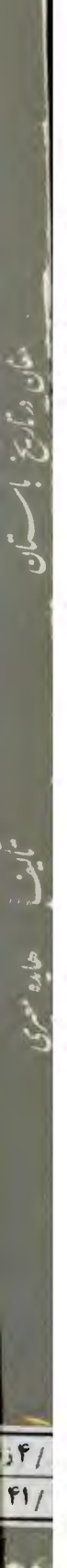


مُفغان در تاریخ باستان

تألیف
هایده معیری



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



The Magi in Ancient History

By
Hayedeh Moayeri



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān 2002

۱۰۰۰ تومان

شابک ۹۶۴-۴۲۶-۱۷۰-۴
ISBN 964. 426. 170. 4

10

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

21521¹¹⁴

مغان در تاریخ باستان

تألیف هایدہ معیری



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۸۱

معیری، هایده، ۱۳۲۰ -

مغان در تاریخ باستان / تألیف هایده معیری، ویراستار: کتایون مزداپور. - تهران: پژوهشگاه
علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.

ده، ۱۹۱ ص: مصور. - (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: ۸)

ISBN 964-426-170-4

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

ص.ع. به انگلیسی: Hayedeh Moayeri. the magi in ancient history.

کتابنامه.

نمایه.

۱. مغان (زردشتی) - تاریخ. الف. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ب. عنوان.

۲۹۵ / ۰۹

BL ۱۵۲۵ / م ۶ م ۶

م ۸۱ - ۱۰۵۱۹

کتابخانه ملی ایران



مغان در تاریخ باستان

تألیف هایده معیری

ویراستار: دکتر کتایون مزداپور

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدیر نشر: رحمت الله رحمت پور

چاپ اول: تابستان ۱۳۸۱

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

حروف نگار و صفحه آرا: اعظم صادقیان

ناظر چاپ: سید ابراهیم سیدعلی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ فرشیوه

ردیف انتشار: ۸-۸۱

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

ISBN 964. 426. 170. 4

شابک ۹۶۴-۴۲۶-۱۷۰-۴

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹-۱۴۱۵۵، تلفن: ۳-۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۸۰۳۶۳۱۷

فهرست مطالب

۷	مقدمه
۱	جامعه‌ی هندو ایرانی و داده‌های زبانشناسی
۲۳	روحانیت
۳۳	مغ در تاریخ
۷۵	مغ غاصب، گئوماتا
۹۳	مغان کلدانی - غربی
۱۰۱	مغان زروانی
۱۱۱	مغان و فلاسفه‌ی یونانی
۱۱۹	مغ و جادو
۱۳۹	مغان در متون انجیلی
۱۵۷	منابع خارجی
۱۶۳	منابع ایرانی و اسلامی
۱۶۷	فهرست اعلام

مقدمه

نام مغ از دیرباز در نوشته‌های تاریخ‌نگاران کلاسیک و اسلامی با دین ایرانی پیوند داشته است. اما درباره‌ی هویت این مردمان غریب که در تاریخ منشأ ابهام‌آمیزی دارند همواره با قید احتیاط سخن رفته است. هرودوت، مغان را طایفه‌ی مادی ذکر می‌کند که بدنه‌ی اصلی روحانیت را تشکیل می‌دادند، آریایی تبار بودند، و در سرزمین ماد استقرار داشتند. متأخران یونانی نیز با آنکه تصویر ابهام‌آمیزی را از مغ و کاربرد واژه‌ی مغ ارائه داده‌اند، اما عموماً برآنند که مغان روحانیت قانونی ایران را در دوران هخامنشیان تشکیل می‌دادند و کوروش دین و روحانیت مغی را پس از براندازی ماد در میان پارسیان اشاعه داده است. شاید هم در باور اخیر نکته‌ی نامحتمل وجود نداشته باشد، اما نادیده‌انگاری روحانیت شکوهمند پارس و تأکید بر نظریه‌ی رایج انحصاری کردن امور مذهبی در ایران دوران هخامنشی به وسیله‌ی مغان در متون یونانی، ناشی از ناآگاهی راویان آن از تاریخچه‌ی دین ایرانی است و عدم شناخت ایشان از اقوام این سرزمین که مقبول به نظر نمی‌رسد. ظاهراً قدر و منزلت والای مغان در دربار کوروش و کمبوجیه حاکی از روابط حسنه‌ی ایشان با پارسیان است که از دوران مادی‌ها رواج داشته است.

به عبارت هرودوت، خوابگزاران مغ از دوران فرمانروایی آزدهاک مورد مشورت شاه بوده‌اند، و در واقع از قرن ششم و اوایل قرن پنجم پیش از میلاد به عنوان طایفه‌ی آموزگاران دینی، روحانیان و خوابگزاران مطرح شده‌اند، با این حال آموزه‌های ایشان در ایران هنوز تا دوران هرودوت فراگیر نشده بود. در متون کلاسیک، مغان دارای مهارت‌های خاص در خوابگزاری و غیب‌گویی ذکر شده و از دیرباز به صورت رکن اصلی خویشکاری‌های روحانی محسوب شده‌اند. ضمن هفت

هشت مغان در تاریخ باستان

آنکه در نزد آریایی‌های مادی و پارسی نیز به دارندگان علوم رمزی و ساحری شهره بوده‌اند، و طبق سنت از اخترشناسی هم آگاهی داشته‌اند. جادو، از قرن ششم با نام مغان همپیوند بوده و مغان را سرآمد و مُبدع جادوگری ذکر کرده‌اند. ایشان از نخستین کسانی بودند که شالوده‌یی اصولی و نظم‌ی الهی به جادو بخشیده‌اند. فلاسفه‌ی یونانی، جادو را از دیدگاه مغان بیش‌تر صورتی خدمت به خدایان برشمرده‌اند. اهمیت ویژه‌ی جادو در نزد مزداییان، حاصل الزامی نظامِ دوگرایی بوده است.

آیین‌های مغی همراستای برخی آیین‌های بابلی و بخش‌های دیگر جهان سامی نیز ظاهر شده است. در اینجا اشاره به شرح تاریخی مهاجرت مغان به بین‌النهرین و آسیای صغیر حائز اهمیت است. مغان پس از بسط امپراطوری ایران در این دو منطقه به دلایل تاریخی، همچنین تبلیغات دینی، حضور و استقرار یافتند. نخست با آموزه‌های پیشرفته و نظام‌مند کلدانی آشنایی حاصل کرده، سپس با اندیشه‌های دینی و فلسفی یونانی برخورد کردند. در بابل، تحت تأثیر تفکرات روحانیان قدرتمندی قرار گرفتند که پیشوایی معابد را عهده‌دار بودند. آنان در اینجا گذشته از آموزش‌هایی در زمینه‌ی اخترشناسی، گرایش به زمان را به عنوان اصل نخستین متکامل کردند. می‌دانیم که مغان پیش زردشتی ملاحظاتی درباره‌ی زمان، «زروان» داشتند و به بیانی این اصل به گونه‌یی متکامل در زیر ساخت دینی ایشان تصریح شده بود. با این حال بعید نیست که دینِ زمان همراه با اخترشناسی به ایران گام نهاده باشد. بدین ترتیب شاید در نزد مغان پیش زردشتی نیز تصور روشنی از تکخدایی مطرح بوده است. در یونان، اشکال خاصی از راز و رمز یونانی در آیین مزدایی تأثیر گذارد، به علاوه، فرضیه‌های مادی و مابعد الطبیعی آنان در سنت‌های مغان جستجو شد. تأثیر باورداشت‌های ایرانی بر تفکرات یونانی سال‌های ۵۵۰ تا ۴۸۰ ق. م. موجب شد که یونانیان از محدودیت‌های توجیهی مستقیم درباره‌ی انسان رها شوند و به بیکرانگی فراسوی آسمان مرئی و زیرساخت‌های زمین، حیاتی که تنها در گور و زهدان خلاصه نمی‌شد، بیندیشند. تأثیرات دینی زردشتی در حوزه‌های آفرینش‌گیتی و باورداشت‌های رستگاری، احتمالاً در گونه‌هایی از جنبش‌های مذهبی و فلسفی ایونیه، از ایالات واقع در منتهاالیه غربی امپراطوری

هخامنشی در مرز آسیا در دوران مادها و اوایل دوران هخامنشیان کاربرد داشته است.

به هر حال، اشاره به رابطه‌ی میان مغان و کلدانیان که در مواردی سبب ایجاد اختلالاتی در نوشته‌های برخی از نویسندگان کلاسیک شده، ضروری است. این اختلالات که احتمالاً از باور عامه نشأت گرفته، مغان را از بومیانی با عناصر غیرآریایی پنداشته است. نام مغان در متونی که از دوران شاگردان افلاطون برجای مانده، عموماً با عنوان روحانیان زردشتی ذکر شده است. از آن رو که ایشان پس از سقوط قدرت سیاسی در قرن پنجم پیش از میلاد حضور حتمی خود را در فضای دینی الزامی دیدند، و پس از تثبیت جایگاه خود در نظام دینی، بنیانگذار آن دین در مآخذ یونانی به عنوان یک مغ شهرت یافت. با این تعبیر مغان در دوران داریوش و خشایارشا از منادیان زردشتی شدند و احتمالاً برای تمکین بیش‌تر در مقابل این دو شاه آشنایی خود را با الهیات مزدایی به کمال رساندند، اما پرورش التقاطی آنها مانع از رخنه‌ی کامل آنان به هسته‌های بنیادین آموزه‌های پیامبر شد، با این حال تأثیر ژرفی بر آن نهادند.

واژه‌ی مغ نخستین بار در کتیبه‌ی بیستون داریوش با نام گئوماتا، مغ غاصبی قرین شده که داریوش او را براندازنده‌ی حکومت قانونی ایران ذکر کرده است. او، ضمناً در همین جا از تجدید بنای معابدی یاد کرده که مگوس magus مسبب ویرانی آنها بوده است. از نحوه‌ی برخورد داریوش با مغان و از صدور بیانیه مذکور چنین برمی‌آید که گرایش‌های دینی مغان با عملکردهای دینی داریوش تفاوت داشته است. احتمالاً، تضعیف موقعیت مغان در اوایل دوران داریوش امکان راه‌یابی عناصری از دیانت مزدایی را در غرب ایران سهل‌تر کرده است.

پارسیان واژه‌ی مغ را از قرن ششم پیش از میلاد برای روحانیان خود به کار برده‌اند. شاید مادی‌های ایران غربی هم این واژه را بی‌هیچ اشاره‌ی قومی برای روحانیان خود به کار می‌بردند. معنای اصلی مغ شاید عضوی از طایفه بود که در نزد مادی‌ها مفهوم خاصی به اعضای طایفه‌ی روحانی می‌داد. مغان، علی‌الظاهر از پیشوایان دین خاصی نبودند، بلکه طبقه‌ی روحانیان حرفه‌ی بودند که به هر نوع مراسمی با هر شکل پرستیدنی به ویژه آن صورتی که در ایران غربی مورد اجرا

داشته رسمیت می بخشیدند.

مغان در آثار نویسندگان سده‌های اول و دوم میلادی عموماً به عنوان پیامبران، جادوگران و خواب‌گزاران آورده شده‌اند؛ و نمونه‌های بی‌شماری از مهارت‌های ایشان در فن جادوگری مورد تأکید رومیان قرار گرفته است. به هر حال، در آغاز قرن اول میلادی مغان مردان دانایی شده بودند که از مشرق زمین می‌آمدند، مردان دانا و خردمندی که در میان ایرانیان می‌زیستند. نام مغ از قرن اول میلادی به بعد معنای ثانوی نازلی به خود گرفت و در شکل سُریانی خود مجوسیه، به جادوگران و غیبگویان بابلی اطلاق شد که بر دانش‌های متنوعی احاطه داشتند. اینان با مغان داخل امپراطوری ایران یعنی مغان ایرانی تفاوت آشکاری داشتند. در جهان یونانی-رومی، اما واژه‌ی مغ منشأ پدید آمدن واژگان دیگری شد و برای کسانی کاربرد پیدا کرد که مدعی دارا بودن نیروهای رمزی بابلی بودند.

در پایان وظیفه‌ی خود می‌دانم از همه‌ی بزرگواران به ویژه سرکار خانم الهامه مفتاح که در نهایت لطف مرا در پیشرفت و انجام این اثریاری داده‌اند، سپاسگزاری کنم.

هایده معیری

تابستان ۱۳۸۰

جامعه‌ی هندو ایرانی و داده‌های زبانشناسی

چون سلسله باورهای دینی کهن را آغاز مطلق نیست، ژرفنگری در مبادی ادیان به معنای پرداختن به ویژگیهای ساختاری از جمله بنیانگذار، یا تعمق در کهن‌ترین متون آن نمی‌باشد. وجود این مبادی که بی‌تردید بستگی تام با رویدادهایی در گذشته‌های تاریخ دارند، همواره به گونه‌ی اشاری تبیین شده‌اند. به علاوه، محدودیت‌های ناشی از فقدان مدارک نیز در نقل روایتی خاص، پذیرش تاریخی قراردادی را برای آغاز آن روایت الزامی کرده است. اینکه مآخذ مربوط به موردی ویژه، گاهشمارهای همگون نداشته باشند، حائز اهمیت نیست، زیرا گذشته از نقطه‌ی مفروض انقطاع تاریخی در مآخذ، چه بسا خود مآخذ دربردارنده‌ی سنتی از پیش در هم و پیچیده باشند. از این رو است، که قرائت گزیده‌هایی از کهن‌ترین متون ایرانی بیش از حد تصور مشوش و پیچیده است. مآخذ کهن گاه به اندازه‌ی مطلق عمل می‌کنند که امکان راه‌یابی به آنها نامحتمل می‌نماید. با این حال، شاید بتوان از طریق بازسازی فرآیند تطبیقی تاریخی، محدودیت‌های ناشی از متون را کاهش داد.

می‌دانیم که فرهنگ‌های باستانی هیچ‌گاه در انزوا شکل نگرفته و نزیسته‌اند، بلکه نوعاً با فرهنگ‌های دیگر همبسته بوده‌اند یا از آنها تأثیر پذیرفته‌اند. بی‌تردید بررسی مدارک چنین سنت‌های همبسته‌ی، دانش پوینده درباره‌ی آن فرهنگ را افزون‌تر می‌کند. برای توجیه نکته‌ی موردنظر به ذکر دو نمونه بسنده می‌کنیم. در نزد ایرانیان دوران اوستایی واژه‌ی *daēva* به معنای اهریمن بود، اما مردمان همبسته با ایشان از همین واژه معنای ایزد را مستفاد می‌کردند. تفاوت‌های فیما بین معانی حاکی از آن است که در مسیر تاریخ دین ایرانی، تغییرات ایدئولوژیکی خاصی روی داده که به اهریمن شدن خدایان کهن انجامیده است. داستان اسطوره‌ی جم، -نخستین انسان، نخستین شاه هندو

ایرانی و نخستین بنیانگذار تمدن - نمونه‌ی دیگری است که روند بازگویی آن در متون متأخر خاستگاه سامی دارد.^۱ بسیاری از صاحب‌نظران بر این باورند که ایرانیان آن را از فرهنگ‌های خاور نزدیک به عاریت گرفته‌اند. محدودیت‌های موجود در این قبیل شیوه‌های تطبیقی گاه ضرورت بازسازی‌های فرضی را می‌طلبد که این روند اغلب نظیر مورد دیوّه اساس استواری هم دارند.

نام جغرافیایی ایران از اصطلاح کهن ائیرینه وئیجه^۲ مشتق شده که در اوستا وجود دارد و به معنای زاد بوم آریاها است. این آریاها یا آریان‌ها از نظر ساختارهای فرهنگی و زبانشناختی از خویشان گروه دیگری از مردمان‌اند، که آنان نیز خویشان را آریایی^۳ خطاب می‌کردند. امروزه برای متمایز کردن این دو گروه، دسته‌ی اخیر را هندو آریایی^۴ می‌خوانند. دو گروه آریایی (ایرانی) و هندو آریایی از نظر زبانی و فرهنگی بار دیگر با گروه عظیم هندو اروپاییان همبسته بودند که شامل اکثر متکلمان زبان‌های اروپایی، به‌علاوه‌ی گروه‌های باستانی آسیایی مانند گویندگان زبان هیتی و تخاری و نیز ارمنی هستند.

به رغم تناقض‌گویی‌های بسیاری که درباره‌ی موقعیت جغرافیایی زاد بوم اصلی هندو اروپاییان وجود دارد، بنا به پیشنهاد لیتل تن، امروزه دو منطقه برحسب شواهد محیطی در اولویت طرح و بررسی قرار گرفته‌اند: ۱. اروپای شرقی، از دریای بالتیک تا دریای سیاه؛ ۲. استپ‌های قزاق - قرقیز.^۵ از دو منطقه‌ی مزبور، ناحیه‌ی اخیر کلیه‌ی شواهد فرهنگی تأثیر پذیرفته از خارج را در خود جمع دارد. زیرا، برخلاف فرهنگ‌های نوسنگی همپوند با روسیه‌ی جنوبی و استپ‌های شمالی پونت،^۶ که نظام‌گورهای دسته

1. Darmsteter, James. *the Sacred Books of the East*, Volume IV, Printed in India, 1974, p. 10;

کارنوی، ا. جی. *اساطیر ایرانی*، ترجمه‌ی دکتر احمد طباطبائی، ناشر کتابفروشی اپیکور، تبریز ۱۳۴۱، صص ۸۲-۸۳.

۲. airyana-vaējah، خوارزم یا خیه‌ی کنونی. رک: *آناهیتا*، پنجاه گفتار پورداود. به کوشش مرتضی گرجی، مؤسسه‌ی چاپ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۳، ص ۱۱۳.

۳. معبری، هاید. *باختر به روایت تاریخ*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۷، ص ۲۸.

4. Indo-Aryan

5. kazakh-kirghiz.

۶. pontus، ناحیه‌ی در شمال آسیای صغیر را که از یک سو یا کناره‌های دریای سیاه، و از سواهای دیگر با کاپادوسیه و ارمنستان هم مرز بود در روزگار باستان پونتوس می‌نامیدند. رک: بنونیست، امیل. دین

جمعی در آنجا حاکم بود، فرهنگ بومی رایج در استپ‌های قزاق - قرقیز از دیرباز مراسم مرده سوزانی را در زیر پشته‌ها^۱ به اجرا می‌گذارد که در تایید آن شواهد روشنی نیز در دست است. به علاوه، روشن است که اکثر مصنوعات، حیوانات اهلی، گونه‌های زیستگاه، و نمودهای دیگر ویژه‌ی نوسنگی متأخر و اوایل عصر مفرغ در منطقه‌ی استپی و ولگا نظیر همان بقایایی است که به ظن زبان‌شناسان ویژه‌ی جامعه‌ی هند و اروپایی بوده است.^۲ اما زیست‌محیط هندو آریایی‌ها به تحقیق در استپ‌های روسیه (آسیای درونی)،^۳ در شمال دریاچه‌ی خزر و آرال تا مشرق ولگا قرار داشته که امروزه جزو آسیای مرکزی است.^۴ منطقه‌ی اخیر در این هنگام عملاً بدوی و خالی از سکنه نبود. باستان‌شناسان در منطقه‌ی پارت، اجتماعات زراعی کهنی را شناسایی کرده‌اند که از هزاره‌ی پنجم پیش از میلاد دارای شبکه‌های منظم آبیاری بوده است، و کشاورزان آن در زمهره‌ی کهن‌ترین‌های جهان بوده‌اند. بخش جنوبی آسیای مرکزی در هزاره‌ی دوم پیش از میلاد در آستانه‌ی شهری شدن بود، و مراکز عمده‌ی تراکم جمعیت آن ظاهر یک روستای بزرگ را نداشت، بلکه به سبب دارا بودن امکانات شهری در طبقه‌بندی شهری قرار می‌گرفت. در این نقطه مراودات بازرگانی از ناحیه‌ی جنوب غربی و مسیر غربی با فلات ایران و بین‌النهرین رواج داشت. حال آنکه منطقه‌ی کم‌تر پیشرفته‌ی شمالی کالاهای

→

ایرانی بر پایه‌ی متن‌های مهم یونانی، ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۴، ص ۱۴۵.

۱. Barrow، رک: چایلد، ورگوردن. درآمدی کوتاه بر باستان‌شناسی، ترجمه‌ی هایدی معیری، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۸، صص ۷۰-۷۱.

2. Littleton, C. Scott. *the New Comparative Mythology*, university of California press Berkeley Los Angles, London 1982, pp. 28-29.

۳. Inner Asia، این اصطلاح پیش از آن که در مفهوم جغرافیایی معنا پیدا کند، دارای مفهوم فرهنگی است و بی تردید در همان بافت توجیه می‌شود؛ و نیز تا حدودی با حوزه‌ی که محور جغرافیای تاریخی خوانده می‌شود، هم‌مرز است. رک:

Sinor, Denis (ed) *the Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge university press 1990, Preface P. 1X.

4. Boyce, Mary. *Zoroastrianism*, it's antiquity and constant vigour, Mazda publishers in association with Bibliotheca Persica 1992, P.1.

خود را با استپ‌های درونی آسیا معاوضه می‌کرد. احتمالاً این مردمان با بومیان ایرانی و هندی پیش از آنکه به داخل سرزمین‌های ایشان سر ریز شوند در شرایط صلح‌آمیز یا نیمه صلح‌آمیز به سر می‌بردند.

به تحقیق می‌دانیم که هندو ایرانیان به صورت یک رشته امواج مهاجم و در طی قرون به فلات ایران قدم گذاردند. نتیجه‌ی حفاری‌ها نشان می‌دهد که ایشان در حدود سال ۱۵۰۰ ق. م. با گذشتن از بریدگی‌های کوه‌ها به شرق دریاچه‌ی خزر رسیدند. در جایی دیگر تاریخ ۱۵۰۰ ق. م. بر اساس برخی داده‌های باستان‌شناسی - از جمله فرهنگ ظروف منقوش خاکستری در دره‌ی گنگ غربی، سده‌ی یازدهم ق. م. که احتمالاً به آریایی‌ها تعلق دارد - برای مهاجرت آریاییان به شمال غربی هند (پاکستان کنونی) منظور شده است. ضمناً چون این مهاجرت‌ها به مرور انجام شده، حدود تاریخی وسیع‌تری از ۱۷۰۰-۱۲۰۰ ق. م. نیز برای آن گمان برده شده است^۱ فرگرد دوم وندیداد^۲ حاوی سنت سه مرحله‌ی پیشروی ایرانیان است. نحوه‌ی رویارویی هند و ایرانیان با بومیان سرزمین‌های مفتوحه روشن نیست. حاصل این آمیزش تغییرات جسمانی، زبانی، دینی و در نهایت تمدن بوده است. ضمناً چون در پشت‌ها شماری اشارات جنگی برای غیر ایرانیان و نیایش برای آن دسته از موجودات که در این میان نیست و نابود شده‌اند، وجود دارد، به‌علاوه زبان و فرهنگ اوستای کهن نیز ایرانی خالص است، از این رو، مردمان مغلوب به فرض آنکه در شمال غربی منهدم نشده باشند، احتمالاً در امواج مهاجمانی که از سرزمین‌های ایشان گذشته بودند، مستحیل شدند.

به هر حال، شماری روایات سنتی، و برخی بقایای زبان‌شناسی، پاره‌یی از ایشان را نظیر ایلامیان و کاشیان^۳ که از گروه زبان‌های قفقازی^۴ - آسیائیک^۵ بوده‌اند، در دوره‌ی

1. Masica, Colin, P. *The Indo Aryan Languages*, Cambridge Language Surveys, Cambridge, university press 1991, p. 37.

2. the *Vendidad*, Fargard II PP. 10-21.

۳. kassite, کشوها kashshu (کشو) نزد خاورشناسان کاسیت یادگرفته و در نوشته‌های یونانیان کوسئه kossae آمده است. کشوهای ضبط شده در سنگنبشته‌های بابلی باید نزدیک‌تر به نام بومی آنان «کش» باشد که در هیئت بابلی (او u) گرفته است. کشوها، مردمی بودند جنگجو از کوهساران زاگرس، رشته کوهی که سرزمین عیلام (ایلام) و ماد را از مرزهای آشور جدا می‌کند. به خوبی دانسته نشده که کشوها از کدام نژاد بودند، اما چون در ایران می‌زیستند به آیین آریایی این مرز و بوم

تاریخی نمایانده است. همچنین در ایلام عناصر نگرویی^۱ وجود داشته که در روایات

→

درآمدند، آن چنان که پس از دست یافتن به بابل، به آیین مردم آن خاک درآمدند. اگر گفته شود که اینان نام «بغ» خداوندگار آریایی را با خود از کوه زاگرس به بابل بردند، دور نمی‌نماید. روایتی است که واژه‌ی «بغداد» در دومین هزاره‌ی پیش از میلاد به دستگیری کششوها در عراق آمده. واژه‌ی «بغ» از همین هزاره در نزد مردمی که آریایی نژاد یا آریایی زبان شناخته شده‌اند، رواج داشته است. نام یکی دیگر از خدایان آریایی که شورپاس shurias باشد، به ویژه پرستنده‌ی کششوها بوده، این شورپاس همان سوریه sūrya آریایی است که خورشید باشد. رک: آناهیتا، پنجاه گفتار پورداود، صص ۴۱۰-۴۱۳.

۴. Caucasian Languages، خانواده‌ی زبان‌های قفقازی که به آلارودی Alarodian یا یافنی نیز معروف است، از نظر ساختاری به گروه زبان‌های پیوندی تعلق دارد. در زبان‌های پیوندی، ریشه‌ی کلمات فقط به وسیله‌ی همنشینی تعدیل می‌شود. بدین معنا که فعل یا اسم تعدیل درونی نمی‌شود، بلکه با درآمیختن یک پیشوند، میان وند، یا پسوند تغییر می‌یابد. زبان پیوندی به بیان دیگری به آن نوع از زبان‌ها گفته می‌شود که در آنها رابطی کلمات با یکدیگر یا معانی ثانوی و فرعی مانند شخص و زمان و عدد با اجزای جداگانه‌ی بیان می‌شود که پیش یا پس از کلمه‌ی اصلی قرار می‌گیرد. این اجزاء با ماده‌ی کلمه یعنی لفظی که معنی اصلی را در بر دارد ترکیب نمی‌شوند تا صورت واحدی از آنها ساخته شود و همیشه استقلال و جدایی آنها محفوظ می‌ماند. گذشته از این افزودن این اجزاء به کلمه‌ی اصلی موجب هیچ‌گونه تغییری در آنها نمی‌شود. به هر حال، تنها رابطی میان زبان‌هایی که در اصطلاح زبان‌شناسی قفقازی خوانده شده و شمارگویندگان آنها هم کم است این است که در سرزمین قفقاز رایج بوده یا هنوز رواج دارند. رک:

The Encyclopedia Americana, International Edition, manufactured in The U. S. A. 1979, vol 6;

ناتل خانلری، پرویز. *تاریخ زبان فارسی*، جلد اول چاپ سوم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۰، صص ۱۰۶-۱۴۷.

۵. Asianique، این اصطلاح میان آن دسته از اقوام ماقبل تاریخ کاربرد داشت که هیچ‌گونه تجانس نژادی با یکدیگر نداشتند. به علاوه، منطقه‌ی آسیای غربی را از مدیترانه تا ترکستان روس و دره‌ی سند تحت پوشش داشتند. بعضی از دانشمندان که در صدد تصریح بیش‌تری بوده‌اند، این نژاد را قفقازی یا خزری یا یافنی نامیده‌اند. کاسیان (کاشیان) و عیلامیان (ایلامیان)، در زمره‌ی بسیاری دیگر تحت این نژاد تقسیم‌بندی شده‌اند. به نظر می‌رسد که این دو قوم هم نظیر دیگر اقوام آسیائیک به زبان پیوندی سخن می‌گفتند. (رک: پانوش شماره‌ی ۴) آسیائیک، در تعریف دیگری به زبان‌های منفرد اطلاق شده است. شماره‌ی بسیاری از زبان‌های رایج میان اقوام و ملت‌های جهان، چه زبان‌هایی که در زمان‌های کهن‌تر نزد ملت‌های منقرض رواج داشته، و نسلی از آنها نمانده است، و چه آنها که امروزه نیز رایج و متداول است، با زبان‌های دیگر رابطی خویشاوندی ندارند. یگانه رابطی که می‌توان میان آنها قائل شد رابطی جغرافیایی است، یعنی گروهی از زبان‌های منفرد که در یک سرزمین یا یک منطقه از جهان نزد طوایف مختلف و متفاوت با یکدیگر رایج بوده است یا رایج هست. رک: گیرشمن، ر. *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه‌ی دکتر محمد معین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۹، صص ۲۹-۳۰؛ *تاریخ زبان فارسی*، جلد اول، ص ۱۵۶.

سنتی هنوز به ایشان اشاره می‌شود، و همچنان نشانه‌هایی از ایشان موجود است.^۱ گستره‌ی پهن‌اور استپ‌ها، هندو آریایی‌ها را بر آن داشت تا خدایان خود، نه ایزدان بومی را، به منزله‌ی ذات‌های کیهانی بپندارند، و به وجود رابطه‌ی میان کنش‌های انسان و کائنات؛ میان آسمان و زمین؛ میان کنش‌های اجتماعی و کیهانی پی ببرند. این شکل ارتباطی در نزد هند و ایرانیان و پیش از ایشان شاید در نزد هند و اروپاییان، نیای مشترک آنها، صورت متعادل قانون میان انسان و کیهان را پذیرفته بود. اصطلاح کاربردی Aša در اوستا، و Rta در ودا/ بیانگر نظم کیهانی، نظم دینی، و نظم اخلاقی است.

باورداشت‌های هند و آریایی‌ها ظاهراً صورتی از پیش زمینه‌ی مادی و اجتماعی مشترک با مردمان هندو اروپایی داشت. شاید ایشان از پنج هزار تا دو هزار سال پیش از میلاد گروه واحدی را تشکیل می‌دادند که شعبه‌ی از تبار اقوام هندو اروپایی بوده است. ظاهراً در هزاره‌ی سوم پیش از میلاد بنابر ملاحظات میان هندیان و ایرانیان جدایی افتاده بود که منتج به دو شاخه شدن ایشان شد. هر دو گروه به عنوان بخشی وسیع‌تر از مردمان هند و اروپایی در تاریخ نام برده شده استپ‌ها را به قصد روی آوردن به سوی تمدن‌های مختلف قدیم ترک گفتند.^۲

در اظهارات دیگری، زمان جدایی میان متکلمان زبان ایرانی و هندی، سال دو هزار پیش از میلاد یا پیش‌تر از آن ذکر شده است. ضمن آنکه به نظر نمی‌رسد واژه‌ی پیش‌تر زمانی نزدیک به یک هزاره را دربرگیرد، مسیر این جدایی بر اساس نحوه‌ی جدید پخش این زبان‌ها شمالی - جنوبی ذکر شده است، نه شرقی - غربی. شاخه‌ی جنوبی، هند و آریایی‌های اولیه از طریق آسیای مرکزی به جنوب حرکت کردند.

1. Gray, L. H. "Foundations of the Iranian Religions," The Journal of the k. a. Came Oriental Institute, 15 Bombay 1929, pp. 10-12; Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*, Vol I, Leiden / Köln, E. J. Brill 1975, pp. 15-16;

پورداد، ابراهیم. یشت‌ها، جلد دوم فروردین یشت (یشت ۱۳)، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۲۵۳۶، بندهای ۱۴۳-۱۴۵؛ وندیداد حصه سوم کتاب اوستا، مترجم سید محمد علی حسینی (داعی الاسلام)، به اهتمام حاجی فتح‌الله مفتون یزدی در مطبعه‌ی صحیفه چاپ شد، ۱۹۴۸، صص ۲۱-۱۴.

2. Boyce, Mary. (Translaed) *Textual sources for the study of Zoroastrianism*, Barnes and Noble Books, totowa, New Jersey, 1984, pp. 8-9; Duchesne Guillemin, jacques. *The Hymns of Zarathustra*, Mrs M. Henning, (Transl), Becon Press, Boston, p. 10.

نخست شمال شرقی ایران، افغانستان و باختر را اشغال کردند، سپس به سوی شمال غربی ایران رفتند. برای این قبیل زیستگاه‌های اولیه‌ی هند و آریایی در شمال غربی ایران که اتفاقاً شواهدی هم دال بر آن وجود دارد (مثلاً اشارات خصمانه‌ی زردشتی به دیو پرستی در مازندران، و نیز احتمال ریشه‌ی هند و آریایی برای نام دریاچه اورمیه) منشأ محتمل، دودمان پادشاهی میتانی بوده است. شواهد زبانی اینان به مرحله‌ی هند و آریایی «پیش ودایی» اشاره دارد.

در این اثنا هند و آریایی‌های اولیه از افغانستان و باختر (حدود سال ۱۵۰۰ ق. م.) به سوی شمال غربی هند (پاکستان کنونی) حرکت آغاز کردند. سپس بخشی از شاخه‌ی شمالی (ایرانیان اولیه) نیز در سده‌ی چهاردهم پیش از میلاد از طریق آسیای مرکزی به سوی جنوب حرکت کردند. اینان به مناطقی در شمال شرقی ایران و باختر قدم گذاردند که پیش‌ترها به وسیله‌ی مهاجمان زودهنگام‌تر از هند و آریایی‌های اولیه اشغال شده بود. در اینجا بود که زردشت متولد شد و اصلاحات دینی او آغاز گردید. (برخی از ایرانیان اولیه - سکاها^۱ اولیه - ظاهراً در منطقه‌ی استپی باقی ماندند. اینان از هزاره‌ی اول پیش از میلاد بر این منطقه سلطه داشتند).

ایرانیان جنوبی با انگیزه دینی جدید خود برای نگون‌سازی یا انهدام اندوخته‌های برجای مانده‌ی هند و آریایی‌های اولیه‌ی که هواخواه دین قدیم هند و ایرانی (مثلاً در شمال غربی ایران) بودند، بدانجا رهسپار شدند. سرانجام برای اشغال جنوب غربی

۱. سکاها‌ی ایرانی همان اسکیت‌های Scythians تاریخنگاران یونانی هستند که از ساکنان قسمت راست دریای هیرکانیه که کاسپین هم خوانده می‌شد، بودند. در قسمت چپ سکاها‌ی شرقی، همچنین صحرائشینانی می‌زیستند که تا دریای شرقی و هند انبساط داشتند. مورخان یونانی کلیه‌ی مردمان ساکن در امتداد محدوده‌ی شمالی را با نام عمومی اسکیت‌ها یا سلنو (کتلو) اسکیت‌ها خطاب می‌کردند. مورخان متأخر بین ایشان تمایزاتی گذارده‌اند. از جمله ساکنان امتداد دریاچه‌ی خزر بخشی سکایی و بخش دیگر ماساگت نامیده شده‌اند. سکاییه‌ی آورده شده در تاریخ هروودوت، در ساحل قدیمی آبراهه‌ی جیحون قرار داشته و با سکاییه‌ی بطلیموس که با ایالات کاشغر و یارکند منطبق بوده، تفاوت تیره‌ی دارند. به علاوه، اصطلاح اسکیت را برخی از صاحب‌نظران برای صحرائشینان ساکن در جنوب روسیه کاربردی صحیح می‌دانند. ضمناً دو دسته‌ی غربی و شرقی سکایی دارای تفاوت‌هایی هم بودند. سکاها‌ی غربی مستقر در سرزمین‌های شمالی که پس از مرگ مهرداد اول اشکانی مشکل آفریدند، با سکاها‌ی شرقی که از طریق مسیر کاشغر - تاش کورگان و جیلجیت سوات Gilget-swat به جنوب به دشت‌های شبه قاره‌ی هند حرکت کرده بودند، تفاوت داشتند. رک: باختر به روایت تاریخ، صص ۲۳-۲۴، ۹۴.

ایران نیز اقدام کردند. در اثر آمیختگی با تمدن‌های درخشان این خطه (ایلامیان و دیگران) امپراطوری بزرگ ایشان پا گرفت.^۱

برخی، مهاجمان زود هنگام تر هند و آریایی در فلات ایران راهمان گروهی می‌پندارند که از حدود سال ۱۵۰۰ ق.م. از خود آثاری در میان کاشی‌ها و میتانی‌ها در آسیای غربی برجای گذاشته‌اند. این دو قوم که بعدها به مرور در امواج این مهاجرت‌ها مستحیل شدند، کسانی بودند که چند گاهی بر بابل آن روزگار و بین‌النهرین علیا تا فلسطین حاکمیت داشتند.

مدرک مهم و موجز درباره‌ی دین ایشان در پایان معاهده‌ی موجود است که در نیمه‌ی اول قرن چهاردهم پیش از میلاد میان شاه کورتی و از ا^۲-ی میتانی و تیولدار هیتیایی او سوپی لولوما^۳ منعقد شده بود. در این معاهده نام‌های ایزدان میتانی در واقع همان نام‌های ایزدان ودایی - میترا، ایندرا، ورونا، وناسیتا - است.^۴

در اینجا اما، اشاره به دو مورد همواره بحث برانگیز حائز اهمیت است. نخست وجود مدرک مربوط به طبقه‌ی حاکم هند و ایرانی در ۱۵۰۰-۱۳۰۰ ق.م. در شمال شرقی سوریه؛ و آنگاه بی‌حضوری نام هند و ایرانیان در ایران غربی که در بایگانی‌های آشوری پیش از قرن دهم به چشم نمی‌خورد. به بیانی دیگر، حضور هند و ایرانیان در سوریه‌ی شمالی پنج قرن کامل پیش از حضور آنان در ایران غربی بوده است. نحوه‌ی دست‌یابی هند و ایرانیان به آنجا معلوم نیست. اگر از شرق به آنجا نرفته باشند، همچنین از مغرب، از طریق آسیای صغیر؛ احتمالاً از قلمرو هیتیان عبور کرده‌اند که برای این ادعا شواهد کافی نیز از حضور ایشان در میتانی داریم. حضور هم‌زمان یا زود هنگام‌تر اینان در شمال شرقی ایران و باختر احتمال بعیدی است.^۵

نام‌های ایزدان ودایی معاهده‌ی میتانی، اگرچه در گائاهای زردشت نادیده گذاشته شده‌اند، اما چون در مآخذ ایرانی آورده شدند، لازم است مورد اشاره قرار گیرند. می‌دانیم که ایرانیان میراث‌برشماری خدایان از گذشته‌ی هند و ایرانی خود بودند، که

1. *The Indo-Aryan Languages*, pp. 36-37.

2. Kurtiwaza

3. supiluliuma

4. *Historia Religionum*, Religions of the Past, Volume I, Duchesne, Guillemin, Jacques.
"the Religion of Ancient Iran", E.J. Brill, Leiden 1969, pp. 326-327.

5. *The Indo-Aryan Languages*, p. 35

زردشت همه‌ی آنها مگر اهورا مزدا را در گائاثاها نادیده گرفته است. ضمناً می‌دانیم که او در اصلاحات دینی خود، با دین باستان گونه‌ی سازگاری هم ایجاد کرده است. اما هنوز نمی‌دانیم که آیا اصلاحات دیگری به موازات اصلاحات دینی زردشت با اهورا مزدا به عنوان خدای برتر او، انجام شده باشد که اساس دینی زردشت و جانشینان او قرار گیرد. براساس برخی شواهد مشترک میان آریایی‌ها و ساکنان سرزمین بابل، نخستین قرائن حضور آریایی‌ها را در فلات ایران در نهایت شگفتی از سرزمین‌های جنوب غربی گزارش کرده‌اند؛ از آن رو که از سال ۱۷۶۰ ق. م. در بابل در زمهری ایزدان کاشیان فاتح نام سوریاش suriiaš ایزد خورشید به چشم می‌خورد که جلوه‌ی تام از خدای هند و ایرانی سوریا س surya-s (سوریه) را تفسیر می‌کند. الواح گلین مصری نیز نشان می‌دهد که در سال ۱۴۰۰ ق. م. خاندان‌های کوچک محلی با نام‌های ایرانی در سوریه و فلسطین حضور داشته‌اند. به علاوه، الواح مکشوفه در بُغاز کوی واقع در آسیای صغیر که به پادشاهی میتانی منسوب است، حاوی معدودی و امواژه‌های ایرانی و نام‌های کامل آریایی است. نام‌های خدایان چهارگانه‌ی آریایی هم در زمهری خدایانی است که برای این عهدنامه از آنان استمداد جسته‌اند. نکته‌ی درخور اهمیت درباره‌ی زمینه‌های زبانی این عناصر در بایگانی‌های میتانی با تأکید بر هندی اولیه، پیش و دایی است، نه هندو آریایی. نکته مذکور از آن رو حائز اهمیت است که هندیان، نخست بار در تاریخ غرب ایران ظاهر شده‌اند. به نظر نمی‌رسد که برای آوردن این خدایان به آناتولی و بین‌النهرین مهاجرت بزرگی صورت گرفته باشد. شاید معدودی جنگنده عامل رخنه‌ی آنان به این قلمروهای باستانی بوده‌اند. یا حتی احتمال رخنه‌ی آنان را به وسیله‌ی مزدوران و ماجراجویان نیز نباید از نظر دور داشت.^۱

درباره‌ی تأثیرپذیری‌های دینی ایرانیان در هنگام ورود به فلات ایران و در رویارویی با نخستین (؟) اقوام چون اورارتویی‌ها (در جنوب قفقاز، حوالی دریاچه‌ی اورمیه)، آنگاه ایلامی‌ها (در غرب پارس)، معدودی بر آن اند که ایرانیان تحت تأثیر تمایلات دینی این اقوام قرار گرفتند. ضمن آنکه نباید امکان دیندار بودن خودشان را هم نادیده گرفت.^۲

1. *A History of Zoroastrianism* vol 1, pp. 14-15.

2. *Historia Religionum*, "The Religion of Ancient Iran", p. 326.

به هر حال، چنین پیداست که هند و آریایی‌ها در دو بخش شمال غربی هند (پنجاب) و آناتولی مستقر شدند. مرزهای مورد استقرار ایرانیان در فلات بر اساس تقسیم‌بندی کنونی شامل افغانستان، بخش‌هایی از آسیای مرکزی و مناطق محصور بین در رودخانه‌ی سیحون و جیحون بوده است.^۱

گفتنی است که نشانه‌ی کمرنگی از سرزمین نخستین ایرانیان در نام برخی از رودخانه‌هایی که به وسیله‌ی ایشان از سرزمین قدیم به جدید وارد شده، باقی مانده است. در این باره شاید بتوان رابطه‌ی میان سرّوتی saravati هندی، و هرّوتی Haravati ایرانی یافت. مورد دیگر نام رودخانه‌ی موسوم به سریوه sarayū است که نخست بار با انتقال از ایران (هریوه haraiva/harōyū) به رودخانه‌ی در شمال هند اطلاق شد، و سپس بار دیگر از آنجا به شاخابه‌ی در گنگ، در هند شرقی منتقل گردید. جیحون مورد دیگری است که سنسکریت آن در مه‌بهاراته و خشو vakṣu است. در یونانی از دوران اسکندر، و در ایرانی فقط در سکه‌های کوشانی آورده شده است. ستاک vakṣu می‌تواند از ریشه‌ی - vah به معنای «روان شدن» با پسوند -su مشتق شده باشد؛ مانند - (dhakṣu-) - dākṣu. در این صورت واژه هند و آریایی است. به احتمال دیگر و خشورا مشتق از و خش vakṣ، به معنای «افزودن» تصور کرده‌اند. به رغم آنکه تعبیر اخیر ممکن است تناسب بیش‌تری با جیحون داشته باشد، اما در معنای «جاری شدن» جا نمی‌افتد. اگر چنین باشد این نام احتمالاً به وسیله‌ی هند و آریایی‌های اولیه‌ی باختر به رودخانه داده شده، و بعدها به وسیله‌ی مهاجران بومی شده‌ی ایرانی از ایشان اقتباس شده است.^۲

بررسی بقایای زبانی ایرانیان و هندیان - به گونه‌ی که در آن هنگام تفاوت‌های گویشی غریب در هر گروه وجود داشته - به وضوح شاخص‌های تعیین‌کننده‌ی این دو گروه را آشکار می‌کند. مورخان ادیان با تأکید بر همین پدیده‌ی گوناگونی زبان توانسته‌اند به تقریب سیر تکاملی شرایط فرهنگی دین هندو ایرانی را بازسازی کنند.^۳

1. Dumézil, George. *L'Ideologie Tripartite des Indo Européens*, Latomus, Revue D'Etudes Latines, Bruxelles (Berchem), 1958, p. 36.

2. Burrow, T. "The Proto Indo Aryans", Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland 1973, p. 126.

3. Malandra, William W. *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minnesota Publications in The Humanities, Translated and edited, Minneapolis, 1983, p. 7.

امروزه، عقیده اکثر صاحب‌نظران درباره‌ی زبان آریایی به ویژه در خاور نزدیک بر آن است که زبان مزبور با صورت هندی آن همپوند است، نه با ایرانی، و اینکه حاملان آن گروه سوم مستقلی را مطرح نمی‌کنند، و از این رو، در زمره‌ی گروه فرضی بازسازی شده‌ی آریایی قرار نمی‌گیرند. این عقیده در راستای پیدایی تباین فیما بین عناصر زبانی ایرانی و هندی، همچنین جایی که این عناصر در مضبوطات خاور نزدیک حضور پیدا کرده‌اند، پدید آمده است.^۱ حضور نام چهار ایزد ودایی: میترا، ورونا (اورووانا uruvana در رأس خدایانی است که آدیتیا Aditya لقب داشتند). ایندرا، ناستیا (لقب دو ایزد ودایی است که اشوین ašvin نام دارند) در عهدنامه‌ی میتانی - هیتی که با هندو آریایی هم داستان بود، پشتوانه این شواهد لغوی است.^۲

بسیاری دیگر، آریایی‌های خاور نزدیک را به واسطه‌ی عناصر موجود در بایگانی‌های میتانی، از آریایی اولیه می‌انگاشتند. از چهار نام مقدسی که در عهدنامه‌ی میتانی ذکر شده، میترا در حدیث‌های ایرانی و ودایی مشترک است. ورونا و ایندرا به نسبت اولی ناشناخته، و ناستیا به صورت دیو در حدیث ایرانی آورده شده است. برخی، دو ایزد - ایندرا، و ناستیا - را هم در اصل از خدایان کهن ایرانی می‌شمارند که در گذر دگرگونی‌های زمان دیو شده‌اند. حال اگر چنین باشد، آنها احتمالاً از ایزدان اولیه‌ی آریایی بودند؛ زیرا که در هر دو حدیث - ایرانی و ودایی - به اشتراک آورده شده‌اند. این نظریه، دلیل مخالف آریایی اولیه بودن ایزدان عهدنامه میتانی را سست می‌کند؛ چون، از این سه ایزد منحصرأ ورونا ودایی باقی می‌ماند، و چه بسا او هم در زمان‌های بعد در احادیث ایرانی گم می‌شود. با این حال، دلیلی وجود ندارد که ایندرا و ناستیا را به سنت ایرانی متعلق بدانیم. این سه دیو موجود در وندیداد که به عنوان ایزدان عهدنامه‌ی میتانی ذکر شده‌اند، می‌توانند در زمره‌ی ایزدان اولیه‌ی هند و آریایی طبقه‌بندی شوند. اینها ایزدانی بودند که در هنگام استیلای هند و آریایی‌ها در ایران شرقی به وسیله‌ی ایشان پرستیده می‌شدند. بعدها زردشت این سه ایزد و ایزدان دیگری را که احتمالاً نام‌های ایشان حفظ نشده، محکوم کرده است.^۳

1. "The proto Indo Aryans," p. 123.

2. *L' Ideologie Tripartite des Indo Européens*, PP. 36-37.

۳. وندیداد، فرگرد ۱۰ بند ۹؛ فرگرد ۱۹ بند ۴۳؛

"The Proto Indo Aryans", p. 128.

به هر حال، اصطلاحات و ایده‌های مذهبی اولیه‌ی آریایی را نمی‌توان با توسل به داده‌های ریگ ودا در دوران نام برده بازسازی کرد. اما شاید بتوان با مقابله‌ی محتاطانه‌ی اصطلاحات اوستایی و ودایی گامی در این جهت برداشت.

چنان که پیدا است، هیچ چیز در ایران پیش از دوران زردشت روشن نیست. زیرا که کهن‌ترین متون ما عملاً به تاریخ شخص زردشت بازمی‌گردد. از این رو، بازگفتن وقایع پیش از زمان او تقریباً ناممکن است. اما عناصر بسیاری در دین و ادبیات پیدا می‌شوند که شباهت‌های بسیار با ترکیب‌های هندی دارند، و این هم بودگی بی‌تردید حاکی از یک منشأ مشترک است. بنابراین شاید بتوان با مقایسه‌ی اوستا و ودا، آن مرحله از تمدن را که پیش از جدایی ایرانیان و هندیان وجود داشته، بازسازی کرد. بر این اساس، هندیان در هنگام ورود به هند از نظر تمدن از ایرانیان مهاجم به فلات ایران در همان زمان پیشرفته‌تر بودند، و اینکه ودا از نظر تاریخ تدوین کهن‌تر از اوستا بوده است.^۱

طرح دلایل سه‌گانه‌ی زیر درباره‌ی حفظ بوده‌های مذهبی اولیه‌ی آریایی در ودایی بحث می‌کند: پیشینه‌ی کهن‌تر و شرایط مطلوب‌تر حفظ و حراست ودا از اوستا؛ انکار ناپذیری زردشت، بنیانگذار دین جدید در ایران، و عدم حضور چنین تحول انقلابی در هند باستان؛ به علاوه، توجه به این نکته احتمالی که دوران آریایی اولیه خیلی پیش‌تر از دوران ودایی نبوده است. با وجود موارد نام‌برده، هنوز دلایلی برای بدعت‌گذاری در ودا وجود دارد، حال آن که اوستا از اصالت بیش‌تری برخوردار است.

اینک می‌پردازیم به رابطه‌ی میان دو اصطلاح ورونا، و آسورا (Assura) (ایرانی Ahura-) که نکته‌ی در خور ذکر است. ورونا را همواره ایزد اصلی آریایی‌های اولیه انگاشته‌اند که اهورا مزدا، ایرانی از آن ناشی شده است. با وجود این نشانه‌ی از ورونا در بایگانی‌های ایرانی موجود نیست، اما آهورا/آسورا در هر دو سنت به اشتراک آورده شده است.^۲

ماهیت هندو آریایی آثار آریایی در خاور نزدیک به رغم محدودیت حیرت‌آور مانده‌ها براساس دو ویژگی زبانی و دینی استوار است. بررسی پیوند میان آریایی‌های

1. *The Hymns of zarathustra*, p. 10.

2. "The Proto Indo Aryans", p. 123; "Foundations of the Iranian Religions", p. 12.

خاور نزدیک و هندو آریایی‌ها با همین مانده‌های اندک نیز قابل برآورد است. چون آریایی‌های خاور نزدیک با هندو آریایی‌هایی که دنباله‌ی تقسیمات دو شاخه‌یی آریایی اولیه بودند، پیوند داشتند. نکته‌ی قابل ذکر اینکه استفاده از اصطلاح هندوآریایی برای آریایی‌های خاور نزدیک و زبان ایشان احتمالاً دقیق نیست، چون این دسته از آریایی‌ها هیچ‌گاه در هند حضور نداشته‌اند. بنابراین هندو آریایی‌ها و ایرانی‌ها پیش از تعیین زبان‌های هندی و ایرانی در سرزمین‌های خود جای گرفته بودند. این روند تفکیک، احتمالاً به واسطه‌ی پیشرفت‌های درون‌گروهی هر یک از دو گروه مستقر در ایران و هند تحقق نیافته بود. نتیجه‌گیری مزبور در صورتی تعبیر نادرست پیدا می‌کند که مسئله‌ی مهاجرت دیگری برای هندیان ودایی پس از رسیدن ایشان به پنجاب در مسیر خاور نزدیک مطرح شود.^۱

کاربرد اصطلاح هندو آریایی اولیه از نظر زبان‌شناسی به مرحله‌ی زبانی پیش از مهاجرت‌ها به هند و پس از جدایی از ایرانیان اطلاق می‌شود. شاخه‌ی هندو ایرانی مردمان پیش تاریخی هندواروپایی زبان یا بخشی از آن در منطقه‌یی مجاور بین النهرین شمالی، و در ایران شمالی، احتمالاً از قرن پانزدهم پیش از میلاد می‌زیستند. به نظر می‌رسد که آریایی‌های اولیه پیش از آنکه زمام امور پادشاهی میتانی را در دست گیرند، در شمال ایران مستقر شده بودند.

ضمن پرداختن به معضلات حضور هند و آریایی‌های اولیه در خاور نزدیک، امکانات سه‌گانه‌یی درباره‌ی این مبحث به قرار زیر مطرح می‌شود: نخست آنکه آریایی‌های خاور نزدیک پس از بیرون راندن میتانی‌ها برای قبضه کردن شمال غربی هند به سوی مشرق پیشروی کردند.

نکته‌ی دیگر آنکه، احتمال ورود آریایی‌ها از خاور نزدیک به هند مطرح نبوده است. سومین نکته‌ی مورد بررسی، دو دسته شدن هند و آریایی‌های مهاجم در ایران است. این محتمل‌ترین رویدادی است که به حضور آریایی‌ها در شمال غربی هند، و خویشاوندان نزدیک ایشان، هم زمان در خاور نزدیک انجامیده است. در اینجا امکان احتمالی اسکان میاندوره‌یی نیز نباید نادیده گرفته شود. لازم به ذکر است که هندو آریایی‌های اولیه پیش از این مهاجرت‌ها احتمالاً نواحی وسیعی از ایران شرقی را که

1. "The Proto Indo Aryans", 124.

شامل باختر، آری یا (هرات کنونی)، آراخوزیه (قندهار کنونی)، و زرنگ (سیستان کنونی) بود، در اختیار داشتند.^۱

نخستین تاریخ قطعی اسکان آریایی‌ها در ایران از الواح میخی آشوری کسب شده است. ضمناً اجرای آیین‌های دوگانه‌ی دفن مردگان و مرده‌سوزانی که از مشخصه‌های هندواروپایی است در دوران آریایی‌های اولیه، همراستا مورد اجرا داشته است. از نام مکان‌هایی که آشوریان در حمله‌ی خود به ماد ضبط کرده‌اند، چنین برمی‌آید که ایرانیان تا قرن هشتم ق. م. هنوز بر ماد غربی تسلط نداشتند. اما در ماد شرقی که به مسیر اصلی مهاجرت آنها نزدیک‌تر بود، نام اکثر جای‌ها تا سال ۷۰۰ ق. م. ایرانی شده بود.

در میان غنائیم ضبط شده از اردوکنشی‌های آشوریان به فلات ایران از گله‌ی گاوهای شاخ بلند، و شمار کثیری اسب گزارش شده که بی‌تردید بخشی از آنها از رمة‌های تاخت آوران ضبط شده است.^۲

جایگاه مردمان اوستایی در این زنجیره‌ی عظیم جنبش در ۱۰۰۰ ق. م. هنوز ناروشن است. سروده‌های زردشت، او را با جماعت یکجانشین شبان پیشه مرتبط می‌کند، و به احتمال طایفه‌ی او پیش از تولدوی در بخشی از خوارزم که پیش‌تر به اشغال ایشان درآمده بود، می‌زیستند. در تحت این شرایط، او طبق روایات، تصویری را که به شدت رنگ شبانی داشت، حفظ کرده بود. به‌علاوه، مشابهت‌های میان عادات و رسوم و نحوه‌ی تفکر هندیان ودایی و ایرانیان اوستایی نشانگر تأثیرات رخنه‌گر ساختاری از زندگی شبانی نیاکان ایشان است که سالیان بسیار در استپ‌های آسیا همزیستی توأمان داشتند. ظاهراً نماد مکرر معمول در متون عمومی ایشان گاو است که طی نسل‌های بی‌شمار عمده‌ترین منبع حیات محسوب می‌شد، و عمیق‌ترین معنا را برای هر دو ملت داشت.^۳

ایرانیانی که از استپ‌های درونی به آسیای مرکزی و فلات ایران آمده بودند، ظاهراً در شرایطی به سر می‌بردند که همسان اقلیم هندوایرانیان در گذشته بوده است. وجود

1. "The Proto Indo Aryans," pp. 125-126; Gnoli, Gherardo. *Zoroaster's Time and Homeland*, Istituto Universitario Orientale, Seminario Di studi Asiatici, series Minor VII, Naple 1980. p. 9.

2. *A History of Zoroastrianism*, Vol I, P. 17; *The New Comparative Mythology*, p. 27.

3. *A History of Zoroastrianism*, vol I, p. 13.

سلسله کوه‌های عظیم، دشت‌های حاصلخیز و بیابان‌های لم یزرع، به علاوه اقلیمی به شدت خشک، سرد و گرم احتمالاً سبب می‌شد تا ایشان در سنت‌های زیست محیطی گذشته‌ی خود ابقا شوند. این تناقضات تند و تیز اقلیمی سبب پیدایش و ترویج دوگانگی در طرز تفکر ایشان شده بود. از این رو، گرایش دوگانه‌یی در همه چیز ملاحظه می‌شد که تأثیر عمیقی در دیانت زردشتی گذاشته بود. بر این اساس باور داشت مزدایی دولایه‌ی مرکب متفاوت پیدا کرده است. نخستین آن در بردارنده‌ی ایزدان، اسطوره‌ها و ایده‌هایی است که پیش‌تر در دوران هندوایرانی وجود داشت، و تغییرات پدید آمده در آن عموماً حاصل دورانی است که بالفعل ایرانی شده است. و دیگران شامل ایزدان، اسطوره‌ها و ایده‌هایی است که پس از جدایی دو دین حاصل شده است.

اصولاً در بُن دین هندوایرانی دو ایده‌ی کلی وجود داشت. اول آنکه یک قانون در طبیعت وجود دارد، زیرا که همه چیز آرام و روشن و بانظم بسیار جریان دارد؛ دوم آنکه نزاعی در طبیعت موجود است، از آن رو، که در بردارنده‌ی نیروهایی برای کار خوب و نیروهایی برای کار بد است.

بنابراین، در دین هندوایرانی گونه‌یی یکتاپرستی نهانی و ثنویت ناخودآگاه وجود داشت که هر دوی آنها در پیشرفت‌های بعدی اندیشه‌ی هندی به مرور ناپدید شده است. اما در باورداشت‌های مزدایی این دو اندیشه بی‌هیچ کاستی به راه خود ادامه داده است. آن ایزدی که قوانین را در طبیعت مقرر می‌کرد، ایزد آسمان بود. او ضمناً بزرگ‌ترین است و خالق همه چیز، زیرا که با چشمان خود خورشید، ماه و ستارگان را نظاره می‌کند. این ایزد یا از طبیعت مادی و رونا نام می‌گرفت، یا به نام صفات معنوی خود آسورا نامیده می‌شد. آسورای برتر دین هندو ایرانی همان ایزد آسمان است که طبق آنچه گذشت در اوستا هورا مزدا شده است.^۱

از آنجایی که ایرانیان و هندیان کهن نظام گاه شماری یا مبانی تاریخ‌گذاری مطلق نداشتند، ضبط گزارش‌های تاریخی به استثنای ثبت قهرمانی‌ها، فهرست شاهان و ضبط رویدادهای بزرگ برای ایشان ناممکن بود. بی‌زمانی متون مذهبی ایشان سبب

1. *A History of Zoroastrianism*, vol I, PP. 17-18; *Sacred Books of The East*, Vol 1v, PP. 1 vii-lix.

آشفته‌گی‌های بسیار در اوستا شده که به منزله‌ی کتاب قانون شرع نیز بوده است.^۱ به هر حال، از قلمرو فرهنگ مادی که بگذریم، در حوزه‌ی دین هندوایرانی با پدیده‌ی موسوم به «گوناگونی» روبه‌رو می‌شویم. طوایف مختلف ضمن دارا بودن ویژگی‌های فرهنگی و زبانی گوناگون، بالطبع دارای نظرگاه‌های «گوناگون» دینی نیز بوده‌اند. دین در ایران براساس کلیه‌ی نسبت‌های هستی بخش و جوهر مستقل و منفرد ایده‌ی مذهبی شکل گرفته بود، بی‌آنکه بخشی فرعی از ایده‌های دیگر اقوام اعم از هندی و نظایر آن باشد. با این همه، رشته‌ی عمیق میان ایرانیان و هندیان وجود داشت که بی‌تردید کاربرد اصطلاح هندوایرانی را در بسیاری از مفاهیم زبانی توجیه می‌کند. حال بی‌آنکه در نتیجه‌گیری پیش داوری کرده باشیم، باید بگوییم که دین بر تشکیلات اجتماعی و مشی اقتصادی آن جامعه بازتاب مستقیم داشته است. حال با تأکید بر تحقق این نکات در دین هندوایرانی، درک برخی مقتضیات و شالوده‌های فرهنگی آن اجتماع برای فهم قضیه‌ی دینی ضروری است. هندوایرانیان از شبانان نیمه قبیله‌ی یا قبیله‌ی با رمه‌های متنوعی بودند که در واقع رمه‌ها اساس اقتصاد ایشان را تشکیل می‌داد.^۲

درباره‌ی ساختار اجتماعی جماعت هندواروپایی، هندوآریایی نظریات ضد و نقیضی ابراز شده است. جامعه به تحقیق شکل پدرشاهی داشت، و زنان در موارد دینی با مستثنیات معدود نقش کوچکی ایفا می‌کردند. برخی از محققان از جمله دومزیل بر این باوراند که جامعه‌ی هندواروپایی دارای ساختار سه‌گانه‌ی از مردمان روحانی، جنگجو، و کشتکار - رمه‌دار بوده است. نظریه‌پردازان دیگری هم بودند که به یک ساختار دوگانه‌ی متشکل از دو طبقه نجیب زاده و عوام اشاره کرده‌اند.

ضمناً، طبق سنت اوستایی، تقسیمات چهارگانه‌ی - آثرون Athravan (مؤبدان - روحانیان)؛ رتشتار Rathaeshtar (ارتشتاران - جنگجویان)؛ واستریوش - فشیونت Vastrya-Fšuyant (برزگر دامدار)؛ هوتخش Huiti (دست ورزان) - نیز در ایران به عصر

1. *A History of Zoroastrianism*, vol I, p. 19.

2. *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, pp. 6-7; *A History of Zoroastrianism*, vol I, pp. 18-19; "Foundation of the Iranian Religions," p. 10.

زیرین جمشید^۱ نسبت داده شده است. زردشت، ترتیب این مشاغل چهارگانه‌ی اجتماعی را در گاتاها در مدّ نظر نداشته، به علاوه به آتریان نیز اشاره‌ی نکرده است. اما در اوستای جدید از طبقه‌ی روحانی با عنوان آتریان یاد شده است.^۲ ساختار نخست احتمالاً در اداوار تاریخی جوامعی نظیر ایرانی، و هندی کاربرد بالنسبه دقیق‌تری داشته است. دومزیل، با استفاده از این اصل اساسی که انسان‌ها، مکان‌ها، رویدادها و مواضع تأثیرگذار در اسطوره بی‌تردید بازنمون‌های بلامنازع واقعیت‌های مهم اجتماعی و فرهنگی‌اند، در تحلیل از بازمانده‌های هندو اروپایی خود ناگزیر از اثبات مؤکد نخستین جوامع هندو اروپایی زبان در سرزمین‌های هندی و اروپایی و جاهای دیگر شد که باز نمون‌های به هم پیوسته‌ی از چنین مجموعه‌ی را به اشتراک داشتند. بر طبق نظریات او برخی از این جوامع اولیه حداقل در شکل‌بندی نخستین دوره‌های خود، سلسله مراتب تشکیلات سه‌گانه‌ی اجتماعی را حائز بوده‌اند.^۳ با این حال، بازسازی قطعی یک ساختار سه‌گانه‌ی ابتدایی برای جامعه‌ی هندو اروپایی یا هند، و آریایی محقق نیست، عمدتاً برای اینکه در زبان‌های مختلف، اصطلاحی منطقی برای طبقات فرضی وجود ندارد. واژه‌ی روحانی در زبان اوستایی «آتریان» است که به صورت یک اصطلاح کلی برای هر روحانی کاربرد داشته است. با این حال، در غرب ایران طایفه‌ی از روحانیان مادی موسوم به «مغان» نیز وجود داشته‌اند. وضعیت ساختاری این جامعه‌ی سه‌گانه در

۱. جمشید، مخفف آن جم در داستان‌های ملی ایران، یکی از بزرگ‌ترین پادشاهان سلسله‌ی پیشدادیان، جانشین طهمورث، مخترع آلات جنگی و شراب؛ بانی شهر استخر و واضع جشن نوروز. برحسب این اساطیر، وی ۶۵۰ سال سلطنت کرد؛ مدت ۳۰۰ سال در پادشاهی او بیماری و مرگ نبود تا او گمراه و مغرور شد، و به ظلم و ستم پرداخت. مردم به کمک ضحاک او را برانداختند. پس از اینکه ۱۰۰ سال متواری بود، نزدیک دریای چین او را یافته با اره به دو نیمش کردند. پس از حمله‌ی عرب و استقرار اسلام در ایران، که داستان‌های ملی ایران با قصص سامیان آمیخته شد، جمشید را با سلیمان مشتبّه ساختند. از این رو، در قرون اسلامی، این دو تن یکی به شمار آمدند؛ فارس را که بر طبق روایات ایرانی مرکز جمشید داستانی بود، «تختگاه سلیمان»، و «وارث ملک سلیمان»، و حتی آرامگاه کوروش بزرگ را «مشهد مادر سلیمان» نامیدند. رک: دائرةالمعارف فارسی به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ناشر مؤسسه‌ی انتشارات فرانکلین ۱۳۴۵ جلد اول.

2. *L'Idéologie Tripartite des Indo Européen*, p. 8; Dahalla, Maneckji Nusseranji. *History of Zoroastrianism*, The k. R. Cama Oriental Institute 1963, p. 72;

اساطیر ایرانی، ص ۸۲؛ آناهیتا، پنجاه گفتار پورداود، ص ۱۲۵.

3. *The New Comparative Mythology*, p. 4.

حقیقت به اندازه‌ی پیچیده بود که بالضروره باید در اصطلاحاتی مستقل از خاستگاه تکاملی عادی بررسی و توصیف شود.^۱ دومزیل، ظاهراً برای اشاره به آنها از اصطلاح «پیشه‌ها» استفاده کرده است. این واژه دقیقاً همان «پیشتر» ی pištra ایرانی است که در تقسیم‌بندی طبقات سه‌گانه‌ی نام‌برده در برابر معادل ودایی خود «وَرنه» varna «رنگ‌ها» به کار می‌رفته است. با ذکر آنکه پیشتر از نظر مفهوم ریشه‌شناختی همان وَرنه بوده است. از این رو، چنین برمی‌آید که مفهوم ادبی این واژه درواقع همان رنگ است، زیرا که در ایران، طبقات با در نظر گرفتن رنگ لباس‌های خود مشخص می‌شدند: رنگ سفید برای روحانیان، سرخ برای جنگجویان و آبی برای برزگران. این تقسیم‌بندی از یک سمبلیزم عمیق و ریشه‌دار اقتباس شده که در بسیاری از جهان‌بینی‌های کهن شناخته شده بود، و آن پیوستگی اصلی کاربرد عملی رنگ خاصی است که خود با نقطه‌ی اصلی پیوسته است.

پرواضح است که این طبقات و اعضای ایشان در هند و ایران به یک نام نامیده نشوند. اما به رغم تمایزات واژگانی، نقش و کارکرد یکسانی داشتند. این ساختار اجتماعی، نخست در ایران و پس از آن در هند شکل گرفته است. اصطلاحات مزبور، ظاهراً برای مسئله‌ی که بر کل تشکیلات جامعه‌ی هند و اروپایی سایه افکنده بود، اصلی و اساسی می‌نمود. این دو دسته اصطلاح، هر چند از نظر نشانه‌های لغوی متفاوت است، اما دارای علایم اجتماعی یکسان است. تقسیمات سه‌گانه‌ی اجتماعی که طبقات با آنها مشخص می‌شوند، از کهن‌ترین آثار قابل دستیابی‌اند، لیکن حیات تاریخی آن به ویژه در جامعه‌ی هندی نامشخص مانده است.^۲

بدیهی است که ریشه‌های چنین تکامل مستقلی را باید در پیشه‌های معینی جستجو کرد که ضرورت حضور داشتند، نظیر حرفه‌های اقتصادی، جنگاوری، حکومتی، و ویژگی در مسایل قدسی. طبقه‌ی روحانی، و بازنمون‌های اسطوره‌ی آن نخستین و مهم‌ترین پیشه‌ها در تقسیمات سه‌گانه‌ی دومزیل بود که قلمرو دینی - ساحری، و قضایی

1. *An Introduction to ancient Iranian Religion*, P. 8.

2. *L' Ideologie Tripartite des Indo Européen*, pp. 7-8; *The New Comparative Mythology*, p. 4; Benveniste, Emile. *Indo European Language and Society*, studies in general linguistics, edited by L. R. palmer and Lepschy, Faber and Faber LTD, London, 1973, pp. 227-228.

یا حرفه‌های دینی را پاسداری می‌کرده است. پیشه‌ی دوم ویژه‌ی طبقه‌ی جنگجو و بازنمون‌های آن است که با دلاوری ارتباط دارد؛ و بالاخره پیشه‌ی سوم که از اهمیت نازلتری برخوردار بود، ویژه‌ی طبقه‌ی کشتکار - رمه‌دار و بازنمون‌های مربوط به آن بوده است. در زیر این سازگان یا نظام پیشه‌یی سه گانه و به هم وابسته‌ی اجتماعی، ایدئولوژی سه‌گانه‌یی وجود داشت، گرایش به تصویری کلی از یک پدیده‌ی تقسیم شده به سه دسته به هم وابسته که تحت عنوان سه پیشه نام برده مشخص شده‌اند.^۱

با این حال، دلیلی برای این اندیشه وجود ندارد که هر پیشه‌یی تنها در حوزه‌ی این طبقات موروثی اجتماعی، مجرد عمل می‌کرده است. مسئله‌ی جامعه‌شناختی با درک شخص از دین هندواروپاییان رابطه‌ی مستقیم دارد. چون کسانی که به سه پیشه‌یی بودن جامعه معتقدند، سه‌گانه بودن پرستشگاه‌ها، و بسیاری از نقشمایه‌ها را به عنوان تصویری از یک جامعه‌ی بشری باور دارند. از این رو، در تحقیقات دومیل نشان داده می‌شود که تشکیلات هندواروپایی با سلسله مراتب پیشه‌های آنها در پرستشگاه، و نیز در سلسله مراتب خدایان بازتاب داشته است. به علاوه، گرایش به یک هستی انتزاعی که با هر ایزد و هر پیشه مربوط است، موجود می‌باشد.^۲

مجموعه‌ی بررسی‌های دومیل بر اساس تحلیل تطبیقی از اشکال مختلف اجتماعی و اسطوره‌یی درباره‌ی جهان باستانی هندواروپایی زبان این گونه پایان می‌پذیرد: منشأ یا پدیدآورنده‌ی جامعه‌ی هندواروپایی پیش از گسستگی با ایدئولوژی سه‌گانه مشخص بوده است. بدیهی است حاملان این ایدئولوژی، آن جامعه‌ی میراث بری بود که در راستای تحقق بخشیدن به همان ایدئولوژی هندواروپایی گام برمی‌داشت. و بالاخره اینکه همین عناصر را به کرات می‌توان در متون اسطوره‌یی و حماسی هندواروپایی مشاهده کرد. دومیل، روشن‌ترین شکل از تعبیر نظام هندواروپایی را در اصطلاحات دینی زردشت در قرون هشتم و هفتم ق. م. جستجو می‌کند. زردشت، در تلاش جایگزینی دوگرایی اخلاقی و مابعد الطبیعی برای چند خداگرایی ایران باستان است، و مجموعه‌ی کم و بیش انتزاعی را به صورت بخشی از حافظان اصل نیک، می‌پندارد. گونه‌یی که در ظاهر با اساطیر ودایی هندی شباهت غربی دارد. این نامیرایان (خرداد و

1. *The New Comparative Mythology*, pp. 4-5.

2. *The Hymns of Zarathustra*, p. 10.

امرداد) را که در سنت ایران قدیم امشاسپندان آمده‌اند، می‌توان با ایزدان هندی، آشوین‌ها «ناساتیا (ناستیا)، جفت جاویدانی»، سنجید.^۱

به هر حال، شیوهی که اساس ساختارهای دینی را به صورت طرحی از واقعیت‌ها و ایده‌آل‌های اجتماعی عرضه می‌کند، می‌تواند مورد استناد باشد. در دورانی که ساختارگرایی در اشکال مختلف در بررسی‌های دینی حضور گسترده و همه‌جانبه‌ی خود را اعلام می‌کند، اهمیت تغییرات دینی به عنوان عاملی تعیین‌کننده و کارساز در شکل‌گیری یک دین نباید نادیده‌گذاشته شود. گرایش ادیان به محافظه‌کاری است، و دین به‌کندی قادر است خود را با تغییرات سریع تاریخی و تحولات ناگهانی اجتماعی همگام کند، و از این رو، اغلب نظرات محتاطانه و حق به جانب درباره‌ی چیزها ارائه می‌دهد. ضمن آنکه با دارا بودن این ویژگی که می‌تواند حامل ایده‌های کهن به زمان حال تغییر یافته باشد، لازم است که در موضوع بازسازی‌های جامعه‌شناختی ملاحظات لازم مبذول شود. در بسیاری از بازسازی‌های دین و جامعه‌ی هندوایرانی به‌طور ضمنی فرض سفسطه‌آمیزی وجود دارد که دوران بازسازی شده هم به‌گونه‌ی از ادوار نخستین و کهن بوده است، بدین معنا که تابع مسایل مشابه جریانات تاریخی که بر کل تاریخ مستند تأثیر می‌گذارد، نشده است. علم و دین، از هنگام شکل‌گیری مبادی جدی خود در قرن نوزدهم تغییرات بسیاری را پذیرفته است، ضمن آنکه این تغییرات بر تشریح ادیان هندوایرانی نیز تأثیر گذاشته بوده است. محققانی که دل مشغول تاریخ اساطیر بودند با این اندیشه‌ی دینی همسو شدند که خدایان و صور دیگر دینی، پرستش‌پدیده‌ی الهی شده‌ی طبیعی را عرضه می‌کردند. توجه به این نکته ضروری است که اکثر متون قدیمی که به دین هندوایرانی پرداخته‌اند، برتری تاریخ اساطیر طبیعی - نمادهای پدیده‌های طبیعی - را در مدّ نظر داشته‌اند. با تأکید بر این واقعیت که بسیاری از موجودات الهی دارای اساس انکارناشدنی طبیعی بودند.

هندوایرانیان نیز نظیر اقوام دیگر عالم وجود را پیوسته به سه سطح زمین، آسمان و فضای میانی یا جَو، تقسیم می‌کردند. این عالم سه‌گانه وجود که ضمناً اساس موقعیت

1. *L' Ideologie tripartite des Indo Européen*, p. 40;

شایگان، داریوش. *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر تهران ۲۵۳۶، جلد اول، صص ۵۲-۵۳.

دین را مقرر می‌کرد، به ویژه مورد تأکید هندوآریایی‌ها بوده است. در نتیجه‌ی سه‌گانه شدن عالم وجود، ایزدان به طور مشخص در یکی از سه سطح مربوط به عالم هستی سکنی دارند، و آنهایی که در کهکشان می‌زیند یعنی «ایزدان آسمان» پدیدآورندگان عالم وجود و عرضه‌کنندگان والاترین اصل‌های معنوی می‌باشند. ضمناً مذکر نیز هستند. ایزدان جو به طور معمول مذکراند و گرایش به جبر و قهر دارند، یا حداقل دارای ماهیت جنگی‌اند. ایشان نظیر ایزد باد (وای Vayu) همواره در جو، و یا در کوه (معمولاً کوه کیهانی) ساکن‌اند. ایزدان زمین مؤنث‌اند و با حاصلخیزی همپيوند. ضمناً، ایزدانی نیز هستند که به حکم طبیعت همه‌ی سطوح کیهانی را اشغال کرده‌اند. به طور مثال ایزد آتش، نخستین وسیله‌ی ارتباط میان انسان و قلمروهای الهی است. ضمن آنکه آتش از دیرباز مفهوم شریک شدن در عالم وجود را داشته است. نیایشگری که آتش خود را برمی‌افروخت، طلوع خورشید را سبب می‌شد. در مراسم قربانی، آتش، ایزد اصلی بود. او به صورت پیام‌آور میان انسان و فضاها‌ی الهی عمل می‌کرد. او حامل درخواست‌هایی به نزد خدایان و بازگرداندن آنها برای قربانی بود. در مواردی قربانی را نیز به آنها منتقل می‌کرد.

برای درک نسبی مفهوم و ماهیت چشم‌انداز قربانی کردن احتمالاً باید به آیین‌ها و رسوم اخلاقی - اجتماعی جامعه‌ی آریایی نیز اشاره‌ی داشته باشیم. در همین راستا شاید خدایان هم زمانی به زمین می‌آمدند و در میان مردمان اقامت می‌گزیدند، و در آن گاه فرصتی برای انسان دست می‌داد که در حضور خدایان بنشیند. روند مزبور به رابطه‌ی کل نظام با طبیعت می‌انجامید. گویا برای تنظیم سرودهای هندوایرانی، همان سرودهایی که خدایان را به صفت‌های عجیب و غریب اسطوره‌ی متصف می‌کند که گاه برای خوانندگان امروزی مغشوش و مشوش می‌نماید، ایزدان در ذهن تدوین‌کننده حضور می‌یافتند.

هندوایرانیان، علاوه بر قربانی خونین، اشکال دیگری از قربانی را هم به مورد اجرا درمی‌آوردند. ضمناً در مراسم آیینی خود از معجون سکرآور هوم (haoma، ایرانی؛ سوم soama، هندی) نیز برای فدیة دادن استفاده می‌کردند.^۱

1. *The Hymns of Zarathustra*, p. 11;

An Introduction to Ancient Iranian Religion, p. 14.

دومزیل، همواره دل مشغول روشن سازی خود نظام و اساس ویژگی اجتماعی آن بود که تصورات رایج از ایزدان هندوآریایی را به عنوان ایزدان طبیعت نادیده انگاشته است.^۱ از گوناگونی توضیحات چنین برمی آید که هندوایرانیان احتمالاً هیچ اسطوره‌یی درباره‌ی آفرینش نداشتند. در دین هندوایرانی موضوعات معمولی و برجسته هر دو به اهورامزدا یا یکی از جنبه‌های آن نسبت داده شده است.

اگرچه هندوایرانیان فرضیه‌های متعددی را درباره‌ی خاستگاه کیهان پرداخته‌اند، اما ایده‌ی واحدی درباره‌ی کیهان‌شناسی - ساختمان وجودی کیهان - نداشتند. چنین برمی آید که علاوه بر سه گانه بودن درونی آن، دوگانگی گسترده‌تری از موجودات نظم‌پذیر (کیهانی) و موجودات نظم‌ناپذیر (هیولایی) وجود داشته است.

به رغم شاخص بودن باران در اسطوره‌های ایرانی، رودخانه نخستین منبع آب برای هندوایرانیان محسوب می‌شد. مبدأ آن اقیانوس کیهانی یا دریا بود که در آسمان قرار داشت. یکی از مشخصه‌های موجود در کیهان‌شناسی هندوایرانی، حضور آشفتگی‌های بسیار میان جغرافیایی کیهانی و واقعی است. در هنگام مطالعه‌ی متون غالباً به درستی معلوم نمی‌شود که کوه، رودخانه، یا دریای واقعی مورد نظر است یا اسطوره‌یی. مردمان کهن نظیر هندوایرانیان اغلب جهان خود را به مثابه‌ی جهانی مقدس می‌پنداشتند که در آن به کار بردن صورت‌های جغرافیایی با محتوای اسطوره‌یی لبریز از معنای دینی شده است.

بسیاری از ادیان جهان باستان در اسطوره‌های خود دارای نسل‌های ایزدان‌اند. دین هندوایرانی نیز حامل همین ایده است، اما جزئیات آن به درستی روشن نیست. فقط دو دسته ایزد آسوراها (اهوراها)، و دیوها در اوستا و ودا در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند. ظاهراً پرستش دیوان در بخش‌هایی از ایران از جمله سغد و مازندران تا دوران اسلامی ادامه داشته است.^۲

1. *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, pp. 9-10; *The Hymns of Zarathustra*, pp. 11-12.

2. *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, p. 13.

روحانیت

به رغم آنکه اوستا مقام روحانیت را در زمره‌ی بلندآوازه‌ترین مقامات در سرزمین‌های ایرانی ذکر می‌کند، اما به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران دهه‌های اخیر فرهنگ دین و روحانیت اساساً در بُن‌نژاد آریایی اصالت چندانی ندارد، زیرا که بازتاب عناصر عدیده‌یی است با اصالت بین‌النهرینی. بوزانی، در تأیید این مدعابه ذکر نمونه‌هایی می‌پردازد: تصاویر بالدار اهورا مزدا که در نقوش برجسته‌ی هخامنشیان ظاهر شده‌اند، بین‌النهرینی‌اند؛ اشکال آسمانی اشیا، و تضاد میان نور و ظلمت نیز در اندیشه‌ی مزدایی احتمالاً سومری‌اند.^۱

با این حال، روحانیان همواره به صورت برجسته‌ترین طایفه و تیره بوده‌اند. طبقه‌ی روحانی در هر جایی که پیشه‌های مختلف ذکر می‌شود، در مقام نخست قرار می‌گیرد، زیرا که اصلی‌ترین است. روحانیان، طبقه‌ی خاصی را به وجود آورده بودند که به وضوح از طبقات دیگر جامعه متمایز بوده است.

ادعای تقدم طبقه روحانی بر جنگجو در راستای اجرای آیین‌ها و مراسم انکارناپذیری کسب می‌شد که در پرتو تأیید ایزدان، رستگاری این جهانی و آن جهانی حاصل آن بود. در واقع به شهادت دین نوشته‌ی ایرانی اگر روحانیان، جنگجویان و برزگران طبقات اجتماعی بودند، به یقین اسطوره‌یی ابداع شده بود تا این تقسیمات ازلی و مقرر شده را به وسیله‌ی خدایان بنمایاند. اوستا، هر سه‌ی این طبقات را ضمن به هم پیوستگی از زردشت می‌داند. در نزد روحانیان ایرانی کاربندی تطهیر و تنزیه جسم و

1. Bausani, Alessandro. *The Persians*, from the earliest days to the twentieth century, translated from Italian by J. B. Donne, Elek Books Limited, Printed in England 1971, p. 26.

روح معمول بود، و ایشان نخست از زاهدان بودند، و آنگاه والا مقام. درک موقعیت روحانیان ایرانی، ظاهراً فقط در سایه‌ی داده‌های اوستا عملی است. در واقع این اثر توصیف قانون روحانیت است. زیرا با توجه به علایق ایشان نگاشته شده، و از این رو، بازتابی ویژه از اندیشه‌های شخصی آنها و بالطبع حاوی کلیه‌ی ادعاهایی است که روحانیت برای خود قائل بود. روحانیان دوره‌های متأخر اوستایی نیز با دارا بودن برتری قابل توجه معنوی در سرزمین‌های ایرانی، و جلب احترام عامه احتمالاً هنوز در جایگاه نخست در ایران قرار داشتند.^۱

مردمان اوستایی و ودایی برای واژه روحانی از معادل کم و بیش یکسان «آتریان» (اثرَوَن Athravan اوستایی؛ Atharvan ودایی) استفاده می‌کردند. اصطلاح مزبور در ایرانی و هندی ریشه‌های متقارن دارد. جزئیات ساختاری برای انطباق معانی واژه‌ی مزبور معلوم است، اما تحلیل لغوی آن نامعلوم مانده است. چون این نام به ظاهر با آیین آتش همپوندی بسیار دارد، توضیح لغوی اشتقاق آتریان از واژه‌ی اوستایی، و فرس هخامنشی آتر^۲ که در اصل معنای روحانی آتش (آتش بان) را داشت، مدت‌ها مورد توجه بود. البته ممکن است این پیوستگی از نظر ظاهری موجه بنماید، اما معنای آن در نهایت دور از اشکال نیست. درست است که آتریان از کهن‌ترین دوران آریایی ظاهراً معنای آتش بان را داشته، اما معلوم نیست واژه‌ی مزبور دقیقاً با معنای روحانی آتش انطباق پیدا کند، ضمناً معلوم نیست که آیین مزبور بالضروره وظیفه‌ی اولیه‌ی او بوده باشد. آتریان، در ایران پیرو دیانت زردشتی، آتش‌بان مراسم دینی بود. اما دارنده‌ی این عنوان در هند بر اساس برخی از عبارات ریگ‌ودا به صورت موجودی اسطوره‌ی ظاهر

1. Geiger, wilhelm. *Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times*, volume II, London 1886, pp. 46-78; Herzfeld, Ernst. *Zoroaster and his world*, volume I, octagon books, New York 1974, p. 123; Burn, A.R. *Persia and the Greeks*. the defence of the west, London, Edward Arnold (publishers) LTD 1962, p. 79.

۲. atar، ایرانیان به این عنصر (آتش) و ایزد پشتیبان آن آتر نام نهاده‌اند. کلمه‌ی آذر فارسی نیز از همین ریشه است. آتش هیئت دیگری است از آن، و در اوستا آترش آمده است. به علاوه، پسر اهورا مزدا نیز آورده شده است. در نزد برخی از مورخان کلاسیک آتش صورت خدای ایرانیان است. رک: پورداد، ابراهیم. *یشت‌ها*، جلد اول انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، تهران ۲۵۳۶، صص ۵۰۶-۵۰۷؛ پورداد، ابراهیم. *گاتاها*، سرودهای زرتشت، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴، ص ۵۰.

History of Zoroastrianism, pp. 73, 129;

Zoroaster and his World, vol I, p. 124.

شده که بخشنده‌ی نیروهای سحرآمیز است. او ضمناً پرومتوس (پرومته) هندی است که پس از پراکندن آتش ایزدان در قلمروهای آسمانی، آن را به زمین هدایت کرده است. به علاوه مثل اعلای کلیه‌ی روحانیان هندی است که از وی آیین‌های مذهبی را فرا گرفته‌اند.^۱

از این رو، حوزه‌ی عملکرد چنین شخصی در ایران و هند متفاوت بوده است. در ایران جهت دینی آن نشان داده شده، حال آنکه در هند جنبه‌ی ساحرانه یافته است. ضمناً واژه‌ی اوستایی آتر در هند به صورت یک باور اسطوره‌یی آگنی Agni خوانده شده است. به علاوه، دارنده‌ی عنوان کهن آریایی زوتر^۲ > زوت^۳ که زردشت خود نمونه‌یی از آن است نیز تشریفات آیینی آتش را پیشوایی می‌کرده است. حضور کاربرد اخیر در این مقطع شاید حاکی از آن باشد که پیشه‌ی روحانیت موروثی نبوده است. ضمناً واژه‌ی آتربان همراه با آتروخش^۴ (آذروخش) در بایگانی تخت جمشید پیدا شده است. واژه‌ی آتربان ظاهراً در دوران اوستای متأخر به عنوان یک نام قانونی برای عضوی از تیره‌ی روحانیت ذکر شده است. در این مقطع تنوع کاربردهای مختلف برای طبقه‌ی روحانی و پیامبر در ایران قدیم حاکی از الگوی پیچیده‌ی تجربه و زندگی در ایران مُشرک است. اما

1. *Indo-European Language and Society*, p. 228; *Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times*, vol II, PP. 48-49; *History of Zoroastrianism*, p. 129; *The Cambridge History of Iran*, 2, The Median and Achaemenian Periods, Schwartz, M. "the old Eastern Iranian world view according to the Avesta", Cambridge university press 1985, p. 650;

پورداد، ابراهیم. یسنا، پخش دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۲۵۳۶، چاپ دوم، صص ۱۲۷-۱۲۸.
۲. zaotar اوستایی؛

۳. zaot. پهلوی، اسمی است که به پیشوایان بزرگ مزد یسنا می‌دهند. از این نام دو معنی برمی‌آید، نخست مجری کننده‌ی فدیه، دوم منادی پروردگاران. امروزه در هنگام اجرای مراسم دینی، اسم زوت به مؤبدی داده می‌شود که روی کرسی چهارپایه نشسته یسنا و ویسپرد می‌سراید. رک: پورداد؛ ابراهیم یشت‌ها، جلد اول، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم ۲۵۳۶، صص ۱۰۳-۱۲۹؛

Zoroaster's Time and Homeland, p. 228;

شایست ناشایسته متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)، آوانویسی و ترجمه کتابون مزدپور، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۹، ص ۲۰۷؛ پورداد، ابراهیم، یسنا، پخش دوم، ص ۱۹.

۴. Fire Panner، در پهلوی آتروخش پیشوایی بوده که به خدمت آذر مقدس می‌پرداخته است؛ مستحفظ آتش، رک: یشت‌ها، جلد اول، ص ۴۶۹. به بیان دیگر آذروخش در مراسم یزشن خوالی وظیفه‌اش افروختن آتش و یا آوردن آن بوده است.

ضرورت اجرای مراسم زیر بنایی و اعمال نیایشی نیز از سویی معنویت و روحانیت فعال را به طور توأمان در جامعه‌ی مذهبی با اعضا دو طبقه‌ی دیگر ایجاد می‌کرده است. عضویت در طایفه‌ی روحانی را معمولاً مردان از پدران خود به ارث می‌بردند. اینکه کهنات موروثی بوده، و همه‌ی مؤبدان از اولاد منوچهر بوده‌اند، در بندهش تأیید شده است.^۱ موبدان پارس همه بدین تخمه (به) منوچهر باز شونند.^۲ نیز روحانیت مغان از طریق توارث از پدر به پسر می‌رسید.^۳ بر اساس این دو استدلال روحانیت در ایران از پیدایش منوچهر موروثی بوده است. به نظر می‌رسد که اصل روحانیت موروثی با ویژگی انحصاری، نخست بار در غرب ایران تجربه شده است، و واژه‌ی مشترک ایرانی برای عضو طایفه‌ی «مگو» (magu)، پس از آنکه در میان مادها ظاهر شد، مفهوم خاص عضو طایفه‌ی روحانی و در نتیجه یک روحانی را به خود گرفته است.^۴ به قول بوزانی، آنگاه که خاندان سلطنتی هخامنشی به نیاکان خود می‌بالید، سلاله‌های روحانی دعوی قدمت اسطوره‌یی در سر داشتند، و خویشان را از فرزندان منوچهر و از دوران پیدایش جهان می‌پنداشتند.^۵ اما ظاهراً حضور واژه‌ی زوتر این تسلسل را مورد تردید قرار داده است. روحانی جوان تحت تعالیم آترپاتی^۶ آموزش‌های بسیار سختی را می‌گذرانند. اصطلاح اوستایی اخیر در ایران شرقی برای آموزگار دینی کاربرد داشته و ظاهراً در قرینه‌ی بامغوبیتی به معنی رئیس مغان مورد استفاده داشته است.^۷ از منفرد بودن این واژه چنین برمی‌آید که جایی در دور دست‌های تاریخ نداشته است. به علاوه، هندو ایرانی بودن آن هم دلیلی بر پیدایی اخیر آن نیست، و عملاً تحت این شرایط هم آشکال دقیقاً بر هم منطبق نیستند. زیرا پیوستگی آنها احتمالاً آن اشکال عمومی را که در

1. *Sacred Books of the East*, vol IV, part I, p. x 1 v II.

۲. فرننج دادگی، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۱۵۲.

3. *Ammianus Marcellinus*, with an English Translation by John Rolfe in three volumes, the Loeb Classical Library, Harvard university press, Aberdeen 1972, vol II, XX III, 33-34.

4. Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*, volume one, Leiden/Köln, E. J. Brill. 1982, p. 11.

5. *The Persians*, p. 50.

۶. athravapati, āēθrapati. پیر روحانیان.

7. Moulton, J. H. *The Treasure of the Magi*, A study of modern zoroastrianism, Oxford university press 1917, p. 15; *The Cambridge History of Iran*, 2, p. 650; *Indo-European Language and Society*, p. 229; *A History of Zoroastrianism*, volume II, p. 230.

حالت‌های متقارن به وسیله‌ی هر دو عضو به ارث برده شده باشد، ندارد. اما جزئیات ریخت‌شناختی، نسبت متفاوت و دقیق‌تری را به این صورت مطرح می‌کند که آتریان اوستایی برخلاف همتای ودایی خود، ریشه‌یی را با تفاوت تصریفی عرضه می‌دارد. واژه‌ی مزبور در زبان ایرانی برعکس هندی، اعتبار باستانی خود را به عنوان اصطلاحی کاربردی برای یک طبقه‌ی اجتماعی حفظ کرده است. واژه‌ی آتریان که ظاهراً مبین محقق روحانیت زردشتی است، در گائاه‌ها پیدا نمی‌شود، از این رو، به نظر می‌رسد که اصطلاح مزبور در کهن‌ترین دوران هم جامعیت اداری و رسمی نداشته است.^۱ واژه‌ی مزبور احتمالاً نخست بار در الواح ایلامی به صورت هاتور ماباتیش hatur mabattiš و دو نام کامل هاتورما Haturma (آتورما Aturma) و اثترما astarma (آتما astama) کشف شده است. برابر صورت‌های مزبور در حالت فاعلی مفرد در فارسی باستان آتروا atharvā؛ اوستا، آتروا āthrava است. این عنوان روحانی ایران قدیم در ایران دوران هخامنشیان به صورت دیگری برگردان نشده است.^۲ با این حال، داریوش نخست بار در بندی از کتیبه‌ی بیستون از واژه‌ی مگوش maguš در رابطه با غائله‌ی گئوماتا استفاده کرده است. در این بند اشاره‌یی به معنای مگوش نشده است.^۳

طبق تاریخ، نگارندگان متقدم یونانی در دورانی پارسیان را شناسایی کردند که ایشان در غرب ایران در اوج قدرت بودند، و در این هنگام مغان در مغرب ایران طبقه‌ی مشخصی را تشکیل می‌دادند. از این رو، تنها ضبط مصطلح معمول در نزد ایرانیان غربی قدیم کاربرد مگو magu بود که تا دوران ساسانیان نیز ادامه داشته، و آنگاه به مغ mog تبدیل شده است. آتریان‌ها، متولیان واقعی اوستا و حامی نماد آتش زردشتی ظاهراً در نزد این نگارندگان ناشناخته بودند. عدم شناسایی ایشان شاید به آن سبب بود که ایران شرقی، به روایتی زاد بوم آتریان‌ها، از نظر سیاسی فرو پاشیده بود، و اینکه نویسندگان

1. *Indo-European Language and society*, p. 229.

2. *A History of Zoroastrianism*, vol I, p. 137.

3. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Moulton, J. H. "Magi", volume 8, edited by James Hastings, Edinburgh: T & T Clark 1974; Kent Roland. G. *Old Persian*, Grammar, Text, Lexicon, second edition revised, American oriental Society, New york, connecticut 1953, 1. 36, 44, 46, 64, 66, 70 F. p. 201; 4. 8.

کلاسیک بیش‌تر نظر خود را به پارسیان و مادی‌های مغرب ایران معطوف می‌داشتند.^۱ در شرایطی که سرودها تصویرگر جامعه‌ی توانمند، اما نابسامان مذهبی است، سازماندهی روحانیان ایرانی در کالبدی متشکل، متراکم و انحصاری، ناممکن بوده است. ظاهراً، مذهب پیش از آنکه به وسیله‌ی روحانیت تبلیغ شود، ریشه در اجتماع مردمی پیدا کرده بود. در بازنمایی دوران گاهانی، روحانیان و واعظان آموزه‌های دیانت زردشتی وجود داشتند، اما نه در رسته‌ی جداگانه. این طبقه‌بندی در دوره‌های بعد و تحت عنوانی اختیار شد که از اعصار متقدم خاص نگاهبانان آتش مقدس بوده است. در اوستای جدید، شأن و وظیفه‌ی اصلی و عمده‌ی آتریان پرورش و بسط دین ذکر شده است. او به طور منظم به اجرای وظایف الهی که شامل مراسم قربانی، آماده‌سازی هوم، نوشابه‌ی مقدس، و نگاهبانی از آتش مقدس بود، اشتغال داشت. ضمناً بر اساس احکام معینی آیین طهارت را در مورد کسانی که با چیزهای غیرمنزه تماس حاصل کرده بودند، اجرا می‌کرد.^۲

روحانیان اوستایی به تحقیق آیین‌های خود را در مقابل آتش، پسر اهورا مزدا، اجرا می‌کردند. ضمن آنکه در دیانت زردشتی بر پا کردن پرستشگاه معمول نبود، اما ظاهراً مکان‌هایی برای آتش وقف می‌شد.^۳ به نظر می‌رسد که اجرای تشریفات تطهیر و تنزیه، منبع اصلی عایدات آتریان‌ها بود. در این باره شخص تازه منزه شده باید رضایت کامل روحانی را جلب می‌کرد، وگرنه مابقی عمر را باید در پلیدی به سر می‌برد، از این رو، چنان که پیدا است، روحانیت حرفه‌ی به ویژه موروثی رهیافتی ماهرانه در ترویج خرافات داشته است، و تعصب که همواره به سهولت با دینداری جایگزینی حاصل می‌کند، طریقی برای سرکوب بوده است.

در دورانی که احکام فوق از آن‌گاه تاریخ دارد، آتریان‌ها خویشان را در نظامی استثنایی شکل داده، و روحانیت را بیش از دیگر حرفه‌ها شأن و ارزش بخشیده بودند. به نظر می‌رسد که ایشان اموال ثابتی در داخل سرزمین داشتند. به نقل صریح، آنچه از خوردنی‌ها میسر می‌شد، می‌خوردند، و اینکه اندکی مال می‌اندوختند. عایدی ایشان

1. *History of Zoroastrianism*, p. 136; *A History of Zoroastrianism*, vol two, p. 19.

2. *Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times*, vol II, PP. 49-52.

3. *ibid*, p. 59; *Sacred Books of the East*, vol IV, Fargard X, p. 136.

عمدتاً از راه درمان پزشکی و تشریفات تطهیر و تنزیه کسب می‌شده است. به روایتی دیگر شاید ضرورت این باور که آتریان‌ها از بومیان ایران شرقی نبوده‌اند، اجتناب‌ناپذیر باشد. در واقع جایگاه اصلی ایشان احتمالاً در ماد بود و از آنجا به مشرق مهاجرت کرده بودند. تعالیم دیانت زردشتی به وسیله‌ی همین روحانیان به مردمان بلخ، هرات، سغد، خوارزم، سیستان و کابل ابلاغ شده بود.

در واقع، اگر از دین زردشتی افسانه‌ی دربار و یشتاسب و قصور شاهی را از یک سو، و دسیسه‌ها و منازعات عالمانه‌ی داریوش را از دیگر سو حذف کنیم، ضمناً زردشت را به عنوان تنها شخصیت تاریخی مطرح نکنیم اشکال چندانی ایجاد نمی‌کند. اما تنها چیزی را که باید همواره در مدّ نظر قرار دهیم که به اعتباری هسته‌ی اصلی و اساس کل این داستان است، دین اوستا است که به وسیله‌ی روحانیانی که احتمالاً از غرب به شرق مهاجرت کرده بودند در میان ایرانیان شرقی رواج پیدا کرده است.^۱ ایشان که از دور دست‌ها آمده بودند، با خود دینداری و پرهیزکاری را برای سرزمین‌های شرقی به ارمغان آوردند. ظاهراً پیش از مهاجرت آنها به این خطه، در ایران شرقی تمایلات زاهدانه زیستن نظیر آنچه که در اوستا تعلیم داده می‌شد، وجود نداشت و مردم آن دیار کماکان گرایش به طبیعت پرستی آریایی‌های کهن را در مدّ نظر داشتند.

در این میان روحانیان آیین‌های طبیعت پرستی را که با دیانت زردشتی در تضاد بودند «کوی kavi» یا «اوسیگ - اوسیگ usig» می‌خواندند. ایشان از پیشوایان دیویستا، گمراه کنندگان و دشمنان مزدیسنا شمرده شده‌اند. ظاهراً برگردان سنتی کوی «کور» است. این واژه از «کو ku» به معنای «دیدن» مشتق می‌شود. از این رو، در اصل «پیش‌بین» را تبیین می‌کند. در گویش کهن ایرانی این معنا کاملاً تغییر می‌کند، و زناکار و مفسد می‌شود. این دو نام در اوستا و ریگ ودا به عنوان نام‌های روحانیان قربانی کننده، و سرودخوانان آورده شده است. در اوستای جدید «کوی» معنای آیینی پیدا کرده است.^۲ این واژه در برخی از افسانه‌های مربوط به خاندان خاصی از نامداران ایران شرقی از جمله کوی ویشتاسب، حامی نامدار و نیرومندترین مزدایی، کوی اوسن (کی کاووس)، منهدم

1. *Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times*, vol II, pp. 61; 79-81.

۲. کریستن سن، آرتور. کیانیان، ترجمه‌ی دکتر ذبیح‌الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۶۶، ص ۸۰.

کننده‌ی دیوان و منقادکننده‌ی سرزمین ایشان پیدا شده است. به نقل از شاهنامه، همین طبقه سلسله‌ی کیانیان را تشکیل دادند که پس از پیشدادیان زمام امور را در دست گرفته بودند.

علاوه بر این دو طبقه، «کُرپ‌ها karapans» - با ریشه‌ی نامعلوم، که طبق سنت معنای «کر» دارد - نیز از روحانیان دشمن ذکر شده‌اند. این نام مبهم ظاهراً هیچ‌گونه پیوندی با شرایط کهن هندی ندارد. در اوستا نیز غالباً همراه با دیوها، پیشوایان مذهبی که «کُرپان، کُرپ» و «کوی» باشند، یکجا نامیده شده‌اند. کُرپ‌ها و کوی‌ها دو طبقه از پیشوایان کیش آریایی بودند که مراسم دینی دیوها را به جای می‌آوردند. در گاتاها، زردشت به کرات از آنان که اسباب گمراهی مردم را فراهم می‌کنند و به واسطه‌ی تعلیمات دروغین خود آنان را می‌فریبند، شکوه می‌کند.^۱

این گروه از روحانیان مخالف به تدریج درهم شکستند. اصول دینی جدید پیروز شد و همراهی آن آیین طبیعت‌پرستی آریایی‌ها محو گردید. از این رو، نام‌های کوی و کُرپ به مرور معنای صریح و روشن خود را به صورتی که در گاتاها آمده بود، از دست داد. با این حال، در متون متأخر فهرست ریز کلیشه‌ی این موجودات پلید به صورتی معمولی حفظ شده است.^۲

آتربان‌ها، در ری مأوا داشتند که در ماد واقع بود. زردشتومی (اوستا صفت عالی zarduštrōtoma؛ پهلوی زردشتوم zardušt tom زردشتی‌ترین = دهبده = رئیس سرزمین)^۳ نیز در همین جا می‌زیست. اوستا، درباره‌ی زردشتوم چنین می‌گوید: ایزدی که به نگهبانی گروه پیشوایان گماشته است زرتوشترومه zarathuštrōtōma خوانده شده، این واژه در پهلوی زرتوشتوم zaratuštum شده، یعنی زرتشت‌سان، یا کسی که به زرتشت همی ماند.^۴ احتمالاً روحانیان از اینجا به مشرق مهاجرت کرده بودند. آتربان‌ها

1. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edwards, E. "Priest, Priesthood" (Iranian) volume 10, edited by James Hastings, Edinburgh: T & T Clark 1971.

2. *Zoroaster and his world*, Vol I, p. 124; *Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times*, vol II, pp. 49-52;

یشت‌ها، جلد اول، صص ۱۲-۱۴؛ یشت‌ها، جلد دوم، صص ۲۱۷-۲۱۸؛ یشتا، بخش دوم، ص ۲۰: *Historia Religionum* "The Religion of Ancient Iran," p. 357.

3. Bartholomae, C. *Altiranische Wörterbuch*, Walter de Gruyter and Co, Berlin 1961.

۴. یشتا، بخش دوم، ص ۲۴.

در ری قدرت معنوی و دینوی بسیار داشتند. طبق تقسیمات اوستایی پنج رد (اوستا: ratu، بزرگ روحانی) وجود داشت. نخست ردخانه، دوم رده، سوم رد طایفه، چهارم رد ردان (رد مملکت)، و پنجم زردشت یا زردشتومی رئیس آتریان‌ها که در رأس کلیه توانمندان غیر روحانی نیز قرار داشته است.^۱

ری به صورت یک استثنا دارای چهار رئیس بود که چهارمین آنها زردشتومی است. بنابراین، او در ماد دو قدرت معنوی و دنیوی را شخصاً متحد می‌کرد. او، در ری به تنهایی رئیس روحانیان نبوده، بلکه به صورت یک فرمانروا نیز مطرح شده است. از این رو، شاید چنین نتیجه‌گیری شود که زاد بوم آتریان‌ها در همان جایی بود که منزلگاه ایشان نیز بوده، یعنی در ماد. ضمناً عجیب نیست که آنها در سرزمین جدید عنوانی را جز آنچه در زاد بوم خود و در پارس داشتند، پذیرفته باشند. چون هر آنچه را که ظاهراً درباره‌ی مغان می‌دانیم، به طور کامل با دانسته‌های مان درباره‌ی آتریان‌ها انطباق دارد. شاید تصور همسان‌انگاری آتریان‌ها با مغان که در ایران شرقی پخش شده بودند، امری بالنسبه طبیعی باشد. به هر حال، این روحانیان با ترک سرزمین حاصلخیز خود، ماد، قصد داشتند خویشتن را وقف اشاعه، تبلیغ و پرستش ایزدان خود در دیگر سرزمین‌ها کنند. چنین روایت شده که آنها آتش‌های ازلی را نگاهداری می‌کردند که در اصل از شعله‌های مقدس فروزان شده، و زمانی از قلمروهای آسمانی به زمین افتاده بود.

اکنون با در نظر گرفتن شرایط فوق، شاید بتوانیم طبیعت و خاستگاه مردمان دوران اوستایی را تا حدودی درک کنیم. با این حال، قرار دادن صحنه‌ی فعالیت آنها در ایران غربی به ویژه در ماد تا حدودی دشوار است. بر طبق اوستا بخشی از ایشان در سرزمین ماد سکونت داشتند، مابقی که اکثریت قریب به اتفاق آنها را تشکیل می‌دادند بی‌هیچ تردیدی در ایران شرقی ساکن بودند. بنابراین، ماد نه تنها نقطه‌ی آغازین برای تبلیغات باور داشت جدید ایشان، بلکه سرزمینی برای پخش فرهنگ جدید آنها نیز بوده است. آتریان‌ها در طی مأموریت‌های تبلیغی، علاوه بر معرفی باورداشت دینی به شناساندن تمدن خود در سرزمین‌های شرقی نیز پرداخته‌اند. به همین واسطه شاید بتوان نحوه‌ی

1. *Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times*, vol II, p. 80; *Sacred Books of the East*, vol IV, Fargard X, p. 136;

آمیختگی اصلاحات دینی و اجتماعی پدید آمده در اوستا را درک و دریافت کرد. تمدن ماد از بسیاری جهات برتر از مشرق بود. خاک حاصلخیز ماد برای کشاورزی مساعدتر، نحوه‌ی اسکان دائمی، و زندگی بدوی در آنجا معنایی نداشت. بدیهی است که آتربان‌ها از نظر عرف و عادات و زبان با ساکنان ایران شرقی بیگانه نبودند. ایشان به آن دسته از طوایف ایرانی تعلق داشتند که به مغرب پیشروی کرده بودند. اما پس از جدایی از خویشان و زندگی در تحت شرایط خاص اقلیمی منطقه‌ی غرب، رشد مستقلی پیدا کرده بودند. از این رو، به طور طبیعی نخست با آن دسته از ساکنان مشرق درآمیختند که بیش‌تر با ایشان مشابَهت فرهنگی و تمدنی داشتند. آنها ظاهراً نخستین حامیان خود را از میان طوایفی جستجو کردند که از قدیم الایام با اسکان دائم، و کشت و کار زمین‌آشنایی داشتند. آن‌گاه از این نقطه حاکمیت خود را در میان طوایف مستقل و بربر بسط دادند. درواقع اصول عقاید دینی ایشان با تأکید بر دینداری که ضمناً برای مقاصد عملی نیز سودمند بود، اشاعه یافت.^۱

1. *Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times*, vol II, pp. 81-84.

مغ در تاریخ

با مروری در مآخذ کلاسیک (یونان و روم باستان) و مآخذ دیگری که درباره‌ی تاریخ ایران به بررسی پرداخته‌اند، نابرابری مشهودی میان کاربرد رایج برای واژه‌ی روحانیت در مآخذ نام برده، و معادل نام اوستایی آن ملاحظه می‌شود. متون کلاسیک و اسلامی عموماً درباره‌ی پیوند دین ایرانی با نام مغان اتفاق نظر دارند. اما درباره‌ی هویت ایشان از دیرباز با قید احتیاط سخن رفته است، و به اشتثنای یک بار، آن هم در اوستا (رک: تحلیل ساختاری واژه‌ی مغ) نام ایشان ذکر نشده است. با این حال، مغان از زمان هرودوت به عنوان روحانیان دین ایرانی مورد توجه خاص مورخان یونانی و رومی بوده‌اند. به علاوه، کلیه‌ی تاریخ نگاران کلاسیک از هرودوت (حدود ۴۸۵-۳۴۰ ق. م.) تا امیانوس مارسلینوس (حدود ۳۳۰-۳۹۸ م.) درباره‌ی این نکته که ماد مقرر و جایگاه محلی مغان بوده، نیز اتفاق نظر دارند. مارسلینوس، درباره‌ی سرزمین ماد می‌گوید: «ماد دارای شهرهای ثروتمند، روستاهایی که ساختارهای شهری دارند، و شمار کثیری سکنه می‌باشد. سرزمین مزبور دولتمندترین شهر شاهان است. این سرزمین از زمین‌های حاصلخیز مغان است. شمار ایشان با این اصل در اعصار کهن بسیار محدود بود، اما به تدریج رو به فزونی گذارد تا به قبیله‌ی نیرومند با این نام بدل شدند، همچنین صاحب سرزمینی گردیدند که دیوارهای رفیع نداشته است. ایشان، طبق قوانینی که پشتوانه مذهبی داشت روزگار می‌گذراندند.»^۱ اگر تعاریف افسانه‌ی را درباره‌ی منشأ مغان کنار بگذاریم، دست کم از این عبارت مارسلینوس چنین برداشت می‌شود که در ماد طایفه‌ی

1. *Ammianus Marcellinus*, vol II, 1972, pp. 367; 369;

بیرونی، ابوریحان. *آثار الباقیه* (ترجمه) به قلم اکبر داناسرشت، ناشر کتابخانه‌ی خیام، تهران ۱۳۲۱، ص ۳۷۷.

مغ نام ساکن بود که امتیاز برآوردن نیازهای معنوی ایران را با قشر روحانی برعهده داشته است.

هرودوت، طوایف ساکن در ماد را در کتاب اول خود به این قرار ذکر کرده است: «بوسی Busae، پارتاکنی Paretaceni، استروخاتس struchates، آریزانتی > آریزانتو = آری + زانتو Arizanti، Arya+zantu = «قبیله‌ی آریایی‌ها»، بودی budi، و مغ magi».^۱ او با آنکه درباره‌ی طایفه‌ی اخیر فقط به ذکر نام بسنده کرده، اما روحانیتی که ما از ایشان اطلاع داریم، بی هیچ تردیدی به همین طایفه تعلق داشتند که نام از اصل خویشتن دارند. با آنکه اکثر محققان طوایف نام برده را آریایی تبار ذکر کرده‌اند، و تفسیر واژه‌ی آریایی نجیب است، اما تأکید در جزء اول آریایی بودن چهارمین طایفه، آریزانتی، شاید این تردید را به ذهن متبادر کند که پنج طایفه‌ی دیگر آریایی نبوده‌اند. از قضا مؤید این نکته علی‌الظاهر ناپیدایی ریشه‌ی هندو اروپایی قانع‌کننده‌ی برای سه طایفه‌ی بوسی، بودی، و مغ است. همچنین بسیاری اسامی خاص مادی که از قرن نهم و هشتم ق.م. به ما رسیده و به دشواری در زبان‌های ایرانی ریشه داشته‌اند، از میان اینان فقط یک قبیله یعنی پارتاکنی که در اصفهان کنونی و مشرق آن می‌زیستند، نامی است با ریشه‌ی ایرانی. ظاهراً پارتاکنی‌ها از دیگر مادها جدا می‌زیستند، و گاهی نیز جزو ایشان محسوب نمی‌گردیدند.^۲ به علاوه، کتیبه‌ی سه زبانه‌ی - فارسی باستان، ایلامی، بابلی - بیستون نیز در کنار مطرح کردن ماد به عنوان سرزمینی سه زبانه، احتمال حضور جماعت غیرآریایی و بسا سامی را در این خطه نامحتمل نمی‌کند. احتمالاً آریزانتوها تنها ساکنان منتهاالیه مشرق ماد، با پارسیان رابطه و پیوند نزدیک داشتند. مغ‌ها نیز چنان که به کرات ذکر شده در همان رغه می‌زیستند. طبق روایتی آخرین سرکرده‌ی مغان در قلعه‌ی اوش توانوند،^۳ در حوالی رغه چشم از جهان فرویست. بنابراین، محل اقامت وی در همان رغه‌ی اولیه بود که در اوستا نیز به عنوان منزلگاه آتریان‌ها آورده شده است.^۴ از این رو، خواه مغان به جماعت آریایی تعلق داشته‌اند یا جز آن، در این شجره به همراه نام‌های دیگری آورده

1. *Herodotus*, Translated by Godely in Four volumes, vol II, Book I, the Loeb Classical Library, Harvard university press 1975, pp. 101, 133.

۲. دیاکونوف، ا.م. تاریخ ماد، ترجمه‌ی کریم کشاورز، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۵، ص ۱۹۰.

3. ushtunavend.

4. *Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times*, vol II, p. 83.

شده‌اند که عموماً آریایی تبار بوده‌اند. با این حال، اگر نام‌های دیگر طوایف مادی آریایی باشد که در فهرست هرودوت با آریایی بودن شاخص شده‌اند، نام مغ نیز ناگزیر پیرو همین روند خواهد بود. از سویی اشاره به رابطه‌ی میان مغان و کلدانیان که در مواردی سبب ایجاد اختلالاتی در نوشته‌های برخی از نویسندگان کلاسیک شده، ضروری است. این اختلالات احتمالاً از باور عامه نشأت می‌گرفت که مغان را بومیانی با عناصر غیر آریایی می‌پنداشتند. در همین راستا، تشابهات فیما بین مغان بالاییان^۱ و برهمنان که همواره اذهان بسیاری از صاحب‌نظران قدیم و جدید را به خود معطوف کرده از جمله‌ی موارد شایان ذکر است. از این رو، پیش از آنکه به تحلیل ساختاری واژه‌ی مغ طبق داده‌های زبان‌شناسی بپردازیم، موارد اخیر را به اجمال از نظر می‌گذرانیم.

مغان ولایان:

شمار بسیاری از محققان موقعیت مغان را بالاییان عبرانی که در میان یهودیان

۱. Levites، اصطلاح عبرانی لایوان، نسل فرودآمده از سومین فرزند یعقوب موسوم به لای ولبته را تبیین می‌کند. «لای سه پسر تولید نمود: جرشون و قهات و مراری و در مصر جهان را بدرود گفت». گاهی اوقات این کلمه از برای جمیع اولاده لای استعمال شده است و گاهی از اوقات اختصاص به نسل لای دارد به جز خانواده‌ی هارون و کهنه و گاهی از اوقات همچو صفتی از برای کهنه استعمال می‌شود یعنی که از سبط لای متسلسل است. اما معنی ثانوی که قصد از سبط لای باشد غیر از سلسله‌ی کهنه بیش‌تر در کتاب مقدس وارد است.

و در سفر پیدایش به هیچ وجه اشاره به تقدیس و تعیین لایوان نیست مگر در وقتی که در فقره‌ی گوساله با موسی از برای خداوند غیرت کشیدند. از آن پس از برای خدمت مقدس معین گشتند. و قوم لای واسطه‌ی قوم و کاهنان بودند و ایشان را جایز نبود که قربانی گذرانند و بخور سوزانند و نیز جایز نبود که اشیا مقدسه را بدون پرده و پوشش ملاحظه نمایند. لکن ایشان از سایرین به تابوت سکینه نزدیک‌تر بودند. خلاصه واجبات بنی لای در نهایت دقت معین بود و به سه بهره منقسم بودند قهاتیان و جرشومیان و مراریان. بهره‌ی اول بردارندگان ظروف مقدسه، بهره‌ی دوم بردارندگان اقسام خیمه و بهره‌ی سوم بردارندگان لوحها و ستون‌ها بودند.»

به هر حال، فرض رایج درباره‌ی لایوان این است که از هارون، برادر موسی نازل شده‌اند. در دوران عبرانیان سه «مرتبه‌ی» روحانیت وجود داشت: روحانی بزرگ (کاهن)، روحانیانی که از پسران هارون خوانده می‌شدند، و لایوان که به سه دسته‌ی جرشومی، قهاتی، و مراری تقسیم می‌شدند. وظایف لایوان در هنگام سرگشتگی اسرائیل (یعقوب) غیر ثابت و متغیر بود، اما عموماً شامل حمل تابوت، حراست از زیارتگاه، و نظارت بر ظروف مقدس، و پیشکش کردن نذورات بوده است. به علاوه، لایوان نقش معلمان، مجریان عدالت، و دستکاری در اجرای مراسم عمومی پرستش به ویژه ایفای نقش مطربی را داشته‌اند. لایوان برخلاف طوایف دیگر ملک ثابتی که در آن زندگی کنند، نداشتند، اما چنان

می زیستند، منطبق ذکر کرده اند. مغان، تجلی صوری لاویان اند. لاوی، یک طایفه نیست، همان گونه که مغ را بسیاری طایفه نشمارده اند (پیدایش ۲۹، ۳۴).

لاوی، روحانیت اسرائیل، طایفه‌یی با قداست و منزلت ویژه تلقی شده، و صورت واسطه‌یی را برای قوم یهود و یهوه داشته است. ناپاکی و گناهان جامعه‌ی یهود فقط با بذل فدیة‌های او تطهیر می شد، تقرب به خانه‌ی یهوه از اختیارات او بود، و تنها لاویان بودند که اندیشه‌های خیر یهوه را به دیگران ابلاغ می کردند. ایشان با قوانین مقدس و عرف اسرائیل آشنایی کامل داشتند، ضمناً مفهوم باطنی چیزهای طبیعی را می شناختند. لاویان از پاسداران قانون مقدس بودند که والاترین مناصب، ناگزیر از اطاعت و احترام به آن بود. ایشان حق نداشتند هیچ میراث بری را جز خود یهوه در روی زمین داشته باشند. روحانیان لاوی اجازه‌ی کشت و کار بر روی زمین را نداشتند، وظیفه‌ی ایشان انتشار عظمت و جلال خداوندگاری بود، و نیز انتقال و تعالی بخشیدن به حقایقی که خواست او بود.

لاویان، در چهل و هشت شهر ساکن بودند، مغان نیز در کلیه‌ی شهرهای ایران - پارس، پارت، باختر، خوارزم، آری یا (هرات)، ماد، سرزمین سکاییه، و نیز در مستملکات غیر ایرانی امپراطوری ایران نظیر سرزمین عربان، حبشه، مصر، سرتاسر آسیای صغیر و غیره - سکونت داشتند. مغان بی آنکه در مفهوم پیدایشی «طایفه» باشند، دریافت سیاسی به عنوان طایفه تلقی شده اند. در جامعه‌ی مبتنی بر قبایل که در مسیر زمان شکل پیچیده‌تری به خود می گیرد، پیدایش طوایف بی اصل اجتناب ناپذیر می شود. در حالی که طوایف با اصل صاحب سرزمین‌های خود هستند، بی اصل‌ها با

→ که در متن به آن اشاره می شود در چهل و هشت شهر واقع در سرزمین اسرائیل، همچنین در هشت شهر پناهندگان - قادش در جلیل و شکیم در کوهستان، افرائیم و جیرون در یهودا و گذرگاه اردن و باصر در دشت وراموت در جلعاد و جولان در باشان یوش - پخش بودند. برخی نیز ریشه‌شناسی این واژه را با صاحبمنصبان آیین‌های دینی سرزمین‌های جنوبی عربان که در الواح لاوی Lawi، خطاب شده اند، هم ریشه دانسته اند. رک:

The Interpreter's Dictionary of Bible, editorial Board, George Arthur Buttrick, New York, Abingdon press 1962, vol 3; *The Encyclopedia of Americana* International edition. 1979. volume 17;

هاکس، جیمز. قاموس کتاب مقدس، ناشر کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۴۹ صص ۷۵۹-۷۶۱؛
اعلم، امیرجلال الدین، فرهنگ اعلام کتاب مقدس، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۷.

آنکه در سرتاسر مملکت پخش شده‌اند، هیچ سهمی در آن ندارند. ضمن آنکه مغان طایفه‌ی پیدایشی نبودند، اما افسانه‌ی اجتماعی از یک طایفه، طبقه بودند.^۱

مغان و برهمنان:

همسונگری مفرط مغان ایرانی با برهمنان ساکن در هند نیز بر اساس برخی داده‌های باستان‌شناسی چشمگیر و در خور توجه است. اسپونر، طی یک سلسله عملیات حفاری در پاتالی پوترا^۲ به جنبه‌های ارتباطی میان مغان و ایرانیان با چاندراگوپتا و نواده‌اش آشوکا دست یازیده است. به علاوه، به شواهد حیرت‌آوری از نخستین نشانه‌های بودایی که تحت تأثیر ژرف اندیشه‌های مغی بوده، نیز پی برده است. در اینجا لقب شکامونی Çākyamuni گائوتاما Gautama (گوتاما، بودا) با معنای «اهل سکوت» در ایران انطباق دارد. ایجاد ارتباط مزبور بی‌درنگ یادآور سنتی است که زردشت را سالیان دراز یک راهب اهل سکوت قلمداد کرده است (رک: مغ و جادو). ضمن آنکه انطباق عملی این سنت با پیامبر گائوها دشوار است، اما شاید با یک حکیم سنتی که احتمالاً در نزد گائوتاما شناخته شده بود، منطبق باشد. اسپونر، طی دستاوردهای عملی خود اثبات کرد که اجرای ازدواج با خواهر که در محفل گائوتاما مرسوم بود، دیگر ویژگی‌های مغی نیز در این دوران عملاً کاربرد داشته است. احتمالاً تسلیم واقعی گائوتاما در برابر یزدان‌گرایی، ناشی از نارضایی عمیق او از اصول دوگانه‌گرایی مغی، و چند خداگرایی هندویی بود که هیچ یک از این دو حامل پیام و تعالیم ایزدی نبود، و پرسش‌های سرسختانه‌ی فکری او را پاسخگو نمی‌شده است، حتی اشتیاق باطنی او را ارضا نمی‌کرده است. اسپونر، نخستین انگیزه‌ی آموزه تناسخ را که قرون متمادی بر اندیشه‌ی هندویی سایه افکنده بود، از باورداشت مغان و تصورات کلی ایشان از فره‌وشی نشأت گرفته می‌داند. او

1. *Pliny*, Natural History with an English translation in ten volumes, vol VI, Libri xx-xx III, The Loeb Classical Library, Harvard university press, p. xix; *The Cambridge History of Iran*, 2. Schwartz, M. "The Religion of Achaemenian Iran", p. 696; Zaehner, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, weidenfeld and Nicolson, London 1961, p. 163; *Zoroaster and his world*, vol I, p. 125; *The Dastur Hoshang Memorial Volume*, Peshonji, Ardeshir wadia. "priesthood in Israel and priesthood amongst Persis", Fort printing press, Bombay 1918, pp. 17-18.

2. Pataliputra

می‌گوید، مردمانی که از مغان روحانی ساکن در میان خود تأثیر پذیرفته بودند، احتمالاً از طوایف شمالی بوده، و دارای پیش پنداره‌های روح‌گرایی، جابجایی ارواح در اجسام نوین، یعنی در جانوران، گیاهان یا انسان‌های دیگر بوده‌اند. مغان، این تصور را با فره‌وشی موروثی خود، نه به صورت روح‌نیایی - که جنبه‌ی آریایی این تصور است - بلکه به عنوان یک «همزاد» در جهان معنوی، در مدّ نظر داشتند. ضمناً، در تأیید اظهارات فوق به عبارتی از دیو جنس لارتیوس اشاره می‌کنیم که از قول کلرکوس^۱ از اهاالی سولی^۲ نقل کرده است: «فیلسوفان برهنه از مغان نازل شده‌اند، و طبق معدودی از نشانه‌ها، او یهودیان را نیز با همان اصل ذکر کرده است.»^۳

تحلیل ساختاری واژه‌ی مغ:

مولتن،^۴ در یک برآورد زبانی برای تبیین متکلمان آریایی زبان از یک معادل هم صدای هندو اروپایی استفاده کرده که پس از قرائت معنای «نوکر - بنده» را داشته است. به اعتقاد او، این عنوان توهین‌آمیز را ایرانیان فاتح به جماعت تحت انقیاد خود اطلاق می‌کرده‌اند. بیاد می‌آوریم اظهارات کمبوجیه را در هرودوت که پس از شنیدن طغیان مغان در نزد حاضران به ویژه هخامنشیان گفت: «هان ای مردان پارسی، من مسئولیت آخرین خواست زندگی‌ام را به شما محول می‌کنم. به نام خدایان سرای سلطنتی من، از همه‌ی شما به ویژه آن دسته از هخامنشیانی که در اینجا حضور دارند می‌خواهم که اجازه ندهند پادشاهی ما بار دیگر به مادی‌هایی انتقال یابد که مغان طایفه‌ی سرکرده‌ی ایشان‌اند» (هرودوت کتاب دوم، بند ۶۵، ص ۸۵).

حال پیش از ادامه‌ی سخن درباره‌ی نقش و عملکرد مغان، با طرح واژه‌ی مگو - magu - به دیدگاه‌های زبان‌شناسان سده‌ی اخیر می‌پردازیم که به وضوح از اعتبار

1. Clearchus

2. soli

3. Moulton, J. H. *the Treasure of the Magi*, A study of modern Zoroastrianism, Humphrey milford, Oxford university press 1917, pp. 81-82; *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 163; Diogenes Laertius, lives of eminent philosophers, with an English translation by R. D. Dicks in two volumes, the Loeb Classical Library, Harvard university press 1980, vol I, p. 9.

4. Moulton, James Hope. *Early Zoroastrianism*, London, williams and Norgate, 1913, p. 185.

دستاوردهای هرودوت کاسته است. ایشان درباره‌ی این مردمان غریب که در تاریخ منشأ ابهام‌آمیزی دارند، نظریه‌های زیر را ارائه داده‌اند.

در الواح ایلامی از مگوس magus به صورت «دلال حبوبات»، «دکان‌دار»، و غیره یاد شده است. اگر مه کوایش ma-ku-iš ایلامی دگرگون شده‌ی magus باشد، باید چنین پنداشت که صاحبان این نام‌ها در خانواده‌ی روحانی متولد شده بودند، و به جای ادامه‌ی راه نیاکان خود، زندگانی دنیوی پیشه کرده بودند. در تحت چنین شرایطی magus کُنیه‌ی است که به وسیله‌ی همقطاران ایشان که دودمان غیر روحانی داشتند، به آنها داده شده بود.

magus در فارسی باستان، نخستین بار در کتیبه‌ی بیستون آمده است. پارسیان در قرن ششم ق. م. از واژه‌ی magu- برای روحانیان خود استفاده کرده‌اند. احتمال دارد که مادی‌های ایران غربی واژه‌ی magu- را برای روحانیان خود بی هیچ اشاره‌ی قومی مورد استفاده قرار می‌دادند، یا اینکه magu (های) پارسی‌ها از مادی‌ها جدا بودند. معنای اصلی این واژه (اوستا maghu) بنا به تعریفی شاید «عضوی از طایفه» بود که در نزد مادی‌ها مفهوم خاصی به «اعضای طایفه‌ی روحانی» می‌داده است. این نظریه در پرتو تعاریف هرودوت شکل گرفت و احتمالاً واژه‌ی مزبور در معیاری وسیع‌تر به وسیله‌ی مادی‌ها و پارسی‌ها برای روحانیان به کار می‌رفت. مهم‌ترین نکته‌ی که درباره‌ی روحانیت ایرانی از کتیبه‌ی بیستون و یافته‌های تخت جمشید دریافت می‌شود، این است که در اوایل دوران هخامنشیان ظاهراً فقط یک عنوان کاربرد داشته که همان magus است. فرض رایج این است که ایران غربی روحانی - طلبه‌های خود را داشته، معادل ایشان در ایران شرقی «آترپاتی» بود که عموماً با اختلاف بسیار در ردیف magus قرار می‌گرفتند.

magu- به صورت māyos به وسیله‌ی سوفوکل، اورپیدس، و هرودوت در متون یونانی آورده شده است. قول خنتوس لیدیایی که گفته می‌شود نویسنده‌ی دوران اردشیر اول بوده است، اگر معتبر باشد، اندکی دیرتر است. او به جانشینی مغان پیرو زردشت اشاره می‌کند که تاریخ ۶۰۰ ق. م. پیش از اردوکشی خشایارشا را بر آن گذارده است. ظاهراً واژه‌ی magu-، مَغو māyos، moyu یک بار در اوستا در ترکیبی مجزا (یسنا ۶۵/۷، بارتولومه ۱۱۷۶) در عبارتی شعرگونه به این قرار آمده است:

mā nō āpō ... haši- tbiše mā moyu-tbiše ma varōzānō tbiše fra dāiti

«مگذارید آب‌های ما به برادر آزار، مغ آزار، همسایه آزار برسد.» به نظر می‌رسد که این ایده به گذشته‌های دور باز می‌گردد، از آن‌گاه که روحانیت حامل نامی است که استعمال آن قرن‌ها بیرون از این مرزها معمول بوده، و بسا صورت عنوانی نازل داشته است. اما کلماتی از ریشه‌ی همین کلمه نظیر maga- به کرات در گائاها آمده است.

در (یسنا ۵۳/۷، بارتولومه ۱۱۰۹) پاره‌ی اول این عبارت را داریم: mīždō magahyā «تو آنچه را که از آن magu است تسلیم می‌کنی.» (بارتولومه ۱۶۷۸) در اینجا magu- مالک عایدی maga- است.

در این زمینه mag- در واژه‌ی māj mag- که دارای فعل پایه‌ی ختنی است و در عبارت pārām mājime nāti پیدا شده، و احتمالاً معنای «او وجه را از بدهی‌ها وصول کرد» دارد، تایید می‌شود. mag- تنها معنی «دادن» ندارد، بلکه «دادنی که باید پرداخت شود». در اینجا واژه‌ی تک کاربردی اوستایی mimayzō «تو پرداختی» (یسنا ۴۵/۱۰) نیز با این معنی پیوسته است که به magh- هندی باستان وابسته است.

عبارت magōušṭām با مراجعه به maghya در سطر اول کوتاه شده‌ی magōušṭām magəm است. کاربرد ضمیر به جای اسم در زمینه‌ی که با حالت مالکیت همراه باشد، در اغلب زبان‌ها پیدا می‌شود. اهمیت magōušṭām، تنها عبارت موجود در یسنای (۵۳/۷) در گائاها این است که زردشت شخصاً magu- را به کار برده است. در این باره که magu- μᾱγοί از متحدان زردشت بود، اتفاق نظر وجود دارد. این magu-ی موجود در یسنای (۵۳/۷) به سبب سهل‌انگاری قرائت در 7^d magəm که اغلب برای واژگان کمیاب در روایات باستانی اتفاق می‌افتد، حذف شده است.

مسینا، نیز magu- را با maga-^۱ مقایسه کرده که به عقیده‌ی بنونیست نظریه‌ی رد شده‌ی است. او با اختیار کردن عبارتی که واژه‌ی maga- در آن به صورت جداگانه وجود داشت، نشان داد که maga- «پیشکشی» در کلیه‌ی بافت‌ها معنای درست خود را پیدا می‌کند. maga-، اصطلاحی نیمه فنی به معنای پیشکشی به خدا در دین زردشتی است. مترجمان پهلوی برای نخستین بار به معنای آن پی می‌برند و این واژه را به

۱. اوستاشناسان معانی جدیدتری برای واژه‌ی maga- در نظر گرفته‌اند، مثلاً هومباخ (۱۹۹۱)، نثار، قربانی، اینسلر، (۱۹۷۵) کار و وظیفه؛ کلنس، پیرار، (۹۰-۱۹۸۸)، نیکی و خوبی.

«ویژگی» یا «خوبی ویژه» برمی گردانند.

مگون magavan، مغون mayavan، صفت از maga- است. (یسنا ۳۳/۷؛ ۵۱/۱۵) «عهد و میثاق، پیمان و اتحاد» است، و magha- (ودایی) «دهشن و بخشش» است. زردشت پاداشی را به magavan «مردان برگزار کننده‌ی مراسم وعده داد» (یسنا ۳۳/۷). در حالی که در جاهای دیگر به معنای وسیع‌تر جشن عروسی آورده شده، جشنی که بخشی شامل ساز و آواز است، نظیر آنچه که در عربستان و یونان وجود داشت. maga-، اصطلاحی خاص جامعه‌ی زردشتی نیست و فقط یک استعاره است. magavan در ریگ‌ودا آورده شده است. maghāvanah و magavano به معنای «دوست داشته شدن» است. انطباق تصورات واژگانی ودایی و گاهانی حاکی از آن است که همه‌ی این تصورات از آریایی کهن نشأت گرفته است، ضمن آنکه فقط نشانه‌ها در ایران و هند برجای مانده. یاری کنندگان در maga- مردان جشن گیرنده‌اند. آوازخوانی نیز همواره در کنار maga- ذکر شده است. از این رو، ممکن است maga- به v-mang- (mag) وابسته باشد، منتها در مفهومی متفاوت. mayava «ازدواج نکرده‌مجرد» را بارتولومه با magu، magus گوتیک مقایسه کرده که به معنای «نوکر»؛ «پسر»؛ magaPs «زن جوان» است. همین معنا در واژه‌ی هم ریشه mug «خدمتگذار، پیشخدمت» در زبان ایرلندی قدیم تکرار شده است. به علاوه، کارنوی، با تأکید بر قرار دادن مغ در ردیف دیگر طوایفی که بر آنها نام کاست‌های اجتماعی می‌گذارد بر آن است تا پیوستگی *μῆχαρ, μῆχάν, μαχάων* - “celui qui aide, qui travaille à guérir et à repousser les maux”

«کسی که کمک می‌کند، وظیفه‌ی شفا دادن بر عهده‌ی او است، و دافع بلایا است.» را با معانی گوتیکی و ایرلندی قدیم از طریق یک تحلیل زبان‌شناسی دقیق، تبیین کند. ظاهراً تمام این کاربردها به پسر جوانی اشاره می‌کنند که در واقع همان کاربرد کنونی Garçon، خدمتگذار (رهی، غلام) است، و شاید هیچ ارتباطی هم با magu-ی ایرانی ندارد. اما طرح یک احتمال تاریخی که مهاجمان آریایی پس از استقرار و تثبیت درماد، ساکنان پیشین آن سرزمین را به نوکری - بندگی گرفته و ایشان را maug نامیده باشند نیز جای تعمق دارد. تأکید بر این نکته شاید از آن رو حائز اهمیت است که، مولتن برای واژه‌ی maug معادل «نوکر» را ذکر کرده است. واژه‌ی معادل پسر در زبان اوستایی نیز

pu θ ra ذکر شده است.

به نظر می‌رسد که در طرح نظریات فوق عموماً یک اشتباه مشترک وجود دارد که آن در وهله‌ی نخست نادیده انگاری توجیه دقیق ریشه‌شناسی، یعنی دستیابی به نظریه‌یی مشترک در ایجاد معنی اولیه یا کاربرد اولیه‌ی -maug بر اساس داده‌های متون موجود است. از این رو، شاید از طریق آزمون اصطلاحات دیگری که در آنها واژه‌ی -magu به کار رفته، خواه اصطلاحات قومی یا اجتماعی، بتوانیم اصالت این واژه را ردیابی کنیم. شاید تنها از این طریق بتوان رابطه‌ی یک گروه انسانی را تعیین و توصیف کرد. شاید بتوان -magu را از -megh بیرون کشیده و با -megs گوتیک، تحت اللفظی -mégti از -megh «مناسب بودن»، «منطبق بودن»، «دلنشین بودن»، مقایسه کرد. ولی در این حال تصور اصلی روشی ترکیبی است که عمیقاً با آن ارتباط طبیعی که -magu القای می‌کند، فرق دارد.

منابع:

- Bailey, H. W. "*magōuš*", Henning memorial volume, Edited by Mary Boyce and Ilya Gershevitch, made and printed in Great Britain by Lund Humphries, Bradford and London 1970, pp. 33-34.
- Bailey, H. W. *Dictionary of Khotan- Saka*, Cambridge university press 1979.
- Bartholomae, c. *Altiranische Wörterbuch*, Walter de Gruyter & co. Berlin 1961.
- Benveniste, Emile. *les mages dans l'Ancien Iran*, Publication de la société des etude Iraniennes, No 15, Maisonneave Paris 1938.
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de la langue Grecque*, Histoire des mots Tome III, Paris 1974, pp. 699-700.
- Herzfeld, E. *Zoroaster and his world*, volume I, "maga", pp. 265-273.
- Hinz, Walter, "As a corruption of the variant magōuš of magus", Indogermanische Forschungen, volume LxxvII.
- Humbach, H. *The Gathas of Zarathustra* Part I introduction - text and translation, and Part II commentary, Carlwinter, universitätsverlag, Heidelberg 1991.
- Insler, s. *The Gathas of Zarathustra*, Acta Iranica (8) E. J. Brill, Leiden 1975.
- Kellens, J. et Eric Pirart, *Les Texte vieil-Avestiques*, Introduction text et traduction, II, Repertoires grammaticaux et lexique, wiesbaden 1988-90.
- Messina, s. l. Guseppe. *Der Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion*, "Die Magier nach den Gathas", Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1930, pp. 67-75.

مغان در پادشاهی ماد:

پیش‌تر به اسناد میخی مکشوفه تا قرن چهاردهم ق. م. در بُغاز کوی اشاره کردیم مبنی بر آنکه در آن هنگام جماعتی آریایی در بین‌النهرین حضور داشتند که هنوز ایرانی نشده بودند. این جمعیت در قرن نهم ق. م. ایرانی شدند و در مشرق کوه‌های زاگرس استقرار یافتند. آشوریان این منطقه را *medâ* یا *مدس Medes* می‌خواندند. این نام به صورت *Ameda* نیز آمده است. از این دوران به بعد نام شاهان و سرکردگان مادی و سرزمین‌های هم‌جواری که در یادمان‌های آشوری آورده شده است، ایرانی است. ضمناً، در فهرستی از شاهزادگان مادی تحت انقیاد سارگن ۷۱۴-۷۱۳ ق. م. نام *mazdaku* به چشم می‌خورد که ظاهراً حاکی از حضور *مزدا «دانا»*، خدای زردشت است که از آن‌گاه مورد ستایش بوده است. به‌علاوه، نام *مهر*، ایزدی که از دیرباز در نزد آریایی‌ها مورد ستایش و تکریم بود نیز از بایگانی الواح از کتابخانه‌ی آشوربانیپال به دست آمده است. در این الواح عنوان *آزدهاک*، شاه ماد ذکر نشده، و از او به عنوان شاه *اومان ماندا umman manda* > جماعت - گروه‌ها، نام برده شده است. این ترکیب بابلی است و در بایگانی نبونید، شاه بابل ضبط شده است. بنا به قولی، این عنوان را بابلی‌های اولیه به بربرهای شمالی اطلاق می‌کردند. نام *مزبور*، از دوران آشوری‌ها به کیمریان و سکاییان اطلاق می‌شده است. تشابهات اسمی *مادا madâ* و *ماندا* پرسشی را مطرح می‌کند که مادی‌های نگارندگان کلاسیکِ *منقاد کوروش*، احتمالاً همان سکاهایی نبودند که مراسم آیینی و باورداشت‌های خود را به متابعان مادی یا همسایگان خویشتن واگذارده بودند!! به‌علاوه، حضور کلمه‌ی «*ماتای matai*» با ریشه‌ی احتمالی ایلامی هم راستای اشکال آشوری و بابلی آن در منابع نام برده، شاید حاکی از آن باشد که اصطلاح «*مادها*» از دیرباز در سرزمین *مزبور* رایج بوده است. شاید هم کنفدراسیون قبایل غیر ایرانی ماد خیلی پیش‌تر از آنکه ساکنان ایرانی آن سرزمین، قبیله‌ی آریایی جداگانه‌یی را تشکیل دهند، وجود داشته است.^۱

1. *Persia and the Greeks*, p. 36;

هرودوت، مغان را طایفه‌ی مادی ذکر می‌کند (هرودوت کتاب اول، بند ۱۰۱، ص ۱۳۳) که بدنه‌ی اصلی روحانیت را تشکیل می‌دادند، ضمن آنکه معدودی از ایشان خواب‌گزار نیز بوده‌اند (هرودوت کتاب اول، بند ۱۰۸، ص ۱۳۹). در عبارات مأخوذ از کتاب مقدس، آیین‌های مغی هم‌راستای برخی آیین‌های بابلی و بخش‌های دیگر جهان سامی ظاهر شده است. اگر ما بتوانیم عادات آریایی اجرای مراسم روبازگذاردن اجساد و معدودی ترکیب‌های ثابت قومی را درباره‌ی رفتار با مردگان در مقطعی که با هندو آریایی‌ها در یک راستا است، تعیین کنیم، همگونی شیوه‌های اجرایی آریایی - سامی به وضوح چشمگیر است.

استرابو، جغرافی - تاریخ‌نگار در دو کتاب هشتم و یازدهم خود به موارد مشابهی اشاره کرده است که در نزد ماساگت‌ها و ساکنان باختر رایج بوده است. به قول او ماساگت‌ها مردگانی را که به بیماری در می‌گذشتند، دور می‌انداختند تا جانوران وحشی ایشان را بدرند.^۱ او ضمن آنکه باختریان را به گونه‌ی متمدن‌تر از بادیه‌نشینان توصیف و رویکرد ایشان را در شیوه‌ی زیست از بادیه‌نشینان متفاوت ذکر می‌کند، با این حال مدعی است که آنها عادات وحشیانه‌ی متداول در نزد سکاها از جمله سپردن پیران را به سگان گورکن، در مدنظر داشته‌اند. به قول او بیرون از دیوارهای شهر باختر شسته و رفته، اما بخش‌های بسیاری از درون دیوار لبریز از استخوان‌های انسان بود. کاسپین‌ها نیز در قفقاز نسل هفتاد، هشتاد ساله‌ی خود را با گرسنه نگاهداشتن می‌کشتند، سپس اجساد ایشان را در بیابان روباز می‌گذاشتند. ظاهراً اگر پرنده‌ی جسد ایشان را از تابوت بیرون می‌کشید، آن مردگان نیکوکارتر از دیگرانی بودند که جانوری آنها را بدرد. مواردی از این قبیل از سرزمین‌های پیرامون هند نیز گزارش شده که اجساد را روباز در معرض انهدام پرندگان و جانوران می‌گذاشتند. به نظر نمی‌رسد که مراسم به خاک سپردن مردگان در نزد هیچ یک از اقوام نام شده معمول بوده باشد، ضمناً چون نشانه‌یی از این طرز رفتار در مغرب زمین مشاهده نشده، هند و اروپایی شمردن آن نیز احتمالاً خالی از اشکال نیست،

→

Encyclopaedia of Religion and Ethics, sayce, A. H. "Median Religion" volume 8, Edinburgh: T & T clark 1974.

1. *The Geography of Strabo*, Translated by H. L. Jones, volume V, Book VIII, the Loeb Classical Library, Harvard university press 1966, pp. 261-265; XI, p. 283.

به علاوه، پیش آریایی بودن آن هم به ثبوت نرسیده است. در تحت چنین شرایطی، تصور موارد مشابه در دیگر شیوه‌های مغی، درو از ذهن نمی‌باشد. از این رو، شاید ایشان را بتوان با قید احتیاط در زمره‌ی جماعتی قلمداد کرد، اگر نه بومی که تحت تأثیر عادات مذهبی پدید آمده در شرایط نازل فرهنگی نگاهداشته شده‌اند. مغان، در نزد اقوام پیشرفته‌تر از خود به دارا بودن نیروهای رمزی شهرت داشتند، وابقا رسوم ویژه‌ی ایشان با این شهرت پیوسته بود. جماعتی از این قبیل، طبق سنت دارای قدرت‌های مطلقه بر عناصر بودند. با ذکر آن‌که ارتقا مغان سمت و سوی فرهنگی داشت، از آن رو، که ایشان نخست بار این شهرت را به سبب دارا بودن نیروهای رمزی کسب کرده بودند.

مولتن، موفقیت مغان، این شمن‌های بیگانه (بومیان) را در انحصاری کردن آیین‌های عبادی که احتمالاً برای خود ایشان هم بیگانه بود، دشوار تلقی نمی‌کند. مغان در نزد آریایی‌های مادی و پارسی به دارندگان علوم رمزی و ساحری شهرت داشتند. احتمالاً مغان هنگامی داوطلب منصب «آتربانی» و «زوتری» شدند، که این مقام در انحصار هیچ گروهی نبود، و شاید در آن گاه مردم چنین می‌پنداشتند که مغان تعهد خاصی برای اجرای مراسم صحیح و عملی خود دارند.^۱ ظاهراً، آنچه که در نگاه اول منشأ مادی مغ را دچار تشویش می‌کند، بی‌حضور نام ایشان در نوشته‌ی است که منتسب به خود آنها است. شاید این بی‌حضور آن‌گاه طبیعی‌تر می‌نمود که واژه‌ی *magu-* به طبقه‌ی معینی که کردوکار روحانی داشت، اطلاق نمی‌شد، و فقط در چارچوب طایفه‌ی کاربرد پیدا می‌کرد. چنان که پیش‌تر اشاره شد، واژه‌ی کامل برای یک روحانی در اوستا «آتربان» است که «آتش بان» معنا می‌شود. علاوه بر اطلاق این اصطلاح به مغان و پارسیان، در اظهارات برخی از نگارندگان کلاسیک از جمله استرابو،^۲ کاربرد اصطلاح پیرته *pyraethi* به این طبقه نیز که شاید با اندکی تردید برگردان واژه‌ی آتربان به یونانی باشد، در کاپادوکیه رایج بوده است. اینکه پارسیان، روحانیان خویش را بنا بر اصالت‌های ایشان تعیین می‌کردند، در خور اهمیت است. اما دلیلی برای مغان وجود نداشت که پیگیر رسم پارسیانی باشند که هیچ‌گاه به طور کامل از بغض و کین ایشان در امان نبودند. ممکن است که مغان نظیر مادی‌ها مورد نفرت بوده‌اند، اما به هر حال در منصب روحانیت احترام

1. *Early Zoroastrianism*, pp. 193-194.

2. *The Geography of Strabo*, volume VII, Book XV, p. 177.

خاصی داشتند. کاربرد تنها عبارت «مغ آزار» magutbish، آن هم در هنگام حضور مذهبی فعال آتربانان، و هم زمان با فرونشستن مناقشات دیرینه‌ی میان مادی‌ها و پارسی‌ها به زبان پهلوی، ضمن آنکه به ظاهر احساسات ضد مغی را نشان می‌دهد، اما در عمل از نظر زمان جغرافیایی، دیگر حامل آن ایده‌ی مهاجم و توهین‌آمیز گذشته نیست. نحوه و زمان رخداد برتری دینی ماد معلوم نیست، اما منطقی است اگر تصور کنیم که ایشان با دستیابی به مدارج عالی تمدن، دین و آیین خود را نظم بخشیده باشند. بدیهی است که نیروی منظم و منسجم در دین نیز نظیر سیاست به هر روی مراتب عالی را احراز می‌کند. احتمال دارد که این نظم‌گیری با تسخیر ماد به وسیله‌ی کوروش آغاز شده باشد. از آن رو، که روایت است: کوروش روحانیت مغی را در پارس معرفی و شایع کرده است.^۱

حال باید ببینیم که آیا می‌توانیم از دین مادی‌های کهن که یکی از معضلات تاریخ شرق باستان است، و حضور مغان پیش از غلبه‌ی کوروش در این سرزمین نشانی بیابیم. اظهارات صاحب‌نظران متقدم کلاسیک در این باره با دین نوشته‌های ایرانی سرآشتی ندارد، به علاوه رمزگشایی کتیبه‌های جدید نیز از ابهام قضیه نکاسته است. فقط برخی مأخذ یونانی از جمله هرودوت به اشاره یادآور می‌شوند که: شاه آزدهاک (۵۸۴-۵۴۹ ق. م.) همواره خوابگزاران مغ را مورد مشورت داشته است (هرودوت کتاب اول، بند ۱۲۸، ص ۱۶۷). شاید این نکته از نظر مورخان حائز اهمیت چندانی نباشد که دو سال پیش از تاریخ نام شده ارمیانی‌بی یک «رب مگ Rab-mag» (رئیس مجوسیان) را موسوم به نرجل شراصر^۲ همراه با شماری از صاحبمنصان بابلی در سال ۵۸۶ ق. م. برای تسخیر اورشلیم به نزد نبوکد نصر فرستاده بود. (رک: مغان در متون انجیلی)

بر این اساس به نظر می‌رسد که مغان رسماً در دربار آزدهاک خوابگزار بوده و احتمالاً منصب روحانیت را نیز داشته‌اند. به علاوه، طبق متن نوشته‌های هرودوت و کتیبه‌ی بیستون، ایشان در قرن ششم و اوایل قرن پنجم ق. م. به صورت یک طبقه مطرح نشده‌اند، بلکه به عنوان طایفه‌ی از آموزگاران دینی، روحانیان، و خوابگزاران آورده شده‌اند. با این حال، آموزه‌های ایشان در ایران هنوز تا دوران هرودوت فراگیر نشده بود.

1. *Sacred Books of the East*, vol IV, part I, p. 1i.

2. Nergal sharezer

روایت‌نگار مزبور دربندی از کتاب سوم خود اشاره می‌کند که: مادی‌ها و پارسی‌ها در گذشته، آریان‌ها arrians خطاب می‌شدند، اما هنگامی که زنی گلخی^۱ موسوم به مدیا^۲ از آتن به میان این آریان‌ها راه یافت، ایشان نیز نظیر پارسی‌ها، خود را به مادی تغییر نام دادند (هرودوت کتاب سوم، دفتر هفتم بند ۶۲، ص ۳۷۷). باید توجه داشت که هرودوت درباره‌ی افسانه‌های یونانی و مشابهت‌های نامی همواره استنتاج‌های قومی را اساس قرار داده است. توجه مورخ به طوایف گوناگون آریایی، چنان که داشتیم، حائز اهمیت است، از آن رو، که او نام‌های طوایف شش گانه‌یی را معرفی می‌کند که ظاهراً اصیل هم بوده است. و چنان که پیداست او اطلاعات خود را احتمالاً از آریایی‌هایی کسب کرده بود که این نام‌ها مورد استفاده‌ی ایشان بوده است.

اگر «آریایی» در مفهوم علمی امروزی، در محدوده‌ی مطلق زبانی به کار رود، پذیرفتن این نکته محتمل می‌شود که مادی‌ها به فارسی باستان یا دیگر گویش‌های وابسته تکلم می‌کرده‌اند. از این رو، به نظر می‌رسد که زبان‌های ضبط شده در کتیبه‌ی بیستون واقع در ماد، به گونه‌یی مورد تکلم مردمان آن سرزمین بوده است. مولتن، درباره‌ی علت ضبط سوزیانی این کتیبه می‌گوید: احتمالاً کوروش، فرزندان آن جماعتی را که قادر به حفظ زبان قدیمی خود بودند، با خود از ایلام به ماد آورده بود.^۳ بنابراین، پیداست که مادی‌ها از محدوده‌ی سرزمین خود فراتر رفته و پیوندهایی نیز با برخی از رسوم بومی سرزمین‌های دیگر پیدا کرده بودند. حضور واژگانی نظیر «رب مگ»، چنان‌چه بالصراحه معنای رئیس مجوسیان را داشته باشد، نشانگر روابط برون مرزی ایشان است.

کلیه‌ی نگارندگانی که دست کم از دوران شاگردان افلاطون به بعد درباره‌ی مغان نگاشته‌اند، بالاتفاق ایشان را از روحانیان زردشتی ذکر کرده‌اند. اما در سال‌های اخیر نظریه‌ی جدیدی درباره‌ی باورهای پیش زردشتی مغان مطرح شده است. دیاکونوف،

۱. Colchia، به یونانی گلخیس colchis منطقه‌یی باستانی در شرق دریای سیاه، در جنوب رشته کوه‌های قفقاز. رک.

Daniel, Glyn. *The Georgian*, Thames and Hudson, 1966, p. 59;

اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان. *تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران*، مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۰۶؛

webster's New Geographical Dictionay, G. & C. Merriam Company Publisher, 1972.

2. Medea

3. *Early Zoroastrianism*, p. 230.

یکی از معدود محققانی است که بر زردشتی بودن ایشان اصرار می‌ورزد. او معتقد است که آزدهاک و شاید حتی پیش‌تر از او هوخشتر به مذهبی روی آورده بودند که ملهم از تعالیم زردشت بود. در اینجا بی‌آنکه انطباق کامل با اصول عقاید زردشت در مدّ نظر باشد، احتمالاً گونه‌ی تحریف شده آن تعالیم مورد ملاحظه بوده است.^۱

متأسفانه، طبق نظریه‌ی هرودوت هر نوع ارجاع به پیش از بروز تجلیات بیرونی باورهای دینی، خود نوعی بی‌دینی است. از این رو، حتی اگر هرودوت از تعالیم زردشت یا تفاسیر آنها به وسیله‌ی مغان اطلاع هم داشت، ترجیح می‌داد که چیزی درباره‌ی دانسته‌های خود نگوید. کم‌گویی او درباره‌ی مذهبی که مغان برای ایرانیان هخامنشی پیشوایی کرده‌اند، کهن‌ترین فصل نثر گونه‌ی مابعد زردشتی یکی از هفت‌هات یسنارا در اوستا تشکیل می‌دهد که همچنان به گویش گاهانی شخص زردشت نگاشته شده است. از قول هرودوت، آزدهاک به مادی‌ها ستم روا می‌داشت (هرودوت کتاب اول، بندهای ۱۱۹، ۱۶۹، صص ۱۵۵، ۱۶۹). دریافت احتمالی این بیان چنین است که نظر او بیش‌تر متوجه اشرافیت مادی، نخبگان مادی، اولاد و احفاد شاهان و سرکردگان شهرها بوده است. او ضمناً اضافه می‌کند که آزدهاک با مغان مشورت می‌کرد (هرودوت کتاب اول، بند ۱۰۷، ص ۱۳۹)، که به روایتی این دو نظریه بر همدیگر منطبق است. اگر مغان از زردشتی‌ها بودند، بی‌تردید در این دوره‌های نخستین باید پاسدار آموزه‌های اصیل گرایش‌های ضد اشرافیت زردشت بوده باشند. شاه همراستا با مغان بی‌شک از گونه‌ی پشتیبانی اجتماعی برخوردار بود که این روند احتمالاً در روزگار هوخشتر از توده‌ی جنگاور رعیت ناشی می‌شده است. کتزیاس، بی‌آنکه از مغان این دوره نام ببرد، یادآور می‌شود که آزدهاک پسری نداشت، و دخترش آمی‌تیس را به زنی به اسپیتماس^۲ نامی داده بود که از قضا هم نام زردشت است، و به احتمال در اواخر قرن هفتم تا اوایل قرن ششم ق. م. می‌زیسته است. بنابراین، چنان که پیدا است حضور این نام در زبان‌های ایرانی غیر معمول نیست و نام پیامبر را پیش از آنکه مغان بربایند، نامی آشنا در نزد ایرانیان بوده است. هرودوت نیز در متن نوشته‌های خود به موضوع آزدهاک که پسری نداشت، پرداخته است (هرودوت کتاب اول، بند ۱۰۷، ص ۱۳۹). تاریخ سقوط

1. *The Cambridge History of Iran*, 2, Diakonoff, I. M. "Media", pp. 141-143.

2. Spitmas

پادشاهی مادی‌ها و طلوع شاهنشاهی پارسیان براساس شماری از داده‌ها احتمالاً یکی از وقایع مهم سیاسی بود که در روزگار اقامت کتزیاس در ایران مورد بحث بسیار بوده است. از این رو، او به بیانی می‌توانست بازتاب روایات اصیل این دوران را با اندکی دستکاری خاص خود برای خوانندگانش طرح کند. بنابراین، اگر کتزیاس را برای یک بار هم که شده باور داشته باشیم، ناممکن نیست که داماد و جانشین فرضی آزدهاک از شخص زردشت نام داشته، و یا احتمالاً این باور را بپذیریم که او خویشاوند نزدیک و یا حتی از نسل خود او بوده است.^۱

مغان در شاهنشاهی هخامنشیان:

بار دیگر هرودوت در کتاب اول خود به گزارش سال‌های پایانی حکومت مادی‌ها، شکست ایشان از پارسیان، فرمان به دار آویختن مغان خوابگزاری که آزدهاک را به زنده نگاهداشتن نواده‌اش، کوروش تشویق کرده بودند، پرداخته است (هرودوت کتاب اول، بندهای ۱۲۷ و ۱۲۸، ص ۱۶۷). بسیاری از صاحب‌نظران قدر و منزلت و الای مغان را در دربار کوروش و کمبوجیه ناشی از روابط حسنه‌ی ایشان با پارسیان ذکر می‌کنند که از دوران مادی‌ها جریان داشته است. اما منزلت ویژه‌ی مغان در نزد کوروش، به واسطه‌ی نیاز شخصی شاه به آنان، توجیه شدنی است. از آن رو، که فقط مغان از خواست خدایان آگاه بودند. در تایید این گفتار به عبارتی از دیو جنس لاریوس اشاره می‌کنیم که به نقل از کلیتارخوس^۲ می‌گوید: مغان با پرستش خدایان و تاکید بر این نکته که هیچ‌کس جز ایشان مستمع خدایان نیستند، و اجرای ادعیه و اوراد، روزگار می‌گذراندند. به ادعای ایشان، خدایان در اشکال تام و تمام بر آنها ظاهر می‌شوند، و فضا پر از اشکال بخارگونه‌یی است که در پیرامون آنان جریان دارد، و فقط در انتظار پیش بینان مشتاق جلوه می‌کند.^۳ کوروش احتمالاً در پی‌ریزی آیین نوین یا حتی برای نیایش ایزدان نیایی در هنگام پیروزی و دیگر یاری دهندگان، از توصیه و مشاورت مغان بهره می‌گرفت.

نگارندگان متأخر یونانی ضمن آنکه همواره تصویر ابهام‌آمیزی را از مغ، و کاربرد واژه‌ی مغ ارائه داده‌اند، اما عموماً بر آنند که مغان روحانیت قانونی ایران را در دوران

1. *The Cambridge History of Iran*, 2 "Media", p. 143. 2. Clitarchus

3. *Diogenes Laertius*, vol I, p. 9.

هخامنشیان تشکیل می‌دادند، و دین مغان به وسیله‌ی کوروش در میان پارسیان اشاعه یافته است. شاید هم در باور اخیر، نکته‌ی نامحتمل وجود نداشته باشد. اما توجه به این نکته ضروری است که نظریه‌ی رایج انحصاری کردن امور مذهبی در ایران دوران هخامنشی به وسیله‌ی مغان با متون اوستایی سازگار نیست. این ایده که مغان مادی جایگزین روحانیان بومی در ایران دوران هخامنشی شدند، مقبول به نظر نمی‌رسد. نیک می‌دانیم که روحانیت بومی در پارس بزرگ به حیات خود ادامه داد. روحانیت شکوهمند پارس در دوران فرمانروایی سلوکیان و ساسانیان، و آتش بانان موروئی معبد ناهید در حوالی تخت جمشید به ظن قریب به یقین از مغان مادی نبودند.

اشاره به روحانیت ایرانی در متون یونانی، شاید از آن رو که راویان آن احاطه‌ی کامل به تاریخچه‌ی دین ایرانی و شناخت کافی از اقوام این سرزمین نداشتند، کم‌تر مورد عنایت بوده است. در این میان هرودوت نیز تنها به قربانی کردن بدون ساغرریزی^۱ پرداخته، می‌گوید ایشان ضمناً برای خورشید، ماه آتش، آب، باد و خاک، قربانی می‌کردند که رسمی کاملاً ایرانی است.

استرابو، با تأکید بر اینکه ایرانیان در شیوه‌ی قربانی کردن برای آب و آتش تفاوت‌هایی قائل‌اند می‌گوید: برای آتش گنده‌های خشک بدون پوسته را بر روی هم می‌گذارند. سپس با افزودن تدریجی چربی بر روی آن گنده‌ها را از زیر روشن می‌کنند و بی آنکه بد مندش، بادش می‌زنند تا جایی که آتش زیانه بکشد. کسانی که آتش را بدمند، یا جسد مرده‌یی را بر آن بنهند، یا با کود پاشیدن بر روی آن ناپاکش کنند، مجازات مرگ دارند.^۲

کورتیوس روفوس، آتش مقدس را با خورشید و مهر چونان همانندی از نور و حقیقت به هم پیوسته می‌داند. او با ذکر اشاراتی تصویری درباره‌ی آتش و رابطه‌ی آن با اردو کشی داریوش سوم (کدمون) می‌گوید: در نزد پارسیان مرسوم بود که در هنگام طلوع خورشید، اردو کشی آغاز کنند. ایشان ندای آغاز نبرد را از خیمه‌ی شاه باکرنا می‌دیدند، و از آن میان تصویری از خورشید در میان بلور تابان از چادر شاه درخشیدن آغاز می‌کرد، و آتشی که در نزد ایشان مقدس و ازلی بود در آتشدان‌های سیمین حمل

1. Libation

2. *The Geography of Strabo*, VII, XV, III, 13-15, pp. 175-177.

می‌شد، سپس مغان به سرودخوانی می‌پرداختند.^۱ در ادامه استرابو درباره‌ی قربانی کردن ایرانیان برای آب می‌گوید: هنگامی که ایشان به دریاچه‌یی، رودخانه‌یی، چشمه‌یی می‌رسند، با کندن چاله‌یی در اطراف آن، قربانی خود را در سر آن چاله می‌کشند، و همواره مواظب‌اند که آب پیرامون با خون قربانی آلوده نشود. اما در کاپادوکیه، جایی که طایفه‌ی مغان در شمار بسیارند، و معابد بسیاری برای ایزدان ایرانی وجود دارد، مردم قربانیان خود را با شمشیر نمی‌کشند، بلکه با تنه‌ی چماق گونه‌ی درخت تا جایی که بمیرد او را می‌زنند. این نحوه‌ی عمل شاید برای جلوگیری از خونریزی اعمال می‌شده است.^۲

در گزارش هرودوت، مراسم قربانی کردن حیوان در ایران به این ترتیب آورده شده است. مرد عامی برای استمدادجویی از ایزدی که او را ستایش می‌کرد، قربانی می‌داد. سپس گوشت قربانی را می‌پخت و در مکان پاکی می‌چید. ظاهراً ایزد و مرد عامی در این نقطه با همدیگر تماس حاصل می‌کردند. مغ، در اجرای تشریفات قربانی هیچ نقشی نداشت، اما پس از ترتیب کارها سرود تولد خدایان را می‌خواند، چون طبق سنت ایرانی، قربانی کردن بدون حضور مغان ناممکن بود (هرودوت کتاب اول، دفتر ۱-۲، بندهای ۱۳۱-۱۳۲، صص ۱۷۱-۱۷۳).

به قول زرنر، گونه‌ی مراسم قربانی مورد اشاره‌ی هرودوت شباهت غریبی با قربانی مشی و مشیانه دارد. در گزارش هرودوت، قربانی دهنده گوشت قربانی را به هر ترتیبی که تمایل داشته باشد، مصرف می‌کند. مشی و مشیانه نیز فقط بخشی از قربانی را به ایزدان و آتش نثار می‌کنند که رفتار ایشان ناسپاسی در حق ایزدان تلقی شده است.^۳

اما استرابو، یک شاهد عینی، از حضور مغ یزشن خوان در مراسم قربانی خبر می‌دهد که پس از آماده‌سازی قربانی توسط قربانی دهنده، با اوراد سحرآمیز ظاهر می‌شود و گوشت را میان حاضران تقسیم می‌کند. گستراندن گوشت بر روی قشری از گیاه نازک و لطیف، حکایت از رسم کاربرد هندو ایرانی کهن دارد که ویژه‌ی دوران ودایی

1. *Quintus Curtius Rufus*, History of Alexander, with an English translation by John C. Rolfe, In Two volumes, The Loeb Classical Library, Harvard university press 1976, vol I, Books I-V, III, 3, p. 79.

2. *The Geography of Strabo*, VII, XV, pp. 175-177.

3. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, pp. 166-167.

بوده، در دوران اوستایی هم از برسم یا دسته‌یی ترکه سخن رانده شده که روحانی برای افشاندن در دست خود نگاه می‌داشته است. در این میان هیچ بخشی از قربانی به ایزد تعلق نمی‌گرفت، از آن رو که ایزد روح طعام را مصرف می‌کرد، یا به بیانی روح قربانی به خدا تعلق داشت، نه چیز دیگری. به نقل از برخی مورخان دیگر، ایشان اندرونی قربانی را بر آتش می‌گذارند.^۱

پیش از سه قرن پس از استرابو، در دورانی که راست دینی زردشتی بر باورداشت ایرانی سایه افکنده بود، آمیانوس مارسلینوس، شاهد عینی دیگر، به رسم قربانی کردن ایرانی پرداخته است. این بار نیز یک مرد عامی مجری آن است، اما پیش از اجرای مراسم یک مغ آیین جداگانه‌یی را انجام می‌دهد که قربانی حالت تقدس به خود بگیرد. شاید اینک بتوان تأکید بر ضرورت حضور و مشارکت مغان را در هنگام مراسم قربانی، درک کرد.^۲ به نظر می‌رسد او تنها کسی بود که به عنوان یک کارشناس مراسم عبادی صلاحیت برقراری ایجاد ارتباط صحیح را میان قربانی دهنده‌ی عامی و نیروی مقدس بر عهده داشت. اینکه حضور مغان در مراسم قربانی الزامی بود، و بی حضور ایشان امر قربانی کردن ناممکن، احتمالاً نشانگر آن است که همه‌ی مغان زردشتی نبودند، یا اگر هم بودند با طیب خاطر همچنان پیشوایی کلیه‌ی مراسم غیر زردشتی را بر عهده می‌گرفتند. به علاوه، سرودخوانی مغان برای ایزدان در هنگام قربانی کردن، این تصور را به ذهن متبادر می‌کند که ایشان در وهله‌ی نخست از دارندگان ادعیه و سرودهای منظم و مدون بودند، و حتی پیش‌ترها نیز ادبیات مقدسی وجود داشته که حاوی مجموعه‌یی از قواعد رمزی و سرودها بوده است. به نظر می‌رسد که مغان سرودهای متفاوتی برای پرستش ایزدان ایرانی داشتند. سرودی برای مهر، اهورامزدا، ورثرغنه، ناهید و غیره که بر طبق درخواست هر پرستشگر در مقابل وجه به ایشان تعلیم داده می‌شد. به علاوه، ایشان عهده‌دار وظایف عبادی خدایان مختلفی بودند که ایرانیان می‌پرستیدند. بنابراین، چارچوب اختیارات آنان نیز در سایه‌ی یک مراسم به غایت ثابت و معین محتمل است. بر اساس شواهد، تفاوت‌های معین و صریحی در اصول عقاید مغی و زردشتی

1. *The Geography of Strabo*, VII, XV, III, p. 175.

2. Bickerman, E. J; Tadmor, H. "Darius I, Pseudo Smerdis, and The Magi," *Athenaeum*, Studi Periodici Letteratura storia Antichita cinquantaseiesimo Fasc III - IV, 1978, Universita Pavia, p. 258.

وجود دارد. اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا کجروی‌های موجود در دیانت زردشتی در گرو تأثیرات وجه مغی آن است یا نمایانگر نقطه نظرهای دین کهن آریایی است؟ شاید اگر تصویر واقعی دین ایرانیان را در هرودوت به روش مقایسه‌یی مورد ملاحظه قرار دهیم با اشکال کم‌تری روبه‌رو خواهیم شد. احترام گذاردن به دو عنصر مقدس آب و خاک، تصویری کلی در هر دو دین است. ضمن آنکه عناصر مزبور را از دوران پارسیان شناسایی می‌کنیم، اما استنباط ما از آنها مغی است. به علاوه به نظر می‌رسد که تفاوت بسیاری در روح نقل شده‌های داستانی هرودوت با اوستای جدید در ارتباط با این عناصر پرستیدنی وجود داشته باشد. ضمناً عملکردهای دو شاه هخامنشی کمبوجیه و خشایارشا در مورد این عناصر پرستیدنی، مخالفتی آشکارا با تعاریف ضبط شده در اوستا از این آیین‌های دینی است. به نقل از هرودوت، کمبوجیه آتش - نماد بزرگ‌ترین ایزد، و وسیله‌ی رستگاری آخرت در دین زردشتی را - با سوزانیدن جسد آمازیس ناپاک می‌کند (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بند ۱۶، ص ۲۳)، و خاک را با زنده به گور کردن دوازده نجیب زاده ایرانی به سبب خلافتی ناچیز، می‌آلاید (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بند ۳۵، ص ۴۷). همچنین خشایارشا هلس پونت را به سیصد ضربه‌ی شلاق و یک جفت زنجیر محکوم می‌کند، و خطاب به آب می‌گوید: تو آب تلخ، شاه خشایارشا خواسته و ناخواسته از تو عبور می‌کند. هیچکس در راه تو قربانی نخواهد داد، و از آن رو، تو رودخانه‌یی ناپاک خواهی شد (هرودوت کتاب سوم، دفتر هفتم، بند ۳۵، ص ۳۴۹).

شاید تنها توضیح احتمالی برای کرده‌های این شاهان، تخطی کردن از راست دینی مغی بوده که هنوز با دین دربار و اشراف پارسی، تداخل حاصل نکرده بود. احتمال بعیدی است که این دو شاه تصور اهانت به ارواح قدرتمند زمین یا دریا را در این اقدامات داشته‌اند، به ویژه آنکه اگر آموزه‌ی حرمت‌گذاری به این عناصر را به صورت موروثی داشته یا فراگرفته بودند. در تأیید این اظهارات بار دیگر به اشاره از خود هرودوت نقل می‌کنیم، خشایارشا در هنگام عبور از هلس پونت کلیه‌ی ملاحظات آیینی و تکریمی در خور را به مورد اجرا گذارده بود (هرودوت کتاب سوم، دفتر هفتم، بند ۵۴، صص ۳۶۹-۳۷۱).

متون یونانی، مغان را از آغاز به عنوان روحانیانی تعریف کرده‌اند که مهارت‌های

خاصی در خوابگزاری و غیگویی داشتند، و از دیرباز به صورت رکن اصلی خویشکاری‌های روحانی محسوب می‌شدند.^۱ آنان آیین پرستش و قانونمندی مذهبی را آموزش می‌دادند، و همراهی قانونمندی افراطی، آیین‌های سخت طهارت - ناخن گرفته و موی از بدن جدا شده که از آن اهریمن است - را که در زمره‌ی مشغله‌ی بیمارگونه‌ی مغان بود، در اجرای جادو، کهن‌ترین خرافه‌ی جهانی و شبه علمی که احتمالاً خود به صورتی ناصحیح مبتکر و مجری آن بودند، به کار می‌گرفتند.^۲ ضمناً علی‌الظاهر با نظام کلی دیانت زردشتی نیز انطباق حاصل کرده بودند، و شمار بسیاری از ایشان که در سرزمین‌های دیگر می‌زیستند، باورداشت‌ها و آیین‌های خاص خود را که به خطا به مغان زردشتی منتسب شده بود، نگاه می‌داشتند. به هر حال، آن تعداد از مغانی که با آیین مزدیسناپی همداستان شدند، تأثیر ژرفی بر آن نهادند که از جمله‌ی آنها تمایل دین مزبور به دوگانه‌گرایی شد. دین پارسیان و وندیداد که بر این اساس استوار شده بود، اصالت دوئینی داشته است. دقت و کمالی که مغان در سازگان توازن دقیق خود در مدّ نظر داشتند، عملاً ایشان را از هر گونه خطر جدی دوگانه پرستی رهانید. اگر هر مزد قادر مطلق، و آگاه مطلق است، اهریمن ناگزیر باید ضعیف و غافل باشد، و پیدا است که با چنین اِشکالی در هیچ محاربه‌ی مجال برتری ندارد.

با راه‌یابی ایده‌های دیانت زردشتی در فضای مغی، خادمان حرفه‌ی گرایش‌های چند خدایی دوران باستان، خویشان را با پرستش اهورامزدا، خدای واحد مزدیسناپی همساز کردند، و از آن‌رو، انگیزه‌ی بسیار قوی در ایشان پیدا شد که بینانگذار دین ایرانی باید یکی از میان آنها باشد. نویسندگان قرن پنجم پیش از میلاد نیز این امر را تأیید کرده‌اند. مغان پس از سقوط قدرت سیاسی در قرن پنجم پیش از میلاد حضور حتی خود را در فضای دینی الزامی می‌دیدند. اثبات این نکته که یونانیان فقط تصویر مغی زردشت را می‌شناختند، و از قرن چهارم پیش از میلاد به بعد مآخذ یونانی فقط درباره‌ی زردشت مغ سخن گفته است، دشوار نیست. با ذکر آنکه بسیاری از صاحب‌نظران امروزی نیز این نظریه را به عنوان یک واقعیت احتمالی پذیرفته‌اند. بر این اساس در دورانی که مغان جایگاه خود را در نظام دینی ایرانی تثبیت کردند، بنیانگذار آن دین به عنوان یک مغ

1. *Diogenes Laertius*, vol I, p. 9.

2. *Sacred Books of The East*, IV, Fargard XVII, p. 185.

شهرت داشته است. اما باید دید چند قرن پس از سپری شدن روزگار خود پیامبر. به نظر نمی‌رسد که چنین ادعایی تا دو سه قرن پس از تاریخ سنتی مرگ زردشت ابراز شده باشد.^۱

به طور کلی هیچ‌گاه پیامبری از درون یک خلاء ایدئولوژیکی یا فرهنگی ظهور نکرده است. خلاقیت و استعداد یک پیامبر در برقراری ارتباط با یک وحی جدید، بر شناخت وی از سنت خود، و تبحر وی از توجیه آن سنت استوار است. در هنگام مطالعه‌ی آموزه‌های دینی زردشت، اغلب اظهارات پیچیده‌ی او که بر پیش زمینه‌ی سنت استوار است، احساس و تحسین می‌شود. بدبختانه، بسیاری از مواردی که درباره‌ی شرایط تاریخی زردشت و آموزه‌های او است، در هاله‌ی ابهام قرار دارد. ظاهراً تمامی اوستای دوران ساسانی حاوی افسانه‌هایی است درباره‌ی زندگی زردشت که برخی از این موارد در دینکرد پهلوی نقل شده است. این گزارش‌ها که دارای اعتبار اندکی است از گونه‌ی ادبیات اعجاب آور است.

زردشت، طبق مطالعات تطبیقی زبان‌های ایرانی به زبان کهن سخن می‌گفت. این زبان از گروه زبان‌های شمال شرقی، خاص آن گروه هندو ایرانی شرق دور و شمال جیحون بوده است. این فضای جغرافیایی ممکن است حوزه‌ی فعالیت او را محدود جلوه‌گر کند، اما حوزه‌ی وسیعی از زندگانی او را برای تحقیقات نظری باز می‌گذارد.

ظاهراً تواریخ منسوب به زردشت، موردی برای مباحثات بسیار شده است. برخی بر این باوراند که زردشت در حدود سال‌های (۱۷۰۰-۱۶۰۰ ق. م.) در میان طوایف چادر نشین ایرانی شمال آسیای مرکزی پیش از آنکه ایشان به ایران بزرگ مهاجرت کرده باشند، می‌زیست. برخی دیگر گفته‌اند که زردشت در اوایل قرن ششم پیش از میلاد، پیش از آنکه امپراطوری هخامنشی در دوران کوروش بزرگ (۵۲۹-۵۹۹ ق. م.) شکل‌پذیرد، در سرزمین کاملاً متمدن خوارزم فعال بوده است. ظاهراً ارزیابی شخص از زردشت و ماهیت ایده‌های مذهبی او مشخصاً طبق مکان و زمانی که بتوان زمان زندگی او را در آن قرار داد، تفاوت می‌کند. و اگر جایی برای تصور چنین موضوع متباین گسترده‌ی باشد، شخص ممکن است بر آن شود که آیا جز مایوس شدن چاره‌ی دارد؟ شاید تنها دلیل مطرح کردن زود هنگام برای پیامبر، حضور گائاها در دو نسبت زبانی و

1. *The Cambridge History of Iran*, 2. Schwartz, M. "The Magi and Their role", p. 696.

فرهنگی کهن است. از آنجایی که زبان‌ها و گویش‌ها به دلایل مختلف در مشی واحدی تغییر نمی‌پذیرد، کهن‌گرایی در زبان‌ها بالضروره به کهن بودن بیش‌تر آنها اشاره نمی‌کند. بنابراین، گاهشماری زبان، علمی کاملاً نامطمئن است. به طور مثال، چون ادیان محافظه‌کاراند، و به کندی پذیرای تغییر، زبان دینی یا روحانی هم به کهنگی گرایش بیش‌تری دارد. بنابراین، گائاهای زردشت از این رو کهن است که اشکال کهنی از شیوه‌های اندیشیدن و سخن گفتن در آن به کار رفته است. با عنایت به داده‌های تاریخی متأخر برای زردشت در سنت زردشتی ساسانی، زمان پیامبر ۲۵۸ سال پیش از اسکندر اعلام شده است.

نیک می‌دانیم که تاریخ سنتی بدون بحث و جدل پذیرفتنی نیست، به ویژه هنگامی که اکثر دیگر روایات تاریخی مربوط به پیامبر هم فاقد اعتبار است. ضمناً تاریخ نامبرده بی‌آنکه شباهتی به عقیده‌ی گزافه‌گوی لیدیایی خنتوس درباره‌ی تاریخ حیات زردشت در شش هزار سال پیش از افلاطون داشته باشد، حاصل توهم اسطوره‌یی هم نیست.^۱ شوراتس، بر مبنای نام زردشت اجمالاً به مکان جغرافیایی او می‌پردازد. او می‌گوید، شکل فارسی میانه و نو نام زُراستر zoroaster (زردشت zardušt) پیش از فارسی باستان یا اوستایی، به شکل مادی قدیم زَرَات - اوشترا - zarat-uštra بوده است، و در واقع پیدایش حدیث زردشت در ماد چیز متأخری است. دینون،^۲ و هرمودروس،^۳ تفسیر ادبی نام زردشت را «ستاره پرست» ذکر می‌کنند. یادآور می‌شود که یونانیان زردشت را یک ستاره‌پرست و ستایشگر اجرام سماوی توصیف کرده‌اند. اما این ویژگی‌های منتسب به او در اوستا تایید نشده و ظاهراً نخست بار در متون روایی اردشیر ساسانی آمده که مقدمه‌ی آن از دوران اشکانی است.

شوراتس، بر این نکته تأکید می‌ورزد که در اثر نفوذ مغان، خدایان کهن به دین زردشت راه یافته‌اند. به نظر او فهرست طوایف مادی هرودوت بیش‌تر بر اساس مکان و موقعیت تنظیم شده، با پارس در جنوب آغاز، و با آذربایجان در شمال خاتمه یافته است. و نام باستانی منطقه‌ی اخیر در نزد مادی‌ها به ماد آتروپاتن موسوم بوده است. منطقه‌ی اخیر در واقع به خطه‌یی اشاره دارد که ویژه‌ی روحانیان است. آتریات (آک) آنه

1. *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, pp 16-17.

2. Dinon (Denion)

3. Hermodorus

Atarpat (ak) āna «مکان نگاهداری آتش» است. نقش اولیه‌ی مغان در اشاعه‌ی عناصر غیر زردشتی مهری در این مکان، در *وندیداد* قابل ردیابی است. مغان، پس از پذیرفتن دیانت زردشتی، مدعی شدند که زاد بوم ایشان در آذربایجان است، همان جایی که بنا به روایات ساسانی زاد بوم زردشت بوده است.^۱ اثبات این ادعا که کدام یک از دو مکان ری، و آتروپاتن زاد بوم زردشت بوده ادعای به احتمال ناممکنی است. شاید تضاد فیما بین روایات مزبور را بتوان این گونه توجیه کرد که هر دو مکان از مواضع با اهمیت پرستش مغی بوده است. اینکه هر دو روایت بر مستندات اوستا بنا شده، احتمالاً حاکی از آن است که اوستا دارای دو رشته سند است که یکی از آنها از مغان ری صادر شده، و دیگری از مغان آتروپاتن. با ذکر آنکه تعیین قدمت هر یک از این دو مکان به دشواری قابل برآورد است. جهت انتقال گرایش‌های مغی در هر دو صورت از ری به آتروپاتن و بالعکس، ریشه در ماد دارد. با این حال، اگر پیگیر جهت داستان زردشت باشیم، انتشار مغ‌گرایی از غرب به شرق، از آتروپاتن به ری، و از ری به باختر بوده است. بنابراین آتروپاتن، درواقع نخستین گاهواره‌ی گرایش‌های مزدایی ذکر می‌شود. نام آن نیز حکایت از ویژگی مقدس آن دارد. نویسندگان شرقی، با مبنا قرار دادن نام رایج آن آذربایجان و اشاره به آتشگاه‌های متعددی که در آنجا یافت شده، این مکان را به «تخمه‌ی آتش» تعبیر کرده‌اند.

به‌علاوه، برخی از محققان امروزی نیز پیگیر ریشه‌شناسی تاریخی داده شده‌ی استرابو هستند که ادعا می‌کند، آتروپاتس ساتراپ پس از مرگ اسکندر ادعای استقلال می‌کند، و قلمرو به نام او آتروپاتن نامیده می‌شود. به هر حال، نام کهن این سرزمین چنان که اشاره شد آتروپاتکان یا سرزمین فرود آمده از آتش است که به قول آمیانوس مارسلینوس، در اینجا بود که آتش از کهکشان فرود آمد.^۲

در همین باره نیز روایتی داریم از بیرونی که به زاد بوم زردشت پرداخته است: سپس زردشت سفید تومان ظهور کرد و او از مردم آذربایجان بود و از تخمه‌ی منوچهر و در شمار اعیان و اشراف خانواده‌های موقان. ظهور او در سال سی‌ام از پادشاهی گشتاسب

1. Schwartz, M. "The Magi and Their role", P. 697; *Diogenes Laertius*, vol I, p. 9.

2. *Sacred Books of the East*, vol iv, P. xlix.

بود.^۱

بخت مغان در بازپس‌گیری قدرت و تصاحب مقامی که هرودوت در مذاکره‌ی ایشان با ازدهاک بر آن مدعی می‌شود، صراحتاً مردم را بر آن می‌دارد تا حضور مغان را برای اجرای آیین‌های مرسوم دینی حتمی بیندارند. برای این منظور ایشان باید تفاوت‌های موجود در دین خودی، و در آنچه که سعی در جا زدن خود در آن داشتند را به حداقل برسانند. معروفیت باستانی آنها به عنوان یک طبقه‌ی مقدس که پیش‌ترها نیز در نزد مادی‌ها تثبیت شده بود، راهی برای دخول آنها به جمع گروندگان آن دینی شد که در آن روزگاران شاید پذیرای جدید المذهب‌هایی از هر قوم بود. از این رو، پس از تثبیت، احتمالاً بر این نکته تأکید ورزیدند که زردشت خود یک مغ بوده و شخصاً آموزه‌های مقدس را به ایشان سپرده است. روحانی و مغ هر دو احتمالاً ایزدانی نظیر مهر را می‌ستودند، و روحانی خدمتگذار ایزد خاصی از ایزدان مختلف بود. طبق شواهد، دست کم در ایران دوران داریوش، روحانیان و مغان بی هیچ گونه تداخلی حضور مسلم داشتند، و چنان که پیدا است در دستگاه اجرایی ایران میان این دو عامل دینی تمایز آشکاری وجود داشته است.

اشاعه‌ی گرایش‌های مزدایی در میان پارسیان با جلوس داریوش به تخت سلطنت، واقعه‌ی اثبات نشده‌ی کشتار مغان که به روایت هرودوت در سالروز آن همه ساله مراسمی برپا می‌شد، قرین بوده است. از این رو، از نحوه‌ی برخورد داریوش با مغان چنین برمی‌آید که گرایش‌های دینی ایشان با عملکردهای دینی داریوش تفاوت داشته است. این استدلال را علی‌الظاهر تجدید بنای پرستشگاه‌هایی پشتوان است که دربندی از کتیبه‌ی بیستون، داریوش، مغ غاصب، گئوماتا را مسبب ویرانی آنها ذکر کرده است. (رک: مغ غاصب، گئوماتا)

اکنون می‌دانیم که غائله‌ی گئوماتا و داستان مغ‌کشی داریوش، چیزی از تحمیل نفوذ جبرآمیز مغان در دوران هخامنشیان نکاست، برعکس سلطه‌ی آنان را به ویژه از دوران خشایارشا به بعد بلا منازع کرد، تا آنجا که شهرت ایشان تا دوردست‌های جهان باستان پراکنده شد. البته شاید تضعیف موقعیت آنان در اوایل دوران داریوش امکان راه‌یابی عناصری از دیانت مزدایی را در غرب ایران سهل‌تر کرده باشد. روایات زیر شاید بتواند

۱. ترجمه‌ی آثارالباقیه، ص ۱ ساقطات کتاب.

ادعای جبری بودن نفوذ مغان را در این دوران توجیه کند:

روایت شده است که خشایارشا پس از ویران‌سازی معابد یونانی، اصول مورد ملاحظه در دیانت مغی را در آنجا رایج کرده، و نخستین کسی که درباره‌ی زردشت نگاشت، مغی اُستانس^۱ نام بود که او را در سفر به یونان همراهی کرده بود.^۲ نشانه‌های اُستانس و گوبرایس،^۳ طبق سنت روایات یونانی، ظاهراً ریشه در واقعیت دارد. خشایارشا در اردوکشی خود به یونان یک مغ بزرگ را به نام اُستانس به همراه داشت. (عیناً شاپور اول ساسانی در نبرد با روم یک سرکرده‌ی مغ به نام کریتر را به همراه داشته است). اُستانس را از استادان صاحب‌نام در دیانت مغی و علوم رمزی خوانده‌اند. بر طبق یک افسانه‌ی منسوب به پلینی (پدر) اُستانس در طول سفر خود با شاه به دانه افشانی پرداخت که از عقاید هولناک او سرچشمه داشت، و از قضا تخم پلیدی را در هر مکانی که قدم می‌گذارد، می‌افشاند. در افسانه‌ی دیگری که از قرن چهارم ق. م. برجای مانده، خشایارشا مغی را موسوم به گوبرایس به جزیره‌ی دِلُس فرستاد، تا او حافظ گنجینه مادی معبد آپولو از گزند غارتگران در طول جنگ باشد.^۴

سیسرو، نیز انهدام معابد یونانیان را که در روایات هرودوت به خشایارشا منسوب است، این گونه تبیین و توجیه می‌کند: می‌گویند خشایارشا به تحریک مغان ایرانی معابد یونانی را به آتش کشیده است. من (سیسرو) فکر می‌کنم چون مأوای خدایان در کائنات است، محدود و محصور بودن همه‌ی جهان در داخل دیوارها نادرست است. از این رو، آنان بی آنکه محبوس باشند، باید آزاد و بی مانع بزیزند.^۵

ذکر این نکته ضروری است که شکل‌بندی قانون اورمزدی در این قلمرو، جای پایی را احراز کرده بود که نفوذ مقام روحانیت را به عنوان متولیان سنت دینی و دادرسی، و چه بسا مدون برخی آثار حقوقی این سنت در پی داشته است. با این حال، اگر مغان به صورت طبقه‌ی مجرد در اجرای مراسم آیینی در دربار هخامنشیان حضور و رسمیت

1. Osthanes

2. *Sacred Books of the East*, vol iv, p. IV.

3. Gobrayes

4. *A History of Zoroastrianism*, vol two, pp. 171-172; Jackson, A. V. Williams. *Zoroaster, the prophet of Ancient Iran*, published for the Columbia university press by the Macmillan company, 1901, p. 138.

5. *Dastur Hoshang Memorial* vol, "Magi in classical writers", pp. 257-258.

یافته باشند، روشن است که به رغم نظرگاه‌های شخصی و اصولی خود به داریوش خدمت می‌کرده‌اند. ضمن آنکه داریوش هم متقابلاً در غیاب یک روحانی پارسی زردشتی، اعتراضی برای اجرای تشریفات عبادی ایزد خود به وسیله مغان نداشته است. اما مزداگرایی مغان آن کیشی نیست که هرودوت بیان کرده، ضمناً تنها کیشی هم نیست که ایشان از خادمان آن باشند. زیرا چنان‌که پیدا است مغان در ارتباط با ایزدان ایرانی، به شدت التقاطی عمل می‌کردند. بنابراین، چنین نتیجه می‌گیریم که مغان از پیشوایان دین خاصی نبوده، بلکه به بیانی از روحانیان کلیه‌ی باورها بوده‌اند، از آن رو که معنای دقیق غایتمندی، و جهان‌شناسی آموزه‌های خاصی را نمی‌آموختند. مغان طبقه‌یی از روحانیان حرفه‌یی بودند که به هر نوع مراسمی با هر شکل پرستیدنی به ویژه آن صورتی که در ایران غربی مورد اجرا داشته، رسمیت می‌بخشیدند. امتیاز دیگر مغان در دوران هخامنشیان که مؤید تعلق ایشان به سنت زردشتی نیز هست، ضمناً کم بدان پرداخته شده، تعلیم و تربیت شاهزادگان است که باید به شاهنشاهی می‌رسیدند.^۱

شاید دلیل منطقی گزینش مجدد ایشان به روحانیت دربار هخامنشی به رغم خشم زبانزد از آنها، توافق و تعهد خدمتگذاری نسبت به اهورا مزدا ی زردشتی در کنار جوامع چندخدایی بود که ایشان از دیرباز عهده‌دار آن دیانت بوده‌اند. اینکه نخست مغان احتمالاً توجهی به اهورا مزدا ی زردشت نداشتند، درک شدنی است، چون احتمالاً نظیر هر روحانیت دیرپای دیگر در برابر تمایلات جدید پرستیدنی، گونه‌یی محافظه‌کاری داشتند. با این تعبیر مغان در دوران داریوش و خشایارشا از منادیان روحانیان زردشتی شدند، همچنین برای تمکین بیشتر در مقابل این دو شاه احتمالاً آشنایی خود را با الهیات مزدایی به کمال رساندند. ضمناً تا حدودی عهده‌دار وظایف دینی فرمانروایان خود نیز شدند. با این حال، هیچ‌گاه توجه هرودوت را به خود جلب نکرده‌اند. هرودوت، به رغم حضور زردشت در برخی منابع یونانی به عنوان یک مغ، و نیز مجوس خوانده شدن وی به وسیله‌ی مغانی که به خارج از ایران مهاجرت کرده بودند، چیزی درباره‌ی زردشت، نمی‌دانست.

1. Gershevitch, Ilya, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge at the university press. 1959, p. 16; *Zoroasters time and Homeland*, p. 209; *An Introduction to Ancient Iranian Religion* p. 25.

یونانیان، به ویژه هرودوت اطلاعات خود را از مغان کسب می‌کردند، و دین ایرانی در نزد ایشان دقیقاً همان چیزی بود که مغان می‌گفتند، می‌جستند، و انجام می‌دادند. از این رو، ایشان هنگامی از اهمیت زردشت آگاهی یافتند که مغان از وی جانبداری و حمایت کردند. از سویی چون مغان پیش از گرویدن به زردشت دین خاصی نداشتند، ویژگی‌های هنجاری ایشان فقط در پرتو پیراستگی یا آیین‌گذاری‌هایی نظیر شیوه‌ی آماده‌سازی مرده، یا تعصب بسیار برای منهدم کردن جانورانی که ناپاک می‌داشتند، ملاحظه می‌شده است.

دیانت زردشتی در نخستین دهه‌های ششم یا هفتم قرن پنجم پیش از میلاد چیزی جز اجرای آیینی ویژه‌ی اهورای (سرور مطلق) کهنسال نبوده است. مغان، او را در پرستشگاه ایزدان غیر زردشتی به عنوان یک برابر تقریبی بازئوس یونانی می‌انگاشتند. از این رو، اگر دیانت زردشتی در نزد روحانیت حرفه‌یی مغ فقط یکی از اشکال دینی محسوب می‌شد، و ایشان صرفاً در برابر دریافت وجه خدمت می‌کردند، در آن صورت می‌توان به این واقعیت پی برد که چرا هرودوت و دیگران زردشت و تعالیم وی را با برچسب آموزه‌های مغان، سالیان دراز نادیده گذارده‌اند.^۱ به‌علاوه، اگر گزارش‌های مندرج در هرودوت را مغی تدارک دیده باشد، می‌توان احساس او را در ذکر نام اهورا در آغاز درک کرد، زیرا که او با این طرز عمل احتمالاً قصد داشت جایگاه آن خداوند را در نزد شاهان بزرگ به گونه‌یی شایسته بیان کند.^۲

به علاوه هرودوت از مغان هم به عنوان پیشوایان مراسم آن دینی سخن می‌گفت که ظاهراً با دیانت زردشتی یا دین پادشاهان هخامنشی به هر شکل موجودی که اطلاع داریم، مشترکات ناچیزی داشته است. از قول هرودوت درباره‌ی دین ایرانیان که می‌گوید مهر و ناهید را به اندازه‌ی اهورامزدا در خور تکریم و احترام داشتند، پیدا است که یزدانشناسی مبتنی بر وحدانیت زردشتی، بی‌آنکه به مذاق مغان خوش نیامده باشد، نظرگاه چند خداگرایی کهن را که ایشان اشاعه دهنده‌ی آن بودند، تغییر نداد. بی‌تردید مغان در اواسط قرن پنجم پیش از میلاد پیام زردشت را شنیده بودند. اما هنوز در مقابل

1. Gershevitch, Ilya, "Zoroastrians own contribution", Journal of Near Eastern studies, volume XXIII, 1964, pp. 24-25.

2. Haug, Martin. *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, Boston: Houghton, Osgood & Company 1878. p. 88.

زردشتی شدن و زردشتی خواندن خود دلیل قانع‌کننده‌بی نداشتند. پر واضح است که مغان در دوران هخامنشیان به گونه‌یی مؤثر بر گرایش‌های زردشتی رایج در غرب ایران نظارت داشتند، و متون یونانی، چنان‌که اشاره شد از دیرباز از زمان افلاطون، زردشت را به عنوان یک مجوس شناسایی کرده بود. از این رو، به نظر می‌رسد که دیانت زردشتی تحت نفوذ طبقه خاصی از روحانیت موروئی قرار داشت که نه تنها نیازهای روحانی زردشتیان، بلکه کل نفوس ایرانی را بر عهده داشته است. با این حال، علی‌رغم تعاریف یاد شده، هنوز نوع همکاری مغان در دین زردشتی بر اساس حدس و گمان است. نباید تصور شود که همگرایی دینی اکثریت قریب به اتفاق مغان و خاندان سلطنتی با دیانت زردشتی، گونه‌یی وحدت مذهبی در امپراطوری ایران پدید آورده باشد، زیرا نوع مذهبی را که هرودوت توصیف کرده، تفاوت فاحش با آن گونه‌یی دارد که ما از آن اطلاع داریم، که احتمالاً بازتابی از گونه‌ی رایج‌تر و ابتدایی‌تر آن است.

می‌دانیم مغان از نخستین کسانی بودند که آموزه‌های سه‌گانه‌ی (۱)، نهادن نسا در جای خورشید نگرش، (۲) ازدواج با محارم، (۳) بسط دیدگاه دوگانه در اشیاء جهان مادی، به ویژه قلمرو حیوانی را عرضه کرده‌اند.^۱

نویسندگان کلاسیک با طرح دو نکته بر صراحت تفاوت فاحش میان مغان و پارسیان تأکید می‌ورزند. این دو نکته در جمله‌یی از استرابو تصریح شده، که البته نخستین آن دو با تکیه بر قولی از هرودوت است. پارسیان اجساد مردگان خود را پیش از تدفین با لایه‌یی از موم می‌پوشانند (هرودوت کتاب اول، بند ۱۴۰، ص ۱۷۹). این عبارت را عیناً سیسرو، موم‌اندود کردن اجساد مردگان پارسی پیش از تدفین خوانده است.^۲ استرابو، احتمالاً برج خاموشان را که امروزه جایگاه کرکس‌ها است، مشاهده کرده بود. نگاشته‌های این سه تن با حقیقت آشکاری که خود شاهان هخامنشی هم مدفون می‌شدند، انطباق کامل دارد. اما نظر ایشان درباره‌ی مردگان مغ بر آن است که مغان، اجساد مردگان خود را به خاک نمی‌سپارند. مگر آنکه در وهله‌ی نخست پرندگان (جانوران وحشی، سیسرو ص ۱۲۶)؛ (پرندگان یا سگ، هرودوت کتاب اول، ص ۱۷۹) آنها را بخورند. مرده‌سوزانی

1. *The Dawn and twilight of Zoroastrianism*, p. 165.

2. *Cicero*, *Tusculan Disputations*, with an English Translation by J. E. King, I, X LIV, 107-XLV, 108, p. 126, The Loeb Classical Library, Harvard University press 1960; *The Geography of Strabo*, VII, XV-XVI, pp. 183-185.

هم نمی‌کنند، چون دفن کردن یا سوزانیدن آنان را ناپاک‌سازی ایزد خاک و آتش تلقی می‌کنند.^۱ در وندیداد، بالحن آمرانه‌یی بر ملوث نکردن آب یا خاک با جسد تأکید بسیار شده است. دفن کردن یک جسد در این متن گناه جبران‌ناپذیر تلقی می‌شود.^۲

به عبارت هرتسفلد، روبازگذاری مردگان نه یک رسم کلاسیک (یونانی - رومی) است، نه زردشتی و نه حتی ایرانی است. پیش زردشتیان، و ایرانیان زردشتی، اجساد مردگان را همان گونه که هرودوت می‌گوید، دفن می‌کردند. در اندیشه‌ی آریایی، بازگشت جسد به مادر زمین حرمت خاصی داشته است. روبازگذاری مردگان فقط یک رسم مغی بود - تلقی هرتسفلد از رسم مغی احتمالاً در وهله‌ی نخست رسمی برگرفته از بومیان فلات پیش ایرانی است، و به احتمال دیگر همسویی با نظریه‌ی مولتن در بومی خواندن طایفه‌ی مغ است - و در همین راستا از دیرباز شاهد استودان گشوماتای مغ هستیم که در سیکایا اوواتیش^۳ به قتل رسیده است.

تاریخچه‌ی روبازگذاری مردگان در متون یونانی و وندیداد I، حاکی از چگونگی رخنه‌ی این رسم در اوایل دوران اشکانیان و هنگام نگاشتن بخش مزبور است. حفريات باستان‌شناسی نیز این موضوع را تایید می‌کند. مراسم روبازگذاری مردگان پیش از آغاز مسیحیت در شاهنشاهی اشکانی مورد قبول واقع شد. متعاقباً در آیین‌های کامل وندیداد که خیلی قدیمی‌تر از قرن اول میلادی نیست، نیز تأیید شده است.^۴ در وندیداد، قواعدی برای ترتیب یک دخمه به عنوان مکانی برای روبازگذااردن مردگان در نظر گرفته شده است. دخمه باید در مکان بلندی تعبیه شود که فقط در دسترس پرندگان و سگان لاشه‌خوار باشد. در بند ۵۰ فرگرد ششم، (صص ۴۴-۴۵)، اهورامزدا می‌گوید، مزداپرستان بنایی (دخمه‌یی) برپا خواهند کرد که دور از دسترس سگ، روباه، و گرگ باشد و از آب باران نیز در امان بماند.^۵

به هر حال، دخمه جایی بود برای استفاده از تدارکات اولیه‌ی مرده سوزانی، روبازگذاری مرده، و نیز نگاهداری استخوان دان مرده. در متون پهلوی، بیش‌تر معنای اخیر را دارد. واژه‌ی دخمه شاید از دورانی است که ایرانیان مراسم مرده‌سوزانی را اجرا

1. *Diogenes Laertius*, vol I, p. 9; *Sacred Books of The East*, vol IV, Fagard VIII, 73-74, pp. 110-111.

2. *ibid*, Fargard III, 36-42, pp. 31-32.

3. *sikayauvash*

4. *Zoroaster and his world*, Vol II, pp. 247-248.

5. *The Sacred Books of the East*, vendidad, pp. 72-73.

می‌کردند. ضمن آنکه این رسم احتمالاً از دیرباز مرسوم بوده است. به رغم آنکه آریایی‌ها احترام ویژه‌ی برای آتش قائل بودند، مراسم مرده سوزانی را نیز چنان که در هند کاربرد عام داشته، به مورد اجرا می‌گذارند. احتمالاً کنار گذاردن این رسم پس از خاک سپاری رایج شده است، و در سرزمین‌هایی نظیر فلات ایران و مناطق آمودریا مرسوم شده که جنگلداری رو به انحطاط رفته است.^۱

استرابو، درباره‌ی قدمت ازدواج با محارم در نزد مغان می‌گوید، رسم نیایی مغان بر آن است که حتی با مادران خود هم‌بستر شوند.^۲ در همین مورد روایتی داریم از بیرونی مورخ مسلمان: درباره‌ی نکاح مادر که به زردشتی‌ها نسبت می‌دهند، از سپهبد مرزبان بن رستم شنیدم که زردشت این عمل را تشریع نکرده و چون گشتاسب خردمندان و سالخوردگان و بزرگان کشور خود را برای گفتگو با زردشت در مجلسی گردآورد یکی از پرسش‌هایی که از زردشت کردند این بود که اگر مردی با مادر خود از میان توده و جامعه دور افتاده باشد و دسترسی به زن دیگر نداشته باشد و از انقطاع نسل بهراسد چه باید بکند، زردشت پاسخ داد در چنین حال روا است که با مادر خود نزدیکی کند.^۳

ازدواج با محارم ظاهراً یکی از ویژگی‌های مغی است که از اوایل قرن پنجم ق. م. مورد اجرا داشته است. هرودوت می‌گوید، پارسیان پیش از کمبوجیه با خواهران خود ازدواج نمی‌کردند. از شکل‌بندی این عبارت چنین برمی‌آید که هرودوت از جاری بودن این رسم در دوره‌ی بعد آگاه شده است. اما چنان که پیدا است او در این باره اشاره‌ی به مغان نمی‌کند. در برخی از آثار خنتوس که از شواهد اولیه‌ی دانش یونانی درباره‌ی موضوع مورد نظر ما است، به گزافه‌گویی‌های این اظهارات با نگاهی تردیدآمیز نگریسته شده، شاید از آن رو که وی به عملکرد اجرایی مغان از طریق شنوده‌ها احاطه داشته است. احتمالاً مغان تبلیغات خود را درباره‌ی هر آنچه که مربوط به شیوه‌های خصوصی اجرایی ایشان می‌شد، در طی نسل‌های بعد آغاز کرده بودند. بارتولومه، درباره‌ی اینکه رسم ازدواج در اوستا قابل شناسایی است، بسیار

1. *Early Zoroastrianism*, p. 217.

2. *The Geography of Strabo* VII, xv-xvi, 20, pp. 183-185.

۳. ترجمه‌ی آثار الباقیه، ساقطات کتاب، ص ۱.

خوش‌بین است. او برای خوئود^۱ xvaetu ریشه‌شناسی خوید «خویش»، وده vadaθa ازدواج را می‌گذارد (خویدودس، خویدودت = ازدواج با محارم). یادآور می‌شود که واژه‌ی مزبور با این تعبیر در هیچ یک از متون اوستایی که دارای قدمت بسیار است، جاری نبوده است. بارتولومه، با طرح این قضیه که ملکه هوتس خواهر و زن گشتاسب بوده، علاوه بر متون پهلوی، شواهدی را نیز (در رام‌یشت، کرده‌ی ۹، بندهای ۳۵، ۳۶، و ۳۷)^۲ مورد اشاره قرار می‌دهد. در این عبارت یشت - که موزون است - هوتس «دارای برادران بسیار از خاندان نوذر»^۳ (آبان‌یشت، کرده‌ی ۱۹) است، دست دعا به سوی وای vayu دراز می‌کند که در خانه‌ی شاه گشتاسب عزیز و دوست داشته شود. «از عبارت مزبور شاید چنین استنباط شود که هوتس در این مقطع به صورت عروس به خانه گشتاسب راه می‌یافته است. متذکر می‌شود که گشتاسب و ملکه‌ی او هر دو از خاندان نوذر بوده‌اند. (رام‌یشت، کرده‌ی ۹، بند ۳۵) البته در این اظهارات، ایشان برادر و خواهرخوانده نشده‌اند.^۴

دو بن‌انگاری: ایرانیان در هنگام تدوین کهن‌ترین نسخه‌ی اوستا که احتمالاً متعلق به دوران هخامنشیان است، ظاهراً درباره‌ی پرستش اهورامزدا وحدت نظر داشتند، و احتمالاً گرایش‌های دوینی هم داشتند. اما ساکنان جنوب و غرب ایران گونه‌ی دیگری از گرایش‌های دوینی را در مد نظر داشتند، که در آن پرستش ستارگان به نسبت آنچه که در اوستا آمده، اهمیت شاخص‌تری داشته است. ذکر این نکته ضروری است که احتمالاً در این مقطع در میان ساکنان خطه‌ی غربی، گروهی از مغان نیز هواخواه آیین جدید شده بودند. شاید با استفاده از اصطلاح دوگرایی نتوان دین‌شناسی زردشتی را تبیین کرد، اما بی‌تردید می‌توان مغان را از هواخواهان نظریه‌ی دو بن‌انگاری در جهان پنداشت.

ارسطو، در نخستین باب از کتاب خود درباره‌ی فلسفه مدعی است که مغان به مراتب از مصریان کهن‌تراند، به علاوه به دو اصل روان‌نیک و بد اعتقاد دارند که اولی زئوس یا ازورمزدس خوانده می‌شود، و دیگری همدس (= اوزیریس، ایزد جهان مردگان) یا

۱. یسنا، ص ۱۸۸، بند ۹؛ پورداد، ابراهیم. ویسپرد، تهران، ابن سینا، سال ۱۳۴۳، کرده‌ی ۳، بند ۳، ص ۳۷.

۲. یشت‌ها، جلد دوم، ص ۱۵۲؛ گوش‌یشت = درواسپ‌یشت، کرده‌ی ۶، بند ۲۶، ص ۳۸۷.

۳. همان اثر صص ۲۶۵-۲۶۷.

4. *Early Zoroastrianism*, p. 206.

اریمانیوس (اهریمن). تثوپمپوس^۱، در هشتمین اثر خود موسوم به فیلیپا می‌گوید: طبق باور مغان، انسان در یک زندگی بعدی می‌زید، و تداوم کار جهان در گرو ادعیه و اوراد مغان است. اما دیدگاه مغان به روایت هکاتئوس^۲، چنان است که ایزدان جوهر زایش‌اند.^۳ به قول پلوتارک، مغان داستان‌های افسانه‌یی بسیاری درباره‌ی ایزدان خود می‌گفتند. به عبارت ایشان اورمزد از نور خالص پدید آمده، و اهریمن از ظلمت مطلق است. واسطه‌ی اینها مهر است که ایرانیان آن را میانجی می‌خوانند. بنونیست^۴ - «خصوصیت میانجی‌گری مهر را مربوط به آیین زروانی می‌داند» - این دو ایزد، برای مدت سه هزار سال به تناوب فاتح و مغلوب می‌شوند، و در سه هزار سال بعد جنگ و ستیز می‌کنند و هر یک اعمال آن دیگری را واژگونه و منهدم می‌کند. اورمزد، شش ایزد را به قرار: خواست نیک، راستی، بخت‌نیک، ایزد خردساز، دولت‌ساز، لذت‌ساز می‌آفریند. اهریمن نیز آفریدگانی در همین شمار خلق می‌کند. اورمزد، با سه برابر بزرگ‌تر کردن خویش، خود را به همان اندازه‌یی که خورشید از زمین دور است، از خورشید دور می‌کند. سپس افلاک را با ستارگان می‌آراید، و سگ ستاره‌یی (= سیریوس Sirius) را به عنوان کشیک‌چی، پیشاپیش ستارگان قرار می‌دهد؛ آن‌گاه بیست و چهار ایزد دیگر را می‌آفریند و درون تخمی می‌گذارد؛ اما آفریده‌های اهریمنی که در شمار باایزدان اورمزدی برابراند، تخم را سوراخ می‌کنند و به درون آن راه می‌یابند. در این حال روشن است که در اینجا دو دسته آفریده‌های خوب و بد در می‌آمیزند، اما از متن نمی‌توان دریافت که آفریده‌های بد درون تخم مانده، و آفریده‌های خوب از آن خارج شده باشند. بنابراین خوب و بد در می‌آمیزند. اما زمانی می‌رسد که در آن‌گاه مقرر اهریمن به آوردن بلا و طاعون می‌پردازد، و خود نیز در این بلا نیست و نابود می‌شود؛ - «نابودی اهریمن به سبب اعمال زشت و پر آسیب خود یک آیین زروانی است» -^۵ سپس زمین هم سطح دشت می‌گردد: (یعنی تمام ناهمواری‌های زمین به ویژه کوه‌ها که در نظام توجیهی پلوتارک، اهریمن پدیدآورنده‌ی آنها است، در هنگام سررسیدن نوپیدایی هموار می‌شوند. چون کوه‌ها نظیر سیارات بی‌نظمی خاصی را در نظم موزون چیزها

1. Theopompus

2. Hecateus

3. *Diogenes Laertius*, vol I, p. 11; *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 167.

۴. دین ایرانی، ص ۸۲. ۵. همان اثر، ص ۹۹.

ایجاد می‌کنند، از آن رو، آفریده‌ی اهریمن‌اند) و در آنجا فقط یک شیوه‌ی زندگی و یک شکل حکومتی برای مردمانی خوشبخت که همگان به یک زبان تکلم می‌کنند، حاکم و مقرر می‌شود.^۱

چنان‌که پیدا است، شخصیت مأخذ پلوتارک بی‌آنکه اثری از زردشت در آن پیدا شود، بسیار مغی است. گرایش به ایجاد توازن میان هر آفریده‌ی اهورایی با یک آن‌گروه، به قول مولتن، حاکی از ریشه داشتن در گونه‌ی نظریه‌ی دوگرایی است که در بابل کهن خاستگاه داشته است. احتمال اینکه عمر شش هزار ساله‌ی جهان، اندیشه‌ی سامی باشد، بسیار دشوار است، که البته این اندیشه در دیانت مغی دوران ساسانی با عناصر جدیدی که در جای خود بابلی به نظر می‌رسند، تعدیل شده است. تصویر دوگرایی پلوتارک به فراسوی هر آنچه که در اوستا می‌یابیم، می‌رود. قربانی‌های دیواریمانیوس که در نظام تلفیقی دیانت مهر مشاهده می‌شود، تفکر کاملاً اوستایی است. از ویژگی‌های تعالیم مغی تأکید بر شناسایی ستارگان است و نظریه‌ی غریبی که اهریمن را خالق کوه‌ها می‌شمردند. نام امشاسپندان و نام اریمانیوس، هر دو مأخوذ از تفکر زردشتی است. اما طرز توجه به شش عدد امشاسپند در پلوتارک، اقتباسی از اشکال مغی است.

ناگفته پیدا است که در دوران پلوتارک، مغان ضمن حفظ نظام خود، تا حدودی به اصول مشتق شده از دیانت زردشتی و آیین‌های آریایی تمایل پیدا کردند. ایشان عناصر مزبور را به منظور راه‌یابی به میان مردمانی برگزیدند که شکل منحنی چند خداگرایی را که از نظر ظاهری تحت تأثیر اصلاحات دیانت زردشتی قرار گرفته بود، دنبال می‌کردند.^۲ مغان، به مرور با مجموعه‌ی اصطلاحات کاربردی دیانت زردشتی آشنایی کامل حاصل کردند، اما پرورش التقاطی ایشان مانع از رخنه‌ی کامل آنان به هسته‌های بنیادین آموزه‌های پیامبر می‌شد. مغان، تا پیش از آنکه زیر و بم‌های حرمت گذاردن به اهورامزدا را به عنوان ایزد یگانه فرا بگیرند، احتمالاً نمی‌توانستند بایستگی‌های درونی مناسبات پیچیده‌ی آن را درک کنند. حتی احتمالاً نمی‌توانستند تجسم منطقی از مناسباتی را که

1. *Plutarch's Moralia*, Isis and Osiris, with an English translation by Frank Cole Babbitt in sixteen volumes, vol V, the Loeb Classical Library, Harvard University Press 1969, pp. 111-113, 46-47; *A History of Zoroastrianism*, vol two, p. 235; *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, p. 8.

2. *Early Zoroastrianism*, pp. 405-407.

زردشت میان راستی اهورامزدا، نامیرایان مقدس و دوروان قائل بود، بفهمند.^۱ انتساب ایده‌ی غیراوستایی تقابل اورمزد و اهریمن به زردشت که نه گائاهای زردشتی و نه اوستای جدید مآخذ مستقیم آن بوده‌اند، احتمالاً در خور بررسی است. لازم به یادآوری است که قاعده‌ی اورمزد در تقابل با اهریمن، نخست بار حضور خود را در میان روحانیان ساسانی اعلام نکرد. از اشارات ارسطو چنین پیدا است که مغان پیش از آنکه بخشی از اوستای جدید در قرن چهارم ق. م. تدوین شود، دو اصل، یا دوروان نیک و بد افلاطونی را همواره مورد موعظه قرار می‌دادند.

ارسطو و همدلان او توجه خاصی به مغان داشتند. ایشان مفهوم دوگرایی را که بر تقابل راست و دروغ استوار بود، -گونه‌یی که زردشت موعظه می‌کرد- به درستی درک می‌کردند. مع‌هذا، اگر فلاسفه‌ی قرن چهارم پیش از میلاد بر این باور بودند که جوهر تعالیم مغان مرکب از تقابل اورمزد و اهریمن بود، پس مغان به گونه‌یی دوگرایی بودند که با گونه‌ی ذکر شده در اوستا تفاوت داشته است. از این رو، اشاره‌ی ارسطو نشانه‌یی مستقیم به اصل تقابل اورمزد و اهریمن مغی است، نه زردشتی. به هر حال، در مواردی مغان این اصل را زیرنام زردشت تعلیم می‌دادند، که در مراحل متأخر به واسطه‌ی تاکید پلوتارک از نسبت دادن این اصل به زردشت مغ ناشی شده است. زیرا قاعده‌ی مزبور در این مرحله به عنوان جوهر آموزه‌های پیامبر به وسیله‌ی زردشتیان ساسانی اشاعه یافته است. اما حتی در اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن چهارم پیش از میلاد نیز مغان احتمالاً به دشواری می‌توانستند دوگرایی مغی خود را به صورت مستقل اشاعه دهند، مگر آنکه با ارجاع به زردشت باشد. زیرا این تعالیم با اطلاعاتی که هرودوت درباره‌ی مذهب مغان و ایرانیان به دست می‌دهد، کاملاً بی‌ارتباط است. به نظر نمی‌رسد که مغان خود را با عقاید دست و پاگیر اواسط قرن پنجم پیش از میلاد که در اخبار هرودوت نیز از قلم افتاده، منطبق کرده باشند. بی‌حضور این قاعده در بررسی مجمل هرودوت، و حضور آن در ذکری از ارسطو، آن هم به صورت توصیفی موزج از افکار مغان، این فرض را ایجاب می‌کند که مغان به گونه‌یی در نیمه‌ی دوم قرن پنجم پیش از میلاد چشم‌انداز خود را تغییر داده بودند. محتمل‌ترین دلیل این تغییر، شاید به واسطه‌ی پذیرفتن وجه مغی زردشت به عنوان پیامبر بوده است. شاید تنها شیوه‌ی بازگفتن آن باشد که مغان در قرن

1. "Zoroaster's own contribution", p. 25.

پنجم پیش از میلاد زردشتی نبودند، اما در نیمه‌ی قرن چهارم پیش از میلاد زردشتی شده بودند.

آنچه را که مغان بیش از هر چیز دیگری در دین زردشت می‌پسندیدند و درک می‌کردند، جنبه‌ی محکوم کردن دیوان در آن دین بود که با ایده‌ی طرد ارواح پلید ایشان هم‌خوانی داشت، و شاید هم ایشان آن را با دوروان ناهمساز در توجیه گاهانی قرین می‌دانستند. اما اگر در دهه‌ی دوم یا سوم دوران طولانی فرمانروایی اردشیر اول، مغان توانسته باشند در همان چارچوبه‌های محدود ادراکی خود با دین زردشت انطباق حاصل کنند بی‌آنکه اجرای آیین‌های دیرین خود را رها سازند، پس برای اعضای خاندان سلطنتی نیز موعد تغییرات بنیادین فرارسیده بود.^۱

هنگامی که گاهنامه‌ی جدید زردشتی به وسیله‌ی اردشیر اول مرسوم شد، شکل پذیرفته شده احتمالاً زردشتی جامع اوستای جدید بود. از این رو، اوستای جدید، دین آمیخته‌ی زردشتی اواخر قرن پنجم پیش از میلاد دربار هخامنشیان را فتح کرده و عملاً پیروزی تحمیل گاهنامه‌ی خود به امپراطوری ایران را نیز تجربه کرده است. گاهنامه‌ی اوستای جدید به اثیرینه و نتیجه هم نظیر دیگر ولایات امپراطوری تحمیل شد، و نام‌های گاهنامه در دربار اردشیر اول، و در نزد مشاوران او که در میان ایشان افکار مغی نیز بی‌تردید بسیار هم رایج بوده، تثبیت گردید. علاوه بر مزداگرایی که در آن هنگام دین سنتی خاندان سلطنتی قلمداد می‌شد، آیین‌های دیگر ایرانی نیز که تحت حمایت مغان بودند به حقوق خود دست یافتند. اگر این نظرگاه مورد قبول باشد، بازتاب شرایط دینی را در نام‌های گاهنامه باید در وهله‌ی نخست نتیجه‌ی ارائه نام‌ها در پارس آن هنگام شمرد. نوعی هم‌زیستی آیین‌های مختلف که در آن‌گاه مزداگرایی بر همه رجحان داشته است. به هر حال، دلیلی برای این تصور وجود ندارد که در نیمه‌ی دوم قرن پنجم پیش از میلاد شرایط دینی - مگر حضور روحانیت فعال زردشتی در مسئولیت مزداگرایی بومی - در اثیرینه و نتیجه به طور اساسی متفاوت بوده باشد.^۲

پیش‌تر بر اساس روایاتی داشتیم که خشایارشا پرستش دیوان را متروک گذارد. ضمن آنکه براساس داده‌های بسیار، توحیدگرایی او نیز همواره مورد تردید است. با این حال،

1. "Zoroaster's own contribution," pp. 15-16; 25

2. *the Avestan Hymn to Mithra*, p. 19.

ممکن است چنین تصور شود که روحانیان زردشتی مدت‌ها برای سست کردن پرستش ایزدان دیگر به غیر از مزدا، تلاش بسیار کرده‌اند و شاید تا حدودی هم موفق بوده‌اند. اما در این مقطع از حاکمیت پارسیان، بار دیگر ایامی فرا می‌رسد که در آن نظریه مغی فرصت مناسبی برای عرضه کردن آرا خود در ائیرینه وئجه پیدا می‌کند، و بازنگری خاصی در افکار چندخدآگرایی که زردشت برای قلع و قمع آن بسیار کوشیده بود، در آنجا پیدا می‌شود.^۱

داده‌های کتیبه‌یی دوران اردشیر اول، و داریوش دوم عموماً حاکی از تداوم طرز تلقی مزداگرایی ایشان است ولی نه آن گونه از توحیدگرایی منتسب به خشایارشا، بلکه گونه‌یی از طرز تلقی که بیش‌تر با ایده‌های اردشیر دوم انطباق داشته است. درواقع دلایلی نیز وجود دارد که اردشیر اول در سال ۴۴۱ ق. م. به نوعی از ایده‌ی چندخدآگرایی حمایت می‌کرده که مشابه داده‌های اوستای جدید بود، اما شخصاً مجری آن نبوده است.^۲

در این دوران مردم احتمالاً به اجرای آیین‌های بسیار از جمله پرستش اشکال ستی مجاز بودند، اما پرستش دیوان به صورت علنی و با ذکر نام و نشان مجاز نبوده است. با این حال، چنان که پیدا است اندکی پس از سال ۴۴۱ یا در جابه‌جایی قرن پنجم پیش از میلاد روحانیان زردشتی ائیرینه وئجه این آمیختگی دینی را با تدوین یک کتاب مقدس به زبان زردشت و با یک فرمان رسمی به عنوان زردشت‌گیری عرضه کردند.

دارمستتر، معتقد است که اوستای دوران هخامنشیان کتاب مقدس ایشان و ایران نیست، به علاوه گزارش‌های مندرج در پلوتارک نیز درباره‌ی دین پارسیان نمی‌باشد، بلکه بیش‌تر راجع به مغان و دانسته‌های زردشت است. حال اگر دو وجه ویژه‌ی مغ‌گرایی اوستایی، و دو اصل (دومینو) را به صورت باورداشتی واحد مورد بررسی قرار دهیم، سندی دال بر ممنوعیت تدفین مرده، و یا دومینو در ایران دوران هخامنشیان نمی‌یابیم. می‌دانیم که این هر دو مورد بیش‌تر در نزد روحانی مآبان مغ کاربرد داشته است.

از این رو، آنچه را که برای عموم، اعم از روحانی و غیر روحانی به صورت یک قانون درآمده و در دوران ساسانیان هم مورد تأکید بوده، احتمالاً همان رسوم کاربردی مغان در

1. *the Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 167.

2. "Zoroaster's own contribution", pp. 20-22.

دوران هخامنشیان است. ایده‌ها و رسوم‌ها که در اوستا به چشم می‌خورد، پیش‌تر در دوران هخامنشیان رایج بوده است. عوامل مزبور، ظاهراً بی‌آنکه در نزد عموم پارسیان رواج داشته باشد، خاص طبقه‌ی روحانی بود. از این رو، شاید عملاً دو گونه‌ی مذهبی در ایران وجود داشت، یکی برای طبقه‌ی غیرروحانی، و دیگری برای طبقه‌ی روحانی. اوستا، در اصل کتاب مقدس مغان بود، و تکامل تدریجی مذهبی، در واقع چگونگی بسط عادات و رسوم روحانیان در میان مردمان غیرروحانی بوده است. با این ترتیب، شاید بهتر بتوان فهمید که دین نوشته‌ی ایرانی در تحت چه شرایطی به گویش غیرپارسی نوشته شده است. پیدا است به زبان مغان غیرپارسی نوشته شده که تدوین کنندگان آن بوده‌اند. تفاوت میان روحانیت و مردمان عادی، تفاوتی قومی بود، از آن رو، که تیره‌ی روحانیت به ایالتی غیرپارسی تعلق داشته است.^۱

شاید کم‌تر از نیم قرن بعد در دوران اردشیر دوم (۴۰۵-۳۵۹ ق. م.)، روحانیت زردشتی اثربینه و نتیجه به وضوح دریافت که دیگر زمان برای توحیدگرایی زردشتی عوض شده، و حقوق دیگر ایزدان هم‌راستای اهورامزدا نباید نادیده انگاشته شود. بر این اساس، اردشیر دوم شخصاً با تأثیرپذیری از نظریه‌ی مغی از روش سه ایزد در هم تنیده‌ی مهر، ناهید، اهورامزدا در کتیبه‌های خود پیروی می‌کند. در دوران اردشیر احتمالاً افسانه‌های مادی در پارس ملی می‌شود و تاریخ حماسی ایران به گونه‌یی که در شاهنامه مضبوط است در این دوران از شکل اسطوره‌یی درآمده، صورتی واقعی و جدی به خود می‌گیرد. و اینکه فرمانروایی اردشیر عصری در تاریخ سیاسی گرایش‌های مغی می‌گردد. احتمالاً گروهی نیز در جماعت زردشتی وجود داشتند که به دوگانگی میان راست و دروغ، مینوی مقدس و ویرانگر، به عنوان جوهر پیام زردشت سخت پای‌بند بودند. در سایه‌ی این همه، بازپیدایی یک قالب جدی از دوگرایی در دیانت زردشتی شش قرن پس از فروپاشی امپراطوری هخامنشی به آسانی توجیه‌پذیر می‌شود. در این هنگام گرایش‌های ملی ضرورت ایمان به یک دین ملی را ایجاد می‌کرد. مغان با به تخت نشینی اردشیر یکی از گروندگان خود، عملاً بر تخت نشستند و شعائر دینی مغی در سرتاسر ایران به صورت یک اصل قانونی حاکمیت یافت. اما پیروزی مغان دیری نپایید، زیرا که اصول مورد ملاحظه‌ی ایشان نیاز به کوشش مستمر و بسیار جدی

1. *Sacred Books of the East*, xliii, xlv, xlvi.

داشت که کسانی جز خود ایشان نمی‌توانستند پیگیر آن اصول باشند. بدیهی است که عامه‌ی مردم نمی‌توانستند خود را در چارچوب چنین مذهبی مقید کنند، هر چند که این مذهب دارای پیام‌های متعالی و ناب باشد.^۱ به هر حال، سقوط هخامنشیان برای دین زردشتی پیامدهای ناخوشایندی داشت. البته اشارات تاریخی به حضور گونه‌یی از جنبش زردشتی در دربار به اصطلاح یونانی مآب اشکانی نیز در خور تعمق است.

در تاریخ آورده شده که دیانت زردشتی با بلاش اول که از مهم‌ترین چهار بلاش اشکانی و هم عصر نرون رومی است، و یا حتی بلاش نامی از خاندان اشکانی رواج یافته است. به علاوه، از عملکردهای دینی برادر او تیرداد نیز چنین برمی‌آید که خود احتمالاً یک روحانی زردشتی با گرایش‌های مغی بوده است. طبق روایتی او در هنگام عزیمت به روم برای دریافت تاج شاهی ارمنستان از دست نرون، از دریا نگذشت، چون یک زردشتی راست دین از ملوث کردن آب اجتناب می‌ورزید. بلاش نیز چون او وسواس‌های سفر دریایی به روم را در پاسخ به اصرار نرون، هم‌چنان در مدّ نظر داشت. با این حال، درباره‌ی گردآوری اوستا، از یک سو از پارسیان ساسانی می‌شنویم که نخستین گردآوری اوستا را شخصی به نام بلاش اشکانی انجام داده، و از سوی دیگر از منبع مستقل دیگری پی می‌بریم که بلاش نامی از همین خاندان و از پیروان اوستا به این کار مبادرت ورزیده است. اما در کلیه‌ی این پرداخته‌ها نشانه‌یی حاکی از آنکه بلاش اول همان کسی است که در دینکرد به آن اشاره شده، در دست نیست. ضمناً همه‌ی بازمانده‌ها حکایت از آن دارد که ادبیات مقدس ایران در دوران اشکانیان گردآوری شده است.^۲

در تاریخ اولیه‌ی دیانت زردشتی احتمالاً سهم روحانیت اثیرینه و ثیجه و مغان به تساوی بود. اصول عقاید اولیه‌ی زردشتی نخست به عنوان مزدائیگری به وسیله‌ی داریوش به مغرب معرفی شد. مغان، احتمالاً با بی‌میلی و اکراه در کنار آیین‌های سستی ایشان جای ویژه یافتند. دیدگاه‌های منتخب آنها بعدها به مرور حاکم شد و جایگاه مزدا را در سرای شاهانه سست کرد. واکنش روحانیت زردشتی در مقابل این رویداد در نهایت بسیار هوشمندانه و پرمایه بود. زیرا ایشان دیدگاه‌های گزیده‌ی مغان را پذیرفتند، و با تلفیق آنها با نظامی که زردشتی می‌نمود، به ایشان بازگرداندند. به این ترتیب، مغان

1. *Sacred Books of the East*, pp. lv-lvi.

2. *ibid*, pp. xxxiv-xxxv.

در این بازی شکست خوردند، زیرا آنچه را که به عنوان جمع‌گرایی آیین‌ها و باورها صادر کرده بودند، بار دیگر در قالب گرایش‌های زردشتی به خودشان بازگردانده شد.^۱ حال اگر فرض کنیم که دین ایرانیان شرقی به طور اعم بر گرایش‌های زردشتی تأثیر گذارد، فرض بعدی ما این است که تأثیرات زردشتی پیش از آنکه به صورت تام در غرب ایران احساس شود، همگونی بسیاری با دین کهن ایرانی - اغلب ایزدان، و سرودهای مربوط به ایشان - حاصل کرده بوده است، به گونه‌یی که همه‌ی اینها تابعیت ظاهری اهورامزدا را پذیرفته بودند. احتمالاً دلیل سازش وسیع آموزش زردشتی یک ضرورت توأمان سیاسی - دینی بوده است.^۲

اذعان به این نکته ضروری است که راست اندیشی زردشتی در دوران ساسانی نزدیکی بیش‌تری با روح زردشت داشت تا چندگرایی موجود در یشت‌ها. مهر و ناهید در سرزمین‌های غیر ایرانی فتوحات شایسته‌یی کردند، اما در دین زردشتی متحول شده در امپراطوری دوم پارسیان به طور جدی عقب نشستند، و از آن پس هیچ‌گاه یارای کسب مقام برابر با اهورامزدا را نیافتند. چون مقام این ایزدان تنزل یافت، دوگانگی میان پدیدآورنده و ویران‌کننده، سرور دانا و مینوی ویرانگر، اورمزد و اهریمن بیش از پیش اهمیت یافت، و این همه در روح خود پیامبر بود نه پیشینیان که دین را در دوران هخامنشیان به صورتی خیلی اساسی تغییر داده بودند.^۳

1. *The Avestan Hymn to Mithra*, p. 21.

2. *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, p. 25.

3. *The Dawn an Twilight of Zoroastrianism*, p. 167.

مغ غاصب، گئوماتا

واقعه‌ی به تخت‌نشینی داریوش طبق روایات رایج یونانی که ریشه در گزارش‌های سه تن از مورخان صاحب‌نام - هرودوت، کتزیاس، گزنفون - هم عصر با هخامنشیان در ایران دارد، با اختلاف، چنین بیان شده است.

کمبوجیه، برادر کوچک‌تر و جانشین خود بردیا (یونانی سمردیس) را مخفیانه به قتل می‌رساند. مغی سمردیس نام، مقام سلطنت را غصب می‌کند، اما داریوش با یاری شش نجیب‌زاده‌ی پارسی این غاصب را در ولایت نِسیایا Nisâya در ماد می‌کشد، و سپس شاه می‌شود.

وقوع یک رشته رویدادهای ضد ایرانی در مستملکات افریقایی ایرانیان، کمبوجیه را بر آن می‌دارد تا در سال ۵۲۵ ق. م. خویشتن را آماده‌ی نبرد با حبشیان و مصریان کند. او، به گزارش یونانیان و متابعان متأخر ایشان، رومیان تا سال ۵۲۲ ق. م. خویشتن را درگیر نبرد با این دو کشور می‌کند. غیبت طولانی کمبوجیه، ظاهراً راه را برای دسیسه‌بازان هموار می‌سازد. اما تصور این قضیه که فرماندهان و درباریان شوش یک ماجراجوی مادی را برای ضدیت با پسر کوروش برگزیده باشند، دشوار است. از این رو، شاید طغیان بردیای پارسی بر ضد برادرش کمبوجیه، پذیرفتنی‌تر باشد.

کمبوجیه که به قول هرودوت، قوه‌ی تعقل خود را در رویارویی با حوادث ناخوشایند برون مرزی از دست داده بود، هم چنان حیران و مردّد در مصر می‌ماند. در ایران دو برادر مغ که یکی از ایشان را کمبوجیه با نام پاتی زیت^۱ ناظر قصر شاهی کرده بود، بر ضد

۱. patizeithes؛ ارمنی payazat جانشین؛ فارسی باستان pašyazat، جانشین جنبی، تفویضی. صاحب این نام در تاریخ هرودوت، برادر سمردیس دروغین نیست. در گزارش کتزیاس درباره‌ی جانشینی

وی قیام می‌کنند. یکی از این دو را که هرودوت، سمردیس خوانده، هم نام و هم شکل برادر کوچک‌تر کمبوجیه، بردیا^۱ بود، (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم و چهارم، صص ۵۹-۶۱ و ۷۷) که طبق کتیبه‌ی بیستون، شاه پیش از ترک ایران به قتل او مبادرت ورزیده بود.^۲ اما در گزارش هرودوت^۳ حضور بردیا در قشون کمبوجیه تایید شده است.

بنابراین، واقعه‌ی قتل بردیا در متون یونانی پس از لشکرکشی کمبوجیه به مصر و با فرمان وی به دست پرکساسب^۴ نامی در شوش صورت می‌گیرد که از مشاوران خاص کمبوجیه بوده است. پرکساسب، از مصر به شوش می‌رود، مأموریت قتل را انجام می‌دهد، و بار دیگر به مصر بازمی‌گردد (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بندهای ۶۱-۶۲، ص ۷۹).

→

کوروش، این واژه به عنوان لقب بردیا پسر کوروش به کار رفته است. رک:

Zoroaster and his world, vol 1, p. 205;

پاتی زیت، اسم خاص نیست، بلکه از القاب درباری است. رک: داندامایف، م. آ. *ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی*، ترجمه‌ی روحی ارباب، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۲، ص ۱۶۱. ۱. Bardiya، از ریشه‌ی bard، و صورت فرضی ایرانی اولیه‌ی *bardz به معنای «رفیع، بلند» است. این نام در نسخه‌ی ایلامی کتیبه‌ی بیستون pirtya خوانده شده؛ در نسخه‌های اکدی و اسناد بابلی به شکل مادی Barziya، و Barzija ضبط شده؛ شکل فارسی باستان آن barəz است. علت تغییر نام بردیا به سمردیس و بعضاً مردیس در متون یونانی شاید از آن رو باشد که: الف) یونانیان مشابه آن را داشتند. ب) این نام را از منابع غیرایرانی و غیریونانی کسب کرده‌اند. ج) این نام را از ایرانیان ساکن در آسیای صغیر اقتباس کرده‌اند. د) و بالاخره اینکه احتمالاً از نسخه‌ی روایات بابلی سلطنت سمردیس استفاده کرده‌اند. رک:

Encyclopaedia Iranica, Dandamayev, M. A. "Bardiya", volume III, Fascicle 8, Columbia university, New York, Routledge & kegan paul, London & New York 1988, p. 786; König, Friedrich wilhelem, *Die persika des Ktesias von kindos*, Graz 1972, p. 57; *Old Persian*, p. 200. 2. *ibid*, 10. 1. 26-35, p. 119.

۳. هرودوت، از اهالی هالیکارناس در آسیای صغیر، تاریخ پادشاهان هخامنشی به ویژه داریوش را از روایات شفاهی ایرانیان ساکن در آسیای صغیر، یا شاید حتی نسخه‌برداری از آثار هکاتئوس که در قرن پنجم ق. م. در شهر یونانی نشین میلِت در جنوب آسیای صغیر می‌زیست، تحریر کرده است. ضمناً شاید مضامین ناقص و پراکنده‌یی از برخی بندهای یونانی شده‌ی کتیبه‌ی بیستون را نیز بی‌آنکه از وجود آن مستقیماً مطلع باشد، در آثار خود گنجانده است. مورخان متقدم و متأخر او را همواره در نقل روایات به دروغ‌پردازی متهم کرده‌اند.

۴. prexaspes، لقب پرکساسب ضبط شده در هرودوت را در دوران هخامنشیان هزار پتی hazarapati می‌گفتند. صاحب این لقب مقام نخست را در کشور احراز کرده و پادشاه به دست او امور مملکت را تمشیت می‌داد. رک: *Die persika des ktesias von kindos*, pp. 58, 63-64; کریستن سن، آرنور. *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه‌ی رشید یاسمی، ابن سینا. تهران ۱۳۳۲، چاپ دوم، ص ۱۳۳.

پایتخت ایران در دوران کمبوجیه و بردیا و چند سال اول فرمانروایی داریوش در شوش قرار داشت. ظاهراً در این دوران بخشی از جمعیت کثیر شوش را ایلامیان تشکیل می‌دادند، و بخش دیگر آن را پارسیان که بی‌تردید با دربار پارس ارتباط داشتند. همزمان قسمتی از شوش پایتخت ایلام نیز بود.

هرودوت، علت این قتل را رؤیای کمبوجیه در مصر ذکر می‌کند که بردیا در غیاب وی تاج و تخت را از او ربوده بوده است (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بندهای ۶۲-۶۴، ص ۸۱). احتمالاً حسادت کمبوجیه به بردیا سبب ساز بازگرداندن وی از مصر به شوش بود.

حال اگر این بیان تاریخی -جنایی هرودوت واقعیت داشته باشد، پرکسپ علاوه بر مقام ویژه‌ی مشورتی شاه، محرم اسرار او نیز بوده، به‌علاوه در نزد پارسیان نیز از منزلت خاصی برخوردار بوده است.

هرودوت می‌گوید، هنگامی که کمبوجیه پیام قاصد مغ را در اگباتانا^۱ در سوریه دریافت کرد، از پرکسپ سؤال کرد: این است آن وعده‌ی که تو به من داده بودی؟ پرکسپ در برابر چشمان حیرت‌زده‌ی شاه درمانده و دیوانه^۲ (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بند ۳۵، ص ۴۷) پاسخ داد، من شخصاً فرموده ترا عمل کردم و با دست‌های خود او را به خاک سپردم، حال اگر مرده‌ی بتواند بر علیه تو قیام کند، بنگر که آزدهاک مادی بر تو شوریده است. اگر فرمان تقدیر تغییر نکند، بی‌شک هیچ‌گزندی از بردیا به تو نمی‌رسد (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بند ۶۱، ص ۷۹). کمبوجیه گفت، من ضمن آنکه ترا بگناه می‌شمارم، اما مایلم بدانم که این «پارسی» که بر من شوریده و نام سمردیس را ربوده چه کسی است (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بند ۶۳، ص ۸۱). نکته‌ی در خور توجه در نقل این بیان هرودوت از قول کمبوجیه، اشاره به یک رباینده‌ی

1. Agbatana

۲. هرودوت، درباره‌ی رفتارهای جنون‌آمیز کمبوجیه در مصر گزافه‌گویی بسیار کرده است. اما طبق کتیبه‌ی که از یک کاهن مصری در قصر آدریان قیصر روم به دست آمده و اینک در واتیکان موجود است، صاحب مجسمه دریا سالار و کاهن پرستشگاه بغا نونیت، و شاهد فتح مصر به دست کمبوجیه، از او به عنوان پادشاه بزرگ مصر و خداوند بزرگ همه‌ی کشورها یاد می‌کند. رک: اومستد، ا. ت. تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه‌ی دکتر محمد مقدم، انتشارات ابن سینا با همکاری فرانکلین، تهران، نیویورک ۱۳۴۰، صص ۱۲۳-۱۲۵؛ قائمی، محمد. هخامنشیان در توراه، انتشارات کتابفروشی تایید اصفهان ۱۳۴۹، صص ۱۴۳-۱۴۹.

پارسی تاج و تخت او است. مغان به قول هرودوت یکی از شش طایفه‌ی مادی بودند و اکثراً در پیشه‌ی روحانیت. نام این یاغی در کتیبه‌ی بیستون گئوماتای مغ ذکر شده، یعنی عضوی از طایفه‌ی مادی مغ و نه حتی یک مغ روحانی.^۱ پس آیا این رباینده‌ی پارسی که در گزارش هرودوت، همواره از او به عنوان یک مغ یاد شده، مگر در اینجا و آن هم از زبان کمبوجیه، نمی‌تواند اشاره‌ی بی‌بردیا از تخمه‌ی پارسیان باشد؟

پرکسپ، در ادامه‌ی همین مطلب می‌گوید: فکر می‌کنم که چگونگی مطلب را دریافته باشم؟ یاغیان همان مغانی هستند که تو به نظارت سرای خود گمارده بودی، پاتی‌زیت و برادرش سمردیس (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بندهای ۶۲-۶۴، ص ۸۰). حال اگر پرکسپ می‌دانست که پاتی‌زیت برادری با نام و ظاهر بردیا دارد، شخص کمبوجیه نمی‌دانست؟ به علاوه، چنان که می‌دانیم هرودوت در مکتوم نگاهداشته شدن این راز - مرگ بردیا - اصرار می‌ورزد، اما افشای آن را برای پاتی‌زیت، یک مغ درباری مجاز می‌داند (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بند ۶۵، ص ۸۵). او و داریوش هر دو تأکید می‌کنند که همه از غیبت بردیا - تنها برادر توانمند شاه بی‌اولاد، و جانشین احتمالی وی، و مردی که احتمالاً جایگاه والایی در قلمرو او داشته - بی‌اطلاع می‌مانند. در اینجا بی‌آنکه به چگونگی آگاهی هرودوت از وجود دانسته‌های این شخص اشاره کنیم، یادآور می‌شویم که پاتی‌زیت همان کسی است که کمبوجیه در هنگام اردوکنی به مصر نظارت امور دربار را به وی تفویض کرده بود (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بندهای ۶۲-۶۴ ص ۸۱).

اکثر داده‌های تاریخی از جمله گزنفون یادآور می‌شوند که بردیا (گزنفون تانا‌اکسار Tanaox (z) ares، تانی‌اکسارک Tanyoxarces > در فارسی باستان - Tanu - wa zark = تنومند، تهمتن؛ کنزیاس تانی‌آزارک Tanyozarkes)^۲ در هنگام مرگ کوروش به شهربانی باختر، خوارزم، پارت، ارمنیه (به روایت دیگر ماد، ارمنیه، و کادوسیه) منصوب شده و پس از مرگ پدر با برادرش کمبوجیه ستیزه‌جویی آغاز کرده است.^۳ در

1. Bertin, G. "Herodotus on 'The Magians'", The Journal of The Royal Asiatic Society 1890, p. 821.

۲. احتمال دارد اشکال چندگانه‌ی اخیر کُنیه‌ی این شخص باشد. رک:

Die persika des ktesias von kindos, p. 57.

3. *Encyclopaedia Iranica*, "Bardiya," vol III, p. 786.

این مقطع اشاره به منصب و سابقه‌ی سیاسی بردیا از آن رو حائز اهمیت است که نشان دهیم وی به درجه‌یی از بلوغ سیاسی و آگاهی در امور مملکتداری رسیده بود که بتواند به جای یک مغ مجهول الهویه ایفای نقش کند. ذکر حقوق قانونی و موروثی او را به سبب کینه ورزی‌های منتسب به کمبوجیه‌باوی، در اینجا نادیده می‌گذاریم. مگر آنکه به قول گرشویچ به مضامین کتیبه‌ی بیستون اکتفا کنیم که گفته است: شاه در هنگام عزیمت از ایران به مصر برادری نداشته است.^۱ حال اگر این قول داریوش را که بعضاً با هرودوت همدستان است - به عبارت افلاطون، پیگیری تعابیر هرودوتی، همان نقل رویدادها از زبان داریوش است^۲ - بپذیریم، پس کمبوجیه به سبب نبود برادر و با آگاهی از وجود برادر پاتی زیت که با بردیا هم شکل و هم نام بوده، پاتی زیت را به نظارت قصر شاهی گمارده است. در این صورت سئوالی که مطرح می‌شود، این است که چرا او مستقیماً از شخص سمردیس ثانی که فی الواقع می‌توانست نمادی از سمردیس اول باشد برای این منصب استفاده نکرده است؟

به هر حال، هرودوت بی آنکه نام شهری را که کمبوجیه در آن می‌میرد ذکر کند، تعریفی از پیشگوی مصری در بوتو^۳ به دست می‌دهد: او زندگی‌اش در اگباتانا خاتمه می‌پذیرد، و کمبوجیه به خطا نام این شهر را با اگباتانا در همدان خلط می‌کند. همچنین، طبق گفته‌ی شخص کمبوجیه: زندگی پسر کوروش در اینجا (اگباتانا) محکوم به فنا است، احتمالاً همان جا محل مرگ او بوده است. اما، او پیش از مرگ پیامی را برای نجیب‌زادگان پارسی در پارس، و هخامنشیان پیرامونش می‌فرستد (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بندهای ۶۴-۶۵، ص ۸۵). به علاوه، احتمال حضور داریوش در روز اعتراف کمبوجیه در میان سپاهیان - به رغم آنکه هرودوت او را صاحب‌منصب کهنتر ذکر می‌کند - بسیار است. کمبوجیه در این پیام ذکر می‌کند که بردیا پسر کوروش در قید حیات نیست، و مغان تاج و تخت و اموال سلطنتی او را ربوده‌اند، ضمناً اضافه می‌کند: کسی که در این وضعیت خطیر می‌توانست از رسوایی حاصل از دروغ مغان انتقام بگیرد، به خطا به وسیله‌ی

1. Gershevitch, Ilya. "The False Smerdis," *Acta Antiqua*, Academiae scientiarum Hungaricae redigit, j. Harmatta, Tomus xxvii, Fasciculus 4, Akadémiai Kiado Budapest 1979. p. 340.

2. "Darius I, Pseudo Smerdis, and The Magi", *Athenaeum*, p. 251.

3. Buto

نزدیک‌ترین خویشاوند خود کشته شده است. کمبوجیه در این حال برای همه‌ی پیش‌آمده‌ها به تلخی می‌گرید. حاضران، هنگامی که شاه خود را گریان می‌بینند، همگی جامه‌ها بر تن می‌درند و به صدای بلند ضجه و زاری می‌کنند (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بندهای ۶۵-۶۸، ص ۸۷).

لازم به یادآوری است که علت توفیق سمردیس دروغین را در ربودن تاج و تخت، بیزاری مردم به ویژه پارسیان از شاه دیوانه ذکر کرده‌اند، و اینکه همگان زمامداری شاه جدید را با شوق و رغبت پذیرفتند.^۱ به علاوه، چون نشانه‌یی از تحرکات جانبدارانه‌ی مغان در واقعه‌ی قیام سمردیس اثبات نشده، وابستگی او به طایفه مادی نیز اغلب مورد سؤال بوده است. در اینجا ذکر این نکته ضروری است که کوروش و کمبوجیه هر دو منافع ماد را حمایت می‌کردند، چون خون مادی در رگ‌های ایشان جاری بود، ضمناً به قول کتزیاس، کوروش یکی از دختران آزدهاک را موسوم به آمی پیدا به زنی اختیار کرده بود تا پایه‌های حکومت خود را در ماد مستحکم‌تر کند.^۲ داریوش نیز همواره رفتار مسالمت‌آمیزی را با مادی‌ها در مد نظر داشت.

عبارات مضبوط در بندهایی از کتیبه‌ی بیستون^۳ داریوش عموماً حاکی از شرارت عامه و روی‌گردانی ایشان از کمبوجیه و بالاخره طغیان گئوماتا نامی است که به قول داریوش از غیبت شاه استفاده کرده، خود را برادری کمبوجیه خوانده بود.

با این حال، پارسیان به رغم اظهارات کمبوجیه برتری و سروری مغان را بر قلمرو خود باور نداشتند، و چنین تصور می‌کردند که او با مطرح کردن مرگ بردیا قصد داشته است ایشان را بفریبد. علت این ناباوری ظاهراً از اظهارات قاتل احتمالی پرداخته‌ی هرودوت، پرکساسب ناشی می‌شد که به طور جدی پس از مرگ کمبوجیه واقعه‌ی قتل بردیا را انکار کرده بود، چون به قول هرودوت، برای او صحیح نبود که بگوید پسر کوروش را با دست‌های خود به قتل رسانیده است (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بندهای ۶۵-۶۸، ص ۸۳).

1. *Zoroaster and his world*, vol II, p. 822.

۲. دیاکونوف، ا. م. *تاریخ ماد*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۵، ص ۵۲۰؛ *A History of Zoroastrianism*, vol two, p. 59.

3. *Old Persian*, 10. 1. 25-35; 11. 1. 35-43; 12. 1. 43-48; 13. 1. 48-61; 14. 1. 61-71, pp.

از سویی، شاید عدم پذیرش سخنان کمبوجیه به وسیله‌ی پارسیان، امری بدیهی است. از آن رو، که به گفته‌ی هرودوت پارسیان کمبوجیه را دیوانه‌یی می‌پنداشتند که در واپسین لحظات زندگی زبان به یاوه‌گویی گشوده است. به نظر می‌رسد که کمبوجیه ناباورانه با قلبی آکنده از نومی‌دی، کینه و حسد نسبت به برادر جان سپرده بود. درواقع، با مرگ او موفقیت برادر رباینده‌ی تاج و تخت صورت قانونی می‌یافت.

در اینجا، حتی از نگاه داستانی و جانبدارانه‌ی هرودوت از داریوش نیز به وضوح می‌توان گمان خودکشی کمبوجیه را که امروزه بسیاری از مورخان معاصر از جمله اومستد^۱ بر آن تأکید می‌ورزند، درک و دریافت کرد. ضمناً، انکار پرکساسپ نیز با وجهه‌یی که در نزد عام داشت، ناباوری مردم را به یقین تبدیل کرد. به علاوه، جدی انگاشتن اعتراف به قتل پرکساسپ نیز از سوی کمبوجیه نامعلوم است، چون روایت است که کمبوجیه با به قتل رسانیدن پسر پرکساسپ، نفرتی سنگین بر دل او گذارده بود (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بند ۶۷، ص ۸۷).

به هر حال، به قول هرودوت، پس از مرگ کمبوجیه آن مغی که وانمود می‌کرد سمردیس، هم نام پسر کوروش است، هفت ماه بی هیچ دغدغه‌یی فرمان راند و در این دوران همه‌ی متابعان خود را به اندازه‌یی متمتع کرد که پس از مرگ وی همه‌ی آسیایی‌ها مگر پارسیان آرزوی بازگشت او را داشتند؛ زیرا که او در گوشه و کنار مستملکات خود اعلام کرده بود که مردم برای مدت سه سال از پرداخت خراج^۲ و خدمت نظام معاف می‌باشند (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، بند ۶۷ ص ۸۷). کتیبه‌ی بیستون داریوش، بازتاب حکومت هفت ماهه‌ی گئوماتا - نامی که نخست بار داریوش در این کتیبه بر مغ به اصطلاح یاغی پرداخته‌ی خود نهاده - را این گونه نقل کرده است.

داریوش شاه می‌گوید: پس از آنکه مغی گئوماتا نام از پیشیا اووادا^۳ برخاست، و به

1. Olmstead, A. T. *History of the persian Empire*, Achaemenid Period, university of Chicageo press 1948, p. 109.

۲. tribute. واژه‌ی مزبور در بسیاری از برگردان‌ها، مالیات شده است. حال آنکه پیدایش نظام مالیاتی را از دوران داریوش ارزیابی می‌کنند. احتمالاً در دوران پادشاهان پیش از او نیز به گونه‌یی نظام پیشکشی وجود داشته است. به علاوه، بخشش پیشکشی نیز به روایت هرودوت در نزد پادشاهان ایران بی‌سابقه نبوده، چه اینکه، ایشان در آغاز جلوس به تخت سلطنت، مانده‌ی سهمیه‌ی پیشکشی را اخذ نمی‌کردند.

3. paishiyauvada

دروغ به مردم اعلام کرد که بردیا پسر کوروش و برادر کمبوجیه است، مردمان ماد و پارس، و سرزمین‌های دیگر از کمبوجیه روی گرداندند و به او پیوستند.^۱

داندامایف، به نقل از متقدمان معاصر بندهایی از سرودهای زردشت در گاتاها را - بند ۳ یسنا، هات ۴۶؛ بند ۴ همین هات و غیره - با اشاره‌ی ضمنی به این دوره از فرمانروایی مغ مورد نظر، ذکر می‌کند، و ویشتاسب شهربان دلاور پارت و هیرکانیه و پدر داریوش و حامی احتمالی گئوماتا - بند ۸ یسنا، هات ۵۳ - را با کوی ویشتاسب حامی زردشت یکی می‌گیرد. به علاوه، ذکر می‌کند که داریوش تحت اطاعت دستورهای زردشت پس از آنکه به پادشاهی رسید منظور او را انجام داد.^۲ درحالی که به عقیده کریستن سن، ویشتاسب و پسرش آیین زردشتی نداشتند و دوره‌ی سلطنت کوی ویشتاسب به زمانی پیش از دوره‌ی ورود ایران شرقی در قلمرو حکومت هخامنشیان می‌رسد، زیرا از امارت‌نشین‌های کوی‌ها در مشرق ایران اثری در کتیبه‌های هخامنشی و کتب مورخان یونانی برجای نمانده است.^۳ نیولی، برای کوی ویشتاسب دو بعد قایل است، نخست بُعد تاریخی که او حامی زردشت است، و دیگر بُعد به اصطلاح «سنت ملی» او.^۴ احتمالاً خطه‌ی شمال شرقی ایران، نخستین نقطه‌ی که نهضت ضد گئوماتا از آنجا آغاز شد، جزو نخستین صحنه‌های تبلیغات دینی زردشت بوده است. ضمناً گیمن می‌گوید از بخش اوستای متأخر و لهجه‌های خاصی که اوستا به آنها نگاشته شده احتمالاً چنین برمی‌آید که زردشت در زمانی پیش از تشکیل دولت هخامنشی در مشرق ایران می‌زیسته و دین خود را در همان جا اشاعه می‌داده است.^۵

دیاکونوف، درباره‌ی بازتاب نهضت دینی در مشرق ایران می‌گوید که بیش‌تر جنبه‌ی دموکراسی داشت، و این امر بیش‌تر نتیجه‌ی پایین بودن سطح پیشرفت‌های ایالات شرقی است و آنها هنوز به وجود ثروتی که موجبات تسریع ویران ساختن روابط قبیله‌ی متداول بین مادها و ایرانی‌های مغرب ایران را فراهم ساخته بود، واقف نبودند. این مشاهدات که جنبه‌ی کلی تاریخی دارد به خودی خود کافی است که موضوع هم

1. *Old Persian*, 11. 1. 35-43, p. 120.

۲. ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی، صص ۱۶۹-۱۷۰؛ گاتاها، سرودهای زرتشت. مصر ۱۵۹-۱۶۰؛ ۲۱۷. ۳. کیانیان، ص ۳.

4. *Zoroaster's Time and Homeland*, p. 7.

5. *Historia Religionum*, "The Religion of Ancient Iran," p. 325.

آهنگی و هم بستگی آیین زردشت و داریوش را مورد تردید قرار دهد. به علاوه، نام زردشت در کتیبه‌های ایران باستان دیده نمی‌شود، و همه‌ی مؤلفان گذشته، عهد او را به دوران قبل از داریوش، یعنی زمان‌های بسیار قدیم نسبت می‌دهند. هرودوت، نیز که به خوبی از امور ایران غربی آگاهی دارد، نام او را مطلقاً نمی‌برد. جز ویشناسب حامی زردشت که هم نام پدر داریوش اول است، هیچ یک از کسانی که طبق روایت جزو اطرافیان زردشت بودند با کسانی که در دربار اولین پادشاهان هخامنشی از آنها یاد شده، هم نام نبوده‌اند.

گائاهاکه طبق روایات مذهبی، آن را منسوب به زردشت می‌دانند، تصویری از اجتماع فوق‌العاده کهنی را مجسم می‌نماید که مربوط به ماد قبل از آزدهاک است و به هیچ وجه به ایران دوران هخامنشیان ارتباط ندارد. مثلاً در گائاهاک از یک حکومت متحد بزرگ، که از خصوصیات سیستم سازمان‌داری ساتراپ‌های هخامنشی است، یاد نمی‌کند و از آهن نیز ذکری به میان نیامده است. نهضت اجتماعی که در گائاهاک منعکس است، در بدو امر جنبه‌ی یک پدیده‌ی محلی در شرق ایران را داشته است. جالب توجه آنکه نام ماد، پارس - نخستین خطه‌هایی که طبق نظریه‌ی گیمن آریایی‌ها در مهاجرت اولیه‌ی خود به آنجا قدم گذاردند - و حتی خود مغ‌ها در اوستا ذکر نشده است. دور از عقل نیست که در غرب ایران تعالیم گائاهاک مورد استفاده و قبول داشته است و بعدها به وسیله‌ی مغان که طبق روایات گذشته با زردشت وابستگی داشتند، رو به ترویج نهاده است.^۱ حال اگر قیام این دو مغ را به نوعی برتری طلبی باورداشت‌های مادی‌ها در مقابل پارسیان که عملاً گونه‌ی خیانت به خودی بوده است، تلقی کنیم، آن‌گاه شاید چنین نتیجه‌گیری کنیم که دو گونه روحانیت در این دوران وجود داشته است. روحانیان مغ که مادی بودند و روحانیان پارسی که همراهی مغان مادی فعال بوده و به عنوان واسطه، روابط میان ایزدان و ستایشگران را نظم بخشیده، برقرار می‌کردند. از این رو، فرضیه‌ی رایج انحصاری کردن امور دینی به وسیله‌ی مغان ظاهراً مغایر متون اوستایی است، و جابه‌جایی ایشان نیز با روحانیان پارسی پذیرفتنی نمی‌باشد. این روحانیان به آیین‌ها و پرستشگاه‌های ویژه‌ی بی‌تعلق داشتند. میانجی‌ها، همان آتربانان بودند که طبق کار رفت

۱. دیاکونوف، م. م. تاریخ ایران باستان، ترجمه‌ی روحی ارباب، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۶ صص ۱۲۶-۱۲۷.

یونانی گزارش استرابو در زمره‌ی مغان طبقه‌بندی شده‌اند، و در هنر هخامنشی جلوه کرده‌اند.

پیش‌تر داشتیم که همواره این دو دسته روحانیان را از یک طبقه پنداشته‌اند و خاستگاه ایشان را در غرب ایران گزارش کرده‌اند. اما از مضبوطات زردشتی چنین برمی‌آید که روحانیان دین راستین پیش از اشاعه‌ی همه جانبه‌ی آن دین، کسانی جز روحانیان مغ بوده‌اند. اگرچه در مکتوبات باستان‌شناسی، بازمانده‌های ایشان را با برچسب مغ مشخص کرده‌اند، اما شاید این یکی سازی خیلی دقیق نباشد، زیرا که به روایت هرودوت اکثر مردان ایرانی از تن‌پوش‌های بیگانه استفاده می‌کردند که از آن جمله بود تن‌پوش مادی (هرودوت کتاب اول، بند ۱۳۵، ص ۱۷۵). از این رو، با شلق پشمی مورد استفاده‌ی این آتش بانان که گونه‌ها و دهان ایشان را محافظت می‌کرد، برای مادی‌ها غریب نبود، زیرا که مورد استفاده دیگر ایرانیان هم بوده است. از قضا تنها شمایل برجای مانده از یک مغ دوران هخامنشی، نقش گئوماتا در بیستون است. او در این نقش برجسته به همراه دیگر یاغیان سربرهنه است، اما در عوض ردای بلند پارسی بر تن دارد. ضمناً، مقصود هرودوت از کاربرد رایج البسه‌ی بیگانه در میان ایرانیان، شاید اشاره به استفاده‌ی آنها در موارد و مواقع خاص بوده است. مثلاً استفاده از تن‌پوش مادی در هنگام سواری، زره مصری در هنگام رزم و غیره.

به هر حال، نقش برجسته‌ی بیستون ظاهراً تن‌پوش‌های اشخاص نقش شده برخورد را با قومیت آنها منطبق کرده است. داریوش و دو صاحب‌منصب او، تن‌پوش پارسی دارند، و سرکردگان یاغی هر یک به فراخور خطه‌ی که از آنجا برخاسته‌اند، پیرایش یافته‌اند.^۱ داریوش شاه دربند دیگری از کتیبه‌ی خود چنین می‌گوید: در میان مادی‌ها و پارسی‌ها کسی نبود که جرأت عزل گئوماتای مغ را داشته باشد. مردم از او به شدت هراسان بودند. او کسانی که پیش‌تر بردیا را می‌شناختند نفر به نفر کشت، هیچ کس جرأت نداشت چیزی درباره‌ی گئوماتای مغ بگوید، تا اینکه من آمدم، قلمرویی را که از دست خاندان من خارج شده بود، دوباره به ایشان بازگرداندم؛ آیدنانا ayadana (پرستشگاه

1. "Darius I, Pseudo Smeradis, and the Magi", *Athenaeum*, p. 255; *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Clark, T. "Art Achaemenian", Vol I, Edinburgh: T & T Clark, 1971, p. 881; *The Cambridge History of Iran*, 2, Farkas, Ann. "The Behistun Relief - A Note on costumes in Persian Art," p. 830.

خدایان) را که گئوماتا ویران کرده بود، هم چون گذشته ساختم؛ زمین‌ها، رمه‌ها، کنیزکان خانگی و خانه‌هایی را که گئوماتای مغ از مردم ستانده بود، به ایشان بازپس دادم.^۱

به قول هرودوت، ایرانیان پرستشگاه‌هایی به سبک یونانی - معبد تندیس دار - نداشتند، و برای عناصری نظیر خورشید، آب و آتش و خاک بر قلعه‌ی کوه‌ها فدیة می‌دادند، ضمناً آیین پرستش را در هوای آزاد برگزار می‌کردند (هرودوت کتاب اول، دفتر اول، بند ۱۳۱، ص ۱۷۱). از این رو، معلوم نیست داریوش چه‌گونه پرستشگاه‌هایی را دوباره‌سازی کرده است. ضمن آنکه این هسته‌های نیایشی بالضروره نیایشگاه‌های شخصی شاه نبوده، و گئوماتا نیز در صورت مغ بودن علی‌القاعده باید بر آن می‌بود تا آیین‌های مهاجم و احتمالاً عناصر پرستیدنی بیگانه را به دور افکند تا جایی که آیین بومی بی‌رقیب گذارده شود. بنابراین، او به ظاهر حافظ آیین کهن مادی و نگاه‌دارنده‌ی امکان‌های دینی ایرانیان بوده است. اما به فرض واقعی بودن این بند از سخنان داریوش، بی‌هیچ توضیح اضافی شاهد مثال را رفتار خود او در انهدام معابد دشمنان کلدانی وی ذکر می‌کنیم. از این رو، عملکرد غاصبانه‌ی مغ از دید دینی تلاشی بود در جهت برتری طبقه‌ی ایشان که از دوران شاهان مادی قدر و منزلت خاصی یافته بودند، و پیکار داریوش با مغان از دید سیاسی، پیکاری در واقع سیاسی بود میان پارسی‌ها و مادی‌ها. او ظاهراً سرکرده‌ی جنبش پارسیان علیه پسران کوروش بود که به قول هرودوت، نیم مادی داشتند، و بنابراین می‌توانستند از پشتیبانی نسبی مغان مادی برخوردار شوند.

به‌علاوه، واژه‌ی آیدنا در متن بابلی کتیبه‌ی بیستون به «جایگاه خدایان»، برگردانده شده است. داریوش، در این برگردان ادعا می‌کند که آنها را همراه با دیگر متعلقات پارسی‌ها و مادی‌ها به یاری اهورامزدا ی بزرگ یا آفریننده‌ی زمین و آسمان بازسازی کرده است. واژه‌ی اهورامزدا در متن ایلامی کتیبه‌ی بیستون، به ویژه خدای آریایی‌ها خوانده شده است. از نظر داریوش، اهورامزدا همان مکان‌هایی را متصرف شده بود که یهوه در کتاب عهد عتیق. او خدای مادی‌ها و پارسی‌ها و برتر از همه‌ی خدایان دیگر بود. ضمناً در کتیبه آمده است که داریوش را نه تنها اهورامزدا، بلکه خدایان دیگر موجود در آن سرزمین حمایت کرده‌اند.^۲

1. *Old persian*, 13. 1. 4S-61; 14. 1. 61-71, p. 120.

2. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, "Median Religion", vol 10. p. 515.

حال پس از این توضیحات به ذکر شاهی از فرای درباره یکی از این گونه پرستشگاه‌ها می‌پردازیم که می‌گوید: شاید ساختمانی باشد که در نقش رستم رویه‌روی آرامگاه ساخته شده است که آن را کعبه زردشت خوانده‌اند.^۱ اما بویس، ضمن اشاره به همانندخوانی روایت این بند از کتیبه‌ی داریوش با سلسله روایاتی که به کرات در تاریخ بین‌النهرین (آشوری - بابلی) با روی کار آمدن پادشاهی با این شرایط شایع می‌شد، درباره‌ی آیدنا می‌گوید که حتی اگر ویران‌سازی آنها پرداخته‌ی اوهم هم باشد، اساساً وجود این واژه در خور توجه است، و متون بسیاری برای تبیین دقیق آن نیز موجود می‌باشد. در ترجمه‌های ایلامی و اکدی کتیبه‌ی داریوش واژه‌های دقیقی برای پرستشگاه‌ها وجود دارد که «جایگاه خدایان» است. از این رو، بسیاری بر همین اساس معتقدند که هخامنشیان اولیه نیز دارای بناهای مقدس بوده‌اند. اما باستان‌شناسان نه تنها نشانه‌ی از این گونه بناها را در بازارگاد، بلکه در تخت جمشید داریوش هم نیافته‌اند. هرودوت می‌گوید که مراسم دینی در این دوران نیز همچون گذشته بی‌هیچ تغییری با آتش خانوادگی یا در هوای آزاد اجرا می‌شده است. بنابراین، واژه‌ی آیدنا، احتمالاً از فعل پایه‌ی yad به معنای «قربانی، پرستش»، مشتق شده، و جایی برای پرستش است؛ نظیر آنچه در بازارگاد با دو ته ستون عظیم آن، یا پشته‌ی محصور در زلا^۲ یا هر گونه جایی که در آن مذهبی برای قربانی کردن و نیایش کردن موجود باشد.^۳ داریوش شاه در بند دیگری از کتیبه‌ی بیستون می‌گوید: اهورامزدا از من است و من از اهورا مزدایم. من اهورامزدا را می‌ستایم، باشد که اهورامزدا مرا یاری کند.^۴ همچنان که اهورامزدا بعدها زن قدرتمند او آتوسا دختر کوروش را یاری می‌کند تا پسر خود و جانشین غیر بلافصل داریوش را شاه کند.

چنان که اشاره شد طبق نسخه‌ی ایلامی کتیبه‌ی بیستون اهورامزدا «خدای ایرانیان» است. بنابراین، داریوش با حمایت کامل از او پادشاه پارسی‌ها و مادی‌ها شده است. او چون شورشیان را همواره دروغگو خوانده، پس با منکوب کردن ایشان عملاً به دروغ

۱. فرای، ریچارد، ن. میراث ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، فرانکلین ۱۳۴۴، ص ۱۵۲.

۲. zela نام شهر باستانی سرزمین پونتوس بود که به جهت مرکزیت مذهبی و معابد و آتشکده‌هایش معروف بود و روزگاری حکومت شهر را مغان بر عهده داشتند. رک: دین ایرانی، ص ۱۴۶.

3. *A History of Zoroastrianism*, vol two, pp. 88-89. 4. *Old persian*, 2. 3-5, p. 145.

تاخته، ضمناً خود را از جرگه‌ی دروغگویان بدر آورده است. او دوست درستکاری است، و کار او به قتل رسانیدن گئوماتای غاصب است که تجسم کامل دروغ است، خدعه‌گر، و نفی‌کننده‌ی اوامر الهی است و هر آن چیزی که در خود نیروی الهی دارد. با چنین تفسیری گئوماتا عملاً دشمن خدا و خلق بوده، و چنین دشمنی معمولاً به صورت ویرانگر نمادهای دینی و دنیوی متجلی می‌شود. نیک می‌دانیم که داریوش همواره برای کامیابی‌های خود صمیمانه‌ترین سپاس‌ها را نثار اهورامزدا می‌کند، و طبق برآورد استروناخ،^۱ این واژه در پنج ستون کتیبه‌ی بیستون سی و پنج بار تکرار می‌شود. روند اخیر معدودی را دچار سرگشتگی کرده و بر آن می‌دارد تا او را نمونه یک مزدا پرست متعصب، حتی به بیانی نخستین شاه هخامنشی بپندارند که آیین زردشت را پذیرفته است. اما در عمل او نه ستایشگر واقعی اهورامزدا بود، و در صورت زردشتی بودن، نه یک زردشتی راست دین.

به عبارت استروناخ، یکی از دلایل احتمالی یاری گرفتن مکرر داریوش از اعتبار خدایی که پیش‌ترها قبول عام نیافته بود، این است که احتمالاً از گونه‌یی مانع سیاسی به ستوه آمده و در جستجوی راهی برای قانونی کردن سمت سیاسی خود بوده است، که این ایده در نهایت دلیلی است بر غاصب بودن شخص او. داریوش، در بند ۵۷ کتیبه‌ی بیستون از متابعان خود می‌خواهد که کرده‌هایش را باور کنند و دروغ بپندارند. می‌دانیم دروغ در کتیبه‌های داریوش نیروی فعال و مستقلی است که از دوران کمبوجیه نیز دارای همین اعتبار بوده است «آن‌گاه دروغ در سرزمین گسترش یافت».^۲

به هر حال، صیانت دینی مکتب زردشتی را احتمالاً خود مغان دسیسه باز شکست خورده عهده‌دار بودند که ظاهراً در صدد بازیافت قدرت از دست رفته‌ی خود در نزد شاهان این دوره بوده، و تلاشی پیگیر نیز در این راستا مبذول داشتند. چنان که شاهد توفیق ایشان در دوران فرمانروایی خشایارشا بوده‌ایم. (رک: مغ در تاریخ) و بالاخره اینکه داستان «بی‌گوشی» این یاغی به گفته‌ی هرودوت، از دوران فرمانروایی کوروش ریشه دارد که شاه گوش‌های سمردیس مغ را به هر علتی که بر نگارنده‌ی یونانی نامعلوم

1. Stronach, David, "Notes on Religion in Iran in the 7th and 6th centuries, *Acta Iranica*, Encyclopédie permanente des Etude Iraniennes, Deuxieme serie volume 1x, 23, E. J. Brill, Leiden, 1984, p. 484.
2. *ibid*, p. 485.

مانده است، بریده بود. اوتانه،^۱ طبق همین روایت، نخستین از هفت تن نجیب‌زاده‌ی دسیسه‌باز که بر علیه مغ اقدام کرده با وسوسه‌ی داریوش و دختر خود فادیمه^۲ که اکنون به مزاجت گئوماتای مغ درآمده بود، به این راز پی برد (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، صص ۸۹-۹۱). در روایت هرودوت، این نخستین نشانه از نشانه‌های چنگ‌گانه‌یی بود که سمردیس مغ را از سمردیس واقعی متمایز می‌کرد.

ضمن آنکه ممکن است این داستان منشأ یونانی داشته باشد، چون شاهان ایرانی طبق شواهد موجود همواره به گونه‌یی موهای خود را می‌آراستند که گوش‌هایشان را می‌پوشاند، در عین حال ممکن است نظیر بسیاری از داستان‌های دیگر براساس بازی با کلمات شکل گرفته باشد. با این حال، به صورت یکی از روایات رایج در تاریخ درآمده است. مگوش maguš، شکل ایرانی magi یونانی است. معرب آن مجوس است که یک بار در قرآن آورده شده^۳ و ظاهراً از اصل منج کوش mindj kush مشتق شده است، از نام کسی که نخست بار پیش از زردشت، دین مغان را آورده است. معادل آن صغیرالاذنین (خُرد گوش) است. کوش به ضم اول همان گوش است، و منج به معنای خرد می‌باشد.^۴ حال اگر نتیجه‌ی این جابه‌جایی کلمات را ترجمه‌ی ناصحیح مخبران و مترجمان هرودوت فرض کنیم که مگوش را ماگوش بیان کرده باشند، آنگاه می‌توانیم منشأ پیدایی چنین تصور عوام‌پسندانه‌یی را ردیابی کنیم.

به علاوه، طبق نظریه‌ی دارمستتر خرد و بینش ذاتی همراه با خرد اکتسابی ایجاد می‌شود، دانشی که از طریق شنیدن و آموختن کسب می‌گردد. به قول او، مؤبدان دوره‌های بعد نام خود را به «ماگوش» برمی‌گرداندند، یعنی کسانی که پیرو سنت شفاهی نبوده، یا به بیانی گوش شنوا نداشته‌اند.^۵

می‌دانیم که بسیاری از داستان‌های عامیانه هستی‌پذیری همانندی دارند. در اینجا به

1. Otanes

2. Phaedyme

3. سوره‌ی الْحَج (۲۲) آیه‌ی ۱۷. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِّينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْضِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

4. *Encyclopaedia of Islam*, Bücher, V. F "Madjus", vol V, E. J Brill, Leiden, New york, 1987;

الربیدی، محمد مرتضی، تاج‌العروس من جواهر القاموس، المجلد الرابع، منشورات دار مكتبة الحياة، بیروت، لبنان ۱۳۰۶، ص ۲۴۵.

5. *Sacred Books of the East*, vol xxiii, p. 4.

ذکر داستانی می‌پردازیم که به نقل از بُکرمن، در بُعد گسترده‌یی از چین تا ایسلند رواج داشته است. این داستان به پادشاهی سلیمان نامی می‌پردازد که به آخر دنیا نقل مکان کرده، یا به وسیله‌ی یک پری، اسمودئوس^۱ نام که شکل و شمایل او را داشته از مقام خود برکنار شده است. به نظر می‌رسد که داستان سمردیس دروغین به نقل از هرودوت و کتزیاس از همین شیوه شکل گرفته باشد. اما داریوش بی‌تردید نمی‌توانسته برای جعل احتمالی داستان گئوماتا از یک قصه پیروی کرده باشد. شاید اگر طرح شخصیت سمردیس دروغین، اختراع داریوش باشد، توطئه نیز متناسب با آن طراحی شده است.^۲ شکل رایج شرقی این داستان احتمالاً نخست بار به وسیله‌ی تروگ پومپه در ژوستین،^۳ ذکر شده که او علاوه بر هرودوت مآخذ دیگر را هم کاویده است. زیرا که در گزارش وی نام واقعی یاغی به خلاف مکتوبات متقدم‌تر گومتس^۴ (گوماتا) آورده شده است.^۵

حال پیش از آنکه به روایت کتزیاس درباره‌ی این رویداد بپردازیم، لازم است به یکی از بندهای کتیبه‌ی بیستون اشاره کنیم که درباره‌ی طغیان وهیزداته^۶ نامی است در پارس. کسی که به گفته‌ی داریوش خود را سمردیس پسر کوروش خوانده و شاه پارس شده بود.^۷ گرشویچ، درباره‌ی رویداد اخیر می‌گوید: چرا نباید درباره‌ی اینکه کمبوجیه هیچ‌گاه بردیا را نکشته، و آن کسی را که داریوش به قتل رسانیده، درواقع همان بردیای حقیقی بود، نه دروغین، تردید کرد؟^۸ ضمناً چرا نباید تردید کرد که داریوش با افسانه‌پردازی گئوماتا به نوعی خواسته است عمل غاصبانه‌ی خود را توجیه کند؟ به هر حال، خواه بردیای مورد نظر وارث قانونی و برادر کوچک‌تر کمبوجیه و پسر کوروش باشد، و خواه نباشد، داریوش بر او شوریده است. در کتیبه‌ی او کمبوجیه به مرگ طبیعی مرده است. او ضمناً به دروغ تاخته است، به علاوه سروری پارسیان را بازستانده است. بازتاب این داستان قریب به هفتاد سال پس از خاتمه‌ی کار داریوش، در دورانی که

1. Asmodeus

2. "Darius I, Pseudo Smerdis, and the Magi," *Athenaeum*, p. 248.

3. "Herodotus on the Magians," *JRAS*, p. 822.

4. Gometes

5. *Die Persika des ktasias von kindos*, p. 60.

6. vahyazdata

7. *Old Persian*, 1. 40. 3. 21-8, p. 127.

8. "The False Smerdis", *Acta Antiqua*, p. 339.

کتزیاس پزشک اردشیر دوم در ایران روزگار می‌گذراند، هم‌چنان مطرح بود. حاصل گردآورده‌های کتزیاس پس از هفده سال هم‌زیستی با درباریان هخامنشی در بازگشت به ایونیه، بیست و سه کتاب شد. از مجموع کتاب‌های این پزشک تاریخ‌نگار، بخش تاریخ ایران آن، به ویژه قضیه مورد طرح ماباقی مانده که به وسیله‌ی فوتیوس ضبط و اقتباس شده بود، مابقی از میان رفته است. کتزیاس، به روایتی از دوستان خود شنیده بود که نقش برجسته‌ی بیستون، یادمانی از سمیرامیس، ملکه‌ی افسانه‌ی است. هم‌ایشان به او داستان مغی را یادآور شده بودند که شاه ایران شده بود.^۱ او تاریخ قتل بردیا را سال ۵۲۶ ق. م. ذکر می‌کند که بانظر داریوش یکی است. امانام او را تانی اوکسارک می‌خواند، که بنا به اشاره‌ی که رفت معنای تنومند و تهمتن دارد. به نظر نمی‌رسد که کتزیاس در دوران اقامت هفده ساله‌ی خود در ایران، در شرایطی که داستان سلطنت مغ هم‌چنان مطرح بود، نام رایج او را نشنیده باشد. ضمن آنکه او گزارش‌های هرودوت را درباره‌ی تاریخ ایران مطالعه کرده بود، و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد او را به دروغ‌پردازی و گزافه‌گوی نیز متهم کرده بود. بنابراین، نام‌گذاری مزبور با دقت‌نظر خاص و بی‌تردید با وضعیت جسمانی بردیا منطبق بوده است. از قضا حجاری نقش بر زمین اوفتاده‌ی گئوماتا در بیستون نیز ظاهراً مؤید این نکته است. به نظر گرشویچ، شباهت خاص این دو سمردیس ظاهراً در جثه‌ی عظیم ایشان، خود می‌نمایانده است. با آنکه هرودوت، وکتزیاس، هیچ یک مستقیماً به این مقوله نمی‌پردازند، اما داریوش با گئوماتا خواندن وی وجه اشتقاق این نام را که گاو اندازه است، تبیین می‌کند.^۲

به روایت کتزیاس، مغی سفندادات نام را تانی اوکسارک به دلیل ارتکاب جرم، عقوبتی سخت داد. پیش‌تر در روایت هرودوت مجازات این مغ را بریدن گوش‌های او ذکر کرده بودیم. معلوم نیست که چرا گئوماتا در روایت کتزیاس، سفنداداتس شده است. گرشویچ، می‌گوید این نام مناسب یک مغ نیست، چون نامی است خاص یک روحانی پارسی.^۳ به عبارت کریستن سن، سپنددات، یعنی اسفندیار، پسرکی ویشتاسب، یک قهرمان بزرگ آیین زردشتی است.^۴

1. "Darius I, Pseudo Smerdis, and the Magi," *Athenaeum*, p. 247.

2. "The False Smerdis," *Acta Antiqua*, p. 347

3. *ibid*, p. 346;

۴. همان اثر، صص ۵۲، ۱۴۳.

طبق این روایت سفنداداتس نیز متقابلاً کینه‌جویی آغاز کرد و کمبوجیه را از براندازی حکومت به وسیله‌ی برادرش آگاه نمود. کمبوجیه، برادرش را به نوشیدن خون گاو امر کرد، او نیز چنین کرد و مرد. نوشیدن خون گاو در اینجا احتمالاً اشاره‌ی ضمنی به زهر نوشی است که ظاهراً هیچ باستان‌گرایی به آن نپرداخته و به همین واسطه این بخش از داستان کتزیاس به ویژه، هیچ‌گاه فراتر از اسطوره‌ی متناقض محاسبه نشده است.^۱

هرودوت، پایان دوران فرمانروایی گئوماتا را با واقعه‌ی کشتار جانانه‌ی از مغان به دست داریوش و یاران او و پارسیان، داستان‌پردازی کرده است. او، این روز را در عداد روزهای مقدس پارسیان شمرده است که همگان آن را پاس می‌دارند. او می‌گوید، ایرانیان در سالروز کشتار مغان (ماگوفونیا)^۲ جشن بزرگی برپا می‌کنند و تا هنگامی که جشن برپا است، مغان از خانه‌های خود خارج نمی‌شوند (هرودوت کتاب دوم، دفتر سوم، صص ۱۰۷-۱۰۸ و ۱۱۸). در اینجا لازم است به عبارتی از بویس اشاره کنیم که می‌گوید: حتی اگر هرودوت تنها مأخذ داستان مغ غاصب هم باشد، پذیرفتن این بخش از روایت او که همه ساله در یک روز خاص از همه‌ی مدارج روحانی اعم از روحانیان والا مقام، قضاة درباری تا روحانیان خانوادگی عموماً از نظرها دور مانده، مورد اهانت قرار می‌گرفتند، دشوار است.^۳

به قول کتزیاس، پارسیان جشن مغ کشی راهمه ساله در روز قتل سفنداداتس برپا می‌کنند که در یونانی ماگوفونیا شده است. داستان اخیر با اظهارات داریوش در کتیبه بیستون که فقط از قتل یک مغ سخن می‌گوید، مطابقت دارد. بنابراین، چون این بخش از روایت هرودوت ناقض کتیبه‌ی بیستون است، به تعبیری می‌تواند ساختگی باشد. به علاوه، چون روز از میان برداری گئوماتا در واقع همان روز قبضه کردن حکومت به وسیله‌ی داریوش است، بعید نیست که همه ساله در این روز خاص جشنی برپا می‌شد تا علاوه بر زنده نگاهداشتن تفوق راست بر دروغ، خاطره‌ی خوارسازی مغ غاصب را نیز در اذهان زنده نگاهدارد.

بیکرم، درباره‌ی واقعه‌ی کشتار مغان می‌گوید که: این رویداد نمی‌تواند جنبه‌ی تاریخی داشته باشد، چون گئوماتا خود حاصل و هم‌پردازی تبلیغاتی داریوش است، و

1. "The False Smerdis," *Acta Antiqua*, pp. 437-438.

2. Magophonia

3. *A History of Zoroastrianism*, vol two, p. 87.

در متون متأخر این اسکندر است که مغان را قتل عام می‌کند.^۱ نظریه‌ی مزبور با سنت زردشتی که همواره اسکندر را به صورت هیولایی شریر مجسم کرده است که کتاب‌های مقدس را می‌سوزاند و روحانیان را قتل عام می‌کند، همراستا است.^۲

مارکوارت می‌گوید، اصطلاح ماگوفونیا در هرودوت، در واقع ترجمه‌ی Bāgayādiš است در فارسی باستان به معنای «روزی که ایشان برای مهر قربانی می‌کردند». او به‌علاوه، بر این باور است که پارسیان جشن بزرگی را در دهم Bāgayādi (تاریخ قتل گئوماتا) برپا می‌کردند که به Bāga-yāda (قربانی برای) موسوم بوده و نثار ستایش از بغه یعنی مهر، می‌شده است. ظاهراً جشن مهر در دوران اردشیر دوم یعنی هنگامی که کتزیاس در دربار وی بود، منزلت خاصی داشته است، و احتمالاً او نخستین کسی است که از این جشن یاد کرده، بی‌آنکه آن را با ماگوفونیا یکی گرفته باشد. این جشن در دوره‌های متأخر «مهرگان» نام گرفته و در آغاز پائیز برپا می‌شده است. احتمالاً انطباق سالروز قتل گئوماتا با این جشن شاهدان یونانی را به بیراهه کشانیده، و نام ایرانی آن سوء تعبیر شده، ماگوفونیا برای آن ساخته شده است.^۳

از سوی دیگر به نظر هنینگ، صحت اظهارات هرودوت را حضور المثنای دقیقی از این واژه در ایرانی اثبات می‌کند. این واژه در متن سغدی مانوی TM 393 به صورت mwyzt و muy-zat (بند ۲۷) آمده است. چون این متن سغدی ترجمه‌یی از فارسی میانه است، از این رو، تصمیم‌گیری درباره‌ی اینکه آیا mwyzt یک واژه‌ی اصیل سغدی است یا حرف نویسی از فارسی میانه، بسیار دشوار است. واژه‌ی سغدی mwyzt در متن مانوی به معنای «مغ‌کشی» است، نه جشن یادواره‌ی آن.^۴

1. "Darius I, Pseudo Smerdis, and the Magi", *Athenaeum*, p. 250.

2. Henning, W. B. "The Murder of the Magi", *Journal of the Royal Asiatic Society*, published by the Society, 1944, p. 136.

3. *Zoroaster and his world*, vol I, p. 206.

4. "The Murder of the Magi", pp. 134-135;

قریب، دکتر بدرالزمان. فرهنگ سغدی، سغدی - فارسی - انگلیسی، انتشارات فرهنگ‌گان ۱۳۷۴.

مغان کلدانی - غربی

در دوران حاکمیت هخامنشیان، شرق آسیای صغیر، مستعمره‌ی ایرانیان شد. سرزمین‌های بلند آناتولی، چون از حیث آب و هوا و خاک نظیر ایران بود، به عنوان منطقه‌ی برای پرورش احشام اختیار گردید. حتی سرزمین‌هایی را که اشراف در پونت و کاپادوکیه صاحب شدند، به این قوم فاتح تعلق داشت. زمین‌داران مزبور، در دوران حکام متعدد پس از مرگ اسکندر نیز همواره به عنوان صاحبان سرزمین و سرکردگان قبایل حاکم بر بخش‌های کوچک‌تر باقی ماندند. به علاوه، در ارمنستان، عنوان موروئی ساتراپ‌ها به واسطه‌ی انقلاب‌های سیاسی تا دوران ژوستینی حفظ گردید که یادآور اصل ایرانی ایشان است. این سپاهیان و اشرافیت زمین‌دار، شمار کثیری از سپاهیان مهرداد اوپاتر را که در نبردی طولانی با روم درگیر شده بود، تامین کردند. بعدها نیز مدافع استقلال به مخاطره افتاده‌ی ارمنستان در مقابل سزار شدند.¹

سقوط امپراطوری داریوش (کدمون) ظاهراً به تعبیری می‌توانست دربردارنده‌ی اثراتی مهلک در مستعمرات وسیع دینی او باشد. اما می‌بینیم که در این مورد خاص تأثیر معکوس داشته است. چون مغان پس از روبه‌رو شدن با جانشینان اسکندر توانستند حمایت ایشان را کسب کنند و همان امتیازات دوران شاه بزرگ را مجدداً به دست آورند. در سرزمین‌های همجوار نیز شاهزادگان و روحانیان ایرانی به تدریج در مقابل تمدن روبه رشد یونانی سرفروید آوردند. در دوران هخامنشیان، مردمان گوناگون مستقر در دو منطقه‌ی دریای سیاه، و کوه‌های توروس، به سبب اغماض حکومت مرکزی، عرف و عادات و زبان‌های محلی خود را به کار می‌گرفتند. اما با فروپاشی نظام هخامنشی

1. Cumont, Franz. *The Oriental Religions in Roman Paganism*, with an introductory essay by Grant showerman, Dover Publications, New York, 1956, p. 144.

اختلالانی مخرب در مرزهای سیاسی - دینی ایشان پدید آمد. نژادهای نامتجانس به ناگاه در مقابل یکدیگر قرار گرفتند که حاصل آن برخورد اندیشه‌های دینی و رقابت روبه افزایش کنش‌های دنیوی شد. برخورد ادیان گوناگون شرقی، و فلسفه‌های یونانی، آمیزه‌های خیره‌کننده‌یی را به وجود آورد، و رقابت‌های میان کیش‌های مختلف، نوآوری‌هایی را سبب شد. در این هنگام بسیاری از مغان ساکن در ارمنستان، فریجیه و لیدیه، اندوخته‌های سنتی خود را کنار گذاردند، و نظیر یهودیان همعصر خود به طور فعال به تبلیغ کیش خود پرداختند، و از قضا نوکیشان بسیاری را هم در پیرامون خود گردآوردند. بعدها، هنگامی که به وسیله‌ی امپراطوران مسیحی مورد بی‌مهری قرار گرفتند، وادار به پس نشستن در شرایط محدود گذشته شدند، و در نتیجه بیش از پیش منزوی گردیدند.^۱

مهرپرستی، بی‌تردید در دوران استحاله‌ی دینی و اخلاقی ناشی از فتوحات مقدونیان، تا حدودی شکل نهایی خود را یافت. بعدها هنگامی که در امپراطوری روم شایع شد، دارای چارچوبه‌های مشخص و منفک بود. اصول سنتی و عبادی آن از همان آغاز اشاعه، معین و مقرر شده بود.

مغان یونانی مآب ساکن در آسیای صغیر پرستش مهر را بنیان گذاردند، و تقدس ویژه‌ی این ایزد را در آیین رمزی او مرکزیت بخشیدند. به این ترتیب، آیین‌های پیوسته با این ایزد در سرتاسر آسیای صغیر رواج یافت.^۲ در نزد اشرافیت جنگجوی زمین‌دار، مهر به عنوان همزاد حامی سپاهیان پرستش می‌شد، و در دنیای لاتینی ایزد شکست‌ناپذیر، و ایزد حامی سپاهیان تلقی می‌شد، که قدر و منزلت خاصی داشت.

نادیده‌انگاری جنبش‌های مذهبی برانگیزنده‌ی مشرق زمین در دوران اسکندر، و بی‌حضوری مطلق مدارک مستقیم در تاریخ کیش‌های ایرانی در سه سده‌ی نخستین پیش از میلاد، عموماً از معضلات عمده‌یی هستند که دستیابی به گرایش‌های ایرانی را سد می‌کنند.

در ارمنستان، دیانت مزدایی با باورداشت‌های بومی آن سرزمین و عناصر وارداتی

1. Cumont, Franz. *The mysteries of Mithra*, translated from the second revised French edition by thomas J. mac Cromack, Dover Publications, inc. New York 1956, pp 12-16.

2. Vermaseren, M. J. *Mithras*, the secret God, Chatto & windus, London 1963. p. 22.

سامی از سوریه درآمیخت. مهر، یکی از ایزدان اصلی یزدان‌شناسی تلفیقی که از این تأثیر سه‌گانه صادر شده بود، باقی ماند.^۱ مغان، مهر را در جایگاه اصلی خویش و به عنوان ایزد خورشید در پیش زمینه‌ی یزدان‌شناسی خود قرار دادند و بر سرکردگی زروان در رأس دو نیروی متضاد خوب و بد تأکید می‌ورزیدند.^۲ در مغرب زمین، برخی در مهر خلایقیت و ورجاوندی آتش را مشاهده می‌کردند، برخی دیگر آن را با خورشید یکی می‌شمردند. به علاوه، افسانه‌های شگفت‌آوری با نام و تولد او در هم تنیده شده بود. پیدایش او را گاه از زنای اهورامزدا با مادرش، گاه از آمیزش زمین و اهورامزدا، یا اینکه حاصل یک میرنده‌ی عادی تلقی می‌کردند.^۳ در یشت دهم، دین نوشته‌ی ایرانی، ظاهراً این ایزد به صورت شعاعی زرین بر قله‌ی کوه اسطوره‌یی هراپَرزیتی^۴ (هرای بلند) که احتمالاً با البرز کنونی انطباق دارد، مجسم شده است. گاه نیز نقش او را در حالی مجسم کرده‌اند که با غرور از صخره‌یی قدم بیرون می‌گذارد. صخره‌ی تولد مهر، نور و آتش را به طور توأمان دارد. از آن رو، که وی از صخره بیرون آمده، دارای نور ایزد آتش است. این تصویر، بی‌تردید از سستی کهن ریشه دارد، از آن‌گاه که انسان، نخست بار کشف کرد که نور و آتش هر دو با اصابت دو تکه سنگ چخماق حاصل می‌شود. به هر حال، تولد مهر یک رویداد کیهانی است.^۵ (تصویر ۱)

اما ترکیب غربی که در اصول نامتجانس دینی ارمنیان وجود داشت، ظاهراً هیچ‌گونه مشابهتی با دیانت اولیه و بومی مهر نداشته است. در همین راستا، تغییراتی که دیانت مزدایی در بخش‌های دیگر آسیای صغیر پذیرفت به اندازه‌ی ارمنستان عمیق نبوده است. اگرچه تضاد میان آیین‌های محلی و آن دینی که هواخواهان ایرانی تبار از اجرای مستمر آن بهره‌مند می‌شدند، هیچ‌گاه از یاد نرفت، اما در طی چند قرنی که مغان مهاجر در میان قبایل بومی در صلح و آرامش می‌زیستند، تا حدودی تصورگونه‌یی آمیختگی میان دو نژاد انتظار می‌رود.^۶

در پونت، علاوه بر نجیب‌زادگان، روحانیان هم مستقر بودند، و سمت پیشوایی معابد

1. *The Mysteries of Mithra*, p. 16.

2. *Mithras*, the secret God, p. 22.

3. *The mysteries of Mithra*, p. 16.

4. Harā-Bərəzaiti

5. *Mithras*, the secret God, p. 76.

6. *The Mysteries of Mithra*, p. 17.

معروفی را در زلا، و قیصریه‌ی مقدس،^۱ واقع در لیدیه برعهده داشتند. در اینجا، مغان به مجوسیه‌ها^۲ یا پیرته‌ها (آذر - موبدان) اشتها داشتند و در سرتاسر لوا^۳ Iōvā (لوانت) پراکنده بودند.^۴

به هر حال، تجسم مهر در پونت، صورت انسان سوار بر اسب را داشت، و ایزد ماه در سرتاسر شبه‌جزیره مورد تکریم بود. در جاهای دیگر، مهر با شلوار چاک‌دار تصویر شده که در واقع شکل تحریف شده‌ی آتیس^۵ را به ذهن متبادر می‌کند. در لیدیه، مهر - ناهید، سابوزوس^۶ - آنائیتس^۷ می‌شود. چنین پیدا است که روحانیان این سرزمین‌های کم‌فرهنگ‌تر بر آن بودند تا ایزدان صاحب نام خود را به گونه‌ی هم‌تا و همپای ایزدان مورد پرستش شاهزادگان و نجیب‌زادگان کنند. اما چون اطلاعات ما در مورد ادیان این سرزمین‌ها، تعیین دقیق جنبه‌های مشتق شده یا بهره‌مندی آنها از گرایش‌های ایرانی محدود است، فقط به این نکته اکتفا می‌کنیم که تأثیرات متقابل وجود داشته، اما هم‌چنان از تعیین دقیق عملکرد و پیشبرد این الگوپذیری‌ها بی‌اطلاعم.^۸

حاصل اردوکنشی اسکندر (۳۲۳-۳۳۴ ق. م.) گسترش تمدن یونانی در سرتاسر خاور نزدیک و شاید حتی تأثیرگذارن بر گرایش‌های مزدایی سرزمین‌های شرقی تا باختر بوده است. با تأکید بر این نکته که هیچ‌گاه ایرانی‌گرایی در یونانی‌گرایی محاط نشد. ایران بزرگ خیلی زود استقلال سیاسی و معنوی خود را بازیافت. اما وضعیت مهاجران ایرانی از جمله مغان در بیرون از مرزهای ایران متفاوت بود. مغان آسیای صغیر که قرابت خاصی با فرهنگ بزرگ غربی داشتند، بیش‌تر از ایشان تأثیر پذیرفتند. بی‌آنکه در عناصر دینی فاتحان غربی مستحیل شوند، به گونه‌ی بی‌آیین‌های ایشان آمیختگی حاصل کردند؛ یعنی ضرورت به ایجاد هم‌آهنگ سازی میان باورداشت‌های ایرانی و یونانی

1. Hierocaesarea

2. Magousaiioi (Magusaei)

۳. Levant، سرزمین‌های مرزی مدیترانه‌ی شرقی است. لوا، واژه‌ی فرانسوی است که برای «مدین» یا طلوع خورشید به کار می‌رود. این واژه برای دو سرزمین سوریه و لبنان که روزگاری تحت قیمومیت فرانسه بودند، کاربرد داشته است. رک:

The Encyclopedia Americana, International Edition, 1979, volume 17.

4. *The Oriental Religions in Roman Paganism*, p. 144. 5. Attis

6. Sabuzius

7. Anaitis

8. *The Mysteries of Mithra*, p. 17.

اجتناب ناپذیر شد. در اینجا بود که سپهر مزدایی نظیر المپ^۱ با ساکنانی، مسکونی شد، اهورامزدا بازئوس؛ ورثرغنه قهرمان پیروز با هراکلس در آمیخت؛ ناهید که گاو نر ویژه‌ی او است با آرتیمیس تائوروبولوس^۲، یکی شد؛ مهر نیز پیش‌تر در بابل همتای شاماش شده بود.^۳

درباره‌ی مجوسیه‌ها بار دیگر به تعریفی از جیمز راسل استناد می‌کنیم: در سال ۳۷۷ میلادی باسیل، قدیس قیصریه در کاپادوکیه طی نامه‌یی به اسقف ایفانوس سالامیسی در قبرس از قوم مجوسیه نام می‌برد. او می‌نویسد، تعداد بسیاری از ایشان در کاپادوکیه ساکن‌اند. اینان، سالیان پیش از بابل آمده‌اند. آداب و رسوم خود را حفظ کرده‌اند، و از آمیختن با مردم دوری می‌جویند. آنان نه کتابی دارند، و نه معلمی که ایشان را تعلیم دهد، اما سنت‌های خود را به طور شفاهی از پدر به پسر تحویل داده‌اند. آنها مراسم قربانی را، خود اجرا نمی‌کنند و برای رفع نیازهای خویشتن، دیگران را به کشتن جانوران وامی‌دارند. ازدواج‌های غیرمتعارف را مرسوم کرده‌اند، و از ایزد آتش یاد می‌کنند. پیشینیان خود را به ابراهیم منسوب نکرده، بلکه از موجودی زارنوس^۴ نام می‌دانند.^۵

بنابراین، مجوسیه‌ها به تعبیری نظیر یهودیان آیین‌های سنتی و رسوم قومی خود را با ایمان راسخ حفظ کردند، تا آنجا که باردانس ادسایی^۶ در کنکاش خود بر ردّ تعالیم ستاره‌شناسی، ضمن یادآوری از ایشان بر این نکته تأکید می‌ورزد که قومی می‌تواند عادات و رسوم خود را حتی در اقلیم‌های متفاوت هم حفظ کند.^۷

اما چنان که از عملکرد مجوسیه‌ها برمی‌آید، ایشان باورداشت‌های خاص زردشتی نظیر ایزدسازی آتش، اجرای ازدواج‌های غیرمتعارف، و انتقال شفاهی تعالیم را به وضوح در مدّ نظر داشته‌اند. احتمالاً در وجود زارنوس هم می‌توان زروان «زمان» ایرانی را مشاهده کرد که اصل همه‌ی چیزها است، و مورد توجه خاص زردشتیان غربی. بابل در هنگام نگارش باسیل قدیس مرکز اداری ساسانی بود، و پیش‌تر نیز طی قرون متمادی تحت حاکمیت اشکانیان بوده است. از این رو، پیدا است که مجوسیه‌ها از اخلاف همان

1. Olympus

2. Artemis Tauropolos

3. *The Mysteries of Mithra*, pp. 20-21.

4. zarnous

5. Russell, James. R. *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series, volume five, published by Harvard University Press, 1987, p. 515.

6. Bardanes of Edessan.

7. *The Oriental Religions in Roman Paganism*, p. 144.

ایرانیان دوران هخامنشیان بوده‌اند.^۱

مراسم قربانی پیرته‌ها (آذر - موبدان) که استرابو در کاپادوکیه مشاهده کرده بود، در واقع یادآور همه‌ی ویژگی‌های غریب اوستایی است. به علاوه، خدایان ایشان نیز همان خدایان رسمی مزدایی بوده‌اند. آنها، علاوه بر ستایش اهورامزدا که یادآور زئوس، ایزد آسمان بود، ایزدان مجردی نظیر وهمنه vohu Manah، «اندیشه‌ی نیک»، و آمرتات Amertat را که از امشاسپندان (جاودانان مقدس) اند، می‌ستودند. و سرانجام اینکه برای مینوآن طبیعت ایزدانی نظیر آناهید یا آنائیتس ایزد بانوی آب‌ها که مزارع را بارور می‌ساخت، قربانی می‌کردند. ضمناً، ایزد آذر نیز در نزد ایشان تجسمی از آتش بود، و مهر که همزاد نور مطلق بوده است، و به بیانی ایزد نور تلقی شده است. چون از هوازاده می‌شود، چنین تصور شده که او در بخش میانی بهشت و دوزخ یعنی «برزخ» می‌زید. از این رو، شانزدهمین روز یا روز میانی هر ماه به او اختصاص دارد.^۲

به این ترتیب، مزداگرایی که اساس دین مغان آسیای صغیر بود، به گونه‌ی مسیر اوستایی خود را تغییر داد، و به تعبیری طبیعت‌گرایی ابتدایی آریایی‌ها را برگزید، که مقوله‌ی ویژه‌ی همان سرزمین شد. گزینش شیوه‌ی مزبور عظمت رمزی مهر را در مغرب زمین شالوده‌ی مستحکم بخشید. ضمناً دوگرایی، که به عنوان یک اصل اساسی در دین ایرانی مطرح می‌شد، علاوه بر الهام‌بخشی در اصول دینی و اخلاقی، سبب ساز تمایز مهرپرستی از دیگر گونه‌های پرستش می‌شد. به علاوه، استواری و استحکام خاصی به آن می‌بخشید که در نزد روم مشرک ناشناخته بود.

کشفیات اخیر کتیبه‌های دوزبانه نشان می‌دهد که زبان نوشتاری معمول در مستعمرات ایرانی آسیای صغیر به گویش آرامی بوده است. زبان مزبور تا جایگزینی تدریجی زبان یونانی در کاپادوکیه و ارمنستان به عنوان زبان دینی باقی مانده است.^۳

نکته‌ی که حیرت همگان را درباره‌ی مغان آسیای صغیر برمی‌انگیزد، شرح تاریخی مهاجرت و تاریخچه‌ی ایشان است. مغان مسیر مستقیمی را از شوش به آسیای صغیر انتخاب نکردند، بلکه از بین‌النهرین به آنجا راه یافتند. معدودی نیز اشاره کرده‌اند که

1. *Zoroastrianism in Armenia*, p. 515.

2. *The Oriental Religions in Roman Paganism*, p. 145; *The Mysteries of Mithra*, p. 127.

3. *ibid.* p. 146

مغان با بسط امپراطوری ایران در سرتاسر آسیای صغیر پراکنده شدند و در آنجا با طبقات روحانی از جمله کلدانیان برخورد حاصل کردند، سپس با فرهنگ هلنی نیز آشنا شدند. در این مقطع روایات سنتی، اُستانس مغ را حامل پراکندن اندیشه‌ی دینی در یونان، و برخورد فلسفه‌ی مغی و یونانی ذکر کرده‌اند.^۱

به هر حال، مذهب آنان عمیقاً تحت تأثیر تفکرات روحانیان قدرتمندی قرار گرفته بود که در بابل پیشوایی معابد را عهده‌دار بودند. آموزه‌های پیشرفته‌ی دین کلدانیان که بیش‌تر گزیده‌یی از سنت‌ها بود تا بدنه‌ی اصول دین، بر مزداگرایی ابتدایی ویژه‌ی آن سرزمین تأثیر گذارد. بنابراین، ایزدان این دو دین یکی شدند، افسانه‌های ایشان به هم پیوستند، و اخترشناسی سامی، حاصل ملاحظات مستمر علمی، خود را بر اسطوره‌های طبیعی ایرانیان تحمیل کرد. ستایش مهر که آمیخته‌یی از باورداشت‌های ایرانی با دین باوری سامی بود، همچنین، عناصر معینی از آیین‌های بومی آسیای صغیر را در خود داشت، در رأس همه جای گرفت.

یونانیان، به مرور نام‌های ایزدان ایرانی را به زبان خود برگرداندند، ضمناً اشکال خاصی از راز و رمز ایشان در آیین مزدایی تأثیر گذارد. هنر یونانی، شکل ایده‌آل جاودانگی و فلسفه‌ی یونانی به ویژه سقراطی را به طور توأمان به ایزدان خود بخشید، و کوشید تا فرضیه‌های مادی و مابعد الطبیعی خود را در سنت‌های مغان پیدا کند. اما به رغم همه‌ی این یکی سازی‌ها، اقتباس‌ها و توجیه‌ها، مهر پرستی در ذات خود به صورت آمیخته‌یی از مزداگرایی با کلدانی‌گرایی باقی مانده و درواقع کم‌تر از آیین اسکندرانی ایزیس، و سراپیس به یونانی شدن گرایید.

اصالت و اعتبار دین ایرانی که در اصول تعالیم خود ماهیتی الهی داشت، مطرح نمی‌شد. پارسی‌گرایی، از میان کلیه‌ی ادیان شرک‌آمیز به تکخدایی نزدیک‌تر بود، زیرا که اهورامزدا را در رأس همه‌ی مینوهای الهی قرار داده بود. اما در اصول آموزه‌های مهری، اثری از عناصر زردشتی نبود. درواقع، دریافت آیین مهر از ایران، مفاهیم اسطوره‌یی و آیین‌های تشریفاتی آن بود که به ظاهر از آموزه‌های کلدانی تأثیرات عمیقی پذیرفته بود. سامیان، پیش از مغان، پرستش خورشید منبع کل انرژی و نور را به جهان شرق معرفی کرده بودند. اخترشناسی بابلی، و دین نجومی از اصول نظری دیانت مهر و معابد سامی

1. *Mithras, The secret God*, p. 20.

ملهم بود که پیوستگی باطنی این دو دین را توصیف می‌کند. این نظام نیمه‌دینی - نیمه علمی در نهایت شگفتی ایرانی نبود، در دیانت مهر هم ریشه نداشت، و بنابراین، برای پذیرش این گونه‌ی پرستش در روم هم دلیلی وجود نداشته است.

به هر حال، پیشروی لشکریان رومی به صوب فرات به ایشان فرصت داد تا درباره‌ی مسئولیت مقدسی که ایران به مغان ساکن در آسیای صغیر محول کرده بود، به تحقیق بپردازند. ایشان هنگامی با باورداشت‌های مزدایی آشنایی پیدا کردند که در کوه‌های آناتولی در انزوا رشد کرده بود، و علی‌الظاهر از آنگاه هواخواه این باورداشت شده بودند.^۱

1. *The Oriental Religions among the Roman Paganism*, pp. 148-150.

مغان زروانی

در نزد شعبه‌یی از مغان ایرانی، زروان اکرنه، «زمان بیکران» در رأس سلسله مراتب الهی قرار داشت و به عنوان اصل نخستین، مالک مطلق، انگیزه و منشأ همه‌ی چیزها و نظم‌دهنده‌ی انقلاب‌های ستارگان مورد ملاحظه و پرستش بوده است. ایشان، اهورامزدا و اهریمن را از او منشأ گرفته و مادون او ذکر می‌کردند. این جماعت خویشتن را گرونده‌ی زروان می‌خواندند.^۱ در متون پهلوی، اما زروان در مرحله‌یی پایین‌تر از اهورامزدا قرار دارد و در آفرینش جهان همچون افزاری در خدمت او است.^۲

می‌دانیم که مغان پیش از استقرار در کاپادوکیه و پونت، در دوران استرابو در بین‌النهرین مستقر بودند. نیز می‌دانیم که عمیقاً از افکار بابلی تأثیر پذیرفته و در تماس‌هایی با روحانیان کلدانی از ایشان آموزش‌هایی در زمینه‌ی اخترشناسی دیده‌اند؛ ضمناً گرایش به زمان را به عنوان اصل نخستین در بین‌النهرین متکامل کرده‌اند. از این رو، بعید نیست که «دین زمان» همراه با اخترشناسی به ایران گام نهاده باشد. با ذکر این نکته که پیش‌ترها نیز مغان پیش زردشتی ملاحظات خاصی درباره‌ی زمان «زروان» داشته و شاید به بیانی این اصل به گونه‌ی متکامل آن نیز در زیر ساخت دینی ایشان تصریح شده بوده است. از این رو، شاید در نزد مغان پیش زردشتی نیز تصور روشنی از تکخدایی مطرح بوده است.

نیبرگ می‌گوید: خدایان زمان در صورت ابتدایی خود همه جا در دین‌های ابتدایی دیده می‌شوند، و غالباً جای ویژه‌یی در میان جمع خدایان ندارند. این‌ها خدایان سرنوشت و

1. Cumont, Franz. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, Dover Publications, INC, New York, 1960, pp. 161-162; *Mithras*, the Secret God, p. 118.

۲. مینوی خرد، ترجمه‌ی احمد تفضلی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴، ص ۱۰۷.

خدایان ابتدایی مرگ هستند. مغان می‌گویند پیش از اینکه چیزی موجود باشد، نه آسمان، نه زمین، نه چیزهای دیگر، که در زمین و آسمان هستند، یک زروان ویژه‌ی وجود داشت که معنای سرنوشت (بخت) یا درخشش نیرو (فر= خورنه) است.^۱

در جای دیگری از قول نیبرگ آمده که: شاید زمانی «دین زمان» وجود داشته که مستقل از اورمزد و اهریمن عمل می‌کرده است. در این زروانی‌گرایی (زروانیسم) زمان بیکران، زمان کرانه‌مند را می‌آفریند، آن‌گاه بار دیگر خود به بیکرانگی می‌پیوندد. به نظر می‌رسد که این عقیده در دوگونه‌ی متفاوت وجود داشته است. یکی گونه مربوط به مادی‌گرایی که ماده را در مفهوم ارسطویی آن شناسایی می‌کرد، و گونه‌ی دیگر که در عناصر امپد و کلیایی^۲ حضور داشته است. این اصول دینی در دوران شاپور اول ساسانی که توجه خاصی به ادیان مختلف از جمله مانویت داشت، که پیوستگی آن با دیانت زروانی به وضوح مشهود است، از غرب به ایران راه یافته است.

پیش‌تر در اظهارات پلوتارک (رک: مغ در تاریخ) داشتیم که مغان برای اورمزد و اهریمن هر دو قربانی می‌کردند، که این شیوه‌ی اجرا در نزد مزداپرستان یا حتی زروانیان معمول نبوده است. از این رو، به رغم اظهارات بنونیست، و خاموشی گزیدن پلوتارک درباره‌ی زروان، ظاهراً علت آن زروانی بودن مغان هم نبوده است. ضمناً، طبق داده‌های پیشین، مغان مزداگری راست دین هم نبوده‌اند. چون در دیانت مزدایی، آیین اهریمن مغایر اصول دینی بوده است. برای سامان بخشیدن به این نابسامانی، ناگزیر به عبارتی از دینکرد اشاره می‌کنیم که در آن به سه فرقه‌ی دینی مزدایی، زروانی و

۱. نیبرگ، هنریک ساموئل. *دین‌های ایران باستان*، ترجمه‌ی دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی. مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها تهران ۱۳۵۹، صص ۳۸۰-۳۸۱.

۲. Empedoclean ← Empedocles، فیلسوف و سیاستمدار یونانی سده‌ی پنجم ق. م. است. طبق فلسفه‌ی او تغییرات، حاصل دو نیروی وحدت و کثرت عشق و نفرت، بر اساس چهار عنصر آب و آتش، باد و خاک است. او پیرو فیثاغورث بود و مدعی نیروهای جادویی، غیبگویی، و نیز نیروی اعجاز‌آور شفابخشی، به گونه‌ی که در باور عامه شخصیتی فوق انسانی تصور می‌شد. می‌گویند که او خود را در دهانه‌ی آتشفشان اتنا Etna انداخت، تا با غیبت ناگهانی از خود یک خدا درباور عامه بسازد. رک:

Vitruvius, in two volumes, vol II, Book VIII, Translated by Frank Gardner, The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1962, p. 133; *The New Century Cyclopaedia of Names*, Clarence L. Barnhart (cd) Applenton Century Craft, vol two, 1954; *Webster's Third New International Dictionary*.

جادوگری (دیویسنایی) در دین ایرانی اشاره کرده است. (رک: مغ و جادو) گروندگان آیین اخیر احتمالاً همان کسانی هستند که پلوتارک به ایشان اشاره کرده است، یعنی دیو پرستان و سومین فرقه‌ی مورد اشاره در دینکرد.^۱

بر این اساس، شاید اکنون با صراحت بیش‌تری بتوان بیان کرد که موقوف‌گذاران آیین دیو پرستی از سوی خشایارشا، سبب مهاجرت انبوهی از مغان مخالف به خارج از ایران، به بین‌النهرین و سپس آسیای صغیر شده بود، که حاصل اندوخته‌های این شعبه در آنجا در شکل مهرپرستی یونانی - رومی بروز کرده است.^۲ به این ترتیب، مغان یا مجوسیه‌های آسیای صغیر، دینی را اشاعه دادند که از یک سو مشتق شده از دیانت زردشتی است و از سوی دیگر بابلی است. از بابل با احتساب همه‌ی احتمالات ایده‌ی زمان گرفته شد که با نمود فلکی، عنوان ایزد متعال داشت. این همان انگاره، همان باورداشتی است که ما آن را دیانت زروانی می‌خوانیم.^۳

اودی موس رودیوس^۴، شاگرد ارسطو در قرن چهارم ق. م. درباره‌ی مغان و آریاییان می‌گوید، مفهوم بدیهی وجود و حقیقت واحد در نزد برخی از ایشان مکان و برخی دیگر زمان (زروان) است که از آن دو گوهر پدید آمده است، خالق خیر و خالق شر. این دو، منشأ اختلاف و تناقض در عالم طبیعت شده‌اند که در بادی امر اختلافی با یکدیگر نداشته‌اند.^۵

1. Duchesne - Guillemin, Jacques. "Notes on zurvanism in the light of zachner's zurvan, with additional references," Journal of Near Eastern studies, volume XV 1965. p. 110; zachner, R. C. *Zurvan*, A zoroastrian Dilemma, Biblio and Tannen, New York 1972, p. 19-20.

2. Boyce, Mary. "Some Reflections on Zurvanism", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London vol XIX 1957, kraus reprint, Nendeln/Leichtenstein 1977, p. 309;

کریستنسن، آرتور، آفرینش زیانکار در روایات ایرانی، ترجمه‌ی احمد طباطبایی، انتشارات مؤسسه‌ی تاریخ و فرهنگ ایران، شماره‌ی ۲۵، تبریز - بهمن‌ماه ۱۳۵۵- (۱۳۵۵)، بخش چهارم، «دودان» در سنگ نبشته‌ی خشایارشا ص ۵۸.

3. *Zurvan*, A Zoroastrian Dilemma, p. 20;

دین‌های ایران باستان، ص ۲۸۷.

4. Eudemus Rhodius

۵. مزدپرستی در ایران قدیم، مأخوذ از دو رساله‌ی آرتور کریستن سن، به نام ملاحظات درباره

اما به روایت هیولیت قدیس (تاریخ شهادت ۲۳۵ میلادی در روم) مغان بر دو اصل پدر و مادر باور داشتند که پدر را «نور» و مادر را «ظلمت» می خواندند. «نور»، گرما، خشکی، روشنایی و سرعت؛ «ظلمت»، رطوبت، کندی، و سنگینی را شامل بوده است. از این دو اصل مذکر و مؤنث، پیدایش کل جهان ناشی شده است.

هیولیت، بعدها اصولی را نقل می کند که به زاراتس zarates نسبت می دهند. بر طبق آن، دو دیو وجود دارد که یکی آسمانی و دیگری زمینی است. اصل زمینی، آب است و هستی خود را از زمین دارد؛ و اصل آسمانی آتش است که با هوا آمیختگی دارد.^۱ تأثیر اندیشه های فیثاغورثی در این عبارت مشهود است، با این رویکرد احتمالاً تأثیرات فیثاغورثی بر مغی، پذیرفتنی است.^۲

به هر حال، حاصل اندیشه ها و دانسته های مغان در مهاجرت ایشان به مغرب زمین با راز آیین های مهری درآمیخت، و در آنجا به گفته ی نیبرگ، چهره ی شرقی مهر در برخورد با زروان عامه پسند شد، تا آنجا که در تاریخ دین جای پیدا کرده است. بنابراین، یزدانشناسی مهری همه جا نقش زروانی دارد و سرچشمه ی دین مهری یک یزدانشناسی تقریباً نیامیخته ی زروانی است.^۳

نقش زروان در مغرب زمین به صورت هیولایی با سر شیر و تن آدمی جلوه کرده که ماری به آن پیچیده، و در مواردی با دندان های پیش آمده که آماده ی دریدن همه ی چیزها است، رخ نموده است. با ذکر آنکه مار و شیر هر دو با همدیگر از آفریده های شریر اهریمنی اند. او غالباً در این نقوش عریان است، اما قوس شرمگاهی وی همواره

→

قدیمی ترین عهد آیین زردشتی و تحقیقات در باب کیش زردشتی ایران باستان. ترجمه ی دکتر ذبیح الله صفا، سلسله انتشارات شرکت مؤلفان و مترجمان ایران (۴)، ص ۱۴۱.

۱. یادآور می شود که تصور آسمانی بودن آتش چیزی کاملاً یونانی است. زئوس، استعمال آتش را برای انسان ممنوع می کند. اما پرومتوس آتش را از آسمان می رباید و به زمین می آورد. زئوس به همین واسطه پرومتوس را در کوه های (قفقاز) به بند می کشد. بعدها هراکولوس (هراکلس) Heracleus او را از بند می رهاند. آتش بان هندی، چنان که پیش تر در بخش «روحانیت» بدان اشاره شد، بر اساس اسطوره، نقشی مشابه پرومتوس یونانی داشته است.

2. *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, pp. 72-73;

دین ایرانی، ص ۱۵۴؛

"Some Reflections on Zurvanism," p. 309.

۳. دین های ایران باستان، ص ۳۹۰.

پوششی از پوست شیر، یا لفافی از ماریچ خورده دارد. در فواصل ماریچ گاه نشانه‌ی منطقه البروج مشاهده می‌شود.^۱ (تصویر ۲)

به قول بیرونی، ایرانیان و مجوس عمر جهان را بنا بر بروج دوازده گانه، دوازده هزار سال دانسته‌اند. بنابراین، این دور دوازده هزارساله‌ی مرتبط با دین مغان برابر است با شمار علایم منطقه البروجی و ماه‌ها.^۲

احتمالاً هدف از مبهم جلوه دادن جنسیت زروان، یا به گونه‌ی نمایاندن ترکیب دو جنسی در او، انتقال قابلیت خودزایی در او است. در اشارات اساطیری، زروان جلوه‌هایی از خوبی و بدی، بوی خوب و بد را یک جا در خود جمع داشته است.^۳

به هر حال، این تصویر ایزد زمان را یونانیان اثون Aion خوانده‌اند که در متون ایرانی همان زروان است. به علاوه، در متون یونانی «زمان» با کرونوس^۴ (کرونوس - زروان)، و در جهان رومی با ساتورن،^۵ «زحل»، یکی شده است. نقش کرونوس - زروان، غالباً چهار بال دارد که یک جفت آنها رو به بالا، و جفت دیگر رو به پایین است. ضمناً، براساس داده‌های منقوش، او بر روی کره‌ی ایستاده که با نشانه‌ی منطقه البروج مشخص شده است.^۶

در غرب، پرستش زمان با سپهر بیکرانه ممزوج شده و انقلاب‌های ناشی از آن مسیر همواره ماندگارش رامشخص کرده و به صورت ناظر بر همه چیز گهگاه با بخت که تلاش پیگیر و دشوار حرکت بی‌پایان ستارگان را نشان می‌دهد، یکی شده است. در این دوران معلوم نیست که روابط مغان با هم کیشان خود در ایران ادامه داشته است، ضمن آنکه دلایلی وجود دارد که تا حدودی به ارتباط مغان مستعمره‌نشین با ایرانیان به ویژه در

1. *Mithras*, the secret God, p. 118.

۲. ترجمه‌ی آثارالباقیه، ص ۲۵؛

Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, p. 97.

3. "some reflections on Zurvanism," p. 314.

۴. Kronos، نام یکی از ایزدان باستانی یونان است.

5. Saturn

6. *Mithras*, the secret God, pp. 118, 120; *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, pp. 161-162;

دوران ساسانی معتقد باشیم.^۱

حال پیش از ادامه‌ی بحث، لازم است به روایت یزینیک کقباتسی (قلبی)، نویسنده‌ی ارمنی سده‌ی پنجم میلادی، که در تکذیب و ردّ کیش پارسی نگاشته و جنبه‌ی کاملاً زروانی دارد، پردازیم، ضمن آنکه براساس اسطوره‌یی که نویسندگان خارجی (به ویژه مسیحی) روایت کرده‌اند، در آیین زروانی، زروان پدر اورمزد و اهریمن هر دو به شمار می‌آمده است.

مغان گویند پیش از آفرینش آسمان و زمین و آنچه در کائنات است حقیقتی بود به نام زروان، که فزایا بخت ترجمه می‌شود. او یک هزار سال قربانی داد، ریاضت کشید تا از او فرزندی پدید آمد به نام هرمزد که آسمان و زمین و آنچه در میان آنها است بیافریند. پس از آنکه یک هزار سال قربانی داد و ریاضت نمود در او شکی پدید آمد که «آیا این قربانی و ریاضت من نتیجه خواهد بخشید و آیا هرمزد پدید خواهد شد یا من بیهوده این زحمت را می‌کشم؟» و چون این اندیشه را می‌نمود از هرمزد و اهریمن آستن بود. از هرمزد در نتیجه‌ی قربانی و ریاضت و از اهریمن در نتیجه‌ی شکی که در او پدید آمده بود. زروان بودن هر دو را حس کرد و به خود گفت «دو فرزند در بطن هستند هر کدام از فرزندانم که زودتر بیرون آید من او را پادشاهی خواهم داد.» هرمزد این اندیشه‌ی پدر را دانست و به اهریمن بگفت «پدر ما زروان اندیشید که هر کدام از ما زودتر نزد او برود او را پادشاهی خواهد داد.» اهریمن این را شنیده فوراً شکم پدر را شکافت و در حضور پدر ایستاد. زروان او را دیده و شناخت که کیست لذا پرسید «تو کیستی؟» و او پاسخ داد: «من فرزند تو هستم. زروان به او گفت «فرزند من خوشبو و درخشنده است و تو ظلمانی و بد بو هستی.» در اثنای گفتگوی آنها هرمزد متولد شد درخشنده و خوشبو در مقابل زروان ایستاد. زروان او را دیده دانست که پسرش هرمزد است که برای ظهورش قربانی می‌کرد. پس شاخ برسم را که در دست می‌گرفت و قربانی می‌کرد به هرمزد داد و گفت «تاکنون من برای ظهور تو قربانی نمودم پس از این تو باید برای من قربانی بدهی» همین که زروان شاخ برسم را به هرمزد داد و بر او درود گفت اهریمن به زروان نزدیک شده ایراد گرفت و گفت «مگر عهد نکردی که هر کدام از فرزندان تو زودتر نزد تو برسد او را پادشاهی خواهی داد؟» و زروان برای اینکه عهدشکنی نکرده باشد به اهریمن گفت: «ای شریر کاذب بگذار شاهی برای نه هزار سال به تو داده شود هرمزد را نیز

1. *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, p. 19.

بر تو به شاهی گمارم و پس از نه هزار سال هرمزد پادشاهی کند و بر وجه دلخواه خود عمل کند.» آن وقت هرمزد و اهریمن به آفریدن مخلوقات پرداختند و هر آنچه را که هرمزد می آفرید خیر بود و راست و هر آنچه را که اهریمن می آفرید شر بود و کج.^۱

با این ترتیب زروان پدر دوقلوها، اورمزد و اهریمن بود که شاید اقتباسی باشد از دوقلوهایی که عمری به درازای خود اسطوره دارند. برطبق تعالیم زردشتی، زروان آفریده‌ی اهورا مزدا است.^۲

رساله‌ی علمای اسلام (رساله‌ی فارسی زبان زروانی سده‌ی سیزدهم میلادی) اورمزد و اهریمن را فرزند زروان ذکر نمی‌کند، بلکه پدیدآمده از آب و آتش ذکر می‌کند، که پیش‌تر وجود داشته‌اند. اینکه ایرانیان آب و آتش را از دوران هرودوت تا فتح اسلام پیگیرانه می‌ستودند، تردیدی وجود ندارد. در متون فارسی میانه - دینکرد، بندهش، زاداسپرم، روایت پهلوی - این دو عنصر سرچشمه‌ی همه‌ی چیزها هستند. آتش و آب پدر و مادراند، و همه‌ی چیزهای مادی از آنها زاده شده‌اند. آتش مذکر است و آب مؤنث. آتش گرم و خشک است، و آب سرد و مرطوب. طبق نظریه‌ی مغی با نخستین مورد، هوا، و با دومین مورد زمین پیوسته است. از این‌ها اهورا مزدا پدید آمده است. اسطوره‌ی آفرینش اهریمن در آغاز این رساله بلا جواب مانده بود، اما به مرور پذیرفته شد که او نیز از آتش و آب زاده شده است. ضمناً، این دو برادر و خواهر نیز هستند، و به صورت طبیعی باید دارای والدی باشند. متون پهلوی، تنها به یک دلیل در این باره سکوت اختیار کرده‌اند، از آن رو که این دو پسر و دختر زمان بودند که همان زروان بود.^۳ گیمن می‌گوید، دیانت زروانی اعم از آنکه اقتباسی باشد یا اختراعی، یک پیشرفت فلسفی بود، اما به صورت راه حل کلی از سوی مزداگرایان برای تفوق بر جریان ثنویت و برقراری وحدانیت در رأس مطرح شده است، ضمن آنکه ثنویت مزدایی، چه بسا اصل

۱. کعباتسی، یزینیک. تکذیب و ردّ فرق دینی، ترجمه و مقدمه و تحشیه از گئورگی نعلبندیان، اداره‌ی نشریات دانشگاه یروان، یروان ۱۹۸۹، صص ۶۴-۶۵؛ مزد/پرستی در ایران قدیم، ص ۱۴۱؛ دین ایرانی، صص ۷۲-۷۴؛ مینوی خرد، ص ۱۰۷.

2. *Mithras, the secret God*, p. 117.

۳. دین ایرانی، ص ۱۵۸؛

Zurvan, A zoroastrian Dilemma, pp. 72-73;
"Some Reflections on Zurvanism", p. 309.

زروانی داشته است.

برخی زروانی‌گرایی را با تفکراتی که درباره‌ی زمان، اعداد و نیز ایده‌ی عمر جهان دارد، ناشی از تماس‌هایی تلقی کرده‌اند که در میان زردشتیان و تمدن بابلی جریان داشته است. می‌دانیم که زروانی‌گرایی از نیمه‌ی دوم دوره‌ی هخامنشیان آغاز شده، و تا نمود عینی دوباره‌ی خود در دوره‌ی ساسانی حدود ششصد سال دین بومی این سرزمین بوده است. نیز می‌دانیم که زروانیان و مزداییان در دوره‌ی ساسانی پیش از آنکه به صورت دو باورداشت متضاد در برابر یکدیگر قد علم کنند یا حتی دو دسته‌ی پیرو دو فرقه‌ی متفاوت را تشکیل دهند، ظاهراً دو شعبه از مکتب زردشتی را درست می‌کردند.^۱

به هر حال، با شکل‌گیری امپراطوری ساسانی اصول دین زروانی - به رغم آنکه اردشیر دین رسمی مملکت را دیانت زردشتی اعلام کرده بود - واقعیت حضور یافت. پیش‌تر اشاره شد که شاپور پسر و جانشین او تساهل خاصی در مقابل ادیان از جمله دیانت مانوی داشت که خود پیوندهای خاصی با دیانت زروانی داشته است. با این حال چون دیانت زروانی دوران ساسانی بنا به اشاره‌ی فوق دارای عناصر و تفکرات به ظاهر غیر ایرانی شده بود، بی‌تردید در دوران شاپور نیز با حفظ همان چشم‌انداز، حضور داشته است. حضور فعال زروانی‌گرایی طبق شواهد غیر ایرانی در دوره‌های متأخر این امپراطوری به ویژه در دوران فرمانروایی هرمز چهارم و خسرو پرویز که حاکمیت ساسانیان را با خود به پایان می‌برند، عملاً چشمگیر بوده است.

نیرگ و کریستین سن، زروانی‌گرایی را دین رسمی ساسانیان ذکر کرده‌اند، و بویس نیز شواهد مزداگرایی را در نظام عقیدتی شاهان ساسانی اثبات ناشده مطرح کرده است. اما به طرح این سؤال نیز پرداخته که اگر زروانی‌گرایی دین پذیرفته شده‌ی شاهان ساسانی بود، چگونه پس از ایشان به فراموشی مطلق سپرده شده است؟ با این حال، با طرح این عبارت از مسعودی «و آنچه درباره‌ی پنج قدیم گفته‌اند که اورمزد یعنی خدا عزوجل و اهرمن یعنی شیطان شرور و گاه یعنی زمان و جای یعنی مکان و هوم یعنی مایه و خمیر است»، حضور دراز مدت گرایش‌های زروانی را در نزد عامه‌ی مردم نتیجه

1. "Notes on Zurvanism in the light of Zaehner's Zurvan, with additional references," pp. 110-111.

گرفته است.^۱

گیمن، دیانت زروانی را در دوران ساسانی گرایشی برتر ذکر کرده، می‌گوید، اگرچه متون اوستایی و پهلوی بازتاب عملکرد دیانت مزدایی است، اما گرایش‌های زروانی نیز نشانه‌های مستقیم و غیرمستقیم خود را به ویژه هنگامی که مقوله کیهان‌شناسی مطرح می‌شود، بر آن نهاده است. اینکه اورمزد را مزدپرستان ایزد چهار پیکر می‌پنداشتند که نام‌های اورمزد، زمان، مکان و دین را داشت، به نظر می‌رسد که یک قرینه‌سازی برگرفته از ساختار سه‌گانه‌ی نور، نیرو و خرد (زمان، مکان، خرد) در دیانت زروانی باشد.^۲

به علاوه، سه‌گونه‌ی متمایز مطرح در دیانت زروانی به عبارت زندیق‌ها، قدرگرایان تنجیمی، و زروانیان خاص‌اند. زندیق‌ها، همه‌ی آفریده‌ها را فرود آمده از زمان - جای می‌دانند، جهنم و بهشت را انکار می‌کنند، به پاداش و کیفر قائل نیستند، و وجود جهان معنوی را باور ندارند. قدرگرایان تنجیمی، تقدیر را مؤلفه‌ی انسان زمینی و نهاد او تلقی می‌کنند، و اینکه (خوب) را دوازده نشانه‌ی منطقه‌البروج، و (بد) را هفت سیاره فرمان می‌راند. سرانجام، زروانیان خاص، تجسم خدای زروان را که همان زمان بیکرانه است به صورت پدر مینوان دوگانه‌ی نیک و بد، اورمزد و اهریمن مورد ملاحظه قرار می‌دهند.^۳

1. "Some Reflections on Zurvanism," pp. 309; *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma* pp. 210-443;

مسعودی، ابوالحسن علی‌بن حسین، *التنبيه و الاشراف*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۹، ص ۸۷.

2. "Some Reflections on Zurvanism," p. 312.

3. *Historia Religionum* "The Religion of Ancient Iran," p. 349.

مغان و فلاسفه ی یونانی

سیسرو، در عبارتی آغاز پیدایش تفکر فلسفی را در نزد اقوام باستانی این گونه بیان کرده است: برخی ها می‌گویند که آغاز تفکر فلسفی نخست بار در میان بربرها بوده است. آنها در این نکته تأکید می‌ورزند که پارسیان، مغان را؛ بابلیان و آشوریان، کلدانیان را؛ و هندیان، فیلسوفان برهنه - مرتاضان - را در میان خود داشته‌اند.^۱ با ذکر آنکه مغان، همراهی پارسیان طبقه‌یی از دانایان و حکیمان را تشکیل می‌داده‌اند.

در عبارتی از هرودوت، حضور یکی از نخستین فیلسوفان میلتی در نبرد پنج ساله‌ی لیدیایی‌ها با مادی‌ها تصریح شده است. طالس، نخست بار در جریان درگیری‌های دوران هوخشتر مادی بالیدیایی‌ها که جنگی پنج ساله بود، حضور داشت. او، در آخرین سال نبرد، واقعه‌ی یک روزگم کردگی - روشنایی روز، تیرگی شب گرفت - را برای ایونیان پیش‌بینی کرده بود (هرودوت کتاب اول، بند ۷۴، ص ۹۲). او در بند دیگری از حضور طالس در نبرد آزدهاک مادی با کرزوس لیدیایی خبر می‌دهد و می‌گوید: طبق باور ایونیان، طالس قشون یونانی را از رودخانه‌ی هالیس عبور داده است (هرودوت کتاب اول، بند ۷۵، ص ۹۳). طالس، فیلسوف، ستاره‌شناس، هندسه دان و از نخستین فلاسفه‌ی طبیعی ایونی، یکی از هفت حکیم یونانی است که سال‌های دراز (۶۴۵ - ۵۴۶ ق. م.) زیست. در دوران کوروش نیز نام او در درگیری لیدیه و پارس در تاریخ هرودوت ذکر شده است (هرودوت کتاب اول، بند ۱۷۰، ص ۲۱۳). طبق نظریه‌ی طالس، آب اصل و علت مادی همه‌ی چیزها است، و زمین بر آب استوار است، دیگر اینکه همه چیز از خدایان اشباع است.^۲ درباره‌ی مقوله‌ی نخست ذیلاً به بندی از

1. *Diogenes Laertius*, Book I, p. 3.

2. *Vitruvius*, II, VI, x, p. 135.

بندهش اشاره می‌کنیم:

چنین گوید به دین که نخستین آفریده همه آب سرشکی^۱ بود؛ زیرا همه از آب بود جر تخمه‌ی مردمان و گوسپندان؛ زیرا آنان را تخمه از اصل آتش است. او نخست، آسمان را آفرید برای بازداشتن [اهریمن و دیوان]، باشد که [آن را] آغازین خوانند. دیگر آب را آفرید برای از میان بردن دیو تشنگی.^۲

البته، بعید نمی‌نماید که فیلسوفی با اشتیاق یادگیری علوم مختلفه نظیر طالس، در سال‌های طولانی نبرد لیدیایی‌ها با ایرانیان، فرصت دیدار و مبادله‌ی افکار با مغان ایرانی را داشته بوده است. با ذکر آنکه مغان از دوران دیاکو، سرسلسله پادشاهی ماد احتمالاً از مبلغان دیانت زردشتی، یا روحانیان دین قدیم ایرانی بوده‌اند. از این رو، شاید آنچه راکه او درباره‌ی فلسفه‌ی نظم گیتی از مغان آموخته بود، انگیزه‌ی برای افکار جدید وی درباره‌ی ماهیت جهان مادی شد. اما در اشاره‌ی از پلوتارک، طالس از روحانیان مصری تأثیر پذیرفته است، و آب با ازیریس^۳ همانند شده است.^۴

به قول بویس، نخستین اصل مورد اشاره‌ی طالس با اصول دینی زردشتی به این ترتیب انطباق حاصل می‌کند. آفرینش زمین که چون دایره‌ی است، بر آفرینش آب بنا شده است. در نزد ایرانیان، ایده‌ی قرار گرفتن زمین بر روی آب چیز غریبی نبود، ضمن آنکه ایشان حرمت گذاردن ژرف را به آب، بر این مفهوم افزودند، بدان گونه که جایگاه

۱. همان ماده المواد: هیولای اولی است. ماده‌ی المواد، به امری گویند که در تمام موجودات جهان یکسان است و مورد صور متعاقبه است و با زوال و حصول صورتی دیگر باقی است و آن را هیولاء عالم هم گویند. در کلمه‌ی برهان در بیان «برهان فصل و وصل» ثابت شد که هیولا امر بالقوه‌ی اجسام است در تمام اجسام و کائنات هست و یکسان است و از لحاظ وجودی اضعف وجود است و از این جهت گویند «هیولی الاولی ما شمت رائحة الوجود. رک: لغت‌نامه‌ی دهخدا، ناشر مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، جلد دوازدهم؛ فرهنگ فارسی، تالیف دکتر محمد معین تهران ۱۳۵۷، جلد سوم.

۲. پژوهشی در اساطیر ایران، «درباره‌ی آفرینش مادی»، ص ۴۴؛ بندهش، «درباره تن مردمان بسان گیتی»، ص ۱۲۳.

۳. Osiris، همانند سازی آب با ازیریس در اشاره‌ی پلوتارک احتمالاً بادر نظر گرفتن آن بخش از اسطوره‌ی رایج این ایزد مطرح شده که اوپسر گب Geb (زمین)، ونوت Nut (آسمان) بوده است. از این که بگذریم خود ازیریس در اسطوره‌ی مصری به عنوان ایزد داور، و مردگان، به علاوه مالک جهان زیرین ذکر شده است. رک:

New Century Cyclopaedia of Names, vol III.

4. *vitruvius* II, VI - X, p. 135.

ویژه‌ی آن بعدها در اظهارات هرودوت بیش از پیش مورد بحث قرار گرفته‌است. ایرانیان، آب را دومین آفریده از آفریدگان شش گانه^۱ می‌پنداشتند که پوسته‌ی سخت پیرامون آسمان را فرا گرفته است؛ نیز بر این تصور بودند که آب دارای نیروی حیاتی است که بالضروره با پیشکش کردن ساغر ریزی‌های مستمر مایعات کسب شده از جانوران و سیارات که حاوی همان نیروی حیاتی است، برگردانده می‌شود. مباحثات طالس با روحانیان ایرانی چه بسا او را به تفکر درباره‌ی دومین اصل مورد نظر وی که همه چیز از خدایان اشباع است، واداشته باشد. ظاهراً این اصل بازتابی است از آموزه‌های زردشتی که امشاسپندان بزرگ از جاودانان مقدس و برتراند.^۲

احتمال اینکه مغان، دینداران زردشتی یا دین ایرانی در دوران دیاکو بامیلت روابطی داشته‌اند، بسیار است. از شواهد برمی‌آید که مبلغان کوروش، پیش از فروپاشی ماد در منطقه‌ی مزبور فعال بوده‌اند. آن‌گاه که شاه ایران به ایونیه حمله برد، شهر میلث یکی از تنها شهرهای ایونیه بود که جنجال خصمانه علیه وی برپا نگیخت، بلکه روابط دوستانه‌یی با او برقرار کرد. بنابراین، چنان که پیدا است تأثیر گرایش‌های زردشتی بر افکار یونانی از دوران طالس و عملاً با خود او آغاز شد، که ظاهراً فراتر از قرن پنجم ق. م. نمی‌رود.

ضمناً ویتروبیوس، به نقل از آثار هراکلیتوس، (از اهاالی ایپسوس = افسوس در آسیای صغیر ۵۳۵ - ۴۷۵ ق. م.) یکی دیگر از هفت حکیمی که آتش را اصل همه‌ی چیزها می‌پنداشت پرداخته است. بر این اساس، تا حدودی می‌توان شاهد تأثیرات مزبور بود.^۳ ظاهراً تأثیر باورداشت‌های ایرانی بر تفکرات یونانی سال‌های ۵۵۰ تا ۴۸۰ ق. م. موجب شد که یونانیان از محدودیت‌های توجیهی مستقیم درباره‌ی انسان رها شوند و به بیکرانگی فراسوی آسمان مرئی و زیرساخت‌های زمین، حیاتی که تنها در گور و زهدان خلاصه نمی‌شد، بیندیشند. اکنون زمان آن فرا رسیده بود که ایشان درباره‌ی اینکه انسان خوب و بد هر یک پس از مرگ راه‌های جداگانه‌یی را می‌پیمایند، اینکه روان نیک به سوی اجرام نورانی آسمان صعود می‌کند، اینکه خدا، هوشمندی است و اینکه جهان

۱. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۶.

2. *A History of Zoroastrianism*, vol two, p. 154;

Vitruvius II, VIII, p. 133;

3. *ibid.*

مادی از محدودی اجزا ترکیب کننده تشکیل یافته است، و بالاخره اینکه جهان هستی در فراسوی زمان، درک و دریافت، وجود دارد، آگاه شوند. همه‌ی این تصورات علة‌العلل بقای فلسفه‌ی باستانی بوده‌اند، و به ظاهر همه از آموزه‌های مغان بوده است.^۱

یادآوری این نکته در سنت باستانی و در نزد فلاسفه‌ی یونانی که فیثاغورث (۶۰۸ یا ۵۲۷ - ۴۹۷ ق. م.) در بابل تحت تأثیر آموزه‌های مغان یا زردشت قرار داشته، و در مکتب آنان به ویژه شخص زردشت آموزش دیده، چه بسا روی هم رفته بی‌اساس نباشد. به علاوه مضامین بسیاری از فلاسفه‌ی یونانی نقل شده که زردشت معلم فیثاغورث بوده و به او علوم کیمیاگری و سحر و جادو آموخته است. بر همین اساس نام زردشت در طی قرون مختلف رنگی از معابد پر اسرار کلدانیان و مسائل مربوط به جادو و کشف و الهام و استعاره گرفته است.^۲

والریوس ماکسیموس،^۳ در سده‌ی اول میلادی در این باره می‌گوید: فیثاغورث به نزد ایرانیان رفت و خویشان را به آموزه‌های مغان سپرد. او دریاره‌ی سیارات و ستارگان آموخت، و از نیرو و طبیعت غریب ایشان بهره جست. پلینی (پدر) نیز در سده‌ی اول میلادی تصریح کرد: فیثاغورث، امپدوکلس، دموکریتوس (۴۶۰-۳۵۷ ق. م.)، افلاطون (۴۲۸ یا ۴۲۷ - ۳۴۸ یا ۳۴۷ ق. م.) و ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۳ ق. م.) برای فراگیری فنون جادوگری به نزد مغان رهسپار شدند. پلینی روایت می‌کند که دموکریتوس حلاوت جادو را در اذهان القا می‌کرده است.

سیسرو نیز در این باره می‌گوید: از چه رو فیثاغورث به مصر سفر می‌کند و مغان ایرانی را در آنجا ملاقات می‌نماید. (فیثاغورث علی‌الظاهر مغان ایرانی را در بین‌النهرین در کلداه ملاقات کرده بود).

آپولئوس مادورنسیس^۴، در سده‌ی دوم میلادی با کمی درنگ در اظهارات خود می‌گوید: کسانی هستند که می‌گویند فیثاغورث در مکتب مغان به ویژه زردشت آموزش

1. *A History of Zoroastrianism*, vol two, p. 161.

۲. سیاحتنامه‌ی فیثاغورس در ایران، ترجمه‌ی یوسف اعتصامی، دیبای کتاب ۱۳۶۳، مقدمه، ص ط؛ دیانت زرتشتی، مجموعه‌ی سه مقاله، پروفیسور کای بار، پروفیسور آسموسن، دکتر مری بویس، ترجمه‌ی فریدون وهمن، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۸، صص ۳۹، ۱۰۱.

3. Valerius Maximus

4. Apulcius Madaurensis

دیده است.^۱

به علاوه، افلاطون نیز همواره بر آن بود تا از مشرق زمین دیدار کند، و از مکتب مغان بهره گیرد، اما جنگ‌های ایران و یونان این فرصت را میسر نکرد. از پیروان پرودیکوس سوفسطایی، یکی از همعصران سقراط گزارش کرده‌اند که ایشان از دارا بودن متون زردشتی به خود می‌بالیدند، ضمناً مغی گوبرایس نام مدعی تعلیم دادن به سقراط بوده است. علاوه بر آن ارسطو، دینون، ادوکسوس کیندوسی،^۲ و تئوپمپوس^۳ (۳۷۴ ق. م.) از اهالی کیوس (خیوس) با اصول دیانت زردشتی آشنایی داشتند. در پلوتارک، از اثری با نام زردشت نام برده شده که تألیف هراکلیدس پونتی^۴ (۳۵۳ ق. م.) یکی از شاگردان افلاطون و ارسطو بوده است. بر طبق آثار پلینی، هرمیپوس^۵ (۲۲۰ ق. م.) بررسی‌های دقیق و جامعی از متون مغی و زردشتی داشته است. می‌دانیم که زردشت و مغ در متون کلاسیک دو نام همراستا با سحر و افسون قید شده‌اند، و اشارات بسیاری در آثار پلوتارک، استرابو، سودیاس^۶ و دیگران در این باره شده است.^۷

ضمناً، ارسطو و پیروان او نیز توجه خاصی به مغان داشتند. فلاسفه‌ی قرن چهارم پیش از میلاد عموماً بر این باور بودند که جوهر تعالیم مغان مرکب از تقابل اورمزد، و اهریمن است. به نقل از کومون، اگر از دوگرایی تناقض میان ماده و جان؛ منطق و دریافت، مستفاد شود، آنگاه در نخستین ادوار در یونان ظهور کرده و یکی از ایده‌های پیشتاز در نظام نو فیثاغورثی شده بود.^۸ با این حال، دوگرایی که مغان بر آن پافشاری می‌کردند، به گونه‌ی قابل توجه با آنچه که در اوستا آمده، تفاوت داشت. می‌دانیم تقابل اورمزد با اهریمن نخست بار حضور خود را در میان روحانیان زردشتی ساسانی اعلام نکرد. چنانکه از اشارات ارسطو برمی‌آید، مغان دو اصل یا دو مینوی نیک و بد را پیش از آنکه بخشی از کتاب اوستای جدید در قرن چهارم پیش از میلاد. تدوین شود، در مدّ نظر

1. *Pliny*, Natural History volume VIII. Book XXX, II, p. 285; *Dastur Hoshang Memorial Volume*, p. 524.

2. Edoxus of Cindus

3. Theopompus

4. Heraclides Ponticus

5. Hermippus

6. Sudias

7. *Pliny*, Natural History, XXX, II, p 279;

Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran, p. 8.

8. *The Oriental Religions in Roman Paganism*, p. 152.

داشته‌اند. اما نکته متمایزکننده چنان‌که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد، اعتبار بخشی همسان ظاهری میان اورمزد و اهریمن است، و براساس داده‌های برخی از صاحب‌نظران، خداسازی اصل اهریمنی به عنوان یک رقیب در برابر ایزد برتر، و تأکید بر این نکته که هر دوی آنها باید سهم برابری داشته باشند.^۱

روایت است که نو افلاطونیان متقدم، دیوشناسی ایرانی را برای نظام خود پذیرفتند. در زیر وجود برتر بخش ناشدنی و غیر محسوس، در زیر ستارگان و سیارات، مینوان بی‌شماری وجود داشتند. برخی از ایشان خدایان شهرها و اقوام بودند که نام‌های خاصی را پذیرفتند، و برخی دیگر توده‌ی بی‌نامی را تشکیل دادند. آنان به دو گروه بخش می‌شدند. نخستین آنها مینوان خیراندیش بودند که به گیاهان و جانوران، باروری؛ به طبیعت، آرامش و صفا؛ و به انسان دانش و معرفت می‌بخشیدند. ایشان به عنوان میانجی‌های خدایان و انسان ایفای نقش می‌کردند. گروه دیگر مینوان شریر بودند که در مناطقی نزدیک به زمین سکنی داشتند و سبب ساز همه‌گونه تلاش شریرانه بوده‌اند.^۲ به نظر نمی‌رسد که اشارات ارسطو به مقوله‌ی دوگرایی، اشاراتی زردشتی باشد، بلکه بیش‌تر مغی است؛ ضمن آنکه به مرور در دوره‌ی ساسانی به عنوان جوهر تعالیم پیامبر اشاعه یافته است. چون در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن چهارم پیش از میلاد مغان به دشواری می‌توانستند تعالیم خود را بی‌آنکه با رجاع به زردشت باشد، با همان‌گونه‌ی مغی عرضه کنند.

نیک می‌دانیم که ایونیه، زاد بوم اصلی فلسفه‌ی یونانی، از ایالات واقع در متتھالیه غربی امپراطوری هخامنشی در مرز آسیا بود. تأثیرات زردشتی به ویژه در حوزه‌های آفرینش‌گیتی و باورداشت‌های رستگاری، احتمالاً در گونه‌هایی از جنبش‌های مذهبی و فلسفی ایونیه در دوران مادها و اوایل دوران هخامنشیان کاربرد داشته است. ایده‌ی مبحث آخرت در دیانت ایرانی تأثیر شگرفی بر ذهنیت آغازین یونانی داشته، و سبب‌ساز پیدایی روبه رشد اندیشه‌های عارفانه و نو افلاطونی شده است. احتمالاً الهام‌های به اصطلاح کلدانی که ویژگی مرموز نو افلاطونی و عرفانی به خود گرفته بود

1. "Zoroaster's own Contribution", p. 16.

2. *the Oriental Religions in Roman Paganism*, p. 152.

نیز از همین راستا ناشی شده است.^۱
به هر حال، ممکن است در متون کلاسیک به دشواری نامی از شخص زردشت برده شده باشد، اما اشاراتی که بدان پرداخته شد به گونه‌یی بارز بیانگر آن است که زردشت در روزگاران باستان از مقام و منزلت ویژه‌یی برخوردار بوده است.

1. *A History of Zoroastrianism*, vol two, p. 162; *Zoroaster*, the Prophet of Ancient Iran, p. 259.

مغ و جادو

جادو، در تعریفی به عنوان «علم نهان» ذکر شده است، شبه علمی که براساس همخوانی اندیشه‌ها استوار است؛ و طبیعت تمرین و رابطه‌ی آن با دین نیز همواره مورد بحث بوده است. و در تعریف دیگری، مجموع کلی روش‌های سنتی در اجرای عملی مهار کردن حوادث و هنجارهای دیگر، بیان شده است. اجرای عملی جادو در مراحل مختلف فرهنگ‌های ابتدایی جریان داشته، و از این رو، تاریخچه‌ی قابل توجهی در زنجیره‌ی تمدن‌های جهانی تا به امروز دارد. ضمن آنکه بخشی از نیروی جادویی تحت عنوان عنصر معنوی ریشه در عناصر باطنی و الوهی دارد، و اجرای عملی آن نیز بالضروره تابع همان ملاحظات است، بخش بزرگ و متفاوت آن، عنصر غیرمعنوی، با توسل به تعبیر روابط رمزی عملی می‌گردد که از نظر عامه مکتوم و پنهان می‌ماند. بخش معنوی جادو، از تداخل آیین‌های موجودات معنوی، ارواح مردگان، دیوان یا ایزدان شکل گرفته که صورت نازل دین در جادو است، و بخش غیر معنوی آن با تکیه بر نیروهای وهمی و روابط بهنجار و طبیعی ساخته شده است. براساس همین روابط است که قانون همدردی در جادو مطرح می‌شود که به اصطلاح گونه‌یی ارتباط فاصله‌دار اشیا با همدیگر است، که در نتیجه‌ی آن نقش جادویی پربار و رضایت‌بخش می‌شود.

در زیر ساخت جادوها گونه‌یی گمان ارتباط جدی و ثابت میان علت و معلول موجود است. از این رو، اجرای دقیق اعمال نیز ناگزیر نتایج دقیق را در پی دارد. جادو، با آن بخش از زندگانی انسان سر و کار دارد که دخل و تصرف وی در آن کم‌تر ممکن است. بررسی جادو در تمدن‌های ابتدایی کمک شایانی به فرایند درک و دریافت ذهنی بشر تکامل نیافته در آن تمدن‌ها می‌کند، از آن رو، که کوشش او را در ضابطه‌دار کردن کنش‌هایش در زندگانی شخصی، یا تفسیر ماهیت پدیدارها را درباره‌ی او می‌نمایاند.

جاذبه‌ی روابط مکتوم جادویی، فرایندی ذاتی و هنجاری بود.

۲. غیب‌شناسی، آن صورتی از جادو است که دانش ناشی شده از برخی منابع مافوق بشری را که از طریق مفاهیم جادویی کسب می‌شود، کاربردی می‌کند. به بیانی دیگر، غیب‌شناسی، نظامی است برای کشف کردن علت وقایع یا جنبه‌هایی از آینده که گاه از مفاهیم جادویی یاری می‌گیرد. روش‌های غیب‌شناسی، و پیشگویی تقریباً نامحدود است. بسیاری از آنها با انگیزه‌ی قیاسی یا نمادگری بخت یا جزئیات اتفاقی، شرح و تفسیر می‌شوند. اخترشناسی، از میان کلیه‌ی منظومه‌های غیب‌شناسی بر پیشگویی سرنوشت افراد، طبق قرارگیری اجرام سماوی در لحظه‌ی تولد، تاکید می‌ورزد. به عبارتی، منظومه‌ی ویژه‌ی است از غیب‌شناسی بر پیش فرض گونه‌ی ارتباط میان امور انسان و اجرام آسمانی.

جادو، نظیر هر پدیده‌ی دیگر موجود در ادیان ابتدایی، قدمتی به درازای همان دین دارد، و به نظر می‌رسد که در کشاکش نبرد انسان کم‌توان اولیه با طبیعت پدید آمده و بروز کرده باشد. چون جوامع ماقبل تاریخی و سنتی عوامل مادی حوادث را نادیده می‌انگاشتند، به جادو به عنوان یک جایگزین نازل و نادرست برای علم تمایل پیدا کردند. بنابراین، تنزل جایگاه جادو عملاً پس از پیدایش علم مشهود است.

اجرای عملی جادو در میان طبقات اجتماعی، ظاهراً معنای اولیه‌ی خود را در تقابل با صور پیچیده‌تر مذهبی از جمله پرستش ایزدان بلندپایه از دست داده است. با این حال، چون جادو نظیر دین یک نهاد اجتماعی است و نه فردی، حتی در تحت این شرایط هم به عنوان یکی از اجزای متشکله‌ی مهم در تشریفات مذهبی در ادیان مختلف، به کار رفته است.

یونانیان، واژه magos را احتمالاً در اواخر قرن ششم ق. م. از ایرانیان اقتباس کردند. مشتقات دوگانه‌ی magic، و magician بعدها پدید آمد. کاربرد واژه‌ی مجوس به وسیله‌ی یونانیان، ظاهراً حاکی از آن است که ایشان در زمینه‌ی جادوگری، و نیز شعائر دینی تحت تأثیر استعمارگران ایرانی تبار خود در آناتولی قرار داشتند. تأثیرات عمومی تماس‌های فرهنگی فیما بین ایرانیان و یونانیان در قرن یاد شده با حضور چهره‌هایی چون آناکسیماندر میلتي و فیثاغورث تایید شده است. اقتباس واژه‌ی یونانی شده‌ی مجوس از طبقه‌ی روحانی ساکن در غرب ایران، حاکی از آن است که یونانیان، ایشان را به درستی

می شناختند. گفتنی است، برخی از مغانی که یونانیان با ایشان تماس داشتند، احتمالاً مراسم جادو را اجرا می کردند. ارسطو از جمله ی یونانیان بی شماری است که معتقد است مغان جادو را با آن مفهوم ناهنجاری که از این واژه مستفاد می شود، نمی شناختند. به عبارت آنان، جادو از دیدگاه مغان بیش تر صورتی خدمت به خدایان بوده است.^۱ مغان، نیروی رفت و بازگشت به جهان مردگان را از اختیارات خویشان ذکر می کردند. «روان آن ویراف از تن به چگاد دائیتی، چینود پل، رفت و هفتم شبانه روز باز آمد و در تن رفت. ویراف برخاست، گویی که از آن خواب خوش برخیزد، با اندیشه یی بهمنی و خرم». ^۲ ضمناً، مدعی بودند که بر اوضاع جوّی نظارت مستقیم دارند، و از قدرت جادویی گیاهان نیز آگاه اند.^۳ با این همه از طلسمات و قواعد رمزی جادو استفاده نمی کنند. شواهد متون متأخر زردشتی حاکی از آن است که عناصر افراطی موجود در دیانت زردشتی کوشیدند تا گونه های مشخصی از کاربردهای جادویی و جذبه را حذف کنند، اما به نظر می رسد که شواهد در این باره نیز به گونه یی غریب تناقض داشته باشند، و پیدا است که کوشش های بازدارنده هیچ گاه تاثیر مستمر نداشته است.

در اینجا شاید اشاره به وجود پیوندهایی میان یونانیان و شمن ها از یک سو، و ایرانیان از سوی دیگر، قابل ملاحظه باشد. ضمناً نشانه هایی از پیوستگی پدیده ی دینی زردشتی با گرایش های شمنی هم وجود دارد. براساس داده ها، سنت های دینی و ساحری مغان ایرانی به گونه یی ناگسستنی با سنت های شمنی آسیای شمالی و مرکزی هم پیوند بوده است.^۴ در تایید این مقوله به نقل عباراتی از هرودوت درباره ی شمن های سکایی می پردازیم.

در میان سکاها، غیگیویان بسیاری وجود دارند که با ترکه های بید به شیوه یی که اشاره می کنم، غیگیوی می کنند. ایشان، دسته های بزرگی از ترکه های باز را بر روی زمین می گسترانند، و در حالی که ترکه ها را یکی یکی بر روی زمین پهن می کنند، به ادای غیگیوی می پردازند، و در حین سخن گفتن، بار دیگر ترکه ها را جمع کرده، دسته می کنند. این شیوه ی غیگیوی در نزد ایشان موروثی است.

1. *Historia Religionum* "The Religion of Ancient Iran", p. 350.

۲. پژوهشی در اساطیر ایران، «درباره ی بهشت و دوزخ» (اردویراف نامه)، ص ۳۰۲.

3. *pliny*, Natural History, vol VI, XXI, pp. 207, 209, 279, 287.

4. Kingsley, Peter. "Greeks, shamans and magi," *Studia Iranica*, tome 23, p. 193.

اناری‌های^۱ دو جنسه^۲ می‌گویند که آفرودیت هنر غیبگویی را به ایشان ارزانی داشته است. آنان غیبگویی خود را با پوست درخت لیمو ترش اجرا می‌کنند. اما هنگامی که شاه سکاها بیمار می‌شود، سه تن از معروف‌ترین غیبگوها را که به شیوه‌ی یاد شده غیبگویی می‌کنند، فرامی‌خوانند. اینان به شاه می‌گویند که فردی به اجاق شاه که در نزد سکاها قسم اعظم است، سوگند دروغ خورده است. چنان‌چه شخص موردنظر قضیه را انکار کند، شاه برای بار دوم غیبگویان دیگری را احضار می‌کند، در صورتی که ایشان نیز پس از مراسم غیبگویی او را گناهکار بخوانند، آن شخص بی‌درنگ گردن زده می‌شود. اما اگر غیبگویان دیگری مرد را بی‌گناه قلمداد کنند، آن‌گاه مابقی خودکشی می‌کنند. (هرودوت کتاب دوم، دفتر چهارم، بندهای ۶۷ و ۶۸، صص ۲۶۵-۲۶۷).

به نظر می‌رسد که تصور شمن‌گرایی نظیر هر اصطلاح مشابه دیگر فقط یک طرز تفکر باشد، ضمناً تلاش برای محدود کردن افکاری از این قبیل تا حدودی اختیاری است. به هر حال، مسئله‌ی مورد ذکر در این مقطع آن است که «واژه‌ی شمن^۳ - در محدوده‌ی جغرافیایی ما - فقط در واژگان مردمان آسیای شمالی و مرکزی دیده شده، و علی‌الظاهر پیش از آنکه این واژه خاص بومیان این سرزمین‌ها باشد، به آنجا راه پیدا کرده است»^۴.

واقعیت پیوستگی‌های میان ایرانیان و یونانیان، و هر آنچه را که به گونه‌ی فراگیر اشاره به فرهنگ شمنی دارد، بسیار پیچیده است. به نظر می‌رسد که خطوط اصلی انتقال جادو ابتدا از مشرق زمین به غرب، یونان بوده و از آنجا به روم رفته، و بار دیگر از روم به ایران بازگشته است.

جادوگری، از ویژگی‌های برجسته‌ی منتسب به مغان است که همواره نام ایشان را تحت‌الشعاع قرار داده است. به عقیده‌ی کومون، اصطلاح جادوگر که به مجریان

۱. Enarea، منطقه‌ی در سرزمین گالا Galla واقع در شرق افریقا، و جنوب آدیس آبابا، رک:

New century Cyclopedia of Names, vol II.

2. Epicene = Intersexual

۳. shaman این واژه از زبان تونگوز tungus سبیری اختیار شده است. تونگوزها، مردمانی آسیایی و یکی از شاخه‌های اصلی در تقسیمات مغولی و از خویشان مغول - تاتاراند. منطقه تونگوز از بینه سئی تا اقیانوس آرام امتداد دارد، که اکثر نواحی ساحلی کره تا کامچاتکا را پوشش می‌دهد. شمن‌های سبیری مانند همسایگان خود در آسیای مرکزی برای کار پزشکی و شفا دادن بیماران فراخوانده می‌شدند. رک:

The Encyclopedia Americana, vols, 24, 27.

4. "Greeks, shamans and Magi," studia Iranica, p. 194.

معجزات اطلاق می‌شد، مقصود همان روحانیان مزدایی بودند که بنا بر سنت تأیید شده، ایرانی و از کاتبان جادوی واقعی‌اند که در قرون وسطی جادوی سیاه^۱ خوانده شده است. حتی اگر ایشان جادو را که قدمتی به درازای تاریخ بشریت دارد، اختراع هم نکرده باشند، حداقل از نخستین کسانی بودند که شالوده‌ی اصولی و نظامی الهی به آن بخشیده‌اند. دوگرایی مزدایی با واگذارن ویژگی متمایزکننده، نیروی نوینی به این دانش زبان‌آور بخشیده است.

اینکه جادوی ایرانی در تحت چه شرایطی پا به عرصه‌ی حیات گذارد، چگونه و در چه زمانی گسترش و انتشار یافت، همه پرسش‌هایی هستند که تاکنون روشن نشده‌اند. آمیزش باطنی اصول و عقاید دینی فاتحان ایرانی با روحانیان بومی بابلی در مقطعی روی داد که جادوگران مستقر در بین‌النهرین سنت‌های رمزی خود را با آیین‌ها و قواعد رمزی مدون جادوگران کلدانی درآمیخته بودند. کنجکاوی جهانی یونانیان نیز بی‌درنگ متوجه این علم شگفت‌انگیز شد. فلاسفه‌ی طبیعی نظیر دموکریتوس، سیاح بزرگ، نیز به دفعات از گنجینه‌ی مشاهدات گردآمده به وسیله‌ی روحانیان شرقی بهره‌مند شدند. بی‌تردید ایشان مجذوب تألیفات متباینی بودند که در آنها حقیقت با پوچی و امر غیر موجه، و واقعیت با توهم در آمیخته بود. به هر صورت، نبوغ ناب هلنی همواره از تفکرات مبهم و وهمی جادو روی بر تافته، ملاحظات اندک درباره‌ی آن داشته است. اما در اواخر دوران اسکندرانی، کتاب‌هایی را که به برگزیدگان نیمه اسطوره‌ی علوم ایرانی زردشت، استانس و هیشناسب ارجاع می‌دادند، به یونانی برگردانده شدند، و تا پایان دوران شرک گرایی، این نام‌ها از نفوذ شگفت‌آوری برخوردار بودند. هم‌زمان، یهودیان که با رموز و اصول عقاید ایرانی - کلدانی و پیشرفت‌های ایشان آشنایی داشتند، به ایجاد برخی دستورالعمل‌ها در مکان‌های پراکندگی آن پرداختند.

به مرور، تأثیرات سریع مستعمرات ایرانی در آسیای صغیر بر روم نیز که در باورداشت‌های ملی کهن خود سخت پای می‌فشردند، اثر گذارد. در نزد مزداییان، اهمیت ویژه جادو حاصل الزامی نظام دوگرایی بود. اورمزد که در کهکشان‌های نور اسکان داشت، با مدعی ناسازگار خود اهریمن، فرمانروای جهان زیرین، در تضاد بود.

۱. Black magic، اجرای جادو با قصد صدمه رساندن است. رک:

یکی برای نور، واقعیت، نیکی، و دیگری برای ظلمت، کذب و کجروی جدال می‌کرد. یکی فرمانروای مینوهای مهربانی است که معتقدان پاک و منز را حمایت می‌کند، و دیگری سرکرده‌ی اهریمنانی است که شرارت آنها سبب‌ساز بدکاری‌های مصیب‌بار برای نوع بشر می‌شود. این دو اصل مخالف برای قبضه کردن زمین می‌جنگند و هر یک جانوران و گیاهان نیک و شریر خود را می‌آفرینند. اهریمن و دیوانی که انسان را محاصره کرده، او را ترغیب به بدکاری یا مصدوم می‌کنند، از آفرینش‌های زیان‌کارانند. جادوگران، احتمالاً از آن رو برای آنان قربانی می‌دهند تا دافع بدکارانی باشند که ایشان را می‌هراساند.^۱

چنان‌که اشاره شد، جادو از قرن ششم پیش از میلاد با نام مغان همپوند بوده است. از این رو، کوشش برای اثبات این قضیه که مغان سرآمد و مُبدع جادوگری بوده‌اند، ضرورتی ندارد. اما مقوله‌ی جادوگری در دیانت زردشتی علی‌الظاهر ناشناخته مانده است.

در دینکرد،^۲ به جادوگری Yātūkih به عنوان نخستین شکل از اشکال سه‌گانه‌ی موجود در دین ایرانی اشاره شده است. فرقه‌یی که در آن آفریننده به صورت تبه‌کار مطلق تصور می‌شود.^۳ پلوتارک می‌گوید: همچنین زردشت به آن مردمان آموخت تا برای اورمزد (اورمُزس، روشنایی) نذورات و شکرگزاری، و برای اهریمن (اریماینوس، تاریکی و جهل) مویه و زاری و فدی‌های گمراه‌کننده پیشکش کنند. این شیوه‌ی عملکرد ظاهراً در دین نوشته‌های ایرانی که طبیعت پرستی، تأثیرات زردشتی، یا نفوذ مغان را نشان می‌دهد، نادیده گرفته شده است. ایشان برای نیایش اهریمن گیاه خاصی موسوم به omomi^۴ را در هاون می‌ساییدند، هم‌زمان از هُدس (مصری اوزیریس؛ یونانی پلوتو pluto) استمداد می‌جستند. آن‌گاه ساییده‌ی آن گیاه را با خون گرگ قربانی شده

1. *The Oriental Religions in Roman Paganism*, pp. 189-190; *Historia Religionum* "The Religion of Ancient Iran," p. 350.

2. *Dinkard*, The complete Text of the Pahlavi, part I, Book III - V, Bombay 1911, p. 153.

3. *Zurvan*, A Zoroastrian dilemma, p. 13.

۴. این مراسم احتمالاً با مراسم آیینی هوم‌سای/کوبیدن هوم یکسان است. کوبیدن گیاه مزبور را پلینی، در سرزمین‌های ماد، پونت، و نیز بخشی از ارمنستان ذکر کرده است. رک: *Zoroastrianism in Armenia*, p. 439.

می‌آغشتند، سپس در مکانی تاریک می‌گذارند که در معرض نور خورشید نباشد. در واقع، آنان معتقد بودند که برخی از گیاهان به ایزد نیکی تعلق دارد، و برخی دیگر از آن دیوان اهریمنی است.^۱

نیبرگ، آیین قربانی کردن برای اهریمن را به هر بهانه‌یی که باشد مغایر اصول آیینی یک زردشتی سنت‌گرا و گناهی نابخشودنی ذکر می‌کند، اما درباره‌ی مغی بودن این آیین، قاطعیت دارد. ضمناً از قول بنویست می‌گوید که او به درستی و به حق آن را زروانی می‌داند، از آن رو، که مقدمات این عمل در یزدانشناسی زروانی است، و به همین دلیل می‌توان آن را مزدیسناپی ابتدایی نامید. زیرا دین زروانی صورتی از دین مزدایی است، ولی مسلماً زردشتی نیست. آیین زروانی صورت ویژه‌یی از دین مادی مغان است پیش از فرا رسیدن دین زردشتی.^۲

در متون پهلوی به کرات از جماعت خاصی موسوم به دیویسنان یا دیو پرستان یاد شده است. اینکه مردمان این طبقه خارج از تصور یزدانشناسان مزدایی وجود داشته‌اند، در شواهد تایید شده‌ی خواستوانیفت xvastuanift (توبه‌نامه‌ی مانوی) اثبات شده است. در اینجا می‌خوانیم «دومین کسی که به دروازه‌های جهنم هدایت می‌شود کسی است که فکر می‌کند دیو، خدا است و او را پرستش می‌کند.» و دیگر بار، «اگر فکر می‌کردیم اهریمنان و ارواح، خدایان‌اند، در راه ایشان مخلوقات جاندار را قربانی می‌کردیم... باشد که گناه من بخشوده شود.» این دیو پرستان با ساحرانی که در دینکرد^۳ به کیفر دادن و پاداش دادن اعتقادی نداشتند، و دیوان و ارواح پلید را می‌پرستیدند، یکسان‌اند.^۴ کلمان اسکندرانی، مغان را به دلیل دو ادعای ایشان درباره‌ی تحت سلطه داشتن شیاطین و به خدمت گرفتن ارواح اهریمنی، گزافه‌گو خوانده است.^۵

ساحران ایرانی، گویا نظیر هم سلکان اروپایی خود مراسم ساحری خاصی داشتند که در بزرگداشت و تکریم از اهریمن برپا می‌کردند. ایشان، علاوه بر شکل دگرگون

1. *Plutarch's Moralia*, volume V, Translated by F. C. Babbitt, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1969, pp. 112-113, 115, 183.

۲. دین‌های ایران باستان، ص ۳۸۸.

3. *Dinkard*, part I, Book III, p. 153.

4. *Zurvan*, A Zoroastrian Dilemma, p. 14.

5. *Zoroastrianism, in Armenia*, p. 439.

شده‌ی ویژه‌ی پرستشگری خویش، بر گونه‌یی وحی نیز مدعی بوده‌اند؛ زیرا که در فهرست برخی از قرینه‌های دیوپرستی برای موجودات ایزدی به «واژه‌ی ساحری» برمی‌خوریم که معارض «واژه‌ی ناب» (Pure word) یا *lóyos* (کلام ویژه) است. مورد اخیر در جاهای دیگر به صورت «کلام اورمزد» که اوستا است، و توجیه آن ستایش صرف خدا است، توصیف شده است. از این رو، چنین برمی‌آید که فرقه‌ی منحرف مزبور دارای متون سنتی خود نیز بوده است.^۱

در نزد دیوپرستان، بی‌شک اهریمن نخستین موضوع پرستیدنی است. در دین ساحران، او گروندگان خویش را بر آن می‌دارد تا به وی عشق و به هر مزدکین بورزند. در میان مزداپرستان، جوهر دینی ساحران «معرفت دیویسنایی» بود و جلوه‌های بیرونی آن کفر، حال آنکه خرد و جلوه‌های خیر و برکت به مزداپرستان تعلق داشت.

در دینکرد^۲ آمده «قدرت ایشان (ساحران) مصروف انتشار دین اهریمن می‌شود، اما با نام هرمزد، و ایشان آشموغی خود را پوشیده نگاه می‌دارند.» این نظریه از آن جهت حائز اهمیت است که به ما می‌قبولاند، ساحران تنها قدرت‌های ظلمانی را ستایش نمی‌کردند، بلکه هرمزد را هم می‌ستودند. پلوتارک، نیز دو نظرگاه متمایز درباره‌ی اهریمن را در نزد مغان سراغ داشت. در حیات داستانی زردشت، ساحران به دین جدید نگرویدند، از آن رو، که می‌گفتند: ما در آنجا با دیوان مشورت داشتیم.^۳

اهورامزدا در نخستین فرگرد وندیداد از آفریدن شانزده سرزمین نیک و آفت‌های اهریمنی آنها یاد می‌کند. او یازدهمین سرزمین آباد و با شکوه را که آفریده است، هلمند *Haētumant* (سیستان) می‌خواند. پس از آن انگره مینو می‌آید که همه مرگ است و نیستی، و او به وسیله‌ی جادوگری، خنثی می‌کند، جادوگری بد جادوگران *yātu* را. *yātu* ودایی است و در اوستا نیز بی‌هیچ تغییری به چشم می‌خورد. *yātu*، در وداها شیطانی است که به شکل دلخواه ظاهر می‌شود، جادوگر و دیو از انواع آن است. در اینجا پیدا است آفتی که پایمالی و نیستی هلمند را سبب شد در اثر وفور کاربرد سحر و جادو بوده است. اخترشناسی را از تجارب مردمان این سرزمین ذکر کرده‌اند.^۴

1. *Zurvan*, a Zoroastrian Dilemma, p. 14.

2. *Dinkard*, Part II, Book VI -IX, p. 893.

3. *Zurvan*, A Zoroastrian Dilemma, pp. 14-16.

4. *Sacred Books of the East*, vol IV, 14 (49) p. 8, 20. p. 1XVI; *Early Zoroastrianism*, p. 209.

اخترشناسی: یکی از وجوه فعالیت مغی بود، با بُن مایه‌یی کمرنگ از دین اولیه‌ی آریایی که از قضا تفاوت آشکاری هم با دین بابلی و آیین مهر داشته است. مولتن می‌گوید، در اوستا اشاره‌یی به این مقوله که بتوان سرنوشت فردی یا قومی را در آسمان خواند، مشاهده نمی‌شود. از جنبه‌های دینی صرف اخترشناسی واقعی که بگذریم، مابقی با اصول عقاید مغی پیوسته بوده است.^۱

در ادبیات زردشتی به دو دسته ستارگان هرمزدی و اهریمنی برمی‌خوریم، ستارگان ثابت، اختران هرمزدی‌اند و سیارات، اباختران، اهریمنی‌اند، ولی تین اباختران را نیز هرمزد آفریده است تا این موجودات اهریمنی از نظر پنهان نمانند و بتوان بر آنها و کردارشان نظارت داشت. این عقیده که سیارات را دیوی و اهریمنی می‌انگارد، از حرکت نامنظم آنها در فضا برمی‌خیزد، و متکی بر تقدسی است که نظم و قاعده در اندیشه‌ی متفکران ایرانی داشته است و بدین روی است که سیارات را هرزه می‌خواندند. اما برعکس گوهر اهریمنی‌شان، این سیارات نام‌های هرمزدی دارند. با توجه به نام‌های سیارات در بابل اعصار باستان، و اساطیر مربوط به آنها می‌توان دید که در اعتقاد بابلیان سیارات خدایان‌اند و با توجه به تأثیر علم نجوم و گاهشماری بابلی در ایران باستان، می‌توان باورداشت که نام‌های ایزدی سیارات زیر تأثیر فرهنگ بابل است.^۲ بابل، اقامتگاه زمستانی شاهان ایرانی، منزلگاه شمار کثیری از روحانیان ایران، مغان بود. ایشان برتری ویژه‌یی بر روحانیت محلی داشتند که از حاکمیت ایرانیان بر منطقه نشأت می‌گرفت. از این رو، در این مقطع یزدانشناسی عالمانه و پیراسته‌ی کلدانیان با باورداشت‌های ابتدایی دیانت مزدایی منطبق شد که صورتی از سنت‌های متراکم بود تا بدنه‌یی خوش ترکیب از اعتقادات مشخص. سنت‌های این دو دین ترکیب شدند و سازش کردند، ایزدان آنها مشخص گردیدند، و پرستش سامی ستارگان، ثمره‌ی غول پیکر مشاهدات مستمر علمی، با اسطوره‌های طبیعی ایرانیان درآمیختند. اهورامزدا بابل که بر افلاک فرمان می‌راند، ممزوج شد؛ ناهید به ایشتر پیوست که در سیاره‌ی ونوس جایگاه داشت؛ مهر، شاماش شد که خورشید بود؛ مهر در ایران و شاماش در بابل ایزد عدالت بودند. شاماش نیز نظیر مهر بر فراز کوه‌ها اقامت داشت و هر روز افلاک را با

1. *Early Zoroastrianism*, p. 211.

۲. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۵۷.

کالسکه‌ی زرین خود درمی‌نوردید. به بازوان توانمند جنگاوران فتح و پیروزی می‌بخشید و حامی پادشاهان بود. دگرگونی‌های تأثیر پذیرفته از فرضیه‌های سامی در باورداشت‌های ایرانی بسیار عمیق بود.

تمرکز پخش و اشاعه‌ی دیانت مزدایی در بابل بود، زیرا که مغان از دیرگاه با گذشتن از بین‌النهرین به قلب آسیای صغیر رخنه کرده بودند. مغان، در دوران اولین پادشاهان هخامنشی در ارمنستان مستقر شدند، دین این سرزمین به مرور در برابر آیین‌های مذهبی ایشان تسلیم شد؛ در کاپادوکیه و پونت نیز محراب‌هایی برپا کردند که به قول استرابو جغرافی - تاریخ‌نگار آتشدان آن تا روزگار وی در حال اشتغال بود. ضمناً از دیرباز در سرزمین‌های پونت و گالاتیه مستقر بودند، به فیریحیه نیز ظاهراً رخنه‌یی تهاجمی داشتند. نقش برجسته‌ی داسیلیوم^۱ (تصویر ۳) دو مغ را در حال پیشکش کردن دو قربانی طبق آیین مزدایی نشان می‌دهد. اخلاف ایشان در لیدیه در دوران فرمانروایی آتونی سرودهای بربری خود را همچنان در معبد متعلق به ناهید در هیپا^۲ در قیصریه می‌خواندند که بنیان‌گذاری معبد اخیر به دوران کوروش نسبت داده می‌شود. در کاپادوکیه جماعت مغان احتمالاً تا غلبه‌ی مسیحیت باقی ماندند، و نسل‌های پس از ایشان با اجرای همان آیین‌ها تا قرن پنجم میلادی به راه خود ادامه دادند.^۳

پیش‌تر داشتیم که عناصری از باورداشت‌های سامی به ویژه بابلی بر زمینه‌های نجوم و گاهشماری در ایران باستان تأثیر گذارده است. دین نجمی در قرن ششم پیش از میلاد با راه‌یابی ایده‌های نوینی از مشرق و مغرب، نخست به وسیله‌ی ایرانیان و سپس یونانیان رخنه‌گر به دره فرات در عصر زرین نه چندان پایدار دومین امپراطوری بابل و پس از آن، در آنجا تثبیت شد. ستاره‌پرستی که در بابل در ارتباط با دانش مشاهده‌ی افلاک بسط یافت، در واقع دین جدیدی شد که تفوق آن زوال باورداشت کهن متداول در نزد عامه را به همراه داشته است. منشأ تکامل این دین ظاهراً به اندازه‌یی ریشه در گذشته‌ها دارد که امروزه به آسانی نمی‌توان مراحل تکامل و تواریخ منتسب به آن را مشخص کرد. شاید روزگاری بتوان با مدد گرفتن از الواح میخی، پیشرفت دانش اخترشناسی بابلی را دریافت، و چگونگی تصورات همواره نامحدود را درباره‌ی افلاک نشان داد که اندک

1. Dascylium

2. Hypapa

3. *The Mysteries of Mithra*, pp. 16-13.

اندک سبک باورداشت‌ها را دگرگون ساخته است. فرضیه‌های اخترشناسان هیچ‌گاه داستان‌های ناپخته‌یی را که سنت به ستارگان مقدس منتسب می‌کند، نادیده نمی‌گیرد. موشکافی در عوامل فیزیکی، نادیده انگاری حضور و بقای اسطوره‌یی را پی می‌گیرد، و اصول تعالیم و عقاید کیهان‌شناسان شرقی، همچنان با تصورات پوچ دست و پنجه نرم می‌کند.

واژه‌ی کلدوس Chaldaeus در نزد قدما تابع معانی متفاوت زمانی بود. نخست آنکه ساکنان کلداه را مشخص می‌کرد که در بین‌النهرین سفلا است، سپس اعضا روحانیت بابلی را. بنابراین، در دوران پادشاهان هخامنشی در بابل نخست روحانیان مغ در صفوف رسمی حضور دارند، تا شاید به روال بومی آن سرزمین، استقرار روحانیت ایرانی را در پایتخت سرزمین مفتوح، اعلام کنند، و آنگاه کلدانیان که ستون اصلی روحانیت بومی بوده است. این واژه، یک بار دیگر به صورت عنوان برای یونانیانی که در مکاتب بابلی کسب فیض کرده، و مدعی گروندگی بابلیان بوده‌اند، کاربرد پیدا کرده است. و خلاصه اینکه به شارلا تا نهایی اطلاق شده که ادعای آینده‌بینی را با تثبیت به حرکت ستارگان داشته‌اند.

معانی گوناگونی را که این اصطلاح قومی نظیر مغان، به خود گرفت، سبب پیدایش گزافه‌گویی‌های بسیار در جهان باستان شد. ستاره‌پرستی بین‌النهرین از همان ابتدا تأثیر بسیاری بر مزداگرایی ایرانی گذارد که در آن هنگام بیش‌تر به صورت مجموعه‌یی از سنت‌ها و آداب بود تا اصول عقاید منسجم. و در نتیجه مجموعه‌یی از عقاید پیچیده بر اسطوره‌های طبیعی افزوده شد. اسرار مهر، این دین مرکب را که حاصل آمیزش مغان و کلدانیان بود به اروپا صادر کرد. روحانیان این ایزد ایرانی و ژوپیترهای سوربایی کمک شایانی به پیروزی این شبه علم کردند که فضیلت بسیاری در جهان لاتینی یافت.^۱

در نظام پیشرفته‌ی ایرانی، سیاره‌ها دارای تأثیرات نامطلوب و شوم‌اند. هر یک از ستارگان بزرگ هدایت‌کننده، سیاره‌یی را به منزله‌ی رقیب اهریمنی خود دارد. مع‌هذا، این «ستارگان سرگردان» که حرکت‌های نامنظم غریب آنها نظیر یک عنصر نامنظم در آسمان عمل می‌کرد، حامل نام یکی از ایزدان بزرگ بود. ناهید، ونوس است؛ بهرام،

1. *Astralogy and Religion among the Greeks and Romans*, pp. 14-16, 51; *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, p. 19.

مارس؛ اورمزد، ژوپیتر. این عدم تجانس در قرون وسطی مورد توجه قرار می‌گیرد. مولتن، اظهارات یکی از نویسندگان مسلمان را چنین نقل کرده است: که سیارات در اصل حامل نام‌های دیواند. اما پس از آنکه اورمزد ایشان را تحت نفوذ خود می‌گیرد، نام‌های جدیدی بر ایشان می‌نهد. شاید در این مقطع عناصر مغی و آریایی به هم آمیخته باشند.^۱ حال پیش از ادامه‌ی بحث، لازم است پیگیر نقش ساحران یا دیوپرستان در تاریخ پادشاهان باشیم. گیرشمن، به رغم بی‌حضوری هر نوع کتیبه‌ی از تپه‌ی نوشیجان^۲ در شصت کیلومتری جنوب همدان، یا به طور اخص از نخستین سال‌های پادشاهی ماد کوشیده است تا مفروضات مربوط به این مکان معروف را در ترکیب و زمینه‌ی کاملاً دینی قرار دهد. از نظر او امکان رابطه‌ی مستقیم و علتی میان کتیبه‌ی دیو که به اولین یا دومین سال فرمانروایی خشایارشا (۴۸۶-۴۶۵ ق.م.) نسبت داده شده، و نتایج غیرعادی بازدید از معبد مرکزی در تپه‌ی نوشیجان مشاهده می‌شود. طبق این بازسازی، زیارتگاه، «محکوم»، و «نامقدس» می‌گردد. گیرشمن، این جایگاه احتمالی دیوان را با پرستشگاه خداوندان ایران قدیم پیوسته ذکر می‌کند و بنا به دلایلی می‌گوید ساختمان از آن رو بسته شد تا راه به ایوان‌های روباز جدیدی باز شود که برای پرستش اهورامزدا اختصاص یافته بود.^۳ از این رو پیدا است که دیو پرستی در این دوران معمول بود. شاه با بیان این عبارت

1. *Early Zoroastrianism*, p. 211.

۲. بویس با اشاره به محرابی در کهن‌ترین بنای تپه‌ی نوشیجان معتقد است که این مکان به وسیله‌ی مادی‌های غربی فرمانروایی می‌شد و تاریخ این بنا از قرن هشتم پیش از میلاد است. از این رو، شاید اینجا دژی بوده در اختیار یک سرکرده‌ی مادی مثلاً دیاکو که معلوم هم نیست چه نوع آیینی را در محراب آن اجرا می‌کرده‌اند. بویس، نقش این سرکرده‌ی مادی را مانند سلیمان ذکر کرده که محراب‌هایی برای زنان خارجی خود ساخته بود. تاریخ داده شده با زمان حضور خشایارشا منطبق نیست. ضمناً، امکان حضور این بنا تا دوران خشایارشا ناممکن هم نمی‌باشد. هرودوت، به رغم تسامح و تساهل شاهان هخامنشی در مقابل آیین‌های گوناگون، خشایارشا را یک زردشتی راست دین ذکر کرده است. اگر چنین باشد، این مکان چون دیگر مکان‌های دیوپرستی باید به وسیله‌ی او تخریب شده باشد. ضمناً کتیبه‌ی هم در شرح تخریب داشته باشد. اما کتیبه‌های اصلی خشایارشا به قول هرودوت به خط میخی است و اکثر آنها مانند کتیبه‌های پدرش سه زبانه است که در تخت جمشید هم کنده‌کاری شده است. معروف‌ترین کتیبه‌ی دیو او که بر لوحه‌های متعدد سنگی به فارسی باستان کنده‌کاری شده، در پازارگاد پیدا شده است. رک:

A History of Zoroastrianism, vol Two, pp. 6, 36-37, 52, 270.

3. "Religion in Iran in the 7 th and 6 th centuries" *Acta Iranica*, pp. 479, 481;

که من اهورامزدا را با تشریفات کامل دینی می‌پرستم، نخستین کسی است که آیین پرستش دیو را موقوف گذارده است. اما معلوم نیست که جانشینان او هم در این اقدام با وی همساز بوده‌اند. با این حال، چنین استدلال کرده‌اند که خشایار شا نمی‌توانست یک زردشتی راست دین باشد، چون برای او artavan «راستکار، درستکار»، که از arta «راستی، درستی» مشتق شده و اندیشه‌ی اصلی ایرانیان قدیم، نظیر متکلمان اوستایی ایران شرقی را عرضه می‌کرد، معنایی متفاوت از آنچه را داشته است تا برای پیامبر.^۱ به هر حال، چنان که پیدا است، حضور این جماعت غیر اهورایی همواره به صورت تهدیدی برای خاندان‌های ایرانی محسوب می‌شده است. به بیانی، پیشروی این دین ارتدادی حتی در دوران ساسانیان هم عاملی برای نگرانی مستمر طبقه‌ی روحانیان در ایران بوده است. اختلاف اساسی میان «مگو» و «مجوسیه»، و مغان زردشتی در ایران، بیش از یک قرن به صورت مسئله‌ی مورد مشاجره در یونان بوده است.^۲

در هرودوت داریم که خشایارشا در طی اردویشی به یونان مغانی را در التزام داشته که به انواع مراسم جادوگری و خوابگزاری مبادرت کرده‌اند. خوابگزاری، از دوران خشایارشا، بخشی به ویژه پیوسته با مآخذ یونانی بوده، و یکی از چشمگیرترین نقش‌های مغان را تشکیل می‌داده است. مغان خوابگزار در تاریخ روایی یونانیان از دوران مادی‌ها فعال بوده‌اند. (رک: مغ در تاریخ). او، این افسون‌ها را بیش‌تر به صورت اهدای هزار گاو نر به آتنه در ایونیه ذکر کرده که مراسم قربانی کردن آنها بالطبع بر عهده‌ی روحانیان بوده است. ساغرریزی مغان برای ایزدان در شب هنگام نیز از اشارات دیگر او است (هرودوت کتاب سوم، دفتر هفتم، بند ۴۳، ص ۳۵۹). هرودوت، بار دیگر از مغانی یاد کرده که در رام کردن رودخانه استریمن،^۳ خشایارشا را مدد کرده‌اند. او می‌گوید: ایشان اسب‌های سفید را به نیت خوش‌شگونی قربانی و پیشکش کردند. سپس از رودخانه گذشتند، «نه راه» شهر ادونی^۴ را نیز پشت سر گذاردند. در آنجا تعدادی از

→

آرانسکی، ای. ام. *مقدمه‌ی فقه اللغة‌ی ایرانی*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۸.
ص ۱۱۷.

1, "Zoroaster's own contribution," p. 18.

2. *Zurvan*, a zoroastrian Dilemma, p. 18.

3. Strymon

4. Edonian

نوجوانان و دخترکان آن سرزمین را زنده به گور کردند. هرودوت، زنده به گور کردن را از رسوم ایرانی ذکر می‌کند و می‌گوید من شنیده‌ام که امستریس^۱ همسر خشایارشا در پیرسالی چهارده جوان نجیب زاده را به جای خود به ایزد افسانه‌یی جهان زیرین پیشکش کرده است (هرودوت کتاب سوم، دفتر هفتم، بند ۱۱۴، ص ۴۱۷).

می‌دانیم که مغان در نزد یونانیان، جادوگران بیگانه تلقی نشده بودند، و فنون ساحری آنان بیش‌تر به صورت خدمت به خدایان ذکر شده بود. اما هم‌ردیف «تطهیرکنندگان»، «شارلاتان‌ها» و یا حتی مدعیان کاذب آورده شده بودند. افلاطون، به یک روایت عوام‌فریبی سیاستمداران آتنی را فن مغان خوانده است، ایشینس^۲، دموستن را یک مجوس و تردست قلمداد کرده است. دینون، یکی از هم‌عصران ارسطو با صراحت اعلام می‌کند که مغان با سحر و جادوی ساحران آشنا نبوده‌اند. اریستوخنوس^۳، یکی از پیروان ارسطو، زاداتس^۴ (زردشت) را یک کلدانی (اخترشناس)، و معلم فیثاغورث خوانده است.^۵ بنابراین، واژه‌ی مگوس - مجوس که نخست بار در یونان و سپس در روم شکل گرفت، دارای معنای دوگانه‌یی شد. ضمن آنکه معنای نازل جادوگر را داشت، دانای مکرّم نیز بود. (رک: مغان در متون انجیلی).

با این حال، از نظر برخی از تحلیل‌گران معاصر مغان، غیگو، ساحر، شارلاتان، عامل خرافه‌گویی‌ها و اباطیل و نذیرداد، مسئول انحطاط دین زردشت، آورنده نسا در جای خورشید نگرش، ازدواج با محارم، نظام عامیانه و افراطی در دوگانه پرستی که با این عناصر در دیانت زردشتی متأخر آشنایی داریم، بوده‌اند.

اما کاربرد واژگان «مگوس، مجوس»، و «کلدوس» در روم باستان، اشاره به آن دوره‌یی دارد که در آن آموزه‌های مغان به ویژه فن جادوگری به عنوان یک عامل در زندگی اجتماعی در روم نقشمند بوده است. درواقع، جاذبه‌ی علم ساحری در روزگاران انحطاط روم به صورت عاملی مؤثر در تلطیف تباهی ایشان، به جامعه‌ی رومی راه یافته بود. رومیان درباره‌ی گرایش‌های عملی و اصول متعالی دینی مغان که به نقل از افلاطون در اثر امیانوس مارسلینوس پرستش‌ناب خدایان خوانده شده، کم می‌دانستند، و کم‌تر

1. Amestris

2. Aeschines

3. Aristoxenus

4. Zاداتes

5. "Darius I, Pseudo Smerdis and the Magi," *Athenaeum* pp. 251-252.

هم به آن می‌پرداختند. از این رو، حاصل کار ایشان خطای مطلق در به کارگیری واژگان «مجوس» و «کلدوس» شده است.

نیز می‌دانیم واژه‌ی مجوس پیش از آنکه دارای اشارات ضمنی دینی باشد، در دوره‌هایی به صورت مترادفی برای جادوگر، غیگو یا پیشگو، مورد استعمال داشته است. ضمناً استفاده‌ی جادو، احضار روح و افسون‌گری دست کم در سه قرن اول میلادی در روم به منزله‌ی تهدیدی برای معنویت آن جامعه تلقی گردیده است.

سیسرو، وامیانوس مارسلینوس، دو تن از نویسندگان روم باستان‌اند که اطلاعات ایشان نزدیکی بیش‌تری با دانسته‌های یونانیان دارد. به علاوه، سیسرو گاه با تأکید بر موضوعاتی نظیر غیگویی و ماهیت خدایان، باورداشت‌های اقوام مختلف را مورد بررسی قرار داده، از این رو، احتمالاً مأخذ دیگری غیر از نوشته‌های یونانیان را در اختیار داشته است. او به روشنی می‌گوید «در ایران، مغان به غیگویی و پیشگویی می‌پردازند».^۱ می‌دانیم که مارسلینوس، اهل انطاکیه بوده، و چه بسا با مغان تماس مستقیم هم داشته است.

آمیانوس مارسلینوس، به نقل از افلاطون که جادو را از اصطلاح رمزی *hagistia*^۲ مشتق شده و به پرستش ناب خدایان تفسیر کرده بود، می‌گوید، در پیشبرد این دانش که خیلی پیش‌تر از زردشت باختری، از دانسته‌های رمزی کلدانیان اقتباس شده بود، زردشت، و هیشناسب،^۳ شاه دانا، و پدر داریوش کمک‌های ذی‌قیمتی کرده‌اند.^۴

ظاهراً مارسلینوس و پلینی در ذکر این که زردشت مؤسس دین و روحانیت مغی است، اتفاق نظر دارند. اظهارات مارسلینوس به ویژه در موردی که از یک حکیم شرقی سخن می‌گوید، و محققان دیگر با او متفق‌القول نیستند، حائز اهمیت است. شاید تأثیرات تأکید شده بر زردشت از سوی مارسلینوس بیش‌تر ریشه در وابستگی‌های فطری دین ایرانی با هندویی داشته است. به نقل از او، زردشت با یک اقدام متهورانه به سوی مناطق ناشناخته‌ی هند علیا به راه افتاد، در آنجا به جنگلی قدم گذارد که سکوت آرامش بخش آن تحت قوه‌ی ادراک برهمنان بود. او از آموزه‌های ایشان دریافت که

1. *Dastur Hoshang Memorial vol*, "Papers on Iranian subjects," p. 529.

۲. آیین پرستش، آیین مقدس. رک: *Ammianus Marcellinus*, XXIII, 6, 32, p. 367.

۳. هیشناسب شاه نبود، دیگران هیشناسب متقدم‌تری را به عنوان معلم جادو آورده‌اند. رک: *Ammianus Marcellinus*, Footnote XXIII, 6.

4. *ibid*.

می‌تواند به نظامنامه‌ی قوانین حرکات زمین و ستارگان و آیین‌های ویژه‌ی قربانی کردن دست یابد. ضمناً حاصل آموخته‌های خود را در هند به گونه‌ی با دانش‌های مغی، و فن تقدس آینده که از گذشته‌های دور به وی رسیده بود، درآمیزد. باگذشت سالیان بسیار، همچنان تعداد کثیری از مردمان همان قوم خود را وقف خدمت به ایزدان کرده‌اند.^۱ درباره‌ی نسبت اختراع فنون جادوگری به زردشت، ژوستین نیز در قرن دوم میلادی اشاراتی دارد که به مناسبت جنگ نینوس با زردشت شاه باختریان به آن پرداخته است.^۲ پلینی، در قرن اول میلادی با اشاره به روایات یونانی - که عموماً اشاعه دهنده‌ی دین مغی را در میان پارسیان، کوروش ذکر می‌کنند - می‌گوید: در باورداشت ایشان مفاهیم رمزی و روحانی بازی نقش عمده‌ی داشت، اما استفاده از هر نوع جادو در آن، موضوعی است مورد مشاجره. ارسطو آمیزش این دو مقوله را بالصراحه انکار کرده است، اما هرودوت درباره‌ی جادو به عنوان یک اصل رایج در میان مغان بسیار سخن می‌راند. ظاهراً، این مفاهیم محدود و کوتاه به تدریج گسترش می‌یابد، و سرانجام واژه‌ی magician را حاصل می‌دهد.

پلینی نیز چون ژوستین، منشأ جادو را از ایران ذکر می‌کند، و بنیانگذار آن را شخص زردشت می‌داند. اما گاه درباره‌ی انتساب این مقوله به دو زردشت و انطباق دو زردشت متقدم و متأخر، تردید دارد. ضمناً ادوکسوس که جادو را در زمره‌ی مکاتب متعالی و برتر فلسفی می‌شمارد، می‌گوید زردشت شش هزار سال پیش از مرگ افلاطون می‌زیسته، و ارسطو نیز در این باره با او اتفاق نظر دارد. هرمیپوس، نویسنده‌ی که با بلاغت جنبه‌های جادویی را طرح می‌کند، تاریخ زردشت را به پنج هزار سال پیش از جنگ تروا منتسب می‌کند، اما نکته‌ی درخور توجه درباره‌ی این فن و سنت وابسته بدان، وجود و بقای آن در زمانی بس طولانی است.

تحقیقات پلینی درباره‌ی خاستگاه مغان با آنکه با واقعیت منطبق است، اما در برخی از موارد پیوستگی آشکاری با افسانه پیدا کرده است. او فن ایشان را از علم طب نشأت گرفته می‌داند که با دین و ریاضی تایید و تقویت شده است. به نظر می‌رسد که مغان به گونه‌ی غریب طالع‌بینی جدید را مطرح می‌کرده‌اند.

1. *Ammianus Marcellinus*, XXIII, 33-34, p. 369.

2. *Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times*, vol I, pp. 47-48.

کاربرد عبارت پوچی مغی^۱ در آثار پلینی، بی آنکه شگفتی آفرین باشد، یادآور نقش عناصر جادوگری و افسون‌گری در نزد ایشان است. به هر حال در دوران پلینی، واژه‌ی «مجوس» ظاهراً پیوستگی خود را به مقدار زیاد با مشرق زمین از دست داده بود، و نقش این واژه در قرن اول میلادی بیش‌تر صورت معجزه‌گر امروزی را پیدا کرده بود. باید توجه داشت که در دوران باستان تمایزی میان افسون‌گری و جادوی سیاه وجود نداشت. شاید امروزه آسان‌تر بتوان مرزی میان وسوسه‌ی ریاکارانه، و بی‌ریا قایل شد. در دوران گذشته، این دو به گونه‌ی غریب با همدیگر درآمیخته بودند. در گذشته، ذهن شکاک همه‌ی مجوس‌ها را فریبکار و خدعه‌گر تلقی می‌کرد، و ذهن موهوم پرست، ایشان را به صورت معجزه‌گر می‌پذیرفت، و بالاخره، مردمان عادی درباره‌ی آنان مردد، سرگشته و درمانده بودند. بدین ترتیب، زودباوری فراگیر تا هنگام زدوده شدن اعتبار علوم پیش پا افتاده از اذهان عمومی، بر شک‌گرایی غلبه داشت. اکنون دیگر جادوگران را زنده نمی‌سوزانند، و آنان که با باورداشت‌های خرافی زمانی مایه‌ی سرگرمی بودند، به ریشخند گرفته می‌شدند.^۲

به هر حال، در آغاز قرن اول میلادی دو واژه‌ی مغ و جادو نیمی از راه خود را پیموده بود. مغان، مردان دانایی شده بودند که از مشرق زمین می‌آمدند، و سیسرو، از ایشان به عنوان مردان دانا و خردمندی یاد می‌کند که در میان ایرانیان می‌زیند.^۳ اما اُوید،^۴ مغان را از حاملان سحر و افسون ذکر می‌کند.

نویسندگان رومی، عموماً مغان را پیامبران، جادوگران، و خواب‌گزاران خوانده‌اند. اغراق‌آمیز جلوه دادن قدرت مغان غریب نمی‌نماید اگر باور داشته باشیم که مغان مادی در سرزمین اصلی خود ماد، هر دو وظیفه‌ی روحانیت و پیشگویی را عهده‌دار بوده‌اند، اما در پارس دوران هخامنشی احتمالاً نظیر پیشگویان اتروسکی در جمهوری روم، عمل می‌کردند. مغان، شاید از روحانیان اهورامزدا در ماد بودند، اما ماد با پارس تفاوت داشت، از این رو، به احتمال بسیار در پارس فقط پیشگویی و خواب‌گزاری پیشه داشته‌اند. می‌دانیم که جادوگری جهانی و عام است. پادشاهان ایرانی برای قربانی دادن به پیشگاه

1. magian vanitas

2. *pliny*, Natural History, vol VI, "Notes on the Magi," XIX-XXI; XXX, II, p. 281.

3. *Diogenes Laertius*, vol I, p. 3.

۴. *ovid*، شاعر رومی است که اشعار او از سرزندگی تخیلی، و صراحت سرشار است.

خدایان یونانی نیاز به میانجی‌گری روحانیان یونانی یا مغان داشتند. ضمناً پیشگویان ایشان یونانی هم می‌توانستند باشند. از آن رو، که روحانی شاید بهتر می‌داند چگونه خدای خود را خدمت کند.^۱

در پایان این مبحث به گزیده‌یی از اشعار و روایات تاریخی متناسب با موضوع مورد بحث اشاره می‌کنیم که در آثار دیگر نویسندگان رومی سده‌های اول و دوم میلادی آورده شده است:

کیتوس کورتیوس، در جلد دوم کتاب خود موسوم به تاریخ اسکندر، در بیانی که ذیلاً بدان اشاره می‌شود، به گونه‌یی شک‌گرایانه مطلب را مطرح می‌کند. «در ضیافت یک تردست مادی موسوم به گوبرایس مدعی معلمی سقراط حضور داشت که در فن جادوگری خبره بود، البته اگر بتوان جادوگری را فن خواند، و فریب دادن همگان تلقی نکرد.»^۲

چنان که می‌دانیم در آثار نویسندگان رومی نمونه‌های بی‌شماری از مهارت‌های مغان در فن جادوگری آورده شده است. روایتی است از سیسرو که می‌گوید: اکنون مایلیم به نقل حکایتی از کتاب پرسیکا، نوشته‌ی دینون پردازم که درباره‌ی کوروش، شاه ایران آورده شده است. حکایت شده که خورشید در خواب به پاهای کوروش افتاده بود. او طی سه بار تلاش مذبح‌خانه بر آن می‌شود تا خورشید را با دست‌های خود لمس کند، اما آن جرم آسمانی ته‌نشین می‌گردد. مغان خواب‌گزار تلاش سه‌باره‌ی کوروش را برای به دست آوردن خورشید حاکی از حکومت سی ساله‌اش ذکر می‌کنند و چنین نیز می‌شود. قیام داریوش و سرنگونی مغ غاصب، گئوماتا و تاکید بر استبداد روحانیت در آن هنگام نیز از اهم مقولات مورد بحث برخی از نویسندگان رومی از جمله سنیکا^۳ و والریوس ماکسیموس^۴ است. این هر دو تن داریوش را شخصیتی انگاشته‌اند که سلطه‌ی اهریمنی مغان را خاتمه بخشیده و پارسیان را از یوغ حاکمیت استبدادگران بی‌رحم مغ، رهاانیده است.

در سده‌ی دوم میلادی، نویسنده‌یی رومی موسوم به آپولئوس مادورنسیس^۵ به

1. "Darius I, Pseudo Smerdis and the Magi," *Atheneum*, p. 260.

2. *Quintus curtius*, The History of Alexander, II, VII, 8, 153.

3. seneca

4. Valerius Maximus.

5. Apuleus Madaurensis

بهره‌گیری از فنون جادوگری و شهرت مجوسی متهم می‌شود. او با برشمردن اینکه مجوس در زبان فارسی همان کسی است که ایرانیان روحانی‌اش می‌خوانند، و روحانی بودن، داشتن آگاهی از قوانین الهی و تبجر در اجرای مراسم دینی است، از خود رفع اتهام می‌کند. ضمناً به سخنان افلاطون درباره‌ی جادو اشاره می‌کند که پیش‌تر به آن پرداخته شد. او جادو را فنی می‌شمارد که از خدایان نامیرا، معرفت پرستش ایشان، و علم ناب الهی دریافت می‌شود.

در اینجا به نقل ابیاتی شعرگونه از لوکان فارس‌الیا،^۱ شاعر سده‌ی اول میلادی می‌پردازیم که این چنین از مغان یاد کرده است. «او (سکستوس Sextus، پسر پمپنی) رازهای ناهنجار مغان را می‌دانست، رازهایی که نفرت خدایان آسمان را برمی‌انگیخت.» و نیز «هنگامی که مغان افسون‌های مرگبار خود را سر می‌دهند، صخره‌ها هم می‌توانند به ندای ایشان گوش فرا دهند.»^۲

به هر حال، اشارات منابع کلاسیک درباره‌ی مغان به عنوان شاغلان ساحری، همواره باید با قید احتیاط بررسی شود، زیرا که در دوران اشکانیان نیز اصطلاحات جادو و جادوگر در مغرب زمین دارای مفاهیم و کاربردهای مشابهی چون امروزه بوده است، و گونه‌های ساحری با برچسب مغی مشخص می‌شد که ظاهراً روحانیان زردشتی از آن میرا بوده‌اند.*

1. Lucan Pharsalia

2. *Dastur Hoshang Memorial*, vol. pp. 299, 525, 530; *Zoroastrianism in Armenia*, p. 439.

منابع دیگر

**Chamber's Encyclopaedia*, International Learning System Corporation Limited volume VIII, London 1973.

Encyclopaedia Britannica, volumes 17, 1911; 14, 1973. *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Gloucester, Mass, P. Smith volume II, 1960.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, volume 8, 1974.

The Encyclopedia of Religion, Macmillan publishing company 1989.

Great Soviet Encyclopedia, Collier Mac Millan publishers, London, volume 15, 1977.

مغان در متون انجیلی

و چون عیسی در ایام هیروдіس پادشاه در بیت لحم یهودیه تولد یافت ناگاه مجوسئی چند از مشرق به اورشلیم آمده گفتند* کجاست آن مولود که پادشاه یهوداست زیرا که ستاره‌ی او را در مشرق دیده‌ایم و برای پرستش او آمده‌ایم* اما هیروдіس پادشاه چون این را شنید مضطرب شد و تمام اورشلیم با وی* پس همه‌ی رؤسای کهنه و کاتبان قوم را جمع کرده از ایشان پرسید که مسیح کجا باید متولد شود* بدو گفتند در بیت لحم یهودیه زیرا که از نبی چنین مکتوب است* و تو ای بیت لحم در زمین یهودا از سایر سرداران یهودا هرگز کوچک‌تر نیستی زیرا که از تو پیشوایی به ظهور خواهد آمد که قوم من بنی اسرائیل را رعایت خواهد نمود* آن‌گاه هیروдіس مجوسیان را در خلوت خوانده وقت ظهور ستاره را از ایشان تحقیق کرد* پس ایشان را به بیت لحم روانه نمود گفت بروید و از احوال آن طفل بتدقیق تفحص کنید و چون یافتید مرا خبر دهید تا من نیز آمده‌ام او را پرستش نمایم* چون سخن پادشاه را شنیدند روانه شدند که ناگاه آن ستاره‌ی که در مشرق دیده بودند پیشروی ایشان می‌رفت تا فوق آنجایی که طفل بود رسیده بایستاد* و چون ستاره را دیدند بی‌نهایت شاد و خوشحال گشتند* و به خانه درآمده طفل را با مادرش یافتند و بر وی درافتاده او را پرستش کردند و ذخائر خود را گشوده هدایای طلا و کندر و مر بوی گذرانیدند* و چون در خواب وحی بدیشان در رسید که بنزده هیروдіس بازگشت نکنند پس از راه دیگر به وطن مراجعت کردند*^۱

نخستین نکته‌ی در خور توجه در این داستان نام طایفه‌ی این مردان است که از

۱. کتاب عهد جدید، انجیل متی، باب دوم، صص ۲، ۳. ناشر انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل،

۱۹۸۱ء

The New Testament of our Land and Saviour Jesus Christ, the Gideons International, the Gospel according to Saint Mathew, pp. 2-4.

مشرق آمده بودند. این نام با آنکه در شکل مصطلح خود معنای مشخصی داشت، دوگانه نیز بود، از آن رو که نخست عنوانی بود مذهبی، و دیگر آنکه نامی محلی که در این دوره‌ی خاص به روحانیان مزدیسنايي شرق باستان اطلاق می شده است. کسانی که زاد بوم ایشان در محدوده‌ی امپراطوری پارس یا پارت قرار داشت. مغان در جهان باستان نامی کاملاً آشنا داشتند. اوقات خویش را در نیایش و ستایش از خدایان مقتدر ایرانی سپری می کردند. مدعی ترصد ستارگان با قوه‌ی مشاهده بودند، و در اختیار دارنده‌ی نیروهای شیر. با تأکید بر این نکته که مغان آفرینش و علی‌الاصول وجود سیارات را از آن رو که دارای حرکات نامنظم بودند، اهریمنی می دانستند و به احتمال تصورات مربوط به ستاره شناسی را در مقطعی نازل تلقی می کردند. با این حال، به قول سیسرو در میان ایرانیان فقط مغان به غیگویی و پیشگویی می پرداختند. از سویی هیچ شاهزاده‌ی ایرانی (هخامنشی) پیش از فراگیری آموزه‌های سنت زردشتی مغان بر تخت سلطنت جلوس نمی کرد. (رک: مغ در تاریخ). از این رو، به نظر می رسد که گرایش‌های مغان در مواردی بر شاه شاهان حاکمیت داشته است.

به هر حال، نام مغ پس از آنکه از طریق مضبوطات کتیبه‌های فارسی باستان به آشور انتقال یافت به صورت magush که ظاهراً با ترکیب Rab-Mugi (رئیس پزشکان) یا Rab-Mag (رئیس مجوسیان) ضبط شده در کتاب ارمیا (عهد عتیق، کتاب ارمیانی ۳۹، ص ۱۱۶۱) همگونی دارد. بر طبق شواهدی که ذیلاً بدان اشاره می شود، مغان پیش از سال ۵۹۱ ق. م. در سرزمین یهودیه به گونه‌ی فعال سرگرم تثبیت مذهب جدیدی بودند. در تأیید این مقوله لازم است بر دو مشخصه‌ی پلیدی اشاره کنیم که خشم یهوه را در اورشلیم برانگیخته بود. نخست خورشید پرستی مردانی که پشت به معبد روی به مشرق داشتند، در حالی که شاخه‌ی را در مقابل بینی خود نگاه می داشتند. سپس نام و استعمال واژه‌ی گستردن که در واقع یادآور فرش آریایی تهیه شده از ساقه‌های نرم گیاه است که به قول هرودوت، آنان نذورات خود را بر روی آن می گستراندند.

می دانیم که به کارگیری شیوه‌ی نخست در مراسم پرستش خورشید غیرطبیعی نیست. در بسیاری از اشکال ابتدایی ادیان، آیین‌های پرستش خورشید و گیاهان به طور توأمان مرسوم بوده است. اما در این مقطع یادآور و منطبق است با استفاده‌ی آیینی برسم که اول بار مورد استفاده‌ی روحانیان ایرانی در اجرای آیین پرستش بود. روایت است که

مغان در هنگام پیشگویی از ترکه‌هایی استفاده می‌کردند که عموماً از چوب درخت گز بود. در اینجا، ناخشنودی یهوه از طبیعت پرستی این مردان با مطرح شدن دو گونه‌ی پرستش، نخست ذات خورشید و آن‌گاه ذات گیاه ذکر می‌شود که به گونه‌ی رمزی نشانگر رابطه‌ی آن دو با یکدیگر نیز هست. اینکه در بسیاری از دین‌نوشته‌های عتیق، آیین‌های مغی همراه با آیین‌های بابلی و دیگر بخش‌های جهان سامی ظاهر شده محتمل است، و در بسیاری از موارد تأثیرگذاری این طبقه‌ی دینی متنفذ در دستگاه حاکمه‌ی نبوکدنصر که شاهزاده خانمی از تبار مادی را نیز به همسری برگزیده بود، قطعی است. به هر حال، حضور هم‌زمان مغان در بابل، آن‌گاه که رب مگ در زمره‌ی صاحبمنصبان نبوکدنصر ظاهر می‌شود، تأیید شده است. رب مگ، ظاهراً عنوان یکی از صاحبمنصبان بابلی موسوم به نرجل شراصر بود که در تسخیر اورشلیم به وسیله‌ی نبوکدنصر در یازدهمین سال سلطنت صدقیا (zedekiah، عهد عتیق کتاب ارمیا نبی ۴۴، ص ۱۱۶۹) شاه یهودیه، همراه با دیگر شاهزادگان و صاحبمنصبان عالی‌رتبه‌ی بابل جنگیده بود. واژه‌ی نرجل ضمن آنکه با اهریمن یکی گرفته می‌شود، به معنای «حامی شاه» نیز هست. از این رو، به نظر می‌رسد که واژه‌ی مزبور دست کم بخشی از منشأ خود را مدیون اسطوره‌شناسی بابلی است. این واژه، در اوستای جدید صورت پیوسته‌ی خود را با بابل حفظ کرده است. آن سرکرده‌ی جن‌گیران (مغان) است که با افسون آنان، شاه از آسیب اهریمن مصون می‌ماند. بنابراین، رب مگ در زبان بابلی عنوان صاحبمنصب دربار شاه بابل است که به یک روایت از Rab magi (munga, mugu) مشتق شده که در متون آشوری ظاهر شده است و معنای آن در اکدی نامعلوم است. روایت دیگر آنکه عملکرد واژه‌ی mag را با mahhû آشوری که به معنای پیشگو است، منطبق دانسته‌اند که در صورت اخیر هیچ‌گاه با ترکیب Rab mahhû مطرح و ظاهر نشده است. برخی از محققان رب مگ را میرآخور دربار آشور تعبیر کرده‌اند که در این صورت نیز دارنده‌ی این عنوان قدر و منزلت خاصی داشته است.

مغان، در اذهان قدمای شرق و غرب، اعم از وقایع نگاران سریانی و عربی، و روایات منسوب به فیثاغورث و افلاطون با روحانیان و فلاسفه‌ی آن دینی یکی دانسته شده‌اند که زردشت بنیانگذار آن بوده است. اما به تدریج این نام معنای ثانوی نازلی به خود گرفت، به گونه‌ی که در مذاهب دیگر به معجزه‌گر و پیشگو تعبیر و تفسیر شده است.

درواقع از قرن اول میلادی به بعد این کلمه با شکل سریانی خود مجوسیه به جادوگران و غیبگویان بابلی اطلاق می شد که بر دانش های متنوعی احاطه داشتند. ظاهراً این طبقه ی خاص با مغان داخل امپراطوری ایران یعنی مغان ایرانی تفاوت آشکاری داشتند. به هر حال، در جهان یونانی - رومی واژه ی مغ که منشأ واژگانی نظیر magic, magia, magician شده بود، برای کسانی کاربرد داشت که مدعی دارا بودن نیروهای رمزی بابلی بوده اند. اما چون مورد استعمال دقیق این واژه در روایت انجیل متی معلوم نیست، از این رو، تصور بی قید و شرط وجه نامطلوب و منفی ساحر، جادوگر، و یا پیشگو برای آن دشوار است. ضمناً تردید درباره ی اینکه ایشان از ستاره شناسان بابلی یا یهودی بوده و «ستاره ی او را در مشرق» دیده اند نیز دور از ذهن نمی باشد. یادآور می شود که استعمال واژه ی مجوس در اغلب عبارات متون مقدس در معنای ثانوی خود ذکر شده و عموماً با شاغلان حرف پیشگویی، موهوم پرستی، و جادوگری همپیوند آورده شده است (رک: کتاب دانیال نبی ۲، ص ۱۲۵۸)، با این حال، الهامات تفویض شده به این مردان در نهایت ما را بر آن می دارد که صورت به کار رفته در انجیل متی را فقط در همان بافت معنایی مثبت خود یعنی روحانیان زردشتی بپنداریم. اما نکته ی درخور اهمیت سرزمینی است که این روحانیان مزدایی از آنجا به اورشلیم آمده بودند. چنان که پیش تر داشتیم، مبدأ حرکت ایشان در انجیل متی از «مشرق» بود، یا به عبارتی از ایران بزرگ که در آن هنگام تحت حاکمیت امپراطوری نیرومند اشکانی، حریف دیرپای روم قرار داشت. از سویی شوش نیز از دیرباز یکی از پایتخت های امپراطوری ایران قدیم بود که در مسیر شرقی به اورشلیم قرار داشت. بنابراین آمدن این روحانیان مغ از «مشرق»، و از مسیر شرقی به اورشلیم هر دو به روایت داستانی مورد ملاحظه است.

صراحت این توجیه، گذشته از نکات جغرافیایی و طبیعی آن، با روایات اولیه و متعارف مسیحیت نیز منطبق است. اگرچه، واژه ی «مشرق» گاه در مفهوم وسیع کلمه در کتاب عهد عتیق به سرزمین عربان و کلدیه نیز اطلاق شده است. از این رو، برخی از نگارندگان متقدم، مغان را کسانی ذکر کرده اند که از آنجا آمده اند. رابطه ی مغان و ایران و مژده ی تولد مسیح، تصویری همواره پایدار با نتایج گسترده در ذهن مسیحی پدید آورده است.

چنان که می دانیم اکثریت قریب به اتفاق کشیشان، زاد بوم مردان دانا را ایران ذکر

می‌کنند، در این میان، برخی از سیاحان اروپایی نظیر مارکوپولو با ایرانی خواندن مغان به سرزمین به اصطلاح مبدأ حرکت آنان موسوم به ساوه sawa، سابه saba (فارسی قدیم ساوج sawadj) اشاره می‌کنند که بنا به روایتی نام خود را از رودخانه‌یی با همین نام گرفته که زمانی در آن جاری بوده است.

طرح ارائه‌ی نظریه‌ی جکسن^۱ که بر اساس روایت دیدار مارکوپولو از سه مکان منتسب به این مغان شکل گرفته، حدود تقریبی جغرافیایی مکان‌هایی را که مغان از آنجا به دیدار عیسی رفته‌اند، مشخص می‌کند. به علاوه، اظهارات روایت نویسان ایرانی نیز تا حدودی مبین همین داستان است. مارکوپولو، ضمن اشاره به مغان و سفر زاهدانه‌ی ایشان به ذکر نام سه مکان در ایران می‌پردازد که سه شاه (رک: روحانیت) از این مکان‌ها عازم شده بودند.

در ایران شهری موسوم به ساوه «سابه» وجود دارد که سه مغ از آنجا برای پرستش عیسی عازم شدند. مدفن ایشان در همین شهر است، در سه یادمان باشکوه پهلوی به پهلوی و بالاتر از این سه یادمان، بنای چهارگوشه‌یی وجود دارد که به دقت مراقبت می‌شود. اجساد این سه تن هنوز به طور کامل با مو و ریش باقی مانده است. یکی از ایشان گاسپار^۲ نامیده می‌شد، دیگری ملشوار^۳ و سومی بالتازار^۴ مارکوپولو، ظاهراً پرسش‌های فراوانی را درباره‌ی این سه مغ از سکنه‌ی آن شهر مطرح کرد، اما حتی از یک نفر هم پاسخ صحیح دریافت نکرد. ایشان فقط می‌دانستند که این سه شاه از اعصار گذشته در آنجا مدفون‌اند. خلاصه، پس از یک سفر سه روزه در جایی دوردست چیزی شنید که در اینجا جکسن به نقل آن می‌پردازد. مارکوپولو، در این مکان روستایی را یافت که قلعه‌ی «آتش‌پرستان» نام داشت، و اطلاق این نام درواقع مناسب مردمانی بود که آتش را می‌پرستیدند. مارکوپولو، اضافه می‌کند که سکنه‌ی این قلعه ضمن پافشاری بر ادعای خویش در مورد تاریخی خواندن قلعه‌ی مزبور اذعان داشتند

1. Jackson, A. V. William, "the Magi in Marcopolo and the cities in persia from which they came to worship the infant Christ," Journal of the Ammerican Oriental Society volume 26, No I, 1905; Islam Ansiklopedisi, Istanbul 1966, 10 Gilt.

۲. Jaspar, Gathaspar, در سریانی Gundopharhem است و به گونه‌یی یادآور نام شاه قدرتمند هندوپارتی گوندوفارس (گوندوفارنس).

۳. Melchoir, به معنای شاه روشنایی است.

۴. Balthasar, نامی کلدانی برای دانیال است. رک:

که این سه شاه به ترتیب از سه شهر ساوه، «آوه» Ava، و همین قلعه‌یی که ساکنان اصلی و پیرامون آن، همچنان به کار پرستش آتش اشتغال دارند، به اورشلیم عازم شده‌اند. مدت‌های مدید نام‌های ساوه، و آوه-ی مارکوپولو را به تقریب با ساوه^۱ در پنجاه میلی جنوب غربی تهران، و آوه، روستایی در حدود شصت میلی جنوب شرقی ساوه یکی می‌دانستند.

جکسن می‌گوید: قلعه‌ی آتش پرستان که به ادعای مارکوپولو به اندازه‌ی یک سفر سه روزه از ساوه فاصله داشت شناسایی نشد، ضمن آنکه مارکوپولو درباره‌ی نام قلعه‌ی آتش پرستان دقت نظر داشته است. جکسن که شخصاً بخشی از مسیر عبور مارکوپولو را از یزد به تهران طی کرده بود، با مشکلات فراوانی برای ردیابی قلعه‌ی آتش پرستان مورد نظر مارکوپولو روبه‌رو شد، چون به قول او: اصطلاح قلعه‌ی آتش پرستان نظیر «قلعه‌ی گبران» نامی است قدیمی که در کل به هر قلعه‌یی که تاریخ آن به پرستیدن آتش در ایران دوران زردشتی برسد، اطلاق می‌شده است.

جکسن، ضمناً از شهر نائین در مسیر عبور مارکوپولو به یزد نام می‌برد که تقریباً در دوست و سی میلی از شهر ساوه قرار دارد. او ضمن شگفت زدگی از قدمت این شهر که زمانی مورد بازدید مارکوپولو نیز قرار گرفته بود، به دژ باستانی نائین اشاره می‌کند که «قلعه‌ی گبر» خوانده می‌شود، و قنات‌هایی که همچنان دارای نام‌های زردشتی‌اند. او به نقل از گفته‌ی سایکس در اثر ده هزار میل در ایران اضافه می‌کند، ظاهراً قلعه‌ی آتش پرستان مارکوپولو را باید در اینجا جست. اما فاصله‌ی نائین تا ساوه را که در روایت مارکوپولو سه روزه ذکر شده بود، او در پنج روز طی کرد. ضمن آنکه مارکوپولو در توضیحات خود اشاره‌ی خاصی هم به شهر نائین نداشته است.

جکسن می‌افزاید، شاید پیشروی سه روزه در این مسافت فقط می‌توانست در تحت شرایط کاملاً متفاوتی عملی باشد که امکان آن عملاً برای او فراهم نشده است. در این حال، طی برآوردی سه روزه او از مسیر عبور مارکوپولو در جاده‌ی یزد از ساوه به کاشان رسید و احتمالاً با تأثیرپذیری از قدمایی نظیر اودریک پوردنون^۲ راهب ایتالیایی که یک نسل پس از مارکوپولو در سال ۱۳۲۰ م شهر کاشان را شهر سه شاه نامیده بود، می‌گوید،

۱. شهر ساوه را از بناهای دوره‌ی اسلام دانسته‌اند. رک: بارتولد، و. تذکره‌ی جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه‌ی حمزه‌ی سردادور، چاپخانه‌ی اتحادیه‌ی تهران ۱۳۰۸، ص ۱۸۶.

2. Odrick Pordenone

فکر می‌کنم که این شهر حداقل بتواند محدوده‌ی قلعه‌ی آتش‌پرستان مارکوپولو را بنمایاند. ضمناً، اضافه می‌کند چون «گبرآباد» در بیست میلی کاشان و بر سر راه اصفهان قرار داشته، به رغم آنکه امروزه متروک است، اما از نام آن چنین برمی‌آید که زمانی محل استقرار آتش‌پرستان در جوار آن قرار داشته و اکنون خرابه‌های کاروانسرای کم‌نظیری در آنجا به چشم می‌خورد.

می‌دانیم، کاشان در دوران یزدگرد سوم سپاهیان عظیمی را برای شاه تدارک دیده بود. شاید در دورانی که جکسن از آنجا بازدید می‌کرد، همچنان زردشتی‌نشین بوده است. از این رو، به قول او، روایت شهر کاشان به عنوان سومین مکان احتمالی و شهری که مغان از آنجا به دیدار عیسی رفته‌اند، بهتر است مورد توجه و عنایت بیشتری قرار بگیرد.

معدودی نظرها نیز معطوف مقوله‌ی کلدانی بودن این مغان یا حتی غیر ایرانی شمردن اینان شده که ذیلاً بدان پرداخته می‌شود. برخی راهبان عیسوی حضور این سه مغ را از سرزمین‌های عربی نظیر کلد، سَبا (عهد عتیق، شِبا) یا حتی سرزمین‌های دیگر شهادت داده‌اند. با آنکه نگاه اکثر انجیلیون متوجه مغان ایرانی است، اما چون این ظن در تقابل با مقوله‌ی که بدان اشاره شد، مطرح می‌شود، از این رو، به صورت شق دیگر قضیه همواره مورد توجه و تردید بوده است.

اطلاق نام سَبا - که منطبق است با شِبا و یادآور ملکه‌ی تاریخی آن در کتاب عهد عتیق - به منطقه‌ی در ایران، شاید مهم‌ترین نکته‌ی است که محققان غیر روحانی سده‌ی اول میلادی را بر آن داشت تا مسیر حرکت مغان را از سرزمین عربان احتمال دهند. احتمالاً تأکید بر این مهم از بندی از مزمو ر سلیمان ناشی می‌شود که در جای خود به آن اشاره خواهد شد. به علاوه، برخی از قدیسان شاخه‌ی کاتولیک نیز بر این باوراند که مغان ستایشگر مسیح نوزاد از نوادگان قطوره^۱ همسر دوم ابراهیم بوده‌اند. از آن رو، که تحفه‌های سه گانه بیعت - طلا، کندر، مُر - را به مسیح نوزاد از فرآورده‌های ناحیه‌ی

۱. Keturah. روایت است که چون پسران قطوره همسنگ اسحق نبودند، پدر در دوران حیات به ایشان هدایایی بخشید و آنان را روانه‌ی سرزمین مشرق کرد. در نسب نامه‌های متأخر عربی، مقر طابفه‌ی قطوره در حوالی مکه ذکر شده است. رک:

Davis, John. D. *A Dictionary of Bible*, Philadelphia, the Westminster press 1898;
Dastur Hoshang Memorial vol, "The Persian Origin of The Magi";

اعلم، امیر جلال الدین. فرهنگ اعلام کتاب مقدس، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۷.

موسوم به مجدو^۱ (صحیفه‌ی یوشع بن نون، باب دوازدهم، بند ۲۱، ص ۳۵۲) در سرزمین عربان ذکر می‌کنند. هرودوت نیز پیش‌تر دو فرآورده‌ی اخیر را از محصولات سرزمین عربان ذکر کرده بود (هرودوت کتاب سوم ص ۱۰۷).

نکته‌ی دیگر زمان حضور این مغان در بیت لحم است که در این باره نیز نظریات ضد و نقیض بسیاری مطرح شده است. بازدید مغان را از بیت لحم در روایات، مختلف ذکر کرده‌اند. دوازده روز پس از تولد عیسی؛ دو سال پس از ولادت او، و نیز پس از تطهیر مریم مقدس. اما چنان که پیدا است کلیسا با تاریخ دوازده روز پس از ولادت وی اتفاق نظر حاصل کرده است. ضمناً تعداد ایشان نیز نکته‌ی دیگری است. که درباره‌ی آن سنت‌های شرقی و غربی به گونه‌ی عجیب با یکدیگر در تضاداند. در روایات کتب کاذبه‌ی سریانی شمار ایشان دوازده نفر، و نام برخی از آنان ایرانی آورده شده که این نام‌ها نیز به نوعی با تاریخ دین ایرانی همپیوند می‌باشد. برخی دیگر از همین سریانی‌ها، تعداد ایشان را همان سه نفر نقل کرده‌اند. اما همین مغان در دیوار نگاره‌های گور دخمه‌هاگاه چهارنفر و گاه دو نفر آورده شده‌اند، که در مورد اول به نظر می‌رسد هنرمند احتمالاً برای ایجاد نوعی قرینه سازی با مریم و نوزاد در وسط به این عمل دست یازیده، و در مورد دوم شاید نبود فضا او را بر آن داشته تا تعداد ایشان را به دو نفر کاهش دهد. به هر حال، در هنر مسیحی قرن چهارم، عموماً ایشان را با تن پوش ایرانی مجسم کرده‌اند. پیراهن یاردای کوتاه کمردار، جوراب و کفش، و کلاهی به سبک فریژی، که با این توصیف دقیق‌تر است اگر گفته شود با ظاهر مغی. تعداد ایشان همان سه نفر است.

در روایات داستانی نخستین دوره‌های شکل‌گیری هنر و ادبیات در قرن ششم میلادی، مغان را شاهان مشرق زمین نقل کرده‌اند. ظاهراً ایده‌ی شاه پنداری در نزد ایشان از قرن سوم میلادی آغاز شده بود. اما در شیوه‌ی کلیسای اولیه فقط آنان را مغان نامیده‌اند، و در همین راستا در اولین نگاره پردازی‌های مسیحی اثری از ویژگی شاهانه‌ی آنها مشاهده نمی‌شود. بنابراین، تصور این باور که آنها از روحانیان زردشتی بوده‌اند که مورد تأیید اهل کلیسا نیز هست، بیش‌تر تقویت می‌شود. البته یادآوری این نکته ضروری است که نقشی از مغان تاجدار متعلق به قرن هشتم بر سر در واتیکان نیز ایده‌ی شاه

۱. Meggido، شهر هم باستانی در فلسطین مرکزی. رک:

پنداری ایشان را در نزد اهل کلیسا نفی نمی‌کند. با این همه، کلیسا از همان آغاز شاهد از راه رسیدن گوئیم‌های اولیه و پیشگویی سرود مسیح موعود بود که بی‌تردید یکی از شواهد خیره‌کننده در کتاب عهد عتیق است و به گونه‌ی، جهانی شدن قلمرو مسیح را مقدر می‌کند. «پادشاهان ترشیش^۱ و جزایر هدایا خواهند آورد. پادشاهان شبا^۲ و سبا

۱. Tarshish، این نام چندین بار در کتاب عهد عتیق در رابطه با کشتی‌ها و بنادر آورده شده است. (کتاب دوم تواریخ ایام، باب نهم ۲۱-۲۲). سلیمان و متحدان فنیقیایی او در غضیون جابر (تل خلیفه) در رأس خلیج عقبه تصفیه خانه و مرکزی برای کشتی‌سازی ایجاد کردند. ظاهراً ایستگاه‌های دیگری نیز برای کشتی‌های ترشیشی به وسیله فنیقی‌ها در جنوب غربی اسپانیا بر پا شده بود. پیدایی نام ترشیش در یونان حاکی از آمد و شد کشتی‌های بزرگ ترشیشی در جزایر یونان بود. کشتی‌های ترشیش نمادهای بازرگانی مدیترانه‌یی بر ای حمل نقره، آهن، قلع و سرب به بندر صور بوده‌اند. شاید در اصل ترشیش شهری بود که در آن محمولات معدنی دریایی وجود داشت. اگر چنین باشد این شهر احتمالاً همان ترسوس tartessus در حوالی جبل الطارق در اسپانیا است که در گذشته‌ها فنیقیان آن را به سبب وجود ثروت‌های معدنی مورد توجه خاص داشتند. رک:

Black's Bible Dictionary, Miller, Madeleine s. and Lane Miller, A and C. Black Limited 1973;

فرهنگ اعلام کتاب مقدس

۲. sheba پادشاهی شبا و مردمان تاجر پیشه‌ی او از دیرباز در مغرب سرزمین عربان قرار داشته است. اما از قرن هشتم ق. م. در جنوب غربی سرزمین عربان در منطقه‌ی مرزی اوفیر Ophir و حویله Havilah در محل تقاطع دریای سرخ و اقیانوس هند، یمن کنونی، اسکان یافتند. در کتاب عهد عتیق سبا در بسیاری از عبارات شبا آورده شده است. سابیان sabacans در نسب نامه‌های کتاب عهد عتیق، به عنوان پسران کوش cush، نواده‌ی نوح یا یقطان Jakatan پسر عابر Eber یا قطوره همسر ابراهیم ذکر شده‌اند. نظام حاکم بر سابیان صورت شاه - روحانی داشت، و ملکه‌ی سبا از نام‌آورترین ایشان بود که به دیدار سلیمان رفت و داستان او به تفصیل در کتاب اول پادشاهان روایت شده است. دیدار این دو احتمالاً بر اتحاد سیاسی این دو گروه سامی‌نژاد نیز سایه افکنده است. سابیان تاجر پیشه علاوه بر داد و ستد کالاهای سرزمین خود، با هند و حبشه نیز روابط تجاری داشتند. سرزمین شبا را مکتوبات خودی و مستندات جغرافی نگاران کلاسیک به وضوح می‌نمایانند. سبا، از عمده‌ترین شهرهای شبا بود که امروزه ویرانه‌های مریب Meriab در آنجا قرار دارد. برخی از مفسران انجیل متی بر این باوراند که تحفه‌های سه‌گانه‌ی پیشکش‌ی به مسیح نوزاد را شاهزادگان تاجرپیشه‌ی دیندار از مسیر شرقی جاده‌های تجاری سرزمین عربان به اورشلیم آورده بودند. رک: *Black's Bible Dictionary*؛ فرهنگ اعلام کتاب مقدس؛ کتاب عهد عتیق، کتاب ایوب، باب اول، بند پانزدهم.

به علاوه، مقدسی درباره‌ی سرزمین سبا می‌گوید: این سرزمین در دو سده‌ی پیشین و پسین یورش عرب مرکز ارتباط بازرگانی و فکری هند و ایران با آفریقا بوده و مدت‌ها در اشغال ایران قرار داشت و به مرکز اندیشه‌های هندو ایرانی بدل شده بود. توحید اشراقی و پان‌تئیزم هندی از این سرزمین در جزیره العرب پخش می‌گردید و با توحید عددی توراتی مردم در شمال در کشاکش می‌بود، تا آنکه اندیشه‌های ترکیبی دو رگه در آن میان پدید آمد. سربانیان و دیگر ملت‌های سامی شمال شبه جزیره‌ی عرب،

ارمغان‌ها خواهند رسانید.» (کتاب مزامیر، مزبور هفتاد و دوم، مزبور سلیمان ۱۰، ۱۱). در مواردی انطباق این سه مغ با شاهان سرزمین‌های مزبور بیان‌کننده‌ی نکته‌ی است که این منطقه بر طبق سنت عام نمایانگر نژادهای یافتی (کتاب اول تواریخ ایام، باب اول، بند ۴) یا اروپایی، سامی و آفریقایی بوده است. چه اینکه بازتاب ویژگی‌های نژادی هر یک از این سه شاه به تدریج در هنر قرون وسطی خودنمایی کرده است. با این همه، چون آشتی دادن همه‌ی این عوامل در متن ساده‌ی *انجیل متی* آسان و میسر نبود، افسانه‌های جدید و خیالی در قرون بعد به ویژه قرون وسطی ابداع شده است.^۱

از اینها که بگذریم، داستان مأموریت پر حادثه‌ی ایشان همواره مورد توجه خاص مفسران اولیه به ویژه اهل کلیسا بوده است. در متون مبلغان مسیحی، نور معجزه آسایی ایشان را هدایت می‌کند که در متون یونانی به یک ستاره تعبیر شده است. البته نه یک ستاره‌ی معمولی. چون در وهله‌ی نخست مسیر آن از شمال به جنوب، از اورشلیم به بیت لحم بود، دیگر آنکه در روشنایی روز نیز قابل رؤیت بوده است. به علاوه، ظهور آن نظم درستی نداشت، گاه دیده می‌شد، و گاه نیز نظیر دوران اقامت مغان در بیت لحم از نظر دور می‌مانده است. ظاهراً نحوه‌ی قرارگیری این ستاره در سطحی پایین‌تر از معمول بود که می‌توانست مغان را در امتداد جاده‌هایی که به بیت لحم و مسیرهایی که به غار مسیح نوزاد می‌انجامید، هدایت کند. بنابراین شاید آن ستاره‌ی معروف جرم خاصی از اجرام فلکی بود که در زمان عیسی خودنمایی کرده است.

حال باید دید که مغان چگونه توانستند از اهمیت آن نشانه‌ی سماوی که دنبال کردند، آگاهی یابند. وحی الهی بالطبع نخستین پاسخی است که در این گونه مقولات مطرح می‌شود. به علاوه، ایده‌ی پیشگویی قدیمی بلعام^۲ نیز درباره‌ی تولد مسیح یکی از

→

کسانی را که دارای اندیشه‌ی هندو ایرانی بودند برسابا می‌نامیدند. این کلمه پس از بورش عرب به ابن سبا و سبایی ترجمه شد. رک: مقدسی، ابو عبد الله محمد بن احمد. *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه‌ی دکتر علینقی منزوی، جلد دوم، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱، ص ۱۲۵.

1. Casartelli, L. C. "the Magi: A Footnote to Mathew II," *Dublin Review*, volume CXXXI, July - October 1902, p. 347.

۲. Balaam، پسر بوئر Boer، پیشگو و نهان گرایی بت پرست بود که در نقطه‌ی موسوم به فتور pethor مابین دره‌ی اردن و فرات می‌زیست. بالاق Balak شاه موآب Moab برای نازل کردن بلا به

←

روایات بالنسبه آشنا و رایج در متون و افسانه‌های عیسوی است. اما جالب‌ترین اینها روایتی است که این پیشگویی را به زردشت منتسب می‌کند. او، به «ایرانیان ظهور مسیح را وعده می‌دهد و به ایشان امر می‌کند که هدایایی را به وی تقدیم دارند. ضمناً، اعلام می‌کند که باکره‌یی طفلی را آبستن می‌شود، و هنگامی که او به دنیا آمد ستاره‌یی ظاهر می‌گردد که روزها هم می‌تابد، و در وسط این ستاره تصویر باکره‌ی جوان نقش بسته است. او، سپس به گروندگان خود می‌گوید که شما نخستین کسانی هستید که از تولد او آگاه می‌شوید».^۱ ظاهراً، پیشگویی اخیر در نزد ساکنان قرون وسطایی بین‌النهرین اهمیت خاصی داشته است. ضمن آنکه انتظار ظهور یک مسیح موعود یا رهایی‌بخش، یا شاید معجزه‌ی ظهور او در قالب یک پدیده‌ی نورانی از اهم باورداشت‌های مزدپرستان نیز بوده است. ظهور پیامبری در آخرالزمان که بدعتکار است و مصلح و ناجی نوع بشر جزو باورداشت‌های تمام و کمال مزدایی است.

این رهایی‌بخش نهایی و آتی شخصیتی شناخته شده در متون اوستایی و نیز در دین نوشته‌های پهلوی است. او سائوشیانت saosyant یا سوشیانت آخرین موعود زردشتی است که زردشت ظهور وی را پیش‌بینی کرده است. تولد او نیز به گونه‌یی معجزه‌آسا و غریب از مادر باکره‌یی است که به تفصیل در دین‌نوشته‌های ایرانی بدان پرداخته شده است. اما سوشیانت در افسانه‌ی مزدایی، منشأ یا نژاد الهی ندارد که طبق نظام لاهوتی دین غیر ممکن است. بنابراین، هم چنان که عیسی از تخمه‌ی داود است، سوشیانت نیز باید از تخمه‌ی زردشت باشد. طبق آنچه گذشت رابطه‌ی میان روایت سوشیانت و یک ستاره، و اهمیت نقش پدیده‌ی نورانی در این بخش و بخش‌های دیگر دین مزدیسنا غیرقابل انکار است.^۲

→

اسرائیلی‌های در حال پیشرفت به دره‌ی اردن از طریق سرزمین آموریان، از وی استمداد جسته بود. بلعام، ویژگی‌های متضادی داشت، و داستان او جلوه‌یی غریب از مُشرکی است که در مقابل فرمان‌های خدای بزرگ بسیار حساس است. رک:

Black's Bible Dictionary; The Encyclopedia of Americana, International edition vols 3, 19;

فرهنگ اعلام کتاب مقدس.

1. "The Magi, A Footnote to Mathew II," P. 369.

2. *ibid*, p. 376;

به این ترتیب اگر فرض را بر پذیرفتن اعتبار متن *انجیل* اولیه و سنت هم‌آواز کشیشان و جلوه‌های موجود در گوردخمه‌ها بگذاریم، به این نتیجه می‌رسیم که مغان را عموماً از روحانیان زردشتی انگاشته‌اند که از بخشی از قلمرو امپراطوری اشکانی به اورشلیم و بیت لحم رفته‌اند. تاریخ تولد عیسی را به گونه‌یی که اهل کلیسا بر آن اتفاق نظر دارند سال ۴ ق. م.^۱ روایت کرده‌اند که در این صورت با دوران فرمانروایی فرهاد چهارم چهاردهمین اشک از خاندان اشکانی تقارن داشته است. از سویی، درباره‌ی دین رسمی خاندان اشکانی، همبستگی یا توجه خاص ایشان به مزدپرستی و آموزه‌های زردشتی، اطلاعات اندکی در دست است. از این رو، بعید می‌نماید که روحانیت و تفکرات دینی در این دوران از مواهبی برخوردار بوده یا مورد آزار بوده باشد. اما شاید جدال‌های پیگیر و طولانی مدت فرهاد و مارک آنتونی قیصر روم، این تصور را به ذهن متبادر کند که مردمان سرگشته از جنگ آن روزگاران، مشتاقانه در طلب از راه رسیدن یک رهایی‌بخش بوده‌اند.

به نظر می‌رسد که کشیشان و دیگر مبلغان مسیحی شاید از دیرباز با پرداختن سه نوع تحفه خواسته‌اند به گونه‌یی رمزی نمادهای سه گانه‌ی ویژه تثلیث مسیح را به عنوان شاه، خدا و انسان فانی بنمایانند. داستان سه مرد دانا از حوادث جذاب زندگانی مسیح است که در کهن‌ترین افسانه‌ها، شعر و هنر آورده شده است. به علاوه، این حادثه در نمایش‌نامه‌ها و سروده‌های قرون وسطایی به کمال تقدیس شده است. در هنرهای تجسمی اوایل دوران مسیحیت و پس از آن در قرون وسطی بر زمینه‌های پر طمطراقی از

→

راشد محصل، محمد تقی. *نجات بخشی در ادیان*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۹، صص ۱۴-۱۷، ۳۹-۴۴ و ۲۰.

۱. عیسی در دوران فرمانروایی اگوستوس ۳۰ ق. م. تا ۱۴ م. امپراطور روم متولد شد، و بر اساس آیه‌یی از *انجیل لوقا* (۱.۳) در سال پانزدهم فرمانروایی تیبریوس ۱۴-۳۷ م. به دست یحیی تعمید داده شد. او، در این هنگام سی ساله بود. بنابراین امکان تولد او در سال ۴ ق. م. ناممکن نیست. اما از سوی دیگر، با توجه به اشاره‌ی دو *انجیل لوقا* و متی به سرشماری سال‌های ۸ و ۷ پیش از میلاد، و سفر یوسف و مریم از ناصره به مصر یا یهودیه، عیسی باید پیش از سال ۶ پیش از میلاد متولد شده باشد. رک: *انجیل عیسی مسیح*، ترجمه‌ی تفسیری عهد جدید انتشارات آفتاب عدالت، ۱۳۶۴؛ ویل دورانت، *تاریخ تمدن* جلد سوم *قیصر و مسیح*، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶؛ قائم مقامی، جهانگیر. *گاهنامه‌ی تطبیقی تاریخ سلطنت پادشاهان ایران و کشورهای جهان از انتشارات مهنامه‌ی ارتش شاهنشاهی* (۱۳۴۴-۱۳۴۹).

طلا، چوب، عاج و ابریشم جلوه کرده است. اما به نظر نمی‌رسد که هنر دوران مسیحیت تنها از نظرگاه تاریخی واقعی مزبور را مورد ملاحظه داشته است، بلکه بیش‌تر بر آن تأکید داشته تا این رخداد را با تعالیم هدایت اعجاز آور مردان دانا پیوند داده، در برابر دیدگان مسیحیان قرار دهد. اهمیت این داستان از نظر کلیسا و آن هم کلیسای اولیه این است که مغان جلوه‌یی از نخستین خارجیانی بودند که دین کهن بومی ایشان اساس قومی داشته است.

با توجه به آنچه گذشت، حضور تدریجی نموده‌های اصلی تکامل روایت مغان در عرصه‌های گوناگون هنری به اختصار جمع‌بندی می‌شوند. نخست آنکه شمار تثبیت شده‌ی مغان در غرب از دیرباز سه نفر بوده و احتمال تأیید این رقم چون از سه تحفه ناشی می‌شود، زیاد است. ضمن آنکه هر یک از این هدایا نشانه‌یی برای یکی از سه مغ بود، اما نشانه‌ها همواره مورد توافق نبوده است.

حال افزون بر آنچه گذشت نکات زیر نیز قابل توجه و بررسی است الف) مغان، نخستین خارجیان مضبوط در *انجیل متی* که در جستجوی یافتن نوزاد رهایی بخش به بیت لحم رفته بودند، احتمالاً کسانی جز روحانیان و دانایان مزدپرست نبودند، ضمن تأکید بر این نکته که می‌دانیم جایگاه نخست و اصلی ایشان و دین مغی در ایران بوده است. ب) ایرانیان، از هنگام به تخت‌نشینی کوروش تا غلبه‌ی اسکندر همواره با یهودیان مناسبات حسنه داشته و احتمالاً این روابط تا دوره‌های بعد نیز برقرار بوده است. در اینجا به ذکر نمونه‌یی از رابطه ایشان با یهودیان در دوران شاپور اول ساسانی اشاره می‌کنیم که مغان برای نابودی افکار و پایگاه‌های مسیحیت به یهودیان کمک‌های بسیار کردند. ایرانیان نظیر یهودیان یکتا پرست بوده و این هر دو چند خداگرایی اقوام دیگر را عملی مذموم می‌شمردند. ج) مغان، نخستین خارجیان، و از متابعان اشکانی، حریف دیرینه و دشمن قدرتمند روم، در دورانی به دیدار عیسی به اورشلیم رفته بودند که سرزمین وی جزیی از مستملکات روم بوده است.

منابع دیگر:

Colliers Encyclopedia, Macmillan Educational company, New York, vol 15, 1989.

Dictionary of Bible, Edited by James Hastings, vol IV, 1902.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, vols 2, 8.

Encyclopaedia Judaica, Keter publishing House Jerusalem LTd, vol 11, 1972.

Encyclopaedia Britannica, vol 14, 1973.

Encyclopaedia of Islam, Minorsky, "Sawa", vol VII 1987; Tkatsch, J. "Saba, vol VIII new edition 1995, E. J. Brill, Leiden, New York.

The Interpreter's Dictionary of Bible, Nashville, Abingdon Press, New York, vols 2, 4, 1962.

Moulton, J. H. *Early Zoroastrianism*, pp. 187-191.

اصطخری، ابواسحق ابراهیم، مسالک و ممالک، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۵.
انجیل برنابا، مترجم حیدرقلی قزلباش، ناشر مطبعه‌ی شرکت «سعادت» کرمانشاه.
حدودالعالم من المشرق الى المغرب، با مقدمه‌ی بارتولد و حواشی و تعلیقات مینورسکی،
ترجمه‌ی میر حسین شاه، ۱۳۴۲.
کریمان، حسین. ری باستان، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، مجلد دوم، تهران، فروردین ماه
۱۳۴۹.







منابع خارجی

- Ammianus Marcellinus*, in Three volumes, vol II, with an English Translation by John Rolfe, The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1972.
- Bailey, H. W. *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge University Press 1979.
- Baldwin, James Mark. *Dictionary of philosophy and psychology*, Gloucester, Mass, P. Smith, volume II 1960.
- Bartholomae, C. *Altiranische Wörterbuch*, Walter de Gruyter and Co, Berlin 1961.
- Bausani, Alessandro. *The Persians*, from The earliest days to the Twentieth century, Elek Books Limited, Printed in England 1971.
- Benveniste, Emile. *The Persian Religion*; according to The chief Greek Texts, University of Paris, Ratanbai Katrak Lectures, Paris 1929.
- Benveniste, Emile. *Les Mages dans l' Ancien Iran*, publication de la société des Étude Iraniennes, No 15, Maisonneuve Paris 1938.
- Benveniste, Emile. *Indo European Language and Society*, Studies in general linguistics, edited by L. R. Palmer and Lepschy, Faber and Faber LTD, London 1973.
- Bertin, G. "Herodotus on The Magians," The Journal of The Royal Asiatic Society 1980.
- Bianchi, U; C. J Bleeker; A. Bausani, *Problems and Methods of The History of Religions*, studies in The History of Religions, (supplements to NUMEN) XIX, Leiden E. J. Brill 1972.
- Bickerman, E. J; H, Tadmor. "Darius I, pseudo Smerdis and the Magi." *Athenaeum*, studi Periodici Litterature estoria dell' Antichita cinquantasesimo Fase III-IV, università Pavia 1978.
- Bidez, Joseph et Franz cumont, *Les Mages Hellénises, Zoroaster, Ostanès et Hystaspe*, D'après la Tradition Greque, tom I, Paris Société D'Éditions "Les Belles Letters", 1938.
- Blacks Bible Dictionary*, Miller Madeleine S. and Lane Miller. A and C Black Limited 1973.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*, volume I, The early Period, Handbuch der

- Orientalistik, Achter Band, Religion, Leiden/Köln, E. J. Brill 1975.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*, volume Two, under The Achaemenians, Leiden/Köln, E. J. Brill 1982.
- Boyce, Mary, *Textual Sources for The Study of Zoroastrianism*, Barnes and Noble Books, Totowa, New Jersey 1984.
- Boyce, Mary. *Zoroastrianism*, it's antiquity and constant vigour, Mazda Publishers in association with Bibliotheca Persica, costa Mesa, California and New York 1992.
- Boyce, Mary. "Some Reflections on Zurvanism," Bulletin of The School of Oriental and African Studies, University of London, volume xix 1957, kraus reprint, Nendeln/Leichtenstein 1977.
- Brough, John. "The Tripartite ideology of The Indo Europeans: an experiment in Method." Bulletin of The School of Oriental and African Studies, University of London, volume XXII 1959; kraus reprint 1970.
- Burn, A. R. *Persia and The Greeks*, The defence of The West, London, Edward Arnold (Publishers) LTD 1962.
- Burrow, T. "The Proto Indo Aryans", Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Irland 1973.
- The *Cambridge Ancient History*, volume IV, The Persian Empire and The West, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- The *Cambridge Ancient History*, volume III, The Assyrian Empire, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- The *Cambridge History of Iran*, 2, The Median and Achaemenian Periods, schwartz, M. "The old Iranian World view according to The Avesta,"; "the Religion of Achaemenian Iran,"; "The Magi and Their Role"; Diakonoff, I, M. "Media,"; Farkas, Ann. "The Behistun Relief - A note on Costumes in Persian Art," Cambridge University Press 1985.
- Casartelli, L. C. "The Magi: A footnote to Mathew II," Dublin Review, volume cxxx1, July - october 1902.
- Casartelli, L. C. "The Dog and death," Journal of The Manchester Egyptian and Oriental Society, No. XI, Manchester at The University Press 1924.
- Chambers' Encyclopaedia*, International Learning system corporation Limited, volume VIII, London 1973.
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, Histoire des mots tome III, Paris 1974.
- Cicero, Tusculan Disputations, with an English Translation by J. E. King, The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1960.
- Collier Encyclopedia*, volume 15, Macmillan Educational Company, New York 1989.
- Cumont, Franz. *Astrology and Religion among The Greeks and Romans*, Dover

- Publications, INC, New York 1960.
- Cumont, Franz. *The Mysteries of Mithra*, Translated from The Second revised French edition by Thomas J. Mac Cromack, Dover Publications, INC, New York 1956.
- Cumont, Franz. *The Oriental Religions in Roman Paganism*, wiht an introductory Essay by Grant Showerman, Dover Publications, New York 1956.
- Curtis, John. (ed) *Mesopotamia and Iran in the Persian Period. conquest and Imperialism 539-331 B. C.* Published by the British Museum Press 1997.
- Dahalla, Meneckji Nusservanji. *History of zoroastrianism*, The K. R. Cama Institute 1963.
- The Dastur Hoshang Memorial volume*, Peshtonji, Ardeshir Wadia. "Priesthood in Israel and Priesthood amongst Persis,"; M. Franklin, "Papers on Iranian subjects";, "Magi in Classical Latin Writer,"; Justin, Hartely Moore, "The Persian origin of The Magi,"; Fort Printing Press, Bombay 1918.
- Davis, John. *A Dictionary of Bible*, Philadelphia, The Westminster Press 1898.
- Dictionary of Bible*, volume IV, edited by James Hastings, 1902.
- Dinkard*, The complete Text of The Pahlavi, Part I, Book III - V, Bombay 1911.
- Diodorus of siculus* in Twelve volumes, vol II, with an English Translation by C. H. Oldfather, 1971; vol VII by Charles L. Sherman 1967, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Diogenes Laertius*, Lives of Eminent philosophers, in Two volumes, vol I, with an English Translation by R. D. Hicks, The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1980.
- Duchesne Guillemin, Jacques. *The Hymns of Zarathustra*, Prefaced by Richard N. Frye, Translated from The French by Mrs M. Henning, Beacon Press. Boston
- Duchesne Guillemin, Jacques. *Symbols and values in Zoroastrianism*, Their Survival and renewal, Harper and Row Publishers, New York 1966.
- Duchesne Guillemin, Jacques, *The Western response to Zoroaster*, Ratanbai Katrak Lectures, Westport, Connecticut 1956.
- Duchesne Guillemin, Jacques. "Notes on Zurvanism in The light of Zachner's Zurvan, with an additional references." *Journal of Near Eastern studies*, volume XV 1956.
- Dumézil, George. *L' Ideologie Tripartite des Indo - Européens*, Latomus, Revue D' Etudes Latines, Bruxelles (Berchem) 1958.
- The Encyclopedia Americana*, volumes 4, 17, 1979; 18, 1972, manufactured in The U. S. A. (International edition New York, Americana Corporation).
- Encyclopaedia of Islam*, Bucher, V. F. "Madjus", volume V; Minorsky, V. "Sāwa", volume VII, 1987; Tkatsch, J. "Saba", volume VIII, new edition, E. J. Brill Leiden, New York 1995.
- Encyclopaedia Iranica*, volume III, Fascicle 8, Dandamayev, M. A. "Bardiya", Columbia

- university, New York, Routledge and Kegan Paul, London, New York 1988.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics*, volume III, Carnoy, A. J. "Magic" (Iranian), Edinburgh: T and T Clark 1974; volume V, Casartelli, L. C. "Dualism" (Iranian) 1971; volume IX, Casartelli, L. C. "Philosophy" (Iranian) 1971; volume I, Clark, I. "Art Achaemenian," 1971; volume X, Edward, E. "Priest, Priesthood," (Iranian) 1971; volume VIII, Moulton, J. H. "Magi", 1974; volume VIII, Sayce, A. H. "Median Religion," 1974; volume II, Schrader, O. "Aryan Religion," 1971.
- Encyclopaedia of Religion*, volume 9, Gnoli, Gherardo "Magi", Mircea Eliade Editor in chief, New York, Macmillan Publishing company 1987.
- Encyclopaedia Britannica*, volumes 17, 1911; 14, 1973, Encyclopaedia Britannica, INC, Chicago, London, Toronto.
- Encyclopaedia Judaica*, volume II, Keter Publishing House Jerusalem LTD 1972.
- Farkas, Ann. *Achaemenid Sculpture*, Istanbul, Nederland Historisch - Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten 1974.
- Field, G. C. *The Philosophy of Plato*, Second edition with an appendix by R. C. Cross, Oxford University Press, London, Oxford, New York 1969.
- Filippini-Ronconi, Pio. "La Conception Sacrée De la Royauté Iranienne," *Acta Iranica*, Encyclopédie Permanente Des Études Iraniques, Premier Série Commémoration Cyrus. volume 1, E. J. Brill, Leiden 1974.
- Geiger, Wilhelm. *Civilization of The Eastern Iranians in Ancient Times*, in Two volumes, vol II, London, Henry Frowde, Amer Corner, E. C. 1886.
- The Geography of Strabo*, volume V, Translated by H. L. Jones, The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1966.
- Gershevitch, Ilya "The False Smerdis," *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* redigit, J. Harmatta, Tomus XXVII, Fasciculus 4, Akademiai Kiado Budapest 1979.
- Gershevitch, Ilya, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge at The University Press 1959.
- Gershevitch, Ilya. "Zoroaster's own Contribution," *Journal of Near Eastern Studies*, volume XXIII 1964.
- Ghoshman, R. et L. Vandenberghe, Demandt, Alexander, "Die Ohren des Smerdis", *Acta Antiqua*, volume IX, Leiden E. J. Brill, 1972.
- Gnoli, Gherardo *Zoroaster's Time and Homeland*, Istituto Universitario Orientale Seminario Di Studi Asiatici Series Minor VII, Naples 1980.
- Gray, Louis. H. "Foundations of The Iranian Religions," *The Journal of The K. R. Cama Oriental Institute*, 15, Bombay 1929.
- Gray, Louis. H. "Zoroastrian and Other ethnic religious material in The Achaemenian Sanctuaries," *Journal of The Manchester Oriental Society* 1913 - 1914.
- Great Soviet Encyclopedia*, volume 15, a Translation of The Third edition, Mac Millan

- INC New York; Collier Mac Millan Publishers, London, 1977.
- Haug, Martin, *Essays on The Sacred Language, writings and Religion of Persis*, Boston, Houghton, osgood and company 1878.
- Henning Memorial volume*, edited by Mary Boyce and Ilya Gershevitch, Bailey, H. W. "Magōuš", published by Lund Humpheries, Bradford of London 1970.
- Henning, W. B. "The murder of The Magi," Journal of The Royal Asiatic society, 1944.
- Herodotus The Histories*, Translated by Aubrey de Sélincourt 1957, revised with an introduction and notes by A. R. Burn 1972, penguin Books.
- Herodotus*, in four volumes, vols I, II, III, Translated by Godley, Harvard University Press 1975.
- Herzfeld, Ernst. *Zoroaster and his World*, volumes I, II, Octagon Books, New York 1974.
- Hinz, Walter. "As a Corruption of The variant magōuš of magus," Indogermanische Forschungen, volume LXXVII.
- Historia Religionum, volume I, Religions of The past, Duchesne Guillemin, Jacques. "the Religion of The Ancient Iran," Handbook for The History of Religions, edited by C. Jouco Bleeker and Geo Widengren, Leiden E. J. Brill 1969.
- Humbach, H. *The Gathas of Zarathustra*, part I introduction - Text and translation, and part II commentary, Carl Winter, universitätsverlag, Heidelberg, 1991.
- Insler, S. *The Gathas of Zarathustra*, Acta Iranica (8) E. j. Brill, Leiden 1975.
- The Interpreter's Dictionary of The Bible*, an illustrated Encyclopedia, Nashville, Abingdon Press 1962.
- Islam Ansiklopedisi*, Istanbul 1966, 10 Gilt.
- Jackson, A. V. Williams. *Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran*, Published for The Columbia University Press by The Macmillan Company 1901.
- Jackson, A. V. Williams. "The Magi in Marco Polo and The cities in Persia from Which They came to Worship The infant Christ," Journal of The American Oriental Society, Volume 26, No I 1905.
- The Journal of The Royal Asiatic Society, "About The Theory of The Magi of Moulton," notices of books, 1914.
- Kellens, j. et Eric Pirart, *Les Texte Vieil - Avestiques*, introduction text et Traduction, II. Repertoires grammaticaux et lexique, Wiesbaden 1988-90.
- Kent, Roland. G. *Old Persian*, Grammar, Text, lexicon, American Oriental Society, New York, Connecticut 1953.
- Kingsley, Peter. "Greeks, Shamans and Magi," *Studia Iranica*, Tome 23.
- König, Friedrich Wilhelm. *Die Persika des Ktesias von Knidos*, Graz 1972.
- Littleton, C. Scott. *The New Comparative Mythology*, an Anthropological Assessment of The Theories of George Dumézil, Third edition, University of California Press 1982.

- Malandra, William, W. An Introduction to Ancient Iranian Religion, The University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.
- Max Müller, F (ed), *Sacred Books of The East*, volume IV, *The Vendidad*, Translated by James Darmesteter, Printed in India 1974.
- Mesica, Colin P. *The Indo Aryan Languages*, Cambridge Language Surveys, Cambridge University Press 1991.
- Messina S. I, Giuseppe. *Der Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion*, "Die Magier nach den Gathas," Roma, Pontificio Istituto Biblico 1930.
- Le *Monde Oriental*, Christensen, Arthur. "A - 'Til existé une religion zurvanite," volume xxv.
- Moulton, James Hope. *Early zoroastrianism*, London, Williams and Norgate 1913.
- Moulton, James Hope. *The Treasure of The Magi*, A Study of modern zoroastrianism. Humphery Milford, Oxford University Press 1917.
- The New Century Cyclopedia of Names*, Clarence L. Barnhart (ed), Applenton Century croft 1954.
- The New Testament of our land and Saviour Jesus Christ*, The Gideons International, The Gospel according to Saint Mathew.
- Olmstead, A. T. *History of The Persian Empire*, Achacmenid Period, Chicago, university of Chicago Press 1948.
- Plato's Republic*, plato. The Republic, in Two volumes, vol II, with an English Translation by Paul Shorey, The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1956.
- Pliny*, Natural History in Ten volumes, vols VI, VIII with an English Translation by W. H. S. Jones, The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1969.
- Plutarch's Moralia*, volumes IV, V, VII with an English Translation by Frank Cole Babbitt 1957 and Paul A. Clement; Herbert B. Hoffleit 1969, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plutarchs' Lives*, volume XI, with an English Translation by Bernadotte Perrin, The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1975.
- Procopius* in two volumes, vol I, with an English Translation by H. W. Dewing, the Loeb Classical Library, Harvard University Press 1979.
- Quintus Curtius Rufus*, History of Alexander in two volumes, vol I, with an English Translation by John C. Roffe, The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1976.
- Ramat, Anna Giacalone and Paolo (eds), *The Indo-European Languages*, Routledge, London and New York 1998.
- Russell, James. R. *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian series, volume Five, Published by Harvard University Press 1987.

منابع ایرانی و اسلامی ۱۶۳

- Sinor, Denis. (ed), *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge University Press 1990.
- Stronach, David. "Notes on Religion in Iran in the 7th and 6th centuries." *Acta Iranica*, Encyclopedie permanente Des Étude Iraniennes, Deuxième Serie volume 1x, Orientalia J. Duchesne Guillemin in Emerito oblata, Leiden 1984.
- Vermaseren, M. J. *Mithras*, The Secret God, Chatto and Windus, London 1963.
- Vitruvius*, in Two volumes, Translated by Frank Gardner, The Loeb Classical Library, Harvard University Press 1962.
- Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London 1969.
- Webster's Third New International Dictionary*, Encyclopaedia Britannica, INC 1971.
- Xenophone Cyropaedia* in two volumes, vol II, with an English Translation by Walter Miller, London, William Heinemann; New York: The Macmillan Co.
- Zachner, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, weidenfeld and Nicolson, London 1961.
- Zachner, R. C. *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma* with a new introduction by The author, Biblio and Tannen, New York 1972.

منابع ایرانی و اسلامی

- آرانسکی، ای. ام. مقدمه‌ی فقه اللغه‌ی ایرانی، ترجمه‌ی کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۸.
- اعلم، امیر جلال‌الدین، فرهنگ اعلام کتاب مقدس، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۷.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم، مسالک و ممالک، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۰.
- انجیل برنابا، مترجم حیدرقلی قزلباش، ناشر مطبعه‌ی شرکت سعادت، کرمانشاه، بی‌تا.
- انجیل عیسی مسیح، ترجمه و تفسیر عهد جدید، انتشارات آفتاب عدالت، بی‌جا، ۱۳۶۴.
- اومستد، ا. ت. تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه‌ی دکتر محمد مقدم، انتشارات ابن سینا با همکاری فرانکلین، تهران، نیویورک ۱۳۴۰، ۱۹۴۸.
- بارتولد، و. تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه‌ی حمزه‌ی سردادور، چاپخانه‌ی اتحادیه‌ی تهران، ۱۳۰۸.
- برهان قاطع، به اهتمام دکتر محمد معین، جلد چهارم، چاپ دوم، کتابفروشی ابن سینا، تهران،

برهان قاطع، به اهتمام دکتر محمد معین، جلد چهارم، چاپ دوم، کتابفروشی ابن سینا، تهران، فروردین ۱۳۴۲.

بنویست، امیل. دین ایرانی بر پایه‌ی متن‌های مهم یونانی، ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۴.

بهار، مهرداد. اساطیر ایران، تهران، ۱۳۵۱.

بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران، (پاره‌ی نخست و پاره‌ی دوم) مؤسسه‌ی انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۵.

بیرونی، ابوریحان. آثارالباقیه (ترجمه) به قلم اکبر دانا سرشت، ناشر کتابخانه‌ی خیام، تهران، ۱۳۲۱.

پورداد، ابراهیم. آناهیتا، پنجاه گفتار، به کوشش مرتضی گرجی، مؤسسه‌ی چاپ و انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۳.

پورداد، ابراهیم. گائاه، سرودهای زرتشت، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۴.

پورداد، ابراهیم. ویسپرد، تهران، ابن سینا ۱۳۴۳.

پورداد، ابراهیم. یسنا، بخش دوم، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ۲۵۳۶.

پورداد، ابراهیم. یشت‌ها، جلد اول، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ۲۵۳۶.

پورداد، ابراهیم. یشت‌ها، جلد دوم، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم ۲۵۳۶.

چایلد، ورگوردن. درآمدی کوتاه بر باستان‌شناسی، ترجمه‌ی هایده معیری، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.

حدودالعالم من المشرق والمغرب، با مقدمه‌ی بارتولد و حواشی و تعلیقات مینورسکی، ترجمه‌ی میرحسین شاه، بی‌نا، کابل، ۱۳۴۲.

خورناسی، موسس. تاریخ ارمنستان، ترجمه‌ی مقدمه و تحاشی از گئورگی نعلبندیان استاد دانشگاه دولتی یروان، اداره‌ی نشریات دانشگاه یروان، ۱۹۸۴.

داندامایف، م. آ. ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی، ترجمه‌ی روحی ارباب، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۲.

دورانت، ویل. تاریخ تمدن، جلد سوم قیصر و مسیح، مترجمان حمید عنایت، پرویز داریوش، علی اصغر سروش، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۶.

دیاکونوف، ا. م. تاریخ ماد، ترجمه‌ی کریم کشاورز، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵.

منابع ایرانی و اسلامی ۱۶۵

دیاکونوف، م. م. تاریخ ایران باستان، ترجمه‌ی روحی ارباب، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۶.

دیانت زرتشتی، مجموعه‌ی سه مقاله، پروفیسور کای. بار؛ پروفیسور آسموسن؛ دکتر مری بویس، ترجمه‌ی فریدون وهمن، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران (۶۸).
راشد محصل، محمد تقی، نجات بخشی در ادیان، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.

الرییدی، محمد تقی، تاج العروس من جواهر القاموس. المجلد الرابع، منشورات دارمکتبة الحیة، بیروت، لبنان، ۱۳۰۶.

سیاحتنامه‌ی فیثاغورس در ایران، ترجمه‌ی یوسف اعتصامی، ناشر دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
شایست ناشایست، متنی به زبان پهلوی، آوانویسی و ترجمه کتابیون مزداپور، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.

فرای، ریچارد. ن. میراث باستانی ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، فرانکلین، ۱۳۴۴.

فرنیه دادگی، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹.
فرهنگ دهخدا.

قائم مقامی، جهانگیر. گاهنامه‌ی تطبیقی تاریخ سلطنت پادشاهان ایران و کشورهای جهان، از انتشارات مهنامه‌ی ارتش شاهنشاهی ۱۳۴۴-۱۳۴۹.

قائمی، محمد. هخامنشیان در تورات، انتشارات کتابفروشی تأیید، اصفهان، ۱۳۴۹.
قرآن کریم.

قریب، بدرالزمان. فرهنگ سغدی، سغدی - فارسی - انگلیسی، انتشارات فرهنگان، ۱۳۷۴.
کارنوی، ا. جی. اساطیر ایرانی، ترجمه‌ی دکتر احمد طباطبائی، ناشر کتابفروشی اپیکور، تبریز، ۱۳۴۱.

کتاب عهد جدید، انجیل متی، ناشر انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل ۱۹۸۱.
کریستنسن، آرتور. آفرینش زیانکار در روایات ایرانی، ترجمه‌ی احمد طباطبائی، دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز، مؤسسه‌ی تاریخ و فرهنگ ایران، انتشارات دانشگاه (۲۱۹)، بهمن ماه ۲۵۳۵.

کریستنسن، آرتور. ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، ابن سینا، تهران، ۱۳۳۲.

کریستن سن، آرتور. کیانیان، ترجمه دکتر ذبیح الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۶.
کریستن سن، آرتور. مزدآپرستی در ایران قدیم، ترجمه دکتر ذبیح الله صفا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.

کریمان، حسین. ری باستان، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، مجلد دوم، تهران، فروردین ماه ۱۳۴۹.

کعباتسی، یزیدیک، تکذیب و ردّ فرق دینی، ترجمه و مقدمه و تحشیه از گئورکی نعلبندیان، استاد دانشگاه دولتی یروان، اداره نشر دانشگاه یروان، یروان، ۱۹۸۹.
گزیده های زاد اسپرم، ترجمه محمد تقی راشد محصل، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، الثنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۹.
معیری، هایده. باختر به روایت تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.

مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد. احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه دکتر علینقی منزوی، جلد دوم، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران، ۱۳۶۱.
مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۴.
ناتل خانلری، پرویز. تاریخ زبان فارسی، جلد اول، چاپ سوم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰.

نیبرگ، هنریک ساموئل. دین های ایران باستان، ترجمه دکتر سیف الدین نجم آبادی، مرکز ایرانی مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۵۹.

ولف، کری. درباره ی مفهوم انجیل ها، ترجمه محمد قاضی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۵۸.
زندیداد، حصه ی سوم کتاب اوستا، مترجم محمد علی حسینی (داعی الاسلام)، ناشر مطبعه صحیفه، بی جا، ۱۹۴۸.

هاکس، جیمز. قاموس کتاب مقدس، ناشر کتابخانه ی طهوری، تهران، ۱۳۴۹.

فهرست اعلام

آتوسا، ۸۶	آ
آتیس، ۹۶	آبان یشت، ۶۵
آثارالباقیه، ۳۳، ۵۸، ۶۴، ۱۰۵، ۱۶۴	آپولو، ۵۹
آدریان، ۷۷	آپولثو مادورنسیس، ۱۱۴، ۱۳۶
آدیتیا، ۱۱	آتر، ۲۴، ۲۵
آذر، ۲۴، ۲۵، ۹۸	آتربان، ۱۷، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۴۵
آذربایجان، ۵۶، ۵۷	آتربانان، ۴۶، ۸۳
آذروخش، ۲۵	آتربان‌ها، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴
آراخوزیه، ۱۴	آتربانی، ۴۵
آرال، ۳	آترپات (آک) آنه، ۵۶
آرامی، ۹۸	آترپاتکان، ۵۷
آرتمیس تائوروبولوس، ۹۷	آترپاتی، ۲۶، ۳۹
آریان‌ها، ۲، ۴۷	آترش، ۲۴
آریاها، ۲	آتروا، ۲۷
آریایی، هفت، نه، ۲، ۴، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۲۱،	آتروپاتس، ۵۷
۲۳، ۲۴، ۲۵، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۴۱، ۴۳، ۴۴،	آتروپاتن، ۵۶، ۵۷
۴۵، ۶۷، ۱۳۰، ۱۴۰	آتروخش، ۲۵
آریایان، ۴، ۱۰۳	آترون، ۱۶
آریایی‌ها، هشت، ۴، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴،	آتن، ۴۷
۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۸۳، ۸۵، ۹۸	آتنه، ۱۳۱
آریایی‌های اولیه، ۱۲، ۱۳، ۱۴	آتنی، ۱۳۲

۱۶۸ مغان در تاریخ باستان

آری‌یا، ۱۴، ۳۶	آمی‌تیدا، ۸۰
آزدهاک، هفت، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۷۷، ۸۰	آمی‌تیس، ۴۸
۸۳، ۱۱۱	آنائیتس، ۹۶، ۹۸
آسموسن، ۱۱۴، ۱۶۵	آناتولی، ۹، ۱۰، ۹۳، ۱۰۰، ۱۲۰
آسیا، نه، ۴، ۱۴، ۱۱۶	آناکسیماندر میلیتی، ۱۲۰
آسیائیک، ۴	آناهیتا، ۲، ۴، ۱۷، ۱۶۴
آسیای درونی، ۳	آناهید، ۹۸
آسیای شمالی، ۱۲۱، ۱۲۲	آنتونین، ۱۲۸
آسیای صغیر، هشت، ۲، ۸، ۹، ۳۶، ۷۶، ۹۳	آوه، ۱۴۴
۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳	
۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۸	الف
آسیای غربی، ۴، ۸	اثون، ۱۰۵
آسیای مرکزی، ۳، ۶، ۷، ۱۰، ۱۴، ۵۵، ۱۲۲	اثیرینه و ثیجه، ۲، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲
آسیایی، ۲، ۸۱، ۱۲۲	ابوالقاسم پاینده، ۱۰۹
آشموغی، ۱۲۶	اباختران، ۱۲۷
آشور، ۴، ۱۴۰، ۱۴۱	ابراهیم، ۹۷، ۱۴۵، ۱۴۷
آشوربانیپال، ۴۳	ایفانوس سالامیسی، ۹۷
آشوری، ۸، ۱۴، ۴۳، ۸۶، ۱۴۱	ایپیکور، ۲
آشوریان، ۱۴، ۴۳	آتروا، ۲۷
آشوکا، ۳۷	اتروسکی، ۱۳۵
آشوین‌ها، ۲۰	اتروَن، ۲۴
آفرو دیت، ۱۲۲	آتورما، ۲۷
آمازیس، ۵۳	اتنا، ۱۰۲
آمدا، ۴۳	التنبیه و الاشراف، ۱۰۹، ۱۶۶
آمودریا، ۶۴	اثرما، ۲۷
آموریان، ۱۴۹	آثما، ۲۷
آمیانوس مارسلینوس، ۵۲، ۵۷، ۱۳۳	آثرون، ۲۴

- آریزانتو، ۳۴
 آریزانتی، ۳۴
 اریستوخنوس، ۱۳۲
 اریمانیوس، ۶۶، ۶۷
 اورمزدس، ۶۵
 اساطیر ایرانی، ۲، ۱۷، ۱۶۴، ۱۶۵
 اسپانیا، ۱۴۷
 اسپونر، ۳۷
 اسپیتاماس، ۴۸
 استخر، ۱۶
 استرابو، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۷، ۶۲
 ۱۲۸، ۱۱۵، ۱۰۱، ۹۸، ۸۴، ۶۴
 استروخاتس، ۳۴
 استروناخ، ۸۷
 استریمن، ۱۳۱
 اسحق، ۱۴۵
 اسرائیل، ۳۵، ۳۶
 اسرائیلی، ۱۴۹
 اسطوره‌شناسی، ۱۴۱
 اسفندیار، ۹۰
 اسکندر، ۱۰، ۵۶، ۵۷، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶
 ۱۵۱
 اسکندرانی، ۹۹، ۱۲۳، ۱۲۵
 اسکیت‌ها، ۷
 اسمودئوس، ۸۹
 آسورا، ۱۲، ۱۵، ۲۲
 اسورای برتر، ۱۵
- احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ۱۴۸
 ۱۶۶
 احمد تفضلی، ۱۰۱، ۱۶۶
 احمد طباطبایی، ۲، ۱۰۳، ۱۶۵
 اخترشناسی، ۹۹، ۱۰۱، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸
 ادوکسوس کیندوسی، ۱۱۵، ۱۳۴
 ادونی، ۱۳۱
 ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ۲۰
 اُرانسکی، ای. ام. ۱۳۱، ۱۶۳
 ارداویراف نامه، ۱۲۱
 اردشیر، ۵۶، ۷۱، ۱۰۸
 اردشیر اول، ۳۹، ۶۹، ۷۰
 اردشیر دوم، ۷۰، ۷۱، ۹۰
 اردن، ۳۶، ۱۴۸
 ارسطو، ۶۵، ۶۸، ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۴
 ارسطویی، ۱۰۲
 ارمنستان، ۲، ۷۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۲۴، ۱۲۸
 ارمنی، ۲، ۷۵، ۱۰۶
 ارمنیان، ۹۵
 ارمیا، ۱۴۰
 ارمیانی، ۴۶، ۱۴۰، ۱۴۱
 اروپا، ۱۲۹
 اروپای شرقی، ۲
 اروپایی، ۲، ۱۷، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۴۸

۱۷۰ مغان در تاریخ باستان

المپ، ۹۷	اشکانی، ۷، ۵۶، ۶۳، ۷۲، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۱
الهامه مفتاح، ده	اشکانیان، ۶۳، ۷۲، ۹۷، ۱۳۷
امپدوکلس، ۱۱۴	اشوین، ۱۱
امپدوکلیایی، ۱۰۲	اشینس، ۱۳۲
آمرتات، ۹۸	اصطخری، ابواسحق ابراهیم، ۱۵۲، ۱۶۳
امستریس، ۱۳۲	اصفهان، ۳۴، ۷۷، ۱۴۵
امشاسپند، ۶۷	اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، ۴۷
امشاسپندان، ۱۹، ۶۷، ۹۸، ۱۱۳	اعلم، امیر جلال الدین، ۳۶، ۱۴۵، ۱۶۳
امیانوس مارسلینوس، ۳۳، ۱۳۲، ۱۳۳	افریقا، ۱۴۷
إناری ها، ۱۲۲	افریقایی، ۷۵، ۱۴۸
انجیل برنابا، ۱۵۲، ۱۶۳	افرائیم، ۳۶
انجیل عیسی مسیح، ۱۵۰، ۱۶۳	افسوس - ایپسوس
انجیل لوقا، ۱۵۰	افغانستان، ۷، ۱۰
انجیل متی، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۶۵	افلاطون، نه، ۴۷، ۵۶، ۶۲، ۷۹، ۱۱۴، ۱۱۵
انجیلی، ۴۶، ۱۳۲، ۱۳۹	۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۱
انجیلیون، ۱۴۵	افلاطونی، ۴۷، ۵۶، ۶۲، ۷۹، ۱۱۴، ۱۱۵
انطاکیه، ۱۳۳	۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۱
اوتانه، ۸۸	اقیانوس آرام، ۱۲۲
اودریک پوردنون، ۱۴۴	اقیانوس هند، ۱۴۷
اودیموس رودیوس، ۱۰۳	اکباتانا، ۷۹
اورارتویی ها، ۹	اکبر دانا سرشت، ۳۳، ۱۶۴
اورشلیم، ۴۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴	اکدی، ۷۶، ۸۶، ۱۴۱
۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱	اکباتانا، ۷۷، ۷۹
اورمزد، ۶۶، ۶۸، ۷۳، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷	آگنی، ۲۵
۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۴	اگوستوس، ۱۵۰
۱۲۶، ۱۳۰	آلارودی، ۴
	البرز، ۹۵

اهورا، ۶۱
 اهورامزدا، ۹، ۱۲، ۱۵، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۸،
 ۵۲، ۵۴، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۱،
 ۷۳، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹،
 ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱،
 ۱۳۵
 ایپسوس، ۱۱۳
 ایتالیایی، ۱۴۴
 اُیدنا، ۸۴، ۸۵، ۸۶
 ایران، هفت، هشت، نه، ده، ۲، ۳، ۴، ۷، ۸، ۹،
 ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹،
 ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲،
 ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۶، ۴۹، ۵۰،
 ۵۱، ۵۵، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۷۰،
 ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۲،
 ۸۳، ۸۴، ۹۰، ۹۳، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱،
 ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۳،
 ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸،
 ۱۳۰، ۱۳۱
 ایران از آغاز تا اسلام، ۴
 ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی،
 ۷۶، ۸۲، ۱۶۴
 ایران در زمان ساسانیان، ۷۶، ۱۶۵
 ایران شرقی، ۱۱، ۱۳، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۲،
 ۳۹، ۸۲، ۱۳۱
 ایران شمالی، ۱۳
 ایران غربی، نه، ۸، ۳۱، ۳۹، ۶۰، ۸۳

اورمزدی، ۵۹
 اورمُزس، ۱۲۴
 اورمیه، ۷، ۹
 اورووانا، ۱۱
 اورپیدس، ۳۹
 اوزیریس، ۶۵، ۱۲۴
 اوستا، ۲، ۱۲، ۱۵، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۹،
 ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۹، ۴۵، ۴۸، ۵۳،
 ۵۶، ۵۷، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۸۲،
 ۸۳، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۲۷
 اوستای جدید، ۱۷، ۲۸، ۲۹، ۵۳، ۶۸، ۶۹،
 ۷۰، ۱۱۵، ۱۴۱
 اوستای کهن، ۴
 اوستایی، ۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۴، ۲۵، ۲۶،
 ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۵۰، ۵۲، ۵۶،
 ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۸۳، ۹۸، ۱۰۹، ۱۳۱،
 ۱۴۹
 اوسیگ - اوسیج، ۲۹
 اوش توناوند، ۳۴
 اوفیر، ۱۴۷
 اومان ماندا، ۴۳
 اومستد، ۷۷، ۸۱، ۱۶۳
 اوید، ۱۳۵
 اهریمن، ۱، ۵۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۳، ۱۰۱،
 ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۲،
 ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶،
 ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۱

۱۷۲ مغان در تاریخ باستان

ایزدان جو، ۲۱	ایرانی، هفت، ده، ۱، ۲، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲،
ایزدان زمین، ۲۱	۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴،
ایزد باد، ۲۱	۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷،
ایزیس، ۹۹	۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳،
ایسلند، ۸۹	۵۴، ۵۵، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۹، ۷۱،
ایشتار، ۱۲۷	۷۳، ۷۵، ۷۶، ۸۲، ۸۴، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۹۴،
ایلام ← عیلام	۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱،
ایلامی، ۲۷، ۳۴، ۳۹، ۴۳، ۷۶، ۸۵، ۸۶	۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳،
ایلامیان، ۴، ۸، ۷۷	۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴،
ایلامی‌ها، ۹	۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲،
ایندرا، ۸، ۱۱	۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵،
اینسلر، ۴۰	۱۴۶، ۱۴۹
ایونی، ۱۱۱	ایرانیان، ده، ۱، ۲، ۴، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳،
ایونیان، ۱۱۱	۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۴، ۳۷، ۳۸، ۴۸، ۵۰، ۵۱،
ایونیه، هشت، ۹، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۳۱	۵۲، ۵۳، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۵، ۷۶،
	۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۱، ۹۳، ۹۸، ۹۹، ۱۰۵،
	۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۱،
	۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۰،
	۱۴۹، ۱۵۰
	ایرانیان اولیه، ۷
	ایرانیان جنوبی، ۷
	ایرانیان شرقی، ۲۹، ۷۳
	ایرانیان غربی، ۲۷
	ایرانیان قدیم، ۱۳۱
	ایرلندی، ۴۱
	ایزد آتش، ۲۱، ۹۵، ۹۷
	ایزدان آسمان، ۲۱
ب	
بابل، هشت، ۸، ۹، ۴۳، ۶۷، ۹۷، ۹۹، ۱۰۳،	
۱۱۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۱	
بابلی، هشت، ده، ۴، ۳۴، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۶۷،	
۷۶، ۸۵، ۸۶، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۸،	
۱۲۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۴۲	
بابلیان، ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۲۹	
بابلی‌های اولیه، ۴۳	
باختر، ۷، ۸، ۱۰، ۱۳، ۳۶، ۴۴، ۵۷، ۷۸، ۹۶	
باختر به روایت تاریخ، ۷	
باختریان، ۴۴، ۱۳۴	

بلاش، ۷۲
 بلاش اول، ۷۲
 بلخ، ۲۹
 بلعام، ۱۴۹
 بندهش، ۱۶۵، ۱۱۲، ۱۰۷، ۲۶
 بنونیست، ۱۶۴، ۱۲۵، ۱۰۲، ۶، ۴۰، ۲
 بنی اسرائیل، ۱۳۹
 بوئر، ۱۴۸
 بوتو، ۷۹
 بودی، ۳۴
 بوزانی، ۲۶، ۲۳
 بوسی، ۳۴
 بويس، ۱۳۰، ۱۱۴، ۱۱۲، ۱۰۸، ۹۱، ۸۶
 بهرام، ۱۲۹
 بهمن سرکاراتی، ۱۶۴، ۳
 بیت لحم، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۸، ۱۴۶، ۱۳۹
 بیروت، ۸۸
 بیرونی، ۱۶۴، ۱۰۵، ۶۴، ۳۳
 بیرونی ← ابوریحان بیرونی
 بیستون، ۷۶، ۵۸، ۴۷، ۴۶، ۳۹، ۳۴، ۲۷
 ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۹
 ۹۰، ۹۱
 بیکرمن، ۸۹، ۹۱
 بین النهرین، هشت، ۸۶، ۴۳، ۲۳، ۹، ۸، ۳
 ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۲۸
 ۱۴۹، ۱۲۹
 بین النهرین سفلا، ۱۲۹

بارتولد، و. ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۵۲، ۱۴۴
 بارتولومه، ۶۵، ۶۴، ۴۱، ۴۰، ۳۹
 باردانس ادسایی، ۹۷
 باسیل، ۹۷
 باشان یوش، ۳۶
 باصر، ۳۶
 بالاق، ۱۴۸
 بالتازار، ۱۴۳
 بربر، ۳۲
 بربرها، ۱۱۱
 بربرهای شمالی، ۴۳
 بربری، ۱۲۸
 برج خاموشان، ۶۲
 بردیا، ۸۴، ۸۲، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵
 ۹۰، ۸۹
 بردیای پارسی، ۷۵
 برسابا، ۱۴۸
 برسم، ۱۴۰، ۱۰۶، ۵۲
 برهان قاطع، ۱۶۳
 برهمنان، ۱۳۳، ۳۷، ۳۵
 بطلمیوس، ۷
 بعل، ۱۲۷
 بغ، ۴
 بُغازکوی، ۴۳، ۹
 بغبانوئیت، ۷۷
 بغداد، ۴
 بغه، ۹۲

۱۷۴ مغان در تاریخ باستان

بین‌النهرین شمالی، ۱۳

پ

پاتالی پوترا، ۳۷

پاتی زیت، ۷۶، ۷۸، ۷۹

پارت، ۳، ۳۶، ۷۸، ۸۲، ۱۴۰

پارتاکنی، ۳۴

پارس، هفت، ۹، ۲۶، ۳۱، ۳۶، ۴۶، ۵۰، ۵۶

۶۹، ۷۱، ۷۷، ۷۹، ۸۲، ۸۳، ۸۹، ۱۱۱

۱۳۵، ۱۴۰

پارسی، هشت، ۳۸، ۴۵، ۵۳، ۶۰، ۶۲، ۷۵

۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۳، ۸۴، ۹۰، ۱۰۶

پارسیان، هفت، نه، ۲۷، ۲۸، ۳۴، ۳۹، ۴۵

۴۹، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۵۸، ۶۲، ۶۴، ۷۰، ۷۱

۷۲، ۷۳، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۹

۹۱، ۹۲، ۱۱۱، ۱۳۴، ۱۳۶

پارسی‌گرایی، ۹۹

پارسی میانه، ۲۵

پارسی‌ها، ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۸۴، ۸۵، ۸۶

پازارگاد، ۸۶، ۱۳۰

پاکستان، ۴، ۷

پیشیا اووادا، ۸۱

پرسیکا، ۱۳۶

پرکسپ، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱

پرودیکوس سوفسطایی، ۱۱۵

پرومتوس، ۲۵، ۱۰۴

پرومته، ۲۵

پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۱

۱۶۴، ۱۲۷

پلوتارک، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۱۰۲، ۱۰۳

۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۲۶

پلوتو، ۱۲۴

پلینی، ۵۹، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۳۴

۱۳۵

پمپئی، ۱۳۷

پنجاب، ۱۰، ۱۳

پنجاه گفتار، ۲، ۴، ۱۷، ۱۶۴

پورداد، ۲، ۴، ۶، ۱۷، ۲۴، ۲۵، ۶۵، ۱۶۴

پوچی مغی، ۱۳۵

پونت، ۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۱۰۱، ۱۲۴، ۱۲۸

پونتوس، ۲، ۸۶

پسهلوی، ۲۵، ۳۰، ۴۰، ۴۶، ۵۵، ۶۳، ۶۵

۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۴۹

پیرار، ۴۰

پیرته، ۴۵

پیرته‌ها، ۹۶، ۹۷

پیشترا، ۱۸

پیشدادیان، ۱۶، ۳۰

پیش‌زردشتی، هشت، ۴۷، ۱۰۱

پیش‌زردشتیان، ۶۳

پیش‌ودایی، ۷، ۹

ت

تائوروپولوس ← آرتمیس تائوروپولوس

تونگوز، ۱۲۲
تونگوزها، ۱۲۲
تهران، ۴، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۵،
۴۷، ۶۵، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۸۳، ۱۰۲، ۱۰۹،
۱۱۲، ۱۴۴، ۱۵۲

تیبیریوس، ۱۵۰

تیرداد، ۷۲

ج

جادوگری، ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴،
۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶،
۱۳۷، ۱۴۲

جبرون، ۳۶

جبل الطارق، ۱۴۷

جرشومی، ۳۵

جرشومیان، ۳۵

جرشون، ۳۵

جزیره العرب، ۱۴۸

جکسن، ۱۴۳، ۱۴۴

جلعاد، ۳۶

جلیل، ۳۶

جم، ۱۶

جمشید، ۱۶

جولان، ۳۶

جیحون، ۷، ۱۰، ۵۵

جیلجیت سوات، ۷

جیمز راسل، ۹۷

تاج العروس و من جواهر القاموس، ۸۸، ۱۶۵

تاریخ ارمنستان، ۱۶۴

تاریخ اسکندر، ۱۳۶

تاریخ تمدن، ۱۵۰، ۱۶۴

تاریخ زبان فارسی، ۴، ۱۶۶

تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ۷۷، ۱۶۳

تاریخ ماد، ۳۴، ۸۰، ۱۶۴

تاش کورگان، ۷

تانی اوکسارک، ۹۰

تئوپمپوس، ۱۱۵

تبریز، ۲، ۱۰۳

تخاری، ۲

تخت جمشید، ۲۵، ۳۹، ۵۰، ۸۶، ۱۳۰

تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ۱۴۴، ۱۶۳

ترسوس، ۱۴۷

ترشیش، ۱۴۷

ترشیشی، ۱۴۷

ترکستان روس، ۴

تروآ، ۱۳۴

تروگ پومپه، ۸۹

تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران،

۴۷

تکذیب و ردّ فرق دینی، ۱۰۷، ۱۶۶

تل خلیفه، ۱۴۷

توراتی، ۱۴۷

توروس، ۹۳

توس، ۲۶

ج

چاندراگوپتا، ۳۷

چایلد، ورگوردن، ۳، ۱۶۴

چین، ۱۶، ۸۹

ح

حبشه، ۳۶، ۱۴۷

حشیان، ۷۵

حدود العالم من المشرق الى المغرب، ۱۵۲،

۱۶۴

حمزه‌ی سردادور، ۱۴۴

حویله، ۱۴۷

حیدرقلی قزلباش، ۱۵۲، ۱۶۳

خ

خاور نزدیک، ۲، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۹۶

ختنی، ۴۰

خزر، ۳، ۴، ۷

خزری، ۴

خشایارشا، نه، ۳۹، ۵۳، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۹

۷۰، ۸۷، ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲

خلیج عقبه، ۱۴۷

ختوس، ۳۹، ۵۶، ۶۴

ختوس ← خنتوس لیدیایی

ختوس لیدیایی، ۳۹

خوارزم، ۲، ۱۴، ۲۹، ۳۶، ۵۵، ۷۸

خواستوانیفت، ۱۲۵

خوتثوژته، ۶۵

خورشیدپرستی، ۱۴۰

خویدوت، ۶۵

خویدودس، ۶۵

خویدودس ← خویدودت

خیوس ← کیوس

خیود، ۲

د

دایرةالمعارف فارسی، ۱۶

دارمستتر، ۷۰، ۸۸

داریوش، نه، ۲۷، ۲۹، ۵۸، ۶۰، ۷۲، ۷۵، ۷۶

۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵

۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۳۳، ۱۳۶

داریوش اول، ۸۳

داریوش دوم، ۷۰

داریوش سوم (کدمون)، ۵۰

داریوش (کدمون)، ۹۳

داسیلیوم، ۱۲۸

داندامايف، م.آ، ۷۶، ۸۲، ۱۶۴

دانشگاه تهران، ۶، ۲۴، ۲۵، ۱۱۲

دانیال، ۱۴۳

دانیال نبی، ۱۴۲

دثوه، ۱، ۲

دثوها، ۲۲

داود، ۱۴۹

درآمدی کوتاه بر باستان‌شناسی، ۳، ۱۶۴

دریای بالتیک، ۲

فهرست اعلام ۱۷۷

دین‌های ایران باستان، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴،

۱۲۵، ۱۶۶

دیو، ۱۱، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷،

۱۳۰، ۱۳۱

دیوان، ۲۲، ۳۰، ۶۹، ۷۰، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۲۴،

۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰

دیوپرستان، ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰،

دیوپرستی، ۷، ۱۰۳، ۱۳۰

دیوجنس لاریتوس، ۳۸، ۴۹

دیوشناسی، ۱۱۶، ۱۲۶

دیوها، ۳۰

دیویسنا، ۲۹

دیویسنان، ۱۲۵

دیویسنایی، ۱۰۳، ۱۲۶

ذ

ذبیح‌الله صفا، ۲۹، ۱۰۴، ۱۶۶

ر

راشد محصل، محمدتقی، ۱۵۰، ۱۶۵، ۱۶۶

راموت، ۳۶

رام‌یشت، ۶۵

رتشت، ۱۶

رب‌مگ، ۴۶، ۴۷، ۱۴۱

الربیدی، محمدمرتضی، ۸۸، ۱۶۵

رد، ۳۱

ردخانه، ۳۱

دریای چین، ۱۶

دریای سرخ، ۱۴۷

دریای سیاه، ۲، ۴۷، ۹۳

دُلس، ۵۹

دموستن، ۱۳۲

دموکریتوس، ۱۱۴، ۱۲۳

دوگرایی، هشت، ۱۹، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۹۸،

۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۳

دومزیل، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱

دهخدا، ۱۱۲، ۱۶۵

ده هزار میل در ایران، ۱۴۴

دیاکو، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۳۰

دیاکونوف، ۳۴، ۴۷، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۱۶۴،

۱۶۵

دیانت زرتشتی، ۱۵، ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۵۳، ۵۴،

۵۷، ۶۱، ۶۲، ۶۷، ۷۱، ۷۲، ۱۰۳، ۱۰۸،

۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۳۲،

۱۶۵

دیانت زروانی، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹،

دین ایرانی، هفت، ۱، ۲، ۳۳، ۵۰، ۵۴، ۶۱،

۶۶، ۸۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵،

۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۴۶،

۱۶۴

دین ایرانیان، ۵۳، ۶۱، ۷۳

دینکرد، ۵۵، ۷۲، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۲۴،

۱۲۵، ۱۲۶

دینون، ۵۶، ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۳۶

۱۷۸ مغان در تاریخ باستان

زُراستر، ۵۶	ردِردان، ۳۱
زرتوشتم، ۳۰	ردِده، ۳۱
زرتوشترومه، ۳۰	ردِطایفه، ۳۱
زردشت، ۷، ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۹، ۲۳، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۸، ۴۹، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۹	ردِ مملکت، ۳۱
زردشت باختری، ۱۳۳	رشید یاسمی، ۷۶، ۱۶۵
زردشت سفید تومان، ۵۷	رغه، ۳۴
زردشتی، نه، ۷، ۱۵، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۸۲، ۸۴، ۸۷، ۹۰، ۹۲، ۹۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰	روحی ارباب، ۷۶، ۸۳، ۱۶۴، ۱۶۵
زردشتی ها، ۴۸، ۶۴	روسیه، ۳، ۷
زردشتوم، ۳۰	روسیه ی جنوبی، ۲
زردشتومی، ۳۰، ۳۱	روم، ۵۹، ۷۲، ۷۷، ۹۳، ۹۴، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۲
زردشتیان، ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۹۷، ۱۰۸	۱۵۰، ۱۵۱
زردشتیگری، ۷۰	روم باستان، ۳۳
زردشتی نشین، ۱۴۵	رومی، ۳۳، ۶۳، ۷۲، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۲
زرنگ، ۱۳	رومیان، ۷۵، ۱۳۲
	ری باستان، ۱۵۲، ۱۶۶
	ریگودا، ۱۲، ۲۴، ۲۹، ۴۱
	ز
	زاراتس، ۱۰۴
	زارنوس، ۹۷
	زاداسپر، ۱۰۷
	زاگرس، ۴، ۴۳
	زئوس، ۶۱، ۶۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۴
	زحل، ۱۰۵
	زَرات - اوشترا، ۵۶

سارگن، ۴۳	زروان، هشت، ۹۵، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳،
ساسانی، ۲۵، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۷، ۶۸،	۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹
۷۲، ۷۳، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹،	زروان اکرنه، ۱۰۱
۱۱۵، ۱۱۶، ۱۵۱	زروانی، ۶۶، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶،
ساسانیان، ۲۷، ۵۰، ۷۰	۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۵
سامی، ۲، ۳۴، ۴۴، ۶۷، ۹۵، ۹۹، ۱۲۷،	زروانیان، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۹
۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۸	زروانیسم، ۱۰۲
سامیان، ۱۶، ۹۹	زروانی‌گرایی، ۱۰۸
ساوج، ۱۴۳	زلا، ۸۶، ۹۶
ساوه، ۱۴۳، ۱۴۴	زندقی‌ها، ۱۰۹
سایکس، ۱۴۴	زئر، ۵۱
سبأ، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸	زوت، ۲۵
سبایی، ۱۴۸	زوتر، ۲۵، ۲۶
سپنددآت، ۹۰	زوتری، ۴۵
ستاره‌پرستی، ۱۲۸، ۱۲۹	
ستاک، ۱۰	ژ
سراییس، ۹۹	ژوپتر، ۱۳۰
سَروَتی، ۱۰	ژوپترها، ۱۲۹
سریانی، ده، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶،	ژوستین، ۸۹، ۱۳۴
(سریانی‌ها، ۱۴۶)	ژوستی‌نین، ۹۳
سریانیان، ۱۴۷	
سریوه، ۱۰	س
سزار، ۹۳	سائوشیانت، ۱۴۹
سغد، ۲۲، ۲۹	سابوزوس، ۹۶
سغدی، ۹۲	سابه، ۱۴۳
سغدی مانوی، ۹۲	سابیان، ۱۴۷
سفر پیدایش، ۳۵	ساتورن، ۱۰۵

۱۸۰ مغان در تاریخ باستان

سورباش، ۹	سفندادات، ۹۰
سوریایی، ۱۲۹	سفنداداتس، ۹۰، ۹۱
سوریه، ۴، ۸، ۹، ۷۷، ۹۵، ۹۶	سقراط، ۱۱۵، ۱۳۶
سوزیانی، ۴۷	سقراطی، ۹۹
سوشیانت، ۱۴۹	سکاهای، ۴۳، ۴۴، ۱۲۱، ۱۲۲
سوفوکل، ۳۹	سکاهای اولیه، ۷
سولی، ۳۸	سکاهای ایرانی، ۷
سوم، ۲۱	سکاهای شرقی، ۷
سومری، ۲۳	سکاهای غربی، ۷
سیاحتنامه‌ی فیثاغورس در ایران، ۱۱۴، ۱۶۵	سکایی، ۷، ۱۲۱
سیبری، ۱۲۲	سکاییان، ۴۳
سیحون، ۱۰	سکاییه، ۷، ۳۶
سیروس، ۶۶	سکستوس، ۱۳۷
سیروس، ۶۶	سلتو (کلتو)، ۷
سیستان، ۱۳، ۲۹، ۱۲۶	سلوکیان، ۵۰
سیسرو، ۵۹، ۶۲، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۳۳، ۱۳۵	سلیمان، ۱۶، ۸۹، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸
۱۴۰، ۱۳۶	سمردیس، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۷
سیف‌الدین نجم‌آبادی، ۱۰۲، ۱۶۶	۸۸، ۸۹، ۹۰
سیکایا اوواتیش، ۶۳	سمردیس اول، ۷۹
ش	سمردیس ثانی، ۷۹
شاپور، ۱۰۰	سمیرامیس، ۹۰
شاپور اول، ۵۹، ۱۰۲، ۱۵۱	سند، ۵
شاکيامونی، ۳۷	سنسکریت، ۱۰
شاماش، ۹۷، ۱۲۷	سنکا، ۱۳۶
شاهنامه، ۳۰، ۷۱	سوپی لولوما، ۸
شایست ناشایست، ۲۵، ۱۶۵	سوداس، ۱۱۵
	سوریاس، ۹

ش

عابر، ۱۴۷
عبرانی، ۳۵
عبرانیان، ۳۵
عراق، ۴
عرب، ۱۶، ۱۴۸
عربان، ۳۵، ۳۶، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷
عربستان، ۴۱
عربی، ۱۴۱، ۱۴۵
عصر مفرغ، ۳
عصبون جابر، ۱۴۷
علینقی منزوی، ۱۴۸، ۱۶۶
عهد جدید، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۶۵
عهد عتیق، ۸۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۷
عیسوی، ۱۴۵، ۱۴۹
عیسی، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹
۱۵۱، ۱۵۰
عیلام - ایلام
عیلام (ایلام)، ۴
عیلامیان (ایلامیان)، ۴

غ

غلامحسین مصاحب، ۱۶

ف

فادیمه، ۸۸

شایگان، داریوش، ۲۰

شَبَا، ۱۴۵، ۱۴۷

شبه جزیره عرب، ۱۴۷

شبه قاره‌ی هند، ۷

شرق آسیای صغیر، ۹۳

شرق باستان، ۴۶، ۱۴۰

شرک‌گرایی، ۱۲۳

شکیم، ۳۶

شمن‌گرایی، ۱۲۲

شمن‌ها، ۴۵، ۱۲۱، ۱۲۲

شمنی، ۱۲۱، ۱۲۲

شوارتس، ۵۶

شوریاس، ۴

شوش، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۹۸، ۱۴۲

ص

صحیفه‌ی یوشع بن نون، ۱۴۶

صدقی‌ا، ۱۴۱

صغیرالاذنین، ۸۸

ض

ضحاک، ۱۶

ط

طالس، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳

طهمورث، ۱۶

طهوری، ۳۶

۱۸۲ مغان در تاریخ باستان

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| فنیقی‌ها، ۱۴۷ | فارس، ۷، ۱۶ |
| فوتیوس، ۹۰ | فارسی، ۴ (تاریخ زبان فارسی)، ۲۴، ۹۲ |
| فیثاغورث، ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۴۱ | ۱۳۷، ۱۰۷ |
| فیثاغورثی، ۱۰۴، ۱۱۵ | فارسی باستان، ۲۷، ۳۴، ۳۹، ۴۷، ۵۶، ۷۵ |
| فیلیپا، ۶۶ | ۷۶، ۷۸، ۹۲، ۱۳۰، ۱۴۰ |
| | فارسی قدیم، ۱۴۳ |
| | فارسی میانه، ۵۶، ۹۲، ۱۰۷ |
| ق | فتح‌الله مفتون یزدی، ۶ |
| قادش، ۳۶ | فتور، ۱۴۸ |
| قائم‌مقامی، جهانگیر، ۱۵۰، ۱۶۵ | فرات، ۱۰۰، ۱۲۸، ۱۴۸ |
| قائمی، محمد، ۷۷، ۱۶۵ | فرانکلین، ۱۶، ۷۷، ۸۶ |
| قاموس کتاب مقدس، ۳۶، ۱۶۶ | فرای، ریچارد، ۸۶، ۱۶۵ |
| قبرس، ۹۷ | فرهاد، ۱۵۰ |
| قدرگرایان تنجیمی، ۱۰۹ | فرهاد چهارم، ۱۵۰ |
| قرون وسطی، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۴۸، ۱۵۰ | فرهنگ اعلام کتاب مقدس، ۳۶، ۱۴۵، ۱۴۷ |
| قریب، دکتر بدرالزمان، ۹۲، ۱۶۵ | ۱۴۹، ۱۶۳ |
| قزاق - قرقیز، ۲، ۳ | فرهنگ سغدی، ۹۲، ۱۶۵ |
| قطوره، ۱۴۵، ۱۴۷ | فرهنگ فارسی، ۱۱۲ |
| قفقاز، ۴، ۹، ۴۴، ۴۷، ۱۰۴ | فرنبرگ دادگی، ۲۶، ۱۶۵ |
| قفقازی، ۱۰۴ | فروردین یشت، ۶ |
| قفقازی - آسیائیک، ۴ | فریژی، ۱۴۶ |
| قلعه‌ی آتش‌پرستان، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵ | فریجیه، ۹۴ |
| قلعه‌ی گبر، ۱۴۴ | فریدون وهمن، ۱۱۴، ۱۶۵ |
| قلعه‌ی گبران، ۱۴۴ | فلسطین، ۸، ۹ |
| قندهار، ۱۳ | فلسطین مرکزی، ۱۴۶ |
| قهات، ۳۵ | فنیقیان، ۱۴۷ |
| قهاتی، ۳۵ | فنیقیایی، ۱۴۷ |
| قهاتیان، ۳۵ | |

فهرست اعلام ۱۸۳

۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۱

کدمون، ۵۰، ۹۳

کدمون ← داریوش سوم

کرپ، ۳۰

کریان، ۳۰

کرپ‌ها، ۳۰

کرزوس لیدیایی، ۱۱۱

کرونوس، ۱۰۵

کرونوس - زروان، ۱۰۵

کره، ۱۲۲

کریتر، ۵۹

کریستن‌سن، آرتور، ۲۹، ۷۶، ۱۰۳، ۱۶۵،

۱۶۶

کریمان، حسین، ۱۵۲، ۱۶۶

کریم کشاورز، ۳۴، ۸۰، ۱۳۱، ۱۶۳

کش، ۴

کششوها (کشو)، ۴

کعبه زردشت، ۸۶

کعباتسی ← یزیدک کعباتسی

کُلخی، ۴۷

کُلخیس، ۴۷

کلدانی، هشت، ۸۵، ۹۳، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۶،

۱۲۳، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۴۵

کلدانیان، نه، ۳۵، ۹۹، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۲۷،

۱۲۹، ۱۳۳

کلدانی‌گرایی، ۹۹

کلدوس، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳

قیصریه‌ی مقدس، ۹۶، ۱۲۸

ک

کابل، ۲۹، ۱۶۴

کاپادوسیه، ۲

کاپادوکیه، ۴۵، ۵۱، ۹۳، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۲۸،

کاتولیک، ۱۴۵

کارنوی، ۴۱، ۱۶۵

کارنوی، ا.جی، ۲

کاسپین، ۷

کاسپین‌ها، ۴۴

کاسیان، ۴

کاسیت، ۴

کاشان، ۱۴۴، ۱۴۵

کاشغر، ۷

کاشیان، ۴، ۹

کاشی‌ها، ۸

کامچاتکا، ۱۲۲

کای بار، ۱۱۴، ۱۶۵

کتاب ارمیانی، ۱۴۰، ۱۴۱

کتاب مزامیر، ۱۴۸

کتاب مقدس، ۳۵، ۴۴، ۷۰، ۷۱، ۱۴۵، ۱۴۷،

۱۴۸

کتابون مزداپور، ۲۵، ۱۶۵

کتزیاس، ۴۸، ۴۹، ۷۵، ۷۸، ۸۰، ۸۹، ۹۰،

۹۱، ۹۲

کتیبه‌ی بیستون، ۲۷، ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۵۸، ۷۶،

۱۸۴ مغان در تاریخ باستان

کلده، ۱۱۴، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۴۵

کلرکوس، ۳۸

کلمان اسکندرانی، ۱۲۵

کلنس، ۴۰

کلیتارخوس، ۴۹

کمبوجیه، هفت، ۳۸، ۴۹، ۵۳، ۶۴، ۷۵، ۷۶

۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۷، ۸۹، ۹۱

کورتیوس روفوس، ۵۰

کورتی وازا، ۸

کوروش، هفت، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۷۶

۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۹

۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۵۱

کوروش بزرگ، ۱۶، ۵۵

کوسئه، ۴

کوش، ۸۸، ۱۴۷

کوشانی، ۱۰

کومون، ۱۱۵، ۱۲۲

کوی ۲۹، ۳۰، ۴۳، ۸۲

کوی اوسن، ۲۹

کوی اوسن - کی کاووس

کوی ویشتاسب، ۲۹، ۸۲

کوی ها، ۳۰

کیانیان، ۲۹، ۳۰، ۸۲، ۱۶۶

کی کاووس، ۲۹

کیمریان، ۴۳

کینتوس کورتیوس، ۱۳۶

کیوس (خیوس)، ۱۱۵

گ

گاهاها، ۸، ۹، ۱۷، ۲۴، ۲۷، ۳۰، ۳۷، ۴۰، ۵۵

۵۶، ۶۸، ۸۲، ۸۳، ۱۶۴

گاسپار، ۱۴۳

گالاتیه، ۱۲۸

گاهانی، ۲۸، ۴۱، ۴۸، ۶۹

گاهنامه‌ی تطبیقی تاریخ سلطنت پادشاهان

ایران و کشورهای جهان، ۱۵۰، ۱۶۵

گائوتاما، ۳۷

گئورگی نعلبندیان، ۱۰۷، ۱۶۴، ۱۶۶

گئوماتا، نه، ۲۷، ۵۸، ۷۵، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴

۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۱۳۶

گئوماتای مغ، ۶۳، ۷۸، ۸۴، ۸۵، ۸۸

گب، ۱۱۲

گیرآباد، ۱۴۵

گرشویچ، ۷۹، ۸۹، ۹۰

گزنفون، ۷۵، ۷۸

گزیده‌های زاداسپرم، ۱۶۶

گشتاسب، ۵۷، ۶۴، ۶۵

گنگ، ۱۰

گنگ غربی، ۴

گوئیم‌های اولیه، ۱۴۷

گویرایس، ۵۹، ۱۱۵، ۱۳۶

گوتاما، بودا، ۳۷

گوتیک، ۴۱، ۴۲

گوتیکی، ۴۱

گومتس، ۸۹

فهرست اعلام ۱۸۵

مادی، هشت، ۱۵، ۱۷، ۳۴، ۳۵، ۴۳، ۴۴،
۴۵، ۴۷، ۵۰، ۵۶، ۵۹، ۷۱، ۷۵، ۷۶، ۷۷،
۷۸، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۹۹، ۱۱۱، ۱۲۵،
۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱

مادی‌گرایی، ۱۰۲

مادی‌ها، هفت، نه، ۲۸، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۵،
۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۶، ۵۸، ۸۰، ۸۳، ۸۴

۸۵، ۸۶، ۱۱۱، ۱۳۰، ۱۳۱

مارس، ۱۳۰

مارک آتونی، ۱۵۰

مارکوپولو، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵

مازندران، ۷، ۲۲

ماساگت، ۷

ماساگت‌ها، ۴۴

ماگوش، ۸۸

ماگوفونیا، ۹۱، ۹۲

ماندا، ۴۳

مانوی، ۹۲، ۱۰۸، ۱۲۵

مانویت، ۱۰۲

مجدو، ۱۴۶

مجوس، ۶۰، ۶۲، ۸۸، ۱۰۵، ۱۲۰، ۱۳۲،

۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۲

مجوس‌ها، ۱۳۵

مجوسی، ۱۳۹

مجوسی، ۱۳۷

مجوسی‌ان، ۴۶، ۴۷، ۱۳۹، ۱۴۰

مجوسی‌ه، ده، ۹۷، ۱۳۱، ۱۴۲

گوندوفارس ← گوندوفارس

گوندوفارس، ۱۴۳

گیرشمن، ۴، ۱۳۰

گیمن، ۸۲، ۸۳، ۱۰۷، ۱۰۹

ل

لاوی، ۳۶

لاویان، ۳۵، ۳۶

لاوی ولیئه، ۳۵

لبنان، ۸۸، ۹۶، ۱۶۵

لوا، ۹۶

لوکان فارسالیا، ۱۳۷

لیتل‌تن، ۲

لیدی، ۹۴، ۹۶، ۱۱۱، ۱۲۸

لیدیایی، ۳۹، ۵۶، ۱۱۱

لیدیایی‌ها، ۱۱۱، ۱۱۲

م

ماتای، ۴۳

ماد، هفت، ۴، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴،

۳۶، ۴۱، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۵۶، ۵۷، ۷۵، ۷۸،

۸۰، ۸۲، ۸۳، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۳۰،

۱۳۵

ماد آتروپاتن، ۵۶، ۵۷

مادا، ۴۳

ماد شرقی، ۱۴

ماد غربی، ۱۴

۱۸۶ مغان در تاریخ باستان

۱۴۹، ۱۴۲	مجو سیه ها، ۹۶، ۹۷، ۱۰۳
مزداییان، هشت، ۱۰۸، ۱۲۳	محمد علی حسنی (داعی الاسلام)، ۶، ۱۶۶
مزدیستا، ۲۹، ۱۴۹	محمد معین، ۴، ۱۱۲، ۱۶۳، ۱۶۴
مزدیسناپی، ۵۴، ۱۲۵، ۱۴۰	محمد مقدم، ۷۷، ۱۶۳
مزمور سلیمان، ۱۴۵، ۱۴۸	مدا، ۴۳
مسالک و ممالک، ۱۵۲، ۱۶۳	مدس، ۴۳
مسعود رجب نیا، ۸۶	مدیا، ۴۷
مسعودی، ۱۰۸، ۱۶۶	مدیترانه، ۴، ۹۶، ۱۴۷
مسعودی، ابوالحسن علی بن حسینی، ۱۰۹	مراری، ۳۵
مسیح، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰	مراریان، ۳۵
مسیحی، ۹۴، ۱۰۶، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۰	مرتضی گرجی، ۲
مسیحیان، ۱۵۱	مردیس، ۷۶
مسیحیت، ۶۳، ۱۲۸، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۱	مرزبان بن رستم، ۶۴
مسینا، ۴۰	مریب، ۱۴۷
مشهد مادر سلیمان، ۱۷	مری بویس، ۱۱۴، ۱۶۵
مشی و مشیانه، ۵۱	مریم، ۱۴۶، ۱۵۰
مصری،	مریم مقدس، ۱۴۶
مصریان، ۶۵، ۷۵	مزد، ۴۳، ۷۰، ۷۲، ۸۷
معیری، هایده، ۳، ۱۶۴، ۱۶۶	مزدائیگری، ۷۲
مغ، هفت، نه، ده، ۲۷، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷	مزداپروستی در ایران قدیم، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۶۶
۴۱، ۴۵، ۴۶، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۸، ۵۹	مزداکو، ۴۳
۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۷۰، ۷۵، ۷۷، ۷۸	مزداگرایی، ۶۰، ۶۹، ۷۰، ۹۸، ۹۹، ۱۰۸
۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۰	۱۲۹
۹۱، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۸	مزداگری، ۱۰۲
۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۲	مزدایی، نه، ۱۵، ۲۳، ۲۹، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۹۴
۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۱	۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲
	۱۰۷، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸

فهرست اعلام ۱۸۷

مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، ۱۴۸،

۱۶۶

مقدمه‌ی فقه‌اللغهی ایرانی، ۱۳۱، ۱۶۳

مکه، ۱۴۵

مگو، ۲۶، ۲۷، ۳۸، ۱۳۱

مگوس، نه، ۳۹، ۱۳۲

مگوش، ۲۷، ۸۸

مگۆن، ۴۱

ملشوار، ۱۴۳

منج کوش، ۸۸

منطقه البروج، ۱۰۵، ۱۰۹

منوچهر، ۲۶، ۵۷

موآب، ۱۴۸

موسی، ۳۵

موقان، ۵۷

مولتن، ۳۸، ۴۱، ۴۵، ۴۷، ۶۳، ۶۷، ۱۲۷،

۱۳۰

مهاباراته، ۱۰

مهر، ۴۳، ۵۰، ۵۲، ۵۸، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۷۱،

۷۳، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹،

۱۰۰، ۱۰۴، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹

مهرپرستی، ۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳

مهرداد اوپاتر، ۹۳

مهرداد اول، ۷

مهرداد بهار، ۲۶، ۱۶۴، ۱۶۵

مهرگان، ۹۲

مهری، ۵۷، ۹۹، ۱۰۴

مغان، هفت، هشت، نه، ده، ۱۷، ۲۳، ۲۶،

۲۷، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹،

۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱،

۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱،

۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱،

۷۲، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶،

۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۸،

۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴،

۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴،

۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹

۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷،

۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴،

۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱،

۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۸،

۱۵۰، ۱۵۱

مغان - مغ

مُغو، ۳۹

مغول - تاتار، ۱۲۲

مغولی، ۱۲۲

مَغۆن، ۴۱

مغویتی، ۲۶

مغی، هفت، هشت، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۲،

۵۳، ۵۴، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۶۸،

۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۸۱، ۹۰، ۹۹،

۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۷،

۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۱،

۱۵۱

۱۸۸ مغان در تاریخ باستان

نگرویی، ۵	مه کوايش: ۳۹
نوافلاطونی، ۱۱۶	میتانی، ۷، ۸، ۹، ۱۱، ۱۳
نوافلاطونیان، ۱۱۶	میتانی‌ها، ۸، ۱۳
نوت، ۱۱۲	میتانی - هیتی، ۱۱
نوح، ۱۴۷	میترا، ۸، ۱۱
نوزر، ۶۵	میراث ایران، ۸۶، ۱۶۵
نوشیجان، ۱۳۰	میرحسین شاه، ۱۵۲، ۱۶۴
نوفیثاغورثی، ۱۱۵	میلت، ۷۶، ۱۱۳
نیبرگ، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۶۶	میلتی، ۱۱۱، ۱۲۰
نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۰۲	مینورسکی، ۱۵۲، ۱۶۴
نیسایا، ۷۵	مینوی خرد، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۶۶
نینوس، ۱۳۴	
نیولی، ۸۲	ن
نیویورک، ۷۷	نائین، ۱۴۴
	ناتل خانلری، پرویز، ۴، ۱۶۶
و	ناساتیا، ۲۰
واتیکان، ۷۷، ۱۴۶	ناستیا، ۸، ۱۱
واستریوش - فشوینت، ۱۶	ناصره، ۱۵۰
والریوس ماکسیموس، ۱۱۴، ۱۳۶	ناهید، ۵۰، ۵۲، ۶۱، ۷۱، ۷۳، ۹۶، ۹۷، ۱۲۷
وای، ۲۱، ۶۵	۱۲۸، ۱۲۹
وخش، ۱۰	نبوکدنصر، ۴۶، ۱۴۱
وخشو، ۱۰	نبونید، ۴۳
وداها، ۱۲۶	نجات بخشی درادیان، ۱۵۰، ۱۶۵
ودایی، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۴	نرجل، ۱۴۱
۲۷، ۴۱، ۵۱، ۱۲۶	نرجل شراصر، ۴۶، ۱۴۱
ودایی - میترا، ۸	نرون، ۷۲
ورثرغنه، ۵۲، ۹۷	نقش رستم، ۸۶

۴۹، ۵۰، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۵، ۶۹، ۷۰
 هخامنشیان در تورا، ۷۷، ۱۶۵
 هدس، ۶۵، ۱۲۴
 هراپرژیتی، ۹۵
 هرات، ۱۳، ۲۹، ۳۶
 هراکلس، ۹۷
 هراکلوس (هراکلس)، ۱۰۴
 هراکلیتوس، ۱۱۳
 هراکلیدس پونتی، ۱۱۵
 هرتسفلد، ۶۳
 هرمزد، ۵۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۲۷
 هرمزدی، ۱۲۷
 هرموڈروس، ۵۶
 هرمیپوس، ۱۱۵، ۱۳۴
 هروتی، ۱۰
 هرودوت، هفت، ۷، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۳۹
 ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۶
 ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۵
 ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵
 ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۱۰۷
 ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۱
 ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۶
 هریوه، ۱۰
 هزارپتی، ۷۶
 هکاتئوس، ۶۶، ۷۶
 هلس پونت، ۵۳
 هلمند، ۱۲۶

ورنه، ۱۸
 ورونا، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۵
 ولگا، ۳
 ونسیداد، ۴، ۶، ۱۱، ۵۴، ۵۷، ۶۳، ۱۲۶
 ۱۳۲، ۱۶۶
 ونوس، ۱۲۷، ۱۲۹
 وهومنه، ۹۸
 وهیزداته، ۸۹
 ویتروئوس، ۱۱۳
 ویسپرد، ۲۵، ۶۵، ۱۶۴
 ویشناسب، ۲۹، ۸۲، ۸۳، ۹۰
 ویل دورانت، ۱۵۰، ۱۶۴
 ه
 هات، ۸۲
 هاتورما، ۲۷
 هاتورماباتیش، ۲۷
 هارون، ۳۵
 هاکس، جیمز، ۳۵، ۱۶۶
 هالیس، ۱۱۱
 هالیکارناس، ۷۶
 هایده معیری، ده، ۳
 هخامنشی، هفت، نه، ۲۴، ۲۶، ۴۸، ۵۰، ۵۳
 ۵۵، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۷۱، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۲
 ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۹۰، ۹۳، ۱۱۶، ۱۲۸
 ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۰
 هخامنشیان، هفت، نه، ۲۳، ۲۷، ۳۸، ۳۹

۱۹۰ مغان در تاریخ باستان

۱۱۱	هلنی، ۹۹، ۱۲۳
هینگ، ۹۲	همدان، ۷۹، ۱۳۰
هیپا، ۱۲۸	هوتخش، ۱۶
هیولیت قدیس، ۱۰۴	هوتس، ۶۵
هیتی، ۲، ۱۱	هوخستر، ۴۸، ۱۱۱
هیتان، ۸	هوم، ۲۱، ۱۰۸، ۱۲۴
هیتیایی، ۸	هومباخ، ۴۰
هیرکانیه، ۷، ۸۲	هومسای، ۱۲۴
هیرودیس، ۱۳۹	هند، ۴، ۷، ۱۰، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۲۴، ۳۷، ۴۴
هیشتاب، ۱۲۳، ۱۳۳	۶۴، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۷
ی	هند شرقی، ۱۰
یارکند، ۷	هند علیا، ۱۳۳
یافتی، ۴، ۱۴۸	هندوآریایی، ۲، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳
یحیی، ۱۵۰	۲۲، ۱۶
یزدانشناسی، ۶۱، ۹۵، ۱۰۴، ۱۲۵، ۱۲۷	هندوآریایی ها، ۳، ۶، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳
یزدگرد سوم، ۱۴۵	۴۴، ۲۰
یزشن خوان، ۵۱	هندواروپایی، ۳، ۶، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸
یزشن خوانی، ۲۵	۴۴، ۳۸، ۳۴، ۱۹
یزنیک کبباتسی، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۶۶	هندواروپاییان، ۲، ۶، ۱۹
یسنا، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳	هندوایرانی، ۱، ۲، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۵
۴۸، ۶۵، ۸۲، ۱۶۴	۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۵۱، ۵۵، ۱۴۸
یشت، ۶، ۶۵، ۹۵	هندوایرانیان، ۴، ۶، ۸، ۱۴، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۲
یشت ها، ۴، ۶، ۲۴، ۲۵، ۳۰، ۶۵، ۷۳، ۱۶۴	هندویی، ۳۷، ۱۳۳
یعقوب، ۳۵	هندی، ۴، ۶، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶
یقطان، ۱۴۷	۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۴۰
یمن، ۱۴۷	۱۰۴، ۱۴۷
	هندیان، ۶، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶

فهرست اعلام ۱۹۱

۱۲۴، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۸	ینه‌سئی، ۱۲۲
یونانیان، هشت، ۴، ۵۴، ۵۶، ۵۹، ۶۱، ۷۶،	یوسف، ۱۵۰
۹۹، ۱۰۵	یوسف اعتصامی، ۱۱۴، ۱۶۵
یونانی‌گرایی، ۹۶	یونان، ۳۳، ۴۱، ۵۹، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۲۲،
یونانی - رومی، ده، ۶۳، ۱۰۳، ۱۴۲	۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۷
یهود، ۳۶، ۱۳۹	یونانی، هفت، هشت، نه، ده، ۲، ۷، ۱۰، ۲۷،
یهودا، ۳۶، ۱۳۹	۳۳، ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۳، ۵۴،
یهودیان، ۳۵، ۳۸، ۹۴، ۹۷، ۱۲۳، ۱۵۱	۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۲، ۷۵،
یهودیه، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۰	۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴،
یهوه، ۳۶، ۸۵، ۱۴۰، ۱۴۱	۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵،
	۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۳،

The Magi

in

Ancient History

By
Hayedeh Moayeri



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān 2002