia Suecana*, ۱۹۵۶, ۳۰.

۳. در جدول ص ۳۰ مقاله‌ی مذکور VII رشن، یک اشیاه چاپی وجود دارد که باید XII رشن خوانده شود. برای درک بهتر بقیه‌ی مقاله، اصطلاح طبقه‌ی کوچک را طبقه‌ی فرعی بخوانید (که در واقع منظور نویسنده بوده است).

۴. تنها فردی که توضیحی قابل تأمل برای این دو نام ارائه می‌دهد شیور است، *ZDMG*, 1928, XCV. توضیح گروشچ در *مردود اوستایی* میترا ۱۵۱، به سختی متقاعدکننده است!

احکام اخلاقی مزداییان را می‌توان از دو جنبه بررسی کرد: ابقای زندگی و نبرد علیه شر.

انسان برای ادامه‌ی زیست خود باید روزی خود را به یاری دامپروری یا کشاورزی به دست آورد و به تولید مثل پردازد. نبرد علیه شر در جنگیدن علیه اهریمنان و موجودات - انسانی یا حیوانی - متعلق به آن‌ها خلاصه می‌شود. از نظری، این دو دیدگاه، چنانچه نیروهای شر، نیروهای مرگ در نظر گرفته شود، با یکدیگر تلاقی می‌کنند. خیر، در مقابل شر جای داده می‌شود، چنانکه نور در مقابل تاریکی و بودن در مقابل نبودن. (ی. ۳/۳۰). در واقع، احکام زیست با احکام نبرد قابل تعویض است، چنانکه برای نمونه زادسپرم، خوردن و نوشیدن را به مثابه نبرد علیه اهریمن بانی آز تعبیر می‌کند.

اما از نظری دیگر، این دو دیدگاه ضد یکدیگرند، زیرا چگونه می‌توان بدون از بین بردن زندگی‌هایی، نظیر جانوران مضر، علیه نیروهای شر جنگید؟ در این حالت، دیدگاه دوم تسلط می‌یابد. ایران حتی از لحاظ نظری کم‌ترین شناختی از احترام به زندگی به شکل عام به صورتی که در آیین بودا موعظه می‌شود، یا علت وجود گیاه‌گرایی در میان برهمن‌های هند است، نداشت.

و اگر مسئله به زندگی انسان مربوط می‌شود، آنگاه کدام دیدگاه تسلط می‌یابد؟ آیا باید دشمنان زندگی را کشت؟ مزدگرایی در باب این نکته همواره نظر ثابتی نداشته است. زردشت می‌طلبید تا نیروهای دروغ به یاری اسلحه شکست داده شود. در عصر ساسانی، درست از زمان کرتیر، مانویان، مسیحیان، بوداییان، و... مورد آزار و پیگرد قرار می‌گرفتند. اما در عصر اسلام، و در تبعید، مزدگرایی پرخاشگری خود را کاملاً از دست داد. تنها در یک مورد، مرگ به زندگی برتری دارد: زمانی که یک مزدایی مرگ را برای گریز از ترک عقیده انتخاب کند.^(۱)

آنچه می‌ماند، وظیفه‌ی آسیب رساندن به زشتکاران، بنا به سفارشات زردشت است. دیدگاه «حیات‌گرایانه» در واقع محکومیت خود را در خود داراست: زیرا موجود

۱. روایت شاپور باروچی، که دایار نقل می‌کند، روایت‌های فارسی، ص ۲۷۵.

زنده، زنده به موجود زنده‌ی دیگری است که باید کشته شود. آنوریات پسر مهرسپند توصیه می‌کند:

«به شدت از خوردن گوشت گاوان و تمامی جانوران خانگی پرهیز کنید... حتی اگر تنها یک لقمه بخورید، خود را به گناه آلوده‌اید، و حتی اگر شتری به دست انسانی دیگر در محلی دیگر کشته شده باشد، چنان است که گویی شما (که گوشت آن را خورده‌اید) آن را با دستان خود کشته‌اید.»^(۱)

این نهی کردن در همان راستایی است که به زردشت نسبت داده می‌شد که قربانی کردن گاو را محکوم می‌کرد. می‌توان با خوردن نان، شیر، گیاهان و آب زنده ماند، و به هر حال باید زمین را کشت کرد و به پرورش دام برای تهیه شیر پرداخت (وید یوداد، ۳). پرهیز از خوردن گوشت پیش‌درآمد فرا رسیدن رستاخیز می‌شود. اما مزداگرایی در هیچ مورد از روزه دفاع نمی‌کند، زیرا مؤمن را در نبردش علیه پلیدی رنجور و نزار می‌سازد. در اوستا به خوردن گوشت اشاره می‌شود که احتمالاً از دوره‌ی چوپانی، یعنی زمانی که تنها گوشت قربانی خورده می‌شد، بازمانده است.

فعالیت جنسی، تابع وظیفه‌ی تولید مثل است، قابل درک است که همجنس‌بازی و نشست و برخاست با روسپیان نهی می‌شده است. گروه آخر با نمونه‌ی جه Jēh (به اوستایی جَهی)، روسپی خاستگاهی، مشخص می‌شده که فعالیتش به صورت دوگانه تعبیر می‌شود، از این لحاظ که بذر خوب و بد را به جای جدا کردن، در هم می‌آمیزد. همچنین قابل درک است که تجرد و پاکدامنی افراطی ممنوع بوده، زیرا نوع انسان باید برای یاری رساندن به اورمزد در مبارزه‌اش علیه اهریمن افزایش یابد. مزداگرایی به طور کامل ریاضت‌کشی مسیحیان، مانویان و... را محکوم می‌کند. علت محکوم کردن زنا و چند همسری بر اساس اصول اخلاقی مشابه، چندان آشکار نیست.^(۲) زیرا، اگر اقلان خواهش نفس را خاموش می‌کند - همان‌طور که خوردن با دیو گرسنگی به نبرد برمی‌خیزد - بنابراین اعمالی از این دست می‌بایست تصدیق شود. در واقع مزدک اشتراکی

۱. متن‌های پهلوی، ۱۴۴، ترجمه‌ی زتر، تعالیم معان ۱۱۱.

2. Geiger, *Ostrianische Kultur im Altertum*, Erlangen 1882, 274 sq.

شدن زنان را توصیه می‌کرد. اگر ازدواج و وفاداری زناشویی در انتها پیروز شد، علتش سرشتی اجتماعی یا اقتصادی داشته است.

ملاحظات اجتماعی نیز می‌بایست در پس نهاد ازدواج خویشاوندی وجود داشته باشد، زیرا بر اساس روایت‌ها، شایسته‌ترین اعمال قلمداد می‌شد، و تنها نسبت به صدور فرمان اجرای تمامی آیین‌ها به یک موبد، در درجه‌ی دوم اهمیت قرار داشت.

روایت‌ها (دابار، روایت‌های فارسی ۲۹۲)، آن را به عنوان ازدواج بین عموزاده‌ها تعبیر می‌کند. این مفهوم از تاریخ نگارش دینکرد (III.82) تا به امروز، به این نوع ازدواج نسبت داده شده است، اما همواره چنین ترتیبی نداشته است. ارائه‌ی فشرده‌ای از مطالعه‌ی فوق‌العاده‌ی گری Gray در pp. 456 و 8 و ERE می‌تواند ارزشمند باشد.

اوستا به خوئوتدته^(۱) Xvāetvadaθa تنها در پنج قطعه‌ی انتهایی اشاره می‌کند، بی‌آن‌که معنای ضمنی آن را بیان کند. زردشت نیز تنها اشاره‌ای گذرا به آن دارد.

نویسندگان یونانی و لاتینی ازدواج بین والدین و فرزندان، و بین خواهر و برادرهای تنی را نه تنها در میان اعضای خانواده‌ی سلطنتی، بلکه در میان عامه‌ی مردم، به ویژه مجوسان، گزارش کرده‌اند. این رسم تا زمان ساسانیان هنوز اعمال می‌شد.^(۲)

متن‌های پهلوی این عمل را توصیه و تشویق و بااصطلاحات روشن تعریف می‌کنند. بنا به نوشته‌ی دینکرد، پایه‌ی این عمل، تمایل به حفظ پاکی نسل، افزایش هماهنگی بین زن و شوهر و نشان دادن عاطفه‌ی بیش‌تر نسبت به فرزندان است. روایت پهلوی استدلال می‌کند که تحت استیلای عرب‌ها، ازدواج برون همسری می‌تواند به آسانی به سستی در دین، و حتی گرایش به دین دیگر انجامد، که بی‌شک استدلال بی‌اساسی نیست.

به نظر می‌رسد که این عمل بیش‌تر آرمانی نظری بوده تا عملی حقیقی، و با اصول زردشت بیگانه بوده است. با وجود این، می‌تواند به زمان هندواروپاییان بازگردد، زیرا عملاً اعمال مشابهی در میان ایرلندی‌های کهن صورت می‌گرفته است. در ایران به ویژه

۱. ازدواج با محارم. و.

۲. Cumont, CR Ac. Inscr. 1924, 53 sq., and رجوع کنید به Christensen, L'Iran..., 324 sq.

Menasce, BSOS, 1938, 596 sq.

این مجوسان بودند که در طول سلطنت ساسانیان و چند قرن اول استیلای عرب‌ها، سعی در تحمیل «این شکل از ازدواج درون همسری در حد افراطی» را به مؤمنان داشتند (گری)، اما با مقاومت توده‌ی مؤمنان روبه‌رو و سرانجام منسوخ شد.

دادگستری توزیعی^(۱) توسط دو اصل تنظیم می‌شود: راستگویی و رعایت پیمان‌ها. زردشت می‌گفت، حقوقی که قول پرداختش داده شده باید پرداخت گردد. اخاذی و رباخواری به ویژه به عنوان گناهی بزرگ محکوم می‌شود (روایت‌ها). (اما سود عادلانه مجاز شمرده می‌شود، صد در بندهش، فصل ۳۸).
زادسپرم شهوت و آزمندی را محکوم می‌کند.

نیکوکاری شایسته قلمداد می‌شود: «اهورامزدا می‌گوید (ویدوداد ۲۹/۱۸) هر آن کس که به مؤمن دیگری به اندازه‌ی بدن این پرنده‌ی پرودرش Pañdarš من گوشت دهد، نیازی به بازجویی دوباره از او نخواهم داشت؛ او مستقیماً به بهشت خواهد رفت». این اعمال حتی وظیفه قلمداد می‌شود، زیرا مشابهاً در ویدوداد ۳۴/۱۸ آمده است: «اگر کسی دست نیاز به سوی دینداری دراز کند، اما چیزی حتی شده ذره‌ای از ثروت او دریافت نکند، این عمل باعث افزایش نسل دروغ می‌شود، به همان سان که سایر مردان با تخمه‌های خود زنان را باردار می‌کنند.» منافع دین بامناف سازمان اجتماعی یکی بود.^(۲) قانون دینی حداقل در نظریه، بر کل زندگی فرد (درست مانند مورد اسلام) تسلط داشت. آورده‌اند که اردشیر گفته است^(۳) دین و سلطنت دو برادرند، و هیچ کس بدون دیگری نمی‌تواند زنده بماند، زیرا هر آنچه که فاقد اساس و بنیادی باشد از بین می‌رود، و هر آنچه فاقد نگهدارنده باشد، ناپدید می‌گردد.

برای وفور نعمت در سراسر جهان لازم است هر فرد به کار خود مشغول باشد، یعنی، به آنچه که توسط طبقه‌اش به او دیکته شده است (دینکرد، ۴۵، ۱۵-۱۶ به نقل از موله و نامه‌ی تنسر).

۱. آن بخش از دادگستری که با تخصیص امتیازات، وظایف و اموال در هماهنگی با شایستگی‌های فرد و به سود جامعه سروکار دارد. (فرهنگ ویستی)
۲. نگاه کنید به زتر، طلوع و غروب...، ۱۹۶۱، ۲۸۴.
۳. مسعودی، مروج طلائی، II، ۱۶۲. که زتر در تعالیم معانی، ۵۸ نقل می‌کند.

نظم اقتصادی که با تعالیم توده‌گرایی مزدک تهدید می‌شد، توسط خسرو انوشیروان از نو استقرار یافت. آنچه روح نابودگر بیش از هر چیز از آن واهمه دارد، این است که تاج و تخت و دین خوب در یک فرد واحد ترکیب شود (دینکرد، مَدَن، ص ۱۲۹) و در پایان زمان، اعمال پادشاه، وره‌ران خجسته، راه را برای نجات بخشان هموار می‌کند. اخلاق‌گرایان ایرانی، عموماً کاری جز برشمردن گناهان و صواب‌ها انجام نمی‌دهند. فهرست نیکی‌ها در آثار زیر یافت می‌شود: مینوک خرت، فصل ۳۷، روایت‌ها، دایار، ۳۳ یافت می‌شود و فهرست جنایت‌ها در ارداویراف‌نامه، فصل ۱۹، روایت‌ها، دایار، ۲۸۶، صد در بندھش، ۵۳۱.^(۱)

گاهی با نظریه‌ی خیر و شر، به شکلی که دومناش مشخص کرده است، دائرةالمعارف مزدایی ص ۳۶۰، و روبرو می‌شویم که به نظام شناخته شده‌ی یونانی اخلاق نیکوماخوس *Ethics of Nicomachus* شباهت دارد. دومناش چندین تکه را با هم مقایسه می‌کند، هر یک را با حرفی مشخص می‌سازد، و درونمایه‌ی اصول آن‌ها را به صورت زیر خلاصه می‌کند: «متن A در حالی به سرکوب زشتکاری می‌پردازد، تأکید می‌کند که نباید به سرکوب خوبی‌ها که ممکن است زشتکاری بدان شبیه باشد، بیانجامد. در B، قاعده این است که خوبی‌ها را باید از هر گونه آمیزش با بدی که بنا به C، در صدد گرفتن جای خوبی‌هاست، دور نگاه داشت. نیک بود روح به تناسب درست وابسته است که ضامن سازگاری و رابطه‌ی متقابل نیروهاست و آن‌ها را از آمیزش فسادآمیز با عناصر متضاد حراست می‌کند.» این اصول متضمن احکام دیگری است - احکام میانه‌روی (پنمان *patman*)^(۲) که ایران مدعی است که در اصل متعلق به اوست (چنانکه اسلام هم همین عقیده را دارد). دینکرد (M 429.11) اشاره می‌کند، «ایران همواره میانه‌روی را توصیه کرده است و زیاده‌روی از هر دو سو را منع می‌کند. فیلسوفان امپراطوری بیزانس، دانایان هند و کارشناسان سایر سرزمین‌ها، در کل انسانی را ستایش می‌کنند که استدلالش هوشمندانه است، اما پادشاهی ایران فاضلان را تأیید می‌کند.» شاید چنین تمایلی در ایران وجود

۱. گریستن، ایران، ۴۳۲. در ارتباط با ارداویراف‌نامه ویراف، مقدمه‌ی هورگ- وست برای چاپ ۱۸۷۲.

۲. زتر، طلوع و غروب...، ۱۹۶۱، ۲۸۶. پنمان همان پنمان است. و.

می‌داشته^(۱)، اما به هر حال این اصول چنانکه دومناش، ییلی و زئر توجه کرده‌اند،^(۲) از ارسطو گرفته شده است.

نظریه‌ی میانه‌روی در ایران، با مفهوم کیهان‌شناختی پشمان، به مثابه پیمان بین اهورامزدا و اهریمن برخورد می‌کند. دو پنداره گاه، چنانکه زئر نشان داده است، زروان، ۲۵۰، با هم اشتباه گرفته می‌شدند.

چنین گفته‌های اخلاقی به سختی از نژادی ناهنجار و ابتدایی می‌تواند تراوش شود، بلکه باید متعلق به ملتی منضبط با آدابی متمدن باشد، چنانکه در گفته‌های آتورپات پسر مهرسپند منعکس است: «اندیشه‌ی انتقام به خود راه مده، در غیر این صورت دشمنان به تو دست خواهند یافت. در عوض در نظر آور که چه آزار، آسیب و نابودی را به خود خواهی رساند اگر دشمن خود را به علت انتقام‌کشی در هم کوبی و...»^(۳) این مسئله بسیار به دور از موعظه‌ی زردشت درباره‌ی جنگ مقدس و وظیفه‌ی بد کردن به زشتکاران است.

و آذرباد اخلاقیات را تا نقطه‌ی بی‌علاقگی پیش می‌برد و می‌نویسد: «خوبی کنید، صرفاً چون خوب است.»

سرنوشت انسان به انتخابی وابسته است که در هر لحظه و در مورد کم‌اهمیت‌ترین جزئیات زندگی‌اش، بین درستکاری و دروغ، بین اندیشه‌های خوب و بد، کلام خوب و بد، کردار خوب و بد بدان دست می‌زند. و او قدرت انتخاب دارد. زردشت نیز همین مسئله را عمدتاً در ی. ۳۱/۱۱ گفته است و یک اصطلاح پهلوی بیانگر آن است: آزاد - کام «در اراده‌اش آزاد است.»^(۴)

1. Molé, *RHR*, 1959, 179.

۲. دومناش، شکند گوماک و بیچار، ۳۰؛ ییلی، سایل زردشت‌گرایی، ۷۹؛ زئر، زروان ۲۵۲. با وجود این مری بویس *BSOAS*, 1960, 149. ادعا می‌کند که هیچ گونه وام‌گیری در بین نبوده است.

۳. ترجمه‌ی زئر، تعلیم، ۱۱۰

۴. مطالعه‌ی جکسون، تعلیم زردشتی، درباره‌ی آزادی اراده؛ مطالعات زردشتی، ۲۱۹ را باید با اثر تاوادبا، *ZII*, ۸، ۱۱۹ تکمیل و تصحیح کرد. این عنوان بار دیگر از جانب زئر، (زروان، ۲۵۴) همراه با متن‌های Z، ۳۳، مطرح شده است.

پس چرا بداقبالی اغلب به دستکاران روی می‌آورد؟ چگونه می‌توان سرنوشت همه - قدرتمند را با آزادی انتخاب آشتی داد؟ مزداییان نیز این پرسش را مطرح کرده‌اند. روشن‌ترین و برجسته‌ترین پاسخ آنان همان است که در ویدیوداد قاعده‌مند شده است: *gēle pat baxt, mēnoh pat kunišn* «نتایج مادی سرنوشت هر کس، حاصل نتایج معنوی کردارهای اوست.» به کلامی دیگر، ما از لحاظ جنبه‌ی مادی به تقدیر وابسته‌ایم، و در حالی که در سطح معنوی، حاکم بر اعمالمان هستیم.

شاید ایرانیان خود به تنهایی به این مفهوم رسیدند. با وجود این، ما همه به خوبی می‌دانیم، چنانکه خود آنان نیز احتمالاً مطلعند که نوافلاطونیان جدید برداشت مشابهی داشتند، حداقل از لحاظ محتوی، و این شیوه‌ی «گریز از جبرگرایی» را، با همانند گرفتن *heimarmenē* یا *Physis*^(۱) و آزاد گذاشتن روح کشف کردند.

با وجود این، هر اندازه هم که ایرانیان نسبت به این پنداره جلب شده باشند، باز هم آن را به طور کامل به وام نگرفته‌اند. افلاطون چنین می‌آموزد که روح، جدا از بدن، آزاد است؛ اما ایرانیان - مگر در صورتی که پیرو مانی باشند - به ماده نفرت نمی‌ورزیدند و روح را بی‌پیوند با آن مجسم نمی‌کردند.

بنا به این مفهوم، انسان با محدود کردن کارایی تلاشش به قلمرو اخلاق، به میتوک، یا زندگی آتی، مسئول اعمالش است. اما در این قالب، بیش از اندازه سختگیر می‌نماید، و در عمل دوبار از شدتش کاسته می‌شود.

از سویی این که همه چیز در این جهان به تقدیر واگذاشته شود، به نظر عملی ابرانسانی می‌آید، تقدیری که انسان در مقابلش هیچ نیرویی ندارد. آیا واقعاً در قلمرو جهان مادی، تعدیل تقدیر ناممکن است؟ مطمئناً در مواردی عملی است. مطمئناً می‌توان ایزدان را نرم کرد. برای تقویت این امید، متن‌های پهلوی میان بخت (تقدیر) و بگو *baō*^(۲) تمایز می‌گذارند. بخت یا «سرنوشت نازل شده توسط ایزدان»، تنها به دست آنان تعدیل‌پذیر است و تنها در موارد نادر بسته به دعاخوانی‌ها یا شایستگی‌های فرد قابل

۱. *Physis*، منبع رشد یا تغییر که در طبیعت به صورت ذاتی یا کار گذاشته شده، وجود دارد.

۲. همان بخ است.

از سوی دیگر، زندگی آینده باید از طریق توازن میان کردارها، گفتارها، و اندیشه‌های خوب و بد انسان در مسیر زندگی تعیین شود. این اصل به صورت بسیار سخت‌گیرانه‌ای بیان شده است، حتی تا پیش‌بینی مکانی خاص، همستگان *hamestağan* برای کسانی که اعمال خوب و بدشان دقیقاً با هم برابر است.

اما در واقع، این اصل نیز تعدیل شد تا جا برای ضعف انسان‌ها داشته باشد. لازم نیست گناهان تا ابد در ترازوی اعمال حک شود و سنگینی کند. دو راه برای پاک کردن آن‌ها وجود دارد: اول با کمک اعتراف، همراه با ابراز ندامت و توبه؛ بنابه فرمول پُنت ترجمه‌ی زفر: تعالیم ۱۲۳، «توبه می‌کنم تا گناهان خود را پاک کنم، تا سهم خود را از پاداش برای اعمال نیک (که در نتیجه کافی نیستند)، به دست آورم و برای راحتی روحم توبه می‌کنم، و...»

راه دوم با انتقال امتیازات نافله است (برابر نهاد «مشارکت قدیسین» ما) : پنت فوق ادامه می‌دهد که «چنانکه اتفاق افتد که من پیش از انجام توبه (نهایی) خود از این دنیا بروم و یکی از خویشان نزدیکم به جای من توبه کند، آنرا قبول خواهم داشت.»

این انتقال حقوق، دعاخوانی و برگزاری مراسم به سود مردگان را توجیه می‌کند. باوجود این، فرض بر این است که مراسم به خودی خود، صرف نظر از شایستگی کسانی که آن‌ها را برگزار یا هدایت می‌کنند، باید مؤثر باشد. در واقع این مراسم می‌تواند در زمان حیات فرد برگزار شود، چه او در شرف مرگ باشد و چه نباشد (اگر در شرف مرگ باشد، آن‌ها چَته - خرید *gēte-xarid* می‌شود، یعنی «در این جا، این پایین [برای جهان دیگر] خریداری شود.» اگر در شرف مرگ نباشد، «زنده روان» می‌شود). و صد دربند هُش (ترجمه‌ی دایار، روایت‌های فارسی، ۵۳۳)، می‌گوید هر اندازه گناهان فرد بزرگ باشد، اگر چته - خرید انجام گرفته باشد، پس از مرگ، روح گنا از جان در عبور پل جداکننده حمایت و از سقوط آن به درون جهنم و در دستان اهریمن جلوگیری می‌کند. در رابطه با زنده‌روان باید گفت، فواید آن درجات ثابتی دارد: در اجرا کردن یسنا به شکلی پیوسته، توسط چهار مغ، که به مدت سه شبانه روز به صورت دو تا دو تا این مراسم را اجرا کنند،

بنابراین، مزدگرایی بر خلاف آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد، چندان اخلاق‌گرایانه نیست.^(۱) حتی تصویری که ما ارائه کرده‌ایم از لحاظ اهمیتی که برای اراده‌ی آزاد قایل است، فریب‌آمیز به نظر می‌رسد. در زندگی واقعی، مزدبایان پیوسته درگیر چنان نبرد پیچیده‌ای با سرایت مرگ، هزاران علت ناپاکی و مخاطرات همه جایی اهریمن حتی در خوابشان هستند که بسیار به ندرت می‌توانند به هدایت آزادانه یا اخلاقی زندگی خود بیندیشند.

درحاشیه‌ی نگرش مزدبایی نسبت به سرنوشت، شکل اغراق‌آمیز آن، تقدیرگرایی محض (*fatalism*) وجود دارد. چنانکه **رینگرن** نشان داده است، تقدیرگرایی در حماسه‌های ایرانی، آپسالا، ۱۹۵۲، تقدیرگرایی موضوع اصلی و سرچشمه‌ی حماسه است. این حالت به خوبی با زروان‌گرایی سازگار است که به نوبه خود اغلب به مادی‌گرایی ملون شده است. تکه‌ای در مینوی خرد وجود دارد که کریستن و زئر هنگام مطالعات خود با آن برخورد کردند که می‌گوید: «هر اندازه هم که انسان (مسلح به) شهامت و نیروی حکمت و دانش باشد، امکان تقلا علیه سرنوشت وجود ندارد. زیرا پس از مقدر شدن چیزی و تحقق آن، چه خوب و چه بد، مرد دانا در کارش دچار پریشانی و گمراهی می‌شود، و انسانی که شناخت درستی ندارد در کارش هوشمند می‌شود؛ ترسو دلاور می‌شود و دلاور ترسو. انسان پرانرژی سست و کاهل می‌شود و انسان سست و کاهل پرانرژی. زیرا هر آنچه از قبل مقدر شده، موقعیتی را پیش می‌آورد که هر چیز دیگر

۱. نگاه کنید به **چگونگی مطالعات زردشتی**، ۱۳۸ «تصویر آرمانی نباید بیش از حد بسط می‌یابد»، و **لهمان ERE**، 515، 5. «عکس این اخلاقیات نوعی سختگیری تجریدی است که نمی‌تواند خود را در زندگی بگنجانند و بی‌آمدهای غیرعقلانی آن اغلب برای زندگی نامساعد است. تقابل یکتاخوت خوب و بد و بد و خوب جایی برای مراحل میانی زندگی واقعی، برای فرد و حالت‌های خودانگیخته‌ی روح انسان باقی نمی‌گذارد. ایرانیان رغبت چندانی به عواطف بی‌علاقگی و بی‌تفاوتی نداشتند؛ ما حتی در احساسات دینی خود اغلب تمایل به عناصر تغزلی را احساس می‌کنیم، اما با این حال، همواره سنگینی با روح قانون‌گرایانه را حس می‌کنیم.» - معذک «با این وصف، در دینکرد ۶، خصوصیات کم‌تر سودمندگرایانه، و بیش‌تر درویش‌مآبانه وجود دارد. اما به نظر می‌رسد که موبدان بسیار بلندمرتبه‌ی مزدبایی بسیار از ریاضت‌کنشی به دور بوده‌اند.» (مناش)

را از پیش پا می‌روید و پاک می‌کند.»^(۱)

با این حال، در کل، چنانکه زفر، *تعالیم* ۹۷، می‌نویسد «احکام دینیِ مزداییان بر پایه‌ی دیدگاهی اساساً اخلاقی نسبت به زندگی استوار است.»

۱. مینوک خرت (مینوی خرد). کریمستن، ایران در زمان ساسانیان، ۲۳۵، زفر، زروان، ۲۵۷.

فصل سوم

مسائل مربوط به منشاء

الف. زردشت

۱. تاریخ

تمامی نویسندگان یونانی که برای زمان زردشت مشخص کرده‌اند، پلوتارخ، ارسطو، ادوکسوس Eudoxus و گزنتوس Xanthos^(۱)، تاریخ ظهور او را شش هزار سال پیش از افلاطون، یا خشایار، یا پنج هزار سال پیش از جنگ تروا معین می‌کنند.

این تاریخ افسانه‌ای بدون اهمیت هم نیست، زیرا در گاه‌شماری سنتی ایرانیان نیز یافت می‌شود. در دینکرد آمده است که زردشت، پیش از تولد، به شکل آسمانی به مدت ۶ هزاره، هستی داشته است. در اوستا به صورتی که به دست ما رسیده است، این دستگاه هزاره‌ای را نمی‌توان یافت، اما به عقیده‌ی پلوتارخ، که از تئوپمپوس نقل می‌کند، این تفکر از همان قرن چهارم وجود داشته، و به احتمال زیاد برای گزانتوس، اکودوس و ارسطو، چنانکه جکسون حدس می‌زند، ص ۱۵۲، شناخته شده بوده است. اما بر خلاف این نویسنده، می‌توان این فرض را پذیرفت که یونانی‌ها اصول دینی ایرانیان را بد فهمیده‌اند. اطلاعات آنان از منابعی گرفته شده است که به خوبی می‌توانسته تولد روحانی پیامبر را با زایش حقیقی او، یکی تلقی کرده باشد.

همچنین سطحی خواهد بود که مانند گایگر Gaeger و بنونیت^(۲) فرض کنیم که

۱. مراجع کلاسیک درباره‌ی زردشت در گری، apund، جکسون، زردشت (موزون، [لوزن]، ۱۹۰۸، ۳۱۱)
گردآوری شده است. بحث درباره‌ی تاریخ ظهور زردشت در همان مجلد، ۱۵۰.

2. Arthur Nock, *Journ. Hell. Stud.* 1929, 112.

یونانی‌ها لزوماً ارتباطی میان دستگاه هزاره‌ای ایرانیان و مفاهیم خودی خویش ادراک کرده‌اند. از جانب آن‌ها بازنویسی برداشت ایرانیان کافی بوده است.

سرانجام، بنا به نظر نییری^(۱)، این منابع ایرانی بوده است که بین زردشت و افلاطون با معرفی اولی به عنوان شکل اولیه‌ای که در دومی تناسخ یافته، توازی قابل شده‌اند. من فابده‌ی این فرضیه را نیز درک نمی‌کنم.

سنت بومی، زردشت را ۲۸۵ سال پیش از اسکندر قرار می‌دهد. رد آن تا به حال ممکن نگشته است.^(۲)

با وجود این، شگفت‌آور است که چنین جزئیات دقیقی تا زمان ساسانیان حفظ شده باشد. در واقع، چنانکه بار اشاره می‌کند^(۳)، دیگر تا آن زمان، ایرانیان، هخامنشیان را نیز به یاد نمی‌آوردند، و تنها خاطره‌ی مبهمی از اشکانیان، یعنی از دوره‌ی بلافاصله پیش از خود داشتند. تمام آنچه در کتاب‌ها درباره‌ی اسکندر کبیر گفته شده از داستان‌های یونانی - سریانی گرفته شده است. پس چگونه سنتی می‌توانسته در ارتباط با تنها این یک نکته، یعنی گذشت زمانی بین زردشت و اسکندر، چنین وفادارانه از نسلی به نسل دیگر به مدت ۴۰۰۰ سال انتقال یافته باشد.^(۴) احتمال بسیار دارد که این تاریخ به دست روحانیت

1. Die Religionen des alten Iran, 27.

۲. علی‌رغم کوشش نییری، این نظر توسط هینگ بی اعتبار شد، زردشت، لندن، ۱۹۵۱، ۳۷.

۳. اوستا، کپنهاگ ۱۹۵۴، ۳۹.

۴. در مقاله‌ای که به تازگی نوشته شده است، تاریخ زردشت Archiv Orientalni, 1959, 556 sq. کلیما کوشش کرد تا از سنت مانوی در حل مسئله‌ی زمان زردشت استفاده کند. مانی که در ۲۱۶ به دنیا آمد، خود را چنانکه متن‌های ترفان نشان می‌دهد، با فارقلیط، که برای مدت‌های طولانی شناخته شده بود، و با میتیره Maitreya یکی می‌شمرد. اگر بتوان، چنانکه اسپیکل مفروض می‌دارد، ثابت کرد که او خود را با اوشیدر (نجات‌دهنده‌ای که ۱۰۰۰ سال پس از زردشت می‌آید) نیز یکی شمرده باشد، می‌توان استنتاج کرد که مانی بر این عقیده بوده که ۱۰۰۰ سال پس از پیامبر مزداییان آمده است، یعنی (با در نظر گرفتن ۳۰ سال «زندگی شخصی»)، ۹۷۰ سال پس از او به دنیا آمده است. اکنون این عدد ۹۷۰ می‌تواند به صورت زیر شکسته شود: ۲۱۶ پس از میلاد (تاریخ تولد مانی) + ۵۲۲ پیش از میلاد (تاریخ تاجگذاری داریوش) + ۲۳۲ (مجموع سال‌های سلطنت مابین زردشت و داریوش). مبعث زردشت به این ترتیب در ۵۲۲+۲۳۲=۷۵۴ پیش از میلاد روی داده است، و تولدش در ۷۸۴ پیش از میلاد. در ارتباط با سایر تاریخ‌های سنتی درباره‌ی ظهور زردشت، به ویژه ۲۵۸ سال پیش از اسکندر به محاسبه‌ی نادرستی از سلطنت هخامنشیان نسبت داده می‌شوند. به

ساسانی، که علاقه وافری به تثبیت تاریخ دقیقی برای پیامبر خود داشتند، ثبت شده است. و همچنین قابل درک است که آن‌ها این عمل را به رجوع به «اسکندر ملعون» که بنا به سنت راست‌دینی، اوستا را سوزانده یا به غارت برده است و ورود ناگهانی‌اش به ایران فاجعه‌ی بزرگی در تاریخ این کشور است، صورت دهند.

تنها چیزی که می‌توان گفت این است که زردشت در ۶۰۰ پیش از میلاد و نه دیرتر، ظهور کرده است. و شاید از این تاریخ تقریبی، بازتاب‌هایی در آثار نویسندگان یونانی دیده می‌شود که بدون تعیین تاریخی دقیق، او را هم عصر فیثاغورث می‌گمارند. به این ترتیب هم اریستوگزنوس Aristoxenus شاگرد ارسطو و هم دیودوروس ادرتایی^(۱) نوشته‌اند که فیثاغورث به بابل می‌رود تا نزد زردشت به تحصیل پردازد. حال فرض بر این است که فیثاغورث در ۵۷۲ به دنیا آمده است، و اریستوگزنوس به ما می‌گوید که او در چهل سالگی در اثر دسیسه‌ی پلی‌کرات Polycrate که در ۵۳۲ آغاز شد، به ایتالیا مهاجرت می‌کند.

همزمان پنداشتن زردشت نه تنها با فلاسفه‌ی اولیه‌ی یونان که با بودا و کنفوسیوس نیز پنداره‌ی ربانده‌ای است. شرایط مشابه، تقریباً بی‌درنگ، پدیده‌های موازی ایجاد می‌کرده است. اما آیا واقعیت دارد که تمدن در همه جا گام به گام پیشرفت می‌کند؟

بحثی که عموماً به تاریخ پیش‌تری استشهد می‌کند، بر مبنای شواهد زبان‌شناختی استوار است. از آن جا که زبان گائ و وداها در مرحله‌ی مشابهی از تکامل است، ادعا می‌شود که گائ باید به ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد متعلق باشد. اما ما می‌دانیم که دو زبان همجوار می‌توانند با شتاب‌های متفاوت تکامل یابند: برای نمونه، زبان دانمارکی بسیار سریع‌تر از زبان آلمانی و حتی سوئدی تکامل یافت.

همین ترتیب، معلوم نیست که بین سلطنت داریوش اول و سوم ۱۵۰ سال فاصله بوده باشد. متأسفانه ما شواهد منسجمی از این که مانی خود را با اوفیور یکی شمرده باشد در دست نداریم. از این گذشته بعید است که سنت فاصله‌ی میان زردشت و اسکندر را دقیق حفظ کرده باشد، چرا که نام هیچ یک از پادشاهان را نمی‌برد. برای این دوره، سنت مزدایی تنها وینتاسپ (۹۰ سال)، و هومن (۱۲ سال!) و همای (۳۰ سال) را می‌شناسد.

هینز، زردشت، ۱۹۶۱، گمان می‌برد که می‌تواند تاریخ سنتی ۲۵۸ سال پیش از اسکندر را به کمک دستان اثبات کند. اما این منبع که بسیار اخیر است، از ارزش ناچیزی برخوردار می‌باشد.

۱. هر دو به نقل از هیپولیتوس، Hippolytus, *Refut. Haeres.*, I. 2. 12.

زردشت را می‌توان در تاریخ جای داد، اگر ویشناسپ، حامی او را با پدر داریوش یکی بداریم. اما چنین عملی ممکن نشده است.

۲. زادگاه

منابع ساسانی و پس از آن، که [محل ظهور] زردشت را در غرب ایران معین می‌کنند، در برخی نکات پر تناقض هستند. برخی منابع، زادگاه او را در سرزمین ماد، و سایرین در آتروپنته (آذربایجان)، و دیگران، بیش‌تر به سوی شرق، در ری (نزدیک تهران امروز) شمرده‌اند. عدم اعتماد ما به این منابع زمانی افزایش می‌یابد که درمی‌یابیم سایر شواهد، به عربی (طبری) یا حتی کهن‌تر از آن به یونانی (تئون، ۱۳۰، ژوستین حدود ۱۲۰ و...) او را از اهالی باختر در شرق می‌پندارند.

به اوستا باز گردیم. آنچه بی‌درنگ توجه ما را به خود جلب می‌کند، سکوت کامل آن درباره‌ی موضوع غرب ایران است، خواه امپراطوری ماد باشد، خواه آسوری‌ها، یا دیرتر، هخامنشیان یا یونانی‌ها و... بر عکس تمامی اسامی مکان‌هایی که در آن آمده است، به یک نتیجه‌گیری واحد می‌رسد: این که افق جغرافیایی اوستا به شرق ایران، و به ویژه به شمال شرق محدود است. حتی ویدیوداد، که دیرتر از گاتا نوشته شده است، در جایی که به برشمردن مناطقی می‌پردازد که دین در آن‌ها شایع شده است، غرب‌تر از ری جایی را نمی‌شناسد. در نتیجه، به حق می‌توان گفت که صحنه‌ی دستوری زردشت در شمال شرقی بوده است.

سنت‌هایی که با این نتیجه‌گیری در تضاد می‌افتد، به آسانی قابل توضیح می‌باشند. همه‌ی آن‌ها به زمان ساسانی باز می‌گردند که چنانکه هینگ اشاره می‌کند (زردشت، ۴۳)، و ما در این موارد همه‌جا از او پیروی می‌کنیم، مراکز سیاسی - دینی امپراطوری آن، همه در غرب ایران قرار داشته است. ایالات شرقی، در واقع برای مدتی از حاکمیت ساسانی خارج شد. روحانیت ساسانی اعتبار بخشیدن به افسانه‌هایی که [زادگاه] زردشت را غرب ایران معرفی می‌کرد، به سود خود یافت. شارحان پهلوی اسامی اماکنی را که در اوستا آمده بود، به مناطق غربی بخشیدند. معابد برای کسب احترام و امتیاز به عنوان زادگاه پیامبر، یا محل وحی، یا پیروزی‌ها و مرگ او، در درون خود به رقابت پرداختند، که علت

اکنون می‌توان به آن دسته از شواهد سنتی بازگشت که زادگاه زردشت را در شمال شرقی تعیین می‌کنند.^(۲) *آیرونیم ونجو* (ایرانویج) «سرزمین آریاییان» که نام اوستایی سرزمین مادری دین زردشت است، احتمالاً تنها یک نامگذاری اسطوره‌ای است، اما از آن جا که در سرآغاز زنجیره‌ای از مناطقی است که از شمال تا جنوب^(۳) گسترده شده است، می‌توان آن را در شمال *سغد و مرگیته* Margiana (مرو) جای داد که هر دو نام خود را از آن گرفته‌اند یعنی در خوارزم. بنابراین، زادگاه زردشت چنانکه مارکوارت در ۱۹۰۰ پیشنهاد می‌کند، و بنونیست، نیبرگ، سینا، هنینگ و بار نیز با او همراهی می‌شوند، باید خوارزم بوده باشد. این نتیجه‌گیری، ظاهراً توسط کشفیات زبان‌شناختی اخیر هنینگ تأیید می‌شود.^(۴) هنینگ تأکید می‌کند که اصطلاح خوارزم را باید به مفهومی گسترده در نظر گرفت، زیرا همان طور که *هکاتایوس و هرودوت* بازگو می‌کنند، در زمان زردشت، یا اندکی پیش از یکپارچه شدن ایران به دست کوروش، خوارزمیان تا اندازه‌ای بر بخش عظیمی از شرق ایران اعمال نفوذ می‌کردند. هنینگ چنین مطرح می‌کند، ص ۴۲، که سرنگونی سریع این دول توسط کوروش، بدین معناست که آن‌ها به صورت یک واحد سیاسی سازمان یافته بودند، در غیر این صورت کوروش برای استیلا بر آنها به صورت جداگانه، به مدت زمان طولانی‌تری نیاز داشت. اما این نکته با گفتن این که *ویشتاسپه*، ولینعمت و حامی زردشت، فرمانروای چنین اتحادیه‌ای بوده است، تفاوت فاحش دارد. هیچ گونه شواهدی در دست

۱. باید معذرت، اشاره کرد که، این رقابت به شمال غربی ایران محدود می‌شد. چرا پارس علی‌رغم آن که مرکز قدرت سیاسی و محل معابد مهمی بود، در این شبادی زاهدانه شرکت نکرد؟ به نظر من، علت آن در این حقیقت نهفته است که نویسندگان حقیقی «غربی ساختن» زردشت به آن اندازه از میان ساسانیان نبودند، که به مجوسان ماد تعلق داشتند.

۲. *هانتز*، زردشت، ۱۹۶۱، ۲۲، محل تولد و مرگ پیامبر را به ترتیب در باختر و خراسان تعیین می‌کند، اما تنها بر مبنای گواهی مارکوپولو!

۳. ویدیوداد، ۱، اصل متضمن این سیاهه ظاهراً یک اصل کاملاً جغرافیایی است. *تلاش موله*، JA، ۱۹۵۱، برای تمییز یک طبقه‌بندی «کارکردی» در آن به سختی متقاعدکننده است.

۴. علی‌رغم آنچه *آلایم* برای گفتن دارد، sq. 321 pp. *Parola del Passato*, 1951.

نیست^(۱) که نشان دهد ویشناسپه قدرتمندتر از سایر شاهزادگان مجاور بوده است، یا کوروش مجبور بوده به این اتحادیه بپردازد. به طور کلی، شکست یک یا دو قبیله به خوبی می‌توانسته فروپاشی مابقی را به دنبال آورد. بار قیاس می‌کند که اتحادیه و استیلا بر آن، هر دو پس از زمان ویشناسپ روی داده است.

کاوش‌های باستان‌شناسی در خوارزم و باختر، تمدن شهریی را که در اولین نیمه‌ی هزاره‌ی قبل از میلاد در این ناحیه شکوفا بوده است، روشن ساخته است. از آن جا که زردشت وجود این تمدن را نادیده گرفته است، پس چنین برمی‌آید^(۲) که اگر او در خوارزم بوده است، زمان آن نمی‌توانسته دیرتر از چند قرن اول هزاره بوده باشد. دیاکونوف، ص ۳۹۰، تاریخ نگارش گاتا را در قرن هشتم در ماد، یا در غیر این صورت در خوارزم یا بلخ، پیش از قرن ششم تعیین می‌کند.

۳. زندگی و شخصیت

زندگی و شخصیت زردشت در افسانه‌ها توصیف شده است،^(۳) اما حتی اگر بخواهیم معجزات را از آن‌ها خارج سازیم، باز هم با مطالب تاریخی رو به رو نخواهیم بود. به همین ترتیب، نمی‌توان از جکسون، که سعی کرده تا با گردآوری اشارات پراکنده از منابع و تاریخ‌های گوناگون، به بازسازی مرحله به مرحله‌ی زندگی‌نامه‌ی او دست زند، و این‌جا و آن‌جا، اشارات تا اندازه‌ای ساده‌دلانه‌ی خود را وارد آن سازد، پیروی کرد.^(۴) درباره‌ی مسئله‌ی تاریخت زردشت، دو دیدگاه به شدت متضاد وجود دارد:

۱. بار، اوستا، ۲۹.

2. Diakonov, *Istoria Midii*, Moscow 1956, 48 Oranskii, *Vvedenie v iranskaia Philologijo*, Moscow, 1960, 91 sq.

۳. هارمستر چکیده‌ای از آن‌ها را در III, Z-A فصل IV ارائه کرده است.

۴. جکسون، زردشت، ۳۰، ۳۵، ۶۰، ۹۵. چرا جکسون با بدین برخی از منابع بیگانه نظیر آنچه به مکتبپون آئیساد انلاطونی و پلیس و... تعلق دارد «خط فاصل» قابل می‌شود؟ چگونه «قلمرو افسانه‌های خیالی» از «زمینه‌ی مستحکم‌تر سنت» قابل تشخیص است (و ص ۱۲۷)؟ چرا باید سنتی را صرفاً از این رو که اخیر است به هیچ گرفت، مانند سنت برهمنی *Canṛaṇṇīac* (ص ۸۶)، و چرا باید داستان اسب سیاه را عبت خواند (ص ۶۴)، اما فرض کرد که شرح دیگری دارای «پیش‌زمینه‌ی عقلانی حقیقت است» (ص ۲۶)؟

دیدگاه اول که **هرتسفلد** و **نیبرگ** نمایندگان برجسته‌ی آن هستند، بر این اساس است که امکان بازسازی زندگی‌نامه‌ی زمینی زردشت و توصیف حداقل مرحله‌ی عمومی زندگی او وجود دارد. اما این نویسندگان بسیار متفاوت از یکدیگر قلم می‌زنند. **هرتسفلد** او را با داریوش و پدرش که او را با حامی زردشت یکی می‌انگارد، مرتبط می‌سازد. از سوی دیگر، **نیبرگ**، تنها از روی اوستا، وجود دو اجتماع رقیب را، که یکی از احکام گاثا پیروی، و دیگری **مینرا** را پرستش می‌کرد، نظر خود را استنباط می‌کند. زمانی که بین این دو اجتماع جنگ درمی‌گیرد، زردشت در اجتماع اول برای دفاع از آن و از بین بردن دیگری ظاهر می‌شود.

بنا به دیدگاه دیگر، زردشت به هیچ وجه یک شخصیت تاریخی نیست. این عقیده‌ی اولیه‌ی **دارمستر** بود، و با اتخاذ شیوه‌های مکتب طبیعت‌گرایانه در نخستین کتابش **اورمزد و اهریمن**، ۱۸۷۷، زردشت را تجسم آذرخش می‌پندارد. این دیدگاه به زودی، حتی از جانب خود **دارمستر** کنار گذاشته شد. هفتاد سال بعد موله نیز، اما در راستای نگرشی بسیار متفاوت، که در اثر زیاده‌روی‌ها و تناقض‌گویی‌های مکتب تاریخی برانگیخته شده بود، تاریخت زردشت را انکار کرد. از نظر او پیامبر تنها دارای موجودیت عبادی است. برای نمونه، زمانی که گفته می‌شود مادر زردشت پس از جذب هوم، او را باردار شده، این تنها تأویل آیین آمیختن هوم و شیر با استفاده از اصطلاحات اسطوره‌شناسی است. این روش که از مکتب اسطوره و آیین انگلیسی - اسکاندیناوی الهام گرفته است، گاه در یافتن توضیحی برای گاثا، به نتایجی می‌رسد. اما عدم تاریخت پیامبر، تنها در این صورت قابل اثبات است که کل گاثا به مثابه بازتاب‌های آیین تعبیر شود. و بلافاصله روشن است که برخی از تکه‌ها به هیچ رو به چنین تعبیری راه ندارند. برای نمونه، چگونه قطعه‌ی زیر می‌تواند آداب نماز قلمداد شود (ی ۱۲.۱۵):

شاهزاده‌ی فرومایه و *Vāepya* در پُل زمستانی

زردشت سپینامه را با پناه ندادن به او آزرده

در آن هنگام که او و اسب‌های بارکش لرزان از سرما به او رسیدند.

تنها یک قطعه از این دست کافیست تا اشتباه کسانی که تاریخت زردشت را انکار می‌کنند، اثبات شود. در واقع می‌توان همراه با گلندر مسئله را خلاصه کرد و گفت آنچه وجود زردشت را اثبات می‌کند، یادداشت‌های معتبر و موثقی است که این‌جا و آن‌جا در گاثا دیده می‌شود.

به این ترتیب، می‌توان با آسوده‌خیالی مسیر میانی را اتخاذ کرد، و به جست و جوی جزئیاتی چند از زندگی پیامبر پرداخت.

از این لحاظ ی. ۴۶ به ویژه جالب توجه است. در خط ۱۲، زردشت به ستایش نسل فریافته‌توره‌ای می‌پردازد که شور و شوق پارسایانه خود را به اثبات و به رسالت او توجه کرد. مردم توره Tura از روی اوستای تازه‌تری به ما شناسانده می‌شوند. آن‌ها قومی چادرنشین بودند که بین دریاچه‌ی خزر و آرال، و مناطق کناری جیحون Oxus و سیحون Jaxartes آمد و شد می‌کردند. نواحی جیهون سفلی در خوارزم در زمان ساسانیان تور نامیده می‌شد که «نامش» چنانکه بار می‌نویسد، اوستا ۲۷، «مسلماً نمایانگر ادامه‌ی حیات داشتن قوم توژه است.» در حماسه، توژه یا تورانیان، به معنای تمام غیرایرانیان به کار می‌رفت، اما از روی اسامی بازمانده روشن است که طبقه‌ی حاکم آن‌ها، از نژاد آریا بوده است.

پذیرفتن این امر که زردشت به این اقوام چادرنشین استپ‌ها پناهنده شده باشد، حتی در صورت آریایی بودن آن‌ها، دشوار است، و این تعبیری است که باید برای بند ۱ همان شعر قابل شد:

به کدام مرز و بوم روی آورم؟ به کجا روم [و از که] پناه جویم؟

مرا از خویشاوندان و یارانم دور می‌دارند.

همکاران و فرمانروایان دُرُوَنَدِ سرزمین خشنودم نمی‌کنند.

ای مزدا اهورا، چگونه ترا خشنود توانم کرد؟^(۱)

اما می‌توان از پی بار^(۲) فرض کرد که شاخه‌ای از تورانیان در خاک ایران اسکان دایمی

۱. به نقل از اوستا، ج ۱، گزارش جلیل دوستخواه، تهران ۱۳۷۰ (و).

۲. اوستا، ۲۸.

یافتند و زردشت پناهی را که هموعانش از او دریغ کرده بودند، در نزد آنان می‌یابد. با این وجود، چنانکه هوباخ مطرح می‌کند، امکان دارد زردشت هرگز نگریخته باشد. شکست باعث می‌شود که به گریز بیانیدند، فقط همین. زمانی که می‌پرسد «به کجا می‌توان گریخت» در حقیقت می‌گوید: «جایی برای گریز وجود ندارد؟»

در جست و جوی خود برای یافتن سرزمین مادری زردشت، نباید اهمیتی را که او به گاو می‌دهد، از یاد برد. بنا به اطلاعاتی که دو کارشناس مورگشتن Morgenstierne (با نام‌های که در تاریخ ۱۹۴۸ نوشته) و کامرون (به صورت کلامی در ۱۹۵۷) در اختیار من گذاشتند، امروزه هیچ ناحیه‌ای در سراسر ایران و افغانستان وجود ندارد که در آنجا بتوان از راه دامپروری امرار معاش کرد.

از سوی دیگر ایریژنم و نجو (سرزمین ایران) چنانکه در چندین متن آمده است، ناحیه‌ی رودخانه‌ی خوب داییتی Daitīya بوده است. این نام بی‌تردید به اندازه‌ی نام کشور، اسطوره‌ای است، اما به هر حال یک رودخانه‌ی واقعی بوده است و به مثابه منبع وفور نعمت و باروری، برایش قربانی می‌کردند. اگر جیحون بوده باشد، آنگاه به آسانی می‌توان تجسم کرد که آب‌هایش، که زمانی بسیار بیش از امروز بوده است، مراتع پهناوری را آبیاری می‌کرده است که واحه‌ی خبوه، در خوارزم سده‌ی میانه و نوین، تنها بخشی از آن است. اصطلاح ونگوهی vanuhi «خوب» در نام قرون وسطایی جیحون؛ و هروت Wehīrot^(۱)، باقی است. درست است که این اصطلاح در نام رودخانه‌ی اخس Ochus که نزدیک به هرات در افغانستان جریان دارد نیز باقی است، اما پاوا اشاره می‌کند،^(۲) دریاچه‌ی ووروکشه Vourukaša که نقش بسیار مهمی در یشت‌ها دارد، نام اسطوره‌ای جای دیگری جز دریاچه‌ی آرال نمی‌تواند باشد که رودخانه‌ی جیحون به آن می‌ریزد. این بحث، علاوه بر بحث گاو، همسان گرفتن سرزمین مادری زردشت با خوارزم را تأیید می‌کند. زردشت برای قومی غیر مهاجر و دامپرور موعظه می‌کرد که سرکردگان خود را گوی^(۳) Kavis و

1. Markwart, *Wehrot u. Arang* 1938.

۲. اوستا، ۳۱.

۳. یک واژه‌ی باستانی که با واژه‌ی هوی سنسکریت به معنای «دانا» ارتباط دارد.

روحانیون پیرامون آن‌ها را کثرین (مین من کننده) و بوسیگ *usigs* (قربانی کننده) می‌نامیدند. زردشت نیز یک روحانی یا زئوتر *zaotar* بود، و با سنت سراینده - روحانی^(۱) *Chanter-priest* آشنایی داشت، هر چند، چنانکه از نامش سپیتامه «از تکیشی تابناک» و نام پدرش پورشسپه، «با اسب خالدار» نیز مؤید آن است، او خود به خانواده‌ای اسب‌دار تعلق داشته است. و هر چند دارای جاه و مقام یک روحانی بوده، اما ثروتمند نبوده است. از آن‌جا که «چند خدمه و دام» داشته (ی. ۲. ۴۶)، وجود یک حامی برایش ضروری بوده است.

افق سیاسی زردشت محدود بود. در گائا از تمدن شهری اثری دیده نمی‌شود و کوروش هنوز کشور را به جریان اصلی تاریخ پیوند نداده است. حتی در زمان جانشینانش، جامعه‌ی زردشتی در سراسر مدت نگارش اوستا، به شکل قابل توجهی منزوی می‌ماند.

در قطعه‌ای (ی. ۶. ۴۲) که بلافاصله از پی یسنای هفت هات می‌آید، به «روحانیونی که تا دوردست سفر می‌کنند تا به نزد کسانی که در جست و جوی حقیقت‌اند رسند» اشاره می‌شود. آن‌ها به کجا می‌روند؟

بشت مربوط به میترا شمه‌ای از کشور زردشتیان به دست می‌دهد. چنین می‌گوید که میترا که پیش از خورشید بیرون می‌آید، هر پگاه از پشت کوه هَرا سر برمی‌آورد. بر فراز ارتفاعات طلایی می‌رود و از آن‌جا سراسر سرزمین آریایی‌ها را زیر نظر می‌گیرد، سرزمینی را که جنگاوانش آماده‌ی نبرد می‌شوند و سراسیمه‌های سیراب‌شده‌اش چراگاه دام‌هاست، سرزمینی که دریاچه‌ی گسترده و ژرف دارد و رودخانه‌های جوشانش به سوی مرگیانه (مرو) که به هَریویو *Haraiva* تعلق دارد، و به سوی سغد و خوارزم روانند. میترا تمامی بخش‌های گیتی را، به ویژه، منطقه‌ی مرکزی، خَونیژته، زیستگاه دام، که ظاهراً نام دیگری برای کشور آریایی است، از زیر نگاه می‌گذراند... اصطلاح «مرگیانه که به هریویه تعلق دارد» باید چنانکه بار خاطر نشان می‌کند^(۲)، به معنای آن باشد که مرگیانه (کشور مرو) تحت نفوذ کشور مجاور هَریویو (هرات) قرار می‌گیرد. چنین وضعیتی می‌تواند به خوبی

۱. مری پویس، زردشت موبد، BSOAS، ۱۹۷۰. ۲. اوستا، ۳۳.

نمایانگر اتحادیه‌ای باشد که گفته می‌شود کوروش در زمان تسخیر این نواحی با آن سر و کار داشته است.

اندکی دیرتر، چنانکه به یشت ۱۹ (بزرگداشت خَوَرَنَه) مراجعه کنیم، جامعه‌ی زردشتی به سوی جنوب گسترش یافته بود، زیرا در آن‌جا به رودخانه‌ی قدرتمند *هیتومنت* Hāetumant اشاره می‌شود که به دریاچه‌ی *کنگسویه* Kanṣaoya می‌ریزد. این رودخانه با هیرمند یکی پنداشته می‌شود، و دریاچه باید دریاچه هامون باشد، که در مرکز کنونی افغانستان و پاکستان قرار دارد. در این ناحیه بود که افسانه‌ی زردشت رشد می‌کند.^(۱)

۴. تعالیم

تعالیم زردشت در گائاثا جمع است. مشخصات برجسته‌ی آن را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

الف) پرستش دَئوها، و قربانی کردن گاو و هومه، حداقل به شیوه‌هایی خاص نباید صورت گیرد.

ب) تنها اهورامزدا «پروردگار دانا» و اطرافیاناش قابل پرستش‌اند. اوست که نور و تاریکی، آسمان، زمین، حرکت جهان و لحظات روز را آفریده است. او پدراشه (عدالت)، و *هومنه* (اندیشه نیک) و *آرمیتی* (ایثار) است.

ج) او پدر ارواح دو قلو نیز هست، *سپته مینو* (روح نیک)، و *انگره مینو* (روح نابودی). این دو روح، در سرآغاز همه چیز، بین آشه (عدالت) و دروغ، انتخاب خود را کرده‌اند. انسان‌ها نیز با پیروی از نمونه‌ی آن‌ها، انتخاب خود را مشخص می‌کنند. دَئوها ناراستی را برمی‌گزینند.

د) انسان‌ها بنا به انتخابشان، پس از مرگ، در پل جداکننده، باید تاوان بپردازند. برخی به خانه‌ی آواز پذیرفته می‌شوند، سایرین به خانه‌ی ناراستی سقوط می‌کنند.

هـ) دَئوها شکست خواهند خورد و پروردگار دانا در جهانی تازه و باشکوه پیروز خواهد شد.^(۲)

1. Gh. Gnoli, *Ricerche Storiche sul Sistan antico*, Rome 1967.

۲. آیا زردشت رستاخیز مردگان را موعظه می‌کرد؟ به نظر منطقی می‌آید که هر کس پادشاه عادلانه‌ی خود

(و) هیچ اشاره‌ای به مبتدا یا فره‌وشی‌ها نمی‌شود.

چه بخش‌هایی از این اصول و عقاید در اصل به زردشت تعلق داشت و چه بخش‌هایی جزء سنت بود؟

اگر شواهد کافی دال بر بی‌تأثیر ماندن دین هخامنشی از اصلاحات زردشت در دست داشتیم، می‌توانستیم نتیجه بگیریم که اگر زردشت پیامبر هرگز ظهور نمی‌کرد، دین ایرانیان چه می‌توانست باشد، و از طریق قیاس و مقایسه می‌توانستیم میزان اصالت تعالیم او را مشخص سازیم. اما چنین شواهدی وجود ندارد.

از آن‌جا که نمی‌توانیم دین هخامنشیان را به عنوان پیش‌زمینه‌ی بلافصل در نظر گیریم، باید به مقایسه‌ی داده‌های ایرانیان و هندیان متوسل شویم، تا به پیش‌زمینه‌ی دورتری یعنی دین هندو ایرانی - آن هم همواره تا حدی به شکل فرضی - دست یابیم، و هنوز باز هم دورتر، دین هندو - اروپاییان را بازسازی کنیم. همچنین از داده‌های قوم‌شناسی برای قرار دادن تعالیم ایرانیان در میان ملل کم و بیش ابتدایی‌تر استفاده کنیم.

ب. ایران تا زمان پایان امپراطوری هخامنشی

۱. پیش تاریخ^(۱)

اشیای پیش‌تاریخی، اطلاعات مشخص ناچیزی درباره‌ی دین ایران در اختیار می‌گذارد. در میان آنها، پیکره‌های مناسکی غالب است که پیش‌تر نمایانگر ایزدبانوی

را در طلوع جهان نو دریافت کند، و کسانی که پیش از این واقعه درگذشته‌اند، از نوزنده شوند تا سهم خود را دریافت دارند. این استدلال لومل در 1930، 232 *Die Religion Zarathustras* بود. اما آیا درست است که در حالت نبود شواهد دقیق، چنین تعالیم یا استدلالی را به زردشت نسبت دهیم؟ نگاه کنید به F König, *Der Glaube an die Auferstehung in den Gathas, festschrift Viktor Christian*, Vienna, 1956, 69 sq. and *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das alte Testament*, 1964.

۱. مجله‌ی زیر از لحاظ پیش تاریخ بسیار مفصل است.

L. Vanden Berghe, *Archéologie de l'Iran antique*, Leiden 1959. Pagliaro, *v.infra* p. 110. n.3.

آنچه به مغرغ‌های لرستان معروف شده است، مقوله‌ی کاملاً متفاوتی را می‌سازد. آن‌ها بازتاب پیکرنگاری حیوانات بین‌النهرینی است، اما نمی‌دانیم کدام قوم سازنده‌ی آن‌ها بوده است. تعیین تاریخ آن‌ها نیز دشواری‌های خاصی ایجاد می‌کند، و در جایی بین ۲۵۰۰ و ۵۵۰ پیش از میلاد قرار می‌گیرد.^(۲)

از میان آن‌ها، دو مغرغ از اهمیت استثنایی برخوردار است. اولی پلاکی در موزه‌ی متروپولیتن است که توسط دوسود^(۳) و دومزیل^(۴) مطالعه شده است. بنا به عقیده‌ی دومزیل فهرستی از ایزدان «هندیان نخستین هندی» را نشان می‌دهد که در پیمان میتانی که در بغازکوی کشف شده، و در زیر به آن‌ها می‌پردازیم.

مغرغ دوم، پلاکی در موزه‌ی چین چیانگ است، که گیرشمن^(۵) مدعی است زروان را به صورت ایزد دو جنسی نشان می‌دهد که مشغول به دنیا آوردن دو قلوهاست (که از شانه‌های او بیرون می‌آیند) و برسم را از سه مراسمی که نمایانگر سه مرحله‌ی زندگی انسان است دریافت می‌کند.

۲- زیر لایه‌ها

دو نژاد، عیلامی و اورارتویی Urartians پیش از ورود ایرانیان، در غرب ایران سکنی داشتند. آنان به چنان درجه‌ی بالایی از تمدن دست یافته بودند که ایرانیان، بی‌تردید بخشی از آن را به ارث بردند.

عیلامی‌ها در عیلام یا سوزیانا Susiana اقامت داشتند. زبان آن‌ها یکی از سه زبانی بود که داریوش در کتیبه‌های سه زبانه‌ی خود استفاده کرده است. این زبان، آثاری از وام‌گیری از زبان ایرانیان را نشان می‌دهد، و برعکس، عیلامی‌ها نیز می‌بایست بر ایران تأثیر گذاشته

1. Phyllis Ackerman, *Survey of Persian Art*, I, 195 sq.

۲. دوسود، بررسی هنر ایران، ۱، ۲۵۴.

کارش‌های اخیر با هدایت و تدبیر امکان تاریخ‌گذاری‌های دقیق‌تری را به وجود آورده است.

3. Ancien bronzes du Luristan et cultes, iraniens, *Syria*, XXVI, 196 sq.

4. Dieux cassites et védiques, *Rev. hittite et asianique*, 1950, 18 sq.

5. *Artibus Asiae*, 1958, 37 sq.

باشند، هر چند اثبات آن دشوار است.^(۱) ایزدبانو ننه‌یی Nanai جایگاه مهمی در عیلام (و در بابل) داشته و مناسکش به مناسک ایزد بانوی ایرانی آناهیتا بی‌شباهت نبوده، و احتمالاً در آن تأثیر گذاشته است.

اورارتویی‌ها قومی از تبار حوری Hurrian بودند که امپراطوری‌شان در قرن دهم پیش از میلاد در پیرامون دریاچه وان متمرکز بود. ظاهراً همین قوم بوده که از جمله، ساختمان‌سازی غول پیکر را به ایرانیان آموخت.^(۲) گونه‌ای نزدیکی و خویشی بین اسطوره‌های آنان و ایرانیان وجود دارد، که در دو مورد اثبات شده است.^(۳) داریوش، تاج و تخت خود را مدیون نیرنگی است - جزییات آن در سنگ نبشته‌ی Hdt، ۳، ۸۲ آورده شده است که اسب‌دانش، وی‌بره Waibara به کار می‌برد و باعث می‌شود که اسب داریوش پیش از اسب‌های رقیبانش شیهه کشد. از سوی دیگر، بنا به یک متن تاریخی، روسا Rusa شاه اورارتو نیز به برکت وجود اسب‌ها و کالسکه‌رانش به تاج و تخت دست می‌یابد.^(۴)

همچنین هردوت افسانه‌ای را با این مضمون نقل می‌کند (۳، ۱۴۰) که داریوش عطیه‌ای از سیلون ساموسی Sylson of Samos دریافت کرد و رهایی‌بخش بزرگ روسای اورارتویی، یولوشونو Ullušunu یا شولوشونو Šullušuunu پادشاه کشور زاموآست. اسکان ایرانیان در پیرامون اورارتو و آشور اثر خود را به دو صورت بر آن‌ها گذاشته است. اسامی‌ی نظیر کوروش و برخی نام‌های دیگر در اصل حوری است، در حالی که هنر هخامنشی بیش‌تر نمایانگر تأثیر نیرومند آشوری‌ها است تا بابلی‌ها.^(۵)

۱. مولتون در اثر خود تحت عنوان زردشت‌گرایی اولیه، ۱۹۱۳، نتوانسته است اثبات کند که مغان از عیلام آمده باشند.

۲. گیرشمن، سوریه، ۱۹۵۰، ۲۰۵، و نیز مطالعات... نفی‌زاده ۱۹۶۲، ۸۵.

۳. گیرشمن، همان‌جا.

4. F.W. Köing, Die älteste Geschichte der Meder u. perse2 (Der Alte Orient, 33), 46.

۵. سیدنی اسپت، پرس‌واش و شلدوز، برای مجلد یادبود پور داوود، ۱۹۵۱، Parsuash and Solduz Pouré, Davoud Memorial Volume, II (1951) دربارۀ مسئله نام‌ها به آثار استغنی، گلب و کوپنگ ارجاع می‌دهد. وندن برگ به تازگی کوشش نموده تا گلدان طلایی حسن‌لو (جنوب دریاچه ارومیه) را تفسیر کند، اما شرحی که ارائه داده و در Gentsche Býdragen, 18, 1959-60 p. II sq. (به زبان هلندی) به چاپ رسیده است،

چادرنشینان شمال ایران از قرن هشتم شواهدی از تاخت و تازشان در دست است و در زمان هروdot به اروپای مرکزی و پامیر پراکنده شدند، یونانی‌ها Scythian، آشوری‌ها، آشگوزای Ašguzai و عبری‌ها آشکناز Aškenaz (اشتبهاء حرفی برای آشکوز Aškuz) می‌نامیدند. آن‌ها خود را سکاها، سارماتین، سوروماتین، و... می‌نامیدند. تنها زادگان مستقیم آن‌ها که تا امروز باقی مانده‌اند، آسیان‌ها Ossetes هستند.

داریوش به آن‌ها با نام سکاها اشاره می‌کند، و در میان آن‌ها قبیله‌ای به نام سکا‌های هئومورگه haumavarga به یونانی Αἰνυργοί را متمایز می‌سازد که از دیدگاه دینی نام جالب توجهی است و انسان را دچار این وسوسه می‌کند که واژه‌ای اوستایی هومه را در آن باز شناسد. اصطلاح دوم ترکیب فوق، ورگه‌ها تا امروز در مقابل هر تعبیر ریشه‌شناختی تاب آورده است^(۱)، اما می‌توان آن را با واژه‌ای در زبان سکایی ختن اورگا aurga, orga، «تزیین، مناسک، بیعت»^(۲) مقایسه کرد. پس هئومورگه می‌تواند به معنای «حرمت قائل شدن برای هومه» haoma revering باشد.

تمدن سکاییان در راستای کاوش‌های باستان‌شناسی و آثار تاریخ دانان یونانی، به ما شناسانده شده است.

شواهد باستان‌شناسی شامل، کاوش‌های جنوب روسیه و ترکستان روسیه و اشیای بی‌شماری که نمایانگر هنر استپ‌هاست، می‌شود.^(۳)

متقاعدکننده نیست و از هیچ نظر نمی‌تواند مطالعات پوردا (Expedition, 1959, 19sq.) و ملیک Iranica Antiqua (ملاش گیرشن، I) را جایگزین کند، طرح بسیار روشنی از گلدان، در ابعاد بزرگ، در مقاله‌ی دیسون، باستان‌شناسی، ۱۹۶۰، ۱۱۸، یافت می‌شود.

۱. کنت، «ایوان کهن، تعبیر بی‌شماری را بر می‌شمارد: «آماده کنندگان هومه»، «نوشندگان هومه»، اما در خلاء می‌مانند، زیرا پیوند دادن‌ها ناممکن بوده است.

2. J.D-G, *Hommages à Dumézil*, 1960, 97.

۳. آثار جدید در باره‌ی باستان‌شناسی سکاییان عبارتند از تامارا واپس، سکاییان، لندن، ۱۹۵۳؛ تولوف، Drevny Xorezm، ۱۹۴۸؛ Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur، برلن، - در باره‌ی کاوش‌های یزیریک، رودنکو، Kultura naselenia gornovoltia v skifskoe vremia، ۱۹۵۳ - همچنین نگا، گروسه، امپراطوری استپ، پاریس، ۱۹۳۹، فرومکین، باستان‌شناسی روسی‌ها در ایران، مطالعات آسیایی، ۱۹۵۷ - ۱۹۵۸، ۷۳،

در باره‌ی دین این قوم، منبع اصلی و عملاً تنها منبع ماکتاب ۴، هرودوت است. بنا به نوشته‌ی او ایزد آسمان پته‌پیوس *Papaïos* یا «پدر» نام داشته، و شوهر زمین بوده که نامش اپیا *Apia* یادآور آب^(۱) در بیشتر لهجه‌های ایرانی است. ایزد دریا گئیمسَدَس *Thagimasadas* بوده که هنوز معنایش ناشناخته است. نام تبتنی *Tabiti*، ایزدبانوی آتشخوان، کم‌تر دشوار است و ظاهراً به معنای «سوختن» است. گئیتوسوروس *Goitosuros* که هرودوت آن را با آپولو یکی می‌انگارد و در نتیجه فرضاً با میترا یکی می‌شود، با اندک تبدیلی در ریشه‌شناسی پیشنهادی مارکواوت^(۲) می‌تواند «پهلوان (به اوستایی سوره *šura*) دام (اوستایی گئته *Gäēta*)» تعبیر شود. سرانجام ارگیمپسه *Argimpasa* «آفرودیت کیهانی»، از جانب مارکواوت و نیرگ تعبیرهای متفاوتی شده‌اند.^(۳)

[کاوش‌های] باستان‌شناسی، پیکره‌های دو الوهیت را مشخص کرده است:

«ایزد بانوی سکایی» و خورشید - ایزد نشسته بر اراپه‌اش، که هر دو، روی پلاک طلایی قوبایی *Kuban* نقش یافته‌اند. در کتاب ایران در زمان ساسانیان کریستنن شکل ۲۳ آورده شده‌اند.

سکاییان افسانه‌ای داشتند که در هرودوت، ۴ و ۵، ثبت شده است و به سرچشمه‌ی قوم و قدرت پادشاه‌شان مربوط می‌شود. این افسانه توسط بنونیت و دومزیل^(۴) تشریح شده است. آن‌ها آن را با ایدئولوژی سه بخشی هند و اروپاییان پیوند می‌دهند و آثاری از آن را یافته‌اند که هنوز در افسانه‌های عامیانه قوم آسی امروز بازمانده است. افسانه‌ی سکایی درباره‌ی اشیایی طلایی است که از آسمان فرو می‌افتد و به ترتیب به کارکرد سوم (خیش و شخم)، دوم (داس) و اول (جام، احتمالاً جام مناسکی) مربوط

مونه، باستان‌شناسی در اتحاد جماهیر شوروی، لندن، پلکان.

1. Nyberg, ap. Pedersen, *Illustreret Religionshistorie*, Copenhagen, 1948, 460.

۲. *Die Religionen des alten Iran*, Untersuchungen z. Gesch. v. Iran, II, p. 90.

1938, 254 شکل ائیتوسوروس *Oitasuros* را نقل و آن را ویتاسوره *vaitasura* «فهرمان چمنزارها» توصیف می‌دهد. ۳. آثار نامبرده در دو پانویس گذشته.

۴. دومزیل، ایدئولوژی سه بخشی، بروکسل، ۱۹۵۸، ۹، گراتسکیچ، *Indoiranische Kastengliederung bei*

den Scythen, XXV به کنگره‌ی شرق؛ مسکو، ۱۹۶۰ - نگا. دومزیل، *JII*, ۱۹۶۲، ۱۸۷.

سنت آمیانی، نارت‌ها Narte را که قهرمان عهد عتیق بودند، به سه خانواده تقسیم می‌کند؛ بوریاتا Boriata، که رمه‌های بسیار داشتند؛ الا یگاتا Alaegatae، که از هوش سرشار برخوردار بودند، و انخسیرئیگکتِه^(۱) Exsaertaegkatae، که در پهلوان‌گرایی و زورمندی نامدار بودند و مردان نیرومندی داشتند.

هرودوت در باره‌ی آیین‌های قربانی آنان نیز اطلاعاتی می‌دهد. هر سال به احترام خدای جنگ که با شمشیری آهنین افزاشته بر فراز یک خاک‌ریز باز نمایانده می‌شد، اسب‌ها، حیوانات و اسرای جنگی را قربانی می‌کردند. ابتدا بر سر قربانی شراب می‌افشانند و... قربانی کردن برای ایزدان دیگر به صورت خفه کردن، پختن در دیگ و... انجام می‌گرفت.

باستان‌شناسی، در صورت پذیرفتن سکایی بودن پیکره‌ی مردی که دهان بند (paitiāna) دارد و برسمن در دست گرفته، و در گنجینه‌ی جیحون^(۲) کشف شده و همچنین داس قوبایی (قرن هفتم پ. م.) در موزه‌ی لنینگراد، که شفتولووینز^(۳) توجه ما را به آن جلب کرده و سرانجام مشروط به این که ساغر روستووتزف^(۴) به راستی بازنمایی ایزد خورشید باشد که اکسیر مقدس را به سوی پادشاه دراز کرده است، این اطلاعات را تکمیل می‌کند.

بنا به نوشته‌ی هرودوت (IV، ۶۷) سکاییان پیشگویی را به دو شیوه اعمال می‌کردند. ایناره‌ها Énarées (یا غیر - انسان‌ها) که به موهبت ایزدانو کرگیمپَه پیشگو بودند، از بهترین درخت لیمو استفاده می‌کردند. نیبرگ^(۵) آن‌ها را با شمن‌ها مقایسه می‌کند که مانند زنان لباس می‌پوشیدند، با صدای زنانه سخن می‌گفتند، همچون زنان می‌زیستند و حتی تا

۱. نام آن‌ها از نَختر (ت) «شجاعت» گرفته می‌شود که با Ksatra سنسکریت ارتباط دارد.

۲. دالتون، گنجینه‌ی جیحون، لندن، ۱۹۲۶، لوح XV.

3. Scheftelowitz, *Acta Orientalia*, 11, 33.

۴. Rostovtzeff, ایرانیان و یونانیان در جنوب روسیه، اکسفورد، ۱۹۲۲، ۱۰۴.

5. Pedersen's *Illustreret Religionshist.*, 461.

مرحله‌ی ازدواج با مردان پیش می‌رفتند.^(۱) سایر پیشگوها پیروان گویتوسوروس، آپولوی سکاکیان بودند.

می‌توان هم‌صدا با نیرگ، برای رسم سکایی نشسته شدن، فریادهای مستانه کشیدن در اثر تنفس دود بذرهای شاهدهانه، که روی سنگ‌های داغ پوداده می‌شدند، اهمیت دینی قایل شد. هرودوت چیزی بیش از حمام بخار گرفتن در آن نمی‌دید. شاید شیوه‌ای جهت رسیدن به حالت خلسه بوده باشد.^(۲)

هرودوت آیین‌های تدفین یک پادشاه سکایی را توصیف کرده است، ۴، ۷۱، بدن را با موم پوشانده و مراسم در کالسکه اجرا می‌شده است. خدمتکاران، اسب‌ها و هم‌خوابه‌ای را بر فراز سرش قربانی می‌کردند و در مراسم شب سال نیز عمل قربانی تکرار می‌شده است. یافته‌های باستان‌شناختی در جنوب روسیه بسیاری از اطلاعات هرودوت را تأیید کرده است. علاوه بر آن، رسم عجیب سکایی سوار شدن بر اسب مرده، با گذراندن میله‌ای از میان بدنش، به شیوه‌ی کشتن اسب‌ها توسط شمن‌ها در قرن ۱۹ شباهت داشته است.^(۳)

سگ‌ها (Massagatae) (Μασάγται) نیز ظاهراً اگر بخواهیم مانند کریستن^(۴) نام آن‌ها را مس - سگته یا هنوز کهن‌تر از آن، مس - سگته یعنی «سکایی‌های بزرگ» توضیح دهیم، قومی در شمال ایران بوده‌اند، که آن‌چه در باره‌ی آن‌ها نیز می‌دانیم از نوشته‌های هرودوت ۱، ۲۱۵ است. هرودوت پس از توصیف رسوم مادرسالارانه و رژیم غذایی آن‌ها، اضافه می‌کند: «از میان تمامی خدایان، آن‌ها فقط خورشید را پرستش می‌کنند. برای او اسب قربانی می‌کنند، زیرا تصور می‌کنند که قربانی کردن سریع‌ترین حیوانات برای سریع‌ترین ایزدان مناسب و رواست.»

۴. مادها

اولین ظهور مادها در تاریخ، در کتیبه‌ی شلمنصر III، ۸۳۵ است که در ص ۳۵ به آن

۱. دوزیل، «ایثاره‌های سکایی... لا تومای، ۱۹۴۶، ۲۴۹.

۲. هرودوت ۴، ۷۵، نگاه کنید به اثر تازه نیرگ. Illustr. Religionshist. 462.

۳. توصیفی فوق‌العاده از آن را می‌توان در اثر رادلوف یافت. Radlov, Aus Sibirien, I 1884, 332.

۴. Die Iranier. ۲۵۰، بیشتر به مثابه «ماهیخوران» (توماشک با پیروی از مارکو آرت، Unters. II, P. 136)

اشاره رفت و در آن اشاره‌ای به کشور ماد زاگرس علیا می‌یابیم.^(۱)

اظهار نامه‌ی سارگون در پایان قرن هشتم، در اصل آنچه را که هرودوت در باره‌ی دیاکو دیوکس، شاه مادها که نامش غیرایرانی است می‌گوید، تأیید می‌کند. هرودوت ۱، ۹۸، تأسیس شهر اکباتان را به او نسبت می‌دهد، شهری با هفت محفظه هم‌مرکز، هر یک با رنگی متفاوت که می‌توانسته دارای معنایی اختری یا دینی بوده باشد، زیرا درونی‌ترین محفظه از زر و محفظه‌ی بیرون آن از سیم بوده، گویی به خورشید و ماه مربوط می‌شده است. اما شاید هرودوت صرفاً دین اختری بابلی‌ها را خاطرنشان می‌کرده است.

جانشین دیاکو، بنا به آشوری‌ها، خَشْثِریته *Xsaθrita* به معنای تحت‌اللفظی «دارنده‌ی قدرت» بوده است. با این حال، هرودوت او را فَرْتُورْتِس (فرورتیش) *Fraortes* «دفاع‌کننده» می‌نامند، نامی که با آن پدر دیوکس را نیز خطاب می‌کند.

در طول ربع اول قرن هفتم، ماد تحت استیلای مهاجمان کوچ‌نشین شمال، سکاییان و کیمریان قرار داشت. در ۶۲۵، کِیاکسارس *Kyaxrés* یا هَوَخْشَهر «خود مختار»، پسر خَشْثِریته، امپراطوری ماد را تأسیس کرد. سپس در ۵۸۵ پسرش آستیاگس *Astyagés* (ایشتویگو) جانشین او شد. در ۵۵۳ امپراطوری مورد تهاجم کوروش قرار گرفت.

از میان پنج گور سنگی که فرضاً به مادها^(۲) تعلق دارد، سه گور دارای نقش برجسته‌هایی با طبیعت دینی است. در صحنه *Saxna*، صحنه‌ای بالدار، ایزد آسمان را در پیکره‌نگاری سنتی مصر و آسیای صغیر، نشان می‌دهد. در دکان داود *Dukkan i Daud* مردی با کلاه‌هی که دهانش را می‌پوشاند، دسته‌ای شاخه، احتمالاً "بِرِسَمَن" در دست دارد. در حالی که در قِزْقاپا *Kizkapan* تندیس از الوهیتی چهار باله، و دو صفحه وجود دارد که بر یکی از آنها یک اندام انسانی روی هلال ماه دیده می‌شود و بر دیگری یک ستاره‌ی شش پر. در همین نما، دو مرد در دو سوی یک مجمر آتش صورت به صورت دیده می‌شوند. آن‌ها کلاه‌هی بر سر دارند که دهانشان را می‌پوشاند، دست چپ آن‌ها روی

۱. در باره‌ی مادها، تازه‌ترین اثر به دیاکونوف تعلق دارد، *Istoria Midii*, 1956 (به روسی؛ مهم‌ترین شواهد، عهدنامه بین اسرحدون *Esarhaddon* و زَوتیا *Ramateia* پادشاه ماد است. رجوع کنید به وایزمن، عراق xx (۱۹۵۸)، ۸۲، پگلیارو، همان جاس ۱۱۰. ش ۳۰.

2. Von Der Osten, *Die Welt der Perser*, Stuttgart, 1956, 56, and pl. 38 and 39.

یک کمان قرار دارد، در حالی که ساعد دست راستشان به حالت دعا بالا برده شده است. به نظر می‌رسد که مغ هستند. هرودوت ا، ۱۰۱، مغان را یکی از شش قوم ماد می‌نامد. در میان آن‌ها پیشگوییانی بوده‌اند که آستیاگس با آن‌ها مشورت کرده است.

چنانکه دیاکونوف اشاره می‌کند، *Istoria Midii* 375 sq. اصطلاح مگه *maga* در کتیبه‌های بیستون درست به همان صورت استفاده شده است که بابیریویه *Babiruviya* پارسه *Parsa* و مادّه، یعنی به صورت یک اصطلاح قوم‌شناسانه. داریوش، در این مورد، با هرودوت هم‌آواز است.

اولین اشارات به مغان در نوشته‌ی ارمیا و حزقیال نبی یافت می‌شود. ارمیای نبی ۳۹، ۳ و ۱۳ به رب‌مگ یا «سرکرده‌ی مغان»^(۱) اشاره می‌کند که بخت‌النصر در ۵۸۶ همراه با سایر فرستندگان خود به اورشلیم اعزام می‌کند.

حزقیال، به عنوان زشت‌ترین اعمال، به توصیف کار بیست و پنج مردی می‌پردازد که پشت خود را به معبد کرده، و به پرستش خورشید در شرق پرداختند، در حالی که شاخه‌ای (احتمالاً بَرَسَمَن^(۲)) روی بینی خود داشتند. (بنا به عقیده‌ی دینون، حدود سال ۳۵۰ - مادها با میله پیشگویی می‌کردند).

خلاصه کنیم: در زمان امپراطوری ماد، مغان ظاهراً طبقه‌ای روحانی بودند، که به مناسک خورشیدی، غیبگویی و پیشگویی از روی خواب می‌پرداختند و در خدمت پادشاهان ماد و بابل بودند. در دوره‌ی بعدی ظاهراً به خدمت هخامنشیان در آمدند.

۵. هخامنشیان

الف. کوروش

کوروش با تسخیر غرب، (۵۵۸-۵۳۰) ایران را در تماس با جهان مدیترانه‌ای قرار داد.^(۳) از این گذشته، پیروزی‌های او در شرق - که در آن جا باید با نبرد با مَسْکَته‌ها با مرگ

۱. مولفون در زده‌دشت‌گرایی اولیه، ۱۸۷، نشان می‌دهد که برای رد این تفسیر هیچ دلیل معتبری وجود ندارد.

۲. مولفون، ۱۸۹.

۳. تازه‌ترین اثر در باره‌ی هخامنشیان به مجموعه‌ی آموسن تعلق دارد.

از نظر سیاسی نگاه کنید به

خود رو به رو می‌شد - برای اولین بار، غرب ایران، ماد - پارس و ایران شرقی را که کشور زردشت بود، به زیر یک پرچم متحد ساخت. این رویداد بازتاب‌های حایز اهمیتی در آینده یافت. با وجود این، معلوم نیست آیا کوروش خود اطلاعی در باره ی دین زردشت داشته است یا خیر، و در صورت اطلاع معلوم نیست که چه واکنش‌هایی نسبت بدان داشته است. احتمال بسیار دارد که او فرصت پرداختن به آن را نیافته است.

سیاست دینی کوروش از روی کتیبه‌ای که به زبان بابلی نوشته و از نوشته‌های نورات و انجیل روشن می‌شود. نسبت به پیشینیان آشوری - بابلی خود که به منظور نابود ساختن فرهنگ اقوام تسخیر شده و زدودن هر گونه نشان استقلال در آنان، معابدشان را نابود و مجسمه‌هایشان را از میان می‌بردند، عمل او نوآورانه بوده است. از سوی دیگر کوروش، نه تنها آزادی دینی بابلی‌ها را به آنان بازگردانید، بلکه خود به پرستش ایزدان آن‌ها پرداخت و خود را محافظ دین آنان شناسانید. در کتیبه کوروش آمده است: «هنگامی که من در آرامش کامل وارد بابل شدم، با شادمانی و خوشی در کاخ شاهی سکونت گزیدم، و مناسک آن‌ها را هر روز اجرا نمودم. مردوخ از کردارهای پارسایانه من دلشاد بود و به من، کوروش شاه، که او را می‌پرستیدم و پسر کمبوجیه، و تمامی سربازانم توفیق اعطا نمود، و ما صمیمانه و شادمانه، خدایی شکوهمند او را ستایش می‌کردیم.»^(۱)

از این متن می‌توان استنباط کرد که کوروش از سیاست آزادمنشی دینی پیروی می‌کرده است، و در واقع، این عقیده‌ای است که معمولاً در مورد او ابراز می‌شود.^(۲) با وجود این، او باکی از استفاده از یک دین علیه دینی دیگر، اگر موقعیت اقتضا می‌کرد، نداشت. او با کمک روحانیون و پیروان مردوخ که با نبوکدنصر دشمنی داشتند، بابل را

Historiske tekster fra Achaemenide tiden, Copenhagen 1660. H. Schaeeder, *Das persische Weltreich*, reprinted in *Der Mensch in Orient u. Okzident*, 1960 48sq., Pagliaro, Iran Antico, in *Civiltà dell' Oriente*, 1956, J.D-G «Politique et Religion, de Cyrus à Xerxès» *Persica* 3, 1968, 1 sp.

1. Nyberg, *Historia Mundi*, Bern III, 1954, 67.

۲. عقیده‌ای که هیلدگارد لوی، مردود می‌شمارد.

Hildegard Lewy, *Archiv Orientalni*, 1949, 56 sq.

تسخیر کرد. فرد اخیر در قلمرو دین نوآور بود، تا آن جا که سعی کرد مردوخ را در مقام ایزد متعال با سین، (ماه) جایگزین کند، که بر خلاف آشور در سرزمین آشور و مردوخ در بابل که یک الوهیت قومی صرف بودند، ایزدی فوق - قومی بود. مناسک او در میان اقوام آرامی پراکنده شده بود، و در سرزمین آشور (هَرن)، بابل (اور) و امورو (تما) پرستش می شد. با بزرگداشتن مردوخ، کوروش جانب دینی را گرفت که مورد علاقه ی بابلی ها بود. او معابدی را که نبوکدنصر پارسایانه ساخته بود آتش زد، غارت نمود و منهدم ساخت و مجسمه هایی را که این غاصب، غصب کرده و از میان برده بود، از نو برپا داشت.

به این ترتیب «اسارت بابلی ها» حقیقتاً به پایان رسید و به پاس آن تثبیه - اشعیا Deutéro - Isaiiah - کوروش را تقدیس شده ی پروردگار، یعنی نوعی مسیح می پندارد.^(۱)

سیاست کوروش، به قول نیبرگ^(۲)، آزادمنشی دینی به معنای نوین کلمه نبود. «هدف از آن تأمین استیلای او بر سرزمین های تسخیر شده تا حد امکان بوده است. نیبرگ می نویسد: «شکی نیست که او به دین کهن که از پیشینیان خود به ارث برده بود ایمان داشت. دینی که از لحاظ آیینی، سلسله مراتبی و اصولی، بسیار ابتدایی و رشد نیافته بود. او می بایست تحت تأثیر سلسله مراتب خشک بابلی، معابد باشکوه و پرهیت آن ها و مراسم پیچیده شان واقع شده باشد. در عین حال، احتمالاً احساس نمی کرده است که تفاوتی انکارناپذیر میان آن و ایمان آریایی او، که پرستش ایزد کبیر آسمان، ایزدهای قبیله (کلان) و پدیده های طبیعی را در بر می گرفت، وجود داشته باشد.^(۳) دین آریایی او به اندازه ی کافی ساده و به اندازه ی کافی وسیع بود که مخرج مشترک تمامی دین های دیگر شود. یهودی یهودیان، از دید پارس ها، همان «ایزد آسمان» بود. در واقع، همین نامگذاری بود که یهودیان خود هنگام بحثهای دینی با شهریاران ایرانی به کار می بردند، چنانکه کتاب عزرا و اسناد فیله که بی تردید به زمان کوروش تعلق دارد، گواه آن است. سیاستی که کوروش بنیاد نهاد، به مثابه الگویی برای تمامی جانشینان هخامنشی او عمل کرد.

۱. به همین سبب است که نام کوروش هنوز در میان یهودیان فراوان است.

۲. همان جا، ۶۷. نگاه کنید به H. Lewy, *Studies... Taqizadeh*, 139 sq.

۳. نیبرگ با استفاده از توصیفی که هرودت باقی گذاشته پیشینی های خود را عنوان می کند.

سیاست آشوری - بابلی زور و ریشه‌کنی، با سیاست همایونی جایگزین شد که هم با فر و شکوه همراه بود و هم فوق - قومی بود، و حداقل در قلمرو دین، «صلح جهانی» - واقعه‌ای بی‌نهایت حایز اهمیت به همراه داشت.^(۱)

کوروش پایتخت خود را پاسارگاد (که گمان می‌رود تحریف پارسه‌گژده *Pārsa-garda* «اردوگاه پارس‌ها» قرار داد.^(۱)) گورش هنوز در آن‌جاست، آن هم به شکلی که یادآور خانه‌های نوردیکی است، مگر آن که زیگورات Ziggurat بابلی را به یاد آورد. پاسارگاد دو بنای یادبود دیگر با مشخصه‌ی دینی دارد. یکی نقش برجسته‌ای است که موجودی را با دو جفت بال نشان می‌دهد که هنوز تعبیر نشده است.^(۲) دیگری دو آتشکده‌ی پله‌دار اما نه کاملاً یکسان است. می‌توان فرض کرد که یکی به آتش مقدس اختصاص داشته و دیگری برای قربانی کردن خون^(۳) به کار می‌رفته است. برخی از سکه‌های ساسانی^(۴) نیز دو آتشکده را نشان می‌دهد، که بالای یکی از آن‌ها آتش دیده می‌شود.

ب. کمبوجیه

کمبوجیه (۵۲۲-۵۳۰) مصر را تسخیر کرد. در باره‌ی سیاست دینی او، تنها به شواهد متناقض هروودوت، یهودیان فیله و منابع مصری دسترسی هست. احتمال دارد که سیاست بابلی پدرش را ادامه داده باشد.^(۵) کمبوجیه در ۵۲۲^(۶) هنگامی که با شتاب برای سرکوب

۱. سایر ریشه‌شناسی‌ها را کریستن نقل کرده است، *Die Iranier* 237 که در آن‌جا خلاصه‌ای از کشفیات هرتفلد را نیز می‌توان یافت. همچنین رجوع کنید به تاریخ باستان‌شناسی ایران، اثر هرتفلد، لندن ۱۹۳۴. در حال حاضر حفاری پاسارگاد توسط استرنج در جریان است و در ایران به چاپ می‌رسد.

2. *Survey of Persian Art*, IV, pl. 78.

3. Erdmann, *Das Iranische Feuerheiligtum* pl. II.b.

4. Wilson, *Ariana antiqua*, pl. XVLL, 10 (text, 403).

۵. نیرگ، همان‌جا، 73، *Historia Mundi* III.

۶. به گفته‌ی داریوش؛ اما شوتر *Sitz. Berl.*, 1912 و به دنبال او شدر. 1946-1947، 24 *Nachr Gött* و آسمون *Histor. Tekster*, 145 sq. نشان داده‌اند که خودکشی نبوده است. اما پگیارو، 1962، *Altri Saggi* 119 sq. «مرگ طبیعی» را نیز بیرون می‌گذارد. به هر حال آنچه برای داریوش اهمیت داشت این بود که هیچ کس را مسئول آن نشمارند.

ج. داریوش

داریوش (۴۸۶-۵۲۲) پسرعموی کمبوجیه بود و به زور سلاح به تخت سلطنت دست یافت.

کمیوجیه که با دو خواهرش، آتوسا و ریکسانا ازدواج کرده بود، فرزند نداشت. هروودت می‌گوید او برادرش بردیا - سرمدیس را به قتل رسانید. معنی به نام گنومات قرار بود مادامی که کمیوجیه مشغول مسئله‌ی مصر بود، خود را به جای این برادر مرده جا بزند. به هر حال این شرحی است که داریوش در کتیبه‌ی بزرگ بیستون خود می‌دهد. اما آلمستد، و به دنبال او نیبری^(۱)، دلایلی دال بر مشکوک بودن اعتبار این داستان ارائه می‌دهند. سه سال از زمان مرگ اسمی بردیا و غصب قدرت توسط غاصب، گذشته بود و به نظر نمی‌رسد که بتوان راز مرگش را برای چنین مدت طولانی پوشیده نگاه داشت.

داریوش داستان بردیای دروغین را اختراع کرد تا کسی را که می‌خواست جای او را بگیرد و در واقع نسبت به سلطنت از او حق بیشتری داشته، بی اعتبار و بی‌آبرو سازد. هنوز معلوم نیست چرا داریوش بردیای دروغین را مخ معرفی کرده است. از نظر نیبری گویای این مسئله بوده که «نیروهای فعال امپراطوری گذشته‌ی ماد دست‌اندر کار بودند، زیرا طبقه روحانی حاکم در سرزمین ماد، مغان بودند. مبارزه بین داریوش و بردیا، هر که بود، در واقع مبارزه بین پارس‌ها و مادها بوده که تنها در نسل پیشین، امپراطوری خود را به کوروش باخته بودند. به آسانی می‌توان پنداشت که احتمالاً بردیا با برخی از مغان نیرومند متحد می‌شود. کوروش، به هر حال، یک پادشاه ماد بود و تحت همین عنوان پیروزی‌های خود را به دست آورده بود، مشکلات سیاسی امپراطوری ماد تعیین کننده‌ی سیاست او گشته بود، و او و خانواده‌اش در اکباتان سکونت گزیده بودند. در واقع شاخه‌ی کوروش در سلسله‌ی هخامنشیان «ماد زده» شده بود، و شاید این یکی از دلایل اصلی شورش داریوش بود.»

1. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948, 109; Nyberg, *Historia Mundi*, Bern III, 1954, 76.

این ملاحظات برای درک انگیزه‌ی داریوش در احیای آیه‌دته Tayadana مکان پرستش) که گئومات مغ آن را نابود کرده بود (کتیبه‌ی بیستون، ۶۳، ۱) ضروری است. در پس این اختلافات دینی، تعارض منافع سیاسی نیز قرار داشت. در واقع داریوش در پی سرکوب نفوذ ماد بود.^(۱)

پیروزی داریوش بر گئومات و سرکوب تمامی شورشیان در سراسر امپراتوری، موضوع کتیبه‌ی بزرگ او به سه زبان (فارسی کهن، عیلامی و بابلی) بر تخته سنگ بزرگ بیستون است (در کوه‌های اطراف شاهراه بابل به اکباتان). در بالای این نوشته‌ها نقش برجسته‌ای است که داریوش را در حالی نشان می‌دهد که گئومات را زیر پا نگاه داشته، و زندانیان به زنجیر کشیده شده در برابرش صف کشیده‌اند.

داریوش برای خود محل سکونتی در شوش و در تخت جمشید ساخت. اما تخت جمشید خالی از داده‌های دینی است^(۲) و در شوش اطلاعاتی که به دوران سلطنت او مربوط شود وجود ندارد.

اما در نقش رستم، بر نمای خارجی گور سنگی داریوش، کامل‌ترین و مهم‌ترین تصویر دینی زمانه‌اش را می‌بینیم. ایستاده بر فراز جایگاهی بزرگ بر دوش بردگان، داریوش رو به مجمری روشن دارد، دست راستش را به نشانه‌ی پرستش بالا برده است، و در دست چپش کمائی است که به زمین تکیه دارد. بین شاه و مجمر، و بر فراز سر آنها، صفحه‌ای بالدار با نیم تنه‌ی اهورامزدا قرار دارد. در پشت آن در بالای گوشه سمت راست، یک صفحه‌ی کامل با هلالی برجسته در لبه‌ی پایینی قرار دارد که می‌تواند نقش خورشید و ماه باشد.

۱. این واقعه اغلب بدون در نظر گرفتن جنبه‌ی سیاسی آن به شکل متفاوت درک می‌شد. چنین فرض شده است که گئومات که هم مغ بود و هم رهرو زردشت - که به هیچ‌رو اثبات نشده است - در صدد بوده که با از بین بردن مجمرهای مخصوص قربانی کردن خونی اصلاحات زردشت را معرفی کند، اما داریوش متناک کهن را احیا نمود. یا درست برعکس، گئومات - که این فرض نیز به همان اندازه غیر قابل اثبات است - دشمن سلک زردشتی است که فهرمانش داریوش بوده است.

در مورد یک فرضیه دیگر بر این مینا که آیه‌دته معابد عیلامی بوده است، نگاه کنید به

K. Erdmann, *Das Iranische Feuerheiligtum* 70. n. 19.

۲. رجوع کنید به مقاله‌ی دکتر مهرداد بهار در تخت جمشید، بهار، کسرتیان، م.

داریوش، هورامزدا را پر عظمت‌ترین ایزد اعلام می‌دارد، اما وجود سایر ایزدان را نفی نمی‌کند. در غیر این صورت با سیاست دینی کوروش که بدون شک برای چنین امپراطوری پرتلاؤ و پهناوری ناگزیر بود، اختلاف می‌یافت. نامه‌ی داریوش به گئگس Gadatas، امیر مگنسیا^(۱) Magnesia، مؤید آزادمنشی شاه یا از آن فراتر - در جهت تثبیت مناسک - است. در این نامه که تنها نسخه‌ی زبان یونانی آن حفظ شده است، داریوش امیرش را به علت تحمیل مالیات به کسانی که روی زمین‌های موقوفه‌ی آپولون کشت و زرع می‌کردند، و به این ترتیب آن‌ها را مجبور ساختند که زمین‌های متروکه را کشت کنند، نکوهش می‌کند. می‌نویسد: «با این عمل، شما نماینده‌ی خوبی برای ابراز احساسات نیاکان من نسبت به این ایزد، که هرگز چیزی جز حقیقت را با مردم پارس در میان نگذاشته است نیستید.»

د. خشایارشا

خشایارشا (۴۶۵-۴۸۶) در پی تقویت نفوذ پادشاهی خود از طریق تحقیر مصر و بابل بود. به جای آن که مانند دو فرد پیش از خود، خود را پادشاه مصر بنامد، این کشور را به یک ساتراپ تبدیل کرد. در ارتباط با بابل، او القاب خود را تغییر داد و شاه ماد و پارس را پیش از شاه بابل قرار داد.

بابل شورش کرد و به سختی تنبیه شد. سنگربندی‌های ساخته شده به دست بخت‌النصر منهدم، و معابد، از جمله معبد مردوخ با زیگورات آن، با خاک یکسان شد.

مجسمه‌ی ۱۸ پای مردوخ، که از طلا بود، پائین آورده و ذوب شد.^(۲) به این ترتیب،

خشایارشا تمامی نشانه‌های خودمختاری را سرکوب کرد.

در کتیبه‌ی یادشده، خشایارشا احتمالاً به این شورش اشاره دارد. می‌گوید که پس از

سرکوب شورش، او مناسک کُوه را تحریم و مناسک هورامزدا را جایگزین کرد.^(۳)

۱. رجوع کنید به ص ۴۵ همین کتاب.

2. Olmstead, *History of Persian Empire*, Chicago, 1948, 237.

۳. این تفسیر پیشنهادی هارتمان OLZ، ۱۹۳۱، ۱۵۸ است که توسط ویدگرن *Religione dell' Iran antico* in *Le Civiltà dell' Oriente*, III (1958), 553 sq. دنبال شد. هارتمان دیوها را عموماً به معنای ایزدان کهن

شورشی دیگر در مصر، اردشیر اول (۴۶۵-۴۲۵) را مجبور ساخت تا وفاداری بیت المقدس را مسلم سازد. او در راستای این هدف، مأموریت ویژه‌ای به عزرای کاتب، سالار یهودیان در بابل و نماینده‌ی منافع دینی تمامی یهودیان داد. رهنمودهایی که به عزرا داده است (عزرا ۷، ۱۲-۲۶) سند فوق‌العاده‌ای است. چنانکه نیرگ می‌نویسد: ^(۱) از روی آن می‌توان پی‌برد که از سویی پادشاه بزرگ چه احترامی برای ادیان غیر قابل بوده است و زمانی که امید دست یافتن به چیزی را در عوض داشته تا چه اندازه زیرکانه می‌توانسته با احساسات دینی قومی بازی کند، و از سوی دیگر با چه اقتداری می‌توانسته در زندگی دینی یک قوم، چنانکه نوعی آشتیگی پیش می‌آمد، دخالت کند. او (یا جانشینش) به عزرا اجازه داد با هدایت او تمامی یهودیانی را که آرزوی بازگشت به بیت المقدس را داشتند، به این شهر بازگرداند. او علاقه‌ی فراوانی به دین بیت المقدس ابراز می‌کرد. علاوه بر این، مقرر فرمود که عزرا هیئت داورانی تشکیل دهد تا عدالت را درباره‌ی تمام کسانی که قوانین پروردگار او را به رسمیت می‌شناختند، اجرا کنند (...).

در اوایل ماه آوریل ۴۵۸، عزرا کاروانش را به راه انداخت و در ۲ اکتبر وارد بیت المقدس شد. در آن‌جا همه‌ی مردم را گردآورد و برای آنان حکم صادره را قرائت کرد. با این وجود، با انفصال ازدواج‌های مختلط، موجب ناخرسندی طرف‌های ذینفع و انزجار سامری‌ها شد، تا آن‌جا که وقتی می‌خواست شهر را سنگربندی کند و دیوارهایی را که **بخت‌النصر** با خاک یکسان کرده بود از نو بسازد، سامری‌ها نزد شاه شکایت بردند. پادشاه

پیش - زردشتی می‌گیرد که خشایارشا مانند زردشت، دشمن سوگندخورده‌ی آن‌ها بود. اما جای شگفتی دارد اگر مناسک آن‌ها به مکانی خاص، به نوعی **تبیده‌اته Daivađana** محدود شده باشد. از این گذشته، مطمئناً اگر خشایارشا می‌خواست علیه **تَبَوَها** اعلام جنگ کند، در عوض می‌نوشت: «هر کجا که **تَبَوَها** پرسش شوند...» او آشکارا از جنبه‌ی دینی یک عمل سیاسی خاص سخن می‌گوید، برای نمونه بابلی‌ها با شورششان باعث شدند که ایزدانشان به سرنوشت ایزدان منحط آریایی دچار شوند. انحطاط ایزدان آخر به زمانی پیش از ظهور زردشت مربوط می‌شد، همان‌طور که در زیر خواهیم دید و این حقیقت که خشایارشا از آن‌ها نفرت داشت، الزاماً بدین معنا نمی‌تواند باشد که او زردشتی بوده است.

1. *Historia Mundi*, 103.

دستور تعلیق آن را صادر کرد، اما پس از گذشت زمان ادامه‌ی کار را جایز شمرد، زیرا به این نتیجه رسید که سنگربندی‌ها می‌تواند به نفع او باشد.»

پس از شورش ساتراپ سوریه، که به **مِگَبیز** (بگه - بوخسه - *Baga luxša*) «نجات یافته‌ی پروردگار» معروف بود، وفاداری فلسطین بیش از هر زمان فوریت یافت. «نمایندگان اجتماع یهودیان در دربار شوش از معارضه‌ی بین اورشلیم و سامرا استفاده کرده و برای ابراز اندوه خویش، **نحما** را به نزد پادشاه فرستادند. شاه به **نحما** دستور داد تا به اورشلیم بازگردد و کار بازسازی دیوارها را به پایان رساند، که در ۴۴۵ به پایان رسید. در سال بعد، **نحما** امیر اورشلیم شد و تا سال ۴۳۳ در این مقام باقی ماند. یهودا سرزمین و دین قومی خود را به او مدیون است.» (نیرگ، *Historia Mundi* III 104 sq)

جستار **هرودت** به زمان سلطنت اردشیر بازمی‌گردد. بنابراین شگفت‌آور است که اشاره‌ای به تعالیم زردشت، اهورامزدا یا مناسک آتش نمی‌کند. ممکن است او دین را در سطح فهم همگان تعریف کرده باشد، که در این صورت فاقد این خصوصیات خواهد بود. با این وجود، اغلب اطلاعاتش ظاهراً ناقص است، مانند زمانی که میترا را به عنوان یک ایزدبانو توصیف می‌کند. همچنین امکان دارد که می‌خواسته با تأکید بر خصوصیات ناآشنای دینی بدون بت، معبد یا آتشکده (که چنانکه در زیر خواهیم دید، این حتی نیمی از حقیقت هم نیست)، خواننده خود را شگفت‌زده سازد و او را با تصاویر دینی بفریبد، که تا حد امکان طبیعی بوده است آسمان و ارکان (اصلی) محترم شمرده می‌شدند، گوشت را بر فرش چمنزار به ایزدان پیشکش می‌کردند، و...

آنچه **هرودت** در باره‌ی مغان می‌گوید بیش از همه چیز برای ما جالب توجه است. بدون حضور یک مغ، پیشکش کردن قربانی قانونی نبوده است (ل، ۱۳۲). به عبارت دیگر مغان حرفه‌ی روحانیت را به انحصار خود در آورده بودند و دیگر با روزگاری که گئومات‌ها سرکوب می‌شدند، بسیار فاصله داشتند.^(۱) در ارتباط با مراسم‌شان که **هرودت**

۱. **هرودت** می‌گوید که پیش‌تر، کمبوجیه پیش از تسخیر مصر، خانه‌اش را به مغی سپرده بود. بنا به نوشته‌ی **گزنون**، این داریوش بود که مغان را در پارس رسماً تثبیت کرد. همه‌ی این مسائل پیش از واکنش ماد - سترزانه

آن را با مراسم روحانیون مصر مقایسه می‌کند، آنان اجساد (مردگان) خود را در دسترس پرندگان و سگ‌ها می‌گذاشتند (ل، ۱۴۰) و با دستان خود همه‌ی حیوانات جز سگ را می‌کشتند.

گراتوس Xanthos ازدواج درون خانوادگی را به آن‌ها نسبت می‌دهد، اما **هرودوت** صرفاً اشاره می‌کند که پیش از کمبوجیه ایرانی‌ها به ازدواج با خواهران خود خو داشتند. سرانجام از دید یونانیان، مغان در جادو^(۱) و نجوم کارشناس بودند. آنچه رفت ارتباط چندانی با زردشت‌گرایی ندارد و در نتیجه، این پرسش مطرح می‌شود که رابطه‌ی بین مغان و اصلاحات گاثایی در ابتدا و پس از آن چه بوده است. آمیزش بین ادیان هخامنشی و زردشتی شاید از همان زمان اردشیر، در عمل اتفاق افتاده باشد. مغان که در امور مربوط به روحانیت از مقام والایی برخوردار بودند، اکنون پیرو زردشت نمایانده می‌شدند و زردشت نیز در چندین منبع یونانی مغ گرفته شده است، از جمله در آثار **گراتوس** و **دینون** که **هرمیوس** در کتاب گمشده‌ی خود *Peri Magon* از آن‌ها استفاده کرده است که مرجع پلینی و **دیوژن لائرتیوس** بوده است. امروزه مدافع و تدوین‌کننده‌ی این دیدگاه، **مسینا** است، *Der Ursprung der magier, Rome 1930* اما با یک مشکل جدی رو به روست و آن این است که در اوستا در هیچ کجا جز در **کرده‌ای** که از لحاظ زمانی متأخر است روحانیون مغ نامیده نمی‌شوند.

نکته‌ی دیگری نیز به پیچیدگی مسئله می‌افزاید. در زبان گاثا واژه‌ی **مگون Magavan** دیده می‌شود - که به عقیده‌ی برخی از جمله **مسینا** - نیاک **مگو magu** یا اصطلاحی است که **مگو** - می‌تواند لفظ خودمانی آن باشد. آسان‌تر آن است که تصدیق کنیم که مغان ماد، هر چند در نهایت نامشان می‌تواند از لحاظ زبان‌شناسی با **مگون** - و **مگو** - ارتباط داشته باشد، اما در واقع هیچ پیوند تاریخی با سنت اوستایی نداشتند.

دربوش روی داده است.

۱. مغ به انگلیسی **Magus** و جمع آن **Magi** است و لغت جادو **Magic** می‌باشد، به همین سبب نویسنده در این جا به دنبال واژه جادو در کمانه آورده است جادو (که نام خود را از آن‌ها (یعنی مغان) گرفته است). م.

سلطنت اردشیر دوم از این جهت قابل توجه است که برای اولین بار نام آناهیتا و میترا نیز علاوه بر اهورامزدا، در کتیبه‌ها آورده شده است. منظور این نیست که الوهیت‌های نامبرده پیش از آن پرستش نمی‌شدند. ممکن است آنان در میان ایزدانی بوده باشند که اهورامزدا پر عظمت‌ترین آن‌ها تلقی می‌شده است. ممکن است در این دوره شکل جدیدی از مناسکشان با مجسمه‌هایی به سبک یونانی پدیدار شده باشد. در مورد آناهیتا، این مسئله را گواهی بروسوس Berossus که کلمنت اسکندریه^(۱) آن را حفظ کرده است، اثبات می‌کند. بنا به عقیده‌ی او در طول سلطنت اردشیر مجسمه‌های ایزدبانو در بابل شوش و اکباتان برافراشته، و مناسک او در پارس، دمشق و ساردیس پراکنده شد.

در مورد میترا، احتمال دارد مناسکش جنبه‌ی تازه‌ای یافته باشد، زیرا نامش شکل متفاوتی در این زمان می‌یابد. پیش از آن او زیر نام فارسی میثا Miša معروف بود. این نام در نام کامل و هومیسه Vahumisa تصدیق می‌شود و در Μεσοποταμία که پلوتارخ^(۲) از آن سخن می‌گوید و با اهورامزدا جفت می‌شود یافت می‌گردد.

ز. یادواره‌های بی تاریخ

باستان‌شناسی سهم خود را در میزان اطلاعات ما از عصر هخامنشی دارد. کاوش‌های گنجینه‌ی تخت جمشید، جزییات چندی را در باره‌ی رسوم دینی در اختیار می‌گذارد، اما رابطه‌ی میان این رسوم و اوستا را روشن نمی‌سازد. در میان یافته‌ها هاوناها و دسته هاونا‌هایی برای تهیه‌ی هومه بوده است (بر روی یکی از دسته هاوناها واژه‌ی هون hwn با حروف آرامی دیده می‌شود: هاؤن) این مسئله مؤید شواهدی است که یک نام فردی hwmtd (= هَؤمَدَاةَ) (Haumadāta)^(۳) به نظر می‌آورد که در پاپیروس‌های فیله دیده می‌شود و همچنین (وجود) مناسک و تقدس هومه را تأیید می‌کند. لوح‌های مربوط به هزینه‌هایی که صرف شراب و آرد برای برگزاری مراسم و همچنین «محافظ آتش

1. *Protreptica* V, 65, 4.

2. Wikander. *Orientalia Suecana*, 1952, 66.

3. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C. 8, 1, 2. به پنجم سده‌ی آرامی پاپیروس‌های
and 9, 102.

هخامنشی است، زیرا چنانکه اردمن^(۱) به درستی مشاهده کرده است نقش برجستگی آن‌ها تقلیدی از چهار طاق است که تنها در دوره‌ای دیرتر نمونه دارد. اتافکی تعبیه شده در سنگ که با یکی از جایگاه‌های مقدس مذکور همجواری و پیوند دارد در تَمَر Tamar در ساحل شمال غربی اورمیه قرار دارد.^(۲) احتمال دارد در آن جا آتش نگاه داشته می‌شده است.

در شوش، حدود سال‌های پایانی عصر هخامنشی (گونه‌ای) بنا، هم دارای اتافکی است که آتش در آن جا نگاه داشته می‌شده، و هم جایگاهی مشرف به حیاط دارد که برای مراسم عمومی از آن استفاده می‌شده است.^(۳) ساختن این گونه بنا پس از عصر هخامنشی نیز در معبدی نزدیک صفه‌ی تخت جمشید ادامه یافته است. (اشمیت، تخت‌جمشید ۱، ۵۶)، نگاه کنید به زیر ص ۳۰۰.

کعبه‌ی زردشت در نقش رستم در بالا توصیف شد (ص ۱۱۹).^(۴) دو برج مشابه دیگر نیز در زمان هخامنشیان در پاسارگاد و زورآباد وجود داشته است.

مهرها: سکه‌های هخامنشی هیچ یک نشان دهنده‌ی موضوعات دینی نبوده است. این مسئله در مورد مهرها صدق نمی‌کند، اما آن‌ها نشانگر آمیزش غربی از مضامین سستی هنر حکاکی با بن‌مایه‌هایی است که بازتاب استفاده‌های به راستی دینی ایرانیان است. چندین مهر و نقش مهری که در تخت‌جمشید^(۵) یافت شده، بی‌تردید به دین مزدایی مربوط می‌شود. برای نمونه، مهر ۲۰، نمایانگر یک مجمرآتش، هاون هومه (شبیه به آن‌هایی که در خرابه‌ها یافت شده)، یک «مغ» و صفحه‌ای بالدار است که بر صفحه استیلا دارد، در حالی که مهر ۲۳ دارای مجمر آتشی است که در دو سویش دو شخصیت دیده می‌شود و بر فراز آن صفحه‌ای بالدار در پرواز است.

۱. همان جا.

۲. همان جا، ۸.

۳. اردمن، ۱۵، شکل ۲.

۴. و سپس در کوه خواجه، اما با یک تعدیل مهم، زیرا در این جا اتافکی که زمانی آتش در آن نگاه داشته می‌شد، سرای بازدیدکنندگان می‌شود، در حالی که آتشکده خود به بخشی دیگر و سری‌تر ساختمان انتقال یافته است.

5. E. Schmidt, Persepolis II, Chicago 1957.

بُن‌مایه‌ی صفحه‌ی بالدار میراث پیکرنگاری آسیای صغیر است. در نهایت، از مصر گرفته شده و از طریق هیتی‌ها مینانی‌ها و آشوری‌ها چنانکه فرانکفورت^(۱) از روی ساغر الویلا و چندین سند دیگر نشان داده، به ایران رسیده است. صفحه با خود بن‌مایه‌های رایج دیگری را نیز به همراه آورد، مانند درخت زندگی که به شکل برجسته‌ای با ایزد آشور ارتباط داشته و روی چندین مهر هخامنشی یافت شده است. بن‌مایه‌های دیگر، مانند قهرمانی که در حال غلبه بر یکی دو موجود خیالی است، هیچ نشان به ویژه مزدایی ندارند.

اما ایرانیان از صفحه‌ی بالدار با یا بدون نیم‌تنه، بی‌تردید در تخت جمشید و بیستون، به عنوان نماد ایزد بزرگ اهورامزدا استفاده کرده‌اند.^(۲) استفاده کرده‌اند. آیا پارس‌ها با مادها مستقیماً آن را از آشوری‌ها به وام گرفته‌اند؟ هیچ تصویری از این گونه از مردوخ در بابل یافت نشده است، اما این مسئله می‌تواند به سبب نادر بودن عمومی جزئیات مربوط به بابل باشد.^(۳) با این وجود، تصویر اهورامزدا بر مهرهای هخامنشی نمایانگر برخی از خصوصیات برجسته است.

گاه نیم‌تنه، بر فراز صفحه‌ی بالدار قرار می‌گیرد^(۴)، مانند نقش برجسته‌های بزرگ بیستون، نقش‌رستم و تخت جمشید که زمانی در جفت دوم بال‌ها قرار داشت. (وایزمن، ۱۲۳، ۲، ۱۰۶). اما در سه مورد، به نظر می‌رسد که نیم‌تنه از وسیله پرواز خود فرود آمده و در زیر آن، بر دو جفت بال دیگر قرار گرفته است (۱۲۳ D) یا در گونه‌ای حلقه (۱۲۳ K، ۱۲۴ X سمت چپ، وایزمن ۱۰۱، ۱۰۲)؛ واقع شده؛ در حالی که در ۱۲۴ X و در وایزمن،

1. Goblet d'Alviella, *La migration des symboles*, (مهاجرت نمادها) 1891, 251 sq. Frankfurt, *Cylinder Seals*, (مهرهای استوانه‌ای با گردان) Chicago 1939; Bossert «Meine Sonne» *Analecta Orientalia*, 1957.

۲. امروزه تنها باریسان می‌توانند در مورد این همانندی تردید داشته باشند. - اونوالا Modi Memorial Volume, Bombay, 1930, 2 sq. تنها استدلال آن‌ها این است که ایزد بزرگ آنان اهورامزدا را نمی‌توان به تصویر درآورد. اما آنان باید بپذیرند که او در نقش برجسته‌های ساسانی و پیش از آن بر سکه‌های کوشانی چنانکه دیرتر خواهیم دید، تصویر شده است. ۳. بنا به پیشنهاد کلامی (به چاپ نرسیده) ادیت پوردا.

۴. بررسی هنر ایران، IV، ۱۲۳ الف، صحنه‌ی سمت راست به وایزمن، مهرهای گردان آسیای غربی، لندن، s.d. (۱۹۵۶)، ش ۱۰۲.

۱۰۲، دو تصویر متفاوت در کنار هم قرار دارد، یکی با نیم تنه روی یک جفت بال، دیگری با نیم تنه در زیر، در درون یک حلقه.

این حلقه چنانکه فیلیس اکرمین در شرح خود ادعا می کند بیضوی نیست، اما پذیرش این نکته نیز آسان نمی باشد^(۱) و بنا به مشاهدات آلفولد و خانم سیگال^(۲) بیش تر به هلال ماه می ماند. این حالت از ظاهر آماسیده ی حلقه در ۱۲۳ K، ۱۲۴ X و وایزمن ۱۰۲، ۱۰۱ مشهود است که می توان به مثابه گونه ی دیگر هلال به نمایش درآمده در ۱۲۳ L پنداشته شود^(۳) که حامل نیم تنه ی مقدس است که خود به یک زانو تکیه داده و دو اورانت^(۴) در دو سویش قرار دارد.

برای توضیح علت نشان دادن اهورامزدا به صورت ایزد خورشید و ایزد ماه هر دو، لازم است به یاد آوریم که پیروان مردوخ به یاری کوروش، نبوکد نصر را عزل و بابل را تسخیر کردند و این نبوکد نصر پرستش کننده ی ایزد ماه، سین بوده است که ایزدی بین المللی است که معابدش از سینا تا بابل پراکنده است. سین هر چند شکست خورده اما احتمالاً به طور کامل از بین نرفته بود. ممکن است داریوش تصور کرده باشد که اهورامزدا نه تنها الوهیت بومی مردوخ را جایگزین کند، بلکه همچنین لازم است جانشین ایزد بزرگ سین هم باشد، که خود می تواند توضیح دهد چرا بن مایه ی مرسوم صفحه ی بالدار (که بی تردید یک نماد خورشیدی است) و هلال ماه هر دو با هم ظاهر می شوند. در واقع چنانکه خانم سیگال نشان داده است پیوستگی ایزدان خورشید و ماه در میان آشوری ها نیز یافت می شود.

گاه صفحه ی بالدار توسط یک، اما معمولاً دو اندام کم و بیش اسطوره ای بالا نگاه داشته شده که خود نیز بن مایه ای سنتی در پیکرنگاری آسیای صغیر است که اسطوره ی

۱. بررسی، ۱، ۳۸۹.

۲. B. Segal، یادداشت های در باره ی پیکرنگاری پادشاهی کهنی، در Art Bulletin، ۱۹۵۶، ۷۵، اورانت: بین های پادشاهی کهنی در جهان باستان، در (La Regalita' sacra)، ۴۸۱. او بر مبنای طراح های نادرست، دایره ها را گیره ای شکل تشخیص می دهد.

۳. نگاه کنید به مهر نو- بابلی (وایزمن، ۹۴) و مهری که سیگال ارائه کرده است، art. cit. عکس ۲.

۴. Orant، اندام مادینه ای در حالت نمازخوانی در هنر یونان. م.

بر روی مهر ۱۲۴۷ لَوسَکه Arsaka، پسر آثیاپَئوشتَه Aθyabaušta (= وایزمن ۱۰۳)، فردی که تکیه‌گاه صفحه است گونه‌ای ایزد بس Bès (از مجموعه خدایان مصری) است که دو مرد او را یاری می‌کنند. (بر حکاکی دیگری همان ایزد مراسم گیلگمش را در زیر صفحه‌ی بالداز اجرا می‌کند.)

روی یکی از مهرهای تخت جمشید ۱۱ اندام‌ها بر پشت اسب قرار دارند و روی مهری دیگر دو سر هستند. تفسیر این دو مهر در ص ۲۶۱ خواهد آمد. در تصویر ۲۵۱ دیولافوا^(۱) دو اسب بالداز راست ایستاده با دو جفت بال صفحه‌ی بالداز را زینت بخشیده، در حالی که بر مهر وایزمن، ۱۰۲ دو مرد-گاو که آن‌ها نیز دارای دو بال هستند دیده می‌شود. مشخصات حیوانی در این اندام‌ها که سنتی نیز هست می‌تواند ناشی از این حقیقت باشد که ایزدان جَو، پیوسته با حیوانات تداعی می‌شوند.^(۲)

حکاکی ۱۲۴ W و ۷ تصویر ایزدبانویی است که تاجی کنگره‌دار بر سر و گل و پرنده‌ای در دست دارد و ظاهراً ایزدبانو آن‌هاست.

آیا شاهان هخامنشی خود را خدا می‌پنداشتند؟ بیرونی، که مراسم تاجگذاری شاهان ایران را توصیف می‌کند، می‌گوید که تاجگذاری، نمادپردازی برآمدن خورشیدی نوست. هر چند او به شاهان ساسانی اشاره دارد، اما ادعا می‌شود که چنین صحنه‌ای از قبل در نقش برجسته‌های تخت جمشید جایی که داریوش در زیر تصویر آسمان توسط خدمتگزارانش گرمای داشته می‌شود کشیده شده بود و ویدن‌گرن، در چاپ مقدماتی مطالعاتش در باره‌ی شاهنشاهی مقدس در ایران^(۳)، مفهوم شاهی در عصر هخامنشی را به عنوان میراث عصر هندوایرانی بازسازی می‌کند.^(۴) با وجود این هر چند نشان می‌دهد

1. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, 1884-1889.

2. J.D-G, *Festgabe Lommel*, 1960, 210 sq.

۳. پادشاهی مقدس ایران، در La Regaliti Sacra ضمیمه‌ی Numen، ۱۹۵۹، ۲۴۲.

۴. Alföldi königsweihe u. Männerbund bei den Achämeniden, in *Arch. suisses des Trad.* 1951-52, pp. 11 sq. *popul.* با مقایسه‌ی یکی از مشخصات مراسم تاجگذاری اردشیر با افسانه‌ی

کوروش، هر دو آن‌ها را به یک کل اسطوره‌ای - آیینی ربط می‌دهد

که شخص شاه در ایران مقدس بوده و یادآوری می‌کند که زمین بوسی در دربار هخامنشی از آشوری‌ها به وام گرفته شده اما نمی‌تواند نشان دهد که هخامنشیان خود را مقدس می‌پنداشتند چنانکه دیرتر اشکانیان و ساسانیان مدعی آن بودند و بعداً بدان می‌پردازیم. از کتیبه‌های هخامنشی چنین برمی‌آید که داریوش و جانشینانش حمایت شدگان اهورامزدا هستند که به سبب درستکاریشان به آنان مدد می‌رساند. آن‌ها خدا نیستند.

بی‌تردید، شاهان را مانند قهرمانان به تصویر می‌کشیدند و نه به سان خدا علت آن شاید این باشد که پیکره‌نگاری هخامنشی از بین‌النهرین گرفته شده بود که شاه در آن جا برخلاف فرعون خدا نبود^(۱) هر چند خود را «خورشید من» (یعنی «خورشیدی که من هستم») می‌نامید. به هر صورت، داریوش خود را به مانند قهرمان و مردی قدرتمند متصور می‌کند، که به خوبی با کتیبه‌ی نقش رستم B که در آن به خاطر مهارتش در اسب‌سواری، کمان‌اندازی و... فخر می‌فروشد، سازگار است.

نبرد قهرمانانه با شیر با دست خالی، بر نقش برجسته‌ای بزرگی در تخت جمشید و بر مهرهای L ۱۲۳ و B ۱۲۴ تصویر شده است. صحنه‌های شکارگاه، حالتی واقع‌گرایانه و دنیوی را افشاء می‌کند (S, R, Q ۱۲۳). باید به موارد زیر هم اشاراتی کرد: حالت اسطوره‌ای شکار در وایزمن، ۱۰۱ و در بررسی M ۱۲۳ (که به شکل مقارنی بن‌مایه‌ی مرسوم را که یادآور داستان گیلگمش است تکرار می‌کند)، به اسب در بررسی، B ۱۲۳ و G، ۱۲۴ و L، به وجود صفحه‌ی بالدار اهورامزدا که در صحنه‌ی B ۱۲۳ و M غالب است و به موبد یا اورانتی که در مقابل مجمر یا آتشدان یا در زیر هلال ماه قرار دارد (C ۱۲۳). صفحه‌ی بالدار با نیم‌تنه‌ی اهورامزدا می‌تواند بر فراز صحنه‌ی شکار واقع‌گرایانه‌ای در پرواز باشد که در آن شاه به شیری که بین دو درخت نخل خرما راست ایستاده از روی ارابه‌اش تیر پرتاب می‌کند (A ۱۲۳).

از سوی دیگر در رگی با شکوه‌تری پادشاه را می‌بینیم که گاو- مردی را که خود تاج بر سر دارد (وایزمن ۱۰۴)، یا دو هیولای شاخدار (وایزمن ۱۱۰) یا مرد عقربی را که کمانش را به سوی شکار در زیر نشانه‌های ماه و خورشید (بررسی N ۱۲۳) کشیده در چنگ گرفته

1. Schaefer, Das persische Weltreich, in *Der Mensch Orient u. Okzident*, 1960, 48 sq.

است. همین شخصیت بدون تاج در H ۱۲۳، در مقابل یک موبد که دست راستش را به نشانه‌ی پرستش به سوی او بالا برده ایستاده است، در حالی که پشت او می‌توان یک چهار پای کوچک (سگ؟) و یک نخل خرما را دید. یا پادشا به صورت گاو بالدار با صورت انسان به سبک ستون‌های آشوری که در تخت‌جمشید دیده می‌شود، متصور می‌شود (G ۱۲۴).

گاه مبارزه تنها میان حیوانات، یکی اسطوره‌ای و دیگر غیر آن، در زیر نشانه‌های ماه و خورشید (یا ستاره؟) در جریان است. گاه دو یا سه سر و گردن (protome) کنار هم یافت می‌شود (G ۱۲۴ U و K). یا به عکس شکار یک مرد - شکار است D ۱۲۴، که بر فرازش اهورامزدا قرار دارد (E ۱۲۳، A ۱۲۴ و X).

در مواقع دیگر نه مرد - شکار و نه جنگی در جریان است، بلکه تنها مردانی مسلح، مانند اشکال F ۱۲۳ دیده می‌شوند که به حالت پرستش در دو سوی کنگره‌دار برج آتش (؟) (با یک پیچ - حلقه‌ی مرکزی؟) ایستاده‌اند و بر فرازشان اهورامزدا قرار دارد.

آیا نبرد شاه و شیر معنایی دارد و در این صورت چه معنایی؟ آشکارترین معنا می‌تواند از این قرار باشد که شاه با از میان بردن شیر، او را به مثابه قدرت خورشیدی جایگزین می‌کند.

هنوز گونه‌ای دیگر از نبرد در نقش برجسته‌های بزرگ تخت‌جمشید یافت می‌شود که جزییات بسیاری را نشان می‌دهد - نبرد شیر با گاو - که بن‌مایه‌ی بسیار مرسوم باستانی است.

این تصاویر نمی‌تواند نماد پیروزی خوبی بر بدی باشد، زیرا از چه نظر گاو زشتکار است؟ آن‌ها بیش‌تر بیانگر اسطوره‌ای دیرینه درباره‌ی قدرت خورشیدی هستند که در **مگیدو** megiddo، ماری و شهر جیل و در افریقا نیز یافت می‌شود. در افریقا، خورشید به صورت شیر و یا پرند - دو نماد بسیار روشن - تصویر می‌شود و چنانکه لومل خاطرنشان می‌سازد^(۱) حیوان فنا شده یک موجود زشتکار نیست.

1. *Der arische Kriegsgott*, Frankfurt 1939, 73, n. 1; cf. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Zurich 1933, 144.

در هر صورت اندازه و وضعیت برجسته‌ی شیر و گاو در نقش برجسته‌های تخت جمشید چنین القا می‌کند که به قدرت شاهی اشاره دارد.

ح. دین هخامنشیان و زردشت‌گرایی

طی چند سال گذشته، نظر خود را درباره‌ی زردشت‌گرایی داریوش چندین بار تغییر داده‌ام.^(۱) در این جا به طور فشرده بحث‌های موافق و مخالف را مطرح می‌سازم. اگر اسناد هخامنشی را با اوستا مقایسه کنیم، پنج جافتادگی و پنج اختلاف می‌یابیم. از قلم افتادگی‌ها - به پیامبر با نام اشاره‌ای نمی‌شود، اما این قطعی نیست، چنانکه از قلم افتادگی اصطلاح سپنته قطعی نیست که حایز اهمیت، اما شاید بسیار تخصصی است. از قلم افتادگی انگره مینو را نیز می‌توان با وجود این حقیقت توضیح داد که در گائا، نام روح پلید هنوز متبلور نشده بود. با وجود این، از قلم افتادگی تمامی موجودیت‌ها، که مشخصه‌ی اصلی تعالیم گائایی است با زردشت‌گرایی داریوش تعارض جدی دارد. سرانجام، به هیچ یک از فرامین کیش فرورانه *farvānane* اشاره‌ای نشده است. خشایارشا با نبردش علیه آیین دئوها، به تعالیم اوستا نزدیک‌ترین است.

اختلافات - داریوش از افعال پت *pat* و مَر *mar*، به مفهوم غیر دئوهای آن‌ها، «هبوط» و «مردن» استفاده می‌کند، اما تنها در اوستای متأخر است که این واژه‌ها مفهوم دئوهای می‌یابد. بنابراین، داریوش با گائا ناهمسو نیست. همین مسئله در مورد حذف واژه‌ی *yazata* نیز صادق است، هر چند این واژه به وضوح از جانب دین اصلاح شده، اختراع شده یا اهمیت یافته است تا از به کارگیری واژه‌ی بگه *baga* که داریوش مستقیماً از آن استفاده می‌کرد پرهیز کند.

واژه‌ی کهن پارسی درئوگه *drauga* به واژه‌ای اوستایی دروغ، به همان معنای «راست نگفتن، فریب، زشتکاری» به اندازه‌ی کافی نزدیک است که صرفاً یک نوع لهجه در نظر گرفته شود. همین مسئله در باره‌ی واژه‌ی کهن پارسی مگو *Magu* مغ، در مقابل واژه‌ی گائایی مگوان *magavan* صادق است. معذک قابل توجه است که واژه‌ی مگو تقریباً به

۱. ابتدا علیه زردشت ۱۹۴۸، ۱۲۰؛ سپس برله: پاشخ غرب، اکسفورد ۱۹۵۸ (سخنرانی‌های ارائه شده در ۱۹۵۶)، ۵۳.

طور کامل در اوستا از قلم افتاده است (تنها یک بار در ترکیب مویوتیش *mayu.tiš* «دشمن مغ» از آن استفاده شده است). اصطلاح برزمنیه *brazmaniya* «محترم» در زبان داریوش یافت نمی‌شود، اما خشایارشا به سختی می‌توانسته آن را از اوستا گرفته باشد، زیرا مترادفی در آن‌جا ندارد. در واقع، یک واژه هندی - ایرانیِ دیرینه است که دین زردشتی تماسی با آن نیافته است.

عمل تدفین تنها در اوستای متأخر ظاهر می‌شود (گاٲا اشاره‌ای به آن نمی‌کند) در حالی که قربانی خون رسماً نه توسط گاٲا و نه اوستای متأخر هیچ یک محکوم نشده است.^(۱) همین مسئله درباره‌ی این عقیده که اهورامزدا صرفاً پر عظمت‌ترین خدا است، صادق می‌باشد، زیرا نه در گاٲا و نه در بقیه‌ی اوستا شواهدی دال بر یکتاگرایی مطلق به مفهوم اسرائیلیان نیست.

در ارتباط با از قلم افتادگی‌ها و اختلافاتی که در آثار هرودوت یافت می‌شود، مسئله می‌تواند به شخص هرودوت مربوط باشد، چرا که او دین مردم عامی را توصیف می‌کند، که نباید با دین فرمانروایان هخامنشی یا با اوستا اشتباه گرفته شود.

به طور خلاصه، به سختی می‌توان تصدیق کرد که داریوش از اصلاحات زردشت مطلع بوده است - در عین حال، به چندین علت به سختی می‌توان پذیرفت که از آن بی‌اطلاع بوده است.

صرف نام اهورامزدا ظاهراً بازتاب نبوغ اصلاحگر است، که دو جنبه‌ی اقتدار را در آن یکی می‌کند.^(۲) با وجود این، هیچ شواهد رسمی دال بر این که او مخترع آن بوده است، وجود ندارد. ممکن است پیشنهادی داشته، چنانکه احتمالاً در مورد محکوم ساختن دئوه‌ها و احتمالاً ورثه^(۳) وجود داشته، بنابراین چرا برای اهورامزدا غیر آن می‌تواند باشد؟

زردشتیان خود را مَرَدَیْسَنَه «پرستش‌کنندگان مزدا» می‌نامیدند، واژه‌ای که اگر خاص دینشان نبود، آن را انتخاب نمی‌کردند. این بحث به ویژه متقاعدکننده نیست، زیرا مانند آن

۱. به این نکته در فصل مربوط به آیین پرداخته می‌شود.

۲. بنا به نوشته‌ی بار، اوستا ۳۷ و ۲۰۸. ۳. به ص ۲۳۲ همین کتاب مراجعه شود.

است که بگوئیم پروتستان‌ها به این دلیل که کاتولیک‌ها خود را مسیحی می‌نامیدند نباید دیگر خود را مسیحی می‌خواندند. برعکس آنان به عنوانی چسبیدند که می‌پنداشتند آشکارا حق آنان است.

بحث نهایی این است که اگر اهورامزدا زردشتی باشد باید انتظار رود^(۱) که یشت کهن خاصی در زمینه ی بزرگداشت او وجود می‌داشت، حال آن که در اوستا یشتی که نام او را بر خود دارد، به روشنی از لحاظ نگارش متأخر است و به منظور تکمیل مجموعه در آن جای داده شده است. اگر بر این گمان باشیم که تمامی یشت‌ها، حتی کهن‌ترین آن‌ها، از روی مطالب گذشته نگارش یافته، اما این نگارش در پگاه اصلاحات زردشت صورت گرفته، آن‌گاه نمی‌توان بحث فوق را قطعی پنداشت. آن‌ها می‌بایست به گائاثا افزوده شده باشند که در این صورت بیعت دوباره با اهورامزدا ضروری و تکراری می‌شود.

بار، کامرون و گرشویچ، علی‌رغم کمبود شواهد و اسناد، زردشت‌گرایی هخامنشیان را پذیرفته‌اند. فرد اخیر ابتدا نظریه‌ی مفصلی بر این اساس مطرح کرد^(۲) که آمیزش تعالیم گائایی و دین کهن در دربار کوروش صورت گرفته و این آمیزش در یشت‌ها^(۳) بازتاب‌هایی یافته است. سپس مدعی می‌شود^(۴) که این آمیختگی باید به ابتکار داریوش صورت گرفته باشد.

اختلافات قابل ملاحظه‌ی مذکور - از طریق حذف یا واگرایی - را می‌توان تا اندازه‌ای نتیجه‌ی تکامل تعالیم گائایی پس از مرگ زردشت و تا اندازه‌ای نتیجه‌ی سازگار ساختن آن با نیازهای امپراطوری مختلط توسط داریوش پنداشت. تعالیم اولیه‌ی زردشت طی قرون تغییرات قابل توجهی کرد که در اوستای متأخر کاملاً مشهود است. شکلی که احتمالاً به پایمردی مغان ماد به ایران رسید، ممکن است تا حدی با تصویر اوستایی، به ویژه از جنبه‌ی اعطای امتیاز به چند - خداپرستی و آزادمنشی نسبت به قربانی‌های خونین^(۵)،

۱. مهندسا پا ناوایا، J. Bombay Roy. As. Soc. ۱۹۵۳، ۱۷۵.

۲. مرود اوستای متره، دیباچه اما توصیف کامل‌تر آن در *Handbuch der Orientalistik* ارائه شده است.

۳. اما به عکس کوپر در بازبینی اثر زیر، D-G. *The Western Response*, IIJ, 1960, 182 نتیجه می‌گیرد

که هخامنشیان زردشتی نبوده‌اند. «مشارکت شخص زردشت»، JNES ۱۹۶۴، ۴.

۵. بدون شک با این شرط که چند خداگرایی و قربانی‌های خونین کاملاً اجرا می‌شده است.

همخوانی داشته اما از سایر جنبه‌ها با آن متفاوت بوده است. اگر این مسئله درست باشد، احتمال دارد داریوش تنها، نسخه‌ی تعدیل شده تعالیمی را که خود می‌شناخت، در اختیار گذاشته باشد. از آن جا که او فرمانروای ملل و ایالات مختلف بسیار بوده است، نیازی به یک دستگاه خشک‌اندیشانه و تعریف شده‌ی روحانیت حرفه‌ای نداشته است. هنوز زمان پیدایش دینی مزدایی به شیوه‌ی ساسانی فرا نرسیده بود. این مسئله در واقع می‌توانست با نگرش کلی داریوش نسبت به امپراطوری جوانش در تضاد باشد.

شورش گنومات، در حالی که مقدماً طبیعتی سیاسی داشت، اما به هر حال جنبه‌ای دینی نیز در آن دیده می‌شد که می‌تواند به عنوان تلاشی از جانب طبقه‌ای روحانی توصیف شود که در جهت از میان بردن محدودیت‌های صورت گرفته که فرمانروایی سختگیر نسبت به جاه‌طلبی‌های این طبقه تحمیل می‌کرده است. داریوش آینده‌ها *ayadanas* را که به دست مغان نابود شده بود بازسازی کرد، یعنی اماکنی را که در آن‌جا «همه‌ی خدایان دیگری که هستند» پرستش می‌شدند، اما در عین حال همان فردی است که همه‌ی آنچه را که می‌توانست باعث از دست دادن نظر خوب مردمش نسبت به او شود و در مقابل یکپارچگی امپراطوریش مانع ایجاد کند، از مزداگرایی حذف می‌کند. برای نمونه، او استفاده‌ای برای ارزش آخرت‌شناسی *xšaθra - xšaça* - *خَشَثْرَه - خَشَاصَه* نداشت، در حالی که اصرار گائابی برای زندگی آتی به نظر او خارج از مطلب بود، زیرا آنچه اهمیت داشت این بود که حکومت خود را به عنوان (شکل) تجسم یافته‌ی حکومت خدا الفاکند. در رابطه با سایر موجودیت‌ها، احتمال دارد که آن‌ها از دید او زائد می‌آمدند، زیرا اهورامزدا همه‌ی آنها را در خود داشت.

موله (از زمان هوگ) دیدگاه سنتی را رد می‌کند، دیدگاهی را که بر این عقیده است که یک اجتماع ابتدایی زردشتی وابسته به تعالیم گائابی با دینی جایگزین شد که عقاید و رسومی را که پیش از زمان پیامبر رایج بوده از نو پذیرفت و به تدریج در زمانی نامعلوم در دوره‌ی هخامنشی به غرب ایران رسید.

موله به جای این چشم‌انداز تاریخی، طرحی ساختاری را عنوان می‌کند که در آن گویی سه دولت دینی در سه دایره‌ی هم‌مرکز هم‌زمان همزیستی و با سه بخش اوستای کامل

ارتباط داشته‌اند، البته اوستایی که برای مؤلفان دایره‌المعارف پهلوی دینکرد آشنا و از جانب آن‌ها خلاصه شده بود:^(۱)

(۱) در مرکز، دینی رازآمیز وجود دارد که می‌بایست سختگیرانه رعایت می‌شده است و گائاث نمایانگر آن است.

(۲) در پیرامون این دایره و در درون دایره‌ی دوم، دین فرمانروایان قرار دارد که یشت‌ها و کتیبه‌های هخامنشی و... آن را بازنمایی می‌کند. دینی چندخدایی که کم و بیش تحت استیلای اهورامزدا است، اما در کل این مجموعه خدایان، امشاسپندان اهمیت چندانی ندارند.

(۳) بین دایره‌ی دوم و سوم، دین عامه‌ی مردم است که هرودوت توصیف می‌کند.

این نظریه چنانکه می‌توان دید مسئله‌ی زردشت‌گرایی هخامنشیان را حل می‌کند - که موضوع مورد نظر این فصل است اما در کل پذیرفتنی نیست^(۲)

ج. بازسازی‌های تطبیقی

۱. طبقات، عملکردها و ایزدان^(۳)

الف. ایدئولوژی سه بخشی

میثره‌ی ایرانیان و میترای هندیان، پیش از جدایی هندیان و ایرانیان یکی بودند. ایندوه در هند خداست، اما در ایران اهریمن، و در کل دئوه‌های ایرانی که مترادف دواهای

۱. نگاه کنید به ص ۷۱-۷۲ همین کتاب.

۲. نگاه کنید به نومن ۱۹۶۰، ۱۹۶۱ بحث بین موله و دوشن گیمن.

۳. ارجاعات موضوعی به هر ایزد و اهریمن به طور جداگانه در اثر گری تحت عنوان بیان‌های دین ایرانیان، بهمنی ۱۹۲۹ یافت می‌شود.

چگونگی رویداد آن را اکنون بهتر می‌توان درک کرد، زیرا معلوم شده است که مجموعه‌ی خدایان ایران، مانند هند، بازتاب تحلیل ویژه‌ای است که این مردم درباره‌ی ساختار اجتماعی مربوطه خود داشتند. دوزیل این مسئله را در مورد قوم هندواروپایی به طور کلی به ویژه در اثرش تحت عنوان *ایدئولوژی سه بخشی هندواروپائیان*^(۱) نشان داده است.

خلاصه‌ی گفته‌های او در باره‌ی ایران از این قرار است:

سه طبقه‌ی جامعه‌ی ایران یعنی روحانیون، جنگ‌آوران و برزگران، با سه طبقه‌ی هندیان ارتباط دارد، هر چند از نامگذاری متفاوتی استفاده شده است.^(۲) قدمت این سه بخشی بودن در ایران را افسانه‌ای تأیید می‌کند که *هرودوت* ۴، ۵/۶ و *کونتوس کرتیوس* ۸/۷، ۱۸-۱۹ آن را بازگو کرده‌اند و به سرچشمه سکاییان مربوط می‌شود و در آن سه کارکرد به ترتیب با جام (برای مراسم ساغرریزی)، داس یا نیزه و کمان و سرانجام خیش و کالسکه نمادپردازی می‌شود. سه طبقه در اسم دومین خانواده از سه خاندان *نارت‌ها Nartes* در حماسه‌ی *آسیانی* (که با کشتربای سنسکریت ارتباط دارد) اثری بر جای گذاشته‌اند، از جمله *آلیگته Alaegatae* قوی در هوش، *اِکسِرتِگِگته Exsaertaegkatae* قوی در مردانگی و نیرو و *بوریتیه Boriatae*، دارنده‌ی دام‌های بسیار.

این سه بخشی بودن در بسیاری از حوزه‌ها بازتاب دارد. داریوش در کتیبه‌ی تخت جمشید از اهورامزدا می‌خواهد تا از امپراطوری او «در مقابل ارتش دشمن، سال‌های سخت و دروغ» محافظت کند، قاعده‌ای که در هند مترادف دارد. به همین ترتیب اوستا (ویدوداد، ۴۴/۷)، شفا را به سه گونه تقسیم می‌کند؛ با چاقو، با گیاهان و با

۱. بروکل، *Latomus* ۱۹۵۸. این اثر بیست و پنج سال پژوهش را بررسی و بازبینی می‌کند. یادداشت‌ها بیش‌تر کتاب‌شناسی را در بر می‌گیرد، که از میان آن‌ها باید به خدایان هندو - اروپایی، پاریس ۱۹۵۲، به ویژه اشاره شود.

۲. طبقه چهارمی در ایران، طبقه‌ی پیشه‌وران، که تنها یک بار در یک قطعه از اوستا و سپس در پهلوی از آن نامبرده شده است، ظاهراً بعدها ضمیمه شده است. در نتیجه یلی، در گذشتن آن‌ها در کنار سایرین دچار

اشتباه می‌شود. «آریه-ودعه ایرانی». *Trans. Philol. Soc.*, 1959, pp. 71 sq.

هندواروپاییان و به دنبال آنان، هندوایرانیان و ایرانیان، سه کارکرد را با رنگ مشخص می‌کردند. سفید، رنگ روحانیت، قرمز یا رنگارنگی، رنگ جنگ‌آوران و آبی تیره، به بزرگان تعلق داشت.

بنا به افسانه‌ای در *ابیاتکار زاماسپیک* (یادگار جاماسپ 4.40 *Abi-yatkar Zamašpik*) (۴۰/۴) فریدون جهان را بین سه پسرش تقسیم کرد که هر یک به ترتیب خواهان «ثروت زیاد»، «ارزش و اعتبار» و «قانونیت دینی» بودند. و افسانه‌ی دیگری بشت ۳۴/۱۹ و دینکرد ۲۵/۱۷، بازگو می‌کند که چگونه جمشید به عنوان مکافات گناهانش، از اقتدارش محروم می‌شود که علامت قابل رؤیت آن *خَوَزَنَه* یا «بخت» از او در سه بخش متوالی جدا می‌شود تا به سه شخصیت متعلق به سه طبقه‌ی اجتماعی بزرگر، جنگ‌آور و وزیر دانای فرمانروا بپیوندد.

ایدئولوژی سه بخشی در مجموعه خدایان به شکلی مستقیم و بدون تغییر در سیاهه‌ی خدایان و ایزدان نخستین هندی *Para - Indian* میثانی بازتاب دارد: *میتره* و *ورونه*، *شهریار* عالم و *ایندره* جنگ‌آور به معنای واقعی است و دو قلوهای *نَاسَته Nasatyas* یا *اشوین‌ها Asvins* شفابخش، بخشنده‌ی نعمت و انواع گوناگون سودهای مادی هستند. این ایدئولوژی را می‌توان به مثابه شکل‌دهنده‌ی بنیان نامیراییان نیکوکار زردشتی، بازشناخت، هر چند سلسله اصلاحاتی، که در زردشت به اوج می‌رسد، طبقه‌بندی اولیه را تغییر داد. بررسی این طبقه‌بندی، اگر شده تنها برای درک ایزدان و اهریمنان ایران، سودمند است.

ب. میثره

تیمه *Thieme* و *گرشویچ* ^(۱) هر یک به طور جداگانه کوشیده‌اند تا *میتره* - *میتره* را تنها بر

1. Thieme, *Mitra and Aryaman*, Yale 1958; Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959.

Thieme, *JAOs*, 1960 *Contra*: Kuiper, *IlJ*, 1961, 36 همچنین نگاه کنید به Dumézil, *Bull. Acad. Bel.* 1961. 265 sq.

مبنای ریشه‌شناسی نامی که به روشنی به معنای «پیمان» است و بر اساس سرودهای مذهبی که در *ودا* (ریگ ودا ۵۹/۳) و *اوستا* (یشت ۱۰) به او اختصاص دارد، توضیح دهند. تمامی کارکردها و خواص این ایزد در نهایت می‌تواند به برداشت پیمان که شخصیت مادی یافته است بازگردانده شود، به طوری که هر کارکرد یا خاصیت از دیگری گرفته شود. اما این بازی، آسان و سرشار از تله است. برای نمونه آیا می‌توان گفت که میترا به عنوان پاداش برای رعایت پیمان‌ها، یا تضمین رعایت شدن آن‌ها «مترافع وسیع» می‌بخشد؟ و چرا پیمان باید «مو - سفید» باشد؟ با سر باز زدن از تمامی بازسازی‌های تطبیقی به بهانه‌ی «چسبیدن به واقعیت‌های مسلم» خطر فروافتادن در دام بدیهه‌گویی بسیار است.

اگر بپذیریم که پیمان نام جدیدی است که به خدایی کهن یا خدایی جدید که در چارچوب از قبل موجودی گنجانیده شده است اطلاق می‌شود (که در واقع یک چیز است)، آن‌گاه بهتر می‌توان حقایق موجود را توضیح داد. این چارچوب همان ایدئولوژی سه بخشی است که به تنهایی می‌تواند روشن‌گر تضادهایی باشد که برای نمونه در *برهنه‌ها*، بین میتره و ورونه مانند شب و روز، «این جهان» و «جهان دیگر» و... یافت می‌شود. این تضادها که دومی از پی برگاین و دوگوترت، با استفاده از آن‌ها در جنبه‌ی اقتدار را بازسازی کرده است، از نظر تیمه و گرشویچ، از این لحاظ که شواهدی اخیر هستند. بی‌اهمیت پنداشته می‌شود. اما نقاط ابهام ریگ ودا در مقابل شواهد هم‌آهنگ اقوام هندواروپایی بی‌شمار چه چیزی را می‌تواند ثابت کند؟

در واقع تقابل میتره - ورونه در شکلی که در *برهنه‌ها* به خود گرفته است، قبلاً^۱ در دو قطعه‌ی *اثر وودا Atharvaveda* و در حداقل یکی از ریگ وداها^(۱) القا شده بود تا آن‌جا که

۱. تکه‌هایی که کویر در بازبینی کتاب تیمه، مجله‌ی هندوایاتی، ۱۹۵۹، ۲۱۰، ۲۱۱ نقل کرده است. با وجود این در مقاله‌ای *JJ*، ۱۹۶۱، ۳۶، کویر تقابل میترا و ورونه‌ی ودایی را به شکل متفاوتی برای ما فرموله می‌کند: در مقابل ورونه «اسیرکننده» میترا «رهایی بخش» قرار دارد، ورونه بر جهان زیرین سلطنت می‌کند، زیستگاه ونا (*Ita*) و آب‌های خاستگاهی و بر آسمان شبانه و...؛ میترا در پیروزی زندگی بر مرگ، نور بر تاریکی، در طلوع و رها شدن آب‌ها، در زایمان و نیز در دفع مدفوع، کارکرد دارد. تنها اکنون است که بنا به عقیده‌ی کویر می‌توان فهمید چرا او پیمان است؟ آن جنبه از جهان زیرین است که در جهت جهان بالاست و با ایزدان

ریگ‌ودا با سکوت نسبی خود، نه تنها به هیچ رو اوضاع گذشته را که تنها بنیان قانونی مقایسه می‌تواند باشد باز نمی‌نمایاند، بلکه در این مورد نوآور به نظر می‌رسد.^(۱)

بنابراین می‌توان برای این حقیقت که ورونه همان رابطه را با میتره دارد که در ایران اشه با وهومنه، اهمیت لازم را قابل شد: ورونه و اشه از انسان بسیار دور هستند، در حالی که میتره و وهومنه نزدیک‌تر به انسانند و درست به همان سان که وهومنه حافظ گاو است، میتره ایزد «مراعات وسیع» است که گاو در پشت میتره، به عنوان محافظش فرا خوانده می‌شود. طبیعت شبه جنگ‌آور میتره که میترا سهمی از آن ندارد، به نظر نابه‌جا می‌آید. شاید ایندوه که به درجه‌ی اهریمن نزول کرد، تا حدی توسط ورثرغنه و تا اندازه‌ای توسط میتره جایگزین شده است.

جفت میتره - ورونه در ایران در اصطلاح اوستایی میتره اهوره برزرتَه *miθra ahura* به معنای «دو فرد بزرگ، میتره و اهوره» بازمانده است. تردیدی نمی‌توان داشت که در این گفته، اهوره نامی برای ورونه است که در هند به روشنی آشوره بوده است. در ایران، به عنوان یک قاعده، نام او با اصطلاح مزدا «دانا» مزین می‌شود، که تا حدی به صفت مدهیرا *medhira* که در RV 1.25,20 به ورونه نسبت داده شده است، شباهت دارد. این مسئله بدان معنا نیست که اهوره با ورونه یکی است، عقیده‌ای که لومل و گرشویچ به درستی مردود شمرده‌اند، در اثر اصلاحات ایرانیان، این ایزد به میزان وسیعی تعدیل پیدا می‌کند، اما اختلافات موجود مانع یافتن راه خروجی از این هنگامه نمی‌شود.^(۲) بنا به عقیده‌ی بار^(۳) اهورامزدا نه تنها ورونه که کل ترکیب میتره - ورونه را «در بر دارد»، پیوند میتره جایگزین لقب «مزدا» گردیده است که مبین کنش روزی‌رسانی اوست. با وجود

آسمانی همکاری می‌کند، پیوندی است که نیمه‌های کیهانی را به هم متصل می‌کند و به این ترتیب او میانجی در بهترین شکل آن است. این نظر تنها می‌تواند در چهار چوب مقایسه‌ی عمومی بین نظریه‌ی دومزیل و دین ودایی مطرح شود.

۱. نگاه کنید به گویر *JJ* ۱۹۵۹، ۲۱۱: «زمانی که نویسندگان برهنه‌ها میتره (روز) و ورونه (شب) را مقایسه می‌کنند باید فرض کنیم که دلایل کافی برای این کار داشته‌اند و مسئله‌ی اصلی این است که چرا ریگ‌ودا درباره‌ی آن چیزی نمی‌گوید.»

۲. در نتیجه می‌توان از فرضیه زیرکارانه‌ی گرشویچ در سروده دینی اوستا، کمبریج ۱۹۵۹، ص ۴۷، صرف نظر کرد. ۳. اوستا، کهنه‌گ، ۱۹۵۴، ۳۷، ۴۰۸.

این اگر اهورامزدا به این ترتیب میثرو را در خود گرفته (که می‌تواند توضیحی برای نبود نام میثرو در گائاثا باشد)، باید پذیرفت که هخامنشیان به هر حال دیگر از آن اطلاع نداشتند، زیرا پلوتارخ گزارش می‌کند که آن‌ها *Μεσορομασθη* را پرستش می‌کردند، یعنی میثرو و اهورامزدا، هر دو را.^(۱)

بار در این جا آمیزش ورونه و میثرو را در یک خدا ناشی از نبوغ زردشت و اثبات این نکته می‌بیند که وجود اهورامزدا اول بار توسط این پیامبر اعلام گردید. اما هیچ اشاره‌ی مثبتی دال بر این که اهورامزدا پیش از زردشت وجود داشته یا خیر در دست نیست.^(۲) اما زردشت مطمئناً شخصیت او را با مربوط ساختن او به موجودیت‌هایی که تا آن زمان مستقل بوده‌اند غنی و سرشار می‌کند. به این مسئله در §۴ خواهیم پرداخت.

ج. آیریمَن *Airyaman*

میترا دو همکار داشت، ایریمَن و بگه *Bhaga*، که اولی در ایران، اگر نه در گائاثا (که او را مانند میثرو نادیده می‌گیرد)، حداقل در دعای گائایی *ایریمَا ایشیو* *Airyama isyo* بازمانده است. در حالی که علاقه‌ی بگه در اصل نیک بود مادی بود، ایریمَن به ابقای مردم، آریا، که نامش را از آن گرفته است، علاقه‌مند بود. به همین علت است که دعای زردشتی او را فرا می‌خواند تا «برای پشتیبانی از مردان و زنان زردشتی (پیروان)» از راه رسد.^(۳) در دستگاه زردشت، ایریمَن ظاهراً توسط سروش جایگزین شده است، چنانکه بگه را اشی جایگزین کرده است، نگاه کنید به §۴.

۱. ویکاندر اثر پلوتارخ *Plut Ad Principem* را در 1952، *Orient. Suec.* توضیح می‌دهد. مهم‌تر آن که چنانچه کویر اشاره می‌کند *IIJ*, 1960, 186 sq اصطلاح نقل شده که بازتاب گفته‌ی باستانی میثرو اهوره است، به سختی می‌توانسته پس از آن که زردشت این گفته را محکوم می‌کند شکل گرفته باشد. کنیه‌ی مزدا به آن افزوده شده و نه به عکس یعنی میثرو به اهورامزدا.

۲. از یادداشت قبلی باید تأکید آن را نتیجه گرفت.

۳. تفسیر پیشنهادی یلی، *Trans. Philol. Soc.*, 1959, 86: «صاحب، در نتیجه توزیع‌کننده‌ی ثروت‌ها (آریا)، تفاوت معنایی را که دومزبل بین ایریمَن و بگان قایل است، نادیده می‌گیرد.

سه نظریه برای توضیح این ایزد مطرح شده است. مسئله‌ی تفسیر شبه -همسانی این اصطلاح با واژه‌ی *vrtrahān* سنسکریت، کنیه‌ی ایندره است. هند، ایندره را با اژدهاکشی تداعی می‌کند، که برای آن عنوان ورترهان *Vrtrahān* «کُشنده‌ی *Vrtra*» را به او می‌دهد. در ایران ایزدی وجود دارد که بسیاری از خواص ایندره را داراست، به استثنای، و درست به استثنای اژدهاکشی (حداقل در نسخه‌ی اوستا). ایران، اژدهایی به نام ورثره *Vereθra* را نمی‌شناسد. این واژه خنثی است و به معنای «دفاع» است.

امروزه بنا به یک عقیده‌ی عمومی، ایندره ورتره‌هان، به دوران هندوایرانی مربوط می‌شود، و یک ایزد جنگ‌آور و اژدهاکش بوده است. او در ایران به صورت ورثرغنه ادامه حیات می‌دهد که در نتیجه‌ی نوعی فرایند تصفیه، دیگر اژدهاکشی از خصوصیاتش نیست. معذک این مسئله در مورد کل سرزمین ایران مصداق نمی‌یابد، زیرا وهگن *Vahagan*، ایزد مشابه ارمنی، که وام‌گیری مستقیمی از ایران است، اژدهایی را می‌کشد و چنانکه دومناش نشان داده است^(۱)، اسطوره‌ی اژدهاکشی ورثرغنه بر خلاف آنچه در گذشته تصور می‌شد، به طور کلی در سنت ایرانی غایب نیست. این پژوهشگر نتیجه می‌گیرد «باید پذیرفت که این ایزد اوستایی تعدیلی احتمالاً عمدی را پشت سر می‌گذارد، که او را مضمحل می‌کند. چیزی از اخلاقیت ضد - اسطوره‌ای گاُثا در نگارندگان پشت‌ها باقی می‌ماند که در نتیجه اژدهاکشی یک درجه تنزل می‌یابد.» این عقیده‌ی ویکاندر نیز بود که پیش‌تر از آن نوشت:^(۲) «کتاب مقدس زردشتیان از نسبت دادن اژدهاکشی به ایزد، آشکارا اکراه داشته است، اما با بازگو کردن اژدهاکشیِ قهرمانان ملی بی‌شمار این مسئله را جبران کرده است.»

برای بنویست -رنو^(۳) که پنداره‌ای از هارلز را در مورد عصر هندوایرانی می‌پروارند، ایزدی پیروزمند، ورترغن *Vrtraghan*، وجود دارد که معنای تحت‌اللفظی آن «کسی که بر

۱. ارتفاع ورترهان، *JHR*, 133, 1947, 5 sq. ورترهان منجم به اسیرکردن شریمن است.

۲. وایو، لوند، ۱۹۴۱، ۳۳.

3. *Vrtra et Vereθrayna*, 1934.

دفاع غلبه می‌کند» و تهرمان اژدهاکش است. ایران اولی را نگاه داشت که تنها به صورت اتفاقی در ارمنستان اژدهاکش شد (حتی اگر چنانکه دومناش نشان داده است بعدها اهریمن را به زنجیر کشید)؛ و ایندرو را به اهریمن تبدیل کرد. هند، ایندرو را به مقام ایزدی رسانید و خواص و رترغن، به ویژه گنجایش دگردیسی را برای او قابل شد.

بیانچی^(۱) به تازگی دشواری این دو فرضیه را خاطر نشان ساخته است. او خود را طرفدار یک موضع میانی اعلام می‌دارد، اما توضیح روشنی به دست نمی‌دهد. می‌توان همراه با بیانچی علیه نظریه‌ی سنتی مبنی بر عدم همانندی دقیق رسم اژدهاکشی و هگن با مشابهش در هند صف‌بندی کرد،^(۲) در عین حال خاصیت تحت فشار قراردادن اهریمن، که اوستای متأخر به او نسبت می‌دهد به اندازه‌ی کافی صفت مشخصه نیست، زیرا صرفاً نتیجه‌ی ثبت نام او در ارتش اورمزد است. از این گذشته کوشش ژارل شارپنتیر^(۳) در جهت مشابه قلمداد کردن ایندرو و ورتغن بر پایه‌ی دگردیسی آن‌ها نیز با شکست مواجه شده است، زیرا از ده آواتار *avātār* تنها یکی بین هر دو ایزد مشترک است. از آنجا که دگردیسی به طور کلی در میان همه‌ی ایزدان مشترک است، نمی‌تواند پیوند ویژه‌ای بین دو ایزد مورد نظر باشد.

در مخالفت با نظریه دوم ابتدا می‌توان گفت که ایندرو در اصل یک ایزد بود و نه یک تهرمان، چنانکه حضور نامش در عهدنامه‌ی میتانی اثبات می‌کند. از این گذشته، حتی اگر مفهوم ثانوی ورترو در ودا اژدها باشد، الزاماً به این نتیجه نمی‌توان رسید که این واژه، اولین جزء ترکیب ورتغن، هرگز چیزی جز برداشت «دفاع علیه متجاوز» را القاء نمی‌کرده است، که اندکی بیش از اندازه انتزاعی می‌نماید.

بنابراین به نظریه‌ی اول بازمی‌گردیم و همراه با کویر تنها با این اشاره آن را تعدیل می‌کنیم^(۴) که اصطلاح ورتغن «دال بر کیفیتی است که مشخصه‌ی چندین موجودیت

1. Zarnān i-Ohrmazd, Torino 1958, 35 sq.

۲. ایندرو پس از کشتن اژدها از نو متولد می‌شود، و هگن پیش از این عمل زاده می‌شود «و نه از نو». از این گذشته او هیولاها را خفه می‌کند در حالی که ایندرو، ورترو را.

3. Jarl Charpentier, *Beitrag zur indoiranischen Mythologie*, Upsala 1911.

۴. بازبینی کتاب بیانچی در *JIL* ۱۹۵۹، ص ۲۱۴. نگاه کنید به *Der arische Kriegsgott* ۱۹۳۹، اثر لوم:

اسطوره‌ای است که در فرآیند آفرینش نقش داشته‌اند، مانند سومه که کم اهمیت‌تر از ایندره و اگنی نیست. از آن جا که در اوستا همان عنوان (وَرْتَرَجَن) به هومه اطلاق شده، ناگزیر به این نتیجه می‌رسیم که ایرانیان نیز زمانی می‌بایست با برداشت وِرتَرَه به مثابه سدی در مقابل آفرینش کیهان آشنا بوده‌اند و این مسئله که سد نامبرده از لحاظ اسطوره‌شناسی اژدها پنداشته شود یا غیر، تأثیری در اصل مسئله نمی‌گذارد.»

بنابراین ورتَرَه از همان زمان هندوایرانیان با نبرد کیهان زایی استیلا بر سد یا عاملی که آب‌ها را نگاه می‌دارد پیوند داشته است.

هند این سد یا عامل را با دَهاکَه اژدها که آن را ورتَره نیز می‌نامد، همسان گرفت. ایران‌مزدایی، ظاهراً برای حفظ تمامی اعمال مربوط به کار آفرینش برای اهورامزدا، اسطوره‌ی کیهان‌زایی را به دور افکند و ورتَره را به عنوان روح فیروزی حفظ کرد، پیروزی جنگ‌آور، گراز، شتری شرزه و ... بر پلیدی. مزداگرایی متأخر بی‌تردید شکل منسجم‌تری به این نبرد بخشید. همین‌طور در مورد کار برجسته‌ی اژدها کشی و هَمگن ارامنه، اکنون به هیچ رو نمی‌توان گفت که تاکجا میراث اژدها کشی، جهان‌آفرینانه demiurgic است و تاکجا در اثر تصادف صورت گرفته است، زیرا برداشتی همه جایی نظیر پیروزی بر پلیدی به آسانی می‌توانسته با اسطوره‌ی نبرد اژدها که به همان اندازه همه جایی است، در هم آمیخته شده باشد. از این گذشته ما در یشت‌ها سرآغاز ابتدایی قهرمان‌سازی را که در حماسه به کمال می‌رسد، می‌یابیم.

قهرمان آسبانی کَتَن EltaYan به مثابه شواهدی تکمیلی در باره‌ی ورتَره فلمداد می‌شود. اما بتونیت تمامی دشواری‌هایی را که در مقابل چنین همانندگیری وجود دارد، خاطرنشان کرده است.^(۱)

ورتَره تنها دفاع به طور کلی است، بلکه سد نگاه‌دارنده‌ی آب‌هاست، که مشابهش در اسطوره‌ها و آیین‌های باران در افریقا یافت می‌شود.

1. *Etudes sur la langue ossète* 1959, 130.

ایندره در ود، گاه با ایزد باد وایو تداعی می‌شود. تحلیل مهابهارته توسط ویکاندر،^(۱) ما را قادر می‌سازد تا نظریه پردازی خود را به پیش از ود، به عقب بریم، و رابطه‌ی بین وایو و ایندره را دقیق‌تر تعریف کنیم. هر دو، کاستِ جنگِ آوران را پدر سالانه می‌سازد، اما اولی با خشم و خشونت و دومی با زیبایی و مهارت. ایران همین تمایز را با کِرساسپه‌ی سنگدل خود که به نیزه مسلح است می‌شناسد، که با مناسک وایو و فهرمانان جذاب‌تر آن نظیر Oräetaona (فریدون) پیوند دارد.

وایو مانند ایندره ودایی در فضای فی‌مابین سکونت دارد، یعنی او بین این جهان و جهان دیگر، یا بین زمین و آسمان، یا بین قلمرو اورمزد و اهریمن پادشاهی می‌کند. بین این جهان و جهان دیگر، مسیری است که بنا به آئوگمَدئچا Aogemadaēca مردگان باید برای رسیدن به جهان دیگر از آن بگذرند: «مسیر وایوی سنگدل». به عبارت دیگر، پل بین این جهان و جهان دیگر تنها توسط تهی یا باد که وایوست، محاط شده است.

وایو که بین زمین و آسمان قرار دارد، اولین کسی است که پیشکش‌هایی را که به سوی خدايان بالا می‌آید^(۲) دریافت می‌کند. او به شکلی عام، خدای سرآغاز است، چنانکه دومزِل^(۳) که او را با ژانوس رومی‌ها مقایسه می‌کند، نشان داده است. بین اورمزد و اهریمن یعنی بین نور در فرداست و تاریکی در فرودست، بنا به کیهان‌شناسی‌های پهلوی، وایو منطقه‌ای مرزی، سرزمینی را می‌سازد که جای انسان نیست. در باره‌ی وایو نگاه کنید به بحث‌الوهیت‌های اصلی و دوگرایی که در زیر خواهد آمد.

و. آتش

واژه‌ی کهن آتش، که در هند به صورت اگنی بازمانده، تنها اثری تردیدآمیز در نام

1. *Religion och Bibel*, 1947, 27 sq.

برای سایر ارجاعات نگاه کنید به کتاب‌شناسی دومزِل «ایدئولوژی» ۱۰۵.

۲. بنا به تفسیر لومرز، ورونه، گوتینگن، ۱۹۵۱، ۲۱۷.

3. *Tarpeia*, 1947, 66 sq; *Les dieux des Indo-Européens*, 1952, 84 sq.

دَشْتاغنی^(۱) *Daštayni* دارد. در ایران آتش را آتَر (آذر) می‌شناسند، که مانند اگنی در هند، نام یک ایزد است. آیا می‌توان مانند ویکاندر^(۲) حدس زد که تغییر نام با تغییر آیین ارتباط دارد؟ احتمال دارد که پیدایش اصطلاح جدید آتَر، با توجه به اهمیت خاصی که در ایران برای آتش قابل شده‌اند، نامربوط نباشد، اما بیش از آن چیزی نمی‌توان گفت. آتش ارتباط خاصی با هیچ یک از سه کارکرد ندارد، بیش تر چنانکه در بالا دیده شد تحت سه شکل مختلف سالار آن‌هاست.^(۳)

دو مزیل نقش آتش به مثابه ایزد پایان را با نقش وایو - ژانوس متقارن می‌شمارد. تییریوسنگهه *Nairyo sanha* که با *Nārasamsa* سنسکریت «پیام انسان» برابر است، از نزدیک با آتش پیوند دارد تا آن جا که بر ایزدان خطاب می‌شود، اما در پهلوی به ویژه (مانند نریوسنگ *Ner̥yosangh* ترسه *Narseh*) او پیام‌آور ایزدان برای انسان است.

ز. آناهیتا

در هند یک ایزدبانوی رودها سَرسَوَتی *sarasvatī* وجود دارد که گاه با آشوین‌های یعنی کارکرد سوم تداعی می‌شود. از سوی دیگر، کُنیه‌هایش او را پاک، قهرمان و مادرانه تعریف می‌کند که به معنای سه کارکردی بودن اوست. دومزیل و لومل^(۴) هر یک جداگانه نشان داده‌اند که آناهیتا مترادف ایرانی سَرسَوَتی است و هر دو از یک ایزدبانوی هندوایرانی نزول کرده‌اند و نام سه تایی کامل آناهیتا، آردوی، سورا آناهیتا «مِرطوب، نیرومند، بی‌گناه» به روشنی به سه کارکرد اشاره دارد. آناهیتا که ایزد باروری بوده، ظاهراً با ایزدبانوی بابلی یا عیلامی ننه و دیرتر با آرتمیس، ایزدبانوی جانوران ددخو همانند است.

۱. بنا به تحلیل پیشنهادی ویکاندر انجمن سری مردان امریکایی *Der arische Männerbund, lund* 1938, 77.

۲. همان جا ۷۷. پژوهشگر سوئدی بر این عقیده است که اگنی اصطلاحی است که به دین *Männerbünde* انجمن سری مردان اطلاق می‌شد یعنی به گروهی از مردان شبه جنگ‌آور با اخلاقیاتی خاص که در سنسکریت مَریه *marya* و در اوستا میره *mairya* نامیده می‌شود. از میان رفتن اگنی نتیجه‌ی لغای این گروه‌ها و دینشان در اثر زردشت‌گرایی بوده است. این مطالب همه بر حدس و گمان استوار است. از جمله وجود انجمن سری مردان امریکایی. ص ۱۳۱ همین کتاب.

4. Dumézil in *Tarpeia*, 56; Lommel in *Festschrift Weller*, Leipzig 1954, 405 sq.

اِیم‌نات ایزد آب‌ها که اِپام‌نات هندی است، نقش بی‌اهمیتی دارد، جز آن که اهوره خوانده می‌شود.

ح. سایر ایزدان

در میان سایر ایزدان، آن‌هایی که به روشنی میراث عهد عتیق هندوایرانی بوده‌اند، عبارتند از هومه، پاردی Parədbdi و تَشن Tašan.

هومه، سومه‌ی ودایی است. گائاها اشاره‌ای به او با نام نمی‌کنند، و تنها به شکلی پراکنده به آنگونه‌ای مخصوص فدیبه اشاره دارند (ی. ۱/۲۹؛ ۳۲، ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۴۸، ۱۰؛ ۵۱، ۴). اوستای متأخر مانند آثار پهلوی، فضای زیادی به آن اختصاص می‌دهد. بنا به یسنا ۴/۱۱ اهورامزدا پدر اوست.

در عصر هخامنشی مقام خدایی او در دو نام شخصی هومدت Hwmdt «بخشنده» یا آفریده‌ی «هومه»، تصدیق می‌شود که در دو پایروس فیله یافت شده است.^(۱)

پاردی ایزد بانوی فراوانی، پورمدهی Puramdhi ودایی است.

زَشنو را دومزیل^(۲) تعالی نیاک هندوایرانی ویشنو توصیف می‌کند. نام ویشنو، هر آنچه ریشه‌شناسی آن باشد ظاهراً با پیشوند وی (vi) درک می‌شود که به معنای «پراکندگی» است و به مثابه اصلاحی عمدی با قید اخلاقی رَ (ra-) (نگاه کنید به رَپیشوین Rapiθwin، و...) به معنای «به درستی» جایگزین شده که با دستگاه اخلاق زردشتی هم‌نوا ترست.

پیش تاریخ تَشن «شکل بخشنده» به تازگی تشریح شده است.^(۳) در عصر هندوایرانیان خدایی به نام توآرشته Twarštar وجود داشته که توستر ود، Tvastar و نوایشتر θwōraštar اوستای غیرگائایی می‌شود. زردشت که تمایلی به مخالفت با این ایزد نداشت اما نمی‌توانست او را به همان صورت اتخاذ کند با پیوند دادن واژه‌ی هم معنای تَشن با مکمل گشوش ود gauš «متعلق به گاو» نام جدیدی به او می‌دهد و او را با سپنته مینو (ی. ۹/۳۱، نگاه کنید به ۳/۴۷) یا با اهورامزدا (ی. ۹/۴۶، رجوع کنید به ۴۴ ز ۶ و ۷/۵۱)

1. Cowley, *Aramaic Papyri*, London 1923, C2 and D2.

۲. ویشنو و ماروت‌ها، JA ۱۹۵۳، ۱.

3. Leumann, *Asiatische Studien*, VIII (1954) 78 sq.

برای تعدادی از سایر ایزدان که در بالا از آن‌ها نام برده نشده است مانند درواسپا، هور، ماه، تیر، تیشتریه، خورته و... می‌توان به مجموعه‌ی گری مراجعه کرد. ما تنها توجه را به توضیح **گروشیچ** ^(۱) برای دامویش اوپَمَنَه *Damōiš Upamana* به معنای تحت‌الفظی «شباهت آفریدگار» به عنوان خود دیگر *alter ego* ورثرغنه جلب می‌کنیم.

۲. والهیت‌های اصلی،

علاوه بر اهورامزدا، مدعیان دیگری نیز برای مقام ایزد متعال وجود داشته‌اند، اما آن‌ها چه کسانی بودند؟ ^(۲) به وایو و زروان نسبتاً اطمینان داریم و کم‌تر به میترا، هر چند این ایزد به نظر می‌آید که خواص مجاورین خود، نظیر دو ایزد جنگ وایو و ایتدره ^(۳) را در سلسله مراتب به خواص خود افزوده است و در غرب ایران از محبوبیت کافی برخوردار بوده است، چنانکه راز و رمزهای میتراپی را بدو نسبت داده‌اند.

نمی‌توان مطلقاً اطمینان داشت که او ایزد به معنای واقعی است. تا آن جا که صرفاً با نام مرسوم بگه «خدا» (عنوانی که بشت ۱۰ به او می‌دهد)، در نام زبانی *mounh-name* باگیادیش ^(۴) *bagayadiš* و نام روستای ارمنی بگیارینک *Bagayarinc*، که معبدی برای میترا داشته است نامیده می‌شده است. با وجود این، جشن بزرگ میترا که در پهلوی به مهرگان موصوف است، به زبان سغدی بَگْگان *baYağan* گفته می‌شود که به حد کافی متقاعدکننده است. ^(۵)

۱. سرود مذهبی اوستایی ۱۶۶، درباره‌ی خورته نگاه کنید به دیگ. AION ۱۹۶۲.

۲. این پرسش موضوع اثر بزرگ ویدنبرگ *Hochgottglaube im alten Iran*, Upsala 1938 است که در آن مسیری را که نیروگ رفته دنبال می‌کند.

۳. این مسئله را ویکاندر برای وایو نشان داده است. وایو ۱۹۴۱، ۳۳. و گوتترت برای ایتدره، *Der arische WeltÖnig und Heiland*, Halle, 1923, 56 sq.

۴. علی‌رغم نظر هنیگ، که به گمانم بر ملا کرده‌ام، BSOAS, 1950, 638 n.2.

۵. نگاه کنید به دیگ. «بش‌بگه» *Festschrift Eilers* 1967, p. 167. sq. (L'expansion de Bagá)

این مسئله که وایو جایگاه ایزدی مقتدر را اشغال کرده است، عملاً "غیر قابل بحث به نظر می‌رسد.^(۱) در واقع در سرود دینی مختص او (یشت ۵)، اهورامزدا نه تنها با او بیعت می‌کند، بلکه او را «وایوی عمل برتر» می‌نامد. به سختی می‌توان انتظار داشت که پیرو اهورامزدا، خدای خود را به این شکل زیر دست وایو قرار دهد. بنابراین باید سازشی صورت گرفته باشد. اما چگونه می‌توان از لحاظ تاریخی آن را فهمید؟

نیریگ^(۲) از صحبت درباره‌ی «انجمن هواداران میترا» Mithragemeinde و «انجمن هواداران وایو» Vayugemeinde تردید نمی‌کند و تا آن جا پیش می‌رود که پرستش‌کنندگان وایو را در بخش‌های میانی و فوقانی سیحون^(۳) قرار می‌دهد. دشمنی جماعتی سوم، «انجمن هواداران گائا» Gafriagemeinde، علیه آنان - به ویژه گروه اول - به پیدایش جنبش زردشتی می‌انجامد.

نیریگ دهسال پس از [انتشار] اثر بزرگش، آرام‌تر شد. وی در نوشته‌ای که برای انتشار در *Illustreret Religionshistorie* جی. پدرسن، ۱۹۴۸، ارسال کرد، دیگر نه از «انجمن» که از «مخالف رازآموزان» سخن می‌گوید. ویدنبرگ در این باره می‌گوید: «به سختی می‌توان گفت که دستگاه اجتماعی - دینی هندوایرانیان، با مجموعه خدایان کارکردی خود، تا کجا انعطاف یافته تا هر ایزدی بتواند، مانند ایزد متعال و غالب، محفل هواداران خود را داشته باشد.»^(۴)

دومزیل به نوبه خود^(۵) هشدار می‌دهد که تفسیر «گاه‌شمارانه» ایزدان ودایی می‌تواند بیش از حد ساده باشد. توازی‌های موجود بین مجموعه خدایان ودایی، متعلق به

۱. اما نگاه کنید به Gnoli, SMSR, 34p. 91 sq. درباره‌ی پیوند بین وایو vaeyig، نام آسیایی برای غول‌های افسانه‌ای، نگاه کنید به بنویت، مطالعاتی درباره‌ی زبان آسین ۱۳۱.

2. *Religionen*, 300, etc.

۳. اما ایالتی Vd I (وندیداد) ویکرت Vāekereta می‌نامد، هیچ ارتباطی با وایو ندارد، چنانکه واژه‌ی شناخته شده‌ی سنسکرت Vaikrtika اثبات می‌کند.

4. *Stand und Aufgaben*, II, 57.

۵. یدولوزی، ۴۵.

دین‌شناسی نخستین هند para-Indian و زردشت (نگاه کنید به زیر) مانع از آن می‌شود که ایندوها را «ایزدی با عظمت» در نظر گیریم که در اثر «شرایط اجتماعی و اخلاقی حاصل از پیروزی، در شرف جایگزین کردن ایزد با عظمت کهن‌تری یعنی «ورونه» است که به نوبه خود تا کمی پیش‌تر اعتبار خود را به بهای ایزدی هنوز کهن‌تر، مبترا، افزایش بخشیده بود. ک. بار در اوستای خود (۱۹۵۴)، با بازنمایی وایو Waša و زروان و آثر نه به مثابه «ایزدان متعال»، بلکه به عنوان «ایزدان مقتدر»^(۱)، کمال احتیاط را نشان می‌دهد که قابل ستایش است.

از میان سه ایزد Waša «فضا» نیازی به توجه زیاد ندارد، زیرا به نظر می‌رسد که چندان مهم‌تر از نسخه‌ی انتزاعی‌تر وایو نیست.

ب. زروان

زروان در میان سه ایزد از همه جالب‌تر است. نیرگ او را ایزد متعال غرب ایران و در نتیجه فراسوی افق زردشت معین می‌کند. کمبود منابع چنین نتیجه‌گیری را محقق نمی‌سازد، اما این یک واقعیت است که زروان در ابتدا در غرب ایران شواهدی داشته است.

ابتدایی‌ترین شواهد اگر راستگو باشیم، خالی از ابهام نیست. نام زروان در کتیبه‌های نوژی متعلق به قرن ۱۲ و ۱۳ پ. م پدیدار می‌شود، اما سندی در دست نیست که او را «ایزد بزرگ»^(۲) بنمایاند. لوحه‌ای متعلق به لرستان که در موزه‌ی چین‌چینانی نگاهداری می‌شود، ظاهراً ایزد زمان را به همراهی دوقلوها نشان می‌دهد. تفسیر گیرشمن^(۳) در باره‌ی دو قلوها در مقام اورمزد و اهریمن، پذیرفتنی نیست، زیرا اورمزد تنها در اوستا متأخر با روح برکت‌بخش یکسان گرفته شده، که به معنای چندین قرن پس از تاریخ احتمالی این

۱. منظور او از مقتدر، بیرون بودن از دستگاه سه کارکردی است که دیگر در مورد وایو صادق نیست، در خود اوستا نیز مقتدر نامیده می‌شود. که مطمئناً مورد Waša و زروان نیز می‌باشد.
۲. می‌توان همصدا با یلی حتی تردید داشت که اشاره‌ای به زروان کرده باشد. رجوع کنید به ص ۲۷ همین کتاب.

3. *Artibus Asiae*, 1958, 37 sq.

لوحه است. اما آن‌ها می‌توانستند دو قلوهای اسطوره‌ای (به هر نامی) باشند که زردشت
 فرضاً می‌شناخته و در آنان دو روح خاستگامی را دیده است.

قدیمی‌ترین متنی که نسبتاً روشن و تاریخ آن معلوم است، اعلان اودموس رودزی
 Eudemus Rhodes است که دمشقی نوافلاطونی آن را نقل کرده است. او از خود می‌پرسد
 که هوش یا «همه - بی‌نهایت» All-Infinite برای ایرانیان کهن چه می‌توانسته باشد و از بی
 اودموس پاسخ می‌دهد که برای عده‌ای زمان و برای سایرین، فضا بوده و اورمزد و اهریمن یا
 پیش از آنها نور و تاریکی از آن سرچشمه گرفته است.

اهمیت زمان در تفکر نظری ایرانی به این ترتیب در قرن چهارم پ. م. شواهدی
 می‌یابد. چنانکه خواهیم دید، در اوستا زمان علی‌رغم وجود اصطلاحی که آن را یک ایزد
 مقتدر توصیف می‌کند، فضای زیادی را به خود اختصاص نمی‌دهد. اهمیت ندادن به آن
 می‌تواند نتیجه‌ی فرایند نظام‌مند پاکسازی باشد. و سکوت زردشت نیز شاید عمدی است.
 زیرا او به همین سان میترا را نادیده می‌گیرد؛ او حتی یک بار هم به پدر ارواح دو قلو اشاره
 نمی‌کند و شکل بازجویانه‌ی پشت ۵۰۳/۴۴ می‌تواند پنهان ساختن نگرشی جدلی باشد.
 در اوستای متأخر به زروان یا به عنوان آفریدگار مسیر مرگ (نقشی مشابه وایو در
 آئوگمَدَئِچَا (Aogmadaeča) (ویديوداد ۲۹/۱۹) و یا همراه با Waša ۵ و وایو به مثابه زمان
 بی‌نهایت (ویديوداد ۱۳/۱۹ و ۱۶) اشاره می‌شود. از این گذشته تمایزی (ی ۱۰/۷۲ و بار
 دیگر در نیایش ۸/۱) میان زروان آکَزَنَه Zr̥vān skarana «زمان بی‌نهایت» و زروان دَرِغَو.
 خوَدَاَتَه dareYo xvaōdata «زمان قلمرو طولانی» گذاشته می‌شود. این به معنای وجود
 نظریه‌ی معینی در باره‌ی تولید زمان است که در آثار پهلوی (بند هشت ۲۰/۱ و دینکرد M
 ۲۸۲) به آن پرداخته می‌شود: زمان قلمرو طولانی، از زمان بی‌نهایت سرچشمه می‌گیرد،
 ۱۲۰۰ سال به طول می‌انجامد و به آن باز می‌گردد.^(۱)

تکه‌ای در دینکرد (M 829.1-5) در باره‌ی تفسیر متن گائایی درباره‌ی ارواح همزاد، ی
 ۳/۳۰، نظریه‌ی مبتنی بر برادر بودن اورمزد و اهریمن در یک رحم را محکوم می‌کند. در
 همان قرن سوم، یک سرود مذهبی مانوی (زئو، زروان، ص ۴۳۱ و ۴۳۹) همین تعالیم را

۱. زئو، زروان ۱۰۶.

محکوم می‌کند. اما مانویان ایزد متعال خود را زروان می‌نامیدند، که ثابت می‌کند در ایران یعنی در سرزمینی که پیامبرشان موعظه می‌کرده است، زروان و نه اورمزد این جایگاه را اشغال کرده است. مسئله‌ای که در ارتباط با رابطه‌ی بین زروان‌گرایی و مزداگرایی مطرح می‌شود، دیرتر در فصل مربوط به ساسانیان بررسی می‌شود.^(۱)

پیروان زروان عمیق‌تر به مسئله‌ی شر پرداختند، به مسئله‌ای که به ادعای آنان زردشت با انتخاب اسطوره‌ی ارواح همزاد به حد کافی آن را تشریح نکرده است. بنا به شواهد اژنیک Eznik، پس از آن که زروان به مدت هزار سال قربانی می‌کند، دوقلوها متولد می‌شوند، اورمزد در نتیجه‌ی قربانی کردن، و اهریمن در نتیجه شک زروان نسبت به کارآمد بودن عمل قربانی کردن هزار ساله‌اش.^(۲) شهرستانی آورده که در میان زروانیان، عده‌ای می‌پنداشتند زروان که از نور پدیدار شده، شک می‌کند و ابلیس از این شک زاده می‌شود؛ سایرین اعتقاد داشتند که همواره گونه‌ای پلیدی با ایزد همراه است، اندیشه‌ای پلیدی یا نوعی فساد و این سرچشمه‌ی ابلیس بوده است. شهرستانی در مورد کیومرثیان گزارش می‌دهد که به عقیده‌ی آنها، اهریمن از پنداره‌ای که خدا (یزدان، تنها جاودانه) نسبت به امکان وجود یک مخالف، داشته به وجود آمده است.

تفکر نظری زروانی اهمیت بسیاری برای چهارگانگی (تربیع) quaternity الهی قابل بوده است. این مسئله عمدتاً از روی شواهدی به زبان سریانی روشن می‌شود که در کنار زروان از سه ایزد دیگر، آشوغر Ašoqr، فرشوغر Frašoqr و زروغر Zāroqr نام می‌برد. اما در واقع، آنها پشتیبانان زروان هستند. چنانکه نیرگ توجه کرده است^(۳)، آشوغر و فرشوغر در اصل اصطلاحات اوستایی آرشو. کَزه «کسی که مردانگی می‌بخشد» و فرشو. کَزه «کسی که درخشان می‌سازد» بوده است، در حالی که زروغر جایگزین قابل تأملی برای یک صفت دیگر اوستایی، مَرشو. کَزه «کسی که پیر می‌کند» است. سه نامی که زمان را از دورنمای سه لحظه‌ی زندگی انسانی: بلوغ، پختگی و پیری توصیف می‌کند.

۱. در ارمنستان، گیوان نام سیاره‌ی مشتری با زروان جایگزین شده است. نگاه کنید به Junker, *Über iran*.

۲. نگاه کنید به دومناش ۱۹۵۳، ۳۰۷ JA.

Quel, 169.

3. Questions, 89 sq; cf Zeahner, *Zurvan*, 221

این مسئله را که زروان به واقع ایزدی چهارتایی است، سنتی مانوی اثبات می‌کند. بر اساس این سنت زروان ایزدی متعال «پدر بزرگی» ایزدی با چهار صورت است. (*tetraprosopos*)^(۱)، اما ماهیت چهار جنبه‌ای زروان تحت اشکال دیگر نیز تجلی یافته که به تفصیل توسط زفر مطالعه شده است. برای نمونه، متن سریانی گمنام F۹ (زفر، ۲۴۰) چهارتایی را با چهار عنصر پیوند می‌دهد. جالب‌ترین چهارتایی آن است که نور، قدرت و دانایی را با زروان مربوط می‌سازد، چرا که این می‌توانسته سرچشمه‌ی چهارتایی مزداپی شود.^(۲)

نکات مشترک دو ایزد متعال، زروان و وایو به اندازه‌ای است که این سؤال را در ذهن مطرح می‌کند که آیا یکی بدل دیگری نیست؟

آیا زروان مترادفی در دین هند داشته است؟ نظریه‌های هندیان در باره‌ی زمان، کاله *Kala* بسط و گسترش‌های تازه‌ای است که نمی‌تواند به گذشته‌ی هندوایرانی فرافکنده شود.^(۳) اما هندی‌ها ایزد بزرگ دیگری به نام *پرجاپتی* داشتند که تاریخچه‌ی مشابهی با زروان دارد.^(۴) درست به همان سان که زروان در آغاز زمان برای دست یافتن به فرزند ذکور، قربانی می‌کرده، *پرجاپتی* ایزد بزرگ نیز با همان هدف، اولین فردی است که پیشکش کردن *دگشپته* (*dakṣayana*) را اجرا کرده است. بنابراین، محتمل به نظر می‌رسد که در همان دوره‌ی هندوایرانی اسطوره‌ای درباره‌ی ایزدی که پیش از آفرینش جهان برای داشتن زادورود قربانی می‌کرده وجود داشته است.^(۵) به هیچ وجه قطعی نیست که در شکل دیرینه‌ی اسطوره، ایزد، همزاد می‌زاید، زیرا نشانی از آن در هند وجود ندارد. اما شماری جزئیات همسو در دو سنت وجود دارد که ظاهراً نادیده مانده و دیرینه بودن اسطوره را

1. Migne, *Patrol*, gr., I, col. 1461; Kessler, *Mani*, 403; Zaehner, *Zurvan*, 54.

۲. نگاه کنید به زیر.

3. Scheffelowitz, *Die Ziet als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart 1929.

4. Widengren, *Religionens Värld*, Upsala 1952, 71.

۵. چنانکه ویدن‌گرن مشاهده کرده این مسئله، نظریه‌ی *ZDMG* ۱۹۴۱، ۲۹۰ را که عقیده داشت اسطوره‌ای که در آن زروان پدر اورمزد و اهریمن است صرفاً اختراع شورانه مسیحیان است، مردود می‌سازد.

تأیید می‌کند. زروان به هنگام قربانی کردن دچار شک می‌شود. به همین سان پرجاپی^(۱) «با تمرین سوزاندن خود ریاضت می‌کشد»؛ پیشانی خود را پاک می‌کند و در آن گهی *ghee* می‌یابد. آن را به سوی آتش می‌برد، اما دچار شک می‌شود. آیا باید آن را پیشکش کنم؟ آیا نباید آن را پیشکش کنم؟

شباهت اسطوره‌هایی که زروان و پرجاپی را ترسیم می‌کنند ما را قادر می‌سازد تا بتوانیم این حقیقت را تحسین کنیم که پرجاپی پروردگار موجودات و انسان خاستگاهی، اگر نه زمان به معنای دقیق آن نیز باشد، نه تنها با قربانی و روح، که با سال نیز همنا گرفته می‌شود.

چنانکه دیده شد وایو در آئوگمَدَنجا آفریدگار مسیر مرگ است، اما ویدیوداد این نقش را به زروان نسبت می‌دهد.

این دو ایزد به تنهایی شایسته‌ی اصطلاح دَرغو - خودآته «با قلمرو طولانی زمان» هستند.

هر چند نقش آن‌ها یکسان است، اما نمی‌توان نتیجه گرفت که این ایزدان خود در یک دستگاه کیهان‌شناسی واحد قرار داشته‌اند، یا هم صدا با نییری^(۲) باید گفت که بسیار نامتحمّل است که در یک دستگاه کیهان‌شناسی واحد همزیستی داشته باشند. این که زمان و فضا هر دو باید سفر مرگ را اداره کنند طبیعی است و این حقیقت که القابشان همانند است تنها نشان می‌دهد - که خود بسیار گویاست - که آن‌ها در کیهانزایی به عنوان دو مقوله‌ی همسان، باز شناخته شده‌اند.

اگر بپذیریم که این شخصیت‌ها به قهرمان‌های حماسی زال و سام و رستم^(۳) تغییر شکل داده‌اند، آنگاه رابطه‌ی آن‌ها به شکل متفاوتی در اسطوره‌ای قاعده‌مند می‌شود، که زروان را پدر وایو می‌سازد. تنها می‌توان افسوس خورد که این سند حماسی که در شاهنامه‌ی فردوسی آمده است، دارای چنین تاریخ‌خبری است (قرن دهم).

به نظر می‌رسد که نقش ایزد بزرگ به صورت محلی در حول و حوش جمشید رشد

۱. تَیْشِیَیَ برهسته، ۲، ۱، ۳-۱، به نقل از سیلویین لوی، تعالیم قربانی، ۱۸۹۰، ۲۸.

2. Questions..., JA, 1931, II, 207.

3. Wikander, *Nouvelle Clio*, 1950. 310.

یافته است، چنانکه شواهد آن را در کافره‌های هندوکش با امیرشان (باماراجا)، الهییتی متعال و آفریدگار، و در برخی از اقوام ترکی آنای با شال‌جیماشان Šāl Jimā، می‌توان یافت^(۱).

۳. دوگرایی (ثنویت)

الف. اهوره‌ها و دئوه‌ها

تقابل بین اهوره‌ها و دئوه‌ها بسیار کهن است زیرا هند نیز آسوزه‌ها و دوه‌ها را در مقابل هم قرار می‌دهد. در همان گذشته‌ی هندواروپایی آسوزه‌ها طبقه‌ی متمایز از دوه‌ها بوده‌اند که نیروهای نهان‌گرایانه و اخلاقی خاص داشتند.

در هند این تقابل در اشارات بی‌شماری که اوپانشاده‌ها و برهنه‌ها^(۲) به تعارض بین دو گروه می‌کنند، بیان می‌شود. در ایران احتمالاً با ساختار دوگرایی جامعه پیوند داشته است. این در صورتی است که بتوان تفسیر پژوهشگر روسی تولستوف^(۳) را پذیرفت که معتقد است برخی از نبردهای آیینی که دو نیمه‌ی جمعیت را در مقابل هم قرار می‌دهد و به گفته‌ی مقدسی هنوز هم چند سده پس از استیلای مسلمانان در چندین شهر آسیای صغیر صورت می‌گیرد، بازمانده‌ی همان سنت است.

در هند پس از عصر ودا، برداشت آسوزه به علت تشدید آیین نهان‌گرایانه‌ای آن رو به اضمحلال گذاشت و آسوزه‌ها به مقام دیو تنزل یافتند. در ایران به‌عکس آهوره‌ها ارتقا مقام یافتند و دئوه‌ها تنزل یافتند.

آیا زردشت مسئول ارتقاء آهوره‌ها بود؟ نمی‌توان مطمئن بود تنها می‌توان مشاهده کرد که واژه‌ی دئوه به صورتی که زردشت از آن استفاده کرده، ظاهراً به معنای سه چیز بوده است:

(۱) در قاعده‌ی دئیوایشکه مشبایشجه *dāēvāišca mašyāišca* (ی. ۴/۲۹، ۵/۳۴ و

1. Morgenstierne, *Act. Orient.*, 1952. 163 Christensen, *Le Premier homme*, 2, Upsala 1934, 136 sq.

2. *Brhāḍaranyaka*, 1.3; *Cfandogya* 1.2.etc.

3. *Drevnj Xorezm*, 1951, 307 sq.

۴۸/۱) به نظر می‌رسد که دَئِوه بازمانده‌ی دو گانگیِ باستانیِ خدا - انسان باشد. دَئِوه‌ها می‌توانند در این جا مفهوم موهن و زشت نداشته باشند.

۲) در بسیاری موارد دَئِوه با غیر - آهوزَه هم معناست. به این مفهوم برخی ایزدان (در اوستای متأخر) دَئِوه نامیده می‌شوند، برای نمونه ایندَره، سَئورَوَه (سَئورَه باستانی، نام دیگر رودَرَه)، ناگَهَئیه Nahaiya (ناستیه کهن)، و غیره. جالب و اساسی است که تمامی این ایزدان کهن به کارکرد دوم و سوم تعلق داشتند. از سوی دیگر میثَره و ایسیرَمن - هر چند زردشت نادیده‌شان گرفته - هرگز دَئِوه نامیده نشده‌اند، زیرا به کارکرد اول تعلق دارند.

می‌توان پرسید پس از چه رو آناهیتا و وایو، دَئِوه نیستند؟ پاسخ این است که آناهیتا، چنانکه دیدیم، سه وجهی است، در حالی که وایو دو وجهی و دو پهلوی بود. تنها نیمی از او محکوم می‌شود، نیمی دیگر که به زوج برکت‌بخش اختصاص داشت حفظ شد. بنابراین، به نظر می‌رسد که دو پهلویی وایو پیش از اصلاحات دوگرایانه بوده است و نه چنانکه عده‌ای معتقدند نتیجه‌ی آن.^(۱) در آثار پهلوی بدون شک دو وای وجود دارد، وای نیک و وای شر.

۳) سرانجام، واژه‌ی دَئِوه به شیاطینی گفته می‌شد که هرگز ایزدان باستانی نبوده‌اند، نظیر ڤِسْمَه Aēsma «خشم»، دروغ، (سنسکریت دروه *druh*، «آپشوَه Apaoša» «خشکسالی»، استو. ویداتو *As̥to. viṣatu* «تجزیه‌ی تن»، آزی *Azi* «آز»، بویشَستا *Bušyasta* «وقت گذرانی»، بویَتی *Buiti*، دوژیایریَه *Dužyairyā* «سال بد»، گَستَرَوَه *Gandarəwa* (سنسکریت گَندَه‌رَوَه) و...^(۲) در این‌ها، طبقه‌ی خاصی از موجودات، انواع شیاطین بازمانده که در عصر هندوایرانی، پهلوی به پهلوی آسوزَه‌ها و سایر دَئِوه‌ها موجودیت داشتند.

چنین فرض می‌شود که محکوم ساختن و نزول شأن ایزدان باستانی تا حد شیطان در ایران، کار روحانیون ایرانی بوده است، زیرا منحصرأ به ایزدانی محدود می‌شود که به دو کارکرد غیر - روحانی تعلق داشتند. زردشت با منع شدید پرستش غیر - آسوزَه‌ها به این جنبش (اگر به وجود آورنده‌اش نباشد) شدت بخشید. فرض بر این است که آن‌ها دست به

۱. سرانجام، مری یویس، ۳۱۰، BSOAS, 1957, ۲. گری، بنیادها، ۱۸۵.

انتخاب نادرست بین دو طرف زده‌اند که آن‌ها را برای همیشه از خدمت کردن در مقام پیام‌آوران خدایان و انسان معاف ساخت.

پنداره‌ی بسیار مشابه دیگری درباره‌ی انتخاب در هند وادایی و برهمنی یافت می‌شود. در ریگ‌ودا، ۱۲/۱ و جاهای دیگر، اگنی به عنوان روحانی، پیام‌آور و قربانی کننده انتخاب می‌شود و بنا به سَتپَته Satapatha، ۱۱، ۵، ۹، ۳، آسوزها و دژه‌ها برای قربانی‌یی که پدرشان پرجاپتی بود، رقابت می‌کردند. اولی می‌گفت، مال ما خواهد شد. دومی پاسخ می‌داد: نه، مال ما. در نتیجه زردشت برای آرمان‌شناسی مهم خود درباره‌ی انتخاب، بدون الگو نبوده است.

از آنچه در بالا آمد، نباید چنین نتیجه گرفته شود که زردشت، اصلاحگر روحانی، دومین و سومین طبقه را نادیده می‌گرفت یا نفی می‌کرد. آن‌ها در دستگاه او حضور دارند، اما با موجودیت‌هایی زیر دست مزد^(۱)، که از این راه برتری طبقه اول تضمین می‌شد.

ب. اَشَه - دروغ

دوگرای اخلاقی بیان شده در تقابل، اَشَه - دروغ، حداقل به عصر هندوایرانی بازمی‌گردد، زیرا ودا نیز، از راه تقابل رته - دروه *rta-druh* آن را می‌شناخت. شاید این تقابل در آنجا به اندازه‌ی اوستا تعریف شده نباشد، اما صرف وجود آن کافی‌ست و مواردی وجود دارد که رته به عنوان قطب مخالف خود، دروه جادوگر را دارد که تناسخ ناراستی است (ر. و. ۱۳۳، ۲-۱): رتاَوَن *řavan* (به مفهوم عبادی) برابر نهاده‌ی آبهیدروه *abhidruh* «ناراستی» است و سرانجام اغلب اشتقاق‌های ریشه دروه در تقابل با رته است، چنانکه در ریگ‌ودا ۷، ۶۸، ۴، گفته می‌شود که میتره و ورونه «محافظان رته از طریق رته، رها از نادرستی» هستند و...^(۲)

در اثر تحولی آشکارا ایرانی درگونت *dragvant* منظمأً با اَشَه و اشاَوَن *ařavan* در اوستا متضاد گرفته می‌شود. اما این تضاد در همان عهد عتیق هندوایرانی شناخته شده بود. در هند، به این صورت بازماند که با تضاد دژه‌ها و آسوزها ترکیب شود، زیرا در

۱. نگاه کنید به زیر §۴.

2. Oldenberg, NGG, 1915, Geiger, *Die Ameša Spentas*, Vienna, 1916, 164 sq.

برهمنه می خوانیم که «پرجاپتی، ایزدان را از راستی و آسوزها را از نادرستی ساخت».

این تنهاگونه‌ی تقابل نبود، زیرا *ودا* با تقابل میان آنچه *سنت sat* «موجود، راست، نیک و...» است و آنچه *آسنت asat* است نیز آشنا بوده است.^(۱) این تقابل ارزشی جهانی در کیهانزایی داشته است، زیرا جهان را به دو نیمه، *سنت* فرادست، منزلگاه انسان‌ها، نور و خدایان و *آسنت*، فرودست، جهان تاریک جهنمی شیاطین تقسیم می‌کرد.

تضاد مشابهی بین دوه‌ها، خدایان روز و آسمان و دشمنانشان آسوزها، خدایان جهان جهنمی و آسمان شب^(۲) وجود داشت. (این مفهوم ظاهراً نتیجه‌ی از نو قالب ریختن کامل ایزدان است، زیرا ایزدانی که ما از راه مقایسه‌ی زبان‌شناسی به عنوان دیرینه‌ترین خدایان می‌شناسیم (سنسکریت *دوا*، اوستا *دئوه*، لاتین *دیوس* و...) به صورت ایزدان جدید که آسوزها را برکنار می‌کنند تجلی می‌یابند).^(۳) در این تضادی که نقشی کیهانزایانه و جهان‌آفرینانه دارد، نقش اول را ایندره بازی می‌کند و بازیگر دوم آن *اوشس Usas*، ایزدبانوی طلوع است که نیروهای تاریکی و پلیدی، نظیر *تمس tamas* «تاریکی» دوشس *dvesas* «دشمنی»، دورینه *durita* «بداقبالی»، دروه «ناراستی» و... را پس می‌راند. روشن است که دوه‌ها در هند نقشی به خود گرفته‌اند که دقیقاً با نقش مخالفان خود در ایران مشابه است.

پ. «دوگرایی قوم‌گرایانه»

برای درک سرچشمه‌ی دوگرایی ایرانی، باید فراسوی چارچوب مقایسه‌های هندوایرانی رفت.

دوگرایی در سراسر قاره‌ی اروپا - آسیا در واقع تقریباً در سراسر جهان، پراکنده است. و این پرسش آشنا مطرح می‌شود که: آیا رگه‌های دوگرایی‌ای که در میان اقوام مختلف

1. N.Brown, JAOS, 1941, 76 sq.

۲. رجوع کنید به Kuiper, IJ, 1960, 217, sq. به ویژه ۲۲۵، و Bijdragen tot de Taal-, Land-, en VolkenKunde, 107, 1, 5 sq.

۳. بنابراین نمی‌توان از این مفهوم به این صورت، برای بازسازی دین هندواروپایی با مقایسه‌ی آن با «ایدئولوژی سه بخشی» استفاده نمود.

یافت می‌شود،^(۱) از دوگرایی‌های یونانی - ایرانی به وام گرفته شده، یا به عکس، بخشی از انبار یا شبکه‌ای مشترک است که دوگرایی‌های تاریخی از آن سرچشمه گرفته است.^(۲) این مظاهر دوگرایانه در اساس، ستیز میان یک جهان‌آفرین رقیب با «آفریدگار بنیادین» است که تمای آفرینندگی یا اقتدار مطلق را از آن خود نمی‌پندارد؛ همروند معمولی آن، وجود مناسک جهان‌آفرین رقیب است.

این نگرش را در میان اقوامی می‌توان یافت که احتمال فرارگرگفتنشان تحت نفوذ دوگرایی‌های تاریخی حداقل بوده است مانند سیبریایی‌های کهن و سرخپوستان امریکا. اولین قوم کلاخ را می‌شناسد که با ایزد - آفریدگار همکاری یا کار او را تصحیح می‌کند؛ قوم دوم گرگ صحرایی امریکای شمالی را دارد که در اصل همان «جهان‌آفرین حیل‌گر» سیبریایی‌های کهن است.

۴. موجودیت‌ها

موجودیت‌هایی که در اندیشه‌ی زردشت، اطرافیان اهورامزدا را می‌سازند، بسیار باستانی بوده‌اند و برخی از آن‌ها نظیر آشه (ودایی رته) و آومئیتی (ودایی آژمَتی) به عصر هندوایرانی باز می‌گردند.^(۳)

بیش‌تر موجودیت‌های دیگر تا این زمان، حتی اگر فقط تا اندازه‌ای شخصیت یافته بودند، اما چنانکه دیرتر خواهیم دید قاعده‌مند شده بودند.

الف) آشه

شخصیت یافتن رته در ودا انکار شده است. اما با وجود آن که شاید به شکل انسانی باز نمایانده نشده باشد، اما به هر حال یک شخص بوده است، زیرا ریگ‌ودا، ا، ۷۵، ۵، می‌گوید که اگنی نه تنها از میتره - وروئنه و سایر خدایان، بلکه از رته‌ی والا نیز که به عنوان «رته‌ی بزرگ» همراه با سایر ایزدان برای طلب کمک فرا خوانده می‌شود، باید تجلیل کند

۱. به ویژه رجوع کنید به Dahnhardt, *Natursagen*, Leipzig, I, 1907, s.v. Iran.

۲. این مسئله را یانچی در کتابش تحت عنوان دوگرایی دینی، رم، ۱۹۵۰ مطالعه کرده است نگاه. عهد باستان، ۲۸۵، ۱۹۵۹.

۳. سرانجام ویدن‌گرن II, 61, Stand... و پیش از آن ده‌گ، زردشت، ۵۷.

در واقع، قدمت بسیار این شخصیت یافتن در نام‌های فردی رؤسای آریایی میانی در سوریه و فلسطین که اصطلاح *آرتنه* را دربرمی‌گیرد، شواهدی می‌یابد: ^(۱) *آرتنیه*، *آرتنومره*، *آرتدمه*، *آرتمه*. این سنت در ایران تاریخی عمده‌تاً از طریق پادشاهان ماد ادامه یافته، زیرا کتیبه‌های خط میخی زمان *شلمنصر III* (۸۵۸-۸۲۴) نام *ارتشیری* و در زمان جانشینش *ارتشیریو* را پیش رو می‌گذارد. ^(۲) در پارس، نام *ارتخسرخس Artaxenes* (اردشیر) در واقع *ارتخشتره* است. ^(۳)

معنای *اشه* - رته چه بوده است؟

به دنبال نویسندگان فرهنگ سنسکریت سنت پترزبورگ، که عقایدشان را بر *گاین‌والد* برگ اقتباس کرده‌اند، دیگر به دیدن رته، نه صرفاً به عنوان راستی (رتم *ود* به معنای «گفتار راست»، بلکه به مثابه نظم چیزها در طبیعت، دین و رفتار اخلاقی، خو گرفته‌ایم. می‌توان استنتاج کرد که هندوایرانیان درباره‌ی نظم کیهانی که مسیر اجسام آسمانی و اعمال انسان هر دو را تنظیم می‌کرده مفهومی در ذهن داشته‌اند.

لودرز ^(۴)، در ۱۹۱۰ علیه این تفسیر موضع گرفت، اما توضیح مفصلش تنها پس از مرگش انتشار یافت. ^(۵) موضوع آن از این قرار است. نویسندگان ودایی برداشتی از نظم عالم نداشتند. رته صرفاً راستی، و هر چیزی است که دروغ نباشد و بر اجسام آسمانی و رفتار انسان، خواه آئینی و خواه غیر آن، به علت قدرت جادویی راستگویی یعنی فرمول دقیق عرضه شده در طول پرستش، عمل می‌کند. این قدرت در زمان مراسم *سککیریا Saccakiriya* در متن‌های *پالی*، که بسیار شناخته شده اما شواهدی در سنسکریت ندارند، برانگیخته می‌شود. در زمان طلبیدن چیزی از خداوند، حقیقتی بیان می‌شود (که الزاماً

۱. رجوع کنید به ص ۳۶ همین کتاب. ۲. نگاه کنید به *نیرو... Die Religionen* ۳۳۳.

۳. سایر نام‌هایی که با رته آغاز می‌شود و به زمان خشایارشا و اردشیر اول باز می‌گردد؛ توسط *فلوتز* شمرده شده است.

Scheffeltwitz, *Die altpersische Religion*, Giessen, 1920, 3.

4. *Sit. Preuss. Akad. Wiss*, 1910, 931

5. H. Lüders, *Varuna*, 2 vols. Gottingen 1951-1959.

لطفی که خدا در گذشته کرده نیست) و این مسئله رسیدن به خواسته را تضمین می‌کند. این نظریه به سرعت پیروانی یافت و در همان ۱۹۱۱، اندریاس و واکرناگل آن را در مورد گاتا به کار بردند، و آشه را «راستی» معنا کردند. امروزه، این نظریه هنوز پیروانی نظیر گرشویچ، هومباخ، تیمه و... دارد. با وجود این، الدنبرگ در ۱۹۱۵، و گایگر در ۱۹۱۶ و ۱۹۳۴ آن را به نفع نظریه‌ی اول رد کردند.^(۱)

این نویسندگان اشاره کردند که در برخی از قطعات امکان درک آنژته *anrta* به عنوان «غیر - راستی» وجود ندارد. معنای واژه‌ی آخر بی چون و چرا «اشتباه»، گناه و تخطی از قانون است.

لودرز، که به علت بررسی تمامی قطعات بر خلاف رقیبانش به خود مغرور است، به این یک در شرح مفصلی که در صفحات ۴۰۲ تا ۶۵۴ کتابش ارائه کرده است، توجهی به این یک نمی‌کند. تنها در خلاصه‌ی آغاز کتاب (ص ۳۶) به آن اشاره می‌کند و پیگیرانه آنژته راه «دروغ» ترجمه می‌کند، در حالی که کل متن، چنانکه خود دریافته از اشتباه یا گناه سخن می‌گوید.

به هر حال تحلیل‌های لودرز با روشن کردن منشأ «جادویی» ارزش کیهانی متصل به رته به نتیجه‌ی مثبتی انجامید. (زیرا در حالی که به ترجمه‌ی آن به عنوان «راستی» ادامه می‌دهد اما از آن به مثابه «نیروی کیهانی و توانمندی جادویی *magische Potenz* سخن می‌گوید). اما او بر این عقیده بود که از روندی در ودان اطلاع یافته که توسط آن لفظی ساده در دهان انسان تبدیل به نیرویی جهانی می‌شود. در این جا، دنبال کردن او دشوار می‌شود، زیرا شاهد آشکار شدن چنین روندی در ودان نمی‌شویم، بلکه تنها با پی‌آمد آن رو به رو می‌شویم: مفهوم رته به عنوان نیروی کیهانی و اخلاقی. این مفهوم منحصرأ به ودان تعلق ندارد، زیرا چنانکه خواهیم دید در ایران نیز یافت می‌شود.

رته چنانکه لودرز خود نشان داده است، ص ۶۱۹، به صورت نور متجلی می‌شود. به همین سان در ایران، بنا به زردشت (ی ۳۱، ۷)، آشه فضاهای بزرگ را با نور پر می‌کند.

1. Oldenberg, NGG, 1915, 167 sq., Geiger, *Die Amasa Spantas*, Vienna 1916; Rta und Verwandtes, WZKM, 1934, 107 sq.

اشاؤون اوستایی «پیرو آئشه» می‌بایست خیلی زود معنای «راست کردار، درستکار» را (بر خلاف درگونت «پیروان دروغ») یافته باشد، که مفهوم اَهَرُو پهلوی نیز هست. با وجود این، از آن جا که ممکن است با این عقیده مخالفت شود که از این لحاظ تنها یک تحول ایرانی، حتی تماماً زردشتی است، بهتر است آن را از بحث خود خارج کرده و تنها اصطلاح کهن پارسی آرتاؤون را در نظر بگیریم. این اصطلاح نمایانگر کیفیتی در مرده است («و باشد که پس از مرگ آرتاوا باشیم»، خشایارشا تخت جمشید، اچ ۴۸)، و چنانکه کویر^(۱) نشان داده است، کاملاً با واژه‌ی ودایی رتاؤون کنیه‌ی خدایان پدران در گذشته و مرگ تطبیق می‌کند. نکته‌ی کلیدی این است که رته با قلمرو مرگ پیوند دارد: «معمولاً در جایی که اسبهای خورشید را افسار می‌زنند»، پنهان است (ر. و. ۷، ۶۳، ۱).

از آنچه رفت، باید پذیرفت که در عصر هندوایرانی رته به صورت نیرویی کیهانی تجلی می‌یافته است. پس از آن دیگر چندان اهمیت ندارد که با به یاد آوردن سرچشمه‌ی دور آن، معنای «راستی» را برای آن قابل شومیم یا ترجیح دهیم که آن را با معانی مصطلحی که در زبان ما ندارد، سنگین نسازیم و از نزدیک با تعریف گایگر از اصطلاح ودایی همصدا شویم:

«Das (den Begriff der Waheheit einschliessende) Recht als komische Potenz, Norm für das sittliche Verhalten, Richtschnur für alle Handlungen»^(۲)

(ب) آرمشیتی

تردیدی وجود ندارد که آرمشیتی برابر ارامتی وداست، هر چند خیلی کوشش کرده تا آن‌ها را از یکدیگر جدا سازد.^(۳) ارامتی به واقع یک فرد است، زیرا ریگ‌ودا، ۷، ۴۳، او را با عنوان «ارامتی، رضایت دهنده‌ی بزرگ، زن مقدس» خطاب می‌کند. از این گذشته، اگر

1. *IJ.* 1959, 215.

۲. من اشه را «درست کرداری» ترجمه کرده‌ام، نه به این علت که معنایی را که اَهَرُو در چند قرن بعدی یافته، پیش‌بینی کنم، بلکه بیشتر برای دست یافتن به خواص اسم و صفتی از همان ریشه: «درستکاری و درستی برای اشه و اشاؤون».

3. *BSOS*, 1935, 142.

ظاهر فریبنده‌ی سایه که او را با زمین یکی می‌کند، به خودی خود ارزشی نداشته باشد با شواهد یکرنگ متن‌های ایرانی که آرمایتی را با زمین تداعی می‌کند انطباق می‌یابد؛ این انطباق از ی ۳/۴۳ که می‌گوید: «روح، آرمیتی را به عنوان چراگاه گاو می‌آفریند»، تا «سالاری» سپندارمذ بر زمین که در آثار پهلوی بدان اشاره شده است، استنباط می‌شود. بنابراین می‌توان همراه با وزندونک^(۱) نتیجه گرفت که در همان زمان هندوایرانیان آرمی، ایزدبانوی نه تنها پارسیای، ایثار، پشتکار... (بنا به ریشه‌شناسی نامش «اندیشه سازگار شونده»)، بلکه زمین نیز بوده است.

سایر موجودیت‌ها به صورت اشخاص تجلی نیافته‌اند. با وجود این دو تن از آنان را می‌توان به طور غیر مستقیم نشان داد که در عهد عتیق شخصیت یافته بودند.

پ) هئوروات و امرتات Haurvāt & Amərətāt

در اوستا، این دو موجود بر آب‌ها و گیاهان فرمان می‌رانند و گاتا (ی. ۷/۵۱) به صورت پرمعنایی، آن‌ها را موازی هم قرار می‌دهد: «تو که گاو و آب‌ها و گیاهان را آفریدی، به من جاودانگی و کل‌بودگی بخش.» چنانکه دارمستر نشان داده است.^(۲) پنداره‌ی شفافبخش بودن و دافع مرگ بودن آب‌ها و گیاهان، به عصر هندوایرانیان باز می‌گردد. از این گذشته، میان اسطوره‌های هندی اشوین‌ها Asvins و افسانه‌های مسلمانان درباره‌ی هاروت و ماروت (اشکال سده‌های میانه‌ای دو موجود)، شمار نکات مشخصاً مشابه به اندازه‌ای است که دیگر نمی‌تواند اتفاقی باشد.^(۳) باید نتیجه گرفت که هئوروات و امرتات پیش از نزول نانگه‌یه Nahhaiyθα به مرتبه‌ی شیاطین، اگر نه در میان هندوایرانیان، حداقل در ایران شخصیت یافته و موضوع اسطوره بودند.

موجود دیگری به نام خشره Xšaθra هر چند شخصیت یافته نبود، اما خصوصیاتش حداقل در همان عصر هندوایرانی به روشنی مشخص شده بود.

1. Wesendonk, Aremati als arische Erdgottheit, ARW, 1929, 61 sq.

2. Haurvāt et Amərātāt, 1875.

3. Naissance d'archanges, 1945, chap. V.

در ود، معنای اولیه‌ی کَشْتَرَه *Ksatra* «قدرت، نیرو» است، در حالی که اشتقاق آن تنها به معنای «شهریاری» است. اما قطعه‌ای (ریگ‌ودا، ۸، ۳۵، ۱۷) تخصصی‌شدنی را شرح می‌دهد که از راه آن کَشْتَرَه در سنسکریت باستانی، معنای کاست جنگ‌آور یافت؛ خطوط ۱۵ و ۱۸ به ترتیب بیان می‌دارد که «جانب برهمن و دعاها را بدار» و «جانب گاوها و ریغَه *Visah* را بدار» اما خط میانی در برگیرنده‌ی این عبارت است: «جانب کَشْتَرَه و جنگ‌آور را بدار».

اگر قدمت هندوایرانی آن در واژه‌ی *آئخسیرَئِگَکَتَیَه* *Exsaertaegkatae* به معنای «تمایز یافته از لحاظ ارزش‌هایشان»^(۱) که به صورت نام یکی از خاندان‌های نارِس در افسانه‌های آسیایی دیده می‌شود تصدیق نمی‌شد، امکان داشت این تحول را اخیر و مخصوص هند پنداشت.

به نظر تردیدآمیز می‌آید که دو موجودیتی که در زیر بررسی خواهیم کرد یعنی *وَهْمَنَه* و *سپَنته مینو*، در عصر هندوایرانی وجود داشته‌اند.

ث) وُهْمَنَه

اصطلاح ودایی *mānas* تنها فاقد اصطلاح «نیک» است تا با *وَهْمَنَه* موازی شود. برای یافتن واژه‌ای ودایی که به مفهوم ایرانی این اصطلاح نزدیک‌تر باشد، می‌توان همراه با *گایگر*^(۲) اصطلاح سومتی *sumatī* را در نظر گرفت. این واژه که با *mānas-manah* ریشه‌ی واحدی دارد، به واقع تخصصی شده است، زیرا دقیقاً به معنای برکت‌بخشی ایزدان و دعاها‌ی انسان‌هاست. اما این نتیجه‌ی تکاملی ثانوی است و *گایگر* بی‌درنگ چنین نتیجه می‌گیرد که «مفهوم اندیشه‌ی نیک در همان عصر هندوایرانی شخصیت یافته بوده است».

۱. ص ۱۹۸ همین کتاب.

2. *Die Aṃśa Spentas*, 241.

در زبان ودایی *manyú* به معنای «تهور، ذوق و شوق، شور و اشتیاق و...» است. به این ترتیب، در ریگ ودا ۱، ۱۳۹، ۲، میتره و ورونه با «انگیزش (*manyūna*) اراده‌ی خود» بی‌نظمی را به دور از نظم ایفا می‌کنند. یک سرود مذهبی کامل، ۸۳، ۴، که گوتنرت^(۱) مطالعه کرده است، خطاب به مَنیو شخصیت یافته است. مَنیو نیروی روانی یا الهی است، که باعث پیروزی انسان در نبرد می‌شود و...

اما معنایی را که در اوستا به مَینِیو *mainyu* داده می‌شود نمی‌توان به شکل مستقیم تا معنای آن در ودا دنبال کرد. شاید گرایش زردشتی تأثیری خاص بر این اصطلاح داشته است تا آن جا که آن را از سر منشأهایش جدا ساخته است.

ج) مراتب موجودیت‌ها

مسئله‌ای که در ارتباط با موجودیت‌هایی از این دست یا به عنوان اطرافیان اهورامزدا مطرح می‌شود این است که چرا به ویژه آن‌ها انتخاب شده‌اند و نه غیر؟ آیا اصلی بر انتخاب آن‌ها حاکم بوده است؟

برای پاسخ به این پرسش باید به مطالعه‌ی نظم و مراتب آن‌ها پرداخت. آن‌ها به شکلی تصادفی بر شمرده نمی‌شوند، بلکه تابع فهرستی هستند که به جز در چند موردی که دیرتر ملاحظه خواهیم کرد به شکل قابل توجهی ثابت می‌ماند. این فهرست چنانکه در فصل آینده‌ی پدیدار شده، از این قرار است. ابتدا متوجه می‌شویم که سپننه مینو، در آغاز فهرست با اورمزد که این روح با آن در آمیخته، جایگزین شده است: اورمزد، وُهومنه، اشه، خَشَنَه، آرماییتی، هئوروات، امرتات.

بنا به عقیده‌ی گروشویچ^(۲) این ترتیب تنها از راه «عناصر» یا سایر آفریده‌های مادی که در اداره‌ی این موجودیت‌هاست قابل توجیه است، از جمله انسان، دام، آتش، زمین، آب و نبات. می‌توان چنین پنداشت که سیاهه‌ی آن‌ها نمایانگر گونه‌ای تحلیل فیزیکی عالم است.

1. *Der Arische Weltkönig u. Heiland*. 104 sq.

2. *The Avestan Hymn to Mithra*, 9 sq.

این توضیح، متقاعد کننده نیست، زیرا تسلسل ناهماهنگ «عنصری» که در آن آتش و فلز در میان دام و زمین می‌آید و غایب بودن باد از آن، خود باید توجیه شود. حتی اگر این تحلیل غریب از جهان فیزیکی را بپذیریم آیا باز هم می‌توان چنین فرض کرد که بنیان دستگاهی از موجودیت‌ها را می‌سازد و هر یک از این موجودیت‌ها از عنصری گرفته شده که آن را اداره می‌کند؟ این همان چیزی است که **گری** در مقاله‌ی خود تحت عنوان ماهیت دوگانه‌ی مهین فرشتگان ایران^(۱) بدان پرداخته است. اما همین حقیقت که موجودیت‌ها حاصل نام‌هایی انتزاعی هستند از پیش تمامی تلاش‌ها را برای یافتن منشایی منسجم برای آنان، محکوم می‌سازد.^(۲)

بنابراین باید اصل دیگری را برای فهرست جست و جو کرد و چنین اصلی درست در لحظه‌ای که همراه با **دومزیل** در می‌یابیم که سیاه‌ی زیر با سه کارکرد جامعه و ایزدان نماینده‌ی آن ارتباط دارد، آشکار می‌شود. این توازی (که به خودی خود، نامحتمل است) تصادفی نیست، زیرا هر یک از موجودیت‌ها با ایزدی که مرتبه‌ی مقابل آنرا دارد، خویشی نشان می‌دهد و این خویشی را می‌توان در جاهای دیگر یافت. بار دیگر به صورت فشرده آنچه را که **دومزیل**^(۳) به طور مفصل نشان داده و در بالا بدان اشاره شد، از سر می‌گیریم: **وهرمته** محافظ گاوهاست درست همان طور که **میره**، ایزد چمنزارهای گسترده است. **آشه** با رته‌ی وادی که **ورونه** نگاهدارنده‌اش است، یکی می‌باشد. **خشفره**، **کشثره** است که ایندیه از آن محافظت می‌کند. **هئوروات** و **امرات** چنانکه دیدیم، از نزدیک به المثنی‌های ایرانی **دوناستیه‌ها** ارتباط دارد. اگر **اورمزد** و **آرمایی** را فعلاً کنار بگذاریم، به سیاه‌ای از موجوداتی دست می‌یابیم که دقیقاً با سیاه‌ی ایزدان میثانی شباهت دارد.

وهرمته... میره

آشه... ورونه

خشفره... ایندیه

1. ARW, 1904, 349 sq.

۲. و به این ترتیب تلاش **نیرگ** را در *Religionen* برای توضیح موجودیت‌ها به مثابه تعالی جمع‌ها.

۳. *Naissance d'archanges, Les dieux des Indo-Européens, etc.* و به ویژه *گزتلیوس* IV، ۱۹۵۹،

۹۷-۱۱۸.

این سیاهه، به ترتیب سه کارکرد اجتماعی: شهر یاری (در هر دو جنبه) جنگ و باروری را بر می شمارد.

آنچه باقی می ماند توضیح جایگاه آرمینی و اورمزد، و تغییری است که در ترتیب وهمنه و اشته دیده می شود.

آرمینی سه جنبه ای بوده و می توانسته هر جایگاهی را اشغال کند، اما از آن جا که همسانش آناهیتا، به ویژه ایزدبانوی باروری بوده و مهم تر از ناسنیه هاست، سزاست که بلافاصله پیش از آن ها بایاید. اورمزد، که قبلاً سپته مینو بوده، بسیار طبیعی است که در مقام ایزد متعال یا آفریدگار، در صدر فهرست باشد. ضرورتی ندارد که خویشی میان سپته مینو «دوقلوی» انگره مینو و نیمه ی «خوب» وایو («دوقلوی» نیمه ی شر ایزد) هر اندازه هم پذیرفتنی باشد برانگیخته شود، یا یادآوری گردد که وایو - ژانوس، علاوه بر آن که ایزد جنگ آور بوده ایزد «سراغاز» نیز بوده است. اما باید توجه کرد در حالی که وایو احتمالاً در این سیاهه قبلاً جایی داشته عنصر باد هم (آشکارا در دست اوست) می بایست در سیاهه ی آفریده های مادی وجود می داشته، اما اکنون به شکل شگفت آوری از آن پاک شده است.^(۱) درباره ی حضور انسان در صدر سیاهه ی پهلوی در فصل مربوط به پیدایش کیهان بیشتر سخن خواهیم گفت.

چنانکه گفته شد، جایگاه وهمنه و اشته تغییر می کند. در سه متن گانایی (ی ۱۵/۲۷، ۳۵، ۴/۳۷) آمده است که اولین و بزرگ ترین امشاسپند، اشته است. در همه جای دیگر وهمنه در صدر گذاشته می شود. اولویت اشته با ورونه سازگار است، در حالی که اولویت وهمنه، پیشتازی میترا در ترکیب میتره - ورونه را باز تولید می کند، اولیتی که صرفاً به علت حاکمیت زبانی وجود دارد چنان که در دُونْدَوَه dvandva اصطلاحات کوتاه تر جلوتر می آید. در نتیجه حتی در این تنوع، فهرست امشاسپندان ظاهراً بازتاب سلسله مراتب الهی و تجلی زبانی آن است.

۱. ژنر در طلوع و غروب زردشت گرایی، ۱۹۶۱، ۱۲۶ کوشش کرده تا اثبات کند که دو روح، نه تنها دو جنبه ی وایو بلکه دوقلوهای میتره و جمشید را جایگزین می کند. نگاه کنید به بازبینی این اثر توسط د-جی در سال ۱۹۶۲.

ایدئولوژی سه بخشی، فهرست آفریده‌های مادی را که موجودیت‌ها سالاری آن‌ها را در دست دارند روشن می‌کند. در مورد برخی از آن‌ها پیوند خود به خود روشن است: زمین، آب و گیاهان با آرمیتی، هئوواتات و امرتات کمابیش یکی است؛ آتش در جایگاه آتش قربانی کننده مانند مورد ودا با اشه ارتباط دارد، زیرا رته - اشه هنجار مناسک است. در ریگ‌ودا، ۷، ۱۲/۶ می‌خوانیم: «ای اگنی، هر آن کس محترمانه قربانی تو را گرامی دارد از رته محافظت می‌کند. «به همین ترتیب، اشه با آتش قربانی در گائا ارتباط دارد (ی ۹/۴۳).

اما در مورد دام و فلز این پیوند آشکار نیست و به کمک ایدئولوژی سه بخشی روشن می‌شود. وهومنه از گاو محافظت می‌کند، چنانکه میثره پروردگار چمنزارهای پهناور است. خشثره، موجودیتی که با کارکرد جنگ‌آوری پیوند دارد، سالار فلز است که از آن اسلحه ساخته می‌شود.

ح) دستگاه زردشت

اکنون نسبت به ماهیت اصلاحات زردشت بینش یافته‌ایم. او در مقابل خود با نظام دو گانه‌ی کهنی از ایزدان و موجودیت‌ها رو به رو بود، اما دومی را جانشین اولی نکرد. اگر چنین جایگزینی وجود داشت، چرا باید ورونه (یا آهوزره در میان ایرانیان) دو جانشین داشته باشد اشه در داخل سیاهه و مزدا در بالای آن، اگر اشه جانشین اولی آهوزره است چرا لازم بوده که دوباره اهورامزداپی وجود داشته باشد؟ در عوض زردشت همه‌ی ایزدان جز یکی را از هر دو سیاهه محو ساخت، میثرا را نادیده گرفت و سایرین را که همه صرفاً دَیُو (دیو) بودند، محکوم کرد؛ و تمامی موجودیت‌ها را حفظ کرد و آن‌ها را به اهورامزدا ملحق یا تابع او ساخت.

این الحاق عمدتاً از طریق روند «آبا و اجدادی» انجام گرفت. در واقع درگائا - و احتمالاً به همین سبب است که هردوت گزارش می‌دهد که به هنگام انجام عمل قربانی‌کردن، مغان نسب‌نامه‌ی خدایان را می‌خواندند - اهورامزدا پدر سپهت مینو (ی ۳/۴۷) اشه (۲/۴۷)، وهومنه (۸/۳۱) و آرمیتی (۴/۴۵) است. اما تنها گفته می‌شود که مالک سه موجود آخر سیاهه بوده است - خشثره از آن او بود، هئوواتات از آن او بود و

امرات از آن او بود. این مسئله بدان معنا نیست که او در عین حال پدر آن‌ها نمی‌باشد. در رابطه با آرمینی (ی ۴/۴۵، ۹/۳۱) هر دو شیوهی سخن‌گویی به کار رفته و بنا به متن تازه‌تر (یشت ۱۶/۱۷) گفته می‌شود اشی دختر اهورامزدا و آرمینی است.

تا این جا از اشی و سرنوشه Sraoša سخن نگفته‌ایم، زیرا آن‌ها جزئی از دستگاه امشاسپندان نیستند، هر چند آثار پهلوی سرنوشه را به آن می‌افزاید. این فهرست بسته نبود و حتی ورهران (بهرام) که از موجودیت‌ها نبود، بعدها به آن افزوده شد.^(۱)

سرنوشه (سروش) - این موجودیت که نامش به معنای «انضباط» است - چنانکه دومزیل نشان داده - با ایرومن ایزد باستانی که زردشت، مانند میترا او را نادیده گرفته، انضباطی دارد. او در واقع نوعی دستیار میترا بوده که در حفاظت از مردم، چنانکه در بالا دیدیم، تخصص داشته است.^(۲)

هنگامی که میثرو یک بار دیگر در اوستای متأخر بزرگ داشته می‌شود، سرنوشه همراه با رشنو به عنوان دستیار به صحنه می‌آید. هر سه در مقام قاضی در دروازه‌ی ورودی به جهان دیگر جای دارند، که علت آن احتمالاً این است که (در اثر جایگاهش در بین دو جهان) به مثابه «میانجی» یا μεσότης که پلوتارخ به آن اشاره می‌کند عمل می‌کند.

اشی - این موجودیت، به معنای «تلافی، قصاص» موضوع مقاله‌ی طولانی ولفگانگ شولتز^(۳) بوده است و از جانب دومزیل المثنای بگه Bhaga هندی باز شناخته شده است و دستیار میتراست و در توزیع ثروت تخصص دارد.

اصطلاح ونگوهی «خوب»، اشی را همراهی می‌کند. اشی ونگوهی همراه با میثرو و سایرین، در بلخ کوشانیان^(۴) از محبوبیت بسیار برخوردار بودند.

اهورامزدا و سایر موجودیت‌ها - زردشت شیوه‌های دیگری برای بیان برتری

۱. دومتاش، ارتقاء ورهران ARA ۱۹۴۷. ۲. ص ۲۲۹ همین کتاب.

3. Wolfgang Schulze, *Oriental Studies... Pavry*, Oxford 1933, 407 sq.

۴. نگاه کنید به ص ۲۹۱ همین کتاب.

اهورامزدا جز سخن گفتن از او به عنوان پدر یا صاحب موجودیت‌ها در اختیار داشت. به نظر می‌رسد اهورامزدا تمامی اقتدار، تمامی اهورایی را برای خود نگاهداشته است، اما ی ۹/۳ هنوز اصطلاح جمع «اهوراها» را به کار می‌برد.

شعرهای زردشت آشکارا مراقبه کردن (mediation) روی موجودیت‌هاست و به نظر می‌رسد که تجربه‌ی روحانی فردی پیامبر یا به اصطلاح نان روزانه‌ی زندگی‌اش از تفکر دوباره درباره‌ی موجودیت‌ها، تلطیف آن‌ها و تعریف رابطه‌ی دقیقشان با یک ایزد تشکیل می‌شد.

اولین روشن شدگی او - سنت، آن را به سن سی سالگی نسبت می‌دهد - به خوبی می‌تواند همان باشد که ترجیع‌بندی ۴۳ را شکل بخشیده است. درست به همان سان که عیسی مسیح می‌خواند: «مقدس، مقدس، مقدس است پروردگار...» زردشت نیز اقرار می‌کند:

تو را، ای پروردگار دانا، برکت بخش می‌یابم...

پرتو نور پراکنده می‌شود و دریافته می‌شود که یکی از ارواح خاستگاهی نیز برکت‌بخش است و آرمیتی نیز برکت‌بخش می‌شود.

اصطلاح «خوب» به همین سان به چندین موجود نسبت داده شده است. با آن نیمه‌ای از مَنه همراه می‌شود که در سوی روح برکت‌بخش صف‌بندی کرده است: وهومنه - نامی کلیشه‌ای که تحت آن جنبه‌ی «انسانی» «میتراپی» اقتدار الهی به حیات خود ادامه می‌دهد. وهومنه نوعی مثبت الهی است: خدا به سمت انسان متمایل می‌شود، خود را بر او آشکار می‌سازد و از او دستگیری می‌کند. از این گذشته، فضیلت انسان یا قوه‌ی «نیک اندیشی» است.

وهُو با خَشْتَره «پادشاهی یا سلطه» نیز به کار می‌رود، که افزوده‌ی قبلی ایندره است که در نتیجه «سلطه نیک اهورامزدا» می‌شود.

همین صفت یک بار دیگر به کار می‌رود اما به صورت تفصیلی، گویی تأکیدی است بر برجستگی او و بزرگداشت اشه که از این پس به عنوان اشه وهیشته «بهترین نظم» شناخته می‌شود. او قانون به شکل آرمانی، نظم الهی - که قبلاً به ورونه تعلق داشت - و

ایستار تمامی فعالیت‌های انسانی است، اما بر خلاف **وهومه**، در تماس با انسان قرار نمی‌گیرد.

و سرانجام صفت **ویریه** «مطلوب، کسی که باید برگزیده شود» معنای **خشثره** «سلطه» را تعدیل می‌کند و این موجود را در چشم‌اندازی آخرت‌شناسانه مطرح می‌کند. سلطه نیکی سلطه‌ای است که پیش‌بینی می‌شود در آینده‌ی نزدیک فرا رسد و در مقابل آن باید دست به انتخاب زد. این پاداش درستکاران است.

به این ترتیب زردشت با الهام از اصطلاحات جدید، سازمان یافتگی ملتزمین اهورامزدا را در روبرویی با پلیدی، تعریف کرد.

زردشت با اهورامزدا و «خانواده» موجودیت‌هایش اما بیش از همه با تعالیم دو روح و آزادی در انتخاب هر یک راه حلی یکتاگرایانه برای دوگرایی باستانی **اشه - دروغ** پیشنهاد کرد. خدای او آفریدگار نور و تاریکی و سالار زمان است.

تعالیم مربوط به موجودیت‌ها او را قادر ساخت تا در سایه‌ی مقدس و انسانی بودن توأمان آن‌ها، تمامی پیروانش را در ارتباط با ایزد مطلق قرار دهد. جنبه‌ی «مقدس» جنبه‌ی غالب و آشکار است، و ما تنها به نقل چند موردی که جنبه‌ی انسانی در آن تفوق دارد، بسنده می‌کنیم. برای نمونه ی ۲/۲۸: «من به تو نزدیک می‌شوم، ای پروردگار دانا با اندیشه‌ی نیک؛» ی ۸/۵۱: او (زردشت) که از دادگری پشتیبانی می‌کند؛» ی ۴/۴۶: «کسی که سلطه یا زندگی را از دروغگو می‌رباید؛» ی ۵/۴۵: آن‌ها که مرا فرمانبرداری می‌کنند» و سرانجام هم‌زبان با **شدو**^(۱) دو قطعه‌ی متناقض را نقل می‌کنیم: «مزدا اهورا» - آن خداوند یگانه‌ی دارای منش نیک، آن یار نیک، آن راستی درخشان از توانایی خویش بدانان پاسخ گفت: شما را برای پارسایی بی‌آلایشی که دارید برگزیدیم که از [مقربان] ما باشید. (ی ۲/۳۲) [آن کس که] به [نزد] «سپندمینو» و دین راستین، اندیشه و گفتار و کردار نیک پیشکش آورد، «مزدا اهورا» رسایی و جاودانگی و توانایی و پارسایی بدو خواهد بخشید (ی ۴۷/۱).

۱. *Der Mensch und Gott in der Verkündigung Zarathustras*, 1937 ویرایش جدید در *Der Mensch in Orient und Okzident*, 1960, pp. 94 sq.

در نمونه‌ی نخست حق از آن پروردگار است، بی‌گناهی از آن انسان، در نمونه‌ی دوم عکس این حالت صادق است.^(۱)

ایدئولوژی سه بخشی، سر منشاء موجودیت‌ها را روشن می‌کند. اما در زمان تاریخی موجودیت‌ها یا امشاسپندان، دیگر نمایانگر این ایدئولوژی نیستند. زردشت خود اگر تعالیمش را به ارث برده باشد، کمتر خود را درگیر تمایزگذاری میان کارکردهای متفاوت کرد و بیش‌تر کوشید تا آن‌ها را تابع اهورامزدا کند. دیرتر در اوستای متأخر یا در آثار پهلوی، کارکردها یا طبقاتی که آن‌ها را در خود گرفتند نه تنها با امشاسپندان که با هومه، اسب و گاو (ی ۱/۱۱ - ۶)؛ با رنگ‌ها (که بسیار دیرینه است، ر.ک به بالا، ص ۲۲۷): سفید، قرمز یا چند رنگی و آبی تیره (بندهش فصل ۳ و...)، با شخصیت‌های افسانه‌ای مانند سه پسر فریدون باز نمایانده می‌شوند و... در مورد امشاسپندان باید گفت که آن‌ها همچنان نماد باقی می‌مانند، اما نماد چیزی دیگر: یا نماد تحلیل جهان مادی از طریق عناصری که سالار آن بودند، یا نماد دستگاهی «روان شناسانه». نظیر آنچه در فصل ۴/۲۸ بندهش می‌بینیم که در آن اورمزد و شش *مهرسپند* با «جان، هوش، بصیرت، احساس، اندیشه، دانش و توضیح و تفسیر» مقایسه می‌شوند.

از این گذشته، در فصل ۲۶، ۸، آن‌ها به شیوه‌ای که هیچ رابطه‌ای با ایدئولوژی سه بخشی ندارد، پیرامون اهورامزداگرد می‌آیند: سه تن اول (نرینه) در سمت راستش، سه تن دوم (مادینه) در سمت چپ و سروش در مقابلش.^(۲)

۵. کیهان‌شناسی

الف) کیهان‌زایی‌هایی بازمانده

آثاری از یک اسطوره‌ی جهان‌آفرینانه را می‌توان در اصطلاح *ورترترجن varətrajan* که به ایزدان مختلف اطلاق شده و با *ورترترهن Vrttrahan* ایندرو در هند سازگار است، ازدهاکش

۱. ترجمه‌ها از اوستا، جلیل دوستخواه.

۲. نگاه کنید به جکسن (ARW, 1898, 363 sq). تمایز بین امشاسپندان نرینه و مادینه در یسای هفت فصل یافت می‌شود.

و در نتیجه منجی آب‌هایی که گاو و طلوع^(۱) نیز هستند - و هم در نام ایزد ورثرزغنه Varəθrayna یافت.

در گائا اثر ناچیزی از اسطوره‌ی جدایی زمین از آسمان در ی ۳/۴۴ حفظ شده است که در آن زردشت می‌پرسد چه کسی زمین را در پایین نگاه می‌دارد (یا می‌داشت) و از فرو افتادن گنبد ابری جلوگیری می‌کند. این اسطوره در نقش مهرهای هخامنشی^(۲) تصویر شده است، در این مهرها صفحه‌ی بالدار دیده می‌شود که نمادپردازی آسمان است و توسط شخصیت‌های مختلف حمایت می‌شود؛ و بن‌مایه پیکرنگارانه‌ای است که از آسیای صغیر (هیتی، تل هلف Tell-Halaf و...) و در نهایت مصر گرفته شده است. نقش برجسته‌های هیتی عمدتاً دو شخصیت را نشان می‌دهند که به صورت ایستاده یا با یک زانو بر زمین و دست‌های بالا برده شده بر فراز سر، صفحه‌ی بالدار را نگاه داشته‌اند - درست مانند اطلس. آن‌ها چه کسانی جز الوهیت‌های جو شخصیت یافته‌های باد می‌توانستند باشند که در میان زمین و آسمان قرار داشتند؟ در مصر ایزد هواگنبد پرستاره‌ی شب را بر فراز خود نگاه داشته است. تخت جمشید انواع جالبی را نشان می‌دهد: شخصیت‌های بالدار دو صورت دارند که ادامه‌ی قطعه‌ای از گائا را که در بالا آورده شد به یاد می‌آورد: «چه کسی به بادها و ابرها اسب جنگی بخشید؟»^(۳)

طبیعتاً گائا در سایه‌ی اصلاحات زردشت، تمامی ابتکارات را به اهورامزدا نسبت می‌دهد؛ و در پشت ۲/۱۳ گفته می‌شود که او به مدد فره‌وشی‌ها آسمان و زمین را جدا نگاه می‌دارد.

جمشید بنا به ویدیوداد، ۱۱/۲ زمین را سه بار گسترش بخشید که بادآور سه گام ویشنو و حتی پیش از آن، در نزد هزیود و پلوتاریخ فواصل اندازه‌گیری شده‌ی بین بخش‌های مختلف جهان است.

نام‌های چندین انسان خاستگاهی به ویژه متو، کیورث و یمه می‌تواند از راه مقایسه‌ی اسطوره‌شناسی هندوایرانی مشخص شود. متو که در هند کامیاب بود در ایران تنها به

۱. نگاه کنید به ض ۲۳۰.

۲. اشیت، تخت جمشید II، شکل‌های ۱۶-۱۹.

3. J.D-G, *Festgabe Lommel*, 1960, 210 sq.

صورت تضعیف شده در اسم خاص منوشچیره *Manuščira* به معنای تحت‌الفظی «نژاد منو»^(۱) بازمانده است. گیومرت اوستا گیه مرتن *gaya maratan* «زندگی میرا» با مارتانده *māntanda* الوهیت خورشیدی ودایی که نقش مشابهی در اسطوره‌ها دارد قابل مقایسه است.^(۲) یمه در هند ایزد مرگ می‌شود، اما در ایران به عنوان اولین پادشاه بنیانگذار قربانی گاو و... باز می‌ماند.^(۳) گفته می‌شود که او پسر ویوشونت (ویوشگهن اوستایی) است، شخصیتی که هیچ چیز در باره‌اش نمی‌دانیم جز آن که نام او به زبان سنسکریت به معنای «خورشید» است. خویشی یمه با خورشید در ایران با ریشه‌ی اصطلاح خشثه *xšaeta* که او تنها با هور *hvar* یکی دیگر از نام‌هایی که به خورشید اطلاق شده و با میترا سهیم است تأیید می‌شود.^(۴)

مسئله نزدیکی یمه با خورشید باید با این گفته‌ی بندهش که تمامی انواع انسان در خورشید حفظ می‌شوند مرتبط گرفته شود، چرا که کلید حل آن است. اولین انسان، نیاک نیاکان، طبیعتاً سر دسته یا پادشاه زادورودش بوده است و در مقام پادشاه بنا به مفهومی که در سراسر جهان پراکنده است و در بابل و مصر شواهدی دارد، از خورشید سرچشمه گرفته شده است. اما این کیفیت خورشیدی که در سایه کارکردش به او تعلق گرفته از شخص او جدایی‌ناپذیر می‌شود. گیه‌مرتن که در سنت زردشتی جای او را به عنوان اولین انسان گرفته، دارای همین کیفیتی بود که او به کل نسل انتقال داد.

زردشت یمه (جمشید) را نفی و تنها یک بار به او اشاره می‌کند تا او را به عنوان «اولین کسی که به انسان قطعه‌ای از گوشت گاو برای خوردن داد» محکوم کند. اما با بسط اسطوره‌ی دوگرایانه انتخاب که چنین جایگاه مهمی در تعالیمش دارد و آخرت‌شناسی و

1. Christensen, *Reste von Manu-Legenden in der iranischen Sagenwelt, Festschrift Andreas*, Leipzig 1916, 62.
2. K.Hoffmann, *Māntanda und Gaṇomart, MSS*, 1957, 85 sq.
3. A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens*, I, 1918. II, 1934.

۴. معنای دوگانه‌ی «شاهانه» و «باشکوه» واژه‌ی اوستایی خَئِثَه و سنسکریت *Ksaitavant* روشن شده است. Wikander, *Studia Linguistica*, 1951.

کیهانزایی هر دو را بر می گیرد، از سنت های موجود بهره می برد. دوقلوهایی که او بدان ها اشاره می کند (ی ۳/۳۰) شناخته شده اند. در واقع آثاری از یک کیهانزایی کهن که دوقلوهای شگفت آور را مجسم می کند - گونه ای کیهانزایی که میان بسیاری از اقوام مشترک است - در ایران ابتدا در شخصیت بیمه تداوم می یابد زیرا مانند مورد هند یک خواهر دوقلو دارد و خود این نام نیز زمانی می بایست به معنای «دوقلو» بوده باشد، مگر آن که بنا به ادعای گونرت، به معنای «دو گانه» باشد، هیولایی که صفات نرینه و مادینه هر دو را داشته است.^(۱) جفتی که از کیومرث سرچشمه گرفتند بنا به افسانه ای متأخر دوقلو بودند که شاید خاطره ای از «دوگانگی اولیه ی بیمه است»^(۲) که در داستان بازمانده و در اوستا به صورت شرح چگونگی دوتایی کاشته شدن بیمه بدان اشاره شده است.

این مسئله اسطوره ی اریستوفن در مهمانی (Banquet) افلاطون را در ذهن زنده می کند که در آن انسان خاستگاهی که شکلی کروی داشت مانند «تخم مرغی که دو نیمه اش می کنند» دو نیمه شد. و در واقع کیومرث که جانشین زردشتی بیمه است، چنانکه در بندهش فصل ۱۳ گفته شده، پنهانش به اندازه ی قدش بوده است که احتمالاً بدین معناست که کروی بوده است.

کروی بودن انسان چنانکه زیگلر در مورد اسطوره ی یونانی نشان داده است،^(۳) تقلید از زمین است و بنابراین به برداشت انسان به مثابه عالم صغیر مربوط می شود.

برای این پندار در روایت پهلوی و زروان زفر (ص ۳۶۵) شرحی می یابیم. نور بی پایان پیکری غول آسا ساخت که بخش های مختلفش آسمان، زمین، آب، گیاهان، گاو و... آتش و انسان شد. چندین متن این پندار را که اورمزد پیش از تولید آفرینش آن را در تنش حمل می کرده، بسط می دهد. کتاب روایت فوق الذکر در این باره چندان روشن سخن نمی گوید و نمی توان فهمید که آن پیکر، پیکر اورمزد بوده (بیلی) یا پیکری که به خصوص به مثابه ی

۱. آلفرودی، بر این عقیده است که آثاری از آن را در پیکره نگاری یافته است:

(Der iranische Weltreise auf archäologischen Denkmälern), *Jahrb.d. Schweiz.*

Ges.f.Urgesch., 1949-50, 17 sq.

۲. نگاه کنید به ص ۲۶۸ و ۳۹۶ همین کتاب.

3. Menschen-und Weltenwerden, *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert.*, 16, 1913. 529 sq.

ابزار آفرینش آفریده است (زئر)، اما گفته‌های جهانی^(۱) روشن‌تر است. اورمزد می‌گوید: «من کل جهان را از خود آفریدم از موهای سرم، جان‌های درستکاران را، و...»
 ویدن‌گرن به وجود تعالیم همه خدایی رسید،^(۲) اما بیانچی اشاره می‌کند که شخص اورمزد از جهان آفریده شده متمایز می‌ماند.^(۳) با وجود این نویسندگان ایرانی بیشتر تمایل به توضیح عمل آفرینش داشتند تا توجیه خداپرستی یکتاگرایانه که خدا را با جهان همانند می‌پندارند.

پندار انسان به مثابه عالم صغیر در جایی دیگر شکل اسطوره‌ای را می‌یابد که بنا به آن غول خاستگاهی می‌میرد و بخش‌های متفاوت بدنش بخش‌های عالم را به وجود می‌آورد. در میان اسکاندیناوی‌ها *Ymir* به دست اودین *Odin*، ویلی *Vili* و وه *Ve* کشته می‌شود و آن‌ها از گوشت او زمین از خونش آب و از استخوان‌هایش کوه‌ها، از موهایش درختان، از جملجه‌اش آسمان و... را به وجود می‌آورند. این مسئله یادآور قطعه قطعه کردن پوروته (انسان) در ریگ‌ودا *X ۹۰* و قتل کیومرث به دست اهریمن در بندهش است.^(۴) اسطوره‌شناسی گریم، ویرایش چهارم، توجه را به کوچین *Cochin* - المثنی چینی جلب می‌کند که *Olerud* در رساله‌اش به آن می‌پردازد.^(۵) جالب‌تر آن است که دانش ما از اسطوره‌های اقوام آسیای مرکزی و چین در سایه مطالعات *Harva* و *ابرهاردت* (به نقل از همان مرجع، ص ۱۴۸) افزایش یافته است. این پژوهشگران اسطوره‌ی بسیار مشابهی را درباره‌ی تجزیه‌ی کیهانزایانه در میان اقوام آلتایی و چینی‌ها یافته‌اند. چینی‌ها می‌گویند هنگامی که پان-کو *P'an - ku* غول، مُرد، از نفسش باد، از صدایش رعد، از چشم چپش خورشید، از چشم راستش ماه، از موهایش گیاهان و... زاده شد.

اسناد و شواهد چینی‌ها ما را قادر می‌سازد تا تاریخ این اسطوره‌ی بسیار دیرینه را به

۱. منتشره توسط دوماس؛ *Nyberg 1954, 52; Donum...* همچنین نگاه کنید به گراور 4 *MF*، به نقل از *ZDMG 98, 321* تاوادی

2. *Stand and Aufgaben*, 19 sq.

۳. زمان و اورمزد، ۱۹۸. ۴. نگاه کنید به ص ۳۹۶ همین کتاب.

5. *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée*, Upsala 1951, 147.

قرن یازدهم پ. م. بازگردانیم. رونو نشان داده است که این اسطوره بخشی از ایدئولوژی قربانی کردن انسان را تشکیل می‌دهد، که در همین قالب در سراسر جهان پراکنده است.^(۱) در بابل باستان، به صورت کشته شدن تیامت Tiamat جهان به وجود می‌آید و با کشته شدن کینجیر Kingir انسان زاده می‌شود. به احتمال قوی در میان هند و اروپاییان نیز مرسوم بوده است: زیرا چرا باید آن‌ها استثناء باشند؟

شواهد زبان‌شناسانه ظاهراً این حدس و گمان را تأیید می‌کند. داده‌های موجود درباره‌ی این موضوع توسط بونفانت^(۲) Bonfante گردآوری شده است. درخت کیهانی که در واژه‌ی گوتیکی برای «جهان» مستتر است، به نوبه خود با انسان مقایسه شده است، که از آن واژه‌ی «ریشه» (به سنسکریت *mūla*)، از واژه‌ای گرفته شده که دهان از آن ریشه گرفته است. از این گذشته از خورشید به عنوان «چشم افلاک» یا «چشم جهان» سخن گفته می‌شد و به همین سبب واژه‌ی باستانی برای خورشید در زبان ایرلندی واژه برای چشم *suil* را به وجود آورده است.

در نتیجه برداشت انسان به مثابه عالم صغیر، میراث مشترک اقوام ژرمنی، ایرانی و هندی است. درست است که یونانی‌ها ظاهراً آن را تا پیدایش دوباره‌اش در قرن پنجم در *De Hebdomadibus* و جاهای دیگر فراموش کرده بودند، اما در علم بابل غنی شده و بسط یافته است.^(۳)

ب) دوره‌های جهان^(۴)

تعالیم ایرانیان درباره‌ی هزاره‌ها با اصول هندیان درباره‌ی اعصار جهان قابل مقایسه است. آن‌ها حداقل در یک چیز مشترک‌اند: بنا بهمن یشت (IV، ۲۰ انکلاریا)، مشخصه‌ی

۱. در مطالعه‌اش درباره‌ی پُروریما Pravargya (Monde Oriental, 1929, 113 sq.) در باره‌ی زائگروس و دیونیسوس (Religion och Bibel 1943, 14 sq.) و در باره‌ی دیونیسوس و اودفوس (به نقل از اُروود، ش ۱، ۱۲۳).

2. (Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo), Die Sprache, 1959, 1 sq.

۳. و نه به صرت وام‌گیری مستقیم از ایران، چنانچه گوئز و ریتزشتاین ادعا می‌کنند. نگاه کنید به د. گ. Harvard Theolog. Rev., 1956, 115 sq.

۴. نگاه کنید به ERE، مقاله‌های دوره‌های جهان (هندی به قلم جکوبی و ایرانی به قلم سودریلوم).

پایان هزاره‌ی زردشت اضمحلال نژاد انسان است و در هند در هر بوگا، نژاد کوچک‌تر وضعیف‌تر می‌شود.

ویدن‌گرن که این توازی را مورد توجه قرار داده^(۱)، قدمت بسیاری برای کل اسطوره‌فایلی است. جهان تن خداست، چهار دوره‌ی کیهانی چهار سن ایزد است که یا به صورت انسان و یا درختی با چهار شاخه ادراک می‌شود. در هر دوره نجات دهنده‌ای دخالت می‌کند (در هند آوتارهای متوالی **ویشنو**).^(۲) در پایان چهار دوره فرایند از نو آغاز می‌شود، جهان خود را به شکل بی‌پایانی از نو تجدید می‌کند. درست به همان سان که هر سال نو تجدید همه چیز را به همراه می‌آورد.

این نظریه که به تعالیم چهار دوره مربوط می‌شود، با دشواری‌های بسیار رو به روست. اگر دوره‌های جهان سنین ایزد است باید انتظار داشت که سه دوره از آن با سه، کنیه‌ی زروان («کسی که نیروی مردانگی می‌بخشد»، «کسی که تابان می‌کند» و «کسی که پیری می‌بخشد») سازگار باشد و نه چهار. گفتن این که چهارمی مجموع سه دوره‌ی دیگر است که به صورت دوره‌ای اضافی در نظر گرفته می‌شود، استنتاجی آسان است که در اثر این نکته که زروان علی‌رغم سه کنیه‌اش یک ایزد چهار صورتی است به ذهن **ویدن‌گرن** رسید.

اما در حالی که این حقیقت می‌تواند به توضیح چهارگانگی الهی کمک کند به سختی می‌تواند درباره‌ی دوره‌ها به کار رود، و نمی‌توان فهمید که چگونه جمع سه یا چهار دوره می‌تواند با یکی از آن‌ها برابر باشد. در واقع این چیزی نیست که ارقام چه در ایران و چه در هند به ما می‌گویند: ایران دوره‌های برابری دارد که هر یک ۳۰۰۰ سال است. در هند دوره‌ها به ترتیب ۴۸۰۰، ۳۶۰۰، ۲۴۰۰، ۱۲۰۰ سال است.

تا آن جا که به رستگاری‌شناسی Soteriology مربوط می‌شود، مخالفت‌ها به همان اندازه جدی است. پندار نجات‌بخشی برای هر دوره که تناسخ متفاوت یک خدای واحد است، منحصر به هند است. در ایران سلسله‌ی نجات‌دهندگان با زردشت آغاز می‌شود و

1. *Religionens Värld*, 353, *Stand u. Aufg.*, 42.

2. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin 1928, 44.

با سه پسرش ادامه می‌یابد، که پسر سوم و آخر سَئوشینت (سوشیانس) به معنای واقعی است. تردیدی نیست که زردشت پیش‌گونه‌ی خود را داشته است، اما گفتن این که یک منجی وجود دارد که پی در پی از نو تناسخ می‌یابد، زیاده‌روی کردن در خواندن گفته‌ی یشت ۱۳/۱۴۵ است: «از گیه‌مرتن تا سئوشینت». حداقل نمایانگر شکل‌گیری بسیار ابتدایی این پندار است و با برداشت گنوسی از «آدم نو» هنوز بسیار فاصله دارد.

قهرمانان عهد عتیق، از کیومرث به بعد، نه نجات‌دهنده هستند و نه منجی. آن‌ها صرفاً چیزی به یکدیگر منتقل می‌کنند، ودیعه یا مأموریتی را بنا به دینکرد (VII, ۵۴/۱)، دین نیک به کیومرث داده شد، از او به مَشی و مشیانه (اولین زوج) و زادگان آن‌ها هوشنگ پیشدادی، تهمورث و جمشید رسید که سلطنتشان عصر طلایی بود و پس از آن به سایر پادشاهان سلسله‌ی پیشدادی که «اول آفریده شدند»، سپس به شاهان سلسله‌ی کی (کوی)، با شروع از کیکاو. این قهرمانان تنها انتقال‌دهنده‌ی واژه (وَخش *vaxš*) نبودند، بلکه خَور *xvarr* فره، بخت یا شَأن و مقام را نیز منتقل می‌کردند که امتیاز پادشاهی نبود، زیرا مَشی و مشیانه و زردشت نیز فره خود را داشتند. بندهش ۱۴، ۲ می‌گوید، هنگامی که مَشی و مشیانه در یک ساقه‌ی واحد و تفکیک نشده‌ی ریواس آمیزش داشتند، خَور بر فراز سرشان در پرواز بود که این همان خَور انسان است. در نتیجه (خَور) به نحوی «شکل انسانی» آن‌ها بود، سببی که به آن ظاهر انسانی که هنوز فاقد آن بودند می‌بخشید. چندین خط بعد جلوه‌ی ظاهری خور به عنوان خوشکار به *xvəškarih* «کار خویش» و سپس به عنوان رِووان «جان» ارائه می‌شود (درباره‌ی خورنه نگاه کنید به د. گ، 1962, AION).

و سرانجام آیا برداشت تجدید دوره‌ای جهان که در هند با تناسخ تداعی می‌شود و در یونان اما نه ایران یافت می‌شود، برای هندوایرانیان آشنا بوده است؟ آیا الهام‌بخش آن از نو تازه شدن سالیانه‌ی طبیعت بوده یا مشاهدات اخترشناسی؟ آیا زردشت از آن با خبر بوده است؟ می‌دانیم که از نظر او جهان یک بار برای همیشه در پیروزی اهورامزدا تجدید می‌شد.

پس از مرگ زردشت، نوعی همزیستی بین دین گذشته و دینی که او موعظه می‌کرد به وجود آمد.^(۱) کل اوستا از یسنای هفت هائیتی به بعد، شواهدی دال بر این سازگاری در خود دارد.

این همزیستی در کجا روی داد؟ باز هم در شرق ایران، زیرا یشت‌ها در آن جا نوشته شد، اما با گسترش تدریجی به سوی جنوب (منطقه رودخانه‌ی هیرمند و دریاچه هامون).^(۲)

با وجود این، دین تعدیل یافته سرانجام به غرب ایران رسید. یسنا ۱۹ شهر راگا (ری) Raga را «زردشتی» می‌نامد، که ما را قادر می‌سازد تا آن جا را به عنوان محل (تدوین) این بخش از اوستا معین کنیم. اما همان‌طور که گرشویچ^(۳) نشان داده است این راگا به سختی می‌تواند همان شهری باشد که نزدیک تهران است.

برخی از پژوهشگران نوین، ویدبوداد را کار مغان مادی^(۴) می‌پندارند، زیرا دوگرایی شدیدی را به نمایش می‌گذارد که با آنچه هرودوت درباره‌ی رسوم و باورهای این «قبیلۀ مادی» می‌گوید، هم داستان است. اما فصل اول را به هر حال نمی‌توان به آنان نسبت داد، زیرا سیاه‌ی ایالات مزدایی به هیچ محلی در غرب راگا اشاره نمی‌کند. به سختی قابل درک است که چرا مغان کلمه‌ای درباره‌ی اکباتان به زبان نیاوردند. این سند می‌بایست در شرق نوشته شده باشد، زیرا افق جغرافیایی آن به پایتخت امپراطوری ماد نمی‌رسد (حتی اگر این امپراطوری در این زمان چیزی جز یک خاطره نبوده باشد).

یشت ۱۳ مجموعه‌ای از قهرمانان نرینه و مادینه‌ی زردشتی است، اما هیچ یک از آن‌ها در تاریخ شناخته شده نیستند. افسانه‌ها به سَینه Sāena، به عنوان اولین فردی که برای

۱. غیرممکن است چنانکه نیرگ می‌گوید که زردشت خود آغازگر ترکیب بوده باشد. از نظر موله (مثلاً زردشت‌گرایی...) مشکلی وجود ندارد، زیرا تعالیم گانایی همراه با تعالیم فرمانروایان و مردم عامی مانند سه دایره‌ی متحد‌المركز وجود داشته است.

۲. این مسئله حتی توسط گرشویچ، که آغازگر جنبش همگانه‌کننده syncretistic را داریوش می‌داند، پذیرفته شده است.

۳. هم بخشی مشخص زردشت ۳۶، JNES، ۱۹۶۴.

۴. به ویژه مولتون، زردشت‌گرایی اولیه، فصول VI، VII.

روحانیون مدرسه‌ای تأسیس می‌کند، اشاره‌ای خاص دارد. مکان و زمان او را در ناحیه‌ی هامون (سیستان) حدود پنجاه سال پس از مرگ پیامبر قرار می‌دهند.^(۱)

یسنای هفت فصلی -^(۲) این بخش از اوستا نمایانگر اولین مرحله‌ی سازگار کردن زردشت‌گرایی با دین سنتی است. اشاره‌ای به زردشت نمی‌کند، اما پیامش به هر حال خوانده می‌شود. اثری است که از محافل روحانی تراوش شده است، زیرا نویسندگانش از اهورامزدا درخواست می‌کنند (۳/۴۰) که جنگ‌آوران و بزرگان را تابع آن‌ها گردانند. روحانیون با اصطلاحات شئوتر *Staotar* و مآثرن *Maöran* نامیده می‌شوند و بر استفاده از قاعده یا نام درست تأکید ورزیده می‌شود. (۳/۳۶).

اولیتی که پیامبر به آتش در مناسک و دین‌شناسی خود می‌دهد، حفظ و تقویت شده است، و به عنوان «آتش اهورامزدا» و «شادمانی اهورامزدا» مورد خطاب قرار داده می‌شود. (آتش) نه تنها با اشته برابر گرفته می‌شود که با روح برکت بخش هم یکی انگاشته می‌شود.

برای نور نیز شأن و منزلت والایی قابل می‌شود، هم به عنوان خورشید در آسمان همراه با هم «تن بسیار زیبای اهورامزدا» را می‌سازند (۶/۳۶). پورفیری به هنگام گزارش زندگی فیثاغورث (۴۱) به آن اشاره دارد و می‌گوید تن هرمزد به نور می‌ماند و با حقیقت ارتباط دارد. و در شرق ایران نام اورمزد، گاه با خوشید نمایانده می‌شود.^(۳)

در هفت‌هائیتی اهورامزدا با دو مجموعه همسر، یکی روحانی و دیگری مادی (که آب‌ها هستند) نشان داده می‌شود. دقیق‌تر بگوییم آب‌ها همسران اهورا (و نه مزدا) می‌باشند.^(۴)

اولین مجموعه شامل آرمنیتی، اشی همراه با جانفشانی پشتکار مشاور نیک آبروی

1. Cf. O. G. von Wesendonk, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptanhaiti*, Bonn. 1931, 1.

۲. وزندونک اثری که در پانیوس بالا نقل شده، اساسی است. اثر زتر، طلوع و غروب ۱۹۶۱، ۶۲ نیز فوق‌العاده است.

۳. نگا. به ص ۳۶۹ همین کتاب.

۴. زتر، طلوع و غروب... ۱۹۶۱، ۶۵.

نیک و... می‌شود. دومین سیاهه تنها از آب‌ها نام می‌برد که با اصطلاحات ستایشی یا توصیفی تزئین یافته‌اند. اگر آرمیتی را در مقام زمین به این سیاهه بیافزاییم، با یادآوری این نکته که بنا به یشت ۱۳/۳، اهورامزدا، ایزد آسمان بوده و جامه‌ای از ستارگان بر تن داشته، یادگار باستانی ازدواج مقدس دیرینه را می‌یابیم، ازدواج زمین و آسمان را.^(۱)

از آن‌جا که او هم پدر و هم همسر آرمیتی است، نمونه‌ی ازدواج با محارم را بنیان می‌گذارد.

از این گذشته او جانشین روح برکت‌بخش می‌شود: او خود همه چیز را می‌آفریند (۱/۳۷). به این ترتیب راه حل زردشت برای مسئله‌ی شر - از این راه که اهورامزدا پدر ارواح دوقلو می‌شود - به گونه‌ای فراموش می‌شود.^(۲) سیستم شکننده‌ی روابطی که او را با موجودیت‌ها یکی می‌ساخت، بر هم ریخته شد و از این پس امشاسپندان «نامیرایان نیکوکار» نامیده به نرینه و مادینه تقسیم شدند و صرفاً «الوهیت‌هایی» نظیر سایرین گشتند.

گاها، اهورامزدا را پدر بیشتر امشاسپندان نشان می‌دهد. اوستای متأخر فرزندان دیگری را نیز به او اختصاص می‌دهد. آتش در هفت‌هائیتی «اهورامزدا» و در بقیه‌ی اوستا به شکلی صریح‌تر «پسر اهورامزدا» ست. بنا به یشت ۱۶/۱۷ اهورامزدا، پدر اشی سروش، رشتو و میثره است (و می‌بینیم که چگونه گروه تشکیل می‌شود: اشی، سروش را فرا می‌خواند که به نوبه خود رشتو، سایر دستیاران میثره و سرانجام شخص میثره را همراه می‌آورد) به همان سان که او پدر دین مزدایی است.

چندخداپرستی، که از این پس در دین زردشت جای داده شد، در واژه‌ی به تازگی خلق شده برای «خدا» تبیین می‌شود، زیرا خدا دیگر خدای یگانه نیست. اسم دَئَوَه و بَگَه دیگر نمی‌تواند حتی مطرح شود (به علت پیوندی که با میثره دارد) و به واژه‌ی قراردادی و سازش‌ناپذیر یَزَتَه yazata توسل جسته می‌شود که معنای تحت‌اللفظی آن «شایسته‌ی

۱. نگاه کنید به بالا صفحات ۱۹۳ و ۲۵۶.

۲. با وجود این خاطره‌ی اتحاد نزدیک آن‌ها با پروردگار به طور کامل از میان نمی‌رود. در یک متن به آن‌ها به عنوان «تن اهورامزدا» اشاره می‌شود، اما بنا به همان متن، جان پروردگار قاعده‌ی مقدس است.

زتر نشان داده است^(۱) که چگونه میترا، که زردشت نادیده‌اش گرفته بود به ویژه در یشت ۱۰ در زردشت‌گرایی جای داده می‌شود.

برداشت فره‌وشی که در گائاثا نادیده گرفته می‌شود، اکنون ظهور می‌نماید، اما به صورتی که با دوگرایی زردشتی انطباق یافته است. اولین باری که به این اصطلاح اشاره می‌شود (۳/۳۷)، با مکملی همراه است که آن را با افزودن دلالت ضمنی اخلاقی که در گذشته فاقد آن بود تعریف می‌کند: *aštonm frəvəšiš nairimka* «پرستش می‌کنیم فره‌وشی مردان و زنان درستکار را.» این اصطلاح پس از در آمیختن با زردشت‌گرایی، معنای اخلاقی خود را که دیگر نیازی به مشخص کردن نبود حفظ می‌کند، زیرا چنین فهمیده می‌شد که تنها جان‌های درستکاران شایسته و سزاوار نیایش است. اما مفهوم آن در دو جهت دیگر نیز گسترش یافت. یشت ۱۳ که به فره‌وشی‌ها اختصاص دارد، درباره‌ی آن‌ها به عنوان جان انسان‌هایی که به دنیا خواهند آمد سخن می‌گوید که دال بر از پیش موجود بودن آن‌هاست، بلکه برای الوهیت‌ها نیز می‌باشد حتی اهورامزدا فره‌وشی خاص خود است.

دعاهای گائایی - دعای آهوور یا اهورتیریه که با واژه‌های *Yatha ahu* ویریهو *vairyo* آغاز می‌شود، ظاهراً بازتاب تعالیم ناب زردشت است. اما معنای آن مشخص نیست.^(۲)

دعای آیریمای ایشیو *Airyama isyo* به عکس نمایانگر مرحله‌ی التقاط‌گرایی است، زیرا توصیف *ایریمن* ایزد است که زردشت او را نادیده گرفت: «باشد که ایریمن خواستنی به رهروان زن و مرد زردشت، از طریق نیک‌اندیشی که از راه آن وجدان به پاداشی ارزشمندی دست می‌یابد، یاری رساند. من خواستار پاداش مطلوب آتشی هستم که

۱. در فصل فوق‌العاده‌ی کتابش، طلوع و غروب... ۱۹۶۱، ۹۷.

۲. سرانجام رجوع کنید به *گرشویچ BSOAS*، ۱۹۵۸، ۱۵۶، ش ۲، و هاینز *JII*، ۱۹۶۰، ۱۵۲، که ترجمه‌ی پیشنهادی را نمی‌پذیرد، *JII*، 1958، 66 sq.

دو دعای دیگر هر چند از لحاظ لفظی هوشمندانه است، اما تعیین «جایگاه» آن دشوار می‌باشد.

یستا ۴۲ - در این فصل که ضمیمه‌ی هفت یسنای پیشین است سه نوآوری دیده می‌شود. روحانی که به مأموریت‌های دور دست فرستاده می‌شوند، *آئزَوَن* *abhravan* نامیده می‌شوند. هومه کانون یک کیش است: گفته می‌شود که او عمر را طولانی کرده و مرگ را به تعویق می‌اندازد پیامبر نیز پرستش می‌شود. نام او به همراه نام پروردگار دانا برده می‌شود: «ما اهورامزدا و زردشت را پرستش می‌کنیم»

فرَوَانه *Fravāne* (ی ۱۲) - حرفه‌ی دیناوری زردشتی احتمالاً گونه‌ای کیش بوده که هیئت‌های اعزامی *missionaries* پیاده می‌کردند و بیانگر یک دگرگونی نظام‌مند است و هر چند به زبان گاتایی نوشته نشده است، اما هنوز بسیار آغشته به تعالیم گاتاهاست. اهورامزدا و امشاسپندان به تنهایی پرستش می‌شوند و از میان امشاسپندان تنها به آشه و آرمیتی اشاره می‌شود. زردشت از همان جایگاهی برخوردار است که در یستا ۴۲.

یشت ۱۳ - نیایش پیامبر افزایش می‌یابد و همراه با آن افسانه‌اش. در زمان زایش او آب‌ها و گیاهان شادمانی می‌کنند، و تمامی موجودات آفریده‌ی روح برکت‌بخش به یکدیگر شادباش می‌گویند. او نه تنها اولین روحانی که اولین جنگ‌آور و برزگر نیز بوده است. او در درون شخص خویش بنیانگزار سه نظم اجتماعی است و درست به همان سان که نقش بانی را ایفا می‌کند، در آخرت هم شرکت دارد، در شخص پسرانش که به شکل معجزه‌آسایی از نطفه‌ی او که توسط ۹۹۹۹۹ فره‌وشی در دریاچه‌ی *کَسوِیه* *Kasaoya* محافظت می‌شود زاده می‌گردند.

مفهوم باستانی فره‌وشی بازتاب‌هایی در این یشت می‌یابد، به ویژه در اسطوره‌ی جهان‌آفرینی که در آن‌ها آب‌ها را آزاد می‌کند، باعث رشد گیاهان و حرکت ستارگان می‌شوند.

بشت ۱۹ - تعلیم روح‌های دوقلو با مضامین فهرمانی باستانی ترکیب می‌شود. روح‌های دوقلو به‌شکلی نمایشی برای تملک خورژنه می‌جنگند.

آخرت‌شناسی تکامل می‌یابد و عقیده به رستاخیز را در برمی‌گیرد و با بن‌مایه‌های افسانه‌ای غنی می‌شود. در نتیجه سَوثیت استوت - اِرَوَته «تناسخ دادگری»، علی‌رغم نام مجردش به‌گِز قهرمانانان اسطوره‌ای مجهز است و از دریاچه‌ی کِشْثویه بیرون می‌آید، بر دروغ پیروز می‌شود و قَشمه «خشم» را به‌گِریز وامی‌دارد و به این ترتیب آغازگر نبرد عمومی می‌شود که در آن سرانجام اهریمنان شکست می‌خورند.

ودیداد - به جای ستیز روح‌های دوقلو، اهورامزدا درست قطب مخالف انگره مینو است (نگاه کنید به ص ۳۸۰).

کل کتاب با حساس‌ترین دوگرایی مشخص می‌شود. صرف عنوان آن به معنای «قانون ضد اهریمنان» است و به حفظ پاکی آفرینش اهورامزدا و در صورت آلوده شدن این پاکی به استقرار مجدد آن از راه آیین‌ها و کفاره می‌پردازد.

تمامی جانوران به جانوران مفید که کشتن آن‌ها ممنوع و جانوران «آسیب‌بخش» که کشتنشان تکلیف است تقسیم می‌شوند. تقسیم جهانی به واژگان نیز کشیده می‌شود: برای واژه‌های «راه رفتن»، «خوردن»، «سر»، «دهان» و ... بسته به تعلق موجود به آفرینش خیر یا شر واژه‌های متناوب وجود دارد.^(۱)

تکه‌های دیگر اوستا که ذکر آن لازم است عبارتند از: کرده ۴، وسترگارد^(۲) و ودیداد ۵۱/۱۸.

۷. ایران و فیلسوفان، از هراکلیت تا افلاطون^(۳)

۱. متضمن این تفاوت، احتمالاً همان‌طور که گری معتقد است، بنیادها ۱۰ و *Journ. Roy. Asiat. Soc.* 1927, 427، تنوع دیالکتیکی باستانی بی‌وجود دارد که در جهت این هدف به کار می‌رود.
۲. G.C. O. Haas تکه‌ای از اوستا درباره‌ی رستاخیز در *Spiegel Memorial Volume, 1908, 181*.
۳. آرای متفاوتی درباره‌ی اهمیت ایران در تفکر یونان وجود دارد. ایسلر، *Weltenmantel und Himmelszelt*، تأثیر ایرانیان را تجلیل کرده و آن را دقیقاً در سر آغاز فلسفه‌ی یونان و اوروپه‌گرایی قرار می‌دهد. رابترن شتاین که *اللاطون* را بسیار مدیون زردشت می‌داند، دیدگاه‌های ایسلر را به ویژه

هرگاه شباهتی بین ایران و یونان دیده می‌شود لازم است بین دو توضیح ممکن کرد. (آیا این شباهت نتیجه‌ی میراثی مشترک است یا وام‌گیری تاریخی؟ یونان مانند ایران چیزی از ساختار اجتماعی - دینی دیرینه‌ی هندواروپایی را حفظ کرد.

سه طبقه‌ی توصیف شده از جانب افلاطون در جمهور - پاشاهان فیلسوف جنگ‌آوران و تولیدکنندگان ثروت - در هند نه تنها با سه کاست، بلکه با سه اصل حاکم بر جان‌ها و جامعه یعنی دَرمه *dharma* «قانون اخلاقی» کامه *Rama* «کامجویی» و آرته *artha* «منافع اقتصادی» همساز است.^(۱) ایدئولوژی سه بخشی در افسانه‌ی «داوری پاریس» نیز مصداق می‌باشد: سه ایزد بانو به ترتیب نماد شهریاری، پیروزی و قدرت خواسته است.^(۲) تشابه بین داستان اورانیدها و دودمان پیپشت - اژدهاک - فرتون که در زیر بدان می‌پردازیم،^(۳) باید به دلایلی که دیرتر خواهیم آورد، از نظر دور داشته شود.

به سختی می‌توان مشخص کرد که تا کجا اسطوره‌ی اطلس، و دو سر داشتن باد، به ارث برده شده و تا کجا به وام گرفته شده است.^(۴)

بنا به عقیده‌ی گروتز، و رایتز اشتاین یونان پندارِ عالمِ صغیر را از ایران به وام گرفته

در سخنرانی خود تحت عنوان *Altgriechische Theologie und ihre Quellen*, 1924 گرفته و با همکاری شدر، ایران‌دوستی که به همراهش *Studien zum antiken Synkretismus* را چاپ می‌کند، آن‌ها را بسط می‌دهد. ییز *J. Bidez* مدافع متعادل‌تر همین گرایش بود. توجه او از راه کتاب (اسطوی پایگر *Jaeger*, ۱۹۲۳، به تماس‌های بین مغان و آکادمی که از لحاظ تاریخی شواهدی دارد، جلب می‌گردد. در کتابش تحت عنوان *Eos, ou Platon et l'Orient*, Brussels, 1945 آنچه را که متفکران یونانی احتمالاً به تعالیم ایرانیان مدیونند، نشان داده است.

سایر پژوهشگران در جهت نفی این نظریه‌ها کار کرده‌اند، و قابل توجه است که دو تن از آنان، مستقلانه و بدون داشتن شناختی از یکدیگر در اثر نامساعد بودن دوران، دو اثر با نتیجه‌گیری‌های همانند منفی به چاپ می‌رسانند، مانند: *J. Kerschensteiner, Platon und der Orient*, Stuttgart 1945; *W. Koster, Le Mythe de Platon, de Zarathustra et des Chaldéens*, Leyde 1951. ترجیح می‌دهند که مسئله رانادیده بگیرند. سرانجام، هستند افرادی که بدون تصمیم‌گیری درباره‌ی مسئله از لحاظ تاریخی، اهمیت آن را از دیدگاه تطبیقی (اصطلاح نوین آن «پدیدار شناسانه» است) باز می‌شناسند، مانند (از دین تا تاریخ). *F.M. Cornford, From Religion to Philosophy*, 176.

۱. دومزیل، ایدئولوژی سه بخشی، ۲۴.
۲. همان جا، ۲۸.
۳. نگاه کنید به ص ۴۰۸.
۴. نگاه کنید به ص ۲۶۱.

است. چنانکه در بالا دیدیم^(۱) این پندار احتمالاً به عهد باستان هندواروپاییان تعلق داشته، و در شکل خاصی که در یونان از تقریباً قرن پنجم پ. م. پدیدار شده - یعنی بیش از هزار سال پیش از بندهش - پنداری یونانی - بابلی بوده است. از این گذشته برداشت یک غول خاستگاهی که شکل کروی داشته نسخه‌ی بدل و کوچک‌تر تخم‌مرغ کیهانی چنانکه زیگلر به آن توجه کرده، نه تنها تز یونانی‌ها که در آثار پهلوی نیز دیده می‌شود و در زیر آورده خواهد شد.^(۲) آیا این یک میراث است یا وام‌گیری و اگر وام‌گیری است از کدام جانب صورت گرفته است؟ منابع یونانی سرشار از نقاط ابهام است و منابع ایرانی متأخرتر از آن است که بتوان برای یافتن پاسخ از آن‌ها سود برد.

یونانی‌ها برای توجه خود به ایران چنانکه در بالا مطرح شد، دلایل بسیار داشتند.^(۳) در زمان هخامنشیان و در ابتدا از راه ایونی، احتمالاً تماس‌هایی بین دین ایرانیان و فلسفه‌ی در حال پیدایش وجود داشته است.

وام‌گیری از ایران، احتمالاً از زمان مکتب میل Milet وجود داشته است، زیرا انکسیمندر چنین آموزش می‌داد که حلقه‌های اجرم آسمانی از پی هم می‌آیند، از زمین شروع می‌شوند و ترتیب زیر را دنبال می‌کند: ستارگان، ماه، خورشید. (پس از او علی‌رغم نظرات انکسیمنس Anaximenes، که ستارگان را دورتر قرار می‌داد، پارمنیدس، اسپدکلس، لوسیپوس و متروودروس چپوسی چنین آموزش می‌دادند که خورشید حدود جهان را مشخص می‌کند). حال بنا به اوستا^(۴) جان سه مرحله‌ی ستارگان، ماه و خورشید را می‌گذراند تا به نور بی‌پایان رسد.

می‌توان تصور کرد که در عقل کل Logos و آتش هراکلیت می‌توان پیوند هندوایرانی آتش با رتّه - نَته را یافت. اما در واقع نقش اصلی را قبلاً هیپاتس متاپوتی به آتش داده بود و

۱. نگاه کنید به ص ۲۶۴.

۲. نگاه کنید به ص ۳۸.

۳. چنانکه ایسلر برای اولین بار توجه نمود. *Weltenmantel und Himmelszelt*, 190, Cumont با به کومون، *Il fuoco nell' Iran e in Grecia*, 1949, 143 Lux Perpetua این تعالیم در اوپانشادها نیز یافت می‌شود. *Logos nell' Iran e in Grecia*, 1962 (نورینو) هراکلیت و ایران، تاریخ دگ، شرق و غرب (رم) *Logos nell' Iran e in Grecia*, 1962 (نورینو) هراکلیت و ایران، تاریخ ادیان، ۱۹۶۳، ۳۴، و از انکسیمندر تا اسپدکلس: تماس‌های یونانیان - ایرانیان، ایران و جهان - روم، رم، ۱۹۶۶، ۴۲۳.

در مورد عقل کل باید گفت که از دید هراکلیت هنوز اهمیت تبدیل شدن به یک اصل کیهانی را نیافته بود، اصلی که رواقیون دیرتر به آتش بخشیدند و آن را با آتش قابل مقایسه ساختند.^(۱) لویجیا استلا^(۲) به دیگر خصوصیات «ایرانی» هراکلیت اشاره می‌کند، مانند خوار شمردن تصاویر شبه انسانی قربانی خون و پست شمردن اجساد به عنوان اجسامی که تنها ارزش به دور انداخته شدن را دارند، که چندان متقاعد کننده نیست، اما چه نکته‌ی مشترکی بین این عمل مغان یعنی در معرض دید قرار دادن مرده، و دشمنی هراکلیت با تمامی آیین‌های تشیع وجود دارد؟ هراکلیت مخالف تمامی اعمال دینی است؛ او در دو نکته با نگرش ایرانیان همساز است:

نبود کامل تصاویر الهی و تخطئه‌ی قربانی خون، اما خصوصیت آخر خاص ایران نیست (و در سراسر ایران نیز دیده نمی‌شود) در حالی که در مورد خصوصیت دیگر، نظر هراکلیت و زردشت متفاوت است: او به همان اندازه مخالف مناسک آتش است که زردشت آن را می‌ستاید.

امپدکلس چیزی از طبیعت‌گرایی ایونی را حفظ می‌کند، اما در مقام وارث پارسامنشی اورفه‌ای یونان بزرگ، او پایداری وجود پارمیدسی را با طرح عناصر تقسیم‌ناپذیر و ابدی حفظ می‌کند (در مقایسه با یکتای ایونی‌ها، «تبادل» انکسیماندرا یا «هارمونی» هراکلیت). این عناصر خدا هستند.

او به منظور ترکیب و جدا کردن چهار عنصر، دو اصل بدان‌ها می‌افزاید: نیکوس و فلیا، که از همان مرتبه برخوردارند، و از جهان تجلیات پارمیدس (پس در نهایت از هزیود گرفته شده‌اند. بر خلاف هراکلیت معتقد نیست که نیکوس (نفرت)، فلیا (عشق) را به وجود آورده باشد: از دیدگاه او آن‌ها دو نیروی رقیبند.

این دو نیرو به تناوب بر بخش‌ها - گیاهان جانوران و انسان‌ها - و بر کل، فرمان

1. H. Surig, *De betekenis van Logos bij Herakleitos*, Nijmegen 1951.

رجوع کنید به دگ تمامی ارجاعات پانویس بالا.

2. *Eraclito, Eteso e l'Oriente*, Rendiconti Accad. Lincei, 1927, 517 sq. Aug. Gladisch, *Herakleitos und Zoroaster* 1859.

اثر آخر از جانب زلر رد شده است، نگاه کنید به. Hopfner, *Oreint u. griech. Philosophie*, 83.

می‌رانند بنا به ضرورتی صورت می‌گیرد که لحظه‌ی نزول هر «فراز رونده» ای *ascendant* را تعیین می‌کند: مرحله‌ای که در آن عشق به نقطه‌ی کمال می‌رسد (زمانی که انسان کمال را به شکل کوهی پارمیتدس، می‌یابد)، با شکل‌گیری ناگهانی نفرت دنبال می‌شود و...

در این تعالیم می‌توان بازتابی از نظام ایرانی را یافت که در آن اهورامزدا و انگره مینو به تناوب فرمان می‌رانند.^(۱) به ویژه می‌توان به شباهت بین فوران نفرت به صورت یک کوهی کامل و نفوذ انگره مینو و دیوهایش به درون تخم‌مرغی که بنا به اظهار *پلوتارخ*، اهورامزدا ایزدان را در آن قرار داده بود، اشاره کرد. *بیدز* و *کومون* تأثیرات دیگر ایرانیان را در فیلسوف اهل *اگریجنت* *Agirigent* برمی‌شمارند، و نتیجه می‌گیرند «تردیدی نیست که در اثر آشنایی با محافل فیثاغورثی، برداشت‌هایی از عقاید روحانیون مزدایی داشته است. هر چند دوگرایی امپدکلس دارای خصیصه‌ی گوهرین، بازگشت ابدی است که در تعالیم ایرانیان یافت نمی‌شود اما شباهت آنها به هر حال قابل توجه است. اصل بازگشت ابدی در کیش عناصر ادامه می‌یابد و شاید به خاطر این نوع تعالی با آزمون سخت آتش بوده که ظاهراً امپدکل خود را به درون *Etna* پرتاب کرد و شاید در آن گونه‌ی رهایی از زندگی خاکی و عروج به آسمان‌ها با آزمون سخت آتش که امپیکلس ظاهراً با پرتاب کردن خود به درون اتنا *Etna* جست و جو می‌کرده ادامه می‌یابد.

در ارتباط با افلاطون دیالکتیک و اسطوره‌هایش هر دو ظاهراً تأثیرات خاص ایران را نشان می‌دهد.^(۲)

1. Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, I, 239.

۲. رجوع کنید به د.گ. اورمзда و اهریمن، ۱۹۵۳، ۹۹.

فصل چهارم

از اسکندر تا پیامبر اسلام

الف. عصر پارت‌ها

ناممکن است که بتوان تاریخ دین ایرانیان را در پانصد سال بین حمله‌ی اسکندر و ظهور ساسانیان به نگارش درآورد. تنها می‌توان کوشید تا اطلاعاتی را که از منابع گوناگون گرفته شده دسته‌بندی کرد.^(۱)

در آثار سنتی مزدایی هیچ اشاره‌ای به موضوع نمی‌شود. دینکرد (مَدَن ۴۱۲) صرفاً بیان می‌دارد که وَلَئِش پسر وَلَئِش (پادشاه بلاش، اما کدام یک؟) فرمان گردآوری اوستا و زند را که اسکندر به تاراج برده بود، صادر کرد. از این گذشته، به صحت همین گفته هم می‌توان تردید داشت.^(۲)

از سوی دیگر، مسلم است که دین ایرانیان در این دوره، با واردات بیگانه، یونانی یا سامی درهم آمیخته، اما میزان اهمیت واقعی آن‌ها را به دشواری می‌توان تخمین زد.

۱. اشکانیان

اشکانیان^(۳) با وجودی که سلوکیان را در جریان قرن سوم و آغاز قرن دوم برکنار

۱. اوتولا، مشاهداتی درباره‌ی دین پارت‌ها، بمبئی ۱۹۲۵. آخرین مطالعات در این زمینه را در آثار زیر می‌یابید،

ویدنبرگن، ادیان ایران، ۱۹۶۵، ۱۷۴؛ د.گ. در تاریخ کبیرج ایران، III.

۲. نگا. ص، ۶۳، «ثبت اوستا به صورت نوشته».

۳. اشکانیان (که نام خود را از نیاک خود اشک گرفته‌اند) در اصل از مردم پارت می‌باشند. این ناحیه به ویژه پسا در طی دوازده سال گذشته مرکز فعالیت باستان‌شناسی بوده است. یافته‌های به دست آمده باید نه تنها متشاء پارت‌ها را روشن کند، بلکه کل تاریخ آن‌ها را نیز آشکار نماید، کتاب‌شناسی مفیدی در اثر سزنیسر Szyner, Ostraca d'époque parthe trouvés à Nisa (U.S.S.R) Semitica, 5, 65 sq یافت

کردند، اما خود به تدریج یونانی زده شدند. به یونان دوستی آوازه یافتند، نوشتار و هنر یونان را اتخاذ کردند و نام ایزدان یونانی را بر سکه‌هایشان نقش زدند. آیا خود را خدا می‌پنداشتند؟ این مسئله برای سه تن از آن‌ها شواهدی دارد:^(۱) پادشاهی بی‌ریش شاید **فریاپتیوس** Phriapitius که خود را بر سکه‌اش **تئوس** Theos (از ریشه‌ی **theo** به معنای خدا) می‌نامد؛ اردوان دوم که عنوان **تئوپاتور** *theopātor* را اتخاذ کرد، و فرهاد چهارم که یونانی‌ها به صورت غیر رسمی عنوان ایزد همه - قدرتمند را به او دادند.

ایمانوس مارسلینوس (۲۳، ۴-۶) با توجه به این مسئله که ساسانیان خود را برادران خورشید و ماه می‌نامیدند، این حالت را با کیش ارشک **Arsak** مقدس پیوند می‌دهد، اما مشخص نمی‌کند که آیا این کیش در زمان او نیز اجرا می‌شده، که به نظر نامحتمل می‌آید. احتمالاً قابل شدن مقام خداوندی برای پادشاه زنده توسط اشکانیان از سر دودمان‌های یونانی پس از اسکندر به وام گرفته شده است. درمورد آنان این رسم از زمان **آنتیماخوس** (پسر **اوتیمدوس**) که سکه‌هایش او را خدا می‌نامند شواهدی می‌یابد، سپس چندین سلوکی^(۲) و پس از آنها **آنتیوخوس** چهارم که (در ۱۷۵) تاج **تابان هلیوس**^(۳) ایزد را گرفت و (در ۱۶۹) عنوان **ایپفانوس** را و معتقد بود که تناسخ **ژئوس** می‌باشد، عنوان خدا یافتند.

دیدگاه‌های متفاوتی درباره‌ی این رسم سلوکی که پیش‌درآمد کیش امپراطوری روم بود وجود دارد. به نظر من، به نمونه‌ی اسکندر باز می‌گردد، این مسئله به ویژه در مورد **آنتیوخوس** که آشکارا خود را اسکندر دوم و احیاکننده‌ی امپراطوری او می‌پنداشت، روشن است.

در مرد اسکندر حتی اگر وی خود را ایزد ننامیده باشد، حادثه‌ی واحه‌ی **عمان** **Ammon** به خودی خود کافی‌ست که افسانه‌ی الوهیت او را معتبر سازد.

می‌شود. همچنین نگاه کنید به Diakonov - Livšic, *Dokumenty is Nisy*, Moscow 1960 and *Peredneasiatskij Sbornik*, II, 1966, 134 sq.

1. Tarn, *The Greck in Bactria and India*, Cambridge 1950, 92.

2. E. Bickerman, *Instituions des Séleucides*, 1938, 243 sq.

۳. پیش از او **الکسارک اورانتولیس** خود را خورشید نامید و تصویر خورشید را بر سکه‌های خود زد. تارن، ص ۲۱۰، ۹۲.

فرهاد Phraatès (۱۷۴-۱۸۱)^(۱) تصویر خود را با گریزی بر شانه یعنی به صورت هراکلس^(۲) روی سکه‌هایش ضرب کرد.

در دوران پادشاهی مهرداد اول (۱۳۸-۱۷۱)، بنیانگذار واقعی امپراطوری اشکانی برای اولین بار شاهد ظهور زئوس، آنتوفوروس، هراکلس، نیکه و دمترو هستیم. دو تن اول و دیوسکوری، بر سکه‌های شهرهای یونانی که به تسخیر مهرداد در آمدند، دیده می‌شوند. سکه‌ی زئوس آنتوفوروس به زمان اسکندر بازمی‌گردد، در حالی که هراکلس قهرمان اصیل سلوکیان بوده است.^(۳) او را در کتیبه‌ی یونانی در کوه کرفنو Kerefto در کردستان نیز می‌یابیم.^(۴)

فرهاد دوم (۱۲۷-۱۳۸) با آرایش سر دیوسکوری، نیکه و دیونیسوس ظاهر می‌شود (به همان سان که پیش از او سلکوس، اوکرانیدز و سایرین): آنتیوخوس هفتم (۱۲۹) با آرایش سر پالاس، نیکفوروس، فرهاد سوم (۷۰-۵۷) با آرایش نیکه و پگاسوس یا با گرز؛ او همچنین خود را به حالت نگاه داشتن عقابی که با یک پولیاد تیشه Poliad Tyché بالا گرفته شده متصور کرده است.

فرهاد چهارم (۲-۳۷) آپولون را در شخصیت ایزد - خورشیدش و ژانوس انکویناس، ایزدی باکوسی و شاید هارپوکرانس^(۵) را معرفی می‌کند؛ گودرز (۴۰-۵۱) پ از میلاد) و وردان Vardanés (۴۱-۴۵) از او تقلید کردند.

دو کتیبه‌ی پارسی. ام. اولیوس کرسیموس (سده‌ی ۱۱۸) ایزد آسیایی من Men را همراه

۱. برای تاریخ‌ها من از نیول Newell، سکه‌زنی پارت‌ها، بررسی هنر ایران I، ۴۷۵، پیروی می‌کنم. اثر مورگان تحت عنوان *Numismatique de la Perse Antique*, 1927-33، فهرست مفیدی است. درباره‌ی وقایع عام تاریخی نگاه کنید به IX, X, XI، تاریخ سیاسی پارت اثر دیبواز Debevoise مراجعه کرد. سرزمین اولیه‌ی پارت‌ها به تاریخ کهن کمریج IX, X, XI، از لحاظ کتاب‌شناسی کامل است. اما از لحاظ روش و نتیجه‌گیری نادرست می‌باشد. قرار است که مجموعه‌ی بزرگی از سکه‌های پارسی توسط سیمونتا A. Simontta از فلورانس منتشر شود و مطالعه‌ی همه‌جانبه‌ای نیز از جانب ناستر از لوون Naster of Louvain زیر چاپ می‌باشد.

2. Unvala, 10.

3. Unvala, 7, Morgan, pl. I to III.

4. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien*, Lund. 1946, 171, and n.l.

۵. اونوالا، ۸، سایر شواهد را در بلینجر، گزارش نهایی... دوراوردیوس IV؛ سکه‌ها ۱۹۴۹ می‌توان یافت.

با آرتیمیس، خورشید، ماه و زئوس دولیچنوس ستایش می‌کند.^(۱)

با وجود این، از اواسط قرن اول پس از میلاد، واکنشی علیه یونان‌گرایی شکل گرفت. ایزدان ایرانی از نو آغاز به ظهور کردند؛ شاید هرگز به طور کامل نیز در پس نقاب یونانی خود ناپدید نشدند. برای اثبات آن شرایط خاصی مورد نیاز بود، نظیر بنای یادبود آتیوخوس کوماژن. نام شاهان اشکانی به همان سو اشاره دارد، زیرا مهردادها، تبردادها و اردوان به سختی می‌توانستند این اسامی را بدون تقدیس میترا، تیر (مرکور) و اوتیه به دست آورند.^(۲)

بنا به گفته‌ی تاسیتوس^(۳) می‌دانیم که میترا در سراسر امپراطوری پارت پرستش می‌شد و بنا به نوشته‌ی دیوکاسیوس، تبرداد، شاه ارمنستان نرو را با این گفته می‌فریبید که او را مانند میترا پرستش خواهد کرد.

روی سکه‌ای متعلق به بلاش اول (۵۸-۵۱) خط پهلوی برای اولین بار دیده می‌شود؛^(۴) در حالی که افسانه‌ی یونانی تقریباً دیگر ناخواناست. بنابراین می‌توان سرآغاز واکنش ایرانیان علیه یونان‌گرایی را از زمان سلطنت او دانست. این مسئله گفته‌ی دینکرد را که در بالا آورده شد، تصدیق می‌کند.^(۵)

تاریخ پاره سفال‌های نوشته دار قرن اول پ. م. تعیین شده است. نام ماه‌ها و روزهای زردشتی بر آنها درج شده است.^(۶) نسخه‌ی خطی روی پوست آه‌ری اورومن که احتمالاً

۱. لوح ۱۸ و ۱۹.

۲. شخصیتی که اغلب در پشت تمامی سکه‌های اشکانی (از مهرداد اول به بعد) دیده می‌شود کمانگیر بی‌ریشی است که بر او *مفالوس* ننشسته، که یادآور آپولو بر سکه‌های سلوکی است هر چند جامه‌ی ایرانی بر تن دارد. برخی او را میترا می‌بینند که دیدگاه هورت در *Numismatic Chronicle*, 1906, 221 است. وجود افسانه‌ی اوکسیس، سرسلسله‌ی اشکانیان و عنوانی که دیگر فرمانروایان اتخاذ کردند، همراه با این حقیقت که گاه در ظاهر یا شهریار روی سکه یکی است باعث می‌شود که این شخصیت را شخص اشک تاویل کنیم. این به ویژه عقیده بلنجر در گزارش نهایی درباره‌ی دورا در یوس VI، سکه‌ها، ۱۹۴۹ است.

۳. به نقل از اونولا، ص. ۱۷. *Ann.* 12. 13; Dio Cassius, 63. 5.

4. Henning, *Mitteliranisch (Handbuch der orientalistik)* Leiden 1958, 40.

۵. اما نمی‌دانیم که کدام یک از بلاش‌ها مورد نظر دینکرد است.

6. Diakonov-Livšic, *Peredneas, Sborn.* II, 134

به سال ۵۳^(۱) میلادی تعلق دارد، به منورونات اشاره می‌کند. وُهومَنَه در کتیبه‌ی پهلوی متعلق به دوره‌ی اشکانی ظاهر می‌شود.^(۲)

خصیصه‌ی دیگر ایرانی که در انتهای دوران اشکانی پدیدار می‌شود مناسک آتش است هر چند آتشکده تنها یک بار روی سکه‌های آن‌ها پدیدار شده است، روی سکه‌ای متعلق به بلاش چهارم اما تنها فرد در این سلسله.^(۳)

موبدان اشکانی مغ بودند.

پارت‌ها مردگان خود را دفن می‌کردند و یا می‌سوزانند.^(۴) اما این مراسمی است که آن‌ها می‌توانستند به شکل غیرمستقیم از هخامنشیان یا یونانی‌ها به ارث برده باشند.

هیچ نوشته‌ی مزدایی که بتوان آن را به روشنی به عصر اشکانی نسبت داد، حفظ نشده است.^(۵)

به کمک پارت‌ها بود که مَکایان توانستند درمقابل ایدومین هرودوس، پاسدار پمپی مقاومت کنند، و یهودیان هرگز این امید را از دست ندادند که کوروش دیگری در میان پارت‌ها ظهور کند، حتی پس از سقوط ناگهانی در سال ۷۰، که بلاش با بی‌طرفی خود در آن سهم داشت.^(۶)

در مناطقی فراسوی حکومت مطلقه‌ی اشکانی چه در غرب و چه در شرق امپراطوری آن‌ها، ادامه‌ی حیات ایرانی را به همان شکل تحت نفوذ یونان‌گرایی می‌یابیم.

1. Henning, 29.

۲. پی، چنین، SBAW، ۱۹۱۹، ۱۰۴۸، اما نه روی سکه، دروین *Rev. Numism* ۱۸۸۹، ۲۴۹، ۳۸۲، ویکاندر وایو، ۳۶.

۳. اوتوالا، ۲۳.

۴. اوتوالا، ۲۹. بنا به عقیده‌ی ژوستینوس ۴۱/۳، ۵-۶، آن‌ها مراسم تثلیث و تدفین خود را از مادها به وام گرفتند.

۵. درباره‌ی منشأ سرود دینی مروارید نگاه کنید به بخش «ایران و آیین گنوسی».

6. Unvala, 38 sq. Widengren, Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes, *Vetus Testamentum*, Supplément IV, 1957, 194 sq.

سه محل در بین‌النهرین که طی این قرن کاوش شده است، الحض، آشور و دورا از وضعیت دینی این شهرهای بین‌المللی، در مرزهای غربی امپراطوری اشکانی، اطلاعاتی در اختیار می‌گذارد.

دین مسلط در این شهرهای ناهم‌آهنگ دین اختری جمعیت سامی بود که با واردات یونانی و ایرانی در هم آمیخته بود.^(۱)

الف) الحض

در معبد بزرگ الحض^(۲) ساختمانی الحاقی به شکل مربع وجود دارد که در ظاهر کاملاً به آتشکده می‌ماند. یک اتاق داخلی به وسیله‌ی یک در به راهرویی باز می‌شود که برگردِ اتاق می‌چرخد. دسترسی به راهرو از پشت یا از همان سویی که درِ فوق‌الذکر قرار دارد، اما نه در یک محور صورت می‌گیرد گویی که قصد از آن این است که دیدار کنندۀ ای که وارد می‌شود، نتواند اتاق را ببیند. بنابراین می‌توان حدس زد که آتش مقدس در آن اتاق نگهداری می‌شده است. این پنداشت را وجود نقش برجستۀ هیلیوس - میترا در سردر معبد تأیید می‌کند.

منشاء مهندسی اتاق مربع شکل الحض از زمانی که اولمان^(۳) آن را با معبد شوش^(۴) و با زیارتگاه‌های نبطی مقایسه کرد، از جمله با معبد بعل شمین در حوران که در ۳۳-۳۲ پ. م. ساخته شده و معبد مجاورش دوشرا Dūšārā و معابد سور و سهر Sahr در لجا (قرن اول پ. م تا قرن اول میلادی) که ساختمان معبد اخیر تقریباً با ساختمان معبد شوش یکسان

۱. دادگستری اشکانی در بابل، در زمان سیمپوس سوروس توسط فیلوستراس Vita Apollon, 125، به صورت اتاقی گنبددار که بر روی گنبدش ایزدان اختری نقاشی شده بودند توصیف می‌شود. به نقل از L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship*, Oslo, 1953 p. 35. (مطالعاتی درباره‌ی پیکره‌نگاری پادشاهی کیهانی)

۲. این که این ساختمان معبد است و نه کاخی که در گذشته گمان برده می‌شد، توسط لزن نشان داده شده است، سومر، ۱۹۵۵، ۹۵؛ نگاه کنید به D. Schlumberger, *Der Hellen. Orient*, 1969, 60.

3. F. Olemann, *Archäologischer Anzeiger*, 1921, col. 279 sq.

۴. ص ۱۲۴ همین کتاب.

باید همصدا با شیمن^(۱) و بر خلاف عقیده‌ی شماری دیگر از پژوهشگران^(۲) اظهار داشت که معبد مهر در همان راستای معبد شوش شکل گرفته که به نوبه خود از ساختمان‌ها تحت جمشید از جمله سرسرای مرکزی و ورودی پادشاه منبعث می‌شد. پروتوم‌های (سر و گردن‌های) گاو در معبد بعل شمین مسئله را انکارناپذیر می‌سازد. معابد نبطی مربع شکل الحضر، انشعابات دیگر یک دیرینه الگوی واحد است.

در شهر که مرکز آن را معبدی اشغال کرده، دو زیارتگاه دیگر از زیر خاک بیرون کشیده شده است.^(۳) یک نیم تنه خورشید در سنگ برجسته‌ای در معبد اول یافت شده و نیم تنه‌ی ماه (سلنه یا نانایی)^(۴) در معبد دوم. ماه بار دیگر در زیارتگاه بر سنگ برجسته‌ی دیگری کشیده شده است که در کنار دو شخصیت مادینه ایستاده است.

دیگر نمادهای دین اختری نیز، به ویژه در همان معبد اول کشف شده است. مجسمه‌ی کوچکی که نمایانگر ایزد بانو سَمَی (Sama) «آسمان» است که لوسین در کتابش به آن اشاره کرده است. امکان بازی با واژه‌ی سامی برای «آسمان» و واژه‌ی یونانی σμμετον «عَلم یا سیگنوم» وجود داشته است. عَلم از پنج یا شش صفحه‌ی گرد «نجومی» تشکیل می‌شد که به شکل مضاعفی سزاوار نام σμμετα است؛ هم به مثابه عَلم و هم نمادهای آسمان.

از میان این عَلم‌ها سه عدد در الحضر نشان داده شده است. اولی (در زیارتگاه اول) عقابی است که پرنده‌ای خورشیدی است و روبه روی یک سیمِیون Semeion متشکل از

1. K. Schippmann, *Iranische Feuerheiligtümer*, p. 484.

۲. شافر isq, ۱۹۴۲, JAOS, سعی نمود تا معبد شوش را از ساختمان‌های سوریه باستان از نوع هیلانی بدانند. واخسوت Archiv f. Orientforschung. 1952 در جست و جوی منشاء بابلی برای آن بود که هنوز موضع گولنی، معماری ایران، ۱۹۶۴، ۲۶۳ و الشمس، الحضر (به عربی) ۱۹۶۸ است.

۳. در اثر کاوش‌هایی که در ۱۹۵۱ آغاز شد. آنچه پس از این می‌آید، از اثر اینگهلت به نام «مجسمه‌های پارتی در الحضر» گرفته شده است. Memoirs Connecticut Academy, 1954.

۴. درباری نانایی نگاه کنید به Hoffmann, *Auszüge Persischer Märtyrer* 1880, 130 sq. نسخه‌ی بدل سامی آناهیتاست، درست به همان سان که آرتمیس برابر یونانی آن است نگاه کنید به ویکاندر

Feuerpriester..., 74

یک هلال یک صفحه‌ی گرد خورشیدی، یک صفحه‌ی گرد کامل و سه حلقه قرار دارد. سپس عَلمِ مشابهی دیده می‌شود که بر فرازش اوریون و سگش سیرویس در پرواز است.^(۱)

سرانجام عَلمِ سومی با یک صفحه‌ی گرد اضافی بر نقش برجسته‌ی پیچیده‌تر، در زیارتگاه اول دیده می‌شود. سرپروس افسار بسته در دست هادس در وسط صحنه به صورت تمام رخ نشان داده شده و علم در سمت راستش قرار گرفته است. داسی که (علاوه بر یک شمشر دراز) در دست دارد یادآور داس نرگال است. از سوی دیگر جامه‌ی ایرانی و حتی مهم‌تر از آن، دو مار و دو عقرب ظاهراً او را با اهریمن همانند می‌سازد.

در پیش‌زمینه در سمت راست و در بالا مجسمه‌ی آتارگاتیس، به صورت نشسته و در حالی که گونه‌ی مشابهی عَلم در دست دارد دیده می‌شود. (مجسمه‌ی کوچکی از آتارگاتیس از الحضر در موزه‌ی استانبول وجود دارد.)

به نظر می‌رسد که همان تمثال هادس - نرگال - اهریمن بار دیگر در زیارتگاه اول تکرار شده باشد. در نقش برجسته‌ای در آتشکده که به فرد در گذشته‌ای به نام KNZYW اهدا شده و با مجسمه‌ی کوچکی بازنمایی شده است، الوهیت پر مو و ریش‌دار به شیوه‌ای پارتی جامه بر تن دارد و یک داس و دو مار را تکان می‌دهد.

در مرکز یا رأس این دین عمدتاً اختری، ایزدی است که کتیبه او را به نام MRN «پروردگار ما» خطاب می‌کند. مشهود است که او برتر از بعل شمین «سالار آسمان‌ها» است که چندین بار با او از آن نامبرده شده است. او با مَرْتَن Martān «بانوی ما» و بَرَمَرین Bar Marayn «پسر دو پروردگار» (یعنی پروردگار و بانو)، یک تثلیث تشکیل می‌دهند. در کنار او همچنین از دو ایزدبانو اتارگتیس و الات Aītat، و ایزد ماه، شهر و Šahīru نام برده شده است.^(۲)

۱. سنگ برجسته در موزه‌ی استانبول نگهداری می‌شود.

2. Ingholt, *Parthian Sculptures*, 28 and 47.

در باره‌ی آشور، نگاه کنید به بناهای دینی پارتی، اثر روثر در Survey, ۱, ۴۳۵.

(ج) دورا - اوروپوس

دین اساساً سامی و اختری همانندی در دورا - اوروپوس شایع بوده است: در آنجا همان‌طور که انگهولت^(۱) نشان داده است آتشکده‌ای وجود دارد که درفش‌ی را نشان دهد و با تجنيس همانندی که در بالا توصیف شد، ایزدانو CHMIA، یا سمايا Semaia را فرا می‌خواند.

دورا، که در اصل دژی سلوکی بوده، در زمان پارت‌ها به شهری کاروانسرای و سرانجام به استحکامات رومی در فرات تبدیل می‌شود. این محل شواهد و اسناد دینی گوناگونی را در اختیار می‌گذارد که در نگاه اول، دین مزدایی آشکارا جایی در میان آن‌ها ندارد.^(۲)

به نظر می‌رسد که در زمان سلوکیان، دورا منحصرأ ایزدان یونانی را پرستش می‌کرده است: ایزدان سلسله‌های پادشاهی آن زمان، زئوس، الهی، آپولون و آرتمیس را. این ایزدان در سلطنت‌های بعدی به حیات خود ادامه می‌دهند، اما صرفاً به صورت رسمی و اسمی. در واقع دین، مانند اکثریت مردم سامی بوده است. دورا، الوهیت‌هایی از بابل (بعل و شمس)، از بابل یا عیلام (ناتانی)، از بین‌النهرین (قَلَد Aphlad، آرتمیس، ازنشکوتا Azzanathcona)، از سوریه‌ی شمالی و آناتولی (حداد، ارتاگاتیس)، از فنیقیه (ادونیس)، از پالمیرا (بعل شمین، مَلْکِبِل Malaxbel، جهریول، اگلیبول) و از عربستان (ارشو) را پرستش می‌کرد.

این الوهیت‌ها و مناسکشان صرفاً در کنار هم گذاشته نمی‌شدند. برابری‌های معینی بین آن‌ها به وجود آمد و به سه گونه تقسیم شدند: ایزد خورشید، ایزد آسمان و ایزد بانوی

۱. همان‌جا، ۴۸.

۲. تا زمان انتشار کامل گزارش‌های نهایی درباره‌ی مأموریت باستان‌شناسی دانشگاه بیل (سکه‌ها، ۱۹۴۹، کتبمه ۱۹۵۶) گزارش‌های موقتی را در اختیار داریم. از جمله گزارش اولیه درباره‌ی فصول VII، VIII، ۱۹۳۹، (که میثروم را دیر می‌گیرد). اثر کومون تحت عنوان *Les fouilles de Dura-Europos* ۱۹۲۶ یا اثر روستوف تحت عنوان *Dura-Europos and its Art, 1938* (همراه با بررسی کلی داده‌های دینی ۵۸ تا ۶۸) جایگزین گردید.

کبیر. جریان یکی شدن ادامه یافت و با استیلای ایزد خورشید به صورت گونه‌ای یکپارچگی که ابتدا توسط فیلسوفان یونان و سپس امپراطوران روم اتخاذ شد به اوج رسید و از آن پس بی‌تردید به سوی شرق نیز گسترش یافت.^(۱)

یونانیانی که در دورا بودند، پرستش این الوهیت‌های بزرگ سامی را که چندین نام داشتند، تحت نام یونانی آنها آپولون ژئوس، آرتیمیس، دشوار نمی‌یافتند. در واقع هیچ الوهیتی بر طبق آیین‌های یونانی یا در معبدی به سبک یونانی پرستش نمی‌شد.

پارت‌ها نیز ظاهراً خود را با همان سادگی با این راه‌حل سازگار کردند. حتی یک آتشکده با نام اهورامزدا یا هیچ الوهیت ایرانی دیگری در اینجا یافت نشده است، اما این مسئله بدان معنا نیست که آنها فراموش شده‌اند یا برابری برایشان باز شناخته شده باشد. این مسئله به ویژه در مورد ایزد خورشید آسان بوده است، زیرا مفهوم این ایزد بر اربابه‌ای که توسط اسب‌ها کشیده می‌شود، به توصیف میترا در یشت‌ها پاسخ می‌گردد.^(۲)

ایزد آسمان فرضاً به همین سادگی با اورمزد تحت نام سامی آن، بل، بعل شمین؛ گد و...^(۳) یا نام‌های یونانی اش، ژئوس مجیتوس، اولمپیوس یا کیریوس، همانند گرفته می‌شد؛ به همین سان ایزدبانوی کبیر سوری، که با آرتیمیس اشتباه گرفته می‌شد نیز به خوبی می‌توانست با آناهیتا یکی گرفته شود.

با وجود این نباید تصویر کاملاً واضح و روشنی از این برابری‌ها در ذهن ترسیم نمود. در واقع ایزد ارباه‌ران چنانکه می‌توان انتظار داشت، نام یونانی آپولون را با خود حمل نمی‌کند، بلکه ژئوس ثئوس نامیده می‌شود. فرض بر این است که ایزد خورشید که تبدیل شدنش به تنها خدا عادلانه بوده است، در همان زمان، از ایزد آسمان پیشی می‌گیرد. اما پس ایرانیان او را چه می‌نامیدند، میترا یا اورمزد؟

۱. نگاه کنید به ص ۳۰۸ همین کتاب.

۲. ایرانی‌ها صرفاً آنچه را که به آنان تعلق داشت، اگر منشأ ایرانی ایزد ارباه‌ران را بپذیریم، باز پس گرفتند. نگاه کنید به زیر.

۳. گد، تیشه‌ی نرینه، ایزد بزرگ محافظ شهر (پالمیرا، دورا و...) است؛ دربارهی همانندی او با بعل شمین، نگاه کنید به گزارش اولیه فصل‌های هتم و هتم، ۲۶۰. دربارهی اهمیت و معنای تیشه در *koine* دینی یونانی، نگاه کنید به Bussagli, *RHR*, 1951, 135, n.

در واقع حتی تقسیم‌بندی آن‌ها به سه گروه، تمامی ایزدانی را که در دورا پرستش می‌شد، در بر نمی‌گرفت. برای نمونه **هراکلس** که اغلب در این شهر با او برخورد می‌کنیم، ظاهراً در بیرون این چارچوب قرار دارد و شاید صرفاً برای بازنمایی هرکول ایرانی، **ورثغه** (بهرام) وجود داشته است.

در زمان رومی‌ها سه دین جدید در دورا پایگاهی می‌یابند: میتراگرایی، مسیحیت و یهودیت. کتیبه که با فرسک‌هایی تزیین یافته که خطوط پهلوی بر آن‌ها نوشته شده به سال ۲۴۵ یعنی عصر ساسانی باز می‌گردد.^(۱)

میتروم که نمایانگر **واژه‌هایی** است که در جهان روم پراکنده بود، شواهدی به شکل غیرمستقیم در دین اشکانی تا آن‌جا که از این دین ریشه گرفته می‌یابد.^(۲)

۳. ایزد اراهران

ظاهراً اولین تصویر ایزد اراهران را باید به عصر اشکانی یعنی قرن سوم پیش از میلاد متعلق بدانیم، که بر آرایش آیینی سر ملکه‌ی **سکاها** دیده می‌شود که در مقبره‌ای در **کَژگوداوش** (جنوب روسیه) کشف شد. بنا به نظر **روستوتزف**^(۳) «پرستش ایزد اراهران در دوران یونان‌گرایی و رومی در بین‌النهرین و سایر مناطق خاور نزدیک، به ایران و به ابتدایی‌ترین مرحله‌ی تاریخش باز می‌گردد.» با وجود این تارن نظر قاطعی نمی‌دهد: «هنوز مشخص نیست که مفاهیم اولیه‌ی ارابه در میان یونانیان و ایرانیان مستقل از یکدیگر شکل گرفته باشند، یا در غیر این صورت چه ارتباطی با یکدیگر داشته‌اند.»^(۴)

۴. مراکز دینی

مراکز دینی ایران در عصر اشکانی ظاهراً **استخر** و **شیز** بوده است. شیز شاید در محل تخت سلیمان کنونی در آذربایجان بوده باشد که به دلیل وجود دریاچه که پیرامونش دیوار

۱. درباره‌ی تماس‌های دین یهودیان و ایرانیان در عصر پارت‌ها، نگاه کنید به **ویدن‌گرن** *Vetus Testamentum*, supply. IV, 1957, 197 sq. و کلی‌تر از آن به **Marmorstein, ZNT, 1927, 231 sq.**

Gray, ERE, 7, 562 به نقل از **دوماش**، **شکد گماتیک** و **زردار** (گزارش گمان‌شکی) ۱۸۰.

۲. نگاه کنید به ص ۳۱۳ همین کتاب.

۳. دورا - اورپومی و هنرش، اکسفورد ۱۹۳۸، ۶۳.

۴. تارن، یونانی‌ها در باختر و هند، کمبریج ۱۹۳۸، ۲۱۱.

بوده است، مشهور است.^(۱) اما هیچ خرابه‌ای از بناهای اشکانی در آنجا وجود ندارد. نویسندگان کلاسیک دانش ما را درباره‌ی دین عصر اشکانی غنی ساخته‌اند.^(۲) اردمن برخی از این شواهد را به صورت زیر خلاصه کرده است:

«استرابون گزارش می‌دهد که در کاپادوکیه قبیله‌ی مجوسان برای خدمت در زیارتگاه‌های فراوان ایزدان ایرانی بسیار پرشمار است. در کنار این زیارتگاه‌ها که قربانی خون در آن‌ها پیشکش می‌شد، سرای بزرگی به نام Pyraithia وجود داشت که در مرکز مجمره‌ی آتشی همواره روشن قرار داشت. هر روز مغان وارد این سرا می‌شدند و در حالی که دسته‌ای شاخه در دست داشتند و کلاه‌ی بر سر، که از دو طرف به سوی گونه‌ها پایین می‌آمد و دهان را می‌پوشانید، به مدت یک ساعت در مقابل آتش سرود می‌خواندند. همین آیین در زیارتگاه‌های آناهیتا و اومانوس، که آنان نیز سرای مخصوص داشتند، انجام گرفت.

«دیودوروس گزارش می‌کند که در مرگ پادشاه، آتش را خاموش می‌کردند.

«پوسیناس در بحث درباره‌ی لیدیایی‌ها، می‌گوید که در هر زیارتگاه خانه‌ای با مجمری از خاکستر که رنگ آن با خاکستر معمولی تفاوت داشت، وجود داشته است. هرگاه مغانی وارد می‌شد و هیزم تازه برای آتش می‌آورد ابتدا آن را بر روی کلاه پادشاهی می‌گذاشت، سپس به زبان بربرها که برای یونانیان قابل درک نبود ایزدان را می‌طلبید. هیزم را

A. Godard, Les monuments du feu, *Atfār e Iran*, III, fig. 25 and 26; K. Erdmann, *Das iranische Feuerheiligtum*, Leipzig 1941, 25
 است که درباره‌ی باستان‌شناسی آتشکده‌های تمامی اعصار در اختیار داریم. اثر رینگبوم Ringbom, *Graaltempel und Paradies*, Stockholm, 1951, واقعیت ندارد. نگاه کنید به ص ۱۸۷.
 ۲. اثر یاد شده از اردمن، در پانونیس بالا، ص ۲۴. همین نویسنده، ۸۰ پ ۱۸۶، شواهدی را جمع‌آوری کرده است: Strabo XVI, 1, 4; Pliny, *Hist. nat.*, II Ouseley 105-107; Yakut, 77; در زیارتگاه‌های نفت یا آتش‌های طبیعی در مغرب‌الشرق نزدیک اریلا در شوش و در مرز فارس. در نتیجه بنا به عقیده‌ی گیرشمن، سوریه ۱۹۵-۲۵ باید مسجد سلیمان را از نظر دور داشت زیرا در آنجا هیچ‌گونه تراوشات قابل اشتعال وجود نداشته است. دو ایوان باقی مانده است، که یکی ساختمانی غول‌پیکر دارد و بار دیگر بنا به گیرشمن به آغاز عصر هخامنشی باز می‌گردد. در عصر اشکانی ممکن است اتاق‌های زیرزمینی موجود بوده که از یک آتش همیشگی محافظت می‌کرده‌اند.

می‌بایست بدون آتش روشن می‌کردند و شعله می‌بایست از آن فوران می‌کرد.

«آیین به تفصیل از یک قربانی سخن می‌گوید که مهرداد به پیشگاه زئوس پتریوس پیشکش می‌کند. حتی اگر او اشاره‌ای به این مسئله نمی‌کند که شاهان ایران همین آیین را اجرا می‌کردند، اما می‌توان حدس زد که شکلی از مناسک آتش بوده است.»^(۱)

بنا به گفته‌ی ایزودور خاراکسی^(۲)، «آتشی ابدی» در معبد مقدس اساک^(۳) که اولین پادشاه اشکانی در آن‌جا تاجگذاری می‌کند می‌سوخت.

درباره مناسک آناهیتا، شواهد چندی در دست است. ایزودور خاراکسی^(۴) درباره‌ی زیارتگاه آنایتیس Anā tis در اکباتان شواهدی به دست می‌دهد که در آن‌جا «یک قربانی دائمی وجود داشته است» یا به عبارت دیگر آتشی^(۵) پیوسته روشن نگاه داشته می‌شد. در همان شهر بنا به گفته‌ی پولیبیوس، مجسمه و معبدی متعلق به آینه Aiñe (تحریف نام آنایتیس) وجود داشته که آنتیوخوس سوم در ۲۰۹ پ. م. قصد تاراج آن را داشته است.^(۶) اتلیان^(۷) به معبدی متعلق به آنایتیس در الیمائیس Elymais اشاره می‌کند که در آن شیرهای اهلی شده را نگاه می‌داشتند.

برخی از مجسمه‌های کوچک و نقش برجسته‌های اشکانی ظاهراً نمایانگر آناهیتا^(۸) است، مانند مجسمه‌ی کوچک برونزی به دست آمده از نهاوند (در موزه‌ی تهران) مجسمه‌ی گل پخته از شوش (در لوور) و مجسمه‌ای دیگر در برلن^(۹) که دارای

1. Strabo, XV, 3, 15.-Diodorus, *Bibl. hist.*, XVII, 114, 4. -- Pausanias, *Graec. descr.*, V, 27, 3.- Appian, *Mithridate*, 66.

۲. *Stationes Parthicae*, 11, ۲ به نقل از ویکاندر... *Feuerpriester* ص ۷۶.

۳. محل دقیق آن روشن نیست.

4. *Stationes*, 6.

5. Wikander, *Feuerpriester...*, 69.

6. Polybe, X, 27. Wikander, 69.

7. Aelian, *De natura animal*, XII, 23. Wikander, 70.

8/ Wikander, *Feuerpriester...*, 61.

۹. سار Sarre بررسی هنر ایران. در کتاب *وینگیم تحت عنوان Zur Ikonographie der Göttin Ardi Suira* در *Ānāhīta* در *Acta Academiae Aboensis*, 1957 سه سند آورده شده است. دو سند اول در کتاب *گیرشمن*، ایران (پنگوئن) ۱۹۵۴، تصویر ۲۸ و ۳۹ الف دیده می‌شود.

مشخصاتی از جمله نشانه‌ی آناهیتا، گل - ستاره (سیاره‌ی ناهید) است که همانندی آن‌ها را با این ایزدبانو تأیید می‌کند.^(۱)

آناهیتی به ویژه در لیدیه، فیریجی Phrygia (فیلادلفیا، هیروکانساریا، هیاسیا)، پونتوس (ذلا) و کاپادوکیه^(۲) محبوب بوده است. استرابون می‌گوید^(۳) در ذلا روسپی‌گری به احترام این ایزدبانو صورت می‌گرفته است. آیا این یکی از مشخصات مناسک ایرانی بوده است؟ نمی‌توان آن را مطلقاً انکار کرد. ویکاندر (ص ۸۹) به طرح این نظر می‌پردازد که «بحث و جدلی که در تکه‌های مختلف اوستا به ویژه در پشت متعلق به آناهیتا علیه روسپیان دیده می‌شود، در واقع علیه برخی از اشکال رایج کیش او که این عمل را پذیرفتنی قلمداد می‌کرد صورت می‌گیرد».

پلوتارخ^(۴) به هنگام بحث درباره‌ی «معبد ایزدبانوی زناشویی که با آتنا مقایسه می‌شود، به گونه‌ی دیگر این کیش اشاره دارد. شومون^(۵) می‌نویسد: «روشن است که این اشاره‌ای به آناهیتاست اما مشخص نیست که عنوان Thea Polemike به آناهیتایی اشاره دارد که اردشیر دوم او را تجلیل می‌کرده است یا به شخصیتی که در زمان پلوتارخ شده بود! به هر صورت نوشته‌ی پلوتارخ روشن می‌کند که شخصیت ستیزگر این ایزدبانو که بعدها ساسانیان سردشمنان شکست خورده‌ی خود را به پیشگاهش تقدیم می‌کردند، به حداقل قرن اول عصر ما باز می‌گردد و شاید به یمن وجود هرودوت که گواهی می‌دهد خشایارشا پیش از رفتن به جنگ برای «آتنای تروایی» قربانی می‌کرده است، تاریخ مربوط به او را هنوز باز هم باید به عقب برد.

آناهیتا در ارمنستان نیز به همان اندازه محبوب بود.

1. Phyllis Ackermann, *Survey I*, p. 215.

۲. فهرست این زیارتگاه در کتاب *Feuerpriester* ویکاندر، ص ۷۷ تا ۹۱ آورده شده است. کتاب. *Stand. u. Aufg. 116* اثر ویدن‌گرن نیز بدون ارائه شواهدی، آناهیتا را به صورت «کشور تغذیه کننده‌ی من کمازن» باز می‌شناسد.

۳. XLL ۳، ۳۷.

4. Artaxerxes II. Chapter III

5. M.L. Chaumont, *Revue de L'Histoire des religions*, 1958, p. 161.

ارمنستان از همان زمان امپراطوری ماد تحت نفوذ ایرانیان قرار گرفت. این نفوذ از دیدگاه دینی، تا زمان مسیحی شدن کشور که عمده‌تاً در نیمه قرن سوم (به دست‌گرگوری روشنگر) صورت گرفت، استیلا داشت. منابع مادرباره‌ی «دین‌گرایی ابتدایی» *paganism* در میان مردم ارمنستان به عصر ساسانی باز می‌گردد، اما وضعیتی را که این منابع توصیف می‌کنند، در عصر اشکانی نیز وجود داشته است. به طور کلی وام‌گیری وسیع واژه‌های پارتی از جانب مردم ارمنستان نشان می‌دهد که ارمنستان بیشتر در این زمان ایران - زده شده است.

اگانگلوس تاریخ‌دان^(۱) تغییر دین می‌نویسد که تیرداد، اورمزد *Aramzad* را «آفریدگار آسمان و زمین؛ پدر تمامی ایزدان به ویژه آناهیت، مهر و ننه؛ بخشنده‌ی وفور و فراوانی» اعلام می‌کند. موسی خورنی علیه آرمزد جدل می‌کند و می‌گوید که او وجود ندارد. اگانگلوس او را با جشن سال نو مرتبط می‌داند. معابد بزرگ او در آنی، بگون و بر کوه پَلت یافت می‌شود، اورمزد شکل باستانی نامی است که از قرن پنجم میلادی به بعد به او داده شده است: یعنی اورمزد و هرمزد.

نویسندگان مسیحی قرن پنجم برای ترجمه‌ی سپندارمذ از نام واژه‌ی «دیوتیسوس» استفاده می‌کردند (هر چند آن‌ها از اصطلاح اورمزدگان‌گد نیز استفاده می‌کردند). سپندارمذ برابر نهاد «فارسی» به حالت جمع، به معنای «دوزخ» بوده است. می‌توان دید که چگونه معنای امشاسپند، محافظ زمین، به اشکال گوناگون تحریف می‌شود. به همین سان هئوروات - امرتات در واژه‌ی هئوروت مَهوروت *haurotmaurot* در هم می‌آمیزد که نام گلی است.

به شهادت استرابون، پلینی و پلوتارخ پیش از اگانگلوس و موسی خورنی، محبوب‌ترین الوهیت، آناهیت^(۲) بوده است. استرابون اشاره می‌کند که در اکیلیس مانند ذلا، روسپی‌گری به

۱. به نقل از 794, *Ananikian, Armenia, ERE, I*, که من تمام آنچه را که در زیر می‌آید از او گرفته‌ام. مقاله‌ی او احتمالاً باید به کمک آثار انتشار نیافته از وین (دیر پدران مخیتاری *Mekhitarist*) از نو نوشته شود.
2. Markwart, *Wehrot. u. Arang*, Leiden 1938, 186.

احترام او انجام می‌گرفت: در حالی که پلوتارخ اظهار می‌دارد که لوکولوس در اشیئت شاهد بوده که رمه‌های گوساله‌های ماده به این ایزدبانو تقدیم می‌شده است. روزها و ماه‌های معینی به خورشید و ماه اختصاص داشت. (گرنفون در آناپائیس اشاره می‌کند که برای خورشید اسب قربانی می‌کردند.)

مهر (میترا)، چنانکه دیدیم پسر ارمزد بود. **اگانگلوس** می‌گوید که او در **بگیارنیک**^(۱) **Bagayarnic** معبدی داشته است. محبوبیت او را وجود نام‌های **مهران**، **مهرداد** و **مهروزن** تأیید می‌کند. با وجود این او رقیبی در شخص **وهگن ورثرغه**^(۲) داشته است که بنا به گفته‌ی **اگانگلوس** همراه با **ارمزد** و **آناهیت**، یک تثلیث می‌ساخته است.^(۳)

مردم ارمنستان نیز با **اهریمن** دروغ، **یتوک** *yatuk*، **اژدها** و **ویشپ** *Višap* آشنا بودند. آنان به **پلی** باور داشتند که روح مردگان می‌بایست از آن بگذرد و در میان بهشت و جهنم قرار دارد.

شواهدی برای آتش **هوربک** *hurbak* احتمالاً آتش فرنیغ وجود دارد. **موسی** *خودنی* گزارش می‌کند که شاهان اشکانی باعث شدند که آتش **ارمزد** خاموش شود، در حالی که می‌بایست پیوسته روشن می‌ماند و **اردشیر**^(۴) فرمان داد که آن را برای همیشه روشن نگاه دارند.

بنا به گفته‌ی **تاستیوس** مردم ارمنستان برای رود **فرات** اسب قربانی می‌کردند و با امواج و کف آن پیش‌گویی می‌کردند. شاید می‌توان **اِپ‌نات** *Apam Naṭat* را در نام **نَپت**، **نیپتیس** *Niphātes* **استرابون** باز شناخت.

تقویم مورد استفاده، تقویم سازگار شده‌ی زردشتی بود. ماه **تیر**، **تری** *Tre* نامیده می‌شد و همان **تیر** یا **تیور** *Tiur* است که در اساطیر ارمنستان نقش داشته است. ماه **میترا**،

۱. اصطلاحی که **یاد** *yada* - **بَاگه** *baga* ایرانی «پرستش بگه» است و ثابت می‌کند که **بگه** همکار نزدیک **میترا** بوده است.

۲. در اثر اشنباهی عجیب، **آتاپیکان**، **وهگن** را در میان فره‌وشی‌ها می‌گذارد. در مورد همانند بودن او با **ورثرغه** تردید نمی‌توان داشت.

۳. درباره‌ی **وهگن**، رجوع کنید به مقاله‌ی **دومیل** تحت عنوان «**وهگن**» *RHR 152 sq: 1938*

۴. در واقع این فرمان از جانب **شاپور** پسر **اردشیر** فاتح ارمنستان صادر می‌شود.

میهنن Mehekan نامیده می‌شد، ماه آتش لیکن و ماه فره‌وشی‌ها، هروتیک.

نویسندگان ارمنی در فهرست سیاره‌ها، زروئن^(۱) را به جای کیوان که نام سنتی زحل بود به کار می‌بردند که به نام کهن بابلی آن باز می‌گشت.

به طور خلاصه: «احتمال دارد که مردم کهن ارمنستان مجموعه خدایان خود را شامل الوهیت‌های زیر می‌دانستند: ارمزد در مقام خدای اصلی؛ آناهیت در مقام ایزدبانوی اصلی و محبوب و هگن در مقام خدای جنگ و قهرمانی ملی؛ خورشید و ماه؛ مهر؛ تیر در مقام خدای سرنوشت انسان که رابطه‌اش با فراگیری و شیوایی کلام، رنگ و بویی یونانی دارد. همچنین ایزدبانوی عیلامی نه (نانا)، استلیک و برشم (بعل شمین) سوری نیز در این مجموعه قرار دارند^(۲)، اما مردم ارمنستان با زروان نیز آشنا بوده‌اند.

۶. سوسیانه (عیلام) و پارس

دو ایالت ایران در زمان پارت‌ها، از لحاظ سکه‌زنی به ویژه قابل توجه هستند: عیلام و بیش از آن پارس.

در عیلام^(۳) کهن‌ترین سکه‌ها به تمامی حامل افسانه‌ها، موضوعات و سبک‌های یونانی است. در حدود ۸۰ پ. م تأثیر پارت‌ها در سبک تشخیص‌پذیر می‌شود. در این زمان نماد آسمان (با منشاء عیلامی؟) نیز برای اولین بار ظهور می‌کند. به این نشان بعدها هلال و ستاره نیز به ویژه در زمان ارد (بین ۵۰ و ۱۰۰) افزوده می‌شود. این شاهزاده جز نام نکته‌ی مشترک دیگری با ارد پارت‌ها ندارد. این ستاره چه معنایی دارد؟ از نظر اونولا (مشاهدات، ص ۹۰) خورشید است و در واقع این معنایی است که علامت مزبور مدت‌ها در شرق^(۴) هرگاه با هلال دیده می‌شود داشته است. به هر صورت آیا نمی‌توان تصور کرد که به جای سیاره‌ای به ویژه ناهید می‌نشسته است؟ در این صورت ماه و ناهید

۱. دربارهٔ هگن، ر. ک. به مقالهٔ دومزیل به نام «هگن» RHR, 1938, 152 sq.

2. Ananikan, p. 802

3. Hill, *Coinage of Ancient Persians*, Survey of Persian Art, I, 404
sq. J. de Morgan, *Numismatique de la Perse antique*, 2 vols., 1933.

4. H. Bossert, *Meine Sonne*, *Orientalia* 1957, 97 sq.

نمایانگر آرتمیس می‌شوند که یا به صورت زنی با تاجی تابان و لبه‌دار یا به صورت زن شکارچی متصور می‌شود.^(۱) آرتمیس نسخه‌ی بدل یونانی nanaia بود که سرزمینش عیلام نامیده می‌شد. آنتیوخوس زیارتگاه این ایزدبانو را در شوش تاراج کرد.^(۲) در پارس همصدا با هیل^(۳) می‌توان به شکلی مشروط چهار دوره را تشخیص داد.^(۴) از همان ابتدا افسانه‌ها به زبان پهلوی نوشته می‌شود و بن‌مایه‌ها منحصرأً یونانی نیست. برای دوره‌ی اول تا حدود ۱۵۰ پ.م. سکه‌های چهار شاهزاده را در دست داریم: باگاداتس و هویرس، اردشیر اول (Artaxerxes) و اوتوفرادتس (Autophradates) پشت سکه‌ها عموماً معبدی را «مشابه معابد نقش رستم، تخت جمشید و نورآباد و به صورتی که قبلاً» در حکاکی‌های سنگی هخامنشی ترسیم شده، نشان می‌دهد. (Survey, 123 F)، هر چند استروناخ^(۵) بیشتر در آن، شکل تعدیل یافته‌ی ساختار جالافتاده‌ی برج - آتشکده را می‌یابد که دیگر کاملاً تثبیت شده بود. شاید این بنا روی سه مجمر^(۶) شاخدار قررا داشته که شاه را به صورت ایستاده در سمت چپ و علمی در سمت راست را در بر می‌گرفته است.^(۷) یا در غیر این صورت معبد دو مجمر^(۸) پله دار دارد که بر فراز آن اورمزدی بالدار در حال پرواز است.^(۹) گاه «پیروزی» در پشت شاهی که تاج بر سر او می‌گذارد، دیده می‌شود.^(۱۰)

این شاهزادگان عنوانی برای خود روی سکه‌ها برمی‌گزینند که به درستی قابل

1. Morgan, pl. XXXVI 10 bis to XXXVII 4.

2. Tarn, *The Greeks in Bactria & India*, pp. 26 & 463.

3. Survey, I. p. 402.

۴. سکه‌های رازآمیز اندراگوس را در نظر نمی‌گیریم، Hill, *Survey of Persian Art*, I, 401 sq. آن‌ها به ویژه گاری بالدار را با سر انسان نشان می‌دهند که با نوشته‌ی WXSW که اوکوس (آمودریا) خوانده می‌شود تزیین یافته است؛ نگاه کنید OXPO بر سکه‌های کوشانی. اما نوع پیکره‌نگاری کاملاً متفاوت است.

5. JNES, 1966, 220 sq.

۶. Morgan XXVII, 2 (Survey, 126 f), 3, 4, 6, 14. حال پرواز است وجود دارد. نگاه کنید به همان مرجع، ۱۸، ۱۹، ۳-۱.

۷. گیرشمن، همان‌جا، ۱۸۱. ۸. گیرشمن، همان‌جا، ۱۸۱.

۹. مورگان شکل XXVIII ۱-۱۰. ۱۰. مورگان XXXVIII ۴ (بررسی ۱۲۶ جی) و ۵.

خواندن نیست: *فُزْتَرک*، *فُزْتَرک* یا *فُزْتَرَدَر*، دو تلفظ آخر حالت ترکیبی تفسیر شده و معنای آن عبارت است از «آن کس که تولید می‌کند» یا «آن کس که به آتش خوراک می‌رساند» که جزء اول به واژه‌ی *هَرَت* *hrat* ارمنی شباهت دارد. با وجود این از آن‌جا که این ترکیبات در جای دیگر شواهدی نمی‌یابد، بهتر است که تلفظ *فُزْتَرک* حفظ شود که در پاپیروس‌های فیله^(۱) نیز یافت شده است و صرفاً به معنای «فرمانروا»^(۲) است.

پیرامون دوره‌ی دوم ۱۵۰-۱۰۰، به داریوش اول و اتوفرداتس دوم، که لقب شاه را اتخاذ کرد، مربوط می‌شود. در پشت سکه به جای «پیروزی» مجمرهای پله‌دار، عقابی روی علم و آهورمزد در حال پرواز دیده می‌شود. بر روی سکه سر پادشاه و بر فراز آن یک عقاب و سپس هلال دیده می‌شود. دیرتر *اورمزد* در پایین نزدیک برج و باروها در حال پرواز نشان داده شده در حالی که بال‌هایش سبک خاصی، بیشتر شبیه شاخه به خود می‌گیرد.^(۳) صحبت درباره‌ی شعله (فیلِس اکرمِن) با مجمر آتش (هیل) نادرست است. زیرا هنوز با «معبد» رو به رو هستیم.

در طول دوره‌ی سوم (داریوش دوم؛ *اُگاترس* *Oxathrès*، اردشیر دوم) «معبد» با آتشکده جایگزین می‌شود. در همین دوره، کتیبه به صورت مربع و به شیوه پارسی نظم می‌یابد. اردشیر تاجی به شکل برج کوچک بر سر دارد، که یادآور مجمرهای بر فراز «معبد» است.

در طول دوره‌ی چهارم از عصر مسیحیت تا دوره‌ی ساسانی تمامی اشارات به مناسک آتش ناپدید می‌شود (احتمالاً به استثنای تاج دیواره‌دار که *نَمَوِت* (۴) در قرن اول و سپس چندین شاهزاده‌ی دیگر بر سر دارند (مورگان XXXIV، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶). پادشاه جسم تابانی را که ستاره یا خورشید است و در میان شاخ‌های یک هلال قرار دارد، پرستش می‌کند. در نتیجه در این دوره سکه‌های پارسی به شکلی مجازی به سکه‌های عیلامی

۱. یکی از اصطلاحات ایرانی در این اسناد نامه‌ها و اعمال دیده می‌شود به بهوردی‌نشین فیله و روابط آن با حکومت هخامنشی مربوط می‌گردد. واژه‌ی مورد نظر به ویژه در El. I, 5. دیده می‌شود.

2. Allotte De La Fuye, JA 1929, I. 190.

۳. Morgan, pl XXIX ; Survey, 126 H,J,K. از کتیبه مورگان می‌توان پسرست پیشرونده این بن‌مایه را ردیابی کرد.

شباهت دارد؛ دیگر مانند سه دوره‌ی پیشین با نمادهای مزدایی، معبد مجمر با تصویر اورمزد مشخص نمی‌شود. این نشانه‌ی عدم علاقه‌ی شاهزادگان به دین مزدایی است، که شدیداً با شور و شوق دینی اردشیر، بنیانگذار سلسله‌ی ساسانی در تضاد است. در واقع با اردشیر مجمر آتش از نو در پشت سکه‌ای ضرب می‌شود که در زمانی که او هنوز «شاه شاهان ایران است پدیدار شده است. این بن‌مایه بر سکه‌های ساسانی باقی می‌ماند.^(۱)

برج نورآباد در جاده‌ی تخت جمشید بنا به عقیده‌ی گیرشمن^(۲) آتشکده‌ای شبیه به آتشکده‌ی پاسارگاد و نقش رستم است. گیرشمن تاریخ آن را قرن سوم پ. م. تعیین می‌کند. در تخت جمشید خرابه‌هایی در نزدیکی ایوان دیده می‌شود که شاید آتشکده‌ای باشد که در اوایل عصر اشکانی ساخته شده است.^(۳) اسامی یونانی که در برخی از کتیبه‌ها دیده می‌شود، ممکن است چنانچه به سراغ بنای یادبود کماژن رویم، نمایانگر الوهیت‌های ایرانی باشد. *زنوس مجیتوس*، *آپولون*، *هلیوس* و *آرتمیس* آتنا، ممکن است کسی جز اهورامزدا، میترا و آناهیتا نباشد که به سنتی که در عصر هخامنشی از زمان اردشیر دوم موجود بوده ادامه می‌دهد. فرض بر این است که اسامی یونانی صرفاً یک شیوه‌ی سخنگویی یا حتی نوشتار بوده بی آن که هیچ گونه دست‌اندازی به ایران‌گرایی ناب دین پارس باشد.

مقاومت ملی از این ناحیه‌ی محافظ کار بوده است که با ظهور اردشیر و ساسانیان شروع به شکل‌گیری می‌کند.

--

۱. شومون در نوشته‌ی خود تحت عنوان «مناسک آناهیتا و ساسانیان اولیه» *JHR* ۱۹۵۸ ادعا می‌کند که به هیچ‌رو نمی‌توان اظهار نمود که قدرت ساسان و وارثان بلادرنگش هرگز به فراسوی منطقه‌ی استخر گسترش یافته؛ اگر قرار باشد مطالب *کارتاک* را باور کنیم، شاهزاده‌ی پارس در زمان اردشیر می‌بایست گوچهر *Gocihr* می‌بوده که اردشیر باید او را پیش از حمله به امپراطور ارتابان از سر راه خود برداشته باشد.

2. Syria, 1944-45, 175 sq.

3. E. Schmidt, *perspolis* I, Chicago, 1953, 56.

الف) پیش از کوشانیان

در شرق ایران دین بومی مدت‌ها زیر پوشش یونان‌گرایی هند و باخترها (یَوَنَه Yavana) : اوکراتیدس، پیترئوس، میندر و... سپس سکاها: مونس و... و پهلوا: ونوس، سَپلیرس ازیس، اوردگنس، گوندوفرنس، ایدگنس، پکورس و سَنیرس قرار داشت. با وجود این، آن‌اهیت را می‌توان در پس آرتامیس دید که در سکه‌های دمتریوس (زیرا ما می‌دانیم که او معبدی در باختر داشته است)^(۱) و حتی بر سکه‌های مونس Maués که در پوشکلاونی هندوستان ضرب می‌شد می‌درخشید.^(۲)

شاهان پهلَو که عنوان شاه شاهان را برمی‌گزیدند، نام ایرانی داشتند که از میان آن‌ها دو یا سه نام از دیدگاه دینی جالب توجه است. اوردگنس (معاصر گوندوفرنس که برای مدتی در الرخج خدمه‌اش بود) نامش را که بصورت OPΘATNHCh ^(۳) نوشته می‌شود، از ورثه (تجسم پیروزی) می‌گیرد. شاید «پیروزی» که بر سکه‌های او دیده می‌شود اشاره‌ای به نام او باشد، این نظری است که رَپسون^(۴) با توجه به همین بن‌مایه در سکه‌های ونوس اشکانی مطرح می‌کند، زیرا ونوس نیز به معنای «پیروزمند» است.

گوندوفرنس که ۵۰ سال سلطنت کرده است در سنت‌های مسیحی به علت استقبال از توماس رسول و به عنوان یکی از «شاهان مجوس» (گَپَر) شناخته شده است که برای

۱. نگاه کنید به بالا به فصل مربوط به هخامنشیان. برای سکه‌ها نگاه کنید به P. Gardner, *British Museum Coins, Greek and Scythic kings of Bactria and India*, 1886, pl. III, 1. این دوره رجوع کنید به Johanna Lohuizen de Leeuw, *The 'Scythian Period'*, 1949; Alb. Stmonetta, *An Essay on the so-called Indo-Greek Coinage, East & West*, 1957, A new essay on the Indo-Greeks. The Sakas & Pahlavs, *ibid* 1958.

2. Tarn, *The Greeks in Bateria & India*, Cambridge 1938, 135 sq.

۳. Konow. *Kharosthi Inscription*, 1929, p. XLV. از کُنگنی سکه‌ای به تاریخ ۱۴/۱۳ پ.م. در دست است.

4. Rapson, *Cambridge History of India*, I, 578.

زمین بوسی به بیت‌الحم می‌روند.^(۱) او دارای نامی است که در عصر هخامنشی شواهدی دارد: **ویئده - فرته** «کسی که به اقبال شاهی دست می‌یابد.»
از **سَئیرِس** که آخرین شاه **پهلَو** بود که سکه ضرب زد، سکه‌هایی در دست است که تاریخ آن‌ها ۵۷/۵۶ و ۶۷/۶۶ می‌باشد.

ب) کوشانی‌ها

در عصر کوشانی^(۲) دین کهن از نو پدیدار می‌شود. هر چند به صورتی بسیار قطعه قطعه اما از روی شواهد مسکوک‌شناسی، کتیبه‌شناسی و باستان‌شناسی و مذاکره نوشتاری شناخت بهتری از آن به دست آمده است.
می‌توان بین دو گروه سکه تمایز قایل شد، سکه‌های دقیقاً کوشانی که شاهان کوشانی از **ویمه کدفیس** (Vima Kadphises) تا **بهرام چهارم** ضرب کردند و سکه‌های امیران ساسانی در منطقه کوشان که به کوشانی - ساسانی معروف است.
سکه‌های کوشانی - در سایه‌ی مطالعات اخیر **گوپل و ماریک**^(۳) می‌توان تاریخ سکه‌های کوشانی را به صورت زیر ردیابی کرد.. **ویمه کدفیس** که هند را تسخیر کرد مسئول

1. Rapson, *CHI*, 578-580.

۲. تاریخ عصر کوشانی به تاریخ کنیشکه **Kaniška** وابسته است که هنوز علی‌رغم گفت و گوهای بسیار و دو سمپوزیوم که در باره‌ی این مسئله در لندن یکی در سال ۱۹۱۳ و دیگری در سال ۱۹۶۰ و سمپوزیوم دیگری در دوشنبه (شوروی) در ۱۹۶۸ برگزار شد قابل بحث است: آغاز سلطنت او به تاریخ‌های بین ۷۸ تا ۱۵۰ میلادی نسبت داده شده است.

3- R. Göbl, Die Münzprägung der Kušan ven Vima Kadphises bis Bafrim IV, *apud* Altheim - Stieh, *Finanzgeschichte der Spätantike*, Frankfurt 1957, 173 sq
عکس‌هایی از ۱۵ لوح است که **Maricq, L'égends monétaires des grands A.** ۳۴۵ سکه را نشان می‌دهد. **kušans, Appendic à la grand inscription de kaniška JA, 1958.**
تعیین‌کننده توسط اورل استاین در ۱۸۸۷ برداشته. **Babylonian & Oriental pp 421 sq.** شد، الوهیت‌های زردشتی بر سکه‌های هندو - سکایی **Indian Antiquary, 17** مقاله‌ای با برخی افزوده‌ها در: **pp. 115 sq.**
Record, I. از نو ارائه شده است. به دنبال آن‌ها اثر مهم به کانیگام تحت عنوان **p. 89-9** (1886) تعلق دارد.
در میان تازه‌ترین کتاب‌شناسی‌ها **Numismatic Chronicle, 1888-1893 Bailey, Zoroastrin problems**,
sq: 63 1943 می‌توان از آثار زیر نام برد: **Monneret de Villard, Orentalia, 17, 1948, 217, Gh.**
Gnoli, La religiosita kušana, 1963.

ضرب سکه‌ای از طلا و نقره بود که تصویر او و شیوا را با گاو و نیزه‌ی سه شاخه نشان می‌دهد. هنر این سکه‌ها همانند هنر سکایی مجسمه‌های سلطنتی در مئورا و سرخ کتل است (نگاه کنید به زیر). مضمون آن‌ها یا بر روی سکه به یونانی است یا به هند - میانه (Kharosthi) و بر پشت سکه^(۱) در زمان کنیشکه دو تغییر بزرگ روی داد. اول آن که در پشت سکه‌ها نقش‌ها و ایزدان یونانی از جمله ΗΦΑΙΣΤΟΣ, ΗΛΙΟΣ, ΣΑΛΗΝΗ و NANAIA (نسخه‌ی یونانی شده‌ی ایزدانو نته با منشاء سامی) نقش گردید. این مرحله دیری به طول نیانجامد و می‌تواند بدین معنا باشد که صاحبان قدرت سعی می‌کردند تا سلطنت خود را با پشتیبانی عنصر یونانی آغاز کنند.

سپس، شاید پس از پیروزی در گسترش قدرت خود در میان مردم سراسر امپراطوری، کنیشکه توانست از راه دین، داعیه‌ای استیلای جهانی خود را اعمال کند. تنها خط و گونه‌های هنری به یونانی باقی ماند، زبان و همچنین بیشتر الوهیت‌ها به استثنای چند گونه‌ی یونان گرایانه مانند نته یا هندی مانند OHPO (شیوا)، OMMA^(۲) (اوما) PTO BOHΔO, CAKA MANO BOΔΔO (بودا) بیشتر ایرانی باقی ماندند.

وقوع تغییر را می‌توان مشاهده کرد. گونه‌های هنری هفائستوس و هلیوس یکسان باقی ماند، اما نام هفائستوس به AΘΦO (آتش) و نام هلیوس به MIHPO, MIOPO, MIPO, MEIPO (میترا) تبدیل شد. به همین سان نَیا به نَته یا NANAPAO تبدیل می‌شود. سَلینه به دلیل همانندی با مانو و شباهتش به نته ناپدید شد. از سوی دیگر الوهیت‌های جدیدی ظهور کردند:

MANAOBAΓO (ماه - ایزد) APPOACΓO (در واسپا) OΦΛAΓNO (ورشرغنه) APPO, PAPO (خورنه) APLOXΦO (اُشی و کوهی)^(۳) OAΔO (واته)، OXΦO, OXΦO (آمودریا)^(۴) و MOZΔOOANO^(۵) (مزدا و نو «مزدای پیروز»).

1. Göbl, 176 sq. pl.I (p.405)

۲. OHPO یعنی ویشو، سنسکریت ورتش Vrsah «گار» ماریک ۴۲۵.

3. Bailey, *Zoroastrian Problems*, 65 sq.

۴. Markwart, *Wehrot e. Arang. 33, Kirste*, ۴ که به نادرست OKPO می‌خواند.

از این سکه‌ها چنین برمی‌آید که کتیسه‌کَ بر خلاف عقیده‌ی برخی کلویس بودایی نبوده است. او فرمانروایی شکیبا بوده که درکنار الوهیت‌های عمدتاً ایرانی امپراطوری خود برای بودا نیز فضایی باقی گذاشته است.^(۱)

همین سیاست توسط هوویشکَه ادامه یافت. همان ایزدان از جمله MIIPO MAO (خورشید و ماه) باز نمایانده شدند. اهورامزدا به شکل 𐬨𐬀𐬯𐬀𐬭𐬀𐬰𐬀 (۲) ظاهر می‌شود. الوهیت‌های زیر برای اولین بار ظاهر می‌شوند 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 ایرانی (خَشْتَرَه وِیَریه) MAACHNO شیوایی (مَحایَنَه) 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 KOMAPO (سَکَنده کومازَه) و BIZATO (ویسَخَه) و 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 یونان‌گرا، 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 (سراپیس)، 𐬨𐬀𐬀𐬀 (هوراس)، 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 OANINΔA و OANINΔO (وَنیتی «پیروزمند» ترجمه‌ی نیکی)^(۳)، و 𐬀𐬀𐬀𐬀 (احتمالاً یک خطای رسم‌الخطی برای PIOM یا ROM است).^(۴)

برخی به دنبال آن بوده‌اند^(۵) که از آنچه به نظر می‌رسد که میثرای مادینه باشد به نتایج مهمی رسند (گوبل، لوح ۱۱، ۲۴۹). نام همان است. اما از لحاظ نوع دقیقاً با 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 (گوبل، لوح ۱۱، ۲۵۲) همانند است، زنی با شاخ و فور نعمت که کومون نتیجه می‌گیرد^(۶) اشتباه حکاک است. با وجود این بوسالگی و نیولی در آن گرایش به درهم آمیختن دو الوهیت را می‌یابند که نمونه‌های دیگری نیز از این گرایش دیده شده است. ZEIPO یا ZEPO یا MEIPO چنانکه اورل استاین متوجه شده است، تیر همان TEIPO بوده است و نه ننه که گوبل (ص ۲۰۵) به آن نسبت می‌دهد.

۵. گوبل، ۵۸ (انجمن سکه‌شناسی آمریکا). نگاه کنید به ژونس و لقب «پیروز» که کتیسه در کتیبه سرخ کتل به خود می‌دهد. در ارتباط با این سکه رجوع کنید به J.D-G De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéene, Festgabe Lommel Frankfurt, 1960, 213 q. سکه عنوان می‌کند پذیرفتنی نیست.

۱. گوبل ۱۸۶، و لوح ۲ و ۳ (تا سکه ۵۹).

۲. نگاه کنید به د-گم، مقاله‌ی نقل شده در بالا.

۳. به شدت تردید دارم که هوویشکَه هرگز مناسکی شبیه به اویندو داشته است (یادداشت مارلیک).

4. J. D-G., Rom oder ... was? Pratiḍanam (Kuiper Volume) 1968

5. Bussagli, Royauté Guerre et fécondité (à propos d'une monnaie kušane), RHR, 1951, 129 sq.

۶. کومون، متن و نام... راز و رمزهای میثرو، ۱۸۷، و به دنبال او گوبل، ۲۰۶.

APAEIXPO الوهیتی نرینه می‌بایست از APΔOXPO تمیز داده شود، هر چند نام‌های مشابه است شاید همان طور که اورل استاین تصور می‌کرد^(۱) او آشه و همیشه بوده است. در زمان وُسودو، بار دیگر با تته و OHPO رو به رو می‌شویم. جانشینان او عبارتند از وُسودو، دوم، کنشکه دوم و وُسودو سوم. سپس قلمرو کوشان شمالی تحت استیلای هرمز دوم ساسانی قرار می‌گیرد. سکه‌های کوشانی - ساسانی - نشان دهنده‌ی مشخصات بودایی و مزدایی است. اثر مهم در این زمینه عبارت است از:

A.D.H. Bivar, The Kushano-Sassanian Coin Series, *Journal of the Numismatic Society of India*, XVIII 1956, pp. 13-42

(ج) سرخ کتل^(۲)

سرخ کتل در افغانستان محل معبدی است که در سابه‌ی وجود پاره‌های کتیبه‌ای به خط یونانی به نام کهن آن پی برده‌ایم. BAΓOΛAITO که بیانگر نامی کهن‌تر بگدانگه *bagaḍanaka* «معبد قربانگاه محراب» است. کتیبه‌ای با ۲۵ خط که با دشواری عظیم خوانده شده است.^(۳)

آرایش بنا نمایانگر دینی است که به آن تعلق داشته است در آن‌جا سرای آتشی وجود دارد که پیروان به صورت آیینی یا در یک مسیر گردشی و یا از بیرون به دور آن می‌چرخیدند.

دو مکان دیگر که به عصر اشکانی تعلق دارد، در شرق ایران و باز هم شرق‌تر مورد کاوش‌های باستان‌شناسی قرار گرفته‌اند که عبارتند از: معابد کوه خواجه و تکسیلا.

1. Göbe, *Iranica Antiqua*, 1962.

۲. نگاه کنید به زیر ص ۳۵۰ - ۳۵۱ (ساسان، هرمزد دوم)
۳. درباره‌ی محل باستان‌شناسی نگاه کنید به شوهرگر, JA 1952, 433, ۱۹۵۴, ۱۶۱. درباره‌ی شناسایی آن نگاه کنید به هینگ, BSOAS, ۱۹۵۶, ۳۶۶. هینگ, درباره‌ی کتیبه نگاه کنید به, ماریک, کتیبه بزرگ کنشکه JA, ۱۹۵۸, ۳۴۵, هینگ, کتیبه باختری, BSOAS, ۱۹۶۰, ۴۷. و گرشویچ, چاه بغلان, آسیای کبیر, XII, ۹۰ کتیبه‌ها و دستنوشته‌های باختری 27 sq Indog. Forsch. 1967, 27 sq کوششی ناموفق برای خواندن آن‌ها توسط هومباخ صورت گرفته است. Die Kaniška-Insehrift von Surkh Kotal, Wiesbaden 1960.

کوه خواجه «کوه پروردگار» تپه‌ای در سیستان است که در ارتفاع ۱۵۰ متری دریاچه‌ی هامون قرار دارد. در سراسیمه‌های جنوبی آن، خرابه‌های یک کاخ توسط اورل استاین، هرتسفلد و گوینی^(۱) از خاک بیرون کشیده شده است. سرای آتشی معبد ظاهراً متشکل از چهار طاق است که با مسیری چرخشی محاط شده است. آتش ظاهراً در این جا نگاه داشته نمی‌شده، زیرا برای این منظور به مکانی نیاز بوده که برخلاف داخل این چهار طاق، آتش تنها به صورت غیر مستقیم و از دور قابل رویت باشد، به احتمال قوی آتش را برای برگزاری مراسم عمومی، به این محل می‌آوردند.

هرتسفلد^(۲) ادعا می‌کند که در کوه خواجه، کوه پیروزی (Mons Victorialis) واقعی را یافته که بنا به Opus imperfectum in Matthaeum مجوسان نسل به نسل از آن جا مراقب ظهور نجات‌بخش (منجی) بوده‌اند تا روزی که به صورت ستاره ظاهر شود.

هرتسفلد افسانه‌ای را که در Codex Germanicus در مونیخ ثبت شده یادآور می‌شود. بنا به آن مجوسان پس از بازگشت از بیت‌الحکم در آن جا کلیسای کوچکی به نام توماس حواری ساختند. این کوه، کوه پیروزی و شهر مشرف به آن سودولا Sodola نامیده می‌شود. هرتسفلد می‌نویسد: «این افسانه یکی از افسانه‌هایی است که به توماس حواری، رسول هند مربوط می‌شود. در کتاب اعمال توماس حواری، رسولی در هند، در قلمرو گوندوفار (یکی از سه پادشاه، گسپر) در بندر سندروخ که اشتباه جزیی کتابت سندروود در نتیجه کراچی امروز، دای بول Daibul سابق پیاده می‌شود هرتسفلد می‌افزاید:

«ما هم از تهران از طریق کراچی به کوه خواجه رفتیم.»

در Opus Imperfectum ادامه می‌دهد:

«نام سندروود به سودولا تحریف می‌شود که به هنگام رونویسی نامی فارسی از راه سریانی به لاتین قابل درک است.» و نتیجه می‌گیرد: «روشن است که مونس ویکتورالیس»

1. Gullini, *Architectura Iranica*, 1964

2. *archaeological history of iran*, 615 q

کوه پیروزی نیست، بلکه کوه متعلق به پیروزمند، سوشینت ورثرغه،^(۱) کوه اوشیدا Ušida ی اوستاست.»

این نظریه که از جانب مسینا^(۲) پذیرفته شده است، به طور خلاصه از جانب مونره دوویرد^(۳) رد می‌شود. او مونس ویکتورالیس را مترادف ساده‌ی «کوه با شکوه» می‌گیرد که به علت وجود غار گنجینه‌ای که در آن طلا مورد و عود نگاه داشته می‌شد به این نام خوانده می‌شده است. اما چرا چنین تغییری؟ آیا نمی‌توان - نباید - در این جا خاطره‌ی چیز دیگری را یافت؟

زیرا حقیقت آن است که کوه خواجه چنانکه به شکلی توسط اورل استاین^(۴) و جکسون^(۵) مشاهده شده کوهی جز اوشیدای اوستا نیست.

درباره‌ی اهمیت کوه خواجه و شواهد Opus Imperfectum، حداقل سه تفسیر پیشنهاد شده است. ابتدا تفسیر فیلیس اکرم‌ن را می‌توان کاملاً مردود دانست:^(۶) «همین مفهوم کهن خورشیدی بود که زردشت سعی داشت تا به کمک برداشت عبری از مسیح، آن را در نوید آمدن نجات‌بخش، عقلانی کند...» ابتدا باید بتوان نشان داد که در این محل پیش از زردشت مناسک (آتش یا غیر از آن) وجود داشته و زردشت با دین اسرائیل آشنایی داشته است، و سپس حکم فوق را صادر کرد.

۱. منظور هرتسفلد سوشینت ورثرغه است: او این لقب را با بژژنه ورثرغه، شخصیت یافته ویکتوری اشتباه می‌گیرد. درست است که در عصر پارت‌ها، دو اصطلاح احتمالاً دیگر قابل تشخیص نبودند زیرا به هر دو آن‌ها ورهران می‌گفتند.

2. Messina, *I Magi a Beltemme e una predizion di Zoroastro*, Rome 1993

Monneret de Villard, *Le leggende Orientali sui Magi evangelici*, Rome 1952, 23 sq. ۳
نویسنده، مونس ویکتوراس را در سیلان قرار می‌دهد. ریگیوم، که در این نکته ویدنگون از او پیروی می‌کند *Jranische - semitisch kulturboegnung* (ص ۷۹) آن را در شیز فرار می‌دهد. اما کاوش‌های باستان‌شناسی در محل شیز، تخت سلیمان، به هیچ‌رو نظریه‌های اغلب خیالی ریگیوم را تأیید نکرده است، نگاه کنید به زیر، الهامی جام مقدس.

4. Aurel Stein, *Innermost Asia*, 1928, 909 sq.

۵. *Zoroastrian Studies*, 1928, p. 284. جکسون متأسفانه توضیح مفصل‌تر درباره‌ی این نکته را برای نوشته‌ی دیگری حفظ کرده است.

6. *Survey of Persian Art* I, p. 875.

ویدن‌گون در داستانی که در Opus گزارش شده، شواهدِ باور و رسمی را می‌یابد که پیش از مسیحیت وجود داشته و در نتیجه یکی از منابعِ باور مسیحایی (در یهودیت یونانی مآبانه و مسیحیت) به شمار می‌رفته است.^(۱)

سرانجام راه حلی که هرتسفلد پیشنهاد می‌کند که بهتر است جمله زیر را از آن حذف کنیم: «ما نیز از راه کراچی به کوه خواجه رفتیم» زیرا بدان معناست البته بدون هیچ اساسی، که توماس با پیاده شدن در کراچی (که صحت آن باید ثابت شود) تنها می‌توانسته به کوه خواجه رفته باشد. و در مورد بقیه‌ی داستان، هرتسفلد ظاهراً به روشنی می‌بیند که این ماجرا یکی از تفسیرهای بی‌شمار پیشگویی‌های زردشتی است که مسیح را جانشین سئوشینت (سوشیانس) می‌کند، این تفسیر خاص می‌تواند درست پیش از قرن ششم یعنی هم تاریخ Opus Imperfectum صورت گرفته باشد و بازتاب تماس بین سنن مسیحی و زردشتی در این زمان است.

ه) تکسیله *taxila* و نفوذ میترا به هند

دین ایرانیان در زمان کوشانیان و شاید پیش از آن، به هند می‌رسد که در این باره شواهد باستان‌شناسی نام‌شناسی (onomastic) و کتاب‌هایی چند در دست است. معبدی در تکسیلا یافت شده است که ساختاری ایرانی دارد: در اصل یونانی^(۲) نظیر peripteral آشور، اما با مشخصات ایرانی: نمایی با ایوان، برای برگزاری مراسم آتش (؟) و یک سلا^(۳) Cella در بسته. ما نمی‌دانیم که فیلوستراتوس در اثرش تحت عنوان زندگی آپولونیوس تیانیایی، به هنگام صحبت درباره‌ی تماشای نمایش شاهکارهایی که پوروس و اسکندر اجرا می‌کردند، آیا به همین معبد اشاره دارد. سندی ناقص آن وجود ندارد، زیرا ما دقیقاً نمی‌دانیم دین ایرانی در چه شکلی به این بخش‌ها رسیده است.

۱. به عنوان سند نگاه کنید به - Stand u. Aufgaben, p. 150 *Iranisch Semitische*

469, 1961, ZDMG, *kulturbegegnung in parthischer zeit*, 1960, 62 sq.

۲. ایوان یا حیاطی که برگردش یک ردیف ستون برپا شده باشد. (فرهنگ وبستر) م.

3. U. Monneret De Villard, *The Iranian Temple of Taxila, Survey of Persian Art*, 1, 445 sq.

این واژه به معنای بخش اغلب مخفی معابد یونانی رومی است که در آن پیکره‌ی الوهیت‌ها را قرار می‌دادند.

انتشار مناسک خورشیدی میترا به میزان وسیعی در سنسکریت شواهدی می‌یابد.^(۱) بنا به تئوریه پورانہ Bhaviṣyapūraṇa مناسک خورشیدی توسط مگه‌ها به هند راه یافت. آن‌ها که ریسمان ابینگه abyanga (همان ابینگه aiwyanḥana اوستایی است) را بر تن داشتند، مدعی بودند که از وارثان میترا هستند و یکی از آن‌ها میهرامشو Mihiramśu «پرتو میترا» نامیده می‌شد. بنا به افسانه‌ای، میهره پسرى به نام جَوسَوَدَه Jarasavda (که آشکارا خاطره‌ای از نام زردشت است) داشته است. مگه‌ها در کنار ریسمان، از دهان بند و برسمن هم استفاده می‌کردند، و مانند مغان ایرانی یا موبدان پارسی، اسیر تابوهای بسیار بودند. در میان هشت همراه ایزد میترا، دو شادباش‌گو از ایران بوده‌اند: رَجَه Rajna و سَروشه Sraoša که کسی جز رشن و سروش نیستند. اما بی‌تردید تاریخ آن، همه به زمان پس از مهاجرت پارسیان به هند بازمی‌گردد.

به هر صورت، تعدادی معبد خورشید از قرن پنجم به بعد، از مولتان تا گجرات، یا به کمک یافته‌های باستان‌شناسی، یا منابع سنسکریت، چینی (هیونن - تنگ) و عربی (بیرونی و...) در هند یافت شده است.

در افسانه آمده است مگه‌ها از سرزمین سکاها آمده‌اند و همه در این نکته هم‌رأیند. مناسک آن‌ها به تدریج با در آمیختن با فرقه سئوره Saura هندو (پرستش‌کنندگان خورشید) حل شد. فرآیند هندی شدن چنانکه از مشخصات شیوایی و بودایی سکه‌های کوشانی برمی‌آید، احتمالاً از همان زمان کوشانیان آغاز شده بود.

حضور، مهر خورشید و رهایی‌بخش در هند این پرسش را مطرح می‌کند که چه پیوندی میان هند و ایران در تکامل بوداگرایی وجود داشته است؟ مسئله به سرچشمه‌ی بوداگرایی که به نوشته‌ی پرزیلوسکی^(۲) «اولین ظهورش تقریباً با

۱. درباره‌ی این موضوع صفحات بندرگر در Grundriss Der Indo Arischen Philologic, III, ۱۵۱، ۶، فرقه‌ی سئورها Sauras و پرستش خورشید شمالی، وسیعاً توسط شفتلوفت، Die Mithra-religion der Indosky then, Acta, Orentalia, 11, 203. اما او درباره‌ی اهمیت سکاها تا آن‌جا گزاره‌گویی می‌کند که در نگارش مهریت برای آنان نقش قابل می‌شود. مقالهی مربوط به سورها و مگه‌ها که در ERE اعلام شده بود، هرگز چاپ نشد.

2. Przyluski, La croyance au Massie dans l'Inde et l'Iran, AHR, 1929. 10.

حمله‌ی داریوش به پنجاب مصادف می‌شود و در نتیجه به زمانی باز می‌گردد که پندارهای ایرانیان به آسانی در هند در دسترس بوده، مربوط نمی‌شود. تحت این شرایط بسیار نامحتمل است که شباهت میان نام میترا، مسیح ایرانی، و مَیتَریَه Maitreya بودایی آتی اتفاقی باشد، اما در واقع در چند سده‌ی نخست مَیتَریَه به هیچ رو، یک شخصیت بودایی نیست و هیچ نکته‌ی مشترکی با دین ایرانی ندارد.^(۱)

اما اگر نه پیدایش بودیسم که تغییر شکل آن به مه‌ایانه‌ی بودایی را در نظر بگیریم، آنگاه موضوع به گونه‌ای دیگر خواهد بود. این تغییر شکل به تازگی توسط لاموت به روشنی تشریح شده است:^(۲) ما بر این گمانیم که می‌توان اثبات کرد که در عصر کوشانیان به ویژه در زمان کیشکه جنبش عظیمی در جهت انقلابی کردن بودایی‌گرایی خود به خود در چندین بخش از هند به ویژه در محور شمال - غرب و در ناحیه‌ی ختن آغاز شد که با پیروزی شورانگیزی روبه رو گردید. هند دوسست ما، واژه‌ی «خود به خود» را از این رو به کار می‌برد تا به روشنی از اشاره به تأثیر ایرانیان اجتناب ورزد. اما آنچه نمی‌توانست از آن بگریزد، این بود که با نشان دادن این نکته که آیین مه‌ایانه بر خلاف باور عمومی در جنوب هند پدیدار نشده است، بلکه این پدیده در شمال غرب و در سرزمین سکاها (ختن) روی داده است تأثیر دین مهر نجات‌بخش را در پیدایش شکلی از بوداگرایی پذیرفتنی تر می‌سازد که برجسته‌ترین مشخصه‌ی آن (به زبان خود لاموت) تصور مسیح موعودی پرشفقت (مَیتَریَه) در کنار بودای فراسورونده^(۳) بود.

نام بودیستو، آمیتا به amītabha «نور ابدی» به جهتی مشابه به ایزد تابان ایران اشاره دارد.

۱. اسپرنر، Spooner, JRAS, 1915, 63 sq. 8 465 sq. بر این گمان بود که می‌تواند یک «دوره‌ی زردشتی در تاریخ هند» از زمان حمله‌ی اسکندر تعیین کند. رساله‌ی او رد شده است. نگاه کنید به ارجاعات جکسون در تاریخ کمبریج هند، ۳۴۱، شماره‌ی ۴ و مطالعات زردشتی ۱۷۳، شماره ۱۳، و همچنین Sh. K. Hodiwala, Parsis of ancient India, 2920, 95 sq. (پارسیان هند باستان)

2. F. Lamotte, *Asiatika (Festschrift Weller)*, 1954, 389 sq.

۳. به هر صورت لیلورت در Maitreya, l'Invaincu, JA, 1950 نشان داده است که علی‌رغم ظهورش میترا هیچ ارتباطی با میترا با میترا ندارد.

با وجود این هنر بودایی به صورتی که در قندهار سرچشمه گرفته، ظاهراً دارای مشخصاتی ایرانی است. این موضوع به ویژه درباره‌ی نمادهای خورشیدی که در گچبری‌های پیرامون بوداهای عظیم بامیان دیده می‌شود صدق می‌کند.^(۱)

ب. نقش ایران در تفکر یونان‌گرا

۱. مغان یونان‌گرا

از پس‌آیندهای حمله‌ی اسکندر، یونان مآب شدن ایران است. شاهد بودیم که تا چه میزان زبان، دین و هنر یونان در سلوکیان، اشکانیان و کوشانیان تأثیر گذاشت. در آسیای صغیر به ویژه شواهدی از همزیستی وجود دارد: ایزدان یونان با المتهای ایرانی خود همانندسازی شدند و اورمزد صرفاً نام دیگری برای زئوس، میترا برای آپولون یا هرمس یا هلیوس، آناهیتا برای آرتمیس و... گردید.

از راه این تماس طولانی، یونانی‌ها توانستند از نزدیک با تعالیم ایرانی آشنایی یابند. به این ترتیب ایران از دید آنان عظمت بیشتری یافت. برای شرح تعالیم به اصطلاح زردشت و رهروانش، هیسنس (ویشتاسپه) و اوستا (که در منابع ایرانی وجود ندارد).^(۲) نوشته‌های کاملی به زبان یونانی به نگارش درآمد. اما، در واقع سهم ایران در آثاری که با علوم طبیعی سر و کار داشت، «سنگهای گرانها»، نجوم، جادو، کیمیاگری و مکاشفه ناچیز بود، و به هیچ رو نمی‌توان گفت که تا کجا به ایرانیان یونان‌گرا (مگوستیان» Magusaeans) تعلق داشت و تا کجا به یونانی‌هایی که در صدد بودند تا ارزش زحمات

۱. ب. رولند، بودا و ایزد خورشید، زالموکس، ۱۹۳۸، در همین مسیر اندیشه نگاه کنید به توچی، مجسمه‌ای در قندهار، شرق و غرب ۱۹۵۸، لمان، گنبد آسمان، بلوتن هنر، ۱۹۴۵ و سوپر، گنبد آسمان در آسیا، بولتن هند ۱۹۴۷-۲۲۵. با وجود این، چنانکه گایگر توجه کرده است ۱۲۰، ۳۴-۱۹۳۳ WZKM، خصلت تابان و خورشیدی بودا، به اوایل بوداگرایی تعلق دارد: بنابراین مسئله بیشتر برخورد با ایران است تا تأثیر ایرانی. کتاب Grünwedel تحت عنوان *Die Teufel dew Awsta u. ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentralasiens*, Berlin 1929 اثر پژوهشگران بزرگی است که دیوانه شده است. 2/ Bidez-Cumont, *Les mageshellénisés*, 2 vols. 1938.

اثری بنیادین است.

با وجود این، نفوذ ایران، در سایه‌ی میترائیسم، بیش از آن بوده که صرفاً از راه کتب جعلی Apocalypht زردشتی اعمال شده باشد. اما به سختی می‌توان دقیق‌تر از این بود. در این باره از نیلسون، تاریخدان دین یونان نقل می‌کنیم (ص. ۶۵):

«تعالیم زردشت پنداره‌های مهم و ژرفی را به همراه آورد که با تفکر یونان برخورد کرد. این پنداره‌ها از جمله عبارتند از: تنها یک خدا، بالاتر از همه چیز و همه کس، دوگرایی بین نیروهای خیر و شر، مناسکی بی‌تصویر، بروز یک فاجعه‌ی جهانی در پایان و سرانجام زروان‌گرایی... تأثیر پنداره‌های ایرانی بر یونانی‌ها عظیم بوده است، اما مسیر آن مبهم و پر بیراهه است و اغلب به صورت غیرمستقیم و از طریق اقوام دیگر که خود تحت تأثیر نیروی تفکر ایرانی قرار گرفته بودند، اعمال می‌شد.»

در میان این اقوام باید به ویژه از سامی‌های بابل، سوریه و... نام برد. تماس‌های یونان با ایران به تازگی موضوع مطالعه‌ی ویدن‌گرن قرار گرفته است:

Iranisch - Semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Köln 1960, 51 sq.

۲. سیاره‌های بابلی و نظم یونانی

سیاره‌ها در ایران هنوز آثاری از سرچشمه‌ی بابلی خود را با خود داشتند، به هر صورت اولین سیاره، تیر، نام سامی خود یعنی کبوان را حفظ کرد.^(۱) در مورد سایر آن‌ها باید گفت که نام ایزدانی که بابلی‌ها به آن‌ها داده بودند، موازی با تفسیر یونانی، تفسیری ایرانی یافت: ژوپیتر، اورمزد نامیده شد، مارس، بهرام، ونوس، آناهید و مرکور، تیر. این نام سیاره‌ها در کتاب‌های پهلوی است. اما این نکته به خودی خود، برای تعیین تاریخ دقیق کافی نیست با وجود این می‌توان فرض کرد که این نام‌ها پیش از محکوم ساختن سیاره‌ها به عنوان موجودات بدخیم، در اثر نفوذ مانویان، وجود داشته‌اند. در غیر این صورت، نمی‌توان دید که چرا تیزه و نه دژوه نامیده شدند. منجمان یونانی نظم «واقعی» سیاره‌ها را

۱. مگر هنگامی که این نام در ارمنستان با نام زروان عوض شد نگاه کنید ص ۲۸۴ کبوان می‌تواند نام عربی باشد که به شکلی ثانوی جانشین نام ایرانی شده باشد اما چنین جا به جایی که دلایلی برای آن نمی‌یابیم محتمل نیست.

در آخرین سال‌های قرن دوم کشف کرده بودند. ترتیب سیاره‌ها از جمله خورشید و ماه، بنا به شتاب حرکت آن‌ها در گنبد آسمان تنظیم می‌شد و عبارت بود از ساترن (زحل)، ژوپتر، مارس (بهرام)، خورشید، ونوس (ناهید)، مرکور (تیر)، ماه. این ترتیب برای بابلی‌ها ناآشنا بود. اما زادسپرم «۱۲.۳/ یلی، مسائل زردشتی ص ۲۲۱) با آن آشنا بوده است و آن‌ها را به صورت زیر آورده است: کیوان اورمزد، وَرَهْران، مهر، آناهیت، تیر و ماه. در کل احتمال دارد دانش ایرانیان از سیاره‌ها به زمان انتشار ستاره‌شناسی یونانی - بابلی یعنی حدود آغاز عصر (مدون) بازگردد.

۳. کرونوس و ایون

آیا ایران در شخصیت یافتن کرونوس و ایون نقش داشته است؟ مابین معانی عموماً پذیرفته شده یا فلسفی این اصطلاحات و مناسک و بازنمایی ایزدانی که نمایانگر آن‌ها هستند، شکافی وجود دارد که جایی برای نفوذ بیگانه باقی می‌گذارد. این موضوع کناری در سایه‌ی آثار زلف، ناک، بنونیست و فستوگیر در La Nouvelle Chio 1960, 1 sq: ایون و لئوتوسفال بازبینی شده است.

۴. رمز و رازهای میترا

الف) منابع

رمز و رازهای میترا که در جهان روم و مرزهایش گسترش داشت از روی، اسناد تکه پاره‌ای از منابع گوناگون و دارای اهمیت متفاوت نظیر یادواره‌ها و زیارتگاه‌های بی شمار مجسمه‌دار، نقش برجسته‌ها، نقاشی‌ها و کتیبه‌ها به دست ما رسیده است. بسیاری دیگر از این یادواره‌ها از زمانی کشف شده است که کومون ترکیب مهمی را در کتابش تحت عنوان *Textes et monumets relatifs aux Mystères de Mithre* Brussels 1896-99 (متن‌ها و یادواره‌های مربوط به راز و رمزهای میتراپی) مطرح کرد عناصر ترکیبی جدید توسط ورمازرن در *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis* 1956-60 Mithriacae, The Hague 2, volumes 1956-60 گردآوری شده است. فشرده‌ای از آن را که در زیر به کار خواهیم برد توسط همین نویسنده در *Mithras, de*

آرتورناک که در *نیو میترائسم* Journ, Roman Stud., 1937, 108 میترائسم را در ۶ نکته به خوبی تعریف کرده است. همچنین رجوع کنید به شرح فشرده ی *گرنیه* Grenier تحت عنوان Les religions étrusque et romaine, coll. (Mana) 1948 213 & 229 sq و اثر *ویدن گرن* تحت عنوان Iranisch - semitische Handbuch der Orientalistik, 1961. & Kulturbegegnung, 1960, 51 sq.

(ب) مسئله

میترائسم مخلوطی از عناصر ایرانی، بابلی، یونانی، رومی و یهودی - مسیحی است. با وجود این سرچشمه ی چندگانه خود، نمایانگر وحدتی غیر قابل تردید در سراسر قلمرویی است که بدان نفوذ کرده است، هر چند ناگزیر تفاوت‌هایی در جزئیات دیده می‌شود، مسئله این است که چگونه می‌توان گفت که تا کجا این عناصر گوناگون با هم ترکیب شده و در هم آمیخته‌اند و تا کجا صرفاً جانشین یکدیگر شده‌اند. برای نمونه، آیا تصویر *ولکان*^(۱) Vulcan آتش ایرانیان را به میترائیان لقاء می‌کرد یا نه؟ و... درباره ی این نکته لازم است دیدگاه‌های *کومون* بازبینی شود، زیرا او اهمیت بی موردی برای تشخیص مفاهیم ایرانی و کلاسیک قائل است.

(ب) رازآموزی و مراتب آن

مانند بسیاری از رازهای یونانی مآب، میترائسم دین رازآموزان بوده است. رازآموزی شامل سوگند امتحان^(۲) شاید شبیه‌سازی مرگ و رستاخیز و سرانجام دست دادن با پدر می‌شد. پدر بالاترین درجه را داشت. در سایه ی نوشته‌های سنت *جروم* و اسناد بی شمار دیگر. از هفت مرتبه ی رازآموزی از مشخصات و نمادهای هر مرتبه آگاهی داریم. این مراتب از پایین به بالا عبارتند از: *کورا* cora، نیمفوس *nymphus*، میلز *miles* که

۱. ایزد آتش و فلزکاری رومی‌ها، م.

۲. اطلاعات ما در این باره از *سوداس* و *مروگوری نازنایزی* و از نقاشی‌هایی نظیر نقاشی‌هایی که در *کپوا* Capua وجود دارد به دست آمده است.

سه مرتبه‌ی پایین است که تابع چهار مرحله‌ی دیگر لئو، پرسس، هلیودروموس و پتر می‌باشد.

هر یک از این مراتب در حمایت سیاره‌ای قرار داشت و هر یک رابطه‌ی خاصی با میترا داشت.^(۱)

ت) زندگی میتراس

از روی نقش برجسته‌ها و نقاشی‌ها می‌توان رویدادهای مختلف در زندگی میتراس بر زمین را بازسازی کرد، از لحظه‌ی تولدش از یک تخته سنگ تا عروجش به آسمان.

تولد میتراس ساکسیگنوس *Mithras Saxigenus* در ۲۵ دسامبر جشن گرفته می‌شد. او به سان آذرخشی که در آسمان می‌شکفت از صخره‌ای به دنیا می‌آید. در لحظه‌ی تولدش دو همراه او کوتس و کوتوپانس که نمایانگر طلوع و غروب خورشیدند، حضور داشتند. همراه با آن‌ها او مانند مسیتس *Mesites* گونه‌ای تثلیث می‌سازد: میتراس تربیلاسیونس شبه دنیس *psuedo-Denys*.

از سوی دیگر کلئوس و اوشنوس احتمالاً در مقام ایزدان سرچشمه‌ها که وظیفه‌ی جهان‌آفرینی را تدارک می‌دیدند، شاهد تولد میتراس دمیورگوس (میتراى جهان‌آفرین) بوده‌اند و ساتورن به او خنجرى می‌دهد تا با آن گاو را بکشد، عملی به تمام معنا کیهان‌زایانه.

این عمل اوج سلسله‌ای از رویدادهاست. ابتدا گاو در چراگاه، یا بر قایقی (احتمالاً ماه) یا در خانه‌ای است. سپس میتراس سعی می‌کند او را بگیرد و گاو در حالی که او را بر پشت خود دارد به تاخت می‌تازد. سپس میتراس، پس از غلبه بر گاو آن را روی شانه‌ها می‌گیرد (کومودین او را با کاکوس مقایسه می‌کند). پس از این، سلسله اعمالی که شایسته‌ی هرکول است، میترا گاو را به غاری می‌برد که سقف آن نمایانگر آسمان پرستاره است و او را می‌کشد.

این صحنه‌ای است که اغلب تصویر شده است و جایگاه مخصوص را در طاقی

۱. جی. د. گ. نادها و ارزش‌ها در زردشت‌گرایی، نیویورک ۱۹۶۵.

تمامی مهرابه‌ها دارد. وضعیت میترا که زانوی چپش روی پشت جانور است و با دست چپ پره‌های بینی آن را در دست دارد و با دست راست خنجر بی به پهلوی جانور فرو برده است، ملهم از بُن‌مایه‌ی کلاسیک یونانی گاوکشی نیکه است و تنها در یک نکته با آن تفاوت دارد: نگاه میتراس به ندرت به سمت جلوس^(۱) و بیشتر به بالا و اندکی به سوی عقب نگاه می‌کند. ظاهراً او از راه ورودی غار چشم به خورشید دوخته که فرمان قربانی کردن را صادر کرده است.

خورشید و ماه در دو گوشه‌ی بالایی نقش برجسته نشان داده شده‌اند؛ دوازده بروج در طول گنبد و سرپایس روی لئونو سفالوس در تاج گنبد.

کوتس و کوتوپاتس و کلاغ پیام‌آور و گاه خروس، پرنده‌ی خورشیدی از پارس حضور دارند: یک سگ و مار، خون جاری از زخم را حریصانه می‌لیسند. گاه یک دهانه و یک شیر دیده می‌شود، تقریباً همواره عقربی وجود دارد که بیضه‌ی گاو را که دمش به یکی از سه میله‌ی گندم تبدیل می‌شود، در چنگال دارد.

در صحنه‌ای دیگر میتراس به صورت یک شکارچی اسب سوار که به کمانی مسلح است، نشان داده شده است. گاه با یک شیر، یا با یک شیر و مار همراه است.

و باز هم در صحنه‌ای دیگر به صورتی نشان داده شده که با رهاکردن تیر از کمان خود باعث فوران آب از صخره می‌شود، عملی که یادآور اسطوره‌ی ایرانی رهاکردن آب‌هاست که به داستان موسی و سنگ حوریب می‌ماند.

نقش برجسته‌های گوناگون رابطه‌ی میتراس با خورشید را نشان می‌دهند. این دو ایزد تنها در یک بازی بسیار نرم همانندسازی‌های التقاطی همانند گرفته می‌شوند. در غیر این صورت سُل Sol متمایز از میتراس و حتی برتر از او ظاهر می‌شود، زیرا اوست که فرمان کشتن گاو را می‌دهد، هر چند در جایی دیگر در مقابل میتراس زانو زده است یا مانند یک پهلوان (۴) توسط او جامه به تن می‌کند. آن‌ها را به صورتی که دستان یکدیگر را بر فراز

۱. جز در گروه نقش برجسته‌های اوستا (احتمالاً به دلیل زیبایی‌شناسی) و در نقش برجسته‌ای در رم که میترا را به این صورت نشان می‌دهد که پس از کشتن روی گاو مرده ایستاده است. بیشتر نقش برجسته‌های دیگری که میترا را در حالت نگرستن به جلو نشان می‌دهند، بازسازی‌هایی است که در آن سر به شکل تاجوری از نو متصل پاز نو ساخته شده است.

مجمری نگاه داشته‌اند نشان داده‌اند، اما اغلب میتراس و خورشید با یکدیگر غذا می‌خورند.

و سرانجام میتراس همراه با مرکور در ارابه‌ی خورشید به سوی آسمان‌ها یا به سمت اقیانوس حمل می‌شود.

ث) ایزدان یونانی - رومی

چنانکه اشاره شد ایزدان یونانی - رومی نقش مهمی در اسطوره‌شناسی میتراپی دارند با وجود این، مترادف گرفتن هر ایزد یا جزئیات مربوط به دین یونانی - رومی را که در میترائیسم دیده می‌شود، به عنوان ترجمه‌ی صرف یک ایزد یا مشخصه‌ای ایرانی، نگرش درستی نیست. هنگامی که ژوپیتر با عقابش، آذرخش و کره‌ی زمین باز نموده می‌شود، یا به صورتی که با سایر ایزدان المپ محاط شده - مانند بیشتر نقش برجسته‌های آسمان - نباید آن را اشاره‌ای غیرمستقیم و ضمنی به ایران دید. برای نمونه نسخه بدل ایرانی **جونو** کیست؟ برای ساتورن در حال انتقال عصا و آذرخش به **ژوپیتر** - صحنه‌ای که بیشتر از **هزئید** گرفته شده است تا اوستا - یا برای ساتورن در حال اهدای تبرزین یا نیزه به میتراس نیز المثنایی وجود ندارد. پیکارگر غولان بیشترین شباهت را با میتراس شکارچی دارد.

به همین ترتیب میترائیسم بن‌مایه‌ای را که به رازهای **دیونیسوسی** تعلق داشت، نظیر آنچه که تزئینات قربانگاه پتوج Ptuj نشان می‌دهد و نیز اسطوره‌ی **اطلس** را در دو شکل متفاوت (اوسترورکن و نونتهایم) در خود جذب کرده است، که نویسنده‌ی دوم **اطلس** را با کلاه فریجیه‌ای با میترا همانند می‌گیرد.

ج) عناصر

شیر، دهانه، مار و کلاغ می‌تواند نمایانگر آتش، آب، خاک و هوا باشد. این مسئله شاید بر حسب اتفاق، با گفته‌ی **هرودوت** در این باب که ایرانیان عناصر را محترم می‌شناختند، همساز باشد. مسئله ممکن است صرفاً به تعالیم چهار عنصر یونان مربوط باشد.

۱) بروج دوازده گانه، فصول، باده‌ها و سیاره‌ها: سقف مهرابه، مانند سقف غاری که در آن میترا گاو را کشته، بنا به عقیده‌ی پورفیریوس نماد عالم است و مانند سقف غار که با بروج دوازده گانه زینت یافته بود، آرایشی از ستاره‌ها داشته است. چهار فصل یا چهار باد نیز به همین شکل گاه با هم ترسیم می‌شدند.

سیاره‌ها به شیوه‌ی متفاوتی نظم داده شده بودند. ترتیب هفت دروازه در سلسوس (دروازه‌ها به صورت موزائیکی در مهرابه‌ی اوستیا تصویر شده‌اند)، مانند روزهای هفته بود که بر نقش برجسته‌ای در مهرابه‌ی پریچتو نیز دیده می‌شود. (ورمازون، ۱۷۲۷)، اما در آن جا با خورشید آغاز و با ماه پایان می‌گیرد. ترتیب دیگری که به هفت مرتبه‌ی رازآموزی مربوط می‌شود نیز در اوستیا (فلیسیموس) و در رم (سانتا پریسکا) ترسیم شده است. اما این نیز ترتیب واقعی نیست. سه مرتبه‌ی پایین‌تر، به مرکور، ونوس (ناهید) و مارس (بهرام) کم اهمیت‌ترین سیاره‌ها اختصاص یافته، پس از آن طبیعتاً ژوپیتر (عطارد) آورده شده، اما پیش از ساتورن (زحل) خورشید و ماه جای داده شده‌اند. به این ترتیب، در حالی که خورشید نزدیک به بالاترین مکان باقی می‌ماند، اما این بالاترین مکان به ساتورن - مسلماً از این رو که الوهیت متعال پنداشته می‌شده - اختصاص یافته است. او نه تنها با میتراس، ژوپیتر و سرایس همانند گرفته می‌شد، بلکه از آن جا که کرونوس Kronos است در بازار آشفته‌ی ارفنه‌ای با Chronos هم یکی انگاشته می‌شد.^(۱) اما اکنون مسئله‌ی زمان در میترائیسم مطرح می‌شود. نقش زمان و میترا در رمز و رازها به چه ترتیب بوده است؟ و پیش از هر چیز این مسئله در غرب ایران چه حالتی داشته است؟

۲) میترا و زمان در غرب ایران: اهورامزدا به جز در دو یا سه مورد، به هیچ‌رو بر سکه‌های کوشانی دیده نمی‌شود. ارمنستان مسلماً با او آشنا بوده است و تحت نام

۱. این که چرا کرونوس یا دو املای متفاوت آورده شده بر ما معلوم نیست، به ویژه آن که املای دوم Chronos در واقع باید بنا به فرهنگ لاروس Cronos نوشته می‌شد، مگر آن که رسم الخط انگلیسی باشد. به هر حال بنا به تعریف لاروس Cronos یا Kronos، ایزد یونانی پدر ژئوس است که در اساطیر روم با ساتورن یکی پنداشته می‌شود - م.

یونانی‌اش در معبد اشکانی در تخت جمشید تصویر شده است. در حالی که یادواره‌ی کوماؤن او را آشکارا با زئوس برابر می‌گیرد.

کتیبه‌ی آزیوس مبهم است. در آن می‌خوانیم «دین مزدایی که ملکه، خواهر و همسر است، بدین سان سخن می‌گوید: من همسر بل، پادشاه، هستم. بل بدین سان با دین مزدایی سخن می‌گوید: خواهرم، تو دانا و زیباتر از ایزدبانو هستی و من از همین رو تو را به همسری برگزیده‌ام.» این یک ایزد ایرانی است، زیرا او هم برادر و هم همسر دین مزدایی است، هر چند در این جا نامی بیگانه، بل را بر خود گذاشته است، اما (بل) چه کسی می‌تواند باشد؟ یا اومزود (زیرا دین، دین مزدایی است) یا چنانکه ریخلت Reichlt ترجیح می‌دهد، می‌توانست که در جایی دیگر نیز در این ناحیه و عصر در مقام ایزد متعال دیده می‌شود.

شاهان اشکانی پُتوس و ارمنستان، اغلب به نام مهرداد نامیده می‌شوند.^(۱) رقیب جدی میترا در ارمنستان کسی جز وَهْمَن نیست.

درباره‌ی برتری میترا، اوستا شواهد موجود در منابع تاریخ‌دار را تأیید می‌کند. چنانکه تاودایا اشاره می‌کند،^(۲) فصل سوم ویدیوداد با توصیف اولین منزلگاه سعادت آغاز می‌شود و آن را مکانی معرفی می‌کند که در آن آیین‌ها با تمامی فروع مورد نیاز - هیزم برای سوخت برسمن، شیر یا گوشت و هاون برای کوبیدن هومه - برگزار می‌شوند. مخاطب این مناسک به شکل شگفت‌آوری میترا (و دستیارش راتمه) است و نه اهورامزدا.^(۳)

وَهْمَنَه ظاهراً به شکل خاصی تقدیس می‌شده است؛ در واقع استرابون به تعدادی مجسمه‌های اومانونس^(۴) و کتیبه‌ی تصاویر پروردگار وَهْمَن اشاره می‌کند. جایگاه خاصش

1. Cumont *Textes et monuments*, II, 77 sq.

۲. اورمزد و اهریمن تاریخچه‌ی دیدگاه دو گرایانه درباره‌ی زندگی (بازبینی اورمزد و اهریمن، د. گ.) Journ. Bombay Branch Roy. Asiatic Soc. 1954. p. 40

۳. از این لحاظ ترتیب پشت‌ها، به صورتی که هارتمان تشریح کرده است و در ص ۱۶۳ نقل شده، مدرک است.

۴. اومانوس از جانب دار ستر، ژند-روستا، II، ۳۶۶ و مارکواریت Wehrodt Arang, 129 به صورت متفاوتی تفسیر شده است.

در مناسک به خوبی با این حقیقت که از میان تمامی امشاسپندان این وهومنه است که ظاهراً با میترا برابر گرفته می‌شود، همساز است.

در باره‌ی زروان چه می‌توان گفت؟ چه جایگاهی در عصر اشکانی داشته است؟ وجود نام او حتی یک بار هم تصدیق نشده است.

برخی نام او را در کتیبه‌ی یادواره‌ای کوماژن می‌یابند. در دو قطعه‌ی متفاوت این کتیبه، بین ایون اپیروس و کروئوس اپیروس، تمایز گذاشته می‌شود، اما این مسئله ارتباطی با ایران ندارد.

در قطعه‌ی سومی نام ایزدان آورده شده و یونکر و شدو ادعا می‌کنند که زروان در آن پنهان است، اما درباره‌ی چگونگی آن با یکدیگر همراهی نیستند. فهرست مورد نظر به صورت زیر است:

ژئوس اورومزدس (هورامزدا)

آپولو میتراس هلیوس هرمس^(۱)

ارتگنس (ورثرغنه) هراکلس، ارس

کشور پرونده‌ی من، کوماژن

یونکر در آپولون - میتراس - هلیوس - هرمس، ایزد چهارتایی با «چهار صورت» یا «چهار شخص»^(۲) را می‌یابد. از نظر شیدر که به ویژه نیبرگ و کریستنسن از او پیروی می‌کنند، این چهار ایزد موجود در فهرست (از جمله ایزدان کوماژن) است که نمایانگر چهار روی زروان می‌باشد.

اما چرا نام زروان برده نشده است؟^(۳)

۱. درباره‌ی همانندی با هرمس، نگاه کنید به کتیبه‌ی میترای *Deo invicto Mithrae Mercurio* و یادداشت *alabert-Mouterdel*: سیاره‌ای که ایرانیان به میترا اختصاص می‌دهند از جانب یونانیان به آپولون یا هرمس اختصاص داده می‌شود. دلیل دیگر برای همانند گرفتن آن‌ها این است که هر دو هدایت‌کننده‌ی جان‌ها به جهان پسین هستند. اما در تحلیل نهایی همانندی میترا با *Naḫu* است که برابری میترا - هرمس را توضیح می‌دهد.

2. Migne, *Patrol. gr. I*, 1461; Kessler, *Mani*, 403.

۳. به قول ناک در *Harvard. Theol. Rev.* 1934, 81 چرا این اتحاد مقدس چنین پوشیده است؟

به نظر من ما باید بنابراین قطعاً این تفسیر را رد کنیم و به این ترتیب راه را برای تفسیری که دومنیل پیش نهاده است، هموار سازیم.^(۱) دو ایزد نخست، نمایانگر عملکرد شهریاری تحت دو جنبه‌ی آن می‌باشند، در حالی که ارتنگس-هراکلس-اوس، نمایانگر عملکرد جنگ‌آوری و «کشور پرونده‌ی من، کوماژن» به روشنی نمایانگر عملکرد پروندگی است. فهرست فوق تقریباً به طور کامل با سیاهه‌ی ایزدان میتانی انطباق می‌یابد.

به هر صورت این ایزدان تماماً ایرانی هستند، زیرا فهرست آن‌ها تنها توسط ایران قابل توضیح است. نام‌های یونانی صرفاً پوشش آن‌هاست.

در میان این چهار ایزد، مهم‌ترین آن‌ها بی تردید میتراست، هر چند به شکل سستی او را در مقام دوم قرار داده‌اند، زیرا او با سه ایزد یونان، آپولون، هلیوس و هرمس برابر گرفته می‌شود. او را به همین سان در ارسامیا بر نیمفئوس یعنی در جایی که آنتیوخوس بنای یادبودی برای پدرش مهرداد بنا نهاد (حدود ۶۹-۳۴) می‌توان یافت.^(۲)

همچنین آنتیوخوس تیشه‌ی Tyche خود را داشت، درست به همان سان که سایر شاهان هم عصر او و پیش از آن شهرهای یونان نیز تیشه‌ی خود را داشتند.

۳) میتراس و زمان در رازها: ویکاندر^(۳) به شکل ناموفقی سعی کرده تا ثابت کند که میتراس رازها، میترای ایرانی نیست. نام او به تنهایی منشاء ایرانی او را بر ملا می‌سازد. کنیه‌ی تبرزس Nabarzes که اغلب به او اطلاق می‌شود، نیز ایرانی است. باید همصدا با مارکوآرت و زنو^(۴) آن را نابرزد (vir magnus) *ā* bərəzd^(۵) اوستایی تعبیر کرد.

1. Jupiter Mars Quirinus, 1941, 63.

2. F. Dörner & Theresa Goell, *Arsameia am Nymphaeos, Berlin*, 1963; H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene*, Göttingen 1964.

۳. مطالعاتی درباره‌ی راز و رمزهای میترا. *Etudes sur les mystères de Mithra, Lund 1950*، لندن، ۱۹۵۰ رد آن توسط ویدن‌گرن در *Stand u. Aufg.* 114 sq.

۴. ضمیمه‌ی کتاب ژولان *BSOAS*, 1953, 240 توضیح ویدن‌گرن 210 n *Stand u. Aufg.* درباره‌ی نه به عنوان «نقی» و بز «بزرگ» «چنانکه بزرگتری وجود ندارد»، ترکیب توجیه‌ناپذیری را مقروض می‌دارد. در نتیجه قابل پذیرش نیست و توازی بین *invictus* و *aniketos* گمراه کننده است. مقایسه با فارسی تیرد

قاعده‌ی نَمَه سِیسیو Nama Sebesio که در آن می‌توان نِمَه^(۶) nēma اوستایی، «ستایش» و احتمالاً سئوشینت «نجات بخش» اوستایی را یافت، نیز ایرانی است. میتراس در رازها، مانند مورد ایران، یک ایزد خورشیدی و اخلاقی بود. رازهایش از جهت انضباطی که در مورد پیروانش اعمال می‌کرد، با سایرین تفاوت داشت؛ مشخصه‌ای که بی‌ارتباط با دوگرایی قومی که مشخصه‌ی دین ایرانی است، نمی‌باشد. ایزد نجات‌بخش بودنِ میترا را در سرزمین مادری‌اش، وجود نام‌های مثنوی‌روژانس Miθrabouzanēs و سپس مهرهای ساسانی از همان قرن چهارم پ. م. تصدیق می‌کند.^(۷) در رازها ظاهراً از راه گاو کشی بوده که میتراس وظیفه نجات‌بخشی خود را انجام می‌داده است. آیا میتراس نجات‌بخشی است که همه در انتظار او در پایان زمانند؟ مدافعین این عقیده عبارتند از ویندیشمان، دارمستر و کومون^(۸) و در زمان ما ویدن‌گرن. نگاه کنید به ص ۳۳۰.

آیا میترا میانجی بین این جهان که به دست اهریمن در بندگی نگاه داشته شده و ایزدی متعال است که هویت او را پس از این باید مشخص کنیم؟ این نقش با مضمون مراقبه‌ی میترا که چندین نسخه از آن شناخته شده است، همساز می‌باشد. بنا به نوشته‌ی پلوتارخ: «اورومزس عمدتاً نمایانگر نور و به عکس اریمنیوس Areimanios نمایانگر تاریکی و جهل است و بین این دو میترا قرار دارد که به این سبب ایرانیان او را میانجی و (میسیتن) Mesiten نیز می‌نامند»؛ از نظر بیرونی، میترا واسطه بین نور و تاریکی است. از نظر ازنیک

«پیروز» از لحاظ آوایی ناممکن است.

۵. آیا می‌توان آن را با اصطلاحی که سکا‌های ختن برای نمایاندن بوده به کار می‌برند، یعنی بلیسا balyśا «بزرگ‌ترین» مقایسه کرد؟ اما به هر صورت یادآور آتش بُرژین مهر است.
۶. توضیح نمه که برای تمامی مبتدیان اوستا آشناست، توسط اشگل در، *Eran Altertumskunde*, 2, 84, n.4 و توسط کومون در *Textes I*, 314, n.2 پیش از آن که روستوف از بنویست چنین درخواستی کند و آن را در کاوش‌های دورا اورویوس به چاپ رساند (بیل ۱۹۳۹، ۱۲۲)، ارائه شده بود.
7. Scheffelowitz. *Acta Orientalia*, XI, 305 Benveniste, *Titre et noms propres en iranien, ancien*, Paris 1966, 105 sq.
8. Windischmann, *Mithra* 1859, Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, 1877, 328, Cumont, *Les Religions Orientales*, 1929, 147 sq.

Eznik او داور است، یعنی باز هم واسطی مابین اورمزد و اهریمن؛ سرانجام بنا به قطعه‌ای از پورفیریوس او جهان‌آفرین است.

نقش برجسته‌ها و مجسمه‌های فراوان از ایزدی با سر انسان یا شیر که بدنش در پیچش‌های یک مار بسته شده است، بر طبق یک پیکرنگاری که چنانکه پتازونی نشان داده،^(۱) در مصر خلق شده، بی‌تردید نمایانگر ایون است. مار، علائم بروج دوازده‌گانه، کلید باز و بسته کردن درها برای اجسام تابان یا جان‌ها، چهار بال که نماد فصول و بادهاست، همگی مشخصه‌ی یک ایزد کیهانی عظیم است، در حالی که سر شیر و مار، بادآور ایون پاپیروس‌های جادوست.^(۲)

با این حال، این پرسش نیز در ذهن شکل می‌گیرد که آیا در بازی مترادف‌ها که به نمونه‌های چندی از آن تا این جا اشاره شده است، ایون چیز دیگری نیز نمی‌تواند باشد؟^(۳)

چه پیوندی بین نقش برجسته‌های میتراس، در مقام گاوکش و متن‌های پهلوی که در آن گاو خاستگا به دست اهریمن کشته می‌شود وجود دارد؟ در زمان ما برخی این نظر را مطرح کرده‌اند که نقش برجسته‌هایی که هفت سده کهن‌تر از متن‌های تاریخ‌دار پهلوی است، نمایانگر تعالیم کهن‌تر نیز می‌باشند: در اصل میتراس گاوکش بوده است، اما در نتیجه‌ی محکوم کردن قربانی خون توسط دین زردشتی این نقش به اهریمن انتقال داده شد.

اما تنها به تازگی **گرشویچ**^(۴) دلایل خوبی برای بازگشت به تفسیر رایج که **کومون** پذیرفته، ارائه داده است: نقش گاوکشی که در اصل بر دوش اهریمن بود به میتراس به

1. La figura mostruosa del Tempo nella religion mitriaca, *Antiquité Classique*, 1949, 265 sq. Festugière, *Rev d'Egyptol*, 1951, 63 sq

۲. نگاه کنید به همین کتاب بخش «رازهای مینرا» صفحات ۳۰۳ به بعد.

۳. نگاه کنید به مقاله‌ی ما تحت عنوان Léontocéphale, X, 1960 Aion et le, *La Nouvelle Clio*, Mithras et Ahirman, که نتیجه‌گیری آن را در متن این کتاب آورده‌ایم.

۴. *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, 62 sq با وجود این *کویپر* 1961, 36 IIJ نظر دیگری دارد.

به نظر می‌رسد که این تفسیر را همانندی میتراس با اهریمن تأیید می‌کند، زیرا روشن می‌شود که درست به همان سان که نقش برجسته‌های میتراس دروگر، میتراس را به صورت ساتورن (زحل) متصور می‌کند و نقش برجسته‌های میتراس که جهان را حمل می‌کند، میتراس - اطلس را باز می‌نماید، به همین سان نیز میتراس گاوکش عملکرد اهریمن را کسب می‌کند.^(۱)

نادرست که در میترائسم ایزد متعالی را مجسم کنیم که مانند «پدر ناشناس» گنوستیک‌ها فراسوی این جهان قرار دارد.^(۲) *زوپیتر-کیلوس Caelus* حتی زمانی که *summus ex-superantissimus* نامیده می‌شود (و به *ὑπέρστροφος* یونانی ترجمه می‌شود) یک ایزد کیهانی باقی می‌ماند درست به همان سان که عرفان ابینی، یک عرفان کیهانی است.^(۳)

اشتباه خواهد بود که به دنبال تنها یک نام برای این ایزد باشیم، او هم‌نوا با خصلت التقاطی میترائسم، دارای نام‌های بسیار بوده است. اما هیچ نشانی در دست نیست که زروان یکی از این نام‌ها بوده باشد.

نفوذ ایرانیان در عصر یونان‌گرایی بر مسیحیت، آیین گنوسی، مانی‌گرایی و... اعمال شد. اما از آن جا که این جنبش‌ها کم و بیش مستقیماً بر یهودیت نیز متکی بود، باید ابتدا به مطالعه‌ی آنچه که یهودیت به ایران مدیون است پردازیم.

۱. از این لحاظ می‌توان گفت که میتراس در *mögliche Beseitigung des Dualismus* به گفته‌ی هومباخ در *Festgabe Lommel, Frankfurt, 1960, 79* نقش داشته است و شاید به همین دلیل او را *Mesites* (پلوتارخ 46, *De Iside et Osiride*) می‌نامیدند. اما مقاله‌ی هومباخ را در کل تفسیر نادرست *moḥdoozvo* بی اثر می‌سازد: نگاه کنید به همان مجلد، جی. دوشن گیم *Dela dicéphalie dans l'iconographie mazdèene*، ۳۵.

2. R.M.Grant, *Gnosticism and early Christianity*, New York 1959.

۳. برای اولی نگاه نگاه کنید به *Cumont, Archir f. Religionswiss., 1906, 236 sq* و برای دومی نگاه کنید به *Zepf همان جا ۱۹۲۷، ۲۲۵*.

هر چند یهودیان چنان خود را بزرگ می‌پنداشتند که لازم نمی‌دیدند در مسایل دینی، به دین خود به همسایگانشان اقرار کنند - چرا که یهوه ایزد حسودی بود - با وجود این، مشخصه‌های دینی چندی را از منابع خارجی اتخاذ کردند. نشان دادن صحت این ادعا درباره‌ی چندین نکته‌ی فرعی آسان است. اما در مورد مسائل مهم‌تر نظیر دوگرایی، و فرشته‌شناسی هم angelology آخرت‌شناسی، بدین سادگی نیست. با وجود این، باید صدا با برتولت^(۱) تأکید کرد که علی‌رغم این وام‌گیری‌ها دین یهود فردیت خود را حفظ کند.

۱. Bertholet, *Das religiongeschichtliche Problem des Spätjudentums*, 1909. تأثیر ایران بر یهودیت پس از مهاجرت نه تنها از جانب ایران‌دوستانی مانند میلز که به سبکی پرگربانه در چندین اثر خود از زردشت، هخامنشیان و اسرائیل ۱۹۵۶ گرفته تا دین ما در ایران باستان - لایپزیگ ۱۹۱۳، به این مسئله پرداخته است، بلکه از جانب دین‌شناسان بسیار مانند استار، *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, haarllem 1898* و *Die Verwandtschaft der jüdisch-Christlichen mit der persischen Eschatologie*, 1902 parsischen تحت عنوان *Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* که توسط گرومان بازبینی شده است Tubingen ۱۹۲۶، هنوز بهترین نماینده‌ی این گرایش است تعیین‌کننده ارزیابی شده است. همین دیدگاه از جانب پژوهنده‌ای که ظاهراً به یکسان در مطالعات سامی و ایرانی تبحر دارد، یعنی ویدنگون مورد دفاع قرار گرفته است. در کنار اثرش تحت عنوان *Stand und Aufgaben* باید به کتابش تحت عنوان *Vetus Testamentum, suppl. iv, 1957, 223 sq* که کتاب‌شناسی افزوده‌ای را ارائه می‌دهد و همچنین به کتاب دیگرش تحت عنوان *Iranisch - Semitische Kulturbegegnung köln, 1960* اشاره کرد. میر Meyer تاریخدان نیز همین دیدگاه را در اثرش تحت عنوان *Geschichte des Alteriums* و کامل‌تر از آن در، II, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 1921 اتخاذ می‌کند. فون گال در *Basileia tou Theou, 1926* Heidelberg فهرست جامعی از نقاط شباهت ارائه می‌دهد و به نفع وابستگی یهودیان به ایران نتیجه‌گیری می‌کند.

در ارتباط با اوژن Ch. Autran نویسنده‌ی کتاب میترا، زردشت و پیش تاریخ آریایی مسیحیت ۱۹۳۵ و پیش تاریخ مسیحیت دو مجلد، ۱۹۴۱-۱۹۴۴ باید گفت که در او می‌توان یکی از قربانیانی را یافت که به گفته‌ی شعر به صورت دوره‌ای، تسلیم و سوسه‌ای می‌شوند که می‌خواهد منابع سری مسیحیت را در ایران بیابد. پیش‌تر از آن ولنی Volney نامدارترین فرد این جریان باورهای نظیر آنچه که در یهودگرایی پس از مهاجرت ظهور کرد مانند تاملاری روح، بهشت و جهنم، شورش فرشته، نویسنده‌ی اصلی گناهان انسان و... (خرابی‌ها، ۱۷۹۱، فصل ۲۱) را به تأثیر پارس‌ها نسبت می‌دهد.

بسیاری از نویسندگان هنوز این فرضیه را به عنوان حقیقتی اثبات شده می‌پذیرند، مانند رودلف اوتو در *Reich Ueber die Jüdische* Golles und Menschensohn, 1934. از سوی دیگر، عده‌ای به دنبال کموت

امپراطوری جهانی پارسها و سپس اسکندر این نتیجه را در سراسر خاور نزدیک به همراه آورد که دین را از سیاست جدا ساخت. می دانیم که در ذهنیت یونان، این تغییر شکل به صورت فلسفه‌ای هر چه بیشتر غیر سیاسی که بر محور خوشبختی فرد و اضمحلال مناسک ملی به سود یک ایزدگرایی جهانی قرار داشت، متجلی شد. دین یهوه تکامل مشابهی را پشت سر گذاشت که مانند مورد یونان می توان آن را بدون در نظر گرفتن تعالیم زردشت توضیح داد.

آیا تصویر به یهوه به ویژه، مدیون مزدانست؟ کتاب دانیال که گمان می رود از همه بیشتر از ایران وام گرفته است، خدا را به شکلی ترسیم می کند که به مفهوم سنتی ما از خدای پدر: به صورت پیرمردی «با مویی به سفیدی پشم و جامه‌ای به سفیدی برف» تداوم می بخشد. حتی با پذیرش این نکته که یک یهودی نمی توانسته این تصویر را از سنت ملی خود بیرون کشیده باشد، نمی توان پی برد که چه شخصیتی در ایران الگوی او شده باشد، چرا که هیچ نوشته‌ای چنین توصیفی را از اهورامزدا نمی دهد.

Angelologie und (Kohut) Eschatologie, 1866 و کاسر *ERE*, IX, 637 sq ظاهرأ هر گونه وام‌گیری از غیر مسیحیان را رد می کنند. شفتلیتز در *Die altpersische Religion und das Judentum*, Tübingen 1920 نشان دهنده‌ی چنان شور و شوقی برای دفاع از دین مادری خود علیه هر گونه شک و تردید به وجود وابستگی است که گاه از حد می گذرد. زمانی که حقایق یکسانی را برای دو طرف می باید، از پذیرش اصالت ایرانی آن‌ها، حتی اگر در سوی یهودیت بسیار دیرتر شواهدی یافته باشد سرباز می زند. برای نمونه، اصل دینی پیوستن روح به خدا، و بهشت به مثابه زیستگاه نور، عقیده‌ای که زردشت آموزش می داد، پیش از تلمود، *خروج* و *سرودهای سلیمان* در ادبیات یهود ظاهر نمی شود. باوجوداین، بنا به عقیده‌ی شفتلیتز باید منشأ یهودی داشته باشد.

پژوهشگران مسیحی، مانند پدر لاگرامز، که در مقاله‌اش تحت عنوان «دین ایرانیان، اصطلاحات زردشت و یهودیت» *Révue biblique*, 1904 یکی از افرادی است که دیدگاه دارمستر درباره‌ی منشأ فیلونی گانها را اتخاذ کرده است، اسقف لوتری سودبلم در بخش آخر زندگی پسن دو آیین مزدا، ۹۰۱ و بازبینی مولتون تحت عنوان *زردشتگرایی اولیه*، لندن ۱۹۱۳ فصل ۹، مانند مسیحیان، پذیرش این مسئله را که ایران تأثیری عظیم در سرچشمه‌های دینشان داشته است، دشوار می یابد. نوشته‌ی جیمز موگت، چنانکه در زیر خواهیم دید، در برخورد با مسیحیت، نگرش آزادمنشانه‌تری را اتخاذ می کند. نگاه کنید به *کونینگ Zaratrustas*

Jenseitsvorstellungen u das Alte Testament, 1964.

موجودیت‌های انتزاعی که قدرت الهی را گونه‌گون می‌سازند، در ادبیات یهود حضور می‌یابند. «حکمت خدا» در کتاب امثال سلیمان نبی، عیسی بن سراج، حکمت سلیمان، خنوع اسلاوی و... آورده شده است. او معشوق و مشاور پروردگار، دوست و راهنمای انسان است. ورود او به یهودیت چنان ناگهانی است که از پیش احتمال می‌رود که تأثیر بیگانگان باشد، اما متأسفانه برای او پیشگونی‌ای ایرانی نمی‌یابیم. آیا او اندیشه‌ی نیک یا ابطار بوده است؟ علاوه بر حکمت، روح یا روح مقدس که با سپته مینو قابل مقایسه است و شش قدرت خداوند بنا به گمانه‌زنی فیلون نیز وجود دارد.

یونانی‌ها از نامیرایان بخشنده‌ی ایران با خبر بودند و شناخت فیلون از آنان شگفت‌آور نمی‌باشد. در واقع^(۱) فیلون به تعالیم ایرانیان درباره‌ی نیکی‌های خداوند به صورت چیزی آشنا اشاره می‌کند. اما دامنه‌ی شباهت به مطابقت‌های منفرد کشیده نمی‌شود و به یک همانندی عام محدود است. از این گذشته یهودیان می‌توانستند قلمرو انتزاع را تحت تأثیر عمومی یونانی‌گرایی رشد داده باشند.

متن‌های یهودی از یک کیفیت فیزیکی خداوند، جلال و جبروت یا شکوه یهوه «کیود یهوه *Ke'ed Yahweh*» نیز سخن می‌گویند. این اصطلاح در سنت کهن رایج بوده است و کاملاً طبیعی است که در کتاب مکاشفات یوحنا جایی بدان اختصاص یافته باشد. بنابراین شباهت آن به خورته اوستایی می‌تواند برخلاف نظر فون‌گال *Basileia tou Theou 238* یک همگرایی محض باشد.

مفهوم شیطان تغییر ریشه‌ای را پشت سر گذاشت.^(۲)

کتاب راهنمای تعالیم *Manual of Discipline* که در طول‌مارهای بحرالمیت یافت شد، رساله‌ی کوچکی درباره‌ی دو روح است.^(۳) چندین پژوهشگر از منشاء ایرانی این تعالیم دفاع می‌کنند، اما اثبات قطعی آن هنوز ممکن نیست.^(۴)

۱. چنانکه تاک مشاهده کرده است. Journ Hell. Stud, 1929, 114.

۲. جی. د-گ، اورمزد و اهریمن، ۱۹۵۳، ۷۳.

۳. متن آن در کتاب دوپونت-سور، *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, 1956.

یافت می‌شود. کتابی که از آن زمان جزو آثار کلاسیک شده است.

۴. این نظریه که به ویژه د-گ از آن پشتیبانی می‌کند، زروانیسم و نوشته‌های بحرالمیت، IIJ، ۹۶، ۱۹۵۷، از جانب

پندار جدید دیگر، پندار نزول فرشتگان است، زیرا اشاره‌ی کوتاه پیدایش فصل ۶، خط ۴، به پسران خدا که با دختران انسان ازدواج کردند و نسل قهرمانان را به دنیا آوردند، زمینه‌ی کافی برای بسط اسطوره‌ی هبوط به صورتی که ما آن را در خنوخ و کتاب یوییل می‌شناسیم در اختیار نمی‌گذارد. اما این پندار گنوسی است و به اسطوره‌ی ایرانی دژئوها تنها از دور شباهت دارد. بین هبوط و انتخاب، یک دنیا فاصله است... در واقع دوگرایی یهود ظاهراً به صورت یکپارچه و «از پیش ساخته» وارد تعالیم یهودیت نشده، بلکه به تدریج شکل گرفته است. در نتیجه در خنوخ اسلاوی، چنانکه اوئو متوجه شده است Reich Gottes 1934, 150 دوگرایی، هنوز از نوع کیهانی و بین نور در بالا و تاریکی در پایین است و با تضاد زندگی - مرگ ترکیب شده است، اما هنوز اثری از خوب و بد در آن نیست: زیرا خدا آفرینش تاریکی پایین را نیز که ارکاس بر آن فرمان می‌داند «نیک می‌یافت» (خنوخ اسلاوی ۲۶) شیطان و اهریمن‌هایش بی تردید شباهت بسیاری با انگره مینو و دستپارش دارد. اما شاید وام‌گیری مستقیم نباشد.

پس از تبعید انتظارهای سستی برای ظهور مسیح - پادشاهی از منزلگاه داوود که اسرائیل را به عنوان یک ملت مستقل احیاء کند و باعث پیروزی او بر دشمنانش گردد به مفهومی بی درنگ اخلاقی‌تر و عام تغییر یافت. نجات اسرائیل هنوز اساس بود، اما حال می‌بایست به شکل بازسازی کلی صورت می‌گرفت.

ظهور نجات‌بخش به معنای پایان این آفرینش و تولد جهان نو بود؛ داوری او درباره‌ی دشمنان اسرائیل یک داوری کلی در نظر گرفته می‌شد که نوع انسان را به خوب و بد تقسیم می‌کرد.

تغییر شکل تدریجی بود، در نتیجه مثلاً برای عیسای ثانی، امید به قلمرو جهانی پروردگار، امیدی که جایگزین امید احیای اسرائیل شده بود، به هیچ‌وجه آخرت‌شناسانه و هیچ ارتباطی با پایان جهان نداشت، برداشتی که برای این نویسنده ناآشناست. علی‌رغم

کولپ رد شده است.

C. Colpe, *Werfen die neuen Funde vom Toten Meer Licht auf das Verhältnis von iranischer und Jüdischer Religion? Akten des 24. Orientalisten - Kongresses, Munich, 1957, 479 sq.*

آن، مفهوم جدید با خصوصیت عام و اخلاقی خود چنان یادآور ایران است که چندین پژوهشگر، همصدا با بوست، درنگی در نسبت دادن آن به تأثیر ایران نمی‌کنند، به ویژه از این رو که در چند قرن آخر پیش از شروع عصر ما، هیچ شخصیتی در اسرائیل به اندازه‌ی کافی قوی نبوده است که بتواند مسئول چنین تغییر ژرفی پنداشته شود.

با وجود این، شباهت بین مسیح موعود و سوشیاس بدون ذکر نکات زیر تقریباً مبهم و عام باقی می‌ماند: برداشت نجات‌بخشی در آخرت، ظاهراً در ایران مانند مورد یهودیت با مفهوم انسان خاستگاهی پیوند دارد. از سوی دیگر نجات‌بخش می‌تواند یک قربانی باشد در نتیجه خود را در رهایی نوع انسان رها می‌سازد. این مسئله به بررسی دقیق‌تر نیاز دارد. نخست آن که پسر انسان می‌تواند با کیومرث مقایسه شود؟ اولی به صورتی که در (کتاب) دانیال و خنوخ دیده می‌شود، ظاهراً تنها یک شخصیت آخرت‌شناختی است که از وجود خاستگاهی که ایوب و حزقیال^(۱) بدو اشاره کرده‌اند، کاملاً متمایز است. به هر حال، صرف عبارت «پسر خدا» القاءگر کهن گونه یا پیش‌گونه‌ای است. اما در نزد ایرانیان است که مقایسه لازم می‌شود زیرا کیومرث در اصل یک شخصیت کیهان‌زاست و تا پیش از «پیدایش» کتب پهلوی، نقش آخرت‌شناختی نداشته است. این حقیقت که اوستا او را در همان سلسله‌ی زردشت و سوشیاس قرار می‌دهد، به هیچ‌رو بدین معنا نیست که هر سه یکی، یا حتی از یک تبار بوده‌اند.

از لحاظ نکته‌ی دوم یعنی برداشت نجات‌بخش نجات یافته *der erlöste Erlöser*، هر آنچه که نقطه‌ی شروعش در یهودیت باشد - احتمالاً سوگمند اشعیا (فصل ۵۳) - یا تمایل شدید به مضمون رایج رنج‌بر دادگر، اولین ظهورش در ایران، جز اشاره‌ای مشکوک و اخیر، به شدت به مانی‌گرایی محدود می‌شود. بنابراین، گمان رایتزن اشتاین درباره‌ی *Erlösungsmysterium* (راز نجات‌بخشی) ایرانی بی‌پایه است، مگر آن که خود را راضی کنیم که هر آنچه در مانی‌گرایی دیده می‌شود، به ایران تعلق دارد که نمی‌تواند درست

۱. ایوب ۷-۸: «آیا تو اولین انسانی هستی که زاده شدی؟ یا آیا تو پیش از کوه‌ها ساخته شدی؟ آیا تو راز خداوند را شنیده‌ای؟» حزقیال ۲۸، ۲: «از آن جا که قلب تو صعود کرده است و گفته‌ای من خدا هستم، در جایگاه خداوند نشینم، و...»

حالت سوم یعنی مقایسه‌ی دقیق توسط **ویدن‌گرن**^(۱) ارائه شده است: برداشت تناسخ خداوند، نجات‌بخش الهی از میتراثیسم سرچشمه می‌گیرد، اما از سوی دیگر، داده‌هایی افسانه‌ای که او درباره‌ی نقش دینی غارها در افغانستان، ایران، ترکستان، ارمنستان و آسیای صغیر گردآوری کرده است، تاریخ مؤخری داشته و تفسیر آن‌ها نامشخص است و از سوی دیگر متن‌هایی که او اساس کار خود قرار می‌دهد، قطعی نیستند. آثار *Opus Imperfectum in Mathaeum* و *گامشمار زوکنین*، نوشته‌هایی مسیحی است که زودتر از قرن چهارم میلادی نوشته نشده‌اند و به هر صورت اشاره‌ی آنها به میتراثیسم بسیار پوشیده است.^(۲) متن دیگر کتابی جعلی است که بخشی از آن به صورت نقل قول و اقتباس‌هایی به زبان یونانی یا لاتین حفظ شده است و احتمالاً پیشگویی‌های شاه **مینسپ (ویشاپ)** (*Chīreseis Hystaspou tou Basilēos*)^(۳) نامیده می‌شده است. در این متن، مانند مابقی آن‌ها، افسانه‌ی زردشت که در *Psuedo - Clementinae* و نوشته‌های **تئودور بارکونای** درباره‌ی پیشگویی زردشت در باب مسیح موعود آمده بازگو شده و جسارت بی‌موردی است که آن‌ها را منابع ایرانی مسیح موعودگرایی مسیحیان قلمداد کنیم.

تنها نکته‌ای که پیش از مسیحیت شواهدی دارد، ستاره‌ای است که در لحظه‌ی تولد

۱. *Stand und Aufgaben*, 105 sq. *Iranisch-semitische Kulturbegegnung* 62 sq. شرح مفصلی درباره‌ی نظریه‌ی ویدن‌گرن توسط د. گ. ارائه شده است. *Die Magier in Bethleem und Mithras als Erlöser? ZDMG*, 1962.

۲. **مونرد ویلارد** *Leggende*, ۶۳، اظهار می‌دارد که تاریخچه‌ی زوکنین از عناصر ایرانی آشباع است. **ویدن‌گرن** در *Iranische Semitische Kultur* 73، تلاش می‌کند تا این عناصر را بیرون کند. اما بیش‌ترین چیزی که یافته، نور، زندگی و... صرفاً گنوسینیکی است. و علی‌رغم نظر **ویدن‌گرن**، نگاه کنید به زیر، نشان داده نشده است که گنوسیتسم از ایران سرچشمه گرفته است؛ شکل چهارگوشه‌ی عالم، چنانکه **پاگلایور** در *Studi. Levi della vida II*, 1956, 252 نشان داده است، ارتباطی با پلکان آسمان که همان گنبد آسمانی است، ندارد. به جز آن دیگر چندان چیزی باقی نمی‌ماند: که کافی‌ست تا اثبات کند که نویسندگان می‌دانستند که چگونه به نوشته‌های خود «رنگ محلی» ایرانی زنند.

3. Bidez-Cumont, *Les Mages Hellénisés* I, 215 sq. II, 361 sq.

ظاهر می‌شود و جلوس مهرداد Eupator است. حتی اگر بن‌مایه‌ی غار و ستاره بسیار کهن باشد، باز هم نمی‌توان ثابت کرد که رویداد همزمان آن‌ها در افسانه‌ی نجات‌بخش در ایران، نسبت به افسانه‌ی تولد عیسی کهن‌تر (و بیگانه) است. بیش‌تر احتمال دارد که این تذکره‌نویسان مسیحی بودند که داستانی را که در اصل درباره‌ی عیسی ساخته و پرداخته شده، به ایران برده و به ایران نسبت داده‌اند.

در مقاله‌ای که هینلز به تازگی نوشته است،^(۱) تأثیر ایرانیان در شکست اهریمنان به دست نجات‌بخش، گرد آوردن انسان‌ها برای صحنه‌ی داوری توسط او، رستاخیز مردگان به دست او، و اعمال داوری توسط او نشان داده است. فرصت این تأثیر در زمان «تماس‌های یهودی - پارتی که در قرن دوم پ. م. آغاز شد، اما در اواسط قرن اول پ. م. به اوج رسید، حاصل گردید.»

پندار تقسیم تاریخ به دوره‌ها، الزاماً ایرانی نیست. دوره‌های دانیال، یادآور چهار عصر فلز است که در بهمن یشت با درخت نمادپردازی شده است، اما به همان اندازه یادآور اسطوره‌ای است که بسیار پیش از آن هزیود بازگو کرده است. اسطوره بی‌تردید از جایی در آسیای صغیر با معادن آهن سرچشمه گرفته و سپس همراه با آن پراکنده شده است.

بابلی‌ها، از سوی دیگر (بنا به بروموس که بینکا از او نقل می‌کند)، تاریخ را به صورت سلسله‌ای از آتش‌سوزی‌های بزرگ و سیل‌ها ادراک می‌کردند که توسط برخی از پیوستگی‌های سیاره‌ای ایجاد می‌شده است.

اعداد گاهشماری یهودی، خویشی خاصی با ایران نشان نمی‌دهد، از چهار تا هفت هزار سال متغیر است، و حتی یک بار هم با نه، ده یا دوازده هزار سال مزداگرایی یا زروان‌گرایی روبه‌رو نمی‌شویم.^(۲)

تأثیر ایرانیان در فلسطین از جنبه‌ی نقاط تشابه دیگری ارزیابی شده است، از جمله داوری نهایی، کتابی در آسمان‌ها که اعمال نیک و بد انسان‌ها در آن نوشته می‌شود،

1. Numen, 1969, 161 sq.

۲. فون‌گال، در Basileia، برای آشتی دادن دو سنت با یکدیگر زحمت زیادی به خود می‌دهد.

۶. ایران و منابع مسیحیت

در وام‌گیری مسیحیت از ایران باید در اصل بین آنچه که از طریق یهودیت آمده و آنچه که مستقیماً از ایران گرفته شده است تمیز گذاشت،^(۲) اما برای چنین تمیزگذاری داده‌های زیادی در دسترس نیست.^(۳)

موقت (ص ۷۶۹) می‌نویسد: «با توافق مشترک تصدیق می‌شود که در پس «هفت فرشته‌ی مقدس» مکاشفات که تعالیم خنوخ و Tobit را ادامه می‌دهند مفهوم ایرانی امشاسپندان قرار دارد.»

به عکس عقیده به فرشتگان محافظ پیش از انجیل در سنت یهودی - مسیحی دیده نمی‌شود «متی، ۱۸، ۱۰؛ کتاب اعمال ۱۵/۱۲، مکاشفات ۱۶/۱ ز ۲۰). احتمالاً عقیده به فره‌وشی‌ها با عقاید یونانی و رومی درآمیخت و به جن‌های (geni) محافظ تبدیل شد.

بیش‌تر وام‌گیری‌های منسوب به ایران به آخرت مربوط می‌شود. پندار رستاخیز که یهودیان با آن آشنایی داشتند، اما تنها با ظهور مسیحیت به یک باور کلی تبدیل شد، بنا به گفته‌ی تیهیموس (به نقل از دیوژن لاترتیوس و ایناس‌گازایی) قرن‌ها بود که در ایران جریان

۱. نگاه کنید به جی. د-گ اورمزد و اهریمن، ۷۹، که دو همرویدادی را به طور مفصل‌تر ارائه می‌دهد که نمی‌تواند انفاقی باشد: گله‌ی جانوران در خنوخ اسلامی، که یادآور گاو در گائامات و اسودپوس دیو در نوبت، که در آن می‌توان دیو خشم ایشمه‌یو را باز شناخت. اثر کورنلیس La resurrection de la chair et les croyances païenne sur les fins dernière در رستاخیز جسم، ۱۹۶۲، ۲۱، و نیز به آن بیافزاید. همچنین نگاه کنید به رودلف میر Die biblische vorstellung vom Weltenbrand, Bonn 195-6، جشن روز ۱۴ آذر، سالنامی دانشکده‌ی اتحاد عبری، ۱۹۲۹، ۱۲۷ (استر ۱/۳) که از بگه گرفته شده φρονπαλα (نام قدیمی پاریم Parim) (۹/۲۶) بازتاب قرومر است، به نازگی ریگ گرن. Svensk Exegetisk Arsbok 1955، I، همچنین نگاه کنید به د-گ Les noms des eunuques d'assuérus, Muséon 1953, 105 sq

۲. این تمایز توسط بوئت، زردشت‌گرایی و مسیحیت ابتدایی در Hibbert Journal 1903, 763 sq نشان داده شده است. مجموعه‌ی حجیمی از وام‌گیرهای احتمالی مسیحیت از ایران در کتاب کلمان تحت عنوان Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes, Giessen, 2 nd ed., 1924.

گردآوری شده و مورد بحث قرار گرفته است.

۳. درباره‌ی نجات‌بخشی الهی، تناسخ خدا، رجوع کنید به همین کتاب، ایران و اسرائیل.

داشت. مخالفت‌هایی که سدر بلوم علیه چنین انتقال نسل به نسل مطرح می‌کند، توسط کلمان رد شده است (ص ۱۵۰).

کلمان همراه با بوست (ص ۱۵۱) می‌پذیرد که سفر آسمانی روح و عروج عیسی بن‌مایه‌هایی ایرانی است.

نبرد بین اورمزد و اهریمن که برای روح مرده صورت می‌گیرد و در ویدیوداد (۵۲/۷) و ۲۸/۱۹ به آن اشاره شده است، می‌تواند منشاء این گفته در نامه یهودا باشد که میکائیل و شیطان برای کالبد موسی جنگیدند. این شباهت در میدراس‌رَبَا Midras rabba Deuter; (ad 31.14) که در آن سموتل و میکائیل نه برای کالبد موسی که برای روحش می‌جنگند، به اوج می‌رسد.

مقایسه‌ی زنده شدن جسم ملبس به لباس آسمانی، بی‌شک یادآور اعطای نشان است که در دین‌شناسی مزدایی به وفور از آن صحبت می‌شود. این برداشت که بدن درستکاران می‌درخشد به بهترین شکل (کلمان، ص ۱۵۳) با دین ایرانی نبرد توضیح داده می‌شود. پندار شام مسیح موعود یادآور غذای نامبرایی است که در نوسازی از هومه سفید و چربی گاو مثله شده تشکیل می‌شود.

توصیف قدیس متی از جهنم به عنوان زیستگاه تاریکی و سرما به شکل مبهمی جهنم بی آتش مزدایی را به ذهن می‌آورد (کلمان ص ۱۵۳).

اما کشتن اژدها در نبرد نهایی بن‌مایه‌ای بسیار شناخته شده است و اگر منشاء بیگانه داشته باشد احتمال بابلی و ایرانی بودن آن یکسان است. در رابطه با دو پیامبر در سیزدهمین کتاب مکاشفه که دیباچه‌ی ظهور منجی آخر است، به سختی می‌توان مانند بوکلن، بوست و موقت (کلمان، ص ۱۴۴) آن‌ها را با نجات‌دهندگان مکاشفه‌ی مزدایی مقایسه کرد که به ترتیب ۱۰۰۰ و ۲۰۰۰ سال پیش از سوشیانس می‌آیند. سرانجام بر خلاف بلوکن و بوست (کلمان ص ۱۳۹) سدر بلوم درست می‌گوید که بدتر شدن اوضاع پیش از پایان آخر در مکاشفه‌ی ایرانی (در بهمن یشت) دیر ظاهر می‌شود، در حالی که با بدبینی اسرائیل تحت انقیاد، سازگاری بیشتری دارد. با وجود این، در هند نیز مترادفی دارد (نگاه کنید به ص ۲۶۵) که مؤید قدمت آن است.

بی تردید جالب‌ترین مقایسه مربوط به کلیمان (ص ۳۱۹) است که عمل پولس جواری را با پندار کفار دادن پارسیان از راه مرگ، مقایسه می‌کند. پولس جواری برای نجات روح یک قاتل در داوری نهایی، او را به شیطان تسلیم می‌کند (قرنطیان، ۱، ۵۵). بنا به نوشته‌ی شایست و نشایست ۵۰/۸ (و ویدیوداد ۲۰/۳ و ۹/۴۹) کسی که دست به گناهی مهلک زده و سرش به فرمان مؤبد مؤبدان جدا شده است، در جهان آتی از کشیدن رنج بیشتر رها می‌شود.

از سوی دیگر، مقایسه‌های دیگری که در بالا آورده نشده است، اما در کتاب کلیمان یافت می‌شود، به سختی متقاعد کننده است.

برای نمونه، چگونه سه روح ناپاکی که از دهان اژدها، جانور وحشی و پیامبر کاذب خارج شده است، می‌تواند با جانوران اهریمنی که در ویدیوداد برشمرده شده (۵/۱۴ و ۷۳/۱۸) شباهت داشته باشد؟

به طور خلاصه، این مقایسه‌ها جالب توجه است و انکار تأثیر ایرانیان در مسیحیت، مستقیم یا از طریق یهودیت نابخردی است. اما عموماً درباره‌ی انتقال پنداره‌ها از ایران به مسیحیت، بسیار عجولانه نتیجه‌گیری می‌شود، بی‌آنکه احتمال عکس در نظر گرفته شود. ما حداقل در یک مورد گمان می‌کنیم که می‌توان یک وام‌گیری ایرانیان از مسیحیت را اثبات کرد.^(۱) و آن فرمول «ترس به خود راه مده» است که از انجیل لوقا به افسانه‌ی ویشاسپه راه یافته است.

۷. ایران و آیین گنوسی

آدولف هارناک، آیین گنوسی را به عنوان «یونانی‌گرایی حاد مسیحیت» تعریف می‌کند، تعریفی که دیگر رایج نیست، زیرا کوشش‌هایی صورت گرفته تا نشان دهند که آیین گنوسی انحراف از مسیحیت نیست، بلکه جنبشی مستقل^(۲) است که بسیار مدیون ادیان

۱. نگاه کنید به ص ۴۱۲ همین کتاب.

۲. نگاه کنید به گرات، گوسیم و میحیت اولیه، نیویورک ۱۹۵۹ و کورنلیس - لئونارد، گتوس ابدی ۱۹۵۹. با وجود این سیمون پترمان Simone Pétremont مقاله‌ی مفصلی تحت عنوان، برداشت گنوسیم Rev. de métaph. et de mor 1960, 385 آنچه را که این برداشت به مسیحیت مدیون است، نشان می‌دهد. و

شرقی است^(۱) و برداشت گنوسی شباهت کمی با برداشت یونان از دانش دارد.

در حالی که انز ANZ تنها اسطوره‌ی عروج روح از طریق حوزه‌های آسمانی را مطالعه کرده و سرچشمه‌ی آن را به بابل نسبت داده است، بوست و رایتزن اشتاین، انسان خاستگاهی و برداشت نجات‌بخش یافته را تا سرچشمه‌ی فرضاً ایرانی آن‌ها با عناصر فرعی بابلی مطالعه کرده‌اند رایتزن اشتاین مرتکب اشتباهات بزرگی در تاریخ‌نویسی سرآغاز قرن شده است که چون در تب و تاب اکتشافات ایرانی صورت گرفته تا اندازه‌ای قابل بخشش است. او بر پایه‌ی یک سرود دینی مانوی که نام زردشت در آن آمده، تعالیم نهفته در سرود، از جمله اسطوره‌ی روح را با وجودی که هزار سال از مرگ زردشت گذشته، به او نسبت می‌دهد. این اشتباه تاریخی را هنینگ نشان می‌دهد^(۲):

«نام زردشت تنها عنصر زردشتی در سرود است؛ می‌توانستند به جای آن هر نام دیگری، مانند شیت، بودا، عیسی یا مانی را بی آن که در محتوای آن حداقل تأثیری داشته باشد، بگذارند.»

این نظر که آیین گنوسی ساختار خود را مدیون یونان است، هر چند بخشی از مواد آن سرچشمه‌ی شرقی دارد پیشنهادی شد در سخنرانی‌اش تحت عنوان *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, 1927 است. این بازگشت جزئی به پنداره‌ی هارناک توسط یوناس، Göttingen 1934، *Gnosis und Spätantiker Geist* مورد انتقاد قرار گرفت. او بر خصلت غیرعقلانی اصطلاح گنوسیس و این حقیقت که آیین گنوسی به آن اندازه که یک دستگاه تفکری است دستگاه اسطوره‌ای نمی‌باشد، تأکید می‌ورزید.

یوناس همچنین به اشکال روش رایتزن اشتاین اشاره داشت که برای نمونه اسطوره‌ی

سرانجام نگاه کنید به Rev. mét. et. mor 1969.

۱. عنصر شرقی توسط انز *Ursprung des Gnostizismus*, 1897، بوست *Hauptprobleme der Poimandres*, 1906؛ *Die Göttin Psyche*, 1917؛ *Die hellenistischen Gnosis* رایتزن اشتاین 1907، *Mysterienreligionen*, 1927، ۱۹۲۱ و *Studien zum antiken Synkretismus Leipzig*, 1926، شد. تأیید شده است.

۲. در چاپ سرود مورد نظر. *Mir. Man.*, III, SBaw, 1932, 872. (M 7).

گنوسی آتروپوس در *Poimandrès* را به گذشته‌ی دور ایرانی فرامی‌فکند که سپس می‌تواند بدون دغدغه‌ی خاطر به عنوان منبع و منشاء در نظر گرفته شود.^(۱)

زنر با مشاهدی^(۲) این عقیده که «الوهیت شر، امور این جهان را به دست دارد و الوهیت خیر، در بالا و بسیار به دور از این جهان فرمان می‌راند گنوسی‌گرایی محض است»، به این نتیجه می‌رسد که «این پنداری غیر ایرانی است و بنابراین از منبعی بیگانه به وام گرفته شده است»، و به این ترتیب «گنوسی» و «ایرانی» را اصطلاحاتی خارج از یکدیگر در نظر می‌گیرد.

اما دروس^(۳) در کتب گنوسی نجع - حمادی برخی عناصر «بی تردید ایرانی» را می‌یابد. ابتدا مضمون سه «ریشه‌ی» خاستگاهی وجود دارد: نور، تاریکی و روح میانجی، چنانکه ایران با اصطلاحات مشابهی در بندهش به ادراک آن رسیده است. سپس برداشت بالاترین ایزد، که ازلی و ابدی است، وجود دارد؛ برداشت چهارتایی متعال و حکمت همه - قادر. در مجاور مجسمه‌های میترای ایون، اهریمن و ارواح پلید، نیمرخ وحشتناکی با سر شیر و بدن مار، *ایالدبثوث laldabāoth* وجود دارد که رقیبان بالاترین ایزدند. نظریه زروانی «دو روح»، طرح مقدماتی برداشت گنوسی «روح بدلی» است که در تعالیم فرقه‌های بحرالمیت نیز یافت می‌شود. برداشت محض گنوسی با تکرار آشکار پرسش‌های زیر در متن‌های ایرانی شواهدی می‌یابد: «من کجا هستم؟ به چه کسی تعلق دارم؟ از کجا آمده‌ام؟ و به کجا باز می‌گردم؟» نه تنها تصاویر نجات‌دهندگانی که از نطفه زردشت زاده می‌شوند - و با گنوستیک‌های ما «بذر سیث کبیر» می‌گردند - دیده می‌شود، بلکه مضمون

۱. در حالی که کوالینگ در مقاله‌ی خود به نام تأثیر دین ایرانی در التقاط‌گرایی یونانی در شرق در *Studies...Pavy* 223 بخش مهمی به ایران می‌دهد، فوژیر در چهار مجلد خود به نام *La révélation d'Hermès Trismégiste, 1949-1953* گزارش بسیار پرگزیزی را اختیار می‌کند. او خود را به نوشتن تاریخچه‌ی آیین هرمسی خشنود می‌سازد. می‌گوید: «به زودی در پژوهشی به اندازه‌ی کافی عیب دربارہ‌ی منابع یونانی، یهودی، مصری یا ایرانی آن تعالیم غرق شدم»، اما در واقع، او همه چیز را از *الاطرون* می‌گیرد. یونانی، شرحی کلی از آیین گنوسی ارائه می‌دهد: دین گنوسی، نیویورک، ۱۹۵۸.

۲. زروان، ۷۹.

3. J. Dorese, *Les Livres Secrets des gnostiques d'Egypte* 1958, 312.

(کتب سری گنوسی‌های مصر)

بسیار تعریف شده‌ای یافت می‌شود که از زمان تشخیص چارچوب اصلی آن از جانب رابرتن اشتاین، به عنوان اسطوره‌ی «نجات‌بخش نجات‌یافته» شناخته شده است و به قدرت نوری عالی‌تر تعلق دارد که مشغول آزاد ساختن شراره‌های نور خود است که باید در سراسر آفرینش پایین پراکنده گردد. در این جا نیز بسیاری از حقایق و تصاویر چنین رستگاری‌یی وجود دارد؛ جامه‌ی با شکوهی که در زمان عبور از آسمان‌ها بر تن روشن‌کنندگان دیده می‌شود و توصیف هدف آسمانی به عنوان گنجینه‌ای^(۱). سرانجام، ترتیب جغرافیایی است که این الهامات در آن جا روی می‌دهد و مشخصه‌وارتر است زیرا کتاب کاذبه‌ی ما رازآمیزترین و سری‌ترین نقطه‌ی عالم را در سواحل تاریک اقیانوس شرقی، بر کوه نوره‌ها قرار می‌دهد که غار مغان در آن است.»^(۲)

ویدن‌گرن از این هم فراتر می‌رود، زیرا از نظر او^(۳) اساس آیین گنوسی و حتی اصول آن، ایرانی است. او ابتدا برداشت رستگاری را در هند و ایران مقایسه می‌کند و مدعی می‌شود که در اصل یکی است و هر دو از آرزوی فراتر رفتن از این جهان با یکی کردن روح فردی با روح بزرگ آغاز می‌کنند.

می‌توان پاسخ داد که شواهد برای این گونه‌ی بدبینانه‌ی کیهان‌ستیزی نزد ایران، در واقع بسیار ناچیز است و باید پذیرفت که معمولاً "به ایران نسبت داده نمی‌شود، اما به طور کلی از طریق دوگرایی خوشبینانه و اخلاقی زردشت، پوشیده و کنترل می‌شود. طریق رستگاری در سیستم گائایی، به شکل اتحاد انسان با موجودیت‌ها، به ویژه به صورت اتحاد وهومنه با آنچه که بعدها «وهومنه‌ی بزرگ» «مَنوهمید» نام گرفت، وجود داشت. این مسئله را ویدن‌گرن در کتاب خود به نام: وهومنه‌ی بزرگ و رسول خدا، اوپسالا، ۱۹۴۵

۱. منظور از این واژه، رضایت بی‌پایان مسیح از گناهان آدمیان و محاسن فوق‌العاده‌ی مریم پاکره و قدیسین است که ذخیره‌ای در دین‌شناسی کاتولیکی رومی تلقی و برای رستگاری سابرین مؤثر پنداشته می‌شود. فرهنگ و بستر، م.

۲. نگاه کنید به یادداشت‌های دورس ص ۳۴۵.

Der iranische Hintergrund der Gnosis, ZR GG 1952, Heft 2.

۳. این مقاله توسط الواس کلس مورد انتقاد قرار گرفته است.

Alöis Closs, Die gnostische Erlösungsidee und Zarathustra, Festschrift Stütz, Graz-Köln

1954.

مطالعه کرده است. نظریه‌ی اصلی او، حتی اگر جایز ندانیم که آونگهانه *avanhāne* (ی) ۵/۳۳ اشاره‌ای باشد به حالت خلسه و نه مرگ باز هم قابل تأمل است. نقش وهومه در مزداگرایی متأخر در ویدیوداد (۱۹/۳۱) تصدیق می‌شود. در این قطعه، وهومه از ورود روح به آسمان‌ها استقبال می‌کند و او را به سوی اورنگ طلایی اهورامزدا همراهی می‌نماید: صحنه‌ای که بنا به مشاهدات ویکاندر، سرچشمه‌ای هندوایرانی دارد.^(۱)

شواهد دیگر چندان اهمیتی ندارد، زیرا یا از دقت کم‌تری برخوردار است و یا به زمان مؤخرتری تعلق دارد. استفاده از مفهوم «دانش» در گاتا از دقت حتی کم‌تری برخوردار است. مسلماً شناخت، پیش از انتخاب ضروری است، اما این مسئله به هیچ‌وجه، با گنوسیس، که طریقه‌ی مستقیم رستگاری است، یکسان نمی‌باشد. برخی از نوشته‌های پهلوی نظیر تفسیر آئوگمَدَئیکا *Aogemadaeēca* بندنامک (۳، ۵ و ۳۱) و نام‌های مرکبی که به معنای «نجات یافته به دست میترا» یا مانند آن است به زمان متأخرتری تعلق دارد. ذکر این حقایق و زروان‌گرایی به عنوان شواهدی برای بحث فعلی، به راستی بی‌پایه است. هر چند تا آن جا که به نام‌های دربرگیرنده‌ی میترا مربوط می‌شود، باید اقرار کرد که اهمیت آن‌ها با شواهد اوستایی موجود مربوط به وهومه ارتقاء یافته، زیرا وهومه بنا به نظام دومزیل جایگزین میتراست.

قطعه‌ی مقاومت در بحث ویدن‌گرن، همان مفهوم نجات‌بخش است. در سرود دینی مروارید برای نمونه، نجات دهنده به درون ماده نزول می‌کند تا مروارید را که روح یا ارواح است نجات دهد، اما برای به انجام رساندن کار نجات‌بخشی باید خود از قدرت هستی مادی نجات یابد. ویدن‌گرن از وجود اصطلاحات پارتی در این حکایت سریانی، وجود یک منشاء پارتی برای این اثر را نتیجه می‌گیرد.

نمادگرایی این سرود دینی سریانی شناخته شده که در کتاب اعمال توماس حفظ شده است، مفصلاً توسط رایتزن اشتاین^(۲) مورد مطالعه قرار گرفته است. مروارید، نماد روح،

۱. نگاه کنید به ص ۴۰۴-۴۰۳ همین کتاب.

۲. که کل بازده پرحاصل آن، چنانکه افزمن اشاره می‌کند، *Le baptême du feu* ۱۹۴۰ شماره‌ی ۴،

شراره‌ی مقدس است که انسان در افسانه‌ی پسر پادشاه از دست داده و سعی به بازیابی آن دارد.

ویدن‌گرن^(۱) چنین فرض می‌کند که این افسانه سرچشمه‌ی پارتی دارد، زیرا متن سریانی تعدادی واژه‌ی بیگانه را دربر می‌گیرد. از سوی دیگر، **ویکندر** هم که برای این سروده‌ی دینی سرچشمه‌ای ایرانی قائل است، نشان داده است^(۲) که واژه‌ی فارسی‌گوهر دو معنا دارد: «مروارید یا جواهر» و «ماده یا جوهر» و بنا به شاهنامه‌ی فردوسی گفته می‌شود که در زمان تاجگذاری خسرو، مرواریدی از **فَرّ** (یا **شکوه**) پروردگار صادر شد.

ابتدا می‌توان گفت که حضور واژه‌های عاریتی پارتی در متن سریانی را به آسانی می‌توان به عنوان بازتاب روابط فرهنگی که در کل بین ایران و سوریه در عصر اشکانی جریان داشت توضیح داد و آن را نتیجه‌ی منشاء ایرانی این متن خاص تلقی نکرد. تحت این شرایط، باید درباره‌ی اشارات **ویکندر** در چارچوب نمادپردازی مروارید، که بسیار شایع نیز بوده است، داوری کرد. در کنار ایرانیان و سوری‌ها، اقوام بسیار دیگری برای مروارید گونه‌ای احترام خاص و شبه - جادویی قابل‌اند که هر نوع نتیجه‌گیری درباره‌ی منشاء ایرانی این افسانه‌ی سریانی را دشوار می‌سازد.

در واقع، حتی اگر اصالتی پارتی برای سرود دینی **مروارید** قابل شویم، این مسئله امکان سرچشمه گرفتن مضمون مربوطه را در جایی دیگر در یونان، همان‌طور که **کلوس** (ص ۷۴) پیشنهاد می‌کند یا در بابل نفی نمی‌کند. **ویدن‌گرن** در اثرش تحت عنوان **عناصر بین‌النهرینی در مانی‌گرایی** ۱۹۴۶، نشان داده بود که پیش‌گونه‌ی اسطوره‌ی گنوسی می‌توانسته **درام تموز** باشد که به زمین می‌آید، می‌جنگد و رنج می‌برد و پیش از برخاستن از مرده‌ی خویش، زندانی می‌شود؛ اسطوره‌ای که به یاری یک متن بابلی متأخر که **ویدن‌گرن** (ص ۱۷۸) نقل کرده است، به عنوان نمادپردازی سرنوشت انسان، تفسیر شده است.

شرحی درباره‌ی این سرود دینی است.

1. Der iranische Hintergrund der Gnosis, in *Zeitschrift f. Religionsgesch*, 1952, Heft, 2.

۲. در بازیابی اثر ادمز. *Le baptême du feu, Svensk Teol. Kvartalskrift* 1941, 228 sq.

آیین مندایی *Mandeanism* دینی از گونه گنوسی است که احتمالاً عناصر چندی با منشاء ایرانی را در خود دارد: دوگرایی نور و تاریکی با شاهان مربوطشان؛ سرنوشت روح پس از مرگ؛ پوشش‌های نور؛ داوری کردن درباره‌ی روح و...^(۱)

۸. ایران و مانئ‌گرایی

درکل و صرف‌نظر از میزان نقش ایران در آیین گنوسی مانئ‌گرایی بی‌شک شکلی از آیین گنوسی است که ایران نقش مهمی در آن ایفا می‌کند.^(۲)

زمانی که مانویان در دین ایران - یعنی در متونی که به فارسی نوشته شده بود - به جست‌وجوی برابری برای ایزد «دسترش‌ناپذیر» خود؛ دور از جهانی که او نیافریده است پرداختند، اوهمز یا میترا را انتخاب نکردند، بلکه زروان را برگزیدند. در متون پارتی، اصطلاحات دیگری استفاده می‌شد، مانند بَگ «ایزد»، پدر، راشینگر «داور اصلی» یا سروشاو^(۳) اوهمز در مانویت مانند تفکر نظری زروانی^(۴) انسان خاستگاهی نامیده

۱. درباره‌ی آیین مندایی، نگاه کنید به H-CH, Puech in Mortier & Gorce, *Histoire général des religions*, 1945, 67 sq. به تازگی اثر بانو دروئر، آب در شراب، لندن ۱۹۵۶ (که در آن، آیین‌های مندایی با آیین‌های مسیحی و پارسی مقایسه می‌شود) و اثر رودولف Die Mandäer 2 vols. 1960-61 همچنین رجوع کنید به ویدن‌گرن *Stand u Aufgaben II*, 96 sq و *Iranisch - semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, 1960, 59 sq.

۲. درباره‌ی مانئ‌گرایی به طور کلی، که نمی‌توانیم در این جا به آن بپردازیم، کتاب‌های عالی در دسترس است که عبارتند از H-Ch. Puech. *Le Manichéisme*, 1949, Widengren, *Mani und der Manichäismus*, 1961 و مقاله‌ای آسموسن در تاریخ دین، لیدن، ۱۹۶۹، ۵۸۰. درباره‌ی رابطه‌ی بین مانئ‌گرایی و زروان‌گرایی نگاه کنید به Widengren, *Stand u aufg*, 126, von. Wesendonk, *Die Verwendung einiger iranischer Götternamen im Manichäismus, Monde Oriental*, 7, 114 sq.

۳. Henning, *Mir, Man*, III, 65 sq. این حقیقت که زروان در مانویت پارتی حضور ندارد، در حالی که در مانئ‌گرایی ایرانی حاضر است، با نظریه‌ی ویدن‌گرن در 200 n. & *Stand u. Aufg.*, 113 در درباره‌ی زروان‌گرایی مادی - پارتی متعارض است. ویکاندر، به عکس (کانون) زروان‌گرایی را با پیوند دادن آن با عملکرد هیرد (بدون شواهد کافی) ایران تعیین می‌کند. نگاه کنید به ص ۳۴۶ همین کتاب.

۴. نگاه کنید به ص ۲۳۷ همین کتاب.

به همین سان میترا نقش مهمی ایفا می‌کند که با نقشی که برای او در جاهای دیگر وجود داشته سازگار است.^(۲) در متون پارسی، مهریژد («یَزَتَه میترا») روح زنده است. نجات دهنده و جهان‌آفرین، که به خوبی با نقشش در رازها منطبق می‌باشد. او باید روح انسان **خاستگامی** (اورمزد) را نجات دهد. او پوست **آرخن‌ها** (دیوان) را می‌کند و از پوست، گوشت و استخوان آن‌ها، عالم را می‌سازد (قربانی کردن که باعث پیدایش کیهان می‌گردد).

در متون پارسی و سغدی **مهریژد** یا **Mišešayē** سومین پیام‌آور است (که نام‌های دیگرش عبارتند از: **نریسَفَرزَد** «یَزَتَه نیریَه سَنگَه»، یعنی انسان پیام‌آور)، به فارسی، روشن **شهریژد** «یَزَتَه قلمرو نور» تنها نام شناخته شده برای **کومون** بوده است). او مخترع دستگاهی برای بازیافتن ذرات نور و پدر دوازده باکره‌ی نور (۱۲ ماه) است. به منظور فریفتن **آرخن‌ها**، خود را به صورت مادینه^(۳) به نرینه‌ها و به صورت نرینه به مادینه‌ها می‌نمایاند. بذر نرینه‌ها بر زمین می‌افتد، بخشی که با زمین مرطوب برخورد می‌کند، مَزَن **Mazan** را به وجود می‌آورد که به دست نور **آفَس** (الماس روشنی)، یکی از پسران روح زنده، **مهریژد** کشته می‌شود. (به نسخه‌ی پاره پاره‌ی اسطوره‌ی میترا که گاو را می‌کشد و جهان را می‌آفریند شباهت دارد). بخشی که روی زمین خشک می‌افتد، پنج درخت و از این راه کل زندگی بنانی را به وجود می‌آورد.

مادینه‌ها سقط جنین می‌کنند و از جنین آن‌ها انواع جانوران به وجود می‌آیند.

۱. نقش مادونی که اورمزد ایفا می‌کند مانع از آن نشد که مانویان برای نام دین خود، نام دین مزدایی یعنی دین مزدیستی **den mazdes** را انتخاب نکنند. نگاه کنید به **میگ**. **JRAS**, 240, n.3.

۲. نگاه کنید به ص ۴۰۷، **کومون** درمانی‌گرایی تنها توانست دیدی کلی از نقش **میترا** در مقام میانجی بیابد. زمانی که مشغول نوشتن «پایان جهان از نظر مجوسان شرق» بود، **JHR** ۱۹۳۱ آنها از وجود دو متن در این زمینه اطلاع داشت، **Abh** نوشته مولر، برلن، ۱۹۰۴ و اثر **فونلوتوک**، **ibid**, **Türk**, **Manich** ۱۹۱۹. در پاره‌ی آخری، «میترای راسنین» با «میترای دروغین» که به نظر نوعی ضد مسیح می‌آید، و گاوی را میان دو پا نگاه داشته، وانمود می‌کند که پسر حقیقی خداست و می‌خواهد او را پرستش کنند مقابل می‌شود.

۳. برخی در این جا شواهدی افزوده برای میتراپی دو جنسی **androgenous** می‌یابند، اما دو گواهی که برای نتیجه‌گیری خود دارند، هر دو مردود است، یکی صرفاً به اشتباه هرودوت مربوط می‌شود و دیگری به اشتباه حکاک. نگاه کنید به **پوپس**، **مطالعات...** **نقی‌زاده**، ۱۹۶۲، ۴۴.

به همین سان امهرسپندان نیز در نظام مانوی جای داده شده‌اند، اما تنها به صورت عناصر (تابان). فروردین به مفهوم «اثر یا هوای لطیف» با آن‌ها در هم می‌آمیزد.^(۱)

در این دستگاه، و همن سرنوشت خاصی دارد و چنانکه دیدیم و به شهادت استرابون و کتیبه‌های آشور، جایگاه مهمی در عصر اشکانی به طور کلی داشته است. او «پروردگار دین» چهارمین عضو چهارتایی و...^(۲) است. از این گذشته، نامش به احتمال زیاد وارد منوچهر، روح بزرگ، می‌شود که ارواح در جهش صعود می‌کنند و با آن در می‌آمیزند.^(۳)

زمین، سپندارمذ، بنا به یک نوشته‌ی سغدی چهارمین پسر روح زنده بوده است.^(۴)

به نریسه یا نریسف در بالا اشاره شد.

ایشته، اصطلاحی به معنای «مطلوب، عزیز» اهریمن، توسط مانی با عیسی پیوند زده شده است.^(۵)

اهرمن، همراه با آز «هوس» دشمن اصلی اورمزد بوده است.^(۶)

۹. ایران و افسانه‌ی جام مقدس

چندین نظریه در صدد توجیه افسانه‌ی پارسیفال و جام مقدس برآمده‌اند. ما در نوشته‌های اروپای قرون وسطی، هیچ توصیفی از آن نمی‌یابیم، تمامی این نظریه‌ها، فرض را بر این گذاشته‌اند که منابع آن را باید در شرق جست و جو کرد.

ل. فون شرودر^(۷) این افسانه را با اساطیر هندی خورشید و ماه پیوند می‌دهد که دلایلش چندان متقاعد کننده نیست.

ر. شرودر^(۸) منشاء آن را - از راه رسانه‌ی نغمه‌سرایان سیار - تا مانی‌گرایی پی می‌گیرد،

1. Henning, *Mir Man.*, I; Boyce, BSOAS, 1957, 311 n.2; W. Lentz, *Mani und Zarathustra*, ZDMG, 82, 200.
2. Henning, *Mir, Man.*, II, 70.
3. Widengren, *The Great Vohu Manah & The Apostle & God*, 1945.
4. Lentz, ZDMG, 82, 199.
5. Wesendonk, *Die Verwendung...*, 158.
6. Henning *Mir, Man.*, I, 47-6. درباره‌ی سایر شیاطین نگاه کنید به مقاله‌ی مذکور وزن دوتک، ۱۷۵.
7. شماره‌ی ۲، 175 n.2. *Wesendonk, art. cit.*
7. Die Wurzeln der Sage vom heiligen Graal, SWAW, 166 (1910), 16 sq.
8. Fr. R. Schröder, *Die Parzivalfrage*, Munich 1928.

در حالی که **فون سوهنتشک**^(۱) در جهت حماسه‌های ایرانی آن را جست و جو می‌کند، نظری که **وایخلت** آن را رد می‌کند، اما **هینگ**^(۲) - با این شرط که درباره‌ی انتقال آن زیاده‌گویی نشود - آن را می‌پذیرد، ولی متأسفانه دلایل خود را بیان نمی‌کند.

به تازگی **رینگوم** راه حل را در ایران مزدایی می‌یابد. شرح او که تبدیل به کتاب حجیمی به نام *Graaltempel und Paradies* (استکهلم، ۱۹۵۱) شده است، توضیح **استرزیگوسکی** را درباره‌ی یک دیس نقره‌ای^(۳) عصر ساسانی با نقش بنایی در میانه‌ی باغی با گذرگاه طاق‌داری متشکل از ۲۲ طاق به عنوان نقطه‌ی شروع می‌گیرد. **رینگوم** بر خلاف **استرزیگوسکی** و **روپرت** تنها با احیای بنا که او آتشکده می‌پندارد، راضی نمی‌ماند، بلکه مدعی می‌شود که محل آن را در تخت سلیمان، شیر باستانی، پایتخت مقدس ساسانیان یافته است. کاوش‌های باستان‌شناسی که با همکاری نویسنده در این محل انجام یافته تاکنون اثری از این گذرگاه عظیم طاق‌دار نشان نداده و حتی بازمانده‌های بنای اصلی نیز در این جا یافت نشده است، اما **رینگوم** ناامید نشده است و هنوز هم بر این عقیده است که این بنا که کاخ و بارو هر دو است، مدل اصلی **مونت سَلَوَت** *Montsalvat* (پیش از انتقال افسانه‌ی ایرانی به اسپانیا) بوده است. از این گذشته، رمز و راز جام، چیزی جز فراگذاری رمز و راز **هومه** که می‌بایست در معبد برگزار می‌شده نیست و پیاله‌ی جام را می‌بایست از یک قطعه سنگ گرانقیمت واحد درآورده باشند که خود گونه‌ای دیگر یا المثنی مروارید است که جست و جویش مضمون سرود دینی **مروارید** سریانی است.

نظریه‌ی بسیار هوشمندانه‌ای است و بازیابی قصر ایرانی، همراه با نوشته‌های گائا که در زیر طاق‌ها حک شده (برای ۲۲ طاق ۱۷ گائا یافت شده که این البته بی اهمیت است)، این مسئله عنصر مزاح را وارد مطالعاتی می‌کند که خالی از شواهد قطعی است.

نویسنده در آخرین کتابش به نام *Paradisus Terrestris* ۱۹۵۹ (به زبان سوئدی با فشرده‌ای به انگلیسی)، ظاهراً به نحوی از موضع خود عقب‌نشینی کرده است، به این

1. Fr. V. Suhtschek, Die iranischen Quellen in Wolframs Parzival, ZDMG, 1928, LXXXII sq.; ZDMG, 1930, 106, sq. *Forsch. u. Fortshr.*, 1931, 139 sq. and *Klio*, 1932, 50 sq.
2. Reichelt, WZKM, 40, 37 sq. Henning ZDNG, 90/1 sq.
3. *Survey of Persian Art*, IV, 237.

مفهوم که در حین مطالعه‌ی همان بنا، دیگر سخنی از جام نمی‌گوید و تلاش خود را به نشان دادن این نکته محدود می‌کند که کاخ و باغ بهشت که تخیل مسیحیان قرون وسطی را چون شیخ دنبال می‌کرد، کم و بیش به شکلی مستقیم به کار رفته است.

کاوش‌های باستان‌شناسی تخت سلیمان در ۱۹۵۹ از سر گرفته و نتایج آن در کنگره‌ی هنر ایران که در آوریل ۱۹۶۰^(۱) در نیویورک برگزار شد، مطرح گردید. در آن جا هیچ بنایی که پیش از قرن ششم میلادی پدیدار شده باشد یافت نشد.

ج) ساسانیان

۱. ماه‌شماری

پادشاه ساسانی بر این باور بود که از تبار ایزدان است. کتیبه‌ها و سکه‌ها گواه آن است او خود را تیغ (βεός) (bay) «خدا» و که چهره از یزدان (ex yazdan hač Yevouš θēw) Ke cihr «که تبارش به ایزدان می‌رسد» می‌نامید.^(۲)

او از جانب خدا، اورمزد، مهر یا آناهیتا، به شاهی منصوب می‌شد. از این گذشته، همان طور که شکل تاجش در نقش برجسته‌ها و سکه‌ها نشان می‌دهد، می‌کوشید تا خود را به خدا شبیه سازد. هر شاه، تاج فردی خود را داشت تاریخچه‌ی آن‌ها نوشته شده است،^(۳) اما برخی خصوصیات بین تمام آن‌ها مشترک بوده است. از همان زمان اردشیر، با تاج برج شکل که از تاج اورمزد الگوبرداری شده است، رو به رو می‌شویم. بار دیگر در زمان شاپور اول، شاپور دوم، بهرام چهارم، یزدگرد اول و سایر شاهان باقی مانده‌ی

۱. به ابتکار آرتور اسپم پوپ، ویراستار باستانی، که یکی از به اصطلاح پدر خوانده‌های نظریه‌های رینگوم است. باستانی هر چند اثری گرانقدر است که به سخنی جایگزین‌پذیر می‌باشد، از لحاظ مباحث نظری، به علت تعصب نسبت به ایران، تپاه شده است. درباره‌ی کاوش‌های تخت سلیمان، نگاه کنید به نومان III، اخبار لندن ۱۶-۱-۶۵، ۲۴.

۲. مانند مورد کتیبه‌ی شاپور در کعبه، سکه‌های اردشیر و... درباره‌ی سکه - افسانه‌ها، گوپل. ap، آتایم، *Asiatischer Staat* جدول‌های ۱ و ۱۲ و ص ۱۲۷. بنا به نوشته‌ی آماتوس مارسیلیوس XVII ۳۱۵، شاپور دوم خود را برادر خورشید و ماه می‌نامید. رسمی که بنا به نظر همین نویسنده به اشک باز می‌گردد.

3. K. Erdmann, Die Entwicklung der sasanidischen Krone, *Ars Islamica*, 1951, 87 sq.

D-G., *Symbolik des Parsismus*, 91 sq.

بهرام اول تاجی نوک تیز یا تابان داشته که شاید یادآور مهر باشد. با جانشین او بهرام دوم، ابتدا یک جفت بال می‌بینیم که یکی از مشخصات ایزد وهران^(۱) «حافظ» شاهان است. سرگراز یکی از تناسخ‌های اوست. بال‌ها از نو با هرمزد دوم، سپس با بهرام چهارم دیده می‌شود که آن‌ها را از جلو نشان می‌دهد شیوه‌ای که از این پس با پیروز (که نامش هم معنا با وهران «پیروزمند» است)، خسرو دوم، اردشیر سوم، یوزان و تمامی شاهان بعدی ترسیم می‌شود.

برجسته بودن وهران بر تاج‌های شاهی با نقشی که به نظر من آتش وهران بر روی سکه‌هاست و با بنیان‌های این آتش که در کتیبه‌ی شاپور در کعبه به یادگار نگاه داشته شده، همساز است.^(۲)

و سرانجام شکل تاج همان طور که در مورد نرسه می‌بینیم، ممکن است از آن‌ها الهام گرفته شده باشد.^(۳)

مزدآگرای، که در همان قرن اول پ. م در نسا به رسمیت شناخته شده بود، در زمان ساسانی به دین دولت تبدیل شد.

از نوشته‌ی طبری (ص ۵) در می‌یابیم که ساسان، نیای اردشیر و سر خاندان سلسله‌ی ساسانی، رییس آتشکده‌ی آن‌اهیتا در استخر بوده است، و اردشیر احتمالاً جانشین او در این سمت می‌شود. اگانایس می‌گوید (Hist. II, 26) که اردشیر (۲۲۶-۲۴۱) در آیین‌های مغان رازآموخته بود و خود راز و رمزها را اجرا می‌کرد (یعنی، آن آیین‌هایی که از دید عامه پوشیده نگاه داشته می‌شد). در سال ۲۲۴، سر سرکرده‌ی خود، اردوان را، در معبد آن‌اهیتا، به دار می‌آویزد که تداوم آیین جنگ آوری است که هروودت و پلوتارخ پیش‌تر آن را ثبت کرده بودند.

ویکاندر سعی می‌کند تا نادرستی سنتی را که این شهریار را، با دستیاری موید توسر،

۱. هرتفلد در Arch. Mitt. ans Iran 1938, 110 معنای فوق‌الذکر بال‌ها را با مقایسه با سکه‌های کوشانی که بر آن‌ها **تنگو** تاجی بر سر دارد که تمام پرنده است اثبات می‌کند. نگاه کنید به اردمن، ساسان، تاج، ۹۷.
۲. در این باره در صفحات ۳۴۹ و ۳۷۱ همین کتاب بار دیگر سخن خواهیم گفت.

3. Erdmann, Sasan. Krone, 98.

بنیانگذار دستگاه دینی مزدایی می‌سازد، اثبات کند.^(۱) ویکاندر به درستی بین مقام و مرتبه و عملکرد اهریت *ehrpāt* (هیرپد) که به ویژه با مناسک آناهیتا ارتباط داشت و مگویت (موبد) که در سلسله مراتب مزدایی استیلا یافت، تضاد می‌بیند. از این‌جا نتیجه می‌گیرد که مزداگرایی راستین، دین مزدا در سنت ناب زرتشتی، تنها در زمان هرمزد اول (۲۷۲-۲۷۳)، نامی پرمعنا، یا در زمان جانشین بهرام اول (۲۷۳-۲۷۶) نهاد یافت، و در همین دوران کرتیر، که تا آن زمان یک اهریت (هیرپد) صرف بود، عنوان مگویت گرفت. داده‌های کارنامه و دینکرد بنابراین، صرفاً افسانه به نظر می‌آیند. همین مسئله در مورد نامه‌ی تنسر صادق است که به نظر کریستن^(۲) جزو کتب کاذبه است که به سلطنت خسرو اول مربوط می‌شود.

بی تردید، جایگزینی اهریت‌ها با مگویت‌ها، یا در واقع جابه‌جایی آن‌ها، تعدیل مهمی در مناسک و تشکیلات دینی است.^(۳) اما نباید در مورد اهمیت آن تا آن‌جا گزاره‌گویی کرد که اردشیر را خالی از صفات نیک مزدایی دانست. این مسئله را سه حقیقت که از چشم ویکاندر پوشیده مانده است، اثبات می‌کند: (۱) اردشیر در کتیبه‌اش در نقش رستم، اعتراف می‌کند که پرستش‌کننده‌ی مزدا (مزدیسن) است. (۲) در نقش برجسته‌های نقش رستم^(۴)، شهریار را از اوهمزد دریافت می‌کند. (۳) نوع تاجش، بنا به عقیده‌ی گویل^(۵) نشان می‌دهد که او از جانب آناهیتا و اوهمزد برگزیده شده است. می‌توان همراه با هرتفلد^(۶) دچار این وسوسه شد که کرتیر را که تنها از روی کتیبه‌ها و چند متن مانوی^(۷) می‌شناسیم، با توسر که به تنها سنت نوشتاری غیر کتیبه‌ای موجود تعلق داشته، یکی بگیریم. با وجود این، همان‌طور که مناش اشاره می‌کند،^(۸) این حقیقت

۱. کارنامه‌ی اردشیر بابکان، دینکرد IV, III، نامه‌ی تنسر، ویکاندر 1946. *Feuerpriester Kleinasion und Iran*.

۲. ایران در زمان ساسانیان، ۶۳/۱۹۴۴ و نامه‌ی تنسر، اثر مری بویس، رم ۱۹۶۸.

۳. نگاه کنید به ص ۳۶۶ همین کتاب. ۴. تفسیر کریستنسن، ص ۹۰.

5. *Investitur im sasanidischen Iran und ihre numismatische Bezeuggung*, WZKM, 1960, 38.

۶. تاریخچه‌ی باستان‌شناسی ایران، ۱۹۳۵، ۱۰۲ و سپس تاوادی، *Die mittelpersische Sprache u.*

۷. آسیای صغیر، مری بویس، ۱۹۵۵، ۵۰. *Literatur*, 1957, 55 sq.

8. *Une encyclopédie mazdéenne, le Denkart*, 1958, 57.

که نقش کرتیر یک نقش سازمان‌گرا نه و شکنجه‌دهنده بوده است، وجود راست‌دینی و قوانین شرعی استقرار یافته‌ای را از پیش مفروض می‌دارد. و چون کرتیر نویسنده‌ای این مجموعه نبوده است، (زیرا در غیر این صورت، دست به فخر فروشی در این باره می‌زد)، می‌بایست کار پیش کسوت او، توسر بوده باشد. به طور خلاصه، چنانکه دومناش می‌نویسد: باید توسر باشد که در زمان اردشیر، اوستا را تدوین کرد و به همین سبب (دینکرد ۳/۴۲۰) به او در پیوند با تاریخ انتقال متن مقدس، اشاره می‌کند.^(۱)

اردشیر، شهر اردشیر- خوره «عظمت اردشیر» را با یک آتشکده بنیان نهاد و اردوان را تهدید کرد که سرش را در آن جا بر بالای دار می‌برد.^(۲) بنا به نوشته‌ی کارنامک^(۳)، او بنیانگذار آتش ورهران شاه آتش‌ها (آتوران شاه) در اماکن مختلف است.

بر سکه‌های او،^(۴) همسو با سکه زنی ایرانی، نقش مجمر آتش زده شده است. اما این مجمر یک شکل واحد دارد: به نظر می‌رسد که روی پنجه‌های شیر در چهار گوشه (که دو تا از آن‌ها قابل رؤیت است) ایستاده است. در این باره تا به حال تفسیر و تعبیری نوشته نشده است. گوبل^(۵) بدون ارائه‌ی هیچ توضیحی به توصیف آن‌ها می‌پردازد، اما از نظر من این سؤال پیش می‌آید که شاید مقصود از آن‌ها مشخص کردن اورنگ و در نتیجه مشخص نمودن شاه آتش‌ها بوده است، فرضی که شواهد کارنامک ظاهراً مؤید آن است. شاپور به مانی آزادی کامل داد^(۶) تا در سراسر امپراطوری به موعظه‌ی دینش پردازد، و به تدریج «کلیسای عدالت» از هند تا مصر و تا مرزهای امپراطوری روم گسترده شد.

با وجود این، اهریت شاپور، کرتیر، در خدمت دین مزدیسن بوده که سه بار در کتیبه‌اش که به دنبال کتیبه‌ی شاپور در کعبه‌ی زردشت آمده است، به آن اشاره رفته است:

۱. دومناش، ۵۸. همچنین نگاه کنید به ص ۶۳ همین کتاب.

۲. طبری ۱، ۸۱۸. ۳. VIII، ۱۷، x ۱۸ و...

۴. درباره‌ی سکه زنی ساسانیان، آثار زیر در اختیار است، R. Göbl, *Aufbau der Münzprägung*, apud, F. Altheim, u. R. Stiehl, *Ein asiatischer Staat*, 1954, 51 sq. مورگان، سکه زنی در ایران، ۱۹۳۳، و پاروک، سکه‌های ساسانی، ۱۹۲۴، مراجعه کرد.

۵. ص ۱۲۸.

۶. نه درست از زمان تاجگذاریش در ۹ آوریل ۲۴۳۷ بلکه چند سال بعد از آن نگاه کنید به ماریک، Les débuts de la prédication de Mani, in *Mélanges, Grégoire*, 1951, 245.

«تمامی انواع بازخوانی‌های دین و سایر آیین‌های ایزدان»، «دین مزدیسن و مغان»، «این یشت‌ها و این آیین‌های دین مزدیسن».^(۱)

از خط ۱۱ تا ۱۵، **کرتیر** به ما می‌گوید که او راست‌دینی را از نو «در سرزمین آنیران Añeran که تنها با اسب و زیردستان **شاه شاهان** می‌توان به آن جا رسید»، برقرار ساخته است، یعنی در مناطقی که در گذشته در دست ایرانیان بوده است - در آسیای صغیر و سوریه و... اما دین در آن جا تا اندازه‌ای انحطاط یافته بود: «به دین مزدیسن و مغان خوب، احترام و اقتدار در سرزمین اعطاء کردم. کفار یا افراد منحط در جامعه‌ی مغان را که در موضوعات مربوط به دین مزدیسن و مناسک ایزدان، زندگی ناپسندی را پیش گرفته بودند، سرزنش و توبیخ کردم. آن‌ها بهتر شدند و من فرامین و حقوقی برای آتش‌ها و مغان بی‌شمار صادر نمودم. به یاری ایزدان و شاه شاهان، تعدادی آتش ورهران در ایران بنیان نهادم و ازدواج‌های خویشی بسیاری را ترتیب دادم، بسیاری از افرادی که (از ایمان خود) روی بازگردانیده بودند، آشتی نمودند و بسیاری از افراد که پیرو تعالیم اهریمنان گشته بودند، توسط من به پرستش ایزدان فرا خوانده شدند».^(۲)

در پشت سکه‌های شاپور، مجمر آتشی وجود دارد که در اطرافش دو هیبت که پشت به آن دارند و ممکن است شاه و یک مغ^(۳) باشد، یا به منظور قرینه دوباره شاه کشیده شده باشد، دیده می‌شود.^(۴) هر یک شیء در دست دارد که در نگاه اول یکی به نظر نیزه و دیگری شمشیری کوتاه می‌آید، اما بررسی دقیق‌تر نشان داده است که عصای سلطنتی یا عصای سرکج و (اگر بتوان از روی سکه‌های دیگر دآوری کرد) یک چنگک کوتاه مخصوص آتش است.

شاپور که پادشاهی‌اش بیش از سی سال (۲۷۲-۲۴۱) به طول انجامید، شماری نقش برجسته عمدتاً در وه-شاپور (شهری که به دست او تأسیس شد) و یک طاق نصرت با

۱. به نقل از دوماش، دینکرد، ۵۷.

2. J. de Menasce, *La conquête de l'iranisme et la récupération des mages hellénisés*, *Ann. Ec. Prat. des Htes Et. Sc. rel.*, 1956-1957.

۳. گویل، ۶۹، مرید می‌نویسد، اما چنانکه دیدیم، شواهدی دال بر وجود این عنوان در دست نیست.

۴. گویل، همان جا.

چندین صحنه، از خود به جای گذاشته است که یکی از آن‌ها، هر چند در شرایط آسیب دیده‌ای است، ظاهراً تاجگذاری او را به همان سبک پادشاه قبلی یعنی اردشیر (با صحنه‌ی افزوده‌ی ملتسمی که بین دو اسب مقابل هم زانو زده است) نشان می‌دهد.^(۱) اشکال تاج هایش، بنا به عقیده‌ی گوئل (ص ۴۱) نشان می‌دهد که او توسط آناهیتا و اورمزد برگزیده شده است.

در دینکرد (ام. ۴۱۲، ۲۲۱۷) چنین آمده است که شاپور کتاب‌هایی را که در یونان و هند پراکنده بود، گردآورد و آن‌ها را به اوستا افزود و نسخه‌ای از آن را در گنجینه‌ی شیر قرار داد. نقش برجسته‌های شاپور، برخلاف پیشینیانش نمایانگر تجدید نفوذ یونانی - رومی است که در هنر کاشیکاری **ویه - شاپور** آشکار است.^(۲)

می‌توان مزداگرایی شاپور را با آزادمنشی او در قبال مانی‌گرایی به دو صورت آشتی داد: یا در مزدایی‌گرایی او گرایشی زروانی وجود داشته، که این مسئله برای نزدیک ساختن او به مانویت کافی نیست، یا به احتمال قوی‌تر، همسویی هایش با مانویت از چند سال اول سلطنتش فراتر نمی‌رود و با نگرش راست‌دینانه‌تری جایگزین شده است. در ارتباط با هر مزد اول (۲۷۳-۲۷۲) ابتدا باید توجه داشت که نامش به روشنی یک نام مزدایی است، و سپس توجه داشت که در دوران سلطنت او، کرتیر «مگویت اورمزد»^(۳) شد. و سرانجام - اما چگونه این را می‌توان با نکته‌ی پیشین آشتی داد؟ - در پشت سکه‌هایش انتصابش در مقابل مجمر آتش توسط میترا و سپس آناهیتا و اورمزد نشان داده شده است. در زمان بهرام اول (۲۷۶-۲۷۳)، کرتیر، مانی را که در آن زمان شصت سال داشت متهم و محاکمه کرد و او که به حبس با اعمال شاقه محکوم شده بود، پس از بیست و شش روز رنج سخت درگذشت.

نقش برجسته‌ای در **ویه - شاپور**، همین بهرام را شبیه به اردشیر در نقش رجب نشان می‌دهد که توسط اورمزد منصوب می‌شود. بهرام، تاج میخ دار بر سر دارد که مشخصه‌ی میتراست که در روی سکه‌هایش دیده می‌شود. پشت سکه‌ها، نقش‌هایی شبیه نقش پشت

۲. گیشمن، یشاپور، *آل کاشیکاری ساسانیان*، ۱۹۵۶.

۱. بروسی هنر ایران، لوح ۱۵۵ ب.

۳. کتیبه‌ی کرتیر در کعبه، خط ۵.

در زمان بهرام دوم، کمریر به سمت «مگوپت و دادگستر اصلی در سراسر امپراطوری» ارتقاء می‌یابد. و بی پروا به شکنجه و پیگرد «یهودیان، بودائی‌ان، برهمن‌ها، ناصری‌ها، مسیحیان، (مکتک‌ها Maktak) و زندیق‌ها می‌پردازد.»^(۱)

در پشت سکه‌هایش، به جز آن‌ها که شبیه به سکه‌های شاپور یا بهرام اول است، صحنه‌ای مشابه با انتصاب هرمزد اول را نشان می‌دهد: در بالا یک مجمر آتش، و در زیر آن بهرام دوم که از جانب آناهیتا برگزیده می‌شود، در حالی که تاج سرگرازی او (گراز یکی از تناسخ‌های ورثرغنه - وهرهان است)، و نامش، چنین اللقاء می‌کند که او به ایزد وهرهان تعلق داشته است.

در زمان بهرام سوم، مگوپت ایالت آدیابنه Adiabéne سر به شورش می‌زند.^(۲) نقش‌های پشت سکه‌های بهرام به شاپورس بهرام می‌ماند.

نرسه (۳۳-۳۹۲) نقش اورمزد (اندام‌های نرینه‌ای که از آتش مراقبت می‌کنند) را از نو معرفی می‌کند. از سوی دیگر، بر بنای یادبود پایکولی^(۳) Paikuli او به پرستش آناهیتا اعتراف می‌کند. و احتمالاً اوست که در نقش برجسته‌ی نقش رستم در کنار آناهیتا ترسیم شده است (به حالت ایستاده با تاج کنگره دار و با یک مهر کوچک پر زرق و برق) که پادشاهی را از او دریافت می‌کند. به همین سان، شکل تاجش نشان می‌دهد که او به ایزدبانو تعلق دارد. چنانکه گویل مشاهده کرده است، این اولین باری است که می‌بینیم پادشاهی، تنها از جانب آناهیتا به شاهی منصوب می‌شود.

هرمزد دوم (۳۰۳-۳۰۹) نیز، با قضاوت از روی تاجش، به دست همین ایزدبانو به شاهی منصوب می‌شود، در حالی که صحنه‌ای که مجمر آتش را نشان می‌دهد، چنین اللقاء می‌کند که او توسط میترا برگزیده شده است.

برخی از سکه‌های این پادشاه نمایانگر تصویر جدیدی است، صورتی در شعله‌های

۱. همان کتیبه، خطوط ۸ و ۹.

2/ Widengren, *Stand. u. Aufg.* 144.

۳. هرنسفلد، پایکولی. خط ۹ نسخه ی پارتی و خط ۱۰ نسخه ی فارسی.

مجمهر، که گاه با رجوع به نقش برجسته‌های هخامنشیان به عنوان سر هرمزد تعبیر می‌شود.

با وجود این، در آن نقش برجسته‌ها، اهورامزدا در آتش نیست، بلکه بر فراز آن (هرگاه آتشی وجود داشته باشد) در پرواز است و بیش‌تر به نظر می‌رسد که بر کل صحنه، شاه و آتش، استیلا دارد. به عکس، بر روی سکه‌ها، مانند مورد حکاکی‌های موجود در کتابخانه‌ی ملی (بازبینی هنر ایران، IV ۲۵۵ U)، به نظر می‌رسد که سر در میان شعله‌ها باشد و مستقیماً روی مجمهر قرار دارد. بنابراین، به نظر من [نمایانگر] شخصیت بخشیدن به آتش است. این دیدگاه اوناوا در *Khareghat Memorial Vol* ص ۵۲ است. این حقیقت که بر چندین سکه‌ی کوشانی^(۱) AΘΦO یا AΘΦO با شعله‌های آتش محاط شده است، دیدگاه فوق را تقویت می‌کند. شاید به ویژه اشاره به آتش بهرام باشد، که به خوبی با تفسیری که ما در بالا ارائه دادیم، یعنی «اورنگ - مجمهر» سازگار است. زیرا به نظر می‌رسد که به هیچ رو اتفاقی نیست که دومی در زمان شاپور دوم (گونه‌ی «مجمهر صورت‌دار» نیز ضمناً ادامه می‌یابد)، اردشیر دوم و دگر باز در زمان بهرام چهارم^(۲) از نو پدیدار می‌شود. فرضیه‌ی دیگری که آن را فره‌وشی شاه می‌بیند، همان تفسیر نادرستی را که در رابطه با نقش برجسته‌های هخامنشی رایج بوده، تبلیغ می‌کند.

هرمزد دوم قلمرو شمالی کوشانیان را به امپراطوری ساسانی ضمیمه می‌کند. و این سرآغاز سکه‌زنی کوشانی - ساسانی است که در خدمت ساسانیان یا نایب السلطنه‌ی آن‌ها قرار می‌گیرد، که یکی از آن‌ها ظاهراً ورهران^(۳) نامیده می‌شده است. ساسانیان یک قرن در این سرزمین سلطنت می‌کنند یعنی تا زمان بهرام چهارم و حمله‌های هفتالیان (هیاطله). در باب دین: در پشت سکه‌ها، شیوا، با عصای سه دندانه‌ی خود و گاه با گاوش دیده

۱. Göble, *Investitur*, 44 & fige. 15. تصویر ۱۵ و تصویر ۱۸ (اشتباه چاپی است).

۲. می‌توان عظمت شاهی باشد که بنا به نوشته‌ی زادسیرم (۸۲/۳۵). در آتش بهرام جای دارد. نگاه کنید به د - ۱۹۶۲ Aion.

۳. به صورت OPOHPONO نوشته شده است. این افسانه‌ها در میان دشوارترین متن‌ها برای خواندن قرار دارند. گوپل، تصویر ۲۱، سکه‌ی کوشانی - ساسانی را ارائه می‌دهد. لوح ۱۴ و ۱۵ کتاب *Finanzgeschichte*.

می‌شود. خُتنی‌ها با پستای آرمینی آشنا بودند، زیرا نام او شنندرامته sandramata رابه شری لاکشمی بخشیدند.^(۱)

در زمان شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹) دستگاه دینی مزدایی، قدرت و نفوذ خود را به شدت اعمال کرد و شکنجه و پیگرد مسیحیان، تناسب و شدتی یافت که پیش از آن دیده نشده بود. این دو پدیده با پدیده‌ی سومی پیوند دارد که عبارت است از مسیحی شدن امپراطوری روم که از جانب گستانتین اعلام می‌شود. بدین سان، از دید ساسانیان، مسیحیت دین دشمنان گردید، در نتیجه مزداگرایی، وسیله‌ی دفاع ملی.^(۲)

همین مسئله بی‌شک باعث شد که ویدن‌گرن در 142.... Stand اظهار دارد که از زمان سلطنت شاپور است که ارتقاء مشخص زردشت‌گرایی به دین ملی صورت می‌گیرد. اما این گفته واقعاً به چه معناست؟ بنا به نظر بار (اوستا، ۲۱) تنها دو قرن بعد، یعنی در زمان سلطنت خسرو اول بود که «دین مزدیسنان» به دستگاه دینی بی‌چون و چرای رسمی تبدیل شد. و به راستی، هر اندازه عمل شاپور علیه مسیحیان، مانویان و زنادقه مهم باشد و به سود راست‌دینی، اما چنانکه دیرتر خواهیم دید، قدرت و نفوذ دستگاه دینی مزدایی، محدود باقی ماند.

در دینکرد آمده است که شاپور در مبارزه‌ی خود علیه «ناهمنوايي»^(۳) و دین شر، از جانب آتورپات (آذر باد) پسر مهرسپند یاری می‌شد. کتاب ارداویراف (I، ۱۵) بازگو می‌کند که: بسیاری مراسم نادرست، تردیها و تصمیمات نادرست، تا زمان تولد آتورپات، پسر مهرسپند، در جهان پدید آمده بود، او که دارای فزوتارت farvart پاکنهاد و روحی نامیرا بود، برای دفاع از عقاید خود، تن به آزمون‌های دشوار داد، و اجازه داد تا برنج مذاب بر سینه‌اش ریزند.

1. Bailey, *BSOS*, 8, 142.

۲. درباره‌ی شکنجه و پیگرد مسیحیان رجوع کنید به J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastic Sassanide*, 1904, Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, J.P. Asmussen, *Kristendommen i Iran og dens Forhold til: ایران» VI، Zoroastrismen, Dansk Teol. Tidsskr.*, 1959, 209 sq.

3. Bailey, *Zoroastrian Problems*, 156.

هر اندازه کار این موبد در مسیر اهداف راست دینی عظیم باشد، اما به نظر می‌رسد که مزدگرایی در واقع در اثر مناسک آناهیتا و زروانگرایی تضعیف می‌شود. سر شهیدان مسیحی به این ایزدبانو پیشکش می‌شد.^(۱) شاپور معبدی برای آب‌ها، به عبادت دیگر آناهیتا تأسیس می‌کند، که چنانکه بار می‌نویسد،^(۲) نمایانگر سیاست دینی به منظور متحد ساختن مناسک محلی با دین رسمی است که هنوز در شرف شکل‌گیری می‌بود. درباره‌ی انتصاب بنا به شکل تاج، نگاه کنید به *Investitur* گوبل، ص ۴۶.

تعالیم محض مغان، حداقل از دید مسیحیان، و یا به شکلی که وانمود می‌کردند آن را می‌بینند، از زروانگرایی اشیاع بود. بنا به کتاب *اعمال پوسایی*^(۳) «مغان می‌گویند که اورمزد برادر شیطان است.»

و سرانجام شهادت مارمواین^(۴) Mar Mu'ain گواهی است بر التقاطی بودن گسترده‌ی دین رسمی. در واقع، شاپور دوم مقرر می‌دارد که مسیحیان علاوه بر خورشید، ماه، و آتش ایزد کبیر زئوس، نهی، ایزدبانوی کبیر کل زمین، ایزدان نیرومند بل و نَبو را پرستش کنند.

در زمان سلطنت شاپور است که برای آخرین بار از آناهیتا می‌شنویم و سپس دیگر چیزی از او تا زمان پادشاهی پیروز، در یک قرن بعد، نمی‌شنویم و برای آخرین بار است که کتیبه‌ها در پارس ظاهر می‌شوند.^(۵) کانون سیاسی و دینی از این پس به سرزمین مادر انتقال می‌یابد.

اردشیر دوم (۳۷۹-۳۸۳) خود را در طاق بستان (ماد)، ایستاده در کنار اورمزد که پا بر دشمن شکست خورده (که شاید مانند نقش برجسته‌های نشانگر تاجگذاری اردشیر اول در نقش رستم، اهریمن باشد) تصویر کرده است. اما در پشت شاه، هیبت میترا با هاله‌ای

۱. *Acta martyrum et sanctorum, Bedjan, II, 581 sq.* به نقل از ویکاندر *Feuerpriester* ۵۳. ویکاندر

همچنین از شهادت مارمواین MarMuain سخن می‌گوید. نگاه کنید به ادامه‌ی متن کتاب.

۲. اوسنا، ص ۲۱.

۳. بویس، تاملاتی درباره‌ی زروانگرایی، ۳۰۷. نقل قول‌ها از زئر، زروان، ۴۳۲.

4. Hoffmann, *Auszüge... Persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, 29.

5. Wikander, *Feuerpriester*, 55.

نایاب دیده می‌شود که بر یک گل نیلوفر ایستاده و تیرشم به دست دارد. پارسیان نوین بر این عقیده‌اند که این تمثال زردشت است، و نسخه‌برداری از روی آن و فروشش متداول است و در خانه‌ها و معابد خود آن را به عنوان تمثال پیامبر گرامی می‌دارند.^(۱) اما مقایسه‌ی آن با بنای یاد بود آنتیوخوس کوماژنی و با سکه‌ها، موید آن است که در واقع تمثال میتراست.^(۲)

تاج شاپور III به تاج آناهیتا در طاق بستان می‌ماند. در زمان سلطنت او، مجمر آتش به شکل اورنگ ناپدید می‌شود، اما در زمان بهرام چهارم و یزدگرد (۳۹۹-۴۲۰) از نو پدیدار می‌گردد.

تا زمان شاپور، تمامی شاهان ساسانی جز بهرام اول و اردشیر دوم، اشاراتی به آناهیتا دارند.

بهرام پنجم که به بهرام گور (۴۲۰-۴۳۸) معروف است، ظاهراً اولین پادشاهی است که در شیخ تاجگذاری می‌کند^(۳) و به نظر می‌رسد که در زمان سلطنت اوست که اصطلاح موبد موبدان^(۴) ساخته می‌شود.

مهر- نرسه، نخست وزیر او (ووزورگ فرماتَر (vuzurg-framatar) که این مقام را در زمان پادشاه قبلی، و سپس در زمان یزدگرد دوم (۴۵۷-۴۳۸) در اختیار داشته است، ظاهراً از سیاست فردی خود، که از سیاست بهرام متمایز بوده، پیروی می‌کرده است. او چهار آتش بنیان گذاشت،^(۵) یکی برای خود و یکی برای هر یک از پسرانش، که به یکی از آنان عنوان **اهرتبان اهرت** (هیربدان هیربد) می‌دهد و عنوان موبد و مشتقات آن را نادیده می‌گیرد. این پسر، **زروان داد** نام داشت که شاید نشانه‌ای از تمایلات زروان‌گرایانه‌ی پدرش باشد، که از نشانه‌های دیگر آن فرمان کاشتن ۱۲۰۰۰ درخت (یکی از مشخصات

1. Jackson, Zoroaster, 1898, 288 sq.

۲. درباره‌ی اهمیت گل نیلوفر آبی، نگاه کنید به د. گ. *Symbolik des Parsismus* 1961, 81.

۳. *ویکتندر* در *Feuerpriester*، ۱۲۹، اطلاعاتی را که طبری و ثعلبی در اختیار می‌گذارند، تفسیر می‌کند.

۴. *ویکتندر*، همان جا، ۵۱، بر اساس مجادلات مسیحی.

۵. شرح آن را در کتاب طبری، ا، ۸۶۹ می‌توان یافت. نگاه کنید به *ویکتندر Feuerp* ۱۷۷ و کریستن، ایران در زمان ساسانیان، ۲۷۷. درباره‌ی **مهر نرسه** و حکمش نگاه کنید به زروان، زنر.

زروان‌گرایی) در معابد است.^(۱)

در زمان سلطنت بهرام پنجم، کلیسای مسیحیان ایران از کلیسای غرب جدا شد. از این پس، دیگر مسیحیان به صرف دینشان، متحدین رومی‌ها و در نتیجه دشمن ایران تلقی نمی‌شدند.^(۲)

بر روی سکه‌های بهرام پنجم، مجمر آتش شکل جدیدی به خود می‌گیرد، شعله‌ها با یک سر تاج دار تابان جایگزین می‌شود. نگاه کنید به بالا، مطالب مربوط به سر در آتش. یزدگرد دوم (۴۳۸-۳۵۷)، با وزیرش مهر نرسه، به رغم مخالفت مسیحیان، زردشت‌گرایی را به ارمنستان تحمیل می‌کند. فرمانی خطاب به آرامنه که می‌تواند اصل باشد، توسط تاریخدانی به نام لازار فاربی ، Lazar of pharp حفظ شده است.^(۳) بنا به تاریخدان دیگری به نام الیانیوس را Eliseus، یزدگرد تمامی ادیان سرزمین پادشاهی‌اش را مطالعه و آن را با زردشت‌گرایی، که در نهایت بهترین دین می‌یابد، مقایسه کرده بود. اما دست اول بودن اطلاعات الیانیوس تردیدآمیز است.^(۴) همین تاریخدان اظهار می‌دارد که یزدگرد دوم با قربانی کردن چندین گاو سفید و بز نر در کنار مجمر آتش، پیروزی خود بر اقوام گوناگون مجاور خویش را جشن گرفت.^(۵)

سکه‌های یزدگرد دوم، مجمری را با دو هیبت در مقابل آن نشان می‌دهد. همین حالت در مورد سکه‌های پیروز دیده می‌شود. پیروز فرمان داد تا او را در طاق بستان به حالت انتصاب از جانب آناهیتا، ترسیم کنند. در زمان ولاش، از نو، گونه‌ای سکه‌زنی که بهرام پنجم آغازگر آن بود، پدیدار شد.

پیروز پسر قباد (۴۸۸-۵۳۱) اولین شاه ساسانی بود و همان طور که سکه‌هایش نشان می‌دهد، نام قهرمانی باستانی و لقب کایی Kai (کوی) بر خود داشت: سلطنت او شاهد

۱. ویگاند، همان جا.

2. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, 1904, 119. sq. Asmussen, *Dansk Teol. Tidsskr.*, 1959, 212.

۳. لانگلوآ، تاریخ ارمنستان، (Langlois, *Histoire del Armenie* II, 278 sq.) نگاه کنید به زفر، زروان، ۴۱،

کریستن، ایران در زمان ساسانیان، ۲۸۴. ۴. کریستن، ایران ۲۸۴.

5. Widengren, *Stand. u. Aufgaben*, 46.

پیدایش و رشد جنبش مزدکی بود که نظم اجتماعی را بر هم ریخت.^(۱) مزدک، پیش کسوتی به نام زرتشت فاسی داشت. این فرد به گفته‌ی کریستن کسی جز بوندوس نامی نیست که در روم، در زمان دیوکلتن ظهور می‌کند و به موعظه‌ی تعالیم خود می‌پردازد^(۲)، اما این مسئله جای تردید بسیار دارد.

آنچه ما درباره‌ی تعالیم مزدک می‌دانیم، عمدتاً مدیون مالالاس و شهرستانی است.^(۳) ایزد خوبی، ایزد شر را شکست می‌دهد، و پیروز مورد تکریم قرار می‌گیرد؛ بر خلاف روشنائی، تاریکی نه به شکلی اختیاری و ارادی که به صورت کورکورانه و اتفاقی عمل می‌کند. بنابراین، می‌توان امیدوار بود که غلبه بر آن [در این تعالیم] آسان‌تر از مانی‌گرایی باشد. روشی که به کار می‌رود، در اصل همان است: خودداری و پارسایی. اما مزدکیان الغای نابرابرای‌های اجتماعی را به عنوان علت اصلی نفرت به آن‌ها افزودند. و این درگیری فکری با اشتراکی کردن ثروت، از جمله زنان و سایر تملکات، در نهایت باعث شکست احکام روزه‌داری و زناشویی گردید.

نمی‌دانیم چگونه پادشاه از وجود مزدک با خبر شد یا چرا تعالیم او را اتخاذ کرد. احتمالاً انگیزه‌های سیاسی داشته است: با از بین بردن تمایزات اجتماعی و کاهش مردم به توده‌ای از افراد، امیدوار بود وظیفه‌ی حکومت را آسان‌تر سازد. به هر صورت، این چیزی است که ظاهراً نجبا از آن می‌فهمیدند، و به همین دلیل از آن پشتیبانی نمی‌کردند، در اتحاد با روحانیت مزدایی، که تحت نظم سنتی دارای امتیازاتی بود، قیاد را از سلطنت عزل، او را زندانی کردند و برادرش جاماسب را در ۴۹۶ به جای او نشاندد. دو سال بعد، قباد از زندان گریخت و دوباره بر تخت نشست، اما درس خود را گرفته بود؛ و از این زمان به رویای انقلابی خود پشت کرد. با وجود این، مزدآگری از پهنه‌ی زمین پاک نشده بود و قیام‌های دهقانی چندی صورت گرفت. قباد ناگزیر احساس کرد که وضعیت نه تنها حرکتی

۱. کریستن، سلطنت شاه قباد اول و توده‌گرایی مزدکی، ۱۹۲۵ و سپس ایران در زمان ساسانیان، ۱۹۴۴؛ کلیما، مزدک، پراگ ۱۹۵۷.

2. Malalas, apud, Migne, Patrol. Graeca, 97 p. 465.

۳. ترجمه‌ی هاربروک، ۱، ۲۹۱. تفسیر هشدار شهرستانی که از جانب آنایم Nouvelle Clio, 1953, 356 پیشنهاد شده است، متقاعد کننده نیست.

شدید و قتل عامی را می‌طلبید (که به نظر می‌رسد مزدک در آن از بین می‌رود)، بلکه نیازمند برخی اقدامات اجتماعی نیز هست. در این راستا، پسر و ولیعهد قباد، خسرو، به او یاری می‌رساند. خسرو، پس از رسیدن به تخت پادشاهی (۵۳۱-۵۷۸)، کار پدرش را ادامه داد.^(۱)

کار بازسازی سیاسی که خسرو اول به عهده گرفت، بیش‌تر شامل اصلاحات مالیاتی می‌شد که ما از روی منابع عربی درباره‌ی آن اطلاع داریم و به تازگی نیز مورد مطالعه قرار گرفته است.^(۲) در این جا تنها به اقدامات دینی او می‌پردازیم.

خسرو، مانند پدرش، دارای نامی قهرمانی و عنوان کی بود. این نشان می‌دهد که افسانه‌های کهن شرق ایران، حماسه‌ی ملی^(۳) که اوستا آن را ثبت کرده است، اهمیت تازه‌ای می‌یابد. شاید بتوان از اینجا چنین استنباط کرد که بخش حماسی اوستا از این زمان به بعد، به عنوان متنی مقدس به رسمیت شناخته شد.^(۴) ویکاندر در این حقیقت که خسرو، تشکیلات شی‌ز را به عنوان یک مرکز سیاسی - دینی تکمیل کرد، نیز شواهد افزوده‌ای می‌یابد. این حقیقت از یادداشت‌های ابن الفقیه و مسعودی و از افسانه‌ی کی‌خسرو که فردوسی آن را بازگو کرده است و بی‌شک از خسرو تاریخی الهام گرفته، روشن شده است. بنا به ابن الفقیه، آذرگشسب که قبلاً به دست خسرو افسانه‌ای در آذربایجان برافروخته شده بود، به دست خسرو ساسانی، خسرو انوشیروان، به شی‌ز منتقل می‌شود. مسعودی اظهار می‌دارد که او آتش را از شی‌ز به فواره (ال- بیرکه al-Birka) می‌برد که احتمالاً بدین معناست^(۵) که شی‌ز تا آن زمان در تخت سلیمان قرار نداشته است.^(۶) همچنین گزارش می‌دهد که انوشیروان بت‌های معبد شی‌ز را نابود کرد (این مشخصه در افسانه‌ی

۱. تا آن جا که دیگر به نظر نمی‌رسد مزدک‌گرایی چیزی جز بحران فزاینده‌ی دولت ساسانی و دستگاه دینی مزدایی باشد که در مقایسه با گذشته، با استحکام و ثبات بیش‌تری از آن بیرون می‌آید.

2. Altheim-Stiehl, *Finazgeschichte der Spätantike*, Frankfurt 1957.

3. Chistensen, *Les Gestes des Rois dans les traditions de l'Iran Antique*, 1936.

۴. به نظرزیاده روی می‌آید که این نتیجه‌گیری را، مانند ویکاندر در *Feuerpriester* در مورد کل اوستا به کار گیریم.

۵. اگر تفاسیر ال بیرکه را که مینورسکی XI, BSOAS, ۲۹ ارائه کرده است و ویکاندر نقل نموده است، دنبال کنیم.

۶. نگاه کنید به ص ۳۲۴ همین کتاب.

افسانه‌ی کیخسرو فردوسی نیز یافت می‌شود). ممکن است افسانه‌ای باشد که از داستان محمد(ص) الهام گرفته است. به هر صورت می‌تواند اشاره به تصفیه‌ای مشابه باشد که کرتیر در موردش فخر می‌فروخت.^(۱)

خسرو به خاطر از میان بردن مزدکیان و فراهم آوردن زمینه برای پیروزی بُدَیْنی، از جانب موبدان قدرشناس به انوشیروان ملقب می‌شود. دینکرد این عمل بزرگ را ثبت کرده است، که اگر با بر تخت نشستن او هم همزمان نباشد، به هر حال در دوران سلطنت او اتفاق افتاده است، زیرا به او به عنوان اعلیحضرت فعلی (ایم یغ im bag) اشاره می‌کند. این قطعه که از اهمیت بسزایی در تاریخ دستگاه دینی مزدایی برخوردار است، شایسته است که به طور کامل نقل شود.^(۲)

«اعلیحضرت فعلی، شاه شاهان، خسرو، پسر قباد، پس از شکست دادن بی‌دینی و کفر، به کمک انجام عملی بسیار تلافی‌جویانه، با الهام از دین^(۳) در تمامی مسائل مربوط به کفر، نظام چهار طبقه‌ای^(۴) را وسیعاً تقویت و بحث‌های دقیق را ترغیب و تشویق کرد و در شورای^(۵) ایالات اعلان زیر را صادر نمود: حقیقت دین مزدایی باز شناخته شده است.^(۶) انسان‌های هوشمند می‌توانند با اطمینان آن را با کمک بحث و جدل در جهان مستقر سازند. اما تبلیغات موثر و پیشرو نباید چندان بر پایه‌ی بحث و جدل صورت گیرد، بلکه باید بر پایه‌ی اندیشه، گفتار و کردار پاک و الهام گرفتن از روح نیک و پرستش کاملاً منطبق بر کلام‌ایزدان استوار باشد. آنچه مغان اصلی اورمزد علناً اظهار داشته‌اند، ما اظهار می‌کنیم، زیرا نشانده شده است که در میان ما آن‌ها از بصیرت روحانی برخوردارند. و ما درباره شرح کامل تعالیم، هم آنچه به بصیرت روحانی مربوط می‌شود و هم آنچه به رفتار در این دنیا، از آنها پرسش نموده و پرسش می‌کنیم، و از این لحاظ سپاسگذار ایزدانیم. خوشبختانه در

۱. کتیبه‌ی کرتیر در کعبه، خط ۱۰، نگاه کنید به سومن RHR ۱۹۵۸، ۱۵۲.

۲. دینکرد، مَقَد، ۴۱۳، ۹، با پیروزی از ترجمه و شرح وَنَر در زوون، ۸.

۳. یعنی، بر اساس اوستا.

۴. یک واکنش ضد مزدکی.

۵. نامشخص است.

۶. احتمالاً در جریان بحث و گفتگویی که مزدک به بهانه‌ی آن به دام می‌افتد و با مرگ روبه رو می‌شود.

اثر حکومت خوب در کشور، قلمرو ایران با اتکا به تعالیم دین مزدایی، یعنی ترکیب دانش گردآمده‌ی کسانی که پیش از ما به سراسر مناطق مسکونی جهان رفته‌اند، گسترش یافته است.^(۱) ما با کسانی که اعتقادات استوار دیگری دارند، هیچ بحثی نداریم، زیرا ما (خود) بسیار در اختیار داریم، هم به زبان اوستایی از راه سنت ناب شفاهی یا کتاب‌نویسی و یادداشت‌ها و هم به زبان مصطلح عامه از راه انتقال شفاهی. به طور خلاصه، کل حکمت اولیه‌ی دین مزدایی را در اختیار داریم. در حالی که ما دریافتیم، تا زمانی که تعالیم مشکوک، بیگانه یا دین مزدایی، از سراسر جهان به این جا می‌رسد، بررسی و مطالعه‌ی بیش‌تر ثابت می‌کند که جذب و انتشار وسیع دانش بیگانه با دین مزدایی به نیک‌بود و کامیابی مردم ما به اندازه‌ی یک رهبر مذهبی که در بازخوانی (آیین) بررسی کرده و اندیشیده، کمک نمی‌کند، با آهنگی مصمم و همصدا با مغان بینای، بسیار نجیب، بسیار محترم، بسیار نیک خرد، بدینوسیله صریحاً اعلام می‌داریم که اوستا و زند باید با شور و اشتیاق مطالعه و بازخوانی شوند تا آنچه از آن به دست می‌آید، بتواند دانش مردم ما را افزایش بخشد.»

خسرو سپس ظاهراً اشاره‌ای به زروانی‌ها دارد:

«آن‌ها که به مردم ما می‌گویند دانش آفریدگار، راز موجودات روحانی، و طبیعت آفریدگار را یا نمی‌توان کسب کرد، یا امکان کسب آن تنها در کلیتش وجود دارد، باید آن‌ها را مردانی با هوش ناکافی و آزاد - فکر پنداشت.»^(۲)

سرانجام خسرو ظاهراً امکان دست یافتن به حقیقت را از راه‌هایی جز بصیرت اوستایی باز می‌شناسد:

«آن‌هایی را که می‌گویند می‌توان وجود را از طریق الهام گرفتن از دین و قیاس درک کرد، باید پژوهشگران (حقیقت) پنداشت. آن‌هایی که به وضوح این مسئله را تشریح می‌کنند، باید دانا و متبحر در دین پنداشت. و از آن جا که ریشه‌ی هر

۱. ترجمه‌ی آزاد، ترجمه‌ی تحت‌اللفظی عبارت است از «در کل خونیره» سرزمین مرکزی جهان.

۲. زتر، ۴۸ و شماره‌ی ۴.

دانشی، تعالیم مربوط به توان آرمانی و تجلی مادی دین است، حتی اگر این تعالیم را از بصیرت اوستایی نگرفته باشند، درباره‌ی آن با دانایی سخن می‌گویند. بنابراین، باید آن‌ها را به خاطر سخن گفتن در راستای بصیرت دین، که عملکردش راهنمایی فرزندان انسان است، محترم شمارد.»

آخرین بند ممکن است اشاره^(۱) به فلسفه و حکمت یونان داشته باشد، زیرا متفکران یونانی و تعالیم آن‌ها در نزد خسرو با احترام روبه‌رو می‌شدند. آزادمنشی او از این لحاظ، او را در نزد بیزانسی‌ها نامدار ساخت، به همان سان که به سبب دفاعش از راست دینی، در نزد مغان مشهور شد.

خسرو با فلسفه‌ی یونان (تا آن جا که قادر به درک آن بود) یا از طریق مسیحیان ستیزه‌گر نظیر پولس فارسی یا از طریق قربانیان نابردباری مسیحیت، نظیر آخرین اعضای آکادمی Academics آشنا بود.

پولس فارسی خلاصه‌ی قابل درکی از فلسفه‌ی ارسطویی به زبان سریانی برای استفاده‌ی شاه تهیه کرد،^(۲) که در آن آمده بود: هستند عده‌ای که تنها به یک خدا باور دارند؛ برخی ادعا می‌کنند که او بی همتا نیست؛ عده‌ای آموزش می‌دهند که او دارای صفات متضاد است؛ دیگران می‌گویند که او خالی از چنین صفاتی است؛ برخی او را قادر متعال می‌انگارند؛ برخی قدرت او بر همه چیز را انکار می‌کنند. عده‌ای بر این باورند که جهان و هر چه در آن است، آفریده شده است. و هستند عده‌ای که بر این عقیده‌اند که جهان از هیچ ساخته شده است؛ بنا به عقیده‌ی سایرین، خداوند آن را از ماده‌ی از پیش موجود بیرون کشید...»

از این گذشته، زمانی که مکتب آتن به فرمان ژوستینین در سال ۵۲۹ بسته شد، آخرین فیلسوفان آن، از جمله داماسیوس^(۳) و پریسین لیدیایی و... به دربار خسرو در تیسفون پناهنده شدند.

۱. ذفر، ۴۸.

۲. کریستن، ایران... ۴۲۷، با کتابشناسی مربوطه.

۳. هم اوست که اخطار اودموسن رودزی درباره‌ی دین ایران را برای ما حفظ کرده است.

خسرو، که نسبت به فلسفه کنجکاو^(۱) بود، به پرس و جو از آنان پرداخت، و شاید به درخواست او بود که پرسین خلاصه‌ای از روان‌شناسی، فیزیولوژی و... گردآورد که نسخه‌ی لاتین آن تحت نام *Soluitioes eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum* (۲) *vex* حفظ شده است. جست و جوی آثار این رساله در نوشته‌های پهلوی، به مثابه بخشی از جست و جوبرای یافتن شواهدی برای تأثیر یونان در تعلیم مزدای، می‌تواند حائز اهمیت باشد.

با وجود این، فیلسوفان خود را آسوده خاطر نمی‌یافتند. اما خسرو از آن‌ها کینه به دل نگرفت و در پیمان نامه‌ی صلحی که با بیزانس بست، درباره‌ی بازگشت آنان به وطنشان مذاکره کرد.^(۳)

اگر فیلسوفان یونانی از اقامت خود در ایران طرفی نبستند، ایرانیان زمان ساسانی بسیار مدیون فلسفه و علوم یونان شدند. رساله‌های یونانی درباره‌ی اخترشناسی و کشاورزی پیش از آن که به عربی ترجمه شوند، به پهلوی برگردانیده شدند،^(۴) منوچهر از بطلمیوس (اختر شناس) در اثر خود تحت عنوان نامه‌ها یاد کرده است. مفاهیم حرکت، زمان، فضا، طبیعت، فرایند شدن، فساد، تغییر شکل و رشد از کتب ارسطو درباره‌ی فیزیک بیرون کشیده شدند.^(۵) در بالا به اثر *پولس فارسی* درباره‌ی دیالکتیک ارسطویی اشاره شد. ایران با رساله‌های یونانی درباره‌ی هندسه نیز آشنایی داشت^(۶)، اما نفوذ یونان بیش از هر چیز در دانش مربوط به انسان احساس می‌شد.

در علم طب، ایران تعالیم چهار مایع^(۷) را از نوشته‌های (Corpus) بقراط وام می‌گیرد. تعریف انسان به عنوان یک میرای زنده‌ی عاقل (زیوندک گوباک میرک *Zivandak gōbak*)

1. Procope, *Anecd.*, 18, 29.

۲. به ویراستاری پای واترز در ۱۸۸۵. *Supplem. Aristotelicum*, 1, 2.

۳. این واقعه در آگاتیس ۳ ال آمده است و توسط کریم‌تسن، در ایران در زمان ساسانیان، ۴۲۸ خلاصه شده است.

۴. نگاه کنید به مقالات تالیتو، به نقل از یلی در مسائل زردشت‌گرای، ۸۰.

۵. یلی، مسائل زردشت‌گرای، ۸۲ ممکن است وام‌گیری دیرتر و غیرمستقیم‌تر صورت گرفته باشد؛ موناین (۸۷۶-۸۰۹) *Peri genesēos kai phthoras* را به سریانی برگردانید.

۶. یلی، ۸۶. ۷. همان جا، ۱۰۵.

(mērak) بازتاب مستقیم تعریف ارسطوست.^(۱) شکل قابل رؤیت (چهر، Cihr) دقیقاً مانند εἶδος است.^(۲) پنداره‌ی نور بخشیدن روح به چشم، بی‌تردید از یونان می‌آید، هر چند ارسطو مخالف آن بود.^(۳) اقتباس از نظریه‌ی ارسطویی سه قوای روح، νόος, μῆμη, αἰσθητικὴ در نمایی که بین زیرکی vir، هوش os و خرد xrat گذاشته می‌شود، مشهود است.^(۴)

زادسپرم و آتور فرنیغ وسیعاً از انسان شناسی^(۵) یونان سود جستند. و سرانجام برداشت وخش، واژه‌ی باستانی برای «صد»، که با مینوک هم معنا گردید، ظاهراً چیزی به λόγος مسیحیان و گنوسی‌ها مدیون است.^(۶)

تأثیر یونان در کتاب ۴ دینکرد، که به آفرینش امشاسپندان به صورت «صفوف منظمی» که از یکتا آغاز می‌شود می‌پردازد، مشهود است.^(۷)

ایران تا اندازه‌ای نسبت به تأثیر هند باز بود، و از همان زمان شاپور، اگر بتوان دینکرد را باور کرد، این تأثیر آشکار بود.^(۸) اما بنا به سنت، در زمان پادشاهی خسرو بود که ایران بازی شطرنج و افسانه‌های مشهور پانچاتنرا Pañcatantra را که طی ترجمه‌های پیاپی، سرانجام به اروپا رسید، وارد کرد. برزویه طبیب، نگارنده‌ی ترجمه‌ی پهلوی، در مقدمه‌ی خود،^(۹) اشاراتی آورده که به گفته‌های یوئس فارسی شباهت دارد، و در نتیجه می‌توان پذیرفت که این ترجمه‌های موثق دوران ساسانی است. اما نگارنده، پس از بررسی تمامی ادیان، بدون جانبداری از هیچ یک، به موضعی می‌رسد که می‌تواند به همان اندازه که از یونان متأثر باشد، از هند تأثیر پذیرفته باشد: رها کردن دنیا و پرداختن به یک زندگی مرتاضانه. ایران مزدایی، که تا آن زمان با تمامی اشکال ریاضت‌کشی قاطعانه دشمنی

۱. مناش، ۸، ۱۹۴۳، ۳۳۹، زفر، BSOAS، ۱۹۵۵، ۲۳۲.

۲. ییلی، ۹۱. ۳. همان جا، ۹۸.

۴. ییلی، ۱۰۲. ۵. ییلی، ۱۰۴.

۶. همان جا، ۱۱۸. اما رجوع کنید به نیولی 1967، *Ricerche storiche sul Sistan antico*، نقل از گروشیچ، BSOAS، ۱۹۵۵، ۴۷۸.

7. Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne*, 23 sq.

۸ ص ۳۴۹ همین کتاب.

۹. ترجمه نلدک در ۱۹۱۲، نگاه کنید به کریستن، ایران... ۴۲۹.

می‌ورزید، ناگزیر شروع به تأثیر گرفتن از آرمانی می‌کند که به یک سان از جانب مسیحیان، فیلسوفان، گنوستیک‌ها، مانویان، مزدکیان و هندوها موعظه می‌شد.

به طور خلاصه، سلطنت خسرو ظاهراً هم «راست‌دینانه» و هم «آزادمنشانه» بوده است. این تعارض را می‌توان به این صورت توضیح داد که ابتدا یکی و سپس دیگری بوده است؛ با وجود این حکمی که دینکرد نقل می‌کند، ظاهراً دو نگرش را با هم آشتی داده است. زُتر، خسرو را ابتدا در موضع یک مزدایی راست‌دین و سپس یک زروانی، و در نتیجه، از لحاظ جهان بینی آزادمنش می‌بیند. اما این نتیجه‌گیری را مری بویس که نشان داده است^(۱) زروان‌گرایی الزاماً به معنای آزادمنشی نیست، رد می‌کند. در مورد خسرو، احتمال دارد که محکوم کردن زروان‌گرایی، که نویسندگان دینکرد مشتاقانه بازگو می‌کنند و به این ترتیب، گرایش‌های خود را آشکار می‌نمایند، نمایانگر سیاست رسمی (و شاید موقتی) او و نه دیدگاه رایج باشد و پایه‌ی این قضاوت شواهد مار آبه‌آ^(۲) Mar Abñā است که به روشنی منعکس کننده‌ی زروان‌گرایی است.

خسرو در پشت سکه‌هایش ضرب دو نوع نقشی را که به پدرش تعلق داشت، ادامه می‌دهد: هبیتی که حلقه‌ای نواریا روبان (تأثیری - بیزانسی) در دست دارد، و مجمر آتش، که سیمای خدمتگذارانش را به طور کامل نشان می‌دهد. تنها این نقش آخر تا پایان امپراطوری ادامه می‌یابد، اما در این جا دو استثنا وجود دارد که دیرتر بررسی خواهد شد. پس از خسرو، امپراطوری ساسانی تا سقوطش در نیم قرن بعد، رو به انحطاط می‌رود. بنابراین، سلطنت خسرو انوشیروان را می‌توان اوج قدرت دستگاه دینی مزدایی به حساب آورد که بین هرج و مرج طلبی مزدکی و زوال نهایی، واقع شده است.

خسرو دوم (۵۹۰-۶۲۷) که به پرویز (پیروزمند) مشهور است، پس از هرمزد چهارم و بهرام چهارم به تخت نشست و آخرین پادشاه مهم ساسانی است. همسرش یک مسیحی و او خود، بنا به گفته‌ی اونیکیوس^(۳)، پذیرای مسیحیت بود. او به همه گونه خرافات باور

۱. تفرکاتی در باب زروان‌گرایی، BSOAS، ۱۹۵۷، ۳۰۶.

۲. Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, 98. به نقل از بویس، ۳۰۷.

۳. به گزارش طبری. نگاه کنید به زُتر، زروان، ۵۱.

داشت و پیرامون خود را با طالع‌بینان و جادوگران پر کرده بود و حتی خود دستی در نجوم داشت.^(۱) در سنت مزدایی، او در سراسیمی ناموزونی سقوط کرده بود. بنا به کتاب جاماسب^(۲) که به فارسی است، او با اعمال خیانت و بی‌عدالتی باعث زوال دین شد. با وجود این، چیزی حدود ۳۵۳ آتشکده^(۳) تأسیس کرد، اما این عمل الزاماً خوشایند مزدائیان راست‌دین نبود (و چنانکه خواهیم دید مؤید نظر ویکاندر است). شاید نباید اهمیت زیادی برای این حقیقت قابل‌شد که تعداد اهریته‌هایی که خسرو برای خدمت به آتشکده‌ها منسوب کرد (اشاره‌ای به مگوت نمی‌شود)، ۱۲۰۰۰ بوده است که عددی زروانی است. با وجود این، جانسپاری شاه نسبت به آن‌ها بی‌مسلح است. در طاق بستان، خود را در صحنه‌ی پرمعنایی تصویر کرده است: به حالت ایستاده بین اهورامزدا و آن‌ها (که از روی سبوش که نماد باروری است، قابل تشخیص است) و هر دو ایزد در حال اهدای تاج به او می‌باشند.

ارتقاء آن‌ها بی‌مرتبه‌ی اهورامزدا، می‌تواند این حقیقت را که ویکاندر به هنگام کوشش برای حل آنچه گویل^(۴) بزرگ‌ترین معمای پیکره‌نگاری پولی ساسانی می‌نامد، در نظر گرفته است، توضیح دهد. چندین سکه‌ی خسرو (و تنها همین شاه) در پشت خود به جای مجمر معمولی آتش، سر زنی را با هاله‌ای تابان نشان می‌دهد. شکی نیست که باید آن‌ها باشد که پیوندش با آتش به شکل برجسته‌ای بیرون کشیده شده است. در این جا، می‌توان به شواهد فریمیکوس مترنوس و کتاب اعمال سربانی شهید هشو Hašū (گری، موضوعات زردشتی، ص ۴۶) اشاره کرد که ناکون بی‌ربط به نظر می‌رسید. نویسنده‌ی لاتینی می‌نویسد:

"Igmem in duas diuidunt potestates, naturam eius ad utrumque sexum transferentes et uiri et feminae simulacro ignis substantiam deputantes" (De

۱. ژنر، زروان، ۵۱.

۲. همان جا، ۵۰، در نوشته‌های فارسی نامه‌ی جاماسب.و.

۳. طبری، به نقل از ژنر، ۵۱.

۴. Aufbau der Münzprägung, ap. Altheim, Ein Asiatischer Staat, 72: ۴ و نگاه کنید به جدول X و

لوح عکس شماره‌ی ۲۴.

در ارتباط با هشو، اعلام می‌کند که «آتش دختر خدا نیست»؛ که به نظر می‌رسد همانندی آتش و آناهیتا مد نظر باشد. شاید پیوندی بین آناهیتا، در مقام دختر خداوند، و اطلس، پسر خداوند، دیده می‌شده تا سرانجام آناهیتا صرفاً به نسخه‌ی مادینه‌ی اطلس تبدیل شد.^(۱)

آیا ظهور دوباره‌ی آناهیتا، چنانکه **ویکاندر**^(۲) مطرح می‌کند، نمایانگر بازگشت «به اصل»، به پارس، سرزمین مادری سلسله است؟ تا آن جا که به خسرو دوم مربوط می‌شود، شواهدی برای اثبات آن در دست نیست. اما در انتها، در زمان خطر بزرگ، در معبد آناهیتای اردشیر در استخر بود که یزدگرد سوم به شاهی برگزیده شد.^(۳)

۲. نهادها

خور *xvar* عظمت یا شکوه، در تصرف پادشاه است، که افسانه‌ها و نمادهای برخی از سکه‌ها یادآور آن می‌باشد، و نه تنها با حلقه‌ی اعطای تاج شاهی نمادپردازی می‌شود، بلکه به گفته‌ی **گوبل**^(۴)، دست‌هایی که اغلب تاج را همراهی می‌کند، یا با مجمر آتش در پشت سکه پیوند دارند، نیز نماد آن است.

هلال ماه معمولاً همراه با جسمی درخشان، ستاره یا خورشید، روی سکه‌ها یافت می‌شود. زمانی که خورشید دیده می‌شود، شاه خود را با دو جسم آسمانی تداعی می‌کند و خود را برادر آن‌ها می‌نامد. بنا به گفته‌ی **پیتر کریسولوگوس**^(۵) ساسانیان در حالی که جسمی کروی به زیر پا داشتند، بر تخت می‌نشستند، با این باور که آسمان‌ها را زیر پای

۱. برخی، بدون دلیل، می‌پندارند (نگا: مورگان، ۷۲۵) که این سکه‌ها در موفان ضرب شده‌اند و نمایانگر ایزدبانوی خورشیدی ثریا *sūrya* بوده است (مورگان، به اشتباه، ۷۲۴، او را ایزدبانوی خورشیدی آدیتیا *Aditya* نامید).

۲. *Feuerpriester*, 55.

۳. طبری I، ۱۰۶۷، به نقل از *Feuerpriester*، ۵۶.

۴. *Aufbau der Münzprägung*, 61.

۵. *Sermo*, 120, *Patrol. lat., Migne*, 52, 527 به نقل از لورانزو، مطالعاتی درباره پیکره‌نگاری پادشاهی کیهانی در جهان باستان، اسلو، ۱۹۵۳، ۳۸.

خود دارند و در نتیجه، در جایگاه خداوند هستند. تاج تابان آن‌ها به آنان سیمای خورشید را می‌بخشید و در غیر اینصورت، شاخ‌های هلالی شکلی بر سر داشتند، «خود را مانند ماه مادینه می‌کردند» یا اشکال اختری دیگری به خود می‌گرفتند، ظاهر انسانی خود را از دست می‌دادند، که این حالت در مورد نقش حکاک‌های شده‌ای^(۱) که به سنت هخامنشی کشیده شده، گاری بالدار و تاج دار، بین خورشید و ماه، به راستی صادق است.

لوح کلیمووا Klimova در موزهی اورمیژ، شاه را بر اورنگ خود نشان می‌دهد، که بر فرازش ارابه‌ی ماه دیده می‌شود که توسط چهار گاو کوهان‌دار کشیده می‌شود، جانوری که در جایی دیگر بر نقش حکاک‌های شده‌ای بین ماه و خورشید^(۲) رسم شده است، دو کویید^(۳) آنها را به دنبال می‌کشند.

سایر بازنمایی‌های ارابه‌ی ماه در دو نقش حکاک‌های شده^(۴) یافت می‌شود، در مورد ارابه‌ی خورشید، نگاه کنید به ص ۲۹۱ این کتاب.

در لوح قزوین، اورنگ شاهی بین دو شیر بر فراز هلال ماه قرار دارد، و هر ستون با حلقه‌ای از هفت پرنده تزیین شده است، و هفت، یک عدد اختری است.^(۵)

روحانیت ساسانی از مگپت‌ها و اهرپت‌ها تشکیل می‌شد، که گروه دوم تابع گروه اول بود. ویکاندر کوشش نموده تا نشان دهد^(۶) که اهرپت‌ها با پارس و مگپت‌ها با ماد و آذربایجان پیوند داشتند. ساسانیان به هنگام انتقال مرکز دینی سرزمین پادشاهی از پارس به آذربایجان، با زیر دست مگپت‌ها قرار دادن اهرپت‌ها، مسئول ترکیب این دو می‌باشند. اما به نظر نمی‌رسد که پژوهش‌های دومناش^(۷) این نظریه‌ی پژوهشگر سوئدی را در مورد توزیع جغرافیایی اهرپت‌ها و مگپت‌ها تایید کند. بنابراین، باید به دیدگاهی که عمدتاً به

۱. در کپنهاگ: مطالعات... لورائز، شکل ۲۰. ۲. در کپنهاگ، همان جا، شکل ۲۰ ج.

۳. لورائز، مطالعات: شکل ۱۸ و تمام فصل «تغییر شکل اختری اورنگ ساسانی». کویید، نماینده‌ی خدای عشق که اغلب تیر و کمانی به دست دارد و به صورت کودکی برهنه و معمولاً بالدار نشان داده می‌شود. او را

پسر ونوس هم می‌شناسند. م. ۴. لورائز، مطالعات، شکل ۲۰ ب و ج.

۵. لورائز، مطالعات، شکل ۱۷.

6. Feuerpriester, passim.

7. Ann. Ec. prat. Htes Et., Sc. rel., 1952-1953, 36.

استاین^(۱) تعلق دارد بازگشت: طی دو سلطنت اول تنها مغ‌ها یا مگپت‌ها وجود داشتند، که برخی از آن‌ها اهرپت بودند. مگو یا مگمرت mogmart اصطلاح عام بود؛ اصطلاحی است که در حکاکای‌های ساسانی (مگو) و در کارنامک (مگمرت)^(۲) یافت می‌شود. اهرپت به معنای موبدی که به آناهیتا و یک آیین خاص آتش^(۳) تعلق دارد نیست، بلکه از لحاظ سنتی به مفهوم راهنما است.

زمانی که به همت کرتیر و ظاهراً در زمان هرمزد، شکل‌گیری سلسله مراتب آغاز، و لازم شد که تبعیت چند مغ از یک تن بیان گردد، اصطلاح مگو - پت «استاد مغان» ساخته شد، که شباهت ساختاری آن با اهر - پت «استاد دانش» بسیار سطحی است.

سپس، احتمالاً در زمان بهرام پنجم، که یک درجه‌ی عالی روحانیت شکل گرفت، عنوان مگپتان مگپت (موبدان) از شاهنشاه^(۴) نسخه برداری شد، که همچنین به اختراع عناوین بانیشتان یا نیشتن *banbišnan* *banbišn* «شهبانوی شهبانوان»، و سترویس تون ستروپون انجامید^(۵). ممکن است همصدا با ویکاندر^(۶) به یاد می‌آوریم که در طول همین دوره نخست وزیر مهر - ترسه، عنوان «اهرپت بزرگ» را به یکی از پسرانش بخشید. آیا او، همان طور که ویکاندر عقیده دارد، عمداً عنوان مگپت را نادیده گرفت؟ شاید به عنوان نخست وزیر، صلاحیت ابداع مگپت‌ها را نداشته است. در باب سلسله مراتب روحانیت نگاه کنید به شومون *Ann, Ec. Htes Et., sc. relig.* ۱۹۵۶-۱۹۵۷ ص ۸۱. ما از نوشته‌های امیانوس ماسلیوس^(۷) می‌دانیم که در زمان او، مغان، گونه‌ای اشرافیت را تشکیل می‌دادند که زمین‌ها و قصرهای زیادی را نیز در تملک خویش داشتند.

مغان با صدایی خفه دعا می‌خواندند که برای غریبان که با صدای بلند این عمل را

1. *Byzant-neugriech Jahrbücher*. 1920, 50 sq.

۲. به نقل از ویکاندر *Feuerpriester* ۳۹.

۳. ریشه‌شناسی *āēōra* (نیاک اوستایی *āēhr* به پیشنهاد ویکاندر، که این واژه را با واژه‌ای که به معنای چوبی که برای سوزاندن به کار می‌رود، *āesma* (ریشه‌ی هندو ایرانی *aidh*) پیوند می‌دهد، چنانکه خود نویسنده اقرار می‌کند، از لحاظ آواشناسی با دشواریهای چندی مواجه می‌شود: *āēōra* با *āēstra*، واژه‌های مورد انتظار است.

۴. ویکاندر، *Feuerpriester* ۴۸ و *Stand. u. Aufg.* ۱۹۳۹، شماره ۳۳۱.

۵. به نقل از ویکاندر *Feuerp.* ۱۷۷؛ نگاه کنید به بالا ص ۳۴۶.

۶. به نقل از ویکاندر *Stand und Aufg.* ۱۴۴.

انجام می‌دهند، شگفت آور بود. پروتیوس از *Zoroastrei Susurri* سخن می‌گوید، اپولیوس از: ^(۱) *magicum susurramen* شگفت‌زدگی عرب‌ها کم‌تر از آن‌ها نبود و این سبک دعا خوانی را *زَمَرَم* یا *زَمَرَمَه* توصیف کردند. این رسم که در اوستایی با فعل *درَنجَیَه* *dranjaya* در پهلوی با *دَرَنجِشَن* *darnjišn* و دیرتر با *باج* مشخص می‌شد، توسط *ویکاندر* ^(۲) مورد بررسی قرار گرفت، و *ویدن‌گرن* متن سریانی به ویژه جالب توجهی را به آن افزوده است. ^(۳) این متن تصویری از مغان ارایه می‌دهد که از سراسر کشور برگرد استادان خود جمع شده‌اند و از آنان (زیر لب خوانی بی‌معنا) را فرامی‌گیرند، و با آنان به صورت گروهی در حالی که ورد می‌خوانند و دندندهایشان را مثل خوک‌های وحشی به هم می‌سایند، حرکت می‌کنند، که می‌تواند توصیف درویش‌های سرگردان باشد. ^(۴)

دیگر طبقات جامعه‌ی ساسانی تعریف روشنی ندارند. فهرستی که نامه‌ی توسر در اختیار می‌گذارد، با فهرست طبری یکسان نیست. به احتمال بسیار، فهرست نظری با تقسیمات واقعی جامعه همخوانی نداشته است. سند اول به روشنی جای سه طبقه‌ی اوستایی را می‌گیرد و صرفاً نام آن‌ها را می‌آورد: *آئزُون* «موبد» *آسرون* *asrōn* می‌شود؛ *رَئِشَتر* *raēštar* «جنگ‌آور» *ارتشتر*؛ *واستریو*، *فشونیت* - «برزگر»، و *استریوش*. و از پی یک قطعه‌ی اوستایی هویتی - «پیشه‌ور»، و سپس *هوتوخش*، اصطلاح جدیدی که از لحاظ تحت‌اللفظی «زبردست» معنا می‌دهد و *دِپیِران* *dipīran* «منشی» را بدان می‌افزاید، که در رده‌ی سوم قرار داده می‌شود. جز (افزودن) این دو امتیاز آخر به حقایق جدید عصر ساسانی، طبقه‌بندی فوق این احساس را در آدمی ایجاد می‌کند که یک بازمانده‌ی ساختگی است. چنانکه *بنوئیت* ^(۵) به درستی دریافته و اظهار داشته: «برای گسستن از پارس، که در اثر تاخت و تاز ادیان بیگانه، در جنگ ارتداد دست و پا می‌زد، ساسانیان مجموعه احکام اوستا را جمع‌آوری کردند و مزداگرایی را به درجه‌ی دین رسمی رساندند.

۱. نقل از *Mages hellénisés, Bidez-Cumont*, II, ۲۸۵.

2. *Feuerpriester*, 29 sq.

3/ *Stand u. Aufgaben*, 143.

۴. برای تفصیلات بیش‌تر درباره‌ی روحانیت ساسانی، رجوع کنید به *کریستن*، ایران... ۱۱۶.

۵. چنانکه *بنوئیت* در «طبقات اجتماعی در سنت اوستایی» JA, ۱۹۳۲, II, ۱۳۲ نشان داده است، فردوسی ظاهراً گونه‌ی باستانی همان طبقه‌بندی را که «منشی‌ها» هنوز در آن جای داده نشده‌اند، حفظ کرده است.

به همین دلایل، مجبور شدند، کادربهای جامعه‌ی اوستایی را از نو زنده کنند. زیرا لازم بود که میراث سیستم فتودالی اشکانی را از میان بردارند، یعنی سلسله‌مراتب «مقتدران» (شهرداران)، شاهزادگان (ویسپهران)، بزرگان (وزورگان) و نجبا (آزاتان) را که بقیه‌ی کسانی را که نه اصالتی داشتند و نه مقامی، به «دسته‌ی سوم» آشفته‌ای منتسب می‌کرد»^(۱).

اما طبری، که دلیلی برای جایگزین ساختن یک نظم راست‌دینانه با نظم واقعی نداشت، شاید در ارائه‌ی فهرست خود به حقیقت نزدیکتر باشد: (۲) جنگ آوران؛ (۳) پزشکان و روحانیون؛ (۴) منشی‌ها و حسابداران؛ (۵) بازرگانان و صنعتگران.^(۴)

۳. مجموعه خدایان

بهترین روش دست یافتن به یک تصویر کلی از دین ساسانی این است که ابتدا شواهد بومی همان زمان را - درست همان‌هایی که در بالا استفاده شد - بررسی کنیم و منابع بیگانه یا مؤخر را در نظر نگیریم. این تلاش از آن جهت سودمند است که به نتیجه‌گیری کاملاً متفاوتی با حکم نهایی کریستن می‌انجامد. این پژوهشگر می‌نویسد: (۵) «ایزدان متعال مجموعه خدایان ساسانی عبارت بودند از زروان، اورمزد، خورشید (مهر)، آتش (آتور) و بیدوخت Beduxt (= دین مزدیس)». این قاعده را، که دیرتر مورد نقد قرار خواهیم داد، می‌توان فعلاً کنار گذاشت. به عنوان نقطه‌ی شروع می‌توان پذیرفت - صحت و سقم آن مورد بررسی است - خدایان اصلی آنهایی بودند که دیدیم، شاهان درصدد بودند خود را با آنانان همانند کنند، از جمله اورمزد، مهر، آناهیتا و ورهران. سپس باید دید که از مجموعه شواهد موجود، چه می‌توان درباره‌ی هر یک از این ایزدان آموخت. اورمزد بی شک خدای اصلی است که تمامی شاهان به پرستش او معترفند. او در

۱. همان جا، ۱۳۳.

۲. این سلسله‌مراتب که احتمالاً میراث دوره‌ی اشکانی است در کتیبه‌ی شاهپور در حاجی آباد پیدا شده است، نگا: کریستن، ایران... ۹۹.

3- *Histoire des rois de Perse*, ed. Zotenberg 12.

۴. درباره‌ی اشخاص مهم امپراطوری، نگاه کنید به کریستن، ایران...، ۵۱۸.

۵. ایران در زمان ساسانیان، ۱۵۹.

نقش برجسته‌های اردشیر در نقش رجب، نقش رستم و... نشان داده شده است. هم اوست که به شاپور اول و نیز بهرام اول و دوم، نرسه، هرمزد دوم، اردشیر دوم، حلقه‌ی شاهی را اعطا می‌کند. کسری در زمان هرمزد - اردشیر مگویت هرمزد می‌شود، و پس از تاجگذاری هرمزد، اورمزد جایگزین میترا و آناهیتا در اعطای تاج شاهی می‌گردد. بهرام چهارم، تاجش را به تقلید از تاج هرمزد می‌سازد.

نام اورمزد در زبان سکایی ختن (در شکل اورمزید) به معنای خورشید است.^(۱) این مسئله را می‌توان به دو صورت توضیح داد: یا اورمزد همان سرنوشتی را گذرانده که امهرسپندان در مانی‌گرایی، که به «عناصر نور» کاهش یافتند، و یا ایزد خورشید چنان درجه و مقام برجسته‌ای می‌یابد که به تدریج نام ایزد آسمان را به خود می‌گیرد، چنانکه در دورا Dura شاهد بودیم که ایزد ارایه ران نام زنوس را می‌گیرد. با مشاهده‌ی اهمیت مناسک خورشیدی در میان سکائیان - کوشانیان که آن را با خود تا هند بردند، فرضیه‌ی دوم محتمل‌تر به نظر می‌رسد.^(۲)

دو سیاهه‌ی خدایان که در متن‌های سریانی حفظ شده است، شواهد بیش‌تری در اختیار می‌گذارند: هر دو شهادتنامه‌ی صابها Sabha و موآیین، به زنوس (یعنی اورمزد)، یا به صورت اولین نام در سیاهه یا آراسته به لقب «بزرگ» اشاره می‌کنند. شاپور، بنا به کتاب اعمال سنت‌آلیند ونوس (گری، ص ۴۴) در ورود به آتشکده اظهار می‌دارد: «عظیم است قدرت زنوس».

می‌توان توجه داشت که در زمان سلطنت شاپور (در دبیتنی دورا اروپوس) نام یزدان، که مختص اورمزد است، در نام فردی یزدان - توخم Yazdan-tuxm «صادره از جانب یزدان» دیده می‌شود.

مهر، هرمزد اول، بهرام دوم، اورمزد دوم، اردشیر دوم را تاجگذاری می‌کند. بهرام اول از تاج او تقلید می‌کند. مهر نام هیچ شاه ساسانی نیست، شاید صرفاً از این رو که با

۱. و در مورد ترک‌ها و مغول‌ها، خورموزته Khormuzta به معنای ایندره است، در حالی که برهمن Azruā نامیده می‌شود.

۲. نگاه کنید به نام اصلی میترا هرمزد Miŋrohar mazde یوستی، Iranisches Namenbuch، ماریورگ، ۱۸۹۵، ۲۱۶، نخوتیز Acta Orientalia ۱۱، ۲۹۶.

اشکائیان تفاوت داشته باشند. اما یک نخست وزیر، **مهر نرسه** نامیده می‌شد؛ یک نقش حکاکی^(۱) که به **هومهر** نامی تعلق دارد، مهر تابانی را نشان می‌دهد که سوار ارابه می‌شود. ایزد ارابه‌ران دگر بار در قطعه‌ی دیگری به سیاقی ساسانی دیده می‌شود.^(۲) مهر نام خود را به جشن بزرگ مهرگان و به آتش بورزین - مهر می‌دهد.^(۳) در سغد، او با بَگَه^(۴) جایگزین می‌شود. منابع بیگانه شواهد دیگری در اختیار می‌گذارد.^(۵)

آناهیتا بیش‌تر شاهان، تا شاپور سوم را بر می‌گمارد، و بسیاری از آنها از تاج او تقلید می‌کنند. او در استخر معبدی داشت که اردشیر و جانشینانش، احتمالاً تا بهرام دوم خدمتگراز آن بوده‌اند.^(۶) در این معبد بود که یزدگرد سوم به پادشاهی انتخاب شد. شاپور دوم معبدی برای آب‌ها، احتمالاً آناهیتا بنیان نهاد.

در شهادتنامه‌ی موآیین (در همان زمان شاپور دوم) او زیر نام **ته‌یی** می‌آید، و در سغدی شواهدی دارد. آناهیتا نیز در چندین حکاکی دیده می‌شود، نامی از او برده نمی‌شود، اما شکی نیست که هم اوست که یک گل، پرنده یا کودک در دست دارد.^(۷) سه الوهیتی که تا این جا به آنها پرداختیم، با آن هایی که *Acta Sanctorum* (گری، ص ۴۴) در نظر داشت همانند است، در آنجا که می‌گوید شاپور دوم به مسیحیان فرمان داد تا **زوپتر**، **آپولو** و **دیانا** را پرستش کنند.

آتش، عنصر اساسی آیین، به همین سان محترم شمرده می‌شود. با با نام عامش، که در

۱. موزه‌ی برلن، کریستن، ایران... ۱۲۵، به نقل از *Motensfeldt, Jahrbuch der preuss. Kunstsamml.*، ۴۱، II، ۴۰۸. بررسی هر ایران ۲۵۵ - حکاکی‌های ساسانی، داده‌های روشنی درباره‌ی دین در اختیار نمی‌گذارد. نمی‌توان فیلیس اگرم، بررسی I، ۷۸۴ را در حدسیانش درباره‌ی اهمیت نمادین این اشیاء دنبال کرد. اونوالا، *Khareghat Memor. Vol.*، بمبئی ۱۹۵۳، ۵۱، علیه این روش اساساً اختیاری برنافته است.

۲. موزه سنکانتور بروکسل، کریستن، ایران... ۱۴۵.

۳. ص ۱۳۲-۱۳۱ همین کتاب.

۴. هنیگ «یک ایزد سغدی» *BSOAS*، ۱۹۶۵، ۲۰. دگ «گسترش بگ» *Festschrift Eilers*، ۱۵۷.

۵. به کتاب‌های مرجع کریستن، ۱۴۳، ۱۴۴ و ۱۵۸، کتاب‌های مرجعی را که گری جمع‌آوری کرده است بیافزایید. *Gray, Zor, Relig. material in the Acta Sanctorum*، 43، 44.

6- M.-L. Chaumont, *RHR*، 1958، 154 sq.

۷. نگاه کنید به فیلیس اگرم، بررسی I، ۷۹۴، همچنین نگاه کنید به ریگیوم *Zur Ikonographie der Ardi*، *Sūtra Añāhīta*، با بازبینی دگ در *Artibus Asiae*، ۱۹۶۰.

میان شماری از نام‌های افراد یافت می‌شود، یا با نام ورهران (بهرام) نموده می‌شود. نام اخیر را چندین پادشاه بر خود گذاشته‌اند. از دومین پادشاهی که به این نام خوانده می‌شود، یک جفت بال، که نمادپردازی تناسخ بالدار و روثغه، است اکثراً بر تاج‌ها دیده می‌شود. ورهران نام عام آتش‌های شاهی است.^(۱) شاپور و دیرتر کرتیر، چندین آتش ورهران را برپا کردند، شاید همین آتش ورهران است که اورنگ - مجمر پشتِ برخی از سکه‌ها و وجود سر در آتش مجمر بر سکه‌های دیگر، نشان می‌دهند.

به نظر محتمل می‌آید که ورهران اغلب با این یا آن اوترهایش باز نموده می‌شود.^(۲) از میان بازنمایی‌های بسیار مجمر آتش، یکی به روشنی با آتش ورهران ارتباط دارد و آن، یک حکاکی است که در موزه‌ی دانشگاه فیلاولفیا دیده می‌شود (بررسی هنر ایران IV، ۲۵۵ ت)، و یک پرنده‌ی بزرگ را بر مجمر آتش نشان می‌دهد. این پرنده بر خلاف نظر جانین^(۳) خروس نیست، بلکه یک شاهین است، پرنده‌ی ورهران. معبد مارس (بهرام) در اورشلیم، در زمان خسرو دوم، که در *Acta Sanctorum* (گری، ص ۴۴) به آن اشاره می‌شود، تقریباً بی‌تردید آتش ورهران است.

چهار ایزدی که در بالا بررسی کردیم، نسبت به ایزدان باقی مانده از جمله: خور، شَهریور (شهریور)، مَهرشَپند، نَرسه و زروان، در اسناد و شواهد بیش‌تر و متنوع‌تری نام برده شده‌اند. نام خور *Xvarr* یا قرن *Farn* «شکوه شاهی» در یکی از سه آتش بزرگ امپراطوری، و در یک نام فردی دیده می‌شود. کتاب اعمال آناستاسیس *Acts of Anastasis* (گری، ص ۴۱) به پرستش فلزات اشاره دارد (یعنی پرستش امشاسپند شهریور). نَرسه نام خود را به یک پادشاه و در ترکیب با مهر به یک وزیر نامدار می‌بخشد. زروان تنها در نام یکی از پسران این وزیر دیده می‌شود: زروان داد.^(۴) رویداد نادر نام زروان در تضاد با ارجاعات فراوان به او در منابع بیگانه‌ای که مسئله‌ی زروان‌گرایی را

۱. نگاه کنید به ص ۱۳۰ همین کتاب.

۲. فیلیس اکرم، بررسی، ا، ۷۹۱ (در ص ۷۹۳، ۱/۱، لوح ۲۵۳ را بخوانید).

3. *Die Bildzeichen der Klg. Hoheit bei den Iranischen Völkern*, Bonn 1956, 16.

۴. شاید باید به آن بازنمایی‌های زَماد (که با دو جفت بال نشان داده می‌شود) را به برخی از حکاکی‌ها افزود، فیلیس اکرم، بررسی، ا، ۸۰۱.

مطرح می‌کند و اکنون به آن می‌پردازیم، قرار می‌گیرد. با وجود این، پیش از شروع، باید به صورت فشرده زمینه‌ای را که مطرح کرده‌ایم، بازبینی کنیم.

تا این جا، حضور غالب چهار ایزد، اورمزد، مهر، آناهیتا و ورهران فقط تأیید شده است. اکنون شباهت این فهرست با سیاهه‌ی کوماژن توجه ما را به خود فرامی‌خواند. اگر بپذیریم که «کشور پرونده‌ی من کوماژن» صرفاً تبیین خاص و بومی باروری باشد، آنگاه تنها مورد اختلاف این دو فهرست بیش‌تر ظاهری خواهد بود تا واقعی. یک مشخصه‌ی اسنادی که در بالا بررسی شد و باید به آن اشاره شود؛ رویداد مکرر نمادهای اختری، هلال ماه یا ستاره است. این نمادها تقریباً بر تمامی سکه‌ها و تاج‌ها و حکاکی‌ها دیده می‌شوند. حکاکی‌ها اغلب جانورانی را نیز نشان می‌دهند که چنانکه فیلیس اکرم^(۱) خود پذیرفته، تفسیر شکننده‌ای دارند، اما در بیش‌تر موارد ظاهراً نمایانگر صور فلکی هستند.

از «تک نگاری‌های ساسانی» تفسیر گوناگونی شده است؛ گذشته از فیلیس اکرم، ۸۰۵. نگاه کنید به اونوالا *Khareghat Mem. Vol I* بمبئی ۱۹۵۳، ۴۴؛ لورانژ، مطالعاتی درباره‌ی پیکره‌نگاری، ۱۹۵۳ و جانیش، *Die Bildzeichen* ۱۹۵۶. دو نویسنده آخر، به صورت مستقل از یکدیگر، بر این گمانند که یک بازنمایی ارابه‌ی ماه را باز شناخته‌اند. اما هوباخ، *Die sogenannte sarmatische Schrift (Die Welt der Slaven. 1961, 225)* آن‌ها، نام هلیوس، آپولون و دیونیسوس را به حروف سبک‌دار یونانی باز می‌شناسد. بنا به منش *Déchiffrement de motifs alphabétique d'époque sassanide (Bull. hist. franç. d'Archéol. Orient 1960, 309 sq)* باید از راه زبان پهلوی تعدادی از این بن‌مایه‌ها را تفسیر کرد.

دو لوح نفره‌ای متعلق به عصر ساسانی، شواهدی از مناسک ماه را نشان می‌دهد. اولی، بررسی، ۷، لوح ۲۵۷، ماه را بر ارابه‌ای که به وسیله‌ی چهار گاو کوهان‌دار کشیده می‌شود، نشان می‌دهد، و دومی، لوح ۲۵۳، یک صحنه‌ی تقریباً مهم رقص به احترام یک الهیت مادینه است که جانوری اسطوره‌ای را نگاه داشته است، اما خصلت مربوط به ماه آن را دو هلال با نیم تنه تأیید می‌کند. به علاوه، برخی از ضمائم رقاصان نرینه و

1- *Survey of Persian Art*, I, 788 sq.

مادینه، از جمله، گلدان، آب زلال و گل، یادآور آناهیتاست.

این شواهد با آنچه از خسرو دوم می‌دانیم، و رسم معمول نجوم که به عصر پارت‌ها باز می‌گردد، و به ویژه در «طالع شاه»^(۱) بر بنای یادبود کوماژن شرحی می‌یابد، هم‌نواایی دارد.

۴. مسئله‌ی زروان‌گرایی

تأکید بر زمان در کتیبه‌ی آنتیوکوس، انتشار طالع بینی، مناسک تیشه Tyché - چه فردی، چه شاهی و چه جمعی - همگی مؤید شرایطی است که در این عصر خداسازی زمان وجود داشته است. با وجود این، این بدان معنا نیست که این رسم در ایران آغاز شده باشد.

توازی^(۲) که کریستن بین فهرست کوماژن و کتاب اعمال مار صابها ارائه می‌دهد، گمراه‌کننده است. در کتاب اعمال، موبدی چنین برمی‌شمارد: «ایزدان ما، زئوس، کروئوس، آپولون، بیدوکس و مابقی». در این جا کریستن اظهار می‌دارد: «این جا یک چهارتایی زروانی دیگر دیده می‌شود»، اما نه مجموعه‌ی کوماژن و نه آن دیگری، هیچ یک چهارتایی نیست. می‌توان با کریستن همراهی شد که بیدوکس، یعنی بیدخت Beduxt بگدخت bagduxt «دختر خدا» مترادف «کشور پرونده‌ی من کوماژن» است، اما نه به شیوه‌ای که او بیان می‌کند، بلکه از این رو که او بیش‌تر مترادف آناهیتا (دختر اورمزد و یک «پرونده» دیگر) است تا [مترادف] دین مزدیسن. آنچه کم‌تر قابل توضیح می‌باشد این است که زروان، که فرضاً باید کل چهارتایی کوماژن را در بر گیرد، این وضعیت ممتاز را از دست می‌دهد و وارد فهرست صابها می‌شود و جای بهرام را بی‌آنکه جبرانی وجود داشته باشد، می‌گیرد. بنابراین، این توازی غیرواقعی است و در نتیجه، نقطه انکاء راه‌حل نهایی

۱. در واقع، شکل مورد نظر، که یک شیر و ستاره‌های چندی را نشان می‌دهد، طالع آنتیوکوس نیست: بنا به اشارات توگمور، نمایانگر پیوستگی این سه سیاره، ژوپتر، مارس و مرکور، در برج اسد است، که در سال ۶۲ پ م روی داد، یعنی در تاریخی که آنتیوکوس از جانب رومی‌ها در قلمروش تأیید شد (اخبار مصر لندن، ۱۸ ژوئن ۱۹۵۵، ۱۰۹۶) نگاه کنید به Dörrie Der Königskut, در Kommagene, ۱۹۶۴، ۲۰۱.

۲. ایران، ۱۵۷.

اسناد دیگری که او برای بحث خود از آنها استفاده می‌کند، ابتدا باز هم یک فهرست دیگر به زبان سریانی است که ماموآیین ارائه می‌دهد، اما زروان به شکلی برجسته از آن غائب است^(۲)؛ و سپس شواهد بی‌شمار درباره‌ی زروان در منابع «بیگانه»، یعنی مانوی و مسیحی است.

بیش‌تر این اسناد، به زروان‌گرایی به عنوان اصول عقاید تعصب‌آمیز دین ساسانی می‌نازند. بنابراین، با شواهد منابع بومی در تضاد است.

برای توضیح این تناقض - که به اصطلاح «مسئله‌ی زروان‌گرایی» را می‌سازد، چهار راه حل به توالی در دوران ما مطرح شده است. می‌توان برای سهولت کار، به آنها به نام نویسندگانشان اشاره کرد.

الف) راه حل کریستن

بنا به نظر این پژوهشگر، که به ویژه نیروی از او پیروی می‌کند، مزدآگرایی ساسانی تحت استیلای زروان‌گرایی بوده است. اوستا و تفاسیرش از آن اشباع است. اگر از روی اوستا به صورتی که به دست ما رسیده است؛ یا از خلاصه‌ی اوستای کامل که در دینکرد آمده است، یا با چند استثناء، از کل متون پهلوی این مسئله روشن نیست، به این سبب است که در اثر حمله‌ی مسلمانان و برای نبرد بهتر با دین جدید، یک واکنش ضد - زروانی آغاز شد که به تصفیه‌ی متون مقدس انجامید.^(۳) «آن‌ها سنت‌های دینی را مستحکم کردند یا تغییر دادند، اجازه دادند آن بخشهایی از اوستا که به زروان‌گرایی آغشته بود، به فراموشی سپرده شود یا صرفاً از میان بردند.»

این نظریه، با دو مشکل رو به رو می‌شود، مشکل اول، چنانکه کریستن خود اقرار می‌کند، این است که «به این اصلاحات، در هیچ کتاب پارسی اشاره‌ای نمی‌شود» و مشکل دوم این است که برای ما روشن نیست چگونه واکنش ضد - زروانی می‌توانسته مزدآگرایی را برای ایستادگی در مقابل اسلام پرتوان‌تر سازد. آیا با تأکید بر تضاد بین دو

۱. همان جا، ص ۲۰۳.

۲. این فهرست، در بالا ص ۳۵۳ ارائه شد.

۳. کریستن، ایران در زمان ساسانیان، ۲۳۵.

دین استوار بوده است؟ آیا بهتر نبود این تضاد کاسته می‌شد؟ آیا در اثر طغیان جدید انرژی، بر پایه‌ی بازگشت به سرچشمه‌ها، به یک دوگرایی اخلاقی و ستیزه‌گرانه که برای مدت‌های مدید در اثر سرنوشت‌گرایی زروانی در سایه قرار گرفته بود، استوار بوده است؟ درست چنین بیداری وجدانی است که کریستن در نظر دارد. ما هیچ آثار مشخصی از آن نمی‌یابیم، اما این جنبه‌ی نظریه، یعنی مقابله‌ی مزداگرایی و زروان‌گرایی، به عنوان تبدیل پاک دینی به آسان‌گیری، یا راست‌دینی به آزادمنشی، بذر توضیح دوم را در بر می‌گیرد.

ب) راه حل وزندونک

نظریه‌ی، جی. فون وزندونک در ۱۹۲۷ مطرح شد^(۱)، و توسط زهر، در اثر حجیمش زروان^(۲) اتخاذ گردید و گسترش یافت. او تاریخ دینی ایران ساسانی را به صورت مجموعه تپش‌ها، و آسان‌گیری‌هایی می‌بیند که به تناوب با واکنش‌هایی راست‌دینانه همراه بوده است. هر بار مزداگرایی نیرو می‌گرفت، زروان‌گرایی تضعیف می‌شد؛ هر بار راست‌دینی آرام می‌گرفت، دین واقعی - زروان‌گرایی - استیلا می‌یافت. این حالت، اختلاف موجود بین منابع داخلی و بیگانه را توضیح می‌دهد: منابع بیگانه بازتاب دین به صورتی است که واقعاً وجود داشته است، و منابع داخلی، دین را به صورتی که می‌بایست باشد نشان می‌داده، یعنی به صورتی که در دوره‌های راست‌دینی مزدایی تعریف می‌شده است.

در عین حال، از آنجا که این واکنش فرضاً می‌بایست در مراحل پی در پی روی می‌داده، این نظریه مشکل یک واکنش واحد توده‌ای را که هیچ خطره‌ای از آن در سنت حفظ نشده است، از میان می‌برد.

با وجود این، نظریه وزندونک^(۳) توسط نویسنده نظریه سوم که در زیر می‌آید، ضربه

1- *Das Wesen der Lehre Zarathustras*, 19 sq.

2- *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, 1955.

این اثر توسط دکتر تیمور قادری به فارسی برگردانده شده است. فکر روز، ۱۳۷۴.

۳. که من یادداشت‌های خود درباره‌ی زروان‌گرایی، *JNES*، ۱۹۵۶، ۱۰۸ به آن اختصاص داده‌ام. اما رجوع کنید به زیر.

(ج) راه حل بویس

در نقد خود درباره‌ی کتاب زئر، دکتر بویس نشان می‌دهد که به هیچ وجه نمی‌توان اثبات کرد که هر دوره‌ی «واکنش مزدایی» با واکنش ضد زروان‌گرایی مشخص می‌شود.^(۱) زئر، کرتیر را در زمان سلطنت شاپور دوم و سه جانشین آتی او، به عنوان قهرمان ضد زروان‌گرایی می‌انگارد. اما، نخست آن که کرتیر، زندگی حرفه‌ای خود را در زمان شاه قبلی، شاپور آغاز کرد، و «به سختی می‌تواند مردی باشد که اصول اعتقادی‌اش را با شاهزاده‌اش تغییر دهد»؛ دوم آن که، هیچ چیز در کتبی‌هایش نیست که مؤید راست‌دینی او باشد. او به راستی با از دین برگشتگان، و در میان آنها با زنادقه جنگید، که شاید جانبدار شکلی از زروان‌گرایی بوده باشند، اما احتمال دارد که از فرقه‌ی دیگری پشتیبانی کرده باشد. تا آنجا که به سلطنت شاپور دوم مربوط می‌شود، آتوریات به سبب اصلاحاتش از جانب دینکرد ستوده می‌شود. اما شواهدی در دست نیست که نشان دهد این اصلاحات در جهت مقابله با زروان‌گرایی بوده است، در حالی که به‌عکس، از جانبداری او از این تعالیم با خبر هستیم. از این گذشته، شاپور اول، که گفته می‌شود دارای تمایلات زروانی بوده است، به همان اندازه از جانب دینکرد تکریم می‌شود.

سرانجام، شواهد مار آبها Mar Abĥa «تردیده‌های مشابهی در مورد راست‌دینی مزدایی زمان خسرو انوشیروان به وجود می‌آورد.»^(۲) به این ترتیب، دکتر بویس نتیجه می‌گیرد که برای اثبات مزداگرایی تمامی شاهان ساسانی، شواهدی وجود ندارد. بنابراین، این سؤال پیش می‌آید: اگر ساسانیان زروانی بودند، پس از چه روست که اوستا و آثار پهلوی بسیار کم‌تر زروانی است؟ نظریه‌ی وزندونک و زئر که مراحل پیاپی را مفروض می‌دارد، توسط دکتر بویس فرا گذاشته می‌شود، او زمان را به سود فضا کنار می‌گذارد و به نظریه‌ی مناطق می‌رسد که در زیر می‌آید: این حقیقت که متون مانوی که به فارسی نوشته شده، اما نه متون نوشته شده به زبان پارتی^(۳) از نام زروان برای نشان دادن ایزد متعال استفاده

۱. تفکراتی در باب زروانیسم، BSOAS، ۱۹۵۷، ۳۰۴.

۲. بویس، ۳۰۷.

۳. نگاه کنید به بالا: ص ۳۴۲، ۳۴۱.

می‌کنند، این نظر را مطرح می‌سازد که در قرن سوم، زروان‌گرایی در جنوب غربی امپراطوری استیلا داشته، اما نه در میان پارت‌ها.^(۱) دکتر بویس ادامه می‌دهد، و این مسئله مؤید یک احتمال درون‌زادی است: «مزدآفرینی راست‌دینانه، در نواحی نزدیک‌تر به سرزمین مادری زردشت و دورتر از تأثیرات بابلی و یونانی، یعنی در شمال و شرق ایران، نیرومندتر می‌ماند. از آن جاکه این مناطق از چشم مشاهده‌گران پیگانه‌ی عصر ساسانی نیز به دور بوده است، بنابراین شگفت‌آور نیست که از توجه زروانی‌های غرب هم به دور مانده باشند. در زمان حمله‌ی مسلمانان، این مناطق در اثر وضعیتی که داشتند، توانستند طولانی‌تر از سایر مناطق پایداری کنند و در سنگر دین کهن باقی بمانند».

با وجود این، چنین استدلالی در تضاد با دو حقیقت قرار می‌گیرد. که یکی از آنها را دکتر بویس صادقانه در یادداشتی خاطرنشان می‌سازد: «نام زروان در سغد برای ترجمه‌ی نام برهما به کار می‌رفت»^(۲) در نتیجه، زروان‌گرایی می‌بایست به شرق ایران رسیده باشد. حقیقت دوم، که تکمیل‌کننده‌ی اولی است، عبارت است از شکوفاشدن گونه‌ای ادبیات پهلوی غیرزروانی، در قرن نهم. نه در سرزمین مادری پیامبر، یعنی در شرق ایران، که به‌عکس در فارس، در منطقه‌ای که فعلاً اولین جایی بوده است که به زروان‌گرایی گرویده است.

در نتیجه، «نظریه‌ی جغرافیایی» نیز ظاهراً نارساست.^(۳) انتقادهای فوق با انتقادهای فرای همخوانی دارد. او در مقاله‌ای^(۴) ظاهراً به شکل قابل ملاحظه‌ای به این مسئله پرداخته است.

چ) راه حل فرای

بنا به عقیده‌ی ویچارد فرای، زروان‌گرایی و مزدآفرینی از لحاظ عقیدتی دو دین هستند،

۱. چنانکه دکتر بویس می‌افزاید، این مسئله مانع از آن نمی‌شود که ویدنگون عقاید خود را مبنی بر شکوفایی زروان‌گرایی در میان پارت‌ها و نه فارس‌ها مطرح نکند. نیرگ نیز این دیدگاه را داشته است.

۲. بویس، ۳۰۹، شی ۱.

۳. نگاه کنید به موله، مسئله‌ی زروان‌گرایی، ۸۸، ۱۹۵۹، ۴۳۱.

۴. بار دیگر درباره‌ی زروان‌گرایی. *Harvard Theological Review* ۱۹۵۹، ۶۵.

اما از نظر عملی یکی می‌باشند. شواهدی برای وجود مناسک یا دستگاه دینی مجزای زروانی در دست نیست. گروه‌های زروانی را تنها می‌توان به صورت گروه‌هایی که در درون دستگاه دینی مزدایی به ویژه در دربار شاهان شکوفا می‌شد، در نظر گرفت.

می‌توان افزود که این اختلاف تعلیم در منابع مسیحی بازتاب می‌یابد که به هیچ رو هم‌آرا هم نیستند: آنها همیشه زروان را به عنوان ایزد متعال مزدگرایی نشان نمی‌دهند، بلکه او را گاه به صورت اورمزد (زیر نام زئوس، یا «زئوس بزرگ»^(۱))، و بیش تر مهر (زیر نام خورشید)^(۲) و گاه هر دو نشان می‌دهند.^(۳)

از دید فرای، زوال زروان‌گرایی، پس از حمله‌ی مسلمانان را این حقیقت توضیح می‌دهد که طبقه‌ی پیشرو ساسانی، همراه با دربار، دهقانان و برخی از موبدان، به امید حفظ جزء ناچیزی از قدرت، اسلام را پذیرفتند و با متجاوزان همکاری کردند. به نظر محتمل می‌آید که گمانه‌زنی درباره‌ی زمان، توسط آنها به اسلام راه یافت، و بعدها جایگاه مهمی را در دربار عباسیان یافت.

با وجود این، این فرضیه کل مسئله را حل نمی‌کند. باید رابطه‌ای بین زروان و اورمزد را روشن کرد. کافی نیست که گفته شود دومی پسر اولی است و بیانچی در زمان و اورمزد (۱۹۵۸، ۲۴۲) بر این عقیده است که زروان ایزد سرآغازهاست، و اورمزد قادر متعال، چنانکه به ترتیب اورانوس و زئوس دارای نقش‌های مشابه‌اند.

دومناش رابطه‌ای آنها را به شکل متفاوتی می‌بیند. وی در یک سخنرانی که در ۱۹۵۹ در موزه‌ی گوییمه ایراد می‌کند (هنوز به چاپ نرسیده است)، زروان را به مثابه اصل اول که کاملاً تعریف نشده است - و به نحوی به آنچه که بنا به ریگ ودا (۱۰، ۱۲۹) در آغاز بوده است شباهت دارد - اما باعث پیدایش «تعریف شده» می‌شود، توصیف می‌کند. او آفریدگار - ایزد نیست، و در این جا «کیفیت» متعال و مشخص‌کننده‌اش نهفته است: او برای آفریدن به زادورود نیاز دارد. از این لحاظ او «تعریف نشده» تر از خوب و بد و

۱. کتاب اعمال صابها و موابین.

۲. الیزه لانگ‌لو، تاریخدانان ارمنستان، ۱۹۷-۱۹۹، کتاب اعمال سیمون بارئب، بدجان، ۱۳۱.

۳. زیر نام مهر و بل، توفیلاکتوس، ۱۶، ۵.

دقیق تر بگوئیم ورای آنهاست. و به همین سبب است که ایزد بزرگ ماننی‌گرایی می‌شود، زیرا این دین در بطن خود از آفرینش هراس داشت، که بسیار به دور از نگرش مزداگرایی است. (نگاه کنید به مطالعات، تقی زاده، ۱۹۶۲، ۱۸۲).

د. کیهان‌شناسی مزدایی^(۱)

۱. پیدایش کیهان

الف) آفریدگار

کتاب‌های پهلوی به انتخابی که دو روح، در آغاز همه چیز میان خیر و شر به عمل آوردند، اشاره نمی‌کند، زیرا ستیز باستانی بین سپتیمینو و انگره‌مینو، که هنوز شرحی در یشت (۱۹، ۴۶) دارد، و درباره‌ی تملک خَوَرَنَه با یکدیگر مجادله می‌کنند، در ویدوداد با تضاد میان اهورامزدا و انگره‌مینو جایگزین شده است (ود، فرگ، ۱/۱).

بندهش، مانند سایر کتب پهلوی، بی‌درنگ اورمزد و اهریمن را به عنوان دو دشمنی که دارای طبایع متضاد و آشتی‌ناپذیرند، یکی درخشنده، دیگری تاریک؛ یکی در بالا، دیگری در پایین با فضا یا تهی (وای) مابینشان تصویر می‌کند. به نظر می‌رسد که آنها از آغاز در این حالت بوده‌اند، تا حمله‌ی حسدورزانه‌ی اهریمن همه چیز را به جنبش می‌دارد... مسئله‌ی سرچشمه‌ی آنها هنوز حتی مطرح نمی‌شود. اکنون، این پرسش مطرح شده و پاسخ در گمانه‌زنی‌های رایج درباره‌ی زروان جست و جو می‌شود. در نتیجه، حذف آن عمده‌ی بوده است و همراه با قطعه‌ی دینکرد (که در ص ۲۳۹ ذکر شد)، تعالیمی که براساس آن ارمزد و اهریمن برادر و در رحم یک مادر تلقی می‌شود، محکوم می‌گردد. اورمزد، خیر است و اهریمن شر، این حقیقت اولیه است. خیر و شر واقعیت‌هایی متضادند، به همان اندازه که نور و تاریکی، بوی خوش و گزنده، زندگی و مرگ، تندرستی و بیماری، راستی و ناراستی (۸/۱، §k. gum Vic) عدالت و بی‌عدالتی و... چنانکه مَرَتان

۱. شرح ابتدای تعالیم پهلوی در کتاب زتر، تعالیم مغان فصول ۲، ۳، ۴ و ۱۰ و به طور مفصل‌تر در طلوع و غروب... ۱۹۶۱، ۲۴۸ ارائه شده است.

فَرُوخ^(۱) Mañfarrux نشان می‌دهد، از آنجا که واقعیت‌های مادی از حقایق معنوی گرفته می‌شوند، در نتیجه مقوله‌ی دوم نیز به خیر و شر تقسیم می‌شود و در نهایت قابل ردیابی به دو علت متضاد نخست است.

اگر خداوند خیر است، نمی‌تواند خالق شر باشد. اگر خداوند کامل است، هیچ چیز نمی‌تواند به دست او افزوده شود. اگر او دست به آفرینش می‌زند، تنها، (§g V, 8.51) به منظور دفع و دور ساختن آسیبی است که می‌تواند در اثر [اعمال] دشمن به وجود آید، و این تنها دلیل و محمل آفرینش است. معنای این گفته این است که خداوند می‌تواند آسیب ببیند، و بنابراین، نویسنده ما که می‌گوید خداوند قادر متعال و کاملاً بی‌نقص است، بر خطاست. زیرا قدرت او در اثر قدرت اهریمن محدود است (به همین سان در بندهش، او تنها نیمی از فضا را اشغال می‌کند). اما این محدودیت موقتی است، و با پیروزی اورمزد پایان می‌پذیرد. اورمزد، بالقوه قادر متعال است، و پس از شکست اهریمن، به طور کامل به آن دست خواهد یافت.

مفهوم فوق با مانی‌گرایی به همان اندازه تفاوت دارد که با توحید مسیحیت و اسلام. در مانی‌گرایی، دو اصل ابدی وجود دارد، اما اولی روح ناب، دومی، ماده‌ی ناب است، و جهان [در این نگرش] شر است، زیرا آفرینش نتیجه‌ی هبوط به دامن ماده است؛ در حالی که در مزداگرایی، آفرینش کار اورمزد است، و اسلحه‌ی دفاعی و نبرد او علیه دشمن؛ هر چند دشمن تا حدی به آن تجاوز می‌کند و آن را در چنگ خود می‌گیرد. در مسیحیت و اسلام، خداوند قادر متعال است، و در نتیجه، مسئول شر است، زیرا در غیراین صورت، چه کسی می‌تواند مسئول آن باشد؟ این نیز یک مورد دیگر مخالفت مزداییان با گمانه‌زنی زروانی است.

با وجود این، این گمانه زنی علی‌رغم خواستشان، آنان را آلوده می‌سازد. در واقع، در بندهش می‌خوانیم که اورمزد سه نام دیگر دارد: زمان، فضا و دین، و این نام‌های مترادف در سالنامه به صورت نام روزها دیده می‌شود، اورمزد ابتدا در زیر نام خود، سپس دو بار دیگر

۱. نگاه کنید به زتر، تعالیم، ۵۷.

در زیر نام *Dadv* (دی) پدیدار می‌شود، که *زمان*، *فضا* و *دین* را با هم می‌پوشاند.^(۱) برای این چهار جنبگی به سختی می‌توان توضیحی جز آن که اقتباسی از چهار جنبگی زروانی، که در بالا ص ۲۴۱ مطالعه شد، یافت که در آن نیز اورمزد جانشین قدرت، نور که *فضا* نامیده می‌شود و *دانایی* که *دین* نامیده می‌شود.

اما چرا این وام‌گیری، صرفاً یک مسئله‌ی «ختی کردن» زروان‌گرایی نیست؛ نقشی که زمان و فضا در پیدایش جهان داشتند می‌بایست توضیح داده می‌شد. اورمزد تصمیم می‌گیرد که برای نابود ساختن اهریمن دست به آفرینش زند. برای این منظور لازم بود جهان را بیافریند - برای مدت زمانی محدود که براساس یک پیمان تعیین می‌شد - و در فضای بینابینی (بین او و دشمنش) بنابراین، *زمان* و *فضا* برای او لازم می‌افتادند. می‌توان گفت که برتر از او بودند؟ چنین چیزی از دید مزداییان توهین به مقدسات بود: آنها این مشکل را با همانند ساختن آنها با او حل نمودند.

اندیشه‌ی پیمان خود می‌تواند در اصل یک اندیشه‌ی زروانی باشد. بنا به نوشته‌ی زادسپرم،^(۲) این زروان است که آن را به اهریمن پیشنهاد می‌کند؛ اما برای ما روشن نیست که چرا او لازم دیده که در این باره سختی به اهریمن گوید - زیرا مگر نه آن که - بنا به عقیده‌ی مزداییان - او می‌دانسته که نبرد با پیروزی او پایان می‌یابد. در گمانه‌ی زروانی، به عکس، زروان قدرت را به یک اندازه بین دو پسرش تقسیم می‌کند. به هر صورت، پیمان، اهریمن را دل‌آزرده می‌کند، و چنانکه مینوی خرد (۳۳/۲۷) به ما می‌گوید، برای خلاص شدن از شر آن، آن را می‌بلعد.

یک تاثیر دیگر زروانی در شرح زادسپرم قابل ردیابی است.^(۳) زروان، پیمان را به صورت ابزار یا جامه‌ای خاکستری رنگ به اهریمن می‌دهد. از سوی دیگر، اورمزد، خود را به جامه‌ی سفید روحانیت و دانایی ملبس می‌کند. با وجود این، دو قطعه‌ی موجود در دینکرد که بازگوکننده‌ی این دو واقعه است، اگر همراه با زتر فرض کنیم که در اسطوره‌ی

۱. چنانکه در سیروزه آمده است، نگاه کنید به ص ۱۶۲، شکل دیگر این تعالیم در دینکرد (سنجانا) II ص ۸۵ § ۲ یافت می‌شود؛ در آن می‌خوانیم زمان، آفرینش و دانش به مثابه سه چیز مینوی جهان را ایفا می‌کند؛ نگاه کنید به Junker, *Über iran. Quellen*, n. 33.

۲. در تفسیر زتر، زروان، ۱۰۱. ۳. بنا به نوشته‌ی زتر، زروان، ۱۱۸.

اصلی اورمزد و اهریمن هر دو توسط زروان جامه به تن می‌کنند، از لحاظ دستوری درست و منسجم می‌شود.

سایر اسطوره‌های مرسوم در زروان‌گرایی، به این آسانی در مزداگرایی جای نگرفتند. گفته شده^(۱) که چگونه اورمزد، پس از آفریدن همه چیز، در مورد آفریدن نور سرگردان بود. او از شیطان در این باره سئوال می‌کند که در پاسخ (یا آن که اجازه می‌دهد که راز این مسئله از او بیرون کشیده شود) شیطان می‌گوید که با مادرش ازدواج کند که خورشید را به دنیا خواهد آورد، و با خواهرش که ماه را به دنیا خواهد آورد. همان طور که **بیانچی** توجه کرده است، این نسخه‌ای از اسطوره‌ی پیروزی نور است.

اسطوره‌ای دیگر که تنها در کتاب اعمال آدورهرمزید (آذر هرمزد) و آناهید^(۲) تصدیق شده است، چنین بازگو می‌کند که اهریمن، زمانی که آب به نزد او می‌رود، به اورمزد می‌گوید: «حیوانات تو نباید از آب من بنوشند» اورمزد سرگردان می‌شود، تا آن که دیوی به او چنین الهام می‌بخشد که پاسخ دهد: «آب را از زمین من بیرون بر». سپس قورباغه که آفریده‌ی اهریمن است، همه‌ی آب را می‌نوشد، و اورمزد بار دیگر پریشان و آشفته می‌شود، تا آن که آفریده‌های اهریمن برای کمک به نزدش می‌آیند: مگسی وارد بینی قورباغه و باعث می‌شود که آب را استفراغ کند. در این شرح نیز، **بیانچی**^(۳) آثار یک مضمون اسطوره‌ای باستانی را می‌یابد، آب‌های مسدود شده‌ای که توسط یک اهریمن رها می‌شود.

(ب) منیوک^(۴)

در کیهان‌زایی مزدایی، آفرینش، پیش از مادی شدن، ابتدا در شکل منیوک صورت می‌گیرد، اصطلاحی که ترجمه‌ی «روحانی، آسمانی، یا ناپیدا» برایش کافی نیست. به علت دشواری ترجمه، به نظر می‌رسد که این اصطلاح، برای نشان دادن حالت خاستگاهی آفرینش به هر حال دو معنای بسیار متفاوت یافته است. یا به صورت کمال یافته درک می‌شود، و یا به عکس، به صورت یک چارچوب یا جنین.

۱. ذَر، زروان، ۱۴۷.

۲. ذَر، F5.

۳. زمان و اورمزد، ۲۳۳.

۴. منیوک به معنای جهان مینوی است. و.

بنا به نوشته‌ی دادستان دینیک (۳/۳۷) هر آنچه منیوک است کمال یافته است، و از نوشته‌ی دینکرد (۵، ۳۷/۹) در می‌یابیم که آفرینش در ابتدا از کهنسالی و مرگ مصون بود: «نامیرا بود جهان من، و هستی درستکار، سراسر نور بود»، تا به آن اندازه، که از نظر چندین نویسنده (به ویژه زادسپرم ۲۵/۳۴) بازسازی نهایی جهان، از بازگشت به کمال اولیه شکل می‌گیرد.

با وجود این بندهش (۶/۱) حالت منیوک را حالتی توصیف می‌کند که به مدت سه هزار سال «بی‌اندیشه، بی‌جنبش و بدون تماس» بوده است. این بی‌جنبشی خاصنگاهی، چنانکه زادسپرم اظهار می‌دارد (۲۵/۱)، در آفرینش مادی، مشابهی دارد: «به مدت سه هزار سال، آفرینش، جسمانی و ایستا بود. خورشید، ماه و ستارگان در فراز بودند و حرکت نمی‌کردند.» (در پایان این دوره، اورمزد از زروان می‌خواهد که آفرینش را دوباره به جنبش درآورد). این یادآور اسطوره‌ای است که اوستا (یشت ۵۳/۱۳) آن را بازگو می‌کند و بنا به آن، در آغاز جهان، آب‌ها مدت‌ها بی‌حرکت بودند، گیاهان رشد نمی‌کردند و «ستارگان، ماه، خورشید و نور بی‌پایان در همان نقطه، ثابت می‌مانند»، تا آن‌که فره‌وشی‌های خوب، نیرومند و مقدس درستکاران، باعث جریان یافتن آب‌ها، رشد گیاهان و حرکت اجسام نورانی می‌شود.

مفهوم اول بی‌تردید پالوده‌تر است، حتی اگر اسطوره‌ی دیرینه‌ی عصر طلایی را در خود داشته باشد، به اصطلاح «مقدم بودن معنوی» را تصدیق می‌کند، و با ارفه‌گرایی و مان‌گرایی خویشی نشان می‌دهد. همچنین در تعالیم زروانی در می‌یابیم که زمان بی‌پایان پیش از زمان کرانمند می‌آید که دوباره به آن باز می‌گردد، و جهان چیزی جز میان پرده‌ای در ابدیت نیست.

این مفهوم ممکن است، در زمان یونانی کردن ایران از یونان به وام گرفته شده باشد، همان طور که دارمستر نوشته است^(۱): «نمی‌توان از خصلت سراسر افلاطونی این مفهوم، که کاربرد آموزه‌ی مُثُل در کیهان‌زایی مغانه است، تکان نخورد.» تنها باید کمی از او فراتر رفت و بین دخل و تصرف یونانی و زیر لایه‌ی اولیه‌ی ایرانی آن، تمیز بهتری گذاشت.

۱. زند - اوستا ۳، لوح LII.

مفهوم دوم، که در آن بار دیگر اسطوره‌ی باستانی آزادسازی آب‌ها را می‌یابیم، مسلماً ابتدایی‌تر از دیگری است، آفرینش در این جا به عنوان بارداری فهمیده می‌شود. این مسئله صریحاً در بندهش (۳۸/۱) بیان شده، در آنجا می‌خوانیم: «اورمزد، مانند مادرِ شکل آرمانی است، زیرا آن را در تن خود حمل می‌کند؛ او مانند پدرِ شکل‌های مادی است که تولید می‌کند. آخرین مقایسه نیز در قطعه‌ی دینکرد، به نقل از یونکر^(۱) که به رابطه‌ی بین مینوک و گیتی *gēte* می‌پردازد و باید به شکل زیر خوانده شود، یافت می‌شود: «مینا و بذر به وجود آورنده‌ی مینوک در تحقق (یا بازشناسی) گیتی دید می‌شود، مانند خود (نفس) که پراکنده و پنهان است، (مانند) طلا در تاج، نقره در جام، آهن در بیل، چوب در در، ریشه در میوه، و پدر در پسر».

فره‌وشی‌ها به همین سان آفریده شدند و در آفرینش معنوی نقش یافتند. فره‌وشی زردشت به ویژه ۳۰۰۰ سال پیش از حمله (یعنی ۶۰۰۰ سال پیش از تولد زردشت، عدد نویسندگان یونانی) آفریده شد. پیش از حمله‌ی اهریمن، اورمزد به آنها حق انتخاب می‌دهد (بندهش ۲۳/۳). که در جهانی روحانی، ایمن از حمله باقی بمانند، یا به جهان مادی فرود آیند و در نبرد شرکت کنند. آنها حالت دوم را انتخاب می‌کنند، زیرا می‌دانند که اهریمن در پایان معدوم خواهد شد.

ج) آفرینش مادی

در شرح پیدایش کیهان که در فصل ا. بندهش آمده است، چندین اصول عقاید دینی کنار هم گذاشته شده‌اند. این امتزاج به ویژه در ۱۷§ آشکار است: «اکنون درباره‌ی آفرینش آرمانی سخن می‌گویم، سپس درباره‌ی آفرینش مادی». اما از آفرینش آرمانی، قبلاً در ۱۶§ و بندهای قبلی سخن رفته است. از آنجا که روایت دوم، همان‌طور که خواهیم دید، شدیداً از زروان‌گرایی اشباع است، می‌توان همراه با نییرگ، از پی زتر نتیجه گرفت که این در

1- DK Sanjana, V, 228, § 191, Junker. *Über iranische Quellen*. n. 25.

درباره‌ی این دو مفهوم مربوط به حالت اولیه، اکنون می‌توان رجوع کرد به اشارات به جای میانجی Religion. Mito e Storia, *Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici*, Bescia 1961, 302 sq.

موله مخالف این تفسیر است، و با دفاع از یکپارچگی فصل [مذکور] - و تعلیم مزدایی - عقیده دارد^(۲) که هیچ گسستگی وجود ندارد، زیرا آنچه پیش از ۱۷۵ می‌آید، به مینوک، به مفهوم دقیق مربوط می‌شود، و آنچه از پی آن می‌آید، به حالت مینوک آفرینش مادی می‌پردازد. اما در واقع، این دو از لحاظ زمانی از هم جدا نیستند: شکل مینوک آفرینش مادی به مرحله‌ی نخست کیهان‌زایی مربوط می‌شود، چنانکه می‌توان به روشنی آن را در زادسرم (۴/۱) خواند، و شکل بخشیدن به اولین موجود، که در ۲۴۵ بندهش توصیف شده، همزمان با آفرینش ابزار دفاع که در ۱۶۵ بازگو شده، صورت می‌گیرد. در نتیجه، بی‌شک الحاق روایت دوم، از ۱۷۵ است. این الحاق تا ۳۲۵ بسط می‌یابد، اما این فصل را در بر نمی‌گیرد، زیرا این بند، به نوبه خود با واژه‌های زیر آغاز می‌شود: «ابتدا او... آفرید». بخش الحاقی در اصل شامل موارد زیر است: درست به همان سان که زمان کرانمند یا «زمان قلمرو طولانی» به مدت ۱۲۰۰۰ سال از زمان بیکران آفریده شد، وای متعلق به قلمرو طولانی از زمان با قدرت، یا چنانکه زتر پیشنهاد می‌کند، ص ۱۲۶، از زروان بیکران شکل گرفت، که با فضای بیکران همانند است.

باقی مانده‌ی فصل حداقل سه نظریه‌ی دیگر را در کنار هم قرار می‌دهد. بنا به یکی از آنها (۳۲۵)، آفرینش مادی ابتدا از امهر سپندان آغاز، و سپس به وای قلمرو طولانی می‌رسد. بنا به نظریه‌ای دیگر ۴۱۵، از نور بی‌پایان (شکل آرمانی) آتش (اولین شکل مادی) شکل می‌گیرد، که به نوبه خود (از طریق نکائف رشد یابنده) باد، آب و سرانجام زمین را به وجود می‌آورد. نظریه‌ی سراسر فیزیکی دوم، آشکارا از یونان به وام گرفته شده است. آن را می‌توان به شکل اقتباس یافته در تعلیم سوم (۴۲۵) یافت که بنا به آن، اشکال یکی از دیگری شکل می‌گیرد، با آسمان (به شکل تخم مرغی بلورین) آغاز می‌شود، و آسمان،

۱. نیازی به صحبت از یک الحاق که دال بر دو حالت متوالی متن باشد نیست. متن درست از همان آغاز دارای طبیعتی حماسی است.

۲. «تولد جهان در ایران پیش از اسلام» در (ذایش جهان) *La naissance du monde* ۱۹۵۹، ۳۱۵. رساله او تحت عنوان *Le Problème Zoroastrien et la tradition mazdéenne* (مسئله زردشت‌گرایی و سنت مزدایی) زیر چاپ است.

آب رابه وجود می‌آورد (و باد را)، آب، زمین را، زمین گیاهان را، گیاهان دام را و سرانجام، انسان را، در شش مرحله، که به شش فصل سال مربوط می‌شود؛ در حالی که آتش (که از آسمان ریشه گرفته) مستقیماً بذّر دام‌ها و انسان‌ها را به وجود می‌آورد، و باد (که به همان سان از آسمان ریشه گرفته) به سایر موجودات جان می‌بخشد و آنها را ابقاء می‌کند، که یادآور تعالیم مربوط به آتش‌های طبیعی است که در بالا صفحات ۱۳۷-۱۳۲ مطالعه شد. قطعاتی را که به آفرینش کره‌ی آسمانی می‌پردازد، می‌توان به صورت تعالیم بازسازی کرد، که به تعالیم انسان به مثابه عالم صغیر شباهت دارد.

شاهد بودیم که در ۴۳۵، گفته شده که آسمان به شکل تخم مرغی بلورین است. قطعه‌ی الحاقی زروانی، بدون نام بردن از آسمان در ۲۶۵ بیان می‌دارد که اورمزد «شکل آفرینش خود را از سرشتش که نور مادی بود: شکلی از آتش، سفید، گرد و قابل رویت از دور، آفرید».

در ۲۹۵ می‌خوانیم که اورمزد، آنچه را که معمولاً به «تن یک موبد» ترجمه می‌شود، از نور بی‌پایان شکل بخشید. زفر با این ترجمه مخالف است و قرائت *آثرکرب asar karp* «شکل بی‌پایان» را اتخاذ می‌کند. اما می‌توان قرائت *آثروک asrok* را حفظ کرد و آن را *آثرو asro* (یعنی همان *آثرو Adro* اوستایی) «آتش» تعبیر کرد.^(۱) کیومرث، انسان خاستگاهی نیز به صورت کره، یعنی به شکل آسمان، مانند انسان‌های کروی *آویستوفان*، نقطه‌اش بسته شد. اگر انسان به آسمان می‌ماند، آسمان هم به انسان می‌ماند، و می‌توان از چندین متن نقل کرد که در آن جهان، شکلی انسانی دارد. از میان آنها، در بالا از دو متن یاد شد: در بندهش ۳۸/۱، اورمزد در تن خود، مانند مادری که کودکش را در شکم دارد، شکل آرمانی جهان را حمل می‌کند؛ در حالی که بنا به روایت پهلوی، نور بی‌پایان، تن هیولایی را به وجود می‌آورد که بخش‌های مختلف آن، بخش‌های جهان می‌شود.^(۲) از این گذشته، متن

۱. می‌توان *آثرو* آخر گرفت. و بنابراین، می‌توان از به کارگیری عبارت «تکثیر موجودات» پرهیز کرد: همان شکلی است که در ۲۶۵ توصیف شده و مورد بحث قرار گرفت. این مسئله را متنی دیگر دادستان دینیگ ۶۴۵ تأیید می‌کند. نگاه کنید به دیگ، «شکل آتش» *Unvala Memorial* یادواره دکتر اونولا، ۱۹۶۴، ص ۱۴ به بعد.

۲. زفر، ۱۳۶، این متن را به عنوان متنی که از هندوستان وام گرفته شده است، رد می‌کند.

جهانی و شرح حال کاتبان دستنوشته‌ی Colophon Ms. Mf.4 هم وجود دارند. و سرانجام فصل ۶۴ دادستان دینیگ، جزئیات دیگری درباره‌ی «شکل آتش» در اختیار می‌گذارد، از جمله آن که نامش اورمزد بوده است.^(۱)

این متن آخر، به نوبه خود، یادآور متنی‌هایی است که در آنها اورمزد خود را به جامه‌ی سفید روحانیت ملبس می‌کند (بندهش ۴/۳، و دو قطعه‌ی دینکرد که در بالا ص ۳۸۲ نقل شد و به برگماری اورمزد و اهریمن می‌پرداخت). همین‌طور که زتر خود در مورد این برگماری (ص ۱۱۹) درک کرده، جامه‌ی اورمزد با «شکل درخشان، سفید، گرد و قابل رؤیت از دور» همانند است. می‌توان به «ردای ستارگان» که اهورامزدا در اوستا به تن دارد، و روح بخشنده در گائاثا که «ملبس به سخت‌ترین آسمان» است، استناد کرد. به طور خلاصه، کروی آسمانی، جامه‌ی اورمزد (که جامه‌ی سفید روحانیت است) و «شکل آتش» هر سه همانندند: به کلامی دیگر، نطفه‌ی عالم به صورت هیولایی کروی بسته می‌شود.

با وجود این، ممکن است اندکی شگفت‌آور به نظر رسد که این موجود اورمزد نامیده شود. معنای آن چیست که اورمزد تنی به نام اورمزد آفرید؟ به نظر من، اگر به یاد آوریم که درمانی‌گرایی، اورمزد نام انسان کیهانی، پسر ایزد زروان است، همه چیز روشن می‌شود. به همین ترتیب، کتاب‌های پهلوی هم بازتاب تعالیم زروانی است، زروان است که اورمزد را می‌آفریند و لباس روحانیت به او می‌پوشاند. این مسئله به ویژه در فصل ۳ بندهش روشن می‌شود. در این جا اورمزد، خود را ملبس به جامه‌ی سفید روحانیت می‌کند، در حالی که چند خط بالاتر، زروان را می‌توان در چهار جنبگی مزدایی باز شناخت.

کتاب‌های پهلوی از کجا تعالیم مربوط به هیولای کیهانی را به شکل کره گرفته‌اند؟ به نظر من، باید بین دو پنداره‌ای که در این جا با هم در آمیخته‌اند، تمیز گذاشت: پنداره‌ی

۱. زتر، BSOAS، ۱۹۵۹، ۳۶۷، این قطعه را حذف می‌کند. و این «تن هراستاک موبد» را به صورت زیر ترجمه می‌کند: «اورمزد، پروردگار عالم، شکلی بی‌پایان (یا شکلی بی‌سر) را از نور بی‌پایان ساخت که آفرینش (و نه نامش) اورمزد بود و نورش، نور آتش.» اما نگاه کنید به دهگ، مقاله‌ی نامبرده در بالا.

جهان به مثابه یک هیولا، و جهان به مثابه یک کره. اولی، پنداره‌ای ابتدایی است که می‌تواند در پیوند با اسطوره‌ای باستانی، کهن‌تر از هندو-اروپاییان باشد، و شاید به قدمت قربانی خون و انسان قربانی مثله شده‌ای که بخش‌های متفاوت عالم را به وجود می‌آورد. پنداره‌ی دوم، مبنی بر این که عالم یک کره‌ی درخشان است یا در این شکل آغاز شده، ناگزیر مفهومی را به خاطر می‌آورد که نه تنها در نزد پارمیندس و ارسطو، که در نزد همه‌ی یونانی‌ها، جایگاه بسیار مهمی را اشغال می‌کند. چنانکه می‌دانیم، ایرانیان عصر ساسانی، رساله‌های یونانی درباره‌ی اخترشناسی را می‌خواندند، بنابراین به نظر محتمل می‌رسد که آنها از این راه با تعالیم نامبرده آشنا شده باشند. این مسئله را وجود اصطلاح، یا یکی از اصطلاحاتی تایید می‌کند که در پهلوی نشانگر آسمان است: سپهر که محتمل‌ترین توضیح زبان‌شناسی آن این است که از واژه‌ی یونانی *σφαῖρα* به وام گرفته شده است.

مزدآفرینی از دو راه زروان‌گرایی را جذب کرد. یکی از راه چهار جنبگی بود. اورمزد همراه با زمان، ابدی است و مانند آن بیکران است؛ زمان کرانمند از زمان بیکران سرچشمه می‌گیرد و به آن باز می‌گردد؛ اهریمن بیکران نیست، امابه هر حال کاملاً مستقل از اورمزد، و به شدت با او در ستیز است.^(۱)

موضع دیگر، در حالی که چندان به زروان‌گرایی نزدیک نمی‌شود، می‌پذیرد که هیچ چیز به جز زمان و فضا بیکران نیست. هیچ گونه آشتی‌پذیری بین زروان و اورمزد وجود ندارد؛ نه اورمزد و نه اهریمن، هیچ یک بیکران نیستند. این موضعی است که بندهش ۵/۱ و نویسنده شکندگومانیک (۷۱/۱۶ و ۸۶) اتخاذ کرده‌اند.

(د) هزاره‌ها

چرا باید پیمان ۹۰۰۰ سال به طول انجامد؟ آیا از این روست که اورمزد و اهریمن به ترتیب به مدت سه هزاره شهریاری کنند، تا ظهور زردشت هزاره‌ی سوم را آغاز کند؟ متن هندی بندهش از این‌قرار است: «اورمزد می‌دانست که در این ۹۰۰۰ سال، ۳۰۰۰

۱. زفر، زروان، ۲۳۳.

سال کاملاً بنا به اراده‌ی اورمزد خواهد گذشت، ۳۰۰۰ سال در آمیزش و بنا به اراده‌ی اهریمن و اورمزد هر دو، و در نبرد آخر، روح نابودکننده، بی قدرت می‌شود.»
در شرح زروانی (ازنیک، و...)، ۹۰۰۰ سالی پیمان، ۹۰۰۰ سال سلطنت اهریمن نیز هست. ظهور زردشت تغییری در جریان امور ایجاد نمی‌کند.
در واقع، چنین پنداشته می‌شود که شهرای اهریمن هنوز ادامه دارد (که صرفاً با هزاره محاسبه می‌شود و نه سه هزاره): در نتیجه، نویسنده روایت، بهمن اسفندیار می‌نویسد:

«بدان که هزاره‌ی اهریمن نزدیک به پایان است و [هزاره‌ی] اورمزد نزدیک می‌شود، و امیدواریم که صورت شاهانه و پیرومند ورجاوند را ببینیم»^(۱)
از این گذشته، اصل سه مرحله به اصل «سه زمان» مربوط می‌شود که در مانویت بنیادی است.^(۲) در اولی، نور و تاریکی، یا دو دشمن از هم جدا می‌شوند؛ دومی زمان آمیزش است؛ در سومی، جدایی اولیه احیا می‌گردد. این دستگاه، ظاهراً الهام‌بخش نویسنده ایرانی بندهش بوده (حتی روشن‌تر از بندهش هندی)، که همه چیز را به شیوه‌ای نشان می‌دهد که گویی درست از آغاز دوره‌ی سوم، برتری اورمزد درست مانند دوره‌ی پیش از دوره‌ی دوم، احیا می‌شود. او حتی اشاره‌ای به عدد و رقم برای این دوره نمی‌کند، گویی بخشی از نوسازی نهایی را تشکیل می‌دهد، و پیش‌بینی می‌کند: در نبرد آخر، اهریمن قدرت خود را از دست می‌دهد.»

با وجود این، شمای سه تایی به اندازه‌ی کافی توضیح دهنده‌ی کل تعالیم مزدایی درباره‌ی هزاره‌ها، که سایر بن‌مایه‌های تقارن نیز ظاهراً در آن نقش دارد، نیست. برای نمونه، به دنبال پذیرش این امر که پس از زردشت، سه پسرش هر یک به مدت هزار سال تارستگاری نهایی، پی در پی جانشین او می‌شوند، طبیعی می‌نماید که فرض کنیم پیش از او نیز سه هزار سال وجود داشته است، و کل تاریخ پیش از او را در این سه هزاره جای

۱. اوتوالا، روایت دارب هرمزدیار، II، ۱۶، خط ۱. بهرام ورجاوند یکی از پیشینیان نجات دهنده‌ی آینده است.

2. Puech, *Le manichéisme*, 157, n. 284; Asmussen, *Histor. Religionum*, 1969, 580.

این وسوسه وجود دارد که گمان بریم این شما در اصل به همین اندازه ساده بوده است. اما شکی نیست که این توهمی بیش نیست. نویسندگان یونانی به ما اطلاع می دهند که زردشت فرضاً ۶۰۰۰ سال پیش از افلاطون زندگی می کرده است. بنابراین، حداقل از قرن پنجم پ. م به بعد، باید سه هزاره ی پیش از حالت آمیزش را به طرح بیافزاییم، که تعداد سال ها را به ۹۰۰۰ در کل برساند. این مسئله، نیازمند یافتن توضیحی برای یادداشت تنوپمپوس می شود که خود، به خودی خود به هیچ وجه روشن نیست. این یادداشت که پلوتارخ آن را حفظ کرده از این قرار است: اورمزد و اهریمن به نوبت به مدت ۳۰۰۰ سال سلطنت می کنند، سپس در ۳۰۰۰ سال بعدی به نبرد می پردازند و قلمرو یکدیگر را نابود می کنند، اما سرانجام اورمزد پیروز می شود.

علت ابهام متن اصطلاح *ἀναιερος* است. آیا این اصطلاح می تواند به معنای «هریک سه هزار سال» باشد؟ این حالت، هرچند آشکارترین است، بر این اساس که برتری اهریمن بر طبق اصول زردشتی غیرقابل تصور می باشد با مخالفت رو به رو شده است. بنابراین، تناوب پادشاهی به این صورت درک می شود که در کل، ۳۰۰۰ سال به طول انجامیده که این نیز مشکل ما را حل نمی کند (زیرا اهریمن، بنا به این نظریه از یک دوره ی برتری برخوردار است) که مجموع سال ها را به جای ۹۰۰۰ سال مفروض، چنانکه از روی یادداشت های یونانی ها در مورد تاریخ زردشت بر می آید، به ۶۰۰۰ سال می رساند.

در واقع، دوره ی ۳۰۰۰ سال پیش از ظهور زردشت می تواند در تخالف با دوره ی ماقبل و مابعد زمان سلطنت اهریمن نامیده شود. ماقبل: اورمزد به تنهایی (پس از غلبه بر اهریمن با بازخوانی دعای اهو)، که طی آن دنیا را آفرید سلطنت می کرد. مابعد: زردشت ظهور کرده است و نبرد جریان متفاوتی را آغاز می کند.

آیا متن یونانی با موضوع مزدایی آشتی پذیر است؟ ابتدا باید بتوان عبارت آخر را که در نگاه اول به معنای آن است که نبرد تنها در سه هزاره ی آخر آغاز می شود، تفسیر کرد.

۱. چنانکه زادسپهر ۴۹/۳۴ (زهر، زروان، ۳۵۳) بدهن، فصل ۳۳ دیگر و DKM ۸/۳۲۲، چنین می کنند.

اکنون این نبرد، سه هزاره‌ی پیشین «سلطنت» اهریمن را پشت سر گذاشته است. بنابراین، عبارت مذکور را به این ترتیب تفسیر می‌کنیم: «در سه هزاره‌ی آخر، نبرد همچنان ادامه می‌یابد».

در کل، گفته‌های بندهش و توپمپوس را می‌توان با نوشته‌های یونانی درباره‌ی تاریخ زمان زردشت هماهنگ کرد، و تاریخ افسانه‌ای ایران را به صورت زیر ارائه داد:

آفرینش فره‌وشی زردشت

۶۰۰۰ سال	۳۰۰۰ سال: اورمزد، سلطنت می‌کنند.
پیش از	۳۰۰۰ سال: اهریمن یورش می‌برد و در نبرد علیه
افلاطون	اورمزد بر او چیره می‌شود.
۶۰۰۰ سال	
زردشت	تاریخ
	۳۰۰۰ سال: اورمزد و اهریمن در نبرد برابری با
	افسانه‌ای
	یکدیگر می‌جنگند.

نوسازی نهایی

باید توجه داشت که سلطنت اورمزد پیش از سلطنت اهریمن بوده است. اگر، چنانکه بنویست می‌نویسد^(۱)، وضعیت به عکس بود، سلطنت اورمزد بلافاصله پیش از ظهور زردشت قرار می‌گرفت، تا به آن اندازه که زردشت به جای آن که جریان حوادث را تغییر دهد، مانند مورد تصویر درست قضایا، علت وجودی‌اش را از دست می‌داد. ی. ۱۵/۹ با اظهار این گفته که پیش از او، دیوها در شمار بالا به شکل انسان بر روی کره‌ی زمین بودند، و پس از ظهور زردشت زیرزمین پنهان شدند، گفته‌ی فوق را تایید می‌کند. جدول بالا تنها به ۹۰۰۰ سال پیمان می‌پردازد. پیش از آن چه روی داد؟

۱. دین ایران، ۱۹۲۹، ۱۰۸-۱۰۹، با پیروی از یونکر. اما گفته‌ی یونکر به نظام زروانی (مقدم بر مزدایی) اشاره دارد: مقدم بودن سلطنت اهریمن را، بنا به نظر یونکر، کتاب اعمال شهیدان (آفرینش نورها) و ازتیک اثبات می‌کند: ۹۰۰۰ سال پس از سلطنت اهریمن، اورمزد ۳۰۰۰ سال پادشاهی خواهد کرد. این مشخصه‌ی اخیر در متن نیست، و به هر صورت، نه کتاب اعمال و نه ازتیک هیچ یک سلطنتی را به اهریمن نسبت نمی‌دهند که به سه هزاره‌ی اول محدود باشد.

بندهش، ۲۴/۱، به روشنی می‌دید که تصمیم اورمزد مبنی بر خلق زمان کرانمند باید در آغاز شمارش سال‌ها قرار داده شود (زیرا پیش از پیدایش زمان، سال نیز نمی‌توانسته وجود داشته باشد)، بنابراین؛ اگر تعداد کل سال‌ها ۱۲۰۰۰ باشد، این تصمیم باید ۳۰۰۰ سال پیش از پیمان گرفته شده باشد.

زادسپرم متوجه این نکته نیست، زیرا می‌نویسد، ۵/۱، که پس از ۳۰۰۰ سال اورمزد تصمیم گرفت با مداخله‌ی زمان، تعارض را محدود کند.

بندهش، در فصل ۳، به همین سان اظهار می‌دارد که زمان به «هنگام حمله، شکل گرفت، در نتیجه، ۹۰۰۰ سال پیش از پایان. به این ترتیب، انعقاد پیمان و آفرینش زمان هم‌عصر بوده است: تنها راه گریز از وضعیت فوق این است که بپذیریم هیچ چیز پیش از این لحظه وجود نداشته است، به عبارت دیگر، در آغاز، سه - هزاره‌ی مینوک وجود نداشته است.^(۱)

اگر به این ترتیب روا داریم که بنا به برخی از تفاسیر تعالیم، مدت زمان آفرینش تنها نه هزاره را در بر گرفته، آن‌گاه باید توضیح داده شود که چرا و چگونه این عدد حفظ نشده است.

در واقع، در شرح از نیک، ۱۰۰۰ سال پیش از ۹۰۰۰ سال پیمان وجود داشته که طی آن زروان برای دست یافتن به زادورود، قربانی می‌کرده و آن را در خود حمل می‌نموده است. از نظر زادسپرم، چنانکه دیدیم، پیش از پیمان^(۲) ۳۰۰۰ سال سپری می‌شود. حال، زادسپرم این دوره‌ی پیشین تکمیلی را ظاهراً با دو برابر کردن حادثه‌ی شکست اهریمن از راه دعای آهوور به دست می‌آورد. او ظاهراً این حادثه را به صورت تکرار بی‌مورد پیش‌بینی می‌کند، در ۴۵ می‌نویسد که اورمزد به منظور دفع اهریمن از قلمروی خود، «به یاری صرف واژه‌ی قانون» بر او غلبه می‌کند، که به احتمال بسیار تنها شکل دیگری برای توصیف آهوور است.

چهار سه هزاره، در ویدوداد پهلوی، ۱۹/۲ (بیلی، مسئله زردشت‌گرایی ۱۲۲)

۱. نیرگ به این نتیجه‌گیری رسید. پرسش‌ها... ۱۹۳۱، ۸۸، ۲۳۱.

۲. چنانکه می‌توان دید، نه عدد ۹۰۰۰ و نه ۱۰۰۰ هیچ یک اختصاصاً زروانی نیست.

۲. ۳۰۰۰ سال از زمان حمله (تا ظهور زردشت)

الف) روسپی (جهی)

اهریمن پس از ۳۰۰۰ سال به خاک افتادگی، که در این مدت در مقابل نصایح دیوهاش مقاومت می‌کند، از جانب جهی Weh (روسی)، اغوا می‌شود تا حمله را آغاز کند. سرانجام، از حالت کرختی در می‌آید. صحنه‌ای که به این ترتیب آغاز و با اختلافاتی چند توسط زادسپرم، بندهش و تنودور بار کونای^(۱) بازگو می‌شود، یادآور اسطوره‌ی مانوی «اغوای آرچون‌ها»^(۲) است.

زتر، که نقطه‌ی ابهامی در متن زادسپرم می‌یابد، آن را به عنوان اتحاد روسپی و انسان درستکار، کیومرث^(۳)، تفسیر می‌کند. اما در مقاله‌ای^(۴) اخیر، موله نشان داده است که باید به متن و تفسیر سنتی پایبند ماند. جهی خود را به اهریمن نزدیک می‌کند. اهریمن او را می‌آلاید. ابتلای زنان به دشتان (عادت ماهیانه) و برخی به سترونی نیز، در واقع از همین جا سرچشمه می‌گیرد.

ب) حمله

سپس اهریمن به آفرینش اورمزد یورش می‌برد. آن را با موجودات خود، که همه ناپاک و شرورند، از مارمولک گرفته تا سیاره، لبریز می‌کند. روایت پلوتارخ خاطره‌ی تخم مرغ کیهانی را حفظ می‌کند. اورمزد، پس از ساختن بیست و چهار ایزد، آنها را در تخم مرغ (که به روشنی همان کره‌ی آسمانی است) می‌گذارد؛ اهریمن همین تعداد روح پلید می‌سازد که به درون تخم مرغ نفوذ می‌کنند، و در این جا آمیزش خیر و شر صورت می‌گیرد.

۱. زادسپرم، ۳۴/۳۰؛ بندهش ۴/۴. تنودور. زتر اف ۱۰. نگاه کنید به بنویست Le témoignage de Théodore bar Konay sur le zoroastrisme, MO, 26, 170 sq.

2. Cumont. *Recherches sur le manichéisme*, I, 61 sq.

۳. زروان، ۱۸۵.

4- RHR, 1959, 183.

کل عالم بین اورمزد، امهرسپندان و سایر یزته‌ها^(۱)، در یک سو، و اهریمنان متعارض در سوی دیگر تقسیم می‌شود.

یزته‌ها و اهریمنان در بندهش ۲۶ و ۲۷ به دو فهرست مجزا شکل می‌دهند، که طبیعتاً با مطالعه‌ی تقویم آغاز می‌شود، زیرا ماه‌ها و روزها به یزته‌های مختلف اختصاص داده شده است.

از لحاظ نظری، هر یزته در ارتباط با یک دیو است: اما در واقع، همسازی‌ها به مهم‌ترها یعنی، اورمزد و امهرسپندان، و دشمنان شخصی آنها محدود می‌شود. چگونگی در مطالعات زردشتی، درباره‌ی این فهرست‌ها تفسیری نوشته است: سپاه بهشت (۳۷) و سپاهیان جهنم (۶۷)

از میان اجسام سماوی، ستارگان به اورمزد تعلق می‌گیرند و سیاره‌ها به اهریمن، این به ویژه از آموزش‌های منیری خرد؛ ۱۸/۸ است. درباره‌ی این مطلب نگاه کنید به زتر، زروان، ۱۵۸.

ج) کشتن گاو

اهریمن گاو خاستگاهی را می‌کشد، مغز او باعث رویش گیاهان مغذی و دارویی می‌شود، و بذرش در ماه مجمع می‌شود (بندهش ۴/۱۳)، و جانوران مفید را به وجود می‌آورد.

احتمال دارد بین این اسطوره و کشتن گاو به دست میترا که در بسیاری از نقش‌برجسته‌های میتراپی به نمایش گذاشته شده است، پیوندی وجود داشته باشد، اما طبیعت این پیوند که اغلب مورد بحث قرار می‌گیرد چه بوده است؟

از آنجا که این نقش‌برجسته‌ها به هفت قرن پیش از [پیدایش] متن‌های پهلوی باز می‌گردند، پس می‌توان نتیجه گرفت که بیانگر شکل کهن‌تری از اسطوره‌اند، و نسبت دادن عمل کشتن، در متن‌های پهلوی، نه به میترا که به اهریمن، ناشی از اصلاحات زردشت است.^(۲) نویسندگان پهلوی دیگر درک نمی‌کردند - یا چنین وانمود می‌کردند - که در

۱. یزته به معنای ایزد است. و.

2. Loisy, *Mystères païens et mystère chrétien*, 1919, 192, n. 2, & Pettazzoni, *I Misteri*,

زمانی که قربانی خون دیگر رسم نبوده است، یا به هر صورت نهی می‌شده، این عمل در واقع نمایانگر عملی سازنده است، و در نتیجه مسئولیت آن را بر دوش اهریمن گذاشتند. این تفسیر، **گروشیچ** را راضی نمی‌کند و او پیشنهاد^(۱) بازگشت به حالت قبلی را می‌دهد، از جمله این که **میترا** تنها به شکلی ثانوی، قاتل گاو در راز و رمزها می‌شود. از این گذشته، طبیعی است که **میترا**، ایزدی که زندگی می‌بخشد و باعث رشد گیاهان می‌شود، در دینی که در آن او ایزد متعال است، ابتکار عملی را که باعث پیدایش گیاهان و جانوران می‌شود، به دست گیرد.^(۲) همچنین می‌توان علیه تفسیر اول چنین استدلال کرد که نقش **میترا** در مقام قاتل گاو به سختی با توصیفش به مثابه ایزد چراگاه‌های وسیع و با حفاظت و هومنه از گاو همساز است.

یک مشکل دیگر باقی می‌ماند و آن این است که اسطوره‌ی مؤخرتر، هفت قرن زودتر از اسطوره‌ی باستانی شواهدی می‌یابد. و از همه مهم‌تر - صرف‌نظر از تفسیری که پذیرفته می‌شود - این حقیقت عجیب به قوت خود باقی است که در منابع مزدایی هیچ اشاره‌ای به کشتن گاو به دست **میترا** نمی‌شود. *Non Liquet* (خدا عالم است).

د) کشتن کیومرث

سپس، اهریمن **کیومرث** را می‌کشد که بر زمین می‌افتد. تن او باعث پیدایش فلزات می‌شود. یادآوری می‌شود که بندهش رگه‌های فلز در زمین را به استخوان بندی بدن انسان تشبیه می‌کند، و نباید فراموش کرد که **کیومرث**، اگر درست گفته شود، انسان نیست، بلکه هیولایی کروی به هیبت دنیا است. بنابراین، جای شگفتی نیست که ماده‌ی فلزات را در خود داشته باشد.

تخمه‌اش در نور خورشید پالوده می‌شود؛ سپس دو سوم آن به دست نریوسنگ ایزد

258. Lommel, *Mithra und das Stieropfer, Paideuma*, 1949, 207, sq. *Die Religion Z.*, 1930, 182 sq.

۱. سرود دینی اوستایی، ۱۹۵۹، ۶۲.

۲. درباره‌ی «باقی» نقش اهریمن از جانب **میترا**، نگاه کنید به Nouv, *Clio* 1960, 1 sq. و همین کتاب ص ۳۲۴.

حفظ می‌شود، در حالی که یک سوم باقی مانده بر زمین می‌افتد و باعث پیدایش گیاه ربواس می‌شود که از آن اولین زوج انسانی می‌روید.

ما بین موجودات زنده و اجسام آسمانی، پیوندی وجود دارد که هم در این جا و هم در عمل کشتن گاو، با اصطلاحات اسطوره‌ای بیان شده است. این اسطوره‌ها الگوی رویدادهایی است که با مرگ هر انسان یا جانور، همراه است. یک بخش از آن انسان «نوعش» *adōvenak* - به خورشید می‌رود: [این بخش] مترادف سده‌ی میانه‌ای چیثره *Ciθra* است (به اوستایی ترکیب گئو. چیثره «حاوی بذر یا نژاد گاو»). به همین ترتیب، بخشی از جانور به ماه می‌رود. در مورد گیاهان، گرپ یا شکلشان به ستارگان می‌رود.^(۱) به این صورت، پایداری انواع تشریح یا توضیح داده می‌شود. با وجود این، زمانی که جانوری می‌میرد، اذونک آن به ماه می‌رود، اما مینوک آن «به منظور حفظ انواع» به حضور وهمن (بهمن) می‌رود که حالت «پنجره‌ای دروغین» را دارد، که برای تکمیل مشابهت با آنچه درباره‌ی انسان آموزش داده می‌شود، ابداع شده است.

انسان در واقع از راه فروهر، بخش متعال وجود، در حضور اورمزد قرار دارد. شکند گومانیکی و بیچار ۲۸/۵، بر همسازی آن با جانوران تأیید می‌ورزد. در این همسازی، فروش *fravaš* همان چیزی است که چهر (به اوستایی چیثره) بدن را ایفا می‌کند: با گفتن آن، جمله‌ی متن مربوطه، فروش را به جایگاهی تنزل می‌دهد که توسط اذونک در قطعه‌ی بندهش اشغال شده، دیرتر، ص ۴۰۳ نقل خواهد شد.

ه) انسان شناسی^(۲)

۱. انسان در عالم

اندیشه‌ی عالم صغیر که در بخش مربوط به کیهانزایی مطرح شد، در سیستم‌های مختلف موجود در فصل ۲۸ بندهش توسعه یافته است. نخست آن که بخش‌های مختلف بدن با بخش‌های مختلف عالم مقایسه می‌شود. روح با اورمزد و حوزه‌های دانش با

۱. تاوادایا، ZII، ۱۰، ۱۹۷.

۲. نگاه کنید به زتر، طلوع و غروب... ۱۹۶۱، ۲۶۵ و ۳۰۲.

امهرسپندان. قابل توجه است که درست به همان سان که اورمزد در نور بی پایان، و در منزلگاه آواز می‌زیبد و از آنجا انرژی‌هایش به همان جا پراکنده می‌شود، روح نیز در سر و قلب جای دارد و از آن جا انرژی‌اش در تمام بدن پخش می‌شود.^(۱) و درست به همان سان که اورمزد در بالا و اهریمن در پایین قرار دارند، انسان دو باد در بدن دارد، یکی باد زندگی یا جان (گرم و مرطوب) که در سر است؛ دیگری باد گناه (سرد و خشک) که در مقعد جای دارد.^(۲)

سپس امهرسپندان مقایسه می‌شوند، نه با حوزه‌های روح، بلکه با اجزای مختلف بدن، و این مقایسه بنا به تمایلات نزدیکی جویانه‌ی آنها، که از روی عناصری که تحت کنترل آنها قرار می‌گیرد قابل استنتاج است، صورت می‌گیرد: گوشت با وهومن (حافظ گار)، رگ‌ها و چربی با اشوهیشت (یعنی با آتش قربانی کننده، که پیوسته با این امهرسپند تداعی می‌شود؛ زیرا چربی به آتش پیشکش می‌شود؟)، استخوان‌بندی با شهریور (امهرسپند فلزات - زیرا رگ‌های فلزات مانند اسکلت زمین می‌باشند؟)، مغز استخوان با سپندارمذ (زمین)، خون با خرداد (آب)، مو با امرداد (گیاهان)، در حالی که زندگی، هر سایه‌ای از زندگی، هوش، وجدان، و... به اورمزد تعلق دارد.

جایگاه انسان در عالم توسط دینکرد و منوچهر به اشکال متفاوتی تعریف شده‌اند. بنا به دینکرد، مدن، ۸/۴۲؛ موجودات بین نامیرایان جدایی‌ناپذیر (ایزدان)، نامیرایان جدایی‌پذیر (انسان‌ها و جانوران، به شکلی موقتی پس از مرگ از جسم جدا می‌شوند) و میرایان جدایی‌پذیر (دیتوره‌ها، که از زمان ظهور زردشت از جسم خود جدا شده‌اند، گرگ‌ها و خرفستران، «حشرات موزی»)، تقسیم می‌شوند.

بنا به نوشته‌ی منوچهر، دادستان دینیک، ۱/۲، انسان درستکار برتر از ستارگان، ماه، خورشید و آتش اورمزد است، ینی برتر از چهارگام در عروج روح به سوی پروردگار.^(۳)

۱. این قطعه نقطه‌ی شروع مقاله گوتزه تحت عنوان، *Persische Weisheit in griechischen Gewande*, 1923, ZII, نگاه کنید به ده گ: *Harv. Theol. Rev.* ۱۹۵۶, ۱۱۵.

۲. مقایسه با کمریند مقدس (کُستی)، المثنای کمریند آسمانی - احتمالا راه شیری - صورت می‌گیرد که تجلی قابل رؤیت دین مزدایی است. نگاه کنید به زتر - زروان.

۳. نگاه کنید به همین کتاب ص ۲۷۶.

شرایط انسانی توسط اولین زوج، به تحریک اهریمن به فاسد می‌گراید. این مسئله در بندهش ۱۴ بازگو شده است. مشی و مشیانه، بلافاصله پس از گرفتن شکل انسانی خود، از جانب اورمزد آگاه می‌شوند که تنها دست به انجام کارهایی زنند که از لحاظ اندیشه، گفتار و کردار نیک است، اهریمنان را پرستش نکنند، و ظاهراً غذا نخورند و حیوانی را نکشند. آنها ابتدا اورمزد را به عنوان آفریدگار خود به رسمیت شناختند. اما متجاوز به ذهن آنها یورش برد و آن را تصرف کرد، و آنها روح نابوده‌کننده را خالق آب، زمین، گیاهان و سایر چیزها اعلام نمودند. در اثر این ناراستی ملعون شدند.

آنها سی روز روزه گرفتند. سپس اندکی شیر بز را مکیدند، اما سپس وانمود کردند که آن را دوست نداشته‌اند. این دروغ دوم آنها بود، و اهریمنان تقویت شدند.

پس از سی روز دیگر یک راس دام را کشتند، آتشی برافروختند و آن را بریان کردند، و بخشی را به آتش و بخشی را با پرتاب به سوی آسمان، به ایزدان پیشکش کردند. کرکسی که از فراز سر آنان عبور می‌کرد آن را گرفت و برد؛ و یک سنگ اولین موجودی بود که از این گوشت خورد.

اهریمنان که با ناسپاسی مشی و مشیانه (در مقابل اورمزد) جسور شده بودند، حسد را به آنها القاء کردند، آنان به یکدیگر حمله بردند، و شیر گاو را به اهریمنان پیشکش کردند (پیشکش کردن شیر گاو به خودی خود جایز بود).

به مدت پنجاه سال آنها رابطه‌ی جنسی با یکدیگر نداشتند. سرانجام برای داشتن فرزند، با هم یکی شدند و سپس اظهار کردند: «این عملی است که ما باید در طی پنجاه سال گذشته انجام می‌دادیم.»

یک دو قلو از آنها به دنیا آمد، یک دختر و یک پسر که به اندازه‌ای شیرین بودند که یکی از آنها را مادر و دیگری را پدر بلعید. اورمزد خوشمزگی را از کودکان باز گرفت، تا در آینده، پدر و مادر آنها را زنده بگذارند. مشی و مشیانه دو قلوهای دیگری یافتند، که از آنها کل نژاد انسان سرچشمه گرفت.

از زمان حمله‌ی متجاوز، انسان میرا شد. اما کاملاً نمی‌میرد.

یشت ۱۳/۱۴۹، در قاعده‌ای که سه بار در جای دیگر تکرار شده است، بخش‌های نامیرای انسان را به اهو «زندگی»، دثنا، تئودَه «دانش»، اوروَن «جان» و فره فروشی تقسیم می‌کند. وجود دثنا و فره‌وشی در یک فهرست می‌بایستی برای شارحین شرم‌آور بوده باشد^(۱)، زیرا فره‌وشی ظاهراً قرینه‌ی دثناست، که مانند آن به عمل انتخاب شخصیت می‌بخشد. اگر اصطلاح را به صورت زیر تفسیر کنیم، دشواری حل می‌شود. چنانکه سودریلوم به درستی نشان داده است، فره‌وشی نوعی روح ملازم، به مفهوم صریح لاتینی این اصطلاح، و محافظ و ارتقاء دهنده‌ی زندگی بوده است. این معنا به روشنی از فراخوان طولانی یشت ۱۳ بیرون کشیده می‌شود که در آن گفته می‌شود که فره‌وشی‌ها، بسته شدن نطفه، بارداری، زایش و آبیاری گیاهان را سرپرستی می‌کنند. از این گذشته، درست به همان سان که ارواح ملازم *genii* رومی، از کسانی که آنان را پرستش می‌کردند محافظت می‌نمودند، فره‌وشی‌ها در نبرد فراخوانده می‌شوند. اهمیت آنان مدت‌ها از جانب پژوهشگران بد فهمیده می‌شد، اما چنانکه ییلی نشان داده است^(۲)، سنت ایرانی با توضیح دادن آن بر مبنای ریشه‌شناسی این اصطلاح به معنای انتخاب، غذا یا رشد، مفهوم آن را به گمراهی کشانده است. در واقع، به نظر می‌رسد که این واژه به ریشه‌ای تعلق دارد که از آن ورثه «دفاع، مقاومت» گرفته می‌شود، و باگورت «قهرمان» فارسی میانه ارتباط دارد، واقیتی مسلم که نام فردی *Φραορνις* فروریش *fravrtis* به معنای تحت الفظی «قهرمان سر آمد»^(۳) را روشن می‌کند. ادراکی که باعث شد این اصطلاح در مورد «مانس» *manes* یا پتره ایران به کار رود، به قدرت حفاظتی دفاعی تعلق دارد که از یک سر دسته حتی پس از مرگ ساطع می‌شود.^(۴) این برداشت در اصل اشرافی، ظاهراً به همان صورت در یونان

1. Lommel, *Die Religion Zarath.*, 1930, 168; Wesendonk, *Urmensch u. Seele*, Hannover 1924, 192.

2. *Zoroastrian Problems*, 109.

۳. این نام، مانند واژه‌ی فره‌وشی، باید در نتیجه از واژه‌ی اوستایی فره‌ورتی *fraoerti* «اعتراف به دین» متمایز شود.

۴. این که فره‌وشی‌ها به عملکرد دوم تعلق دارد نخست از جانب دومزیل، *W*, ۱۹۵۳، ۱، بازشناخته شد، که آن‌ها را با مروت‌ها *Maruts* مقایسه می‌کند، دومزیل مشاهده کرد که مروت‌ها بر خلاف فره‌وشی‌ها ارتباطی با مرده ندارند. از سوی دیگر، آن‌ها یادآور والکیری‌ها *Valkyries* در اساطیر ژرمنی می‌باشند.

مبتذل شده است. هر فرد مرده‌ای، فرمان، یا در مصر اوزیریس، پنداشته می‌شد. هر انسانی حداقل هر انسان درستکاری فره‌وشی^(۱) خود را داشت - و پس از مرگ نگاهدارنده‌ی نیرویی حفاظتی بود، که مانند یک فرشته‌ی محافظ نه به سود او، که به نفع کسانی که او را می‌طلبیدند، عمل می‌کرد.

زردشت فره‌وشی‌ها را نادید گرفت؛ شاید به علت پیوندشان با عملکرد دوم. از سوی دیگر، او با دثنا آشنایی داشت. در ی. ۲/۴۵، از جانب یکی از دو روح، به هنگامی که درباره‌ی متفاوت بودنشان از تمامی جنبه‌ها، با دیگری سخن می‌گوید، از آن نامبرده می‌شود: «نه اندیشه‌های ما، نه تعالیم، نه اراده، نه باورها، گفتار و کردار، نه دثنا، نه جان‌هایمان با یکدیگر همراهی نیستند». دثنا، همراه با فره‌وشی شاید بحث‌انگیزترین اصطلاح‌های ایرانی باشند. در نگاه اول ظاهراً دو تعبیر آشتی ناپذیرند؛ از جهتی بخشی از شخصیت است، به ویژه در قطعه‌ای از گاتا که در بالا ذکر شده، و یا در شرح مشهور هادوخت‌نسک درباره‌ی برخورد روح با «دثنای» خود پس از مرگ، که به صورت دختری جوان با آن رو به رو می‌شود، از جهت دیگر دثنا به معنای «دین» است. با این وجود، این دو معنا آشتی‌ناپذیر نیستند. مفهوم دوگانه را باید مانند مورد موجودیت‌ها تعبیر کرد که با به صورت محسنات فردی در نظر گرفته می‌شدند و یا موجودات الهی.

برای دثنا چندین ریشه‌شناسی پیشنهاد شده است. یکی از آنها آن را از ریشه‌ی دی *day* (سنسکریت *dhi*) «دیدن» استخراج می‌کند. بنابراین این واژه به شکل تحت الفظی به معنای یا قوه‌ی «دید» («وجدان») است یا موضوع این دید («دین»).

ریشه‌شناسی دوم که ویدن‌گرن^(۲) مدافع آن است، بر پایه‌ی این حقیقت که مضمون دیدار با دثنا - دوشیزه، مترادفی هندی دارد که در ملاقات اپس‌رس‌ها *apsarases* دیده می‌شود، و در زیر به آن خواهیم پرداخت، دثنا را با واژه‌ی سنسکریت دهنا *dhéna* به معنای «مادینه» پیوند می‌دهد.

۱. نگد ص ۴۵۳.

2- *Stand und Aufgaben*, 33.

نزدیکی با *δαμων* یونانی، میکولا، *Wus*، ۱۹۱، ۲۱۷.

سومین ریشه‌شناسی از جانب پگیارو^(۱) ارائه شده که به ریشه‌ی دئی «دیدن» باز می‌گردد، اما توازی یونانی - لاتینی *Eidos* - انواع را در نظر می‌گیرد و چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «در ارتباطی با گئته *gāētha* «موجود زنده» که دال بر شکل مادی است، دئنا برای نشان دادن تصویر و انواع به کار می‌رود؛ و معنای تنهایی آن، مدل، نوع، گونه، قسم و سرانجام ماهیت، سرشت است. و دین «سرشت» اهورامزدا است».

اما به نظر می‌رسد بهترین ریشه‌شناسی برای دئنا آن است که همزمان با اشتقاق آن از ریشه‌ی دی «دیدن» (که مترادف سنسکریت آن *dhi* که همچنین به معنای «آندیشیدن» و.... است) شباهت ریخت شناسانه‌ای آن با *dhenā* سنسکریت را نیز مدنظر داشت. کافی است یادآور شویم که واژه‌ی آخر همیشه به معنای «ماده گاو شیرده» نیست، بلکه گاه، چنانچه گئنت، بلوم فیلد، گلدنر، و رنو^(۲) نشان داده‌اند «آواز»، «گفت و گو» یا «دعا» هم معنا می‌دهد. این مفهوم، چنانکه موله^(۳) توجه کرده است، با معنای دئنا «دین» همساز است، که ابتدا به ساکن و از همه بیش‌تر به مثابه مناسک درک می‌شود.

هر آنچه معنایش باشد، به هر حال به نظر می‌رسد که از لحاظ معنای موضوعی، دئنا کاربرد اوستایی خود را از دست می‌دهد. فهرست ی. ۱/۵۵ آن را ناید می‌گیرد، هرچند یک برشماری نظام‌مند از بیش‌ترین حالت مادی تا کم‌ترین حالت است: گئته «موجود زنده»، تنو *tanu* با آستی «بدن استخوان دار»، اوشثانه *uštana* «ارژی حیاتی» (که باقی نمی‌ماند)، کهرپ *kəhrp* «شکل»، تویشی *Təvišt* «نیرو»، بئوذه «دانش»، اورون *urvan* «جان»، فره‌وشی «حفاظت».

از سوی دیگر، دئنا در شرح هادوخت‌نسک از برخورد روح «با دئنائی خود» چنانکه دیدیم، هنوز دیده می‌شود. اما مفسران پهلوی این قطعه، کونیشن *Kunišn* (نگاه کنید به کرم‌ن سنسکریت) را جایگزین آن می‌کنند و نه دین *den* را، که از این پس بیش‌تر به مفهوم غیر - موضوعی «دین» به کار می‌رود. زادسپرم آن را با رووان *ruvan i Tas*^(۴)

1. *Samjñāvyākaranam, Studia Indologica Internationalia, Poona-Paris I, 1954, 9.*

2- Renou, *Etudes védiques et Paninéennes*, I, II.

3. Dāēna, le pont Cinvat et l'initiation das le mazdéisme, *RHR*, 1960, 155 sq.

۴. پیل، سایل زردشت‌گرایی، ۱۱۵. این اصطلاح در صد در بندهش نیز یافت می‌شود.

جایگزین می‌کند. در شکندگومانیک ویچار، دین اصلی است که همراه با داناکیه (دانایی) *ḍānākih* (یک اصطلاح مجرد دیگر) و.... در آفرینش دخالت دارد، و یکی از «قوای روحی» که سپس (در فصل ۱) بر شمرده می‌شود، نیست.

دثا در هیچ یک از تحلیل‌های پهلوی از «قوای روحی» دیده نمی‌شود.^(۱) برای نمونه بندهش ۱۱/۳، درباره انسان می‌گوید: «بدنش (تن)، بخش مادی، به زمین می‌پیوندد، زندگی‌اش (جان)، که با باد پیوند دارد - دم و بازدم نفس - به باد می‌پیوندد، روحش (رووان) که همراه با حسن‌ها (بُوذ 606) در بدن، می‌شنود، می‌بیند، سخن می‌گوید، می‌داند، با فروهر یکی می‌شود و در نتیجه دیوها نمی‌توانند آن را نابود کنند و به پیشگاه پروردگار اورمزد می‌رود، در حالی که شکل (آذونیک *adōvenak*) به ایستگاه خورشید می‌رسد.

دینکرد M، ۲۴۱، ۱۳. تحلیل زیر را ارئه می‌دهد: رووان که عبارت است از: آخو (*axv*) «روح»، جان که «بدون آن بدن می‌میرد»، فروهر که «بدون آن بدن بی رنگ می‌شود» (فروهرشی اوستایی به خطا از ریشه فعل فرورت «پروراندن» پنداشته می‌شود) و بُوذ که «بدون آن بدن بی حس است» و....

۲. سفر به آن جهان

هندوایرانیان مانند بیش‌تر اقوام، پنداشتی پریشان، پیچیده و به شکل ساده انگارانه‌ای متضاد از جهان دیگر داشتند.^(۲)

در ود، زیستگاه مردگان، قلمرو *Yama*، به نظر می‌رسد که یا بهشت نور است، یا

۱. درباره‌ی روان‌شناسی مزدایی، نگاه کنید به یلی، سایل زردشت‌گرایی، فصل III، *Stand. u. Aufg* ویدن‌گرن ۷۵. *J. d.* ۳۰، دوماش، ویرایش شکند... ۷۵.

۲. زندگی‌آتی در مزدگرایی، J.D.C Pavry, 1910; *Söderblom, La vie future d'après le masdéisme*, 1910; *The Zoroastrian Doctrine of a Future life*, N. Y, 1926 (تعالیم زردشتی درباره‌ی زندگی آتی) تنها به مرحله‌ی اول زندگی پس از مرگ (که او سه مرحله برای آن تشخیص می‌دهد) می‌پردازد، اما تمامی منابع را بر می‌شمرد و از آنها استفاده می‌کند؛ پاور، مطالعات ایرانی، بمبئی ۱۹۲۷؛ لومل، برخی مفاهیم همساز در هند و ایران کهن، *Modi Memorial Volume*، بمبئی ۱۹۳۰، ۲۶۰، زتر، تعالیم، فصل ۱۴؛ ویدن‌گرن: *Stand. u. Aufg*، ۳۴.

زیرزمینی مخوف، مفاکی دوزخی، که گذرگاهی تیز به آن راه دارد. و سرور پس از مرگ، ظاهراً امتیاز بزرگان و قهرمانان است.

باورهای هندی و ایرانی مشخصات مشابهی دارند، که احتمالاً به عصر هندو اروپایی باز می‌گردد: سفر به آسمان، پلی که باید از آن گذشت؛ بازیرسی، دو سگی که از پل پاسداری می‌کنند، اورنگ طلایی^(۱) که در زیر به این مشخصات می‌پردازیم. به نظر می‌رسد این مفاهیم از همان زمان هندو - اروپاییان گونه‌ای خصلت اخلاقی یافته باشند، زیرا اصطلاح، *rtavan* ودایی، و *آرتاَوَن* فارسی کهن، به معنای «درستکار» با جهان دیگر پیوند دارد.^(۲)

در آخرت‌شناسی مزدایی، سه بن‌مایه کنار هم قرار می‌گیرند، برخورد با دوشیزه، پل، و داروی یا سنجش. هر سه، بن‌مایه‌های کهن هستند: مزدگرایی یا آنها را به ارث برده و یا به وام گرفته است؛ اما به همه‌ی آنها خصلت اخلاقی هماهنگی بخشیده، و در نتیجه تکرار شده‌اند. این بن‌مایه‌ها را، اغلب انتها به انتها در کنار هم می‌گذاشتند و از این راه آنها را با یکدیگر ترکیب می‌کردند، ولی در ترتیب آنها گوناگونی چندی دیده می‌شود. بنا به نوشته‌ی مینوی خرد و بندهش، روح پس از داروی با دُئنا دیدار می‌کند، اما در متن‌های دیگر پیش از آن، در همان صبح روز چهارم پس از مرگ با او برخورد می‌کند. در زیر به شکل‌های دیگر آن می‌پردازیم.

۱) برخورد با دوشیزه

در باور هندی، پانصد آپسَرَس *apsarases* (Kausitaki up., 1, 3 sq) به استقبال روح می‌آیند. این حرم آسمانی، به مفهومی انتزاعی، اگر نه اخلاقی، تا اندازه‌ای دچار تغییر شکل شده است^(۳): دو تن از عشاق مَنَسی *Manasi* و چکشوشی *Caksusi* «هوشمند» و «روشن بین» امیده می‌شوند، یعنی آنان حلول دو قوای روحی هستند که روح در حالت جدید خود بدان نیاز دارد - یا دو فضیلت که توسط روح برانگیخته می‌شود.

۱. ویدن گرن، ۳۶، ش ۹۹ به نقل از ویکاندر.

۲. نگاه کنید به صفحات ۲۴۸ - ۲۴۹.

۳. چنانچه از جانب ر. اُو مشاهده شده است. R. Otto. *Reich Gottes und Menschensohn*, 170.

کَینِد به ویکاندر، وایو، ۴۷.

در ایران، این فرآیند، با تقسیم شدن به دو دوشیزه، برای شخصیت بخشیدن به خصلت نیک یا شر فرد درگذشته، به اوج می‌رسد. انسان درستکار با «زیباترین دوشیزه‌ای» که در زندگی دیده است، برخورد می‌کند: «هرچند خوش‌آیند بودم، تو مرا (در اثر اندیشه‌ی نیک، گفتار نیک، کردار نیک و دین نیک) خوش‌آیندتر ساختی؛ هرچند من زیبا بودم، تو مرا زیباتر ساختی؛ جذاب، جذاب‌تر.... (هادوخت نسک). انسان شرور، به عکس، با عجزه‌ای زشت و زننده برخورد می‌کند که درست ضد گفته‌ی فوق را ابراز می‌کند.

مانی‌گرایی اخلاقیّت مزدایی را با طبیعت‌گرایی هندویی ترکیب می‌کند. بنا به متنی سعدی،^(۱) انسانِ درگذشته ابتدا دین خود را به صورت باکره‌ای ملاقات می‌کند، و سپس دوشیزگان دیگری او را به بهشت راهنمایی می‌کنند. دختر جوان بار دیگر، در همراهی دو سگ، در کنار پل دیده می‌شود، که آن نیز به عصر هندو - اروپایی باز می‌گردد.^(۲)

(ii) پل

پل خود بن‌مایه‌ی بسیار کهنی است که در میان بسیاری اقوام مشترک است. اغلب نمایانگر آزمایش نیرو و مهارت^(۳) فردِ درگذشته است. در مورد بیش‌تر اقوام ابتدایی «پل» هنوز چیزی بیش از یک تنه‌ی درخت، یا گیاه خزانده و.... نیست. قبایل باستانی ژرمنی این پل را که به آن جهان کشیده می‌شد با رنگین کمان یکی می‌گرفتند، و برخی از پژوهشگران، پل مزداییان را نیز به همین سان تشریح می‌کنند، اما زمینه‌ای برای چنین فرضیه‌ای وجود ندارد. این مفهوم هرچه باشد، در هند نیز از یجور ودا تا اوپانشادها یافت می‌شود.^(۴) از آن جا که به جهان دیگر راه دارد، تا اندازه‌ای ارزش اخلاقی یافته است: در

۱. هینک، BSOAS 1943-44, sq. 476، به نقل از ویدن‌گرن، ۳۹.

۲. نگا. همین کتاب ص ۱۵۳.

3- G.A. Frank Knight, *Bridge, in ERE*, 2, 852.

4. YV Kathakam, 28 4; Maññayani Samhitā, 4. 8, 3; Taittiriya, 6.5.3,3 and 7.5, 8.5; 'Satapatha Br., 14. 7. 2, 27; Chāndogya, 8. 4, 1; Kathaka Up., 3, 2; Svētāsvatara Up., 6, 19

(اقتباس از لومل، مقاله‌ی یاد شده ص ۲۶۵)

صورتی می‌توان از آن گذشت که دکشِنیا *dakṣiṇā* انجام گرفته شده باشد. از این گذشته، به سبکی که نمونه‌وار هند است، در *sathapatha* و اوپانیشاد، ارزشی اسطوره‌ای یافته و با آتمن همانند گرفته می‌شود.

پل، زمین را به آسمان پیوند می‌دهد، و به همین سبب^(۱) روح با باد، وای (خوب یا بد)، با به عبارت دیگر فضای میانی دیدار می‌کند. این بن‌مایه در مراحل دیگر سفر روی می‌دهد: یا پس از ملاقات با دَئِثا (مینوی خرد) یا پیش از آن (سایر متون) و روح را بادهای معطر یا بدبو محاط می‌کند. پیوند آن با این پنداره که در زمان مرگ بخشی از انسان با باد (نگاه کنید به بالا) یکی می‌شود، آشکار می‌باشد. این صفات کاملاً با گفته‌ای اَنَوَگَمَدَنُچا مبنی بر این که مسیر مرگ، مسیر وایو است، همساز می‌باشد.

اگر دیدار با دوشیزه پیش از گذشتن از پل باشد، دیگر حضورش بیهوده خواهد بود، زیرا زیبایی و زشتی دوشیزه گواه بر این است که روح مورد داوری قرار گرفته است. مینوی خرد و بندهش، شاید به عمد، ترتیب وقایع را عکس می‌کنند.

iii) داوری

به هر حال چرا باید داوری دیگری ضروری باشد؟ دشواری در این خصوص چنان حاد است، و تعالیم چنان پریشانی‌آفرین، که پآوری مبهُوت می‌ماند، ص ۵۳۰، که اصلاً کی و چه زمانی و به دست چه کسی داوری صورت خواهد گرفت. بنا به متن‌های پهلوی، داوری از جانب میترا و با دستبازی سرئوشه (سروش) و رشنو (که میزان را به دست دارد) صورت می‌گیرد. اما گائاثا اشاره‌ای به آنها نمی‌کند. شاید اورمزد، داور روح پنداشته می‌شده است، زیرا نام‌های اعمال خوب و بد در نزد او نگاه داشته می‌شد. پس شاید اوست که با اصطلاح چِینَوَت، صرف‌نظر از معنای دقیق آن: «جداکننده (تقسیم‌کننده، تصمیم‌گیرنده)» یا «کیفر دهنده» نموده می‌شود. به هر صورت، [مفهوم] پل، سطحی و بی‌معنا می‌شود. دو مفهوم، که به دو سطح متفاوت تعلق دارد، آزمایش ابتدایی نیرو و دادگاه محاکمات اخلاقی، در این جا با هم بدون هماهنگی کامل با یکدیگر ترکیب می‌شوند.

۱. بنا به مشاهدات لومل، مقاله‌ی یاد شده ۲۷۱.

سه داور، در یونان مترادف‌های روشنی دارد، مینومن، ایکوس و رادامانتوس، که نام‌هایشان شاید پیش - یونانی^(۱) باشد؛ و سنجش روح نیز در مصر بسیار شناخته شده بود. طرح مسئله‌ی رابطه‌ی تاریخی بین سه اسطوره آسان‌تر از حل آن است.

گونه‌ای آخرت‌شناسی بسیار بدوی، که شاید تا اندازه‌ای در اثر باورهای مزدایی تعدیل شده باشد، در میان قوم آسیان شواهدی دارد:^(۲) انسان در گذشته اسبی دریافت می‌کند، که پس از بازجویی توسط امینون که نامش به معنای مشاور است، باید سوار بر آن از رودخانه بگذرد.

۱۷ پایان سفر

روح در چهار مرحله به بهشت عروج می‌کند. سه مرحله‌ی اول به ترتیب با اندیشه‌های نیک (ستارگان)، گفتار نیک (ماه) و کردارهای نیک (خورشید) انطباق دارد. این تسلسل در *ودا* یافت نمی‌شود، اما بهشت آن «جهان کردار نیک» نام دارد (ریگ ودا ۸۵/۱۰، ۲۴)، که یادآور گام سوم مزدایی است.

بهشت متعال که زیستگاه آواز نامیده می‌شود، در نور بی پایان قرار دارد. و هومنه به استقلال روح می‌آید، و او را به پیشگاه اورنگ زرین اهورامزدا راهنمایی می‌کند. و هومنه به این ترتیب نزدیک‌ترین امته سینه به پروردگار است، که با جابه‌جایی اشاره شده در فوق سازگارست.^(۳) نقش او به عنوان راهنمای روح در جهان دیگر، که در اهمیتی که گاتا برای او قائل است پیش‌بینی می‌شود، بدون تردید سرچشمه‌ی شخصیت منوهرمد مانوی است.^(۴)

دوزخ به شکل متقارنی مانند بهشت از چهار مرحله تشکیل می‌شود.^(۵) از این گذشته

۱. درباره‌ی ریشه‌شناسی «سکابی» واژه‌ی، سوم، نگا. یونکر *Über iranische Quellen*، ۱۵۴، ش. ۳.

۲. *Stand I*، ۳۷، به نقل از *میلر و دومزیل*.

۳. صفحات ۲۵۳-۲۵۲ همین کتاب. توجه داشته باشیم که در بندش، هومنه جایگزین ائه و هیته به مثابه آفریدگار نورها و فضا می‌شود. بنابراین این نیست که جایی در نور بی پایان ندارد.

۴. *ویدن گرن*، هومنه‌ی بزرگ و رسول پروردگار، اپسالا، ۱۹۴۵.

۵. تمامی این مراحل، آسمانی و دوزخی، توسط ارادی ویراف طی شده است که در متن پهلوی کتابی به همین نام بازگو گشته است.

برای روحی که شمار کردارهای نیک و شرش دقیقاً برابر است، جایگاه میانی وجود دارد که در اوستا میسون گاتو *Misvan gātu* و در زبان پهلوی همسنگان *hamēstağan* نامیده می‌شود. صحبت از آن به عنوان «برزخ» نادرست است. چنانکه زفر در تعالیم، فصل IX اشاره می‌کند، نزدیک‌ترین مترادف برزخ مسیحی، جهنم زردشتی است، که مانند آن گذرا است.

در بهشت، روح از خوراک‌های لذیذ تغذیه می‌کند، که در جهنم عکس آن است. این برداشت در گائا یافت می‌شود و «کره‌ی بهاری» (ژئوگن زرمَیه *raoyan zarāmaya*) که هادوخت نسک بدان اشاره دارد، مترادف دقیق *ghrta* ریگ وداست (ر. و. ۱۵۴/۱۰).

۷) ایدئولوژی شاه‌ی

آخرت‌شناسی مزدایی، ظاهراً از اصلاحات اخلاق‌گرایانه‌ای که کل نظام را تحت تأثیر قرار داده، مستثنی مانده است.^(۱) بنا به کتاب اعمال‌آتور - هر مزد، از هر آن کس که در این جهان تجلیل شود، در جهان دیگر نیز بزرگ داشته می‌شود. از دید یک مسیحی این مسئله می‌تواند به نظر بهتان‌آمیز و تقلید مسخره‌ای از سعادت جاودانی باشد. اما پژواک آن در اثر مزدایی زادسپرم (فصل ۳۲ و ۳۳) یافت می‌شود، و در واقع خاص او نیست، زیرا او از یک مرجعیت نام می‌برد (که در جای دیگری شناخته شده نیست). اگر انسانی بر پایه‌ی استعدادهايش، سزاوار مرتبه‌ی والایی شود، دارای مرتبه‌ی مشابهی در منیوک خواهد بود. درست است که در این جا مفهوم شایستگی مدنظر است، اما چون عضویت در کاست‌ها، در واقع بیش‌تر مسئله‌ی وراثت بوده است تا تلاش فردی، در این جا ما با پیش‌فرض طبقات بالاتر ساسانی رو به رو هستیم که امتیازات خود را جاودانی می‌پنداشتند.

و) سلطنت‌های افسانه‌ای

۳۰۰ سال فاصله‌ی مابین حمله [هریمن] تا ظهور زردشت، به یک سلسله سلطنت‌های افسانه‌ای تقسیم می‌شود.

۱. زفر، زروان، ۲۵۸.

سلسله‌ی بیم‌شیت، (جمشید) اژدهاک، فرتون (فریدون) از جانب ویکاندر^(۱) با افسانه‌ی اورانیدها^(۲) مقایسه شده است. درست است که در اینجا خصلت‌های مشابهی دیده می‌شود: فرتون با پیروزی بر اژدهاک محنت بار، دادگستری را از نو زنده می‌کند، درست به همان سان که زئوس بر کروئوس و تیتان‌ها پیروز می‌شود، و از این راه حکومت قانون را مستقر می‌سازد و... از این گذشته، از آن‌جا که از مردی افتادن اورانوس پادآور آیین تیرک پادشاهان در هند است^(۳) و داستان اورانیدها با داستان کوماری، هیتی‌ها شباهت دارد^(۴)، می‌توان هم صدا با ویکاندر به این نتیجه رسید که افسانه‌ی ایرانی میراث عهد عتیق هندو اروپایی است، اما خواهیم دید که پایه‌ی این نتیجه‌گیری ناپدید می‌شود.

در واقع، هیچ نکته‌ی مشترکی بین وُروَنه و اورانوس، شاید به جز نام آنها وجود ندارد؛ آیین تحقیر شاه خاص نژادهای هند و اروپایی نیست؛ در مصر و بین‌النهرین نیز یافت می‌شود. اسطوره‌ی یونانی بدون تردید با اسطوره‌ی هیتی‌ها شباهت دارد، که به احتمال زیاد از حوری‌ها Hurrites گرفته شده، و به توالی خصلت‌وار سه و حتی چهار مرحله مربوط می‌شود، اما این اسطوره‌ها، از جمله اسطوره‌ای که فیلون جیلی برای فنیقی‌ها نقل کرده است، از لحاظ تاریخی با یکدیگر ارتباط دارند و نه از راه میراث.^(۵) چنین وضعیتی تنها باعث افزایش دشواری مقایسه‌ی ویکاندر می‌شود: بیم‌شیت (جمشید) به صورت یک دو قلو کاشته می‌شود، اما از مردی انداخته نمی‌شود؛ اژدها که نه پسر بیم‌شیت است و نه پدر فرتون (فریدون)؛ او حتی انسان نیست بلکه یک مار است، و سرانجام و مهم‌تر از همه این طرح سه تایی توالی به هیچ رو در هند یافت نمی‌شود، بنابراین نمی‌توان آن را حتی به عصر هندو ایرانی بازگردانید. در واقع پیش از بندهش (و از آن کامل‌تر در

1. *Hethitiska Myter hos Greker och Perser*, Lund Vetenskaps-Societeten Arsbok, 1951.

این اثر در *Les Cahiers du sud* خلاصه شده است. 37 sq:1952.

۲. اورانیدها - Ouranides، این واژه را به این صورت، نه در لاروس یافتیم، نه در ویستر و نه در کتاب اساطیر

۳. دوزیل، اورانوس - ورونه، ۱۹۳۴.

بولفینچ Bullfinch م.

4- Güterbock, *Kumarbi*, Zürich-New York 1947.

5. Lesky, *Hethitische Texte und griechischer Mythos*, Vienna 1951; Schwabl. Wieteschöpfung. in Pauly - Wissowa, 1961.

۳. زردشت

ظهور زردشت محور تاریخ انسان است که ۳۰۰۰ سال پس از آغاز این تاریخ، و ۳۰۰۰ سال پیش از پایش از پایانش روی داده است. او شخصیت کانونی است؛ منوچهر از او به عنوان میانه‌ی آفرینش سخن می‌گوید.^(۱) و او از گذشته، حال، آینده اطلاع دارد. در افسانه‌ی زردشت، می‌توان سه مرحله را تشخیص داد که در کتاب‌های اوستا، پهلوی و فارسی بازتاب دارد.

در اوستا، مناسک زردشت از همان ی ۴۲ (یکی از «هفت باب‌ها») ظاهر می‌شود، و به پیامبر در کنار نام اهورامزدا که سزاوار پرستش است اشاره می‌شود. در یشت‌های ۱۳ و ۱۷، زردشت به عنوان موجودی استثنایی توصیف می‌شود که تولدش، آب‌ها و گیاهان را به زندگی بازگردانید، و آرزوی تمامی موجودات متعلق به روح نیک را متحقق ساخت (یشت ۹۳/۱۳، ۹۴)؛ او اولین مؤبد (یشت ۱۷، ۱۸) و اولین فرستاده (یشت ۹۴/۱۳) است. ظهور او، مؤثرتر از ظهور تمامی یَزَتَه‌ها، روح پلید را تار و مار می‌کند. (یشت ۱۹/۱۷)، از این رو او نجات‌بخش است. همچنین به یسنا ۱۵/۹ رجوع کنید: دُئوَه‌ها که آزادانه پیش از ظهور زردشت به این سو و آن سو می‌رفتند، از آن زمان در ژرفناهای زمین پنهان شدند.

ویدیوداد ۱۹ و سوسه و پیروزی او را بر روح پلید بازو می‌کند. در فرمول‌های معارفه‌ای یسنا و ویسپرد، الوهیتی دیده می‌شود که حافظ عالی‌ترین مرتبه در سلسله مراتب مؤبدان است. این الوهیت شکل مبالغه‌آمیز نام زردشت، زَرَثُوشْترو. تمه نامیده می‌شود، که دال بر الوهیت زردشت است.

۱. به همین ترتیب، در صد، ۸۱، ۴-۵ شکل‌گیری افسانه خود باید مطالعه شود. انجام این مهم را در عصر ما دو ژونگ do Jong به عهده گرفت، اما هنوز نوشته‌ای به چاپ نرسیده است. دو رساله‌ی موله به ویژه درمی، *La légende de Zoroastre d'après les textes pehlevi* (افسانه زردشت در متون پهلوی) سهم مهمی در این مطالعه دارد. از یادداشت‌های بی‌شمار روزنبرگ در ویرایش او از کتاب زردشت، پرنزبورگ، ۹۰۴ استفاده‌ی فراوان می‌توان کرد.

بخش‌های گمشده‌ی اوستا، به ویژه سَپند، ویشناسپ ساست و چهرداد، می‌بایست شامل عناصر زندگی افسانه‌ای می‌شده، که در آثار پهلوی مانند دینکرد، دادستان دینگ، زادسپرم، و... بازگو شده است. زردشت یک انسان کامل و همزمان با آن اولین مؤید، اولین جنگ‌آور و اولین چوپان است که تولدش به شکل معجزه‌آسایی در اثر اتحاد سه اصل خور، فرّوهر و تن گوهر، در رحم مادرش آماده می‌شود؛ پسرانش نجات‌بخش‌های آینده، خواهند بود. این پسران در پایان هزاره‌ی اول، دوم و سوم از تخمه‌ی او که در دریاچه کیسَوَه (دریاچه هامون) حفظ شده، از زن باکره‌ای زاده خواهند شد. (نام این نجات‌بخش‌ها، یوخیشت، اِرَته، یوخیشت، نمه و اسَوَت اِرَته در اوستای موجود دیده می‌شود، اما نه به عنوان زادگان زردشت). زندگی‌نامه افسانه‌ای، عناصری از دوران گائابی را نظیر وحی‌هایی که به زردشت شده، گفت و گوهای او با اهورامزدا و موجودیت‌ها، تغییرکیش ویشناسپ، و جنگ علیه پرستش‌کنندگان دَئَوَه (دیو) را در بر می‌گیرد.

در نسخه‌های فارسی، به نظر می‌رسد که این افسانه تنها در برخی از جزئیات، نظیر رویداد برهمن چنگرنگ‌هاچه، که در کتابی به همین نام بازگو شده، تغییر یافته است. اندیشه‌ی نگارش زندگی زردشت از نیاز به رقابت با انجیل سرچشمه گرفت. نیرگی^(۱) به جزئیاتی در ترکیب آن اشاره می‌کند که یادآور انجیل لوقاست. شرح دینکرد با تولد پیامبر و مقدمات آن آغاز می‌شود، سپس به ردگیری شجره‌شناسی او تا کیمورث می‌پردازد، درست به همان سان که لوقا، فصل ۳، ۲۳، پس از بازگویی تولد مسیح، [نسل] او را تا حضرت آدم دنبال می‌کند.

جزئیات خاص دیگری ظاهراً این فرضیه را اثبات می‌کند. سه پیام‌آور آسمانی که برای تغییرکیش دادن ویشناسپ فرستاده شدند، با ظهور در مقابل پادشاه می‌گویند: «ترس». این قاعده، که در نوشته‌های ایرانی به ندرت دیده می‌شود، در انجیل بسیار مرسوم است. در عهد عتیق همواره در پاسخ به ترسی که پیش از گفته تجربه می‌شده و محرک آن بوده است، دیده می‌شود. در مورد لوقا - به زبان فرشته‌ای که در مقابل زکریا ظاهر می‌شود - تنها ترسی که وجود داشته، صرف شبح بوده است، که در مورد شرح ایرانی نیز همان

1- Zaruštrabiografien i Denkart, Religion och Bibel, 1955, 17

مقدمه‌ی تولد پیامبر، به دنیا آمدن سه عنصر است که برای شکل بخشیدن به شخص او با هم یکی می‌شوند. *خَوَر* «نور حیاتی» (نگاه کنید به ص ۲۶۷) متعلق به او وارد بدن مادر آینده‌اش *دوغدو*. و حتی پیش از تولدش می‌شود. در نتیجه، زمانی که *دوغدو* و *ا* به دنیا می‌آید، هاله‌ای از نور برگردش دیده می‌شود. فره‌وشی پیامبر توسط *هومن* و *اشوهِیست*، به شکل ساقه‌ی *هَومَه* به جهان مادی آورده می‌شود که به پدر زردشت *پوروشسپَه* داده می‌شود - تن‌گوهر یا سرشت جسمانی به دست *خرداد* و *اُمرداد* با شیر ترکیب می‌شود. پس از مخلوط شدن با *هَومَه*، پدر و مادر هر دو از آن می‌نوشند. (۲)

مخلوط کردن *هَومَه* با شیر به روشنی اشاره‌ای به آیین دارد.

دیوها می‌کوشند از تولد او جلوگیری کنند. در زمان تولد می‌خندند و نور زیادی در پیرامونش می‌درخشند. (۳)

عده‌ای جادوگر سعی می‌کنند با سوزاندن، لگدکوب کردنش در زیر سم اسبان، و گاو نر او را بکشند. در لانه‌ی گرگ‌ها می‌شی به او شیر می‌دهد. (۴)

او از دین برگشتگان را رسوا می‌کند، همان‌طور که عیسی پزشکان را. در ۱۵ سالگی کوستی به کمر می‌بندد، و به بیابان می‌رود.

در سی سالگی، *هَومَه* در ساحل *دائیتی* بر او ظاهر می‌شود و او را به حضور *اهورامزدا*

۱. از آنجا که احتمال دارد این بخش دینکرد براساس اوستای اصلی باشد (نیرگ ۱۲)، می‌تواند شواهدی دال بر ادامه‌ی نگارش اوستا در عصر مسیحیت باشد.

۲. پار، *Z. som telios Anthropos. Festschr. Hammerich*، ۱۹۵۳، در اینجا نمادهای سه عملکرد با طباقی را می‌یابد که با هم یکی می‌شوند تا به انسانی شکل بخشند که چنانکه می‌دانیم پیش‌گونه‌های مؤید، جنگ آذر و برزگران. *موله* در رساله‌ی خود خاطرنشان می‌شود که همه‌ی انسان‌ها، و نه تنها انسان کامل، از این سه عنصر تشکیل شده‌اند. به هر صورت باید توجه داشت که حتی اگر ایدئولوژی سه بخشی در این جا مصداق داشته باشد، *هومن* و *اِفَه* نقشی را که از آنها احتمالاً انتظار می‌رود ایفا نمی‌کنند.

۳. مشخصه‌ی اول برای مردم باستان آشنا بود. دومی بودایی است (نگاه کنید به *نیرگ (Zaratuštrabiegriafen, 7)*

۴. مضمونی که در بسیاری از کودکی‌های معجزه‌گونه *نظیر رومولوس*، *ژنوس*، و... مشترک است.

و امشاسپندان می‌برد. زردشت را آموخته می‌شود و تعلیم می‌بیند. در شش وحی دیگر به شکل متوالی با امشاسپندان گفت و گو می‌کند، و **وهُومَنَه** مراقبت از دامها را به او وا می‌گذارد، **اَشَه** مراقبت از آتش را و...

در چهل سالگی، اهریمن به او حمله می‌کند. ابتدا **بوییتی**، دیو مادینه مأمور به کشتن او می‌شود، اما در اثر خواندن دعای **اهوور**، پرستش آب‌ها، و ایمانداری مزدایی، شکست می‌خورد. اهریمن او را وسوسه می‌کند که اگر به **دینی** را به کنار نهد به او قدرت بخشد.^(۱) زردشت در مقابل تمامی وسوسه‌ها ایستادگی می‌کند، او اهریمن و آفرینشش را، با هاون و جام **هَومَه** ناپدید خواهد کرد.

او باعث تغییرکیش می‌بذیرد. ماه می‌شود. سپس به شکل معجزه‌آسایی اسب سیاه **ویشتاسپ** را درمان می‌کند. واقعه‌ای که در بالا ذکر شده به این جا تعلق دارد: سه فرستاده از جانب **اهورامزدا: وُهومَن، اَشَوَهیشت و آتش** از ویشتاسپ دیدار می‌کنند. آتش به او می‌گوید: «ترس» و او را ترغیب می‌کند تا دین زردشت را بپذیرد، **اهوور** را بخواند، دادگستری را گرامی دارد و از پرستش **دئوه‌ها** سرباز زند. از آنجا که ویشتاسپ متقاعد نمی‌شود، **اورمزد** پیام آور چهارمی، **یُرویوسنگ**، را به نزدش می‌فرستد، که به او مقداری **هَومَه** و یک ماده‌ی مخدر می‌دهد. **ویشتاسپ** به خواب می‌رود و هنگامی که بیدار می‌شود زردشت را فرا می‌خواند تا از او درباره‌ی دین **اورمزد** بیاموزد.

دین زردشت برای **ویشتاسپ** و مردمش عدالت (از طریق آزمون‌های دشوار)، پیروزی (بر **ارجامب و خیون**)، تندرستی و برکت (اسرار پزشکی و هنرهای دیگر) را به ارمغان می‌آورد. از این گذشته، **ویشتاسپ** برای وزیرش **جاماسپ**، دانایی، برای پسرش **اسفندیار**، رویین تنی، و برای پسر دیگرش **پشوتن**، جاودانگی می‌طلبید.^(۲)

زردشت، که سه عملکرد را در شخص خود یکی می‌کند، به موعظه‌ی تعالیم و بنیان نهادن آتش‌ها می‌پردازد؛ بیماران را درمان می‌کند، و به جنگ مقدسی می‌پیوندد که

۱. در این جا شاید بازتابی از شرح وسوسه‌ی مسیح در انجیل وجود داشته باشد.

۲. در این جا ایدئولوژی سه بخشی در شخص او مانند وابستگی‌اش تمثیل می‌یابد.

ویشاسپ به کمک اسفندیار و برادرش زَور^(۱)، علیه ارجاسب متجاوز که از جانب دیو خشم برانگیخته شده است، برپا می‌کنند. زردشت در سن ۷۷ سالگی در آتشکده‌ای به دست براتروخش تورانی کشته می‌شود.^(۲)

به آسانی می‌توان چندین بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای مرسوم را نظیر فرار در کودکی، و سوسه‌ها و... در این افسانه بازشناخت. داستان‌های چندی به نوشته‌های اخلاق آموزی تعلق دارد: شفقتی که زردشت در جوانی نشان می‌دهد، نمایش قدرت هایش، مانند مورد درمان گاو چهار ساله‌ای که نیروی جنسی خود را از دست داده بود یا درمان اسب سیاه ویشاسپ، و مرد نابینا؛ حکمتی که او را قادر ساخت که در سنین جوانی با پزشکان به بحث پردازد یا بر برهمن‌ها یا یونانی‌ها پیروز شود و...

گاه تقلیدهایی آشکار وجود دارد: کتاب دانیال به روشنی الهام‌بخش واقعه‌ی زردشت در دربار ویشاسپ بوده است.

حوزه‌ی عمل سفرهای افسانه‌ای زردشت از زمان طبری (قرن دهم) تا ابن‌اثیر (قرن سیزدهم) گسترش یافته است.

ممکن است اتفاقی باشد که نام پدرش، پوروئسَسَه، واژه‌ی اسب را در بر می‌گیرد (به معنای تحت‌اللفظی «با اسب‌های خال دار») و نام مادرش دوغدو وا، واژه‌ی گاو را (به معنای تحت‌اللفظی: «شیردوش گاو»)؛ در حالی که نام خود او، با واژه‌ای پایان می‌گیرد که برای جانوری ارزشمندتر - شتر - به کار می‌رود. هفت وحی، فصلی ۴۳ گائا را تفسیر می‌کند، که در آن زردشت با پروردگار دانا و موجودیت‌ها به گفت و گو می‌پردازد.

به منظور ارائه‌ی تصویری کامل و درست از پیامبر از دیدگاه مزداییان، باید به یاد آورد که اوستا، او را در ی ۹، در حالت پالودن آتش، خواندن گائاها و انجام دادن مراسم قربانی

۱. دریاره‌ی زَور و زَوروس منابع یونانی، نگاه کنید به مطالعه‌ی مری بویس BSOAS، ۱۹۵۵، ۴۵۳.

۲. بنا به روایت پهلوی، ۲۳/۴۷ (دایار، ۱۴۱) به نقل از دومناش، Anthropos، ۳۵-۳۶، ۴۵۲، قائلین زردشت خود را به شکل گرگ (جانوری اهریمنی) درآورده بودند.

هومه نشان می‌دهد؛ همچنین از روی چندین متن پهلوی و فارسی^(۱) اطلاع داریم که وقتی او از اورمزد درخواست جاودانه شدن می‌کند، اورمزد به او تفهیم می‌کند که جاودانگی (در این دهر رنج و عذاب و بی‌عدالتی) نمی‌تواند به اندازه‌ی داشتن نسلی برای افزایش نژاد تا زمان نوسازی نهایی مطلوب باشد.

در دوران زندگی و یشتاسپ و تا زمان فروپاشی امپراطوری آریایی معجزات بیش‌تری روی می‌دهد که در دینکرد بازگو شده است. از این گذشته، دینکرد (۸/۹)، که چکیده‌ی سوتکرتسک اوستاست، هزاره‌ی زردشت را به چهار دوره تقسیم می‌کند که با زر، سیم، فولاد و آهن نمادپردازی می‌شود. همان‌طور که دیده می‌شود، اسطوره‌ی هزیودی چهار دوره، در تعالیم ایرانی هزاره‌ها وارد شده است که به روشنی در آن مشخص است.

در زند و هومَن یسن (بهمن یشت)، این چهار دوره از نو به شکل چهار شاخه‌ی یک درخت پدیدار می‌شود که زدشت در یکی از حالت‌های وحی (۶/۱) می‌بیند، و در قطعه‌ی دیگری از همان اثر (۱۹/۳) درخت، هفت شاخه دارد: به شماره‌ی دوره‌ها و فلزات سه عدد افزوده شده^(۲) که علت آن را در زیر خواهیم یافت.

۴. نجات‌بخش‌های آتی و نوسازی نهایی

گناثا به «آخرین چرخش» جهان و «نوسازی آن (فرشو - کرتی) چندین اشاره دارد؛ و اوستای متاخر، در قطعه‌های مختلف، توسعه این بن‌مایه را نشان می‌دهد: یشت ۱۹، به ویژه^(۳) از انسانیتی تازه، رستاخیز یافته، و بی‌مرگ سخن می‌گوید: آستوت، اِرَتَه، سَنوشِت، پسر و یسَنتورویری «او (زن) که بر همه پیروز است، از دریاچه‌ی کِشَتِه (کیانسه) سر بر می‌آورد، و با اسلحه‌ی فریدون Orāetaona، بر دروغ استیلا می‌یابد و خشم را به فرار وا می‌دارد؛ نگاهش آفرینش را جاودانه می‌سازد؛ با پیروی از نمونه‌ی او، وهومَنه، آهَمَنه را نابود خواهد کرد و هُتوروات و اَپراتات گرسنگی و تشنگی را تار و مار خواهند کرد. اما با این مضمون تنها در کتاب‌های پهلوی به شکل نظام‌مند برخورد می‌شود، و

۱. روایت پهلوی، ۳۶؛ زند و هومن ی ۱۸۱/۳؛ صد در بداهش، زردشت نامه، ۱۲۷۹.

۲. نگاه کنید به سودر بلوم، دوره‌های جهان ERE، ۲۰۶.

۳. نگاه کنید به ص ۶۱۰-۶۰ همین کتاب.

جایگاه مهمی می‌یابد. در کنار دو متن آخرالزمانی، بهمن‌یشت و جاماسپ نامه که ارزش پیشگویی‌هایشان، به گونه‌ای با پیش‌بینی‌هایی که فرضاً در گذشته، درباره‌ی وقایعی که دیرتر صورت گرفته است تضمین می‌شود، دینکرد و بندهش، مانند زادسپرم، برادر منوچهر و روایت پهلوی، و... تنها چند فصل را به این موضوع اختصاص می‌دهند.^(۱)

این منابع، که بازتاب مزداگرایی راست‌دینانه است، پیش از قرن نهم میلادی نوشته نشده‌اند. از سوی دیگر، یک سلسله شواهد یونانی و لاتین، نمایانگر تعالیمی است که کم و بیش با سنت‌های غربی در هم آمیخته است. این تعالیم را ابتدا باید بازسازی کرد، زیرا پیش از آن شواهدی دارد.^(۲)

الف) متن‌های آخرالزمانی ایرانی بنا به متن‌های یونانی و لاتین

دیوژن لائرتیوس گزارش می‌کند^(۳) که بنا به گفته‌ی اودموس رودزی، مغان آموزش می‌دادند که انسان از نو زنده خواهد شد و جاودانه می‌شود.

بنا به گفته‌ی پلوتارخ، که از تیومپوس^(۴) گرفته است، زمانی فرا خواهد رسید که باید اریمانیوس Areimanios در اثر طاعونی که به همراه آورده نابود شود، زمین صاف خواهد شد و انسان‌ها ملت واحدی می‌شوند، و همه به یک زبان سخن خواهند گفت. او می‌افزاید، و صریحاً از تیومپوس نقل می‌کند که دیگر نیازی به غذا نخواهند داشت و سایه هم نخواهند داشت.

دیوپروسایی، در قرن اول میلادی، گزارش می‌دهد که کیهان‌شناسی را «زردشت و

۱. بندеш فصل‌های ۳۳، ۴۳ و ۳۵؛ دینکرد، ۸/۷ که همراه با بهمن یشت توسط آگه Abegg, *Der Messiasglaube*، ۲۱۰، ۲۲۰، و ۲۳۰ تحلیل شده است. زادسپرم، فصل ۳۴ (ترجمه و نویسه‌گردایی زتر، زروان، ۳۴۳)؛ دادستان دینگ، ۳۶، به ویژه ۳۷؛ روایت پهلوی ۴۵، ۴۸، ۴۶، ۵۰، ۵۴؛ بندش ۳۴ توسط زتر در تعالیم مغان، فصل X ترجمه و تفسیر شده است. درباره‌ی کل مسئله، نگاه کنید به ویدن‌گرن *Stand u Aufg*، ۳۹.

۲. کومون در *La fin du monde selon les mages occidentaux* کوشش نموده تا این بازسازی را انجام دهد. RHR، ۱۹۳۱، ۲۹.

3- *De vita phil. prooem.* 5, 9

۴. Plutarch, *De Iside et Osiride*. فصل ۴۷ ترجمه و یادداشت‌های مولتون در زردشت‌گرایی ابتدایی، لندن، ۱۹۱۴، ۴۰۱.

کودکان مغان که از او آموخته بودند، به صورت آواز می خواندند». ارباهای که به وسیله‌ی چهار اسب و ارباه‌رانی غیر قابل رؤیت، که همان دانایی متعال است، کشیده می‌شود، و به شکلی ابدی بر گرد عالم می‌چرخد و حرکت و وقایع آن را تنظیم می‌کند. اسب بیرونی، نیرومندترین و قدرتمندترین است، زیرا گسترده‌ترین چرخش را انجام می‌دهد، او زئوس است و.... **کومون** زروان را ارباه‌ران غیر قابل رؤیت می‌پندارد که از طریق **اورمزد** (که در همانندگیری‌های مرسوم که بنای یادبود **نیمرو** دق نمونه‌ای از آن است زئوس نامیده می‌شود) بر جهان استیلا دارد. **نیبرگ**^(۱) از این تفسیر جانبداری می‌کند که به همین سان توسط **کومون** در اثرش به نام *Mages hellénisés* (مغان یونانی‌زده، ص ۹۱) موضوع بحث قرار می‌گیرد. همان‌طور که این پژوهشگران اظهار می‌دارند، این اسطوره، بی تردید رنگ و بوی قوی رواقی دارد، برای نمونه، توضیح می‌دهد که چرا خدای متعال، نام **زئوس** (سازنده‌ی دیوس، در تضاد با اسبی که زئوس - زئوس نامیده می‌شود) را نیز بر خود دارد. اما **نیبرگ** می‌نویسد، به هر صورت مشخصه‌ای وجود دارد که یونان توضیحی برای آن ارائه نداده است و آن مناسک اسب‌های **نسیون Nisaion** است که مغان برای خداوند صاحب اقتدار می‌پروانند.

کومون بحث را از زاویه‌ی دیگری نیز مطرح می‌کند. زمانی که اولین اسب، خشمگین می‌شود - چنانکه مضمون آواز مغان **دیو Dio** است - و با نفس آتشین خود پال اسب چهارم را به آتش می‌کشد، یک آتش سوزی کلی آغاز می‌شود، که **دیو** آن را با اسطوره **فیتون Phaeton** (تصویر این آتش سوزی از نظر رواقیون) مقایسه می‌کند. اکنون از روی یک یادواره‌ی میتراپی، یعنی نقش برجسته‌ی **دیورگ Dieburg** روشن می‌شود که اسطوره **فیتون** در میتراگرایی مرسوم بوده است. بنابراین **کومون** نتیجه می‌گیرد که تعالیم مغان را **دیو** دقیق ثبت کرده است.

این امر اهمیت بن‌مایه یونانی **فیتون** را اغراق‌آمیز می‌سازد. به نوشته‌ی **ویلسون**^(۲)، نقش برجسته‌ی **دیورگ**، به آن اندازه گواهی برای نفوذ پنداره‌های مزدایی نیست که نشانگر

1- Ouesions de cosmologic. JA, 1931, II, 91

2- Gesch. der griech. Religion, II, 464, n. 1

سلوس، به نقل از اورینگن می‌نویسد^(۱): «در تعالیم میترای ایرانی، نماد دو چرخش آسمان را می‌یابیم، چرخش ستارگان ثابت و سیاره‌ها و چرخش عبور روح از میان آنها. نماد به شرح زیر است: نردبانی با هفت دروازه که در بالای آن دروازه‌ی هشتمی وجود دارد». در اول از مس است و به سیاره‌ی زحل اختصاص دارد (نرم‌ترین فلز برای کندترین سیاره) دومی از روی است و به ناهید اختصاص دارد و غیره، که به ترتیب عکس روزهای هفته است.

اما چرا با چنین ترتیبی؟ چرا روح، پس از عروج از زمین به آسمان، حلقه‌های سیاره‌ای را به ترتیب افزایش فواصلشان، یعنی به ترتیب «واقعی» نمی‌پیماید: ماه، تیر، ناهید، خورشید، مریخ و...؟ برای حل این مشکل، کومون این نظریه را مطرح می‌کند که این نردبان هرگز در واقع با عمدتاً آن چیزی که سلوس عقیده داشت نبود، بلکه در عوض، بازنمای سنین انسان و جهان است. او شواهد اثبات‌کننده‌ی نظر خود را در این حقیقت می‌یابد که بهمن یشت اسطوره‌ی چهار دوره را به صورت اسطوره‌ی هفت دوره‌ی فلزی از نو مطرح می‌کند، توسعه‌ای که می‌بایست تحت تاثیر نظام سیاره‌ای صورت گرفته باشد. اما چرا به ترتیب عکس روزهای هفته؟ زیرا، گمان می‌برند که چون این ترتیب با دوره‌ی زحل آغاز می‌شود. مطلوب آن است که (مطابق با آموزش‌های پیش‌گویی هیستسپس (ویشناسب) با دوره‌ی نجات‌بخش پایان پذیرد، و بدترین دوره، یعنی عصر ماه، دوره‌ی ماقبل آخر باشد.^(۲) برای این منظور کافی بود که روزهای هفته به صورت معکوس آورده شود.

پس از پادشاهی خورشید^(۳)، نوبت پادشاهی آسمان جاودان یا زمان بیکران است: هشتمین دروازه‌ی نردبان سلوس.

پیشگویی هیستسپس مجموعه تعالیمی، نظیر آنچه در بهمن یشت آمده است، را در

۱. Contra Celsum, 6.22 این متن در کتاب کومون به نام *Textes et monuments*, II, 32 یافت می‌شود و

تا اندازه‌ای در پایان جهان (46) *La fin dumonde* ترجمه شده است.

۲. درباره‌ی خصلت پلید عصر ماه، تعالیم منجمان ثابت است، نگاه کنید به کومون، پایان جهان، ۶۰ و ش ۲.

3- *Toto surget gens aurea mundo. iam regnat Apollo, Virg, Bucol., 4. 4-10.*

بر می‌گرفت. لکتانیوس Lactantius آنها را از راه انطباق با مسیحیت برای ما حفظ کرده است. تاریخ جهان در شش هزاره‌ای آشکار می‌شود که در استیلای پلیدی است و مانند هفتمین روز پس از ۶ روز آفرینش با هزاره‌ی مسیح دنبال می‌شود. پس از آن اهریمن برای آخرین بار صعود می‌کند، سپس زمان رستاخیز و آفرینش جدید فرار می‌رسد. احتمال دارد^(۱) که در متن اصلی آنچه مطرح شده، موضوع دوره‌های سیاره‌ای باشد. ما از روی نوشته‌ی لیدوس، De Mensibus، ۴/۲، می‌دانیم که هیستوس به انتساب روزها به سیاره‌ها اشاره می‌کند.

نخستین فاجعه‌ای که پایان جهان را اعلام می‌دارد، سقوط روم است که در متن‌های آخرالزمانی یهودی و مسیحی هر دو مرسوم می‌باشد. علاوه بر آن، بنا به گفته‌ی هیستوس، فرمانروایی روم با استیلای شرق جایگزین می‌شود، برداشتی که با آن شرق تحت انقیاد، امید انتقام را در دل زنده نگاه می‌داشت.

بقیه‌ی پیشگویی را لکتانیوس احتمالاً دقیق‌تر نقل کرده است.^(۲) مترادف‌های دقیقی با بهمن یشت ارائه می‌دهد: برای مدتی جنگ‌های بی‌شمار در جهان سایه می‌افکند.^(۳) سال، ماه، روز کوتاه‌تر می‌شود^(۴)؛ کوه‌ها مسطح می‌شوند^(۵)؛ تنها یک دهم نژاد انسان^(۶) و سیاره‌ها^(۷) باقی می‌مانند؛ روزگار نابه سامانی‌هاست^(۸)؛ درستکاران به کوه‌ها پناه می‌برند، و در آنجا به محاصره‌ی دشمن می‌افتند^(۹)، اما نجات‌بخشی برای رهایی آنان از راه می‌رسد.

لکتانیوس این نجات‌بخش را^(۱۰) (*rex magnus de caelo*) می‌نامد. پیش‌گویی سبیلین

1- Cumont, *La fin du monde*, (پایان جهان) 71.

۲. اسناد لکتانیوس را کلمان، *Stromata*، VI، ۳/۵۴، ۱۱ تأیید کرده است. نگاه کنید به کومون پایان جهان، ۷۵ و ش. ۱.

3- Lactantius, *Institut.*, 7 16; Bahman Yašt, *passim*.

4. Lact., *Inst.*, 7.16,10; B Yt (Ankl), 4. 16.

5- Lact., *Inst.*, 7.16,11; Bundahišn, 34. 33.

6- Lact., *Inst.*, 7.16,14.

7- B Yt. 4.19.

8- Lact., 7.15, 7; 17,9; B Yt, 4.20 sq.

9- Lact., 7.17, 10; B Yt, 6.10.

10- Lact., 7.17.11.

(۶۵۲/۳) او را به صورت شاهی توصیف می‌کند که از جانب خورشید فرستاده می‌شود. به همین ترتیب پیش‌گویی پوتر (که در زیر بار دیگر به آن می‌پردازیم) از شاهی سخن می‌گوید که خورشید بر او درود می‌فرستد. تردیدی نیست که سلسوس و ویرزیل از پادشاهی آپولون سخن می‌گویند.

در متنی که به فارسی نوشته شده است، میرا نقش مادون را ایفا می‌کند. او در بهمن یشت، به عنوان زیردست اورمزد و مسئول سپاه او دیده می‌شود. زمانی که برای نجات یشتون (یکی از پیشاهنگان نجات‌بخش) فرستاده می‌شود، باعث فرار ایشمه، «خشم»، می‌شود و از این راه به احیای دین حقیقی یاری می‌رساند.

لکتیوس^(۱) ادامه می‌دهد که با ظهور این شاه با عظمت، آتشی مقدس به داوری انسان‌ها بر خواهد خواست: پلیدان را می‌سوزاند، اما خوبان در اثر نیروی بی‌گناهی‌شان چیزی حس نخواهند کرد. بنا به نوشته‌ی پیش‌گویی سبیلین (۲، ۱۹۶، ۸۲/۳-۹۳ و...)، آتش، علاوه بر آن که ازار داوری انسان هاست، وسیله‌ی نابودی جهان نیز هست (این دو جنبه‌ی آتش در نوشته‌های پهلوی نیز یافت می‌شود، رجوع کنید به زیر، اما در این نوشته‌ها جنبه‌ی اول غلبه دارد).

در شرح سعادتهای پایانی، یک مشخصه به پیشیزی نمی‌ارزد، لکتیوس در *Epitome* (خلاصه‌ی مطالب) (۵/۶۷) به آن اشاره می‌کند: زندگان برای زنده ماندن از کشتن دست می‌کشند. این یک مضمون یونانی و در عین حال ایرانی است. کومون به نقل از کارکوپینو می‌نویسد^(۲) «گیاه خوارگرایی که در آغاز رواج داشت باید بار دیگر در پایان زمان درعصر طلایی تکرار شود.» در ایران، بنا به نوشته‌های پهلوی (بندهش، ۱/۳۴)، انسان با آمدن هر نجات‌بخشی بیش‌تر از خوردن گوشت و سایر خوراکی‌ها دست می‌کشد.

سرانجام، متنی که به نظر می‌رسد باورهای «مغان غربی» را در بر می‌گیرد، پیش‌گویی پوتر است، متنی یونانی از مصر^(۳) که به «خوش آمدگویی خورشید به شاه» اشاره دارد.

1- Lact., 7.21.4.

۲. پایان جهان، ۹۰، ش ۳۰.

۳. از «سرچشمه‌ی ایرانی» آن رایتون اشتاین - شدر در *Studien zum antiken Synkretismus*, ۳۸ دفاع می‌کنند.

برجسته‌ترین شباهت آن با متن پهلوی در توصیف آن از دشمن به مثابه «کمر بند پوشان» (زنوفورویی *Zonophoroi*) نهفته است، اصطلاحی که بهمن بشت برای ترک‌ها به کار می‌برد و آنها را «دیوهای ژولیده با کمربندهای چرمین» می‌نامد.

کومون، به یاری تمامی این متون یونانی، نقشی را که میترا در متن‌های آخرالزمانی، بنا به نظر «مگوسین‌ها» ایفا می‌کند بازسازی می‌کند. میترا، علاوه بر آن که داور اصلی است، چنانکه در متون ایرانی تمامی اعصار این نقش را داراست، مشاور اورمزد در نابود ساختن پلیدی نیز هست. او مسئول رستاخیز، قربانی کردن آخرت‌شناسانه‌ی گاو، ورود آتش است. تمامی این نقش‌ها، در متون پهلوی به عهده‌ی سوشیانس، آتش و ایریمن گذاشته شده است. این حقیقت که میترا شخصیتی است که گاو را می‌کشد، در نقش برجسته‌های میتراپی شواهدی می‌یابد؛ این امر که او مسئول ورود آتش است را کومون از دوگونه ملاحظات استنتاج می‌کند، گونه‌ای *de jure* (براساس حق و حقوق و قانون)، و گونه‌ای *de facto* (براساس واقعیت‌های مسلم): در اصل قانوناً این باید خورشید و به کلام دیگر، میترا باشد که با جلوسش باعث آب شدن فلزات کوه‌ها می‌شود؛ بنا به واقعیت‌های مسلم، این نکته که خورشید زمین را به آتش می‌کشد از جانب دیوپروسیای و همانند گرفتن میترا با فتیون تأیید می‌شود، اما همان‌طور که در بالا دیدیم، این مشخصه‌ی آخر مؤید نفوذ اساطیر یونان در راز و رمزها است، و نه اتخاذ آنها از جانب مغان آسیای صغیر.

با این وجود، بر مبنای این بازسازی متن آخرالزمانی مگوسین، در مرحله‌ی دوم، باید تلاشی در جهت بازسازی متن آخرالزمانی ایرانی (به معنای دقیق آن) در عصر اشکانی صورت گیرد.

محبوبیت عظیمی که میترا در این عصر دارد، چنانکه در گذشته دیدیم^(۱)، ما را بر می‌انگیزاند تا تصور کنیم که او نسبت به آنچه کتاب‌های پهلوی می‌خواهند القا کنند، جایگاه مهم‌تری را در آخرت‌شناسی این دوره داشته است. در یک مورد، میترا جایگزین استوت. *ایرته* نجات بخش می‌شود، از جمله در آنجا که باعث فرار *اشمه* می‌شود (نگاه کنید به یشت، ۹۵/۱۹)، و میترا این عملکرد را، حتی در کتاب‌های پهلوی (یشت ۳۴/۷) حفظ

۱. نگاه کنید به ص ۳۱۹ همین کتاب.

کرد. با این وجود، در سایر جنبه‌ها ممکن است زمینه را از دست داده باشد.

ب) مضامین آخرالزمانی در کتاب‌های پهلوی

تعالیم کتاب‌های پهلوی معمولاً مشابه است، اما از لحاظ جزئیات تفاوت‌هایی دیده می‌شود. به این ترتیب در بندهش، رستاخیز پیش از شکست اهریمن فرا می‌رسد، حال آنکه در زادسپرم به دنبال آن می‌آید. از میان توده مطالب موجود، چند پنداره‌ی اصلی را می‌توان استخراج کرد. نخست آن که در پایان نهایی، بازگشتی به حالت آغازین وجود دارد.

۱) بازگشت به سرآغازها - اولین زوج انسانی، ابتدا آب، سپس گیاهان، شیر و سرانجام گوشت مصرف می‌کردند. انسان‌های هزاره‌ی آخر، در زمان ظهور هر یک از سه نجات بخش، به صورت عکس ترتیب بالا از خوردن گوشت، شیر، گیاهان سر باز خواهند زد و سرانجام فقط با نوشیدن آب به حیات خود ادامه می‌دهند. (در واقع، چنانکه در بندهش آمده است، این ترتیبی است که فرد کهنسال با رسیدن به پایان زندگی خود رعایت می‌کند) به این طریق، اهریمن بانوی آز یا شکم‌بارگی، نیروی خود را از دست می‌دهد.

کیومرث، که اولین انسان بود، اولین فردی است که دوباره زنده می‌شود. او نقش دیگری در آخرت‌شناسی ندارد؛ او به صورت قربانی در تکرار عمل قربانی کردنی که از راه آن باعث پیدایش فلزات و نژاد انسان شد، باز نمی‌گردد. بنابراین اشتباه خواهد بود که در اینجا پنداشت گنوستیکی تناسخ پی در پی یک نجات‌بخش را جست‌وجو کنیم.

اندیشه‌ی تکرار عمل قربانی کیهانزایانه در پایان جهان مطرح نبود. اما قربانی گاو چرا. با پژواک کشته شدن گاو به دست اهریمن در زمان حمله، هَدَیوش (یا هَدَیَنش، haḍāyōš, haḍāyanš)، که بندهش درباره‌اش می‌گوید: «در آغاز، انسان‌ها بر پشت او از یک منطقه به منطقه دیگر می‌رفتند و در زمان رستاخیز زندگی از او گرفته می‌شود»، قربانی خواهد شد، و از چربی یا مغز استخوانش که با هومَه سفید در آمیخته (یعنی گوگرد، گَئوگَرَنَه gaokarēna اوستایی، گیاهی که نامش یادآور گاو است)، اکسیر زندگی جاودانه آماده می‌شود که انسان‌ها پس از رستاخیز آن را می‌نوشند. (وجود قربانی خون ظاهراً نشان

نبردهای سرآغاز همچنن پڑواکی در پایان زمان دارند. به ویژه رسم جهان آفرینی کشتن اژدها که اژدها به دست فرتون به منظور آزاد ساختن آب‌های مسدود شده. این اژدها در زمان رستاخیز از نو پدیدار می‌شود، و بنا به نوشته‌ی بهمن یشت (۱۳/۹)، از سروش و نیرویستگ خواسته می‌شود که فرتون را از نو زنده کند مبادا که آتش از پراکنده شدن و آب‌ها از جریان سرباز زنند (این مشخصه‌ی آخر یادآور آب‌های مسدود است)، اما این گرسپ (سام) است که زنده می‌شود و نبرد خاستگاهی را تجدید می‌کند.

نبرد نهایی عظیمی بین سپاهیان خیر و شر روی می‌دهد. هریک هم‌آورد از پیش تعیین شده خود را دارد. آیا می‌توان گفت که این نبرد نهایی مترادف اولین نبرد است که بین اورمزد و اهریمن صورت گرفته است؟ به احتمال بسیار، نبرد آخر هدفش استقرار مجدد شرایطی است که پیش از ستیز، وجود داشته است. به هر صورت، اهریمن و آز آخرین کسانی هستند که شکست می‌خورند، و هم‌آوردهای شخصی آنان اورمزد و سروش (بندش، ۲۲/۳۴) هستند. اما چرا سروش؟ در اینجا گفته‌ی ویدیوداد ۵۱/۹ را یادآور می‌شویم، که اگر کشوری به کفرآلوده شود، نه تنها باید از دین برگشتگان را نابود، بلکه باید سروش را پرستش کرد. به همین سبب است که در استقرار نهایی صلح او همیار اورمزد است. چگونه آنها برای به دست آوردن آن حرکت خود را آغاز می‌کنند؟ با اجرای مراسم کوستیک، که یادآور اولین رازآموزی (نوجوت nāo̊ot) آیین تولد؛ و در نتیجه تولد مجدد، است.

استقرار مجدد صلح، متضمن بازایستادن پلیدی است. برخلاف آنچه در مسیحیت یا اسلام آموزش داده می‌شود، پلیدان در اثر آخرین مجازات‌هایی که می‌بینند از تمامی گناهان خود پاک می‌شوند. این مجازات‌ها شکل آزمونی بس دشواری را داراست. آتش و ایریمن، فلزات کوه‌ها و تپه‌ها را آب می‌کنند، و رودی از فلز ذوب شده جریان می‌یابد. تمامی انسان‌های رستاخیز یافته باید از این رود، که تنها پلیدان را می‌سوزاند و برای دستکاران به سان شیر گرم است، بگذرند. این جریان آتشین عملکردی کیهانی نیز دارد. باعث پرشدن دره‌ها و ناپدید شدن کوه‌ها می‌شود؛ گوچهر، مارِ اختری که از آسمان به زیر

کشیده شده^(۱) در این میان از بین می‌رود؛ سرانجام فلز مذاب تمامی دهانه‌های بین جهان و دوزخ را پر می‌کند.

اما رنج بردن پلیدان در رود آتش تنها سه روز می‌پاید، و پس از آن انسان در سرور جاودان به سر خواهد بود. بر سطح زمین که هموار و صاف شده است، مردان و زنان، که از این پس بی‌سایه‌اند، به همان سان که بی‌گناه، از یک زندگی خانوادگی در گونه‌ای بهشت بهره‌مند می‌شوند. درهای دوزخ برای همیشه مهر و موم می‌شود. اهریمن برای همیشه بی‌قدرت می‌شود (مینوی خرد، ۱۵-۱۱/۸). بنا به نوشته‌ی سایر متون (دینکرد II، ۱۳ ۲۹۷§) از پهنه‌ی عالم محو می‌شود. در بندهش و ماه‌فزورتین (۳۸§) آمده است که او به سوراخی رانده می‌شود که از آن برای اولین بار وارد جهان شد. (نگاه کنید به پلوتارخ De Iside، ۴۷)، و بنا به نوشته‌ی کتاب دوم، سر او سپس زده می‌شود.

اندیشه‌ی بازگشت به اصل به نظر می‌رسد که در پاره‌ای که متاسفانه ما تنها عنوان آن را در دست داریم - اما عنوانی بسیار پرمعناست (دینکرد، ۲۷۹/۳) به نهایت می‌رسد: «تمامی آفرینشی که اورمزد آفریده در پایان توسط او بازگرفته می‌شود» این مضمون با مضمون زمان کرانمند که از زمان بیکران جدا می‌شود و به آن باز می‌گردد، قابل قیاس است. چنین تفکری از لحاظ منطقی، هستی جاودان و ادامه‌ی حیات آفریده‌ها را تهدید می‌کند، که دشواری‌های دیگری را به ارمغان می‌آورد.

۲) تناقضات - انسان، بیگانه‌ای در این جهان است. چنانکه دینکرد ۲۴۵ اظهار می‌دارد، سرشت او مینوک است، گیتی، مانند لباسی به او افزوده شد تا در کنار آفریدگار علیه دروغ بستیزد. او چنان در این نبرد خوب می‌رزمَد که پس از مرگ به حالت اولیه، مینوی خود باز می‌گردد. ارواح در این سرور و سعادت در زیستگاه آواز، در نور، در حضور پروردگار به سر می‌برند. پس چرا باید رستاخیزی وجود داشته باشد؟ چه نیازی است به

۱. گایگر 1933, 1081 WZKM نشان داده است که **گوچهر**، که نامش اصطلاحی، باستانی برای ماه (گنر چتره اوستایی *gao. ciθra*) است، نشاندهنده‌ی خطی تخیلی است که، دو گره ماه را در سطح آسمانی از ستاره به ستاره به هم می‌پیوندد. یک گره «سر» نام داشت و دیگری «دُم» (بندهش، فصل ۵۸۵). چنانکه می‌دانیم آنها در مداری حرکت می‌کنند که حدود ۱۸ سال و ۱۱ ماه به طول می‌انجامد.

جسم، این ابزار نبرد، پس از پایان آن؟

این دشواری را نویسنده‌ی روایت پهلوی^(۱) احساس کرده بود، و کوشیده است تا (۹۸۴۸) با بالا بردن زمین (زیستگاه رستاخیز یافتگان) به سوی زیستگاه آواز (زیستگاه روح‌های برگزیده) و برخورد آنها در نیمه‌ی راه، در ایستگاه ستارگان، این تقاضا را حل کنند: «سپس اورمزد، امشاسپندان، همه‌ی ایزدان و همه‌ی انسان‌ها در یک مکان خواهند بود.»

اما منوچهر (دادستان دینیک ۹/۳۰) به روشنی متوجه شد که این مسئله صرفاً باعث نوعی جابه‌جایی دشواری مذکور می‌شود. اگر روح درستکاران، تنها پس از داوری و کيفر دیدن به بهشت دست می‌یابد، لزوم یک داوری دیگر از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ در این جا گفته می‌شود که داوری دوم در «بارگاه ایستواستر» (بندهش، ۷/۳۴) روی می‌دهد، و جریان مذابی که از آب شدن فلزات کوه‌ها به دست ایزد آتش و ایزدمن شکل گرفته خوب و بد را می‌آزماید. روشن است که در این جا دو تعالیم فوق‌الذکر با هم ترکیب شده است: تعالیم مربوط به جاودانگی روح، و رستاخیز تن. تفاوت میان آنها همان است که بین دو ارزش انتسابی مینوک؛ یعنی کمال و حالت جنینی، وجود دارد.^(۲)

در این صورت سایر دشواری‌های موجود حل می‌شوند. می‌توان پرسید که چگونه خداوند می‌تواند انسان را از نو زنده کند در حالی که به خاک تبدیل شده است؟ زادسپریم و بندهش (۳۴) پاسخ می‌دهند، که آفریدن انسان و سایر چیزها، در زمانی که هیچ چیز وجود نداشته است مشکل‌تر بوده است.^(۳)

دشواری دیگری که چندان آشکار نیست از این قرار است: چگونه زندگی خانوادگی از سر گرفته می‌شود، در حالی که هر یک [از زوجین] در سن متفاوت و در دوره‌ی متفاوتی از زندگی می‌میرند؟ احتمالاً برای پاسخگویی به چنین پرسشی است که گفته می‌شود همه‌ی بزرگسالان در سن چهل سالگی خود و سایرین در سن پانزده سالگی زنده

۱. چنانکه یلی در ساق زودشت‌گرای، ۱۱۶ به آن پرداخته است.

۲. نگاه کنید به ص ۳۸۲ همین کتاب.

۳. این نکته در اسلام مورد بحث است، نگاه کنید به ص ۴۲۴ همین کتاب.

خواهند شد. از این گذشته، زن و شوهر رابطه‌ی جنسی با یکدیگر خواهند داشت، اما کودکانی به دنیا نمی‌آید. و سرانجام، کسانی که در این جهان بی‌زاد و رود مانده‌اند، به همسری سپردارند (زمین) در می‌آیند.

۳) ایدئولوژی شاهی^(۱) - جامعه‌ی کامل جامعه‌ای است که بنا به نوشته دینکرد (M)، ۱۲۹، ۱۷^(۲)، سلطنت و به‌دینی در فرد با هم یکی می‌شود. بیم (جمشید)، در قدیم فقط پادشاه بود^(۳)، زردشت فقط یک موبد. سوشیانس هر دو خواهد بود، به همین سبب است که رستاخیز روی می‌دهد.

با قرار گرفتن مزداییان تحت استیلای اسلام، رستاخیز موعود برای آنان با احیای خودمختاری سیاسی هم‌معنا گردید: نجات‌بخش در اصل یک آزادی‌بخش می‌شود. به همین سبب است که در میان پیش‌آهنگان نجات‌بخش نهایی، ورهران اهمیت خاصی می‌یابد: زیرا او پیش از هر چیز یک پادشاه پیروزمند^(۴)، در واقع نفس پیروزی است.

زندگی اجتماعی ورهران در سراسر بهمن یشت بازگو می‌شود، و در این جا نه تنها تمامی دیگر پیش‌آهنگان، بلکه نجات‌بخشان (سه پسر زردشت) را هم در سایه قرار می‌گیرند. او استقلال ایران را باز می‌گرداند، و اورنگ شاهی را با (به اصطلاح) آتشکده متحد می‌سازد.^(۵)

نام ورهران یادآور اصطلاح ورثرغنه است که در اوستا به سوشیانس اطلاق می‌شود؛ همچنین نامی است که چندین شاه بزرگ ساسانی به آن نامید می‌شوند^(۶)؛ سرانجام (و شاید مهم‌تر از همه) نام آتش است، که از دیدگاهی سیاسی از زمان اولین پادشاهان ساسانی از همه‌ی آتش‌ها مهم‌تر است، و از آنجا که عنوان پادشاه آتش‌ها را دارد مانند یک

۱. نگاه کنید به زتر، طلوع و غروب... ۱۹۶۱، ۲۴۸: دین و شاه.

۲. به نقل از موله، مسئله‌ی § ۳۴.

۳. حتی اگر چنانکه ویدنرون نشان داده است *Regalitäts sacra* ۲۴۵، شاه مقدس و مصون باشد، هرگز نمی‌توان در مقام مؤیدی قرار گیرد.

۴. مانند مسیح ملی یهودیان.

۵. ورهران ورجاوند به همین سان در متن متأخر پهلوی، جاماسب، اسانا، متون پهلوی، ۱۶۰ که توسط ییلی، مسایل زردشت‌گرایی، ۱۹۵، باز تولید و ترجمه شده است، دیده می‌شود.

۶. نگاه کنید به Abegg. *Der Messiasglaube* ۲۳۵، ش ۴.

شاه از او تجلیل می‌شود.

فصل پنجم

دوران نوین

الف. ایران و اسلام

۱. تغییر کیش و ادامه‌ی حیات

اسلام، حتی پیش از شروع کشورگشایی، در ایران پابگامی یافته بود. طبری می‌گوید که مضمولین عرب سپاه ایران به دین جدید رو آورده بودند، و این حرکت به برخی از افسران و غیرافسران ایرانی نیز سرایت کرده بود.^(۱)

پیروزی نظامی مسلمانان به تغییر کیش افسران بی‌شماری انجامید که امید داشتند از این پس باز هم مقام خویش را حفظ کنند. جمعیت شهری نیز به همین سان دین جدید را در آغوش گرفت، هرچند گزافه‌گویی است اگر گفته شود که متجاوزین به سان آزادی‌بخشانی نگرسته می‌شدند که به دلیل پایان نهادن به سلطنت ساسانی مورد استقبال قرار گرفتند.

شورش‌های دینی چندی که در نیمه‌ی دوم قرن هشتم، در خراسان روی داد، به زور سلاح سرکوب شدند. در سال ۸۲۰ میلادی، خلیفه‌ی وقت مأمون، جهادی را تا مرز ماوراءالنهر به راه انداخت؛ ده سال بعد حاکم طبرستان به شیوه‌ی مشابهی، علیه دیلیمان عمل کرد.

در ۶۴۲ سی اصفهانی که از سازش با اعراب سرباز زدند به کرمان مهاجرت کردند، و این سرآغاز مهاجرت جمعی بود که بعدها، نه در قرن هشتم، که عده‌ای مصرانه تکرار می‌کنند، که در میانه‌ی قرن دهم روی داد.

۱. طبری، ل، ۲۲۷۸ و...، به نقل از: Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952, 134.

دلایل اقتصادی آشکارا در تغییرکیش نقش داشت، زیرا کسانی که به اسلام رو می‌آوردند از مالیات خاصی (جزیه) که در مورد سرکشان اجرا می‌شد، معاف می‌شدند. و تفاوت آیین‌ها و باورها تا به آن اندازه اهمیت نداشت که مانعی غیرقابل عبور گردد. به عکس، برخی از شباهت‌های بنیادین گذر از موانع را تسهیل می‌کرد. چنانکه اشپولر می‌نویسد: «قدرت نیکی و پلبیدی را در الله و ابلیس نیز می‌توان یافت؛ آفرینش جهان در شش دوره یا شش روز، رستاخیز و دوزخ، فرشتگان و دیوان، و بی‌گناهی نخستین انسان در هر دو دین یافت می‌شود و پنج نوبت نماز در روز شاید از زردشت‌گرایی به اسلام راه یافته باشد.»

با وجود این، از جانب آن دسته از مسلمانانی که اعلام دین جدید برایشان موضوع مهمی بود، حرکتی حقیقی در جهت تغییرکیش دادن سایرین در جریان بود، و در نتیجه بخش مهمی از نوشته‌های زردشتی که در این دوره تولید شد، به شکل جَدَل است.^(۱) از آنجا که زردشت‌گرایی با سقوط ساسانیان، پشتیبان اصلی خود را از دست داد، جشن‌هایی نظیر نوروز و مهرگان^(۲)، ارزش سنتی خود را حفظ کردند. آتش‌بازی به شیوه‌ی زردشتیان هنوز تا حدود ۹۳۵ در سالروز تولد حضرت محمد(ص) در استان اصفهان رسم بود. افسانه دریاچه‌ی ووروگَشه، که قرار است از تخمه زردشت که در آن نگهداری می‌شود، پیامبران آتی زاده شوند، وارد اسلام شد: دریاچه سوا Sava در شب تولد حضرت محمد(ص) خشک شد.^(۳)

آتشکده‌ها هنوز در اینجا و آنجا مورد استفاده قرار می‌گرفتند؛ مانند آتشکده‌ی شیز و احتمالاً تخت سلیمان (جنوب شرقی دریاچه ارومیه) در آذربایجان، که هنوز در ۹۴۳^(۴) به راه بود، اما جایگاه خود را به مثابه کانون سیاسی - دینی از دست داده بود. در منطقه دریاچه‌ی مازندران، ادامه‌ی حیات دینی دست در دست میزان استقلال

۱. چنانکه بیش‌تر و بیشتر روشن می‌شود، نگاه کنید به دومناش دائرةالمعارف مزه‌ای، دینکرد، ۱۹۵۸.

۲. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens au Ier et IIe siècle de l'Hégire*, 1938, 75.

(صدیقی، جنبش‌های دینی ایرانیان از قرن اول تا دوم هجری)

۳. اشپولر، ۱۸۹.

۴. اشپولر، ۱۹۰، کتاب‌شناسی آتشکده‌ها، همان‌جا، ش ۳. صدیقی، ۷۶.

سیاسی، که هر دو به شرایطی بسیار ویژه نیاز داشت، پیش می‌رفت. سلسله‌ی دیلمیان در آنجا شکل گرفت و ظاهراً بخشی از دینکرد خطاب به یکی از شاهان این سلسله است که به ابقای دین کهن ترغیب می‌شود. درست همین ناحیه‌ی مازندران، در حماسه‌ها به خاطر دیوهایش نامدار است.

اما اصل ادامه‌ی حیات زردشت‌گرایی در جنوب جریان داشت (و هنوز دارد). در قرن دهم هنوز در خوزستان و کوهستان، زردشتیان بی‌شماری زندگی می‌کردند. استخری که در اواسط همین قرن می‌زیسته است، درباره‌ی پارس می‌نویسد: «هیچ کشوری همپای آن وجود ندارد، دژ باستانی قدرت موقت، دین و ادبیات [زردشتیان]. به سختی شهر و ناحیه‌ای در فارس وجود دارد که بدون آتشکده باشد»^(۱).

همین نواحی صحنه‌ی نوعی نوزایی (رنسانس) زردشتی در قرن نهم بود که در طی آن آثار اصلی پهلوی نوشته شدند: بندهش، دینکرد، شکند گومانیک و یچار، و... به نظر میرسد که مزداگرایی نیرویی تازه می‌گرفت و پدافندهای خود را از نو سازمان بخشید. شکند گومانیک و یچار، به ویژه، مجادله‌ای است با اسلام، مسیحیت، مانویت و یهودیت. تنها آثار پهلوی که دارای تاریخ هستند یا تاریخ نگارش آنها تا اندازه‌ای با اطمینان قابل تشخیص است، آثاری است که به قرن نهم، یا (مانند مورد دینکرد) حداقل تا اندازه‌ای به قرن دهم تعلق دارد.

قرن دهم، نقطه‌ی عطف مهمی بود. ابتدا به نظر می‌رسید که بار دیگر اقبال به مزداگرایی رو آورده است و عده‌ای که به جنبش شعوبه تعلق داشتند، بین سال‌های ۹۲۱ تا ۹۳۱ در روایات گسستن زنجیر انقیاد خلیفه‌ها و استقرار مجدد دولت زردشتی ایران، می‌زیستند.^(۲) با وجود این، سایه‌ی فاجعه در افق پیدا بود. در ۹۷۹ شورش دیگری از جانب زردشتیان در شیراز دیده شد، اما سرکوب آن زمینه‌ی شکست عمومی دین کهن گردید.

دلیل این عقب نشینی چه بود؟ پیش از پرداختن به این پرسش اجازه دهید ابتدا یادآور

۱. استخری، ۱۳۹، ۱۲ ب نقل از اردمن. *Das iranische Feuerheiligtum*, 44

۲. اشپولر، ۱۹۲، ۲۳۳.

شویم که مهاجرت گروهی زردشتیان دقیقاً از این دوره آغاز شد، که به خوبی با وضعیت عمومی سازگار است، زیرا این تاریخ را هودیولا^(۱)، برخلاف اشپولر و دیگران که هنوز ۷۱۷ را برای آن می‌نویسند، ۹۳۶ تعیین کرده است. تاریخ جدید، این رویداد را چند سال پس از شکست شعوبیه قرار می‌دهد که تناقضات را از میان بر می‌دارد.

اما چرا عقب نشینی؟ آیا می‌توان گفت که تجدید حیات زردشتیان تا زمانی تحمل شد که به سطح سیاسی نرسید؟ بدون تردید چنین است، و قدرت خلفیه می‌توانست از چنین پیشرفتی جلوگیری کند - اما این که می‌توانسته برای همیشه مانع از آن شود معلوم نیست. با وجود این، در راستای همان قرن، جنبش خیزش‌های ملی منحرف شد و در انحصار سلسله‌های بیگانه، سلجوقی و غزنوی قرار گرفت، که هیچ فصل مشترکی با زردشت‌گرایی نداشتند. این ترکان، تازه واردینی بودند که راست‌دینی سُنیان را در مقابل بدعت شیعیان و زردشت‌گرایی هر دو قرار دادند. در واقع آنها مجبور به این عمل شدند، زیرا هدف شیعه‌گری و زردشت‌گرایی احیای حکومت ساسانی، یا دقیق‌تر بگوییم، حکومت ایرانی بود، که دوازده امامیان آشکارا آن را در خط امامان می‌پنداشتند.^(۲) از جانب غزنویان و سلجوقیان، انتساب نوزایی ایرانی به خود که از زمان پیشینیان آنان، یعنی سامانیان آغاز شده بود، با ادغام آن در اسلام راست‌دینانه، یک «شاه - حرکت» محسوب می‌شد. این مسئله نابودی مزدگرایی را تضمین می‌کرد: یعنی نیروی زنده‌ی ملتی که در سنت دوگانه حماسی و عرفانی جریان داشت - که اولی از جانب رودکی، دقیق و فردوسی نمایندگی می‌شد و دومی از جانب جنبش‌های گوناگونی که در زیر به آنها می‌پردازیم - به اسلام محلق و در آن جذب شد. شکوه و جلال گذشته و نیروی ادبی

۱. مطالعاتی در باب پارسیان. S.H. Hodivala, Studies in Parsi History Bombay 1920, 70. هودیولا در کتاب پارسیان هند باستان، بمبئی توضیحات این نویسنده ضد توضیحاتی است که همنام او ش.ک. هودیولا در کتاب پارسیان هند باستان، بمبئی ۱۹۲۰، ۳۰ ارائه داده است، اما تارودیا Zur Pflege des iranischen Schrifttums ZDMG 98, 303 آنها را انتخاب و از نو عنوان کرده است، علت این اختلاف ۲۰۰ ساله نادرست خواندن اعداد است. با این وجود. اس.اچ. هودیولا خود شش سال پس از اولین کتابش نوشت: «از میان مسائل و مشکلات بسیاری که در ارتباط با تاریخ اولیه‌ی پارسیان وجود دارد، تاریخ اولین ورودشان به سنجان شاید به شکل ناامید کننده‌ای لاینحل است» و (Journal of the Cama Oriental Institute 8, 1906 68).

۲. اشپولر ۱۷۸.

حماسه، زیر لوای اسلام قرار گرفت. مزداگرایی، که نوشته‌های آن بیش از اندازه مؤبدانه و بی‌جذب بود، برای مبارزه با اعجاب‌های ادبی جدید دست خالی ماند.

با وجود این، تلاشی صورت گرفت و ادبیات مزدایی به تقلید از ادبیات بی‌شکل پهلوی، در زبان فردوسی و اغلب به صورت منظوم شکل گرفت.

چیزی از دین ایرانیان به سه صورت در اسلام ادامه‌ی حیات یافت: نخست آن که اسلام از همان ابتدا مشخصات مشترک چندی با دین ایرانی داشت؛ سپس، تماس‌های بین اسلام و ایران‌گرایی در ایران تحت سلطه، جنبش‌های سیاسی - دینی گوناگونی را به وجود آورد، و سرانجام، ایران‌گرایی مضامین نمادین چندی را در اختیار صوفیان، شعرا و فیلسوفان می‌گذاشت.

۲. خصیصه‌های ایرانی در اسلام^(۱)

اسلام نه به شکلی مستقیم، بلکه از راه رسانهٔ یهودیت، آیین گنوسی یا مانوی‌گرایی، از منابع ایران در قرآن استفاده کرده است. در مواردی، وام‌گیری شاید در جهت متضاد باشد: در واقع، همانطور که بوسانی^(۲) نشان داده است، نویسندهٔ دینکرد با قرآن آشنا بوده است. همین پژوهنده مشابَهت‌های قرآن و منابع ایرانی را که در زیر می‌آید، استخراج کرده است. نخست، انتخاب خاستگاهی انسان (قرآن ۷، ۱۷۲) با انتخاب فروشی و واقعهٔ اینکار زاماسپیک (ویرایش مسینا، ص ۳۷ و ۳۸) جایی که امهراسپندان تعالی اورمزد را عنوان می‌کنند، قابل مقایسه است.

هئوروات (خرداد) و آمرِئات (مرداد)، هاروت و ماروت فرشته می‌شوند که داستان‌شان یادآور اسطورهٔ ناستیاها^(۳) است.

شهاب‌ها که بر ضد دیوانی پرتاب می‌شوند که قصد تجاوز به آسمان را دارند، یادآور کارکردهای برخی از ستاره‌ها در فرداگرایی، بویژه بر اساس منیوی خرد، ۴۹، است.

1- Bausani, *Persia religiosa*, 1959, 138 sq.

دربارهٔ ایران و اسلام، نگا، کتابشناسی ارائه شده توسط دومانی در دائرةالمعارف... دینکرد، ۵۳، ش. ۲.

2- Due citazioni del Corano del Denkart, in *Scritti in onore di Furlani*, 1957, 455 sq.

۳. نگا، ص.

یکی از بحثهای مورد علاقه قرآن علیه کسانی که امکان وقوع رستاخیز را انکار می‌کنند، این است که برای پروردگار بازآفرینی آنچه او قبلاً آفریده آسانتر از شروع از هیچ است. ر. ک به ص ۴۱۵ همین کتاب. شاید در این مورد وام‌گیری در جهت عکس بوده است و همین حالت دربارهٔ دونکته زیر صادق است.

قرآن با اصطلاح «رنگ خدا» که در دینکرد آمده است، آشناست و قرآن، ۲، ۱۲۸؛ دینکرد به نقل از زنر، ۳۷۹ و ۱۳۸۱.

بنابه قرآن، ۵۶، ۸۹، آمرزیدگان در بهشت از روح «نسیم‌های معطر» و بوی خوش ریحان لذت می‌برند که با آخرت‌شناسی مزدایی هم‌نواپی دارد. (منبوی خرد، ۷ و جاهای دیگر).

قرآن، ۶، ۳۸، می‌گوید هر گونه از جانوران، مانند انسان‌ها اجتماع جداگانه‌ای تشکیل می‌دهند و در مزدگرایی هر گونه رتو یا ولینعت خود را دارد.

بیشتر شباهت‌ها در آخرت‌شناسی یافت می‌شود: حسابرسی، فرشتگان سبزپوش، همسطح‌شدن زمین، «جدایی پدرها و پسرها»، و مانند آن.^(۱)

سرانجام^(۲)، قرآن (۴۷-۴۴) از محلی به نام العارف Araf - al سخن می‌گوید که ساکنین بهشت می‌توانند از آن جهنمیان را ببینند. رایج‌ترین توضیح شارحین این است که العارف حالت بینابینی کسانی است که نه سزاوار رفتن به بهشت هستند و نه جهنم، چرا که اعمال خوب و بد آنها دقیقاً برابر است.^(۳) این محل یادآور می‌شود گاتو اوستاست.

حدیث‌ها یا سنت‌های غیرقرآنی دربرگیرنده مشخصات دیگری است که در ادبیات مزدایی به ویژه در فصل مربوط به آخرت‌شناسی دیده می‌شود.

نخستین مشخصه «ملاقات جان با زنی» است که تجسم اعمال اوست و در صورت کردارهای نیک تابنده، زیبا و معطر است، اما در صورت فزونی کردارهای ناپسند، زشت و

1- Bausani, *Persia religiosa*, 138-143 and the notes.

۲. مشخصه‌ای که بومی حذف کرده است.

۳. طبری، تفسیر، ۸، ۱۳۷؛ ایضاً، ۱۰، ۴۷۲؛ مختصرالتذکیر، العلوم الفخیرا، ۲، ۲۲ و الله علی‌المصنوع، ۲، ۳۳۹.

سیاه و بدبوست.^(۱) اما بیشتر شارحین معتقدند که برخلاف باور مزداییان، تجسم اعمال هیئت مردانه به خود می‌گیرد و نه زنانه.

عبور از پل در آخرت‌شناسی مزدایی، در اسلام به پایان زمان انتقال یافته است. در روز قیامت، پل (صراط) به پشتِ جهنم پرتاب می‌شود و همه باید از آن بگذرند. انسان‌های درستکار به راحتی از آن می‌گذرند، انسان‌های بدکردار به درون جهنم می‌افتند. سنت‌های دیگر می‌افزایند که برای درستکاران به پهنای جاده اصلی است، اما برای بدکاران، باریک‌تر از مو و تیزتر از تیغه شمشیر خواهد بود.

یوسانی دو مشخصهٔ اخیر را حذف می‌کند، اما به موارد مشابه دیگر اشاره دارد: محدودیت در پوشیدن ابریشم، معجزهٔ سوراخ کردن سینهٔ محمد توسط فرشتگان به منظور پاک شدن که بنا به زردشت‌نامه (روزنبرگ، ص، ۳۱) برای زردشت هم اتفاق می‌افتد، ممنوعیت ادرار کردن در حالت ایستاده، شکنجه شدن توسط فرشتگان در قبر، و معراج حضرت محمد.

۳. جنبش‌های دینی در ایران اسلامی^(۲)

در حدود سال ۷۴۵، به‌آفرید زردشتی «کوشید تا دین خود را با حذف تمامی مطالبی که به نظر مسلمانان تکان‌دهنده می‌آمد، با اسلام تطبیق دهد، مانند: زناشویی خویشاوندان نزدیک، باده‌گساری و خوردن حیوانات کشته شده، پرستش آتش و زیر لب خوانی کتاب‌های شرع (حداقل در زمان خوردن خوراک). از سوی دیگر، او از زردشت تجلیل و مانند او محافظت از حیوانات خانگی، و مرابت از پل‌ها و جاده‌ها را تبلیغ می‌کند.

زردشتیان به منظور سرکوب حملاتی که به باورهای آنان می‌شد، بلاد رنگ به مقامات مسلمان و ابومسلم، مبلغ عباسی متوسل شدند.

ابومسلم از این فرصت استفاده کرد تا در امور زردشتیان به درخواست خود آنان، دخالت کند و به‌آفرید بدعتکار را دستگیر و اعدام کرد.^(۳)

۱. العلوم‌الفخیرا، ۷۰، کتاب الروح، ۶۳، هادی‌الارواح، ۲۹۰، باب‌الفوح، ۱۳۶؛ مختصرالتهذیب، ۳۹.

۲. صدیقی، جنبش‌های دینی ایرانیان از قرن دوم تا قرن سوم هجری، ۱۹۳۸.

۳. اسبویل، ۱۹۷؛ صدیقی، ۱۱۱.

ابومسلم به نوبه‌ی خود به دستور خلیفه، منصور، در سال ۷۵۵ اعدام شد. پیرو او سوخته، (شنباده) که به **مجوس** یا **گبر** معروف بود، با پشتیبانی مزدابی‌ان، شیعیان و خرم دینان، درصدد خونخواهی برآمد، شورش‌هایی را در چندین ایالت برانگیخت و کوشید تا به استیلای اعراب پایان بخشد، کعبه را ویران کند و قبله را با خورشید جایگزین سازد. او پس از ۶۶ روز به قتل رسید. در زمان شهرستانی، هنوز فرقه سومبیدی^(۱) (سمبادیه) حیات داشته است.

اسحاق، یکی دیگر از مبارزان ابومسلم، در ماورالنهر به تبلیغ تعالیم او پرداخت، و اعلام کرد که ابومسلم فرستاده‌ی زردشت است که خود برای احیای دینش ظهور خواهد کرد.^(۲)

در ۷۶۷، **اوستادیس** پیامبر، زردشتیان سیستان، هرات و بغداد و همچنین پیروان به آفرید را گرد خود جمع آورد. این جنبش تا قرن‌های نهم و دهم ادامه یافت. اما اگر بخواهیم صادق باشیم، بخش تعالیم زردشتی آموزش‌های او شناخته شد نیست و تنها به وجود آن ظن برده می‌شود.

درباره‌ی خرم دینان که نهضتشان پیرامون شورش عظیمی شکل گرفت، که در ۸۱۶-۸۱۷ تا ۸۳۸، در مرز بین آذربایجان و Arran به رهبری **پاپک**^(۳) روی داد، اطلاعات بیش‌تری در اختیار داریم. این جنبش، عناصر زردشتی را با عناصر دیگری با سرچشمه‌ای متضاد، از جمله باورهای پیروان **مقنع**، در هم آمیخت. مقنع که اصول خشک هندی مهاجرت روح را با پنداره‌های گنوستیکی تجلی و توالی پیامبران در هم آمیخته بود، اعتقاد داشت که تجلی مقدسی از طریق آدم، نوح، عیسی، و... و از طریق ابومسلم تا حصیم با نام خانوادگی مقنع «حجاب دار» تناسخ می‌یابد. او در ۷۸۳ و در زمان خلیفه المهدی پسر المنصور اعدام شد.^(۴)

هر چند پاپک چنان عناصری را در تعالیم خود جای داده بود، اما بخش اصلی

۱. صدیقی ۱۳۲؛ پوستی Iranisches Namenbuch, ۳۱۴.

۲. صدیقی، ۱۵۰. ۳. اشپولر، ۱۵۰.

۴. اشپولر، ۱۹۸. درباره مقنع نگاه کنید به صدیقی ۱۶۳، درباره‌ی خرم دینان ۱۸۷.

آموزش‌هایش از اصول عقیدتی مزدایی، مبنی بر اعتقاد به دو اصل نور و تاریکی، تجلیل از آتش، پالایش، جایز بودن ازدواج با مادر، خواهر یا دختر تشکیل می‌شد. تعالیم مربوط به سلسله‌ی پیامبران را به جز اندکی آشتی‌نگاری که در آن وجود دارد، به دین مزدایی رسانید. ممکن است برخی عناصر مزدکی (چند همسری) و مسیحی (عشق الهی) وارد ترکیب این جنبش اساساً التقاطی و آزادمنشانه شده باشد.

عقاید پاپک تا شمال - غربی و مرکز قلمرو ایرانیان پراکنده شد و به قفقاز رسید و از حمایت بیزانس برخوردار بود تا سرانجام پس از محاصره‌ای طولانی، در ۸۳۸. پاپک مجبور به فرار شد و سرانجام دستگیر و در بغداد اعدام گردید. این جنبش به چندین شاخه تقسیم شد، اما تا سال ۹۷۵ در خراسان، ری، اصفهان و آذربایجان به حیات خود ادامه داد.

هرچند در نهایت سرکوب شد، اما مانند مزدک‌گرایی نقش خود را بر مفاهیم مربوط به امامان شیعیان باقی گذاشت.^(۱)

۴. ایران و صوفی‌گری

خاطره‌ی مزداگرایی به شکل ظریفی در ادبیات صوفیان، نظم و نثر هر دو ادامه‌ی حیات یافت. بن‌مایه‌ها یا استعاره‌هایی که اشاره به آن دارد، به تازگی در مورد شاعران، از جانب محمدمعین در کتابی تحت عنوان *مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی (شعر)* مطالعه شده است. هدف اصلی این کتاب، چنانکه *هانری کورین* در چکیده‌ی ۳۶ صفحه‌ای خود به فرانسه می‌نویسد، مطالعه‌ی «پنداره‌نگارها ideograms» یا «اشخاصی» است که صوفیان و شاعران، برای بیان اشتیاق خود به دینی آزاد و معنوی که فراسوی قانون دینی رسمی باشد، به یاری یادبودهای مزدایی، دنبال می‌کردند. اما *یوسانی* با تمایزگذاری بین مضمون کاملاً کلامی مزدایی که در زبان فردوسی و سایر شاعران حماسه سرای یافت می‌شود و اجزای گنوستیکی و نوافلاطونی که از «وارد ساختن وسیع عقاید هرمی - فیثاغوری، و سپس نوافلاطونی از راه ترجمه‌های عربی قرون هشتم تا دهم» سرچشمه

۱. اشپولر، ۲۰۴؛ صدیقی، ۲۲۹، یوسانی، ۱۵۵.

می‌گرفت، چشم‌انداز دیگری را مطرح می‌کند. ترکیب این مضامین می‌تواند این توهم را ایجاد کند که ریشه‌گیری مستقیم از مزدگرایی است. نمادهای اصلی عبارتند از **باده‌ی مغان**، **جام**، **میخانه** و **پیر یا پیر مغان**^(۱)، این نمادهای مختلف از جانب معین در آثار «شعرای عارفی» که پیوسته از این واژگان استفاده می‌کنند» مطالعه شده است.

در پیوند با فلاسفه، مطالعه‌ی مشابهی توسط **هائری کورین** به ویژه درباره‌ی **سهروردی**، در همان مسیر **هورتن** آغاز خوبی داشته و با حرارت دنبال می‌شود.^(۲)

سهروردی که در سال ۱۱۹۱ درگذشت، خود را وارث یونان و ایران هر دو احساس می‌کرد و یا چنین آرزویی را در سر داشت.

سهروردی فلسفه خود را بر پایه‌ی «تعالیم شرقیان، یعنی دانایان ایرانی، که به [وجود] دو منبع، نور و تاریکی، اذعان داشتند»^(۳)، بنیان نهاد. اما اختلاف آنها از جانب او بر پایه‌ی اصول وابسته به فلسفه ارسطو تفسیر می‌شد. او می‌نویسد «آنها در واقع نماد ضرورت و امکان هستند».

نور اغلب با یک یا دو اصطلاح که به شکل نمونه‌واری زردشتی است، نشان داده می‌شود: **خُورَه** «شکوه و جلال پادشاهی و الهی» (**خُورَنَه** باستانی) و **رای** *ray* اصطلاحی تقریباً هم‌معنا، که مفسرین بلافصل **سهروردی** ظاهراً دیگر آن را درک نمی‌کنند. به این ترتیب **قطب‌الدین شیرازی** این واژه را به صورت مفرد واژه‌ی عربی **آراء** (*ara*) تعریف

1- J.D-G *Symbolik des Parsismus*, Stuttgart 1961, 102.

همچنین نگاه کنید به 2- Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, 1912. دیگر همین نویسنده تحت عنوان *Die Philosophische Systeme der spekulativer Theologie in Islam*, 1912, & *Die Philosophie des Islam*, 1924. فلسفه **سهروردی**، تهران ۱۹۴۶، در *Prolégomènes* ویرایشی که از آثار فلسفی و عرفانی **سهروردی**، (۱۶) I Bibl. Islamica, استانبول ۱۹۴۲، II Bibl. iranienne, تهران ۱۹۵۲، و در مقالات مختلفی که برای *Eranos-Tarbauch*, 1949, (*Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*), 1951 (*Le temps L'imagination cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*) *créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, 1958. کرده است. درباره‌ی این اثر، رساله‌ی مفصلی از جانب دکتر **تیدنس** *Maastricht, Tydens* در دست تهیه است.

و در ترجمه‌ی **کورین**، ۲۴. 3- *Opera Metaphysica et Mystica*, II, Appendix, 301, gloss 13.

می‌کند. کورین در شگفت می‌ماند که چگونه مفسران می‌توانستند متوجه معنای اوستایی واژه‌ی رای نشوند و نتیجه می‌گیرد «آیا در استفاده‌ی نه تنها درست بلکه شاخص‌واری که سهروردی با ترکیب خوزه و رای از آن می‌کند، نشانه‌ای از دسترسی او به منابعی اصیل، به صورت نوشته یا کلام دیده نمی‌شود؟» به گمان من لازم نیست این همه دور رویم: در واقع دو اصطلاح فوق در مرسوم‌ترین قاعده‌ای که در مزداگرایی به کار می‌رود دیده می‌شود، قاعده‌ای پهلوی که پیش از شروع هر عملی (به ویژه نوشتن کتاب) تکرار می‌شود و به نظر می‌رسد که تقلیدی از بسم‌الله مسلمانان باشد. فرمول کامل عبارت است از: به نام یزدان رابومند خورومند. داشتن شناخت از این قاعده حداقل آشنایی با زردشت‌گرایی را می‌رساند. اما به هر حال آیا پشت کردن به آنچه آشکار است و جست و جوی چیزی دیگر، همیشه مشخصه‌ی شارحان، در تمامی اعصار نبوده است؟

این نور شکوهمند باعث پیدایش موجوداتی به نام *انوار قهریه* (قاهره) می‌شود، اصطلاحی که کورین را به سبب داشتن رنگ و لعاب زردشتی به شگفت می‌اندازد و پس از مقداری سنبلكاری پیشنهاد می‌کند که به «*lumières victorales*» «روشنی پیروزمند» ترجمه شود. به نظر من این کنایه‌ای است دقیق‌تر از آنچه او تصور می‌کند: زیرا به نظر می‌رسد که انوار قهریه فراگذاری (به صورت جمع) آتش بهرام باشد و از این راه اشاره‌ای است به آتش‌های اصلی قوم مزدایی. نامگذاری‌یی به راستی شایسته برای سلسله‌مراتب آسمانی.

سهروردی با اسامی امشاسپندان آشنا بوده است، و بهرام را در صدر آنها قرار می‌دهد که با تعالیم مزدایی همخوانی دارد. با وجود این، از دید او، این امشاسپندان از راه سلسله‌مراتبی که به عکس یادآور صور معلقه *hypostasis* فلسفه یونان است، از نور شکوه و جلال سرچشمه می‌گیرند. ما دیگر از این آمیخته به شگفت نمی‌افتیم، زیرا می‌دانیم که در مزداگرایی، از جمله کتاب IV دینکرد شواهدی دارد.^(۱)

به راستی نظریه‌ی سلسله‌مراتب سهروردی در مقایسه با مثلاً این سینا بسیار پیچیده است. او بین سه مجموعه‌ی صور معلقه تمایز می‌گذارد: اولین مجموعه جهان «مادران» را

1- J. de Menasce, *Une encyclopedic mazdéenne, le Denkart*, 1958, 23

تشکیل می‌دهد، موجوداتی ماورایی که کاملاً (به مفهومی گنوستیکی) «کناره گیر» می‌باشند؛ مجموعه دوم ترتیب مهین فرشتگان صاحب کرامات Archangel Theurges دیرینه الگوهای ذات‌ها یا ارباب انواع می‌باشند؛ سومین مجموعه مرکب از فرشتگان - ارواح، نیروهای جنباننده‌ی عوالم آسمانی یا انسان‌ها است.

امشاسپندان همه نه به یک مجموعه واحد، بلکه به دو مجموعه جداگانه تعلق دارند. بهمن به تنهایی به مجموعه‌ی اول، در عالم «مادران» تعلق دارد، سایر امشاسپندان که بر مناطق مختلف عالم فرمان می‌رانند، و در مزداگرایی هم دارای همین عملکردند، با ارباب انواع، نامبرده می‌شوند. اسفندارمذ، فرشته‌ی زمین، اردیبهشت، فرشته‌ی آتش، خرداد و مرداد فرشتگان آب و گیاهان می‌باشند. این مسئله نمایانگر بریدن، یا چنانکه کورین می‌نویسد، écartèlement (گسترش)، از سیاهه اصلی مهین فرشتگان است، نشانه‌ی خوبی برای آزادی و اختیاری که سهروردی در مورد استفاده از منابع ایرانی از خود نشان می‌دهد. این نکته، مسئله‌ی اصول را مطرح می‌کند که چند کلمه‌ای درباره‌ی آن سخن خواهیم گفت. اما ابتدا برای پایان بخشیدن به اصطلاحات مزدایی مورد استفاده‌ی سهروردی به انوار اسپهبد باید اشاره کرد که به انرژی‌های مجموعه سوم اطلاق می‌شود. نوشته‌های پهلوی نامگذاری سپاهت Spahpat «سپاهبد یا امیر» را در مورد علایم منطقه البروج پیرامون اورمزد و سیاره‌های اطراف اهریمن^(۱)، و سرانجام در مورد قدرت‌های روح، به کار می‌برد.^(۲)

اکنون می‌توان به اهمیت نسبی عنصر زردشتی در تفکر سهروردی و وفاداری او به منابع پرداخت. باید بر این حقیقت که در بالا یادآور شدیم تأکید ورزید که ترکیب‌های سهروردی که به نحوی با جای دادن تعالیم یونانی در باب سلسله‌مراتب صور معلقه در سنت مزدایی قبلاً آغاز شده بود، برای توضیح مجموعه‌های مهین فرشتگان به کار می‌رفت.

پس آیا سهروردی می‌پنداشت که فلسفه‌اش، که از این دو منبع گرفته شده بود، آنها را وفادارانه منعکس می‌کند؟ ممکن است او بر این باور بوده که ادامه دهنده‌ی یکی یا

۱. میوک خرد، XIII به نقل از کورین ۴۵.

۲. زادسپهر، ۳۰، ۳۸ (یلی، مسایل زردشت‌گرایی، ۲۱۳)

دیگری است، زیرا در هر دو حقیقت واحدی را می‌یافت. عینی‌گرایی برای فردی که باورمند نیست، آسان‌تر است. اما برای پژوهشگری که سعی دارد تا تفکری را بازسازی کند که با او بیگانه است، و برای یک فیلسوف عارف که در اثر این تفکر برانگیخته شده و آن را از آن خود می‌سازد، کدام یک را می‌توان گفت که ضامن ادامگی حیات و رشد آن تفکر خواهد بود؟ سهروردی با گذاشتن خویش در نسل ایرانی و یونانی هر دو، با یونانیان متأخری که ادعا می‌کردند از نسل فیثاغورث و از طریق او از تبار زردشت می‌باشند عملاً تفاوتی ندارد. اینان در عین حال که معتقد بودند به حقیقت ابدی دست یافته‌اند، تفکر انسان را تجدید می‌کردند. و این یک حقیقت است که میراث زردشتی، که دوره به دوره منتقل و بازتولید شده است، هرگز بدعت‌گذاری بی نظیر سمت‌گیری مجدد به سبک سهروردی به خود ندیده است.^(۱)

در واقع به نظر می‌رسد که مزداگرایی، پس از فاجعه‌ی قرن دهم، تنها، نیروی ادامگی حیات داشته است و نه رشد و گسترش. از آن زمان، آنچه که رشد آن را مشخص می‌کند و گونه‌ای تاریخ به آن می‌بخشد، ضربه‌هایی است که با برخوردش با جهان‌های متفاوت تجربه می‌کند: با اسلام (چنانکه دیدیم)، سپس هند، و سرانجام اروپا (چنانکه در فصل بعد خواهیم دید).

به عنوان یک تجربه‌ی مخالف: هرگاه مزداییان در تماس با سایر مزداییان قرار می‌گیرند، مانند تماس پارسیانی که به هند مهاجرت کردند، با گجرها که در ایران باقی ماندند، هیچ ثمره‌ای به بار نمی‌آید.

ب. پارسیان

(روابط آنها با گجرها، با هندوستان هندو و مسلمان، و با اروپا)

به نظر می‌رسد که روابط بین پارسیان با هم‌کیشانان در ایران تا پایان قرن پانزدهم میلادی به کلی قطع بوده است. اکنون می‌دانیم که در قرن پیش از آن «ماهیار نامی، مسافری از شهر اوج Uch، در کناره‌ی سند، شش سال با هیبردهای سیستان زیست، و کیش

۱. بوسانی (۲۴)، نشان می‌دهد که پنداره‌های «مزدایی» سهروردی، رنگ و بوی مانوی دارد.

زردشتی را از آنان آموخت و به هند بازگشت. او نسخه‌ای از ویديوداد را که در ۱۲۰۵ در سیستان توسط اردشیر بهمن نامی نوشته شده بود همراه داشت. از روی این نسخه، قدیمی‌ترین نسخه‌های این متن نوشته شده‌اند.^(۱)

اما در نامه‌ای که در ۱۵۱۱ نوشته شده، زردشتیان ایران اعتراف می‌کنند که تا زمان افول سلطه اعراب و جلوس ترکان (یعنی تا سال ۱۲۵۸) از وجود هیچ دین‌آوری در هند اطلاع نداشتند. در ۱۴۷۷ بود که به پیشنهاد چنگ شاه تَوَسَری، تماس از سر گرفته شد. نریمان موشنگ نامی^(۲) در این سال به یزد می‌رسد و در سال بعد، اولین روایت، یعنی اولین پاسخ‌ها به پرسش‌های پارسیان را با خود به همراه می‌برد. این مرآه سه قرن یعنی تا سال ۱۷۶۸ که کرمان به دست افغان‌ها می‌افتد، به طول می‌انجامد.

در روایت‌ها گاه امیدهایی با سرشت آخرالزمانی بیان می‌شود. به این ترتیب بهمن اسفندیار «امیدوار است که سیمای بهرام (ورجاوند) شکوهمند و شاهانه را ببیند».^(۳) آیا این خوش‌بینی را حادثه‌ی خوبی به وجود آورده بود؟ این حادثه شاید برخورد مناسب با گبرها در زمان سلنت شاه عباس بوده باشد. در این مورد، نه تنها از روی روایتی دیگر^(۴)، بلکه به کمک اسناد جهانگردان اروپای مانند پترودلا واله، دون گارسیاس د سیلاوی فیگورئروا و تاورنیه^(۵) که گبرهای حومه‌ی اصفهان را توصیف می‌کنند، اطلاعاتی در دست است.

اما این شادمانی دیری نپایید. در ۱۶۲۸، که به سختی دو سال از نامه‌ی بهمن اسفندیار گذشته بود، شکنجه و پیگرد گبرها بی‌مهابا آغاز می‌شود، در این باره، بهمن اسفندیار با اندوه در نامه‌ی خود می‌نویسد: «دو نفر کشته شده‌اند و کتاب‌های مقدس از

1- D. Menant, Gabars, *ERE*, VI, 152.

۲. پارسیان به شکل سستی نامی فردی داشتند که پیش از نام پدرشان که معمولاً پسوند «ان» به آن افزوده می‌شد آورده می‌شد. به هر یک از این دو نام هجای محترمانه جی آژ یا *je* نیز می‌تواند افزوده شود. در قرن آخر نام‌های خانوادگی به سبک اروپایی ساخته شد. آنها به دو نام قبل افزوده می‌شدند. برای نمونه، پسر مَنیک (جی) رستم (جی)، اونولا جمنید (جی) مَنیک (جی) اونولا نامیده می‌شود.

۳. نگاه کنید به ص ۲۲۵ همین کتاب.

۴. روایت بهرام پونجیا (که در فهرست دابار گنج‌نایده نشده است)، ۴۸۱ خط ۱۵، به نقل از مودی، دیباچه روایت‌ها، ویرایش، اونولا.

۵. به نقل از مَنان، گبرها *ERE*, VI, ۱۴۹.

دست رفته‌اند»^(۱) و شاردن نتیجه‌ی آن را مشاهده کرده است^(۲) «مجله‌ی گبرها، که از آن اخراج شده بودند، به محل سرگرمی و تفریح، با بازارها، گرمابه‌ها، مسجدها و کاخ‌ها، تبدیل شد».

ظهور نجات‌بخش، بهرام ورجاوند به تاریخ دیرتری محول می‌شود.^(۳)

وسترگارد در ۱۸۵۴ نوشت که پارسیان هرگز خود را به خاطر کتاب‌های مقدس دینشان به زحمت نمی‌انداختند. این مسئله حداقل در زمان روایت‌ها صادق نیست، چرا که در این زمان در چندین نوبت، پارسیان خواستار متونی شدند که گبرها برایشان ارسال داشتند. زردشتیان در هند تا آنجا که به حاکمان هندی یا مسلمان آنها مربوط می‌شد، گله‌ی چندانی نمی‌توانستند داشته باشند.^(۴)

با دستیابی به زمین برای کشت و کار در منطقه‌ی سنجان، آزادی دینی خود را با ارائه‌ی تعالیمی که کم‌ترین ضربه را به آسیب‌پذیری‌های هندوان وارد می‌آورد؛ تضمین کردند. نکات اصلی آن عبارتند از^(۵): پرستش اورمزد، خورشید، ماه، آتش، باد، زمین، آسمان و گاو؛ بستن کوستی و ملاحظاتی که زنان باید در طول دشتان (عادت ماهیانه) و پس از زایمان رعایت کنند.

پارسیان در ۱۴۹۰ فرصت یافتند تا وفاداری خود را به Rana، با پیوستن به نهضت مقاومت در مقابل الپ خان مسلمان متجاوز^(۶) نشان دهند. پس از پیروزی الپ خان، آنان

۱. مودی، دیباچه روایت‌ها، ۱۰.

۲. به نقل از منان، همان جا.

۳. به سال ۱۶۴۲، بنا به گفته‌ی بهرام اردشیر، نگاه کنید مودی همان‌جا.

۴. تمامی آنچه در زیر می‌آید از منبع واحدی، قصه‌ی سنجان، ۱۶۰۰ گرفته شده که لیتوگرافی آن در روایت دراب هرمزدیار II، ۳۴۳-۳۵۴، انولا، به ترجمه‌ی اس‌اچ. هودیولا در مطالعاتی در باب تاریخ پارسیان، ۹۲-۱۱۷ یافت می‌شود. این اثر توسط پی‌مستر، ۱۹۱۵ ویرایش و ترجمه شده است.

۵. ترجمه‌ی آن از جانب دی‌الفاگاراگا، تاریخ پارسیان، ۱۸۸۴، I، ۳۱ که سودریلوم (بدون هیچ گونه شک و تردیدی به آن) از آن در *ARE*، IV، ۲۴۷ پیروی می‌کند، تنها یک نسخه‌ی آزاد است. نگاه کنید به ش.ک. هودیولا، پارسیان هند باستان، ۱۹۲۰، ۶۶، که متن (فارسی) ارائه شده در قصه با سند اصلی (سنسکریت) مقایسه می‌شود. متن اخیر از جانب همان نویسنده در مجلد یادبود دستور هوشنگ، بمبئی، ۱۹۱۸، ۷۰ ویرایش شده است. نگاه کنید به مطالعه‌ی انتقادی اچ. پی‌اشمیت.

۶. تاریخ سقوط سنجان از جانب منان *Rev. du monde musulman* ۸ (۱۹۰۹)، ۱۴۵.

مجبور به ترک سنجان شدند، اما در تَوَسُّری و دیرتر در سورات آرامش یافتند.

زردشت‌گرایی، عنصر بنیادین اصلاحات دینی را تشکیل می‌داد که اکبر از سال ۱۵۷۹ خواستار پیاده کردن آن بود.^(۱) این مغول بزرگ، که معتقد بود دین محمدی تنها می‌تواند ۱۰۰۰ سال دوام آورد و در دربارش از مبلغان مسیحی استقبال می‌کرد و روابطش را با آنها تا زمان مرگ حفظ کرد، برای دین باستانی پارسی احترام خاصی قایل بود. او به دنبال چندن تن از پارسیان تَوَسُّری و اردشیر نامی از ایران فرستاد. او دستگاه عقیدتی مشخصی را تدوین نکرد و قادر به این کار نبود، زیرا نه خواندن می‌دانست و نه نوشتن. اما اساساً اذعان می‌کرد که تنها یک خدا وجود دارد که تصویر قابل رویتش خورشید است و در شکل آتش پرستش می‌شود و اکبر نماینده‌ی انسانی یا قائم‌مقام آن است.

به هنگام ترویج هرگونه مراسم یا توصیه یا تحمیل رسمی، به نظر می‌رسید که اکبر تناسب را میان ادیان مختلف امپراطوریش، بنا به توصیه وزرا و واکنش افراد تحت سلطه‌ش رعایت می‌کرد. داوری درباره‌ی اصلاحات او مختلف بوده و همواره خواهد بود. الفینستون Elphinstone آن را خداپرستی ناب می‌دید که با مراسمی که ضعف انسانی را در نظر داشت، تکمیل می‌شد. از سوی دیگر پوریج Beveridge به سختی سرخوردگی یک مبلغ را پوشیده نگاه می‌دارد. اکبر، به علت سر باز زدن از پذیرش مسیحیت، مگر آن که تثلیث و تناسخ برایش عقلانی جلوه‌گر شود، انگ شکاک را بر خود دارد.

در سطح عملی، همدردی بیش از اندازه نسبت به مسیحیت، مسلمانان تحت سلطه‌ی او را به مخالفت با او برانگیخت، چنانکه شورش‌های **بهار و بنگال** به او آموخت. علی‌رغم [نظر] مشاورینش، او از استفاده از زور برای تحمیل دینش نفرت داشت. او جشن نوروز و حدود دوازده رسم دیگر را اتخاذ کرد و به امرای محلی خود سفارش می‌کرد که آنها را رعایت کنند، اما همان‌طور که تاریخ‌نویس او **بداپوئی** می‌نویسد: «علیحضرت معتقد بودند که اطمینان و اعتماد به او در مقام یک رهبر، یک مسئله زمانی و رایزنی خوب است و نیازی به شمشیر ندارد»^(۲) او بیش از هر چیز یک سیاستمدار بود، و آنچه برایش اهمیت داشت جا انداختن سلطنت خود در وجدان مردمش بود.

۱. اچ. پوریج، اکبر، ERE، ج ۲، ۲۷۱.

۲. به نقل از پوریج، هاجا، ۲۷۳.

اصطلاحاتی که او برای توصیف پادشاهی، از آنها استفاده می‌کند به سنت باستانی حماسی ایران باز می‌گردد: کیان خَوَزه، شکوه و جلال باستانی کوی‌ها، به زبانی تازه‌تر فزایزدی، شکوه و جلال خداوندی. آیا این مسئله به سان فراگذاری انوار برین سهروردی در سطح سیاسی نیست؟ در واقع چیزی بیش از یک شیوه‌ی سخن‌گویی است. زیرا ایدئولوژی مشابه عرفای ایرانی با ترکیب با عنصری جدید، یوگا، در هند ریشه دوانیده بود.

این عارفان زردشتی هند تنها از روی اثر یک صوفی، محسن فانی، به نام دبستان^(۱) که در قرن هفدهم در زمان سلطنت نوه‌ی اکبر تالیف شده بود برای ما شناخته شده‌اند. این اثر، در خود، نشان دهنده‌ی عالم‌گرایی مبهمی است که فضای معنوی هند را که تجربه اکبر بی‌تردید تشویق می‌کرد، مشخص می‌کند.

نویسنده‌ی این اثر در پُشنا، کشمیر و لاهور با چند عارف زردشتی دیدار نمود. نامدارترین آنها آذر کیوان بود که در سده‌ی پیش از آن از ایران آمده و در آنجا زندگی گوشه‌نشینانه‌ای را در پیش گرفته بود. پیروانش - که نام چهارتن از آنان را می‌دانیم - روش تمثیلی را وسیعاً برای تفسیر تعالیم زردشتی و حماسه‌های افسانه‌ای ایران باستان به کار می‌بردند. در عین حال در اثر تماس نزدیک با مرتاضان هندو، به ریاضت و سختی کشیدن‌های کم و بیش افسانه‌ای یوگایی عمل می‌کردند.

دین‌شناسی آنان، مانند یزدان‌شناسی سهروردی، ظاهراً مزداگرایی و نوافلاطون‌گرایی را با هم ترکیب ساخته بود. اطلاعات ما، اگر تمامی بیست و سه اثر متفاوتی را که دبستان^(۲) به آنها اشاره می‌کند در اختیار داشتیم، بسیار بیش از این می‌بود، اما تنها یکی از این کتاب‌ها دستاویز^(۳) حفظ شده است. دستاویز^(۴) یک کتاب ساختگی^(۵) است که فرضاً

۱. یا دبستان المذاهب. من‌نھا ترجمه‌ی شی D. Shea و ترویر A. Troyer آن را در سه مجلد، پاریس ۱۸۴۳، دیده‌ام.

۲. فهرستی توسط شی Shea و ترویر در دیباچه‌شان، XVII، ارائه شده است.

۳. دستاویز توسط ملافیروز، در دو جلد، بمبئی ۱۸۱۸ ترجمه شد.

۴. جمع عربی دستور فارسی.

۵. علی رغم تلاش‌های شی و ترویر در جهت اثبات اصالت آن، همان‌جا ص XIX

به عصر ساسانی باز می‌گردد (احتمالاً به قرن شانزدهم) و به کمک یک شجره‌شناسی عریض و طویل مدعی است که عارفان مذکور پیش از زردشت‌گرایی وجود داشته‌اند. سهروردی به مقام **انسان خاستگاهی**، **کیومرث** رسانده می‌شود. **دساتیر** هنوز از این نیز بهتر عمل می‌کند و برای **انسان خاستگاهی**، مجموعه نیاکانی دست و پا می‌کند، که اولین آنها **مهاباد** نامی است.

جالب‌تر آن است که این دو کتاب دبستان و **دساتیر**^(۱) آفرینش امشاسپندان را از راه همان طرح نوافلاطونی سلسله‌مراتب وجود که یکی از دیگری سرچشمه می‌گیرد توضیح می‌دهد، به همان صورتی که توسط دینکرد اتخاذ شده و سهروردی از آن اطلاع داشته است: سنت به این ترتیب ادامه می‌یافته است.

قرن هجدهم، قرن **انکتیل**، همچنین قرن تقسیم پارسی‌گرایی به فرقه بود. تبادل‌نامه‌ی میان پارسیان و گیرها حداقل این نتیجه را به بار آورد. دقیق‌تر بگوئیم سفر یک گیر به هند بود که آغازگر این مبادله شد.

پیش از این سفر، تنها از یک مورد دیگر اطلاع داریم: دو ایرانی، **کاووس** و **اسفند**، در ۱۵۳۶ از **توسری** دیدن می‌کنند و شعری می‌نویسند که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملافیروز بمبئی یافت می‌شود.^(۲) (هیچ شواهدی وجود ندارد که نشان دهد اردشیر که اکبر شاه او را فرا خوانده بود، هرگز به دیدار پارسیان گجرات رفته باشد).

در ۱۷۲۰، موبد جاماسب ولایتی به هند رفت. او به ویژه متوجه شد که تقویم پارسیان یک ماه عقب‌تر از گیرها بود. چند سال بعد یک پارسی با اتخاذ محاسبات گیرها، فرقه‌ای را همراه با چند هوادار به نام **قدیمی‌ها** یا باستانیان بنیان نهاد که تا به امروز به حیات خود ادامه داده است. سایرین به **شاهنشاهی‌ها** معروف شدند.

دو فرقه‌ی مذکور، پس از سال‌ها دشمنی ورزی‌های تلخ با یکدیگر، امروز همزیستی صلح‌آمیزی با یکدیگر دارند. ممکن است به نظر رسد که مجادله‌ی آن‌ها عبث بوده است، اما مسئله فراتر از یک محاسبه‌ی صرف بود. قدیمی‌ها در واقع نگران بازگشت به سرچشمه‌های اصیل دینشان بودند: آنها رسم ایرانیان را که پارسیان مراعات نمی‌کردند

۱. ترجمه، ل، ۳۵۳.

۲. مئان، گیرها، ERE، IV، ۱۵۳. که مرجع من می‌باشد.

اتخاذ نمودند. این رسم عبارت بود^(۱) از بردن آتش خانه‌های خود هر سال در یکی از پنج روز گائا به آتشکده اصلی یا آتش بهرام، و رها کردن آن در آن جا تا زمانی که خاموش شود. مجادله‌ی چنان سختی در اثر این خاموش شدن آتش در گرفت که در نتیجه از انجام این اصلاحات منصرف شدند.

گیر جاماست ولایتی، با ورود به هند در ۱۷۲۰، هم‌کیشان خود را به راستی بسیار ناآگاه یافت. او نسخه‌ای از ویدیوداد پهلوی را در نزد آنان گذاشت و توانست سه مؤید با هوش را (یکی از آنها داراب کومانا دستور سورات بود که بعدها آموزگار انکتیل شد) تشویق کرد تا چیزی از زبان اوستا را که دیگر قابل درک نبود بیاموزند. ویدیودادی را که او با خود برد یکی از متن‌هایی است که داراب به کمک آن به انکتیل آموزش می‌داد و از روی نسخه‌ی فارسی به او دیکته می‌گفت.

اما تلاش پارسیان برای کشف دوباره‌ی دینشان، که از جانب یک گیر برای نخستین بار برانگیخته شد و از جانب یک پارسی و سپس یک اروپایی تشویق شد، تا زمانی که امکان خواندن متون اصلی وجود نداشت، نمی‌توانست به واقع ثمربخش باشد؛ به عبارت دیگر، تا زمان مطالعات یونوف و جانشینانش. در این میان با استقرار سلطه‌ی بریتانیا در هند، جنبه‌ی دیگری از تمدن اروپایی، هیئت‌های اعزامی مسیحی، ناگهان در صحنه حضور یافت و پارسیان را از بی‌تفاوتی دینی خود بیرون کشید.

ویلسون کنشیش انجلیکی، که نوشته‌های انکتیل را مطالعه کرده بود، عزم جزم کرد تا به پارسیان نشان دهد که دین آنها دروغین است. در کتابش به نام دین پارسی، ۱۸۴۳، او در صدد برآمد تا آنان را از دوگرایی‌شان شرم‌منده سازد و اصل اول اعتقادات آنان، زروان را، به سخره گیرد. پارسیان، با توسل به توضیح‌های سنت تمثیلی، که بنا به آن اهریمن صرفاً به معنای احساسات پلید انسان است، با اتهام نخست او برخورد کردند.^(۲) در مورد اتهام دوم پارسیان معترض شدند که زروان هرگز چیزی بیش از یک اصل مجرد نبوده، و نه تنها

۱. دابار، روایت‌های فارسی هرمزدیار فرامرز، XI-III که جزوه‌ای را که متعلق به سال ۱۸۴۷ است، نقل می‌کند.

۲. تعلیم زردشت (بی‌نام)؛ اسپندیار، هادی گمراهان Hadie Gum Rahan، به نقل از دالا، تاریخ زردشت‌گرایی، نیویورک ۱۹۸۳، ۴۹۲.

برتر از اورمزد نیست، بلکه به عکس از آفریده‌های اوست.

دردناک‌ترین برخورد میان دو دین زمانی روی داد که دو کودک پارسی مسیحی شدند. کشیش ویلسون متهم شد که از وضعیت خود سوءاستفاده کرده و شاگردان جوان خود را از محیط طبیعی خود بیرون کشیده است. اقداماتی علیه او صورت گرفت، و دادرسی تکرار چنین حادثه‌ای را غیرممکن ساخت. پارسی‌گرایی بی‌رخنه ماند.

به جز این مورد، پارسیان از تماس با اروپا به نحوی که آنها را در مقابل مسیحیت مسلح می‌کرد، سود بردند.

آنها با سرعت، سبک غربی تعلیم و تربیت را به شیوه‌ی انگلیسی و برای هر دو جنس اتخاذ کردند.^(۱) در نتیجه، آمادگی یافتند تا به یک اروپایی گوش دهند تا برایشان از دین خودشان سخن گوید، با این شرط که فردی عادی و پژوهشگری مانند دکتر هوگ باشد. این فرد اخیر اولین کسی بود که گائا رابه زبان اصلی می‌خواند، چیزی از محتوای آنها را درک می‌کرد و یافته‌های خود را با پارسیان در میان می‌گذاشت. از او که نشان می‌داد دین ناب زردشت، توحیدگرایانه است و در اثر فساد و گمراهی، ظاهری دوگرایانه که برای تفکر «نوبن» تکاندهنده است - یافته با استقبال پذیرایی می‌شد.

پارسیان روشنفکر برای مطالعه‌ی دینشان به مدارس اروپایی رفتند. کی. آر. کاما به پاریس رفت تا زیر نظر اوپرت Oppert و سپس در اولانژن زیر نظر اشیگل مطالعه کند. او مجله‌ی زردشتی ابھیاس (مطالعات زردشتی) را بنیان نهاد که ترجمه‌ی مقالاتی را که پژوهشگران آلمانی می‌نوشتند به چاپ می‌رسانید. او بنیان‌گذار اصلی مطالعه‌ی علمی مزدآگرایی در میان پارسیان است و انستیتو شرقی کی. آر. کاما به نام اوست. از آن پس دیگر امکان ترجمه و تفسیر اوستا، بدون مراجعه به اصل، صرفاً بر پایه‌ی تفسیرهای پهلوی که آخرین بار در ترجمه‌ی گجراتی که در نیمه‌ی اول قرن به چاپ رسید صورت گرفته بود، وجود نداشت.^(۲)

۱. نگا، متان، پارسیان، ۱۸۹۸: فصل VII: «آموزش».

۲. دالا، تاریخ زردشتگرایی، ۴۷۷، که به نسخه‌های گجراتی پهلوی (اردویراف) و فارسی (زردشت نامه) و... اشاره می‌کند.

بازگشت نخبگان روشنفکر به دین اصیل، و از آن کلی‌تر، اتخاذ شیوه‌ی زندگی اروپایی از جانب پارسیان دولتمندتر، به لحاظ ادراکی که از دین داشتند، ناگزیر، به جدایی آنان از اعضای معمولی جامعه انجامید، از همان آغاز قرن، پنچایات *Panchayat* بی‌تردید تحت تاثیر غیرمستقیم اروپاییان، گام‌هایی در جهت منسوخ کردن رسمی برداشته بود که از هندوها یا مسلمان‌ها به وام گرفته شده بود: مانند، پیشکش کردن نارگیل به *Holi* یا جام روغن به *هنومن*^(۱) و *Hanuman* و توسل به ملاها برای گرفتن طلسم یا طالع‌بینی.^(۲) آنچه پنچایات نتوانست از طریق اقدامات اجباری انجام دهد، به کمک تبلیغات دنبال شد. در ۱۸۵۲، انجمنی مرکب از پارسیان ثروتمند و با نفوذ و تعدادی افراد جوان تحصیلکرده، تحت نام *زهنومه مَزْدَیَسَن سبها Rahnumae Mazdayasnan Sabha* (انجمن اصلاحات دینی)، شکل گرفت که هدف خود را «نوزایی شرایط اجتماعی پارسیان و بازگرداندن دین زردشتی به گذشته‌ی پاکش»^(۳) قرار داد که علی‌رغم وجود مخالفان، از راه گرد هم‌آیی‌های همگانی، جزوات، کمک مالی به آموزش‌های دینی در مدارس و تاسیس صندوق مالی به کار خود ادامه می‌داد. به ویژه از دریافت مقاله‌هایی که درباره‌ی موضوعات زیر نوشته شده باشد استقبال می‌کرد: «سرچشمه و تاریخ زند - اوستا، با شرحی از پژوهش‌های نویسندگان اروپایی درباره‌ی کتاب‌های زند، پیشنهاد برای ارتقای آموزش دینی در میان پارسیان و به ویژه در میان روحانیون». (جایزه‌ای به سهراب سپورجی بنگالی دبیر قبلی انجمن اهدا شد).

این جنبش در اصل به ابتکار مردم عادی صورت گرفت، از این رو اطلاعات و سرمایه‌گذاری‌ها، جانب مؤبدان را نگاه نمی‌داشتند. اما چون چنین هدفی را مدنظر داشت، به مؤبدان نیز سرایت کرد. نه تنها از میان مؤبدان انجمن، پژوهشگرانی برخاستند، بلکه نهادهایی برای آموزش مؤبدان آینده تاسیس شد که سطح عمومی روحانیت را بالا می‌برد. در میان گروه اول می‌توان از دستور *پشوتن سنجانا* ویراستار و مترجم آثار پهلوی، دستور *جاماسپجی جاماسپ* اسا، نگارنده‌ی واژه‌نامه پهلوی، دستور *هوشنگ جاماسپ*، پروفیسور

۲. دالا، تاریخ زردشت‌گرایی، ۴۹۵.

۱. کاراکا، تاریخ، ۱۱، ۲۲۹.

۳. کاراکا، تاریخ، ۱۱، ۲۳۰.

زبان فارسی در کالج دکان، پونا و ویراستار لغتنامه‌های کهن زند - پهلوی و پهلوی - زند و کتاب اردویراف، تحت نظارت هوگ، نام برد^(۱). در میان مراتب پایین‌تر سلسله‌مراتب، اردوز کُوسجی اَدلجی، شریارچی دَدبهای باروچَه و اَدلجی کُرسسجی انتیه، اولین افرادی بودند که به عنوان واژه‌شناس اعتبار یافتند.

از میان نهادهایی که برای آموزش مؤیدان آتی تأسیس شدند، می‌توان از چهار نهاد نام برد: مدرسه ملافیروز، سرجمشجی ججیهوی زند و مدرسه پهلوی و مدرسه‌ی ست ججیهوی ددبهای در بمبئی، و مدرسه سرکوسجی جهانگیر ریدیمونی، در نوسری.^(۲) پیشرفت مطالعه، به تأکید بر آرمان از نو کشف شده‌ی دین ناب برین و رسوم سنتی، یاری رساند. شکافی بین اصلاحگران و محافظه کاران ایجاد شد. برای نمونه گروه اول به استفاده از دعا‌های نامفهوم، «که نه مؤید و نه فرد عامی درک می‌کرد»^(۳)، حمله می‌کرد. راست‌دینان غضبناک، به این حمله چنین پاسخ می‌دادند که «زبان اوستایی مقدس بوده و به هر صورت دارای کارآیی جادویی ذاتی است. از آنجا که دعا‌های مذکور به شکلی معجزه‌آسا به نگارش درآمده‌اند، دارای ارزش عینی توصیف‌ناپذیر، کاملاً مستقل از انگیزه‌ی فردی که آنها را بازخوانی می‌کند، است.»^(۴)

با این وجود، این مسئله در مورد دعاها و مراسم برای مردگان صدق نمی‌کرد. بنا به باوری عمومی، این آیین‌ها یا باعث آموزش گناهان روح می‌شد و یا کمک می‌کرد تا از جهنم بیرون آید، یا طبقات بهشت جهان دیگر را ببیناید. با این امید بود که بازماندگان به شکل دوره‌ای مراسم پیچیده‌ای را نظیر خیراتِ غذا‌های فراوان، به ویژه خوراک و نوشیدنی که مورد علاقه‌ی فرد در گذشته در طول زندگیش بوده، اجرا می‌کردند. از این گذشته، در آخرین روز جشن فروردین، که فرضاً ارواح به این جهان باز می‌گردند، غذا و نوشیدنی برای سفر بازگشت، و چند سکه‌ی مسین یا سیم به عنوان هزینه‌ی سفر پیشکش

۱. به نقل از کارکا، تاریخ، ۱۱، ۲۳۱.

۲. درباره‌ی نوسری، لوح‌های شجره‌شناسی مهرجی رانا، شجره‌شناسی مؤیدان پارسی نوسری را در اختیار داریم.

3- Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 496.

4- Dhalla, *ibid*.

اصلاحگران ادعا می‌کردند که تمایز باستانی را که بین روح مرده و فره‌وشی او وجود داشته و از پایان عصر پهلوی از میان رفته بود، احیا کرده‌اند. بنا به عقیده‌ی آنان، بخش اعظم آیین‌های مربوط به درگذشتگان، تنها به سود فره‌وشی بوده است. سرنوشت روح در زمان مرگ بنا به حاصل جمع اعمال شایست و ناشایست فرد در طول زندگی کم و بیش با فضیلتش مشخص می‌شود؛ و به شفاعت بازماندگان بستگی نمی‌یابد. درست است که آنان تصدیق می‌کردند که سود مراسمی که برای درگذشتگان اجرا می‌شد در سه روز اول پس از مرگ به روح می‌رسید، اما عقیده داشتند آیین‌هایی که از صبح روز چهارم اجرا می‌شد، نمی‌تواند کمکی به او رساند.

طرح این مسئله به معنای استقرار دوباره‌ی باور از دست رفته‌ای بود که بین فره‌وشی و روح تمایز می‌گذاشت، همچنین به معنای ایستادن در مقابل ژرف‌ترین و طبیعی‌ترین احساسات، یعنی احترام به پدر و مادر^(۲) و مهر و عطف میان نزدیکان، به نفع یک مفهوم ریاضت‌کشان‌های اخلاقی بود. آسودگی و فراغت که با برداشتن بار مراسم پر هزینه از دوش بازماندگان ایجاد می‌شد، به اندازه‌ی کافی جبران‌کننده به نظر نمی‌رسید.

پاسخ اصلاحگران به راست‌دینان، که عقیده داشتند این آیین‌ها به همان اندازه برای نیک بود درگذشته بنیان نهاده شد که برای تسلی بازماندگان، این بود که هر سنی و هر سطحی از رشد ذهنی، دارای رسوم خاص خود است: زمان آن فرا رسیده که فراسوی برخی از اشکال خام مناسک رویم و اهمیت بیش‌تری برای سرشت قومی قایل شویم. چنانکه می‌بینیم، اصلاحگران به همان اندازه به پیشرفت علاقه‌مند بودند که به بازگشت به گذشته. راست‌دینان، که آنان را به پروتستان بودن متهم می‌کردند، چندان بر خطا نبودند. به هر صورت، مجادله که تا به امروز ادامه دارد، هرگز تا حد گسستگی کامل پیش نرفت.^(۳) در کل، همان‌طور که معمولاً در چنین مواردی روی می‌دهد رسوم حفظ شدند و

1- Dhalla, *ibid*. 499.

۲. filial piety. احترام به پدر و مادر که در اخلاقیات چین، بنیان تمامی روابط انسانی صحیح و از مهم‌ترین محاسن است (فرهنگ وبستر).م.

3- Dhalla, *History...* 500 sq.

در واقع، در نتیجه‌ی تماس با تمدن اروپایی چندین فرمان یا محدودیت، کم و بیش به آرامی و در سکوت منسوخ گردید. تاریخدانان پارسی به سختی به این حقیقت اشاره می‌کنند: نه دالا و نه کاراکا، که همواره به موعظه یا لابه مشغولند، کلمه‌ای هم در باب آن به زبان نیاورده‌اند. اما جزئیات مفصل آن را می‌توان در مقدمه‌ای که مودی برای کتاب روایت داراب هرمزدار **اونوالا** نوشته است (۱۹۲۲) یافت. محدودیت‌های قدیمی درباره‌ی سفر دریایی که **تیتوس** در نوشته‌ی خود درباره‌ی دیدار تیرداد از روم به آن اشاره می‌کند، در سراسر سده‌ی نوزدهم اجرا می‌شد. موبدان متعلق به مراتب بالاتر اجازه نداشتند به سفرهای طولانی روند. در غیر این صورت، نه تنها برش‌نوم بی‌اثر می‌شد، بلکه پس از بازگشت هم دیگر نمی‌توانستند آن را انجام دهند. «به این ترتیب موبدانی که برای متبرک ساختن آتشکده‌ای جدید که به دست **کواسجی دیشو آونوالا** ساخته شده بود به عدن رفتند، در بازگشت به هند، دیگر تا پایان عمر اجازه‌ی اجرای مراسم به آنان داده نشد». چنانکه **مودی** خاطرنشان می‌کند «زمان بزرگ‌ترین نوآور و اصلاح‌گر است: موبدان محافظه‌کار نوسری که امسال در یک گردهم‌آیی همگانی به دور هم جمع می‌شوند، به حساب خود محدودیت علیه سفر دریایی را لغو کرده‌اند»^(۱)

محدودیت مشابهی برای مسافرت یا قطار وجود داشت (زیرا به معنی تماس‌های اجتناب‌ناپذیر آب و آتش؛ یا پارسیان و غیرپارسیان بود). این محدودیت بعدها تنها در مورد سفرهای دور، به سبب قدرتمند بودن رسوم، اجرا می‌شد.

پارسیان معمولی در به دور افکندن این پایبندی‌های اخلاقی از موبدان پیشروتر بودند، در غیر این صورت، اسکلت سازی‌های نیروی دریایی، تجارت با چین، و مقاطعه کاری‌های راه‌آهن رونق نمی‌یافت.

یک محدودیت دیگر، بنا به گفته‌ی مودی، در شرف از بین رفتن است.^(۲) پارسیان، اصولاً تنها خوراکی‌هایی را می‌خورند که پارسیان تهیه کرده باشند. از این گذشته برای موبدان مراتب بالاتر، خوراک باید توسط پارسیان همان طبقه موبدان تهیه شده باشد، و

۱. مودی، همان جا، VIII.

۲. همان جا، VI.

باید جداگانه و نه در تماس با عوام غذا بخورند. هر موبد معمولاً سینی جداگانه‌ای دارد. در ضیافت همگانی که به احترام دستور نوسری بر پا شد، هرچند میز جداگانه‌ای برای او و همقطارانش آماده، و برای هر یک سینی فلزی جداگانه‌ای گذاشته شده بود، اما میز، رومیزی مشترکی داشت. «ام. آرونووا در مخالفت با این نوآوری، گردهم آیی را ترک گفت و تا زمانی که رومیزی برداشته نشد بر سر میز شام نشست.^(۱)

سقوط کرمان در سال ۱۷۶۸ به دست افغان‌ها، به نامه پراکنی‌های بین پارسبان و گبرها که از زمان صفویه بی رنگ شده بود پایان بخشید. در سال‌های اولیه قرن نوزدهم دیگر تماس ارزشمندی بین دو گروه روی نداد.

سرنوشت دو اجتماع در این دوره به شکل فاحشی ضد یکدیگر بود. در حالی که پارسبان، تحت حفاظت انگلیسی‌ها و در اثر غربی‌شدن فزاینده، در تجارت و صنعت شکوفا می‌شدند، گبرها که در اثر به غارت رفتن شهرشان ورشکست شده بودند و تقریباً منحصرأ به کشاورزی اشتغال داشتند، به علت مسلمان نبودن مجبور به پرداخته مالیات (جزیه) بودند که پیوسته سنگین و سنگین‌تر و بی تناسب با منابع آنها می‌شد. پیگردهای بی‌رحمانه‌ای به صدها شیوه علیه آنها صورت می‌گرفت: «به تغییر کیش اجباری تهدید می‌شدند؛ املاک متعلق به خانواده‌های زردشتی برای استفاده و به نفع تازه واردین به دین، علی‌رغم حقوق قانونی وراث ضبط می‌شد، و از املاکی که به تازگی به دست می‌آمد ممکن بود تا یک پنجم ارزشش به نفع دولت مالیات گرفته شود؛ ساختن خانه‌های جدید و ترمیم خانه‌های قدیمی ممنوع بود، بازرگانان می‌بایست علاوه بر حقوق گمرکی معمولی مالیات‌های دیگری نیز می‌پرداختند. قاتلین زردشتیان مجازات نمی‌شدند؛ و به معابدشان اغلب بی‌حرمتی می‌شد. نمی‌توانستند لباس نو به تن کنند یا سوار بر اسب شوند، تنها اجازه‌ی سوار شدن بر الاغ و خر را داشتند. هر مراوده‌ای با گبرها ناپاک قلمداد می‌شد، اجازه‌ی پرداختن به مشاغل پر درآمد به آنان داده نمی‌شد.»^(۲)

این وضعیت تأثیر بسیاری در برادرانشان در هند داشت، که اکنون ثروتمند شده بودند

۱. این رویداد را مودی گزارش کرده است. همان جا، VII. هم او بود که مسئله را حل و فصل نمود.

۲. متان، همان جا.

و می‌توانستند برای بهبود وضع آنان عملی انجام دهند. بنیاد بهبودی بخشی به وضع زردشتیان ایرانی در سال ۱۸۵۴ در بمبئی تشکیل شد، و منجی لیمجی هتّریه مأمور شد که تحقیقات خود را در محل انجام دهد. از این گزارش، گمان برده می‌شد که لغو جزیه را بتوانند از حکومت ایران کسب کنند، اما بیست و پنج سال طول کشید تا آنها به منظورشان (در ۱۸۸۲)^(۱) دست یافتند. در این میانه انجمن ناصری به دست جانشین ام. ال. هاتریا در یزد و کرمان تاسیس شد و بنیاد بمبئی نیز به کار خود ادامه داد. «در سال ۱۸۸۱، در بمبئی، مهمانخانه‌ای برای استفاده‌ی ایرانیان تهی‌دستی که برای یافتن کار و مساعدت به هندوستان می‌آمدند و آشکده‌ای که درآمدش منحصرأ در اختیار زردشتیان ایرانی گذاشته می‌شد، وجود داشت. سر موبد، موبدی ایرانی بود و آیین‌ها کاملاً ایرانی.»^(۲)

پارسی‌گرایی در هند، مانند ایران، به سختی با ترک آیین و تغییرکیش آشنا بود. زمانی بود که همه چیز متفاوت می‌نمود. با شروع پیشرفت اقتصادی، پارسیان دست به خرید برّده، از میان هندوهای پست - طبقه زدند و لباس و ریسمان مقدس زردشتیان را به آنها پوشانیدند.

اما آن دسته از اعضای جامعه که مخالف این عمل بودند (بر این اساس این حکم که «نژاد خود را پاک نگاه دارید») از اعطای تمامی امتیازات دینداران به این تغییرکیش یافتگان سر باز می‌زدند^(۳). اربابان این بردگان، به عکس، موافق استفاده از غذایی که آنان تهیه می‌کردند بودند و حتی اجازه می‌دادند که شیرینی‌های مقدسی را که برای اهداف مراسم قربانی استفاده می‌شد، تهیه کنند. گیرها مورد مشاوره قرار گرفتند.

گیرها که اقلیتی ستم‌دیده بودند، نمی‌توانستند در نگرانی پارسیان برای مراقبت از خود در مقابل ورود عناصر نامطلوب سهیم شوند. آنان سرباز زدن از اعطای امتیازات به‌دینی به هر فردی را گناه می‌پنداشتند.

پارسیان، زیر فشار شرایط اجتماعی رایج، به شیوه‌ای که خود صلاح می‌دانستند،

۱. برخی اسناد منتشر نشده‌ی بنیاد گویوی استراسبورگ نشان می‌دهد که معافیت به همان اندازه به خاطر گویو بوده که رالیسود.
۲. ماث، همان جا، ۱۵۱.

3- Dhalla, History... 474.

عمل می‌کردند. اگر پارسی‌گرایی در میان طبقات بالاتر اشاعه می‌یافت، هیچ مخالفتی مطرح نمی‌شد. اما از آنجا که هجوم از جانب طبقات پایین‌تر صورت می‌گرفت، در مقابل آن قد برافراشتند. ورود به دین نامطلوب قلمداد شد. تغییرکیش تنها در مورد کودکانی که از مادرانی غیرزردشتی زاده می‌شدند و پدران زردشتیشان خواستار ورود آنان به جامعه بودند، جایز شمرده می‌شد^(۱).

امروزه، به نظر می‌رسد مزدآگرایی از پذیرش تغییرکیش دادگان سرباز می‌زند. از یک نظر، تأثیر هند در شکل‌گیری دین پارسی، از راه یزدان‌شناسی^(۲) با تأثیر اروپا (یا امریکا) ترکیب شد!

پارسیان کم‌تر تحصیلکرده، که بین سنت کسل‌کننده و اصلاحات خشک (چنانکه به ویژه در رابطه با آیین‌های تشیع دیدیم) خود را گرفتار می‌دیدند، نیاز به غذای روحی ارضاکننده‌تری را حس می‌کردند. اگر به نظر نمی‌رسید که دین بتواند این نیاز آن‌ها را برآورده کند، به آنان مربوط نمی‌شد^(۳). در این جا نیز از بیرون بود که دین - در آنجا که لازم بود - نوسازی شد.

پارسیانی که سرآگرایی یزدانشناسانه را اتخاذ کرده بودند به التقاط‌گرایی آذر کیوان، چنگ انداختند و در عین حال به سنت تفسیر تمثیلی ادامه دادند. حداقل از نظر آنان یزدانشناسی، درست ضدنوگرایی بود. آنان را قادر می‌ساخت تا از باستانی‌ترین آیین‌ها و باورها با قرار دادن آن‌ها در خارج از قلمرو و نقد واژه شناسانه و عقل سلیم صرف، دفاع کنند. این نگرش مورد تأیید موبدانه قرار داشت چرا که آن را بهترین شکل دفاع از ایمان و آیین در مقابل عقل‌گرایی و مادی‌گرایی می‌یافت.

در ارتباط با، برای نمونه دعا و نماز، یزدانشناسان به اردوگاه راست‌دینان پیوستند و از

1- Dhalla, ibid, 476.

2- Bilimoria, *Zorastrianism in the light of Theosophy*, Bombay 1898.

۳. چنانکه یک دستور می‌نویسد: «روحانیت پارسی به عنوان متولیان وجدان جامعه، مشاقله از تعالیم و سنت‌های خشک‌اندیشه‌پاسداری کرده و آنها را حفظ می‌کردند، اما آنها قادر نبودند که در جهت انطباق موضوعات سنتی با وضعیت معاصر اقدام کنند. آنها قادر نبودند به جامعه در بحران دینی خود در آن زمان کمک کنند. (هالا، تاریخ زردشت‌گرایی، ۵۰۲)

قواعد سنتی و نامفهوم پشتیبانی کردند. [بنا به سنت] هجاهای اوستایی چنان مرموزانه با یکدیگر سازگار شده‌اند که نه تنها براساس معنای پوشیده‌شان، بلکه از آن جا که مولد «نیروهای ابتدایی» نیکی علیه بدی «در اتر» هستند، از گونه‌ای کارایی خودکار بهره‌مندند. یزدان شناسان با اصول و عقاید خشک، آزادانه عمل می‌کردند. اگر تعالیمی، جایی درست نداشت، گفته می‌شد که در بخش گذشته‌ی اوستا بوده است. به این ترتیب به باور به تناسخ روح، شکل قانونی بخشیدند. این برخورد برای تعبیر این مسئله که زردشت تناسخ یک امشاسپند است، به کار برده می‌شد. نوآوری و تغییر شکل حد و مرز نمی‌شناخت.

حتی به هنگام نقل مأخذ متن‌ها، امکان انحراف از توافق جمعی سنتی و نشان‌دادن آرزوهایی که کاملاً با راست‌دینی بیگانه بود، وجود داشت. به این ترتیب به منظور امروزی جلوه کردن، تعالیم مربوط به خداوندی عقلایی و خودآگاه و کرامند (اورمزد) با تجلیل بیش‌تر از *زروان*، اصل بیکران و نامشخص، به دور افکنده شد.

چنین جریان‌هایی نمی‌توانست روحانیت را برای همیشه بفریبد. **دالا** به ویژه «گونه‌ی بدعتکارانه‌ی نوشته‌های عقیدتی زردشتی» را که از گمراهی یزدانشناسانه ناشی می‌شد، **ننگین می‌شمارد**^(۱).

ایمان ساده لوحانه به اصول خشک مزدایی، در سده‌ی پیش یا پیش‌تر، با ضربه‌ای مهلک رو به رو شد: **هوگ** به نقل از **هوشنگ جاماسپ** در مقدمه‌ی ویرایش خود از *ارداویراف*، در ۱۸۷۲، ص ۷۷، با احساس دل‌تنگی برای روزهای کودکی خویش، زمانی را یادآور می‌شود که مردان، زنان و کودکان پارسی با خواندن درباره‌ی رنج‌ها و مصیبت‌های **جنم اشک** می‌ریختند و مویه می‌کردند.

روح‌گرایی و یزدان‌شناسی ظاهراً می‌تواند خلایی را که در اثر از دست‌رفتن باورهای سنتی^(۲) به جا مانده، پر کنند. بنابراین به نظر می‌رسد که پارسی‌گرایی ناگزیر باید برای

۱. **دالا**، تاریخ زردشت‌گرایی، ۵۰۸، همچنین نگاه کنید به Browne, *A Year Amongst Persians* (یک سال در میان ایرانیان)، ۴۱۳: تعالیم تناسخ که در ده‌سایر آمده، به درون زردشتیان ایران رسوخ کرده است.

۲. درباره‌ی روح‌گرایی در دین پارسی نگاه کنید به *پشوتن سنجان*، روح‌گرایی از دید زردشتیان به نقل از *برنولف*، Fulcrum of Spiritualism in Zoroastrian Religion Studies... Pavey, 386 sq: J.N.

ادامه حیات خود، از یک سو در مقابل شک‌گرایی نوین و از سوی دیگر، در مقابل گمراهی‌هایی نظیر طالع‌بینی، یزدان‌شناسی [به سبک اروپایی] و روح‌گرایی، از خود پاسداری کند. آیا می‌تواند در هند و در اروپا که سرچشمه‌ی این خطرات هستند، نیروی نبرد با آن‌ها را بیابد؟ آیا این نیرو را در خود خواهد یافت؟ تنها آینده می‌تواند به این پرسش پاسخ دهد.

فصل ششم

تاریخچه‌ی مطالعات ایرانی

در سراسر سده‌های میانه، زردشت به مثابه شاهزاده‌ای مغان^(۱) به یادآورده می‌شد. در داستان فاوست او به صورت نویسنده‌ی کتابی متصور می‌شود که فاوست با چنان پشتکاری مطالعه می‌کند که عنوان زردشت ثانی را کسب می‌نماید. کتاب به دست شاگردش کریستوفر واگنر می‌افتد، که با همین شیوه به مطالعه‌ی آن می‌نشیند^(۲).

اختراع قبلاً معمولاً به زردشت نسبت داده می‌شود. برخی از نویسندگان اروپایی مانند بُودَن Bodin، در کتابش تحت عنوان *De Magorum Daemonomania*، ۱۵۸۱، داستان نهایی را درباره‌ی او تکرار می‌کند که در آثار کهن و پدران کلیسا بازگو شده است. به عکس، گاه گمان می‌رود که ایرانیان آتش مقدس را از یهودیان به سرقت بردند. این نظر با سلاسل خونرات Basler Khunrath، نویسنده‌ی کتاب *De igne magorum philoso* اقدام یونانی‌مایانه‌ی پوشاندن آثار فلسفی یا «علمی» با لوای نفوذ زردشت از جانب چینیوس، پزشک امپراطور ژدولف دوم، در رنانس، از نو زنده شد که کتابی به نام *Zoraster* *Nova brevis veraque de Universo Philosophia* ویتنبرگ، ۱۵۹۳، نوشت.

نسبت دادن زردشت به منجم - مغان کلدای که ابتکار یونانی - رومی‌ها بود در آغاز عصر نوزایی، با نسبت دادن پیش‌گویی‌های کلدای به زردشت یا به پیروانش از جانب پلئون plethon، و قاطعانه به شخص زردشت از جانب نسخه برداران و ویراستاران (آثار)

1. Monneret de Villard, *Le Legende Orientali sui Magi...*, Rome, 1952, 181 sq.

2. Remy, *The Influence of India & Persia on poetry of Germany*, New york, 1901.

(تأثیر هند و ایران در شعر آلمان) به نقل از دالا، تاریخ زردشت‌گرایی، ۳۱۱.

3. C.-M. Edsman, *Le baptême du feu*, Upsala 1940, 139.

پلئون به اوج خود رسید^(۱). پلئون این نوشته‌ها را - که هیچ نشانه‌ی ایرانی در آنها یافت نمی‌شود - مبنای خلاصه تعالیم زردشتی و افلاطونی خود قرار داد. اثر او تحت عنوان *magnum opus* توانین، حتی تحت ولینعمتی دوگانه زردشت و افلاطون قرار داده شد. پلئون، تاریخ طولانی و پرتحول رابطه‌ی انسان‌گرایی - مسیحیت را آغاز کرد. در میان کسانی که کوشیدند تا میان مسیحیت و افلاطون‌گرایی نوعی آشتی برقرار کنند، که دومی فرضا از زردشت گرفته شده بود، می‌توان نه تنها از بساریون، پیکو دلا میراندولا، مارسیل فیچینو و ارسوس، بلکه همچنین از فرانسسکوس پاتریسیوس، وایرستار تجدید چاپ بزرگ‌تر پیش‌گویی‌های کلدای، نام برد. فرد اخیر می‌نویسد: «زردشت، اولین انسان، به بنیان نهادن ایمان کاتولیکی، هر چند به شکلی ابتدایی، نزدیک شد.»^(۲) و مجموعه‌ای از مطالب گوناگون نوشته‌ی او به نام *Nova de universis philosophia* شامل اثری تحت عنوان زردشت می‌شود.

پونیوس دوتیارو، با استنتاج *Theol. Platon* فیچینو Ficino در اوروماسیس، میترا و آرامینیس، پیش‌بینی تثلیث را می‌باید^(۳).

بارنابه بریسون، که در ۱۵۹۰ اثر خویش را تحت عنوان *De regio Persarum principatu* چاپ کرد، ظاهراً از انتساب پیش‌گویی‌ها به زردشت بی‌خبر است، زیرا آن‌ها را در میان منابع خود قرار نمی‌دهد. با وجود این، با پیروی از چند تن از قدما، اظهار می‌دارد که فیثاغورث از مغان ایرانی دیدار کرده است.

اثر بریسون از این لحاظ که منحصرأ به منابع باستانی متکی بود و به دین ایرانی به عنوان مقوله‌ای متعلق به گذشته می‌پرداخت، به سنت‌گرایی تعلق دارد. بریسون ظاهراً کوچک‌ترین اطلاعی از این مطلب نداشت که این دین هنوز در ایران و هند به حیات خود ادامه می‌دهد و امکان مشاهده‌ی آن به عنوان واقعیتی زنده وجود دارد. در سده‌ی بعد، این هنوز موضع توماس استنلی، نویسنده‌ی اولین تاریخ مفصل فلسفه، با فصولی درباره‌ی کلدانیان و صابین بود. مقابله و تطبیق منابع باستانی با شواهد نوین از ایران و هند، به

1. J.D.G., *Western Response* 14,n.2.

2. *Western Response*, 4, n. 4.

3- Frances Yates, *Giordano Bruno*, 1964.

[نوشته‌های] جهانگردان اروپایی در ایران و هند به سرعت از جانب دی. منان در کتابش تحت عنوان *پارسیان*، ۱۸۹۸، و در ERE، ۹، ۶۴۰، بررسی شد. از این اثر می‌توان برای کامل نمودن صفحات پاسخ غرب، ۱۹۵۸ درباره‌ی این موضوع سود جست.^(۱)

از چشم‌انداز منابع اصلی درباره‌ی زردشت‌گرایی، پاره‌های کوتاه اوستا که اروپائیان با آن آشنایی داشتند، به علت ناخوانا بودن قابل استفاده نبود، اما *هاید Hyde* نسخه‌ای از ارداویراف (به فارسی)، و چند تألیف متأخر مانند زردشت نامه، صد در و فرهنگ جهانگیری را در اختیار داشت.

افلاطون شناس کمبریج *والف کادوورث*، در کتابش تحت عنوان *روشنفکر راسنین عالم*، ۱۶۷۸، اطلاعات خود درباره‌ی زردشت را بر اساس متونی جز پیش‌گویی‌های کلدای استوار می‌سازد، نگاه کنید به *ییتس Yates*، ص ۴۲۷.

کتاب مذکور استللی به نام تاریخ فلسفه در ۱۶۸۷ دوباره به چاپ رسید، و در همان سال در *Bibliothèque universelle* اثر *لوکلر Le Clerc*، جدل‌گرای نامدار پروتستانی، که در سال ۱۷۰۲ آن را به زبان هلندی نیز ترجمه کرد، خلاصه شد. این مسئله به رنگ و بوی معاندانه اصل نوشته که نویسنده‌اش آن را برای عمومی به نام *مارشم Marsham*، آزاداندیش نامدار به نگارش درآورده بود، افزود.

در *Bibliotheca Orientalis*، ۱۶۹۷، اثر *هربلوت*، این گفته‌ی موجز را می‌خوانیم که «ایرانیان باستان ادعا می‌کردند که زردشت کهن‌تر از موسی است، و هستند مغانی که عقیده دارند او کسی جز ابراهیم نیست و اغلب او را ابراهیم زردشت می‌نامند. عنوان کردن این بحث از جانب مدافعان استدلالی مسیحیت هنوز بررسی نشده است.

گونه‌ای نگرش آشکارا ضد مسیحی در نوشته‌هایی مانند *Chronicus Canon Egyptiacus*، لندن، ۱۶۷۲ اثر *مارشم*، یا *Dissertatio de Uim et Thummim* اثر *جان اسپنر* که در ۱۷۶۰ در کمبریج به چاپ رسید دیده می‌شود. از نظر این نویسندگان، علت

۱. من در پاسخ غرب (زردشت و جهان غرب)، ۶ و ۷، به خطا دو اثر زیر را با هم اشتباه گرفتم. اثر پ. *داتال* دوماتی، تحت عنوان *L'Etat de la perse*، ۱۶۶۰ را با اثر، اس. ان. سائون، با همین عنوان، ۱۶۹۴.

هم‌رویدادی‌ها می‌تواند این حقیقت باشد که یهودیان [عقاید خود را] از اقوام مجاورشان به وام گرفته بودند. احتمال دارد، چنانکه دوپرون Dupront در کتابش Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste de XVII^e siècle، ۱۹۳۰، نشان داده است، آنها مخالفانی بوده‌اند که هونه Huet نوشته‌ی خود به نام Demonstratio را علیه آنها به نگارش درآورده است.

از سوی دیگر، پیشنهاد بودن حضرت موسی از جانب اورستئوس نویسنده‌ی کتاب De Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto, Sanchoniathone phoenicio eorumque scriptis et aliis contra mosaicae scripturae antiquitatem که در سال ۱۶۶۱ در نورنبرگ به چاپ رسید، توجیه شده است.^(۱)

پیتر دانیل هونه، اسقف آورانن در اثرش تحت عنوان Demonstratio Evangelica که سه سال پیش‌تر به چاپ رسید، مشکل همیشگی را مطرح می‌کند: چگونه است که ادیان غیرمسیحی، خصوصیات مشترکی با یهودیت و مسیحیت دارند؟ پدران کلیسا ژوستینوس آتناگوراس کلمات و اورینگن، سعی کردند نشان دهند که غیرمسیحی‌گرایی یا چیزی از وحی ابتدایی را در خود حفظ نموده و یا از یهودیت آن را به وام گرفته است. آنها عقیده داشتند که هر دو، بحث تغییرکیش غیرمسیحیان را تسهیل می‌کند. در قرن هفدهم، یعنی دوره‌ی بحث‌های شدید دینی، از گروپتئوس می‌شنویم:

«Nulla est causa cur inter impossibilia habeatur restitutio dissoluti corporis, cum viri eruditi, Zoroaster apud Chaldeos, Stoici prope omnes et inter Peripateticos Theopompus, eam et fieri posse et futuram crediderunt.»

هونه عموماً مباحثات پدران کلیسا را، صرفاً با تکمیل آن‌ها با شواهدی که از اقوام تمامی اعصار گرفته شده بود، زنده می‌کرد. خطر چنین موضعی بلادرنگ برای بوسونه Boussuet آشکار بود. او نوشت: «من خود شنیده‌ام که می‌گویند اگر همه چیز را بتوان در کتاب‌های غیرمسیحیان یافت، باید مسیحیت را به این دلیل که چیزی از این انسانها نیاموخته است، سرزنش کرد».

۱. او از یوهان سیلیوس نامی، اسم می‌برد که برای من آشنا نیست.

اثر عظیم هاید به نام *De Veters religione Persarum*، اکتفورد ۱۷۰۰، اولین تلاشی است که در جهت ترکیب مطالب صورت گرفته است. با استفاده از تمامی منابع در دسترس در آن زمان، این اثر نقش خود را بر آن عصر گذاشت و در تمامی پژوهش‌های بعدی تأثیر داشت. همچنین تمامی پنداشت‌هایی را که در گذشته درباره‌ی زردشت وجود داشت متکسر ساخته و علاوه بر آن به شکل برجسته‌ای نمایانگر ذهنیت قرن هفدهم است.^(۱)

هاید و انکتیل را دو حادثه بسیار مهم از هم جدا می‌کند، که یکی بدون شک، کشف اوستا توسط شخص انکتیل است، و دیگری انقلاب روشنکفرانه‌ای است که به تازگی بحران وجدان اروپاییان (پل هزارد)^(۲) نام گرفته که سده‌ی ولتر را تا به این اندازه از سده‌ی بوسونه متفاوت می‌سازد.

در حالی که رساله‌ی هاید، کار یک مدافع استدلالی مسیحیت است که همه چیز در تاریخ انسان برایش در پیرامون مسیحیت مطرح است، انکتیل با وجودی که یک کاتولیک وفادار است، اما در مقدمه‌ی زند - اوستا چنین عنوان می‌کند که تنها به یک چیز علاقه دارد: انسان. انکتیل مرد عصر خود بود، عصری که با دنیوی شدن دانش و بازگشت به انسان‌گرایی رنسانس مشخص می‌شود.

پیش از آثار ولتر و دائرةالمعارف دیدرو، واژه‌نامه‌ی بیل Bayle که احتمالاً مهم‌ترین کتابی است که در نیمه‌ی اول قرن هجده به چاپ رسیده، بهترین نماینده‌ی نگرش جدید بود. بیل، که مطالعه‌ی ویژه‌ای در باب مانویت دارد، و واژه‌ی dualisme (دوگرایی) را که هاید لاتینش را ساخته بود، به فرانسه معرفی می‌کند، به ضعف مباحثه‌ی هاید درباره‌ی یکتاپرستی فرضی زردشتیان پی برده بود. سند شهرستانی درباره‌ی برتری اوومزد را می‌توان به اینصورت توضیح داد: «پروان زردشت سخاوتمندانه تعالیمی را که بنا به آن اصل پلید، آفریده‌ی خداوند تلقی می‌شد، به اختیار خود به دست اصلاحگران سپردند. آنها از زمانی که تحت سلطه‌ی مسلمانان که آنان را بت پرست و آتش پرست می‌نامیدند قرار گرفتند، به

۱. پامخ غرب، ۱۰.

2- Paul Hazard, *Crise de la Conscience européenne*

این عمل مبادرت ورزیدند. می‌خواستند خود را بیش از این در معرض نفرت و تحقیر قرار ندهند.»

حمله‌ی بیل به هاید توسط کشیش فوشر از سر گرفته شد. در این میان در انگلستان پریدو، رئیس کلیسای نورویچ به هاید وفادار ماند و در کتابش تحت عنوان تاریخ یهودیان ۱۷۱۵-۱۷۱۸، فصلی را به دین ایرانی اختصاص داد.^(۱)

در توازی با خط هاید- پریدو- انکتیل، خط دیگری را می‌توان تشخیص داد که از بیل تا ولتر، از طریق ای. ام. رمسی A.M Ramsay ادامه می‌یافت.

انتشار اوستای انکتیل در ۱۷۷۱ به هیچ رو از شدت حمله‌ی فوشر نکاست و او را از مسیر اندیشه‌ایش دور نساخت. در مقاله‌ای تحت عنوان *Supplemet au traité de la historique religion des perses* (ضمیمه‌ی برخورد تاریخی با دین ایرانیان) که در سال ۱۷۷۱ به چاپ رساند، به روشنی متوجه تضادی شد که بین زروان‌گرایی تئودور مویسوستیایی و دوگرایی اوستا و بندش وجود دارد؛ در دو اثر اخیر به راستی آثار [وجود] ایزدی متعال نادر است. اما چنانکه خواهیم دید، انکتیل دو پرون علیه همین مشکل به پا خواسته بود.

پیش از آن که انکتیل پا بر خاک هند گذارد، ولتر وارد نبرد ایدئولوژیک شده بود. در مقاله‌اش تحت عنوان *Essai sur les moeurs* (مقاله‌ای در باب اخلاق)، ۱۷۵۶، مانند فوشر و سایرین وجود دو زردشت را می‌پذیرد. اما علت اصلی علاقه‌ی او به هرکدام از این دو پیامبر این بود که آنها اسلحه‌ای علیه مسیحیت در اختیار او می‌گذاشتند؛ وسیله‌ای برای *ecraser l'infame* (زدودن بدنامی)، موسی یگانه نبود: حقیقت را در دینی غیرمسیحی هم می‌شد یافت. به این ترتیب *Demonstratio Evangelica* هونه، سپاه‌ی بی‌پایان شباهت‌های موجود بین غیرمسیحی‌گرایی و مسیحیت، سرانجام، چنانکه بوسونه پیش‌بینی کرده بود، پا به صحنه گذاشت، و منحصرشدن حقیقت به کلیسا را به سود «دین غیرمسیحی» به مبارزه طلبید.

خروج انکتیل از هند، امیدهای بالایی را در دل فلاسفه به وجود آورد. ریموند شواب در

۱. پاسخ غرب، ۱۲.

اثرش به نام زندگی انکتیل دوپرون، پاریس ۱۹۳۴، استادانه به این فصل می‌پردازد. بنابراین در این باره بسیار کوتاه سخن خواهیم گفت. در این جا شاید اشاری دیگری به ولتر ارزشمند باشد، یک یادداشت حاشیه‌ای در نامه‌ی فبری دو مونکو که در ۱۷۶۵ به او نوشته بود «به نظر من بسیار روشن می‌آید که موسی بسیار قدیم‌تر از هومر و هزبود است.» ولتر در حاشیه نوشت: «بله اما نه قدیم‌تر از زردشت.»^(۱)

انکتیل، هم در نامه‌های خود از هند، و هم در بازگشت، اندک اندک امیدهای دائره المعارفی‌ها را به خود، نقش بر آب کرد، چرا که حاضر نبود در اوستا چیزی بیاید که بتواند علیه مسیحیت مورد استفاده قرار گیرد. ولتر، گرم و دیدرو به روشنی سر خورده شدند. ولتر در مقاله‌ای درباره‌ی «زردشت» در فرهنگنامه‌ی فلاسفه، بر شهامت انکتیل و شایستگی هاید تاکید می‌ورزد. و با نوشتن بند گستاخانه‌ی زیر از خود به سبب سرخورده‌گی انتقام می‌گیرد.

«l'abominable fatras que l'on attribue à ce Zoroastre»^(۲)

عبارتی که مشهورتر از آن است که به طور کامل آورده شود. او می‌افزاید: «با این حال درباره‌ی زردشت زیاد صحبت می‌شود و صحبت خواهد شد» بله، کاملاً درست است. لازم است به طور خلاصه به حمله‌ای که از سایر زوایا به انکتیل می‌شد نیز پرداخت. انگلستان به طور مشخص از دیدن این مسئله که هاید نامدارش، برتری خود را در مطالعات ایرانی از دست می‌دهد، آزرده بود. بیش از سی سال طول کشید تا آخرین مقاومت در مقابل اعتبار و اصالت اوستا در هم شکسته شد.^(۳)

در این میان، نگرش ولتر یا دیدرو تقریباً بدون هیچ گونه تغییری ادامه یافت: از طریق گوته در پارسی نامه (دیوان شرقی *West-östlicher Diwan* با یادداشت‌هایی درباره‌ی ایرانیان

۱. نگا. ادبیات قرن هجدهم فرانسه، اوویل پرس، ۱۶۹۶، ۵۷.

۲. گیلچی و پریشانی نفرت آوری که به زردشت نسبت داده می‌شود. م

۳. در آلمان، نتیجه‌گیری‌های انکتیل بلافاصله در سابه‌ی ترجمه‌ی این اثر توسط کلور Kleuer، ریگا ۱۷۷۶-۱۷۷۷، و مطالعات بعدی کلور و سابیرین پذیرفته شد. نگاه کنید به Werner Shütz, Die Religionsgeschichte, Bonn. (رساله‌ی افتتاحیه) Bedeutung, J. F. Kleuer Für die Persische

کهن) از طریق هانریش فون کلاپست که در سال ۱۸۱۰ با اثرش به نام *Prière Zoroastre* (یا زردشت) هم‌میهنان خود را بر می‌انگیخت تا در پی کسب آزادی برآیند^(۱)، از طریق بایرون در *Childe Harold*، و سرانجام از طریق وودز و ووت در سیر و سفر *Excursion*، دین ایرانی قالبی برای دینی طبیعی و منطقی که به تدریج توسط کوته فکری روحانیون فاسد شده، باقی ماند.^(۲)

ریختر در ۱۸۱۹ در *Christentum und die älteste Religion des Orients* (مسیحیت و ادیان باستانی شرق) نوشت که تعالیم اصلی مسیحیت در هند و ایران گفته شده بود. کیتس *Keats* در همان سال به خواهر و برادرش نوشت: «عموماً ظن برده می‌شود که طرح مسیحیت از فلاسفه‌ی باستانی ایرانی و یونانی گرفته شده است... من به طور جدی تصور می‌کنم که بسیار احتمال دارد که این نظام روح سازی، پدر تمامی طرح‌های قابل لمس تر، عقلانی و خودآگاهانه‌ی رستگاری در میان زردشتیان، مسیحیان و هندوها باشد^(۳)...، شلی، یادداشت شخصی‌تری در سخن مشهور خود درباره‌ی زمین در *Prometheus Unbound* (پرومته‌ی رها) دارد:

Ere Babylon Was dust

The Magus Zoroaster, etc.^(۴)

علاوه بر آن، در سایه‌ی دایرة المعارف‌گرایی، گرایشی در جهت یافتن سرچشمه‌ای ایرانی برای مسیحیت باقی ماند، یا چنانکه شدر می‌گوید: «با شناخت اوستا و سوسه‌ای در راستای پژوهش در دین ایرانی برای یافتن منابع پنهان مسیحیت ابتدایی شکل گرفت». *Erziehung des Menschengeschlecht* لینگ در همان زمان، در اثرش تحت عنوان

۱. نگاه کنید به شدر - *Gott u. Mensch in der Verkündigung Zarathustras*، چاپ مجدد در *Mensch in Orient u. Okzident* ۱۹۶۰، ۸۳ یا در یازدهم را به همان معنایی آورده‌ایم که می‌گوییم «با علی» م.

۲. نگاه کنید به اثر پاستوره، زردشت، کفوسی و محمد، ۱۷۸۷؛ وُلنی، *Les ruines* ۱۷۹۱ و... زردشت در میان قهرمانان *Dictionnaire des Athées* متعلق به سیلویین مارشان ۱۸۰۰، و به صورت سارسترو در قطعه‌ی فلوت سحرآمیز موتزارت نقش دارد.

۳. به نقل از موفت، *Hibbert Journal* ۱۹۰۳، ۷۶۳.

۴. نگاه کنید به پاسخ غرب، ۱۶. معنای این خط از شعر شلی چنین است: پیش از آنکه بابل خاک شود، زردشت مجوس... م

توانست در مقابل این وسوسه ایستادگی کند؛ هرور تسلیم آن شد، و تا زمان ما منظمأ قربانی‌های می‌دهد.^(۱)

اوستا تنها به برکت کشف نسخه‌ی سنسکریت و نزدیکی‌های موجود بین این زبان و زبان اوستا، به واقع قابل استفاده شد.

بوپ Bopp اولین فردی بود که متوجه پیوند بین دژتوه (دیو) اوستا و دوه سنسکریت، بین آهوزه اوستایی و آسوزه سنسکریت شد. پنداره‌ی سرچشمه‌ی مشترک تمدن ایران، هند، و... به نتایجی جالب، اگر هم ناپخته، انجامید. رود Rhode در اثر خود تحت عنوان *Symbolik und die heilige Sage und das gesammte Religionssystem*، ۱۸۲۰ و در *Mythologic* ۱۸۱۹-۱۸۲۱،^(۲) و... مدعی سرچشمه‌ای ایرانی برای همه‌ی فرهنگ‌ها می‌شوند.

لامننایس Lamennais در کتابش به نام *Amschaspands et Darvands* ۱۸۴۳، آزادانه از تعالیم زردشتی که در زند - اوستای اکتیل دوپرون خوانده بود به عنوان پوششی برای دیدگاه‌های اصلاح‌گرانه خود استفاده کرد.^(۳)

اما اولین پژوهشگری که شناخت مستقیم متون اصلی را با تمایل به دست یافتن به ترکیبی تاریخی با هم درآمیخت مارتین هوگ Haug است.^(۴) او از کل اوستا، گائا رابه عنوان تنها اثری که می‌توان به زردشت نسبت داد بیرون می‌کشد، و آن را مبنای بیان مجدد تعالیم پیامبر قرار می‌دهد. او بین یکتاگرایی پیامبر و دیدگاه‌های دو گرایانه‌ای که در

۱. شدر *Goethes, Erlebens des Ostens*، لایپزیگ، ۱۹۸۳، ۱۳۴؛ کمارک، در تاریخ پارسیان. II، ۲۱۵، درباره‌ی دین ایرانی، آرای اسقف مورین، فوریس؛ گیون، هان وی، سرجان مالکوم، سرولیم اوسلی، کاپتان جی. پوپ، نیور، پاتلر، و رولین را نقل می‌کند. - مسئله در کتاب اسنیت خود، از زردشتیانی که در ایران مانده‌اند تجلیل می‌کند.

۲. گورس در *Mythengeschichte* خود که کرووز از آن نقل می‌کند، توازی جالبی بین اصول عقیدتی و اشکال ادیان ایرانی و هندی ارائه می‌دهد.

3. Guido Verucci, *Félicité Lamennais, Dal Cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli, 1963

مرجعی که برای آن من مدیون یوگلیز کارتل هستم.

۴. نگاه کنید به گوتفون سله، مارتن هوگ در پونا، در مطالعات شرقی... پآوری، ۱۹۳۳، ۴۵۰.

آثار متأخر مانند ویدوداد مطرح می‌شود و یزدان‌شناسی او که یکتاپرستانه بوده و فلسفه‌ی تفکری او که دوگرایانه بوده است، تمیز می‌گذارد. تمایز گذاری دوم، هوگ را قادر ساخت تا اظهار کند که وجود روح پلید جداگانه‌ای با قدرتی برابر با اهورامزدا، و در تضاد همیشگی با او، کاملاً با دین‌شناسی زردشت بیگانه است»^(۱)

درباره‌ی روح‌های آفریننده می‌گوید: «آنها تنها دو بخش از وجود الهی را می‌ساختند. اما با گذشت زمان، این تعالیم بنیان‌گذار بزرگ، در نتیجه‌ی سوء تفاهم‌ها و تفسیرهای نادرست تغییر یافت و به فساد کشانده شد. **سپتومینوش**، نام شخص اهورامزدا گرفته شد و سپس، **انگرومینوش** با گسستگی کامل از اهورامزدا به عنوان دشمن همیشگی اهورامزدا انگاشته شد؛ به این ترتیب دوگرایی خدا و شیطان پدیدار گردید. هر یک از دو روح به عنوان فرمانروای مستقلی در نظر گرفته می‌شد که برای نابود ساختن دیگری در تلاش است، و در نتیجه، آن دو پیوسته در نبرد با یکدیگرند. این دوگرایی به بهترین شکل در اولین فرگرد ویدوداد دریافت می‌شود»، در حالی که از سوی دیگر دین‌گرایی باستانی آریایی خود را در یشت‌ها از نو بیان می‌کند، این دوگرایی، به نوبه خود، واکنشی به صورت شکل جدیدی از یکتاپرستی، از جمله زروان‌گرایی، که باوری مرسوم در عصر ساسانی بود، ایجاد کرد.

این نظریه که اول بار به صورت یک سخنرانی که در ۱۸۶۱ در پونا ایراد شد و اساس آشنایی پارسیان با آن گردد، نه تنها مشتاقانه از جانب آنان اتخاذ شد، چرا که به نظر می‌رسید از یکتاپرستی اولیه‌ی آنها در مقابل اتهام ویلسون دفاع می‌کند، بلکه نظریه‌ای کلاسیک در اروپا شد.

واژه‌شناسی هندو - ایرانی شکل یافت و نتایج مثبتی به بارآورد. در خارج از این اصول جدید، زردشت همچنان مورد توجه عامه قرار داشت، هر چند شناخت درستی از او نداشتند.

به شکل پرمعنایی، تنها اثر ادبی که زردشت را با نام اصلی‌اش می‌نامید، یعنی چنین گفت زردشت **نیچه**، ۱۸۸۵-۱۸۸۷، تصویری از او ارائه می‌دهد که تقریباً ضد حقیقت بود.

۱. مقاله‌هایی درباره‌ی زبان، نوشته‌ها و دین مقدس پارسیان، چاپ دوم توسط وست، ۱۸۷۸، ۳۰۳.

از جانب **نیچه** که از زردشت واقعی بی اطلاع بود، این مسئله تعمداً صورت گرفت، زیرا او می خواست از او به عنوان قهرمان کتاب خود استفاده کند، با این وجود عموم مردم تفاوت موجود را درک نکردند و کنایه‌ی **نیچه** بی اثر ماند. *انسان مصلوب* Ecce Homo درباره‌ی درهم شکسته شدن توهمش از زبان خود او چنین می خوانیم:

«از من پرسیده نشد، باید از من پرسیده می شد که نام زردشت از دهان من به چه معناست، از دهان اولین ضد اخلاق گرا؛ زیرا آنچه که این شخصیت ایرانی را به شکلی افسانه‌ای در تاریخ یگانه می کند، درست ضد آن است. زردشت نخستین فردی بود که چرخ موجود در طرز کار همه چیز را در مبارزه‌ی بین خیر و شر دید: برگرداندن اخلاق به قلمرو متافیزیک به صورت نیرو، علت، هدفی - در - خود، کار اوست» (ص ۱۱۷، ویرایش اینسل).^(۱)

با وجود این، در یادداشت کم تر شناخته شده‌ای که **نیچه** در سال‌های پایانی زندگی حرفه‌ای خود می نویسد، استفاده‌ای را که از زردشت کرده به شکل متفاوتی توجیه می کند.^(۲) او مدتها در جست و جوی نامی برای انسانی آرمانی بود که در جوانی اجمالاً دیده بود، و اولین نامی که تحت تاثیر **هولدرین** از ذهنش خطوط **امیدوکلس** بود، اما در آخر احساس کرد که باید این افتخار را به ایرانی‌ها دهد، زیرا «ایرانی‌ها اولین کسانی بودند که به تاریخ به صورت یک کل، به صورت سلسله‌ای از مراحل اندیشیدن و برای هر مرحله که ۱۰۰۰ سال به طول می انجامید، پیامبری در نظر گرفته شده بود».

نیچه در جای دیگر می نویسد: «زردشت از هر متفکر دیگری راستگوتر است. تعالیم او، و تنها او، حقیقت را فضیلت برین در نظر دارد. راستگویی و کمان کشی، فضیلت ایرانیان بود».

۱. دوماش به من نوشته است «منی دانم چرا هیچکس به این حقیقت توجه نمی کند که سالومه پس از سرباز زدن از ازدواج با **نیچه**، مخترع زردشت دروغین، با یکی از کسانی ازدواج کرد که پرورنده‌ی زردشت واقعی بود - آندریاس». *انسان مصلوب*، ترجمه مترجم، انتشارات مس، چاپ پنجم، ۱۳۸۱.

۲. آپگ E. Abegg در *Nietzsches Zarathustra und der prophet des alten Iran* در *Conférences prononcées a Geneve* ۱۹۱۴، ۶۴، شباهت بین زردشت **نیچه** و دیگری را بسط می دهد. یادداشتی که به آن اشاره شد در مجلد ۱۴ *Werke*، ۳۰۳، ش. ۱۱۷ چاپ شده است.

با وجود این، زردشت برای آزاد ساختن انسان نوین از یوغ مسیحیت مورد استفاده قرار گرفت و این در راستای سنت ولتری بود.^(۱)

واژه‌شناسی ایرانی در مجادلات «مکتبی» که یکی پس از دیگری علوم دینی را تحت استیلای خود قرار می‌داد نقش داشت. **جیمز دارمستر**، در *اورمزد و اهریمن خود*، ۱۸۷۷، بی‌پرده مکتب «طبیعت‌گرایانه» **کوهن** و **ماکس مولر** را اتخاذ می‌کند، و گمان می‌برد که می‌تواند ثابت کند که زردشت شخصیت یافته آذرخش است. او پس از این *péché de jeunesse* (گناه جوانی) *l'ecole étymologique ou Védísante* (مکتب ریشه‌شناسی یا ودایی) را ترک گفته و به^(۲) *l'ecole traditionnelle ou historique* (مکتب سنتی یا تاریخی) می‌پیوندد، و کار را با ترجمه‌ی به باد ماندنی اوستا و ارائه‌ی نظریه‌ای درباره‌ی منشاء و نگارش آن خاتمه می‌دهد^(۳) که پیروان چندی می‌یابد: نظام موجودیت‌های انتزاعی پیرامون اهورامزدا از دید او چنان یادآور نوافلاطون‌گرایی بود که او را به این نتیجه‌گیری رسانید که گائا باید اسناد جعلی متاخری باشد که تحت تأثیر یهودیان یونانی‌گرا، مانند فیلون اسکندرانی نوشته شده است.

این گونه‌ی غیرمنتظره‌ای از نظریه‌ی تأثیر سامیان در مزداگرایی است، نظریه‌ای که از جانب **اشپگل** در *Eranische Alterthumskunde* لایپیگ، ۱۸۷۲، مطرح شد و سپس از جانب **دوهارتز**، و سرانجام پنازونی در *Religione di Zarathuštra* بولونی، ۱۹۲۰،^(۴) اتخاذ گردید. در حالی که، از نظر دارمستر، یکتاگرایی (به صورتی که در کتیبه‌های هخامنشی نشان داده شده) و دوگرایی، هر دو، در ایران، پیش از تأثیر سامیان وجود داشته، سه پژوهش دیگر بر این رای بودند که یکتاپرستی از فلسطین گرفته شده است.

اشپگل کوشید نشان دهد که عبری‌ها نه تنها پنداره‌ی خدا، بلکه برداشت خود از

۱. همدردی مثبت‌گرایی (پوزیتیسم) با دین ایرانی را می‌توان در پدر روحانی جان اسواتر میز دید، که بنا به نظر او توضیح زردشت درباره‌ی مسئله‌ی شر هنوز به یونانی آزمایش گذاشته نشده است. (به نقل از دالا، هندوایران. مطالعات سجنال ۱۹۲۴، ۱۱۶)

۲. زند - اوستا، I، VIII، تاریخچه‌ی مطالعات زردشتی.

۳. همان جا جلد III، III.

۴. پنازونی این دیدگاه را در مطالعات بعدی خود در باب یکتاپرستی رها کرد. نگاه کنید به مقاله‌هایی در باب تاریخ ادیان، لیدن، ۱۹۵۴.

آفرینش از هیچ *ex nihilo*، نقشی که عدد شش در آفرینش ایفا می‌کند، و طوفان را به ایرانی‌ها دادند (و به عکس عبری‌ها، بهشت و درخت زندگی را از ایرانی‌ها گرفتند)^(۱).

این دیدگاه، همروند تقریباً خودکاری از جنبه‌ی اصالت زردشت دارد. اگر او به این ترتیب یکتاپرستی سنگین پیامبران یهودی را گرفته باشد، تنها می‌توانسته خالق دوگرایی بوده باشد، در واقع، نگرش او را، اگر اصلاً دارای اصالتی باشد، می‌توان به بهترین شکل به عنوان «اعتراضی علیه یکتاپرستی» توصیف کرد.^(۲)

این نظریه‌ی تاثیر عبرانی‌ها در ایران دیگر قابل دفاع نیست، زیرا روشن شده است که زردشت در شرق ایران می‌زیسته و تماسی با غرب نداشته است. بنابراین بسیار نامحتمل است که یکتاپرستی یهودی بر زردشت‌گرایی تازه تولد یافته تأثیری گذاشته باشد. باید اشاره‌ای نیز به تیل *Tiele*، و یوستی^(۳) *Jusit*، در سال‌های پایانی قرن کرد.

مشخصه‌ی تغییر قرن عبارت است از تکمیل کتاب‌های مقدس شرق، و انتشار اثر *کومون تحت عنوان Textes et monuments relatif aux mystères de Mithra* بروکسل ۱۸۹۶-۱۸۹۹، (متون و یادواره‌های مربوط به راز و رمزهای میترا)، کتاب جکسون تحت عنوان زردشت، پیامبر ایران باستان، نیویورک، ۱۸۹۸، مجموعه‌ای که گری از تمای قطعه‌های کهن مربوط به پیامبر جمع‌آوری کرد، و مهم‌تر از همه انتشار سه اثر ارزشمند: ویرایش اوستا از جانب گلدنر، اشتونگار، ۱۸۸۶ - ۱۸۹۵، *Grundriss der iranischen Philologie* استراسبورگ، ۱۸۹۵-۱۹۰۴، و واژه‌نامه بارتولمه، *Altiranische Worterboch*، هایدلبرگ ۱۹۰۴، که تمامی ابزارهای مهم قابل دسترس را در اختیار دانشجویان دین ایران قرار داد. بنابراین انتظار می‌رفت که آنها پیشرفت قابل ملاحظه‌ای داشته باشند، اما به عکس، سال‌هایی که به دنبال آمد را می‌توان به بهترین شکل دوره تثبیت، توصیف کرد. له‌مان *Lehmann* در بازبینی خود درباره‌ی دین ایران ۱۹۰۰-۱۹۱۰ که در *Archiv für Religionswissenschaft*، ۱۹۱۴، به چاپ رسید، عاجزانه ابراز می‌دارد که مطالعه‌ی

1- *Eran. Alterth*, II, 449 sq.

۲. این عبارت هینگ در زردشت، ۴۶، است که با وجود این به من گفته است که کتاب *Eran Alterth.*, II, VI، *ایشگل* را خوانده است.

۳. پاسخ غرب، ۲۵.

مزدآفرایی، استاد شناخته شده‌ای ندارد؛ او این عنوان را حتی از بارتولمه، که به عقیده او هیچ شمی از مسائل یزدانشناسی نداشت، دریغ می‌دارد (مشارکت جکسون در Grundriss نیز به علت نبود مسائل مایوس کننده بود).

کتاب مولتن تحت عنوان زردشت‌گرایی ابتدایی، هنوز پدیدار نشده بود، میلز امریکایی برای رد نظریه‌ی داومسترو رنج‌های بسیار اما نالازمی را بر خود هموار می‌ساخت.

در این میان، دایرةالمعارف دین و اخلاق، آخرین اثر به یاد ماندنی عصری که شاید برای همیشه از میان رفته باشد، آغاز شد و مجموعه‌ی مهمی از مقالات درباره‌ی دین ایران را در اختیار گذاشت. اما توجه پژوهشگران در اثر اکتشافاتی که در آسای مرکزی صورت گرفت به نحوی معطوف متون فارسی میانه، به ویژه با درون‌مایه‌ی مانوی بود. تنها استثنای قابل ذکر ترجمه‌ی جدید گائا توسط آندریاس و واکرنگل Wackernagel بود.

مولتن در زردشت‌گرایی اولیه، لندن، ۱۹۱۳، بر یکتاپرستی زردشت اصرار می‌ورزید و دوگرایی شدیدی را که مشخصه‌ی زردشت‌گرایی پس از اوستای متاخر است، به مغان مادی نسبت می‌داد (چنانکه نیربگ نیز همین روش را پیش گرفت). او به ویژه رابطه‌ی بین اهورامزدا و امشاسپندان را مورد مطالعه قرار داد. مانند جکسون بر تعالیم انتخاب آزاد تاکید می‌ورزید. سرانجام فصلی را به تساوی به روابط بین زشت‌گرایی و اسرائیل اختصاص داد. کتاب آخر او به نام گنجینه‌ی مغان، پس از مرگش در سال ۱۹۱۷ منتشر شد. این کتاب را نه تنها در مقام یک پژوهشگر نوشت و نتایج به دست آمده در زردشت‌گرایی اولیه را در آن خلاصه کرد، بلکه به عنوان یک مبلغ مسیحی که در طی این سال‌های میانی، شناخت مستقیمی از پارسیان هند یافته بود، به نوشتن آن مبادرت ورزید. از این لحاظ، او حادثه‌جویی معروف ویلسون را تجدید کرد. اما در حالی که پیشاهنگ او سعی کرده بود که پارسیان را با خاطرنشان نمودن بیهودگی دینشان به خود جلب کند، انگیزه‌ی مولتن، اصلی بود که در انجیل آمده: «من نه برای نابود ساختن، که برای تحقق بخشیدن آمده‌ام». و کوشید تا مسیحیت را به صورت اوج زردشت‌گرایی نشان دهد.

مطالعه‌ی روتراسکیئولد Reuterskiöld درباره‌ی جایگاه زردشت در تاریخ ادیان، Zarathuštras Religionshistoriska Ställning، بی‌شک به علت تاریخ انتشار (دسامبر

(۱۹۱۴) توجه زیادی را به خود جلب نکرد. نویسنده، که قبلاً درباره‌ی فرهنگ لپ‌ها^(۱) مطالعه‌ی دیگری را ارائه کرده بود، بر جنبه‌ی اجتماعی اصلاحات زردشت تأکید می‌ورزید و آن را از نزدیک با اتخاذ یک زندگی گوشه‌گیرانه مرتبط می‌یافت. کتاب او که براساس سال‌ها مطالعه‌ی بهترین آثار پرنفوذ از زردشت جکسون و *Zarathustra en bog* و *om Persenes gamle tro* له‌مان (کپنهاگ ۱۸۹۹-۱۹۰۲) گرفته تا گائا بارنوله نوشته شده، به راستی بر اثر مولتن پیشی می‌جوید.

در ۱۹۱۶، مطالعه‌ی گایگر تحت عنوان *امشاسپندان*، وین، به طور کامل مسئله‌ی ماهیت و سرچشمه‌ی موجودیت‌ها را مطرح می‌کند. در ۱۹۱۸، بارنوله سرانجام هم‌گذاری خود از زردشت‌گرایی را، در سخنرانی‌اش تحت عنوان *Zarathustra's Leben und Lehre* که در سال ۱۹۲۴ در هایدلبرگ منتشر شد، ارائه داد.

او نظریه‌ای را مطرح می‌کند که به اقرار خود او نمی‌تواند با نقل قول‌های برگرفته شده از گائا پشتیبانی شود، نظریه‌ی او بر این اساس است که اصلاحات زردشت در سه مرحله صورت گرفته است. در مرحله اول پیامبر بصیرتی از یکتاپرستی می‌یابد و شروع به موعظه‌ی آن در سرزمین مادری‌اش ماد می‌کند. در اثر مخالفت‌هایی که با او می‌شود، مجبور می‌گردد تا شر را وارد نظامش کند، و به نظریه‌ی دو اصل شکل بخشد، سرانجام، مجبور به فرار به شرق ایران، سرزمینی کم‌تر رشد یافته و عمدتاً کوچ‌نشین می‌شود. و در آنجا سرانجام با معرفی شیوه‌ی گوشه‌گیرانه‌ی زندگی مورد پذیرش قرا می‌گیرد.

می‌ه Meillet، در آخرین کنفرانس خود از سه کنفرانس درباره‌ی گائای اوستا، که در اُپسالا در ۱۹۲۴ ایراد کرد (و سال بعد به چاپ رسید) بر خصلت اجتماعی اصلاحات زردشت تأکید می‌ورزد. قربانی کردن خون که او محکوم می‌کند، به روشنی از امورات فرمانروایان حاکم بود، ابزار قدرت آنان. زردشت به سود فقرا، چوپانان تحت سلطه

۱. Lappish، مربوط به قوم لپ، در شمال اسکاندیناوی، فنلاند و کولای روسیه که قومی چادرنشین، گوزن‌دار، ماهیگیر و شکارچی پستانداران دریایی هستند. آنها زبانی مخصوص به خود نیز به همین نام داشته‌اند (فرهنگ لغات ویستر) م.

موعظه می‌کرد. این مسئله ماهیت مجرد یزدان شناسی جدید را توضیح می‌دهد. بنا به عقیده میه، دامپرووران علاقه‌ای به «اشرافیت» ایزدانی که از آنها دور شده‌اند، نداشتند. آنها تنها به «دمکراسی» نیروها که می‌توانست به سود یا به زیان آنها باشد می‌اندیشیدند. اما از آنجا که عدالت در این جهان نمی‌تواند تحقق یابد، اعلام شد که مجازات برای جهان دیگر حفظ شده است.

این نتیجه‌گیری، که گمان برده می‌شد مهلم از نظریه‌ی مارکسیستی دین باشد از جانب فون وژندونک در کتابش تحت عنوان *Das Wesen der Lehre Zarathustras* که در سال ۱۹۲۷ انتشار یافت رد شده است.

جالب است توجه کنیم که وژندونک به مسئله زروانی نیز می‌پردازد. اهمیت زروان‌گرایی، این اواخر توسط یونکر، شدر و سایرین،^(۱) تا اندازه‌ای تحت تاثیر نظریه‌ی نفوذ ایرانیان در دین یونانی، زمانی که توسط ایسلر در *Weltenmantel und Himmelszelt*، مونخ، ۱۹۱۰، مطرح شده بود، پیش کشیده شد. مسئله زروان‌گرایی به صورت خلاصه از جانب کریستن در کتابش تحت عنوان *مطالعه‌ای درباره‌ی زدهشت‌گرایی ایران باستان*، کپنهاگ ۱۹۲۸ بررسی شد، کتابی که بیشتر به تعیین گاهشماری پشت‌ها اختصاص داشت. بنویست، در سخنرانی‌های رتنبای کاتراک که در ۱۹۲۶ ایراد کرد، و سه سال بعد تحت عنوان، *دین ایرانی بنا به متون اصلی یونانی*، پاریس ۱۹۲۹، به چاپ رسید، بین زروان‌گرایی و مزداگرایی در منابع کهن درباره‌ی ایران تمیز می‌گذارد. در سراسر کتاب کوچک خود، از روشی استفاده می‌کند که اگر در عهد عتیق می‌زیست، او را در میان *Fontes XpitiçovtEs* قرار می‌داد. در حالی که پیشینیانش، از جمله کلمان، ویراستار *Die Griechischen und Lateinischen religionis pesicae* بن، و نویسنده‌ی کتاب *Nachrichten über die Persische Religion*، ۱۹۲۰، سعی کرد تا تمامی شواهد و اسناد را در تصویری همه‌جانبه هماهنگ کند، در حالی که بنویست آنها را جدا نگاه می‌داشت، و

Junker, *Ueber den iranischen Ursprung der hellnistischen Aionvorstellung*, 1922; ۱.
 Schaefer, *Urform und Forbildungen des manichäischen Systems*, 1927; Alfarc,
 Zoroastre avant l'Avesta, (زردشت پیش از اوستا)، RHR, 1921/1 sq (که همان جا، ۱۹۲۲، رد شده است) Blue, *The Zervanite Sysem*, Indo Iranian Studies Sanjana, Bombay 1925, 61 sq

وجود هر تعداد دستگاه دینی را که به نظرش لازم می‌آمد مفروض می‌داشت. هرودوت ما را از یک دین‌گرایی ابتدایی مطلع می‌سازد، کتیبه‌ای هخامنشی درباره‌ی مناسکی مربوط به اهورامزدا که به زردشت‌گرایی آغشته نیست (موضوعی که می‌ه قیلاً اتخاذ کرده است)، در حالی که تویمپوس و پلوتارخ به توصیف زردشت‌گرایی می‌پردازند، و به نظر می‌رسد که با زروان‌گرایی که به نوبه‌ی خود موضوع مورد توجه استرابون بود، آشنایی داشتند.

کریستن با اشاره به این کتاب در جهان مشرق زمین *Monde Oriental*، ۱۹۳۱، می‌پرسد: «آیا یک دین زروانی وجود داشته است؟»

گرایش بنونیست به پاره پاره‌گرایی، ده سال بعد در کتاب *نیریگ* با عنوان پرمعنای *Die Religionen des alten Iran* (ادیان ایران باستان) ۱۹۳۷-۱۹۳۸ تشریح می‌شود.^(۱) اما پیش از پرداختن به این یا سایر آثار *نیریگ*، باید به چهار کتاب کم و بیش مفصل دیگر اشاره کرد.

کنفرانس‌های می‌ه انگیزه‌ای برای مطالعاتی در باب علم نحوگانی زردشت اثر ماریا ویلکینس اسمیت، فیلادلفیا، ۱۹۲۹، بود که، علاوه بر نویسه‌گردانی و ترجمه‌ی واژه به واژه، نظریه‌ای را درباره‌ی امشاسپندان به عنوان «جنبه‌های» اهورا و «محسّنات انسان» ارائه می‌دهد که به نحوی در همان راستایی که *هوشمان* در *Ein Zoroastrisches Lied* (یک سرود زردشتی) و مولتن دنبال کرده‌اند، قرار دارد.

گری در سخنرانی‌های کاتراک، بنیان‌های ادیان ایرانی، بمبئی، ۱۹۲۹، کوشید تا فهرست همه‌جانبه‌ای از مراجع منابع ایرانی و بیگانه، و تفاسیر نوین ارائه دهد. اما این کتاب بیش‌تر به مجموعه‌ای از تک‌نگاری‌هایی کوتاه درباره‌ی ایزدان و اهریمنان زردشتی تبدیل شد تا یک هم‌گذاری.

لومل، در دین زردشت *Die religion Zarathustras* توینگن، ۱۹۳۰، در همین بحث درباره‌ی دیدگاه‌های پیشینیانش تصویری منظم (شاید بیش از حد منظم) ارائه می‌دهد، اما

۱. متن به سوئدی، ۱۹۳۷، ترجمه آلمانی، لایپزیگ ۱۹۸۳، چاپ مجدد ۱۹۶۶. این اثر با نام دین‌های ایران باستان توسط دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی به فارسی ترجمه شده است، مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹.

شرح کریستن *Die Iranier* (در *Handbuch der Altertumswissenschaft*)، مونیخ، ۱۹۳۳، مانند کتاب لومل، تصویری همه‌جانبه و مانند کتاب گری، مراجع مطالعات نوین را ارائه می‌دهد. اما او با پایان، عصر هخامنشی دست از کار می‌کشد.

به نیبرگ بازگردیم، کتاب او تحت عنوان *Question de cosmogonie et de Cosmologie mazdéennes* (مسایل مربوط به کیهان‌زایی و کیهان‌شناسی مزدایی JA، ۱۹۲۹ و ۱۹۳۱) با بیرون کشیدن پاره‌های زروانی از بندهش، سهم تعیین‌کننده‌ای در مطالعات زروان‌گرایی دارد. او قدمت زروان‌گرایی و استیلای آن را در عصر ساسانی آشکار می‌سازد. در همین راستا کریستن، در کتابش، ایران در زمان ساسانیان، کپنهاگ ۱۹۳۶، به این نتیجه‌گیری می‌رسد که ساسانیان زروانی بودند، و تنها در زمان حمله‌ی اعراب، با حذف بیش‌تر بخش‌های روانی از متون مقدس، سرانجام واکنشی آغاز می‌شود. نیبرگ سال‌ها روی کتاب حجیمش کار کرد. مشخصه‌ی این اثر بسیار شخصی و «پویا» استفاده از مقایسه‌های قوم‌شناسانه، به ویژه در ارتباط با دو نکته است. نیبرگ با اتکا به پژوهش‌های قوم‌شناسان سوئدی و مطالعات پتازونی، عقیده داشت که ایران می‌بایست باور به ایزدی بزرگ را که پس از آفرینش عالم، به حالت بی تفاوتی بازگشته، با بیش‌تر اقوام باستانی سهمیه بوده باشد. زروان از زمان‌های بسیار ابتدایی در غرب ایران چنین خدایی بوده است. اهورامزدا خدای دیگر، اما در شرق - مدت‌ها پیش از تولد زردشت - و در پارس بوده است. این مسیر پژوهش به زودی از جانب دو تن از پیروان نیبرگ، ویدن‌گرن *Hochgottglaube im alten Iran* اوپسالا، ۱۹۳۸، و ویکاندر، وایو، اپسالا، ۱۹۴۱ دنبال شد. نیبرگ چیز جدیدی داشت که درباره‌ی زردشت بگوید. این دومین نکته‌ای بود که برای پرورشش از قوم‌نگاری استفاده کرد. دو مطالعه که همزمان در ۱۹۳۵ منتشر شد، او را برانگیخت تا زردشت را در سایه شمن‌گرایی در نظر بگیرد. یکی از این مطالعات، پایان نامه‌ی استرومباک *Strömbäck* تحت عنوان *Sejd Textstudier in ordisk religionshistoria*، اپسالا، بود که در آن شمن‌گرایی با توضیح سیدر *Siödr*، از جمله جادوگری، در افسانه‌های

کهن نورسی،^(۱) جفت شده بود، دیگری مقاله‌ای به قلم پژوهشگر سوئسی **مولی** درباره‌ی سکاها بود که در **Hermés** به چاپ رسید، و رسم سکایی حمام گرفتن در دودبنگ را چنانکه **هرودوت**، ۴، ۷۵ توصیف کرده بود، در سایه‌ای روایت‌های نوین شمن‌گرایی تفسیر می‌کرد. **نیرگ** در این مقاله کلید گائا را یافت: تنها کاری که می‌بایست انجام می‌داد یافتن شواهدی در این متن‌ها بود که موید شمن بودن زردشت باشد.

علاوه بر آن، **نیرگ**، کاربرد جسورانه و جدید روش تحلیلی را که **کریستنن** در مورد یشت‌ها استفاده کرده بود، به امید بازسازی محیط تاریخی زردشت، و شرایط و مراحل فعالیتش با این دیدگاه قوم‌نگارانه ترکیب کرد. زردشت نه چندان به عنوان اصلاح‌گر که به صورت مدافع سنت جامعه‌ی گاائیی در مقابل دست اندازی‌های «جامعه‌ی مبتربایی» انقلابی‌تر مجاور، ظاهر شد.

باید خاطر نشان شود که به زودی تلاشی در جهت قراردادن زردشت در محیطی منسجم، این مرتبه به طول کامل در دربار هخامنشی صورت گرفت که تا اندازه‌ای نوعی اعتراض به **نیرگ** بود؛ و با پیروی از **هرتل**، همانندسازی را که **امیانوس مارسیلیوس** بین **ویشناسپه**، حامی زردشت و **همنامش**، پدر داریوش مطرح کرده بود از نو زنده ساخت؛ **هرتسفلد**، باستان‌شناس، کاشف و کتبی‌خوان با ذوق، با لجاجتی شگفت‌آور، چیزی را ساخت که بیش‌تر یک رمان بسیار هوشمندانه است: زردشت و جهانش، پریستون، ۱۹۴۷.

هر دو تلاش، هدف انتقاد کنایه‌آمیز **هینگ** در سخنرانی‌های **کاتراک** او تحت عنوان، زردشت، سیاستمدار یا جادو پز شک؟، لندن ۱۹۵۱ قرار گرفت.^(۲)

با وجود این، لازم است مراقب عقاید بیش از اندازه منفی بود، به ویژه تا آنجا که به **نیرگ** مربوط می‌شود. به واقع، مطالعه اخیر **ویدن‌گرن** به نام *Stand und iranischen Aufgaben Religionsgeschichte*، **نومن**، ۱۹۵۵، عمدتاً به منظور توجیه اندیشه‌های

۱. Norse - مربوط به قوم یا زبان اسکاندیناوی.م.

۲. این اثر با نام زردشت، سیاستمدار یا جادوگر توسط کامران فانی ترجمه شده است. تهران، نشر پرواز، چاپ دوم ۱۳۶۵ (م).

استادش، در شکلی معتدل تر که در *Illustreret Religionshistorie* پدرس، کپنهاگ ۱۹۴۸، منتشر شد، نوشته شده است. مبارزه با گرایش داورى درباره‌ی زردشت به عنوان فیلسوفى از نوع یونانى، با یک اصلاحگر اجتماعى نوین، بسیار مفید بوده است. اما پیشرفتی حتی تعیین‌کننده‌تر، از زاویه‌ی دیگری صورت گرفت. اسطوره‌شناسی تطبیقی هشتاد سال پیش‌تر، در اثر زیاده‌روی‌های خود، از اعتبار افتاد و جای خود را به پژوهش‌های قوم‌نگارانه به رهبری اندرو لانگ Andrew Lang بخشید.

این به عهده‌ی پژوهشگرانی مانند لومل یا گوتترت در *und Der arische Heiland* Weltkönig، هال، ۱۹۲۳، گذاشته شد تا روش پیشین را از راه ترکیب آن با برخی نتایج به دست آمده از روش قوم‌نگارانه - جامعه‌شناسانه رقیب، از نو زنده سازند. این روش در شکل جدید خود، به مقایسه نه واژه‌ها که بیش‌تر اندیشه‌ها و اعمال می‌پرداخت، و مراقب بود که بین حقایق عام که در همین شکل به کمک پژوهش‌های قوم‌نگارانه آشکار می‌شوند، و حقایق خاص اقوام هندو - اروپایی، تمییز گذارد تا به این ترتیب برای اهداف بازسازی قابل استفاده شود.

مدافع اصلی این روش هنوز دومزیل است. حتی در اولین آثار او ضیافت نامیرایی *Le Festin d'immortale* ۱۹۲۴ و *Le Crime des Lemniennes* شاهد ترکیب مشخص زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی - قوم‌شناسی هند و اروپا هستیم. این آثار واکنشی را از جانب بنونیست برانگیخت که در مطالعه‌ای که با همکاری رنو (ورتره و ورثرغه، مطالعه‌ی اسطوره‌شناسی هندواروپایی، ۱۹۳۴) و با شعار: "Mythologie comparée si l'on veut" mais d'abord mythologie Separée (اسطوره‌شناسی تطبیقی اگر بخواهید، اما ابتدا اسطوره‌شناسی به شکل جداگانه) نوشت، انعکاس یافت.

دومزیل، بیست سال مداوم برای کاربرد و پالایش روشش کار کرده است. این روش او در ۱۹۴۵ و با انتشار کتابش تحت عنوان *Naissance d'archanges* (تولد مهین فرشتگان) در حوزه‌ی ایران و از راه ارائه توضیحی تقریباً کامل از سیاهه موجودیت‌های زردشتی، به ثمر نشست. از آن زمان کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری به قلم دومزیل یا پژوهشگران پیرو دیدگاه‌های او، مانند ویکاندر، بار، و... کشف او را که از سوی دیگر، از جانب گرشویچ، لتس

و تیمه با مخالفت رو به رو گشته، گسترش بخشیده و اثبات کرده است. مورد مسئله در ۱۹۵۲ از جانب دومزیل در ایزدان هندواروپایی، در ۱۹۵۸ در ایدئولوژی سه بخشی هندواروپاییان، بروکسل، مطرح شد: زردشت دوشن - گیمن، ۱۹۴۸، به تحریک این پنداره‌ها نوشته شد. اورمزد و اهریمن، ۱۹۵۳ به قلم همین نویسنده، طرح چکیده‌ای از کتاب حاضر است. پاسخ غرب به زردشت، اکسفورد، ۱۹۵۸، متن سخنرانی‌های کاتراک است که تاریخچه مطالعات زردشتی را در غرب دنبال می‌کند. همچنین باید از *Symbolik des Parsismus*، ۱۹۶۱، جزوه ۸، کتاب *Symbolik der Religionen*، اشتوتگارت، که تحت عنوان نمادها و ارزش‌ها در زردشت‌گرایی ترجمه شده است. نیویورک، ۱۹۶۵، نام برد. سایر آثار مهم منتشر شده عبارتند از آثار متعلق به بیلی، ویکاندر، زرنر، ییانچی، ویدن‌گرن، دوومنش، موله، بار، گرشویچ، هومباخ، بوسانی، ورمازرن، هایر، داندامايف و لوکونین.

بیلی در سخنرانی‌های کاتراک ۱۹۳۶، که در ۱۹۴۳ تحت عنوان مسائل زردشتی در کتاب‌های قرن نهم، اکسفورد، به چاپ رسید، توجه پژوهشگران را که مدت‌ها در اثر اکتشافات مانویت گمراه شده بود، از نو به مزداگرایی زمان ساسانی و پس از آن جلب کرد. این نوازی با کشف کتیبه‌های ساسانی در کعبه زشت که ویرایش مشروطی از آن از جانب اسپرنگلینگ در ایران سده‌ی سوم، شیکاگو ۱۹۵۳ به چاپ رسیده است، تقویت شد. ویکاندر *Die Feuerpriester in Kleinasien und Iran*، لوند، ۱۹۴۶، به کمک تحلیل‌های ادبی و تاریخی کوشید تا تاریخ مناسک آناهیتا، و شکل‌گیری سنت دینی را در زمان ساسانیان بازسازی کند.

زرنر در زروان، معمای غیرقابل حل زردشت‌گرایی، اکسفورد، ۱۹۵۵، با بازسازی دستگاه زروانی از روی تمامی منابعی که از زمان ساسانیان تا عصر مسلمانان در دسترس بوده است، به مسئله‌ی زروان می‌پردازد: نویسنده قول نگارش کتابی درباره‌ی زردشت‌گرایی راست‌دینانه را به عنوان المثنی کتاب زروان‌گرایی داده است. علاوه بر آموزش‌های مغان او، ۱۹۵۶، که از ترجمه‌ی متن پهلوی همراه با معرفی اثر تشکیل می‌شود، اکنون کتاب قطور او را تحت عنوان طلوع و غروب زردشت‌گرایی، ۱۹۶۱، در اختیار داریم. اما طلوع بسیار بهتر از غروب است.

کتاب زمان و اورمزد یانچی، تورینو، ۱۹۵۸، تقریباً به طول کامل به ردآرای زتر و دیدگاه‌های ویدن‌گرن درباره‌ی همین موضوع اختصاص یافته است.

ویدن‌گرن، *Stand und Aufgavben der iraischen Religionsgeschichte*، لیدن، ۱۹۵۵، نتایج مطالعاتی را که توسط او منتشر شده، مانند *im Hochgottglaube alten Iran*، اپسالا، ۱۹۳۸، *Religionens Värld*، اپسالا ۱۹۵۲، *Iranische Geistewelt*، ۱۹۶۱، به شکلی منظم خلاصه می‌کند. کتابش تحت عنوان *Die Religionen Irans*، ۱۹۶۵، (با ترجمه‌ی فرانسه) هرچند هم‌گذاری مورد انتظار نیست، اما با این حال بهترین شرح مفصل درباره‌ی این موضوع است.

دینکرد، دائرةالمعارف مزدایی *Une encyclopédie mazdéenne: le Denkart*، اثر دومناش ۱۹۵۸، متن سخنرانی‌های کاتراک است که در سال ۱۹۴۶ ایراد شد و عمدتاً به کتاب‌های سوم، چهارم و پنجم دینکرد اختصاص دارد. پدر روحانی دومناش، مانند شاگردانش بر روی مسئله نوزایی مطالعات درباره‌ی مزداگرایی سده‌ی میانه تمرکز می‌کند که از جانب پیلی آغاز شد.

یکی از این شاگردان، ماریان موله‌ی فقید در رساله‌اش که در ۱۹۵۸ در سوربن از آن دفاع کرد، و در *Ann. du Mus. Guimet*، ۱۹۶۳، تحت عنوان مناسک، اسطوره و کیهان‌شناسی در ایران باستان به چاپ رسید، پرسش‌های مهم درباره‌ی تکامل دینی ایران را متهورانه با اصطلاحات جدید قالب‌بندی کرده است. نگاه کنید به بحث مربوطه در نومن، ۱۹۶۱. اثری که به ویژه به اوستا اختصاص دارد هم‌گذاری بی نظیر اوستای پار (به هلندی)، ۱۹۵۴، است.

گروشویچ در سرود اوستایی برای میترا، کمبریج ۱۹۵۹، و تیمه، در میترا و آریامن، بیل ۱۹۵۹، هر دو به طور جداگانه، اما در راستای خطوطی که توسط لودرز، ورونه، گوتینگن (پس از مرگ، ۱۹۵۱ و ۱۹۵۹) مطرح شده بود، کوشیده‌اند تا پیش - تاریخ میترا را دنبال کنند.

هومباخ، با پیروی از استادش کارل هوفمان، گاثا را در سایه‌ی مقایسه با زبان و دین ودایی، در اثرش تحت عنوان گاثای زردشت، *Die Gathas des Zarathustra*، هایدلبرگ،

۱۹۵۹، قاطعانه دوباره در جای خود قرار می‌دهد.

بوسانی، به همان اندازه قاطع، با مسئله ایران از قطب دیگر، یعنی از طریق ایران مسلمان: *La Persa religiosa*، توریو، ۱۹۵۹، برخورد می‌کند.

ورماژون به عنوان کارشناس میتراگرایی جانشین کومون شده است. علاوه بر *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* هیگ ۱۹۵۶-۱۹۶۰، کتاب کوچکی از او به نام *Mithra de Geheimzinninge God* آمستردام، ۱۹۵۹، ویرایش فرانسه، میترا، ایزد اسرارآمیز، ۱۹۶۰، در دست است.

زردشت، اثر هاینز، ۱۹۶۱، بازتاب تفکرات عرفانی کاملاً شخصی است.

اثر داندامایف تحت عنوان *Jran pri peruyx Axemenidax* مسکو، ۱۹۶۳ بسیار مستند است و فصلی از آن را به دین، از زاویه‌ی دیدگاه‌های اولیه، اختصاص می‌دهد. اثر و. لوکونین به نام *Kultura Sasanidskogt Irana* مسکو ۱۹۶۹، بر اساس مطالعه‌ی دست اول سکه‌ها قرار دارد و سرشار از عقاید شخصی است.

دکتر مری بویس، یک سال کامل را با زردشتیان ایران گذرانید. نتایج بسیار مهم بررسی‌های او، عمدتاً به صورت مقاله، در نشریه‌ی مکتب مطالعاتی شرقی و آفریقایی، به چاپ می‌رسد.

