

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

卷之四

از جمله آثار محمد بن واندیس ایرانی فلسفه و عرفان است. حجم بزرگی که ایرانیان در تاریخ
فکرته اسلامی داشته اند برای تحقیق پوشیده نیست. در این باب بسیاری از دانشمندان
و محققان ایرانی و غیر ایرانی مطالب و مقالات فراوان نوشته اند. اما شاید بهر جهت
این مضمون چنانکه باید داشته باشد. بیشتر حکیمان و عارفان بزرگ ایرانی اندیشه های خود را
به زبان فقهی و عربی زمان خود، یعنی عربی نوشته اند و به این سبب غالباً به خطا، از جمله
مستفکران عرب شمرده شده اند.

بسیاری از آثار این بزرگان که به زبان فارسی نوشته شده نیز هنوز صورت چاپ و
انتشار نیافته است. و تحقیق و قیق درباره خصوصیات اندیشه ایشان و آنچه در فرهنگ
جهان اسلامی خاص ایرانیان بوده است نیز هنوز از جمله کارهای ناکرده است.
به این سبب بنیاد فرهنگ ایران می گویند که تمامی توانمندان متفکران ایران را از
حکیم و عارف. آنچه به فارسی است و منتشر نشده یا نسخه کامل و دقیق از آن با فراهم
نیامده است با دقتی هر چه بیشتر توضیح کند و در دسترس پژوهندگان بگذارد و دوباره
آنچه به زبان عربی است، اگر لازم باشد متن را به فارسی نقل کند، یا دوباره حاصل
اندیشه های ایشان و خدمتی که به شناخت سبقت و جبران کرده اند تحقیق و قیق انجام دهد
و در دسترس فارسی زبانان بگذارد. سلسله کتاب های فلسفه و عرفان ایران بین
مستور به وجود آمده است.

دیرعلی بنیاد فرهنگ ایران
دکتر پرویز خاوری

دین ایرانی

بر پایه
متنهای مهم یونانی

نوشته
ایل بنونیت

ترجمه
بهمن سرکاراتی



انتشارات بنیاد فرهنگ ایران

چاپ اول : دانشگاه تبریز ۱۳۵۰
چاپ دوم : بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۴

فهرست مطالب

پنج	بیشگفتار مؤلف
۱	فصل اول - آگاهیهای کلی
۱۳	فصل دوم - هردوت
۴۲	فصل سوم - استرابو
۶۲	فصل چهارم - تئوپمپوس و پلوتارخ
۱۱۱	نتیجه
۱۱۳	یادداشت‌های مترجم
۱۶۹	فهرست‌ها

پیشگفتار

این کتاب باز نویسی متن چهار سخنرانی است که بسال 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 می شوند. هدف این خطابه ها که در آغاز فصل نخستین بازگویی شده و نیز دلایل عینی دیگر سبب شده است که از تفصیل و درازگویی پرهیزم. چون زاین بررسی بیش از پرداختن به اصالت مطلب خویشکاری من در انتخاب و آرایش داده ها و مواد بوده از اینرو نه در بحث به اطناب پرداخته ام و نه افزونتر از آنچه نیاز بود به مراجع و نوشته های دیگر اشاره کرده ام، تنها فصل آخر کتاب که مربوط به بررسی دقیق متن پلوتارخ است اندکی مفصل شده است.

واژگان و نامهای شرقی آنچنانکه می بایست آوانگاری شده اند. واژه های اوستایی را از روی کتابت سنتی دین دبیری ننوشتام بلکه باز ساخته گونه های اصلی آنها را داده ام.

دکتر کاتراک از بمبئی با ایراد سخنرانیهای در دانشگاه پاریس

رسم خجسته‌ای بنیاد نهاده و این گونه سخنرانیها در پیرامون مسایل مربوط به گذشته ایران هر چهار سال یکبار تکرار خواهد شد . من صمیمی‌ترین سپاسهای خود را با خشنودی به ایشان تقدیم می‌دارم که بدین سان به پیشرفت مطالعات ایرانی کمک گرانبهائی کرده‌اند .

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

دین ایرانی

فصل اول

آگاهیه‌های کلی

« زمان افسانه‌ای زردشت »

استرابو^۱ گوید: «بچشم مردم یونان ایرانیان نامی‌ترین بیکانکان هستند». هرگاه توجه یونانیان بجهت ضرورت‌های سیاسی نیز به توان و قدرت ایران جلب نمی‌شد باز دلایل نیکوی دیگری بود که آنان باعنایت 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 دربر گرفته بود و خواه از لحاظ روش و شیوه خاص تعلیماتی و دیگر جنبه‌های تمدنش کانونی از شگفتیها برای یونانیان بود که همانند آن در هیچ کشور دیگر شرقی یکجا یافت نمیشد. باوجود این تنها جلوه‌های عینی مدنیت ایران نبود که مردم یونان را پسند می‌افتاد، از ایران جریانهای فکری و بازتابایی از دانش‌های اسرار آمیز به یونان راه می‌یافت که ذهن و دماغ یونانی در برابر آنها از تأثر ناگزیر بود. بنا بجهتاتی از دیر باز در میان

یونانیان بین مَغ و جادو یعنی Magi و Magic ارتباطی محسوس میشد* و دانش ستاره‌شناسی که شایع بود زردشت آنرا بنیادگذارده است سبب شده بود که زردشت در یونان بعنوان يك ستاره‌شناس نمونه شناخته شود**.

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

آشنایی ما با باوریهای ایرانی از راه اوستاست. بررسیهای انتقادی پنجاه سال گذشته روشن کرده است که این نامه مجموعه‌ای است از متن‌های گوناگون که بدوره‌های متفاوتی تعلق دارند. علاوه بر گاهان یعنی سرودهای غنایی که از خود زردشت است، اوستا بطور کلی عبارتست از یشتها، سرودهایی در ستایش ایزدان باستانی، و وندیداد (Vidēvdāt)

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

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

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

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

I. Lévy, Légende de Pythagore, 1926.

«داد ضد دیوان» که مجموعه‌ای از داده‌های 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 باستانی ترین مرحله دین ایرانی را نمی‌نمایانند* زردشت بادرین آوری خود در پی آن بود که ستایش بنیادهای مجرد اخلاقی را جایگزین پرستش ایزدان باستانی گیتی سازد همان ایزدان که شکوه و فر آنها در یشتها ستوده شده است. یشتها اگر چه بعدها گردآوری شده‌اند ولی عقاید و باوریهایی را می‌نمایانند که به دورانی کهن‌تر از گاهان تعلق دارد. آیین زردشتی سخت کوشید که این باوریه‌ها را طرد کند ولی بعدها ناگزیر شد که آنها را در خود مستحیل نماید. بسبب فقدان آگاهی‌های تاریخی هنوز نمی‌توان از روی تفسیر و گزارش اوستا زمان و محل نشأت آیین زردشت را بطور دقیق تعیین کرد و یا از چگونگی گسترش آیین مزیدی‌سنا 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**.

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

Meillet, Trois conf. sur les Gāthās, p. 16 ff. ; Lehman in Chantepie de la Saussaye's Handbuch, 2nd ed. 11, p. 21 ff

** نک به مقاله راپ در «نشریه 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.

از آن هنگام تا امروز این نوشته‌ها چندین بار بطور دقیق و جزء به جزء بررسی شده‌اند ولی بازده این بررسیها باز ششی که در این مورد بکار رفته است یکسان و متناسب نیست و گاه تعبیرات و گزارشها در موارد مهم و اساسی بایکدیگر متناقض است. بهنگام مطالعه کتاب کلمن (Clemen) بنام «روایات یونانی و رومی درباره دین ایرانی»^{*} انسان نمی‌تواند از تردید درباره ارزش مدارکی که بر مبنای آنها نظریاتی آنچنان متفاوت ارائه شده است خودداری کند. چون متن دیگری نمانده که باز یافته شود و تصریح 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 اندیشه تکمیل مطالعات پیشین در این چند صفحه معدود نیز گستاخی محسوب می‌شود. اما بررسی کزنی در پی هدف جداگانه‌ای است. مؤلف بی آنکه مرادش آموختن چیزی به ایران شناسان خبره باشد کوشیده است حقایقی را که نتیجه بحثهای گوناگون و غالباً پراکنده‌ای است برای پژوهندگان تاریخ قدیم و دین‌های باستانی بطور دقیق خلاصه کند. اینک این پرسش پیش می‌آید که چگونه از متونی که دقیق و پر از جزئیات مبسوط می‌باشند نتایجی چنین مبهم بدست آمده است؟ از آنجاییکه نه می‌توان بررسیهای انجام شده را ناکافی انگاشت و نه میتوان در ارزش و صلاحیت بررسی کنندگان تردید کرد لذا چنین می‌نماید که

* Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion.

این امر ناشی از روش نادرستی باشد که در این بررسیها بکار گرفته شده است .

مدارك پيشينيان تاکنون همیشه همه باهم و یکجا بررسی شده انگار که همگی آنها به يك عصر تعلق داشته و به منابع یکسانی متکی بوده‌اند . متن های بسیار متفاوت باهم یکجا تلفیق شده است از اینرو جای تعجب نیست که این متون متناقض یکدیگرند و تنها راه کاهش تناقضات در این گونه بررسیها از طریق انتخاب عمدی و دلخواه محقق است . چگونه ممکن است که چندین مورخ یونانی که هر کدام بادیگری قرن‌ها فاصله دارد و هر يك از آنان از روی مشاهدات خود نتیجه‌گیری و قضاوت کرده‌اند حقیقت واحدی را پیش چشم داشته باشند؟ بعلاوه، کتاب اوستا که برای اثبات صحت مطالب متن‌های یونانی بدان استناد میشود بسبب اینکه آمیختگی و برخورد آیین‌های مزدیسنا و زروانی و زردشتی در آن بچشم می‌خورد خود به يك بررسی انتقادی دقیق نیاز دارد بنابراین روانیست که از «يك» دین ایرانی یا حتی «يك» دین پارسی سخن گوئیم . باورهای ایرانی در پهنای يك شاهنشاهی بزرگ و در طول قرون متمادی با تار و پود آشفته و پرماجرا دستخوش تغییراتی شده و دگرگونیهای فراوانی پذیرفته‌است ولیکن این گونه دگرگونیها را سنتها و روایت‌های تعصب‌آمیز موبدان مزدیسنا در دوره ساسانی از ما پنهان داشته است .

تنها راه رسیدن به يك حقیقت قطعی از طریق این متن‌های کهن بررسی هر يك از این متون بطور جداگانه و مقایسه آنها با نوشته‌های

ایرانی است ولی تعداد این متون نباید بررسی ما را بر راه‌های فرعی بکشانند. نویسندگان لاتینی در مورد دوره‌های باستانی از مورخین یونانی پیروی میکنند از این رو میتوان از نوشته‌های آنان صرف نظر کرد. و اما از میان نوشته‌های مؤلفین یونانی نیز 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 پر ارزش غفلت شود چهار متن عمده برگزیده‌ایم که هر يك را جداگانه بررسی خواهیم کرد. کسانی که مایلند اسناد و مدارك بیشتر و مفصل‌تری مطالعه کنند می‌توانند به کتاب یاد شده کلمن (Clemen) مراجعه کنند که در آن به شماره 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 بطور کلی محدود به بررسی مسایل مذهبی است که توسط یونانیان مشاهده و روایت شده لذا از پرداختن به عناصر درونی دین‌های ایرانی خود داری کرده‌ایم. تحقیق درباره روایات متعدد یونانیان درباره زردشت تنها با کمک روایات مشابه آن که در نوشته‌های ایرانی بجا مانده متضمن نتایج سودمند است و نمی‌توان آنرا از مسأله زردشت بطور کلی جدا کرد. مسأله مغان نیز بر همین منوال است. در هر حال يك روایت بدست 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 قرارداد شده است. بدیهی است که بسادگی میتوان این تاریخ را به عنوان يك سنت افسانه‌ای رد کرد ولی مفیدتر آنست که

بکوشیم تادریابیم 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.

بنابره روایتی که از پلوتارخ^۲ رسیده - و مابعد بدان خواهیم پرداخت - دین مغان که زردشت آنرا بنیاد نهاده است به همبودی و دشمنی دو بن^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، نیک بختی و پتیارگی متناوبی که جهان بخود می‌بیند، به وجود می‌آید و هرچه که بخاطر هر کدام از این دو بن انجام شود مانند پیروی از آیین آنها و برگزاری نیایشها و یزشنها بر نیروی آن يك افزوده و احتمال فیروزش را بدان دیگری افزون می‌کند. دوران این ستیزه با محاسبه‌ای دقیق تعیین شده است. درسه هزار سال نخستین اهرمزد و اهریمن به نوبت بر جهان فرمانروایی می‌کنند، درسه هزار سال بعد هر يك 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 این که زردشت ۶۰۰۰ سال پیش از افلاطون می‌زیسته باید گفت که بی‌گمان این پنداره در قلب «آکادمی» بوجود آمده است زیرا این عقیده تأثیر احتمالی آیین مغی را بر روی تعلیمات افلاطون، که چگونگی آن هنوز بر مارو شن نیست، به‌دوره کهن‌تری منسوب می‌کند*

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

در رساله « الکیادس نخست »^۴ (First Alcibiades) نوشته افلاطون (تألیف ۳۹۰ ق. م.) که اصالت آن باشتباه مورد تردید قرار گرفته برای نخستین بار در یونان نام زردشت بصراحت ذکر شده است. در این کتاب اشاراتی است که آشکارا نشان می‌دهد که افلاطون بدآیین‌های مغان توجه و عنایت داشته است. افلاطون در سالهای آخر زندگی‌اش ضمن کتاب « دادها »^۵ از اهمیتی که خود او به جدایی و فرق بین دو جهان متضاد خیر و شر قایل بود سخن می‌گوید. * اگرچه باستانی‌ترین مکتب فلسفی در خود یونان بر آن بود که جهان ساخته و پرداخته دوجن متضاد است ولی بادر نظر گرفتن شهادت دسته‌جمعی شاگردان افلاطون درباره عنایت استاد به آیین‌های مغی باید بپذیریم که افلاطون از عقاید ثنوی مغان لااقل آگاه بوده است حتی اگر آن عقاید را نپذیرفته باشد. پلینی^۶ (Pliny) روایت ۶۰۰۰ سال فاصله بین زمان زردشت و افلاطون را به یکی از شاگردان افلاطون بنام اودوکسوس^۷ (Eudoxus of Cnidus) نسبت می‌دهد. * * ارسطو « در بخشی از رساله خود بنام « درباره فلسفه » تعلیمات مغان را درباره بن نیک و بد یعنی ذئوس - اهرمزد و هس^۸ - اهریمن (Zeus or Oromasdes and Hades or Areimanios) بازگو می‌کند. اودر یکی از قدیم‌ترین بخش‌های کتاب « برین گیهان » خود آنجا که درباره بن قدیم اشیا بنا بر نظریات حکیمان بزرگ پیشین سخن

* نیک به کتاب « دادها » کرده ۱۰ ، ۸۹۶ ، Log. X, 896 E :

** نیک . به کتاب « تاریخ طبیعی » پلینی، کرده ۳۰ ، بند ۱ سطر ۳ .

می‌راند در میان پیشروان افلاطون از فرسایدس (Pherecydes) دریونان و از مغ در آسیا نام می‌برد*. پلوتارخ نظر خود را دربارهٔ دوگانگی و ثنویت این چنین بیان میکند: «هرگاه به پذیریم که انجام هیچ چیزی بی‌انگیزه ممکن نیست و نیز قبول کنیم که آنچه نیکوست نمی‌تواند علت وجود بدی گردد، پس باید در جهان بن و گوهری جداگانه‌ای باشد که بدی از او خیزد هم‌چنانکه بن دیگری هست که انگیزندهٔ نیکی است. این عقیدنی است که آگاه‌ترین و بزرگ‌ترین فیلسوفان برگزیده‌اند».** خواه پلوتارخ از بخش یاد شده کتاب «برین‌گیهان» ارسطو الهام گرفته باشد یا نه این امر مسلم است که در میان «بزرگ‌ترین فیلسوفان» مورد نظر او افلاطون و زردشت هر دو جای دارند.

یونانیان از تأثیر این گونه باوریهای 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 پیوستهٔ اشیا و چیزها در جریان گردش يك سال بزرگ.*** مطابق این فرضیه جهان با پیروی از يك نیرو و انگیزهٔ درونی بسوی يك حریق و

* AP. Diog. Leort. Proem. 1.8

** نك به: «کتاب آی سس و اوسایرس» نوشته پلوتارخ بخش ۴۵،

Is. et Osris. ch. 45

*** دربارهٔ این مساله بطور کلی نك: «اندیشه یونانی» تألیف کومپرتز،

جلد اول، ص ۶۵ و دیگر صفحه‌ها. Gomperz, Griech. Denk. 1., p. 65, ff.

انفجار گیاهانی رانده میشود و پس از این حریق بزرگ هر چیزی درگاه و نظام و سرشت و پایشی که پیش از این دارا بود دوباره آفریده میشود تا دگر باره در یک پاشیدگی همگانی بعدی از بین برود ، خدایان نیز مانند آفریدگان اسیر این ضرورت و ناموس گیاهانی هستند. اودِ موس رودسی^{۱۰} (Eudemus of Rhodes) در یکی از درسهایش می گوید : « هرگاه گفته فیثاغورثیان را باور کنیم ، من روزی دیگر باهمین عصا درستم 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 نمی توان نتیجه گرفت که باور بها ، هنرها و نیز مردانی که نموند و نماد این هنرها به نوبه خود بازگشت دورانی و جبری دارند ؟ این همان عقیده ایست که نیچه (Nietzsche) با تعبیرهای بلند و استعاره های عالی بیان داشتند* و سوانتد ارانیوس^{۱۱} (Svante Arrhenius) نظریات نجومی خود را بر اساس آن بنا کرده است . تئوپومپوس^{۱۲} (Theopompus) در جلد هشتم کتاب خود بنام فیلیپیکس (Philipics) تأیید می کند که تعلیمات مغان نیز چنین بوده است و بنابه نظر آنان مردمان دوباره زندگی خواهند کرد و جاودان خواهند شد و باهمین نام کنونی خود باقی خواهند ماند.** اودوکسوس (Eudoxus) و هکاتئوس^{۱۳} (Hecataeus) نیز این نظر را بازگو کرده اند . و اما آوازه افلاطون که در زمان حیاتش همه جا گسترده بود در

* نک : « نیچه » تألیف اندلس ، جلد چهارم ، ص ۲۲۵ و دیگر صفحه ها :

Andler, "Nietzsche", Vol. iv, 1928, p. 225 ff.

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

اثر گذشت سالها به همت شاگردان او اندك اندك ارزشی نمادی (سمبوليك) و نیمه مذهبی کسب کرد و افلاطون شخصی شد که هر روز بر شکوه و اعتبارش می افزود تا سرانجام به صورت نوعی خدای فلسفی درآمد که از روی فروتنی بدیكر انسان درآمد بود. در تأیید این نظر تنها يك نمونه بسنده خواهد بود. در کتاب « میهمانی » پلوتارخ هنگام گفتگو درباره افلاطون به مناسبت سالگرد تولد او چندتن از میهمانان میگویند که برای آپولو^۴ (Appollo) وهنی نخواهد بود هرگاه ما افلاطون را پسر او بخوانیم. زردشت نیز بنوبه خود از شهرتی بزرگ و عالم گیر و درعین حال اسرار آمیز تر بر خوردار بود. قدمت افسانه ای او، زادن و رجاوندیش دوران کشف و شهود او در بیابان که خورشتش تنها شیر بود، و برتر از همه آوازه او بعنوان يك اخترمار و ستاره شناس همه دست بدست هم داده شخصیتی شگفت و زبر مردانه به زردشت بخشیده بودند.

اینك به دسته بندی این آگاهیها می پردازیم. یونانیان دو اصل بندهشنی یعنی سال بزرگ گیهای و بازگشت پیوسته اشیا را بایکدیگر تلفیق کرده، در حقیقت اصل اجتناب ناپذیری رجعت دورانی مردان و باوریه 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 شش هزار ساله تقسیم می شد که دوران نخستین آن با ظهور زردشت مشخص شده بود، لذا ارتباط بین عقاید ثنوی زردشت و افلاطون و نیز قانون طبیعت ایجاب می کرد که در آغاز دوران شش هزار ساله دوم

نماینده دیگری از همان عقاید ظهور کند* . چنان می‌نماید که شاگردان افلاطون که میکوشیدند تا برای باوریهای خود اصلی هر چه کهن‌تر بیابند بطور مبهمی زردشت را پیشوای افلاطون یا افلاطون را تجسم دگر بازه زردشت انگاشته‌اند .

•

* دیرزمانی پس از ایراد این گفتارها به هنگامی که بخش نخستین این کتاب نیز برشته تحریر در آمده بود نگارنده متوجه شد که بسال ۱۹۲۳ و . یگر W. Jaeger در کتاب بسیار پر ارزش خود بنام « ارسطو » (Aristoteles) این باب را به همین شیوه گشوده و بادیدی وسیع‌تر به مشکل ارتباط باوریهای 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

هردوت

هردوت، اگرچه خود اشارتی صریح نکرده، چنان می‌نماید که روزگاری در ایران یا همسایگی نزدیک این مرز و بوم بسر برده و مطالبی را که در کتاب اول تاریخ خود باز آورده از مشاهدات عینی خود اوست.* هردوت بادقتی وسواس آمیز آنچه را که خود بچشم دیده و آنچه را که از دیگران شنیده است از یکدیگر تمیز می‌دهد. از این گذشته، هرچه آگاهی ما از دورانها و سامانهایی که هردوت تاریخ آنها را بازگو کرده بیشتر می‌شود دقت و درستی مشاهدات این مورخ بیشتر تأیید می‌گردد،** اگر چه در بعضی موارد ممکن است که با تعبیر و

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

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

** صحت مطالب کتاب هردوت در سالهای اخیر از جانب محققان مورد تأیید

قرار گرفته است. نک: به مقاله دلتیزش در « یادنامه اد. زاخو » ص. ۸۸ « مقاله نلدکه در نشریه Klio شماره ۱۸ سال ۱۹۲۳ ص ۱ و ص ۱۰ و دیگر صفحه‌ها و کتاب « صحت روایت هردوت درباره مصر » تألیف اشپیکل برگ، سال ۱۹۲۳، ص ۳۶ و دیگر صفحه‌ها:

Delitzsch, Festsch. Ed. Sachau, p. 88; Noldeke, Klio, XVIII, 1923, p. 1, ff; Spiegelberg, Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über ägypten, 1923, p. 36 ff.

گزارشهای شخصی او همداستان نباشیم . از اینرو می توان پذیرفت که باوریه‌ها و عقاید یکد هر دوت شرح می دهد ، و حداقل با برخی از آنها که در آسیای صغیر رواج داشتند آشنا بوده است ، بد سال ۳۴۵ پیش از میلاد مربوط می شوند . و این دوره منطبق است با پنجاه سال پس از مرگ داریوش که در سنگ نبشته سد زبانی معروف خود (بیستون) فیروزیهای خویش را بازمرده و بغان را ستوده است . بدین ترتیب به هنگام بررسی نوشته‌های هر دوت پرشی دوجانبه مطرح می شود : آیا دینی که هر دوت به پارسها نسبت می دهد آیین زردشتی است یا مذهب هخامنشی ؟ و این پرسش خود مشکل دیگری را طرح می کند : آیا مذهب هخامنشی همان آیین زردشتی است یا نه ؟

مطالب اساسی مشاهدات هر دوت در سه فصل زیر از کتاب اوبازگو شده است :

کتاب اول بند ۱۳۱ :

- « ایرانیان چنانکه من میدانم این رسم‌ها را دارند : »
- « آنان برافراشتن پرستشگاه و نگاره‌ها و مجراب و آدریان »
- « را ناروا میدانند و کسانی را که چنین می کنند ابله می شمارند »
- « زیرا ، بگمان من ، ایرانیها مانند یونانیان خدایان را »
- « به گونه و سرشت انسان نمی انگارند . رسم آنها چنان »
- « است که بر فراز بلندترین قله کوهها بالا روند و برای »
- « ذئوس (zeus) یزشن کنند* همه گند آسمان را ایرانیان »

* نک . به صفحات بعد همین کتاب .

« ذئوس نامند . آنها برای خورشید ، ماه ، زمین ، آتش ، آب »
 « و بادها یزشن برند . ایرانیان از دیر باز این بغان راستوده اند »
 « لیکن جز این ستایش اورانیا (Urania) را نیز از »
 « آسوریان و تازیان آموخته اند ، آفرودیت (Aphrodite) »
 « را آسوریان مای لیتا^{۱۵} (Mylitta) ، تازیان آلیتا Alita و »
 « ایرانیان مهر (Mitra) خوانند . »

کتاب اول ، بند ۱۳۲ :

« آیین ایرانیان بگاه پرستش خدایان نامبرده چنین »
 « است : آنان برای خدایان محرابی نمی سازند و آتشی »
 « نمی افروزند و بهنگام پرستش نه زور^{۱۶} (فدیۀ نوشابه ای) »
 « بکار برند ، نه نی نوازند ، نه تاج گل آرند و نه میزد^{۱۷} »
 « (فدیۀ خوراکی) نثار کنند ، بلکه کسی که می خواهد »
 « هر يك از این بغان را یزشن کند قربانی را به جایگاهی »
 « پاك می برد و در حالیکه پوشاك سر او باتاج گلها ، معمولا »
 « گل مورد ، تزیین شده است خدایان را نیایش می کند مردی »
 « که قربانی می گزارد مجاز نیست که چیزهای نیکو را تنها »
 « برای مصرف و کاربرد شخصی خویشتن بخواند بلکه از »
 « خدایان می طلبد که نکویی و آسانی برای همه مردم ایران »
 « که او خود نیز در شمار آنهاست ، و نیز برای شاه ایران ، »
 « ارزانی دارند . او پس از آنکه قربانی را تکه تکه کرد و »

« گوشت آنرا پخت گسترده‌ای از نرم‌ترین گیاهان ، بویژه »
 « شبدر ، می‌گسترده و همه گوشت قربانی را بر آن می‌نهد »
 « سپس مرد مغی برکناری می‌ایستد « سرود خدایان »^{۱۸} »
 « (Theogony) بر آن زمزمه می‌کند ، ایرانیان سرودهای »
 « نیایش را چنین خوانند . بی‌حضور مغی روانیست که قربانی »
 « برگزار شود ، مردیزشنگر پس از اندکی انتظار گوشت قربانی »
 « را باخود می‌برد و بهر ترتیب که بخواهد مصرف می‌کند . »
 کتاب اول ، بند ۱۳۰ :

« 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 درباره مردگان ، که مرده »
 « يك ایرانی پیش از آنکه مرغان یاسگان آنرا بدرند دفن »
 « نمی‌شود. میدانم که مغان را این رسم هست چون آنها آشکارا »
 « چنین کنند اما پارسها نعش را با موم پوشانده سپس بخاک »
 « می‌سپارند. واما مغان ، آنها بادیگر مردمان و نیز باکاهنان »
 « مصری فرق بسیار دارند. کاهنان مصر بنابه خویشکاری دینی »
 « خود از کشتن هر گونه جاننداری جز در موارد قربانی سخت »
 « می‌پرهیزند ولی مغان همه جانوران را جز سگ و مردبدست »
 « خود می‌کشند و در کشتن خرفستران و مارها و خزندگان »
 « و پرنده‌ها سخت می‌کوشند و از یکدیگر پیش می‌جویند. »

« این رسم از دیر باز چنین بوده است که هم چنان بماناد و »
 « من بر سر گفته پیشین خود بر میگردم . * »

کسی که حتی آگاهی بسیار اندکی از دین زردشت مطابق نامه اوستا داشته باشد آنّا در خواهد یافت که مطالبی که در گفتار هردوت بآنها اشاره نشده خیلی بیشتر از مسایلی است که از آنها سخن رفته است. خواننده هیچ يك از ویژگیهای اساسی آیین اوستایی را در این جا نمی یابد ، از زردشت هیچ سخنی بمیان نیامده است ، به اهمیت هوم - گیاه مقدسی که افشردۀ خوشبوی آن چون زور بکار می رفت - هم چنین به حرمت گاو و موقعیت مهم و اساسی آتش در برگزاری آیین های دینی اشاره ای نشده و از بنیانهای اساسی دین ، یعنی باوری به دوگانگی وثنویت در نظام گیهانی ، پاکای و پارسایی در قلمرو اخلاق نیز سخنی در میان نیست . تصویری که هردوت از دین پارسها می دهد بآیین زردشتی مغایرت دارد ولی چنانکه پیش از این نیز یاد کردیم در آیین اوستایی نشانه هایی از عقاید و باوریهای را مشاهده می کنیم که زردشت برای طرد آنها کوشیده بود . این گونه باورها ، گواينکه در زمانهای بعد به اوستا افزوده شده اند ، از لحاظ منشأ و بنیاد تاریخی از زمان دین آوری زردشت کهن ترند . بنابراین باید دید که آیا مطالب هردوت با این گونه بقایای دین باستانی ایرانیان سازگاری دارد یا نه ؟ بررسی جزئیات روایت هردوت

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

Moulton, Early Zoroastr, p. 391.

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، بهنگام گفتگو از ایزدان و پهلوانان در یشتها، می‌رساند که این رسم هم‌چنان برجای مانده و دوام داشته است . برای مهر (یشت دهم بند ۱۱۹) و تیشتر (یشت هشتم بند ۵۸) حیوانات قربانی می‌شده است و بگواهی اوستا چندتن از پهلوانان افسانه‌ای بخاطر بر سر مهر آوردن درواسپ^{۱۹} (Druvāspā) زن ایزد نگاهبان گله‌ها، اسبهارا صدصد، گاوهارا هزارهزار و گوسفندان را صد هزار در صد هزار قربانی کرده‌اند و برخی از این قربانیها بر فراز کوهها برگزار شده است (یشت نهم بندهای ۳ و ۱۷) . خدایان اصلی که هر دوت 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 در بارهٔ گوهر 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 عامهٔ مردم هم چنان باقی مانده و پاییده است؛ ولی نام هیچ‌کدام از آنان در گاهان

زردشت نیامده است .

اما دربارهٔ گفتار هردوت در اینکه ایرانیان پرستش اورانیارا از آشوریان و عربها، که در میان آنان آلیلات و آلیتا نامیده می‌شد، آموخته و او را بنام مهر می‌پرستند، باید گفت که همه در این مورد همداستانند که در این جا مهر باشتباه بجائی اناهید (Anāhita) آمده است و این اشتباه شاید از این جاناشی شده است که مهر و ناهید در ایران رابطه نزدیک باهم داشته و تشکیل جفتی را می‌داده‌اند .

اناهید از روی باوریهای ایرانی مظهر دلیری رزم جویانه و خرد همچنین باروری و فراوانی بود* و در آسیای صغیر که شاید اصل او را در آنجا بتوان جستجو کرد از شهرتی بی نظیر برخوردار داشت **. انائیتس^۲ (Anaïtis) یونانی، که هنگام گفتگو دربارهٔ استرابو از او سخن خواهیم گفت، و اناهید (Anāhīt) فارسی میانه که نام ستارهٔ زهره است این مطلب را تأیید می‌کند .

بنابگفتهٔ هردوت خدای برین در ملکوت خود بصورت گنبد آسمان جلوه می‌کند . بسیاری از پژوهندگان در مفهوم این عبارت اشتباه کرده‌اند

* نک : « یزدان شناسی زردشتی » تألیف دالا ، ص ۱۳۷ :

Dhalla, zor. Theol., p. 137.

** نک : به مقاله اد . میر در « فرهنگ نامهٔ اساطیر یونانی و رومی »

روشر زیر واژه آنائیتس :

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

و بعضی از آنها خواسته‌اند تحت نام دیا Dia (که در متن هردوت آمده) معادل ایرانی Dyauh^{۲۲} ودایی را بیابند. * مفهوم ساده عبارت هردوت این است که تجلی خدای برین طاق آسمان است. هم چنانکه هریک از دیگر ایزدان بایکی از عناصر گیتی یکسان شمرده شده خدای برین نیز با آسمانها یکی بشمار آمده است و باید توجه داشت که این تنها يك مورد از موارد بی‌شماریست از گرایش و تمایل یونانیان و رومیان که می‌خواستند برخدایان مردم بیگانه نام خدایان خود را بگذرانند و یا عبارت دیگر بر آن بودند که خدایان خود را تحت نام های بیگانه باز شناسند. نمونه بارز این برابری و یکسان شماری در سنگ نبشته معروف انتیوخوس اول کماژ نی^{۲۳} (Antiochus I of Commagene) بچشم می‌خورد. ** در این سنگ نبشته ایزدان ایرانی با برابر یونانی آنها یاد شده‌اند: اهرمزد - ذئوس (Zeus-Oromasdes) مهر - آپولو (Apollo - Mithras)، بهرام - هرقل (Artagnes-Heracles). شاهان اشکانی که تحت تأثیر فرهنگ هلنی بودند بر روی سکه‌های خود لقب « بغ پور - Dios Huiois » پسر ذئوس یعنی اهرمزد را حاکم می‌کردند. در يك سنگ نگاره ساسانی اهرمزد در حال بخشیدن فر^{۲۴} شاهی به اردشیر دیده می‌شود در کتیبه این نگاره چنین آمده‌است: « این بیکر به بغ اهرمزد - Dios theo

* نیک: به کتاب یاد شده مولتون، ص ۳۹۲

** نیک: «گزینۀ سنگ نبشته‌های یونانی در خاورزمین» تألیف دیتن برگر

جلد اول، ص ۵۹۱:

Dittenberger, Orient. gracc. insc. Select., I, 591.

است». * بیگمان در روایت هردوت مراد از ذئوس بهنگام گفتگو دربارهٔ خدای برین همان اهورامزداست که بسان ذئوس از روی معتقدات یونانی بصورت طاق روشن آسمانها نمایانده شده است. در حالیکه ایرانیان اهورامزدا را تنها بعنوان آفریدگار آسمان و زمین می‌شناختند. ** اهورامزدا یکی از مهم‌ترین ایزدان آیین باستانی اوستایی است که درگاهان در درجهٔ 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 باستانی‌تر است. بدین ترتیب می‌توان تصور کرد دینی که هردوت به ایرانیان نسبت داده آیین زردشتی نبوده بلکه گونهٔ ابتدایی دین کهن ایرانی است که براساس چند تا پرستی و ستایش نیروهای مینوی شده گیتی استوار بوده است. این کیش به باورهای ودایی بیشتر از آیین زردشتی نزدیک است.

در کنار این باورهای مراسم و آیین‌هایی نیز وجود داشته که هردوت به برخی از آنها اشاره کرده است. در حال حاضر گفتگو دربارهٔ گفتهٔ هردوت مبنی بر اینکه ایرانیان محراب و پرستشگاه نداشتند و نیز مشکل مغان را کنار می‌گذاریم. اما از این گفتار هردوت که بی‌حضور مغان مراسم قربانی برگزار نمی‌شد و یزشنکر ناچار بود که برای شاه و همه مردم ایران

* نک، «زنداوستا» تألیف جمیز دارمستتر، جلد اول، ص ۸.

J. Darmesteter Z. A. I, P. 8.

** نک، سنگ نیشتهٔ داریوش در نقش رستم؛ «بغ بزرگ است اهورامزدا

که این‌بوم را آفرید که آن آسمان را آفرید».

نیایش کند، چنین برمی آید که در این مورد بانوعی آیین ستایش رسمی روبرو هستیم. نیز بنا به روایت هردوت در این مراسم زور یعنی فدیة نوشابه‌ای بکار نمی‌رفت (بنابراین هوم ستوده نمی‌شد) و آتش نیز نمی‌افروختند. این موارد نیز مغایر آیین مزدیسنا است. بنا بقول هردوت مردمغ درگاه یزشن بساک و تاجی از اسپرغمها بر سر می‌گذاشت، این یک رسم و اثره 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 هم‌چنین پایین چهره‌اش را بپوشاند تا دم او آتش را نیالاید.* باز بنا بگفته هردوت پس از انجام عمل یزشن گوشت قربانی را پخته و 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* مفهوم و اثره دینی آن فراموش شده است. اما این عبارت هردوت که سرانجام مغ «سرود خدایان» (Theogony) را زمزمه می‌کند؛ بعدها یکی از نویسندگان بنام پوسانیاس^{۲۴} Pousanias

* نک به تصاویر شماره ۴ و ۶ در جلد اول کتاب «زند اوستای» دارمستتر. رسم بنام بستن موبدان پارسی را، به عنوان نشانه‌ای از تشخیص و امتیاز روحانیون، می‌توان بادیستور العمل لاتینی Operto Copite در مورد مراسم قربانی مقایسه کرد. ** «فرهنگ واژگان زبانهای باستانی ایران» تألیف بارتولومه ستون ۹۵۰: Bartholomae, Altir.Wörterb, Col. 950

نیز گفته است که مغان از روی کتاب سرودهایی را زمزمه می‌کنند که برای یونانیان مفهوم نیست. اینک این پرسش پیش می‌آید که این سرودبغانی 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 باوریهایی که آنها را به وجود آورده هیچ گونه وجه مشترکی با برگزاری مراسم قربانی ندارد. همه جزئیاتی که در این مورد گردآوری کرده‌ایم دلالت بر این دارد که سرودهای مورد نظر هردوت یشتها بوده است. یشتها از يك سو تا اندازه‌ای با سرودهای نیایشی وداها مطابقت دارند و از سوی دیگر بجهت سبك و اثره‌ای که دارند می‌توانند در این گونه مراسم قربانی مورد استفاده قرار گیرند. در یشتها عبارت زیر بصورت برگردانی اغلب تکرار میشود: «ما برای فلان 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 بکار نرفته است.

با توجه باین اشارات و قرائن تأیید کننده میتوان چنین نتیجه گرفت که روایات هردوت مربوط به شکل و اثره‌ای از مذهب است که هم از نظر باوریه‌ها 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

نازه‌ای، 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 سکها نسبت داده شده است.

در مورد تدفین مردگان که از نظر مزدیسنان گناهی بزرگ شمرده می‌شود شایسته است که تأمل بیشتر کنیم. هر دوت در مورد اختلاف این رسم میان مغان و پارسیها به نکته‌ای اشاره کرده است که اهمیت و درستی آن تاکنون بطور کامل مورد توجه واقع نشده است بنا به قول مورخ یونانی تنها مغان یعنی مادها، و نه پارسیها، نعش مردگان را پیش سگ و پرنندگان می‌اندازند** از آنجا که این رسم به خزرها و بلخی‌ها نیز نسبت داده شده است چنان می‌نماید که این یکی از رسم‌های ویژه قبایل ایرانی کهن باشد که در جلگه‌های شمال زندگی چادرنشینی داشتند و امری را که بنا

* Waser, Realencycl. of Pouly-Wissow, s. v. :

Flussgö. tter, Col. 2780

** حتی نویسندگان متأخر نیز مانند باردسان Bardesane به متفاوت

بودن این رسم در میان مغان و پارسیها اشاره کرده‌اند نک :

Nau, Rev. hist. relig., 1927, P.174

به اقتضای وضع آب و هوا و طرز معیشت آنها از ضرورت‌های زندگی بود بصورت يك رسم مذهبی درآورده‌اند. لیکن در زمانهای کهن تر، در دوره هم‌زیستی اقوام هندوایرانی، مردگان رامی سوزانند و بعدها برای برانداختن این رسم کهن، یعنی سوزاندن مردگان، که در اوستا مکرراً و بشدت بدان حمله شده است نوآیینی زردشتی رسم دیگری را بعنوان آیین مذهبی برقرار کرد که باحتمال 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 هیمة 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 هردوت که مغان کشتن همه جانوران جزسگ و مرد 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 بکار 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 باوریه‌های مغانِ مادی هم بادین پارسی و هم با آیین زردشتی ناسازگار است.

دین ایرانی که هر دوت توصیف کرده با آیین اوستایی تنها در مورد عقایدی که باز مانده باوریه‌های دوران هند و ایرانی است هم آهنگی دارد و برخی از این باوریه‌های کهن را، با وجود دگرگونی و جابجایی‌های فراوان، هنوز می‌توان در اوستا نیز تشخیص داد.

بهنگام بررسی تطبیقی متنهای یونانی و اوستایی می‌توان از سنگ نبشته‌های فارسی باستان سوده‌های فراوان گرفت. این سنگ نبشته‌ها را شاهان هخامنشی، بویژه 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 یاری‌یاری کرده‌اند ستوده‌اند. تاکنون کوششهای فراوانی شده تا با استفاده از مطالب سنگ نبشته‌های فارسی باستان ثابت کنند که شاهان هخامنشی زردشتی بوده‌اند. هرگاه می‌توانستیم این نظر را بپذیریم در نتیجه می‌بایست درباره اصل و منشأ باوریهایی که یونانیان به پارسها نسبت داده‌اند با دید تازه‌ای بنگریم ولی چنین نظری پذیرفتنی نیست و انسان تعجب می‌کند که به‌اتکای کدام قراین است که اد. میر (Ed. Meyer) توانسته است چنان قاطعانه ادعا کند که «برای يك ذهن خالی از تعصب زردشتی بودن کوروش و داریوش و هخامنشیان انکارناپذیر است.»*

* نک: مقاله اد. میر در دایرةالمعارف بریتانیکا، دوره یازدهم زیر ماده ایران، ص ۲۰۵.

آگاهیهایی را که از سنگ نبشته‌ها بدست می‌آید می‌توان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

- ۱- داریوش می‌بالد که را به یاری اهورامزدا و همهٔ 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 سنگ نبشته‌ها 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 ازماسپندان، موجودات مجردی که جنبهٔ مینوی دارند و جهان برین و استومند میان آنان تقسیم شده است، یادی نشود؟ البته واضح است که عبارت « همهٔ بغان » هیچ ارتباطی با امشاسپندان ندارد و نام‌های پارسی که با Artia (اوستایی Aša به معنی راستی که نام یکی از امشاسپندان است) ترکیب شده‌اند، تلویحاً نیز، به وجود آنها اشاره نمی‌کند اگر چه بعضی به اشتباه چنین پنداشته‌اند* آیا انتظار نمی‌رفت که يك زردشتی در آشوبها و پیمان شکنی و زشتکاریهای یاغیان پتیسارگی بن پلید

* نک به کتاب یاد شدهٔ مولتن، ص ۱۰۹.

یعنی اهریمن را دخالت دهد و تقبیح کند ؟

بعضی ها رای داده اند که فعل druj (دروغ گفتن) که در سنگ نبشته داریوش برای تقبیح کارهای یاغیان بکار رفته است ضمن بخاطر آوردن واژه اوستایی Druj در معنی « دیو بدی » این دو مفهوم را بهم 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 بکار 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 مفهویی وسیع تر از کلمه « دروغ » امروزیست زیرا در کتیبه این فعل در مورد هر گونه خیانت و نادرستی بکار رفته است ، ولی خیانتی که شدت و نامقبولی آن بسبب يك نماد معین مذهبی نبوده بلکه ناشی از نفرت معروف ایرانیان نسبت بهر گونه 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 بگور کنند و جسد آمازیس (Amasis) را بسوزانند و اینکه بنا به گفته هردوت (کتاب سوم ، بند ۱۶) وی بسبب این کار مورد سرزنش ایرانیان قرار گرفت بخاطر آلوده کردن آتش بوده است نه از بسابت 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 داده‌اند . توصیفی که اریستوبولوس^{۲۵} از این مقبره‌ها کرده بوسیله حفریات شوش تأیید شده است* . این ادعا که شاهان هخامنشی با ساختن آرامگاه برای خود ، خواه به صورت بقعه‌ای بادیوارهای ضخیم و خواه به صورت مقبره‌ای که درون صخره سخت‌کنده شده بود ، عملی مغایر اصول زردشتی انجام نداده‌اند تنها يك شوخی محسوب می‌شود*** . چنانکه پیش از این نیز گفتم رسم نهادن اجساد مردگان پیش جانوران و پرندگان يك رسم مادی است که ریشه شمالی دارد و برعکس آن به خاک سپردن مردگان يك آئین پارسی است که بعدها بتدریج متروک شده است . سندی بسیار جالب در این مورد که تاکنون مورد توجه واقع نشده قطعه کوتاه زیرست درباره برده‌ای ایرانی بنام اوفرآتس (Eufhrates) : « مرا مسوزان . ای فیلونیموس ، آتش را از بر خوردن تن من میالای ، من یارسیم ، نیاکنم نیز پارسی بودند و گناه آلودن آتش به نزد ماگران تر از مرگ است . مرا به خاک بسپار ، مولایم ، ولی بر تنم آب تطهیر نیفشان چون من آنها را نیز گرامی می‌دارم»***

* Ap. Ctesias, Anab. Vi, 29, 12.; Justin, Xi, 15.; Pseudo-Callisth. 11, 18. Morgan, Délég. en perse, Viii, p. 32.

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

*** Anthol, palal. Vii, 126.; Plut. Alex. 69, cf. Spiegel Eran. Althert., Ill, p. 701. and W. von Bissing. Bonn. Jahrb., 1924, p. 1-15.

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 خشایارشا به بعد در سنگ نبشته‌ها 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 سنگ نبشته‌های داریوش از اناهید یاد نشده قول بروسوس^{۲۶} (Berosus) را تأیید می‌کند که می‌گوید اردشیر بر آن شده 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 درآمده و شاید در اصل الهه‌ای بابلی بوده است. علاوه بر این کتیبه‌های میتانی^{۲۷} که در شمال بین النهرین پیدا شده‌اند معلوم می‌دارند که در سده چهاردهم پیش از میلاد خدایان هند و ایرانی مهر و ورونه و اندرا و ناستیه‌ها^{۲۸} ستایش می‌شده‌اند*. ایزد مهر که یادگاری از دوره‌های بسیار باستانی هند و ایرانی بود بعلت اهمیت فراوانی که در کیش کهن ایرانی داشت پس از رانده شدن از انجمن ایزدان گاهانی دوباره در آیین اوستایی پذیرفته شد است و ذکر نام او در سنگ نبشته‌های فارسی باستان بیش از آنکه زردشتی بودن هخامنشیان را ثابت کند ما را مستقیماً به دین کهن ایرانی متوجه می‌کند که نشانه‌هایی از آن را در روایت هر دوت نیز

* Mitra, Varuna, Indra, Nāsatyas

مشاهده کردیم .

واما آیانی توان گفت که اهورامزدا به تمام معنی يك خدای زردشتی است و ذکر نام او در سنك نبشته ها دلیل آنست که شاهان هخامنشی بانیایش این خدا بطور ضمنی به زردشت نیز اشاره کرده اند ؟ وابستگی میان اهورامزدا و آیین زردشت آنچنان نزدیک است که انسان اغلب اغوامی 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 شکوهند نموده است . اگر چه درباره همه جانب های این مسأله مشکل نمی توان در این جا گفتگو کرد ولی ، چنانکه محققان دیگر نیز اشاره کرده اند ، يك چیز مسلم است و آن اینکه 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 بصورت ارواح خبیثه درآمده اند چنانکه در ایران نیز نام باستانی خدای یعنی (daiva) به دیواطلاق 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 رد این نظر که مزدا اصلی کاملاً زردشتی دارد می توان دلایل بیشماری ارائه کرد .

نام اهورامزدا در فارسی باستان يك واژه واحد است و صورت ترکیبی خود را از دست داده ، ولی در اوستا دو جزء نام او از یکدیگر جدا است

و هریک از دو جزء ترکیب بطور مستقل صرف می شود و درگاهان اغلب جدا از یکدیگر بکار می روند. لازم به یادآوری نیست که گاه اتفاق می افتد که آیینی نو نامهای کهن را مفهوم تازه می بخشد. هم چنین باید بخاطر داشت که گاه بجهت 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 اینکه در زمان سرودن گاهان دو جزء نام اهورامزدا هنوز بطور 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 بکار برند. پس می توان چنان انگاشت که گاهان از لحاظ ویژگی های زبانی به مرحله کهن تری از تحول مذهبی مربوط است. تفاوت گویشی میان فارسی باستان و اوستا از ارزش این دلالت تاریخی نمی کاهد زیرا بی هیچ تردید زبان گاهانی کهن تر از فارسی باستان است و چون در حال حاضر نمی توان بطور دقیق تاریخ انشای گاهان را تعیین کرد، لذا باید حداقل این حقیقت را پذیرفت که این سرودها از سده پنجم پیش از میلاد کهن ترند. اِد. میر به نام مادی مزداکو (Mazdaku)، که در کتیبه های از سارگون متعلق به قرن هشتم پیش از میلاد آمده است، اشاره کرده و ذکر این نام را دلیلی برگسترش آیین زردشتی در میان مادیها پنداشته است. لیکن هیچ دلیلی این پنداشت را تأیید نمی کند. مغان مادی مانند خود مادیها در اوستا شناخته اند و از سوی دیگر می دانیم که داریوش با کشتن یک مغ بود که شهریار خود را بنیاد نهاد. آنچه را که مزداکو بیش از هر چیز دیگری ثابت

می‌کند این است که اولاً آیین مزداپرستی در سدهٔ هشتم پیش از میلاد معمول بوده و تا آن حد رواج داشته است که از نام او در نام‌گزاریهای شخصی استفاده می‌کرده‌اند، دیگر اینکه در آن زمان دو جزء نام این خدا هر يك بطور 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 سنگ نبشتهٔ سارگن احتمال تقدم اهورامزدا را بر آیین زردشتی بیشتر می‌کند. هرگاه می‌توانستیم اهورامزدارا با اسرامزش Assara Mazaš که نامش به همراهی دوازده خدای بهشت و دوزخ در يك فهرست بابلی سدهٔ هفتم پیش از میلاد آمده است یکسان بشمریم خود دلیلی کهن تر بر وجود این خدای بود*، به سخن دیگر هرگاه می‌توانستیم وجود اهورامزدا را در زمانی ثابت کنیم که هنوز یکی از دیگر گونیهای 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 یکسان شماری اهورامزدا با اسرامزش بر پایه دلایل محکمی استوار نیست** و حتی مسلم نشده که در سنگ نبشتهٔ بابلی از اسرا Assara و مزش Mazaš نام يك ایزد واحد اراده

* نک: مقالهٔ هومل در «گزارش انجمن باستانشناسی عهدعتیق» سال ۱۸۹۹، ص ۱۳۷

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

** نک: «روش بررسیهای آریائی» تألیف هرتل،

Hertel, Methode der arisch. Fosch. p. 47

شده است*.

هر پژوهنده‌ای که جایگاه اهورامزدا را در آیین زردشتی بازشناخته و در پی آنست که نقش این خدا و رابطه او را با ایزدان دیگر تعیین کند به زودی دامن گیر این گمان میشود که آیا برتری اهورامزدا از آغاز و دیر باز وجود داشته، یا اینکه شخصیت او ساخته و پرداخته یک دین آور است؟ خدای یک مرد دین آور آشنا به یزدان شناسی، به ندرت، همانند ایزدی است که شارستان وجود او از روی باورهای همگان و معتقدات عامیانه طرح ریزی شده است و باید اقرار کرد که اهورامزدا یک چنین ایزدی است که درگاهان به صورت خدای برین نموده شده است. ولی درخودگاهان نیز، مانند اوستای اخیر، اشاراتی از آیین و دورانی یافت می‌شود که مطابق آن توان و شهر یاری اهورامزدا به گونه های 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 درخود اوستا نیز چندتن از ایزدان با اهورامزدا هم توان و برابر انگاشته شده‌اند و اهورامزدا گاه ناچار است که از این ایزدان یاری بجوید و آنان را بخاطر کمک و یاوریشان سپاس گزارد**.

* یکی از الهه های سومری Manzat یا Mazat نام دارد نک: مقاله شایل Scheil در «مجله مطالعات آسوری» سال ۱۹۲۵ ص ۱۴۹.

** نک: یسنای ۴۶ بند ۱۷، یسنای ۴۷ بند ۶ هم چنین کتاب «امشاسپندان» تألیف گایگر ص ۱۰۳ و دیگر صفحه‌ها:

Geiger, Die Amesha Spentas, p. 103 ff.

نیست و گاه کم نیروتر از امشاسپندان به نظر می‌رسد. اهورامزدا نیز مانند برهما^{۲۹} Brahma در آیین هندی از يك نری محدود به برتری مطلق رسیده است* و باوجود این، ایزدان دیگر مانند بهمن از قدرتی معادل توان او برخوردارند و همان ستایش و پرستش را دریافت می‌دارند. عبارت « سرواران 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 آدیتیة Aditya لقب داشتند قرار دارد**.

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

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

برای کسانی که از اهمیت نام گاهنبار و جشن‌های ایرانی آگاهی دارند تفاوت و اختلاف گاه شماری پارسی و اوستایی و اهمیت این مسأله کاملاً روشن است. واژه پارسی بگ бага در اوستا ناشناخته است همچنانکه

* نک: مقاله پریلوسکی در « روزنامه آسیایی » سال ۱۹۲۴، شماره دوم، ص ۱۵۵ و دیگر صفحه‌ها.

Przyluski, Journ. As., 1424, ii, p. 155 ff.

** نک: کتاب پادشده گایگر ص. ۲۴۷

واژه اوستایی ایزد Yazata نیز در زبان فارسی باستان به کار رفته است. نام مغ magu تنها یکبار ضمن اشاره‌ای گذرا، و احتمالا تحت تأثیر سنتهای جنوب غربی، در اوستای اخیر آمده است. از سوی دیگری نام های 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 يك واژه پارسی نبوده بلکه چنانکه هر دوت اشاره کرده احتمالا واژه‌ای مادی است دلیلی دیگری خواهیم داشت که نام مزداکو Mazdaku هیچ‌گونه ارتباطی با آیین زردشتی ندارد.

صفت مزدیسنه* (مزداپرست) که در پایروسهای آرامی زمان هخامنشی آمده دلیلی بر زردشتی بودن هخامنشیان نمی‌تواند باشد چنانکه ذکر نام اهورامزدا در سنگ نبشته‌ها نیز دلیلی برای این امر محسوب نمی‌شود. بعلاوه می‌دانیم که در اوستا برای نمودن دوگانگی و تضاد میان جهان نیک و بد واژگانی 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**

* Mazdayasna

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

Frachtenberg, in Spiegel Memorial Volume, 1908, p. 269-289;
Guntert, Sitz, ber. der Heidelb. Akad. 1914, Abhandl., 13;
Gray, J. R. A. S. 1927, P. 427-441.

در زبان فارسی باستان نه تنها از این تفاوت گذاری و دوگانه نگری اثری نمی بینیم بلکه در این زبان واژه های مطرود و زشت انگاشته زردشتی بکرات استعمال می شود چنانکه مثلاً ریشه فعلی pat ، که در اوستا برای گرازیدن و بیابانی شدن دیوان و داده های اهریمنی و us-pat برای زادن آنها بکار رفته ، معادل آن در فارسی باستان یعنی ud-pat به معنی ساده رفتن و رواند شدن است که در هر مورد بکار می رود . ریشه mar به معنی مردن در اوستا تنها در مورد مرگ و میر موجودات اهریمنی استعمال می شود در حالیکه در سنگ نبشته های فارسی باستان فعلی از همین ریشه در مورد مرگ کمبوجیه به کار رفته است . مقایسه واژه ها و مفاهیم آنها در زبان فارسی باستان و اوستا به نتیجه ای نمی انجامد و علت این که برخی از محققان به اصرار خواسته اند 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 شمرده اند ، حال آنکه تطبیق و یکسان شماری این دو شخصیت پذیرفتنی نیست *.

بدین سان از میان همه قراین و اشاراتی که برای اثبات فرضیه زردشتی بودن هخامنشیان ارایه شده ، چنانکه ملاحظه شد ، هیچ کدام کافی و رسا نیست ، در مقابل اینک باید دید که آیا بین دین ایرانی ، آن چنانکه هردوت وصف کرده ، و مذهب هخامنشی می توان ارتباطی برقرار

* اخیراً هرتل در این مورد کوششهایی کرده ولی نظریات او به هیچ وجه قانع کننده نیست . نک به نوشته او تحت عنوان « زمان زردشت » :

Hertel, Die Zeit Zoroasters,

کرد؟ تا آنجا که بتوان از روی آگاهیهای بسیار اندک اسناد موجود در این زمینه یعنی سنگ نبشته‌های فارسی باستان قضاوت و نتیجه‌گیری کرد همه قراین دلالت بر یکی بودن این دو آیین و مذهب دارد، بعلاوه می‌توان این مطلب را از پیش نیز حدس زد زیرا بین دین ایرانی از روی مشاهدات هر دوت و آیین زردشتی همان ناهمداستانی و تفاوت وجود دارد که بین دین اوستایی و مذهب هخامنشی.

اهورامزدا « دادار زمین و آسمان » همراه با « همه بغان » که در سنگ نبشته‌ها آمده با مجموعه ایزدانی که هر دوت از آنها سخن گفته و آنها را تحت اقتدار و برتری خدای آسمانها قرار داده مطابقت می‌کند و عین عبارت داریوش درباره اهورامزدا و همه بغان در این گفتار هر دوت نیز تکرار شده است: « کوروش نخست برای ذئوس و سپس برای دیگر بغان یزشن برد ». پیش از این درباره متاخر بودن آیین اناهید و در 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 هر دوت درباره نفرت و بیزاری ایرانیان نسبت به دروغ یادآور این پند داریوش است: « تو که روزی شاه خواهی شد از دروغ پیر هیز، مردی که دروغ‌زن است او را باشدیدترین سزاهای کفرده. » و نیز در مورد قول هر دوت 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 بی‌آگاهی اهورامزدا

دوست تو باد و تخمه و خانمان تو افزون بواد». اینک که این مطالب در بخشهای متأخر اوستا نیز آمده است خود نشانه 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 druj در سنسکرت نبشته‌ها ارزش استدلالی چندانی ندارد. از سوی دیگر يك مورد از گفتار هردوت، که مغایر رسمهای ایرانی به نظر می‌رسد، شایسته توجه خاص است زیرا این مورد بکرات مورد بررسی واقع شده ولی این بررسیها همیشه از روی روش درست و مرتبط با موضوع نبوده است و آن مسأله پرستشگاههاست.

در ردگفتار هردوت مبنی بر اینکه ایرانیان نه پرستشگاه داشته‌اند و نه بت و نگاره، روایت استرابورا نقل کرده‌اند. در این جا یادآوری بیشین خود را درباره این که نباید روایات مورخین دوره‌های مختلف را باهم آمیخت تکرار نمی‌کنیم. داده‌های استرابو و مشاهدات او در بخش جداگانه‌ای از این کتاب بررسی خواهد شد ولی درواقع 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 بخاطر 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 اروپائی

* āyadanā

نه پرستشگاه وجود داشته است نه تندیس و پیکره خدایان. ازسوی دیگر قراین و آگاهیهایی از دورانهای نخستین دین رومی در دست داریم و این قراین آشکارانکات مشترکی را که میان اصطلاحات و واژگان مذهبی دین هند و ایرانی و ایتالی-سلتی وجود دارد تأیید می‌کند* و معلوم می‌دارد که برائر 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 پرستشگاههای مقدس (Loca sacra, fanum) برای برگزاری آیین‌های دینی قانع بودند. بنا به گفته وارو^۳ Varro رومیان بیش از ۱۷۰ سال خدایان خود را بی آنکه پیکره و نگاره‌هایی از آنها بپردازند می‌پرستیدند.*** راستی گفتار هر دوت که اغلب مورد تردید قرار گرفت، بدین سان ثابت شده و هماهنگی و تطابق آن بایک باوری کهن هندو 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 بنانهاد در واقع باید بعنوان یکی از شیوه‌های سیاست مذهبی این پادشاه برای جلب دوستی و اعتماد مردم تلقی کرد که در عین حال نشانه‌ای از تحمل و بی‌تعصبی شاهان هخامنشی نسبت به ادیان و

* Italo-Celtic., Vandryes, Mem. Soc. Lingu., XX, p. 565.

** Etruscan

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

و آیین‌های گوناگون محسوب می‌شود که در شاهنشاهی آنان معمول بود. ولی آیا يك شاه پارسای زردشتی که به سبب تعلیمات گاهانی آتش تعصب و نابردباری در جانش شعله‌ور است ممکن است چنین نظر عنایتی نسبت به معتقدات بیگانه داشته باشد؟

بطور خلاصه، زمانی که روایات هردوت را یکجا و بی‌تعصب و پیش داوری 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 بامذهب زردشت مغایرت دارد و در برابر با آیین مزدیسنا، آنهم در مواردی که این آیین با وجود دین‌آوری، زردشتی آثاری از باوریه‌ها باستانی مربوط به پرستش عناصر طبیعت و گیتی را حفظ کرده، هم آهنگی دارد.

فصل سوم

{سنت تراخی}

در این بخش گزنفون^{۳۱} را، که در «کوروش نامه»* اش گاه از منابع شناخته شده بویژه تاریخ هردوت الهام می گیرد و گاه نیز به خاطر نظرهای اخلاقی خود تاریخ را به شکل داستان می پردازد، یکسو نهاده مستقیماً به بررسی نوشته های استرابو می پردازیم. بدین ترتیب ما در واقع دوره ای نزدیک به چهار صد سال را نادیده می انگاریم زیرا چنانکه می دانیم استرابو در فاصله سالهای ۶۳ تا ۱۹ پس از میلاد زندگی می کرده است ولی این وقفه، برخلاف تصور، چندان صدمه ای به این تحقیق وارد نمی کند. استرابو نیز مانند همه مورخان یونانی بخش عمده ای از آگاهیهای خود را از هردوت اقتباس کرده است. دوام و پیوستگی این سنت تاریخی خود دلیل ارزشمندی آنست، بویژه زمانی که هواخواه چنین سنتی نویسنده ای چون استرابو باشد که با دقتی پرسواس مشاهدات عینی خود را شرح داده و تعیین کرده است. استرابو آیین و مراسمی را که برگزاری آنها در «کاپادوسیه»^{۳۲} خود بچشم دیده است به شرح زیر بیان می کند:

* Cyropedia

** Cappadocia

رساله جغرافیا کتاب ۱۵ ، کرده ۳ بند ۱۳

« رسمهای پارسیان و مادها و بسیاری دیگر از مردمان
 « بهم همانند است که درباره آنها مطالب گوناگونی نوشته اند »
 « لیکن من در این میان آنچه را که مهم می نماید بازگو خواهم
 « کرد . پارسیان پیکره ها و آدریان بر نمی افرازند بلکه
 « آیین های قربانی را در جایگاهی بلند بجای می آورند »
 « و آسمان را ذئوس می انگارند . آنان هم چنین خورشید
 « را که مهرش می نامند و ماه را و آفرودیت را و آتش و
 « زمین را و بادها و آب را نیز بزرگ می دارند . آنان پس
 « از خواندن نیایشهای اهدایی در حالیکه قربانی را به تاج
 « گلها آراسته اند آیین یزشن را در جای پاکیزه ای برگزار
 « می کنند . مغ که سرپرستی آیین را به عهده دارد قربانی را
 « پاره پاره می کند ، شرکت کنندگان هر يك بهره خود را
 « گرفته مراسم را ترك می کنند و هیچ بخشی به ایزدان
 « تخصیص داده نمی شود . آنان بر آنند که خدا تنها به روان
 « قربانی نیاز دارد ، با وجود این ، بنا به گفته برخی ها گاه بخش
 « کوچکی از اندرونه قربانی را بر آتش می نهند . ایرانیان
 « میان آب و آتش از لحاظ رسمهای قربانی فرقی قایلند .
 « در مورد آتش . کنده های هیزم بی خار بر آتش می نهند
 « و از بالا چربی بدن می ریزند و آنگاه در حین پاشیدن »

« روغن آن را از پایین می‌افروزند و هرگز بر آتش »
 « نمی‌دمند بلکه با بادبزن آنرا باد می‌زنند و کسانی را »
 « که آتش را خاموش کرده‌اند و یا آنرا بالاشهٔ مرده یا »
 « چیزهای ناپاک آلوده‌اند می‌کشند .

« واما درمورد آب ، زمانیکه ایرانیان به دریاچه یا »
 « رود یا چشمه‌ای رسند گودالهای بزرگ کنده قربانی را »
 « درکنار 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 »
 « آنرا باشاخه‌های درخت که در دست گرفته‌اند لمس کرده »
 « و به‌زمزمهٔ سرودی می‌پردازند و جرعه‌هایی از زورِ روغن »
 « را که با شیر و شهد آمیخته است ، بر آتش و آب نه ، »
 « بلکه برخاک می‌افشانند و برای زمان درازی درحالیکه »
 « دسته‌ای از شاخه‌های باریک نهال‌تمر* در دست دارند »
 « زمزمه و سرودخوانی را ادامه می‌دهند .

« درکپادوسیبه ، سرزمینی که طایفهٔ مغان ، که آنها را »
 « آذر - موبدان** می‌خوانند ، و نیز معابد ایزدان ایرانی »

* Tamarisk

** Puraithoi

« بیشمار است حیوان قربانی را باکارد سر نمی‌برند بلکه »
 « آنرا باضربه‌کننده درختی که بدستم ماون مانده است »
 « بی‌جان می‌کنند . در آنجا هم چنین آتشکده‌ها 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 نمی‌شود. مغان روزها به آتشکده »
 « آمده در برابر آتش ، نزدیک بد يك ساعت ، به زمزمه »
 « می‌پردازند درحالی‌که دسته‌ای از شاخه‌ها را به دست گرفته »
 « و روپوشی نم‌دین پوشیده‌اند که هر دو گونه و لبه‌اشان »
 « را می‌پوشاند . آیین‌هایی نظیر این در حرم انائیتس »
 « Anaïtis و اومانوس Omonus نیز برگزار می‌شود ، »
 « اینها نیز دارای س‌راهای مخفی هستند و پیکره‌ای از »
 « اومانوس در پیشاپیش دسته‌ها حمل می‌شود . این رسم‌ها »
 « را من خود به‌چشم دیده‌ام ولی تفصیلاتی که در بالا یاد »
 « شد و نیز آنچه که اینک بازگو می‌شود در کتاب‌های »
 « تاریخ مذکور است . »
 « پارسها مردگان خود را پس از آنکه باموم‌پوشاندند »
 « به خاک می‌سپرنند مغان مردگان را به خاک نمی‌سپارند بلکه »
 « آنها را در جایی می‌نهند که مرغان بدرند* »

* ترجمه متن یونانی توسط مولتون در کتاب « صدر دیانت زردشتی »

بخش عمده مطالب بالا ، باندکی کم و کاست ، بانوشته‌های مورخین پیشین بویژه هر دوت هم آهنگی دارد. از میان همه خدایان پرستش شش ایزد یعنی خورشید و ماه و زمین و آتش 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 شمری این ایزدان بامشاسپندان ، که در آیین زردشتی نماد ارزشهای اخلاقی و در عین حال تجسمی از عناصر قراوانی و افزونی هستند ، تردید کرده‌اند. چنانکه بعد خواهیم دید بین خدایان گیتی و این بوده‌های نیم مینوی 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 هر دوت 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 سنگ نبشته‌های 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

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

Ed. Meyer, Ztschr. f. Vergl. Sprachforsch; XLII, p. 25 .

** نک : کتاب « یزدان شناسی زردشتی » تألیف دالا ، ص ۱۶۵ و دیگر صفحه‌ها و نیز کتاب « راز-آیین‌های مهری » نوشته کومون ، ص ۳۰ و دیگر صفحه‌ها : Dhalla, Zor. Theol. p. 106 ff.; Cumont, Mystères de Mithra; p. 3. ff.

در گردوندا یکد چهار اسب میکشندش گنبد آسمان را می پیماید ، او دارنده هزار چشم و ده هزار گوش است و هیچ چیز از او پنهان نمی ماند. مهر در نقش ایزد روشنی دارای نیرو و توانی دوگانداست : نخست به عنوان ایزد راستی پایندان پذیرفتها و نگهبان پیمانهاست ، کسانی که او را حرمت کرده و بزرگ می دارند فرخنده شده کار و بارشان رونق و روایی می یابد . او از جایگاه سپهریش یکباره بر سر مهر دروژان و فریبکاران و مردمانی که آیین او را خوار می دارند می تازد و بی رحمانه سزایشان می دهد ؛ ولی بسان ایزد روشنی مهر خدای آفتابگینی گرم است ، پرتو او رویش گیاهان و بالش جانوران را یاری می دهد . مهر را با صفت « دارنده چراگاههای فراخ » می ستایند او بخشنده زندگی و فزاینده زاد و رود است و آنانرا که بزرگش می دارند و دام دهش او را نماز می برند به خواسته و تندرستی پاداش می دهد .

از روی گواهی های گزنفون و پلوتارخ درمی یابیم که در مراسم سوگند خواری و در آغاز نبردها مهر را نیایش می کردند . حتی اگر از آیین ویژه پرستش مهر ، که سپاهیان رومی آنرا به عاریت گرفته و تا سرزمین های دور بردند ، کوچکترین آگاهی نیز نداشتیم باز قرائن بشمار دیگری در دست بود که ما را از اهمیت نقش مهر آگاه می کرد . این قرائن عبارتند از اسامی خاصی که از ترکیب با نام مهر ساخته شده اند* ،

* نک: « نام نامه ایرانی » تألیف یوستی. [asti, Iran. Namenb., P. 209. نام خاص « مهر دست » Mitridasta در سنک نیشته لیدی آمده است رک . به مقاله لیتمان در نشریه « ساردس » شماره ۶ ، ص ۵۰ و مقاله بوکلر در همان نشریه شماره ۶ ، ۲ ، یادداشت ۲۳ و ۲۴ :

Littmann, Sardis, VII p. 5. Buckler. Sardis, VI, n 23 and 24.

اختصاص یکی از ماههای سال و یکی از روزهای ماه (روز شانزدهم) درگاه شماری ایرانی به مهر و بالاخره جشن معروف مهرگان* که در سرتاسر آسیای صغیر نیز مرسوم بود و بسبب مراسم و تشریفات پرشکوهِش که طی آن پادشاه وقت باده نوشیده و می رقصید معروف بود و پس از حملهٔ تازیان نیز تحت نام جشن مهرگان که هر سال در آغاز زمستان برپا می شد هم چنان دوام داشت**.

چنان می نماید که مهر بسان خدای روشنی از دیر باز با خورشید یکسان شمرده می شده است. درگاهان هیچ یادی از مهر نشده است و در بخش های جدیدتر کتاب اوستا و دیگر بزرگترین ایزدان بشمار نمی آید ولی کار کارکیاییها و صفات برجستهٔ او بطور مکرر ستایش شده است. بین مقام مهر و نقش او فرق بسیار است بدین ترتیب حتی اگر اشاره مغلوط و نادرست هر دوت دربارهٔ مهر به عنوان زن ایزد از جانب خود مورخ نیز باشد، که استرابو به یاری مدارك دیگر و یا از روی مشاهدات شخصی خود آنرا تصحیح کرده است، باز نتایجی که از بررسی روایت هر دوت بدست آمده هم چنان به اعتبار خود باقی می ماند.

در بررسی روایت استرابو، پرداختن به مسایلی از قبیل زمزمهٔ سرودها به هنگام یزشن، نیایش و قربانی برای آب و آتش، که هر دوت

* Mithrakāna

بررسیهایی دربارهٔ تاریخ ایران، تألیف مارکوارت، جلد دوم، ص ۱۳۴ : ** نك

Marquart, Untersuch. z. Gesch. von Eran, 11, p. 134

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 قربانی کنندگان این بود که آتش را به نفس‌های خود نیا لایند*.

در این‌جا شایسته است که تفصیلات مربوط به مراسم قربانی را به‌طور دقیق بررسی کنیم. مطابق روایت استرابو حیوان قربانی بر روی بستری از گیاه موردنهاد می‌شود و پس از آنکه مغ آنرا بادسته‌شاخه‌ها لمس کرد سرش را می‌برند درحالی‌که مغ به زمزمه سرودی می‌پردازد و زوری را که با شیر و عسل آمیخته است بر زمین می‌افشاند. بطور مسلم این اعمال زردشتی نیستند ولی با آیین و مراسم که در اوستای اخیر ذکر شده شباهتهایی 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 می‌خواهند بهتر تریبی که شده این آیین ویژه قربانی را با مراسم اوستایی هوم‌یکسان و معادل‌بین‌کارند، با اشکال مواجه شده‌اند ولی باید دانست که توجیه این آیین ویژه‌چندان مشکل نیست. تقدیم زورهایی از شیر و روغن و شهد به‌عنوان بخشی از مراسم قربانی، در میان بابلیان مرسوم بود و به‌عنوان مثال در برگزاری آیین نوروز بابلی یعنی اکتو^{۳۳} Akitu جزء اعمال و مراسم لازم شمرده شده است**.

تشخیص اینکه استرابو به هنگام شرح این مراسم گفتار پیشینیان

* نک به کتاب «دین ودایی» تألیف اولدین برگ ص، ۵۵۰؛

Oldenberg, Relig. d. Veda, p. 550

** نک: به کتاب یادشده کلمن، ص ۱۴۴.

را بازگو می‌کند یا اینکه از مشاهدات شخصی خود الهام گرفته مشکل است، به هر صورت، او آیینی به مغان نسبت می‌دهد که از بابل اقتباس شده است. هم‌چنین در مورد دسته شاخه‌هایی که بنا به قول استرابو مغان در هنگام یزشن به دست می‌گیرند در وهله اول ممکن است بابرسم 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 شاخه‌های مورد مخصوصاً در مراسم قربانی بابلی یافت می‌شود*. هم‌چنین می‌توان آنرا به صورت دسته‌ای از ساقه گیاهان که در سنگ نگاره‌های بابلی اغاب خدایان، به عنوان نمادی از رویش، در دست دارند باز شناخت. این تعبیر و گزارش بیشتر محتمل می‌نماید زیرا در پشت پنجم نیز اناهید، که احتمالاً ریشه بابلی دارد، برسم 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 بد بررسی و تحقیق پرداخته است در نظر بگیریم. در طول دو سده اول میلادی در

* نک به کتاب اپیان بنام «مهرداد...» ص ۶۶؛ کتاب «تمدن بابلی» تألیف دلاپورت ص ۱۸۵؛ «جشن بابلی اکیتو» تألیف پالیس ص ۱۶۷؛ «سنگ نبشته‌های کوتاه» تألیف اوسه‌نر ۴۰۳؛

Appian, Mithrid, 66; Delaporte, Civil. babyl. p, 185.; pallis, Bahyl. Akitu Festival, p, 167; Usener, Kleine Schriften, iv, p 403.

کاپادوسیه هم آمیغی* شگفتی از باورهای و آیین‌های بسیار ناهماهنگ و ناجور به وجود آمد. پس از پراکندیدن امپراطوری اسکندر و تأسیس شاهنشاهی اشکانی در نزدیکی مرزهای ایران و کاپادوسیه و ارمنستان و پونتوس^{۳۵} pontus^{۳۴} و کماژن Commagene سلسله‌های پراکنده‌ای روی کار آمدند. سالاران این نواحی بر خود می‌بالیدند که آنان را شهر بان (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 سنگ نبشته انتیوخوس اول شاه کماژن است که تقریباً در زمان استرابو شاهی می‌کرد.

ایزدانی که در سنگ نبشته انتیوخوس بر شمرده شده‌اند دارای دو نام هستند و تحت این دو نام از حرمت و برگذاشت برخوردار بودند که عبارتند از ذئوس - اهورامزدا، مهر - آپولو و بهرام - هرکول. آنتیوخوس بر سنگ نگاره آرامگاهش در جامعه 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 مهر داد Mithridates می‌نامد**

* Syncretism

** نک « مجموعه‌ای از کتیبه‌های یونانی در شرق » تألیف دیتن برگر جلد اول. ص ۵۹۱ و دیگر صفحه‌ها :
Dittenberger, orient. graec inscr. selec. P. 591 ff.

این هم آمیغی مذاهب، که سیاست و برداشت اشکانیان و نیز ضرورت و هر آیینگیهای سیاسی به پیشرفت آن یاری کرد، در جریان آشفته‌گی بزرگ و هرج و مرجی که بر افتادن شاهنشاهی هخامنشی به بار آورد آغاز شد ولی باید دانست که وقایع و رویدادهای این گمیش مذهبی را به وجود نیاوردند بلکه بر شتاب و تراکم آن افزودند. شاهان هخامنشی گذشت و حوصله فراوان داشتند و تا آن حد شکیمیا بودند که روایی آیین‌های بیگانه را نیز در قلمرو خود بر می‌تافتند* بعلاوه وجود مردمان گوناگون و پیر نژاد که پیرو دار هخامنشی بودند خود عاملی بود که هم‌زیستی و اختلاط دین‌های متفاوت را در درون مرزهای شاهنشاهی ایجاد می‌کرد و این ادیان حتی پیش از بر افتادن دولت هخامنشی نیز در حال دگرگونی و بهم آمیختن بودند و بدین سان آیین‌های ایرانی، سومری، بابلی، هلنی و کپادوسی از راه گذشت و پذیرفتاری توسعه یافته بارسوم و سنت‌های محلی آمیخته در مذاهب دومویه و پیوندی جوش خوردند و ترکیب شدند**.

مطابق روایت استرابو در سرزمین کپادوسیة مغان بیشمار بودند و شهرزلا^{۳۶} Zela از آنان پر بود. آنان را آذر - موبدان یعنی Puraithoi می‌نامیدند و این خود نشانه تقدس آتش در نزد مغان است. استرابودر

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

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

** برای مثال به صورت نام خدایان که آگاتیاس Agathias بر شمرده است نگاه کنید.

جای دیگری اشاره می‌کند که « مغان به هر ایزد که یزشن می‌بردند نخست با نیایش آتش آغاز می‌کردند » بعلاوه در نقاط مختلف ایران خرابه آتشکده‌ها بازیافته شده است . برای سالیان دراز محققان نام *Puraithoi* را با واژه اوستایی *اثروَن Athravan* سنجیده و از این راه خواسته‌اند که برای مشابهت و یکسانی آیینهای رایج در آسیای صغیر و دین اوستایی دلیل دیگری ارایه نمایند ، ولی شباهت این دو واژه ظاهری و صورتی 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 ساختمان مبهمی دارد و شاید هیچ گونه رابطه‌ای با واژه آتش نداشته باشد* . باینکه دلایلی که برای زردشتی قلمداد کردن این گونه آیین‌های ستایش پیشنهاد شده همگی ضعیفند ولی باید اذعان کرد که انکار هر گونه رابطه و مشابهت بین آیین مراسم و آیین ستایش آتش در مزدیسنا تنها از طریق خرده‌نگری و وسواس بیش از حد ممکن است زیرا باید به‌خاطر داشت که آیین پرستش آتش همراه با مهر پرستی از دیر باز 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 مقایسه روپوش نم‌دین مغان به‌هنگام یزشن، بنا به روایت استرابو ، بایدام *Patidāna* اوستایی اشکالی به نظر نمی‌رسد ولی

* نک « فرهنگ واژگان زبانهای ایرانی کهن » تألیف بارتولومه ، ستون

Bartholomae, Altiran. Wörterb. col. 65: ، ۶۵

** Atropatane

در این مورد نیز رسم کهن ایرانی در اختلاط با رسوم دیگر جابجا شده و تغییر شکل یافته است.

و اما در مورد روش بی جان کردن حیوان قربانی به وسیله کنده درخت که استرابو گزارش کرده باید گفت که یافتن معادل مزدایی برای آن غیر محتمل می نماید. موارد اوستایی در این باره، با اینکه مبهم اند، به سر بردن حیوان و خونین بودن قربانی اشاره می کند بعلاوه استرابو به رسوم بودن این شیوه در میان هندوان نیز اشاره کرده است (کتاب اول، بند ۵۴).

این فدیّه و قربانیها به کدامین ایزدان تقدیم می شد؟ بیش از همه برای اناهید که همراه بامهر در آیین مزدیسنا پایگاهی بس والا دارد. نیایش او در اوستا یکی از طولانی ترین یشتها را تشکیل می دهد*. اناهید زن ایزد آبهای مینوی است و در میان روشنان و ستارگان جای دارد، سرشار از توان و آزادگی دلیرانه در گردونه چهار اسبداش پیش می تازد، دیوان و جباران و همه موجودات پرگزند را نابود می کند. اهورامزدا پاسداری و نگهبانی همه جهان آفرینش را بدو واگذار کرده است. همه ایزدان او را ستایش کرده و از او فرو رای می خواهند او فرخی و باروری جهان و جانور را تضمین کرده گله ها و کشتزاران را در پناه خود می دارد. بنا به گزارش اوستا اناهید دختری باندام و آزاد چهر است که افسری زرنگار و آراسته به اختران بر سر نهاده و گوشواره ها و گردنبندی از طلا دارد، میانش

* نک: یشت های اوستایی، تألیف لومل ص ۶۴ - ۲۶:

Lommel, Die Yašts des Awesta, P. 26-44

باریك و راست، سینه‌اش بر آمده و پر، بازوانش سفید و آراسته به یاره‌های سخته است. او موزه‌های زرین برپاکم ده و ردایی مجلل از خز بستر 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 سراینده یشت به گاه این توصیف پیکره و تندبسی از اناهید را پیش چشم داشته است*.

امکان بابلی بودن اناهید، که ما از پیش بدان اشاره کردیم، به وسیله قراین گوناگونی تأیید میشود: از همدان و شوش سنگ نوشته‌هایی از اردشیر هخامنشی بدست آمده که در آنها برای نخست بار از اناهید نام برده شده است هم چنین پیکره‌هایی شبیه اناهید در شوش یافت شده است. بعلاوه واژه اوستایی اناهیتا *Anāhita* (بی آلابش، بی آهو) نه با نام انائیتس *Anaitis* و نه با اناهید *Anāhīd* پهلوی ده هر دو برخلاف واژه اوستایی دارای مصوت کشیده *i* هستند مطابقت نمی‌کند. به احتمال زیاد نام باستانی زن ایزد اردوی *Ardvi* بوده و اناهیتارا بعد بدان افزوده‌اند. بدین ترتیب می‌توان به این نتیجه رسید که تاریخ سرایش آبان یشت پیش از سده چهارم پیش از میلاد نمی‌تواند باشد و مشکل است که کسی بتواند در کنار گسترش مزدپرستی پیشرفت وسیع آیین انائیتس را توجیه کند. درهم آمیغی مذاهب هلنی اناهید با ارتیمس^{۲۷} *Artemis* همانند گشته و این دوزن ایزد از سده اول

* نک به نوشته هالهوی که توسط دارمستتر در جلد بیست سوم سری

«کتابهای مقدس شرق» ص ۵۳ نقل شده است:

^{۲۷} Halevy, quo.ed by Darmesteter, S. B. E. XXIII, P. 53.

میلادی در کشور لیدی یکسان شناخته شده بودند* . در ایالات مختلف اناهید با مادر ایزد ، با آفرودیت ونه‌ی^{۳۸} Nanai یکی شمرده شده و با مراسم کامرانیه‌های همگانی آسیای صغیر ارتباط پیدا کرده است . روایت استرابو در این مورد کوتاه‌تر 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 دست گردانها که طی آن نگاره اناهید حمل می‌شد ، نماز و نیایشی که به هنگام جشنواره ساکایا Sakaia در بابل به او تقدیم می‌شد** خصوصاتی هستند که همد از شخصیت غیر مزدایی اناهید حکایت می‌کنند .

در روایت استرابو در کنار اناهید ایزد دیگری آمده که اومانس Omanes نامیده می‌شود. همه محققان بر آنند که این نام همان وهومن Vahu Manah اوستایی است . از روی معیارهای آواشناسی این مقایسه و یکسان شمری ممکن است صحیح باشد ولی قرار گرفتن وهومن در کنار اناهید اشکالی به وجود می‌آورد که بعضی از مفسران آنرا دریافته‌اند وهومن تجرّد نیم مایه و رنگ باخته‌ایست که به گروه امشاسپندان تعلق دارد. اومینوی وحی و الهام خردمندان است که اندیشه انسان را درباره

* 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, I. R. S. 1924 P. 95, but Contra cf .

Pallis, l. c.

خیر و نیکی روشن کرده نادانی و ذرآگاهی را دور می‌زداید، اوهم‌چنین موکل بر یکی از افزونیهای استومند یعنی جانور و رمه است. از لحاظ اصول مذهب و یزدان‌شناسی و هومن دارای اهمیت زیادی است ولی چنانکه می‌دانیم ایزدانی که در نوآیینی زردشت آفریده شده‌اند همگی دارای وجود تجربیدی و صوری هستند. و هومن نمایانی و برجستگی يك خدای زنده و کوشا را ندارد بعلاوه هرگز میان او و اناهید رابطه‌ای نبوده‌است. این اختلاف و ناهمداستانیها ما را به این اندیشه و می‌دارد که ممکن است رابطه لفظی و تطابق آوایی بین اومانس و و هومن غیر واقعی 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 برتری و تفوق ایرانی قرار گرفت و تمدن ایران باختری، بویژه در زمان اشکانیان، در تمامی جنبه‌های فرهنگ و مذهب آن سرزمین بطور 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*. 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

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

Hübschmann Arm. Gramm. 1, p. 9 ; Meillet, Mem. Soc. Lingu. XVII p. 242

بهرام Vrthragna ایزد پاسدار ایران شهر و خدای فیروزگری و ایزد ملی آریاها بود. بهرام در انجمن ایزدان اوستایی از صدر نشیمان است و در نقش سالار لشکر ها و سپاهیان خود را در گونه های متفاوت به ستایش گرا نش می نماید چنانکه مطابق بهرام یشت در ده پیکر مختلف یعنی باد ، گاو ، اسب ، شتر و غیره به زردشت ظاهر می شود و یا در هیأتی دیگر گون بسان گرازی نر مهر ایزد را همراهی می کند* این ایزد که نامش در سنگ نبشته آنتیوخوس کمارنی به صورت Artagnes و در سکه های شاهان هند و سکایی به صورت Orthagno آمده در تصور عامه تأثیر کلی پرداخته بود . در ارمنستان بهرام Vahagn يك خدای ملی محسوب می شد و در واقع یکی از باستانی ترین نمونه های شعر ارمنی قطعه ایست از يك سرود که در ضمن آن زادن معجزه آسای بهرام از ژرفای آبها سروده شده است . فیروزی او بر دیوان و اژدرها سبب شده بود که مجموعه ای از افسانه ها درباره او به وجود آید*** . بدین ترتیب می توان تصور کرد که شاید ایزدی که در روایت استرابو آمده همان بهرام باشد . در میان گونه های مختلف نام بهرام صورت ارمنی آن وارهران Varhran و صورت یونانی آن Quararanes

* نیک به کتاب « امشاسپندان » تألیف گایگر، ص ۶۶ و دیگر، صفحه ها و کتاب « یشتهای اوستا » ترجمه لومل صفحه ۱۳۰ .
 ** نیک به نوشته گلتزر تحت عنوان « یزدان شناسی ارمنی » در « گزارشهای آکادمی علوم پروس » سال ۱۸۹۶ ص ۱۴۸ - ۹۹ و کتاب « دستور زبان ارمنی » تألیف هوبشمان ، ص ۷۸ - ۷۵ و نیز به مقاله گری در « مجله تنبغات ارمنی » ، سال ۱۹۲۶ ، ص ۱۶۲ .

Gelzer, Uber Armen. Götterlehre . (sitz . ber . der. sächs . Akad. 1896) , P. 99-148; Hübschmann, Arm. Gramm, 1. P. 75-78; Gray, Rev. ét. arm, 1926, P. 162.

(که در نوشته‌های مناندر^{۳۹} به صورت Ouaranes ادغام شده) * بیشتر به چشم می‌خورد. برای بازشناختن نام بهرام به تغییر و تصحیح زیادی در واژه Omanou نیاز نیست.

این مسأله خود مشکل دیگری را مطرح می‌کند و آن عبارتست از روایت استرابو درباره جفتی مینوی به نام Omanes – Anadatos. پژوهندگان در این مورد نیز پی و هومن گشته اند لیکن نه تنها به خاطر دلایلی که در بالا ذکر شد باید از این تطابق و یکسان شماری صرف نظر کرد بلکه باید به خاطر داشت که احتمال یکی بودن او مانس با نامی که در این جا آمده بسیار کم است. اولی با انائیتس ارتباط دارد در حالیکه دومی با اناداتس Anadatos مربوط است و با او محرابی مشترک دارند، بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که در زیر صورت ظاهر یکسان Omanes دو نام متفاوت نهفته است. محققان از مدت‌ها پیش اناداتس Anadatos متن را به صورت صحیح آن Amardatos یعنی امرداد امشاسپند تصحیح کرده‌اند بی آنکه به نتایج واضح و روشن این تصحیح پی ببرند. در اوستا امرداد همراه و یار همواره خرداد است و این دو که فرشته «رسایی» و «بی‌مرگی» هستند، چنانکه دارمستتر به خوبی نموده است، از جانوران و گیاهان پتیاره بیماری و مرگ را دور می‌رانند، خویشکاری آنها سبب شده که آندو به صورت پشتیبان و نگهدارنده آبها و گیاهان در آیند و برضد تمامی اشکال مرگ و ویرانی بستیزند و شادی و خشنودی دامهای زنده را بیفزایند. بعدها آنان به صورت مینوایی در آمده‌اند که سراسر آفرینش را زنده نگه داشته‌اند و

* Menander

خورشت روزانه مردم را ارزانی می‌دارند. بعنوان پاسدار و پشتیبان آبها و گیاهان آنان با اناهید زن ایزد آبها وابستگی پیدا کرده‌اند و درواقع گاه این هرّسه یکجا نیایش شده‌اند. حتی در دین اسلام نیز نشانه‌ای از آنان به صورت هاروت و ماروت به جای مانده است.* در ارمنستان هاروت و ماروت Haurot و Maurot با گیاهان یکی شمرده شده‌اند** . بدین ترتیب هرگاه قرار باشد که اناداتس Anadatos متن را بصورت Amardatos تصحیح کنیم مشکل است که با توجه به واژه Arata، گونه تغییر یافته نام خرداد درگاه شماری کاپادوسی،*** تصحیح Omanos به Orados را نپذیریم.

اشارات دیگری که در روایت استرابو آمده یا تکرار گفتارهای هرودوت است و یابه رسم‌های اجتماعی، مانند ازدواج باخویشان، ارتباط دارد. ما با مقید کردن خود به اینکه تنها ویژگیهای مهم مربوط به عقاید و باورهای را بررسی کنیم اینک می‌توانیم مطالب مندرج در گفتار استرابو

* نک به مقاله لیتمان در «جشن‌نامه اندراس» ص ۱۸۴ :

Littmann, Festschr. F. C. Andreas, P 84

** رک به مقاله دمنیل در «نشریه تبتعات ارمنی»، سال ۱۹۲۶: ص ۴۳

و دیگر صفحه‌ها : Dumezil, Rev. ét. arm. 1926, P. 43 ff.

*** نک به «نام‌نامه ایرانی» تألیف یوستی، ص ۳۶۱ و مقاله گری در

«مجله انجمن امریکایی مطالعات شرقی» شماره ۲۸، سال ۱۹۰۷، ص ۳۵۵ و

مقاله «گاه شماری» در «دایرة المعارف مذهب و اخلاق» :

see the fosms in Justi, Iran. Namenb. P. 361; Gray, J. A. O. S., XXVIII, 1907, p. 355. and art. Calender in Hastings Encycl. of Relig. and Ethics.

را دربارهٔ کیش ایرانی نیک دریابیم و از آن سود گیریم. این نویسنده در پی آن نبوده است که مشاهدات خود را با آنچه که از پیشینیان نقل کرده یکسان و همداستان سازد و این خود بسان گواهی است که درستی روایت او را تضمین می‌کند.

دلیلی در دست نیست تا برساند رسم‌هایی که هر دوت شرح داده هم چنان در زمان استرابو نیز رایج بودند، در مقابل، توجه به شواهدی که در بالا معروض افتاد ما را به این اندیشه واهی دارد که این رسمها در واقع مجموعه‌ای از عقاید تاریخی و باورهای دیرین بودند که حفظ گشته و از نویسنده‌ای به نویسندهٔ دیگر منتقل می‌شدند. دین ایرانی که در کاپادوسیه روایی 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 هم چنان باقی مانده لیکن با رسوم سامی آمیخته است و از خدایان تنها آن گروه ایزدان باز مانده‌اند که مورد توجه و پسند عامه بودند ولی آیین آنها نیز مانند جشنواره‌هایی که به خاطرشان برپا می‌شد بیشتر از گونهٔ ایرانی رنگ آسای صغیر به خود گرفته است. این نوع مزداپرستی جابجا شده و دگرگون هم چنانکه بادین کهن ایرانی، که هر دوت شرح داده، اختلاف دارد به همان اندازه نیز با آیین مزدیسنای 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، تفاوت میان روایت کوتاه پلوتارخ درباره دین مغان و گفتار استرابو به مراتب بیشتر از اختلافی است که میان گفتار استرابو و هرودوت به چشم می‌خورد. علاوه بر ترتیب تاریخی در این مورد دارای اهمیت اندکی است زیرا پلوتارخ در روایت خود تاحدی از تئوپمپوس^{۴۰} 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 «ایزیس و ایزیریس» Isis and Osiris 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 بی سود است . و اما گروهی دیگر »
 « توانِ نیک را خدا و آن دیگری را دیو دانند چنانکه »
 « زردشت مغ ، که گویند پنج هزار سال پیش از جنگ تروا »
 « می زیست . او یکی از این دو بن را هرمزد Horomazes و »
 « دیگری را اهرمن Areimanios نامید و نیز نشان داد که »
 « هرمزد روشنی را مانند بیش از هر چیز که به دریافت حواس »
 « در آید 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 بیاموخت که از بهریکی فدیهای نذر و سپاس آورند »
 « و از بهر دیگری فدیها برای دفع آسیب و ناخوشی . »
 « آنان به هنگام ساییدن گیاهی بنام Omomi در هاون »
 « اهریمن Hades و تاریکی را نیایش کنند و آنگاه »
 « آن را به خون گرگ کشته ای آمیخته به جای تاریک و بی - »
 « خورشید برند و دور بپاشند . پاره ای از گیاهان را از »
 « آن خدای نیک انکارند و پاره ای 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 می دانند که از آن خرفستران »
 « فراوانتر کشته است . »

« نیز آنان دربارهٔ خدایان اسطوره‌های فراوان بازگو »

« کنند چنانکه : هرمزد زادهٔ آویژه ترین روشنی ها و »

« اهریمن زادهٔ تاریکی و تیرگی با اعمدیگر در کارزار و »

« نبردند . هرمزد شش خدای آفرید ، نخست ایزد مئش نیک ، »

« دودیکر ایزد راستی ، سدیکر شهریاری خوب و از بقید »

« یکی آفرینندهٔ خرد ، دیگر آفرینندهٔ خواسته و آن »

« دیگری آفرینندهٔ شادیا که از چیزهای زیبا خیزد . »

« اهرمن ، بهم چشمی ، شش دیو آفرید . آنگاه هرمزد »

« خویشتن را سه برابر فراخ کرده و 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 برسر »

« آنان گماشت و بیست و چهار خدای دیگر آفریده همرا »

« 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 نیکها آمیخته‌اند ، اما زمان »

« آمارده و معینی 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 شهرسازی و کشوری یکتا خواهند داشت و همگی »

« خجسته گشته بد يك زبان سخن خواهند گفت و تئوپمپوس »
 « گوید که به باوری مغان برای سه هزار سال متوالی یکی »
 « از این دو خدا سالاری و فرمانروایی می کند و آن »
 « دیگری تن درمی دهد و در سه هزار سال بعدی آندو با »
 « یکدیگر بدستیزه و کارزار پرداخته و به قلمرو همدیگر »
 « می تازند اما در فرجام اهرمن بشکند و مردمان شاد »
 « شوند و بی نیاز از خورشت و بی سایه . آنگاه خدایی که »
 « اینها را پرداخته و انجام داده است به آسایش پرداخته »
 « و برای يك زمان می آرامد نه برای زمانی دراز چنانکه »
 « در خور يك خدا است بلکه اندکی دراز ، چنانکه که »
 « مردی به خواب رود . چنین است اسطوره های مغان . »*

پلوتارخ در شرح اصول آیین 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 بکار رفته اند. دراضل 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

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

** رک مقاله نیلسون در « نشریه ویژه مذهب شناسی » شماره ۲۲ ، سالهای ۱۹۲۳-۲۴ ، ص ۳۷۷: ۳۷۷، Nilson, Arch. f. Relig. XXII, 1923-1924, P.377.

آنچه که برای درك نظام مذهبی که پلوتارخ شرح داده اهمیت دارد همتایی و برابری دوازد است به هنگام روی در روی شدن و هم آویزی، و نیز این حقیقت که هریك از آندو آفریدگارِ نیمی از جهان است. با مراجعه به آثار ارسطو معلوم می شود که این دو خدای ایرانی از دیرباز در یونان باذئوس و هِدس یکسان شمرده شده اند. مطابق روایت پلوتارخ هم چنانکه اهریمن به تاریکی و نادانی همانند است اهرمزد روشنی را ماند «پیش 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 برآیم عبارت زیر از پُرفیروس^{۹۴} Porphyrus می تواند مارا یاری کند: «تنِ اهرمزد Oromazdes بسان روشنی و جان او مانند راستی است.»

بنا به 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 رابه بعد واگذار می کنیم. اهرمزد و اهریمن هریك مطابق سرشت و جوهر خود فدیة و قربانی دریافت می دارند. اندیشهٔ قربانی کردن برای اهریمن، به تنهایی، از نظر مزدیسنان بدعت و کفر محسوب می شود* بدین ترتیب گزارش پلوتارخ از همان آغاز به قلمرویی خارج از مزدیسنا مربوط می گردد و

* نک یشت پنجم، بند ۹۴؛ و نذیرداد فرگرد هفتم، بند ۷۹، هم چنین

«نشریهٔ تتبعات ارمنی»، سال ۱۹۲۷، ص ۹-۷

Yt. V. 94; Vd., VII, 79, and. Rev. èt. arm., 1927, P. 7-9

این موضوع باید همواره در مدنظر 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 دیویسنان به فدییه‌هایی تشبیه شده است که از برای دیوان باز آرند. این گونه اعتراض و محکوم ساختن زمانی دارای معنی و مفهوم می‌گردد که درباره اعمال و مراسم کیش مشخص فرقه‌ای باشد که پرستش اصل شر را جایز می‌شمرد، بعبارت دیگر دینی که بوسیله روایت پلوتارخ درباره 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 Arimano* بازمانده است* مطابق روایت پلوتارخ نیایش اهریمن با عمل ساییدن گیاهی بنام *Omomi* در هاون انجام می‌شدا کثر مصححان متن پلوتارخ در این مورد، به پیروی از پ. دلاگارد**، به تصحیح و تغییر متن پرداخته‌اند. ولی بر ماست که از این عمل به پرهیزیم. جایگزین کردن مولی^{۴۲} *Moly* به جای واژه مبهم *Omomi* از ابداعات مفسران در مانده است و نسبت به تغییر *Omomi* به هوم مزیتی ندارد، پندار اولی اختیاری و دلخواه و نظر دوم یاوه و بیهوده است. چنانکه بعد ثابت خواهیم کرد *Omomi* نام دیگر معجون *Amomum*^{۴۳} است که در مراسم نیایش و قربانی اهریمن به کار می‌رفته*** هم چنانکه هوم در مراسم قربانی مزد

* نک به کتاب «متون و آثار نگاره‌ای مربوط به آیین‌های رمزی مهری»

تألیف کومون، جلد نخست، ص ۱۴۵،

Cumont, Textes et monuments ... 1, P. 140

** P. de. Lagarde

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

زور مقدس شمرده می‌شد. چنانکه می‌بینیم اختلاف و تقابل در میان دوبن آغازین تاقلمرو جزئیات آیین و مراسم نیز توسعه یافته است. و اما خیساندن ساییده این گیاه در خون گرگ از بهر چه بوده است؟ گرگ به علت ارتباط بانیروهای شوم زیرزمینی نمادِ آرزو 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 فروکشی خشم موجودات اهریمنی به جای می‌آوردند گرگ نماینده نیروی شر محسوب می‌شود.** امکان تأثیر پردازی 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 همه‌گیهان را میان خود تقسیم کرده‌اند از اینرو هریک از آنان در قلمرو ویژه خود بر بخشی از جهان جانوران نیز سروری می‌کنند. تقسیم جانوران به دو گروه نیک و بد، چنانکه هر دوت نیز نقل کرده، یکی از اصول باوریهای مغان است و در این باره در فرگردهای کتاب وندیداد به تفصیل سخن رفته است و اشارات پلوتارخ در این مورد

* نک به مقاله ترتولین در رساله «بر رد بدعت مارکیونی» بخش اول، بند ۱۳ و مقاله کومون در دائرة المعارف دوش زیر عنوان «مهر»، ستون ۳۰۴۱: Tertull. Adv. Marc., 1, 13; Cumont, in . Roscher's Encycl. s. v. Mithra, col. 3041.

** نک «ناریخ طبیعی» تألیف پلینی، کتاب ۲۸، کرده ۳۷، بند ۴۴ و

کتاب «اساطیر یونانی» تألیف گروه، جلد دوم، ص ۸۰۵:

Pliny N. H. XXVIII, 37, 44; Gruppe, Griech. Myth. 11, P. 805

نمی‌تواند به عنوان مطلبی بسیار ویژه تلقی گردد. سک و پرندگان و خارپشت از جانوران جهان نیکند چنانکه در مزدیسنا نیز این دامها خبیسته و سودمند انگاشته شده‌اند. تنها جانوری که در متن پلوتارخ به عنوان موجود بد و پتیاره یاد شده حیوانی است که معمولاً نامش را به «موش آبی» ترجمه کرده‌اند بی آنکه معلوم شود که به تحقیق کدام جانور است. به نظر من «موش آبی» *endros mus* متن پلوتارخ را می‌توان با *mus marinus* «موش دریایی» مقایسه کرد که در کتاب پلینی یاد شده و این نویسنده بنوعی لاک پشت نیز اشاره کرده که «موش آبی» نامیده می‌شود و لاک پشت درواقع، چنانکه در فرگرد ۱۳ بند ۶ وندیداد نیز آمده، ازدیدگاه مزدیسنا جزء جانوران موزی و خرفستران به‌شمار آمده است. به یاری مطالبی که در پایین معروض می‌افتد می‌توان به جوهر و ماهیت دینی که پلوتارخ شرح داده، صرف نظر از مسأله دوری یا نزدیکی آن با آیین مزدیسنا، پی‌برد. همتوانی اهرمزد و اهریمن، حرمت یکسانی که هر دو از آن به يك 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 «زاد 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 به عنوان یکی از کیش‌های بدعتی تلقی می‌شد که عاری از اهمیت تاریخی بوده و در زمان ساسانیان در باختر ایران نشأت یافته بود و لیکن 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 .

ضمن عبارتی در گاهان از خویشی دومینوی «همزاد» و «زمان اکران» سخن رفته است *** . اشاره‌های نادر و پراکنده‌ای که در اوستای اخیر درباره زروان آمده نشان می‌دهد که باوری به زروان ، در عین بدعتی و غیر

* نک به کتاب «تبعاتی درباره هم‌آمیگی کهن باوریهای ایرانی و یونانی» تألیف رایتزن اشتاین و شدر ، سال ۱۹۲۶ ، ص ۲۷۲ - ۲۷۶ :

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

** نک به یادداشت Gauthiot در کتاب «یک رساله مانوی مکشوف

در چین» ترجمه و توشیح شاوون و پلیو ، ص ۴۶ ، زیرنویس شماره ۲ :

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

*** نک یسنای ۳۰ بند سوم ترجمه انگلیسی از مولتون در کتاب «صدر

دیانت زردشتی» ص ۳۴۹ .

سنتی بودنش، باز تاحدی درمزدیسنا پذیرفته شده است. در میان روایات یونانی متنهای فراوانی است که باستانی بودن این آیین را نشان می‌دهد. بروسوس Berosus در سده چهارم میلادی به پادشاهی افسانه‌ای به نام زروانوس Zerovanus اشاره می‌کند* زروان باکرونوس^{۴۴} Kronos اساطیر یونانی یکسان شمرده شده و در نگاره‌های آیین مهری لقب « زمان اوبارنده » بدو داده شده است. در کتیبه روی گور آنتیوخوس کماژنی نیز به زروان نیایش شده است. هرگاه روایت پلوتارخ را در این مورد متکی به تئوپمپوس بینگاریم سابقه تاریخی آیین زروانی به سده 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 پیش از این به این مطلب پرداخت.

گزارشهای مربوط به زروان بعدها در نوشته‌های مورخان مسیحی مانند تئودور مویسوستایی^{۴۵} Theodorus of Mopsuesta، هیپولیت^{۴۶} St. Hipolytus، اوسه بیوس^{۴۷} Eusebius و باسیل^{۴۸} St. Basil قدیس می‌گیرد. نوشته‌های این نویسندگان، که با همه 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

* نک به روایت منقول از موسی خورنی در کتاب « روایات پراکنده درباره تاریخ یونان »، جلد دوم، ص ۵۰۲ :

AP. Moses of Choren, Fragm. Hist, Graec. II, P. 502

پیروان مومن و وفادار آیین زروانی، که گاه آنان را مجوسیه* Maguseans نیز می خواندند، به آسیای صغیر روی آورد و در آنجا انبوه شده بودند. آنان در آن سرزمین اسطوره زادن اهرمزد و اهریمن را بازگو می کردند که تئودور موپسوستانی آنها را به اختصار نقل کرده و به زردشت نسبت داده است. بنا به روایت او « چون زروان، اصل همه چیزها، یزشنها کرد که اهرمزد بر او زاده شود هم اهرمزد و هم شیطان (اهریمن) را زاد». خوشبختانه شرح روشن تری از این گزارش به زبان ارمنی در نوشته های از نیک کلبی^{۴۹} Eznik of Kolb والیزائوس^{۵۰} Elisaeus و نیز به زبان سریانی در آثار تئودور بار کنای^{۵۱} 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 می زیند، »
 « کسی بود » زروان « نام که او را به « بخت » یا « فر » گزارش »
 « می کنند. برای يك هزار سال زروان یزشنها کرده بود که »
 « فرزندی برای او زاده شود که اهرمزد نام خواهد داشت »
 « و آسمان را خواهد آفرید و نیز زمین را و هر چه در »
 « اوست . او پس از آن که هزار سال این چنین قربانی »
 « کرده بود در گمان افتاد و گفت : نتیجه این یزشن »
 « که من می برم چه خواهد بود، آیا صاحب پسری به نام »

* نک به کتاب «راز-آیین های مهری» تألیف کومون، چاپ دوم، ص ۱۰۷

« ارمزد خواهم شد یا این همه یاوه است؟ زمانی که »
 « او چنین اندیشه می کرد ارمزد و اهرمن در رحم مادرشان »
 « نطفه بستند ارمزد به پاداش قربانیهایی که کرده بود و »
 « اهرمن بسبب گمان و شک که ذکر شد . پس زروان که »
 « از این ماجرآ آگاه شده بود گفت : « دو پسر در رحم »
 « مادرشانند از این دو هر کدام که بشتاب سوی من آید او را »
 « شاه خواهم کرد . ارمزد از نقشه پدر آگاه گشته آن را »
 « بر اهرمن فاش کرد و گفت : پدرمان زروان نقشه اش این »
 « است که هر يك از ما دو که بشتاب سوی او رود او را شاه خواهد »
 « کرد . اهرمن چون این راز شنید رحم مادر را درید »
 « و بیرون آمده پیش پدر حاضر شد . زروان که او را دید »
 « شناخت که کیست و گفت : تو کیستی؟ و او پاسخ داد : »
 « من پسر توام . زروان گفت : تو پسر من نیستی پسر »
 « من هوبوی و روشن است حال آن که تو گند و تاریکی . »
 « زمانی که آندو بدین سان گفتگومی کردند ارمزد زاده شد ، »
 « هوبوی و روشن . پس آمده پیش زروان ایستاد . چون »
 « زروان او را دید دانست که او پسرش ارمزد است که از »
 « بهرش یزشنها می کرد . پس شاخه هایی را که در دست »
 « داشت و با آنها یزشن کرده بود برداشته به ارمزد داد و »
 « گفت : تاکنون این من بودم که از برای تو یزشن می کردم »

« از این پس تو هستی که از برای من یزشن خواهی برد. »
 « زمانی که زروان برسم‌ها را به ارمزد داده او را تـبـرك »
 « می‌کرد اهرمن پیش او آمده گفت : مگر تو این نذر »
 « نکردی که هریک از پسرانم که اول بسوی من آید او را »
 « شاه خواهم کرد؟ . پس زروان برای، این که سوگند خود »
 « را نشکند به اهرمن گفت: ای دروند 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 شـیـاه خواهد شد »
 « و هر چه 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 کیج * ».

بن 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 آخشیج متضاد یاد می‌کنند به سنت زروانی عنایت داشته‌اند. به
 هر صورت متن پهلوی که مرجع مشترك روایات از نیک، الیزائوس و
 تئودور بار کنای بوده، علاوه بر آن که منبع گزارش شهرستانی درباره زروانیسه
 است، هم چنین الهام بخش شرح کوتاهی است درباره زروان که در رساله
 مختصری به نام « علمای اسلام »^{۵۲} گزارش شده است. گفتار زیر در رساله

* L. Mariés, Le De Deo d' Eznik de Kolb, P. 49-22

مذکور آمده است : « زمان آفریدگار است و زمان کرانی ندارد و نه آغاز و انجامی ... اهرمزد روشن و اوپژره و حرثموی و سودگر بود و سرور همه چیزهای نیک . پس چون به پایان نگریت اهریمن را در فاصله نه هزار فرسنگ بدید ، سیاه و ریمن و گند و بدکار .. »*

بنابه روایت پلوتارخ اهرمزد توان خود را به ظهور رسانده و بر آن می‌شود که از راه آفرینش نیروی خود را بیفزاید و، در برابر، اهریمن نیز به یاری آفریده‌های پتیاره خود به هم‌آویزی برمی‌خیزد . این چنین است که اهرمزد شش ایزد می‌آفریند . پیش از بحث درباره این ایزدان و صفات آنان می‌خواهیم در این جا فرضیه‌ای ارایه کنیم ، با 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 پپردازد که در حقیقت مجردات اخلاقی هستند . آیا گمان نمی‌رود که او به یک حمایت استومند یعنی دامهای زنده‌بیش 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 با راوی او دو گروه ششگانه را مخلوط کرده اند . 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 ،

* ترجمه از بلوشه در « نشریه تاریخ مذاهب » شماره ۳۷ سال ۱۸۹۸ ،

Bloch, Rev. Hist. Relig., XXXVII, 1898, P. 41 ص ۴۱ :

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، بی آنکه نام آنها ذکر شود، پلوتارخ یا نویسنده پیش از او بی آنکه مشکلی احساس کنند نام مجردات ششگانه را به متن افزوده اند. مشکل اساسی در این مورد دانستن این موضوع است که آیا شش ایزد مینوی که پلوتارخ یاد کرده با شش امشاسپندان اوستایی مطابقت می کنند یا نه؟ واژه امشاسپند *Amrta Spanta* برای نخست بار 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 مینوان موضوع رساله بسیار کاملی است که گایگر* پرداخته و ضمن آن باز نموده است که دسته بندی این شش مینو به صورت امشاسپندان بر پایه متزلزل و نااستواری متکی است و بوده های دیگری مانند ارد یا اشی^{۵۳}، *Arti*، بی آنکه جزء امشاسپندان به حساب آیند، بطور بسیار نزدیکی با آنان ارتباط و پیوستگی داشته اند. 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 می کند هر یک از امشاسپندان موکل بر یکی از آخشیچان استومند مانند زمین و رمه و آهن و غیره می شوند. برخلاف نظر گایگر من بر آنم که نامهای مجرد امشاسپندان بطور مسلم اصل زردشتی دارد ولی هر کدام

* نکه به کتاب «امشاسپندان» تألیف ب. کایگر، وین ۱۹۰۹:

B. Geiger, Die Amesha Spentas, Wien, 1920

از آنان جای آخشیچ ایزدیند شده پیشینی راکه نامش منسوخ شده گرفته است* و هر چه از زمان دین آوری زردشت دورتر می شویم صفات و نشانهای استومند امشاسپندان بیشتر نمایان می شود. ماهیت بنیادی و گوهر آنها هر چه که باشد، چنانکه خودنامهای آنها نشان می دهد، امشاسپندان بوده های مجردی هستند: وهومن Vahu-manah «منش نیک»، اشه Arta «راستی»، شهر یور Xšathra-Varya «شهریاری آرزو کردنی»، آرمتی Aramati «سرسپردگی»، خرداد Harvatāt «رسایی» و امرداد Amrtāt «نامیرایی». پلوتارخ برای این نامها معادل های زیرا را می دهد: منش نیک، راستی، شهر یاری نیک، خرد، خواسته و شادیها که از چیزهای زیبا خیزد.

پلوتارخ این شش نام را به دو گروه سه تایی تقسیم می کند، گروه سه تایی نخستین یعنی «منش نیک»، «راستی» و «شهریاری نیک» به خوبی با ایزدان اوستایی یعنی وهومن، اشه و شهر یور مطابقت می کند، گروه سه گانه دومی، که با اندکی سهل انگاری و بدون توجه به ترتیب معینی بر شمرده شده اند، معادل های دقیقی در گروه بندی سنتی امشاسپندان ندارد. آرمتی (سفندارمذ) با «خرد» که در متن پلوتارخ آمده مطابقت

* در يك قطعه سغدی مربوط به آیین مسیحی («متون سغدی» تألیف مولر F. W. K. Müller، ص ۴۸) واژه مرداسپنته Mardaspanté برای رساندن مفهوم «آخشیچ ها» (Stoikheia) به کار رفته است و این خود ثابت می کند که برداشت تجربیدی زردشتی از امشاسپندان چیزی جز يك تعبیر اخلاقی از نام های استومند پیشین نبوده است. برای اطلاع بیشتر نک به مقاله گ. فون. سله در «مجله علمی گتینگن» سال ۱۹۲۷:

G. von. Selle, Gött. Gel. Anz. 1927

نمی‌کند. وظایف اصلی سفندارمذ الهام رضا و فروتنی به مردمان، 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 شادبها که از چیزهای زیبا خیزد» معرفی شده سازگاری کمتری به چشم می‌خورد، بعلاوه، عبارت گشوده و بازی که پلوتارخ آورده مبهم و ترجمه آن تاحدی نامطمئن است. چندن از محققان، در واقع، دریافته‌اند که کوشش برای یافتن معادل‌های همه‌امشاسپندان در روایت پلوتارخ زحمت بیهوده‌ای است و هر يك از آنان برای سه‌ایزد آخری که مورخ یونانی نام برده معادل‌های متفاوتی پیشنهاد کرده‌اند* چون اولاً شماره‌امشاسپندان 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 پلوتارخخدایان دیگری هستند. چون ما خود را از مشکل این تطبیق ناجور و متباین برهائیم آنگاه شاید بتوانیم نمونه‌های نخستین خدایانی را که پلوتارخ نام برده در آیین مزدایی ایران بیابیم.

* نک به نوشته‌تایله Teile به نام Feestbundel Boot که در مقاله‌گری در مجله «نشریه ویرمه‌مذهب شناسی» شماره ۷، ص ۳۴۶، زیر نویس شماره ۲ از آن نقل قول شده است : Gray, Arch. f. Relig. VII, P. 346. n. 2.

« خرد » که در روایت پلوتارخ آمده شاید همان ^{۵۴}Īsti ایزد « فرزانیگی » است که زردشت از او بینایی و دید روشن می‌طلبد و موبدان دین و زن زردشت از او آشتی و شادی برای کشور می‌خواهند*^{۵۵}. ایزد « ثروت و خواسته » که پلوتارخ ذکر کرده شاید همان اشی Arti باشد که همراه ایزد پارانندی^{۵۵} Parandi پارسایان را به خاطر فروتنی و سرسپردگی‌شان با کامیابی و فراوانی پاداش می‌دهد**^{۵۶}. مظهر « شادی‌های فراهم آمده از چیزهای زیبا » را می‌توان با « رام »^{۵۶} Rāma ایزد « رامش و شادی » یکی دانست که او خود با خدای وای Vāyu یکسان شمرده و خواستار Xwastra یعنی « خورشت نیک » لقب دارد و نماینده کشتی و نکویی زندگی است و مزه و خوشگواری خورشته‌ها از اوست و لیکن هیچ گونه 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 يك گزارش زردشتی اقتباس شده است ولی در مورد انطباق سه تن از این خدایان با امشاسپندان

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

** نک به کتاب یاد شده دالا، ص ۱۲۲.

*** نک به کتاب « یشتهای اوستا » تألیف لومل، ص ۱۴۹.

هیچ گونه اطمینانی وجود ندارد و چون نمی توانیم مرجع اصلی آگاهیهای پلوتارخ را تعیین کنیم بدین ترتیب احتمال این که در این مورد با آیین مزدایی سروکار داریم فراوان است و چنان می نماید که این ایزدان در آیین مزدایی در کنار ماهیت مادی و استومند خود یکنوع خویشکاری مینوی را نیز حفظ کرده اند. اما هرگاه مقایسه و استنباط از اصول مانوی در این مورد روا باشد می توان تصور کرد که به احتمال زیاد گروهی از این گونه بوده های مجرد و ایزدینه در آیین زروانی نیز وجود داشته اند.* قرینه دیگر در این مورد آفرینش متقابل شش دیو به دست اهریمن است. در متون ایرانی با گروهی از دیوها برخورد می کنیم که هر کدام از آنها به ترتیب در برابر یکی از ایزدان اصلی به پتیارگی و دشمنی ایستاده است ولی می توان گفت که همه آنها در زمانهای بعدی ساخته و ابداع شده اند. از این دیوان در گاهان تنها از سه تن یاد شده که عبارتند از اکومن Aka Manah (منش بد) که هماورد و هومن (منش نیک) است، دروغ Druj که رقیب اشه (راستی) و خشم Aishma که دشمن شهر یور است. به این گروه باید ترممتی Taramati (ترمنشی، سرکشی) را نیز افزود که دشمن آرممتی است و ناهش یکبار در گاهان آمده است. لیکن در روایات کهن مربوط به دیوان هیچ يك از این موجودات اهریمنی مقام و جایگاه معینی ندارند و در این میان تنها دیو دروغ است که کاملاً در مقابل

* نك به كتاب «يك رساله مانوی» شكوف در چین، ، با ترجمه و حواشی

شاون و پلیو، ص ۴۸ :

Chavannes and Pelliot, Un Traité Manichéen., P. 48.

اشه (راستی) ایستاده است. دیگر دیوان مصدر کارهای ناپسند و زشتند ولی همآویز و رقیب مینوان و ویژه‌ای نیستند. مقابله و رویا روی نهادن هر ایزد بادیوی معین که می‌کوشد دام و دهش آن ایزد را بیا شوبد از ساخته‌های مزدیسنا در زمانهای بعدی است و در این مورد دلیل و قرینه‌ای می‌یابیم مبنی بر برگشت به سوی ثنویتی با نظام 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. بهر صورت پلوتارخ، به پیروی از اودموس یا تئوپمپوس، در این جایگاه اصل زردشتی را بازگو نمی‌کند بلکه به احتمال زیاد اشاره او به آیین زروانی است.

پیش از پرداختن به مسئله ستیزه اهرمزد و اهریمن ضروری است 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 مشابهه‌ای که محققان کوشیده‌اند در اوستا برای توجیه نقش میانجیگری مهر بیابند مبهم و ناجور است. این پژوهندگان به نقش مهر به عنوان 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 يك از اینها مربوط به جان مطلب نیست* و آن عبارت است از بررسی و دریافتن این که آیا در آیین مزدایی مهر میانجی میان اهرمزد و اهریمن، نه چیزی دیگر، هست یا نه؟ از این روست که بر روی روایت های مزدیسنا درباره رستاخیز، که مطابق آنها پایگاه مهر در همستکان Hamistakān یعنی برزخ تعیین شده، نیز نمی توان اصرار زیاد ورزید، این امر نتیجه ساده و طبیعی نقش مهر به عنوان داور است و مشکلی را نمی گشاید، بعلاوه، روش درست روا نمی دارد که نتایج مربوط به احوالات قیامت را به قلمرو گزارش های بندهشنی، که روایت پلوتارخ در آن بازه است، منتقل کنیم. تمامی شرح و گزارش های پیشنهاد شده در این مورد به سبب تفاوت و اختلافی که با یکدیگر دارند منسوخ می نمایند و برای یافتن پاسخ این مشکل، که هنوز لاینحل مانده، نخست باید دید که در کدام آیین مهر «میانجی» انگاشته می شد و نیز باید توجه داشت که آیا در این جا بایک ویژگی روانی روبرو هستیم یا اینکه باید متوجه سنت های ویژه مزدیسنا شویم.

تردیدی نیست که نقش « میانجی گری » مهر خصوصیتی است مربوط به آیین روانی که پلوتارخ آنرا بازگو کرده است. از نیک دردنباله گفتاری که از او در بالانقل شد درباره یکی از رویدادهای مربوط به نبرد

* نک به کتاب یادشده مولتون، ص ۶۵ و ۱۴۱ و نیز کتاب یاد شده کلمن،

و ستیزه اهرمزد و اهریمن شرحی کوتاه و پیچیده آورده است :

« اهرمن اهرمزد را به میهمانی خواند اهرمزد فرا رسید ولی به شرطی پذیرفت نان بخورد که نخست پسران آندوبه زور آزمایی پردازند. چون پسران اهرمن بر پسران اهرمزد 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 می رسد که روایت اصلی را بد تعبیر کرده باشد و شاید روایت اصلی چنین بوده : « اهرمزد برادر خود را به میهمانی دعوت می کند ، شاید برای اینکه رای آشتی داشته است . اهرمن که برادر مهتر است اهرمزد را به مبارزه می خواند و پسران آندو به کارزار می پردازند . در این نبرد اهرمزد در پیکر پسرش شکست می خورد ، از این رو آندو به جستجوی داوری می پردازند که به اختلاف آندو پایان دهد زیرا اهرمزد با اینکه در آغاز از پدر خود نوید چیرگی و برتری دریافت کرده لیکن باشکست خود در این ستیزه از نیروی او کاسته می شود و از این رو از مهر چاره گری می جوید » . پیش از آنکه درباره اهمیت این مداخله و میانجیگری مهر به تفصیل بپردازیم بهتر است همانندی این گزارش زروانی را با يك روایت بند هشتی مانوی یادآوری کنیم . دین مانوی با آیین زروانی بیش از هر کیش

* نیک به کتاب « تاریخ ارمنستان » ، تألیف لانگلوآ ، جلد دوم ، ص ۳۷۷ :

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

دیگری ارتباط و بستگی دارد

نئودور بار کنای 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 آخشیچ نیک) بر پنج پسر شهریار تاریکی می‌تازد ولی مرد نخستین و پنج پسران او شکست خورده و توسط دشمنان خود او باریده می‌شوند*. آیا بین این دو اسطوره که هر دو دربارهٔ ستیزهٔ پسران به جای پدران و شکست روشنی‌گفتگومی‌کنند 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 یزدان شناسی 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 یاوری

* نیک به کتاب «تحقیقی دربارهٔ آیین مانوی»، تألیف، کومون، جلد اول،

ص ۱۵ و دیگر صفحه‌ها، همچنین کتاب یاد شدهٔ شیدر، ص ۳۴۳

همچنین باید بخاطر داشت که در بندهشن، کرده اول، بند ۱۲ آمده است که

اهرمزد پیش از کارزار با اهریمن به او پیشنهاد آشتی می‌کند:

Cumont, Rech. Sur le Man., 1, P. 16 ff; Shaeder, op. cit, P. 343

می‌کنند و کارهایی نظیر کارهای اوانجام می‌دهند و برخی از ویژگی‌های او را نیز دارا می‌شوند. برخی از ایزدان مهم بدینسان دو گانه و سه‌گانه شده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان از اهورامزدا و سپند مینو، رام و وای، اناهید و اپام‌نبات (نواده‌آبها) و اهورانی^{۵۷} Ahurani یادکرد. سروش و رشن Rašnu نیز همراهان مهرند که با او به‌داوری 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 مردانِ راست را می‌پاید و با نیروهای تاریکی بی‌رحمانه به ستیز می‌پردازد*. در یشت یازدهم که درستایش و بزرگداشت سروش سروده شده به عبارت زیر برخورد می‌کنیم که لومل در ترجمه خود از یشتها آن‌را مبهم یافته است**:

«سروش سرور راستی را می‌ستایم که آشتیها و پیمانهای میان‌دروغ و سپندترین بوده‌ها را می‌پاید». برخلاف عقیده لومل به نظر ما این عبارت روشن‌گر بسیاری از چیزهاست. در این مورد نیز سروش یکی از خویشکارهای مهر را به عاریت گرفته است. پاسداری پیمان بین مینوی‌نیک 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. هم چنین

* نک به کتاب «امشاسپندان» تألیف گایگر، ص ۱۰۸ و دیگر صفحه‌ها؛ هم‌چنین کتاب «یشتهای اوستا» تألیف لومل، ص ۸۷؛

Geiger, Die Amesha Spentas, P. 108ff; Lommel, Yäshts, P. 87

** نک به کتاب یاد شده لومل، ص ۹۱.

از عبارت یشت یازدهم نتیجه مهم دیگری نیز به دست می آید که 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 نشانه ای است از باورهای زروانی که در يك 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 میان روشنی و تاریکی را به نوروز و مهرگان کرده است»^{۵۸}. از عبارت بالا می توان به حضور مهرپی 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 هم آویز بسته است؟ تنها پیمانی که

* نک کتاب «الآثار الباقیه عن القرون الخالية» تألیف ابوریحان بیرونی، ترجمه زاخو، ۲۸۸. باید 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 يك قطعه مانوی تورفانی مهر «گزارشگر دین» نامیده شده (Muller, Handchrift. 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 (Waldschmit-Lentz, Die Stellung Jesu in Manich, P. 38) بعید نیست که این صفت مهر عقیده ای شبیه آنچه که از صفت Mesites استنباط می شد بیان می دارد.

تصور می‌رود عهد و قراری است که ترتیب فرمانروایی دو ایزد بر جهان و زمان پادشاهی هر يك از آنان از روی آن تعیین می‌شود. 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: مرجعیکه گزارش از نیک بدان متکی است در واقع باروایت تئوپمپوس اختلافی نداشته است زیرا شرایط متساوی که بنابه قول مورخ یونانی در آغاز کار بردو 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 دوست متفاوت روایت کرده‌اند. چنان می‌نماید سنتی که مورخ یونانی بازگو کرده، با وفاداری بیشتری، نشانه‌هایی از يك تضاد و تقابل حاد را حفظ کرده است، تضاد و تقابلی که موبدان زروانی با اعتقاد بدان با مخالفین خود به مقابله بر می‌خاستند (و بدینسان در آیین زروانی ستیزه و کارزار دو ایزد جنبه آشکار و برجسته‌تری به خود می‌گرفت تا مذهبی که مطابق باورهای آن اهرمزد با اطعمینان پیشین از فیروزی خود بی‌هیچ‌گونه بیم و نگرانی از احتمال زیان و گزند با اهریمن در می‌افتاد). 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 سر نوشت و برابری نیروهای دو ایزد از کی تعدیل یافته بود. از سوی دیگر دربارهٔ اختلاف روایات پلوتارخ و ازنیک نمی‌توان بیش از حد اصرار کرد، شاید نقش مهر در این میان تنها این بوده است که بر اجرای تعهدهایی، که بنا به قول ازنیک، 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 ازنیک 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. ویندیشمن 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 بررسی ما به دست نمی‌آید. مقایسه دیگری که ویندیشمن با سه سپهر آسمانی به عمل آورده درست‌تر می‌نماید ولی پهلوی هم چیدن متن‌ها به تنهایی

* - نک. به کتاب یاد شده مولتون، ص ۴۰۲ و کتاب یاد شده لومل، ص ۲۰۴.

بسنده نیست، تنها از راه يك بررسی دقیق است که می توان به آگاهی های باریك و سنجیده دست یافت. درگاهان به چندگانگی آسمانها اشاره نشده ولی در اوستای اخیر آسمان به سه سپهر بخش شده که هر يك بر فراز دیگری ایستاده اند و سومین از آنان به بهشت روشنی و نشست اهرمزد و روشنی اکران منتهی می شود. 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 شده اند* و نیاز به ایجاد تقابل و همسانی در آیین مزدیسنا اندك اندك سبب شده است که در مقابل سه سپهر آسمان دوزخ را نیز به سه منطقه تقسیم کنند** ولی گمان نمی رود 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 مرد را در بر می گیرد ولی هیچ يك از این سه پارسایی را برتر از دیگری نینگاشته اند از این رو این برداشت که پندار و گفتار و کردار هر يك پس از دیگری و به توالی مرد را به سوی کمال می برد تصور یکسانی و برابری آنها را مخدوش می کند. 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

* نیک به کتاب یاد شده دالا ص ۱۷۸.

** نیک به کتاب یاد شده دالا ص ۱۷۹.

پارسایی اخلاقی به سه سپهر آسمان نوعی تقلید مزدایی از يك 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 .

بادر 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 نمی آفریند بلکه خویشتمن را سه برابر فراخ کرده و در واقع از تن و کالبد خود آنها را می‌سازد . او خویشتمن گنبد آسمان و یا جوهر آنست . یکسان شمری اهرمزد و آسمان پنداری بس کهن است ، ولی این بزرگی نمایی و والا انگاری تن اهرمزد از اصول مزدیسنا نیست بلکه این ویژگی را از زروان ، که با آسمان پرستاره یکی پنداشته شده ، گرفته به اهرمزد نسبت داده‌اند . درباره درستی این پندار و اصل کهن آن می‌توان مطمئن بود زیرا این باوری، که خدا آسمانها را از تن خود آفریده ، در بندهشن مانوی نیز یافت می‌شود . پدر بزرگی ، 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 يك بر فراز دیگری ایستاده‌اند و خدایان در آن مسکن دارند* . مطابق الفهرست^{۵۹} این منازل ، گوا اینکه بیرون از خدا واقعند ، ولی

* نک به کتاب «تحقیقی درباره آیین مانی» تألیف کومون . جلد اول ،

Cumont, Rech. sur le Man., 1, P. 9.

بسان اندامهای او شمرده می‌شوند و از جوهر و سرشت اویند. این تناقض توسط اگوستین قدیس^۶ Saint. Augustine یادآوری و تقبیح شده است. او در یکی از رساله‌های خود بر ردّ کیش مانوی می‌پرسد 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 منطقه آسمان یاد شده، 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، بهر گونه‌ای که تصور شده باشند تجلیات شخص و تن خدا تصور شده‌اند که در عین حال دارای وجود عینی مستقل هستند. چون خورشید در فاصله یکسانی از زمین و آسمان قرار گرفته از این رو گفته پلوتارخ مبنی بر اینکه اهرمزد خود را از خورشید برکشید به همان اندازه که خورشید از زمین برکشیده است درست می‌نماید.

بنا به روایت پلوتارخ اهرمزد پس از آفریدن آسمان آن را به ستاره‌ها آراست و شرای یمانی Sirius را بر سر آسمان پاسدار و نگهبان گماشت. این عبارت گزارشگران را به اشتباه انداخته است. چون در وحله اول چنان به نظر می‌رسد که این بند گزارش يك باوری اوستایی است از این رو پژوهندگان چنان پنداشته‌اند که گفتار پلوتارخ از سنت

* نک به کتاب یاد شده کومون، ص ۹، زیرنویس شماره ۳.

مزدایی الهام گرفته است* . در واقع در یشت هشتم که در ستایش تیشتر Tištrya ، یعنی همان ستاره شعرای یمانی سروده شده آمده است که « اهورامزدا او را سرور و نگهبان ستاره‌ها را کرد** ». ولی چنانکه بیش از این نیز یادآور شدیم همه جزئیات روایت یا تاریخ 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 قراین 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 شکفتی وامی‌دارد*** . مشکلات یشت هشتم 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 آبها 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 بایکدیگر همسان کرد و این پندار را باور داشت که نام او اصلی بیگانه

* نک به کتاب یاد شده کلمن ص ۱۶۵ .

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

*** نک به کتاب « زنداوستا » ، تألیف دارمستتر ، جلد دوم ، ص ۴۱۱ ؛

کتاب یاد شده لومل ، ص ۴۷ و دیگر صفحه‌ها

Darmesteter, Z. A., II. P. 411 ; Lommel, op. cit. P. 47 ff.

دارد*. نظام بندهشمنی که بیشتر بدان تعلق دارد هیچ گونه توجیه و گزارشی نمی پذیرد. در مورد تیشتر، بی گمان، اسطوره های متفاوتی با یکدیگر آمیخته شده اند. باستانی ترین عنصر در این آمیغ افسانه های شاید همان نقش اختری تیشتر باشد. هم چنین 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 می توان نشانه ای از یک اختلاف نظر کهن مذهبی انگاشت که ضمن آن مؤمنین درباره سرشت یک خدا و صفات او به بحث و جدال پرداخته اند. در این یشت ضمن برگردانی، که هر چند یکبار تکرار می شود، درباره دشمنی تصویری تیشتر با پریان و جادوان سخن رفته است. از این امر می توان نتیجه گرفت که در آیین دیگری تیشتر به صورت اختر ایزدی با مسایل بندهشمنی و امور جادویی سر و کار داشته و مزدیسنان برای این که امتیاز پرستش او را به خود منحصر کنند او را دشمن جادوان قلمداد کرده و در انجمن خدایان خویش نشانده اند و نتیجه این عمل بی ارتباطی اجتناب ناپذیری را بار آورده است که اینک در یشت هشتم به چشم می خورد. از سوی دیگر باید دانست که اختر ماری و پرستش ستارگان در هیچ کیش ایرانی به اندازه آیین زروانی رواج نداشته

* کوشی نافرجام در این زمینه توسط گوتزه Götze در «مجله مطالعات زبان شناسی تطبیقی»، شماره ۵۲، سال ۱۹۲۳، ص ۱۴۶-۱۵۴ به عمل آمده است؛ Götze, Ztschr. f. Vergl. Sprachforsch., LII, 1923, p. 146-154. باید توجه داشت که در این جا حداقل با دو نام مختلف یعنی تیر Tira و تیشتر Tishtrya سروکار داریم که در زمانی کهن با یکدیگر مخلوط و مشته شده اند.

و درواقع یونانیان این آیین را بیش از يك نظام مذهبی به صورت يك دستگاه و شارستان نجومی فرض کرده‌اند. از دیدگاه رَدبَسنا نقش تیشتر به عنوان سرور و نگهبان ستارگان ناجور و نامعقول می‌نماید درحالی‌که در آیین زروانی این نقش تیشتر منطقی و طبیعی است زیرا زروانیّه معتقد بودند که نیک‌بختی و بهروزی آیفَت و موهبتی است که از تیشتر می‌آید* . هرگاه قرار باشد که به‌ارتباط و توالی‌قراین و مشاهدات ارزشی قایل شویم بناچار باید حتی این يك مورد مزدایی را، که به نظر می‌رسد برای آن معادل استثنایی درگفتار پلوتارخ یافت شده، از آن آیین‌بیگانه 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 يك اسطوره بندهشنی را در بردارد که معنی آن را نیز به خوبی دریافته‌اند: اهرمزد بیست و چهار ایزد آفریده و همه را درون تخم‌مرغی بنهاد، ولی بیست و چهار دیو که اهریمن به پتیسارگی آفریده بود تخم‌مرغ را سوراخ کرده با ایزدان درآمیختند، و این چنین، گمیزش‌نیکی و بدی به‌وجود آمد. حکیمان پیشین یونان درواقع جهان و آفرینش را زاییده از تخم‌مرغی انگاشته‌اند، ولی نمی‌توان به این گونه شباهتهای ناچیز و مبهم اهمیت فراوان قایل شد . دارمستتر، بحق، اشاره کتاب پهلوی مینوی خرد را درباره تخم‌مرغ بندهشنی یادآوری کرده بود ولی چون توسعه و گسترش باورهای ایرانی

* نک به رساله زروانی مینوی خرد، کرده ۴۹، بندهای ۵-۶.

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. علی رغم نمای و ظاهر مزدایی این رساله اشاره های زروانی که در ضمن آن آمده دارای صحت و اعتبار غیر قابل انکاری هستند. بسان نمونه می توان بند زیر را یاد کرد: « آسمان، زمین و آب و هر چه 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 هر کدام نیمی از اسطوره را بیان می کنند و چون آنها را در کنار هم قرار دهیم روشن می شود که اهر مزدهمه آفرینش نیک را به همراهی بیست و چهار ایزد درون پردیسی جای می دهد که اهر سو محصور بود. این که چنین آرایشی از گیهان از روی کدام باوری بوده دانسته نیست، ولی چون میان گزارشهای بندهشنی آیین زروانی و مانوی وابستگی بسیار نزدیک وجود دارد از این رو گاه برای تکمیل آگاهی های خود درباره عقاید زروانی و پر کردن خلأهایی که در آن دیده می شود می توانیم به گزارشهای مانوی که کامل تر و پر دخته ترند متوسل شویم.

* نک به رساله مینوی خرد، کرده ۴۴، بند هفتم (از سلسله کتابهای مقدس شرق S. B. E. شماره ۱۷، ص ۱۸۵). در مورد نام این کتاب یعنی مینوی خرد Mēnōkē Xrat «خرد مینوی» بجای Mēnūk-i -Xrat نویسنده نظر نیبرگ را پذیرفته است رک: Nyberg, Z. D. M. G., 1928, P. 217

آغاز گزارش مانوی درباره بندهشن ، چنانکه سوروس انتیوخی 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 برنیزگیزد جلوه و نیکیوی خود را متجلی نمی کند ، او در شکوه و جلال خود محصور است و چون خدا جایگاه خود را بادیواری حصار کشیده است* . اگر چه مانی به یاری نیروی تخیل خود دگرگونی هایی در پنداشت کهن داده ، ولی در این جا نیز می توان آثار اعتقاد به نیک خدای نامرئی را که درون پردیسی پنهان است باز شناخت . شاخه های « درخت مرگ » ، با اینکه خود با یکدیگر دشمنانگی دارند ، برای تازش به قلمرو روشنی با یکدیگر یکی شده و موفق می شوند که تاملرهای ارض نور برسند . دیوان که از تجلی و شعله نور خیره و مبهوت مانده اند « بر علیه نور دسیسه می چینند که با آن بیامیزند » . اسطوره مربوط به تخم مرغ بندهشنی به هنگام مقایسه با این گزارش توجیه و روش می شود : اهرمزد گیهان محصور می آفریند که جهان روشنی و دام و دهشن نیک درون آنند و بدینسان از یورش و پتیاره دیوان ایمنند ، ولی تشعشع و جلوه این گوی روش اهریمن را خیره و نظر او را جلب می کند .

* نک به کتاب « تحقیقی درباره آیین مانوی » تألیف کامون ، جلد دوم ، ص ۱۵۴-۱۵۳ ؛ نیز کتاب « یک رساله مانوی مکشوف در چین » با ترجمه و حواشی شاون و پلیو ، ص ۲۰ .

Cumont, Rech. sur le Man., 11. P. 103—104; Chavannes and Pelliot, Traite Man., P. 20.

باز در روایت پلوتارخ آمده که اهریمن به همراهی بیست و چهار دیو یا ورخود تخم مرغ را سوراخ کرد. در این جا روایت پلوتارخ گسیخته است و از اینرو ناچاریم که درباره چگونگی گمیزش نیکی و بدی به حدس و گمان بپردازیم. گزارشگران متن پلوتارخ گمان کرده اند که دیوان پس از شکستن تخم مرغ بندهشنی ایزدان را از درون آن بدر می کشند ولی این وهم یا وه ای است و محتمل تر آن است که بینگاریم که دیوان به درون تخم مرغ راه یافته در آنجا با ایزدان می آمیزند. ولی درباره این پندار نیز حزم و احتیاط بیشتری لازم است چون سیوروس انتیوخی در مورد چگونگی گمیزش شرح غریب و غیر منتظره ای بازگو می کند: خدای نیکی که یارای دفع تازش اهریمن را نداشت بخشی از جوهر نورانی خود را به دیوان تسلیم کرد که آن را بیو بارند و تسکین یابند. بی آنکه بخواهیم درباره آیین زروانی از روی روایت های مانوی به استدلال و استنباط بپردازیم به دلایلی برمی خوریم که مارا از پیشنهاد تصحیح قطعی متن پلوتارخ باز می دارد.

اینك به این مشکل می پردازیم 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 بطور مشخص نام نبرده و محققان با احتساب دلبخواه و اختیاری معادلهایی برای آن در اوستا یافته اند* از این رو می توان چنین پنداشت که بیست و چهار عدد ویژه ای در آیین زروانی بوده است. بظاهر این عدد رابطه ای با دوازده نگاره آسمانی

* نک به مقاله جکسن در « اساس فقه اللغة ایرانی »، جلد دوم، ص ۶۴۱؛ Jackson, Grund. d. iran., Phil., 11, P. 641.

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. شاید هم چنانکه کومون باور دارد در این جا به بیست و چهار اختری که در گزارشهای بندهشمنی بابلی آمده اشاره‌ای نهفته باشد** با وجود این شاید برای این عدد معادل نزدیکتری در آیین مانوی پیدا کنیم. مطابق باورهای مانوی در پیرامون خدای برین اعصار ازلی دوازده گانه جای دارند که با دوازده گونه پارسایی ویژه‌ای که با مهر ایزد 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 سازگاری ندارد زیرا مطابق مزدیسنا اهریمن و دیوان در رودی از آهن گداخته (این خود خاطره‌ای از یک ور کهن است)،

* نک «مینوی خرد»، کرده هشتم، بند ۱۷.

** نک به کتاب «اختر شماری» 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؛

Affric, Ecrit. man., 11, P. 34

در این جا توجه خوانندگان را به ۳۰ (۶+۲۴) ایزد که در متن‌های زروانی به آنها اشاره شده است جلب می‌کنیم.

که روی زمین را می پوشاند، نابود خواهند شد و تنها پارسیان از آن ایمن خواهند بود (بندهشن، کرده سی ام، بند ۳۰). از سوی دیگر نابودی اهریمن به سبب اعمال زشت و پر آسب خود يك اعتقاد زروانی است که چند عبارت در رساله « علمای اسلام »، با اینکه دست خورده و تحریف شده اند، بر آن گواهی می دهند: « ... و این که نیروی اهریمن در دیوان پراکنده شده و آنان آن را به جهان منتقل می کنند خود سبب کاستن توان اهریمن می شود. زمانی که اهریمن بر ما تاخته و به آزارمان می پردازد گمان می برد که ما را نابود می کند ولی نمی داند که این صدمه و گزند خود اوست که بر ما وارد می سازد و علت مرگ و نابودی او در این است* ». بنابه گفتار پلوتارخ پس از نابودی اهریمن زمین هموار می گردد. در کتاب بندهشن نیز به ناپدید شدن کوهها در روز رستاخیز اشاره شده است**، چون در جایی از این کتاب آمده است که کوهها در نتیجه زمین لرزه ای 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 اهر مزد به برخی از کوهها بخشیده است گفتگو شده و نیز به خجستگی و سودی اشارت رفته است که از کوهها به نواحی

* نک به ترجمه متن « علمای اسلام » توسط بلوشه، « نشریه تاریخ

مذاهب، شماره ۳۷، سال ۱۸۹۸، ص ۴۵ و ۴۸.

** نک « بندهشن»، کرده سی ام، بند ۳۰؛ همچنین کتاب « نوشته های

مانوی » تألیف الفریک، جلد اول، ص ۴۶.

که آنجا ایستاده اند می‌رسد* . در اوستا کوهها مانند البرز سرشت و نهادمینوی دارند و هرگاه برگزاری آیین‌های قربانی برفراز کوهها را نیز به یادآوریم 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 بازگوشده است به آیین زروانی مربوط دانست . باتوجه به گفته پلوتارخ معلوم می‌شود که کوهها به علت جدایی افکندن میان مردمان ، که باشندگان زمینند، دانش یکسان و تفاهم مشترك 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 بپردازیم و آن عبارتست از مدت شهریاری اهر مزدواهریمن ، چون آمده است که زروان ترتیبی داد که آندو نه 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 دامودهشن آن دیگری را نابود کند . اینک باید دید که آیا می‌توان در این جا از اعتقاد به سال بزرگ گیهانی ، 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

* نک « بندهشن » ، کرده سی و چهارم ، بند ۱ . مولتون نیز در کتاب « صدر دیانت زردشتی » ، ص ۲۱۴ - ۲۱۳ به این تناقض اشاره کرده است .

مفروضات مادر این مورد میبهند ولی چنان می نمایند که روایت تئوپمپوس را تنها می توان به يك گونه تفسیر و گزارش کرد: عبارت « به نوبت » به « سه هزار سال » مربوط است یعنی درواقع در این گفتار به دو دوره که هر يك مرکب از سه هزار سال است اشاره شده و در دنباله آن از يك دوره سه هزار ساله دیگری سخن رفته است که طی آن دو ایزد به کارزار می پردازند و در فرجام اهریمن نابود می شود. همه این ها، در مجموع، يك دوره نه هزار ساله را تشکیل می دهد. پژوهشگران درکوشش خود برای تطبیق این دوره نه هزار ساله با دوره دوازده هزار ساله ای که در بندهشن آمده به این نتیجه رسیده اند که دوره نه هزارساله روایت پلوتارخ نادرست است* و بدین ترتیب از توجه به سنت دیگری که شاید زروانی باشد غفلت کرده اند. بنابراین سنت زروانی مدت زمان بین آفرینش 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 اکران پیمانی به مدت نه هزار سال میان اهرمزد و اهریمن بسته شد. تا هنگام سرآمدن این زمان هیچ يك از آن دو نه می تواند آنرا دگرگون کند و نه برخلاف آن رفتار نماید. چون نه هزار سال سرآید آنگاه

* نک به نوشته یونکر به نام « ریشه های 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 میسر نکرديد.

اهریمن یکسره اپادشاه (عاجز) شود و همه گیهان پر آشتی 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 . ترا بخشیدم پس از آن ، ارمزد را بر سر تو پادشاه خواهم گماشت . پس از نه هزار سال ارمزد فرمانروایی خواهد کرد و کارها را بکام خود خواهد پرداخت . هم چنین تئودور بارکنای نیز آورده است که « زروان به او (اهریمن) گفت دور شو شیطان ! ترا برای نه هزار سال پادشاه کرده‌ام و چنان کرده‌ام که ارمزد در پادشاهی تو همال و انباز باشد . پس از این مدت پادشاهی را یکسره به ارمزد خواهم بخشید تا هر چه خواهد کند . » میان این گفتارها که دوره نه هزار ساله را یکسره زمان سروری و شهرسازی 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 ، بوسیله دوره سه هزار ساله سرداری اهریمن که پیش از آن آغاز شده و نیز بوسیله دوره سه هزار 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 آگنده بستیزد و از سوی دیگر دام و دهشن خود را در برابر آسیب و گزند که در زمان ستیزه دوین متوجه آنهاست بپاید . بدینسان حتی در تقسیم بندی سال بزرگ گیهانی به سه دوره

سه هزار ساله نیز آشکارا برتری و چیرگی با اهریمن است. در این جا ذهن آدمی متوجه سنتهای مانوی می شود که بنا بر آنها پیروزی نخستین در آغاز آفرینش به بن پلید نسبت داده شده است.

به نظر می رسد که به یاری این اشارات شاید بتوان گزارش آشفته و گسیخته کتاب بندهشن را درباره شرایطی که در آغاز کارزار اهرمزد به اهریمن تحمیل می کند گزارش کرد و دریافت. روایت مزدایی که در بندهشن آمده آشکارا تحریفی از عقیده زروانی است. با پذیرفتن این اصل می توانیم به مواد اصلی این اعتقاد دست بیابیم. مطابق سنت مزدایی مذکور در بندهشن، چنانکه دیدیم، دوران های متناوب فرمانروایی دوبن دوازده هزار سال طول می کشد. ولی بدیهی است که این سنت را بعدها پرداخته اند. سه هزار سالی که در سنت مزدیسنا به دوره نه هزار ساله روایت زروانی افزوده شده است چون پر کردن آن و بکار بستنش مشکل بوده بناچار آن را در زمان پیش از آفرینش قرار داده اند که عبارتست از دورانی ازلی که در طی آن آفرینش در حالت بی جنبشی و ناآگاهی (اگر فتاری و اناگاهی) بود. (بندهشن، کرده بیست و چهارم، بند ۱)، بعلاوه مزدیسنا اندیشه همزاد و هم توان بودن اهرمزد و اهریمن را بر نمی تافت از این رو در این آیین زروان را که پدر دوبن شمرده می شد کنار نهاده و اهرمزد را از هروسپ-آگاهی (دانش مطلق) برخوردار کرده اند که همواره از اندیشه های پتیاره اهریمن آگاه است در حالیکه اهریمن در پس-دانشی (جهل) است و از رای ها و طرح هایی 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 آیدادش گردد و پتیاره‌اش از دام و دهشن بازداشته شود (بندهشن، کرده‌هشتم، بند ۱۱).

این روایت آشکارا یک نوع بازسازی ناشیانه‌ای است که در آن مواد معینی از یک گزارش اصلی، که با باورهای مزدیسنا هیچ گونه سازگاری نداشته، به عاریت گرفته شده است. دوران نه هزار ساله کارزار که اهرمزد به اهریمن پیشنهاد می‌کند زمینه‌ای اساسی گزارش اصلی است، ولی هیربدان مزدیسنا که نمی‌خواستند حتی بطور 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 فرمانروای 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 تطابقی 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 فاصلهٔ زمان کارزار اهرمزد و اهریمن طی کند 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 یابطور نامستقیم از نوشته‌های مزدیسنا استنباط می‌شوند، توافق و همداستانی ایجاد می‌شود.

به گفتهٔ 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 شکفت آمده است. معنی ساده آن این است که اهرمزد باشند در میان روشنی درخشش بیکران خود را برگیهانی که بخته‌است متجلی خواهد کرد و سایه‌ها، که گونه‌ای از تاریکی هستند و از اهریمن برخاسته‌اند، برای همیشه ناپدید خواهند شد. باز پلوتارخ آورده است: آنگاه خدائی که این همه را پرداخته یعنی اهرمزد (و نه سوشیانس روایت‌های مزدیسنا) آسوده و یکزمان خواهد آرمید چنانکه مردی به خواب رود. در حال حاضر دربارهٔ این عبارت مبهم که شاید تحریف نیز شده است نمی‌توان گزارشی ارائه کرد، شاید اشاره به درنگ و سکونی است که در فاصلهٔ 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 راستین گفتار پلوتارخ که تنها بخشهایی از آن به عنوان عقاید زروانی شناخته شده بود ناگزیر بودیم که همه جزئیات مهم آنرا بررسی کنیم. غیر از چند مورد، که به علت اندکی آگاهی ما مبهم می نماید، همه این متن را باید به عنوان يك گزارش کهن و موثق زروانی انگاشت. گفتار پلوتارخ که ضمن آن از تئوپمپوس نقل قول شده و شاید از نوشته های اودموس نیز الهام گرفته شده، بدینسان، به سده چهارم پیش از میلاد مربوط می شود. تئودور موپسوستایی، از نیک و تئودور بار کنای، که روایاتشان مورد بررسی قرار گرفت، به سده های چهارم، پنجم و هفتم میلادی متعلقند. آنچه که در فاصله این سده ها و در روایات و گزارشهای گوناگون به چشم می خورد 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^{۶۱} Damascius از اودموس که آشکارا درباره زمان یا مکان بسان پدر دو بن آغازین گواهی داده است در این باره، به عنوان مدرکی دیگر، می توان از نوشته ارسطو که اساس و بنیاد جهان را به يك بن برین نسبت می دهد نیز نام برد. با توجه به این مطلب که ارسطو در رساله خود به نام «درباره فلسفه» به هم زیستی اهرمزد و اهریمن اشاره کرده از اینرو بن برین که او دوباره نام برده چیزی جز زمان نمی تواند باشد. از سوی دیگر بنا به گفته دیوژن لارنس^{۶۲} Diogenes Laertes مغان ایزدانی داشتند که

هم نر و هم ماده بودند* باید توجه داشت که این توصیف تنها می تواند درباره زروان صدق کند چون در رساله «اعمال انا هید» ضمن اشاره های فسوس آمیز مسیحی درباره این صفت زروان تأکید شده است و آن را دستاویزی برای حمله به زروانیه ساخته اند : « چگونه توانی گفت که آتش و ستارگان فرزندان هم مردند که از او و یا از دیگری زاده اند ؟ هرگاه هر مزد خود آبتن 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 برای او همسری انکاشته اند، همسری که نام او نیز نشناخته است***

یونانیان از دیر باز آیین زمان اکران را به زردشت و مغان نسبت می دادند و آنان ، چنانکه یونکر باز نموده، آنچنان به این پندار خو گرفته بودند که عقاید خودشان درباره اعصار ازلی Aions تحت تأثیر باورهای زروانی قرار گرفته بود و این امر خود قدمت و اهمیت کیش زروانی را

* Diogenes Laertes, Prooem, J. 7.

** Nöldeke, Festgruss. an. R. Von. Roth, P. 47 ; Mariés, Le De Deo d' Eznik, P. 46; Neu, Rev. his. relig., 1927, P. 189.

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

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

آشکار می‌کند. این حقیقت که در سرودهای گاهانی درعین ردّ و انکار اصول ثنوی محض از دومینوی همزاد سخن رفته خود دلیل آن است که باوری به زروان يك آیین پیش از زردشتی است. اوستای اخیر انباشته از عقاید زروانی است ولی همه موارد این تأثیر پذیری 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 مزداپرستی آگاه شده و بیش از پیش به مبارزهٔ خود برضد آن افزودند، در حکمت الهی و یزدان‌شناسی مزدیسنا بادقت و صراحتی هرچه بیشتر دوگرایش کفر آمیز و بدعتی تقبیح و انکار شده است، این دو بدعت و بدکیشی عبارتند از: نخست اعتقاد به همسانی و برابری دوبن نیک و بد و دیگر باوری به هر آیینگی و جبر که هر دو از آیین زروانی سرچشمه می‌گرفت*؛ ولی باید به خاطر داشت که مینوگرایی (Spiritualism) مزدایی که تنها در دورهٔ ساسانی و پس از پذیرفته شدن مزدیسنا بسان دین رسمی توانست به توفیق و برتری رسد نتوانست از يك 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 یادست کم، عناصر اصلی آنها از آن آیین به عاریت گرفته شده بود.

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

دربارهٔ این واکنش تنها از طریق گزارشهای رسمی و سنتی آگاهی داریم ولی 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 طریق آنها عقاید زروانی در مزدیسنا پذیرفته شده‌اند و نیز از این بابت است پریشانی و درماندگی موبدان پارسی هر بار که خواسته‌اند به تعریف و تحدید قدرت شر و یا نقش زمان به پردازند *؛ هم‌چنین باپرهیز 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 رابطهٔ دقیق آنها بایکدیگر هنوز تا حد زیادی برای ما ناشناخته است. علاوه از دین کهن هندو 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 مد نظر داشت. تعلیمات زردشتی در حلهٔ اول باباوریهای 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

* نک به کتاب یاد شدهٔ یونکر، ص ۱۳۲.

که در نزدیکی مرزهای ایران باختری می‌زیستند نیز به علت اهمیت نجوم و اخترماری در این آیین (ویژگی که در ضمن آن می‌توان احتمالا تأثیر بسیار کهن باورهای بابلی را باز شناخت) لذا احتمال می‌رود که این مذهب، صرف نظر از منشاء و جایگاه اصلی آن، بیشتر در باختر ایران رواج داشته است. یافتن پاسخ این مشکل 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 بعمد 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 بناچار 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 مدارك 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 نتیجه‌های معین دست یافته و بتوانیم آنها را نظام و ترتیب بخشیم.

شخص زردشت و تعلیمات مغان بر روی افکار و اندیشه‌های یونانی تأثیری پرداخت که راست و واقعی بود ولی بیمودن و سنجش این تأثیر مشکل می‌نماید. در زمانهای بعد برداشت یونانی دربارهٔ اعصار ازلی خود از يك برخورد و تماس کهن معنوی با عقاید ایرانی حکایت می‌کند. ولی نمی‌توان چنان انگاشت که یونانیان تنها يك 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 و اندك اندك روبره تکوین و کمال می‌رفت و همان است که هر دوت بازگو کرده است، گونهٔ انحطاط

یافته آیین مزدایی که استرابو آنها را مشاهده و گزارش کرده است و بالاخره آیین زروانی که پلوتارخ از طریق نوشته‌های تئوپمپوس و شاید اودموس با آن آشنا بوده است. هر يك از این کیشها به‌دوره متفاوتی تعلق دارد و شاید هر کدام در محدودهٔ معینی از سرزمین ایران رواج داشته‌است. نه یونانیان و سربانی‌ها و نه نویسندگان ارمنی: هیچ يك، از زردشت اوستایی و از آیین او که درگاهان اوستا بازگو شده، آگاهی نداشتند. این حقیقت را باید همواره بدخاطر داشت. چون پرداختن به این امر و یافتن علمتهای آن از حوصلهٔ تحقیق ما بیرون است تنها به یادآوری این نکته اکتفا می‌کنیم که گرایشی در ماست که دربارهٔ نشأت و گسترش آیین زردشتی در زمان باستان اغراق کنیم. به احتمال زیاد آیین زردشتی در آغاز يك نهضت محلی در گوشه‌ای از ایران خاوری بود که هنوز مرزهای جغرافیایی آن معین نشده‌است. این آیین نو با مقاومت و مقابلهٔ 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 مزید سنا 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 بینم بتوانم تصویری از جنبشهای مذهبی و دگرگونی و پیچیدگی و نوکشی و دین‌آوری داشته باشیم.

یادداشت‌های مترجم

یازدهم فصل: دشت سیاه

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 پ. م. در شهر رم بود و 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 خون‌آسیایی در گهایش 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 بعد 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 کرده 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، دریا بارهای مغرب و عربستان و مصر و آفریقا آگاهی‌هایی داده شده است. کتاب او به عنوان یکی از مهم‌ترین آثار جغرافیای تاریخی روزگار باستان سرشار از داده‌ها و اطلاعات گرانبها و سودمند است.

کتاب جغرافیای اوبامتن یونانی و گزارش انگلیسی به همراهی حواشی و یادداشتهای مفید توسط ه. ل. جونز در ۸ مجلد منتشر شده است* .
اطلاعاتی که استرابو دربارهٔ دین و آیین ایرانی در کردهٔ 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 راپ، محقق آلمانی، ضمن مقالانی 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 Ubrigen Iranien nach den griechischen und romischen Quellen*, ZDMG. XIX, 1865, pp. 1 - 88; XX, 1866, pp. 49 - 140

در «نثریهٔ انجمن آلمانی خاورشناسی» و سپس توسط کلن در کتاب معروف او به نام «روایات یونانی و لاتینی دربارهٔ دین ایرانی»: Clamen, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persiche Religion*, Bonn, 1920 .
مورد بررسی قرار گرفت. مقالات راپ 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 تکمیل 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 ۲، ش ۲ - «پلوتارخ»:

پلوتارخ (Ploutarxos) (متولد ۴۶ و متوفی پس از ۱۲۰ میلادی)

* *The Geography of Strabo*, Transl. by H. L. Jones, 8, Vols. (Loeb Classical Library).

پسر اتوبولوس Autobulus از مردمان خرونه Chronaea (شهری در درهٔ سفیسوس Sefhissus 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 زندگی را در زادگاه خود خرونه ، 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 لامپیریاس Lamprias شمارهٔ 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 » ، « فُراسکندری : 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 زندگی نامهٔ مردان تاریخ و شاهان و قیصران و آزادگان و نامورانی است که در روزگار کهن هریک به سبب کرداری و یا تقوا و فضیلتی مشهور و زبانزد بودند . پلوتارخ به سبب سبک و 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 تئوپمپوس Theopompos متکی است در ضمن کتاب مشهور او De Iside et Osiride

که رساله‌ای نیمه‌عرفانی درباره‌ی دین و مذهب است بازآمده و به علت اشتغال بر نکته‌های دقیق و باریک و آگاهی‌های خاص درباره پیشینه کیش زروانی در ایران باختری اهمیت خاصی دارد .

برای آگاهی بیشتر درباره پلوتارخ و آثار او رگ :

R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie Plutarch's von Chearonea*, 1669; R. Hirzel. *Plutarch*, Heft IV of *Das Erbe der Alten: Schriften über Wesen und Wirkung der Antik*, Leipzig, 1912; J. p. Mahaffy, *The Grek World under Roman Sway*, London, 1890; Oakesmith, *The Religion of Plutarch*, Londen, 1902; R. M. Jones *The Platonism Of Plutarch*, U. S. A, 1916; A. Weizsäcker, *Untersuch. ü. P.,sbiog. Technik*, 1931; K. M. Westaway, *Thr Educational Theory of Plutarch*, 1922.

ص ۷، ش ۳ - « بن » :

واژه *principal* (از لاتینی *principium* آغاز، بنیاد و اصل) را در عباراتی که سخن درباره اصل قدیم چیزها و یا بنیادهای آغازین گیهان است به « بن » ترجمه کردم . این واژه فارسی که بازمانده کلمه اوستایی *buna-* (از اصل هندو ایرانی- **bhudhna*) و پهلوی *bun* است از دیر باز در مفهوم بوم و زمینه ، چیز نخستین و اصل و منشاء به کار رفته و چنان می نماید که در زبان پهلوی به صورت یک اصطلاح فلسفی در همین معنی استعمال شده است ، چنانکه در رساله «شگندگمانیک وزار» در این مفهوم به کار رفته و محقق فرانسوی دومناس در ترجمه و گزارش خود از این کتاب آن را به (*principe, racine, fondement*) ترجمه کرده است* .

* *Škand-Gumanik Vičār, Text Pazand – pehlavi trasert . 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 .

ص ۸ ، ش ۴ - « الکیبیادس نخت » :

« الکیبیادس نخت » به پندار محققانی که آن را از خود افلاطون می‌دانند ، از جمله نوشته‌هایی است که مطابق تقسیم بندی کروآزه* از آثار دوره اول افلاطون محسوب می‌شود . موضوع این رساله مانند سه رساله دیگر یعنی شارمیدس Charmides ، لوسیسی Lusis و لاکس Laches که در مجموع يك تترالوژی تشکیل می‌دهند درباره یکی 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 الکیبیادس را دانایی و داد بیاموزد تا این مرد آتنی شگفت در کارکیایهای 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 « الکیبیادس » به دست آمده که نویسنده آن را Aeshines of Sphettos یکی از شاگردان سقراط می‌پندارند .

ص ۸ ، ش ۵ - « دادها » :

کتاب « دادها » مفصل ترین 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 « شهرخوبان » (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

* Platon, Oeuvres Complètes, Traductions et

Introductions par M. Croiset, L. Bobin...; tom. 1, P. 270 .

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

به خود گرفته است. در این کتاب به جای تأکید فراوان دربارهٔ آموختن حکمت و فلسفه اهمیت و والایی دانش احتراماری و ستاره‌شناسی یادآوری شده و آمده است که همه مردمان در شهر باید دانش نجوم فراگیرند. در این کتاب هم چنین برخلاف رساله‌های «جمهوری» و «مرد دیوانی: Statesman» دربارهٔ اهمیت قانون و داد فراوان سخن رفته و بجای «فلسفه و همپرسیگی» به «دین و آیین» اهمیت بیشتری داده شده است و شگفت است که افلاطون در این آخرین کتابش دربارهٔ اشتغال ذهنی دیرین خود یعنی «مثالها Ideas» : جز در يك مورد (965b-966a) اشاره دیگری نکرده است.

در کتاب «دادها» در چندین مورد اشاراتی آمده است که باوری افلاطون را به بن بد و 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 باوریه‌ای ثنوی ایران بر روی افکار و اندیشه‌های فلسفی او رای داده‌اند که بطور کلی درست می‌نماید، ولی باید توجه داشت که افلاطون به هنگام توجیه وجود شر در جهان ضمن بندهای (996 d 10-e7) کتاب «دادها» بدی و پلیدی را ساخته و پرداخته يك بن واحد و دیرین - مانند اهریمن در مزدیسنا - نمی‌پندارد بلکه پتیارگی و شر را از يك و باچندین «مینو و شبخ» ناشی می‌داند، و در مقابل، نظم و تناوب گردش ستارگان، آهنگینی و موزونی و بآیینی گیهان را به يك «مینویك» نسبت می‌دهد. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ 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' histor 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 Microcsmos dan le Timée de platon* 1951; A. E. Tylor, *Platon, The Man and His Work*, (1927)

ص ۸ ، ش ۶ - « پلینی » :

پلینی مهتر Gaius Plinius Secundus وقایع نگار 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 دعاوی 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) درنبرد معروف به جنگ یهود که در سال ۷۰ میلادی اتفاق 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 بازنايستاد و آنچنان درکار 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 ، « زندگی نامه پومپونی دوم De Vita Pomponi Secundi » ، تاریخی درباره جنگهای رومیان بازرمنها 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 گیهان‌شناخت و جغرافیای زمین (فرگرد ۶ - ۲) ، مردم شناسی (فرگرد ۷) ، گیاه و زمین‌شناسی (فرگرد ۱۹ - ۱۲) ، شناخت داروها (فرگرد ۳۲-۲۷) ، 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 دانش پژوهان 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 Oculen itik der Natur - geschichte*; W. Kroll, *Die Kosmologie des älteren p.*, 1930.

ص ۸ ، ش ۷ - « اودوکسوس کیندوسی » :

اودوکسوس Eudoxus از مردمان کیندوس Cnidos (یکی از کلنی‌ها و کوچ نشینهای یونانی در آسیای صغیر) اخترمار 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 بوده؛ لی شهرت و ولایی مقام علمی او به سبب مطالعات و بررسیهای او در زمینه ریاضیات و هیأت است. فرضیه او درباره « دایره‌های هم مرکز » 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 اشمال دارد. از تألیفات دیگر او « جغرافیا » و رساله « دوران هشت‌ساله : Octaëtnis » نام دارد.

اودوکسوس از جمله دانشمندان یونان باستان است که ز طریق نوشته‌های دموکریت Democritus ، که خود در بسابل بوده و از آراء علمای ریاضی و نجوم شرق از جمله Nabu.rimanni آگاهی داشته ، باباوریهایی رایج در خاورزمین و آیینهای مغان آشنا بوده است* و چنان می‌نماید که

* T. L. Heath, *Aristarchus of Somos*, 1913; A. T. Olmstead , *History of the Persian Empire*, 1960, P. 340.

آشنایی افلاطون و حکمای دوره آکادمی 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 فراگرفته بود .

ش ۸ ، ص ۸ - « هلدس » :

هلدس Hades که نامش به زبان یونانی « نامرئی » معنی می‌دهد ایزد مغانک زمین و جهان مردگان است. مادرش Rhea زن ایزد بسیار دیرین یونان بوده که او را بادو برادر دیگرش برای شوی‌زال خود « زمان Kronos » زایید . او در اساطیر یونانی بنی عبوس و ترسناک و بی‌رحم و پادافراه بخش بی‌گذشت بدکاران معرفی شده که در فرود زمین در کاخ تاریکش که در چمن زارهای Erebus در دوزخ آباد Tartaros برافراشته شده نشست دارد و سزوکارش با جهان و جهانیان اندک است .

در کرانی از قلمرو نافرخنده او رود و همناک Styx جاری است که ارواح مردگان در فایقی شکسته بناچار باید از آن بگذرند و سگ سه سر Cerberus ساحل آن را می‌پاید که ارواح سرگشته و یا زندگان گستاخ را که هوای دیدار جهان دیگر را در سردارند بدرد ، در کران دیگر این تاریک‌جای 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 دوین قدیم، مینوی بدیمنی اهریمن را با هلدس یکسان شمرده‌اند و این اندکی مایه شگفتی است زیرا هلدس با اینکه بع جهان تاریکی است ولی باید به خاطر داشت که در آیین یونانی و اساطیر آن هلدس ، شهریار مردگان ، هرگز دیو شر نیست و جنبه اهریمنی ندارد حتی کیفر و عذاب دادن ارواح دروندان و بدکاران نیز از خویشکاریهای او نیست بلکه این وظیفه در اساطیر یونانی به ایزد دیگری به نام Erinyes

واگذار شده است. شاید علت این که یونانیان هدس را با اهریمن یکسان شمرده‌اند این باشد که مانند اهریمن که در تاریکی گاه دارد هدس نیز سرور مغالک است و بر جهان مردگان شهریاری می‌کند چنانکه در آیین مانوی نیز اهریمن شهریار تاریکی نامیده شده است. بادر نظر گرفتن همه قرائن چنان می‌نماید که در یونان باستان مردمان هدس را بابیم و هراس و شاید نوعی کراهت می‌نگریستند و از اینروست که برای این خدا مانند دیگر ایزدانشان معبد و مجرای را نیفراشته‌اند و بسیار کم برای او بزشن و قربانی می‌کردند و از ذکر نام این بخ شوم و ترسناک سخت پرهیز می‌کردند و از نظر آنان از میان خدایان یونانی اومناسترین معادل و همال اهریمن محسوب می‌شد. برای آگاهی بیشتر درباره 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 ۹، ش ۹ - « بندهشن »:

وژه Cosmogony را که بازمانده وژه یونانی Kosmogonia است به بندهشن (بن + دهشن، اسم مصدر از دادن در معنی آفریدن) که وژه قدیم ایرانی است و آفرینش بنیادی و خلقت جهان در روز اول معنی می‌دهد برگرداندم. جزء اول وژه فرنگی گونه ترکیبی Kósmos یونانی است که نظام و شکل و گیاهان معنی دارد و جزء دوم مشتقی از بن فعلی gennaio (از ریشه هند و اروپائی - gen زادن و آفریدن) است که بازمانده‌اش در زبانهای ایرانی ریشه فعلی-gan می‌باشد که وژه‌های زن و زادن از آن است.

ص ۱۰، ش ۱۰ - « سوانته ارانیوس »:

Svante Agust Arrhenius سوانته آگوست ارانیوس

دانشمند معروف سوئدی است که تتبعات او در زمینه شیمی و فیزیک و نظریه او راجع به تعمیم عمل الکترولیتیک در حوزه نمودهای سپهری شهرت دارد و به همان خاطر جایزه نوبل ۱۹۰۳ را بدو بخشیدند. نظریات او درباره دوام جاودانه 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 ۱۰، ش ۱۱ - « اودموس رودسی » :

اودموس از اهالی رودس Rhodes (جزیره‌ای در نزدیکی کناره‌های جنوب غربی آسیای صغیر که کوچ‌نشینان یونانی سه شهر به نامهای Ialysus، Camirus و Lindos 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 روی‌نامه‌ای 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 هیچ کدام باقی نمانده، کتاب دیگر او درباره حکمت الهی و یزدان‌شناسی بوده که پلوتارخ در روایت خود درباره تعلیمات مغان 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 بیان بوده است. ارسطو شناسان خبره بر آنند که نویسنده «اخلاق اودمی Ethica Eudemia» شاید اودموس رودسی بوده است.

ص ۱۰، ش ۱۲ - « تئوپمپوس » :

تئوپمپوس تاریخ‌نگار معروف یونانی است که در سده چهارم پیش از میلاد می‌زیست و از نظر دقت و فرزانی و چیرگی در هنر تاریخ‌نویسی همال

و همسنگ هردوت و توسیدید انگاشته شده است. اوازشاگردان Isocrates سوفیست و سخنور معروف آتنی بود که رای‌ها و نظرهای خاص استادش را در زمینه تاریخ و سیاست در تاریخ نگاریهای 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 پ. م. در ۱۲ فرگرد دربرداشته 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 بویژه دیوژن لارتنس Diogenes Laertiades و پلوتارخ به دست ما رسیده است. روایت این نویسنده درباره اساطیر رستاخیزی و Eschatology ایرانی حایز اهمیت فراوان است.

ص ۱۰، 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 گزارشگران و داستان‌نگاران «Legographer» بوده و هردوت او را با این عنوان یعنی logopoios یاد می‌کند (تاریخ هردوت، کتاب دوم، بند ۱۳۴) و چنان می‌نماید که هردوت روایات او را درباره تاریخ دیگر مردمان و بویژه مصریان نقل کرده است. گزارش بسیار کوتاه هکاتئوس درباره کیش مغی یکی از کهن‌ترین

* E. Myer, *Theopomps Hellenica*, 1909; E. M. Walker, *The Hellenica Oxyrhynchia*, 1913;

شواهد یونانی درباره عقاید دینی ایرانی شمرده می‌شود که توسط دیوژن نقل شده است :

J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, 1913, P. 417, n. 2;
L. Pearson, *Early Ionian Historians*, 1939, ch. 2.

ص ۱۱، 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 فلی یونانی به معنی «واپس‌زدن و کنار نهادن» گرفته‌اند و برخی دیگر آن را از يك 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 این‌که او در اصل ایزد باستانی درخت سیب بوده پذیرفتنی نمی‌نماید. درباره اصل و منشأ این خدا و خاستگاه اولیه آیین او نیز هم چنین پژوهندگان ناهمداستانند. گروهی باتوجه به لقب ویژه آپولو یعنی aukeios و نام مادرش Leto که شاید برگشته‌ای از نام زن ایزد باستانی لیسایی Leda باشد آپولورا يك بغ شرقی انگاشته‌اند که در اصل يك 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 این‌که در آغاز نقش اصلی و خویشکاری او چه بوده نیز ناشناخته است. از یکسو به نظر می‌رسد که آپولو یکی از خدایان خورشیدین (Solar) است که بانور و روشنایی مینوی، البته نه با آفتاب، ارتباط داشته است، ازسوی دیگر برخی از صفات و ویژگیهای آپولو او را يك ایزد برزیگری و شبانی می‌نمایاند 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 حرملایی بودند که مردمان برای

مشورت در بارهٔ چگونگی امور و اقدامها 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 ربهٔ آگاه و روشن روان آدمی و خواهی‌رام و آشتی‌جو و متعادل نهاد مرد را مظهری از آپولو و در مقابل ، نفس تاریک آدمی و خواهی‌شیدا و کام‌جو و آرام‌ناپذیر انسان را جلوه‌ای از دیونیزوس Dionysius انگاشته‌اند*. با توجه به مجموعهٔ قراین چنان به نظر می‌رسد که آپولو در اصل يك ایزد شرقی بوده که آیینش در یونان راه یافته و در آنجا مراسم ستایش او با رسم‌های نیایشی خدایان دیگر یونانی بهم آمیخته و در نتیجه آپولو در اساطیر یونانی خدایی با سرشتی پیچیده و نقش‌های چندگانه تظاهر کرده‌است .

در هم‌آمیگی 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 روشنائی ارتباط داشته است ؛ بدین ترتیب هرگاه این جنبهٔ 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 یکسان شماری این ایزد ایرانی با آپولو که او نیز خدایی خورشیدین بوده** و تحت نامهای Apollo Smintheus و Apollo parnapius و Apollo Nomius از کشتزارها و جانوران حمایت می‌کرد ، چندان بی‌مناسبت نبوده است .

* 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 ویژهٔ آپولو مانند «Phoebus : رخشان» ، «Xanthus : روشن» ، «Chrysocomes : زرین‌گیسو» جملگی آفتاب‌گونگی او را می‌رسانند. در سنگ نبشتهٔ آنتیو حوس اول آپولو- مهر باخورشید و هرمس یکسان شمرده شده‌است.

قزایی هست که نشان می‌دهد که ایرانیان نیز، که باکشودن آسیای صغیر و بخشی از یونان با آداب و عقاید یونانی آشنایی بهم رسانده بودند، نسبت به آپولو که مرواگری حرم او در دلفی همواره به سود شاه بزرگ پیشگویی می‌کرد عنایتی داشتند. در سنگ نبشته معروف Gadatas که به زبان یونانی نگارده شده داریوش شهربان (ساتراپ) خود را به‌خاطر 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. 99ff;
Bethe, *Apollon des Hellen In Antiöoron*, 1924; Robert
Graves, *The Greek Mythes*, I, PP. 76-82.

ص ۱۵، ش ۱۵ - «مای‌لیتا» :

مای‌لیتا Mylitta که گونه بابلی آن Mu'allidtu است و شاید «یاور زایش» معنی می‌دهد نام‌زن ایزد بابلی است که با الهه معروف بابلیان ایشتر Ishtar وابستگی بسیار نزدیک داشته و هم‌چنانکه برخی از خبرگان نظر داده‌اند شاید اصلاً مای‌لیتا یکی از لقبهای ایشتر باشد که زن ایزد را در تجسم مستقل یکی از خویشکامیهایش می‌نمایاند. بنا به گواهی هردوت روسپی‌گری آیینی در بابل با مراسم نیایش مای‌لیتا ارتباط داشت و هربانوی بابلی ناچار بود که حداقل یکبار در زندگیش به خاطر این ایزد بامردی بیگانه هم‌بستری کند. این ویژگی به آیین اناهید نیز راه یافته بود چنانکه در حرم معروف او در ارزنجان ارمنستان دوشیزگان پیش از ازدواج باصطلاح صیغه می‌شدند** (Strabo, XI, 533c).

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

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

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

این که هردوت 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 اودراین 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 Myi\tta به یونانی برگردانده است و A\itta در متن مورخ معروف اناهید annāhid است. پرزیلوسکی تنها محقق است که خواسته است برای گفتار هردوت در مورد یکسان شمردن مهر با زن ایزدان بیگانه توجیهی ارائه کند. ر ک :

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

ص ۱۵، ش ۱۶ - «زور» :

در برابر واژه libation که مشتق از یونانی leibo، لاتینی libāre به معنی «پاشیدن و فروریختن» است و در مورد فدیۀ نوشابه‌ای به کار می‌رود که بهنگام یزشن گاه برخاک و گاه بر روی گوشت حیوان قربانی می‌ریختند واژه زور را برگزیدیم. زور، که معادل پهلوی آن zōhr است، بازمانده واژه اوستایی - zao\ra (سانسکریت hotrá) می‌باشد که از ریشه zu - به معنی ریختن و افشاندن گرفته شده و به فرآورده‌های نوشابه‌ای (آلمانی Trankopfer) اطلاق می‌شود.

ص ۱۵، ش ۱۷ - «میزد» :

میزد بازمانده واژه اوستایی - myazda (سانسکریت miyédha) در مورد فرآورده‌های خوراکی (آلمانی Speisopfer) به کار می‌رود. این واژه در زبان فارسی با اندکی تحول معنوی در معنی مهمانی، مجلس شراب و بزم به کار رفته است :

ای به میزد اندرون هزار فریدون ای نه نبرد اندرون هزار تهمن
فرخی سستانی

علاوه بر واژه میز که از میزد گرفته شده، به گمان من، واژه‌های مزه و مزیدن با میزد از یک ریشه‌اند.

ص ۱۵ ، ش ۱۸ - « سرود خدایان - Theogony » :

هردوت سرودی را که منسان به هنگام یزشن زمسزمه می‌کردند Theogonie خوانده است که مرکب از واژه یونانی - Theo (صورت ترکیبی Theos خدا و بخ) و gonie از ریشه gen در معنی زاییدن است و درواقع «تبارنامه خدایان» معنی می‌دهد. ایزدان یونانی که مطابق برداشت مردمان آن سرزمین مردگونه 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 به‌تبارنامه 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 هردوت از روی قیاس سرودهای نیایشی ایرانی را Theogonie نامگذاری کرده است.

بیشتر ایران‌شناسان برآنند که به احتمال زیاد Theogonie متن هردوت همان سرودهای یشتهاست که هرکدام در بزرگداشت یکی از ایزدان و برشمردن کارها و اقدامهای آنان سروده شده است. در زمان ما تنها شیدرو Duchesne-Guillemin بر خلاف این نظر رای داده‌اند و چنان‌انگاشته‌اند که سرودهای نامبرده همان سرودهای گاهانی است. رک :

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

ش ۱۸ ، ص ۱۹ - « درواسپ » :

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 دارندۀ اسبان» معنی می‌دهد با Gauš Urvan و Gauš Tašan ایزدان دیگری که با گاو و جانور وابسته‌اند ارتباط نزدیک دارد و خویشکاری او پاسداری از جانوران و تضمین خرسندی و تندرستی گوسفند است.

مادل درواسپ در میان نامهای ایزدان هند باستان یافت نمی‌شود،

ولی وجود نام هندی Druvašva (اسم خاصی که در نوشته‌های پورانی pauarnic آمده) و نام ارمنی *Druasp باستانی بودن آیین این بغ بانورا می‌رساند. در آیین مهری درواسب با Silvanus خدای رومی و Epona اسب ایزدگالی یکسان شمرده شده است. در برخی از سکه‌های کوشانی نگاره خدایی در کنار اسبی دیده می‌شود که نامش APOOACPO خوانده می‌شود. اورل اشتاین این نام را صورت یونانی لهراسب دانسته و خدایی را که تصویرش در سکه نگارده شده اپام بات می‌پندارد. ولی دارمستر کتیبه سکه را برگشته DPOOCPO دانسته نگاره آنرا ایزد درواسب می‌شمارد. برخلاف نظرگری که درواسب را با مقایسه با Sūryā (دختر خورشید ایزددهند Sūrya) زن ایزدی خورشیدین و احتمالا تجسمی ویژه اپام ایزد Ušah می‌انگارد، به گمان من، با توجه به نام و صفات خاص درواسب و ارتباط بسیار نزدیک او با گوسفند 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 ایستاده‌اند و همسان او را در نقش‌های یونان نیز می‌یابیم که با صفت « بانوی همه دادن PotniaΘerōn » مشهور است. برای آگاهی بیشتر درباره این ایزد رك : A. Christensen, *Etudes sur le zoroastrianisme de la Perse antique*, 1938, P. 33; H. Usner, *Götternamen, Versuch einir Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, P. 100; L. H. Gray, *The Foundation of the Iranian Religion*, P. 73-75.

ص ۱۸، ش ۲۰ - « اپام نبات » :

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

* F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, P. 86

** Fr. Cumont, *Textes et monuments... de Mithra*, I, P. 174; H. Hubert, *Le Mythe d'Epona* in *Mélanges Linguistiques offert à M. J. Vendryes*, Paris, 1925, P. 187.

هند و ایرنی می‌رسد. نام او به همین گونه در هندی باستان نیز آمده و یکی از باستانی ترین سرودهای ودایی (Rv. II, 35, 21) در ستایش او سروده شده است. به نظر می‌رسد که این ایزد معادل هند وایرانی Neptunus رومی و Poseidon یونانی است که در روزگار کهن اهورایی بس‌والا و و پرچشمت همانند ورونه Varuna و اهورامزدا و مهر بوده است. ولی شکفت است که درنامه 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 بابرخی از خصوصیات نیایشی الهه‌های سامی و ایلامی آمیخته بود در ایران جای ایام نپات را گرفته است. با این همه ستایش ایام نپات همچنان در ایران دوام داشته* و در بیرون از مرزهای ایران نیز گسترش یافته است. درگاه شماری کپادوسی هشتمین ماه سال به نام او Appomena نامیده شده و در آیین مهری او را با نپتون یکسان شمرده‌اند. مطابق روایت هردوت (کتاب پنجم، بند ۴۹) ستایش آب ایزد آریایی در میان سکاها و ایرانی نیز رایج بوده که مورخ یونانی او را با poseidon یکسان انگاشته است. ر ك :

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 ۱۹، ش ۲۱ - « انائیتس » :

انائیتس Anaeitis گونه یونانی نام اناهید Anahita زن ایزد ایرانی است** که آیین او در زمان هخامنشی سخت رواج داشت. بنا به

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

** درباره چگونگی ارتباط نام اناهید با Anat, Nanaî, Anaeitis

و غیره ر ك :

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

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 ایزدیش از همه در ارمنستان و کاپادوسیه و پونتوس روایی 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 روسپگری 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 حرم او شمارة زیادی از بردگان مقدس سرودختر 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 Kybebe (Cybele) آمیخته بود و نگاره‌های بالرداری از او که دو شیر در دوچانش ایستاده‌اند به جای مانده و در آنها اناهید را «ارتمس ایرانی» خوانده‌اند و قراین موجود نشان می‌دهد که اناهید در میان انبیا نشان نیز ویژگی‌های ایرانی خود را حفظ کرده بود و در همه جا بانوی آنها شمرده می‌شد و سروده‌های نیایشی او به زبان بیگانه (ایرانی) زمزمه می‌شد (Pausanias, V, 22; 5).

یونانیان اناهید را با چندتن از زن ایزدان خود از جمله با آتیه، آفرودیت، دیان و آرتمس یکی شمرده و او را بانام «ارتمس ایرانی Artémis Persiké» و یا «دیان ایرانی Diana Persica» نیایش می‌کردند. در زمانهای بعدی اناهید در فریجیا Phrygia با مام ایزد فریجایی Magna Mater یکی شمرده شده و مراسم ویژه نیایش او با رازآیین‌های مهری در آمیخت. برخلاف نظر بنویست و بسیاری دیگر از ایران شناسان که درباره اصل سامی و انیرانی اناهید اصرار کرده‌اند، هم‌چنانکه نیرگ باز نموده، اناهید زن ایزدی ایرانی است که اصل و چهره آریایی دارد و تنها در زمانهای بعدی و به هنگام هم‌آمیختن آیین‌ها در زمان بعد هخامنشی است که او را با دیگر زن ایزدان بین النهرین 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 ر. ک :

Fr. Cumont, ERE. vol ۱, pp. 414-15; Windischmann, *Die Persische Anabita*, Sitzung. b. Akad. Munchen, 1858; E. Herzfeld, *Zoroaster and his world* II, pp 516 - 42; Jean Przyluski, *La Grande Déesse*. 1950, pp. 135 - 7, 140-41

ص ۲۰، ش ۲۲ - « Dyauh » :

هردوت به‌هنگام بازشماری ایزدان ایرانی آورده است که پارسها گنبد آسمان را دئوس می‌خوانند. برخی از محققان از جمله اشپگل و مولتون (صدردیانت زردشتی : ص ۹۳-۲۹۱) در گزارش این عبارت خواسته‌اند « گنبد آسمان » متن هردوت را تعبیری یونانی از نام ایزد باستانی آسمان در ایران تفسیر کنند که نامش در وداها به صورت Dyauh آمده و معادل ایرانی‌اش می‌تواند *dyauš باشد و دردبائله این بحث خواسته‌اند این نام باز ساخته را با در نظر گرفتن برخی از حالات آن (*diyam حالت مفعولی، *divi حالت مفعول غیر صریح) با Dia یونانی که (آسمانی، از آسمان) معنی می‌دهد مربوط کنند. بارتولومه این موضوع را در « تکملة واژه نامه 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 گونه ندایی آن Iuppiter معروف است)، Tivar (ایسلندی کهن - قس واژه Tuesday) و dia (ایرلندی کهن) و غیره بازماند است.

* H. N. Nyberg: *Die Religionen des alten Iran*. 1966, pp. 260f
 ** قس واژه استایی - dyu (Barth. Air, Wb, 861) که در یشت سوم بند ۱۳ آمده و معادل - dyu در هندی باستان است و آسمان معنی می‌دهد.

dyauh بسان یکی از باستانی ترین ایزدان dii otiosi که در در زمانهای بعد در سکون و فراموشی فرو نشست می کنند 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 uṣas و agni و Sūrya و غیره پسران او خوانده شده اند شکوه و جلال دیرین او را به یاد می آورد . 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, dp. 21-22.

ص ۲۰ ، ش ۲۳ - « آنتیوخوس اول » :

آنتیوخوس اول (Antiochus I) پسر مهرداد کالی نیکوس (Mithradates Callinicus) شاه کماجین/ کمازن است که در سده اول میلادی در شمال سوریه شاهی کرد و سنگ نبشته او در نزدیکی نمرود داغ مشهور است . آنتیوخوس که در کتیبه اش خود را مانند پدرش مهرداد خوانده و از بازماندگان داریوش هخامنشی معرفی می کند 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 می خواندند و در همان زمان به فرهنگ و رسوم هلنی نیز عنایت داشتند . در سنگ نگاره او ، که مطابق شرح دتین برگر* تصویر شیرها و بازها بر آن نگاشته اند ، و کتیبه ای به زبان یونانی دارد آنتیوخوس را در میان سه بیغ بار نموده اند . این بغان بانامهای ایرانی و یونانی اهرمزد - ذئوس ، مهر-آپولو و بهرام - هرقل معرفی شده اند . سنگ نبشته آنتیوخوس از جمله اسناد بسیار مهمی است که ازدوران تاریک سلوکی - اشکانی بازمانده و در آن تظاهر کاملی از هم آمیگی عقاید

* W. Dittenberger *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, 1903-05 I, P. 59ff.

دینی ایرانی و یونانی به چشم می‌خورد. علاوه از نسام 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 δikaion) و غیره اشاره شده است. متن یونانی سنگ بشته آنتیوخوس با ترجمه کامل آن در کتاب «گزیده سنگ نبشته‌های یونانی در شرق» تألیف دیتن برگریافت 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 ۲۲، ش ۲۴ - «پوسانیاس» :

پوسانیاس Pausanias نویسنده یونانی اهل لیدی است که در سده دوم میلادی زندگی می‌کرد. کتاب معروف او به نام «وصف یونان Periégesis tés Elládos» در ۱۰ جلد که جغرافیای تاریخی نواحی مختلف یونانستان را دربردارد مشهور است. گواهی پوسانیاس به همراهی شهادت Hermippus (نویسنده قرن سوم میلادی) مبنی بر این که مغان ایرانی دارای کتاب دینی بودند و بگاه یزشن از روی آنها سرودهای نیایشی را می‌خواندند پندار پژوهندگانی را که با انکاء به اقوال نویسندگان موخرتری چون از نیک و باسیل قدیس درباره قدمت نامه اوستا گمان برده اند 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 ۲۹، ش ۳۵ - «اریستوبولوس» :

اریستوبولوس Aristobulus وقایع نگار اسکندر است که در لشکر کشی‌های 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 Arrian و دیودوروس Diodorus

در تحریر زندگی نامه اسکندر و شرح فیروزیهای او از کتاب او سودها برده‌اند و احتمال زیاد می‌رود که روایت استرابو دربارهٔ سرزمین هند بر مبنای گزارشهای اریستوبولوس بوده است. توصیف او از گورهای شاهی هخامنشی و کتیبه آرامگاه کوروش توسط استرابو نقل شده است. ر ک :

Strabo, Xv, 3, 7 in Olmestead's *History of Persian Empire*, P. 66.

ص ۳۰، ش ۲۶ - «بروسوس» :

بروسوس Berossus/Berosus نویسنده یونانی در سدهٔ 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 دربارهٔ رواج آیین ناهید در زمان اردشیر دوم و این که به دستور این پادشاه پیکره‌های زن ایزد رادر شهرهای بزرگ شاهنشاهی مانند بابل، شوش، همدان و بلخ نهادند توسط کلمنت اسکندریه‌ای (Clement of Alexandria, Protepticus) نقل شده و بخشی دیگر از روایات او دربارهٔ 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 ۳۰، 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 خاور میانه محسوب می‌شوند که در هزارهٔ دوم پیش از میلاد در مرزهای شمالی رود فرات در سوریه حکومت می‌کردند.

شاهزادگان میتانی، که نامهای آنان مانند Biridašwa (قس سانسکریت Bṛhadašva دارند) اسب‌بلند، 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 مدارك باز یافته در تل الامر نه Tell - el - Amarna اشارات فراوان راجع به شاهان میتانی آمده است. سنگ نبشته معروف میتانی که زمان نگارش آن به سال ۱۳۱۷ پ. م. می‌رسد مربوط به پیمان نامه‌ای 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 سنگ نبشته از آنان یاد شده عبارتند از اندرا (نامش در کتیبه به صورت Indara آمده)، ورونه (uruvna)، مهر (Mitra) و دو ناسیته (سانسکریٹ 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 چنان ایزدان آریایی نیاکان خود را نیایش می‌کردند. سنگ نبشته میتانی، بازمانده از سده چهاردهم پیش از میلاد، باستانی ترین سند مکتوب زبانهای هند و ایرانی است و از لحاظ زبان شناسی تاریخی و نیز از لحاظ تاریخ مهاجرت تیره‌های آریایی به آسیای میانه و ایران و هند اهمیت بیش از اندازه دارد. کسانی مانند جاکوبی و پارگیتر و کونو* میتانی‌ها را تیره‌ای از آریاهای هندی می‌شمرند ولی مجموعه قراین حاکمی از آن است که میتانیها قبیله‌ای از اقوام آریایی بودند که پیش از جدایی هندیان و ایرانیان از آنان جدا شده و به بن النهرین 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, 196, pp. 301-317; A. Christensen, *Acta Orientalia*, IV, 102 seq.; Ed. Meyer, *Sitzb. K. Preus Akad Wiss.* 1908.

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

ص ۳۰، ش ۲۸ - « ناستیه‌ها » :

ناستیه (سانسکریت Nāsatya) لقب دو ایزد همزاد ودایی است که asvin نام دارند* و از یغان مهم محسوب می‌شوند و بیش از پنجاه سرود در ریگ ودا به نام آنهاست . ناستیه که در اوستا به صورت Nāhaiθya آمده در مزدیسنا از دیوان و موجودات اهریمنی است که نامش را در وندیداد ، فرگرد دهم بندهای ۱۰-۹ 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 asvin با Nāsayta ها رای‌های متفاوتی ارایه شده است ، نظر ژرژ دومزیل که آنها را همسان‌های خرداد و مرداد از امشاسپندان و Quirinus از خدایان رومی و در اصل تجسم ایزدینه خوشکاری (Function) سوم یعنی خدایان بزرگ‌تری و فراوانی می‌پندارد شایسته توجه است . رک :

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

ش ۳۵، ص ۲۹ - « برهما » :

در زبان سانسکریت Brahma هرگاه خشی باشد (گونه‌ای از Brāhman) « منتر ، 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 بازیافت

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

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

Bráhma / Brahman (خنثی) روان برین گیہانی انگاشته شده که 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، Brahma / Brahman (مذکر) مغ و برهمن ادیزینه شده است که در گسترش بعدی مذهب هندی به صورت Brahmā والایی یافته با Prajāpati یکسان گشته و آفریدگار جهان می‌گردد و در کنار Viṣṇu و śiva بغ برین تثلیث هندی را تشکیل می‌دهد .

ص ۴۰ ، ش ۳۰ - « وارو Varro » :

مارکوس ترنتوس وارو Marcus Terentius Varro (۱۱۶-۲۸ پ . 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 شبانی 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 Romaini) ، جغرافیا ، قانون گذاری و سخنوری (De iure civili lib. xv) ، فلسفه ، موسیقی و پزشکی (De scaenicis originilū III, De Comoediis Plautinis) تألیف شده بودند حوصله فراغ 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 (۳۴۵ - ۴۳۰ پ . 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 درآمد به عنوان سپاهی اجیر در لشکر کشی کوروش کهتر بر علیه برادرش اردشیر شرکت کرد و پس از آن که کوروش بنا کام 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. آتنی‌ها گزنفون را به تبید محکوم کردند و او در اواخر عمرش به اسپارت برگشته در شهر کورینت Corinth در گذشت.

گزنفون با همه آولزه جهانگیرش نویسنده‌ای طراز اول شمرده نمی‌شود او در واقع تاریخ نگار و فیلسوفی خود ساخته است و در بیشتر نوشته‌هایش عنایت و گرایش خاص او به اخلاق و مسائل تعلیم و تربیت به چشم می‌خورد. گزنفون اغلب کار جهان و زندگی را ساده گرفته و برای هر گونه درد و مشکل اجتماعی و اخلاقی چاره و دارویی در آستین دارد، با این همه، بسان يك مرد به جهت شجاعت و تقوا و سادگی شخصیتی شایسته احترام است.

نوشته‌های معروف او عبارتند از «اناباسیس Cyro Anábasis» که شرح لشکر کشی کوروش کهتر و برگشت سپاهیان یونانی تحت راهنمایی گزنفون به میهنشان است، «کوروش نامه Cyro Paideia» زندگی نامه 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، «میهن‌انی Symposium»، «یاد‌های سقراط Memorabilia»، «سیاست آتنیان Aθenaion 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 Textgeschite X*. 1915.

ص ۴۲، ش ۳۲ - «کابادوسیه» :

روزگاری همه سرزمین گسترده میان دو رود هالیس Halys و فرات

راکاپادوسیه Cappadocia می‌گفتند که در سنگ نبشته بیستون داریوش به صورت Katpatuka آمده است. بعدها بخش شمالی راپونتوس Pontus و بخش میانه و جنوبی را «کاپادوسیه بزرگ» خوانند. 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 روزگارمادها تاعهدساسانی دودمانهای آزاده (اشرافی) ایرانی در کاپادوسیه امیری می‌کردند و به هنگام حمله اسکندر ارباراد Ariarathes شهربان ایرانی این دهیو تسلیم نشد و بعدها با افزودن بخشهای دیگری از سرزمینهای همجوار به کاپادوسیه در سال ۳۵۵ پ.م. در آنجاسلسله 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 هم آمیزی 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 گاه شماری کاپادوسی در جلد اول کتاب معروف کامون «متون و آثار نگاره‌های مربوط به راز-آیینهای مهر»* جمع آوری و گزارش شده

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

است. ایران شناسان زمان ما هر کدام درباره اهمیت گاه شماری ایرانی - کاپادوسی و تاریخ آغاز و رواج آن در آسیای صغیر بحثها کرده و رایهای گوناگون داده‌اند. فهرست نام ایزدان ایرانی و گونه برگشته آنها در تنویم کاپادوسی در کتاب «دینهای ایران باستان»* ص ۴۸۷ و صفحه ۱۹۸ کتاب «گاه شماری در ایران قدیم» تألیف مرحوم تقی زاده 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 ۴۹، ش ۳۳ - « اکیئو » :

اکیئو Akitu جشن سال نو بابل است که همه ساله از آغاز تادهم ماه نisan (نخستین ماه بهاری درگاه شماری 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 اکیئو را، که نام دیگر آن zag-mug است، در همه شهرهای بزرگ و آباد بین النهرین مانند بابل، نینوا، 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 باستانی ترو به دوران سومریان می‌رسد.

از روی منابع آیینی که از دوره سلوکی به جای مانده ** درباره

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

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

ترتیب و آذین جشن اکیتو و مراسم ویژه‌ای که در روزهای معین آن برگزار می‌شد شرح مفصل و پرداخته در دسترس است، برای هر يك از روزهای عید آداب و مناسک خاصی مقرر بود. روز چهارم جشن اسطوره بندهشنی Enuma Elish بازخوانده می‌شد، در روز هشتم پیکره مردوك 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 مردوك و الهه Zarpanit را شادی می‌کردند و بالاخره روز یازدهم پیکره مردوك را دوباره به بابل برمی‌گرداندند.

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

میان جشن سال نو اکیتو و نوروز ایرانی مشابهت و همسانیهایی فراوان به چشم می‌خورد که برخی از پژوهشگران بدان اشاره کرده‌اند. برای آگاهی بیشتر ر ک :

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, *Cult, Mythe et Cosmologie dans L'Iran Ancien*, 1963, pp. 25-36.

ص ۵۱، ش ۴۵ - « 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 بيشماري وقف آنها بود مغان سروري ديني داشتند. اين سرزمين نيز از زمانهاي کهن تحت نفوذ فرهنگ ايراني قرار گرفته و بسياري از باوريهاي ديني و رسم و آيينهاي ايراني را پذيرفته بود. بنا به قول استرابو در همه شهرهاي پونتوس آتشکده‌ها وجود داشت و مغان در همه جا فراوان بودند.

پس از انقراض سلسله هخامنشي شاهان محلي پونتوس که چهر و نژاد ايراني داشتند چندين سده در آنجا شاهی کردند و بزرگترين و معروف ترين آنها مهرداد ششم است که کاپادوسيه را نيز گشوده بود و در نيمه دوم سده اول ميلادي پس از فيروزيهاي فراوان در جنگهايش بر ضد روميان در فرجام شکست خورد و خودکشي کرد و پومپي سردار رومي که آسيای صغير و پونتوس و کاپادوسيه را فتح کرده بود آريو بازان دست نشانده خود را در آنجاها به اميري گماشت و در همان زمان بود که پس از چندين قرن به جای گاه شماری کاپادوسی - ايراني تقويم رومي در اين کشورها رايج شد. رک :

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

ص ۵۲ ، ش ۳۶ - « شهر زلا » :

زلا Zela نام شهر باستانی سرزمين پونتوس بود که به جهت مرکزيت مذهبي و معابد و آتشکده هايش معروف بود و روزگاري حکومت شهر را مغان به عهده داشتند. در اين شهر بود که مهرداد ششم شاه پونتوس در سال ۶ ميلادي ترياريوس Triarius و در سال ۴۷ ميلادي سزار فارناسيس Caesar Phanaces سرداران روم را شکست داد و بعدها به گاه چيرگي روميان اين شهر از سرشاهراها کنار افتاده و رونق پيشين خود را از دست داد. مغان ايراني که در زلا از راه قدرت مذهبي و توليت معابد به سروري رسیده بودند خود را « آذرمو بدان Puraithoi » می ناميدند. علاوه بر پرستش اناهيدي و مهر چنان می نمايد که آيين بزرگداشت آتش که يکی

از ویژگی‌های کیش زردشتی است در این شهر اهمیت داشته است. رك :
S. Wikander, *Fenerpriester in Kleinasien und Iran*, 1946,
pp. 218-19; Jones, *Eastern Cities*, P. 168f.

ص ۵۵، ش ۳۲ - «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 بسان بخت بانوی ماه و گاه بسان 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»، و «کسیکه بیمارها را پزشکی کند» معنی کرده‌اند ولی هیچ يك 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 زادوولد و اهمیت 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 همهٔ دان» ستایش می‌شد و پس از ورود آریاها به یونان به صورت ماه - ایزد هلنی در انجمن خدایان المپی درآمده دختر دژئوس و برادر آپولو انگاشته شده است.

در آسیای صغیر و کوچ نشینهای یونانی که در زمان هخامنشیان مردمانشان با عقاید و مذاهب ایرانی آشنا شده بودند آرتمس را با بانوی آنها دزایران تطبیق داده و اناهید را با نامهای «آرتمس ایرانی Artémis Persiké» و «دیان ایرانی Diana Persica» ستایش می‌کردند. رك :

* Robert Graves, *The Greek Myths*, 1956, I, pp. 83-86

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

ش ۵۶ ، ص ۳۸ - « ننه‌ی Nanai » :

ننه‌ی Nanai نام سامی مام‌ایزد 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 بانامهای ارتمس ،
اردوی . اناهید وایشتر و ننه‌ی درمیان یونانیان و ایرانیان و بابلی‌ها و لودیها
و مردمان آسیای صغیر پرستیده می‌شد .

ستایش ننه‌ی پیشینه‌ی درازی دارد و به پندار کومون* اوشاید یک‌زمان
الهه‌ی شهر Erch (Ourouk) در جنوب بابل بوده است که از دیرباز
باایشتر 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 سنگ نبشته‌ها به صورت Nana نگارده شده و برخی از
محققان چنان انگاشته‌اند که ننه‌ی نیز مانند ماما و غیره یکی از لال نامها
(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 درآمده
است**.

ازسوی دیگر به گمان پرزیلوسکی Nanai شاید به گونه‌ی اصلی نام زن

* Fr. Cumont, *Les Fouilles de Douara-Etropolis*, P. 196-7.

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

ایزد نزدیکتر باشد که بعدها به صورت عامیانه ننه Nana درآمد است* در ایران از دیرباز مراسم نیایشی ننه‌ی با اناهید در آمیخته بود و آیین این دو زن ایزد نه تنها 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 مدعا است. برای آگاهی بیشتر در این باره و رابطه ننه‌ی و اناهید رك :

W. B. Henning, *BSOAS*, 1948, P. 603; I. D. Dyakonov-V. A. Livshits, *Sbornik V chest. 1, A. Obeli* 1960, P. 329; G. Contenau, *La Déesse Nue Babylonienne*, 1914; E. O. James, *The Cult of the Mother Goddess*, 1950.

ص ۵۹ ، ش ۳۹ - « مناندر » :

مناندر پروتکتور Menander Protector نویسنده قرن ششم بیزانسی است. آگاهی ما درباره احوال و آثار او از طریق نوشته‌های نویسنده دیگری به نام Suidas است. مناندر در آثار خود سبک و شیوه آگاثیاس Agathias را (نویسنده معروف سده ششم میلادی معروف به اسکولاستیک Scholasticus) پیروی کرده و کتاب معروف اودر واقع دنباله تاریخ آگاثیاس است. مناندر نیز مانند استاد خود علاوه بر نوشته‌های تاریخی چند رساله در درباره موارد خاص از قبیل هجرو هزل نوشته‌ویکی از آنها درباره مغی ایرانی است که تغییر کیش داده و آیین مسیحی را پذیرفته بود. (Anth. Pal. I, 101) . برای آگاهی بیشتر رك :

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

** معبد ارتمس در Doura-Europos ، همانکه کومون باز نموده ،

درواقع از آن ننه‌ی - اناهید بوده است :

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

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

ص ۶۲، ش ۴۰ - « تئوپمپوس » :

به یادداشت ش. ۱۲ در صفحه ۱۲۵ این کتاب نگاه کنید.

ص ۶۶، ش ۴۱ - « پرفیروس » :

پرفیروس Porphyrius (۳۰۵ - ۲۳۵ میلادی) فیلسوف و نویسنده کلاسیک است که در شهر Tyre (یونانی Tyrōs 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 Plotinus 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 Christianon* که 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 ۶۷، ش ۴۲ - « مولی Moly » :

محققان سرشناسی چون توینر Teubner و برنارداکیس Bernardakis 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 Omonii

آمده است به Moly تغییر داده‌اند*. مولی Moly که در کتاب « تاریخ طبیعی » پلینی بدان دوبار اشاره شده است نام گیاهی باریشه سیاه و گل‌های سفید است (NH. IV. 8, 26 و Pliny) و گمان نمی‌رود که افشردۀ چنین گیاهی در مراسم نیایشی مغان ایرانی کاربردی داشته باشد.

ص ۶۷، ش ۴۳ - « Amomum » :

Amomum نام گلبن خوشبویی است که بنا به گواهی پبسی وورزیل رومیان از آن یارۀ (معجون) گرانها و معطری می‌ساختند : (Pliny, NH., XII, 13, 28; Verg. E. 4, 26).

پرفسور هومل پیش از بنویست مقایسۀ Omomi متن پلوتارخ را باواژۀ hemāma که در نوشته‌های ارسطو و ثئوفراستوس Theophrastus به صورت Omomon آمده است پیشنهاد کرده بود. رك :

F. Hommel, *Geographie und Geschichte des alten Orients*, 1804, P. 207.

ص ۷۱، ش ۴۴ - « کرونوس » :

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

بادر 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 اود را اصل يك خدای غیر آریایی بوده که با کشاورزی و فراوانی محصول ارتباط داشته است و بعدها در شمار ایزدان الهی

* برای آگاهی از پیشنهاد های دیگر خیرگان در این مورد به یادداشت مولتون در ذیل ص ۴۰۰ کتاب « صدر دیانت زردشتی » نگاه کنید

** Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 1881,

cnap. 10

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 سنگ نبشته 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 سرشیر دارد و ماری بر تن او پیچیده است و گاه نگاره‌های آسمانی منطقه البروج را بر سروروی او ترسیم کرده‌اند. نظریه‌ای که برخلاف دیگر محققان این نگاره مهری را، زروان نه، بلکه اهریمن می‌انگارند شایسته توجه است. رك :

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

درباره کرونوس و اساطیر مربوط بدو رك :

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 ۷۱، ش ۴۵ - « تئودور موپوستایی » :

تئودور موپوستایی 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 ادانا Adana معروف است) بوده و از روزگار باستان تا زمان ما مبرزترین و برجسته‌ترین نماینده مکتب معروف به انتیوخ Anthioch محسوب می‌شود. نوشته‌های

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

برای آگاهی از رای متفاوت زیر در این مورد رك :

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

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 بیشتر نوشته‌های این نویسنده از بین برود، در مقابل، تئودور موبوسوتایی‌درمیان مسیحیان سریانی از حرمت و ارج بی‌نظیر برخوردار بود و کلیسای نستوری که او را بالقب «گزارشگر» می‌شناسد بخشی از آثار او را به ترجمه سریانی تا امروز حفظ کرده است. شرح کوتاه تئودور موبوسوتایی 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 وزینر مورد بررسی قرار گرفته است.

رك :

J. Bidez - Fr. Cumont, *Les Mages hellénisés* II, 1938, P. 87; Clemen, *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 از نیک و تئودور بار کنای و الیزائوس و Yohannan bar penkayé کتاب تئودور موبوسوتایی بوده است*.

* برای آگاهی از نظری متفاوت رك :

L. Mariè, *Le De Deo d'Eznik de Kolb... etudes de Critique littéraire et textuelle*, Paris 1924-5.

هیننگ‌رای داده‌است که مأخذ این‌گونه نوشته‌های زروانی يك منبع اصلی است که نمی‌تواند مؤخرتر از سده چهارم میلادی باشد. برای آگاهی بیشتر رك :

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 ۷۱، ش ۴۶ - « هیپولیت قدیس » :

هیپولیت قدیس St. Hippolytus که درگاه شماری کاتولیکی ۲۲ ماه اوت روز مقدس اوست اسقف شهر پورتوس در زمان پاپ Callistus و پاپ Zephyrinus بود 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 ورد مذاهب بدعتی نوشته‌است. 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 « رد همه نوکیشها Refutatio omnium hearesium » که با نام نامناسب Philosophumena مشهور شده برجای مانده است. کتاب اخیر به علت اشتغال بر آگاههای 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 ، يك معمای زردشتی - Zurvan, A Zoroastrian Dilemma » یافت می‌شود. رك :

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

ص ۲۱، ش ۴۷ - « اوسه‌بیوس » :

اوسه‌بیوس Eusebius (۲۶۰-۳۴۰ میلادی) که خویش را با لقب pamphili می‌خواند مورخ شهیر مسیحی است که در زمار عود از محشمان کلیسای شرق و از دوستان مقرب امپراطور کنستانتین (۲۳۷-۲۷۴ میلادی) بود. او یکی از پرآثارترین نویسندگان کلیسا در سده‌های نخستین مسیحی است و لیکن شهرت و فضیلت او به سبب شیوه خاصش در تاریخ نگاری است که به جهت درستی اطلاعات و صحت گواهی‌هایش به « پدر تاریخ کلیسا » مشهور شده است. از آثار معروف او می‌توان از «Demonstratio evangelica»، «praeparatio evangelica» و کتاب مهم او «تاریخ کلیسای مسیحی» نام برد. ر.ک :

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.

ش ۲۱، ص ۴۸ - « باسیل قدیس » :

باسیل / بازیل قدیس St. Basilus (۳۲۹-۳۳۰ میلادی) اسقف 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» نیای آدمیان و نژاد آریایی معرفی شده در دورساله او به نام «Epistula» و «ad Epiphanius» آمده است. ر.ک :

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

ص ۷۲ ، ش ۴۹ - « از نیک 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 ارایه کرده‌اند صیغه زروانی دارد . یکی از این گونه نویسندگان از نیک کلبی نویسنده ارمنی است که در سده پنجم میلادی می‌زیست . گزارش از نیک 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 باروایت‌های سنتی مذکور در کتابهای دینی پهلوی مغایرت دارد که گاه آدمی در درستی مطالب این نویسنده به گمان می‌افتد . ایران شناسانی مانند بنو نیست ، کریستنسن ، نیرگ و شاگردان او و یکاندر 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 بشمار داشته است و کریستنسن حتی ادعا کرد که شاهان ساسانی مذهب زروانی داشته‌اند . در این میان تنها محقق آلمانی شدرد 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 از نیک در سال ۱۹۲۶ درونیز منتشر شده است . برای دسترسی به ترجمه و گزارش گفتار از نیک درباره باورهای دینی ایرانی رک :

* 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 Clio», 1950, P. 310; G. Widengren, «Religionens Wärlld», 2nd ed., 1952, P. 71.

* H. H. Schaeder, «Der iranische Zeitgott und sein Mythos», ZDMG., 1641. PP. 268-99.

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 ۷۲، ش ۵۰ - « الیزائوس » :

الیزائوس / الیشه وارداپت Eliseaus/Elišē Vardapet یکی دیگر از نویسندگان ارمنی است که درباره کیش زردشتی در دوره ساسانیان رساله‌ای پرداخته است. گزارش او درباره اسطوره زروان باروایت از نیک تفاوت چندانی ندارد و به احتمال زیاد مأخذ او در این مورد کتاب از نیک و با نوشته‌های تئودور مویسوستسایی 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 مهرنرسی 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 نظرمی‌رسد با این همه باید یادآور شد که بسیاری از گواهیهایی او درباره باورهای ایرانی نادرست می‌نماید و گزارشی که از « فرمان یزدگرد » نقل کرده از منابع غیر قابل اعتماد مأخوذ بوده و شاید ساختگی باشد. برای آگاهی بیشتر دك :

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

ص ۷۲، ش ۵۱ - « تئودور بارکنای » :

تئودور بارنخونایی Theodorus bar Khōnay نویسنده مسیحی سریانی در سده هشتم میلادی است که کتاب او به زبان سریایی به

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

نام « Scholia » - که در آغاز قرن بیستم کشف و منتشر شد - حاوی آگاهیهای گرانها دربارهٔ دیانت مانوی و باورهای زروانی است .

فصل مربوط به اصول مذهب زردشتی در کتاب « Scholia » توسط امیل بنونیست در مجلهٔ « جهان شرق » شماره ۲۶ ص ۱۷۰-۲۱۵ بررسی و گزارش شده است* . ترجمهٔ روایت این نویسنده دربارهٔ اسطورهٔ زروانی و گزارش بسیاری از نکته‌ها و مشکلات گفتار او در آن مورد در کتاب « زروان ، يك معمای زردشتی » تألیف زبیر آمده است . رك :

R.C. Zaehnes, *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. Alfaric, *Les Ecritures Manichéennes*, I, 1928, PP. 118-19.

ص ۷۴ ، ش ۵۲ - « علمای اسلام » :

« علمای اسلام » نام ناجور رسالهٔ بسیار مختصر زروانی است که در سدهٔ سیزدهم میلادی نوشته شده و تنها سند به زبان فارسی دربارهٔ آیین زروانی است . متن این نوشته را نخست بار ال شاونسن و مول در سال ۱۸۲۹ ضمن کتاب « Fragmens relatifs à la Religion : Zoroastre extraits des manuscrits Persans de la Bibliothèque du roi, ed. par Olschhausen et Mohl, Paris 1829 » . منتشر کردند و در سال ۱۸۳۱ وولرس آن را به آلمانی ترجمه و در کتاب : « Fragmente ueber die Religion Zoroaster » منتشر کرد و در سال ۱۸۹۸ بلوشه آنرا به زبان فرانسه برگرداند :

« RH R. 1898, XXXVII, pp. 40-49 » .

برای دسترسی به ترجمهٔ انگلیسی این نوشته رك :

* E Benveniste, « Le Témoignage de Theodore bar-Kōnay sur le Zoroastrisme » in « Le Monde Oriental », XXVI, pp. 170-218.

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

ص ۷۶، ش ۵۳ - « ارد Arti » :

ارد که نامش در اوستا Aši آمده زن ایزد « بخت و خواسته »
در آیین ایران باستان است. نام او در سرودهای گاهانی چندین بار آمده و
هم‌چنانکه 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. وهفنی که در این یشت از ارد شده و ارتباط او با یغان
دیگری چون اردویسور اناهید و پارانندی و وابستگی نزدیکی با فر و
سود Savah و غیره نشان می‌دهد که او یکی از زن ایزدان « فراوانی و
افزونی» بوده است. دالا اورادرگونه استومندش تجسمی از « افزونی » و از
لحاظ اخلاقی ایزدپارسایی می‌شمرد** و دارمسترارد را همال مؤنت Aša و
تجسم‌مینوی نیایش می‌پندارد***. گری ارد را با «بخت Baxta» سنجیده
و او را ایزد « بخت و سرنوشت » می‌انگارد

آیین این زن ایزد در باختر ایران نیز رواج داشته و نام چندتن از
آزادگان ایرانی مانند Artibarzanes ، Artibóles ، Artimas شاهد
این مدعاست. درسکه‌های هندوسکایی نگاره ارد را به صورت بانویی که
پیراهن وردایی پوشیده و شاخی در دست دارد تصویر کرده‌اند و در آیین
مهری او را با Tyche-Fortuna یکسان شمرده‌اند. رك :

* B. Geiger, « Die Amesh 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 Avesta*, Gottingen 1925.

ص ۷۹، ش ۵۴ - « چستی čisti » :

چستی čisti (از ریشه اوستایی - Kit آموختن) نام ایزد «فرزانی» در کیش زردشتی است. معادل نام او در هندی باستان به صورت Citti آمده که نام زن اثرون Atharvan و مادر Dabhyāṇas است : Bhāyavat (Purāna, IV, I, 42. چستی مانند « تندرستی Drvatāt »، « سود Savah » و غیره یکی دیگر از مجردات ایزدینه شده است که می توان 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 ۷۹، ش ۵۵ - « پاردی » :

پاردی Pārēndi نام زن ایزد « پری و فراوانی » در اوستا است که اودرکنار بغانی مانند « دین Daēnā »، « فر Xwarnah » و « چستی čisti » 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 ریگ ودا آمده است*. پیشنهاد ویدمان که پاردی را از لحاظ ایتموولوژی باواژه PerEndī در زبان آلبانی به معنی « بگ . سپهر ، شاه » سنجیده پذیرفتنی نیست ولی احتمال دارد که پاردی باواژه لیتوانی کهن Piluitus (قس واژه دیگر لیتوانی Pil-na پروانباشته) مرتبط باشد. گونترت پاردی

* R. 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.

را بسان همال اهورایی یری Pairikā ، زن ایزد «خواستش و باروری»
انگاشته است . رك :

H. Güntert, KZ, XIV, 1913, pp. 202-4; *Über Reimwortbildungen im Arischen und Altgriechischen*, Heidelberg 1914, pp. 209-10; H. Usner, *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896, p. 98; O. Wiedmann, BB. XXVIII, 1904, p. 12. cf. G. Meyer, *Etymologischen Wörterbuch der albanesischen Sprache*, Strasbourg, 1891, p. 328.

ص ۷۹ ، ش ۵۶ - «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 پانزدهم در ستایش وای «رام یشت» نامیده شده است . در دوره ساسانی آیین این خدا اهمیت داشته و در ادبیات فارسی میانه رام نقش معادی مهمی به عهده دارد و همراه مهرورشن و ارشناد روان مردگان را به بهشت یادوزخ رهنمونی می کند . هم چنانکه مدت ها پیش اشیگل ودوهارله یادآور شده بودند چنان می نماید که رام اوستایی همان وای ایزد است . برای آگاهی بیشتر رك :

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

ص ۸۵ ، ش ۵۷ - «اهورانی» :

اهورانی Ahurāni «وابسته به اهورا» بسان زن ایزدی درینسای شصت و هشتم ستوده شده و درینسای شصت و ششم ، بند ۱ و ینسای سی و هشتم ، بند ۳ نیز از او نام رفته است . مراد از اهورانی که در ینسای هفتگانه به گروهی از آنها اشاره شده بی گمان آبهای مینوی هستند که زنان

اهورامزدا انگاشته شده‌اند و از این جهت همسانهای ایرانی Varuṇāni هستند که آنان نیز در ادبیات ودایی همسران ورونه Varuna هستند (Taittiriya-Samhitā, V, 5. 4. I, VI, 4. 2. 3) رگ :

R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, pp. 65-61; A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, Strasbourg, 1897, P. 125.

ص ۸۶ ، ش ۵۸ - « عبارت الآثار الباقیه »

« و قال الایرانشهری اخذ الله ميثاق النور و الظلمة يوم النوروز والمهرجان ». کتاب الآثار الباقیه عن القرون الخالیة تألیف ابی الحریبان محمد بن احمد البیرونی الخوارزمی . متن عربی ، چاپ ادوارد سانخو ، لایپزیک ، ۱۸۷۸ ص ۲۲۲ .

ص ۹۰ ، ش ۵۹ - « عبارت الفهرست » :

صفة ارض النور و جوالنور و هما الاثنان اللذان كانا مع اله النور اذليين .

قال مانی لارض النور اعضاء خمسة : النسيم والريح والنور والماء والنار و لجو النور اعضاء خمسة : الحلم والعلم و العقل و الغیب و الفطنة . قال : العظمة هذه الاعضاء العشرة کلها التي هي للجو والارض . قال : و تلك الارض النيرة ذات جسم نضيرة بهجة ذات وميض و شروق عليه صفاء طهرها و حسن اجسامها صورة صورة و حُسنًا حُسنًا و بياضا بياضًا و صفاء صفاء و بهجا بهجا و نورا نورا و ضياء ضياء و منظرًا منظرًا و طيبًا طيبًا و جمالا جمالا و ابوابات ابوابات و بروجًا بروجًا و مساكن مساكن و منازل منازل و جنانا جنانا و اشجارًا اشجارًا و غصونا غصونا ، ذات فروع

و ثمار بهجة المنظر و نوربهی با لوان شتی ، بعضها اطیب و ازهر من بعض ، و غماما غماما و ظلالا ظلالا و ذلك الاله النیر فی هذه الارض اله ازلی . قال : ولله فی هذه الارض عظمت اثنی عشر یسمون الابکار صورهم کصورته کلها علماء عاقلون : قال : و عظمت یسمون العمار العاملون الاقویاء . قال : و النسیم حیاة العالم . الفهرست تألیف ابن الندیم به نقل از تکمله کتاب « مانی و دین او » تألیف سید حسن تقی زاده ، تهران ۱۴۳۵ ، ص ۱۵۶ .

ص ۹۱ ، ش ۶۰ - « اگوستین قدیس » :

اورلیوس اگوستین معروف به قدیس St. Aurelius Augustinus (۴۳۰-۳۵۴ میلادی) از سرشناس ترین 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 بزبان شناسی کاتولیک تأثیری عمیق پرداخته است و این تأثیر آنچنان شگرف بوده که تقسیم جامعه مسیحی به دو کلیسای بیزانس و روم را می توان در واقع یکی از نتایج آن شمرد .

نوشته های معروف او مانند « اصول مسیحیت De Doctrina Christiana » در چهار جلد ، « اعترافات Confessiones » درسبزه فرگرد که بخشهای فرجامین آن گزارش سفر آفرینش کتاب عهد عتیق است ، کتاب معروف او در کلام مسیحی به نام « تثلیث De Trinitate » از نفیس ترین آثار دینی مسیحیت محسوب می شوند .

اگوستین پیش از پیوستن به کلیسای کاتولیک چندین سال مذهب مانوی داشته و در آن آیین یکی از « نیوشاگان » بوده است . از این جهت با عقاید مانوی

و آثار مانی آشنایی کامل داشته و به‌مددِ طی رسالات متمدنی که در رد مانویت نوشته اطلاعات گرانمایی درباره آن دین و اصول آن داده است عنوان فرانسوی رساله‌های او در رد مانر ت و مانویان عبارتند از* :

- 1- *Sur Maeurs des Manichéen*
- 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 Manichéen Secundin*

درباره سنت‌آگوستین و تأثیر عقاید مانوی در اندیشه او رک :

P. Alfariq *l'Evolution Intllectuele de Saint Augustine, 1, Du Manichéisme au Neoplatonisme*, Paris, 1918; Feurelein *Ueber die Stellung Augustins in der Kirchen-und - Kultur-geschichte 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 ۱۰۶، ش ۶۱ - « دمشقی » :

در سده پنجم میلادی در اثر سخت‌گیری‌های 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 پرداخته و گفتار خود را به‌ادوموس رودسی (رک : به یادداشت ش ۱۱۰، ص ۱۲۵ این کتاب) نسبت داده است. ولی برخی از محققان در صحت این استناد تردید کرده و بر آنند که

* p. Alfariq, «Les Ecritures Manichéennes » I, Paris 1918, pp. 114-16.

دمشقی برای معتبر جلوه دادن اقوال خود مشاعرات عینی خود را به نویسنده کهن یونانی نسبت داده است*.

برای دسترسی به متن گزارش دمش و ترجمه آن رك :

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

ص ۱۰۶، 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. رك :

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 Zarathuštās », Leipzig 1927, p. 14.

فهرستها

فهرستها

۱- نام کسان

اودموس ۱۱۲، ۱۰۶، ۸۱، ۷۹، ۱۰	آکاتیاس ۵۲
اودوکسوس ۱۰، ۸	آمازیس ۲۸
اوسهتر ۵۰	
اوفرآتس ۲۹	ابوریحان بیرونی ۸۶
اومانس ۵۹	ایبان ۵۰
ایران شهری ۸۶	اد. میر ۳۲، ۲۶، ۱۹، ۲
ای. لوی ۲	ارتمن ۵۵
	اردشیر ۵۵، ۳۰، ۲۰
بارتولومه ۵۳، ۲۲	ارسطو ۱۰۶، ۱۲، ۹، ۸
باردسان ۲۴	اریستوبولوس ۲۹
بردیا ۲۷	ازنیک ۷۴
بروسوس ۳۰	استرابو ۱، ۱۹، ۳۹، ۴۲، ۴۸
بلوئه ۷۵	۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴
بوکلر ۴۷	۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲
	۱۱۲
پاليس ۵۰	اسکندر ۵۱
پرزیلوسکی ۳۵	اشپنگل ۱۳، ۳۶
پلمینی ۸	افلاطون ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱
پلوتارک (پلوتارخ) ۷، ۹، ۱۱	۱۲
۴۷، ۶۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶	اگوستین قدیس ۹۱
۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲	الفریک ۹۸، ۹۹
۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷	الیزائوس ۷۴
۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵	اندلر ۱۰
	انتیوخوس ۲۰، ۵۱، ۵۸

روشر ۱۹	۱۱۲، ۱۰۹، ۱۰۷، ۱۰۶
زاخو ۸۶	پلیو ۹۶، ۸۰
زردشت ۱، ۲، ۳، ۶، ۷، ۸، ۹	پوسانیاس ۲۲
۱۱، ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱	تایله ۷۸
۲۷، ۳۱، ۳۳، ۳۷، ۴۱	تئوپمپوس ۱۰، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۷
۵۷، ۶۳، ۷۷، ۷۹، ۱۰۷	۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۷۹
۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲	۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۱
سارگن ۳۲، ۳۳	۹۳، ۹۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۱
سر و م. رمزی ۵۶	۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹
سوانته‌ارانئوس ۱۰	تئودوربارکنای ۷۴، ۸۴، ۱۰۲
سودربلوم ۱۰۱	۱۰۶
سوروس‌انتیوخی ۹۶، ۹۷	تئودورمویسوستایی ۱۰۶
سوشیانس ۱۰۵	جکسن ۹۷، ۱۰۷
شاون ۸۰، ۹۶	جم ۸۸
شایل ۳۴	خشایارشا ۲۷، ۳۰
شهرستانی ۷۴	دارمستتر ۲۱، ۲۲، ۵۵، ۵۹، ۹۲
شیدر ۸۴	۹۴
فرسایدس ۹	داریوش ۱۴، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۲
فون. سلمه ۷۷	۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۵۱
فیناغورث ۲	دالا ۸۹، ۷۹، ۹۱
فیلونئیموس ۲۹	دلپورت ۵۰
کریستنسن ۱۰۸	دلئیزش ۱۳
کلمن ۴، ۶، ۲۹، ۴۹، ۹۲	دمزیل ۶۰
کمبوجیه ۲۸، ۳۷	دمشقی ۱۰۶
کوروش ۳۸	دیتن‌برگر ۵۱
کومپرتز ۹	دیوژن‌لارتس ۱۰۶
کومون ۸۴، ۹۰، ۹۱، ۹۶، ۹۸	رپ ۳
کیل ۵۶	

نیبرگ ۹۵	گایگر ۳۴، ۳۵، ۵۸، ۷۶، ۷۸
نیچه ۱۰	۸۵
وارو ۴۰	گئوماتای ۲۷، ۳۹
والداسمیت ۱۰۷	گری ۵۸، ۷۸
و. یگر ۱۲	گزنفون ۴۲، ۴۷
ونیدیشن ۸۸	گشتاسب ۳۷
	گلتزر ۵۸
	گوتزه ۹۳
هالهوی ۵۵	
هرتل ۳۳، ۳۷	لانگلو ۸۳
هردوت ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۱۹	لومل ۵۴، ۷۹، ۸۵، ۹۲
۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵	لیتمان ۴۷، ۶۰
۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۶، ۳۷، ۳۸	
۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۶۰	مارتوارت ۴۸
۶۱، ۶۲، ۱۱۱	مانی ۹۶
هکائئوس ۱۰	مناندر ۵۹
هوبشمان ۵۷، ۵۸	مولتون ۱۷، ۲۰، ۴۵، ۸۸، ۱۰۰
هومل ۳۳	مولر ۷۷
	مهردست ۴۷
یوستی ۴۷، ۶۰	میه ۵۷
یونکر ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۹	لمدکه ۱۳، ۱۰۷

۲- نام ایزدان و دیوان

آلیتا ۱۵، ۱۹	آپواو ۱۱
	آدیتیه ۲۵
ایامنبات ۱۸، ۸۵	آذر ۱۸
ارد ۷۶	آرمتی ۷۷، ۸۰
اردوی ۵۵	آفرودیت ۱۵، ۵۶
	آلیلات ۱۹

۱۰۶ ، ۱۰۵	ارمزد ۷۳ ، ۷۴ ، ۱۰۲
اهورامزدا ۲۱ ، ۲۷ ، ۳۱ ، ۳۲ ،	اسرا ۳۳
۳۳ ، ۳۴ ، ۳۵ ، ۳۶ ، ۵۱ ، ۳۸ ،	اسرامزش ۳۳
۵۴ ، ۵۷ ، ۸۵ ، ۹۲	اسورا ۳۱
	اشه ۷۷ ، ۸۰ ، ۸۱
بهرام ۵۸ ، ۶۹	اشی ۷۶ ، ۷۹
بهرام - هرکول ۲۰ ، ۵۱	اکومن ۸۰
برهما ۳۵	امرداد ۵۹ ، ۷۷ ، ۷۸
بهمن ۳۵	امشاسپندان ۲۷ ، ۳۵ ، ۵۶ ، ۷۶ ،
	۷۷ ، ۷۸ ، ۷۹
پارندی ۸۹	اناهیتا ۵۵
	اناهید ۱۹ ، ۲۷ ، ۳۰ ، ۳۸ ، ۵۰ ،
ترمتی ۸۰	۵۱ ، ۵۴ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ ،
تیشتر ۱۸ ، ۹۲ ، ۹۳ ، ۹۴	۶۰ ، ۸۵
	انائیتس ۱۹ ، ۴۵ ، ۵۵ ، ۵۹
چیستی ۷۹	اناداتس ۵۹ ، ۶۰
	اندرا ۳۰
خرداد ۷۷ ، ۷۸	اورانیا ۱۵ ، ۱۹
خشم ۸۰	اومانس ۵۶ ، ۵۷
	اهرمزد ۷ ، ۸ ، ۲۰ ، ۷۴ ، ۷۵ ،
درواسب ۱۸	۸۱ ، ۸۲ ، ۸۳ ، ۸۴ ، ۸۵ ،
دروغ ۸۰	۸۶ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۰ ، ۹۱ ،
دیو ۳۱	۹۵ ، ۹۶ ، ۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۱ ،
	۱۰۲ ، ۱۰۳ ، ۱۰۴ ، ۱۰۵ ،
ذئوس ۸ ، ۱۴ ، ۱۵ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۳۸	۱۰۶
ذئوس - اهورامزدا ۵۱	اهرمزد - ذئوس ۲۰
	اهریمن ۷ ، ۸ ، ۲۸ ، ۳۴ ، ۶۳ ،
رام ۷۹	۶۴ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۸۰ ،
رشن ۸۵	۸۱ ، ۸۲ ، ۸۳ ، ۸۴ ، ۸۷ ، ۸۶ ،
	۸۸ ، ۹۷ ، ۹۸ ، ۹۹ ، ۱۰۰ ،
زروان ۷۲ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۸۷ ، ۸۸ ،	۱۰۱ ، ۱۰۲ ، ۱۰۳ ، ۱۰۴ ،
۱۰۲ ، ۱۰۳ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸	

مهر - آپولو ۵۱، ۲۰	سپندمینو ۸۵
ناستیه ۳۰	سروش ۸۶، ۸۵
ناهید ۱۹	سفندارمذ ۷۸، ۷۷
ننه‌ی ۵۶	شهریور ۷۷، ۸۰
وارهران ۵۸	شیطان ۱۰۲
وای ۷۹، ۱۸	ماروت ۶۰
ورونه ۳۵، ۳۰	ماه‌ایزد ۱۸
وهومن ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۷۷، ۸۰	مای‌لیتا ۱۵
هاروت ۶۰	مزدا ۳۱
هدس ۸	مرش ۳۳
هرمزد ۶۳، ۶۴، ۱۰۷	مهر ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۷، ۳۰، ۳۸
	۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۴، ۵۱، ۶۳، ۸۱
	۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶

۳- جای‌ها

یونئوس ۵۱	آذربایجان ۵۳
تروا ۶، ۶۳	آسیا ۹
زلا ۵۲	آسیای‌صنیر ۲، ۱۴، ۱۹، ۴۸، ۵۳
شوش ۵۵	۵۶
کاپادوسیه ۴۲، ۵۱، ۵۲، ۵۶	ارمنستان ۵۱، ۵۷، ۵۸، ۶۰
۶۱، ۶۰، ۵۷	البرز ۱۰۰
کمازن ۵۱	ایران ۱، ۱۳، ۱۹، ۲۴، ۲۶، ۵۱
کمبریج ۵۲	۵۳، ۷۸
	بابل ۵۶
	بیستون ۱۴

همدان ۵۵	لیدی ۵۶
هند ۵۸، ۳۱	وین ۷۶
یونان ۹۴، ۹۰، ۸، ۲، ۱	

۴- نام کتابها و نوشته ها

تاریخ ارمنستان ۸۳	آبان یشت ۵۵
تاریخ جهان قدیم ۵۲	آیسس و اوسایرس ۶۲، ۹
تاریخ طبیعی ۸	اساس فقه الملة ایرانی ۹۷
تبعات مربوط به آناتولی ۵۶	اعمال اناهید ۱۰۷
تحقیق درباره آیین مانی ۹۶، ۹۰	افسانه فیثاغورث ۲
تمدن بابلی ۵۰	الآثار الباقیه ۸۶
تیریشث ۹۳	الفهرست ۹۰
جشن بابلی اذیتو ۵۰	الکیمادس نخست ۸
جشن نامه اندراس ۶۰	امشاسپندان ۵۸
	اندیشه یونانی ۹
دادها ۸	اوستا ۳۱، ۲۵، ۱۸، ۱۷، ۳، ۲
دایرةالمعارف بریتانیکا ۲۶	۳۹، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۲
درباره فلسفه ۱۰۶، ۸	۷۶، ۵۹، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۴۸
دستور زبان ارمنی ۵۸	۱۰۰، ۹۷، ۹۲، ۸۹، ۸۱
دین ودایی ۴۹	
روایات یونانی و رومی درباره دین ایرانی	بررسیهایی درباره آیین زرتشتی ۱۰۸
۴	بررسیهایی درباره تاریخ ایران ۴۸
ریشه های ایرانی باورهای یونانی مربوط	برین گهان ۹، ۸
به اعصار ازلی ۱۰۱	بندھشن ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵
زند و اوستا ۹۲، ۲۲، ۲۱	بنیاد و آغاز آیین مسیحی ۲
	بهرام یشت ۵۸

- ساردس ۴۷
 سرود بهانی ۲۳
 سرود خدایان ۱۶ ، ۲۲
 سرودهای گاهانی ۷۶ ، ۱۰۸
 سنگ نبشته‌های کوتاه ۵۰
 سه سخنرانی درباره گاهان اوستا ۳
- صحت روایت هردوت درباره مصر ۱۳
 صدر دیانت زردشتی ۱۷ ، ۴۵ ، ۱۰۰
- علمای اسلام ۷۴ ، ۹۹
 عیسی در آیین مانوی ۱۰۷
- فرهنگ نامه اساطیر یونانی و رومی ۱۹
 فرهنگ واژگان زبانهای باستانی ایران ۲۲ ، ۵۳
 فیلیپس ۱۰
- کتابهای مقدس شرق ۵۵ : ۹۵
 کلیو ۱۳
 کوروش نامه ۴۲
- گاهان ۲ ، ۳ ، ۱۸ ، ۶۱ ، ۳۲۰۲۳ ، ۸۰ ، ۸۹ ، ۱۱۲
 گزارش تاریخ هردوت ۱۳
 گزیده سنگ نبشته‌های یونانی درخاور-زمین ۲۰ ، ۵۱
- متون سغدی ۷۷
 مجله انجمن امریکایی بررسیهای شرقی ۱۰۷
- مجله تنوعات ارمنی ۵۸
 مجله علمی گتینگن ۷۷
 مجله مطالعات زبان شناسی تطبیقی ۹۳
 مینوی خرد ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۸ ، ۱۰۱ ، ۱۰۲
 میهمانی ۱۱
- نام نامه ایرانی ۴۷
 نشریه انجمن آلمانی خاورشناسی ۳
 نشریه تاریخ مذاهب ۷۵ ، ۹۹
 نشریه ویژه مذهب شناسی ۷۸
 نوشته‌های مانوی ۹۹
- وداها ۲۲ ، ۲۳ ، ۳۱ ، ۳۵
 وندیداد ۲ ، ۲۵
- یادنامه اد . زاخو ۱۳
 یادنامه دستور هوشنگ ۱۰۱
 یزدان شناسی ارمنی ۵۸
 یزدان شناسی زردشتی ۱۹ ، ۷۹
 یسنا ۳۴
 یشتها ۲ ، ۳ ، ۱۸ ، ۲۳ ، ۷۹۰۵۴ ، ۸۵ ، ۹۳
 یشت پنجم ۵۰
 یشت نهم ۱۸
 یشت هشتم ۹۲
 یشت یازدهم ۸۵ ، ۸۶
 يك رساله مانوی مکتشف در چین ۸۰ ، ۹۶

