

دين ايراني

بر پایه متنهای
معتبر یونانی

امیل بنونیست

ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی



سلسله انتشارات

نشر قطره - ۱۶۵

مجموعهٔ دین - ۳



دین ایرانی

برپایهٔ متنهای معتبر یونانی

امیل بنونیست

دکتر بهمن سرکاراتی

برگه فهرست‌نویسی پیش از انتشار

بنونیست، امیل، ۱۹۰۲-۱۹۷۶. Benveniste, Emile
دین ایرانی بر پایه متنه‌ای معتبر یونانی / امیل بنونیست؛ ترجمه بهمن سرکاراتی. - تهران: نشر قطره، ۱۳۷۷.
[۴]، ۱۲۴ ص. - (سلسه انتشارات نشر قطره، ۱۶۵: مجموعه فلسفه و دین؛ ۳)
۱. ادیان - تاریخ. ۲. ایران - دین و اساطیر. الف. سرکاراتی، بهمن، مرجم، ب. عنوان.
۵۵۹ س / ۲ / ۸۰ BL ۲۹۰



نشر قطره

دین ایرانی بر پایه متنه‌ای معتبر یونانی

امیل بنونیست

ترجمه: دکتر بهمن سرکاراتی

چاپ سوم: ۱۳۷۷ (چاپ اول نشر قطره)

چاپ: آفتاب

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

بها: ۴۵۰ تومان

حق چاپ برای نشر قطره محفوظ است.



Scan & pdf: M Shams

نشر قطره

خیابان انقلاب، ابتدای وصال شیرازی، پلاک ۹، طبقه همکف

۶۴۶۰۵۹۷ - ۶۴۶۶۳۹۴

صندوق پستی ۳۸۳-۱۳۱۴۵

Printed in The Islamic Republic of Iran

شابک: ۹۶۴-۵۹۵۸-۹۴-۶ ISBN: 964 - 5958 - 94 - 6

فهرست

پیشگفتار	۱
آگاهی‌های کلی	۳
هرودوت	۱۱
استرابو	۳۱
تئوپمپوس و پلوتارخ	۴۵
نتیجه	۷۷
یادداشت‌های مترجم	۷۹
فهرست‌ها	۱۱۷

پیشگفتار مؤلف

این کتاب بازنویسی متن چهار سخنرانی است که به سال ۱۹۲۶ با ابتکار و حمایت «بنیاد راتان بی کاتراک Ratanbai Katrak Foundation» در دانشگاه سوربن ایراد شد. علت دیرکرد انتشار آنها تا امروز مشکلات و گرفتاریهای شخصی بوده است.

سخنرانی‌ها به همان گونه که ایراد شده بودند بی تغییر و دگرگونی چاپ می‌شوند. هدف این خطابه‌ها که در آغاز فصل نخستین بازگویی شده و نیز دلایل عینی دیگر سبب شده است که از تفصیل و درازگویی بپرهیزم. چون در این بررسی بیش از پرداختن به اصالت مطلب، خویشکاری من در انتخاب و آرایش داده‌ها و مواد بوده، از اینرو نه در بحث به اطناب پرداخته‌ام و نه افزونتر از آنچه نیاز بود به مراجع و نوشته‌های دیگر اشاره کرده‌ام، تنها فصل آخر کتاب که مربوط به بررسی دقیق متن پلوتارخ است اندکی مفصل شده است.

واژگان و نامهای شرقی آنچنانکه می‌بایست آوانگاری شده‌اند. واژه‌های اوستایی را از روی کتابت سنتی دین دبیری ننوشته‌ام بلکه بازساخته‌گونه‌های اصلی آنها را داده‌ام.

دکتر کاتراک از بمبئی با ایراد سخنرانی‌هایی در دانشگاه پاریس رسم خجسته‌ای بنیاد نهاده و این‌گونه سخنرانیها دربارهٔ مسایل مربوط به گذشتهٔ ایران هر چهار سال یکبار تکرار خواهد شد. من صمیمی‌ترین سپاسهای خود را با خشنودی به ایشان تقدیم می‌دارم که بدین‌سان به پیشرفت مطالعات ایرانی کمک گرانبهائی کرده‌اند.

هم‌چنین از شورای دانشگاه پاریس که با نامزد کردن من به عنوان نخستین سخنران فخری نصیبم کرده تشکر می‌کنم، نیز از خانم سامرس و خانم بری که اصل فرانسوی این گفتارها را به دقت و با شتاب به انگلیسی برگردانده‌اند سپاسگزارم.

فصل اول

آگاهی‌های کلی

«زمان افسانه‌ای زردشت»

استرابو^۱ گوید: «به چشم مردم یونان ایرانیان نامی‌ترین بیگانگان هستند». هرگاه بوجه یونانیان به جهت ضرورت‌های سیاسی نیز به توان و قدرت ایران جلب نمی‌شد باز دلایل نیکوی دیگری بود که آنان با عنایت به این سرزمین بنگرند. ایران خواه از لحاظ اصالت فرهنگ و شکل ویژه حکومتش، خواه از لحاظ شکوه و حشمت دربار و گذشته افسانه‌ای که سلاله‌های پیشین آنرا در بر گرفته بود و خواه از لحاظ روش و شیوه خاص تعلیماتی و دیگر جنبه‌های تمدنش کانونی از شگفتیها برای یونانیان بود. ده همانند آن در هیچ کشور دیگر شرقی یکجا یافت نمی‌شد. با وجود این تنها جلوه‌های عینی مدنیت ایران نبود که مردم یونان را پسند می‌افتاد، از ایران جریانهایی فکری و بازتابهایی از دانش‌های اسرارآمیز به یونان راه می‌یافت که ذهن و دماغ یونانی در برابر آنها از تأثر ناگزیر بود. بنابه جهاتی از دیرباز در میان یونانیان بین مَغ و جادو یعنی magi و magic ارتباطی محسوس می‌شد* و دانش احترامی که شایع بود زردشت آنرا بنیاد گذاشته است سبب شده بود که زردشت در یونان به عنوان یک

* نک: «بنیاد و آغاز آیین مسیحی» تألیف اد. میر، جلد دوم، ص ۷۴، زیرنویس شماره ۲:

Ed. Meyer, Urspr. und Anf. des Christ. t. II, p. 74. n. 2.

اثر مار نمونه شناخته شود*.

بنا به روایت‌های سنتی یونان بسیاری از حکیمان مانند فیثاغورث از زردشت الهام گرفته‌اند.** یونانیان که همواره آیین‌های ایرانی را با علاقه‌مندی می‌نگریستند به ناچار به دین ایرانیان، که برگزاری مراسم آنرا می‌توانستند به آسانی در آسیای صغیر مشاهده کنند، توجه بیشتری داشتند. بعدها مشاهدات یونانیان همراه گنجینه‌هایی از سنت‌های هلنی به رومیان که به سبب افزایش قدرتشان همواره با پارسها و اشکانیان در تماس بودند منتقل شد.

آشنایی ما با باورهای ایرانی از راه اوستاست. بررسی‌های انتقادی پنجاه سال گذشته روشن کرده است که این نامه مجموعه‌ای است از متن‌های گوناگون که به دوره‌های متفاوتی تعلق دارند. علاوه بر گاهان یعنی سرودهای غنایی کهنی که از خود زردشت است، اوستا به طور کلی عبارتست از یشت‌ها، سرودهایی در ستایش ایزدان باستانی، و وندیداد (Videvdāt) «داد ضد دیوان» که مجموعه‌ای از دادهای دینی و اخلاقی است و موضوع اصلی آن پاکی و طهارت است. علی‌رغم قدمت گاهان، که گونه بسیار کهن زبان گاهانی گواه آنست، این سرودها باستانی‌ترین مرحله دین ایرانی را نمی‌نمایانند*** زردشت با دین‌آوری خود در پی آن بود که ستایش بنیادهای مجرد اخلاقی را جایگزین پرستش ایزدان باستانی گیتی سازد، همان ایزدانی که شکوه و فرّ آنها در یشت‌ها ستوده شده است. یشت‌ها اگرچه بعدها گردآوری شده‌اند ولی عقاید و باورهایی را می‌نمایانند که به دورانی کهن‌تر از گاهان تعلق دارد. آیین زردشتی سخت کوشید که این باورها را طرد کند ولی بعدها ناگزیر شد که آنها را در خود مستحیل نماید. به سبب فقدان آگاهی‌های تاریخی هنوز نمی‌توان از روی تفسیر و

*. چنانکه از لقب «astrothutes» به معنی «ستاره‌نگر» که اغلب برای زردشت بکار رفته معلوم می‌شود.

** به اظهارات جدید ای. لوی در این زمینه در کتاب «افسانه فیثاغورث»، ۱۹۲۶:

I. Lévy, Légende de Pythagore, 1926.

*** «سه سخنرانی درباره گاهان اوستا» تألیف میه، ص ۱۶ و دیگر صفحه‌ها:

Meillet, Trois conf. sur les Gāthās, p. 16 ff.; Lehmann in Chantepie de la Saussaye's Handbuch, 2nd ed. II, p. 211 ff.

گزارش اوستا زمان و محل نشأت آیین زردشت را به طور دقیق تعیین نکرده و چگونگی گسترش آیین مزدیسنا در ایران باستان آگاه شد.

در این تردید و ناآگاهی آثار نویسندگان یونانی و رومی و قراین و شواهد نوشته‌های آنان کمک گرانبهایی بشمار می‌رود. راپ Rapp برای نخستین بار در سال ۱۸۵۶ میلادی این متن‌ها را دسته‌بندی و بررسی کرد.* از آن هنگام تا امروز این نوشته‌ها چندین بار به طور دقیق و جزء به جزء بررسی شده‌اند ولی باز ده این بررسیها با کوششی که در این مورد به کار رفته است یکسان و متناسب نیست و گاه تعبیرات و گزارشها در موارد مهم و اساسی با یکدیگر متناقض است. به هنگام مطالعه کتاب کلمن (Clemen) به نام «روایات یونانی و رومی دربارهٔ دین ایرانی**» انسان نمی‌تواند از تردید دربارهٔ ارزش مدارکی که بر مبنای آنها نظریاتی آنچنان متفاوت ارائه شده است خودداری کند. چون متن دیگری نمانده که باز یافته شود و تصوّر این نیز نمی‌رود که بتوان مقایسه‌ای از متون به عمل آورد که پیش از این انجام نشده باشد لذا تکفل پژوهشی که بارها انجام شده است بیهوده می‌نماید و اندیشهٔ تکمیل مطالعات پیشین در این چند صفحهٔ معدود نیز گستاخی محسوب می‌شود. اما بررسی کنونی در پی هدف جداگانه‌ای است. مؤلف بی‌آنکه مرادش آموختن چیزی به ایران‌شناسان خبره باشد کوشیده است حقایقی را که نتیجهٔ بحثهای گوناگون و غالباً پراکنده‌ای است برای پژوهندگان تاریخ از منة قدیم و دین‌های باستانی به طور دقیق خلاصه کند. اینک این پرسش پیش می‌آید که چگونه از متونی که دقیق و پر از جزئیات مبسوط می‌باشند نتایجی چنین مبهم به دست آمده است؟ از آنجاییکه نه می‌توان بررسی‌های انجام شده را ناکافی انگاشت و نه می‌توان در ارزش و صلاحیت بررسی‌کنندگان تردید کرد لذا چنین می‌نماید که این امر ناشی از روش نادرستی باشد که در این بررسیها به کار گرفته شده است.

مدارک پیشینیان تاکنون همیشه همه با هم و یکجا بررسی شده، انگار که همگی

* نک به مقالهٔ راپ در «نشریهٔ انجمن آلمانی خاورشناسی» سال ۱۸۶۵، ص ۱ و دیگر صفحه‌ها و سال ۱۸۶۶ ص ۴۲ و دیگر صفحه‌ها: Rapp, Z. D. M. G., 1865, p. 1 ff.; 1866, p. 42 ff.

** Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion.

اما به یک عصر تعلق داشته و به منابع یکسانی متکی بوده‌اند. متن‌های بسیار متفاوت با هم یکجا تلفیق شده است از اینرو جای تعجب نیست که این متون متناقض باشند و بگرد و تنها راه کاهش تناقضات در این‌گونه بررسیها از طریق انتخاب عمدی و دلخواه محقق است. چگونه ممکن است که چندین مورخ یونانی که هر کدام با دیگری قرن‌ها فاصله دارد و هر یک از آنان از روی مشاهدات خود نتیجه‌گیری و مصاوت کرده‌اند حقیقت واحدی را پیش چشم داشته باشند؟ بعلاوه، کتاب اوستا که برای اثبات صحت مطالب متن‌های یونانی بدان استناد می‌شود به سبب اینکه اختگی و برخورد آیین‌های مزدیسنا و زروانی و زردشتی در آن به چشم می‌خورد خود به یک بررسی انتقادی دقیق نیاز دارد بنابر این روانیست که از «یک» دین ایرانی ما حتی «یک» دین پارسی سخن گوئیم. باورهای ایرانی در پهنای یک شاهنشاهی بزرگ و در طول قرون متمادی با تاریخی آشفته و پرماجر دستخوش تغییراتی شده و دگرگونیهای فراوانی پذیرفته است ولیکن این‌گونه دگرگونیها را سنت‌ها و روایتهای معصب‌آمیز موبدان مزدیسنا در دوره ساسانی از ما پنهان داشته است.

تنها راه رسیدن به یک حقیقت قطعی از طریق این متن‌های کهن بررسی هر یک از این متون به طور جداگانه و مقایسه آنها با نوشته‌های ایرانی است ولی تعدد این متون نباید بررسی ما را به راه‌های فرعی بکشاند.

نویسندگان لاتینی در مورد دوره‌های باستانی از مورخین یونانی پیروی می‌کنند از این رو می‌توان از نوشته‌های آنان صرف نظر کرد. اما از میان نوشته‌های مؤلفین یونانی ما در این رساله تنها به توجیه نکات اساسی و شرح مطالبی پرداخته‌ایم که در تألیفات عمده و جامع یافت می‌شوند. بی آنکه از قطعات کوچک و پرازش غفلت شود، چهار متن عمده برگزیده‌ایم که هر یک را جداگانه بررسی خواهیم کرد. کسانی که مایلند اسناد و مدارک بیشتر و مفصل تری را مطالعه کنند می‌توانند به کتاب «ادشاه کلن» (Clemen) مراجعه کنند که در آن به شمار زیادی از منابع و مراجع مفید اشاره شده است اگرچه از نقطه نظر انتقادی نکات زیادی در آن کتاب از نظر دور مانده است. چون کار ما به طور کلی محدود به بررسی مسایل مذهبی است که توسط مؤلفان مشاهده و روایت شده لذا از پرداختن به عناصر درونی دین‌های ایرانی و دارای کرده‌ایم. تحقیق درباره روایات متعدد یونانیان درباره زردشت تنها با کمک

روایات مشابه آن که در نوشته‌های ایرانی به‌جا مانده متضمّن نتایج سودمند است و نمی‌توان آنرا از مسأله زردشت به‌طور کلی جدا کرد. مسأله مغان نیز بر همین منوال است.

در هر حال یک روایت به دست ما رسیده که ویژه یونانیان است و مطابق آن زمان زردشت ۵۰۰۰ سال پیش از جنگ تروا و یا ۶۰۰۰ سال پیش از زمان افلاطون قرار داده شده است. بدیهی است که به سادگی می‌توان این تاریخ را به عنوان یک سنت افسانه‌ای رد کرد ولی مفیدتر آنست که بکوشیم تا دریابیم که این افسانه از کیست و چگونه به وجود آمده است؟ هرگاه این مشکل گشوده شود خود کمکی خواهد بود برای دریافت این حقیقت که برداشت یونانیان از زردشت و نقش او چگونه بوده است.

بنابه روایتی که از پلوتارخ^۲ به دست ما رسیده — و ما بعد بدان خواهیم پرداخت — دین مغان که زردشت آنرا بنیاد نهاده است به همبودی و دشمنی دوش^۳ در آغاز جهان و نیز برای زمانی دراز باور دارد. بن نیک یعنی اهرمزد و بن بد یعنی اهریمن. از پیکار و ستیزه این دو بن، نیک‌بختی و پتیارگی متناوبی که جهان بخود می‌بیند، به وجود می‌آید و هرچه که به خاطر هر یک از این دو بن انجام شود — مانند پیروی از آیین‌های او و برگزاری نیایشها و اجرای یزشنها برای او — بر نیروی آن یک افزوده و احتمال فیروزی را بدان دیگری افزون می‌کند. دوران این ستیزه با محاسبه‌ای دقیق تعیین شده است. در سه هزار سال نخستین اهرمزد و اهریمن به نوبت بر جهان فرمانروایی می‌کنند، در سه هزار سال بعد هر یک از آن دو برای برتری خود می‌ستیزد و می‌کوشد که دام و دهشن دیگری را نابود کند، در فرجام اهرمزد فیروز خواهد شد و مردمان بار دیگر شاد و آسوده خواهند بود.

و اما درباره اینکه زردشت ۶۰۰۰ سال پیش از افلاطون می‌زیسته باید گفت که بی‌گمان این پندار در قلب «آکادمی» به وجود آمده است زیرا این عقیده تأثیر احتمالی آیین مغی را بر روی تعلیمات افلاطون، که چگونگی آن هنوز بر ما روشن نیست، به دوره کهن‌تری منسوب می‌کند* در رساله «الکبیادس نخست»^۴ (First Alcibiades)

* Reitzenstein, in Vortr. d. Bibl. Warburg, 1924-25.

۱. افلاطون (تألیف ۳۹۰ ق.م.) که اصالت آن به اشتباه مورد تردید قرار گرفته، نخستین بار در یونان نام زردشت به صراحت ذکر شده است. در این کتاب آمده است که آشکارا نشان می‌دهد که افلاطون به آیین‌های مغان توجه و عنایت داشته است. افلاطون در سالهای آخر زندگیش ضمن کتاب «دادها»^۱ از اهمیتی که به او به جدایی و فرق بین دو جهان متضاد خیر و شر قایل بود سخن می‌گوید.*

۲. چه باستانی‌ترین مکتب فلسفی در خود یونان بر آن بود که جهان ساخته و پرداخته شده است. متضاد است ولی با در نظر گرفتن شهادت دسته‌جمعی شاگردان افلاطون دربارهٔ اوستا است. استاد به آیین‌های مغی باید پذیریم که افلاطون از عقاید ثنوی مغان لااقل آگاه بوده است حتی اگر آن عقاید را نپذیرفته باشد. پلینی^۶ (Pliny) روایت ۶۰۰۰ ساله بین زمان زردشت و افلاطون را به یکی از شاگردان افلاطون به نام اودوکسوس کنیدوسی^۷ (Eudoxus of Cnidus) نسبت می‌دهد** ارسطو در بخشی از «سؤال خود بنام «دربارهٔ فلسفه» تعلیمات مغان را دربارهٔ بن نیک و بد یعنی زئوس – اهریمن (Zeus - Oromasdes, Hades - Areimanios) بازگو می‌کند.*** او در یکی از قدیم‌ترین بخش‌های کتاب «متافزیک» خود آنجا که دربارهٔ قدیم اشیاء بنا بر نظریات حکیمان بزرگ پیشین سخن می‌راند در میان پیشروان افلاطون از فرسایدس (Pherecydes) در یونان و از مغ در آسیا نام می‌برد. پلوتارخ نظر خود را دربارهٔ دوگانگی و ثنویت این چنین بیان می‌کند: «هرگاه بپذیریم که انجام هیچ بدی بی انگیزه ممکن نیست و نیز قبول کنیم که آنچه نیکوست نمی‌تواند علت وجود بدی گردد، پس باید در جهان بن و گوهر جداگانه‌ای باشد که بدی از او خیزد هم چنانکه بن دیگری هست که انگیزندهٔ نیک است. این عقیدتی است که آگاه‌ترین و بزرگترین فیلسوفان برگزیده‌اند»****.

۳. پلوتارخ از بخش یادشدهٔ کتاب «متافزیک» ارسطو الهام گرفته باشد یا نه این مسلم است که در میان «بزرگترین فیلسوفان» مورد نظر او افلاطون و زردشت هر

۱. «دادها» کرده ۱۰، ۸۹۶: Leg. X, 896 E

۲. به کتاب «تاریخ طبیعی» پلینی، کرده ۳۰، بند ۱.

*** AP. Diog. Laert Proem. 1.8.

۳. «نیک به»: کتاب آی سیس و اوسایرس «نوشته پلوتارخ بخش ۴۵: Is. et Osir. ch. 45

دو جای دارند.

یونانیان از تأثیر این‌گونه باورهای بیگانه بر روی دستگاه‌های فلسفی خود آگاه بودند. یکی از کهن‌ترین فرضیه‌های «بندھشن»^۹ یونانی که از پنداشت اورفه - فیثاغورثی (Orphico - Pythagorean) اقتباس شده، و رواقیون آنرا پذیرفته‌اند، عبارتست از اعتقاد به بازگشت پیوسته اشیا و چیزها در جریان گردش یک سال بزرگ.* مطابق این فرضیه جهان با پیروی از یک نیرو و انگیزه درونی به سوی یک حریق و انفجار گیھانی رانده می‌شود و پس از این حریق بزرگ هر چیزی درگاه و سامان و سرشت و پایشی که پیش از این دارا بود دوباره آفریده می‌شود تا دگرباره در یک پاشیدگی همگانی بعدی از بین برود، خدایان نیز مانند آفریدگان اسیر این ضرورت و ناموس گیھانی هستند. اودیموس رودسی^{۱۰} (Eudemus of Rhodes) در یکی از درسهایش می‌گوید: «هرگاه گفته فیثاغورثیان را باور کنیم، من روزی دیگر با همین عصا در دستم با شما که پیش من دیگر بار چون اینک خواهید نشست سخن خواهم گفت و هر چیز دیگر نیز چنین خواهد بود». آیا از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که باورها، هنرها و نیز مردانی که نمونه و نماد این هنرهایند به نوبه خود بازگشت دورانی و جبری دارند؟ این همان عقیده‌ایست که نیچه (Nietzsche) با تعبیرهای بلند و استعاره‌های عالی بیان داشته** و سوانته ارانیوس^{۱۱} (Svante Arrhenius) نظریات نجومی خود را بر اساس آن بنا کرده است. تئوپومپوس^{۱۲} (Theopompus) در جلد هشتم کتاب خود به نام فیلیپیکس (Philippics) تأیید می‌کند که تعلیمات مغان نیز چنین بوده است و بنابه نظر آنان مردمان دوباره زندگی خواهند کرد و جاودان خواهند شد و با همین نام کنونی خود باقی خواهند ماند.*** اودوکسوس (Eudoxus) و هکاتئوس^{۱۳} (Hecataeus) نیز این نظر را بازگو کرده‌اند. و اما آوازه افلاطون که در زمان حیاتش همه جا گسترده بود در اثر گذشت سالها به

* درباره این مسأله به طور کلی نک: «اندیشه یونانی» تألیف گومپرتز، جلد اول، ص ۶۵ و دیگر صفحه‌ها
Gomperz, Griech. Denk. 1., p. 65, ff.

** نک: «نیچه» تألیف اندلر، جلد چهارم، ۱۹۲۸ ص ۲۲۵، و دیگر صفحه‌ها:

Andler, "Nietzsche", vol. IV, 1928, p. 225 ff.

*** Ap. Diog. Laert. Prooem. 1, 8.

همت شاگردان او اندک‌اندک ارزشی نمادی (سمبولیک) و نیمه‌مذهبی دست‌نزد و افلاطون شخصی شد که هر روز بر شکوه و اعتبارش می‌افزود تا سرانجام به صورت نوعی خدای فلسفی درآمد که از روی فروتنی به پیکر انسان درآمده بود. در تأیید این نظر تنها یک نمونه بسنده خواهد بود. در کتاب «مهمانی» پلوتارخ، هنگام گفتگو درباره افلاطون به مناسبت سالگرد تولد او چند تن از میهمانان می‌گویند که برای اپولو^{۱۴} (Apollo) وهنی نخواهد بود هرگاه ما افلاطون را پسر او بخوانیم. زردشت نیز به نوبه خود از شهرتی بزرگ و عالم‌گیر و در عین حال اسرارآمیزتر برخوردار بود. قدمت افسانه‌ای او، زادن و رجاوندیش، دوران کشف و شهود او در بیابان که خورشتش تنها شیر بود، و برتر از همه آوازه او به عنوان یک احترام و ستاره‌شناس همه دست به دست هم داده شخصیتی شگفت و زبر مردانه به زردشت بخشیده بودند.

اینک به دسته‌بندی این آگاهیها می‌پردازیم. یونانیان دو اصل بندهشنی یعنی سال بزرگ گیهای و بازگشت پیوسته اشیا را با یکدیگر تلفیق کرده، در حقیقت اصل اجتناب‌ناپذیری رجعت ادواری مردان و باورها را با اصل مربوط به سال بزرگ گیهای پیوند داده بودند. چون مطابق آنچه که از مغان آموخته بودند سال گیهای دوازده هزار ساله به دو دوران شش‌هزار ساله تقسیم می‌شد که دوران نخستین آن با ظهور زردشت مشخص شده بود، لذا ارتباط بین عقاید ثنوی زردشت و افلاطون و نیز قانون طبیعت ایجاب می‌کرد که در آغاز دوران شش‌هزارساله دوم نماینده دیگری از همان عقاید ظهور کند*. چنان می‌نماید که شاگردان افلاطون که می‌کوشیدند تا برای باورهای خود اصلی هرچه کهن‌تر بیابند به طور مبهمی زردشت را پیشوای افلاطون یا افلاطون را تجسم دگرباره زردشت انگاشته‌اند.

* در زمانی پس از ایراد این گفتارها به هنگامی که بخش نخستین این کتاب نیز به رشته تحریر درآمده بود نگارنده متوجه شد که به سال ۱۹۲۳ و. یگر W. Jaeger در کتاب بسیار پرارزش خود به نام «ارسطو» (Aristoteles) این باب را به همین شیوه گشوده و با دیدی وسیع‌تر به مشکل ارتباط باورهای ایرانی و یونانی پرداخته و مقایسه کامل‌تری در این زمینه به عمل آورده است. خوانندگان می‌توانند برای آگاهی بیشتر در این مورد به صفحه‌های ۱۳۸-۱۳۳ آن کتاب مراجعه کنند.

فصل دوم

هرودوت

هرودوت، اگرچه خود اشارتی صریح نکرده، چنان می‌نماید که روزگاری در ایران یا همسایگی نزدیک این مرز و بوم به سر برده و مطالبی را که در کتاب اول تاریخ خود بازآورده از مشاهدات عینی خود اوست.* هرودوت با دقتی وسواس‌آمیز آنچه را که خود به چشم دیده و آنچه را که از دیگران شنیده است از یکدیگر جدا می‌سازد. از این گذشته، هرچه آگاهی ما از دورانها و سامانهایی که هرودوت تاریخ آنها را بازگو کرده بیشتر می‌شود دقت و درستی مشاهدات این مورخ بیشتر تأیید می‌گردد،** اگرچه در بعضی موارد ممکن است که با تعبیر و گزارشهای شخصی او همداستان نباشیم. از اینرو می‌توان پذیرفت که باورها و عقایدی که هرودوت شرح می‌دهد، و

* نک: «گزارش تاریخ هرودوت» تألیف هاو و ولز، جلد اول، ص ۲۰:

How and Wells, Comm. on Herodotus, 1, P. 20.

** صحت مطالب کتاب هرودوت در سالهای اخیر از جانب محققان مورد تأیید قرار گرفته است. نک: به مقاله دلitzsch در «یادنامهٔ اد. زاخو» ص. ۸۸؛ مقاله نلدکه در نشریهٔ Klio شماره ۱۸ سال ۱۹۲۳ ص ۱ و ص ۱۰ و دیگر صفحه‌ها و کتاب «صحت روایت هرودوت دربارهٔ مصر» تألیف اشپیکل برگ، سال ۱۹۲۳، ص ۳۶ و دیگر صفحه‌ها:

Delitzsch, Festschr., Ed. Sachau, p. 88; Nöldeke, Klio, XVIII, 1923, p. 1, ff; Spiegelberg, Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Agypten, 1923, p. 36 ff.

۱۰. اقل با برخی از آنها که در آسیای صغیر رواج داشته آشنا بوده است، به سال ۴۴۵ پیش از میلاد مربوط می‌شوند و این دوره منطبق است با پنجاه سال پس از مرگ داریوش که در سنگ‌نبشته سه زبانی معروف خود (بیستون) فیروزیهای خویش را از شعرده و بغان را ستوده است. بدین ترتیب به هنگام بررسی نوشته‌های هرودوت پرسشی دوجانبه مطرح می‌شود: آیا دینی که هرودوت به پارسها نسبت می‌دهد آیین زردشتی است یا مذهب ویژه هخامنشی؟ و این پرسش خود مشکل دیگری را طرح می‌کند: آیا مذهب هخامنشی همان آیین زردشتی است یا نه؟

مطالب اساسی مشاهدات هرودوت در سه فصل زیر از کتاب او بازگو شده است: کتاب اول بند ۱۳۱:

«ایرانیان چنانکه من می‌دانم این رسم‌ها را دارند: آنان برافراشتن پرستشگاه و نگاره‌ها و محراب و آدریان را ناروا می‌دانند و کسانی را که چنین می‌کنند ابله می‌شمارند زیرا، به گمان من، ایرانیها مانند یونانیان خدایان را به گونه و سرشت انسان نمی‌انگارند. رسم آنها چنان است که بر فراز بلندترین قله کوه‌ها بالا روند و برای ژئوس (Zeus) یزشن کنند * همه گنبد آسمان را ایرانیان ژئوس نامند. آنها برای خورشید، ماه، زمین، آتش، آب و بادهای یزشن برند. ایرانیان از دیرباز این بغان را ستوده‌اند لیکن جز این، ستایش اورانیا (Urania) را نیز از آسوریان و تازیان آموخته‌اند، آفرودیت (Aphrodite) را آسوریان مای‌لیتا^{۱۵} (Mylitta)، تازیان آلیتا Alitta و ایرانیان مهر (Mitra) خوانند.»

کتاب اول، بند ۱۳۲:

«آیین ایرانیان به گاه پرستش خدایان نامبرده چنین است: آنان برای خدایان محرابی نمی‌سازند و آتشی نمی‌افروزند و به هنگام پرستش نه زور^{۱۶} (فدیة نوشابه‌ای) به کار برند، نه نی‌نوازند، نه تاج گل آرند و نه میزد^{۱۷} (فدیة خوراکی) نثار کنند، بلکه کسی که می‌خواهد هر یک از این بغان را یزشن کند قربانی را به جایگاهی پاک می‌برد و در حالیکه

* ۱۵. به صفحات بعد همین کتاب.

پوشاک سر او با تاج گلها، معمولاً گل مورد، تزیین شده است خدایان را نیایش می‌کند. مردی که قربانی می‌گزارد مجاز نیست که چیزهای نیکو را تنها برای مصرف و کاربرد شخصی خویشتن بخواهد بلکه از خدایان می‌طلبد که نکویی و آسانی برای همهٔ مردم ایران که او خود نیز در شمار آنهاست، و نیز برای شاه ایران، ارزانی دارند. او پس از آنکه قربانی را تکه‌تکه کرد و گوشت آنرا پخت گستره‌ای از نرم‌ترین گیاهان، به‌ویژه شبدر، می‌گسترد و همهٔ گوشت قربانی را بر آن می‌نهد سپس مرد مغی بر کناری می‌ایستد «سرود خدایان»^{۱۸} (Theogony) بر آن زمزمه می‌کند، ایرانیان سرودهای نیایش را چنین خوانند. بی‌حضور مغ روا نیست که قربانی برگزار شود، مردیزشنگر پس از اندکی درنگ گوشت قربانی را با خود می‌برد و به هر ترتیب که بخواهد مصرف می‌کند.»

کتاب اول، بند ۱۴۰:

«این بود مطالبی که می‌توانم از روی آگاهی دقیق از ایرانیان بازگو کنم. دیگر چیزها را چون رازها و اسرار می‌دارند و فاش نمی‌گویند چنانکه دربارهٔ مردگان، که مردهٔ یک ایرانی پیش از آنکه مرغان یا سگان آنرا بدرند دفن نمی‌شود. می‌دانم که مغان را این رسم هست، چون آنها آشکارا چنین کنند اما پارسها نعش را با موم پوشانده سپس به خاک می‌سپارند. و اما مغان، آنها با دیگر مردمان و نیز با کاهنان مصری فرق بسیار دارند. کاهنان مصر بنابه خویشکاری دینی خود از کشتن هرگونه جاننداری جز در موارد قربانی سخت می‌پرهیزند ولی مغان همهٔ جانوران را جز سگ و مرد به دست خود می‌کشند و در کشتن خرفستران و مارها و خزندگان و پرنده‌ها سخت می‌کوشند و از یکدگر پیشی می‌جویند. این رسم از دیرباز چنین بوده است که هم‌چنان بماناد و من بر سر گفتهٔ پیشین خود برمی‌گردم.*»

* ترجمه از یونانی توسط مولتون در کتاب «صدر دیانت زردشتی»، ص ۳۹۱:

حسی که حتی آگاهی بسیار اندکی از دین زردشت مطابق نامه اوستا داشته باشد، انا در خواهد یافت که مطالبی که در گفتار هرودوت به آنها اشاره نشده خیلی بیشتر از مسایلی است که از آنها سخن رفته است. خواننده هیچ یک از ویژگیهای اساسی آیین اوستایی را در این جا نمی‌یابد، از زردشت هیچ سخنی به میان نیامده است، به اهمیت هوم - گیاه مقدسی که افشرد خوشبوی آن چون زور به کار می‌رفت - هم چنین به حرمت گاو و موقعیت مهم و اساسی آتش در برگزاری آیین‌های دینی اشاره‌ای نشده و از بنیانهای اساسی دین، یعنی اعتقاد به دوگانگی و ثنویت در نظام گیهانی، پاکی و پارسایی در قلمرو اخلاق نیز سخنی در میان نیست. تصویری که هرودوت از دین پارسها می‌دهد با آیین زردشتی مغایرت دارد ولی چنانکه پیش از این نیز یاد کردیم در آیین اوستایی نشانه‌هایی از عقاید و باورهایی را مشاهده می‌کنیم که زردشت برای طرد آنها کوشیده بود. این گونه باورها، گو اینکه در زمان‌های بعد به اوستا افزوده شده‌اند، از لحاظ منشأ و بنیاد تاریخی از زمان دین‌آوری زردشت کهن‌ترند. بنابر این باید دید که آیا مطالب هرودوت با این گونه بقایای دین باستانی ایرانیان سازگاری دارد یا نه؟ بررسی جزئیات روایت هرودوت این تصور را تأیید می‌کند.

مورخ یونانی از قربانی حیوانات بر فراز کوهها سخن می‌گوید. این همان مراسم قربانی است که زردشت در پی برانداختن آن بود ولی ذکر برگزاری این گونه آیین‌های قربانی، به هنگام گفتگو از ایزدان و پهلوانان در یشتها، می‌رساند که این رسم همچنان بر جای مانده و دوام داشته است. برای مهر (یشت دهم بند ۱۱۹) و تیشتر (یشت هشتم بند ۵۸) حیوانات قربانی می‌شده است و به گواهی اوستا چند تن از پهلوانان افسانه‌ای به خاطر بر سر مهر آوردن در واسب^{۱۹} (Druvāspa) زن - ایزد نگاهبان گله‌ها، اسبها را صدصد، گاوها را هزارهزار و گوسفندان را صدهزار در صدهزار قربانی کرده‌اند و برخی از این قربانیها بر فراز کوهها برگزار شده است (یشت نهم بندهای ۳ و ۱۷). خدایان اصلی که هرودوت بر شمرده است همه از ایزدان اوستایند: خورشید همان مهر (Mithra) در اوستاست، ماه = ماه ایزد (Māh)، آتش = آذر (Atar اوستایی)، آب = اپام‌نات^{۲۰} (Apām Napāt اوستایی) و باد = وای ایزد (Vāyu اوستایی) است.

این خدایان همه در ضمن مهم‌ترین یشتها ستوده شده‌اند. بزرگ‌داشت این ایزدان در یشتها و گفتگو درباره‌گوهر و سرشت آنان و صفات و اعمالشان اغلب با جزئیات مفصل و اشارات دقیق همراه است که نشان می‌دهد که پرستش آنان از دیرباز معمول بوده و ستایششان در مذهب عامه مردم همچنان باقی مانده و پاییده است ولی نام هیچ‌کدام از آنان در گاهان زردشت نیامده است.

اما درباره‌گفتار هرودوت در این باره که ایرانیان پرستش اورانیارا از آشوریان و عربها، که در میان آنان آلیلات و آلیتا نامیده می‌شد، آموخته و او را به نام مهر می‌پرستند، باید گفت که همه در این مورد همداستانند که در این جا مهر به اشتباه به جای اناهید (Anāhitā) آمده است و این اشتباه شاید از این جا ناشی شده است که مهر و ناهید در ایران رابطه نزدیک با هم داشته و تشکیل جفتی را می‌داده‌اند.

اناهید از روی باورهای ایرانی مظهر دلیری رزم‌جویانه و خرد و نیز باروری و فراوانی بود* و در آسیای صغیر که شاید اصل او را در آنجا بتوان جستجو کرد از شهرتی بی‌نظیر برخوردار داشت**. انائیتس^{۲۱} (Anaïtis) یونانی، که هنگام گفتگو درباره‌ استرابو از او سخن خواهیم گفت، و اناهید (Anāhit) فارسی میانه که نام ستاره زهره است این مطلب را تأیید می‌کند.

بنا به گفته هرودوت خدای برین در ملکوت خود به صورت گنبد آسمان جلوه می‌کند. بسیاری از پژوهندگان در مفهوم این عبارت اشتباه کرده‌اند و بعضی از آنها خواسته‌اند تحت نام دیا Dia (که در متن هرودوت آمده) معادل ایرانی Dyauh^{۲۲} ودایی را بیابند.*** مفهوم ساده عبارت هرودوت این است که تجلی خدای برین طاق آسمان است. هم‌چنانکه هر یک از دیگر ایزدان با یکی از عناصر گیتی یکسان شمرده شده خدای برین نیز با آسمانها یکی به شمار آمده است و باید توجه داشت که این تنها یک مورد از موارد بی‌شماریست از گرایش و تمایل یونانیان و رومیان که می‌خواستند بر خدایان مردم بیگانه نام خدایان خود را بگذرانند و یا به عبارت دیگر بر آن بودند که

* نک: «یزدان‌شناسی زردشتی» تألیف دالا، ص ۱۳۷: Dhalla, zor. Theol, p. 137.

** نک: به مقاله اد. میر در «فرهنگ‌نامه اساطیر یونانی و رومی» روشر زیر واژه آنائیتس:

Ed. Meyer, in Roscher's Lexikon, S. V. Anaïtis.

*** نک: به کتاب یادشده مولتون. ص ۳۹۲.

خدایان خود را تحت نام‌های بیگانه بازشناسند. نمونه بارز این برابرسازی و یکسان‌شمی در سنگ‌نبشته معروف انتیوخوس اول کماژنی^{۲۳} (Antiochus I of Commagene) به چشم می‌خورد.* در این سنگ‌نبشته ایزدان ایرانی با برابر یونانی آنها یاد شده‌اند: اهرمزد - ژئوس (Zeus-Oromasdes) مهر - آپولو (Mithras - Apollo)، بهرام - هرقل (Artagnes - Heracles). شاهان اشکانی که تحت تأثیر فرهنگ هلنی بودند بر روی سکه‌های خود لقب «بغ پور (Dios Huios)» پسر ژئوس یعنی اهرمزد را حک می‌کردند. در یک سنگ‌نگاره ساسانی اهرمزد در حال بخشیدن فرّ شاهی به اردشیر دیده می‌شود. در کتیبه این نگاره چنین آمده است: «این پیکره بغ اهرمزد - Dios theo است».** بیگمان در روایت هرودوت مراد از ژئوس به هنگام گفتگو درباره خدای برین همان اهورامزداست که به سان ژئوس از روی معتقدات یونانی به صورت طاق روشن آسمانها نمایانده شده است. در حالیکه ایرانیان اهورامزدا را تنها به عنوان آفریدگار آسمان و زمین می‌شناختند.*** اهورامزدا یکی از مهم‌ترین ایزدان آیین باستانی اوستایی است که درگاهان در درجه اول اهمیت قرار گرفته است و چنانکه خواهیم دید ستایش این خدا، هم از مذهب مزدیسنا در مفهوم اصطلاحی آن، و هم از نوآیینی و دین‌آوری زردشت باستانی تر است. بدین ترتیب می‌توان تصوّر کرد دینی که هرودوت به ایرانیان نسبت داده آیین زردشتی نبوده بلکه گونه ابتدایی دین کهن ایرانی است که بر اساس چندتا پرستی و ستایش نیروهای مینوی شده گیتی استوار بوده است. این کیش به باورهای ودایی بیشتر از آیین زردشتی نزدیک است.

در کنار این باورها، مراسم و آیین‌هایی نیز وجود داشته که هرودوت به برخی از آنها اشاره کرده است. در حال حاضر گفتگو درباره گفته هرودوت مبنی بر اینکه ایرانیان محراب و پرستشگاه نداشتند و نیز مشکل مغان را کنار می‌گذاریم. اما از این

نک: «گزینه سنگ‌نبشته‌های یونانی در خاورزمین» تألیف دیتن برگر جلد اول، ص ۵۹۱:

Dittenberger, Orient. grace insc. select., I, 591.

نک: «زند اوستا» تألیف جمیز دارمستتر، جلد اول، ص ۸ J. Darmesteter Z. A. I, P. 8

نک: سنگ‌نبشته داربوش در نقش رستم: «بغ بزرگ است، اهورامزدا، دایه این یوم را آفرید، ده ان

گفتار هرودوت که بی حضور مغ مراسم قربانی برگزار نمی‌شد و یزشنگر ناچار بود ده برای شاه و همه مردم ایران نیایش کند، چنین برمی‌آید که در این مورد با نوعی آیین ستایش رسمی روبرو هستیم. نیز بنا به روایت هرودوت در این مراسم زور یعنی فدیة نوشابه‌ای بکار نمی‌رفت (بنابر این هوم ستوده نمی‌شد) و آتش نیز نمی‌افروختند. این موارد نیز مغایر آیین مزدیسنا است. بنا به قول هرودوت مرد مغ درگاه یزشن بساک و تاجی از اسپرغمها بر سر می‌گذاشت، این یک رسم ویژه پارسی است و شاید از بومیان انیرانی و غیر آریایی ایران فرا گرفته بودند در صورتیکه در مراسم پرستش اوستایی، چنانکه هنوز هم در میان پارسیان رواج دارد، موبد باید سر خود و هم چنین پایین چهره‌اش را بپوشاند تا دم او آتش را نیالاید.* باز بنا به گفته هرودوت پس از پایان مراسم یزشن، گوشت قربانی را پخته بر روی گستره‌یی از گیاهان می‌نهادند. این رسم نیز ما را به هند در دوره وداها متوجه می‌کند. هندوان آن دوره نیز قربانی را بر بستری از گیاهان که *barhiš* نامیده می‌شد پهن می‌کردند. برابر اوستایی این واژه برزیش *barziš* است که «بالش» معنی می‌دهد** و مفهوم ویژه دینی آن فراموش شده است. اما این عبارت هرودوت که سرانجام مغ «سرود خدایان» (Theogony) را زمزمه می‌کند؛ بعدها یکی از نویسندگان به نام پوسانیاس^{۲۴} Pausanias نیز گفته است که مغان از روی کتاب سرودهایی را زمزمه می‌کنند که برای یونانیان مفهوم نیست. اینک این پرسش پیش می‌آید که این سرود بغانی یعنی (Theogony) چه می‌تواند باشد؟ شگفت است که برخی از پژوهندگان این سرودها را گاهان پنداشته‌اند، زیرا سرودهای گاهانی نه از لحاظ محتوی و نه از لحاظ فحوای کلی باورهایی که آنها را به وجود آورده هیچ‌گونه وجه مشترکی با برگزاری مراسم قربانی ندارد. همه جزئیاتی که در این مورد گردآوری کرده‌ایم دلالت بر این دارد که سرودهای مورد نظر هرودوت یشتها بوده است. یشتها از یک سو تا اندازه‌ای با

* نک به تصاویر شماره ۴ و ۶ در جلد اول کتاب «زند اوستا»ی دارمستتر. رسم پنجم بستن موبدان پارسی را، به عنوان نشانه‌ای از تشخیص و امتیاز روحانیون، می‌توان با دستور العمل لاتینی *Operto Capite* در مورد مراسم قربانی مقایسه کرد.

** «فرهنگ و اژکان زبانه‌ای باستانی ایران» تألیف بار تولوجه ستون ۹۵۰:

خدایان خود را تحت نام‌های بیگانه بازشناسند. نمونه بارز این برابرسازی و یکسان‌شمی در سنگ‌نبشته معروف انتیوخوس اول کماژنی^{۲۳} (Antiochus I of Commagene) به چشم می‌خورد.* در این سنگ‌نبشته ایزدان ایرانی با برابر یونانی آنها یاد شده‌اند: اهرمزد - زئوس (Zeus-Oromasdes) مهر - آپولو (Mithras - Apollo)، بهرام - هرقل (Artagnes - Heracles). شاهان اشکانی که تحت تأثیر فرهنگ هلنی بودند بر روی سکه‌های خود لقب «بغ پور Dios Huios» پسر زئوس یعنی اهرمزد را حک می‌کردند. در یک سنگ‌نگاره ساسانی اهرمزد در حال بخشیدن فرّ شاهی به اردشیر دیده می‌شود. در کتیبه این نگاره چنین آمده است: «این پیکره بغ اهرمزد - Dios theo است».** بیگمان در روایت هرودوت مراد از زئوس به هنگام گفتگو درباره خدای برین همان اهورامزداست که به سان زئوس از روی معتقدات یونانی به صورت طاق روشن آسمانها نمایانده شده است. در حالیکه ایرانیان اهورامزدا را تنها به عنوان آفریدگار آسمان و زمین می‌شناختند.*** اهورامزدا یکی از مهم‌ترین ایزدان آیین باستانی اوستایی است که درگاهان در درجه اول اهمیت قرار گرفته است و چنانکه خواهیم دید ستایش این خدا، هم از مذهب مزدیسنا در مفهوم اصطلاحی آن، و هم از نوآیینی و دین‌آوری زردشت باستانی تر است. بدین ترتیب می‌توان تصوّر کرد دینی که هرودوت به ایرانیان نسبت داده آیین زردشتی نبوده بلکه گونه ابتدایی دین کهن ایرانی است که بر اساس چندتا پرستی و ستایش نیروهای مینوی شده گیتی استوار بوده است. این کیش به باورهای ودایی بیشتر از آیین زردشتی نزدیک است.

در کنار این باورها، مراسم و آیین‌هایی نیز وجود داشته که هرودوت به برخی از آنها اشاره کرده است. در حال حاضر گفتگو درباره گفته هرودوت مبنی بر اینکه ایرانیان محراب و پرستشگاه نداشتند و نیز مشکل مغان را کنار می‌گذاریم. اما از این

«نک: «گزینه سنگ‌نبشته‌های یونانی در خاورزمین» تألیف دیتن برگر جلد اول، ص ۵۹۱.

Dittenberger, Orient. graec insc. select., I, 591.

«نک: «زند اوستا» تألیف جمیز دارمستتر، جلد اول، ص ۸. J. Darmesteter Z. A. I, P. 8.

«نک: سنگ‌نبشته داریوش در نقش رستم: «بغ بزرگ است اهورامزدا که این بوم را آفرید که آن اسوان را آفرید».

گفتار هرودوت که بی حضور مغ مراسم قربانی برگزار نمی‌شد و یزشنگر ناچار بوده برای شاه و همه مردم ایران نیایش کند، چنین برمی‌آید که در این مورد با نوعی ایین ستایش رسمی روبرو هستیم. نیز بنا به روایت هرودوت در این مراسم زور یعنی فدیة نوشابه‌ای بکار نمی‌رفت (بنابر این هوم ستوده نمی‌شد) و آتش نیز نمی‌افروختند. این موارد نیز مغایر آیین مزدیسنا است. بنا به قول هرودوت مردم درگاه یزشن بساک و تاجی از اسپرغمها بر سر می‌گذاشت، این یک رسم ویژه پارسی است و شاید از بومیان انیرانی و غیر آریایی ایران فرا گرفته بودند در صورتیکه در مراسم پرستش اوستایی، چنانکه هنوز هم در میان پارسیان رواج دارد، موبد باید سر خود و هم چنین پایین چهره‌اش را بپوشاند تا دم او آتش را نیالاید.* باز بنا به گفته هرودوت پس از پایان مراسم یزشن، گوشت قربانی را پخته بر روی گستره‌یی از گیاهان می‌نهادند. این رسم نیز ما را به هند در دوره وداها متوجه می‌کند. هندوان آن دوره نیز قربانی را بر بستری از گیاهان که *barhiš* نامیده می‌شد پهن می‌کردند. برابر اوستایی این واژه برزیش *barziš* است که «بالش» معنی می‌دهد** و مفهوم ویژه دینی آن فراموش شده است. اما این عبارت هرودوت که سرانجام مغ «سرود خدایان» (Theogony) را زمزمه می‌کند؛ بعدها یکی از نویسندگان به نام پوسانیاس^{۲۴} Pausanias نیز گفته است که مغان از روی کتاب سرودهایی را زمزمه می‌کنند که برای یونانیان مفهوم نیست. اینک این پرسش پیش می‌آید که این سرود بغانی یعنی (Theogony) چه می‌تواند باشد؟ شگفت است که برخی از پژوهندگان این سرودها را گاهان پنداشته‌اند، زیرا سرودهای گاهانی نه از لحاظ محتوی و نه از لحاظ فحوای کلی باورهایی که آنها را به وجود آورده هیچ‌گونه وجه مشترکی با برگزاری مراسم قربانی ندارد. همه جزئیاتی که در این مورد گردآوری کرده‌ایم دلالت بر این دارد که سرودهای مورد نظر هرودوت یشتها بوده است. یشتها از یک سو تا اندازه‌ای با

* نک به تصاویر شماره ۴ و ۶ در جلد اول کتاب «زند اوستا»ی دارمستتر. رسم پنم بستن موبدان پارسی را، به عنوان نشانه‌ای از تشخیص و امتیاز روحانیون، می‌توان با دستورالعمل لاتینی *Operto Capite* در مورد مراسم قربانی مقایسه کرد.

** «فرهنگ واژگان زبانهای باستانی ایران» تألیف بارتولومه ستون ۹۵۰:

Bartholomae, Altir. Wörterb, Col. 950.

سرودهای نیایشی وداها مطابقت دارند و از سوی دیگر به جهت سبک ویژه‌ای که دارند می‌توانند در این گونه مراسم قربانی مورد استفاده قرار گیرند. در یشتها عبارت زیر به صورت برگردانی اغلب تکرار می‌شود: «ما برای این یا آن ایزد یزشن می‌بریم» بدین ترتیب اصطلاح (Theogony) در مورد سرودهایی که ضمن آنها غالباً از روابط ایزدان با یکدیگر و نیز از اعمال پرشکوه آنها سخن می‌رود بی‌مورد به کار نرفته است. با توجه به این اشارات و قرائن تأییدکننده می‌توان چنین نتیجه گرفت که روایات هرودوت مربوط به شکل ویژه‌ای از مذهب است که هم از نظر باورها و عقاید و هم از نظر مراسم و آیین‌ها رویهم رفته با بقایای آثار آیین کهن هند و ایرانی در ایران مطابقت دارد، آیینی که در ضمن پرستش ایزدان متعدد و نیروهای طبیعت اهمیت زیادی به برگزاری مراسم قربانی قایل بود. چنان می‌نماید که به سنت‌های باستانی عادات و رسوم تازه‌ای، که از مردمان بیگانه اخذ شده بود، افزوده شده است. به عنوان نمونه می‌توان از ستایش رودها نام برد که در بیشتر کشورهای همسایه ایران مرسوم بوده است* و از اینرو مشکل است در این مورد نظر قاطع داد و یقین حاصل نمود که آیا این رسم از جای دیگر به ایران آمده و یا یک آیین باستانی ایرانی است؟ و چنان می‌نماید که نظر دوم درست‌تر باشد. ولی خصوصیات دیگر آشکارا اصل خارجی دارند مانند رسم پوشاندن اجساد مردگان با موم جهت نگهداری و جلوگیری آنها از آلودگی که هم به بابلی‌ها و هم به سکاها نسبت داده شده است.

در مورد تدفین مردگان که از نظر مزدیسنان گناهی بزرگ شمرده می‌شود شایسته است که تأمل بیشتر کنیم. هرودوت در مورد اختلاف این رسم میان مغان و پارسها به نکته‌ای اشاره کرده است که اهمیت و درستی آن تاکنون به طور کامل مورد توجه واقع نشده است. بنا به قول مورخ یونانی تنها مغان یعنی مادها، و نه پارسها، نعش مردگان را پیش سگ و پرندگان می‌اندازند** از آنجا که این رسم به کاسپی‌ها و بلخی‌ها نیز نسبت داده شده است چنان می‌نماید که این یکی از رسم‌های ویژه قبایل ایرانی کهن باشد که

* Waser, Realencycl. of Pauly-Wissowa, s. v.: Flussgötter, Col. 2780.

** حتی نویسندگان متأخر نیز مانند ابن دیصان Bardesane به متفاوت بودن این رسم در میان مغان و پارسها اشاره کرده‌اند نک: Nau, Rev. hist. relig., 1927, P. 174.

در جلگه‌های شمال زندگی چادرنشینی داشتند و امری را که بنا به اقتضای وضع آب و هوا و طرز معیشت آنها از ضرورت‌های زندگی بود به صورت یک رسم مذهبی درآورده‌اند. لیکن در زمانهای کهن‌تر، در دوره هم‌زیستی اقوام هند و ایرانی، مردمان را می‌سوزانند و بعدها برای برانداختن این رسم کهن، یعنی سوزاندن مردگان، نه تنها اوستا به تکرار و به شدت بدان حمله شده است. نوآیینی زردشتی رسم دیگری را به عنوان آیین مذهبی برقرار کرد که به احتمال قوی از آسیای مرکزی سرچشمه گرفته بود. هرگاه خود این تحریم‌های بعدی را نشانه‌ای از رواج رسم سوزاندن اجساد نگیریم و مطالب دیگری، که بعدها از آن سخن خواهیم گفت، نیز این امر را تأیید نمی‌کرد باز دلایل قاطع دیگری در دست بود که دوام این سنت را می‌رساند و یکی از آن دلایل واژه دخمه است که از عصر اوستا تا زمان ما در مفهوم جایگاه بلندی به کار رفته که نعش مردگان را در آنجا پیش پرندگان می‌نهادند، در صورتیکه معنی اصلی دخمه هیمنه هیزم است که نعش مرده را بر روی آن می‌سوزانند. در این مورد نیز، چنانکه دیدیم، رسم پارسی با دستورهای اوستایی هم‌آهنگی ندارد.

درباره این گفته هرودوت که مغان کشتن همه جانوران جز سگ و انسان را روا می‌دارند - اینکه از گاو نام نرفته بسیار قابل توجه است - و خویشکاری دینی خود می‌دانند که مارها و خرفستران را بزنند باید گفت که در این مورد به نظر می‌رسد که دستورهای وندیداد را به کار می‌بسته‌اند که خود از باورهای عامیانه سرچشمه گرفته است. از این عمل کشتن خرفستران می‌توان استنباط کرد که مغان به نوعی جهان شر قایل بودند و در نتیجه محتملاً به اصل ثنویت، نه یکتاپرستی، باور داشتند و این مورد دیگری است که در آن باورهای مغان مادی هم با دین پارسی و هم با آیین زردشتی ناسازگار است.

دین ایرانی که هرودوت توصیف کرده با آیین اوستایی تنها در مورد عقایدی که بازمانده باورهای دوران هند و ایرانی است هم‌آهنگی دارد و برخی از این باورهای کهن را، با وجود دگرگونی و جابه‌جایی‌های فراوان، هنوز می‌توان در اوستا نیز تشخیص داد.

به هنگام بررسی تطبیقی متن‌های یونانی و اوستایی می‌توان از سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان سوده‌های فراوان گرفت. این سنگ‌نبشته‌ها را شاهان هخامنشی، به ویژه

داریوش، در نقاط گوناگون شاهنشاهی ایران برپا داشته و ضمن آنها پیروزی‌های خود را برشمرده و بغانی را که آنان را در رسیدن به قدرت و شهر یاری یاری کرده‌اند ستوده‌اند. تاکنون کوشش‌های فراوانی شده تا با استفاده از مطالب سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان ثابت کنند که شاهان هخامنشی زردشتی بوده‌اند. هرگاه می‌توانستیم این نظر را بپذیریم در نتیجه می‌بایست درباره‌ی اصل و منشأ باورهایی که یونانیان به پارسها نسبت داده‌اند با دید تازه‌ای بنگریم ولی چنین نظری پذیرفتنی نیست و انسان تعجب می‌کند که به اتکای کدام قراین است که اد. میر (Ed. Meyer) توانسته است چنان قاطعانه ادعا کند که «برای یک ذهن خالی از تعصب زردشتی بودن کوروش و داریوش و هخامنشیان انکارناپذیر است.»*

آگاهی‌هایی را که از سنگ‌نبشته‌ها به دست می‌آید می‌توان به ترتیب زیر خلاصه کرد:
۱- داریوش می‌بالد که به یاری اهورامزدا و همه‌ی بغان، شاهنشاهی خود را بنیاد نهاده و یاغیان را شکست داده است.

۲- همو می‌گوید پرستشگاه‌هایی را که گئوماتای مغ یعنی بردیای دروغین ویران ساخته بود از نو بنا کرده است.

۳- خشایارشا علاوه بر اهورامزدا از مهر و اناهید نیز یاد کرده است.

در این میان نه تنها به زردشت، بلکه به هیچ مطلب دیگری که بتواند این سنگ‌نبشته‌ها را رنگ زردشتی دهد، اشاره نشده است. منظور نوع مطالبی است که مثلاً در کتیبه‌های پهلوی یافت می‌شود. چگونه می‌توان پذیرفت و توجیه کرد که در این کتیبه‌ها به فضایل اساسی زردشتیان اشاره‌ای نشده باشد و از امشاسپندان، موجودات مجردی که جنبه‌ی مینوی دارند و فضایل اخلاقی و سودمندیهایی استومند میان آنان تقسیم شده است، یادی نشود؟ البته واضح است که عبارت «همه‌ی بغان» هیچ ارتباطی با امشاسپندان ندارد و نام‌های پارسی که با arta (اوستایی aša به معنی راستی که نام یکی از امشاسپندان است) ترکیب شده‌اند، تلویحاً نیز، به وجود آنها اشاره نمی‌کند اگرچه بعضی به اشتباه چنین پنداشته‌اند** آیا انتظار نمی‌رفت که یک

* نک: مقالة اد. میر در دایرةالمعارف بریتانیکا، دورة یازدهم زیر مدخل ایران، ص ۲۰۵.

** نک: به کتاب بادشده مولتن، ص ۱۰۹.

زردشتی در آشوبها و پیمان شکنی و زشتکاری های یاغیان پتیارگی بن پلید یعنی اهریمن را دخالت دهد و تقبیح کند؟

بعضی ها رأی داده اند که فعل -druj (دروغ گفتن) که در سنگ نبشته داریوش برای تقبیح کارهای یاغیان به کار رفته است ضمن به خاطر آوردن واژه اوستایی -Druj، معنی «دیو بدی» این دو مفهوم را به هم نزدیک و مربوط می کند، در صورتیکه موضوع کاملاً برعکس است. هرگاه داریوش فعل -druj را بی هیچ اشاره ای به -Druj اوستایی و یا هر چیز دیگری که از دیدگاه زردشتیان تجسمی از اهریمن محسوب می شد به کار برده و مردمان از روی اعتقادات خود توانسته اند چنین اشاره ای را آشکارا درک کنند این خود نشانه آنست که داریوش به واژه ای متوسل شده که دارای مفهومی وسیع تر از کلمه «دروغ» امروزیست زیرا در کتیبه این فعل در مورد هرگونه خیانت و نادرستی به کار رفته است، ولی خیانتی که شدت و نامقبولی آن به سبب یک نهاد معین مذهبی نبوده بلکه ناشی از نفرت معروف ایرانیان نسبت به هرگونه دروغ و نادرستی است.

باید پذیرفت که بر مبنای چیزی که در سنگ نبشته ها نیامده نمی توان استناد کرد ولی اعمال و کارهای هخامنشیان خود نماینده عقاید و باورهای آنهاست. کمبوجیه دستور داد که پیش چشم نظارگان مردانی چند را زنده به گور کنند و جسد آمازیس (Amasis) را بسوزانند و اینکه بنا به گفته هرودوت (کتاب سوم، بند ۱۶) سبب این که وی مورد سرزنش ایرانیان قرار گرفت به خاطر آلوده کردن آتش بوده است نه از باب سوزاندن مردگان، چون رسم هندوان نیز نشان می دهد که سوختن نسا و پرستش آتش مغایر یکدیگر نیستند. شاهان پارسی گور و آرامگاه داشتند که پیشینیان آنها را شرح داده اند. توصیفی که اریستوبولوس^{۲۵} از این مقبره ها کرده به وسیله حفريات شوش تأیید شده است*. این ادعا که شاهان هخامنشی با ساختن آرامگاه برای خود، خواه به صورت بقعه ای با دیوارهای ضخیم و خواه به صورت مقبره ای که درون صخره سخت کنده شده بود، عملی مغایر اصول زردشتی انجام نداده اند تنها یک شوخی

حسوب می‌شود.*. چنانکه پیش از این نیز گفتم رسم نهادن اجساد مردگان پیش جانوران و پرندگان یک رسم مادی است که ریشه شمالی دارد و برعکس آن به خاک سپردن مردگان یک آئین پارسی است که بعدها به تدریج متروک شده است. سندی بسیار جالب در این مورد که تاکنون مورد توجه واقع نشده قطعه کوتاه زیرست درباره برده‌ای ایرانی به نام اوفرآتس (Euphrates): «مرا مسوزان، ای فیلونیموس، آتش را از بر خورد تن من میلای، من پارسیم، نیاکانم نیز پارسی بودند و گناه آلودن آتش به نزد ماگران تر از مرگ است. مرا به خاک بسپار، مولایم، ولی بر تنم آب تطهیر می‌فشان چون من آبها را نیز گرامی می‌دارم»**

نام خدایان نیز دو گونه گزارش شده ولی این امر از نظر علمی نمی‌تواند دلیل زردشتی بودن شاهان هخامنشی باشد. در مورد مهر و اناهید که نامشان تنها از زمان اردشیر به بعد در سنگ‌نبشته‌ها آمده اشکالی به نظر نمی‌رسد چون از یکسو می‌دانیم که این دو ایزد از خدایان اصلی آیین اوستایی نبودند و بعدها در زمره ایزدان درآمدند و از سوی دیگر این حقیقت که در سنگ‌نبشته‌های داریوش از اناهید یاد نشده قول بروسوس^{۲۶} (Berosus) را تأیید می‌کند که می‌گوید اردشیر بر آن شد که ستایش اناهید را در شهرهای بزرگ شاهنشاهی خود رایج کند، ما نیز پیش از این خاطر نشان کردیم که اناهید در زمانهای متأخر در جرگه ایزدان اوستایی درآمد و شاید در اصل الهه‌ای بابلی بوده است. علاوه بر این کتیبه‌های میتانی^{۲۷} که در شمال بین‌النهرین پیدا شده‌اند معلوم می‌دارند که در سده چهاردهم پیش از میلاد خدایان هند و ایرانی مهر، ورونه، اندرا و ناستیه‌ها^{۲۸} ستایش می‌شده‌اند***. ایزد مهر که یادگاری از دوره‌های بسیار باستانی هند و ایرانی بود به علت اهمیت فراوانی که در کیش کهن ایرانی داشت پس از رانده شدن از انجمن ایزدان گاهانی دوباره در آیین اوستایی پذیرفته شد و ذکر نام او در سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان بیش از آن که زردشتی بودن هخامنشیان را ثابت کند ما را مستقیماً به دین کهن ایرانی متوجه می‌کند که نشانه‌هایی از آن را در روایت

* چنانکه کلمن در کتاب یاد شده‌اش. ص ۱۲۱ ادعا می‌کند.

** Anthol, Palat. VII, 162; Plut. Alex. 69, cf. Spiegel, Eran. Althert., III, p. 701. and W. von Bissing, Bonn. Jahrb., 1924, p. 1-15.

*** Mitra, Varuna, Indra, Nāsātyas

هرودوت نیز مشاهده کردیم.

و اما آیا نمی توان گفت که اهورامزدا به تمام معنی یک خدای زردشتی است و ذره نام او در سنگ نبشته ها دلیل آنست که شاهان هخامنشی با نیایش این خدا به طور ضمنی به زردشت نیز اشاره کرده اند؟ وابستگی میان اهورامزدا و آیین زردشت آنچنان نزدیک است که انسان اغلب اغوا می شود چنان بینگارد که پرستش این خدا از دین زردشت سرچشمه گرفته است، ولی دلایل متقنی داریم که اهورامزدا ایزدی بسیار کهن است که زردشت در دین آوری خود از وجودش استفاده کرده و او را برجسته و شکوهمند نموده است. اگرچه درباره همه جانب های این مسأله مشکل نمی توان در این جا گفتگو کرد ولی، چنانکه محققان دیگر نیز اشاره کرده اند، یک چیز مسلم است و آن این که نام اهورامزدا «سرور خرد» دلالت بر این دارد که این خدا در اصل یکی از اهوراها بوده است. این ایزدان در وداها اسورا (asura) نام دارند و بعدها در هند به صورت ارواح خبیثه درآمده اند چنان که در ایران نیز نام باستانی خدا یعنی (daiva) به دیو اطلاق شده است. نام مجرد مزدا باستانی تر از دین آوری زردشتی است و حتی نقش اساسی که در مزدیسنا به عهده این ایزد محول شده است آن نیز از طریق نوآیینی زردشتی نیست. برای ردّ این نظر که مزدا اصلی کاملاً زردشتی دارد می توان دلایل بیشماری ارائه کرد.

نام اهورامزدا در فارسی باستان یک واژه واحد است و صورت ترکیبی خود را از دست داده، ولی در اوستا دو جزء نام او از یکدیگر جدا است و هر یک از دو جزء ترکیب به طور مستقل صرف می شوند و در گاهان اغلب جدا از یکدیگر به کار می روند. لازم به یادآوری نیست که گاه اتفاق می افتد که آیینی نو نامهای کهن را مفهوم تازه می بخشد. هم چنین باید به خاطر داشت که گاه به جهت ضرورت های شعری دو جزء یک ترکیب ممکن است جدا از یکدیگر و به گونه های تازه ای استعمال شوند. ولی یک چیز مسلم است و آن این که در زمان سرودن گاهان دو جزء نام اهورامزدا هنوز به طور مستقل به کار می رفت و سرایندگان گاهان تا آن حد اختیار و آزادی نداشتند که واژه مرکب کهنی را درهم شکنند و به صورت دو جزء مستقل به کار برند. پس می توان چنان انگاشت که گاهان از لحاظ ویژگی های زبانی به مرحله کهن ترین تحول مذهبی مربوط است. تفاوت گویشی میان فارسی باستان و اوستا از ارزش این

دلالت تاریخی نمی‌کاهد زیرا بی‌هیچ تردید زبان گاهانی کهن‌تر از فارسی باستان است و چون در حال حاضر نمی‌توان به‌طور دقیق تاریخ انشای گاهان را تعیین کرد، لذا باید حداقل این حقیقت را پذیرفت که این سرودها از سده پنجم پیش از میلاد کهن‌ترند. ^{۱۰} میر به نام مادی مزداکو (Mazdaku)، که در کتیبه‌ای از سارگون متعلق به قرن هشتم پیش از میلاد آمده است، اشاره کرده و ذکر این نام را دلیلی بر گسترش آیین زردشتی در میان مادها پنداشته است. لیکن هیچ دلیلی این پنداشت را تأیید نمی‌کند. مغان مادی مانند خود مادها در اوستا ناشناخته‌اند و از سوی دیگر می‌دانیم که داریوش با کشتن یک مغ بود که شهریاری خود را بنیاد نهاد. آنچه را که مزداکو بیش از هر چیز دیگری ثابت می‌کند این است که اولاً آیین مزداپرستی در سده هشتم پیش از میلاد معمول بوده و تا آن حد رواج داشته است که از نام او در نامگذاریهای شخصی استفاده می‌کرده‌اند، دیگر این که در آن زمان دو جزء نام این خدا هر یک به‌طور جداگانه به کار می‌رفته است. از طرف دیگر چون دلیلی نداریم که زردشتی بودن مادها را در قرن هشتم پیش از میلاد بپذیریم از اینرو ذکر نام مزدا در سنگ‌نبشته سارگون احتمال تقدم اهورامزدا را بر آیین زردشتی بیشتر می‌کند. هرگاه می‌توانستیم اهورامزدا را با اسرامزش Assara Mazaš که نامش به همراهی دوازده خدای بهشت و دوزخ در یک فهرست بابلی سده هفتم پیش از میلاد آمده است یکسان بشمریم، خود دلیلی کهن‌تر بر وجود این خدا می‌بود*، به سخن دیگر هرگاه می‌توانستیم وجود اهورامزدا را در زمانی ثابت کنیم که هنوز یکی از دگرگونی‌های مهم دستگاه آوایی زبان‌های ایرانی، یعنی تبدیل s به h صورت نگرفته بود دلیل قاطعی در دست داشتیم که رواج پرستش اهورامزدا را در زمان پیش از زردشت می‌رساند. ولی متأسفانه یکسان‌شمی اهورامزدا با اسرامزش بر پایه دلایل محکمی استوار نیست** و حتی مسلم نشده که در سنگ‌نبشته بابلی از اسرا Assara و مزش Mazaš نام یک ایزد واحد اراده شده است***.

* نک: مقاله هومل در «گزارش انجمن باستانشناسی عهد عتیق» سال ۱۸۹۹، ص ۱۳۷:

Hommel, Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch., 1899, p. 137.

** نک: «روش بررسیهای آریایی» تألیف هرتل: Hertel, Methode der arisch. Forsch. p. 47.

*** نک: از الهه‌های سومری Manzat یا Mazat نام دارد نک: مقاله شایل Scheil در «مجله مطالعات

هر پژوهنده‌ای که جایگاه اهورامزدا را در آیین زردشتی بازشناخته و در پی آن است که نقش این خدا و رابطه او را با ایزدان دیگر تعیین کند به زودی دامن‌گیر آیین گمان می‌شود که آیا برتری اهورامزدا از آغاز و دیرباز وجود داشته، یا اینکه شخصیت او ساخته و پرداخته یک دین آور است؟ خدای یک مرد دین آور آشنا به ایزدان شناخته شده به ندرت، همانند ایزدی است که شارستان وجود او از روی باورهای همگام، و معتقدات عامیانه طرح‌ریزی شده است و باید اقرار کرد که اهورامزدا یک چهره ایزدی است که در گاهان به صورت خدای برین نموده شده است. ولی در خود گاهان، نیز، مانند اوستای متأخر، اشاراتی از آیین و دورانی یافت می‌شود که مطابق آن توان، شهر یاری اهورامزدا به گونه‌های مختلف محدود شده است.

از این گونه است دشمنی و رقابتی که اهریمن را، مطابق اصول ثنوی آیین کهن زروانی، در برابر اهورامزدا قرار داده و قدرت او را به «جهان نیکی» محدود کرده است و همچنین این موضوع که در خود اوستا نیز چند تن از ایزدان با اهورامزدا هم‌توان و برابر انگاشته شده‌اند و اهورامزدا گاه ناچار است که از این ایزدان یاری بجوید و آنان را به خاطر کمک و یاوریشان سپاس گزارد*. در انجمن بغان، صدر مجلس همیشه از آن او نیست و گاه کم‌نیروتر از امشاسپندان به نظر می‌رسد. اهورامزدا نیز مانند برهما^{۲۹} Brahma در آیین هندی از یک برتری محدود به برتری مطلق رسیده است** و با وجود این، ایزدان دیگر مانند بهمن از قدرتی معادل توان او برخوردارند و همان ستایش و پرستش را دریافت می‌دارند. عبارت «سروران خرد» (اهورامزدا در صیغه جمع)، که در گاهان آمده، به گروهی از اهوراها اشاره می‌کند که اهورامزدا یکی از آنان بوده و در رأسشان جای داشته است، چنانکه در وداها نیز ورونه Varuna در رأس خدایانی که آدیتیه Aditya لقب داشتند قرار دارد***.

آسوری، سال ۱۹۲۵ ص ۱۴۹.

* نک: یسنای ۴۶ بند ۱۷، یسنای ۴۷ بند ۶، هم‌چنین کتاب «امشاسپندان» تألیف گایگر ص ۱۰۳ و دیگر صفحه‌ها: Geiger, Die Amesha Spentas, p. 103 ff.

** نک: مقاله پرزیلوسکی در «روزنامه آسیایی» سال ۱۹۲۴، شماره دوم، ص ۱۵۵ و دیگر صفحه‌ها: Przyluski, Journ. As., 1924, II, p. 155 ff.

*** نک کتاب یادشده گایگر ص. ۲۴۷.

بدین ترتیب همه موارد مثبتی که به نظر می‌رسید دلایلی برای مقایسه و یکسان‌شمی دین هخامنشی با آیین زردشتی باشند به هنگام بررسی متناقض و مغایر یکدیگر می‌نمایند.

نمودن ناسازگاری و ناهمداستانی این‌گونه موارد به تنهایی بسنده نیست بلکه ضروری است که درباره لغات و واژگان دو زبان، که غالباً از ارزش آنها غفلت شده، نکته‌هایی چند یادآور شویم.

برای کسانی که از اهمیت نام ماهها و جشن‌های ایرانی آگاهی دارند تفاوت و اختلاف گاه‌شماری پارسی و اوستایی و اهمیت این مسئله کاملاً روشن است. واژه پارسی بغ *baga* در اوستا ناشناخته است همچنانکه واژه اوستایی *yazata* نیز در زبان فارسی باستان به کار نرفته است. نام مغ *magu* تنها یکبار ضمن اشاره‌ای گذرا، و احتمالاً تحت تأثیر سنت‌های جنوب غربی، در اوستای متأخر آمده است. از سوی دیگر نام‌های زوت یا زوتر *zautar* و اثرون *athravan*، که در اوستا به موبدان و پیشوایان دینی اطلاق می‌شد، در میان واژگان دینی فارسی باستان یافت نمی‌شود. هرگاه به خاطر آوریم که مغ یک واژه پارسی نبوده بلکه چنانکه هرودوت اشاره کرده احتمالاً واژه‌ای مادی است دلیل دیگری خواهیم داشت که نام مزداکو *Mazdaku* هیچ‌گونه ارتباطی با آیین زردشتی ندارد.

صفت مزدیسنه* (مزدپرست) که در پایروسیهای آرامی زمان هخامنشی آمده دلیلی بر زردشتی بودن هخامنشیان نمی‌تواند باشد چنانکه ذکر نام اهورامزدا در سنگ‌نبشته‌ها نیز دلیلی برای این امر محسوب نمی‌شود. به علاوه می‌دانیم که در اوستا برای نمودن دوگانگی و تضاد میان جهان نیک و بد واژه‌هایی که درباره جهان نیکی و نامگذاری دامهای آن و اندامها و کارهای آنان به کار می‌رود با واژه‌هایی که در مورد جهان پلیدی و نامگذاری موجودات آن و اعمال و کردارهای آنها به کار می‌رود متفاوت است** در زبان فارسی باستان نه تنها از این تفاوت‌گذاری و دوگانه‌نگری

* Mazdayasna

** نک: به مقاله فراختن برگ در یادنامه اشپیگل، سال ۱۹۰۸، ص ۲۸۹-۲۶۹ و مقاله‌گری در «مجله انجمن سلطنتی آسیایی»، سال ۱۹۲۸، ص ۴۴۱-۴۲۷:

Frachtenberg, in: Spiegel Memorial Volume, 1908, p. 269-289; Güntert, Sitz. ber. der Heidelb.

اثری نمی‌بینیم بلکه در این زبان واژه‌های مذموم و مستهجن زردشتی به کرات استعمال می‌شود چنانکه مثلاً ریشه فعلی — pat، که در اوستا برای گریختن و بیابانی شدن دیوان و داده‌های اهریمنی و — us-pat برای زادن آنها به کار رفته، معادل آن در فارسی باستان یعنی — ud-pat به معنی ساده رفتن و روانه شدن است که در هر مورد به کار می‌رود. ریشه — mar به معنی مردن در اوستا تنها در مورد مرگ و میر موجودات اهریمنی استعمال می‌شود در حالیکه در سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان، فعلی از همین ریشه در مورد مرگ کمبوجیه به کار رفته است. مقایسهٔ واژه‌ها و مفاهیم آنها در زبان فارسی باستان و اوستا به نتیجه‌ای نمی‌انجامد و علت این که برخی از محققان به اصرار خواسته‌اند از این طریق زردشتی بودن هخامنشیان را ثابت کنند این است که گشتاسب پدر داریوش را با گشتاسب حامی زردشت، که نامشان همگونه است، یکی شمرده‌اند، حال آنکه تطبیق و یکسان‌شمی این دو شخصیت پذیرفتنی نیست*.

بدین‌سان از میان همه قرائن و اشاراتی که برای اثبات فرضیهٔ زردشتی بودن هخامنشیان ارائه شده، چنانکه ملاحظه شد، هیچ کدام کافی و رسا نیست، در مقابل اینک باید دید که آیا بین دین ایرانی، آن چنانکه هرودوت وصف کرده، و مذهب هخامنشی می‌توان ارتباطی برقرار کرد؟ تا آنجا که بتوان از روی آگاهیهای بسیار اندک اسناد موجود در این زمینه یعنی سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان قضاوت و نتیجه‌گیری کرد، همهٔ قرائن دلالت بر یکی بودن این دو آیین و مذهب دارد، به علاوه می‌توان این مطلب را از پیش نیز حدس زد زیرا بین دین ایرانی از روی مشاهدات هرودوت و آیین زردشتی همان ناهمداستانی و تفاوت وجود دارد که بین دین اوستایی و مذهب هخامنشی.

اهورامزدا «دادار زمین و آسمان» همراه با «همهٔ بغان» که در سنگ‌نبشته‌ها آمده با مجموعهٔ ایزدانی که هرودوت از آنها سخن گفته و آنها را تحت اقتدار و برتری خدای آسمانها قرار داده مطابقت می‌کند و عین عبارت داریوش دربارهٔ اهورامزدا و همهٔ بغان در این گفتار هرودوت نیز تکرار شده است: «کوروش نخست برای زئوس و سپس برای دیگر بغان یزشن برد». پیش از این دربارهٔ متأخر بودن آیین اناهید و در

Akad. 1914, Abhandl. 13; Gray, J. R. A. S. 1927, p. 427-441.

* اخیراً هر تل در این مورد کوششهایی کرده ولی نظریات او به هیچ وجه قانع‌کننده نیست. نک «

Hertel, Die Zeit Zoroasters.

نوشته او تحت عنوان «زمان زردشت»:

مقابل در مورد قدمت ایزدمهر سخن گفتیم. همچنین باید یادآور شد که در تعصبات و دستورهای اخلاقی نیز در هر دو مأخذ عبارت‌های یکسانی به کار رفته است. گفتار هرودوت دربارهٔ نفرت و بیزاری ایرانیان نسبت به دروغ یادآور این پند داریوش است: «تو که روزی شاه خواهی شد از دروغ بپرهیز، مردی که دروغ‌زن است او را با شدیدترین سزاهای کیفر ده.» و نیز در مورد قول هرودوت که ایرانیان به داشتن فرزندان زیاد ارزش فراوان قایل بودند و آن را نشانه‌ای از لطف ایزدی می‌پنداشتند می‌توان این سخن داریوش را شاهد آورد: «اگر تو مردمان را از کارهای نیک من بی‌آگاهانی اهورامزدا دوست تو باد و تخمه و خانمان تو افزون بود». اینکه این مطالب در بخشهای متأخر اوستا نیز آمده است خود نشانهٔ آن است که این گونه معتقدات از ویژگی‌ها و خصوصیات همیشگی و عمومی ایرانیان بوده است و چنانکه پیش از این نیز یادآور شدیم استعمال فعل دروغ – druǰ در سنگ‌نبشته‌ها ارزش استدلالی چندانی ندارد. از سوی دیگر یک مورد از گفتار هرودوت، که مغایر رسم‌های ایرانی به نظر می‌رسد، شایستهٔ توجه خاص است زیرا این مورد به کرات مورد بررسی واقع شده ولی این بررسی‌ها همیشه از روی روش درست و مرتبط با موضوع نبوده است و آن مسأله پرستشگاه‌هاست.

در رد گفتار هرودوت مبنی بر اینکه ایرانیان نه پرستشگاه داشته‌اند و نه بت و نگاره، روایت استرابو را نقل کرده‌اند. در این جا یادآوری پیشین خود را دربارهٔ این که نباید روایات مورّخین دوره‌های مختلف را با هم آمیخت تکرار نمی‌کنیم. داده‌های استرابو و مشاهدات او در بخش جداگانه‌ای از این کتاب بررسی خواهد شد ولی در واقع بین این روایت که ایرانیان پرستشگاه نداشتند و گفتار داریوش که می‌نازد پرستشگاه‌هایی* را که گئوماتای مغ ویران کرده بود او دوباره ساخته است مغایرتی به چشم می‌خورد. لیکن هرگاه این حقیقت را به‌خاطر بیاوریم که میان گونه‌های سنتی و رسمی آیین و ستایش و گونه‌های عامیانه آن فرقی بوده است این مغایرت منتفی می‌شود. امروزه می‌دانیم که در دین و آیین هند و اروپایی نه پرستشگاه وجود داشته است نه تندیس و پیکره خدایان. از سوی دیگر قرائن و آگاهی‌هایی از دوران‌های نخستین دین رومی در دست داریم و این قرائن آشکارا نکات مشترکی را که میان

اصطلاحات و واژگان مذهبی دین هند و ایرانی و ایتالیایی - سلتی وجود دارد تأیید می‌کند* و معلوم می‌دارد که بر اثر نفوذ اتروسکها** و یا یونانیان بود که لاتینی‌ها به برافراشتن پرستشگاه‌ها و ساختن پیکره و تندیس خدایان پرداختند و تا آن زمان رومیان به داشتن پردیس‌های مقدس (Loca sacra, fanum) برای برگزاری آیین‌های دینی قانع بودند. بنا به گفته وارو^{۳۰} Varro رومیان بیش از ۱۷۰ سال خدایان خود را بی آنکه پیکره و نگاره‌هایی از آنها بپردازند می‌پرستیدند.*** راستی گفتار هرودوت که اغلب مورد تردید قرار گرفته، بدین سان ثابت شده و هماهنگی و تطابق آن با یک باور کهن هند و اروپایی آشکار می‌گردد. باید در نظر داشت که هرگاه داشتن پرستشگاه و پیکره‌ها در آیین سنتی روا نبود در برابر، برافراشتن معابد و تندیسها، که سامیان از زمانهای بسیار پیشین دارا بودند، از دیرباز در مذهب عامه مردم ایران پذیرفته و رایج شده بود. این موضوع را که داریوش پرستشگاه‌های ویران شده را دوباره بنا نهاد در واقع باید به عنوان یکی از شیوه‌های سیاست مذهبی این پادشاه برای جلب دوستی و اعتماد مردم تلقی کرد که در عین حال نشانه‌ای از تسامح و بی‌تعصبی شاهان هخامنشی نسبت به ادیان و آیین‌های گوناگون محسوب می‌شود که در شاهنشاهی آنان معمول بود. ولی آیا یک شاه پارسای زردشتی که به سبب تعلیمات گاهانی آتش تعصب و نابردباری در جانش شعله‌ور می‌بود ممکن است چنین نظر عنایتی نسبت به معتقدات بیگانه داشته باشد؟

به طور خلاصه، زمانی که روایات هرودوت را یکجا و بی‌تعصب و پیش‌داوری بررسی می‌کنیم از روی گواهی‌ها و مشاهدات این مورخ تصویر نسبتاً درستی از دین هخامنشیان به دست می‌آید. این دین هم با کیش مغان و هم با مذهب زردشت مغایرت دارد و در برابر با آیین مزدیسنا، آنهم در مواردی که این آیین با وجود دین‌آوری زردشتی آثاری از باورهای باستانی مربوط به پرستش عناصر طبیعت و کیتی را حفظ کرده، هم‌آهنگی دارد.

* Italo-Celtic; Vendryes, Mem. Soc. Lingu., XX, p. 265 ff.

** Etruscan

*** Varro, ap. Aug. Civ. dei, IV, 31.; W. Fowler, Relig. Exper. of The Rom. People, p. 146

فصل سوم

استرابو

در این بخش گزنفون^{۳۱} را، که در «کوروش نامه»^{*} اش گاه از منابع شناخته شده، به ویژه تاریخ هرودوت، الهام می‌گیرد و گاه نیز به خاطر نظریات اخلاقی خود تاریخ را به شکل داستان می‌پردازد، یکسو نهاده مستقیماً به بررسی نوشته‌های استرابو می‌پردازیم. بدین ترتیب ما در واقع دوره‌ای نزدیک به چهارصد سال را نادیده می‌انگاریم زیرا چنانکه می‌دانیم استرابو در فاصله سالهای ۶۳ تا ۱۹ پس از میلاد زندگی می‌کرده است ولی این وقفه، برخلاف تصور، چندان صدمه‌ای به این تحقیق وارد نمی‌کند. استرابو نیز مانند همه مورخان یونانی بخش عمده‌ای از آگاهیهای خود را از هرودوت اقتباس کرده است. دوام و پیوستگی این سنت تاریخی خود دلیل ارزشمندی آنست، به ویژه زمانی که هواخواه چنین سنتی نویسنده‌ای چون استرابو باشد که با دقتی پروسواس مشاهدات عینی خود را شرح داده و تعیین کرده است. استرابو آیین و مراسمی را که برگزاری آنها را در^{۳۲} «کاپادوسی»^{**} خود به چشم دیده است به شرح زیر بیان می‌کند:

رساله جغرافیا کتاب ۱۵، کرده ۳ بند ۱۳

⌘ Cyropedia

⌘⌘ Cappadocia

«رسم‌های پارسیان و مادها و بسیاری دیگر از مردمان به هم همانند است که درباره آنها مطالب گوناگونی نوشته‌اند لیکن من در این میان آنچه را که مهم می‌نماید بازگو خواهم کرد. پارسیان پیکره‌ها در آدریان برنمی‌افرازند بلکه آیین‌های قربانی را در جایگاهی بلند به جای می‌آورند و آسمان را زئوس می‌انگارند. آنان هم‌چنین خورشید را که مهرش می‌نامند و ماه را و آفرودیت را و آتش و زمین را و بادها و آب را نیز بزرگ می‌دارند. آنان پس از خواندن سرودهای نیایش در حالیکه قربانی را به تاج گلها آراسته‌اند آیین یزشن را در جای پاکیزه‌ای برگزار می‌کنند. مغ که سرپرستی آیین را به عهده دارد قربانی را پاره‌پاره می‌کند، شرکت‌کنندگان هر یک بهره خود را گرفته مراسم را ترک می‌کنند و هیچ بخشی به ایزدان تخصیص داده نمی‌شود. آنان بر آنند که خدا تنها به روان قربانی نیاز دارد، با وجود این، بنا به گفته برخی هاگاه بخش کوچکی از اندرونه قربانی را بر آتش می‌نهند. ایرانیان میان آب و آتش از لحاظ رسم‌های قربانی فرقی قایلند. در مورد آتش. کنده‌های هیزم بی‌خار بر آتش می‌نهند و از بالا چربی بدان می‌ریزند و آنگاه در حین پاشیدن روغن آن را از پایین می‌افروزند و هرگز بر آتش نمی‌دمند بلکه با بادبیزن آن را باد می‌زنند و کسانی را که آتش را خاموش کرده‌اند و یا آن را با لاشه مرده یا چیزهای ناپاک آلوده‌اند می‌کشند.

و اما در مورد آب، زمانی که ایرانیان به دریاچه یا رود یا چشمه‌ای رسند گودالهای بزرگ کنده قربانی را در کنار آن می‌کشند و سخت پروای آن دارند که هرگز خون به آب نیامیزد چون این کار سبب آلودگی آب خواهد بود. پس از آنکه گوشت قربانی را روی گستره‌ای از گیاه مورد یا برگبو به ترتیب چیدند مغان آن را با شاخه‌های درخت که در دست گرفته‌اند لمس کرده و به زمزمه سرودی می‌پردازند و جرعه‌هایی از زور روغن را که با شیر و شهد آمیخته است، بر آتش و آب نه، بلکه بر خاک می‌افشانند و برای زمان درازی در حالیکه دسته‌ای از شاخه‌های

باریک نهال گز* در دست دارند زمزمه و سرودخوانی را ادامه می دهند. در کاپادوسیه، سرزمینی که طایفه مغان، که آنها را آذر - موبدان** می خوانند، و نیز معابد ایزدان ایرانی آنجا بشمار است حیوان قربانی را با کارد سر نمی برند بلکه آن را با ضربه کنده درختی که به دسته هاون مانده است بی جان می کنند. در آنجا همچنین آتشکده ها وجود دارد، بناهای غریبی، که در میانشان آدریانی قرار دارد که از خاکستر انباشته است و در آنجا مغان پاسدار آتشی هستند که هرگز خاموش نمی شود. مغان روزها به آتشکده آمده در برابر آتش، نزدیک به یک ساعت، به زمزمه می پردازند در حالیکه دسته ای از شاخه ها را به دست گرفته و روپوشی نم دین پوشیده اند که هر دو گونه و لبهایشان را می پوشاند. آیین هایی نظیر این در حرم انائیتس Anaïtis و اومانوس Omanus نیز برگزار می شود، اینها نیز دارای سراهای مخفی هستند و پیکره ای از اومانوس در پیشاپیش دسته ها حمل می شود. این رسم ها را من خود به چشم دیده ام ولی تفصیلاتی که در بالا یاد شد و نیز آنچه که اینک بازگو می شود در کتاب های تاریخ مذکور است.

پارسها مردگان خود را پس از آنکه با موم پوشاندند به خاک می سپارند. مغان مردگان را به خاک نمی سپارند بلکه آنها را در جایی می نهند که مرغان بدرند***»

بخش عمده مطالب بالا، با اندکی کم و کاست، با نوشته های مورخان پیشین به ویژه هرودوت هم آهنگی دارد. از میان همه خدایان پرستش شش ایزد یعنی خورشید و ماه و زمین و آب و باد، بی آنکه کوچکترین جنبه و جلوه زردشتی داشته باشند، با باورهای کلی ایرانی مطابقت دارد. پژوهندگان بی آنکه دلیلی داشته باشند در یکسان شماری این ایزدان با امشاسپندان، که در آیین زردشتی نماد ارزشهای اخلاقی و در عین حال

* Tamarisk

** Puraithoi

*** ترجمه متن یونانی توسط مولتون در کتاب «صدر دیانت زردشتی» ص ۴۱۰ - ۴۰۷.

تجسمی از عناصر فراوانی و افزونی هستند، تردید کرده‌اند. چنانکه بعد خواهیم دید بین خدایان گیتی و این بوده‌های نیم مینویی و نیم استومند، یعنی امشاسپندان که گوهر واقعی آنها در اوستا روشن نیست، رابطه‌ای وجود دارد.

از سوی دیگر در روایت استرابو مهر نقش اصلی خود را به عنوان ایزد خورشید باز یافته و دیگر به صورت یک زن ایزد، چنانکه در متن هرودوت آمده معرفی نشده است: صفات او با مهر اوستایی یکسان نیست. مهر در اوستا یکی از کهن‌ترین ایزدان هند و ایرانی است زیرا نه تنها در سرودهای ودایی از او یاد شده بلکه در سنگ‌نبشته‌های میتانی مربوط به سده چهاردهم پیش از میلاد نیز نام او آمده است.* در اوستا مهر ایزد خورشید نیست بلکه خدای انوار مینوی است** او پیش از خورشید برخاسته در گردونه‌ای که چهار اسب می‌کشندش گنبد آسمان را می‌پیماید، او دارنده هزار چشم و ده هزار گوش است و هیچ چیز از او پنهان نمی‌ماند. مهر در نقش ایزد روشنایی دارای نیرو و توانی دوگانه است: نخست به عنوان ایزد راستی پایندان پذیرفته‌ها و نگهبان پیمانهاست، کسانی که او را حرمت کرده و بزرگ می‌دارند فرخنده شده کار و بارشان رونق و روایی می‌یابد. او از جایگاه سپهریش یکباره بر سر مهر – دروژان و فریبکاران و مردمانی که آیین او را خوار می‌دارند می‌تازد و بی‌رحمانه سزایشان می‌دهد؛ ولی به سان ایزد روشنی مهر خدای آفتابگینی گرم است، پرتو او رویش گیاهان و بالش جانوران را یاری می‌دهد. مهر را با صفت «دارنده چراگاههای فراخ» می‌ستایند. او بخشنده زندگی و فزاینده زاد و رود است و آنان را که بزرگش می‌دارند و دام دهش او را نماز می‌برند به خواسته و تندرستی پاداش می‌دهد.

از روی گواهی‌های گزنفون و پلوتارخ درمی‌یابیم که در مراسم سوگندخواری و در آغاز نبردها مهر را نیایش می‌کردند. حتی اگر از آیین ویژه پرستش مهر، که سپاهیان رومی آن را به عاریت گرفته و تا سرزمین‌های دور بردند، کوچکترین آگاهی نیز

* نک: مقاله اد. میر در «مجله مطالعات در زمینه زبان‌شناسی تطبیقی» شماره ۴۲ ص ۲۵:

Ed. Meyer, Ztschr. f. vergl. Sprachforsch., XLII, p. 25.

** نک: کتاب «یزدان‌شناسی زردشتی» تألیف دالا، ص ۱۶۵ و دیگر صفحه‌ها و نیز کتاب «راز – آیین‌های مهری» نوشته کومون، ص ۳ و دیگر صفحه‌ها:

Dhalla, Zor. Theol. p. 106 ff; Cumont, Mystères de Mithra, p. 3. ff.

نداشتیم باز قراین بی‌شمار دیگری در دست بود که ما را از اهمیت نقش مهر آگاه می‌کرد. این قراین عبارتند از اسامی خاصی که از ترکیب با نام مهر ساخته شده‌اند*، اختصاص یکی از ماه‌های سال و یکی از روزهای ماه (روز شانزدهم) در گاه‌شمار بی‌ایرانی به مهر و بالاخره جشن معروف مهرگان** که در سرتاسر آسیای صغیر و بزرگتر مرسوم بود و به سبب مراسم و تشریفات پرشکوهش که طی آن پادشاه وقت باده نوشیده و می‌رقصید معروف بود و پس از حملهٔ تازیان نیز تحت نام جشن مهرگان*** به هر سال در آغاز پاییز برپا می‌شد هم‌چنان دوام داشت***.

چنان می‌نماید که مهر به‌سان خدای روشنی از دیرباز با خورشید یکسان شمرده می‌شده است. در گاهان هیچ یادی از مهر نشده است و در بخش‌های جدیدتر کتاب اوستا او دیگر بزرگترین ایزدان بشمار نمی‌آید ولی کارکیایی‌ها و صفات برجستهٔ او به‌طور مکرر ستایش شده است. بین مقام مهر و نقش او فرق بسیار است، بدین ترتیب حتی اگر اشاره مغلوط و نادرست هرودوت دربارهٔ مهر به عنوان زن - ایزد از جانب خود مورخ نیز باشد، که استرابو به یاری مدارک دیگر و یا از روی مشاهدات شخصی خود آن را تصحیح کرده است، باز نتایجی که از بررسی روایت هرودوت به‌دست آمده هم‌چنان به اعتبار خود باقی می‌ماند.

در بررسی روایت استرابو، پرداختن به مسائلی از قبیل زمزمهٔ سرودها به هنگام یزشن، نیایش و قربانی برای آب و آتش، که هرودوت و همه نویسندگان کهن بدانها اشاره کرده‌اند، ضرورتی ندارد. در این‌جا فقط باید این مطلب را یادآوری کرد که در ایران نیز مانند هند از وظایف قربانی‌کنندگان این بود که آتش را به نفس‌های خود نیالایند****.

* نک: «نام‌نامهٔ ایرانی» تألیف یوستی. Justi, Iran. Namenb., P. 209؛ نام خاص «مهر دست» Mitridasta در دو سنگ‌نبشته لیدیایی آمده است رک. به مقاله لیتمان در نشریهٔ «ساردس» شمارهٔ ۶، ص ۵ و مقالهٔ بوکلر در همان نشریه شماره ۶، ۲، یادداشت ۲۳ و ۲۴:

Littmann, Sardis, VI¹ p. 5. Buckler. Sardis, VI², n° 23 and 24.

*** Mithrakāna

*** نک: «بررسی‌هایی دربارهٔ تاریخ ایران» تألیف مارکوارت، جلد دوم، ص ۱۳۴:

Marquart, Untersuch. z. Gesch. von Erān, II, p. 134.

**** نک: به کتاب «دین و دایی» تألیف اولدنبرگ ص، ۵۵۰: Oldenberg, Relig. d. Veda, p. 550.

در این جا شایسته است که تفصیلات مربوط به مراسم قربانی را به طور دقیق بررسی کنیم. مطابق روایت استرابو حیوان قربانی بر روی بستری از گیاه مورد نهاده می شود و پس از آنکه مغ آن را با دسته شاخه ها لمس کرد سرش را می برند در حالیکه مغ به زمزمه سرودی می پردازد و زوری را که با شیر و عسل آمیخته است بر زمین می افشاند. به طور مسلم این اعمال زردشتی نیستند ولی با آیین و مراسمی که در اوستای متأخر ذکر شده شباهت هایی دارند که سبب اشتباه و گمراهی شده است. گستره گیاهی، چنانکه از پیش نیز یادآوری کردیم، به برهیش barhiš ودایی شباهت دارد. مفسران و گزارشگران زمان ما، که می خواهند به هر ترتیبی که شده این آیین ویژه قربانی را با مراسم اوستایی هوم Hauma یکسان و معادل بینگارند، با اشکال مواجه شده اند ولی باید دانست که توجیه این آیین ویژه چندان مشکل نیست. تقدیم زورهایی از شیر و روغن و شهد به عنوان بخشی از مراسم قربانی، در میان بابلیان مرسوم بود و به عنوان مثال در برگزاری آیین نوروز بابلی یعنی اکتیو^{۳۳} Akitu جزء اعمال و مراسم لازم شمرده شده است*. تشخیص اینکه استرابو به هنگام شرح این مراسم گفتار پیشینیان را بازگو می کند یا اینکه از مشاهدات شخصی خود الهام گرفته مشکل است، به هر صورت، او آیینی به مغان نسبت می دهد که از بابل اقتباس شده است. همچنین در مورد دسته شاخه هایی که بنا به قول استرابو مغان در هنگام یزشن به دست می گیرند در وهله اول ممکن است با برسمن barsman اوستایی یکسان گرفته شود ولی امکان دارد که این رسم نیز از مردمان همسایه به عاریت گرفته شده باشد. در مراسم قربانی آیین ودایی برای این مورد معادلی وجود دارد ولی این شاخه های مورد مخصوصاً در مراسم قربانی بابلی یافت می شود**. هم چنین می توان آن را به صورت دسته ای از ساقه گیاهان که در سنگ نگاره های بابلی اغلب خدایان، به عنوان نمادی از رویش، در دست دارند باز شناخت. این تعبیر و گزارش بیشتر محتمل می نماید زیرا

* نک: به کتاب یادشده کلمن، ص ۱۴۴.

** نک به کتاب اپیان بنام «مهرداد...» ص ۶۶: کتاب «تمدن بابلی» تألیف دلاپورت ص ۱۸۵؛ «جشن بابلی اکتیو» تألیف پالیس ص ۱۶۷؛ «نوشته های کوتا» تألیف اوسه نر ۴۰۳:

Appian, Mithrid, 66; Delaporte, Civil. babyl. p, 185.; Pallis, The Babyl. Akitu Festival, p, 167; Usener, Kleine Schriften, IV, p. 403.

در یشت پنجم نیز اناهید، که احتمالاً ریشه بابلی دارد، بر سمن به دست نموده شده است. این گونه تداخل و اختلاط رسم‌های بیگانه در آیین ایرانی، که از مذاهب بومی و محلی نیز اقتباسهایی کرده، زمانی قابل درک می‌گردد که شرایط و محل جغرافیایی را که استرابو در آنجا به بررسی و تحقیق پرداخته است در نظر بگیریم. در طول دو سده اول میلادی در کاپادوسیه هم آمیغی* شگفتی از باورها و آیین‌های بسیار ناهمگون و ناهمگون به وجود آمد. پس از فروپاشی امپراطوری اسکندر و تأسیس شاهنشاهی اشکانی در نزدیکی مرزهای ایران و کاپادوسیه و ارمنستان و پونتوس^{۳۱} Pontus، کماژن Commagene سلسله‌های پراکنده‌ای روی کار آمدند. سالاران این نواحی بر خود می‌بالیدند که آنان را شهربان (ساتراپ) و از نژاد هخامنشیان بخوانند و آنان خود رسم و آیین شاهان هخامنشی را تقلید می‌کردند. اهورامزدا و مهر و اناهید را سخت بزرگ می‌داشتند ولی در همان زمان این امیران خود را دوستداران فرهنگ هلنی Philhellenic می‌خواندند و برای مذاهب یونانی امتیاز فراوان قایل بودند. نمونه کامل این گونه تلقی و برداشت سنگ‌نبشته انتیوخوس اول شاه کماژن است که تقریباً در زمان استرابو شاهی می‌کرد.

ایزدانی که در سنگ‌نبشته انتیوخوس بر شمرده شده‌اند دارای دو نام هستند، تحت این دو نام از حرمت و بزرگداشت برخوردار بودند که عبارتند از زئوس، اهورامزدا، مهر - آپولو و بهرام - هرقل. انتیوخوس بر سنگ‌نگاره آرامگاهش در جامه ایرانی در حالیکه دست مهر ایزد را می‌فشرده نگاشته شده است. این شاه بر نژاد خود که از سوی مادر به سلوکیها و اسکندر می‌رسید و از سوی پدر به داریوش و هخامنشیان می‌پیوست می‌نازد و خود را آنتیوخوس و مهرداد Mithridates می‌نامد** این هم آمیغی مذاهب، که سیاست و برداشت اشکانیان و نیز ضرورت و هرآیینگیهای سیاسی به پیشرفت آن یاری کرد، در جریان آشفتگی بزرگ و هرج و مرجی که بر افتادن شاهنشاهی هخامنشی به بار آورد، آغاز شد ولی باید دانست که وقایع و

* syncretism

** نک «مجموعه‌ای از کتیبه‌های یونانی در شرق» تألیف دیتن برگر جلد اول. ص ۵۹۱ و دیگر،

Dittenberger, Orient. griech. inscr. select., I, p. 591 ff.

صفحه‌ها:

رویدادها این گمیزش مذهبی را به وجود نیاوردند بلکه بر شتاب و تراکم آن افزودند. شاهان هخامنشی گذشت و حوصله فراوان داشتند و تا آن حد شکیا بودند که روایی آیین‌های بیگانه را نیز در قلمرو خود برمی‌تافتند* به علاوه وجود مردمان گوناگون و پر نژاد که پیرو دادِ هخامنشی بودند خود عاملی بود که هم‌زیستی و اختلاط دین‌های متفاوت را در درون مرزهای شاهنشاهی ایجاد می‌کرد و این ادیان حتی پیش از برافتادن دولت هخامنشی نیز در حال دگرگونی و به هم آمیختن بودند و بدین سان آیین‌های ایرانی، سومری، بابلی، هلنی و کاپادوسی از راه تسامح و پذیرفتاری توسعه یافته با رسوم و سنت‌های محلی آمیخته در مذاهب دوسویه و پیوندی جوش خوردند و ترکیب شدند**.

مطابق روایت استرابو در سرزمین کاپادوسیه مغان بشمار بودند و شهر زِلا^{۳۵} Zela از آنان پر بود. آنان را آذر - موبدان یعنی Puraithoi می‌نامیدند و این خود نشانه تقدس آتش در نزد مغان است. استرابو در جای دیگری اشاره می‌کند که «مغان به هر ایزد که یزشن می‌بردند نخست با نیایش آتش آغاز می‌کردند» علاوه در نقاط مختلف ایران خرابه آتشکده‌ها باز یافته شده است. برای سالیان دراز محققان نام Puraithoi را با واژه اوستایی اِثروَن athravan سنجیده و از این راه خواسته‌اند که برای مشابهت و یکسانی آیین‌های رایج در آسیای صغیر و دین اوستایی دلیل دیگری ارائه نمایند، ولی شباهت این دو واژه ظاهری و صوری است و مقایسه آنها بر مبنای فقه اللغة ناصحیح متکی است. واژه هند و ایرانی اثرون که حداقل در اوستا در مفهوم کلی روحانی، نه ضرورتاً موبد آتش، به کار رفته، ساخت مبهمی دارد و شاید هیچ‌گونه رابطه‌ای با واژه آتش نداشته باشد***. با اینکه دلایلی که برای زردشتی قلمداد کردن این‌گونه آیین‌های ستایش پیشنهاد شده همگی ضعیفند ولی باید اذعان کرد که انکار هرگونه رابطه و مشابهت بین این مراسم و آیین ستایش آتش در مزدیسنا تنها از طریق خرده‌نگری و

* نک «تاریخ جهان قدیم» گردآورد شده در دانشگاه کمبریج، جلد ۴، صفحه‌های ۱۸۸ - ۱۸۷:

Cambridge Anc. Hist. Vol. IV, P. 187-188.

** برای مثال به فهرست نامهای خدایان که آگاتیاس Agathias بر شمرده است نگاه کنید.

*** نک «فر هنگ و اژکان زبانهای ایرانی کهن» تألیف بار تولومه، ستون ۶۵:

Bartholomae, Altiran. Wörterb. col. 65.

و سواِس بیش از حد ممکن است زیرا باید به خاطر داشت که آیین پرستش اتس همراه با مهرپرستی از دیرباز و حتی پیش از زمان استرابو در آسیای صغیر رایج شده بود و نام ایالت مادی آذربایجان* خود دلیلی بر قدمت و باستانی بودن این آیین است. در مورد مقایسهٔ پنام نمدین مغان به هنگام یزشن، بنا به روایت استرابو، با پنام patidana اوستایی اشکالی به نظر نمی‌رسد ولی در این مورد نیز رسم کهن ایرانی در اختلاط با رسوم دیگر جابه‌جا شده و تغییر شکل یافته است.

و اما در مورد روش بی‌جان کردن حیوان قربانی به وسیله کندهٔ درخت که استرابو گزارش کرده باید گفت که یافتن معادل مزدایی برای آن غیر محتمل می‌نماید. عبارات اوستایی در این باره، با اینکه مبهم‌اند، به سر بریدن حیوان و خونین بودن قربانی اشاره می‌کند به علاوه استرابو به مرسوم بودن این شیوه در میان هندوان نیز اشاره کرده است (کتاب اول، بند ۵۴).

این فدیهِ و قربانیها به کدامین ایزدان تقدیم می‌شد؟ بیش از همه برای اناهید که همراه با مهر در آیین مزدیسنا پایگاهی بس والا دارد. نیایش او در اوستا یکی از طولانی‌ترین یشت‌ها را تشکیل می‌دهد**. اناهید زن - ایزد آبهای مینوی است و در میان روشنان و ستارگان جای دارد، سرشار از توان و آزادگی دلیرانه در گردونهٔ چهار اسب‌اش پیش می‌تازد، دیوان و جباران و همه موجودات پرگزند را نابود می‌کند. اهورامزدا پاسداری و نگهبانی همهٔ جهان آفرینش را به او واگذار کرده است. همهٔ ایزدان او را ستایش کرده و از او فر و خواسته می‌خواهند. او فرخی و باروری جهان و جانوران را تضمین کرده گله‌ها و کشتزاران را در پناه خود می‌دارد. بنا به گزارش اوستا اناهید دختری باندام و آزادچهر است که افسری زرنگار و آراسته به اختران بر سر نهاده گوشواره‌ها و گردبندی زرین دارد، میانش باریک و راست، سینه‌اش برآمده و پر، بازوانش سفید و آراسته به یاره‌های سخته است. او موزه‌های زرین بر پا کرده و ردایی مجلل از خزبَر که زر دوزی شده است بر تن دارد. با توجه به جزئیاتی چنین بدیع در وصف، که در اوستا کمیاب است، پژوهندگان بحق چنان انگاشته‌اند که

* Atropatene

** نک: «تجلیات‌های اوستا» تألیف لومل، ص ۶۴ - ۲۶، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱

سراینده یشت به گاه این توصیف، پیکره و تندیس از اناهید را پیش چشم داشته است.^{۲۵} امکان بابلی بودن اناهید، که ما از پیش بدان اشاره کردیم، به وسیله قراین گوناگونی تأیید می شود: از همدان و شوش سنگ نوشته هایی از اردشیر هخامنشی به دست آمده که در آنها برای نخست بار از اناهید نام برده شده است. همچنین پیکره هایی شبیه اناهید در شوش یافت شده است. بعلاوه واژه اوستایی اناهیتا Anāhita (بی آرایش، بی آهو) نه با نام انائیتس Anaitis و نه با اناهید Anāhid پهلوی که هر دو برخلاف واژه اوستایی دارای مصوّت کشیده هستند مطابقت نمی کند. به احتمال زیاد نام باستانی زن - ایزد اردوی Ardvi بوده و اناهیتا را بعد بدان افزوده اند. بدین ترتیب می توان به این نتیجه رسید که تاریخ سرایش آبان یشت پیش از سده چهارم پیش از میلاد نمی تواند باشد و مشکل است که کسی بتواند در کنار گسترش مزدپرستی پیشرفت وسیع آیین انائیتس را توجیه کند. در هم آمیغی مذاهب هلنی اناهید با ارتمس^{۲۶} Artemis همانند گشته و این دو زن - ایزد از سده اول میلادی در کشور لیدی یکسان شناخته شده بودند^{۲۷}. در ایالات مختلف اناهید با مادر - ایزد، با آفرودیت و ننه ی Nanai^{۲۸} یکی شمرده شده و با مراسم کامرانهای آیینی آسیای صغیر ارتباط پیدا کرده است. روایت استرابو در این مورد کوثاثر از آن است که بتوان از روی آن نمایی را که آیین اناهید در کاپادوسیه به خود پذیرفته بود مجسم کرد. علاوه بر آنچه که معروض افتاد، اشارات مربوط به دسته گردانها که طی آن نگاره اناهید حمل می شد، نماز و نیایشی که به هنگام جشنواره سکایا Sakaia در بابل به او تقدیم می شد^{۲۹} خصوصياتی هستند که همه از شخصیت غیر مزدایی اناهید حکایت می کنند.

در روایت استرابو در کنار اناهید ایزد دیگری آمده که اومانس Omanes نامیده می شود. همه محققان بر آنند که این نام همان وهومن Vahu Manah اوستایی است. از

«نک به نوشته هالهوی که توسط دارمستتر در جلد بیست سوم سری «کتابهای مقدس شرق» ص ۵۳ نقل شده است: Halevy, quoted by Darmesteter, S. B. E. XXIII, P. 53.

«نک به مقاله کیل در کتاب «تبعات مربوط به آناتولی» تقدیم به حضور سر و م. رمزی ص ۲۵۰: Keil, in Anatol. stud. presented to Sir W. M. Ramsay, P. 250.

«»» Langdon, J. R. A. S. 1924. P. 65.

روی معیارهای آواشناسی این مقایسه و یکسان‌شمی ممکن است صحیح باشد ولی قرارگرفتن وهومن در کنار اناهید اشکالی به وجود می‌آورد که بعضی از مفسران آن را دریافته‌اند. وهومن تجرّد نیم مایه و رنگ‌باخته‌ایست که به گروه امشاسپندان تعلّق دارد. او مینوی وحی و الهام خردمندان است که اندیشه انسان را درباره خیر و نیکی روشن کرده نادانی و دژآگاهی را می‌زداید، او همچنین موکل بر یکی از افزونیهایی استومند یعنی جانور و رمه است. از لحاظ اصول مذهب و یزدان‌شناسی وهومن دارای اهمیت زیادی است ولی چنانکه می‌دانیم ایزدانی که در نوآیینی زردشت آفریده شده‌اند همگی دارای وجود تجریدی و صوری هستند. وهومن نمایانی و برجستگی یک خدای زنده و کوشا را ندارد بعلاوه هرگز میان او و اناهید رابطه‌ای نبوده است. این اختلاف و ناهمداستانی‌ها ما را به این اندیشه وامی‌دارد که ممکن است رابطه لفظی و تطابق آوایی بین اومانس و وهومن غیرواقعی باشد و شاید اومانس نام دگرگون شده خدای دیگری است.

در مورد کاپادوسیه باید به خاطر داشت که این کشور مانند ارمنستان و نواحی همجوار در زمانی بسیار پیشین تحت نفوذ سلطه و تفوق ایرانی قرار گرفت و تمدن ایران باختری، بویژه در زمان اشکانیان، در تمامی جنبه‌های فرهنگ و مذهب آن سرزمین به‌طور عجیبی تأثیر پرداخت. زبان ارمنی چنانکه می‌دانیم انباشته از واژه‌های دخیل ایرانی است که بخش بزرگی از واژگان دیوانی، فنی، سیاسی و مذهبی آن زبان را تشکیل می‌دهد*.^۱ دین ایرانی بر ارمنستان چیره بود. در کنار اهورامزدا و اناهید ایزد دیگری در این ایالت از پسند و اقبال همگانی برخوردار داشت و آن بهرام Vrthragna ایزد پاسدار ایرانشهر و خدای فیروزگری و ایزد ملّی آریاها بود. بهرام در انجمن ایزدان اوستایی از صدرنشینان است و در نقش سالار لشکرها و سپاهیان خود را در گونه‌های متفاوت به ستایشگرانش می‌نمایاند چنانکه مطابق بهرام یشت در ده پیکر مختلف یعنی باد، گاو، اسب، شتر و غیره به زردشت ظاهر می‌شود و

* نک به کتاب «دستور زبان ارمنی» تألیف هوبشمان، بخش نخست، ص ۹ و مقاله میّه در «گزارشهای انجمن زبان‌شناسی» شماره ۱۷ ص ۲۴۲.

تضمین می‌کند.

دلیلی در دست نیست تا برساند رسم‌هایی که هرودوت شرح داده هم‌چنان در زمان استرابو نیز رایج بودند، در مقابل، توجه به شواهدی که در بالا معروض افتاد ما را به این اندیشه وا می‌دارد که این رسم‌ها در واقع مجموعه‌ای از عقاید باستانی و باورهای دیرین بودند که حفظ شده و از نویسنده‌ای به نویسنده دیگر منتقل می‌شدند. دین ایرانی که در کاپادوسیه رواج داشت گونه‌ای از مزداپرستی دگرگون شده‌ای بود که در آن از کیش زردشتی هیچ نشانی یافت نمی‌شود. از میان رسم‌های کهن مذهبی، آیین نیایش آتش هم‌چنان باقی مانده لیکن با رسوم سامی آمیخته است و از خدایان تنها آن گروه ایزدان بازمانده‌اند که مورد توجه و پسند عامه بودند ولی آیین آنها نیز مانند جشنواره‌هایی که به خاطرشان برپا می‌شد بیشتر از گونه ایرانی رنگ آسیای صغیر به خود گرفته است. این نوع مزداپرستی جابه‌جا شده و دیگرگون هم‌چنانکه با دین کهن ایرانی، که هرودوت شرح داده، اختلاف دارد به همان اندازه نیز با آیین مزدیسنا و اوستایی ناهمداستان است.

فصل چهارم

تئوپمپوس و پلوتارخ

اگرچه فاصله تاریخی بین استرابو و پلوتارخ (از ۴۶ تا حدود ۱۲۰ میلادی) کمتر از زمانی است که استرابو و هرودوت را از هم جدا می‌کند، در مقابل، تفاوت میان روایت کوتاه پلوتارخ درباره دین مغان و گفتار استرابو، به مراتب بیشتر از اختلاف است که میان گفتار استرابو و هرودوت به چشم می‌خورد. به علاوه ترتیب تاریخی در این مورد دارای اهمیت اندکی است زیرا پلوتارخ در روایت خود در مواردی از تئوپمپوس^{۳۹} Theopompus نقل قول می‌کند و بدینسان بخشی از اسناد او به نیمه اول سده چهارم پیش از میلاد مربوط می‌شود. اهمیت فصلی که پلوتارخ در رساله «آیزیس و اوزایرس De Iside et Osiride» پرداخته مربوط به تفصیل قابل ملاحظه و نیز دقت و صراحت آن است. این رساله در واقع به ما امکان می‌دهد که درباره اصول دین، آیین و مراسم و نیز روایات مربوط به رستاخیز در دین ایرانی طرح روشنی بپردازیم:

«گروهی از مردمان به دو خدا باور همی دارند که بسان دو بنایان همالان یکی آفریدگار نیکی‌ها و دیگری پردازنده چیزهای یاوه و بی‌سود است. و اما گروهی دیگر نیروی نیک را خدا و آن دیگری را دیو دانند چنانکه زردشت مغ، که گویند پنج هزار سال پیش از جنگ تروا می‌زیست. او یکی از این دو بن را هرمزد Horomazes و دیگری را

اهرمَن Areimanios نامید و نیز نشان داد که هرمزد به روشنی می ماند بیش از هر چیز که به دریافت حواس درآید و حال آنکه اهرمن به تاریکی و نادانی مانده است و میانجی بین آندو مهر Mithres است و از این روست که ایرانیان او را مهر میانجی خوانند. او (زردشت) مردمان را پیاموخت که از بهر یکی فدیهای نذر و سپاس آورند و از بهر دیگری فدیها برای دفع آسیب و ناخوشی: آنان به هنگام کوبیدن گیاهی بنام Omomi در هاون، اهریمن Hades و تاریکی را نیایش کنند و آنگاه آن را به خون گرگ کشته‌ای آمیخته به جای تاریک و بی خورشید برند و دور بپاشند. پاره‌ای از گیاهان را از آن خدای نیک انگارند و پاره‌ای دیگر را از آن دیو بد، نیز از جانوران گروهی مانند سگ و مرغان و خارپشت متعلق به نیروی نیکند و موش آبی متعلق به نیروی بد، از اینرو کسی را خجسته می‌دانند که از آن خرفستران فراوانتر کشته است. نیز آنان درباره خدایان اسطوره‌های فراوان بازگو کنند چنانکه: هرمزد زاده‌ٔ ویژه‌ترین روشنی‌ها و اهریمن زادهٔ تاریکی و تیرگی با همدیگر در کارزار و نبردند. هرمزد شش خدای آفرید، نخست ایزد منش نیک، دو دیگر ایزد راستی، سدیگر شهریاری خوب و از بقیه یکی آفرینندهٔ خرد، دیگری آفرینندهٔ خواسته و آن دیگری آفرینندهٔ شادبها که از چیزهای زیبا خیزد. اهرمن، به هم‌چشمی، شش دیو آفرید. آنگاه هرمزد خویشتن را سه برابر فراخ کرده بگسترده و خود را از خورشید برکشید به همان اندازه که خورشید از زمین برکشیده است. او آسمان را به ستاره‌ها آراست و ستارهٔ شعرای یمانی Sirius را چون پاسدار و دیده‌ور بر سر آنان گذاشت و بیست و چهار خدای دیگر آفریده همه را درون تخم مرغی بنهاد ولی بیست و چهار دیو که زادهٔ اهرمن بودند به درون تخم مرغ خلیدند (افتادگی در متن) و این چنین چیزهای بد با نیکی‌ها آمیخته‌اند، اما زمان آمارده و تعیین شده‌ای خواهد آمد که اهرمن آورندهٔ بیماری و خشکسالی باید یکباره نابود شود و نیست گردد. آنگاه زمین هموار و همطراز می‌شود و مردمان زندگی یکسان و

شهریاری و کشوری یکتا خواهند داشت و همگی خجسته گشته به یک زبان سخن خواهند گفت و تئوپمپوس گوید که به عقیده مغان برای سه هزار سال متوالی یکی از این دو خدا، سالاری و فرمانروایی می کند و آن دیگری تن در می دهد و در سه هزار سال بعدی آندو با یکدیگر به ستیزه و کارزار پرداخته به قلمرو همدیگر می تازند اما در فرجام، اهرمن بشکند و مردمان شاد شوند و بی نیاز از خورشید و بی سایه. آنگاه خدایی که اینها را آراسته و انجام داده است به آسایش پرداخته زمانی می آید نه زمانی دراز چنانکه در خور یک خدا است بلکه اندکی دراز، چنانکه که مردی به خواب رود. چنین است اسطوره های مغان».*

پلوتارخ در شرح آموزه دینی مغان سراسر آفرینش را، چنانکه دیدیم، مشمول و دستخوش ستیزه و پیکار دو خدا تصویر می کند. شاید ضروری نباشد که اهمیت فراوانی به استعمال واژه های ایزد theos و دیو daimon قایل شویم، که چنان می نماید، که به صورت معادل هایی برای کلمات اوستایی ایزد yazata و دیو daiva به کار رفته اند. در اصل daimon خدایی است با سرشتی پیچیده تر که می تواند کارهای نیک یا بد انجام دهد گو اینکه دارای گوهر و شخصیت اختصاصی تری است** در مقابل آنچه که برای درک نظام مذهبی که پلوتارخ شرح داده اهمیت دارد همتایی و برابری دو ایزد است به هنگام روی در روی شدن و هم آویزی، و نیز این حقیقت که هر یک از آن دو آفریدگارِ نیمی از جهان است. با مراجعه به آثار ارسطو معلوم می شود که این دو خدای ایرانی از دیرباز در یونان با ژئوس و هادس یکسان شمرده شده اند. مطابق روایت پلوتارخ همچنانکه اهریمن به تاریکی و نادانی همانند است اهرمزد روشنی را مانند «برتر از هر چیز که به دریافت حواس درآید». این عبارت بخودی خود و نیز در مقام مقایسه و تشبیه ناکافی به نظر می رسد. هرگاه در مقام تصحیح برآییم این

* ترجمه از متن یونانی توسط مولتون در کتاب «صدر دیانت زردشتی» ص ۴۰۶ - ۳۹۹.

** رک مقاله نیلسون در «نشریه ویژه مذهب شناسی» شماره ۲۲، سالهای ۲۴ - ۱۹۲۳، ص ۳۷۷.

Nilsson, Arch. f. Relig. XXII, 1923-1924, P. 377.

عبارت از پُرفیروس^{۴۰} Porphyry می‌تواند ما را یاری کند: «تنِ اهرمزد Oromazdes بسان روشنی و جان او مانند راستی است.»

بنابه قول پلوتارخ در میان این دو خدا مهر قرار گرفته و این پایگاه سبب شده است که او را میانجی Mesites بنامند. چون در هیچ متن ایرانی برای مهر چنین لقبی ذکر نشده از این رو پرداختن به این مشکل را به بعد واگذار می‌کنیم. اهرمزد و اهریمن هر یک مطابق سرشت و گوهر خود فدیة و قربانی دریافت می‌دارند. اندیشهٔ قربانی کردن برای اهریمن، از نظر مزدیسنان بدعت و کفر محسوب می‌شود* بدین ترتیب گزارش پلوتارخ از همان آغاز به قلمرویی خارج از مزدیسنا مربوط می‌گردد و این موضوع باید همواره در مد نظر باشد. دلیلی بارز برای اثبات این ادعا این است که در آیین مزدایی قربانی‌هایی که در شب انجام شود به شدت محکوم شده و به صورت یکی از اعمال دیویسان به فدیة‌هایی تشبیه شده است که از برای دیوان باز آرند. این‌گونه اعتراض و محکوم ساختن زمانی دارای معنی و مفهوم می‌گردد که مربوط به اعمال و مراسم کیش مشخص فرقه‌ای باشد که پرستش اصل شر را جایز می‌شمرد، به عبارت دیگر دینی که بوسیلهٔ روایت پلوتارخ، دربارهٔ یکی از مراسم مهم آن آگاهی حاصل می‌کنیم. یکی از کیش‌هایی است که مزدیسنا آنرا به صورت رفض و بدعت طرد و محکوم می‌کند، بطور مثال در آیین مهری لوحه‌های اهدایی خطاب به «اهریمن ایزد deo Arimanio» بازمانده است** مطابق روایت پلوتارخ نیایش اهریمن با عمل کوبیدن گیاهی بنام Omomi در هاون انجام می‌شد. اکثر مصححان متن پلوتارخ در این مورد، به پیروی از پ. دلاگارد***، به تصحیح و تغییر متن پرداخته‌اند. ولی بر ماست که از این عمل بهره‌زیم. جایگزین کردن گیاه^{۴۱} Moly به جای واژهٔ مبهم Omomi از ابداعات مفسران در مانده است و نسبت به تغییر Omomi به هوم مزیتی ندارد، پندار اولی اختیاری و دلبخواه و نظر دوم یاوه و بیهوده است. چنانکه بعد ثابت خواهیم کرد

* نک یشت پنجم، بند ۹۴؛ وندیداد فرگرد هفتم، بند ۷۹، هم‌چنین «نشریهٔ تتبعات ارمنی» سال ۱۹۲۷، ص ۷-۹. Yt. V. 94; Vd., VII, 79, and. Rev. ét. arm., 1927, P. 7-9

** نک به کتاب «متون و آثار نگاره‌ای مربوط به آیین‌های رمزی مهری» تألیف کومون، جلد نخست، Cumont, Textes et monuments ... I, P. 140 ص ۱۴۵:

*** P. de Lagarde

Omomi نام دیگر معجون^{۴۲} Amomum است که در مراسم نیایش و پرستش اهریمن به کار می‌رفته* همچنانکه هوم در مراسم قربانی مزدا زور مقدس شمرده می‌شد. چنانکه می‌بینیم اختلاف و تقابل در میان دوبن آغازین تا قلمرو جزئیات آیین و مراسم نیز توسعه یافته است. و اما خيساندن ساييده اين گياه در خون گرگ از بهر چه بوده است؟ گرگ به علت ارتباط با نیروهای شوم زیرزمینی نمادِ آز و بی‌رحمی است و کافی است که نقش نمادی گرگ را در آیین مهری به یاد بیاوریم.** بطور مسلم تصادفی نیست که در بعضی از مراسم که در آسیای صغیر برای تسکین و فروکش، خشم موجودات اهریمنی به جای می‌آوردند گرگ نماینده نیروی شر محسوب می‌شد.*** امکان تأثیرپردازی بعضی از سنت‌های مردمان بومی نیز در این مورد بعید نمی‌نماید. «جایگاه تاریک و بی‌خورشید» که قربانی‌کنندگان برای پاشیدن این زور بدانجا می‌رفتند آشکارا حاکی از آن است که آنان برای «شهریار تاریکی» یعنی اهریمن یزشن می‌کردند.

چون دوبن نیکی و بدی همه گیهان را میان خود تقسیم کرده‌اند از اینرو هر یک از آنان در قلمرو ویژه خود بر بخشی از جهان جانوران نیز سروری می‌کنند. تقسیم جانوران به دو گروه نیک و بد، چنانکه هرودوت نیز نقل کرده، یکی از اصول باورهای مغان است و در این باره در فرگردهای کتاب وندیداد به تفصیل سخن رفته است و اشارات پلوتارخ در این مورد نمی‌تواند بعنوان مطلبی بسیار ویژه تلقی گردد. سگ و پرندگان و خارپشت از جانوران جهان نیکند چنانکه در مزدیسنا نیز این دامها خجسته و سودمند انگاشته شده‌اند. تنها جانوری که در متن پلوتارخ بعنوان موجود بد و پتیاره یاد شده حیوانی است که معمولاً نامش را به «موش آبی» ترجمه کرده‌اند بی‌آنکه معلوم شود که به تحقیق کدام جانور است. به نظر من «موش آبی»

* نک به مقاله نویسنده در «روزنامه آسیایی»، شماره ۱۹۲.

** نک به مقاله ترتولین در رساله «ردّ بدعت مرقیون» بخش اول، بند ۱۳ و مقاله کومون در دائرةالمعارف روشر زیر عنوان «مهر»، ستون ۳۰۴۱.

Testull. Adv. Marc., I, 13; Cumont, in. Roscher's Encycl. s. v. Mithra, col. 3041.

*** نک «تاریخ طبیعی» تألیف پلینی، کتاب ۲۸، کرده ۳۷، بند ۴۴ و کتاب «اساطیر یونانی» تألیف

گر و په، جلد دوم، ص ۸۰۵: Pliny N. II. XXVIII, 37, 44; Gruppe, Griech. Myth. II, P. 805

enudros mus متنی پلوتارخ را می‌توان با mus marinus «موش دریایی» مقایسه کرد که در کتاب پلینی یاد شده و این نویسنده به نوعی لاک‌پشت نیز اشاره کرده که «موش آبی» نامیده می‌شود و لاک‌پشت در واقع، چنانکه در فرگرد ۱۳ بند ۶ وندیداد نیز آمده، از دیدگاه مزدیسنا جزء جانوران موذی و خرفستران به‌شمار آمده است. به یاری مطالبی که در پایین معروض می‌افتد می‌توان به جوهر و ماهیت دینی که پلوتارخ شرح داده، صرف‌نظر از مسأله دوری یا نزدیکی آن با آیین مزدیسنا، پی برد. همتوانی اهرمزد و اهریمن، حرمت یکسانی که هر دو از آن به یک اندازه برخوردارند، خلقت و آفرینش‌های همانند و ستیزه‌ایکه هر دوی آنها با نیروهای برابر در آن درگیر می‌شوند تنها در نظامی قابل فهم و توجیه است که مطابق آن یکی از این دو بن مقدم بر آن یکی و برتر از دیگری نبوده بلکه هر دو بسان ایزدان همزاد و همتوان انگارده می‌شوند. این نظام همان است که تحت عنوان «آیین زروانی» مشهور است و مطابق اصول این آیین «زمان اکران» (اوستایی Zrvān akarana) خدای برین است که اهرمزد و اهریمن را زاده است.

برای مدتی دراز آیین زروانی بعنوان یکی از کیش‌های بدعتی تلقی می‌شد که عاری از اهمیت تاریخی بوده و در زمان ساسانیان در باختر ایران نشأت یافته بود ولیکن در سالهای اخیر و بویژه در اثر کشف متنهای مانوی از آسیای میانه، آیین زروانی اهمیتی کسب کرده و مورد توجه خاص واقع شده است. اینک می‌دانیم که به پیروی مستقیم از آیین زروانی است که در دیانت مانوی زروان را آفریدگار و سرور گیهان و پدر اهرمزد انگاشته‌اند.* نام زروان در متنهای بودایی به زبان سغدی و ترکی نیز آمده و در این متنها هموست که با برهما Brahma یکی شمرده شده است.** قدمت آیین زروانی به نظر می‌رسد که پیش‌تر از آن باشد که گمان می‌رفت.

* نک به کتاب «تبعاتی درباره هم‌آمیگی کهن باوری‌های ایرانی و یونانی» تألیف رایتزن اشتاین و شدر، سال ۱۹۲۶، ص ۲۸۲-۲۷۶:

Reitzenstein - Schaeder, Stud. z. ant. Synkret, 1926, P. 276-282

** نک به یادداشت Gauthiot در کتاب «یک رساله مانوی مکشوف در چین» ترجمه و توضیح شاوون و پلیو، ص ۴۶، زیرنویس شماره ۲:

Gauthiot, in Chavannes and Pelliot's Traité Manich., P. 46 n. 2.

ضمن عبارتی در گاهان از خویشی دو مینوی «همزاد» و «زمان اکران» سخن رفته است.^{۴۰} اشاره‌های نادر و پراکنده‌ای که در اوستای متأخر دربارهٔ زروان آمده نشان می‌دهد که باور به زروان، در عین بدعتی و غیر سنتی بودنش، باز تا حدی در مزدیسنا پذیرفته شده است. در میان روایات یونانی متن‌های فراوانی است که باستانی بودن این آیین را نشان می‌دهد. بروسوس Berossus در سدهٔ چهارم میلادی به پادشاهی افسانه‌ای به نام زروانوس Zerovanus اشاره می‌کند.^{۴۱} زروان با کرونوس Kronos اساطیر یونانی یکسان شمرده شده و در نگاره‌های آیین مهری لقب «زمان اوبار» بدو داده شده است. در کتیبهٔ روی گور آنتیوخوس کمازنی نیز به زروان نیایش شده است. هرگاه روایت پلوتارخ را در این مورد برگرفته از تنوپمپوس بینگاریم سابقهٔ تاریخی آیین زروانی به سدهٔ چهارم پیش از میلاد می‌رسد و بدین ترتیب با اندکی احتیاط تاریخ نشأت مذهب زروانی را می‌توان به دوران هخامنشی رسانید. به علت محدود بودن حوصله این رساله نمی‌توان در این جا بیش از این به این مطلب پرداخت.

گزارشهای مربوط به زروان بعدها در نوشته‌های مورخان مسیحی مانند تنودور مویسوستایی^{۴۲} Theodorus of Mopsuesta، هیپولیت قدیس^{۴۳} St. Hippolytus، اوسه‌بیوس^{۴۴} Eusebius و باسیل قدیس^{۴۵} St. Basil فزونی می‌گیرد. نوشته‌های این نویسندگان، که با همهٔ کیش‌های کفر و الحاد به مبارزه برخاسته بودند، در بعضی موارد تنها مدرک تاریخی مربوط به باورهای زروانی است که به دست ما رسیده است. گروه‌هایی از پیروان مومن و وفادار آیین زروانی، که گاه آنان را مجوسیه^{۴۶} Maguseans نیز می‌خواندند، به آسیای صغیر روی آورده و در آنجا انبوه شده بودند. آنان در آن سرزمین اسطورهٔ زادن اهرمزد و اهریمن را بازگو می‌کردند که تنودور مویسوستایی آن را به اختصار نقل کرده و به زردشت نسبت داده است. بنا به روایت او «چون زروان، اصل همه چیزها، یزشنها کرد که اهرمزد برای او زاده شود هم

۴۰ نک یسنای ۳۰ بند سوم ترجمهٔ انگلیسی از مولتون در کتاب «صدر دیانت زردشتی» ص ۳۴۹

۴۱ نک به روایت منقول از موسی خورنی در کتاب «روایات پراکنده دربارهٔ تاریخ یونان»، جلد دوم،

Ap. Moses of Choren, Fragn. Hist, Gracc. II, P. 502.

ص ۵۰۲:

۴۲ نک به کتاب «راز - آیین‌های مهری» تألیف کومون، چاپ دوم، ص ۱۰۷.

اهرمزد و هم شیطان (اهریمن) را زاد». خوشبختانه شرح روشن تری از این گزارش به زبان ارمنی در نوشته‌های از نیک کلبی^{۴۸} Eznik of Kolb و الیزائوس^{۴۹} Eliseus و نیز به زبان سریانی در آثار تئودور بارکنای^{۵۰} Theodorus bar Khonay باقی مانده است. اینک روایت از نیک که کاملتر است:

«گویند زمانی که هیچ نبود، نه آسمان، نه زمین و نه موجودات دیگری که در آسمان و زمین می‌زیند، کسی بود «زروان» نام که او را به «بخت» یا «فر» گزارش می‌کنند. برای یک هزار سال زروان یزشنها کرده بود که فرزندی برای او زاده شود که ارمزد نام خواهد داشت و آسمان را خواهد آفرید و نیز زمین را و هرچه در اوست. او پس از آن که هزار سال این چنین قربانی کرده بود در گمان افتاد و گفت: نتیجه این یزشن که من می‌برم چه خواهد بود، آیا صاحب پسری به نام ارمزد خواهم شد یا این همه یاوه است؟ زمانی که او چنین اندیشه می‌کرد ارمزد و اهرمن در رحم مادرشان نطفه بستند. ارمزد به پاداش قربانی‌هایی که کرده بود و اهرمن به سبب گمان و شکی که ذکر شد. پس زروان که از این ماجرا آگاه شده بود گفت: دو پسر در رحم مادرشانند از این دو هر کدام که به شتاب سوی من آید او را شاه خواهم کرد. ارمزد از نقشه پدر آگاه گشته آن را بر اهرمن فاش کرد و گفت: پدرمان زروان رایش این است که هر یک از ما دو که به شتاب سوی او رود او را شاه خواهد کرد. اهرمن چون این راز شنید زهدان مادر را درید و بیرون آمده پیش پدر حاضر شد. زروان که او را دید نشناخت که کیست و گفت: تو کیستی؟ و او پاسخ داد: من پسر توام. زروان گفت: تو پسر من نیستی پسر من خوشبوی و روشن است حال آن که تو گند و تاریکی. زمانی که آندو بدین سان گفتگو می‌کردند ارمزد زاده شد، خوشبوی و روشن. پس آمده پیش زروان ایستاد. چون زروان او را دید دانست که او پسرش ارمزد است که از بهرش یزشنها می‌کرد. پس شاخه‌هایی را که در دست داشت و با آنها یزشن کرده بود برداشته به ارمزد داد و گفت: تا دنون این من بودم که از برای تو یزشن می‌کردم از این پس تو هستی و ارمزد را من یزشن

خواهی برد. زمانی که زروان برسم‌ها را به ارمزد داده او را تبرک می‌کرد
 اهرمن پیش او آمده گفت: مگر تو این نذر نکردی که هر یک از پسرانم
 که اول به سوی من آید او را شاه خواهم کرد؟ پس زروان برای این که
 سوگند خود را نشکند به اهرمن گفت: ای درویند بدکار پادشاهی برای نه
 هزار سال از آن تو خواهد بود و (اما) ارمزد را بر سر تو گماشته‌ام و پس
 از نه هزار سال ارمزد شاه خواهد شد و هرچه او اراده کند همان خواهد
 بود. پس ارمزد و اهرمن به آفریدن چیزها و دامهای زنده پرداختند. همه
 آنچه ارمزد آفرید نیک و راست بود و همه آنچه اهرمن آفرید پلید و
 کثر*.

اصل و آغاز ستیزه این چنین است. تردیدی نیست که پلوتارخ، و یا راوی او، در
 بازگویی اساطیر هنگامی که از زادن اهرمزد و اهریمن از دو آخشیش متضاد یاد می‌دند.
 به سنت زروانی عنایت داشته‌اند. به هر صورت متن پهلوی که مرجع مشترک روایات
 از نیک، الیزائوس و تئودور بارکنای بوده، علاوه بر آن که منبع گزارش شهرستانی
 درباره زروانیه است، هم چنین الهام‌بخش شرح کوتاهی است درباره زروان که در
 رساله مختصری به نام «علمای اسلام»^{۵۱} گزارش شده است. گفتار زیر در رساله
 مذکور آمده است: «زمان آفریدگار است و کرانی ندارد و نه آغاز و انجامی... اهرمزد
 روشن و آویزه و خوشبوی و سودگر بود و سرور همه چیزهای نیک. پس چون به
 پایین نگرست اهریمن را در فاصله نه هزار فرسنگ بدید، سیاه و ریمن و کنا...
 بدکار...»**

بنا به روایت پلوتارخ اهرمزد توان خود را به ظهور رسانده بر آن می‌شود که از راه
 آفرینش نیروی خود را بیفزاید و، در برابر، اهریمن نیز به یاری آفریده‌های پتیار
 خود به هم‌آویزی برمی‌خیزد. این چنین است که اهرمزدش ایزد می‌آفریند. پیش از
 بحث درباره این ایزدان و صفات آنان می‌خواهیم در این جا فرضیه‌ای ارائه کنیم، با

*1- Mariés, Le De Deo d'Eznik de Kolb, P. 49-52

** ترجمه از بلوشه در «نشر به تاریخ مذاهب» شماره ۳۷ سال ۱۸۹۸، ص ۴۱

Blouet, Rev. Hist. Relig., XXXVII, 1898, P. 41

اینکه اثبات آن مشکل است لیکن صحتش محتمل می‌نماید. مشکل است تصور کرد که اهرمزد در جهانی که هنوز تهی و خالی است پیش از هر چیز به آفرینش شش موجود مینوی پرداد که در حقیقت مجردات اخلاقی هستند. آیا گمان نمی‌رود که او به یک حمایت استومند یعنی دام‌های زنده بیش از هر چیز دیگر نیاز داشته باشد؟ و آیا به همین علت نیست که او، مطابق روایت پلوتارخ، سپس ستارگان را می‌آفریند؟ چنان می‌نماید که در این مورد پلوتارخ و یارای او دو گروه ششگانه را مخلوط کرده‌اند. گروه نخستین که در واقع نماینده دام و دهشن اهرمزد محسوب می‌شد بطور تقریباً روشنی مرکب بوده‌اند از همان شش نیرویی که به صورت خورشید، ماه، آتش، زمین و باد در همه ادوار در ایران ایزدینه شده بودند و گروه دوم عبارتست از همان شش مینوی مجردی که پلوتارخ ذکر کرده است و با توجه به این که احتمالاً در مرجع اصلی تنها به شش ایزد اشاره شده بود، بی‌آنکه نام آنها ذکر شود، پلوتارخ یا نویسنده پیش از او بی‌آنکه مشکلی احساس کنند نام مجردات ششگانه را به متن افزوده‌اند. مشکل اساسی در این مورد دانستن این موضوع است که آیا شش ایزد مینوی که پلوتارخ یاد کرده با شش امشاسپندان اوستایی مطابقت می‌کنند یا نه؟ واژه امشاسپند *Amrta Spanta* برای نخست‌بار در متن‌های غیر گاهانی اوستا استعمال شده ولی نام هر یک از امشاسپندان بطور جداگانه در سرودهای گاهانی آمده است. مطالعه و بررسی درباره این مینو موضوع رساله بسیار کاملی است که گایگر* پرداخته و ضمن آن باز نموده است که دسته‌بندی این شش مینو به صورت امشاسپندان بر پایه متزلزل و ناستواری متکی است و بوده‌های دیگری مانند ارد یا اشی^{۵۲} *Arti*، بی‌آنکه جزء امشاسپندان به حساب آیند، به‌طور بسیار نزدیکی با آنان ارتباط و پیوستگی داشته‌اند. گایگر پس از بررسی‌های مفصل به این نتیجه رسیده است که سرشت اصلی و ماهیت ابتدایی امشاسپندان مجرد بوده ولی در خود اوستا و بیشتر در زمان‌های بعدی که باورهای مزدیسنا توسعه و دگرگونی پیدا می‌کند هر یک از امشاسپندان موکل بر یکی از پدیده‌های استومند مانند زمین و رمه و آهن و غیره می‌شوند.

* نک به کتاب «امشاسپندان» تألیف ب، کایگر، وین ۱۹۲۰:

B. Geiger, Die Amesha Spentas, Wien, 1920

برخلاف نظر گایگر من بر آنم که نام‌های مجرد امشاسپندان بطور مسلم اصل زردشتی دارند ولی هر کدام از آنان جای پدیده ایزدینه شده پیشینی را که نامش منسوخ شده گرفته است* و هرچه از زمان دین آوری زردشت دورتر می‌شویم صفات و نشان‌های استومند امشاسپندان بیشتر نمایان می‌شود. ماهیت بنیادی و گوهر آنها هرچه که باشد، چنانکه خود نام‌های آنها نشان می‌دهد، امشاسپندان بوده‌های مجردی هستند: و هومن vahu-manah «منش نیک»، اشه Arta «راستی»، شهریور Xanthra-varya «شهریاری آرزوکردنی»، آرمتی Aramati «سرسپردگی»، خرداد Harvatāt «ر سایه»، امرداد Amrtāt «نامیرایی». پلوتارخ برای این نام‌ها معادل‌های زیر را می‌دهد: منش نیک، راستی، شهریاری نیک، خرد، خواسته و شادیا که از چیزهای زیبا خیزد.

پلوتارخ این شش نام را به دو گروه سه‌تایی تقسیم می‌کند، گروه سه‌تایی نخستین یعنی «منش نیک»، «راستی» و «شهریاری نیک» به خوبی با ایزدان اوستایی یعنی و هومن، اشه و شهریور مطابقت می‌کند، گروه سه‌گانه دومی، که با اندکی سهل‌انگاری و بدون توجه به ترتیب معینی برشمرده شده‌اند، معادل‌های دقیقی در گروهبندی سنتی امشاسپندان ندارد. آرمتی (سفندارمذ) با «خرد» که در متن پلوتارخ آمده مطابقت نمی‌کند. وظایف اصلی سفندارمذ الهام رضا و فروتنی به مردمان و ستردن دل‌های آنان از خواهش‌های بد و زایاندن مهر به دادار است. خرداد نیز نمی‌تواند معادل «ایزد خواسته و ثروت» باشد. چنانکه پیش از این نیز یادآور شدیم خرداد به همراهی امرداد نگهدار و محافظ اصل زندگی و بویژه آب و گیاهان است و پرستاری و پرورش دام‌های زنده را به عهده دارد، و اما در بین امرداد و ایزدی که در روایت پلوتارخ به عنوان «آفریننده شادیا که از چیزهای زیبا خیزد» معرفی شده سازگاری کمتری به چشم می‌خورد، بعلاوه، عبارت گشوده و بازی که پلوتارخ آورده مبهم و ترجمه آن تا حدی نامطمئن است. چند تن از محققان، در واقع، دریافته‌اند که کوشش برای یافتن

* در یک قطعه سغدی مربوط به آیین مسیحی («متون سغدی» تألیف مولر F. W. K. Müller)، ۸۴) واژه مرداسپنته Mardaspantē برای رساندن مفهوم «آخشیج‌ها» (Stoikheia) به کار رفته است و این خود ثابت می‌کند که برداشت تجریدی زردشتی از امشاسپندان چیزی جز یک تعبیر اخلاقی از نام‌های بوده‌های استومند پیشین نبوده است. برای اطلاع بیشتر نک به مقاله گ. فون. سله در «عجالة علمی کتینگن» سال ۱۹۲۷: G. von Selle, Gött. Gel. Anz. 1927

معادل‌های همه امشاسپندان در روایت پلوتارخ زحمت بیهوده‌ای است و هر یک از آنان برای سه ایزد آخری که مورخ یونانی نام برده معادل‌های متفاوتی پیشنهاد کرده‌اند* چون اولاً شماره امشاسپندان نامعین است و ثانیاً، چنانکه گایگر باز نموده، نام ایزدان آخری در گروه آنها اندکی قابل تغییر می‌باشد لذا می‌توان تصور کرد که به علت عدم مطابقت آشکاری که بین امشاسپندان و ایزدان روایت پلوتارخ به چشم می‌خورد، شاید سه ایزد مورد نظر پلوتارخ خدایان دیگری هستند. چون ما خود را از مشکل این تطبیق ناجور و متباین برهانیم آنگاه شاید بتوانیم نمونه‌های نخستین خدایانی را که پلوتارخ نام برده در آیین مزدایی ایران بیابیم. «خرد» که در روایت پلوتارخ آمده شاید همان ^{۵۲} Cisti ایزد «فرزانگی» است که زردشت از او بینایی و دید روشن می‌طلبد و موبدان دین و زن زردشت از او آشتی و شادی برای کشور می‌خواهند**. ایزد «ثروت و خواسته» که پلوتارخ ذکر کرده شاید همان اشی Arti باشد که همراه ایزد پاردی ^{۵۱} Parandi پارسایان را به خاطر فروتنی و سرسپردگیشان با کامیابی و فراوانی پاداش می‌دهد***. مظهر «شادی‌های فراهم آمده از چیزهای زیبا» را می‌توان با «رام» ^{۵۵} Rāma ایزد «رامش و شادی» یکی دانست که او خود با خدای وای Vāyu یکسان شمرده و خواستر Xwastra یعنی «خورشت نیک» لقب دارد و نماینده خوشی و نکویی زندگی است و مزه و خوشگواری خورشتها از اوست و لیکن هیچ‌گونه خویشکاری مینوی ندارد****.

آیا می‌توان از ذکر نام این شش ایزد که پلوتارخ، شاید به پیروی از مأخذی جز تئوپمپوس و به احتمال زیاد به نقل قول از اودموس Eudemus نام آنها را در روایت خود آورده است، به نتیجه قاطع و معینی رسید؟ هرگاه تطبیق نام این ایزدان با امشاسپندان میسر می‌بود دلیل واضحی در دست داشتیم که روایت پلوتارخ از یک

* نک به نوشته تیله Tiele به نام Feestbundel Boot که در مقاله گری در مجله «نشریه ویژه مذهب‌شناسی» شماره ۷، ص ۳۴۶، زیرنویس شماره ۲ از آن نقل قول شده است:

Gray, Arch. f. Relig. VII, P. 346. n. 2.

** نک به کتاب «یزدان‌شناسی زردشتی» تألیف دالا، ص ۱۰۱.

*** نک به کتاب یادشده دالا، ص ۱۲۲.

**** نک به کتاب «یشت‌های اوستا» تألیف لومل، ص ۱۲۹.

گزارش زردشتی اقتباس شده ولی در مورد انطباق سه تن از این خدایان با امشاسپندان هیچ‌گونه اطمینانی وجود ندارد و چون نمی‌توانیم مرجع اصلی آگاهی‌های پلوتارخ را تعیین کنیم بدین ترتیب احتمال این که در این مورد با این مزدایی سر و کار داریم فراوان است و چنان می‌نماید که این ایزدان در آیین مزدایی در کنار ماهیت مادی و استومند خود یکنوع خویشکاری مینوی را نیز حفظ کرده‌اند. اما هرگاه مقایسه و استنباط از اصول مانوی در این مورد روا باشد می‌توان تصور کرد که به احتمال زیاد گروهی از این‌گونه بوده‌های مجرّد و ایزدینه در آیین زروانی نیز وجود داشته‌اند.* قرینه دیگر در این مورد آفرینش متقابل شش دیو به دست اهریمن است. در متون ایرانی با گروهی از دیوها برخورد می‌کنیم که هر کدام از آنها به ترتیب در برابر یکی از ایزدان اصلی به پتیارگی و دشمنی ایستاده است ولی می‌توان گفت که همه آنها در زمان‌های بعدی ساخته و ابداع شده‌اند. از این دیوان در گاهان تنها از سه تن یاد شده که عبارتند از اکومن Aka manah (منش بد) که هم‌آورد و هومن (منش نیک) است، دروغ Druj که رقیب اشه (راستی) و خشم Aishma که دشمن شهریور است. به این گروه باید ترممتی Taramati (ترمنشی، سرکشی) را نیز افزود که دشمن آرمی است و نامش یکبار در گاهان آمده است. لیکن در روایات کهن مربوط به دیوان، هیچ یک از این موجودات اهریمنی مقام و جایگاه معینی ندارند و در این میان تنها دیو دروغ است که کاملاً در مقابل اشه (راستی) ایستاده است. دیگر دیوان مصدر کارهای ناپسند و زشتند ولی هم‌آویز و رقیب مینوان ویژه‌ای نیستند. مقابله و رویاروی نهادن هر ایزد با دیوی معین که می‌کوشد دام و دهشن آن ایزد را بی‌آشوبد از ساخته‌های مزدیسنا در زمان‌های بعدی است و در این مورد دلیل و قرینه‌ای می‌یابیم مبنی بر برگشت به سوی ثنویتی بانظام و تعین بیشتر که شاید تحت تأثیر آیین ثنوی زروانی رخ داده است، زیرا مطابق رساله زروانی «علمای اسلام» اهریمن در برابر مینوانی که اهرمزد پاسداری آفرینش خود را به آنها سپرده است دیوان هم‌آورد می‌آفریند. به هر صورت پلوتارخ، به پیروی از اودموس یا ثنوپمپوس، در این جا یک

* نک به کتاب «یک رساله مانوی مشکوف در چین»، با ترجمه و حواشی شاون و پلیو، ص ۴۸.

اصل زردشتی را بازگو نمی‌کند بلکه به احتمال زیاد اشاره‌ او به آیین زروانی است. پیش از پرداختن به مسأله ستیزه‌ اهرمزد و اهریمن ضروری است که به مشکل مهر «میانجی» برگردیم و نقش او را در آیینی که خطوط اصلی و تقابل و همبری دقیق اصول آن مشخص شده است تعیین کنیم.

موارد مشابهی که محققان کوشیده‌اند در اوستا برای توجیه نقش میانجیگری مهر بیابند مبهم و نارسا است. این پژوهندگان به نقش مهر بعنوان راهنمون روان مردگان در جهان پسین اشاره کرده‌اند و یا کمک و یآوری این ایزد را به هنگام گذشتن از روی پل چینود یادآور شده‌اند و یا درباره‌ پایگاه خورشید در میان آسمان و زمین و نیز نقش مهر که پیمان‌ها را می‌پاید و عدالت و داد را نگهداری می‌کند اندیشیده‌اند، ولی باید اذعان کرد که هیچ یک از اینها مربوط به جان مطلب نیست* و آن عبارت است از بررسی و دریافتن این که آیا در آئین مزدایی مهر میانجی میان اهرمزد و اهریمن، نه چیزی دیگر، هست یا نه؟ از این روست که بر روی روایتهای مزدیسنا درباره‌ رستاخیز، که مطابق آنها پایگاه مهر در همستکان Hamistakān یعنی برزخ تعیین شده، نیز نمی‌توان اصرار زیاد ورزید، این امر نتیجه‌ ساده و طبیعی نقش مهر به عنوان داور است و مشکلی را نمی‌گشاید، بعلاوه، روش درست روا نمی‌دارد که نتایج مربوط به احوالات قیامت را به قلمرو گزارش‌های بندهشنی، که روایت پلوتارخ در آن باره است، منتقل کنیم. تمامی شرح و گزارش‌های پیشنهاد شده در این مورد به سبب تفاوت و اختلافی که با یکدیگر دارند منسوخ می‌نمایند و برای یافتن پاسخ این مشکل، که هنوز لاینحل مانده، نخست باید دید که در کدام آیین مهر «میانجی» انگاشته می‌شد و نیز باید توجه داشت که آیا در این جا با یک ویژگی زروانی روبرو هستیم یا اینکه باید متوجه سنت‌های ویژه‌ مزدیسنا شویم.

تردیدی نیست که نقش «میانجیگری» مهر خصوصیتی است مربوط به آیین زروانی که پلوتارخ آنرا بازگو کرده است. از نیک در دنباله‌ گفتاری که از او در بالا نقل شد درباره‌ یکی از رویدادهای مربوط به نبرد و ستیزه اهرمزد و اهریمن، شرحی کوتاه و پیچیده آورده است:

«اهرمن اورمزد را به میهمانی خواند اورمزد فرا رسید ولی به شرطی پذیرفت نان بخورد که نخست پسران آن دو به زور آزمایی پردازند. چون پسران اهرمن بر پسران اورمزد چیره شدند پدرانشان به جستجوی داوری پرداختند و چون کسی را نیافتند خورشید را از برای این منظور آفریدند»*. از نیک، که مطلب را بسیار فشرده آورده و از این رو سبب شده است که مراحل ستیزه و نبرد مبهم بماند، به نظر می‌رسد. ده روایت اصلی را بد تعبیر کرده باشد و شاید روایت اصلی چنین بوده: «ارمزد برادر خود را به میهمانی دعوت می‌کند، شاید برای اینکه رای آشتی داشته است. اهرمن ده برادر مهتر است ارمزد را به مبارزه می‌خواند و پسران آندو به کارزار می‌پردازند. در این نبرد ارمزد در پیکر پسرش شکست می‌خورد، از این رو آن دو به جستجوی داوری می‌پردازند که به اختلاف آن دو پایان دهد زیرا ارمزد با اینکه در آغاز از پدر خود نوید چیرگی و برتری دریافت کرده لیکن با شکست خود در این ستیزه از نیروی او کاسته می‌شود و از این رو از مهر چاره‌گری می‌جوید». پیش از آنکه درباره اهمیت این مداخله و میانجیگری مهر به تفصیل پردازیم بهتر است همانندی این گزارش زروانی را با یک روایت بندهشنی مانوی یادآوری کنیم. دین مانوی با آیین زروانی بیش از هر کیش دیگری ارتباط و بستگی دارد.

تئودور بارکنای در کتاب خود به نام Scholies حکایت می‌کند که چگونه شهریار تاریکی به ارض نور می‌تازد و آنگاه خدای برین، پدر بزرگی، برای دفع یورش او مرد نخستین را می‌آفریند و او با پنج پسر خود (پنج آخشیش نیک) بر پنج پسر شهریار تاریکی می‌تازد ولی مرد نخستین و پنج پسران او شکست خورده توسط دشمنان خود اوباریده می‌شوند**.

* نک به کتاب «تاریخ ارمنستان»، تألیف لانگلو، جلد دوم، ص ۳۷۷:

Langlois, Hist. de L'Arm., II, P. 377

** نک به کتاب «تحقیقی درباره آیین مانوی» تألیف، کومون، جلد اول، ص ۱۶ و دیگر صفحه‌ها، همچنین کتاب یادشده شدر، ص ۳۴۳.

همچنین باید به خاطر داشت که در بندهشن، کرده اول، بند ۱۳ و دیگر بندها آمده است که اهرمزد پیش از کارزار با اهریمن به او پیشنهاد آشتی می‌کند:

Cumont, Rech. sur le Man., I, P. 16 ff; Shneider, op. cit, P. 343.

جای پدران و شکست روشنی گفتگو می‌کنند شباهت غریبی به چشم نمی‌خورد؟ نتیجه‌ای که از این روایت به دست می‌آید این است که مطابق آن، نقش میانجیگری مهر میان دو نیروی ستیزنده طبیعی می‌نماید. آنچه تاکنون پیشنهاد شده صورت حدس و گمان دارد که از روی گزارش تحریف شده به دست آمده ولی اینک می‌توان این استنباط محض را به یاری دلایل معلوم و معین به حتم و یقین بدل کرد. یکی از ویژگی‌های یزدان‌شناسی مزدیسنا، که تاکنون خیلی کم بدان عنایت شده، گرایشی است که هر یک از خدایان بزرگ را با یک یا دو سه ایزد دیگر وابسته و مرتبط می‌کند که دارای اهمیت کمتری هستند و ایزد اصلی را در خویشکاریش یآوری می‌کنند و کارهایی نظیر کارهای او انجام می‌دهند و برخی از ویژگی‌های او را نیز دارا می‌شوند. برخی از ایزدان مهم بدینسان دوگانه و سه‌گانه شده‌اند. بعنوان نمونه می‌توان از اهورامزدا و سپند مینو، رام و وای، اناهید و اپام نبات (نواده آبها) و اهورانی^{۵۶} Ahurani یاد کرد. سروش و رشن Rašnu نیز همراهان مهرند که با او به داوری مردگان می‌پردازند. گایگر ثابت کرده است که بعضی از صفتهای اصلی مهر به سروش منتقل شده، از این قبیل است صفات جنگجویانه سروش و نقش پاسداری او که شبانه‌روز مردان راست را می‌پاید و با نیروهای تاریکی بی‌رحمانه به ستیز می‌پردازد.* در یشت یازدهم که در ستایش و بزرگداشت سروش سروده شده به عبارت زیر برخورد می‌کنیم که لومل در ترجمه خود از یشتها آن را مبهم یافته است:**

«سروش سرور راستی را می‌ستاییم که آشتیها و پیمانهای میان دروغ و سپندترین بوده‌ها را می‌پاید». برخلاف عقیده لومل به نظر ما این عبارت روشنگر بسیاری از چیزهاست. در این مورد نیز سروش یکی از خویشکاری‌های مهر را به عاریت گرفته است. پاسداری پیمان بین مینوی نیک و بد از وظایف مهر است و سروش در این نقش جای مهر را گرفته است. بدین ترتیب روایت از نیک از تأیید قطعی برخوردار می‌شود. هم‌چنین از عبارت یشت یازدهم نتیجه مهم دیگری نیز به دست می‌آید که

* نک به کتاب «امشاسپندان» تألیف گایگر، ص ۱۰۸ و دیگر صفحه‌ها: هم‌چنین کتاب «یشتهای او سنا» تألیف لومل، ص ۸۷: Geiger, Die Amesha Spentas, P. 108 ff; Lommel, Yäshts, P. 87.

** نک به کتاب یادشده لومل، ص ۹۱.

اهمیتش روشن است، هرگاه بپذیریم که سروش در این جا خویشکاری مهر را به عهده گرفته این قرینه و اشاره مختصر، که با روح و برداشت مزدیسنا هیچ گونه سازگاری ندارد، بی گمان نشانه‌ای است از باورهای زروانی که در یک یشت مزدایی راه یافته است. این گزارش و تعبیر به گونه دیگری نیز تأیید می گردد و آن اینکه وجود واسطه و میانجیگر میان اهرمزد و اهریمن را ابوریحان بیرونی نیز روایت کرده و از قول «ایران شهری» در کتاب «الآثار الباقیه...» آورده است* که «خداوند پیمان مبارک روشنی و تاریکی را به نوروز و مهرگان کرده است»^{۵۷}. از عبارت بالا می توان به حضور مهر پی برد زیرا پیمان معهود بین روشنی و تاریکی در روز مهرگان، که روز ویژه و مقدس ایزد مهر است، بسته شده و مهر در این جا بسان خدای پیمان معرفی شده است. اینک این پرسش پیش می آید که مهر چگونه پیمانی بین دو ایزد همآويز بسته است؟ تنها پیمانی که تصوّر می رود عهد و قراری است که ترتیب فرمانروایی دو ایزد بر جهان و زمان پادشاهی هر یک از آنان از روی آن تعیین می شود. در این باره تئوپمپوس جزئیاتی نقل کرده که جداگانه به بررسی آنها خواهیم پرداخت. هرگاه گمان ما در این مورد درست باشد دو امکان وجود دارد: مرجعی که گزارش از نیک بدان متکی است در واقع با روایت تئوپمپوس اختلافی نداشته است زیرا شرایط متساوی که بنا به قول مورخ یونانی در آغاز کار بر دو ایزد همال تحمیل شده امکان جانبداری زروان از اهرمزد را نفی کرده و بدان دلالت دارد که میان این دو ایزد حکم و داور دیگری به میانجیگری پرداخته است، یا اینکه از نیک و تئوپمپوس از دو سنت متفاوت روایت کرده اند. چنان می نماید سنتی که مورخ یونانی بازگو کرده، با وفاداری

* نک کتاب «الآثار الباقیه عن القرون الخالیة» تألیف ابوریحان بیرونی، ترجمه زاخو، ص ۲۸۸. بایا توجه داشت که تخصیص روز شانزدهم یعنی میانه ماه به مهر امری تصادفی نیست. موضوع عجیب دیگری که باید یادآوری کرد عبارتست از اینکه در یک قطعه مانوی ترفانی مهر «گزارشگر دین» نامیده شده (Muller, Handschrift. Reste, II, P. 77)، صفت پهلوی در این عبارت به صیغه جمع آمده و شاید علتش آن باشد که احتمالاً در آغاز سرود مانوی، که اینک گم شده، نام دیگری نیز آمده بود و صفت جمع، مهر و آن نام دیگر را وصف می کند (Waldschmidt-Lentz, Die Stellung Jesu in Manich, 184). بعید نیست که این صفت مهر عقیده‌ای شبیه آنچه که از صفت Mesites استنباط می شد باشد. می دارد.

بیشتری، نشانه‌هایی از یک تضاد و تقابل حادث را حفظ کرده است، تضاد و تقابلی که موبدان زروانی با اعتقاد بدان با مخالفین خود به مقابله برمی‌خاستند (و بدینسان در آیین زروانی ستیزه و کارزار دو ایزد جنبه آشکارتر و برجسته‌تری به خود می‌گرفت تا مذهبی که مطابق باورهای آن اهرمزد با اطمینان پیشین از فیروزی خود بی‌هیچ‌گونه بیم و نگرانی از احتمال زیان و گزند، با اهریمن درمی‌افتاد). مؤمنان زروانی بدین ترتیب به نبرد و کارزاری که زندگی و هستی خود آنان در گرو آن بود عنایت و توجه بیشتر داشتند، در مقابل، چنان می‌نماید که از نیک در روایت خود از گرایشی متأثر است که مطابق آن اهرمزد از آغاز طرف عنایت و التفات زروان، فرمانروای جهان، بوده و از این رو یکسانی و همانندی سرنوشت و برابری نیروهای دو ایزد اندکی تعدیل یافته بود. از سوی دیگر دربارهٔ اختلاف روایات پلوتارخ و از نیک نمی‌توان بیش از حد اصرار کرد، شاید نقش مهر در این میان تنها این بوده است که بر اجرای تعهدهایی، که بنا به قول از نیک، زروان برخلاف میل خود به عمل آورده بود نظارت کند. از این طریق گزارشهای دو مورخ حداقل در این مورد یکدیگر را نقض نمی‌کنند و اما این حقیقت که از نیک و تئوپمپوس زمان فرمانروایی اهرمزد و اهریمن را متفاوت ذکر کرده‌اند مؤید نظریست که مطابق آن دو مورخ از دو مأخذ مختلف استفاده کرده‌اند.

در گفتار پلوتارخ عبارت مشکلی آمده است: اهرمزد خویشتن را سه برابر فراخ کرده و بگسترده و خود را از خورشید برکشید به همان اندازه که خورشید از زمین برکشیده است. چون این چنین شرح و توصیفی در اوستا نیامده محققان به موارد مشابهی دست یازیده‌اند که به هیچ وجه با این گفتار ارتباط ندارد. ویندیشمان Windischmann و مولتون خواسته‌اند که در این جا نشانه‌ای از داستان جم را بیابند که مطابق آن جم زمین را که از جانوران و دام‌ها پر شده بود سه بار فراخ کرد*. از این شباهت که کاملاً ظاهری است چیز پرمایه و مطلب قابل ملاحظه‌ای مربوط به بحث ما به دست نمی‌آید. مقایسه دیگری که ویندیشمان با سه سپهر آسمانی به عمل آورده در ستر می‌نماید ولی پهلوی هم چیدن متن‌ها به تنهایی بسنده نیست، تنها از راه یک

بررسی دقیق است که می‌توان به آگاهی‌های باریک و سنجیده دست یافت. در گاهان به چندگانگی آسمان‌ها اشاره نشده ولی در اوستای اخیر آسمان به سه سپهر بخش شده که هر یک بر فراز دیگری ایستاده‌اند و سومین از آنان به بهشت روشنی و نشست اهرمزد و روشنایی اکران منتهی می‌شود. به پیروی از تقسیم کارهای آدمی به پندار و گفتار و کردار، سه سپهر آسمان نیز به ترتیب پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک نامیده شده‌اند* و نیاز به ایجاد تقابل و همسانی در آیین مزدیسنا اندک اندک سبب شده است که در مقابل سه سپهر آسمان، دوزخ را نیز به سه منطقه تقسیم کنند** ولی گمان نمی‌رود که تطابق و همانندی سه سپهر با سه گونه پارسایی از آغاز وجود داشته است. پندار و گفتار و کردار به صورت تثلیثی اخلاقی انگارده شده که سه تقوا و فضیلت نهادی انسان را در بر می‌گیرد ولی هیچ‌یک از این سه پارسایی را برتر از دیگری نینگاشته‌اند از این رو این برداشت که پندار و گفتار و کردار هر یک پس از دیگری و به توالی انسان را به سوی کمال می‌برد تصور یکسانی و برابری آنها را مخدوش می‌کند. در برابر، سه سپهر آسمان بسان سه مرحله مشخص در سیر و حرکت به سوی کمال و خرسندی تصور شده است، به ترتیبی که در گزارش‌های ساسانی از آنها به صورت سه پایگاه ستارگان، ماه و خورشید یاد شده است. بدین سان، باید پذیرفت که انتقال نام سه پارسایی اخلاقی به سه سپهر آسمان نوعی تقلید مزدایی از یک پندار کهن پیش از زردشتی است که در آیین زروانی نیز به جای مانده و مطابق آن آسمان مرکب از سه سپهر پنداشته شده است.

با در نظر گرفتن اهمیتی که گزارش‌های بندهشنی در آیین زروانی دارد شگفت نیست که نشانه‌هایی از این گونه گزارش‌ها در نوشته‌های مزدیسنا به جای مانده است. باید به یاد داشت که اهرمزد سپهرهای سه گانه آسمان را نمی‌آفریند بلکه خویشتن را سه برابر فراخ کرده و در واقع از تن و کالبد خود آنها را می‌سازد. او خویشتن گنبد آسمان و یا جوهر آنست. یکسان شمردن اهرمزد و آسمان پنداری بس کهن است، ولی این بزرگ‌نمایی و والا نگاری تن اهرمزد از اصول مزدیسنا نیست بلکه این ویژگی را

* نک به کتاب یادشده دالا ص ۱۷۸.

** نک به کتاب یادشده دالا ص ۱۷۹.

از زروان، که با آسمان پرستاره یکی پنداشته شده، گرفته به اهرمزد نسبت داده‌اند. درباره‌ی درستی این پندار و اصل کهن آن می‌توان مطمئن بود زیرا این باور، که خدا آسمانها را از تن خود آفریده، در بندهشن مانوی نیز یافت می‌شود. پدربزرگی، یعنی خدای برین آیین مانوی، نشست و جایگاهش در روشنی اکران است و این ارض نور به پنج منزل و جایگاه تقسیم شده که هر یک بر فراز دیگری ایستاده‌اند و خدایان در آن مسکن دارند*. مطابق الفهرست^۸ این منازل، گو اینکه بیرون از خدا واقعند، ولی به سان اندامهای او شمرده می‌شوند و از جوهر و سرشت اویند. این تناقض توسط اگوستین قدیس^۹ Saint. Augustine یادآوری و تقبیح شده است. او در یکی از رساله‌های خود بر ردّ کیش مانوی می‌پردازد که این ارض نور Terra Lucida با خدا هم جوهر است یا نیست، آیا گاه خداست یا آفرینش او محسوب می‌شود؟** این که، در دین مانوی به جای سه سپهر از پنج منطقه‌ی آسمان یادشده، از نظر بحث ما چندان مهم نیست و آنچه اهمیت دارد این حقیقت است که در هر دو آیین (زروانی و مانوی) سپهرهای آسمان، که هر کدام بر فراز دیگری قرار دارند، به هر گونه‌ای که انگاشته شده باشند، تجلیات شخص و تن خدا تصور شده‌اند که در عین حال دارای وجود عینی مستقل هستند. چون خورشید در فاصله‌ی یکسانی از زمین و آسمان قرار گرفته از این رو گفته‌ی پلوتارخ مبنی بر اینکه اهرمزد خود را از خورشید برکشید به همان اندازه که خورشید از زمین برکشیده است درست می‌نماید.

بنابه روایت پلوتارخ اهرمزد پس از آفریدن آسمان آن را به ستاره‌ها آراست و شعرای یمانی Sirius را بر سر آنان پاسدار و نگهبان گماشت. این عبارت گزارشگران را به اشتباه انداخته است. چون در وهله‌ی اول چنان به نظر می‌رسد که این بند از گزارش یک باور اوستایی است، از این رو پژوهندگان چنان پنداشته‌اند که گفتار پلوتارخ از سنت مزدایی الهام گرفته است***. در واقع در یشت هشتم که در ستایش تیشتر Tištrya، یعنی همان ستاره‌ی شعرای یمانی سروده شده، آمده است که «اهورامزدا او را

* نک به کتاب «تحقیقی درباره‌ی آیین مانی» تألیف کومون. جلد اول، ص ۹:

Cumont, Rech. sur le Man., I, P. 9.

** نک به کتاب یادشده‌ی کومون، ص ۹، زیر نویس شماره ۳.

*** نک به کتاب یادشده‌ی کلمن ص ۱۶۵.

سرور و نگهبان ستاره‌ها کرد*». ولی چنانکه پیش از این نیز یادآور شدیم همه جزئیات روایت پلوتارخ اندیشه ما را از مزدیسنا و آیین زردشتی بازداشته به سوی آیین زروانی متوجه می‌سازد و اینک این پرسش پیش می‌آید که آیا این یک مورد استثنایی می‌تواند همه قرائن پیشین را نقض کند؟ هرگاه در اوستا به بررسی دقیق، درباره تیشتر به پردازیم آمیختگی و اختلاط روایتهای پیچیده و سنت‌های مربوط به این ایزد ما را نیز مانند پژوهندگان پیشین به شگفتی وامی‌دارد**. مشکلات بند هفتم که در بزرگداشت ایزد تیشتر سروده شده بر پژوهندگان مسایل ایرانی روشن است. این ایزد در عین این که یک ستاره است اسبی باشکوه، موجودی ساکن ابها و خدایی باران‌زا نیز هست که در جریان ستیزه‌های افسانه‌ای بر ضد اختران و دیوان و پریان می‌جنگد. گونه‌های مختلف نام او مشکل‌تر از آنند که بتوان آنها را با یکدیگر همسان کرد و این پندار را باور داشت که نام او اصلی بیگانه دارد***. نظام بندهشنی ده تیشتر بدان تعلق دارد هیچ‌گونه توجیه و گزارشی نمی‌پذیرد. در مورد تیشتر، بی‌گمان، اسطوره‌های متفاوتی با یکدیگر آمیخته شده‌اند. باستانی‌ترین عنصر در این آمیغ افسانه‌ای شاید همان نقش اختری تیشتر باشد. همچنین باید به این نکته توجه کرد که در سراسر تیر یشت درباره دشمنی این ایزد با جادوان و پریان تأکید و اصرار شده است و این امر را می‌توان نشانه‌ای از یک اختلاف نظر کهن مذهبی انگاشت که ضمن آن مؤمنان درباره سرشت یک خدا و صفات او به بحث و جدال پرداخته‌اند. در این یشت ضمن برگردانی، که هرچند یکبار تکرار می‌شود، درباره دشمنی تصویری تیشتر با پریان و جادوان سخن رفته است. از این امر می‌توان نتیجه گرفت که در آیین دیگری تیشتر به صورت اختر - ایزدی با مسایل بندهشنی و امور جادویی سر و کار داشته و

* یشت هشتم بند ۴۴؛ کتاب یادشده لومل، ص ۵۵.

** نک به کتاب «زنداوستا»، تألیف دارمستتر، جلد دوم، ص ۴۱۱؛ کتاب یادشده لومل، ص ۴۷، Darmesteter, Z. A., II. P. 411; Lommel, op. cit. P. 47 ff.

*** کوششی نافرجام در این زمینه توسط گوتزه Götze در «مجله مطالعات زبان‌شناسی تطبیقی»، شماره ۵۲، سال ۱۹۲۳، ص ۱۴۶-۱۵۳ به عمل آمده است؛ Götze, Ztschr. f. vergl. Sprachforsch., LII, 1923, p. 146-153 باید توجه داشت که در این جا حداقل با دو نام مختلف یعنی تیر Tira و تیشتر Tishtrya سر و کار داریم که در زمانی کهن با یکدیگر مخلوط و مشتبه شده‌اند.

مزدیسنان برای این که امتیاز پرستش او را به خود منحصر کنند او را دشمن جادوان قلمداد کرده و در انجمن خدایان خویش نشانده‌اند و نتیجه این عمل بی‌ارتباطی اجتناب‌ناپذیری را بار آورده است که اینک در یشت هشتم به چشم می‌خورد. از سوی دیگر باید دانست که احترامی و پرستش ستارگان در هیچ کیش ایرانی به اندازه آیین زروانی رواج نداشته و در واقع یونانیان این آیین را بیش از یک نظام مذهبی به صورت یک دستگاه و شارستان نجومی فرض کرده‌اند. از دیدگاه مزدیسنا نقش تیشتر به عنوان سرور و نگهبان ستارگان ناساز و نامعقول می‌نماید در حالی که در آیین زروانی این نقش تیشتر منطقی و طبیعی است زیرا زروانیه معتقد بودند که نیک‌بختی و بهروزی آیف و موهبتی است که از تیشتر می‌آید.* هرگاه قرار باشد که به ارتباط و توالی قراین و مشاهدات ارزشی قایل شویم به‌ناچار باید حتی این یک مورد مزدایی را، که به نظر می‌رسد برای آن معادل استثنایی در گفتار پلوتارخ یافت شده، از آن آیین بیگانه دانسته آن را نیز جزء شواهد زروانی بینگاریم.

و اما این قسمت از روایت پلوتارخ که در زیر به شرح آن می‌پردازیم، در عین پراکندگی، بخشی از یک اسطوره بندهشنی را در بر دارد که معنی آن را نیز به خوبی دریافته‌اند: اهرمزد بیست و چهار ایزد آفریده همه را درون تخم مرغی بنهاد، ولی بیست و چهار دیو که اهریمن به پتیارگی آفریده بود تخم مرغ را سوراخ کرده با ایزدان در آمیختند، و این چنین، گمیزش نیکی و بدی به وجود آمد. حکیمان پیشین یونان در واقع جهان و آفرینش را زاییده از تخم مرغی انگاشته‌اند، ولی نمی‌توان به این‌گونه شباهت‌های ناچیز و مبهم اهمیت فراوان قایل شد. دارمستتر، بحق، اشاره کتاب پهلوی مینوی خرد را درباره تخم مرغ بندهشنی یادآوری کرده بود ولی چون توسعه و گسترش باورهای ایرانی در آن زمان کمتر شناخته شده بود لذا اهمیت این مقایسه و تطبیق به خوبی شناخته نشد. کتاب پهلوی مینوی خرد آشکارا ملهم از عقاید زروانی است و مطابق این کتاب همه جهان در پناه و حمایت زمان قرار داده شده است. علی‌رغم نما و ظاهر مزدای این رساله، اشاره‌های زروانی که در ضمن آن آمده است دارای صحت و اعتبار غیر قابل انکاری هستند. بسان نمونه می‌توان بند زیر را یاد کرد:

«آسمان، زمین و آب و هرچه که هست مانند تخم مرغی است. آسمان به گونه تخم مرغی پیرامون زمین را فرا گرفته و زمین در میانه آسمان مانند زرده تخم مرغ است*». گفتار پلوتارخ و این شرح که در مینوی خرد آمده هرکدام نیمی از اسطوره را بیان می‌کنند و چون آنها را در کنار هم قرار دهیم روشن می‌شود که اهرمزد همه آفرینش نیک را به همراهی بیست و چهار ایزد درون پردیسی جای می‌دهد که از ه، سو محصور بود. این که چنین آرایشی از گیهان از روی کدام اعتقاد بوده دانسته نیست، ولی چون میان گزارشهای بندهشنی آیین زروانی و مانوی وابستگی بسا نزدیک وجود دارد از این رو گاه برای تکمیل آگاهی‌های خود درباره عقاید زروانی و پرکردن خلأهایی که در آن دیده می‌شود می‌توانیم به گزارشهای مانوی که کامل تر و پرداخته‌ترند متوسل شویم.

آغاز گزارش مانوی درباره بندهشن، چنانکه سیوروس انطاکیه‌ای Severus of Antioch از یکی از کتابهای خود مانی روایت کرده، راجع به حمله و دستیازی دیوان به ارض نور است. از روی این روایت، درخت روشنی یا شجرة النور (که همان بن نیک است) برای این که هوس و خواهش درخت تاریکی (بن بد) را برنینگیزد جلو و نیکویی خود را متجلی نمی‌کند، او در شکوه و جلال خود محصور است و چون خدا، جایگاه خود را با دیواری حصار کشیده است**، اگرچه مانی به یاری نیروی تخیل خود دگرگونی‌هایی در پنداشت کهن داده، ولی در این جانیز می‌توان آثار اعتقاد به یک خدای نامرئی را که درون پردیسی پنهان است باز شناخت. شاخه‌های «درخت مرگ»، با اینکه خود با یکدیگر دشمنایگی دارند، برای تازش به قلمرو روشنی با یکدیگر یکی شده و موفق می‌شوند که تا مرزهای ارض نور برسند. دیوان که از تجلی و شعشعه نور خیره و مبهوت مانده‌اند «بر علیه نور دسیسه می‌چینند که با آن

* نک به رساله مینوی خرد، کرده ۴۴، بند هفتم (از سلسله «کتابهای مقدس شرق S. B. E. شماره ۲۴،

ص ۸۵). در مورد نام این کتاب یعنی مینوی خرد Mēnōkē Xrat «خرد مینوی» به جای Menük-i - Xrat

نویسنده نظر نیبرگ را پذیرفته است رک: Nyberg, Z. D. M. G., 1928, P. 217

** نک به کتاب «تحقیقی درباره آیین مانوی» تألیف کومون، جلد دوم، ص، ۱۰۴-۱۰۳ (نیز کتاب،

«یک رساله مانوی مکشوف در چین» با ترجمه و حواشی شاون و پلیو، ص ۲۰.

Cumont, Rech. sur le Man., II, P. 103-104; Chavannes - Pelliot, Traite Man., P. 20.

بیامیزند». اسطوره مربوط به تخم مرغ گیهانی به هنگام مقایسه با این گزارش توجیه و روشن می‌شود: اهرمزد گیهان محصور می‌آفریند که جهان روشنی و دام و دهشن نیک درون آند و بدینسان از یورش و پتیاره دیوان ایمنند، ولی تشعشع و جلوه این گوی روشن اهریمن را خیره و نظر او را جلب می‌کند.

باز در روایت پلوتارخ آمده که اهریمن به همراهی بیست و چهار دیو یاور خود تخم مرغ را سوراخ کرد. در این جا روایت پلوتارخ گسیخته است، از اینرو ناچاریم که درباره چگونگی آمیزش نیکی و بدی به حدس و گمان پردازیم. گزارشگران متن پلوتارخ گمان کرده‌اند که دیوان پس از شکستن تخم مرغ گیهانی ایزدان را از درون آن به در می‌کشند ولی این وهم یاوه‌ای است و محتمل تر آن است که بینگاریم که دیوان به درون تخم مرغ راه یافته در آنجا با ایزدان می‌آمیزند. ولی درباره این پندار نیز حزم و احتیاط بیشتری لازم است چون سیوروس انطاکیه‌ای در مورد چگونگی آمیزش شرح غریب و غیرمنتظره‌ای بازگو می‌کند: «خدای نیکی که یارای دفع تازش اهریمن را نداشت بخشی از جوهر نورانی خود را به دیوان تسلیم کرد که آن را بیوبارند و تسکین یابند». بی‌آنکه بخواهیم درباره آیین زروانی از روی روایت‌های مانوی به استدلال و استنباط پردازیم به دلایلی برمی‌خوریم که ما را از پیشنهاد تصحیح قطعی متن پلوتارخ باز می‌دارد.

اینک به این مشکل می‌پردازیم که این بیست و چهار ایزدان کدامند؟ با اینکه اعداد رمزی در آیین زروانی و کیش‌هایی همانند آن رواج زیاد دارد ولی هیچ متن ایرانی از عدد بیست و چهار به طور مشخص نام نبرده است و محققان با احتساب دلبخواه و اختیاری معادل‌هایی برای آن در اوستا یافته‌اند* از این رو می‌توان چنین پنداشت که بیست و چهار عدد ویژه‌ای در آیین زروانی بوده است. به ظاهر این عدد رابطه‌ای با دوازده نگاره آسمانی منطقه البروج دارد که به همراهی هفت سیارگان، چنانکه در مینوی خرد آمده، همه نیکی و بدی در جهان را سبب می‌شوند** ولی علت این که چرا شماره صور فلکی منطقه البروج را در این جا دو برابر کرده‌اند روشن نیست.

* نک به مقاله جکسون در «اساس فقه اللغة ایرانی»، جلد دوم، ص ۶۴۱:

Jackson, Grund. d. iran., Phil., II, P. 641.

** نک «مینوی خرد»، کرده هشتم، بند ۱۷.

شاید هم چنانکه کومون باور دارد در این جا به بیست و چهار اختری که در گزارشها، بندهشنی بابلی آمده اشاره‌ای نهفته باشد* با وجود این شاید برای این عدد معادله نزدیکتری در آیین مانوی پیدا کنیم. مطابق باورهای مانوی در پیرامون خدای بربر اعصار ازلی دوازده گانه جای دارند که با دوازده گونه پارسایی ویژه‌ای که با «رسل سوم» همراهند یکسان شمرده شده‌اند، در روایات زروانی نیز آمده است: «خورشید و ماه و دوازده اختران که سالاران نامیده می‌شوند**».

پلوتارخ آورده است که در پایان زمان، اهریمن به سبب بدیها و پتیارگی‌هایی که به جهان آورده نابود خواهد شد. این عقیده با اصول مزدیسنا در این مورد سازگار نیست، زیرا مطابق مزدیسنا اهریمن و دیوان در رودی از آهن گداخته (این خود خاطره‌ای از یک ورکهن است)، که روی زمین را می‌پوشاند، نابود خواهند شد و تنها پارسایان از آن ایمن خواهند بود (بندهشن، کرده‌سی ام، بند ۳۰). از سوی دیگر، نابودی اهریمن به سبب اعمال زشت و پراسیب خود او یک اعتقاد زروانی است که چند عبارت در رساله «علمای اسلام»، با اینکه دست خورده و تحریف شده‌اند، بر آن گواهی می‌دهند: «... و این که نیروی اهریمن در وجود دیوان پراکنده شده و آنان آن را به جهان منتقل می‌کنند خود سبب کاستن توان اهریمن می‌شود. زمانی که اهریمن بر ما تاخته و به آزارمان می‌پردازد گمان می‌برد که ما را نابود می‌کند ولی نمی‌داند که این صدمه و گزند خود اوست که بر ما وارد می‌سازد و علت مرگ و نابودی او در این است***». بنا به گفتار پلوتارخ پس از نابودی اهریمن زمین هموار می‌گردد. در کتاب بندهشن نیز به ناپدید شدن کوهها در روز رستاخیز اشاره شده است***، چون در

* نک به کتاب «اخترشماری» تألیف کومون، ص ۳۳. Cumont, Astrology, P. 33

** نک «مینوی خرد»، کرده دوازدهم، بند ۵؛ نیز کتاب «نوشته‌های مانوی» تألیف الفریک، جلد دوم، ص ۳۴: Altari, Ecrit, man., II, P. 34

در این جا توجه خوانندگان را به ۳۰ (۶+۲۴) ایزد که در متن‌های زروانی به آنها اشاره شده است، جلب می‌کنیم. ص ۱۱۴، یادداشت ۱ در کتاب مذکور.

*** نک به ترجمه متن «علمای اسلام» توسط بلوشه، «نشریه تاریخ مذاهب»، شماره ۳۷، سال ۱۸۹۸، ص ۴۵ و ۴۸.

*** نک «بندهشن»، کرده‌سی ام، بند ۳۳؛ هم چنین کتاب «نوشته‌های مانوی» تألیف الفریک، جلد اول، ص ۴۶.

جایی از این کتاب آمده است که کوهها در نتیجه زمین لرزه‌ای که آمدن اهریمن آن را سبب شده بود فراز شدند (بندهشن، کرده هشتم، بند ۱۱). این گفتار متناقض با عبارت دیگری است در همان کتاب که ضمن آن درباره حمایتی که اهرمزده به برخی از کوهها بخشیده است گفتگو شده و نیز به خجستگی و سودی اشارت رفته است که از کوهها به نواحی که آنجا ایستاده‌اند می‌رسد* در اوستا کوهها مانند البرز سرشت و نهاد مینوی دارند و هرگاه برگزاری آیین‌های قربانی بر فراز کوهها را نیز به یاد آوریم می‌توان باور کرد که در آیین مزدایی کوهها بخشی از آفرینش نیک شمرده شده‌اند، و از اینرو می‌توان عقیده مخالفی را که درباره کوهها در بندهشن و روایت پلوتارخ بازگو شده است به آیین زروانی مربوط دانست. با توجه به گفته پلوتارخ معلوم می‌شود که کوهها به علت جدایی افکندن میان مردمان، که باشندگان زمینند، دانش یکسان و تفاهم مشترک را مانع شده‌اند و ناپدید شدن آنها در روزتن پسین نویدی از برقراری شهریاری یکتا و زبان یکسان در سرتاسر گیتی خواهد بود.

اینک مجال آن رسیده است که به بررسی یکی از اصول اساسی آیین زروانی پردازیم و آن عبارتست از مدت شهریاری اهرمزده و اهریمن، چون آمده است که زروان ترتیبی داد که آن دو به نوبت شهریاری کنند. به گفته تئوپمپوس، در روایت پلوتارخ، از این دو بن هر یک به نوبت مدت سه هزار سال فرمانروایی خواهند کرد و در طول سه هزار سال فرجامین هر کدام خواهد کوشید که دام و دهشن آن دیگری را نابود کند. اینک باید دید که آیا می‌توان در این جا از اعتقاد به سال بزرگ گیلهانی، که مطابق کتاب بندهشن (کرده یکم، بندهای ۸ و ۲۰) از آغاز آفرینش تا پایان آن دوازده هزار سال طول خواهد کشید، اثری باز یافت یا نه؟ با این که مفروضات ما در این مورد مبهمند ولی چنان می‌نماید که روایت تئوپمپوس را تنها می‌توان به یک گونه تفسیر و گزارش کرد: عبارت «به نوبت» به «سه هزار سال» مربوط است یعنی در واقع در این گفتار به دو دوره که هر یک مرکب از سه هزار سال است اشاره شده و در دنباله آن از یک دوره سه هزار ساله دیگری سخن رفته است که طی آن دو ایزد به کارزار می‌پردازند و در فرجام اهریمن نابود می‌شود. همه این‌ها، در مجموع، یک دوره نه

* نک «بندهشن»، کرده سی و چهارم، بند ۱. مولتون نیز در کتاب «صدر دیانت زردشتی»، ص ۲۱۲-۲۱۳ به این تناقض اشاره کرده است.

هزار ساله را تشکیل می‌دهند. پژوهشگران در کوشش خود برای تطبیق این دوره نه هزار ساله با دوره دوازده هزار ساله‌ای که در بندهشن آمده به این نتیجه رسیده‌اند.^{۸۵} دوره نه هزار ساله روایت پلوتارخ نادرست است* و بدین ترتیب از توجه به سنت دیگری که شاید زروانی باشد غفلت کرده‌اند. بنابر این سنت زروانی مدت زمان سر پیمانی و نابودی اهریمن، دوازده هزار سال نه، بلکه نه هزار سال احتساب شده است. در کتاب مینوی خرد آشکارا به این سنت اشاره شده است: «در زمان ۶۱ سال پیمانی به مدت نه هزار سال میان اهرمزد و اهریمن بسته شد. تا هنگام سر آمدن آن زمان هیچ‌یک از آن دو نه می‌تواند آن را دگرگون کند و نه برخلاف آن رفتار نماید. چون نه هزار سال سرآید آنگاه اهریمن یکسره پادشاه (عاجز) شود و همه گیاهان پرآشتی گردد، چنانکه در آغاز بود.» (مینوی خرد، کرده هشتم، بند ۱۱). از نیک نیز همانند این گفتار را بازگو کرده است: «زروان برای این که سوگند خود را نشکند به اهرمن گفت فرمانروایی نه هزار ساله را به تو بخشیدم پس از آن، ارمزد را بر سر تو پادشاه خواهم گماشت، پس از نه هزار سال ارمزد فرمانروایی خواهد کرد و کارها را به دامن خود خواهد پرداخت». همچنین تئودور بارکنای نیز آورده است که «زروان به او (اهریمن) گفت دور شو شیطان! تو را برای نه هزار سال پادشاه کرده‌ام و چنان در دهم که ارمزد در پادشاهی تو هم‌ال و انباز باشد. پس از این مدت پادشاهی را یکسره به ارمزد خواهم بخشید تا هرچه خواهد کند». میان این گفتارها که دوره نه هزار ساله را یکسره زمان سروری و شهریاری اهریمن انگاشته‌اند و گزارش تئوپمپوس که نه هزار سال را به سه دوره سه هزار ساله بخش کرده تناقضی دیده نمی‌شود. در گزارش تئوپمپوس زمان فرمانروایی اهرمزد که از هزاره چهارم آغاز می‌گردد محدود است، و در واقع، به وسیله دوره سه هزار ساله سرداری اهریمن که پیش از آن آغاز شده و نه هزار و سیصد و پنجاه ساله کارزار و نبرد که سپس آن می‌آید کاهش یافته و اندک شده است. اهرمزد از یکسو باید بر ضد بوده‌های اهریمنی که هم‌ال او جهان را از آنها آکنده

* نک به نوشته یونکر به نام «ریشه‌های ایرانی باورهای یونانی مربوط به اعصار ازلی»، ص ۱۷۲، یادداشت شماره ۸۳: Junker, Über iranische. quell. ..Aionvorstell, P. 172, n. 83.

امکان مراجعه به مقاله سودر بلوم Söderblom در این باره که در «یادنامه دستور هوشنگ» چاپ شده است. میسر نکند.

بستیزد و از سوی دیگر دام و دهشن خود را در برابر آسیب و گزندگی که در زمان ستیزه دوین متوجه آنهاست بپاید. بدینسان حتی در تقسیم‌بندی سال بزرگ گیلهانی به سه دوره سه هزار ساله نیز آشکارا برتری و چیرگی با اهریمن است. در این جا ذهن آدمی متوجه سنتهای مانوی می‌شود که بنا بر آنها پیروزی نخستین در آغاز آفرینش به بن‌پلید نسبت داده شده است.

به نظر می‌رسد که به یاری این اشارات شاید بتوان گزارش آشفته و گسیخته کتاب بندهشن را درباره شرایطی که در آغاز کارزار اهرمزد به اهریمن تحمیل می‌کند، گزارش کرد و دریافت. روایت مزدایی که در بندهشن آمده آشکارا تحریفی از عقیده زروانی است. با پذیرفتن این اصل می‌توانیم به مواد اصلی این اعتقاد دست بیاییم. مطابق سنت مزدایی مذکور در بندهشن، چنانکه دیدیم، دوران‌های متناوب فرمانروایی دو بن، دوازده هزار سال طول می‌کشد. ولی بدیهی است که این سنت را بعدها پرداخته‌اند. سه هزار سالی که در سنت مزدیسنا به دوره نه هزار ساله روایت زروانی افزوده شده است چون پر کردن آن و به کار بستنش مشکل بوده بناچار آن را در زمان پیش از آفرینش قرار داده‌اند که عبارتست از دورانی ازلی که در طی آن آفرینش در حالت بی جنبشی و ناآگاهی (اگرفتاری و اناگاهی) بود. (بندهشن، کرده سی و چهارم، بند ۱)، بعلاوه مزدیسنا اندیشه همزاد و همتوان بودن اهرمزد و اهریمن را بر نمی‌تافت از این رو در این آیین زروان را که پدر دوین شمرده می‌شد کنار نهاده و اهرمزد را از هروسپ - آگاهی (دانش مطلق) برخوردار کرده‌اند که همواره از اندیشه‌های پتیاره اهریمن آگاه است در حالیکه اهریمن در پس - دانشی (جهل) است و از رای‌ها و طرح‌هایی که اهرمزد می‌افکند آگاه نیست. بنا به گزارش مزدایی که در بندهشن آمده اهرمزد با این که می‌دانست که اهریمن نخواهد پذیرفت از او می‌خواهد که دام و دهشن او را یاری کرده و او را نماز برد ولی اهریمن نمی‌پذیرد پس اهرمزد پیشنهاد کارزاری برای نه هزار سال می‌کند: سه هزار سال نخستین همه به کام اهرمزد رود، سه هزار سال زمان گمیزش هم به کام اهرمزد و هم به کام اهریمن رود و در سه هزار سال فرجامین اهریمن بیکاره و اپادشاه گردد و پتیاره‌اش از دام و دهشن باز داشته شود (بندهشن، کرده هشتم، بند ۱۱). این روایت آشکارا یک نوع بازسازی ناشیانه‌ای است که در آن مواد معینی از یک گزارش اسلامی، که با باورهای مزدیسنا

هیچ‌گونه سازگاری نداشته، به عاریت گرفته شده است. دوران نه هزار ساله کارزار اهرمزد به اهریمن پیشنهاد می‌کند زمینه‌آسای گزارش اصلی است، ولی هیربادان مزدیسنا که نمی‌خواستند حتی به‌طور نامستقیم نیز قدرت و توان شر را مقرر شوند مفهوم اصلی دورانهای سه هزار ساله را چنان دگرگون کرده‌اند که گزارش آن متناقض شده است. آیا در روایتی که مطابق آن اهرمزد در سه هزار سال نخستین فرمانروا، مطلق است و در سه هزار ساله فرجامین دشمن خود را شکست می‌دهد حقیقتاً کارزاری به چشم می‌خورد؟ در واقع تنها دوره سه هزار ساله میانه است که تطابق با پیشنهاد کارزار دارد. علاوه بر باز نمودن این تناقض بر ماست آنچه را که در فاصله این دوازده هزار سال، بنا به گزارش مزدیسنا، یا نه هزار سال بنا به گزارش زروانی، روی می‌دهد نشان دهیم. با توجه به گزارش‌های زروانی و مواد اصیل و کهنی که در روایت بندهشن باز آمده می‌توان مراحل را که گیهان در فاصله زمان کارزار اهرمزد و اهریمن طی می‌کند بازسازی کنیم: سه هزار سال نخستین از آن اهریمن است و سه هزار سال بعدی از آن اهرمزد و در سه هزار سال واپسین ستیزه و کارزار میان آن دو آغاز می‌گردد که به فیروزی اهرمزد خواهد انجامید. بدین‌گونه میان گفتار تئوپمپوس که در روایت پلوتارخ آمده و گزارش‌های زروانی، که بطور مستقیم نقل شده‌اند، و یا بطور نامستقیم از نوشته‌های مزدیسنا استنباط می‌شوند، توافق و همداستانی ایجاد می‌شود.

به‌گفته پلوتارخ پس از پایان کارزار مردمان شاد خواهند شد و بی‌نیاز از خواسته و بی‌سایه. این عبارت آخری تئوپمپوس که معادلی در متن‌های ایرانی ندارد به نظر پژوهندگان شگفت آمده است. معنی ساده آن این است که اهرمزد باشند در میان روشنی، درخشش بیکران خود را بر گیهانی که نجات یافته است متجلی خواهد کرد و سایه‌ها، که گونه‌ای از تاریکی هستند و از اهریمن برخاسته‌اند، برای همیشه ناپدید خواهند شد. باز پلوتارخ آورده است: آنگاه خدایی که این همه را پرداخته یعنی اهرمزد (و نه سوشیانس روایت‌های مزدیسنا) آسوده و مدّتی کوتاه خواهد آرמיד چنانکه مردی به خواب رود. در حال حاضر درباره این عبارت مبهم که شاید تحریف نیز شده است نمی‌توان گزارشی ارائه کرد، شاید اشاره به درنگ و سکونی است که در اصله اعصار ازلی رخ می‌دهد، بعلاوه، چنانکه در مینوی خرد آمده پس از شکست و

نابودی اهریمن همه گیهان از آشتی و آرامش نخستین برخوردار خواهد شد. برای تفسیر و گزارش درست گفتار پلوتارخ که تنها بخشهایی از آن بعنوان عقاید زروانی شناخته شده بود ناگزیر بودیم که همه جزئیات مهم آن را بررسی کنیم. غیر از چند مورد، که به علت اندکی آگاهی ما مبهم می‌نماید، همه این متن را باید به عنوان یک گزارش کهن و موثق زروانی انگاشت. گفتار پلوتارخ که ضمن آن از تئوپمپوس نقل قول شده و شاید از نوشته‌های اودموس نیز الهام گرفته شده، بدینسان، به سده چهارم پیش از میلاد مربوط می‌شود. تئودور موپسوستانی، از نیک و تئودور بارکنای، که روایاتشان مورد بررسی قرار گرفت، به سده‌های چهارم، پنجم و هفتم میلادی متعلقند. آنچه در فاصله این سده‌ها و در روایات و گزارشهای گوناگون به چشم می‌خورد آیین زروانی است.

در گفتار پلوتارخ از زمان یادی نشده است ولی این بدان معنی نیست که خدای زمان نشناخته بوده است، علاوه بر نقل قول دمشقی^{۶۰} Damascius از اودموس که آشکارا درباره زمان یا مکان بسان پدر دو بن آغازین گواهی داده است در این باره، به عنوان مدرکی دیگر، می‌توان از نوشته ارسطو که اساس و بنیاد جهان را به یک بن برین نسبت می‌دهد نیز نام برد. با توجه به این مطلب که ارسطو در رساله خود به نام «درباره فلسفه» به همزیستی اهرمزد و اهریمن اشاره کرده، از اینرو بن برین که او دوباره نام برده، چیزی جز زمان نمی‌تواند باشد. از سوی دیگر بنا به گفته دیوژن لارتس^{۶۱} Diogenes Laertes، مغان ایزدانی داشتند که هم نر و هم ماده بودند* باید توجه داشت که این توصیف تنها می‌تواند درباره زروان صدق کند، چون در رساله «اعمال اناهید» ضمن اشاره‌های فسوس آمیز مسیحی، درباره این صفت زروان تأکید شده است و آن را دستاویزی برای حمله به زروانیته ساخته‌اند: «چگونه توانی گفت که آتش و ستارگان فرزندان ارمزدند که از او و یا از دیگری زاده‌اند؟ هرگاه ارمزد خود آبستن شده و آنها را زاده پس او نیز نر - مادینه است بسان پدرش، چنانکه مانویان گویند»** این در واقع صفت ویژه زروان است و در جریان گسترش بعدی آیین زروانی است که

* Diogenes Laertes, Prooem, I. 7.

** Nöldeke, Festgruss an R. von. Roth, P. 37; Mariès, Le De Deo d'Eznik, P. 46; Nau, Rev. hist. relig., 1927, P. 189.

برای او همسری انگاشته‌اند، همسری که نام او نیز شناخته است*.

یونانیان از دیر باز آیین زمانِ اکران را به زردشت و مغان نسبت می‌دادند و آنان، چنانکه یونکر باز نموده، آنچنان به این پندار خو گرفته بودند که عقاید خودشان دربارهٔ اعصار ازلی Aions، تحت تأثیر باورهای زروانی قرار گرفته بود و این امر خود قدمت و اهمیت کیش زروانی را آشکار می‌کند. این حقیقت که در سرودهای گاهانه، در عین ردّ و انکار اصول ثنوی محض، از دو مینوی همزاد سخن رفته خود دلیل آن است که باور به زروان یک آیین پیش از زردشتی است. اوستای متأخر انباشته از عقاید زروانی است ولی همهٔ موارد این تأثیرپذیری هنوز شناخته نشده است. گزارش‌هایی که دربارهٔ بندهشن در نوشته‌های پهلوی آمده بی‌گمان زروانی هستند. موبدان مزدیسنا حتی پیش از دورهٔ ساسانی نیز از خطر رقابت شدید آیین زروانی با مزدپرستی آگاه شده بیش از پیش به مبارزهٔ خود بر ضد آن افزودند. در حکمت الهی و یزدان‌شناسی مزدیسنا با دقت و صراحتی هرچه بیشتر دو گرایش کفرآمیز و بدعتی تقبیح و انکار شده است، این دو بدعت و بدکیشی عبارتند از: نخست اعتقاد به همسانی و برابری دوهن نیک و بد و دیگر باور به هر آیینگی و جبر که هر دو از آیین زروانی سرچشمه می‌گرفت**؛ ولی باید به خاطر داشت که مینوگرایی (Spiritualism) مزداپی که تنها در دورهٔ ساسانی و پس از پذیرفته شدن مزدیسنا بسان دین رسمی توانست به توفیق و برتری رسد نتوانست از یک چیز جلوگیری کند و آن عبارت بود از نشأت و گسترش دو کیش تازه یعنی دیانت مانوی و مهرپرستی که هر دو از آیین زروانی سرچشمه گرفته بودند، و یا دست‌کم، عناصر اصلی آنها از آن آیین به عاریت گرفته شده بود.

دربارهٔ این واکنش تنها از طریق گزارش‌های رسمی و سنتی آگاهی داریم ولی

* نک به مقالهٔ یادشدهٔ نلدکه، ص ۷۳. نام همسر زروان، هرچه که باشد، باید با نام «مادر زندگی» یعنی Ramratux یکسان باشد، رک به مقالهٔ جکسون در «مجلهٔ انجمن امریکایی بررسیهای شرقی»، ۱۹۲۴، ص ۶۱؛ هم‌چنین کتاب «عیسی در آیین مانوی» تألیف والداشمیت ولنتز، ص ۹۰:

Jackson, J. A. O. S., 1924, P. 61; Waldschmidt-Lentz, Jesu in Man., P. 90.

** برای آگاهی از ترجمهٔ منتهای پهلوی در این باره نک به رسالهٔ «بررسیهایی دربارهٔ آیین زردشت»، ایران باستانی»، تألیف کریستنسن، ۵۵: A Christensen, Et. sur le zoroastr. de la Perse ant, P. 55.

احتمال دارد که گونه‌ای دیگر از آن در زمانی کهنتر نیز ظاهر شده باشد. باید پذیرفت آیینی که در عین وفاداری به ثنویت مزدایی بر آن بود که بن نیک را برتر و والاتر از بن بد جلوه دهد با مشکل بزرگی روبرو بوده است. هیربدان مزدیسنا میان منطق و سنت در تردید بودند از اینرو است که سازش‌هایی به عمل آمده و از این طریق عقاید زروانی در مزدیسنا پذیرفته شده‌اند و نیز از این بابت است پریشانی و درماندگی موبدان پارسی هر بار که خواسته‌اند به تعیین و تحدید قدرت شرّ و یا نقش زمان بپردازند؛* همچنین با پرهیز از اغراق می‌توان گفت که ثنویت آیین مزدیسنا اصل زروانی دارد. بدینسان معلوم می‌گردد که در ایران باستان چندین کیش و آیین وجود داشته که سیمای کهن و رابطه دقیق آنها با یکدیگر هنوز تا حد زیادی برای ما ناشناخته است. علاوه بر دین کهن هند و ایرانی در ایران باستان کیش دیگری رایج بوده که زمان را بسان خدای برین می‌پنداشت. دین آوری و رفورم مذهبی زردشت تنها متوجه ادیان طبیعی نبود بلکه بطور نامستقیم آیین زروانی را نیز در مدّ نظر داشت. تعلیمات زردشتی در وهله اول با باورهای زروانی تنها ناهمداستان بود ولی بعدها آنها را مورد انتقاد و حمله نیز قرار داد.

چون آیین زروانی بیشتر توسط افرادی مشاهده و گزارش شده که در نزدیکی مرزهای ایران باختری می‌زیستند، نیز به علت اهمیت نجوم و اخترماری در این آیین (ویژگی‌ای که در ضمن آن می‌توان احتمالاً تأثیر بسیار کهن باورهای بابلی را بازشناخت) لذا احتمال می‌رود که این مذهب، صرف‌نظر از منشاء و جایگاه اصلی آن، بیشتر در باختر ایران رواج داشته است. یافتن پاسخ این پرسش که چرا این آیین در میان یونانیان همیشه با نام زردشت ارتباط پیدا کرده با مسایل دیگری وابستگی پیدا می‌کند که به پیامبر ایران یعنی زردشت مربوط می‌شود و ما به عمد از پرداختن به آنها پرهیخته‌ایم.

نتیجه

ما در این کتاب همهٔ متن‌های یونانی مربوط به دین ایرانی را به تفصیل بررسی نکرده‌ایم. ولی در مجموع آنچه که به ناچار یکسو نهاده‌ایم چیزی یافت نمی‌شود که روایت‌های اصلی را که ما در این تحقیق به آنها پرداخته‌ایم نقض کند و نیز در آن میان اشاره‌ای پیدا نمی‌شود که به این مدارک و روایات چیز تازه‌ای بیفزاید. هرگاه هم خود را این چنین به بررسی داده‌ها و آگاهی‌های دست اول و مهم محدود کنیم ممکن است که به نتیجه‌هایی چند دست یافته و بتوانیم آنها را نظام و سامان بخشیم.

شخص زردشت و تعلیمات مغان بر روی افکار و اندیشه‌های یونانی تأثیر بسیار پرده‌ای که راست و واقعی بود ولی پیمودن و سنجش این تأثیر مشکل می‌نماید. در زمان‌های بعد برداشت یونانی دربارهٔ اعصار ازلی خود از یک برخورد و تماس ذهن معنوی با عقاید ایرانی حکایت می‌کند. ولی نمی‌توان چنان انگاشت که یونانیان تنها یک گونهٔ واحد آیین ایرانی را می‌شناختند. روشی که ما در این بررسی به کار بستیم ناهمداستانی‌هایی را که میان آیین‌های ایرانی موجود بوده باز نمود. این آیین‌ها عبارت بودند از دین کهن ایران که اساسش بر پرستش نیروهای گیتی استوار بود، اندک‌اندک رو به تحوّل و کمال می‌رفت و همان است که هرودوت بازگو کرده است، گونهٔ انحطاط یافتهٔ آیین مزدایی که استرابو آن را مشاهده و گزارش کرده است، بالاخره آیین زروانی که پلوتارخ از طریق نوشته‌های تثوپمپوس و شاید اودموس با آن آشنا بوده است. هر یک از این کیش‌ها به دورهٔ متفاوتی تعلق دارد و شاید هر ۱۵۰۰ ام در محدودهٔ معینی از سرزمین ایران رواج داشته است.

نه یونانیان و سریانیها و نه نویسندگان ارمنی، هیچ یک، از زردشت اوستایی و از آیین او که در گاهان اوستا بازگو شده آگاهی نداشتند. این حقیقت را باید همواره به خاطر داشت. چون پرداختن به این امر و یافتن علّت‌های آن از حوصله تحقیق ما بیرون است تنها به یادآوری این نکته اکتفا می‌کنیم که گرایشی در ماست که درباره نشأت و گسترش آیین زردشتی در زمان باستان اغراق کنیم. به احتمال زیاد آیین زردشتی در آغاز یک نهضت محلی در گوشه‌ای از ایران خاوری بود که هنوز مرزهای جغرافیایی آن معین نشده است. این آیین نو با مقاومت و مقابله شدید کیش‌های رایج مواجه شده و برای مدتی دراز نتوانست به برتری و چیرگی کامل برسد و چون گسترش یافت دگرگون شد. کیش زردشتی با آیین‌هایی که در پی برانداختن آنها برخاسته بود در آمیخت و مزیسنا به گونه‌ای بسیار متفاوت به ایران باختری رسید. خدمت بزرگ مورخان یونانی در این زمینه آن است که ما را یاری می‌کنند تا در جایی که مایل بودیم تنها یگانگی و یکسانی جزمی و سنت خشک و بیجان ببینم بتوانم تصویری از جنبشهای مذهبی و دگرگونی و پیچیدگی و نوکیشی و دین‌آوری داشته باشیم.

یادداشت‌های مترجم

ص ۱، ش ۱ «استرابو»:

استرابو Strabo مورخ و جغرافی‌نگار یونانی اهل آسیای صغیر از شهر اماسیا Amaseia در ایالت پونتوس Pontus بود. در سال ۶۴/۶۳ پیش از میلاد زاده و شاید به سال ۱۹ یا ۲۱ میلادی مرده است. او در فاصله ۳۵-۴۴ ق.م. در شهر رم بود سپس به مصر سفر کرد و به جمع‌آوری آگاهی‌های تاریخی و جغرافیایی پرداخت. اطلاعات او درباره مصر و آسیای صغیر آنچنانکه در نوشته‌هایش منعکس شده بیش از دانش او درباره یونان و روم است. استرابو از جانب برخی از نیاکانش خون آسیایی در رگهایش جاری بود از اینرو و نیز به سبب عنایت اندکی که به آیین و مذهب یونان داشت، چنان می‌نماید که برخی از دانسته‌های خود را درباره این سرزمین‌ها به عمد در کتابش نیاورده است.

کتاب او به نام «طرح‌های تاریخی Istoriká Ūpomnēmata» که در ۴۷ فرگرد پرداخته شده بود از دست رفته ولی کتاب دیگر او به نام «جغرافیا Geographia» در ۱۷ دفتر موجود است که در ضمن آن جغرافیای سراسر جهان، که در آن روزگار برای مردمان شناخته بود، بازگو شده و درباره کشورها و سرزمین‌های گوناگون مانند گال و بریتانیا، ایتالیا و سیسیل، سرزمین‌های امپراطوری رم، یونان و آسیای صغیر، دریای خزر، ایران و هند، دریابارهای مغرب و عربستان و مصر و آفریقا آگاهی‌هایی داده شده است. کتاب او بعنوان یکی از مهم‌ترین آثار جغرافیای تاریخی روزگار باستان سرشار از داده‌ها و اطلاعات گرانها و سودمند است. کتاب جغرافیای او با متن یونانی و گزارش انگلیسی همراه با حواشی و یادداشت‌های

مفید توسط ه. ل. جونز در ۸ مجلد منتشر شده است.*

اطلاعاتی که استرابو دربارهٔ دین و آیین ایرانی در دفتر پانزدهم کتاب خود آورده، به جز مشاهدات عینی او، پراکنده و ناچیز است و بیشتر از لحاظ پراکندگی و گسترش عقاید ایرانی در ارمنستان و کاپادوسیه و آسیای صغیر و چگونگی برگزاری آیین‌های ایرانی در آن سرزمین‌ها اهمیت دارد.

روایات استرابو دربارهٔ ایران به همراهی گزارش‌های دیگر مورخان یونانی نخست در سال ۱۸۶۵ میلادی توسط راب، محقق آلمانی، ضمن مقالاتی تحت عنوان «دین و رسم‌های پارس‌ها و دیگر ایرانیان بنا به گزارش‌های نویسندگان یونانی و رومی»:

A. Rapp, *Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranien nach den griechischen und romischen Quellen*. ZDMG. XIX, 1865, pp. 1-88; XX, 1866, pp. 49-140

در «نشریهٔ انجمن آلمانی خاورشناسی» و سپس توسط کلمن در کتاب معروف او به نام «روایات یونانی و لاتینی دربارهٔ دین ایرانی»:

Clamen, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Bonn, 1920.

مورد بررسی قرار گرفت. مقالات راب توسط موبد پارسی ک. ر. کاما K. R. Cama در سالهای ۹ - ۱۸۷۶ در دو جلد به انگلیسی برگردانده و در بمبئی منتشر شد. مولتون در تكملة کتاب خود به نام «صدر دیانت زردشتی» گفتار استرابو را به دقت از اصل یونانی به زبان انگلیسی برگردانده و یادداشت‌های سودمندی بر آن افزوده است:

J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London, 1913.

ص ۵، ش ۲ - «پلوتارخ»:

پلوتارخ Ploùtarxos (متولد ۴۶ و متوفی پس از ۱۲۰ میلادی) پسر اتوبولوس Autobulus از مردمان خرونة Chrona (شهری در درهٔ سفیسوس Sphissus در مرکز یونان) نویسنده و حکیم دورهٔ آکادمی است. او به سال ۶۶ میلادی به گاه دیدار نرون قیصر رم از آتن در این شهر بوده. بعدها روزگاری در یونان و مصر به سیاحت پرداخته و چند صباحی در رم زیست و مورد عنایت تراژان واقع گشته و از جانب او به امارت شهری گماشته شد. پلوتارخ سال‌های آخر زندگیش را در زادگاه خود خرونة، که به رسوم و آداب و مردمانش دلبستگی فراوان داشت. گذراند و در آنجا مدرسه‌ای گشود و حلقهٔ درس داشت. محققان بر آنند که او شاید تا اوایل سال ۱۲۷ میلادی زنده بوده است.

در فهرست معروف به لامپریاس Lamprias شمار نوشته‌ها و رسالات پلوتارخ ۲۷۷ ذکر شده و گویا این فهرست ناقص و در برخی موارد غیر قابل اعتماد است. از میان کتابهای معروف او می‌توان از «رساله در اخلاق: Moralia»، «همپرسی‌ها: Dialogues»، «رساله در موسیقی: De Musica»، «فرّ اسکندری: De fortuna Alexandri»، «مسایل طبیعی: Quaestione naturale» و کتاب «ای سیس و اوسایرس: De Iside et Osiride» نام برد.

کتاب بسیار مهم پلوتارخ که در سراسر جهان سخت شناخته و معروف است همان «سرگذشتها» است که تحت عنوان «زندگی مردان نامدار» به فارسی نیز ترجمه شده است. این کتاب زندگی‌نامهٔ مردان تاریخ و شاهان و قیصران و آزادگان و نامورانی است که در روزگار کهن هر یک به سبب کرداری و یا تقوا و فضیلتی مشهور و زبانزد بودند. پلوتارخ به سبب سبک ویژه‌اش در نویسندگی که اغلب شیوهٔ همپرسی افلاطونی را به کار می‌برد و هم‌چنین به جهت روش و برداشت خاص فلسفی و اخلاقی و سیاسیش که در نوشته‌های او منعکس است از دیرباز سخت مورد پسند مردمان بوده و از اقبال خاص و عام برخوردار داشته است.

گزارش او دربارهٔ آیین ایرانی که به رای بسیاری از پژوهندگان به اقوال نویسندگان باستانی چون اودموس Eudemus و ثئوپمپوس Theopompos متکی است در ضمن کتاب مشهور او De Iside et Osiride که رساله‌ای نیمه‌عرفانی دربارهٔ دین و مذهب است بازآمده و به علت اشتمال بر نکته‌های دقیق و باریک و آگاهی‌های خاص دربارهٔ پیشینهٔ کیش زروانی در ایران باختری اهمیت خاصی دارد. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ پلوتارخ و آثار او رک:

R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie Plutarch's von Chearonea*, 1869; R. Hirzel. *Plutarch*, Heft IV of *Das Erbe der Alten: Schriften über Wesen und Wirkung der Antik*, Leipzig, 1912; J. p. Mahaffy, *The Greek World under Roman Sway*, London, 1890; Oakesmith, *The Religion of Plutarch*, London, 1902; R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, U.S.A, 1916; A. Weizsäcker, *Untersuch. ü. P., shiogr. Technik*, 1931; K. M. Westaway, *The Educational Theory of Plutarch*, 1922.

ص ۵، ش ۳- «بن»:

واژهٔ principal (از لاتینی principium آغاز، بنیاد و اصل) را در عباراتی که سخن دربارهٔ اصل قدیم چیزها و یا بنیادهای آغازین گیهان است به «بن» ترجمه کردم. این واژهٔ فارسی که بازماندهٔ کلمهٔ اوستایی buna (از اصل هند و ایرانی - bhudhna) و پهلوی bun است از دیرباز در مفهوم بوم و زمینه، چیز نخستین و اصل و منشاء به کار رفته و چنان می‌نماید که در زبان پهلوی به صورت یک اصطلاح فلسفی در همین معنی استعمال شده است، چنانکه در رسالهٔ «شگندگمانیک وزار» در این مفهوم به

کار رفته و محقق فرانسوی دومناش در ترجمه و گزارش خود از این کتاب آن را به (principe, racine, fondement) ترجمه کرده است.*

ص ۵، ش ۴ - «الکبیادس نخست»:

«الکبیادس نخست» به پندار محققانی که آن را از خود افلاطون می‌دانند، از جمله نوشته‌هایی است که مطابق تقسیم‌بندی کروآزه** از آثار دوره اول افلاطون محسوب می‌شود. موضوع این رساله مانند سه رساله دیگر یعنی خارمیدس Charmides، لوسیسی Lusis و لاکسس Laches که در مجموع یک تترالوژی تشکیل می‌دهند درباره یکی از تقوای اخلاقی یعنی داد و عدل است و در ضمن آن که بسان اغلب رساله‌های افلاطون به سبک همپرسیگی پرداخته شده سقراط بر آنست که الکبیادس را دانایی و داد بیاموزد تا این مرد آتنی شگفت در کارکیایی‌های دیوانی و سیاسی خود به فیروزی رسد. بسیاری از خبرگان این کتاب را از افلاطون نمی‌دانند و بر آنند که آن نیز مانند چندین رساله دیگر منسوب به افلاطون پس از مرگ او توسط یاران و شاگردانش پرداخته شده است و نیز باید به خاطر داشت که قطعاتی از کتاب دیگری به نام «الکبیادس» به دست آمده که نویسنده آن را Aeshines of Sphettos یکی از شاگردان سقراط می‌پندارند.

ص ۶، ش ۵ - «دادها»:

کتاب «دادها» مفصل‌ترین و به گمان بسیاری از پژوهندگان شاید آخرین رساله افلاطون است که پس از سال ۳۵۰ پیش از میلاد در سالهای آخر زندگی افلاطون نگاشته شده است***. موضوع این کتاب مانند کتاب «جمهوری» گفتگو درباره مسایل سیاسی و بازنمایی پندار افلاطون درباره قانون و داد است و شاید آخرین نظرهای حکیم را درباره «شهر خوبان» (مدینه فاضله) شامل است. در مقام مقایسه با عقاید افلاطون درباره سیاست و کشورداری و دیگر رسمها و آیینها که در کتاب «جمهوری» آمده، محتوای کتاب «دادها» نشان می‌دهد که افکار و پندارهای سیاسی افلاطون در سالهای فرجامین زندگیش تغییر و دگرگونی پذیرفته و گونه متفاوتی به خود گرفته است. در این کتاب به جای تأکید فراوان درباره آموختن حکمت و

* Škand-Gumanik Vīcār, Text Pazand - Pehlavi transcrt. Par P. J. De Menasce, 1943, P. 290.

از دوست فاضل و دانشمند آقای دکتر احمد تفضلی که این نکته را به بنده خاطر نشان ساختند سپاسگزارم.

** Platon, Oeuvres complètes, traductions et introductions par M. Croiset, L. Bobin...; tom I, P. 270.

*** W. D. Ross, Plato's Theory of Ideas, 1963, PP. 9-10.

فلسفه، اهمیت و والایی دانش اخترماری و ستاره‌شناسی یادآوری شده و آمده است که همه مردمان در شهر باید دانش نجوم فراگیرند. در این کتاب هم‌چنین برخلاف رساله‌های «جمهوری» و «مرد دیوانی: Statesman» درباره اهمیت قانون و داد فراوان سخن رفته و به جای «فلسفه و همپرسیگی» به «دین و آیین» اهمیت بیشتر داده شده است و شگفت است که افلاطون در این آخرین کتابش درباره اشتغال ذهنی دیرین خود یعنی «مثالها Ideas»، جز در یک مورد (965b-966a) اشاره دیگری نکرده است.

در کتاب «دادها» در چندین مورد اشاراتی آمده است که باور افلاطون را به بن‌ها، وجود شر در گیهان و هستی می‌رساند و با توجه به این اشاره‌ها برخی از پژوهندگان درباره احتمال آشنایی افلاطون با تعلیمات مغان و تأثیر باورهای ثنوی ایران بر روی افکار و اندیشه‌های فلسفی او رای داده‌اند که بطور کلی درست می‌نماید، ولی باید توجه داشت که افلاطون به هنگام توجه وجود شر در جهان ضمن بندهای (996d10-e7) کتاب «دادها» بدی و پلیدی را ساخته و پرداخته یک بن واحد و دیرین - مانند اهریمن در مزدیسنا - نمی‌پندارد بلکه پتیارگی و شر را از یک و یا چندین «مینو و شبج» ناشی می‌داند، و در مقابل، نظم و تناوب گردش ستارگان، آهنگینی و موزونی و بآیینی گیهان را به یک «مینوی نیک» نسبت می‌دهد. برای آگاهی بیشتر درباره کتاب «دادها» و اندیشه‌های افلاطون و همداستانی بعضی از عقاید او با پاره‌ای از باورهای ایرانی به کتابهای زیر نگاه کنید:

S. Petrement, *Le Dualisme dan l' histoire de la philosophie et des religion*, (1942); *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (1977); A. Olerud, *L' Idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de platon* 1951; A. E. Tylor, *Pluton, The Man and His Work*, (1927)

ص ۶، ش ۶ - «پلینی»:

پلینی Gaius Plinius Secundus وقایع‌نگار و طبیعی‌دان مشهور رومی است که در سال ۲۴ میلادی زاده و در سال ۷۹ میلادی مرده است. چندگاهی در جوانی در روزگار نرون قیصر به داوری پرداخت و در عهد امپراطور و سپاسیان Titus Flavius Vespasianus (متوفی در سال ۷۹ میلادی) که عنایت خاص به پلینی داشت مقامهای مهم نظامی و دیوانی به او ارجاع شد و در سنگ‌نبشته‌ای آمده که او در شمار سپاهیان تیتوس (پسر قیصر و سپاسیان و از سرداران روم) در نبرد معروف به جنگ یهود که در سال ۷۰ میلادی افتاد شرکت داشت.

این سالار سپاهی که همواره در رزم و بزم بود فرزانه‌ای نامور نیز بود که هرگز از دانش اندوختن و هنر آموختن باز نایستاد و آنچنان در کار خود فرهیخته شد که

کتاب او «دایرةالمعارف» روزگار باستان انگاشته شده است.

علاوه بر کتاب معروف «تاریخ طبیعی» از جمله رساله‌های او، که متأسفانه جملگی از بین رفته‌اند، عبارتند از «تتبعات Studiosi» در سه جلد، «زندگی‌نامه پومپونی دوم De Vita Pomponi Secundi»، تاریخی درباره جنگهای رومیان با ژرمنها به نام «Bellorum Germaniae Libri XX».

تنها کتابی که از پلینی به یادگار مانده شاهکار معروف او «تاریخ طبیعی Naturalis Historia» است که در ۱۰۲ فرگرد پرداخته شده و در ضمن آن درباره تقریباً همه دانشهای عصر قدیم از جمله گیهان شناخت و جغرافیای زمین (فرگرد ۲-۶)، مردم‌شناسی (فرگرد ۷)، گیاه و زمین‌شناسی (فرگرد ۱۹-۱۲)، شناخت داروها (فرگرد ۲۷-۳۲)، گوهرها و فلزات (فرگرد ۳۷-۳۳) و نیز درباره در حدود ۲۰۰ رشته از دانشهای قدیم سخن رفته است. این کتاب گنجینه‌ای از دانشها، رازها و آگاهیهای سودمند است که از روزگار باستان تا زمان ما دانش‌پژوهان از آن سودها برده‌اند. برای آگاهی بیشتر در احوال و افکار پلینی رک:

H. N. Wethered, *The Mind of the Ancient World: A Consideration of Pliny's Natural History*, (1937); F. Münzer, *Beiträge zur Quellen knitik der Naturgeschichte*: W. Kroll, *Die Kosmologie des Älteren P.*, 1930.

ص ۶، ش ۷- «اودوکسوس کنیدوسی»:

اودوکسوس Eudoxus از مردمان کنیدوس Cnidos (یکی از کلنی‌ها و کوچ‌نشینهای یونانی در آسیای صغیر) احترام و ریاضی‌دان زبده و از شاگردان افلاطون بود که به سال ۴۰۸ پیش از میلاد زاده و در سال ۳۵۵ مرده است. در ۳۲ سالگی به آتن رفته خدمت افلاطون را دریافت سپس چند سال در مصر به تحصیل نجوم پرداخت و در آتن مدرسه‌ای گشود و در آخر عمر در شهر زادگاهش به سمت قانون‌گذار برگزیده شد. مقام و منزلت او چنان بوده که در روزگار باستان او را «اودوکسوس خداگونه» و در زمان ما «برتر از ارسطو» نامیده‌اند.

اودوکسوس کتابهایی به نام «آینه: Enortron» و «نمودها: Pheonomena» در نجوم و ستاره‌شناسی پرداخته بود ولی شهرت و والایی مقام علمی او به سبب مطالعات و بررسیهای او در زمینه ریاضیات و هیأت است. فرضیه او درباره «دایره‌های هم‌مرکز» که مطابق این فرضیه بر آن بود که حرکت خورشید و ماه و ستارگان را از راه هندسه توضیح دهد اهمیت فراوان دارد. شهرت او در هندسه به سبب ابداع اصل کلی تناسب است که در مورد حجم‌های پیمودنی و حجم‌های ناپیمودنی اشتغال دارد. از تألیفات دیگر او «جغرافیا» و رساله «دوران هشت‌ساله:

Octaëtnis نام دارد.

اودوکسوس از جمله دانشمندان یونان باستان است که از طریق نوشته‌های دموکریت Democritus، که خود در بابل بوده و از آراء علمای ریاضی و نجوم شرق از جمله Nabu-Rimanni آگاهی داشته، با باورهای رایج در خاورزمین و آیینهای مغان آشنا بوده است* و چنان می‌نماید که آشنایی افلاطون و حکمای دوره اکادمی با تعلیمات زردشتی و دانش ستاره‌شناسی خاوری از طریق اودوکسوس بوده و چنانکه بیدز Bidez در کتاب خود «افلاطون و اودوکسوس» یادآوری کرده گفتار افلاطون در کتاب Phaedrus درباره دوازده ماه سال و دوازده ایزدان تحت تأثیر باورهای ایرانی است که افلاطون از اودوکسوس فرا گرفته بود.

ص ۶، ش ۸- «هادس»:

هادس Hades که نامش به زبان یونانی «نامرئی» معنی می‌دهد ایزد مگاک زمین و جهان مردگان است. مادرش Rhea زن ایزد بسیار دیرین یونان بود که او را با دو برادر دیگرش برای شوی زال خود «زمان Kronos» زایید. او در اساطیر یونانی بغی عبوس و ترسناک و بی‌رحم و پادافراه بخش بی‌گذشت بدکاران معرفی شده که در فرود زمین در کاخ تاریکش که در چمن‌زارهای Erebus در دوزخ آباد Tartaros برافراشته شده نشست دارد و سر و کارش با جهان و جهانیان اندک است.

در کرانی از قلمرو نافرخته او رود تاریک Styx جاری است که ارواح مردگان در قایقی شکسته به‌ناچار باید از آن بگذرند و سگ سه‌سر Cerberus ساحل آن را می‌پاید که ارواح سرگشته و یازندگان گستاخ را که هوای دیدار جهان دیگر را در سر دارند بدرد، در کران دیگر این تاریک جای در کنار «برکه یاد» باغهای Elysium قرار دارد که بهشت یونانیان است.

علاوه بر ارسطو نویسندگان دیگر یونانی به هنگام بازگویی باورهای ایرانی درباره ثنویت و دوگانگی از دوبن قدیم، مینوی بد یعنی اهریمن را با هادس یکسان شمرده‌اند و این اندکی مایه شگفتی است زیرا هادس با اینکه بع جهان تاریکی است ولی باید به خاطر داشت که در آیین یونانی و اساطیر آن هادس، شهریار مردگان، هرگز دیو شر نیست و جنبه اهریمنی ندارد حتی کیفر و عذاب دادن ارواح دروندان و بدکاران نیز از خویشتکاری‌های او نیست بلکه این وظیفه در اساطیر یونانی به ایزد دیگری به نام Erinyes واگذار شده است. شاید علت این که یونانیان هادس را با

* T. L. Heath, *Aristarchus of Samos*, 1913; A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 1960, P.

اهریمن یکسان شمرده‌اند این باشد که مانند اهریمن که در تاریکی گاه دارد هادس نیز سرور مگاک است و بر جهان مردگان شهریاری می‌کند چنانکه در آیین مانوی نیز اهریمن شهریار تاریکی نامیده شده است. با در نظر گرفتن همهٔ قرائن چنان می‌نماید که در یونان باستان مردمان هادس را با بیم و هراس و شاید نوعی کراهت می‌نگریستند و از اینروست که برای این خدا مانند دیگر ایزدانشان معبد و محرابی را نیفراشته‌اند و بسیار کم برای او یزشن و قربانی می‌کردند و از ذکر نام این بغ شوم و ترسناک سخت پرهیز می‌کردند و از نظر آنان از میان خدایان یونانی او مناسبت‌ترین معادل و همال اهریمن محسوب می‌شد. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ این ایزد یونانی و اساطیر مربوط به او به کتابهای زیر نگاه کنید:

W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, ed. W. H. Roscher, Leipzig 1884 seq; Erwin Rohde, *Psyche*, ed. Française par Auguste Reymond, Paris 1952; Carl Kerényi, *The Gods of the Greeks* 1958; A. Dieterich, *Nekyia* Leipzig 1893.

ص ۷، ش ۹ - «بند هشن»:

واژهٔ Cosmogony را که بازماندهٔ واژهٔ یونانی Kosmogonia است به بند هشن (بن + دهشن، اسم مصدر از دادن در معنی آفریدن) که واژهٔ قدیم ایرانی است و آفرینش بنیادی و خلقت جهان در روز ازل معنی می‌دهد برگرداندم. جزء اول واژهٔ فرنگی گونهٔ ترکیبی kosmos یونانی است که سامان و شکل و گیهان معنی دارد و جزء دوم مشتقی از بن فعلی gennaio (از ریشهٔ هند و اروپائی - gen زادن و آفریدن) است که بازمانده‌اش در زبانهای ایرانی ریشهٔ فعلی - gan می‌باشد که واژه‌های زن و زادن از آن است.

ص ۷، ش ۱۱ - «سوانته ارهنیوس»:

سوانته اگوست ارهنیوس Svante Agust Arrhenius دانشمند معروف سوئدی است که تبّعات او در زمینهٔ شیمی و فیزیک و نظریهٔ او راجع به تعمیم عمل الکترولیتیک در حوزهٔ نمودهای سپهری شهرت دارد و به همان خاطر جایزهٔ نوبل ۱۹۰۳ را بدو بخشیدند. نظریات او دربارهٔ دوام جاودانهٔ بنیادهای حیاتی و رجعت آنها به گونه‌های دیگر ضمن کتاب معروف او به نام: (Das werden der Welten, 1907; Eng. tr. World in Making, 1908) ارائه شده است.

ص ۷، ش ۱۰ - «اودموس رودسی»:

اودموس از اهالی رودس Rhodes (جزیره‌ای در نزدیکی کناره‌های جنوب غربی آسیای صغیر که کوچ‌نشینان یونانی سه شهر به نامهای Lindos، Ialysos و

Camirus در آنجا بنیاد نهاده بودند) از شاگردان ارسطو بود که در نیمه دوم سده چهارم پیش از میلاد می‌زیست. زندگی‌نامه او به قلم مردی به نام Damas اینک از بین رفته و درباره احوال اودموس چیز افزونی نمی‌دانیم، از روی نامه‌ای که او به Theophrastus، شاگرد معروف ارسطو، نوشته و شرح یکی از مشکلات کتاب ارسطو را پرسیده احتمال داده‌اند که او خود مدرسه‌ای در رودس گشوده بوده است. کارهای مهم اودموس در زمینه تاریخ علوم و تمدن بود. از سه رساله او در تاریخ هندسه و نجوم و جبر امروز هیچ‌کدام باقی نمانده، کتاب دیگر او درباره حکمت الهی و یزدان‌شناسی بوده که پلوتارخ در روایت خود درباره تعلیمات مغا، ایرانی از این کتاب بطور مستقیم و یا نامستقیم سود برده است. نوشته‌های دیگر او شرحی بر کتاب «درباره گیتی (Physics)» ارسطو و رساله‌هایی درباره منطق و معانی و بیان بوده است. ارسطو‌شناسان خبره بر آنند که نویسنده «اخلاق اودمی (Ethica Eudemia)» شاید اودموس رودسی بوده است.

ص ۷، ش ۱۲ - «تئوپمپوس»:

تئوپمپوس تاریخ‌نگار معروف یونانی است که در سده چهارم پیش از میلاد می‌زیست و از نظر دقت و فرزاندگی و چیرگی در هنر تاریخ‌نویسی همال و همسنگ هر دوت و توسیدید انگاشته شده است، او از شاگردان Isocrates سوفیست و سخنور معروف آتنی بود که رای‌ها و نظرهای خاص استادش را در زمینه تاریخ و سیاست در تاریخ‌نگاری‌های خود تعمیم داده است. از نوشته‌های فراوان او جز قطعاتی پراکنده از دو کتاب او به نام «هلنیکا (Helleniká)» و «فیلیپیکا (Philippiká)» چیزی باقی نمانده است. کتاب نخستین او دنباله تاریخ معروف توسیدید درباره جنگ آتن و اسپارت است که رویدادهای تاریخی را از سال ۴۱۱ تا ۳۹۴ ق.م. در ۱۲ فرگرد در بر داشته است. درباره کتاب «هلنیکا» آگاهی ما بسیار اندک است. جز این که برخی از پژوهندگان تاریخ باستان نویسنده بخش باز یافته از کتاب تاریخی را که به نام «Hellenica Oxyrhynchia» معروف شده است و در سال ۱۹۰۶ در مصر یافته شده همان تئوپمپوس می‌دانند*.

گزارشهای تئوپمپوس درباره تاریخ و آیین ایرانی توسط دیگر نویسندگان کلاسیک یونان به‌ویژه دیورن لارتنی Diogenes Laertiades و پلوتارخ به دست ما رسیده است. روایت این نویسنده درباره اساطیر رستاخیزی و Eschatology ایرانی حایز اهمیت فراوان است.

* 1- Myer, *Theopomp's Hellenica*, 1909; E. M. Walker, *The Hellenica Oxyrhynchia*, 1913.

ص ۷، ش ۱۳ - «هکاتئوس»:

هکاتئوس Hekataeus از مردمان ملیتوس (شهری یونانی‌نشین در جنوب آسیای صغیر) از نویسندگان کلاسیک یونان است که در سده پنجم پیش از میلاد می‌زیسته است. دو رساله معروف او که به گویش ایونی نگاشته شده بودند یکی درباره روایات و سنتهای دودمانی و دیگری سفرنامه گونه‌ای بوده است. هکاتئوس یکی از نخستین گزارش‌نگاران و داستان‌نگاران «Legographer» بوده و هرودوت او را با این عنوان یعنی logopoios یاد می‌کند (تاریخ هرودوت، کتاب دوم، بند ۱۳۴) و چنان می‌نماید که هرودوت روایات او را درباره تاریخ دیگر مردمان و به ویژه مصریان نقل کرده است. گزارش بسیار کوتاه هکاتئوس درباره کیش مغان یکی از کهن‌ترین شواهد یونانی درباره عقاید دینی ایرانی شمرده می‌شود که توسط دیورژن نقل شده است:

J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, 1913, P. 417, n. 2;

L. Pearson, *Early Ionian Historians*, 1939, ch. 2.

ص ۸، ش ۱۴ - «آپولو»:

آپولو Appollon ایزد مهرگونه یونانی است که شاید اصل آسیایی داشته باشد. معنی واتیمولوژی نام او دانسته نیست. برخی از محققان نام این خدا را از ریشه فعلی یونانی به معنی «واپس‌زدن و کنار نهادن» گرفته‌اند و برخی دیگر آن را از یک بن فعلی دیگر در مفهوم «ویران کردن» مشتق دانسته و نام خدا را «ویرانگر» معنی کرده‌اند. پیشنهاد ارتباط نام آپولو با واژه انگلیسی apple و این که او در اصل ایزد باستانی درخت سیب بوده پذیرفتنی نمی‌نماید. درباره اصل و منشأ این خدا و خاستگاه اولیه آیین او نیز پژوهندگان ناهمداستانند. گروهی با توجه به لقب ویژه آپولو یعنی aukeios و نام مادرش Leto که شاید برگشته‌ای از نام زن ایزد باستانی لیسایی Leda باشد آپولو را یک بغ شرقی انگاشته‌اند که در اصل یک ایزد هیتی یا خدایی همسان خدای عربی «هبل» و یا یکی از ایزدان سرزمین Lycia بوده است و گروهی دیگر آپولو را یکی از ایزدان شمال یونان می‌پندارند که تیره‌های یونانی در مهاجرت خود به سوی جنوب آیین او را در سرتاسر سرزمین‌های هلنی پراکنده‌اند. شگفت است که گوهر و سرشت ایزدینه آپولو و این که در آغاز نقش اصلی و خویشتنکاری او چه بوده نیز ناشناخته است. از یکسو به نظر می‌رسد که آپولو یکی از خدایان خورشیدین (Solar) است که با نور و روشنایی مینوی، البته نه با آفتاب، ارتباط داشته است، از سوی دیگر برخی از صفات و ویژگیهای آپولو او را یک ایزد زیور (زیور، زیور) و شبانی می‌نمایند که بسان Apollo Smintheus سرسبزی چراگاهها و

رسیدگی میوه‌ها و فراوانی محصول را تضمین می‌کرد.

آپولو هم‌چنین خدای مروا و کاهنی نیز بوده و معابد ویژه او در سراسر یونان و آسیای صغیر و به ویژه در دلفی حرم‌هایی بودند که مردمان برای مشورت درباره چگونگی امور و اقدامات و آگاهی از سرنوشت و آینده به آنجا می‌آمدند و از اینروست که آپولو هم‌چنین خدای فرزاندگی و فرهنگ و هنر و موسیقی نیز شمرده می‌شد و در روان‌شناسی کلاسیک رویه آگاه و روشن روان آدمی و خواهی‌های رام و آشتی‌جو و متعادل نهاد مرد را مظهری از آپولو، و در مقابل، نفس تاریک آدمی و خواهی‌های شیدا و کامجو و آرام‌ناپذیر انسان را جلوه‌ای از دیونیزوس Dionysius انگاشته‌اند.* با توجه به مجموعه فراین چنان به نظر می‌رسد که آپولو در اصل یک ایزد شرقی بوده که آیینش در یونان راه یافته و در آنجا مراسم ستایش او با رسم‌های نیایشی خدایان دیگر یونانی به هم آمیخته و در نتیجه آپولو در اساطیر یونانی خدایی با سرشتی پیچیده و نقش‌های چندگانه تظاهر کرده است.

در هم آمیغی مذاهب ایرانی و یونانی آپولو را با مهر ایزد یکی شمرده‌اند. مهر خدای هند و ایرانی پیمان و دوستی است که چون آپولو شخصیتی پیچیده و اندکی اسرارآمیز دارد و به نظر می‌رسد که از زمانهای باستان، بویژه در باختر ایران، با انوار مینوی و روشنایی ارتباط داشته است؛ بدین ترتیب هرگاه این جنبه خاص ایزد مهر را در نظر داشته باشیم و وابستگی او را با گاو و چراگاه‌های فراخ به خاطر آریم و ارتباط دیرین او را با پیمان و دوستی و در نتیجه فرزاندگی و معتدل بودن نیز فراموش نکنیم در خواهیم یافت که یکسان‌شمی این ایزد ایرانی با آپولو که او نیز خدایی خورشیدین بوده** و تحت نامهای Apollo Smintheus و Apollo Parnopius و Apollo Nomius از کشتزارها و جانوران حمایت می‌کرد، چندان بی‌مناسبت نبوده است. فرایینی هست که نشان می‌دهد که ایرانیان نیز، که با گشودن آسیای صغیر و بخشی از یونان با آداب و عقاید یونانی آشنایی به هم رسانده بودند، نسبت به آپولو که مرواگوی حرم او در دلفی همواره به سود شاه بزرگ پیشگویی می‌کرد عنایتی داشتند. در سنگ‌نبشته معروف Gadatas که به زبان یونانی نگارده شده داریوش

* Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, transl. by W. H. Housmann, Edinburgh, 1909; C. G. Jung, *Psychological Types*, Collected Works, vol. 6. trans. by Hull, ed. by Sir Herbert Read, M. Fordham, G. Adler.

** لقب‌های ویژه آپولو مانند «Phoebus: رخشان»، «Xanthus: روشن»، «Chrysocomes: زرین‌گوش»، «Jamblique: آفتاب‌گونگی او را می‌رسانند. در سنگ‌نبشته آنتیوخوس اول آپولو - مهر با خورشید» هر مس یکسان شمرده شده است.

شهربان (ساتراب) خود را به خاطر آن که حرمت معبد آپولو را نیکو نگه نداشته بود سخت نکوهیده است.* برای آگاهی بیشتر درباره آپولو رک:

H. J. Rose, *Handbook of Greek Mythology*, 1945, P. 158; L. R. Farnall, *Cults of the Greek States*. IV, 1907, P. 99 ff; Bethe, *Apollon des Hellen* In *Antidoron*, 1924; Robert Graves, *The Greek Mythes*, I, PP. 76-82.

ص ۱۰، ش ۱۵ - «مای لیتا»:

مای لیتا Mylitta که گونه بابلی آن Mu'allidtu است و شاید «ماما و زایاننده» معنی می‌دهد نام زن - ایزد بابلی است که با الهه معروف بابلیان ایشتر Ishtar وابستگی بسیار نزدیک داشته و هم‌چنانکه برخی از خبرگان نظر داده‌اند شاید اصلاً مای لیتا یکی از لقب‌های ایشتر باشد که زن - ایزد را در تجسم مستقل یکی از خویشکاری‌هایش می‌نمایاند. بنا به گواهی هرودوت روسپی‌گری آیینی در بابل با مراسم نیایش مای لیتا ارتباط داشت و هر بانوی بابلی ناچار بود که حداقل یکبار در زندگیش به خاطر این ایزد با مردی بیگانه همبستری کند. این ویژگی به آیین اناهید نیز راه یافته بود چنانکه در معبد معروف او در ارزنجان ارمنستان دوشیزگان پیش از ازدواج با مردان همسری می‌کردند** (Strabo, XI, 533c).

الیتا Alita که گونه دیگر نامش در کتاب هرودوت الی لات Allilát آمده زن - ایزد باستانی عربهاست که همراه با خدای دیگری به نام Orotál - که هرودوت او را با دیونیزوس یکی شمرده - تشکیل جفتی می‌داده است.

این که هرودوت این دو زن - ایزد را معادل انیرانی مهر معرفی کرده و آورده است که ایرانیان پرستش او را از تازیان و آسوریها آموخته‌اند قولی غریب است و تقریباً همه محققان همداستانند که او در این مورد از روی اشتباه مهر را به جای اناهید نام برده است. پروفیسور هومل در کتاب خود به نام «جغرافیا و تاریخ شرق قدیم» بر آنست که هردوت نام ایلامی ANNITTA را به صورت Mylitta به یونانی برگردانده است و Alitta در متن مورخ معرف اناهید Annahid است. پرزیلوسکی تنها محقق است که خواسته است برای گفتار هردوت در مورد یکسان شماری مهر با زن - ایزدان بیگانه توجیهی ارائه کند. رک:

Jean Przyluski, *La Grande Déesse*, 1950, pp. 136-41.

* L. H. Gray, J A O S., XXI, P. 37.

** L. R. Farnell, *Greece and Babylon*, P. 270.

ص ۱۰، ش ۱۶ - «زور»:

در برابر واژه libation که مشتق از یونانی leíbo، لاتینی libāre به معنی «پاشیدن و فرو ریختن» است و در مورد فدیۀ نوشابه‌ای به کار می‌رود که به هنگام یزشن گاه بر خاک و گاه بر روی گوشت حیوان قربانی می‌ریختند واژه زور را برگزیدم. زور، که معادل پهلوی آن zōhr است بازمانده واژه اوستایی - zaoura (سانسکریت hotrá) می‌باشد که از ریشه - zu به معنی ریختن و افشاندن گرفته شده و به فرابرده‌های نوشابه‌ای (آلمانی Trankopfer) اطلاق می‌شود.

ص ۱۰، ش ۱۷ - «میزد»:

میزد بازمانده واژه اوستایی - myazda (سانسکریت miyédha) در مورد فرابرده‌های خوراکی (آلمانی Speisopfer) به کار می‌رود. این واژه در زبان فارسی با اندکی تحول معنایی در معنی مهمانی، مجلس شراب و بزم به کار رفته است: ای به میزد اندرون هزار فریدون ای به نبرد اندرون هزار تهمتن فرخی سیستانی علاوه بر واژه میز که از میزد گرفته شده، به گمان من، واژه‌های مزه و مزیدن با میزد از یک ریشه‌اند.

ص ۱۱، ش ۱۸ - «سرود خدایان - Theogony»:

هرودوت سرودی را که مغان به هنگام یزشن زمزمه می‌کردند Theogonie خوانده است که مرکب از واژه یونانی - Theo (صورت ترکیبی theōs خدا و بڃ) و gonie از ریشه - gen در معنی زاییدن است و در واقع «تبارنامه خدایان» معنی می‌دهد. ایزدان یونانی که مطابق برداشت مردمان آن سرزمین مردم‌گونه anthropomorphic شده بودند و چگونگی زادنشان از دیگر خدایان و رابطه آنها با ایزدان دیگر و داستان مهرورزی و همسری و فرزندان آنها در اساطیر بازگو می‌شد بسان پهلوانان و شاهان به تبارنامه نیاز داشتند، چنانکه هسیودوس Hesiodus نویسنده یونانی کتاب خود را که درباره ایزدان یونانی و کارکیایی‌های آنهاست Theogonia نامیده است. از اینرو به نظر می‌رسد که هرودوت از روی قیاس سرودهای نیایشی ایرانی را Theogonie نامگذاری کرده است.

بیشتر ایران‌شناسان بر آنند که به احتمال زیاد Theogonie متن هرودوت همان سرودهای یشتهاست که هر کدام در بزرگداشت یکی از ایزدان و برشمردن کارها و اقدامهای آنان سروده شده است. در زمان ما تنها شیدرو Duchesne-Guillemin برخلاف این نظر رای داده‌اند و چنان انگاشته‌اند که سرودهای نامبرده همان سرودهای گاهانی است. رک:

H. H. Schaeder, *Ein indogermanischer Liedertypus in dem Gāthās*, Z D M G, 1940, P. 407; Duchesne - Guillemin, *Zoroaster*, P. 148.

ص ۱۲، ش ۱۹ - «درواسب»:

درواسب Druvāspā یکی از زن - ایزدان اوستایی است که یشت نهم (درواسب یشت یا گوش یشت) در ستایش او سروده شده است. این بانو که نامش «درست - اسب، درست دارنده اسبان» معنی می دهد با Gəuš Urvan و Gəuš Tašan ایزدان دیگری که با گاو و جانور وابسته اند ارتباط نزدیک دارد و خویشکاری او پاسداری از جانوران و تضمین خرسندی و تندرستی گوسفند است.

معادل درواسب در میان نامهای ایزدان هند باستان یافت نمی شود، ولی وجود نام هندی Druvaśva (اسم خاصی که در نوشته های پورانی punanic آمده) و نام ارمنی Druasp* باستانی بودن آیین این بغ بانو را می رساند. در آیین مهری درواسب با Silvanus خدای رومی و Epona اسب - ایزد گالی یکسان شمرده شده است. در برخی از سکه های کوشانی نگاره خدایی در کنار اسبی دیده می شود که نامش APOOACPO خوانده می شود. اورل اشتاین این نام را صورت یونانی لهراسب دانسته و خدایی را که تصویرش در سکه نگارده شده پیام نبات می پندارد. ولی دارمستتر کتیبه سکه را برگشته DPOOCPO دانسته نگاره آنرا ایزد درواسب می شمارد. برخلاف نظری که درواسب را با مقایسه با Sūryā (دختر خورشید - ایزد دهند Sūrya) زن - ایزدی خورشیدین و احتمالاً تجسمی ویژه از بام - ایزد Ušah می انگارد، به گمان من، با توجه به نام و صفات خاص درواسب و ارتباط بسیار نزدیک او با دام ها درواسب زن - ایزد دامها و جانوران است که در چند سنگ نگاره باز یافته در نواحی باختر ایران به صورت بانویی نگاشته شده که دو جانور (اغلب شیر) در دو سوی او ایستاده اند و همسان او را در نقش های یونان نیز می یابیم که با صفت «بانوی همه ددان Potniaθerōn» مشهور است. برای آگاهی بیشتر درباره این ایزد رک:

A. Christensen, *Etudes sur le zoroastrianisme de la Perse antique*, 1938, P. 33; H. Usner, *Götemamen, Versuch einir Lehre von der Relgiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, P. 100; L. H. Gray, *The Foundation of the Iranian Religion*, P. 73-75.

ص ۱۲، ش ۲۰ - «اپام نبات»:

اپام نبات Apam Napāt بغ آریایی آبهاست که آیین او به زمان هند و ایرانی

می‌رسد. نام او به همین‌گونه در هندی باستان نیز آمده و یکی از باستانی‌ترین سرودهای ودایی (RV. II, 35, 21) در ستایش او سروده شده است. به نظر می‌رسد که این ایزد معادل هند و ایرانی Neptunus رومی و Poseidon یونانی است که در روزگار کهن اهورایی بس والا و پرحشمت همانند ورونه Varuna و اهورامزدا و مهر بوده است، ولی شگفت است که در نامه اوستا جز در چند مورد پراکنده از او یاد نشده است و قرآینی در دست است که در دوره‌های بعدی اناهید، بانوی آبها، که آیین او با برخی از خصوصیات نیایشی الهه‌های سامی و ایلامی آمیخته بود در ایران جای اپام نپات را گرفته است. با این همه ستایش اپام نپات هم‌چنان در ایران دوام داشته* و در بیرون از مرزهای ایران نیز گسترش یافته است. در گاه‌شماری کاپادوسی هشتمین ماه سال به نام او Appomēna نامیده شده و در آیین مهری او را با نپتون یکسان شمرده‌اند. مطابق روایت هروودت (کتاب پنجم، بند ۴۹) ستایش آب - ایزد آریایی در میان سکا‌های ایرانی نیز رایج بوده که مورخ یونانی او را با Poseidon یکسان انگاشته است. رک:

E. Herzfeld, *Zoroaster and his World*, II, pp. 563-83; H. L. Gray, *The Foundation of the Iranian Religions*, 1928, pp. 133-36; A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, P. 70.

ص ۱۳، ش ۲۱ - «انائیتس»:

انائیتس Anaëitis گونه یونانی نام اناهید Anāhitā زن - ایزد ایرانی است** که آیین او در زمان هخامنشی سخت رواج داشت. بنا به گواهی نویسنده یونانی بروسوس (Clem. Alex., Protrep. 5) اردشیر دوم پیکره‌های اناهید را در پرستشگاه‌های ویژه او در بابل، شوش، همدان، بلخ و سارد برافراشت. فراتر از مرزهای ایران پرستش این زن - ایزد بیش از همه در ارمنستان و کاپادوسیه و پونتوس رواج داشت. معابد او در سرتاسر ارمنستان و بویژه در ارزنجان (ارمنی کهن Erēz) در ناحیه Akilisene که همه آن ناحیه وقف او بود شهرت خاص داشت و پیکره ناهید از زرناب در این معبد بود و روسپیگری آیینی بخشی از آیین اناهید در ارمنستان بود. در پونتوس و کاپادوسیه بانوی ایرانی با الهه دیرین یعنی Komana یکسان شمرده شده بود و متولیان معبد او شماره زیادی از بردگان مقدس پسر و

* یشت پنجم را از روی نام اپام نپات آبان یشت نامیده‌اند. نام این ایزد در نوشته‌های پهلوی از ۶۰۰ یکی از لقب‌های اوستایی او «bərəzant - بلند» burz آمده است.

** درباره چگونگی ارتباط نام اناهید با Anacitis، Nanaî، Anat و غیره رک:

Jean Przyluski, *Grande Déesse*, 1950, pp. 34-45; *Les Nomes de Grande Déesse*, RHR. 1932.

دختر بودند و در شهر Zela در پونتوس همه ساله جشنواره معروف Sacaea در بزرگداشت اناهید برپا می‌شد. در کشور لیدی آیین اناهید با مراسم مذهبی مام-ایزد بزرگ آسیای صغیر Kybele (Cybele) آمیخته بود و نگاره‌های بالداری از او که دو شیر در دو جانبش ایستاده‌اند به جای مانده و در آنها اناهید را «ارتمس ایرانی» خوانده‌اند و قراین موجود نشان می‌دهد که اناهید در میان ایرانیان نیز ویژگی‌های ایرانی خود را حفظ کرده بود و در همه جا بانوی آبها شمرده می‌شد و سرودهای نیایشی او به زبان بیگانه (ایرانی) زمزمه می‌شد (Pausanias, V, 22, 5).

یونانیان اناهید را با چند تن از زن ایزدان خود از جمله با آتنه، آفرودیت، دیان و آرتمس یکی شمرده و او را با نام «ارتمس ایرانی Artémis Persiké» و یا «دیان ایرانی Diana Persica» نیایش می‌کردند. در زمانهای بعدی اناهید در فریجیا Phrygia بامام-ایزد فریجیایی Magna Mater یکی شمرده شده و مراسم ویژه نیایش او با راز آیین‌های مهری در آمیخت. برخلاف نظر بنونیست و بسیاری دیگر از ایران‌شناسان که درباره اصل سامی و ایرانی اناهید اصرار کرده‌اند، هم‌چنانکه نیبرگ باز نموده، اناهید زن-ایزدی ایرانی است که اصل و چهر آریایی دارد و تنها در زمانهای بعدی و به هنگام هم‌آمیغی آیین‌ها در زمان بعد هخامنشی است که او را با دیگر زن-ایزدان بین‌النهرین و آسیای صغیر و یونان یکسان انگاشته و رسم‌های مذهبی آنان را با یکدیگر در آمیخته‌اند*. برای آگاهی بیشتر درباره گسترش آیین اناهید در باختر رک:

Fr. Cumont, ERE. vol, 7 pp. 414-15; Windischmann, *Die Persische Anahita*, Sitzung. b. Akad. München, 1858; E. Herzfeld, *Zoroaster and his World II*, pp. 516-42; Jean Przyluski, *La Grande Déesse*. 1950, pp. 135-7, 140-41.

ص ۱۳، ش ۲۲ - «Dyauh»:

هرودوت به هنگام بازشماری ایزدان ایرانی آورده است که پارسها گنبد آسمان را ژئوس می‌خوانند. برخی از محققان از جمله اشپیگل و مولتون (صدر دیانت زردشتی، ص ۹۳-۲۹۱) در گزارش این عبارت خواسته‌اند «گنبد آسمان» متن هرودوت را تعبیری یونانی از نام ایزد باستانی آسمان در ایران تفسیر کنند که نامش در وداها به صورت Dyauh آمده و معادل ایرانیش می‌تواند dyauš* باشد** و در دنباله این بحث خواسته‌اند این نام بازساخته را با در نظر گرفتن برخی از حالات آن

* H. N. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, 1966, pp. 260 f.

** قس و اژه استایی - Barth. Air, Wh, 861) dyu که در یشت سوم بند ۱۳ آمده و معادل dyu- در هندی باستان است و اسمان معنی می‌دهد.

(diyam* حالت مفعولی، divi* حالت مفعول غیر صریح) با Dia یونانی که (آسمانی، از آسمان) معنی می‌دهد مربوط کنند. بار تولوجه این موضوع را در «تکمله واژه‌نامه زبانهای ایرانی باستان 4-72 (Zum Air. Wb.) به دقت بررسی کرده است. dyauh که با دیو daiva از یک ریشه است و «آسمان رخشان» معنی دارد در وداها ایزد آسمان است. این بغ پیشینه هند و اروپایی دارد و معادلش در دیگر زبانهای هند و اروپایی به صورتهای Zeus (یونانی) Diespiter (لاتینی که گونه‌ندایی آن Iuppiter معروف است)، Tivar (ایسلندی کهن، قس واژه Tuesday) و dia (ایرلندی کهن) و غیره باز مانده است.

Dyauh بسان یکی از باستانی‌ترین ایزدان dii otiosi که در زمانهای بعد در سکون و فراموشی فرو نشست می‌کنند در آیین ودایی بغی رنگ باخته است و هیچ سرود مستقلی در بزرگداشت او سروده نشده، تنها لقب او «آسمان پدر dyáuspitá» و ارتباط او با مام-زمین که در ترکیب dyāvapṛthvī بازگو شده و این واقعیت که چندین ایزد مانند Agni و Uṣas و Sūrya و غیره پسران او خوانده شده‌اند شکوه و جلال دیرین او را به یاد می‌آورد. رک:

H. Oldenberg, *Religion des Veda*, 1894, pp. 48-50, A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, 1902, pp. 45-52; A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, 1897, pp. 21-22.

ص ۱۴، ش ۲۳- «آنتیوخوس اول»:

آنتیوخوس اول (Antiochus I) پسر مهرداد کالی نیکوس (Mithradates Callinicus) شاه کماجین/کماژن است که در سده اول میلادی در شمال سوریه شاهی کرد و سنگ‌نبشته او در نزدیکی نمرود داغ مشهور است. آنتیوخوس که در کتیبه‌اش خود را مانند پدرش مهرداد خوانده و از بازماندگان داریوش هخامنشی معرفی می‌کند از جمله خرده سالارانی بود که پس از برافتادن شاهنشاهی هخامنشی در گوشه و کنار امپراطوری ایران خاندانهای شاهی تشکیل داده و خود را وارث شاهان هخامنشی و پاسداران آیین‌های ایرانی می‌خواندند و در همان زمان به فرهنگ و رسوم هلنی نیز عنایت داشتند. در سنگ‌نگاره او، که مطابق شرح دیتن‌برگر* تصویر شیرها و بازها بر آن نگاشته‌اند، و کتیبه‌ای به زبان یونانی دارد آنتیوخوس را در میان سه بغ باز نموده‌اند. این بغان با نامهای ایرانی و یونانی اهرمزد-زنوس، مهر-آپولو و بهرام-هرقل معرفی شده‌اند.

سنگ‌نیشته آنتیوخوس از جمله اسناد بسیار مهمی است که از دوران تاریک سلوکی - اشکانی بازمانده و در آن تظاهر کاملی از هم‌آمیزی عقاید دینی ایرانی و یونانی به چشم می‌خورد. علاوه از نام ایزدان ایران، هم‌چنانکه مولتون باز نموده (صدر دیانت زردشتی ص ۱۰۸ - ۱۰۶)، در این کتیبه به بسیاری از بنیادهای دینی ایرانی مانند زروان که در کتیبه Xrónos apeiros یاد شده و فروهر (= Mimema δfkaion) و غیره اشاره شده است. متن یونانی سنگ‌نیشته آنتیوخوس با ترجمه کامل آن در کتاب «گزینه سنگ‌نیشته‌های یونانی در شرق» تألیف دیتن‌برگر یافت می‌شود. برای آگاهی از بحثهای مختلفی که درباره مطالب این کتیبه به عمل آمده رک:

M. Roslovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire*, 1926, pp. 3. 1533-36.

ص ۱۵، ش ۲۴ - «پوسانیاس»:

پوسانیاس Pausanias نویسنده یونانی اهل لیدی است که در سده دوم میلادی زندگی می‌کرد. کتاب معروف او به نام «وصف یونان Periégēsis tēs Elladōs» در ۱۰ جلد که جغرافیای تاریخی نواحی مختلف یونانستان را در بر دارد مشهور است. گواهی پوسانیاس به همراهی شهادت Hermippus (نویسنده قرن سوم میلادی) مبنی بر این که مغان ایرانی دارای کتاب دینی بودند و به گاه یزشن از روی آنها سرودهای نیایشی را می‌خواندند پندار پژوهندگانی را که با اتکاء به اقوال نویسندگان مؤخرتری چون از نیک و باسیل قدیس درباره قدمت‌نامه اوستا تردید کرده‌اند می‌شکند. درباره پوسانیاس و نوشته‌های او رک:

R. Heberday, *Die Reisen des Pausanias*, 1894; W. Gurlitt, *Über P.*, 1890; J. G. Frazer, *Pausanias, Description of Greece Text, translation and commentary*, 6 Vols. 1894.

ص ۱۹، ش ۲۵ - «اریستوبولوس»:

اریستوبولوس Aristobulus وقایع‌نگار اسکندر است که در لشکرکشیهای گجستگ مقدونی ملتزم رکاب او بود و بعد مشاهدات و خاطرات خود را به صورت کتابی درآورد که از میان رفته است ولی بعدها نویسندگان اسکندری مانند اریان Arrian و دیودوروس Diodorus در تحریر زندگی‌نامه اسکندر و شرح فیروزیهای او از کتاب او سودها برده‌اند و احتمال زیاد می‌رود که روایت استرابو درباره سرزمین هند بر مبنای گزارشهای اریستوبولوس بوده است. توصیف او از گورهای شاهي هخامنشی و کتیبه آرامگاه کورش توسط استرابو نقل شده است. رک:

Strabo, XV, 3, 7 in: Olmstead's *History of Persian Empire*, P. 66.

ص ۲۰، ش ۲۶ - «بروسوس»:

بروسوس Berossus/Berosus نویسنده بابلی در سده سوم پیش از میلاد است که به علت کتاب معروف خود «تاریخ بابل» *Babyloniakā* در روزگار باستان از شهرتی بی نظیر برخوردار بود. گزارش او درباره رواج آیین ناهید در زمان اردشیر دوم و این که به دستور این پادشاه پیکره‌های زن - ایزد را در شهرهای بزرگ شاهنشاهی مانند بابل، شوش، همدان و بلخ نهادند توسط کلمنت اسکندریه‌ای (Clement of Alexandria, Protrepticus v, 65) نقل شده و بخشی دیگر از روایات او درباره زردشت و کیش ایرانی در کتاب آگاتیاس Agathias نویسنده سده ششم میلادی بازمانده است:

Agathias Scholastikos, Hist. II, 24 in Jackson's *Zoroaster*, 1938, P. 448-49.

ص ۲۰، ش ۲۷ - «کتیبه‌های میتانی»:

خاندان شاهی میتانی Mitanni بعد از کاسی‌ها که بابل را گشوده و در سده‌های ۱۲ تا ۱۵ پیش از میلاد در بین‌النهرین فرمانروایی کردند، از نخستین طلایه‌داران مهاجمین آریایی در خاورمیانه محسوب می‌شوند که در هزاره دوم پیش از میلاد در مرزهای شمالی رود فرات در سوریه حکومت می‌کردند.

شاهزادگان میتانی، که نامهای آنان مانند Biridašwa (قس سانسکریت Brhadaśva دارند) اسب بلند) Dušratta, Artatama، آشکارا نژاد و چهر آریایی آنها را معلوم می‌دارد با شاهان هیتی و دیگر حکمرانان زمان خود روابط و پیمانها داشتند. در دژنشت بغازکوی Bughaz Keui متعلق به هیتی‌ها و نیز در میان مدارک بازیافته در تل‌الامرنه Tell - el - Amarna اشارات فراوان راجع به شاهان میتانی آمده است. سنگ‌نبشته معروف میتانی که زمان نگارش آن به سال ۱۳۱۷ ق.م. می‌رسد مربوط به پیمان‌نامه‌ای است که میان شاه میتانی Mattiwaza و شاه هیتی Suppiluliuma بسته شده و در آن بغان آریایی چون گواهان نیایش شده‌اند. ایزدانی که در این سنگ‌نبشته از آنان یاد شده عبارتند از اندرا (نامش در کتیبه به صورت Indara آمده)، ورونه (uruvana)، مهر (Mitra) و دو ناستیه (سانسکریت Nāstya، اوستایی Nānhaiθya) که در کتیبه به صورت Našatti - i - ia آمده است) و معلوم می‌دارند که شاهزادگان و آزادگان میتانی با این که زبان و برخی از رسم‌های بابلی را پذیرفته بودند همچنان ایزدان آریایی نیاکان خود را نیایش می‌کردند. سنگ‌نبشته میتانی، بازمانده از سده چهاردهم پیش از میلاد، باستانی‌ترین سند مکتوب زبانهای هند و ایرانی است و از لحاظ زبان‌شناسی تاریخی و نیز از لحاظ تاریخ مهاجرت تیره‌های آریایی به آسیای میانه و ایران و هند اهمیت بیش از اندازه دارد. کسانی مانند یاکوبی و پارگیت و

کنونو* میتانی‌ها را تیره‌ای از آریاهای هندی می‌شمردند ولی مجموعه قراین حاکی از آن است که میتانیها قبیله‌ای از اقوام آریایی بودند که پیش از جدایی هندیان و ایرانیان از آنان جدا شده و به بین‌النهرین آمده و در آنجا سلسله شاهی بنیاد افکنده‌اند. برای آگاهی بیشتر از نظرهای گوناگون در این مورد رک:

P. Thieme, *The Aryan Gods of the Mitanni Treatise* JAOS, 1960, pp. 301-317; A. Christensen, *Acta Orientalia*, IV, 102 seq.; Ed. Meyer, *Sitzb. K. Preus Akad. Wiss.* 1908.

ص ۲۰، ش ۲۸ - «ناستیه‌ها»:

ناستیه (سانسکریت Nāsatya) لقب دو ایزد همزاد ودایی است که āsvin نام دارند** واز بغان مهم محسوب می‌شوند و بیش از پنجاه سرود در ریگ‌ودا به نام آنهاست. ناستیه که در اوستا به صورت Nānhaiθya آمده در مزدیسنا از دیوان و موجودات اهریمنی است که نامش را در وندیداد، فرگرد دهم بندهای ۹-۱۰ و فرگرد نوزدهم بند ۴ و نیز در نوشته‌های پهلوی مانند بندهشن و دینکرد به همراهی دیگر دیوان ذکر کرده‌اند.

درباره اصل و منشاء دو ایزد āsvin یا Nāsatya هارایهای متفاوتی ارائه شده است، نظر ژرژ دومزیل که آنها را همسانهای خرداد و مرداد از امشاسپندان و Quirinus خدایان رومی و در اصل تجسم ایزدینه خویشکاری (Function) سوم یعنی خدایان بزرگر و فراوانی می‌پندارد شایسته توجه است. رک:

G. Dumézil, *Naissance, d'Archanges*, Paris 1945; *Revue Hittite et Asiatique* 1950, pp. 18 seq; *Les Dieux des indo-Européens*. Paris 1949.

ص ۲۳، ش ۲۹ - «برهما»:

در زبان سانسکریت Brahma هرگاه خنثی باشد (گونه‌ای از Bráhma) «متر، افسون و نیایش» معنی دارد و اگر مذکر باشد (گونه‌ای از Brahman) «مغ و برهمن» معنی می‌دهد. در مذهب هند که بنیادهای ابتدایش را می‌توان در ادبیات برهمنی و اوپانیشدها باز یافت Bráhma/Brahma (خنثی) روان برین گیهای انگاشته شده که

* Jacobi, JRAS., 1906, pp. 271 f.; Pargiter, *Ancient Indian Historical Traditions*; Konow, *The Indian gods of Mitanni*, Publication of The Christiana Indian Institute, No. 1.

** معنی واژه سانسکریت Nāsatya، اوستایی - Nānhaiθya که آن را معمولاً به «راستین» (سانسکریت na - asatya) ترجمه می‌کنند چندان روشن نیست. نظرگری که آن را «برگردانده، کسی که چیزها را برمی‌گرداند» ترجمه کرده جالب می‌نماید. رک:

L. H. Gray, *The Foundation of the Iranian Religion*, P. 183.

مینوی، اناستومند، نازاد و اکران است و در جان همه بنیان‌های حیاتی از خدا گرفته تا مرد و جانور بخشی از آن دمیده است، در مقابل، Brahman/Brahma (مذکر) مغ و برهمن ایزدینه شده است که در گسترش بعدی مذهب هندی به صورت Brahma والایی یافته با Prajapati یکسان گشته و آفریدگار جهان می‌گردد و در کنار Vishnu و Siva بگ برین تثلیث هندی را تشکیل می‌دهد.

ص ۲۷، ش ۳۰- «وارو Varro»:

مارکوس ترنتوس وارو Marcus Terentius Varro (۱۱۶-۲۸ ق. م.) نویسنده رومی معاصر پمپی و سزار است که از بیش از ۴۹۰ اثر ادبی او اینک تنها دو کتاب برجای مانده است یکی از آنها رساله درباره دستور زبان لاتینی «De Lingua Latina» است که تنها بخشهایی از آن محفوظ مانده است و دیگری کتابی درباره کشاورزی و شبنانی است که «Rerum Rustarum Libri» نام دارد.

وارو از بزرگترین نویسندگان لاتینی است که در شیوه و سبک از مؤلفین کلاسیک یونانی پیروی می‌کرد، نام آثار فراوان او که درباره تقریباً همه رشته‌های علوم قدیم مانند تاریخ (De vita populi Romani)، جغرافیا، قانون‌گذاری و سخنوری (De iure civili lib. xv) فلسفه، موسیقی و پزشکی (De scaenicis originibus) III, De Comoediis Plautinis تألیف شده بودند حوصله فراخ و وسعت آگاهی و دانش این نویسنده را می‌رساند. برای آگاهی بیشتر رک:

G. Boissier, *La vie et le ouvrages de M. T. Varron*, 1891; J. W. Duff, *Roman Satire*, 1936; P. Fraccaro, *Studi Varroniani*, 1907.

ص ۴۲، ش ۳۱- «گزنفون»:

گزنفون Xenophon (۴۳۰ - ۳۴۵ ق. م.) نویسنده شهر یونانی است که سالیان دراز از زندگی خود را در آسیا گذراند. گزنفون از شاگردان سقراط بود و بعدها به خدمت پروخنوس Proxenus درآمده به عنوان سپاهی اجیر در لشگرکشی کوروش کهتر بر علیه برادرش اردشیر شرکت کرد و پس از آن که کوروش بناکام کشته شد و دستگاه او پراکنده گشت سپاهیان یونانی گزنفون را به رهنمونی و سروری خود برگزیدند و او توانست بازمانده سپاه یونان را از طریق ماد و آسیای صغیر به یونان برساند. آنتی‌ها گزنفون را به تبعید محکوم کردند و او در اواخر عمرش به اسپارت برگشته در شهر کورینت Corinth درگذشت.

گزنفون با همه آوازه جهانگیرش نویسنده‌ای طراز اول شمرده نمی‌شود. او در واقع تاریخ‌نگار و فیلسوفی خود ساخته است و در بیشتر نوشته‌هایش عنایت و کرایش خاص او به اخلاق و مسایل تعلیم و تربیت به چشم می‌خورد. گزنفون اغدا،

کار جهان و زندگی را ساده گرفته و برای هرگونه درد و مشکل اجتماعی و اخلاقی چاره و دارویی در آستین دارد، با این همه، بسان یک مرد به جهت شجاعت و تقوا و سادگیش شخصیتی شایسته احترام است.

نوشته‌های معروف او عبارتند از «اناباسیس Cyro Anábasis» که شرح لشکرکشی کوروش کهر و برگشت سپاهیان یونانی تحت راهنمایی گزنفون به میهنشان است، «کوروش نامه Cyro Paideia» زندگی‌نامه کوروش بزرگ که در ۸ کتاب پرداخته شده و گزنفون آرای خاص خود را درباره تربیت جوانان در ضمن این داستان تاریخی بازگو کرده است، «میهمانی Symposium»، «یادهای سقراط Memorabilia»، «سیاست آتنیان Athenaion Politeia». برای آگاهی بیشتر از احوال و آثار گزنفون رک:

H. Richards, *Xenophon and Others*, 1907; L. Gautier, *La Langue de Xenophon*, 1911, A. W. Persson, *Zur Textgeschichte* X. 1915.

ص ۲۹، ش ۳۲- «کاپادوسیه»:

روزگاری همه سرزمین گسترده میان دو رود هالیس Halys و فرات را کاپادوسیه Cappodocia می‌گفتند که در سنگ‌نبشته بیستون داریوش به صورت Katpatuka آمده است، بعدها بخش شمالی را پونتوس Pontus و بخش میانه و جنوبی را «کاپادوسیه بزرگ» خواندند. از زمان مادها کاپادوسیه بخشی از شاهنشاهی ایران بوده و در زمان هخامنشیان از این سرزمین ۱۵۰۰۰ اسب، ۵۰۰۰۰ گوسفند و ۲۰۰۰ استر به عنوان باج ستانده می‌شد.

از روزگار مادها تا عهد ساسانی دودمانهای آزاده (اشرافی) ایرانی در کاپادوسیه امیری می‌کردند و به هنگام حمله اسکندر اریاراد Ariarathes شهربان ایرانی این دهیو تسلیم نشد و بعدها با افزودن بخشهای دیگری از سرزمینهای همجوار به کاپادوسیه در سال ۳۵۵ ق.م. در آنجا سلسله شاهی بنیاد نهاد. از دیرباز فرهنگ و آیین ایرانی آنچنان در ارمنستان و کاپادوسیه پذیرفته و گسترش یافته بود که می‌توان گفت که مردمان این نواحی در زمان هخامنشیان و پارتها دیگر انیرانی شمرده نمی‌شدند.

پرستش ایزدان ایرانی بویژه مهر و اناهید در کاپادوسیه رواج داشت (Strabo, XI, 532) و نویسندگان یونانی چگونگی برگزاری مراسم مذهبی ایرانی را در آنجا گزارش کرده‌اند. از زمان هخامنشیان تا قرون اولیه میلادی کاپادوسیه سرزمین اختلاط و آمیزش فرهنگها و دینهای گوناگون بوده است. روایات مورخان یونانی مخصوصاً استرابو درباره هم‌آمیگی آیینهای ایرانی و انیرانی در کاپادوسیه و دیگر

کشورهای باختری ایران از لحاظ تاریخ دینهای ایرانی اهمیت خاص دارد. نامگذاری ماههای سال با نامهای ایزدان مزدیسنا که در سده پنجم پیش از میلاد در کاپادوسیه انجام گرفته باستانی ترین گواهی تاریخی درباره رواج و گسترش کیش زردشتی در باختر ایران است. نوشته‌ها و اسناد یونانی و لاتینی مربوط به گاه‌شماری کاپادوسی در جلد اول کتاب معروف کامون «متون و آثار نگاره‌ای مربوط به راز - آیینهای مهر» * جمع‌آوری و گزارش شده است. ایران‌شناسان زمان ما هر کدام درباره اهمیت گاه‌شماری ایرانی - کاپادوسی و تاریخ آغاز و رواج آن در آسیای صغیر بحث کرده و رایهای گوناگون داده‌اند. فهرست نام ایزدان ایرانی و گونه برگشته آنها در تقویم کاپادوسی در کتاب «دینهای ایران باستان» * ص ۴۸۷ و صفحه ۱۹۸ کتاب «گاه‌شماری در ایران قدیم» تألیف مرحوم تقی‌زاده یافت می‌شود. برای آگاهی بیشتر رک:

Benfey-Stern, *Ueber die Monatsnamen einiger alten Völker*, 1836, pp. 76-120; L. H. Gray, *Der iranische Kalender*, Geiger-Kuhn, *Grundriss der Iran. Philologie* II, 675-78; *Zu dem byzant. Angaben über den altiran. Kalender*. in *Byzant. Ztsch.* XI, 468-72.

ص ۳۴، ش ۳۳ - «اکیتو»:

اکیتو Akitu جشن سال نو بابلی است که همه‌ساله از آغاز تا دهم ماه نیشان (نخستین ماه بهاری در گاه‌شماری بابلیان) با رسمها و تشریفات خاص برگزار می‌شد و دوباره در نیمه دوم سال یعنی در ماه تیشری Tishri تکرار می‌شد. در هزاره دوم پیش از میلاد جشنواره اکیتو را، که نام دیگر آن Zag-mug است، در همه شهرهای بزرگ و آباد بین‌النهرین مانند بابل، نینوا، اربلا Arbela و حران Harran و غیره برپا می‌کردند و این رسم تا زمان گشودن بابل به دست کوروش بزرگ دوام داشت و حتی در دوره هخامنشی و بعدها در عهد سلوکیان نیز از رونق نیفتاد - چنانکه کوروش پسر خود کمبوجیه را برای شرکت در مراسم سال نو به بابل فرستاد - و قراین موجود حاکی از آنست که آغاز این جشن به زمانی باستانی‌تر و به دوران سومریان می‌رسد.

از روی منابع آیینی که از دوره سلوکوی به جای مانده *** درباره ترتیب و آذین جشن اکیتو و مراسم ویژه‌ای که در روزهای معین آن برگزار می‌شد شرح مفصل و

❖ Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. I, pp. 132 seq.

❖ H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Deutsch von H. H. Schaefer, 1966, pp. 376, 478 f.

❖ Thureau - Dangin, *Rituels accadiens*, paris 1921, pp. 127-154.

پرداخته در دسترس است، برای هر یک از روزهای عید آداب و مناسک خاصی مقرر بود. روز چهارم جشن اسطوره بندهشنی Enuma Elish باز خوانده می‌شد، در روز هشتم پیکره مردوک را از معبد معروف او Esagila حمل کرده به جایگاه مخصوص نیایش و یزشن که در بیرون شهر آذین بسته بودند می‌آوردند و در آنجا خجستگی همسری مقدس مردوک و الهه Zarpanit را شادی می‌کردند و بالاخره روز یازدهم پیکره مردوک را دوباره به بابل برمی‌گرداندند.

به هنگام برگزاری مراسم جشن اکتیو نمایشهای آیینی و مناسک مذهبی خاصی را ترتیب می‌دادند و شرکت شاه بابل در این مراسم اهمیت نقش مذهبی شاه را، که از دیرباز در مصر و بین‌النهرین مظهر اعلای خویشکاریهای شاه - موبد بود، آشکار می‌کند. جشن اکتیو در بنیاد یک گاهنبار برزیگری بود که در دو موسم سال یعنی بهار و پاییز به خاطر باروری زمین و فراوانی محصول برپا می‌شد و بعدها این سور - آیین جنبه مذهبی و رسمی به خود گرفت و با مسایل بندهشنی در آمیخت.

میان جشن سال نو اکتیو و نوروز ایرانی مشابهت و همسانیهای فراوان به چشم می‌خورد که برخی از پژوهشگران بدان اشاره کرده‌اند. برای آگاهی بیشتر رک:

Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*, London. 1926, pp. 252 ff; Frankfort, *Kingship and the Gods*, chap. 22; Sidney Smith's contribution to *Myth, Ritual and Kingship*, (1958 ed.); M. Molé, *Culte, Mythe et Cosmologie dans L'Iran Ancien*, 1963, pp. 25-36.

ص ۳۵، ش ۳۴ - «پونتوس»:

ناحیه‌ای در شمال آسیای صغیر را که از یکسو با کناره‌های دریای سیاه و از سواهای دیگر با کاپادوسیه و ارمنستان هم‌مرز بود در روزگار باستان پونتوس Pontus می‌نامیدند. اوضاع سیاسی و اجتماعی پونتوس همانند کاپادوسیه بود. از دیرباز خاندان شاهی ایرانی نژاد بر آنجا حکومت می‌کرد و در معابد بزرگی که بردگان مقدس زن و مرد بشمار می‌رفت وقف آنها بود مغان سروری دینی داشتند. این سرزمین نیز از زمانهای کهن تحت نفوذ فرهنگ ایرانی قرار گرفته و بسیاری از باورهای دینی و رسم و آیینهای ایرانی را پذیرفته بود. بنا به قول استرابو در همه شهرهای پونتوس آتشکده‌ها وجود داشت و مغان در همه‌جا فراوان بودند.

پس از انقراض سلسله هخامنشی شاهان محلی پونتوس که چهر و نژاد ایرانی داشتند چندین سده در آنجا شاهی کردند و بزرگترین و معروف‌ترین آنها مهرداد ششم است که کاپادوسیه را نیز گشوده بود و در نیمه دوم سده اول میلادی پس از مرگ زویرهای فراوان در جنگهایش بر ضد رومیان در فرجام شکست خورد و - در سال ۶۳ - روم را فتح کرد و پومپی سردار رومی که آسیای صغیر و پونتوس و کاپادوسیه را فتح

کرده بود آریوبارزان دست‌نشانده خود را در آنجاها به امیری گماشت و در همان زمان بود که پس از چندین قرن به جای گاه‌شماری کاپادوسی - ایرانی تقویم رومی در این کشورها رایج شد. رک:

J. (i. C. Anderson, Fr. Cumont, H. Grégoire, *Studia Pontica* I-III, 1903-10; Th. Reinah, *Mithridates Eupator*, 1890.

ص ۳۶، ش ۳۵ - «شهر زلا»:

زلا Zela نام شهر باستانی سرزمین پونتوس بود که به جهت مرکزیت مذهبی و معابد و آتشکده‌هایش معروف بود و روزگاری حکومت شهر را مغان به عهده داشتند. در این شهر بود که مهرداد ششم شاه پونتوس در سال ۶۷ میلادی تریاریوس Triarius و در سال ۴۷ میلادی سزار فاناسیس Caesar Phanaces سرداران روم را شکست داد و بعدها به گاه‌چیرگی رومیان این شهر از سرشاهراها کنار افتاده و رونق پیشین خود را از دست داد. مغان ایرانی که در زلا از راه قدرت مذهبی و تولید معابد به سروری رسیده بودند خود را «آذر موبدان» Puraithoi می‌نامیدند. علاوه بر پرستش اناهید و مهر چنان می‌نماید که آیین بزرگداشت آتش که یکی از ویژگیهای کیش زردشتی است در این شهر اهمیت داشته است. رک:

S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, 1946, pp. 218-19; Jones, *Eastern Cities*, P. 168 f.

ص ۳۸، ش ۳۶ - «آرتمس»:

آرتمس Artemis زن - ایزد باستانی است که در یونان و آسیای صغیر پرستش می‌شد و آیین او به احتمال زیاد اصل غیر هلنی دارد. آرتمس با ماهیت مبهم و اسرارآمیزش در اساطیر یونانی گاه به سان بغ بانوی ماه و گاه به سان الهه زاد و رود و زمانی مانند ایزد نخجیر و شکار (تحت نام Diana) آشکار می‌شود.

معنی و اشتقاق نام آرتمس دانسته نیست. محققان هر کدام نام این زن ایزد را که شاید اصلاً یونانی نباشد به گونه‌ای گزارش کرده و آن را «خرس» (در آیین آرتمس خرس ماده جانور مقدس شمرده می‌شد)، «بدبده»، «درشت اندام»، «کسیکه بیماریها را پزشکی کند» معنی کرده‌اند ولی هیچ‌یک از این رایها راستین و قطعی نیست و در این میان پیشنهاد رابرت گریوز که جزء دوم نام آرتمس را با «آب» مربوط می‌کند شایسته توجه است*.

با توجه به ویژگیهای آیین آرتمس و ارتباط او با آبستنی و زاد و ولد و اهمیت

* Robert Graves, *The Greek Myths*, 1966, I, pp. 83-86.

برخی از جانوران در مراسم نیایش او به نظر می‌رسد که او در آغاز یکی از الهه‌های غیر آریایی باروری و فراوانی بوده که بسان «بانوی همه‌دادان» ستایش می‌شد و پس از ورود آریاها به یونان به صورت ماه - ایزد هلنی در انجمن خدایان المپی در آمده دختر زئوس و برادر آپولو انگاشته شده است.

در آسیای صغیر و کوچ‌نشینهای یونانی که در زمان هخامنشیان مردمانشان با عقاید و مذاهب ایرانی آشنا شده بودند آرتمس را با بانوی آبها در ایران تطبیق داده و اناهید را با نامهای «آرتمس ایرانی Artémis Persiké» و «دیان ایرانی Diana Persica» ستایش می‌کردند. رک:

M. P. Nilson, *Minaon-Mycenaean Religion*, PP. 432 ff.; Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1960, pp. 290-300; L. R. Farnnell, *The Cults of the Greek States*, II, 1909, pp. 425 ff.

ص ۳۸، ش ۳۷ - «ننه‌ی Nanai»:

ننه‌ی Nanai نام سامی مام - ایزد بزرگ Magna Mater است که در روزگار باستان آیینش از کرانه‌های مدیترانه تا سواحل دجله و فرات و دره‌ی سند و مرزهای خاوری ایران بزرگ گسترده بود و با نامهای ارتمس، اردوی، اناهید و ایشتر و ننه‌ی در میان یونانیان و ایرانیان و بابلی‌ها و لودیها و مردمان آسیای صغیر پرستیده می‌شد.

ستایش ننه‌ی پیشینه‌ی درازی دارد و به پندار کومون* او شاید یک زمان الهه‌ی شهر Erch (Ourouk) در جنوب بابل بوده است که از دیرباز با ایشتر یکسان انگاشته شده بود و علاوه بر بین‌النهرین در ایلام و ایران نیز ستایش می‌شد. آیین ننه‌ی در هزاره‌ی دوم پیش از میلاد در شوش رواج داشت و معبد او در آن شهر تا زمان اسکندر برپا بوده است و بعدها آیین ننه‌ی - اناهید به دهیوهای خاوری ایران رفته و نام ننه‌ی در سکه‌های شاهان هند و سکایی در سده‌ی اول میلادی نقش شده است.

نام ننه‌ی در سنگ‌نبشته‌ها به صورت Nana نگارده شده و برخی از محققان چنان انگاشته‌اند که ننه‌ی نیز مانند ماما و غیره یکی از لال‌نامها (Lallnamen) بوده که مردمان برای نامیدن مادر و مام - ایزد به کار می‌بردند و بعدها با اضافه کردن پسوند ندایی یا اضافی به صورت Nanai در آمده است.**

از سوی دیگر به گمان پرزیلوسکی Nanai شاید به گونه‌ی اصلی نام زن - ایزد نزدیکتر باشد که بعدها به صورت عامیانه‌ی ننه Nana در آمده است***.

* Fr. Cumont, *Les Fouilles de Doura-Eropos*, P. 196-7.

** Kretschmer, *Einleitung in die Gesch. des Gr. Sprache*, 1866, pp. 241 f.

*** J. Przyluski, *La Grande Déesse*, 1950, P. 36.

در ایران از دیرباز مراسم نیایشی ننه‌ی با اناهید در آمیخته بود و آیین این دو زن - ایزد نه‌تنها در باختر ایران بلکه در مرزهای خاوری کشور نیز رواج داشت* چنانکه معبد او در نسای پارت در سده دوم پیش از میلاد و نام سغدی «بنده ننه‌ی» که در اسناد سده چهارم میلادی به دست آمده شاهد این مدعاست. برای آگاهی بیشتر در این باره و رابطه ننه‌ی و اناهید رک:

W. B. Henning, *BSOAS*, 1948, P. 603; I. D. Dyakonov, V. A. Livshits, *Sbornik V chest. I, A. Obeli* 1960, P. 329; G. Contenau, *La Déesse Nue Babylonienne*, 1914; E. O. James, *The Cult of the Mother Goddess*, 1950.

ص ۴۰، ش ۳۸ - «مناندور»:

مناندور پروتکتور Menander Protector نویسنده قرن ششم بیزانسی است. آگاهی ما درباره احوال و آثار او از طریق نوشته‌های نویسنده دیگری به نام Suidas است. مناندور در آثار خود سبک و شیوه آگاثیاس Agathias را (نویسنده معروف سده ششم میلادی معروف به اسکولاستیک Scholasticus) پیروی کرده و کتاب معروف او در واقع دنباله تاریخ آگاثیاس است. مناندور نیز مانند استاد خود علاوه بر نوشته‌های تاریخی چند رساله درباره موارد خاص از قبیل هجو و هزل نوشته و یکی از آنها درباره مغانی ایرانی است که تغییر کیش داده و آیین مسیحی را پذیرفته بود. برای آگاهی بیشتر رک:

G. W. Muller, *Fragmenta Historicorum Graecorum* IV. P. 200; J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, CXIII; C. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literature*, 1892.

ص ۴۳، ش ۳۹ - «تئوپمپوس»:

به یادداشت ش. ۱۲ در صفحه ۸۷ این کتاب نگاه کنید.

ص ۴۶، ش ۴۰ - «پرفیروس»:

پرفیروس Porphyrius (۲۳۵-۳۰۵ میلادی) فیلسوف و نویسنده کلاسیک است که در شهر Tyre (یونانی Tyrös شهری در فنیقیه که در روزگار باستان اهمیت و رونق فراوان داشت) زاده شد، در آتن به تحصیل پرداخت و بعدها در رم از شاگردان سرسپرده فیلسوف معروف فلوطین بود و در سال ۳۹۰ میلادی کتاب استاد خود Enneads را منتشر کرد. بیشترین آثار او، که سخت پراکنده و ناقص به دست ما رسیده، در زمینه فلسفه و مذهب است. رساله بسیار مهم او به نام Katá Xristianon که

* معبد ارتمس در Doura-Europos، هم‌چنانکه کومون باز نموده، در واقع از آن ننه‌ی - اناهید بوده است.
 1 - Cumont, *les Fouilles de Doura-Europos*, P. 196.

در ضمن آن درباره تاریخ انشای «کتاب دانیال» (یکی از اسفار متأخر عهد عتیق) و نیز درباره جعلی بودن «کتاب زردشت» بحث کرده بود در قرن چهارم میلادی از طرف کلیسای کاتولیک ناشایست و مردود اعلام و نسخه‌های آن سوزانده شد. اهمیت آثار پرفیروس بیشتر از این لحاظ است که در ضمن آنها عبارات و مستخرجهای فراوانی از نوشته‌های گمشده نویسندگان پیشین یونانی بازگو شده است. برای آگاهی بیشتر رک:

J. Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913; A. Harnack. *Abb. Berl. Ak.*, 1916, and *Stizb. Berl. Ak.* 1921.

ص ۴۶، ش ۴۱ - «مولی Moly»:

محققان سرشناسی چون توپنر Teubner و برناردakis که متن یونانی کتاب De Iside et Osiride را منتشر کرده‌اند به پیروی از دلاگارد de Lagarde نام گیاه مقدس را که در متن اصلی Omomi آمده است به Moly تغییر داده‌اند*. مولی Moly که در کتاب «تاریخ طبیعی» پلینی بدان دو بار اشاره شده است نام گیاهی با ریشه سیاه و گل‌های سفید است (Pliny و NH. IV. 8, 26) و گمان نمی‌رود که افشردۀ چنین گیاهی در مراسم نیایشی مغان ایرانی کاربردی داشته باشد.

ص ۴۷، ش ۴۲ - «Amomum»:

Amomum نام گلبن خوشبویی است که بنا به گواهی پلینی و ورژیل رومیان از آن یارۀ (معجون) گرانها و معطری می‌ساختند: (Pliny, NH., XII, 13, 28). پرفسور هومل پیش از بنویست مقایسۀ Omomi متن پلوتارخ را با واژه hemāma که در نوشته‌های ارسطو و ثئوفراستوس Theophrastus به صورت Omomon آمده است پیشنهاد کرده بود. رک: F. Hommel, *Geographie und Geschichte des alten Orients*, 1804, P. 207.

ص ۴۹، ش ۴۳ - «کرونوس»:

کرونوس Krónos نام یکی از ایزدان باستانی یونان است که اسطوره او و اینکه پسران خود را پس از زادنشان می‌آوبارید در میان افسانه‌های یونانی غرابت دارد. اندرولانگ یکصد سال پیش به این موضوع اشاره کرده و اسطوره کرونوس و آوباریدن بچگانش را با اساطیر Maori مقایسه کرده است**.

* برای آگاهی از پیشنهاد‌های دیگر خبرگان در این مورد به یادداشت مولتون در ذیل ص ۴۰۰ کتاب «مدر دینت زردشتی» نگاه کنید.

** Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 1881, chap. 10.

با در نظر گرفتن اساطیر دیگری که ضمن آنها کرونوس، مانند جمشید ایرانی، شاه دوران طلایی تاریخ افسانه‌ای یونان انگارده شده بسیاری از پژوهندگان بر آنند که او در اصل یک خدای غیر آریایی بوده که با کشاورزی و فراوانی محصول ارتباط داشته است و بعدها در شمار ایزدان المپی درآمده است. جشنواره او به نام Kronia در زمانهای تاریخی در آتن و دیگر شهرهای یونانی برگزار می‌شد و در شهر رودس، در آسیای صغیر قربانی آدمیان بخشی از آیین کرونوس بود.

در گزارشهای نویسندگان یونانی درباره آیین و سنتهای دینی ایران زروان با کرونوس یکسان شمرده شده و در سنگ‌نبشته معروف انتیوخوس اول ضمن عبارت Xrónos ápeiros به زروان اشارت رفته است.* در نگاره‌های مهری زروان - کرونوس را به صورت بغی ترسناک با پیکر آدمی نگارده‌اند که سر شیر دارد و ماری بر تن او پیچیده است و گاه‌نگاره‌های آسمانی منطقه البروج را بر سر و روی او ترسیم کرده‌اند. نظر زینر که برخلاف دیگر محققان این نگاره مهری را، زروان نه، بلکه اهریمن می‌انگارد شایسته توجه است. رک:

R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, P. 129.

درباره کرونوس و اساطیر مربوط بدورک:

M. Mayer, in Roscher's *Lexikon*., art *Kronos*; M. Rohlenz, in *PW*. art. *Kronos*; H. Huber et M. Mauss, *La représentation du temps dans la religion et la magie* (Mélanges d'histoire de Religion) 1909, P. 190-229.

ص ۴۹، ش ۴۴ - «تئودور موپسوستانی»:

تئودور موپسوستانی Theodorus of Mopsuesta مفسر و کلامی معروف مسیحی در سده چهارم میلادی است که اسقف شهر موپوستا (شهری در جنوب غربی آسیای صغیر در نزدیکی محلی که امروزه به ادنا Adana معروف است) بوده و از روزگار باستان تا زمان ما میرزترین و برجسته‌ترین نماینده مکتب معروف به انطاکیه Anthioch محسوب می‌شود. نوشته‌های تئودور علاوه بر چندین رساله او در رد مذاهب بدع و نوکیشهای مسیحی شامل تفسیر و گزارش تقریباً همه کتابهای «عهد عتیق» و «عهد جدید» بود که متأسفانه جز بخش اندکی همه آنها از بین رفته‌اند. کلیسای کاتولیک بعدها تئودور را به رفض و الحاد متهم کرده نام او را از شمار نویسندگان و مفسران سنتی و پذیرفته کلیسا سترد و این امر خود سبب شد که

* 11 H. Schaefer, *Urform und Fortbildungen der manichäischen System*, P. 138.

برای آگاهی از رای متفاوت زینر در این مورد رک:

11 C. Zaehner, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*. 1955, P. 31.

بیشتر نوشته‌های این نویسنده از بین برود، در مقابل، تئودور موپوستایی در میان مسیحیان سریانی از حرمت و ارج بی‌نظیر برخوردار بود و کلیسای نستوری که او را با لقب «گزارشگر» می‌شناسد بخشی از آثار او را به ترجمه سریانی تا امروز حفظ کرده است. شرح کوتاه تئودور موپوستایی درباره اسطوره زروان توسط نویسنده دیگری به نام Photius به دست ما رسیده است (Migne, P. G. CIII, col. 281). این روایت توسط پژوهندگانی چون بیدز و کامون و کلمن و زینر مورد بررسی قرار گرفته است. رک:

J. Bidez - Fr. Cumont, *Les Mages hellénisés* II, 1938, P. 87; Clemens, *Fontes historiae religionis Persicae*, P. 108; R. C. Zaehner, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, P. 447.

برخی از محققان مانند کامون (Fr. Cumont, MMM, 1, P. 18.) و شیدر (H. H. Schaeder - R. Reitzenstein, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1927) بر آنند که منبع اصلی روایت نویسندگان ارمنی و سریانی مانند ازنیک و تئودور بارکنای و الیزائوس و Yohannan bar penkayé کتاب تئودور موپوستایی بوده است* هنینگ رای داده است که مأخذ این‌گونه نوشته‌های زروانی یک منبع اصلی است که نمی‌تواند مؤخرتر از سده چهارم میلادی باشد. برای آگاهی بیشتر رک:

O. Fr. Fritsche, *De Theod. V. Mops. Vita et Scriptis*, Halle 1836; Fr. A. Specht, *Theod. V. Mops. und Theodoret*, Munich 1871; W. Wright, *Syriac Literature*, London 1894; R. Duval, *La Littérature Syriacque* Paris 1899.

ص ۴۹، ش ۴۵ - «هیپولیت قدیس»:

هیپولیت قدیس St. Hippolytus که در گاه‌شماری کاتولیکی ۲۲ ماه اوت روز مقدس اوست اسقف شهر پورتوس در زمان پاپ Callistus و پاپ Zephyrinus بوده که در ۲۳۵ میلادی در رم به شهادت رسید. در اثر کشف یکی از آثار او به نام Philosophumena در سده نوزدهم آگاهی ما درباره زندگی و آثار او اندکی افزونتر شده است. هیپولیت از نخستین مؤلفان سرشناس مسیحی است که آثار فراوان در کلام و تفسیر و رسالات متعدد در دفاع مبانی ایمانی مسیحیت و رد مذاهب بدعتی نوشته است. از تفاسیر او «تفسیر بر کتاب دانیال پیغمبر» و «تفسیر بر غزل غزل‌های سلیمان» و از رسالات او در رد کیشهای کفر و الحاد کتاب معروف «رده‌نامه نوکیشها

* برای آگاهی از نظری متفاوت رک:

L. Mariè, *Le De Deo d'Eznik de Kolb... etudes de critique littéraire et textuelle*, Paris 1924

Refutatio omnium hearesium» که با نام نامناسب Philosophumena مشهور شده بر جای مانده است. کتاب اخیر به علت اشتغال بر آگاهیهای دست اول درباره مذاهب دیگر بویژه باورهای گنوستیکی دارای اهمیت فراوان است. روایت هیپولیت قدیس درباره کیش ایرانی در ص ۷۶ کتاب کلمن (Fontes historiae religionis) و صفحه ۶۳ جلد دوم کتاب بیدز - کامون به نام «مغان هلنی گشته» (Le Mages hellénisés) و صفحه ۴۴۷ کتاب زینر به نام «زروان، یک معمای زردشتی» - Zauvan, A Zoroastrian Dilemma یافت می‌شود. رک:

Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensb. 1853; Adhémar d'Ales La Théologie de Saint Hippolyte, Paris 1906.

ص ۴۹، ش ۴۶ - «اوسه بیوس»:

اوسه بیوس (۳۴۰-۲۶۰ میلادی) که خویشان را با لقب Pamphili می‌خواند مورخ شهیر مسیحی است که در زمان خود از محتشمان کلیسای شرق و از دوستان مقرب امپراطور کنستانتین (۳۳۷-۲۷۴ میلادی) بود. او یکی از پرآثارترین نویسندگان کلیسا در سده‌های نخستین مسیحی است و لیکن شهرت و فضیلت او به سبب شیوه خاصش در تاریخ‌نگاری است که به جهت درستی اطلاعات و صحت گواهیهایش به «پدر تاریخ کلیسا» مشهور شده است. از آثار معروف او می‌توان «Demonstratio Evangelia»، «Praeparatio Evangelica» و کتاب مهم او «تاریخ کلیسای مسیحی» نام برد. رک:

Migne, Patrologiae Cursus, series Graeca, XIV, XXIV; Schwartz, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig 1902; McGiffert, Nicene and post-Nicene Fathers, 1890.

ص ۴۹، ش ۴۷ - «باسیل قدیس»:

باسیل / بازیل قدیس St. Basilius (۳۷۹-۳۳۰ میلادی) اسقف قیصریه Caesarea از نویسندگان مشهور قرن چهارم میلادی است. او مدتی در قسطنطنیه و آتن به تحصیل پرداخت و از پیروان وفادار Origen (کلامی و دین‌آور معروف سده سوم میلادی) گشت و منقح‌ترین مجموعه آثار او را منتشر کرد که به Phocalia معروف است. نوشته‌های معروف او عبارتند از: «De Spiritu Santo»، «Hexaëmeron»، «Moralia» و «Regulae».

روایت سنت بازیل درباره عقاید دینی ایرانیان که ضمن آن زروان خدای برین در تظاهر دیگر خود بسان «مرد نخستین Protos anthropos» جد آدمیان و نیای نژاد آریایی معرفی شده در دو رساله او به نام «Epistula» و «ad Epiphanius» آمده است. رک:

C. Clemen, *Fontes historiae religionis persicae*, P. 86; Migne, *Patrologia Cursus, series Graeca*, XXXII, Col. 952.

ص ۵۰، ش ۴۸- «ازنیک کلبی»:

بیشتر نویسندگان مسیحی در رسالات خود که در دفاع از آیین مسیحیت و رد دیگر کیشها نوشته‌اند به هنگام گفتگو درباره معتقدات مذهبی ایرانی تصویری که ارائه کرده‌اند صبغه زروانی دارد. یکی از این‌گونه نویسندگان ازنیک کلبی نویسنده ارمنی است که در سده پنجم میلادی می‌زیست. گزارش ازنیک درباره دین ایرانی در ضمن کتاب معروف او «De Sectis» بازگو شده و کاملاً جنبه زروانی دارد. گواهیهای او درباره آیین زردشتی عهد ساسانی آنچنان با روایت‌های سنتی مذکور در کتابهای دینی پهلوی مغایرت دارد که گاه آدمی در درستی مطالب این نویسنده به گمان می‌افتد. ایران‌شناسانی مانند بنونیست، کریستنسن، نیبرگ و شاگردان او ویکاندر و ویدنگرن* با اتکاء به روایات و اقوال این نویسنده و مؤلفین دیگر ارمنی و سریانی چنان انگاشتند که آیین زروانی، که پیشینه بسیار دیرینی در ایران داشته در روزگار ساسانیان اهمیت فراوان و پیروان بیشتر داشته است و کریستنسن حتی ادعا کرد که شاهان ساسانی مذهب زروانی داشته‌اند. در این میان تنها محقق آلمانی شدر بود که در اصالت و قدمت گواهیهای نویسندگان مسیحی که روایتشان درباره ایرانیان و آیین آنها همواره با کینه‌توزی و تعصب همراه است شک کرد.** متن اصلی کتاب ازنیک در سال ۱۹۲۶ در ونیز منتشر شده است. برای دسترسی به ترجمه و گزارش گفتار ازنیک درباره باورهای دینی ایرانی رک:

L. Mariès, *Le De Deo d'Eznik... études de critique littéraire et textuelle*, Paris 1924; V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris, 1867, pp. 371-81; R. C. Zaehner, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, pp. 419-28.

ص ۵۰، ش ۴۹- «الیزائوس»:

الیزائوس / الیسه واردابت Eliseaus/Elišē Vardapet یکی دیگر از نویسندگان ارمنی است که درباره کیش زردشتی در دوره ساسانیان رساله‌ای پرداخته است.

* A. Christensen, «L'Iran sous Les Sassanides», 1944; «Etude sur Le zoroastrisme de la Perse antique», 1928; H. S. Nyberg, «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes», *Journal Asiatique*, 1929-31; S. Wikander, «La Nouvel Cléo», 1950, P. 310; G. Widengren, «Religionens Wärlde», 2nd ed., 1952, P. 71.

** H. H. Schaeder, «Der iranische Zeitgott und sein Mythos», *ZDMG.*, 1941. PP. 268-99.

گزارش او درباره اسطوره زروان با روایت از نیک تفاوت چندانی ندارد و به احتمال زیاد مأخذ او در این مورد کتاب از نیک و یا نوشته‌های تئودور موپسوستایی بوده است.* روایت این نویسنده بیشتر از این لحاظ که درباره اوضاع دینی ایران در دوره ساسانی و بویژه در عهد یزدگرد دوم و کوششهای مهنررسی وزیر آن پادشاه برای گسترش کیش زردشتی در بیرون از مرزهای ایران و بازگرداندن ارمنیان از دین برگشته به «دین بهی» گزارشی دارد حایز اهمیت است. با این که الیزائوس نویسنده‌ای آگاه به نظر می‌رسد با این همه باید یادآور شد که بسیاری از گواهیهای او درباره باورهای ایرانی نادرست می‌نماید و گزارشی که از «فرمان یزدگرد» نقل کرده از منابع غیرقابل اعتماد مأخوذ بوده و شاید ساختگی باشد. برای آگاهی بیشتر رک:

11. Yohannisean, *Patmutiwn Vardanane*, Moscow 1892; V. Longlois, *Collection des historiens... de l'Arménie*, pp. 179-251; R. C. Zaehner, *Zurvan...*, pp. 419-28.

ص ۵۰، ش ۵۰- «تئودور بارکنای»:

تئودور بارخونایی / بارکنای Theodorus bar Khōnay نویسنده مسیحی سریانی در سده هشتم میلادی است که کتاب او به زبان سریانی به نام «Scholia» - که در آغاز قرن بیستم کشف و منتشر شد - حاوی آگاهیهای گرانها درباره دیانت مانوی و معتقدات زروانی است.

فصل مربوط به اصول مذهب زردشتی در کتاب «Scholia» توسط امیل بنونیست در مجله «جهان شرق» شماره ۲۶ ص ۲۱۵-۱۷۰ بررسی و گزارش شده است.* ترجمه روایت این نویسنده درباره اسطوره زروانی و گزارش بسیاری از نکته‌ها و مشکلات گفتار او در آن مورد در کتاب «زروان، یک معمای زردشتی» تألیف زینر آمده است. رک:

R. C. Zaehner, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, PP. 419-29; H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupe Khouabir*, paris 1899; Fr. Cumont, *Recherches sur Manichéisme*, Bruxelles 1916; P. Alfarcic, *Les Ecritures Manichéennes*, I, 1928, PP. 118-19.

ص ۵۱، ش ۵۱- «علمای اسلام»:

«علمای اسلام» نام ناجور رساله بسیار مختصر زروانی است که در سده

11. H. Shacder, «Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland», Berlin-Leipzig 1928, P. 246.

12. E. Benveniste, «Le Témoignage de Theodore bar Khōnay sur le zoroastrisme» in «Le Monde Oriental», XXVI, pp. 170-218.

سیزدهم میلادی نوشته شده و تنها سند به زبان فارسی درباره آیین زروانی است. متن این نوشته را نخستین بار آل شاوسن و مول در سال ۱۸۲۹ ضمن کتاب: «Fragmens relatifs á la religion Zoroastre extraits des manuscrits Persans de la Bibliothèque du roi, ed. par Olschusen et Mohl, Paris 1829». در سال ۱۸۳۱ وولرس آن را به آلمانی ترجمه و در کتاب: «Fragmente über die Religion Zoroaster» منتشر کرد و در سال ۱۸۹۸ بلوشه آن را به زبان فرانسه برگرداند: «RHR. 1898, XXXVII, pp. 40-49».

برای دسترسی به ترجمه انگلیسی این نوشته رک:

Persian Rivâyats: Dârâb Hormazyâr's Rivâyât, 2 Vols., by Ervad M. R. Unvâlâ. Bombay 1922, Transl. by E. B. N. Dhabhar, Bombay 1932.

ص ۵۲، ش ۵۲ - «ارد Arti»:

ارد که نامش در اوستا Ašî آمده زن - ایزد «بخت و خواسته» در آیین ایران باستان است. نام او در سرودهای گاهانی چندین بار آمده و هم چنانکه گایگر اشاره کرده با امشاسپندان رابطه نزدیک دارد*. در بخشهای دیگر اوستا ارد دختر اهورامزدا و سپندارمذ و خواهر امشاسپندان و ایزدانی مانند مهر و سروش و دین انگاشته شده است. یشت هفدهم در ستایش او سروده شده است. وصفی که در این یشت از ارد شده و ارتباط او با بغان دیگری چون اردویسور اناهید و پازندی و وابستگی نزدیکش با فرّ و سود Savah و غیره نشان می دهد که او یکی از زن - ایزدان «فراوانی و افزونی» بوده است. دالا او را در گونه استومندش تجسمی از «افزونی» و از لحاظ اخلاقی ایزد پارسایی می شمرد** و دارمستتر ارد را همال مؤنث Aša و تجسم مینوی نیایش می پندارد***. گری ارد را با «بخت Baxta» سنجیده و او را ایزد «بخت و سرنوشت» می انگارد.

آیین این زن - ایزد در باختر ایران نیز رواج داشته و نام چند تن از آزادگان ایرانی مانند Artimas، Artibarzanes، Artibóles شاهد این مدعاست. در سکه های هندوسکایی نگاره ارد را به صورت بانویی که پیراهن وردایی پوشیده و شاخی در دست دارد تصویر کرده اند و در آیین مهری او را با Tyche-Fortuna یکسان شمرده اند. رک:

* B. Geiger, «Die Amesha Spentas», Wien 1920, P.

** M. N. Dhalla, «Zoroastrian Theology», New York 1914, P. 122.

*** J. Darmesteter «Ohrmazd et Ahriman», Paris 1877, P. 225.

M. A. Stein, *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins*, London, 1887, P. 11; Fr. Cumont *Texts et monuments... de Mithra*, I, P. 151-2., G. Lommel, *Die Yästs des Awesta*, Gottingen 1925.

ص ۵۴، ش ۵۳- «چِستی Cīsti»:

چِستی cīsti (از ریشه اوستایی - Kit آموختن) نام ایزد «فرزانگی» در کیش زردشتی است. معادل نام او در هندی باستان به صورت Citti آمده که نام زن اثروَن Atharvan و مادر Dabhyānc است: (Bhāyavat Purāna, IV, I, 42). چِستی مانند «تندرستی Drvatāt»، «سود Savah» و غیره یکی دیگر از مجردات ایزدینه شده است که می‌توان آن را با Sophia در مذاهب یونانی مقایسه کرد:

M. N. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, New York 1915, P. 101, L. H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay 1925, P. 141.

ص ۵۴، ش ۵۴- «پارندی»:

پارندی Pārēndi نام زن-ایزد «پری و فراوانی» در اوستا است که او در کنار بغانی مانند «دین Daēnā»، «فر Xwarnah» و «چِستی Cīsti» یاد شده و زن اهورامزدا به شمار آمده است (یسنای سی و هشتم، بند ۲). همال او در آیین ودایی Pūramdhi است که نامش چندین بار در ریگ‌ودا آمده است*. پیشنهاد ویدمان که پارندی را از لحاظ اتیمولوژی با واژه Perendí در زبان آلبانی به معنی «بغ، سپهر، شاه» سنجیده پذیرفتنی نیست ولی احتمال دارد که پارندی با واژه لیتوانی کهن Piluitus (قس واژه دیگر لیتوانی Pil-na پر و انباشته) مرتبط باشد. گونترت پارندی را بسان همال اهورایی پری Pairikā، زن ایزد «خواهش و باروری» انگاشته است. رک:

H. Güntert, KZ, XIV, 1913, pp. 202-4; *Über Reimwortbildungen im arischen und altgriechischen*, Heidelberg 1914 pp. 209-10; H. Unser, *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begiffsbildung*, Bonn 1896, p. 98; O. Wiedmann, *BB*, XXVIII, 1904, p. 12. cf. G. Meyer, *Etymologischen Wörterbuch der althanesischen Sprache*, Strassbourg, 1891, p. 328.

ص ۵۴، ش ۵۵- «رام»:

رام (اوستایی Rāman در معنی آشتی و رامش) نام ایزد ایرانی است که با وای ایزد وابستگی بسیار نزدیک دارد و از این‌روست که یشت پنزدهم در ستایش وای «رام یشت» نامیده شده است. در دوره ساسانی آیین این خدا اهمیت داشته و در ادبیات

» H. Pischel-K. Geldner, «Vedische Studien», I, 1898, pp. 202-16; A. B. Keith, «The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads», Cambridge (U.S.A.) 1955, P. 211.

فارسی میانه رام نقش معادی مهمی به عهده دارد و همراه مهرورشن و ارشاد روان مردگان را به بهشت یا دوزخ راهنمایی می‌کند. هم‌چنانکه مدت‌ها پیش اشیگل و دوهارله یادآور شده بودند چنان می‌نماید که رام اوستایی همان وای ایزد است. برای آگاهی بیشتر رک:

S. Wikander, *Vayu I*, Uppsala 1941; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala 1938, p. 355; J. Darmesteter, *Etudes Iraniennes II*, paris 1899, pp. 188-94; Fr. Spiegel, *Erânische Altertumskunde II*, Leipzig 1863, p. 102.

ص ۵۸، ش ۵۶- «اهورانی»:

اهورانی ahurāni «وابسته به اهورا» بسان زن - ایزدی در یسنای شصت و هشتم ستوده شده و در یسنای شصت و ششم، بند ۱ و یسنای سی و هشتم، بند ۳ نیز از او نام رفته است. مراد از اهورانی که در یسنای هفتگانه به گروهی از آنها اشاره شده بی‌گمان آبهای مینوی هستند که زنان اهورامزدا انگاشته شده‌اند و از این جهت همسانهای ایرانی Varuñāni هستند که آنان نیز در ادبیات ودایی همسران ورونه Varuna هستند (Taitirīya Samhitā V, 5. 4. I, VI, 4. 2. 3) رک:

R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London 1961, pp. 61-ff.
A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, Strassbourg, 1897, P. 125.

ص ۵۹، ش ۵۷- «عبارت الآثار الباقیه»:

«و قال الايرانشهری اخذالله ميثاق النور والظلمة يوم التوروز والمهرجان». کتاب الآثار الباقیه عن القرون الخالیة تألیف ابی‌الریحان محمد بن احمد البیرونی الخوارزمی. متن عربی، چاپ ادوارد زاخو، لایپزیک، ۱۸۷۸ ص ۲۲۲.

ص ۶۲، ش ۵۸- «عبارت الفهرست»:

صفة ارض النور و جوالنور و هما الاثنان اللذان كانا مع اله النور ازلین.
قال مانی لارض النور اعضاء خمسة: النسيم والريح والنور والماء والنار و لجو النور اعضاء خمسة: الحلم والعلم والعقل والغيب و الفطنة. قال: العظمة هذه الاعضاء العشرة كلها التي هي للجو والارض. قال: و تلك الارض النيرة ذات جسم نضيرة بهجة ذات و ميض و شروق عليه صفاء طهرها و حسن اجسامها صورة صورة و حُسنا حُسنا و بياضا بياضا و صفاء صفاء و بهجا بهجا و نورا نورا و ضياء ضياء و منظرا منظرا و طيبا طيبا و جمالا جمالا و ابوابات ابوابات و بروجاً بروجاً و مساكن مساكن و منازل منازل و جنانا جنانا و اشجارا اشجارا و غصونا غصونا، ذات فروع و ثمار بهجة المنظر و نور بهیّ بالوان شتى، بعضها اطيّب و ازهر من بعض، و غماما غماما و ظلالا ظلالا و ذلك الاله النیر فی هذه الارض آله ازلّی. قال: وللاله فی

هذه الارض عظمت اثني عشر يسمون الابكار صورهم كصورته كلها علماء عاقلون: قال: و عظمت يسمون العمار العاملون الاقوياء. قال: والنسيم حياة العالم. الفهرست تأليف ابن النديم به نقل از تكملة كتاب «مانی و دین او» تأليف سيدحسن تقی‌زاده، تهران ۱۳۳۵، ص ۱۵۶.

ص ۶۲، ش ۵۹- «اگوستین قدیس»:

اورلیوس اگوستین معروف به قدیس St. Aurelius Augustinus (۳۵۴-۴۳۰ میلادی) از سرشناس‌ترین و ارجمندترین مردان و اندیشمندان مسیحی است که نخست کیش مانوی داشت و سپس به آیین مسیحی گروید و آنچنان با سرسپردگی و خلوص نیت و صفای دل و اندیشه ژرف در دین عیسی مستغرق گشت که عقاید و آرای او در تکوین مبانی و اصول مسیحیت و یزدان‌شناسی کاتولیک تأثیری عمیق پرداخته است و این تأثیر آنچنان شگرف بوده که تقسیم جامعه مسیحی به دو کلیسای بیزانس و رم را می‌توان در واقع یکی از نتایج آن شمرد.

نوشته‌های معروف او مانند «اصول مسیحیت De Doctrina Christiana» در چهار جلد، «اعترافات Confessiones» در سیزده فرگرد که بخشهای فرجامین آن گزارش سفر آفرینش کتاب عهد عتیق است، کتاب معروف او در کلام مسیحی به نام «تثلیث De Trinitate» از نفیس‌ترین آثار دینی مسیحیت محسوب می‌شوند.

اگوستین پیش از پیوستن به کلیسای کاتولیک چندین سال مذهب مانوی داشته و در آن آیین یکی از «نیوشاگان = سماعون» بوده است. از این جهت با عقاید مانوی و آثار مانوی آشنایی کامل داشته و بعدها طی رسالات متعددی که در رد مانویت نوشته اطلاعات گرانمایی درباره آن دین و اصول آن داده است عنوان فرانسوی رساله‌های او در رد مانویت و مانویان عبارتند از*:

- 1- Sur Mœurs des Manichéens
- 2- Sur la Genèse contre les Manichéens
- 3- Sur l'utilité de Croire
- 4- Sur le deux âmes contre les Manichéens
- 5- Contre le Manichéen Fortunat
- 6- Adimante disciple de Manichée
- 7- Contre l'Épître de Manichée dite du Fondement
- 8- Sur la Nature du Bien contre les Manichéens
- 9- Sur la Manichée Secundin

درباره سنت اگوستین و تأثیر عقاید مانوی در اندیشه او رک:

P. Allard, «Les Ecritures Manichéennes» I, Paris 1918, pp. 114-16.

P. Alfarc, *l'Evolution Intellectuelle de Saint Augustine, I, Du Manichéisme au Neoplatonisme*, Paris, 1918; Feurelein *über die Stellung Augustins in der Kirchen- und - Kulturgeschichte* in von Sybel's *Historische Zeitschrift*, 1866, XXII, 270-313; Nourrisson, *La Philosophie de Saint Augustine*, Paris 1886; B. B. Warfield, in Hasting's *ERE*, Vol, 2. pp. 219-224.

ص ۷۲، ش ۶۰- «دمشقی»:

در سده پنجم میلادی در اثر سختگیرهای کلیسای بیزانس هفت تن از حکمای مسیحی به دربار ایران در تیسفون پناه آوردند و یکی از آنان یوحنا دمشقی Johannes Damascius (۵۳۳ - ۴۵۳ میلادی) بود که رساله‌ای درباره کیش زردشتی ایرانیان نوشته و گفتار خود را به اودموس رودسی (رک: به یادداشت ش. ۱۰، ص ۸۶ این کتاب) نسبت داده است. ولی برخی از محققان در صحت این استناد تردید کرده و بر آنند که دمشقی برای معتبر جلوه دادن اقوال خود مشاهدات عینی خود را به نویسنده کهن یونانی نسبت داده است*.

برای دسترسی به متن گزارش دمشقی و ترجمه آن رک:

C. Clemen, *Fontes historiae Religionis Persicae*, Bonn 1920, p. 95; R. C. Zaehner, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, P. 447.

ص ۷۳، ش ۶۲- «دیوژن لارنس»:

دیوژن لارنس Diogenes Laertes نویسنده یونانی در سده سوم پیش از میلاد است. رساله‌ای از او باقی مانده که نوعی «مختصر فلسفه قدیم یونان» محسوب می‌شود و از این لحاظ که اطلاعات بسیار مفیدی درباره حکمای پیشین یونان و زندگی و آثار آنان در بر دارد از نظر پژوهشهای تاریخی و فلسفی اهمیت بسیار دارد. رک:

R. Hope, *The Book of Diogenes Laertius*, London 1930; A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laerce*, Paris 1922.

* I. Schetelowitz, «Die Zeit als Schicksalsgottheit im der indischen und iranischen Religion», Stuttgart 1929, P. 42; O. G. Von Wesendonk, «Das Wesen der Lehre Zarathuštrass», Leipzig 1927, p. 14.

فهرستها

۱- نام کسان

آگاتیاس ۳۸	اگوستین قدیس ۶۴
آمازیس ۲۱	الفریک ۶۹
	الیزائوس ۵۲، ۵۳
ابن دیصان ۱۸	اندلر ۹
ابوریحان بیرونی ۶۱	انتیوخوس ۱۶، ۳۷، ۴۲، ۵۱
ایپان ۳۶	اودموس ۹، ۵۶، ۵۷، ۷۴، ۷۷
اد. میر ۱۵، ۲۰، ۲۳، ۳۴	اودوکسوس ۸، ۹
ارتمس ۴۰	اوسه بیوس ۵۱
اردشیر ۱۶، ۲۲، ۴۰	اوسه نر ۳۶
ارسطو ۸، ۴۷، ۷۴	اوفرآتس ۲۲
اریستوبولوس ۲۱	اولدنبرگ ۳۵
ازنیک ۵۲، ۵۳، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۷۱، ۷۴	اومانس ۳۳
استرابو ۳، ۱۵، ۲۸، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸	ایران شهری ۶۱
۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۷۷، ۷۹	ای. لوی ۴
اسکندر ۳۷	
اشپیگل ۱۱	بارتولومه ۱۷، ۳۸
افلاطون ۷، ۸، ۹، ۱۰	باسیل قدیس ۵۱

دلاپورت ۳۶	بردیا ۲۰
دلتیزش ۱۱	بروسوس ۵۱، ۲۲
دمشقی ۷۴	بلوشه ۶۹، ۵۳
دومزیل ۴۳	بوکلر ۳۵
دیتن برگر ۳۷، ۱۶	
دیوژن لارتس ۷۴	پالیس ۳۶
	پرزیلوسکی ۲۵
راپ ۵	پرفیروس ۴۸
رایزن اشتاین ۵۰	پلینی ۸، ۴۹، ۵۰
روشر ۱۵	پلوتارک (پلوتارخ) ۷، ۸، ۱۰، ۳۴، ۴۵، ۴۷،
زاخو ۶۱	۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷،
زردشت ۳، ۵، ۶، ۷، ۸، ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۰،	۵۸، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰،
۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۹، ۴۱، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۴،	۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۷
۵۶، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸	پلیو ۵۰، ۵۷، ۶۷
زروانوس ۵۱	پوسانیاس ۱۷
سارگن ۲۳، ۲۴	تایله ۵۶
سر و م. رمزی ۴۰	تئوپمپوس ۹، ۴۵، ۴۷، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۶۲،
سوانته ارانیوس ۹	۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۷
سودربلوم ۷۱	تئودور بارکنای ۵۲، ۵۳، ۵۹، ۷۱، ۷۴
سوروس انتیوخی ۶۷، ۶۸	تئودور مویسوستایی ۵۱، ۷۴
سوشیانس ۷۳	ترتولین ۴۹
شاوون ۵۰، ۵۷، ۶۷	جکسن ۶۸، ۷۵
شایل ۲۴	جم ۶۲
شهرستانی ۵۳	
شیدر ۵۰، ۵۹	خشایارشاه ۲۰
فرسایدس ۸	دار، م. مختار ۱۷، ۴۰، ۴۳، ۶۵، ۶۶
فون. سله ۵۵	دار موش ۱۲، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۳۷
فیثاغورث ۳، ۹	دالا ۱۵، ۳۴، ۵۶، ۶۳

فیلونیموس ۲۲	مولر ۵۵
کریستنسن ۷۵	مهر دست ۳۵
کلمن ۵، ۶، ۲۲، ۳۶، ۵۸، ۶۴	میه ۴، ۴۱
کمبوجیه ۲۱، ۲۷	نلدکه ۱۱، ۷۵
کوروش ۲۰، ۲۷	نیبرگ ۶۷
کومون ۳۴، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۹، ۶۴، ۶۷، ۶۹	نیچه ۹
کیل ۴۰	نیلسون ۴۷
گایگر ۲۵، ۴۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۰	وارو ۲۹
گئوماتای ۲۰، ۲۸	والداشمیت ۷۵
گروپه ۴۹	ولز ۱۱
گری ۴۲، ۴۳، ۵۶	ویگر ۱۰
گزنفون ۳۱، ۳۴	وندیشمن ۶۲
گشتاسب ۲۷	
گلنزر ۴۲	هالهوی ۴۰
گوتزه ۶۵	هاو ۱۱
گومپرتز ۹	هرتل ۲۴، ۲۷
	هرودوت ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹
لانگلو ۵۹	۲۱، ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۵
لومل ۳۹، ۴۲، ۵۶، ۶۰، ۶۲، ۶۵	۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۷۷،
لیتمان ۳۵، ۴۳	هکاتئوس ۹
مارکوارت ۳۵	هوبشمان ۴۱، ۴۲
مانی ۶۷	هومل ۲۴
مناندر ۴۲	هیپولیت قدیس ۵۱
موسی خورنی ۵۱	یوستی ۳۵، ۴۳
مولتون ۱۳، ۱۵، ۲۰، ۳۳، ۴۷، ۵۱، ۵۸، ۶۲، ۷۰	یونکر ۷۱، ۷۴، ۷۶

۲- نام ایزدان و دیوان

آپولو ۱۰، ۱۶	اهرمزد ۷، ۸، ۱۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳،
آدیتیہ ۲۵	۵۴، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۶،
آذر ۱۴، ۳۳، ۳۸	۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴
آرمتی ۵۵	اهرمزد-ژئوس ۱۶
آفرودیت ۱۲، ۳۲، ۴۰	اهریمن ۷، ۲۱، ۲۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱،
آلیلات ۱۵	۵۲، ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۶۸،
آلیتا ۱۲، ۱۵	۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴
اپامنیات ۱۴، ۶۰	اهورامزدا ۱۶، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸،
ارد ۵۴	۳۷، ۳۹، ۴۱، ۶۰، ۶۴
اردوی ۴۰	اهورانی ۶۰
ارمزد ۵۲، ۵۳، ۷۱، ۷۴	بهرام ۴۱، ۴۲
اسرا ۲۴	بهرام-هرکول ۱۶، ۳۷
اسرامزش ۲۴	برهما ۲۵، ۵۰
اسورا ۲۳	بهمن ۲۵
اشه ۵۵، ۵۷	
اشی ۵۴، ۵۶	پارندی ۵۶
اکومن ۵۷	
امرداد ۴۳، ۵۵	ترمتی ۵۷
امشاسپندان ۲۰، ۲۵، ۳۳، ۳۴، ۴۱، ۵۴، ۵۵،	تیشتر ۱۴، ۶۴، ۶۵، ۶۶
۵۶، ۵۷	
اناهیتا ۴۰	چیستی ۵۶
اناهید ۱۵، ۲۰، ۲۲، ۲۷، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳،	
۶۰	خرداد ۴۳، ۵۵
انانیس ۱۵، ۳۳، ۴۰، ۴۲	خشم ۵۷
انادانیس ۴۲، ۴۳	
انار ۲۲	درواسب ۱۴
اورانیا ۱۲، ۱۵	دروغ ۵۷
اورانیس ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۴۲	دیا ۱۵

دیو ۲۱، ۲۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۷	مای‌لیتا ۱۲
	مزدا ۲۳، ۲۴، ۴۹
زئوس ۸، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۲۷، ۳۲، ۴۷	مزش ۲۴
زئوس - اهورامزدا ۳۷	مهر ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۲، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۹
	۴۶، ۴۸، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲
رام ۵۶، ۶۰	مهر - آپولو ۱۶، ۳۷
رشن ۶۰	
	ناستیه ۲۲
زروان ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۷۰، ۷۱	ناهید ۱۵
۷۲، ۷۴، ۷۵	ننه‌ی ۴۰
	وارهران ۴۲
سپندمینو ۶۰	وای ۱۴، ۵۶، ۶۰
سروش ۶۰، ۶۱	ورونه ۲۲، ۲۵
سفندارمذ ۵۵	وهومن ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۵۵، ۵۷
شهریور ۵۵، ۵۷	هاروت ۴۳
شیطان ۵۲، ۷۱	هاس ۸، ۴۷
	هرمزد ۴۵، ۴۶
ماروت ۴۳	
ماه‌ایزد ۱۴	

۳- جای‌ها

آذربایجان ۳۹	
آسیا ۸	بابل ۱۸، ۳۶، ۴۰
آسیای صغیر ۴، ۱۲، ۱۵، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۴	بیستون ۱۲
۴۹، ۵۱، ۷۹	بین‌النهرین ۲۲
ارمنستان ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۳	پونتوس ۳۷، ۷۹
البرز ۷۰	
ایران ۱۱، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۵، ۴۱، ۷۶، ۷۷	تروا ۷۱، ۴۵

لیدی ۴۰	زلا ۳۸
وین ۵۴	شوش ۴۰، ۲۱
همدان ۴۰	کاپادوسیه ۳۱، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۴
هند ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۴، ۳۵، ۳۸	کماژن ۳۷
۷۶، ۴۲	کمبریج ۳۸
یونان ۸، ۴۷، ۷۹	

۴- نام کتابها و نوشته‌ها

برین گیهان	آبان یشت ۴۰
بندهشن ۸، ۵۹، ۶۴، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳	آیسیس و اوسایرس ۸، ۴۵
۷۵	اساس فقه اللغة ایرانی ۶۸
بنیاد و آغاز آیین مسیحی ۳	اعمال اناهید ۷۴
بهرام یشت ۴۱	افسانه فیثاغورث ۴
تاریخ ارمنستان ۵۹	الآثار الباقیه ۶۱
تاریخ جهان قدیم ۳۸	اساطیر یونانی ۴۹
تاریخ طبیعی ۸، ۴۹	اختر شماری ۶۹
تبعات مربوط به آناتولی ۴۰	الفهرست ۶۴
تبعاتی درباره هم آمیغی کهن باورهای ایرانی	الکبیادس نخست ۷
و یونانی ۵۰	امشاسپندان ۲۵، ۴۲، ۵۴، ۶۰
تحقیقی درباره آیین مانی ۵۹، ۶۴، ۶۷	اندیشه یونانی ۹
تمدن بابلی ۳۶	اوستا ۴، ۵، ۶، ۱۴، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷
تیریشنت ۶۵	۲۸، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۵۴، ۵۸، ۶۵، ۶۸
	۷۱، ۷۰
جشن بابلی اکتیو ۳۶	در سده های دربار آیین زردشتی ۷۵
جشن نامه اندراس ۴۳	در سده های دربار تاریخ ایران ۳۵

- دادها ۸
دایرةالمعارف بریتانیکا ۲۰
دایرةالمعارف روشر ۴۹
دایرةالمعارف مذهب و اخلاق ۴۳
درباره فلسفه ۷۴
دستور زبان ارمنی ۴۱، ۴۲
دین ودایی ۳۵
راز آیین‌های مهری ۳۴، ۵۱
رد بدعت مرقیون ۴۹
روایات پراکنده درباره تاریخ یونان ۵۱
روایات یونانی و رومی درباره دین ایرانی ۵
روزنامه آسیایی ۲۵، ۴۹
روش بررسیهای آریایی ۲۴
ریشه‌های ایرانی باورهای یونانی مربوط به
اعصار ازلی ۷۱
زمان زردشت ۲۷
زند اوستا ۱۶، ۱۷، ۶۵
متافیزیک ۸
متون سغدی ۵۵
متون و آثار نگاره‌ای مربوط به آیین‌ها
رمزی مهری ۴۸
مجله انجمن امریکایی بررسیهای شرقی ۲۳
۷۵
مجله تنبغات ارمنی ۴۲
مجله علمی گتینگن ۵۵
مجله مطالعات آسوری ۲۴
مجله مطالعات زبان‌شناسی تطبیقی ۳۴، ۶۵
مجموعه‌ای از کتیبه‌های یونانی در شرق ۳۷
مینوی خرد ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۳
۸
دایرةالمعارف بریتانیکا ۲۰
دایرةالمعارف روشر ۴۹
دایرةالمعارف مذهب و اخلاق ۴۳
درباره فلسفه ۷۴
دستور زبان ارمنی ۴۱، ۴۲
دین ودایی ۳۵
راز آیین‌های مهری ۳۴، ۵۱
رد بدعت مرقیون ۴۹
روایات پراکنده درباره تاریخ یونان ۵۱
روایات یونانی و رومی درباره دین ایرانی ۵
روزنامه آسیایی ۲۵، ۴۹
روش بررسیهای آریایی ۲۴
ریشه‌های ایرانی باورهای یونانی مربوط به
اعصار ازلی ۷۱
زمان زردشت ۲۷
زند اوستا ۱۶، ۱۷، ۶۵
متافیزیک ۸
متون سغدی ۵۵
متون و آثار نگاره‌ای مربوط به آیین‌ها
رمزی مهری ۴۸
مجله انجمن امریکایی بررسیهای شرقی ۲۳
۷۵
مجله تنبغات ارمنی ۴۲
مجله علمی گتینگن ۵۵
مجله مطالعات آسوری ۲۴
مجله مطالعات زبان‌شناسی تطبیقی ۳۴، ۶۵
مجموعه‌ای از کتیبه‌های یونانی در شرق ۳۷
مینوی خرد ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۳

- میهمانی ۱۰
- نام‌نامه ایرانی ۴۳، ۳۵
- نشریه انجمن آلمانی خاورشناسی ۵
- نشریه تاریخ مذاهب ۶۹، ۵۳
- نشریه تتبعات ارمنی ۴۸، ۴۳
- نشریه ویژه مذهب‌شناسی ۵۶، ۴۷
- نوشته‌های کوتاه ۳۶
- نوشته‌های مانوی ۶۹
- نیچه ۹
- وداها ۲۵، ۲۳، ۱۸، ۱۷
- وندیداد ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴
- یادنامه‌اد. زاخو ۱۱
- یادنامه دستور هوشنگ ۷۱
- یزدان‌شناسی ارمنی ۴۲
- یزدان‌شناسی زردشتی ۵۶، ۳۴، ۱۵
- یسنا ۵۱، ۲۵
- یشتها ۶۰، ۳۹، ۱۸، ۱۷، ۱۵، ۱۴، ۴
- یشت‌های اوستایی ۶۰، ۵۶، ۴۲، ۳۹
- یشت پنجم ۴۸، ۳۷
- یشت دهم ۱۴
- یشت نهم ۱۴
- یشت هشتم ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۱۴
- یشت یازدهم ۶۰
- یک رساله مانوی مکشوف در چین ۵۷، ۵۰
- ۶۷



4

شابک: ۹۶۴-۵۹۵۸-۹۲ ۶
ISBN: 964 5958 94 6

www.ketabha.org