

ہزارہ عوامی گمشدہ

جلد اول

زرتشت، اہورا مزدا، اوستا

تالیف

پروفیسر رحیمی



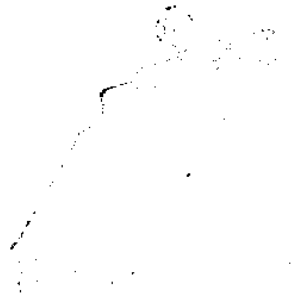
اسکن و نشر: کتابی های ایران

ketabiha-iran.blog.ir

ketabiha-iran.com

[telegram.me/ketabihairan](https://t.me/ketabihairan)

وارد بهار



هزاره‌های گم‌شده

جلد اول

اهورامزدا، زرتشت و اوستا

دکتر پرویز رجبی

نشر توس

۱۶۰۲۹

۸۱،۴،۲۶

۹۵۵

۱۰۱

۳۷۲ هـ



با همکاری مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها
تهران - خیابان شهید لوسانی - ایستگاه زیبا - شماره ۹۱

- هزاره‌های گم‌شده
- جلد اول: اهورامزدا، زرتشت و اوستا
- تألیف: دکتر پرویز رجبی
- ویراستار: بهمن حمیدی
- نمونه‌خوان: کریم حسین آبادی - تارا مختاری
- چاپ نخست: پائیز ۱۳۸۰
- چاپ حیدری
- لیتوگرافی قاسملو
- شمارگان: ۳۳۰۰ نسخه

انتشارات توس، تهران اول خیابان دانشگاه، تلفن ۶۴۶۱۰۰۷، دورنگار ۶۴۹۸۷۴۰

نشانی اینترنت: www.ToosPub.com پست الکترونیک: [E-mail: tus@safineh.net](mailto:tus@safineh.net)

ISBN 964-315-571-4 (Vol 1)

شابک ۹۶۴-۳۱۵-۵۷۱-۴ (جلد اول)

ISBN 964-315-576-5 (5 Vol. set) (دوره ۵ جلدی)

شابک ۹۶۴-۳۱۵-۵۷۶-۵

نمایه مطالب

۱۲۱	گات‌ها	۹	پیش‌گفتار
۱۲۹	ویسپرد	۱۷	سرسخن
۱۳۰	وندیداد		
۱۳۷	یشت‌ها	۲۱	بخش اول:
۱۴۲	هرمز‌دیشت	۲۳	اهورمزدا
۱۴۲	هفتن‌یشت	۲۵	اهورامزدا پیش از ظهور زرتشت
۱۴۲	اردیبهشت‌یشت	۳۱	زرتشت و زمان او
۱۴۴	خردادیشت	۳۸	اهورمزدا در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی
۱۴۴	آبان‌یشت	۵۱	اهورمزدا در گات‌ها
۱۵۴	خورشید‌یشت		اهورمزدا در اوستای متأخر و در
۱۵۴	ماه‌یشت	۷۲	ادب پهلوی
۱۵۵	تیریشت	۷۲	نام‌های اهورمزدا
۱۵۶	درواسپ	۷۷	اهورمزدا در تفکر زروانی
۱۵۸	مهریشت	۷۹	اهورمزدا در مانویت
۱۶۲	سروش‌یشت	۸۰	اهورمزدا در ارمنستان
۱۶۲	رشن‌یشت	۸۵	اوستا
۱۶۲	فروردین‌یشت	۱۰۷	تاریخچه تدوین اوستا
۱۶۶	بهرام‌یشت	۱۱۳	واژه اوستا
۱۶۸	رام‌یشت	۱۱۵	نسک‌های اوستا
۱۷۰	دین‌یشت	۱۱۸	کیفیت و نوع نسخه‌ها
۱۷۱	آرت‌یشت	۱۲۰	یسنا

۲۴۲	آذرگشنسپ	۱۷۱	اشتادیش
	روایت‌های مذهبی و اساطیری	۱۷۳	زامیادیش
۲۴۳	درباره آذرگشنسپ	۱۷۷	هوم‌یش
۲۴۵	سابقه تاریخی آذرگشنسپ	۱۷۷	وَنَدیش
۲۵۲	بازیافت‌های باستان‌شناسان	۱۷۷	خرده‌اوستا
	جایگاه آذرگشنسپ در تحول دینی	۱۷۹	آبان‌نیایش
۲۵۳	ایران پیش از اسلام	۱۸۰	پی‌نوشت بخش اول
۲۵۷	آذر فرنیغ (آتور فرنیغ)		
۲۶۳	آذر بُر زین مهر	۱۸۱	بخش دوم:
۲۶۶	آثَرَوَن	۱۸۳	گاهی به ایران‌شناسی
۲۷۵	بَرَسَم	۱۹۷	بزد آذر
۲۷۷	اومزد	۲۰۱	آتش
۲۷۸	فروهر	۲۰۲	واژه آتش
۲۸۳	امشاسپندان	۲۰۳	پیدایش آتش
۲۸۹	اردیبهشت	۲۰۴	آتش در پیوند با پیشدادیان و کیانیان
۲۹۲	فروردینگان	۲۰۶	داوری یا بازشناسی آتش
	پیوند جشن آبسالان با نوروز بیشتر	۲۰۸	آتش در زمان مادها
۲۹۹	است یا با تیرگان؟	۲۰۹	آتش در زمان هخامنشیان
۳۰۴	اردیبهشتگان	۲۱۰	آتش در زمان اشکانیان
۳۰۵	خردادگان و مردادگان	۲۱۳	آتش در زمان ساسانیان
	آیا میان خرداد و مرداد	۲۱۵	آتش در اوستا و متن‌های پهلوی
۳۰۸	هاروت و ماروت پیوندی وجود دارد؟	۲۱۹	انتقال آتش
۳۱۰	تیرگان	۲۲۱	آتش در ریگ‌ودا
۳۱۱	آرش کمانگیر و تیرگان	۲۲۳	گونه‌های آتش
۳۱۳	آبریزان یا آب‌پاشان	۲۲۵	انواع آتش
۳۱۹	آپوش	۲۳۰	آتش پس از اسلام
۳۲۵	شهریورگان، جشن آرمان شهرداری	۲۳۴	آتش در ایران امروز و هند
۳۲۷	میترا و مهرگان	۲۳۶	مقام‌های روحانی آیین زرتشت
۳۲۷	میترا پیش از زرتشت	۲۳۹	آذران
۳۲۹	میترا پس از زرتشت	۲۴۰	آتش بهرام

۴۰۴	ریشوین	۳۳۱	میترا در زمان هخامنشیان
۴۰۴	اوزیرین گاه	۳۳۶	جشن مهرگان
۴۰۵	آویسروسریم گاه	۳۴۲	مهرگان و موسیقی
۴۰۵	اوشهین گاه	۳۴۳	آبانگان
۴۰۷	آهونور	۳۴۴	آناهیتا
۴۱۰	آشون	۳۴۵	خاستگاه آناهیتا
۴۱۱	آرتَه	۳۵۰	آناهیتا در زمان مادها
۴۱۸	آشوداد	۳۵۱	آناهیتا در زمان هخامنشیان
۴۱۹	اسب در فرهنگ و تمدن ایران باستان	۳۵۶	آناهیتا در زمان اشکانیان
۴۲۱	اسب در اوستای متأخر	۳۶۰	آناهیتا در زمان ساسانیان
۴۲۹	باد، ایزد	۳۶۳	آناهیتا در آبان یشت
۴۳۱	هوئس، آتوسا (آتسا)	۳۶۳	آناهیتا در خارج از ایران
۴۳۴	ابد	۳۶۷	معبدهای آناهیتا
۴۳۵	آزل	۳۷۰	آناهیتا و کوه بی بی شهربانو
۴۳۶	آله (عقاب)	۳۷۱	آذرگان
۴۳۸	سیتمان	۳۷۲	دیگان
۴۳۹	آباختران	۳۷۴	تولد میترا (مهر)
۴۴۳	اختران	۳۷۵	تولد مسیح
	نگاهی به چگونگی ازدواج در		جشن های یلدا یا بزرگداشت تولد
۴۵۰	ایران باستان	۳۷۷	خورشید در روسیه
۴۵۱	پیوند زناشویی	۳۷۸	دیگر جشن های دیگان
۴۵۲	انواع ازدواج	۳۷۹	بهمنگان و جشن سده
۴۵۵	ازدواج با محارم	۳۸۰	امشاسپندبهمن
۴۵۸	حقوق زن در ارتباط با ازدواج	۳۸۲	جشن سده
۴۶۰	انیران	۳۸۶	آیا «سد» سده با «صد» در پیوند است؟
۴۶۰	آخروزه	۳۸۸	اسفندگان، جشن زنان
۴۶۲	ثریته	۳۸۹	واژه و ویژگی های سپندارمذ (اسفند)
۴۶۷	رساله تکذیب و ردّ فرق دینی		سپندارمذ در گات ها، در ادب مزدیسنا
۴۶۹	تکذیب و ردّ کیش پارسی	۳۹۳	و باورهای عامیانه
۴۸۷	نمایه اعلام	۴۰۰	اسفند و زن در آیین زرتشت
	نمایه منابع و مآخذ	۴۰۳	پنج گاه شبانه روز در ایران باستان

به فرزندانم، کتایون، بیتا و سام رجبی و نوه‌هایم آرمین و آرام نوروزی و شایان صالحی، با این امید که آنها بتوانند پس از من با توانایی بیشتری از سهم من از ایران، که به امانت به آنها می‌سپارم، پاسداری کنند. از آنها می‌خواهم که اگر خود نمی‌توانند، هرکدام به سهم خود، وسیله دیگران، در کاستن از خطاها و کمبودهای فراوان این کتاب بکوشند!

پ. ر

پیش‌گفتار

هزاره‌های گم‌شده هزاره‌هایی را می‌نامیم که در تاریخ سیاسی و فرهنگی سرزمین ما وجود داشته‌اند، اما به سبب آگاهی بسیار اندک ما می‌توان آن‌ها را گم‌شده انگاشت و ما، در حالی که سخت شیفته یافتن این هزاره‌ها هستیم، ناگزیریم تنها به نشانه‌هایی جسته و گریخته از آن‌ها بسنده کنیم.

در فروردین‌یشت، که نشانی از تاریخ شناخته‌شدهٔ مادها و هخامنشیان ندارد، بیش از ۳۰۰ نام دشوار آریایی حفظ شده‌است. شگفت‌آور است که در روزگاران بی‌رسانهٔ باستانی چگونه این نام‌های دشوار، که امروز برای ما حتی تلفظ برخی از آن‌ها دشوار است^۱، با انتقال سینه به سینه و شفاهی، به زندگی خود ادامه داده‌اند؟ میزان عشقی که به مردم توانایی حفظ میراث ملی را داده‌است، غافل‌گیرکننده‌است. چه عشقی در درون آن‌ها زیانه می‌کشیده، یا می‌جوشیده‌است؟ فراموش نمی‌کنیم که در جهان بی‌رسانه، دگرگونی زبان از شتاب بیشتری برخوردار بوده‌است. چه باور نیرومند ملی یا دینی و فرهنگی پشتوانهٔ این همه شیفتگی بوده‌است؟ چرا دل‌کندن، این همه دشوار بوده‌است؟ این کیومرث‌ها و جمشیدها و فریدون‌ها که‌ها بوده‌اند؟ آسوانانی که فرورشان در فروردین‌یشت ستوده می‌شود، چه اثر یادماندنی شگرفی در زندگی مردمان هزاره‌های گم‌شده داشته‌اند، که مردم آنان را عاشقانه برگزیدهٔ دل‌کشیده‌اند؟ این هفت کشور روی

۱- به ویژه نام‌هایی که از بند ۹۶ تا ۱۴۲ آمده‌اند. دوستخواه فهرست سودمندی از این نام‌ها فراهم آورده‌است (جلد ۱، ترجمهٔ اوستا، ۴۲۶).

زمین کدام‌ها و در کجاها بوده‌اند؟ هریک از هزاره‌ها و زمانه‌های گم‌شده روزگاران از یادرفته، دربارهٔ وَرَجَم‌کَرْد چه می‌دانسته و از آن چه برداشتی داشته‌است؟ وَرَجَم‌کَرْد همهٔ روزگارا مانند هم بوده‌اند، یا در هر روزگاری چیزی از قلم یا از صفحهٔ دل افتاده است؟ آیا انتقال سینه به سینه، گاهی بی‌سینه مانده و قهرمانی برای همیشه به خاموشی ابدی پیوسته است؟ زندگی و هیجان‌های تاریخی، چه زمانی از اسطوره‌ها جدا شده‌اند؟...

و کدام دلبستگی ژرف سبب پایایی و این همه پویایی اسطوره‌ها در ادب شفاهی شده، که فردوسی برانگیخته و شیفته، در واپسین دم، تا آنجا که توان داشته، سرانجام هر آنچه را که به امانت گرفته، به ثبت تاریخی تاریخ سپرده است؟! آیا مردم روزگار هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان فکر می‌کرده‌اند که کیومرث افسانه‌ای است؟... از هیچ جای شاهنامه بر نمی‌آید که فردوسی با باوری اندک پا به میدان گذاشته باشد. او چنین پنداشته که برای زنده کردن ایرانی، همهٔ غبارها را برگرفته و زنگارها را زدوده و امانت را، به درخشانی، به آیندگان سپرده است.

پیداست که آغاز تاریخ ما، با افسانه‌های متکی بر واقعیت پیشدادیان و کیانیان پیوندی تنگاتنگ دارد. چیزی که هست، یلان اساطیری، با ویژگی‌های اسطوره‌ای خود این تاریخ را بلعیده و آن را هضم کرده‌اند.

به راستی اگر سلیمانصر آشوری، در سال ۸۳۵ پیش از میلاد، در کتیبهٔ خود نامی از پارس‌ها نمی‌برد، چه می‌کردیم؟ تن به آن خواب معروف و افسانه‌ای می‌دادیم که

۱- البته همهٔ مردمی که از ریشه‌های فرهنگی دیرینی برخوردارند، کم و بیش در نگهداری اسطوره‌های ملی خود کوشیده‌اند. شاید بهترین نمونه‌ها ایلید و ادیسهٔ هومر و کتاب مقدس بنی‌اسرائیل باشد. در هر دو نمونه نقش حفظ میراث ملی و هویت تعیین‌کننده است. در اینجا تفاوت در این است که هم یونانیان و هم بنی‌اسرائیل دست کم بیش از یک هزاره زودتر از ایرانیان به ادب مکتوب روی آوردند. از قراین پیداست که اسطوره‌های یونانی مایهٔ کمتری از دوران هند و اروپایی دارند و از بیشتر این اسطوره‌ها به هنگام ثبت، عمر زیادی سپری نشده بوده است. دربارهٔ بنی‌اسرائیل نیز نباید از نقش ناگهانی تعیین هویت غافل شد، با این تفاوت که قوم بنی‌اسرائیل آگاهانه تاریخ می‌ساخت و می‌نوشت. در ایران اما تقریباً همهٔ اسطوره‌ها ریشه در سیاهی‌های تاریخ و دورهٔ آریایی و دورهٔ مشترک هندوایرانی دارند و به یاری آن‌ها می‌توان به نشانه‌هایی از تاریخ واقعی دست یافت.

می‌گوید درختی از شکم مادر کورش روید، یا با شجاعتی بی‌عیب می‌گفتیم که هنوز دربارهٔ آغاز کار هخامنشیان چیزی نمی‌دانیم، اما به فرمان خرد خود می‌پنداریم که هخامنشیان ناگزیر، پیش از تأسیس جهاننداری خود، سابقه و تجربه‌ای بس طولانی در شهریاری داشته‌اند؟ آیا جای تأمل در نظر «جهانشاه درخشانی» بسیار نیست؟ می‌بینیم که پس از ثبت تاریخی نام پارس‌ها، باز افسانه و اسطوره با دلکشی خود امانان نمی‌دهد! من بی آنکه سرنخی به دست آورده باشم، میل غریبی دارم که در تاریخ خودم، پس از فراغت موقت از کار اهورمزدا و زرتشت و اوستا، همهٔ افسانه‌های متنوع مربوط به آغاز کار کورش، بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشی را کنار گذاشته و بسنده کنم به آغاز از جایی که به تاریخ واقعی نزدیک‌تر است و در اعتنا به افسانه‌های آغاز کار کورش، برای آن‌ها پیشنهاد داشتن مبحث تازه‌ای، به نام افسانه و تاریخ را بدهم، که چنین مبحثی بسی خواندنی و دلکش خواهد بود. آنگاه جای تازه‌ای خواهیم داشت برای افسانه‌های در پیوند با آغاز کار اشکانیان، ساسانیان، صفاریان و... اسطوره‌ها هم مانند همین افسانه‌های مربوط به آغاز کار سلسله‌های شاهی شکل گرفته‌اند و گاهی برای خود دودمانی نیز یافته‌اند، مانند پیشدادیان و کیانیان. اما هرگز این دودمان‌گیری بی‌دلیل نبوده است.

دیگر هدف این کتاب، که در جلد نخست دنبال خواهد شد، واکاوی اهورمزدا، زرتشت و اوستا در هزاره‌های گم‌شده است. برخی تصور می‌کنند که اهورمزدا، زرتشت و اوستا را می‌شناسند و چون به این تصور خود عادت کرده‌اند، اغلب با تکیه بر برداشت‌های متنوع و متفاوت دیگران، برداشت‌چندان درستی از اهورمزدا، زرتشت و اوستا ندارند. متأسفانه در میان بعضی از دانشمندان نیز گرایش به آراء گوناگون کهنه و در عین حال متفاوت غربی‌ها آن‌چنان عمیق و جا افتاده است که با هر نظریهٔ جدیدی صمیمانه مخالفت می‌ورزند، غافل از این‌که رأی پذیرفتهٔ آن‌ها دیرزمانی است که مردود شده و امروز کسی به آن اعتنایی ندارد. حاصل این‌که برای خوانندهٔ عامی و حتی دانشجوی جوان، گاهی زرتشت ده‌هزار ساله می‌شود، گاهی شش‌هزار ساله و زمانی هم عصر کورش بزرگ و داریوش. و اگر از دانشجویی بپرسی که او چه چیزی را اوستا می‌نامد، قطعاً پریشانش می‌کنی.

اوستا با این‌که کهن‌ترین متن ایرانیان و در نظر بسیاری کتاب مقدس قدیم‌ترین دین شناخته‌شده جهان، یعنی آیین زرتشت است، و با این‌که ایران‌شناسان مقاله‌ها و کتاب‌های بی‌شماری درباره آن نوشته‌اند، هنوز برای بیشتر ایرانیان دانشگاهی و حتی زرتشتیان کتابی آشنا نیست. اغلب از گفت‌وگوی مردم نه‌چندان عامی و گاهی دانشجو و باتاریخ آشنا چنین برداشت می‌شود که تصویری درست از حجم و محتوای این کتاب ندارند. برخورد رسانه‌ها هم به همین منوال است. حتی گاهی برخی، نوشته‌های پهلوی را نیز اوستا می‌خوانند. شاید کسی در این ناآگاهی چندان گناهکار نباشد؛ چون هنوز در این باره کتابی روشن و دقیق به زبان فارسی نوشته نشده است و مقاله‌های پراکنده موجود به هیچ روی نمی‌توانند آگاهی درخور را در اختیار مردم بگذارند. از سوی دیگر در دو سده اخیر، اوستا علاوه بر کاربرد دینی معمول برای زرتشتیان، زمینه پژوهش ایران‌شناسان درباره مسایل زبان‌شناسی و همچنین تاریخ اجتماعی ایران باستان شده است. اهمیت فوق‌العاده اوستا تنها در این نیست که در مقام کتاب مقدس یکی از دین‌های بزرگ، یگانه منبع پژوهش در روند تحول دین در ایران باستان است، بلکه این کتاب از این روی نیز دارای اهمیتی بی‌نظیر است که حافظ زبان کهن ایرانی، معروف به زبان اوستایی و ذخیره لغوی آن در زمانی بسیار گسترده است. این زبان که امروز دیگر کسی به آن سخن نمی‌گوید، در کنار فارسی باستان، نه تنها یکی از پایه‌های زبان فارسی است، بلکه برای پژوهندگان تاریخ و همچنین ریشه زبان‌های هند و اروپایی نیز گنجینه‌ای است، صرف‌نظرناکردنی. علاوه بر این اوستا شاهرهی است که ما را به پیشدادیان و کیانیان می‌رساند.

پرداخت اروپا به اوستا، با توجه به این‌که اروپاییان در ۱۵۰ سال گذشته در دانش زبان‌شناسی پیشرفت‌های چشم‌گیری دارند و زبانشان هم خانواده با زبان اوستایی است، برای ایرانیان نیز پرثمر است.

در طول سال‌های زیبا و فراموش‌ناشدنی همکاری با مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، که تصدی بخش ایران‌شناسی آن را داشتم، حدود ۲۳۰ مقاله برای مرکز تألیف کردم. به هنگام تألیف هر مقاله، که پس از پژوهشی درخور، در گنجینه غنی

دائرةالمعارف انجام می‌گرفت، چون طبعاً فضای مقاله‌های دایرةالمعارف محدود بود، ناگزیر بخش زیادی از حاصل پژوهش برای هر مقاله، یا در پیوند با آن مقاله، نانوشته می‌ماند. در حالی که این بخش‌های نانوشته مناسب دایرةالمعارف نبودند، برای جامعهٔ تشنهٔ اطلاعات ما می‌توانند بسیار سودمند باشند. از این روی، وقتی که طرح کلی این کتاب شکل گرفت، استفاده از یادداشت‌های فراوان پیشین نیز مدنظر قرار گرفت، که جا دارد در همین جا از دایرةالمعارف بزرگ اسلامی سپاسگزاری شود. در حقیقت جانمایهٔ این کتاب، علاوه بر مراجعهٔ مجدد به صدها مقاله و کتاب، حاصل یادداشت‌هایی است که برای نوشتن مقاله‌های مرکز تهیه شده‌اند. علاوه بر این، بخش‌هایی از کتاب جشن‌های ایرانی خود را که در سال ۱۳۷۵ به چاپ دوم رسیده بود و به سبب تمام شدن نسخه‌های آن، می‌بایستی برای تجدید چاپ آماده می‌شد، تا جایی که با برنامهٔ کار این کتاب هماهنگ بود، به کتاب افزودم.

هدف عمدهٔ این کتاب، که به درخواست جناب آقای محسن باقرزاده، فرهنگی شیفتهٔ ایران باستان و مدیر انتشارات توس نوشته می‌شود، برآوردن نیاز عمومی، به ویژه نیاز دانشجویان است. در این کتاب کوشش شده تا از بیشتر منبع‌های موجود داخلی (که تعدادشان ناچیز است) و خارجی (که تعدادشان سرسام‌آور بی‌شمار است)، اما قابل دسترس و ضرور، با پرهیز از نوشته‌های موازی و همانند، استفاده شود. چون مخاطبان این کتاب، علاوه بر دانشجویان، عموم مردم است، هر مجلد را آگاهانه در دو بخش مستقل تألیف کرده‌ام. در بخش نخست، به اصل موضوع که بافت منسجم‌تری دارد، پرداخته‌ام و در بخش دوم به مسایل جانبی. مثلاً در بخش نخست مجلد اول به اهورمزدا، زرتشت و اوستا پرداخته‌ام و در بخش دوم به برخی از مقوله‌هایی که آگاهی از آن‌ها خواننده را به برداشت درست‌تری از آیین زرتشت نزدیک می‌کند. بخش دوم کتاب خواننده را تا حدودی با باورهای ایران باستان و همچنین اساطیر ایران آشنا خواهد کرد. باید یاد آوری کنم که به سبب استقلال این مقوله‌ها، ممکن است به ندرت و ناگزیر مطلبی به تکرار آمده باشد. اطمینان دارم که دانشجویان، اگر به سبب ضعف نگارنده، چیزی از این کتاب نیاموزند، دست کم با مهم‌ترین منبع‌های مربوط به آیین زرتشت آشنا خواهند شد و این کتاب خواهد توانست همچون یک کتاب دستی یاور آن‌ها باشد.

هرجا برداشتی از اثری شده، بی‌درنگ نام پدیدآورنده اثر با ذکر صفحه در پانویس آمده است.^۱ درباره نوشته‌هایی که پدیدآورنده معینی ندارند^۲ به خود نوشته اشاره شده است. کوشش بر این بوده است که تا جای ممکن به جای ترجمه از اصل کتاب‌های لاتینی استفاده شود، اما گاه که نیاز به نقل قولی مستقیم بوده، از ترجمه فارسی استفاده شده، تا مراجعه به پس و پیش مطلب برای خواننده آسان‌تر باشد. در متن کتاب ترجیحاً از آوردن شکل لاتینی نام‌های خارجی و اصطلاح‌ها پرهیز شده و هر جا نیازی بوده، به اعراب‌گذاری اکتفا شده است. در عوض در نامه کتاب هر جا که ضروری به نظر رسیده صورت لاتینی نام نیز آورده شده است.

نخست تصمیم داشتم، هر جا که به قطعه‌ای از اوستا نیاز دارم، آن قطعه را از کار اوستاشناسان غربی انتخاب کنم. برای این تصمیم، علاوه بر گزینش مکتب، که برایم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، بهانه‌ام این بود که از معدود اوستاشناس ایرانی کسی را نیازرده باشم. از سوی دیگر نمی‌پسندیدم که از اوستاشناس ایرانی غافل شوم. ماه‌ها بر سر گرفتن تصمیمی درست، با خود در کشاکش بودم. نمی‌دانستم متن‌های ضرور از اوستا را از ترجمه‌های ایرانی برگزینم، یا از ترجمه‌های غربی. از متن‌های متنوع ایرانی و غیرایرانی که در اختیار داشتم، هیچ متنی با متن دیگر برابر نبود. مثلاً در ترجمه‌های موجود از گات‌ها، در ۹ متنی که در دست دارم، تنها چیزی که مشترک است، باور پنهان مترجم و هواداران او به «بهترین» بودن ترجمه است! صرف نظر کردن از برخی نمونه‌ها نیز به هدف کتاب، که پرداختن به اوستا برای طیف بزرگی از خوانندگان است، آسیب می‌زد. سرانجام، فکر پاسداری از حرمت پیش‌کسوتان ایرانی مغلوبم کرد، و چنین شد که برای یشت‌ها از شادروان ابراهیم پورداوود و جلیل دوستخواه و برای وندیداد از جلیل دوستخواه، هماهنگ با شیوه نگارش و رسم‌الخط کتاب حاضر، کمک گرفتم. در استفاده از ترجمه پورداوود، به سبب دگرگونی زبان فارسی در دهه‌های گذشته، مسأله فراتر از رسم‌الخط بود. یعنی در بند بند ترجمه‌ها ناگزیر از ویراستاری و بازنویسی بودم. این کار با تکیه‌ای گسترده بر زبان خوب و گزینش پر از وسواس دوستخواه و با توجه بر

۱- شماره فارسی برای اثر فارسی و شماره لاتینی برای اثر لاتینی.

۲- مانند کتاب‌های دینی.

ترجمه‌های اوستاشناسان غیر ایرانی انجام گرفت. در همین جا از دوستخواه سپاسگزاری و ارج نهادن به کار او را جداً توصیه می‌کنم. با این همه به هنگام اشاره به جای جای اوستا، از ترجمه‌های غربی که مترجمان آن‌ها به سبب شیوه کار، در گزیدن برابرها و سواس و دقت ویژه‌ای دارند، استفاده کردم.

باستان‌نگاری که به تاریخ آیین زرتشت می‌پردازد، همواره، همراه این آیین، از سه نقیصه رنج می‌برد:

۱. نبود روایت مکتوب، حتی از دوره قدرت این آیین؛
۲. بهره‌برداری فرمانروایان، به ویژه در زمان ساسانیان از دین و دستکاری آن به مقتضای زمان و سیاست روز؛
۳. انگیزه و کوشش زیانبار همواره‌ای که برای صیانت از این آیین وجود داشته است. من هم مانند این باستان‌نگاران رنج بردم. بنابراین آگاهم، که این تاریخچه می‌تواند در نظر دانشمندان کاری ضعیف باشد. به جای درخواست اغماض از آنان، درخواست راهنمایی و تصحیح دارم. ناشر همه راهنمایی‌های کتبی خوانندگان را در اختیارم خواهد گذاشت. دانشمندان و خوانندگان مطمئن باشند که از پیشنهادهای آن‌ها، در چاپ‌های بعدی به نام خودشان استفاده خواهد شد.

رسم است که در پیش‌گفتار از یاران نویسنده یاد شود. در این جا به سبب بی‌شماری این یاران چنین کاری دشوار است. با این همه، جا دارد که از همسرم لیلی هوشمندافشار سپاسگزار باشم که در طول تألیف، دست خود را با شکیبایی امانتم داد و از ناتوانیم کاست.

تهران، بهار ۱۳۸۰

پرویز رجبی

سرسخن

ندایی درونی مرا به نوشتن این یادداشت وامی‌دارد. از آغاز کار می‌خواستم در پیش‌گفتار کتاب نکته مهمی را درباره شیوه کارم با خواننده‌ام در میان بگذارم، اما نوشتن این نکته برایم دشوار بود. امروز با پایان گرفتن کار تألیف، وسواسی پنهانی سرانجام مرا تسلیم این ندای درونی کرد:

معمولاً چنین است که مورخ برای هر موضوعی که مطرح می‌کند، بی‌درنگ شاهد و منبع خود را معرفی می‌کند. شاهد‌ها به چند گروه عمده تقسیم می‌شوند:

۱. شاهد تاریخی غیر قابل تحریف و دست اول، مانند کتیبه‌ها و نگاره‌ها.
۲. شاهد از میان گزارش‌های نویسندگان و مورخان گذشته و حال، مانند هرودت، طبری و گیرشمن.

۳. شاهد از میان نظریه‌ها و برداشت‌های همین نویسندگان و مورخان.

۴. شاهد از میان هر سه گروه، اما به سبب عدم دسترسی مستقیم، با تکیه بر نوشته‌های دیگر نویسندگان و مورخان و به نقل از آن‌ها.

با دو گروه نخست دشواری چندانی نداریم. گزینش و به کارگیری، بستگی به نوع نیاز مورخ و میزان باور او دارد. با گروه سوم نیز مشکل، عمده نیست: یا مورخ با نظریه و برداشتی موافق است یا مخالف، و موافقت و مخالفت او پیوند بی‌چون و چرایی دارد با اعتبار صاحب نظریه و نوع منبع‌هایی که او به کار گرفته است.

دشواری و نگرانی را گروه چهارم فراهم می‌آورد. ما در ایران به سبب دسترسی نداشتن به منابع دو گروه اول، سخت نیازمند گروه‌های سوم و چهارمیم. برای نمونه از صدها مجلد متن کلاسیک یونانی و رومی، که دو سوم مطلب آن‌ها درباره ایران باستان است، تنها دو یا سه متن به فارسی ترجمه شده است و آن هم ناقص. از متن‌های پهلوی چند سالی است که تنها به چند ترجمه دسترسی پیدا کرده‌ایم. متن پهلوی دینکرد هنوز به فارسی ترجمه نشده است. پس ناگزیر از مراجعه و حتی می‌خواهم بگویم نکدی از دیگرانیم.

اما مورخ می‌داند که این دیگران نیز چندان قابل اطمینان نیستند. پاسخ به چرایی این مسأله، خود دشوار است. آنچه که طرح آن در اینجا به کار ما می‌آید، این است که مورخی که در حال نوشتن تاریخ کشور خود بر پایه نوشته‌های دیگران است، میل دارد این نوشته‌ها را تدقیق کند و به محک بزند. او آگاه است که هر چیزی که می‌درخشد زر ناب نیست. نمونه: نویسنده «الف» اشاره می‌کند که اوستایی که اسکندر با خود برد و دستور ترجمه آن را داد، ۲ میلیون بند داشته است. منبع مورخ، نویسنده قابل اعتماد او آقای «ب» است. اگر نوشته آقای «ب» را پیدا کنی، می‌بینی، منبع آقای «ب» آقای «پ» است، که اگر بخت یار باشد و بتوانی اثر آقای «پ» را هم گیر بیاوری، در می‌یابی که از نوشته آقای «ت» بی‌نیاز نیستی، و سرانجام سر نخ را گم می‌کنی. تازه این را هم می‌فهمی که هریک از آقایان «الف»، «ب»، «پ» و «ت» در حال و هوای ویژه خود و مصادره‌های خود دست به قلم داشته است. بگذریم از مکتب‌های گوناگون و هواداران متنوع داخلی و خارجی آن‌ها! و بگذریم از مکتب خودت که از چند سوزیر فشار است. برآیند این که: تاریخ را هر طور که بنویسی مخدوش است. نویسی؟ باید که با دقت و حوصله هر کاری را که از دستت برمی‌آید، انجام دهی. سرنوشت تاریخ گم‌شده این است که باید آن را در میان تاریخ‌های مخدوش جست. تاریخ یک پیکر واحد نیست که امید به یافتن آن داشته باشی. تاریخ، ظرف هزار پاره‌ای است که آن را به هفت کشور جهان پاشیده‌اند. باید که پاره‌ها را تک تک جست و از پیش پذیرفت که این ظرف پس از بازسازی، لب پریده خواهد ماند.

و سرانجام این که، چون حرف مورخ ایرانی باید متکی بر برداشتی از مورخی بیگانه باشد، و گرنه حنایش به رنگ نخواهد نشست! اغلب می‌بینیم که برای دادن طول و عرض

کاروانسرای متروک، بر سر راه شیراز خودمان، باید از فلان نویسنده بیگانه شاهد آورد. نمی‌خواهم به آنجا برسم که نوشته بی‌منبع بماند، اما می‌خواهم پافشارم که زمان پرهیز از این گرایش رسیده است! در پیش‌گفتار بخش دوم این کتاب خواهیم دید که بیگانگان برای نوشتن تاریخ میهن ما خیلی کوشش کرده‌اند؛ و اینک زمان به دست گرفتن تولید تاریخ و فرهنگ ملی به خود ما هم رسیده است. اما همواره با این آگاهی، که با مالیدن نمدی برای قامت بلند تاریخ، آن را خراب نکنیم، بدین نمط که اغلب خوانده‌ایم.



بخش اول



اهورَمَزدا

پردازندگان به تاریخ پیدایش و تحول دین‌های جهانی، بی‌نیاز از بررسی ژرف آیین زرتشت نیستند. بدون تردید، این نخستین دین یکتاپرست جهان تاثیر فوق‌العاده‌ای بر جهان پیرامون خود گذاشته است و می‌تواند در مقایسه باورها و آیین‌های دیگر دین‌های جهان بسیار سودمند باشد. در حقیقت با زرتشت برای نخستین بار توجه به جهانی دیگر، به مفهوم امروزی، پدید آمد و با تکیه بر نگرش آیین زرتشت این توجه متحول شد. زرتشت یکی از مهره‌های کلیدی جهان باستان، یا به تعبیر ما هزاره‌های گم‌شده است. به هزاره‌های گم‌شده نمی‌توان بدون آشنایی با باورها و برداشت‌های مردم این هزاره‌ها از جهان پیرامون، و به تعبیر زرتشتیان، جهان مینوی پرداخت. این باورها و برداشت‌ها، با ارزش‌های همراه خود، به نظام حاکم بر جامعه شکل داده و به آن هویتی همراه تدبیر بخشیده‌اند. بی‌شک جهان، بدون هویتِ باتدبیر و پیرامون‌نگری و فرانگری، خیلی پیش‌تر از سده بیستم به نیهلیزم می‌انجامید و در جهان بی‌دانش باستانی سبب لگام‌گسیختگی‌های پرعقوبتی می‌شد، که امروز ما حتی از تصور آن عاجزیم. بدون یکتاپرستی آیین زرتشت و مکارم آیین او برخورد ایرانیان با یهودیان، آن برخوردی نبود که در کتاب مقدس با آن روبه‌رو می‌شویم. ایرانیان تحقیقاً قوم یهود را رهایی بخشیده و آنان را از زوال احتمالی نجات دادند.^۱ کورش فرمان به بازسازی اورشلیم داد

۱- برای آشنایی بیشتر نک: تورات، کتاب دانیال، باب ۶. ۸ تا ۱۲؛ کتاب دوم پادشاهان،

و بازگشت یهودیان را از اسارت به اورشلیم ممکن کرد. بویس^۱ معتقد است که فراگیرترین و ژرف‌ترین تاثیر کیش زرتشتی بر دین موسی وارد آمده است. از آن میان، باور به روز رستاخیز که نخستین بار عاموس، پیامبر سدهٔ هشتم پیش از میلاد، مطرح کرد^۲؛ نقش افسانه‌ای حضور سه پادشاه یا مغ به هنگام تولد مسیح و حتی مرتبط کردن آن با پیشگویی زرتشت نیز حکایت از نقش آیین زرتشت در پیدایش مسیحیت دارد^۳. اهمیت نقش سلمان فارسی را هم نباید فراموش کرد.

سرانجام این‌که دیگر امروز جدا کردن اهورمزدا و آیین زرتشت از بدنهٔ حکومت‌های ایران باستان و استخوان‌بندی باورها و اسطوره‌های مردمان هزاره‌های گم‌شده، حتی در آسیای مقدم و صغیر و یونان باستان، امری ناشدنی است. در پی ارتباط غیرمستقیم تفکر دینی ایرانیان با دین‌های بزرگ جهان، با جنگ‌های ایران و یونان و ایران و روم نیز گوهر دین ایرانیان به غرب باستان رخنه کرد و در شکل‌گیری برخی از بینش‌های اخلاقی، فلسفی و عرفانی مردم آن سامان مؤثر افتاد. یکی دیگر از نقش‌های آیین زرتشت را باید در اثری جست که این آیین بر فیلسوفان یونانی و در روند فلسفی یونان گذاشته است. فلسفه‌ای که تا پایان قرن بیستم، بن‌مایهٔ همهٔ فیلسوفان جهان قرار داشته است. بر سر تاثیر زرتشت بر فیثاغورثیان بحث‌های مفصلی شده است. این بحث‌ها هر قدر هم که ضد و نقیض باشند، سرانجام حکایت از نقش زرتشت در فلسفهٔ یونان و فیثاغورثیان می‌کنند. همین اعتبار زرتشت بود که در دورهٔ هلنیستی سبب پیدایش انبوهی از تألیف‌های جعلی به نام زرتشت شد^۴. بنابراین، نخستین گام را در هزارتوها و کوره‌راه‌های گمنام هزاره‌های گم‌شده، با اهورمزدا ی زرتشت برمی‌داریم.

با این‌که به کمک اوستای موجود و همچنین به یاری متن‌های پهلوی برجای مانده،

→ باب ۱۷. ۶، باب ۱۸. ۱۱؛ کتاب عزرا، باب ۱. ۱ تا ۱۷، باب ۳. ۷، باب ۴. ۳، باب ۶؛ کتاب

اشعیا نبی، ۱. ۴۵ تا ۳. ۱۳، باب ۴۴. ۲۸، ۴۱. ۲؛ کتاب دوم تواریخ، باب ۳۶. ۲۲ تا ۲۳.

۱- تاریخ کیش زرتشت، ترجمهٔ فارسی، ۴۶۸/۳، انتشارات توس.

۲- همان‌جا، ۴۷۲.

۳- انجیل، حزقیاء، باب ۸. ۱۶؛ یسوع، باب ۴۵. ۷، ۱۲؛ متی، باب ۲. ۱ تا ۲.

۴- نک: به تفصیل، همان‌جا، ۴۷۴ به بعد.

که در برگیرنده آراء متکی بر سنت زرتشتیان اند، می توان به تصویری شفاف از اهورمزدا دست یافت، یافتن قدمت این نام بسیار کهن دشوار است. امروز با آگاهی های موجود مسلم است که پیش از زرتشت و آیین او، آریاییان و ایرانیان برآمده از این قوم بزرگ با این نام مأنوس بوده اند. به عبارت دیگر با این که تاریخ زندگی زرتشت در هاله ای از ابهام جای دارد، یقین داریم که نام اهورمزدا به هیچ وجه مخلوق ذهن زرتشت، پیامبر ایران باستان، نبوده است. یعنی زرتشت در هر زمانی که وارد میدان شده باشد نام اهورمزدا برای مردم زمان او نامی آشنا بوده است. بنابراین در آغاز بررسی احوال اهورمزدا باید که به اهورمزدا مجرد از زرتشت پرداخت. او دست کم یکی از خدایان بزرگ ایرانیان باستان پیش از ظهور زرتشت است که با ظهور زرتشت به مقام یکتایی می رسد.

این نام مرکب از واژه هند و ایرانی اهوره (اسوره: سرور) و اوستایی مزدا (دانا) به معنی سرور دانا است.^۱ این نام مرکب که در اوستا به صورت اهور مزدا آمده^۲، در متن های پهلوی به اهرمزد و هرمزد و در فارسی اورمزد، هرمزد و هرمز مبدل شده است. به گمان، این که امروز زرتشتیان خدای خود را اهورمزدا می نامند، ناشی از تحولی است که با اوستاشناسی و بازخوانی سنگ نبشته های هخامنشیان آغاز شده است.^۳ پیش از این تحول، حتی برخی از شاهان ساسانی، که نام خدای ایران باستان را برای خویش برگزیده اند، خود را هرمزد (هرمز) نامیده اند.

اهورمزدا پیش از ظهور زرتشت

به سبب روشن نبودن تاریخ ظهور زرتشت نمی توان تاریخی را برای آغاز بحث تعیین

۱- نک: به تفصیل:

Schlerath, B., "Altindisch asu-, awestisch ahu- und ähnlich klingende Wörter", Pratinanam. ed. J. C. Heesterman and others, The Hauge / Paris.

2- Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen, 108; Hinz, Neue Wege im Altpersischen, 121, Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 285-294.

۳- درباره نام اهورمزدا نک: به تفصیل:

Kuiper, "Ahura Mazda <Lord of Wisdom> ?", IJ, XVIII/25-42.

کرد. در هر حال تا زمان هخامنشیان از یزدان‌شناسی و باورهای دینی ایرانیان نمی‌توان جز در اساطیر باستانی ایران و قیاس آن‌ها با اساطیر هند باستان آگاهی یافت. همزادهای اساطیری بی‌شماری که از دوره مشترک هند و ایرانی در ادب ودایی و میراث فرهنگی هند و در داستان‌های پیشدادی و کیانی و میراث فرهنگ باستانی ایران بر جای مانده‌اند، برای بررسی باورهای دینی هر دو قوم از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. البته به هنگام پرداختن به ذخیرهٔ مکتوب از ادب اساطیری ایران توجه به این نکته ضروری است که به سبب نقش ادب شفاهی در ایران، این اساطیر نخست هزاران سال پس از پیدایش به مرور صورت مکتوب یافته‌اند.

هر دو قوم در دورهٔ هند و ایرانی به اسوره (اهوره)ها و دئیو (دیو)های بی‌شماری معتقد بودند. پس از جدایی آریاییان از یکدیگر برخی از این یزدان‌نزد قوم‌های هندی و ایرانی به مقام دیوی تنزل یافتند، مانند اسوره در هند و ایندیره در ایران^۱. در حالی که در ایران اهوره بخشی از نام خدای یکتا، اهورمزدا را تشکیل داد، در هندوستان این ایزد دگرگونی پذیرفت و به یک دیو بدل شد. برای یافتن تاریخ این تحول و چگونگی آن از علم تاریخ نمی‌توان توقع چندانی داشت. شاید ریشه‌های برداشت‌های متفاوت دو قوم را باید در طبیعت و موقعیت اقتصادی-اجتماعی آنان جست^۲. برای این جست‌وجو شناخت آریاییان و چگونگی حضور و جا به جایی آنان در ایران و هند امری اجتناب‌ناپذیر است. با این‌که دربارهٔ روند این حضور بحث‌های فراوانی شده و نظرهای متفاوتی داده شده است، هنوز نظر قاطعی که همگان قایل به آن باشند مقبولیت عامه نیافته است. خوشبختانه، همان‌گونه که اشاره شد، درخشانی در سال ۱۳۷۷ «حضور آریاییان در خاور نزدیک و میانه»^۳ را ضمن کتابی ماندگار، با موشکافی تحسین‌برانگیزی، با تکیه بر بیش از ۹۰۰ مقاله و کتاب بررسی کرده و با برداشتی کاملاً نو به زبان آلمانی در تهران منتشر کرده است، که برای آشنایی با آریاییان کتابی است

1- Thieme, "Die vedischen Aditya und die zarathustrischen Aməša Spənta", Zarathustra, ed. Schlerath, 297 ff.; Duchesne-Guillemin, The Religion of Ancient Iran, tr. JamaspAsa, 237 ff.

2- Gnoli, Zoroaster's Time and Homeland, 83ff; Boyce, A History of Zarathustrianism, 1/9.

3- Die Arier in den nahöstlichen Quellen des 3. und 2. Jahrhunderts v.Chr..

صرف نظر ناکردنی^۱.

یشت‌ها با این‌که بخشی از اوستای متأخر را تشکیل می‌دهند، به سبب ساختار اساطیری خود، که حامل فرهنگ ایرانیان کهن است، یکی از غنی‌ترین منابع یزدان‌شناسی کهن ایران پیش از زرتشت‌اند. علاوه بر این، به کمک یشت‌ها می‌توان به تصویر خوبی از برداشت‌ها و باورهای کهن ایرانی دست یافت. دیگر این‌که پهلوانان اساطیری که ساخته و پرداخته مردم‌اند، جلوه‌هایی‌اند از آرزوهای مردم زمانه‌ای بسیار دور و نمی‌توانند دربرگیرنده حقایقی ملموس، و در عین حال اغراق‌آمیز نباشند. یشت‌ها که ریشه در فرهنگ شفاهی هزاره‌های فراموش شده تاریخ کهن و کهن‌تر ایران دارند، در طول ادامه حیات شفاهی خود - درست به سبب شفاهی بودن - همواره میزبان باورهای فرهنگی - اساطیری حافظان و میزبانان خود بوده‌اند. بنابراین یشت‌ها اندوخته‌ای‌اند سرشار از ادب شمال و شمال شرق ایران. در این‌جا در مقایسه با

۱- نگارنده این کتاب را به کمک مؤلف به فارسی برگردانده است، که به زودی منتشر خواهد شد. در این‌جا برای نمونه قطعه‌ای از این کتاب، که هماهنگ با برنامه و کار ماست و آگاهی از متن آن برای خواننده این کتاب بسیار سودمند خواهد بود، با حذف منابع فراوان، آورده می‌شود: «... زیرا آریاییان *Asura* را به معنای ایزد، سرور و همچنین نامی برای گروهی از ایزدان می‌دانسته‌اند. بعدها، در حالی که ایرانیان او را با نام اهورمزدا در مقام بزرگ‌ترین خدایان می‌پرستیدند، هندیان *Asura* را به جایگاه دیوان اهریمنی تنزل دادند.

در فهرست ایزدان دوران آشوربانیپال (۶۶۸-۶۳۱ ق م) مشابه با همین ایزد ایرانی، ایزدی با نام *Asr-maz* آمده است. بازگشت نام *Asr* در این فهرست نشان آن است که دبیر آن، با فکر به ایزد آشنای آموری، *Asr*، وی را با *Ahura* همسان انگاشته است.

پیوند نام‌های «*Asura*» آشوری و «*Asura*» آریایی پیش از این، پژوهش شده است، اما با این‌که منشأ نام ایزد آریایی را به جای زبان آریایی، زبان آشوری و بابلی پنداشته‌اند، همزمان آریایی بودن ریشه واژه *Asura* «*Sr*» را پذیرفته‌اند. این تناقض نتیجه تأثیر و نفوذ فرضیه «مهاجرت آریاییان» است. در حقیقت احتمال گسترش آیین این ایزد آریایی به آشور بیشتر است، زیرا در حالی که مخالفتی با آریایی بودن ریشه این نام نشده است، منشأ و ریشه آشوری این ایزد تا به حال ناشناخته مانده است. در هر حال این واژه نه سامی و نه سومری است. رواج آیین *Asura* باید به دست آریاییان باختری (احتمالاً آموریان) پس از فروپاشی سلسله سوم اور و تأسیس سلسله لارسا و همچنین در طول فرمانروایی آموریان در میانرودان (دوران لارسا و بابل باستان) انجام گرفته باشد».

سنگ‌نشته‌های فارسی باستان هیچ اندیشه و گزارشی سنگسار نشده‌است. دگرگونی‌پذیری ادب شفاهی، اگر هم انتقال درست و صادقانه ساختار باورها را غیرممکن کرده، سبب حفظ نشانه‌هایی از روند تکاملی آن‌ها شده‌است.

در یشت‌های ۵، ۹، ۱۵ و ۱۷ می‌خوانیم که شاهان و پهلوانان اساطیری ایران باستان، در کنار رودها، در بلندای کوه‌ها، یا در کرانه دریاها برای ایزدان بی‌شماری اسب و گاو و گوسفند قربانی می‌کنند. پیداست که رود، کوه، کرانه دریا (آب) و قربانی از عناصری‌اند که از زندگی مردم جدا نبوده‌اند و در شکل‌گیری مهم‌ترین باورهای آن‌ها نقش حساسی داشته‌اند. انتظار می‌رفت که در یشت‌ها اشاره‌ای به وجود معبد و یا نظیر آن می‌شد، اما برای انجام مراسم آیینی جز فضای آزاد از جای دیگری نامی به میان نمی‌آید. روی هم‌رفته از یشت‌ها، به استثنای چند یشت متأخر، مانند هرمزدیشت، اگر فقط نام اهورمزدا را حذف کنیم، به برداشت‌های دینی ایرانیان پیش از زرتشت دست می‌یابیم.

گزارش هرودت^۲ نیز که حدود ۴۴۵ پیش از میلاد دربارهٔ دین ایرانیان نوشته‌است، به رغم این‌که او نمی‌توانسته‌است آگاهی چندانی دربارهٔ باورهای مردم داشته باشد، درست همان است که از یشت‌ها برداشت می‌شود: ایرانیان نه بت می‌سازند و نه معبد و محراب و کسائی را که چنین می‌کنند دیوانه می‌پندارند. زیرا ایرانیان هرگز، مانند یونانیان، برای وجود خدایان، طبیعت و هیولای انسانی قایل نمی‌شوند (قس: پایین‌تر) و برای نیایش به بلندترین نقطه کوه می‌روند و برای زئوس قربانی می‌کنند. آن‌ها همه گنبد آسمان را به این نام می‌خوانند. پیداست که منظور هرودت از «زئوس» یونانی به صورت نامی عام برای بزرگترین خدایان بوده‌است. در ترجمه یونانی سنگ‌نشته نقش برجسته اردشیر در نقش رستم، معادل هرمزد، زئوس آمده‌است.^۳ هرودت در ادامه می‌آورد که ایرانیان از دیرباز برای ایزدان ماه، زمین، آتش، آب و باد قربانی می‌کنند. در یشت‌ها هم ماه، زمین، آب و آتش عناصری‌اند که حضوری همواره دارند. با توجه به این‌که در زمان هرودت آگاهی از باورهای مردم دوردست بسیار اندک و متکی بر گزارش‌های شفاهی عده‌ای معدود بوده، این گزارش تعیین‌کننده هرودت، که تنها قسمتی از واقعیت

۱- آبان‌یشت، گوش‌یشت (درواسپ)، رام‌یشت و ارت‌یشت.

2- I/131.

3- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 92.

است، نشان می‌دهد که بر خلاف دیگران، دین برای ایرانیان نگرشی روحانی و درونی بوده است. گزارش هرودت روی هم‌رفته انعکاسی است از رگه‌های اصلی اعتقادات ایرانیان از دوران کهن هند و ایرانی^۱. از دیگر گزارش‌های هرودت چنین برمی‌آید که آشنایی او با دین ایرانیان، بیشتر مربوط به دین مغان می‌شود. دین مغان که بی‌تردید ریشه‌های نیرومند و عمیقی در دوره هند و ایرانی داشت، با همه اشاره‌هایی که به آن می‌شود، چندان شناخته نیست. هرودت^۲ می‌نویسد: بر خلاف روحانیان مصری، مغان ایران، جز سگ و آدمی، هر موجودی را با دست خود سرمی‌برند. هرودت در جای دیگر^۳ از میل فراوان ایرانیان به نوشیدن شراب در روز تولدشان سخن می‌گوید و می‌نویسد که ثروتمندان در این روز یک اسب یا یک گاو کباب می‌کنند و مردم عادی تنها به پختن یک تکه گوشت قناعت می‌کنند. هر دو گزارش اخیر مفاخر با تعالیم زرتشت‌اند. در هر صورت ما گزارشی که مؤید این خبر باشد در دست نداریم. به گمان، با شناخت اندکی که از مغان داریم، منظور هرودت از سربریدن و مراسم روز تولد نیز می‌تواند مربوط به مغان باشد.

از نشانه‌ها چنین برمی‌آید که آیین‌های کهن مغان پس از زرتشت، کم‌کم با چهره‌ای دگرگون خود را به آیین مزدیسنا تحمیل می‌کنند. بر خلاف نظر بسیاری از مورخان، ظاهراً افکار عمومی نیز با چنین رخنه‌ای مخالف نیست. همه نشانه‌ها حاکی از این است که مردم دلبستگی‌های کهن خود را رها نکرده‌اند. تنها کوشیده‌اند که در چارچوب آیین زرتشت به آن‌ها مشروعیت بخشند. بنابراین نمی‌توان پیدایش زرتشتی‌گری را تنها ناشی از حکومت‌های دینی دانست. چنین است که دلبستگی‌های کهن آیینی در بخش بزرگی از اوستای متأخر، به ویژه یشت‌ها، منعکس می‌شود. پیداست که آیین زرتشت، با همه زیبایی خود، نمی‌توانسته است، بیش از حد، باورهای آیینی و اساطیری مردم را به کنار بگذارد. گمان می‌رود که هنوز در زمان هرودت نمی‌توان با قاطعیت از آشنا بودن مردم غرب ایران با اهورمزدا سخن گفت. تأکید مکرر سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان بر اهورمزدا شاید بتواند حامل پیامی نو باشد. در این سنگ‌نبشته‌ها شیوه برخورد با اهورمزدا نشان از

1- Hinz, Zarathustra, 33.

2- I/140.

3- I/133.

است، نشان می‌دهد که بر خلاف دیگران، دین برای ایرانیان نگرشی روحانی و درونی بوده است. گزارش هرودت روی هم‌رفته انعکاسی است از رگه‌های اصلی اعتقادات ایرانیان از دوران کهن هند و ایرانی^۱. از دیگر گزارش‌های هرودت چنین برمی‌آید که آشنایی او با دین ایرانیان، بیشتر مربوط به دین مغان می‌شود. دین مغان که بی‌تردید ریشه‌های نیرومند و عمیقی در دوره هند و ایرانی داشت، با همه اشاره‌هایی که به آن می‌شود، چندان شناخته نیست. هرودت^۲ می‌نویسد: بر خلاف روحانیان مصری، مغان ایران، جز سگ و آدمی، هر موجودی را با دست خود سر می‌برند. هرودت در جای دیگر^۳ از میل فراوان ایرانیان به نوشیدن شراب در روز تولدشان سخن می‌گوید و می‌نویسد که ثروتمندان در این روز یک اسب یا یک گاو کباب می‌کنند و مردم عادی تنها به پختن یک تکه گوشت قناعت می‌کنند. هر دو گزارش اخیر مغان با تعالیم زرتشت‌اند. در هر صورت ما گزارشی که مؤید این خبر باشد در دست نداریم. به گمان، با شناخت اندکی که از مغان داریم، منظور هرودت از سربریدن و مراسم روز تولد نیز می‌تواند مربوط به مغان باشد.

از نشانه‌ها چنین برمی‌آید که آیین‌های کهن مغان پس از زرتشت، کم‌کم با چهره‌ای دگرگون خود را به آیین مزدیسنا تحمیل می‌کند. بر خلاف نظر بسیاری از مورخان، ظاهراً افکار عمومی نیز با چنین رخنه‌ای مخالف نیست. همه نشانه‌ها حاکی از این است که مردم دلبستگی‌های خود را رها نکرده‌اند. تنها کوشیده‌اند که در چارچوب آیین زرتشت به آن‌ها مشروعیت بخشند. بنابراین نمی‌توان پیدایش زرتشتی‌گری را تنها ناشی از حکومت‌های دینی دانست. چنین است که دلبستگی‌های کهن آیینی در بخش بزرگی از اوستای متأخر، به ویژه یشت‌ها، منعکس می‌شود. پیداست که آیین زرتشت، با همه زیبایی خود، نمی‌توانسته است، بیش از حد، باورهای آیینی و اساطیری مردم را به کنار بگذارد. گمان می‌رود که هنوز در زمان هرودت نمی‌توان با قاطعیت از آشنا بودن مردم غرب ایران با اهورمزدا سخن گفت. تأکید مکرر سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان بر اهورمزدا شاید بتواند حامل پیامی نو باشد. در این سنگ‌نبشته‌ها شیوه برخورد با اهورمزدا نشان از

1- Hinz, Zarathustra, 33.

2- I/140.

3- I/133.

باوری تازه دارد. گویی باور تازه‌ای در شرف تکوین است؛ باوری که با سقوط هخامنشیان و حتی از نیمه‌های فرمانروایی آنان دگرگون می‌شود و به تدریج از زمان اشکانیان نام اهورمزدا تغییر شکل می‌یابد. پس از این، دیگر در هیچ دوره‌ای نام اهورمزدا تبلور زمان هخامنشیان را ندارد.

پاسخ به این پرسش که اهوره از چه زمانی اهورمزدا - خدای یکتای ایرانیان باستان شده - دشوار است. گمان هم نمی‌رود که بتوان به پاسخی درست دست یافت. به پاسخ درست تنها هنگامی می‌رسیم که زمانی برای ظهور زرتشت بیابیم، اما آیا می‌توان، به کمک ادب شفاهی ناچیزی که قرن‌ها پس از پیدایش - پس از گذر از صافی‌های مکرر زمان و رویدادهای همراه - صورت مکتوب یافته است، زمان زرتشت را به درستی معین کرد؟ کوشیده‌اند که نام مرکب اهورمزدا را از ساخته‌های زرتشت بدانند. داوری در این باره نیز نمی‌تواند عاری از تردید باشد.

زرتشت و زمان او

برخلاف انتظار، ما بنا نداریم که در فصلی مستقل به زرتشت پردازیم و زمان ظهور او را بیابیم. یکی به سبب ناتوانی و دیگر به این امید که خواننده از مجموع این گزارش، خود به آن چیزی برسد که احتمالاً ما خواهیم رسید. شاید هم خواننده خود به نتیجه‌ای بهتر برسد! نیازی به یادآوری نیست که تا کنون دانشمندان زیادی وارد میدان شده و با این که یافته‌های سودمند زیادی را منتشر کرده‌اند، برای راندن حرف آخر ناکام مانده‌اند. هر دانشمندی برای دعوی خود دلایلی آورده است و بسا که میان چند دانشمند - اگر چه برداشت نهایی یکی نبوده است - برخی از دلایل مشترک بوده‌اند. با این همه، برداشت‌ها و آراء گوناگون گاهی ناقض یکدیگرند. گریزی هم نبوده است. مسأله پیچیده‌تر و دشوارتر از آن است که به نظر می‌آید.

برآیند آراء گوناگون در یک چیز مشترک است: زرتشت با کتاب کوچک و بسیار ساده خود، گات‌ها، که در عین سادگی، مانند غزلیات حافظ آکنده از فلسفه است، دست کم هزار سال چهره اصلی فرهنگ ایران را رقم زده است.

زمان زرتشت در ۶ هزار سال^۱ تاریخ نامکتوب شناور است. این که زرتشت در آغاز عصر تاریخی می‌زیسته، یا در عصر تاریخی و اساطیری، یا دورتر از این دو، و این که آیا او هم عصر ارمیای نبی، بودا و کنفوسیوس، در دهه‌های تولد و شکوفایی دین‌های بزرگ

۱- نک به تفصیل: Altheim/Stiehl, Geschichte Mittelasiens im Altertum, 20-28.

جهانی و عصر به تبعید در آمدن رب‌الانواع بوده، یا که باید او را پیشاهنگ همه پیامبران دانست، معلوم نیست. به نظر نگارنده هزار بار دیگر هم که درباره زرتشت بنویسیم، ناگزیر از تکرارِ ملال آور همان نوشته‌های دانشمندان سده‌ای هستیم که پشت سر داریم. با این همه به این نکته هم باید توجه داشت که در هر حال نسل جدید هم بی‌نیاز از آن نوشته‌های تکراری نیست. به ویژه این که بسیاری از این نوشته‌ها کمیاب یا برای بیشتر پژوهندگان جوان غیر قابل دسترس اند. در این کتاب خواهیم کوشید، تا هر از گاه به قدر نیاز، اشاره‌هایی به نوشته‌های یادشده داشته باشیم. در هر حال در راه رسیدن به برداشت‌های دیگران، اگر به زمان زرتشت هم نرسیم، به خود او نزدیک‌تر می‌شویم. آنگاه دیگر چندان فرقی نخواهد کرد که او از غرب ایران بوده باشد یا از شرق، یا در غرب چشم به جهان گشوده و سپس به شرق رفته باشد. حتی این هم چندان مؤثر نخواهد بود که شخصیتی خیالی بوده باشد. زیرا مهم این است که در یکی از سده‌های یکی از هزاره‌های گم‌شده، نیاز به وجود شخصیتی مانند او چندان زیاد بوده است که او را در ذهن خود پرورانده و برای رشد و بالندگی به سده‌های آینده سپرده است. مهم این است که کسی بوده است که گات‌ها را بسراید. و مهم این است که سراینده گات‌ها را زرتشت نامیده‌اند و ما نیز اینک او را زرتشت می‌خوانیم و به او خو گرفته‌ایم. مهم آن جهان‌بینی جاودانه‌ای است که در طول هزاره‌ها، جنگ هفتاد و دو ملت را عذر نهاده و با این بینش، همراه مردم ایران سردی و گرمی چشیده است.

با گمانه‌زنی‌های متفاوتی که شده است، چیزی که تا اندازه‌ای روشن است، خاستگاه زرتشت است. زبان‌شناسان ایران‌شناس عقیده دارند این خاستگاه باید پیرامون بلخ باشد. برای زمانی به گستردگی ۶ هزار سال، بی‌شماری از دانشمندان از آزمودن تقریباً هیچ امکانی صرف نظر نکرده‌اند. هر کوشنده‌ای با تکیه گاهی کم و بیش قابل اتکا، محدوده‌ای از تاریخ را برای زمان ظهور زرتشت به حقیقت نزدیک‌تر یافته است، اما این تکیه گاه‌ها برای حل مسأله از کفایت لازم برخوردار نبوده‌اند. در این میان نظر بیشتر ایران‌شناسان بزرگ متوجه سده‌های هفتم و ششم پیش از میلاد است. با پرسش‌های بسیاری که بی پاسخ مانده‌اند، این تاریخ از مقبولیت عام برخوردار نیست. گه گاه رگه‌هایی از حقیقتی دیگر، استدلال به ظاهر استواری را به سستی محکوم می‌کند. مثلاً در متنی آشوری از

آسوربنی پال (۶۶۸-۶۳۱ پیش از میلاد)، در سیاه‌های از نام خدایان نامی که به صورت «آس-سه-زه-مه-زه-آش»^۱ (اهورمزدا؟) آمده است، نخست کهن‌ترین اشاره به نام اهورمزدا تشخیص داده شد، اما کمی بعد این سند با این گمان که «آس-سه-زه» و «مه-زه-آش» هر کدام به تنهایی نام یکی از خدایان است، از اعتبار افتاد.^۲

در لوح آشوری دیگری از سارگون (۷۲۲-۷۰۵ پیش از میلاد)، در فهرستی از ۲۳ نفر از بزرگان مادی^۳ نام مزدَیَژنه (مزدیسنا) به چشم می‌خورد. چون در همین لوح به صورت مَشَدَکو^۴ نیز برمی‌خوریم، برخی^۵ عقیده دارند که مادها پیرو آیین زرتشت بوده‌اند. «درخشانی» به این باور رسیده است که اگر مزدیسنا اصطلاحی از زبان فارسی باستان می‌بود، زرتشتیان هرگز خود را مزداپرست نمی‌نامیدند و می‌نویسد،^۶ از این روی «مزدیسنا» یک واژه فارسی باستان نبوده و همراه دین از بیرون گرفته شده است؛ البته نه از زبان اوستایی، زبان اصیل فارسی باستان بلکه از زبان مادی^۷. به عبارت دیگر پارس‌ها، نه تنها در دولت مادها رشد کرده‌اند، بلکه دین خود را نیز از آنان دارند. به نظر نگارنده این برداشت، با همه جدایتی که دارد، هنوز نیاز به دلایل بیشتری دارد. ما با تکیه بر آگاهی‌هایمان، مادها را مقدم بر پارس‌ها انگاشته‌ایم. در حالی که از قوم پارس، به نوشته خود درخشانی از ۲۵۰۰ پیش از میلاد خبر داریم. همچنین مَشَدَکو (مزدک) نیز به طور مجرد نمی‌تواند الزاماً ربطی به آیین مزدیسنا داشته باشد. مگر این‌که از همین زمان منبع‌های دیگری به دست آوریم که دربرگیرنده پیام روشن‌تری باشند. برداشت‌هایی از این دست در تاریخ به طور عام و در تاریخ آیین زرتشت فراوان‌اند، که نه می‌توان آن‌ها

1- as-sa-ra ma-za-aš

2- Hinz, Zarathustra, 91, 256; (منابع به تفصیل: پانویس 3); Moulton, Early Zoroastrianism, the Origins, the Prophet, the Magi, 31; Ungnad, "Ahura-Mazdah und Mithra in assyrischen Texten?", OLZ, XLVI/197-198; Dandamaev, Unter den ersten Achämeniden, 216-217.

3- Lommel, Die Religion Zarathustras, 17. 4- ma-aš-tak-ku.

5- Lommel, Die Religion Zarathustras, 37 (Derakhshani, Die Arier in den nahöstlichen Quellen des 3. und 2. Jahrhunderts v.Chr., 78).

6- Derakhshani, Geschichte und Kultur des Alten Ostiran, 79.

۷- نیز نک: Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 342.

را رد کرد و نه اثبات شده به شمار آورد. اصطلاحات دینی و نام باورها در نهایت با واژه‌های موجود در زبان‌ها ساخته می‌شوند و وجود واژه‌ها مقدم‌اند بر اصطلاحات. به نظر می‌رسد که جست‌وجو برای یافتن واژه‌های ایرانی (اوستایی و فارسی باستان) در نبشته‌های کهن و کهن‌تر بیشتر کمک به اثبات حضور آریاییان می‌کند تا مزداپی بودن آنان. در کوشش‌های ارجمند فراوانی که به کمک واژه‌های پراکنده ایرانی، در نبشته‌های باستانی آسیای غربی و مصر برای دستیابی به ردپایی از زرتشت و اهورمزدا شده است، تنها گردش و چرخش به گرد چند واژه مکرر از زبانی متعلق به شرق ایران باستان است و این که هیچ دانشمندی تمایلی به دل‌کندن از آن‌ها را ندارد، گاهی ملال آور می‌شود. ملال آورتر از این، تکرار چند اشاره در آثار کلاسیک یونان است. این اشاره‌ها نیز، بدون توجه به اصالت آگاهی نویسندگانشان، نوشته‌های مربوط به زمان زرتشت را اشباع کرده‌اند. از آن جمله است اشاره افلاتون در آلفیادس ۱۲ به زرتشت پسر اورمزد، که پیداست افلاتون تنها دو نام زرتشت و اورمزد را می‌شناخته است.

جکسن^۲ همه اشاره‌های منابع کلاسیک غرب را که نامی از زرتشت برده‌اند، در ذیل شماره ۵ کتاب خود آورده است. از آنجا که مراجعه به این ذیل برای همه پژوهشگران مخصوصاً ایرانی اجتناب‌ناپذیر است، در بخش دوم کتاب این ذیل عیناً آورده خواهد شد. مطمئناً اگر پژوهشگران جوان ایرانی به این منبع‌ها اشراف کامل داشته باشند، با خاطری آسوده‌تر به کار خواهند پرداخت! و خود درخواهند یافت که برداشت کریستن سن^۳ از این منبع‌ها تا چه اندازه درست است: اگر اشاره‌های اوستای متأخر درباره زادگاه زرتشت بسیار کم اهمیت‌اند، اشاره‌های رومی و یونانی اصلاً ارزشی ندارند. درباره متن‌های پهلوی تکلیف روشن است. فضای این متن‌ها، جز آنچه که درباره فقه زرتشتی آمده، بیشتر در اختیار اساطیر و باورهای اساطیری است و ما اگر با تکیه بر این متن‌ها، به بیان مطلبی می‌پردازیم، از پیش آگاهییم که مطلب ما به خود تاریخ مربوط نیست، بلکه به باورهای تاریخی می‌نگرد. برای نمونه، افسانه کیومرث و زاده شدن

۱- بند 122.

2- Jackson, Zoroaster, 226-273.

۳- مزداپرستی در ایران قدیم، ۱۵.

هوشنگ به درد تاریخ نمی خورد، اما با آن می توان به زمان بازگوکنندگان آن نزدیک شد. جای تأسف است که برخی از دانشمندان کوشیده اند تا با ارقام اغراق آمیز اساطیری به زمان زرتشت برسند. «سه هزاره» های بُدهش نیز از این دست است. اعتماد به این «سه هزاره» ها از اعتماد خواننده می کاهد. مگر این که خواننده، به سبب ناآگاهی، بیندارد که نویسنده کتاب یا مقاله ای که در دست دارد، حتماً منبع های زیادی درباره باور ایرانیان باستان از عمر جهان در اختیار دارد. در حالی که چنین نیست. می گذریم از این که امروز به کمک اساطیر دیگر قوم های هند و اروپایی می دانیم، که اغلب شخصیت های اساطیری به دوران پیش از زرتشت و دوران آریایی و هند و ایرانی مربوط اند و ربطی به آیین زرتشت ندارند. این شخصیت ها، مانند واژه های یک زبان که در هر حال به حیات خود ادامه می دهند، واژه های فرهنگ اساطیری اند که به اوستای متأخر، به ویژه به یشت ها، رخنه کرده اند.

با این که جستار زمان زرتشت، در ۶ هزار سال تاریخ گم شده ایران، که دست کم ۲ هزار سال متأخر آن تعیین کننده است، هنوز ادامه دارد، هیتس^۱، با تکیه ای بیش از حد به منابع اسلامی، باور دارد که حتی به روز تولد زرتشت دست یافته است: ۲۲ مارس (دوم فروردین) ۶۳۰ پیش از میلاد!

انتقاد از این کار هیتس تا پایان عمر او ادامه داشت. با این همه، نگارنده که بیش از ۱۳ سال نزد زنده نام هیتس - که به حق او را باید یکی از ۱۰ ایران شناس بزرگ و دوران ساز به شمار آورد - شاگردی کرده و با او نشست های دوستانه بی شمار داشته است، هرگز از او نشنیده که از باور خود درباره زمان زرتشت رویگردان باشد. معدودی نظر او را پذیرفته اند و بی شماری بر آن تاخته و آن را غیر علمی دانسته اند؛ اما اغلب به این باور رسیده اند که گذر از پیرامون این نظر، مانند عبور از یک باتلاق، به سختی انجام می گیرد! هیتس برای دستیابی به تاریخ تولد زرتشت، از همه منابع کلاسیک و اسلامی استفاده کرده است. اما نوشته های دوره اسلامی تنها می توانند تکیه گاهی در نیمه راه باشند. این امید که این نوشته ها می توانند متکی بر منبع های اصیل اینک از میان رفته ای بوده باشند،

1- Hinz, Zarathustra, 25.

امیدی علمی نیست. همه می‌دانیم که این نوشته‌ها از دم و به فراوانی مطلب‌های غیر واقعی نیز دارند، که تنها در چارچوب اساطیری قابل هضم‌اند. چگونه است که در این جا، هر گاه به گزارشی دلخواه می‌رسیم، به آن به چشم زر ناب می‌نگریم و همین که نیازمان رفع شد، دم از غیر علمی بودن کار نویسنده می‌زنیم؟ به ویژه به «اعداد و ارقام» این نوشته‌ها باید همواره با تردید نگاه کرد. این «اعداد و ارقام» مخصوصاً دربارهٔ زمان و سن افراد بسیار شگفت‌انگیزاند، مانند سن و زمان حکومت چندصدسالهٔ شاهان؛ مگر این که به ارزش‌ها و گاه‌شماری دیگری معتقد باشیم. ولی آیا در راه این اعتقاد کاری صورت گرفته است؟ نگارنده به هیچ روی برای یافتن زمان زرتشت - مخصوصاً با زمان طولانی و آشفتهٔ نامکتوبی که سپری شده است - به تکیه بر نوشته‌های دورهٔ اسلامی معتقد نیست. در این باره حتی به بیرونی ریاضیدان نمی‌شود اعتماد داشت. اتفاقاً هنگامی که یک ریاضیدان با اعداد و ارقام جدی نیست، تردید بیشتر می‌شود. چگونه است که بیرونی از توضیح مسأله‌ای عادی نمی‌گذرد، اما دربارهٔ سن شاهان کوچکترین نقدی ندارد؟ و او نیز مانند همگنان خود، سرانجام در شجره‌نامهٔ شاهان سر از نام نوح در می‌آورد؟

مسألهٔ دیگر در پیوند با باستان‌شناسی است. معمولاً هر جا نشانی از آتش و آتشدان پیدا می‌شود، مزدیسنايي و زرتشتی بودن صاحبان آن نشان، امری ثابت شده تلقی می‌شود! انگاری زرتشت پایه‌گذار آتش‌پرستاری بوده است. با این که اصولاً نیاز به پرستاری از آتش می‌تواند کهن‌تر از آیین زرتشت باشد، هنوز این برداشت، که آتش جزو بدنهٔ اصلی آیین باشد، قابل دفاع نیست. وگرنه هندوان و بسیاری از قوم‌های سراسر جهان را باید زرتشتی انگاشت. در پرداخت به ایزد آذر و آتش دیدیم، که در اساطیر ایران باور به ایزد آذر مقدم بر آیین زرتشت است. در داستان گرویدن گشتاسپ به زرتشت، نقش آذر تعیین‌کننده است. و یا داستان شلاق زدن گرشاسپ آتش را که منجر به تنبیه او شد و همچنین پیدایش آذرهای گشنسپ، فزنبغ و بُرزین مهر به روزگاران پیش از زرتشت برمی‌گردد. بالاخره یا باید از دید اساطیر به قضیه نگاه کرد، یا از دید تاریخ... بنابراین نه با نگاره‌ها و محراب‌های دخمه‌های مادی می‌توان به زرتشتی بودن مادها رسید و نه با نقش آتشدان در تخت جمشید و آرامگاه داریوش در نقش رستم به زرتشتی بودن هخامنشیان. متأسفانه تقریباً همهٔ ایران‌شناسان، این آتشدان‌ها را نشان

بی چون و چرای زرتشتی بودن سازندگان آن‌ها می‌دانند. ما همه استدلال‌های این چنین را مردود می‌دانیم! این نشانه‌ها تنها می‌توانند حکایت از آتش پرستار بودن مردمانی از روزگاران خود کنند و آتش پرستاران می‌توانند زرتشتی باشند یا نباشند. خواه به قول هرودت نیایش در فضای آزاد انجام می‌گرفته‌است، یا در فضای بسته. پس: لابد آتش پرستاری کهن تراست از آیین زرتشت.

همچنین اند واژه‌هایی که آن‌ها را واژه‌های اوستایی نامیده و به سبب وجود این واژه‌ها در برخی از متن‌های کهن، خواسته‌اند^۱ تاریخ حضور زرتشت را دست کم تا تاریخ این متن‌ها به عقب بکشند! غافل از این که زبان اوستایی برای اوستا اختراع نشده و این زبان را چون اوستا به آن زبان است، اوستایی نامیده‌اند. بدیهی است که از روزگاران بسیار کهن، بی آن که هنوز از زرتشت و اوستا نامی در میان باشد، مردمانی در شرق ایران به زبان اوستایی سخن می‌گفته‌اند. این مردمان ایزدان بسیاری داشته‌اند که پس از ظهور زرتشت به مرور به آیین او پیوند خورده‌اند؟^۲ از آن میان میترا.

تردیدی نیست که با واژه مغ هم همیشه نمی‌توان به زرتشت و مزدیسنا رسید. پیش از زرتشت نیز همان مردمی که به زبان به اصطلاح اوستایی سخن می‌گفتند و ایزدان بسیاری داشتند، می‌توانستند روحانیان خود را مغ بنامند. همه شاهد‌ها حکایت از این می‌کنند که دست کم مادها روحانیان خود را مغ می‌نامیده‌اند. بی سبب نیست که در متن‌های یونانی و رومی و کتاب مقدس و قرآن اغلب مغ مترادف است با آیین زرتشت. چون غیر ایرانیان، با روحانیت ایران، نخست با نام مغان غرب ایران آشنا شدند.^۳ همچنان که برای

1- Meyer, "Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion", KZ, XLII/18; Kretschmer, "Weiteres zur Urgeschichte der Inder", KZ, LV/99; Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana*, 8.1796; Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, PF 760, 3,761, 3; Derakhshani, *Grundzüge der Vor- und Frühgeschichte Irans*, 83.

۲- مثلاً آیا اگر زمان حضور و ظهور پیامبر اسلام (ص) کاملاً روشن نمی‌بود، هر جا که نشانی از زبان عربی به دست می‌آمد، می‌کوشیدیم تا با آن به زمان پیامبر برسیم؟! ریشه یا اصل همه واژه‌های قرآن در زمان‌های پیش از پیامبر نیز وجود داشته‌اند.

۳- خود زرتشتیان نیز واژه موبد (مغوپد) خود را از همین واژه مغ دارند. در گات‌ها کوچک‌ترین اشاره‌ای به واژه مغ نشده و پیداست که این واژه، که در اوستای متأخر به چشم می‌خورد، در دوره‌های پس از زرتشت از لهجه مادی وارد زبان اوستایی شده است.

اینان نام قوم ماد مترادف بود با ایرانیان به طور اعم. گاهی پارس‌ها نیز در متن‌های یونانی، ماد نامیده می‌شوند. این اطلاق‌ها چنان زیاد است که از آوردن شاهد صرف نظر می‌شود. با این اشاره کوتاه می‌بینیم که هر پژوهنده‌ای، تا زمانی که کشف نهایی صورت نگرفته، ناگزیر از آگاه‌شدن به همه اظهارنظرها و کنار آمدن با خود است. اما، در هر حال، با داستان‌های اساطیری - که خیلی هم زیبا و دلکش‌اند - نمی‌توان و هرگز نباید کوشید تا به زمان زرتشت رسید. اگر چنین کنیم، باید آنگاه دیگر بخش‌های داستان‌های اساطیری را نیز زیر ناب حقیقت بیندازیم. باید آنگاه این را هم بپذیریم که هوشنگ، اهریمن را برای مدت ۳۰ سال اسب سواری خود کرد! و باید آنگاه در پی تاریخ اکتشاف و اختراع و ابتکار هیچ پدیده‌ای نباشیم، و بپذیریم که مکتشف و مخترع و مبتکر همه پدیده‌ها جمشید بوده است، و صدها داستان دیگر! البته آگاهی از ساختار و بافت اساطیر - که حتماً متکی بر باورهای زمان‌های باستانی‌اند - می‌تواند در حاشیه کار بررسی سودمند باشد.

اساطیر خواب‌هایی‌اند که ملتی بسیار کهنسال در گذشته‌های بسیار دور دیده و پس از بیداری، هزار تعبیر به آن‌ها افزوده است. اساطیر چنین نیستند که به کمک آن‌ها، باستان‌شناسان بتوانند در قلمروی خاص در پی استخوان ترقوه زرتشت باشند. ما هرگز در هیچ موزه‌ای دشنه و کلاهی از رستم‌های تاریخ را نخواهیم یافت و دید! در چنین حالی هیأت اسطوره از ریخت خواهد افتاد و منزلت خود را از دست خواهد داد. هنوز هم زمازندان شهر ما یاد باد!...

اهورمزدا در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی

سنگ‌نبشته‌های ارجمند هخامنشیان کهن‌ترین جایی‌اند که در آن‌ها بی‌چون و چرا و مکرر به نام اهورمزدا برمی‌خوریم. ارجمند از این روی که نه تاریخ آن‌ها قابل تردید است و نه می‌توان به تحریف اندیشید. این که یاد نام اهورمزدا تا چه اندازه صادقانه بوده است نه هرگز روشن خواهد شد و نه چیزی از اعتبار اهورمزدا خواهد کاست. کم نبوده‌اند زمان‌هایی که فرمانروایان از مقدسات مردم سود جسته‌اند. از ایمان کورش به اهورمزدا چیزی نمی‌دانیم. او در لوح استوانه‌ای خود که به زبان

بابلی نوشته شده است، از مردوک، خدای بابلیان، در مقام بزرگ‌ترین خدا یاد می‌کند و موفقیت‌هایش را مرهون او می‌داند.^۱ با این‌که سخن کورش دربارهٔ مردوک بیشتر می‌تواند ناشی از حضور او در بابل و احترام او به ملل شکست خورده و همچنین ملاحظه‌های سیاسی باشد، از آن نمی‌توان آسان گذشت.

چون در این کتاب کوشش می‌شود خواننده هر از گاه در الفت با مسأله‌ای تاریخی و به سخن دیگر در کار داوری و تألیف سهیم باشد، ترجمهٔ آزاد بخش سالم متن این لوح، ضروری به نظر می‌رسد. کورش می‌گوید:

«...او [مردوک] صمیمانه در پی یک فرمانروای دادگر بود تا دست او را بگیرد. کورش، شاه‌آنشان، را ندا داد و به فرمانروایی جهان فراخواند. سرزمین گوتی، همهٔ اومان - منده را به پای او انداخت. دست سپاهان را به دست‌های او رساند. او [کورش] با راستی و داد آن‌ها را پذیرفت. مردوک، سرور بزرگ، نگهبان مردمان خویش، با شادی کارهای نیک و دل‌دادگرایی او را دید و فرمان داد تا به شهر خود [او] بابل برود. او [مردوک] در حالی که مانند یک دوست او [کورش] را همراهی می‌کرد او را به بابل رساند. سپاهیان زیاد او، که شمارشان مانند آب رودخانه بی‌حساب است، مسلح در کنار او بودند. مردوک، بی‌جنگ و نبرد او را به شهر خود بابل درآورد. او [کورش] بابل را از تازش در امان نگاه داشت. نبوینتید، شاه [شاه بابل]، که او [مردوک] را نمی‌پرستید، او [مردوک] او [نبوینتید] را به دست او [کورش] انداخت. مردم بابل همگی، همهٔ سومر و آگد، بزرگان و فرمانداران، نزد او سر تسلیم فرود آوردند، پاهایش را بوسیدند، از فرمانروایی او خشنود شدند و چهره‌هایشان شکوفا شد. آنان به [درگاه] سرور [مردوک] که به نیروی خود به مرده‌ها زندگی بخشیده و همه را از نابودی و بلا در امان نگه داشته بود به خشنودی نیایش بردند و نامش را حفظ کردند.

من کورش، شاه جهان، شاه بزرگ، شاه نیرومند، شاه بابل، شاه سومر و آگد، شاه چهار سوی جهان، پسر کمبوجیه، شاه بزرگ، شاه شهر آنشان، نوۀ کورش، شاه بزرگ، شاه شهر انشان، نتیجهٔ چیش‌پیش، شاه بزرگ، شاه شهر آنشان، خلف پایندهٔ دودۀ شاهی، که سلسله‌اش بعل و نبو را دوست دارند و فرمانروایی آن‌ها را برای شادی قلب‌هایشان آرزو می‌کردند. وقتی که من با صلح و صفا وارد بابل شدم، با شادی و سرور در کاخ امیران رخت‌شاهی گستردم، مردوک، سرور بزرگ، قلب بزرگ بابلی‌ها را متوجه من کرد و من هم هر روز در فکر نیایش او بودم. سپاهیان فراوان من در صلح و صفا در پیرامون بابل جای گرفتند. در تمام سومر و آگد به دشمن اجازه هیچ تحرکی را ندادم. درون بابل و همهٔ معبدها مرا با آغوش باز

1- Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden, 3.

پذیرفتند. ساکنان بابل و ... را از یوغی که براننده آنان نبود [رها ساختم]. خانه‌هایشان را از ویرانی بازداشتم و جلو از هم پاشیدنشان را گرفتم. مردوک، سرور بزرگ، از کارهای نیک من شادمان شد و به من، به کورش، شاه، که حرمت او را دارد، به کمبوجیه، پسر تنی من، [و] به همه سپاهیان من با مهربانی رحمت عنایت فرمود و ما با میل و نشاط مقام الهی او را ستایش کردیم. همه شاهان اریکه‌دار و کاخ‌نشین هر سوی جهان، از دریای شمال تا دریای جنوب، ... که ... زندگی می‌کنند، همه شاهان کشورهای غرب [تا کرانه مدیترانه] که در چادر به سر می‌برند، همه باج سنگینی آوردند [و] در بابل پاهای مرا بسیدند. از ... تا شهر آشور و شوش، آگد [آگاده]، اشنونک، زمبن، مه - تورنو، دری، با سرزمین گوتیوم، شهرهای [آن سوی] دجله که آبادی‌هایشان از زمان کهن بنا شده بودند. خدایانی را که در آن‌ها زندگی می‌کردند به جای خود بازگردانیدم و [این امکان را فراهم آوردم] تا آنها در خانه‌ای جاودان جای بگیرند. همه مردم آن‌ها را با یکدیگر متحد کردم و زیستگاه آن‌ها را دوباره سامان بخشیدم. و خدایان سومر و آگد را، که نبو - نئید بر خلاف خواست سرور خدایان به بابل آورده بود، اجازه دادم تا به فرمان مردوک، سرور بزرگ، بی‌مزاحم در معبدهای خود به خانه نشاط قلبی نقل مکان دهند. باشد تا همه خدایانی که من به محل‌های خود بازگردانده بودم هر روز نزد بعل و نبو خواستار طول روزهای [عمر] من شوند، شفاعت مرا آرزو کنند و به مردوک، سرور من، بگویند: "برای کورش، شاه، که تو را می‌ستاید و برای پسر او کمبوجیه ... به خانه آرامی [در جهان دیگر]؟ نقل مکان ممکن شود (بقیه متن آسیب دیده و قابل خواندن نیست)".

آیا شگفت‌انگیز نیست که در این متن اشاره‌ای به اهورمزدا نشده است؟ در سنگ‌نبشته‌هایی که از هخامنشیان در بیرون از مرزهای فلات ایران به دست آمده‌اند، اهورمزدا حضور دارد. آیا نیاز ناشناخته‌ای بر تأکید زیاد و اغراق آمیز بر مردوک وجود داشته است؟ از سوی دیگر در گزارش‌های تورات درباره کورش نیز - با این که از اصالت لوح کورش برخوردار نیستند - به رفتاری مشابه برمی‌خوریم: تجدید بنای معبد اورشلیم نیز با الهام از یهوه انجام می‌پذیرد و کورش به یهودیان در تبعید اجازه می‌دهد تا به خانه‌های خود برگردند. در هر حال خواننده این کتاب سبب غیبت اهورمزدا را در زمان کورش در نخواهد یافت.

در کورش نامه گزنفن نیز که جزئیات زندگی کورش، در قالب خیال پردازی‌های

فراوان، همراه با اندکی از حقیقت آمده‌است، در اشاره‌هایی که به آیین‌های دینی شده‌است، نمی‌توان به نشانه‌ای از اهورمزدا دست یافت. این که کوشش شده است، تا با تکیه بر هرودت^۱ و گزنفن^۲ و دیگر منابع، ارابه^۳ آیینی بدون سواری را که در لشکرکشی کورش به آسیای صغیر با ۸ اسب سفید پیشاپیش سپاه حرکت می‌کرد، از آن اهورمزدا بدانند^۴ نیز از استدلال مقبول برخوردار نیست.

روی هم رفته، با این که آیین زرتشت در شرق ایران متولد شده است، به سبب نقش خط در غرب شاهنشاهی هخامنشیان است که جسته و گریخته می‌توان به نشانه‌هایی مکتوب از دین ایرانیان باستان دست یافت. باستان نگار با این نشانه‌های ناچیز و قدرت اندیشه گماری است که می‌خواهد به «ناچیزکی» از حقیقت برسد! چگونه می‌توان به درونی‌ترین رفتارها و هنجارها و دل‌بستگی‌های مردمی بی‌رسانه و دوردست، و یا گمشده، که هزاره‌ها پیش زیسته‌اند و تکاپو و درد و عشق داشته‌اند، دست یافت؟

در مرکز کاپادوکیه، در شهر آربسون^۵، نزدیک قیصریه، سنگی با نگاره‌ها و نبشته‌هایی به خط آرامی به دست آمده است که به رغم دشواری درک آن، گمان می‌رود که به نحوی در ارتباط با دین ایرانی است. بر روی این سنگ زنگار گرفته تصویر مردی که سوار ارابه‌ای دوچرخه و چهاراسبه است کنده شده است. بر بدنه افاقک ارابه نبشته‌ای به چشم می‌خورد که در آن واژه‌های «پل» و «دن مزدشیش»^۵ قابل خواندن است. در قسمت پایین ارابه، نبشته‌ای قرار دارد که به زحمت خوانده می‌شود و در خط ماقبل آخر آن نام اورمزد (اهورمزدا) به وضوح قابل تشخیص است. ایران‌شناسان، خدایی را که در این زمان سوار بر ارابه چهاراسبه باشد خدایی ایرانی می‌دانند^۶. هنوز روشن نیست که این نگاره - که ظاهراً از سده دوم پیش از میلاد است - از کیست. تنها

1- VII/40.

2- VIII, 3. 12.

3- Gray, The Foundations of the Iranian Religions, 25.

۴- آرییسوس.

5- Dēn mazdēsniš.

6- Marquart, J., Untersuchungen zur Geschichte von Eran, 118-121; Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 14-15.

می‌توان گمان برد که به سبب نقش اسب^۱ و ارابه در فرهنگ ایرانی، به ویژه در دین ایران باستان، به فرمان یا برای یک ایرانی تهیه شده‌است.

در حقیقت آنچه از دین کورش می‌دانیم مربوط می‌شود به دین سرزمین‌های زیر فرمانروایی او و همچنین احترامی که او به دین‌های مردم بیگانه می‌گذاشته‌است. در این باره که او زرتشت را می‌شناخته یا نه، به رغم اظهار نظرهایی که شده، گزارشی موثق نداریم. اما از مجموع دانسته‌های خود درباره‌ی زمان کورش می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که او دست کم به اندازه‌ی هر پارسی دیگری اهورمزدا را می‌شناخته، و یا با او بیگانه بوده‌است. از کمبوجیه هیچ نبشته‌ای در دست نیست. در اصالت لوح‌های آرشام و آریارمنه، نیاکان داریوش نیز، که در آن‌ها از اهورمزدا یاد شده‌است تردیدهایی وجود دارد و بیشتر گمان رفته‌است که این لوح‌ها از طرف داریوش نوشته شده‌اند^۲. بنابراین، سنگ‌نبشته‌ی داریوش (۵۲۲-۴۸۶ ق م) در بیستون آکهن‌ترین سند مکتوبی است که در آن به‌طور مشخص به نام اهورمزدا اشاره شده‌است.

«داریوش شاه گوید: به خواست اهورمزدا من شاهم. اهورمزدا فرمانروایی را به من داد... پس از این که شاه شدم، هرچه کردم به خواست اهورمزدا کردم... کشورهایی که به دست من افتادند، به خواست اهورمزدا به فرمان من درآمدند... به خواست اهورمزدا به قانون من گردن نهادند... به خواست اهورمزدا دشمن را درهم کوبیدم... به نام کسی که اهورمزدا را می‌پرستد، آنچه می‌گویم راست است، دروغ نیست... اگر این نوشته را پنهان نسازی و آن را به مردم منتقل کنی، اهورمزدا تو را دوست بود، خاندان ترا زیاد کند و باشد که تو عمری دراز کنی... اهورمزدا به من کمک کرد و خدایان دیگری که وجود دارند... ازیرا اهورمزدا و خدایان دیگری که وجود دارند به من کمک کردند که من بدخوی نبودم، دروغزن نبودم، زورگو نبودم، نه خودم و نه خاندانم».

پس از سنگ‌نبشته‌ی بیستون که در آن برای نخستین بار به نام اهورمزدا در ایران برمی‌خوریم، در دیگر سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان نیز مکرر از اهورمزدا یاد می‌شود: «اهورمزدا که بزرگ‌ترین خدایان است، داریوش را بر شاهی نشانده‌است... پارس را اهورمزدا به من داده‌است... سرزمینی که زیبا است، اسبان خوب دارد [و] مردمی خوب دارد...»

۱- نک بخش دوم: اسب.

2- Hinz, "Die Entstehung der altpersischen Keilschrift", AMI, Neue Folge, I/95-98.

۳- سنگ‌نبشته‌ی بیستون (DB): Kent, Old Persian, 117.

اهورمزدا این کشور را از دشمن بپایاد... اهورمزدا بزرگ‌ترین خدایان است، که آسمان و زمین را آفرید، که مردم را آفرید... و شادی را برای مردم آفرید...».

اما با اشاره شاهان هخامنشی به اهورمزدا نمی‌توان از زرتشتی بودن هخامنشیان مطمئن بود. از همین روی بسیاری از دانشمندان، مخصوصاً با تکیه بر این‌که در این نبشته‌ها نامی از زرتشت برده نشده است، همچنان بر بی‌پاسخ ماندن این مسأله تاکید دارند. البته همان‌گونه که اشاره به اهورمزدا دلیلی کافی بر زرتشتی بودن نیست، خالی بودن جای نام زرتشت در نبشته‌های هخامنشی نیز نمی‌تواند زرتشتی نبودن آن‌ها را ثابت کند. ساسانیان نیز - که زرتشتی بودنشان چون و چرایی ندارد - در هیچ یک از نبشته‌های خود نامی از زرتشت نبرده‌اند.

در سنگ‌نبشته‌های داریوش و جانشینان او، برای اشاره به اهورمزدا و توسل به او از هیچ فرصتی صرف‌نظر نمی‌شود. حتی خشیارشا، جانشین داریوش، پا را فراتر می‌گذارد. برخی^۱ بر این باورند که خشیارشا اندکی از آیین زرتشت فاصله گرفته بوده است. اما به نظر نگارنده آنجا که خشیارشا در سنگ‌نبشته‌ای (معروف به سنگ‌نبشته دیوان) در تخت جمشید^۲ می‌نویسد که: در میان کشورهای زیرفرمانش جایی بود که در آنجا دیوها را پرستش می‌کردند و او به خواست اهورمزدا [معبود] این دیوها را نابود کرد و فرمان داد تا این دیوان را پرستش نکنند، الزاماً دلیلی بر زرتشتی بودن خشیارشا نیست. چون هنوز نمی‌توان اهورمزدا را با آیین زرتشت حاصل یک اندیشه پنداشت. تفکر مذهبی شاهان نخستین هخامنشی - به‌رغم وجود آیین زرتشت - هنوز می‌تواند بر باورهای دینی ایرانیان پیش از زرتشت متکی باشد. ما در این کتاب هرگز بنا نداریم که تنها با تکیه بر گمان، اظهار نظری قطعی بکنیم. برای نمونه شاهدی می‌آوریم از کتاب «تاریخ کیش زرتشت»^۳ خانم بویس که در آن فرضی بی‌اساس، معقول تشخیص داده شده است:

«معقول است فرض کنیم به هنگام کشورگشایی اسکندر، اکثریت شهرها و روستاهای ساتراپی‌های ایرانی زرتشتی بوده‌اند. کهن‌ترین جوامع زرتشتی در شرق ایران ساکن بودند. اما نسل‌های زیادی بود که در اثر تسلط شاه شاهان، پیشوایی مذهبی و سیاسی در دست

1- Altheim, Zarathustra und Alexander, 42. 2- XPh, 45 f.; Kent, Old Persian, 151.

۳- A History of Zoroastrianism؛ نقل قول از ترجمه فارسی همایون صنعتی‌زاده. جلد ۳، ۶۹.

پارسیان قرار داشت و این رهبری در اواخر دورهٔ هخامنشی به شکل مجموعه‌ای از نوآوری‌ها جلوه گر شد.

در درستی اظهارنظرهایی از این دست - که فراوان‌اند - می‌توان، تا زمانی که شاهی مکتوب به دست نیاید، تردید داشت. در حال حاضر تنها نبشتهٔ خود هخامنشیان است که ما را از دین و باور آن‌ها آگاه می‌کند. خشیارشا می‌نویسد که او در جایی که دیوان پرستش می‌شدند، اهورمزدا و آرتَه (آشه) را با فروتنی نیایش کرده است. پیدا است که منظور او از دیوان، خدایان بابلی بوده‌اند. او پس از نشستن بر تخت فرمان داد تا تصاویر مردوک را از معبد بابل بردارند و کاهنی را که دست به مقاومت زده بود بکشند. برج اِیْمِنکی، معبد بعل در بابل تا حملهٔ اسکندر همچنان ویران ماند!

با همهٔ اختلاف نظرهایی که دربارهٔ زمان ظهور زرتشت وجود دارد، در این‌که او پیش از هخامنشیان زیسته است، تردیدی نیست. اما با آگاهی اندک ما آیا می‌توان در زرتشتی بودن هخامنشیان قاطع بود؟ با این‌که بالاتر یادآور شدیم که در نبشته‌های ساسانیان نیز جای نام زرتشت خالی است، نبود اشاره‌ای به نام زرتشت در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی به این تردید دامن می‌زند.

بیایم با همدیگر دربارهٔ نیامدن نام زرتشت در نبشته‌های هخامنشی به وجود عاملی دیگر بیندیشیم: عامل قدرت، یا به عبارت دیگر عامل مطلق‌العنان بودن، که در تاریخ ایران نمونه‌های فراوانی داشته است! سلطنت و فرمانروایی موهبتی است الهی. اهورمزدا بزرگ‌ترین خدایان است و شاهنشاه شاه شاهان! شاهنشاه در بیستون دشمن بزرگی را که بر او پیروز شده است، به نام بردیای دروغین به زیر پا افکنده و در حالی که ۹ شاه را به بند کشیده دست خود را به سوی اهورمزدا بلند کرده و وجود ارتباط مستقیمی را با او به نمایش گذاشته است و در شرح نبردهایش در براندازی دشمنان، جا به جا اشاره می‌کند که اهورمزدا او را یاری کرد و او به خواست اهورمزدا بر دشمن دروغزن و بدخیم پیروز شد. همه جا این اهورمزدا است که تنها او را برگزیده و شاهی را به او ارزانی داشته است. او در نگاره‌های تخت جمشید هیولاهای انسان‌نما را از پای درمی‌آورد و فرمان می‌دهد تا تخت او را شاهان همهٔ سرزمین‌های زیر فرمان بر دوش بکشند. میان شاه و دیگر مردم،

با هر پایه و ارجی که دارند، پردهٔ ستبری آویخته است که دیدار او را غیر ممکن می‌سازد. شاه خود مستقیماً با اهورمزدا در پیوند است و فرمان‌های خود را از پشت پرده به زیر دستان خود دیکته می‌کند. هیچ جنبنده‌ای با شاه برابر نیست و او، در مقام کسی که بدون واسطه با اهورمزدا در پیوند است، تنها انسان برتر است. اما زرتشت یک انسان معمولی است و با این که اهورمزدا به او اعتماد دارد و او را پیام‌آور خود کرده است، هرگز ادعای ابرمردبودن را نداشته و برای خود مقامی برتر متصور نبوده است. اینک ببینیم آیا شاهنشاه می‌توانسته است زرتشت را رابط میان خود و اهورمزدا بداند؟ اگر زرتشت در کنار شاه می‌بود، کدام یک از این دو به اهورمزدا نزدیک‌تر می‌بود؟ آیا شاه می‌توانست خود را در همهٔ عرصه‌ها مطلق‌العنان تصور و یا قلمداد کند؟ آیا داریوش می‌توانست ادعا کند که اهورمزدا او را به سروری مردمان برگزید و او را در همهٔ برنامه‌هایش مستقیماً یاری کرد؟ اگر زرتشت حضوری فعال می‌داشت، آیا بازهم شاه سایهٔ خدا (اهورمزدا) می‌بود؟ فراموش نمی‌کنیم که بردیای دروغین یک مغ یا عبارت بهتر یک روحانی بود و در سال مرگ او عید مغ‌کشان بر پا می‌شد. آیا در زمان هخامنشیان روحانیت، از هر فرقه و در هر پایه‌ای که بود، زیر سؤال رفته بود و داریوش تمایلی به اشارهٔ به روحانیت دین زمان خود نداشته است؟ آیا پرهیز از حکومتی دینی و به دور نگه داشتن جریان‌های سیاسی و نظامی از دین سبب غیبت نام زرتشت نیست؟ آیا در اشارهٔ به اهورمزدا نیازی به وجود رابط (در این جا زرتشت) نبوده است؟ مگر هرکس که از خدای خود یاد می‌کند، الزاماً به پیامبر دین خود نیز باید اشاره کند؟ البته آنچه گفته شد، فرض‌هایی در حل مسأله‌اند و بس!

با هم بیندیشیم! آیا محبوبیت اسکندر گجسته در ادب عرفان ایرانی می‌تواند آبخوری هم در پایان دادن او به آیین مغ‌کشان و مخالفت با روحانیان - صرف نظر از تفاوت میان مغان و روحانیان زرتشتی - در دورهٔ هخامنشیان داشته باشد؟ مگر چنین نیست که با سلوکیه و بی‌درنگ با اشکانیان، زرتشت به حضوری پاینده می‌رسد؟ جای گفت‌وگو زیاد است، فقط باهم اندیشیدیم!

البته به این امر هم باید توجه داشت که اصطلاح «زرتشتی»، اصطلاح جدیدی به تعبیر غربیان است، که اغلب پیروان یک دین را به نام آورندهٔ آن دین می‌خوانند. مانند

بوداییان، عیسویان و محمدیان. زرتشتیان خود همواره خود را مزدیسنان و مزداپرست و بهدین خوانده‌اند و این مزدا (اهورمزدا) است که نقش تعیین‌کننده را دارد، نه زرتشت! بنابراین شاید نبود نام زرتشت در سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان نتواند دلیلی عمده باشد. از سوی دیگر فضای ناچیز سنگ‌نبشته‌ها، که تنها دربرگیرنده پیام‌های سیاسی بوده‌اند، مجال را برای پرداختن به دقائق دینی باقی نمی‌گذاشته‌است. در این سنگ‌نبشته‌ها بیشتر، یا فقط به چیزی برمی‌خوریم که پیامی نو داشتند و برای شاهان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بودند. وجود این امکان هم بعید نیست که در این دوره - که یک فصل مشترک سیاسی مهم در تاریخ ایران باستان است - پس از چند سال نبرد و سرکوب شورش‌های پیاپی در همه شاهنشاهی، زرتشت و آیین او کمرنگ شده باشد. در جست‌وجوی خود برای نزدیک شدن به حقیقت، باید به این نکته مهم نیز توجه داشته باشیم که اهورمزدا با جایگاه و تبلوری که در سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان و در دربار آنان دارد، بزرگ‌ترین خدایان است. با مقایسه سرودهای زرتشت در گات‌ها با سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان، به ویژه داریوش، به مشترکات تعیین‌کننده‌ای دست می‌یابیم. در سراسر گات‌ها اهورمزدا برای زرتشت تنها خدای توانا، آفریننده و دانا است، که در بالاترین نقطه آسمان قرار دارد. او متولد نشده است و هیچ کس به او نمی‌ماند. و رای او، کنار او و بدون او هیچ چیز وجود ندارد. او برترین هستی است و هستی همه چیز از اوست. او روشن‌ترین مخلوقات است و بلندتر از بلندترین آسمان‌ها و قدیم‌تر از قدیم‌ترین موجودات عالم. او بهترین است. او نه برتر از خود دارد و نه همپایه دارد و نه کسی برتر از اوست. نه کسی منکر برتری اوست و نه مدعی جایگاهش. بر کار فرمانروایی بر آسمان کسی را یارای برابری با او نیست. او نخستین و برترین است. او همان برتری است که برتر بوده است و برتر خواهد ماند و در حالی که همه چیز را به حرکت وامی‌دارد، کسی محرک او نیست. او کامل‌ترین موجود است. او همانی است که همیشه بوده است. او سرچشمه همه چیز است. او سرور همه و همه چیز است. اهورمزدا داناترین و دورین‌ترین است و هنجار زندگی از اوست. او پیش از وقوع هر چیزی از آن

آگاه است و هیچ کس را یارای فریب دادن او نیست.^۱ در سنگ نبشته‌ها نیز اهورمزدا همان خدای یکتایی است که راستی را دوست دارد و از دروغ بیزار است. وجود این امکان که دروغ‌ستیزی ایرانیان، صرف نظر از آموزه‌های دینی، سبب این همگونی شده باشد بسیار ضعیف است.^۲ از تأکیدهای فراوان گات‌ها و سنگ‌نبشته‌ها به پرهیز از دروغ می‌توان نتیجه‌ای معکوس گرفت. تضاد راستی و دروغ، در گات‌ها همان قدر متبلور است که در سنگ‌نبشته‌ها و از هر دو منبع به آسانی می‌توان چنین برداشت کرد که بینش نبرد با دروغ و تکیه بر راستی آبشخوری واحد دارد. همچنین در هر دو جا اهورمزدا آفریننده آسمان و زمین و آدمی است. داریوش علاوه بر بیستون، در سنگ‌نبشته خود در نقش رستم^۳ نیز اهورمزدایی را که می‌شناخته به خوبی نشان داده است:

«خدای بزرگ است اهورمزدا، که این زمین را آفرید، که آن آسمان را آفرید، که مردم را آفرید، که شادی مردم را آفرید، که داریوش را شاه کرد، یک شاه از بسیاری، یک فرمانروا از بسیاری.»

در این جا اهورمزدا، علاوه بر این که زمین را می‌آفریند، فرمانروای بزرگ‌ترین امپراتوری جهان را برمی‌گزیند.

هرتل^۴ می‌خواهد با این گفته داریوش در بیستون^۵، که پیش از او هیچ شاهی موفق به انجام کارهایی که او کرده است نبوده و او همه موفقیت خود را مرهون اهورمزداست، به این نتیجه برسد که ظهور زرتشت فاصله‌ای با فرمانروایی داریوش نداشته است! به عبارت دیگر شاهان پیش از داریوش اهورمزدا را نمی‌شناخته‌اند. این نظر از این روی قابل دفاع نیست که اگر شاهی موفقیتی چشمگیر نداشته باشد که آن را مرهون اهورمزدا بداند، الزاماً بیگانه با اهورمزدا نیست و اگر شاهی پیش از داریوش اصلاً «دگردین» و یا بی‌دین بوده و به اهورمزدا معتقد نبوده، الزاماً چنین نیست که نام اهورمزدا زرتشت هنوز

۱- برداشت از سراسر گات‌ها؛ نیز نک:

Dhalla, Zoroastrian Theology, 19-22; Jackson, Zoroastrian Studies, 40-41.

2- Nyberg, Die Religionen des Alten Iran, 15.

3- DNa; Kent, Old Persian, 137.

4- Hertel, Die Zeit Zoroasters, 19.

5- DB, 50-63; Kent, Old Persian, 129.

ناشناخته بوده است. از سوی دیگر ما از دیگر شاهان پیش از داریوش، جز کورش بزرگ، نبشته‌ای نداریم که دربرگیرنده باورهای دینی آن‌ها باشد. لوح معروف کورش نیز که ترجمه آن را کمی بالاتر آوردیم در حال و هوایی ویژه تدوین شده بود و بیشتر یک اعلامیه برون‌مرزی بود و کوچک‌ترین نشانی از باورهای دینی پیش از فتح بابل کورش نداشت. حتماً کورش آگاه بوده است که جز معدودی بابلی، کسی - به ویژه در ایران - از متن اعلامیه او آگاه نخواهد شد. در عین حال مورخ نمی‌تواند از مقایسه نبشته داریوش و کورش صرف نظر کند: کورش را مردوک به فرمانروایی و پیروزی می‌رساند و داریوش را اهورمزدا.

با همدیگر بیندیشیم: آیا با شناختی که از خیم داریوش داریم، او هرگز می‌توانسته در اوج پیروزی، به حرمت ملتی شکست‌خورده، اهورمزدا را کنار بگذارد و مردوک را گزیننده خود به شاهی و رساننده خود به پیروزی بداند؟ آیا باورهای مذهبی دوشاخه هخامنشی متفاوت بوده‌اند؟ یا به راستی حق با هرتل است؟ آیا با خانم بویس هم‌آوا شویم که وجود محراب آتش را در پاسارگاد و پیرامون تخت جمشید دلیل بر زرتشتی بودن کورش و داریوش می‌داند.

نوشته خانم بویس را با هم بخوانیم:

«در دهه اخیر است که دلایل و شواهدی قطعی، درباره زرتشتی بودن تمام خاندان هخامنشی به دست آمده است. باستان‌شناسانی که در پاسارگاد به کاوش مشغول بودند، اولین محراب‌های آتش نمونه زرتشتیان را، که تاریخ آن مربوط به زمان خود زرتشت بود، یافتند. دیگران که در تخت جمشید مشغول بودند، به جزئیات شمایل‌نگاری آرامگاه‌های سلطنتی پرداختند، و نشان دادند که باورهای زمان داریوش بزرگ تا دوره داریوش سوم، بی‌انقطاع و به گونه‌ای پیوسته، دوام آورده بوده است... سرانجام، اطلاع دقیق‌تر از عقاید و مراسم زرتشتی‌گری روشن ساخت و صفی را که هرودت از مذهب ایرانیان در نیمه سده پنجم میلادی می‌دهد، در واقع با مراسم و آداب زرتشتی‌گری سنتی مطابق است.»

اینک می‌توانیم با هم به خانم بویس، که به حق شایسته احترام است و کمتر کسی به اندازه او عمر خود را وقف کاوش در آیین زرتشت کرده است، پاسخ دهیم: پس همه هندوانی که آگنی (ایزد آتش) را ستایش و نیایش می‌کنند، زرتشتی‌اند! آتش

می توانسته است - بی آن که هخامنشیان زرتشتی باشند - در مراسم آیینی آن ها نقش تعیین کننده ای داشته باشد. در گزارش هرودت از دین ایرانیان هم نمی توان از آیین زرتشت بویی برد.

تنها چنین می توان برداشت کرد که در زمان هخامنشیان، آیین زرتشت می توانسته است، با پدید آمدن وحدت فرمانروایی در قلمرو اقوام گوناگون ایرانی، از شمال شرقی به غرب ایران راه یافته و این راه یابی طبق سنت جهان باستان از طریق دربار بوده باشد. البته اگر چنین بوده است، در این جا این انتظار را نداریم که این تحول یک شبه انجام پذیرفته باشد. در جهان بی رسانه آن زمان انتقال شفاهی دین به دهه های طولانی و حتی قرن نیاز دارد. از همین روی هرودت در کتاب خود اشاره ای به نام زرتشت و اهورمزدا ندارد و اگر منظور او از زئوس، به صورت نامی عام برای خدا، همان اهورمزدا بوده است، هنوز اهورمزدا و آیین زرتشت در زمان او و در زمان هخامنشیان نخستین در غرب ایران در میان مردم جا نیفتاده بوده است.

نکته دیگری را که به هنگام پژوهش در دین هخامنشیان نمی توان از نظر دور داشت، وجود برخی از نام های اوستایی برای افراد خاندان شاهی است. صرف نظر از مسأله تکراری ارتباط ویشتاسپ، پدر داریوش، با شاه ویشتاسپ، حامی زرتشت، در هر حال نام زرتشتی ویشتاسپ قابل تأمل است. مخصوصاً که نام همسر ویشتاسپ در گات ها و همسر داریوش در تاریخ، آتوسا^۱ است. مگر این که بپذیریم که این دو نام در دوره های بعدی به ادب زرتشتی رخنه کرده اند که امری بعید نیست. مردم روزگاران عصر فرهنگ و ادب شفاهی در کوشش های خود در هویت سازی برای باورهای خویش اغلب از نام ها و امکانات موجود و شناخته شده سود جستند. داستان های مرتبط با نوح از این دست اند... در این جا توجه به اَشون^۲، دارنده یا پیرو آشه در اوستا، که در فارسی باستان^۳ به صورت «آرتاَوَن» (اردوان) آمده نیز بی فایده نیست. و سرانجام این نکته نیز جلب توجه می کند که اگر هخامنشیان اهورمزدا را در چارچوب آیین زرتشت پرستش

۱- نک: بخش دوم: آتوسا. ۲- بخش دوم: اشون.

۳- سنگ نبشته خشیارشا در تخت جمشید (XPh):

نمی‌کرده‌اند، باید این آیین در یکی از دوره‌های بعدی و نزدیک‌تر به ما به صورت دین رسمی دولتی و ملی درآمده باشد. در این صورت جای اشاره به پدیده‌ای با این نقش تعیین‌کننده و انقلابی نمی‌توانست تا این اندازه خالی باشد.^۱

می‌بینیم که از هر راهی که به مسأله نزدیک می‌شویم، هم همواری داریم و هم سنگلاخی! آیا زرتشت به راستی قدیم‌تر از آن بوده که منابع به ما جواب می‌دهند؟ آیا در زمان هخامنشیان، هزاره‌ها از ظهور آیین گذشته و طول این مدت بارها و بارها متحول شده بوده است؟

ناگزیریم برای نزدیک شدن به حقیقت، به دور از خیال‌پردازی، از هر شاهد ممکن کمک بگیریم: در سطر ۷۷ از ستون ۳ متن ایلامی سنگ‌نشته بیستون نکته جالبی به چشم می‌خورد. در این جا، برخلاف روال عادی، ترجمه با اصل برابر نیست و اهورمزدا «خدای آریایی‌ها» [ایرانیان] خوانده شده است. این اشاره می‌تواند ناشی از بیگانه بودن اهورمزدا برای ایلامی‌ها در این زمان باشد.^۲ با بازخوانی لوح‌های گلی بایگانی عظیم خزانه تخت جمشید، به آگاهی‌های تازه‌ای درباره دین هخامنشیان می‌رسیم. با این همه هنوز روشن نیست که اهورمزدا در چارچوب کدام دین عمل می‌کرده است. در میان این لوح‌ها به حواله‌های نذری فراوانی بر می‌خوریم که برای مخارج آیینی خدایان زیادی صادر شده بوده است. جالب توجه است که این حواله‌ها بیشتر مربوط به فارس، به ویژه آبادی‌های پیرامون تخت جمشید است. در ایلام نیز به ندرت به حواله‌ای به نام اهورمزدا بر می‌خوریم.^۳ اهورمزدا در یکی از لوح‌های ایلامی تخت جمشید به صورت «اورمَسده»^۴ آمده است. جالب توجه است که در این لوح حواله نذری برای اهورمزدا و میترا با هم بوده است.^۵ در لوحی دیگر^۶ (همان جا) به جای میترا از خدایان دیگری هم نام برده شده است. در این جا حواله، علاوه بر اهورمزدا و دیگر خدایان، برای رود هوپیتیش و رود رنه کره نیز بوده است. لوح اخیر را - که سندی مالی از سوی دولت است -

1- Duchesne-Guillemin, Western Response to Zoroaster, 54-55.

2- Hinz, Zarathustra, 156.

3- Koch, Es kündet Dareios der König, 278.

4- (U-r[i-])um-mas-da.

5- Hallock, Persepolis Fortification Tablets, 151.

6- Koch, Es kündet Dareios der König, 324-325.

می‌توان یکی از مهم‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین اسناد یزدان‌شناسی ایران باستان به شمار آورد. ظاهراً دربار هخامنشی در کنار اهورمزدا، به مبانی دینی پیش از زرتشت نیز توجه دارد. به هر حال پیداست که هنوز در ایلام اهورمزدا از اعتبار زیادی برخوردار نیست. در میان اسناد دیوانی به لوح‌هایی برمی‌خوریم که در آن‌ها سهمیه‌ای برای قربانی ثبت شده‌است که این قربانی‌ها اغلب برای «لان» در نظر گرفته شده‌اند. واژه «لان»، که در نبشته‌های قدیم ایلامی دیده شده، تقریباً به معنی «حضور خدایی»، «آیین خدایی» یا «قربانی آیینی» است. ظاهراً شخص شاه ترتیب صدور حواله‌های منظم را اختصاصاً برای «لان» می‌داده‌است. اگر چنین باشد، احتمالاً این نذرها به اهورمزدا مربوط می‌شده‌اند، که در نبشته‌های داریوش برترین خدا خوانده شده‌است.^۱ از سوی دیگر مغان آتش‌بر، در لوح‌های دیوانی فقط با «لان» در ارتباط‌اند و با هیچ خدای دیگری کاری ندارند. خانم کُخ نیز مانند خانم بویس - اما با احتیاط بیشتر - می‌نویسد، با توجه به این که در قلمرو فرهنگی ایران پرستاری از آتش تنها ویژه آیین زرتشت است، شاید بتوان چنین برداشت کرد که مراسم آیینی «لان» مربوط به آیین زرتشت و فقط برای اهورمزدا بوده‌است.^۲ شاید بتوان لان ایلامی‌ها را با زئوس یونانی‌ها قابل قیاس دانست و آن را از دید هخامنشیان مفهومی عام برای خدا دانست (?).

اهورمزدا در گات‌ها

معمولاً گفته می‌شود که زرتشت خود خدای خویش را اهورمزدا نامیده است. باید همراه این نظر بی‌درنگ به این نکته اشاره شود که هنوز به درستی روشن نشده است که زرتشت خود واضع این نام است، یا اهوره را که از قدیم نام یکی از ایزدان آریایی بوده، برای خدای یکتای خود برگزیده است. دست کم بخشی از این نام مرکب می‌تواند پیش از زرتشت نیز در یزدان‌شناسی آریاییان و ایرانیان نقش داشته باشد. با این که در گات‌ها دو بخش این نام مرکب، «اهوره» و «مزدا»، اغلب در چارچوب یک بند جدا از یکدیگر

1- Koch, Es kündet Dareios der König, 324-325.

2- Koch, Es kündet Dareios der König, 279.

- یعنی بخشی در یک بیت و بخش دیگر در بیت بعدی - آمده است، همواره یک معنی واحد از آن برداشت می‌شود. در هر حال، اهورمزدا، مزدا اهورای گات‌ها، با هر سابقه‌ای تاریخی که داشته باشد، در برداشت زرتشت نامی تازه بوده و در مقام خدای یکتا برای نخستین بار به قلمرو تفکر ایرانی راه یافته است.^۱ شاید بتوانیم، با توجه به این که در هیچ جای گات‌ها به واژه‌ای با مفهوم «خدا» [ی واحد] بر نمی‌خوریم، زرتشت را پردازنده نام «اهورمزدا»، برای خدای یکتا بدانیم.^۲ از بند بند گات‌ها نیز چنین برمی‌آید که اهورمزدا، و فقط اصطلاح اهورمزدا، عنوانی تازه است و در آغاز کار زرتشت، در مقام خدای یکتا (و فقط در مقام خدای یکتا)، نامی آشنا نبوده است.

ایرانیان پیش از زرتشت وارث ایزدان بی‌شماری از دوره هند و ایرانی و آریایی بودند، که هر یک در قلمرویی از باورها رفع نیاز می‌کرد. زرتشت در کسوت مردی که میل درونی شدیدی به متحول کردن جهان پیرامون خود داشته بی‌تردید با باورها، ایزدان و دیوان کهن زمان خود آشنا بوده است. او در کنار اهورمزدا خود به این ایزدان در چهارچوب آیین خود حضوری انتزاعی بخشید. با ایزدان اینک انتزاعی، مفاهیم و روحانیت مورد نظر، امکان اشاعه می‌یابند و کم‌کم با انتزاعی‌تر شدن ایزدان، مظاهر کمال و روحانیت در آن‌ها متجلی می‌شوند. اینک در تحول نو ایزدان با وظیفه و لباسی نو وارد میدان می‌شوند و بسا که شباهتی به هویت تاریخی خود ندارند. چنین است که پس از زرتشت، در اوستای متأخر از میترا ایزد ده‌هزار چشم درست می‌شود.^۳ زرتشت به گواهی گات‌ها، با باوری بی‌شائبه، به اهورمزدا، در مقام خدای واحدی که جای همه ایزدان را پر می‌کرد، می‌اندیشید. زرتشت در یسنا^۴ وعده می‌دهد که اهورمزدا از طریق اشه و وهومنه (بهمن) در سرای مینوی به پاکدینان رسایی، جاودانگی و نیرو و استواری خواهد بخشید.

در گات‌ها - به رغم هندوایرانی بودن اهوره در نگرش تاریخی - به هیچ روی

1- Tavadia. "Zur Interpretation der Gatha des Zarathustra", ZDMG, 1950 (1951), 205-245.

2 Hinz, Zarathustra, 92; Moulton, Early Zoroastrianism, the Origins, the Prophet, the Magi, 60.

3- Altheim, Zarathustra und Alexander, 30.

نمی‌توان اهورمزدا را با ریشه هندوایرانی اهوره/اسوره در آمیخت. اهورمزدا با هر ریشه و گذشته‌ای که داشته باشد، در گات‌ها، در چشمان زرتشت به طور انکارناپذیری یک پدیده نو است، که با قدرت هر چه تمام‌تر، میراث کهن چند خدایی را به پوچی و نیستی محکوم می‌کند.^۱ اهورمزداي خالقي يکنا (و فقط با صفت يکنا)، خود مخلوق ذهن و تدبير زرتشت است. البته اين بدان معنا نيست که پيش از زرتشت اهورمزدا وجود نداشته است، بلکه به اين اعتبار که او يکنا است و داراي صفاتي است که به آن‌ها اشاره شد.

بي‌ترديد به اعتبار همين يکتايي اهورمزدا و نيکي مطلق اوست که در قرآن مجيد مي‌آيد: «ان الذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس...»^۲.

ما بايد اهورمزداي زرتشت را تنها به کمک گات‌ها بشناسيم، که منسوب به خود زرتشت و در واقع اصل اوستا است. متأسفانه گات‌هاي موجود به سبب کم‌حجمي از يک سوي و از سوي ديگر به سبب شيفتگي بيش از حد زرتشت در آغاز کار مطلب زيادي درباره اهورمزدا در اختيار نمي‌گذارد. زرتشت شيفته اهورمزداي خود، با خدايان هندوایرانی و ایرانی پيش از خود، بيگانه مي‌نمايد. اين خدايان و ايزدان پس از اوستا که يکي پس از ديگري در اوستاي متأخر و در جهان بيني آيين رخنه کرده و جا باز مي‌کنند. بر خلاف حقيقت چنين به نظر مي‌رسد که او کوچک‌ترين نگاهي به گذشته ندارد. به راستي اگر کسی گات‌ها و آنچه را که به بقيه اوستا مشهور است در مقام دو کتاب مستقل بخواند، گمان خواهد برد که با دو دين متفاوت سر و کار دارد. زرتشت حتي از آوردن نام ميترا - که بي‌درنگ و با قاطعيت به جنگ او مي‌شتابد - خودداري مي‌کند. فقط از فحوای کلام پيدا است که دشمن او در اين جنگ ميترا و مغان ميترايي است. او در گات‌ها اهورمزدا را بيشتر «سرور» و «دانا» مي‌نامد و اغلب خيلي ساده و بي‌آلايش او را «تو» خطاب مي‌کند. بر خلاف بقيه اوستا (اوستاي متأخر)، در گات‌ها از نيروهاي بزرگ آسماني (فرشتگان بعدي آيين زرتشت) و همچنين از اساطير خبري نيست. بيشتر تکیه بر «آشه» و وهومنه (منش نيک) است، که فرزندان «مزدا»^۳ و جان‌مايه

1- Hinz, Zarathustra, 92.

۳- يسنا ۳۱، بند ۸؛ يسنا ۴۷، بند ۲.

۲- حج / سورة ۲۲، آيه ۱۷.

آیین‌اند و در یسنا ۱۴۵ آرمئیتی^۲ دختر نیک کنش اوست. در آیین زرتشت اهورمزدا در اوج فلک قرار دارد. او خداست. در حالی که در زبان‌های ایران باستان واژه‌ای با مفهوم خدای مطلق وجود ندارد. بنابراین، اهورمزدا نام مرکبی است که زرتشت برای خدای مطلق که در ذهن خویش خود را ملهم از او می‌یافته و به او ایمان آورده برگزیده است.

هیچ فرقی نمی‌کند که این نام پیش‌تر، با بار معنایی دیگری وجود داشته، یا برای نخستین بار و به صورت «مزدا اهوره» به وسیله زرتشت ساخته شده است. به گمان، به مرور نیاز به نامی بسیط برای خدا، از دو واژه جدا از هم، واژه یکپارچه اهورمزدا را پدید آورده است.

اهورمزدا زرتشت داناترین سرور و بالاترین و برترین گوهری است که شایسته نیایش است. این گزینش در هر زمانی که بوده است، در جوی انجام گرفته است که پیرامون زرتشت را بی‌شماری از ایزدان هندوایرانی و ایرانی فراگرفته و در باور مردم ایزدانی انکارناپذیر بوده‌اند. پس ناگزیر زرتشت با هوشیاری و تدبیر، اهورمزدا را بزرگ‌ترین خوانده است، اما نه به این معنی که او در میان جمعیتی از ایزدان یا خدایان و با مقایسه با آنان بزرگ‌ترین است. بلکه بزرگ‌ترین به این مفهوم که او ذاتاً بزرگ‌ترین خدایی است که وجود دارد و در تصور آدمی می‌گنجد. بنابراین بی آن که ایزدان موجودی به دست فراموشی سپرده شوند، در مرحله‌های بعدی آیین زرتشت، این ایزدان به خودی خود، به صورت فرشتگان اهورمزدا - آفریده در مقام خود باقی می‌مانند و به صورت صفات اهورمزدا عمل می‌کنند.

در این جا نمی‌توان از سلیقه و تدبیر ایرانی برای رسیدن به هدف دلخواه غافل بود! سلیقه‌ای که تا به امروز ایرانی را همراهی کرده است. او، اگر لازم و ضرور باشد، حتی دین خود را به تدبیر، اما با رعایت اصول، به برداشت‌های خویش و بینشی که از جهان پیرامون دارد نزدیک می‌کند. اینک، ایزدان باستانی در آیین زرتشت فرشتگانی‌اند که از اهورمزدا برون جوشیده‌اند و همراه استقلال که دارند، هریک به صورت منظری از اهورمزدا عمل می‌کنند. به عبارت دیگر امشاسپندان اعضای یک بدن‌اند که در آفرینش

از یک گوهرند^۱. برای نمونه، اشه که در گات‌ها ۱۸۰ بار بر زبان زرتشت جاری شده است، صفت نگهداری اهورمزدا از جهان است؛ یعنی راستی در چرخش جهان است و درستی در گردش زمان و چون صفت اهورمزدا است، قانونی است دگرگون‌ناپذیر و جاودانی و واسط‌تجلی منش نیک. در یسنا ۴۴ زرتشت به اهورمزدا می‌گوید: «در پرتو اشه مارا یاری کن تا منش نیک به سوی ما آید». در حقیقت امشاسپند اردیبهشت (بهترین اشه) - جان‌مایه جهان‌بینی زرتشت - تبلور ذات اهورمزدا در آیین زرتشت است. اشه، این واژه سحرآمیز، دربرگیرنده بی‌چون و چرای تمامی دکترین زرتشت است. شاید در هیچ جهان‌بینی و فلسفه‌ای نتوان به چنین واژه جامعی دست یافت. و شاید «آرته» (هنر) افلاتون برگرفته از این واژه باشد^۲.

اهورمزدا با امشاسپند اردیبهشت مجموع صفات خود را متجلی می‌سازد و به این اعتبار اردیبهشت تبلور اوج برداشت آدمی از اهورمزدا است و اهورمزدا با فعلیت و سببیت اردیبهشت است که بر اریکه اهورایی تکیه می‌زند.

با این‌که در ادب پهلوی آیین زرتشت کم و بیش از زرتشت فاصله می‌گیرد و اصطلاحاً «زرتشتیگری» جای «زرتشتی بودن» را می‌گیرد، اشاره بندهش^۳ به آفرینش مینوان (فرشتگان) جالب توجه است: چون هرمزد (اهورمزدا) ۶ امشاسپند را آفرید، از ایشان پرسید که «مارا که آفریدی؟»^۴ اردیبهشت در پاسخ گفت: «مارا تو آفریدی». پس نخست خدایی را به هرمزد اردیبهشت داد! این پاسخ بدان معنی نیست که اردیبهشت که خود آفریده (صفت) اهورمزدا است، آفریدگار خود را آفریده است، بلکه منظور تجلی اهورمزدا با این صفت خویش است. برخی از ایران‌شناسان^۵ با اشاره به این‌که چند تن از ایزدان با اهورمزدا هم‌توان و برابر انگاشته شده‌اند و اهورمزدا ناچار از این ایزدان یاری

1- Widengren, Die Religionen Irans, 11; id. Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, 26; Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, 9-10.

۲- بند ۱. ۳- بخش دوم: آرته.

۴- بندهش، فرنیغ‌دادگی، چاپ انتشارات توس، ص ۱۱۱.

۵- بندهش هرمزد را، در کنار ۶ امشاسپند، هفتمین و برترین می‌داند.

۶- از جمله بنویست، دین ایرانی، ۳۴.

جسته^۱ و آنان را به سبب یاریشان سپاس می‌گزارد، خواسته‌اند قدرت اهورمزدا را به جهان نیکی محدود کنند، یا حتی او را گاهی کم‌نیروتر از امشاسپندان بدانند. نظر اینان از این روی قابل دفاع نیست که منظور از «یاری»، «طریق» یا «وسیله» است. همچنان که در دیگر دین‌ها نیز فرشتگان نقش واسط را دارند، یا همچنان که پیامبران، واسط میان مردمان و خداونداند.

در سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان نخستین نیز، هر جا که از اهورمزدا در مقام بزرگ‌ترین خدایان (بغان) یاد می‌شود، همین برداشت منظور نظر بوده است. از بند بند یسنا ۴۶ چنین برمی‌آید که در آغاز کارِ زرتشت هنوز اهورمزدا ی او برای دیگران بیگانه است و این زرتشت است که باید او را بشناساند. زرتشت افسرده از تنهایی خود و ناخشنود از آزار پیروان دروغ که او را از خویشاوندان و یاورانش دور می‌دارند، از اهورمزدا می‌پرسد که به کدام مرزبوم روی بیاورد و در کجا پناه جوید^۲. او در آرزوی فرارسیدن سپیده‌دم آن روزی است که به یاری اهورمزدا منش نیک به حاکمیت برسد و جهانیان راه نیک را برگزینند. در یسنا ۴۶ زرتشت، به آشکاری، برای شناساندن اهورمزدا، آفریدگار جهان هستی یاری می‌خواهد و آرزو می‌کند کارش را [در راه دعوت مردم به گرویدن به اهورمزدا] به انجام برساند^۳ و به جهان ساختاری نو بدهد^۴.

زرتشت در یسنا ۴۴ با پرسش خود از اهورمزدا، ضمن نشان دادن شگفت‌زدگی خود در برابر آفرینش، برداشت خود را از اهورمزدا اعلان می‌کند:

[اگر تو نه، پس] کیست که به خورشید و ستارگان راه [گردش و چرخش] بخشیده است؟ به نیروی چه کسی ماه بالا می‌آید و دوباره می‌کاهد؟ چه کسی زمین را نگه داشته و مانع فرو افتادن سپهر شده است؟ کیست که آب و گیاه را آفریده است و به باد و ابر تندی و تیزی داده است؟ آفریدگار منش نیک کیست؟ [اگر تو نه، پس] کدام استاد روشنایی و تاریکی و خواب و بیداری را آفریده است؟ چه کسی بامداد و نیمروز و شب را به وجود آورده است تا فرزنانگان را عهد و پیمان در یاد بماند؟

۱- برای نمونه: یسنا ۴۶، بند ۱۷؛ یسنا ۴۷، بند ۶.

۲- بند ۱. ۳- بند ۹.

۴- بند ۱۳. ۵- بند ۱۹.

۶- بندهای ۳ تا ۵.

این بخش از یسنا ۴۴ به راستی شگفت‌انگیز است. آیا زرتشت آگاه به گردش و چرخش ستارگان بوده یا به امکان وجود چنین گردش و چرخشی می‌اندیشیده است؟ آیا این که او می‌پرسد: «چه کسی زمین را نگه داشته و مانع فروافتادن سپهر شده است»، بدان معنی نیست که زرتشت و زمان او با کروی بودن اختران و اباختران آشنا بوده‌اند؟ در فروردین‌یشت - که یکی از کهن‌ترین یشت‌ها است - می‌خوانیم، به یاری فرَوهرهاست که خورشید و ماه و ستارگان راه می‌پیمایند [می‌چرخند].

زرتشت در یسنا ۱۳۱ خطاب به هوشمندان می‌گوید که آن‌ها را از ناشنوده‌ها می‌آگاهاند. پس اهورمزدا می‌تواند پدیده‌ای نو باشد. هم ازیراست که زرتشت به اهورمزدا وعده می‌دهد که همهٔ مردمان را به گرویدن به او فراخواهد خواند.^۲ در همین یسنا^۳ اهورمزدا آغاز و انجام هستی و داور کردار جهانیان است. قابل قیاس با گفتهٔ یَهُوه در کتاب مقدس^۴: «من اول هستم و من آخر هستم و غیر از من خدایی نیست». آیا میان دو دین پیوندی وجود دارد؟ در صورت وجود چنین پیوندی کدام‌یک از دیگری متأثر بوده است؟ آیا اندیشهٔ یکتاپرستی نخستین بار در ایران پدید آمده و از ایران به آسیای مقدم رخنه کرده است؟ نشانه‌های زیادی در دست است که یزدان‌شناسی آسیای مقدم سخت متأثر از فرهنگ یزدان‌شناسی ایران است.^۵ این بحث مجال دیگری می‌خواهد تا برنامهٔ اصلی این کتاب آسیبی نبیند. در این جا تنها به اشارهٔ به ایرانی بودن واژه‌های «ازل» و «ابد»^۶ برای نشان دادن ژرفا و پیشینهٔ تفکر و یزدان‌شناسی ایرانی بسنده می‌شود.

چنین است که همه از اهورمزدا انتظار رستگاری دارند. به ارادهٔ مزدا اهوره است که روان پرهیزگاران به جاودانگی و کامروایی خواهد رسید. اهورمزدا را نمی‌توان فریفت.^۷ زیرا او با چشمان تیزبین خود و به یاری و در پرتو آشه از همه چیز آگاه است.^۸ زرتشت سرنوشت آفریدگان را در دست اهورمزدا می‌بیند. چون اوست که بهروزی و تیره‌روزی را

۱- بند ۱.

۲- بند ۳.

۳- بند ۸.

۴- کتاب اشعیای نبی، باب ۴۴، بند ۶.

۵- هدف از این موشکافی، به‌دور از قوم‌گرایی، تنها نزدیک شدن به تاریخ برخاستن زرتشت است.

۶- در بارهٔ واژه‌های ازل و ابد نک: بخش دوم.

۷- بند ۱۳.

۸- همان یسنا، بند ۴.

آفریده و به آدمی نیروی کار بخشیده‌است، تا با نیک آگاهی برای پیشرفت جامعه بکوشد! از زمانی که پژوهش‌های علمی دربارهٔ آیین زرتشت آغاز شده، همواره بر سر بود یا نبود ثنویت در این دین بحث و گفت‌وگو شده‌است. به گمان، یسنا ۳۰ از گات‌های زرتشت، در پدیداری برداشت‌های متفاوت از اهورمزدا نقش تعیین‌کننده داشته‌است. خود چه می‌گوید؟

به خوشبختی و رستگاری راستین خواهید رسید.

پس در آغاز دو مینو یا گوهر [مظهر] «همزاد» [اهورمزدا و اهریمن] در عالم تصور ظهور کردند، یکی از آن پندار، گفتار و کردار نیک و آن دیگری از آن «بدی». از میان این دو [فقط] نیک‌اندیشان راست را برگزیدند^۱. همین‌که این دو گوهر به هم رسیدند، برای نخستین بار «هستی» و «نیستی» را بنیاد نهادند. بدترین «هستی» برای پیروان دروغ؛ و برای گروندگان «اشه» (راستی): منش نیک^۲. پیرو دروغ به بدترین رفتار [اهریمن] گروید، و «سپننه مئینیو» (سپندمینو، مقدس‌ترین گوهر)، که آسمان جاودانه لباس اوست، و همهٔ آنان که با درستی مزدا اهوره را خشنود می‌کنند، اشه را برگزیدند^۳.

با همدیگر که بیندیشیم، خواهیم دید که زرتشت در درون خود، مانند هر انسان دیگر، از وجود یا آفرینش بدی در کنار خوبی پریشان‌خاطر بوده و می‌خواسته‌است به شکلی مطلوب با آفرینش نیکی و بدی کنار بیاید. لابد که او هم، مانند هر انسان دیگر زمان خود و حتی ما، از یافتن پاسخی منطقی برای حل مسأله عاجز بوده‌است! و لابد که پس از غوررسی زیاد موفق به یافتن پاسخ مسأله آفرین بالا شده‌است. بدون تردید او قصد لفاظی و فلسفه‌بافی نداشته‌است. چون در هیچ جای گات‌ها نیز به چنین شیوه‌ای بر نمی‌خوریم. واقعیت این است که مسأله وجود بدی و نیکی در آفرینش، خود به خود مسأله‌ای پیچیده‌است و خود به خود هرکسی را که به آن پردازد گرفتار نوعی سردرگمی معصومانه می‌کند. بکوشیم، برای درک آسان مسأله، موقتاً گرفتار زرتشت را کنار بگذاریم و خود فرمولی برای بیان مطلب بیابیم! به گمان پس از ساعت‌ها، بلکه هفته‌ها و بیشتر اندیشه‌گماری، تقریباً به همان فرمولی خواهیم رسید که زرتشت آورده‌است.

۱- بند ۹. ۲- بند ۳؛ نیز یسنا ۴۵، بند ۲.

۳- بند ۴. ۴- بند ۵.

۱- بند ۹.

۳- بند ۴.

آنک، در حالی که از نتیجه کار و کاوش خود ناخشنود هستیم، یک صدا با هم خواهیم گفت که یافتن راه حل آسان نیست، چون اصل مسأله آسان نیست!

پیداست که در این جا منظور از «سپنته مئینو» خود اهورمزدا است. مسأله تنها در گزینش اصطلاح «همزاد» برای اهورمزدا و اهریمن از سوی زرتشت است. روشن نیست که چرا برای زرتشت هر دو مینوی نیکی و پلیدی از آغاز وجود دارند و هستی هیچ یک بر دیگری مقدم نیست. همین برداشت سبب شده است تا برخی برای هر دو قابل به پدری واحد شوند که قابل قیاس است با زروانیسم^۱. این برداشت نیز وجود دارد که دو مینوی یسنا ۳۰ آفریننده خود نیستند، بلکه هر دو آفریده اهورمزدااند. این که برخی^۲ می گویند که در دین ایران باستان گاهی گرایش های نظام چندخدایی، دوخدایی و تک خدایی با یکدیگر می آمیزند، درست است، اما نه در ارتباط با زرتشت، بلکه در پیوند با پژوهندگان! آری، پژوهنده باید به هنگام بررسی اهورمزداي زرتشت، خیل ایزدان آریایی و ایرانی را نیز پیش روی خود داشته باشد.

در حالی که تمام جهان بینی زرتشت، در نهایت سادگی، در ستیز بی پایان و سازش ناپذیر بدی با خوبی، سیاهی با سپیدی و دروغ با راست خلاصه می شود، گمان می رود که بحث برای حل مسأله دو مینویی که او مطرح کرده است نیز بی پایان باشد. با هم به این نتیجه رسیدیم که صورت مسأله بسیار دشوار است! تمام گفت وگوها بر سر برداشت از ثنویت اصل راستی و دروغ در دو «همزاد» نخستین، «سپنته مئینو» و «انگزه مئینو» است. گفت وگو بایستی پس از زرتشت آغاز شده و به مرور به اوستای متأخر رخنه کرده باشد. بیشترین حجم اوستای متأخر و به دنبال آن متنهای پهلوی حامل و حاصل همین گفت وگوها است.

یادآوری این نکته نیز سودمند است که در سنگ نبشته های هخامنشیان نیز غیر مستقیم ستیز دو مینوی متضاد به چشم می خورد. در این نبشته ها اشاره ای به اهریمن نشده، اما پیداست که مراد از «دروغ»، عنصری است در مقابل نیکی و راستی. در هیچ نوشته ایرانی

۱- بخش دوم: ایزنیک؛ نیز نک: Lommel, Die Religion Zarathustras, 23.

2- Taraporewala, The Religion of Zarathustra, 25.

3- Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, 28.

هم ناگزیر باشیم - بی آن که شانه از زیر بار اندیشه علمی خالی کنیم - تن به حدودی از تساهل و تسامح بدهیم و به شفافیت بقیه گات ها قناعت کنیم. در تفسیرهای بعدی، به ویژه در تفسیرهای روانی ها، با برداشت نادرست از اصطلاح «همزاد»، این برداشت به وجود آمد که گویا زرتشت به ثنویت (دو آلیسم) قائل بوده است. در هر حال نباید این گمان برود که ما نیاز به قلب حقیقت داریم و در رد وجود دو آلیسم در آیین زرتشت اصرار داریم. بود و نبود دو آلیسم در دین زرتشت چیزی از منزلت آیین نمی‌کاهد. همچنان که تثلیث بر دوش مسیحیت سنگینی نمی‌کند!

واقعیت این است که زرتشت در توجه خود به «زندگی» و «میرایی» («هستی» و «نیستی» یا «نیکی» و «بدی»)، اهورمزدا را سرچشمه نیکی می‌دانسته و اهریمن را سرچشمه بدی و منظور او از «همزاد»، تصور ظهور دو منشأ در آن واحد بوده است و نه این که اهورمزدا و اهریمن در مشیمه مادری واحد پدید آمده بوده‌اند.^۱ برخی چنین برداشت کرده‌اند که زایش، تجلی روحی یک دست بوده که با ظهور اختیار، به دو گوهر متضاد تقسیم شده است. چنین برداشتی خلاف روح برداشت زرتشت از جهان هستی است و امروز تقریباً همه زرتشت‌شناسان در این باره هم‌سخن‌اند. زیرا همزاد بودن اهورمزدا و اهریمن را، و این تعبیر را که بدی و شقاوت به نحوی از انحاء از اهورمزدا ناشی شده است، به هر شکلی که آن را بیاراییم مغایر با بینش زرتشت خواهد بود.^۲

برداشت نادرست بیشتر ناشی از معنی کردن استدلالی و مکانیکی واژه «همزاد» است.^۳ پیداست که زرتشت این واژه را برای نشان دادن همزمانی دو پدیده عاری از پیوند با یکدیگر برگزیده بوده است.^۴ زرتشت با بیان دو مینوی همزاد می‌خواسته است به پدیداری نیروی مخرب از اهورمزدا اشاره کند، اما نه به این معنی که نیروی مخرب از ابتدا گوهری بد بوده است، بلکه با انتخاب خود، به بدی گراییده است.^۵ در نهایت ثنویت

1- Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, 47.

2- Boyce, A History of Zoroastrianism, I/194; cp. Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, II/616-617, 627.

۳- نیک بخش دوم: از نیک؛ نیز نک: Lommel, Die Religion Zarathustras, 23.

۴- نک: Boyce, A History of Zoroastrianism, I/194.

۵- زَر، طلوع...، ۶۶ (به ندرت به سبب عدم دسترسی به اصل کتاب، از ترجمه فارسی

مربوط به سپنته مئینیو و انگره مئینیو (اهریمن) و به عبارت دیگر اهورمزدا و اهریمن نیست، بلکه ثنویتی است میان راستی و دروغ که خود هدف تمام انتخاب‌ها هستند.^۱ در یک جمع بندی^۲، با تکیه بر گات‌ها، اهورمزدا خدای متعالی است و خالق همه مادیات و معنویات، که به واسطه سپنته مئینیو (مینوی مقدس) و با اندیشه آفرینش خود را هستی بخشیده است. جهان میان راستی و دروغ تقسیم شده است، اما زرتشت درباره منشأ دروغ سکوت می‌کند. همین سکوت است که انگیزه گفت‌وگو می‌شود. آیا از دست کسی که برای نخستین بار به یکتایی آفریدگار جهان می‌اندیشد، جز سکوت کار دیگری برمی‌آمده است؟ آیا می‌توان با مقایسه آیین زرتشت با دین‌های دیگر چرخه معیوب همیشه مهبای موجود را از میان برداشت؟ اهریمن می‌تواند زاده ذهن آدمی باشد، اما نیرو یا نیروهای اهریمنی چه؟! آیا فکر «انتخاب» ما را به حقیقت نزدیک خواهد کرد؟ در آیین زرتشت آدمی همواره در میان دو مینوی متخاصم قرار دارد و هرکه به وسیله اهریمن گمراه شود، از سوی اهورمزدا و مینوی مقدس رانده می‌شود. دوگانگی میان دو قطب متضاد راستی و دروغ و آزادی عملی که آدمی برای انتخاب یکی از آن دو دارد، زیر بنا و جان‌مایه جهان بینی زرتشت است. آفریدگان آزاد آفریده شده‌اند و برای انتخاب راستی یا دروغ آزادند. چنین است که اهریمن بدترین کارها را می‌گزیند و این‌گزینش ناشی از آزادی و اختیار اراده اوست. در هیچ جای گات‌ها نقشی برای سرنوشت و دخالت آن در رفتار انسانی در نظر گرفته نشده است. انسان خود موظف است که از وسوسه پلیدی‌ها و اهریمن پرهیزد و به نیکی و پاکی روی آورد. آدمی از این‌که با آزادی تسلیم فرمان‌های اهورمزدا می‌شود، شریک نبرد اهورمزدا در چیرگی بر زشتی و پلیدی اهریمن می‌شود.^۳ همین آزادی در انتخاب است که سبب پیدایش مسؤولیت شده و به جهان پسین، که جهان سنجش‌گزینش‌ها است هویت می‌دهد. شاید اگر زرتشت یک فیلسوف می‌بود به حق شکل دیگری به خود می‌گرفت و دکترین درونی خود را به شیوه دیگری مطرح می‌کرد، اما او هرگز یک فیلسوف نبود. یک فیلسوف از نماهای گوناگون به باور خود نگاه می‌کند و می‌کوشد تا با برهان به هدف

۱- همو، همان‌جا، ۶۷.

→ استفاده شده است).

۲- یسنا ۳۰، بندهای ۳، ۵ و ۶.

۲- همو، همان‌جا، ۷۹-۸۰.

برسد. زرتشت به شدت از برهان پرهیز می‌کند. او تنها به زمزمه آرزوهای خود قناعت دارد. اما جان‌مایهٔ دکترین درونی او می‌تواند خوراک فیلسوفان را برای بحث تأمین کند. پیداست که از دیرباز، حتی بیرون از مرزهای ایران، بحث آغاز شده است. لابد به دنبال بحث است که پلوتارخ چکیدهٔ برداشت خود را ثبت می‌کند:

در گزارش پلوتارخ دربارهٔ دین ایرانیان، به دو مینوی زرتشت اشاره شده است. پیدا نیست که او چکیدهٔ چه حجمی از آگاهی‌های خود را بر زبان می‌آورد. هم‌چنین روشن نیست که مخاطبان او با چه دانشی از دین ایرانی با سخن او رو به رو می‌شوند: گروهی از مردمان به دو خدا باور دارند که مانند دو بتا، یکی آفریدگار نیکی است و دیگری پردازندهٔ چیزهای یاوه و بی‌سود. زرتشت که می‌گویند ۵ هزار سال پیش از جنگ تروا می‌زیست یکی از این دو بن را هُرْمَرس (اهورمزدا) و دیگری را اَرِیْمَنینوس (اهریمن) نامیده است. اهورمزدا مانند روشنی است و اهریمن به تاریکی و نادانی مانده است و میانجی این دو می‌تراست.^۱ به گمان پلوتارخ ۵ هزار سال از زمان زرتشت می‌گذرد. وقتی که نیمی از گزارش پلوتارخ خیالی است، آن نیم دیگر چگونه بوده است؟ در هر حال اهمیت این گزارش در این است که مرد فرهیخته‌ای مانند پلوتارخ می‌توانسته است چنین فکر کرده و آن را بر روی کاغذ بیاورد.

متن پهلوی «شکند گمانیک و یجار» نیز بحث مفصلی دربارهٔ تضاد دو مینو دارد، که برای آشنایی با برداشتِ زمانِ تألیفِ کتاب از این دو مینو جالب توجه است. البته خشم نویسندهٔ کتاب را که ناشی از رویدادهای سیاسی است نباید از نظر دور داشت.

با بررسی صدها نظر متفاوت قدیم و جدید موجود دربارهٔ دو مینوی پایهٔ یزدان‌شناسی زرتشت، سرانجام شاید بتوان چنین برداشت کرد که این دو مینو - که به نحوی ریشه در باورهای آریایی پیش از زرتشت دارند - با آیین نو سازگاری بی‌چون و چرایی نیافته‌اند. شاید اگر در گات‌ها توجهی به اساطیر شده بود، ریشهٔ پیش از زرتشت مسأله تا حدودی قابل پیگیری می‌شد.

در یزدان‌شناسی ایرانیان، پایداری آن‌ها در نگهبانی از ایزدان و افسانه‌های اساطیری خود نقش تعیین‌کننده‌ای و شگفت‌انگیزی دارد. از همین روست که مجموعهٔ معروف به

۱- به نقل از بنویست، دین ایرانی، ۶۲ تا ۶۳.

اوستا غنی‌ترین منبع اسطوره‌شناسی ایران است. ایرانیان - به‌رغم گرویدن به زرتشت و پذیرفتن اهورمزدا در مقام خدای یکتا - هرگز تمایلی به بریدن از گذشته فرهنگی خود از خود نشان ندادند. باستان‌نگار میل دارد این توجه را یکی از بهترین نمونه‌های هنر مقاومت ایرانی بداند. نمونه‌هایی از این هنر را تا به امروز می‌توان در فولکلور ایرانی یافت. یشت‌ها - مهم‌ترین بخش اوستای متأخر - گواه این مقاومت هوشیارانه است. از همین روی می‌توان یشت‌ها را گران‌بهارترین میراث اساطیر ایران به شمار آورد.

یکی از زیباترین نمونه‌های دلبستگی ایرانیان را به اسطوره‌های خود، می‌توان در ماجرا و سرنوشت میترا باز یافت. در حالی که همه شاهد‌های موجود نشان از ستیز بی‌امان زرتشت با میترا و میتراپرستی دارند، پس از او میترا به صورت ایزدی درخور ستایش و نیایش در آیین زرتشت جا می‌افتد و مهریشت یکی از زیباترین یشت‌های اوستای متأخر می‌شود. از واژه زیبای «مهربانی» که نگو! که خود حامل یک فرهنگ است و می‌تواند شاخص بی‌رقیب ایرانیان باشد! همچنین است آناهیتا^۱ در آبان‌یشت. پرداخت شاعرانه و زیبای آناهیتا در آبان‌یشت است که این یشت را به صورت یکی از زیباترین نوشته‌های جهان باستان در آورده و نشان داده است که ایرانیان روزگاران گم‌شده تا چه اندازه توانایی پروراندن برداشت‌های لطیف خود را داشته‌اند. پیداست که شاعر در راه هموار و آشنا و از نظر عاطفی امنی گام برداشته است. کسی که تاریخ ادب فارسی را می‌نویسد، بهتر می‌داند که سرچشمه شعر فارسی در کجای روزگاران گم‌شده قرار گرفته است.

هیچ تفکری هرگز موفق به تبعید میترا و آناهیتا و به فراموشی سپردن کامل آن‌ها نشده است. اگر در آغاز کار هخامنشیان، برای مدتی کوتاه، فقط سخن از اهورمزدا می‌رود، با اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴-۳۶۰ پیش از میلاد)، میترا و آناهیتا دوباره وارد میدان می‌شوند. اردشیر در سنگ‌نبشته خود در همدان^۲ می‌نویسد که کاخش را به خواست اهورمزدا، و آناهیتا ساخته است. شاهی برای ناگهانی بودن این بازگشت نداریم. بی‌تردید زمینه برای این بازگشت، اگر اصولاً غیبتی تعیین‌کننده وجود داشته است، فراهم

بوده است. در روزگار ادب و فرهنگ شفاهی ظهور ناگهانی یک ایزد غیرممکن می‌نماید. افسوس که نمی‌دانیم اردشیر تا چه اندازه به گفته خود باور داشته است! و نمی‌دانیم که مردم روزگار چه فکر می‌کرده‌اند. مسلم است که مهریشت و آبان‌یشت، شاید با ساختاری دیگر وجود داشته‌اند. چون این مهم است که می‌دانستیم او به میل درونی خود چنین نوشته یا تظاهر کرده است.

به هر روی می‌پذیریم که با آنچه گفتیم، مسأله خیر و شر در یزدان‌شناسی آیین زرتشت را حل نکرده‌ایم. خود زرتشت نیز در آغاز نهضت خود هرگز فکر نمی‌کرده است که برداشت بی‌شائبه او از اهورمزدا و طرح رویارویی خیر و شر، سبب این همه بحث فلسفی شود. او در حالی که اهورمزدا را خدای مطلق آیین خود می‌دید، نمی‌توانست تکلیف مسأله دشوار وجود دروغ و شر در کنار اهورمزدا را روشن کند. طرح موضوع از سوی او، تنها دلیل دیگری است بر صداقت او در گفت‌وگوی با اهورمزدا و مردمی که باید به او می‌گرویدند. همان‌گونه که بالاتر نیز گفتیم به نظر می‌رسد که از روز نخست مسأله به صورت دشواری طرح شده است و از همین روی است که باز هم بحث درباره اهورمزدا و مرزهای میان او و اهریمن ادامه خواهد داشت. در یزدان‌شناسی زرتشتی، امشاسپندان نخستین آفرینش اهورمزدا اند که مانند خود او لطیف‌اند. امشاسپندان ۶ تن‌اند، که دختران و پسران اهورمزدا و بزرگترین فرشتگان آیین زرتشت‌اند و با خود اهورمزدا تشکیل گروه «هفت‌تنان» آسمانی را می‌دهند. از همین روی تعداد انجمن امشاسپندان را گاه ۶ و زمانی، برای دست‌یافتن به عدد مقدس ۷، با احتساب اهورمزدا، ۷ می‌آورند، که خود نشانگر اهمیت امشاسپندان در آیین زرتشت است. نمی‌دانیم علت این‌که برخی از امشاسپندان پسر و بعضی دیگر دخترند، در مؤنث و مذکر بودن واژه‌ها نهفته است، یا آبشخور خود را در باوری خاص دارد. در نوشته‌های پهلوی، اهورمزدا هم مادر و هم پدر آفریدگان است: در آفرینش مینوی، اهورمزدا مادر است و در آفرینش مادی پدر^۱. با این‌که نگرش بُندهش از اصل اوستا فاصله می‌گیرد، در این جا با کمی تفاوت تکیه بر اوستا دارد. در اوستا یک بار مستقیماً، در یسنا ۲۳۸، زنان اهورمزدا ستوده می‌شوند. بدون تردید، این‌که از اهورمزدا در مقام مادر، پدر و همسر

یاد می‌شود، هدف تنها ملموس ساختن شخصیت اوست. در آرت‌یشت^۱ اهورمزدا پدر ایزد آرت است و سپندارمذ مادر او، و سروش مقدس، رشن بزرگوار، و مهر که ۱۰ هزار دیده‌بان و ۱۰۰۰ گوش دارد برادران ارت‌اند و قابل توجه این‌که در همین بند، دین مزدیسنا خواهر ارت خوانده می‌شود. ارت، که نام او در گات‌ها آمده است، باید که از ایزدان کهن ایرانی باشد. بنابراین آنجا که اهورمزدا از پیکر ناب ملکوتی و غیرمادی فاصله می‌گیرد، می‌تواند آبشخوری در باور آریاییان پیش از زرتشت داشته باشد.

در برداشتی که از پدر بودن اهورمزدا می‌شود، زرتشت شباهت زیادی با همتای مسیحی‌ش دارد^۱. خدای مسیحیت، به رغم توحیدی بودنش، یک تثلیث است. در پایان یک نیایش مشهور کاتولیک می‌آید، که «وسیله عیسی مسیح، پسر، سرور ما، که زنده است و همراه تو، در وحدت با روح القدس، خداوند و جهان بی‌پایان فرمان می‌راند». فرد مسیحی از طریق مسیح به نیایش خدا می‌پردازد و خداوند از طریق مسیح - پسر و کلام ازلیش - دست به آفرینش می‌زند. اهورمزدا از طریق وهومنه با انسان خلوت می‌کند و به وسیله مینوی مقدس او را می‌آفریند و این دو، فرزندان اویند^۲. در حقیقت امشاسپندان زرتشت چنان به پیکر اهورمزدا پیوند خورده‌اند که به مثابه صفات خدایی، دستیار او در اداره امور جهان‌اند. به عبارت دیگر اهورمزدا با ۶ صفت خود جهان را اداره می‌کند. آیا انسان ناتوان روزگار گمشده جز این می‌توانست بیندیشد؟ برای او تصور اداره جهان به تنهایی غیرممکن بود. او حتی نمی‌توانست تصویری از پیکری غیرمادی، که شباهتی به خود انسان ندارد، داشته باشد. به قول زینر^۳:

«در سنت متأخر، انسان، همتای زمینی اهورمزدا؛ و گاو، همتای وهومنه، آتش، همتای اشته؛ زمین همتای سپنتا آرمیتی و آب و گیاه، همتای خرداد و مرداد محسوب می‌شوند. هیچ یک از اینها به تفکر خود پیامبر خدشه‌ای وارد نمی‌آورند، زیرا زندگی مادی در کمال خود آینه‌ی زندگی مینوی می‌شود».

این ۶ امشاسپند یا صفت اهورایی عبارتند از: ۱. وهومنه (بهمن: اندیشه یا خرد نیکو)، ۲. اشته‌وهیسته (اردیبهشت: بهترین فضیلت یا راستی؛ بخش دوم)، ۳. خَشْتَرَه وئیریه

۱- بند ۱۶. ۲- زینر، همان‌جا، ۵۷.

۳- همان‌جا.

۱- بند ۱۶. ۲- همو، همان‌جا، ۵۹ تا ۶۰.

(شهریور: شهریاری دلخواه [آرمان شهرداری]؛ بخش دوم)، ۴. سَپِنتَه آرْمَئِیتی یا اسپندارمذ (به جانندیش مقدس)^۱، ۵ و ۶. هَتورَوَاتات (خرداد: کمال)^۲ و امِرِتات (امرداد، مرداد: بی مرگی)^۳. در اوستای متأخر نیز به صراحت می آید که ترکیب‌هایی که اهورمزدا می یابد زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان است^۴. فَرَوَهَرِ اهورمزدا نیز بزرگ‌تر، زیباتر، استوارتر، خوش ترکیب‌تر و از نظر راستی بلندپایه‌تر است^۵.

چون زرتشت، مانند هر متفکر دوران ساز دیگر، نمی توانست بدون تکیه بر باورهای هم عصران و پیشینیان خود سخن تازه‌ای داشته باشد. باید آبشخور و ریشه‌های مفهوم آفریننده یکتا و در کنار او امشاسپندان را در کیش‌ها و آیین‌های هند و ایرانی جست. شاید در اوستا و ادب پهلوی نتوانیم به نام ایزدی بربخوریم که در روزگار به اصطلاح کافران نیز طرف توجه نبوده باشد. اغلب ایزدانی که به گونه‌ای، در ساختمان تفکر نو پیامبر و لزوم اندیشیدن و پرداختن به خدایی واحد نقش داشته‌اند، ریشه در باورهای کهن و آریایی دارند. بسیاری از این ایزدان، پس از درک بینش زرتشت و هماهنگ ساختن این ایزدان با روح یکتاپرستی زرتشت، به اوستای متأخر راه یافته‌اند^۶. پس از زرتشت دیگر هرگز در یکتایی اهورمزدا تردید نشد. حتی در زروانیسم، پس از طرح یک دغدغه، سرانجام اهورمزدا است که بر کرسی می نشیند. زروانیسم ناشی از همان مسأله دشوار دو همزاد است که در بالا به آن اشاره کردیم. به عبارت دیگر، زروانیسم کوشش ناموفقی بود برای یافتن پاسخ.

این «اختیار» است که در جهان بینی زرتشت مسیر و جهت زندگی را در مبارزه با بدی و با اهریمن، تعیین می کند. پس پذیرفتن اهورمزدا به خدایی نیز به اختیار است: از زمانی که ما را آفریدی و به ما خرد و جان دادی و نیروی کار و گفتار بخشیدی، خواستی تا هرکس باور خویش را به آزادی بپذیرد^۷. بنابراین برداشت زروانیست‌ها را نیز نباید

۱- بخش دوم.

۲- فروردین یشت، بند ۸۱.

۳- بخش دوم.

۴- همان جا، بند ۸۰.

۵- همان جا، بند ۸۰.

6- Thieme, "Die vedischen Aditya und die zarathustrischen Aməša Spənta", Zarathustra, ed. Schlerath, 397.

۷- یسنا ۳۱، بند ۱۱.

سرزنش کرد. در مقایسه بر فرمانروایی اهورمزدا، فرمانروایی اهریمن، مانند حکمرانان بر مردم، بر پایه غلبه و سلطه و زور نهاده شده است. زرتشت می‌خواهد به کمک آیین خود انسان را در برابر سلطه زور مسلح کند. و انسان برای مبارزه با بدی، علاوه بر اهورمزدا، امشاسپندان و ایزدان را در کنار خود دارد. شمار این ایزدان به هزارها می‌رسد.^۱ همچنان که در نبرد دنیوی، فرمانفرما، سرداران و افسران زیادی را برای انجام وظیفه‌های کوچک و بزرگ در اختیار دارد. این تدبیر زرتشت جز انسانی و ملموس کردن آیین دلیل دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

از همین روی است که از سوی اهورمزدا سرورش نیز در انجمن امشاسپندان عضویت دارد و هر یک از امشاسپندان برای انجام هر چه بهتر وظایف خود، چند ایزد همکار و یاور نیز در کنار خود دارد. گفتیم که این ایزدان میراث دوره آریایی‌اند. هوشمندی زرتشت در این هست که به جای عزل ایزدان کهن ایرانی و آزدن مردم، این ایزدان را صفت‌های اهورمزدا به شمار آورده است. از این روی است که همه امشاسپندان هم‌گفتار، هم‌کردار و هم‌پنداراند و آفریننده و پدر همه آنان اهورمزدا است.^۲ امشاسپندان جانشینان اهورمزدا یا صفت‌های او در خلاقیت‌ها و برنامه‌ریزی‌های مربوط به اداره امور جهان و در نتیجه انسان‌اند. در فروردین‌یشت^۳ به صراحت می‌آید که اهورمزدا در ترکیب امشاسپندان تجلی می‌کند. از همین روی است که هر هفت امشاسپند یکسان می‌اندیشند، و سخن می‌گویند. آن‌ها کرداری یکسان دارند و اهورمزدا پدر [تن] همه است.^۴ در متن پهلوی یادگار جاماسپ^۵ شاید بتوان به این برداشت نزدیک شد. در این جا آفرینش امشاسپندان همانند روشن کردن مشعلی به کمک مشعل روشن دیگری دانسته شده است.

در باور ویرایش‌شده پیروان زرتشت، وقتی که نیکوکاران به شادمانی به بهشت می‌رسند، امشاسپندان را، مانند اهورمزدا، بر تختی زرین می‌بینند.^۶ حاصل این برداشت

۱- نک: خورشیدیشت، بند ۱.

۲- فروردین‌یشت، بند ۸۳؛ زامیادیش، بند ۱۶.

۳- بند ۸۳. ۴- زامیادیش، بند ۱۶.

۵- فصل ۲، بند ۷. ۶- ونیدداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۲.

است که کم کم در ادب پهلوی به پیکر و رفتار امشاسپندان حالتی این جهانی و ملموس می‌بخشد: اهورمزدا که خود برترین امشاسپند است در بالا قرار می‌گیرد و سه امشاسپند مذکر در سمت راست و سه امشاسپند مؤنث در سمت چپ او و سرش که گاه هفتمین امشاسپند خوانده می‌شود در پیش روی اهورمزدا می‌ایستد.^۱ امشاسپندان وظیفه دارند که در روز واپسین آفریدگان مادی اهورمزدا را از گزند اهریمن و دستیاران ناپاکش بپایند و هر یک بر رقیب معنوی اهریمن زاده خویش پیروز شود.

به رغم نقش چگونگی اوضاع و احوال اجتماعی - دینی زمان تألیف و نقش فرقه‌های متفاوت پدیدآمده در طول سده‌ها، پیداست که در نهایت الگوی پدیدآورندگان ادب پهلوی خود زرتشت بوده است. زرتشت نیز، در نهایت سادگی و شیفتگی، اهورمزدا و اهریمن را در هیأت انسانی خود می‌دیده‌است. حتماً پیش می‌آید که آدمی از خود پرسد، به راستی زرتشت پیرامون مادی و معنوی خود را چگونه می‌دیده‌است؟ خوشبختانه برای این سؤال پاسخی وجود دارد که در شفافیت آن کوچک‌ترین ابهامی نیست. یسنا ۴۳، که یکی از زیباترین سرودهای زرتشت است، بهترین نمونه این شیفتگی و همچنین برخورد زرتشت با اهورمزدا در هیأت انسانی است:

هنگامی که تو را در آغاز آفرینش دیدم، دریافتم که چگونه در پایان آفرینش، با هنر خویش کردارها و گفتارها را خواهی سنجید؟ یا: تو را که نخستین و آخرین و پدر منش نیک هستی با چشم دل دیدم و دریافتم که تو آفریدگار راستین راستی و داور کردارهای جهانیان هستی.

همین حالت و زیبایی نهفته و آشکار در آن است که همواره الگوی کار قرار می‌گیرد. پس از زرتشت، در اوستای متأخر نیز برداشت از اهورمزدا چنین است. در فروردین‌یشت^۲، فرَوهرِ اهورمزدا هیأتی انسانی دارد. او بزرگتر، بهتر، زیباتر، استوارتر، داناتر، خوش ساخت‌تر و در راستی بلند پایه‌تر است. امشاسپندان هم شهریارانی اند تیزبین، بلندبالا، بسیار زورمند و دلیر.^۳ در یسنا ۵۳۶^۴ بهترین کالبدها از آن مزدا اهورا است.

اهورمزدا در ادب پهلوی با صراحت تمام به پیکر انسانی جلوه می‌کند. زرتشت به

۱- بندهش، ۱۳۷؛

Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, II/635.

۲- بند ۷۷.

۳- بند ۵.

۴- بند ۶.

۵- همان جا، بند ۸۲.

اهورمزدا می‌گوید: سر و دست و پا و مو و چهره و زبانت را می‌بینم. همان‌گونه که از آن خودم را می‌بینم. همانند آدمیان جامه بر تن داری. دستت را بیاور تا آن‌ها را در دست بگیرم. اهورمزدا پاسخ می‌دهد که او از نیرویی نامحسوس است.^۱ آیا مولوی در شعر زیبای موسی و شبان خود گوشه‌چشمی به ادب مزدیسنا داشته است؟

در ایران تصور اهورمزدا به پیکر انسان سابقه‌ای کهن دارد. در بیستون، بر فراز پیکرکنده شاهان دروغین، سمبل اهورمزدا در میان خورشید بال‌دار شناور است. شاه نیایش کنان دست راستش را به سوی او بلند کرده، اهورمزدا نیز در حال اعطای حلقه فرمانروایی (دیهم شاهی) به اوست. برخی خواسته‌اند این تصویر را تصویر فروهر بدانند، اما با توجه به معنای فروهر^۲ و این‌که در هیچ جای سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان اشاره‌ای به فروهر، که آوردن تصویرش ضروری به نظر رسیده، نشده است، این برداشت از بن بی‌اساس را می‌توان به فراموشی سپرد. این تصویر در تخت جمشید، آرامگاه داریوش و هم‌چنین مهر سلطنتی او نیز تکرار شده است. ایده طرح اصلی این تصویر را از نگاره‌های بابل^۳ و مصر^۴ و سرانجام^۵ از آن آریایی‌ها می‌دانند.

در این جا اشاره به این نکته ضروری است که تصویر اهورمزدا در نگاره‌های هخامنشی مغایر گزارش هرودت^۶ است. او بر خلاف آنچه که بالاتر گفتیم، می‌نویسد، ایرانیان برای وجود خدایان، طبیعت و هیولای انسانی قابل نیستند. اصولاً به سبب خالی بودن جای نام زرتشت و اهورمزدا در کتاب هرودت، اعتماد چندانی به گزارش او درباره دین و آیین‌های مذهبی ایرانیان نیست. در زمان هرودت طرح مسأله‌ای با این اهمیت تنها با حضور نویسنده در محل و مشاهده شخصی ممکن بوده است. هنوز هیچ نشانه‌ای به دست نیامده است که هرودت به ایران سفر کرده باشد.

در زمان ساسانیان نیز اهورمزدا به صورت پیکرکنده به تصویر درآمده است. با این

۱- شایست ناشایست، فصل ۱۵، بند ۱. ۲- بخش دوم.

3- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/25.

4- Ghirshman, Iran from the earliest Times to the Islamic Conquest, 160-161.

5- Derakhshani. Geschichte und Kultur des Alten Ostiran, 98.

6- I/131.

تفاوت بزرگ که به جای قناعت به تصویری سمبولیک، از پیکری انسانی، اما آراسته و پرزیور استفاده شده است. نخستین نمونه این دوره از زمان اردشیر اول (۲۲۴-۲۴۱ میلادی)، بنیان‌گذار فرمانروایی ساسانی است که تربیتی مذهبی داشت و در حوزه دینی معبد و آتشکده استخر رشد کرده بود. اهورمزدا در مجلس دیهیم‌ستانی اردشیر در فیروزآباد و نقش رجب با تاجی کنگره‌دار بر سر به صورت تمام‌قد در مقابل او ایستاده و در حالی که با دست راست دیهیم‌شاهی را به او می‌دهد، دسته‌ای برس^۱ در دست چپ دارد. همین مجلس به صورت سواره در نقش رستم تکرار شده است^۲. در نقش رجب، مجلس دیهیم‌ستانی سواره دیگری، شاپور اول (۲۴۱-۲۷۲ یا ۲۷۳ میلادی) را نشان می‌دهد، که قطعاً تقلیدی است از پدر^۳.

در مجلس دیهیم‌ستانی اردشیر دوم (۳۷۹-۳۸۳ میلادی) در طاق‌بستان نیز میترا پشت سر شاه حضور دارد. حضور در این مجلس نشان می‌دهد، با این‌که زرتشت در گات‌ها بدون ذکر نام با او سرستیز داشت، این ایزد علاوه بر حضور معنوی در مهریشت، حضور مادی خود را نیز در مجلسی رسمی بر کرسی می‌نشانند. البته، صرف نظر از سنگ‌نبشته اردشیر دوم هخامنشی در همدان، پایه‌های این عرض‌اندام، که تبلور میترا به صورت ایزدی تعیین‌کننده مطرح می‌شود، در زمان اشکانیان استوار شده بود. در طاق‌بستان اهورمزدا دست چپ را بر کمر زده و دسته برس در دست راست دارد^۴. اهورمزدا و اردشیر دوم پاهای خود را روی دشمنی که بر زمین افتاده است گذاشته‌اند. ظاهراً برداشت از اهورمزدا در این تاریخ دگرگون شده است. با آشنایی اندکی که از زرتشت داریم، این‌که اهورمزدا پایش را روی سر اسیر یا کشته‌ای بگذارد با روح آیین زرتشت سازگار نیست. همچنین حضور میترا، با هاله‌ای از خورشید بر سر و گل نیلوفر در زیر پا، از عظمت اهورمزدا می‌کاهد. پیداست که دوره افول دینی آغاز شده و آیین بیشتر در خدمت تمایلات شخصی شاه و دولت و قدرت است، تا پیرایش روح و روان مردمان.

۱- نک بخش دوم: برس.

2- Hinz, Altiranische Funde und Forschungen, 119-127.

3- Hinz, Altiranische Funde und Forschungen, 140.

4- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 190.

در این نگاره میترا در مقام یک ایزد، دیگر صفت اهورمزدا نیست و از نوع حضور او چنین بر می‌آید که جایگاه او چندان هم از اهورمزدا کم‌تر نیست. در طاق بستان پیداست که روند منزلت‌بخشی به ایزدان ادامه می‌یابد. در نگاره مراسم دیهیم‌ستانی خسرو پرویز (۵۹۰-۶۲۸ میلادی)، آناهیتا نیز حضور دارد. اما حضور او چیزی از شکوه و جلال آفریدگاری بزرگ که آسمان بلورین ردای قامت اوست، نمی‌کاهد.

اهورمزدا در اوستای متأخر و در ادب پهلوی

با رخنه آرام و مداوم داستان‌های اساطیری طرف‌علاقه مردم که تا ظهور اسلام دوام داشته است، کتابی که امروز به نام اوستا معروف است به کلی دگرگون شده است. ناگزیر اهورمزدا، اوستای متأخر^۱ متفاوت از اهورمزدا، گات‌ها است. در ادب پهلوی نیز اهورمزدا جلوه‌ای دیگر دارد و در متن‌های پهلوی گاه چنان از برداشت زرتشت فاصله گرفته می‌شود که می‌توان سخن از دو دین به میان آورد. در این میان نقش زروانیسم تعیین‌کننده است. اوستاشناسان بر این باورند که دست کم دین ساسانیان را نباید زرتشتی خواند و ناچار اصطلاح «زرتشتیگری» را برای آیین قلب‌شده زرتشت درست کرده‌اند. البته در مقایسه با ادب پهلوی، فاصله اوستای متأخر (به استثنای ونیدداد) از زرتشت بسیار کمتر است. به رغم این تفاوت، در اوستای متأخر، اهورمزدا، با این‌که ایزدان بی‌شماری از دوران هندوایرانی و آریایی را در کنار و پیرامون خود دارد، خدایی است یکتا و با قدرت مطلق و اگر ایزدان طرف‌نیایش قرار می‌گیرند، این نیایش در چارچوب قدرت و نظام اهورایی است. برخلاف دیگر دین‌های بزرگ، در بافت آیین زرتشت هیچ شخصیت تاریخی حضور ندارد و در مقایسه، ایزدان اولیای آیین زرتشت به شمار می‌آیند.

نام‌های اهورمزدا

اهورمزدا در اوستا بیش از ۷۰ نام دارد: سرچشمه دانش و آگاهی، بخشنده رمه و گله، توانا، بهترین راستی، سرچشمه نعمت، خرد، خردمند، دانایی، دانا، ورجاوندی،

۱- یسنا (بدون گات‌ها)، یشت‌ها، ویسپرد، ونیدداد و خرده اوستا.

ورجاوند، اهوره، زورمندترین، دور از دسترس دشمن، شکست ناپذیر، به یاددارنده پاداش، نگهبان، درمان بخش، آفریدگار، مزدا، آفریننده و نگهبان، شناساننده و مقدس ترین مینو، چاره بخش، پیشوا، بهترین پیشوا، آشون، اشون ترین، فرهمند، فرهمندترین، بسیار بینا، بسیار بینا تر، دورین، دورین تر، پشت و پناه، شناساننده، پرورنده، شهریار دادگر، نافریتار، نافریتنی، چیره شونده، شکست دهنده، آفریدگار یگانه، بخشنده همه دهش ها، بخشنده همه خوشی ها، بخشایشگر، به خواست خود نیکی کننده، سودمند، نیرومند، بزرگ، برازنده شهریاری،...^۱ این نام ها که در حقیقت صفات اهور مزدا محسوب می شوند، به نیازهای آدمی در عصر زرتشت و اوستا پوشش می دهند. اهور مزدا برای هر نیاز نامی دارد، اما بی درنگ این پرسش پیش می آید که چرا زرتشت از میان همه صفات، برای نام خدای یکتای خود، صفت «دانا» (مزدا) را برگزیده است؟ در هیچ جای اوستا، اوستای متأخر و متن های پهلوی مستقیماً به این موضوع پرداخته نشده است. اما پیداست که خود واژه مزدا، احتمالاً با توجه به معنای آن، خود به خود، سبب این گزینش بوده است و زرتشت یا پیش از او کسی این نیاز را نیافته است که به توضیح گزینش پردازد.

روزگاران گم شده آکنده از این رازهای فاش ناشده ست. اما امروز شاید بتوان با نقش خرد (کارمایه آگاهانه) و ایزد خرد در آیین زرتشت به پاسخ این پرسش دست یافت. خرد (اوستایی: خرتو) در یسنا ۲۶۶ به معنی دانایی، صفتی مادر زاد معرفی شده است. از سوی دیگر دین (اوستایی: دئنا) از ریشه «دا-» به معنی دیدن (اما نه دیدن معمولی)، اندیشیدن و شناختن، تشخیص معنوی و وجدان و به تعبیر نیبرگ^۲ «نگرستن دینی» با چشمی درونی و به عبارت دیگر «شهود و درک خلسه ای» است. دیدیم که در آیین زرتشت آدمی در انتخاب یکی از دو مینوی خیر و شر آزادی کامل دارد و می تواند با تکیه بر خرد خود راه خود را برگزیند. اهور مزدا در آغاز تن و دین (درون، اندیشه و

۱- هر مزدیشت، بندهای ۷ تا ۸ و ۱۲ تا ۱۵.

۲- بند ۱۸.

خرد) آدمی را آفریده و از منش خویش به آدمی خرد بخشیده است، تا هر کس باور خویش را به آزادکامی بپذیرد. پس دانش و خرد در گزینش حرف اول را می‌زنند! بعید نیست که فردوسی با «توانا بود هر که دانا بود» و ناصر خسرو در «درخت تو گر بار دانش بگیرد، به زیر آوری چرخ نیلوفری را»، مستقیم یا غیر مستقیم، تحت تأثیر ادب مزدیسنا قرار گرفته باشند! و اگر نه این چنین است، هر سه برداشت قابل قیاس با یکدیگر اند! در اوستا می‌آید که هر کس از دل و منش خود بانگ می‌کشد^۱ و تکلیف دین (وجدان) خود را روشن می‌کند، و دین در اوستا دومین قوه از قوای پنجگانه انسان است^۲. شاید در مقدمه مؤلف «مینیوی خرد» نیز بتوان به اشاره‌ای تلویحی به علت انتخاب صفت مزدا دست یافت: گیتی را به نیروی خرد می‌توان اداره کرد. و مینو را هم به نیروی خرد می‌توان از آن خود کرد. اورمزد آفریدگان گیتی را به خرد غریزی آفریده است و اداره گیتی و مینو به خرد است. بنابراین همه کارهای نیک و اعمال خوب را به نیروی خرد

می‌توان از آن خود کرد و باید که در خشنودی مینوی خرد کوشا بود^۳. در بهمن یشت^۴ وقتی زرتشت از اهورمزدا انوشکی می‌خواهد، اورمزد «خرد همه - آگاه» خود را با زرتشت می‌آمیزد، تا آینده هستی را به او بنمایاند. زرتشت با خرد همه - آگاه ۷ شبانه روز در ربودگی و جذبه به سر می‌برد و پس از پایان این دوره، در تعبیر خوابی که دیده است، اورمزد سرنوشت جهان مادی را برای او شرح می‌دهد. بنابراین، شاید با تکیه‌ای که در آیین زرتشت به آزادی انتخاب و نقش دانایی در انتخاب شده است، گزینش نام «سرور دانا» (اهورمزدا) مستدل به نظر می‌رسد. البته اگر این استدلال پذیرفتنی باشد، بدان معنا نخواهد بود که نام اهورمزدا از اختراعات زرتشت است، بلکه انتخاب، از میان نام‌های موجود، برای عنوان خدای یکتا، از اوست. یادآوری این نکته نیز سودمند است که زرتشتیان خود، خود را مزدیسنان می‌خوانند. یعنی تکیه تنها بر واژه «مزدا»، بدون اهورا، است. به این ترتیب شاید بتوان به این گمان قوت بخشید که از دو بخش درست

۱- یسنا ۳۱، بندهای ۱۱ و ۱۲.

۲- به تفصیل نک: پورداوود، یشت‌ها، ۵۸۸/۱؛ نیز:

Zaehner, The Teaching of the Magi, 80-82.

۳- فصل‌های ۱ تا ۳.

۴- بندهای ۴۶ تا ۶۰.

کننده نام اهورمزدا، تنها «مزدا» از خود زرتشت است. البته شایسته است که این برداشت در چنگال شیفتگی رها نشود!

اهورمزدا پس از آفریدن آفریدگان خود، خرد همه - آگاه را به مردمان داد و از آنان خواست تا از زندگی درست و اهریمنی یکی را برگزینند. مردمان با خرد همه - آگاه راه درست را انتخاب کردند.^۱ این تفکر و برداشت بایستی از شهرت قابل توجهی برخوردار بوده باشد که جیهانی^۲ می نویسد، در پاسخ زرتشت که می پرسد «آن چیست، که بود، و اکنون نیز وجود دارد؟»، اورمزد می گوید: «من و دین و کلام». به نظر جیهانی، دین عمل اورمزد است و کلام او ایمان اوست و دین برتر از کلام اوست، زیرا عمل برتر از گفتار است. در ارتباط با برداشت برخی از نوشته های متأخر، شاید از زمان ساسانیان به بعد، درباره آفرینش اهورمزدا، که به آموزه زروانی معروف اند، برداشت بُندهش و زادسپَرَم از اهورمزدا نزدیک به همد و هردو متن پهلوی تاکید می کنند بر نوشته ایزنیک (بخش دوم) که پایین تر به آن اشاره خواهیم کرد. بُندهش در گزارش خود از آغاز آفرینش، آگاهانه یا نا آگاهانه، برای طرح آفرینش راهی «میان بُر» برمیگزیند. از فحوای سخن آشکار است که نویسنده سخنگوی گروهی از زروانی های زمان خود است. او نخست مسأله پیچیده «دو مینو» را طوری مطرح می کند، که مغلق، آشفته و آکنده از ایهام است و اگر خواننده پرسشی داشته باشد، خود باید در فکر یافتن پاسخ باشد:

هرمزد فراز پایه، در نهایت آگاهی و نیکی در زمانی بی کرانه در روشنی بود و اهریمن پس دانش و نابودکننده در تاریکی بی کران به سر می برد و مرز جایگاه هرمزد و اهریمن خلأ بود. هر دو ذات کرانه مندی و بی کرانگی اند و به خویشتن کرانه مندند. دانش هرمزد به سبب همه - آگاهی کرانه مند است، اما چون این پیمان را می داند که فرمانروایی بی چون و چرای آفریدگان به تن پسین با اوست، جاوید و بی کرانه است. آفریدگان اهریمن بدان زمان از میان می روند.^۳ هرمزد چون دانا بود از وجود اهریمن آگاه بود و

۱- بُندهش، ۵۰.

۲- نک: آموزگار - تفضلی، اسطوره...، ۱۹۱-۱۹۲.

۳- اشاره به پیمانی است که در روایات زروانی ذکر آن می رود، که ۹ هزار سال فرمانروایی جهان با اهریمن باشد و سپس پادشاهی به هرمزد برسد و آفریدگان اهریمن نابود شوند.

برای مقابله با اهریمن هستی مینوی را آفرید. آفرینش مینوی ۳ هزار سال غیر قابل تغییر، بی حرکت و مصون از حمله بود. اهریمن به وجود هرمزد آگاه نبود، پس از ژرف پایه به مرز روشنایی آمد و به دیدن هرمزد آمد و با مشاهده برتری او به تاریکی گریخت و برای نبرد با هرمزد به آفریدن دیوان پرداخت. هرمزد با آگاهی از چگونگی فرجام آفرینش، اهریمن را دعوت به صلح کرد و به او وعده جاودانگی داد. اهریمن که خود را برتر می‌دانست، پذیرفت. هرمزد با این که می‌دانست که اهریمن موفق نخواهد شد، از اهریمن خواست تا پس از ۹ هزار سال به نبرد ایستند. اهریمن از نادانی پذیرفت و گیج و بی حس به جهان تاریک بازگشت.

جالب توجه است که هرمزد به نوشته بندهش، پیش از آفرینش خدا نبود، اما پس از نخستین آفرینش که نیکویی بود به خدایی رسید. آنگاه هرمزد دانست که اهریمن جز به آفرینش از کار نیفتد و آفریدگان به زمان نیاز دارند. پس زمان را آفرید و از زمان بی‌کرانه زمان کرانه‌مند را^۱. خواننده خود درمی‌یابد که نویسنده بی‌آن که به گفته خود مؤمن باشد، سرگردان لفاظی است!

گزارش زادشیرم نیز کم و بیش همین است.^۲ زادشیرم می‌نویسد، آفرینش حرکت به یاری زروان انجام گرفت. معلوم نیست که با استفاده از چه جو سیاسی و اجتماعی، مؤلف هر دو اثر توانسته‌اند زروان را برتر از هرمزد بدانند. از آغاز آفرینش تا شکست اهریمن ۱۲ هزار سال است. پس از ۱۲ هزار سال بی‌کرانگی می‌رسد و آفریدگان هرمزد جاودانه می‌شوند. هرمزد از روشنی مادی تن آفریدگان خویش را آفرید. اهریمن نیز از تاریکی مادی آفرینش خویش را فراز آورد. او نخست دیوان را آفرید و از تاریکی مادی تاریکی بی‌کرانه را، و از تاریکی بی‌کرانه دروغ‌گویی را. هرمزد از روشنی مادی راستگویی را آفرید و آفریدگان را نیز در تن بی‌کران آفرید. دین نیز همراه آفرینش آفریده شد. سپس از اهورنور^۳ مینوی سال به وجود آمد که ۳۶۵ شبانه روز است و جهان با آفریدگان گوناگون شکل گرفت. در این میان اهریمن نیز انواع بدی‌ها را به وجود آورد.^۴ اهریمن ۳ هزار سال به گیجی گذراند، تا به خود آمد. پس با همه نیروی دیوی به

۱- بندهش، فصل ۱.

۲- فصل ۱، بندهای ۲۶-۲۸.

۳- بخش دوم.

۴- بندهش، فصل ۱.

مقابله با روشنان برخاست. اهریمن در آغاز ویرانی‌های زیادی به بار آورد و همه آفرینش را چنان بیالود که از آتش در همه جا دود برخاست. ایزدان مینوی با اهریمن ۹۰ شبانه روز جنگیدند، تا ایشان را به ستوه آوردند و به دوزخ افکندند.^۱

اهورمزدا در تفکر زروانی

با تمام کوشش‌هایی که شده است، آگاهی ما از مکتب زروانی تکیه بر چند اثر معدود دارد. روشن است که یسنا ۳۰ غیرمستقیم در پیدایش زروانیسم نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است. جویندگان سرگردان برای یافتن پاسخی معقول برای مسأله آفرینش خیر و شر سرانجام می‌کوشند تا با بافتن افسانه‌ای بی‌بنیاد عطش خود را فرو نشانند. بی‌تردید ضعف در اندیشه گماری عاری از منطق نیز یاور این کوشندگان بوده است. معمولاً انتظار می‌رود که در حل مشکلی که آبخوری عاطفی دارد، دست کم از بافت کودکانه اقامه دلیل پرهیز شود، اما معلوم نیست که به هنگام پدید آمدن بینش زروانی محیط اجتماعی از نظر نگرش منطقی تا چه حد ضعیف بوده که توانسته است برای مدتی دراز زورق هواداران زروان را روی آب نگه دارد. اگر مدعی باشیم که جو سیاسی حاکم سبب پیدایش این نگرش شده است، ناگزیر باید برای این پرسش نیز پاسخی داشته باشیم که سود جو سیاسی در چه چیزی بوده است و با تفکر زروانی چه مشکلی حل می‌شده است؟ از این گذشته، وقتی که در زمان هخامنشیان زروان طرف ستایش و نیایش بوده است، مسأله جو سیاسی به خودی خود قابل طرح نیست. در میان لوح‌های دیوانی که از خزانه تخت جمشید به دست آمده‌اند، به حواله‌هایی برمی‌خوریم که در سه آبادی به منظور قربانی برای زروان صادر شده‌اند.^۲ این لوح‌ها را می‌توان گران‌بهارترین سندهای مربوط به زروان به شمار آورد. از چگونگی موضوع کوچک‌ترین خبری نداریم. زروان چه بوده است که برای او حواله‌ای دولتی صادر شده است؟ آیا شاه به او اعتقاد داشته است؟ اگر چنین بوده است، تاریخ تفکر زروانی به چه دوره‌ای برمی‌گردد؟ آیا در زمان

هخامنشیان نیز داستان زاده‌شدن اهورمزدا و اهریمن به همین شکلی بوده است که از نیک تعریف می‌کند؟

در مکتب زروانی‌ها هر مزد و اهریمن پسران زروان‌اند، که به تعبیر از نیک خدایی دو جنسی است. برای پرداختن به زروان بی‌درنگ باید به سراغ از نیک^۱، متفکر ارمنی سده پنجم م رفت. با این همه باید توجه داشت که ریشه‌های پدیده زروان، علاوه بر یسنا ۳۰، در زمانی پیش از زمان زرتشت قرار دارد^۲. متن یسنا ۳۰ نیز گواهی می‌دهد که زرتشت نیز با این پدیده آشنا بوده است. در گزارش از نیک - که پس از لوح‌های دیوانی تخت جمشید، کهن‌ترین و بهترین منبع موجود و تعیین‌کننده درباره زروان است - می‌آید، پیش از آفرینش آسمان و زمین و هر آنچه که هست، حقیقتی بود به نام زروان. زروان هزار سال نیایش کرد و ریاضت کشید تا فرزندی آورد به نام هر مزد و هر مزد آسمان و زمین را بیافرید و هر آنچه را که میان این دو است. پس از این که زروان هزار سال نیایش کرد و ریاضت کشید، در او این شک پدید آمد که آیا نیایش و ریاضت نتیجه‌ای خواهد بخشید و هر مزد پدید خواهد آمد، یا این که آن همه رنج بی‌هوده بوده است. زروان همچنان که در این اندیشه بود، هر مزد و اهریمن را باردار بود. هر مزد حاصل نیایش و ریاضت بود و اهریمن حاصل شکی که او را فرا گرفته بود. زروان هستی هر دو را حس کرد و با خود گفت:

«دو فرزند در درون دارم. هر کدام که زودتر از آن دیگری برون آید او را پادشاهی خواهم بخشید.»

هر مزد اندیشه پدر را دریافت و به اهریمن گفت:

«پدر ما زروان [هم اکنون] اندیشید، هر یک از ما که زودتر نزد او برویم به او پادشاهی خواهد داد.»

اهریمن در دم، شکم پدر را شکافت و در حضور ایستاد. زروان او را شناخت که کیست. پرسید:

«کیستی؟»

۱- نک بخش دوم: از نیک.

۲- نک: به تفصیل:

و اهریمن پاسخ داد:

«فرزند تو هستم».

زروان گفت:

«فرزند من خوش بو و نورانی است و تو تاریک و بدبو هستی».

در این هنگام هرمزد زاده شد. هرمزد نورانی و خوش بو برابر زروان ایستاد. زروان بی درنگ دریافت که او پسرش هرمزد است، که برای پدیداریش نیایش کرده است. پس دسته برسَم را که به هنگام نیایش به دست می گرفت به هرمزد داد و گفت:

«تاکنون من برای آمدن تو نیایش می کردم، از این پس تو باید برای من نیایش کنی».

همین که زروان دسته برسَم را به هرمزد داد و او را درود گفت، اهریمن به زروان نزدیک شد و گله کرد و گفت:

«مگر پیمان نداشتی که هر کدام از فرزندان زودتر نزد تو بیاید او را پادشاهی خواهی داد؟»

زروان برای پرهیز از پیمان شکنی، به اهریمن گفت:

«ای بدخیم و دروغزن، بگذار پادشاهی ۹ هزار سال از آن تو باشد. هرمز را نیز بر تو به

شاهی می گمارم».

پس از ۹ هزار سال هرمزد به پادشاهی می رسد و به دلخواه خود عمل می کند. آنگاه هرمزد و اهریمن آغاز به آفرینش کردند. هر آنچه که هرمزد می آفرید نیکو بود و راست و آنچه اهریمن می کرد بدی بود و کژی^۱.

اهورمزدا در مانویت

چون یزدان شناسی مانویان مقوله ای جدا از موضوع این کتاب است، فقط به این اشاره کوتاه قناعت می کنیم که در یکی از متن های تورفان، به نیزه خورموزته (اهورمزدا) اشاره می شود. ایزد آتش تبرزین اهورمزدا را درست می کند و او با آن سر یک دیو را می شکافد^۲.

۱- ایزنیک، کتاب ۲، بند ۱.

2- Gray, The Foundations of the Iranian Religions, 23.

اهورمزدا در ارمنستان

یزدان‌شناسی ارمنستان، مانند تاریخ این سرزمین، پیوند تنگاتنگی با دین‌های ایران باستان دارد. این پیوند، از دوره اشکانیان به بعد، نقش تعیین‌کننده‌ای پیدا می‌کند. در این دوره است که با حضور شاهزادگان اشکانی در ارمنستان و فرمانروایی گاه به گاه آنان، آرمازد (هرمزد، اهورمزدا)، در کنار ایزدان محلی و ایزدان ایرانی اندکی دگرگون‌شده حضوری فعال دارد. مثلاً تیرداد، فرمانروای ارمنستان، برای حاصلخیزی خوب به درگاه اهورمزدا می‌تواند، که پدر همه خدایان است و مهر پسر و آناهیتا و ناینا دختران اویند، نیایش می‌کند. اهورمزدا آسمان و زمین را آفریده است و قوس و قزح کمربند اوست.^۱

موسی خورنی^۲ در ضمن پرداخت داستانی، از اهورمزدا به عنوان [خدای] تندر یاد کرده است. در این داستان - که مانند بیشتر گزارش‌های موسی خورنی، برای آفریدن فضا و همچنین تاریخ ملی، آمیخته به افسانه است - زنی به نام نونه [نینو؟]، که ظاهراً سبب مسیحی شدن گرجستان شده است، چون به فرمان گریگور مقدس مأموز ویران کردن بت‌ها می‌شود، مجسمه اهورمزدا را که بیرون شهر قرار داشت و رود بزرگی [رود کُر] آن را از شهر جدا می‌کرد در هم می‌شکند. در حالی که در خود ایران به مجسمه‌ای منفرد از اهورمزدا بر نمی‌خوریم، معلوم نیست که این مجسمه در چه تاریخی ساخته شده و چرا بیرون از شهر قرار داشته است. نوشته موسی خورنی هر قدر هم که ساختگی بوده باشد، دربرگیرنده حقیقتی از نقش اهورمزدا در ارمنستان است. بنابراین نوشته، ساکنان شهر عادت داشتند که سحرگهان از پشت بام خانه‌های خود رو به مجسمه بایستند و نیایش کنند. هر کس که مایل بود از رود می‌گذشت و جلو معبد قربانی می‌کرد.

ارمنیان در نوزاد برای اهورمزدا و دخترش آناهیتا جشن می‌گرفتند.^۳ از مجسمه برنزی دیگری از آرمازد نیز یاد می‌شود که کلاه خودی تا روی گوش‌ها بر سر و شمشیری بر دست داشته است.^۴ آیا واقعاً اهورمزدا ی ارمنیان کلاه خود بر سر و شمشیر به

1- Gray, The Foundations of the Iranian Religions, 23.

2- Moise de Khorene, II, 86.

۳- همان جا.

4- Russell, Zoroastrianism in Armenia, 154.

دست داشته‌است؟ در صحت این گزارش، به ترتیبی که آمده‌است، می‌توان تردید داشت. ظاهراً در پرداخت اهورمزدا گوشه‌چشمی هم به خدایان ارمنستان انداخته شده بوده است.

مورخ ارمنی در جای دیگری از کتاب خود می‌نویسد، در شهر آنی ارمنستان معبدی با مجسمه آرمازد وجود داشته‌است و آرتاشس، شاه ارمنستان برادر خود ماژان را به ریاست روحانیان این معبد گمارده بوده‌است.^۱ چنین برداشت می‌شود که در این دوره آرمازد در سراسر ارمنستان طرف نیایش بود و پرستشگاه‌های سلطنتی در شهرهای آنی و بگاؤن [بِغَاوَن = باکو؟] قرار داشتند.^۲ این که آیا آرمازد تنها از طرف خاندان شاهی و ایرانیان مقیم ارمنستان نیایش می‌شده است یا مردم ارمنستان نیز به او باور داشتند چندان روشن نیست. همه مورخان ارمنی این دوره با شیفتگی زیادی بیشتر در اندیشه آفرینش و بازسازی تاریخ سیاسی و دینی و هویت ملی‌اند و در آثار همه آن‌ها نوعی «مونتاز» راست و افسانه، گاهی بدون رعایت تاریخ، به چشم می‌خورد.

از پژوهش گران‌بهای تقی‌زاده^۳ چنین برداشت می‌شود که ارمنیان نخجوان بر این باورند که با پایان گرفتن زمستان و آغاز بهار، در نوسرد (نوروز)، در جشن اورمزد در جنگی بزرگ پیروز شده‌اند. راسل^۴ احتمال می‌دهد که این سنت ناشی از این باور زرتشتیان باشد که سرانجام در نبرد گیلهانی، اهورمزدا بر اهریمن چیره خواهد شد.

موسی خورنی، شیفته بازآفرینی تاریخ ارمنستان، منکر وجود آرمازد می‌شود، اما می‌نویسد، برای آنان که به آرمازد اعتقاد دارند^۴ آرمازد وجود دارد، که یکی از آن‌ها کوند [گُند] آرمازد است. با این که گُند در فارسی به معنی دلیر، حکیم و جادوگر نیز آمده است، بعید به نظر می‌رسد که منظور خورنی از کوند دلیر یا حکیم بوده باشد. منظور او شاید جادوگر بوده است. نعلبندیان^۵، مترجم ارمنی تاریخ ارمنستان، به وجود مجسمه طاسی از اهورمزدا اشاره دارد و گُند را کچل ترجمه می‌کند. بی‌تردید موسی خورنی، به

1- Moise de Khorene, II/53.

2- Russell, Zoroastrianism in Armenia, 162.

۳- مقالات، ۳۲۱-۳۲۲.

4- Russell, Zoroastrianism in Armenia, 60.

۵- نعلبندیان، تحشیه ترجمه تاریخ ارمنستان موسی خورنی، ۳۰۵.

سبب تعصب مذهبی، قصد تحقیر اهورمزدا را داشته است.^۱ وگرنه منطقی نیست که در باور سازندگان مجسمه، آفریننده جهان نتواند برای خود موبیا فریند. این صفت بیشتر با اهریمن سازگاری دارد. چهار آرمزد موسی خورنی ظاهراً به وجوه چهارگانه اهورمزدا، زمان بی‌کران، روشنایی بی‌کران و دانایی در زروانیسم مربوط می‌شود. گزارش می‌شود که تندیس چهار وجهی آرمزد در گذرگاه‌ها و بر سر در معبد‌ها قرار داشته است.^۲

باید توجه داشت که نوشته‌های مسیحیان دوره ساسانی در باره آیین مزدیسنا، نمی‌تواند عاری از نفرت و خشم باشد. از نیمه‌های فرمانروایی ساسانیان دوره تازه‌ای در روابط دینی ایرانیان و مردم سرزمین‌های تابع آغاز می‌شود. در این دوره از تساهل و تسامح خوب حاکم بر نگرش دینی هخامنشیان و اشکانیان خبری نیست و فرمانروایان ساسانی از دین همچون سلاحی تعیین‌کننده برای سرکوب مردم خود و سرزمین‌های تابع استفاده می‌کنند. مسیحیان غرب ایران همواره از سوی مقام‌های ساسانی آزار و شکنجه می‌بینند و زمانی که یکی از ایرانیان به مسیحیت می‌گردد محکوم به شکنجه و مرگ می‌شود. در زمان قباد وقتی که بلند پایه‌ای از خاندان معروف مهران در ری به مسیحیت می‌گردد و خود را گریگور می‌نامد، به گناه روی تافتن از هرمزد، پس از تحمل سال‌ها شکنجه و زندان، سرانجام در زمان انوشیروان اعدام می‌شود. گزارش این داستان در کتاب «اعمال شهدای ایرانی به روایت سریانی»^۳ نمونه جالبی است از قضاوت نویسندگان مسیحی درباره اهورمزدا. در این گزارش اهورمزدا شیطان خوانده می‌شود و زرتشتیان پرستندگان خورشید، ماه، ستاره، آتش و آب قلمداد می‌شوند.^۴ از این شیوه در دوره‌های بعدی نیز با آتش پرست خواندن زرتشتیان استفاده شده است.^۵

در جایی دیگر از کتاب اعمال شهدای ایرانی به روایت سریانی^۶ برای کم‌رنگ کردن یکتاپرستی ایرانیان، با استهزایی پنهان، خورشید، آب و آتش پسران هرمزد نامیده

1- Russell, Zoroastrianism in Armenia, 161.

2- Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 78-88.

3- Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 78-88.

4- Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 88.

۵- بخش دوم: آتش.

6- Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 53.

می‌شوند. و در جای دیگر^۱ زرتشتیان کافر و پیرو مکتب گمراه‌کننده خوانده شده‌اند. البته در اوستا و ادبیات پهلوی نیز امشاسپندان و برخی از ایزدان پسران و دختران اهورمزدا هستند، اما با برداشتی دیگر^۲. در اوستا^۳ آذر مقدس در مقام پسر اهورمزدا ستوده می‌شود و ارجمندی ایزد آتش نزد اهورمزدا در روایت پهلوی^۴ تبلوری ویژه دارد. آتش در یسنا^۵ میانجی نزدیکی مزدپرست به اهورمزداست. مناظره جالب یک مسیحی با یک مزدپرست درباره اهورمزدا و آتش^۶ در زمان ساسانیان، بیانگر برداشت یک مزدپرست از آتش است: یک مسیحی یک مزدپرست را متهم به پرستش آتش می‌کند. مزدپرست در پاسخ می‌گوید که او آتش را نمی‌پرستد، آتش وسیله ارتباط او با اهورمزداست؛ همچنان که یک مسیحی با صلیب با خدای خود ارتباط برقرار می‌کند. در سال ۵۱ هجری وقتی که آتشکده‌های سیستان به دستور عبیدالله ابی‌بکر، فرمانروای اموی ویران شد، از شام تکلیف شد که مزاحم آتشکده‌ها نشوند که مسلمانان مکه دارند، جهودان کشت، مسیحیان کلیسا و زرتشتیان آتشکده و همه این مکان‌ها برای عبادت خداست^۷. پیداست که در این جا آتش مظهر یکی از صفات اهورمزداست. داستان عقوبت کرشاسپ به سبب کشتن آتش^۸ نیز بیان اعتبار آتش در آیین مزدیسناست. توجه به این اعتبار حاصل طرح نوین زرتشت است که به دین «چند ایزدی»، بی آن‌که آسیبی به ایزدان برسد، داغ بطلان می‌زند و «یزدان (= ایزدان) پرستی» را جایگزین «ایزدپرستی» می‌کند. در این «یزدان‌پرستی»، ایزدکده ایرانیان به نقش همیشگی خود ادامه می‌دهد، تنها با این تفاوت که اهورمزدا سرور همه است و ایزدان، فرشتگانِ یاور او.

آتش کهنسال (در حقیقت ایزد آذر) جای ارجمندی در خانواده اهورمزدا دارد، که هم پدر «ایزدان» است و هم خود «یزدان»! به عبارت دیگر اهورمزدا مظهر همه ایزدان

1- Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 94.

۲- نک: بالاتر. ۳- یسنا ۲۵، بند ۷؛ وندیداد، بیشتر جاها.

۴- فصل ۱۸، بخش ۵ به بعد؛ نیز فصل ۴۶، بند ۲۲.

۵- بندهای ۱ تا ۴؛ نیز نک: Reichelt, Avesta Reader, 257-258.

۶- به تفصیل: Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 94-121.

۷- تاریخ سیستان، ۹۳. ۸- بخش دوم: آتش.

است. شاید از همین روی است که امروز در زبان فارسی صیغه جمع یزدان (= ایزدان) برای اشاره به خدای یکتا کاربرد دارد و مقصود هیچ کس از به کار گرفتن واژه «یزدان»، ایزدان (جمع ایزد) نیست و بسیاری اصلاً نمی‌دانند که یزدان جمع ایزد است!

۱- درباره‌ی اهورمزدا می‌توان باز هم نوشت. چون در شرح اوستا و در بخش دوم کتاب نیز ناگزیر از بازگشت به اهورمزدا خواهیم بود، به آنچه نوشتم بسنده می‌کنم. اما یادآوری می‌کنم که بسیاری از اندیشه‌ها ناگفته مانده‌اند. برای طرح این ناگفته‌ها گاهی نیاز داریم که باهم بیندیشیم. چند بار دست به چنین آزمایشی زدیم. مسلم است که برای باهم اندیشیدن باید که نشستی رو در روی داشت، اما چون چنین کاری ممکن نبود، در حال نوشتن همواره در این باور بودم که خواننده‌ام را رو به روی خود دارم و به حکم اجبار باید به نظر و برداشت او توجه داشته باشم و به پرسش‌های خاموش او پاسخ بدهم! نمی‌دانم که موفق بوده‌ام، یا نه!

اوستا

پیش از آنکتیل دوپرون و آغاز اوستاشناسی تا ۲۳۰ سال پیش، در جهان جز خود زرتشتیان، تقریباً کسی اوستا را نمی‌شناخت. شگفت‌انگیز این‌که در خود ایران نیز اوستا تنها نامی بیش نبود و معلوم نیست که اگر گاهی در ادب فارسی اشاره‌ای به اوستا می‌شد، نویسنده یا شاعر و مخاطبان او چقدر با حجم و محتوای اوستا آشنا و مأنوس بوده‌اند.^۱

۱- با گزارش شاردن، سفرنامه، (ص ۹۵۳-۹۵۴)، سیاح فرانسوی، که در اواخر سده هفدهم میلادی در ایران بوده است، با حد آشنایی غرب با زرتشت و اوستا آشنا می‌شویم:

«اما درباره زبان قدیم ایرانیان قدیم باید بگوییم، زبانی فراموش شده و از یاد رفته است، زیرا بر اثر تهاجمات عظیم و مکرر، کتاب و آثاری بر جای نمانده است. زردشتیان یا گبران که به آتش احترام می‌نهند و گوهر از ایرانیان قدیم دارند، پس از تهاجم و تسلط تازیان بر ایران و بر هم خوردن اساس امپراتوری ایران ملیت و مذهب و زبان خود را همچنان پاسداری کرده‌اند، و از نسلی به نسل دیگر سپرده‌اند. اکنون نیز به لهجه‌ای خاص که زبان باستانی ایرانیان قدیم نیست سخن می‌گویند. زردشتیان می‌گویند پیشوایان روحانی آنان که ساکن شهر یزد واقع در ایالت کرمان بوده‌اند، و بزرگ‌ترین شهری است که گروه کثیری از زردشتیان در آنجا به سر می‌برند زبان فارسی کهن را سینه به سینه و از نسلی به نسل بعد انتقال داده‌اند و اکنون به همان اصالت و پاکیزگی به جای مانده است، ولی من، چندان که جست‌وجو کردم سندی که مرا به صحت گفته‌شان راهنمایی کند نیافتم. حقیقت این است که زردشتیان دارای کتبی‌اند که رسم الخط آن‌ها شناخته نیست، و گرچه ظاهرشان با شیوه نگارش و آثار خطی زبان‌های شناخته شده تفاوت زیاد ندارد ولی من نمی‌پذیرم که این‌ها از جمله آثار زبان کهن است.»

شگفت‌انگیز است که در اوج گفت‌وگوها و تألیف‌های کلامی در سده‌های نیمه نخست دوره اسلامی نیز، دست کم در مقام مقایسه، کار به بررسی اوستا نکشیده است. با این همه باید گفت که برخی از خداینامه‌ها و متن‌های ساسانی را مدیون ترجمه‌های عربی هستیم که به کمک آن‌ها بسیاری از گوشه‌های تاریک تاریخ اجتماعی ایران دوره ساسانی روشن شده است. و چنین شده است که امروز آگاهی ما از اوستا محدود است به خود اوستا و گاهی ادب پهلوی. خط و رسمش بماند، که خود مقوله‌ای دیگر است.

راستی را، زمانی که ابن بلخی از ۱۲ هزار پوست گاوی - که گویا اوستا را بر آن نوشته بوده اند - خبر می‌داد درباره اوستا چه می‌دانست که از به کار گرفتن رقم اغراق آمیز «۱۲ هزار» نگران نبود؟ امروز یک دائرةالمعارف ۲۰ جلدی، که دربرگیرنده تقریباً همه دانستنی‌های جهان، از آغاز تا کنون است، حدود ۱۲ هزار صفحه دارد... البته اغلب زرتشتیان نیز به عادت و بی آن‌که شناخت درستی از ساختار اوستا داشته باشند، با اوستا آشنا بودند. هنوز و امروز هم بیشتر زرتشتیان اوستا را نمی‌شناسند و بدتر این‌که در ایران حتی یک اوستاشناس زرتشتی سراغ نداریم، و جوانان زرتشتی، علاوه بر این‌که از چند و چون اوستا بی‌خبرند، حتی بیگانه با آیین‌های دینی و فرهنگی خود، نامدارانی را که بیش از دو سده، بیرون از مرزهای ایران با اوستا و آیین‌های مزدیسنا زندگی کرده‌اند، نمی‌شناسند^۱. چنین است که باستان‌نگار تهیدست باید که با تنگدستی خود کنار بیاید. معمولاً دوره اشکانی را برای شکل‌گیری اوستای متأخر بسیار مهم می‌دانند، اما از حدود ۵۰۰ سال حکومت سلوکی - اشکانی، تقریباً جز معدودی سنگ‌نبشته، نوشته‌ای به زبان

۱- چندی پیش به مهمانی انجمنی از بزرگان زرتشتی و تنی چند از اوستاشناسان خواننده شده بودم. زنده یاد رستم شهزادی، موبد موبدان زرتشتیان ایران، که تا به یاد دارم همواره درباره ایران و ایرانی رأی روشن و دلسوزانه‌ای داشته‌اند، نیز حضور داشتند. سخن از آیین‌های ایرانی بود و اگر فراموش نکرده باشم زنده یاد شهزادی نیز برای همین خواننده شده بود. در میان گفت‌وگو، پرسشی پیش آمد که پاسخ به آن نیاز به شاهدهی تاریخی داشت. به پاس سن و مقام موبد موبدان، همه خاموش شدند. شاهد پاسخ، افسانه‌ای بود - حدود ۴۰ دقیقه - درباره هوشنگ و کشف آتش و سن زیاد هوشنگ و این‌که شاهان دیگری هم بوده‌اند که هرکدام در چهارصد پانصد سال عمر خود، آیین را و اوستا را پاس داشته‌اند! البته این‌گونه برخورد با تاریخ در میان دیگر بزرگان دینی، به ویژه در میان موسویان نیز به چشم می‌خورد.

ملی بر جای نمانده است و گمان هم نمی‌رود که اصلاً نوشته‌ای وجود داشته بوده باشد. در حقیقت دوره اشکانی کم‌نوشته‌ترین و از همین روی تاریک‌ترین دوره تمام تاریخ شناخته شده ایران است. هنینگ^۱ بر این باور است که وندیداد و نیرنگستان در این دوره تألیف شده‌اند، اما اگر هم چنین باشد، این دو کتاب مجموعه‌هایی‌اند از قانون‌های فقهی دست‌وپاگیر.

هنگامی که سخن از تاریخ اوستا می‌رود، بی‌درنگ باید از آبراهام آنکتیل دوپرون، خاورشناس فرانسوی، نخستین مترجم اوستا به فرانسه و معرّف اوستا و آیین زرتشت به جهان غرب، به نام بنیان‌گذار اوستاشناسی یاد کرد. در حقیقت با تولد دوباره اوستا، آشنایی جدی ایرانیان با این کتاب نیز شکل گرفت. آنکتیل دوپرون را، به سبب خدمت فرهنگی بزرگی که به جهان غرب کرده است، پدیدآورنده «رسانس مشرق زمینی»، رستاخیزی که آبخورش در مشرق زمین بوده است، نامیده‌اند.^۲ و بی‌جا نخواهد بود که ما ایرانیان نیز خود را وامدار کوشش‌های خستگی‌ناپذیر او بدانیم و یادش را گرامی بداریم.

آشنایی با زندگی این فرانسوی، می‌تواند برای دانشجویان جوان ما، در با مقابله با دشواری‌های راه شیفگان دانش و آموزش سودمند باشد: آنکتیل دوپرون که روز هفتم دسامبر ۱۷۳۱ م در پاریس زاده شده، چهارمین فرزند از ۷ فرزند یک ادویه فروش فرانسوی بود. شاید شغل پدر که در آن روزگار نیز مانند امروز، پیوندی ناگسستنی با مشرق زمین داشت، پای آنکتیل را، نخست در دل و سپس در عمل، به شوق کشید و سبب شد که عطر ادویه فرهنگی این سامان نیز به مشام غرب برسد. آنکتیل دوپرون در همان آغاز جوانی به زبان‌های بیگانه - به ویژه زبان‌های باستانی - علاقه‌مند شد. اما چون در این زمان، به سبب وجود تعصب مذهبی، آموختن این زبان‌ها در فرانسه از طرف کشیش‌ها ممنوع بود، ناگزیر از رفتن به هلند شد و در آنجا زبان عبری را - که تنها زبان شرقی به اروپا راه یافته بود - آموخت. پس از بازگشت به پاریس پژوهش‌های خود را در کتابخانه سلطنتی پاریس ادامه داد و در این جا بود که به شخصیت‌های علمی فرانسه

۱- زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر، ۴۵.

۲- جمال‌زاده، شناساننده زرتشت و اوستا، نامه مینوی، به کوشش حبیب یغمایی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰، ۱۰۴.

معرفی شد و اینان توانستند با روح پویایی که در او سراغ کرده بودند، از مراکز علمی وابسته اعتباراتی تهیه کنند و در اختیار او بگذارند. با توجهی که مراکز علمی نشان دادند، آنکتیل به شناخت احوال مردم این سوی زمین علاقه‌مند شد. او فکر کرده بود که مشرق زمین می‌تواند عطش او را فرونشاند.

با این‌که در این تاریخ، با کوشش سیاحان، مشرق زمین از نظر اقلیمی چندان ناشناخته نبود، آنکتیل نخست نمی‌دانست که کجای شرق را برای تحصیل برگزیند. اما تردید در انتخاب هند و آموختن سانسکریت و خواندن وِداها، یا ایران و آموختن اوستا و آشنایی با فرهنگ ایران دیری نپایید. آنکتیل فرهنگ ایران را برگزید. اما برای تحصیل دربارهٔ اوستا و ایران و به اصطلاح ایران‌شناسی که در زمان او هنوز دانشی ناشناخته بود، هندوستان به سبب حضور پارسیان بسیار مناسب بود.^۱

در این زمان به کمک سفرنامه‌های بی‌شماری که منتشر شده بود، اروپا با ساختار اجتماعی و فرهنگی مشرق زمین آشنا بود. از سوی دیگر چون غارت بی‌امان اروپا در آسیا، به ویژه در هندوستان در اوج رونق خود بود، برخی از آگاهی‌هایی که اروپاییان از آسیا داشتند تازه و «به روز» بودند. شاید ایران تنها کشوری بود که هنوز اروپاییان در آن حضور سیاسی نیافته بودند. بنابراین طبیعی بود که آنکتیل هندوستان را برای پژوهش خود انتخاب کند. سود دیگر این گزینش این بود که او می‌توانست، در صورت نیاز، از اروپاییان حاضر در هندوستان استفاده کند و همچنین از امکانات آن‌ها برای برقراری سریع ارتباط با اروپا برخوردار باشد.

آنکتیل، که اینک دانشجوی مؤسسه شرقی دانشگاه پاریس بود، در ۲۳ سالگی در درون خود سرگرم کشیدن نقشه برای آغاز کار بود، که در سال ۱۷۵۴ به تصادف در کتابخانه سلطنتی پاریس چند ورق از وندیداد اوستا را - که در سال ۱۷۲۳ از هندوستان برای کتابخانه بادلین در آکسفورد آورده بودند - دید و به آموختن این زبان و خط آن علاقه‌ای جدی پیدا کرد. در این باره خود او می‌نویسد:

«بی‌درنگ بر آن شدم که کشورم را از نوشته‌های این کتاب بی‌نظیر آگاه کنم. به خودم اجازه دادم که ترجمهٔ این کتاب را در برنامهٔ کار خود قرار دهم و با این هدف تصمیم گرفتم که

زبان کهن ایرانی را در گجرات یا کرمان بیاموزم»^۱.

باری، نسخه چاپ سنگی منتشر شده در آکسفورد چنان شور و حالی در او به وجود آورد که تصمیم گرفت برای آموختن زبان ایران باستان به هندوستان یا کرمان برود. این همان نسخه‌ای بود که در سال ۱۷۲۳ با زنجیر از دیوار کتابخانه آویخته بود و در شرحی که در کنار کتاب به دیوار چسبانده شده بود، هم نام کتاب و هم نام مصنف غلط بود^۲. بی تردید کسی که به نمایش گذاشتن اوستا را ضرور تشخیص داده بوده نیز انسانی کنجکاو و در عین حال انگیزاننده بوده است. پیامد دیدن این کتاب و اندیشه‌گماری‌های پسین بود که سبب شد آنکتیل به این باور برسد که زبان اوستایی بهتر از زبان‌های یونانی و لاتینی درهای بسته فرهنگ شرق را به روی غرب خواهد گشود. فراوانی متن‌های سانسکریت کتابخانه سلطنتی پاریس سبب شد تا آنکتیل دوپرون هندوستان را به کرمان ترجیح دهد^۳.

سرانجام روز تاریخی و سرنوشت‌ساز فرارسید. او روز هفتم نوامبر ۱۷۵۴، با ۵۰۰ پوند پولی که کتابخانه در اختیارش گذاشته بود، در مقام سربازی ساده به کاروانی از زندانیان پیوست که در لباس نظامیان کمپانی هند شرقی عازم هندوستان بود. بی تردید اگر او ایران را برای تحصیل برگزیده بود چنین امکانی در اختیارش نبود. علاوه بر این، در این زمان ایران به شدت آلوده هیجان‌های سیاسی ناشی از سقوط صفویه و جنگ‌های داخلی ویرانگر بود و سلسله افشاریه حتی نتوانسته بود برای حکومت خود مرکز یا پایتختی برگزیند. سه ماه طول کشید و روز هفتم فوریه سال بعد کشتی کاروان به راه افتاد. در سفر به قلمرو ناشناخته، همه هستی آنکتیل، جز لباس تنش، ۲ پیراهن، ۲ دستمال، یک جفت جوراب، جعبه‌ای محتوی وسایل ریاضی، یک تورات به زبان عبری و ۲ کتاب دیگر بود. فقط دوستانش موفق شده بودند برایش یک مستمری ۵۰۰ فرانکی از

1- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/40.

۲- غروی، «فهرست نسخ خطی اوستا در هند»، یادنامه آنکتیل دوپرون، نشریه انجمن فرهنگ ایران، سال ۱۱، شماره ۲، تهران، اسفند ۱۳۵۱، ۲۳.

3- Darmesteter, Le Zend-Avesta I/71.

پادشاه فرانسه بگیرند.^۱ آنکتیل پس از ۶ ماه سفر دریایی سخت و پر دردسر، روز دهم اوت ۱۷۵۸ در پوندیشری، مرکز مستعمراتی فرانسه در هندوستان و در نزدیکی مدرّس، قدم به خاک هندوستان گذاشت. سپس بی‌درنگ به آموختن زبان فارسی، که به قول خودش در سراسر آسیا رایج بود و همچنین دیگر زبان‌های محلی پرداخت. معلم او فارسی نمی‌دانست! با این همه، کار آموزش با ایما و اشاره پیش می‌رفت.^۲ سه سال با بیماری‌های بومی که گریبان اغلب سیاحان را می‌گیرد، آوارگی، و رنج فراوان سپری شد، تا سرانجام این شیفته زبان‌های ایران باستان، زیر سخت‌ترین شرایط ناشی از جنگ‌های ۷ ساله و همچنین دست‌تنگی، گاه پیاده و گاه بر پشت یابو، در حالی که از تب مناطق حاره هندوستان رنج می‌برد، به سوورت رسید و در این بندر در روز ۱۴ مارس ۱۵۷۹ تحصیل خود را نزد دستوران پارسی رسماً آغاز کرد.^۳

آنکتیل که برای دستیابی به اوستا و دیگر کتاب‌های در پیوند با آن در پی فرصت بود، سرانجام با دو تن از دستوران زرتشتی به نام‌های داراب و کاووس آشنا شد و سه ماه تمام برای به دست آوردن نسخه‌ای از وندیداد به کمک این آشناها کوشید. دستوران از برآوردن آرزوی او، ظاهراً به قصد اخاذی، شانه خالی می‌کردند. آنکتیل سرانجام نسخه‌ای را که ادعای کامل بودنش می‌رفت به دست آورد، اما از سر احتیاط، نسخه قدیم‌تری از دستور منوچهر جی که با دو دستور دیگر در اختلاف بود، به عاریت گرفت و به زودی دریافت که نسخه نخستین به عمد ناقص بوده است. آنکتیل پس از اثبات نظر خود به داراب و کاووس، آن‌ها را به دوستی با خود واداشت و در نتیجه به کمک آنان به آثار دیگری دست یافت. از آن میان داستان فارسی سنجان و شرح نقل و انتقال تمام نسخه‌های وندیداد و تفسیر پهلوی آن که از روی نسخه‌ای پارسی - که دستوری به نام اردشیر در سده چهاردهم م از سیستان به هندوستان برده بود - نوشته شده است.^۴

1- Brown, A Literary History of Persia, I/46.

۲- غروی، همان‌جا، ۲۷؛ رجب‌نیا، «به یاد آنکتیل دوپرون»، یادنامه آنکتیل دوپرون، نشریه انجمن فرهنگ ایران، سال ۱۱، شماره ۲، تهران، اسفند ۱۳۵۱، ۶.

۳- رجب‌نیا، همان‌جا، ۷.

4- Brown, A Literary History of Persia, I/47.

در سال ۱۷۵۹ سورت به دست انگلیسی‌ها افتاد، اما آنکتیل از ادامه راه بازنیستاد. حالا به مرض فتق هم گرفتار شده بود و به قول خودش، بومیان هاون سنگی روی شکمش می‌گذاشتند^۱. کم‌کم وضع مالی آنکتیل رو به وخامت گذاشت و حتی به بقال و نانوا هم بدهکار شد و شرایطی پیش آمد که نماینده فرانسه ناگزیر به مردم اخطار کرد که با او معامله نسبه نکنند. حالا تنها یک دلال هلندی که به کارهای آنکتیل علاقمند شده بود از او حمایت می‌کرد^۲. آنکتیل دوپرون که هوای ناامید شدن را نداشت در دفتر یادداشتش نوشت که با نسخه‌های خطی نادری که در دنیا بی‌نظیرند به پاریس باز خواهد گشت و با عرضه اسرار زرتشت تاریخ جدیدی را برای جهانیان آغاز خواهد کرد. داوری مردم درباره کاری که او انجام می‌دهد اهمیتی ندارد. او به قیمت جان به راه خود ادامه خواهد داد و برای کسب معرفت مانند یک سرباز آن قدر خواهد جنگید که یا پیروز یا کشته شود^۳.

چه چیزی آنکتیل را تا این اندازه شیفته و انگیزه بود؟ آیا این آنکتیل بود که از نظر روانی آمادگی شیفتگی و برانگیختگی داشت، یا هر کس دیگری هم که در موقعیت او می‌بود به چنین حالتی می‌رسید؟ چرا تا زمان آنکتیل چنین اتفاقی نیفتاده بود؟ آیا در قلمرو «توجه به فرهنگ گذشته» - پس از هزاره‌ها و سده‌ها دست روی گذاشتن متولیان اصلی اوستا - سرانجام نوبت به بلوغ رسیده بود؟ چرا باید اولین فرزند دوره بلوغ در فرانسه قد علم می‌کرد؟ واقعاً جو اجتماعی حاکم بر ما تا چه اندازه مقصر است؟ اگر یکی از موبدان و روحانیان زرتشتی ایران، دست کم برای هم‌کیشان خود، به طور جدی و علمی به اوستا می‌پرداخت، مؤاخذه نمی‌شد؟ اگر می‌پذیریم که در تاریخ همه دین‌ها، علم کلام پایه پای فلسفه، آثار ارجمندی از خود به یادگار گذاشته است، چرا از زرتشتیان، دست کم در هندوستان، اثر کلامی ماندگاری به یادگار نمانده است؟ آیا علم کلام در قلمرو آیین زردشت هیچ مسأله‌ای برای کاوش نمی‌یافت؟ آیا نخستین ضربتی که زرتشتیان خوردند، آنچنان شدید بود که هرگز توان برخاستن نیافتند؟ آیا برای زرتشتیان

۱- جمال‌زاده، همان‌جا، ۱۱۰؛ Darmesteter, *Zend-Avesta* (Introduction), I/xvii.

۲- جمال‌زاده، همان‌جا؛ رجب‌نیا، همان‌جا، ۷.

۳- جمال‌زاده، همان‌جا.

انتخابی جز بر لب طاقچه گذاشتن دین عتیق، یا دلداری از جانی محض بر جای نمانده بود؟ با هم بیندیشیم: آیا در زمان ساسانیان، که سر مزدک و مانی بر سر دار رفت، که دانشگاه به اصطلاح جندی‌شاپور چهار راه برخورد عقاید و آراء شد، که فلوتینیان به ایران پناهنده شدند و بازار بحث‌های فلسفی و کلامی رونق گرفت، شارحان اوستا چه می‌کردند؟ آیا شایست ناشایست‌های فرهنگی و اجتماعی ایران تنها منحصر می‌شد به دشواری‌های زنان دشتان؟ آیا دربارهٔ مسألهٔ تضاد نور و ظلمت، آفرینش اهورمزدا و اهریمن، فرّوهر، ایزدان و دیوان، بهشت و دوزخ، انتخاب و اجبار، ازل و ابد، زرتشتی و زرتشتیگری، حدود اوستا و ده‌ها مسألهٔ دیگر آیینی به اندازهٔ کافی بحث شده است، که برای نمونه بخش بزرگی از وندیداد و روایت پهلوی حتی ارزش دو بار خواندن را ندارند؟ در ارداویراف‌نامه - که کم‌دی الهی دانته را ملهم از آن دانسته‌اند - مؤلف می‌خواسته است ما را به یاری بینش آیین زرتشت با بهشت و دوزخ و احیاناً برزخ آشنا کند، اما با چند صفحه مطلب سرگردان و بی‌سر و ته نفسش بریده است. فراموش نکنیم که در همین دوره بود که زروانیسم به اوج خود رسید و ازنیک به زروانی‌ها ساخت. ممکن است که به حق، یاد کتاب‌سوزی‌های مکرر بیفتیم، اما وقتی که گات‌ها را و یشت‌ها را در دست داریم، نباید چنین فکر کنیم که هیچ نشانه‌ای از بحث‌های کلامی و فلسفی بر جای نمانده است. بالاخره می‌توانیم از خود پرسیم، چرا پس از پایان عصر آتش‌سوزان کاری انجام نگرفته است؟ چرا امروز کاری انجام نمی‌گیرد؟ ما با مدعیان بی‌شماری که داریم، هنوز دینکرد را به فارسی بر نگردانده‌ایم.

در چند سال اخیر که ایرانی‌ها نیز - ۲۰۰ سال پس از اروپاییان - به خود اجازه داده‌اند که با متن‌های پهلوی آشنا شوند، جز چند استثنا، متن‌های ترجمه‌شده به فارسی، برگردان‌هایی‌اند از زبان‌های آلمانی، انگلیسی و فرانسه! در این ترجمه‌ها، حتی پیش‌گفتار مترجم ترجمه‌ای است کم‌محتوا از نوشته‌های اروپاییان.

هنوز، با نیاز فراوانی که زبان فارسی به زبان‌های اوستایی و فارسی باستان دارد، با واژه‌نامهٔ علمی این زبان‌ها بیگانه‌ایم و برای یافتن معنی واژه‌ای از اوستا و فارسی باستان نیازمند واژه‌نامه‌های نایاب مغرب‌زمینی هستیم. چه کسی مزاحم ما است و ما را از کار باز داشته است؟ چه کسی ایران‌شناسان ما را جادو کرده است که فقط در مجلس ترحیم و

بزرگداشت، شهادت دیدن سایه متوفی را می‌یابند. البته پُری هم اشتباه نمی‌کنند! فراموش نکنیم که آنکتیل دوپرون فرانسوی، بیش از دو سده پیش نوشت:

«با نسخه‌های خطی نادری که در دنیا بی‌نظیراند به پاریس باز خواهد گشت و با عرضه اسرار زرتشت تاریخ جدیدی را برای جهانیان آغاز خواهد کرد. داوری مردم درباره کاری که او انجام می‌دهد اهمیتی ندارد. او به قیمت جان به راه خود ادامه خواهد داد و برای کسب معرفت مانند یک سرباز آن قدر خواهد جنگید که یا پیروز و یا کشته شود.»

این نوشته آنکتیل را دوباره با هم خواندیم و این فرصت را پیدا کردیم تا با هم ببندیشیم! و با هم یاد اصطلاح‌های چندش آور «دود چراغ»، «سال‌ها مرارت»، «شیره عمر و جان»، «خاک خوردن»، «از جان خود مایه گذاشتن»، «تحفه ناقابل»، «برگ سبز» و اصطلاح نفرت‌انگیز «خون دل خوردن» خودمان افتادیم.

برگردیم به خون دل خوردن آنکتیل: هدف آنکتیل این بود که کلید اسرار نهانی یکی از دین‌های جهان باستان را از چنگ دستوران قشری بریاید و مبانی جهان‌بینی زرتشت را، نه به اعتبار گفته‌های دستوران یا نوشته‌های نویسندگان غیرزرتشتی، بلکه با تکیه بر خود اوستا به جهانیان بنمایاند.^۱

روز ۲۶ سپتامبر ۱۷۵۹ مردی در شهر سورّت به او حمله کرد و او با شمشیر خود مرد مهاجم را کشت و با کمک نماینده فرانسه از کشته شدن به دست بومیان نجات یافت.^۲ آنکتیل همچنان هدف خود را دنبال کرد تا سرانجام روزی نوشت که او زند و پهلوی را از پارسیان آن منطقه بهتر می‌داند.^۳ آنکتیل در دو سال ۱۷۵۹ تا ۱۷۶۰ از ۱۲۰ کتاب، روی هم رفته در ۲۵۰۰ صفحه با دست خود نسخه برداشت. او تا می‌توانست درباره مشاهده‌های خود یادداشت برمی‌داشت و گاه این یادداشت‌ها همراه تصویرهایی به نقاشی خود او بود. امروز همه این یادداشت‌ها در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شوند، که نشان از عشق به دانش دارند، نه میراث گذاشتن برای خانواده! یادداشت‌هایی درباره شاهنامه فردوسی نیز در میان این مجموعه به چشم می‌خورد. این یادداشت‌ها خود گواه بر علاقه فراوان آنکتیل دوپرون به فرهنگ ایرانی

1- Brown, A Literary of Persia, 46.

۳- همو، همان‌جا.

۲- رجب‌نیا، همان‌جا، ۱۰.

است. یادداشت‌هایی از این دست بود که ایران‌شناسان را به تعمق در شاهنامه نیز واداشت، که می‌گذریم!

آنکتیل دوپرون سرانجام ناگزیر شد تا با تدبیری خطرناک نسخه‌ای از اوستا به دست آورد. این نسخه هرگز به صاحبش برگردانده نشد. او سپس برای ترجمه آن دنیا را فراموش کرد. ترجمه و نداد که دو ماه و نیم وقت گرفت و تالیف فرهنگ پهلوی - فرانسه از کارهایی است که در سورت انجام گرفته‌اند.^۱ در این جا جای این گله از خودمان است که هنوز به فکر تالیف فرهنگ پهلوی به فارسی که بی‌نهایت مورد نیاز مخصوصاً دانشجویان است نيفتاده‌ایم. البته کتابی به نام فرهنگ پهلوی تهیه شده است، که اگر تهیه نمی‌شد بهتر می‌بود. در ماه ژانویه ۱۷۶۰ همین که آنکتیل از کار ترجمه فارغ شد، تصمیم به فراگرفتن سانسکریت گرفت و از ۳ فرهنگ سانسکریت رونوشت برداشت. سرانجام وقتی که گنجینه نسخه‌های خطی او، علاوه بر نسخه‌ای کامل از اوستا و صفحه‌های نخستین ودا، به ۱۸۰ جلد رسید و از همه زبان‌ها و لهجه‌های هندوستان نمونه‌برداری کرد، آرزوی دیگری جز رسیدن به پاریس و اهدای گنجینه خود به کتابخانه سلطنتی نداشت. آنکتیل برخلاف میل زیادی که به بازگشت از طریق افغانستان و ایران داشت، به سبب تهیدستی، برای بازگشت ناگزیر از انتخاب یک کشتی انگلیسی، یعنی کشتی دشمن شد. جالب توجه است که این کشتی در حال انتقال فرانسویان اسیر به انگلستان بود. با شناختی که از آنکتیل پیدا کردیم، تردیدی نیست که اگر بازگشت او از راه ایران می‌بود، حتماً یادگارهای ارجمندی هم از ایران برجای می‌ماند.

ما شیفته غرب نیستیم و بنا نداریم که خودمان را زیر سؤال ببریم و آگاهیم که ایرانیان در گذشته نقش بزرگی در اعتلای فرهنگ و تمدن جهان داشته‌اند و آگاهیم که غریبان رفتاری بدتر نمی‌توانستند با ما داشته باشند. اما خودشیفته هم نیستیم و می‌خواهیم، اگر دانش و دانشمند از آن همه مردم جهان است، از نخوت فاصله بگیریم و اندکی بر هوشیاری خود بیفزاییم، آنهم در زمینه ایران‌شناسی!

سرانجام دانشمند جوان، با این که پارسیان نیز بر خلاف انتظار، به سبب بدهی‌های او، مخصوصاً بدهی‌های مربوط به خرید کتاب، قصد جلوگیری از سفر او را داشتند، روز

۱۵ مارس، ۷ سال پس از حرکت از پاریس، در سورت به مقصد انگلستان سوار کشتی شد^۱ و ۸ ماه بعد، پس از دست و پنجه‌ای که در کشتی با مرگ نرم کرد، به بندر پورتسموث رسید و بلافاصله توقیف شد. آنکتیل پس از آزادی، بی‌درنگ به آکسفورد رفت تا اوستای همراه خود را با ۴ ورق از اوستای کتابخانه بادلین - که به خاطر آن به سفری طولانی و پر مشقت تن داده بود - مقایسه کند. او پس از دیدار از آکسفورد، روز ۱۵ مارس ۱۷۶۲، به قول خودش فقیرتر از پیش، به پاریس بازگشت. آنکتیل با ورود به پاریس گنجینه گران‌بهای خود را به کتابخانه سلطنتی پاریس تحویل داد^۲ و ثابت کرد که این علم است که برای او مهم است.

اهم کتاب‌های اهدایی آنکتیل دوپرون به کتابخانه سلطنتی پاریس عبارتند از: وندیداد (نسخه پهلوی و زند از روی نسخه دستور جاماسپ)، یسنا به زند و سانسکریت، ویسپرد به زند، یشتها، بخش‌هایی از خرده اوستا و نوشته‌های گوناگون مزدیسنا، علمای اسلام، فرهنگ جهانگیری، برهان قاطع، فرهنگ سروری، سد در، مینوی خرد، شاهنامه، گرشاسپنامه، برزوانامه، فرامرنامه و جهانگیرنامه و بانوگشپ نامه (فرزندان رستم)، زرتشت‌نامه، جاماسپ‌نامه، سوسن‌نامه و بهمن‌نامه. استاد صفا، در کتاب ماندگار «حماسه‌سرایی در ایران»^۳ از برخی از این کتاب‌ها سود برده است.

آنکتیل در سال ۱۷۶۷ رساله‌ای به نام «تفسیر نظام الهیات ایرانیان» را برای انستیتوی زبان فرانسه خواند و به عضویت این انستیتو سرافراز شد و در سال ۱۷۷۱ ترجمه اوستا را در ۳ جلد به نام زند - اوستا^۴ منتشر کرد که شاهکار او خوانده می‌شود. این کتاب در برگیرنده شرح مسافرت‌ها و آگاهی‌هایی دست اول و گران‌بها از آیین‌ها و آداب زرتشتیان مقیم هندوستان نیز هست. این پیوست از این روی گران‌بهاست که امروز بسیاری از آداب و آیین‌ها از میان رفته‌اند. زند - اوستای آنکتیل - با این‌که در آغاز راه هنوز اثری کامل نبود - اما چون نخستین است، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این

۱- جمال‌زاده، همان‌جا، ۱۱۳.

۲- غروی، ۲۷؛ همان‌جا، جمال‌زاده، همان‌جا، ۱۱۴.

۳- ص ۳۰۵ تا ۳۰۹.

4- Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, 3 parts, Paris, 1771.

ترجمه، در سال ۱۷۷۱، آغاز کاری بود که هنوز ادامه دارد. آنکتیل که در دوره شکوفایی علمی خود قرار داشت، در سال ۱۷۷۷ «ذیلی بر رساله دین ایرانی‌ها» را چاپ کرد. ترجمه او پانیشادها از کارهای سال‌های آخر عمر این فرزانه شیفته است. با ترجمه او پانیشادها آنکتیل نشان داد که او از ادب مقایسه‌ای (تطبیقی) هم غافل نبوده و متوجه مشترکات ادب باستانی ایران و هند نیز بوده است.

با انقلاب کبیر فرانسه، در ماه اوت ۱۷۹۵، خواستند برای او مستمری مقرر کنند و به این منظور نامه‌ای برایش فرستادند. پاسخ آنکتیل دوپرون معلوم بود: او برای پول کار نکرده است و اگر توانایی می‌داشت باز هم همان کاری را که در پشت سر دارد، انجام می‌داد؛ او پادشاهانه بر نفس خود چیره شد و خوشبخت‌ترین مرد فرانسه بود. آنکتیل در مقدمه ترجمه او پانیشادها نوشته بود، نان و اندکی شیر و پنیر و آب چاه او را کفایت می‌کند، در سرمای سخت زمستان آتش روشن نمی‌کند و لحاف بر خود نمی‌کشد. وقتی که ناپلئون «انستیتو» را بازگشایی کرد و از او که از اعضای قدیم انستیتو بود، برای سوگند وفاداری دعوت کردند، در جواب نوشت که او نویسنده‌ای بیش نیست، هرگز سوگند وفاداری نخورده است و در سن ۷۳ سالگی، پس از عمری رنج، دلش نمی‌خواهد که سوگند وفاداری یاد کند و با خونسردی در انتظار مرگ است، به قانون احترام می‌گذارد، اما روحش ارجمندتر از آن است که برای بنده‌ای که مانند او آفریده‌ای بیش نیست سوگند وفاداری یاد کند!

حاصل کوشش‌های آنکتیل دوپرون گشوده شدن پنجره‌ای بود به روی فرهنگ و دین ایران باستان. جالب توجه است که چارچوب این پنجره از شرق بود. هنوز دیری از انتشار اوستای آنکتیل دوپرون نگذشته بود که دانشمندی پس از دانشمندی دیگر قدم به میدان تحقیق گذاشت و نامداران بی‌شماری عمر پربار خود را وقف بازشناسی فرهنگ غنی ایران باستان کردند. انگاری اروپا بی‌صبرانه منتظر چشم‌اندازی بود که از پنجره بر چشم می‌نشست!

آنکتیل دوپرون در پاریس، با تکیه بر اندوخته‌های علمی خود، به مقاله نویسی و ترجمه پرداخت و از ۹ ژوئیه ۱۷۶۳ تا ژوئن ۱۷۶۹ نه سخنرانی درباره زرتشت و

اوستا و زبان‌های باستانی ایران ایراد کرد.^۱ با این‌که سخنرانی‌ها و نوشته‌های آنکتیل دوپرون موجی از ناسزاگویی به دنبال آورد، اما با او و به کمک او اوستاشناسی، زبان‌شناسی، ایران‌شناسی و بالأخره شرق‌شناسی به معنی عام کلمه وارد مرحله‌ای نوین و جدی شد. برخی به او تاختند، از کنارش بی تفاوت گذشتند و سرانجام در برابرش سر تعظیم فرود آوردند. ویلیام جونز - که خود سهمی در شرق‌شناسی دارد - نخست به او ناسزا گفت، اما چندی بعد به خطای خود اعتراف کرد. به هنگام بنیادگذاری انجمن آسیایی بنگال به دست جونز، آنکتیل دوپرون به او تبریک گفت.

جالب این‌که ولتر و گروه دائرةالمعارف فرانسه - برخلاف نوشته خود ولتر که به عقیده دیگران احترام می‌گذارد - او را دیوانه مصروع و خیالباف خواندند و آنکتیل در نهایت فروتنی به آن‌ها بی‌اعتنا ماند و با فقر و بینوایی روزگار گذراند. سرانجام چشم‌های آنکتیل ضعیف شدند و دست راستش گاهی توان حرکت نداشت و او ناگزیر از تکیه بر عصا شد، اما از ادامه کار باز نایستاد.^۲ نیروی کار در او از علاقه او به انسان نشأت می‌گرفت. او خود در مقدمه زند - اوستا می‌گوید، تنها به یک چیز علاقه دارد و آن انسان است.^۳

آنکتیل دوپرون روز ۱۹ ژانویه ۱۸۰۵، پس از نیم‌قرن «عشق‌بازی» با اوستا، در گذشت. تیلیارد، ناشر آثارش، نوشت که انگلیسی‌ها می‌خواستند آثارش را به ۳۰ هزار پوند چاپ کنند و او نپذیرفت. از گفته‌های آنکتیل است که در انتظار حق‌شناسی نباشید، تا با حق‌ناشناس مواجه نشوید. آنکتیل دوپرون برای راه‌یافتن به سرچشمه فرهنگ ایران باستان تا حد فرسودگی تلاش کرد و با انتقال جهان‌بینی دینی ایرانیان باستان به اروپا سبب یک دگرگونی عمیق و پرمایه در نگرش فیلسوفان و متفکران زمان خود شد. اما آن قدر ناسزا شنید و استهزا شد که نظیرش در تاریخ علم نادر است.^۴

در فرانسه، ولتر و یارانش که از هر دستاویزی برای کوبیدن کلیسا بهره می‌گرفتند، خوشحال بودند که خواهند توانست با یافتن دستاویزهای تازه‌ای در آیین زرتشت به جنگ تازه‌ای برضد مسیحیت دست بزنند؛ اما نوشته‌های آنکتیل دوپرون آن‌ها را ناامید

۱- رجب‌نیا، همان‌جا، ۱۲.

۲- رجب‌نیا، همان‌جا، ۱۲.

3- Duchesne-Guillemin, The Religion of Ancient Iran, tr. JamaspAsa, 255.

۴- به تفصیل: Brown, A Literary History of Persia 44 ff..

کرد. در اوستای ترجمه آنکتیل دوپرون چیزی که از آن بتوان برضد مسیحیت بهره گرفت، وجود نداشت.^۱ ولتر ناگزیر از انتقاد از خود شد و در فرهنگ فلسفی خود نوشت، درباره زرتشت زیاد صحبت می‌شود و صحبت خواهد شد.^۲ دیری نگذشت که دانشمندان و باستان‌نگاران بی‌شماری راه و کار آنکتیل را دنبال کردند؛ از آن میان: بوف، بورنوف، آپرت، اشیگل، وسترگارد، گلدنر، گیگر، دارمستیر، ماکس مولر و بارثلمه. در ایران نیز - سرانجام پس از ۲۰۰ سال سکوت نابخشدنی - انجمن فرهنگ ایران باستان در اسفند ماه ۱۳۵۱، از راه حق‌شناسی، به مناسبت دو‌یستمین سال انتشار نخستین اوستا، یادنامه آنکتیل دوپرون را در تهران منتشر کرد.

با آنکتیل دوپرون، اوستای هزاره‌های گم‌شده، با تبلور خود، به برخی از دلان‌های هزارتوی هزاره‌های گم‌شده روشنایی بخشید. اینک اوستا فقط یک کتاب دینی مقدس نیست، بلکه دانش زبان شناسی نیز ناگزیر از مراجعه مکرر به آن شده است. امروز هیچ زبان‌شناسی نمی‌تواند بدون مراجعه به اوستا در قلمرو زبان‌های هند و اروپایی گامی استوار بردارد. به این ترتیب فرانسه پیشگام اوستاشناسی شد. پس از آنکتیل، بورنوف و دارمستیر نیز - هر یک به سهم خود - در این زمینه نقشی دوران‌ساز داشتند.

در حالی که معدود نسخه‌های موجود از اوستا در انگلستان همچنان ناگشوده مانده بودند، نخستین دانشمندی که پیش از آنکتیل دوپرون قدم در راه گذاشته بود، توماس هاید انگلیسی بود که می‌خواست با تکیه بر متن‌های عربی و فارسی به قلمرو اوستا نزدیک شود. آنکتیل، تحت تأثیر کوشش‌های هاید، اوستا را از بایگانی راکد هزاره‌های گم‌شده بیرون کشید و آن را دوباره به جریان انداخت. تا این زمان در اروپا اشاره‌های جسته‌وگریخته سیاحان، کنجکاوی کسی را درباره اوستا برنینگخته بود، اما اینک گویی اوستاشناسان سوگند یاد کرده بودند که برای شناخت اوستا، همه توان و همت خود را به کار گیرند.

ترجمه آنکتیل از اوستا، با این‌که با قضاوت‌های متفاوتی روبه‌رو شد، در فضای علمی آن روز با استقبال زیادی مواجه شد. این ترجمه که با آشنایی اندک او با زبان پهلوی و با

۱- رهنما، رهنما، «آنکتیل دوپرون»، هفت هنر، شماره ۱۴، ۲۷.

آشنایی ناکافی معلم او دستور داراب با زبان اوستایی در سورت انجام گرفته بود، به هیچ وجه ترجمه درستی نبود. بسا که گاهی آنکتیل معلم خود را خوب نفهمیده بود، اما او با کیاست و با دقت بی نظیری کوشیده بود تا روح جهان بینی زرتشت را به اروپا بنمایاند.^۱ پس از این نخستین ترجمه - به جای توجه به درست یا نادرست بودن اصل ترجمه - ۵۰ سال دربارۀ اصالت اوستا بحث و گفت و گو شد. در حالی که جونز^۲ و ریچارڈسون^۳ انگلیسی و ماینرز^۴ آلمانی از مخالفان همیشگی زند و سانسکریت بودند، کلویگر^۵ مترجم آلمانی اوستای آنکتیل، توکسین^۶، بارتولومئو^۷ و روده^۸ در مقام دفاع از آنکتیل بودند. همچنین در کار بعدی جونز^۹، مخصوصاً جان لیدن^{۱۰}، ارسکین^{۱۱} و بولین^{۱۲} از آنکتیل حمایت کردند. اما در این زمان هیچ کس به اندازه راسک دانمارکی راه را برای

1- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/41.

2- Jones, Lettre à M. Anquetil-Du Perron, dans laquelle est compris l'examen des livres attribués à Zoroastre, Londres s. a. (The works of sir William Jones. vol. X, London, 1807, P. 403).

3- Richardson, A dissertation on the languages, literature and manners of eastern nations (in a dictionary, Persian, Arabic and English), Oxford, 1777.

4- Meiners, de Zoroastris vita, institutis et libris in: Novi commentarii societatis regiae, Göttingen, 1777-79.

5- Joh. Fr. Kleuker, Zend-Avesta, Zoroasters lebendiges Wort, Riga, 1776-1777, 3 vol; Anhang zum Zend-Avesta, Riga, 1781-1783, 2 Bände in 5 Theilen; Zend-Avesta im Keinen d. i. Ormuzd's Lichtgesetz oder Wort des Lebens an Zoroaster..., Riga, 1789.

6- Tychsel, Commentatio prior observationes historico-criticas de Zoroastre ejusque scriptis et placitis exhibens in: Commentationes Soc. reg., Göttingen, 1793, 112.

7- Santo Bartholomaeo, de antiquitate et affinate linguae zendicae, samscredanicae et germanicae, Rom, 1798.

8- Rhode, Die heilige Sage und das gesamte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder Zendvolks, Frankfurt, 1820. 9- Asiatic Researches II p. 43, Calcutta, 1790.

10- John Leyden, Asiatic Reaserches X, 282.

11- Erskine, On the Sacred Books and Religion of the Parsis in: Transactions of the Literary Society of Bombay, 1819.

12- P. v. Bohlen, Commentatio de origine linguae zendicae e sanscrita repetendae, Königsberg, 1831.

پژوهش‌های بعدی هموار ساخت.^۱

راسک نه تنها با سفر به ایران و هندوستان در سال‌های ۱۸۱۹ تا ۱۸۲۲ مجموعه‌ای از کهن‌ترین نسخه‌ها اوستا را فراهم آورد، که امروز در کپنهاگ نگهداری می‌شوند، بلکه نشان داد که زبان اوستایی زبانی کهن و مستقل و خواهر زبان سانسکریت است و در خانواده زبان‌های ایرانی قرار دارد. راسک در سال ۱۸۲۶ با انتشار کتاب «درباره زبان زند و قدمت و صحت زند - اوستا»^۲ اصالت اوستا را برای همیشه به اثبات رساند.^۳ خدمت راسک تنها اثبات اصالت اوستا نبود، بلکه او روش تحصیل اوستا را نیز برای اروپاییان پایه‌گذاری کرد.^۴

سرانجام بورنوف، دانشمند بزرگ فرانسوی، پژوهش‌های اوستاشناسی را بر پایه علمی درستی استوار ساخت. او به سراغ منابعی رفت که از زمان آنکتیل در پاریس بی‌استفاده مانده بودند. او همه امکان‌های موجود را به خدمت گرفت و با تکیه بر ترجمه سانسکریت نریوسنگ از یسنا، که قدیم‌ترین ترجمه قابل دسترس بود، کار بی‌نظیر خود را آغاز کرد. بورنوف در استفاده از ترجمه نریوسنگ، نه تنها از تقلید کورکورانه پرهیز می‌کرد، بلکه هر جا که نیاز بود از او فاصله می‌گرفت. نتیجه کوشش‌های او تفسیری جامع بود از یسنا.^۵ در این اثر بزرگ، از ۷۲ یسنا، فقط به یسنا ۱ پرداخته می‌شود، اما جابه‌جا، همه یسناها و قواعد عمومی زبان مورد توجه قرار می‌گیرد. بورنوف به گات‌ها توجه چندانی نشان نمی‌دهد و با ظرافت خاصی از پرداختن به مسایل در پیوند با اوستا

۱- همو، همان‌جا.

2- Om Zendsprogets og Zendavestas ælde og ægthed, Kopenhagen, 1826.

ترجمه آلمانی این کتاب در همان سال در برلین به چاپ رسید:

Über das Alter und die Echtheit der Zend-Sprache und des Zendavesta, Berlin, 1826.

3- Commentaire sur le Yaçna, l'un des livres religieux des Parses. Ouvrage contenant le texte zend expliqué pour la première fois, les variantes des quatre manuscrits de la Bibliothèque royale et la version sanscrite inédite de Nériosengh, t. I Paris 1833-35.

۴- بار، ۴۴.

5- Commentaire sur le Yaçna, l'un des livres religieux des Parses. Ouvrage contenant le texte zend expliqué pour la première fois, les variantes des quatre manuscrits de la Bibliothèque royale et la version sanscrite inédite de Nériosengh, t. I Paris 1833-35.

می‌پرهیزد^۱. به این ترتیب بازبینی منظم متن‌های موجود و نقد دستوری و لغوی نوشته‌های تازه نیز آغاز شد که تا به امروز ادامه دارد.

به موازات بورنوف - اما مستقل از او و با تکیه بر منابع کم‌تری - بوپ روی دستور اوستایی کار کرد. نخستین قسمت از چاپ اول دستور بوپ تقریباً همزمان با تفسیر بورنوف منتشر شد. او در بخش‌های چاپ بعدی کار خود اغلب به بورنوف تکیه می‌کند. کمی پس از درگذشت بورنوف (۱۸۵۲)، وسترگارد^۲ متن کامل اوستا، و اشپیگل^۳ و ندیداد، ویسپرد و یسنا را با ترجمه پهلوی منتشر کرد. اشپیگل به کار خود ترجمه آلمانی همه اوستا را نیز افزوده بود. اینک می‌شد به کهن‌ترین متن اوستای بومی پرداخت، اما در عین حال اختلاف پایدار بر سر تفسیر اوستا میان دانشمندان نیز آغاز شد. از این پس بحث‌های جدی آغاز شد و پژوهندگان نامدار اوستا که بدون تردید دانش اوستاشناسی مرهون کوشش‌های آنان است، در این باره که اوستای موجود در حقیقت همان اوستای زمان ساسانیان است، و یا این که این اوستا حاصل نظریات و برداشت‌های ذهنی روحانیان زرتشتی است به دو دسته شدند: اشپیگل^۴ و یوستی^۵ مدافع

1- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/42.

2- Zendavesta or the religious books of the Zoroastrians, ed. transl., vol. I: The Zend texts, Kopenhagen, 1852-54.

3- Die heiligen Schriften der Parsen, I. Band: Der Vendidad, Wien, 1853; II. Band: Vispered und Yaçna, 1858; Burnoufs altbaktrische Forschungen und ihr Verhältnis zur Tradition in Kuhn's Beitr. 7, 257; id., Arische Studien. Leipzig 1874; Zur Erklärung des Avesta. ZDMG. 25, 297, 26, 697, 27, 649; Zur Textkritik des Avesta ZDMG 36, 586; Ü.d. 19. Farg. des Vendidad Abhandl. der bair. Akad., Bd. VI-VI Leipzig, 1864.

4- F. Spiegel, Commentar über das Avesta. I. Band. Der Vendidat, Leipzig, Vispered, Yaçna und Khorda Avesta, 1868; Zur Interpretation des Vendidad, Leipzig, 1853; Einleitug in die traditionellen Schriften der Parsen. 1. Teil. Grammatik der Huzvâresch-Sprache, Leipzig, 1856; F. Spiegel, Commentar über das Avesta. 2. Teil. Die traditionelle Litteratur der Parsen, 1860 I. Band. Der Vendidat, Leipzig, 1864; II. Band. Vispered, Yaçna und Khorda Avesta, 1868; Zur Interpretation des Vendidad, Leipzig, 1853; Einleitug in die traditionellen Schriften der Parsen. 1. Teil. Grammatik der Huzvâresch-Sprache, Leipzig, 1856.

5- F. Justi, Handbuch der Zendsprache, Leipzig, 1864.

اصالت اوستای سنتی می‌شوند، و دو هارله^۱ و گیگیر^۲ نیز به آن‌ها می‌پیوندند. به دنبال بلندشدن صدای مخالف و موافق در روش‌ها و برداشت‌ها، آثار بلند و کوتاه و متنوعی به وجود می‌آید، که حاصل آن بارورشدن هرچه بیشتر اوستاشناسی و همچنین ایران‌شناسی می‌شود. بنفای^۳ و به ویژه روت^۴ کفایت اوستای موجود را مورد تردید قرار می‌دهند و فکر می‌کنند که باید از روش مطمئن‌تری استفاده کرد. هوگ^۵ نخست پیرو گروه اخیر می‌شود، اما سرانجام پس از بازگشت از هند تا حدودی به دسته نخست معتقد می‌شود. ویندیشمن^۶ راه میانه انتخاب می‌کند. در این میان کارهای تعیین‌کننده بسیاری انجام می‌گیرد و به زودی دانش نوپای اوستاشناسی از منبع‌های پایه بسیار خوبی برخوردار می‌شود.

پس از تلاش‌های نخستین - مثل این‌که رمق اوستاشناسان تمام شده باشد - مدتی نسبتاً

1- C. De Harlez, De l'exégèse et de la correction des textes avestiques, Leipzig, 1883; Études éraniennes, Paris, 1880 (de l'alphabet avestique et de sa transcription. Métrique du Gatha Vahistoistis etc.); Études avestiques I JA. 1876 VIII, 487; II 1877 IX, 97; III ib. 289. ZDMG. 36, 627; Zur Erklärung des Awesta ZDMG. 37, 250.

2- W. Geiger, Das dritte Kapitel des Vendidad, ZDMG. 34, 415 fg.

3- Benfey, Einige Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen, 1850; Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen, 1852-53.

4- R. Roth, Über gelehrte Tradition im Alterthume, besonders in Indien, ZDMG, 21, 1; Beiträge zur Erklärung des Awesta I. II. ZDMG, 25, 1; Über Yaçna 31, Tübingen, 1876; Der Ahuna Vairya, ZDMG, 38, 437.

5- M. Haug, Das erste Kapitel des Vendidad übers. und erläutert, bei BUNSEN, s. § 34; Die fünf Gathas oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger, 1. Abteilung: Die erste Sammlung (Gatha ahuna-vaiti) Leipzig, 1858; 2. Abteilung: Die vier übrigen Sammlungen, Leipzig, 1860; Über die Unzuverlässigkeit der Pahlaviübersetzung des Zendawesta, ZDMG, 19, 578; Über den gegenwärtigen Stand der Zendphilologie, Stuttgart, 1868; Das achtzehnte Kapitel des Vendidad übersetzt und erklärt, München, 1869; Die Ahuna-vairya-Formel, München, 1872.

6- Fr. Windischmann, Die persische Anahita oder Anaïtis, München, 1856; Mithra, Leipzig, 1857; Zoroastrische Studien, Berlin, 1863.

طولانی، بی آن که کار تعیین کننده‌ای انجام پذیرد، به بحث و جدال سپری می‌شود. سود این بحث‌ها فقط در این است که آموخته‌ها و دستاوردها پالوده می‌شوند. در دوره فترت، برای رسیدن به اوستایی کامل، نه تکیه بر سانسکریت کاری از پیش می‌برد، نه توجه به ترجمه پهلوی اوستا. اینک جویندگان در شیوه رسیدن به نتیجه‌ای مطلوب، گاهی به هم نزدیک می‌شوند و زمانی از هم فاصله می‌گیرند.

تحصیل پهلوی، که مدتی در مرحله «مدرسه‌ای» درجا زده بود و توجه به متن‌های پهلوی، که به مرور از هندوستان و ایران به دست آمده‌اند، شکل می‌گیرد. علاقه‌مندان توجه به پهلوی درمی‌یابند که بیش از حد به سانسکریت تکیه شده است. کم‌کم شکوفایی در قلمرو پهلوی به دید می‌آید. پژوهش‌های هوگ در پهلوی به ثمر می‌رسد. سرانجام وست، قهرمان زبان پهلوی و یکی از نامداران جاویدان ایران‌شناسی وارد میدان می‌شود. دانش و کیاست بی‌نظیر او پژوهش‌های پهلوی را از ناچیزترین مرحله تبدیل به دانشی مستقل می‌کند. بررسی کارهای طاقت‌فرسای وست که موفق به ترجمه و تحشیه بیشتر متن‌های پهلوی شد، خود مطلب مستقلی است که می‌توان در جایی مستقل به آن پرداخت. با وست اوستاشناسی هم غیرمستقیم متحول شد و سرانجام با پایداری و کوشش‌های دارمستتر، یکی دیگر از اوستاشناسان دوران‌ساز، وارد مرحله نوینی شد. اوستاشناسان نخستین ترجمه کامل اوستا را مرهون دارمستتراند. دارمستتر از همان آغاز کار خود توجه به ترجمه ساسانی اوستا و زبان پهلوی و وسعت بخشیدن به میدان دید تاکید دارد. او به ترجمه‌های محلی بها می‌دهد و آن‌ها را به دقت بررسی می‌کند. دارمستتر از هیچ امکان قابل دسترس صرف‌نظر نمی‌کند. او بررسی همه ذخیره‌های پهلوی و زند را در برنامه کار خود قرار می‌دهد. او برای به دست آوردن نتیجه بهتر حتی از شاهنامه فردوسی صرف‌نظر نمی‌کند و به خوبی آگاه است که شاهنامه برای هر پژوهنده این قلمرو، همچون ذخیره‌ای پنهان، از جایگاهی صرف نظر نکردنی برخوردار است. دارمستتر، همراه توجهی خاص به سانسکریت ودایی، نوشته‌های مورخان اسلامی و همچنین عالمان زنده زرتشتی را از نظر دور نمی‌دارد. او همچنین از آداب و آیین‌های زرتشتیان و مرحله‌های گوناگون زبان فارسی و لهجه‌های متفاوت بهره می‌گیرد. سرانجام

حاصل کوشش‌های متنوع دارمستتر به نام زند-اوستا^۱ در سال‌های ۱۸۹۲-۱۸۹۳ در پاریس منتشر می‌شود. این کتاب ارجمند یکی از دستاوردهای گران‌بهای اوستاشناسی است و هیچ اوستاشناسی از مراجعه به آن بی‌نیاز نیست. دارمستتر در ترجمه و تفسیر خود تا حد زیادی از ترجمه‌های پهلوی اوستا استفاده کرده که در پانوشته‌ها به آن‌ها اشاره شده است.

سال ۱۹۰۴ سال انتشار یک اثر جاودانی، و باشکوه است: کریستیان بارثلمه، زبان‌شناس نامدار آلمانی کتاب حیرت‌انگیز فرهنگ ایرانی باستان^۲ خود را که حاصل صد سال تحقیق اوستاشنان و ایران‌شناسان و خود او بود منتشر کرد. این واژه‌نامه دربرگیرنده همه واژه‌های اوستایی و فارسی باستان بود که تا زمان تألیف شناخته شده بودند. پس از شرح هر واژه، در جایی که آمده بود، معادل‌های پهلوی نیز آورده و به منابع لازم اشاره شد. یک سال بعد، در سال ۱۹۰۵ ترجمه ۱۷ هات‌گات‌ها^۳ را نیز در اشتراسبورگ منتشر کرد. سپس فریتس وُلف، بر اساس فرهنگ بارثلمه، متن اوستایی را که گلدنر در کتاب خود آورده بود، به استثنای گات‌ها، ترجمه و به نام «کتاب‌های مقدس پارسیان»^۴ در سال ۱۹۱۰ در برلین-لیپزیگ منتشر کرد. این ترجمه را بارثلمه ویرایش کرده بود.

شگفت‌انگیز و قابل تأمل است که در ایران - میهن اوستا - با همه نقشی که این کتاب در فرهنگ ایران و نیز در مقام کتاب مقدس زرتشتیان داشته است، تا ابراهیم پورداوود تقریباً، جز بسنده کردن به نویسش‌های گوناگون از این نام، از قبیل بستا، البستا، ابستا، الابستا و ابستاق و غیره، هیچ اقدامی برای شناخت اوستا و معرفی آن نشده بود. در حالی که اروپا دو قرن تمام بی‌آگاهی و مشارکت ایرانیان راه را به سوی اوستا گشوده و آن را با صدها مقاله و کتاب هموار کرده بود. شگفت‌انگیزتر این‌که، جز جسته و گریخته، چیزی از این غوغای ۲۰۰ ساله به گوش ایرانیان نرسیده بود.

1- Le Zend-Avesta Annales du Musée Guimet, 3 vols., Paris, 1892-1893.

2- Altiranisches Wörterbuch, Strassburg. 1904.

3- Die Gathas Zarathustra's, Strassburg, 1905.

4- F. Wolff, Die heiligen Bücher der Parsen, Strassburg, 1910.

پورداوود را می‌توان نخستین پردازندهٔ به اوستا در ایران به شمار آورد که تقریباً تمامی عمر خود را، با تکیه بر ترجمه‌ها و پژوهش‌های دانشمندان اروپایی و محققان پارسی هندوستان، صرف ترجمه و تفسیر همهٔ بخش‌های معروف به اوستا کرد. قلمرو کارهای علمی پورداوود آنچنان وسیع است که اغلب نام او را در ایران معاصر مترادف با اوستا می‌دانند. بدون تردید هیچ پژوهندهٔ ایرانی پس از پورداوود بی‌نیاز از کارهای او - اگرچه اغلب این کارها ترجمهٔ کارهای غربیان‌اند - نبوده است. او خود در مقدمهٔ یشت‌ها می‌نویسد:

«در ترجمهٔ یشت‌ها بخصوصه از این کتاب و فرهنگ لغات بار تلولمه استفاده کردم و در موارد مشکله مندرجات آنها را ترجیح دادم».

شاید پورداوود به ندرت و تنها در حاشیه کار مستقلی کرده باشد، اما تنها بودن او در این میدان از او در ذهن ایرانیان، که به منظر تازه‌ای دست یافته بودند، دانشمندی اوستاشناس ساخته است، که روانش شاد باد!

پس از پورداوود، به جلیل دوستخواه باید اشاره داشت که ترجمهٔ همهٔ آن چیزی را که اصطلاحاً اوستا نامیده می‌شود، در سال ۱۳۷۰ در ۲ مجلد منتشر کرد. این کتاب دست کم به ایرانیان این امکان را می‌دهد تا برداشتی از آنچه که امروز اوستا نامیده می‌شود داشته باشند. زبان ترجمه بسیار شیوا و پخته است. همچنین در پایان مجلد دوم آگاهی‌های سودمندی در دسترس خوانندگان قرار می‌گیرد.^۲

۱- کارهای پورداوود عبارت‌اند از: ترجمهٔ گات‌ها، بمبئی، ۱۳۰۵؛ یشت‌ها، در دو مجلد، بمبئی، ۱۳۰۷ و ۱۳۱۰؛ یسنا، در دو مجلد، بمبئی، ۱۳۱۲ و ؟، ویسپرد، تهران، ۱۳۴۳. همهٔ این ترجمه‌ها گفتارهای کوچک و بزرگ و همچنین پانویس‌های سودمندی را در برمی‌گیرند. این گفتارها و پانویس‌ها، از آغاز انتشار تا کنون، همواره مورد استفادهٔ دانشجویان و اوستاشناسان نوپای ایرانی بوده‌اند. یادداشت‌های گائاها، ایرانشاه، خرمشاه، سوشیانس، یزدگرد شهریار، پوران‌دخت‌نامه، گفت و شنود پارسی، هرمزدنامه، اناهیتا، بیژن و منیژه، فریدون و کتاب ارجمند فرهنگ ایران باستان از دیگر کارهای پورداووداند.

۲- برخلاف برداشت عمومی، ایران از نظر اسطوره یکی از غنی‌ترین کشورهای جهان است. متأسفانه پیوند مردم با این اسطوره‌ها بسیار اندک است. اغلب دیده می‌شود که هنرمندان ایران، برای آفرینش اثری هنری، دست خالی‌اند. برای نمونه، در سرزمین یشت‌ها،

اشاره به این نکته ضروری است که ما در ایران به سبب ایرانی بودن و نزدیک بودن به زرتشتیان و همچنین موبدان و دستوران زرتشتی مقیم هندوستان دست بازتری از اروپاییان در اوستاشناسی داشته‌ایم. در حالی که نقطه آغاز اروپاییان صفر بوده است، بهانه همیشه‌مهیای در دسترس نبودن امکانات و منابع برای پژوهش، آنان را هرگز کفایت نکرده است. ما امروز هم برای زیارت کارهای تازه‌ای در این قلمرو چشم به دست مغرب‌زمینی دوخته‌ایم. همچنین بوده است بازخوانی خط میخی فارسی باستان و تدوین دستور این زبان. شاید این گله سودمند باشد که چرا امروز اگر دانشمندی ایرانی به هنگام پرداختن به اوستا، در اظهارنظری بر نوشته‌ای غربی تکیه نداشته باشد، کار او چندان اعتباری نخواهد داشت و چرا ما وقتی درباره خود می‌نویسیم، نوشته‌ای را مستند می‌خوانیم که تکیه بر کارهای اروپاییان دارد؟^۱ شمار نوشته‌های بیگانگان درباره ما سرسام‌آور است. به راستی سرسام‌آور! اما اگر ما از همین جا هم که هستیم آغاز کنیم، کار زیادی برای انجام دادن وجود دارد.

در این جا جا دارد که نام‌های روان‌شادان محمدتقی بهار و صادق هدایت (و محمدجواد مشکور، ذبیح‌الله صفا و محمد معین)، که در دوران ما برای نخستین بار متن‌هایی از پهلوی را به فارسی برگردانده‌اند، از قلم نیفتند.

→ نمی‌بایستی نگارگران و تندیس‌سازان ما خود را از نظر «موتیو» تا این اندازه در تنگنا می‌دیدند. از این روی نوشته‌هایی از این دست می‌توانند در بالا بردن سطح آگاهی مردم بسیار سودمند باشند.

۱- با این همه، چندی پیش، در آغاز کتابی در باره آریاییان، نویسنده به خود بالیده بود که برای تألیف کتاب خود از هیچ اثر خارجی استفاده نکرده است! در گفت‌وگویی که با این نویسنده داشتم، با حالتی برافروخته می‌گفت او همیشه دست‌های خود را در ظرفی از آب یخ نگه می‌دارد، تا به هنگام برخورد با شرق‌شناسی خارجی، دست‌هایش آمادگی لازم را برای نواختن سیلی داشته باشند!

یادآوری می‌کنم که پس از خواندن کتاب او، دریافتم که اگر او مستقیم یا غیرمستقیم از نوشته‌های ایران‌شناسان خارجی استفاده نمی‌کرد، قادر به نوشتن حتی یک جمله نمی‌بود. البته او می‌تواند خوشحال باشد که خطاهای او در کتاب، همان خطاهای غربیان است! با این تفاوت که غربیان در کارهای بعدی خود، کم و بیش، به خطاهای خود پی برده و آن‌ها را اصلاح کرده‌اند.

تاریخچه تدوین اوستا

اکنون ببینیم که اوستا چگونه تدوین شده است و ما امروز بیشتر چه کتابی را اوستا می خوانیم و چه چیز را باید اوستا بدانیم. از پیش باید گفت که آگاهی ما درباره اوستا، با همه کوشش هایی که شده است، بسیار اندک است و چون ناگزیر بوده ایم که پژوهش خود را از سیاهی های تاریخ آغاز کنیم، این آگاهی بسیار آسیب پذیر است. بنابراین باید که نگران نوشته خود باشیم و آنچه را که می نویسیم حجت نپنداریم. در میان کتاب های دینی تنها قرآن است که تکلیف شفاف دارد و تاریخ دیگر کتاب ها، به نسبت فاصله ای که از زمان ما می گیرند گنگ، پیچیده و گاهی آمیخته با افسانه است. تورات و انجیل نیز کم و بیش سرگذشتی همانند اوستا دارند. با این تفاوت که به نسبت شمار کلمات و مسیحی ها در مقایسه با زرتشتیان و به سبب کهن تر بودن آیین زرتشت آگاهی ما درباره اوستا ناچیز تر است. البته رونق سنت فرهنگ شفاهی در ایران و فرهنگ کتبی در میان کلماتی ها و مسیحی ها هم نقش تعیین کننده خود را دارد.

اوستای موجود که از سده ۷ هجری است و کهن ترین نسخه آن در هندوستان به دست آمده، بخش کوچکی است از اوستای مشهور به ساسانی که به شمار واژه های نیایش «آهونه ور»^۱ از ۲۱ نسک درست شده بوده است.^۲ از این بحث ۲۰۰ ساله که اوستا از چه تاریخی صورت مکتوب پیدا کرده و نخستین بار به چه خطی نوشته شده است، دیگر شاید هرگز نتوان نتیجه ای گرفت. سنت روایت شفاهی در ایران باستان سبب شده است که رد پای مطمئن بر جای نماند. از این روی به رغم پیشرفت بسیار در اوستاشناسی، هنوز تردیدهای زیادی برای تعیین تاریخی دقیق وجود دارد. یکی از دشواری های پژوهش را می توان از میان رفتن بیش از سه چهارم اوستای مکتوب - که بسیار معدود بوده است - دانست. این نکته نیز جالب توجه است و از آن نباید به سادگی گذشت که از سویی در اوستا هرگز فعل «نوشتن» به کار نرفته، و از سوی دیگر فعل پرکاربرد خواندن نیز نباید به معنای خواندن از نوشته ای تلقی شود. این امر می تواند ناشی

۱- بخش دوم.

۲- دینکرد، کتاب ۸، فصل ۱، بندهای ۱۸ تا ۱۹.

از نانوخته‌بودن اصل اوستا بوده‌باشد، که دستخوش دگرگونی بی‌امان، سینه به سینه، به زمان نخستین دورهٔ مکتوب خود رسیده است. بنابراین، اگر پیش از مکتوب‌شدن اوستا بخشی از آن از میان رفته، این نه بدان معنی است که متنی حتماً گم شده، بلکه این امکان نیز وجود دارد که تنها حافظ آن متن به ناگهان در گذشته یا کشته شده است و طبعاً در تاریخ هزاره‌هایی که ما آن را هزاره‌های گم‌شده می‌خوانیم، چنین چیزی به فراوانی اتفاق می‌افتاده است.

به این نکتهٔ بسیار مهم نیز باید اندیشید که از برکنندگان گمنام اوستا انگشت‌شمار و پراکنده بوده‌اند. اظهار نظرهایی که بر پایهٔ حدس و گمان در بارهٔ اوستا می‌شود آنچنان آشفته‌اند که باستان‌نگار نمی‌تواند پایبند آن‌ها شود. بنابراین، داستان انتقال اوستا از معبد آذرگشنسپ یا استخر در زمان حملهٔ اسکندر^۱ به افسانه نزدیک‌تر است تا به واقعیت، و نمی‌توان از پس و پیش کردن محتوای آن و افزودن چند شاهد متأخر به آن به حقیقت نزدیک شد. اگر گزارش نامهٔ تنسر و نظائر این گزارش، که ظاهراً آبشخور همهٔ آن‌ها یکی است، موثق می‌بود، آنگاه می‌توانستیم وجود اوستای مکتوب را، دست کم در تاریخ حملهٔ اسکندر قطعی بدانیم. اما به گمان، خود تنسر را به نوعی باید در تدوین اوستا سهیم یا دخیل دانست. ظاهراً این تنسر بوده که اردشیر را واداشته که فرمان دهد، تا هرکس که بخشی از اوستا را از بر دارد، به دربار بیاید و نزد تنسر بخواند و چنین شده که متن‌های شفاهی، پس از گزینش، گردآوری شده و سرانجام در زمانی نامعلوم به تحریر درآمده‌اند.^۲ در این صورت نیز، اوستای موجود نمی‌تواند همان اوستای تنسر باشد. چون در هر زمانی این امکان وجود داشته است که شخصی عادی یا روحانی مدعی ازبربودن بخش دیگری از اوستا بوده باشد.

در نوشته‌های یونانیان نیز اشاره‌ای به اوستا و انتقال آن نشده است. در هر حال بعید

۱- نامهٔ تنسر، ۵۶: «می‌دانیم که اسکندر کتاب دین ما دوازده هزار پوست [گاو] بسوخت به استخر سیکی از آن در دل‌ها مانده بود و آن نیز جملهٔ قصص و احادیث، و شرایع و احکام ندانستند، تا آن قصص و احادیث نیز، از فساد مردم روزگار و ذهاب ملک، و حرص بر بدعت و تمویهات، و طمع فخر از یاد خلاق چنان فروشد، که از صدق آن الفی [؟] نماند، پس لابد چاره‌ای نیست که رأی صایب، صالح [در] احیای دین [باشد] و هیچ پادشاه را وصف شنیدی و دیدی جز شهنشاه را که برای این کار قیام نمود؟»

۲- نک: بویس، تاریخ کیش زرتشت، ۱۴۴-۱۴۵، جلد ۳.

است که یونانیان اوستا را با خود برده و هیچ گزارشی در این خصوص نداده باشند، یا لاقلاً اثری از قطعه‌ای از چنین اوستایی برجای نمانده باشد. مهم‌تر از همه این که خط اوستای زمان اسکندر خود مسأله آفرین است. اوستای این زمان با چه خطی صورت مکتوب یافته بوده است؟ ایران‌شناسی هنوز بر سر خط این دوره از تاریخ ایران باستان مشکل دارد. علاوه بر این انتظار می‌رود که از چنین اوستایی ربوده شده، نسخه‌ای در جای دیگری از شاهنشاهی بزرگ ایران وجود می‌داشت. برای وجود این امکان که به دستور اسکندر همه اوستاهای موجود از میان رفته‌اند نیز دلیل قابل اتکایی وجود ندارد. علاوه بر این، با وجود رونق خط آرامی در دربار هخامنشیان، هنوز وجود اوستایی را که به خط آرامی نوشته شده بوده باشد، نمی‌توان محقق دانست.

کوشش می‌شود تا با تکیه بر تاریخ طبیعی پلینی^۱ کتابی را که هرمیپوس^۲ رومی در سده سوم پیش از میلاد درباره آیین ایران نوشته، ترجمه‌ای از اوستا - که ظاهراً به خط آرامی بوده است - بدانند، که به قول پلینی ۲ میلیون بند داشته است^۳. با این که مورخ ایرانی با میل فراوانی تمایل به پذیرفتن گزارش پلینی دارد، پذیرفتن این که او زمان زرتشت را از ۶ هزار سال پیش از افلاتون می‌داند خالی از اشکال نیست. دو میلیون بند ادعاشده نیز تنها می‌تواند آدمی را به یاد ۱۲ هزار پوست گاو مورخان اسلامی بیندازد. آگاهی ما درباره اوستا در زمان ساسانیان کمی شفاف‌تر است. با شواهد موجود می‌توان در وجود اوستای مکتوب در زمان ساسانیان تردید نداشت. در هر حال باید همواره توجه داشت که میان اوستای مکتوب موجود و اوستای ساسانی بیش از هزار سال و میان آن و اوستای شفاهی بیشتر از ۲ هزار سال فاصله است و هیچ اظهار نظری نمی‌تواند حتی به قلمرو حقیقت نزدیک شود.

اوستای مکتوب عصر ساسانی، یا به تعبیری مختصر و متداول «اوستای ساسانی»، مجموعه‌ای بوده است از گات‌های زرتشت (بخش اصلی کتاب مقدس) و افزوده‌های به ظاهر شفاهی معتنابهی از زمان اشکانیان (۲۵۰ پیش از میلاد - ۲۲۶ میلادی) و ساسانیان

1- Plinius, *Naturalis Historia*, XXX, 2. 3.

۲- گزارش پلینی، متکی بر مهاجرت کنیدوس، Hermippos و ارسطو، شاگردان کالیماخوس، است.

3- F. Altheim / R. Stiehl, *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, 248-263.

در مقام مقایسه بین این دو، به گمان افزوده‌های اشکانی را بیشتر می‌توان در میان بخش‌های اساطیری و در پیوند با فرهنگ ملی عاری از فشار خارجی و دولتی، مانند آبان‌یشت، فروردین‌یشت، تیریشیت و به خصوص مهریشیت جست؛ در حالی که افزوده‌های ساسانی بیشتر مسائل کم‌ارزش آیینی و احکام را شامل می‌شوند، که تحت نفوذ روحانیان و قضات حکومت تدوین شده‌اند. بخش عمده‌ای که امروز از به اصطلاح اوستا در دست است، بیشتر شامل ادعیه و احکام دینی مبتنی بر رای شخصی موبدان، به خصوص از عهد ساسانی است. همچنین از آنجا که در زمان ساسانیان برای نخستین بار دین زرتشتی دین رسمی کشور شد، به دستور فرمانروایان ساسانی، برای تسلط بیشتر بر مردم، موبدان ناگزیر از تألیف آیین‌نامه‌هایی بودند که تقریباً ناظر بر همه رفتارهای روزمره مردم بود. به گواهی نشانه‌های موجود، قدرت و نقش موبدان زرتشتی در زمان ساسانیان حیرت‌انگیز بود. کرتیر^۱ نمونه‌ی خوفناک این قدرت است.

شاید باورکردنی نباشد که از اوستای مکتوب، با وجود جایگاه پراهمیت آن در جامعه ساسانی، نمی‌توانسته است بیش از یکی دو نسخه وجود داشته باشد، که آن هم در اختیار مرکزیت دینی بوده است^۲ و عامه مردم به فراخور جایگاه اجتماعی خود می‌بایستی بخش‌هایی از اوستا را از حفظ می‌داشتند. بنابراین اوستایی که مردم با آن سرو کار داشتند اوستایی مکتوب نبود. باید به این موضوع نیز اندیشید که مردم با گذشت زمان و به مرور از زبان اوستایی فاصله گرفته بودند و مطالب اوستا به زحمت قابل درک همگان بود و در نتیجه در نقل شفاهی همواره می‌توانست دستخوش دگرگونی باشد. البته گات‌ها که در قالب شعر بسیار استواری سروده شده‌اند، از گزند در امان مانده‌اند.^۳ از ترجمه‌های پهلوی اوستا پیداست که موبدان و دست‌اندرکاران، به هنگام ترجمه سرودهای گات‌ها مشکل داشته‌اند.

۱- نک: کرتیر.

2- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 13-14.

۳- قابل‌قیاس با نمازی که مسلمان‌ها می‌خوانند. روستاییان و بی‌سوادان قرن‌ها است که نماز را با متنی عربی، به طور شفاهی می‌آموزند و هرگز آسیبی به آن وارد نمی‌آورند. البته با این تفاوت که با سوادها همواره حضور داشته‌اند.

از اشارهٔ نامهٔ تنسر^۱ نیز - به رغم احتمال افسانه‌ای بودنش - می‌توان چنین برداشت کرد که از اوستا نسخه‌های فراوانی وجود نداشته است. به خصوص باید به این نکته توجه کرد که در نامهٔ تنسر به صراحت آمده است که تنها «سه یکی از اوستا در دل‌ها مانده بود و آن نیز جملهٔ قصص و احادیث و شرایع و احکام بود و این قصص و احادیث نیز از فساد مردم روزگار، و حرص و بدعت و طمع فخر از یاد خلاق رخت بریست». از سوی دیگر رونق حکومت مذهبی و به عبارت بهتر فشار بیرونی، اوستای شفاهی را با هر متنی که داشت به کلی دگرگون ساخت. طبیعی است که با ساختار حکومت ساسانیان، تعداد اعضاء طبقهٔ روحانیان نیز افزایش یافته باشد. اینان کوشیدند تا اوستای ساسانی را هر چه بیشتر به زندگی روز مرهٔ مردم گره بزنند. با این همه، خبرهای مربوط به تدوین اوستای «نو» بسیار ناچیز است و نیز به آنچه که در دست است اعتماد چندانی نیست؛ مثل گزارش که دینکرد می‌گوید: به دستور داریوش سوم اوستایی که زرتشت آورده بود در دو نسخه تهیه شده و در گنج شیزگان^۲ و در دژنشت قرار گرفت و این دو نسخه با حملهٔ اسکندر از میان رفت و دوباره در زمان بلاش اشکانی، آنچه که در سینه‌ها مانده، یا به صورت نوشته‌های پراکنده از گزند حمله در امان مانده بود از نو گردآوری شد. سپس تنسر به دستور اردشیر بابکان دست به تنظیم اوستای واقعی زد و پس از او شاپور دوم کار پدر را دنبال کرد و همهٔ مطلب‌های پزشکی و نجومی و نیز هر آنچه را که در هندوستان و یونان مانده بود در یک کتاب جمع آوری کرد.

معراج ارداویراف^۳ و نقش آذرباد مهرسپندان نیز - که به قول حمزه^۴ در زمان شاپور دوم می‌زیسته - فقط به این برداشت کمک می‌کند که اوستا در زمان ساسانیان تدوین شده و از صافی بینش دینی این سلسله گذشته است. گزارش‌های موجود، در یک جمع‌بندی نهایی، به این احتمال قوت می‌بخشد که در زمان شاپور دوم واقعاً انجمنی به کار تدوین اوستا پرداخته بوده باشد. در این زمان مانویت سرکوب شده بود و مسیحیت - در حالی که گرویدن به آن برای ایرانیان ممنوع بود - از مرزهای غربی در حال رخنه بود. بنابراین، امکان زیادی وجود دارد که شاپور دوم آذرباد مهرسپندان را مامور

۱- بخش دوم: آذر گشنسپ.

۲- ص ۵۶.

۳- ص ۵۳.

۴- ارداویراف نامه، فصل اول.

جمع‌آوری بخش‌هایی از اوستا کرده باشد که در اصالت آن‌ها تردیدی وجود نداشته‌است. البته در چنین صورتی طبیعی به نظر می‌رسد که بینش زمان شاپور و ساسانیان در آن دمیده شده باشد.^۱ اشپیگل^۲ افزودن خرده اوستا به مجموعه اوستا را مربوط به این زمان می‌داند. زیرا با خرده اوستا، مشارکت در انجام وظایف و تکالیف دینی، برای غیرروحانیان نیز امکان‌پذیر می‌شود. در واقع نیازی نبود تا برای هر سؤالی به یک روحانی مراجعه کرد. به گمان نگارنده این نظر هنگامی درست است که دسترسی به کتاب بیشتر از همین امکان در زمان ساسانیان می‌بود.

در هر حال اوستای شفاهی از هر زمانی که بوده باشد، درباره اوستای مکتوب هر چه از زمان ساسانیان به سوی گذشته بیشتر فاصله بگیریم، صرف نظر از خط این اوستا، امکان بازیافت حقیقت کمتر می‌شود. تکرار این حقیقت تعیین‌کننده است که هرچه بخواهیم اوستای مکتوب را قدیم‌تر بدانیم، مسأله خط این اوستا بیشتر مطرح می‌شود. خط آرامی بدون مصوت، برای متنی اوستایی، با نام‌های خاص دشوار فراوان، خط مناسبی نیست. چنین بود که پس از پیدایش خط پهلوی، نیاز به اختراع خط اوستایی، با ویژگی منحصر به فرد خود، برای نوشتن آواهای گوناگون، به وجود آمد.

زبان اوستا در زمان تدوین، مانند زبان دعاها یا نیایش‌های اوستایی که در مراسم جمعی به وسیله روحانیان زرتشتی خوانده می‌شد، برای مردم اصلا و برای خود روحانیان غالباً مفهوم نبود. ناگزیر برای کاربرد عملی‌تر، اوستای اوستایی به زبان روز مردم، یعنی فارسی میانه یا پهلوی، ترجمه و تفسیر شد. این ترجمه‌های آکنده از تفسیرهای [دلخواه] و تعبیرهای خشک، «زند» خوانده می‌شد که در لغت به معنی تفسیر و گزارش است.^۳ پس اوستای ساسانی آمیخته‌ای بود از اوستا و شرح مسایل اعتقادی روز و مطالب کم‌ارزش قانونی و آیینی از موبدان. از این روی است که اوستا، گاه به مسامحه، «زند و اوستا» نیز خوانده شده است. نخستین پژوهندگان اوستا در اروپا، آن را زند-اوستا خواندند و به غلط، زبان «زند» به معنی زبان اوستایی رواج پیدا کرد و این

1- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/783.

۲- همان‌جا.

3- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 2-3.

اشتباه مدتی طولانی دوام یافت^۱. البته این اشتباه از آنجا ناشی می‌شود که هیچ‌گونه نشانی از نام واقعی زبان اوستایی - چه در ایران و چه در جایی دیگر - بر جای نمانده‌است. اوستاشناسان در آغاز کار خود نمی‌دانستند نام زبان کتابی که بر روی آن کار می‌کنند چیست. زرتشتیان - چون کتاب دینی خود را اوستا می‌نامند - زبان کتاب خود را اوستایی نامیده‌اند! مانند این‌که بنی اسرائیل، مسیحی‌ها، مسلمانان عرب، یا بی‌شماری از هندوان بخواهند زبان خود را توراتی، انجیلی، قرآنی، یا بودایی بنامند... این هم یکی دیگر از نشانه‌های هزاره‌های گم‌شده است. بالأخره ما هم عادت به نامیدن زبانمان داشته‌ایم. برای نمونه، زبان فارسی میانه را پهلوانی یا پهلوی نامیده‌ایم. آیا نام گم‌شده زبان اوستایی نیز پهلوانی بوده است؟ غیرمنطقی می‌نماید که ایرانیان از روزگاری به بعد، پس از هزاره‌ها زندگی تاریخی، به زبان خود نام تازه‌ای داده باشند. آیا می‌توان زبان فروردین‌یشت، یا آبان‌یشت را «پهلوانی باستان» نامید؟ بالأخره کسانی که زبان و خط پهلوی را چنین نامیده‌اند، دلیلی برای گزینش خود داشته‌اند؛ وگرنه دریافت نام پهلوی برای مردم مثلاً دوره ساسانی، بسیار دشوار می‌بود.

واژه اوستا

جالب توجه است که در خود اوستا، به نام اوستا بر نمی‌خوریم. تنها یک بار در یسنا^{۲۹} اشاره شده که هوم بدانان که به دلخواه به آموزش «نسک» نشینند، پاکی و فرزاندگی می‌بخشد. پیداست که در این جا منظور از «نسک»، کتاب مقدس آیین زرتشت است. چون دلیلی در دست نیست که از بردن نام اوستا پرهیز می‌شده است، می‌توان گمان برد که در زمان تدوین اوستا، واژه اوستا وجود نداشته است^۲. نام اوستا که به وسیله آنکتیل دوپرون به صورت زند اوستا به اروپا راه یافته و کم و

۱- این اصطلاح در بیشتر کارهای نخستین اروپاییان درباره اوستا به چشم می‌خورد.

۲- بند ۲۲.

۳- بارتلمه (Altiranisches Wörterbuch, 1060) اصل معنی نسک را «دسته (بسته)» (مانند یک دسته گل) می‌داند. به عبارت دیگر، نسک را می‌توان «مجموعه» یا «جُنگ» (کتاب) معنی کرد. این همان واژه‌ای است که در عربی «نسخ» و «نسخه» شده است.

بیش به همین صورت مشهور شده، در متن‌های دوره اسلامی نیز اغلب، با نویسش‌های گوناگون، به همین صورت آمده است.

واژه اوستا خود یک بفرنجی است. برای کاربرد واژه اوستا در دوره‌های پیش از ساسانیان سندی در دست نیست و معلوم نیست که اشکانیان یا هخامنشیان کتاب مقدس آیین خود را چه می‌خوانده‌اند. این نام در متن‌های پهلوی به صورت «اویستاک»، «اَپستاک» و در پازند، اوستا آمده است. درباره ریشه و معنی اوستا هنوز نتیجه‌ای قطعی به دست نیامده است. گمان اُپرت^۱ برای یکی دانستن واژه فارسی باستان «اوپستا»، (اوپرت: «اَپشتا-») به معنی یاری و کمک، در سنگ‌نبشته بیستون^۲ نیز با اقبال چندانی روبه‌رو نشد. اوپستام از «اوپه» به معنی «کنار»، «به» و «بر» و «ستا» ایستادن، درست شده است.^۳ بیشتر این امکان می‌تواند وجود داشته باشد که اوستا، مانند «ودا»ی سانسکریت بر مفهومی مانند «خرد» دلالت بکند. نبرگ آن را^۴ «پایه و اساس» ترجمه کرده است.

حتی در دوره اسلامی، تا آغاز اوستاشناسی نیز نام اوستا نامی جا افتاده نبوده است. شکل‌های گوناگون این واژه را در دوره اسلامی نمی‌توان تنها ناشی از مسامحه دانست. چنین به نظر می‌رسد که راه انتقال این نام از هزاره‌های گم‌شده به دوره اسلامی بسیار ناهموار بوده است! اوستا در متن‌های پس از اسلام به شکل‌های «اویستا»^۵، «بستاق»^۶ «بستاه» و «ابستا»^۷، «آبستا»^۸ و نظایر این‌ها آمده است. هیچ‌یک از گزارش‌های این مورخان، برای پرداختن به نام اوستا، قابل اتکا نیستند برای نمونه:^۹

«ابستا ۲۱ سوره داشت [همانگ با دینکرد] و هر سوره ۲۰۰ ورق بود... این خط را زرادشت پدید آورد. ابستا را به وسیله میله‌های طلا به زبان فارسی قدیم [اوستایی] بر ۱۲ هزار

1- Oppert, Journal Asiatique, 1872, XIX, 293; De Harlez, JA. 1876, VIII, 487; Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften, 103; Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/2.

2- DB, IV, 62; Kent, Old Persian, 129.

3- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/ 2.

4- Hinz, Neue Wege im Altpersischen, 154. 5- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 2.

۶- حسینی علوی، بیان‌الادیان، ۱۷. ۷- مجمل‌التواریخ و القصص، ۱۲.

۸- مسعودی، مروج‌الذهب، ۲۲۹/۱؛ التنبیه و الاشراف، ۸۶/۱.

۹- حمزه اصفهانی، تاریخ سنی الملوک الارض و الانبیاء، ۵۰.

۱۰- نک: بالاتر.

پوست گاو کنده بودند... زرادشت برای ابستا شرح نوشت و آن را زند نامید... آنگاه آن را از زبان پهلوی به پارسی ترجمه کرد. سپس شرحی برای زند نوشت و آن را پازند نامید... اسکندر آن را بسوخت»^۱.

معلوم است که نویسنده‌ای چون مسعودی، مانند دیگر نویسندگان دوره اسلامی، کم و بیش مانند امروز، درباره اوستا در گنجی مطلق بوده است. آیا می‌توان گفت که آگاهی زمان او و دست کم زرتشتیان بیشتر از او بوده است؟

نسک‌های اوستا

با آن چیزی که به نام اوستا در دست است، نمی‌توان به حجم نخستین و تقسیم‌بندی آن پی برد. به سبب کمبود منبع، کافی است که خبری شاید غلط یا نادقیق به دست آید؛ این خبر بی‌درنگ به نوشته‌ها راه می‌یابد و آن قدر می‌گردد و می‌چرخد، که کم‌کم کنار گذاشتن آن دشوار می‌شود. گزارش بلعمی نیز ناشی از خبری است که حتماً دست کم به گفتار و سینه به سینه، از گذشته‌ای دور آمده بوده است. فایده این گونه گزارش‌ها در این است که نمایاننده برداشت زمانی دور از مسأله است^۲. در مجموع چنین برداشت می‌شود

۱- مسعودی، التنبيه...، ۸۶-۸۷.

۲- ترجمه و تکملة تاریخ طبری، ۶۵۶-۶۵۷: «بدان که زرتشت به وقت پادشاهی گشتاسب بیرون آمد و دعوی پیغمبری کرد از خدای تعالی و شریعت مغان او نهاد و ملک گشتاسب او را پذیرفت و از پادشاهی او سی سال گذشته بود که زرتشت به نزدیک وی آمد. آنگاه ده سال دیگر پادشاهی کرد و این زرتشت چون به نزد وی تمکین یافت و دانست که در دل او قرار گرفت و بدو بگروید، دعوی کرد که از آسمان بدو وحی همی آید. [آنگاه] گشتاسب دبیران را بنشانند تا آنچه زرتشت می‌گفت که از آسمان بدو وحی آمده است، می‌نیشند به آب زر و پوست‌های گاو را پیراست و از آن قرطاس کرد و مصحف‌ها ساخت و این سخنان زرتشت که می‌گفت از آسمان بر من وحی آمد، در آن مصحف‌ها بفرمود تا ثبت کردند، و دوازده هزار گاو را پوست بپایخته بود و پیراسته و آن پوست‌ها نبشته از سخنان او به آب زر، و آن همه بیاموخت و خلق را بر آموختن آن تحریص کرد و از آن سخن، امروز بعضی به دست مغان اندر مانده است و بخوانند و بدانند. آنگاه گشتاسب این کتاب را اندر گنجخانه خویش نهاد، خانه‌ای از سنگ، و موکلان را بر آن گماشت و مردمان عامه را نسخت از آن نداد، الا خواص را، و امروز به دست مغان اندر نیست و آن کسانی که دارند، همه تمام ندارند».

که بلعمی با متن اوستا بیگانه بوده است. اوستایی هم که او از آن یاد می‌کند، منحصر به فرد و در اختیار دربار گشتاسب (فعلاً افسانه‌ای) بوده است و خلق آن را آموخته (ازبر کرده) بوده‌اند.

اوستاشناسان، با تکیه بر سنت زرتشتی، به ویژه کتاب‌های ۸ و ۹ دینکرد که فقط به نسک‌های اوستا پرداخته‌است، متفق‌القول‌اند که اوستای زمان ساسانیان ۲۱ نسک داشته‌است. هیچ محکی در دست نیست که بتوان به کمک آن به میزان درستی گزارش دینکرد پی برد.^۱ اما بر اساس همین گزارش است که «۲۱ نسک» اوستا معروف شده‌است. مثل این که در زمان تالیف دینکرد، در سده نهم میلادی تقریباً همه اوستای ساسانی موجود بوده‌است.^۲ کتاب ۸ دینکرد چکیده‌ای از محتوای هر ۲۱ نسک را، گاه با شرحی مختصر، به دست می‌دهد. از نسک ۲۰، نه متن اصلی موجود بوده است و نه متن زند؛ و از نسک ۱۹ تنها زند آن وجود داشته است. دینکرد درباره مطالب این دو نسک سکوت می‌کند. بنابراین، مؤلف همه نسک‌های مورد بحث را خود شخصاً در دست داشته و گزارش او تنها بر اساس متن زند اوستا بوده است.^۳ اما شگفت‌انگیز است که از اوستای ساسانی یادگاری برجای نمانده‌است. نبرگ می‌نویسد:^۴

چگونه ممکن است کتاب جامعی مانند اوستای ساسانی، بی آن که اثری از خود بر جای گذاشته باشد، از میان رفته باشد؟

به گزارش دینکرد، ۲۱ نسک اوستای ساسانی عبارت بود از: ۱. سوتگر، ۲. وَرْشْتَمَانَسْر، ۳. بَغ (بَغَه)، ۴. دامدات (داستان آفرینش)، ۵. نَاتْر، ۶. پاژْک یا پاچک، ۷. رَتو-داد-آئیتنگ، ۸. بریش، ۹. کشکیسْرَبو یا کشکیسْرَبو، ۱۰. ویشتاسپ-ساستو

۱- جالب توجه است که مورخان تقریباً همیشه به هنگام استفاده از متنی کهن، بدون در نظر گرفتن بسیاری از گزارش‌های نادرست آن متن، به گزارشی که به هر دلیل نیاز دارند، بیشتر از میزانی که شایسته است، بها می‌دهند. برای نمونه در متنی که دارای دارایان را نواده نوح می‌داند، بسیاری از دیگر گزارش‌ها زر ناب به شمار می‌آید. بدیهی است که همه متن‌های کهن تاریخی ارجمندند، اما بها دادن بیش از حد به آن‌ها از اعتبار نوشته و برداشت ما، به ویژه درباره تاریخ ایران پیش از اسلام، می‌کاهد.

۲- نک: وست، پیش‌گفتار ترجمه دینکرد.

3- Geldner, "Awestalitteratur" Grundriss der iranischen Philologie, II/17.

4- Die Religionen des alten Iran, 7.

(دین آوری گشتاسپ)، ۱۱. وشتک (مفقود)، ۱۲. چیتردات، ۱۳. سپند یا اسپند (تاریخ زرتشت)، ۱۴. بغان یشت (یشت‌ها)، ۱۵. نیکاتوم، ۱۶. گنبا-سر-نیجت (قانون جزایی، عمومی و جنگ)، ۱۷. هوشپارم یا هوسپارم، ۱۸. سكاتوم (قانون مالکیت و خانواده)، ۱۹. وندیداد، ۲۰. هائخت (هادخت)، ۲۱. ستوت یشت.

گزارش دینکرد با روایت‌های دیگری - که البته از دقت کمتری برخوردارند - نیز تقویت می‌شود. این روایت‌ها هم تعداد فصل‌های نسک‌ها را به دست می‌دهند و هم حجم برخی از نسک‌ها را پیش و پس حمله اسکندر. مثلاً در حالی که نسک‌های ۷، ۸، ۹، ۱۰ و ۱۱ پیش از حمله اسکندر به ترتیب ۵۰، ۶۰، ۶۰، ۶۰ و ۲۲ فصل داشته‌اند، پس از حمله اسکندر، در جمع آوری دوباره اوستا، این فصل‌ها به ۱۳، ۱۲، ۱۵، ۱۰ و ۶ تقلیل یافته‌اند. برای این سؤال که در فهرست ۲۱ نسک اوستا، جز وندیداد، به دیگر نسک‌های امروزی اوستا، مانند یسنا، اشاره‌ای نشده‌است، وست و دارمستر پاسخ می‌دهند: عناصر نسک‌های امروزی در نسک‌های دیگر جای داشتند و برخی نامی دیگر داشته یا در نسک‌های دیگر پراکنده بوده‌اند.^۱

دینکرد^۲ ۲۱ نسک اوستا را به سه بخش تقسیم کرده که هر بخش آن ۷ نسک داشته است: نسک‌های گاسانیک (مربوط به گات‌ها: ستوت یشت، سوتگر، ورت مانسر، بغ، وشتک، هادخت و سپند)؛ نسک‌های هاتک مانسریک (مترها و نیایش‌ها: دامدات، ناتر، پاجک، رتودات آیتک، بریش، کشکیسربو و ویشتاسپ ساستو) و قسمت داتیک (قوانین و احکام: نیکاتوم، گنبا-سر-نیجت، هوسپارم، سكاتوم، وندیداد، چیتردات و بغان یشت). نسک‌های گاتی در برگرفته جهان‌بینی و اخلاق و جان‌مایه آیین زرتشت‌اند. نسک‌های داتیک، با پرداخت به مسائل مربوط به حقوق، آیین و آداب، چارچوب تکلیف‌های دنیوی آدمی را معین می‌کنند و سرانجام نسک‌های هاتک مانسریک به مسائل بینابین دو گروه نخست می‌پردازند.^۳ البته این تقسیم‌بندی کاملاً فراگیر نیست و میان سه گروه عناصر مشترکی به چشم می‌خورد. اوستای موجود که

۱- دینکرد ۸، فصل ۱، بندهای ۹ تا ۱۲.

۲- دینکرد ۸، فصل ۱، بندهای ۹ تا ۱۲.

۳- همان‌جا، بند ۱۳.

۴- همان‌جا، بند ۵.

شاید حدود یک چهارم اوستای اصلی است، خود از ۵ قسمت یا کتاب نسبتاً مستقل تشکیل شده است: یسنا، ویسپرد، ویدَیوَدات یا ویدوَدات (وندیداد)، یشت‌ها و خرده‌اوستا. هنوز هیچ نسخه‌ای خطی به دست نیامده که دربرگیرنده هر ۵ کتاب باشد. به استثنای گات‌ها که قسمتی از یسنا را تشکیل می‌دهد، بقیه بخش‌های اوستا را اصطلاحاً اوستای متأخر می‌نامند. بنابراین، دیگر کتاب‌هایی که امروز اوستا نامیده می‌شوند - جز گات‌ها - و مشهور به اوستای متأخرند، هیچ ارتباطی به خود زرتشت ندارند و بسا برخی از قسمت‌های اوستای متأخر، مانند وندیداد، نمی‌توانسته‌است مورد تایید خود پیامبر بوده باشد. گِرشویچ^۱، بی‌آن‌که سخن از دو دین به میان آورد، راه حل مناسبی یافته است: او اوستای زرتشتی را اوستای گاسانیک و اوستای متأخر را اوستای زرتشتیگری نامیده، که دربرگیرنده اوستای زرتشت و همه سنت‌های دینی ایرانیان باستان است. شاید بهتر باشد اوستا را حاصل تلفیق مسالمت‌آمیز و تاثیرگذاری متقابل سه جریان مهم، با اهمیت متفاوت، دانست: دیدگاه زرتشت، نفوذ و حضور دین ایران کهن، و مسایل روز سیاسی - اجتماعی دوره‌های گوناگون.

متن‌های موجود از بخش‌های گوناگون اوستا، با این‌که در اصل همه از ایرانند، به مرور به دو گروه هندی و ایرانی تقسیم شده‌اند.

متن‌های اوستایی موجود در سده‌های گوناگون وسیلهٔ نساخان هندی و ایرانی از روی آنچه که از هزاره‌های گم‌شده بر جای مانده بوده نوشته شده‌اند. قدیم‌ترین نسخه‌های هندی از اوایل سدهٔ ۱۴ میلادی‌اند. نسخه‌های تازه‌تری نیز در دست است که از متنی قدیم نوشته شده‌اند. از آن میان است متنی هندی از سال ۱۷۸۰ میلادی که از روی متنی ایرانی از سال ۱۴۷۸ میلادی نوشته شده است. نسخهٔ ایرانی می‌تواند رونویسی از نسخه‌ای از سال ۱۱۱۰ میلادی باشد^۲.

کیفیت و نوع نسخه‌ها

متن‌های ایرانی، از نظر درستی و نفاست، به مراتب برتر از متن‌های هندی رونویسی

1- Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, 9.

۲- نک: Geldner, "Awestalitteratur", 22; بار، دیانت زردشتی، ۴۷.

شده از متن‌های ایرانی اند. در سدهٔ هیجدهم در کرمان و یزد حوزهٔ فوق‌العاده خوبی برای تربیت دستور وجود داشت، که برای روحانیان پارسی نیز در حکم مدرسهٔ مادر بود. دستوران ایرانی اغلب دانش و همچنین متن‌های خود را در اختیار دستوران هندی قرار می‌دادند و دستوران هندی گاه در ایران آموزش می‌دیدند. دستوران ایرانی با سفر به آن سوی سند، می‌کوشیدند تا در حل دشواری‌ها و اختلافات دینی هم‌کیشان خود و اصلاح متن‌ها، به آن‌ها کمک کنند. از مهم‌ترین این سفرها می‌توان از سفر دستور جاماسپ کرمانی نام برد. او در سفر خود به هند متوجه وضعیت اسف‌انگیز متن‌ها و همچنین آگاهی بسیار اندک دستوران آنجا شد و ناگزیر گشت انجمنی را بنیاد نهاد که در سورت نوساری و برواخ^۱ فعالیت می‌کرد. نخستین شاگرد جاماسپ کرمانی، داراب در سورت بود که بعدها معلم آنکتیل دوپرون شد. نسخه‌های زیادی از اوستا حاصل فعالیت همین حوزهٔ زرتشتی جاماسپ است. در حالی که حروف نسخه‌های هندی نک‌تیز و عمودی‌اند، حروف خط نسخه‌های ایرانی معمولاً گردش‌های گرد و خطوط مایل دارند. با این همه گاه - وقتی که نسخهٔ زیر دست برای نساخی، ایرانی بوده است - از سبک ایرانی نیز در هند استفاده شده است. در نسخه‌های خوب نام نساخ و تاریخ انجام نساخی نیز آمده است. گاهی نیز نام نساخ نسخهٔ زیر دست عیناً کپی شده است.^۲

سه نسخهٔ مطرح اوستا به دو گروه بزرگ و متفاوت از هم تقسیم می‌شوند: متن‌های همراه ترجمهٔ پهلوی، سانسکریت و گجراتی و متن‌های ساده. اوستاشناسان اروپایی از گروه نخست، که کهن‌تر و دقیق‌ترند، استفاده می‌کنند. اوستای ساده متن‌هایی‌اند با تفسیر کامل و همهٔ دعاهایی که به کار عبادت می‌آیند. برای درک متن‌های گروه نخست، که در آن‌ها از تکرار و افزوده‌ها صرف نظر شده است، معمولاً از اوستای ساده استفاده می‌شود.^۳

نگارنده بر این باور است که برای پرهیز از پیشداوری، تنها گات‌ها را باید کتاب آیین زرتشت و اوستا خواند. مثلاً وندیداد را به هیچ روی نمی‌توان بخشی مقدس درخور

1- Broach.

2- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/12-13.

3- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/10-12.

شأنِ اوستا به شمار آورد. شاید از همین روی است که هرگز اوستا به طور کامل در یک مجموعه نیامده است. آنچه از متن‌های اوستایی بر جای مانده، متن‌هایی‌اند در پیوند با آداب و همچنین نماز و نیایش، که به مرور پدید آمده‌اند. اینک اگر بخواهیم همهٔ این متن‌ها را اوستا بخوانیم، می‌توانیم متن‌های پهلوی را نیز که مستقیم و غیر مستقیم، تعبیر و تفسیرهایی از اوستا بدهیم. در حالی که چنین کاری نه مجاز است و نه شایسته. بنا بر این باید گات‌ها اوستا باشد و دیگر بخش‌ها، مانند متن‌های پهلوی، کتاب‌های مستقلی برای خود. به گمان، از این روی است که هرگز، جز ترجمه‌های اخیر، نسخه‌ای از اوستا به دست نیامده است که دربرگیرندهٔ همهٔ آن چیزی باشد که امروز اوستایش می‌خوانیم. یادآوری این نکته ضروری است که در این کتاب مراد از اوستا، کتابی است که تاکنون اوستا خوانده شده است.

این حقیقت امروز روشن است که در زمان ساسانیان مطالبی دیگر به اوستا افزوده شده است و اوستای ساسانی، اوستایی دربرگیرندهٔ «اوستای اصلی» بوده است. البته این امر تضادی با احتمال وجود اوستایی مکتوب در زمان اشکانیان و این که آیا این اوستا، پیش از اختراع خط اوستایی، به خط پهلوی بوده است، ندارد. از سدهٔ ۳ پیش از میلاد تا آغاز فرمانروایی ساسانیان در نیمهٔ اول سدهٔ ۳ میلادی کوچکترین خبری از چگونگی اوستا نداریم.

یسنا

یسنا به متن‌هایی گفته می‌شود که موبدان زرتشتی به هنگام برگزاری آیین‌های دینی، آن‌ها را به همین نام می‌خوانند. یسنا (یسنه) از ریشهٔ «یژ-» (فارسی باستان: یاد) به معنی یزیدن، یاد کردن و نیایش کردن، پرستش، نیایش و ستایش خداوند به مفهوم کلی، قربانی کردن، تکریم، روی آوردن به خداوند و عبادت او و همچنین جشن^۱ است. گات‌ها کهن‌ترین و مهم‌ترین بخش اوستای کنونی است که ۷۲ هات (ها + هائیتی) دارد.^۲

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1270.

۲- بازتاب عدد ۷۲ در فرهنگ کهن ایرانی، به اندازه‌ای است که کُستی یا بندی که زرتشتیان

یسنا از چند نسک، دست کم از نسک‌های ستوت‌یشت، بکو، هاتخت (هادخت) و بغان‌یشت درست شده است. تمام ستوت‌یشت، که هسته اصلی یسنا را تشکیل داده است، از یسنای ۱۴ تا ۵۸ در کتاب به اصطلاح یسناها آمده است. بکو نسک یسناهای ۱۹ تا ۲۱ را تشکیل داده است. بنا به نوشته دینکرد^۱ این ۳ یسنا، فرگرد نخستین بکونسک بوده است. امروز نیز یسناهای ۱۹ تا ۲۱ بغان‌یشت^۲ نامیده می‌شود. یسنای ۵۸ (فوشومانثر) از هادخت‌نسک گرفته شده و سرانجام یسنای ۵۷ (سروش‌یشت) از بغان‌یشت.

گات‌ها (گاهان)

پیش از این اشاره کردیم که گات‌ها را، که سرودهای خود زرتشت‌اند، به سبب زبان و ویژگی‌های منحصر به فرد، باید اوستای راستین و کتاب مقدس زرتشتیان نامید. البته اگر موشکاف باشیم و نخواهیم که با تکیه بر گمان سخن برانیم، در این باره هم که گات‌ها حتماً سرودهای خود زرتشت‌اند دستان خالی است. طبعاً وقتی که زمان ظهور پیامبر در ۶ هزاره گم شده شناور باشد و در حالی که به یقین می‌دانیم که اوستا نخست نانوخته بوده و پس از سده‌ها حضور شفاهی، در زمانی نزدیک‌تر به ما تا زرتشت، صورت مکتوب یافته است، در یک بررسی علمی نمی‌توان گات‌ها را با قاطعیت از آن زرتشت دانست. با این همه، با تکیه بر سنت‌های آیین زرتشت و همه قراین موجود، فرض همگان این است که باید گات‌ها را سرودهای زرتشت بدانیم.

از یسناها، ۱۷ «ها» (سرود) دربرگیرنده سرودهای زرتشت‌اند، که از ۲۸ تا ۳۴، و از ۴۳ تا ۵۱، با نام گات‌ها پر ارزش‌ترین بخش اوستا و به نظر نگارنده تنها بخش موجود اوستا است. گات‌ها از نظر ادبی کهن‌ترین سند ایرانیان است.^۳ معمولاً چنین

→ سه بار به دور کمر می‌پیچند (بخش دوم: آثروان)، از ۷۲ رشته نخ پشم سفید، به تعداد ۷۲ هات یسنا، بافته می‌شود.

۱- کتاب ۹، فصل ۴۷.

۲- متفاوت از بغان‌یشت، نسک ۱۴ اوستا.

۳- نک: Bartholomae, Die Gathas, IV, مقدمه ترجمه.

تصور می‌شود که گات‌ها سرودهای زرتشت در نیایش اهورمزدا باشند.^۱ این سرودها نیایش محض‌اند و از این روی در آن‌ها به خود آیین زرتشت پرداخته نشده است.^۲ گویی سراینده تنها به تکان دادن دل خویش بسنده کرده است و با هر لرزش دل تخمی افکنده. سرودهای گات‌ها، صرف‌نظر از دشواری زبان، که از آن نخستین هزاره‌های گم‌شده ایران است، ساده و بی‌پیرایه‌اند، اما با همه سادگی خود، مانند ستون فقرات، تنه اصلی آیین زرتشت را تشکیل داده‌اند. از همین روی چندی پس از آغاز پژوهش‌های اوستاشناسی، ادبی پدید آمد که به ادب گات‌ها یا گاسانیک معروف شد. دیگر متن‌های اوستایی هم که به لهجه گات‌ها تالیف شده‌اند، مانند هپتنگ هائیتی یا هفت هات - یسناهای ۳۵ تا ۴۱ - جزء گات‌ها محسوب می‌شوند. با این همه گات‌های موجود از پنج گات یا سرود درست شده است^۳ و هر گات خود دارای چند هات یا هات، در چندین بند است:

۱. اهُنَوَدگات (اهونودگاه) در ۷ هات^۴ (یسناهای ۲۸ تا ۳۴) و روی هم ۱۰۰ بند،

که هر بند آن سه سطر ۱۶ هجایی، با درنگ پس از هفتمین هجا (۷+۹)، دارد؛

۲. اُشَتَوَدگات در ۴ هات^۵ و ۶۶ بند ۵ سطری ۱۱ هجایی، با درنگ پس از چهارمین

هجای (۷+۴)؛

۳. سَپَندَمَدگات در ۴ هات^۶ و ۴۱ بند ۴ سطری ۱۱ هجایی، با درنگ پس از

چهارمین هجای (۷+۴)؛

۴. وَهُوَخُشْتَرگات در یک هات^۷ و ۲۲ بند سه سطری ۱۴ هجایی، با درنگ پس از

هفتمین هجای (۷+۷)؛

۵. وَهیشْتَوایِشْتگات در یک هات^۸ و ۹ بند ۴ سطری (۲ کوتاه و ۲ بلند)، با

سطرهای بلند ۱۲ هجایی با درنگ پس از هفتمین و چهاردهمین هجای (۷+۷+۵) و

سطرهای کوتاه ۱۲ هجایی، با درنگ پس از هفتمین هجای (۷+۵). این هات کمی از شعر

1- Humbach, The Gathas, 71.

2- Duchesne-Guillemain, The Religion of Ancient Iran, tr. JamaspAsa, 34.

۳- قابل قیاس با اسفار خمه.

۴- یسناهای ۲۸ تا ۳۴.

۵- یسناهای ۴۳ تا ۴۶.

۶- یسناهای ۴۷ تا ۵۰.

۷- یسنا ۵۱.

۸- یسنا ۵۳.

فاصله گرفته و بیشتر شبیه نظم است.^۱

بدون تردید مردم پیرامون زرتشت برای درک و فهم گات‌ها نیاز چندانی به تفسیر و تفهیم نداشتند، اما زمانه ما، به سبب فاصله زیادی که از فرهنگ اجتماعی زمان زرتشت گرفته، برای درک درست گات‌ها نیاز به اطلاعات اضافی دارد. مترجم گات‌ها، گاهی به سبب دشواری‌هایی که در فهم موضوع وجود دارد، ناگزیر هنوز از ترجمه بندی رها نشده به بندی دیگر می‌پردازد.

در گات‌ها همه چیز حقیقی و متین است و الوهیت فناپذیر، اشاره به شنوایی و بینایی و گویایی همه چیز و در همه احوال دارد.^۲ بنا بر این اگر حجم گات‌ها بیشتر از مقدار کنونی می‌بود، امکان برداشت درست‌تر از جهان بینی زرتشت و زمان او به مراتب بیشتر می‌شد. گات‌ها خود درباره زمان خود گزارش چندانی نمی‌دهد که بتوان به کمک آن، پیرامون سراینده و اوضاع و احوال اجتماعی - سیاسی زمان او را بازشناخت. در گات‌ها جز، جمشید و خانواده زرتشت و گشتاسپ، هیچ‌یک از شخصیت‌های اساطیری و افسانه‌های ایران باستان حضور ندارد.

به گمان، زرتشت برای جانداختن دکترین یکتاپرستی خود، آگاهانه از اشاره بر هر چیزی که متعلق به باورهای پیشین مردم است پرهیز می‌کند. او فقط در فکر آرمان فلسفی و اجتماعی و مترقی خود است. نام زرتشت ۱۶ بار به کار رفته و هر جا که این نام به صورت «اول شخص» آمده، متن با تبلور و زیبایی ویژه‌ای نمایان می‌شود. نمی‌دانیم سراینده گات‌ها بیش از یک نفر بوده و مثلاً یکی از یاران نزدیک او هم در سرایش گات‌ها سهیم بوده است یا نه. اما در هر صورت روحیه حاکم یک دست و هماهنگ است. از این روی پژوهنده ناگزیر است که برای فهم گات‌ها از بی‌راهه به آن نزدیک شود. برای نمونه از برخی شکوه‌ها و گله‌های سراینده می‌توان دریافت که روستاییان و شبانان زمان زرتشت نمی‌توانند روستاییان و شبانان دوره هخامنشیان، به ویژه زمان کورش بزرگ و داریوش بزرگ، باشند. گله‌ها و شکوه‌ها، بیشتر متوجه زمانی‌اند که مردم هنوز از سامانی منضبط برخوردار نیستند و چارپایانی چون گاو و شتر و اسب در زندگی چوپانی و ظاهراً کوچ‌نشینی آنان نقش تعیین‌کننده‌ای دارند.

۱- نک: پورداوود، مقدمه ترجمه گات‌ها. ۲- نک: Mills, The Zend Avesta, P. XXI

نیبرگ^۱ به حق، مانند بسیاری از دانشمندان دیگر، زبان گات‌ها را کهن‌ترین زبان آریایی شناخته شده می‌داند و به سبب نزدیکی بسیار این زبان به زبان ودایی معتقد است که مردی از حوزه گات‌ها به خوبی می‌توانسته با مردی از حوزه ودایی گفت‌وگو کند. با این همه، به رغم برداشت‌هایی که با تکیه بر گمان‌ها و تکیه بر چند واژه شده، هرگز با قاطعیت نمی‌توان درباره خاستگاه زبانی گم‌شده در هزاره‌های گم‌شده اظهار نظر کرد. در این جا اشاره چندباره به این نکته ضروری است که گات‌ها در زمان زرتشت و قرن‌ها پس از او مکتوب نبوده است و زبان نانوخته مردمی روستایی و بدون سواد خواندن و نوشتن نمی‌تواند دستخوش دگرگونی‌های بی‌امان قرار نگرفته باشد. شاید یکی از راه‌های نزدیک به خاستگاه گات‌ها، مهریشت باشد. ناگفته پیداست که زرتشت از مهرپرستان در رنج بوده است. او حتی نام میترا را، یا از سر خشم، یا از بیم بر زبان نمی‌راند. مهریشت، با همه آمیختگی‌اش در عصر اوستای متأخر با آیین زرتشت، می‌تواند نشانه‌هایی را در خود پنهان داشته باشد. شاید کار در این زمینه سودمند باشد.

جای گات‌ها در اوستای بزرگ ساسانی در ستوت‌یشت، نخستین نسک گاسانیک، بود. سه نسک بعدی از نسک‌های گاسانیک تصنیف‌های جدیدتری بودند که به طور مستقیم و غیرمستقیم به گات‌ها استناد می‌کردند و به عبارت دیگر تفسیرها و همچنین موعظه‌های متکی بر گات‌ها بودند. این نسک‌ها گات‌ها را از دیدگاه‌های گوناگون بررسی می‌کردند و قابل فهم می‌ساختند. سوتگر نسک جدا از گات‌ها، اما در کنار گات‌ها قرار داشت، که با دریافت نظریات گات‌ها، آن‌ها را به کمک روایت، قابل فهم می‌ساخت و تفسیرهای تازه‌ای بر آن می‌افزود.^۲ فصل آغازین *وَرُشت مائسَر نسک دربارَه تولد زرتشت* و به پیامبری خوانده شدن او بود و ۲۲ فصل دیگر این نسک درباره مفاد گات‌ها و آراستن آن‌ها بود.^۳ چگونگی بگ نسک به کمک یسناهای ۱۹ تا ۲۱ به خوبی روشن است. *وست*^۴ این نسک را تفسیری تحلیلی می‌نامد. سوتگر نسک و بکو نسک هر کدام

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 50.

۲- دینکرد، کتاب ۹، فصل ۴۹، بندهای ۲ تا ۲۳.

۳- دینکرد، کتاب ۹، فصل ۴۹، بندهای ۲۴ تا ۴۶؛ نیز نک: Darmesteter, Le Zend-Avesta I/CIV.

4- Sacred Books of the East, vol. XXXVII, 173 (n.).

۲۲، و وَرْشْت مَانَسْر نَسْک ۲۳ فرگرد داشته است.^۱

گات‌ها از نظر قالب و ذخیره لغوی به مراتب متفاوت از اوستای معمولی سروده شده است و متن مادر و سرچشمه تمام آن چیزی است که به هر تقدیر اوستا نامیده می‌شود. یسنا ۲۵۷^۲ با صراحت سرایش گات‌ها را از زرتشت می‌داند. در حالی که بخش‌های دیگر اوستا کلام زرتشت را تفسیر می‌کنند. جان‌مایه قوانین اخلاقی‌ای که در مجموع اوستا به چشم می‌خورد، همه را زرتشت، به صورت پنهان در گات‌ها آورده و به آن‌ها قدرت نفوذ در فرهنگ دینی و اجتماعی بخشیده است. در حقیقت هنر زرتشت و راز قدرت نفوذ کلام او در همین سادگی بیان او نهفته است. هر قطعه‌ای از گات‌ها برای خود قطعه‌ای کامل است. معمولاً بند اول ویژه طرح مسأله است. با این‌که در تک تک قطعات هسته اصلی جهان‌بینی زرتشت به چشم می‌خورد، این بینش هر بار با بیانی تازه عرضه می‌شود. توجه زرتشت - بی آن‌که شایبه‌ای احساس شود - بیشتر به اصول است تا به جزئیات^۳. پیداست که برای جلوگیری از رخنه نابهنگام ایزدان و همچنین باورهای پیشین به آیین، زرتشت آگاهانه از اساطیر و افسانه‌های کهن آریایی و ایرانی پرهیز کرده است. تفاوت گات‌ها با دیگر بخش‌های اوستا، علاوه بر زبان، در حضور ساده زرتشت در چشم‌اندازی روستایی و چوپانی است. این حضور، بدون پرداخت‌های اساطیری که در دیگر بخش‌ها به چشم می‌خورند، فوق‌العاده انسانی، ساده و قابل لمس است. واقعیت این است که در کمتر کتاب دینی، خواننده می‌تواند به شفافیت گات‌ها، به مصنف احساس نزدیکی کند. زرتشت در گات‌ها دوستی کاملاً آشنا است که عاری از تصنع و بی‌پیرایه و بی‌ریا سخن می‌گوید. به طوری که از هیچ‌کس نمی‌توان پذیرفت، اگر بگوید در درک گفته او مشکل دارد. پنداری زرتشت چیزی بر زبان نمی‌آورد، بلکه به صدای بلند فکر می‌کند. گات‌ها حکایتی است ساده از ماموریت زرتشت از سوی اهورمزدا، که باید به یاری و هومنه، با فتنه‌گری اهریمن برخورد کند. جوشش درون زرتشت، برای رستگاردیدن ساده‌ترین مردم پیرامون خود، در حوادث سر راه و تجربه‌های حین عمل

1- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/25.

۲- بند ۸.

3- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie. II/28.

و در نقش گشتاسپ و شرح ساده، اما کامل آن در حد کمال، در بند بند گات‌ها به چشم می‌خورد؛ مانند دفتر خاطرات اندیشمندی که در آن آرزوهای نویسنده (سراینده) به انتزاعی‌ترین صورت ممکن مطرح می‌شوند. در این جا جای خدایان افسانه‌ای خالی است. مخاطبان گات‌ها دوستان نزدیک زرتشت‌اند. گات‌ها طرح مسأله نابسامانی انسان است و نمایش آرزوی یافتن راه حلی است برای این مسأله. در بندهای سرودهای گات‌ها هیچ اجباری برای پیوند دادن آن‌ها به یکدیگر به چشم نمی‌خورد. تنها جان کلام است که به سادگی این بندها را به هم می‌پیوندد. گمان کرده‌اند که یسنا ۵۳ - به سبب وجود سکنه‌های وزنی و ناهماهنگی با دیگر یسناهای گات‌ها - نمی‌تواند از خود زرتشت باشد و آن را از زمان زرتشت و کار یکی از یاران او دانسته‌اند.^۱ در هر حال، با توجه به این که در کهن بودن یسنا ۵۳ و هم عصر بودن آن با گات‌ها تردیدی نیست، آن را به حق می‌توان نخستین منشور آزادی زن به شمار آورد. یسنا ۵۳ تصویری است از زندگی خانوادگی زرتشت. در این جا زرتشت به دختر خود پورچیستا سفارش می‌کند که در گزینش همسر، با اندیشه نیک و پارسایی رفتار کند. او به دختر خود و دیگر نوعروسان و نودامادان می‌گوید که به پندش با اندیشه گوش دهند و آن را به یاد بسپارند و با باور درون گام به میدان زندگی و خانواده خوب بگذارند و در این راه از دروغ بگسلند و از گستردن آن پرهیزند. در زندگی زناشویی خویش، در تنگنا و فراخی، با همسر خود بجوشند و مهربان باشند و بدانند که اگر دروغ بر آنان چیره شود، پیامد آن آه و افسوس است. بدانند که سرانجام، بدکاران فریب می‌خورند و سرزنش می‌بینند. تنها در پرتو شهریاری نیک است که زنان و مردان در خانه‌ها و شهرها به آشتی و رامش می‌رسند و تبهکاری‌ها و فریب‌ها برمی‌افتند. باید که با کژاندیشان بدکار که بنده هوس خودند و از راستی در هراسند، هر چند که با خود نیز در کشمکش و ستیزند، برخورد شود. باشد که دوستی و برادری که آرزوی همه ماست، به ما روی کند و دل‌های زنان و مردان به شادمانی رسند و هر کس در پرتو اندیشه و باور خود از پاداشی شایسته برخوردار شود.

زیبایی و سادگی سخن بی‌پروا و آکنده از صمیمیت زرتشت با یسنا ۴۶ به اوج

1- Lommel, Die Gathas, (Einleitung), 13.

مستانه‌ای از شکوه می‌رسد. این سرود را می‌توان زیباترین و کهن‌ترین سرود ادب زبان‌های هند و اروپایی به شمار آورد:

در این سرود زیبا و بی‌شایبه می‌خوانیم:

به کدام سرزمین روی آورم و به کجا بروم؟ مرا از خویشاوندان و یارانم دور می‌دارند، از همکاران نیز خشنود نیستم. شهریاران کشور هواخواه دروغند. ای مزداهورا، چگونه می‌توانم تو را خشنود کنم؟ من می‌دانم چرا ناتوانم. نوای من اندک و کسان من کم‌اند. من از تو می‌خواهم که مرا نیک بنگری. من از تو خواهان آن مهری هستم که دلدار به دلداره می‌بخشد. در پرتو راستی، مرا از نیروی اندیشه نیک بی‌گهان. کی سیده‌دم آن روز فرا خواهد رسید، که راستی برای نگهداری جهان بدرخشد؟ کی سوشیانس‌ها، با آموزش‌های فزاینده و بسخردانه می‌آیند؟ و اندیشه نیک چه کسی را یاری می‌کند؟ من تنها آموزش و آیین تو را برمی‌گزینم. دروغ‌پرستی که با کردار دشمنانه و زیانبار خود به زشتی زبانتزد است، پشتیبانان راستی را، از بهبودبخشیدن به زندگی مردمان، در شهر و در کشور بازمی‌دارد. کسی که به جان با دروغ‌پرست بستیزد، مردم و جهان آفرینش را به راه خرد و باور نیک پیش می‌برد. اگر دانا و توانایی که پیرو راستی است، و به درستی زندگی می‌کند، بنا به آیین ایزدی و یا از راه مهر، دروغ‌پرستی را که از او یاری می‌جوید، به گرمی بپذیرد، با خرد خود می‌تواند او را از گمراهی و تباهی و گزند برهاند و به خودشناسی برساند. اما اگر آن توانا، از خواهان یاری، روی گرداند، خود به دام دروغ‌پرست فریبکار خواهد افتاد، زیرا، بنا به آیین دین، کسی که برای دروغ‌پرست بهترین را بخواهد، خود دروغ‌پرست است و هر که راستان را ارجمند بدارد، از راستان. هنگامی که دروغ‌پرست آماده آزار من است، جز فروغ تو و اندیشه به تو، چه کسی پناه من خواهد بود؟ مرا از روشنایی و دانایی آیین راستی آگاه ساز. از کردارهای کسی که در پی آزار جهانیان است، گزندی به من نخواهد رسید، و آن کردارهای دشمنانه، به خود او باز خواهد گشت، و او را از زندگی نیک باز خواهد داشت، و زندگی‌اش را به بدی خواهد کشاند. کیست آن رادی که نخست مرا بیازمود که تو بیش از همه سزاوار ستایشی، و تو سرور راستی و داور پاک‌کردارانی. ما پیوسته خواستاریم که با اندیشه نیک، از آیین راستی و از آنچه تو درباره آن گفته‌ای، آگاه شویم. ای مزداهورا، من به درستی گویم، هرکس، چه مرد و چه زن، آنچه را که تو در زندگی بهتر می‌شماری، به جای آورد، در پرتو اندیشه نیک، از پادش راستی و توانایی مینویی برخوردار شود. من این کسان را، به ستایش تو راه می‌نمایم، و از گذرگاه داوری می‌گذرانم. گوی‌ها و کرپن‌ها، با نیروی به خود، و با کردارهای زشت، زندگی مردم را تباه می‌کنند. اما روان و درون آنان، هنگام رسیدن به گذرگاه داوری، بر آنان خواهد خروشید، و برای همیشه به سرای دروغ خواهند شد. هنگامی که فرزندان و نوادگان

فریان تورانی، به راستی رو کنند، و با پارسایی، در پیشرفت و آبادانی جهان بکوشند، آنگاه، تو در پرتو اندیشه نیک، آنان را به هم می‌پیوندی، و خوشی و رستگاری را، بر آن‌ها آشکار می‌کنی. هر کس که زرتشت را، در انجام کارهایش یاری می‌کند و خشنود می‌سازد، به درست‌کرداری زبانزد می‌شود. مزدا اهورا به چنین کسی زندگی نیک می‌بخشد، و در پرتو اندیشه نیک، گیتی او را می‌افزاید، و همه او را دوست نیک راستی می‌شناسد. ای زرتشت، کیست دوست راست‌کردار تو؟ این کس به راستی کی گشتاسپ دلیر است. من مردمان را با سخنان برخاسته از اندیشه نیک فرامی‌خوانم، تا به درگاه تو راه یابند. ای فرزندان هیچ‌دسپ سپیتمان، به شما می‌گویم، بشنوید آنچه را که برای شما بهترین است، تا با آن دانا را از نادان باز شناسید، و با کردار خود، راستی را که آیین بنیادین اهوراست، از آن خود کنید. ای فروشتر هُوگوه، با یاران گرویده خود، که ما هر دو برای آن‌ها، خواهان فروغ و خوشبختی پایدار هستیم، به آنجا رو، جایی که راستی به پارسایی پیوسته است، و در آنجا، اندیشه نیک و توانایی، فرمان می‌رانند، و شکوه مزدا اهورا نمایان است. ای جاماسپ هُوگوه، ای خردمند، من اینک، با سخنانی منظوم به تو می‌آموزم، نه با سخنانی منثور، تا آن را به دل فراگیری و پرستنده آن باشی. هر که دانا را از نادان باز شناسد، مزدا اهورا، در پرتو راستی، نگاهبان پرتو او شود. کسی که به من پیوندد، من برای او بهترین هستم، و در پرتو اندیشه نیک، بهترین‌ها را به او نوید می‌دهم. و اما آن‌که با من در ستیز است، من نیز با او در ستیزم. ای مزدا، من با راستی، خواست تو را برآورده می‌کنم، راهی که خرد و اندیشه من، آن را برمی‌گزیند. کسی که به راستی، خواست زرتشت را، که ساختن جهان تازه است، برآورده می‌سازد، از پاداش زندگی جاودانه برخوردار می‌شود. و در این جهان زاینده بارور، به همه آرزوهای دلش، دست می‌یابد. همه این‌ها را تو به من آموخته و آشکار ساخته‌ای^۱.

در یسنا ۴۶ می‌بینیم که در گات‌ها زرتشت تنها یک پیامبر دینی نیست، او شیفته و بلکه دل‌باخته یک تحول اجتماعی و اقتصادی نیز هست و می‌کوشد با ساده‌ترین جمله‌های ممکن مردم پیرامون خود را به کشاورزی و یک دامداری مطمئن تشویق کند. او در یسنا ۴۸ آرزو می‌کند که شهریاران نیک، دانشور و پارسا و خوش‌کردار بر ما فرمان برانند، نه شهریاران بد. او می‌گوید، پاکیزگی برای مردم، از روز زادن بهترین است. برای آبادی جهان باید کوشید، جهان را باید به درستی پرورانید، و آن را به سوی روشنایی برد. او زمین را پناهگاهی نیکو می‌داند و بر این باور است که زمین به ما اندیشه

۱- در برداشت این بخش از گات‌ها از ترجمه روان وحیدی (تهران، ۱۳۶۶)، پس از برابری با دیگر ترجمه‌ها، استفاده شده است.

نیک و توانایی می‌بخشد و اهورمزدا از آغاز آفرینش و در پرتو راستی، روی آن گیاه و سبزه رویانیده است. او در آرزوی روزی است که راستی و پاکی و پارسایی، و کشور پر از کشتزارهای گسترده و خانمان خوب و آباد پدیدار شود.

گات‌ها روی هم‌رفته ۲۳۸ بند، ۸۹۶ بیت و ۵۵۶۰ واژه دارد. این کتاب، در کنار پیامی که با خود دارد، با عمر کهن خود، در کنار سنگ‌نبشته‌های شاهان هخامنشی ذخیره لغوی خوب و ارجمندی است برای زبان‌شناسان. وست تعداد واژه‌های اوستای بزرگ را ۳۴۵/۷۰۰ واژه تخمین زده است. از این تعداد ۸۳/۰۰۰ (یک چهارم) برجای مانده است. شواهد زیادی در دست است که از بخش‌های کهن‌تر اوستای ساسانی، در مقایسه با بخش‌های دیگر، واژه‌های (به عبارت دیگر متن‌های) به مراتب کمتری از میان رفته‌اند.^۱ ظاهراً گات‌ها در اوستای بزرگ حتی یک خط بیشتر از امروز نبوده است.

ویسپرد

ویسپرد = ویسپه رتو (پهلوی: ویسپرد) از ترکیب دو واژه اوستایی «ویسپه» (همه) و «رتو» (زد، راد، سرور، خدایگان) به معنی همه ردان یا سروران [دینی] درست شده است.^۲ ویسپرد که ۲۴ کرده (فصل) دارد، در حقیقت برای خود کتاب مستقلی نیست، بلکه دربرگیرنده افزوده‌هایی است برای یسناها.^۳ فصل‌بندی ویسپرد در نسخه‌های مختلف تغییر می‌کند. در حالی که نسخه آنکتیل دوپرون^۴ و اشپینگل^۵ ۲۷ کرده، و نسخه

1- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/20.

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1460, 1498.

3- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/4; König, Zarathustras Jenseitsvorstellung und das Alte Testament, 41.

4- Anquetil Du Perron, Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, Paris, 1771.

5- F. Spiegel, Commentar über das Avesta. I. Band. Der Vendidad, Leipzig, Vispered, Yaçna und Khorda Avesta, 1868; Zur Interpretation des Vendidad, Leipzig, 1853; Einleitug in die traditionellen Schriften der Parsen. 1. Teil. Grammatik der Huzvâresch-Sprache, Leipzig, 1856; 2. Teil. Die traditionelle Litteratur der Parsen, 1860.

وِستِرگارد ۲۳ کرده دارد، نسخه گجراتی بمبئی به ۲۴ کرده تقسیم شده است.^۱ در وِیسپرد به هر آنچه که به سبب سودمندی در خور ستایش و نیایش است درود فرستاده شده و بیش از دیگر بخش‌های اوستا از هریک از آفریدگان نیک اهورمزدا یاد شده است. وِیسپرد، به ویژه هات‌های ۱ تا ۲۷، از نظر نگارش همانند یسناها (به استثنای گات‌ها) است و از نظر موضوع نیز در وِیسپرد به کمتر مطلبی برمی‌خوریم که در یسناها نباشد. البته وِیسپرد رساتر از یسناها است.^۲ خواندن وِیسپرد بدون یسناها غیر ممکن است.^۳

وندیداد (ویدودات)

ویدودات^۴، که به غلط به وندیداد شهرت یافته و امروز اغلب به همین نام خوانده می‌شود، یکی از بخش‌های متأخر اوستا است و کوچک‌ترین ارتباطی به زرتشت ندارد. روشن نیست که چرا این کتاب در زمان ساسانیان، و یا حتی اشکانیان، بخشی از اوستا به شمار آمده است. روح و فضای حاکم بر وندیداد، نه تنها پیوندی با زرتشت و جهان‌بینی او ندارد، بلکه جا به جا از بینش زرتشت فاصله می‌گیرد و حتی گاهی این بینش را زیر سؤال می‌برد. زیرا در این کتاب به سختی می‌توان سخنی یافت که بتوان با آن به کمال و کرامت انسانی اندیشید. وندیداد را شاید بتوان آئینه تمام‌نمایی دانست که در آن فرمانروایی مذهبی پلید ساسانی منعکس است. شاید هم این کتاب تألیف بدهنجاری است که ساسانیان آن را به ارث برده و آن را مناسب سیاست مذهبی خود یافته و تکمیل کرده‌اند. و هم ازیراست که وندیداد نوزدهمین و کامل‌ترین نسکی است که از اوستای ساسانیان بر جای مانده و احتمالاً از زمان اشکانیان است.^۵ وندیداد، که با ۶ نسک گم‌شده دیگر، نسک‌های دادیک را تشکیل می‌داده‌است، بر خلاف دیگر نسک‌های

1- Geldner, "Awestalitteratur", II/5.

۲- نک: پورداوود، مقدمه ترجمه وِیسپرد، ۲۳ تا ۲۴.

3- Geldner, "Awestalitteratur" Grundriss der iranischen Philologie, II/5; Darmesteter, Le Zend-Avesta, I/LXVII.

۴- داد دیوستیز یا قانون ضددیوان.

۵- نک: 5, Geldner, "Awestalitteratur"; کریستین سن، مزدپرستی در ایران قدیم، ۱۲۱.

اوستا، کتابی نیایشی نیست و بیشتر در برگیرنده قوانین و احکام موبدان دوره‌ای خاص درباره طهارت و کفارات است. در وندیداد، به ویژه در دو فرگرد (فصل) آغازین و چهار فرگرد واپسین، به افسانه‌های اساطیری نیز برمی‌خوریم که تا حدی سودمنداند. وندیداد موجود ۲۲ فرگرد دارد. همه نسخه‌های کهن پهلوی فاقد فرگرد ۱۲ اند و این فرگرد تنها در نسخه معروف به وندیداد ساده آمده است. در فهرستی که دینکرد^۱ از وندیداد می‌آورد، همه فرگردها، به استثنای ۴ فرگرد، آمده است. فرگرد ۱۲ به کلی از قلم می‌افتد. به فرگردهای ۱۰ و ۱۱ با یکی دو کلمه اشاره می‌شود. گاهی برخی از فرگردها به سؤالی که در فرگرد پیشین مطرح می‌شود پاسخ می‌دهند.

در فرگرد نخست، سخن از آفرینش ۱۶ سرزمین آشنایی می‌رود که اهورمزدا آفریده است و همچنین بدآفرینی‌های اهریمن برای آسیب‌رساندن به این سرزمین‌ها. فرگرد دوم داستان جمشید است و توفان او. این داستان بازتاب یکی از کهن‌ترین و زیباترین داستان‌های اساطیری آریایی و سپس هندوایرانی است. از این روی این فرگرد وندیداد کهن‌ترین سند ایرانی دربردارنده این داستان است. فرگرد سوم درباره شادی‌ها و رنج‌های زمین و خانه است و شیوه زندگی و سرانجام درباره کسانی که زمین را بلاشئه مردگان می‌آلایند. در این فرگرد به کشاورزی اهمیت زیادی داده شده است. فرگرد چهارم درباره پیمان‌ها و کیفر عهدشکنی و متجاوزان و ایراد جرح و ضرب است. فرگردهای پنجم تا نهم قانون مدونی است درباره آلودن زمین، آب و جز این‌ها (محیط زیست) و مسأله‌های مربوط به مردگان و طهارت. فرگرد پنجم در باره دخمه‌ها و برج‌های مردگان است. فرگرد ششم مربوط است به نظام پزشکی، اجازه طبابت و مالیات پزشکان. فرگردهای هفتم، هشتم، نهم و دهم درباره مردگان است و مراسم «سگدید» و آتش بهرام و شیوه راندن اهریمن به کمک خواندن اوستا (گات‌ها). در فرگرد یازدهم از استفاده از گات‌ها برای تطهیر سخن می‌رود. فرگرد دوازدهم آیین عزاداری است. فرگرد سیزدهم و چهاردهم درباره انواع سگ است و نقش سگ، تغذیه، بیماری‌ها و ستایش از سگ و همچنین کیفر آزاردهندگان سگ آبی. فرگرد پانزدهم قانونی است درباره کیفرگناهان گوناگون. فرگرد شانزدهم درباره زنان دشتان است. فرگرد هفدهم آیین

ناخن‌گیری و آرایش مو است. در فرگرد هجدهم، که جالب‌ترین و غنی‌ترین فرگرد وندیداد است، سخن از آثرونان واقعی و دروغین است و از خروس، که دینداران را برای نماز بیدار می‌کند و گفت‌وگوی میان سروش و دروج. فرگرد نوزدهم گفتگویی است میان اهریمن و زرتشت. فرگردهای بیستم تا بیست و دوم، همراه افسانه‌های اساطیری، دربارهٔ بهداشت است و درمان و محیط‌زیست. به این ترتیب وندیداد که به نادرست یکی از کتاب‌های اوستا قلمداد می‌شود، به رغم پاره‌ای از برخوردهای خشن، خشک و سردی که با مسائل دارد، یکی از نخستین کتاب‌های مدوّن حقوقی ملاک‌ها و معیارها و همچنین یکی از بهترین منابع پژوهش در اوضاع اجتماعی ایران و یزدان‌شناسی ایران باستان است.^۱ به هر حال وندیداد، سده‌های متوالی به مثابه کتاب «حل المسائل دینی»، که «زرتشتیگری» آن را تحمیل کرده بوده، عمل کرده است. نظمی که در اشارهٔ به کشورها در فرگرد نخست وجود دارد، سبب شده است که آندره آس این فرگرد را از زمان مهرداد اول اشکانی بدانند. انشاء این فرگرد از حدود سال ۱۴۷ ق.م، از پس از فتح سرزمین ماد و پیش از تصرف بابل و شوش است.^۲ به گمان کریستن سن^۳ مجموعهٔ احکام دینی وندیداد در دورهٔ سلطنت مهرداد اول اشکانی تألیف شده و سبک انشاء آن نیز سازگار با شیوهٔ نگارش اشکانیان است. کریستن سن نمی‌گوید که به کمک چه نوشته‌ای پی به شیوهٔ نگارش اشکانیان برده است! شاید بتوان از هماهنگی برخی از احکام با روح زمان اشکانیان سخن گفت. مثلاً در زمان هخامنشیان فقط اجساد مردگان مغان در دخمه قرار می‌گرفت^۴ و اجساد شاهان هخامنشی به خاک سپرده می‌شد. در بند ۹ از فرگرد ۳ آمده است که زمین زمانی به اندوهی تلخ دچار می‌شود که در آن دخمه‌های بسیار بر پاکنند و مردارهای مردمان را در آن بینارند.

پس در زمان تألیف هنوز قرار دادن جسد در دخمه کاری معمول بود و می‌دانیم که پادشاهان اشکانی را نیز در دخمه قرار می‌دادند.

1- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/5-6.

۲- کریستن سن، مزدپرستی در ایران قدیم، ۱۳۶.

۳- همان جا، ۱۳۶ تا ۱۳۷.

4- Herodot, I/140.

در این باره که گمان شده است که دو فرگرد نخست و چهار فرگرد پسین آبشخوری کهن دارند، نگارنده بر این باور است که این ۶ فرگرد نیز نباید از نظر زمانی فاصله چندانی با دیگر بخش های وندیداد داشته باشند. البته در این برداشت، منظور محتوای فرگردها نیست، بلکه تدوین آن به نام بخشی از وندیداد و به عبارت دیگر اوستا است. برای نمونه در بند ۱۵، مهر فراخ چراگاه، که ایزدی با بهترین و شکوهمندترین و دیوافکن ترین رزم افزارهاست، ستوده می شود. بنابراین فرگرد ۱۹ می تواند از دوره ای باشد که مهر دوباره وارد باورهای دینی شده و به آیین زرتشت پیوند خورده است.^۱ دوگونگی، تنها در موضوع و ساختار متن های متفاوت است که آن هم می تواند متکی بر آگاهی های زمان باشد.

اهورمزدا به زرتشت می گوید که هر سرزمینی را چنان آفریده که به چشم مردمانش خوش آید، و گرنه به ایران ویج روی می آوردند. این سرزمین ها به ترتیب عبارت اند از ایران ویج بر کرانه رود دایتیای نیک، جلگه سغد، مرو نیرومند و پاک، بلخ زیبای افراشته درفش، نیسایه (نسایه) در میان بلخ و مرو، هرات و دریاچه هایش، وئِه کیرته بدسایه، اوروه دارای چراگاه های سرشار، خنتته در گرگان، هر هویتی (؟) زیبا، هیرمند رایومند فرمند، ری که سه رد در آن فرمانروایند، چخره نیرومند و پاک، ورنه چهارگوشه که فریدون - فروکوبنده اژی دهاک - در آن زاده شد، هفت رود و سرانجام سرزمین پیرامون سرچشمه رود رنگها، جایی که مردمان بی سرآ زندگی می کنند. سپس اهورمزدا می گوید، جز این ها، سرزمین ها و کشورهای زیبا و بس رامش بخش و درخشان و بالنده دیگری نیز آفریده است. پس از هر نوبت آفرینش اهورایی، اهریمن نیز یکی از بدی ها را آفریده است.

در فرگرد دوم زرتشت از اهورمزدا می پرسد، که جز او، نخست با کدام یک از مردمان همپرسی کرده است؟ اهورمزدا پاسخ می دهد، جم هورچهر خوب رمه، نخستین کسی از مردمان بود که پیش از زرتشت، با او همپرسی کرده و آنگاه دین اهورا و زرتشت را با او در میان نهاده است. سپس اهورمزدا از جم خواسته است که دین آگاه و دین بردار او باشد. آنگاه جم گفته است که زاده و آموخته نشده است که

۱- نیز نک: بند ۲۸.

۲- بی سرور، بی سردار و سالار.

دین آگاه و دین بردار او باشد. اهورمزدا از جم خواسته است اگر دین آگاهی و دین برداری را نپذیرد، پس جهان او را فراخی بخشد و بیالاند و به نگهداری، سالار و نگاهبان آن باشد! آنگاه جم پاسخ داده است که چنین خواهد کرد و به شهریاری او، نه باد سرد باشد، نه گرم، نه بیماری و مرگ. پس اهورمزدا او را دو زمین بخشیده است: سوورای زرین و آشرای زرنشان. آنگاه، به شهریاری جم، سیصد زمستان به سر آمده، و زمین پر شده از رمه‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان سرخ سوزان، چنان که جای نیافته‌اند! آنگاه، به اشاره اهورمزدا، جم به روشنی، به سوی نیمروز، به راه خورشید فراز رفته و از سپندارمذ خواسته است که به مهربانی فراز رود و فراخ شود، تارمه‌ها و ستوران و مردمان را برتابد. پس زمین یک سوم فراخ می‌شود و جای کافی، به خواست و کام، فراهم می‌آید.

آنگاه به شهریاری جم، ششصد زمستان به سر می‌آید و زمین دوباره پر می‌شود. پس جم زمین را دو سوم بیش از آنچه پیش تر بود، فراخی می‌بخشد. سه باره، پس از نهصد زمستان زمین پر می‌شود. جم زمین را به سه سوم پیش تر می‌رساند. اهورمزدا بر رود دایتیای نیک، در ایران ویج، با ایزدان مینوی انجمن می‌کند و جمشید نیز بر کرانه رود دایتیا، با برترین مردمان انجمن فراز می‌برد. آنگاه اهورمزدا به جم می‌گوید، بدترین زمستان پُر برف و سخت مرگ آور بر جهان آید. برف‌ها بارد بر بلندترین کوه‌ها و بلندای آردوی. پیش از آن زمستان، در پی تازش آب، این سرزمین‌ها بار آور گیاهان باشند. از آن پس که برف‌ها آب شوند، دیگر جایی پیدا نباشد. پس باید که جمشید، آن ور (پناهگاه زیرزمینی) را بسازد. هر یک از چهار بَرش به درازای اسپریسی (اسپریس: میدان اسب‌دوانی)، و تخمه‌های رمه‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان سرخ سوزان را بدان جا ببرد، ... و بدان جا آب‌ها فراز تازاند در آبراهه‌هایی به درزای یک هاسر... و بدان جا مرغزارهایی برویاند، همیشه سبز و خرم، همیشه خوردنی و نکاستنی، ... و خانه بر پای دارد، اشکوب. آنگاه بزرگ‌ترین و برترین و نیکوترین تخمه‌های نرینگان و مادینگان گوناگون، همه جانداران روی زمین را و تخم همه رستنی‌هایی را که بلندترین و خوشبوترین‌اند، و همه خوردنی‌های خوب را، به آنجا برد. ... و همه باشندگانِ ور را جفت جفت کند، از میان نارفتنی. مباد که گوژپشت، گوژسینه،

بی پشت، خُل، دُریو که، دُیو ک کسویش، ویزباریش، تباه دندان، پیس جدا کرده تن و هیچ یک از دیگر داغ خوردگان اهریمن بدان جا [راه یابند]. بدان فرازترین جای نه گذرگاه کند، بدان میانه شش و بدان فُردین سه. هزار تخمه مادینگان و نرینگان را به گذرگاه‌های فرازترین جای، ششصد تا را بدان میانه و سیصد تا را بدان فُردین فراز برد. آن‌ها را به سوورای زرین بدان وُر براند و بدانند وُر دری و روزنی خودروشن از درون بنشانند.

آنگاه جم می‌اندیشد این وُر را چگونه بسازد؟ پس اهورمزدا می‌گوید، این زمین را به پاشنه بسپرد و به دست بپُردد، بدان گونه که اکنون مردمان خاک شفته را نرم می‌کنند. جم چنان می‌کند. وُر ساخته می‌شود. هر یک از چهار برش به درازای اسپرسی، برای زیستگاه مردمان، هر یک از چهار برش به درازای اسپرسی، برای استبل گاو و گوسفندان. و در آن آبراهه‌ها و مرغزارها خانه‌ای فراز اشکوب. ... سپس جم بزرگ‌ترین و برترین و نیکوترین تخمه‌های نرینگان و مادینگان روی زمین و بزرگ‌ترین و برترین و نیکوترین تخمه‌های چارپایان گوناگون روی زمین و همه رستنی‌ها را... به آنجا می‌برد. و همه چیز طبق برنامه انجام می‌پذیرد. در این جا زرتشت از اهورمزدا می‌پرسد، آن روشنی‌ها که در خانه‌های وُر جمکرد پرتوافشانند، از چه‌اند؟ اهورمزدا به زرتشت می‌گوید، روشنی‌های خود آفریده و هستی آفریده. پدیدار و پنهان شدن ستارگان و ماه و خور، یک بار [در سال] دیده می‌شود. و باشندگان وُر روز را چون سالی می‌پندارند. و از جفتی مادینه و نرینه به چهل زمستان، نرینه و مادینه‌ای زاده شوند. همچنین است از ستوران گونه‌گون. و این مردمان در آن خانه‌های وُر جمکرد، نیک زیست‌ترین زندگان‌اند.

در بندهای ۴۲ و ۴۳ به این پرسش که دین چگونه به وُر جمکرد راه می‌یابد نیز پاسخ داده می‌شود: به کمک مرغ گرشفت و اوزووت نره و زرتشت. با این دو بند درمی‌یابیم که چگونه باوری کهن و آریایی، با باور زرتشتی در آمیخته است.

پیداست که جان‌مایه فرگرد دوم و توفان نوح یکی است^۱. بیان این رویداد بزرگ به گونه‌ای شگفت‌انگیزی ساده و بی‌پیرایه است. سر و ته روایت، با چند واژه آسان و قابل دسترس، از زندگی ساده و روزمره روستایی و شبانی، با تکراری ملیح و کودکانه، اما استادانه، به هم آمده است. در این باره که آیا این داستان از باختر ایران به ایران رخنه

کرده یا داستانی بومی است، نمی‌توان به نظری قطعی دست یافت. گوینده آن چنان سخن به کوتاهی رانده‌است که باستان‌نگار در کاوش برای یافتن نشانی از جایی دیگر دست‌تنگ است. تنها چیزی که غیر قابل تردید است، تعلق اسطوره جم به دوره بسیار کهن آریایی و هندوایرانی است. در فرگرد ۲ و نندیداد، سخن از تباهی زمین است و آرایش دوباره آن. نام و واژه‌های آشنا جمشید است و رمه و ستوران و مردمان و پرندگان و سگان و آتشان سرخ همیشه آشنا. همین و بس. از توفان بزرگ و بالا آمدن آب خبری نیست. نمی‌تواند هم در سرزمین خشک ایران چنین خبری باشد. به جای کشتی نیز و جمشید، که پناهگاهی زیرزمینی است و در ایران بیشتر کاربرد دارد، آمده است. انگاری توفان، توفانی است اجتماعی. اگر جان‌مایه داستان و نندیداد از بیرون از مرزهای فرهنگی ایران می‌بود، نباید نشانی غیربومی در آن بر جای می‌ماند؟ در روایت دیگری نیز که این داستان به شکل نبرد تَشتر و آپوش می‌آید،^۱ نشانه‌های برجای‌مانده ایرانی‌اند. شگفت این‌که نویسنده بُندهش، با این‌که از ورمکرد یاد می‌کند و آن را میان پارس، زیر کوه چمگان می‌داند^۲، در نوسازی زمین حتی گوشه چشمی هم به نندیداد ندارد. بُندهش در جای دیگر^۳ می‌نویسد، جمکرد خانه‌ای است که جمشید زیر زمین به نهفتگی ساخت، که شگفت‌آور روشن است و تابستان و زمستان بر آن چیره نشود. در او از همه چیزهای گیتی وجود دارد.

مسعودی^۴ می‌نویسد:

« پس از او (تهمورث) برادرش جمشید به پادشاهی رسید و او مقیم فارس بود. گویند به دوران او توفان شد.»

در بررسی پیوند میان توفان نوح و ورمکرد، روایت مغضوب‌شدن جم نیز که در داستان دیگری می‌آید، به سبب امکان یافتن آبشخوری سامی جالب توجه است. داستان مشی و مشبانه نیز می‌تواند در پیوند با جم و جمکرد باشد. دو انسانی که در باور زرتشتیان، نخست اهورمزدا را ستایش کردند و سپس فریب دیوان را خوردند و ۵۰ سال به خاطر این گناه نازا ماندند و پس از پنجاه سال به فرزند رسیدند... و نسل آن دو زمین را فراگرفت.»

۱- بُندهش، ۶۳ به بعد.

۲- ص ۱۲۸.

۳- ص ۱۳۷.

۴- مروج الذهب، ۱/۲۱۸.

یشت‌ها

حتی خواننده غیر متخصص بی‌درنگ درمی‌یابد که میان یشت‌ها و گات‌ها قرن‌ها فاصله افتاده است. در حالی که در گات‌ها تنها هدف زرتشت، به دور از توجه به باورهای باستانی ایرانیان جا انداختن دکترین یکتاپرستی خود است، در یشت‌ها، پس از آفرینش یکتاپرستی، این فرصت به دست آمده‌است که دوباره باورهای کهن ایرانی ویراستاری شوند و یکی پس از دیگری، بر بدنهٔ آیین زرتشت پیوند بخورند. بنابراین جا دارد دورهٔ یشت‌ها را دورهٔ آرامش مذهبی بدانیم. پیداست که دورهٔ یشت‌ها یک شبه پدید نیامده‌است. بایستی قرن‌ها سپری شده‌باشد، تا پیدایش یشت‌ها نتواند آسیبی به بدنهٔ آیین وارد آورد.

گویی در دورهٔ یشت‌ها، آیین زرتشت به صورت ظرف بزرگ و مقاومی درآمده بوده است که دیگر، ایرانیان می‌توانسته‌اند بدون کوچکترین باکی، ذخیرهٔ فرهنگی و آیینی کهن خود را در آن بریزند! این ذخیرهٔ فرهنگی و آیینی، به خودی خود، پس از هزاره‌ها و سده‌هایی که از پدیداری‌شان گذشته بود، باور و دین ایرانی را تشکیل می‌دادند و اینک زمان آن رسیده بود که دوباره به جای راستین خود بازگردند. به همین اعتبار است که دورهٔ یشت‌ها را باید دورهٔ «دینکده» ایرانی با باروی گاتایی به شمار آورد. در حقیقت این دینکده را باید گنج‌خانهٔ فرهنگ ایران باستان دانست و گات‌ها را گنج‌نامهٔ آن. اما بی‌درنگ این را نیز باید پذیرفت که از این دوره کم‌کم، به سبب آمیزش عنصر ملی با عنصر دینی، تعصب دینی نیز پدید آمد، تا این تعصب در دورهٔ ساسانی به لجام‌گسیختگی بی‌مانند خود رسید، که دیگر آفتی بیش نبود. البته وجود عنصر ملی در باور دینی مستقیماً علت سقوط نبود، بلکه سبب سستی آن شد. برای نمونه شاهان ساسانی که خود را همانند یلان فروردین یشت می‌دانستند، بی‌محابا از دین به نفع خود بهره‌برداری می‌کردند و گاه - به ویژه در واپسین روزگار دورهٔ خود - چون بی‌کفایت بودند، دین را زیر سؤال می‌بردند. حالا فرّوشی‌ها، که آن‌ها را می‌توان نوعی فرشته به شمار آورد، تشکیل سپاه می‌دهند، تا از کیان مزدپرستان پاسداری کنند. در این دوره است که ایزد بهرام، خدای جنگ، به اوج قدرت می‌رسد و ساسانیان ۶ شاهنشاه بهرام پیدا می‌کنند و حتی چند شاه دیگر خود را هرگز می‌نامند. ضعف دین در زمان ساسانیان

نخست از آیین زرتشت، زرتشتیگری را پدید آورد و سپس در زمان یزدگرد سوم سبب انفعال آن شد.

پس از گات‌ها، یشت‌ها زیباترین و دلکش‌ترین بخش اوستای مرسوم را تشکیل می‌دهند، که در آیین‌های دینی زرتشتیان نقشی ندارند و بیشتر حامل پیام‌های فرهنگی ایرانیان باستان‌اند. به گمان نزدیک به یقین یشت‌ها برگرفته از بغان‌یشت اوستای ساسانی است. بغان‌یشت، که بیشتر جان‌مایه خود را از افسانه‌ها و اساطیر بسیار کهن آریایی - ایرانی دارد، نسکی بوده است در نیایش و ستایش اهورمزدا که بزرگترین بغان است و همچنین ستایش از فرشتگان و ایزدان و دیگر موجودات نامرئی و مرئی روی زمین، از جمله نام روزهای ۳۰ گانه ماه و ستایش از شهرت، قدرت، پیروزی و شگفتی‌های آن‌ها.^۱ از گزارش دینکرد می‌توان به این نتیجه رسید که این نیایش‌ها، همین یشت‌ها‌اند که زمانی بخشی از بغان‌یشت را تشکیل می‌داده‌اند.

بغان‌یشت را می‌توان، همان‌گونه که از نامش پیداست، ایزدنامه دین‌های کهن ایرانی که کم‌کم در آیین زرتشت مستحیل شده‌اند، به شمار آورد. حضور ایزدان در یشت‌ها، این کتاب را از موقعیت ویژه‌ای برخوردار کرده‌است. در حقیقت بدون یشت‌ها، پژوهش در یزدان‌شناسی ایران باستان، بسیار دشوار می‌بود. بررسی یشت‌ها نه تنها ما را به شناخت ایزدان کهن ایرانی نزدیک می‌کند، بلکه با روحیه و بینش ایرانیان باستان نیز آشنا می‌سازد. از این روی، با این که یشت‌ها از نظر زبان و موضوع متفاوت از گات‌ها‌اند، پس از گات‌ها، مهم‌ترین بخش اوستا به شمار می‌آیند. تعداد یشت‌های موجود ۲۱ است که هر یک ویژه یکی از ایزدان است. یشت‌ها به ترتیب عبارتند از: ۱. هرمزدیشت، ۲. هفتن‌یشت، ۳. اردیبهشت‌یشت، ۴. خرداد‌یشت، ۵. آبان‌یشت، ۶. خورشیدیشت، ۷. ماه‌یشت، ۸. تیشتر یا تیر یشت، ۹. ذرواسپ یا گوش یشت، ۱۰. مهریشت، ۱۱. سروش‌یشت، ۱۲. رشن‌یشت، ۱۳. فروردین‌یشت، ۱۴. بهرام‌یشت، ۱۵. رام‌یشت، ۱۶. دین‌یشت، ۱۷. آزدیشت، ۱۸. اشنادیشت، ۱۹. زامیادیشت، ۲۰. هوم‌یشت، ۲۱. وندیشت.

هر ۲۱ یشت سرودهایی‌اند در ستایش ایزدان و ناموران اساطیری. این سرودها درست مانند مدح‌هایی که برای خوشایند فرمانروایان دنیوی سروده شده‌اند، برای خشنودی

خاطر ایزدان و برای برخورداری از عنایت این ایزدان فراهم آمده‌اند. اغلب یشت‌ها تألیفی هنرمندانه و گوهری شعری دارند و مانند سرودهای اودگاتر (آواهای روحانی) هندوان در مصرع‌های ۸ هجایی سروده شده‌اند و کلامی ساده و بی‌پیرایه دارند. یشت‌های کهن به چند «کرده» (فصل) تقسیم شده‌اند، که خود دربرگیرنده چندین بنداند. در یشت‌های ۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، و در سرودش یشت بزرگ^۱ اغلب جمله نخست بند آغازین کرده‌ها تکرار جمله اول بند اول کرده اول است. دیگر ویژگی یشت‌ها وزن است. یشت‌ها تنها نثر آهنگین یا مسجع نیستند و اغلب وزن شعری در آن‌ها از تبلور بیشتری برخوردار است.^۲ هر جا سخته‌ای در اوزان به چشم می‌خورد، این سخته اغلب ناشی از زبان تغییر شکل یافته ثانوی است. علاوه بر این قرن‌ها انتقال شفاهی متن‌ها، سبب سایش‌ها و دگرگونی‌های مؤثر شده است.

صرف نظر از گات‌ها که تنها منظومه معصومانه مردی تنها و طالب رستگاری هم‌نوعان خود است، بدون تردید یشت‌ها زیباترین بخش اوستا را تشکیل می‌دهند. زبان یشت‌ها، بدون توجه به زمان تدوین کتبی آن، از آن دوره‌ای است که زبان ایران باستان، از نظر دستوری و کاربرد تعبیرها در اوج شکوفایی بوده است. این زبان به مراتب غنی‌تر از زبان سنگ‌نبشته داریوش (۵۲۲ تا ۴۸۶ پیش از میلاد) در بیستون است. بنابراین، اصل یشت‌ها را، که حتماً متفاوت از یشت‌های موجود بوده‌اند، باید کهن‌تر از زبان زمان هخامنشیان بدانیم. البته با پیشینه‌ای بسیار دورتر از هخامنشیان.

معمولاً عادت کرده‌ایم که چون که سخن از ایران باستان می‌رود، بی‌درنگ یاد مادها و هخامنشیان بيفتیم، در حالی که امروز می‌دانیم که تاریخ ایران باستان را باید دست کم دو هزاره به عقب بکشیم. از نظر تاریخ اساطیر و باورهای دینی ایرانیان، این دو هزاره گم‌شده بیشترین سهم را دارند. آبخور بیشتر یشت‌ها را باید در این دو هزاره جست، که بیشترین فضای فرهنگی آن بیرون از مرزهای کنونی ایران، در شمال خاوری مانده است. هم از این روی است که برای نمونه وقتی که فروردین یشت را می‌خوانیم با ده‌ها نام ایرانی از یاد رفته رو به رو می‌شویم.

یشت‌ها همچنین بزرگترین آبخش‌خور اساطیر ایران‌اند و بی‌گمان بدون یشت‌ها دانش ما از اساطیر ایران باستان به حد غیر قابل‌ذکری تنزل می‌یافت. با توجه به این‌که از ۲۱ یشت موجود، ۱۶ یشت به نام روزهای ماه است، گمان می‌رود که بقیهٔ روزهای "بی‌یشت" ماه نیز هر یک یشتی خاص خود داشته است که از میان رفته‌اند.^۱

یشت‌ها، علاوه بر مسأله‌های دینی، به تفصیل به ایزدان و یلان و نامورانی می‌پردازند که بدون کوچکترین پیوندی با آیین زرتشت در باور و فرهنگ مردم مقامی ارجمند و نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند. با توجهی که یشت‌ها به ایزدان و پهلوانان ایران پیش از زرتشت دارند، پیداست که آیین زرتشت، به رغم رشد محسوس خود، ناگزیر از توجه به باورهای مردم بوده است. یشت‌ها حاصل تبلور این توجه‌اند و نمایندهٔ مرحله‌ای نوین از آیین زرتشت. برآیند این تفاهم، امکان ادامهٔ زندگی اساطیر ایران و گذر آن‌ها از سده‌های طولانی و رسیدنشان به زمان ما است. یشت‌ها با هنرمندی تمام سردمداران دوران الحاد و ایزدان زرتشتی، مانند «آشی» و «سروش» را ماهرانه در کنار هم قرار داده‌اند. این «هم‌آمیزی» چنان پخته و «روا» انجام پذیرفته که هیچ گروهی نمی‌توانست احساس کند که بازندهٔ تفاهم است. از وجود زند و هومَن‌یسَنَه (زند بهمن‌یشت) چنین برمی‌آید که در گذشته هر یک از امشاسپندان و ایزدان و روزهای ماه یشتی ویژهٔ خود داشته است و یشت‌ها، به نام بغان‌یشت، نسک چهاردهم اوستا را تشکیل می‌داده‌اند.^۲

۲۱ یشت موجود از نظر قدمت متفاوت‌اند. با توجه به زبان و محتوا، یشت‌های بزرگ^۳ کهن‌تر از یشت‌های کوچک^۴ به نظر می‌آیند.

تاریخ سرایش یشت‌ها روشن نیست. در هر حال، با توجه به برخی از مشترکات میان ریگ‌ودا و یشت‌ها، تردیدی نیست که باید آبخش‌خور برخی از یشت‌ها را در دوران مشترک هندوایرانی جست. زبان یشت‌ها متأخرتر از گات‌ها است. البته همیشه نمی‌توان به کمک زبان یک متن به زمان آن رسید. انتقال شفاهی و سینه به سینهٔ متن‌هایی مانند یشت‌ها را، که جان‌مایهٔ آن‌ها، بر خلاف گات‌ها، بیشتر اساطیری است، نباید نادیده گرفت.

1- Lommel, Die Yašt's, (Einleitung), 4-5.

۳- مانند مهریشت و آبان‌یشت.

۲- دینکرد ۸، فصل ۱۴.

۴- مانند چهار یشت نخست.

یشت‌ها از نظر محتوا نیز متفاوت از یکدیگرند. یشت‌های کوچک، اغلب ترکیبی‌اند از نیایش‌هایی برگرفته از دیگر بخش‌های اوستا، اما یشت‌های بزرگ موضوع و پرداختی مستقل دارند و هر یشت برداشت و اندیشه ویژه‌ای را دنبال می‌کند. مثلاً در آبان‌یشت و تیریش، با تکیه بر اساطیر کهن ایرانی و آریایی، طبیعت متبلور است و در مهریش و فروردین‌یشت اخلاق و در زامیادیش جلال فر ایرانی و رقابت تورانیان و ایرانیان. زامیادیش دربرگیرنده فهرستی کامل از شاهان کیانی است و به همین سبب این یشت را کیان‌یشت نیز خوانده‌اند.^۱ یسناهای ۹، ۱۰ و ۱۱ نیز به سبب پرداخت خاصشان، هوم‌یشت نامیده می‌شوند. لومل^۲ این ۳ یسنا را ترجمه یشت‌ها، پس از یشت ۲۱، آورده است. او^۳ محتوای یسناهای ۱۰ و ۱۱ را به سبب نقش قربانی از ذخایر آیینی پیش از زرتشت می‌داند، که پس از او هیأتی زرتشتی یافته‌اند. مجموعه یشت‌ها، به رغم نقش متبلور اهورمزدا در آن، گنجینه اسطوره و یزدان‌شناسی ایران باستان است و به زحمت می‌توان^۴ آن را کتابی دینی دانست.

هر یک از ۲۱ یشت موجود نماینده برداشت و تلقی خاص ایرانیان از مقوله‌ای خاص از جهان پیرامون است. مجموعه یشت‌ها، به سبب جوّ باز و میدان عمل‌عاری از واهمه، دلکش‌ترین بخش اوستا است؛ اما چنین نیست که یشت‌ها همه در یک زمان سروده شده و همه از نظر ارزش و بار محتوا یکسان باشند. مثلاً یشت‌های ۵ (آبان‌یشت)، ۸ (تیریش)، ۹ (گوش‌یشت)، ۱۰ (مهریش)، ۱۱ (سروش‌یشت)، یسنا (۵۷)، ۱۳ (فروردین‌یشت)، ۱۴ (بهرام‌یشت)، ۱۵ (رام‌یشت)، ۱۶ (دین‌یشت)، ۱۷ (اردیش) و ۱۹ (زامیادیش) از قدیم‌ترین یشت‌ها^۵ اند. یکی از ویژگی‌های آن‌ها این است که دارای مقدمه و فصل و بنداند و همه آن‌ها کم و بیش ارزش ادبی و شعری دارند و هر کدام ناقل بخشی از فرهنگ و اساطیر ایران باستان‌اند. بقیه یشت‌ها تقریباً فاقد

۱- نک: پورداوود، مقدمه ترجمه یشت‌ها، ۸.

2- Die Yašt's, 187-195.

۳- همان‌جا، ۱۸۷-۱۸۸- مانند یشت اول یا هر مزدیش.

۴- همان‌جا، ۱۸۷.

5- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/23.

وزن‌اند و سستی و بی‌قاعدگی محسوسی در آن‌ها دیده می‌شود.^۱
گاهی یشتی بر خلاف اعتبار ویژه‌ای که دارد، کوتاه و کم ارزش است. می‌توان گمان برد که یشت اصلی از میان رفته و یشت تازه‌ای جایگزین آن شده است. از امشاسپندان تنها اردیبهشت و خرداد دارای یشت‌اند. دور نیست که یشت‌های دیگر امشاسپندان از میان رفته باشند.

ویژگی‌های یشت‌ها عبارتند از:

هورمزدیشت

این یشت، که با ۳۳ بند در آغاز یشت‌ها قرار دارد، فهرستی است از ۵۵ نام اهورمزدا و صفات او. با این همه در این یشت هیچ مطلبی نیست که در برگیرنده و ویژگی خاصی از آیین زرتشت باشد.

هفتن یشت

هفتن یشت، با زبانی مخدوش و گاهی غیر قابل فهم، فهرستی است از هفت امشاسپند آیین زرتشت با ذکر صفاتشان و همچنین ایزدان یاوران‌ها. هفتن یشت، که ۱۵ بند دارد، معمولاً هفتن یشت کوچک خوانده می‌شود. هفتن یشت بزرگ، با هفت کرده، بخشی از یسناها است. به هنگام نیایش، اغلب هر دو هفتن با هم خوانده می‌شوند. اگر نیایشگر بخواهد به هفتن یشت کوچک اکتفا کند، باید بندهای ۱۱ تا ۱۴ را ۷ بار تکرار کند.^۲ این یشت یکی از یشت‌های متأخر و ضعیف است.

اردیبهشت یشت

این یشت، با ۱۹ بند، به نام اردیبهشت^۳، دومین امشاسپند است. اردیبهشت

۱- کریستین سن، مزدپرستی در ایران قدیم، ۷۷.

۲- نک: پورداوود، یشت‌ها، ۹۷. ۳- بخش دوم.

فرشته‌ای است که در جهان خاکی نگهبان درستی، پرهیزگاری، پارسایی، تقوا، پاکی، نظم و سرانجام اخلاق به معنای عام کلمه است. همین مفهوم است که از آن در دین مزدیسنا، پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک برداشت شده است.^۱ اردیبهشت از اسم معنای آشه (آزته)^۲، راستی و فضیلت، و صفت تفضیلی و همیشه (بهتر، بهشت)، درست شده است: راستی بهتر (بهترین راستی). اردیبهشت بیشتر از هر امشاسپندی بر زبان زرتشت جاری می‌شود. هنگامی که اهورمزدا به ستارگان گردش می‌دهد و به ماه افزایش و کاستی، اردیبهشت است که حضور دارد^۳ و آفرینش جهان نخستین، رویش گیاهان به میانجی‌گری اردیبهشت انجام می‌پذیرد.^۴

روایت شده است که به هنگام تولد زرتشت، بهمن و اردیبهشت، هر دو در کنار اهورمزدا قرار داشته‌اند^۵ و نقش اردیبهشت در تولد زرتشت و پس از رسیدن به پیامبری، در گرویدن و یشتاسپ به او، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.^۶ اردیبهشت بهترین پرهیزگار بی‌مرگ و بخشنده برکت است. به کمک اردیبهشت پرهیزگاران به بهشت می‌روند و هرکس به اندازه نیکویی خود ارجمند است.

ظاهراً در دوره ساسانی و اواخر آن ارج اردیبهشت باز هم بالا می‌رود. بُندهش^۷ درباره این امشاسپند می‌نویسد:

«نخست خدایی را به هرمزد اردیبهشت داد... و آنگاه هرمزد اردیبهشت را بن همه مینوان

فراز گماشت».

اردیبهشت اوج برداشت ایران باستان از اهورمزدا و نیروی برتر ماوراءالطبیعه است. اهورمزدا با فعلیت و سببیت اردیبهشت است که بر اریکه اهورایی تکیه می‌زند.^۸ با این همه شگفت‌انگیز است که اردیبهشت یشت تنها ۱۹ بند دارد.

اردیبهشت یشت، به سبب شرح ستیز امشاسپند اردیبهشت با بدی‌ها و تبهکاران، بر خلاف انتظار، بی‌بهره از زیبایی دیگر یشت‌ها، یشتی ملال‌آور است. انگاری این یشت

1- Bartholomae, "Altiranisches Wörterbuch, 229-238.

۲- یسنا ۴۴، بند ۳.

۲- بخش دوم.

۴- یسنا ۴۸، بند ۶.

۵- دینکرد، کتاب ۷، فصل ۲، بندهای ۱۷، ۱۸، ۲۵.

۶- همان‌جا، فصل ۴، بندهای ۸۵ تا ۸۶. ۷- ص ۱۱۱.

8- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 131.

در فضایی مسموم و آکنده از بدی و بیداد، یک‌شبه و در یک نشست، با خشم هرچه تمام سروده شده است!

خردادیشت

با نقشی که در آیین زرتشت، خرداد و مرداد - امشاسپندان «کمال» و «دوام» و پرستاران آب و گیاه - دارند، کم‌تر از هر امشاسپندی از آن‌ها یاد شده است. خردادیشت با ۱۱ بند، به نام پنجمین امشاسپند است. این یشت آسیب فراوانی دیده و به همین سبب فهم آن دشوار است.^۱

آبان‌یشت

این یشت ویژه آردویسور آناهیتا^۲ است و در ۳۰ کرده و ۱۳۳ بند سروده شده است. با این یشت، برخلاف دیگر ایزدان، به تصویری روشن از آناهیتا دست می‌یابیم. پیداست که در زمان تدوین نهایی، آناهیتا همچنان از ارجمندی ویژه‌ای برخوردار بوده است. آبان‌یشت را در حقیقت باید^۳ نامنامه ناموران و برخی از شاهان پیشدادی و کیانی اساطیری ایران، مانند هوشنگ پیشدادی، جمشید، ضحاک، فریدون، افراسیاب، کی‌کاوس، کی‌خسرو، کی‌قباد، توس، نوذر، کی‌گشتاسپ، زریر و ارجاسب و غیره دانست. آبان‌یشت از نظر جغرافیای اساطیری - تاریخ نیز پرارزش است.

آبان‌یشت اوج آفرینش کلام زیبا و برخورد مهرانگیز در اوستا است. سراینده آبان‌یشت چنان شیوا و گیرا سخن می‌راند و آناهیتا را به تصویر می‌کشد که گویی به قول بنونیست^۴ پیکره و تندیس آناهیتا را پیش چشم داشته است. آبان‌یشت یکی از زیباترین و آرام‌بخش‌ترین سرودهای تاریخ دینی جهان است.^۵

۱- بخش دوم.

۲- آناهیته، آناهیتا، امروز معمولاً آناهیتا نامیده می‌شود. برخی از نویسندگان اصرار دارند که این نام را به صورت نخستین بنویسند، اما درباره دیگر نام‌های باستانی چنین نگرشی ندارند!

۳- از بند ۱۶ تا ۸۳. ۴- دین ایرانی، ۵۵.

۵- نک: پایین‌تر چکیده آبان‌یشت؛ نیز بخش دوم.

پرداخت پیکر خوش اندام آناهیتا، در آن سوی زیبایی، در اوستا برداشت زیبایی است از آفرینش انسان به خوش‌هنجارترین پیکر ممکن. آفرینش اندام مطلوب به نشان کمال مطلوب^۱. اهورمزدا از زرتشت می‌خواهد که به خاطر او آناهیتا را ستایش کند^۲. آناهیتا در آبان‌یشت رعناترین مخلوق نیکی‌بخش است: چهره‌های افسانه‌ای و پهلوانان از آناهیتا هم‌پشتی می‌خواهند. ضحاک می‌خواهد، مانند هوشنگ و جمشید، با قربانی و نیایش، ۷ کشور را از انسان تهی کند، اما آناهیتا او را کامیاب نمی‌سازد و اهورمزدا با نیایشی بلند آناهیتا را ستایش می‌کند. فریدون برای آناهیتا قربانی می‌کند و بر ضحاک پیروز می‌شود. آناهیتا افراسیاب را ناکام می‌گذارد، اما به کیکاووس و کی‌خسرو کام می‌بخشد و به توس یاری می‌رساند و از هم‌پشتی با دشمنان توس خودداری می‌کند، و نیکویی‌هایی از این دست. لومیل^۳ تفسیر قابل‌اتکایی از آبان‌یشت دارد. کریستن‌سن^۴ تدوین آبان‌یشت را از زمان اردشیر دوم (۴۰۴-۳۵۸ ق م) می‌داند.

با هم بخوانیم چکیده آبان‌یشت را:

اهورمزدا به زرتشت می‌گوید: از برای من بستای این اَرْدوِیسور آناهیتا را، که به همه جا گسترده، درمان‌بخش و دیوستیز و پیروکیش اهورایی است و سزاوار ستایش و برازنده نیایش است. او اَشَوَنی است جان‌افزا، که فزاینده گله و رمه است و فزاینده گیتی و دارایی و کشور. اوست که تخمه همه مردان و زهدان همه زنان را پاک می‌کند. اوست که زایمان همه زنان را آسان می‌کند و به زنان باردار به هنگام نیاز شیر می‌دهد. او برومندی خوش‌آوازه است و به بزرگی همه آب‌های روی زمین است، که از کوه هُنگر به دریای فراخگرت ریزد و سرتاسر کرانه‌های دریای فراخگرت را به جوش می‌آورد. من، اهورمزدا، او را از نیروی خویش پدید آوردم، تا خانه و ده و روستا و کشور را پرورانم و از آن‌ها نگهداری و پاسبانی کنم. اَرْدوِیسور آناهیتا از سوی آفریدگار مزدا برخاست. راستی را که بازوان زیبا و سپیدش به ستبری شانه یک اسب است، آراسته به زیورهای شکوهمند و دیدنی، نازنین و پر نیرو. او در نهاد خویش می‌اندیشد، روان است: کسی را که به من خوش‌پیمان و سرسپرده است، خوشی

۱- قابل‌قیاس با سرودهای سلیمان در تورات.

۲- نک: رجعی، جشن‌ها...، ۱۶۳ تا ۱۶۶.

3- Lommel, Die Yašt's, 26-31.

۴- کریستن‌سن، مزدپرستی در ایران قدیم، ۷۹ تا ۸۰.

پسندم، تا خرم و شاد [ماناد]. ای آرَدوِیسور اناهیتای اشون! بشود که در پی دادخواهی [ما] به فریاد رسی. این چنین بهتر ستوده خواهی شد. او گردونه‌سوار، لگام بردست، می‌راند. روان در جست‌وجوی ناموری. او با چهار اسب بزرگ و سپید یک‌رنگ و یک‌نژاد، بر دشمنی همه دشمنان - دیوان و مردمان و جادوان و پریان و گوی‌ها و گرپن‌های ستمکار - چیره شود. اوست آن زورمند درخشان، بلندبالا و خوش‌اندامی که شب و روز به فراوانی همه آب‌های روی زمین، به نیرومندی روان است. او را اهورمزدا در آریاوِیج، در کرانه [رود] وَنگوهی دایتیا می‌ستاید و از او می‌خواهد، تا این کامیابی را فراهم آورد، تا زرتشت هم‌اره دینی بیندیشد، دینی سخن گوید و دینی رفتار کند.

هوشنگ پیشدادی، برای او، در بالای [کوه] هرا صد اسب، هزار گاو، ده هزار گوسفند قربانی می‌کند و از او می‌خواهد، تا بزرگ‌ترین شهریار همه کشورها شود و بر همه دیوان و مردمان، بر همه جادوان و پریان و بر همه گوی‌ها و گرپن‌های ستمکار چیره شود. جمشید، دارنده گله و رمه خوب، برای او، در بالای کوه هُگر قربانی می‌کند، تا بزرگ‌ترین شهریار همه کشورها شود و بر همه دیوان و مردمان، بر همه جادوان و پریان و بر همه گوی‌ها و گرپن‌های ستمکار چیره شود و دیوان را هم از دارایی و سود، هم از فراوانی و گله، هم از خشنودی و سرافرازی بی بهره کند. هوشنگ و جم، هر دو کامیاب می‌شوند. ازی‌دهاک سه‌پوزه قربانی می‌کند و می‌خواهد، تا هفت کشور را از مردمان تهی کند، اما کامیاب نمی‌شود. فریدون قربانی می‌کند، تا بر ازی‌دهاک سه‌پوزه، سه کله، شش چشم، هزار چستی و چالاک‌ی، که دیو دروغ بسیار نیرومند و رساننده آسیب به مردمان است و زورمندترین دروغی است، که اهریمن برای ستیزه با جهان و تباهی آن آفریده، چیره شود و هر دو همسرش، شهرناز و ارنواز را، که برای زادن بهترین بدن را دارند و برازنده خاندان‌اند، بریابد، اناهیتا او را کامیاب می‌کند. گرشاسپ نریمان، رو به روی دریاچه پیشینه (پیشینگه)، قربانی می‌کند، تا به [گَندرِوَی] زرین‌پاشنه، در کنار دریای پرخیزاب فراخکرت چیره شود و بر این زمین پهناور گردد و بیکران، به تاخت به خانه استوار دروغ‌پرست برسد. او را، افراسیاب تورانی نابکار در هنگی زیرزمینی، قربانی می‌کند، تا به آن قَر شناور در میان دریای فراخکرت، که هم اکنون و از این پس، از آن سرزمین‌های آریایی (ایرانی) و از آن زرتشت است، دست یابد، اما کامیاب نمی‌شود. کی‌کاووس، در بالای کوه اِرزیقیه، قربانی می‌کند، تا بر همه دیوان و مردمان، بر همه جادوان و پریان، بر همه گوی‌ها و گرپن‌های ستمکار چیره شود. کی‌خسرویل سرزمین‌های آریایی، استوار دارنده کشور، رو به روی دریاچه ژرف و پهناور چیچست، قربانی می‌کند، تا بزرگ‌ترین شهریار همه کشورها، و بر همه دیوان و مردمان، بر همه جادوان و پریان، بر همه گوی‌ها و گرپن‌های ستمکار چیره شود و در درازنای میدان تاخت و تاز، هم‌اره در تکاپو،

پیشاپیش همه گردونه‌ها براند، و رزماورانش، هنگامی که دشمن نابکار سواره به جنگ می‌شتابد، به دام او نیفتند. آنها را، توس، یل جنگاور، بر پشت اسب ستایش می‌کند، نیرو برای اسب‌ها و تندرستی برای خویش می‌خواهد، تا بتواند دشمنان را از دور ببیند و هم‌آوردان کینه‌ور را به یک کوب از پای فکند و می‌خواهد، تا به پسران دلیر خاندان ویسه، در گذرگاه خُشُر و سوگه، بر فراز کنگ بلند و اشون پیروز شود و سرزمین‌های تورانی را براندازد. سران دلیر خاندان ویسه، در گذرگاه خُشُر و سوگه، بر فراز کنگ بلند قربانی می‌کنند، تا بر توس پیروز شوند و سرزمین‌های آریایی را براندازند، اما کامیاب نمی‌شوند. پاوروه، کشتیران کاردان، هنگامی که فریدون، او را مانند یک کرکس در هوا به پرواز واداشت، سه شبانه روز، در پی خانمان خویش، در پرواز بود و نمی‌توانست فرود آید. در انجام شب سوم، که سپیده می‌زند، آنها را بانگ برمی‌دارد و پناه می‌جوید و می‌گوید که اگر زنده به زمین اهورا آفریده رسد، آنگاه او را، در کنار رود رنگها، هزار زور به آیین فراهم آمده و پالوده، آمیخته به هوم، آمیخته به شیر، نیاز آورد. آنها را، بسان دوشیزه‌ای زیبا، بسیار نیرومند، خوش‌اندام، کمر به میان‌بسته، راست‌بالا، آزاده‌نژاد و بزرگوار، تا مچ پا کفش درخشان پوشیده، استوار با بندهای زرین، روانه می‌شود، بازوانش را به استواری می‌گیرد، چست و چالاک، دیری نپاییده او را در یک تاخت، تندرست، بی‌ناخوشی و بی‌گزند، همچنان که پیش بود، به زمین اهورا آفریده و خانمانش می‌رساند. او را، جاماسب، با دیدن لشکر دیویسان دروغ‌پرست از دور، که با آرایش جنگی می‌آید، قربانی می‌کند، تا، مانند همه آریایی‌های دیگر، از یک پیروزی بزرگ برخوردار شود و کامیاب می‌شود. آشوز دنگه، پسر پورداختی، آشوز دنگه و ثریت، پسران سایوژدری، نزد آپم نبات، ایزد بزرگ و سرور درخشنده و تیزاسب، برای اَرْدویسور آنها را قربانی می‌کنند، تا بر تورانی‌های دانو و به گزه و وَره از خاندان آسه‌بته و به دورا کپته چیره شوند. ویستور، از خاندان نوذر، در کنار آب ویتنگوهیتی، او را پیشکش آورده می‌گوید، به راستی او به شماره موهای خویش از دیویسان به خاک افکنده‌است و می‌خواهد، تا آنها را برای گذرگاهی خشک، برای گذر از ویتنگوهیتی، فراهم آورد. آنها را چون دوشیزه‌ای زیبا، بسیار نیرومند، خوش‌اندام، کمر به میان‌بسته، راست‌بالا، آزاده‌نژاد و بزرگوار، تا مچ پا کفش درخشان پوشیده، استوار با بندهای زرین، روانه می‌شود؛ رشته‌ای از آب را از رفتن باز می‌دارد و دیگر رشته‌ها را، بدان سان که بودند، به رفتن رها می‌کند و گذرگاهی خشک برای گذر از ویتنگوهیتی نیک پدید می‌آورد. یواشته از خاندان فریان، در جزیره خیزاب‌شکن رنگها، قربانی می‌کند، تا بر اختیه نیرنگ باز خیره‌سر چیره شود و بتواند، به نود و نه پرسش دشواری که اختیه نیرنگ باز خیره‌سر، از سر دشمنی از او دارد، پاسخ دهد. اهورمزدای نیک کنش به آنها را فرمان می‌دهد، دیگر بار، از ستارگان به سوی زمین

اهورا آفریده بشتابد، تا او را فرمانروایان دلیر و بزرگان کشور نیایش کنند. سپاهیان، آن دلیران، نیز باید از او برای داشتن اسب تندرو و برتری جستن در قزو، یاری بخواهند. آثربانان پارسا نیز باید برای دستیابی به دانش و وزجاوندی و پیروزی اهورا آفریده و برتری، یاری بخواهند. همچنین دوشیزگان جوان و شایسته شوهر (دم‌بخت) و کوشا، باید از برای سروری و کدبانویی دلیر یآوری جویند. و باید زنان جوان، برای زایمان و زایش خوب یاری جویند. اوست که می‌تواند همه این‌ها را برآورد.

آردویسور آناهیتا از ستارگان به زمین اهورا آفریده فرودمی آید و به زرتشت چنین می‌گوید: راستی را، ای سپیتمان پاک، اهورمزدا تو را به سروری جهان آستومند برگزید، و اهورمزدا مرا به نگهبانی همه آفرینش آشون گمارد. از فروغ من است که ستوران خرد و بزرگ، و مردمان بر روی این زمین در گردش‌اند. من به راستی، مزدا آفریدگان نیک و آشون را می‌پایم، چون آغلی که چارپایان خود را نگه می‌دارد.

زرتشت از آردویسور آناهیتا می‌پرسد: با کدام ستایش او را بستاید؟ با کدامین ستایش آیین او را برجای آورد؟ کسی را که مزدا از برایش راهی از فراز خورشید - نه از پایین آن - آماده کرده، تا به او از مارها، آرته‌ها، ووزگه‌ها، ورتوویشه‌ها گذندی نرسد.

آناهیتا به زرتشت پاسخ می‌دهد، او را با این ستایش بستاید و آیین او را برجای آرد: از هنگام سرزدن خورشید تا گاه فرورفتن خورشید، از این زور من تو توانی نوشید، و آثربانان دین آگاه و خردمندان آزموده و تن‌منتره. از این زور من ننوشد، هرته، تبار، نارساتن، سچی، گسویش، زن (جهی)، ناپارسایی که گات‌ها را نمی‌سراید و پیسی که باید از دیگران جدا باشد. من پای نمی‌گذارم به آیین زوری، که کور و کر و کوتاه‌بالا و نابخرد و غشی و دیگر داغ‌خوردگان اهریمن برگزار می‌کنند. از این زور من، گوژسینه، گوژپشت، کوتاه‌بالا و تبه‌دندان نباید بنوشد.

زرتشت می‌پرسد، پس با آن زورهای او، که پس از فرورفتن آفتاب، دیویسنان و دروغ‌پرستان نیاز کنند، چه خواهند شد؟ آنگاه آناهیتا می‌گوید، آیین زوری که او بدان پای نهد، شایسته ستایش دیوان است. در چنین آیینی به جای او، ششصد هزار تن از هراس‌انگیزان و یاهو‌سرایان و هرزه‌درایان و فرومایگان پای نهند.

سپس کوه زرین در همه جا ستوده هگر، که به بلندای هزار بالای آدمی است و آناهیتا از آنجا فرود می‌آید ستوده می‌شود. آناهیتا است که به بزرگی همه آب‌های روان روی این زمین، به نیرومندی روان است. اوست که مزداپرستان، برسم به دست، به پیرامون او در آیند. او را هووه‌ها ستودند. او را نوذریان ستودند. هووه‌ها از او دارایی خواستند و نوذریان اسبان تیزتک. دیری نباید که هووه‌ها به دارایی فراوان توانگر شدند. دیری نباید که نوذریان

کامروا شدند، و گشتاسپ در این سرزمین‌ها به اسبان تیزتک دست یافت. اوست با هزار دریاچه و هزار رود، هر یک به درازای چهل روز راه مرد چابک سوار. در کنار هر دریاچه، خانه‌ای خوش‌ساخت برپاست، با یکصد پنجره درخشان و هزار ستون خوش‌تراش. خانه‌ای پُریکر بر هزار پایه استوار. در هر خانه‌ای، بستری زیبا، با بالش‌های خوشبو گسترده است. آن‌ها را از بلندایی به بالای هزار آدمی فرو می‌ریزد. او به بزرگی همه آب‌های روی این زمین، با نیرومندی روان است...

زرتشت او را در آریاوایج، در کرانه رود ونگوهی دایتیا، به سخن رسا می‌ستاید و از او می‌خواهد، تا بتواند کی گشتاسپ، پسر لهراسپ را بر آن دارد که هم‌راه دینی بیندیشد، دینی سخن‌گوید و دینی رفتار کند. آن‌ها را کامیاب می‌کند. او را، کی گشتاسپ گرانمایه بر کرانه رود فُزْدانُو، قربانی می‌کند، تا در کارزار جهان بر تُرْیاوَنیته زشت آیین و بر پُشَنه دیوپرست و بر ارجاسپ دُرُوند پیروز شود. زَریر، رزم‌کنان، کنار آب دایتیا، قربانی می‌کند، تا در کارزار جهان، بر هومَه‌یَگَه دیوپرست گشوده‌چنگال، که هشت خانه سرای اوست، و بر ارجاسپ دُرُوند پیروز شود. وُندَرَمِئیش - برادر ارجاسپ - نزدیک دریای فراخکرت، قربانی می‌کند، تا بر کی گشتاسپ دلیر و بر زریر، سوار جنگاور، پیروز شود و سرزمین‌های آریایی را براندازد. آن‌ها را کامیاب نمی‌کند.

اهورمزدا چهار اسب از باد و باران و ابر و تگرگ برای آن‌ها را فراهم آورد. آن‌ها را نیک، با پَنام، در آرزوی شنیدن سرود زور ایستاده، در نهاد می‌اندیشد: چه کسی مرا نیایش خواهد کرد؟ چه کسی مرا زور به آیین فراهم آمده و پالوده، آمیخته به هوم، آمیخته به شیر نیاز خواهد کرد؟ برای چنین پیمان‌شناس نیکدلی، خوشی پسندم. خرم و شاد ماناد

آن‌ها را، بسان دوشیزه‌ای زیبا، بسیار نیرومند، خوش‌اندام، کمر به میان‌بسته، راست بالا، آزاده‌نژاد و بزرگوار، که جامه زرین گران‌بهای پرچینی در بردارد، پدیدار می‌شود. چنان که شیوه اوست، برسم به دست، با گوشواره‌های چارگوش آویخته به گوش، و با گردن‌بندی، بسته بر گردن نازنین، نمایان می‌شود. بالای سر آن‌ها تاجی (دیهمی) آراسته به صد ستاره، تاج زرین هشت گوش گردونه‌مانندی با زیور نوار، تاج زیبای خوش‌هنجاری با چنبری برآمده در جلو.

با جامه‌ای از پوست بَر (بیدستر) از پوست سیصد بَر ماده، که هر یک چهار بچه زاییده، بر تن دارد. زیرا بَر ماده زیباترین جانوری است که مویی انبوه دارد. بَر جانوری آبری است، که اگر پوستش را به هنگام کنند، به دید مانند سیم و زر درخشان می‌آید.

سپس در بندهای ۱۳۰ و ۱۳۱ چنین نیایش می‌شود:

ای اَرْدوسور آن‌ها را، ای نیک، ای تواناترین!

اینک خواستار این کامیابی‌ام،
 که بسیار ارجمند باشم و به شهریاری بزرگی برسم،
 که در آن خوراک بسیار فراهم آید،
 با بهره و بخشی بسیار برای همه،
 که در آن [شهریاری]، اسبان شیهه برکشند و گردونه‌ها بخروشند،
 و آوای تازیانه در هوا پیچد،
 که در آن [شهریاری]، خوراک و توشه فراوان انباشته باشد،
 با خوشبوهایی فراوان،
 و انبارهایش پر باشد از هر آنچه مردمان آرزو می‌کنند،
 و زندگی خوش را به کار آید.
 ای آردویسور آناهیتا، ای نیک، ای تواناترین!
 خواستار داشتن دو چالاکم.
 یک چالاک دوپا (پسر؟) و یک چالاک چارپا (اسب).
 چالاک دوپا ازیرا که در نبرد چُست باشد
 و در رزم گردونه را به خوبی براند،
 چالاک چارپا برای این که از هر سوی سنگر فراخ،
 سپاه دشمن را برهم زند،
 از چپ به راست و از راست به چپ.

هر که این یشت را نخوانده‌است، به راستی نمی‌تواند برداشتی از رؤیاهای و باورهای یک ایرانی دوره اشکانی، یا پیش‌تر از آن داشته باشد. اینک خواننده درمی‌یابد که ایرانی باستانی حتی در تمثیل هم شبیه اوست:

«که من به شماره موهای خویش از دیویسان به خاک افکندم».

آیا سراینده آبان‌یشت و مردم پیرامون او از داستان عبور موسی و یارانش از دریای سرخ چیزی می‌دانسته‌اند؟ یا موسویان با متن این یشت کهنسال آشنا بوده‌اند؟! در بندهای ۷۷ و ۷۸ هنگامی که از آناهیتا درخواست گذرگاهی خشک می‌شود، او رشته‌ای از آب را از رفتن بازمی‌دارد و دیگر رشته‌ها را به انسان که بودند رها می‌کند و گذرگاهی خشک برای گذر از آب فراهم می‌آورد.^۱

۱- پرداخت پیکر خوش‌اندام و بروبوالای خواستنی آناهیتا در آبان‌یشت، آبشخوری جز

→ برداشت شاعرانه روح و روان لطیف ایرانیان نمی تواند داشته باشد. آناهیتا در آن سوی مرز زیبایی، برآیند برداشت و آرزوی ایرانی از آفرینش انسان، به خوش‌هنجارترین پیکر ممکن است؛ آفرینش اندام مطلوب به نشانه کمال مطلوب. به عبارت دیگر: آفرینش زیبایی در قالبی زیباتر! شاید عطر این بوی خوش نواز است که این چنین شعر ایرانی را آکنده است. کمیاب‌اند شاعرانی که آوازه بزرگشان، از بزرگیشان، در گرو پرداخت درست و دلنشینشان به بروبیرون معشوق و معبود نبوده باشد. باید که محراب از خم ابرو به فریاد باشد، تا درون، ناگفته، برون شکفتد؛ در عهد عتیق - بی آن که بخواهیم پیوندی میان کتاب مقدس و آبان‌یشت بجوییم - نیز گاه این چنین شده است. چکیده‌ای از غزل‌های سلیمان را با هم بخوانیم:

عطر تو بوی خوش دارد و تو مانند عطر ریخته است.

چه زیبا است رخسارت به جواهر و گردنت به گردن‌بند.

زنجیرهای زرین با دانه‌های سیمین برایت خواهم ساخت.

اینک تو زیبا هستی، ای محبوبه من!

چشمانت مانند چشمان کبوتر است.

اینک تو زیبا و شیرین هستی، ای محبوبه من!

تخت ما سبز است.

تیرهای خانه ما از سرو آزاد و اشکوب آن از چوب از چوب صنوبر.

مرا با کشمش نیرو دهید و با سیب تازه سازید.

زیرا که من از عشق بیمارم.

دست چپش در زیر سر من است

و دست راستش مرا در آغوش می‌کشد.

ای دختران اورشلیم!

شما را به غزال‌ها و آهوان صحرا سوگند،

که محبوب مرا، تا خودش نخواهد، بیدار نکنید و بر نینگیزانید!

آواز محبوب من است،

اینک برکوه‌ها،

که جستان و خیزان می‌آید.

محبوب من مانند غزال یا بچه آهوست.

شبانگاه در بسترم،

او را که جانم دوست دارد،

→ جست‌وجو کردم و نیافتم ...
 در شهر اورا جستم
 و به خانه مادرم آوردمش ...
 ای دختران اورشلیم!
 شما را به غزال‌ها و آهوان صحرا قسم می‌دهم،
 که محبوبه مرا بیدار نکنید!
 تا آن‌که خودش بخواهد...
 سلیمان تخت خویش از درختان لبنان ساخت.
 ستون‌هایش از نقره، سقفش از زر و نشیمنگاهش از ارغوان.
 و اندرونش از محبت دختران اورشلیم...
 اینک تو زیبا هستی محبوب من!
 چشمانت مانند چشمان کبوتران است.
 و موهایت بسان گله‌ای از بز.
 دندان‌هایت مانند گله گوسفندان همزاد شسته!
 لبانت مانند رشته قرمز،
 و دهانت زیباست.
 و شقیقه‌هایت مانند پاره انار.
 گردنت برج داوود است،
 که سپر همه دلاوران بر آن آویخته است.
 و دو پستانت مانند دو بچه آهوی همزاد است،
 که در میان سوسن‌ها می‌چرند...
 ای عروس من!
 لب‌هایت عسل چکانند
 و زیر لبانت عسل است و شیر،
 و بوی لباست مثل بوی لبنان است...
 من در خوابم،
 اما دلم بیدار است.
 آواز محبوب من است،
 که در را می‌کوبد و می‌کوبد...
 ای دختران اورشلیم!

→ شما را سوگند می‌دهم که اگر محبوب مرا یافتید،
 به او بگویید که من بیمار عشقم!...
 ای دختر مرد شریف!
 پاهایت در نعلین چقدر زیباست!
 حلقهٔ ران‌هایت مانند زیوری است،
 که هنر دست هنرمند باشد.
 و بر تو مانند گندم است.
 در حصار سوسن‌ها!
 ای محبوب من!
 تو چه زیبایی و چه شیرینی،
 برای لذت بردن!...
 قامت بسان درخت خرماست،
 و سینه‌هایت مانند خوشهٔ انگور،
 و نفست بوی سیب می‌دهد.
 و لبانت خفتگان را به سخن می‌آورد.
 بیا برویم صحرا.
 و صبح زود به تاکستان‌ها برویم.
 و ببینیم، که انگورها و انارها گل کرده‌اند...
 در آنجا محبت را به تو خواهم داد...
 محبوب من سفید و سرخ‌فام است.
 سر او طلای ناب است،
 و زلف‌هایش پیچیده‌است و مانند غراب سیاه
 چشمانش کبوتران نزد نهرها،
 با شیر شسته و نشسته در چشمخانه.
 و رخسارش مانند باغچه و پشته‌های گل.
 لبانش سوسن است،
 و دست‌هایش حلقه‌های طلای زبرجدنشانده،
 و برش عاج شفافِ مرصع به یاقوت زرد،
 و ساق‌هایش ستون‌های مرمر، استوار بر پایه‌های زرِ ناب.
 این است محبوب من.
 ای دختران اورشلیم!

خورشید یشت

به رغم نقش بزرگی که خورشید در باور ایرانیان باستان داشت^۱، شگفت‌انگیز است که خورشید یشت بیشتر از ۷ بند ندارد. خورشید در این یشت، جاودانی و تیزاسب^۲ خوانده شده که اگر بر نیاید دیوان هر آنچه را که بر روی ۷ کشور روی زمین است نابود می‌کنند و ایزدان مینوی در جهان مادی اقامتگاهی نمی‌یابند^۳. خورشید نیایش خرده اوستا از خورشید یشت برداشته شده است. گمان شده است که خورشید یشت نخست طولانی‌تر از امروز بوده است و در دوره ساسانیان، با سایه‌ای که میترا به خورشید افکنده، به مرور با رونق روزافزون مهر یشت، کوتاه شده است. هنوز هم در ایران از مهر، خورشید برداشت می‌شود.

ماه یشت

ماه یشت نیز ۷ بند بیشتر ندارد. در این یشت. ماه حامل تخمه ستوران است^۴. در بند ۳، ماه در بردارنده تخمه گاو ستوده شده است و در بند ۴، هنگامی که فروغ ماه می‌تابد، در بهاران همیشه گیاه سبز از زمین می‌روید. در بندهش^۵ نیز می‌آید که هر مزد آن تن و آیینۀ گاو را برگرفت، به ماه سپرد، که این روشنگری ماه است که به گیهان بازتابد. چنین گوید که ماه گوسپند تخمه است، زیرا آیینۀ گاوان و گوسپندان به ماه پایه ایستند. و در جای دیگر بندهش^۶:

پنجاه و پنج سرده دانه، دوازده سرده گیاه دارویی از گاو یکتا آفریده پدید آمده است. از گیاهان اصلی نخست ده هزار گیاه و سپس یکصد و سی هزار سرده در سرده گیاه بر زمین رسته است. از این همه تخم، درخت بش تخمه در دریای فراخکرت رسته است که همه گیاهان را تخم بدوست، با آن تخم‌ها که از گاو یکتا آفریده پدید آمد.

1- Herodot, III/84; Xenophon, Cyropaedia, VIII, 3, 9; Curtius, III, 7; Ktesias, 15.

۲- بند ۳.

۲- بند ۱.

۵- ص ۶۹.

۴- بند ۱.

۶- ص ۸۶ تا ۸۷.

تیریشْت یا تِشْتَرِیشْت

تیریشْت، در کنار آبان یشت و فروردین یشت و مهریشْت، یکی از زیباترین یشت ها و دربرگیرنده یکی از دلکش ترین افسانه های اساطیری ایران است. تِشْتَر ستاره و ایزدی فرهمند است که به صورت اسب سفید زیبایی باگوش های زرین و لگام زرنشان در پهنه آسمان جای دارد و همه آفریده های سپته مثنیو خواهان دیدار اویند^۱. اهورمزدا او را در شایستگی ستایش و برازندگی نیایش برابر خود آفریده است^۲.

نبردِ آپوش^۳ دیو خشکی با تِشْتَر ایزد باران در پهنه آسمان اوج برخورد ایرانیان با بی آبی است. به همین اعتبار شاید بتوان تیریشْت را حاصل اندیشه آن گروه از ایرانیانی دانست که باشندۀ فلات کنونی ایران بوده اند. در تیریشْت^۴ برای پیروزی بر آپوش، از تِشْتَر ستایش می شود، ایزدی که آب های ایستاده و جاری، جویبارها و برف و باران خواهان دیدار اویند و در انتظار وقتی که چشمه های آب، سترگ تر از شانه اسب ها به جریان در آیند تا کشتزاران و دشت ها را و ریشه گیاهان را از رطوبت خود نیرو بخشند.

نبرد تِشْتَر با آپوش در سه مرحله و هر مرحله در ده شب و در صورت های فلکی متفاوت، انجام می گیرد. در هر سه مرحله تِشْتَر برای پیروزی بر آپوش تقاضای هوم و قربانی می کند و وعده رفاه، گاو و اسب و بیشتر از همه وعده کمال روان می دهد^۵. در ده شب نخست تِشْتَر پیکری جهانی می پذیرد و به شکل جوانی ۱۵ ساله درخشان، با چشمان روشن، بلند بالا، توانا و چُست و مردی که برای نخستین بار کمر بند بسته و نیرو گرفته و به بلوغ رسیده در فروغ پرواز می کند^۶. این مرحله از نبرد که سه شب و روز به طول می کشد به پیروزی آپوش می انجامد^۷. سپس تِشْتَر در ده شب دوم به شکل یک گاو زرین شاخ در فروغ به پرواز در می آید^۸. و سر انجام در ده شب سوم به پیکر اسبی سفید و زیبا، باگوش های زرین و لگام زرنشان در فروغ پرواز می کند، تا به هنگام ظهر، رعد آسا بر دیو آپوش که در پیکر اسبی سیاه و کَل را می جنگد پیروز می شود و او را از

۱- بندهای ۴۶ تا ۴۸.

۲- بند ۵۰.

۳- بخش دوم.

۴- بندهای ۴۱ تا ۴۲.

۵- بندهای ۱۵، ۱۷، ۱۹.

۶- بندهای ۱۳ تا ۱۴.

۷- بند ۲۲.

۸- بند ۱۶.

دریای فراخکرت دور می‌راند و باران بر زمین فرومی‌بارد!^۱

ایران‌شناسان از دیرباز متوجه همگونی روایت اپوش و تِشتر با «داستان توفان» شده‌اند. نخستین بار ظاهراً در سال ۱۸۵۲ ویندیشمن^۲ این همگونی را مطرح کرد و کمی بعد کُسویچ دقائقی بیشتری را بررسی کرد.^۳ در سال ۱۸۷۱ با این‌که اشپیگل^۴ در نگاهی دیگر، به نشانه‌های خوبی رسید، سرانجام نتوانست با این نظر موافق باشد.

پیداست که بندهای ۶، ۳۷ و ۳۸ تیریشث در پیوند با داستان آرش شیواتیر (کمانگیر) است. تعیین مرز ایران زمین به وسیله پرتاب تیر آرش نشانه دیگری است برای این برداشت که باید سراینده تیریشث باشند فلات کنونی ایران بوده باشد.

تیریشث ۱۶ کرده و ۶۲ بند دارد. با تیریشث می‌توان به برداشت ایرانیان باستان از ستارگان و غوغای درخشان شبانه آن‌ها نزدیک شد و به یکی از علل علاقه ایرانیان به نجوم پی برد. شهر آسمان در تیریشث، شهری است با راه‌ها و اسبریس‌های باشکوهی که نه در روی زمین یافت می‌شوند و نه در خیال افسانه‌پردازان. شهری است از جنسی دیگر! برای تجسم بزرگ‌ترین و باشکوه‌ترین اسبریس جهان در شهر آسمان، تنها باید تیریشث را خواند و اندیشید به اسب سپید زیبایی که شهریار نیک‌سرشت شهر آسمان است و شباهنگام باگوش‌های زرین و لگام زرنشان در فروغ بیکران به پرواز در می‌آید....

دَرِوِاسپ یاگوش‌یشث

دَرِوِاسپ که در پهلوی گوش (گاو) یشث نیز خوانده می‌شود، از ۷ کرده و ۳۳ بند درست شده و ویژه فرشته نگهبان چارپایان است. به گمان ایزدبانوی دَرِوِاسپ، دارنده اسبان خوب، ایزدبانویی دست دوم^۵ و مربوط به زمانی است که ایرانیان موفق به رام کردن اسب شدند.

گاو در اوستا به صورت اسم عام برای چارپایان کوچک نیز به کار می‌رود. در این

۱- بندهای ۲۱، ۲۸ تا ۲۹.

۲- نک: Spiegel, Eranische Altertumskunde, I/478 f.

۳- همان جا.

۴- همان جا.

یشت که جز دو بند نخست بقیه از ارت‌یشت و آبان‌یشت گرفته شده، ۷ تن از ناموران برای پیروزی خود برای درواسپ نیایش می‌کنند: هوشنگ، جمشید، فریدون، خسرو، زرتشت و کی‌گشتاسپ. در این جا فقط ایزدان یاد شده متفاوت‌اند. کریستن‌سن^۱ می‌پندارد که یشت نهم [درواسپ - یشت] در زمانی نوشته شده که امکان تألیف یشتی به روش قدیم وجود نداشته و به همین سبب مؤلف آن نیایش‌های مورد نیاز خود را از جای دیگر برداشته و مقدمه کوتاهی به آن افزوده است.

جالب توجه است که ستایش‌های یشت نهم در هیچ جای دیگر، جز در دو سی‌روزه - آنجا که سخن از گوش‌روز (روز چهاردهم هرماه) می‌رود - نیامده است. در خلاصه اوستای ساسانی نیز که در کتاب‌های ۸ و ۹ دینکرد آمده، نامی از درواسپ برده نشده است. کریستن‌سن^۲ تاریخ تقریبی تدوین این یشت را حدود سده نخست میلادی می‌داند. البته این بدان معنی نیست که پیش از این، با نقشی که اسب^۳ در فرهنگ ایران باستان داشته، این یشت وجود نداشته است. ممکن است که در این تاریخ، به جای بندهای فراموش شده درواسپ جایگزینی گزیده شده باشد.

در هر حال از دو بند نخست پیداست که زندگی روستایی و شبانی، به شخصیت و هویت درواسپ شکل داده و در تکوین یشت ویژه او نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است. در این یشت، درواسپ توانای مزدا آفریده اشون ستوده می‌شود، که ستوران کوچک و بزرگ و دوستان و کودکان را تندرست نگاه می‌دارد. درواسپ دارای اسبان زین‌کرده و گردونه‌های پرتکاپو، با چرخ‌های خروشان است. درواسپ نیرومند بُرزمند پاداش نیک‌بخشنده و درمان‌بخشی است که مردان اشون را یاری می‌رساند و پیشه درست می‌بخشد و آرامگاه آماده می‌کند.

نقش اسب در زندگی مینوی درگذشتگان تعیین‌کننده است. به گزارش آریان^۴ در پاسارگاد هر ماه در آرامگاه کورش یک اسب قربانی می‌کردند. بانی این قربانی کمبوجیه

۱- کریستن‌سن، مزدپرستی در ایران قدیم، ۱۲۶.

۲- مزدپرستی در ایران قدیم، ۱۲۵ تا ۱۳۳.

۳- بخش دوم.

پسر کورش بود. این آیین، بیش از دو سده، تا زمان اسکندر دوام داشت. در وداها می‌خوانیم، کسی که برای او پس از مرگش اسبی قربانی کنند، دارای بارگاهی در کنار خورشید خواهد شد. این بارگاه قابل قیاس است با آرامگاهی که در درواسپ به آن اشاره می‌شود.

مهریشت

مهریشت یکی از منبع‌های پنهان تاریخ دینی - اجتماعی ایران در نخستین دوران هزاره‌های گم‌شده است. از این روی این یشت با ۳۵ کرده و ۱۴۶ بند، پس از فروردین یشت، بلندترین یشت‌ها است. میترا (مهر)، ایزد روشنایی و پیمان، بازیگر اصلی این بخش از تاریخ اجتماعی ایران است. از همه نشانه‌ها پیداست که این ایزد را ایرانیان، مانند هندوان، از خاستگاه آریایی نخستین خود داشته‌اند.

کار میترا از روزگاران گم‌شده‌ای که از آن، جز افسانه و اسطوره چیزی بر جای نمانده، از زمانی که ایزد هوم به وسیله میترا و ورونه و دیگر خدایان هندوایرانی کشته می‌شود، آغاز می‌شود! سهم میترا از کشته هوم شیره اوست که بر زمین می‌پاشد و گیاهان و جانوران گوناگونی از این شیره پدید می‌آیند. دیگر، کشته شدن گاو به دست میترا است. زیرا بنا بر روایت، از جریان خون گاو بر زمین، بر برکت و سرسبزی آن افزوده می‌شود و سرده‌های گوناگون گیاهان و جانوران پدید می‌آیند. ازیراست که میترا در میان خدایان هندوایرانی پیش از زرتشت از ارج ویژه‌ای برخوردار شده و رفته رفته نوشیدن هوم و قربانی گاو برای میترا به صورت یک آیین پر اهمیت آمده است.^۱

در حالی که در گات‌ها، با پافشاری و با قصد اعلان بی‌اعتنایی، نامی از میترا برده نمی‌شود^۲، در مهریشت، که یکی از زیباترین سرودهای ایران باستان است، میترا با پیکری نو و پیامی دیگر، به صورت یکی از ایزدان، با مقامی والا تولدی دوباره می‌یابد. اینک، حتی زرتشت هم نمی‌تواند از میترای بازآفریده، با ویژگی‌هایی که دارد،

۱- میترا در میان برهمنان نیز، کم و بیش، از همان ارج بزرگی برخوردار می‌شود که در میان ایرانیان داشته است. برای نمونه، نک: ریگ ودا، ماندالای سوم، سرود ۶۰.

۲- این نام در گات‌ها (یسنا ۴۶، بند ۵) فقط یک بار به معنی خویشکاری دینی می‌آید.

رویگردان باشد. میترای مهریشت یکی از ایزدان بزرگ طرف ستایش مردم و پشتیبان درستی و راستی و نگهبان پیمان است. در مقابل مهر، «مهر دروج» شکل می‌گیرد، که مهر فریب یا مهر آزار و پیمان‌شکن معنی می‌دهد.

اهورمزدا به زرتشت می‌گوید، که مهر دارنده دشت‌های فراخ را آفریده است و او را در شایستگی ستایش و نیایش هم‌سنگ با خود آفریده است.^۱ و اینک گله‌مندی که به میترای شکایت برد، آوازش تا به ستارگان زبرین می‌رسد و به گرداگرد زمین طنین می‌افکند.^۲ مهر فرشته فروغ و روشنایی است تا چیزی از او پوشیده نماند و برای این که از عهده پاسبانی برآید اهورمزدا به او ۱۰۰۰ گوش و ۱۰ هزار چشم داده است و این گوش‌ها و چشم‌ها خود فرشتگانی هستند برای پاییدن رفتار مردم.

میترای از هر جهت مجهز است: بر سر کلاه خود و بر تن زره زرین دارد. سپر سیمین بر دوش دارد و با گرزگران بر دست برگردونه‌ای زرین مینوی، که چرخ‌های درخشان دارد و ۴ اسب آن را می‌کشد نشسته و چُست و چالاک پیرامون گیتی می‌چرخد. مهر در گردونه خود یک هزار ناوک زرین، یک هزار تبرزین پولادین، یک هزار گرز آهنین و فلاخن دارد و در این حال، بهرام فرشته پیروزی، سروش فرشته فرمانبرداری، رشن فرشته دادگری، ارشاد فرشته درستی، پارانند فرشته نیک‌بختی و فراوانی و آشی فرشته توانگری و ثروت در پیرامون گردونه مهر، از پیش و پس و از چپ و راست می‌تازند و ایزد رام از یاران اوست.

ذخیره اساطیری مهریشت بسیار ناچیز است و از افسانه‌های پهلوانی در این یشت اصلاً خبری نیست. شاید بتوان علت این امر را در تفاهمی جست که میان مهرپرستی و آیین زرتشت به وجود آمده است، که حاصل آن رخنه مهرپرستی در دین بود. مهریشت را بیشتر باید یک یشت تبلیغاتی به حساب آورد که به نفع مغان میترایی با آمیزه‌ای از بینش زرتشتی عرضه شده، و نیایشی است برای روحانیان متمایل به مهرپرستی. در هر حال این یشت در دوره‌های بعدی به آرامی جا افتاد و پاره‌ای از بدنه آیین زرتشت شد و با گذشت زمان با جشن مهرگانش به صورت یکی از آیین‌های میهنی در آمد. نقش مهریشت، که لابد به کوشش بلندپایگان زمان شاید اشکانی (اگر نه هخامنشی) سروده

شده بود، تطهیر هوم و تبیین «هوم‌نوشی» در آیین زرتشت بود. و از همین روی است که در آن، جای اسطوره و پهلوانانِ جاافتادهٔ مردمی خالی است.^۱

شاید دربارهٔ میتراى جادویی بیشتر از هر ایزد ایران باستان و دربارهٔ مهریشت بیشتر از هر بخش دیگر اوستا سخن رانده شده باشد. همین بس که کم پیش می‌آید که هر فارسی‌زبانی دست کم یک بار در روز با واژهٔ «مهربانی» نام مهر را بر زبان نراند. تقریباً آنچه امروز دربارهٔ میترا می‌دانیم از مهریشت است.

مهر، در مهریشت، موجودی شگفت‌انگیز است. در هیچ جای اوستای متأخر، دربارهٔ هیچ کس، حتی اهورمزدا و زرتشت این اندازه سخن نرفته است. خواننده گویی به جای آیین زرتشت با آیین میترا سروکار دارد. پیداست که میترا پس از پیوندی که با آیین زرتشت می‌خورد، با نیرویی تمام گام به میدان می‌نهد. با هم بخوانیم چکیده‌ای از مهریشت را، که دربرگیرندهٔ بسیاری از باورهای زمان خود است:

پیمانی که خواه با دروغ‌پرست، خواه با آشون بسته شود، مباد که بشکند، که هر دو پیمان درست است. مهردروج ویرانگر سراسر کشور و کشندهٔ مرد اشون است. او به رویگردانان مهردروج اسبان تیزتک و فرزندان کوشا می‌بخشد. مهر فراخ چراگاه به سرزمین‌های آریایی خانمان خوش و سرشار از سازش و آرامش می‌دهد. او زبان‌آوری است با هزار گوش و ده‌هزار چشم، که بُرزمند و بلندبالا، بر فراز برج پهنی ایستاده و نگهبان زورمندی است که هرگز خواب به چشمان او راه نمی‌یابد. او، همراه باد پیروزمند، به رزم‌آورانی روی می‌آورد که با خشنودی درون و منش نیک و باور درست از او ستایش می‌کنند. رزم‌آوران بر پشت اسب، از او تندرستی خود و ستور و نیروی بازشناسی دشمنان از دور و چیرگی بر آنها را می‌خواهند. او نخستین ایزدی است که پیش از برآمدن خورشید تیزاسب، آراسته به زیورهای زرین، از فراز کوه زیبای البرز سر درمی‌آورد و بر همهٔ خانه‌های آریایی می‌نگرد. آن‌جا که شهریاران دلیر، رزماوران بسیار بسیج می‌کنند، آن‌جا که چارپایان را کوهساران و چراگاه‌های فراوان است، آن‌جا که دریاهاى ژرف و پهناور دارد، آن‌جا که رودهای پهناورِ ناوتاک با خیزاب‌های خروشان دارد که به سوی مرو و هرات و سغد و خوارزم می‌شتابند.^۲ مهر، خشمگین و آزرده، به همان سویی روی می‌آورد که مهردروجان در آن جای دارند، آنگاه خانه و ده و شهر و کشور و همچنین بزرگان و سروران و شهریاران را تباه می‌کند. نیزهٔ دشمن

۱- مهریشت، بندهای ۱۱۹ تا ۱۲۲، ۱۲۷ تا ۱۳۸؛ نیز نک: Lommel, Die Yašt's, 66-67.

۲- در این جا به خوبی می‌توان به نشانه‌هایی از خاستگاه نخستین مهریشت دست یافت.

مهر، پس از پرتاب به سوی خود او باز می‌گردد. مهر دیوان را سر می‌کوبد، بر گناهکاران خشم می‌گیرد، به مهردروجان کین می‌ورزد و پریان را به تنگنا می‌افکند. او ستون‌های خانه‌های بلند را نگاه می‌دارد و تیرک‌های آن‌ها را استوار می‌کند و اگر از خانه‌ای ناخشنود باشد آن را برمی‌اندازد. آشتی و ستیزه از اوست. خانه‌های سترگ با زنان برازنده و بالش‌های پهن و بسترهای گسترده و گردونه‌های شایسته از اوست. از اوست که پایداری و استواری پیمان‌هایی که بسته می‌شود، توانگری، زور، پیروزی، خرمی، بهروزی، دادگری، نیک‌نامی، آسایش روان، توان شناخت و دانش مینوی خواسته می‌شود.

میترا جنگ را برمی‌انگیزد و به آن استواری می‌بخشد. او دشمن را پریشان و هراسان می‌کند و مهردروجان را می‌افکند و تیرهای شاهین پر و نیزه‌ها و سنگ‌های فلاخن و دشنه‌ها و گرزهای آنان را به نشان نمی‌رساند. هشت تن از یاران مهر بر فراز کوه‌ها، در بالای برج‌ها دیدبانی می‌کنند و نگران مهردروجان‌اند.

آرامگاه او بر فراز کوه بلند و درخشان و پر بازوی البرز برپاست. آنجا، در ستیغ بی‌مه البرز که نه شب است، نه تاریکی، نه باد سرد و گرم، نه بیماری و نه آلائش دیو آفریده. آرامگاهی که آن را امشاسپندان و خورشید با خشنودی درون و باوری درست ساخته‌اند. بهرام‌هورا آفریده، همچون گراز نر تیزچنگال و تیزدندان، آهنین‌پا، آهنین‌چنگال، آهنین‌پی، آهنین‌دُم و آهنین‌پوزه پیشاپیش او روان شود.

هورمزدا آمیزهٔ زیبای مهر را می‌ستاید و امشاسپندان او را آفرین می‌خوانند و خورشید تیزاسب از دور ستایش او را مژده می‌دهد. او گرز صیقل‌خورده و صد تیغه بر دست دارد. در سوی راستش سروش نیک پارسا سوار است، در سمت چپش رشن برومند بلندبالا سوار است و گرداگرد او از هر سوی ایزدان آب‌ها و گیاه‌ها و فرّوشی اَشونان می‌تازند. او سپر سیمین در دست و زره زرین در بر، تازیانه به دست گردونه می‌راند. راه‌هایی که آن یل کار آزموده، از برای دیدار سرزمین‌های مهرستایان می‌پیماید، روشن‌اند و از دشت‌های پهناور و دورکرانه‌ای می‌گذرند، که چارپایان و مردمان، آزادانه در آن‌ها در گردش‌اند. گردونهٔ مهر را چهار تکاور مینوی سپید درخشان جاودانه، که خوراکشان از آب‌سخور مینوی است، می‌کشند. سم‌های پیشین آنان از زر و سم‌های پسین آنان از سیم پوشیده است و همه را لگام و مال‌بند و یوغی پیوسته به چنگکی شکافدار و خوش‌ساخت از فلزی گران‌بها به یکدیگر بسته است تا در کنار هم بایستند. گردونهٔ میترا هزار نیزه و کمان و زوبین دوتیغه و دشنهٔ دوسر خوش‌ساخت دارد، که نیزه‌ها و تیر کمان‌ها و زوبین‌ها و دشنه‌ها، به شتاب نیروی خیال پرتاب می‌شوند و به شتاب نیروی خیال به سوی سر دیوان پرواز می‌کنند. و گردونهٔ مهر، گرز زیبای سبک‌پرتابی، با صد گره صد تیغه دارد.

مهر ایزد سترگ نیک کنشی است که بامدادان، همان دم که پیکر خویش را، مانند ماه به درخشش در می‌آورد، نموده‌های زیبای آفرینش سپندمینو را پدیدار می‌کند.

پس،

مهری را که در گرداگرد کشور است می‌ستاییم.

مهری را که در میان کشور است می‌ستاییم.

مهری را که در کشور است می‌ستاییم.

مهری را که در پایین کشور است می‌ستاییم.

مهری را که در پیش کشور است می‌ستاییم.

مهری را که در پس کشور است می‌ستاییم.

سروش‌یشت (یسنا ۵۷)

یسنا ۵۷ سروش‌یشت سر شب نامیده می‌شود. این یشت را هم در سه شب اول پس از درگذشت کسی می‌خوانند و هم هر شب سال و پیش از خواب. این یشت ۱۳ کرده و ۳۳ بند دارد. سروش هادخت‌یشت نیز در ۵ کرده و ۲۳ بند در کنار یسنا ۵۷ سروش‌یشت خوانده می‌شود.

رَشن‌یشت

این یشت با ۳۸ بند، و در برخی از بندها، با محتوا و بافت ادبی سُست، یشتی مصنوعی و کم ارزش است. برای آشنایی بیشتر با رَشن (رَشنو)، سومین فرشته داور روز واپسین، بیشتر باید از متن‌های پهلوی کمک گرفت. تاریخ پیدایش این ایزد روشن نیست. زرتشت نیز در گات‌ها اشاره‌ای به او ندارد.

فروردین‌یشت

این یشت با ۳۱ کرده و ۱۵۸ بند بلندترین یشت اوستا است. فروردین‌یشت، که شاید قدیم‌ترین یشت باشد، از نظر محتوا نیز یک گنجینه اساطیری گران‌بها است. در این یشت نام بیش از ۳۰۰ شاه، دلیر و پارسای اساطیری آمده است و از این روی یکی از بهترین

منابع اسطوره‌شناسی یا فرهنگ اساطیری ایران است. جالب است که در فهرست نام‌های فروردین‌یشت نامی که یادآور زمان هخامنشیان، اشکانیان یا ساسانیان باشد به چشم نمی‌خورد و این خود حکایت از بسیار قدیم بودن این یشت می‌کند.

بیشترین تأکید فروردین‌یشت بر فرَوهرها است، که باید باوری آریایی و پیش از زرتشت باشد. فرَوهرها، که پیش از زاده شدن وجود دارند، با این‌که از نظر رده‌بندی پایین‌تر از امشاسپندان و ایزدان‌اند، در آیین زرتشت، که بالاخره ریشه در باورهای ایرانی دارد، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. فرَوهرها یاور اهورمزدااند و آفرینش، فرایند منطقی وجود و حضور آنهاست. به یاری فرَوهرها است که اهورمزدا آسمان را، که زمین و گرداگرد آن را همچون خانه‌ای فراگرفته است، چون فلزی گداخته، بر فراز سومین لایه زمین، در بالا نگه می‌دارد، تا از فراز نور بیفشاند و پیرامون زمین را چون جامه‌ای ستاره‌نشان در میان بگیرند.^۱ از فروغ آنهاست که او زمین فراخ و بلند و پهن را با همه بودنی‌هایش آفریده است.^۲ از فروغ فروهرهاست که فرزندان هستی‌یافته در زهدان زنان باردار نگهداری می‌شوند، تا نمیرند و پیش از زایش، استخوان‌ها و موها و گوشت و اندرونه و پاها و اندام‌های نرینگی و مادینگی آنها باهم پیوند می‌گیرند و مادران فرزندان خود را به آسانی می‌زایند.^۳ به یاری فرَوهرهاست که خورشید و ماه و ستارگان راه می‌پیمایند [می‌چرخند] و ستویس زیبا و درخشان در میان زمین و آسمان می‌گردد و باران می‌باراند.^۴ با انبوهی از این توانایی‌هاست که اهورمزدا از زرتشت می‌خواهد، تا به هنگام ناتوانی و درماندگی از فرَوهرها یاری و درمان بجوید.^۵ زرتشت حتی پیش از چشم‌گشودن بر جهان و در زمان تولد از سوی فرَوهرها پاسبانی می‌شده است.

فروردین‌یشت به دلکش‌ترین صورت ممکن تصور و برداشت ایرانیان و زرتشتیان را از جهان مینوی و زندگی پس از مرگ به تصویر کشیده است.^۶ در فروردین‌یشت به

۱- بندهای ۲ و ۳.

۲- بندهای ۹ و ۱۰.

۳- بندهای ۱۱ و ۱۵.

۴- بند ۱۶؛ در بند ۳ از یسنا ۴۴ نیز سخن از گردش و چرخش ماه و ستارگان می‌رود.

۵- بندهای ۲۰ و ۲۱.

۶- نک: بخش دوم: فروهر.

آگاهی‌های سودمندی درباره تمدن عصر باستان ایران، مانند کشاکش برای تقسیم آب^۱، جنگ و جنگ‌افزار^۲ و همچنین روایت‌هایی درباره کهن‌ترین جنگ‌های مذهبی ایرانیان مزداپرست، که در دیگر بخش‌های اوستای موجود اشاره‌ای به آن‌ها نشده است، دست می‌یابیم.^۳

نام‌های جغرافیایی و دیگر نام‌های خاصی که در فروردین‌یشت به آن‌ها اشاره می‌شود فقط می‌توانند مربوط به شرق ایران، احتمالاً پیش از بنیان سلسله هخامنشیان و حتی پیش از زرتشت، باشند. بنابراین اگر خود یشت سرودی بازمانده از زمان‌های پیش از زرتشت نباشد، دست کم دربرگیرنده خاطره‌هایی مبهم و کمرنگ از آن روزگاران گم‌شده است. تا فروردین‌یشت را نخوانیم، پی نمی‌بریم که چه امانت غافل‌گیرکننده‌ای را در اختیار داریم:

فَرُوشی‌ها با شنیدن بانگ دادخواه، به شتاب نیروی خیال، برای رساندن کمک به دادخواه، فرامی‌رسند^۴. جالب توجه است که ایرانی باستانی نیاز را دوسویه می‌پندارد. فروشی‌ها با این‌که توانایی انجام هر کاری دارند، خود نیز نیازمند قالب‌های مادی خویش‌اند و مانند امشاسپندان و دیگر ایزدان، نیازمند ستایش و نیایش و خشنودی متقابل^۵. خانه‌ای بهره‌مند از ستوران، اسب تیزتک، گردونه استوار و مرد پایدار و انجمنی می‌رسد که همه فروشی‌ها را شیر و پوشاک نیاز کند^۶. روشن نیست که چقدر داشتن گردونه ممکن بوده است.

فروشی‌های نیک‌آشونان‌اند، که ستارگان و ماه و خورشید و انیران را که پیش‌تر، از بیم ستیزه و تاخت و تاز دیوان، بر جای ایستاده بودند و جنبشی نداشتند، به جنبش درآورده‌اند^۷. از دریای فراخکرت، از ستاره هفتوزنگ، از پیکر سام‌گرشاسپ و از تخمه زرتشت در دریاچه کیانسیه برای نجات جهان، از هر یک ۹۹۹۹۹ فروشی

۱- بندهای ۶۵ تا ۶۸.

۲- بندهای ۴۵ تا ۴۸ و ۶۹ تا ۷۲.

۳- کریستن‌سن، مزداپرستی...، ۱۰۵، پانویس ۱.

۴- بند ۴۲.

۵- بند ۵۰.

۶- بند ۵۲.

۷- بند ۵۷؛ درباره انیران نک: بخش دوم.

پاسبانی می‌کنند.^۱ فروشی‌ها در پهنهٔ روم، برای سرزمین و خانه و کاشانه‌ای که داشته‌اند، می‌جنگند.^۲ همچنان‌که به هنگام پایان سال از آرامگاه‌های خود بیرون می‌شتابند و ده شب پیاپی برای آگاهی از خانه و خاندان خود در خانهٔ خود به سر می‌برند.^۳

در فروردین‌یشت، پس از ستایش فروشی‌های رشن، مهر، آسمان، آب، زمین، گیاه، گاو، کیومرث^۴، کسی که به گفتار و آموزش اهورمزدا گوش فراداد و از او خانواده‌های ایرانی و نژاد ایرانیان پدید آمدند و فروشی‌های هر دو جهان، فروشی زرتشت، نخستین آثرون، ارتشتار و برزیگر ستورپرور ستوده می‌شود. این بند حکایت از کهن‌بودن این یشت می‌کند. در این بند، که سند خوبی برای پرداختن به تاریخ اجتماعی و طبقات اجتماعی است، به طبقات سه‌گانهٔ مردم اشاره شده است، که سه آتشکده به نام‌های آذرِ فَرَنْبَغ (بخش دوم)، آذرِ کُشَنَسپ (بخش دوم) و آذرِ بُرَازین مهر (بخش دوم) به آن‌ها اختصاص دارد. در بند ۱۷ یسنا ۱۹، طبقهٔ پیشه‌وران نیز به این سه طبقه افزوده شده است و این امر نشان می‌دهد که فروردین یشت کهن‌تر از یسنا ۱۷ است. در این جا زرتشت، پهلوانِ سراسرِ زندگیِ خوش و نخستین آموزگارِ سرزمین‌ها، سرورِ هر سه طبقه خوانده شده است.^۵ در بند ۹۵، اگر برداشتمان درست باشد، به نشانهٔ کمرنگی برمی‌خوریم از نقش مهر در زمان پیش از زرتشت و پس از او:

از این پس مهر فراخ‌چراگاه، فرمانروایان کشور را نیرو بخشد و آشوب‌ها را فرو نشاند...

سپس فروشی گروهی از نامداران و یلان روزگاران از یاد رفته، مانند کی‌گشتاسپ،

۱- بندهای ۵۹ تا ۶۲.

۲- بند ۶۷.

۳- بند ۴۹؛ از این روی است که جشن نوروز را فروردین نامیده‌اند. باور به فرود آمدن فروشی‌ها در پایان هر سال سبب شده است که ایرانیان باستان و زرتشتیان، هر سال ۵ روز پیش از پایان سال، به خاطر ششمین گهنبار و پنج روز پس از پایان سال به خاطر پنجهٔ کبیسه، روی هم ۱۰ روز میزبان فروشی‌ها باشند. ایرانیان باستان با شیر و پوشاک از فروشی‌های خاندان خود پذیرایی می‌کردند و با افروختن آتش و ساختن تنورهٔ دود بر بام‌ها، فروشی‌ها را به خانه‌های خویش می‌خواندند و راهنمایی می‌کردند. فروشی‌ها دود خانه‌های خود را می‌شناسند و به سوی دودمان خود می‌شتابند. و از اینجا است که واژه‌های دوده و دودمان پدید آمده‌اند!

۴- زندهٔ میرا، نخستین انسان در باور ایرانیان باستان.

۵- بندهای ۸۸ تا ۹۰.

زریر، پشوتن و اسفندیار، جاماسپ، ثریته، گرشاسپ، استوت اِرتَه (سوشیانت)، جم (جمشید)، فریدون، اوشنر، منوچهر، کی قباد، کی کاوس، سیاوش، کی خسرو، گرشاسپ، هوشنگ، پوروچیستا، هوتس (آتوسا) ستوده می‌شود.^۱ نکته جالب توجه این که در کنار ستایش فروشی پاک زنان و مردان سرزمین‌های ایرانی، فروشی پاک زنان و مردان سرزمین‌های تورانی نیز ستوده می‌شوند.^۲ و در میان نام‌های یاد شده، هیچ نامی از باختر خراسان یا فراتر از آن نیست. در بند ۱۴۸ نیز اشاره کمرنگ می‌شود به هم‌سخنی با زرتشت. البته امکان مجازی بودن این اشاره بیشتر از حقیقی بودن آن است:

ما از زرتشت شنیدیم که او خود، نخستین و بهترین آموزگار دین اهورایی است.

در فروردین یشت نشانی از پرداخت‌های ناخوشایند و ندیداد به چشم نمی‌خورد و گرایش به نشان دادن جلوه‌های زیبای طبیعت، آنچنان استادانه و ظریف انجام گرفته، که هیچ کوششی محسوس نیست:

این زمین را می‌ستایم.

این آسمان را می‌ستایم.

همه چیزهای خوب میان زمین و آسمان را می‌ستایم.

روان جانوران سودمند دشتی را می‌ستایم.

بشود که فروشی‌های نخستین آموزگاران کیش با خشنودی به این خانه بخرامند.

بشود که فروشی‌ها در این خانه خشنود شوند و ما را پاداش نیک و آمرزش سرشار

بخواهند.

بشود که آنان از این خانه خشنود بازگردند.

بشود که آنان سرودهای ورجاوند و آیین‌های نیایش ما را به اهورمزدا و امشاسپندان برسانند.

مبادا که آنان گله‌مند از مزدپرستان، از این خانه دور شوند.^۳

بهرام یشت

این یشت دربارهٔ وِرِثْرَغَنَه^۴، ایزد رزم و پیکار و پیروزی است. بهرام نیز، مانند مهر، پاسبان پیمان در ایران باستان است. بهرام، که نزد زرتشتیان امروز در مقام ایزد مسافران

۲- بند ۱۴۳.

۱- بندهای ۹۹ تا ۱۴۱.

۴- پهلوی: وهران، وهرام؛ فارسی: بهرام.

۳- بندهای ۱۵۳ تا ۱۵۷.

شخصیت ارجمندی دارد، همزاد ایندره با لقب وَرْتَرَه-هَن (دشمن‌کش)، ایزد پهلوانی هند باستان است و از این روی پیشینه‌ای هندوایرانی و آریایی دارد. مارس^۱ در ادب لاتینی نیز پروردگار جنگ است. بهرام در آوردگاه‌ها می‌پاید تا پیمان‌شکنان مهر و خوارشماران رَشَن را مجازات کند^۲. در میدان نبرد هم‌آوردان برای پیروزی به بهرام‌روی می‌آورند. ظاهراً ساسانیان با ۵ شاه بهرام نام، برای این ایزد اعتبار خاصی قابل بوده‌اند^۳.

کهن بودن بهرام‌یشت، که از ۲۲ کرده و ۶۴ بند درست شده است، سبب شده که این یشت از نظر ترجمه یکی از دشوارترین یشت‌ها به شمار آید. محتوای بهرام‌یشت را می‌توان از نظر موضوع بحث به ۵ بخش تقسیم کرد:

از بند ۱ تا ۲۷ درباره ویژگی‌های ایزد جنگ و پیروزی است. بهرام، که نیرومندترین، پیروزمندترین، فرهمندترین، نیک‌ترین، سودمندترین و درمان‌بخش‌ترین است^۴، خود را به ۱۰ پیکر گوناگون به زرتشت می‌نمایاند، که هر پیکر نماینده یکی از صفات اوست: پیکرهای باد شتابان زیبا، ورزای زیبای زرین‌شاخ، اسب سپید زردگوش و زرین‌لگام، شتر سرمست گازگیر جست‌وخیزکننده تیزتک و باهوشی، که چشمان تیزبینش در شب تیره از دور می‌درخشد و از دهان کف سپید می‌پاشد و با پاها و زانوان خوب مانند فرمانروایی یگانه پیرامون خود را می‌نگرد، گراز نرینه تیزچنگال و تیزدندان و تکاور آماده جنگ، که به یک زخم بکشد، جوانی ۱۵ ساله تابناک روشن‌چشم زیبایی با پاشنه‌های کوچک، مرغ شکاری وارغنه، که در میان پرندگان، تندترین و در میان بلندپروازان، سبک‌پروازترین است و سپیده‌دمان با شهر آراسته به پرواز درمی‌آید و از بامدادان تا شامگاهان در جست‌وجوی خوراک است، قوچ دشتی زیبایی با شاخ‌های پیچ در پیچ، بز نر دشتی شاخ‌تیز و سرانجام مرد دلیر و رایومند زیبا، با دشته زرکوب و آراسته به زیورهای گوناگون^۵.

از بند ۲۸ تا ۳۳ درباره بهره‌مند شدن زرتشت از پیروزی مادی و معنوی است. بهرام

۱- ستاره مریخ یا بهرام.

۲- نک: Darmesteter, Le Zend-Avesta II/506.

۳- بند ۳.

۴- بندهای ۲ تا ۲۷.

به زرتشت، تخمه بارور، نیروی بازو، تندرستی و پایداری تن و هم‌چنان بینایی تیزی داد، که بتواند چون ماهی «گره» خیزابی را به کوچکی مویی در رود رنگهای دورکرانه، در ژرفای هزاربالای آدمی ببیند، و بینایی اسب داد، که در شب تیره و بی‌ستاره و پوشیده از ابر بتواند بر زمین موی افتاده از یال یا دم اسبی را باز شناسد. و بینایی کرکس زرین‌طوقی داد که پاره‌ای گوشت را به اندازه مشت، هرچند در بزرگی چون سر سوزنی درخشان بنماید، از دور باز می‌شناسد.

در بندهای ۳۴ تا ۴۱ از تعوید مرغ شکاری وارغنه سخن رفته است. اگر کسی استخوانی یا پری از این مرغ دلیر را با خود داشته باشد، هیچ توانایی او را از جای نتواند کند و کشت.

از بند ۴۲ تا ۴۶ درباره نقش وارغنه در میدان نبرد است.^۱ در قسمت پنجم، بندهای ۴۷ تا ۵۶، به شیوه خشنودسازی ایزد بهرام در ایران، برای ایمن ماندن از آسیب و گزند اشاره شده است. اگر مردمان به بهرام نیاز شایسته پیشکش آورند، سیلاب و بیماری و گردونه‌های دشمن با درفش‌های برافراشته به سرزمین‌های آریایی (ایرانی) راه نیابند. بندهای مانده، یعنی بندهای ۵۷ تا ۶۱ درباره هوم است و در بندهای ۶۲ و ۶۳، که به نظر گلندر بندهای افزوده است، دوباره سخن از نیروی بهرام در جنگ است. روی هم رفته بهرام یشت یکی از شاعرانه‌ترین و سرزنده‌ترین یشت‌های اوستا است و برای مطالعه درباره باورهای مردم باستانی و برداشت آنان از جهان و پیرامون خود از غنای ویژه‌ای برخوردار است.^۲

رام‌یشت

رام‌یشت از ۱۱ کرده و ۵۷ بند درست شده است. این یشت، با توجه به شیوه نگارش، نسبتاً جوان به نظر می‌آید. بر خلاف انتظار، در رام‌یشت که به نام «رام» ایزد باد (ویو)،

۱- به گمان بند ۲۹ اشاره به تخمه زرتشت در دریاچه کیانسیه دارد.

۲- نک: بخش دوم: آله.

۳- نک: پورداوود، یشت‌ها، ۱۱۹/۲-۱۱۲؛ Lommel, Die Yašts, 130-135؛ همچنین بخش دوم: ایزد بهرام.

نگهبان بیست و یکمین روز هر ماه، است اشاره‌ای به نام خود ایزد نشده است. بُندهش می‌نویسد^۱، بدان روی رام خوانده شود که رامش بخش به همه آفرینش است. در این جا نیز گروهی از نام‌داران اساطیری حضور دارند، اما با تفصیل‌هایی که در جاهای دیگر به چشم نمی‌خورند. هوشنگ پیشدادی در پای کوه البرز به فلز پیوسته (؟)، بر تخت و بالش زرین چشم و فرش زرین، برسم گسترده در برابر، رام را می‌ستاید، تا دیوان مَزَنَدَری و وَرَنَه را برافکند^۲. تهمورث زیناوند نیز با همان حال او را می‌ستاید، تا بر جادوان و پریان چیره شود و اهریمن را به پیکراسبی در آورد و سی سال سوار بر او تا دو کرانه زمین تاخت آورد^۳. جمشید خوب‌رَمه در پای کوه بلند سراسر درخشان او را ستایش می‌کند، تا در میان مردمان هورچهر باشد و به شهریاری خویش جانوران و مردمان را بی‌مرگ و آب‌ها و گیاهان را نخشکیدنی و خوراک‌ها را ناکاستنی کند^۴. هر سه نامور کامیاب می‌شوند. اژی‌دهاک می‌خواهد همه هفت کشور را از مردمان تهی کند و کامیاب نمی‌شود^۵. فریدون او را می‌ستاید، تا بر اژی‌دهاک چیره شود، و گرشاسپ دلیر، در آبشار رنگها، او را می‌ستاید، تا به کین خواهی برادرش اورواخشیه، هیتاسپ را بکشد و تن او را به گردونه خود بکشد، هر دو کامیاب می‌شوند. اورواساز بزرگ در جنگل سپید او را ستایش می‌کند، تا کی خسرو، پهلوان سرزمین‌های آریایی (ایرانی) او را نکشد، کی خسرو او را در همه جنگل ایرانیان برمی‌افکند. هوش، دارنده برادران بسیار از خاندان نودریان او را می‌ستاید، تا در خانه کی‌گشتاسپ، گرامی و دوست داشتنی باشد، اندر وای زبردست او را کامیاب می‌کند^۶.

رام، به معنی رامش و آرامش، طرف توجه دوشیزگان نیز قرار دارد. دوشیزگان برای یافتن شوهران خوش‌رفتار و فرزندان دانا و خوش‌سخن از او کمک می‌خواهند و

۱- ص ۱۱۱؛ همچنین: در میان مینوان، ارتشتاران سالاری را به خویشکاری دارد. روان پرهیزگاران را چون به چینودپل گذرند، رام (وای نیکو) دست بگیرد و به جای سزاوار خویش برد.
۲- بند ۸.

۳- بند ۱۲.

۴- بندهای ۱۵ و ۱۶؛ به گمان جان‌مایه بند ۱۶ از داستان ور جمکرد است.

۵- بندهای ۲۰ و ۲۱.
۶- بندهای ۷ تا ۳۷.

کامیاب می‌شوند.^۱ بُندهش رام را با ویو یکی می‌داند.^۲
 رام یشت ۱۱ کرده و ۵۷ بند دارد. کریستن سن^۳ این یشت را بازمانده‌ای از یک یشت
 قدیم در ستایش ویو می‌داند. به نظر او بندهای ۶ تا ۳۷ از یشتی قدیم بوده و کاملاً دست
 نخورده است، اما به آن مقدمه و مؤخره‌ای با زبانی سست افزوده‌اند. به هر روی
 رام یشت نیز برای پردازنده به اساطیر ایران سودمند است.

دین یشت

دین به معنی تشخیص معنوی، یا درونی (وجدان) و قانون نیز یشتی کوتاه در ۱۷
 کرده و ۲۰ بند دارد. در همه بندهای این یشت طرف ستایش و نیایش، دانش مزدا
 آفریده است. جمله‌های کوتاه و بی‌وزن و ساده دین یشت نشان از متأخر بودن آن دارند.
 فقط بندهای ۶ تا ۱۳، به ویژه بندهای ۶ و ۷ شباهتی به یشت‌های قدیم دارند که ظاهراً
 از بندهای ۲۸ تا ۳۲ بهرام یشت تقلید شده‌اند.^۴

زرتشت از دانش می‌خواهد، که او را نیرو در پاهای، شنوایی در گوش‌ها، توان در
 بازوان و تندرستی و پایداری تن بخشد و او را چنان نیروی بینایی‌ای ارزانی دارد که
 اسب داراست، و می‌تواند در شب تیره، اگر چه باران بیاید و ژاله و تگرگ فروریزد،
 مویی از یال یا دم اسب را که بر زمین افتاده بازشناسد.^۵

در دین یشت، گفت‌وگوی زرتشت با دانش چنان زیبا و بی‌شایبه است که گویی به «گپ
 زدن» دوستانه دو انسان حاضر گوش فرامی‌دهیم. زرتشت از جای برمی‌خیزد و شتابان از
 خانه بیرون می‌آید و به دانش می‌گوید:

«اگر تو پیش از من می‌روی چشم به راه من بمان،

و اگر از پس من می‌آیی به من پیوند!

بیا تا آشتی کنیم!

همان گونه که راه‌ها را پایانی خوش است،

۲- نک: Darmesteter, Le Zend-Avesta II/579.

۱- بندهای ۳۹ تا ۴۱.

۴- مزداپرستی در ایران قدیم، ۱۳۴.

۳- مزداپرستی در ایران قدیم، ۱۳۴.

۵- بند ۱۰.

و می‌شود در کوه‌ها گذرگاه‌های خوب پیدا کرد،
و از جنگل‌ها به آسانی گذشت،
و رودهای ناوتاک را به خوشی پشت سر گذاشت»^۱

آرت یشت

آرت یا آرد (اوستایی: اشی) در آیین زرتشت ایزد نگهبانِ دارایی است. آرت یشت از ۱۰ کرده و ۶۲ بند تشکیل یافته است. همهٔ خوشی‌ها و لذت‌ها، شکوه و نعمت و سازش و آرامش، غذای فراوان و گوناگون، آذوقه و ذخیرهٔ بسیار در انبار، بوهای خوش و بستری با بالش‌های آراسته و خانه‌های خوب و استوار، ستوران و گله و ایوان‌های زیبا، زنان و دختران نیکو، با دست‌بند و خلخال و طوق و کمر بند آراسته و اسبان تیزتک و گردونه‌های خروشنده و نیزه و تیر و همچنین شترهای کوهان‌بلند و زر و سیم و جامهٔ ارزنده از آن خاندان مرد پارسایی می‌شوند که فرشتهٔ آرت از او خوشنود باشد.^۲

بندهای ۱۵ تا ۲۲ نیز که بسیار زیبا سروده شده‌اند، دربارهٔ گفت‌وگوی زرتشت است با این فرشته.

بندهای ۲۳-۵۲ دربارهٔ ستایش و نیایش نامداران و شاهان از آرت است. بندهای ۵۴-۶۲ در ستایش آرت است. بندهای ۵۵-۵۶ دربارهٔ رقابت تورانیان و ایرانیان است.

بندهای ۵۷ تا ۵۹ مانندی‌هایی با وندیداد دارند و از لطافت یشت‌ها برخوردار نیستند. در این بندها به زنانی اشاره می‌شود که پیش از زایمان جنین را می‌افکنند و یا پنهان از شوهر خود، با مرد دیگری پیوند جنسی دارند و فرزندی را که از این راه می‌یابند، به دروغ فرزند شوهر خویش وانمود می‌کنند و یا فریفتن دختری شوی ناگزیده و آبتن کردن او.

اشتاد یشت

این یشت کوتاه که تنها از ۹ بند تشکیل شده است، به نام اُشتاد یا آژشتات (راستی

داد)، ایزدبانوی راستی و راهنمای مینویان و جهانیان است. روز رستاخیز، رشن روانِ درگذشتگان را می‌شمرد و اشتاد و زامیاد آن‌ها را به کفه ترازو می‌گذارند. همچنین هنگامی که مردگان در روز واپسین، برای سنجش نیک و بد کردار خود بر سر پل چینوت حاضر می‌شوند^۱، اشتاد در امر سنجش گناهان و نیکی‌ها نقش مؤثری دارد^۲. با این که این یشت به نام اشتاد است، در آن هیچ اشاره‌ای به خود اشتاد نمی‌شود. به احتمال زیاد قسمت‌هایی از این یشت از میان رفته‌است. همچنان که تفسیر پهلوی این یشت نیز از میان رفته‌است.

در سنگ‌نبشته داریوش در بیستون^۳ واژه اکدی "دی - نه - ا - تو" (قانون‌ها) در ترجمه متن فارسی باستان به اکدی، برابر ارشئات انتخاب شده است (هرتسفلد، 286؛ نیز نک: گرشویچ، 286). با تکیه بر قدمت این سنگ‌نبشته (حدود ۵۲۰ ق م) می‌توان به میزان اعتبار و همچنین قدمت باور به این ایزدبانو پی برد.

تنها در بند ۲ اشتاد یشت، دو بار به ترکیب آرش - اوخَد (پهلوی: گوش راست = سخن راست) برمی‌خوریم. آرش به معنی راستی، بخش نخست ارشئات یا اشتات و اشتاد است^۴. علاوه بر این از تکیه‌ای که در بند هشتم بر راستی می‌شود، می‌توان گفت، که این یشت از نظر محتوا با شخصیت ایزدبانو اشتاد هماهنگ است. اشتاد جز ایزدان دیگر، با ارته (اشه)، فضیلت ("یسنا"، هات 16، بند 6) در پیوند است. یک بار در "ویسپرد"، ارشئات برابر دین آمده است که "گیتی بر فرازید و گیتی پیروراند و به گیتی سود رساند، آن دین مزد یسنا" (کرده 7، بند 2؛ نیز نک میلز، 345). لومل اشتاد یشت را به سه بخش تقسیم می‌کند (ص، 167) اما با توجه به کوتاهی این یشت، یک چنین تقسیم‌بندی خالی از فایده است.

اشتاد جز ایزدان دیگر، با ارته (اشه)، در پیوند است^۵. در اشتاد یشت سخن از آفرینش فرّ ایرانی است^۶ و آفرینش ارته، یاری‌دهنده راستی^۷ و بارور ساختن تِشتر کوه‌ها و

۱- بُندهش، ۱۱۷.

2- Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II/611; Gray, 137.

3- DB, 4, 64; Kent, *Old Persian*, 129.

4- Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 205.

۶- بندهای ۱، ۲، ۵ و ۸.

۵- یسنا ۱۶، بند ۶.

۷- بندهای ۳ و ۴.

رودهارا، برای نشو و نمای گیاهان زیبا. روی هم‌رفته بندهای ۴-۶، از سرودهای زیبای آیین زرتشت‌اند و از همین روی در نیایش‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرند.

اشتاد نیز مانند ایزدان دیگر گیاه منسوب به خود را دارد و آن آلاله است (بند هشت، ۸۸). بر خلاف خود اشتادیش، در بخش‌های دیگر اوستا ("یسنا" هات ۱، بند ۷)، "ویسپرد" (کرده ۲، بند ۷)، "مهریش" (بند ۱۳۹)، "هفتن امهرسپند یش" (بندهای ۵ و ۱۰)، "سروش یش" (بندهای ۱۶ و ۲۱) و "سی‌روزه کوچک"، بند ۷ و "سی‌روزه بزرگ"، بند ۲۶، پیکر اشتاد فزاینده خوبی و خواسته و رساننده سود، ستایش می‌شود.

از زیارتگاه‌ها و یا نیایشگاه‌های زرتشتیان برای ایزد اشتاد در گذشته اطلاعی نداریم. در حال حاضر زیارتگاه شاه اشتاد ایزد، در گبر محله کرمان، مستقیماً به نام این ایزد است (سروشیان، ۲۰۹) و زیارتگاه دیگری نزدیک مریم آباد یزد به نام سنی پیر وجود دارد که روز اشتاد، روز زیارت این محل است (همان‌جا، ۲۰۶). بویس زیارتگاه دیگری را که در شریف آباد یزد قرار دارد، زیارتگاهی در ارتباط با اشتاد می‌داند ("پایگاه ۲..."، ۸۷). #192

زامیادیش

این یش با ۱۵ کرده و ۹۶ بند، که پورداوود^۱ آن را به درستی کهن‌ترین قصیده رزمی ایران نامیده است، آکنده از امید و نوید است. جز ۸ بند نخست این یش که اشاره به نام کوه‌ها است، در بقیه سخن بیشتر از فرّ ایرانی و فرّ کیانی است. در حقیقت کرده اول از بند نهم آغاز می‌شود.

۸ بند آغازین زامیادیش را باید نخستین متن مربوط به جغرافیای تاریخی ایران، به ویژه ایران گم‌شده، به شمار آورد: پس از البرز بلند که نخستین کوهی است که از این زمین برکشیده و همه سرزمین‌های باختری و خاوری را فرا گرفته است و به دنبال نام ده‌ها کوه اساطیری و تاریخی، به دوهزار و دوست و چهل و چهار کوه دیگر نیز اشاره شده است. پیداست که هر یک از این کوه‌ها شهرت یا داستان و اسطوره‌ای را به همراه داشته، که نه سراینده از اشاره به آن‌ها بی‌نیاز بوده و نه حاملان شفاهی متن می‌توانسته‌اند

آن‌ها را فراموش کنند. سراینده با ظرافت و لطافت کم‌مانندی می‌آورد: و کوه‌هایی دیگر که از این پیش، مردمان به آن‌ها نام داده‌اند، از آن‌ها گذشته‌اند و [به آن‌ها] اندیشیده‌اند.^۱ انگاری که سراینده ناشناس هزاره‌های گم‌شده نیز مانند ما با تمام روان و جان خود در اندیشه هزاره‌ها یا سده‌های از یاد رفته بوده است!

بند ۸ زامیادیشت خود بهترین گواه چیره‌بودن سراینده به مسائل تاریخی و اجتماعی است: هر اندازه که این کوه‌ها زمین را فرا گرفته‌اند، آفریدگار به همان اندازه، آثرونان، ارتشتاران و برزیگران ستورپرور را بهره بخشیده است. به این ترتیب زامیادیشت نیز کهن‌تر از یسنا ۱۹ (بند ۱۷) است. و تکاپوی هر یک برای به دست آوردن آن. پیداست که ذخیره اساطیری و تاریخی بسیار سرشاری پشتوانه این یشت بوده و سراینده تسلط کافی به فرهنگ و تاریخ پیش از خود و کیانیان و یلان نامور ایران باستان داشته است. از این روی است که زامیادیشت را کیان‌یشت نیز خوانده‌اند. از بند ۹ تا ۴۴ تاریخ فرّ است و چگونگی دستیابی فرماندان به آن. روشن است که فرّ پیشینه‌ای دیرین دارد و در زمان سرایش زامیادیشت با اسطوره‌های کهن همراه بوده است و از نشانه‌ها چنین برمی‌آید که باور به فرّ به دوران پیش از زرتشت و زمان آریایی‌ها برمی‌گردد: اهورمزدا با آن آفریدگان را فراوان و خوب، فراوان و زیبا، فراوان و دلپذیر، فراوان و کارآمد و فراوان و درخشان پدید آورد،^۲ تا گیتی را نو کنند: پیرنشدنی، نامیرا، تباهی‌ناپذیر، ناپژمردنی، پایدار زنده و جاودان بالنده و کامروا. تا هنگامی که مردمان دیگر بار برخیزند و بی‌مرگی به زندگان روی آورد. سوشیانت پدیدار شود و جهان را به خواست خویش نو کند^۳ و دروغ به جایی که از آنجا آمده است رانده شود.^۴

فرّ دیرزمانی از آن هوشنگ پیشدادی بود، که دیرزمانی بر هفت کشور شهریاری کرد و بر دیوان و مردمان و جادوان و پریان و گوی‌های ستمکار و گرپن‌ها چیره شد و دو سوم از دیوان مَزَنَدَری و دروغ‌پرستان وَرَنَه را برانداخت. و نیز از آن تهمورث زیناوند و جم خوب‌رمه بود که پیشینه‌ای چون هوشنگ داشتند هم همچنین. به شهریاری جم، نه سرما بود نه گرما، نه پیری، نه مرگ و نه رشک دیو آفریده. تا او به

۱- بند ۶.

۲- بند ۱۰.

۳- نیز نک: بند ۸۹ از همین یشت.

۴- بند ۱۱ و ۱۲.

سخن نادرست دهان بیالود و فرّ به کالبد مرغ وارِغنه از او بیرون شتافت. جمشید در پی گسستن فرّ از او، افسرده و سرگشته همی گشت، تا از دشمنی دیوان فروماند و به زمین پنهان شد. سه بار فرّ از جمشید بگسست، تا که آن را گرشاسپ نریمان برگرفت و زور و دلیری مردانه به او پیوست. آنگاه گرشاسپ ازدهای شاخدار را بکشت، که زهرش به بلندی یک نیزه روان بود. او به هنگام نیمروز در دیگی آهنین بر پشت ازدها خوراک می پخت، تا ازدها خوی ریزان از گرما، ناگهان گرده از زیر دیگ آهنین کنار کشید و آب جوشان را پیرا کند^۱.

از بند ۴۵ تا ۵۰ ستیز میان سپندمینو (خرد مقدس) و آنگره مینو^۲ است برای به دست آوردن فرّ ناگرفتنی. شگفت‌انگیز است که هیچ‌یک به فرّ نمی‌رسد. به گمان، باور یا چیزی گم شده یا ناقص به زمان ما رسیده است. از سوی سپندمینو، بهمن و اردیبهشت و ایزد آذر و از سوی انگره مینو، اکمن و خشم خونین درفش و اژی‌دهاک و سپیتیوره، که جم را به دو نیم کرد، مأمور آوردن فرّ می‌شوند. اژی‌دهاک سه پوزه ایزد آذر را تهدید می‌کند، که اگر به فرّ دست یابد، او را نابود خواهد کرد و او دیگر نخواهد توانست که زمین را روشنایی بخشد. آذر اندیشناک از بیم تباهی زندگی، خود را واپس می‌کشد. آذر نیز متقابلاً اژی‌دهاک را تهدید می‌کند که اگر او خود را پس نکشد، او را از پی می‌سوزاند و بر پوزه‌هایش آتش می‌افروزد. اژی‌دهاک اندیشناک از بیم تباهی زندگی خویش خود را واپس می‌کشد. روشن نیست که پایان کار به کجا می‌انجامد و این، در جایی که پای سپندمینو و بهمن و اردیبهشت و ایزد آذر در میان است، شگفت‌انگیز است. به ویژه این‌که از دو سوی تنها آذر و اژی‌دهاک رو در روی می‌شوند. سپس آپم نبات تیزاسب خواستار به چنگ آوردن فرّ می‌شود، که معلوم نیست که پیروز می‌شود یا نه. سرانجام اهورمزدا به زرتشت می‌گوید، بر مردان است که خواهان به دست آوردن فرّ ناگرفتنی باشند و به دست آورنده فرّ از پاداش آثرونی بهره‌مند می‌شود^۳.

افراسیاب تورانی برای رسیدن به فرّ، سه بار جامه می‌کند و خود را به دریای

۱- بندهای ۲۶ تا ۴۴؛ همچنین نک: بخش دوم: آتش.

۲- اهریمن یا به تعبیر پورداوود خرد خبیث.

۳- بند ۵۳.

فراخکرت می‌زند و شناکنان از پی فرّ می‌شتابند، اما ناکام می‌ماند.^۱ فرّ از آن کسی است که خاستگاه شهریاری او جای فروریختن هیرمند به دریاچه کیانسیه است. چندان فرّ کیانی در اوست که می‌تواند همه سرزمین‌های انیران را برکند و در خود فروبرد. این چنین، فرّ کیانی پناه تیره‌های ایرانی است. فرّی که به کی قباد، کی آپویه، کی آرش، کی بیارش و کی سیاوش پیوست و فرّی که از آن کی گشتاسپ بود.^۲

دوباره از بند ۹۲ تا ۹۶، که بندهای پایانی زامیادیش‌اند سخن درباره اَسْتَوْتِ اِرْتَه یا سوشیانت، پسر زرتشت و پیک مزدا اهوره، نجات‌بخش جهان می‌رود، که از آب کیانسیه باگرزی پیروزی‌بخش - همانی که فریدون دلیر هنگام کشتن اژی‌دهاک داشت - برمی‌آید.^۳ او همه آفریدگان را با دیدگان خرد می‌نگرد و نگاهش سراسر جهان را جاودانگی می‌بخشد. یاران او نیک‌اندیش، نیک‌کردار، نیک‌گفتار و نیک‌دین‌اند و هرگز سخن دروغ بر زبان نمی‌رانند. خشم خونین‌درفش از برابر آنان می‌گریزد و آشه به پیروزی می‌رسد.^۴

چیره‌دستی سراینده زامیادیش از ساختار و بافت این سرود به خوبی پیداست. او مخاطب خود را، پس از گزارش درگیری‌های پهلوانان و شهریاران نامدار پاک و پلید،

۱- بندهای ۵۶ تا ۶۴. ۲- بندهای ۶۶، ۶۸، ۷۱ و ۷۲.

۳- در بُندهش (ص ۱۳۹) فریدون ضحاک (اژی‌دهاک) گرفت و بست.

۴- به گزارش بُندهش (ص ۱۴۲)، در پایان هزاره اوشیدرماه ضحاک از بند رها می‌شود. بیوراسپ آفریدگان را به دیوکامگی تباه می‌کند. در این هنگام سوشیانس، پسر زرتشت به پیدایی می‌رسد. سی‌شانه روز خورشید در بالای آسمان می‌ایستد. نخست از جهانیان مرده، گرشاسپ، پسر سام را برمی‌انگیزد، تا بیوراسپ را به گرز بزند و بکشد و از آفریدگان بازدارد. آنگاه هزاره سوشیانس آغاز شود. درباره این سه پسر زرتشت که اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس‌اند، گوید که پیش از آن که زرتشت جفت گیرد، آنگاه ایشان فره زرتشت را در دریای کیانسیه برای نگهداری به آبان فره، که ایزد اناهید است، سپردند. اکنون نیز گویند که سه چراغ در بن دریا بدرخشند، که به شب دیده می‌شوند. یکی یکی را از ایشان چون زمانه فرارسد، کنیزکی برای شستن سر به آن آب کیانسیه شود و او را فره در تن پیامیزد و آستن شود. ایشان (سه پسر زرتشت) یکی یکی به زمانه خویش زاده شوند. در بند ۶۲ فروردین‌یشت، به جای فرّ، می‌آید که ۹۹۹۹۹ فروشی اشونان و پارسایان از تخمه زرتشت نگاهبانی می‌کنند. به هر روی، با توجه به کهن بودن فروردین‌یشت و زامیادیش، دور نیست که اندیشه و باور نجات‌بخشی جهان از ایران به آسیای مقدم راه یافته باشد.

برای به دست آوردن فرّ ناگرفتنی، ناگهان، اما به آرامی با مسأله نجات بخشی جهان و موجود موعود روبه‌رو می‌کند. به این ترتیب سوشیانت موعود نقطه اوج دلاوری‌های مردانه و انسانی می‌شود. این همه ظرافت در گماردن اندیشه به راستی حیرت‌آور است. شاید بتوان نشانه‌های نازک‌تر از مویی از یل‌پروری و نمایش‌های غافل‌گیرکننده فردوسی را در زامیادیشْت یافت! زامیاد یشت بزنگاهی بی‌مانند از کمال آدمی برای طرح مسأله است و جا دارد که در آموزش سبک‌شناسی از آن استفاده شود.

هوم‌یشت

هوم‌یشت با ۳ بند یکی از کوتاه‌ترین یشت‌ها است، اما یسناهای ۹، ۱۰ و ۱۱ (بندهای ۱-۱۲) نیز هوم‌یشت نامیده می‌شوند و بندهای هوم‌یشت اصلی نیز از یسناهای ۹ و ۱۱ برداشته شده‌اند. به گمان، این یشت برای تطهیر هوم سروده شده است. در یسنا ۹ به ستابندگان پیشین هوم اشاره می‌شود که به پدر زرتشت پایان می‌یابند. در یسنا ۱۰ از گیاه هوم و به عمل آمدن آن در کوه‌ها و دره‌ها و شیوه جمع‌آوری و افشردن آن اشاره می‌شود. پیداست که این یسنا ریشه‌ای آریایی و پیش‌زرتشتی دارد که در این جا هیأتی زرتشتی یافته است.

وَنَدِیشت

وَنَدِ (وَنَت) یشت آخرین و کوتاه‌ترین یشت است که تنها دو بند دارد. ستاره و نند در این یشت در مقام دورکننده حشره‌های موذی ستوده شده است.

خرده اوستا (خورتک اوستاک) یا اوستای کوچک

خرده اوستا را، بر خلاف معمول، نمی‌توان و نباید بخشی از اوستا شمرد. این کتاب کوچک جنگی است از پاره‌های گوناگون اوستا، که برای نیایش‌های روزمره، روزهای متبرک سال و دیگر جشن‌های مذهبی زرتشتیان، از یسنا، ویسپرد، و ندیداد و یشت‌ها گرفته شده و متناسب با ذوق تهیه‌کنندگان، در زمان‌ها و جاهای گوناگون، فراهم آمده و

علاوه بر متن‌های اوستایی، دعاهایی نیز به پازند به آن افزوده شده است. از همین روی خرده‌اوستا دارای نسخ متفاوت است. در برخی از نسخه‌ها یشت‌ها جزء قطعه‌های خرده‌اوستا آورده شده و در بعضی دیگر فقط از چند یشت استفاده شده است، اما در همهٔ نسخ، هر مزدیشت و سروش‌یشت وجود دارند. آنکتیل دوپرون تمام یشت‌ها را با قطعه‌های خرده‌اوستا، یشت ساده نامیده است.^۱

خرده‌اوستا تنها به زبان اوستایی نیست، بلکه بیشتر آن به پازند است. تألیف خرده‌اوستا را از زمان شاپور دوم (۳۱۰-۳۷۹ م)، از آذریا مارَسپندان، می‌دانند.^۲ خرده‌اوستا با دو دعای معروف اَشْم وَهُو و یثا اَهُو^۳ آغاز می‌شود که هر دو باهم، پیرامون یا فرامون یشت نامیده می‌شوند. جز این دو و چند دعای کوچک، پاره‌های اصلی خرده‌اوستا عبارتند از:

۱. پنج‌نیایش، شامل نیایش‌های کوچکی از خورشید، مهر (میترا)، ماه، اردویسور بانو (آبان نیایش) و آتیش بهرام. بخشی از این نیایش‌ها از یشت مربوط به هر کدام گرفته شده است؛

۲. پنجگاه، برای فرشتگان موگل ۵ گاه روز و به نام‌های هاوَنگاه (از طلوع خورشید تا نیمروز، ۶ ساعت؛ رَیْتوینگاه (از نیمروز تا عصر، ۳ ساعت)؛ اُزیرینگاه (از عصر تا غروب خورشید، ۳ ساعت)؛ ایویسروثریمگاه (از غروب خورشید تا نیم‌شب، ۶ ساعت)؛ و اَشْهینگاه (از نیم‌شب تا طلوع خورشید، ۶ ساعت)؛

۳. سی روزه کوچک و بزرگ: سی روزه به تعداد روزهای ماه دارای ۳۰ بند است و هر بند به ترتیب ویژه ایزد روز خود است. سی روزه کامل، به مثابهٔ دعای آمرزش، در روز سی‌ام و در روز سی‌ام ششمین ماه و دوازدهمین ماه درگذشت کسی خوانده می‌شود؛^۴

۴. آفرینگان: نمازها و نیایش‌های زرتشتیان که در طول سال در جشن‌ها و هنگام‌های مختلف به جای آورده می‌شود. اغلب به نماز اشاره می‌شود: آفرینگان دهمان (پاکان و پارسایان) که بندهای ۲-۸ یسنای ۶۰ است و روزهای چهارم، دهم و

1- Geldner, "Avestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/8.

۲- همو، همان‌جا. ۳- نک: اَهُونَوَر.

۴- نک: پورد اوود، تحشیهٔ خرده‌اوستا، ۱۸۸.

سی‌ام و در سالگرد پس از درگذشت کسی برای بازماندگان او خوانده می‌شود و طلب رستگاری است برای فروهر پارسایان، آفرینگان گات‌ها، که آفرینگان فروردگان خوانده می‌شود و نیایشی است برای خشنودی فروهرها در ۵ روز اقامتشان در آخر سال بر روی زمین، آفرینگان گهنبار که ویژه ۵ روز جشن ۶ گهنبار است و بالاخره آفرینگان رَپتوین که نمازی است ویژه تابستان بزرگ و برای خشنودی رَپتوین. این نماز در هرمزد روز فروردین (روز ششم) و مهراسپندروزِ مهرماه (روز بیست‌ونهم) خوانده می‌شود.^۱

آبان‌نیایش (آب‌نیایش)

یکی از نیایش‌های پنجگانه زرتشتیان (خورشید، مهر، ماه، آب، آتش‌نیایش) که نیایشی است در ستایش اَرَدوِیسور اَناهیتا، ایزد آب و سرچشمهٔ مینوی آب‌های جهان. هفت‌بند نخستین اَرَدوِیسور نیایش یا اَرَدوِیسور بانو نیایش، که یکی از بخش‌های اصلی خرده‌اوستا را تشکیل می‌دهد، آبان‌نیایش خوانده می‌شود. این هفت‌بند برگرفته از بندهای نخستین آبان‌یشت و یسنا ۶۵ است. این نیایش در کنار رود و جوی، در روز دهم هر ماه که در تقویم زرتشتیان آبان‌روز نامیده می‌شود، انجام می‌گیرد^۲ و به هنگام نیایش افروختن آتش روا نیست^۳. آبان‌نیایش از واجبات دین نیست و خواندن آن به شب هنگام ناشایست است^۴. در سراسر این نیایش ستایش از ناهید (آناهیتا) که جان‌افزاست و فزایندهٔ مال و هستی و گله و رمه، پاک‌کنندهٔ نطفهٔ مردان و مشیمهٔ زنان برای زایش بهتر و آسان و بخشایندهٔ شیر به مادران ستایش می‌شود. او را اهورمزدا آفریده است برای پروراندن خان و مان. همچنین در یسنا ۶۵^۵ خواسته می‌شود تا آب از آن بداندیشان، بدگفتاران، بدکرداران و بدآزاران، بددینان و همسایه آزاران نباشد.^۶

۱- گلدنر، همان‌جا. ۲- نک پورداوود، خرده اوستا، ۱۰۴.

۳- روایات داراب هرمزد، ۳۲۵.

۴- نک: پورداوود، همان‌جا، حاشیهٔ ۱۰۴ تا ۱۰۵.

۵- بند ۷. ۶- نیز نک: آبان‌یشت، بندهای ۱ تا ۷.

پی‌نوشت بخش اول

کوشیدیم تا حدودی با اهورمزدا، زرتشت و کتابی که امروز به اوستا معروف است و روی‌هم‌رفته با آیین زرتشت، آشنا شویم. دیدیم که آیین زرتشت آمیخته‌ای است از باورهای نخستین ایرانیان هزاره‌های گم‌شده، باورهای زرتشت و برداشت‌های پس از او. و دیدیم که آشنایی با این باورها و برداشت‌ها تا چه اندازه برای شناخت تاریخ اجتماعی و رفتارهای مردم ایران گم‌شده سودمنداند. پیدا بود که فضای این تاریخ نخست از شمال خاوری ایران آغاز شده و کم‌کم به درون ایران گسترش یافته است.

در پیش‌گفتار کمی از خودمان گله کردیم که چرا به فرهنگ و تاریخ گذشته خود بی‌اعتنا بوده‌ایم و چرا همه پژوهش در این زمینه را به غربیان سپرده‌ایم. از لابه‌لای آنچه که نوشتیم، دریافتیم که این گله، با توجه به سهم ما در فرهنگ و مدنیت جهانی، چندان هم ناروا نبود. در حالی که در میدان اندیشه گام‌های نخستین و تعیین‌کننده را ما برداشته‌ایم و در گستردن میدان دید بشری کوشش‌های ارجمندی کرده‌ایم، ناروا نخواهد بود که از کندی آهنگ پویایی خود، از مقطع خاصی به این سوی، شکوه کنیم. و گرنه به قول کریستیان و ژان پالو «ایران سرزمین تبادل میان خاور و باختر است، که در آن ایرانیان چه در زمینه هنر و چه در زمینه ادبیات و علوم، به همان اندازه از دیگران مایه گرفته‌اند، که به ملل جهان مایه داده‌اند»^۱.

۱- به نقل از پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهانبینی ایرانی بر افلاطون، ۱۶.

بخش دوم



نگاهی به ایران‌شناسی

پیش‌گفتار

بی‌تردید ایران‌شناسی در سده هیجدهم با آنکتیل دوپرون و با اوستاشناسی او آغاز شد و از اواخر سده هیجدهم میلادی برای شناخت تاریخ، دین، زبان و به طور کلی فرهنگ و هنر ایران باستان در اروپا اندام گرفت. در حقیقت این ایران‌شناسان (اوستاشناسان نخستین) بودند که بیشتر از دو سده بی‌وقفه اوستا و متن‌های پهلوی در پیوند با اوستا را کاویدند و از انزوا بیرون کشیدند. جا دارد که پیش‌گفتار بخش دوم این کتاب را به ایران‌شناسی اختصاص دهیم.

تا پیدایش دانشی به نام ایران‌شناسی، هر یک از جهانگردان در سفرنامه‌های خود، کم‌وبیش و خواسته‌ونخواسته، کاری ایران‌شناسانه کرده بودند، اما این دانش، پس از این‌که با اوستا آغاز شد و شکل گرفت و کم‌کم دوره اسلامی را نیز زیر پوشش خود قرار داد، در نیمه نخست سده بیستم به اوج شکوفایی خود رسید.

با آنکتیل دوپرون، که ترجمه فرانسه اوستا را برای نخستین بار در اروپا منتشر کرد، اوستا و فرهنگ غنی ایران بر سر زبان‌ها افتاد. البته گفت‌وگوی پایان‌ناپذیری وجود دارد که یونان در سده‌های پیش از میلاد اوستا را می‌شناخته و فلسفه افلاتون به شدت زیر نفوذ آموزه‌های زرتشت قرار داشته است.^۱ واژه «مَجیک» یا «ماژیک»

۱- پانوسی در کتاب «تأثیر فرهنگ و جهانبینی ایرانی بر افلاطون» (تهران، ۱۳۵۶) به

«مغانه = جادویی»، که امروز در همه زبان‌هایی اروپایی (با تلفظ‌های گوناگون) کاربرد دارد باید در همین زمان به اروپا راه یافته باشد. از این فراتر، هر میوس گزارش کرده است که ۲۰ بار ۱۰۰ هزار بیت (بند) از اوستا به یونانی ترجمه شده است، که به این ترتیب رقم اغراق آمیز، یا شگفت‌انگیز دو میلیون بیت یا بند به دست می‌آید!

باری، با آشنایی جهان غرب در سده ۱۸ با اوستا و آیین زرتشت، تحقیقات اوستاشناسی رسماً آغاز شد و تا به امروز ادامه دارد. در حقیقت، جز آنکتیل دوپرون، سیاحان و سوداگران ماجراجو پیشگامان ایران‌شناسی بودند. در میان صدها سفرنامه‌ای که از اینان برجای مانده به آثاری برمی‌خوریم که زمینه را برای تولد و رشد ایران‌شناسی فراهم آوردند. با این‌که ایرانیان پس از اسلام، تا دو سده اخیر، شاید بیشتر از هر ملتی دست به قلم برده‌اند، متأسفانه به اوضاع و احوال اجتماعی و چگونگی روزگاری که در آن زیسته‌اند توجه کم‌تری داشته‌اند و بیشتر به سکوت گذشته‌است^۱ و خوشبختانه

→ پاره‌ای از این گفت‌وگوها اشاره کرده است. منابع این کتاب برای پرداختن به این موضوع بسیار سودمند است.

۱- نک: پانوسی، ۲۲. این دو میلیون بیت را با ۲۱ نسک اوستا برابر دانسته‌اند، اما گفته‌اند که لابد منظور از ۲ میلیون بیت، ۲ میلیون حرف بوده است، که اگر میانگین حرف‌های هر واژه ۶ باشد، ۳۳۳۳۳۳ واژه به دست می‌آید و اوستای اصلی با محاسبه وست، ۳۴۵۷۰۰ کلمه داشته است (نک: پانوسی، ۲۲ و ۲۳). پیداست که این حساب‌های سرانگشتی، تنها حسن شیفتگی را ارضا می‌کنند. برای نظرهایی از این دست، که یادآور ۱۲ هزار پوست گاو مورخان خودمان است، نخست باید مسأله دشوار خط این اوستا را حل کرد. البته می‌شود به خط آرامی اندیشید، اما تا به امروز هیچ نشانی از چنین خطی در قلمرو فرهنگی ایران، برای محدوده زمانی مورد بحث ما، به دست نیامده است. ممکن است که برداشت ما بسیاری از شیفتگان ایران باستان را برانگیزد، ولی با برانگیختگی نمی‌توان به تاریخ باستان پرداخت و آن را نوشت. از همین روی است که ما به این کتاب نام هزاره‌های گم‌شده داده‌ایم!

۲- این کم‌توجهی یا سکوت، که گریبان میراث فرهنگی را گرفته است، آبشخوری پر رمز و راز دارد. برای نمونه چگونه ممکن است که شاهد بنای یکی از زیباترین میدان‌های جهان در نصف جهان بود و نقش جهان را ندید؟ چگونه ممکن است که هر روز صدها کارگر، نقاش، نجار و گچ‌کار را دید و دم فرو بست؟ آیا پردازنده مسجد شاه، این آبی‌ترین بنای جهان، به کار بزرگ و شگفت‌انگیز خود و به کار هنرمندان هم‌کار خود، به اندازه خط لب یار شاعر زمان خود ارج

سفرنامه‌ها این کمبود را تا حد زیادی جبران کرده‌اند. از سفرنامه‌های پی‌ترو دِلا وِاله (۱۶۶۷)، شاردن (۱۷۱۱)، کِمپفِر (۱۷۱۲)، نیبور (۱۷۸۸) و موریه (۱۸۱۲) باید به نام طلایه‌داران ایران‌شناسی نام برد. این سفرنامه‌ها در کنار کارهای سیاحان اسلامی گران‌بهارترین منابع جغرافیای تاریخی‌اند. به عبارت دیگر: سفرنامه‌ها شاهره‌هایی‌اند که ما را به ایستگاه‌ها و منزل‌های پایانی هزاره‌های گم‌شده می‌رسانند.

کتابی که در سال ۱۹۲۹ شوارتز از چکیده محتوای سیاحان اسلامی، به نام «ایران در قرون وسطی در گزارش‌های جغرافیدان‌های عرب» در لیزینگ به چاپ رساند، از نخستین کارهای ایران‌شناسی به شمار می‌آید. در پی تماس اروپا با فرهنگ و دین ایران، باستان‌شناسی نیز با شیوه علمی تازه‌ای مطرح شد. نسیم ملایم بامدادی کار خود را کرده بود. هنوز دیری از انتشار اوستا نگذشته بود که ایران‌شناسان یکی پس از دیگری قدم به میدان تحقیق گذاشتند و نامداران بی‌شماری عمر پربار خود را وقف بازشناسی فرهنگ غنی ایران باستان کردند. به کمک ایران‌شناسی، شرق‌شناسی به معنی عام کلمه نیز وارد مرحله نوین و جدی خود شد. اینک اوستا فقط یک کتاب دینی مقدس نبود، بلکه دانش زبان‌شناسی نیز ناگزیر از مراجعه مکرر به این پل ارتباطی استوار میان شرق و غرب، سانسکریت و زبان‌های اروپایی شده بود.

کار بازخوانی دوران‌ساز خط میخی فارسی باستان بزرگترین دستاورد ایران‌شناسی نوپا بود. اثر بی‌نظیر کارستن نیبور، دانشمند ریاضی و مساحی، از روستای اُترندُرف شمال آلمان، که در سال ۱۷۶۴، در زمان پرآشوب کریم‌خان زند فقط دو هفته از ایران دیدن کرد و ضمن اقامتی چند روزه در تخت‌جمشید با دقت و هوشیاری بی‌نظیری تصویرهای گران‌بهایی از سنگ‌نبنشته‌ها و سنگ‌نگاره‌های آن‌جا تهیه کرد، سرانجام منجر به بازخوانی خط میخی فارسی باستان شد و پس از ۲۳۰۰ سال پرده از اسرار تخت‌جمشید برکشید.

نیبور، که با سفرنامه‌های کِمپفِر آلمانی و شاردن فرانسوی با تخت‌جمشید آشنا بود،

→ نمی‌نهاده است؟ و هیچ صاحب‌قلمی، بر سر راه خود به شیراز، هنگامی که آب زنده‌رود خنگش را در میان می‌گرفت، از دیدن کوشندگان سازنده پل خواجو تحت تاثیر قرار نمی‌گرفت؟ به هر روی این یک راز است که از بوی جوی مولیان و آینه عبرت مداین به ندرت سخن رفته است؟

در کتاب خود نوشت: «دلم می‌خواهد وقتی که در آینده یک اروپایی از تخت جمشید دیدن می‌کند، از سنگ‌نبشته‌های زیادی که در این جا وجود دارد، رونبشت تهیه کند و این رونبشت‌ها طوری باشند که آدم بتواند، مانند خود سنگ‌نبشته‌ها، در رونبشت‌ها هم یک یک حرف‌ها را از همدیگر تشخیص بدهد. کمپیفر و شاردن و دوبرین، هیچ کدام در تهیه رونبشت دقت نکرده‌اند و گمان می‌کنم همین بی‌دقتی سبب شده‌است که کسی تا کنون به خواندن این سنگ‌نبشته‌ها نپردازد». دوبرین، جهانگرد هلندی، ماه‌ها کوشید تا بتواند همراه خود تصویر بهتری از تخت جمشید به اروپا ببرد، اما کار او هم نتوانست سبب آغازی مطلوب و علمی شود. استریوز، دیگر سیاح هلندی، با تمام وعده‌هایی که در کتابش درباره‌ی درستی گزارش‌های خود داده بود، کاخ داریوش را در تخت جمشید با گنبد و آرایش‌های اسلامی رسم کرده بود. به این شیوه از دادن شاخ و برگ به موضوع نقاشی، در بیشتر نقاشی‌های اروپاییان برمی‌خوریم. برای نمونه، بیشتر لباس‌های کسانی که به تصویر کشیده شده‌اند، از واقعیت فاصله دارند. اما کارستن نیبور ریاضی‌دان که نجوم و مساحتی هم می‌دانست، توانست به تنهایی، نخستین گزارش باستان‌شناسی دقیق و علمی را درباره‌ی ایران به جامعه‌ی دانشگاهی اروپا بدهد.

به خاطر همین دقت و هوشیاری نیبور بود، که ۳۸ سال پس از دیدار ناو از تخت جمشید، در سال ۱۸۰۲ در گرماگرم اوستاشناسی، با خوانده‌شدن نخستین نشانه‌های خط میخی، راه برای خواناشدن همه‌ی نشانه‌های این خط هموار شد و سپس با خواناشدن این خط، دیگر خطوط میخی نیز خوانده شدند. به این ترتیب تاریخ پیش از اسلام ایران و غرب آسیا، به مرور و به کمک نوشته‌های یونانی و رومی، از تاریکی‌های تاریخ به روشنایی کشانده شدند. تا پیش از خواناشدن خط میخی فارسی باستان، جز اخبار نویسندگان یونانی و رومی، تقریباً چیزی از تاریخ پیش از اسلام ایران روشن نبود. گزارش‌های متنوع این مورخان همواره تحت تأثیر نوع رابطه‌ی میان شرق و غرب در زمان‌های گوناگون بود و در نتیجه نمی‌توانست خالی از بی‌طرفی باشد. با رخنه‌ای که ایرانیان تا آتن، قلب دموکراسی یونان، کرده بودند، انتظار هم نداریم که گزارش‌های یونانیان دوستانه باشد. دیگر نقص این نوشته‌ها این بود که در آن‌ها بیشتر درباره‌ی چیزهایی گزارش شده‌است که نویسندگان با آن‌ها تماسی مستقیم یا غیرمستقیم داشته‌اند. برای نمونه

در این نوشته‌ها تقریباً چیزی دربارهٔ اوضاع اقتصادی یا دربارهٔ شرق ایران نمی‌بایم. همچنین با خوانا شدن خط میخی فارسی باستان و به دنبال آن دیگر خطوط میخی، مانند خط میخی بابلی، آشوری و ایلامی، شکاف‌های موجود در میان بخش‌های گوناگون تاریخ خاور نزدیک هم پر شد. علاوه بر این، طرح‌های بسیار جالبی که نیبور از نگاره‌های گوناگون تخت جمشید تهیه کرده بود، زمینه‌کاری شد برای باستان‌شناسان پس از نیبور. نیبور نخستین سیاحی بود که سفرنامه‌اش بیشتر به یک گزارش باستان‌شناسی می‌مانست تا سفرنامه‌ای معمولی. او دانشمندان باستان‌شناس و زبان‌شناس زمان خود و زمان‌های آینده‌اش را متوجه تخت جمشید کرد.

با این همه و با وجود این که کارهای ارجمندی دربارهٔ اوستا انجام گرفته بود، هنوز ایران‌شناسی در آغاز راه خود بود. وقتی که پیتر و دلا واله، سیاح ماجراجوی ایتالیایی، در سال ۱۶۲۱ از فسا و داراب می‌گذشت چنین می‌انگاشت که داراب ساسانیان همان پاسارگاد هخامنشیان است. با جیمز موریه (۱۷۸۰-۱۸۴۹)، سیاح و سیاستمدار انگلیسی و نویسندهٔ ماجراهای حاجی‌بابای اصفهانی در سال ۱۸۲۴، که در سفرهای سیاسی خود به ایران، توجه زیادی به آثار باستانی ایران نشان داد، برای نخستین بار نظر باستان‌شناسان و مورخان به طور جدی متوجه آثار باستانی ایران شد. موریه نخستین اروپایی بود که در سال ۱۸۰۸ از شاپور ساسانیان دیدن کرد و دربارهٔ آثار باستانی این شهر، که تا آن زمان توجه جدی کسی را به خود جلب نکرده بود، گزارش‌های ارزشمندی تهیه کرد. موریه در تخت جمشید، به امید دست یافتن به آثار و اشیاء باستانی، دست به حفاری زد و در مغارهٔ شیخ علی (مغارهٔ حاجی‌آباد) موفق به یافتن چند سنگ‌نبشتهٔ پهلوی شد. او همچنین در راه اصفهان، در مشهد مرغاب، با دیدن قبر مادر سلیمان (آرامگاه کورش بزرگ) به درستی نظر داد، که آرامگاه مشهور به قبر مادر سلیمان بایستی آرامگاه کورش باشد. تا این تاریخ هنوز دانشمندان غربی بر این گمان بودند که پاسارگاد را باید در فسا جست. موریه در همدان نیز به مقر تابستانی هخامنشیان دست یافت. در سال ۱۸۱۱ ویلیام اوزلی، برادر سرگور اوزلی، که خود خاورشناس بود، همراه موریه از ویرانه‌های شاپور و تخت جمشید و فسا و داراب دیدن کرد. ویلیام اوزلی به سبب اطلاعات گسترده‌ای که دربارهٔ تاریخ و همچنین آثار باستانی ایران داشت، بیشتر از

همهٔ اسلاف خود تحقیق کرد و با این‌که با یک اثر ۳ جلدی کمک شایانی به جهان نو ایران‌شناسی کرد، با فروتنی نتیجه کار گرویتفند را، که نخستین بازخوانندهٔ چند واژهٔ فارسی باستان در سال ۱۸۰۲ بود، برتر از آن خود خواند. اثر ۳ جلدی این ایران‌شناس کمی پس از نوشته‌های موریه و چند سالی پیش از کتاب‌های فریزر به چاپ رسید. بدون تردید آثار این سه مرد سخت‌کوش، که مدت‌ها مرجع دانشمندان ایران‌شناس بود نیز در گشودن راه پرابهام مورخان و باستان‌شناسان ایران‌شناس نقش بسیار ارزنده‌ای داشت.

کر پورتر، که پیش از انتشار جلد دوم کتاب موریه در ایران به سیاحت و پژوهش پرداخته بود، آثار اوزلی و موریه را تصحیح و تکمیل کرد. کر پورتر با تهیهٔ رونوشت از گنج‌نامهٔ همدان^۱، که قبلاً وسیلهٔ اوزلی، سرهنگ استوارت و ویدال رونویسی شده بود، با خود اطلاعات جالب‌توجهی به اروپا برد. در این میان، همان‌گونه که اشاره شد، نخستین نشانه‌های خط میخی فارسی باستان، در اروپا شناخته شده بودند و دانشمندان مورخ و باستان‌شناس که در پی پایتخت هخامنشیان بودند و نگاهشان بر پیرامون چهل منار و دشت مرغاب دوخته مانده بود، می‌توانستند از آثار سیاحان کنجکاوی مانند کر پورتر استفاده‌های زیادی ببرند.

کر پورتر ۲۰۰ صفحه از کتاب خود را، همراه ۴۵ تصویر نسبتاً بزرگ، به تخت جمشید و پاسارگاد تخصیص داده بود. این دانشمند نیز قبر مادر سلیمان را، با قاطعیت آرامگاه کورش معرفی کرد. چنین شد که محل واقعی پاسارگاد، پایتخت کورش، کشف شد.

شارل تکسیه (۱۸۰۲-۱۸۷۱)، معمار، باستان‌شناس و زمین‌شناس فرانسوی، که در سال ۱۸۳۸ به ایران آمد، همان اندازه که به آثار باستانی ایران توجه داشت، متوجه معماری اسلامی ایران نیز بود. تکسیه در مدت اقامت خود در ایران کوشید تقریباً از همهٔ آثار باستانی تا آن زمان شناختهٔ ایران دیدن کند. او وقتی که با اثری هنری رو به رو می‌شد، همهٔ ریزه‌کاری‌های آن را با موشکافی بررسی می‌کرد و سپس به تهیهٔ طرح و نقشه می‌پرداخت. از این روی دستاوردهای تکسیه برای ایران‌شناسی بسیار پر بار و سودمند بودند.

تکسیه در تخت جمشید جزء جزء دیده‌های خود را اندازه گرفت و با رعایت قواعد و قوانین باستان‌شناسی جدید، آن‌ها را روی کاغذ آورد. این دانشمند پس از فراغت از کار تخت جمشید همه سنگ‌نگاره‌های نقش‌رستم را به دقت مورد مطالعه قرار داد و از آن‌ها طرح تهیه کرد. تکسیه نخستین کسی بود که با دستیابی به آثار نقاشی، به وجود و استفاده از این هنر در آثار باستانی اشاره کرد. او همچنین در نودان شاپور طرح زیبایی از مجسمه ۸ متری شاپور تهیه کرد. پیش از او، در سال ۱۸۱۷، جانسون، که از راه هند به انگلستان باز می‌گشت، همراه تصویری از مجسمه شاپور، اطلاعاتی در باره محل داده بود. تکسیه می‌خواست در خوزستان به بررسی‌های باستان‌شناسی خود ادامه دهد، اما به سبب اوضاع آشفته منطقه، نه تنها قادر به رفتن به خوزستان نشد، بلکه در بهبهان با همراهان خود دستگیر شد و پس از مدتی کوشش از راه بندر دیلم، در حالی که یادداشت‌ها و طرح‌های پرارزشی برای ایران‌شناسی به همراه داشت، ایران را ترک گفت. نتیجه این سفر پر مخاطره در سال‌های ۱۸۳۹ و ۱۸۵۲ در ۲ مجلد در پاریس منتشر شد.

دو سال پس از تکسیه، در سال ۱۸۳۹، فلاندین و کوست، از سوی آکادمی نوشته‌ها و ادبیات هنری فرانسه، رسماً برای تهیه رونبشتی از متن سنگ‌نبشته بیستون و تهیه گزارش کافی درباره این اثر ممتاز باستانی به ایران آمدند. فلاندین و کوست، به سبب ارتفاع زیاد صخره دیوارمانند بیستون، قادر به بالا رفتن از آن نشدند و در ماه ژوئن ۱۸۴۰، بی‌آن‌که رونبشتی تهیه کرده باشند و بی‌آن‌که دانسته باشند که ۵ سال پیش از آنان راولینسون به میل و اراده شخصی، از صخره صعب‌العبور بالا رفته و از نزدیک، ۲۰۰ سطر از سنگ‌نبشته را رونویسی کرده است، به کرمانشاه بازگشتند و در گزارش خود نوشتند «آنچه از دستشان برمی‌آمد کرده‌اند». تصویرهایی که فلاندین و کوست از آثار باستانی فیروزآباد، سروستان، قلعه ضحاک در فسا و داراب تهیه کردند، اگر هم تازگی نداشتند، بسیار کامل بودند و به ایران‌شناسان در رسیدن به نتایج علمی بهتر فرصت بیشتری دادند. دقت عمل فلاندین و کوست در تخت جمشید ارجمندتر از همه کارهای آن‌ها است. آن‌ها در این جا، پس از کنار زدن قسمتی از آوار، موفق به تهیه دقیق‌ترین طرح‌ها از سنگ‌نبشته‌ها و سنگ‌نگاره‌ها شدند و به این ترتیب دست زبان‌شناسان بیشتر از هر زمان دیگری در بازخوانی سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان، بر اساس ذخیره مکتوب

تخت جمشید، باز شد. فلاندن علاوه بر کتاب یاد شده، در سال ۱۸۵۱ حاصل کارهایش را در ۲ مجلد در پاریس منتشر کرد. طرح‌هایی که فلاندن و کوست در تخت جمشید تهیه کرده‌اند آن قدر دقیق بودند، که بعدها هنر عکاسی نیز نتوانست از ارزش آن‌ها بکاهد. خوشبختانه شکست فلاندن و کوست را، سر هنری راولینسون، پیش از شکست آن‌ها، جبران کرده بود.

اگر به نتیجه دستاوردهای راولینسون بیندیشیم، به آسانی می‌توانیم، در ارتباط با تاریخ ایران، به او لقب پدر دوم تاریخ را بدهیم. مردی که با بازنشتن و بازخواندن سنگ‌نبشته بیستون، تکلیف بسیاری از نوشته‌های پدر اول تاریخ (هرودت) را و به این ترتیب تکلیف تاریخ غرب آسیا را روشن کرد. اینک گزارش داریوش از چگونگی روی کار آمدن و شرح مفصل او از نخستین سال فرمانروایی، به تخت جمشید شکوه و معنایی تازه می‌بخشید. او، با استقبال از خطر مرگ، از ۱۰۰۰ سطر نبشته داریوش رونبشت تهیه کرد. در سال ۱۸۴۷ با انتشار دستاورد دوران‌ساز راولینسون در مجلد دهم مجله انجمن آسیایی، چشم مورخان ایران‌شناس به طور جدی به سوی ایران دوخته شد و دست‌اندرکاران تاریخ جهان به شوقی در یافتن حقیقت «افسانه‌های جهان باستان»، به فکر تمدن ایران باستان و بین‌النهرین افتادند.

سر هنری لایارد، به قول گابریل، ایران‌شناس اتریشی، بزرگ‌ترین باستان‌شناس همه اعصار، کنت لوفتوس و خانم و آقای دیولافوآ، دو باستان‌شناس کوشا، ولی پرآزهر یک به سهم خود گامی تازه برداشتند. دموورگان کار اینان را دنبال کرد و پس از او ویلیام جکسن، استاد زبان‌های هند و اروپایی دانشگاه کلمبیا، با سفری که در سال ۱۹۰۳ به ایران کرد، توانست با نوشتن حاصل سفرهایش به ایران به نام «ایران، گذشته و حال»^۱ مطالبی دست‌اول درباره آثار باستانی، به ویژه آثار باستانی غرب ایران، عرضه کند. جکسن در نخستین سفر خود به ایران توانست پیرامون دریاچه اورمیه، تخت سلیمان، همدان، بیستون، طاق‌بستان، معبد آناهیتای کنگاور، خرابه‌های آتشکده نزدیک اصفهان، پاسارگاد، آرامگاه کورش و تخت جمشید و ری باستان گزارش‌های نسبتاً خوبی تهیه کند.

1- Jackson, W., Persia, Past and Present, London & New York, 1909.

سرانجام با هرتسفلد، باستان‌شناس و ایران‌شناس دوران‌ساز آلمانی، فصل تازه‌ای در باستان‌شناسی ایران آغاز شد. هرتسفلد با کارهای منظم، مداوم و طولانی خود به نتایج بزرگی دست یافت. این ایران‌شناس سخت کوش و توانا پیش از جنگ جهانی اول ۵ بار به ایران سفر کرد. عکس‌هایی که او از سنگ‌نگاره‌های هخامنشی و ساسانی تهیه کرد، همه کارهای اسلافش را تکمیل کرد.

ایران‌شناسی در حال شکوفایی خود، خاطره‌های ناخوشایندی را نیز به ثبت رسانده است. این خاطره‌ها، همراه حيله و تزویر سفیران و سیاستمداران غربی و غارت‌های آنان، سبب شده است که ایرانیان به حق، به ویژه آنان که آشنایی کمتری با کوشش‌های ایران‌شناسان پاک‌باخته دارند، تصویری بد از ایران‌شناسان داشته باشند. یکی از این خاطره‌ها مربوط است به مارسل دیولافوآ و همسرش که به راستی تکان‌دهنده و نفرت‌انگیز است: مارسل دیولافوآ و همسرش ژان سرپرست نخستین هیأت باستان‌شناسی بودند، که با عقد قرارداد با دربار ایران در تپه‌های باستانی ایران دست به حفاری علمی و دقیق زدند. مادام دیولافوآ قدم به قدم کار هیأت حفاری را گزارش کرده است و ما از طریق گزارش‌های این زن فرانسوی، ضمن آشنایی با چگونگی نخستین حفاری علمی در ایران، با تاریخ نخستین غارت آثار باستانی ایران نیز رویارو می‌شویم.

هیأت دیولافوآ با دو فصل حفاری و با به روشنایی‌کشاندن آپادانای کاخ‌های زمستانی هخامنشیان در شوش، به نتیجه‌های بسیار خوبی رسید، ولی متأسفانه این هیأت، به طوری که از یادداشت‌های خانم دیولافوآ برمی‌آید، اندیشه‌ای جز غارت و چپاول آثار باستانی ایران در سر نداشت. «دیولافوآ»ها هر وقت که کشف تازه‌ای می‌کردند، اگر نمی‌توانستند یافته خود را به لوور پاریس حمل کنند، اندوهگین می‌شدند:

«کشف این مجسمه گاو^۱ باعث خوشحالی شوهرم می‌شود، ولی در عین حال او را اندوهگین می‌کند. چون هر یک متر مکعب مرمر تقریباً سه تن وزن دارد و شترهای بومی بیش از ۲۰۰ کیلو بار نمی‌توانند حمل کنند»^۲.

این باستان‌شناسان ذوق‌زده و پرآرز، آن‌چنان تصمیم به غارت حتی آخرین قطعات

۱- منظور سرستون‌های کاخ آپادانای شوش است.

۲- دیولافوآ، ۱۵۳.

باستانی شوش گرفته بودند که وقتی روز ۲۶ ماه مه ۱۸۸۵، ایران را از طریق بصره با ۵۵ صندوق اثر باستانی ترک می‌کردند، در این اندیشه بودند که به زودی به ایران باز خواهند گشت و آنچه را که در زیر خاک پنهان کرده‌اند با خود خواهند برد:

«روز دوازدهم ماه مه ۱۸۸۵ من و شوهرم از تپه‌ها خداحافظی خواهیم کرد. جرأت نمی‌کنیم حمل بسته‌های قیمتی‌مان را، که باید به موزه لوور برسند، به کسی دیگری واگذار بکنیم»^۱.

«۱۳ مه، دیروز هنگام غروب آفتاب ۵۵ صندوق تپه‌های باستانی را ترک کردند. نقش دیواری شیرها و جانپناه پلکان در این صندوق‌ها بسته‌بندی شده‌اند. اشیایی که به سبب نبودن وسیله حمل و یا نداشتن اجازه حمل نشده، در یک ترانشه دفن و نقشه آن‌ها کشیده شده است»^۲.

این ایران‌شناس خود از هیچ نوع دروغ‌گویی و کلاهبرداری روی گردان نبود: «...سه لنگه بار که به عنوان لوازم شخصی اظهار شده از زیر دست کج گمرکچی‌ها سالم به در رفته است. یکی از آن‌ها محتوی آجرهای سر شیر است، که من با یک نوع احساس قلبی بسته‌بندی کرده بودم. دو بسته دیگر مجسمه‌های گل پخته یا برنز، شیشه‌ها و مهرهای استوانه‌ای و اشیای کوچک دیگری است که در مدت اقامت در شوش کشف کرده‌ایم قرار دارند»^۳.

«دیولافوآ»ها در ماه دسامبر ۱۸۸۵ دوباره، اما مجهزتر و پر آزرتر از پیش، به ایران بازگشتند و حفاری در تپه‌های شوش را از سر گرفتند. آن‌ها در این سفر توانستند با به کار گرفتن کارگران بیشتری، لنگرگاه بوشهر را، در حالی که ۳۲۷ صندوق، به وزن تقریباً ۵۰۰ تن در انبار ناو «سانه»^۴ جای داده بودند، ترک کنند. آن‌ها حتی خودخواهی را به جایی رسانیدند که از نابود کردن اثری گران‌بها، اما سنگین وزن و غیرقابل حمل، خودداری نکردند:

«...این کشف بسیار جالب در عین حال موجب نگرانی و تاسف است. زیرا بدن گاو که از یک قطعه سنگ مرمر تراشیده شده است، وزنی بیش از ۱۲ هزار کیلو دارد. ما هنوز وزن ساقه‌ستون آن را تخمین نزده‌ایم و نمی‌دانیم که چگونه موفق خواهیم شد این قطعات سنگین را با وسایل ناچیز حمل و نقل که در اختیار داریم، تا ساحل دریا برسانیم»^۵.

متأسفانه خانم دیولافوآ قادر به کشیدن لجام گسیخته‌آز و خودخواهی خود نمی‌شود و سرانجام روز هفتم فوریه ۱۸۸۵ یکی از زیباترین آثار هنری ایران و متعلق به جهان را درهم می‌شکند:

۱- همو، ۱۵۹.

۲- همو، ۱۶۰.

۳- همو، ۳۰۸.

۴- همو، ۱۶۸-۱۶۹.

۵- همو، ۲۷۰.

«دیروز گاو سنگی بزرگی را که در روزهای اخیر پیدا شده است با تأسف تماشا می‌کردم. در حدود ۱۲ هزار کیلو وزن دارد. تکان دادن چنین توده‌ی عظیمی غیرممکن است. بالأخره نتوانستم به خشم خود مسلط شوم. پتکی به دست گرفتم و به جان حیوان سنگی افتادم. ضرباتی وحشیانه به او زدم. سر ستون در نتیجه ضربات مثل میوه رسیده از هم شکافت... به این ترتیب بدون آنکه انتظار داشته باشیم، ۱۲ هزار کیلو به بارهای ما اضافه شد»^۱.

باری این اشیاء به سرقت رفته نیز در کنار اوستا و کتاب‌هایی که آنکتیل دوپرون با خود برده بود یاور ایران‌شناسان شد. به کمک همین دستاوردهای تاریخی بود که اشپیگل، زبان‌شناس، اوستاشناس و مورخ آلمانی نخستین تاریخ جامع «ایران باستان»^۲ را در اواخر سده نوزدهم در سه مجلد منتشر کرد. کار بزرگ اشپیگل هنوز هم، جز مواردی معدود، که در آن زمان هنوز ناشناخته بودند، حرف اول را می‌زند. او در مقدمه کتاب خود آگاهانه نوشت^۳ که حاصل کار او به دانش ایران‌شناسی رونق و منظری روشن خواهد بخشید.

کمی بعد یوستی در مجموعه دوران‌ساز «اساس فقه‌اللغه ایرانی»^۴ نگاهی دیگر به تاریخ ایران باستان انداخت. همین ایران‌شناس آلمانی با کتاب «نامنامه ایرانی»^۵، دربرگیرنده همه نام‌های تاریخی شناخته‌شده قلمرو فرهنگی ایران^۶، جهان ایران‌شناسی را مدیون خود ساخت. با نگاهی به فهرست «اساس فقه‌اللغه ایرانی» درمی‌یابیم که با وجود همه دستاوردهای بی‌شمار ایران‌شناسان حذف این کتاب غیرقابل تصور است. مهم‌ترین فصل‌های این کتاب عبارت‌اند از «تاریخ کهن زبان‌های ایرانی»^۷، «اوستایی و فارسی باستان» از بارثولمه^۸، «فارسی میانه» (پهلوی) از زالمن^۹، «ادب اوستایی» از گلدنر^{۱۰}،

۱- همو ۲۸۰ تا ۲۸۱.

2- Eranische Altertumskunde.

3- P VIII.

4- Grundriss der iranischen Philologie, II/395-551.

5- Iranisches Namenbuch.

۶- نک: همان‌جا، مقدمه.

7- Bartholomae, "Vorgeschichte der iranischen Sprachen", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. I.

8- Bartholomae, "Awestasprache und Altpersisch", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. I.

9- Salemann, "Mittelpersisch", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. I.

10- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. II.

«سنگ‌نشته‌های فارسی باستان» از وایسباخ^۱، «حماسه ملی ایران» (شاهنامه) از نلدیکه^۲، «ادب فارسی» از ایتِه^۳، «تاریخ ایران در دوره اسلامی» از هرن^۴ و «دین‌های ایرانی» از جکسن^۵. هریک از این نوشته‌های پیشاهنگ، فشرده‌ای بودند از همه آگاهی‌های زمان درباره موضوع نوشته. به سخن دیگر کتاب فقه‌اللغه ایرانی به تنهایی یک دانشکده ایران‌شناسی بود و هست. «فرهنگ ایرانی باستان»^۶، اثر جاودانی بارنلمه، دربرگیرنده همه ذخیره لغوی شناخته‌شده اوستا و فارسی باستان^۷ نیز در اواخر سده نوزدهم به دانش ایران‌شناسی جان و هویتی نو بخشید. شاید تاکنون کسی به اندازه بارنلمه خود را با اوستا مشغول نکرده باشد. فرهنگ ایرانی باستان او به راستی غول آسا است، و آدمی از خود می‌پرسد که چگونه تألیف چنین کتابی از حوصله یک نفر بیرون نبوده است.

دنباله پژوهش‌های ایران‌شناسی هرتسفلد در ایران، گسترده و همه‌جانبه است. او در سال ۱۹۲۳ دوباره برای اقامتی طولانی به ایران آمد و در تخت جمشید و ناحیه ممسنی به کاوش پرداخت. فعالیت‌های این دانشمند در زمینه ایران‌شناسی محدود به دوره و عصر خاصی از تاریخ ایران نبود. او در هر جا که درنگ و کاوش را ضروری تشخیص می‌داد عنان می‌کشید. مهم‌ترین کار هرتسفلد در تخت جمشید بود. او در سال‌های ۱۹۳۱-۱۹۳۴ با حفاری و کاوش در تخت جمشید و بیرون آوردن سنگ‌نشته‌های میخی متعدد از زیر خاک، بزرگ‌ترین مجموعه سنگی مکتوب تاریخ ایران را به روشنایی تاریخ کشاند و با خلق آثار گوناگون بیشترین کمک را به ایران‌شناسان زمان خود کرد.

در سال‌های ۱۹۳۴-۱۹۳۷ به تقاضای انستیتو خاورشناسی دانشگاه شیکاگو ایش اشمیت (شمیت) کارهای باستان‌شناسی هرتسفلد را، با دامنه‌ای گسترده‌تر، در

1- Weissbach, "Die altpersischen Inschriften", Grundriss der Philologie, Bd. i.

2- Nöldeke, "Die iranische Nationalepos", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. II.

3- Hermann Ethé, "Neupersische Litteratur", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. II.

4- Horn, "Geschichte Irans in islamischer Zeit", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. II.

5- Williams, Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. II.

6- Altiranisches Wörterbuch.

تخت جمشید دنبال کرد. اشمیت در تخت جمشید آثار کاخ‌های دیگری از داریوش و جانشینانش را از زیر خاک بیرون آورد و به سنگ‌نبشته‌های میخی جدیدی از خشیارشا، که دارای اهمیت زیادی بودند، دست یافت. با بیرون آمدن ویرانه‌های تخت جمشید از زیر آوار، عصر تازه‌ای در تاریخ ایران‌شناسی به وجود آمد. دستیابی به این عصر نو، بدون کوشش‌های پیشگامان ایران‌شناسی غیرممکن بود. حاصل کار بی‌مانند اشمیت ۳ مجلد کتاب گران بها درباره تخت جمشید است. کتاب اول درباره نتایج کاوش‌ها در صفت تخت جمشید و بقایای تخت جمشید است. در کتاب دوم به شرح اشیایی که از خزانه تخت جمشید و گورستان مجاور به دست آمده پرداخته شده است و در کتاب سوم نتایج آزمایش‌های هیأت اشمیت در نقش‌رستم و استخر، همراه نمودارهایی از پیکرکنده‌های هخامنشیان و ساسانیان در نقش‌رستم و نقش‌رجب آمده است.

یکی از دستاوردهای بزرگ حفاری‌های گروه اشمیت در تخت جمشید، چندین هزار لوح گلی به خط ایلامی است، که تاریخشان مربوط است به سال‌های سیزدهم تا بیست و هشتم فرمانروایی داریوش (۵۲۲-۴۸۶ پیش از میلاد). یعنی سال‌های ۵۰۹ تا ۴۹۴ پیش از میلاد. این لوح‌ها، که به لوح‌های دیوانی معروف‌اند، به صورت خام در خزانه بایگانی و نگهداری می‌شدند، اما وقتی که در سال ۳۳۰ پیش از میلاد، اسکندر تخت جمشید را به آتش کشید، ضمن این‌که بیشتر لوح‌ها برای همیشه نابود شدند، تصادفاً بخشی از لوح‌های دیوانی نیز در شعله‌های آتش پختند و به صورت آسیب‌ناپذیری برایمان باقی ماندند. هم به کمک این لوح‌هاست که امروز، بر خلاف تصور پیشین^۱، می‌دانیم که تخت جمشید پایتخت دیوانی و اصلی شاهنشاهی هخامنشی بوده است.

همزمان در راه همواری که پدید آمده بود، در زمینه تاریخ و فرهنگ ایران باستان و دوره اسلامی گام‌های تعیین‌کننده استوار یکی پس از دیگری برداشته می‌شد. کارهای

۱- پیش از خوانده شدن لوح‌های گلی خزانه، با تکیه بر پیکرکنده هیأت‌های نمایندگی سرزمین‌های تابع شاهنشاهی، که در حال آوردن هدیه سرزمین خود به تصویر کشیده شده‌اند، گمان می‌رفت که کاخ‌های تخت جمشید، برای برگزاری آیین‌های نوروزی بنا شده‌اند. تصور می‌شد که شاهان هخامنشی، فصل سرما را در شوش، فصل گرما را در همدان و نوروز را در تخت جمشید می‌گذرانیدند و برای برگزاری آیین‌های تاج‌گذاری به پاسارگاد می‌رفتند.

براون، اشپولر، وولرس، مارکوارت، هینتس، کریستن سن، شوارتز، گلدنر، گابریل، آسانا، کانگا، هنینگ، نیبرگ، وست، مایر هفیر، دیاکونف، داندامایف، مینورسکی، بارثلد، مایر، آلتهایم، بیلی، لومیل، ولف، بویس و صدها ایران‌شناس دیگر به صورت هزاران کتاب و هزاران مقاله علمی در صدها ماهنامه، فصل‌نامه و سالنامه و جشن‌نامه و یادنامه و مجموعه‌های ادواری گران‌بها بر تارک جهان ایران‌شناسی می‌درخشند و در میان دیگر رشته‌های خاورشناسی به ایران‌شناسی اعتباری فاخر می‌بخشند.

در ایران نیز، به رغم کاستی‌هایی که گاه در شیوه پژوهش وجود دارد، فرصت‌الدوله شیرازی و نامدارانی چون پیرنیا، تقی‌زاده، یارشاطر، معین، پورداوود، خانلری، صفا و زرین‌کوب کارهایی ماندگار در عرصه‌های گوناگون ایران‌شناسی از خود به یادگار گذاشته‌اند و ایرج افشار با ویراستاری و نشر آثار خطی بی‌شماری و همچنین کوشش در سامان‌دهی موقعیت ایران‌شناسی در ایران از چهره‌های ماندگار است. در کار بر روی متن‌های پهلوی، پس از کوشش‌های نخستین محمدتقی بهار و صادق هدایت، از ژاله آموزگار، مهرداد بهار، رقیه بهزادی، احمد تفضلی، محمدتقی راشد محصل، محمود طاووسی، سعید عربان، رحیم عقیقی، کتابون مزداپور، محمدجواد مشکور، مهشید میرفخرایی و ماهیار نوایی باید نام برد.

اما در حقیقت چهره‌های خوب ما در میان دانشجویان امروز قرار دارند. در قلمرو ایران‌شناسی هنوز کارهای انجام‌نگرفته فراوانی وجود دارند، که شاید انجام آن‌ها تنها با دست خودمان میسر باشد. ما سرانجام به این نتیجه خواهیم رسید که تنها با دقت و پشتکار است که موفق خواهیم شد.

ایزدِ آذر

ایزدان که بی تردید، بیشتر آن‌ها متعلق به دوره آریایی‌اند از کهن‌ترین باورهای دینی ایرانیان‌اند. با سابقه‌ای که آتش^۱ در ایران دارد، ایزدِ آذر که نگهبان آتش است یکی از مهمترین ایزدان آیین زرتشت است.

سابقه این ایزد را می‌توان تا دوران مشترک هندوایرانی پی گرفت. گزارش هرودت^۲ یکی از کهن‌ترین اشاره‌هایی است که به این ایزد شده است. او می‌گوید: ایرانیان به آتش به چشم یک ایزد می‌نگرند و هرگز آن را آلوده نمی‌کنند. در کتاب خیالی - تربیتی کورش از گزنفن، در شرح آیین حرکت کورش از اردو، قرار گرفتن حاملان مجمرهای آتش پیش از شاه نیز شاهد نقش و اعتبار ایزد آتش است.^۳ شاهد‌های تصویری باستانی خبر هرودت و گزنفن را تایید می‌کنند: در نقش سنگ‌نگاره‌ها و سکه‌ها همواره کسانی که جلو آتشدان ایستاده‌اند، برای جلوگیری از برخورد نفسشان با آتش، با پنام جلو دهان خود را پوشانیده‌اند. جالب است که امروز ایرانیان گاهی به هنگام سخن گفتن با مخاطبی محترم، می‌کوشند تا کف دست خود را جلو دهان بگیرند.

آرامگاه مادی قیزقاپان در دره شهر زور، نزدیک سلیمانیه عراق امروزی و مقبره دکان داوود در سه کیلومتری جنوب شرقی سرپل ذهاب، و نقش برجسته‌های

۱- نک پایین‌تر: آتش.

تخت جمشید با آتشدان جلو شاه، از نمونه‌های کهن تصویری درباره نقش آتش‌اند. در «گزیده اعمال شهدای ایرانی به روایت منابع سریانی»^۱ نیز اشاره‌ای به ایزد آذر به چشم می‌خورد: وقتی در سال ۲۲ حکومت یزدگرد، از کشیشی به نام هشو پرسیده می‌شود که چرا آتشکده‌ای را خاموش کرده و به آیین ایرانیان احترام نگذاشته است، هشو پاسخ می‌دهد، نه آتشکده خانه خدا است و نه آذر دختر خدا.^۲

در اوستا^۳ آذر مقدس در مقام پسر اهورمزدا ستوده می‌شود. ارجمندی ایزد آتش در روایت پهلوی^۴ تبلوری ویژه یافته است: اورمزد آتش را از اندیشه آفرید و فروغش را از روشنایی بی‌کران و تن مردمان را از تن آتش. ایزد آذر برای نیایشگر خود گشایش بی‌درنگ، پناه فوری، زندگی آسوده، دانایی، پاکی، زبان شیوا، روان هوشیار، خرد بزرگ فراگیرنده پایدار، دلیری و مردانگی، همچنین فرزندان کارآمد، آیین‌گستر، نگهبان کشور، انجمن آرا، بالنده، نیک‌اندیش و افزایش‌دهنده آوازه کشور فراهم می‌آورد.^۵

ایزد آذر در سراسر مجموعه به اصطلاح اوستا با دیوان و اهریمن در نبرد است. چون اهریمن در صدد به دست آوردن فرّ دست‌نیافتنی شد، سَپَنَتَه مَئینِیو (سپند مینو)، برای به دست آوردن فرناگرفتنی، پیک‌های خویش بهمن و اردیبهشت و آذر را به رویارویی با یاران اهریمن، اَکَمَن و خشم خونین درفش و اژی‌دهاک و سپیتیور می‌فرستد، اما ایزد آذر با تهدید اژی‌دهاک که می‌گوید او را چنان نابود خواهد کرد که دیگر نتواند زمین را روشنایی بخشد، خود را پس می‌کشد^۶ هنگامی که اهریمن به ضدیت با آفرینش راستی برخاست، امشاسپند بهمن و آذر به مقابله پرداخته و دشمنی اهریمن را درهم شکستند. در ارداویراف‌نامه^۷ یکی از راهنمایان ارداویراف در گردش در بهشت و دوزخ، در شب نخست، ایزد آذر است و ارداویراف به یاری سروش و آذر، آسان و بی‌باک از پل چنبود

1- Auszüge der syrischen Akten persischer Märtyrer, 35.

۲- اگر در این جابه جای پسر خدا، دختر خدا آمده است، باید که ناشی از باور ارمنیان باشد که آذر را مؤنث می‌پنداشتند.
۳- یسنا ۲۵، بند ۷؛ سراسر وندیداد.

۴- فصل ۱۸، بخش ۵ به بعد؛ نیز فصل ۴۶، بند ۲۲.

۵- نیز نک: یسنا ۶۲. سراسر این یسنا در ستایش ایزد آذر است و در روایت پهلوی از بندهای ۴ و ۵ به طور کامل استفاده شده است.

۶- زامیادیش، بندهای ۴۶ تا ۴۸. ۷- فصل ۴، بندهای ۱ و ۴.

می‌گذرد.^۱ در جای جای بهشت و دوزخ ایزد آذر به پرسش‌های ارداویراف پاسخ می‌دهد.^۲ آذر وسیلهٔ نزدیکی آفریدگان به آفریدگار است. دینداران، نخست به میانجی‌کنش آذر و به دستگیری سپندمینو به اهورمزدا نزدیک می‌شوند. آذر به کسی‌گزند می‌رساند که اهورمزدا آزرده او را خواسته باشد.^۳ با تکیه بر همین نقش ایزد آذر است که در بندهش^۴، پس از که عبور روان پرهیزگاران از پل چینود، آذر فزونی تاریکی را نابود می‌کند و روشنایی را پدید می‌آورد. و از همین روی است که زرتشتیان بر این باورند که صبح چهارم پس از مرگ، باید که چربی گوسفند بر آتش بهرام بریزند^۵، تا در پل چینود ایزد آذر حاضر شود و کارگذر روان را آسان کند.^۶

به گمان در داستان زیبا، کهن و جاافتادهٔ گرویدن گشتاسپ به زرتشت، این پیام داده شده است که باور به ایزد آذر کهن تر از آیین مزدیسنا است. اگر قصد رساندن پیامی در میان نبوده باشد، ناگزیر باید چنین برداشت کرد که نقش ارجمند ایزد آذر مایهٔ اصلی این داستان قرار گرفته است. در این داستان گشتاسپ، که نخستین گرونده است، به یاری ایزد آذر به زرتشت ایمان می‌آورد. پس از پیروزی زرتشت بر گشتاسپ، ایزد آذر به پیکری مادی بر گشتاسپ تجلی می‌کند و او را به استوار بودن در آیین زرتشت وامی‌دارد و از او می‌خواهد، تا در پراکندن دین نوکوشا باشد. او یاد آور می‌شود، اگر به پرستش اهورمزدا روی آورد و به دیوان پشت کند، به فرمانروایی و زندگی دراز، به دارایی و همچنین پسری همچون پشوتن خواهد رسید، وگرنه، کرکس‌ها فرمان خواهند گرفت تا گوشت او را بخورند و استخوان‌هایش را بر زمین ریزند.^۷ به هر روی پیداست که پردازندهٔ این

۱- فصل ۵، بند ۲.

۲- برای نمونه، ارداویراف‌نامه، فصل ۶، بندهای ۲ و ۳؛ فصل ۷، بند ۴.

۳- یسنا ۳۶، بند ۱.

۴- ص ۱۱۲.

۵- با سپاس از آقای بهمن حمیدی که به هنگام ویراستاری این کتاب یادآور شدند، که در تورات نیز هارون دست به چنین کاری می‌زند. نک: سفر خروج، باب ۲۹، بندهای ۱۲ تا ۱۳.

۶- روایات داراب هرمزد، ۴۵۷/۲.

۷- دینکرد، کتاب ۷، فصل ۴، بندهای ۷۴ و ۸۲. در فصل ۲۴ گزیده‌های زادسپرم، آتش بر زمین آمده است. نیز نک: فصل ۴۷ روایت پهلوی.

داستان قصد متبلور کردن نقش این ایزد را داشته است.^۱

با همه اهمیت‌هایی که ایزد آذر در آیین زرتشت دارد، یشتی به نام این ایزد در دست نیست. شاید یشتی به نام آذر یشت از میان رفته باشد. در اوستا، یسنای ۶۲ ویژه این ایزد است و آتش‌نمایش خرده اوستا نیز که بیشتر آن از یسنا ۶۲ گرفته شده از آن این ایزد است. در آتش‌نمایش^۲ از ایزد آذر به صورت بزرگترین ایزدان یاد شده است. در ادب متأخر پهلوی این ایزد از یاران امشاسپند اردیبهشت است.^۳

در طول تاریخ به سبب برداشت نادرست از رفتار پیروان زرتشت با آتش، آنان را به ناروا آتش‌پرست نامیده‌اند. در حالی که زرتشتیان نه آتش‌پرست، بلکه آتش‌پرستانند و درست این است که در فعل «پرستیدن»، مراد معنی واقعی آن، یعنی «در پیرامون ایستادن» (در این جا: در پیرامون آتش ایستادن) باشد.

در سال ۵۱ هجری که عبیدالله ابی‌بکره، حاکم دست‌نشانده امویان در سیستان، فرمان به قتل موبدان زرتشتی و ویران کردن آتشکده‌های آنان داد، دهقانان زرتشتی سر به شورش برداشتند و اعلام عصیان کردند. ناگزیر از شام کسب تکلیف شد. جواب آمد که زرتشتیان خداپرستند و آتشکده، محراب آنان است، مانند کنشت و کلیسا.^۴

داستان عقوبت گرشاسپ، پهلوان نامدار و افسانه‌ای ایران باستان نیز حکایت از اهمیت آتش و اعتبار ایزد آذر دارد: گرشاسپ به هنگام نیمروز بر پشت اژدهایی شاخدار، که اسب‌ها و آدمیان را فرومی‌بلعید و زهرش به بلندی یک نیزه روان بود، خوراک می‌پخت، که اژدها از تَفِ آتش از جای جست و دیگ آهنین گرشاسپ را به زمین انداخت و آب جوشانِ دیگ را پراکند. گرشاسپ از سر خشم اژدها را بکشت و به ناچار دیگ خود را بر آتشی از هیزم نهاد. چون آتش دیر شعله‌ور شد، باز گرشاسپ بر آشفته و در حضور اورمزد با گرز خود بر سر آتش کوفت. این کار سبب شد تا آتش مقدس از ورود گرشاسپ، که می‌توانست در شمار جاودانی‌ها باشد، به بهشت جلوگیری کند و اورمزد به این گناه که گرشاسپ پسر او آذر را کشته است او را به جهنم انداخت.

۱- همچنین پیداست که داستان کرکس و ریختن استخوان‌ها بر زمین، حاصل ویرایش‌های دوران باورهایی از نوع دیگر است. ۲- بند ۴.

۳- بُندهش، ۱۱۲. ۴- تاریخ سیستان، ۹۳.

داستان قصد متبلور کردن نقش این ایزد را داشته است.^۱

با همه اهمیت‌هایی که ایزد آذر در آیین زرتشت دارد، یشتی به نام این ایزد در دست نیست. شاید یشتی به نام آذر یشت از میان رفته باشد. در اوستا، یسنای ۶۲ ویژه این ایزد است و آتش‌نمایش خرده اوستا نیز که بیشتر آن از یسنا ۶۲ گرفته شده از آن این ایزد است. در آتش‌نمایش^۲ از ایزد آذر به صورت بزرگترین ایزدان یاد شده است. در ادب متأخر پهلوی این ایزد از یاران امشاسپند اردیبهشت است.^۳

در طول تاریخ به سبب برداشت نادرست از رفتار پیروان زرتشت با آتش، آنان را به ناروا آتش‌پرست نامیده‌اند. در حالی که زرتشتیان نه آتش‌پرست، بلکه آتش‌پرستانند و درست این است که در فعل «پرستیدن»، مراد معنی واقعی آن، یعنی «در پیرامون ایستادن» (در این جا: در پیرامون آتش ایستادن) باشد.

در سال ۵۱ هجری که عبدالله ابی‌بکره، حاکم دست‌نشانده امویان در سیستان، فرمان به قتل موبدان زرتشتی و ویران کردن آتشکده‌های آنان داد، دهقانان زرتشتی سر به شورش برداشتند و اعلام عصیان کردند. ناگزیر از شام کسب تکلیف شد. جواب آمد که زرتشتیان خداپرستند و آتشکده، محراب آنان است، مانند کنشت و کلیسا.^۴

داستان عقوبت گرشاسپ، پهلوان نامدار و افسانه‌ای ایران باستان نیز حکایت از اهمیت آتش و اعتبار ایزد آذر دارد: گرشاسپ به هنگام نیمروز بر پشت اژدهایی شاخدار، که اسب‌ها و آدمیان را فرومی‌بلعید و زهرش به بلندی یک نیزه روان بود، خوراک می‌پخت، که اژدها از تَفِ آتش از جای جست و دیگ آهنین گرشاسپ را به زمین انداخت و آب جوشانِ دیگ را پراکند. گرشاسپ از سر خشم اژدها را بکشت و به ناچار دیگ خود را بر آتشی از هیزم نهاد. چون آتش دیر شعله‌ور شد، باز گرشاسپ بر آشفته و در حضور اورمزد با گرز خود بر سر آتش کوفت. این کار سبب شد تا آتش مقدس از ورود گرشاسپ، که می‌توانست در شمار جاودانی‌ها باشد، به بهشت جلوگیری کند و اورمزد به این گناه که گرشاسپ پسر او آذر را کشته است او را به جهنم انداخت.

۱- همچنین پیداست که داستان کرکس و ریختن استخوان‌ها بر زمین، حاصل ویرایش‌های دوران باورهایی از نوع دیگر است.

۲- بند ۴.

۳- تاریخ سیستان، ۹۳.

۴- بندهش، ۱۱۲.

سرانجام اورمزد روان سرگردان گرشاسپ را به زرتشت نشان داد و از او خواست تا از گناه گرشاسپ درگذرد. زرتشت پذیرفت و به ایزد آذر نماز برد. آتش از بزرگواری او را بخشید و از آن پس روان گرشاسپ در همیستگان (برزخ) قرار گرفت.^۱

در تقویم مزدیسنی روز نهم هر ماه روز آذر است و برابر سنت، آن روزی که نامش با نام ماه برابر است، جشن ویژه آن ماه است. ابوریحان^۲ می‌نویسد، در این روز آتش می‌افروزند و این روز عید آتش است و به نام فرشته‌ای است [ایزد آذر] که موکل همه آتش‌ها است و زرتشت امر کرده است که در این روز به زیارت آتشکده‌ها بروند و برای آتش قربانی کنند.

آتش

آتش در کنار آب، باد و خاک یکی از چهار عناصر مقدس در ایران باستان و در نزد مزدایرستان است، و هم از این رو با آیین و شیوه ویژه‌ای در آتشکده‌ها از آن نگهداری و پرستاری می‌شود. همچنین در فرهنگ زرتشتیان، آتش، مانند آذر، آتش نامی است عام برای هر نوع آتشکده.

این عنصر، با نقشی که در زندگی روزانه دارد، کم و بیش در سراسر جهان ارجمند است، اما شاید ایرانیان تنها قومی باشند که دلبسته آتش زیسته‌اند. آتش گرمای زندگی است و روشنایی نیمی از آن. جانشین خورشید است و مکمل خیل ستارگان و هلال ماه. آتش تانسوزد و نسوزاند، وجود ندارد و تولد و مرگش ملموس تر از هر حضور و غیبت است و با سوختن و سوزاندن، با هر زبان‌های که می‌کشد، استدلالی فی البدیهه دارد. آتش در لحظه تولد بالغ است و در اوج بلوغ می‌میرد و از این روی است که نزد ایرانیان و هندوان در صدر نخستین قدیسین قرار گرفته است. شاید بتوان عدم دسترسی به سوخت معمول در دوره باستان و از سوی دیگر وجود نفت و گاز طبیعی و همچنین تجربه سرماهای سخت زمستانی را، سبب احترام ویژه به آتش دانست.

۱- یسنا ۹، بند ۱۱؛ زامیادیش، بند ۴۰؛ روایت پهلوی فصل ۱۸؛

Christensen, Les Kayanides, 100-101.

۲- آثارالباقیه، ۲۲۵.

ایرانیان در راستای تاریخ کهن و بلندبالای خود، بیشتر از هر قومی با آتش زیسته‌اند، با آتش نیایش کرده‌اند و تا برآمدن اسلام، به هنگام نیاز و به پاس سنت، رویارو، یا پیرامون آتش ایستاده‌اند و آن را پاس داشته‌اند. ایرانیان برای آتش جشن و سرور برپا کرده‌اند و آتشکده‌های کوچک و بزرگ بی‌شماری را برای پاسداری و پرستاری از آتش برپا ساخته‌اند.

سده‌های گم‌شده و از یادرفته‌ای، تارک‌ها و کمرها و دامن‌های کوهساران بی‌شماری، برآمدگی‌های دشت‌ها و هامون‌های بسیاری، بام‌های کوچک و بزرگ بی‌حسابی، در این سرزمین بی‌کران، کران تا کران، شاهد لهیب سرخ آتش‌افروزان شیفته بوده‌اند. ازیراست که در این سرزمین، بزرگ‌ترین دلدادگی‌ها آتشین است و دودمان برابر است با میهن. و ازیراست و با این آتش در دل، که به دیر مغان عزیزیم!

واژه آتش

در متن‌های برجای مانده از فارسی باستان به واژه آتش برنمی‌خوریم. تنها در سنگ‌نبشته بیستون^۱ واژه مرکب «آثیادیه»^۲، و شاید نام خاص «آئینه» (آسینه) و چند نام دیگر در روایت‌های جانبی غیرایرانی^۳ نشان از این واژه دارند.^۴

در اوستا واژه «آتر» و «آتره» به فراوانی به کار رفته است، اما ریشه آن هنوز معلوم نیست.^۵ بدون تردید در لهجه‌های فارسی میانه و فارسی واژه «آتش» از واژه قدیم‌تر «آتر» گرفته شده است. در فارسی «آتش» تنها واژه معمول برای این عنصر است و «آذر» (آذر) تنها در واژه‌های مرکب به چشم می‌خورد. در پهلوی کتابی «آتر» و «آتخش» (آتش) در کنار هم، اما با کاربردهای متفاوت، به کار می‌روند. «آتخش» در پهلوی، تنها

1- DB, III, 18; Kent, Old Persian, 125.

سنگ‌نبشته بیستون (DB)، ستون ۳، بند ۱۸؛
۲- ماه یاد آتش یا ماه آتش‌نیایش، آذر (نهمین ماه سال).

3- Hinz, *Altpersische Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, 22.

4- DB, I, 74; Kent, Old Persian, 118; Brandenstein/Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, 100.

5- Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 312-314.

در نوشته‌های مربوط به آیین زرتشت می‌آید. در متن‌های مانوی همیشه «آذر» و در کتیبه‌های ساسانیان فقط «آتور» به کار می‌رود. «آتخش» (آتش) به مراتب بیشتر از «آتور» کاربرد دارد، اما چنین نیست که واژه جدید، واژه قدیم را به کلی پس‌رانده باشد. مثلاً «آذران» همان «آتوران» پهلوی است.^۱

پیدایش آتش

درباره پیدایش آتش جز به افسانه و به گمان چیزی نمی‌دانیم. افسانه‌ای که فردوسی در داستان هوشنگ آورده است، برداشت افسانه‌ای و دور از حقیقت زمان فردوسی از پیدایش آتش است، که اگر حقیقت نیست، نشان از حقیقت دارد. روزی هوشنگ همراه گروهی از کوهستانی می‌گذشت که ناگهان چشمش به ماری سیاه و تیزتاز افتاد. هوشنگ پاره‌سنگی برگرفت و به سوی مار پرتاب کرد. سنگ به مار نخورد، اما از برخوردش با سنگی دیگر جرقه برجهید و آتش فراز آمد. هوشنگ به همراهان گفت که این جرقه فروغی ایزدی است و باید که از آن پرستاری کرد.

آتش، با نیاز روزمره‌ای که به آن وجود دارد، در میان قوم‌های دیگر نیز از افسانه‌ها و همچنین اعتبار ویژه‌ای برخوردار است، اما در ایران شاید دسترسی دشوار به هیمه و هیزم از یک سوی و امکان دسترسی به سوخت تمام‌نشدنی نفت و گاز از دیرباز از سوی دیگر، سبب احترام ویژه ایرانیان به آتش شده است.

علاوه بر گزارشی که در ایزد آذر از تاریخ سیستان آوردیم، جهانگردان نیز کم و بیش درباره احترام ایرانیان به آتش گزارش‌های سودمندی دارند. کارری، سیاح ایتالیایی که در سال ۱۱۰۵ هجری در اصفهان بوده است، می‌نویسد، زرتشتیان آتش را محترم می‌شمارند، ولی آن را درخور پرستش نمی‌دانند.^۲ تکیه کارری به نپرستیدن آتش از سوی ایرانیان و زرتشتیان، نشان می‌دهد که در هر حال برداشت عمومی، نیاز به توضیح داشته است. لابد که در میهن سیاح ما نیز برداشت عمومی نادرست بوده و او ناگزیر از توضیح مخاطبان هم‌میهن خود بوده است.

1- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 104-105.

آتش در پیوند با پیشدادیان و کیانیان

سرگذشت پیشدادیان و کیانیان خواه تاریخی باشد و خواه افسانه‌ای، از دیرزمانی است که بخشی از تاریخ ایران است. سرگذشتی است از برداشت ایرانیان باستان از تاریخ و پهلوانان باستانی خود. این سرگذشت، در راستای زمان، آنچنان خود را جا انداخته و با فرهنگ مردم آمیخته است که اوستا و دیگر کتاب‌های دین باستانی ایرانیان و اندرزنامه‌ها و گزارش‌های پهلوی را به تصرف خود در آورده است.

در روایت‌های زیادی مربوط به کیانیان آتش تبلور ویژه‌ای دارد: همان طور که در گزارش ایزد آذر نیز گفتیم، آتش بر ویشتاسپ (گشتاسپ) نمایان شد و او را به پذیرفتن آیین زرتشت واداشت و از او خواست تا در پراکندن آیین زرتشت بکوشد.^۱ در وجرکرد دینی^۲، منسوب به مَدیوماه، عموزاده زرتشت، می‌آید که سقف خانه گشتاسپ می‌شکافت و زرتشت با درخششی مینوی نزد گشتاسپ می‌آید، آتش را به دست گشتاسپ می‌دهد و گشتاسپ آن را به جاماسپ و اسفندیار می‌دهد و آتش دست کسی را نمی‌سوزاند. سپس آتش را بر دادگاه^۳ می‌نشانند و آتش ورجاوند و پیروز بدون هیزم و چوب‌های خوشبو که بر آتش نهند، به خودی خود می‌سوزد و آب و خاک بر آن اثر نمی‌کند. از همین روی بنیان یا تغییر محل سه آتش مقدس آذر فرنبغ، آذرگشنسپ و آذربرزین مهر را از ویشتاسپ و کی خسرو می‌دانند. این روایت افسانه‌ای زیبا نحوه شکل‌گیری باورهای مردم را به خوبی نمایان می‌کند. داستان هر چه باشد مخلوق ذهن نویسنده وجرکرد دینی نیست، بلکه حکایتی است که برای نشان دادن اعتبار آتش به نوعی، در زمانی نامعلوم، پدید آمده و به مرور شکل گرفته است.

اشاره به نجات فرّه جم از دست ضحاک در حقیقت اشاره به نبرد آتش با ضحاک است.^۴ در روایت پهلوی^۵ نیز می‌خوانیم که هر مزد آذر فرنبغ را، به پاداش کارزاری که با ضحاک کرد، به خوارزم نشانند. به قول مسعودی^۶ پس از این که گشتاسپ به خواست

۱- دینکرد، کتاب ۷، فصل ۴، بندهای ۷۴ و ۷۸.

۲- بند ۱۷. ۳- جای ویژه آتش.

۴- زامیادیش، بند ۴۶؛ کریستن سن، نخستین...، ۲/۳۵۵.

۵- ص ۵۵. ۶- مروج...، ۴/۷۵-۷۶.

زرتشت آتش مورد احترام جم را در خوارزم می‌یابد، آن را به دارابجرد فارس منتقل می‌کند. این آتش در سال ۳۳۲ هجری، هنگام تالیف *مُروج الذهب*، به نام آزر [آذرا] جوی وجود داشته است و به قول مسعودی مجوسان آن را بیشتر از همه آتش‌ها و آتشکده‌ها محترم می‌شمردند. شاید آذر جوی چشمه نفتی سوزان بوده است. مسعودی در ادامه می‌نویسد، به گفته ایرانیان کی خسرو به هنگام جنگ با ترکان در این آتشکده نیایش کرده است. شهرستانی^۱ نیز که گزارشی کم و بیش شبیه پیشینیان خود می‌آورد، این آتش را آذرخوا می‌نامد و می‌نویسد که آن را کشتاسف (گشتاسب) از خوارزم به دارابجرد منتقل کرده و انوشیروان آن را [شاید آتشی از آن را] از دارابجرد به کرمان برده و تا زمان مهدی خلیفه عباسی معمور بوده است و زرتشتیان آن را بیش از هر آتش دیگری گرامی می‌داشته‌اند. روایتی از میرخواند^۲ نشان می‌دهد که در نیمه‌های سده نهم هجری شهرت آذر فرنبغ و آتش زرتشتیان از همین آتش بوده، که هنوز خاموش نشده بوده است. در اینجا پیداست که حقیقت با افسانه آمیخته است. متأسفانه، به سبب نپرداختن ایرانیان در سده‌های گذشته به آتش، آبشخور پیدایش بسیاری از افسانه‌هایی که در ارتباط با آتش‌اند بر ما معلوم نیست. فقط از آنچه که در دست است پیداست که در زمانی بلند مبارزه پنهانی بزرگی برای نابود کردن باورها و حفظ آن‌ها وجود داشته است. اوج برداشت ایرانیان باستان از آتش مربوط به آفرینش کیومرث، نخستین انسان است، که با متن‌های پهلوی، گوشه‌هایی از آن به زمان ما رسیده است:

او کیومرث را با گاو از زمین آفرید. او از روشنی و سبزی آسمان نطفه مردمان و گاو را فراز آفرید. زیرا این دو نطفه را که آتش تخمه‌اند، نه آب تخمه، در تن گاو و کیومرث بداد، تا افزایش یافتن مردمان و گوسفندان از آن باشد.^۳

بنابراین تخم مردمان و گوسفندان از آتش است. هر مزد، نخست آسمان، دوم آب، سوم زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند و ششم مردمان را آفرید و آتش در همه پراکنده بود.^۴ این اعتقاد نیز وجود داشت که آتش آفرینش هفتم است^۵ و آتش علاوه بر داشتن

۱- ص ۲۶۹.

۲- ۱۳۲/۱-۲.

۳- بُندهش، ۴۱.

۴- زادسپرم، فصل ۱، بند ۲۵.

۵- بُندهش، ۳۹: «چنین گوید به دین که نخستین آفریده همه آب سرشکی بود. زیرا همه چیز

وجود پیدا، در ۶ آفرینش دیگر نیز ساری و جاری است. بذر همه جانداران (گیاهان و جانوران) از آتش گرفته شده و آتش در رگ و ریشه زمین نیز حضور دارد. از آتش است که در زمستان گیاهان از سرما خشک نمی‌شوند و آب چشمه‌ها گرم است. آتش در آسمان نیز هست و برقی که می‌زند همان آتش است. خورشید طبیعتی آتشین دارد و با این طبیعت است که گرما و نور می‌دهد. این آتش فروزان از روشنایی بی‌کرانه‌ای می‌آید که جایگاه اهورمزدا است و در لبه آسمان قرار دارد.^۱ در فروردین‌یشت که کهن‌تر از بُندهش است، در آفرینش‌های ۶ گانه سخنی از آتش نیست. از سوی دیگر پس از کشته شدن کیومرث «آتش تخمه»، چون بخشی از تخم او به زمین می‌ریزد، پس از ۴۰ سال از آن ریواس می‌روید و سپس اندک اندک از این ریواس مشی و مشیانه^۲، نخستین مرد و زن میرا، پدید می‌آیند.^۳ به این ترتیب این باور وجود دارد که آدمیان نیز از تخمه آتش‌اند. فروردین‌یشت^۴ آفرینش خانواده سرزمین‌های آریایی و نژاد ایرانی را حاصل این رویداد می‌داند.

داوری یا بازشناسی آتش (وَر)

این باور که آتش مردمان پاک را نمی‌سوزاند و نیز داوری با آتش (وَر) برای سنجش راست از دروغ، به گذشته‌های بسیار دور غیرتاریخی و اساطیری هند و ایرانیان برمی‌گردد. برای رسیدن به حقیقت، متهم یا طرف دعوی می‌بایست از آتش می‌گذشت. یا فلز گداخته و مذاب بر کف دست یا سینه او می‌ریختند و چنانچه آتش او را

→ از آب بود، جز تخمه مردمان و گوسپندان، زیرا آنان را تخمه آتش - تخمه است... هفتم «آتش را آفرید چون اخگری و بدو درخشش از روشنی بیکران پیوست. آنگونه تنی نیکو که آتش را درخور است».

بُندهش، ۴۸: «و هفتم آتش که درخشش او از روشنی بیکران، جای هر مزد، است. او آتش را در همه آفرینش چنان پیرا کند و فراز آفرید به مانند خانه خدایی که چون در خانه شود، اندر همیشه آتش نهد. او فرمود به آتش که (تو را خویشکاری) در (دوران) اهریمنی، پرستاری مردم کردن، خورش ساختن و از میان بردن درد است».

۱- بُندهش، ۴۹. ۲- قابل قیاس با آدم و حوا.

۳- بُندهش، ۸۱. ۴- بند ۸۷.

نمی‌سوزاند بی‌گناهی و صداقت او آشکار می‌شد.

یکی از نمونه‌های زیبای این نوع از داوری، عبور سیاوش از آتش است. مردم همیشه از این روی شیفته این داستان بوده‌اند که در شیوه اثبات بی‌گناهی هیچ تردیدی نمی‌توانسته‌اند داشته باشند. هنگامی که سودابه، نامادری و دل‌باخته سیاوش، به سبب ناکامی در عشق، به کی‌کاوس شکایت برد، سیاوش برای اثبات بی‌گناهی خود آزمون با آتش را پذیرفت. او با جامه‌ای سفید برتن، سوار بر اسبی سیاه، به آتش نزدیک شد و از خدارستگاری خواست و سپس به درون دو خرمن آتش تاخت و در حضور تماشاگران اندوهگین، بی‌هیچ‌گزندی، با لبان خندان از درون آتش بیرون آمد.^۱ در داستان ویس و رامین نیز، چون شاه به همسرش ویس به داشتن رابطه‌نا مشروع با برادر کهنتر خود رامین بدگمان شد، از ویس خواست تا برای نمودن بی‌گناهی خود از آتش بگذرد. ویس که بی‌گناه نبود، با رامین به ری گریخت.^۲ روایت دیگر درباره آزمایش با آتش (فلز مذاب) مربوط به آذرباد مهرسپندان، موبد زمان شاپور دوم ساسانی (۳۱۰-۳۷۹ م) است: او از مردم خواست، اگر در راستی دین مزدیسنا تردیدی دارند، ۹ من روی گذاخته بر سینه او بریزند، چنانچه نسوخت، دست از کجروی بردارند. آن‌ها پذیرفتند و بر سینه او ۹ من روی گذاخته ریختند. آذرباد نسوخت و روی مذاب او را چنان خوش آمد که گویی بر او شیر می‌دوشند. پس مردم از راستی دین بی‌گمان شدند.^۳ پیداست که گزیدن سینه برای ریختن فلز مذاب بر روی آن، از این روی است که سینه نزدیک‌ترین جای بدن به دل است. در ادب فارسی نیز گاهی مراد از سینه، دل است.^۴

سوگند به آتش نزد هندوایرانی‌ها سابقه‌ای دراز دارد. در ریگ و داه‌می آید، که میترا از این روی پلک روی پلک نمی‌گذارد که روابط آدمیان را می‌پاید. از همین روی این ایزد را با خورشید در پیوند می‌دیدند. زیرا خورشید نیز تمام روز، بی‌آنکه چشم ببندد،

۱- فردوسی، شاهنامه، ۱۰۳. ۲- گرگانی، ویس و رامین، ۱۴۵ تا ۱۵۲.

۳- روایات داراب هرمزد، ۵۰/۱؛ شایست ناشایست، فصل ۱۵، بند ۱۶.

۴- در ارداویراف‌نامه (فصل ۱، بندهای ۱۰ تا ۲۲) نیز به داستان مشابهی برمی‌خوریم. البته در این جا برای تشخیص بی‌گناهی، به جای آتش، از پرتاب نیزه استفاده می‌شود.

در آن بالا مراقب یک یک مردم است. از سوی دیگر این اعتقاد وجود داشت که میان میترا، ایزد پیمان و آتش ارتباطی وجود دارد و آتش نماینده میترا است. بنابراین، رسم چنین بود که برای تحکیم پیمان‌ها، در حضور آتش، خواه آتش اجاق در آتشدان و خواه مجمر آتش خورشید در آسمان، به میترا سوگند می‌خوردند. سکاها سوگند به اجاق شاه را بالاترین سوگند می‌دانستند و قسم دروغ به اجاق شاه سبب بیماری او می‌شد و برای خورنده سوگند جزای مرگ به دنبال داشت.^۱ ما امروز نیز، با اشاره به چراغ، به شاه چراغ سوگند یاد می‌کنیم و به هنگام خرید و فروش، «سرِ چراغ» برایمان از احترام ویژه‌ای برخوردار است و در «سرِ چراغ» به راستگویی اهمیت بیشتری می‌دهیم.

تازیانه زدن گرشاسپ به آتش از دیگر داستان‌های اساطیری است که در ایزد آذر به آن پرداختیم.

آتش در زمان مادها

با باوری که ایرانیان به آتش داشتند طبیعی است که رفتار و برخورد با آتش از آیین ویژه‌ای برخوردار بوده است. با این که آگاهی ما از نحوه پرستاری از آتش بسیار اندک است، با این همه با آنچه از یافته‌های باستان‌شناسان در دست است به نتایج خوبی می‌رسیم. در ایزد آذر دیدیم که گورهای قیزقاپان در دره شهر زور، کنار دهکده زورداش، نزدیک سلیمانیه و گور دکان داوود در سه کیلومتری جنوب خاوری سر پل ذهاب، از پرستاری از آتش در زمان مادها نشان دارند. در قیزقاپان، در قسمت بالای سردرِ گور، نگاره‌ای از آیین نیایش در برابر آتش قرار دارد. گزیدن مجلس نیایش در برابر آتش، برای کسی که آرامگاه از آن او است، تعیین کننده است. باور به نقش آتش پس از مرگ به این گزینش کمک کرده است. مقام دینی‌ای که در سمت چپ ایستاده است، لباس ویژه مغان را^۲ بر تن دارد. این مغ در سمت راست شاه ایستاده و هر دو، پَنام

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 254.

۲- این پرسش بجاست که چرا این مرد روحانی، مغ شناخته می‌شود. در این برداشت همه ایران‌شناسان، با تکیه بر همه آگاهی‌های موجود، هم‌سخن‌اند. مردان روحانی ایران پیش از

بر سر و بر چهره و جلو دهان دارند تا نفسشان به آتش مقدس نخورد. گور دکان داوود هم بنایی همانند دارد. احتمالاً قیزقاپان گور کیا کسار و دکان داوود گور آستیاگ، شاهان مادی، است.^۱

آتش در زمان هخامنشیان

با این که نگاره‌های دخمه‌های قیزقاپان و دکان داوود، نشان از نقش آتش، پیش از فرمانروایی هخامنشیان دارند، نقش آیینی آتش در ایران از هر زمانی که شروع شده باشد، در زمان هخامنشیان است که به طور جدی وارد عصر تاریخی می‌شود. گزارش هرودت^۲ یکی از کهن‌ترین اشاره‌های مکتوبی است که به نقش آتش در ایران باستان شده است، او می‌گوید که:

ایرانیان به آتش به چشم یک ایزد می‌نگرند و هرگز آن را آلوده نمی‌کنند.

در تشریفات حرکت کورش از اردو، قرار گرفتن حاملان مجمرهای آتش پیش از شاه، نیز شاهد نقش و اعتبار آتش است.^۳ البته آگاهیم که کتاب کورش نامه گزنفن بافتی تاریخی ندارد و کتابی بیشتر تربیتی است تا تاریخی. اما چون این نویسنده به قلمرو فرهنگی ایران سفر کرده و در رکاب کورش صغیر از نزدیک شاهد آیین‌های ایرانی بوده است، به یقین در کتاب خود از آشنایی خویش با فرهنگ و آیین‌های ایرانی، با آمیخته‌ای از خیال بافی، بهره‌مند بوده است. به نوشته کتسیاس^۴ نیز سوزاندن مرده بی‌احترامی به آتش تلقی می‌شده و عملی ناپسند و غیرقانونی بوده است.

شاهد‌های تصویری باستانی نیز گزارش‌های هرودت و گزنفن را تایید می‌کنند: در

→ زرتشت مغ نامیده می‌شدند و هنوز دلیلی در دست نداریم که در زمان مادها مردم ایران میانه و باختری با آیین زرتشت آشنا بوده‌اند. از همین باختر ایران است که واژه مغ، از راه آسیای صغیر و یونان، به زبان‌های اروپایی راه پیدا کرده است. شاید برابری «مجیک» و «ماژیک» (مغانه) به «جادو جنبل» گواه این باشد که هنوز در زمان نخستین تماس‌های جدی یونانیان با باختر ایران، آیین زرتشت به باختر ایران راه نیافته بوده است.

۱- دیاکونوف، مادها، ۵۰۳.

2- III/16.

3- Xenophon, Cyropaedia, III, 3. 11.

4- Ktesias, 57.

سنگ نگاره‌های آرامگاه داریوش در نقش رستم و در نگاره‌های تخت جمشید و بر روی سکه‌ها همواره کسانی که جلو آتشدان ایستاده‌اند، برای جلوگیری از برخورد نفسشان با آتش، با پنام جلو دهان خود را پوشانیده‌اند. داریوش در نگاره آرامگاه خود جلو محراب آتش در حال نیایش است. او در سنگ‌نبشته بیستون نیز اشاره به بازسازی پرستشگاه‌هایی می‌کند که ظاهراً گئومات مغ ویران کرده بوده است. در این گزارش اشاره‌ای به آتش نشده است، اما چون با تکیه بر دستاوردهای باستان‌شناسی، می‌دانیم که در ایران باستان و همچنین در زمان هخامنشیان، در پرستشگاه‌ها، علاوه بر قربانی، از آتش نیز پرستاری می‌شده است، بدون تردید منظور از بازسازی پرستشگاه‌ها، بازسازی آتشکده‌ها بوده است.

در میان نگاره‌های تخت جمشید، آن‌جا که آتشدانی جلو تخت داریوش قرار دارد، به نگاره دو پرستار آتش نیز برمی‌خوریم که ابزار روشن نگه داشتن آتش را با خود حمل می‌کنند.

آتش در زمان اشکانیان

اشکانیان، با ساختار فرمانروایی ویژه خود - که حاصل خودبه‌خودی آن نوعی دموکراسی فرهنگی بود - جز به جنگ، برای نگهداری از فرمانروایی، به زندگی و دلبستگی‌های فرهنگی و دینی روزمره مردم کاری نداشتند. با این همه، آن‌ها در آغاز کار خود، برای رویارویی با هجوم و نفوذ فرهنگی سلوکیه و نشان دادن این که وارثان راستین هخامنشیان‌اند، در عمل ناگزیر از رونق‌بخشیدن به برخی از آیین‌های تعیین‌کننده دینی ایرانیان بودند. برای نمونه، با تبدیل معبد آناهیتای استخر، که در حقیقت یک آتشکده بود، به مرکزی مذهبی، اسبابی فراهم آوردند تا مغان بتوانند با بیدارنگهداشتن سنت‌های ایرانی از رخنه هلنیسم به ایران جلوگیری کنند.^۱

حمله اسکندر به ایران، که بیشتر حمله‌ای فرهنگی، با هدف پایان دادن به دشمنی دیرپای ایران و یونان بود، به فروپاشی فرمانروایی هخامنشیان، که نخستین امپراتوری

۱- نک: پایین‌تر: آناهیتا.

بزرگ جهان بود، انجامید. حکومت یونانی سلوکیه، برای درهم شکستن قدرت فرهنگی ایرانیان، که پشتوانه قدرت سیاسی و نظامی آنان بود، با آگاهی و برنامه از پیش تعیین شده، به طور تمام عیار وارد میدان شده بود. ما با این که از چگونگی آغاز کار اشکانیان آگاهی چندانی نداریم، نشانه‌های کمرنگی در دست داریم که اشکانیان اجازه تحرک فرهنگی چندانی به یونانیان نداده‌اند. حتی اگر این نشانه‌های کمرنگ نیز در دست نمی‌بودند، باز هم نظر ما این می‌بود که مقاومت اشکانیان و به سخن دیگر مقاومت ایرانیان بی‌مانند بوده است. زیرا همه چیز گواه آن است که حضور بلند و نیرومند سلوکیه در بخش‌های گوناگون ایران نتوانسته است در دگرگونی ایرانیان و به اصطلاح هلنیزه کردن ایران موفقیت چشمگیری داشته باشد. حتی از نظر زبان، یونان واژه بیشتری وام گرفت تا ایران. باری، این که تیرداد اول اشکانی (۲۴۸-۲۲۱ ق م)، دو سه سال پس از تأسیس حکومت اشکانیان، معبد آناهیتای شهر ارشک را برای تاجگذاری خود برگزید، حکایت از نقش آتش در آغاز حکومت اشکانیان دارد^۱ و آخرین گزارشی که از آناهیتا در زمان اشکانیان داریم مربوط به سال ۲۲۴ یا ۲۲۶ میلادی است. در این سال اردوان پنجم، پس از غلبه بر ماکرینوس، امپراتور روم، و پایان دادن به کوشش‌های ۲۵۰ ساله رومیان در غلبه بر ایران، به دست اردشیر بابکان، مؤسس سلسله ساسانی، به قتل رسید و اردشیر سر او را، همان طور که نذر کرده بود، از معبد آناهیتای استخر، که پدرش متولی آن بود آویخت^۲. این اقدام نمایشی اردشیر نیز از توجه مردم به آتش خبر می‌دهد. معبد آناهیتای استخر در زمان اشکانیان از اعتبار ویژه‌ای برخوردار بود. خواهیم دید که گرایش ساسانیان بیشتر به ایزدان پیش از زرتشت و از آن میان به ایزد آذر بود تا آیین زرتشت. از دیگر آتشکده‌های پر رونق زمان اشکانیان، بدون توجه به زمان پیدایش آن‌ها، می‌توان از آتشکده‌های شیز (آذرگشنسپ)، بدر نشانده و مسجد سلیمان نام برد. همراه با مورخ همه می‌خواهند بدانند که آتشکده که یکی از پدیده‌های کهن و دیرپای ایرانی است در روزگاران فراموش شده چگونه بوده است، اما هم مورخ و هم

1- Ghirshman, L'Art del'Iran Parthes et Sassanides, 269.

۲- طبری، ۸۹۱/۱.

Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 53.

مخاطبان او نخواهند توانست به تصویر درستی برسند، که پاسخ‌دهنده ارجمندی و شکوه یک آتشکده باشد. در این جا هم، مانند دیگر پدیده‌های فرهنگی، گزارش درباره خط لب یار بیشتر است! اما این بار، صرف‌نظر از بداهت خط لب یار - مثل این که بداهت موضوع و بدیهی و آشنا بودن حضور آتشکده سبب سکوت شده است - به هر روی باید از باستان‌شناسی کمک گرفت.

طرح اصلی این معبدها عبارت بود از یک تالار چهارگوش، که از چهار طرف در حصار رواق‌هایی قرار داشت و پلکانی که در ضخامت دیوار کار گذاشته می‌شد و به بام تالار منتهی می‌شد که قربانگاه و آتشکده در آن جا، در هوای آزاد، قرار داشت. پیداست که در کنار هر معبد، بناهای جانبی برای سکونت روحانیان آتشگاه و پرستاران آتش در نظر گرفته می‌شد. همچنین در این معبدها اتاق مسدودی وجود داشت که در آن آتش مقدس، بدون شعله، روی خاکستر قرار داشت.

بنای آذرگشنسپ، که آتشکده مغان شمال غربی و بزرگترین آتشکده همه دوران‌ها، در قلمرو فرهنگی ایران باستان است، از زمان اشکانیان است. این آتشکده در زمان ساسانیان به صورت آتشکده مهم مرکزی و دولتی ایران در آمد. بر مهرهایی که از حدود سال‌های ۴۰۰ تا ۴۲۵ م در شیز پیدا شده، نوشته شده است: «مگوپت آذرگشنسپ» (مغ بزرگ آذرگشنسپ). بنابراین، دست کم در این تاریخ آذرگشنسپ فعال بوده است.^۱ احتمالاً از زمان اشکانیان معبدها به استوارترین و از نظر هنری به شکیل‌ترین فرم خود دست یافته‌اند. در معبد آناهیتای کنگاور که به قول گیرشمن^۲ حدود ۲۰۰ پیش از میلاد، با تالار عظیمی به وسعت ۲۰۰ متر مربع ساخته شده است و ویرانه‌های آن هنوز بر سر راه همدان به کرمانشاه به چشم می‌خورد، از نظر مصالح ساختمانی و هیأت عمومی بنا، از معماری تخت جمشید استفاده شده است، اما سبک بنا آمیخته‌ای است از سبک معماری ایرانی و یونانی (سلوکی). کامبخش جزئیات بیشتری از معبد آناهیتای کنگاور را گزارش کرده است.^۳ ابودلف^۴ که در سال ۳۴۱ هجری معبد کنگاور را قصر اللصوص

1- Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran, 69.

2- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 24.

۳- کاوش‌های علمی در معبد کنگاور، ۱۸-۳۱؛ فلاندن، ۱۸۹-۱۹۰.

می خوانند، از آن به نام کاخی عجیب با ایوانی از آجر و کوشک‌ها و خزانه‌های باشکوه و نقش‌هایی که دیدگان را خیره می‌سازند، یاد می‌کند. مقدسی^۵، در نیمه دوم سده چهارم هجری، قصر اللصوص را کاخی از سنگ، با ستون‌های سنگی و کارهای شگفت‌انگیز گزارش می‌کند. یاقوت^۶ حموی نیز حدود دو و نیم قرن بعد، از قصر اللصوص با صفت باشکوه و حیرت‌انگیز، با ستون‌های به غایت زیبا و مستحکم، دارای دژ و خزانه یاد می‌کند^۷. روشن نیست که منظور یاقوت از «خزانه» چه بوده است. چون در زمان یاقوت نمی‌توان از مخزن نذور سخن به میان آورد. ظاهراً بنای تعمیر شده معبد کنگاور در سده چهارم هجری مورد استفاده قرار می‌گرفته است^۸، اما معلوم نیست به چه منظور. نتیجه آزمایش‌های آرکئوماگنتیک دانشگاه کیوتو از اشیاء به دست آمده از کنگاور که برای کامبخش فرستاده شده است، حکایت از حیات فرهنگی این معبد از سده ۵ پیش از میلاد تا سال ۱۱۸۰ میلادی می‌کند^۹. متأسفانه این بنای تاریخی و در نوع خود بی‌مانند در نیم‌سده گذشته، آسیب‌های جبران‌ناپذیری دیده است^{۱۰}.

آتش در زمان ساسانیان

فرمانروایی مذهبی ساسانیان نخستین تجربه ایرانیان از حکومت مذهبی بود که می‌توان آن را با حکومت مذهبی صفوی، که ۱۲۷۵ سال پس از تاجگذاری اردشیر بابکان تأسیس شد، مقایسه کرد این تفاوت که ساسانیان برای حکومت دینی خود الگویی ایرانی نداشتند. شاید خودکامگی مسیحیت در رم در پیدایش و سوسه این نوع از حکومت بی‌تأثیر نبود، اما بدون تردید، مزدک و پس از او مانی، نقش تعیین‌کننده‌ای در دگرگونی حکومت داشته‌اند.

۴- سفرنامه، ۶۵.

۵- احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، لیدن، ۱۹۰۶، ۳۹۳.

۶- البلدان، ۱۲۰ تا ۱۲۱.

۷- ص ۱۲۰-۱۲۱.

۸- کامبخش، کاوش‌های علمی در کنگاور، ۲۴۳.

۹- همو، ۲۴۵.

۱۰- از این روی گله‌گاه به گاهی که از بی‌اعتنایی مسؤولان عراق در نگهداری از ایوان مداین می‌شود، شگفت‌انگیز می‌نماید.

ساسانیان برای دستیابی به یک حکومت مرکزی نیرومند، کوشیدند با ایجاد وحدت دینی هدایت‌شده از یک مرکزیت فرماندهی و جابه‌جا کردن و گاه تحریف مسائل دینی، و با بنیان آتشکده‌ها و پرستشگاه‌های یکنواخت، به تسلطی بی‌چون و چرا دست یابند. البته برای روی آوردن به حکومتی دینی بستر مناسبی نیز وجود داشت. با اردشیر، مؤسس سلسله (۲۲۶-۲۴۰ م)، که خود به خاطر تولیت پدرش در معبد آناهیتای استخر - که طبری آن را بیت نار اناهید می‌خواند^۱ - و سرپرستی همه آتشکده‌های منطقه، از تربیتی مذهبی برخوردار بود، برای نخستین بار در تاریخ ایران، حکومت در مرکزی دینی متولد شده و رشد کرده بود.

در زمان شاپور دوم رسم بر این بود که سربریده دشمن به آناهیتا تقدیم بشود. شاپور دوم با سرهای شهدای مسیحی چنین کرد^۲. گزارش «اعمال شهدای ایرانی به روایت سریانی»^۳ شاهد جالب توجهی است درباره برداشت غیر ایرانیان از توجه ایرانیان به آتش: در بیست و دومین سال پادشاهی یزدگرد، جمعی از اسقف‌ها [در سوریه] به آتش و آب توهین و آتشکده‌ها را ویران کردند. وقتی که شاه از آن‌ها از سبب این رفتار پرسید، یکی از آنان پاسخ داد که او آتشکده‌ای را ویران و آتش را خاموش کرده است، چون نه آتشکده خانه خدا بوده است و نه آتش دختر او، و در ادامه مطالب زیادی علیه برتری حرمت آتش بر زبان آورد.

نخستین سندهای مکتوب ساسانیان درباره آناهیتا از شاپور، دومین شاه ساسانی (۲۴۱ - ۲۷۲ یا ۲۷۳ م) و از گرتیر^۴، بزرگترین مرد سیاسی-مذهبی سلسله ساسانیان است. در سنگ‌نبشته شاپور به یکی از همسران شاه با نام آتورانهیت^۵ و به معبدی به همین نام که به افتخار او بنا شده است اشاره می‌شود^۶. طبیعی است که خود شاپور همسرش را آتش - آناهید خوانده است. گرتیر در سنگ‌نبشته خود در کعبه زرتشت، که پس از قتل مانی و

۱- ۸۱۴/۱؛ نیز نک: بلعمی، تاریخ، ۸۷۵/۲.

۲- نک: همو، همان جا.

3- Auszüge der syrischen Akten persischer Märtyrer, 34-35.

۴- دختر و همسر شاه.

۵- نک جلد پنجم: گرتیر.

6- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 53.

ر فرم سیاسی- مذهبی بزرگ او نگاشته شده است، به خود می‌بالد که شاه (بهرام دوم) تولیت آتشکدهٔ آناهید اردشیر و آناهیدبانوی استخر را به او سپرده است. ویکاندر کعبهٔ زرتشت و همزاد این بنا (زندان سلیمان) در پاسارگاد را نیز - به خاطر نقش کعبهٔ زرتشت همراه شعله‌های آتش بر سکه‌های اشکانیان - معبد آناهیتا می‌داند.^۱ با این همه بعید به نظر می‌رسد که کعبهٔ زرتشت معبد آناهیتا بوده باشد. معبد‌های آناهیتای بیشاپور و کنگاور کوچکترین شباهتی به کعبهٔ زرتشت ندارند.

در زمان ساسانیان در بنای آتشکده‌ها تغییرهایی داده شد. در این دوره تالار مرکزی آتشکده به شکل مربع است و هر طرف یک در ورودی دارد. بهترین نمونه‌ای که از این سبک می‌شناسیم، پرستشگاه آناهیتا در بیشاپور، در کنار کاخ سلطنتی است. در این پرستشگاه طول هر ضلع ۱۴ متر است و گرداگرد تالار چهار دالان قرار دارد که دو آن جوی‌های زیادی ساخته شده است. ورودی پرستشگاه پلکانی است که از طریق آن به درون تالار فرود می‌آمده‌اند. دیوارهای تالار هم به ارتفاع ۱۴ متر با تخته‌سنگ‌های بزرگ ساخته شده است. این تخته‌سنگ‌ها را با بست‌های آهنی دُم چلچله‌ای و خرده‌سنگ به یکدیگر پیوسته‌اند.^۲

آتش در اوستا و متن‌های پهلوی

برخلاف ریگ‌ودا، که در آن آگنی (آتش) با سرودهایی بسیار دلکش و زیبا ستایش شده است، در گات‌ها از آتش بسیار کم سخن رفته است. با نقشی که آتش پیش از زرتشت و پس از او داشته است، این امر شگفت‌انگیز است. شاید در زمان سرایش گات‌ها آتش هنوز در بدنهٔ آیین زرتشت جای نگرفته بوده است. چنین پیداست که در سراسر متن گات‌ها هنوز بیشترین توجه زرتشت به اخلاق است، تا مسایل جانبی و آیینی.^۳

1- P 65-70;

در مقاله‌گرتیر در جلد پنجم همین کتاب نشان خواهیم داد، که احتمال معبدبودن کعبهٔ زرتشت بسیار کم است.

۲- گیرشمن، هنر ایران در دوران پارسی و ساسانی (ترجمهٔ فارسی)، ۱۴۹/۲.

۳- نک پایین‌تر: اردیبهشت و اردیبهشتگان.

زرتشتی‌ها را همواره آتش پرست نامیده‌اند و آن‌ها به حق از این اطلاق ناروا رنجیده‌اند، اما کاملاً روشن است که خود پیامبر، این عنصر آکنده از راستی را محترم می‌شمرده است. با این همه ارتباط آتش با اهورمزدا در گات‌ها، در مقایسه با اوستای متأخر، بسیار کم‌رنگ است. در اوستای متأخر است که آتش پسر اهورمزدا خوانده می‌شود. در این جا نیز اهورمزدا و دیگر ایزدان، مانند دوران کافران، بیشتر پیکری مادی دارند تا ملکوتی و به تصور درنیامدنی. اینک اینان نه تنها پیکری مادی می‌یابند، بلکه همسر و فرزند نیز دارند.

در سراسر گات‌ها تنها ۸ بار به واژه آتش برمی‌خوریم^۱ و از این ۸ بار، ۶ بار منظور از آتش، آتش روز آزمایش و رستاخیز است. تنها در بند ۹ از یسنا ۴۳ سخن از نماز نزد آتش است و در بند ۷ از یسنا ۴۶ زرتشت از آذر و منش اهورمزدا انتظار رسایی دین راستین را دارد. با این همه، نقش آتش در دوران پس از زرتشت، به حدی است که اگر آن را سمبل دین مزدیسنا می‌شناسند و اگر اصطلاح «آتش پرست» را، که برداشتی از «آتش پرستار»^۲ است، اغلب به جای مزدا پرست به کار می‌برند جای شگفتی نیست.

بدون تردید وقتی که زرتشت دین خود را آشکار کرد، آتش نزد ایرانیان مقام جاافتاده‌ای داشته است. اهورمزدا روشنایی جاویدان است و طبیعتش روشنایی است. او در عرش اعلا در روشنایی ابدی می‌زید. آتش با وجوه و حضور گوناگون خود، در اجاق روی زمین یا به صورت ماده آتشین در اندرون آن، یا به شکل مشعلی مطبوع در گنبد لاجوردی، یا ماه نقره فام در آسمان و مرواریدهای چشمک‌زن ستارگان در افلاک و همچنین حرارت حیات بخش تن همه جانداران، و به هر نحو و نوع دیگر تجلی اهورمزدا است.^۳

در یسنا ۲۵^۴، آذر مقدس در مقام پسر اهورمزدا ستوده می‌شود. در آتش نیایش^۵ نیز برای آتش پسر اهورمزدا نذر می‌شود و خواسته می‌شود تا پسر اهورمزدا در این

۱- در یسنا ۳۱، بندهای ۳، ۱۹؛ یسنا ۳۴، بند ۴؛ یسنا ۴۳، بند ۴؛ یسنا ۴۷، بند ۶؛ یسنا ۵۱، بند ۹؛ یسنا ۴۳، بند ۹ و یسنا ۴۶، بند ۷. ۲- نک: بالاتر.

3- Dhalla, History of Zoroastrianism, 63.

۴- بند ۷ و نیز در وندیداد، اغلب. ۵- بند ۷.

خان و مان برازنده نیایش و ستایش باشد و برای او هیزم و بخور شایسته آرزو می شود.^۱ در دوره ادب پهلوی، ارجمندی ایزد آتش در روایت پهلوی^۲ تبلوری ویژه یافته است: اورمزد آتش را از اندیشه و خرد خود آفرید و فروغش را از روشنایی بی کران، و تن مردمان را از تن آتش. پیش از این در ایزد آذر گفتیم که این ایزد برای نیایشگر خود گشایش بی درنگ، پناه فوری، زندگی آسوده، دانایی، پاکی، زبان شیوا، روان هوشیار، خرد بزرگ فراگیرنده پایدار، دلیری و مردانگی، همچنین فرزندان کارآمد، آیین گستر، نگهبان کشور، انجمن آرا، بالنده، نیک اندیش و افزایش دهنده آوازه کشور فراهم می آورد.^۳

در مهریشت^۴ وقتی میترا سوار بر ارابه خود در آسمان می تازد، آتش از پی او همراه اوست. وقتی هم که سپتته مئینیو (مینوی مقدس) و آنگره مئینیو (مینوی پلید = اهریمن) برای دست یافتن به فرّ، چالاک ترین پیک های خود را برگزیدند، انتخاب سپتته مینو، بهمن و اردیبهشت و انتخاب اهورمزدا، آتش بود.^۵

گزارش روایت پهلوی^۶ درباره آتش و علت حضور او در زمین، با این که برداشتی متأخر است، برداشت ایرانیان و زرتشتیان را از آتش و علت پیدایش آتشکده را به خوبی نشان می دهد. در این گزارش از آتش به گونه ای سخن رفته است که گویی پای صحبت انسانی آزرده در میان است: یک بار که هرمزد با امشاسپندان انجمن کرده بود، آتش نیز حضور داشت و سر به زیر افکنده بود و می گریست. پس امشاسپندان نیز پیرامون او نشستند و گریستند. چون آتش گریه امشاسپندان را دید، پیش هرمزد ایستاد و گریان از هرمزد گله کرد و برای ناخرسندی خود ۸ دلیل آورد: نخست این که هرمزد خود به عرش اعلا رفته است و او را در جهان پر از بدی رها می کند؛ مردمان او را با شیوه ای بد به خانه های خود می برند؛ چون کدخدای خانه بخوابد، به سرداری او آفریدگان را نابود سازند و از شعله او بگیرند و برای دزدیدن به درون خانه برند، سپس او را خاموش کنند.

۱- بند ۸.

۲- فصل ۱۸، بخش ۵ به بعد و فصل ۴۶، بند ۲۲.

۳- نک: یسنا ۶۲، بندهای ۴ و ۵.

۴- بند ۱۲۷؛ نیز نک: Dhalla, History of Zoroastrianism, 224.

۵- زامیادیش، بندهای ۴۵ تا ۵۲. ۶- فصل ۱۸، بخش ۵.

دوم: از او مراقبت نخواهد شد و او بی‌هوش (خاموش) بر زمین خواهد افتاد. سوم: زنان دشتان (قاعده) به او نزدیک می‌شوند و او را بیمار و آلوده خواهند ساخت. چهارم: جادوان به آتشگاه وارد می‌شوند و او ناگزیر از خوردن مو و آلودگی آنان خواهد بود. پنجم: کودکان در او آب دهان و پلیدی اندازند و او ناگزیر از خوردن بشود. ششم: پیشه‌وران فلز آلوده در او برند و به جای دم با دهان بر او باد دمند و او با ناخرسندی آن فلز بگدازد. هفتم: مردم با آزمایش «ور» مخالف‌اند و دلیل می‌خواهند. هشتم: اگر او را به جهان مادی برند او ناگزیر به گناهکاران و پرهیزگاران یکسان یاری خواهد داد. آتش سپس از هرمزد خواست تا به گیتی نیاید و مانند ستاره و ماه و خورشید بتابد. در «صد در»^۱ گله آتش و علت خودداری او از آمدن به زمین به سه دلیل است. دو دلیل مشابه دلیل‌های یاد شده است و پرهیز از آلوده شدن و دلیل سوم این‌که مردمان او را جمادی پندارند که نیک و بد تشخیص نمی‌دهد. روایت پهلوی در ادامه می‌آورد، چون هرمزد نمی‌توانست مردمان را بدون آتش به گیتی دهد با امشاسپندان به رایزنی پرداخت. اینان گفتند آفریدن آفریدگان به گیتی سودمندتر است از گله آتش، اما هرمزد می‌تواند آتش را به بهرامی در آتشگاه بنشانند. آنگاه به آتش گفت که در همه جا به مردمان نیکی کند. آتش با آفرینش مادی در گیتی موافقت نکرد. هرمزد او را به در بهشت پادشاه کرد و گریزی به او داد، تا او از هرکس که خشنود نباشد با آن گرز او را به دوزخ افکند.

«صد در»^۲ می‌آورد، هرمزد به آتش می‌گوید، حتی اگر امشاسپندان از خوارکننده آتش خشنود باشند و از او شفاعت کنند، تا آتش خشنود نباشد او خشنود نخواهد شد. پس آتش با آفرینش مادی موافقت کرد. پیداست که قصد مؤلف از ساختن این داستان از یک سو تأکید بر آسمانی بودن آتش و تبلور آن است و از سوی دیگر تشویق پیروان کیش به نگهبانی از آتش.

سپردن نگهبانی از آتش به اردیبهشت، بزرگترین امشاسپند مزداپرستان، خود تبلور نقش آتش در این دین است. یکی دیگر از وظایف مهم اردیبهشت در جهان مادی، در مقام فرشته آتش، پاییدن آتش و نگهداری از آن است. بدون تردید گزینش اردیبهشت به مقام فرشتگی آتش از این روی بوده است که آتش خود مظهر پاکی است و

عنصری است که هرگز آلوده نمی‌شود و پلیدی را می‌سوزاند. در ارت‌یشت^۱ اهریمن به زاری می‌گوید، همه ایزدان نتوانستند او را برانند، اما زرتشت با نماز بهترین اشه (اردیبهشت) او را چون فلز گداخته بسوخت و از زمین راند. آرامش بخشیدن به آتش، یا آزار او سبب رامش یا آزار اردیبهشت می‌شود. زرتشت، ضمن نیایش و گفت‌وگویی با اهورمزدا، می‌گوید، در برابر آتش و به کمک راستی (اشه) است که خویشتن را باز می‌شناسد^۲.

در آتش‌نیایش^۳ از ایزد آذر به صورت بزرگترین ایزدان یاد شده است. در ادب متأخر پهلوی این ایزد از یاران امشاسپند اردیبهشت است^۴.

انتقال آتش

با اهمیتی که آتش در فرهنگ ایرانی داشت، پیداست که برای انتقال و جابه‌جایی آن شیوه‌های ویژه‌ای وجود داشته، یا هنوز در میان زرتشتیان وجود دارد. بنیان آدران یا آذر بهرام با روش ویژه‌ای انجام می‌گرفت. با نشانه‌هایی که در دست داریم، گمان می‌بریم که گل آتش مقدس، لای خاکستری بسیار پاک، در ظرفی فلزی و سرپوشیده، با آیین ویژه‌ای جابه‌جا و سپس در جایی تاریک و بی نور نشانده می‌شد. آتشگاه طوری ساخته می‌شد که حتی با باز شدن در ورودی، نور خورشید بر آن نمی‌تابید. زیرا نور خورشید از درخشش آتش می‌کاست. آتش مقدس در درون یک اتاقک، بر بستری از خاکستر، درون یک آتشدان که خود بر سکویی سنگی نشانده شده بود، غنوده بود.

معمولاً دو پرستار آتش که برای جلوگیری از برخورد نفسشان، دهانشان را با پَنامی می‌بستند و برای نیالودن آتش دستکش می‌پوشیدند، جاودانگی آتش را نگهبانی می‌کردند. در گوشه‌ای از اتاق، هیزم خشک و بی‌پوست و خوشبو قرار داشت، تا به هنگام نیاز، همراه سرود نیایش، بر روی آتش مقدس نهاده شود. ابزار ویژه این کار یک

۱- بندهای ۲۰ و ۲۱.

۲- یسنا ۴۳، بند ۹؛ نیز نک:

Lommel, "Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion", Zarathustra, ed. Schlerath, 268.

۴- بندهش، ۱۱۲

۳- بند ۴

آتشگیر و خاک اندازی قاشقی بود. برای دمیدن آتش از دستگاه دم استفاده می‌شد. شاهان، در مقام صدر پرستاران آتش، به هنگام سفرهای جنگی، توده‌ای از آتش را به همراه می‌بردند. پیداست که زنده نگه‌داشتن این آتش و پرستاری از آن در طول سفر خود نیاز به تشریفات و آیین ویژه‌ای داشت. خسرو پرویز یک بار، برای این‌که آتش آذرگشنسپ به دست دشمن نیفتد، ناگزیر از انتقال آتش به درون خاک ایران شد. این انتقال، علاوه بر نشان دادن اهمیت آتش، نشان می‌دهد که دشمن نیز از آوازه و از میزان این اهمیت به خوبی آگاه بوده و می‌دانسته است که اهانت به آتش و آسیب زدن به آن به یکی از ژرف‌ترین باورهای ایرانیان آسیب می‌زند. این نوع انتقال برای آخرین بار در زمان یزدگرد سوم روی داد. یزدگرد در سال ۲۱ هجری، به هنگام فرار از برابر سپاهیان عرب، آتش بهرام ری را - که نزد ایرانیان از ارج ویژه‌ای برخوردار بود - برای جلوگیری از خاموشی آن، با خود همراه برد. این آتش سال‌ها، در سفرهای پریشان و نابسامان و اضطراری فارس و کرمان و سیستان، با یزدگرد بود، تا سرانجام در مرو، در آتشکده ویژه‌ای که بنا شد، دوباره آرام گرفت.

ایرانیان بارها، در جنگ‌های پیاپی خود، ناگزیر از جابه‌جا کردن آتش مقدس خود می‌شدند. تاریخ قم^۱ به نقل از ابن فقیه گراشی دارد که بسیار جالب توجه است: «...این آتش^۲ در خوارزم بود. انوشیروان آن را به کاریان آورد^۳، آنگاه که تازیان چیره شدند. ایرانیان از بیم آن‌که این آتش خاموش شود، بخشی از آن را برگرفته، در فسا، در پرستشگاهی فرو نهادند و بخش دیگر را در همان جا، در کاریان به جای گذاشتند، تا اگر بخشی از این آتش به دست دشمن افتد خاموش نگردد. بخش دیگر همچنان روشن بماند» در هر حال، با این‌که از چگونگی افروخته شدن آتش نخستین آتشکده ایران هرگز آگاه نخواهیم شد، می‌دانیم که تقریباً همه آتش‌هایی که در جهان آیین زرتشت شعله کشیده‌اند و آن‌هایی که به زندگی ملتهب و سوزان خود ادامه می‌دهند، از یک آتش زاده شده‌اند. از نخستین آتش، آتشی دیگر افروخته شده است و همین طور...

۱- تاریخ نگارش ۲۹۰ هجری، ص ۸۸ تا ۸۹.

۲- منظور آتش فرنیغ است.

۳- نک: آذر فرنیغ.

آتش در ریگ‌ودا

با توجه به آریایی و کهن بودن نقش آتش در باور ایرانیان، لازم است که برای مقایسه به نقش آتش در میان هندوان آریایی نیز اشاره شود. آگنی، آتش هندوان، همان آتش مزداپرستان ایران است و آتش هردو آتشی با سابقه هندوایرانی و شاید پُرپیشینه‌تر است. با این تفاوت که در هندوستان لهیب آتش یورش‌ها آسیب کمتری به منابع مربوط به گزارش‌های درباره آتش وارد آورده است. ویژگی‌های مشترک میان آتش و آگنی بسیار است.^۱ از این روی برداشت هندوان از آتش، در اصول، همان برداشت ایرانیان باستان است. به هر دلیل پیداست که این عنصر، یا به عبارت بهتر این ایزد (در ایران: ایزد آذر) در هر دو قلمرو آسیب کمتری دیده و کمتر دستخوش دگرگونی شده است.

به نظر اسپیکل^۲ با این که فرهنگ آتش به دوران بسیار دور هندواروپایی برمی‌گردد، با این همه از نظر زبان‌شناسی با دشواری‌هایی رودرروی هستیم: در زبان‌های ایرانی واژه آتر یا آتش کاملاً تنهاست و در دیگر زبان‌های هندواروپایی خویشاوندی ندارد. آتش در سانسکریت، آگنی خوانده می‌شود و به این واژه در زبان‌های لاتینی، یونانی، لیتوانی و اسلاوی هم برمی‌خوریم، اما فقط در سانسکریت است که آگنی ایزد آتش است و در زبان‌های یادشده چنین نیست. در زبان‌های یونانی و ژرمنی برای ایزد آتش واژه‌هایی کاملاً متفاوت وجود دارد. در حالی که میان آگنی و آتش پیوندهایی وجود دارد که نشان‌دهنده این واقعیت است که هندوان و ایرانیان، خود در عصر هندوایرانی، فرهنگ آتش را پدید آورده و با آن زیسته‌اند.

آگنی در ریگ‌ودا داننده آفرینش است و خداوند نیرو و ثروت. آگنی ایزدی جوان و قایم‌به‌ذات، برنا، پیشرو و پیام‌آور است. او پیام خویش را به همه جا می‌رساند و با ژرفای گوشه و کنار آسمان آشناست و بر تخت آتش قربانی می‌نشیند. خدایان، آگنی زیبارا، که در میان آب‌های رودهای روان پنهان بود، برای برگزاری آیین‌های مقدس پیدا کردند. زمین و آسمان از تولد آگنی شادان شد و به هنگام زاده شدن، ۷ رود بزرگ

1- Griswold, The Religion of the Rigveda, 152-153.

2- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/49.

بر نیروی او افزودند و همان‌گونه که مادیان‌ها از نوزاد خود پرستاری می‌کنند، خدایان بدن اگنی را پس از تولد پرورش دادند. و اگنی با اندام فروزان در فلک گسترده شد، تا آیین‌ها را با هوشمندی و نیروهای پاک‌کننده مقدس برپا سازد. اگنی شعاری از نور دارد و پرستاران خود را روزی فراوان و کامیابی بزرگ و کاهش ناپذیر می‌بخشد. اگنی به سوی آب باز می‌گردد و ۷ رود جاویدان همیشه‌جوان، که زادگاه بزرگ فلک‌اند و از یک آبشخور سرچشمه گرفته‌اند، اگنی را چون نهاد مشترک خود به دست می‌آورند. پرتو او، که در زهدان آب‌ها اندوخته است، به هر سوی پراکنده می‌شود، تا در سیلان شیرین مؤثر افتد.^۱

بر خلاف ادب زرتشتی، که در آن آتش پسر اهورمزدا^۲ است، در ریگ و دازمین و آسمان پدر و مادر اگنی‌اند، که چون گاوان شیرده پرستان‌اند. اگنی فرزندی است که به هنگام تولد سینه مادرش را می‌شناسد و با پرتو فروزان خود می‌درخشد و همه نگهدار اویند. خدایان به هنگام زاده‌شدن او، او را نیایش کردند.

هنگامی که اگنی از ستایش می‌بالد، رگبار باران‌های شیرین فرومی‌ریزد. اگنی بسیاری از گیاهان را می‌بلعد. آب‌ها برای او غذای فراوان می‌آورند و اگنی بزرگ در فلک بی‌کران فزونی می‌یابد. او به آرامی در زادگاه آب‌ها می‌خوابد، تا به روده‌های خواهر خدمت کند. اوست که آب را برای نیایشگران پیدا کرده و خورشید خوش اندام و گیاهان را پدید آورده است. خورشیدهای نیرومند، مانند برق‌های درخشان، با اگنی فروزان بزرگ، در خانه غارمانند خود همکاری می‌کنند و آب زندگی را در دریای گسترده بی‌کران می‌نوشند. او چون با کره صاف تغذیه می‌شود، گنجایش فزونی می‌یابد. اگنی با هیزم مردم بیدار می‌شود، تا با سپیده‌دم، که مانند گاوی شیرده می‌آید، دیدار و گفت‌وگو کند. سپیده‌دم برمی‌خیزد و از تاریکی با رخسندگی بیرون می‌تازد. چون متولد می‌شود، جرثومه آسمان و زمین می‌شود؛ در گیاهان جای می‌گیرد، رنگارنگ می‌شود، کودکانه می‌شود، سیاهی شب را می‌پراکند و با غرش بلند از

۱- ریگ ودا، بیشتر جاها؛ نیز نک:

Macdonell, Vedic Mythology, 88-100; Griswold, The Religion of the Rigveda, 151-168.

۲- یسنا ۲۵، بند ۷.

سرچشمه‌های مادری بیرون می‌آید و مانند درختی جوان شعله‌هایش به سوی گنبد افلاک برمی‌خیزد. اگنی نیروی گاو هزارشاخ دارد. سوار ارابه زیبای خود می‌شود و راه‌های هوایی سپهر بی‌کران را می‌شناسد و خدایان را به مهمانی جشن و سرور نیایشگران می‌آورد. همه ساکنان زمینی او را تغذیه می‌کنند. بی او، موجودات فرح و انبساط ندارند. او پیامبر میان مردم و خدایان است.^۱

زیبایی اگنی در ریگ‌ودا تنها می‌تواند از باوری پرریشه و ژرف ناشی شده باشد. تنها سرود دلکش آبان‌یشت در ادب آیین مزدیسنا است که در لطافت و آفرینش زیبایی با سرودهای در ارتباط با اگنی برابری می‌کند، که خود حکایت از نقش این ایزدبانو در نزد ایرانیان دارد. آدمی با خواندن این سرودها نمی‌تواند دل خود را آکنده از مهر به اگنی نیابد! باستان‌نگار چنان شیفته یافته‌های مادی، برای روشن کردن حقیقتی تاریخی می‌شود که اغلب با خونسردی، گاهی حتی به عمد، از کنار زیبایی‌های معنوی می‌گذرد. نگارنده بر این باور است که زیبایی سرودهای در پیوند با اگنی و یا زیبایی قصیده آبان‌یشت را نباید کم‌بهتر از دستاوردهای دانشمندان برای شناخت هزاره‌های گم‌شده و سده‌های فراموش شده دانست.

گونه‌های آتش

با توجه به نقش آتش در ایران باستان شگفت‌انگیز نیست که در باور پیروان آیین زرتشت آتش‌های متنوعی وجود داشته باشد. در اوستا سخن از ۵ گونه [جنس] آتش می‌رود، که اهورمزدا آفریده است.^۲ به نوشته روایت پهلوی^۳ آتش چنان ارجمند است که هر مزد تن مردمان را از تن آتش و جان آنان را از فکر و اندیشه خویش بیافرید و آتش را ۵ بخش کرد. در دیگر متن‌های پهلوی نیز به این ۵ گونه آتش، با شرحی بیشتر، اشاره شده است.^۴

۱- برگرفته از سراسر ریگ ودا، ترجمه جلالی نائینی.

۲- یسنا ۱۷، بند ۱۱.

۳- فصل ۱۸، بخش ۵، بند ۱.

۴- زادسپرم، فصل ۳، بندهای ۷۷ تا ۸۲؛ بندهش، ۹۰.

۱. آتش افزونی^۱، که عموماً به آتش بهرام گفته می‌شود. اهورمزدا آتش افزونی را در گرودمان^۲ بیافرید. تجلی مادی این آتش، آتش سوزان زمینی است و فزاینده‌گی آن این است که هرگونه‌ای را در سرشت خویش بیفزاید؛
۲. آتش به فَرَنْفَتار که در مردمان و گوسفندان است، گوارش خوراک، گرم کردن تن و روشن کردن چشمان وظیفه اوست. پورداوود^۳ این آتش را حرارت غریزه می‌خواند؛
۳. اوروازیشت (اوروازیشت) که در تن گیاهان است^۴. آتش اوروازیشت که در تخم گیاهان آفریده شده است، سفتن، جوشاندن و تافتن آب و همچنین زیبا، دلپسند و خوشبو کردن شکوفه گیاهان و پزاندن و رساندن میوه‌ها با مزه‌های گوناگون را بر عهده دارد^۵. این نام در اوستا به صورت اوروازیشته^۶ آمده است که بخش نخست آن «اورورا-» اغلب به صورت جمع به معنی گیاه مفید و خوردنی است^۷. در یسنا ۱۷^۸ یکی از ۵ آتش آیین زرتشت است که به او درود فرستاده شده است. در فروردین یشت^۹ نیز فروهر آذر اوروازیشت مقدس ستوده شده است.
۴. آتش واژیشت، آتشی است که در ابرها است و با ابر حرکت می‌کند و تیرگی و تاریکی هوا را نابود می‌کند و وظیفه‌اش باریک و سبک کردن (رقیق کردن) ستبری (آلودگی) هوا و گداختن تگرگ و به اندازه گرم کردن و تافتن و قطره‌دار کردن آبی است که ابر دارد. این همان آتشی است که از گرز تَشْتَر برون جهید و سِنَجَفَرَه^{۱۰} دیورا هلاک کرد^{۱۱}؛
۵. آتش بلندسود، افزونیک^{۱۲} که آن نیز در آسمان است و فره‌ای است که در آتش بهرام است. مانند کدخدایی که در خانه است، که افزونی نیروی او از روشن بودن و درخشیدن آتش و سوزاندن بوی خوش و پاکی جای ستایش ایزدان و ثواب کردن است.

۱- بُندهش: بَرِزَن سَوَنگَهَه (بِرزی سَوَه).

۲- ترجمه و تحشیه یسنا، ۱۹۸، پانویس ۱.

۳- بُندهش، ۹۰.

۴- زادسپرم، فصل ۳، بند ۸۰.

۵- فروردین یشت، بند ۸۵.

7- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 401

۸- بند ۸۵.

۹- بند ۱۱.

۱۰- مانند آپوش، دیوخشکسالی. نام این دیو در بُندهش (ص ۹۰) به صورت سپنجروش آمده است.

۱۱- وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۴۰؛ نیز نک آپوش.

۱۲- بُندهش (همان جا) سَپَنیشته.

این آتش با دروغ ستیز می‌کند و وظیفه او زدن و سوختن پری پیکرانی است که از دریا برمی آیند و پوشش مادی دارند و روشنان (ثوابت) را باگند و آلودگی دشمنی می‌ورزند و با جادوگری آفریدگان را تباه می‌کنند. و وظیفه او شکست جادو و پاسبانی کردن از خفتگان در شب، یا بودن با سروش پرهیزگار است.

ظاهراً، به مرور، در شرح ویژگی‌های آتش‌های شماره ۱ و ۲ آمیختگی‌هایی به وجود آمده است.

انواع آتش [آتشکده]

در آیین زرتشت، از نظر کوچکی و بزرگی سه نوع آتش یا آتشکده وجود دارد:

۱. آتش دادگاه: آتش کوچک خانوادگی است. آتش دادگاه را موبدان برپا می‌کنند، اما افراد عادی می‌توانند در آن خدمت کنند. معمولاً زرتشتیان متمکن در خانه‌های خود آتش دادگاه دارند؛
۲. آذران یا آتشکده کوچک محلی. این آتش به طور پیوسته روشن نیست و تنها در مراسم آیینی روشن می‌شود. طبق سنت زرتشتی در هر خانه‌ای که سه روز خوراکی پخته می‌شد، آتش اجاق برای تطهیر به آذران منتقل می‌شد؛
۳. آتش بهرام، که نامی است عام برای سه آتش آیین زرتشت: آتشکده بزرگ آذرگشنسپ، که آتش ارتشتاران و شهریاران است، آتشکده فرنبغ، که آتش آئرونان (روحانیان) است و آتشکده بُرزین مهر، که آتش کشاورزان و پیشه‌وران است.

این سه آتشکده رسمی ایران، آتش بهرام خوانده می‌شوند.^۱ تاریخ بنیان این سه آتشکده رسمی ایران باستان، که هر سه وجودی تاریخی دارند^۲ روشن نیست، اما این که بنیان آن‌ها به زمان شاهان داستانی و اساطیری باز می‌گردد، حکایت از بسیار

۱- بویس، دیانت...، ۱۵۷.

۲- بُندهش، ۹۱: این هر سه آذر آتش بهرام‌اند و همه را تن همان آتش گیتی است. آن فرهای که بدیشان مهمان است، مانند تن مردمان است... آتش را بهرام از آن روی خوانند که همه آتش‌ها را در جهان درپشتی از بهرام و پاسبانی از سروش است.

۳- نک: پایین‌تر: آتشکده‌های آذرگشنسپ، فرنبغ و بُرزین مهر.

کهنسال بودن پرستاری از آتش در ایران باستان دارد. شهرستانی^۱، لابد با تکیه بر منبعی که در اختیار داشته است، می‌نویسد که آتشکده‌ها پیش از زرتشت وجود داشته‌اند.^۲ گزارش شهرستانی، تکیه بر هر منبعی که داشته باشد، به نظر درست می‌آید. زیرا همه نشانه‌ها گویای آن‌اند که فرهنگ پاسداری و پرستاری از آتش مقدم بر آیین زرتشت است. خلق و خوی انسان هم چنین است که حرکت خود به سوی معنویت را از ماده قابل رؤیت و سودمند و حیاتی آغاز می‌کند.

به گزارش بُندهش^۳ در زمان پادشاهی هوشنگ، چون مردم بر پشت گاو سربوگ (سربوگ) از خُونیرس^۴ به دیگر کشورها می‌رفتند، شبی در میان دریا آتشی که در آتشدانی بر پشت گاو قرار داشت با فشار باد و موج دریا، به دریا افتاد و به جای آن، سه آتش درخشیدن گرفتند: آذر فرنبغ، آذر گشنسب و آذر برزین مهر. می‌خواند^۵ بدون ذکر منبع می‌نویسد، آتشی را که زرتشت به گشتاسپ داد همان آتشی است که تاکنون در دست مجوس است و زرتشتیان چنین می‌پندارند که آن آتش تاکنون خاموش نشده است. در بُندهش^۶ سه مینوی آذرهای فرنبغ، گشنسپ و برزین مهر مایه همه آتش‌ها در گیتی‌اند و پس از این سه آتش دیگر آتشان‌اند که برای نگهبانی آفریدگان و نابود ساختن دروغ آفریده شده‌اند. یعنی برای پدید آوردن هر یک از سه آتش باید که ۱۰۰۰ آتش از جاهای گوناگون فراهم آورد و با نیرنگ^۷ و زوهر^۸ و آداب بسیار آتشی واحد را

۱- ص ۲۶۹.

2- Herzfeld, "Zarathustra, Teil II: Die Heroogonie", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 1929, Heft I/182.

۳- همان‌جا؛ بُندهش به جای هوشنگ، تهمورث می‌آورد.

۴- خُونیرِثَه، خونیرِث: بزرگ‌ترین کشور یا سرزمین، در میان هفت کشور یا سرزمینی که ایرانیان و هندوان باستان برای جهان قایل بودند. به باور ایرانیان، ایران در این بخش از جهان قرار داشت. در بند ۱۵ از مهریشت، کشور خونیرِث، درخشان، پناهگاه بی‌گزند و آرامگاه ستوران نامیده شده است. نک: وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۹؛ نیز

Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1864.

۵- روضة الصفا، ص ۱۳۲. ۶- ص ۱۱۲؛ نیز بهار، پانویس ۱۳.

۷- نیرنگ به معنی نیایش است. به گمان، به مرور از این واژه به سبب اغراق در نیایش،

برافروخت؛ آنگاه آتش برزی سوه^۹ که مینوی آتشان است و در نزد هر مزدخدای قرار دارد از آسمان بر این آتش نوافروخته فرود خواهد آمد، که در حقیقت روان اوست. برای تهیه آتش بهرام مستقیماً از آتش معمولی استفاده نمی‌شود. آتش، نخست به آدران، که از ۴ آتش درست شده است، برده می‌شود و سپس از آدران به محل آتش بهرام منتقل می‌شود. در این جا آتش بهرام از ترکیب ۱۶ آتشی که خود با شیوه و آیینی خاص از آتش‌های دیگر فراهم آمده است، ساخته می‌شود.

چیدن ۱۶ آتش گوناگون برای نشانیدن آتش بهرام، به منظور پاک کردن آتش از راه پالایش آن انجام می‌گیرد. یعنی شعله‌ای کم و بیش آلوده را برای آمیختن با شعله‌های دیگر انتقال می‌دهند و آتشی برتر به وجود می‌آورند.^{۱۰} روند مشترک در ۱۶ نوع آتش، شعله‌ور کردن‌های پیاپی است، که بسته به نوع آتش از ۳۵ تا ۹۱ بار در هوای آزاد انجام می‌گیرد. ۱۶ آتش تشکیل دهنده آتش بهرام را با توجه به شیوه پاکسازی آن‌ها می‌توان به سه نوع تقسیم کرد: نوع اول آتشی که برای سوزاندن کالبد به کار می‌رود [می‌رفت]. این آتش خیلی ناپاک است و باید برای پاک و رستگار شدن، به وسیله فردی غیرزرتشتی و با شیوه‌ای ویژه جمع آوری شود: ملاقه‌ای مشبک که با مواد قابل اشتعالی مانند چوب صندل و یا کندر پر شده، بالای آتشی که مرده را سوزانده است، نگاه داشته می‌شود تا محتویات داخل ملاقه، بدون تماس ملاقه با شعله، مشتعل شود. سپس این آتش جدید در روی زمین در معرض باد قرار می‌گیرد و ۹۱ بار روند اشتعال تکرار می‌شود. چون این مراسم برای ۱۶ آتش تکرار می‌شود، اگر این کار به وسیله دو پرستار آتش انجام بگیرد، تا پایان کار ۱۱۲۸ روز وقت لازم است. سپس آتش‌های چیده شده در محلی مناسب آخرین مرحله تبرک را پشت سر می‌گذارد و پس از سه روز نیایش و خواندن یسنا و وندیداد به تخت می‌نشینند. تخته سنگ ویژه مجمر آتش تخت شاهی

→ چاپلوسی و ریا برداشت شده است و چون سودجویان به سودای نیایش پرداخته‌اند، نیرنگ (نیایش مکتوب) را، به خاطر انتظاری که از آن می‌رفت، طلسم و جادو پنداشته‌اند. بنابراین امروز نیرنگ، نوعی تزویر و خدعه است و دیگر از نظر بار معنا هیچ گونه پیوندی با نیایش ندارد.
۸- آتش زوهر.
۹- آتش بلند سود.

نامیده می‌شود و تاجی از بالای آن آویخته است.^۱ زیان‌رسانیدن به آتش بهرام یکی از گناهان بزرگ است.^۲ کشنده آتش بهرام سزاوار مرگ است.^۳

۱۶ آتش تشکیل‌دهنده آتش بهرام، که در متن‌های پهلوی به شکل‌های متفاوتی آمده‌اند، عبارتند از: ۱. نساسوز (مرده‌سوز، نساپز)، ۲. رنگ‌پز (هدراپز، هیخ‌پز، رنگ‌آلوده)، ۳. شاه‌یا فرمانده (کوزه‌گر، سرگین، کوزه)، ۴. کوزه‌گر (نپاله)، ۵. آجرپز (جام‌پز)، ۶. زاهد (مسگر، چلنگران، سرب)، ۷. زرگر (کیمیاگر، زرگران)، ۸. سکه‌زن (نقره‌کار، سیم‌گران)، ۹. آهنگر (بهوار هزار، پاسبان، آهنگران)، ۱۰. زره‌ساز (زهرگر، نجار، فولادگران)، ۱۱. نانوا (تنور)، ۱۲. بت‌پرست (هیربد، دیگ)، ۱۳. سواران و مسافران (سواران، تک‌سواران)، ۱۴. شبانان (برق آسمان، پیشه‌کاران، دیگر مردان)، ۱۵. برق آسمان (خربنده، خربندگان، خربندگان و دهقانان، شبانان)، ۱۶. زرتشتیان (مزدیسنان، نزد خود، مزدیسنان خنیاگر، شبستان). آتش بهرام را باید همه روزه همیزم و بوی داد تا اندام تنش^۴ به اندازه قد مردی متوسط باشد. در هند آتش خانگی را مستقیماً نیز به آتش بهرام می‌برند. پس از آماده شدن ۱۶ آتش، در نخستین روز از پنج روز پایانی سال آتش‌ها را در یک آتشدان قرار می‌دهند و سپس موبدان صفی می‌آیند و در حالی که گرز و شمشیر، نشانه ایزد بهرام را در دست دارند، آتش را با احترام در اتاقک درون آتشگاه قرار می‌دهند. بعد نیرویی از فره آتشان^۵ که در نزد هر مزدخدای در بهشت قرار دارد، از آسمان به این آتش نوساخته فرود می‌آید که در حقیقت روان این آتش است.^۶ آنگاه شمشیر و گرز را از دیوار آتشگاه می‌آویزند و در هر گوشه زنگی برنجین نصب می‌کنند و در نیایش‌های پنجگانه روز برای آتش زنگ‌ها را به صدا درمی‌آورند.^۷

این زنگ قابل قیاس است با زنگی که در زورخانه‌ها به هنگام نیایش به صدا درمی‌آورند.

1- Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran, 61-62.

۲- فصل ۳۶، بند ۹.

۳- روایت پهلوی، همان‌جا؛ میرفخرایی، ۱۱۷.

۴- ارتفاع آتش.

۵- آتش پرزی سَوَه: بلند سود.

۶- بُندهش، ۹۱؛ بهار، ۱۸۵، پانویس ۱۳.

۷- یادداشت‌های گزیده‌های زاداسپرم راشد محصل، ۹۷.

در ایران پس از زرتشت، بر خلاف دوران هندوایرانی، تمایلی برای قربانی کردن جانوران در حضور آتش به چشم نمی‌خورد و هرگاه چنین شده است، بدون تردید ناشی از برداشتی درست از آیین زرتشت نبوده است. با این همه نثار آتش زوهر تا اوایل سده ۱۷ میلادی رواج داشت. آتش زوهر عبارت بود از پیه یا دنبه گوسفند، که آن را روی شعله‌های آتش می‌گذاشتند. دنبه را برای درخشش بیشتر آتش روی آن قرار می‌دادند. استرابون^۱ نیز در آغاز تاریخ میلادی در ایران شاهد نثار پیه به آتش بوده است. جملی کاری، سیاح^۲ ایتالیایی نیز که در سال ۱۱۰۵ هجری در اصفهان بوده است، درباره آتشکده زرتشتیان می‌نویسد که دیوارها در قسمت بالا، پنجره‌هایی با منذهای مشبک داشتند؛ چراغی از وسط آویزان بود؛ پس از بالا رفتن از ۶ پله اتاق کوچکی بود که در آن آتش دایمی نگهداری می‌شد و برای دوام آتش مرتب چوب آغشته به دنبه به آن می‌افزودند. در هندوستان به جای دنبه از کره آب کرده نیز استفاده می‌شد. پیداست که این شیوه یادگار دوران چادر و کوچ‌نشینی هندوایرانیان بوده است، که ناگزیر بوده‌اند اجاق خانواده را همواره روشن نگه دارند. دنبه گوسفند برای این منظور بسیار مناسب بود. سنت چنین بود که پدر خانواده اجاق خانه خود را فروخته نگهدارد و این اجاق تنها وقتی خاموش می‌شد که بزرگ خانواده در می‌گذشت. نثار دنبه به آتش با شوق انجام می‌گرفت. نیایشگران به چشم خود می‌دیدند چگونه آتش، پیشکش را می‌بلعد.

در آتش‌نمایش، آتش در خانه مردمان برازنده و سزاوار نیایش خوانده می‌شود و برای «او» هیزم و بوی شایسته، خوراک و اندوخته بایسته خواسته می‌شود.^۳ نیایشگر آرزو می‌کند تا آتش در خانه‌اش، تا دیر زمان و روز رستاخیز، فروزان بماند. از آتش، پیشرفت خانه، ده، شهر، کشور و سرافرازی میهن خواسته می‌شود.^۴ آتش نگران دست‌ها است، تا ببیند چه می‌آورد دوستی از برای دوستی و رونده‌ای برای آرامش‌گرفته‌ای.^۵ همین نگرش دیرین هزاره‌های گم‌شده به آتش است که هنوز هم به نشانه‌هایی از آن برمی‌خوریم.

1- XIII, 3. 15.

۲- بند ۷.

۳- سفرنامه، ۹۶.

۴- بند ۱۴.

۵- بند ۱۱.

آتش پس از اسلام

با اسلامی شدن ایران فرهنگ پرستاری از آتش و آیین‌های مربوط به آن به کلی دگرگون شد. پژوهش در کوشش ایرانیان برای زنده نگه داشتن آتش مقدس خود، باوری که از هزاره‌های گم‌شده دوری برای هزاره‌های گم‌شده دور دیگری به یادگار مانده بود، پژوهش در تاریخ دلبستگی انسان و هویت ملی و استقلال فرهنگی است. به ویژه این که در این جا، جدا از برنامه‌های حکومت‌ها و حاکمیت‌ها، کوششی از درون جوشیده، تک تک دل‌ها را انگیزته و پاسداری از عشقی آتشین را هدف یک یک مردم ساخته است. در این جا، دیگر آتش همچون عنصری مقدس و متعلق به باوری دینی، ستایش و نیایش نشده است. بلکه آتش بهانه‌ای شده است برای زنده ماندن و پویایی ارزش‌های فرهنگی - بهانه‌ای که کم کم چهره پرستش به خود گرفته و بهانه پرستان را، به سبب عشقی آتشین، آتش پرست کرده است. ازیراست که به کسی که از نعمت «جگرگوشه» محروم است، گفته‌اند که اجاقش کور است!...

به گزارش جغرافی‌دان‌های اسلامی، ظاهراً برخی از آتشکده‌ها چند سده پس از اسلام هنوز روشن بوده‌اند. هجرت برخی از زرتشتیان، که در سال ۲۹ هجری آغاز شده بود، سرانجام در سال ۹۹ هجری، با گرد آمدن گروهی در گجرات هند، میهن تازه‌ای را برای آنان فراهم آورد. در ایران نیز، نزدیک به چهار سده، پاسداری از آتش، با وجود دشواری‌های زیاد و مزاحمت‌های مذهبی‌های نا آشنا با روح اسلام و سفارش پیامبر اسلام، که باید با زرتشتیان مانند اهل کتاب رفتار شود، دوام یافت. برای نمونه، آتشکده‌های نیشابور در کوهستان ریوند^۱، نزدیک توس، و پیرامون بخارا تا سال ۹۱ هجری و آتشکده سمرقند تا سال ۹۳ هجری همچنان روشن بودند^۲.

به گزارش مسعودی^۳ در سال ۳۳۲ آتشکده آذر فرنیغ را بیشتر از همه آتش‌ها و آتشکده‌های دیگر احترام می‌گذاشتند. ابن حوقل^۴ نیز بر پایه دیده‌هایش در سال ۳۴۰ هجری می‌نویسد:

۱- نک: آذربرزین مهر.

۲- اشیولر، تاریخ ایران در نخستین سده‌های اسلامی، ترجمه فارسی، ۳۴۳.

۳- مروج الذهب، ترجمه فارسی، ۱/۶۰۴. ۴- صورة الارض، ترجمه فارسی، ۴۳.

«در فارس آتشکدهٔ زیادی وجود دارد و تنها از طریق دیوان (؟) می‌توان به آن‌ها آگاه شد. زیرا شهری و ناحیه‌ای و روستایی نیست، مگر آن که آن آتشکده‌ها را فراوان دارد. از جمله آتشکده‌های معروف، که به بزرگداشت آن‌ها بیشتر از دیگران اهمیت می‌دهند، آتشکدهٔ کاریان، معروف به نار فراء، است. و آتشکدهٔ جره، که منسوب به دارا ابن دارا است و زرتشتیان در مقام تأکید بدان سوگند می‌خورند. آتشکده‌ای نیز در نزدیکی برکهٔ جور، به نام بارین است و کسی که زبان پهلوی می‌دانست، به من نقل کرد، که در آنجا چنین خوانده، که سی میلیون درهم برای بنای آن خرج شده است. و آتشکدهٔ دیگر در شاپور معروف به سیوخشین (سیاوشان؟) است و دیگری در شاپور، مقابل در ساسان، معروف به جنبد (گنبد) کاوسن (کاوسان) است. و در کازرون آتشکده‌ای موسوم به جفته، و در همان جا آتشکدهٔ دیگر معروف به کواذان (قبادان)، در شیراز آتشکده‌ای به نام کارنیان و دیگری به نام هرمزداست و نیز در شیراز در قریهٔ سوکان آتشکده‌ای به نام منسریان و این آتشکده را از شیراز توان دید...»

اصطخری^۱ نیز که در سال ۳۴۰ هجری، در سفر به ایران با ابن حوقل دیداری داشته‌است، گزارشی همانند دارد:

«هیچ ناحیتی و روستایی که نه در او آتشگاهی هست. آنچه بزرگ‌تر و معروف‌تر از آن یاد کنیم».

او در جای دیگر^۲ می‌نویسد:

«و در پارس گبرکان و ترسایان و جهودان باشند و غلبه با گبرکان دارند. و جهودان اندکی باشند و کتاب‌های گبرکان و آتشکده‌ها و آداب گبرکان هنوز در میان پارس هست و به هیچ ولایت اسلام چندان گبر نباشد، کی در ولایت پارس، کی دارالملک ایشان بودست».

یک سال پس از ابن حوقل و اصطخری، در سال ۳۴۱، ابودلف^۳ دربارهٔ چگونگی آتشکده پس از اسلام مطلب جالبی می‌آورد:

«در سبز آتشکدهٔ مهمی وجود دارد، که آتش زرتشتیان از آن به سوی شرق و غرب فروزان است. بر بالای این آتشکده هلالی از نقره نصب شده... از شگفتی‌های این خانه آنکه کانون آن از ۷۰۰ سال پیش فروزان است. و البته خاکستر در آن وجود ندارد و شعلهٔ آن هیچ گاه خاموش نمی‌شود».

ابودلف در جای دیگر^۴ کتاب خود می‌آورد که:

«در اینج (ایذه) آتشکدهٔ عظیم برپاست، که تا زمان هارون الرشید فروزان بوده» است.

۱- ممالک و مسالک، متن فارسی، ۱۰۶. ۲- همان‌جا، ۱۲۱.

۳- سفرنامه، ص ۴۰. ۴- همان ص ۸۷.

در دوره عباسی کوشش می‌شده است، تا وزیران عباسیان و بزرگان دربار خلافت را، که بیشتر ایرانی بودند، زرتشتی قلمداد کنند. عباسیان را ایرانیان بر تخت نشانده بودند و زمینه برای رونق این کوشش فراهم بود.

حدود ربع قرن پس از ابودلف، در احسن‌التقاسیم مقدسی^۱، دیگر نویسنده عرب، می‌خوانیم:

«کاریان شهر کوچکی است، که زرتشتیان بزرگ دارند و از آنجا آتش به جاهای دیگر برند.»

با هم که بیندیشیم، با همین آگاهی اندکی که داریم، به این جا می‌رسیم که هنر مقاومت مردم ایران، در برابر فشارهای روزافزون بنی‌امیه و بنی‌عباس، بسیار نیرومند بوده است... آتش فروزان این هنر، اگر هم با فشارهای غزنویان و سلجوقیان، از پشت جبهه لرزان شد، هرگز به خاموشی نگرایید. هم بنی‌امیه و بنی‌عباس و هم غزنویان و سلجوقیان، ناگزیر از پرهیز از آتش شدند و در برابر هنر مقاومت سر تسلیم فرود آوردند. با هم که بیندیشیم، می‌بینیم که تشیع نیز برآیند همین مقاومت است...

بیرونی^۲ می‌نویسد، در آذر روز آذرماه آتش می‌افروزند و این روز عید آتش است و به نام فرشته‌ای است (ایزد آذر) که موکل همه آتش‌ها است و زرتشت امر کرده است که در این روز به زیارت آتشکده‌ها بروند و برای آتش قربانی بکنند. علاوه بر این جشن، جشن‌های دیگری نیز در ارتباط با آتش در ایران معمول است. از جمله جشن سده. آتشبازی مرداویج در جشن سده سال ۳۲۳ هجری در اصفهان از ویژگی خاصی برخوردار است: به دستور او در دو کرانه زاینده‌رود و در میدانی از دامنه تا فراز کوه، پشته‌های بزرگی از هیزم و خار و درمنه و گز فراهم آوردند و نفت‌اندازان و بازیگران چیره‌دست شمع‌های بزرگی بر پا داشتند و قبه‌ها و کوشک‌های بزرگی از تنه درخت و به کمک بست‌های آهنین فراهم آوردند، که درونشان انباشته از خار و نی بود و همه این تدارک‌ها را در ساعتی معین به آتش کشیدند. و این در حالی بود که هزاران پرنده، با گلوله‌های آغشته به نفت، شعله‌ور به پرواز درآمدند و شهر اصفهان از زمین و آسمان غرق در آتش شد. این جشن، به سبب تقارن ۱۷ ربیع‌الاول، زادروز پیامبر اسلام (ع)، با

دهم بهمن ماه، جشن سده، به جشن میلاد نیز شهرت یافته است.^۱ بر خلاف این گزارش، گفته می‌شود^۲ که در شب زادروز پیامبر، دریاچه ساوه، که باید نطفه زرتشت تا برخاستن سوشیانت در آن نگهداری می‌شد، خشکید. در حالی که ما از وجود چنین دریاچه‌ای بی‌اطلاعیم و روایت در پیوند با سوشیانت هم مربوط به دریاچه کیانسیه می‌شود.^۳

برگزاری جشنی به سبک مرداویج بی‌گمان آبخوری هندواروپایی دارد. هنوز هم در آلمان، به ویژه در جنوب، جشن آتش را با ساختن کوشک‌هایی برج‌مانند از چوب سخت و آتش زدن آن‌ها در شبی معین بر پا می‌کنند. در شب جشن، از غروب تا پاسی از شب، سراسر کشور غرق در آتش می‌شود. هیزم و هیمة لازم برای جشن در طی سال در کنار آبادی‌ها و در محل‌هایی معین از سوی مردم ذخیره می‌شود. کسی که چنین جشنی را از نزدیک دیده باشد نمی‌تواند بی‌درنگ یاد مرداویج نیفتد! بیهقی^۴ نیز گزارشی دارد از جشن آتش. امیر مسعود غزنوی در سال ۴۲۶ هجری: نزدیک مرو به کمک سپاهیان و همچنین اشتران سلطانی گز فراوانی نزدیک پرده‌سرا به بلندی یک قلعه روی هم انباشته شد. علاوه بر این چارطاق‌هایی از چوب سخت ساختند و آن‌ها را با گز انباشتند و سپس طی مراسمی آتش به هیزم زدند و آله^۵ و کبوتران نفت‌اندود به پرواز درآمدند. بیهقی شنیده است که فروغ آتش از ده فرسنگی به دید می‌آمده است. قزوینی^۶ نیز به بستن بافت‌های گیاه به پای جانوران و سپس آتش زدن آن‌ها اشاره دارد. بدون تردید آتش زدن جانوران ارتباطی با آیین‌های زرتشتی ایران باستان ندارد، چون در آیین زرتشت آزار جانوران گناه است. برپایی جشن با آتش زدن جانوران نیز می‌توانست به دوره آریایی پیش از زرتشت مربوط باشد، اما ناپیدایی راه انتقال آن به زمان راویان ما، مانع این برداشت است. بیرونی^۷ نیز برای کسانی که در این جشن از آزار جانداران لذت

۱- جشن سده، ۲۱ تا ۲۲؛ ابن اثیر، کامل، ۹۴/۸.

۲- اشیپولر، تاریخ ایران در نخستین سده‌های اسلامی، ۳۴۴.

۳- دریاچه کیانسیه همین دریاچه هامون است، که در آیین زرتشت بسیار ارجمند است.

۴- چاپ فیاض، ص ۵۷۲. ۵- نک: آله، همین کتاب، ص ۴۳۶.

۶- ص ۴۴. ۷- آثارالباقیه، ۲۲۷.

می‌برند انتظار عقوبت دارد.

جشن چهارشنبه سوری نیز بدون تردید یکی دیگر از جشن‌های ایرانی مربوط به آتش است.

آتش در ایران امروز و هند و نگاهی کوتاه به سرگذشت پارسیان

امروز در ایران دو آتش بهرام در یزد و تهران شعله‌ور است. در هند نیز ۸ آتش (در بمبئی ۴ آتش، سورت ۲ آتش و ۲ آتش دیگر در اودوادا و نوساری). زرتشتیانی که به هندوستان پناه برده بودند، به شکل دیگری از آتش مقدس خود پاسداری و پرستاری کردند. کوشش اینان در سرزمین بیگانه داستان دیگری است. یافتن پسرعموهای هزاره‌های گم‌شده دشوار بود. همه نشانه‌ها، همراه هزاره‌ها گم شده بودند. تنها چیزی که آشنا بود، گرمای آتش بود و بوی چوب.

پیدا است که بیشتر ایرانیان مهاجر از استان فارس بوده‌اند.^۱ به گمان، از این روی است که زرتشتیان ایرانی مقیم هندوستان پارسی خوانده می‌شوند.^۲ جا دارد اندکی با تاریخ هجرت پارسیان آشنا شویم. این تاریخ به هر حال از آن کسانی است که در روزگاران فراموش شده، از میان هند و فلات ایران، فلات را برگزیده بودند و اینک پس از هزاران سال سر از هند درمی‌آوردند. انگاری تعیین تکلیف با سرنوشت بود، نه گزینش! زرتشتیان، همراه موبدان خود، پس از اقامتی ۱۵ ساله در هرمز، تصمیم به مهاجرت به هندوستان گرفته و نخست خود را به جزیره دیو، نزدیک ساحل کائیاوار، رسانده بودند. آن‌ها ۱۹ سال دیگر را در این جزیره گذراندند، تا سرانجام در سال ۷۱۶ میلادی، جو حاکم، آن‌ها را ناگزیر از رفتن به سَنجان در گجرات کرد. به این ترتیب، سَنجان میهن دوم زرتشتیان مهاجر شد. باید توجه داشت که در انتخاب هندوستان برای مهاجرت، حتماً

۱- تاریخ این مهاجرت در شعری که در حدود ۱۶۰۰ میلادی سروده شده، آمده است. ترجمه این شعر در Journal of the Bombay Branch of the Roy. Asiatic Society به چاپ رسیده است.

۲- تنها مانع این برداشت این است که گردیزی (ص ۲۴۳)، آنجا که سخن از جشن تیرگان است، می‌نویسد: «و اندر تیرگان پارسیان غسل کنند».

پیوندهای قومی و فرهنگی، و به ویژه اقتصادی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌است. در این زمان که کردان‌شاه در هرمز فرمانروایی می‌کرد، این جزیره به سبب روابط بازرگانی شکوفای خود با هندوستان، از ثروت خوبی برخوردار بود و بخش‌هایی از استان هرمزگان امروزی را نیز اداره می‌کرد. به طوری که امکانات فراهم آمده از این ثروت، از رخنه مغول‌ها به هرمز جلوگیری کرد^۱. بنابراین در این دوره حتماً نمایندگی‌هایی از هندوستان در هرمز وجود داشته‌است و زرتشتیان می‌توانسته‌اند روابط نزدیکی با هندوان برقرار کرده باشند.

چهل سال بعد، در سال ۷۷۵ میلادی، با پیوستن گروه دیگری از زرتشتیان ایران به هم‌میهنان پیشاهنگ خود - که لابد آوازه‌ای از وضع و موقع آن‌ها شنیده بودند - زمینه برای ایجاد یک تشکل قومی و دینی فراهم آمد. این جامعه نو، با تلاش و کوششی که از خود نشان داد، ۵۰۰ سال از زندگی و تحرکی شکوفا برخوردار بود.

در سال ۱۳۱۵ میلادی که سپاه اسلام به هندوستان راه یافت، به پارس‌ها نیز حمله شد. با ویران شدن سَنجان، زرتشتیان ناگزیر به کوه‌های بهار هوت پناهنده شدند. با این همه آن‌ها، در فرصت‌های مناسب به آتشکده‌های خود سر می‌زدند و آیین‌های دینی خود را در حد ممکن انجام می‌دادند. به طوری که از نوشته‌های خود پارس‌ها و گزارش‌های سیاحان اروپاییان برمی‌آید، با کاهش نیروی مسلمانان، دوباره وضعیت پارس‌ها شکوفایی نخست خود را باز یافت. در سده‌های ۱۶ و ۱۷ پارسیان را در سراسر گجرات، بیشتر در سورت، نوساری و بمبئی و هر جایی که ادامه حیات، به ویژه رونق اقتصادی، ممکن است، می‌بینیم. بمبئی مرکز آن‌ها است. گروه‌هایی نیز در سمت شمال تا پیشاور، در شرق تا کلکته و در جنوب تا مَدْرَس و حتی سیلان پراکنده‌اند. همه مستغنی و برخی بسیار ثروتمنداند. در هندوستان، زرتشتیان را یهودی‌های هند می‌خوانند. آنکتیل دوپرون فارسی و اوستا را از آنان آموخت و به جهان هدیه کرد. با این سرگذشت کوتاه، اما بلند، ما با آن‌ها هنوز در یک چیز مشترکیم: ما اهل سرزمین آن‌ها هستیم و آن‌ها از سرزمین ما رفته‌اند.

آتش بهرام نوساری، آخرین آتش بهرامی است که در سال ۱۷۶۵ نشانده شده است. این آتش از آتشی است که در سال ۱۶۸ هجری از ایران به هندوستان هجرت کرده بود و در آتشکده سَنجَنان به نام آتش ایران‌شاه نشانده شده بود. امروز برای بزرگداشت این آتش مراسم ویژه‌ای انجام می‌پذیرد: در آغاز هر ۵ گاه چوب‌های خوش‌بو در آتشگاه سوزانده می‌شود. تنها موبدی باصلاحیت اجازه ورود به حریم آتش را دارد، که فقط نیایش مربوط به آتش بهرام را از حفظ تلاوت می‌کند. بهدینان و موبدان رده‌های عادی فقط می‌توانند از پشت پنجره‌های مشبک پیرامون حریم آتش، آتش بهرام را ببینند و نیایش بکنند و چوب صندل خوش‌بو نثار کنند.^۱

مقام‌های روحانی آیین زرتشت

پیروان آیین زرتشت نیز مانند پیروان دیگر دین‌ها، روحانیانی در رده‌های گوناگون دارند. در ایران باستان برای انجام آیین‌های دینی در آتشکده، گروه هفتگانه‌ای از موبدان با زَئوثر همکاری می‌کردند.

زَئوثر (زَئوثره)، که در پهلوی زوت خوانده می‌شود، بزرگترین مقام روحانی در آیین زرتشت است. از اهمیت این مقام این‌که زرتشت در گات‌ها^۲ خود را زَئوثر (زَئوثر) می‌خواند. به نوشته بُندهش^۳ نیز در روز رستاخیز خود اهورمزدا این مقام را به عهده می‌گیرد. امروز زئوثر کسی است که روی کرسی ۴ پایه سنگی نشسته و یسنا و ویسپرد می‌سراید و به موبد همکار او که روبه‌رویش می‌نشیند راسپی می‌گویند^۴ و این دو، جای بقیه را گرفته‌اند.

هفت روحانی آیین نیایش عبارت بودند از: هاوَن، اَثروخَش، فَربرتر، آبرت، آسَنتر،

۱- بویس، دیانت...، ۱۵۶ تا ۱۵۷.

۲- یسنا ۳۳، بند ۶؛ نیز نک: دینکرد ۹، فصل ۳۳، بند ۵.

۳- ص ۱۴۸.

۴- نک: پورداوود، ترجمه و تحشیه یشت‌ها، ۱/۱۰۳، حاشیه ۴.

راسپی و سَرُشاورز^۱ یا آذرپیرا. زئوتر در صورت فقدان این هفت موبد مجاز بود که آیین‌های دینی را به تنهایی انجام دهد.^۲

هاوَنَن، که در پهلوی هاوَنان خوانده می‌شود، پس از زئوتر دومین جایگاه را در میان روحانیان داشت و کار آماده کردن نوشابه هوم بر عهده او بود.

اَتَرَوَخَش (اَتَرَوَخَش)، یا آذروخش، سومین موبد از ۸ موبد برگزارکننده آیین‌های نیایش در آتشکده، که در گذشته مسؤل پرستاری از آتش مقدس بود و به هنگام انجام آیین، در سمت راست و برابر آتش می‌ایستاد.^۳ آذروخش موقع خواندن دعا در مراسم نیایش با زئوتر همراهی می‌کرد.^۴ امروز این عنوان، با ساده‌تر شدن آیین‌های زرتشتیان، از میان رفته و زوت در مقام موبد سرپرست نیایش و راسپی جانشین ۷ موبد دیگر مراسم

۱- ویسپرد، فصل ۳، بند ۱؛ وندیداد؛ فرگرد ۵، بندهای ۵۷ تا ۵۸؛ خرده اوستا، اُزیرینگاه، بند ۵؛ یسنا ۱۵، بند ۴.

۲- پیداست که خواننده از جای جای این کتاب چنین برداشت کرده است که ایران‌شناسان اروپایی، در زمینه ایران باستان کوشش‌های ارجمندی کرده‌اند. در این جا، جا دارد یادآوری کنیم که گاه این کوشش‌ها، شاید از سر شیفتگی، به بی‌راهه کشیده است. خانم بویس، که باید او را یکی از چند پژوهشگر آیین زرتشت جهان امروز به شمار آوریم می‌نویسد (تاریخ کیش زرتشتی، ترجمه فارسی، ۲۵۷ و ۲۵۸): «زرتشت باید به مدرسه زئوتر، جایی که درباره مسایل ژرف دینی مطالعه و تفحص می‌شد، رفته باشد.... در بیست سالگی بی‌رضایت پدر و مادر، خانه پدری را ترک گفت، تا به سیر انفس و آفاق بپردازد. این تاریخ‌گذاری باید کم و بیش درست باشد. زیرا فرصت می‌دهد تا زرتشت دوره آموزش فشرده و مطالعات خویش را، پیش از آنکه در جست‌وجوی حقیقت به گشت‌وگذار و سیاحت بپردازد، به پایان رساند!» خانم بویس عدد ۲۰ را از گزیده‌های زادسپرم دارد، که متکی بر آگاهی‌های دست کم دو هزار سال پس از زرتشت نوشته شده است. ممکن است که زرتشت از آکادمی علوم دینی و فلسفی و سیاسی فارغ التحصیل شده باشد، اما دشواری کار در این است که ما در این باره چیزی، چه از زرتشت و چه از زمان او، نمی‌دانیم. دشواری دیگر این که به مرور این برداشت جا می‌افتد و به آن رجوع می‌شود!

۳- زند اوستا (ویشتاسپ‌یشت، بند ۱۵) و متن‌های پهلوی زادسپرم (فصل ۳۵، بند ۱۶)؛ شایست ناشایست (فصل ۱۳، بند ۹)؛ نیرنگستان (فصل ۱۷، بند ۴) و دینکرد (کتاب ۹، فصل ۳۳، بند ۵) نیز اشاره‌هایی به این موبد و نقش او دارند.

موسسین یونس

سازمان دارد

مدان رده

سین پیروام

ز زده هام

زروه هینه

نیایش را به جای می‌آورند.^۱

فَرَبْرَتَر، چهارمین موبد در آیین‌های نیایش، به معنی «آورنده»، انجام دهنده کارهای کوچک نیایشی در آتشکده.^۲

اَبْرَت، پنجمین موبد در آیین‌های نیایش، که مسؤول آوردن آب مورد نیاز آیین‌های نیایشی است. اَبْرَت ترکیبی است از دو واژه «آپ = آب» و «بَرَت» به معنی آب بر؛ پهلوی: «اَبْرَت» و «آپ برتار».^۳

اَسَنْتَر (اَسَنْتار)، ششمین موبد در آیین‌های نیایش، که شست‌وشوی ابزار و آوندها و کار تصفیه هوم با او بوده است.^۴ آسنتر از ریشه «سنا» به معنی شستن درست شده است.^۵ جای آسنتر در سمت چپ نیایشگاه، میان هاوانان در سمت چپ و آذروخش در سمت راست بود.

راسپی، که در اوستایی رَثو پشگره و در پهلوی راثوی، به معنی آمیزشگر (به هم زننده) نامیده می‌شود، هفتمین موبد آیین‌های نیایش است. کار او، که در سمت راست فَرَبْرَتَر قرار می‌گرفت، آمیختن هوم با شیر و آب زور و بخش کردن آن بود.^۶

آذرپیرا، نگهبان آتش در آتشکده‌ها. آذرپیرا که در پیرامون آتش می‌ایستد، از

۱- تحقیقات میدانی، نیز: Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/561.

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 985.

۳- اَبْرَت در گزیده‌های زادسپرم (فصل ۳۵، بند ۱۶) به صورت «آبورد» و در ویسپرد (فرگرد ۳، بند ۴) و نیرنگستان (ص ۱۵۹) «اَبْرَت» آمده است. نیز نک:

Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 329.

۴- اوشیدری، ۱۱۰.

5- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 341.

6- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1483-1484.

خاموش شدن آتش جلوگیری می‌کند. پیش از ساخته شدن کبریت، می‌کوشیدند تا به سبب دشوار بودن افروختن آتش، آتش آذران محلی به هیچ وجه خاموش نشود. همه ساکنان محله‌ای که آتش آذران داشت، اگر خود در خانه آتش دادگاه^۱ نداشتند، اجاق پخت و پز خود را با آتش آذران می‌افروختند. از این روی همواره یک یا دو نفر در پیرامون آتش از آن پرستاری می‌کردند.

آتش آذران مخصوصاً در جشن‌ها فروزان‌تر بود و زرتشتیان بیشترین شادی خود را به هنگام جشن در لهیب شعله‌های آتش می‌جستند. امروز وظیفه آذرپیرایی در آذران تهران با ۱۲ موبد است که هر روز دو نفر از آنان، پرستاری و نگهبانی از آتش را بر عهده دارند، که شب‌ها نیز در پاس‌های آیویسروسیم‌گاه و اُشهین‌گاه در پیرامون آتش مقدس انجام وظیفه می‌کنند. قرار است در آینده، در آذران‌های مناطقی که گاز مایع در دسترس است، به جای هیزم از گاز استفاده شود. البته در این صورت نیز، مانند آذران‌های زرتشتیان در آمریکا، همواره یک چراغ روغن‌سوز^۲، که با آتش مادر روشن می‌شود، در کنار آتش گاز قرار خواهد گرفت، تا در صورت قطع گاز، از آتش مادر برای گیراندن آتش جدید استفاده شود^۳.

آذران (آذران)

آذران تنها یادگاری است که از سرگذشت دور و دراز آتش در ایران و آیین‌های در پیوند با آن بر جای مانده است. زرتشتیان، آتشکده‌ها یا معبد‌های کوچک محلی و روستاهای حد اقل ۱۰ خانوادگی را آذران می‌نامند. این آتش به طور پیوسته روشن نیست و تنها در مراسم آیینی روشن می‌شود. در گذشته آتش آذران به نشانه پیوند ۴ طبقه اجتماعی آثرونان (روحانیان)، ارتشتاران، کشاورزان و پیشه‌وران، از ۴ آتشی که هر کدام سه بار تطهیر شده‌اند فراهم می‌آمد.

مراسم بر تخت‌نشین این آتش، در مقایسه با آتش بهرام، از شکوه کم‌تری برخوردار

۱- آتش خانوادگی. ۲- روغن این چراغ، کرچک یا زیتون است.

۳- تحقیقات میدانی؛ مصاحبه شخصی با روانشاد موبد شهزادی.

است. در آدران باید که آذرپیرا برای پرستاری از آتش حضور داشته باشد. پیش‌تر که تنها از اجاق استفاده می‌شد، سنت چنین بود که در هر خانه‌ای که سه روز در هفته خوراک پخته می‌شد، آتش اجاق برای تطهیر به آدران منتقل می‌شد.^۱ امروز مراسم آتش آدران با تشریفات کمتری انجام می‌پذیرد. آتش آدران نیز هر چند سال یک‌بار با آتش بهرام تطهیر می‌شد.

آتش بهرام (وَرَهَران، وَرَهَرام، وَهَرام)

آتش بهرام مهم‌ترین آتش آیین زرتشت است که از سه آتش این آیین، به نام‌های دادگاه (آتش خانوادگی)، آدران (آتش محلی) و بهرام درست می‌شود. همه آتش‌های بزرگ مانند آذرگُشنسپ، فرنبغ و بُرزین مهر آتش بهرامند.^۱ وِرِثْرَغَنَه (بهرام) به معنی درهم‌شکننده مقاومت، ایزد جنگ و پیروزی و یکی از ایزدان نیرومند و بزرگ آیین زرتشت است و تقریباً هر جا سخن از آتش است اشاره‌ای نیز به آتش بهرام به چشم می‌خورد. به گمان، بهرام با هر سابقه‌ای هم که داشته باشد، در دوره ساسانی جایگاهی ویژه یافته است.^۲ وجود ۵ شاه با نام بهرام، تعیین‌کننده است. آتش بهرام را از این روی بهرام می‌خوانند، که ایزد بهرام با همکاری سروش، نگهبان همه آتش‌ها در جهان است. در دیدار مینوی آتش‌ها در آب تجن با زرتشت، نیک داشتن آتش بهرام، نگهداری و پرستاری از همه آتش‌ها به او نشان داده می‌شود.^۳ در بُندهش^۴ نشاننده آتش‌های بهرام که بسیار بوده‌اند، شاهان و یلان اساطیری ایران باستان‌اند.

برای تهیه آتش بهرام مستقیماً از آتش معمولی استفاده نمی‌شود. آتش نخست به آدران برده می‌شود و سپس از آدران به محل آتش بهرام انتقال می‌یابد و از ترکیب ۱۶ آتشی که خود با شبوه و آیینی خاص، از آتش‌های دیگر فراهم آمده است، ساخته می‌شود. زیان‌رسانیدن به آتش بهرام یکی از گناهان بزرگ است^۵ و همان‌گونه که بالاتر گفتیم

۱- روایات داراب هرمزد، ۴۵۴. ۲- بُندهش، ۹۱.

3- Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, II/643.

۴- زادسپرم، فصل ۲۳، بند ۳. ۵- ص ۹۲.

۶- مینوی خرد، فصل ۳۶، بند ۹.

کشنده آتش بهرام سزاوار مرگ است. وقتی که زرتشت از هرمزد می پرسد که جهان بهتر است یا آتش بهرام، هرمزد آتش بهرام را بهتر می داند، چون اگر این آتش نمی بود جهان سامانی نمی داشت^۱. پس زرتشت به گشتاسپ سفارش می کند که در هر جا که می تواند و در هر فرصتی که پیش می آید آتش بهرام بنشانند؛ چون اگر این آتش نمی بود هرگز زنده ای در جهان نمی ماند؛ زیرا به سبب آتش بهرام است که شب هنگام آمدوشد ممکن می شود^۲. پس باید که آتش بهرام را به روز دو بار و به شب یک بار افروخت. بدون آتش بهرام هیچ کس نمی توانست از شهری به شهری برود. زیرا از خوره آتش بهرام است که در راه ها کسی بر کسی نمی تواند زیانی برساند^۳.

بر خلاف اوستا، در ادبیات پهلوی گاهی به نظر می رسد که مؤلفان کوشیده اند تا با توجه به مطامع ساسانیان در امور دینی، به عمد نقش آتش بهرام را در میان دیگر آتش ها متبلور سازند. در یادگار زیران^۴ گشتاسپ دستور می دهد که همه مردان ۱۰ تا ۸۰ ساله برای جنگ خانه های خود را ترک بکنند، به استثنای مغانی که از آب و آتش های بهرام پرستاری و نگهبانی می کنند. پیداست که مغان مانند همیشه از دین و باورهای مردم، به سود خود فتوا صادر کرده و خود را از «خدمت نظام» معاف دانسته و این معافیت را فرمایش گشتاسپ قلمداد کرده اند. در جای دیگر^۵ تأکید می شود که اگر به هنگام حمله دشمن، ارتشتری به سبب ترس از مرگ، کاری از پیش نبرد و در نتیجه به ایرانشهر و آتش بهرام و پرهیزگاران و گوسفندان و گیاهان زیانی برسد، این ارتشتار مرگ ارزان (شایسته مرگ) است. به طور کلی هرکس که به سهو یا به عمد باعث کشته شدن آتش بهرام بشود مرگ ارزان است^۶.

پس از سقوط ساسانیان در حالی که در میان زرتشتیان هندوستان، آتش بهرام مقام مهمترین آتش را می یابد، با این که به نام انواع آتش برمی خوریم تقریباً از آتش بهرام در

۱- روایت پهلوی، فصل ۱۸، بندهای ۱ تا ۳.

۲- همان، فصل ۱۸، بخش ۲. ۳- صد در، در ۳۹.

۴- بندهای ۲۳ تا ۲۴.

۵- روایت پهلوی، فصل ۱۷، بخش ۳، بندهای ۱۰ تا ۱۱.

۶- همان جا، فصل ۱۸، بخش ۵، بندهای ۴ تا ۶.

ایران خبری نیست.^۱

با آتش بهرام رفتاری می‌شود که با یک پادشاه؛ تاجی بر فراز آن آویزان بود؛ و سرانجام آتش بهرام چنان شگفت‌انگیز است که اگر به نیمه‌شب افروزند، اهریمن را بزند و از فرزندان اهریمن ۴۵۰۹۹۹۹ تن را بکشد و اگر بوی بر آتش نهند، ۱۰۰۰ دیو و دو برابر جادو را از پای در آورد.^۲

آذرگشنسپ (آذرگشنسپ)

هنگامی که از آیین زرتشت سخن می‌رود، آدمی بی‌درنگ یاد آتشکده، یعنی عبادتگاه زرتشتیان می‌افتد. گویی آتشکده با آیین زرتشت مترادف است. در میان همه آتشکده‌ها، آذرگشنسپ یا آتش سلطنتی در کنار دو آتشکده مهم آیین زرتشت - آذر فرنبغ و آذر برزین مهر - از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. با این همه برای ایران‌شناسان جایگاه این آتشکده بسیار مهم در میان غبار تاریخ پرکشاکش ایران تا دهه‌های اخیر گم بود. اما اینک با تکیه بر روایت‌های مذهبی و گزارش‌های تاریخی و همچنین کاوش‌های باستان‌شناسان، می‌توان به این نتیجه رسید که آذرگشنسپ در شهر شیز، پایتخت آتروپاتکان^۳، مرکز بزرگ دینی ماد و ایران باستان قرار داشته است.

آذرگشنسپ، آتشکده مغان شمال غربی، که به گمان نخستین بنای تاریخی آن از زمان اشکانیان است، در زمان ساسانیان به صورت آتشکده مهم مرکزی ایران درآمد. بر مهرهایی که از حدود سال‌های ۴۰۰ تا ۴۲۵ میلادی در شیز پیدا شده نوشته شده است: «مگوپت آذرگشنسپ» (مغ بزرگ آذرگشنسپ). بنا بر این دست‌کم در این تاریخ آذرگشنسپ فعال بوده است.^۴

تاسیسات آذرگشنسپ در ۴۵ کیلومتری شمال شرقی تکاب میاندوآب آذربایجان،

۱- روایت پهلوی، فصل ۱۸، بخش ۴، بندهای ۱ تا ۲.

۲- روایت پهلوی، فصل ۱۸، بخش ۴، بندهای ۱ تا ۲.

۳- کم‌وبیش آذربایجان امروزی.

بر روی صُفّه‌ای طبیعی قرار دارد که از رسوب دریاچه چیچست به وجود آمده است. حصار بیضی‌شکل و ۱۲۰۰ متری پیرامون آذرگشنسپ دارای ۳۸ برج‌ترینی است که دریاچه سحرآمیز چیچست را نیز با ۱۲۰ متر درازا و ۸۰ متر پهنا در میان دارد. ارتفاع دیوار ۱۴ متر و ضخامت آن ۵ متر بوده است. چشمه آب دریاچه از ژرفای ۶۵ متری می‌جوشد و هر ثانیه ۱۲۰ لیتر آب می‌دهد. تاسیسات آذرگشنسپ بیش از ۱۲۴۰۰۰ متر وسعت دارد.^۲

روایت‌های مذهبی و اساطیری درباره آذرگشنسپ

نخستین گزارش‌ها درباره آذرگشنسپ در متن‌های پهلوی آمده‌اند. چنین پیداست که در دوره نگارش این متن‌ها نیاز به تعیین هویت دینی بیش از هر وقت دیگری محسوس بوده است. این‌که اهورمزدا در آغاز آفرینش، آذر فرنبغ، آذرگشنسپ و آذر بُرزین مهر را برای پاسبانی جهان آفرید و با دست خویش نشانده^۳، به خوبی نیاز به تبیین و تثبیت را نشان می‌دهد. جم^۴ نیز همه کارها را بیشتر به یاری آذرهای گشنسپ، فرنبغ و بُرزین مهر کرده است. از تاریخ بنیان آذرگشنسپ هیچ نمی‌دانیم. درباره پیدایش افسانه‌ای آذرگشنسپ روایت بُندهش^۵ و زادسپرم^۶ کم و بیش همانند است:

در زمان پادشاهی تهمورث^۷، چون مردم بر پشت گاو سریسوگ (سریشوگ) از خونیرس به دیگر کشورها می‌رفتند، شبی در میان دریا، آتش که در آتشدانی بر پشت گاو قرار داشت با فشار باد و موج دریا، به دریا افتاد و به جای آن، سه آتش درخشیدن گرفتند: آذرگشنسپ، آذر فرنبغ و آذر بُرزین مهر. در زند بهمن یسن^۸ نیز محل آذرگشنسپ در کنار دریاچه چیچست ژرف گرم آب است.^۹

۱- چیچست؛ اوستایی: چئچسته.

۲- واندنبرگ، باستان‌شناسی ایران باستان، ۱۱۷: ۲۷ برج.

۳- نک: مشکوتی، فهرست آثار باستانی، ۲۱؛ واندنبرگ، باستان‌شناسی ایران باستان، ۱۱۷.

۴- روایت پهلوی، فصل ۱۸، بخش ۴، بند ۱۹.

۵- بُندهش، ۹۱. ۶- ص ۹۰ تا ۹۱.

۷- فصل ۳، بند ۸۶. ۸- زادسپرم: هوشنگ.

۹- فصل ۶، بند ۱۰. ۱۰- نیز نک: زادسپرم، فصل ۳، بند ۲۴.

آذرگشنسپ تا پادشاهی کی خسرو همچنان پاسبانی جهان می‌کرد؛ چون کی خسرو بتکده کنار دریاچه چیحست را ویران کرد، آذرگشنسپ بر یال اسب کی خسرو نشست و تیرگی و تاریکی را از میان برد و جهان را روشن کرد. سپس در جای بتکده ویران، بر فراز آسنوندکوه^۱ آتشگاهی نشانده شد. این آتشگاه را از این روی گشنسپ می‌خوانند که بر یال اسب نشانده شده است.^۲ فردوسی اغلب وقتی که سخن از کردار و تیزپایی اسب می‌رود از این تیزپایی به سان آذرگشنسپ یاد می‌کند. انتخاب نام گشنسپ (اسب جوان نر) برای بزرگترین آتش ایران باستان و تشبیه لهیب آتش به تیزپایی اسب و سپس تشبیه اسب تیزپا به این آتش جالب توجه است. آذرهای گشنسپ، فرنبرغ و برزین مهر سه مینویی هستند که مایه همه آتش‌هایند و دیگر آتش‌ها که برای نابودساختن و از میان بردن دروغ و نگهبانی آفریدگان آفریده شده‌اند، پس از این سه آتش به دادگاه (جایگاه) می‌نشینند. برای پدید آوردن هر یک از این سه آتش باید که ۱۰۰۰ آتش از جاهای گوناگون فراهم آورد و بانیرنگ و زوهر و آداب بسیار آتشی واحد را برافروخت؛ آنگاه آتش برزی سوه، که مینوی آتشان است و در نزد هر مزدخدای قرار دارد از آسمان بر این آتش نوافروخته فرود خواهد آمد، که در حقیقت روان اوست. نقش آذرگشنسپ در ترکیب آدمیان نیز جالب توجه است: در حالی که مغز آدمی آثرون سرشت است و آذر فرنبرغ یار اوست و شکم، کشاورز سرشت است و آذر برزین مهر را در کنار دارد، دل آدمی ارتش‌سار سرشت است و آذرگشنسپ تکاور او را یار است.^۳ دینکرد^۴ کی خسرو را بنیادگذار آذرگشنسپ می‌داند: کی خسرو پسر سیاوخش به کمک پرتو فرّ بر افراسیاب جادوی تورانی و یاران بدکنش او چیره شد و سپس بتکده کنار دریاچه را که آرامگاه دروغ بود ویران کرد.^۵ ظاهراً به مرور هر یک از این سه آتشکده یادشده خاص یکی از طبقات سه گانه

۱- ظاهراً سهند. ۲- بُندهش، ۹۱.

۳- زادسیرم، فصل ۳۰، بند ۳۱، فصل ۳، بند ۸۴.

۴- کتاب ۷، بند ۳۹.

۵- نیز نک: مینوی خرد، فصل ۲۶، بندهای ۵۹ تا ۶۱.

اجتماعی شده است و از این میان آذرگشنسپ از آن شاهان و ارتشتاران^۱ و یکاندر^۲ تردیدی ندارد که آذرگشنسپ کهن ترین آتش ایران بوده است و بیشتر از نام هر آتش دیگری از آذرگشنسپ برای نامگذاری افراد استفاده شده است.

سابقه تاریخی آذرگشنسپ

در مقایسه با آذر فرنیغ و آذر برزین مهر، آگاهی ما از آذرگشنسپ در جایگاه بزرگترین و مهمترین آتشکده رسمی ایران باستانی، بیشتر است. با توجه به همه شواهد محل آذرگشنسپ نیز در گنزک (یا گنجک) شیزکان، پایتخت آتروپاتن (آذربایجان امروزی)، با نام تخت سلیمان، تقریباً امری محرز است.^۳ اسپیکل^۴ به آذرگشنسپ دیگری در نزدیکی اردبیل اشاره می کند که می تواند یکی از دو آذرگشنسپی باشد که ابن فقیه^۵ (۲۴۶-۲۴۷) به آن ها اشاره دارد. شیز پیش از آمدن تازیان به ایران، حتی در زمان مادها و پیش از آن ها در سراسر کشور از اهمیت زیادی برخوردار بود. در کنار آذرگشنسپ آموزشگاهی برای تعلیم و تربیت مغان وجود داشت. این آموزشگاه با نام سروش مغان پرورشگاه همه مغان بود و مغان سراسر کشور برای آموختن آیین های دینی در این جاگرد می آمدند و در این جا فهرستی از متن های گوناگون اوستا که بر پوست گاو نوشته شده بود نگهداری می شد.

برای نخستین بار در لوحی گلی به خط میخی از تیگلات پیلسر سوم (۷۴۴-۷۲۷ پیش از میلاد)، شاه آشور، است که به نام گنزک برمی خوریم. یکی از آبادی هایی که تیگلات پیلسر در ماد به تصرف خود درآورد «گیزینکیسی»^۶ بود که احتمالاً همین گنزک یا گنجک شیز است.^۷ استرابون^۸ از گز که^۹ به نام پایتخت تابستانی آتروپاتن یاد

۱- زادسپرم، فصل ۳، بند ۸۴.

2- Feuerprister in Kleinasien und Iran, 100.

3- Spiegel, Eranische Altertumskunde, I/129, 133.

۴- کتاب البلدان، ۲۴۶ تا ۲۴۷.

۴- همان جا؛ 4 n.

6- Gizinkissi

7- Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, I/285; Schippman, Die iranischen Feuerheiligtümer, 310.

می‌کند^{۱۰} و پلینی^{۱۱} نام این پایتخت را به صورت گزیه^{۱۲} و آمیان^{۱۳} به صورت گزگه^{۱۴} ثبت کرده است^{۱۵} اشاره پروکوپئوس^{۱۶} در نیمه دوم سده ۶ م به آتشکده بزرگ آذربایجان نیز بدون تردید اشاره به آذرگشنسپ است. هراکلیوس اول (حدود ۵۷۵-۶۴۱ م)، امپراتور روم شرقی که ظاهراً خود از ۱۱ مارس تا ۸ آوریل ۶۲۸ م در جریان جنگ با خسرو پرویز در گنزک به سر برده است، گنزک را شهری با سه هزار خانه نوشته است. البته با توجه به دستاوردهای باستان‌شناسان و موقعیت محل وجود ۳۰۰۰ خانه غیرمحمول است^{۱۷}. بنا بر گزارشی دیگر، هراکلیوس پس از فرار خسرو پرویز از گنزک، معبد آذرگشنسپ و تمام شهر را به آتش کشید^{۱۸}. شیمن^{۱۹}، با آوردن دلائلی قابل طرح، گنزک را همان تخت سلیمان نمی‌داند. در جای دیگری در شرح ویران‌شدن آذرگشنسپ به دستور هراکلیوس آمده است که پیکری از خسرو پرویز، در آسمان نشسته بر تخت، در میان ستارگان و خورشید و ماه، در حالی که فرشتگان در حال دادن دَبوس شاهی به او بودند، از گنبد آتشکده آویخته بود. ماشین‌هایی که برای تولید رعد و باران مصنوعی تجهیز شده بودند به این مجلس چشم‌اندازی طبیعی می‌داد^{۲۰}.

به اشاره غیرمستقیم کارنامک اردشیر بابکان^{۲۱}، وقتی اردشیر اول از وجود پسرش شاپور آگاهی یافت، هدیه‌های گران‌بهای زیادی برای معبد آذرگشنسپ فرستاد. برخلاف زمان اشکانیان که هر یک از فرمانروایان و شهربانان استان‌های مختلف آتشکده ویژه خود را داشتند، در زمان ساسانیان آذرگشنسپ نشان پیوند دین و دولت

8- XI, 13. 3.

9- Gazaka.

۱۰- نیز نک: Marquart, Eranšahr, 108.

11- Plinius, VI, 16.

12- Gazae.

13- Ammian, XXII, 6. 39.

14- Gazaka.

۱۵- نیز نک: Nöldecke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, 100, n. 1.

16- Procopius, II, 24. 1-3.

17- Schippman, Die iranischen Feuerheiligtümer, 316, 342, 347.

18- Schippman, Die iranischen Feuerheiligtümer, 317-318.

19- Schippman, Die iranischen Feuerheiligtümer, 342-347.

۲۰- همو، 317.

۲۱- فصل ۱۵، بندهای ۱۹-۱۲؛ مترجم: Antia, 39, n. 3.

بود.^۱ اما در همین جا باید یادآوری کرد که این پیوند هرگز نه سبب شفاف شدن دین شد و نه به کار دین آمد و به مرور با متزلزل شدن همه باورهای درونی مردم، همه امکانات لازم را برای سقوط ساسانیان در زمان یزدگرد سوم فراهم آورد. در زمان ساسانیان، در حالی که معبد اصلی آناهیتا در استخر بود و به وسیله هیربدان و روحانیانی که در میانشان نیاکان ساسانیان نقش مهمی داشتند اداره می‌شد، مذهب کهن ایرانی در شمال غربی ایران، پیرامون معبد شیز، به دست مغان و موبدان تبلور می‌یافت.^۲ البته از دیرباز ستایش آناهیتا و پرستاری از آتش در شیز رواج داشت و در زمان اشکانیان آناهیتا از آتروپاتن به ارمنستان راه یافته بود.

به نوشته دینکرد، به دستور اردشیر، هیربذ تنسر^۳ اوستا را که قطعاتش پراکنده بود از نو تدوین کرد که نسخه‌ای از آن در گنج شیزکان نهاده شد و نسخه‌هایی دیگر در میان مردم منتشر شد. کریستن سن^۴ به جای اردشیر، شاپور اول (۲۴۲-۲۷۲ یا ۲۷۳ م) می‌نویسد و به گزارش غیرتاریخی دینکرد^۵ داریوش پسر داریوش فرمان داده بود تا اوستا و زند را، همان طور که زرتشت بنا به روایت، از هرمزد دریافت کرده بود، در دو نسخه بنویسند و یک نسخه را در گنجینه شیز و دیگری را در بایگانی دولتی نگهداری کنند. داریوش پسر داریوش در ادب پهلوی اصطلاحی است برای داریوش سوم، آخرین پادشاه هخامنشی. به نظر نیبرگ^۶ به سختی می‌توان پذیرفت که داریوش سوم فرصتی برای انجام چنین کاری مذهبی داشته بوده است.

از اشاره بلاذری^۷ به فتح آذربایجان، اگر منابع او درست بوده باشند، چنین برمی‌آید که هنوز در سال‌های ۱۳-۲۳ هجری معبد آذرگشنسپ وجود داشته است. به نوشته

1- Christensen, L'Iran. sous les Sassanides, 167.

2- Christensen, L'Iran. sous les Sassanides, 121.

۳- نک: بیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ۱۶۹.

4- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 142; Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran, 69.

۵- درباره برداشت‌های متفاوت از گزارش دینکرد، نک:

Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/33.

6- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 415-416.

۷- فتوح البلدان، ۲/۴۰۰.

بلاذری چون حذیفه بن الیمان از سوی عمر به ولایت آذربایجان می‌رسد، مرزبان آذربایجان با پرداخت ۸۰۰ هزار درهم می‌خواهد که حذیفه کسی را نکشد و اسیری نگیرد و آتشکده‌ای ویران نسازد و مخصوصاً اهل شیز را از رقص و پایکوبی در روزهای عید و دیگر مراسم باز ندارد. اصمعی از دانشمندان دربار هارون الرشید، در شرح جنگ خسرو پرویز با هرقل (هراکلیوس) می‌نویسد، در شیز آتشکده بزرگی قرار داشت که تا امروز باقی است. خسرو در این پرستشگاه مدام به دعا و نماز مشغول بود. در زمان مسعودی^۱ نیز در شیز آثار شگفتی از بنا و تصویر، با رنگ‌های جالب از صورت افلاک و نجوم و جهان، از خشکی و دریا، بر جای بوده است و آتشکده آن‌جا را که آذرخش نامیده می‌شد همه مردم ایران محترم می‌شمردند و هر کس که در ایران به سلطنت می‌رسید به احترام این آتشکده پیاده به زیارتش می‌رفت و نذرها می‌کرد^۲ و همچنین از دیگر شهرها هدیه به آن‌جا می‌بردند. البته پیاده به زیارت رفتن شاهان اغراق آمیز است. لابد که راه پایتخت تا معبد سواره طی می‌شد و با پدیدار شدن آتشکده شاه از اسب به زیر می‌آمد. به قول فردوسی^۳: انوشیروان،

چو چشمش برآمد به آذرگشسپ پیاده شد از دور بگذاشت اسب

سپس برسم به دست و گریان گام به آذرگشسپ نهاد. کی خسرو نیز پس از بر تخت نشستن، نخست به زیارت آذرگشسپ شتافته بود. رستم فرخزاد وقتی سقوط شاهنشاهی ساسانیان را نزدیک دید، به یزدگرد سوم پیغام داد تا هر چه اسب [ثروت] دارد به آذربایجان ببرد و به آذرگشسپ گنجور بسپارد^۴.

گزارش ابودلف^۵، اگر اهمالی در به کارگیری زمان افعال نشده باشد، نشان می‌دهد که آذرگشسپ هنوز در سال ۳۴۱ هجری بسامان بوده است. او می‌نویسد، در شیز آتشکده مهمی وجود دارد که از آن آتش زرتشتیان به سوی شرق و غرب فروزان است؛ بر بالای گنبد این آتشکده هلالی از نقره نصب شده که طلسم آن به شمار می‌رود

۱- مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۸۳.

۲- نیز نک: ابن خردادبه، المسالک و الممالک، ۱۱۹ تا ۱۲۰.

۳- شاهنامه، نسخه مول (چاپ تهران، ۱۳۷۰)، ۶/۱۷۷۰.

۴- همو (همان چاپ)، ۷/۲۲۴۰. ۵- سفرنامه، ۲۴۰.

و کوشش بعضی از امیران و فاتحان که قصد برچیدن آن را داشته‌اند به جایی نرسیده است و شگفت‌انگیز است که کانون آن از ۷۰۰ سال پیش فروزان است و خاکستری در آن وجود ندارد و شعله‌اش هیچ‌گاه خاموش نمی‌شود. یاقوت پس از اشاره به این که شیز زادگاه زرتشت است، نوشته ابودلف را تکرار می‌کند. همو در شرح «گزنا» (گنجک) می‌نویسد، شهرکی است که فاصله آن تا مراغه ۶ فرسنگ است و در آنجا پرستشگاه و آتشکده‌ای است که متعلق به مغان است و کاخی بزرگ و بس با شکوه که کی خسرو بنیان نهاده است. گزارش قزوینی^۱ درباره شیز، که بدون تردید بر نوشته‌های پیشینیان تکیه دارد نیز جالب توجه است. او ضمن اشاره به پیاده‌رفتن شاهان به زیارت آذرخش می‌نویسد که آتش دیگر آتشکده‌ها را از آتشکده شیز می‌برده‌اند و هر چه هیمه در این آتشکده بسوزد خاکستری بر جای نمی‌ماند.

از بی خاکستر بودن آتش آذرگشنسپ، که گه‌گاه در گزارش‌ها به آن اشاره می‌شود، چنین برمی‌آید که لابد چشمه نفت یا گازی در محل بوده است. به نوشته ابودلف در این جا چشمه نفتی بوده است که خوراک آذرگشنسپ را فراهم می‌آورده است. روایت ابودلف^۲ از چگونگی بنای آذرگشنسپ در زمان هرمز، اگر چه تاریخی نیست، نشانه‌هایی از روایت انجیل از حضور سه مجوس در زادگاه مسیح دارد. به روایت ابودلف مردی از سوی شاه روغن زیتون و کندر به مریم هدیه داد و در عوض کیسه‌ای پر از خاک دریافت کرد و این خاک بنای آذرگشنسپ در شیز را در خود داشت. مروج الذهب^۳ همین روایت را، با کمی اختلاف، منتسب به کورش می‌کند.

ابن فقیه^۴ و قمی^۵ اشاره به آتش کهن دیگری به نام آذرگشنسف دارند که در روستای فزُدجان^۶ قرار داشته و زرتشتیان آن را بسیار مهم می‌شمرده‌اند. قمی^۷ از آتشکده دیگری به نام ماجشنسف یاد می‌کند که آتش کی خسرو بوده و در برزه آذربایجان قرار داشته و انوشیروان آن را به آتشکده شیز [آذرگشنسپ] آذربایجان

۱- آثارالبلاد و اخبارالعباد، ۴۶۹.

۲- مروج الذهب، ۷۹/۴ تا ۸۰.

۳- تاریخ قم، ۸۸ تا ۸۹.

۴- همان جا، نیز نک: ابن فقیه، همان جا.

۵- سفرنامه، ۴۱-۴۰.

۶- البلدان، ۲۴۶ تا ۲۴۷.

۷- قمی، تاریخ قم، ۸۸: مزدجان.

انتقال داده است. گزارش ابن فقیه و قمی دربارهٔ این نقل و انتقال مغشوش است، اما به نظر می‌آید که در کل گزارش حقیقتی نهفته است: قمی در کتاب‌های زرتشتیان خوانده است که فرشته‌ای موکل آذرگشنسپ است و دو فرشتهٔ دیگر موکل «برکه» [چیچست؟] و کوه سبلان‌اند و این فرشتگان «مأمورند به تقویت و تمثیت صواب جیوش». بعد، از دو آذرگشنسپ یاد می‌شود که به یکی از آن دو قبلاً با نام «ماجشنسف» اشاره شده بود: چون انوشیروان قادر به انتقال آذرگشنسف و آتش برکه به سبلان نبوده است، پس آذرگشنسف را به آتش برکه نقل کرده است^۱ تا هر دو فرشته یکدیگر را معانت کنند. ظاهراً به آذرگشنسپ کنار دریاچهٔ چچست اولویت داده شده است. قمی در ادامهٔ گزارش خود، با تکیه بر ابن فقیه، می‌نویسد، آتشی که زرتشتیان در اعتبار آن غلو کرده‌اند آذرگشنسف مزدجان قم بوده است. مجوسی که آذرگشنسف را دیده بوده به ابن فقیه گفته است که چون مزدک بر قباد غلبه کرد، از قباد خواست تا جز سه آتشکدهٔ بزرگ دیگر آتش‌ها را ویران کند و مجوسی دیگر روایت کرده است که آتش آذرگشنسف [مزدجان قم] از آتشکده بیرون آمده و به آتش ماجشنسف آذربایجان متصل شده و به آن آمیخته است؛ و چون آن را برمی‌افروختند، آتش آذرگشنسف به رنگ سرخ بود و آتش ماجشنسف سفید و چون مزدک کشته شد، وقتی که مردم دوباره آتش‌ها را به جای خود منتقل می‌کردند، آتش آذرگشنسف را در آذربایجان نیافتند، تا سرانجام معلوم شد که این آتش به جایگاه خود در مزدجان بازگشته است. به روایت ابن فقیه^۲ این آتش همچنان روشن بود تا برون (بیرون؟) ترکی، امیر قم به مزدجان رسید و باروی آن را در سال ۲۸۲ هجری با منجنیق و عراده به کلی ویران کرد و آتش را برای همیشه خاموش کرد. سپس در زمان حجاج بن یوسف مسلمانان به مزدجان یورش بردند و در زرین آتشکده را کردند و به حجاج دادند و او آن را به مکه فرستاد و بر در کعبه آویختند. با این که بیشتر گزارش‌های بالا اعتبار علمی چندانی ندارند، از مجموع آن‌ها چنین پیدا است که آذرگشنسپ، در میان همهٔ آتشکده‌های ایران باستان، از احترام ویژه‌ای برخوردار بوده است. به قول طبری (۸۶۵-۸۶۶) وقتی که بهرام پنجم حدود سال ۴۲۰ م

۱- نیز نک: مسعودی، مروج الذهب، ۴/۷۶.

۲- همان جا.

بر ترکان چیره شد، در بازگشت به ایران همه یاقوت‌ها و گوهرهای تاج خاقان ترک و شمشیر گوهرنشان او را با زر و زیور بسیار دیگر به آتشکده شیز اهدا کرد و علاوه بر این‌ها همسر خاقان را به خدمت آتشکده گمارد. خسرو اول نیز رفتاری مشابه رفتار بهرام پنجم داشت و خسرو دوم نذر کرد که اگر بر بهرام چوبین پیروز شود، زر و سیمی درخور به معبد آذرگشنسپ هدیه کند و چون پیروز شد، به وعده خویش وفا کرد.^۱ در شاهنامه نیز شاهان به هنگام پیروزی به معبد آذرگشنسپ سیم و زر می‌بخشند.

درباره جای واقعی آذرگشنسپ تاریخی همواره اختلاف نظرهایی وجود دارد. نخستین بار راولینسن^۲ در سال ۱۸۴۱ خرابه‌های تخت سلیمان (موسوم به گنج آباد) در آذربایجان را شهر قدیم شیز تصور کرد و سپس جکسن^۳ و دیگران نظر او را تایید کردند، اما مارکوارت^۴ به پورداوود نوشت که گنجک یا شیز اقامتگاه تابستانی خسرو پرویز و اقامتگاه زمستانی شهریاران آتروپاتن بوده است و اقامتگاه شهریاران اخیر «فرازده اسپ» (اسپ خیز)، تخت سلیمان فعلی بوده است. بنا براین شیز را باید در ناحیه‌ای در راه مراغه و تبریز، در نزدیکی لیلان، جست.

جکسن^۵ که پس از یک بررسی همه‌جانبه آذرگشنسپ و شیز را تخت سلیمان امروزی می‌خواند، پس از اشاره به نوشته رساله پهلوی شهرستان‌های ایران، که افراسیاب تورانی شهر گنجک را در آتروپاتکان ساخت، از فردوسی کمک می‌گیرد: پس از آن که افراسیاب در توران از کی خسرو شکست خورد به آذربایجان گریخت و به غاری نزدیک بردع پناه برد؟ عابدی او را یافت و گرفتارش کرد، اما افراسیاب از دست او گریخت و خود را در دریاچه اورمیه^۶ انداخت؛ نهانگاهش را یافتند و کی خسرو او را کشت و به شکرانه این پیروزی به آتشکده آذرگشنسپ رفت و یزدان را سپاس گفت. فردوسی در جایی دیگر کی خسرو را برپاکننده آذرگشنسپ می‌شناسد: وقتی که

1- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 166.

2- Journal of Royal Geographical Society, X.

3- Persia, Past and Present, 124-143.

۵- همان جا.

۴- معین، مزدیسنا، ۲۰۲/۱.

۶- به قول یاقوت (البلدان) ۹ فرسنگی گنجه (گنجک / گنزک).

۷- منظور چیچست است.

کی خسرو نزدیکی دژ بهمن رسید، برنامه‌ای ستایش و درود خداوند نوشت و آن را به نیزه‌ای بلند بست و از گیو خواست که با یاد یزدان نامه را بر دیوار دژ نهد. در این هنگام آن چنان خروشی از دشت و کوهسار برخاست و جهان چنان تیره و تار شد که قهرمانان از دیدن عاجز شدند. کی خسرو اسب خود را برانگیخت و از یارانش خواست که دژ را تیرباران کنند. گروهی از دیوان دژ هلاک شدند و تیرگی و تاریکی از میان رفت. آنگاه دروازه نمایان شد و کیخسرو به درون رفت. در آن دژ شهری یافت پر باغ و ایوان و کاخ. کیخسرو فرمان داد تا در آن جاگنبندی به بلندای ابر سیاه و به درازا و پهنای ده کمند، با طاق‌هایی بلند در پیرامون، بسازند و چنین شد که آذرگشنسپ پدید آمد و مجمع موبدان و ستاره‌شناسان و بخردان شد.^۱

بازیافت‌های باستان‌شناسان

پس از گزارش مفصل جکسن^۲، پژوهشگران زیادی از تخت سلیمان^۳ دیدار کردند، اما دریافت سودمند تازه‌ای حاصل نشد^۴. در سال ۱۹۳۷ م انستیتو آمریکایی برای هنر و باستان‌شناسی ایران پوپ را مامور بررسی خرابه‌های تخت سلیمان کرد. پوپ بدون حفاری، تنها به ضبط ویرانه‌های موجود قناعت کرد^۵. از سال ۱۹۵۹ انستیتو باستان‌شناسی آلمان به کرات در تخت سلیمان حفاری کرده و گزارش‌های مفصلی به چاپ رسانده‌است.

صرف نظر از جزئیات گزارش‌های باستان‌شناسان، ظاهراً اولین بنای مجموعه آذرگشنسپ، از نظر قدمت، بنایی بوده که خرابه‌های آن در قسمت پایین دریاچه چیچست قرار دارد. در اینجا آتشگاه کاملاً مشهود است. قسمت جلو ظاهراً اقامتگاه موبدان است. در طرف راست دریاچه بنای عظیمی وجود داشته‌است که احتمالاً در

۱- معین، همان‌جا، ۱۹۹ تا ۲۰۰؛ نیز نک: مجمل‌التواریخ، ۵۰؛ تاریخ سیستان، ۳۵ تا ۳۶.

۲- Persia, Past and Present, 124-143.

۳- مجموعه آذرگشنسپ.

۴- Schippman, Die iranischen Feuerheiligtümer, 328.

۵- شیپمن، همان‌جا.

زمان ساسانیان به صورت یک کاخ مخصوص سکونت برجستگی بوده است که به زیارت آذرگشنسپ می آمده‌اند. همه چیز حکایت از آن دارد که آتشکده آذرگشنسپ در زمان رونقش از نظر عظمت و شهرت آتشکده‌ای استثنایی بوده است. درون فضایی ویژه و محصور در میان دیوارها، مراسم نیایش آتش در فضایی باز برگزار می شد؛ با این تفاوت که به جای یک محراب، محراب‌های متعددی در دسترس بود.^۱

جایگاه آذرگشنسپ در تحول دینی ایران پیش از اسلام

اگر درباره زرتشتی بودن شاهان هخامنشی، اشکانی و اردشیر ساسانی منبع قاطعی در دست نداریم، از شاپور اول، به ویژه چهار شاه میان شاپور و نرسی (هرمز اول و بهرام اول و دوم و سوم)، برای نخستین بار به شاهان زرتشتی برمی‌خوریم. در زمان این شاهان ساسانی است که برای اولین بار، دین رسمی درباری - دولتی، یعنی زرتشتیگری، بدون کوچکترین تفاهم به ستیز با دگران‌دیشان دینی می‌پردازد.^۲ گرتیر موبد بزرگ بهرام اول در سال ۲۷۶ میلادی پس از کشتن مانی، در سنگ‌نشته خود در کعبه زرتشت می‌نویسد که در زمان او دیوان راگزندی بزرگ و اندوه رسید و کیش اهریمن و دیوان از شهر رخت بر بست و نابارور گردید و یهود و شمن و نصارا و مسیحی و زندیک در کشور زده شدند و آتشکده‌ها و همچنین مغان زیادی بسامان رسیدند.^۳

نابود شدن کنام دیوان قابل قیاس است با ویران شدن بتکده آذرگشنسپ به دست کی خسرو. ظاهراً از زمان به قدرت رسیدن گرتیر است که آیین زرتشت دین رسمی کشور می‌شود و آیین مغان با آیین زرتشت درمی‌آمیزد و ظاهراً در توافقی که به دست می‌آید آذرگشنسپ، مقر مغان ایران باستان، تبدیل به مرکز دینی دربار می‌شود.

شیز حدود سال ۳۸۷ میلادی، پس از صلح ایران و روم، ضمیمه شاهنشاهی ساسانیان شده بود.^۴ معبد آذرگشنسپ شیز از دیرباز در دست جامعه‌ای بسیار کهن از مغان بود و

1- Godard, Athar-e Iran, 53-54.

2- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 126.

۳- بندهای ۱۰ تا ۱۱.

4- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 180-181.

این مغان از زمانی که تعیین تاریخ دقیق آن دشوار است^۱، در حالی که سنن قدیم خود را حفظ کرده بودند، برداشت‌های جدید از دین زرتشت را نیز پذیرفته بودند، و یا^۲ این برداشت‌ها بر آن‌ها تحمیل شده بود.

با گذشت زمان مرکز شیز با هربدان و سنت‌های اوستایی استخر مرتبط شد^۳ و سرانجام، از بهرام اول به بعد، سنت مکتوب شیز بر سنت کهن و [شاید] شفاهی استخر پیشی گرفت و مرکز آتروپاتن تبدیل به بزرگترین مرکز دینی ایران زمان ساسانیان شد. اختلاف میان سنت‌های شیز و استخر از اوایل سده پنجم میلادی مسأله روز بود. یادآوری این نکته مهم است که وقتی سخن از سنت مکتوب و شفاهی می‌رود، هرگز نباید چنین برداشت شود که سنت شفاهی دربرگیرنده جان‌مایه کیش زرتشت است. فاصله سنت مکتوب از کیش زرتشت، با فاصله‌ای که خود از سنت شفاهی گرفته‌است، باز هم بیشتر است. در این سنت به زحمت می‌توان فقط بقایایی از تفکر و برداشت‌های زرتشت یافت. انتخاب مهنرسی در زمان ساسانیان به مقام هیربد بزرگ ظاهراً اقدامی بود برای جلوگیری از نفوذ موبدان بزرگ آذرگشنسپ. به قول ویکاندر^۴ مأموریت ارداویراف^۵، که منجر به پالایش دین زرتشت می‌شود، خود اقدامی است علیه مغان شیز. ویکاندر با شرحی مفصل بیش از دیگران، با توجه به منابع اساطیری و تاریخی، به جزئیات گام به گام این تحول بزرگ پرداخته است^۶.

نکته جالب دیگر این‌که از نویسندگان و جغرافی‌دان‌های اسلامی برخی فقط از شیز و در نتیجه از آذرگشنسپ نام می‌برند و به آذر فرنیغ بی‌اعتنایند و بعضی دیگر برعکس عمل می‌کنند. آیا نوعی دو دستگی مذهبی هنوز بر فضای زمان این جغرافی‌دانان و راویان آنها حاکم بوده است؟ برای نمونه: در حالی که فردوسی و ثعالبی در بیشتر جاها کاملاً مانند هم می‌نویسند، ثعالبی بیشتر متوجه فارس است و فردوسی در جای جای

۱- احتمالاً در اوج قدرت کرتیر.

2- Ghirshman, *Iran from the earliest Times to the Islamic Conquest*, 271.

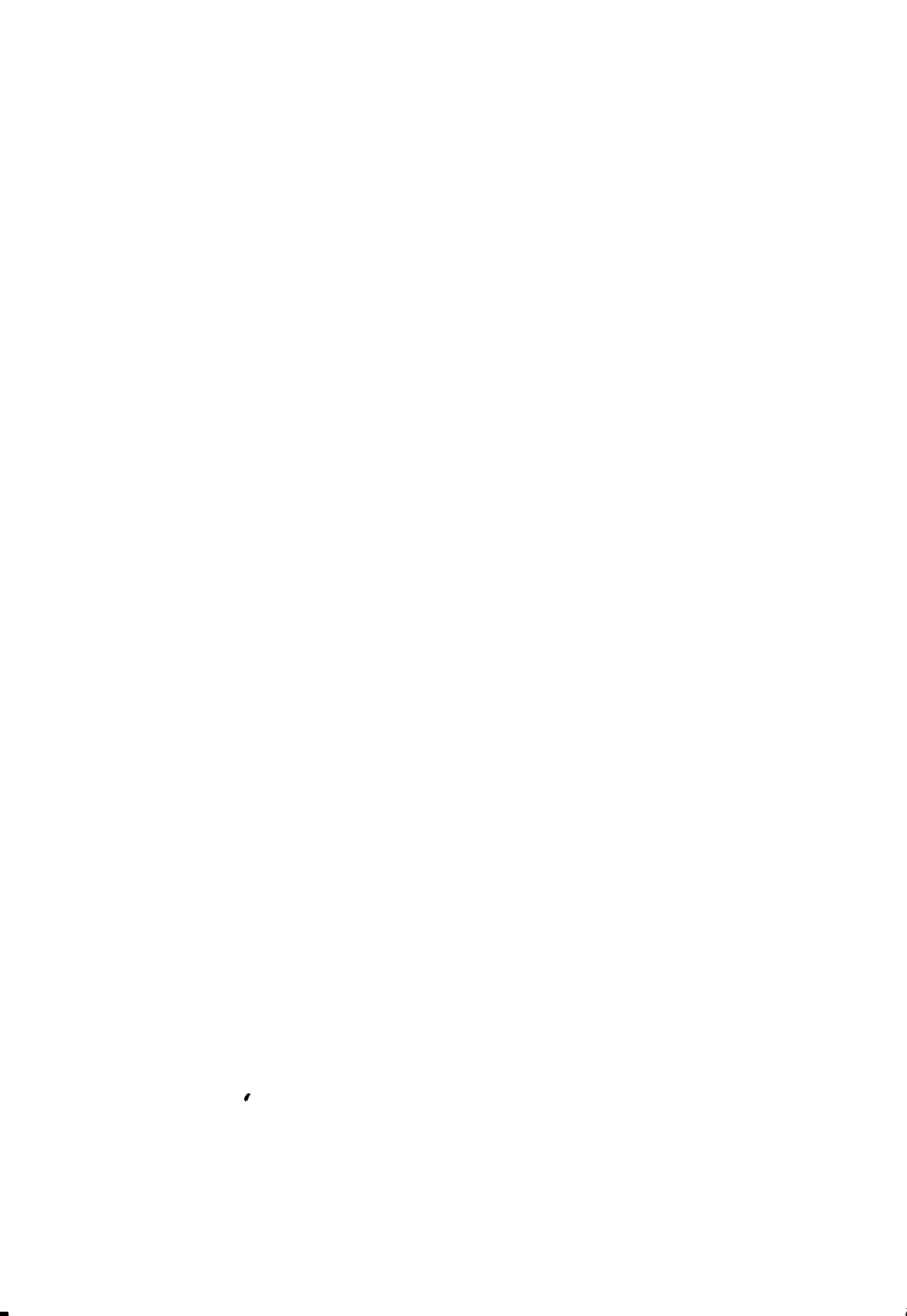
۳- پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ۴۶۶.

4- Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, 144.

۵- فصل ۱.

6- Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, 142 f..

شاهنامه شیفته آذرگشنسپ است. در حالی که فردوسی میل دارد آذرگشنسپ و پیرامون آن را مرکز آیین زرتشت بداند، ثعالبی فارس را میدان اصلی تجلی کیش زردشت می‌شناسد: فارس محل کشته‌شدن زرتشت است و استخر جای نگهداری اوستا. برای فردوسی بلخ محل کشته‌شدن زرتشت است. فردوسی از موبدان سنت آذرگشنسپ سخن می‌راند و ثعالبی از هیربدان سنت فارس. جالب توجه است که این دوگانگی در رفتار شاهان ساسانی نیز به چشم می‌خورد: شاهان نخستین در استخر تاجگذاری می‌کنند و شاهان بعدی متوجه آذرگشنسپ‌اند و به هنگام بر تخت‌نشینی به سوی آذرگشنسپ می‌شتابند. از قباد و خسرو انوشیروان به این طرف در افسانه‌های اساطیری نیز کی‌قباد و کی‌خسرو شکل می‌گیرند و کیانیان با ساسانیان درمی‌آمیزند. پیداست که آگاهی ما دربارهٔ اوضاع اجتماعی و فرهنگی زمان مورد بحث بسیار ضعیف است. بررسی علاقه‌های فرهنگی دست کم نویسندگان ایرانی می‌تواند بسیار جذاب باشد.



آذر فَرَنْبَغ (آتور فرنِغ)

یکی دیگر از سه آتشکده مهم آیین زرتشت آذر فرنِغ است، که به غلط آذر فَرَنْبَغ نیز خوانده شده است.^۱ آذر فرنِغ در منبع‌های مختلف به شکل‌های گوناگون آمده است که معمول‌ترین آن‌ها عبارتند از آذر فَرُبا، آذر خورا، آذر خورراد، آذر خرداد^۲، آذر خُره (- خوره) و آذر خُربین به معنی دارنده فَر ایزدی^۳ از ریشه اوستایی هُورِن - بَعَه و یا هُورِن - دانه^۴. در آغاز «آتش‌نیایش» خرده اوستا، فرنِغ به صورت مخفف «آذر فرا» آمده است. همان‌گونه که در آذرگشنسپ اشاره شد، بنا بر بُندهش^۵، اهورمزدا در آغاز آفرینش آذر فرنِغ، آذرگشنسپ و آذربرزین مهر را برای پاسبانی جهان آفرید و با دست خویش نشانده^۶. آذر فرنِغ به هنگام عبور روان پرهیزگاران از پل چینود آن جا را روشن کرده و تاریکی را نابود می‌سازد^۷. جم^۸ نیز همه کارها را بیشتر به یاری بُندهش

1- Justi, *Iranisches Namenbuch*, 93.

2- Jackson, *Zoroaster, the Prophet of ancient Iran*, 99; Darmesteter, *Zend-Avesta*, I/153.

۳- نک: بهار، پژوهشی...، ۸۰.

4- Jackson, *Zoroaster, the Prophet of ancient Iran*, 99; Darmesteter, *Zend-Avesta*, Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1870 I/153.

۵- ص ۶۶ و ۹۰.

۶- نیز نک: روایت پهلوی، فصل ۱۸، بخش ۵، بند ۱۹.

۷- همان‌جا، ۹۱.

۸- همان‌جا، ۱۱۲.

آتش‌های فرنیغ، گشنسپ و برزین مهر کرده است. دربارهٔ پیدایش افسانه‌ای آذر فرنیغ روایت بُندهش^۱ و زادسپرم^۲ کم‌وبیش همانند است، که بالاتر گفتیم. بنا بر زادسپرم^۳ آذر فرنیغ آتش ویژهٔ آثرونان بود. روایت ارداویراف‌نامه^۴ دربارهٔ انجمن موبدان و دستورانِ دین در درگاهِ آذر فرنیغ، برای گزیدن کسی از موبدان و دینوران به منظور رفتن به عالم مینوی نیز حکایت از ویژگی این آتشکده برای روحانیان می‌کند. شاید به سبب وجود این روایت، آذر فرنیغ تاریخی و ویژگی خاص خود را یافته یا به عکس به خاطر این ویژگی، گزینش موبد برگزیده در آنجا انجام گرفته است. در تفسیر پهلوی بند ۵ آتش‌نیایش آمده، که این نام آذر فرویغ است و این آتشی است که نگهبانی پیشهٔ پیشوایی با اوست و از یاوری این آتش است که دستوران و موبدان دانایی و بزرگی و فر دریافت کنند.^۵

با این‌که بنا بر روایت، از زمان ساسانیان آذر فرنیغ به صورت برترین آتشکده، ویژهٔ روحانیان و اشراف در می‌آید،^۶ از زمان پیدایش تاریخی این آتشکده و محل نخستین آن اطلاعی نداریم. اصولاً میان وجود تاریخی و هویت هر سه آتشکدهٔ ایران باستان تفاوت زیاد است و ذهن مردم به مرور در ارتباط با این سه آتشکده و بسیاری از واقعیت‌های تاریخی را فراموش کرده و بسیاری از افسانه‌های اساطیری را به آن‌ها پیوند زده است.

پیداست که این آتشکده‌ها زمینهٔ مساعدی برای رشد باورهای مذهبی و اساطیری و تبلور آن‌ها در متن‌های برجای‌مانده بوده‌اند. طبق معمول، اشاره‌هایی که در متن‌های پهلوی به آذر فرنیغ می‌شود بیشتر اسطوره‌ای به نظر می‌آیند تا تاریخی. بُندهش^۷ می‌نویسد، جم، آذر خُره^۸ را به دادگاه، به فرهمند کوه، در خوارزم نشانید و هنگامی که

۱- ص ۹۰ تا ۹۱.

۲- همان‌جا، بند ۸۶.

۳- فصل ۳، بند ۸۴.

۴- فصل ۱، بندهای ۱۴ تا ۲۲.

۵- پورداوود، ترجمهٔ خرده اوستا، ۱۳۲، پانویس ۱.

۶- دینکرد ۴، بند ۲۹۳؛ نک: بهار، پژوهشی...، ۸۰.

۷- همان‌جا.

۸- آذر فرنیغ، نک: بهار، پژوهشی...، ۱۸۵؛ نیز:

جم را بیریدند، آذر خره فرّه جم را از دست ضحاک رهایی بخشید و چنان که از دین پیداست در پادشاهی گشتاسپ شاه، آتش فرنیغ از خوارزم به روشن کوه، به سرزمین کاریان نشانده شد و اکنون نیز^۱ در همان جا ماندگار است.

اشاره به نجات فرّه جم از دست ضحاک در حقیقت اشاره به نبرد آتش با ضحاک است.^۲ در روایت پهلوی^۳ نیز می خوانیم که هرمزد آذر فرنیغ را به پاداش کارزاری که با ضحاک کرد به خوارزم نشاند. بُندهش^۴ هندی به جای کاریان، کابلستان می نویسد و کریستن سن^۵ این دگرگونی را ناشی از اشتباه نساخ می داند.

زادسپرم^۶ جای این آتشکده را در فرهمندکوه خوارزم آورده و به روشن کوه کاریان یا کابلستان اشاره ای ندارد. در روایات داراب هرمزد^۷ در کنار دو آتشکده آذرگشنسپ و آذر بُرزین مهر به جای آذر فرنیغ، آذر خورداد آمده که از آن خرد و دستوران است و در هندوستان بر کوه کانگره قرار دارد. طبق روایت شاپور بروجی پارسیان آتش خورداد را با خود به هندوستان برده و آن را بر آتشفشان مقدس کانگره نهاده اند.^۸

جکسن^۹ کاریان را جایی در نیمه راه میان بندر سیراف و دارابجرد می داند^{۱۰} که امروز آثار ویرانه معبدی قدیم در آنجا به چشم می خورد^{۱۱}. اشپولر^{۱۲} با تکیه ای نادرست بر مسعودی، می نویسد که این آتشکده در زمان مسعودی ویران بوده و مسلمانان آن را مسجد سلیمان می نامیدند؛ در حالی که اشاره مسعودی^{۱۳} به آتشکده استخر است نه کاریان.

۱- زمان تألیف بندهش.

۲- زامیادیش، بند ۴۶؛ کریستن سن، نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار، ۳۵۵/۲.

۳- فصل ۴۶، بند ۲۹.

۴- فصل ۴۶، بند ۱۴.

5- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 165.

۷- ۷۲/۱.

۶- همان جا، بند ۸۵.

8- Darmesteter, Zend-Avesta, I/154.

9- Jackson, "The Location of the Farbag Fire, the most Ancient of the Zoroastrian Fires", Journal of the American Oriental Society, 82-83.

10- Schwarz, Iran im Mittelalter, nach den arabischen Geographen, 91; Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, 192.

11- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 165.

12- Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, 192, n. 2.

۱۳- مروج الذهب، ۷۶/۴.

به نظر کریستن سن^۱ ظاهراً آتش مقدس به کمک یک منبع نفتی روشن نگاه داشته می‌شده است. با این‌که در هیچ‌یک از گزارش‌های ابن فقیه^۲ - که آذرخره را آذرجمشید نیز نامیده - و مسعودی^۳ مستقیماً از آذر فرنیغ نامی به میان نمی‌آورد، می‌توان با تکیه بر روایت‌های پهلوی به ردی اساطیری از این آتشکده دست یافت. باید توجه داشت، که روایت‌های اساطیری، اگر هم در ساخت و پرداخت، افسانه‌ای‌اند، به نحوی به خاطره‌های دور و نزدیک مردم تکیه دارند. به قول مسعودی نیز پس از این‌که گشتاسب، به خواست زرتشت، آتش مورد احترام جم را در خوارزم می‌یابد، آن را به دارابجرد فارس منتقل می‌کند. منبع مسعودی روشن نیست، اما پیداست که آبشخور بسیاری از این روایت‌ها یکی است. این آتش در سال ۳۳۲ هجری، هنگام تالیف مروج الذهب، به نام آزر[آذر]جوی وجود داشته است و به قول مسعودی مجوسان آن را بیشتر از همه آتش‌ها و آتشکده‌ها محترم می‌شمردند. شاید آذر جوی چشمه نفتی سوزان بوده است. مسعودی در ادامه می‌نویسد، به گفته ایرانیان کی خسرو به هنگام جنگ با ترکان در این آتشکده نیایش کرده و انوشیروان آن را به کاربان برده است و با آمدن اسلام زرتشتیان بخشی از آن را به نسا و بیضای فارس برده‌اند، تا اگر یکی خاموش شد دیگری بماند. گمان می‌رود که آزر جوی مسعودی همان آذرخورای بیرونی^۴ باشد.

شهرستانی^۵ نیز که گزارشی کم‌ویش شبیه پیشینیان خود می‌آورد، این آتش را آذرخوا می‌نامد و می‌نویسد، که آن را کشتاسف (گشتاسب) از خوارزم به دارابجرد منتقل کرده و انوشیروان^۶ آن را از دارابجرد به کرمان برده و تا زمان مهدی خلیفه عباسی معمور بوده و زرتشتیان آن را بیش از هر آتش دیگری گرامی می‌داشته‌اند.

کریستن سن^۷ نظر جکسن را تأیید می‌کند و محل آذر فرنیغ را در کاربان پارس می‌داند. به گزارش مقدسی^۸ هنوز در سده ۴ هجری آتش دیگر آتشکده‌ها را از

1- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 165.

۲- کتاب البلدان، ۲۴۶. ۳- مروج الذهب، ۷۵/۴ تا ۷۶.

۴- آثار الباقیه، ۲۲۸. ۵- شهرستانی، الملل و النحل، ۲۶۹.

۶- شاید آتشی از آن را.

7- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 165.

۸- مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ۴۲۷/۳.

آتشکده کاریان می برده اند.^۱ اصطخری^۲ آتشکده کاریان را آتشکده خُره نیز می نامد. البته این نکته را نباید فراموش کرد که در بیشتر این «قول»ها، همان گونه که بالاتر اشاره شد، دوگانگی حاکم بر فضای دینی و فرهنگی نقش تعیین کننده ای دارد.

شیپمن^۳ با بررسی نظریه های گوناگون و مقایسه نسخه های مختلف بُندهش های ایرانی و هندی می نویسد، اگر از بُندهش ایرانی انتقال آذر فرنبغ به کاریان مستفاد نشود، دیگر نیازی به یکی دانستن «فرّه» و «خورّه» و ارتباط این دو با «فرنبغ» وجود ندارد. همو^۴ می گوید، در این صورت باید به وجود دو کاریان قائل بود.^۵

نیولی^۶ که فرنبغ را فرنباغ^۷ می خواند، ضمن یک بررسی تازه، سرزمین کنارنگ را با کابل یکی می داند^۸؛ یعنی فرقی میان کابلستان و کابل بُندهش هندی^۹ و کنارکان^{۱۰} بُندهش ایرانی^{۱۱} نمی بیند، در عین حال می کوشد برای این گزارش جغرافی دان های اسلامی نیز که محل آذر فرنبغ را در کاریان می دانند راه حلی بیابد. به نظر نیولی^{۱۲} آذر فرنبغ در سده ۶ میلادی از خوارزم به کابلستان انتقال یافته و سپس در زمان انوشیروان (۵۳۱-۵۷۴ میلادی) به کاریان فارس آورده شده است. قابل تعمق است که انوشیروان آذر فرنبغ موبد را نیز به نزد خود می خواند^{۱۳}. نیولی در جای دیگر^{۱۴} می نویسد، انتقال آذر فرنبغ به فارس به ملاحظات سیاسی و نظامی در زمان ساسانیان صورت گرفته است.

۱- نیز حدود العالم، فصل ۲۹، بند ۳۱، حاشیه ۳۲؛ یاقوت، البلدان، ۲۲۴/۴-۲۲۵.

۲- مسالک و ممالک، ۱۱۸.

3- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 90-92.

4- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 91.

۵- جزئیات همان جا.

6- Gnoli, "La sedi orientale del fuoco Farnbag", Rivista degli Studi Orientali, XL/305-306.

7- Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart, 270.

۸- قس: Herzfeld, "Zarathustra, Teil II: Die Heroogonie", AMI, Heft II/182.

۱۰- کاریان.

۹- همان جا.

11- TD II, 63, 81.

12- Gnoli, "La sedi orientale del fuoco Farnbag", Rivista degli Studi Orientali, XL/305-306.

۱۳- زند بهمن یسن، فصل ۲، بند ۲.

14- "Zoroaster's Time and Homeland", 13, n. 80

به نظر شیپمن^۱ با این‌که به این ترتیب گزارش همه منابع هماهنگ می‌شود، هنوز نمی‌توان یکی بودن کاریان تاریخی را با کاریان امروزی اثبات شده تلقی کرد. از سوی دیگر از کارنامه اردشیر بابکان^۲ می‌توان چنین استنباط کرد که آذر فرنبغ پیش از ۲۲۴ میلادی در فارس بوده است؛ چون اردشیر پیش از کارزار با اردوان برای پیروزی در درگاه آذر فرنبغ نیایش کرده و برای این نیایش نمی‌توانسته است به کابلستان رفته باشد^۳؛ مگر این‌که بپذیریم انوشیروان آذر فرنبغ را از کابلستان به آتشکده‌ای موجود در فارس آورده بوده است و در نسخه‌های متأخر کارنامه اردشیر بابکان از نام جدید آتشکده استفاده شده است.

روایتی از میرخوند^۴ نشان می‌دهد که در اواسط سده نهم هجری شهرت آذر فرنبغ هنوز محفوظ بوده است. زرتشت آتشی در دست داشته که به دست او آسیبی نمی‌رسانده و او این آتش را به گشتاسپ نیز داده بوده و آتش زرتشتیان در روزگار میرخوند از همین آتش بوده و هنوز خاموش نشده بوده است. اگر چه میرخوند به صراحت از آذر فرنبغ نام نمی‌برد، اسپیکل^۵ با تکیه بر شواهد موجود آتشی را که میرخوند به آن اشاره می‌کند همان آتش فرنبغ می‌داند.

سرانجام آنچه در دست می‌ماند تصویری است، بسیار کمرنگ و مات. در بررسی ما مهم این است که آتشکده‌ای به نام فرنبغ وجود داشته و از چنان اهمیتی برخوردار بوده که بسیاری از ذهن‌ها را با خود مشغول داشته است! بسا که نام نخستین این آتشکده نیز چیز دیگری بوده است.

یک بار دیگر نیز باید اشاره کرد: باستان‌نگاری که به تاریخ آیین زرتشت می‌پردازد باید همواره در نظر داشته باشد که این آیین از سه چیز رنج می‌برد:

۱. نبود روایت مکتوب حتی برای دوره قدرت این آیین؛

1- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 92.

۲- فصل ۴، بند ۱۰.

۳- نیز نک: Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 93.

۴- روضة الصفا (تلخیص زریاب)، ۱/۱۳۲.

5- Spiegel, Eranische Altertumskunde, I/703.

۲. بهره‌برداری فرمانروایان به ویژه در زمان ساسانیان از دین و دستکاری آن به مقتضای زمان و سیاست روز؛
۳. کوشش و انگیزه همواره‌ای که برای صیانت وجود داشته است.

آذر بُرِزین مهر

آذر برزین مهر سومین آتشکده از سه آتشکده اساطیری - تاریخی مهم آیین زرتشت است که آتش کشتورزان است. نام این آتشکده حکایت از قدمت آن می‌کند و احتمالاً چنین عنوانی پیش از زرتشت، یعنی در عصر میتراپی، نیز وجود داشته است: آتور برزین میترو (بِرَزَنْت میتره) یعنی آتش میترای بلند بالا^۱.

تاریخ بنیان این آتشکده رسمی ایران باستان به زمان شاهان داستانی و اساطیری باز می‌گردد، که خود حکایت از بسیار کهن بودن پرستاری از آتش در ایران باستان دارد. شهرستانی^۲، لابد با تکیه بر منبعی که در اختیار داشته است، می‌نویسد که آتشکده‌ها پیش از زرتشت وجود داشتند و زرتشت آتشکده نیشابور [آذر برزین مهر]^۳ را تجدید کرد^۴.

بنابراین تا زمان ساسانیان که به آگاهی‌های تاریخی دست می‌یابیم، افسانه‌های اساطیری دارای اهمیت‌اند. با این‌که آذر برزین مهر، برای نخستین بار در زمان ساسانیان و احتمالاً کمی زودتر آتش رسمی کشاورزان شده است، با این همه کاشت آگاهانه سروی که معروف است که از بهشت آورده شده بود، در محوطه آذر برزین مهر، تاکید خوبی است بر اختصاص این آتشکده به کشاورزان. به سبب احترام خاصی که در روزگاران بسیار کهن برای کشاورزان قایل بودند، بی‌تردید عمر این آتش بسیار کهن‌تر از تاریخ ظهور زرتشت است. نخست روحانیان نیز نیرویی عمده به شمار می‌آمدند، اما کم‌کم از سوی بزرگان و ارتشتاران از قدرشان کاسته شد و با پیچیده‌شدن کارهای دولتی، در وظایف هر دو گروه دگرگونی‌هایی پدید آمد. در حالی که کار قضاوت و دادگاه‌ها در دست روحانیان باقی ماند، اداره امور کشور و گردآوری مالیات، به ارتشتاران، که در حقیقت

1- Jackson, Zoroaster, Prophet of ancient Iran, 100; Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 959-960.

۲- الملل و النحل، ۲۶۹. -۳ نک: پایین تر.

۴- نیز نک: Herzfeld, "Zarathustra, Teil II: Die Heroogonie", AMI, Heft II/182.

بخشی از بزرگان کشور بودند، سپرده شد.^۱ آذر برزین مهر زودتر از دو آذر رسمی دیگر از میان رفته است.^۲ از نشانه‌های موجود چنین برداشت می‌شود، که آذر برزین مهر، در زمان ساسانیان به مقام سوم تنزل یافته بوده است. در مقایسه با دو آتش رسمی دیگر، گزارش‌های متن‌های دینی و تاریخی نیز در باره آذر برزین مهر بسیار اندک است.

روایت وجرکرد دینی^۳، منسوب به مدیوماه، عموزاده زرتشت، چون در هر حال تکیه بر سنت‌های شفاهی زرتشتیان دارد، در پرداختن به آذر برزین مهر دارای اهمیت است: سقف خانه گشتاسپ می‌شکافتد و زرتشت با درخششی مینوی نزد گشتاسپ می‌آید. او سه چیز همراه دارد: اوستا، آذر برزین مهر و درخت سرو. زرتشت آتش را به دست گشتاسپ می‌دهد و گشتاسپ آن را به جاماسپ و اسفندیار می‌دهد و آتش دست کسی را نمی‌سوزاند. سپس او آتش را بر دادگاه (جایگاه آتش) می‌نشانند و آتش برزین مهر ورجاوند و پیروز، بدون هیزم و چوب‌های خوش‌بو که بر آتش نهند، به خودی خود، می‌سوزد و آب و خاک بر آن اثر ندارد.^۴ در ادب پهلوی جای آذر برزین مهر در ریوندکوه نزدیک نیشابور در خراسان است^۵ به گزارش روایت پهلوی^۶ چون گشتاسپ دین پذیرفت، هر مزد، بهمن، اردیبهشت و آذر برزین مهر را برای دعوت به دین به خانه گشتاسپ فرستاد؛ آذر برزین مهر به گشتاسپ وعده فرمانروایی دراز و زندگی دیرپای و پسری آسوده از مرگ به نام پشوتن داد و تأکید کرد که اگر او دین نپذیرد خوراک کرکس‌ها خواهد شد، اما گشتاسپ دین نپذیرفت. در بندهش^۷ با کمی تفاوت آمده است که آذر برزین مهر تا پادشاهی گشتاسپ هم‌چنان در جهان رها بود و می‌وزید و پاسبانی می‌کرد، تا سرانجام با ظهور زرتشت و دین‌پذیری گشتاسپ، گشتاسپ آذر برزین مهر را بر ریوندکوه خراسان، که آن را پشته گشتاسپان خوانند، نهاد. جالب توجه است که بابک ساسانی نیز پیش از رسیدن اردشیر به پادشاهی، آذرهای فرنیغ،

۱- نک: پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ۳۸۴.

2- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 42 f..

۳- بند ۱۷.

۴- تأکیدی دیگر بر به خودی خود سوختن آتش و بی‌خاکستر بودن آن، که در زمین نفت خیز ایران امری بعید نیست.

۵- بندهش، ۷۲؛ زادسپرم، فصل ۳، بند ۸۵.

۷- ص ۹۱.

۶- فصل ۴۷، بند های ۱۸-۲۵.

گشنسپ و برزین مهر را به خواب می‌بیند که در خانه‌اش می‌درخشند و به همه گیهان روشنی می‌دهند و خواب گزاران چنین تعبیر می‌کنند که او یا یکی از فرزندان او به پادشاهی گیهان خواهد رسید.^۱ ریوند کوه و پشته گشتاسپان خود گواه این می‌تواند باشد که آگاهی‌های ما بسیار اندک است. وسوسه‌انگیز است که در حقیقت و افسانه چه انگیزه‌ای پای ریوند کوه را به میان کشیده است. بالاخره در ساخت افسانه‌ها هم رعایت اصولی قابل قبول وجود داشته است. چه شده است که از سه آتشکده نامدار ایران باستان یا هزاره‌های گم‌شده، یکی سر از ریوند کوه در آورده است. آن هم با دانش اندک مردم آن هزاره‌ها از ساختار اقلیمی فلات بزرگ ایران! آیا در بافت این روایت، حقیقت بر افسانه نمی‌چربد؟!

در بُندهش^۲ سه مینوی آذرهای فرنیغ، گشنسپ و برزین مهر مایه همه آتش‌ها در گیتی اند و پس از این سه آتش دیگر آتشان اند که برای نگهبانی آفریدگان و نابود ساختن دروغ آفریده شده‌اند. یعنی برای پدید آوردن هر یک از سه آتش باید که ۱۰۰۰ آتش از جاهای گوناگون فراهم آورد و با نیایش و زوهر و آداب بسیار آتشی واحد را برافروخت؛ آنگاه آتش پرزی سَوَه (آتش بلندسود) که مینوی آتشان است و در نزد هرمزد خدای قرار دارد از آسمان بر این آتش نوافروخته فرود خواهد آمد، که در حقیقت روان اوست.

باستان نگاران، با تکیه بر روایت‌های مذهبی، برای یافتن جایگاه واقعی این سه آتشکده کوشش‌های زیادی کرده‌اند. دقیقی^۳ در بیان دین‌پذیری گشتاسپ، آذر برزین مهر را در کِشمر [کاشمر] خراسان می‌آورد، که با گزارش بُندهش تفاوت چندانی ندارد:

پراگند اندر جهان موبدان نهاد از بر آذران گنبدان
 نخست آذر مهر برزین نهاد به کِشمر نگر تا چه آیین نهاد
 یکی سرو آزاده بود از بهشت به پیش در آذر آن را بکشت

در حالی که جکسن و سایکس آذر برزین مهر را در روستای مهربخش داورزن

۱- کارنامه اردشیر بابکان، بندهای ۱۰-۱۳.

۲- ص ۱۱۲؛ بهار، پانویس ۱۳. ۳- دقیقی، شاهنامه، ۶/۶۹.

سبزوار می‌جویند^۱، هوتوم - شیندلر^۲ و مارکوارت^۳ جایگاه آذر برزین مهر را در روستای ریوند نیشابور، بر فراز تپه‌ای به همین نام می‌یابند^۴. لازار فاربی^۵ در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ م از ریوند به نام شهر مغان یاد می‌کند. بدون تردید اشارهٔ مسعودی^۶ به آتشکده‌ای که در زمان زرتشت در نیشابور بنیاد گذاشته شد، اشاره به آذر برزین مهر است. ابن فقیه^۷ در ۲۹۰ هجری از آتشکده‌ای در نیشابور خبر می‌دهد که وسیلهٔ زرتشت نشانده شده و هنوز دست‌نخورده مانده و یکی از آتشکده‌های اصلی آیین زرتشت است. هیتس^۸ می‌خواهد با تکیه بر شعر دقیقی در شاهنامه و قطع سروکاشمر^۹ در زمان متوکل خلیفهٔ عباسی، به جایگاه آذر برزین مهر و به تاریخ تولد زرتشت دست یابد. در این جا توجه هیتس به ارتباط فضاهای تاریخی و افسانه‌ای مهم‌تر از برآیند کار اوست. به قول ثعالبی نیشابوری^{۱۰}، گشتاسپ پس از گرویدن به زرتشت دستور کاشتن این سرو را داده بوده است و المتوکل دستور داد تا آن را قطع کنند و برای ساخت جعفریه به بغداد ببرند، اما وقتی که سروکاشمر به یک منزلی جعفریه می‌رسد، غلامان المتوکل او را به قتل می‌رسانند و او موفق به دیدن سرو نمی‌شود. سروکاشمر به هنگام قطع در سال ۲۳۲ هجری، ۱۴۰۵ سال عمر داشته است^{۱۱}.

آثَرُون

ریشهٔ اصطلاح آثرون هنوز به درستی روشن نیست. هنگامی که سخن از طبقات مردم

1- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 23-24.

2- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 26-29.

3- Markwart, Wehrot und Arang, 128-129.

۴- نیز نک: Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/702.

5- Lazare de Pharbe, Collection des historiens anciens et modernes de l' Arménie, ed Langlois, Paris, 1869, II/315.

۷- کتاب البلدان، ۲۴۶.

۶- مروج الذهب، ۲/۲۴۳.

8- Hinz, Zarathustra, 22-25.

۹- در جنوب نیشابور.

۱۰- غرر اخبار ملوک الفرس، ۵۹۰-۵۹۱؛ نیز نک: ابن فندق، ۸۱-۸۲.

۱۱- نیز نک: Jackson, Zoroaster, Prophet of ancient Iran, 100. 216-217.

می‌رود، هم در متن‌های سنت ملی به این اصطلاح برمی‌خوریم، هم در سنت دینی. تفاوت میان سنت ملی و سنت دینی در تقسیم‌بندی طبقات، تنها در ترتیب طبقات از نظر تقدم و تأخر است. در زامیادیش^۱، که یکی از یشت‌های کهن بوده و خود تاریخ‌پیدایش نامشخصی دارد، مردم نسبت به پیشه‌ای که دارند به سه گروه تقسیم شده‌اند: آثرونان (پیشوایان دینی)، ارتشتاران (گردونه‌داران یا رزمیان) و واشریوشان (برزیگران). پیداست که در زمان سرایش این یشت، چهره اصلی جامعه هنوز روستایی بوده است. در یسنا^۲ ۱۹ از گروه چهارمی به نام هوتخشان (پیشه‌وران) نام برده شده است. ظاهراً گروه اخیر در اصل با گروه برزیگران یک طبقه را تشکیل می‌داده‌اند^۳ و طبقه پیشه‌وران هنوز چنان اندامی نگرفته بوده است که بتوان از آن به نام یک طبقه مستقل یاد کرد. برخی از منابع مانند طبری و ثعالبی این تقسیم‌بندی را به پای جمشید افسانه‌ای می‌نویسند و برخی دیگر مانند کتاب تاج و مسعودی به پای اردشیر بابکان. با این همه با توجه به نقش خسرو انوشیروان در افکندن نظام نو می‌توان گمان برد که او، دست کم، به طبقات از دیرباز موجود، رسمیت بخشیده است. رسمیت تاریخی این تقسیم‌بندی از هر زمانی که باشد، به این نکته مهم باید اشاره شود، که ایران شاید نخستین کشوری بوده باشد که در آن به «صنف» - در جایگاه گروهی که اعضای آن کار همگونی را انجام می‌دهند - توجه شده است. امروز هم گروه‌های گوناگون شغلی، که اعضای آن‌ها کم و بیش کار همانندی را انجام می‌دهند، نقش متبلوری دارند. یکی از نتایج این شیوه، پدیده «راسته» در ایران است، که برای آن دیگر نقاط جهان، به همانند کمتری برمی‌خوریم^۴.

۱- زامیادیش، بند ۸.

۲- بند ۱۷.

3- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 90-91.

۴- یکی از پدیده‌های زیبای کار گروهی و تعاون، در روستاهای ایران هنوز به چشم می‌خورد: درو، یا برداشت میوه و محصول از هر نوعی که باشد، به طور دسته جمعی. طبق یک سنت دیرین، به تصمیم چند نفر ریش سفید، برداشت محصول، به ترتیب اولویت، گروهی انجام می‌پذیرد. یا در روستاها، چون شیر یک گاو یا چند گوسفند، نمی‌تواند چشمگیر باشد، با قراری قبلی و حساب شده، هر غروب شیر همه روستا از آن یک خانواده می‌شود، تا برداشتی چشمگیر به وجود آید. بدون تردید این توجه به کار گروهی، ریشه در توجه کهن ایرانیان به طبقات دارد.

به برداشت‌هایی که از ریشه آثرون شده است جز با تردید نمی‌توان پرداخت.^۱ ولی تردیدی نیست که طبقات مردم، بی‌آن‌که رسمیت داشته باشند، سابقه‌ای کهن داشته و به دوره شسانی ایرانیان برمی‌گردد. ابتدا بیشتر ایران‌شناسان چون برای آثرون قادر به یافتن ریشه‌ای استوار نیستند، با توجه به نقش آتش در آیین‌های دینی ایرانیان، این گمان را داشتند که بخش نخست این نام مرکب، واژه «آثر» (آتش) است و با تکیه بر واژه «آثر»، آثرون را آثربان / آثربان / آذربان / آتشان به معنی پاینده آتش می‌شناسند، که در نگاه نخست چندان هم بی‌پایه به نظر نمی‌آید. از آن میان: یوستی^۲، هرتسفلد^۳، پوکورنی^۴، هیتس^۵، در ودایی: مک‌دانل^۶. این تعبیر از سوی هندشناسان نیز تایید شد. در حالی که برخی از ایران‌شناسان، مانند بارتمه^۷، بدون توجه به واژه آتش، آثرون را به صورت اسم عام پیشوای دینی می‌آورند.^۸ در هر حال تمایل به حفظ تعبیر آتشان بیشتر است.^۹ ویکاندر^{۱۰}، که برای نخستین بار دست به یک بررسی همه‌جانبه می‌زند، عقیده دارد که ارتباط این عنوان با آتش نه از دید زبان‌شناسی میسر است و نه از نظر بار معنی؛ خود ایرانی‌ها نیز [در متن‌های دینی] هرگز چنین برداشتی نداشته‌اند. در اوستا و متن‌های گوناگون پهلوی این عنوان، بدون توجه به وظیفه‌های گوناگون، تنها به مقام روحانی به صورت عام اطلاق شده است و برای مراتب دیگر، یا نمایندگان و همکاران آثرون، نام‌های ویژه فراوانی در دست است.^{۱۱}

1- Boyce, A History of Zoroastrianism, I/6. 2- Justi, Handbuch der Zendsprache, 55.

3- Herzfeld, Paikuli, 91, 149, 204.

4- Pokorny, Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, 69.

5- Hinz, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen, 50; Gershevitch, "Amber at Persepolis", in Festschrift Pagliaro, 189. 6- Macdonell, The Vedic Mythology, 141.

7- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 65; id., "Vorgeschichte der iranischen Sprachen", Grundriss der iranischen Philologie, I/101.

۸- نیز نک: Bergaigne, "Etudes sur le lexique du Rig-Veda", JA, II/505.

9- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 9-10.

10- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 9-14.

11- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/260-261.

به احتمال قوی آثرون بلند پایه‌ترین مقام روحانی آیین زرتشت بوده است.^۱ در زمان ساسانیان رئیس آثرونان موبدان موبد خوانده می‌شد.^۲ از این که اهورمزدا خود را یک آثرون خوانده است، می‌توان به میزان اعتبار این مقام پی برد:^۳

«فره ناگرفتی آن است که آسرونان را است؛ زیرا همواره دانایی با ایشان است. هر مزد

خود آسرون است. بدان روی وی را دارای فر ناگرفتی خواند، که هر مزد در میان مینوان،

مینویی تواند بودن که ناگرفت فره است. بدان روی چنین تواند بودن که او را حتی مینوان نینند.»

در خردادیش^۴، اهورمزدا به زرتشت آگاهی می‌دهد که [راز] متره (افسون) را [که آموخته است] جز به پدر، به پسر یا برادر تنی و آثرون، که نیکیش پر آوازه است و پیرو آیین نیک و بهدین و پارسا است و دلیرانه در همه جا آیین می‌گستراند، به کسی دیگر نیاموزد. در زامیادیش^۵ اهورمزدا خطاب به مردمان و زرتشت می‌گوید، پاداش دارندگان فر ایزدی دستیابی به درخشش آثرونی است. ظاهراً آثرونان شرق ایران و مغان مادی و پارسی با هم آمیخته و با نام موبد و موبدان موبد شکل خاص آیین زرتشت در زمان ساسانیان را به وجود آورده‌اند.^۶ به گمان، عنوان آثرون در دوران اوستای متأخر فرهنگ مزدیسنا قوت گرفته است. در حالی که در ادبیات متأخر آیین زرتشت جابه‌جا به آثرون برمی‌خوریم، در گات‌ها هیچ اشاره‌ای به این عنوان نشده است. در یسنا ۷۳۳ زرتشت خود را یک زئتر می‌خواند. احتمالاً در زمان سرایش گات‌ها، از زئوتر بلند پایه‌ترین مقام روحانی برداشت می‌شده است. از این که زئوترها الزاماً از مغان بوده‌اند هیچ گزارش موثقی در دست نیست.^۷ چون از یک سو درباره‌ی مقام‌های روحانی ایران باستان اطلاع چندانی نداریم و از سوی دیگر چون نویسندگان یونانی روحانیان ایرانی را با نام مغ معرفی کرده‌اند، این بحث نیز گه‌گاه به وجود آمده است که آثرونان می‌توانند

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 91.

2- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 99.

۳- هر مزدیش، بند ۱۲؛ بندهش، ۱۰۹. ۴- بند ۹.

۵- بند ۵۳.

6- Dhalla, Zoroastrian Civilization, 252, 332.

۷- بند ۶.

8- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 14 f.; Moulton, Early Zoroastrianism, 116-118.

همان مغان باشند.

در اوستای متأخر به هنگام اشاره به طبقات جامعه، طبقه روحانی، آثرون خوانده می‌شود. در اشاره به آثرونان همواره از ابزار کار آن‌ها، مانند پنام^۱ و برسَم^۲، یاد می‌شود، اما هرگز و در هیچ‌کدام از نوشته‌های مزدیسنا اشاره‌ای به آتشیبانی آثرونان نمی‌شود و هر جا که سخن از آتش به میان می‌آید تنها از این روی است که معبد‌های زرتشتی و بسیاری از آیین‌های زرتشتیان طبعاً در ارتباط با آتش‌اند. در وندیداد^۳ به این نوع پیوند اشاره شده است: کسی را که به دروغ پنام بندد، خَرَفُسْتَرَعَنَه (حشره کش) و اَسْتَرَه‌مَثیری (آلت مارکشی [چاقو؟]) را به نادرست در دست گرفته و تمام شب را بی‌سرودگات‌ها خفته و بی‌آن‌که بیاموزد و بیاموزاند، امید به گذشتن از چینود^۴ را داشته و به فریب خود را آثرون نامد نمی‌توان آثرون خواند. آثرون کسی است که روز خود را با خرد می‌گذراند، مردم را از تنگ‌ها می‌رهاند و برای رسیدن به کامیابی به بهترین شیوه زندگی به فراهم آوردن آزادی مشغول است و برای رسیدن به بهشت رستگاری می‌بخشاید. در وندیداد^۵ از ابزار کار آثرونان نیز یاد شده است: بشقاب گوشت قربانی، هاوَنِ هوم‌سایی، جام نوشابه هوم و برسَم.

ظاهراً تأمین معاش آثرونان با دینداران بوده است و آثرونان، به رغم مقام والای خود، بسیار قانع بوده‌اند. در وندیداد^۶ تغذیه آثرون با سگ، که متکی به بخشش غیر است، همانند دانسته است. سگ نیز مانند آثرونان خیلی زود شاد و سپاسگزار یا ناخشنود می‌شود. با این‌که در این‌جا اطلاق‌ها از صراحت کافی برخوردار نیستند،

۱- دست‌مالی که با آن جلو دهان بسته می‌شود تا آب دهان و همچنین نفس با آتش مقدس در تماس نباشد.
۲- نک: برسَم.

۳- فصل ۱۸، بندهای ۱ تا ۶.

۴- چینود (برگزیننده) قابل قیاس با پل صراط. در اوستا این واژه بیشتر با پَرِثو (پهلوی: پوهل) به معنی پل می‌آید. از این روی پیروان آیین آن را پل چینود (گذرگاه داوری) می‌خوانند. دینکرد (کتاب ۹، فصل ۱۹، بند ۳) یک سر این پل را بر فراز داییتی در ایران‌ویج و سر دیگرش را بر فراز البرز می‌داند. در بُندهش (ص ۷۱): چکاه داییتی آن است که در میان جهان به بالای یک صد مرد است، که چینود پل بر او ایستد. روان را بدان جای آمار کنند (نیز نک: ص ۱۱۱).
۵- فرگرد ۱۴، بند ۸.

۶- فصل ۱۳، بند ۴۵.

پیدا است که قناعت برای آثرونان نقش مهمی داشته است.^۱ گناه آزار دادن سگی به خاطر ندادن غذا به او، هم سنگ گناه کسی است که به آثرونی که بر او درآمده است خوراک ندهد. به این ترتیب یک آثرون همیشه می‌توانست روی غذایی که میزبان ناشناسش به او خواهد داد حساب کند^۲ (اشپیگل، همان‌جا). آثرونان، یا برخی از آنان مانند درویش‌ها همواره در حال گشت‌وگذار بودند و در مقام آموزگار برای آموختن به هر جا که می‌توانستند سر می‌زدند. سلاح آثرونان هاون، جام نوشابه هوم، هوم و اوستا بود^۳. در این که آثرون یک آموزگار بوده است هیچ تردیدی نیست، اما به طوری که از بهرام‌یشت^۴ برداشت می‌شود، یک آثرون دانشش را تنها به شاگردان خود می‌آموخت که از میان افراد خانواده یا خاندان یا قبیله یا دیگر آثرونان برگزیده می‌شد و به افراد طبقه‌های دیگر کاری نداشت^۵.

احتمالاً ارتباط دینی آثرونان با توده‌های مردم با واسطه و از طریق شاگردانشان بوده است. در مجموع، با بررسی همه بخش‌های آن چیزی که امروز اوستا نامیده می‌شود، چنین نتیجه گرفته می‌شود که آثرونان هرگز آتشان نبوده‌اند و تنها می‌توانستند، به مقتضای حرفه خود با آتش هم در تماس بوده باشند. با این همه دالاً یکی از وظایف اصلی آثرون را پرستاری از آتش می‌داند.

هیله‌براندت^۶ نیز که در ریگ‌ودا، جز یک جا، پیوندی میان آثرون و آتش پیدا نکرده است، عقیده دارد که آثرون تنها یک عنوان برای پیشوای دینی است. بویس^۷ بی‌آن‌که به ریشه آثرون پردازد با تکیه بر ویکاندر^۸ ارتباط آثرون با آتش را به کلی

1- Spiegel, *Iranische Altertumskunde*, III/560.

۲- اشپیگل، همان‌جا.

۳- وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۹؛ نک: اشپیگل، همان‌جا.

۴- بند ۴۶.

۵- برای آگاهی بیشتر نک: Spiegel, *Iranische Altertumskunde*, III/560-565.

6- Dhalla, *Zoroastrian Civilization*, 122.

7- Hillebradt, *Vedische Mythologie*, 1/190-193.

8- Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 1/6.

9- Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, 12-14.

منتفی می‌داند. بیلی^۱ واژه را از ریشه اوستایی «آثر-» (بیم) به معنی دور دارنده بیم و ترس می‌داند. این نظر، با این‌که هنوز جای بحث دارد، دارای اهمیت است. آیا آبشخور اصطلاح‌های «آثرون» و «ترسا» یکی است؟

در حال حاضر درباره قدمت این مقام بلند پایه نظر قاطعی نمی‌توان داد. در هیچ‌کدام از سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان اشاره‌ای به این عنوان نشده است و از پیشوای دینی یا مقام روحانی تنها به صورت «مگو/مغو» (مغ/موبد) یاد شده است. در گات‌ها، کهن‌ترین بخش اوستا، نیز به عنوان آثرون بر نمی‌خوریم. در این جا این سؤال می‌تواند مطرح بشود که آیا خود زرتشت با این واژه آشنا بوده است یا نه؛ اگر چه زرتشت در اوستای متأخر نخستین آثرون خوانده می‌شود. به این ترتیب دسترسی به ریشه این واژه پرمعما بسیار دشوار است.

در فروردین‌یشت^۲ به هنگام ستایش از زرتشت، از او به نام نخستین به جای آورنده نیکی، نخستین آثرون، نخستین رزم‌آور، نخستین کشاورز و نخستین آموزنده و آموزاننده یاد می‌شود و در اشاره به تولد زرتشت می‌آید:

«خوشا به ما که یک آثرون متولد شده است»^۳.

به نظر لومیل^۴، ما از سویی درباره مقام‌های روحانی ایران باستان چیزی نمی‌دانیم و از سوی دیگر زرتشت نه رزم‌آور بوده است و نه کشاورز. به این ترتیب آثرون هم نمی‌توانسته است باشد. زرتشت بیشتر یک زُئتر بوده است و در این جا برای ستایش، از او به نام نماینده تمام عیار بشریت و طبقات یاد شده است. یک جا در اوستای متأخر خود زرتشت نیز به هنگام ستایش و دعا برای کی‌گشتاسپ، می‌خواهد که او دارای ده پسر شود و از این ده، سه پسر آثرون، سه پسر ارتشتار، سه دیگر کشاورز گاوپرور و پسر دهم مانند خود او (گشتاسپ) شود.^۵ بدیهی است که در این جا، به پاس همه طبقه‌های اجتماعی ایران باستان، به سه طبقه معروف زامیادیش^۶ اشاره شده است. در این جا نیز

1- Bailey, "Armens-Indoiranica", Transactions of the Philological Soc., 1956, 89-90.

۲- بندهای ۸۸ تا ۸۹. ۳- بند ۹۴.

4- Lommel, Die Yašt's, 123, n. 1.

۵- ویسپرد، آفرین پیامبر زرتشت، بند ۵. ۶- بند ۸.

گشتاسپ مانند خود زرتشت، تنها مظهر سمبلیک طبقات است. جالب توجه است که از سه پسری که به نام‌های ایستواستر، اوروتنر و ورچهر زاده می‌شوند، یکی آثرون، موبد موبدان است؛ دیگری واستریوش (کشاورز) و سه دیگر ارتشتار. احتمالاً^۱ این اشاره‌ها حاصل زمان‌های پس از زرتشت‌اند و حاصل زمانی که اصطلاح آثرون با بار معنی بسیار ارجمند پدید آمده است. در زامیاد یشت^۲ پروردگار، همه کوه‌ها را به آثرونان، رزم‌آوران و باشندگان کشاورز تقسیم می‌کند^۳. به عبارت دیگر کوه‌ها از آن همه طبقات‌اند.

در گزیده‌های زادسپرم^۴ از ۵ خیم (خوی) آثرون سخن رفته‌است: ۱. بی‌گناهی؛ ۲. گزینش اندیشه، گفتار، کردار، بازشناسی خوب از بد و دهش شایست از دهش ناشایست و تمیز پرهیزکار از گناهکار؛ ۳. دستورداری (فراگیری به راستی و دانایی)؛ ۴. یزیش (عبادت) یعنی ستایش اهورمزدا، شناخت اندیشه او که بن نیکی، آفرینندگی و توانایی او است؛ دیندار و به نشانه دینداری کُستی به کمر بسته؛ یزش اختران و «چهارمادران»^۵؛ پاک از مردار، دشتان و گند و دیگر آلاش‌ها؛ کم آزاری و خوش پیمانی... ۵. از روی میل شبانه‌روز با دروغ خود جنگیدن، از دین برنگشتن و وظیفه را از دست نهشتن.

در شرح ویژگی‌ها و وظایف آثرون هم هیچ اشاره‌ای به آتش نشده‌است. به این ترتیب این گمان بیشتر قوت می‌گیرد که عنوان آثرون پیوندی با آتش ندارد. اهورمزدا در آغاز آفرینش پاسبانی از زمین را به آذر فرنبغ ورجاوند (آثرون)، آذرگشنسپ تکاور (ارتشتار) و آذربرزین مهر پرسود (کشاورز) می‌سپرد. آتش بزرگ پس از پیدایش به سه بخش شده و بر سه آتشپایه نشانده می‌شود که جایشان بر آذرفرنبغ، آذرگشنسپ و آذربرزین مهر است^۶.

ویکاندر^۷ می‌گوید، صرف نظر از هر ریشه‌ای که برای این عنوان وجود داشته باشد، این نکته را نباید فراموش کرد که در زمان استرابون در آسیای صغیر این عنوان ناشناخته

۱- بندهش، ۱۵۲.

۳- نیز نک: بندهش، ۶۵.

۵- آتش، آب، زمین و باد.

۲- بند ۸.

۴- فصل ۲۷.

۶- همان جا، بند ۸۶، نیز نک: بندهش، ۹۱.

بوده است؛ چون به این واژه، جز در اوستای متأخر که به صورت یک واژه زنده به کار رفته است، در هیچ‌یک از لهجه‌های ایرانی برنمی‌خوریم. شکل «آسرون» در متن‌های فارسی میانه حکایت از منسوخ شدن «آثرون» در پهلوی می‌کند. ظاهراً آسرون فقط به صورت یک عنوان در سنت زرتشتی برجای مانده است. هر تسفلد^۱ در سنگ‌نبشته کرتیر به جای «آدوران (آذران/آتشکده‌ها)»، «آتروان» خوانده و آن را در پیوند با آتش، آتش‌پرستار ترجمه کرده است، اما اشپرنگلینگ^۲، همین واژه را آتشکده (آذران) می‌خواند. در حقیقت کرتیر در سنگ‌نبشته خود تنها به آتشکده‌های بی‌شماری که به فرمان شاپور ساخته شده و برای آن‌ها وقف‌نامه‌هایی صادر شده است اشاره می‌کند و اشاره‌ای به یک مقام روحانی، به نام آثرون یا آسرون، ندارد.^۳ گیرشمن^۴ نیز این واژه را آتروان خوانده است، اما ویکاندر^۵ با هانزن^۶ موافق است که بر «آدوران» (آذران) بودن این واژه پا می‌فشارد. او می‌گوید، به این ترتیب واژه آثرون در زمان ساسانیان وجود نداشته است و تنها به صورت آسرون و به منزله یک اصطلاح مذهبی به غرب ایران رخنه کرده است.

پورداوود^۷ می‌نویسد، واژه کاتوزیان، که فردوسی حتماً صورت درست آن را نوشته بوده، آن‌چنان خراب شده است که باید از آن چشم پوشید. همو اضافه می‌کند، شاید فردوسی به جای کاتوزی، آتوری یا آسوری نوشته بوده است؛ در هر حال مراد از این واژه موبدان و پیشوایان دینی بوده است. ظاهراً ضبط فردوسی، به مرور از سوی نساخان به شکل کاتوزیان درآمده و وارد فرهنگ‌های فارسی شده است. چنان‌که بلعمی^۸ نیز نخستین گروه طبقات اجتماعی را دبیران و دانایان نوشته است. نخست معین^۹، بعد نوشین^{۱۰} و سپس نوایی^{۱۱}، طبقه «کاتوزیان» شاهنامه فردوسی^{۱۱} را، که سال‌ها دانشمندان

1- Herzfeld, Paikuli, 91, 149, 204.

۲- نک: رجبی، کرتیر و سنگ‌نبشته او در کعبه زرتشت، ۶۴ تا ۶۵.

۳- نک: Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 14.

۴- همان‌جا.

5- Hansen, "Epigraphische Studien", ZDMG, XCII/441-445.

۶- مقدمه ترجمه گات‌ها، ص یش.

۷- تاریخ، ۱۳۰ تا ۱۳۱.

۸- مزدیسنا، ۴۰۶.

۹- واژه‌نامه، ۲۶۱-۲۶۳.

۱۰- ۴۰/۱-۱۱.

۱۱- مجموعه مقالات، ۲۶۰ تا ۲۶۱.

زبان‌شناس و اوستاشناس به نادرستی آن پی‌برده اما به صورت درستش نرسیده بودند، همان‌گروه آثروان دانسته‌اند.

در بُندهش^۱ اهورمزدا به هنگام نبرد با اهریمن، جامهٔ سفید می‌پوشد که شکوه آثرونی دارد. زیرا همهٔ دانایی با آثروان است، چون اهورمزدا را خویشکاری آفرینش است و آفرینش را تنها به دانایی می‌توان آفرید. از این روی جامهٔ آثروان سفید بود. امروز هم موبدان زرتشتی، جامهٔ سفید برتن می‌کنند که نشان دینداری، پاکی و پارسایی است. هم‌چنان که کُستی، کمر بند ویژهٔ زرتشتیان، از نخ سفید پشمی، به نشانهٔ ۷۲ یسنا، بافته می‌شود. پیداست که جلوهٔ پاک این رنگ، سبب این‌گزینش بوده است.

برسَم (برسَمَن)

برسم دسته‌ای از شاخه‌های باریک و بی‌گره درخت است که موبدان به هنگام برگزاری آیین دینی و نیایش به دست می‌گیرند. علت‌گزیدن این وسیله، که یکی از ابزار آیینی بسیار مهم است و تصویر آن تا زمان مادها، در گورهای صخره‌ای قیزقاپان و دکان داوود، قابل پیگیری است، به درستی روشن نیست.

گزارش استرابون^۲ دربارهٔ آیین قربانی و نثار آن به آتش، چنان با نوشته‌های اوستای متأخر هماهنگ است، که به هیچ روی نمی‌توان در درستی آن تردید کرد. او در این گزارش به برسم نیز اشاره می‌کند. به گمان، این اشاره در کنار اوستا، کهن‌ترین اشارهٔ مکتوب به برسم است: روی آتش چوب خشک بی‌پوست گذاشته می‌شود. آنگاه تکه‌های گزیدهٔ گوشت بر روی چوب قرار می‌گیرند. سپس آتش افروخته شده و برای جلوگیری از آن موادی به آن افزوده می‌شود. موبد تکه‌های گوشت را که بر روی شبدله یا برگ غار قرار دارند، با چوب زیبایی متبرک می‌کند و در حالی که سرود می‌خواند، مخلوطی از روغن و شیر و عسل بر روی خاک می‌ریزد. او برای تمام مدتی که سرود می‌خواند، ترکه‌هایی زیبا از شاخهٔ انار در دست دارد.

هر یک از شاخه‌های دستهٔ برسم را به پهلوی تاک و به فارسی تای می‌خوانند. برسم

در اوستا به صورت بَرَسْمَن و در پهلوی بَرَسوم آمده که از ریشه بَرَز - به معنی بالیدن و رویدن است.^۱

نوع درخت مورد استفاده روشن نیست. در یسنا ۲۵^۲ فقط به رستنی و گیاه اشاره شده است. در کتاب‌های متأخر زرتشتی، برای ساختن برسم، شاخه درخت انار توصیه شده است. در فرهنگ‌ها به درخت گز و هوم هم اشاره رفته و گفته شده است، که برسم را با برسم چین شسته شده‌ای، که کاردی آهنین با دسته‌ای آهنین است، زمزمه کنان می‌چینند و آن را در بَرَسْمَدان پاکی که ظرفی به شکل قلمدان و از جنس طلا، نقره یا مس است قرار می‌دهند. برسمدان را «ماهروی» نیز می‌خوانند؛ زیرا قسمت بالای آن مانند دو هلال ماه است.^۳ در یسنا ۴۳ به برسمدان اشاره شده است.

شاخه‌های برسم را با بندی که با برگ نخل بافته شده و کُستی خوانده می‌شود می‌بندند؛ همان گونه که هر مزداپرستی کُستی می‌بندد.^۵ تعداد شاخه‌ها در یسنا ۵۷^۶، ۵، ۷ و ۹ آمده است، اما امروز تعداد شاخه‌های برسم، برای آیین‌های گوناگون، متفاوت است. برای خواندن و نندیداد و ویسپرد دسته‌ای با ۳۵ شاخه، برای خواندن یشت ۲۴ شاخه، در باژ^۷ و برای خوردن ۵ شاخه و در نیرنگستان^۸ ۳ شاخه به دست می‌گیرند.^۹ به آیین برسم به دست گرفتن پیش از خوراک در شاهنامه نیز اشاره شده است. خسرو پرویز در میهمانی نیاطوس و یزدگرد سوم در آسیابی در مرو پیش از خوردن خوراک برسم به دست می‌گیرند.

در زمستان که شاخه تازه یافت نمی‌شود، مانند هندوستان، از میله‌های برنجی نیز

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 947-949.

۲- بند ۳.

3- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/571.

۵- دوستخواه، اوستا، ۹۴۵/۲.

۴- بند ۱؛ نک: همو، همان جا.

۶- بند ۶.

۷- نیایش سر سفره. در آیین زرتشت، باژ از ریشه اوستایی وَچَه (پهلوی: واج، فارسی: واک، واژ، واژه، باج، واج، گواژ، گفتن) به معنی زمزمه و نیایش کوتاه (ورد) است. نک:

Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1330-1335, 1340-1342.

۸- نیایش به هنگام آرزو.

۹- فرهنگ جهانگیری، ۸۵۳/۱؛ برهان، ۲۵۶/۱.

استفاده می‌شود. گمان می‌رود که برسم از پدیده‌های جامعه روستایی و ناشی از نیاز به شاخ و برگ تازه است: در وندیداد^۱ برسم به درازای خیش شخم‌زنی و به ستبری حبه‌ای گندم است و نیایشگر در حالی که برسم را بر دست چپ دارد در طول نیایش چشم از آن بر نمی‌گیرد.

همانگونه که گفتیم، علت پیدایش برسم روشن نیست. باید استفاده از برسم، با هر نامی که داشته است، به زمان‌های پیش از زردشت و دوره‌های کاملاً روستایی مردم ایران برگردد. در رام‌یشت^۲ هوشنگ پیشدادی در برابر برسم گسترده نیایش می‌کند. آیا باور به دور کردن ارواح خبیث به وسیله جاروی سنتی، که شباهت زیادی به برسم دارد، در روستاها و جوامع کوچک پیوندی با برسم دارد؟ هنوز هم در میان دیگر قوم‌های هندواروپایی، جارو نیرویی جادویی دارد و افسانه‌های بسیاری در پیوند با نیروی جادویی جارو یافت می‌شود.

اورمزد (هرمزد)، روز

نام نخستین روز از هر ماه در تقویم زرتشتی. در این تقویم هر روز از ۳۰ روز ماه به نام یکی از امشاسپندان و ایزدان نامیده شده است، که نگهبان همان روز است. آفرینش آسمان از سوی اهورمزدا، در اورمزدروز از ماه فروردین^۳ آغاز شد و ۴۰ روز طول کشید. چهارمین آفرینش، آفرینش گیاه نیز در اورمزدروز مهرماه آغاز شد و هم‌چنین آفرینش پنجم، که آفرینش گوسفند بود، از اورمزدروز ماه آبان، ۷۵ روز به درازا کشید^۴. هجوم اهریمن به آفرینش اهورمزدا نیز ظهر اورمزدروز فروردین ماه، از مرز آسمان شروع شد^۵ و بامداد اورمزدروز، میثوی زمین، سپندارمذ درست‌اندیش، به نیک‌مهری همه آفریدگان را، بر پرهیزگاران، دشواری تن و بر گناهکاران، پادافراهی روان می‌بخشاید^۶.

۲- بند ۷.

۱- فرگرد ۱۹، بند ۱۹.

۴- بندهش، ۴۰ تا ۴۲.

۳- روز اول فروردین.

۶- همان، فصل ۳۵، بند ۴۷.

۵- زادسپرم، فصل ۲، بند ۱.

بیرونی^۱ برای اورمزدروزِ دی‌ماه شرحی می‌آورد که حکایت از اعتبار این روز برای ایرانیان باستان دارد، که فکر می‌کردند، در این روز همه کارهای نیکو انجام می‌پذیرد. در این روز شاه از تخت به زیر می‌آمد و جامهٔ سپید می‌پوشید و در فضایی باز بر فرش سپید می‌نشست و بدون یساول و قراول با هرکس که نیازی داشت سخن می‌گفت و با دهقانان و برزیگران هم‌نشینی می‌کرد و با ایشان در یک سفره غذا می‌خورد و خود را با رعیت همسان می‌دید.

فَرَوَهَر

با این‌که خود زرتشت تأکیدی بر فروهر ندارد، این مفهوم که باید ریشه در زمان‌های پیش از زرتشت داشته باشد، یکی از پرمایه‌ترین مفهومی‌های فلسفی آیین زرتشت است. دربارهٔ فروهرها گفت‌وگوهای زیادی شده است. جالب توجه است که برخی از دانشمندان، بی‌خبر از کار یکدیگر، به نتیجهٔ واحدی رسیده‌اند.^۲ نیبرگ^۳ فروهر را همزاد نامبرای آسمانی هستی می‌داند و pr'whr فارسی میانه را «اِتر» ترجمه می‌کند، که شاید منظور چیزی «اِترگون» باشد. «اِتر» آدمی را به برداشت درست نزدیک می‌کند. می‌توان به جای همزاد نامبراز «مثال» بهره گرفت. به ویژه این‌که «مُثل» افلاتون آشنا تر است. پس فروهرها مُثل نامبراز، ازلی - ابدی و آسمانی هستی خاکی‌اند. به گونهٔ دیگر فروهرها گوهرهای دگرگونی‌ناپذیر همهٔ باشندگان دیدنی و نادیدنی‌اند.

اگر معنی فروهر را، باورِ نخست، منِ نخست و نیروی پویایی بگیریم^۴، دریافت این

۱- آثارالباقیه، ۲۲۵ تا ۲۲۶.

۲- از پژوهشگران ایرانی، ایرانشهر (مثل افلاتون و فروهران زرتشتی، یادنامهٔ پوردواود، تهران، ۱۳۳۵، ۱۱۵ تا ۱۱۹)؛ پوردواود (یسنا، تهران، ۱۳۴۰، ۹۱/۱)؛ هومن (تاریخ فلسفه، تهران، ۱۳۴۸، ۳۹۹/۱ تا ۴۰۰)؛ مجتبائی (شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، ۱۳۵۲، ۳۸، پانویس ۱)؛ رجبی، «فروردین و فروردینگان»، ماهنامهٔ چیستا، سال اول، شمارهٔ ۸، تهران، فروردین ۱۳۶۱) کم و بیش به نتیجهٔ واحدی رسیده‌اند.

3- Nyberg, A Manual of Pahlavi, 77

۴- پیداست که این اصطلاح از دو واژهٔ «فَرِه» و «وَهَر» درست شده است. واژهٔ نخست در

مفهوم را آسان‌تر می‌کند. یعنی همان حرکت ذاتی که در همه چیز وجود دارد و در فلسفه افلاتون «مُثل» (ایده، ایده نخست و به خودی خود) نامیده می‌شود. بنا بر این، فروهرها گوهرهای اصلی هر باشنده جهان هستی‌اند و به ماده، خواه جمادی و نباتی و حیوانی و خواه ناپیدا و نادیدنی مانند عطر، بو و خیال و زیبایی، هستی می‌بخشند. و خود هستی و بخشیدن نیز فروهر دارند! یعنی در جهان هیچ چیزی نیست که به تصور بگنجد و گوهری فروهری نداشته باشد. به تصور نگنجیدن نیز گوهری فروهری دارد. مسأله فروهرها در آیین مزدیسنا مسأله پیچیده و پراهمیتی است و فروردین یشت تا حدودی به این مسأله پاسخ می‌دهد: فروهرها گوهرهای راستین، خواه جمادی، نباتی و حیوانی و خواه نادیدنی هستی و پیدایش‌اند. حتی خود اهورمزدا دارای فروهر است:

«در میان این فروهرهای ازلی، اینک فروهر اهورمزدا را می‌ستایم که بزرگتر و بهتر و استوارتر و داناتر و خوش‌ترکیب‌تر و در راستی بلندپایه‌تر است»^۱.

البته این برداشت از جهان و شیوه برخورد با هستی در همان شکل ساده و نخستین خود مانده و هنوز نتوانسته است که پرداخت به‌هنجاری به خود گیرد. گمان می‌رود که افلاتون در جهان مُثلی خود، با جهان‌بینی زرتشت آشنایی کافی نداشته است و فقط با گرفتن ایده از او به ساختمان فلسفه خود پرداخته است. مثل این که هرودت باشد که چند دهه پیش از او گفته بوده است «آسمان ایران پر از فرشته است». و در میثوی خرد می‌خوانیم: «و اختران بی‌شمار و بی‌حساب دیگری که آشکاراند، فروهر موجودات گیتی نامیده شده‌اند. چه همه آفریدگان اورمزد آفریدگار که در گیتی آفریده شده‌اند، چه آن‌هایی که زاینده‌اند و چه آن‌هایی که روینده‌اند، هر تنی را متناسب با گوهرش فروهری پیدا (معین) است»^۲.

شاید بی‌پایه نباشد که دارمستتر می‌کوشد تا گات‌ها را برگرفته از افلاتون بداند^۳، در

→ هندی باستان parah، فارسی باستان para- (از پیش، پیش)، پهلوی پار، پری (مانند پارسال و پریشب)، آلمانی vor، انگلیسی before، روسی pred، لاتینی pro، pra، است و واژه دوم در هندی باستان var- اوستایی var-، پهلوی واور (باور)، آلمانی believe | wahr، روسی vare، لاتینی verus به معنی باور است.

۱- فروردین یشت، بند ۸.

۲- ص ۶۷.

۳- نک: امیرمهدی بدیع، یونانیان و بربرها، ۱/۱۲۸ تا ۱۲۹؛ پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون، ۶ به بعد.

حالی که از بیشتر نشانه‌های موجود چنین بر می‌آید که در این جا عکس قضیه صادق است. تنها همین باید کفایت کند که زمان سرایش ستون فقرات فروردین‌یشت بسیار کهن‌تر از آثار افلاتون است. علاوه بر این، آبشخور فروردین‌یشت، باورهای دینی یک ملت است و آبشخور جهان‌بینی افلاتون ذهن خلاق و پویای فیلسوفی است که مخاطب او تنها معدودی فیلسوف و مشتی خوانندهٔ احتمالی بوده است. شاید حتی در روزگار افلاتون و سده‌های نخست پس از او، جمعیت قابل‌ذکری او را نمی‌شناخته‌اند و حتماً با گفته‌های او، کسی از یونانیان نیایش نمی‌کرده است.

در باور ایرانیان، فروشی‌ها به هنگام آفرینش وجود داشته‌اند. آن‌ها پیش از جهان وجود داشته‌اند و همان‌گونه که آن‌ها در آغاز حاضر بودند، در پایان نیز حاضر خواهند بود. فروشی‌ها در این جهان وظیفه‌ای آن‌جهانی بر عهده دارند.^۱ فروشی‌ها، اگر هم از دید رده‌بندی پایین‌تر از امشاسپندان و ایزدان‌اند، از پایه‌های بنیانی آیینی‌اند که زرتشت آورده است.^۲ زرتشت حتی پیش از چشم‌گشودن بر جهان و به هنگام تولد از سوی فروهرها پاسداری می‌شد. هنگامی که زرتشت می‌خواهد چشم بگشاید، دیوها می‌خواهند او را بکشند، اما فروهر زرتشت، مانند مردی دلیر، از او پاسبانی می‌کند.^۳

همان‌گونه که در فروردین‌یشت می‌بینیم، فروهرها با این همه توانایی، نیازمند قالب‌های زمینی خویش‌اند، یا انسان عصر تدوین فروردین‌یشت، چون خود آفرینندهٔ خالق خود است، سرانجام او را نیازمند خویش می‌شناسد و به میزبانیش کمر می‌بندد، و آیین میزبانی و مهمان‌نوازی را پی‌می‌افکند! انسانِ خوگرفتهٔ به نیاز نمی‌تواند منکر نیاز باشد. آن هم نیاز به شیر و پوشاک!^۴ بند ۲۲ فروردین‌یشت را گزیده‌های زادسپرم^۵ کمی زیباتر و شیواتر بازمی‌گوید: «فروهر رویاننده، که دست و پای برویاند و نری و مادگی پدید آورد و رگ و پی بسازد و استخوان‌ها را به هم پیوند دهد و راه‌گذر پدید آورد، که در او روزن‌گشاید، همانند است به بناکه خانه سازد». تنها یک فروهر است که هنوز پیکر مادی نیافته است و آن فروهر سوشیانت موعود است. در پایان هزارهٔ هوشیدرماه

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 304.

۲- دینکرد، کتاب نهم، فصل ۲۴، بند ۷.

۳- فصل ۲۹، بند ۲.

۴- نک: فروردین‌یشت.

۵- نک: فروردین‌یشت، بند ۲۲.

است که فروهر سوشیانت به پیکر مادی خود خواهد پیوست و رستاخیز به دید خواهد آمد و مردمان برخواهند خاست و جهان از پیری و فرسودگی رها خواهد شد.^۱ برداشت آیین زرتشت از «جهان و هر چه در اوست» با همه سادگیش، شیوا و رسا و رخنه‌گر است! حافظ می‌فرماید که دیده است چگونه فرشتگان سرشته گل آدم را به پیمان می‌زنند و شنیده است که از ازل و از نخستین دم آفرینش و پیدایش گنبد مینا، جام جهان‌بین همراه آدمی بوده است!^۲ و سعدی می‌گوید: نشان بر تخته گیتی نبود از عالم و آدم / که جان در مکتب عشق از تولای تو می‌زد دم.

در آیین زرتشت عمر هر دوره از جهان ۱۲ هزار سال، در ۴ بخش ۳ هزار ساله است. در ۳ هزار ساله نخست، تنها فروهرها در جهانی مینوی و عاری از ماده و قالب مادی می‌بودند و بس.^۳ در ۳ هزاره دوم به خواست اهورمزدا، فروهرها اندام مادی می‌یابند و قالب مادی می‌پذیرند و بدینسان جهان مادی و انسان پدید می‌آید.^۴ از این پس فروهرها نگهبان تن مادی خویش می‌شوند. شمار این فروهرها به اندازه همه باشندگان است. فروهر انسان‌ها، پس از جدا شدن روح از هیولای مادی، راهی جهان بالاتر می‌شود^۵، اما در جهان بالا همواره در پیوندی مینوی با هیولای مادی خود است و

۱- نوآوری بزرگ و گستاخانه زرتشت با فروشی‌ها به هستی معنی می‌دهد. رستاخیز اندیشه‌ای آراینده برای آفریدن امید و بی‌کران ساختن هستی است. هنوز اندیشه‌ای زیباتر و گهربارتر از اندیشه بی‌کرانی به مغز آدمی راه نیافته است. زیرا در بی‌کرانی است که درستی و دادگری، میدان تکاپو می‌یابند و فرزاندگی اندام می‌گیرد و ستایش ارزش می‌یابد.

۲- «شیخ ما گفت خداوند تعالی پیش از آن که این کالبدها را آفریند، جان‌ها را به چهل هزار سال بیافرید و در محل قرب بداشت و آنگاه نوری بر ایشان نثار کرد و او دانست، که هرجا، از آن نور، چه نصیب یافت. و آن نصیب ایشان را نواخته می‌داشت، تا در آن نور می‌آسودند و در آن پرورده می‌گشتند» (اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، ۲۵۶، به نقل از جنیدی، زروان، ۹۵).
۳- بندهش، ۳۵.

۴- برداشت آفرینش روح پیش از آفرینش انسان در دین یهود قابل توجه است. نک:

Everyman's Talmud, 78, 374.

۵- «در دوران اهریمنی چون مردم می‌میرند، تن به زمین و جان به باد، آئینه (هیولا) به خورشید، روان به فروهر پیوندد، تا روان ایشان را توان میراندن نباشد» (بندهش، ۴۸).

در پایان هر سال، در ششمین گهنبار، که هَمَسِپَهْمَدِیم^۱ (هَمَسِیدَمَدِیم) نامیده می‌شود، برای سرکشی از بازماندگان هیولای مادی خود فرود می‌آید. از این روی است که جشن نوروز را که جشن آغاز سال است، جشن فروهرها و جشن فروردین نامیده‌اند. باور به فرود آمدن فروهرها در پایان هر سال، سبب شده‌است که ایرانیان باستان و زرتشتیان، هر سال ۵ روز پیش از پایان سال، برای ششمین گهنبار و ۵ روز پس از پایان سال برای پنجه کیسه، روی هم‌رفته ۱۰ روز با شیر و پوشاک میزبان فروهرهای خاندان خود باشند.^۲ آن‌ها با روشن کردن آتش و ساختن تنوره دود بر بام‌ها، فروهرها را به خانه‌های خویش راهنمایی می‌کردند. آتشی که امروز به نادرستی آتش چهارشنبه‌سوری نامیده می‌شود، در پیوند با همین دود و آتش و «سور»^۳ برای فروهرها است. اصطلاح چهارشنبه‌سوری پیش از اسلام نمی‌توانسته‌است وجود داشته باشد. گذشته از واژه شنبه که ریشه‌ای سامی دارد، روزشماری پیش از اسلام، به جای شمردن نام‌های هفته، با شمارش نام‌های روز انجام می‌گرفت.^۴

۱- در باور پیروان آیین زرتشت، اهورمزدا جهان را در ۳۶۵ روز و در ۶ گهنبار آفریده است (بند هشت، ۴۰). در نخستین گهنبار (مَدِیوزَرِم = میان بهار)، در روز دی به مهر، از اردیبهشت ماه، آسمان آفریده شد. در گهنبار دوم (مَدِیوشَم = میان تابستان)، یعنی ۶۰ روز بعد، در روز دی به مهر، از تیرماه آب آفریده شد. ۷۵ روز بعد، در گهنبار سوم (پتیه شهیم = گردآوری غله)، در روز انیران، از شهریورماه، زمین شکل گرفت. ۳۰ روز بعد، در چهارمین گهنبار (آیاسریم = بازگشت به خانه)، در انیران‌روز، از مهرماه، گیاه رویید. ۸۰ روز بعد، در گهنبار پنجم (مَدِیاریم = میان سال)، در بهرام‌روز، از دی ماه، جانوران آفریده شدند و سرانجام ۷۵ روز بعد، در ششمین گهنبار (هَمَسِپَتَمَدَم = حرکت همه سپاه)، در واپسین روز کیسه سال، آفرینش انسان انجام گرفت). (برگردان نام گهنبارها از بهار، اساطیر ایران، ۷ تا ۸).

۲- «فروشی‌های نیک توانای پاکِ اشونان را می‌ستاییم، که هنگام هَمَسِیدَمَدِیم از آرامگاه‌های خویش بیرون شتابند و ده شب پیاپی آگاهی یافتن را در این‌جا به سربرند» (فروردین‌یشت، بند ۴۹).

۳- سور در پهلوی به معنی سرخ است. معلوم نیست که در این‌جا مراد از سور سرخ است یا مهمانی. البته چون سور به معنی مهمانی واژه‌ای مغولی است، به گمان، سرخ منطقی‌تر است.

۴- «و چون امیر سدید منصور بن نوح به مملکت بنشست، اندر ماه شوال سال ۳۵۰ به جوی مولیان، فرمود تا آن سراها را بار دیگر عمارت کردند و هر چه هلاک و ضایع شده بود بهتر از

امشاسپندان

در آیین زرتشت شش تن از دختران و پسران اهورمزدا و بزرگترین فرشتگان آیین، که با خود اهورمزدا (هرمزد)، تشکیل گروه «هفت تنان» آسمانی را می‌دهند، امشاسپند خوانده می‌شوند. از همین روی تعداد انجمن امشاسپندان را گاه ۶ و زمانی با احتساب اهورمزدا ۷ می‌آورند، که خود نشانگر اهمیت امشاسپندان در آیین زرتشت است. برخی خواسته‌اند با تکیه بر عدد ۷، امشاسپندان را با فرهنگی بابلی در پیوند بدانند، در صورتی که عدد ۷ در دوره هندواروپایی نیز عددی مقدس بوده است. هندوان نیز گروهی ازخدایان هفتگانه دارند. به گمان، نام امشاسپندان، مانند نام اهورمزدا، صفتی است که به حقیقت وجودی آن‌ها نزدیک‌تر است. در حقیقت نام اصلی امشاسپندان فراموش شده و تنها صفت‌های آن‌ها بر جای مانده است؛ مانند نام خدایان سکایی که هرودت^۱ به آن‌ها اشاره می‌کند.

امشاسپندان فرشتگان دستیار اهورمزدا در اداره امور جهان‌اند. پیداست که با نام این امشاسپندان مهم‌ترین کارهای جهان به ۶ و با احتساب اهورمزدا به ۷ گروه اصلی تقسیم شده است. البته. با ایزدان یاور این امشاسپندان، به زیر مجموعه امور هفتگانه نیز اندیشیده شده است. این تقسیم‌بندی حتماً به دوران پیش از زرتشت برمی‌گردد، که در دستگاه جهان‌بینی زرتشت با نظمی تازه پذیرفته شده است. صرف نظر از خلاء زمانی میان گات‌ها و اوستای متأخر، امشاسپندان و ایزدان آیین زرتشت در اوستای متأخر نقشی متبلورتر دارند.

واژه مرکب امشاسپند از سه جزء حرف نفی «آ»، «مِشه» (مرگ) و شپِنتَه (سود)،

→ آن به حاصل کردند. آنگاه امیر سدید به بارگاه بنشست و هنوز سال تمام نشده بود، که چون شب سوری بود، چنان که عادت قدیم است، آتشی عظیم افروختند. پاره‌ای آتش بجست و سقف سرای درگرفت و دیگر باره جمله سرای بسوخت و امیر سدید هم در شب به جوی مولیان رفت ...» تاریخ بخارا، ۳۷.

1- IV/59.

۲- نک: کریستن سن، مزدپرستی در ایران قدیم، ۴۲؛

Markwart, Untersuchungen zur Geschichte von Iran, 90.

مقدس، درمان‌بخش)، به معنی نامیرای نیکوکار، یا نامیرای مقدس درست شده است.^۱
نامیرایان مقدس عبارتند از:

۱. وُهومنه (بهمن: اندیشه یا خرد نیکو)^۲،

۲. اشه‌وهیشته (اردیبهشت: بهترین فضیلت یا راستی)^۳،

۳. خَشْتَرَه وَئیریه (شهریور: شهریارِ دلخواه [آرمان‌شهرداری])^۴،

۴. سَپِنْتَه آرْمَیتی یا اسپندارمذ (اسفند: بجاندیش مقدس)^۵،

۵ و ۶. هَتورَوَتات (خرداد: کمال) و امِرَتات (امرداد، مرداد: بی‌مرگی)^۶.

معلوم نیست که چرا، در مقایسه با دیگر امشاسپندان به خرداد و مرداد، که همواره با هم نامیده می‌شوند، کمتر اشاره می‌شود. گمان می‌رود که افزودن اهورمزدا به گروه ۶ گانه امشاسپندان، تنها برای دست‌یافتن به عدد مقدس ۷ انجام می‌گیرد.

از ۶ امشاسپند یادشده، آرْمَیتی، هَتورَوَتات و امِرَتات، مؤنث و امشاسپندبانواند و سه دیگر خنثی. صفت‌های «وُهو» (خوب، بَه)، «وَهیشته» (بهترین)، «وَئیریه» (باور) و «سَپِنْتَه» در نام‌های ۴ امشاسپند نخستین، که بیشتر از آن دو دیگر بر سر زبان‌اند، آن قدر زیاد به کار رفته که به مرور بخش جدایی‌ناپذیر نام این امشاسپندان شده‌اند (بهمن، اردیبهشت، شهریور و اسفند).

در گات‌ها، با این که تقریباً در همه بندها به نام‌های امشاسپندان بر می‌خوریم، خود واژه امشاسپند به کار نرفته است. ظاهراً در یکی از دوره‌های پس از گات‌ها، از بزرگترین مینوان دین زرتشت، جمع امشاسپندان را به وجود آورده‌اند. به این ترتیب، اگر هم خود این فرشتگان سابقه‌ای هندوایرانی و غیرزرتشتی دارند، اصطلاح امشاسپند پدیده‌ای زرتشتی است. در هپتن‌هایتی یا هفتن‌یشت، که نیایشی برای ۷ امشاسپند است و پس از گات‌ها کهن‌ترین بخش اوستا است، برای نخستین بار به واژه امشاسپند بر می‌خوریم.^۷

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 145.

۳- نک: اردیبهشت و اردیبهشتگان.

۵- نک: اسفندگان و اسپندارمذ.

۲- نک: بهمنگان.

۴- نک: شهریورگان.

6- Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, II/634.

۷- یسنا ۳۷، بند ۴.

چون هنوز هیچ دلیلی بر برگرفته شدن دین زرتشت از دینی دیگر به دست نیامده است، صرف نظر از هندوایرانی یا آریایی بودن^۱ بیشتر امشاسپندان، باید که زرتشت، سازگار با آیین و بینش خود، با تکیه بر باورهای آریایی - باستانی، برای این امشاسپندان هویتی نو و دگرگون اندیشیده باشد.^۲ فرشتگان جاویدان زرتشت چنان به پیکر اهورمزدا پیوند خورده‌اند که اغلب مانند صفت‌های او تجلی می‌کنند.^۳ نیبرگ^۴ معتقد است که در هفتن‌یشت، با مرحله کهن‌تری از مفهوم امشاسپند روبرو هستیم. به نظر او در این جا هنوز امشاسپند، بدون قید تعداد، مفهومی کلی است برای خدایان و نیروهای ایزدی.

به گزارش بُندهش^۵ در آغاز آفرینش، چون هرمزد این ۶ امشاسپند را فراز آفرید، خود نیز با ایشان برترین و هفتمین بود. آنگاه از ایشان پرسید، چه کسی آنان را آفریده است. کسی پاسخ نداد. سه بار پرسش تکرار شد. پس اردیبهشت و سپس، به پیروی از او دیگر امشاسپندان، هرمزد را آفریننده خویش خواندند. و چنین شد که نخست، خدایی را به هرمزد، اردیبهشت داد و هرمزد، اردیبهشت را بئ همه مینوان قرار داد. فهم مطلب کمی دشوار و پیچیده است. به هر روی، به این ترتیب، بنا بر اساطیر ایرانی، امشاسپندان به خدایی هرمزد رای می‌دهند و انسان مسیر و جهت زندگی خود را، که مبارزه با اهریمن است، به اختیار می‌گزیند. در واقع، پذیرفتن هرمزد به خدایی به اختیار است. در حالی که فرمانروایی اهریمن بر پایه غلبه و سلطه و زور نهاده شده است.^۶ به روایت بُندهش^۷ هرمزد آسمان را نیز به نشان ۶ امشاسپند، به ۶ پایه قرار داد، که جایگاه امشاسپندان در ششمین پایه، پیوسته به بارگاه هرمزد در روشنی بی‌کران، قرار دارد. هرمزد آفریدگان گیتی را نیز به شش نوبت آفرید. نخست آسمان، دوم آب، سوم زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند، ششم مردم و هفتم آتش، که فروغش از روشنی بی‌کران گاه هرمزد است.

1- Burrow, "The Proto-Indoaryans", JRAS, 1973, 123 f.; Thieme, "Die vedischen Aditya und die zarathustrischen Aməša Spənta", Zarathustra, ed. Schlerath, 67 f..

2- Boyce, A History of Zoroastrianism, 22 f..

۳- نک: پایین‌تر.

4- Die Religionen des alten Iran, 280.

۵- بُندهش، ۱۶۳، بهار، پانویس ۱۷.

۵- ص ۱۱۱.

۷- ص ۲۸.

به دو سبب، به هنگام اشاره به امشاسپندان، ترتیب نام آن‌ها با ترتیب مراحل آفرینش برابر نیست: یکی به سبب همسان نبودن اعتبار معنوی امشاسپندان است. مثلاً با این‌که بهمن و اشه پاسدار پنجمین و هفتمین مرحله آفرینش‌اند، پس از هرمزد بالاترین مقام را در میان امشاسپندان دارند؛ سبب دوم ناشی از آهنگ و جفت‌بودن پاره‌ای از مراحل آفرینش است. مثلاً آسمان با زمین و آب و گیاه به گونه‌ای طبیعی جفت‌اند. در نتیجه پاسداران آنان شهریور و اسفند، یا خرداد و مرداد نیز، پس از سه امشاسپند بزرگ می‌آیند. امشاسپندان مانند اعضای یک شورای نیرومند آسمانی، یاران اهورمزدا در اداره جهان‌اند. از سوی اهورمزدا سرورش نیز در این انجمن عضویت دارد و هر یک از امشاسپندان برای انجام هر چه بهتر وظیفه خود، چند ایزد همکار و یاور نیز دارد. پیداست که انسان ایران باستانی تصور می‌کرده‌است که حتی کارهای آسمانی را هم به تنهایی نمی‌توان انجام داد. در پشت این برداشت گونه‌ای از صداقت پنهان است. و همین تلقی به ظاهر کوچک، نشان‌دهنده عمق میدان دید انسان ایران باستانی است.

همه امشاسپندان، هم‌گفتار، هم‌کردار و هم‌پنداراند و آفریننده و پدر همه آنان اهورمزدا است.^۱ امشاسپندان جانشینان اهورمزدا در خلاقیت‌ها و برنامه‌ریزی‌های مربوط به اداره جهان‌اند.^۲ شاید بتوان امشاسپندان را جلوه‌های گوناگون، یا پاره‌ای از «پیکر» اهورمزدا به شمار آورد. در فروردین‌یشت^۳ به روشنی می‌آید که اهورمزدا در ترکیب امشاسپندان تجلی می‌کند. در متن پهلوی یادگار جاماسپ^۴ شاید بتوان به این برداشت نزدیک شد. در این جا آفرینش امشاسپندان همانند روشن کردن مشعلی به کمک مشعل روشن دیگری دانسته شده است. به گزارش دینکرد^۵ به هنگام دین‌پذیری گشتاسپ امشاسپندان بهمن و اردیبهشت^۶ حضور داشتند و پس از آن در کاخ شاه مسکن گزیدند. آفرینش زرتشت به وسیله امشاسپندان از یک سو حکایت از گستره قلمرو و توانایی امشاسپندان در باور زرتشتیان دارد و از سوی دیگر نشان‌دهنده پیوند زرتشت با

۱- فروردین‌یشت، بند ۸۳؛ زامیادیشت، بند ۱۶.

۲- زامیادیشت، بند ۱۸. ۳- بند ۸۳.

۴- فصل ۳، بند ۷. ۵- کتاب ۷، فصل ۴، بند ۷۵.

۶- نیز نک: زادسپرم، فصل ۲۴، بند ۴.

امشاسپندان است. به روایت دینکرد^۱ امشاسپندان زرتشت را به صورت «مینوی» آفریدند و فروهر او را که دارای دهان و زبان سخنگو و دارای سری سخنگو بود در میان او نهادند. امشاسپندان، برای انتقال فروهر زرتشت از عالم مینو به این جهان، ساقه‌ای از گیاه مقدس هوم به بلندی یک مرد ساختند و فروهر زرتشت را به درون آن بردند. سپس آن را از روشنایی بی‌پایان برداشتند و بر کوه اساطیری آسَنَوُند، که جای آن آذربایجان ذکر شده است نهادند. سی صد و سی سال مانده به پایان سه هزاره سوم جهان، دو تن از امشاسپندان، بهمن و اردیبهشت، به شکل موجودهایی این جهانی درآمدند و برای بسته‌شدن نطفه زرتشت وارد عمل شدند.^۲

زرتشت پیش از رسیدن به پیامبری، به راهنمایی بهمن در انجمن امشاسپندان شرکت کرد. در این انجمن، هنگامی که زرتشت از اهورمزدا، از نیک، نیک‌تر و از همه برتر پرسید، اهورمزدا نام امشاسپندان را نیک، دیدار ایشان را بهتر و فرمانبرداری از ایشان را از همه برتر خواند.^۳ چنین پیداست که در این انجمن اهورمزدا خود نیز یک امشاسپند است. سپس هر کدام از امشاسپندان به مقتضای وظیفه‌ای که داشت به زرتشت اندرز داد.^۴ زرتشت در طول ۱۰ سال، یعنی تا ۴۰ سالگی، که سال آشکار کردن دین بود، ۷ بار با اهورمزدا و امشاسپندان گفت‌وگو کرد.^۵ این که به گزارش و جز کرد دینی^۶، زرتشت پیش از پیامبری ۱۰ سال هم سخن اورمزد و امشاسپندان بوده و از همه چیز آگاه شده است، نیز نشان از نقش امشاسپندان در باور زرتشتیان دارد.

امشاسپندان دارای دو شخصیت مینوی و مادی‌اند. در جهان مادی هر یک از آنان مسئولیت خاص خود را دارد: بهمن (وهومنه)، با یاری ایزدان: ماه، گوش و رام، نگهداری از جانوران سودمند؛ اردیبهشت (اشه وهیشته)، با همکاری ایزدان: سروش و بهرام، حراست از آتش؛ و شهریور (خشتره وئیریه)، با همپشتی ایزدان: مهر، آسمان و

۱- کتاب ۷، فصل ۲، بند ۱۵ به بعد.

۲- نیز نک: آموزگار - تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، ۲۸ تا ۴۱.

۳- زادسپرم، فصل ۲۳، بند ۳.

۴- زادسپرم، فصل ۲۳؛ دینکرد، کتاب ۷، فصل ۳، بند ۵۱ به بعد.

۵- نک: دینکرد، کتاب ۷، فصل ۴، بند ۲ به بعد؛ زارداشت‌نامه، بیت ۵۲۴ به بعد؛ شهرستانی،

الملل و الملح، ۶۰۱ به بعد.

۶- بند ۱۶.

انیران^۱، سروری فلزات را بر عهده دارد. اسفند (آرمیتی)، به کمک ایزدان: آبان، دین و آرد، فرشته نگهبان زمین است و خرداد (هنورتات)، به یاری ایزدان: تِشتر، فروردین و باد؛ و مرداد (امرتات)، با همکاری ایزدان؛ رشن، اشتاد و زامیاد، فرشته های نگهبان آب‌ها و گیاهانند امشاسپندان روان یکدیگر را می‌بینند و فکر و اندیشه یکدیگر را می‌خوانند و اندیشه و راه آن‌ها روشن است. امشاسپندان درخشنده، تیزبین، بلندبالا، توانا، دلیر، جاودان و مقدس آفریده شده‌اند.^۲

امشاسپندان در بهشت، مانند اهورمزدا، بر تختی زرین می‌نشینند.^۳ هرمزد (اهورمزدا) که خود برترین امشاسپند است در بالا قرار می‌گیرد و سه امشاسپند مذکر، یعنی بهمن، اردیبهشت و شهریور در سمت راست و سه امشاسپند مؤنث، یعنی اسپندارمذ، خرداد و امرداد در سمت چپ هرمزد، و سروش، که گاه هفتمین امشاسپند به شمار می‌آید، در پیش روی هرمزد می‌ایستد.^۴ این یاران نزدیک هرمزد وظیفه دارند که در روز واپسین آفریدگان مادی هرمزد آفریده را از دستبرد اهریمن و دستیاران ناپاکش بپایند و هر یک بر رقیب معنوی اهریمن زاده خویش پیروز شود. در تقویم زرتشتی - ایرانی هر یک از امشاسپندان ماهی به نام خود دارد. یکی از روزهای هر ماه نیز به نام یکی از امشاسپندان است. روز اول هر ماه: هرمزد، روز دوم: بهمن، روز سوم: اردیبهشت، روز چهارم: شهریور، روز پنجم: اسفند، روز ششم: خرداد و روز هفتم: مرداد نامیده می‌شود. روزهای دیگر به نام دیگر ایزدان است. فقط دو امشاسپند اردیبهشت و خرداد هر کدام یشتی ویژه خود دارند. با توجه به اینکه حتی برخی از ایزدان همکار امشاسپندان دارای یشتی خاص خود هستند، به گمان یشت‌های دیگر امشاسپندان از میان رفته‌اند. به روایت بندهش^۵ هر امشاسپندی را گلی است: یاسمن از آن هرمزد است، یاسمن سپید از آن بهمن، سرزنگوش از آن اردیبهشت، شاه اسپرغم از آن شهریور، پلنگ مُشک

۱- نک: انیران. ۲- فروردین یشت، بندهای ۸۲ تا ۸۴.

۳- ونیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۲.

۴- بندهش، ۸۸؛ نیز نک:

Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, 635.

(بیدمشک) از آن اسپندارمذ، سوسن از آن خرداد و چمبگ از آن مرداد. در فرهنگ‌های پارسی امشاسپند به صورت امشاسفند، امهسپند و امهوسفند نیز آمده است. لومل که ضمن مقاله‌ای مفصل^۱ به ارتباط میان عناصر پنجگانه چوب، آتش، خاک، فلز و آب با امشاسپندان پرداخته است، عقیده دارد که جز وهومنه، بقیه امشاسپندان از دوره هندوایرانی و حتی پیش‌تراند.^۲

اردیبهشت

دومین امشاسپند از شش امشاسپند و یکی از بزرگترین امشاسپندان آیین زرتشت است. او فرشته‌ای است که در جهان خاکی نگهبان درستی، پرهیزگاری، پارسایی، تقوا، پاکی، نظم و سرانجام اخلاق به معنای عام کلمه است. همین مفهوم است که از آن در دین مزدیسنا، پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک برداشت شده است.^۳ اردیبهشت از اسم معنای اشته (ارته)، راستی و فضیلت، و صفت تفضیلی و همیشه (بهتر، بهشت)، درست شده است: راستی بهتر. در اوستا اشته مفهومی است، درست نقطه مقابل دروغ^۴ و سرانجام اشته است که به فرمانروایی دروغ پایان خواهد داد.^۵

اشه در حقیقت تمام جان‌مایه آیین زرتشت است و به قول نیبرگ^۶، هسته اصلی دین

1- Lommel, "Die Elemente im Verhältnis zu den Ameša Spenta", Zarathustra, ed. Schlerath, 377-396.

۲- نیز نک:

Roth, R., Die höchsten Götter der arischen Völker", ZDMG, Leipzig, 1852, VI/69-71; Spiegel, Iranische Altertumskunde, II/31 f.; Thieme, "Die vedischen Aditya und die zarathutrischen Ameša Spenta", Zarathustra, ed. Schlerath, 397-412; Duchesne-Guillemin, Religion of ancient Iran, 70; Lommel, "Rezension von: B. Geiger, Die Ameša Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung", Zarathustra, ed. Schlerath.

3- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 229-238.

۴- یسنا ۴۹، بند ۳.

۵- یسنا ۴۸، بند ۱؛ نک:

Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 230.

6- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 330;

آریایی به طور اعم است. از اهمیت اشته این‌که، در اوستا ۱۸۰ بار تکرار می‌شود و در گات‌ها کمتر بندی است که بدون این واژه شکل گرفته باشد و اردیبهشت بیشتر از هر امشاسپندی بر زبان زرتشت جاری می‌شود. به قول بار تولومه^۱، گاهی انسان از کثرت معنا و تعدد برداشت و تلقی، برای دست‌یافتن به معنای واقعی اشته، دچار حیرت و اشکال می‌شود. تمام قدرت خداوندگاری، به کمک یا از طریق اشته به منصهٔ ظهور می‌رسد و اعمال می‌شود و اهورمزدا گناهان آشکار و پنهان را با واسطهٔ اشته می‌بیند.^۲ زرتشت در گات‌ها^۳ اردیبهشت را سرود می‌گوید و برای نگهبانی از روان، به همراهی منش نیک، با آگاهی می‌گوید که با تمام توان و توش خواهد کوشید، تا دین اشته آموخته شود. اشته صراط مستقیم است و اردیبهشت جهان‌افزا است^۴ و خورشیدوش، راستی درخشان است.^۵ خرداد و امرداد، دو یار راستی‌افزا، به کمک اشته سبب اشاعهٔ خرد اهورمزدا می‌شوند.^۶ کهن‌ترین سند مکتوب دربارهٔ اشته، سنگ‌نبشتهٔ خشیارشا (۴۸۶-۴۶۵ پیش از میلاد) در تخت جمشید است.^۷ در این جا خشیارشا می‌گوید که او همه‌جا معبدهای دیوان را ویران کرده است و اهورمزدا و ارته (اشته) را با فروتنی پرستش می‌کند. اشته با این‌که یک واژه بیش نیست، به مثابهٔ قانون اساسی پرصلابتی، شیوهٔ نگهداری اهورمزدا از جهان است و راستی و درستی در چرخش و گردش زمان است. هنگامی که اهورمزدا به ستارگان گردش می‌دهد و به ماه افزایش و کاستی، اردیبهشت است که حضور دارد.^۸ به میانجیگری اردیبهشت است که اهورمزدا در آفرینش جهان نخستین، گیاهان را می‌رویاند.^۹ در حکایت تولد زرتشت، بهمن و اردیبهشت، هر دو در کنار اهورمزدا قرار

→ نیز نک: Lommel, Die Yašt's., 48.

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 238.

۲- یسنا ۳۱، بند ۱۳.

۳- یسنا ۳۳، بندهای ۵ و ۱۱؛ نک:

Gray, "The foundations of the Iranian religions", JCOI, XV/28.

۴- یسنا ۳۲، بند ۲.

۵- یسنا ۳۳، بند ۹.

Nyberg, Die Religion des alten Iran, 132.

7- XPh, 5; Kent, Old Persian, 151.

۸- یسنا ۴۸، بند ۶.

۹- یسنا ۴۴، بند ۳.

دارند^۱ و نقش اردیبهشت در تولد زرتشت و پس از رسیدن به پیامبری، در گرویدن و یشتاسپ به او، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اشه قانونی است دگرگونی نا^۲ پذیر و جاودانی، و بالاخره اشه فضیلت، تقوا و قابلیت است و تقریباً، بدون تفاوت، همانی است که در فلسفه افلاتون با نام آرته (لاتینی: راتوس)، جان تمام فلسفه افلاتون است. به عبارت دیگر اشه هنر است و با تکیه بر همین باور است که فردوسی می‌گوید، هنر نزد ایرانیان است و بس^۳. بُندهش^۴ پا را فراتر می‌گذارد: اردیبهشت دیوان را از مجازات بی‌دینان بیش از گناهی که ایشان را است، باز می‌دارد. اردیبهشت بهترین پرهیزگار بی‌مرگ و بخشنده برکت است. به کمک اردیبهشت پرهیزگاران به بهشت می‌روند و هرکس به اندازه نیکویی خود ارجمند است. «نخست خدایی را به هرمزد، اردیبهشت داد... و آنگاه هرمزد اردیبهشت را بُن همه می‌نواند فراز گماشت». بویس^۵ عقیده دارد که در متن پهلوی، با کلمه‌های بهمن (به) و بُن (ته) بازی شده است. واضح است که چنین نظری نمی‌تواند پایه‌ای علمی داشته باشد. از هیچ جای اوستا و ادبیات پهلوی چنین بر نمی‌آید که در میان امشاسپندان، اردیبهشت مقام آخر را داشته باشد. بیرونی^۶ معنی اردیبهشت را به عربی «الصدق خیر» آورده است. با این که بهمن نخستین امشاسپند آیین زرتشت است، اما در سراسر اوستا، اردیبهشت جایگاه برتری دارد و اغلب، به صورت زیباترین امشاسپند، مورد ستایش قرار می‌گیرد^۷. اهورمزدا با این امشاسپند مجموع صفات ثبوتیه خود را متجلی می‌سازد و به این اعتبار، اردیبهشت اوج برداشت ایران باستان از اهورمزدا و نیروی برتر ماوراءالطبیعه است. اهورمزدا با فعلیت و سببیت اردیبهشت است که بر اریکه اهورایی تکیه می‌زند^۸. بنا بر بُندهش^۹، اردیبهشت پس از

۱- دینکرد ۷، فصل ۲، بندهای ۱۷، ۱۸، ۲۵.

۲- همان‌جا، فصل ۴، بندهای ۸۵ تا ۸۶. ۳- فردوسی، ۴۳۱/۷.

۴- ص ۱۱۱.

5- Iranica, II/390.

۶- آثارالباقیه، ۲۱۹.

۷- یسنا ۲۸، بند ۹؛ یسنا ۲۹، بند ۱۰؛ اشتادیش، بند ۸.

8- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 131 f.

۹- ص ۴۹.

هرمزد و بهمن، سومین نیروی بازدارنده نیروی اهریمن است، که آفرینش مادی آتش با اوست. اردیبهشت در نقش فرشته آتش نیز، مانند خود آتش مطهر و سمبل پاکی است.^۱ زرتشت، ضمن نیایش اهورامزدا و گفت‌وگویی با او، می‌گوید در برابر آتش و به کمک راستی (اشه) است که خویشان را باز می‌شناسد.^۲ نقش اردیبهشت در اندام انسانی نیز جالب توجه است. در حالی که جان و هوش و بوی از آن هرمزد است و گوشت از آن بهمن، رگ و پی از آن اردیبهشت است.^۳ اردیبهشت نیز مانند امشاسپندان دیگر گلی از آن خود دارد و آن گل معطر و دارویی مرزنگوش است.^۴

اردیبهشت‌روز، روز سوم هرماه خورشیدی در تقویم ایرانیان باستان و زرتشتیان است.

فروردینگان

با این که هر یک از ماه‌های سال یک یا چند جشن کوچک و بزرگ دارند، جشن‌های نوروز و مهرگان و سده^۵ از تبلور ویژه‌ای برخوردارند و از میان این ۳ جشن، فروردین یا نوروز، به سبب گردش و چرخش سال از کهنه به نو و برای این که روز نویی را برای ایرانیان آغاز می‌کند، بزرگ‌ترین جشن میهنی شده است. از این روی، نوروز، که با روز نخستش، روز «نو» ایرانیان است، نویسندگان سده‌های نخستین دوره اسلامی را بیشتر از آیین‌های دیگر به سوی خود کشیده است. فراوانی گزارش‌ها و افسانه‌ها، کار بررسی را، به سبب نیاز به گزینش سره از ناسره دشوارتر می‌کند.

خود افسانه‌ها آن قدر اهمیت ندارند که میل به آفریدن آن‌ها. روی آوری ایرانیان سده‌های نخستین به افسانه و پیوند زدن آن به نوروز، در جای جای کوشش ایرانیان برای پاسداری از یک آیین کهن به چشم می‌خورد.

روزهای نوروزی روزهای میزبانی از فروهرها است. از این روی است که این ماه را فروردین نامیده‌اند. باور به فرود فروهرها در پایان هر سال، سبب شده است که ایرانیان باستان و پیروان زرتشت، ۵ روز پیش از پایان سال، به سبب ششمین گه‌نبار و ۵ روز پس

۱- یسنا ۴۳، بند ۴؛ بندهش، ۱۱۲؛ شایست ناشایست، ۲۱۰، ۲۱۳.

۲- یسنا ۴۳، بند ۹. ۳- بندهش، ۱۲۶.

۴- همان جا، ۸۸. ۵- نک: پایین تر.

از آن به سبب کیسه یا نوروزی، روی هم ۱۰ روز، میزبان فروهرها باشند و با شیر و پوشاک از آن‌ها پذیرایی کنند!

کوشش برای یافتن تاریخ آغاز نوروز کاری بیهوده است. در دوره‌ای نیاز به میزان آهنک، هنجاری دیگر پدید آمده است. با این همه به خوبی روشن است که در ارتباط نوروز نباید در پی چیزی بغرنج و پیچیده باشیم. آیین نوروز، مانند پدید آمدن یک جوانه یا شکوفه، آرام و بی‌صدا و در نهایت سادگی، به خودی خود در جامعه‌ای ساده و روستایی پدید آمده است و از این روی نمی‌تواند، آغازی بغرنج داشته باشد.

چوپانان با چارپایان خود و کشاورزان با زمین‌های دیمی و آبی و درختان خود، هر قدر هم که ساده و ناآگاه باشند، به سبب پیوند تنگاتنگ آهنک شب و روز و گردش ماه و سال و چرخش سرما و گرما با کارشان، نمی‌توانند با آهنک پیوسته دگرگونی‌های طبیعت پیرامون خود بیگانه باشند. آن‌ها دریافته بودند که گوسفند در زمان معینی می‌زاید و زمین در زمان معینی می‌رویاند و بار می‌آورد. برف و باران زمان معینی دارد و شکوفه زمانی همیشگی. زندگی چوپانان و کشاورزان در پیوند است با آهنک و هنجار شب و روز، سرما و گرما، آیش زمین و زدن شکوفه، چرخش زمین و ستارگان و بالاخره گردش روزگار. بنا بر این یکی از میزان‌هایی که آشنایی با آن به خودی خود پدید می‌آید، آشنایی با زمان آیش است و زایش و آشنایی با این واقعیت که طبیعت پیوسته و در فاصله‌های معینی دگرگون می‌شود و مانند آدمی کار خود را از نو آغاز می‌کند. آشنایی دیرین آدمی با شیوه کار طبیعت، سبب می‌شود که از شکوفه‌ای تا شکوفه دیگر و از این زایش تا زایش بعدی را، واحدی از عمر خود به شمار آورد. مثلاً بدانند که گاوش ۵ شکوفه زاییده است، یا دخترش ۵ بهار است که زنده است. او دریافته است که هر آغازی در طبیعت، از دم آغاز رو به پایان دارد، برای آغازی دیگر. و انسان وابسته به طبیعت، با نزدیک شدن ته کشیدن کندویش، بار دیگر به یاد کشت و کار بیفتد و شکوفه و کندوی زنبور. آدمی تجربه می‌کند که نباید در انتظار رویش دوباره دندان‌های که ریخته است باشد، اما می‌تواند چشم به راه شکوفه‌ای که افتاده است باشد. چنین می‌شود که سرانجام روزی، به سبب ویژگی‌های نهفته در خود، تبلوری ویژه

می‌یابد و آغاز سالی نو می‌شود.

بنابراین، نوروز در آن گذشته‌های دور، سالگرد طبیعی چوپانان و کشاورزان بوده است، که رفته رفته، برای فراهم آوردن مرزی درخور، با آیین و سپس با آیین‌هایی همراه شده‌است. و بنابراین، نوروز نخست آیینی بوده است چوپانی و روستایی. بعدها بوده‌است که توانمندان و فرمانروایان در نوروز و گردش سال حکمتی یافته‌اند و به آن آرایشی ویژه بخشیده‌اند. به ویژه این‌که دریافت بهره‌توانمندی و مالیات هم در پیوندی تنگاتنگ با نگاهداشت حساب تکرار سال بود.

همه ساخت و آرایش آیین ویژه نوروز نیز نشان از چوپانی و روستایی بودن آن دارد. ماهی نماینده جانوران است و سبزی نماینده برآیند تلاش کشاورزان. ماهی کوچک‌ترین جانوری آزاری است که آسان و باندک تیمار در دسترس است و در آب که شرط اصلی ادامه کار چوپانان و کشاورزان است، می‌زید و با توجه به اکراه ایرانیان باستان از آزار جانوران و دربندکشیدن آن‌ها، قفس آبی‌اش قفس اسارت نیست و هوای زندانش آب حیات است. و سبزی از دیرباز، شاید از پیش از پیدایش نوروز، برای روستاییان نبض سال نو را گرفته است. روستاییان کشاورز با رویانیدن چند گونه تخم در پیاله‌های گوناگون، هم نزدیک شدن زمان رویش را می‌آزمودند و هم از نوع رویش درمی‌یافتند که باید در آن سال کدام دانه را بیشتر بکارند. رفتاری که امروز به صورت سنت بر جای است. پس، جدا از رقم «۷» که رقم مقدسی است، هفت سینی (یا هفت پیاله)

نوروز یادگار کاشت آزمایشی بذرهای گوناگون است.^۱ گزارش بیرونی سند خوبی است:

«... و هر کس از راه تبرک به این روز در طشتی جو کاشت. سپس این رسم ایرانیان پایدار

ماند، روز نوروز در خانه ۷ صنف از غلات در استوانه بکارند و از رویدن این غلات به

خوبی و بدی زراعت و حاصل سالیانه حدس بزنند»^۲.

جاحظ^۳ نیز گزارشی همانند دارد:

در گذشته ۲۵ روز پیش از نوروز، در دربار شاه دوازده استوانه از خشت می‌ساختند و در

هر کدام دانه‌ای جداگانه می‌کاشتند، تا پس از درو و برداشت، ببینند که کدام دانه برای سالی

۱- چنان که گفته شد، برخی کوشیده‌اند رقم «۷» را از آن فرهنگ سامی بپندارند، اما اشاره به این‌که داریوش و یارانش ۷ تن بودند که بر بردیا شوریدند، شاید سودمند باشد.

۲- آثارالباقیه، ترجمه فارسی، ۲۸۳. ۳- الماحسن الاضداد، ۳۶۲.

که در راه است، بهتر و شایسته تر است.

با پایان گرفتن آیین‌های نوروزی، هفت صنف از سبزه را در ۷ طشت یا سینی (=چینی) و نیز ماهی را به کرانه و خود رود می‌سپارند و به آن‌ها شانس ادامه زندگی می‌بخشند. پس از چوپانان و روستاییان، به مرور پیشه‌وران و ارتشتاران و شاهان نیز به جرگه می‌پیوندند و رفته رفته بر آیین‌های نوروزی افزوده می‌شود. به گمان، شاهان هخامنشی نوروز را در تخت جمشید، با شکوه زیادی برگزار می‌کرده‌اند. شاید نگاره‌های هیأت‌های نمایندگی ساتراپی‌های گوناگون و پیشکش‌های آن‌ها مربوط به نوروز باشد. پیش از خوانده شدن لوح‌های گلی خزانه تخت جمشید، گمان می‌رفت که این نگاره‌ها حتماً مربوط به نوروزاند و تخت جمشید برای همین منظور ساخته شده است، اما امروز می‌دانیم که تخت جمشید مقرّ، دربار و سازمان دیوانی بوده و شاهان تنها زمستان را در شوش و تابستان را در همدان می‌گذرانده‌اند. این‌که بر نظریه برگزاری نوروز در تخت جمشید قانع نیستیم، به این سبب است که احتمال دارد شاهان هخامنشی نوروز را به خاطر سردی هوا در شوش می‌گذرانده‌اند.

ایرانیان پیش از اسلام و زرتشتیان، خرداد روز (ششم فروردین) را نوروز خردادی و نوروز بزرگ می‌نامیدند. با این‌که هنوز هزاره یا سده تولد زرتشت را نمی‌دانیم، این روز، به باور زرتشتیان و به نوشته متن‌های پهلوی، زادروز زرتشت است. بُندهش^۱ می‌نویسد:

«پیدا است که اگر آن روز تن را جامه نیکو دهند و بوی خوش بویند و مُروای (تفال) نیک کنند و بر نشیمن از جای ریمن و از مردم بد دور بوند و آب‌ها را بخش کنند و ستایش گاه‌های روز را که آیرنام^۲ و آسنیه‌نام^۳ اند، انجام دهند، آن سال نیکویی بدیشان بیش رسد و بدی را از ایشان بیش دور سازد».

خردادروز که واپسین روز جشن بزرگ نوروز است، نوروز خاصه نیز نامیده می‌شود. زرتشتیان جشن میلاد پیامبر خود در این روز برگزار می‌کنند. در متن پهلوی «ماه فروردین، روز خرداد»^۴، اورمزد، در پاسخ زرتشت، که چرا مردمان خردادروز فروردین را از دیگر روزها گرامی تر می‌دارند، می‌گوید، زیرا به خردادروز به فروردین

۱- ص ۱۱۶؛ نیز نک: اساطیر ایران، ص ۵۶.

۲- گروه ۳۰ ایزدی که روزهای ماه به نام آن‌ها است.

۳- گروه ایزدان فرمانروای ۵ بخش روز. ۴- ایران کوده، شماره ۱۶.

به جهانیان جان دادم^۱ و در این روز ایران و انیران پدید آمدند. کیومرث و هوشنگ اندر جهان به پیدایی آمدند و در همین روز کیومرث، آرزور^۲ را بکشت و هوشنگ اهرمن دروغ را برای مدت ۳۰ سال اسب سواری خود کرد^۳. روز ششم فروردین بود که مهر و مهربانی از زمین فراز رستند^۴ و جم به جهان جوانی بی‌پایان بخشید و برای مردگان استودان‌ها ساخت^۵. در این روز فریدون جهان را تقسیم کرد. روم را به سلم^۶ داد و

۱- برداشت ایرانیان از آفرینش انسان در دیگر دین‌های پس از زرتشت نیز دیده می‌شود. بیرونی (آثارالباقیه...، ترجمه فارسی، ۲۸۲) می‌نویسد: «این روز ششم ماه، روز نوروز بزرگ است، که نزد ایرانیان روز بزرگی است و گویند که خداوند در این روز از آفرینش جهان آسوده شد... در این روز زرتشت توفیق یافت که با خداوند مناجات کند» (قابل قیاس با تورات، سفر پیدایش، باب اول).

۲- در میثوی خرد (فصل ۲۷، بند ۱۶) آرزور (ارزورا) نام دیوی است که به دست کیومرث کشته شد. در دادستان دینیک (فصل ۲۷، بند ۱۵) این کوه در شمال قرار دارد که به گمان باید آن را در دماوند و کوه‌های شمالی فیروز کوه جست. در بندهش (ص ۷۱ تا ۷۲) آرزور چکادی است بر دروازه دوزخ، که باشگاه و کنام دیوان است. پیدا نیست که نام کوه از دیو است، یا نام دیو از کوه. این را نیز گویند (زادسپرم، فصل ۵۰)، که در روز رستاخیز دادار پوست آرزور را با همه گونه فلز پر کند (نیز نک: کریستن‌سن، نخستین انسان، ۶۸ تا ۷۰). گزارش بیرونی (آثارالباقیه، ترجمه فارسی، ۱۴۲، ۱۴۱ تا ۱۴۲) از کشته شدن آرزور به دست کیومرث یکی از سندهای خوب اسطوره شناسی ایران است:

«اهرم را پسری بود به نام خزوره [آرزور] و این پسر به فکر کشتن کیومرث شد و کیومرث او را بکشت». نخست اهریمن «کیومرث را به زمین زد... و بر روی او افتاد. سپس از کیومرث پرسید، من می‌خواهم تو را بخورم، از کجای تو آغاز کنم؟ کیومرث گفت، از پای من شروع کن، تا آن که مدتی کم به حسن و خوبی جهان نظر نمایم. چه، می‌دانست که اهرمن گفتار او را به طور واژگون به کار خواهد بست. و این بود که اهرمن شروع کرد و کیومرث را از سر مشغول خوردن شد، تا آن که به جایگاه تخمدان و ظروف منی در پشت او رسید، که دو قطره منی از پشت کیومرث به زمین ریخت و ریاس از آن روید و میشی میشانه، که به منزله آدم و حوا هستند، از میان این دو بوته ریاس متولد شدند». به گمان بیرونی به جای آکوان دیو (آکمن)، اهرمن آورده است.

۳- در گزارش بیرونی (همان‌جا)، سرانجام کیومرث بر اهریمن چیره شد و ۳۰ سال سوار بر او گرد جهان گشت.

۴- به گمان اشاره به مشی و مشیانه است (نک: پانویس صفحه پیش).

۵- «در این روز بود که جمشید به اشخاصی که حاضر بودند امر نمود و به آنان که غایب بودند

→ نوشت، که گورستان‌های کهنه را خراب بکنند و گورستان‌های تازه‌ای سازند و این کار در ایرانیان باقی ماند» (بیرونی، همان‌جا، ۲۸۳). در این‌جا باید منظور از «نو»، «گونه‌ای دیگر» باشد. البته نه حتماً در تصور بیرونی. ظاهراً در زمان بیرونی که دانشمندی فرهیخته بوده است، هنوز وجود خط بسیار قدیم انگاشته می‌شده، که او بدون تردید به نامه نوشتن جمشید اشاره می‌کند.

۶- درخشانی (همان‌جا) در پژوهشی ژرف به باوری شایسته رسیده است. بجاست، در این‌جا که از سلم یاد می‌شود، این باور نیز، با حذف منبع‌های فراوان آن، آورده شود:

«تقسیم آریاییان و سپس مهاجرت آنان به سوی خاور و باختر در تاریخ سستی ایران جای پا دارد که نمایاننده ستون فقرات قوم‌های ایرانی است. روایت‌های ایرانی چنین می‌گویند که ژئیتون (فریدون)، نیای آریاییان، سرزمین خود را میان سه پسر خود بخش کرد. سرزمین‌های باختری را به سرم (فارسی و عربی سلم)، خاور را به تور و ایران و هند را به پسر جوان‌ترش ایرج سپرد.

سرزمین سرم یا سلم در اوستا سئیریمه نامیده می‌شود که به معنی کشورهای باختریست و در برابر آن از سرزمین‌های آریایی و تورانی نام برده شده است. پس توران، ایران و سلم [آن] نام سرزمین‌های خاور تا باختر بود، که مردمانشان در آغاز از یک تیره بودند. از این سه نام، نام‌های توران و ایران هنوز زنده است. بر پایه منبع‌های ایرانی کشورهای سلم (سلمان) زیستگاه مردم آروماتیک (رومیان) بود. نامیدن کشور سلم در همان منبع‌ها به شکل آروم مؤید همین امر است و به گمان از دید ایرانیان، سلم از دوران ساسانی به نیای رومیان (روم شرقی در آسیای صغیر) تبدیل شده است. روایت دیگری که سرچشمه دجله را در کشور سلم می‌داند، نیز مؤید همین امر است. افزون بر آن سمرت‌ها که زیستگاهشان میان دریاچه آرال و رود ولگا بود و نیز اسلاوها و بلغارهای ساکن کرانه دانوب نیز وابسته به سلم‌اند. در برابر سلم در باختر، در سوی دیگر، یعنی در محال خاوری ایران، تور بر سرزمین توران فرمان می‌راند، که همان فرمانروایی سکا‌های خاوری تا تخارستان است که مرز آن سیر دریا بود. بر پایه این روایت‌ها، مرزهای ایران در باختر به دجله و در شمال خاوری به سیردریا می‌رسید. بر این پایه و نیز با توجه به بررسی پیش رو، آریاییان باختری و شمال خاوری در آن سوی اینان می‌زیستند.

روایت مربوط به سه پاره شدن آریاییان در دوران کهن که بر پایه گاه‌نگاری بازسازی شده تاریخ سستی ایران حدود نیمه هزاره سوم پیش از میلاد روی داده است، دارای ارزش تاریخی آشکار است. نخست بسیار آموزنده است که سکا‌های باختری نیز در باره سه پاره شدن سرزمین آغازینشان روایتی همانند داشتند. هروقت از این قوم که در کنار رود دانوب می‌زیسته است، گزارش می‌دهد و می‌گوید که آنان ۱۰۰۰ سال پیش از آن دوران از سکا‌های خاوری جدا شده و هم‌اکنون دیگر زبان یکدیگر را نمی‌فهمند. به گمان، همین سکا‌های باختری بودند که در آغاز هزاره دوم پیش از میلاد بر سوسوتریس (سلسله دوازدهم مصر) تاختند که از آن در گزارش‌های مورخین اروپایی به تفصیل سخن رفته است. اشاره به این قوم در نفرین‌نامه‌های مصریان، در پیوند با همان دوران است که حلقه‌ای

ترکستان و تور و ایرانشهر را به ایرج^۱. روز ششم فروردین سمبل‌های نامردمی کشته می‌شوند. از آن میان اژدهاک به دست سام نریمان^۲ و افراسیاب تورانی به دست کی خسرو سیاوشان^۳ و در این روز کی خسرو با شکوه تمام به گرزمان (بهشت) شد^۴. و در این روز منوچهر و آرش شیواتیر بخشی از ایران زمین را که به دست افراسیاب افتاده بود، از او بازستند و بر پایه دلاوری افسانه‌ای آرش یکی از زیباترین افسانه‌های حماسی ایران پرداخته شد. دیگر از تقدس این روز این که در خردادروز فروردین زرتشت معراج کرد و به همپرسگی اورمزد رسید. و بالاخره در این روز زرتشت فرمان پیامبری یافت و در این روز پشתיبان بزرگ او، گشتاسپ، دعوت او را پذیرفت.

به نوشته بیرونی^۵ چو جم درگذشت، پادشاهان همه روزهای این ماه را در ۶ بخش جشن گرفتند^۶. پنج روز نخست ویژه پادشاهان بود، پنجه دوم از آن بزرگان (دهقانان و ارتشتاران)، سوم از آن کارکنان ویژه شاهان، چهارم برای ندیمان و درباریان، پنجم برای توده مردم و پنجه ششم از آن بزرگان. این تقسیم‌بندی کم و بیش مانند تقسیم

→ بهنجیر شاهدهای حضور سکاییان در خاور باستان می‌افزاید. تورات نیز به شاه‌نشین سالم که شاید همان اورشلیم باشد، اشاره دارد که به گمان به دست قوم سلم که آموریان نیز از آنان بودند بنیان گذاشته شده است. این پنداشت با گزارش تورات مبنی بر این که پدر اورشلیم را یک آموری (آموریت) می‌داند، هم‌آهنگی دارد. نام کوه سلمی نیز به روشنی از نام همین قوم سلم گرفته شده است.»

همان‌گونه که در بالا یادآور شدیم، ترجمه فارسی کتاب گران‌بهای درخشانی به زودی منتشر خواهد شد. جا دارد که مورخان ایرانی به لذت بردن از آن بسنده نکنند و به جای تمجید، اگر نکته‌ای را ضعیف می‌بینند گوشزد کنند و در صورت تأیید، با نوشته‌های خود بر قوت آن بیفزایند.

۱- نک: مستوفی، ۸۳ تا ۸۴.

۲- مستوفی (ص ۸۴) با تفاوتی اندک می‌نویسد: «در عهد او (فریدون) گوش فیل دندان، برادر ضحاک بر ولایت بربر مستولی شد و دعوی خدایی کرد. فریدون، سام بن نریمان را به جنگ او فرستاد و میانشان محاربات عظیم برفت، اما ظفر سام را بود و گوش به مطاوعت درآمد.»

۳- مستوفی، ۹۰: «کیخسرو در طلب او (افراسیاب) از دریا بگذشت و او را گرد جهان می‌گردانید، تا در آذربایجان دریای چیچست بر دست هوم زاهد اسیر شد. کیخسرو او را و برادرش گرسیوز را به منزل فنا رسانید.»

۴- همان‌جا، ۲۸۴.

۵- پیش از اسلام، ماه را به ۶ پنجه بخش می‌کردند.

بندی پیش از اسلام است. در این جا چهار طبقه اجتماعی^۱، با احتساب شاه، پنج طبقه شده است.^۲ بیرونی در دنباله گزارش خود به آیین‌های پنجه شاهان می‌پردازد.^۳ پیش‌بینی شده است که بسیاری از خوشایندها نیز در خردادروز ماه فروردین روی خواهند داد.^۴ برای نمونه، در این روز ۱۸ چیز در ۱۸ سال به خسرو هرمان خواهد رسید.^۵

پیوند جشن آبسالان با نوروز بیشتر است یا با تیرگان؟

آبسالان جشن از یادرفته‌ای است که به گمان پیوند تنگاتنگی با جشن‌های فروردین ماه و نوروز دارد. شاید پرداختن به این جشن برای آشنایی بیشتر با ریشه‌های نوروز سودمند باشد. با این همه این جشن را می‌توان با جشن تیرگان و آب‌پاشان نیز بررسی کرد. آبسالان با نام‌های گوناگون بهار جشن، جشن کوسه برنشین (رکوب‌الکوسج، خروج‌الکوسج)، جشن آب‌پاشان و جشن روباه (یوم‌الثعلب)، یکی از جشن‌های ایران باستان برای طلب باران است که به قول بیرونی^۶ پادشاهان کیانی آن را بهار جشن می‌نامیدند. این جشن با اندکی دگرگونی آیینی در بیشتر منطقه‌های خشک همانند دارد. مانند استسقا در فرهنگ سامی^۷. متأسفانه به سبب نبود کبیسه‌گیری درست و به هنگام، بیشتر جشن‌ها و آیین‌های ایران باستان، به ویژه جشن‌های در پیوند با آب و آتش از نظر زمان

۱- نک: بالاتر.

۲- به گمان مراد از توده مردم، پیشه‌وران است و مراد از بزرگان ارتشتاران. فقط جای روحانیان را کارکنان شاه و ندیمان و درباریان گرفته است.

۳- ص ۴۸۵: آیین ساسانیان چنین بود که شاه روز نخست را بار عام می‌داد، روز دوم دهقانان بلندپایه را همراه خانواده‌هایشان به حضور می‌پذیرفت، روز سوم برای بزرگان سپاهی (ارتشتاران) و روحانی (آثرونان) جلوس می‌کرد، روز چهارم درباریان و خاصان، روز پنجم خانواده و ندیمان خود را می‌دید و سرانجام در روز ششم آسوده‌بال برای خود نوروز می‌گرفت و جز اهل انس و سزاواران خلوت کسی را نمی‌پذیرفت. آنگاه هدیه‌هایی را که در روزهای گذشته برایش آورده بودند، می‌خواست و آنچه را که خود می‌پسندید به خزانه می‌فرستاد و مانده را میان مهمانان تقسیم می‌کرد. ۴- نک: ماه فروردین، روز خرداد، ۹ به بعد.

۵- خسرو پسر پرویز (خسرو پرویز، ۵۹۵ تا ۶۲۸ میلادی). بنابراین چنین باید باشد که متن «ماه فروردین، روز خرداد» در زمان خسرو پرویز نوشته شده است. اما چرا ۱۸ چیز، روشن نیست!

۶- آثارالباقیه، ۳۴۲ تا ۳۴۳.

۷- نک: سوره بقره، ۶۰/۲؛ سوره اعراف، ۱۶۰/۷.

و شیوه برگزاری درهم آمیخته‌اند. بیرونی^۱ در گزارش جشن‌های آذرماه، به برنشستن کوسه می‌پردازد و یاد آوری می‌کند که آذرماه به روزگار خسروان، اول بهار بوده است. از همین روی همه جشن‌هایی که در کنار آبسالان نام برده می‌شوند، گاهی به تنهایی نیز در گوشه و کنار ایران برگزار می‌شوند و بسا واژه آبسالان از یاد رفته است.

هنوز دانشمندان درباره معنی درست این واژه مرکب هم سخن نیستند. تفضلی^۲ این واژه را، که پازند آن به صورت «آوساران» آمده است، «بهاران یا هنگام بهار [؟]» ترجمه می‌کند. ظاهراً این نام در متن‌های پهلوی تنها یک بار، در مینوی خرد^۳ به صورت آبسالان (آپسالان) آمده است:

«...نیکی گیتی همچون ابری است که در روز بهاری [؟] (آسال) آید که به هیچ کوه باز نباید».

پیدا است که تفضلی، مترجم مینوی خرد، درباره آبسالان بیشتر از هرکسی پژوهش کرده است.^۴ او در تلاش خود برای دست یافتن به معنی درست، در متن ترجمه مینوی خرد، این واژه را «روز بهاری» و در حاشیه متن «بهاران» و در واژه‌نامه مینوی خرد «بهاران، هنگام بهار» معنی کرده است.^۵

وشت همین واژه را در ترجمه انگلیسی مینوی خرد، «روز بارانی» ترجمه کرده است.^۶ نیبرگ^۷، یک بار این نام را آپی ساران (روز توفانی [از شدت باران]) و بار دیگر^۸ آن را «آپ ساران» به معنی «بارانی» خوانده است.^۹ مک کنزی^{۱۰} این واژه را «آفسالان» ضبط کرده و آن را «آبسالان، بهاری» ترجمه کرده است.

شعری از ناصر خسرو فاش می‌کند که این جشن بیشتر در پیوند با نبود آب است، تا با بهار سبز و خرم:

همی تابد ز چرخ سبز عیوق چو آتش بر صحیفه آبسالی^{۱۱}

۱- التفهیم، ۲۵۶.

۲- واژه‌نامه مینوی خرد، ۱۵، انتشارات توس.

۳- فصل ۱، بند ۹۹.

۴- نک: تفضلی، آبسالان، ۴۲-۴۵.

۵- همان جاها.

۶- فصل ۲، بند ۹۹.

7- A Manual of Pahlavi, I/19.

8- Nyberg, A Manual of Pahlavi, I/146; II/28.

۹- قس: تفضلی، آبسالان، انجمن فرهنگ ایران باستان، سال ۴، شماره ۱، تهران، ۱۳۴۵.

۴۳، که هیچ‌کدام از این برداشت‌ها را مناسب نمی‌داند.

10- Mackenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, 33.

۱۱- نک: دهخدا: آبسالان.

در یکی از قصیده‌های ابونواس^۱ که اواسط سده ۲ هجری سروده شده است، در

بیت بحق المهرجان و فرخروز ابدال الکبیس

یک جشن باشد، تا حدودی مارا به حل معما نزدیک می‌کند. در این جا به سه جشن باستانی ایران، یعنی مهرگان، نوروز و ابدال الکبیس سوگند یاد شده است. مینوی^۲ که خود این قصیده را حدود ۱۳۰۹ شمسی از روی نسخه شفیق^۳ بازنویسی کرده است برخلاف دیگر «فارسیات» ابونواس درباره این واژه اظهار نظر نمی‌کند. از این که جشن ابدال در کنار دو جشن بزرگ ایرانی یاد شده است، پیداست که این جشن از نظر اعتبار هم‌سنگ دو جشن دیگر بوده است؛ به ویژه این که صفت «فرخروز» به ابدال درخشندگی ویژه‌ای بخشیده است. در عربی: «کبس»، سریانی: «کبش»، عبری: «کابس»، آرامی: «کبش»، اکدی: «کباسو» به معنی یورش ناگهانی و فشار آوردن آمده است^۴ و باید که واژه کابوس با این واژه هم‌ریشه باشد.

به این ترتیب، به ظن قوی ابدال چیزی جز آبسار (آبشار) و آبریز^۵ نمی‌تواند باشد، که در شعر ابونواس با صفت «کبیس» تأکید شده است^۶. یعنی باران پر هجوم و پرشتاب^۷. بارانی که معمول فصل بهار است و در ناپایداری همانند نیکی گیتی است^۸. ظاهراً «پسالا» در ختنی^۹ و «پسرلی» در پشتو^{۱۰} که به معنی بهار آمده است، به خاطر رگباری بودن بیشتر باران‌های بهاری است. به عبارت دیگر این امکان وجود دارد نام بهار در پشتو و ختنی از رگبار گرفته شده باشد.

در ریگ ودا^{۱۱} آپسال به صورت آپسارا آمده است^{۱۲} که بر سر راه گیسوبلند

۱- مینوی، «یکی از فارسیات ابونواس»، مجله دانشکده ادبیات تهران، سال ۱، شماره ۳،

تهران، ۱۳۳۳، ۶۷.

۲- همان جا، ۶۴.

۳- مشکور، فرهنگ تطبیقی، ۷۴۴/۲.

۴- نک: سنایی: دوستی ز آبریز چرخ ببر زانکه آن گه تهی بود گه پُر

۵- نک: ابن منظور، لسان العرب، ۱۹۰-۱۹۱؛ روحی البعلبکی، المورد، ۸۸۶، ۱۰۹۵.

۶- قابل مقایسه با وابل در عربی.

۷- نک: مینوی خرد، همان جا.

۸- برهان ۷/۱، حاشیه معین.

۹- ایازی، پشتو لغتونه، کابل، ۱۳۱۰، ۱۴۱.

۱۰- کتاب ۱۰، فصل ۱۳۶، بند ۶.

۱۱- شاید به معنی ابر یا رگبار.

(خورشید) قرار دارد. گمان هنینگ^۱ دربارهٔ یکی بودن این واژه با «اوپه‌سرد» (آغازگر سال) در فارسی باستان و نیز این‌که برهان آبسالان را به معنی باغ آورده است، قابل دفاع نیست؛ مگر اینکه منبع تازه به دست آید. اگر در «آبسال الوهار» ابونواس^۲ واژه «الوهار» به سبب تأکید و یا ضرورت شعری نیامده بوده باشد، آبسال را می‌توان تنها، بدون قید زمان، رگبار ترجمه کرد و از معنی «بارانی»، «روز بهاری»، «بهاران» و «روز توفانی»^۳ صرف نظر کرد. از این روی حذف «روز» ضروری است که در متن پهلوی مینوی خرد^۴، قید «روز» در «آبسالان روز» در دست است. با تکیه بر «بسان بلبل اندر آبسالان» فخرالدین اسعد گرگانی^۵ نیز نمی‌توان آبسالان را به طور مطلق بهاران پنداشت. بیرونی^۶ نیز آورده اِسال را با صفت «وهاری» است. جالب است که سومین ماه سیستانی و تقویم نوروزی شهریاری، به نامیده جای خرداد^۷، «اوسال» می‌شده است. با واژه «کیس» ابونواس می‌توان به سال کیسه نیز اندیشید، اما با توجه به این‌که در آن روزگار هر ۱۲۰ سال یک بار سال کیسه بوده است، بعید است که یکی از جشن‌های بزرگ ایران باستان با این فاصله برگزار شده باشد. حتی شرح حمزه اصفهانی^۸ بر فارسیات این قصیده، که در آن حمزه با ده کلمه از «الابسال فی ابتداء الربیع» فقط با این اشاره که این کیس، کیس السنین است، می‌گذرد، قانع‌کننده به نظر نمی‌آید.^۹

بیرونی^{۱۰} جشن اِسال وهاری را، به صورت اسال وهاروگان، همان جشن کوسه برنشته^{۱۱} می‌خواند. ظاهراً کوسه گِلین^{۱۲} به صورت کوزه گِلین در ایران باستان نام راستین کوسه برنشته و کوسه برنشین بیرونی^{۱۳} بوده است که به مرور تصحیف شده

- ۱- نک: مینوی، همان‌جا، ۷۵. ۲- نک: مینوی، همان‌جا، ۷۴.
 ۳- نک: بالاتر.
 ۴- فصل ۱، بند ۹۹.
 ۵- ویس و رامین، ۶۰.
 ۶- آثارالباقیه، همان‌جا.
 ۷- ایزد نگهبان آب‌ها.
 ۸- نک: مینوی، همان‌جا، ۶۹.
 ۹- نک: بهروز، تقویم نوروزی شهریاری، شماره ۱۸ ایران کوده ۲۴؛ تقی زاده، گاهشماری در ایران قدیم، ۱۹۶.
 ۱۰- آثارالباقیه، همان‌جا.
 ۱۱- رکوب‌الکوسج نویسندگان عرب یا عربی‌نویس.
 ۱۲- نک: دبیرسیاقی، رکوب‌الکوسج یا کوسه برنشته، جلوه، سال ۱، شماره ۷ و ۸، تهران، بهمن ۱۳۲۴، ۳۴۷.
 ۱۳- التفهیم، ۲۵۶.

است؛ شاید به سبب شباهت کوزه با کوسه، هم از نظر شکل کلمه و هم به خاطر همانندی آن دو با یکدیگر. جشن آب‌پاشان هر نام دیگری هم که داشته باشد، به سبب چرخش ماه‌ها، بسیار جابه‌جا شده است و بعید هم نیست که در گردش‌ها و چرخش‌های مکرر از نظر نام و برگزاری آیین‌هایش دگرگون شده باشد.^۱ بیرونی^۲ در بارهٔ وجه تسمیهٔ جشن اِسال به روز روباه (یوم‌الثعلب)، گزارش غریبی می‌دهد که از نظر مطالعه در تاریخ اسطوره‌ها و برداشت‌های ایرانیان باستان دارای اهمیت است: در اِسال روز که به روزگار کیانیان روباهان بالرداری می‌آمده‌اند [ویا وجود داشته‌اند] خوشبختی روزگار کیانیان ناشی از این روباهان بوده است. چون پس از کیانیان این روباهان نیز از میان رفتند، هنوز در زمان ابوریحان نگاه کردن به روباه فرخنده بوده است. بیرونی^۳ با تاکید بر این که به قول راوی خود (ابوالقاسم علی بن احمد طاهری) اطمینان دارد، می‌نویسد که ابوالقاسم به چشم خود دیده است که در سال ۳۷۹ هجری فرماندار اسپبجانب اسبی شاخدار و روباهی بالدار به نوح بن منصور سامانی هدیه کرده است. با توجه به گزارش بعدی بیرونی^۴، وجود روباه، کره خر، و پوپک و جوجه در این روایت قابل مقایسه است با چهار جانور افسانه‌ای خر، سگ، خروس و گربه در یکی از افسانه‌های مردم شمال آلمان به نام «نوازندگان شهر برمن».^۵ بیرونی^۵ می‌نویسد، در این روز جمشید مروارید را برای نخستین بار از دریا بیرون آورد و چون این روز به دخول آفتاب به برج حمل نزدیک بود، مردم آن را عید می‌گرفتند و شادمانی می‌کردند و چون فصل سخت سرما سپری شده بود به صحرا می‌رفتند و به پادشاه پیش از غذا یک روباه و پس از غذا یک پوپک، یک جوجه و یک کره خر... هدیه می‌آوردند. همچنین در همین روز خداوند نیکی و بدی را قضای خویش گردانید. سپس بیرونی از قول ایرانشهری می‌نویسد، که او از علمای ارمنی شنیده است که در روز روباه، بر فراز کوهی قوچ سفیدی دیده می‌شود که در همهٔ سال دیده نمی‌شود و اگر این قوچ فریاد بکشد سال پر نعمتی در پیش است، وگرنه

۱- نک: دبیرسیاقی، رکوب‌الکوسج یا کوسهٔ برنشسته، جلوه، سال ۱، شمارهٔ ۷ و ۸، تهران،

۲- آثار الباقیه، ۲۴۲-۲۴۳.

بهمن ۱۳۲۴، ۳۴۸-۳۵۳.

۳- همان جا.

۴- همان جا.

۵- همان جا.

خشک‌سالی خواهد بود. ایرانیان صبح یوم الثعلب با نگاه به ابر، از صفا، کدورت، لطافت و کثافت آن، خوش‌سالی و یا خشک‌سالی سال را درمی‌یافتند. در پیوند با این جشن، معلی‌بن‌خنس روایت جالبی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که از نظر اعتبار و آوازه جشن نوروز و آیین آب‌پاشی پرارزش است. امام برای راوی در شرف نوروز تعریف می‌کند که چون در یکی از روزگاران گذشته، پس از طاعون حوالی واسط جمعی جان سالم به در نمی‌برند، سال بعد به فرمان الهی همه می‌میرند و جانورانشان نیز از آتش قهر پروردگار می‌سوزند. چون دفن آنان دشوار می‌شود برگردشان دیواری می‌کشند. روزی یکی از پیامبران را (شاید حزقیل) گذر بر آن جا می‌افتد و از پروردگار سلامت درگذشتگان را خواستار می‌شود. خطاب می‌آید که روز نوروز بر استخوان کشتگان آب پاشد. آن نبی چنین می‌کند. امام اضافه می‌کند، چون نبی آب می‌پاشد مردگان همه زنده می‌شوند و از این جهت آن روز را نوروز می‌خوانند و سنت آب‌پاشیدن معمول می‌شود.

اردیبهشتگان

چون در تقویم ایران پیش از اسلام هفته وجود نداشت و هریک از روزهای ماه نام ویژه خود را داشت، هرگاه نام روزی، با نام ماهی یکی می‌شده، ایرانیان آن روز را جشن می‌گرفتند. این جشن‌ها هنوز هم در میان زرتشتیان معمول است. روز سوم اردیبهشت، به سبب هم‌خوانی نام ماه با نام روز، روز جشن اردیبهشتگان است. بیرونی^۱ و گردیزی^۲ تنها نویسندگان ایرانی هستند که درباره این جشن گزارش بسیار ناچیزی دارند. نظر به اهمیت و نقش امشاسپند اردیبهشت در آیین زرتشت و با توجه به بار معنایی اردیبهشت، جا دارد روز سوم اردیبهشت روز جشن اخلاق نامیده شود. چون جشن اردیبهشتگان به معنای واقعی کلمه جشن اخلاق است.

ما در این جا آهنگ پرداختن به اخلاق در آیین زرتشت را نداریم. پندار نیک و کردار نیک و گفتار نیک به خودی خود، شیوه نگرش این آیین را روشن می‌کند.

۱- کلینی، الفروع من الکافی، ۸/ ۱۹۸-۱۹۹؛ مجلسی، بحار الانوار، ۵۶/ ۹۱-۹۳.

۲- آثار الباقیه (ترجمه فارسی)، ۲۸۶. ۳- زین‌الخبار، ۲۴۲.

زرتشت در سراسر گات‌ها به خدایان دروغ می‌تازد:

ای دیوان! شما همه از تبار منش زشتید و آن کس که دیرزمانی شما را می‌پرستد، از دروغ و خودستایی است.^۱ بدین سان، شما مردمان را آشفته‌اید که بدترین کارها را می‌ورزند و از دوستان شما شناخته می‌شوند.^۲ گنهکاران در نمی‌یابند که کامیابی، همان گونه که زندگی به ما آموخته... به کار و کوشش است.^۳ آموزگار بد با آموزش خویش، سخن را برمی‌گرداند و خرد زندگی را تباه می‌کند و به راستی از سرمایه‌گرانیهای راستی و منش نیک بی‌بهره می‌کند.^۴

چنین است که دستورها و اندرزهای اخلاقی می‌خواهند جای خدایان را بگیرند و به فرمانروایی خدایان بر روی زمین پایان داده شود. انجمن خدایان، آن گونه که بود از هم می‌پاشد و اهورمزدا، در جایگاه خدای یکتا، چهره‌ای زیبا و انتزاعی می‌یابد. خدایی که هیولا نیست که بتوان ابوالهولش نامید.

اینک تنها رهاننده انسان، اخلاق انسانی است. از زمان زرتشت تا کنون و در همه تجربه‌های بشری، جز این، راهی یافت نشده است. زرتشت در تبلیغ اخلاق خود، تا جایی که می‌تواند، ساده برخورد می‌کند و چون تکیه او بر ساختار درون انسان است، هرگز گرفتار ظاهر و سوسه‌انگیز نمی‌شود. قناعت زرتشت به پندار و کردار و گفتار نیک، از میدان مشخص و در عین حال گسترده نیکی ژرف او برمی‌جوشد و به آسان‌ترین شیوه ممکن برون می‌تراود:

چون آن راه بهتر، که باید برگزید پدیدار نیست، پس از این راه به سوی همه شما می‌آیم... تا این که ما با دین راستین به سر بریم.^۵

با هم که بیندیشیم، تصدیق خواهیم کرد که روز سوم اردیبهشت را باید که جشن اخلاق خواند. این نظر همان اندازه شعار است، که خود زندگی یک شعار است! چه شده است که از هزاره‌های گم‌شده این یک شعار گم نشده است.

خردادگان و مردادگان

واژه‌های خرداد و مرداد^۶ به تنهایی دارای پیام‌های فرهنگی ارزنده‌ای اند. خرداد از

۱- یسنا ۳۲، بند ۳.

۲- یسنا ۳۲، بند ۴.

۳- بند ۹.

۴- یسنا ۳۱، بند ۲.

۵- در این جا آگاهانه به جای «آمرداد»، واژه نادرست و مصطلح «مرداد» را به کار می‌بریم.

ترکیب صفت اوستایی هئورَوَه (هر)^۱ و پسوند اسم مصدر مؤنث «-تات»^۲، به معنی رسایی، توانایی و کمال (خدشه‌ناپذیری)، درست شده است. و مرداد، که اوستایی آن امرِ تات است از حرف نفی «ا»، ریشه مصدری «مَر-» (مردن) و پسوند «-تات» تشکیل یافته^۳ و بی‌مرگی، جاودانگی (دوام جاودان) معنی می‌دهد.

در این جا ما به سبب بار معنایی واژه‌های کمال و دوام، دو امشاسپند خرداد و مرداد را، امشاسپندان کمال و دوام می‌نامیم. در آیین زرتشت، خرداد و مرداد امشاسپندان کمال و دوام در جهان مینوی، و پرستاران آب و گیاه در جهان خاکی، همواره در کنار هم می‌آیند. با توجه به نقش ویژه کمال در آیین زرتشت و به رغم فقر ایران از دید آب و پوشش گیاهی، و نیاز همیشگی به توسل به نیروهای مینوی آسمانی، شگفت‌انگیز است که در گات‌ها و اوستای متأخر، به این دو امشاسپند کم توجهی شده است. در گات‌ها تنها یک بار به نام این دو اشاره می‌شود:

«ای مزدا!... دهش پایدار رسایی (کمال) و جاودانگی (دوام) را به سخنان ستم‌شگرانه من که از اشته مایه دارد، ارزانی کن»^۴.

جز این یک بار، چند بار دیگر به واژه‌های خرداد و مرداد برمی‌خوریم، که کم و بیش مفهوم رسایی و کمال و نامیرایی و دوام را می‌رسانند. با هم که بیندیشیم، نمی‌توانیم باور کنیم که پیامبر ایران باستان به این دو امشاسپند تا این اندازه بی‌توجه بوده باشد. در هر حال برای مبلّغ اشته، کمال معنوی که برآیند اشته

→ زیرا تا جایی که نوشته‌های کهن گواهی می‌دهند، بیشتر از هزار سال است (مانند آثار الباقیه ابوریحان بیرونی، از آغاز سده ۵ هجری) که ایرانیان به «امرداد»، «مرداد» می‌گویند. پافشاری در ادای درست این واژه و دیگر واژه‌های از دیرباز دگرگون شده، پای بسیاری از دیگر واژه‌ها را به میان می‌کشد که برای درست ادا شدنشان هیچ گونه پافشاری نمی‌شود. گذشته از این که این واژه در روند تکامل دگرگون شده است. مگر این که بخواهیم از نو به فارسی باستان یا به پهلوی سخن بگوییم!

۱- مانند هر روز و هر چیز. هندی باستان: *sárva* فارسی باستان: *haruva* پهلوی: هر ویسپ و فارسی: هر. نک: Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1790-1791.

۲- که به گمان هم‌ریشه است با پسوندهای آلمانی: *-ität* انگلیسی *-ity*، ایتالیایی و اسپانیولی: *-ita*.

3- Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 143, 1142.

۴- یسنا ۳۳، بند ۸.

است و جاودانگی، دو مفهوم با ارزش بوده‌اند. پس ناگزیر، یا باید چنین برداشت کنیم که سرودهای در پیوند با این دو از میان رفته‌اند، یا این که فکر کنیم، به رغم ارجمندی زیاد امشاسپندان در آیین زرتشت، نخست در دوره‌های پس از زرتشت است که امشاسپندان پیکر نهایی خود را یافته‌اند. البته در این صورت نیز امکان دارد که بخش‌ها و نشانه‌هایی از دست رفته باشند. از این نمونه‌ها فراوان است. مثلاً بهمن و سرنوشتِ یشتِ مربوط به او. پرسش دیگری نیز می‌توان داشت: تیر و آناهیتا که هر دو موکل آب‌اند، در مقایسه با مرداد که او نیز پرستار آب است، چه مرتبه‌ای دارند؟

خرداد و مرداد امشاسپندان و تیر و آناهیتا ایزد. پس چه شده‌است، در حالی که دست‌های امشاسپند خرداد، که در حقیقت نایب اهورمزدا است خالی است، آناهیتا به اندازه همه آب‌های روان بزرگ است و هزار دریاچه دارد و هزار رود و هر یک از این دریاچه‌ها و رودها به بلندی چهل روز راه سوارکار تیزتک است و هر یک از این رودها سراسر هفت کشور روی زمین را سیراب می‌کند.

در بُندهش^۱، خرداد، ششمین امشاسپندی است که هر مزد آفریده است. خرداد از آفرینش مادی آب را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری وی تیر و باد و فروردین داده شدند. مرداد از آفرینش مادی گیاه را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری وی رشن و اُشتاد و زامیاد داده شدند^۲. در دشمنی مینوی، تریز بر ضد خرداد، و زریز بر ضد مرداد می‌جنگند^۳.

۲- بُندهش، ۴۹.

۱- ص ۴۹.

۳- ص ۵۵؛ تریز (اوستایی: taurvi, tauru، پهلوی: tairev) به معنی نابودکننده، پژمراننده و پوساننده، نام دیو گرسنگی است و زریز یا زریچ (اوستایی: zairik) به معنی زرد متمایل به سبز، نام دیوی است که زهرساز است، که دیو تشنگی نیز خوانده می‌شود. تریز و زریز یا زریچ ۲ دیو از ۶ دیو مهم یاور اهریمن خوانده می‌شوند. در وندیداد، فرگرد ۱۰، بند ۱۰ و فرگرد ۱۹، بند ۴۳ به این دو دیو اشاره شده است. نام این دو، که مانند امشاسپندان خرداد و مرداد همیشه در کنار هم می‌آیند، در متن‌های پهلوی نویسنش گوناگون دارد. آن‌ها جانوران و گیاهان را زهرآلود و نابود می‌کنند و از این روی دیو گرسنگی و تشنگی خوانده می‌شوند. زهر را زریچ تولید می‌کند و تریز به این زهر همگان را تارومار می‌کند. کسی که با چکمه‌ای به پا راه می‌رود، مطلوب‌ترین گناهکار برای زریچ است. نک: بُندهش، ۱۲۰؛ دادستان دینیک، فصل ۳۷، بند

دو قطعه از متن‌های پهلوی زادسپرم و بُندهش^۱، نمایانندهٔ اوج دورهٔ این متن‌ها از خرداد و مرداد است:

«چون آن گیاه (نخستین) بخشکید، امرداد - که گیاه، نماد جهانی او است - او را برگرفت و خُرد و نرم بکرد و با آب باران تیشتری بیامیخت. پس از باران (بر) همهٔ زمین رستی‌ها پیدا آمدند. یک هزار سردهٔ (= نوع) مایه‌ور بودند و ده (متن: یک صد) هزار سرده، با سردهٔ اندر سردهٔ (از آن) آن گونه رستند، که از هر گونه و آیینی (= شکلی) بود. (امرداد) آن ده هزار سرده را به باز پس داشتن ده هزار (متن: یک یک هزار) بیماری آراست. پس (امرداد) آن ده هزار (متن: یک صد هزار) سرده گیاه تخم برگرفت. از همی (= اتفاق، اجتماع) تخمان، درخت همه تخمه را میان دریای فراخکرد بیافرید، که از او همه سرده گیاهان همه رویند و سیمرخ آشیان بر او دارد. هنگامی که فراز پرواز کند، آن گاه تخم خشک آن (درخت) به آب افتد و باران باز بر زمین باریده شود. به نزدیکی آن درخت، هوم سپید را بیافرید، که دشمن پیری، زنده‌گر مردگان و انوشه‌گر (= جاودان سازنده) زندگان است».

«امرداد بی‌مرگ^۲ سرور گیاهان بی‌شمار است. زیرا او را به گیتی، گیاه خویش است. گیاهان را رویاند و رمة گوسفندان را افزایش. زیرا همهٔ دام‌ها از او خورند و زیست کنند».

هرچه هست، بر خلاف دیگر امشاسپندان، نقش خرداد و مرداد در جهان مینوی و جهان مادی بسیار حساس و انگیزنده است. در این جا حساس‌ترین بن‌مایه‌های جهان و به عبارتی طبیعت مطرح است. آب و گیاه، و به کمک این دو، که ادامهٔ زیست را ممکن می‌سازند، حرکت نایستا به سوی کمال! آیا زرتشت می‌توانسته است، بی‌توجه به این روند ناشی از منطق طبیعت، دو تن از مهین‌یاوران اهورمزدا را خرداد و مرداد بنامد؟

آیا میان خرداد و مرداد و هاروت و ماروت پیوندی وجود دارد؟

برخی^۳ خواسته‌اند، بدون تکیه بر منبعی موثق، خرداد و مرداد را با هاروت و ماروت

→ ۵۲: دینکرد ۹، فصل ۹، بند ۱)؛

Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1680; Jackson, "Iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, II/639, 657.

۱- به نقل از ترجمهٔ بهار، اساطیر ایران (زادسپرم، ۲۷: بندهش، ۵۷.

۲- امرداد، خود یعنی بی‌مرگ!

۳- از آن میان: فره‌وشی، فرهنگ پهلوی و اقتداری، دیار شهریاران، ۹۰۳، ۹۰۵، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳.

هم‌ریشه بدانند. پیدا نیست که با چه مأخذی دو امشاسپند مؤنث و قدیس ایران باستانی و آیین زرتشت، به دو بز هکار مذکر سوره بقره^۱ بدل شده‌اند. در حالی که هم پیام قران مجید روشن است و هم نقش خرداد و مرداد. البته در جهان اسطوره‌ها، بسیار پیش آمده‌است، که قهرمان اسطوره‌ای، به هنگام کوچ به قلمرو فرهنگی دیگر، دگرگون شده و تغییر هویت داده‌اند. در چنین حالتی معمولاً برای اثبات پیوندها دلیل کافی در دست است و چنین نیست که تنها به شباهت صوری نام شخصیت‌های افسانه‌ای بسنده کنیم. کهن‌ترین سندی که در آن می‌توان نوعی پیوند هاروت و ماروت سامی را با بابل و دماوند ایران سراغ گرفت، گزارش افسانه‌ای ترجمه تفسیر طبری است.^۱ طبری هیچ

۱- آیه ۲.

۲- «گویند هاروت و ماروت دو فرشته بودند. و اندر خواستند از خدای عز و جل که: ما را مُلکت زمین ده، تا به جهان در، داد کنیم، و بر روی زمین هیچ گناه نکنیم، که این فرزندان آدم بر روی زمین گناه می‌کنند. خدای عز و جل ایشان را گفت که: من شهوتی در تن ایشان مرکب کرده‌ام که اگر آن شهوت اندر تن شما باشد، شما خویشان را نگاه‌توانی داشتن، و اندر زمین عاصی گردید. این دو فرشته گفتند، که ما بدان شهوت، تن خویشان نگاه داریم، و اندر تو عاصی نگردیم، و اگر عاصی گردیم ما را عقوبت فرمای. پس خدای عز و جل شهوت اندر تن این دو فرشته مرکب گردانید، و ملکت زمین بدیشان داد، و ایشان را به زمین فرستاد.

و چون به زمین آمدند، زنی را دیدند سخت نیکوروی. و هاروت و ماروت هر دو بر او فتنه شد[ند]، و مر آن زن را به خویشان خواندند، و آن زن فرمان ایشان نکرد، و سه چیز پیش ایشان بنهاده گفت: اگر خواهید که من فرمان شما کنم، مر این کودک بی‌گناه را بکشید، یا این قرآن کلام خدای را بسوزانید، یا این می‌مست کننده باز خورید. ایشان از آن هر سه، می‌خورند اختیار کردند. گفتند که: کودک بی‌گناه نتوانیم کشتن و خون به ناحق بریختن، و کلام عز و جل هم بتوانیم سوختن. این می‌باز خوریم و بعد از خوردن توبتی بکنیم».

و پس می‌باز خوردند، و چون باز خوردند و مست شدند، کودک را بکشند، و کلام خدای بسوختند. پس این زن را گفتند که: ما هر سه فرمان تو کردیم، اکنون تو نیز فرمان ما کن. آن زن گفت که: نام مهین خدای عز و جل که بدان نام به زمین می‌آید و باز بدان نام به آسمان روید، به من [آموزید]، تا من فرمان شما کنم. ایشان نام مهین خدای عز و جل که بدان نام به زمین می‌آمدند و باز به آسمان می‌رفتند، او را درآموختند. و چون آن نام بدو آموخته بودند، آن زن خدای عز و جل را بدان نام بخواند و به آسمان رفت، و کار او با خدای عز و جل اوفتاد، و فرمان ایشان نبرد، و گرد ایشان نگردید.

پس خدای عز و جل هاروت و ماروت را گفت که: من شما را گفتم و فرمان نبردید. اکنون عذاب این

اشاره‌ای به خرداد و مرداد نمی‌کند، اما از گزارش او چنین بر می‌آید، که در هر حال در زمان او افسانه‌ای در ایران بوده است که در آن، هاروت و ماروت، پس از تمرد، به فرمان خدا، در بابل، در نزدیکی دماوند، زندانی‌اند «و از تشنگی زبان ایشان به در افتاده است، از دهان ایشان تا سر آب یک تیغ شمشیر است و به آب نمی‌توانند رسانند». تنها ارتباط این افسانه با موضوع ما در این است که زریز یا زریچ دیو تشنگی است و مرداد امشاسپندی است که آب را در اختیار دارد! چرا، یک نشانه دیگر هم در فرهنگ هندوایرانی می‌توان یافت که جالب توجه است: در ریگ ودا، ماروت خدای توفان و باد و فرزند آسمان و دریا است. آیا هاروت و ماروت از فرهنگ هند و ایرانی به فرهنگ سامی رخنه کرده و دگرگون شده‌اند.

به سبب ازجمندی خرداد است که در متن پهلوی «ماه فروردین روز خرداد»^۱، بیشتر رویدادهای تعیین‌کننده، در خردادروز از ماه فروردین، صورت می‌گیرد. گردیزی تنها اشاره به نام جشن‌های خرداد و مرداد دارد و بیرونی^۲ درباره این جشن‌ها می‌نویسد، خردادگان جشن ثبات خلق است و خرداد فرشته‌ای است که به تربیت مردم و درختان می‌پردازد و پلیدی آب‌ها را می‌زداید. مرداد فرشته‌ای است که مرگ و نیستی ندارد و نگهداری جهان و فراهم آوردن خوراک و داروهای نباتی با اوست.

تیرگان

تیریش‌ت کهن‌ترین و نزدیک‌ترین سند به جشن تیرگان است. جان‌مایه اصلی این یشت، هم‌چنان که دیدیم، نبرد ستاره‌تشتَر، ستاره‌تیر، با پوش، دیو خشک‌سالی است.^۳

→ جهان را دوست‌تر دارید یا عذاب آن جهان را؟! ایشان عذاب این جهان برگزیدند، که عذاب این جهان به سر آید، و هر چه بدان جهان باشد ثواب و عقاب جاوید باشد و هیچ به سر نیاید. پس خدای عز و جل ایشان را به بابل به کوه دماوند در زیر زمین به چاهی اندر عذاب همی‌کند، و ایشان را نگونسار اندر آن چاه آویخته‌اند، و از تشنگی زبان ایشان بدر افتاده است، از دهان ایشان تا سر آب یک تیغ شمشیر است و به آب نمی‌توانند رسانند. و تا روز قیامت که دنیا به سر آید، ایشان بدین عذاب اندر اند. و خلق، هر کس که راه داند، بدان می‌رود» (ترجمه تفسیر طبری، ۱/۹۶ تا ۹۷)، انتشارات توس.

۱- نک: به این متن.

۲- آثارالباقیه، ترجمه فارسی، ۲۸۶. ۳- نک: پایین‌تر: پوش.

در سراسر گیتی، پدیده‌های شگفت‌انگیز طبیعی، برای مردم جهان باستان، اورنگ خدایی یافته‌اند و مردم درخور و شایسته این اورنگ، آیین‌هایی را فراهم آورده‌اند. طبیعی است که برای مردم ایران باستان، که با آسمانی ژرف رویاروی بوده‌اند، ستارگان نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند.^۱ تشرّ فرمانروای بارش است و باروری و پدیدآوردن روزی.^۲ احترام ایرانیان به آب، و نشاط ایرانی از دیدن آب، به^۳ فرمانروای بارش، شخصیتی استثنایی بخشیده است.

کهن‌ترین سندی که درباره جشن تیرگان داریم، بخش اَبَدَزَرَه کتاب تلمود است. در این جا چند جشن مادی (ایرانی) حرام شناخته شده‌اند، که باید از برگزاری آن‌ها پرهیز کرد: در تلمود بابلی ۴ جشن و در تلمود اورشلیم ۳ جشن موثردی، توریشکی، موهرنگی. تقی‌زاده^۴ این ۳ نام را نوَسَر [نوسال]، تیرگان و مهرگان می‌خواند. به این ترتیب تاریخ جشن تیرگان را می‌توان تا دوران تلمودی، یعنی سده‌های نخستین میلادی به عقب برد و در عین حال دریافت، که آوازه این جشن‌ها تا بیرون مرزهای ایران رخنه کرده بوده و شاید آنچنان طرف توجه مردم بوده است که به نام یک پدیده خارجی، از سوی مفسران دین یهود حرام شناخته شده است.

آرش کمانگیر و تیرگان

یکی از افسانه‌های در پیوند با تیرگان، افسانه بسیار زیبا و دلکش آرش کمانگیر یا

۱- حتی در جهان امروز، که خود را بسیار آگاه می‌داند، بی‌درنگ اصطلاح «جنگ ستارگان» درست می‌شود.

۲- نک: پایین‌تر: آبریزان؛

۳- رکن آباد حافظ که بیشتر در ذهن زیبای او جریان داشته است تا روی زمین، نمونه زیبایی از این احترام و نشاط است. در دومین روز از یک کنگره فارس‌شناسی، با اتوبوس از شیراز به زیارت تخت جمشید می‌رفتیم، که ایران‌شناسی خارجی از راهنما پرسید، بازدید از آب رکن آباد نیز در برنامه گنجانده شده است؟ راهنما، در حالی که با چهره‌ای آکنده از نشاط شیرازی، به چند درخت نحیف و خسته، در سمت راست جاده اشاره می‌کرد، پاسخ داد که برنامه‌ای لازم نیست، در حال عبور از کناره رکن آبادیم! بی‌درنگ احساس کردم که دلم به حال ایران‌شناس شیفته حافظ بیشتر می‌سوزد تا حافظ.

۴- بیست مقاله، ۱۸۲.

شیواتیر است. آرش برای ایرانیان همیشه چهره‌ای محبوب داشته است. به گمان از این روی بوده است که نویسندگان سده‌های گذشته کوشیده‌اند تا داستان آرش کمانگیر را با جشن تیرگان بیامیزند^۱ و به آرش مرزساز همان پیکری را بدهند که برای تیشتر آب‌ساز و زندگی آفرین می‌شناسند. اگر فکر سازنده آرش کمانگیر، زیباتر از خود آرش است، شوق ایرانیان در تعیین مرز به مراتب زیباتر است. این سخن را زمانی می‌توان شعار پنداشت که واژه و هویت دلنشین مرز شعار باشد!

گمان می‌رود که تیریش، به ویژه با بندهای ۶، ۳۷ و ۳۸ خود، نخستین منبع نویسندگان دوره اسلامی به آرش باشد. بیرونی^۲ خود می‌نویسد:

«چنان که در ایستایان شده است»

و آنگاه به داستان آرش می‌پردازد. پس از شکست منوچهر از افراسیاب و محاصره تبرستان از سوی تورانیان، ایران تن به صلح داد و قرار شد برای تعیین مرز با پرتاب تیر، آرش کمانگیر، که بهترین تیرانداز آریاییان (ایرانیان) بود، برگزیده شود. آرش نخست برهنه شد و با نشان دادن سلامت تن خود، گفت که یقین دارد که پس از رها کردن تیر پاره پاره و فدا خواهد شد. بدن آرش پس از رها کردن تیر، در روز سیزدهم تیرماه یا تیرگان کوچک، به سبب نیرویی که به کار برده بود، متلاشی شد.

آرش جان خویش به چله کمان نهاده بود تا مرز، تا می‌تواند فراتر تعیین شود. اهورمزدا بر تیر می‌دمد و امشاسپندان و مهر، دارنده دشت‌های فراخ راه‌گذر تیر را فراهم می‌آورند و ایزدان اشی^۳ و پارند^۴ سبک‌گردونه او را همراهی می‌کنند. تیر روز چهاردهم

۱- توجه داریم که «تیر» به معنی «پیکان» یا امروز «گلوله»، با تیشتر و تیشتر و «تیر»، نام چهارمین ماه سال خورشیدی، پیوندی ندارد. بیشتر، «تیز» و «تیر» با هم هم‌ریشه‌اند. در بند ۴ از ستون ۵ سنگ‌نبشته داریوش در بیستون، آن‌جا که سخن از سکا‌های خودتیز می‌رود، «تیگرا» به معنی «تیز» آمده است (اوستایی: تیغری و هندی باستان: تیگیتی). نمونه دیگر نام رود دجله است، که از فارسی باستان گرفته شده و به بیشتر زبان‌های جهان راه یافته است. دجله رودی است پرشتاب و تند و تیز. ۲- همان‌جا، ۳۳۵.

۳- نک پایین‌تر: اشی.

۴- این ایزد مؤنث، که در اوستای متأخر به نام او بیشتر با ایزد اشی برمی‌خوریم، ایزد نیک‌بختی، فراوانی و نعمت است.

تیرماه، که تیرگان بزرگ نامیده می‌شود، در هزار فرسنگی^۱، در حوالی فرغانه می‌نشیند.

آبریزان یا آب پاشان

جشن تیرگان، آبریزان یا آب پاشان نیز نامیده می‌شود. شاید دو جشن تیرگان و آبریزان نخست جشن‌های متفاوتی بوده‌اند و با گذشت زمان، به سبب همانندی، باهم آمیخته‌اند. این امکان هم وجود دارد که در دوره اسلامی و با فاصله‌ای که از ریشه گرفته شده، فعل آب پاشیدن متبلور شده باشد. به هر روی پردازندگان به این دو جشن اغلب دچار پریشانی می‌شوند. ایرانیان همیشه آب را ارجمند داشته‌اند. هنوز هم «بیابان» و «آبادان» در پیوند با آب است و حیثیت ایرانی «آب» روی اوست. هرودت^۲ می‌نویسد، ایرانیان در هیچ رودی ادرار نمی‌کنند، آب دهان نمی‌اندازند و حتی دست‌هایشان را در آن نمی‌شویند و دست‌شستن دیگران را هم در آب نمی‌پذیرند و به رودخانه احترام می‌گذارند. استرابون^۳، با تفاوتی اندک، می‌گوید، ایرانیان در آب روان شستشو نمی‌کنند و در آب روان، لاشه و مردار و روی هم‌رفته چیزهای ناپاک نمی‌اندازند؛ چون برای نیایش و ادای نذر به کنار دریاچه یا چشمه و نهر آبی می‌روند، در کنارش گودالی می‌کنند و بسیار می‌کوشند تا آب به خون آلوده نشود. افراط یا تفریط در این گزارش‌ها تنها می‌تواند ناشی از آگاهی اندک نویسندگان باشد. وگرنه در هریک از آن‌ها نشانی از حقیقت نهفته است^۴. در سال ۶۶ میلادی، تیرداد اشکانی برای ستاندن دیهیم شاهی از

۱- تردیدی نیست که بیرونی ریاضی‌دان هم تبرستان را می‌شناخته است و هم فرغانه را. می‌دانیم که فاصله این دو ناحیه، هزار فرسنگ نیست. اگر نسخه موجود مخدوش نباشد، یا واحد فرسنگ فرق می‌کرده، است و یا منظور از «هزار»، «زیاد» بوده است.

2- I/138.

3- XV, 3. 16.

۴- این را هم داریم که داریوش، به نوشته خودش در سنگ‌نبشته شوش، برای رساندن تیرک‌های سدر، از لبنان به شوش، از آب روان استفاده کرده است. حتماً دست‌اندرکاران انتقال چوب‌ها مرتکب گناه شده‌اند! یا داریوش در سال ۵۱۶ پیش از میلاد، برای یافتن راه دریایی به یونان، کاری‌های ساکن بندر دیلم امروز را روانه سند کرده است و پس از یک کوشش ۳۰ ماهه و یافتن راه آبی، از دریای سرخ به یونان، به کندن کانال سوئز فرمان داده است. البته پیش

دست نرون، امپراتور روم، ناگزیر از رفتن به نزد او شد. تیرداد به یک سفر نه ماهه زمینی تن داد، تا با سفر دریایی خود به آب توهین نکرده باشد.^۱

با این همه نمی‌دانیم که آب دریاهاى شور هم مورد احترام بوده اند، یانه. آنجا که خشیارشا خشمگین از خروشانى آبِ داردانل، دریا را با «ای آب تلخ!» مخاطب قرار می‌دهد، با باور ایرانیان دربارهٔ آب شور هماهنگ است. در بُندهش^۲ داریم که پس از پیروزی تشر بر اپوش^۳، ده شبانه‌روز باران می‌آید و همهٔ خرفستران را می‌کشد و زهر آن‌ها را روانهٔ دریاها می‌کند و ازیراست که آب دریاها شور است.^۴

در یسنا^{۵۶۵} آب از بهترین آفریدگان مزدا خوانده شده است. و خواسته می‌شود، که آب از آن بداندیشان، بدگفتاران، بدکرداران، دژدینان، دوست آزاران، مغ آزاران، همسایه آزاران، خانواده آزاران، تاراجگران، راهزنان، پارساکشان، جادوان، دروغگویان و ستمکاران نباشد. و از زرتشت خواسته می‌شود، تا کام خویش نخست از آب بخواهد. آب‌ان‌یشت، زیباترین سرود ایران باستان از سرچشمه‌ای نامیرا آبیاری می‌شود و به آناهیتا، ایزدبانوی نگهبان آب‌ها، تقدیم می‌شود. خرداد فرشتهٔ کمال پاسدار آب است.^۶ و سرانجام این‌که نخستین ذره‌ای که انسان را پدید می‌آورد آب

→ از داریوش، نخائو (۶۱۰-۵۹۵ پیش از میلاد)، فرعون مصر، دست به این کار زده بود. و این را هم داریم که در شرح حملهٔ خشیارشا و ناوگانش به آکروپولیس، هرودت (VII/54) می‌نویسد: «ایرانیان آمادهٔ راه‌افتادن بودند، اما ناگزیر تا روز بعد درنگ کردند تا با برآمدن خورشید روانه شوند. روی پل برگ مورد پاشیدند و بخورهای گوناگون کردند. سپس، با برآمدن خورشید، شاهنشاه خشیارشا آب را ستود و از جامی زرین فدیة‌ای نثار دریا کرد. آنگاه جام زرین را با یک پیالهٔ زرین دیگر و شمشیری ایرانی که آئینا که می‌نامنداش، در آب انداخت... شاید شاه - پشیمان از کردهٔ خود و اهانتی که به دریا کرده بود - از داردانل دلجویی کند». همین مورخ چند بند جلوتر (VII/35) می‌نویسد: «پس از بستن پل بر داردانل، چون دریا خروشان بود، بندهای پل را از هم گسست. خشیارشا از پریشانی خشمگین شد و فرمان داد تا ۳۰۰ تازیانه بر موج‌های دریا بزنند و یک جفت زنجیر به ژرفای آن بیفکنند و آب را با آهن گداخته داغ کنند».

1- Vermaseren, Mithras, 66.

۳- نک: پایین تر: اپوش.

۲- ص ۶۵.

۵- بندهای ۷، ۸، ۱۰.

۴- نیز نک: زادسپرم، فصل ۳.

۶- نک: پایین تر: خردادگان و مردادگان.

است^۱ و میهن و زادگاه، آب و خاک نامیده می‌شود. شست و شوی بیرون از برنامه روزانه و پاشیدن آب و گلاب بر سر و روی یکدیگر در تیرماه، یکی از آیین‌ها و جشن‌های نشاط‌انگیز در پیوند با آب است. درباره پیدایش این آیین کهن داستان‌های اساطیری گوناگونی آورده شده است. از آن میان افسانه‌کی خسرو و ناپدید شدن او بر لب آب است^۲. کی خسرو پس از جنگی طولانی با افراسیاب و کشتن او، بر سر راه خان آذر [یا آذرگشنسب]^۳ بود که از درون دریافت که کارش در این جهان به سر آمده است و باید به جهان ایزدان پیوندد. پس بی‌درنگ، درهم و دینار بسیاری به موبدان و تهیدستان بخشید و به سراسر کشور پیام داد که دست از تخت شاهی می‌شوید^۴. بزرگان اندیشناک دیوانه شدن و گذر او از آسمان، خواستند تارای او را برگردانند. چنین نشد و کی خسرو در حال نیایش بود که خوابش در ریود. در خواب، که یک هفته به درازا کشید، سروش بر او برآمد که آنچه می‌جسته است، یافته و زمان رفتنش فرار سیده است. هنگامی که کی خسرو چشم گشود، رؤیای خویش را باز گفت و افزود از لشکر و تاج و تخت سیر شده است. بزرگان، در ناباوری، به اندرز و سفارش نشستند. کی خسرو زیر بار نرفت. جانشین تاج و تخت برگزید و سپاه را رخصت فرمود. اما توس و گیو و بیژن و فریبرز او را در کنار ماندند. چون سرانجام به راه شدند، پس از چندی در راه به چشمه‌ای برخوردند. کی خسرو با دیدن چشمه آب، به ندایی درونی فرمان به ماندن داد و افزود، جز آن شب، دیگر کسی او را نخواهد دید. زیرا او، با سیر زدن خورشید، با سروش آشنا خواهد شد. پاسی از شب اندر چمیده بود که کی خسرو سر و تن در آب چشمه بشست و در نهان اوستا خواند. سپس تا جاودان با ناموران همراه بدرود گفت و چون خورشید بر دمید، همراهان او را باز نیافتند^۵.

۱- فردوسی (۷/خط ۴۰۶): که بهرام فرزندان او همچو اوست از آب پدر یافت او مغز و پوست

۲- فردوسی، جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب.

۳- نک: بالاتر: آذرگشنسب.

۴- ز بهر پرستش سر و تن بشست به شمع خرد راه یزدان بجست

شب و روز یک هفته بر جای بود تن آنجا و جانش دگر جای بود

۵- فردوسی، کی خسرو. ظاهراً داستان کی خسرو، با پرداختی متفاوت، در برخی از دین‌های

گردیزی^۱ نیز مانند بیرونی این جشن را در پیوند با کی خسرو می‌داند. هر دو نویسنده، جشن تیرگان را جشنی دو روزه می‌دانند: تیرگان کوچک، روزی که تیر آرش رها شد و تیرگان بزرگ، روز چهاردهم (گوش‌روز) از تیرماه که تیر آرش فرود آمد. بیرونی^۲ می‌گوید، که بیژن بر چهره کی خسرو خفته آب پاشید و از این روی است که ایرانیان با مهری که به کی خسرو دارند، بر سروروی یکدیگر آب می‌پاشند^۳. باید افزود که کی خسرو در ادب مزدیسنا در شمار هفت جاودانی‌ها^۴ و از یاوران سوشیانت است^۵.

آگاهی پیشاپیش کی خسرو از پیوستنش به ایزدان، آدمی را به یاد عارفان و صوفیان می‌اندازد. به راستی هم کی خسرو پارسا و پرهیزکار در میان زرتشتیان همان اندازه ارجمند است که صوفیان و عارفان نامدار در میان مسلمانان. همه جا، در اوستای متأخر و ادب پهلوی از او، بسا هم‌سنگ ایزدان، به نیکی یاد شده است. انگیزاننده است که در ادب زرتشتی، کی خسرو با ناهید، فرشته آب، سر و کار زیادی دارد^۶.

تقریباً هم‌زمان با فردوسی، حدود ۳۷۸ هـ.ق، قمی^۷ در تاریخ قم می‌نویسد، آن روز تیرروز از تیرماه بود و از آن روز باز رسم است که در آب چشمه‌ها غسل کنند. انصاری^۸ که در سال ۷۲۷ هجری در گذشته است، آیین آبریزان را با خشک‌سالی اصفهان، در زمان فیروز پسر یزدگرد، در ارتباط می‌داند. بیرونی^۹ این جشن را جشن نیلوفری نیز می‌خواند و گردیزی جشن سرشویی^{۱۰}. گردیزی می‌نویسد که آبریزگان اصفهان آن است که مردم آب بر یکدیگر می‌ریزند و اگر در این روز باران بیاید شادی می‌کنند و عید

→ دیگر، جان‌مایه باورهایی همانند شده است.

۱- ص ۲۴۰.

۲- همان‌جا، ۲۸۶.

۳- نیز نک: گردیزی، ۲۴۳.

۴- دینکرد ۹، فصل ۱۵، بند ۱۱، بندهش، فصل ۳۵.

۵- مینوی خرد، فصل ۲۷، بندهای ۵۹ تا ۶۳.

۶- برای نمونه: در آبان‌یشت، بند ۴۹ می‌خوانیم: کی خسرو، یل سرزمین‌های ایرانی و استواردارنده کشور، در کرانه دریاچه ژرف و پهناور چیچست، صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند قربانی کرد.

۷- ص ۸۲.

۸- نخبه الدهر فی عجائب البر و البحر، ۴۷۳.

۹- آثار الباقیه، ۲۲۰؛ همو، همان‌جا، ۲۳۸؛ نیز نک: ۲۴۰؛ رازی، روضة المنجمین، ۳۶.

۱۰- زین‌الاکخبار، ۲۴۷.

می‌گیرند و این آیین در زمان او برگزار می‌شود. قزوینی^۱ نیز از این جشن با نام نیلوفر یاد می‌کند. رازی^۲ که پیوندی میان جشن تیرگان و افسانه آرش نمی‌بیند، در سال ۴۶۶ هجری پس از گزارشی کوتاه درباره این جشن می‌نویسد:

«و لکن اصلی ندارد. پس عوام چون تیرروز شنیدند، اعتقاد کردند که از بهر تیرانداختن نام برو نهادند و اما اندر این روز آب ریزند و خرمی کنند و سبب آن بود که چندان سال باران نبارید. پس اندر این روز مردم بجماعت دعا کردند و آب بر یکدیگر همی ریختند».

گردیزی چند دهه پیش از رازی نوشته بود، «آن تیر اندر کوهی افتاد، میان فرغانه و طخارستان ... و مغان دیگر روز جشن کنند... و اندر تیرگان پارسیان غسل کنند و صفالین‌ها و آتشدان‌ها بشکنند»^۳ و مردم آمل در این روز به دریا روند و تمام روز را در آن آب تنی کنند و تن بشویند»^۴.

ظاهراً در اصفهان، به خاطر حکومت آل زیار (۳۱۶-۴۳۴ هجری) که خود از مازندران بودند و آشنایی بیشتری با آبریزگان داشتند و علاوه بر این دلبسته زنده نگهداشتن آیین‌های ایرانی بودند، جشن آب‌پاشان جلوه‌ای ویژه داشته است. شاه عباس، که در این شهر با این جشن آشنا شده بود، علاقه زیادی به آن داشت و گاهی در اصفهان و زمانی در مازندران و گیلان در این جشن شرکت می‌کرد و برگزاری آن را خوش شگون می‌دانست. اسکندربیک می‌نویسد، در سال ۱۰۱۹ (یا ۱۰۲۰ هجری) شاه عباس در چهار باغ در جشن آب‌پاشان که زیاده از ۱۰۰ هزار نفر در آن شرکت داشتند حضور داشت^۵. همو می‌نویسد، پس از بهار جشن آب‌پاشان است؛ بزرگ و کوچک و زن و مرد در کنار دریا به مدت ۵ روز به سرور و شادی می‌پردازند و آب‌بازی می‌کنند^۶.

پیترو دلاواله^۷، جهانگرد ایتالیایی و دن گارسیا دوسیلوا فیگوئروا، سفیر اسپانیا در

۱- ذکر یای قزوینی، عجائب‌المخلوقات، ۷۶.

۲- روضة‌المنجمین، ۳۶. ۳- زین‌الآخبار، ۲۴۳.

۴- زین‌الآخبار، ۲۴۰. ۵- نسخه خطی عبدالرحمن عمادی.

۶- ص ۸۵۳، نک: عالم آرای صفوی، ۳۲۴؛ فومنی گیلانی، تاریخ گیلان، ۲۰۵ تا ۲۰۷؛

مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ گیلان و دیلمستان، ۴۶۴-۴۶۵.

۷- دن گارسیا، سفرنامه، ۳۴۵-۳۴۶؛ پیترو دلاواله به نقل از فلسفی، ۳۱۰/۲.

دربار شاه عباس، همزمان با هم، با پایان گرفتن بنای مسجد شیخ لطف‌الله در اصفهان، شاهد این جشن بوده‌اند. همانندی گزارش این دو جالب توجه است: مراسم جشن در ماه ژوئیه، طرف عصر در انتهای چهارباغ، برابر پل الله وردی‌خان و در حضور شاه عباس و میهمانان خارجی و داخلی و اهالی پایتخت برگزار می‌شود. زن‌ها برای تماشا بالای پل می‌نشینند و بزرگان در درون غرفه‌های پل. مردان با لباس‌های غیر معمول (شلوار تنگ و شب کلاه) به درون آب می‌روند و روی یکدیگر آب می‌پاشند. کار آب‌پاشی به جایی می‌رسد که ظرف‌ها را به سوی یکدیگر پرتاب می‌کنند و سرهای بسیار شکسته می‌شود و گاه چند نفر جان می‌بازند و شاه با دیدن زخمی‌ها و کشتگان دستور پایان جشن را صادر می‌کند. در زمان شاه‌عباس جشن آبریزان به خاطر اعتبار ویژه‌اش نزد طبریان «نوروز طبری» خوانده می‌شد.^۱ البته امکان دارد که اصطلاح نوروز طبری به خاطر عدم احتساب کیسه و افتادن نوروز به تیرماه و آمیختن با جشن آبریزان به وجود آمده باشد.^۲ به نوشته ملا مظفر^۳، که در سال ۱۰۲۴ هجری زنده بوده است، در شب پیش از برگزاری این جشن، آیین‌هایی معمول بوده است که شباهت زیادی با مراسم شب‌های نوروز دارد. یکی از این مراسم زیبا لال‌شیش است، که جوانان ترکه به دست به در خانه‌ها می‌روند و در می‌زنند و با دیدن صاحب‌خانه، او را با ترکه می‌زنند و سپس با دریافت هدیه‌ای ترکه را به صاحب‌خانه می‌دهند و او ترکه را تا سال بعد، مانند شیء متبرکی نگه می‌دارد. این ترکه یادآور تیر آرش کمانگیر است و لال‌بازی به نشانه سکوت و آرامش و همچنین پنهان‌کاری است.^۴

گردیزی^۵ نیز به یکی از آیین‌های این جشن اشاره می‌کند: «... و هم در این ایام گندم با میوه پزند و بخورند و گویند، اندر آن وقت همه گندم پختند و خوردند، که آرد نتوانستند کرد. زیرا که همه اندر حصار بودند». بیرونی^۶ هم می‌گوید که در دو روز یاد

۱- ملا مظفر، شرح بیست باب، ۱۳۶. ۲- کیا، واژه‌نامه طبری، ۲۴۸.

۳- همان‌جا.

۴- کیا، همان‌جا؛ جابر عناصری، پانتومیم آرش تیرانداز، ۸۰۰ تا ۸۰۱.

۵- زین‌الاکابر، ۲۴۲. ۶- همان‌جا.

شده گندم پخته می‌خورند و سفال‌هایشان را می‌شکنند^۱ جشن آبریزگان در میان ارمنی‌ها نیز مرسوم است.^۲

آپوش

یکی از کهن‌ترین داستان‌های فراوان اساطیری ایران، بی‌تردید اسطورهٔ آپوش، دیو خشکی است، که به پیکر اسبی سیاه، بازدارندهٔ تَشْتَر، ایزد باران است؛ ایزدی که اهورمزدا اورا، در طرف ستایش و نیایش قرار گرفتن، برابر خود آفریده است.^۳ ایزدی که جانوران وحشی کوهساران و درندگان بیابان‌ها، در فصل بی‌آبی، چشم به راه برخاستن اویند.^۴ اهمیت نقش آب، باران و ستارگان در ایران باستان، نبرد تَشْتَر با آپوش را به صورت یکی از زیباترین افسانه‌های اساطیری ایرانیان عهد باستان در آورده است.^۵ دربارهٔ ریشه و معنی نام آپوش که در اوستا^۶ به صورت اَپَه‌اُشَه آمده است، بحث‌های زیادی شده و شاید هنوز سخن آخر گفته نشده است. در حالی که یوستی^۷ و بارتلمه^۸ - نخستین پردازندگان به این نام - آن را ترکیبی از «آپ» و «اوش (سوزاننده)» به معنی خشکاننده و سوزانندهٔ آب می‌آورند، به نظر هوزینگ^۹، می‌توان با تکیه بر نقش آپوش، این نام را «اَپَه‌وَشَه» یا «اَپَه‌وَرْتَه» و حتی «آپه‌ورته» از ریشهٔ «ور- (پوشاندن)» به معنی بازدارندهٔ آب خواند.^{۱۰} واکرناگیل، هیرتل، گونترت، دوشن گیمین، کریستن‌سن، بار، هرتسفلد و لومل نیز کم و بیش همین برداشت را دنبال می‌کنند.^{۱۱}

۱- دربارهٔ شکستن سفال نک پایین‌تر: آناهیتا.

۲- هویان، «جشن تیرگان یا آبریزگان و رد آن در دیگر نقاط جهان»، هنر و مردم، شماره ۱۱۰، ۳۰ به بعد؛ مانوکیان، «اعیاد کلیسای ارامنه»، هور، شماره ۲، ۱۱۱ به بعد.

۳- تیریشیت، بند ۵۰. ۴- همان‌جا، بند ۳۶.

۵- در حالی که تقریباً همهٔ مردم با این اسطوره بیگانه‌اند، جا داشت که «موتیو» و عناصر شکل‌دهندهٔ این اسطوره طرف توجه هنرمندان آهنگساز، نقاش و پیکرتراش ایران قرار می‌گرفت.

۶- منظور اوستای متأخر است. گات‌ها اشاره‌ای به این دیو نمی‌کند.

7- Handbuch der Zendsprache, 23.

8- Altiranisches Wörterbuch, 72.

9- Hüsing, Iranische Überlieferung und das arische System, 52-55.

۱۰- نیز نک: Carnoy, The Mythology of all Races (Iranian), 267.

۱۱- برای مأخذ نک:

فُرسمن^۱ ضمن مقاله‌ای جامع و سزشار از مأخذ، با نگاهی دوباره به تحلیل نظر یوستی و بارتلمه و تقریباً همه دانشمندان پیش از خود و با به زیر سؤال بردن نظر همه آنها، می‌کوشد، بی آن‌که راه حلی قاطع بدهد، به تحلیل تازه‌ای برسد. او ضمن این‌که اپوش را از نظر دستیابی به یک معنای درست، واژه‌ای پرسأله می‌داند، نخست با صرف نظر کردن از واژه «آپ» (آب)، به حرف نفی «ا» تکیه کرده و در پی واژه‌ای است به معنی «خشکی» و «بی‌بارانی». او آنگاه به واژه اوستایی «په‌آشه (رویش)» توجه کرده و به این امکان می‌اندیشد که اپوش را «بی‌رویش» بخواند. یعنی دیوی که ضد رویش و باروری است. سپس می‌کوشد با مطرح کردن ریشه فعل «پوشیدن» و کنار گذاشتن «ور- (پوشاندن)»، از برداشت دیگری برای بخش دوم نام مرکب اپوش استفاده بکند: پوششی که حاصل رویش است!

از دید فُرسمن نتیجه این‌که اپوش دیوی است که مخالف رویش و پوشش است و این نام پیوندی با واژه آب ندارد^۲. گری^۳ با تکیه بر بارتلمه^۴ این نام را از نظر فقه‌اللغه با واژه «سوزاندن» یونانی قابل قیاس می‌داند.

آبشخور داستان کشته‌شدن دیو خشکی به دست تِشتر را باید در سینه‌های غالب باشندگان نخستین ایران و در قلمرو جغرافیایی ایران امروز جست، نه در دوره مشترک هندوایرانی. از همین روی است که این داستان در اوستای متأخر و دیگر بخش‌های ادب مزدیسنا متبلور شده است. بهترین شرح نبرد اپوش با ستاره تِشتر^۵ در تیریشته^۶ آمده، که به سبب اهمیت موضوع به شیواترین شکل ممکن سروده شده است. تِشتر، ستاره‌ای است

→ Forssman, "Apaoša der Gegner des Tištriia", Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, LXXXII/I/37-61.

نیز نک: یارشاطر، «ایندرا»، یغما، سال ۴، شماره ۱، ۴۴۴.

1- Forssman, "Apaoša der Gegner des Tištriia", Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, LXXXII/I/37-61.

۲- نیز نک: بویس، Boyce, A History of Zoroastrianism, 74.

3- Gray, The Foundation of the Iranian Religions, 199.

4- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 72.

۶- بندهای ۲۰ تا ۲۲، ۲۶ تا ۲۸.

۵- شعرای یمانی یا سیروس.

که نطفهٔ آب^۱، زمین و گیاهان با او است^۲ و برای این که بتواند به سرزمین خشک و تشنهٔ آب، باران ارزانی بدارد، باید بر اپوش دیو خشکی چیره گردد. به سبب همین صفت مهم است که آدمیان در انتظار پیروزی او بر اپوش اند^۳. در تیریش^۴ برای پیروزی بر اپوش از تِشتر ستایش می‌شود، ایزدی که آب‌های ایستاده و جاری، جویبار و برف و باران در اشتیاق دیدار اویند و در انتظار وقتی که چشمه‌های آب، سترگ‌تر از شانهٔ اسب‌ها به جریان درآیند تا کشتزاران و دشت‌هارا و ریشهٔ گیاهان را از رطوبت خود نیرو بخشند. در قلمرو جغرافیای تاریخی ایران، هیچ‌جا مناسب‌تر از گسترهٔ امروز ایران برای پیرایش این باور مناسب‌تر به نظر نمی‌آید.

نبرد تِشتر با اپوش در سه مرحله و هر مرحله در ده شب با صورت‌های فلکی متفاوت، انجام می‌گیرد. در هر سه مرحله تِشتر برای پیروزی بر اپوش تقاضای هوم و قربانی می‌کند و وعدهٔ رفاه، گاو و اسب و بیشتر از همه وعدهٔ کمال روان می‌دهد^۵. او قربانی می‌خواهد، تا برای چیره‌شدن بر اپوش، که سر راه او را برای رسیدن به آب می‌گیرد، نیروی پایداری لازم را داشته باشد^۶. یکی دیگر از نشانه‌های فقر آسمان و زمین، جدا از آموزهٔ اخلاقی، این اصل است که از گوشت قربانی، نباید راهزنان، زنان بدکار، بی‌دینان و برهم‌زندگان زندگی بخورند^۷.

در ده شب نخست تِشتر پیکری جهانی می‌پذیرد و به شکل جوانی ۱۵ ساله رعنا و درخشان، با چشمان روشن، بلندبالا، توانا و چست و مردی که برای نخستین بار کمر بند بسته و نیرو گرفته و به بلوغ رسیده است، در فروغ به پرواز درمی‌آید^۸. این مرحله از نبرد که سه شب و روز به طول می‌کشد به پیروزی اپوش می‌انجامد^۹. اپوش تِشتر را یک هاتر (فرسنگ) از دریای فراخکرت به دور می‌راند^{۱۰}.

۱- همان‌جا، بندهای ۴، ۴۵. ۲- سی‌روزه، فصل ۱، بند ۱۳.

3- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/71.

۴- بندهای ۴۱ تا ۴۲. ۵- همان‌جا، بندهای ۵۸، ۱۷، ۱۹.

6- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/71-72.

۷- تیریش، بندهای ۵۸ تا ۶۰. ۸- تیریش، بندهای ۱۳ تا ۱۴.

۹- همان‌جا، بند ۲۲. ۱۰- همان‌جا، بند ۲۳.

سپس تِشتر در ده شب دوم به شکل یک گاو زرین شاخ در فروغ به پرواز در می‌آید.^۱ سرانجام در ده شب سوم به پیکر اسبی سفید و زیبا، با گوش‌های زرین و لگام زر نشان در فروغ پرواز می‌کند، تا سرانجام، به هنگام ظهر، رعد آسا بر دیو اپوش که پیکر اسبی سیاه و کل^۲ را دارد پیروز می‌شود و او را به مسافت یک هاتر از دریای فراخکرت به دور می‌راند و باران بر زمین فرو می‌بارد.^۳

ظاهراً اپوش از این روی کل (بی مو) خوانده شده است که دیو خشکی است و با تابستان خشک و زمین سوخته و بی‌گیاه همسان است.^۴

گزیده‌های زادسپرم^۵ و بُندهش^۶ نیز نبرد تِشتر با اپوش را آورده‌اند. گزارش این دو متن، که در آن‌ها بر نقش باد در یاری رساندن به تِشتر تأکید شده است، در کلیات با هم برابرند در در مقایسه با تیریشْت مفضل تر. تِشتر به سه پیکرِ مردتن، گاو تن و اسب تن با اپوش می‌جنگد و به هر تن ده شبانه روز باران می‌آورد. همه زمین را به بلندی یک مرد آب فرا می‌گیرد. همه خرفستران^۷ روی زمین می‌میرند و زهر و گندشان با زمین می‌آمیزد. تِشتر برای بردن این زهر از زمین به پیکر اسبی سپید و درازدُم در دریا فرو می‌رود و اپوش به پیکر اسبی سیاه و کوتاه‌دُم به رویارویی با او برمی‌خیزد و تِشتر را به ستوهی می‌راند. تِشتر از اهورمزدا یاری می‌خواهد. اهورمزدا به او نیروی ده اسب نر، ده شتر نر، ده گاو نر، و ده کوه و ده رود می‌دهد. او اپوش را یک فرسنگ به ستوهی می‌تازد. در این نبرد اسپنجروز (سپنجغره) یار اپوش است و آتش وازشت یاور تِشتر. آتش وازشت با گرز آتش اسپنجروز را نابود می‌کند. سه شبانه روز بارانی می‌آید که هر قطره‌اش به اندازه یک تشت آب بوده است. آب با زهر خرفستران می‌آمیزد. باد آب را به دریای فراخکرت می‌راند و ۳ دریای بزرگ و ۳۰ دریای کوچک پدید می‌آیند؛ و از همین روی است که آب دریاها شور است.^۸

۱- همان‌جا، بند ۱۶. ۲- با گوش‌ها، گردن و دم کل.

۳- همان‌جا، بندهای ۲۱، ۲۸ تا ۲۹؛ نیز نک: دادیستان دینیک، فصل ۹۳، بندهای ۱۱ تا ۱۵؛ نیز:

Dhalla, History of Zoroastrianism, 273-274.

۴- نک: پورداود، یشت‌ها، ۳۲۳/۲. ۵- فصل ۳، بندهای ۸ تا ۱۷.

۶- ص ۹۳ تا ۹۶. ۷- حشره‌ها و خزندگان موزی و زهردار.

۸- بن دهش، فصل ۸؛ نیز نک: Lincoln, Mythology, Cosmos, and Society, 116-117.

در اشتادیش^۱ فرّ ایرانی در شکست دادن اپوش سهیم است. در بُندهش^۲ از پاشیده شدن تخم و نطفه همه گیاهان و جانوران به کمک باد بر روی زمین سخن رفته است که نشانه‌هایی از نوزایی زمین پس از پیروزی بر اپوش دارد. در وندیداد^۳، اهورمزدا به زرتشت می‌گوید که او آب را با ابرها و بادها از دریای فراخکرت روان می‌کند، آب‌ها را بر مردارها و دخمه‌ها و بازمانده‌های چرکین و استخوان‌های چرکین روان می‌کند و آب‌ها را به دریای پاک‌کننده پوئیتیکه باز می‌گرداند. در آن جا آب‌ها به جوش و خروش درمی‌آیند و پس از پالایش، دیگر بار به دریای فراخکرت روی می‌آورند و به سوی درخت ویسپویش^۴ پیش می‌روند. در آنجا بذر هرگونه از گیاهان می‌روینند: صدها، هزارها، صدها هزارها... آنگاه اهورمزدا باران را به بذر گیاهان فرومی‌باراند، تا مردم اشون را خوراک و گاو افزونی‌بخش را گیاه فراهم آید. به این ترتیب نطفه همه زمین تغذیه می‌شود.^۵

در روایت‌های اساطیری ایران باستان می‌توان پیروزی بر اپوش را به پیروزی ایزد

۱- بند ۲.

۲- همان جا.

۳- فرگرد ۵، بندهای ۱۷ تا ۲۰.

۴- نام درختی است افسانه‌ای، که بر روی آن تخم همه گونه گیاه قرار داده شده است. این همان درختی است که آشیانه سیمرغ بر آن قرار دارد. در رشن یشت (بند ۱۷) می‌خوانیم: «اگر تو بر بالای درختی باشی که آشیانه سیمرغ بر آن است و در میان دریای فراخکرت برپاست، درختی که دربردارنده داروهای نیک و داروهای کارگر است و پزشک همگان خوانندش، درختی که بذر همه گیاهان در آن نهاده شده است، ای رشن اشون ما تو را می‌ستاییم». در بندهش (ص ۱۰۱) از این درخت با نام «درخت بس تخمه» یاد شده است، که میان دریای فراخکرت قرار دارد و پزشکی کوشا و از آن همگان است و در زیر تنه آن ۹ کوه پرسوراخ آفریده شده، که ۹۹۹۹ بیور جوی دارد، که سرچشمه رودها و دریاها هفت کشور جهان‌اند. از این درخت در مینوی خرد (پرسش ۶۱، بندهای ۳۷ تا ۴۲) چنین یاد شده است: «آشیانه سیمرغ در درخت بسیار تخمه دوردارنده غم است و هر گاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن درخت بروید و چون بنشیند، هزار شاخه از آن بشکند و تخم آن پراکنده شود و چینامروش مرغ نیز آن نزدیکی می‌نشیند و کارش این است که تخم‌هایی را که از درخت بسیار تخمه دور کننده غم فروریزد، او برچیند و آنجا که تیشتر آب را می‌ستاند، پراکند، تا تیشتر آب را با همه آن تخم‌ها بستاند و با آن باران به جهان، ببارد».

۵- نک: جکسن، 672.

آب و رهایی آب‌ها تعبیر کرد و به قدمت نقش ستارگان و برداشت ایرانیان باستان از آفرینش اندیشید. نقش باد هم در پیروزی تِشتر بر اِپوش دارای اهمیت است.^۱ پیروزی بر اِپوش پیروزی بر رعد و جنجال است که سالی یکبار در تیرماه و در پهنه آسمان تکرار می‌شود.^۲ شکست اِپوش برابر است با بارش و باروری و فراوانی غله^۳ و رفاه^۴.

بی‌گمان شکست اِپوش از تِشتر برای ایرانیان آن‌چنان مهم بوده است که حماسه آرش کمانگیر در تعیین مرز ایران. اشاره به تیر آرش در تیریش^۵ در مقایسه با پیروزی تِشتر بر اِپوش دربرگیرنده این پیام است. در این جا تِشتر به چالاکی^۶ «آن تیر در هواپران که آرش تیرانداز، بهترین تیرانداز آریایی» انداخت، تعیین سرنوشت می‌کند. ظاهراً نام ماه چهارم نیز، با این‌که از ریشه دیگری است، حاصل همین حماسه است. هم‌چنان‌که تیریش^۷ (تِشتریش^۸) سرود نیایشی این پیروزی است. در بُندهش^۹ با این‌که نخست «تیر» همان اِپوش خوانده شده‌است، مؤلف یا ناسخ بلافاصله نوشته است، با این‌که چنین گویند، «اِپوش تیر نیست». زیرا تیر، از هر ریشه‌ای که باشد، دشمن اِپوش است.

ریشه‌های نخستین روایت نبرد تِشتر و اِپوش را می‌توان از نظر بافت داستانی (نه خود داستان)، دست کم تا دوره هندوایرانی پی گرفت. *وَرُ۷ تَرُغَنَه*^۸، ایزد جنگ و پیروزی که در بهرام‌یشت ستوده می‌شود، نزد هندیان همان ایندیره است با صفت «وَرُتَرَه-هَن (اژدهاکش)». در این جا «اهی» که دیو یا اژدهای خشکی است به دست ایندیره کشته می‌شود و آب‌ها آزاد می‌شوند.^۹ همگونی دو اسطوره هندی و ایرانی با شباهت نام اِپوش با همزاد هندی نیز حکایت از تباری هندوایرانی و آریایی دارد.^{۱۰} در ریگ‌ودا

۱- تیریش^۱، بندهای ۴، ۳۴ تا ۳۵؛ نیز نک: زادسپرم، بند ۸.

۲- تیریش^۲، بندهای ۹، ۳۶، ۴۰.

3- Lommel, Die Yašt's, 120.

۴- مینوی خرد، فصل ۴۸، بند ۶.

۵- بندهای ۶، ۳۷، ۳۸.

۶- فصل ۷.

7- Bianchi, "Mithra and the Question of Iranian Monotheism", Acta Iranica, XVII/36.

۸- وهران، بهرام.

۹- نک: یارشاطر، همان‌جا، سال ۴، شماره ۲، ۲ تا ۳؛

Griswold, The Religion of the Rigveda, 180-182.

10- Oldenberg, Die Religion des Veda, 140-141.

«ورتره (دشمن)» دیوی مارپیکر (اژدها) است و پیروزی بر او نمونه قهرمانی بزرگ ایندیره است و به همین سبب ایندیره دارای لقب «وَرْتَرَه-هَن (دشمن کش)» است.^۱ این نام دقیقاً همان نام اوستایی «وَرْتَرُغْنَه (پیروزمند)» در پیوند با «آپَه وَرْتَه (اپوش)» است. در هر دو روایت هندی و ایرانی، پس از پیروزی ایندیره و اپوش باران با غرش و رعد فرومی بارد. در هر دو فرهنگ، صدای رعد، صدای ناله و شیون دشمن بازدارنده آب است.^۲ به این ترتیب «وَرْتَرُغْنَه (بهرام)» و روایت مربوط به ایندیره و «وَرْتَرَه-هَن» پرداخت‌های متفاوت ایرانی و هندی یک اسطوره آریایی است.^۳

امکان همگونی روایت اپوش و تَشْتَر با «داستان توفان نوح» نیز از دیرباز ایران‌شناسان را با خود مشغول داشته است. ظاهراً برای نخستین بار در سال ۱۸۵۲ ویندیشمن^۴ این همگونی را مطرح کرد و کمی بعد کُسویچ^۵ به دقائق نزدیک‌تری پرداخت. در سال ۱۸۷۱ اشپیگل، ضمن یک بررسی عمیق، با این‌که شواهد خوبی را مطرح کرد، سرانجام نتوانست با این نظر موافق باشد. در هر حال نمی‌توان از بارورکردن متقابل و کم‌وبیش دو فرهنگ ایرانی و سامی چشم پوشید.

شهریورگان، جشن آرمان‌شهرداری

آگاهی ما درباره جشن ویژه شهریور بسیار ناچیز است. در گات‌ها کمتر از انگشتان دست به امشاسپند شهریور برمی‌خوریم و آثارالباقیه بیرونی و زین‌الخبار گردیزی هم گره‌ای را نمی‌کشایند. شاید خود واژه خَشْتَرَه و ثیریه (شهریور) راه‌گشا باشد. شهریور از واژه فارسی باستان و اوستایی خَشْتَرَه، که در فارسی مبدل به شهر شده است و به مفهوم امروز، معنی قدرت فرمانروایی و شهرداری (شایستگی)^۶ را می‌دهد و وِثیریه، از بن

1- Macdonell, The Vedic Mythology, 50-60; Zaehner, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, 103-104.

2- Spiegel Eranische Altertumskunde, II/50.

3- Duchesne-Guillemin, Religion of ancient Iran, 125-127; Lommel, Die Religion Zarathustras, 130-132; Cox, The Mythology of the Aryan Nations, 161-162.

۴- به نقل از: Spiegel, Eranische Altertumskunde, I/478 f..

۵- اشپیگل، همان‌جا.

6- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 542-546.

مصدری «وَر-» (گزینش شایسته، شایسته باور)^۱ درست شده‌است. بنابراین، خَشْتَرَه و تیریه یعنی فرمانروایی شایسته باور یا آرمان شهرداری. آیا نوعی پیوند «پیش فلسفی» میان این اصطلاح و فروهر^۲، یعنی فرمانروایی باور و باور نخستین، وجود دارد؟ نمی‌دانیم! زرتشت با اعتقاد به وجود فروهر این گونه از فرمانروایی، به دستیابی به آن می‌اندیشد. او در گات‌ها^۳ می‌سراید:

همه نیکی‌هایی را که از آن تست

آن‌ها را که بود و هست و خواهد بود

به مهربانی خویش به ما ارزانی فرما

[به دستیاری] منش نیک، فرمانروایی شایسته باور^۴ و راستی.

بهروزی ابدی تن ما را بیفزای

این همان خَشْتَرَه و تیریه نیست که چند سده بعد، در یونان، افلاتون را به آرمان شهرداری خود می‌رساند؟ و در گرماگرم ستیز بر سر قدرت در میان خلفای عباسی، از سوی عارفان (فیلسوفان) ایرانی، از آن میان فارابی مطرح می‌شود؟ روند کار هر گونه هم که بوده باشد، ما آرمان شهرداری افلاتون را فرزند بالغ خَشْتَرَه و تیریه می‌دانیم، که دوره بالندگی خویش را در میان عارفان ایران می‌گذرانند!...

تصور می‌کنیم که جشن شهریورگان، جشنی بوده‌است در طلب آرمان شهرداری. گذشته از گات‌ها، در هفتن‌یشت کوچک و بزرگ، که با برداشت درست‌تری از روح جهان‌بینی زرتشت پدید آمده‌اند، آرمان شهرداری آیین زرتشت تفاوت چندانی با «شهر» افلاتون ندارد. در هفتن‌یشت بزرگ و کوچک، با یکی از دلکش‌ترین نیایش‌های بهدینان روبه‌رو هستیم: نیایش برای دستیابی به آرمان شهرداری!

با وجود فاصله زیاد میان سرایش گات‌ها و تألیف هفتن‌یشت بزرگ و کوچک، با توجه به نقش فلوتینیان^۵ در سده سوم میلادی در عرفان ایرانی و فراگشت علمی - فلسفی بزرگی که در عصر ترجمه در^۶ زمان خلفای عباسی پدید آمد و بدون شک در جهان‌بینی

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1360-1361.

۲- یسنا ۳۳، بند ۱۰.

۳- نک: بالاتر: فروهر.

۴- در متن ترجمه دوستخواه: شهریار می‌نوی.

۵- نک: عطیه، عصر ترجمه، ۱۳۴.

۶- پلوتینیست‌ها.

فارابی نقش زیادی داشت، گذر کم‌زرفا از جهان‌بینی زرتشت شایسته نیست. باید دانست که جهان‌بینی زرتشت، یکی از آبشخورهای زلال فلسفه افلاتون، این استومندترین یل فلسفه جهان است.

گزارش بیرونی^۱ همان آگاهی‌های کم‌مایه و نارسای زمان اوست: شهرپور فرشته‌گوهرهای هفت‌گانه زر و سیم و دیگر فلزهایی است که قوام صنعت و همچنین مردم جهان به آن‌ها است. پس در زمان بیرونی دانسته بود که شهرپور ایزد فلزها است. در اوستای متأخر گاهی شهرپور به معنی فلز است^۲. بیرونی در ادامه از قول زادویه و خورشید موبد می‌نویسد، که در این جشن آتش بر پا می‌شده است. آتش عنصر همیشگی جشن‌ها بود. گزارش بُندهش^۳ هم از دوره ادب پهلوی همان‌هایی است که آمد و این‌که رامش‌بخشنده یا آزاردهنده فلز، شهرپور را آسوده یا آزرده می‌کند. تنها پیدا نیست که منظور بُندهش از آزار چیست. چون فلز هم گداخته می‌شود و هم نواخته. در آزمایش ورنیز از فلز گداخته استفاده می‌شود.

میترا و مهرگان

مهر و مهرگان یکی از کهن‌ترین یادگارهای هزاره‌های گم‌شده، با سرگذشتی پرماجرا است. خوشبختانه به سبب حضور فعال میتره یا میترا در فرهنگ هند و رخنه میترا به بیرون از مرزهای ایران، شناخت ما از او کمی بیشتر از چیزی است که از مهریشت به دست می‌آوریم.

میترا پیش از زرتشت

میترا پیش از زرتشت یکی از بزرگ‌ترین خدایان هندوایرانی بود. پرشوری کار میترا از زمان‌های بسیار تاریکی که از آن جز افسانه چیزی بر جای نمانده است، آغاز می‌شود. از زمانی که ایزد هوم، نگهبان گیاه هوم، به وسیله میترا و به کمک ورونه و دیگر خدایان هندوایرانی کشته می‌شود. سهم او از کشته او شیره اوست، که به زمین می‌پاشد و انواع

۲- برای نمونه: وندیداد، فرگرد ۹، بند ۱۰.

۱- همان‌جا، ۲۸۹.

۳- ص ۵۰.

گیاهان و جانوران از این شیره پدید می‌آیند. در حقیقت با این افسانه، انسان هندوایرانی بخشی از آفرینش را با میترا در پیوند می‌داند. یکی دیگر از کارهای سودمند میترا کشته شدن گاو به دست اوست. زیرا از جریان خون گاو بر زمین، بر برکت و سرسبزی این یک افزوده می‌شود، یا به روایت دیگر، انواع گیاهان و جانوران از جریان خون گاو بر زمین هستی می‌یابند. این افسانه‌ها بایستی کهن‌تر از آن‌که تصور می‌کنیم باشند که جامعه‌ای روستایی و وابسته به زمین پدید آمده‌اند. با این‌که دسترسی به فرهنگ این جامعه محال است، می‌توان به میزان در ماندگی او از فهم آفرینش پی برد. به این ترتیب میترا در میان خدایان هندوایرانی پیش‌زرتشتی از ارج ویژه‌ای برخوردار می‌شود و رفته رفته نوشیدن شیرۀ هوم و قربانی کردن گاو در راه میترا به صورت آیین پراهمیتی برای مهرپرستان در می‌آید. با این همه وقتی از تقدس گاو سخن می‌رود، پیوند این تقدس با کشته شدن گاو کمی دشوار می‌شود. باید میزان زیادی از حقیقت و افسانه با هزاره‌های گم‌شده از دست رفته باشند.

شاید به سبب ارج میترا در میان مردم بوده است که زرتشت حدود ۱۰ سال به طور پنهان به تبلیغ دین خود می‌پردازد و در پنهان با میترا و قربانی کردن گاو مبارزه می‌کند. از نشانه‌های موجود چنین برمی‌آید که مهرپرستان و مغان میتراپی، به رغم کوشش‌های پنهان زرتشت، در تاریکی غارها، با پدید آوردن خوفناک‌ترین صحنه‌ها، سرمست از هوم به قربانی گاو می‌پرداخته‌اند.^۱ میترا در میان برهمنان نیز کم و بیش از همان ارجی برخوردار بود، که در میان ایرانیان داشت. در ریگ ودا، در کنار ورونه، دیگر خدای پر قدرت برهمنان، جا به جا به نام میترا برمی‌خوریم، که پاسبان راستی و پیمان است.^۲

۱- به گمان، حتی با کمیاب شدن گاو، ناگزیر چارپای کوچک‌تری را به جای گاو، به قربان‌گاه‌ها می‌بردند و این چارپا را ناگزیر گو+سپننه یا گوسپند (گاو مقدس) می‌نامیدند. تا جایی که امروز هم این چارپا را گاو مقدس می‌خوانیم!

۲- در ریگ ودا، ماندالای سوم، سرود ۶۰ می‌خوانیم: «میترا چون به سخن درآید، مردم را به کار برمی‌انگیزد. میترا زمین و آسمان، هر دو را، نگاه می‌دارد. میترا مردم را با چشمانی که بسته نمی‌شوند می‌نگرد. با روغن مقدس برای میترا نذر بیاورید. آن‌که برای تو (میترا) غذا آورد، برتر از همه باشد. ای میترا! آن‌که می‌کوشد، تا قانون مقدس را نگاه دارد، آدیتا (است).

در سال ۱۹۰۷ در بوغازکوی آسیای صغیر، لوح‌های گلی چندی از سال ۱۴۰۰ پیش از میلاد به دست آمد، که در یکی از آن‌ها از میترا و ورونه، خدایان بزرگ هند و ایرانی کمک خواسته شده است. این لوح که دربارهٔ پیمانی است که میان هیتی‌ها و میتانی‌ها بسته شده، نشان از آن دارد که طیف فرهنگ آریایی (ایرانی) دست کم در این تاریخ در منطقه حضور داشته‌است.

میترا پس از زرتشت

با این‌که از لوح بوغازکوی به خوبی پیداست که میترا در فلات ایران و غرب این فلات نامی آشنا بوده است، تا زمان اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴-۳۵۹ پیش از میلاد) و سنگ‌نبشتهٔ او در همدان، از میترا خبری نداریم. اردشیر می‌گوید:

«این کاخ را به خواست اهورمزدا، آناهیتا و میترا من بنا کردم. اهورمزدا، آناهیتا و میترا، مرا از هر بلا بپایند و این را که بنا کردم خراب نکنند و به آن آسیب نرسانند».

در حالی که هیچ شاهی نداریم که زرتشت سرسختانه با میترا و مهرپرستی در ستیز نبوده باشد، آیا لوح مورخ ۱۴۰۰ پیش از میلاد بوغازکوی پیش از ظهور زرتشت نوشته شده است و تاریخ ظهور زرتشت را باید میان سال‌های ۱۴۰۰ و ۴۰۰ پیش از میلاد

→ آن‌که تو او را یاری کنی، هرگز کشته نشود و مغلوب رنج نشود و هیچ رنجی از دور و نزدیک به او نرسد. باشد که مسرور از غذای مقدس و فارغ از بیماری و با زانوهای خم شده بر سطح زمین گسترده و با پیروی دقیق از قوانین آدیتا، در رحمت لطف‌آمیز میترا باقی بمانیم. این میترای قابل ستایش و متبرک با پادشاهی زاده شد، پادشاه و بخشنده. باشد که ما از لطف مقدس او بهره‌مند شویم. آری در مهربانی محبت‌آمیز و فراوان او باقی بمانیم. آن آدیتای بزرگ، که باید او را با پرستش خدمت کنیم، و مردم را برمی‌انگیزد، سراینده را قرین لطف خویش قرار می‌دهد. به میترا، که درخور والاترین ستایش است، نذری را که او دوست دارد، در آتش تقدیم کنید. لطف سودمند میترا، خداوند و نگاه‌دارندهٔ نوع بشر، شهرت والا و بالاترین جلال می‌بخشد. میترا که جلال او در اقصی نقاط منتشر است، در نیرو از آسمان درمی‌گذرد و در شهرت از زمین فزونی می‌یابد. همهٔ ۵ نژاد به میترا توسل می‌جویند، که در یاری نیرومند است، چون او نگاه‌دارندهٔ همهٔ خدایان است. میترا به خدایان و به مردم زنده و به آن‌که علف مقدس را می‌گسترده، در اجرای قانون مقدس روزی می‌دهد».

جست؟ آیا رستاخیز زرتشت در شمال خاوری ایران، به صورت یک حرکت منطقه‌ای، سال‌ها و سده‌ها درج‌زده‌است و زرتشت در آغاز کار هخامنشیان هنوز به مقام والای خود نرسیده بوده است؟ پس چرا در سنگ‌نبشته بزرگ داریوش (۵۲۲-۴۸۶ پیش از میلاد) در بیستون از نام میترا خبری نیست؟ داریوش در این سنگ‌نبشته، بارها این فرصت را داشته‌است که از میترا، خدای راستی و پیمان، نامی به میان آورد. یا پس از گذشت نزدیک به یک سده از داریوش و جا افتادن حکومت هخامنشی و رونق حکومت درباری، دوباره فضا آماده دینداری «لوکس» درباری شده بوده است؟ در آخرین سنگ‌نبشته هخامنشی از اردشیر سوم^۱ (۲۵۹-۲۳۸ پیش از میلاد) در تخت جمشید، که در دیوار شمالی صفا کاخ اردشیر و کنار پلکان سمت غربی کاخ داریوش کنده شده است، می‌خوانیم:

«اهورمزدا و میتراى خدا مرا و این کشور را و آنچه را که من کردم بپایاد!»

جالب توجه است که اردشیر سوم نه تنها نام آناهیتا را حذف می‌کند، صفت خدایی را هم برای میترا می‌آورد. به گمان، پس از زرتشت دوباره از زمان اردشیر مهرپرستی آغاز به گسترش می‌کند. پلوتارخ^۲ نیز گزارش جالب توجهی دارد درباره داریوش سوم (۳۳۵-۳۳۰ پیش از میلاد)، آخرین شاه هخامنشی. داریوش هنگامی که خبر مرگ همسرش را، که اسیر یونانیان بود، شنید به تریثوس گفت:

«اگر هنوز مرا خواجه خود می‌دانی، تو را به فروغ میترا سوگند می‌دهم، راست بگو!...»

با این همه از میزان زرتشتیان و مهرپرستان، یا زرتشتیانی که به میترا نیز توجهی داشتند در زمان هخامنشیان چیز زیادی نمی‌دانیم. ظاهراً هنوز یک نوع آزادی نسبی در باورهای دینی وجود داشته‌است. یعنی به سبب هنجار و شکل زندگی، جز گاهی که دین در سطح بالا نقشی سیاسی داشته‌است، در میان توده‌های پایین مردم آنچنان صورت فعالی نداشته است که مداخله جدی دربار را فراهم آورد. بر خلاف نظر برخی از دانشمندان و از آن میان دیاکونوف^۳ که معتقد است، مغان درباری و هخامنشیان می‌توانسته‌اند برای پدید آوردن یکپارچگی و جلوگیری از تجزیه کشور، دین زرتشت را

1- A3Pa; Kent, Old Persian, 156.

2- Alexander, 32-33.

۳- تاریخ ماد، ۴۸۱.

پذیرفته باشند، نگارنده بر این باور است که در این دوره هنوز دین نمی‌توانسته‌است عامل وحدت ملی باشد. علاوه بر این، نشانه‌هایی در دست است که هخامنشیان به سنت‌های دینی پیش از زرتشت التفات بیشتری داشته‌اند. داریوش همواره در کنار اهورمزدا از خدایان دیگری هم‌پستی می‌خواهد. خشیارشا در یک نوبت هزار گاو قربانی کرد^۱ و آمستریس، همسر خشیارشا، در سن پیری فرمان داد تا دو بار ۷ نفر از جوانان پارسی را قربانی کنند^۲.

میترا در زمان هخامنشیان

با این‌که در زمان اشکانیان نقش میترا شفاف‌تر می‌شود و خواهیم دید که رخنه مهرپرستی به غرب در زمان اشکانیان انجام می‌پذیرد، جز درباره بخش‌های شمال باختری امپراتوری اشکانیان، آگاهی چندانی درباره میترا در این دوره نداریم. اما گمان می‌رود در همین دوره است که سرانجام میترا با مهریشت، با از دست دادن برخی از ویژگی‌های خود، به بدنه اصلی آیین زرتشت پیوند خورده باشد. از نقش میترا در ارمنستان و شرق آسیای صغیر نیز که در آن جا به میترا توجه خاصی می‌شده است، می‌توان به همین نتیجه رسید که میترا در دوره اشکانی فعال‌تر شده است. یعنی روندی که با اردشیر دوم هخامنشی آغاز شده بود رسمیت پیدا می‌کند و دیگر نمی‌توان میترا را از کیش زرتشتی جدا کرد. او اینک در اوستای متأخر جای ویژه خود را می‌یابد و «زرتشتیگری» به آرامی پا به میدان می‌گذارد، تا در دوره ساسانی به اوج خود برسد و سرانجام آیین زرتشت را از پای درآورد. اصولاً با نشانه‌هایی که در دست داریم، گمان هم نمی‌رود که اشکانیان توجه خاصی به دین و مخصوصاً آیین زرتشت داشته‌اند. آن‌ها با روحیه جنگجویی خود، بیشتر می‌توانسته‌اند از دین به جنبه‌های نمایشی آن دلبسته باشند. البته نقش سلوکیان را هم نباید از نظر دور داشت. بنابراین، بی‌آن‌که تأکید و کوشش خاصی در میان باشد، مهرپرستی و آیین‌های آن با روحیه اشکانیان سازگارتر می‌بود.

با این‌که از لوح ۱۴۰۰ پیش از میلاد بوغازکوی پیداست که آسیای صغیر با میترا

1- Herodot, VII/43.

2- Herodot, VV/114.

بیگانه نبوده است، اما در زمان اشکانیان میترا در ارمنستان و آسیای صغیر سرشناس می‌شود. البته باید توجه داشت که در گزارش‌های موجود، نمی‌توان از میتراپی بودن اجرای آیینی مطمئن بود. بسا که مراسمی با شیوه اوستای متأخر انجام می‌شده است، اما به سبب تأکید زیادی که بر هوم یا قربانی می‌شود، چنین برداشت می‌شود که یک آیین خالص میتراپی انجام می‌گرفته است. این نوع مراسم گذشته‌ای دیرین دارد. در این میان تنها باید مرز زمان مهرپرستی و آیین زرتشتی که مهر را در مقام یکی از ایزدان خود پذیرفته است روشن شود، که البته کار دشواری است. مثلاً اگر مهریشت، بدون توجه به آیین زرتشت، خوانده شود، خواننده تصور خواهد کرد که با سرودی از مهرپرستان سر و کار دارد.

در نگاره‌ای از سده پنجم پیش از میلاد، که از غرب آسیای صغیر به دست آمده است، با یکی از آیین‌های قربانی آشنا می‌شویم: دو نفر، در حالی که برای جلوگیری از برخورد نفسشان با آتش پَنام بسته‌اند، دَبوس به دست جلو یک محراب (یا مهراب؟) بلند ایستاده‌اند. پشت سر اینان یک قوچ و یک گاو نر قرار دارد.

بنا به روایت، مغی به نام اوستانس^۱ برای نخستین بار مهرپرستی را در میان همسایگان غربی ایران رواج داده است و پس از رفتن مهرپرستی به غرب و آشنایی مغان با کاهنان بومی، این کاهنان در لباس مغان هلنی، آیین‌های جشن میتراگان، از آن میان آیین‌های قربانی را برای بزرگداشت میترا در آسیای صغیر رونق داده‌اند. در این آیین‌ها شاه یا ساتراپ رقص مذهبی را، که لابد مانند سماع صوفیان بوده است، رهبری می‌کرد و همراه شرکت کنندگان می‌رقصید. و این در حالی بود که شاه و دیگر شرکت کنندگان با نوشابه هوم از خود بی‌خود بودند. استرابون^۲ در نخستین سده میلادی شاهد یکی از این جشن‌ها بوده است. به گفته او مغان در طول جشن آواز می‌خوانند.

شاید مغان در سال ۶۶ میلادی پا به خاک روم نهاده باشند. هنگامی که تیرداد اول اشکانی، به پادشاهی ارمنستان برگزیده شد، بر آن شد که برای حل اختلافی دیرین به رم

۱- نک به تفصیل: Pauly مدخل Ostanes.

برود و تاج شاهی را از دست نرون، امپراتور روم بگیرد.^۱ تیرداد برای جلوگیری از بی‌احترامی به عنصر آب، طی سفری ۹ ماهه از راه ناپل به رم رفت. ورود این شاهزاده اشکانی به رم، با مراسم باشکوهی به سبک شرقی انجام شد. ۳ هزار سرباز اشکانی و تنی چند از مغان همراه تیرداد بودند. تیرداد هنگامی که به حضور امپراتور رسید، گفت:

«فرمانروا منم، از تخم ارشک...، اما برده تو ام^۲ و نزد تو آمده‌ام تا میترا را در لباس تو نیایش کنم. من همان کاری را خواهم کرد، که تو بخواهی...»

سپس نرون دیهیم شاهی را بر سر تیرداد نهاد. اگر این گزارش درست باشد، نرون نخستین امپراتور روم است که در زمان اشکانیان با میترا و مهرپرستی آشنا شده است. نرون خیلی میل داشت که به نام خدای خورشید شهرت پیدا کند. حتی در باغ کاخ نرون مجسمه‌ای بزرگ بود که تجسم خدای خورشید بود. میترا نیز با خورشید ارتباط تنگاتنگی دارد. این پیوند آنچنان زیاد است که امروز نیز در پی نماز خورشید، که هر روز سه بار باید خوانده شود، مهرنیایش خوانده می‌شود. در روزگار ساسانیان خورشید مهر ایزد خوانده می‌شد.^۳ باری، یک سده پس از سفر تیرداد به رم، مهرپرستی در روم جا افتاده بود و میترا مقام استواری داشت و می‌رفت که با رنگ و رویی رومی سده‌های پیاپی در اروپا ماندگار شود... البته میترا نمی‌توانسته است، بی‌آن‌که سابقه‌ای در روم داشته باشد، با سفر تیرداد، بی‌درنگ پذیرفته شود. میترا درست یک سده پیش‌تر از تیرداد، با دزدان دریایی دریای کیلیکیه به روم راه یافته بود. به گزارش پلوتارخ^۴ دزدان دریایی نیرومندی که مدت‌ها گذرگاه‌های آبی دریای اژه و مدیترانه را برای بازرگانان پر مخاطره کرده بودند، از پومپه (پومپئوس)، یکی از سرداران بزرگ روم در جنگ‌های ایران و روم، در سال‌های ۶۷ تا

۱- در این زمان بنا بر قراری که دربار اشکانی با امپراتوری روم داشت، گزینش شاه ارمنستان با ایران بود و سپردن تاج شاهی با روم.

۲- منظور تیرداد این است، که او در لباس میترا بوده است. به عبارت دیگر او برده میترا است. یادآوری می‌شود که کسانی که طی مراسم مهرگان یا به هر علتی دیگر، میترا را می‌پذیرفتند و به خدمت او در می‌آمدند، آن‌چنان خود را از آن او می‌دانستند، که خود را برده و غلام میترا می‌خواندند.

۳- نک: بویس، تاریخ کیش زرتشتی، ترجمه فارسی، ۸۸/۱.

۷۸ پیش از میلاد، شکست می‌خورند و پس از اسارت در ایتالیا، به ویژه در شهر اوسیتا، اسکان داده می‌شوند. این دزدان آیین مهرپرستی را در دیار تازه رواج می‌دهند. پیداست که اگر هزاره‌های گم‌شده را بازمی‌یافتیم، دسترسی به شوخی‌هایی از این دست فراوان می‌شد. گاهی یک سوسوی کوچک در قلمرویی تاریک از تاریخ چنان وسوسه‌انگیز می‌شود، که مورخ به زحمت می‌تواند از آن سوسو چشم بکند. آیا هِرمِس (مرکوری) که دزدان او را از آن خود دانسته و دلبسته او بودند، ویژگی‌هایی مانند میترا داشته است؟ چگونه و به چه دلیلی این دزدان به میترا، خدای دوستی و پیمان، اعتقاد داشته‌اند؟ باگزارش پلوتارخ غیرمستقیم به این حقیقت هم می‌توان رسید که میترا، اگر هم درباره او از درون ایران آگاهی چندانی نداریم، در بیرون از ایران چنان آوازه‌ای داشته است که این آوازه به گوش دزدان دریایی نیز رسیده بوده است. ما دوباره به یاد لوح بوغازکوی از ۱۴۰۰ پیش از میلاد می‌افتیم. آیا دست کم از ۱۴۰۰ پیش از میلاد، میترا در آسیای صغیر همچنان به زندگی خدایی خود ادامه می‌داده و حدود ۷۰ پیش از میلاد، همراه دزدان دریایی اسیر به ایتالیا رفته است؟ نرون پیش از دیدن تیرداد چقدر درباره میترا می‌دانسته است؟ نقش میترا در جا افتادن دین کاملاً متفاوت مسیح در روم چه بوده است؟ آیا هنوز هم می‌توان در مسحیت غرب نشانی از میترا یافت؟ صلح و دوستی بارزترین صفت میترا است...

دلایل دیگری نیز در دست است که نقش اشکانیان ارمنستان در رواج مهرپرستی ناچیز نبوده است. سنگ‌نگاره بزرگ آنتیوخوس کُمارِن (۶۹-۳۴ پیش از میلاد) و میتراداد (مهرداد) در نمرودداغ ارمنستان کوچک، بهترین کارنامه عظمت میترا در این دوره است.^۱ هر دو ساتراپ، در صخره‌ای عظیم، خدایان نیاکان خود را به تصویر کشیده‌اند. آنتیوخوس در میان این خدایان بر تخت نشسته است. در سنگ‌نبشته نگاره‌ها، میترا در کنار دیگر خدایان بومی و آبایی جای والایی دارد. در هر دو نگاره، آنتیوخوس و مهرداد دست میترا را می‌فشارند و میترا لباسی اشکانی بر تن دارد.

سکه‌ای که به وسیله گودریان سوم (۲۳۸-۲۴۴ میلادی) در تاروس زده شده است، نماینده ادامه زندگی میترا در این ناحیه است. در این سکه میترا در حال کشتن گاو است.

1- Ghirshman, Iran Parthes et Sassanides, 56.

نشانه‌های دیگر و فراوانی از رخنه‌گام به گام به مغرب زمین در دست است، که در اینجا به چند اشاره کوتاه بسنده می‌شود: تراژن، امپراتور روم، با تصرف داسیا (رومانی امروز) در سال ۶۰۱ میلادی، میترا را به رومانی برد و در نتیجه معبدهای زیادی برای برگزاری آیین‌های میترای در این سرزمین پدید آمد.

هادریان تا اسکاتلند پیش رفت و در کنار دژها و استحکاماتی که برای سپاهیان خود ساخت، معبدهایی هم برای میترا در نظر گرفت، که مانده‌هایی از یکی از این معبدها هنوز هم بر جای است.

لژیون‌های رومی در پی متصرفات جدید، به هر جا که گام می‌نهادند، معبدی هم برای میترا می‌ساختند. در رومانی، در بلغارستان، در یوگوسلاوی، در آلمان، در اتریش، در انگلستان، در فرانسه، در اسپانیا و شمال آفریقا، معبدهایی برای میترای ایرانی ساخته شد. راز دل‌بستگی مردم آن سامان به خدایی این‌چنین بیگانه، یکی دیگر از مسأله‌های بلاتکلیف تاریخ است. باید دید که روان‌شناسی تاریخ چه پاسخی خواهد یافت. چرا کومودوس (۱۸۰-۱۹۲ میلادی)، امپراتور روم، به میترا می‌گروید؟ در ۳ معبدی که ماکسیمیانوس (۲۸۶-۳۰۵ میلادی)، امپراتور روم، در دالماسی، شمال غربی یوگوسلاوی ساخت و در معبدهای دیگری که در شمال آفریقا بنا کرد، چه آیین‌هایی برگزار می‌شده است. جامعه امپراتوری بزرگ روم چه برداشتی از میترا داشت که در سال ۳۰۷ میلادی دیوکلسین، امپراتور روم، میترا، خورشید شکست‌ناپذیر را یاور و نگهبان ماندگاری روم خواند و برای میترای این‌چنین پراعتبار، معبدی در کارنوتوم، در نزدیک وین ساخت؟ آیا رومیان در سرزمین سرسبز خود می‌دانستند که میترا مسافری غریب از سرزمین کوهستان‌های خشک، نم‌کزارهای گسترده و بیابان‌های برهوت‌شن‌های روان است؟ چرا زرتشت با چنین اقبالی رو به رو نشد؟ راز دل‌بستگی این سامان نیز به میترا شگفت‌انگیز است، که به رغم مخالفت زرتشت با میترا، می‌سراید:

مهر فراخ چراگاه به سرزمین‌های آریایی خانمان خوش و سرشار سازش و آرامش می‌دهد.
او زبان آوری است با هزار گوش و ده هزار چشم، که بُرزمند و بلندبالا، بر فراز برج پهنی
ایستاده و نگهبان زورمندی است که هرگز خواب به چشمان او راه نمی‌یابد.

او، همراه باد پیروزمند، به رزم آورانی روی می‌آورد که با خشنودی درون و منش نیک و باور درست از او ستایش می‌کنند.

رزم آوران بر پشت اسب از او تندرستی خود و ستور و نیروی بازشناسی دشمنان از دور و چیرگی بر آن‌ها را می‌خواهند.

او نخستین ایزدی است که پیش از برآمدن خورشید تیز اسب، آراسته به زیورهای زرین، از فراز کوه زیبای البرز سر درمی‌آورد و بر همه خانه‌های آریایی می‌نگرد.

آنجا که شهریاران دلیر و رزماوران بسیار بسیج می‌کنند، چارپایان را کوهساران و چراگاه‌های فراوان است، آنجا که دریاهاى ژرف و پهناور دارد، آنجا که رودهای پهناور ناوتاک با خیزاب‌های خروشان دارد که به سوی مرو و هرات و سغد و خوارزم می‌شتابند.

طبق سنت زرتشتی، در پل چینود، دادگاه رسیدگی به اعمال درگذشتگان، از سه ایزد میترا و سروش و رشن تشکیل می‌شود و ریاست دادگاه با میترا است که انصافی خدشه‌ناپذیر دارد.^۱ پیداست که میترا در چارچوب آیین زرتشت، به این مقام در دوره اوستای متأخر، پس از پیوندش به آیین زرتشت، رسیده است. از یسنا ۲۴۳ چنین برداشت می‌شود که دادگری با سروش است.

جشن مهرگان

طبیعی است که در ایران باستان، در پیوند با ایزد بزرگی مانند میترا، جشن یا جشن‌هایی نیز وجود داشته است. امروز هم جشن مهرگان نامی آشنا است.

در ایران باستان سال به دو فصل همّه و زینّه (تابستان و زمستان) تقسیم می‌شد. به عبارت دیگر سال دو نقطه اعتدال بهاری و اعتدال پاییزی داشت.^۲ جشن اعتدال پاییزی به نام میترا بود، که میتراگان یا مهرگان خوانده می‌شد. یعنی کوشش برای بار آوردن غله و پروار کردن چارپایان به پایان می‌رسید و فصل آرامش و استراحت آغاز می‌شد^۳ و برای میترا قربانی می‌کردند. هنوز هم، در پاره‌ای از روستاهای زرتشی‌نشین ایران، به هنگام

۱- نک: بندهش، ۱۱۳. ۲- بند ۱۲.

۳- نزد هندوان نیز چنین بود. فصل نخست، موسم بهار و تابستان و باران (فصل ایزدان) بود و دیگری که خزان و زمستان بود، موسم سرما و مرگ (فصل نیاکان) بود. نک: تقی‌زاده، گاه‌شماری در ایران قدیم، ۱۴، پانویس ۱. ۴- بیرونی، همان‌جا، ۳۳۷ تا ۳۴۰.

جشن مهرگان، کشاورزان از خرمن خویش برای آتشکده هدیه می آورند و هر خانواده در خور توانایی خود حیوانی را قربانی می کند.^۱ به گمان، این قربانی اشاره دارد به گاو یکتا آفریده، که به روایت اساطیری بذر و تخم گیاهان و جانوران سودمند و اهلی از بدن او ریخته است. با این قربانی تجدید حیات گیاهان و جانوران تضمین می شود. در آتن باستان نیز قربانی برای خورشید به همین منظور انجام می گرفت. در اسکاندیناوی نیز با آغاز زمستان، برای فروانی محصول در سال دیگر، قربانی می کردند.^۲

در کنار سنگ نبشته اردشیر دوم، کهن ترین گزارش مکتوبی که درباره جشن مهرگان داریم از کتسیاس^۳ است:

«به رسم پارس ها، شاهنشاه فقط یک بار می تواند تا حد مستی بنوشد، و آن روز قربانی برای میترا است.»

پیش از زرتشت، قربانی با نوشیدن هوم همراه بوده است. بنا بر این گمان می رود که در جشن مهرگان نیز آیین برگزاری جشن با نوشیدن همراه بوده است. کتسیاس پزشک یونانی اردشیر بود. اگر هم پیش از اردشیر چنین رسمی در ایران وجود نداشته است، گزارش این پزشک کاملاً هماهنگ با سنگ نبشته اردشیر است، که در آن برای نخستین بار از میترا نام برده می شود. به این ترتیب، به این گمان هم می توان رسید، که مهریشت می توانسته است در زمان اردشیر هخامنشی هم سروده شده و یا جان گرفته باشد.

در مهریشت^۴، از قربانی کردن همه نوع جانور در راه میترا سخن رفته است:

«ای سپیتمان!

مهر را بستای و پیروان خویش، مزدپرستان را بیاموز،

که ستوران خُرد و بزرگ و پرندگان را که با شهر به پرواز در آیند،

نزد او پیشکش برند.»

سر دوام این جشن را تا قرن بیستم در اروپا، می توان حاصل رخنه مهرپرستی در حدود

۱- نک: بویس، تاریخ کیش زرتشتی، ترجمه فارسی، ۱/۲۳۸.

۲- بویس، همان جا، ۲۳۹.

3- Ktesias, Athenaios, Deipnosoph. 10, 45 p. 434 D.

۴- بند ۱۱۹.

سال‌های میلاد مسیح به اروپا دانست. برای مهرپرستان، کشتن گاو رایج‌ترین کاری بود که انجام می‌گرفت. به گزارش استرابون^۱ ساتراپ ارمنستان به هنگام جشن مهرگان ۲۰ هزار کره اسب به دربار ایران هدیه می‌کند. صرف نظر از اغراق آمیز بودن شمار اسب‌ها، روشن نیست که این اسب‌ها برای قربانی بوده‌اند یا منظوری دیگر. بویس^۲ هدیه اسب را در ارتباط با خورشید تیزک بودن میترا می‌داند. آیا اسبانی که در نگاره‌های تخت جمشید، در میان هدیه‌های هیأت‌های نمایندگی به چشم می‌خورند، هم در ارتباط با میترا بوده‌اند؟

مسعودی^۳ در اوایل سده چهارم هجری درباره جشن مهرگان می‌نویسد:

«... از نوروز تا مهرگان ۱۶۹ روز است. ایرانیان درباره مهرگان گویند که به روزگاران قدیم، یکی از پادشاهان ایران به همه مردم از خاص و عام ظلم می‌کرد و این پادشاه مهر نام داشت. و ماه‌ها را با نام ملوک می‌نامیدند. مثلاً می‌گفتند، مهرماه، و عمر این پادشاه دراز شد و ظلم وی سخت شد. در نیمه این ماه، یعنی مهرماه، بمرد و روز مرگ وی را مهرجان نامیدند. یعنی مهر جان داد!...»

این گزارش نادرست، همه آن چیزی است که یک مورخ اسلامی درباره مهرگان دارد. گزارش ثعالبی^۴ هم آگاهی چندانی به دست نمی‌دهد. از مطلب بلند او درباره جشن مهرگان چیزی که دستگیرمان می‌شود، این است که در زمان اشکانیان جشن مهرگان برگزار می‌شده و در زمان خسرو پسر فیروز، هدیه‌هایی به شاه داده می‌شده است. گزارش بیرونی، که متعلق به اواخر سده چهارم هجری است نیز افسانه است. چون در هر حال آگاهی بیرونی بیشتر از مردم روزگار او بوده است. نقل آن در پانویس^۵، برای

1- XI, 14.9.

۲- همان جا. ۳- مروج الذهب، ترجمه فارسی، ۱/۵۵۱.

۴- غرراخبار، ترجمه فارسی، ۲۲۰.

۵- «... گویند مهر، که اسم خورشید است، در چنین روزی ظاهر شد. به این مناسبت این روز را بدو منسوب کرده‌اند. پادشاهان در این جشن تاجی به شکل خورشید که در آن دایره‌ای مانند چرخ نصب بود به سر می‌گذاشتند. و گویند در این روز فریدون به بیوراسب، که ضحاک خوانندش، دست یافت. چون در چنین روزی فرشتگان از آسمان، به یاری فریدون، فرود آمدند. به یاد آن، در جشن مهرگان، در سرای پادشاهان مرد دلیری می‌گماشتند که بامدادان به

داشتن برداشتی از نظر یک دانشمند درباره یکی از کهن‌ترین جشن‌های ایران باستان، که همزمان در اروپا از رونق چشمگیری برخوردار بوده، جالب توجه است. شاید اگر در این زمان جشنی کهن از اروپا، در ایران معمول می‌بود، اروپاییان به آن اشاره می‌کردند. برای نمونه کافی است که بخشی از سفرنامهٔ مجعول فیثاغورث را بخوانیم.^۱

→ آواز بلند، ندا در می‌دادند، ای فرشتگان! به سوی دنیا بشتابید و جهان را از گزند اهریمنان برهانید! و گویند خداوند در این روز زمین را بگسترانید، و در اجساد، روان بدمانید. و در این روز کرهٔ ماه، که تا آن وقت گوی تاریکی بود، از خورشید روشنایی و نور کسب کرد. از سلمان فارسی نقل شده است که او گفت، ما در زمان ساسانیان قایل بودیم، که خداوند، یاقوت را در روز نوروز از برای زینت مردمان بیافرید و زبرجد را در روز مهرجان، و این دو روز را بر سایر اعیاد سال فضیلت داد، چنان‌که یاقوت و زبرجد را بر سایر جواهرات. در آخرین روز این جشن، که بیست و یکم ماه باشد، فریدون ضحاک را در کوه دناوند به زندان انداخت، و خلائق را از گزند او برهانید. لاجرم در این روز عید گرفتند، و آفریدون مردم را امر کرد که کشتی به میان بندند و واج زمزمه کنند و در هنگام خوردن و آشامیدن لب از سخن فروبندند. چون مدت استیلای ضحاک هزار سال طول کشید و ایرانیان خود مشاهده کردند که ممکن است عمر انسان این همه طولانی شود، از این روز به بعد دعای خیرشان در حق یکدیگر چنین بود: هزار سال بزی!

زرادشت فرمود که آغاز و انجام جشن مهرجان در عظمت و شرافت مساویست، پس هر دو روز عید بگیرید. از این پس هر مز بن شاهپور در تمام روزهای مهرجان جشن برپا داشت... بعد پادشاهان و مردمان ایرانشهر از آغاز مهرجان تا مدت سی روز، مانند نوروز، عید می‌گرفتند. و هر پنج روز را به یک طبقه از شاهزادگان و موبدان و بزرگان و بازرگانان و رزمیان و دهقانان و اهل حرفه و صنایع مخصوص کردند (آثارالباقیه...، به کوشش زاخو، ۲۲۲-۲۲۴، به نقل از پورداوود، یشت‌ها، ۲/۲۹۷ به بعد). نیز نک: همو، التفهیم، ترجمهٔ فارسی، ۲۵۴ و ۲۵۶؛ گردیزی ۴۴۱.

۱- «بیرون شهر در مدخل غاری تاریک حاضر شدم. از غرابت تعیین این محل برای برپاداشتن جشن درخشنده‌ترین ستارگان (میترا) متعجب بودم. با تنی چند از تماشاچیان به درون رفتم. آنقدر اعمال و شعایر و مراتب ستایش از پیش چشم گذشت، که حافظهٔ درستکار من توانایی بیان آن را ندارد. واقفان اسرار را دیدم که پیرامون چشمهٔ آب روان، بدن را می‌شستند و پاکیزگی روان و خرد را از ایزدان درخواست می‌کردند. زرتشت وظایف پیشوای مذهب را به جا می‌آورد، و علامتی زوال‌ناپذیر بر سینهٔ حضار می‌گذاشت. از حصول مرتبت، غروری در این اشخاص به وجود می‌آمد. هر یک نانی خوردند و ظرفی آب آشامیدند. این

این سیاحت‌نامه را از جمله به سبب حضور زرتشت در مجلس میتراپی مجعول و خیالی دانسته‌اند. در صورتی که زرتشت می‌تواند نام هر مرد روحانی یا غیر روحانی دیگری نیز باشد. در گزارش منسوب به فیثاغورث چیزی که بتوان آن را دروغ و یا غیر عملی پنداشت وجود ندارد.

مورخ هنگامی که روایت‌های موجود درباره منشأ جشن مهرگان را بررسی می‌کند، نمی‌تواند خود را از این وسوسه رها کند، که آیا کشته شدن گئومات به دست داریوش و یارانش به نوعی در پیوند با جشن مهرگان نیست؟ چند نکته به این وسوسه دامن می‌زنند:

→ نشانه بعثت یا رمز مرور به حیات جدید بود. چونان که خورشید در سال نو را به جهانیان و جهان می‌گشود. همین را در سرود یزدانی و دعا‌های خود گفته و می‌خواندند. یک نفر روحانی زبردست، که او را کلاغ مقدس می‌نامیدند، تاجی آویخته به نوک تیغ، آن را تقدیم کرد. نپذیرفتند و به لحن خاص گفتند، مهر تاج من است. در عمق دخمه مزبور، به تشخیص نماینده مهر موفق شدم. این مجسمه نبود. جوانی بود دلیر و زیبا. بر گاو نشسته و شمشیر به دست... شاه را به صورتی دیدم که زنبوری در دهان داشت. گروه درباریان در صور عقاب و شاهین و سگ و کرکس از عقب وی حرکت می‌کردند. محبوبه‌های شاه وارد شدند. همه صورتک کفتار بر چهره نهاده و به همین اسم موسوم بودند. بر پاره‌های برف و یخ ساختگی پای برهنه راه می‌رفتند. بر دوش عریانشان ۱۵ چوب زده شد، که تازیانه میترا یا آفتاب بود (نک: مهریشت، بند ۱۲۲).

به مساعدت جامه پشمین خویش، که مانند جامه حاضران بود، توانستم به پیکر مقدس میترا نزدیک شوم... خدای جوان، که نامش یگانه جاوید است، می‌کوشد تا گاو زورمندی را مقهور سازد و بکشد. تاج ایرانی، شبیه افسر شاهان، بر سر، نیم تنه کوتاه و زیرجامه فراخ ایرانی در تن، و به ساز جنگ ایرانی مسلح. گمانم آن‌که بالاپوشی بر دوش وی مشاهده کردم. دو پیکر همراه او اگر چه همان جامه را داشتند، اما از قسمت رویین محروم بودند. یکی از آن دو یاوران، مشعل افراشته، و دومی مشعل واژگون به دست گرفته بود. جنسیت آن‌ها معلوم نبود. گفتند اشارتی است به تولد و تناسل. از گلوی گاو مجروح چند قطره خون جاری است. حروف اطراف آن را برایم چنین معنی کردند، ژاله آسمان. در متن این لوحه اشکال خرد حیوانات زنده، که در تقویم ایران، آفتاب و ماه و سیارات و صور نجومیه را معرفی می‌کنند، مشهود گشت. نیکوتر و جاذب تر رسوم و قواعد سوگندی است که هر مرد و زن از آگاهان و خواص به تناوب یاد می‌کنند و مهر را مخاطب خویش قرار داده چنین می‌گویند: برافزایش شماره آفریدگان خردمند، که زمین را معمور و مسکون می‌دارند، سوگند یاد می‌کنم، بر کشتن هر حیوان زیان آور سوگند یاد می‌کنم، راضیم پس از مرگ از جایگاه نیک بختان رانده شوم، اگر در اثنای زندگانی این فرایض مقدسه را انجام ندهم...» (سیاحت نامه فیثاغورث، ۶۶ به بعد).

۱. به نوشته خود داریوش (بیستون، بیستون، ستون ۱، بند ۱۳، خط ۵۵)، روز دهم (حدود اول مهر ماه) از ماه بَغیادیش (مهرگان؟) سال ۵۲۲ پیش از میلاد، گئومات کشته شد.
 ۲. کتسیاس^۲، پزشک اردشیر دوم، جریان کشته شدن گئومات و سپس کشته شدن مغان را به دست هواداران داریوش [جشن] مغ کشان می نامد.
 ۴. در نوشته های اسلامی، مهرگان جشن پیروزی فریدون بر ضحاک است^۳.
 ۵. جشن مهرگان از ۱۶ مهر است تا ۲۱ مهر، که رام روز است. آغاز جشن مهرگان عامه و انجام آن مهرگان خاصه نامیده می شود.
 ۶. فردوسی روز پیروزی فریدون بر ضحاک را روز اول مهر می داند^۴.
 ۷. جشن سالانه به قدرت رسیدن داریوش روز دهم بَغیادیش برگزار می شده است^۵.
- آیا جشن پیروزی داریوش بر گئومات و جشن مغ کشان ناشی از آن، تصادفاً مصادف با جشن مهرگان شده است^۶؟
- با فروپاشی فرمانروایی ساسانیان، جشن های گوناگونی که در ایران برگزار می شدند، تا حدودی به بوتۀ فراموشی سپرده شدند. با این همه، از همه نشانه های تاریخی چنین برمی آید، که ایرانیان پیشگامی که نهضت های مردمی را رهبری می کردند، تنها به سبب پدید آوردن روح پایداری همواره کوشیدند، بازنده نگه داشتن برخی از این جشن ها و انگیزاندن مردم به رفتارهای مشابه، با پدید آوردن یک پارچگی ملی، در برابر یورش های پر از ظلم و ستم فرمانروایان عرب ایستادگی کنند.
- بی دلیل نیست، مهدی، خلیفۀ عباسی، در اواخر سال ۲۵۵ هجری از پذیرفتن هدیه های

1- Henning, "The Murder of the Magi", Acta Iranica, VI/133.

نیز نک: تقی زاده، مقالات، ۴۹/۱۰، پانویس ۸۵.

2- Ktesias, 15.

۳- مسعودی، همان جا؛ بیرونی، همان جا.

۴- بروز خجسته سر مهر ماه بسر نهاد آن کیانی کلاه

۵- هنینگ، همان جا.

۶- برای منبع های در ارتباط با این بحث، نک:

Henning, The Murder of the Magi, Acta Iranica, VI/133-144.

مهرگانی سر باز می‌زند^۱.

مهرگان و موسیقی

با توجه به بسیار کهن بودن جشن مهرگان، طبیعی به نظر می‌رسد که ایرانیان سروده و ترانه‌هایی نیز دربارهٔ مهرگان ساخته باشند. دور نیست که برخی از این ترانه‌ها به خاطر کهنسالی به چنان حدی رسیده باشند که کم کم به صورت مقام و لحن وارد موسیقی سنتی ایران شده باشند. برهان می‌نویسد:

«مهرگان بزرگ، نامی است از موسیقی که آن را بزرگ خوانند. مهرگان کوچک، نام مقامی است که آن را کوچک خوانند. مهرگان کوچک به معنی مهرگان خردک است، که نام مقامی باشد از موسیقی. مهرگانی بر وزن و معنی مهربانی باشد، که نام لحن بیست و پنجم است از سی لحن باربد و نام نوایی هم هست».

معین در حاشیهٔ این مدخل نوشته است، در ۳۱ لحن باربدی که نظامی در خسرو شیرین در عنوان «گفتار اندر صفت باربد و بخشش خسرو» آورده، لحن بیست و پنجم روز فرخ است و مهرگانی لحن دوازدهم است. هم اکنون در میان گوشه‌های آواز شور، پس از نغمه، نشیب و فراز کوچک نواخته می‌شود. شاید بتوان این نغمه‌ها را باقی ماندهٔ آن نغمه‌ها تصور کرد. در میان ۱۲ مقام فارابی و صفی‌الدین ارموی مقام یازدهم، مهرگان ثبت شده است که لحن آن بر ما مجهول است. در کتاب ردیف موسیقی ایران نغمه‌ای به این نام وجود ندارد، اما لحن بیست و هشتم و سی‌ام بزرگ ثبت شده است، و لحن سی و یکم بزرگ است^۲.

۱- توجه به این دو مصرع از بُحْتُری، شاعر عرب، دارای اهمیت است:

رددت هدایا المهرجان و لم تکن
و عادت اعیاد المضلین معلنا
لتسخر النفوس الفرعون مستفادها
و لولا التحری للهدی لم تعادها

۲- ملاح، منوچهری دامغانی و موسیقی، ۴۳.

آبانگان

شاید بتوان، در ایزدکده ایران، آناهیتا، ایزدبانوی آب را، دوست داشتنی‌ترین ایزدبانوی آیین زرتشت خواند. ازیراست که پردازنده تاریخ ایران باستان، بی اختیار می‌خواهد هر آنچه را که در چنته دارد، نثار این بانوی بانوان ایران کند و بیشتر از خود آب، دل به آب روی آناهیتا سپرد.

آبانگان یادگار کمرنگ آناهیتا است و جشن پیروزی بر ضحاک، گردیزی^۱ اندر شرح جشن‌ها و عیدهای مغان» می‌نویسد: «و اندر روز آبانگان، به امر زو بن طهماسب، بزرگ آب روان کردند در جوی‌ها، که افراسیاب بیاکنده بود و هم در این روز خبر رسید به همه کشورهای، که پادشاهی از ضحاک بشد و به افریدون رسید. و مردمان بر مال و ملک خویش مالک گشتند، و بازن و فرزند خویش اندر ایمنی بنشستند، که اندر روزگار ایمنی نبود». بیرونی نیز گزارشی همانند دارد. از مجموع منبع‌های اسلامی هم چنین برمی‌آید، که چون در نتیجه جنگ ایران و توران، به فرمان افراسیاب کاریزها و مهرهای آب ویران شدند، زو پسر تهماسب، فرمان به لایروبی کاریزها و نهرها داد. به نوشته برهان که منبعش روشن نیست، این روز اگر باران بیارد، آبانگان مردان و اگر نیارد، آبانگان زنان نامیده می‌شود.

آناهیتا^۱

در ایران باستان، به سبب ارجمندی آب، چندین ایزد، مانند آپم نبات و تِشتر و خرداد، هر کدام به گونه‌ای، برای پاسبانی از آب وجود داشت، اما آناهیتا، ایزد بانوی آب در ایران باستان، یکی از بزرگترین و محبوب‌ترین ایزدان آیین زرتشت است، که در یونانی: آنائیتیس، ارمنی: آناهیت، فارسی: ناهید نامیده می‌شود.

نام کامل این فرشته، اَرِدوی سوره آناهیتا، از ترکیب سه صفت درست شده است. اَرِدوی (اَرِد-) به معنی فزودن و بالاندن که نام یکی از رودهای افسانه‌ای است و غالباً با سوره به معنی زور می‌آید^۲ و بالاخره آناهیتا که از ترکیب حرف نفی اَ (برابر قاعده: آن) و آهیتَه^۳ به معنی چرک، پلید و ناپاک درست شده است.^۵ پس آناهیتا یعنی نیالوده، پاک و بی‌آلایش.^۶ آناهیتا با گذشت زمان به صورت آناهیتا، آناهید و ناهید در آمده است.

سرگذشت ایزدان ایرانیان باستان و هزاره‌های گم‌شده، مانند سرگذشت خود ایرانیان، از سیاهی‌های تاریخ آغاز می‌شود. انگاری آبشخور ریشه‌های این سرگذشت، پشت دیواری سترگ و نیرومند، با دروازه‌هایی ناگشودنی، به حال خود و برای خود در آن سوی زمان افتاده است! اینک است که ما، برای دستیابی به فرهنگ هزاره‌های گم‌شده خود، ناگزیر از چنگ‌انداختن به هر دستاویزی شده‌ایم. ازیراست که گاهی ناخواسته

۱- چون امروز این نام به صورت آناهیتا جا افتاده است، ما نیز آگاهانه، هر جا که به صورت آناهیتَه یا آناهیتا نیاز نیست، چنین می‌نویسیم.

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 193.

3- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1584-1585.

۴- پهلوی: آهک، فارسی: آهو.

5- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 125, 345.

۶- آناهیتا را شکل دگرگون شده نهنوته، الاله ایلامی، تجسم آب‌های نخستین آسمانی نیز دانسته‌اند. از آن میان نک:

Lommel, Die Yašt's, 26; Boyce, A History of Zoroastrianism, 71.

توجه به ایزدان هندوایرانی و پیوند تنگاتنگی که میان ایزدان هندی و ایرانی وجود دارد، چنین برداشتی را مردود می‌کند. بیشتر می‌توان این گمان را داشت، که به سبب نقش معین آب برای قوم‌های ایرانی و بین‌النهرینی، شباهت‌هایی از نخست میان دو ایزد آناهیتا و نهنوته وجود داشته و در نتیجه برخوردهای بعدی، برخی از ویژگی‌های دو ایزد باهم آمیخته باشند.

گرفتار بی‌راهه هم می‌شویم.

از مجموع منبع‌های در پیوند با آیین زرتشت چنین برمی‌آید که باور به این ایزد را باید یکی از کهن‌ترین و پراهمیت‌ترین باورهای ایرانیان باستان به شمار آورد. هیچ ایزدی در اوستا و آیین زرتشت تا اندازه‌ی آناهیتا با گرمی و دل‌بستگی یاد نمی‌شود.^۱ از این روی غیرایرانی بودن این ایزد، که گاهی چنین پنداشته شده، غیرممکن است. تاریخ هم گواه است که ایرانیان هرگز به پدیده‌ای غیرخودی مهر چندانی نداشته و هرگز از آن پاسداری نکرده‌اند.^۲

در حالی که همزاد آناهیتا، آپم نیات در مقام نوۀ آب‌ها، در دریاها می‌زید، آناهیتا، دوشیزۀ رودها، تجسم رودی توانگر و افسانه‌ای، بیرون از اندازه‌ی طبیعی و تبلور آب مقدس و همه‌ی رودها است. او سرچشمه‌ی همه‌ی آب‌های روی زمین است. با اندامی بلندبالا و درونی بی‌نظیر. دریای فراخکرت هزار دریا، در نیمروز و کنار البرز (؟)، سرچشمه‌ی اردویسور است.^۳ فرۀ زرتشت برای نگهداری به آناهیتا سپرده شده است.^۴

با این که جدا کردن آناهیتا از بدنه‌ی آیین زرتشت ناشدنی است، اما خود او همواره به صورت ایزدی انتزاعی متجلی می‌شود و هرگز به مثابۀ عنصری از پیکر آیین مزدیسنا در نمی‌آید.^۵ همین ویژگی آناهیتا است که نشان از کهن بودن آن دارد و نشان می‌دهد که آناهیتا کهن‌تر از زرتشت است. و ایزدی است که هم میزبان زرتشت است و هم مبهمان او!

خاستگاه آناهیتا

به سبب نقش و اهمیت آب، ایزدان آب و الاهی‌های آب و باروری از آن حوزه

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 262.

۲- ایستادگی فرهنگی ایرانیان در برابر سه حمله‌ی بزرگ اسکندر، عرب و مغول، نمونه‌های گویایی است از پیوندناپذیری ایرانیان با بیگانگان.

۳- بُندهش، ۷۳. البته ناگزیر از نگاه به این نکته‌ایم که در ایران باستان ممکن است هر دریای بزرگی فراخکرت و هر کوه بلندبالایی هرا خوانده شده باشد. یعنی فراخکرت و هرا نام‌های عامی بوده باشند برای دریاها و کوه‌های بزرگ. شاید از این روی است که در یافتن فراخکرت و هرا ناکام مانده‌ایم!
۴- همان‌جا، ۱۴۲.

5- Lommel, Die Yašt's, 26-28.

خاصی نیستند و قلمرویی تقریباً جهانی دارند. متن‌ها در هر قلمرویی اندام و اخلاقی برابر با خواست آفریدگان خود دارند. با توجه به این که در ریگ ودا اشاره‌ای به آناهیتا نشده است و با توجه به وجود انواع الاهی‌ها و رب‌النوع‌های مربوط به آب در منطقه - اگر هم بخش‌های تشکیل‌دهنده نام آناهیتا ایرانی است - خود این ایزدبانو را شخصیتی بومی (غیر آریایی) و حاصل مستقیم خلاقیت مذهبی و اندیشه ایرانی ندانسته‌اند^۱ و نیاز به آب در فلات ایران و وجود عشتر (ایشتر)، خدای آب، در گوشه جنوب غربی^۲ و همچنین مصنوعی (توصیفی) بودن نام آناهیتا به این احتمال قوت بخشیده است. به این گمان‌ها هنگامی می‌توان اعتبار داد که مسئله کوچ آریاییان به ایران به اثبات می‌رسید. اگر هم تاکنون قدیم بودن آریاییان در ایران ثابت نشده، مسئله کوچ آن‌ها نیز معلق است. همان‌گونه که بالاتر اشاره شد، درخشانی موفق به اثبات حضور آریاییان تا نیمه‌های هزاره سوم قبل از میلاد در ایران شده است. توجه داشته باشیم که غیر ایرانی بودن آناهیتا متفاوت است از هویت نژاد، و در این جا ایراد ما به نژاد مردمی بود که احتمالاً آناهیتا را از دیگران گرفته‌اند!

نیبرگ^۳ آناهیتا را یکی از خدایان تورانی می‌داند که در جنگ‌های خود از او یاری می‌خواهند و با تکیه بر بندهای ۸۸، ۹۰ و ۱۳۲ از یشت ۵ معتقد است که آناهیتا خدای ستارگان نیز پنداشته می‌شده است و قطعاً در مقام کهکشانی، یک سیحون آسمانی بوده است. او یشت ۵ را که ویژه آناهیتا است، سنکریتسم (تالیف و تقریب آراء) روشنی می‌داند از افسانه‌ها و اساطیر حوزه‌های گوناگون و می‌گوید، بر خلاف آنچه اغلب پنداشته می‌شود، همه نام‌های پهلوانانی که در آبان‌یشت آمده‌اند، متعلق به شرق ایران‌اند و هیچ‌کدام از اینان با غرب ایران کاری ندارند. بیشتر افسانه‌ها در اطراف رود رها (سیحون) روی می‌دهند. از این روی نیبرگ آناهیتا را الیه سیحون می‌خواند.^۴ به

1- Rapp, "Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen", ZDMG, XIX/61.

2- Boyce, A History of Zoroastrianism, 30. 3- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 260.

4- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 261.

گمان او^۱ احتمالاً مطرح شدن پوروچیستا، دختر زرتشت، در یسنا ۵۳^۲ حکایت از نیاز به آفرینش یک ایزدبانوی باروری می‌کند، و نشان می‌دهد که انجمن نو ایرانیان نشانی از مادر سالاری دارد. گیگر^۳ نیز اردویسور را، بی‌تردید، همان سیحون، سیراب‌کننده^۴ خاستگاه آریاییان، می‌داند. لومل^۵ معتقد به غیرزرتشتی بودن آناهیتا است، اما درباره راه ورود این ایزد به آیین زرتشت، ناگزیر از گمانه زنی است: اگر آناهیتا برگرفته از باورهای مردمی ایران باشد، چرا بر خلاف میترا، هوما و آپم نپات که با آبشخوری هند و ایرانی وارد آیین زرتشت شده‌اند و هریک همگن آریایی خاص خود را در دین ودایی دارد، در این جا جای آناهیتا خالی است. آیا آناهیتا از دین همسایه‌ای غیر آریایی برگرفته نشده است؟ آناهیتا علاوه بر همسانی با آرتیمیس و آتینه، با آفرودیت و عشتار نیز همگن است. این همگونی، با نام ناهید که به ونوس اطلاق می‌شود، تأیید می‌شود.

صفت‌هایی که امروز از آناهیتا در دست داریم، نمی‌توانند برای یافتن مبدأ آناهیتا تعیین‌کننده باشند. زیرا در گشت و گذار تاریخی آناهیتا، بسیاری از خصال خدایان همگن به او داده شده است. پیوند میان آنائیتیس یونانی با ایزد بانوی آب و باروری ایران، حاصل همین برخوردهای فرهنگی است.^۵ اگر وجود آناهیتا در میان خدایان مادی در غرب ایران، که گیرشمن^۶ مطرح می‌کند به اثبات برسد، آنگاه به همان نسبتی که نظر نیبرگ مبنی بر تورانی بودن آناهیتا کم اعتبار می‌شود، احتمال اصلیت بومی (غیر آریایی) بودن آناهیتا قوت بیشتری می‌گیرد، که در این صورت صفحات غربی و جنوب غربی فلات ایران مورد نظر است. البته کشف پیکرک‌های گلی آناهیتا در کوی کریکلان قلعه، زارتپه، و رخشا در بخارای غربی، تالی برزو، در ۶ کیلومتری جنوب سمرقند^۷ جلب توجه می‌کنند.

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 272.

۲- معروف به یسنای عروسی. ۳- عصر اوستا، ۱۹۸.

4- Die Yašt's..., 27.

5- Lommel, Die Yašt's, 27; Yarshater, E., The Cambridge history of Iran, III(1)/26.

6- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the islamic Conquest, 103.

۷- فرامکین، باستان‌شناسی در آسیای مرکزی، ۱۵۶، ۱۸۸، ۱۹۶، نیز ۲۳۰.

در این میان نظر تارن^۱ جالب توجه است. به نظر او در زمان اردشیر دوم هخامنشی، از آمیزش عناصر الاهیة آب سیحون با عشتار رب النوع بابلی آب، ایزدبانوی ایرانی آناهیتا به وجود آمده و در سراسر قلمرو هخامنشیان تبلیغ شده است. همو جشن ویژه سکایه (صفایه) را نیز که از آیین‌های مربوط به آناهیتا است برگرفته از بابل می‌داند. با این‌که این نظر درباره اصلیت آناهیتا قابل تأمل است، بابلی بودن جشن سکایه، همان طوری که از نام این جشن برمی‌آید، به طور قطع نمی‌تواند درست باشد. وقتی سردار ایرانی کاپادوکیه موفق به نافرجام گذاشتن هجوم سکاهای به ارمنستان و آسیای صغیر شد، دستور داد، تا محلی را خاکریز کنند و در آنجا یک معبد آناهیتا بسازند. در این معبد هر سال جشنی به نام سکایه برگزار می‌شده است. استرابون در کتاب ۵ خود^۲، بی ذکر منبع می‌نویسد، برخی می‌گویند، هنگامی که کورش سکاهارا شکست داد روز پیرویش را به الاهیة میهنش تخصیص داد؛ هر جا معبد آناهیتا وجود دارد این جشن برگزار می‌شود. در این جشن مردان لباس سکایی به تن می‌کردند و پس از میگساری با یکدیگر و زنان همراشان به زد و خورد می‌پرداختند. این مراسم یادآور شکستی از سکاهای بوده است، که در تمهید آن، سکاهای را به حيله مست کرده و آنها را در حال خواب و مستی و رقص از پای درآورده بودند. ویندیشمن^۳ معتقد است که این آیین بایستی مربوط به زمانی پیش از روزگار کورش بوده باشد. اشپیگل^۴ در ایرانی بودن آیین سکایه تردید دارد و با تکیه بر گزارش بروسوس که می‌گوید این جشن در بابل نیز گرفته می‌شده است، احتمال می‌دهد که نام جشن از واژه صائبی شاقا^۵ برگرفته شده باشد.^۶

راپ^۷ می‌گوید با توجه به این‌که ایزد مؤنث در ایران باستان معمول نبوده است^۸ مغان

1- Tarn, Der Hellenismus in Mittelasiien, 135.

۲- نیز نک: . Justi, "Geschichte Irans...", Grundriss der iranischen Philologie, II/411-412.

3- Windischmann, Die Persische Anahita oder Anaïtis, 91.

4- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/60.

۵- آرامی: سقی = آشامانیدن.

6- Gesenius, A Hebrew and English lexicon on the old testament, 1052.

7- Rapp, "Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen", ZDMG, XIX/61.

همواره خدایان را عاری از جنسیت می‌دانستند^۱، آناهیتا را از اصل نمی‌توان از خدایان ایرانی به شمار آورد. او سپس دلیل دیگری بر غیرایرانی بودن اصلیت آناهیتا می‌آورد و آن نقش آناهیتا، در آغاز پیدایشش، در فحشاء آیینی است. راپ می‌نویسد که فحشاء با منش و روحیه ایرانی سازگاری نداشته است. نیالوده و بی‌آلایش که معنای آناهیتا است می‌تواند تأییدی برای نظر راپ باشد.^۲ از سوی دیگر، چون خط میخی فارسی باستان پیش از اردشیر دوم هخامنشی هم وجود داشته است، اسپیکل می‌نویسد، اگر آناهیتا با همه ویژگی‌هایش پیش از اردشیر دوم نیز ایزدی آشنا می‌بود، به هر تقدیر در دیگر سنگ‌نوشته‌های هخامنشی پیش از اردشیر هم می‌بایست نامی از آناهیتا برده می‌شد. به ویژه این‌که، هرودوت به آفرودیت اورانیا در بابل اشاره می‌کند. سپس او با اشاره به نظرهای ویندیشمن و راپ و با تکیه بر نوشته هرودت^۳، آناهیتا را الاهی‌ای سامی می‌داند، نه الاهی‌ای که بعداً به نظام آیین زرتشت پیوسته باشد، بلکه به صورت ایزدی که از نظر شخصیت وجودی، به خودی خود و از ابتدا، جزء اندام آیین بوده است. بنونیس^۴ هم معتقد به غیراوستایی بودن آناهیتا است و می‌نویسد آناهیتا از زمان اردشیر هخامنشی در جرگه ایزدان ایرانی درآمده و شاید در اصل الاهی‌ای بابلی بوده است. او می‌نویسد، به احتمال زیاد نام باستانی این ایزد اَرِدْوی بوده و آناهیتا بعداً به آن افزوده شده است.^۵

راپ^۶ با تکیه بر گزارش‌های کَلِمِنس و استرابون معتقد است که آناهیتا نخست به میانجی ارمنی‌ها به غرب ایران و به میان مادها راه یافته و پس از این که مدتی در این قسمت از ایران، اندامی استوار یافته است، در سده چهارم پیش از میلاد و با اردشیر دوم به قلمرو دین دولتی راه یافته است.^۷

۱- همو، 61.

2- Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, II/60. 3- I/251.

۵- همو، همان‌جا، ۵۵.

۴- دین ایرانی، ۳۰.

6- Rapp, "Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen", *ZDMG*, XIX/62.۷- نیز نک: Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, II/59.

در این میان، مسأله تفاوت میان تصویری که به کمک آبان‌یشت از آناهیتا داریم با شکل و پرداخت نگاره‌ها و مجسمه‌هایی که از آناهیتا به دست آمده‌اند، درخور توجه است. در حالی که آناهیتا در تصویرها و مجسمه‌ها اغلب برهنه است، در آبان‌یشت، پوشیده است و حتی جامه‌ای از پوست ۳۰۰ بَیر در تن دارد. آناهیتای اوستا به فرهنگ شمالی - آریایی نزدیک تر است تا به برداشت بومیان جنوب غربی فلات ایران و بابل! بنا بر این، با توجه به آپم‌نبات در اوستا و سَرسوتی، ایزد آب‌ها و دریاچه‌ها در ریگ ودا، می‌توان گمان برد که باورهای ذهنی - مذهبی ایرانیان از ایزد آب، به هنگام تجسم یافتن مادی در معبدها، به شدت تحت تاثیر برداشت‌های میزبانان بومی و دیگر ایزدان آب در منطقه، به ویژه در غرب ایران قرار گرفته است. با این همه، همه شواهد گویای این حقیقت است که هسته بنیادی فرهنگ آناهیتایی، ایرانی - آریایی بوده است.^۱

آناهیتا در زمان مادها

ظاهراً مادها نخستین ایرانیانی‌اند، که به عنصرهای تشکیل‌دهنده آناهیتا امکان رشد داده‌اند و به برداشت ایرانیان از ایزد آب‌ها هویتی رسمی بخشیده‌اند. در میان اشیای مفرغی لرستان از ۸۰۰ تا ۷۰۰ پیش از میلاد نشانه‌هایی از آناهیتا به چشم می‌خورد. این اشیاء بیشتر در هرسین، خرم‌آباد و الشتر به دست آمده‌اند. شباهت الشتر به عشار (اشتر / اشتر) جالب توجه است. در این جا، به فراوانی به ایزدبانویی منقوش، در دسته

→ شگفت‌انگیز است که این نویسندگان، برخورد با نخستین سند مکتوب را تاریخ پیدایش آناهیتا می‌پندارند. در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی از کورش و زرتشت و در سنگ‌نبشته‌های ساسانی از زرتشت نامی به میان نیامده است! انگاری از نخست بنا بر این گذاشته شده که آناهیتا ایرانی نباشد. برخی از نویسندگان متعصب ایرانی این نوع داوری را نوعی دشمنی می‌پندارند، اما نگارنده در این جا به خصومت قایل نیست، بلکه به کوششی کودکانه می‌اندیشد که این نویسندگان می‌خواهند از خود به یادگار بگذارند. یا در درون هر یک عاملی وجود دارد که ما با آن بیگانه‌ایم! فراموش نکنیم که همین کوشش‌ها (یا به زعم برخی، همین دشمنی‌ها) زنگار از بسیاری از گوشه‌های تاریخ هزاره‌های گم‌شده زدوده است.

1- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 63; Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 260.

2- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 64.

سجاق‌ها و آینه‌های مفرغی برمی‌خوریم که گاه در حالی که پستان‌های خود را در دست گرفته‌است در حال زایمان است.^۱ گیرشمن، با احتیاط این نقش‌های مادینه را با آناهیتا در پیوند می‌داند و کناره‌های برخی از بشقاب‌های آیینی را که با شکل ماهی و درخت انار - دو مظهر ایزد آب و فراوانی - تزیین شده‌اند و همچنین ظرفی مفرغی را از آن موزه لوور، که به گمان دارای تصویر اهورمزدا است، مؤید فرضیه خود می‌داند.

آناهیتا در زمان هخامنشیان

با سنگ‌نبشته اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴-۳۵۹ پیش از میلاد) در همدان^۲ آناهیتا رسماً، در یک سند مکتوب ایرانی، وارد میدان می‌شود. اردشیر اعلام می‌کند که به خواست اهورمزدا، آناهیتا و میترا، کاخش را ساخته است و از اینان می‌خواهد که او را از بلاها و آسیب‌ها در امان بدارند. با توجه به این که در زمان هخامنشیان نام‌های آناهیتا و میترا برای نخستین بار به میان می‌آیند، می‌توان چنین تصور کرد که در زمان اردشیر دوم مذهب جریانی تازه یافته باشد. در زمان اردشیر، بر خلاف معمول که نیایش‌ها در فضای باز انجام می‌گرفت، در شهرهای متعددی معبد آناهیتا ساخته شد.^۳ از منابع دیگر^۴ می‌دانیم که به فرمان اردشیر مجسمه آناهیتا در شوش و همدان و بابل و دیگر مراکز بزرگ شاهنشاهی نصب گردید. گیرشمن معتقد است که نصب مجسمه آناهیتا در بلخ، سارد و دمشق بایستی به منظور پدید آوردن یک آیین مشترک در میان قوم‌های گوناگون شاهنشاهی صورت گرفته باشد.^۵ هوزینگ^۶ معتقد است که اردشیر دوم با آوردن نام میترا و آناهیتا در کنار اهورمزدا برای همیشه مزدائیسم را به جهنم تبعید کرد و در حقیقت دیگر نمی‌توان از مزدائیسم واقعی سخنی به میان آورد!

1- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the islamic Conquest, 102-105.

2- A2Ha, A2Sd; Kent, Old Persian, 155.

۳- سنگ‌نبشته اردشیر دوم در همدان؛ نیز نک:

Justi, "Geschichte Irans", Grundriss der iranischen Philologie, II/467.

4- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the islamic Conquest, 160-165.

5- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the islamic Conquest, 204.

6- Hüsing, Die Iranische Überlieferung und das arische System, 125.

به راستی چنین است؟ این نظر جای تأمل دارد. آیا چنین است که با جا افتادن نخستین فرمانروایی نیرومند ایرانیان، زمان آن رسیده بوده است که دین، مانند کالایی «لوکس»، دستخوش باورهای شخصی فرمانروایان قرار گیرد؟ آیا ما باید، هنوز با زرتشت آشنا نشده، با او خداحافظی کرده و به تاریخ دست به دست شدن آیین او بسنده کنیم؟ از یک سو واقعیت این طور نشان می‌دهد که آیین زرتشت سوار بر رودی عظیم، که گه خروشان است و گاه آرام، دستخوش تازیدن و خرامیدن است و از دیگر سوی از تولد و تب و تاب رشد و بلوغ آیین، چندان نمانده است و چندان نمی‌دانیم. به عبارت دیگر، جز گات‌ها، آگاهی اندک ما مربوط می‌شود به دوره‌ای که باید از آن برای همیشه، به نام دوره بحران یاد کنیم. اما این روند تنها در آیین زرتشت به چشم می‌خورد، یا سرگذشت و سرنوشت دیگر دین‌ها نیز کم و بیش چنین بوده است؟ آیا موسی دلش بار می‌داد که ده فرمان او هزار فرمان شود؟ یا عیسی می‌دانست که اگر طرف دیگر صورتت را نشان دهی، جنگ ستارگان راه می‌افتد؟...

کلمنس آلکساندریوس^۱، مورخ عیسوی که حدود ۲۲۰ ق م در گذشته است، به نقل از بروسوس، مورخ کلدانی سده سوم پیش از میلاد، اشاره می‌کند که ایرانیان خیلی دیر به فکر ساختن مجسمه انسانی افتادند. اردشیر دوم ظاهراً تحت تاثیر غرب، با تجدید نظر در آیین دینی ایرانیان^۲، در بابل، شوش، اکباتان، دمشق و سارد مجسمه آناهیتا را برپا کرد و پرستش آناهیتا را به مردم پارس و بلخ آموخت^۳!

به گمان، به سبب کوچ‌نشینی، پرداختن به تصویرهای آیینی، از نخست، فرهنگی آریایی نبوده است. هندی‌ها خیلی دیرتر از ایرانیان، با بودایسم، به تصویرهای آیینی پرداختند. پیکرکننده‌های هخامنشی، به استثنای تصویر سمبولیک اهورمزدا، تنها کارنامه‌های سیاسی شاهانند. برای نخستین بار شاهان ساسانی بودند که در پیکرکننده‌های خود، آناهیتا را نیز به تصویر کشیدند^۴. به قول پلینی، در معبد آناهیتای شوش مجسمه

۱- Clemens، نک: یوستی، همان‌جا.

۲- کریستن سن، مزدپرستی در ایران قدیم، ۷۱.

3- Windischmann, Die Persische Anahita oder Anaïtis, 4; Boyce, A History of Zoroastrianism, 217.

4- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 60-61.

سنگینی از طلا وجود داشته است که در جنگ آنتوان و اشک پانزدهم (فرهاد چهارم، ۲-۳۷ میلادی) به غارت رفت.^۱ در معبد بلخ نیز تصویر زیبایی از آناهیتا وجود داشته است، با تاج زرینی که ۸ پرتو و صد ستاره داشته است.^۲ در درستی این گزارش نمی توان تردید داشت، زیرا تاجی که پلینی از آن یاد می کند، با آگاهی هایی که ما به کمک نگاره های ساسانی و همچنین آبان یشت داریم، کاملاً هماهنگ است.^۳

هرودت یادآوری می کند^۴، ایرانیان پروایی از آموختن ندارند.^۵ احتمالاً اردشیر به منظور برابر ساختن ایرانیان با یونانیان که تمثال ایزدان خود را نمایش می دادند و با هدف متوجه ساختن همه ایرانیان و مردم بیگانه زیر فرمان خود به ایزدان ایرانی، دست به چنین اقدامی زده است.^۶ اما این اقدام اردشیر برای ترویج ایرانی مآبی - دست کم در آسیای صغیر - سبب ترویج یونانی مآبی نیز شد. چون یونانی ها با چشم و ذهنیت خود به آناهیتا می نگریستند و خود را با آرتامیس خود رو در روی می یافتند و آناهیتا را ارتامیس ایرانی می خواندند.

گزارش های پلوتارخ^۷، در آغاز سده دوم میلادی، به نقل از کتسیاس نیز مؤید اعتبار

۱- نک: پورداوود، یشت ها، ۲: ۱۷۱.

2- Tarn, Der Hellenismus in Mittelasiien, 135.

۳- در جلدهای دوم و سوم این کتاب، که نگاهی مفصل به تاریخ هخامنشیان خواهیم انداخت، در بخش آرایش و پوشش، درباره این تاج سخن خواهیم گفت.

4- I/175, 177.

۵- با هرودت به نخستین گزارش از این دست برمی خوریم. در این جا نمی توانیم با ذکر شاهد به دیگر اظهارنظرهایی از این دست، که فراوانند، پردازیم. بیشتر سیاحانی که در طول تاریخ، تا عصر حاضر، از ایران دیدن کرده اند، به تیزهوشی و بی پروایی ایرانیان در آموختن اشاره کرده اند. پیداست که نیاکان ما هم از این ویژگی برخوردار بوده اند. متأسفانه گزینش ایرانیان در آموختن، اندکی ضعیف است. دیده می شود که حتی رفتاری نابهنجار یک شبه همه گیر می شود؛ یا گیرنده رفتار، متوجه نیست که رفتار ضعیف تر یا حتی نادرست را به جای رفتار درست تر یا درست خود برمی گزیند.

6- Raditsa, "Iranian in Asia minor", The Cambridge history of Iran, III(1)/101.

۷- Plutarch, Artaxerxes, 26, 27. زمانی پیش، هنگامی که کورش در حال غذا خوردن بود، اسپاسیا را همراه چند زن دیگر به حضور می آورند. در حالی که دیگر زن ها کنار دیوان

ویژه معبد آناهیتا در زمان اردشیر دوم است. در گزارش مبارزه اردشیر با برادرش بر سر قدرت می‌خوانیم که اسپاسیا، معشوق کورش از اهالی فوکایای ایونیه، به دست اردشیر می‌افتد و داریوش پسر ۱۵ ساله اردشیر سخت دل‌باخته معشوق عمویش - که اینک یکی از زنان فرعی شاه بود - می‌شود. پس از مدتی، به هنگام برگزیدن داریوش به ولیعهدی، اردشیر از او می‌خواهد که برابر سنت دربار ایران چیزی از شاه طلب نکند. داریوش از پدر می‌خواهد که اسپاسیا را به او ببخشد. شاه با ناخشنودی درخواست ولیعهد را می‌پذیرد، اما پس از چندی از حسادت اسپاسیا را به معبد آناهیتا در همدان می‌فرستد، تا مانده عمرش را با پاکدامنی و نیکوکاری در معبد به سر برد. پیداست که اعزام اسپاسیا به معبد آناهیتا از حسادت و خشم بوده است. شاهان هخامنشی حتی روی زنان فرعی خود حساسیت زیادی داشتند. کسی که زن شاه را فقط لمس می‌کرد یا در سفر از ارباب او سبقت می‌گرفت به مرگ محکوم می‌شد. این بار شاه ناگزیر شده بود که به خاطر رعایت سنت از همسر خود صرف نظر کند.^۱ از این سند بر می‌آید که افرادی به صورت راهب و راهبه در معبد های آناهیتا مشغول به کار های نیکو بوده اند.

در دو جای دیگر کتاب پلوتارخ^۲ اشاره کوتاهی به معبد آناهیتا می‌شود: اندکی پس از مرگ داریوش، جانشینش برای مراسم بر تخت نشینی با حضور موبدان به پاسارگاد می‌رود و در معبدی به نام یک ایزدبانو [آناهیتا؟] - طبق سنت - رخت کورش را پیش از آغاز به سلطنت بر تن می‌کند و انجیر خشک و پسته و دوغ می‌خورد. پلوتارخ این معبد را از آن ایزدبانوی «جنگجویی» می‌داند، که درست نیست. چون خدای جنگ ایرانیان

→ غذاخوری و اجازه هر نوع شوخی و دست‌اندازی را می‌دهند، اسپاسیا که از تربیت خوبی برخوردار بود، همچنان در گوشه‌ای ساکت می‌ایستد و هنگامی که کورش او را نزد خود می‌خواند، اسپاسیا تظاهر به نشنیدن می‌کند. خدمتکاران می‌خواهند او را نزد کورش هدایت کنند، اما اسپاسیا بانگ می‌کشد که وای به حال کسی که به او دست بزند. کورش خوشحال می‌شود و پاکدامنی او را می‌ستاید و دل‌بسته او می‌شود و او را بیشتر از همه زن‌ها دوست می‌دارد و به او لقب «باهوش» می‌دهد.

1- Plutarch, Artaxerxes, 27.

پس از این رویداد، داریوش تصمیم به انتقام می‌گیرد، در جریان شورش که برپا می‌شود، به دست پدر کشته می‌شود (همو، بند ۲۹). ۲- همان‌جا، بند ۳.

بهرام بود. منظور او میترا هم نمی‌تواند بوده باشد. چون علاوه بر این که میترا مذکر بود، برای وجود معبدی به نام میترا هیچ شاهی در دست نداریم^۱. معبد بزرگی که مناسب تاجگذاری باشد، فقط می‌تواند معبد آناهیتا باشد، که ایزدبانوی باروری و طراوت بود. گزارش دیگر این که وقتی آتوسا، دختر و همسر اردشیر دوم^۲، به خاطر بیماری برص رنجور می‌شود، اردشیر نزد ایزدبانویی [آناهیتا؟] به نیایش می‌پردازد و دست‌هایش را پیش او بر زمین می‌گذارد و از نزدیکان خویش می‌خواهد که برای این ایزدبانو ارمغان بیاورند و اینان چندان ارمغان می‌آورند که همه راه کاخ تا معبد آکنده از زر و سیم و رخت‌های گران‌بها و اسب می‌شود. از گزارش‌های پراکنده چنین برمی‌آید که معبد‌های آناهیتا از ثروت زیادی برخوردار بوده‌اند^۳. معبد‌های بزرگی مانند معبد همدان و کنگاور یا نهاوند، علاوه بر هدیه‌هایی که نثارشان می‌شد، دارای زمین و دهکده‌هایی [موقوفه] نیز بودند و احتمالاً برده‌ها برای تغذیه روحانیان و خادم‌های معبد در این زمین‌ها کشت و ورز می‌کردند^۴. با این که ثروت و پوشش‌های زرین این معبد‌ها در زمان

۱- هر معبدی که از میترا می‌شناسیم، بیرون از مرزهای ایران قرار دارد. نک: بالاتر: مهر و مهرگان.
 ۲- تاجگذاری اردشیر دوم، همراه مهم‌ترین رویداد زندگی این شاه هخامنشی است. چون این رویداد، که مربوط به دشمنی میان اردشیر و برادرش کورش صغیر است، از معبد آناهیتا آغاز شده است، اشاره به آن خالی از فایده نیست: تیسفیرنه، که مربی کورش بود و می‌دانست که کورش، به سبب لیاقت و شخصیت استثنایی خود، خود را بیشتر از اردشیر مستحق جانشینی پدر می‌داند و از انتخاب پدر آزرده است، برای از میان برداشتن او توطئه کرد و به اردشیر خبر داد، که کورش قصد دارد هنگامی که شاه سرگرم تعویض لباس در معبد است، به او حمله کند و او را بکشد. در نتیجه شاه فرمان به دستگیری او داد و تصمیم به کشتن او گرفت. مادر شاه که علاقه زیادی به کورش داشت، شاه را از کشتن او منصرف کرد و او را به دریای جنوب (خلیج فارس) فرستاد. کورش نیز در صدد انتقام و برانداختن برادر برآمد، که جنگی معروف میان دو برادر اتفاق افتاد و اردشیر کشته شد. پلوتارخ در ادامه می‌نویسد، که به قولی کورش واقعاً، با مخفی شدن در گوشه‌ای از معبد، چنین برنامه‌ای را داشته است. این رویداد که در جلد دوم (هخامنشیان) به تفصیل به آن خواهیم پرداخت، نشان از اهمیت معبد آناهیتا دارد و نظر کسانی را که ساختمان بسیار کوچک کعبه زرتشت را معبد آناهیتا می‌دانند، بیشتر زیر سؤال می‌برد.
 ۳- همان‌جا، بند ۲۳.

4- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the Islamic Conquest, 228.

خود اسکندر به غارت رفت، به گزارش پولیبیوس^۱ در زمان سلوکیه نیز دستبردها ادامه داشت، تا سرانجام آنتیوخوس (۲۲۳-۱۸۶ پیش از میلاد)، مقتدرترین فرمانروای سلوکیه، در زمان اردوان اول، بقیه ثروت معبد آناهیتای همدان را غارت کرد. پولیبیوس میزان این غنیمت را ۴۰۰۰ تالنت گزارش کرده است. در آخرین سنگ‌نبشته هخامنشیان از اردشیر سوم در تخت جمشید^۲، آناهیتا از قلم دربار هخامنشیان می‌افتد. در این سنگ‌نبشته اردشیر سوم از اهورمزدا و میترا، در مقام یک بغ (خدا) می‌خواهد که او را بپایند.

آناهیتا در زمان اشکانیان

در زمان اشکانیان آناهیتا و میترا به اوج قدرت رسمی می‌رسند و با اهورمزدا تشکیل یک مثلث را می‌دهند. معبد آناهیتا در کنگاور^۳ و رخنه تاریخ میترا در سال ۶۶ به مغرب زمین^۴، که سده‌های زیادی چهره مذهبی اروپا را تحت‌الشعاع قرار داد، از نتیجه‌های این قدرت است.

اینک آناهیتا در مقام ایزد آب و باروری رونق و جایگاهی بی‌سابقه دارد و به گمان حتی پرستش او مقدم می‌گردد. از نقش سکه‌هایی که از سده اول میلادی در همدان - پایتخت تابستانی اشکانیان^۵ - به دست آمده‌اند، چنین برمی‌آید که از نخستین سده پیش از میلاد، این ایزدبانو برای اشکانیان برترین مقام را داشته‌است. در زمان هخامنشیان نیز این شهر از معبد آناهیتا برخوردار بود و دوشیزگانی که در این معبد خدمت می‌کردند، باید تا پایان زندگی دوشیزه می‌ماندند^۶. هیچ سندی به اندازه سکه‌های همدان حکایت از نقش آناهیتا برای اشکانیان نمی‌کند^۷. و هیچ مدرکی گواه وجود و حضور آیین زرتشت

1- IV/167-168.

2- A30a; Kent, Old Persian, 155.

3- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the Islamic Conquest, 228.

4- Vermaseren, Mithras, 17-18.

5- Strabon, XI, 13, 1. 6.

۶- پلوتارخ، همان‌جا، بند ۲۷.

7- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 69-70.

در این زمان نیست. آناهیتا با تاج معروف خود بر سکه‌های اُرد اول به چشم می‌خورد.^۱ این سکه‌ها شباهت زیادی به سکه‌های دیمتریوس یونانی در بلخ دارند. معبد آناهیتا در کنگاور گواهی است بر این که اشکانیان و ایرانیان از فرهنگ سلوکی - یونانی ضربه ندیدند، بلکه با هضم آن در درون خود نیروی بیشتری گرفتند. از نشانه‌های کوشش سلوکیه برای هلنیزه کردن ایران برابر انگاشتن آناهیتا با آفرودیت و آتنه است. مجسمه‌های چندی که از الاهی‌های یونانی در نقاط گوناگون ایران به دست آمده‌اند، نماینده این کوشش است. از آن میان مجسمه نیمه برهنه یک الاهی که در کوه‌های بختیاری به دست آمده است و در موزه ایران باستان تهران نگهداری می‌شود.^۲ البته در این کوشش نیز آناهیتا پیروز شد و کوشش یونانیان، به قول بویس^۳، به غنای فرهنگ آناهیتایی افزود.

تمام معابد ایرانی این دوره به آناهیتا هدیه شده‌اند. از آن میان معبد شیز^۴ که با جمع مغانش یکی از مرکزهای بزرگ مذهبی بود.^۵ بنای معبد شیز که منسوب به مادها است، اگر در زمان مادها از آن آناهیتا نبوده باشد، اختصاص آن به آناهیتا در زمان اشکانیان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. با توجه به این که پیش‌تر، نیایش ایرانیان باستان به ندرت در فضای بسته انجام می‌گرفت، باید گمان برد که با اشکانیان، نیایش در معبد‌های سرپوشیده رسماً معمول می‌شود. البته آگاهیم که اردشیر دوم هخامنشی در یک معبد تاجگذاری کرده است. آیا در زمان اردشیر هنوز معبد‌ها سرپوشیده نبوده‌اند؟ چون معبد‌های یونانیان سرپوشیده بوده‌اند، اگر معبد ایرانیان سرپوشیده نمی‌بود، پلوتارخ شگفت‌زده به آن اشاره نمی‌کرد؟ داریوش در سنگ‌نبشته بیستون می‌نویسد، بی‌درنگ پس از به دست گرفتن فرمانروایی، آبادناها (عبادتگاه‌ها) را که گئومات مغ ویران کرده بود، بازسازی کرد. شاید منظور از این عبادتگاه‌ها، محراب‌ها و چهارطاقی‌های آتش بوده است.

1- Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 115.

2- Ghirshman, *L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides*, 18-23.

3- *Iranica*, I/1004.

۴- تخت سلیمان کنونی، نک: آذرگشنسپ.

5- Ghirshman, *L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides*, 87.

بزرگ‌ترین بنایی که گمان می‌رود، بنایی مذهبی بوده باشد، کعبه زردشت است، که دست کم، به سبب صعب‌الورود بودن و فضای بسیار کوچکش معبد نمی‌تواند باشد. این را هم می‌دانیم که تیرداد اول، نخستین فرمانروای واقعی اشکانی، در معبد آناهیتای ارشک^۱ تاجگذاری کرده است. شاید وجود معبد، به صورت نیایشگاه، از نیمه‌های فرمانروایی هخامنشیان معمول شده و در زمان اشکانیان به تکامل رسیده باشد. می‌دانیم که آنتیوخوس، پس از سقوط هخامنشیان، معبد آناهیتای همدان را غارت کرد. به هر روی، مسأله هنوز نیاز به بررسی بیشتر دارد. مثلاً باید دید که تأثیرپذیری ایرانیان در برخورد با یونانیان در سفرهای جنگی هخامنشیان، تا چه اندازه بوده است.

در زمان اشکانیان ساختن تندیس‌های کوچک آناهیتا، که اغلب برهنه و در حال نگهداشتن پستان‌های خود است یا به پهلو دراز کشیده است معمول می‌شود. با توجه به هزاران مجسمه‌ای که تاکنون به دست آمده است، می‌توان به این نتیجه رسید که آناهیتا از توجه توده‌های وسیع مردم برخوردار بوده است. ظاهراً یکی از مرکزهای بزرگ تولید و صدور مجسمه آناهیتا خوزستان و حوزه بین‌النهرین، موطن عشتار یا نه‌نه‌ی (نانای)، خدای جنگ و حاصلخیزی و عشق بوده است. به سبب تقدیم وجوه نذر و هدیه‌های مردم به معبد‌های آناهیتا، این معبد‌ها از ثروت قابل ملاحظه‌ای برخوردار بوده‌اند. یک قرن و نیم پس از سقوط هخامنشیان، مهرداد اول اشکانی (۱۷۱-۱۳۸ پیش از میلاد)، در آغاز کار خود با غارت معبد‌های آتنا و ارتیمیس [آناهیتا] به ثروت هنگفتی رسید.^۲ همان کاری که آنتیوخوس سلوکی با سقوط هخامنشیان در معبد آناهیتای همدان کرده بود. بعید هم نیست که برخی از این معبد‌ها واقعا از آن سلوکی‌ها بوده‌اند، که با شکست سلوکیه به آناهیتا تعلق یافته‌اند.

ظاهراً شاهان سلوکی، ضمن تظاهر به اعتقادهای مذهبی، به معبد‌ها بیشتر به چشم یک منبع درآمد نگاه می‌کرده‌اند. همه موقوفه‌های معبد‌های بزرگ، مانند معبد آناهیتای همدان، کنگاور و نهاوند تحت تولیت شاهان بودند تا که هر وقت دچار مشکل مالی شدند، با غارت آن‌ها به وضع مالی خود سامان دهند. شاهان سلوکی معتقد بودند که

۱- در شمال خراسان.

2- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 246.

در مقام شاه، شوهر آناهیتاوند و در مواقع ضروری از او تقاضای جهیزیه می‌کردند.^۱ بنا بر روایتی آنتیوخوس سوم (کبیر) وقتی اقدام به غارت معبد آناهیتای الیمائیس کرد، به دست مردم کشته شد^۲ و پسر او آنتیوخوس چهارم کمی پس از غارت معبد درگذشت.^۳ آنتیوخوس در روایت‌های یهودیان نیز به سبب بی‌حرمتی به اماکن مذهبی بدنام است.^۴ ویکاندر^۵ می‌نویسد، بدون تردید نقش سیاسی معبد شوش بر اعتبار آناهیتا می‌افزود. گزارش آثلیان از حدود سده دوم میلادی هرچند افسانه‌ای به نظر می‌رسد، نشان‌دهنده شهرت و اعتبار معبد‌های آناهیتا در این دوره است. به گفته او در خوزستان معبدی برای آناهیتا وجود دارد که در آن شیرهای اهلی به پیشباز نیایشگران می‌روند و برایشان دم می‌جنبانند و وقتی که آن‌ها را برای خوردن غذا می‌خوانند، مانند مهمانان فرا می‌رسند و پس از خوردن آرام و زیننده باز می‌گردند.^۶

اشکانیان در آغاز کار خود، برای مقابله با هجوم و نفوذ فرهنگی سلوکیه و تبیین این که وارثان راستین هخامنشیان هستند، ناگزیر از پشتیبانی آیین‌های دینی ایرانیان بودند و با تبدیل معبد آناهیتای استخر به یک مرکزیت مذهبی، اسبابی فراهم آوردند تا مغان بتوانند با بیدار نگهداشتن سنت‌های ایرانی، از توجه ایرانیان به هلنیسم جلوگیری کنند. تیرداد اول اشکانی (۲۴۸-۲۲۱ پیش از میلاد)، دو سه سال پس از تأسیس حکومت اشکانیان، در معبد آناهیتای شهر ارشک تاجگذاری کرد.^۷ هنوز روشن نیست که آیا این معبد پیش از تاجگذاری تیرداد اول وجود داشته یا برای مراسم تاجگذاری ساخته شده است.

آخرین گزارشی که از آناهیتا در این دوره داریم مربوط به سال ۲۲۴ یا ۲۲۶ میلادی است. در این سال اردوان پنجم، پس از غلبه بر ماکرینوس، امپراتور روم و پایان

1- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 228.

2- Polybius, XXXI, 9; Wikander, Feuerpriester Kleinasien und Iran, 71.

3- Polybius, XXXI, 11.

4- "Maccabees II", The Jerusalem Bible, ed. A. Jones, II, 5. 3; Judaica, III/73 f.

5- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 71.

۶- نک: فره‌وشی، ۱۸۲.

7- Ghirshman. L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 269.

دادن به کوشش‌های ۲۵۰ ساله رومیان در به تابعیت کشاندن ایران، به دست اردشیر بابکان، مؤسس سلسله ساسانی، به قتل رسید و اردشیر سر اردوان پنجم را در معبد آناهیتای استخر آویخت؛ در واقع درست ۴۷۳ سال پس از تاجگذاری تیرداد مؤسس اشکانیان در معبد آناهیتای شهر ارشک. به این ترتیب حکومت بلندترین سلسله ایرانی در معبد آناهیتا آغاز می‌شود و در همان جا به انجام می‌رسد. از این پس است که آناهیتا با تصویر جا افتاده و نهایی خود وارد عصر ساسانیان می‌شود.

آناهیتا در زمان ساسانیان

همان گونه که انتظار می‌رفت، سقوط اشکانیان منجر به یک تحول عظیم دینی - اجتماعی شد. با این که آغاز کار ساسانیان افسانه آمیز است، می‌بینیم که با ساسانیان حکومتی بر سر کار می‌آید، که یک پای دراز خود را در دوره باستانی مطلق دارد و با پای دیگر قلمرو عصر باستان را ترک می‌کند.

آناهیتا در زمان ساسانیان نیز، مانند روزگار دو سلسله پیشین، پس از اورمزد، ایزدی نیرومند است. اینک آیین آناهیتایی، پیوند خورده به بدنه آیین زرتشت، که ظاهراً دین رسمی و ستون فقرات کشور است، اندام می‌گیرد و اعتباری رسمی می‌یابد. ساسانیان که کار خود را از معبد آناهیتای استخر، که تولیت آن را به عهده داشتند، آغاز کردند و هم به صورت نوشته و هم با پیکرکننده تصویر بهتر و روشن‌تری از آناهیتا بر جای گذاشتند. حالا در یشت ۵ اوستا می‌بینیم که آناهیتا دختر جوان بسیار برومندی است، راست‌بالا و توانا، با بازوان سپیدی به ستبری شانه اسب‌ها؛ جامه گران‌بهای پرچین زرینی به تن دارد و گوشواره چهارگوش و زرین برگوش و طوق زیبایی برگردن و تاج هشت گوش زرینی بر تارک؛ فزاینده گله و رمه است؛ نطفه مردان را پاک می‌کند و به زنان باردار شیر ارزانی می‌دارد؛ هزار دریاچه دارد و هزار رود و هریک از این رودها سراسر هفت کشور روی زمین را سیراب می‌کند.^۱

ساسانیان برای دستیابی به حکومتی مرکزی و نیرومند، کوشیدند با محمل قرار دادن

دین و جابه‌جا کردن و گاهی تحریف مسائل دینی و همچنین با بنیاد نهادن آتشکده‌ها و پرستشگاه‌های یکنواخت و آفرینش وحدت دینی، به تسلطی بی‌چون و چرا دست یابند. با اردشیر، مؤسس سلسله (۲۲۶-۲۴۰ میلادی)، که خود به خاطر تولیت پدرش در معبد آناهیتای استخر - که طبری آن را بیت نار اناهید می‌خواند^۱ - و سرپرستی همه آتشکده‌های منطقه، از تربیتی مذهبی برخوردار بود، دین برای نخستین بار در تاریخ ایران قدم به عرصه حکومت گذاشت. اگر این گزارش طبری^۲ که بابک را «قیّم علی بیت النار» می‌خواند، درست باشد، ساسانیان از خانواده یک هیربد بوده‌اند^۳. اردشیر خود نیز مردی مذهبی بوده است. او پیش از چیره شدن به اردوان پنجم نذر کرده بود در صورت پیروزی سر اردوان را از معبد اردشیر خوره خواهد آویخت^۴. حتی در زمان شاپور دوم نیز رسم بر این بود که سر بریده دشمن به آناهیتا تقدیم بشود. شاپور دوم با سرهای شهدای مسیحی چنین کرد^۵.

نخستین سندهای مکتوب ساسانیان درباره آناهیتا از شاپور، دومین شاه ساسانی (۲۴۱-۲۷۲ یا ۲۷۳ میلادی) و از کرتیر، بزرگترین مرد سیاسی - مذهبی سلسله ساسانیان، در کعبه زرتشت است. در سنگ‌نبشته شاپور به یکی از همسران شاه^۶ با نام آتور اناهیت و به معبدی به همین نام که به افتخار او بنا شده است اشاره می‌شود. از این روی برخی کوشیده‌اند کعبه را معبد آناهیتا بدانند! طبیعی است «آتور - آناهید» لقبی است که خود شاپور به همسر خود داده است.

کرتیر در سنگ‌نبشته خود در کعبه زرتشت، که پس از قتل مانی و رفرم سیاسی - مذهبی بزرگ نگاشته شده است، از این پس و به خود می‌بالد که شاه (بهرام دوم) تولیت آتشکده آناهید اردشیر و آناهید بانوی استخر را به او سپرده است^۷. شگفت‌انگیز است که در این سنگ‌نبشته بزرگ، که بیشتر به امور مذهبی پرداخته است، مانند

۱- تاریخ، ۸۱۴/۱؛ نیز نک: بلعمی، ۸۷۵/۲.

۲- تاریخ، ۱۱۹/۱.

3- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 53.

۵- همو، همان‌جا.

۴- طبری، تاریخ، ۸۱۹/۱.

۶- دختر و همسر شاه.

۷- نک: رجبی، کرتیر و سنگ‌نبشته او در کعبه زرتشت، ۶۶.

سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان از زرتشت نامی برده نمی‌شود. پیداست که هیربدان استخر فقط به طور شفاهی و صوری نگهبان سفارش‌های زرتشت بوده‌اند. به مرور ایزدان آریایی زیادی از اساطیر ایران به آیین زرتشت راه یافتند.^۱

دومین سند بسیار مهم ساسانیان از آناهیتا سنگ‌نبشته نرسی اول (۲۹۲ - ۳۰۲ یا ۳۰۳ میلادی) در پایکولی است. او در این جا خود را ستایشگر آناهیتا می‌نامد.^۲ دیگر سند مهم این شاه، مراسم دیهیم‌ستانی او از آناهیتا در پیکرکنده نقش رستم است.^۳ پیکرکنده بعدی از آن خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹ میلادی) در طاق بستان است. در این پیکرکنده در حالی که انوشیروان دیهیم شاهی را از اهورمزدا می‌ستاند، آناهیتا را پشت سر خود دارد.^۴ ظاهراً با این که شاه خود را مروج یکتاپرستی قلمداد می‌کند، دل از آناهیتای باستانی نمی‌کند. همه این تجلیل‌ها در سده نخستین فرمانروایی ساسانیان روی می‌دهد. سپس برای زمانی دراز چیزی درباره آناهیتا نمی‌شنویم. همه چیز گواه آن است که آناهیتا رو به افول است. یا به سخن دیگر، پس از رنگ‌باختن آیین زرتشت در زمان ساسانیان، نوبت به رنگ‌باختن آناهیتا می‌رسد. روشن است که این رنگ‌باختن‌ها به سبب جدا شدن دین از زندگی مردم و درباری - تشریفاتی شدن آن است. از همین روی نقش دین بستگی دارد به روحیه شاهی که فرمان می‌راند. تنها در اواخر فرمانروایی ساسانیان یک بار دیگر در پیکرکنده مراسم دیهیم‌ستانی خسرو پرویز (۵۹۰-۶۲۸ میلادی) در طاق بستان با چهره آناهیتا رو به رو می‌شویم. پس از مرگ خسرو پرویز، در روزهای پرتلاطم و افسوس‌ناک سال‌های فرمانروایی ساسانیان که هر از چندی شاهی دیگر بر تخت می‌نشست، هیربدان ضمن جلسه‌ای که در معبد آناهیتای استخر برای چاره‌اندیشی و نجات ایران تشکیل می‌دهند، یزدگرد سوم را به شاهی برمی‌گزینند.^۵ به این ترتیب شاهنشاهی ساسانیان - مانند اشکانیان - که در معبد آناهیتا بنیاد گرفته بود، در معبد آناهیتا

1- Widengren, Die iranische Religionen, 24.

2- Humbach and Skjæervo, The Sassanian Inscription of Paikuli, 35.

3- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 176.

4- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 193.

آخرین فرمانروای خود را برمی‌گزیند.^۱

عصر ساسانیان عصر نمود چهره‌زیبای آناهیتا است. ساسانیان پیش از انتقال پایتخت به تیسفون که اهمیتی استراتژیک داشت، به سبب تأکید بر پیوند خود با هخامنشیان، برای مدتی بلند در استخر فارس، که دارای ریشه‌های عمیق فرهنگ آناهیتایی بود، فرمان راندند و در همین دوره بود که معبدهای زیادی ساختند و به آناهیتا پرداختند. از همین روی است که آبان‌یشت که به ظن قوی در زمان ساسانیان شکل امروزی خود را یافته است، به صورت یکی از زیباترین و بلندترین یشت‌ها و دل‌انگیزترین نوشته‌های همه دوره‌های ادبی ایران تدوین شده است.

آناهیتا در آبان‌یشت

با این یشت، بر خلاف بیشتر ایزدان ایران باستان، به تصویری مشخص^۲ از آناهیتا و همچنین برداشت زمان تدوین این یشت از او دست می‌یابیم و پیدا می‌شود که آناهیتا با تحول دینی بزرگی که در زمان ساسانیان به وجود آمده است، نقشی بنیادی و پرسابقه در میان باورهای مردم و در نتیجه آیین زرتشت دارد. سراینده و تدوین‌کننده آبان‌یشت آن‌چنان شیوا و اثری سخن رانده است که گویی به قول بنونیست^۳ پیکره و تندیس از آناهیتا پیش چشم داشته است.^۴

توجه به آناهیتا و طرح ارتباط پهلوانان افسانه‌ای ایران باستان با آناهیتا، سبب شده است که آبان‌یشت به صورت یکی از غنی‌ترین منابع افسانه‌ای - اساطیری ایران و نویسندگان و نیز فردوسی در بیاید.

آناهیتا در خارج از ایران

شگفت‌انگیز است که مورخی مانند هرودت نامی از آناهیتا نمی‌برد. پیداست که

۱- نک: طبری، تاریخ، ۱/۱۰۶۸.

۲- نک: Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/54.

۳- نک: بالاتر: آبان‌یشت.

۴- دین ایرانی، ۵۵.

یونانیان از زمان اشکانیان با آناهیتا آشنا شده‌اند. این نبود آشنایی به هر دلیلی که بوده باشد، اما روشن است که بیرون از مرزهای ایران آوازه آناهیتا به اندازه شهرت میترا نیست. هر جا که آناهیتا رخنه کرده است، دچار آمیختگی‌هایی با الاهی‌های همگون خود شده و گاهی نام و نقشش دگرگون و محلی شده‌است. حتی در جنوب غربی ایران نیز چنین بوده است و آناهیتا به شدت با عشتار، الاهی آب و عشق در آمیخته‌است و بیشترین یافته‌های باستان‌شناسان درباره آناهیتا از غرب و جنوب غربی ایران است. در این یافته‌ها به نشانه‌هایی غیربومی برمی‌خوریم.

یونانیان و رومیان اهورمزدا و دیگر ایزدان را با برابری اساطیری خود می‌نامیدند. برای نمونه اهورمزدا را زئوس می‌خواندند. از این روی یونانیان آناهیتا را، که در آسیای صغیر نقش آیینی تعیین‌کننده‌ای داشت، آنائیتیس یا ارتمیس آنائیتیس می‌خوانند و رومیان ارتمیس ایرانی یا دیانای ایرانی. در منابع گوناگونی که در دست است، تا سارد، پایتخت لیدی، و یونان به معبدها و آتشکده‌های آناهیتا بر می‌خوریم. ارمنستان که اغلب زیر سلطه و نفوذ ایرانیان بود بیشتر از هر جای دیگر به آناهیتا راه داده است، یا آناهیتا به آن جا رخنه کرده است. آناهیتا در یونان به سبب همزاد بودن با ارتمیس و نیز در ارمنستان خیلی محبوب بود.^۱ آناهیتا باید از راه سوریه و آسیای صغیر به ارمنستان راه یافته باشد. یکی از نویسندگان سوری به نام بار بهلول در اثر خود یک بار به آناهید اشاره می‌کند. او از چند تن از خدایان سرزمین‌های گوناگون نام می‌برد که خویشکاری همانندی دارند. از آن میان بیدوک در فارس و آناهید خوزی^۲. روشن است که منظور از بیدوک همان بیدخت یا به سخن دیگر بَغَه‌دخت، نام دیگر آناهیتا است.

پس از فروپاشی حکومت سلوکیه در ایران و روی کار آمدن اشکانیان، در صفحات شمال غربی ایران امیرنشین‌های پراکنده‌ای در کاپادوکیه، ارمنستان، پونتوس و کماژن روی کار آمدند که بر خود می‌بالیدند که ایرانی باشند و اهورمزدا، مهر و آناهیتا را بزرگ بدارند و در عین حال دوستدار فرهنگ یونانی باشند.^۳ چنین می‌شود که ارتمیس

1- Duchesne-Guillemin, Religion of ancient Iran, 328-347.

2- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 56.

۳- بنویست، دین ایرانی، ۵۱.

و آناهیتا در هم می آمیزند و در کشور لیدی یکسان شناخته می شوند و در ایالت های دیگر آناهیتا با آفرودیت و ننه‌ی یکی انگاشته می شوند.

کتاب دوازدهم استرابون دربارهٔ آناهیتا گزارش های گران بهایی دارد. در زمان استرابون، اکیلین، ناحیهٔ سرچشمهٔ فرات، آنائیتیس نامیده می شد و در این ناحیه معبد بزرگی به نام آناهیتا وجود داشت، که به قول پروکوپئوس بعدها به کلیسا مبدل شد. استرابون گزارش جالبی دارد که تایید درستی آن امکان پذیر نیست: دختران جوان خانواده های بزرگ و بلند پایه، تا زمانی که شوهر بکنند، خود را در معبد آناهیتای اکیلین به تنگامگی مردان می سپردند.^۱ پرستشگاه کومانای کاپادوکیه بیش از ۶۰۰۰ خادم داشت و پرستشگاه های منطقه صاحب ملک و دارایی زیادی بودند. در کاستابالا معبدی از آن ارتمیس ایرانی بود که در آن جا راهبه ها با پای برهنه روی آتش راه می رفتند و احساس درد نمی کردند. در ارمنستان، آبادی های اریزه، تیل و آرتاشات در اکیلین و احتمالاً یاشتیشات دارای معبد بوده اند.^۲

گزارش آگاتانجلوس^۳، مؤلف ارمنی، ظاهراً منشی تیرداد دوم اشکانی^۴، شاه ارمنستان، فقط نشان دهندهٔ میزان اعتبار آناهیتا در ارمنستان است و به خاستگاه او اشاره ای ندارد. آگاتانجلوس در کتاب تاریخ خود می نویسد که ارمنی ها آناهیتارا مایهٔ شکوه و جان افزای خلق خود می دانند و او را مادر خرد و نیکوکار همهٔ بشریت و دختری از اهورمزدا می خوانند.^۵ حتی منابع ارمنی از سدهٔ پنجم به بعد، با این که به دین ایرانیان به تفصیل اشاره می کنند، ایزدی ایرانی به نام آناهیتا را نمی شناسند، بلکه از الاهی ملی - ارمنی خود آناهیت یاد می کنند.^۶

۱- همو، ۵۵ تا ۵۶.

2- Strabon, XI, 14. 16

3- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/59.

4- Agatangelos, in collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, Langlois, I/125-128; Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/59.

5- Pauly, I/738.

6- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 54.

7- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 54.

تیرداد دوم در نخستین سال پادشاهیش در اکیلیسن برای نیایش به معبد اِرِز^۱ می‌رود و سپس از گرگور منور می‌خواهد که تاج گلی نثار معبد بکند. گرگور از این دستور سر می‌پیچد. تیرداد هشدار می‌دهد که همه شاهان یونان، بانوی شریف آناهیت را تقدیس کرده‌اند و اگر او چنین نکند، به زنجیر کشیده شده و کشته خواهد شد. گرگور در جواب می‌گوید، شاید در گذشته، وقتی که او هنوز لباس روحانی بر تن نداشت، زنی با این نام مورد نیایش مردمان بت‌پرست بوده است و اینان برای او تندیس و معبد برپا کرده‌اند. به دنبال این ماجرا معبد آناهیتا فرومی‌ریزد و زر و سیم این معبد و معبدی دیگر به نفع کلیسا ضبط می‌شود.^۲ ظاهراً از این پس، با رونق گرفتن مسیحیت در ارمنستان بزرگ، فرهنگ آناهیتایی نیز کم‌کم رو به افول گذاشته‌است.

گزارش استرابون درباره آناهیتا در ارمنستان بسیار بحث‌انگیز است. استرابون می‌گوید او خود در معبدهای زیادی در ارمنستان دیده‌است که برده‌های زن و مرد فراوانی مشغول به کار بوده‌اند و دختران خانواده‌های اشرافی پیش از ازدواج می‌بایستی مدت‌ها در این معبدها تن به فحشاء آیینی و تنکامی می‌داده‌اند.^۳ گزارش پلوتارخ^۴ از موقعیت زن در معبد آناهیتا مغایر با خبر استرابون است.^۵ او می‌گوید، همسر اردشیر برای برخورداری از یک زندگی پاک مجبور به اقامت در معبد می‌شود.^۶ به عقیده راپ^۷ علاوه بر این که هیچ شاهدهی در دست نیست که در خود ایران، ایرانیان در معبدهای خود مانند سامی‌ها دست به فحشاء زده باشند، ایرانیان کوشیده‌اند، بر خلاف سامی‌ها، با جدی

۱- ارزنجان امروزی در شرق ترکیه.

2- Agatangelos, in collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, Langlois, I/125-129.

؛ نیز نک:

Spuler, Religionsgeschichte der Welt in der Zeit der Weltreligionen, 241; Gutschmid, A., "Agatangelos", ZDMG, XXXI/20-21.

3- Rapp, "Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen", ZDMG, XIX/63.

۴- همان جا.

5- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/60.

۷- همان جا.

۶- پلوتارخ، همان جا.

گرفتن مسایل دینی، چهرهٔ پاکی از مفهوم خدا به دست بدهند.^۱ او از همزاد مسامی آناهیتا به نام میلیتا، الالهٔ زایش و باروری، یاد می‌کند و می‌نویسد هر دوشیزهٔ بابلی باید یک بار به افتخار میلیتا، در معبد این الاله، خودش را تفویض کند. در روزهای جشن، دوشیزگان در کنار دیوار معبد، در حالی که تاجی به مفهوم وابستگی به الاله بر سر داشتند، به ردیف می‌نشستند. به این ترتیب در این جا با همان به اصطلاح فحشاء آیینی سر و کار داریم که در معبدهای آناهیتا در ارمنستان وجود داشت.^۲ البته هرودت در گزارش خود به جای آناهیتا از میلیتا (میترا) نام می‌برد. خبری که هرودت^۳ دربارهٔ این الاله می‌دهد، صرف نظر از خطای او دربارهٔ نام آناهیتا، بسیار روشن و تعیین کننده است. به قول او ایرانیان علاوه بر عناصر مورد احترام خود، آیین آفرودیت اورانیا را از بابلی‌ها و عرب‌ها گرفته‌اند.^۴ اشپیکل معتقد است که این آیین بابلی به آسانی می‌توانست در غرب ایران شایع شود، اما ظاهراً در خود ایران هرگز پانگرفته است.^۵ جالب توجه است که در تمام اوستا فقط یک بار به نام بابل برمی‌خوریم و آن هم در بند ۲۹ از آبان‌یشت؛ آن جا که ضحاک در بابل ۱۰۰ اسب، ۱۰۰۰ گاو و ۱۰۰۰۰ گوسفند برای آناهیتا قربانی می‌کند.

معبدهای آناهیتا

همان‌گونه که گفتیم، ظاهراً در زمان هخامنشیان به معبدسازی توجه خاصی نشده است و در مجموع، به استثنای یکی دو مورد، از قبیل معبد آناهیتای همدان و استخر، پرستشگاه‌ها به ساده‌ترین شکل ممکن در فضای باز ساخته می‌شده‌اند. احتمالاً خود معبد در این دوره حصاری بوده است برخوردار از محراب و جایی مناسب برای قربانی، که بر بالای تپه‌ای ساخته می‌شده است. البته این معبد جایگاهی نیز برای نگهبانان و راهبان یا راهبه‌های احتمالی داشته است. ویکاندر^۶ کعبهٔ زرتشت و همزاد این بنا (زندان

۱- نیز نک:

Herodot, I/251; Hinnells, Persian Mythology, 32-33; Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/60.

2- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/63. 3- I/171.

4- Lommel. Die Yašt's, 61.

۵- همان جا، 64.

6- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 65-70.

سلیمان) در پاسارگاد را نیز، به خاطر نقش کعبه زرتشت همراه شعله‌های آتش بر سکه‌های اشکانیان، معبد آناهیتا می‌داند و معتقد است که احتمالاً از زمان اشکانیان معبدها به استوارترین و از نظر هنری به شکیل‌ترین فرم خود دست یافته‌اند. در معبد آناهیتای کنگاور که به قول گیرشمن^۱ حدود ۲۰۰ پیش از میلاد، با تالار عظیمی به وسعت ۲۰۰ متر مربع ساخته شده است و ویرانه‌های آن هنوز بر سر راه همدان به کرمانشاه به چشم می‌خورد، از نظر مصالح ساختمانی و هیأت عمومی بنا، از معماری تخت جمشید استفاده شده است، اما سبک بنا آمیخته‌ای است از سبک معماری ایرانی و یونانی (سلوکی). ویرانه‌های گسترده و باشکوه معبد آناهیتای کنگاور، هنوز هم بیننده را به شگفتی وامی‌دارد. گزارش‌های مورخان دوره اسلامی نیز نشان از شکوه روزگاران گم‌شده دارند. در هر حال با معبد آناهیتای کنگاور آسان می‌توان به چشم‌اندازی زیبا از هزاره‌های گم‌شده دست یافت.

کامبخش جزئیات بیشتری از معبد آناهیتای کنگاور گزارش کرده است.^۲ نتیجه آزمایش‌های آرکئوماگنتیک دانشگاه کیوتو از اشیای به دست آمده از کنگاور، که برای کامبخش فرستاده شده است، از حیات فرهنگی این معبد از سده ۵ پیش از میلاد تا سال ۱۱۸۰ م حکایت می‌کند.^۳

از دیگر معبدهای پر رونق زمان اشکانیان - بدون توجه به زمان پیدایش این معبدها - می‌توان از معبدهای شیز، بدر نشانده، مسجد سلیمان و استخر نام برد. طرح اصلی این معبدها عبارت بود از یک تالار چهارگوش، که از چهار طرف در حصار رواق‌هایی قرار داشت و پلکانی که در ضخامت دیوار کار گذاشته می‌شد و به بام تالار منتهی می‌شد که مذبح و آتشکده در آن جا، در هوای آزاد، قرار داشت. معمولاً در کنار هر معبد بناهای جانبی برای سکونت روحانیان آتشگاه و خادم‌ها در نظر گرفته می‌شد. همچنین در این معبدها اتاق مسدودی وجود داشت که در آن آتش مقدس، بدون شعله، روی خاکستر می‌افروخت.

1- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 24.

۲- نک: «کاوش‌های علمی در معبد...»، ۱۸ تا ۳۱؛ فلاندن، سفرنامه، ۱۸۹ تا ۱۹۰.

۳- همو، همان‌جا، ۲۴۵.

در زمان ساسانیان در بنای معبدها تغییرهایی داده شد. در معبدهای این دوره تالار مرکزی آتشکده به شکل مربع بود و هر طرف یک در ورودی داشت. بهترین نمونه‌ای که از این سبک می‌شناسیم، پرستشگاه آناهیتا در بیشاپور، در کنار کاخ سلطنتی است. در این پرستشگاه طول هر ضلع ۱۴ متر است و گرداگرد تالار چهار دالان قرار دارد که در آن جوی‌های زیادی ساخته شده‌است. ورودی پرستشگاه پلکانی طویل است که از طریق آن به درون تالار فرود می‌آمده‌اند. دیوارهای تالار هم به ارتفاع ۱۴ متر با تخته‌سنگ‌های بزرگ، که به وسیلهٔ بست‌های آهنی دُم‌چلچله‌ای و خرده سنگ به یکدیگر پیوسته‌اند، ساخته شده است.^۱

علاوه بر معبدهایی که از ایران باستان می‌شناسیم، در سراسر ایران و قلمرو فرهنگی ایرانی به نوعی بنای تاریخی برمی‌خوریم که می‌توان آن‌ها را معبد آناهیتا نامید. این بناها اغلب به قلعهٔ دختر (آناهیتا) شهرت دارند: قلعهٔ دختر خراسان، میان مشهد و تربت حیدریه، نزدیک رباط سفید و روستای باز؛ قلعهٔ دختر خنامان در نزدیکی خنامان رفسنجان؛ قلعهٔ دختر شوشتر، مشهور به قلعهٔ دختران در ۱۸ کیلومتری شوشتر؛ قلعهٔ دختر پارس در ۶ کیلومتری فیروزآباد، میان فیروزآباد و بلوک خواجه؛ قلعهٔ دختر میانه در ۲ کیلومتری شمال پل دختر بر قزل‌اوزن در دهانهٔ قافلانکوه؛ قلعهٔ دختر چالوس؛ قلعهٔ دختر شوراب در ۶ کیلومتری شرقی بخش بیدخت (بغ دخت = آناهیتا؟)؛ قلعهٔ دختر باکو در مرکز شهر باکو؛ قلعهٔ دختر حصن‌المرات در نزدیکی شهر اَبَلَّةُ لَبْنان؛ قلعهٔ دختر هندوستان، مشهور به قلعهٔ العذراء، که در تاریخ بیهقی، ضمن سفر سلطان محمود غزنوی به هندوستان به آن اشاره شده است. هم‌چنین برج دختر و پل دختر شهریار؛ پل دختر لرستان؛ کتل دختر شیراز و کتل دختر شاهرود به گنبد، که نمی‌توانند در پیوند با آناهیتا، ایزد آب نباشند.

وجود سفال‌شکسته‌های فراوان در این معبدها و قلعه دخترها، می‌تواند حاکی از این باشد که یا از آب مخزن‌های معبدها برای بهبود بیماری و فراوانی محصول استفاده می‌کرده‌اند، یا برای رسیدن به مقصود، مقداری آب به معبد آناهیتا هدیه می‌شده است. ظاهراً پس از تقدیم آب به معبد، ظرف آن را می‌شکسته‌اند. در برخی از این معبدها

1- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 149.

میزان سفال شکسته از دوره‌های تاریخی گوناگون آن قدر فراوان است که گویی آن‌ها را در حوالی معبد به عمد پاشیده‌اند.

آناهیتا و کوه بی‌بی شهربانو

در زمان اشکانیان و شاید پیش از اینان، آناهیتا در مکان‌های طبیعی زیادی مورد احترام و پرستش بوده است. احتمالاً از آن جمله است کوه بی‌بی شهربانو با چشمه آبش در نزدیکی ری. بویس احتمال می‌دهد این مکان به نام بانوی شهر (سرزمین)، آناهیتا بوده است.^۱

امروز بر فراز صخره‌ای پیش‌آمده از دامنه کوه در ری، آرامگاه مشهور به بی‌بی شهربانو قرار دارد، که با شهربانو همسر امام حسین (ع) انطباق داده شده است. در حالی که نام، تبار، محل و هنگام درگذشت همسر امام همواره مورد اختلاف بوده است و هنوز هیچ‌یک از مدارک موجود، صراحتاً کوه بی‌بی شهربانو را محل درگذشت یا دفن همسر امام ندانسته‌اند.^۲ به گمان، کوشش زرتشتیان برای حفظ مکان‌های تاریخی سبب استفاده از حرمتی شده است که شیعیان برای امام حسین (ع) قایل‌اند. تاریخ قم^۳ که در سال ۳۷۸ هجری تألیف شده است، درگذشت شهربانو را ناشی از تب پس از زایمان امام زین‌العابدین (ع) قید کرده است و در عیون‌الخبارالرضا^۴، در نیمه سده چهارم هجری نیز از قول امام رضا (ع) مطلب همان است که تاریخ قم آورده است. ابودلف^۵ نیز که پیش از سال ۳۳۴ هجری از ری دیدن کرده است، با این‌که درباره آثار باستانی و قلعه‌ها و دره‌های ساخته‌شده بر کوه‌ها سخن می‌راند، کوچکترین اشاره‌ای به آرامگاه بی‌بی شهربانو نمی‌کند. مقدسی^۶ هم در نیمه دوم سده چهارم هجری در شرح ری، با این‌که حتی به جزئیات پرداخته است، از بی‌بی شهربانو یاد نمی‌کند، اما به وجود دژی

1- Iranica, I/1004.

۲- نک: کریمان، ری باستان، ۴۰۳ تا ۴۰۵.

۳- ص ۱۹۶.

۴- سفرنامه، ۷۱ تا ۷۳.

۵- احسن‌التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ۵۸۲/۲ تا ۵۸۵.

در ری اشاره می‌کند. قزوینی رازی^۱ حدود ۵۶۰ هجری در کتاب نقض، با این که اماکن مذهبی ری و نام مزاری چند از شیعه و سنی را آورده است، اشاره‌ای به بی‌بی شهربانو نکرده است. و بالاخره محمد قزوینی^۲ بی ذکر مأخذ، می‌نویسد که شهربانو پس از شهادت امام حسین (ع) خود را در آب غرق کرد. بنا بر این با تکیه بر زمینه‌های تاریخی، امکان این امر زیاد است که روزگاری یکی از معبد های آناهیتا در کوه بی‌بی شهربانو بوده است. مصطفوی^۳ بقعه بی‌بی شهربانو را بنایی ساسانی می‌داند. در فاصله ناچیزی از این محل آثاری چند مربوط به زرتشتیان و ایران باستان وجود دارد^۴. مقاله بویس به نام «بی‌بی شهربانو بانوی پارس»^۵، که در سال ۱۹۶۷ منتشر شده است، در برگزیده نکته‌هایی جالب توجه است.

آذرگان

روز نهم هر ماه شمسی روز آذر است و آذرگان است. جز بیرونی^۶ به ندرت مؤلفی به مراسم جشن آذرگان پرداخته است. گردیزی^۷ اشاره کوتاهی دارد که چیزی بر گزارش بیرونی نمی‌افزاید.

بیرونی آذرگان را عید آتش، به نام موکل همه نورها نیز می‌نامد و می‌نویسد که در این روز آتش روشن می‌کنند و به زیارت آتشکده‌ها می‌روند و قربانی می‌کنند^۸. معمولاً، به سبب کیسه‌گیری نادرست، در محدوده بزرگی از زمان، همه جشن‌های ایران باستان جابه‌جا شده‌اند. در گزارش بیرونی به نقل از زادویه پسر شادویه، مؤلف کتاب فی علة اعیاد فرس، آذر جشن در شهریور ماه است، اما خود او در ادامه می‌نویسد که این عید در قدیم آغاز زمستان بوده است^۹. گردیزی^{۱۰} آذرگان را، شاید به سبب جابه‌جا شدن

۱- نقض، ۳۴ تا ۳۶، ۵۸۸ تا ۵۸۹. ۲- یادداشت‌ها، ۸۵/۱.

۳- «بنای تاریخی بقعه بی‌بی شهربانو در ری»، گزارش‌های باستان‌شناسی، تهران، ۱۳۳۴، ج ۳، ۲۶۲. ۴- نک: کریمان، ری باستان، ۴۰۳.

5- "Bibi Shahrbanu and the Lady of Pars", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London, 1967, vol. XXX (L).

۶- آثار الباقیه، ۲۲۵. ۷- زین‌الاکابر، ۲۴۳. ۸- همان‌جا، ۲۲۰. ۹- همان‌جا، ۲۲۱ تا ۲۲۲.

جشن‌ها، از آیین‌های آخر تابستان آورده‌است و آن را نتیجهٔ میل هوا به سردی و رغبت مردمان به آتش افروختن گزارش کرده‌است. بیرونی از قول زادویه نقل می‌کند که این روز را به این سبب آذر جشن می‌خوانند که در خانه‌ها آتش‌های بزرگ می‌افروزند و نیایش و ستایش خداوند می‌کنند و برای صرف غذا و دیگر شادمانی‌ها گرد هم جمع می‌شوند و می‌گویند که این آتش را برای رفع سرما و خشکی می‌افروزند و معتقدند که انتشار گرما چیزهایی را که برای گیاهان زیان آور است دفع می‌کند.^{۱۱} بیرونی خود می‌گوید، برگزاری آذر جشن در شهریور می‌تواند فقط ناشی از عدم کبیسه‌گیری باشد. تقریباً یک قرن پیش از بیرونی، مسعودی^{۱۲} در ذکر ماه‌های ایرانیان، دربارهٔ کوسه برنشین^{۱۳}، یکی دیگر از جشن‌های آذرماه، گزارشی دارد که با گزارش‌های بیرونی و التفهیم^{۱۴} کاملاً هماهنگ است. شرحی که مسعودی از مراسم این جشن می‌دهد همانی است که بیرونی دربارهٔ آذرگان می‌آورد. مسعودی آذر جشن را آذرخش می‌نامد^{۱۵}.

دیگان

با این‌که دیگان برای ایرانیان و برخی از ملت‌های منطقه، به ویژه برای روس‌ها، هنوز هم با نام جشن شب یلدا، جشنی کاملاً زنده است و همهٔ مسیحیان جهان این جشن را با نام جشن تولد مسیح برگزار می‌کنند، آگاهی ما از این جشن بسیار اندک است. با دیگان، به یکی از کهن‌ترین نشانه‌های هزاره‌های گم‌شده برمی‌خوریم. زیرا با احتیاط چنین می‌پنداریم که شب یلدا شب تولد میترا گم‌شده با «پیرامون» روز تولد مسیح همزمان است!

دی در اوستا و نوشته‌های پهلوی از بن مصدری «دا-» (داتن، دادن و آفریدن) است. داتار یا دادار (آفریننده) هم از همین ریشه است. واژهٔ دی را بیرونی^{۱۶} در فهرست ماه‌های خوارزمی به صورت دذو آورده است. گردیزی^{۱۷} می‌نویسد:

-
- ۱۰- زین الاخبار، ۲۴۳.
 ۱۱- همان‌جا، ۲۲۱.
 ۱۲- مروج الذهب، ۲۰۲/۱.
 ۱۳- نک بالاتر: آبریزان.
 ۱۴- ص ۲۵۶.
 ۱۵- نیز نک: پایین‌تر جشن سده.
 ۱۶- آثار الباقیه، ترجمهٔ فارسی، ۷۴.
 ۱۷- زین الاخبار، ۲۴۵.

«این ماه به نزدیک مغان ماه خدای است و این روز را سخت مبارک دارند...».

پیداست که منظور گردیزی از مغان، پیروان زرتشت است. اگر منظور او واقعاً مغان میترایی باشد، گزارش ابن ندیم^۱ در الفهرست نیز شایان توجه است:
«این گروه معتقد به غسل تعمید و قربانی کردن و هدیه دادن بوده و عیدهایی دارند. در صومعه‌های خود گاو و گوسفند و خوک قربانی می‌کنند...».

در زمان بیرونی^۲ به دی ماه «خورماه» (خورشیدماه) نیز می‌گفتند که نخستین روز آن (خرم‌روز = اورمزد روز)، پس از فروردین، پرآیین‌ترین ماه ایرانی بود. با توجه به این‌که خرم‌روز، نخستین روز دی‌ماه، بلندترین شب سال را پشت سر دارد، پیوند این ماه با خورشید، بر پایه‌ی درستی استوار است. در این ماه خورشید از نو زاده می‌شود. شاید ایرانیان از زمانی که با گردش خورشیدی سال آشنا شدند، خرم‌روز دی‌ماه را هم یکی از روزهای خورشید نامیده باشند. از این روز است که خورشید دوباره پا به رشد می‌گذارد و زندگی روستاییان وابسته به طبیعت، به نوعی نو می‌شود. شاید تداوم آیین شب یلدا و همیشگی بودن آن، سبب شده که نویسندگان دوره‌ی اسلامی در پرداختن به آن ناگزیر نبوده‌اند. همچنان‌که ما هم، خود را ناچار از پرداختن به شب یلدا نمی‌بینیم!

توجه به اندوخته‌های کشاورزان و روستاییان برای زمستان سختی که در پیش روی دارند و برای ماه‌هایی که دیگر هیچ‌کس توان ستاندن چیزی از طبیعت ندارد، شاید بتواند سبب خوردن آجیل و تنقلات را در شب یلدا روشن کند. سنجد، بادام، گردو، مغز هسته‌ی زردالو، میوه‌های خشک (خشکبار) و در خانواده‌های تنگدست، دست کم بریانی گندم (گندم بوداده)، عدس پخته و باقلای پخته از تنقلات شب یلدا است.

داستانی که بیرونی^۳ درباره‌ی جشن یلدا و آیین خرم‌روز می‌آورد، هر آبخوری هم که داشته باشد، جالب توجه است: در این روز شاه از تخت به زیر می‌آمده و با برزگران هم‌نشینی می‌کرده و با آن‌ها غذا می‌خورده است.^۴ به خرم‌روز، نود روز نیز می‌گفته‌اند،

۱- ترجمه فارسی، ۶۰۵.

۲- همان‌جا، ۲۹۵.

۳- همان‌جا، ۲۹۵.

۴- «دی‌ماه و آن‌را خورماه نیز گویند. نخستین روز آن خرم‌روز است. و این روز و این ماه هر دو به نام خدای تعالی، که هر مزد است، نامیده شده. یعنی پادشاهی حکیم و صاحب رأیی

چون از این روز درست ۹۰ روز به عید نوروز می‌ماند.^۱

تولد میترا (مهر) و دیگان

در نوشته‌های ایرانی کوچکترین خبری درباره تولد میترا نداریم. از نوشته‌های یونانیان می‌دانیم که ایرانیان روز تولد خود را جشن می‌گرفته‌اند. اینک باید در چگونگی گزیدن حدود ۲۵ دسامبر برای تولد میترا از سوی رومیان در جست‌وجوی پیوندی با زادگاه اسطوره‌ای میترا بود.

داستان تولد میترا در روز ۲۵ دسامبر (چهارم دی) و سپس گزیدن این روز برای تولد مسیح، نیاز به یک بررسی مستقل دارد. در این جا تنها نگاهی خواهم داشت به چند رویداد تاریخی: پس از رخنه میترا در سال ۶۶ میلادی به رم^۲، دیری نگذشت که مهرپرستی به صورت تنها دین رسمی امپراتوری روم درآمد و در سده سوم میلادی در سراسر امپراتوری روم به اوج شکوفایی خود رسید. در سال ۲۷۴ میلادی امپراتور روم آورلیان (۲۱۴-۲۷۵ میلادی)، یک سال پیش از کشته شدنش، برای اعتلای هرچه بیشتر مهرپرستی، در مارسفلد رم - همان جایی که امروز میدان سیلوستر مقدس قرار دارد - معبد بزرگی برای خدای خورشید (میترا) بنا کرد. از آن تاریخ هر سال روز ۲۵ دسامبر تولد میترا در این معبد دولتی جشن گرفته می‌شد.^۳

→ آفریدگار. و در این روز عادت ایرانیان چنین بود که پادشاه از تخت شاهی به زیر می‌آمد و جامه سپید می‌پوشید و در بیابان بر فرش‌های سپید می‌نشست و دربانان و یساولان و قراولان را که هیبت ملک بدان‌هاست به کنار می‌راند. و در امور دنیا فارغ‌البال نظر می‌نمود و هر کس که نیازمند می‌شد که با پادشاه سخن می‌گوید، خواه که گدا باشد، یا دارا و شریف باشد، یا وضع، بدون هیچ حاجب و درباری به نزد پادشاه می‌رفت و بدون هیچ مانعی با او گفت‌وگو می‌کرد و در این روز پادشاه با دهقانان و برزیگران مجالست می‌کرد و در یک سفره با ایشان غذا می‌خورد و می‌گفت، من امروز مانند یکی از شما هستم و من با شما برادر هستم. زیرا قوام دنیا به کارهایی است که به دست شما انجام می‌شود و قوام عمارت آن‌هم پادشاه است. و نه پادشاه را از رعیت گریزی است و نه رعیت را از پادشاه. و چون حقیقت امر چنین شد، پس من که پادشاه هستم، با شما برزیگران برادر خواهم بود و مانند دو برادر مهربان خواهیم بود!»

۱- همو، همان‌جا؛ گردیزی، زین‌الخبار، ۲۴۵.

۲- نک بالاتر: میترا و مهرگان.

نیروی درونی و سحرآمیز روز ۲۵ دسامبر، در نخستین روزهای دی (شاید نخستین روز!) میترا را از درون صخره‌ای سنگی می‌زاید.^۱ شگفتا که مهریشت^۲ می‌گوید، میترا آراسته به زیورهای زرین، از فراز کوه زیبا سر برآورد و از آنجاست که آن مهر بسیار توانا بر همهٔ خانمان‌های آریایی (ایرانی) بنگرد. ۸ تن از یاران او بر فراز کوه‌ها، همچون دیدبانان مهر بر بالای برج‌ها نشسته‌اند.^۳ و آفریدگار آرامگاه میترا را در فراز کوه بلند و درخشان و دارای رشته‌های فراوان، در کوه البرز (؟) برپا کرده است. آنجا که نه شب است و نه تاریکی^۴. پیداست که پیوند میترا با سنگ و کوه، همراه مهاجران مهرپرست از ایران به روم رفته است. میترا، ایزد خورشید (= نور و آتش)، نیز مانند آتش از سنگ زاده می‌شود. اینک می‌بینیم خدای خورشید ایرانیان و خدای خورشید رومیان، به هزاران کیلومتر فاصله، با هم همگونند. میترا هزاران کیلومتر دورتر از زادگاهش ایران، در یک هموردی تاریخی تولدش را بر مسیح تحمیل می‌کند! باید که در پی نشانه‌های دیگری از جشن خورشید (خور روز) باشیم که هنوز در تاریکی‌اند!

تولد مسیح

از اواخر نخستین سده‌های میلادی، کشمکش‌های پی در پی و پردامنه‌ای بر سر میترا و مسیح، امپراتوری بزرگ روم را به پای سقوط کشاند و سرانجام به زندگی دینی و آیینی میترا پایان داد. در طول همهٔ سال‌هایی که مسیحیت پی‌گیرانه، اما با خونسردی و آرامش در راه رخنه به امپراتوری روم بود، همواره برتری مطلق با میترا بود و مسیحیان همواره زیر فشار شدید بلندپایگان دولتی و مردم عادی قرار داشتند. سرانجام کار به جایی کشید که مسیحیان، اگر شانس به زندان افتادن و تازیانه‌خوردن و تبعیدشدن را نمی‌یافتند، اعدامشان بی‌برو برگرد بود. در نامه‌ای که پلینی (۶۲-۱۱۳) در سال ۱۱۱ میلادی به تراژن، امپراتور روم می‌نویسد، می‌گوید: «در بارهٔ کسانی که نزد من به عیسوی بودن متهم شده‌اند، شیوه‌ای که به کار برده‌ام این است که از آنان می‌پرسیدم، عیسوی‌اند،

3- Vermaseren, Mithras, 154.

1- Vermaseren, Mithras, 59.

۲- بند ۴۵.

۳- بند ۱۳.

۴- بند ۵۰.

یا نه. وقتی که شهادت می‌دادند، پرسش را تکرار می‌کردم. اگر باز هم پافشاری می‌ورزیدند، دستور اعدام را صادر می‌کردم... معبدها، که تقریباً به کلی خالی بودند، حالا مردم دوباره شروع کرده‌اند به آمد و شد به آنجاها... و عموماً مردم حیواناتی را برای قربانی می‌خواهند، که از چندی پیش چندان خریدار نداشتند^۱.

در سده سوم میلادی، به سبب خویشاوندی امپراتور روم با امیر سوریه، باز هم بر قدرت میترا افزوده شد. این افزایش قدرت می‌تواند ناشی از نفوذ مهرپرستان ایرانی به سوریه باشد.

پس از پیروزی کنستانتین (۳۰۶-۳۳۷ میلادی)، امپراتور روم، در سال ۳۱۲ میلادی، با گرایش صوری امپراتور به مسیحیت، ظاهراً کمی از قدرت میترا کاسته می‌شود. اما همین که در سال ۳۶۱ میلادی یولیانوس (۳۶۱-۳۶۳ میلادی)، که مردی دانشمند بود، به امپراتوری می‌رسد، دوباره پرستش میترای محض، به ویژه در قسطنطنیه، رونق می‌گیرد. کلیسا به امپراتور لقب مرتد^۲ می‌دهد. پس از کشته شدن یولیانوس در ۳۶۳ میلادی در جبهه جنگ با ایرانیان، مهرپرستان به شدت تحت پیگرد قرار می‌گیرند. در سال ۳۸۲، گراتیانوس (۳۵۹-۳۸۳)، امپراتور روم غربی به ریشه کن کردن مهرپرستی پرداخت و سرانجام در ۲۷ فوریه ۳۹۳ همه معبدهای مهرپرستان در رم ویران شدند و روز هشتم نوامبر ۳۹۲ میلادی مهرپرستی، حتی در خانه‌های شخصی، ممنوع اعلام شد و به جنگ و ستیز دو فرهنگ مذهبی برای همیشه پایان داده شد^۳.

سقوط مهرپرستی نمی‌توانست بدون پذیرفتن بسیاری از آیین‌های مهرپرستان، به تولد واقعی مسیحیت منجر شود: آیین قربانی، باور به روز رستاخیز، غسل تعمید، زنگ کلیسا، شراب (هوم)، آب و نان در آیین‌های دینی، تعطیل روز یکشنبه و بسیاری از آیین‌های دیگر، برای پدید آوردن محبوبیت و مقبولیت برای دین نو، بدون کوچک‌ترین درنگ از سوی مبلغان مسیحی، به صورت آیین‌های رسمی مسیحیت درآمدند، که همه از یادگارهای هزاره‌های گم‌شده‌اند.

شگفت‌انگیز است که به هنگام زاده شدن مسیح، سه مغ یا پادشاه از ایران حضور

۱- ویل دورانت، قیصر به مسیح، ۳۲۵.

2- apostata.

3- Vermaseren, Mithras, 152 ff..

داشته‌اند. چرا؟ برای این پرسش باید پاسخی یافت! بالاتر از همه این‌که روز تولد میترا و جشن یلدا، روز تولد مسیح شد. پیش‌تر چون روز تولد مسیح معلوم نبود، گفته‌شد که بارگیری مریم نه ماه پیش از این تاریخ صورت گرفته است! نخستین خبری که از برگزاری جشن تولد مسیح در روز ۲۵ دسامبر داریم از سال ۳۵۴ میلادی است.

عیسی را، به هنگام تولد، مانند میترا چوپان‌ها در میان گرفته‌اند. آیین‌های شب یلدا (= تولد) و ۱۲ شب پر اعتبار از جشن‌های دیگان (نیمه نخست دی)، کمی پس و پیش به صورت شب‌های مقدس پیش از تولد مسیح درآمده‌اند. جالب توجه است که حتی پختن نان شیرین به شکل موجودات زنده، که در میان ایرانیان و روس‌ها مرسوم بود، از مراسم معتبر جشن تولد مسیح شد. گردیزی^۱ در ۴۴۲ هجری، با همه کوتاهی سخنش، نشانه‌گران بهایی از این روز را به دست می‌دهد:

«روز بتیکان آن باشد، که مغان تماثل‌ها کنند، چون مردم از گِل یا آرد. آن تماثل‌ها را، از پس درها، سخت کنند. و اکنون آن بگذاشته‌اند، که آن به بت پرستی ماند. آن را منکر دارند.»
بیرونی^۲ هم در گزارشی می‌نویسد:

«روز پانزدهم این ماه، دی به مهر است، که آن را دیبگان گویند و از خمیر یا گِل، شخصی را به هیكل انسان می‌سازند و در راهرو و دالان خانه‌ها می‌گذارند. ولی کار از قدیم در خانه پادشاهان معمول بوده و در زمان ما این کار، برای این‌که مانند کار مشرکان و اهل ضلال است، متروک شده.»

جشن‌های یلدا یا بزرگداشت تولد خورشید در روسیه

جشن یلدا در روسیه نیز از دیرباز، از روزگاری که هنوز مسیحیت به آنجا راه نیافته بود، به مدت ۱۲ روز پرسرور و پرآیین، با آیین‌های ویژه‌ای برگزار می‌شده است و گویا هنوز هم در میان دهقانان و روستاییان برگزار می‌شود. در روسیه جشن یلدا عید سالانه دهقانان و روستاییان بود. پختن نان شیرین محلی، به صورت موجودات زنده، بازی‌های محلی گوناگون، کشت و بذریاشی به صورت تمثیلی و بازسازی مراسم کشت، پوشانیدن

۲- بیرون از خانه و در فضای باز.

۱- زین‌ال‌اخبار، ۲۴۵.

۳- همان‌جا، ۲۹۶.

یا نه. وقتی که شهادت می‌دادند، پرسش را تکرار می‌کردم. اگر باز هم پافشاری می‌ورزیدند، دستور اعدام را صادر می‌کردم... معبدها، که تقریباً به کلی خالی بودند، حالا مردم دوباره شروع کرده‌اند به آمدوشد به آنجاها... و عموماً مردم حیواناتی را برای قربانی می‌خواهند، که از چندی پیش چندان خریدار نداشتند^۱.

در سده سوم میلادی، به سبب خویشاوندی امپراتور روم با امیر سوریه، باز هم بر قدرت میترا افزوده شد. این افزایش قدرت می‌تواند ناشی از نفوذ مهرپرستان ایرانی به سوریه باشد.

پس از پیروزی کنستانتین (۲۰۶-۲۳۷ میلادی)، امپراتور روم، در سال ۳۱۲ میلادی، با گرایش صوری امپراتور به مسیحیت، ظاهراً کمی از قدرت میترا کاسته می‌شود. اما همین‌که در سال ۳۶۱ میلادی یولیانوس (۲۶۱-۳۶۳ میلادی)، که مردی دانشمند بود، به امپراتوری می‌رسد، دوباره پرستش میترای محض، به ویژه در قسطنطنیه، رونق می‌گیرد. کلیسا به امپراتور لقب مرتد^۲ می‌دهد. پس از کشته شدن یولیانوس در ۳۶۳ میلادی در جبهه جنگ با ایرانیان، مهرپرستان به شدت تحت پیگرد قرار می‌گیرند. در سال ۳۸۲، گراتیانوس (۳۵۹-۳۸۳)، امپراتور روم غربی به ریشه کن کردن مهرپرستی پرداخت و سرانجام در ۲۷ فوریه ۳۹۳ همه معبدهای مهرپرستان در رم ویران شدند و روز هشتم نوامبر ۳۹۲ میلادی مهرپرستی، حتی در خانه‌های شخصی، ممنوع اعلام شد و به جنگ و ستیز دو فرهنگ مذهبی برای همیشه پایان داده شد^۳.

سقوط مهرپرستی نمی‌توانست بدون پذیرفتن بسیاری از آیین‌های مهرپرستان، به تولد واقعی مسیحیت منجر شود: آیین قربانی، باور به روز رستاخیز، غسل تعمید، زنگ کلیسا، شراب (هوم)، آب و نان در آیین‌های دینی، تعطیل روز یکشنبه و بسیاری از آیین‌های دیگر، برای پدید آوردن محبوبیت و مقبولیت برای دین نو، بدون کوچک‌ترین درنگ از سوی مبلغان مسیحی، به صورت آیین‌های رسمی مسیحیت درآمدند، که همه از یادگارهای هزاره‌های گم‌شده‌اند.

شگفت‌انگیز است که به هنگام زاده شدن مسیح، سه مغ یا پادشاه از ایران حضور

۱- ویل دورانت، قیصر به مسیح، ۳۲۵.

3- Vermaseren, Mithras, 152 ff..

2- apostata.

داشته‌اند. چرا؟ برای این پرسش باید پاسخی یافت! بالاتر از همه این‌که روز تولد میترا و جشن یلدا، روز تولد مسیح شد. پیش‌تر چون روز تولد مسیح معلوم نبود، گفته شد که بارگیری مریم نه ماه پیش از این تاریخ صورت گرفته است! نخستین خبری که از برگزاری جشن تولد مسیح در روز ۲۵ دسامبر داریم از سال ۳۵۴ میلادی است.

عیسی را، به هنگام تولد، مانند میترا چوپان‌ها در میان گرفته‌اند. آیین‌های شب یلدا (= تولد) و ۱۲ شب پر اعتبار از جشن‌های دیگران (نیمه نخست دی)، کمی پس و پیش به صورت شب‌های مقدس پیش از تولد مسیح درآمده‌اند. جالب توجه است که حتی پختن نان شیرین به شکل موجودات زنده، که در میان ایرانیان و روس‌ها مرسوم بود، از مراسم معتبر جشن تولد مسیح شد. گردیزی^۱ در ۴۴۲ هجری، با همه کوتاهی سخنش، نشانه‌گران بهایی از این روز را به دست می‌دهد:

«روز بتیکان آن باشد، که مغان تمایل‌ها کنند، چون مردم از گیل یا آرد. آن تمایل‌ها را، از پس درها، سخت کنند. و اکنون آن بگذاشته‌اند، که آن به بت پرستی ماند. آن را منکر دارند.»
بیرونی^۲ هم در گزارشی می‌نویسد:

«روز پانزدهم این ماه، دی به مهر است، که آن را دیبگان گویند و از خمیر یا گیل، شخصی را به هیکل انسان می‌سازند و در راهرو و دالان خانه‌ها می‌گذارند. ولی کار از قدیم در خانه پادشاهان معمول نبوده و در زمان ما این کار، برای این‌که مانند کار مشرکان و اهل ضلال است، متروک شده.»

جشن‌های یلدا یا بزرگداشت تولد خورشید در روسیه

جشن یلدا در روسیه نیز از دیرباز، از روزگاری که هنوز مسیحیت به آنجا راه نیافته بود، به مدت ۱۲ روز پرسرور و پرآیین، با آیین‌های ویژه‌ای برگزار می‌شده است و گویا هنوز هم در میان دهقانان و روستاییان برگزار می‌شود. در روسیه جشن یلدا عید سالانه دهقانان و روستاییان بود. پختن نان شیرین محلی، به صورت موجودات زنده، بازی‌های محلی گوناگون، کشت و بذرپاشی به صورت تمثیلی و بازسازی مراسم کشت، پوشانیدن

۲- بیرون از خانه و در فضای باز.

۱- زین‌الخبار، ۲۴۵.

۳- همان‌جا، ۲۹۶.

سطح کلبه با چربی، گذاشتن پوستین روی هره پنجره‌ها، آویختن پشم از سقف، پاشیدن گندم به محوطه حیاط، ترانه‌خوانی و رقص و آواز، و مهم‌تر از همه قربانی کردن جانوران از آیین‌های ویژه این جشن بودند (و هست). آیین قربانی بعدها از میان رفت. ما به کمک نوشته‌هایی از سده‌های شانزدهم و هفدهم، به وجود و ادامه این جشن‌ها، پس از رسمیت دین مسیح در روسیه^۱ پی‌می‌بریم. نویسندگان کشیش، که معمولاً زیر نفوذ زمین‌داران بزرگ بودند، از جشن یلدا و عید دهقانان به زشتی یاد کرده‌اند و آن را با برجسپ الحاد محکوم کرده‌اند. با این همه دهقانان این جشن را حتی در مسکو و شمال روسیه برگزار می‌کردند، تا جایی که تزار آلکسی میخائیلوویچ (۱۶۴۵-۱۶۷۶) در سال ۱۶۴۹، که قادر به پنهان کردن خشم خود از وجود این جشن دهقانی نمی‌شود، طی فرمانی از این‌که در شب‌های مقدس تولد مسیح، مردم به جای برگزاری آیین‌های دینی، حتی در مسکو و کرملین و در شهر و روستا و کوچه و پس‌کوچه، آوازهای مربوط به شب یلدا و دهقانان را می‌خوانند، اظهار نفرت می‌کند^۲.

مردم روسیه، در طول همه شب‌های عید، در زیر پنجره‌ها، آوازهای سنتی می‌خواندند و برای فراوانی محصول نیایش می‌کردند (همانند قاشق‌زنی) و از پشت پنجره‌ها به آن‌ها نان‌های شیرین، که به شکل جانوران پخته می‌شد، هدیه می‌کردند. یکی دیگر از آیین‌های شب‌های جشن، فالگیری بود و پیشگویی رویدادهای احتمالی سال آینده^۳.

دیگر جشن‌های دیگان

چهاردهم دی، جشن گوش‌روز یا سیر روز، پانزدهم دی، جشن درامزینان و گاکیل، بیست و دوم دی، جشن باد روز و سی‌ام دی جشن نیران از دیگر جشن‌های دی ماه‌اند.

۱- با گرویدن ولادیمیر (۹۷۲-۱۰۱۵)، پنجمین گرانوک کیف، در سال ۹۸۹ میلادی به دین مسیح، روسیه تا سال ۱۹۱۷ رسماً یک کشور مسیحی و کم و بیش زیر سلطه کلیسا بود. زمین‌های موقوفه تنها یک کلیسا در سال ۱۶۰۰ صد هزار کشاورز را در یوغ اسارت داشت.

۲- همین تزار در سال ۱۶۴۹ طی فرمانی دهقانان را جزء زمین‌های فئودال‌ها می‌کند.

دیگر این که سالروز مرگ زرتشت به روایتی خور روز اردیبهشت است و به قولی دیگر خور روز دی ماه.

بهمنگان و جشن سده

دومین روز هر ماه در تقویم زرتشتیان بهمن خوانده شده و جشن ویژه این روز بهمنگان نام دارد. با نقشی که فرشته بهمن (منش نیک، اندیشه نیک) در آیین زرتشت دارد، انتظار می‌رفت که درباره این جشن آگاهیمان زیاد باشد. به گمان، جشن سده، که در دهمین روز از بهمن برگزار می‌شود، جشن ویژه این ماه را بسیار کمرنگ کرده و حتی آن را از اعتبار انداخته است. ایرانیان در این روز در دیگی به نام بهمنجه آشی به نام «دانگو» با دانه‌ها (حبوبات) و انواع گوشت می‌پختند و مهمانی می‌دادند و حتی آش را می‌فروختند. همچنین در این روز برای ازدیاد حافظه و بازداشتن چشم بد، بهمن سرخ (بیرونی: سپید؛ برهان: سپند) با شیر می‌خوردند.^۱ به گزارش اسدی در این روز «طعام‌ها سازند و بهمن سرخ و زرد بر کاسه‌ها نهند و ماهی و تره و ماست آرند».^۲

ظاهراً یکی از ویژگی‌های جشن بهمنگان، تعاونی بودن آن است. به نظر می‌رسد که برای پختن آش بهمنگان هر کدام از همسایگان «دانگ» خود را به خانه‌ای که آش در آن پخته می‌شده می‌داده است. به این ترتیب در آشی که فراهم می‌آمده، همه همسایگان سهیم بوده‌اند. به این آش، آش هفت‌دانه نیز می‌گفتند.^۳ شاید هم نخست، این که برای پختن این آش از گوشت‌های متنوعی استفاده می‌شده، تکیه آگاهانه‌ای بر این بوده که امشاسپند بهمن یاور جانوران سودمند است.^۴ در هر حال رسم ایرانیان این نبوده است که برای پختن خوراکی از چند نوع گوشت استفاده کنند. جالب است که کاتبان صحاح‌الفرس در سده دهم هجری بهمنجه را «بهمیجه» و در سال ۱۲۹۸ هجری قمری «بهمیجه» ثبت کرده‌اند.^۵ لابد این کاتبان با واژه بهمنجه بیگانه بوده‌اند.

۱- گردیزی، زین‌الخبار، ۲۴۶؛ بیرونی، التفهیم، ترجمه فارسی، ۲۵۷؛ نیز نک: برهان.

۲- نیز نک: نخجوانی، صحاح‌الفرس، ۲۶۶.

۳- برهان، زیر واژه دانگو.

۴- نیز نک: بیرونی، التفهیم، ترجمه فارسی، ۲۵۷؛ اسدی، لغت فرس، بهمنجه.

۵- هندوشاه نخجوانی، صحاح‌الفرس، ۲۶۶.

امشاسپند بهمن

در گات‌ها و اوستای متأخر چنان به فراوانی به نام امشاسپند بهمن برمی‌خوریم که اشاره به آن‌ها ضرورت خود را از دست می‌دهد. بهمن بر زرتشت آشکار شده و پیامبری او را اعلام می‌کند.^۱ آنگاه زرتشت به اهورمزدا می‌گوید:

«به راستی تو را پاک شناختم. آنگاه که بهمن نزد من آمد.»

بهمن دیگر بار به سوی زرتشت می‌آید و او را اندرز می‌دهد که رفتارش نباید آنچنان باشد که پیروان دروغ را خوش آید و پیروان راستی را ناخوش.^۲ و دیگر بار به زرتشت و پیروانش خان‌ومان خوب و پایداری و نیرو می‌بخشد.^۳ بهمن همیشه پیک میان زرتشت و اهورمزدا است و هر گاه که زرتشت دچار تنگنا می‌شود، بهمن را به یاری می‌خواند. زرتشت سپاسگزار از بهمن، از اهورمزدا می‌خواهد که به او توان خشنود ساختن بهمن را ببخشد. بهمن که می‌داند که زرتشت نخستین کسی است که آیین اهورمزدا را پذیرفته است، به او گفتار دلپذیر می‌دهد.^۴ در دید زرتشت، اردیبهشت و بهمن نایب اهورمزدایند و چون او از گروه دیوها و مردمان زیانکار رویگردان است و

۱- گزیده‌های زادسپرم (فصل ۲۱) در پرداخت زیبایی که از آفرینش و پیامبری زرتشت دارد می‌نویسد، روز پانزدهم اردیبهشت، زرتشت برای کوبیدن هوم به کنار آب دائیتی رفت... هنگامی که از آب بیرون آمد و جامه پوشید، آنگاه امشاسپند بهمن را دید، به پیکر مردی نیک‌چهر، روشن، برازنده، با مویی فرق‌دار و جامه‌ای مانند ابریشم، که هیچ بریدگی و درز در آن نبود. زیرا خود، روشنی بود. با بالایی نه برابر زرتشت. آنگاه بهمن از زرتشت پرسید که کیست و از چه کسانی است؟ به چه آرزومندتر است و کوشش او از برای چیست؟ پاسخ شنید که زرتشت سپنمان است و در جهان به پرهیزگاری آرزومندتر است و او را این آرزو است که بر خواست ایزدان آگاه باشد و چندان پرهیزگاری ورزد که او را به جهان پاک راهنمایی کنند. پس بهمن فرمود، تا بالا رود به سوی انجمن مینویان! راهی را که بهمن به نه گام رفت، زرتشت به نود گام پیمود، تا انجمن امشاسپندان را بدید. و هنگامی که به بیست و چهار گامی امشاسپندان رسید، از روشنی بزرگ آنان، سایه خویش بر زمین نتوانست دیدن. انجمن در ایرانویج بود، در سوی خراسان، در کرانه دائیتی. آنگاه زرتشت نماز برد و گفت، نماز بر اورمزد، نماز بر امشاسپندان. پس آنگاه پیش رفت و در جای پرسشگران بنشست.»

۲- بند ۱۵.

۳- یسنا ۴۳، بند ۷.

۴- یسنا ۲۹، بند ۸.

۵- یسنا ۴۸، بند ۶.

به اهورمزدا، اردیبهشت و بهمن پیوسته و پناه بینوایان و بیچارگان شده است، همواره در انتظار یاری و نیرو گرفتن از اهورمزدا، اردیبهشت و بهمن است.^۱

بهمن نه تنها در گات‌ها، بلکه در سراسر ادب مزدیسنا، نماینده اندیشه نیک، منش نیک و خرد خداوندگار است. بهمن در روز رستاخیز دستیار اهورمزدا است.^۲ و بهمن است که راست‌کرداران و پرهیزگاران را به بهشت رهنمون می‌شود.^۳ زیرا جهان به وسیله او آفریده شده است.^۴ حتی درمان‌های هوم برای ناخوشان به خوشی بهمن پیوسته است.^۵

در ادب پهلوی نیز بهمن جایگاه ویژه‌ای دارد: با نزدیک شدن تولد زرتشت، اهریمن دیوهای تب و درد و باد را، هر یک با ۱۵۰ دیو مأمور کشتن زرتشت می‌کرد. اینان به درون مادر زرتشت رفتند که از تب و درد و نفخ به رنج آمد. در یک فرسنگی آنجا جادوگری بود سترگ نام، که جادو پزشکی‌ترین بود. مادر زرتشت به امید بهبودی به راه افتاد. فرشته اورمزد بانگ برد که نزد جادوگران نرو که درمان بخش تو نیستند. به خانه باز رو و دست را بشوی و باروغن داغ‌گاو محل درد را بمال و همزم و بوی خوش بتاب. مادر این‌گونه کرد و بهبود یافت. دیوان دگر بار کوشیدند و به سبب وجود آتش ناکام ماندند. در شب تولد، اهریمن سپاهبدان برگزید و سپاه آراست. با یک یا دو هزار دیو، که تازان و کوبان به مقابله با ایزدان کوشیدند. به سبب وجود فرّه آتشگون و فروغ پر دامنه آن، باز دیوان چاره نیافتند. اهریمن سرانجام اکومن را فرستاد. با این برنامه که به اندیشه زرتشت رخنه کرده و او را به دیوان متمایل کند. اهریمن به نزدیک درآمد و خواست تا به درون اندیشه زرتشت رود. بهمن به چاره‌گری باز آمد و به اکومن گفت، وارد شود! اکومن وارونه کار، باز آمد. بهمن به درون رفت و با اندیشه زرتشت در آمیخت. چون بهمن نیروی رامش دهنده است، زرتشت از آرامش بخندید. هفت جادوگر پیش او نشسته بودند. بر اثر روشنی خانه، خنده زرتشت را دیدند، مغایر با مردمان که به هنگام زاده شدن بگریند. ترسیدند.^۶ آنگاه سر زرتشت را سخت پیچیدند، تا شاید کشته شود.

۱- یسنا ۳۴، بند ۵؛ یسنا ۳۱، بندهای ۴ تا ۵؛ یسنا ۳۷، بند ۷؛ یسنا ۳۳، بندهای ۸، ۱۰ تا ۱۱.

۲- یسنا ۴۸، بند ۸.

۳- وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۱.

۴- ویسپرد، کرده ۱۲، بند ۴.

۵- یسنا ۱۰، بند ۱۲.

۶- زادسپرم، فصل ۸.

ناکام ماندند. او را به زیر پای گاو و سپس اسبان افکندند. همچنان ناکام شدند. سرانجام او را به آشیانه گرگ، که در لانه نبود، افکندند. گرگ چون خواست به لانه شود بر جای خشک شد. شب هنگام سرش و بهمن، میشی شیرپستان را به درون بردند و آن میش تا به صبح جرعه جرعه شیر به زرتشت همی داد.^۱

بهمن، اندیشه نیک، ۴۳ سال تمام، یعنی از روز تولد زرتشت تا روز مرگش، همواره پیک میان اهورمزدا و پیامبر است. او درگات‌ها حدود ۱۳۰ بار بر زبان زرتشت جاری می‌شود. به سخن دیگر زرتشت نماینده منش نیک اهورمزدا است.

جشن سده

در اوستا و متن‌های پهلوی، جز به بهمن، اشاره‌ای به جشن سده نشده است. منبع‌های دوره اسلامی^۲ عبارت‌اند از: التفهیم^۳ و آثارالباقیه عن القرون الخالیه^۴ بیرونی، زین‌الاکبار گردیزی^۵، تاریخ بیهقی^۶، کیمیای سعادت^۷ محمد غزالی، نوروزنامه^۸ منسوب به خیام، مقدمه‌الادب^۹ ابوالقاسم زمخشری، مجمل‌التواریخ و القصص^{۱۰} از

۱- همان‌جا، فصل ۱۰.

۲- انجمن ایران‌شناسی در بهمن‌ماه ۱۳۲۴، با همکاری احمد افشار شیرازی، ابراهیم پورداوود، اوانس حق‌نظریان، محمد دبیرسیاقی، احمد ستوده، ذبیح‌الله صفا، هانری کُربن، محمد کیوانپور مکرری، محمدجواد مشکور، محمد معین و مصطفی مقربی، جزوه‌ای درباره جشن سده منتشر کرد، که در آن همه منبع‌های قابل دسترس آمده است. در اشاره به این متن‌ها، به نسخه‌های مورد استفاده نگارنده کتاب حاضر اشاره خواهد شد، نه نسخه‌های گروه یاد شده.

۳- به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۳.

۴- به کوشش زاخاو، لپی‌زیگ، ۱۹۲۳؛ ترجمه علی‌اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۵۲.

۵- به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷.

۶- به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰.

۷- به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۵۵.

۸- به کوشش مجتبی مینوی، تهران، بدون تاریخ (نسخه دسترس).

۹- چاپ لپی‌زیگ. ۱۰- به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸.

نویسنده ناشناس، عجایب المخلوقات^۱ قزوینی، مختصر البلدان^۲ ابن فقیه همدانی، تجارب الامم^۳ ابن مسکویه، ثمار القلوب فی المضاف المنسوب^۴ ثعالبی، تاریخ کامل^۵ ابن اثیر، تاریخ ابی الفداء، نهاية الارب فی فنون الادب^۶ شهاب الدین النویری، صبح الاعشی^۸ شمس الدین القلقشندی، نخبة الدهر فی عجایب البر و البحر^۹ شمس الدین الدمشقی.

درباره جشن سده نیز واقعت این است که به رغم وجود افسانه‌هایی چند، که بیشتر به کار اسطوره‌شناسی می‌آیند، ابهام‌هایی وجود دارد. مثلاً به درستی نمی‌دانیم که چرا این جشن را سده خوانده‌اند. تنها نمی‌توان به واژه تا حدی مبهم «سده» تکیه کرد. پیدا است که هزاره‌های گم شده به خودی خود گم نشده‌اند، بلکه هر از چند سده به دام توفانی سهمگین و بنیان‌سوز گرفتار آمده‌اند و توفان‌ها، مانند توفانِ شن، همه چیز را نخست نابود و سپس دفن کرده‌اند. گاهی نیز دیرپایی توفان مزید بر علت شده است. وگرنه چنین هم نبوده است که ایرانیان دلبسته آیین‌های خود، هیچ نشانی از آیین‌ها را در جایی ثبت نکرده بوده باشند^{۱۰}. بزرگ‌ترین یادگار هیجان‌های تاریخی نابودی کتابخانه‌ها

۱- تهران، ۱۳۴۰.

۲- چاپ لیدن.

۳- چاپ مصر.

۴- چاپ مصر.

۵- چاپ مصر.

۶- چاپ استانبول.

۷- چاپ مصر.

۸- چاپ مصر.

۹- چاپ لپزیگ.

۱۰- ابن بطوطه، با دانشی که داشت به خوبی از این روند آگاه بوده است: «ایرانیان بر شیوه‌ای بودند، که به علوم عقلی اهمیتی عظیم می‌دادند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود. زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهنآوری و عظمت بود و هم گویند، که این علوم پس از آن که اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیان غالبه یافت، از ایرانیان به یونانیان رسیده است. چه اسکندر بر کتب و علوم پیشمار و بی حد و حصری از ایشان دست یافت. و چون کشور ایران به دست اعراب فتح شد و کتب بسیاری در آن سرزمین یافتند، سعد بن ابی وقاص به عمر بن خطاب نامه‌ای نوشت، تا درباره امر کتب و به‌غنیمت بردن آن‌ها برای مسلمانان کسب اجازه بکند. لیکن عمر به وی نوشت، آن‌ها را در آب فروافکنید، چه اگر آن‌ها کتب راهنمایی و راستی باشند، خداوند ما را به رهبری هدایت کننده‌تر از آن‌ها هدایت کرده است. ز اگر کتب اهل ضلال و گمراهی است، خدا ما را از آن‌ها بی‌نیاز کرده است. از این رو آن‌ها را در آب یا

و شکستن قلم‌ها است، که گاهی حتی نشانی اندک از هزاره‌ها را از میان برداشته است. هرگز نمی‌توان تصور کرد که در فصل‌های کتاب سوزان و در گرما گرم شکستن قلم‌ها، تاریخ‌گذاشتگان آسیب ندیده یا به کلی از میان نرفته باشد. به دستور المهدی (۱۵۸-۱۶۹ هجری) سازمان ویژه‌ای درست شده بود، تا کارگزارانش هر جا که نشانی از نوشته‌های ایرانیان می‌یابند، بی‌درنگ نابودش کنند!

بیرونی^۲ نیز به هنگام تألیف به خوبی با این گرفتاری آشنا بوده است که می‌نویسد: «و علت این که ما از اخبار بی‌خبر مانده‌ایم، این است که قتیبة بن مسلم باهلی، نویسندگان و هیربدان خوارزم را از دم شمشیر گذرانید و آنچه مکتوبات، از کتاب و دفتر داشتند همه را طعمه آتش کرد (سال‌های نود هجری) و از وقت خوارزمیان امی و بی‌سواد مانده‌اند و تنها اتحاد ایشان در نیازمندی‌های تاریخ به نیروی حافظه است. و چون زمان طولانی شد، مورد اختلاف خود را فراموش کردند و آنچه را که همگی بر آن بودند در خاطره‌ها بماند».

کم‌تر از ۲۰ سال پس از این گزارش اندوهبار بیرونی، گزارش دیگری داریم از امام محمد غزالی (۴۰۵-۴۷۸ هجری) که به حکم یکی از مهم‌ترین سندهای تاریخ اجتماعی ایران، گویای بسیاری از خبرهای نانوشته است، منکرات بازارها در نیمه سده پنجم

→ آتش افکندند. این است که علوم عقلی ایرانیان از میان رفت و چیزی از آن‌ها به ما نرسید» (ترجمه فارسی، ۱۰۰۲/۲؛ نیز نک: همان‌جا، ۷۰/۱).

۱- دولت‌شاه سمرقندی داستان غم‌انگیزی را در تذکرة الشعرا (چاپ لیدن، ۳۰) می‌آورد: «حکایت کنند، که امیر عبدالله بن طاهر به روزگار خلفای عباسی امیر خراسان بود. روزی در نیشابور نشسته بود، شخصی کتابی آورد و به تحفه پیش او نهاد. پرسید که این چه کتابی است؟ گفت، این قصه وامق و عذرا است و خوب حکایتی است، که حکما به نام انوشیروان جمع کرده‌اند. امیر فرمود که ما مردم قرآن خوانیم، به غیر از قرآن و حدیث پیغمبر چیزی نمی‌خواهیم. ما را از این نوع کتاب در کار نیست و این کتاب تألیف مغان است و پیش ما مردود است. فرمود تا آن کتاب را در آب انداختند. و حکم کرد که در قلمرو من هر جا که از تصانیف عجم و مغان کتابی باشد جمله را بسوزانند».

یکی از بزرگ‌ترین کتابخانه‌های ایران، کتابخانه ری بود، که محمود غزنوی در سال ۴۲۰ هجری، پس از گشودن ری و به‌بار آوردن خرابی‌های فراوان، دست به سوزاندن کتاب‌های علمی، فلسفی و نجوم آن زد (کریمان، ری باستان، ۱/۵۴۶). او سپس با غرور فراوان طی نامه‌ای به القادر، خلیفه عباسی، نوشت، طایفه‌ای از بدباطنان را بر دار اعتبار کشیده است (همو، ۱/۴۵) قزوینی تعداد کتاب‌های کتابخانه ری را ۱۱۴ هزار نوشته، که فهرست آن ۱۰ جلد بوده است (همو، ۱/۵۴۴ به بعد). ۲- همان‌جا، ۷۵ و ۵۷.

هجری این است که:

«چنگ و چغانه فروشد و صورت حیوانات [اسباب بازی] فروشد برای کودکان در عید. و شمشیر و سپر فروشد برای نوروز و بوق سفالین برای سده ... و از این چیزها بعضی حرام است و بعضی مکروه. اما صورت حیوانات حرام است. و آنچه برای سده و نوروز فروشد، چون شمشیر و سپر چوبین و بوق سفالین، این در نفس خود حرام نیست، ولیکن اظهار شعار گبران است که مخالف شرع است و از این جهت نشاید. بلکه افراط کردن در آراستن بازار به سبب نوروز و قطایف بسیار کردن و تکلف‌های نو ساختن برای نوروز نشاید. بلکه نوروز و سده باید که مندرس شود و کسی نام آن نبرد. تا گروهی از سلف گفته‌اند که روزه باید داشت، تا از طعام‌ها خورده نیاید و شب سده چراغ فرا نباید گرفت، تا اصلاً آتش نبیند. و محققان گفته‌اند، روزه داشتن این روز هم ذکر این روز بود. و نشاید که نام این روز برند به هیچ وجه! با روزه‌های دیگر برابر باید داشت. و شب سده، همچنین، چنان که از او خود نام و نشان نماند»^۱.

به این ترتیب از سده چیزی نمی‌دانیم جز افسانه. آنهم بیشتر از بیرونی^۲ و گردیزی.

۱- کیمیای سعادت، ۴۰۷.

این سند، گذشته از این که ما را با اشاره به منکرات، با عادت‌های مردم و کودکان در عیدهای نوروز و سده آشنا می‌کند، به خوبی نشان‌دهنده جو حاکم بر جامعه است و روشن می‌کند که در زمان بیرونی و غزالی، مبارزه با زرتشتیان و آیین‌های ایرانی هنوز مسأله روز بوده است و در این مبارزه حتی سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین کودکان در امان نبوده‌اند. حدود ۳ سده پیش از غزالی، گردیزی (ص ۱۳۲ = ۲۹۱ دنیای کتاب) می‌نویسد: «و حمزه اندر دیده‌ها همی افتاد و هر که را یافت همی کشت، تا به دبیرستان برسید و ۳۰ کودک با استاد بکشتند».

۲- «پیش از سده روزی است که او را بر سده گویند و نیز نوسده و به حقیقت ندانستم از وی چیزی». سده چیست؟ آن روز است از بهمن ماه و آن دهم روز بود. و اندر شبش، که میان روز دهم است و روز یازدهم، آتش‌ها زنند به جوز و بادام و گرد بر گرد آن شراب خورند و لهُو و شادی کنند و گروهی نیز از آن بگذرند به سوزاندن جانوران. و اما سبب نامش چنان است که از او تا نوروز پنجاه روز است و پنجاه شب. و نیز گفته‌اند که اندر این روز از فرزندان پدر نخستین صد تن تمام شدند. و اما سبب آتش کردن و برداشتن آن، آن است که بیوراسب توزیع کرده بود بر مملکت خویش دو مرد هر روزی، تا مغزشان بر آن دو ریش نهادندی که بر کتف‌های او برآمده بود. و او را وزیر بود ارماییل، نیک‌دل و نیک کردار. از آن دو تن یکی را زنده یله کردی و پنهان او را به دماوند فرستادی و چون افریدون او را بگرفت، سرزنش کرد و این ارماییل گفت، توانایی من آن بود که از دو کشته یکی را برهانیدمی و جمله ایشان از پس

آیا «سد» سده با «صد» در پیوند است؟

تقریباً در همه گزارش‌های درباره سده، خواه از پیشینیان و خواه از معاصران (با تکیه بر پیشینیان)، سخن از این بوده است که دهم بهمن را از این روی جشن گرفته‌اند و سده خوانده‌اند که در این روز یا صد روز از زمستان بزرگ^۱ می‌گذرد یا به این خاطر است که صد شبانه روز به نوروز می‌ماند^۲.

اینک، با توجه به این که آبشخور هر دو برداشت یکی است و هر دو برداشت به کشف رقم صد انجامیده است و با توجه به این که دلیل طرف‌داران هیچ «صد»ی قوی‌تر از دیگری نیست، آیا هر کدام از این برداشت‌ها خود به خود دیگری را نفی نمی‌کند؟ - آیا ما، چون صد روز از زمستان گذشته است و یا صد شبانه روز به عید مانده است، جشن می‌گیریم؟ یا جشن می‌گیریم، به هر علتی، در روزی که تصادفاً صد روز از زمستان

→ کوهند. پس با وی استواران فرستاد تا به دعوی او نگرند. او کس پیش فرستاد و بفرمود تا هر کس بر بام خانه خویش آتش افروختند. زیرا که شب بود و خواست، تا بسیاری از ایشان پدید آید. پس به نزدیک افریدون به موقع افتاد و او را آزاد کرد و بر تخت زرین نشاند... (التفهیم، ترجمه فارسی، ۲۵۸). بیرونی در آثار الباقیه می‌نویسد: «ایرانیان پس از آن که کبس از ماه‌های ایشان بر طرف شد، در این وقت منتظر بودند که سرما از ایشان بر طرف شود و دوره آن منقضی گردد. زیرا ایشان آغاز زمستان را از پنج روز که از آبان بگذرد، می‌شمردند و آخر زمستان ده روز که از بهمن ماه می‌گذشت می‌شد. و اهل کرج این شب را شب گزمه می‌گویند. یعنی شبی که در آن گزیدن زیاد است و مقصودشان این است که سرما در این شب می‌گردد». گردیزی (ص ۲۴۶ = ۵۲۵ دنیای کتاب) در آغاز گزارش خود می‌نویسد: «و این سده را نوسده نیز خوانند و او پیش از سده به پنج روز باشد. و سده بزرگ چنین گویند مغان، که اندر این روز سد مردم تمام شده بود از نسل میشی و میشانه و ایشان دو مردم نخستین بودند. چنان که مسلمانان گویند آدم و حوا، مغان را آن دو تن بودند».

۱- در تقویم اوستایی، سال به دو فصل بزرگ تقسیم می‌شده است. تابستان بزرگ که هم‌ه خوانده می‌شد و ۷ ماه بود و زمستان بزرگ یا زیتنه که ۵ ماه بود.

۲- تا جایی که می‌دانیم، تنها زمخشری در مقدمه‌الادب (ص ۱۱) آورده که «لیلۀ سذق، شب سده، و این شب چهلم زمستان است. شب آتش افروختن مغان»... «که علی‌المشهور همان شب اول چله کوچک باشد و چون علی‌الرسم در آن شب آتشبازی می‌کرده‌اند، خیلی محتمل است که اصل کلمه پارسی آن سوزا یا سوزاک بوده، که صیغه مبالغه از سوختن باشد» (همایی، تاریخ ادبیات، ۱۶۵/۲).

را پشت سر دارد و «زورکی» صد شبانه روز تا عید را در پیش؟! - آیا وقتی که ۱۰ روز یا ۲۰ روز یا ۵۰ روز از زمستان گذشته است، یا همین مقدارها به عید مانده است، با آن روز «صد» دار تفاوتی دارد؟! - آیا در روزگاران درازی که کیسه گیری نمی شده و بهمن از نوروز دور می افتاده و یا به نوروز نزدیک می شده است، مردم، تنها به خاطر عادت و حفظ سنت، جشن سده را مثلاً در تابستان می گرفته اند؟ یا سده را، مانند نوروز، بی توجه به گردش قمری سال، در جای درست خود برگزار می کرده اند؟ گزارشی داریم از بیهقی که نشان می دهد در سال ۴۲۶ هجری، که کیسه گیری نمی شده است، جشن سده دقیقاً در جای خود برگزار شده است! - اگر، حتی شده است موقتاً، «صد» ی را، که معدودش «روز» یا «شب و روز» است، از ذهنمان بیرون کنیم، امکان رسیدن به هدف، به خاطر وسعت بیشتر زمینه، بیشتر نمی شود؟ در این صورت یا به کلی به این نتیجه می رسیم که «سده» هیچ ارتباطی با «صد» ندارد، یا اگر این ارتباط وجود دارد، معدود «صد» جز «روز» و «شب و روز» چیز دیگری هم می تواند باشد.

- آیا پافشاری بر نوشتن «صده» به صورت «سده»، در روزگار اصرار در عربی نویسی، حاکی از نبود پیوندی میان «سده» و «صد» نیست؟ اگر سده با ۱۰۰ فارسی در پیوند است، چگونه است که به فارسی نویسی تنها در این واژه پافشاری می شود؟ البته فراموش نکنیم که خط نو فارسی پس از اسلام در ایران رواج پیدا کرده است و نخستین

۱- روز بیست و سوم صفر ۴۲۶ (هفته اول ژانویه ۱۰۲۴ میلادی = نیمه دی)، امیر مسعود غزنوی «فرمود، تا پرده بر راه مرو بزنند، بر سه فرسنگی لشکرگاه، و سده نزدیک بود. اشتران سلطانی را و از آن همه لشکر به صحرا بردند و گز کشیدن گرفتند، تا سده کرده آید و پس از آن حرکت کرده آید. و گز می آوردند و در صحرائی که جوی آب بزرگ بود، بر آن برف می افکندند، تا به بالای قلعتی برآمد. و چهارطاقها بساختند از چوب، سخت بلند. و آن را به گز بیاکنند. و گز دیگر جمع کردند که سخت بسیار بود و به بالای کوهی بر آمد بزرگ. و آله بسیار و کبوتر و آن چه رسم است از دارات این شب به دست کردند... و سده فراز آمد. نخست شب امیر بر آن لب جوی آب که شرعی زده بودند، بنشست. و ندیمان و مطربان بیامدند و آتش به هیزم زدند. و پس از آن شنیدم که قریب ده فرسنگ فروغ آن آتش بدیده بودند. و کبوتران نطف اندود بگذاشتند و ددگان برف اندود و آتش زده دویدن گرفتند و چنان سده یی بود که دیگر آنچنان ندیدم. و آن به خرمی به پایان آمد...» (ص ۵۷۲).

نویسندگان واژه‌های فارسی، نقش مهمی در تثبیت نویسی واژه‌های فارسی به شکل امروز داشته‌اند. این هم دور نیست که «سد» (۱۰۰) یک بار بدون ارتباط با سده، به دلیلی نامعلوم^۱، با «ص» نوشته شده و یک بار هم، در بازنگری نویسندگانی چون بیرونی به جشن‌های ایران باستان، به صورت درست خود نوشته شده باشد.

- و سرانجام آیا صدهای هزاره زرتشت، که چند بار در زند بهمن یسن به آن اشاره می‌شود، می‌تواند کمی رهگشا باشد؟^۲ در روایت‌های یادشده ضحاک به دست افریدون کشته می‌شود و در زند بهمن یسن، در دهمین صده هزاره زرتشت، گرشاسپ به خواهش آتش، ضحاک را می‌کشد. آیا جشن هر صده از هزاره زرتشت، پس از صد سال انتظار، به مرور به جشن سده، یادواره صده‌ها، مبدل شده است؟ می‌دانیم که ۵ روز پیش از سده، نوسده یا برسده بوده است، که بیرونی می‌گوید:

«و به حقیقت ندانستم از وی چیزی».

آیا منظور از این نوسده، صده نو نیست؟ «صده» ای نو از یکی از ده «صده»ی هزاره یا صده‌ای از هزاره‌ای دیگر؟!

متأسفانه همان اندازه که خود سده را کم می‌شناسیم، از برگزاری آیین سده هم گزارش چندانی نداریم. زیباترین و کهن‌ترین جشن سده‌ای که می‌شناسیم، جشن سده مرد آویج زیاری در سال ۳۲۳ هجری در اصفهان است، که در مقاله آتش به آن اشاره کردیم.

اسفندگان، جشن زنان

سپندارمذ یا اسفند در آیین زرتشت نماد بردباری و فروتنی اهورمزدا است. این فرشته

۱- به گمان، آرایش شکل واژه و جلوگیری از برداشت نادرست، به ویژه در نام‌های بیگانه سبب استفاده از حرف‌های عربی در نوشتن برخی از واژه‌ها شده است. برای نمونه، «سه» و «سد» در نوشته دستی به آسانی قابل اشتباه‌اند. یا اگر قسطنطنیه را قسطنطنیه بنویسیم، به شکل نازیبایی دست می‌یابیم. خواندن قسطنطنیه هم برای کسی که با این شهر بیگانه است دشوار است. البته در واژه «سده» به خاطر وجود پسوند نسبت «ه» مسأله تشابه منتفی است. شاید از این روی است که واژه «سده» (قرن) به صورت درست خود نوشته می‌شود.

۲- نک: در ۳، بند ۲۹؛ در ۴، بندهای ۱، ۱۶، ۴۱، ۴۹ تا ۵۱، ۶۷؛ در ۶، بند ۱۳؛ در ۷، بندهای ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۲۶، ۳۷؛ در ۸، بندهای ۴، ۱۷ تا ۱۹.

که با زمین تجسم می‌یابد، ملموس‌ترین و دست‌یافتنی‌ترین فرشتگان است و هرکس در زندگی عادی خود همواره با آن در تماس است و به بدیهی‌ترین صورت ممکن از موهبت‌های آن بهره‌مند می‌شود. بنابراین، اهمیت فوق‌العاده او برای مردمان ایران باستان که زندگی را بیشتر به چوپانی و برزگری می‌گذراندند قابل درک است.

واژه و ویژگی‌های سپندارمذ (اسفند)

اسفند واژه بسیار کهنی است که هزاران سال بار فرهنگی پر ریشه‌ای از دوره‌های آریایی و هندوایرانی را با خود کشیده و به زمان ما رسانده است. سپنتا آرمئیتی یا اسفند یکی از ۷ امشاسپند آیین زرتشت است^۱ و پنجمین روز از هر ماه شمسی در تقویم زرتشتیان نیز اسفند نامیده می‌شود.

اسپندارمذ در اوستا به صورت سپنتا آرمتی و سپنتا آرمئیتی آمیزه‌ای است از ۳ جزء سپنته، به صورت مونث سپنتا، به معنی پاک و ناآلوده (مقدس) و آر ریشه صفت ارم به معنی درست و بجا و متی از ریشه مصدری من (اندیشیدن)^۲. پس اسپندارمذ یا سپنتا آرمتی < سپندارمئتی > سپندارمئتی < سپندارمت > سپندارمذ < اسپندارمذ > اسپند و سرانجام اسفند، یعنی اندیشه درست پاک (اندیشه نیک، سازگاری، خرد آگاه بردباری و فروتنی مقدس).

نیبرگ^۳ سپنته را «آراسته به نیروی اثر بخش» و «اثر بخش» ترجمه می‌کند و منظورش از «اثر بخش»، فعالیتی است خلاق، نظم‌دهنده و زندگی بخش. او در جای دیگر^۴ برای سپنتا آرمئیتی، «اندیشه بهنجار» را انتخاب می‌کند. از همین روی است که در تقسیم

۱- از گروه امشاسپند بانوان سه گانه اسپندارمذ، خردات و امرداد.

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1619, 335; Lommel, Die Religion Zarathustras nach der Awesta dargestellt, 59; id., "Rezension von: B. Geiger, Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung", Zarathustra, ed. Schlerath, Darmstadt, 20; Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 93-110;

قس به تفصیل: Hertel, Beiträge zur Erklärung des Avestas und des Vedas, 57-109.

3- Die Religionen des alten Iran, 93.

4- Die Religionen des alten Iran, 394.

اندام‌های مردمان به امشاسپندان، مغز آدمی از آن اسپندارمذ است.^۱ توجه به تقسیم اندام‌های انسانی به امشاسپندان، ما را به برداشت خوبی از اسپندارمذ می‌رساند: هوش و بوی و مانند این‌ها از آن خود هر مزد است، گوشت از آن بهمن^۲، رگ و پی از آن اردیبهشت^۳، استخوان از آن شهریور^۴، خون از آن خرداد^۵، پشم و موی از آن مرداد^۶ و سرانجام، مغز از آن اسپندارمذ^۷. چون دانایی، که در پیوند با مغز است، نزد آریاییان، نیرویی اثربخش و سحرانگیز و ثروتی بزرگ و خدایی به شمار می‌آمد^۸، بنابراین اسپندارمذ نیز نزد آنان ثروتی بزرگ و خدایی بود. از همین روی است که وسواس زرتشتیان از نیالودن زمین، که در سراسر اوستای متأخر (به ویژه وندیداد) و ادب پهلوی بر آن تکیه شده است، قابل درک است. در زادسپرم^۹ می‌خوانیم، کیومرث که در گذشت، چون سرشتش فلزی بود، هشت‌گونه فلز از اندام او پدید آمدند: زر، سیم، آهن، روی، ارزیر، سرب، آبگینه و الماس. زر، به سبب برتری بر دیگر فلزها، از جان و تخم او آفریده شد. زر را اسپندارمذ پذیرفت، که ۴۰ سال در زمین بود. در پایان ۴۰ سال مشی و مشیانه^{۱۰} ریباس مانند از زمین برآمدند و به یکدیگر پیوستند. شاید از این روی است که در باور مردم، انسان از خاک به وجود آمده است... همچنین در زادسپرم^{۱۱} آمده است، که دین مزدیسنان نخست در زمین به اسپندارمذ آشکار شد و پس از او به اورمزد^{۱۲}. تجلی دین به اسپندارمذ هنگامی بود که افراسیاب آب را بر ایرانشهر بست. اسپندارمذ به پیکر دوشیزه‌ای، با جامه‌ای روشن و پرفروغ و کُستی زرین به میان بسته در خانه منوچهر پدیدار شد. دوشیزگان که اسپندارمذ را با کُستی در میان دیدند، به کُستی بستن راغب شدند. پس دین، ۵۲۸ سال پیش از دیدار زرتشت با اهورمزدا، از اسپندارمذ آفریده شد.

۱- بندهش، ۱۲۵ تا ۱۲۶.

۲- امشاسپند نگهبان جانوران.

۳- امشاسپند بهترین تقوی و فضیلت.

۴- امشاسپند نگهبان فلزها.

۵- امشاسپند پرستار آب.

۶- امشاسپند رویش و گیاه.

۷- به معنی پاک و نیالوده و امشاسپند نگهبان زمین.

8- Die Religionen des alten Iran, 392.

۹- فصل ۳، بندهای ۶۹ تا ۷۴.

۱۰- مرد و زن نخستین.

۱۱- فصل ۴، بند ۳ تا ۹؛ نیز: فصل ۲۴، بند ۴.

۱۲- در بندهش دین نخست بر بهمن ظاهر می‌شود.

که مادر دین (و دختر اورمزد^۱) بود. نام او ۳۰۰ سال پیش از این دیدار بر زمین خوانده شده بود. هنگامی که دیوها، با زاده شدن زرتشت، قصد جان او را داشتند، اهورمزدا سپندارمذ را به نگهداری او فرستاد.^۲

اسپندارمذ به دو صورت به زبان ارمنی راه یافته است. سپندارمیت، برای خدای باروری که برابر دیونیسوس است و دیگری ساندارامت به معنی درون زمین و دوزخ^۳. موسی خورنی^۴ نیز از اسپندارمذ به صورت ساندارامت یاد می‌کند. ساندارامت را ارمنیان به معنی اندرون زمین، جایی که روان مردگان گرد می‌آیند، معادل پلوتون رومی، به کار می‌بردند^۵. با حذف جنسیت از زبان پهلوی، چون سپندارمذ با مادر زمین که می‌زاید و باردار می‌شود پیوند داشت، همچنان مؤنث باقی ماند^۶. زمین، نزد زرتشت، تجسم فروتنی است^۷. در ارتباط با مادر زمین و نقش زمین در باور دیرین ایرانیان، اصطلاح‌هایی مانند «به خاک افتادن»، «مام میهن»، «خاک پاک»، «سر خاک»، «سرزمین مادری» و «خاک سپاری» قابل تأمل اند. در اوستا و ادب زرتشتی، به ویژه در زند بهمن یسن، گاهی سپندارمذ مترادف زمین است. با این‌که امروز واژه مرکب سپندارمذ غالباً به صورت «اسپند» و «اسفند»، نام دوازدهمین ماه تقویم ایرانی، کاربرد دارد، صفت «سپنتا» در نقش سپندارمذ چندان تاثیری ندارد و صفتی نیست که تنها برای آرمیتی به کار گرفته شده باشد. جان‌مایه و بار معنی بیشتر متوجه آرمیتی است، که در سنت ایرانی به صورت خرد کامل متجلی می‌شود^۸.

با توجه به منابع زرتشتی و ودایی، بدون تردید آرمیتی سابقه‌ای هندوایرانی دارد و روشن است که زرتشت، پدیدآورنده دین در شرق ایران، از مصالح و مواد موروثی

۱- زادسپرم، فصل ۳۵، بند ۱۳. ۲- همان‌جا، فصل ۱۰، بندهای ۲ تا ۴.

۳- نیبرگ، همان‌جا. ۴- کتاب ۳، بند ۶۲.

۵- نعلبندیان، ترجمه تاریخ ارمنستان از موسی خورنی، ۳۲۲، حاشیه ۲۱۲؛

Russell, Zoroasterianism in Armenia, 201-251.

نیز درباره نقش اسپندارمذ در ارمنستان، نک: همین کتاب، ۳۲۳ به بعد.

6- Boyce, A History of Zoroastrianism, I/206-207.

7- Lommel, Die Religion Zarathustras nach der Awesta dargestellt, 261.

8- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/37.

استفاده کرده است؛ خاطره‌ای اگر چه ضعیف به صورت «آرمتی»، در این جا نیز در مقام ایزد زمین، در هند مانده است.^۱ آرمتی ودایی نه تنها با آرمیتی اوستایی از یک ریشه‌اند، بلکه هر دو، در قلمرو دینی یک واژه مرکب و واحد، با دو تلفظ‌اند. این واژه ظاهراً در اوستایی نیز با همزه آغاز می‌شده است.^۲ پیش از زرتشت ایزد آسمان در بالا و ایزدبانوی زمین در پایین برای ایرانیان مقدس بودند و آشکار است که مفاهیم پدر آسمان و مادر زمین از روزگاران بسیار کهن هندوایرانی برجای مانده است.^۳ بر خلاف بسیاری از موارد دیگر، در حالی که به ارمتی تنها در ریگ‌ودا و آن هم اغلب در حالتی پیچیده و از نظر درک بسیار دشوار برمی‌خوریم، در اوستا برای یافتن نقش واقعی آرمیتی نکته‌های قابل اتکاء فراوانی در دست است. لومل^۴ در بحثی مفصل و همه‌جانبه، ضمن مقایسه ارمتی ودایی و آرمیتی اوستایی، کوشیده است تا علاوه بر اطلاعاتی که مستقیماً از اوستا دریافت می‌شود، با پرداختن به هم‌آوردان آرمیتی به آگاهی‌هایی بیشتری درباره نقش سپندارمذ دست یابد. هم‌آوردان اصلی آرمیتی، تَرْمَتی یا تَرْمَتیتی^۵ و پَریمتی یا پَثیریمتتی دیوهای خیره‌سری‌اند.^۶

به این ترتیب، همان‌طور که از نام این امشاسپند برمی‌آید خصیصه راستین او، بجااندیشی و بردباری و «اخلاص» است. او مظهر فرمانبرداری مؤمنانه، هماهنگی مذهبی و پرستش است. در سراسر اوستا و متن‌های دینی پهلوی با تاکید بر درست‌اندیشی و خرد بی‌چون‌وچرای سپندارمذ، به آن تکیه می‌شود. او چون نماد مناسبی برای نشان دادن فرمانبرداری وفادارانه پیامبر نسبت به دعوت و احساس مخلصانه بود، که بر زرتشت ظاهر شد.^۷

1- Duchesne-Guillemin, Religion of ancient Iram, 218.

2- Lommel, Die Religion Zarathustras nach der Awesta dargestellt, 59.

3- Boyce, A History of Zoroastrianism, I/78.

4- Lommel, Die Religion Zarathustras nach der Awesta dargestellt, 58-65.

۵- بندهش، ۵۵: ترومذ.

6- Justi, Handbuch der Zendsprache, 133, 180.

۷- هینلز، شناخت اساطیر ایران، ۷۶.

سپندارمذ درگات‌ها، در ادب مزدیسنا و باورهای عامیانه

واژه سپنته در گات‌ها به غنی‌ترین و فشرده‌ترین مفهوم و معنای خود رسیده و به صورت یکی از بنیادی‌ترین مفهومی‌های آیین زرتشت درآمده است^۱ و آرمئیتی در گات‌ها پیوند بسیار نزدیکی با زمین دارد. زرتشت در گات‌ها ۱۸ بار از اسپندارمذ یا سپندارمذ (آرمئیتی) یاد می‌کند. از مجموع این اشاره‌ها چنین برمی‌آید که آرایش بهشت نکاستنی با اسپندارمذ است^۲. اسپندارمذ سازندهٔ جانوران است^۳ و سرگردانانی را که هنوز درست را از نادرست تشخیص نمی‌دهند یاری می‌دهد^۴ و حتی زرتشت از او می‌خواهد که در روز رستاخیز در آمرزیده‌شدن او و پیروانش به او کمک کند^۵ و در جهان مادی به او توش و توان و نهاد راستین بدهد^۶ و بدکارانی را که از نیکی روی برمی‌گردانند از راستی به دور دارد^۷. اسپندارمذ همواره کارساز است و یاور راستی^۸. زرتشت از اسپندارمذ می‌خواهد، تا در قبال نیکی‌هایی که برای دینداران آرزو می‌کند برای او و پیروانش پاداش ببخشد^۹. اسپندارمذ گشایش‌بخش هستی است^{۱۰} و به کشتزاران رامش می‌دهد^{۱۱} و چون موکل زمین است، زرتشت از او می‌خواهد تا در روی زمین، تنها فرمانروایان خوب به فرمانروایی برسند و مردم زندگی پاکی داشته باشند و چارپایانی که مایهٔ زندگی‌اند پرورش یابند^{۱۲}. آبادکنندگان زمین با کشت و ورز و همچنین چراگاهان خرم برای چارپایان سودمند مایهٔ خشنودی اسپندارمذاند^{۱۳}. اهورمزدا از طریق آشه گیاهان را برای اسپندارمذ می‌رویاند و با وهومنهٔ به مردم نیرو می‌رساند^{۱۴}. و سرانجام،

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 94-95.

- | | |
|-------------------------------|---|
| ۲- یسنا ۲۸، بند ۷. | ۳- یسنا ۳۱، بند ۹. |
| ۴- همان‌جا، بند ۱۲. | ۵- یسنا ۳۳، بند ۱۱. |
| ۶- همان‌جا، بند های ۱۲ تا ۱۳. | ۷- یسنا ۳۴، بند ۹. |
| ۸- همان‌جا، بند ۱۰. | ۹- یسنا ۴۲، بند های ۱، ۱۶؛ یسنا ۴۴، بند ۱۶. |
| ۱۰- یسنا ۴۶، بند ۱۱. | ۱۱- یسنا ۴۷، بند ۳. |
| ۱۲- یسنا ۴۸، بند ۵. | ۱۳- یسنا ۳۱، بند ۹؛ یسنا ۴۷، بند ۳؛ یسنا ۴۸، بند ۵؛ یسنا ۴۵، بند ۴. |
| ۱۴- یسنا ۴۸، بند ۶. | |

اسپندارمذ دختر اهورمزدا است و در طرف چپ او می‌نشیند.^۱

همین آگاهی اندک همه آن چیزی است که ما به کمک گات‌ها دربارهٔ اسپندارمذ به دست می‌آوریم. جز این، هرچه می‌دانیم، از سده‌ها پس از زرتشت است. در بُندهش^۲، پنجم از مینوان اسپندارمذ است. او آفرینش مادی زمین را پذیرفته است. همکاران و یاران او آبان، ماراسپند^۳، دین، ارد (که)، دین که اَششونگ^۴ است و اَرِدوِیسور آناهیداند. پرورش آفریدگان با اسپندارمذ است. او همه چیز را در حق آفریدگان کامل می‌کند. زمین از آن اسپندارمذ است. او فروتن است و هر بدی که به زمین رسد همه را بگوارد. او کمال‌اندیشی است که بدی‌ها را با خرسندی بپذیرد و همهٔ آفریدگان از او زیند^۵.

در ادب مزدیسنا آرمئیتی با ایزد اِشه، فضیلت و نظم درست، حضوری تنگاتنگ دارد و اِشه او را همراهی می‌کند^۶، و با کردارش پشتیبان اوست^۷. آرمئیتی در مقام همزاد اِشه فرشته‌ای است آفریننده. او با اِشه نیروی جسمانی و همچنین نامیرایی را رشد می‌دهد^۸. آرمئیتی در جهان ایزدان، بیشتر همراه خدایان اصلی مانند اهورمزدا، اِشه، وهومنه و خُشتره است. اهورمزدا پدر وهومنه است و آرمئیتی دختر او. پس آرمئیتی و وهومنه خواهر و برادرند و با یکدیگر رایزنی می‌کنند^۹. منش نیک (وهومنه) از کسانی که به اسپندارمذ، که نزد دانایان ارجمند است، به چشم حقارت بنگرند، دور می‌شود. پس

۱- یسنا ۴۵، بند ۴؛ نیز نک: Gray, The Foundations of the Iranian Religions, 50.

۲- ص ۴۹.

۳- نماد سخن ورجاوند اهورایی است، که اوستا است. در ادب پهلوی مانسِرِ پاک نیز نامیده می‌شود. از سوی اهورمزدا برای از میان بردن ۹۹۹۹۹ بیماری اهریمن آفریده گمارده شده است (وندیداد، فرگرد ۲۲، بندهای ۲، ۶. در تقویم زرتشتان روز ۲۹ هر ماه نیز ماراسپندروز نامیده می‌شود).

۴- این صفت که به گونه‌های متفاوتی، از آن میان اَشیشونگ نیز آمده، یکی از صفت‌های اشی است.

۵- همان‌جا، ۱۳۳ تا ۱۱۴.

۶- یسنا ۴۶، بند ۱۹؛ یسنا ۴۸، بند ۱۱.

۷- یسنا ۴۴، بند ۶.

۸- یسنا ۳۴، بند ۱۱؛ نک: Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 111.

۹- یسنا ۳۴، بند ۹.

همه کردار آنان نکوهیده و زشت خواهد بود.^۱ در یسنای ۲۴۳ از اهورمزدا خواسته می‌شود که راستی در کشور، چون خورشید بدرخشد و سپندارمذ و وهومنه به هرکس برابر کردارش پاداش دهند.

در هر مزدیشت سپندارمذ رساننده ۱۰۰۰ و ۱۰ هزار درمان است و اهورمزدا به زرتشت می‌گوید، تا با کمک سپندارمذ دشمنی دیو را از هم بپاشند و او را پریشان کنند، گوش‌هایش را بدرند و دست‌هایش را ببندند و رزم‌افزارش را درهم شکنند و چنان به زنجیرش کشند که همیشه در بند بماند. زرتشت می‌گوید^۲ که به کمک چشمان سپندارمذ دیوان بر زمین افکنده شوند.

نقش سپندارمذ در نگهبانی از زمین در ونیداد^۳ به خوبی بیان شده است. محملی که برای این بیان گزیده شده، نشان می‌دهد که باور ایرانیان به سپندارمذ ریشه‌ای بس ژرف و کهن دارد: در زمان فرمانروایی جمشید، چون زمین از رمه‌ها، ستوران، مردمان، سگان، پرندگان و همچنین از آتش‌های سرخ سوزان پرشد، جمشید از سپندارمذ خواست که به مهربانی فراز رود و فراخ‌تر شود تا برای همه جانوران و مردمان جای کافی در دست باشد. آنگاه جمشید زمین را به اندازه یک سوم بزرگی پیشین فراخی بخشید.

توبه‌نامه زرتشتیان نمونه‌گویی است از برخورد ایرانیان باستان و زرتشتیان با زمین، مظهر سپندارمذ. توبه‌کننده خطاب به پروردگار از گناهایی که از نظر معنوی و روانی نسبت به سپندارمذ و از نظر مادی و جسمانی نسبت به زمین مرتکب شده است اظهار پشیمانی و توبه می‌کند. او می‌گوید، از این‌که زمین را پاک و آباد نگه نداشته، پای برهنه بر زمین راه رفته، نسایی را در زمین نهان داشته و آشکار نکرده و اگر زنی را سرپرستی می‌کرده گرامی نداشته و آزار داده و سبب آزرده‌گی و ناخشنودی امشاسپند سپندارمذ شده است، پشیمان است و از کردار خود توبه می‌کند.^۴

خطابه موبد به هنگام عقد زناشویی نیز حکایت از نقش سپندارمذ دارد: «داد و آیین سپندارمذ امشاسپند فروتنی و مهربانی است. اندرگیتی آزاده و فروتن باشید... آموزشگاه

۱- بند ۱۶.

۲- بند ۲۷.

۳- همان‌جا، بند ۳۰.

۴- فرگرد ۲، بندهای ۹ تا ۱۱.

۵- نک: شهزادی، ۹۲ تا ۹۳.

و بیمارستان و دیگر بنیادهای نیک نهید و چون زمین سودبخش و بردبار باشید. زمین را پاک و آبادان دارید. سوراخ و خانه خرفستران (جانوران موذی) را ویران کنید و پلیدی و نسا اندر زمین نهان مدارید»^۱.

یکی از تعیین‌کننده‌ترین نقش‌های سپندارمذ در روز رستاخیز، هنگامی است که گناهکاران را از دوزخ برمی‌آورند. بامداد روز اورمزد، مینوی زمین که سپندارمذ درست‌اندیش و مادر همه زایشمندان روی زمین است و سرشت مادری او از آغاز تاختن اهریمن به آفرینش تا واپسین روز است، به نیک‌مهری همه آفریدگان را که فرزندان اویند می‌بخشد. در این روز سپندارمذ، که به سبب درست‌اندیشی تا فرجام کامل کارها، بردبار و بی‌گله بوده و هرگز از اورمزد خواهشی نکرده است، در پیشگاه اورمزد می‌ایستد و اعلام می‌کند که پادافراه ایشان بسیار کامل است^۲.

سپندارمذ از رفت و آمد آزادانه دزدان و مردمان بد بر روی زمین آزرده می‌شود و به هنگام کشت و کار و پرورش چارپایان به وسیله پارسایان یا از زاده‌شدن فرزندی پارسا شادمان می‌شود. هماوردان اصلی او ترومیتی (گستاخی) و پریمیٹی (کج‌اندیشی) اند^۳. در هر مزدیشت^۴ سپندارمذ درمان می‌بخشد و یاری می‌کند تا دشمنی دیوان در هم شکسته شود.

چنین پیداست که هنوز در زمان بیرونی اعتبار پیوند سپندارمذ با زمین به قوت خود باقی بوده است. بیرونی^۵ برای پیدایش جشن تیرگان دو سبب می‌آورد: سبب نخست پیروزی آرش کمانگیر به هنگام تعیین مرز ایران و توران است. به گزارش بیرونی در روز تعیین مرز یکی از فرشتگان به نام سپندارمذ حضور داشت. سپندارمذ به منوچهر سفارش ساختن تیر و کمان خاصی را داد. سپس از آرش، که مرد دینداری بود، خواسته شد تا کمان را بگیرد و تیری رها کند. آرش خطاب به سپندارمذ و مردم گفت، چون او تیر را رها کند جانش پاره پاره می‌شود و فدای آنان خواهد شد؛ و چون چنین شد مردم آن روز را جشن گرفتند. درباره‌شان حضور سپندارمذ به هنگام تعیین مرز، تکیه بر

۱- همو، ۹۳. ۲- زادسپرم، فصل ۳۵، بندهای ۴۶ تا ۴۸.

۳- هینلز، شناخت اساطیر ایران، ۷۶؛ نیز: بندش، ۴۹، ۵۵.

۴- بند ۲۷. ۵- آثارالباقیه، ۲۲۵.

زادسپرم^۱، در فصل دیدار امشاسپند سپندارمذ با زرتشت، دارای اهمیت است: به سبب سپندارمذی بودن، میثوی کشورها و ناحیه‌ها و استان‌ها و روستاها و ده‌ها، چندان که بایسته بود، با زرتشت به دیدار آمدند. درباره نگهداری و پرستش زمین این را نیز اندرز داد که هر ده را گواه مؤمن و روستا را داوری قانون‌دان و هر استانی را موبدی باید. جکسن^۲ با تکیه بر زادسپرم، دیدار اسپندارمذ با زرتشت را در کنار دریاچه چچست می‌داند. سبب دوم جشن تیرگان از دید بیرونی، توأم بودن «دهوفذیه»^۳ و «دهقنه»^۴ در این روز است. به این ترتیب، پیدایش جشن تیرگان نیز در پیوند مستقیم با سپندارمذ در مقام امشاسپند نگهبان زمین است. بیرونی^۵ دهوفذیه را به معنی نگهداری از دنیا [زمین] و حراست از آن و فرمانروایی بر آن، و دهقنه را به معنی آبادانی دنیا [زمین] و کشاورزی در آن و تقسیم آن آورده است. بیرونی اشاره می‌کند که حاصل توأم بودن این دو، آبادانی دنیا و استواری عالم است و عالم با این دو سامان می‌پذیرد. به این دو سبب می‌توان بخرد بودن سپندارمذ را نیز افزود. در گزارش بیرونی، بی‌آن‌که اشاره‌ای به سپندارمذ شود، نوعی ارتباط میان دهوفذیه و دهقنه و جشن نویسندگان به چشم می‌خورد. بیرونی دهقنه را با «کتابت» یکی می‌داند و اشاره می‌کند که از راه اجلال و اعظام جشن نویسندگان پدید آمده است و هوشنگ به مردم دنیا امر کرده است که در این جشن لباس کاتبان بپوشند. ارتباط جشن نویسندگان با باروری زمین و بخرد بودن بی‌چون و چرای سپندارمذ، همچنین وجود این باور که می‌توان نویسندگی را تا زمان هوشنگ پیشدادی به عقب برد بسیار مهم است. در نوشته‌های پهلوی، مانند صد در، از سپندارمذ در مقام بخشنده هنر سخنوری نیز یاد شده است^۶ که بی‌ارتباط با نویسندگی نیست. ظاهراً فردوسی^۷ نیز این بیت را که:

«سفن‌دارمذ پاسبان تو باد خرد جان روشن‌روان تو باد»

۱- فصل ۲۳، بند ۵.

2- Jackson, Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran, 48.

۴- دهقانی = بزرگ زمینداری.

۳- دهبذی = فرمانروایی.

۵- آثارالباقیه، ۲۲۰ تا ۲۲۱.

6- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/38.

۷- ۵۴/۵

جانشین سپندارمذ به کار گرفته است.

گزارش بیرونی^۱ درباره جشن سپندارمذ^۲، که او آن را عقل و حلم ترجمه می‌کند نیز نشان از اعتبار این امشاسپند در باور مردم ایران باستان دارد: سپندارمذ نه تنها فرشته موکل بر زمین است، بر زن‌های درست کار، عفیف و شوهر دوست و خیرخواه نیز موکل^۳ است. در گذشته، این ماه، به ویژه این روز، عید زنان بوده و در این عید مردان به زنان خود هدیه می‌داده‌اند. بیرونی تأکید می‌کند که هنوز این رسم در اصفهان و ری و دیگر شهرهای پهله^۴ نشین مانده و به آن مردگیران می‌گویند. زیرا که زنان از شوهرانشان طلب نزدیکی و آمیزش داشتند. نقش^۵ زمین در باورهای مردم ایران در سده نخست میلادی حتی در خارج از مرزهای ایران نقشی شناخته بود. وقتی که آتوسا دختر و زن اردشیر دوم هخامنشی به بیماری پیس (جدام؟) مبتلا شد، اردشیر شفای او را از زمین، در مقام دختر اهورمزدا و مادر آفریدگان، خواستار می‌شود و آتوسا شفا می‌یابد.^۶

در یسنا^۷ ۳۸ به سبب همسان بودن زن و سپندارمذ از نظر باروری با هم ستوده شده‌اند. پورداوود^۸ روز سپندارمذ را، چون در ایران باستان جشن زنان بوده است، جشن پرستاران ایران پیشنهاد کرده است.

نقش اسپندارمذ در باورهای عامیانه نیز دارای اهمیت است: بیرونی^۹ می‌آورد، در جشن اسفندارمذ افسون می‌نویسند و در این روز عوام با کوبیده مویز و انار تریاق گونه‌ای می‌سازند که سم ناشی از گزش کژدم را خنثی می‌کند و با آویختن سه دعای مقید به نام اسپندارمذ از سه دیوار خانه کژدم‌ها را از خانه می‌رانند.^{۱۰} در بُندهش^{۱۱} می‌آید که

۱- آثارالباقیه، ۲۲۹. ۲- روز پنجم اسفند ماه.

۳- پهلوی، زرتشتی.

۴- همو، التفهیم، ۲۶۰؛ گردیزی، زین الاخبار، ۲۴۷.

5- Plutarch, Artoxerxes, 23.

۶- بند ۱. ۷- آناهیتا، ۱۴۷.

۸- آثارالباقیه، ۲۲۹ تا ۲۳۰؛ همو، التفهیم، ۲۵۹ تا ۲۶۰.

9- Unvala, "A Few Parsee Festivals according to an Old Parsee Manuscript", Spiegel Memorial

سپندارمذ هر بدی را که به زمین می‌رسد فرومی‌خورد و [برای دفع بدی‌ها] بدی‌ها را با خرسندی [به خود] می‌پذیرد. کشتن حشرات و خزندگان مودی در زمان هرودت^{۱۱}، در سده ۵ پیش از میلاد نیز مرسوم بود. از دید زرتشتیان نابود کردن این گونه از جانوران در حکم از میان بردن سرچشمه پلیدی و فساد است. از سوی دیگر چون فرشته محافظ زمین سپندارمذ است و اوست که فرآورده‌های کشاورزی را از گزند خرفستران (حشرات مودی) در امان نگه می‌دارد، مراسم خرفسترزدن و حشره‌کشی در روز جشن سپندارمذ با آیین ویژه‌ای برگزار می‌شود.

زرتشتیان تا اوایل سده سیزدهم هجری، در روز سپندارمذ، به بیابان‌های پیرامون شهر می‌رفتند و حشرات و خزندگانمانند عنکبوت، مورچه، مارمولک و مار و هر جانور دیگری را که می‌جنبید و می‌خزید و به نظر زشت و ناخوشایند و یا نیش‌دار می‌آمد و می‌توانست نیش بزند می‌کشتند^{۱۲}. حشرات نیش‌دار و سمی می‌توانستند با سم خود سبب آلودگی زمین شوند و از باروری آن بکاهند. بدون تردید خودداری از دفن مردگان نیز که تا اوایل سده ۱۴ هجری معمول زرتشتیان بود، ارتباطی مستقیم با نیالودن مادر زمین داشت. در باور زرتشتیان دفن جسد در زمین سپندارمذ را چنان آزار می‌دهد که آدمی را کژدم یا مار در لباس خواب^{۱۳}. زیرا زمین با جسد پلید آلوده می‌شود و غول‌ها و حشرات به انبارهای غله هجوم می‌برند. امروز که نهادن جسد در دخمه منسوخ شده است، خواندن یشت «بیم اسپندارمذ» ضروری است. این یشت را زرتشتیان به لهجه محلی «یشت بین» (یشت بیم) می‌خوانند^{۱۴}. آنچه به تازگی مرده است از پلیدترین نجسی‌ها به شمار می‌آید و از همین روی هیچ زرتشتی سنت گرا حاضر نیست که به مگسی مرده

→ Volume, Papers on Iranian Subjects, ed. Modi, Bombay, 1908, 206.

۱۰- ص ۱۴۶.

11- I/140.

12- Boyce, A History of Zoroastrianism, I/298-299.

۱۳- صد در، در ۳۳.

۱۴- مزداپور، ترجمه شایست ناشایست، ۴۸، حاشیه ۲۶.

دست بزند، لگدمال کردن حشرات سبب آلودگی زمین و اسپندارمذ می‌شود.^۱ چون هر جنبنده‌ای که می‌میرد به تصرف اهریمن درمی‌آید. بدون تردید پاک نگاه داشتن زمین از پلیدی‌هایی مانند جسد در روایت‌های آیین زرتشت ریشه در گذشته هندوایرانی دارد. در زراتشت‌نامه، اسپندارمذ پیش از آشکاری دین از سوی زرتشت به او گوشزد می‌کند که فرمان داد آفرین این است که روی زمین از خون و پلیدی و از مردگان پاک باشد. آنگاه چون زرتشت پیامبری خود را برگشتاسپ آشکار می‌کند، دانایان دربار برای تیره کردن دل گشتاسپ بر او، خون و پلیدی و موی و مردار و استخوان‌های مرده در خانه زرتشت پنهان می‌کنند و آن‌ها را به گشتاسپ می‌نمایانند و گشتاسپ زرتشت را زندانی می‌کند.^۲ زرتشیان حتی از آلودن زمین با مو و ناخن نیز پرهیز می‌کنند. وندیداد ریختن مو و ناخن را بر روی زمین مرگ‌آورترین کردار مردمان می‌داند. زیرا زمین با این پلیدی‌ها آلوده می‌شود و غول‌ها و حشرات به انبارهای غله هجوم می‌برند. حتی آمدوشد مردان دزد و ستمکار و زنان خیره‌سر بر روی زمین سبب دوری اسپندارمذ و همچنین بیشتر شدن زلزله می‌شود. هنگامی که گنهکاران بر روی زمین راه می‌روند، مانند مادری که پسر مرده‌اش را در آغوش دارد، بر اسپندارمذ درد و دشواری تحمیل می‌شود و از حضورش در زمین کاسته می‌شود. اسپندارمذ را رامش آنجا است که کشت و کار در آن کنند و پسر نیک بر آن زاده شود و گوسفند بر خاکش پیورند.^۳

اسفند و زن در آیین زرتشت

همان‌گونه که گفتیم، پنجم اسفند در ایران باستان به تعبیری در آیین زرتشت روز زن است. اگر در میدان اسطوره‌های ایران باستان و آیین زرتشت، قلمرو مادی زندگی در اختیار یلان نامدار است، یلان زندگی معنوی بیشتر ایزدبانوانی‌اند که ستایش از آن‌ها و توانی‌هایشان زیباترین برگ‌های غنایی ادب مزدیسنا را به خود اختصاص داده‌اند. زرتشت جاماسپ را برای پوروچیستا، جوان‌ترین دختر خود به شوهری نام می‌زند،

1- Boyce, A History of Zoroastrianism, II/300.

۲- آموزگار - تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، ۱۸۰ تا ۱۸۱.

۳- شایست ناشایست، فصل ۱۵، بندهای ۲۱ تا ۲۴.

اما از او می‌خواهد، پس از یک اندیشه‌گماری نیکو و با کمک خرد خود، تکلیف پارسایی خود را روشن کند. و جاماسپ می‌گوید، پوروچیستا را به دلگرمی به دین رهبری می‌کند، تا از او پدرش و شوهرش و برزگران و آزادگان را خشنودی فراهم آید.^۱ آنگاه زرتشت به دوشیزگان در حال شوی‌گرفتن می‌گوید:

سخنانی می‌گویم دوشیزگان شوی‌گزین را و شما [دو تن]^۲ را اندرز می‌دهم، با اندیشه و به درستی به یاد بسپارید و با دین خویش دریابید و به کار بندید: بر هر یک از شماست که در پرتو منش نیک در [راه] آشه از دیگری پیشی گیرد. بی‌گمان، پاداش وی^۳ نیکی است.

این کهن‌ترین سند ایرانی است که در آن زن مخاطب قرار می‌گیرد، تا باشد که خوشکام شود!

شاید به سبب ماندنی زن از نظر باروری به زمین است که زرتشت زن را چنین ارجمند می‌شمرد و تبلیغ می‌کند:

اینک زمین را، که ما را دربر گرفته است، می‌ستایم.

ای اهورمزدا!

زنان را می‌ستایم که از آن تو به شمار آیند...^۴

آناهیتا اگر هم پیش از زرتشت ایزدبانویی بزرگ بود، پس از زرتشت چهره‌ای متبلور و خواستنی می‌یابد و در آبان‌یشت به زیباترین وجه ممکن در قالب یکی از دلکش‌ترین قصیده‌های ایرانی جلوه می‌کند. در این قصیده آناهیتا زنی است زورمند و درخشان، سوار برگردونه، لگام بر دست، روان در جستجوی نام‌آوری. با چهار اسب بزرگ و سفید و یک‌رنگ و یک‌نژاد... اسب‌های گردونه آناهیتا را اهورمزدا از باد و باران و تگرگ و ژاله ساخته است. او تخمه مردان را و مشیمه زنان را پاک می‌کند و به زنان باردار شیر می‌سپارد. برای او بر روی تخت بستری خوش‌بو و زیبا، با بالش‌های گسترده آماده است... او کمر بند می‌بندد، تا سینه‌هایش ترکیبی زیبا بگیرند و اندامش حالتی

۱- یسنا ۵۳، بند ۲. ۲- منظور پوروچیستا و جاماسپ است.

۳- یسنا ۵۳، بند ۵.

۴- یسنا ۳۸، بند ۱؛ برای پژوهش در توجه آیین زرتشت به زن، فروردین‌یشت نیز می‌تواند سودمند باشد.

خواستنی بیابد و به فرمان اهورمزدا به زمین می‌آید تا دختران دم بخت و زنان جوان از او یاری بخواهند! دختران و زنان را، با فرشته‌ای از جنس خودشان می‌پاید!

پنج‌گانه شبانه‌روز در ایران باستان

در ایران باستان و باور زرتشتیان، شبانه‌روز در ۷ ماه تابستان به ۵ گاه و در ۵ ماه زمستان، به سبب کوتاهی فصل، به ۴ گاه بخش می‌شود، که در ایزدکده آیین زرتشت، هر گاه ایزدی ویژه خود دارد. بامداد گاهِ هاوَن (۶ ساعت)، نیمروز گاهِ رَپِیوین یا رَپِیوین (۳ ساعت)، ایواره گاهِ اُزیرین (۳ ساعت)، از سرزدن ستارگان تا نیمه‌شب گاهِ اُیویشروسریم (۶ ساعت) و از نیمه‌شب تا ناپیدا شدن ستارگان گاهِ اوْشَهِین (۶ ساعت) نامیده می‌شود. زمستان‌ها هر دو گاهِ هاوَن و رَپِیوین، یعنی تا گاهِ اُزیرین، گاهِ هاوَن است.^۱ هر گاه نماز ویژه خود را دارد.^۲

هاوَن

نام نخستین گاهِ شبانه‌روز از هاوَن گرفته شده است. یکی از مهم‌ترین ابزارهای معبد‌های آیین زرتشت هاوَن است که از آن برای کوبیدن گیاه هوم و برای فراهم آوردن نوشابه آیینی هوم استفاده می‌شود. صدای کوبش هاوَن، مانند صدای ناقوس کلیسا، پیروان آیین را به رفتن به معبد فرا می‌خواند. احتمال می‌رود که ناقوس کلیسا تقلیدی

۱- بُندهش، ۱۰۶؛ روایات داراب هرمزدیار، ۱/۳۱۵ تا ۳۱۶.

۲- قابل قیاس با ۵ وعده نماز در آیین اسلام.

باشد از هاون به طور وارونه. پیش از زرتشت نیز مهرپرستان گیاه مقدس هوم را در هاون می‌کوبیدند و از این روی برخی بر این باورند، که هاون پس از رخنه مهرپرستی به اروپا، به مسیحیت راه یافته است.^۱ از ۱۰ بند نماز هاونگاه، در بندهای ۲، ۷، ۸ و ۱۰، مهر فراخ چرگاه ستوده شده است، که می‌تواند گویای پیش‌ازرتشت بودن هوم و هاون و احتمالاً این گاه باشد.

رَپِثوین

رَپِثوا، رَپِثوین، رَپِثوین یا رَپِپهوین گاه نیمروز، از ظهر تا ۳ ساعت بعد است. این گاه ویژه تابستان است و چون در پیوند با آشه است، گمان شده است که در زمستان به سبب حضور نیروهای زیانکار و هراس آور عقب‌نشینی می‌کند.^۲ نماز ویژه رَپِثوین گاه ۱۲ بند دارد. در بند ۵ رَپِثوین سرور پاکی ستوده می‌شود.

اوزیرین گاه (اوزیرین گاه)

گاه سوم از پنج گاه شبانه روز، از آغاز غروب تا سر شب و ایزد این گاه از روز (برآمدن ستارگان) است. شایست ناشایست^۳ نشان فرارسیدن اوزیرین گاه را رسیدن سایه مرد به ۶ پا و دو بهر می‌داند. بنا بر باور ایرانیان باستان روز در تابستان که ۷ ماه است به ۵ و در زمستان که ۵ ماه است به ۴ هنگام بخش شده و برای هر هنگام مینویی به نگهبانی گمارده شده است و اوزیرین مینو، مینوی ایواره گاه (غروب) است؛ این مینوان خود همکار و یار امشاسپندان و ایزدان‌اند و اوزیرین بُرزیزد است.^۴ در ۵ ماه زمستان، که فصل قدرتمندی دیوان است، رَپِثوین، ایزد نگهبان تابستان، به زیرزمین‌ها عقب‌نشینی می‌کند تا از نابود ساختن ریشه‌های گیاهان و چشمه‌ها به وسیله هیولای سرما و یخ جلوگیری کند.^۵ بنابراین با کوتاه شدن روز در زمستان‌ها، تغییری در مدت اوزیرین گاه به

۱- نک: دوستخواه، ترجمه اوستا، ۲/۱۰۸۰.

۲- بویس، تاریخ کیش زرتشتی، ترجمه فارسی، ۱/۳۵۸، انتشارات توس.

۳- فصل ۲۱، بندهای ۴ تا ۵. ۴- بُندهش، ۵۰، ۱۰۶.

وجود نمی آید. وست^۱ شرح مفصلی در چگونگی تعیین زمان اوزیرین گاه دارد. از اهنود گاه^۲ تا به اوزیرین گاه هر روز یک پنجم از درگذشتگان برمی خیزند، در ایوسروسیم گاه دارای جان می شوند، در اوشهین بی مرگ می شوند، در هانگته به انجمن خوانده می شوند و در ریثوین همدیگر را رامش می بخشند^۳. به هنگام رستاخیز در اوزیرین گاه روز اشتاد اسفندماه^۴ هفت فرشگردسازان به سرنیاشگری سوشیانس برای برخاستن همه روشن تخمه ها^۵ یشت فرشگرد کرداری می سرایند و سوشیانس به مردگان می گوید، برخیزند که دارای تن هستند^۶.

در اوستا^۷ به اوزیرین گاه اشاره شده است. نماز ویژه این گاه ۱۱ بند دارد. در بند ۵ این گاه نیز از اوزیرین به نام سرور پاکی ستایش شده است. در همین بند از عنوان های موبدان ویژه آیین های آتشکده نیز یاد شده است.

ایوسروسیریم گاه (آئیوسروسیریم، اویسروثریم، ابی سروسیریم، ایوسروتوم)

گاه چهارم از پنج گاه شبانه روز، از پیداشدن ستارگان تا نیمه شب، که به فروهرهای پرهیزگاران و بهرام تعلق دارد^۸. همچنین نام ایزدی که نگهبان این گاه از شبانه روز است. یوستی^۹ این نام را «بیداری» معنی کرده است، اما برخی از پژوهشگران ریشه این اصطلاح را نامعلوم می دانند. احتمالاً نام گاه ها از نام ایزدانی که مظهر یکی از گاه ها بوده اند گرفته شده است^{۱۰}، که در این صورت باید ریشه نام ایزد را جست.

ایرانیان این پاس از شب را اندکی ناخوشایند می پنداشتند؛ زیرا فکر می کردند که نیروهای اهریمنی در این هنگام تجدید نیرو می کنند. زرتشتیان در ایوسروسیریم گاه از

1- West, *Shayast La-Shayast, Pahlavi Texts*, 399-400.

۲- ۱۲ ساعت به شب مانده. ۳- زادسپرم، فصل ۳۵، بند ۳۰.

۴- غروب روز ۲۶ اسفند. ۵- آفریدگان اورمزدی.

۶- همان جا، بندهای ۱۹ تا ۲۰.

۷- یسنا ۱، بند ۵؛ خرده اوستا، خورشید نیایش، بند ۱۰.

۸- بندهش، ۵۰، ۱۰۶.

9- Hand Buch

۱۰- درباره آراء دیگر نک: پورداد، ترجمه خرده اوستا، ۱۶۴، حاشیه ۱. نیز نک: .

پرداختن به آیین‌های دینی و حتی تدارک مقدمات آن منع شده‌اند و از همین روی فراهم آوردن نوشابه آیینی هوم، کشیدن آب و دوشیدن شیر باید که به هنگام روز - که ایزد سروش به پاسبانی مشغول است و فروشی‌ها حضور ندارند - انجام پذیرد. ترس از تاریکی نیز ناشی از این برداشت است، که ارواح در تاریکی ابویسروسریم گاه پرسه می‌زنند. باوری که هنوز هم در روستاها و شهرهای کوچک وجود دارد. زرتشتیان هر شب دوبار نیایش می‌کنند؛ یکی در ابویسروسریم گاه و دیگری در اوشهین گاه^۱. نماز این گاه نیز در ۱۳ بند گاه در خرده اوستا آمده است.

یکی از سرودهای پایان جهان و رستاخیز، ابویسروسریم است که از آن همه روشن تخمگان است و یک پنجم از مردگان برمی‌خیزند و به ایشان جان داده می‌شود^۲. ویسپم هو جیائیتی و زرتوشتر و تم از فرشتگان یاور ابویسروسریم‌اند و در اوستای متأخر، این ایزدان و فرشتگان یاورشان همواره ستوده می‌شوند^۳. بندهای ۹ و ۱۰ در پیوند با زنان پاکدین و فرمانبردار و پرفرزند است. در همین رابطه سپندارمذ همسر اهورمزدا خوانده شده است^۴.

اوشهین گاه

اوشه در اوستا به معنی سپیده دم یا سحرگاه (فلق) است^۵ و واپسین گاه شبانه روز، یعنی از نیمه شب تا ناپیدا شدن ستارگان، اوشهین گاه نام دارد. نماز اوشهین گاه از ۱۰ بند درست شده است. در بند ۵ اوشه و سپیده دم چالاک و چستاسب که بر ۷ کشور زمین گام می‌زند ستوده می‌شوند.

برخلاف انتظار، متن نماز این گاه، مانند نماز دیگر گاه‌ها، عاری از زیبایی معمول ادب مزداپرستان است.

۱- از نیمه شب تا برآمدن خورشید. ۲- زادسپرم، فصل ۳۵، بند ۲۶.

۳- برای مثال: یسنا ۲، بند ۶؛ نیز نک: پورداوود، همان جا.

۴- بند ۹.

آهونور

آهونور مهمترین و مقدس ترین نیایش گاتایی آیین زرتشت و نماینده خط کلی این دین است. این اصطلاح در اوستایی کهن به صورت یته آهو وئیرییه، یا آهونه وئریه آمده است.^۱ در باور مزداپرستان، این نیایش، ضمن این که شهادت به ایمان است، پرتوان ترین و کارآمدترین سلاح نبرد با نیروهای هولناک است و آن را چنان نیرویی است که اگر همه مردمان جهان آن را بیاموزند، خود را از مرگ می رهانند.^۲ از این روی نخستین نیایشی که هر زرتشتی در کودکی فرا می گیرد آهونور است. آهونور برای همه مهمترین وسیله توسل است و به سبب قداست ویژه اش در هر جا و برای هر منظوری به کار می رود.^۳ وقتی که زرتشت از اهورمزدا می پرسد، که نخستین سخنی را که در دل او افکنده است، کدام سخن بوده است، اهورمزدا پاسخ می دهد:

پس از آفرینش آسمان، پیش از آب، پیش از جانور، پیش از گیاه، پیش از آتش، پیش از مرد پرهیزگار، پیش از تبهکاران و دیوان و مردمان دروند، پیش از سراسر این زندگی این جهانی و پیش از همه مزدا آفریدگان نیک آشه نژاد، آهونور را در دل او افکنده است.^۴ اهورمزدا می گوید: برای او هرگاه آهونور، بی هیچ درنگ و لغزشی سروده شود، برابر صد «گاه» برگزیده است.^۵ کسی که در زندگی این جهانی برای اهورمزدا، آهونور را بخواند، یا به یاد سپرد و بازگیرد، یا بازکنان بسراید، آهونور روانش را از چینود پل، سه بار به بهشت می رساند^۶، وگرنه روان او را به درازای زمین از بهشت دور می کند.^۷ حتی خود اهورمزدا، پس از فراغت از آفرینش آسمان برین، آب، زمین، گیاه و پیش از آفرینش گاو، مرد پرهیزگار، پیکر خورشید برین و پس از آفرینش امشاسپندان، آهونور را زمزمه کرده است.^۸

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 283.

۲- یسنا ۱۹، بند ۱۰.

۳- وندیداد، فصل ۸، بند ۱۹؛ ۵۱، روایات داراب هرمزد، ۱۳/۱ تا ۱۶، ۴۶۴/۲ به بعد؛ نیز نک: پورداود، ترجمه خرده اوستا، ۴۴ به بعد.

۴- همان جا، بند ۵.

۵- یسنا ۱۹، بند ۲.

۶- همان جا، بند ۷.

۷- همان جا، بند ۶.

۸- همان جا، بند ۸.

آهون‌تور نیایشی است با ۲۱ واژه، که در سه مصرع سروده شده است. به نوشته دینکرد^۱ اهورمزدا اوستا را به تعداد واژه‌های آهون‌تور در ۲۱ نسک فرو فرستاده است. کسی که پیش از رفتن به جایی، پیش از انجام هر کاری و پیش از درخواست چیزی آهون‌تور بگوید، کار او به آسانی انجام می‌گیرد^۲ و آهون‌توری مستجاب‌تر است که دو بار آورده شود؛ یک بار به گفتار و بار دیگر به اندیشه^۳. چهار بار خواندن آهون‌تور سودمندتر است^۴ و لازم است که برای زدایش گناه و راندن دروغ ۵ بار آهون‌تور گفته شود^۵. کسی که به نبرد و کارزار می‌رود باید که ۶ بار آهون‌تور بخواند و^۶ در نیایش به ایزدان، برای هر چه زودتر رسیدن امشاسپندان به ۷ بار آهون‌تور نیاز است^۷. به هنگام کشت غله ۹ آهون‌تور لازم است، تا غله در ۹ ماه برسد و از حشره‌های موذی زیان کمتری ببیند^۸. برای خواستگاری و همچنین برای باروری بهتر به هنگام «جفت اندازی» ستور و گوسفند ۱۰ آهون‌تور کارساز است^۹. برای صعود از کوهی بلند ۱۱ و عبور از رودی ژرف ۱۲ و گذشتن از بیراهه ۱۳ آهون‌تور لازم است^{۱۰}. به این ترتیب بر زرتشتیان است که پیش از انجام هر کاری نخست اهورمزدا را یاد کنند.

آهون‌تور در آیین زرتشت دوردارنده اهریمن است^{۱۱}. این دعا با آغاز «به نام خدا»، در دیگر دین‌های آسمانی قابل قیاس است. مثلاً «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» اسلام و «ای پدر ما که در آسمانی» مسیحیت^{۱۲}.

در بُندهش^{۱۳} آمده است که هر مزد برای از کار انداختن اهریمن و نابودی دیوان آهون‌تور را سرود. اگر یک سوم آهون‌تور خوانده شود اهریمن از بیم تن در می‌کشد، با

۱- کتاب ۸، فصل ۱، بندهای ۱۸ تا ۱۹؛ نک:.

۲- شایست ناشایست، فصل ۱۹، بند ۲. ۳- همان‌جا، بند ۳.

۴- همان‌جا، بند ۴. ۵- همان‌جا، بند ۵.

۶- همان‌جا، بند ۶. ۷- همان‌جا، بند ۷.

۸- همان‌جا، بند ۸. ۹- همان‌جا، بندهای ۹ تا ۱۰.

۱۰- همان‌جا، بندهای ۱۲ تا ۱۴.

۱۱- نیز نک: روایت‌های هرمزیا فرامرز، ۲ تا ۱۵.

۱۲- نک: انجیل متی، باب ۶، آیه‌های ۶ تا ۱۳؛ انجیل لوقا، باب ۱۱، آیه‌های ۱ تا ۴؛ نیز نک.

۱۳- ص ۳۵.

خواندن دو سوم آن به زانو می افتد و با خواندن همه آن از کار باز می ماند و ۳ هزار سال گیج (بی هوش) می شود.^۱ پیش از زرتشت دیوان بر روی زمین در گردش بودند و زنان مردان را می ربودند. چون زرتشت ۴ بار آهونور خواند، دیوها در زیر زمین پنهان شدند.^۲ متن آهونور، که بند ۶ یسنا ۲۹ است، یکی از دشوارترین پاره های گات ها است. با این که هر یک از اوستاشناسان ترجمه تازه ای از این متن آورده اند، هنوز هم هیچ اتفاق نظری میان اوستاشناسان و مترجمان اوستا به وجود نیامده است. تفاوت ترجمه ها گاهی آنچنان زیاد است که هر ترجمه به متنی جداگانه می ماند.^۳ حتی وقتی که دانشمندی برای دومین بار به ترجمه این متن می پردازد، با اصلاح نظر نخستین خود، به نتیجه دیگری می رسد. برای نمونه دوشن - گیمن در سال ۱۹۵۷ نکات حساس ترجمه سال ۱۹۵۶ خود را کنار می گذارد و ترجمه هومباخ را می پذیرد.^۴

در هر حال برای فهم متن و دست یافتن به برداشتی نزدیک به حقیقت یکی از ترجمه ها انتخاب می شود:

«اهورمزدا که باطناً آگاه از سرنوشت است، خود گفته است، نه مرشدی وجود دارد و نه دادرسی، و این [امر] به خواست قانون الهی است. چون تو را آفریدگار برای برزگران و شبانان آفریده است»^۵.

۱- نیز نک: زادسپرم، فصل ۱، بندهای ۷ تا ۲۴؛

۲- زامیادیش، بند ۸

۳- نک:

Bartholomea, Altiranisches Wörterbuch, 7; Geldner, Zoroastran Religion in the Avesta, ; Roth, Der Ahuna Vairya, 437-436; Lommel, Die Gathas des Zarathustra, 28, 31-40; Benveniste, La Prière Ahuna Vairya dans son exégèse Zoroastrienne, 77-85; Dushesne - Guillemin, Exégèse de L' Ahuna-Vairya, 66-71; Humbach, Die Gathas des Zarathustra, 12; Humbach, Das Ahuna-Vairya-Gebet, «Weiteres zum Ahuna-Vairya-Gebet, 225-241; Gershevitch, The Avestan hymn to Mithra, 328; Taraporevala, The Religion of Zarathustra, 34; Punegar, «Ahuna Vairya», Papers on Indo-Iranian and Other Subjects, 34; Pavry, Zarathustra and the Ahunavairya Prayer 603-608; Boyce, A History of Zoroastrianism, 260-261; Boyce, Zoroastrians, 34-35; Insler, The Ahuna Vairya Prayer, 410-421;

۴- نک: Hinz, "Zum Ahuna-Vairya-Gebet", 154;

۵- گات ها، ترجمه هینتس، در کتاب از خود او.

به عبارت دیگر:

«اوست (زرتشت)، هر دو مطلوب. موافق عدالت الهی، هم مرشد و هم دادرس [زرتشت] در مقام برقرار کننده وجودی (حضوری) بهنجار برای اهورمزدا، برای او فرمانروایی را مهیا می‌سازد و بندگان او را چوپانی می‌کند»^۱.

همین متن را پورداوود، در ترجمه گات‌ها، چنین آورده است:

«ایدون اهورامزدای آیین‌شناس خود گفت، با فرزاندگی (از برای او) یک سردار یافت نشده و نه ردی به درستی، چه تو را آفریدگار از برای شبان و برزیگر ساخت».

اما همو چندی بعد در نخستین برگ (بدون شماره صفحه) ترجمه خرده اوستا ترجمه دیگری را می‌آورد:

«مانند سرور برگزیده همچنان از روی راستی سرور مینوی (می‌باشد زرتشت) کسی که کردار جهانی منش نیک را به سوی مزدا آورد و شهریاری از آن اهوراست، آن‌که به زرتشت شبانی درویشان داد».

برای درک بیشتر دشواری ترجمه اهورنور، ترجمه صنعتی^۲ از ترجمه بویس را نیز، که خود تلفیقی است از ۴ ترجمه گوناگون، می‌آوریم:

«بر حسب اشته او [اهورمزدا] همان قدر که مولایی محبوب است، داور نیز هست. اوست انگیزه و فاعل منش نیک و زندگی. ملکوت از آن اهورمزدا است. اهورمزدا بی‌گله‌بان و ارستگان [درویشان] است»^۳.

اَشَوَن

در جای جای اوستا، دارنده یا پیرو آشه، یعنی پیرو و معتقد به راستی، در برابر دَرِگَوَنَت^۴، اَشَوَن نامیده می‌شود.^۵ در آیین زرتشت آدمیان به دو گروه تقسیم می‌شوند: پیروان راستی (اشون‌ها) و پیروان دروغ (دروغمندها).^۶ اَشَوَن را، که در فارسی باستان^۷ به صورت «اَرَتَاوَن» و در پهلوی^۸ به صورت «اَهْلَو» آمده است، می‌توان پاکدین و

۱- هینتس، همان‌جا، . ۲- تاریخ کیش زرتشتی، ۱/۳۶۰.

۳- اشاره بویس به این ۵ ترجمه است: ۴- دروند، دروغمند و پیرو دروغ.

۵- یسنا ۴۴، بند ۱۲. ۶- نک: Nyberg, A Manual of Pahlavi, 10-11.

۷- Xph, 48,55: Kent, OldPersian, 171; Hinz, Neue Wege im Altpersischen, 150.

۸- نیبرگ، همان‌جا.

پرهیزگار (متقی) ترجمه کرد.^۱

نیبرگ^۲ آشون را موجود زنده‌ای می‌داند که در جهان اشته و در انجمنی دینی که اشته در آن فرمانروایی دارد، نقشی مؤثر دارد و پس از مرگ رستگار و آمرزیده است. وجود این تقابل در ریگ ودا، با این که تقابل «رته-» و «درو» کمتر است، نشان می‌دهد که این برداشت ریشه‌ای هندوایرانی دارد. در ریگ ودا «رِتاون» در برابر «آبهیدرو» (ناراستی و دروغ) قرار دارد. همان طور که در ریگ ودا میتزه و ورونه نگهبانان رته‌اند^۳، در اوستا^۴ نیز ۸ تن از یاران مهر بر بالای کوه‌ها و در بلندی برج‌ها به دیده‌بانی نشسته و نگران پیمان‌شکنان‌اند. این نگهبانان متوجه کسانی هستند که به مهر دروغ می‌گویند و از دشمنان پیمان‌شکنان حمایت می‌کنند. بازشناسی آشون در مهریشت تبلور ویژه‌ای دارد. میترا اعمال مردم را می‌سنجد تا ببیند چه کسانی پیمان‌های نگهدارنده ساختمان جامعه را رعایت می‌کنند و چه کسانی این پیمان‌ها را زیر پا می‌گذارند^۵. مهر نگهبان همه پاکدینان (اشونان) است.^۶

آرته، آرته (آشه)^۷

آرته را شاید بتوان پرمعنی‌ترین و پربرترین واژه اوستایی خواند. راستی، درستی، حقیقت، اخلاق انسانی، جوهر قانون و قانونمندی، مصدر دادگستری، مظهر نیکویی، خرد، نظم درست، مظهر نظم و ترتیب جهانی، یا نظم خدایی، صفت‌ها و مفهوم‌هایی‌اند، که آرته با خود به همراه دارد.

صورت واژه فارسی باستان آرته، در اوستا اشته است، که تنها در گات‌ها ۱۸۰ بار با معنی‌های گوناگون بر زبان زرتشت آمده است و با این که یک واژه بیش نیست، به مثابه

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 246-253; Justi, Handbuch der Zendsprache, 40-41.

2- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 368.

3- Duchesne - Guillemin, Religion of ancient Iran, 136.

۴- مهریشت، بند ۴۵.

5- Boyce, A History of Zoroastrianism, 48.

۶- مهریشت، بند ۱۲۰.

۷- با سبب اهمیت موضوع، ناگزیر در اینجا برخی از گفته‌های مربوط به اشته تکرار خواهند شد.

قانون اساسی پرسیلابتی شیوه نگهداری اهورمزدا از جهان است؛ راستی در چرخش جهان است و درستی در گردش زمان و قانونی است دگرگونی‌ناپذیر و جاودانی. اشته سامان بهنجار است و کردار نیک، پندار نیک و گفتار نیک و سرانجام اشته پرهیزگاری، پارسایی و فضیلت و تقوا به مفهوم پر پیمانۀ فضیلت و تقوا است و اشته هنر است به مفهوم همه قابلیت‌ها و توانمندی‌های زیبا و انسانی رستگاری آفرین^۱. فردوسی^۲ آن‌جا که هنر را نیز نزد ایرانیان دانسته است، بدون تردید تکیه بر تمامی بار معنوی هنر داشته است: هنر توانستن بهنجار، قابلیت بهنجار و هنر فضیلت. شاید بتوان از مجموع معانی گوناگون ارته، به نظام ایزدی یا «حقیقت نخستین» دست یافت^۳.

ارته و صورت هندی (سانسکریت) آن «رتا-» مظهر دیدگاه بنیادین و فلسفی هند و ایرانی‌ها است^۴. ارته نظم درست و بحقّی است که بر جهان طبیعی فرمان می‌راند و طلوع و غروب خورشید را سبب می‌شود و فصل‌ها را پدید می‌آورد و جامعه انسانی را چنان هدایت می‌کند که رفاه هر دو جهان فراهم آید و آدمی باید که با تسلیم خود به ارته زندگی را بر پایه تقوا و فضیلت بنا کند^۵. به نظر بویس ارته مفهومی است که در هیچ زبانی نمی‌توان آن را با یک واژه تنها معنی کرد. مراد از ارته، نظم است با وسیع‌ترین معنی ممکن. یعنی آن نظم گیهانی شگفت‌انگیزی که به آهنگ طبیعت نیرو می‌دهد و شب و روز را با نظم معین در جای یکدیگر می‌نشانند. ارته نظم اخلاقی و اجتماعی درستی است که آدمیان به کمک آن می‌توانند، بهره‌مند از رفاه، در کنار هم با عدل و انصاف به سر برند.

به گزارش هرودت پارسیان خود را ارته‌یوی^۶ می‌نامیدند و مردمی که پیرامونشان می‌زیستند نیز اینان را به این می‌خواندند^۷. این گزارش با همه کوتاهی‌اش حامل یک پیام

۱- نک: Bartholomea, Altiranisches Wörterbuch, 229-238.

۲- ۴۳۱/۷.

۳- برای آشنایی با برخی از آراء دانشمندان نک:

4- VII/51.

5- Boyce, A History of Zoroastrianism, II/79.

6- Artaioi

7- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 363; Marquart, J., Untersuchungen zur Geschichte von Eran, 233-234.

بسیار مهم است: ارته برای ایرانیان باستان نقشی تعیین کننده داشته است! چنین است که در ایران باستان نام‌های مرکب «ارته» دار، مانند اردشیر (ارته خَشْتَرَه) نام‌های بسیار محبوبی بوده‌اند. نام بسیاری از نامداران، مخصوصاً در زمان اشکانیان، با ارته شروع می‌شد.^۱

هماورد اصلی اِشه^۲ در هند ایندیره است و تقریباً همان پیوند نزدیکی که در اوستا میان اِشه و اهورمزدا وجود دارد میان رتا و ورونه برقرار است. وجود این تشابه، که تصادفی نیست، می‌تواند گواه وجود آبشخور دو تفکر دینی در گذشته بسیار دور هندوایرانی باشد.^۳ ارته ایرانی (یونانی آرته) تقریباً بدون تفاوت، همانی است که در فلسفه افلاطون به صورت آرته (لاتینی: راتوس)، جان تمام فلسفه افلاتون است. امکان وجود پیوندی میان جان فلسفه افلاتون با جانمایه جهان بینی زرتشت بسیار است. آرته در رساله‌های افلاتون نیز به معنی «تقوا» و «فضیلت» آمده است. شاید تنها آرته افلاتون است، که خارج از قلمرو فرهنگ ایران باستان، از نظر بار معنی، با ارته ایرانی برابری می‌کند. جکسن^۴ واژه ارته را با آرته یکی می‌داند.

کهن‌ترین سند مکتوب درباره اِشه، سنگ‌نبشته خشیارشا (۴۸۶-۴۶۵ پیش از میلاد) در تخت جمشید است.^۵ در این جا خشیارشا می‌گوید که او همه جا معبدهای دیوان را ویران کرده است و اهورمزدا و ارته (اِشه) را با فروتنی پرستش می‌کند. علاوه بر این سنگ‌نبشته، به نظر می‌رسد که در ایران باستان نام‌های مرکب «ارته» دار، مانند اردشیر (ارته خَشْتَرَه) نام‌های بسیار محبوبی بوده‌اند. نام بسیاری از نامداران، مخصوصاً در زمان اشکانیان، با ارته شروع می‌شد.^۶

انتخاب اِشه هندوایرانی^۷ برای رسیدن به هدف و مقابله و نبرد با دروغ و دیوان و همچنین کردارها، پندارها و گفتارهای بد از سوی زرتشت بهترین و ساده‌ترین انتخاب ممکن بود. زرتشت زمانی برمی‌خیزد که میترای هزارچشم و هزارگوش در اوج

1- Justi, *Iranisches Namenbuch*, 31-40.

۲- ودایی: رَتا.

3- Oldenberg, "Varuna und Adityas", *ZDMG*, L/48-50; Lommel, H., "Die Elemente im Verhältnis zu den Ameša Spentas" 380-381.; Zarathustra, ed. Schlerath; Thieme, "Die vedischen Aditya und die zarathustrischen Ameša Spenta", Zarathustra, ed. Schlerath, 397-412.

4- 446/2: Jackson, "Die iranische Religion", *Grundriss der iranischen Philologie*, 637.

5- XPh, 41; Kent, *Old Persian*, 151.

6- Justi, *Iranisches Namenbuch*, 31-40.

7- Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 48.

نیرومندی است و قربانگاه‌های میترایی عشرتکده‌های فاسدان اخلاق‌اند. زرتشت، نگران نابودی چارپایان و در نتیجه نابودی کشاورزان و روستاییان و همچنین نگران فروپاشی اخلاق و استیلای شهریاری دروغ‌پرست است. او این نگرانی را در گات‌ها به زبان می‌آورد.^۱ او با اشاره به پیروان دروغ و راستی^۲ به پرهیز از گوش دادن به گفتار و آموزش دروغ هشدار می‌دهد^۳ و معتقد است که جز با دگرگون ساختن برداشت مردم از راست و دروغ و جز با اشته (اخلاق) نمی‌توان به رستگاری دست یافت. برای او تنها اخلاق رهاننده انسان است.

میدان قلمرو جهان‌بینی کاملاً مشخص است: قناعت به حاکمیت اشته^۴. او در آغاز با حمایت از ارزش گاو می‌خواهد به حاکمیت اخلاق برسد: در این جهان ملموسی که خدا آفریده، آب و گیاه برای این وجود دارند که گاو را تغذیه بکنند و گاو برای این وجود دارد تا به انسان شیر بدهد و او را تغذیه بکند. اینک به عهده انسان است که از چراگاه گاو حراست بکند.^۵ زرتشت در پی توانایی‌های پیچیده‌ای نیست که خرد به همراه دارد. خرد بی درنگ، خود به او می‌آموزد که او به چه منظور آفریده شده است. آدمی با انتخاب اشته (نظم درست و قانونمند) پی می‌برد که بی‌نظمی و بی‌قانونی پدیده‌ای است که وجود دارد و باید که به کمک اشته با این پدیده بجنگد. هیچ چیز اشته (اخلاق انسانی) را به اندازه قربانی کردن گاو آزار نمی‌دهد. چون با این قربانی بی‌فایده است که به چوپان و روستایی فقیر آسیب می‌رسد و نوشابه خلسه‌آور مراسم قربانی خوبی‌ها را پریشان می‌کند. زرتشت تردیدی ندارد که هرکس که تن به آزار اشته می‌دهد، در هر مقامی که باشد، به دروغ و به فرمانروایی دروغ بر روی زمین کمک می‌کند. در عوض کسی که یک بار به اشته (فضیلت و تقوا) دست یافت، خرد و اراده او را به تعالی می‌رساند. او به خدمت اشته (درستی) در می‌آید و به خاطر او با بدی می‌ستیزد. او اشون (درست کردار، پاکدامن و پارسا) و از آن پروردگاری می‌شود که اشته (حقیقت) را به

۱- یسنا ۳۱، بند ۱۵؛ یسنا ۳۲، بند ۱۲. ۲- یسنا ۳۱، بند ۱۷.

۳- همان‌جا، بند ۱۸.

۴- در حقیقت: گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک.

۵- وجود این باور عامیانه که جهان بر شاخ گاو قرار گرفته است و نیز وجود ارتباط احتمالی میان واژه‌های «گاو» و «گیتی» و همچنین نقش گاو در میان هندوان قابل تامل است.

هستی بخشیده و از او نگهداری می‌کند.^۱ زرتشت، وقتی که پای‌اشه (داد و دادگری و پرهیزگاری) در میان است، حتی از تاختن به جمشید که بزرگترین شاه خداگونه افسانه‌های اساطیری هندوایرانی است و در اساطیر ایران نخستین پدیدآورنده فرهنگ در زمانی بسیار کهن است، واهمه‌ای ندارد. جمشید، این نخستین آموزگار، چون به مردم خوردن گوشت را آموخته است، پس آموزگار بدی است.^۲

چنین است که در اوستا‌اشه مفهومی است، درست نقطه مقابل دروغ^۳ که انکار نظم آسمانی است و سرانجام‌اشه است که به فرمانروایی دروغ پایان خواهد داد. شیوه^۴ رویارویی و نبرد‌اشه با دروغ، بر خلاف نوع ضدیت این دو در ریگ ودا، می‌تواند حاصل تجربه‌های شخصی خود زرتشت باشد.^۵ زرتشت درگیر نبرد مرگ و زندگی است. مخاطب او در این درگیری دیوپرستان منکر او و خدای اویند. زرتشت آنان را فریبکار می‌داند. او شاهد نظم‌اشه است و حاصل بینش خود را به آنان که گوش شنوا دارند باز می‌گوید، اما تصمیم را بر عهده آنان می‌گذارد که پندار و گفتار و کردار نیک را بپذیرند و جانب‌اشه را بگیرند یا جانب دروغ را.

اشه در حقیقت تمام جان‌مایه آیین زرتشت، مخصوصاً در عصر اوستای متأخر است.^۶ نیبرگ^۷، فراتر می‌رود و اشه را هسته اصلی دین آریایی می‌داند. درگات‌ها

۱- مجموع گات‌ها؛ نیز نک: Schaefer, "Zarathustras Botschaft", 104-105.

۲- نک: یسنا ۳۲، بندهای ۸ تا ۹. ۳- یسنا ۴۹، بند ۳.

۴- یسنا ۴۸، بند ۱؛ نک:

Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 230.

5- Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 1/278.

6- Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 165-170.

472/5: Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, 253.

473/1: Xenophon, *Cyropaedia*, II, 1. 1.

473/2: Herodot, III/67.

473/3: Xenophon, *Cyropaedia*, VII, 1. 14; id. *Annabasis*, I, 10. 12.

473/4: Curtius, III/3.

7- Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, 339; Lommel, "Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion", *Zarathustra*, ed. Schlerath, 48.

کمتر بندی است که بدون این واژه شکل گرفته باشد. برای زرتشت هم اصل اشه وجود دارد، و هم ایزد اشه و اردیبهشت (بهترین اشه)، دومین امشاسپند آیین زرتشت، تبلور اشه، یا به عبارت دیگر ارته است. اردیبهشت برآیند رؤیای باشکوه زرتشت برای رستگاری است. اردیبهشت بیشتر از هر امشاسپندی بر زبان زرتشت جاری می‌شود. اشه را اهورمزدا از خرد خود آفریده است^۱ و اهورمزدا خود پدر اشه است^۲.

بدون تردید می‌توان یسناهای ۴۰ و ۴۱ (هفتن یشت بزرگ) را زیباترین و کهن‌ترین مناجات عارفانه ایران باستان به حساب آورد. این دو یسنا استغاثه سرودی است خطاب به اهورمزدا و بهترین اشه برای رسیدن به جوهر راستی و نیکی و رستگاری.

به قول بارتولومه^۳، گاهی انسان از کثرت معنی و تعدد برداشت و تلقی، برای دست یافتن به معنی واقعی اشه دچار حیرت و اشکال می‌شود. تمام قدرت خداوندگاری، به کمک یا از طریق اشه به منصه ظهور می‌رسد و اعمال می‌شود و اهورمزدا گناهان آشکار و پنهان را با واسطه اشه می‌بیند^۴. زرتشت در گات‌ها^۵ اردیبهشت را نیایش می‌کند و برای نگهبانی از روان، به همراهی منش نیک، با آگاهی می‌گوید که با تمام توش و توان خواهد کوشید تا دین اشه (راستی) آموخته شود. اشه راه مستقیم است و اردیبهشت جهان‌افزا است^۶ و خورشیدوش، راستی درخشان است^۷. خرداد و امرداد، دو یار راستی‌افزا به کمک اشه سبب اشاعه خرد اهورمزدا می‌شوند^۸. هنگامی که اهورمزدا به ستارگان گردش می‌دهد و به ماه افزایش و کاستی، اردیبهشت است که حضور دارد^۹. و به میانجی‌گری اردیبهشت است که اهورمزدا در آفرینش جهان نخستین، گیاهان را می‌رویاند^{۱۰}. از همین روی اردیبهشت نگهبان مرغزارها است و مردم پرهیزگار و خوب

۲- یسنا ۴۷، بند ۲.

۱- یسنا ۳۱، بندهای ۷ تا ۸.

3- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 238.

۵- یسنا ۲۸، بندهای ۳ تا ۴.

۴- یسنا ۳۱، بند ۱۳.

۶- یسنا ۳۳، بندهای ۵، ۱۱؛ نک:

Gray, The foundations of Iranian religions, 28.

۷- یسنا ۳۲، بند ۲.

۸- یسنا ۳۳، بند ۹. نیز نک:

Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 131.

۱۰- یسنا ۴۸، بند ۶.

۹- یسنا ۴۴، بند ۳.

در مرغزارهای او و بهمن به سر می‌برند.^۱ در حکایت تولد زرتشت، بهمن و اردیبهشت، هر دو در کنار اهورمزدا قرار دارند^۲ و نقش اردیبهشت در تولد زرتشت و پس از رسیدن به پیامبری، در گرویدن و یشتاسپ به او، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.^۳ در میان امشاسپندان تنها اردیبهشت و خرداد است که یشتی ویژه خود دارند. اردیبهشت یشت با ۱۸ بند خود نیایشی است برای رسیدن به راستی و حقیقت. البته بعید نیست که یشت‌های مربوط به دیگر امشاسپندان از میان رفته باشند.

اردیبهشت (بهترین راستی) ضمن ستیز با دروغ نماینده جوهر قانون دگرگونی‌ناپذیر ایزدی و حاکمیت اخلاق قانونمند در جهان نیز هست. آنان که بیرون از این نظام قرار دارند به بهشت راه نمی‌یابند و پارسایان با تسلیم بی‌چون و چرای خود به نظم ایزدی، بهشت پر از شادی را برای خود تضمین می‌کنند و در آیین زرتشت «آشون» مترادف با مؤمن است. اشته حتی نظم را در دوزخ نیز پاسبانی می‌کند. او مراقب است تا دیوان بدکاران را بیش از آنچه سزاوار آنند به عقوبت نرسانند.^۴ بیرونی^۵ اردیبهشت را به عربی الصدق خیر معنی کرده است. اهورمزدا با این امشاسپند مجموع صفات دایمی خود را متجلی می‌سازد و به این اعتبار، اردیبهشت اوج برداشت ایران باستان از اهورمزدا و نیروی برتر ماوراءالطبیعه است. اهورمزدا با فعلیت و سببیت اردیبهشت است که بر اریکه اهورایی تکیه می‌زند.^۶ زرتشت، ضمن نیایش و گفتگویی با اهورمزدا، می‌گوید در برابر آتش و به کمک راستی (اشه) است که خویشان را باز می‌شناسد.^۷

در بررسی جوهر جهان‌بینی زرتشت، ارتباط تنگاتنگ اشه (چراغ درخشنده همه

۱- یسنا ۳۳، بند ۳.

۲- دینکرد، کتاب ۷، فصل ۲، بندهای ۱۷ تا ۱۸، ۲۵.

۳- همان‌جا، فصل ۴، بندها ۸۵ تا ۸۶.

۴- بندهش، ۱۴۱؛ نیز نک: زادسپرم، فصل ۳۵، بند ۹.

۵- آثارالباقیه، ۲۱۹.

6- Nyberg, Die Religionen des Alten Iran, 131 ff.

۷- یسنا ۴۳، بند ۹؛ نیز نک:

451/4: Lommel, "Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion", Zarathustra, ed. Schlerath, 268.

توانایی‌های اخلاقی) با وهومنه (اندیشه نیک، نظم خرد)، نخستین امشاسپند آیین زرتشت نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در سراسر گات‌ها، با این‌که اشته از تبلوری بی‌چون و چرا برخوردار است، نقش وهومنه در سایه قرار نمی‌گیرد. اگر در گات‌ها ۱۸۰ بار از اشته یاد می‌شود، وهومنه نیز، با ۱۳۰ بار حضور، وجود کلیدی خود را در جهان بینی زرتشت حفظ می‌کند. گاهی حتی تشخیص این امر که بالأخره کدام یک ستون فقرات جهان بینی زرتشت است دشوار می‌شود. هر دو، تکیه گاه زرتشت در تأکید او بر اخلاق اجتناب ناپذیر درون انسان است.

دوشن-گیمن^۱ با تکیه بر گات‌ها اشته و وهومنه را با یکدیگر سنجیده و به نقش متقابل این دو پرداخته است. اشته با آرمیتی (امشاسپند سپندارمذ) نیز بستگی بسیار نزدیک دارد. آرمیتی اشته را با کار نگهداری می‌کند^۲ و اشته او را همراهی می‌کند^۳. آرمیتی به همراهی اشته نیروی طبیعی و نیروی نامیرایی را می‌رویاند^۴.

اشوداد (أَهْلَوْدَات)

پیروان زرتشت، خیرات پرهیزگاران در روزهای گهنبار، و نیز خیرات روحانیان را اشوداد می‌خوانند^۵. در روزهای نیکوکاری گهنبارها درهای خانه توانایان زرتشتی به یاد

1- Duchesne-Guillemin, Religion of ancient Iran, 45-51.

۴۷۲/۳: سرتیپ پور، ریشه‌یابی واژه‌های گیلکی، ۲۲.

472/5: Wahrig, Deutsches Wörterbuch, 253.

473/1: Xenophon, Cyropaedia, II, 1. 1.

473/2: Herodot, III/67.

473/3: Xenophon, Cyropaedia, VII, 1. 14; id. Annabasis, I, 10. 12.

473/4: Curtius, III/3.

۳- یسنا ۴۶، بند ۱۶.

۲- یسنا ۴۴، بند ۶.

۴- یسنا ۳۴، بند ۱۱.

۵- اوشیدری، دانشنامه مزدیسنا، ۱۱۳؛

452/5: Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 11.

روان نیاکانشان به روی میزبانان باز است.^۱

اشوداد در بامداد چهارمین روزِ درگذشتِ کسان نیز انجام می‌گیرد: جامه‌ای کامل که به یکی از روحانیان زرتشتی داده می‌شود، اشوداد خوانده می‌شود. امروز یک دست از لباس‌های درگذشته را همراه با عکس او در سفره می‌گذارند و دیگر لباس‌های او را به نیازمندان و یا دوستان می‌بخشند و پارچه‌ای سفید به اندازه هفده گزونیم برای مردان و شانزده گزونیم برای زنان در بامداد چهارم، در دهه، سی روزه و سال و نیز جشن‌های سالیانه بر سر سفره می‌نهند و سپس آن را به مصرف آیین‌های دینی می‌رسانند، یا از آن سُدره می‌دوزند.^۲

اسب در فرهنگ و تمدن ایران باستان

ایرانیان از دیرباز با اسب آشنا بودند. در نتیجه، اسب در باورها ریشه‌دار و نیز در زندگی روزمره ایرانیان باستان پدیده‌ای آن‌چنان جاافتاده است که جداکردن آن از فرهنگ ایرانی ممکن نیست. حضور عنصر اسب از جای جای اوستا گرفته، تا سنگ‌نبشته‌های شاهان هخامنشی، و از داستان‌های به‌فراموشی سپرده آفرینش تا افسانه‌های هزاران‌ساله و هنوز زنده سیاوش و شب‌دیز به دید می‌آید. مورخ در جست‌وجوی هزاره‌های گم‌شده، در حال ناامیدی از یافتن نشانی تازه، همواره پژواک شیئه اسب را در گوش دارد.

نشانه‌های فرهنگی اسب، حتی به گورهای ایرانیان باستان هویت بخشیده و آن‌ها را قابل بازشناسی کرده است. باستان‌شناسان اغلب وقتی از گوری، نشانی از اسب می‌یابند، بی‌درنگ می‌دانند که صاحب‌گور نمی‌توانسته است ایرانی یا در پیوند با فرهنگ ایرانی نبوده باشد.

حضور اسب در فرهنگ ایرانی را می‌توان تا دوره آریایی پی گرفت. به نظر گیرشمن^۳ رابطه سحرآمیز میان اسب و مرده را می‌توان تا مرزهای پیش از تاریخ اقوام

۱- اوشیدری، همان‌جا.

۲- مزداپور، ترجمه شایسته ناشایست، ۱۶۷، نیز نک: صد در، فصل ۸۷.

۳- هنر ایران، ۲۹۱/۱.

هندواروپایی عقب کشید و در عادت‌ها و آیین‌های پاره‌ای از ملت‌های معاصر نیز پیدا کرد. بی‌گمان فرهنگ ایرانیان مستقیماً زیر تأثیر و نفوذ این پیوند جادویی بوده است.

۱- درخشانی در کتاب یادشده خود، برآیند پژوهش‌های چندین ساله خود در باره واژه «اسب» را آورده است. با این‌که ممکن است، نقل این مطلب در پانویس از نظر بافت کتاب حاضر، نامأنوس باشد، نظر به اهمیت فوق‌العاده موضوع، دریغ آمد که از این کار صرف نظر کنم. با سپاس از درخشانی، با هم می‌خوانیم:

۲۳.۱.۴.۵. در پی گسترش آریاییان، به‌ویژه قوم آمو، اسب اهلی به خاورباستان راه یافت. این حقیقت از شواهد زبان‌شناختی و ورود ریشه واژه اسب به زبان‌های خاور نزدیک قابل پی‌گیری است: واژه اسب در هندوایرانی آشوه -*áśwa-* هندوآریایی کهن آشوه -*áśva-* اوستایی اسپه و اسپا -*aspa- / aspā-* و در آریایی آسیای مقدم آشوا **ašua* بوده است. این واژه در هیروگلیف هیتی کهن مبدل به اشووه *ašuwā* شده است. بر پایه نظریه‌ای متداول، در زبان اکدی از ریشه **ašwa-* (پس از تبدیل *áśva-* → **ašwas*) نخست با برگرفتن ریشه سه صامتی *SWS*، آنگاه با جابه‌جایی صامت‌ها به صورت *SSW*، واژه سی‌سو *sisu* ساخته شده است؛ و واژه هندوآریایی آشوه در هوری باستان به صورت ایسوئه *issua* درآمده است؛ در عبری باستان نیز از همین ریشه *SWS* **aswas* واژه سوس *sus* و در آرامی سوسیا *susia* ساخته شده است؛ از شکل جمع واژه عبری سوس، یعنی سوسیم، پس از افزودن پسوند مؤنث «ت» به آخر آن، واژه مصری کهن «س م ت» *šsm.t* ساخته شده، که ظاهراً «*susimt*») تلفظ می‌شده است و ریشه آریایی دارد، در حالی که ریشه سامی برای آن پیشنهاد نشده است.

برای پاسخ به این پرسش که آیا اسب به وسیله هندواروپاییان یا به‌ویژه توسط هندوآریاییان به آسیای مقدم راه یافته است، ناگزیریم از متن‌های کهن و شواهد زبانی بهره‌گیریم. نخست با نگاهی به گزارش‌های نوشتاری میان‌رودان می‌بینیم که شواهد موجود، نه به آسیای صغیر و مناطق باختری آن، بلکه همواره به نجد ایران اشاره می‌کنند. به عبارت دقیق‌تر، کوه‌های زاگرس از دید کهن‌ترین اقوام آسیای مقدم، یعنی سومری‌ها و اکدی‌ها، آستانه ورود اسب به آسیای مقدم بوده است و شواهد لغوی و زبانی مؤید این برداشت‌اند. همه واژه‌های یاد شده در بالا (برای واژه سومری، نک: پایین‌تر) برای اسب به این برداشت نیرو می‌بخشند که نام اسب در آسیای مقدم، به جای ارتباط با واژه بازسازی‌شده پیش از هندواروپایی **ekwo-*، متکی به واژه هندوآریایی آشوه هستند. در حالی که واژه بازسازی‌شده هندواروپایی **ekwo-* با جزئی دگرگونی به زبان‌های اروپایی مانند لاتین قابل پی‌گیری است، از خود اثری بر زبان‌های آسیای مقدم بر جای نگذاشته است؛ وگرنه توجیه این امر دشوار می‌شد که چگونه **ekwo-* در زبان اکدی به سوسو و در عبری به سوس مبدل شده باشد. در یک نگرش کلی بر زبان‌های هندواروپایی، در زوج واژه‌های آشوه - **ekwo-*، هیچ شاهد نوشتاری برای دگرگونی «ک» به

اسب در اوستای متأخر

با توجه به این که از ایران باستان، جز اوستا و سنگ‌نبشته‌ها ادب مکتوبی در دست نداریم، پیداست که اوستای متأخر، که منظور بیشتر یشت‌ها است، یکی از منبع‌های اصلی برای پژوهش در باره جایگاه اسب در فرهنگ ایران باستان است. برای نمونه، در این جا زرتشت از اهورمزدا می‌خواهد که آن‌چنان نیرویی در پا و بازو، شنوایی در گوش، تندرستی و بینایی به او ببخشد که به اسب داده است؛ زیرا که اسب در شب تیره اگر باران بیارد، ژاله بریزد یا تگرگ بیفتد توانایی آن را دارد که موی یال یا دمی را که بر زمین فرو افتاده است باز شناسد.^۱ گویی سراینده دین‌یشت هیچ موجودی را به تیزی

→ «ش» و ساخت آشوه از واژه فرضی *اِکُو در دست نیست، در حالی که واژه‌های آشوه و آسپه در کهن‌ترین متن‌های آریایی مانند ریگ‌ودا و اوستا آمده‌اند. ناگزیر باید پیدایی واژه‌های اروپایی گروه *اِکُو را از ریشه آشوه (یا شکل کهن تر آن) به عنوان تنها راه منطقی برگزید. همچنین احتمال اشتقاق آشوه از واژه هندوآریایی آشو- āśu- (تند، سریع) تأییدی بر فرضیه پذیرش ریشه هندوآریایی آن است؛ در حالی که اشتقاق *اِکُو از واژه بازسازی شده هندواروپایی *اُکو *oku (سریع) فاقد شواهدی مکتوب بوده و اشتقاقی فرضی است. بازمانده واژه هندوآریایی آشو، کلمه فارسی «آهو = حیوان تیزپا» است که این خود گواه بر ریشه‌دار بودن واژه هندوآریایی آشوه و ادامه حضور آن تا به امروز است. همچنین جالب توجه است که در واژه مرکب سومری «انسه زی زی» anše.zizi (اسب) نیز «زی زی» به معنی «با شتاب» برگردانده شده است که با معنی ریشه اسب (آشو = تند) در زبان‌های آریایی یکسان است.

همچنین واژه‌های عبری «پاراش» pāraš، سبایی «ف-ر-س»، عربی و حبشی «فَرس» به معنی «اسب»، با واژه پارسی باستان «پارسه» به معنی سرزمین پارس (<پارس، فارس در زبان فارسی؛ «پارسو» pārsu در بابلی؛ پارس در عبری و «پ-ر-س» در مصری باستان و آرامی) در ارتباط هستند. به این ترتیب منشأ گسترش واژه «اسب» در زبان‌های خاور باستان، نجد ایران است. پاسخ این پرسش که وام گرفتن این واژه ایرانی از سوی ملل آسیای مقدم و آفریقا، در روزگار هخامنشی صورت گرفته است یا پیش از آن، قابل بررسی است، زیرا با توجه به این که واژه عبری یادشده در کهن‌ترین بخش‌های عهد عتیق آمده است (مثلاً سفر اشعیا، ۲۸، ۲۸)، باید پذیرفت که انتقال این واژه در دوره‌های دیرین، یعنی پیش از دوران هخامنشی صورت گرفته است.

یادآوری می‌شود که از آوردن منبع‌های بی‌شمار این نقل قول صرف نظر شده است.

۱- دین‌یشت، بند ۱۰؛ بهرام‌یشت، بند ۱۲؛ نیز نک: عنصرالمعالی، ۸۷؛ فردوسی، ۲۵۶/۱؛ نظامی، ۱۷۱.

اسب نمی‌شناخته است. البته توجه داریم که محبوبیت اسب نیز در این گزینش نقش مهمی داشته است، که خود خالی از پیام نیست.

حتی اگر نام نیاکان زرتشت نام‌هایی تاریخی نباشند، مانند برخی از یلان اساطیری، پسوند اسب در نام چند تن از آنان جالب توجه است: پوروشسپ^۱ پسر پئیترسپ (؟)، پسر ائورودسپ (تند اسپ) پسر هئچت اسپ (پژان اسب)^۲. در هر حال پیداست، که پسوند اسب در نام‌ها، سابقه‌ای کهن‌تر از زرتشت دارد و آیین زرتشت نمی‌توانسته است در پیدایش این نام‌ها نقشی داشته باشد.

پوروشسپ، پدر زرتشت، دارای یک گردونه چهار اسبه بود^۳. خود زرتشت وقتی که همراه پدر با گردونه‌ای دو اسبه در راه آزمایش گام می‌نهد، در میان راه با این اندیشه که اگر به اسبان آب ندهد روانش افزونی نمی‌یابد به آن‌ها آب می‌دهد^۴. بهرام، ایزد پیروزی، که هفت بار به پیکر جانوران گوناگون بر زرتشت پدیدار شد، بار سوم به پیکر اسب سراپا سفید و زیبایی درآمد که گوش‌های زرین و لگام زربفت داشت و در پیشانیش دلیری هویدا بود^۵. در بهرام‌یشت^۶ آن پیروز که بزرگان، بزرگ‌زادگان، ناموران و از آن میان کی‌کاووس آرزومند آنند، با پیروزمندی یک اسب سنجیده شده است.

نوشته‌های اوستای متأخر اغلب با روایت‌های ادب پهلوی تقویت می‌شوند. از این روی، جابه‌جا، هرگاه که نیاز باشد، با این که نقش اسب در اوستای متأخر مطرح است، از ادب پهلوی نیز کمک می‌گیریم. در زادسپرم^۷ در مجادله زرتشت با بدان، روایتی آمده که در آن به رغم گنگ بودن برخی از رویدادها، می‌توان نقشی از اسب یافت، که حتماً بی‌پشتوانه‌ای آیینی و کهن نیست. روزی دُور سَرُو^۸، یکی از پنج برادران کَرَب، سرزده

۱- پراسپ، دارنده اسبان زیاد؛ نک:

Justi, *Iranisches Namenbuch*, 255.

این نام را پیراسب نیز دانسته‌اند «نک: دوستخواه، اوستا، ۹۵۹/۲».

2- Justi, *Iranisches Namenbuch*, 124.

۳- دینکرد، فصل ۳، بند ۲۳. ۴- زادسپرم، فصل ۱۱، بندهای ۴، ۹.

۵- بهرام‌یشت، بند ۹. ۶- بند ۳۹.

۷- فصل ۱۲.

۸- دُور سَرُوته (دور سرود)، کسی که آوای سرودش از دور به گوش می‌رسد؛ فروهر او در

به خانه پوروشسپ، پدر زرتشت، آمد. پوروشسپ جامی از شیر اسب پیش او نهاد و از او خواست تا نیایش کند. زرتشت به مخالفت پدر گفت که من نیایش خواهم کرد. پوروشسپ گفت سرود را باید که تا سه بار دور سرو بخواند. زرتشت برخاست و پای خود بر جام کوفت و آن را ریخت و به پدر گفت که تقسیم نعمت را باید به کسی سپاری که بدان شایسته است. آنگاه دور سرو به زرتشت گفت که او نخستین کسی است که روزی او را افکنده است، پس او را از دو چشم کور خواهد کرد و خواهد میراند. زرتشت پاسخی همانند داد. آنگاه زرتشت با سرشت ایزدی خود بر جادوگری او چیره شد. دور سرو فراز آشفته و اسب خواست و بر اسب نشست، اما هنوز اندکی نرفته بود که از اسب بیفتاد و مرد و فرزند و فرزندان فرزند او نیز در همان جا مردند!

روایت معجزه زرتشت و دین آوردن کی گشتاسپ، پادشاه معاصر و حامی زرتشت، گویای اهمیت اسب برای ایرانیان است: چهار دست و پای اسب سیاه و محبوب کی گشتاسپ فلج می شود و او مایوس از فروماندن ستورپزشکان، ناچار تن به چهار شرط زرتشت که به توطئه دشمنان در زندان بود می دهد؛ زرتشت ضمن تقاضای آزادی خود شرط کرده بود که پس از بهبود اسب، گشتاسپ دین او را بپذیرد، اسفندیار پشتیبان دین باشد، هوتوس همسر گشتاسپ و مادر اسفندیار به دین او بگردد و توطئه گران رسوا و مجازات شوند. زرتشت با نیایش به درگاه اهورمزدا اسب را شفا می دهد.^۱ شاه شادمان همراه همسر و فرزندش اسفندیار به پیامبری زرتشت ایمان می آورند و به او می گروند.^۲ به این ترتیب درمان اسب سبب حمایت بی پایان کی گشتاسپ از زرتشت و گسترش آیین او می شود.^۳ زرتشت خود در گات‌ها^۴ از اهورمزدا خواستار ده مادیانی است که همراه جفت به او وعده شده است.

→ فروردین یشت، بند ۱۱۹، ستوده شده است.

Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 751.

۱- دینکرد، کتاب ۸، فصل ۴، بند ۷۰؛ نک: آموزگار - تفضلی، ۵۰ تا ۵۱.

۲- بهرام پزدو، ۶۱ به بعد.

۳- نک: گات‌ها، یسنا ۴۶، بند ۱۴؛ یسنا ۵۱، بند ۱۶؛ یسنا ۵۳، بند ۲؛ نیز: ارداویراف نامه ۱، فصل ۱۰۱، بند ۹.

۴- یسنا ۴۴، بند ۱۸؛ قس: دوستخواه، ۴۹/۱، پانویس ۲.

اسب در سراسر ادب ایران باستان و ادب در پیوند با ایران باستان از دوره پس از اسلام، مانند شاهنامه فردوسی، اغلب در بافت و پرداخت افسانه‌ها و حماسه‌ها عنصری تعیین‌کننده است. از تهمورث دیوبند که در زامیاد یشت^۱ اهریمن را به شکل اسب درآورده و به مدت ۳۰ سال براو سوار شده و به دو کرانه زمین می‌تازد، در تاریخ بلعمی^۲ به نام کسی که آیین بر اسب نشستن و زین برنهادن آورده است یاد می‌شود^۳. زریر و اسب سیاه آهنین سمش^۴ که دقیقی آن را سمند می‌نامد، شب‌دیز^۵، رخش، و نیز داستان سیاوش^۶ که نمی‌توان حکایت عبور او از آتش را با اسب سیاه، از ادب باستانی ایران جدا کرد، همگی نمونه‌هایی از این دست‌اند^۷.

شاید با مهریشت^۸ باکهن‌ترین شکل اسب در ادب ایرانی روبه‌رو باشیم. میترا یکی از بزرگ‌ترین ایزدان ایران باستان، که پیش از زرتشت نیز برای هندو ایرانیان یکی از خدایان نیرومند و بزرگ بود، در مهریشت اغلب به عنوان دارنده دشت‌های فراخ و اسبان تیزرو نمایانده شده است. در این جا منظور از تیزرو یا تیزتک، خورشید است. گردونه زرین چرخ میترا^۹ چهار اسب سفید یکرنگ و جاودان می‌کشند که از چراگاهی مینوی تغذیه می‌کنند؛ اسبانی که سم‌های پیشین آن‌ها زرین و سم‌های پسینشان سیمین است. وقتی که میترا، ایزد پیمان - که «خورشید اسب»^{۱۰} نیز خوانده می‌شود - به آزرده‌گی در پی پیمان‌شکنان می‌تازد، اسب‌های پیمان‌شکنان در زیر بار سوار خود خیره‌سری می‌کنند و از جای نمی‌جنبند^{۱۱}. در یسنا^{۱۲}، یسنا^{۱۳} ۶۸ و در خورشید یشت^{۱۴} نیز خورشید، «تیز اسب» خوانده شده است.

۱- بند ۲۹؛ نیز: رام‌یشت، بند ۱۲؛ مینوی خرد، فصل ۲۶، بند ۲۲.

۲- ۱۲۸/۱. ۳- نیز نک: ابن‌البلخی، ۲۸.

۴- یادگار زریران، بندهای ۴۸، ۱۰۰ تا ۱۰۲.

۵- سیاه، شب مانند. ۶- سیاو + ارشن، سیاه اسب.

۷- درباره اسب سیاه در فرهنگ باستانی ایران نک: پورداوود، فرهنگ...، ۲۵۹ به بعد؛ قس بهار، پژوهش در اساطیر ایران، ۱۹۴-۱۹۵.

۸- بندهای ۱، ۲۵ و جاهای دیگر. ۹- بند ۱۳۶.

۱۰- بند ۱۳. ۱۱- بندهای ۱۹ تا ۲۰.

۱۲- بند ۱۱. ۱۳- بند ۲۲.

۱۴- بندهای ۱ تا ۷.

جالب توجه است که ایزد سروش نیز دارای گردونه‌ای با چهاراسب (تکاور) سفید است. شاید این گردونه^۱، از نظر تعداد اسب، تقلیدی باشد از گردونه میترا، که باید کهن‌تر از سروش بوده باشد. مگر این که گردونه چهاراسبه خود آبشخور دیگری داشته باشد که از آن پی‌خبریم. در فرهنگ اروپایی نیز گردونه چهاراسبه اسطوره‌ای معمول است. اسبان سپیدرنگ گردونه سروش، درخشان، پاک و بی‌سایه در جایگاه مینوی قرار دارند. سم‌های آنان زرآرا است. آن‌ها تیزپاترند از دیگر اسب‌ها، تندروتر از بادها، تندترند از مرغان تیزپرواز و تیزترند از تیر رهاشده. هر که را دنبال گیرند، به او در رسند و کسی را یارای رسیدن به آنان نیست. از هند در خاور تا سرزمین باختر، آن‌ها اگر در پی کسی باشند، گرفتارش سازند و برش اندازند.

جز سروش، دُروا-اسپ، به معنی [تن] درست اسب، ایزد نگهبان چارپایان نیز، مانند ایزد سروش، دارای گردونه است، اما به شمار اسبان گردونه او اشاره‌ای نشده است. دروا اسپ، ایزد توانایی است با اسبان زین شده، گردونه‌های گردان و چرخ‌های خروشان که چارپایان خرد و کلان، را نگاه می‌دارد و تندرستی «دوستان و کودکان» است.^۲

در اوستای متأخر همه نشانه‌ها، از کلان بودن نقش فرهنگی و اعتبار اسب گواهی می‌دهند. تقریباً در هیچ‌جا مستقیماً به صفت‌ها و توانایی‌های اسب اشاره نمی‌شود، بلکه از این صفت‌ها و توانایی‌ها برای توصیف چیزی دیگر استفاده می‌شود. پیداست که در زمان سرایش فروردین‌یشت^۳، اسب عنصری چنان پرارزش بوده است که پاداش خشنود کنندۀ فروهرها، بهره‌مندی از گله‌های گاو، اسبان تیزتک، گردونه‌های استوار و «گروه مردان» است. ناگفته روشن است که مخاطبان سراینده، اسواران و بزرگان جامعه‌اند؛ وگرنه مرد عامی نه هرگز از گردونه و گروه مردان برخوردار بوده‌است و نه می‌توانسته‌است اسبی در اختیار داشته باشد. در زمان سرایش آبان‌یشت^۴ نیز برابرانگاشتن انسان و اسب، برای مقابله با دشمن، شایان توجه است. در این‌جا در کنار خواهش خوشبختی و رسیدن به یک شهریاری بزرگ، آرزوی داشتن اسب‌های شیهه‌زننده و چرخ‌های خروشنده، درخواست یک چالاک دو پا (مرد) برای راندن گردونه در میدان

۲- دُروا اسپ‌یشت، بندهای ۱ تا ۲.

۴- بندهای ۱۳۰ تا ۱۳۱.

۱- یسنا ۵۷، بند ۲۷.

۳- نک: بندهای ۵۱ تا ۵۲.

کارزار و یک چالاک چهارپا (اسب) برای درهم شکستن بازوان دشمن آمده است. آیا یشت‌ها سرودهایی بوده‌اند اشرافی؟ و در نتیجه سفارشی؟... یا که طبع کار چنین بوده است؟ امروز نیز مخاطبانِ قریب به اتفاق شاعران و نویسندگان و مصلحان، مردم عامی نیستند! در اوستا هر جا سخن از پیکار و دلیری می‌رود، نقش اسب فراموش نمی‌شود. سپاهیان دلیر برای دست یافتن به اسبان تندرو و از برای برتری جستن در قر، باید که در برابر ایزد باروری آن‌ها بتا به نیایش درایستند^۱ و هر کس که از بخشایش ارته، ایزد توانگری، برخوردار شود، اسبان تندرو، هراس انگیز و تیز تکش گردونه استوار را به تکاپو می‌اندازند تا دشمن را از پس و پیش به ستوه درآورد^۲.

گویی در سراسر اوستای متأخر، اسب نماد پیروزی است. همین هم‌سنگ بودن یاد اسب با پیروزی و نقش اسب در نبردهای ایرانیان برای دفاع از میهن و تاختن بر دشمن است که واژه سپاه و نام عام همه نیروهای رزمی، از اسب برگرفته شده و فرمانده سپاه، اسپهبد خوانده شده است. نقش اسب در نام‌گذاری شهرهای بزرگ نیز به چشم می‌خورد. برای نمونه، نام شهر اصفهان، که نخست شهری نظامی بوده و به مرور به شهری مسکونی بدل شده است. نام اصفهان (سپاهان) در پیوند مستقیم با نام اسب و سپاه است. حتی در تاریخ اساطیری ایران، هفت تن از نامداران و یلان برای چیره شدن بر دشمنان از دُرَواسپ، ایزد نگهبان چارپایان سودمند تمنای یاری و هم‌پشتی دارند: هوشنگ، جمشید، فریدون، هوم، خسرو، زرتشت و کی گشتاسپ. ناموران، اغلب از این ایزد خواهان اسب‌های درشت پیکر و تندرست‌اند^۳.

اندیشه نفرین اسب بر سوارکار به خوبی نشان می‌دهد که ایرانیان باستان پیروزمندی اسب را امری بی‌چون و چرا می‌دانسته‌اند. اسب سوارانی را که نکوشند تا اسبان بتوانند شایستگی و توانایی خود را در میدان تکاوری (اسبریس) نشان دهند، نفرین می‌کند. اسب نفرین می‌کند تا چنین سوارانی هرگز نتوانند اسبی را ببندند، بر او نشینند و لگام

۱- آبان یشت، بند ۸۶.

۲- ارته یشت، بندهای ۱، ۱۲؛ آشتاد یشت، بندهای ۴ تا ۵.

۳- دُرَواسپ یشت، بندهای ۷ تا ۳۰.

بندند^۱. اوستا^۲ این نفرین اسب پاک را، نفرینی درست می خواند. دور نیست که نیایش ارتشتاران و رزمیان بر زین اسب برای تندرستی بیشتر خود و همچنین افزایش زور اسبشان، در رویارویی با دشمن، در پیوند با همین نفرین بوده باشد^۳. پس از گرویدن کی گشتاسب به زرتشت، در جنگی مذهبی که میان ایرانیان مزدیسنا و تورانیان دیویسنا روی می دهد^۴، زریر، برادر کی گشتاسب نیز که برای دین نو جان فشانی می کرد، بر پشت اسب جنگ کتان ۱۰۰ اسب قربانی می کند^۵ که بی گمان همراه نیایش بوده است. حتی در زمان فردوسی^۶ نیز به نشانه ای از این سنت برمی خوریم:

ز تک اسپ طوس دلاور بماند سپهد بر او نام یزدان بخواند

پیکر اسب در داستان های اساطیری نیز قالبی محبوب برای نشان دادن قهرمان داستان است. به راستی هم هیچ جاننداری نمی توانست نبرد تشر و اپوش را در سینه فراخ آسمان ها و در لا به لای ابرها به خوبی اسب تجسم بخشد. نبرد اپوش، دیو خشکی، با تشر، ایزد باران، که یکی از کهن ترین افسانه های اساطیری و آیینی ایران باستان است پیوند تنگاتنگی با اسب دارد: این نبرد که به چیرگی تشر بر اپوش می انجامد در سه مرحله صورت می گیرد. در مرحله سوم تشر به پیکر اسبی سفید و زیبا، با گوش های زرین و لگام زرنشان در فروغ پرواز می کند، تا سرانجام به هنگام ظهر رعد آسا بر اپوش، که پیکر اسبی سیاه و کل را دارد، پیروز می شود و او را به مسافت یک هاتر^۷ از دریای فراخکرت به دور می داند و باران بر زمین فرو می بارد^۸. ریشه های نخستین روایت نبرد تشر با اپوش را می توان دست کم تا دوره هند و ایرانی پی گرفت^۹، اما در هر حال باید این افسانه در قلمرو جغرافیایی ایران شکل گرفته باشد^{۱۰}. زیر آب و هوای ایران برای

۱- یسنا ۱۱، بند ۲؛ نیز نک: روایت پهلوی، فصل ۲۶.

۲- همان جا، بند ۱. ۳- نک: مهریشت، بند ۱۱؛ آبان یشت، بند ۵۳.

۴- فردوسی ۷۱/۶ به بعد. ۵- آبان یشت، بند ۱۱۲.

۶- ۱۸۴/۴.

۷- واحد اندازه گیری به طول یک فرسنگ. این واحد را یک اسبریس، حدود ۷۰۰ متر نیز نوشته اند.

۸- تیریشت، بندهای ۲۱، ۲۸ تا ۲۹؛ نیز نک: دادیستان دینیک، فصل ۹۳، بندهای ۱۱ تا ۱۵؛

Dhalla, Zoroastrian Civilization, 273-404.

9- Bianchi, U., *Mysteria Mithrae*, 36.

۱۰- نک: اپوش.

رشد و تکامل چنین داستانی بسیار مناسب است.

در آبان‌یشت^۱ اشاره‌ای دیگر به پیوند میان آب و اسب در دست است: اهورمزدا برای ناهید، ایزد آب، از باد، باران، ابر و تگرگ چهار اسب می‌سازد که از آنان همواره باران، برف، ژاله و تگرگ فروریزد. در اوستا^۲ آپام‌نَبات، یکی دیگر از ایزدان آب نیز تیزاسب خوانده شده است و در آبان‌یشت^۳ برای آپام‌نَبات، دارنده اسب تندرو، ۱۰۰ اسب قربانی می‌شود.

در کنار اوستای متأخر، دستاوردهای باستان‌شناسی، نشانه‌های خوبی را از نقش اسب در ایران باستان در اختیار می‌گذارند. امروز نگاره‌ها و تندیس‌های زیادی که به نحوی در پیوند با تقدس اسب نزد آریاییان و ایرانیان باستان‌اند، در موزه‌های گوناگون جهان به چشم می‌خورند. برای بررسی جامع این نگاره‌ها و تندیس‌ها باید که کتاب مستقلی در برنامه کار قرار گیرد. سود دیگر این دستاوردها در این است که به کمک آن‌ها می‌توان پراگندگی و تاریخ حضور آریاییان و همچنین قوم‌های تأثیرپذیرفته از آنان را بررسی کرد. نشانه‌هایی که از اسب برجای مانده‌اند، در کلیات نشان دهنده آب‌بخوری واحدند. برای نمونه، روی یک ظرف سفالی از سده ۱۰ تا ۹ پیش از میلاد، که از تپه سیلک به دست آمده است، به نقشی از مردی برمی‌خوریم که سوار اسبی بالدار است که به قول گیرشمن^۴ به سوی دنیای دیگر می‌شتابد. خواهیم دید که از اسب همواره برای پیوندی مطلوب با جهان دیگر استفاده شده است. بعید هم نیست که هنرمند نقاش این ظرف آب‌خوری، قصد نشان دادن پیوند میان تَشتر و آب را داشته است. کوزه‌ای به شکل اسب از سده ۹ تا ۸ پیش از میلاد که در املش پیدا شده است، نیز می‌تواند اشاره‌ای به پیوند میان آب و اسب در فرهنگ ایران باستان باشد.^۵ از این جام‌های آب‌خوری دو نمونه زیبایی دیگر نیز، یکی در ماکو و دیگری در شوش، پیدا شده است. این دو جام که هر دو به شکل اسب ساخته شده و محل کشفشان حدود ۲۰۰۰ کیلومتر از یکدیگر فاصله دارد، به ویژه در نقش و نگار روانداز و زین و برگ اسب‌ها، پیام‌های هنری و آیینی

۱- بند ۱۲۰.

۲- یسنا ۲، بند ۵؛ یسنا ۷۰، بند ۶.

۳- بند ۷۲.

۴- همان‌جا، ۱/۱۴.

۵- نک: گیرشمن، هنر ایران، ترجمه فارسی، ۱/۳۲.

سودمندی را همراه دارند. در حالی که گیرشمن^۱ تجسم ظرف آب به شکل اسب را حاصل جنگجو و اسب‌سوار بودن ایرانی‌ها می‌داند، در این جا نیز پیوند آب و تشرّ قابل تأمل است. تشر در پیکر اسب است که پس از پیروزی بر اپوش، سبب زایش آب و بارش می‌شود.

توجیه ادامه سنت قربانی چارپایان سودمند در افسانه‌ها و روایت‌های اساطیری اوستای متأخر، به رغم بینش زرتشت که مخالف قربانی بود، بسیار دشوار است. تقریباً همه نامدارانی چون هوشنگ و جمشید برای پیروزی بر دشمن یا رسیدن به مقصود، هریک ۱۰۰ اسب قربانی کرده‌اند.^۲

علاوه بر اوستای متأخر و روایت‌های پهلوی، از مورخان یونانی و رومی نیز درباره قربانی کردن اسب گزارش‌هایی در دست است. هرودت^۳ می‌نویسد، ماساگت‌ها بَرگستوان اسبان را با زر می‌آراستند و برای خدایشان خورشید، اسب قربانی می‌کردند، زیرا بر این باور بودند که برای چالاک‌ترین خدایان، باید چابک‌ترین جانوران را قربانی کرد. این برداشت ماساگت‌ها پیوند تنگاتنگی با این باور ایرانیان باستان داشت که اسب را مظهر خورشید می‌دانستند.^۴

باد، ایزد

یکی دیگر از ایزدان ایزدکده ایران باستان ایزد باد، همکار امشاسپند خرداد است. واژه باد در اوستا به صورت «واته» و در پهلوی «وات» آمده است.^۵ در اوستای متأخر^۶ باد با صفت پیروز آمده است. باد هیجدهمین آفرینش هرمزد است.^۷ بندهش^۸ برداشت ایرانیان از باد را گزارش کرده است: باد مرد روشن ۱۵ ساله‌ای است که از زمین فراز آفریده شده و جامه سبز بر تن و موزه چوبین بر پا دارد و سخت

۱- همان‌جا، ۱/۲۹۰. ۲- آبان‌یشت، جاهای مختلف.

3- I/215-216.

4- Dhalla, Zoroastrian Civilization, 182.

5- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1408-1409.

۶- فروردین‌یشت، بند ۴۷؛ مهریشت، بند ۹؛ رشن‌یشت، بند ۴.

۷- بندهش، ۳۷. ۸- ص ۹۳ به بعد.

دلپذیر و بآیین است و برای مردمان چون جان در بدن می‌ماند. باد زهری را که اهریمن با زمین و گیاه آمیخته بود، با آب پُرُفت و با این آب دریاها را فراهم آورد. پس دیوان برآشفتنند و باد را آلودند و سست و تکه تکه کردند.^۱ از این است که باد در دم و بازدم مردمان و گوسفندان (جانوران) می‌وزد. هر چیزی را نظم زمانه از باد است. از باد است که آب در هوا معلق نمی‌ماند و فرو می‌بارد.^۲ آب را باد به دریا غلتانده است.^۳

دیوان از این همه توانایی باد در خشم می‌شوند و او را می‌فریبند، تا به این اندیشه بیفتند که کس از او نیرومندتر نیست. آنگاه باد چنان می‌وزد که همه دار و درخت سر راهش را به هوا بلند می‌کند و تاریکی همه جا را فرا می‌گیرد. سرانجام گرشاسپ بر او چیره می‌شود و او را ناگزیر می‌کند که پیمان بندد تا به زیر زمین برود و نگهداری زمین و آسمان را که هر مزد به او سپرده است بر عهده گیرد.^۴

دیگر نقش حیات‌بخشی ایزد باد این که هر مزد به روز رستاخیز برای زنده کردن دیگر باره مردگان، استخوان را از زمین، خون را از آب، موی را از گیاه و جان را از باد می‌خواهد.^۵

ایزد وایو (هوا) ماندی‌هایی با ایزد باد دارد و به گمان این دو ایزد در اصل یکی بوده‌اند. همچنان که وایو، هم ایزد نگهبانِ هوای پاک است و هم دیو مظهر ناپاکی و زیان، از باد نیز به صورت دیو یاد شده است: زمانی که زاده شدن زرتشت فرامی‌رسد، اهریمن دیو تب، دیو درد و دیو باد را، هر یک را با ۱۵۰ دیو، برای کشتن زرتشت می‌فرستد و مادر از تب و درد و باد (نفخ) به رنج می‌افتد.^۶ به عبارت دیگر این دو ایزد مظهر زندگی و مرگ‌اند، هم مهربان‌اند هم زیانبار. در بُندهش^۷ می‌آید: باد به هر آینه‌ای می‌وزد. سرد و گرم، چون بر گند گذر کند گندگی و چون بر بوی خوش وزد خوشبویی، بر سرد سردی و بر گرم گرمی و بر هر چیز که گذرد گوهر آن چیز را می‌نماید. باد هم

۱- نک: تیریش، همچنین: اپوش.

۲- نیز نک: زادسپرم، فصل ۳، بندهای ۱۰ تا ۱۱.

۳- زادسپرم، فصل ۳، بند ۳۳.

۴- روایت پهلوی، فصل ۱۸، بخش ۶، بندهای ۲۰ تا ۲۲.

۵- بندهش، ۱۴۶. ۶- زادسپرم، فصل ۸، بندهای ۱ تا ۲.

۷- ص ۹۴.

دارای زیر است و هم زبیر.

اصطلاح‌های «غمباد»، «باد مفاصل»، «باد نقرص» و «باد سرخ»، که در حقیقت هیچ ارتباطی با باد ندارند، می‌توانند ناشی از باور به زیانکاری دیو باد باشند. در گاه‌شماری ایران باستان که هر روز ماه نامی برای خود دارد، روز بیست و دوم هر ماه «بادروز» نامیده می‌شود و نگهبانی از این روز با ایزد باد است. این روز را جشنی است به همین نام که از چگونگی آن اطلاعی در دست نیست، الا گزارش بیرونی^۱ که می‌نویسد، در این جشن در قم و پیرامون آن لهو و لعب می‌کنند و آیین این جشن مانند آیین‌های دیگر عیدها است؛ همچنان که در اصفهان به هنگام نوروز بازار بر پا می‌کنند و آن را کژین می‌خوانند. فرق کژین و جشن بادروز در این است که کژین هفت روز است و این یکی یک روز. در برهان^۲ ایزد باد فرشته‌ای است موکل بر تزویج و نکاح. همچنانکه هر ایزد را گل و گیاهی ویژه است، واژنگبوی (بادرنگبوی) گیاه ایزد باد است.^۳

هوئس، آتوسا (آتسا)

هوئس = هوئوسا (در پهلوی: هوئس) همسر گشتاسب (ویشتاسب) کیانی است، که در منابع متأخر خواهر و همسر او خوانده شده است.^۴ این نام در یونانی به صورت آتسا (آتوسا) درآمده است. امروز در فارسی نیز این نام بیشتر به صورت آتوسا متداول است. در اوستای متأخر فروهر هوئوسای پاکدین ستوده شده است.^۵ از هوئوسا در رام‌یشت^۶ به صورت «هوئس دارنده برادران بسیار از خاندان نوذر» یاد شده است. در حالی که زرتشت، در گات‌ها، بارها از حامی خود ویشتاسب نام برده است، کوچکترین اشاره‌ای به هوئس نمی‌کند. معمولاً، با تکیه بر اوستای متأخر (گوش‌یشت) و متن‌های پهلوی، گفته می‌شود، که هوئس پیش از همه به زرتشت گرویده و احتمالاً به

۱- آثارالباقیه، ترجمه فارسی، ۲۹۹. ۲- ۲۰۵/۱-۲.

۳- بندهش، ص ۸۸.

4- Mayrhofer, Iranisches Personennamenbuch, 179; Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1822.

۵- فروردین‌یشت، بند ۱۳۹. ۶- بند ۳۵.

توصیه او بوده است که شوهرش کی گشتاسب دین آورده است. زرتشت در گوش‌یشت^۱، تنها نیایش می‌کند تا هوتس نیک و شریف به آیین او بگردد و سبب شهرت نیکی شود^۲. در روایت پهلوی^۳ می‌آید که روان گشتاسب را در بی‌هوشی به بهشت می‌برند و ارجمندی پذیرفتن دین را به او می‌نمایند، پس آنگاه وقتی که گشتاسب به هوش می‌آید، به هوتس بانگ می‌زند که زرتشت کجاست تا او دین آورد. زرتشت آن بانگ می‌شنود، پیش می‌رود و گشتاسب دین می‌آورد. از این متن نیز به صراحت بر نمی‌آید که هوتس پیش از گشتاسب به زرتشت گرویده بوده باشد. به گمان نیاز زرتشت به هوتس، که قطعاً در خاندان شاهی عنصری پرنفوذ بوده، سبب چنین برداشتی شده است. در دینکرد^۴ و زراتشت‌نامه^۵، هوتس پس از شاه آیین زرتشت را می‌پذیرد^۶. در هر حال، با این که هرگز در گات‌های زرتشت نامی از هوتس نیامده، پیداست که برای پیروان او، اسطوره هوتس، به سبب نامعلومی، به مرور پدید آمده و جان گرفته است. هوتس در مقام یکی از نخستین کسانی که به زرتشت ایمان آورده، در آیین زرتشت از جایگاهی ویژه برخوردار است. در گزیده‌های زادسپرم^۷، هوتس بزرگترین یاور زرتشت خوانده شده است.

احتمال یکی بودن هوتوسا یا هوتس اوستا و ادب پهلوی با آتوسای هخامنشیان^۸ اغلب ایران‌شناسان را با خود مشغول داشته است. اگر این دو یکی باشند، آنگاه احتمال یکی بودن پدر داریوش با ویشتاسب، حامی زرتشت، نیز افزایش می‌یابد. با این که تا کنون چیزی به اثبات نرسیده است، گمان می‌رود نقش آتوسای هخامنشیان در پیدایش و پرداخت اسطوره وار هوتس، مخصوصاً از نظر نوع ازدواج بی‌تاثیر نبوده باشد. مثلاً در حالی که در اوستا اشاره‌ای به خواهر و برادر بودن هوتس و گشتاسب نشده، در متن‌هایی که فاصله بیشتری با هخامنشیان گرفته‌اند، چنین امری مطرح شده است. گشتاسب در متن پهلوی یادگار زیران^۹ می‌گوید که اگر هم همه پسران، برادران و بزرگان و خواهر و

۱- بند ۲۶.

۲- نیز نک: ارت‌یشت، بند ۴۵.

۳- فصل ۴۷، بندهای ۲۲ تا ۲۸.

۴- کتاب ۷، فصل ۴، بند ۸۶.

۵- ص ۶۸ تا ۶۹.

6- Jackson, Zoroaster the Prophet of Ancient Iran, 68.

۷- فصل ۳۵، بند ۱۱.

۸- نک: جلد دوم کتاب حاضر.

۹- بند ۶۸.

همسرش هوتس که برایش ۳۰ پسر و دختر آورده است کشته شوند، او دین ویژه مزدیسنان را که از هر مزد پذیرفته است از دست نخواهد داد. مدی در ترجمه یادگار زریران خود عبارت «که مرا خواهر و زن [است]» متن پهلوی را «که او مرا مانند خواهر است و که او همسر من است» ترجمه کرده است، که درست به نظر نمی‌رسد و بی‌درنگ احساس می‌شود که به نوعی مصادره^۱ مطلوب شده است. ازدواج با محارم خواه حقیقت داشته باشد و خواه بی‌پایه باشد، هیچ تأثیری در «شخصیت» آیین زرتشت نمی‌تواند داشته باشد. هوتس پیش از ظهور زرتشت همسرگشتاسپ بوده است و در حالی که از زرتشتی بودن داریوش بی‌خبریم، ازدواج آنان با محارم خود نیز نقشی در آیین زرتشت ندارد.^۱

یوستی^۲ ارتباط میان هوتوسای اوستا و آتوسای یونانی را مخالف قوانین آواشناسی می‌داند، اما بارتلمه^۳ نظر او را رد می‌کند. هرتل^۴، با تکیه بر یکی بودن این دو نام، معتقد بود که ویشتاسپ شوهر هوتس نبود، بلکه پدر شوهرش داریوش بود. در واقع هوتس در هیچ جای اوستا با قاطعیت زن ویشتاسپ خوانده نشده است. تنها در رام‌یشت^۵، هوتس نیایش می‌کند که در خانه گشتاسپ، عزیز و محبوب و خوشایند باشد، و کامروا می‌شود. هرتل این خانه را خانه پدری شوهر هوتس می‌داند. به عبارت دیگر هوتس نیایش می‌کند تا یکی از پسران گشتاسپ او را به همسری برگزیند! بعد هرتل می‌نویسد، که بدون تردید این پسر گشتاسپ کسی جز داریوش نیست که به قول هرودت با آتوسا ازدواج کرده است. به نظر او با این که شاهنشاهی به داریوش می‌رسد، گشتاسپ در راس خاندان می‌ماند و هوتس وارد خانواده او می‌شود. نظر هرتل با مدارک موجود پذیرفتنی نیست و نیبرگ^۶ تقریباً با خشم و طنز نظر او را مردود می‌شمرد.

هینتس^۷ هوتوسا را که در پهلوی به صورت هوتس، اشکانی خودوس، عیلامی

۱- نک: پایین‌تر: ازدواج با محارم.

2- Justi, "Micellen zur iranischen Namenkunde", ZDMG, ILIX/684.

۳- همان جا.

4- Hertel, Achaemeniden und Kayaniden, , 77-81.

۵- بندهای ۴۵ تا ۳۷.

6- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 358

7- Hinz, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen, 128.

«او-دو-سه» و در تاریخ طبری^۱ به صورت خطوس آمده است، «خوش فَرَبَه‌ران» ترجمه می‌کند. تئوسه یعنی «فربه‌ران»^۲.

ابد

ابد و ازل^۳ از واژه‌های مجردی اند که در کمتر زبانی معادل دارند. اندیشیدن به مفهوم‌هایی انتزاعی از این دست به ایرانیان هزاره‌های گم‌شده شخصیتی ویژه می‌بخشد. ابد مفهومی است مجرد در آموزش‌های دینی و فلسفی که به زمانی بی پایان اشاره دارد. واژه عربی شده ابد، ظاهراً از «آباد» یا «اپاد» پهلوی گرفته شده، که خود از پیشوند نفی «آ» و «پاد» به معنی پا و پایان ساخته شده است^۴. مفهوم ابد در جهان‌بینی آیین زرتشت و به ویژه در زروانیسم متکی بر این آیین، که زمان را بُن هستی می‌داند، از بار دینی-فلسفی ژرفی برخوردار است.

۱- ۷۷۸/۱

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 238; Schmitt, "Medisches und persisches Sprachgut bei Herodot", ZDMG, CXVII/136.

۳/۴۷۲: سرتیپ پور، ریشه‌یابی واژه‌های گیلکی، ۲۲.

472/5: Wahrig, Deutsches Wörterbuch, 253.

473/1: Xenophon, Cyropaedia, II, 1. 1.

473/2: Herodot, III/67.

473/3: Xenophon, Cyropaedia, VII, 1. 14; id. Annabasis, I, 10. 12.

473/4: Curtius, III/3.

Bartholomae, Chr., Altiranisches Worterbuch, Berlin, 1961; Houtum-Schindler, A., "Beitrage zum kurdischen Wortschatze", ZDMG, Leipzig, 1884, vol. XXXVIII; Hübschmann, H., Persische Studien, Strassburg, 1895; Nyberg, H. S., A Manual of Pahlavi, Wiesbaden, 1974; Quintus Curtius, tr. J. C. Rolfe, London, 1971, vol. I; Wahrig G., Deutsches Worterbuch, Gutersloh, 1971; Xenophon, Anabasis, tr. H. Feix, Munchen, 1964; id. Cyropaedia, tr. W. Miller, London, 1968, vol. I;

۳- نک: پایین‌تر.

4- van Ess, "Abad", Iranica.

در حالی که در اوستا مستقیماً تأکیدی بر نقش زمان نشده، مفهوم ابد در تصویر جهانی پیرنشدنی، نمردنی، نپوسیدنی، جاویدان و بالنده و کامروا، که در آن مردگان دگر بار برمی خیزند و به زندگی بی مرگ ادامه می دهند، بازتاب دارد.^۱ در بُندهش^۲ زمان به دو گونه کرانه مند و بی کرانه (ازلی و ابدی) شناخته شده است و زمان کرانه مند مقطعی است در میان ازل^۳ و ابد زمان بی کرانه. بر پایه بُندهش، که نویسنده آن سخت در بند زروانیسم بوده و مانند هم مسلکان خود از زمان برداشت متفاوتی دارد، زمان کرانه مند از زمان بی کران آفریده شده است. هستی نخست غیر مادی و ازلی است و تنها جایگاه اهورمزدا است، سپس در جریان آفرینش، مادی می شود و سرانجام دوباره غیر مادی و ابدی خواهد شد. با به پایان رسیدن زمان کرانه مند، جهان مادی از حرکت باز می ایستد و ابدیت بی کرانه آغاز می شود.

ازل

وقتی که آدمی به مفهوم ابد رسید، بی درنگ به ازل نیز خواهد اندیشید، یا برعکس. ازل نیز مفهومی است مجرد در آموزش های دینی و فلسفی که به زمانی بی آغاز و بی کران و روشنی بی پایان^۴ اشاره دارد.

واژه عربی شده ازل ظاهراً از «أسر» پهلوی گرفته شده که خود از پیشوند نفی «أ» و «سر» به معنی آغاز ساخته شده است.^۵ مفهوم ازل در جهان بینی آیین زرتشت و به ویژه در زروانیسم متکی بر این آیین، که زمان را بُن هستی می داند، از بار دینی - فلسفی ژرفی برخوردار است. گفتیم که در بُندهش^۶ زمان به دو گونه کرانه مند و بی کرانه (ازلی و ابدی) شناخته شده است و ازل زمان بی آغاز است. بر پایه بُندهش، زمان کرانه مند از زمان بی کران آفریده شده است. هستی نخست غیر مادی و ازلی است و تنها جایگاه

۱- زامیادیش، بند ۱۱.

۲- فصل ۱.

۳- = أسر = بی آغاز، نک پایین تر: ازل.

۴- أسر روشنی = روشنی بی سر، بندهش ایرانی، ت د ۲، ص ۲، سطر ۱۵.

5- Nyberg A Manual of Pahlavi, 31; MacKenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, 12; Monnot, *Penseurs Musulmans et religion Iraniennes*, 152; van Ess, j., "azal", *Iranica*.

اهورمزدای «همه آگاه» است؛ سپس در جریان آفرینش، مادی می‌شود و سرانجام دوباره غیر مادی و ابدی خواهد شد.

آله (عقاب)

در میان مرغان بلند پرواز شکاری، آله یکی از مهم‌ترین آن‌هاست، که جا به جا در فرهنگ ایران باستان حضوری افسانه‌ای دارد. با این همه به سبب این عادت ایرانیان که در توصیف جانوران چندان پایبند دقت نیستند، می‌توان این پرنده را در میان پرندگانی چون باز، شاهین، سیمرغ، کرشفت، وارغنه و غیره جست. در هر حال، آله مرغ بزرگ و بلند آشیانی از راسته شکاریان است که به سبب بزرگی جثه، تیزبینی و جسارت، هم‌سنگ سیمرغ، جایگاه ویژه‌ای در افسانه‌های اساطیری ایران دارد.

آله در فارسی باستان «آردوفیه -» و «آردیفیه -»، در اوستایی «ارزیفیه -» و در پهلوی به صورت «آروا» و «آلوه» آمده است.^۱ آله در گویش‌های امروز نیز با مختصر دگرگونی آوایی به چشم می‌خورد: کردی: هلو، گیلکی: آلف، لکی: آل، آلمانی کهن: آزه.^۲ بیشتر فرهنگ‌ها و متن‌های دوره اسلامی آله را با شاهین و عقاب یکی دانسته‌اند. شاهین همان «سئنه» (سینمرغ، سیمرغ = مرغ چینی) در اوستا است و احتمالاً به سبب ماندی‌های این دو، آن‌ها را یکی انگاشته‌اند. بنا بر این مراد از شاهین در حقیقت سیمرغ افسانه‌ای بوده که به مرور به آله اطلاق شده است.

در فرهنگ‌ها و متن‌های دوره اسلامی نیز آله به معنی عقاب آمده است. مستوفی^۳ در شرح قلعه الموت می‌نویسد که این نام به معنی آشیانه عقاب از دو واژه «اله» و

1- Hübschmann, Persische Studien, 8; Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 354; Nyberg A Manual of Pahlavi, 14.

2- Hübschmann, Persische Studien, 8; Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 354; Nyberg A Manual of Pahlavi, 14.

۳- سرتیب پور، ریشه‌یابی واژه‌های گیلکی، ۲۲.

۴- قابل قیاس با آلمانی: آر (Aar):

5- Wahrig, Deutsches Wörterbuch, 253.

۶- مستوفی، نزهة القلوب، ۶۱.

«اموت»^۱ درست شده است. در هر حال نام این قلعه، که به آشیانه عقاب نیز معروف است، در پیوند با آله است.

ویژگی و مقام ارجمند، آله، این مرغ را به صورت نشان ارتش ایران باستان در آورده بود. در این گزینش از نقش وارغنه در بهرام‌یشت و این که بهرام ایزد جنگ و پیروزی است، نباید غافل بود. وارغنه در میان پرندگان، تندترین و در میان بلندپروازان، سبک پروازترین است. اوست که سپیده‌دمان، شهر آراسته به پرواز درآید و از بامدادان تا شامگاهان به جست‌وجوی خوراک برآید. اوست که در تنگه‌های کوهساران، ستیغ کوه‌ها، ژرفای دره‌ها و بستر رودها و بر شاخساران درختان شهر می‌کشد.^۲

آله باید که از دیرباز در فرهنگ ایرانی نشان پیروزی بوده باشد. به روایت گزنفن^۳ هنگامی که کورش و پدرش کمبوجیه در راه ماد به مرز ماد رسیدند، آله‌ای را دیدند که در سمت راست اردو آن‌ها را هدایت می‌کند. آن‌ها حضور عقاب را نشان پیروزی تلقی کردند. داریوش نیز پیش از حمله به مکر بردیا حضور هفت جفت آله را در دیدرس خود به فال نیک گرفته و در تصمیم خود راسخ شده بود.^۴ بی‌گمان تسلط بر محیط ناشی از بلندپروازی و همچنین هشیاری و تیزبینی آله یکی از علل گزینش این پرنده برای نشان پرچم ارتش ایران باستان بوده است. در زمان کورش درفش پادشاهی ایران آله زرینی بود با بال‌های گشوده.^۵ به هنگام جنگ داریوش سوم با اسکندر نیز نشان پرچم ایران آله و به عبارت دیگر عقاب شهر گشوده‌ای زرین بوده است.^۶

پس از سقوط هخامنشیان، اسکندر آله را نقش سکه پادشاهی خود کرد و از طریق یونان، آله درفش ایرانی به کشورهای اروپایی و مصر راه یافت و تا به امروز هنوز آله ارتش ایران باستان، غالب‌ترین نقش پرچم‌های بسیاری از کشورهای جهان است.^۷

۱- آموت: آشیانه جانوران شکاری (برهان، ۶۱/۱).

۲- بهرام‌یشت، بندهای ۱۹ تا ۲۱.

3- Xenophon, Cyropaedia, II, 1. 1.

4- Herodot, III/67.

5- Xenophon, Cyropaedia, VII, 1. 14; id. Annabasis, I, 10. 12.

6- Curtius, III/3.

۷- نک: پورد اوود، فرهنگ ایران باستان، ۳۰۱.

به گمان، قدیم‌ترین شکل مکتوب آله در کارنامه اردشیر بابکان^۱ آمده باشد. آن جا که اردشیر از نخجیر به خانه باز می‌گردد و همسرش [دختر اردوان پنجم] نوشابه‌ای آمیخته به زهر به او می‌دهد و ناگاه آذر فرنیغ، به پیکر یک «آلوه» سرخ، بال بر پیاله می‌کوبد و آن زهر فرو می‌ریزد. داستانی که بارها در داستان‌ها و ادب فارسی تکرار شده است و حتی در داستان‌های عامیانه مردم «موضوع» جافتاده‌ای است. در بُندهش^۲ نیز به آلوه در شمار پرندگان اشاره شده است.

سپیتمان (سپیتامان، اسپیتمان)

درباره زرتشت، جز آنچه از گات‌ها، جسته و گریخته دستگیرمان می‌شود، هیچ نمی‌دانیم. نام خانوادگی او باید سپیتمان باشد. این نام از «سپیتامه»، نام نیای نهم و روایی زرتشت و پسوند «ان» درست شده است.^۳ سپیتمان را یوستی^۴ سپیدمنش ترجمه کرده است.^۵ سپیتمان به صورت سپیتام و سپیتامانو نیز آمده است. این نام را نویسندگان اسلامی به صورت‌های گوناگون ثبت کرده‌اند. ابن ندیم^۶: زردشت بن اسپتمان؛ طبری^۷: زرداشت ابن اسفیمان^۸؛ همو^۹: سفمان؛ ابن اثیر^{۱۰}: سقیمان [سفیمان] مسعودی^{۱۱}: اسپیمان. در نوشته‌های این نویسندگان منظور از «پسر»، «خلف» است.

در اوستا علاوه بر پَثور و چیستا (پوروچیستا)^{۱۲}، کوچک‌ترین دختر زرتشت، مدیوماه، پسر عموی او نیز از خاندان سپیتمان است.^{۱۳} یک بار نیز در فروردین‌یشت^{۱۴} فروهر پاکدینی ناشناخته به نام ثریمیتونت سپیتمان ستوده شده است، که باید از خاندان

۱- فصل ۹، بند ۱۱. ۲- ص ۷۹.

3- Justi, Iranisches Namenbuch, 309; id. Handbuch der Zendsprache, 304; Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1624.

4- Iranisches Namenbuch, 310.

۵- نیز نک: Jackson, Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran, 13.

۶- الفهرست، ۱۲، ۲۱. ۷- ۶۷۶/۱.

۸- شاید در اصل به صورت اسفیتمان. ۹- ۶۸۲/۳.

۱۰- کامل، ۱۸۱/۶. ۱۱- مروج الذهب، ۲۵۲/۱.

۱۲- گات‌ها، یسنا ۵۳، بند ۳. ۱۳- گات‌ها، یسنا ۵۱، بند ۱۹.

۱۴- بند ۹۸.

زردتشت بوده باشد.

در بُندهش^۱ زرتشت پسر پیتَرَسپ، پسر هَیچَت اسپ، پسر چاشنوش، پسر پیتَرَسپ، پسر آرغیدارشن، پسر هریتار، پسر سپیتمان یا اسپیتمان آمده است. در روایت بُندهش، که معلوم نیست با تکیه بر چه منبعی نوشته شده است، از بستگان زرتشت نیز نام برده شده است. از زرتشت سه پسر و سه دختر زاده شد. پسران: ایسَدواستَرَه (با تکیه بر یوستی)، اورَوَتَتِ نر و وُروچهر. ایسَدواستَرَه آثرون (موبد موبدان) بود و در یک صد سالگی دین درگذشت. وُروچهر، ارتشتار و سپاه سالارِ پشیوتن؛ و اورَوَتَتِ نر، واستریوش و سرورِ وَرِ جَمگَرَد بود. و دختران: فرین، سُریت و پوروچیستا.

در متن های مزدیسنان گاهی سپیتمان پیش از نام زرتشت و زمانی پس از نام او می آید و هر جا به صورت تنها نوشته می شود (۷ بار در گات ها)، مراد زرتشت است.

آباختران

ستارگان در فرهنگ ایران باستان از اهمیت تعیین کننده ای برخوردارند. بدون شک نقش طبیعت فلات ایران و چشم انداز باز و گسترده آسمان را نباید نادیده گرفت. طبیعی است که در سرزمین های همیشه ابری و بارانی، نمی توان به اندازه ایران به ستارگان نگاه کرد و به آن ها خیره ماند و متحیر شد. ایرانیان از نخستین قوم هایی اند که با ستارگان نگارگری کردند و صورت فلکی ساختند و از گردش و چرخش ستارگان در شگفت شدند. با تیریشتمی توان به برداشت ایرانیان باستان از ستارگان و غوغای درخشان شبانه آن ها نزدیک شد و به یکی از علل علاقه ایرانیان به نجوم پی برد. زرتشت در گات ها^۲ شگفت زده از اهورمزدا می پرسد:

[[اگر تو نه، پس] کیست که به خورشید و ستارگان راه [گردش و چرخش] بخشیده است؟
به نیروی چه کسی ماه بالا می آید و دوباره می کاهد؟ چه کسی زمین را نگه داشته و مانع فروافتادن سپهر شده است؟ کیست که آب و گیاه را آفریده است و به باد و ابر تندی و تیزی داده است؟ آفریدگار منش نیک کیست؟ [[اگر تو نه، پس] کدام استاد روشنایی و تاریکی و خواب و بیداری را آفریده است؟ چه کسی بامداد و نیمروز و شب را به وجود آورده است تا

فرزانگان را عهد و پیمان در یاد بماند؟

در تیریش، شهر آسمان، شهری است با راه‌ها و اسبریس‌های با شکوهی که نه در روی زمین یافت می‌شوند و نه در خیال افسانه‌پردازان.

هنگامی که سیارات در ادب پهلوی اباختران خوانده می‌شوند، پیداست که این اصطلاح در دانشی کهن و نجومی کاربرد داشته و فقط مخلوق ذهن نویسندهٔ بندهش^۱ نیست؛ سیاره را از این روی اباختر می‌گویند که اختر نیست. ستیز اباختران با اختران (ثوابت) و افسانه‌های در پیوند با اینان در ادبیات ایران باستان حامل نخستین برخوردها و برداشت‌های ایرانیان باستان با دنیای ستارگان است. هر مزد برای آفریدن روشنایی، پیش از ماه و خورشید، نخست ستارگان اختری و نااختری (اباختران) را آفرید.^۲

از اباختر در اوستا، به صورت اباخترَه و اباخدرَه به معنی «پشت سر»، مفهوم «شمال» برداشت می‌شود. ایرانیان شرقی، جهت را با جنوب می‌سنجیدند و از این روی جنوب را «فَرْتَرَه»^۳ (= آنچه در جلو است) می‌خواندند و به «شمال» اباختر^۴، یعنی «آنچه در پشت سر است» می‌گفتند^۵ یوستی^۶ با ترجمهٔ اباختر به «بی ستاره»^۷ به معنی «شمال» می‌رسد. همین واژه در پهلوی به صورت اباختر و اباختر به معنی شمال و ستارهٔ سیار^۸ آمده و در فارسی از آن به صورت «باختر»، هم به معنی شرق و هم غرب استفاده شده است^۹. این جابه‌جایی از این روی پیش آمده‌است که هندیان جهت را با شرق می‌سنجیدند^{۱۰}.

۱- ص ۵۹.

۲- بندهش، ۴۳، نیز نک:

Henning "An Astronomical Chapter of the Bundahishn", Acta Iranica, IX (II) / 95-114.

۳- آنچه در جلو است. ۴- آنچه در پشت سر است.

5- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 79-80; Hübschmann, "Iranica", ZDMG, XXXVIII/428. 6- Justi, Handbuch der Zendsprache, 24.

۷- آن‌جا که ستارگان فرو می‌روند؟

8- MacKenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, 2; Nyberg, A Manual of Pahlavi, II/25.

۹- نک: نیبرگ، همان‌جا؛ معین، برهان قاطع، ۲۰۴، حاشیهٔ ۲.

10- Bartholomae, "Randbemerkungen zu Fr. Spiegel's <Die arische Periode und ihre Zustände>", ZDMG, XLII/154.

بارتلمه^۱ بر خلاف یوستی^۲ تجزیه‌ی اپاختر پهلوی را به «آپه» و «اختر» نادرست می‌خواند و آن را ترکیب «آپ» و «اختر» به معنی شمال و «اوپه» و «اختر» به معنی سیاره^۳ می‌داند.^۴ با تأکیدی که در اوستای متأخر^۵ بر «بدی» شمال می‌شود، باید که ریشه‌های این باور را در زمان‌هایی دورتر از زمان ادبیات پهلوی جست. در اردیبهشت‌یشت^۶ خواسته می‌شود که دروغ در اپاختر گم شود تا راستی را نابود نسازد.^۷ دروغ در وندیداد^۸ به پیکر پلیدترین حشرات و اهریمن مرگ‌آفرین که سالار دیوان است از اباختر می‌آید.^۹ در گزیده‌های زادسپرم^{۱۰} اباختر، سپاهبد اهریمن برای ایجاد خطر است.

در ادب پهلوی ستارگان به دو دسته هرزیدی و اهریمنی تقسیم می‌شوند. اختران یا ثوابت به خاطر سکون و آرامششان هرزیدی‌اند و اباختران یا سیارات، به سبب هرزگی و ناآرامیشان در فضا، اهریمنی^{۱۱}. ماه و خورشید و همه ستارگان تا پدیدار شدن اهریمن ثابت و بی‌حرکت بودند و روزگار به پاکی می‌گذشت و همه جا نیمروز بود، اما با آمدن اهریمن [برخی] به حرکت درآمدند و تا فرجام از حرکت باز نایستند.^{۱۲}

ایرانیان نیز مانند یونانیان به وجود هفت اباختر قائل بودند: هرزید (مشتری)، کیوان (زحل)، بهرام (مریخ)، ناهید (زهره)، تیر (عطارد)، ماه سیاه یا ماه اباختری و خورشید سیاه یا مهر اباختری.

اباختران بر خلاف گوهر اهریمنی‌شان نام‌هایی ایزدی دارند. برخی^{۱۳} برگزیدن این نام‌ها را حاصل نفوذ فرهنگ و نجوم بابلی‌ها، که سیارات را خدا می‌انگاشتند، می‌دانند، اما با توجه به کهن بودن باور ایرانیان به نقش ستارگان، این برداشت و اصولاً تأثیرپذیری

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 80.

۲- همان‌جا. ۳- چیزی که در صورت‌های فلکی قرار دارد.

4- Hübschmann, "Iranica", ZDMG, XXXVIII/428; Bartholomae, "Arisches", ZDMG, XLIII/670.

۵- اردیبهشت‌یشت، بندهای ۹، ۱۶ تا ۷؛ خرداد‌یشت، بند ۸.

۶- بند ۹. ۷- نیز نک: خرده‌اوستا، سروش‌باژ، بند ۳.

۸- فرگرد ۷، بند ۲.

۹- نک: فرگرد ۱۹، بند ۱؛ نیز نک: مینوی خرد، فصل ۴۹، بندهای ۱۵ تا ۱۷.

۱۰- فصل ۳۴، بند ۳۰. ۱۱- بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۲۶.

۱۲- بندهش، ۴۴ تا ۴۵. ۱۳- برای نمونه: بهار، همان‌جا.

ایرانیان از بابلیان نیاز به دلیل قانع‌کننده‌ای دارد. از سوی دیگر باور به نقش ستارگان، در هر جای دیگر جهان، بدون تاثیرپذیری از جایی دیگر امری عادی است.

در اساطیر ایران هریک از هفت اباختر، سپاهید ستیز و نبرد با یکی از اختران است: هرمزد اباختری با هفتورنگ که سپاهید شمال است؛ کیوان که سپاهیدان سپاهید اباختران است، با میخ میان آسمان که سپاهیدان سپاهید است؛ بهرام با وُند، که سپاهید خاوران است؛ ناهید با سدویس (سهیل)، که سپاهید نیمروز است تیر با تشر، که سپاهید خراسان است؛ و گوزهر و موش پری دند دار^۱ با خورشید و ماه^۲.

بدون تردید این نبردها در شکل‌گیری افسانه‌های اساطیری و همچنین صور فلکی برای ایرانیان باستان نقش بسیار مهمی داشته‌اند. آن‌ها گمان می‌کردند که پیدایش خسوف و کسوف به این خاطر است که ماه سیاه و خورشید یا مهر سیاه خود را میان خورشید و ماه از یک سو و زمین از سوی دیگر قرار می‌دهند^۳. نبرد تیر با تشر یکی از نمونه‌های زیبای برداشت ایرانیان از نبرد اباختران با اختران است^۴.

اباختران همه نظام زمان را، که مربوط به اختران است می‌آشوبند و فراز و فرود می‌آورند و این روشنی که در آنان است روشنی هر مزدی است، تا به سبب پوشش روشن، گناه کم کنند و دیگر این که مردم از دیدنشان ترسند^۵. از هفت اباختر در متن‌های فارسی با نام‌های گوناگونی یاد شده است. بار معنای این نام‌ها ما را به برداشت پیشینیان از هفت اباختر نزدیک می‌کند. از آن جمله‌اند: هفت آسمان، هفت آسیا، هفت آینه، هفت اختان، هفت اختر، هفت اختران، هفت اژدها، هفت انجم، هفت بام، هفت بانو، هفت پدر، هفت پیروزه کاخ، هفت پیکر، هفت تابنده، هفت چراغ، هفت چرخ، هفت چشم چرخ، هفت چشم خراس، هفت خاتون، هفت خدنگ، هفت خراس، هفت خرگاه، هفت خواهران، هفت دختر خضرا، هفت در، هفت رخشان، هفت سالار، هفت سلطان،

۱- ماه و مهر اباختری. ۲- بندهش، ۵۶، ۵۸.

۳- نک: بهار، همان‌جا، ۶۲، پانویس ۲۴. بهار نمی‌نویسد که ایرانیان خود چنین گمان می‌کردند، یا که این گمان را از بابلی‌ها آموخته بودند!

۴- درباره نبرد اباختران با اختران نک: زادسپرم، فصل ۲.

۵- بندهش، ۵۹.

هفت شمع، هفت عروس، هفت محراب فلک، هفت محیط، هفت مرکب، هفت مشعبد، هفت مشعله، هفت مهره زرین، هفت نژاد فلک، هفت نقطه، و هفت هندو^۱.

اختران

ستاره ثابت در ادب پهلوی که از آن در ستاره‌شناسی، برج [اخترکدک = اخترکده] یا صورت فلکی منطقه البروج هم برداشت می‌شود، با عدد ۱۲ به کار رفته است.^۲ با این که هیچ سندی مبنی بر یکی بودن دو واژه «اختر» و «سَتر» (ستاره) در دست نیست، به ظن بسیار قوی صورت «اختر»، با تبدیل به قاعده حرف «س» به «خ» در «سَتر» یا «آسَتر»^۳ اوستایی به وجود آمده است. توجه به «ترا» در سانسکریت نیز دارای اهمیت است.^۴ البته وجود واژه «ستارک»^۵ در پهلوی کمی اتخاذ تصمیم نهایی را دشوار می‌کند. مگر این که بپذیریم که این واژه به صورت «اختر»، شاید به همراه پسوند یا یک مضاف، بیشتر در ستاره‌شناسی و به معنی «برج»، شاید به صورت «اخترکدک» (اخترخانه) به معنای جایگاه ثوابت (صورت فلکی)، کاربرد داشته است.

رازی^۶ نیز در سال ۴۶۶ هجری از اصطلاح «خانه» استفاده می‌کند. در بُندهش از «کدک» همان برداشتی می‌شود که در علم احکام نجوم آمده.^۷ همان جا در فصل ۷ آمده است که «اباختران در سپهر به دوازده کده اختران اند»^۸. بیرونی «آخروینیک» را در زبان خوارزمی به معنی ستاره بین و اختر را منزلی از منازل قمر آورده است.^۹ اختر در پهلوی اشکانی نیز به صورت اخروژن (برج) آمده است. به همین اصطلاح در سغدی به صورت «انخروژن» برمی‌خوریم که قابل مقایسه با «آخر» خوارزمی در آثار الباقیه است. بنابراین، این گمان که در «اخروینیک» بیرونی حرف «ت» از قلم

۱- فرهنگ آندراج؛ لغت نامه دهخدا؛ فرهنگ معین.

۲- نک: تفضلی، واژه نامه مینوی خرد، ۱؛ بهار، واژه نامه بندش، ۱۱؛

MacKenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, 14; Nyberg, A Manual of Pahlavi, II/39, 69.

3- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1598-1599.

4- Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 1027.

5- Nyberg, A Manual of Pahlavi, II/180.

۷- بهار، واژه نامه بندش، ۲۳۲.

۶- روضة المنجمین، ۵۱.

۹- آثار الباقیه، ۲۳۸.

۸- ص ۵۹.

نساخان افتاده باشد غیرمحمتمل به نظر می‌رسد.

خواه اختر و ستاره هم‌ریشه باشند و خواه نه، یکی بودن واژه ستاره تقریباً در همه زبان‌های هندواروپایی با تغییری ناچیز^۱ حکایت از قدمت توجه انسان به آسمان و اختران دارد. ستیز اباختران (سیارات) با اختران (ثوابت) و افسانه‌های مربوط به آن‌ها در ادب و گیهان‌شناسی ایران باستان نشان‌دهنده نخستین برداشت‌های ایرانیان باستان از جهان ستارگان به معنی عام کلمه است. باید که آسمان با ستارگانش از دیرباز توجه آریاییان و ایرانیان را به خود جلب کرده باشد، که داریوش و دیگر شاهان هخامنشی اغلب در یاد از اهورمزدا به آفرینش آسمان اشاره می‌کنند. در گات‌ها، کهن‌ترین سند مکتوب ایرانی، زرتشت از ستارگان سخن می‌گوید.^۲

هرمزد برای آفریدن روشنایی نخست ستارگان اختری و نااختری (اباختران) را آفرید، سپس ماه و خورشید را.^۳ به نوشته بُندهش^۴ اختران پدیدآورنده ۱۲ صورت فلکی اند: بره، گاو، دو پیکر، خرچنگ، شیر، خوشه، ترازو، کژدم، نیمسب (کمان)، بز، دلو و ماهی. در حالی که این صور فلکی در بُندهش ایرانی^۵ با فاصله‌های مساوی، در منازل ۲۷ گانه قمر جای دارند، در بُندهش هندی تعداد^۶ این منازل ۲۸ آمده است.^۷

بُندهش^۸ سپهر را با سال همانند می‌داند. ۱۲ ماه برای ۱۲ اختر و هر اختر مانند ماه، که ۳۰ شبانه روز دارد، ۳۰ درجه است. در روایت پهلوی^۹ از زمین تا ستاره پایه، همستگان (برزخ) است، که ستاره پایه است، از ستاره پایه تا خورشید پایه بهشت است، که در خورشید پایه جای دارد و بالأخره از خورشید پایه تا به آسمان، روشنی بی‌کران (عرش اعلی) است و برای حرکت ستارگان ۹۰ روزن به خاور است و ۹۰ روزن به باختر

۱- مانند یونانی: آستِر، انگلیسی: ستار و آلمانی: شترن. نک:

Mayrhofer, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, 512.

۲- یسنا ۴۴، بندهای ۳ تا ۴.

۳- بندهش، ۴۳؛ نیز نک:

Henning, "An Astronomical Chapter of the Bundahishn", Acta Iranica, IX(II)/95-114.

۴- ص ۴۲.

۵- همان جا.

۶- نیز نک: بندهش، ترجمه یوستی.

۷- ص ۷۸.

۸- فصل ۶۵، بندهای ۱ تا ۳.

۹- ص ۴۴.

و ستارگان از این روزن‌ها با گردونه‌ای که اسب آن را می‌کشد در آمدوشدند. جوهر و عَرَض آب، زمین و گیاه در ستاره پایه آفریده شده‌است و ستارگان هر یک به بزرگی خانه‌اند. در ادب پهلوی ستارگان به دو دسته هرزیدی و اهریمنی تقسیم می‌شوند. اختران یا ثوابت به خاطر سکون و آرامششان هرزیدی‌اند و اباختران یا سیارات، به سبب هرزگی و ناآرامیشان در فضا، اهریمنی^۱. ماه و خورشید و همه ستارگان تا پدیدار شدن اهریمن ثابت و بی حرکت بودند و روزگار به پاکی می‌گذشت و همه جا نیمروز بود، اما با آمدن اهریمن [برخی] به حرکت درآمدند و تا فرجام از حرکت باز نایستند^۲. اباختران همه نظام زمان را که به اختران است می‌آشوبند و فراز و فرود می‌آورند^۳.

به باور زمان تألیف بُندهش هر اختر [کدک] یا برجی ۶ میلیون و ۴ صد و ۸۰ هزار ستاره خُرد، یاور دارد^۴ که اگر این تعداد را به ۱۲ اختر [کدک] ضرب کنیم، ۷۷ میلیون و ۷۶۰ هزار می‌شود؛ البته به جز آن بی شمار ستارگان دیگری که به یاری این اختران ایستند. برای این اختران ۴ سپاهبد در ۴ سوی گمارده شده و سپاهبدی دیگر بر این ۴ سپاهبدان و همچنین بی شماری ستاره نامبردار برای یاری و زور رسانیدن به اختران. سپاهبدان عبارتند از: تَشتر سپاهبد شرق، سَدویس^۵ هشتمین ستاره درخشان در کلب اصغر سپاهبد نیمروز، وَتند سپاهبد غرب^۶، هفتورنگ^۷ سپاهبد شمال و میخگاه^۸ که میخ میان آسمانش خوانند، سپاهبدان سپاهبد آسمان.

هفتورنگ را از این روی چنین می‌خوانند که از هفت کشور، از هر کشوری بندی به او پیوسته است. بهار^۹ سپاهبدان آسمان را ۴ ستاره قدر اول آسمان نیم‌کره شمالی می‌داند، که به تقریب قدر چنین‌اند: تَشتر برابر شعرای یمانی (ستاره باران)، سَدویس برابر سهیل، هفتورنگ برابر سماک رامح، وَتند برابر نسر واقع و میخگاه برابر ستاره قطبی یا

۱- بهار، همان جا، ۲۶. ۲- بندهش، ۴۴ تا ۴۵.

۳- بندهش، ۵۵. ۴- بندهش، همان جا.

۵- دارنده ۱۰۰ منزل یا ۱۰۰ بنده = شعرای شامی یا ثریا یا دبران؛

Darmesteter, Zend-Avesta, II/417.

۶- در بندهش هندی، فصل ۲، بند ۱۰، سپاهبد نیمروز.

۷- دارنده ۷ رنگ یا نشان = بنات النعش. ۸- وتدالسماء.

۹- یانویس ۵ از بخش ۳ ترجمه بندهش.

جَدی که همه ثوابت به ظاهر برگرد او می‌گردند و از همین روی سپاهبدان سپاهبد است؛ پارَند و مزده‌داده نیز از سرداران نواحی‌اند.

به گزارش بُندهش^۱ اخترشماران این ستارگان را «اویابانک» (نایابانی) می‌خوانند. اصطلاح «نایابانی» در فارسی مبدل به «بیابانی» شده است، زیرا که به قول بیرونی^۲ گم‌شدگان به کمک بیابانی‌ها راه خود را در دریا و بیابان باز می‌یابند. در ادبیات پهلوی سیارات را به سبب مسیر نامنظمشان اهریمنی و سرگردان می‌دانستند و ثوابت را به سبب مسیر دایروی به دور ستاره قطبی نایابانی می‌نامیدند.

سدویس یکی از فرشتگان موکل بر آب است و یکی از وظایف این ستاره باران‌ساز تقسیم آب است. در اوستای متأخر^۳ فروهرها ستاره سدویس را به گردش می‌آورند تا باران بباراند و گیاهان را برویاند، برای نگهداری انسان و حیوان برای نگهداری سرزمین‌های ایران.

وَنَد که ظاهراً یکی از ستارگان نسرالواقع است، در ادبیات مزدیسنی کشنده خرفستران است. در کوتاه‌ترین یشت اوستا، که وندیشیت نامیده می‌شود و یک بند بیش نیست، ستاره مزدا آفریده و نند نیرومند و درمان‌بخش و پایدار در ستیزه با خرفستران زشت اهریمنی ستوده شده است.^۴

هفتورنگ در سپاهبدی شمال در جایی قرار دارد که گنام دیوان و پریان است و در آیین مزدیسنا شوم شمرده شده است. در اوستا^۵ از سه اختر تیشتر، وند و هفتورنگ در مقام حامل نطفه آب، زمین و گیاه نام برده شده است. به جایگاه اختران در گیاه‌شناسی مزدیسنا و آیین زروان توجه ویژه‌ای شده است. به نظر هنینگ^۶ ایرانیان در اصل به وجود ۴ آسمان قایل بودند: سپهر اختران، ماه‌پایه، خورشیدپایه و بهشت، که گاه ابرپایه نیز به آن افزوده می‌شده است، اما بعد به سبب نفوذ نجوم بابلی اعتقاد به هفت آسمان به

۱- ص ۴۴. ۲- التفهیم، ۶۰.

۳- فروردین‌یشت، بند ۴۳.

۴- نک: پورداوود، فرهنگ ایران باستان، ۱۹۰.

۵- سی‌روزه، بند ۱۳.

وجود آمد: ابرپایه، سپهر اختران، سپهر ستارگان نیامیزنده، ماه‌پایه، خورشیدپایه، گاه امشاسپندان و هفتم روشنی بیکران.

در بُندهش^۱ سپهر اختران چون چرخه‌ای نهاده شده‌است که در دوران آمیختگی به حرکت ایستند؛ بر فراز ایشان ستارگان نیامیزنده قرار دارند که چون اهریمن رسد، به نبرد او را سپوزند و نگذارند به بالاتر بیامیزد. اهورمزدا، برای تمییز پاکی از آمیختگی، جوهر رزم خویش را بر سپاهبدان اختران گمارد؛ و اختران نیامیزنده از این روی چنین خوانده می‌شوند که چون اهریمن آمد با او در نیامیختند. اخترشماران سپهر اختران نیامیزنده را سپهر زَبَر سپهر می‌خوانند؛ ماه‌گوسفندتخمه بالای اختران نیامیزنده آفریده شده و خورشید تیزاسب بالای آن؛ اهورمزدا ماه و خورشید را به سالاری اختران آمیخته و نیامیخته گمارد که آنان را بند به خورشید و ماه است.

در بُندهش^۲ اشاره به اندازه و بزرگی ستارگان (اختران) نیز دارای اهمیت است و نشان‌دهنده برداشت اخترشناسان از بزرگی اختران: از آنان، آن که بزرگ‌تر است، همچند خانه‌ای سنگی است، آن که میانه است، همچند چرخه‌ای درشت است، آن که کوچکتر است، همچند سرِ گاو خانگی است، ماه به اندازه اسب‌رسی به بزرگی دو فرسنگ و بالاخره خورشید به اندازه ایرانویج است. اباختران همه نظام زمان را که به اختران است می‌آشوبند و فراز و فرود می‌آورند^۳. هر مزد اباختری با هفتورنگ (دب اکبر) که سپاهبد اختری شمال است در ستیز است؛ کیوان که سپاهبدان سپاهبد اباختران است با میخ میان آسمان که سپاهبدان سپاهبد اختران است؛ بهرام با وَنَد که سپاهبد اختری خاوران است؛ ناهید با سدویس (سهیل) که سپاهبد اختری نیمروز است، تیر با تیشتر که سپاهبد اختری خراسان است و گوزهر و موش‌پری دنب‌دار^۴ با خورشید و ماه^۵. بدون تردید این نبردها در شکل‌گیری افسانه‌های اساطیری و همچنین صور فلکی برای ایرانیان باستان نقش بسیار مهمی داشته‌اند. آن‌ها گمان می‌کردند که پیدایش خسوف و کسوف به این خاطر است که ماه سیاه و خورشید یا مهر سیاه خود را میان خورشید و ماه از یک سو و زمین از

۱- ص ۵۷ بعد.

۲- بندهش، ۴۴.

۳- ص ۵۹.

۴- ماه و مهر اباختری.

۵- بندهش، ۵۶، ۵۸.

سوی دیگر قرار می‌دهند.^۱

بررسی هنینگ درباره نام اختران سپاهبد یکی از بهترین تحقیقاتی است که در این زمینه انجام گرفته است.^۲ در نبرد ده گانه آفریدگان گیتی، برای مقابله با اهریمن، نبرد هشتم نبرد اختران با اباختران دروج بود.^۳ نبرد تیر با تشر یکی از نمونه‌های زیبای برداشت ایرانیان از نبرد اباختران با اختران است.^۴

فصل ۴ شکند گمانیک نیز دربرگیرنده برداشت خاصی از جهان ستارگان به طور عام است و برای یک بررسی جامع تر از اختران - مخصوصاً برای سده‌های نخست اسلامی - خالی از فایده نیست.

فصل ۴۸ مینوی خرد تصویر روشنی دارد از تصور ایرانیان باستان از پهنه آسمان: تشر، مهتر، بهتر، ارجمندتر و فرهمندترین اختران است و همه بهره‌مندی و رفاه جهان از او است؛ و ستاره [اختر] آب‌چهره برای افزایش آب، ستاره زمین‌چهره برای افزایش زمین، ستاره گیاه‌چهره برای افزایش گیاه، ستاره گوسفندچهره برای افزایش گوسفند و ستاره آب و زمین و گیاه و گوسفندچهره برای افزایش نژاد مردمان آفریده شده‌اند؛ و ستاره و نند در گذرهای البرز، آن‌جا که گذر دیوان و پریان و دروجان است گمارده شده است تا اینان راه و گذر خورشید و ماه و ستارگان را نتوانند ببرند و بشکنند؛ و ستاره هفتورنگ با ۹۹۹۹۹ فروهر مقدسان، برای باز داشتن ۹۹۹۹۹ دیو و دروج و پری و جادوگری که با سپهر و اختران در ستیزند، در دروازه دوزخ گمارده شده است. حرکت هفتورنگ در پیرامون دوزخ است و کار عمده‌اش این است که ۱۲ خانه بروج را برای آمدوشد درست آن‌ها در دست دارد و آن ۱۲ برج به یاری هفتورنگ است که حرکت می‌کنند و هر اختری که به البرز می‌رسد پشت به هفتورنگ دارد و پناه از هفتورنگ می‌خواهد؛ و اختران بی‌شمار دیگری فروهر موجودات گیتی‌اند، چون همه آفریدگان

۱- بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۶۲، پانویس ۲۴.

2- Henning, "An Astronomical Chapter of the Bundahishn", Acta Iranica, IX(II)/239-248.

۳- بندهش، ۶۶ تا ۶۷.

۴- درباره نبرد اباختران با اختران نک: زادسپرم، فصل ۲.

اهورمزدا - خواه زاینده و خواه روینده - متناسب با گوهر خویش فروهری دارند.^۱ هنوز هم در باور مردم هر کسی را ستاره‌ای است در آسمان. در بُندهش^۲ اختران، آب سرشت، زمین سرشت و گیاه سرشت‌اند. آب سرشتان عبارتند از تشر، تریشک^۳، پدیسپر، پیش پرویز و هفت ستاره که پرویز خوانند؛ زمین سرشتان هفتورنگ و میخ میان آسمان‌اند و دیگر ستارگان گیاه سرشتند.

ابونصر قمی^۴ به نوع دیگری از اختران اشاره می‌کند که با توجه به زمان تالیف (۳۶۵ هجری)، بسیار جالب توجه است: ستارگان دیگری وجود دارند که حقیقتشان پیدا نیست؛ زیرا این ستارگان بخارهای خشکی هستند که از زمین برمی‌خیزند و تا جایگاه آتش بالا می‌روند و مانند «استاره» به نظر می‌آیند و چون جایگاهشان به زمین نزدیک است متلاشی می‌شوند و از میان می‌روند.

افسانه آفریش ستارگان به طور عام و نبرد اختران با اباختران و تقسیم ستارگان به دو گروه هرمزدی و اهریمنی در ادب پهلوی، خواه ریشه آریایی داشته باشد و خواه بابلی^۵، پس از اسلام قرن‌ها اخترشناسان ایرانی و اسلامی را زیر نفوذ خود با خود مشغول داشته است و قرن‌ها چنین گمان رفته است که ستارگان با نحوست و شگون خود سرنوشت انسان‌ها را مستقیم و غیرمستقیم رقم می‌زنند. به نظر بویس^۶ بابلیان بر این باور بودند که جرم‌های آسمانی خدایانی هستند که آگاهانه و به طور مستقیم بر آدمیان اثر می‌گذارند. آنان فکر می‌کردند چون حرکات اختران و اباختران روندی منظم و تکراری دارند، پس رویدادهای روی زمین نیز به وسیله آنان اداره می‌شود و پیوندی تنگاتنگ با گردش و چرخش آنان دارد.^۷

در قلمرو فرهنگ ایرانی پیدایش زروانیسم، که قرن‌ها آیین زرتشت را در سایه قرار

۲- ص ۶۹.

۱- بندهای ۱ تا ۲۳.

۳- کلب اصغر.

۴- قمی، ابونصر حسن بن علی، المدخل الی علم احکام النجوم، ۵.

۵- که از نظر نگارنده بعید به نظر می‌آید.

۶- این نظر تنها از این روی آورده می‌شود که برخی بر رخنه این باور به ایران پای می‌فشارند. برای این تأثیرگذاری هنوز دلیل قانع‌کننده‌ای آورده نشده است.

7- Boyce, A History of Zoroastrinism, II/234.

داد، متکی بر همین تلقی خاص از آفرینش گیهان است. زروانی‌ها حتی پیدایش خورشید و ماه و ستارگان را حاصل آمیزشی آسمانی می‌دانستند. برای زروانیان، آسمان، در مقام ناقل مشیت زروان به زمینیان، تعیین‌کننده همهٔ چگونگی‌ها است و از این روی آن‌ها به اخترشناسی توجه خاصی داشتند.^۱ به قول زرنر توزیع بخت خوب و بد با زروان بود و اختران و اباختران ابزار کار زروان بودند. زرنر^۲ بر اساس همین باور و اسطورهٔ خلق اختران است که شرح مبسوطی دربارهٔ نقش گیهان‌شناسی زروانیسم در ازدواج با محارم می‌آورد. البته اگر ازدواج با محارم برداشتی از اسطورهٔ خلق اختران نبوده باشد، به سبب توجیه آن به جعل اسطوره اقدام شده است. ریشه‌های احکام نجوم را نیز، که در رساله‌های گوناگون به زمان ما رسیده است، باید در همین برداشت از ستیز در جهان اختران و اباختران و موقع قرار گرفتن آن‌ها در پهنهٔ آسمان جست.

نگاهی به چگونگی ازدواج در ایران باستان

از تاریخ شروع ایران‌شناسی، مسألهٔ ازدواج در ایران باستان، برخی از پژوهندگان را با خود مشغول کرده است. برخی خواسته‌اند با پرداختن به مسألهٔ ازدواج با محارم، زرتشتیان را، با رفتاری سرزده از برخی شاهان و بزرگان ایران باستانی متهم کنند و متأسفانه زرتشتیان نیز کوشیده‌اند، تا بی‌درنگ، بی‌آن‌که پژوهشی ژرف دربارهٔ اتهام وارده داشته باشند، از خود دفاع کنند. ما پیش از پرداختن به موضوع، یادآوری این نکته را ضروری می‌دانیم که هیچ رفتاری از دوره‌ای خاص، نمی‌تواند باری بر دوش مردمی از دوره‌ای دیگر نهد. زیرا آن رفتار مشروط به زمان خاص خود و مردم خاص خود بوده است. علاوه بر این رفتارهای مردم هر زمان و مکان، متناسب با باورهای آن زمان و دورهٔ خاص بوده است. و تازه، این مردم زمان و دورهٔ خاص نیز از قشرها و لایه‌های گوناگونی ترکیب شده بوده‌اند، که نمی‌توانسته‌اند رفتارهایی همانند داشته باشند. برای نمونه اگر فرمانروایی، می‌توانسته است بدون چون‌وچرا کردن بزند، بدان معنا نیست که همهٔ مردم می‌توانسته‌اند کردن بزنند! از سوی دیگر در تاریخ باستانی به ندرت می‌شود

۱- جلالی، آئین زروانی، ۲۳۴.

نشانی از زندگی مردم عامی یافت و ما وقتی تاریخ می‌نویسیم بیشتر یا فقط تاریخ فرمانروایان را می‌نویسیم.

به سبب گوناگونی نوع ازدواج در ایران باستان، هنوز میان پردازندگان به تاریخ اجتماعی ایران و به ویژه خود زرتشتیان، که پیش از اسلام بیشترین مردم ایران را تشکیل می‌دادند، اختلاف نظر وجود دارد.

منابع ما در این باره دو گونه‌اند: منابع تاریخی که جسته و گریخته درباره فرمانروایان و بلندپایگان و به ندرت درباره مردم عادی گزارش می‌دهند و منابع دینی، اوستا (گات‌ها و اوستای متأخر) و متن‌های پهلوی، که جز گات‌ها، همه دستخوش آراء و برداشت‌های متفاوت و فرقه‌ای‌اند. در این میان، آشفتگی در برداشت‌ها به ویژه در متن‌های پهلوی سده‌های نخستین عصر اسلامی چشمگیر است و گاهی به روشنی چنین برداشت می‌شود، که نویسنده دورمانده از تاریخ ایران باستان و تاریخ دین خود، گرفتار پریشان‌گویی است. در هر حال ما ناگزیریم که به کمک همین منبع‌ها به حقیقت نزدیک شویم:

پیوند زناشویی

از قرینه‌ها پیداست، که برای ازدواج، نخست از پدر دختر خواستگاری می‌شد، اما شرط ازدواج رضایت دختر بود. یسنای ۵۳ گات‌ها،^۱ که به یسنای ازدواج معروف است، تأکیدی است بر این حق دختر. در این جا زرتشت خطاب به دختر خود پوروچیستا و دوشیزگان شوی‌گزین، از آنان می‌خواهد که با تکیه بر خرد خویش و با آگاهی تمام همسر خود را برگزینند. با این همه، با توجه به این که دختران را در سن خردسالی نامزد می‌کردند، برخورداری از این دستور دینی چندان عملی نبوده است.

معمول چنین بود که داماد روز پس از ازدواج از یک تا ۲۰۰۰ سکه نقره و دو دینار طلا پرداخت می‌کرد.^۲ چون دختر به محض ازدواج از ارث پدر محروم می‌شد، حتی المقدور جهیزیه خوبی به خانه شوهر می‌برد. علاوه بر این مهریه‌ای نیز با رضایت او

۱- بندهای ۳ تا ۵.

۲- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/678.

اشیگل به منبع خود اشاره نکرده است. منبع او می‌تواند از متن‌های پهلوی بوده باشد.

و توافق داماد برایش تعیین می‌شد.^۱

در اوستای متأخر، ازدواج، جز رضایت دختر، شرط دیگری ندارد. به گزارش استرابون^۲ ازدواج در اعتدال بهاری شب و روز (نوروز) انجام می‌گرفت و مرد در روز عروسی تنها حق خوردن یک سیب یا مغز یک شتر را داشت. هرودت سن ازدواج را برای مردان ۲۰ سالگی می‌داند و ونیداد^۳ سن ازدواج دختران را ۱۵ سالگی می‌آورد. ظاهراً مراسم نامزدی در خردسالی^۴ و معمولاً به وسیله یک واسطه انجام می‌پذیرفت. تردیدی نیست که در ایران باستان داشتن بیش از یک زن، دست کم در مورد توانمندان امری معمول بوده است. هرودت می‌نویسد همه مردها زنان قانونی زیادی دارند و علاوه بر این از زنان فرعی (مانند زنان صیغه) نیز بی‌بهره نیستند^۵؛ اما چون داشتن بیش از یک زن با میزان دارایی در ارتباط مستقیم بود، قاعدتاً مردان عادی نمی‌توانسته‌اند بیش از یک همسر داشته بوده باشند. پلوتارک^۶ تعداد زنان فرعی اردشیر را ۳۶۰ می‌نویسد. طبری تعداد زنان و کنیزان خسرو پرویز را با رقم اغراق آمیز ۱۲۰۰۰ آورده است.

انواع ازدواج

در منابع ایرانی از پنج نوع همسر زن سخن می‌رود^۷:

۱) شاه‌زن (پادشاه‌زن): همسر قانونی ناشی از ازدواجی عادی با دوشیزه‌ای که به سن بلوغ رسیده و برای نخستین بار شوهر کرده است. شاه زن از کامل‌ترین مزایای زناشویی بهره‌مند می‌شد و امور خانه و فرزندان را با شوهر به طور مشترک اداره می‌کرد^۸. شاه‌زن، گدگ بانو (کدبانو) خوانده می‌شد. ظاهراً عنوان پادشاه‌زن تقلیدی بوده است از «زن

۱- بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ۲۰. ۲- همان‌جا.

۳- فرگرد ۱۴، بند ۶۶. ۴- نک: دینکرد، کتاب ۸، فصل ۲۰، بند ۹۵.

5- Strabo, XV, 1. 135; Ammianus, XXIII, 6. 76.

6- Plutarch, Artoxerxes, 27.

۷- آذرگشسب، مقام زن در ایران باستان، ۲۳ تا ۲۵؛ اشپیگل، همان‌جا.

۸- آذرگشسب، همان‌جا، ۲۳.

پادشاهی‌ها» که به سوگلی یا زن ممتاز شاه اطلاق می‌شد.^۱

۲) یوگان‌زن یا آیوک‌زن: وقتی که پدر دختری دارای فرزند پسر نبود با این شرط به ازدواج مردی درمی‌آمد، که نخستین پسر آن‌ها، پسر پدر خود تلقی نشود، بلکه پسر و وارث پدر یا برادرِ بدونِ فرزندِ پسرِ مادرش باشد. چنین زنی از پدر یا برادر درگذشته خود سهم یک پسر را ارث می‌برد و وقتی که پسر به ۱۵ سالگی می‌رسید، یوگان‌زن برای شوهرش عقد مجدد می‌شد. گمان بسیار ضعیفی می‌رود که چنین ازدواجی به پیدایش باور ازدواج با محارم^۲ منجر شده باشد.^۳

۳) سترزن: مانند یوگان‌زن است، با این تفاوت که به جای پدر یا برادر زن، یکی از خویشان یا هر مرد دیگری، البته در قبال پرداخت مبلغی معین، پدر نخستین فرزند پسر تلقی می‌شود. این نوع ازدواج که کمی پیچیده می‌نماید از نظر اجتماعی باری بسیار غنی دارد. با این‌که ستر (سترون) زن یعنی زنِ نازا، نباید چنین برداشت کرد که این زن واقعاً نازا بوده‌است. چون پسری بالغ بدون تجربه ازدواج درمی‌گذشت، خویشان او دوشیزه‌ای را به هزینه خود به ازدواج پسری از نظر مالی ناتوان درمی‌آوردند؛ با این شرط که این زوج یکی از پسران خود را به فرزند خواندگی شخص درگذشته بدهند. به این ترتیب باگواهی سترزنی مادر داماد جوان دیگری به پیوند زناشویی می‌رسید و پسر جفت جدید، وارث حقیقی پدرخوانده خود می‌شد. گاهی نیز وقتی که جوان درگذشته خواهری در سن ازدواج داشت او را باگواهی سترزنی به شوهر می‌دادند و در نتیجه درگذشته هم پدر و هم دایی نوزاد پسر می‌شد.^۴ این نوع ازدواج هم می‌تواند سبب پیدایی فرهنگ ازدواج با محارم باشد.

1- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 322; Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 266-287.

۲- نک: پایین تر.

۳- موبد آذرگشسب، همان‌جا، ۲۵؛

Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 288; Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/678.

۴- موبد آذرگشسب، ۲۶ تا ۲۷؛ اشپیگل، همان‌جا؛

Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 289-290.

۴) چکرزن: به بیوه‌ای گفته می‌شد که پس از درگذشت شوهر خود با مرد دیگری ازدواج می‌کرد. چون در باور ایرانیان باستان پس از مرگ نیز پیوند زناشویی به قوت خود باقی بود، پس از مرگ شوهر، پیوند زناشویی بیوه او با عنوان چکرزن صورت می‌گرفت. چکرزن جز ارث^۱ از تمام حقوق سی‌روزه شاه‌زن برخوردار بود، تنها با این تفاوت که هزینه کفن و دفن و مراسم دینی تا «سی‌روزه» بر عهده شوهر دوم و پس از آن وظیفه شوهر نخست بود^۲. به گمان، فقط پسران چکرزان در خانواده پذیرفته و از مزایای آن بهره‌مند می‌شده‌است^۳.

۵) خودرأی‌زن یا خودسرزن: دختری که به رغم مخالفت پدر و مادر خود، به سبب دل‌بستگی عمیق به مردی، با او ازدواج می‌کرد، خودرأی‌زن نامیده می‌شد. خودرأی‌زن از ارث پدر و مادر محروم بود، مگر این‌که خود آنان تمایل خود را به دادن ارث اعلام می‌کردند^۴. در نامه تنسره^۵ به ازدواج دیگری در حقوق ساسانی به نام «ازدواج ابدال» اشاره شده است. تفصیل این ازدواج در کتاب مال‌الهند بیرونی که از ترجمه گم‌شده ابن مقفع گرفته شده، آمده است: اگر مرد بی‌پسری بمیرد، در صورت داشتن همسر او را باید به ازدواج نزدیک‌ترین خویشان درآورند و اگر زن نداشته باشد، دختر او را باید به همسری یکی از بستگان نزدیک درآورند و اگر از این زن هیچ بازمانده‌ای نبود، باید که از مال درگذشته، زنی را با جهیزیه، به ازدواج یکی از خویشان او درآورند. پسری که حاصل این ازدواج خواهد بود، پسر مرد درگذشته به شمار خواهد آمد. کسی که از انجام این کار سرباز زند، سبب قطع نسل درگذشته و در نتیجه قتل نفوس بی‌شماری خواهد شد.

۱- بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ۲۷.

۲- موبد آذرگشسب، همان‌جا، ۲۴؛

Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 289.

۳- دادستان دینیک، ۲.

۴- موبد آذرگشسب، همان‌جا، ۲۷-۲۸؛

Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 290.

برای هر ۵ نوع ازدواج نیز نک:

West, Pahlavi Texts, 1/142, n. 10.

۵- ص ۶۷ تا ۶۸.

ازدواج با محارم

معمولاً، برای پرهیز از آمیختگی، ازدواج درون قومی و درون خانوادگی بود. ازدواج برخی از شاهان و بلندپایگان با محارم در ایران باستان مقوله‌ای است که به‌رغم برانگیختگی زرتشتیان و ناهم‌سویی باستان‌پردازان، هنوز مطرح است. به ویژه این‌که، برخلاف اوستا، در متن‌های پهلوی نیز کم‌وبیش رد پایی از آن دیده می‌شود: در یادگار زیربان^۱ هوتس خواهر و همسر گشتاسب (ویشتاسب) کیانی است.^۲ اما زرتشت، در گات‌های موجود، با این‌که بارها از حامی خود ویشتاسب نام می‌برد، کوچکترین اشاره‌ای به هوتس^۳ نمی‌کند. پیداست که هوتس در زمانی پس از زرتشت وارد ادب مزدیسنان شده است. در فروردین‌یشت^۴ فروهر هوتسوسا [هوتس] پاکدین ستوده شده است. برخی با تکیه به گوش‌یشت^۵ بر این باورند که هوتس پیش از همه به زرتشت گرویده و احتمالاً شوهرش کی گشتاسب، به توصیه او به دین زرتشت گرویده است.^۶ در گزیده‌های زادسپرم^۷ هوتس بزرگترین یاور زرتشت است. در ارداویراف‌نامه^۸، ویراف هفت خواهر دارد و هر هفت خواهر او را، چون زن‌اند. البته ارداویراف شخصیتی افسانه‌ای است. در بغ‌نسک و ورشتمان‌سرسک، که گم شده‌اند اشاره شده بوده است که ازدواج خواهر و برادر با فرزندان ایزدی روشن شده و دیوان را می‌رانند.^۹

با این همه، این‌که خودوگدس در ادب اوستایی و پهلوی به ازدواج با محارم تعبیر شده است، هنوز دقیق نیست.^{۱۰} گفته شده که این‌گونه ازدواج نه تنها مستحب، بلکه

۱- بند ۶۸.

2- Mayrhofer, *Iranisches Personennamenbuch*, 179.

۳- بند ۲۶.

۴- نک: آتوسا.

۵- بند ۲۶.

۶- آموزگار - تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، ۲۴؛ نک:

Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I/187.

۷- فصل ۳۵، بند ۱۱.

۸- فصل ۲، بند ۱.

۹- دینکرد، کتاب ۹، فصل ۶۰، بندهای ۲ تا ۳؛ فصل ۴۱، بند ۲۷.

10- Bulsara, *Notes on Aerpatastan and Nirangastan*, 10, n. 5.

واجب و پرثواب بوده است. بنا بر این وقتی در شایست ناشایست^۱ می‌خوانیم، که خویدودس گناهان بزرگ را از میان می‌برد، یا در گزیده‌های زادسپرم^۲ برمی‌خوریم که خویدوده (خویدودس) برای ادامه نسل پاک، بهترین کارهای زندگان است و عامل نیک‌زایی فرزندان، باید در معنی آن تأمل بیشتری بکنیم.

در مینوی خرد^۳ برهم‌زننده ازدواج با محارم مرتکب گناهی بزرگ می‌شود^۴. گفته می‌شود، شاید این گونه ازدواج تمثیلی باشد از زایش آغازین آفریدگان از وجودی ازلی و واحد^۵. قابل قیاس با روایت معروف زاده‌شدن هرمزد و اهریمن از زروان^۶ ولی آیا واقعاً پای تمثیل در میان بوده است؟

تنظیم‌کننده یا مؤلف متن پهلوی کم‌اعتبار روایت پهلوی، که در عصر اسلامی می‌زیسته است، بیشترین تأکید را بر ازدواج با محارم دارد و حتی متأسف است که مردمان از آن رویگردان شده‌اند^۷. روایت پهلوی خویدوده را سبب نجات از دوزخ می‌داند^۸. جز این روایت‌ها، که می‌توانند آکنده از تحریف باشند، به این امر نیز نمی‌توان بی‌توجه بود که ازدواج با محارم نمی‌تواند الزاماً به زرتشتیان مربوط باشد، بلکه بیشتر می‌تواند - در صورت ممنوعیت ازدواج با محارم در آیین زرتشت - تأییدی باشد بر احیاناً زرتشتی نبودن یا سست‌ایمان بودن دست‌یازندگان به این عمل.

در میان شاهان، کمبوجیه نخستین شاهی است که بر خلاف عرف ایرانیان، با خواهرانش مروئه و آتوسا ازدواج کرد^۹. چون با روایت‌های موجود^{۱۰}، ممنوعیت ازدواج با محارم محتمل است، یا باید چنین برداشت کرد که شاهانی از سلسله‌های

۱- فصل ۸، بند ۱۸. ۲- فصل ۲۶، بند ۳.

۳- فصل ۳۶، بند ۷.

۴- نک: به تفصیل: West, SBE, XVII/389 f.

نیز نک:

Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 382-383.

۵- مزداپور، پانویس ترجمه شایست و ناشایست، ۲۳۵.

۶- یزینیک (یزینیک)، ۶۴. ۷- فصل ۸، بند ۷.

۸- فصل ۷، پاره ۲، بند ۱؛ نیز نک: جاهای گوناگون متن.

9- Herodot, VIII/31; Justi, Iranisches Namenbuch, 203, 50.

۱۰- نک: هرودت، همان جا.

هخامنشی و ساسانی که با محارم خود ازدواج کرده‌اند، دست کم باطناً زرتشتی نبوده‌اند، یا تسامحشان را ناشی از آن دانست که این شاهان به سبب داشتن زنان فراوان و نداشتن تماس با فرزندان و به طور کلی با محارمشان، از نظر عاطفی فرق چندانی میان اینان و دیگران احساس نمی‌کرده‌اند. هیچ شاهدهی در دست نیست که این نوع ازدواج در میان عامه مردم نیز معمول بوده است. به ظن قوی ازدواج کمبوجیه با خوهراش تقلیدی بوده است از مصریان که نزدشان ازدواج با محارم معمول بوده است. رسم همانند آن نه تنها در میان فراغنه مصر رواج داشته بلکه در روزگار باستان، یونانیان و عبرانیان نیز چنین می‌کرده‌اند.^۱ سرچشمه این رسم را باید در میان جوامعی جست که پیشینه مادرسالاری داشته‌اند. مثلاً در ایلام شهبانویی با دو برادر خود ازدواج کرده بود.^۲ شاید هم شاهان هخامنشی ازدواج با هم‌خونان خود را برای پاک نگه داشتن خاندان خود ترجیح می‌داده‌اند. هرودت (همان‌جا) به صراحت می‌نویسد چون ایرانیان با محارم ازدواج نمی‌کنند و کمبوجیه تصمیم به ازدواج با خواهرش [آتوسا] را اقدامی غیرعادی می‌دانست، ناگزیر از قضات شاهی خواست، تا ببینند آیا قانونی وجود دارد که ازدواج با خواهر را مجاز بداند. قضات، از ترس برانگیختن شاه و از دست دادن مقام خود، پاسخ دادند که آن‌ها به حق، قانونی نیافتند که چنین ازدواجی را مجاز بداند، اما در عوض قانونی پیدا کرده‌اند، که بنا بر آن هرکس که شاه ایرانیان باشد، اجازه دارد به هرکاری که دلش بخواهد دست یازد.^۳

اردشیر دوم هخامنشی نیز با کوچک‌ترین دختر خود، آتوسا، ازدواج کرد. درباره دیگر بلندپایگان نیز روایت‌های پراکنده‌ای در دست است: تریتمه با خواهرش رُکسانا^۴ و ساتراپ سیسیمیتره با مادرش ازدواج کرد. مهران گشنسپ، یکی از بلندپایگان زمان بهرام ساسانی، که با خواهر خود ازدواج کرده بود، وقتی مسیحی شد ناگزیر از خواهر

1- Boyce, A History of Zoroastrianism, II/67.

2- Hinz, Das Reich Elam, 91.

۳- نیز نک: Plutarch, Artaxerxes, 27.

4- Ktesias, 54.

خود طلاق گرفت.^۱ قباد اول ساسانی نیز دخترش سمبیکه (زنبق؟) را به زنی گرفت.^۲ ازدواج قباد با دخترش را حاصل تبلیغ مزدک دانسته‌اند.^۳ این نتیجه‌گیری در صورتی درست بود که دقایق دکتین مزدک روشن می‌بود. علاوه بر این برای این نظر دلیلی آورده نشده است. با این همه نهضت مزدک را باید در دگرگونی اقتصادی جست، تا تلقی خاص او از ازدواج.^۴ بهرام چوبین با خواهر خود گردیگ (گردیه) ازدواج کرد.^۵ نویسندگان اسلامی نیز از رسم ازدواج با محارم در میان ایرانیان به فراوانی سخن گفته‌اند. از آن میان ثعالبی^۶ می‌نویسد که زناشویی خواهر با برادر و پدر با دختر را در این باره به زناشویی آدم و حوا استناد می‌کنند. بنا بر روایتی^۷ شخصی نزد امام صادق (ع) لب به دشنام می‌گشاید، که ایرانیان با محارم خود ازدواج می‌کرده‌اند؛ امام او را از دشنام منع می‌کند و می‌گوید این امر نزد آنان نکاح است و نکاح با زنا تفاوت دارد و نکاح تا زمانی که مردم ملزم به حفظ عقد و پیمان خوداند جایز است. با این همه به گمان ازدواج با محارم پا از قلمرو زندگی بلندپایگان فراتر نهاده و در میان توده مردم بیشتر ازدواج با اقارب معمول بوده است.^۸

حقوق زن در ارتباط با ازدواج

پدر حق نداشت که دختر خود را مجبور به ازدواج با کسی کند و دختر، در صورت مخالفت با ازدواج، از ارث محروم نمی‌شد. یا اگر دختر بالغی را در موقع مناسب به شوهر نداده بودند و او ناگزیر از ایجاد رابطه‌ای نامشروع می‌شد، حق دریافت نفقه از پدر را داشت و از ارث محروم نمی‌شد، اما باید رابطه خود را قطع می‌کرد. نفقه فرزندان

1- Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, ed. Hoffmann, 85, 89.

2- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/679.

۳- آذر گشسب، همانجا، ۳۴.

4- Nöldeke Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, 455, n. 1.

5- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 324.

۶- تاریخ غررالسیر، ۲۵۹ تا ۲۶۰. ۷- لمعه، کتاب میراث، مسأله تاسعه.

۸- نک: به تفصیل، با منابع: اینوسترانسف، مطالعاتی درباره ساسانیان، ۱۲۶ به بعد.

چنین ارتباط نامشروعی نیز با پدر دختر بود.^۱ مهریه تعیین شده را داماد به پدر دختر می‌داد، اما آن را می‌توانست در صورت بی‌ارزش یافتن همسر خود (ظاهراً عقیم بودن)، باز پس بگیرد.^۲ طلاق با موافقت زن انجام می‌گرفت، اما زن حق نگه داشتن اموالی را که به هنگام ازدواج از شوهر خود گرفته بود نداشت.^۳ مفهوم مخالف این حالت آن است که در صورت موافق نبودن زن با طلاق، می‌توانست همه اموال یا قسمتی از آن را نگه دارد. شوهر می‌توانست با یک سند قانونی همسر ممتاز خود را شریک خود کند. به این ترتیب زن همانند شوهر خود حق تصرف و همچنین حق معامله با شخص ثالث را به دست می‌آورد، اما در صورت لزوم شوهر می‌توانست این حق را بازستاند.^۴ حتی قانونی وجود داشت که به زن حق می‌داد تا اموال شوهرش را، در صورت مجنون شدن او، تصرف کند.^۵

هرگاه شوهری زن خود را آزاد و صاحب‌اختیار خود می‌کرد، زن از شوهر خود طرد نمی‌شد، اما حق داشت به صورت چکرزن شوهر دیگری اختیار کند.^۶ در صورتی که شوهری زن خود را - بی آن‌که به صراحت او را به اختیار خود بگذارد - طرد می‌کرد و زن شوی دیگری برمی‌گزید، فرزندان برآمده از ازدواج جدید از آن شوهر نخست بودند. به عبارت دیگر تبعیت زن از همسر اول باقی می‌ماند.^۷ در حقوق ساسانی به قانون شگفت‌انگیز دیگری برمی‌خوریم: شوهر می‌توانست زن خود را به مرد دیگری که بی‌تقصیر نیازمند شده بود، برای استفاده از خدمات، بسپارد. برای این منظور رضایت زن شرط نبود^۸ این عمل امری خیر پنداشته می‌شد و رضایت زن شرط نبود. در این صورت شوهر دوم حق دخل و تصرف در اموال زن را نداشت و کودکان برآمده از او از آن شوهر نخست بود. این عمل با انعقاد پیمانی رسمی انجام می‌پذیرفت و شوهر دوم نگهداری از زن را به عهده می‌گرفت.^۹

ظاهراً سند ازدواج یا عقدنامه «پیمان کدخدایی» نامیده می‌شده است. نمونه‌ای از یک

1- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 328.

۳- دادستان، ۱۳.

۲- دینکرد، همان‌جا، بند ۹۴.

4- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 329.

۶- دادستان دینیک، ۵.

۵- دینکرد ۸، فصل ۳۱، بند ۵.

۸- بارتلمه، زن در حقوق ساسانی، ۲۹-۳۱.

۷- دادستان، ۸ تا ۹.

9- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 329.

چنین پیمانی برجای مانده که در آن به حقوق یک پادشاه زن و میزان گوه‌ری^۱ او اشاره شده است.^۲

انیران (انغران، انران)

انیران در معانی ایزد فروغ بی‌آغاز، روشنی بی‌حرکت، برترین بهشت یا جهان روشن هرمزی، و بهشت هفتم^۳ کاربرد یافته است. در بُندهش^۴ انغران یا مینوی انغرِ روشن، خانه زرین گوه‌ر نشان مینوان، ساخته‌ای است از یاقوت سفته، که در بالا به گاه امشاسپندان است، تا دیوان را در دوران اهریمنی توان از میان بردن فلز نباشد.

انغرِ روشن، گرودمان نیز خوانده می‌شود، که خورشید به آن پایه است.^۵ نام سی‌امین روز از هر ماه در تقویم زرتشتی نیز انیران نامیده می‌شود. بنا به روایت، زرتشت در انیران روز اسفندماه چشم به جهان گشوده است.^۶

بیرونی^۷ درباره انیران روز داستان مفصلی می‌آورد، که جدا از شاخ و برگ، گویای نقش انیران روز حتی در زمان او است: این روز را در اصفهان آفریجگان (آبریزان) گویند. چون در زمان فیروز ساسانی خشک‌سالی شد، فیروز چندین سال مالیات نگرفت و از دارایی آتشکده‌ها به مردم وام داد. سپس در آتشکده نیایش کرد، تا در روز انیران باران آمد.

آخروزه، آخروزی

آخروزه نام یکی از دینداران آیین زرتشت^۸، از خاندان خسرو^۹ و از دوستان

۱- gohrig (مهریه).

۲- رشن‌یشت، بند ۳۵؛ بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۴۹؛ روایات داراب هرمزدیار، ۵۸؛ Justi, Handbuch der Zendsprache, 19; Nyberg, A Manual of Pahlavi, 17.

۳- ص ۴۸ تا ۴۹، ۱۱۳.

۴- ص ۴۸ تا ۴۹، ۱۱۳.

۵- زادسپرم، فصل ۲۰، بند ۱.

۶- همان‌جا، ۴۸.

۷- آثارالباقیه، ۲۲۸ تا ۲۲۹.

8- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 310.

۹- کوی هئوسروَه.

گرشاسب است.^۱ در فروردین‌یشت فروهر آخروره ستوده می‌شود، که مخالف تنگ‌نظران و ویران‌کنندگان جهان است و دشمن دروغ‌گویی است، که حتی دوست خود را می‌فریبد.

معنی درست این نام هنوز روشن نیست. به نظر اشپیگل^۲، چون این نام به صورت آکروره در اساطیر هندی نیز وجود دارد، بایستی نامی کهن بوده باشد. مایرهفر^۳ دربارهٔ ارتباط آخروره با آکروره تردید دارد، اما در عین حال معتقد است که آخروره را نمی‌توان با خوروه (خونین، خشن) اوستایی عاری از پیوند دانست.^۴

این نام در لوح‌های گلی ایلامی در تخت جمشید نیز به صورت (آک - رو - رو) در دست است.^۵ آخروره در متن‌های پهلوی، در روایت روان گرشاسب، با ضبط «آخورگ» آمده است.^۶ ظاهراً به سبب نزدیک شدن دوره شکوه و بزرگی کیانیان به پایان خود، در زمان خسرو، از پسرش آخروره بدون عنوان «کوی» یاد می‌شود.^۷

در گفت‌وگویی که میان اهورمزدا و روان گرشاسب - که به وساطت زرتشت از دوزخ فراخوانده شده بود - رخ می‌دهد، گرشاسب در دفاع از خویش، با برشمردن کارهای نیکوی خود، از آن میان کشتن گندرو، دیو پاشنه طلا و رهانیدن آخروره (آخورگ)، از اهورمزدا می‌خواهد که به بهشت راه یابد. در این گفت‌وگو از زبان گرشاسب چنین آمده است، که گندرو که «یک باره ۱۲ ده را جویده بود و مرده‌ها از دندان‌هایش آویخته بودند»، او را به دریا می‌کشد. او سرانجام پس از نه روز کارزار پوست گندرو را - از پاشنهٔ پاتا سر - برمی‌کشد و با پوست او دست و پایش را می‌بندد و به ساحلش می‌آورد و او را به آخورگ می‌سپارد. آنگاه، گرشاسب، پس از کشتن ۱۵ اسب و خوردن آن‌ها، در سایهٔ ستور می‌خوابد. گندرو مادر، پدر و دایهٔ گرشاسب و آخروره را به دریا می‌کشد. مردم گرشاسب را بیدار می‌کنند. او با هر گام ۱۰۰۰ گام می‌جهد، خود را به

۱- فروردین‌یشت، بندهای ۱۳۶ تا ۱۳۷.

2- Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, III/658.

3- *Iranisches Personennamenbuch*, 1/30.

4- Bartholomae, *Altperisches Wörterbuch*. 539.

5- Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana*, 123.

7- Christensen, *Les Kayanides*, 26, 31.

دریا می‌رساند، گندرو را می‌کشد و آخرورگ و خانواده‌اش را می‌رهاند^۱. از این بیش چیزی دربارهٔ آخروره در دست نداریم، اما با توجه به این‌که گرشاسپ برای رهایی از دوزخ، رها ساختن آخروره را به اهورمزدا یادآور می‌شود، می‌توان گمان برد که آخروره در ایران باستان و ادب مزدیسنان از جایگاه ارجمندی برخوردار بوده است.

ثریته (ثریت، سريت، اثرط، اثرت، اسرط، اتوت)

ثریته یکی از کهن‌ترین چهره‌های اساطیری ایران، از خاندان سام، پدر گرشاسپ (پهلوان نامدار اسطوره‌ای)، نخستین پزشک و درمان‌بخش نوع بشر در روایات اساطیری ایران باستان و اوستا و شخصیتی است که بدون تردید ریشه در فرهنگ هندوایرانی و حتی هندواروپایی دارد.

این نام در اوستایی به صورت «ثریته» به معنی «سومین» است^۲. در ونیداد^۳، ثریته نخستین پزشک و بازدارندهٔ مرگ و دوردارندهٔ تب از تن مردمان است. او به جست‌وجوی داروها و شیوه‌های درمان برآمد و امشاسپند شهریور برای پایداری در برابر بیماری‌ها، مرگ، درد و تب، ناخوشی و پوسیدگی و گندیدگی اهریمن آفریده شیوه‌های درمان را به او بخشید و آموخت. همچنین در ونیداد^۴ می‌آید که اهورمزدا گیاهان دارویی درمان‌بخش را، که ۱۰۰ ها و ۱۰۰۰ ها و ۱۰ هزارها برگرداگرد درخت گوگیرنه^۵ می‌رویند، برای ثریته می‌فرستد [می‌آفریند].

در جای دیگر اوستا^۶ چون ثریته، تواناترین مرد خاندان سام، سومین کسی بود که هوم را ساخت، این بهروزی به او رسید که او را دو پسر زاده شد: اوروخش دادگذار و گرشاسپ گرزبردار اژدهاکش. ویونگهان نخستین سازندهٔ هوم بود که او را به این پاس، جمشید زاده شد. دومین آبتین بود که او را فریدون زاده شد و چهارمین پوروشسپ بود

1- The Pahlavi Rivayat, ed. Dhabhar, 373-376.

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 807.

۳- فرگرد ۲۰، بند ۴.

۴- بندهای ۱ تا ۳.

۵- یسنا ۹، بندهای ۱۰ تا ۱۱.

۶- هوم سفید، شهریار گیاهان دارویی.

که او را زرتشت زاده شد^۱. به این ترتیب ثریته، چه واقعی و چه اسطوره‌ای پیش از زرتشت می‌زیسته است و باید که او را متعلق به دوره هندوایرانی و هندواروپایی دانست^۲. نام‌های ثریته و *ثُرئْتَنَه* (فریدون)، اگر هم مانند نام بسیاری از شخصیت‌های اساطیری جهان باستان - که گاه با تلفظی دیگر و به تدریج دگرگون می‌شوند و بسا داستان مربوط به آن‌ها، به استثنای مسایل مهم و کلیدی، به گونه‌ای دیگر رشد می‌کند - یکی نباشند، ارتباط بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند^۳.

حمزه اصفهانی^۴ می‌نویسد، فریدون افسون و تریاق را، که از جرم افعی به دست می‌آید، به وجود آورد و دانش پزشکی را بنیان نهاد و از گیاهان، داروهایی برای دفع بیماری‌های جانداران ساخت. در فروردین‌یشت^۵، فریدون پسر آتویه (آبتین - آبتین) و در بُندهش^۶، نیای ششم اثرت (ثریته) و پسر اسفیان پرگاو است. تریته هندی با ثریته و ثرئتنه (اثرت و فریدون) ایرانی قابل مقایسه است؛ شخصیتی که ریشه در زمان هندواروپایی دارد و با «تریون» یونانی قابل بازشناسی است. در حالی که اثرت ایرانی شخصیت پهلوانی تا اندازه‌ای ملموس دارد، تریته هندی به قول اشپنگل^۷ گاهی یکی از ایزدان است و زمانی حضوری بشری دارد؛ اما آن‌جا که او ماری سه پوزه و هفت دم را می‌کشد، درست مانند فریدون است که او هم مار یا اژدهایی سه پوزه را می‌کشد. ثریته در اوستا سومین سازنده هوم است و در ریگ و داهوم برای تریته صاف می‌شود. تریته هندی هم مانند اثرت دوردارنده بدی‌ها است^۸. تریته سانسکریت نیز گاهی در ریگ و داهوم با عنوان آبتیه آمده است^۹.

تریون یونانی نیز رب‌النوعی است با دم ماهی، که در آب می‌زید و جالب توجه است

۱- یسنا ۹، بندهای ۴ تا ۱۳. ۲- نک: پایین‌تر.

3- Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, 128, 132.

۴- سنی ملوک الارض والانبياء، ۲۹. ۵- بند ۱۳۱.

۶- ص ۱۴۹، ۱۵۱.

7- Spiegl, Franische Altertumskunde, I/440.

۸- ریگ و داه، کتاب ۸، سرود ۴۷، بند ۱۳.

9- Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, 461.

که در اساطیر یونانی نیز، آسکلیپیوس^۱، رب‌النوع پزشکی، که از سده ۵ پیش از میلاد رب‌النوعی شناخته شده است، در ارتباط مستقیم با مار است و از دیرباز مار نشان ویژه علم پزشکی است.^۲

علاوه بر صراحت اوستای متأخر درباره وجود ثریته در زمانی پیش از زرتشت، با توجه به این که نقش گاو در افسانه‌های اساطیری و دینی ایران به گذشته‌های بسیار دور و پیش از زرتشت و به دوره قوم‌های هندوایرانی برمی‌گردد، نبرد ثریته با گاو نگهدارنده مرز ایران و توران نیز حکایت از کهن بودن اسطوره ثریته دارد. به روایت زادسپرم^۳ و دینکرد^۴ در زمان فرمانروایی کی‌کاووس، در مرز ایران و توران گاوی بود که نیرویی از ایزدان داشت و به کمک این نیرو سامان دادن مرز و تعیین حدود به هنگام اختلاف و پیکار با او بود. هنگامی که کی‌کاووس از پرکامکی آرزوی تصرف بخشی از توران را کرد، چون گاو را مانع رسیدن به هدف دید، از سریت (ثریته) که تنی بزرگ و نیرویی بسیار داشت و از خاصان و یارانش بود، خواست تا آن گاو را بکشد. به روایت دینکرد تورانیان به کمک پریان و جادو، کی‌کاووس را به این اندیشه انداختند. چون سریت چنین خواست، گاو به زبان آدمیان او را از کشتنش با این سخن باز داشت، که اگر سریت او را بکشد، آنکه فرَوهرش در هوم دوردارنده مرگ است، یعنی زرتشت، در زمین پیدا شود و به روان او دشواری فراهم آورد. سریت این سخن را به کاووس رسانید. کاووس که خود را ناگزیر از جنگ می‌دید، گفت که بودن زرتشت، و اگر هست، زاده شدنش پیدا نیست. پس به سریت فرمان دوباره و مؤکد بر کشتن گاو داد. سریت از سر ترحم اظهار ناتوانی کرد. کاووس گفت که در بیشه گاو، پری سالارانی هستند که ترحم از دل او بیرون رانند. سریت به بیشه رفت. پریان دهان گشاده بر خروشیدند که بکشد و مبخشاید. بخشش از دل سریت رخت بر بست و سپس او با سه مشت پشت گاو را بشکست. گاو به زاری بانگی شکفت بر آورد. سریت را ناخرسندی گرانی فراهم آمد، پس به سوی کاووس رفت و چون خویش را بایسته زندگی نمی‌دید، از او خواست که او را بکشد.

1- Asklepius.

2- Lurker, Lexikon der Götter und Dämonen, 46.

۴- کتاب ۶، فصل ۲، بندهای ۶۲ تا ۶۶.

۳- فصل ۴، بندهای ۱۰ تا ۲۶.

کاووس که نیازمند سریت بود، از خواهش او سرباز زد. سریت گفت پس او کاووس را می‌کشد. چنین شد که کاووس ناگزیر او را برای کشته شدن فرمان به رفتن به همان بیشه گاو داد. در بیشه بود که آن پری را، سگ پیکر دید. پس پری را همی زد و پری دو تا شد و او همی زد و سگان با هر ضربت دو برابر شدند تا به ۱۰۰۰ رسیدند و سرانجام این سگان سریت را بکشتند و دریدند.^۱

در منابع اسلامی اثرت بیشتر به صورت اثرط بن سهم^۲، اثرط پسر شم^۳ و اثرت پسر شهر^۴ آمده است. از این که فردوسی به اثرت نپرداخته و در گرشاسپ نامه اسدی طوسی داستان اثرط (اثرت) به تفصیل آمده است، می‌توان گمان برد که اسدی منابع دیگری در اختیار داشته است.^۵

در ادب ایران باستان نام‌های دیگری نیز از ریشه ثریته، مانند دختر زرتشت، وجود دارند.^۶

1- Christensen, *Les Kayanides*, 77, n. 1.

۳- مجمل التواریخ، ۲۵.

۵- نک: صفا، حماسه سرایی در ایران، ۲۸۵.

6- Justi, *Iranisches Namenbuch*, 332.

۲- طبری، تاریخ، ۵۳۲/۱.

۴- تاریخ سیستان، ۲.

رساله تکذیب وردّ فرق دینی

نوشته از نیک کُقبی - ترجمه نعلبندیان

پردازنده دوباره: پرویز رجبی

پیش‌گفتار

کتاب تکذیب وردّ فرق دینی از نیک، روحانی و نویسنده ارمنی میانه سده پنجم میلادی، به‌رغم شهرتش هنوز برای خواننده ایرانی کتابی تقریباً ناشناس است. در این کتاب می‌توان در کنار بحث‌های مذهبی گوناگون، به اطلاعات گران‌بهایی درباره آرای دینی زمان از نیک دست‌یافت. بخش تکذیب وردّ کیش پارسی بهترین منبع پژوهش درباره آفرینش هرمزد و اهریمن و پرداختن به زروانیسم است. هم‌دراین بخش از کتاب است که افسانه معروف تولد هرمزد و اهریمن، به‌صورت دو برادر همزاد از بطن زروان، خدای زمان، آمده است. از نیک پس از نقل افسانه آن را به‌شدت مورد انتقاد قرار داده‌است. این بخش تاکنون از سوی ایران‌شناسان بی‌شماری پایه مطالعه در زروانیسم و دین ایران باستان قرار گرفته است.

کتاب از نیک به زبان‌های بیگانه مانند روسی، آلمانی و فرانسه ترجمه شده است و به‌رغم اهمیت ویژه‌اش در بررسی آرای دینی آسیای مقدم و ایران، نخستین ترجمه

کتاب به یکی از زبان‌های شرقی، ترجمه فارسی آن به وسیله نعلبندیان در سال ۱۹۸۹ در ایروان است.

دسترسی به ترجمه نعلبندیان برای ایرانیان تقریباً غیرممکن است. از این روی نخست بر آن بودم که این اثر را عیناً منتشر کنم، اما دریغ آمد که از ویرایش متن فارسی چشم‌پوشم. زیرا ترجمه فارسی، با همه دقتی که در آن، به سبب آشنایی مترجم با زبان ارمنی کهن، به کار رفته است، از آهنگ و هنجار زبان فارسی امروز فاصله گرفته و برای خواننده ایرانی اندکی بیگانه است. بنابراین، بی آن‌که کوچک‌ترین دخالتی در موضوع متن داشته باشم، کوشیده‌ام تا ویرایش از حدّ جابه‌جایی واژه‌ها و افعال فراتر نرود. گاهی نیز، ناگزیر، برای نزدیک‌تر شدن به مفهوم، واژه یا واژه‌هایی را در میان قلاب به متن افزوده‌ام. این ویرایش از فصل ۱ تا پایان فصل ۱۱ را دربر گرفته است. ویرایش فصل ۱۲ تا پایان (فصل ۲۸)، که چندان پیوندی با کیش پارسی مورد نظر از نیک ندارد، به‌زمانی موکول می‌شود که آهنگ چاپ کل کتاب را داشته باشم.

از نیک را یکی از برجسته‌ترین متفکران مسائل اجتماعی و فرهنگی و هم‌چنین یکی از عاملان تحول فکری و مدنی در سده ۵ میلادی می‌دانند. او در روستای کُقب (قُلب) از ایالت چاکاتک آیرارات (آرارات) چشم به جهان گشود و به‌همین سبب به کُقبی ملقب شد. تولد از نیک را سال‌های ۳۸۶ تا ۳۹۰، ۳۷۴ تا ۳۸۰، ۳۹۷ و ۴۰۰ میلادی و وفاتش را ۴۷۸ میلادی نوشته‌اند. از نیک از شاگردان مسروپ ماشتوتس و ساهاک پَرثوی، مبتکرین خط ارمنی است و از سوی استادان خود برای آشنایی با منابع سریانی و یونانی به ادسا و بیزانس اعزام شده و در مراکز علوم و فرهنگ سریانی و یونانی به آموختن زبان و علوم متنوع پرداخته است. او در بازگشت به ارمنستان نسخه‌هایی از ترجمه یونانی کتاب مقدس را همراه داشت و از روی همین نسخه‌ها بود که با اهتمام او کتاب مقدس به زبان ارمنی ترجمه شد.

زمان رونق کار از نیک مصادف با فرمانروایی یزدگرد دوم ساسانی بود، که با سرکوب مسیحیت در ارمنستان، قصد تحمیل آیین زرتشت را به ارمنیان داشت. از سوی دیگر رخنه فرق مذهبی - مانند فرقه مرقیون - از غرب ارمنستان مانع استقلال کلیسای ارمنستان بود. از این روی از نیک در کتاب مشهور خود به نام تکذیب و ردّ فرق دینی در ۴ بخش

کاملاً مستقل به تکذیب و رد فرق الحادی، کیش پارسی، آموزش‌های حکمای یونان و فرقه مذهبی مرقیون پرداخته است.

نام از نیک در زبان ارمنی یز نیک است، که در متن‌های عربی، با توجه به صورت نگارش آن در نوشته‌های غربیان، از نیک و در فارسی از نیک آمده است. نعلبندیان در مقدمه کتاب می‌نویسد: «یز نیک از نظر مراعات قواعد زبان بسیار دقیق و در انتخاب کلمات و به کاربرد مترادفات دارای حذاقت و هنرمندی بی‌نظیر است. یز نیک ارزش کلمات و مفاهیم گوناگون و ترکیب و آمیزش آن‌ها را به خوبی می‌داند و هر کلمه‌ای را با ترکیبات رنگارنگ در معانی مختلف به کار می‌بسته است. پس برای مترجمی که در کار خود معتقد به درستی و امانت باشد، نقل اثر نفیس یز نیک کفایتی به زبان فصیح پارسی کار دشواری است. با درک و تجسم دشواری‌ها، نگارنده سعی داشته حتی المقدور نهایت امانت در ترجمه کلمات، اصطلاحات، رنگ آمیزی انشا و خود ویژگی طرز بیان مراعات گردد، بلکه کوشش به عمل آورده که از شیوه نویسنده هم تبعیت شود. نگارنده کوشیده است که تمام افکار و احساسات گوینده اصلی را به فارسی نقل کند و هیچ لغت یا عبارتی را بی‌ترجمه نگذارد.

تکذیب ورد کیش پارسی

۱

می‌گویند، پیش از آفرینش آسمان و زمین و هر آنچه که هست، حقیقتی بود به نام زروان. زروان هزار سال نیایش کرد و ریاضت کشید، تا فرزندی آورد به نام هرمزد و هرمزد آسمان و زمین و هر آنچه را که میان این دو است بیافریند. پس از این که زروان هزار سال نیایش کرد و ریاضت کشید، در او این شک پدید آمد که آیا نیایش و ریاضت نتیجه‌ای خواهد بخشید و هرمزد پدید خواهد آمد، یا این که آن همه رنج بیهوده بوده است. زروان هم چنان که در این اندیشه بود، هرمزد و اهریمن را باردار بود. هرمزد حاصل نیایش و ریاضت بود و اهریمن حاصل شگی که او را فرا گرفته بود. زروان هستی هر دو را حس کرد و با خود گفت: «دو فرزند در درون دارم. هر یک که زودتر از دیگری برون آید او را پادشاهی خواهم بخشید».

هرمزد اندیشه پدر را دریافت و به اهریمن گفت: «پدر ما زروان [هم‌اکنون] اندیشید، هریک از ماکه زودتر نزد او برویم، به او پادشاهی خواهد داد». اهریمن در دم شکم پدر را شکافت و در حضور ایستاد. زروان او را نشناخت که کیست. پرسید: «کیستی؟» و اهریمن پاسخ داد: «فرزند تو هستم». زروان گفت: «فرزند من خوش‌بو و نورانی است و تو تیره و بدبو هستی». در این هنگام هرمزد زاده شد. هرمزد نورانی و خوش‌بو برابر زروان ایستاد. زروان بی‌درنگ دریافت که او پسرش هرمزد است، که برای پدیداریش نیایش کرده است. پس دسته برسم را که به هنگام نیایش به دست می‌گرفت به هرمزد داد و گفت: «تاکنون من برای آمدن تو نیایش می‌کردم، از این پس تو باید برای من نیایش کنی». همین که زروان دسته برسم را به هرمزد داد و او را درود گفت، اهریمن به زروان نزدیک شد و گله کرد و گفت: «مگر پیمان نداشتی که هریک از فرزندان زودتر نزد تو بیاید او را پادشاهی خواهی داد؟» زروان برای پرهیز از پیمان‌شکنی به اهریمن گفت: «ای بدخیم و دروغزن، بگذار پادشاهی ۹ هزار سال از آن تو باشد، هرمزد را نیز بر تو به شاهی می‌گمارم و پس از ۹ هزار سال هرمزد به پادشاهی می‌رسد و به دلخواه خود عمل می‌کند. آنگاه هرمزد و اهریمن آغاز به آفرینش کردند. هر آنچه که هرمزد می‌آفرید، نیکو بود و راست و آنچه اهریمن می‌کرد، بدی بود و کژی.

۲

سخنانی چنین بی‌پایه و بیرون از حد تصور و برداشت‌های کوتاه‌بینانه، که پوچی‌شان به خودی خود پیداست و تضاد در گفتار، خود روشنگر یاوگی آن‌هاست، نیازی به پاسخ ندارند. با این همه چون پیشوایان این کیش از سوی پیروانشان تکریم می‌شوند و با زیر فشار گذاشتن پیروان خود آن‌ها را به نابوی می‌کشانند، پاسخ به این برداشت‌ها واجب است. باید گفت که اینان بیش از مانی، که پوستش را کنند، چیزی نمی‌گویند. زیرا مانی به دو اصل خیر و شر معتقد بود، که آبستنی و زایش در پیدایش آن‌ها نقشی نداشت؛ بلکه خود، به خودی خود موجود بودند. پیروان زروان نیز به همین دو اصل معتقدند، اما از طریق آبستنی و زایش. اگر هر دو کیش به وجود خیر و شر معتقدند، پس چرا مغان از مانویان نفرت دارند؟ آیا این نفرت ناشی از این نیست که مانویان و زروانیان فقط در

اخلاق با یکدیگر اختلاف دارند؟ آن هم به صورتِ ظاهری و نه ماهوی. چون کیش هر دو گروه یکی است. هر دو گروه معتقد به ثنویت هستند و هر دو آفتاب پرستند و هر دو معتقدند که ماده دارای روح است.

در این میان چون مانی بر آن شد تا با ریا نقشِ اخلاق را در جهان بینیِ خود برتر از اخلاقِ پیروانِ زروان و دیگر نوآوران جلوه دهد و خود را رها از خواهش های شهوانی بنمایاند، به هتکِ ناموس و عصمتِ دختران متهم شد. از این روی مانوی های ریاکار و زروانی های شهوت پرست تنها از نظرِ اخلاق از یکدیگر متفاوتند و از نظرِ کیش باهم برابرند.

۳

اینک مانویان را کنار می گذاریم و از مغان می پرسیم: زروان که در نظرِ آنان علت العلل است، کامل بُود یا ناکامل؟ اگر مغان زروان را کامل بدانند، از آنان پرسیده خواهد شد، چگونه ذاتی کامل نیازی به درخواست فرزند از کسی [موجودی] دیگر داشت، که بیاید و آسمان و زمین را بیافریند؟ اگر زروان کامل می بود، خود می توانست آسمان و زمین را بیافریند. اگر نه این طور است، پس لابد که موجودی دیگر بالاتر و برتر از او وجود داشت، که می توانست او را به کمال برساند. و هم او می بایست آسمان و زمین و هر آنچه را که در این دو است بیافریند، تا برتری و توان خویش را بنمایاند، نه این که، به زروان فرزندی بدهد، تا او آسمان و زمین و هر آنچه را که در این دو است بیافریند. آن جا که می گویند زروان برای رسیدن به هدف، نیایش و قربانی می کرد، این پرسش پیش می آید، آیا بالندگی می بایستی از سوی دیگری به او داده شود، یا این که او خود به سببِ جاودانگی بالنده بوده است؟ اگر این بالندگی از سوی موجودی دیگر داده می شد، پس لابد که موجودی برتر و تواناتر از او وجود داشته است. اما اگر نه چنین است، پس نیایش و قربانی هزارساله بیهوده بوده است. زیرا بالندگی چیزی مادّی نیست، بلکه چیزی است که از موفقیت ناشی می شود. مانند بدبختی که حاصلِ ناکامی است. و هر دو - هم بالندگی و هم ناکامی - چیزی بادوام نیستند، بلکه حاصلِ پیشامدند.

مطلبی دیگر: اگر هنوز [پیش از بارداریِ زروان] خورشید و ماه، پدید آورندگانِ ساعت و روز و ماه و سال آفریده نشده بوده اند، چگونه می شد گذر هزار سال را

دریافت؟ ستارگان، نشان‌دهندگان روز و ماه و سال که وجود نداشتند. پس از این جا می‌توان نتیجه گرفت که سخن اینان پوچ و نامعقول است.

هم‌چنین اگر هنوز آسمان و زمین و هر آنچه در این دو است در کار نبوده است، پس زروان در کجا و چه چیز را قربانی می‌کرده است؟ اگر هنوز زمین و گیاهان نبوده‌اند، پس زروان دسته برسم دستش را از کجا آورده بود و اگر هنوز جانوری آفریده نشده بود، او کدام جانور را قربانی می‌کرد؟ یاوه‌تر از همه این‌ها آن است که می‌گویند، زروان هزار سال نیایش و قربانی کرد و پس از هزار سال در او این شک پدید آمد که آیا فرزندش هر مزد پدید خواهد آمد، یا که او بیهوده رنج [نیایش و قربانی] کشیده است! همین نشان می‌دهد که زروان ناتوان، مستمند و نادان بوده است و پدیدآورنده شرّ به جای اهریمن خود او بوده است! زیرا آن طور که می‌گویند، اهریمن، پدیدآورنده شرّ، حاصل پدیداری شک در زروان است. پس این‌که زروان به شک افتاده است، دور از تصور و یاوه است.

از یک چشمه دو نوع آب که یکی شیرین و دیگری تلخ باشد سرچشمه نمی‌گیرد. هم‌چنین یک درخت هرگز دو نوع میوه شیرین و تلخ به بار نمی‌آورد. پس اگر اینان زروان را میوه‌ای شیرین می‌دانند، نباید که میوه تلخی مانند اهریمن از او به بار بیاید. و اگر او را تلخ می‌پندارند، روا نیست که میوه شیرین هر مزد را از زهدان او بدانند. در این جا کلام خدا برای اینان بسیار بجا است که می‌گوید: «درخت را یا نیکو سازید با میوه نیکو، یا فاسد و با میوه‌ای فاسد» [(انجیل متی: باب ۱۲، بند ۳۲؛ باب ۷، بندهای ۱۷ تا ۱۹)]. اگر چنین می‌بود که باید تک‌تک آفریدگان در هستی خود باقی بمانند و هرگز از حدود از پیش تعیین شده خارج نشوند، پس چرا تنها زروان، که جاودانی است و می‌بایست برای آفرینش مخلوقات، خود و به کمک فرزند خود یا دیگران در جست‌وجوی تدبیری برای نظم درست باشد [با زادن اهریمن] دست به‌اخلال زد.

آخر ما هنوز ندیده‌ایم که گاوها الاغ بزایند و الاغ‌ها گاو نر، و یا گرگ‌ها میش و روباه، شیرها اسب و اسب‌ها مار. تنها یک زایش است که خارج از قوانین طبیعت به کمک مردم انجام گرفته است و آن قاطر است، که حاصل جفتگیری اسب و الاغ است. البته قاطر عقیم است و قادر به تولید مثل نیست. چون قاطر را خدا نیافریده و نتیجه

فراست و تدبیر انسان است. بنابراین اگر زروان گاو نر بود، چگونه اهریمنِ عقرب [سان] را زاید؟ و اگر گرگ بود پس هرمزد بزه [سان] را چطور زاید؟ آیا این حرف‌ها ناشی از یاوه‌گویی‌های انسانی نیست؟ زیرا زروان نیز انسان بوده و در زمان پهلوانان و بهادران می‌زیسته و مردی دلاور بوده است. چون یونانیان و آریایی‌ها و دیگر ملت‌ها به ستایش پهلوانان خود پرداختند و آورنده کیش پارسى نیز مردم کشورش را در این حال و ستایش زروان دید، آفرینش زروان و زمین و همه مخلوقات را به او نسبت داد.

درستی سخن ما از آن جا پیدا است که آورنده کیش پارسى هماهنگ با آیین‌ها و روش‌های مردم و هم‌چنین حقایق موجود وارد کار می‌شود و آیین خود را بر اصل آبتنی و زایش بنیان می‌گذارد. زیرا او نخست می‌گوید که دو آفریننده خیر و شر از یک پدر زاییده شده‌اند و سپس به آفرینش ستارگان می‌پردازد، که گویا ستارگان از آمیزش جنسی خواهر و مادر آفریده شده‌اند. این برداشت تنها به سبب تمایلات نفسانی و از روی شهوت است. همین که بنیان‌گذار کیش دید که نژاد آریایی را زند و اوستا است، برابر با موازین اخلاقی او برایش کیش درست کرد (؟)، تا مردم نیز مانند خدایانشان، که تن به آمیزش‌های بیهوده می‌دادند، بدون توجه به جنسیت و نسبت، تن به فسق و فجور بدهند. در حالی که آنچه که خدایی است خیلی والاتر و از آن‌ها بسیار دور است. زیرا شایسته خداوند فرزند داشتن از طریق ابدیت است، نه از راه ازدواج. همان طور که سخن ناشی از اندیشیدن است، رود از چشمه، گرما از آتش و نور از آفتاب. نه این طور که مغان گستاخانه می‌گویند که زروان نیازمند فرزندی به نام هرمزد بود.

چه حماقتی! هنوز [زروان را] فرزندی در میان نبود و نطفه بسته نشده و آفریده نشده بود، او را نام داد. به همه فرزندان پس از زاده شدن نام می‌دهند، اما روشن نیست که چرا زروان پیش از تولد [فرزند] به او نام هرمزد را داده است. ممکن است که گفته شود، که زروان از روی ایمانی که داشت می‌دانست که او را فرزندی خواهد بود، اما اگر او چنین می‌دانست پس چرا به شک افتاد و این شک سبب تولد اهریمن شد. تولدی که همراهش شرّ و دروغ در جهان پدید آمد؟ شگفت‌انگیز است که یکی [هرمزد] پس از قربانی‌های هزارساله به زور و زحمت تولد یافت و دیگری [اهریمن] بی‌درنگ، پس از شک پدید آمد. هم‌چنین زروان چرا، با احساس وجود دو فرزند در درون خود، پی‌نبرد که یکی از

آن‌ها خیر است و دیگری شر؟ اگر او از پیش می‌دانست، چرا شر را نابود نکرد. پس او خود پدید آورنده شر است. و اگر آگاهی نداشت، پس دور از تصور است و باورکردنی نیست که او را شناخت. گیرم که از پیش پی نبرد، پس چرا با تیره و بدبو دیدن او باز هم در نیافت؟ پس او هم می‌دانست و هم می‌دید و با این همه آن تیرگی را به پادشاهی گمارد. چنین است که پدید آورنده شر است. زیرا او نه تنها شر را نابود نکرد، بلکه پادشاهی را به مدت نه هزار سال به او سپرد. و اگر هنوز هرمزد آفریدگان نیک خود را پدید نیاورده بود، تا اهریمن آنان را با مخلوقات شر خود بیامیزد و آزار دهد، پس [زروان] اهریمن را، اگر نه بر آفریدگان نیک هرمزد، بر چه کسی به شاهی گمارد، تا آنان را با مخلوقات شر خود بیامیزد و آزار دهد؟

هم چنین می‌گویند که هرمزد را هم بر اهریمن به پادشاهی گمارد. اگر هرمزد پادشاه اهریمن می‌بود، آیا امکان داشت که به اهریمن اجازه دهد تا آفریدگان نیک او را آزار دهد؟ اگر پدر به مخلوقات فرزندش رحم نکرد و آن‌ها را به دست شر سپرد، فرزند چرا باید به فکر مخلوقات خود نباشد؟ فرزند در دو حالت ممکن است درباره مخلوقات خود کوتاهی کند یا از عجز و ناتوانی یا از بدخواهی. اگر پیشگیری خطر از عجز باشد، چه در حال حاضر، و چه در آینده نمی‌تواند بر او [اهریمن] پیروز شود. اما اگر رفتار او ناشی از بدخواهی باشد، در این صورت برای شر، فقط پدر که پادشاهی را به شر سپرده است مسئول نیست، بلکه فرزند [هرمزد] نیز در مقام هم‌رأی پدر مشوق شریر بوده و مسئول است.

هم چنین اگر زروان پادشاهی را به فرزندانش، به یکی [اهریمن] برای مدت ۹ هزار سال و به دیگری [هرمزد] تا به ابد سپرد، پس خودش در چه مقامی باقی ماند؟ هنگامی که چیزی وجود نداشت، پس پادشاهی نیز بر چیزی وجود نداشت. بنا بر این آفریننده‌ای نیز وجود نداشت، اما همین که فرزندان [زروان] به دنیا آمدند، شدند آفریننده. یکی آفریننده نیکی‌ها و دیگری آفریننده بدی‌ها و خود پادشاه شدند. یکی پادشاه موقتی و دیگری ابدی. به این ترتیب زروان از پادشاهی محروم شد. و او آفریننده نیست؛ چون خود چیزی نیافرید. [زروان] پادشاه هم نشد، چون برای او مخلوقی برای پادشاهی کردن بر آن‌ها وجود نداشت و نخواهد داشت. زیرا آن‌که وجود دارد یا آفریننده است یا

آفریده و چون زروان نه این است و نه آن، پس او هرگز خدا نبوده، نیست و نخواهد بود.

۴

با این همه می‌گویند: وقتی که زروان با خود اندیشید که هر یک از فرزندانش زودتر بیرون بیاید، او را پادشاه خواهد کرد، هر مزد از این اندیشه پدر آگاه شد و اهریمن را در جریان گذاشت.

اگر هر مزد از اندیشه پدر آگاه شد، چرا مقاصدِ شومِ برادرِ شریرِ خود را در نیافت، که شکم پدر را شکافته و بیرون خواهد آمد و پیش از او پادشاهی را خواهد گرفت و برای او و آفریدگانش پرآزار خواهد بود؟ [او باید می‌دانست که] اهریمن از لحظه نخست او را پس زده و از توان خواهد انداخت و پس از آن بایست که ۹ هزار سال در پشیمانی به سر برد و از این که اهریمن به آفریدگان نیک او بدی می‌کند و آن‌ها را از ریخت می‌اندازد و به نابودی می‌کشاند، افسوس بخورد. همین ایراد بر زروان نیز وارد است. او که از نطفه بستن دو فرزند در اندرون خود آگاه شد، چرا اهریمن را که پس از زاده شدن در حضورش ایستاد باز نشناخت؟

همچنین [زروان] از زمانی که فرزندش هر مزد را در درون داشت از خوش‌بو و درخشان بودن او آگاه بود، چگونه بود که از بدبو و تیره بودن فرزند دیگرش بی‌خبر بود؟ روشن است که در روایات اینان چیز موثقی وجود ندارد و هر چه هست افسانه‌های خودباخته است.

باور نکردنی‌تر از همه این‌ها این است که تولد یکی [از فرزندان] نتیجه قربانی کردن‌های هزارساله است و تولد بی‌درنگ آن دیگری حاصل شک. و اگر فرزندش اهریمن در نتیجه شکی که در او پدید آمد متولد شد، زروان نمی‌بایستی او را فرزند خود می‌خواند. چون اگر [اهریمن] فرزند او می‌بود، می‌بایستی که مانند و شبیه او می‌بود. یعنی اگر [خودش] نیک بود، [فرزند] بایستی نیک می‌بود؛ و شرّ می‌بود، اگر [خودش] شرّ بود. مگر زروان، که پدر بود، همزمان، هم نیک بود و هم شرّ، که از رگ نیکش فرزند نیک و از رگ بدش فرزند شرّ متولد شود؟ اگر چنین نبود، او نمی‌بایستی شرّ را فرزند خود می‌خواند و پادشاهی را نیز هرگز نمی‌بایستی به او می‌داد. و اما اگر

خودش نیک بود، باید که شر را نابود می‌کرد و پادشاهی را به [فرزند] نیک می‌داد و با این رفتار نامدار می‌شد و فرزند نیک خود - هر مزد - را برای ابد متأثر و تلخکام نمی‌کرد. پس کاملاً روشن است که زروان هرگز پدر خدایان و بخشنده پادشاهی‌ها نبوده است.

۵

همچنین می‌گویند شاخ برسمی را که در دست خود داشت به فرزند داد و گفت: «تاکنون من برای تولد تو قربانی کردم، پس از این تو باید برای من قربانی کنی.»

اگر زروان قربانی می‌کرد تا فرزندی [چون] هر مزد داشته باشد، پس دیگر چرا باید هر مزد برای زروان قربانی کند؟ مگر کسی به زروان بدگمان بود و به او سوءظن داشت، که به هر مزد سفارش کرد تا برای او قربانی کند؟ یا [در اندیشه بود که] از کسی که فرزند خواسته بود، برای فرزندی که به او بخشیده است پاداش بخواهد؟ اگر او چنین اندیشه‌ای در سر داشت، گمان نمی‌رود که برسم می‌توانست به نحوی برای او سودمند افتد. ضمناً به هنگام سپردن برسم [به هر مزد] به او گفت: «تو باید برای من قربانی دهی». این امر نشان می‌دهد که [لابد] کسی وجود داشته است که زروان برای داشتن فرزند برای او قربانی کند. و از همین روی از فرزند خود نیز خواست برای او هم به همان کس قربانی دهد.

اگر بالاتر از زروان و بالاتر از فرزندش کسی بود که آن‌ها به او قربانی می‌کردند، پس باید که این کس را به وجود آورنده آن‌ها و آفریننده همه مخلوقات دانست، نه این که زروان را هستی بخش هر مزد و اهریمن، و این دو را آفریننده نیکی‌ها و بدی‌ها.

آیا آن کسی که بالاتر از زروان بود، به جای این که به زروان فرزند آفریننده بدهد، خود نمی‌توانست خالق آسمان، زمین و هر آنچه که میان این دو است باشد و همان طور که پیش از این گفته شد سروری خود را نشان دهد؟ یا این که چرا زروان، به سبب بدگمانی خود به فرزندش اهریمن، شاخ برسم را به هر مزد داد تا برای مقامی بالاتر قربانی کند و امنیت او را فراهم آورد؟ بنابراین می‌بایستی کسی در میان بوده باشد تا زروان بتواند برای او قربانی کند. اگر چنین مقام شایسته‌ای در میان می‌بود، زروان لایزال نمی‌بود. پس او را کسی آفریده بود و باید روشن کرد که چه کسی او را آفریده است و او برای چه کسی قربانی می‌کرده است. و آن چه کسی بوده است که برای خود به فرزندش دستور داد

تا در راه او قربانی کند. زیرا امکان ندارد که کسی آغاز هستی خود را از کسی نگرفته باشد. چون تنها خدا می‌تواند به دلخواه خود نابودها را از نیستی به هستی آورد. بنابراین آفرینندهٔ زروان کیست؟ غیر از خدا هیچ‌کس؛ و زروان هم برای او قربانی می‌کرده‌است و خدا هم چنین فرزندی به او داد تا آسمان، زمین و هر آنچه را که میان [آن] دو است بیافریند. شگفت آور است که خدا خود دست به آفرینش نزد و انجام این کار را به فرزندان زروان سپرد.

می‌گویند که کسی در میان نبود تا زروان برای او قربانی کند. اگر این‌طور بود، پس خود زروان نیز وجود نداشت. [پس] سزاوار استهزاء است که غیر موجودی برای غیر موجودی [دیگر] و برای [زاده‌شدن] غیر موجودی قربانی کند.

۶

اما این‌طور که می‌گویند، اگر واژهٔ زروان به معنی بخت باشد، پس لازم است که بخت کسی بوده باشد. این کس که بود که بختش زروان بود؟ [از سوی دیگر] بخت که چیزی مادی نیست، بلکه اتفاق و رویدادی موفقیت‌آمیز است. درست‌مانند این که کسی به سبب دادگریش دادگر نامیده می‌شود یا برای دلاوریش دلآور، [و] به سبب کامیابی و موفقیتش بختیار. بنابراین اگر زروان بخت می‌بود پس وجودی عینی نمی‌داشت. پس روشن است که زروان اصلاً وجود نداشته‌است.

و اگر آن‌طور که می‌گویند، بسته‌شدن نطفهٔ اهریمن حاصل شک پدید آمده در زروان باشد، به جای این که زروان هزار سال رنج و محنت بکشد و قربانی کند، می‌بایستی همان ابتدا به شک می‌افتاد، تا بی‌درنگ دارای فرزند شود. حالا اگر او دارای هم فرزند شرور شد و هم فرزند نیک، پس بدیهی است که شرارت فرزند شریر او شرارتی مادرزاد نیست، بلکه [حاصل] شرارت و سلوک [خود] اوست. زیرا امکان نداشت که یک رجم در آن واحد هم موجودی شرور و خبیث و هم آفرینندهٔ نیکی‌ها را بپذیرد. اگر [فرزند] شرّ است بایستی مهماندار فقط شرّ باشد و اگر نیک است مهماندار هم باید نیک باشد. زیرا شر و نیک نمی‌توانند در یک جا با هم سازگار و دمساز باشند. همان‌گونه که گرگ و میش هم از یک رجم زاده نمی‌شوند. آن‌هایی که نیک‌اند، مانند احشام، گوسفند و

دیگر جانورانِ سودمند، آفریده‌هایِ هر مزد محسوب می‌شوند، اما گرگ و دیگر درندگان و حشراتِ مضر از آفریده‌هایِ اهریمن‌اند. آن‌ها [طرفدارانِ زروان]، نمی‌دانند، همان‌گونه که مضرها با سودمندها نمی‌توانند همزیستی داشته باشند، همان‌گونه خیر و شر هم نمی‌توانستند در یک رحم نطفه ببندند. همان‌گونه که آب و آتش را در یک جا نمی‌توان نگه داشت، چون طرفِ برتر همزاد خود را نابود می‌کند. پس امکان نداشت که خیر و شر در یک جا باشند، چون آن، این را نابود می‌کرد و این، آن دیگر را.

و اما اگر نطفهٔ فرزندان از یک تخمه می‌بود، یک نفر نمی‌توانست دو تخم مخالف یکدیگر بریزد. با این‌که مردهای متعددی به یک زن نزدیک می‌شوند، اما تخم همه به باروری نمی‌انجامد، زیرا آن تخم نخستین بقیهٔ تخم‌ها را تفاله‌وار بیرون می‌راند. [پس] چگونه ممکن بود آن رحم [رحم زروان] دو تخم ناهمگون و متخاصم را بپذیرد؟ هم‌چنین چرا آن‌که در نتیجهٔ قربانی و ریاضت تولد یافت، بر آن‌که در نتیجهٔ شک پدید آمد، به پیروزی، جلوزاده‌شدنِ او را نگرفت؟ حتی دشمنان، با گذشت، به یکدیگر ارفاق کردند و با صلح و صفا در یک رحم زیستند. یا این‌که خود پدر، که می‌دانست دو فرزند نیک و شر در درون خود دارد، نمی‌بایستی بدون تحلیل و بررسی به آن‌ها قولِ پادشاهی می‌داد، بلکه پادشاهی را می‌بایستی که به کسی وعده می‌داد که برای ظهورش قربانی کرده بود.

از سویِ دیگر هر مزد که هنوز زاده نشده بود و کامل و تمام‌عیار نبود، چگونه اندیشهٔ پدر را دریافت؟ چون اگر کسی توانا به دریافتِ اندیشهٔ دیگری باشد، خود، مافوقِ آن دیگری است و این توانایی از آن انسان نمی‌تواند باشد، بلکه فقط در انحصارِ خدا است. بنابراین، هر مزد، مافوقِ پدرِ خود و تواناتر و داناتر از اوست. چون از زمانی که هنوز در رحم بود، از اندیشهٔ پدر آگاه شد و همین‌که زاده شد، آسمان و زمین را بیافرید. یعنی کاری کرد که پدرش موفق به انجام آن نشده بود.

و اکنون هر مزد که از پدرش تواناتر و داناتر بود، و از سرب‌بی‌کفایتی فریبِ بد [اهریمن] را خورد و کسی را که می‌بایستی دشمنیِ آشتی‌ناپذیری با او داشته باشد، از اندیشهٔ پدر آگاه کرد.

هم‌چنین حتی اگر برای بیرون آمدن نیازی به شکافتنِ شکمِ پدر می‌بود، بایستی کسی

دست به چنین کاری می‌زد که از اندیشه پدر آگاه بود. درست این بود که نخست هرمزد نزد پدر می‌رفت تا پادشاهی را به دست آورد، نه اهریمن، که نه از اندیشه پدر آگاه بود و نه شایسته پادشاهی. [دیگر این که] اگر شکم مادر را شکافت، شاید مادرش را هم کشت. این را هم باید دید که آیا آن دو واقعاً مادری داشته‌اند.

اصلاً از کجا معلوم که مادری وجود داشته‌است؟ به‌ویژه این که می‌گویند، پیش از آفرینش آسمان و زمین و آنچه در کائنات است، تنها زروان بود. مضحک است که [زروان] هم پدر بود و هم مادر و هم نطفه‌گذار و هم نطفه‌پذیر. بدتر از همه این که می‌گویند، وقتی که اهریمن شکم را شکافت و آمد و در حضور پدر ایستاد، پدر او را شناخت. آخر چرا شناخت؟ آن هم در موقعیتی که فقط خودش بود و بس؟ مگر واقعاً مشخص نبود که کسی که به حضورش آمده است، یکی از فرزندان خودش است؟ عجب این که اهریمن او را شناخت، اما او اهریمن را شناخت و منکر فرزندش و گفت: «فرزند من خوش بو و درخشان است و تو تیره و بدبو هستی». چگونه زروان، وجود او را که با فرزند نیکش در یک رَجَم نطفه بسته بود، انکار کرد و گفت: «تو فرزند من نیستی»، اما با دیدن دیگری اقرار کرد که او فرزندش است. اگر به سبب شرور بودنش منکر او بود، نمی‌بایستی می‌گذاشت تا او نطفه ببندد، بلکه می‌بایستی بی‌درنگ از شر متنفر می‌شد و نه فقط او را، هرمزد را نیز، که اندیشه پدر را فاش کرده بود، می‌کشت.

۷

این نیز بسیار بی‌معنی است که می‌گویند [زروان] برسم را به هرمزد داد تا برای او قربانی کند. گویا قدرتِ هرمزد در قربانی کردن نبود، بلکه در آن شاخه برسم بود. اگر او مطمئن بود که قربانی مستجاب خواهد شد، پس به دست گرفتن شاخه برسم بیهوده بود. اما اگر او شایسته نبود، شاخه برسم نمی‌توانست کسی را که لیاقتِ قربانی کردن را ندارد، لایق کند. زیرا برسم به دست گرفتن و قربانی کردن کارِ خدا نیست، بلکه کارِ انسان است. نکته دیگر این که اگر او خدا بود و می‌توانست آسمان و زمین را بیافریند، پس چرا برای رهانیدن پدر از بدگمانی نیازمند برسم و قربانی بود؟ او قادر بود که آسمان و زمین را بدون شاخه برسم نیز بیافریند، [پس] چرا نمی‌توانست بدون شاخه برسم به پدر آرامش

بخشد؟ پس روشن می‌شود که پدرش بی‌عقل و ناتوان و وابسته به دیگری بود. همچنین [خود] فرزندی ناتوان و بی‌عقل بود. زیرا نه او [زروان] توانست بدون قربانی کردن دارای فرزند شود، و نه فرزند توانست بدون به‌دست گرفتن شاخهٔ برسم پدر را از بدگمانی برهاند.

۸

آن‌ها هر دو سبب شدند که شرّ به آفریده‌های نیک آفرینندهٔ نیک‌ها آزار برساند و رنج بدهد. زیرا به طوری که می‌گویند، هرمزد آنچه را که نیک بود و هم‌چنین آدم‌های راست‌گفتار و نیک‌کردار را، و اهریمن آفریده‌های شرّ و دیوها را آفرید. بنابراین اگر دیوها بد و ذاتاً شرور بودند، پس هیچ‌یک از آن‌ها و خود اهریمن نمی‌توانست پندار نیک داشته باشد. اما می‌بینیم که به قول مزدیسنان، اهریمن هنر آفریدن برترین چیز در میان آفریدگان را دریافت. می‌گویند، وقتی اهریمن دید که هرمزد مخلوقات زیبا را آفرید، اما نتوانست نور را بیافریند، با دیوها انجمن کرد و به آن‌ها گفت، چه سود و زیان که هرمزد این چنین آفریده‌های زیبا آفرید. [اینک] به این سبب که او توانایی آفریدن نور را نداشت، همهٔ آفریدگان زیبا در تاریکی به سر می‌برند. چنانچه او دانا می‌بود با مادرش می‌خوابید تا خورشید متولد شود و با خواهرش هم‌بستر می‌شد تا ماه زاده شود. سپس دستور داد تا کسی این راز را فاش نکند. دیو ماهم [= ماهمی (m'hami)] این را شنید و بی‌درنگ نزد هرمزد شتافت و این راز را فاش کرد.

چه بی‌خردی و بلاهتی. کسی که توانایی یافتن اسباب آفریدن آسمان و زمین و آنچه در میان آن‌هاست را داشت، مگر نمی‌توانست به هنر آفریدن این چیز [نور] کوچک دست یابد؟ آن‌ها به این ترتیب نه تنها هرمزد را بی‌خرد معرفی می‌کنند، بلکه اهریمن را هم توانای آفریدن مخلوقات نیک می‌شناسانند.

همچنین می‌گویند که گویا اهریمن گفته است، این طور نیست که او قادر به آفریدن چیزی نیک نباشد، بلکه چنین تمایلی ندارد. مثلاً اهریمن برای اثبات توانایی خود طاووس را آفرید. پس چنین نیست که او شرور آفریده نشده و به اختیار شرور است؟ آیا چیزی درخشان‌تر از نور وجود دارد که اهریمن به آفریدن آن پی برد؟ یا چیزی

زیباتر از طاووس وجود دارد که اهریمن با آفریدن آن، هنر خود را به نمایش گذاشت؟ پس روشن می‌شود که اگر ماهیت اهریمن شرارت می‌بود، او نه می‌توانست مخترع نور باشد و نه آفریننده زیبایی [طاووس]. هم‌چنین اگر ماهیت دیوها شرارت می‌بود، دیو ماهم [= ماهمی] نمی‌توانست هر مزد را از راز آفرینش نور آگاه کند. بزرگان این کیش تا به امروز سالی سه بار برای ماهمی قربانی می‌کنند و از این روی به دیوپرستی متهم می‌شوند. اگر دیوها دارای ماهیت شرور نیستند و شرارتشان به اختیار است و اگر پیروان این کیش برای دیو قربانی می‌کنند، پس با چه رویی و وجدانی، خود، دیوپرستان را تعقیب می‌کنند؟ می‌بینید که تمام گفته‌های آن‌ها افسانه است و روایاتی پوچ.

۹

آن‌ان که آفرینش ستارگان را چنین می‌دانند [که گفته شد]، خود با تغییر رای، از سبب دیگری برای آفرینش خورشید سخن می‌رانند. اینان می‌گویند، اهریمن هر مزد را برای صرف ناهار دعوت کرد. هر مزد آمد، اما نخواست غذا بخورد و خوردن غذا را به پس از کشتی فرزندان‌شان موکول کرد. هنگامی که فرزند اهریمن فرزند هر مزد را به زمین می‌کوبید، در جست‌وجوی داور برآمدند و داوری نیافتند. پس خورشید را آفریدند، تا میان آن‌ها داوری کند.

بنا بر روایت، اهریمن یا بنده هنر آفرینش خورشید است و آشکارا او را انباز و همکار آفریننده نور می‌دانند. آیا اگر کسی برای داوری نمی‌بود، آن‌ها نمی‌توانستند [برای داوری] نزد پدرشان، یا [به عبارت دیگر] نزد کسی که به روایت آن‌ها پدر و پسر برای او قربانی می‌کردند، بروند؟

بنابراین، اگر اهریمن و هر مزد در یک رجم بودند و برای خوردن ناهار نزد یکدیگر می‌رفتند و به همکاری یکدیگر خورشید را آفریدند و داورش کردند، چگونه ممکن است که دشمن یکدیگر باشند. زرتشت نامی گاهی ماجرا را به تزویر تفسیر می‌کند و می‌گوید که خورشید و ماه از آمیزش با خواهر و مادر به وجود آمده‌اند، تا ملت به پیروی از این رویداد تسلیم فساد شود. البته او برای پرده‌پوشی می‌گوید که خورشید را برای داوری آفریدند. و از آن‌جا که کیش آن‌ها مکتوب نیست و به روایت شفاهی اکتفا شده

است، سردمدارانِ کیش، برای فریب و اغوای احمقان، گاهی چنان می‌گویند و گاهی چنین. دیگر این که اگر هر مزد خدا می‌بود، می‌توانست ستارگان را نیز همان‌گونه بیافریند که آسمان را و زمین را آفرید و از نیستی هستی بخشید؛ نه این که با دست یازیدن به دروغ و به سبب نبودِ داور.

۱۰

چیز دیگری هم می‌گویند که ابدأ باورکردنی نیست. گویا هنگامی که فرزندِ هر مزد در آستانهٔ مرگ بود، تخمِ خود را به چشمه‌ای ریخت و در روزِ رستاخیز از آن تخم باکره‌ای تولد خواهد یافت و از این باکره فرزندِی که بیشترِ سپاهیانِ اهریمن را شکست خواهد داد و به همین ترتیب دو فرزندِ دیگر متولد خواهند شد و بر سپاهیانِ اهریمن چیره خواهند شد و آن‌ها را نابود خواهند کرد.

نخست این که، چون آب نه تنها از تخم محافظت نمی‌کند، بلکه آن را نابود نیز می‌کند، آنان سزاوارِ تنقیداند. دیگر این که آنان سزاوارِ سرزنش نیز هستند، چون فرزندِ هر مزد برای نگهداری از تخمِ خود به جای سپردنِ آن به چشمه، می‌توانست خود، خود را زنده نگه دارد. در حالی که نه تنها چنین نشد، بلکه با این که فرزندِ خدایِ نیک بود، به دستِ فرزندِ شرکشته شد. روشن است آنان که با پستی بر خیر و فرزندِ او پیروز شدند، سرانجام همان‌ها، که به داشتنِ سپاهیانِ بی‌شمار شهرت دارند، به فرمانروایی خواهند رسید.

باز نکته‌ای دیگر: اگر خدایانِ آن‌ها فانی هستند، پس چگونه می‌توانند آرزویِ روزِ رستاخیز را در سر پیورانند؟ آن هم آرزویِ رستاخیزی سه‌گانه را، که در حقیقت آن را نباید رستاخیز، بلکه ضدِ رستاخیز دانست. با این همه اگر به گونه‌ای که می‌گویند فرزندِ هر مزد مُرد، پس باید که انتظار داشت تا هر مزد و فرزندِ دیگرش خوراثت نیز بمیرد. چون چنین بر می‌آید همهٔ این خدایان و نسلشان فانی هستند.

این‌گونه از خدایان را نمی‌توان خدا به حساب آورد. این‌ها نفیِ خدا هستند. زیرا آن که خدایِ راستین است همه چیز مخصوصِ به خود را، مانند ماهیت و جاودانگی را، [همیشه] دارا است و بدونِ سببیت و وساطتِ کسی فرزندِ خود را همواره با خود دارد. آفریدگاری او نیز از راهِ کسب و استحصال نیست، بلکه با قدرتِ خاص و ارادهٔ آزاد

است. او متضادی ندارد، تا آن گونه که می‌گویند، خود آفریننده خیر باشد و دیگری آفریننده شرّ. آن‌ها اگر خوب دقت کنند نمی‌توانند مخلوقِ شرّی را بیابند، که ذاتاً و فطرتاً شرّ باشد. همان‌گونه که پیش از این، با آوردنِ مثال‌های زیاد گفتیم، هم اهریمن و هم دیوها، که آن‌ها را مخلوقِ اهریمن می‌دانند، هیچ یک این‌طور نیست [که ذاتاً و فطرتاً دیو باشد].

اما اهریمن را به این سبب شرّ می‌خوانند که نامش *انگرمثینو* است. اهریمن چون مهرپرستان را از خورشید محروم کرد چنین ملقب شد! نام شیطان نیز چنین است، شیطان نام یک موجودِ مادّی یا ذاتی نیست، بلکه اسمِ اخلاق و سلوکِ اوست. درست مانند این که کسی برای مهربانیش مهربان و برای شرارتش شرور نامیده می‌شود. در حالی که این [صفات] ذاتی و فطری نیستند، بلکه رفتاری اکتسابی‌اند. درست مانند این‌که اغلب، بی‌شماری از بی‌عاران و گستاخان را دارای بصیرت و تدبیر می‌دانیم و برعکس صاحبانِ بصیرت و تدبیر را بی‌عار و گستاخ؛ یا بی‌شرم را با شرم و باشرمان را بی‌شرم می‌خوانیم. البته همه این‌ها مربوط به موجوداتِ ذی‌شعور است.

۱۱

هم چنین به سببِ گوناگونیِ خُلق و خویِ جانوران نمی‌توان به وجودِ دو آفریننده قائل بود. چنان‌که آن‌ها از سرِ نادانی تصور کرده‌اند که گویا چارپایان، پرندگان، ماهی‌ها و هر آنچه را که نیک و زیبا است هر مزد آفریده و اهریمن درندگانِ شرور و پرندگانِ زشت و آلوده، خزندگان و مارها، کژدم و همه حشرات مضر را. و اگر آسمان، زمین و آب و هوا آفریده‌های هر مزداند، پس موجوداتِ مضر که اهریمن آفریده است چگونه روی زمینِ هر مزد می‌زیند، هوای او را تنفس می‌کنند، با موادی که حاصلِ زمین است تغذیه می‌کنند و در یک آب، حشراتِ کریه در کنارِ ماهی‌های پاکِ خوراک می‌یابند و در یک هوا لاشخورها و پرندگانِ نجیب پرواز می‌کنند؟ آفریده‌های نیک هر مزد به جای تغذیه آن‌ها می‌بایستی که آن‌ها را نابود می‌کردند. زیرا که زمین و آب و هوا از آنِ هر مزد است.

و اگر درندگان به سببِ صفاتِ بدشان آفریده آفریننده‌ای شرّ به شمار می‌آیند،

شایسته‌تر است که انسان را آفریده آفریننده‌ای شرّ دانست، نه درندگان را. زیرا که مردمان برای درندگان مضرتراند، تا درندگان برای مردم. مردم برای کشتن درندگان از شهرها و روستاها بیرون می‌آیند و آن‌ها را تعقیب می‌کنند و درندگان، مانند فراریان، به کوه‌ها و سنگلاخ‌ها روی می‌آورند. کُنام برخی از آنان برای مردم دور از دسترس است. همچنین خزندگان به محض شنیدن صدای پای آدمیزاد، هریک در سوراخ و رخنه‌ای و گودال رودخانه‌ای پنهان می‌شود. و هنگامی که از سوی آدمی زیر فشار قرار می‌گیرند و ناگزیر زیان می‌رسانند تقصیر آنان نیست، بلکه گناه از مردم است. پس درندگان و حشرات را نباید از مخلوقات آفریننده شرّ پنداشت. [درندگان و حشرات] مخلوقات یک آفریننده نیک هستند، که برخی به سبب ساختار ناگزیرشان، بعضی دیگر به سبب آرایششان و جمعی هم به خاطر فرونشاندن نخوت و غرور آدمیان، وحشت‌انگیز آفریده شده‌اند. و همچنین [از این روی چنین آفریده شده‌اند] تا مردم با دیدن مضرات آن‌ها، خود به یکدیگر زیانی وارد نیاورند. زیرا اگر زیانی که آن‌ها به طور غیرارادی وارد می‌آورند نفرت‌انگیز است، پس باید که از آسیب‌رسانی ارادی مردم که با نیرنگ نیز همراه است، نفرت بیشتری داشت.

او [هرمزد] به کمک موجوداتی ناچیز نیز، مانند کک، مگس، پشه، خرمگس، زنبور، موش و موجودات دیگری از این دست به ما آزار و آسیب می‌رساند. گرچه این‌ها ناچیزند، اما می‌توانند ما را اذیت کنند. برخی از این‌ها [خود] ما را ناراحت می‌کنند و بعضی دیگر به دارایی و اموال ما زیان می‌رسانند؛ مانند موش، بید و کرم. خدا به کمک این حیوانات ما را به فروتنی وای می‌دارد و سبب می‌شود تا به این فکر بیفتیم که چون موجودات کوچک نیز می‌توانند به ما آسیب برسانند، از غرور و نخوت زشت خود بکاهیم و خود را موجودی برتر نشمریم.

به حسن نظر دیگری از خداوند بیندیشیم: اگر موجودات کوچک می‌توانند به ما آسیب برسانند، اگر با خزندگان و درندگان هم‌کُنام و هم‌دم می‌بودیم چه می‌کردیم و [از] شرّشان چگونه رهایی می‌یافتیم؟ علاوه بر این باید که به این موضوع هم بیندیشیم که خداوند، بی‌شماری از جانوران [مفید] مانند اسب، شتر، فیل، گاو، میش، و همچنین بز کوهی و گوزن و گراز دشت‌ها و کوهستان‌ها را برای تأمین نیازهایمان به انقیاد ما

در آورده است، که برخی بارکش اند و بعضی دیگر خوراکی. و هم چنین خداوند به ما آموخت که بر جانورانی که او می خواهد، چیره شویم و به برخی دیگر که میل او نیست - خواه بزرگ و خواه کوچک - دست نیابیم. آیا چیزی بدتر از کک یا موش وجود دارد؟ در حالی که ما نه می توانیم آن ها را نابود کنیم و نه قادریم آن ها را از جهان برانیم. موجود دیگری هست که فقط در آب زندگی می کند و به درد ما نمی خورد و فقط ما را به تنگ می آورد. وقتی که می بینیم که قادر به نابود کردنش نیستیم، با احساس ناتوانی خود از تکبر و نخوت زشت خود می کاهیم و پیروزی را از آن کسی می دانیم که با موجودات ناچیز عرصه را بر ما تنگ می کند و جانوران بزرگی مانند فیل، شتر، شیر، ببر و یوزپلنگ را به انقیاد ما درمی آورد و بعضی را برای بارکشی و برخی را برای تفریح و سرگرمی ما رام می کند.

۵۱۵۰ تومانی

