

زرتشت جهان‌عرب

نوشته
ژ. دوشن کتین

ترجمه
مسعود حبیب‌نیا



از انتشارات بنجر فرهنگ ایران باستان

زرنگشت و جهان عرب



01BF000000005269

کتابخانه مرکزی دانشگاه علوم پزشکی تهران

۱۸۵

مکتبہ اسلامیہ

از استاد مولانا محمد رفیع الرحمن

BL

۱۵۷۰

۴۹۵/

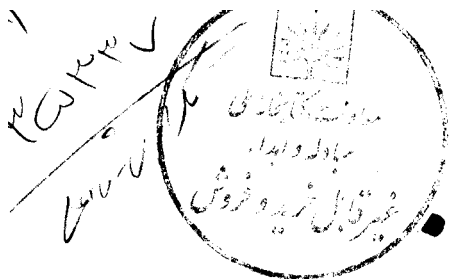
۱۳۵۰

۱۵

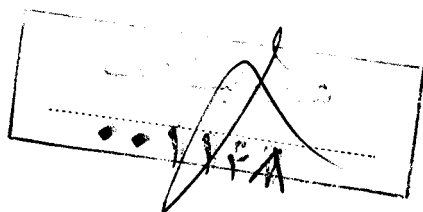
۱

۳۳

۵۹۴۵۹



زرتشت جهان عرب



نوشته

ژ. دوشن گنمین

ترجمه

مسعود رجب نیا



از انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان

شماره ثبت کتاب
۷۴۶۷ ۸۰۵۴

۵۲۶۹



BL

۱۵۷.

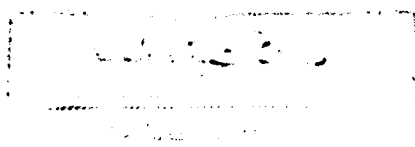
۴/۵۹۰

۱۴۵.

۱ ن

شماره ثبت کتابخانه ملی ۱۱۷۰ - ۵۰/۱۰/۲۳

چاپ این کتاب در دی ماه یک هزار و سیصد و پنجاه خورشیدی در یک هزار و پانصد
نسخه در چاپخانه کاویان به اتمام رسید.



زرتشت و جهان غرب

انجمن فرهنگ ایران باستان می‌کوشد تا با نشر آثار فرهنگی و تاریخی ایران پیش از اسلام و ترجمه نوشته‌های ایرانشناسان نامی جهان دوستان فرهنگ ایران باستان را با جلوه‌های گوناگون تمدن و هنر این مرز بوم آشنا سازد.

تاکنون گذشته از نشریه انجمن که از سال ۱۳۴۰ سالانه دوبار انتشار یافته است، کتابهای زیر را نیز انتشار داده است :

۱- اشکانیان ، نوشته : م. م. دیاکونوف ، ترجمه کریم کشاورز

۲- فرهنگ لری، گردآورد : حمید ایزدپناه.
اینک کتاب « زرتشت در جهان غرب » نوشته پروفیسور دوشن گیمن به خوانندگان گرامی عرضه می‌شود و کتاب « زرتشت، افلاطون و آیین شاهی در ایران » نوشته فتح‌الله مجتبائی از سلسله انتشارات انجمن بزوادی دردسترس خواستاران قرار خواهد گرفت.

انجمن فرهنگ ایران باستان

آذرماه ۱۳۵۰

مقدمه مترجم

دکتر ننه بهای نوروجی کترک^۱ در ۱۹۲۲ دو دوره سخنرانی بنیاد نهاد به نام رتنبای کترک^۲ یکی در دانشگاه آکسفورد و دیگری در دانشگاه سوربون که اولی درباره دین زرتشتی باشد و دومی در زمینه تاریخ آیین زرتشتی .

در دانشگاه آکسفورد نخستین سخنران پروفیسور گری^۳ بود که به سال ۱۹۲۵ آنرا گشود. رشته سخنرانی که اکنون به نام «زرتشت

۱- Dr. Nanabhai Navroji Katrak

۲- Ratanbai Katrak

۳- L. H. Gray

و جهان غرب» عرضه می‌شود چهارمین رشته سخنرانی از سلسله گفتارهای رتنبای کترك آکسفورد است که به سال ۱۹۵۶ ایراد شده و در ۱۹۵۸ توسط دانشگاه آکسفورد منتشر گشته است.

در ترجمه آن مترجم مخصوصاً رهن کمکهای بی‌دریغ دوست دانشمند خویش آقای فتح‌الله مجتبیایی است که اگر یاریهای ایشان نبود حل و فهم بسیاری از مطالب نویسنده ناممکن بود. زیرا گذشته از اینکه موضوع بحث پیچیده و بغرنج است شیوه بیان و لحن کلام نویسنده در زبان انگلیسی گاهی به جای توضیح مایه ابهام و پیچیدگی بیشتر می‌شد.

ضمناً یادآور می‌شود که تلفظ نام نویسنده که در اصل فرانسوی گیمین است به اعتبار تلفظ انگلیسی در متن کتاب همه جا گیلمن آمده است.

در این متن بسیاری عبارات لاتینی و یونانی و آلمانی و دانمارکی و غیره بود که با کمک دوستان دانشمندی که نخواستند از ایشان نامی برده شود حل و آشکار شد. گذشته از اینها در چاپ کتاب به علت نبودن بعضی حروف یونانی و یا هلندی یا دانمارکی و غیره ناچار حروف دیگری به کار رفت که در این کار یاور و همکار مترجم، آقای غفور ارشقی کوشش فراوان مبذول داشتند.

چون متن کتاب پر بود از نامهای کتاب به زبانهای خارجی مترجم تا آنجا که میسر بود آنها را به پاورقی منتقل کرد تا خواننده از برخورد با اینهمه نام خارجی در متن رنج و ملول نشود و همچنین

یادآور می‌شود که تلفظ نام دانشمندان را مترجم تضمین نمی‌کند که درست آورده باشد. چه بسیاری از نامها بود که متعلق به ملتهای چك ویا مجاریا لهستان یا یوگوسلاوی و غیره بود و نمی‌توان تلفظ درست آنها را به آسانی یافت.

همچنانکه گفته شد نام کتابها در پاورقی از متن اصلی است ولی در بسیاری موارد مترجم ناچار شده نام بعضی نویسندگان و دانشمندان و جاها را خود راساً در پاورقی ذکر کند که مشخص نگردیده ولی خواننده خود می‌تواند دریابد کدام از مترجم است. در رسم الخط فارسی مترجم «به» اضافه و «می» استمراری را سوا می‌نویسد. ولی اگر در چاپ گاهی مراعات نشده البته تا حدودی نتیجه دخالت ماشین نویس و حروف چین است در کار او. عبارات کتاب مقدس آنچه آورده شده با کوشش فراوان از متن ترجمه فارسی آن پیدا و نقل شده است.

فهرست مندرجات

فصل اول

۱۳ مطالعات ایران‌شناسی به روزگار کهن

فصل دوم

۴۲ هند و ایران باستان

فصل سوم

۷۰ امشاسپندان

فصل چهارم

۹۳ خدای بزرگ آئین زرتشت

فصل پنجم

۱۱۹ ایران و یونان

فصل ششم

۱۴۳ ایران و اسرائیل و مذاهب گنوسی

۱۶۹

خاتمه

فصل اول

مطالعات ایران‌شناسی به روزگار کهن

سلف من پروفیسور هنینگ در رشته سخنرانیهای رتنبای کترک^۱ این تعریف جالب توجه را از مذهب زرتشت بدست داد: «این را نیز مانند بیشتر جنبشهای ثنوی اگر همچون اعتراضی بر یگانه پرستی بگیریم شاید بتوان بهتر شناخت». سپس استدلال کرد که ثنویت پاسخی است بر مسئله شر که با ایمان به يك خدای نیکو و قادر متعال سازگار نیست. نخست چنین تصور کردم که این سخن هنینگ در عین اینکه جالب توجه است اندیشه ایست نو. ولی وقتی نوشت که او را میتوان متهم ساخت به اینکه چیز تازه‌ای نگفته است نوآوری خویش را انکار کرد. اینک دریافتم که اشتباه کرده بودم زیرا اشپیگل هم در ۱۸۷۳ به همین استدلال دست برده بود^۲ ثنویت را ابتدا مرحله پیوند شرك و یکتا پرستی می‌انگاشت و آنرا همچون مرحله‌ای واجب در سلسله تحول می‌پنداشت. سپس به این نتیجه رسید که پیش از ثنویت باید يك اندیشه یکتا پرستی خشک و پرتعصب وجود داشته باشد.

۱— Ratanbai Katrak

۲— Eranische Altertumskunde

تنها هنگامی که کسی به يك قادر متعال و خالق عالم الغیب و الخفایا که همه چیز را در این جهان او آفریده باشد معتقد باشد این پرسش روی می نماید که چرا هرچه در جهان است بر مراد دل آفریننده و فرمانروای جهان سیر نمی کند و چرا عهدهای قابل ستایش آفریننده راست نمی آید و حتی اموری روی می دهد که برخلاف میل او است. به عبارت دیگر این سؤال پیش می آید که چگونه شر به جهان راه یافت. کوشش، برای پاسخ گفتن به این مسئله ثنویت را به انحاء مختلف پدید می آورد.

به نظر من جالب توجه آمد که دو گفتار این بزرگان را در کنار هم بگذارم و این نیز ما را به پرسشی دیگر رهنمون شد، آیا دانشمندان دیگر غرب هم با اشیگل و هنینگ همداستانند؟ آیا میتوان این موضوع را در تاریخ اندیشه ها و تأثیرات متقابل ایران و اروپا نقطه عطفی بشمار آوریم؟ آیا نقطه های عطف دیگری هم در طی این تحقیق در مطالعات ایرانی آشکار میشود؟ هنینگ با روش معمول و مختصر خاص خویش يك رشته وسیع پژوهش در برابر ما می گسترد.

«انکار اینکه زرتشت ثنوی بود نخست توسط علمای کلام پارسی عنوان شد که انتساب ثنویت را گونه ای توهین هم به پیامبران و هم به خودشان می شمردند. اما آثار ایشان در این باره آشکارا جنبه دفاعی داشت. در آغاز قرن پیش مبشران مسیحی بحث کهنه علیه ثنویت را که در آثار آباء کلیسا گرد آمده بود علیه پارسیان به کار بردند همچنانکه سنت اگوستن یا اگوستینوس قدیس آنها را علیه مانویان به کار برده بود. بعضی از علمای کلام پارسی ناچار در دفاع پایگاه خدای نیکوی خویش را بلندتر کردند و نیروی اهریمن را نازل ساختند و بدین گونه مسیحیت را در دین خویش حل کردند»^۱.

۱ - Henning, M.B., *Zoroaster, Politician or Witch - Doctor*, 1951, p. 847

این مطالب شاید ارزش بررسی و تحلیل داشته باشد. اشاره به کتاب جان ویلسون^۱ درباره دین پارسیان از خاطر کسی محو نمی‌شود گویا اینکه بررسی آن سودمند است ولی ازین گفته هنینگ گویا چنین برمی‌آید که برخورد میان آئین پارسی و مسیحی امری است تازه که از سده نوزدهم آغاز شده است.

از اینرو پیشنهاد می‌کنم که سراسر تاریخ بررسیهای غربیان را درباره آئین زرتشت از لحاظ افکار و عقاید و داوریه‌ها مطالعه کنیم. این کار به نظر من هیچ‌گاه نشده است. البته چند پژوهش توسط هولاک و دارمستتر و فیر^۲ و دیگران شده است اما همه آنها در پی بررسی مسیر ترقی بررسیهای ایرانی بودند و به رشته مطالعات و کشفیاتی نظر داشتند که حصول به این پایگاه ازدانش را ممکن و میسر ساخته است نه بررسی نظریات و عقاید مختلف ابراز شده.

براین نکته اعتقاد دارم که واقعیات از نظریات و افکار مهمتر هستند و بسیاری از اندیشه‌ها یا نظریاتی که بر خواهیم شمرد چندان ارزشی جز اهمیت تاریخی ندارند ولی از آنجا که هیچ دانشمندی هر چند خواهان و تشنه واقعیات باشد نمی‌تواند از نظریات گذشتگان چشم‌پوشی کند این کوشش ما هم قابل قبول مینماید. به راستی که هر چه بیشتر نسبت به نظریات و فرضیات از لحاظ پایه و اساس تعصب و گمراهی شک میکنیم بیشتر خواهان شناختن درست آنها می‌شویم و مشتاق دنبال کردن آنها تاسر چشمه

۱- John Wilson

۲- Hovelacque, *L'Avesta*, 1878; Darmsteter, *Le Zend-Avesta*, Vol. I, 1892; L. Feer, *De l'histoire de l'état Present des études Zoroastréennes ou mazdèennes, Particulairment en France*, «Revue hist. des religions», 1882, pp. 289 seq.

و یافتن تعریف آن وضع روحی و فکری که خاستگاه و منبع این افکار شده میگردیم.

مثلاً روش خطرناک ناپسندی وجود دارد که عقاید و کردارهایی به بزرگان نسبت دهند و بگویند که اینها به فلان مصلحت آن را پنهان می داشتند. هنینگ چه به جا هر تسفلد^۱ را سرزنش می کند که زرتشت را در سرکوبی شورش گوماته همکار داریوش می شناساند و می گوید اینکه نامی از او در نوشته داریوش برده نشده به خواهش زرتشت بوده است که نمی خواسته است کارهایش آشکار و برملا شود.

شگفتا که همین گونه استدلال را دیگر دانشمندان هم در این رشته پژوهشها از جمله آنکتیل دوپرون^۲ و هنینگ به کار بسته اند.

از آنکتیل موقتاً صرف نظر می کنیم و می گوئیم که هنینگ در آنجا که بادلیری کامل درباره ثنویت پیامبران می گوید «چگونه می توان انتظار داشت که در برابر همگان اقرار کنند که طرفی را که از مردم می خواستند از او هواخواهی کنند چه بسا که ممکن است مغلوب شود ولی در دل اگر چه بسیار خواهان و آرزومند بودند و ایمان به پیروزی آن طرف داشتند می دانستند که چنین امکانی هست»^۳ حکمی می دهد که اساس آن سست است و امکان تحقیق درباره آن نیست.

این گفته هنینگ به هر صورت مؤثر است زیرا که به شیوه ای زنده و استوار مسئله سرنوشت و آزادی را بیان می کند.

نام تامس هاید^۴ و آنکتیل دوپرون در سپیده دم طولانی و مه آلود

۱ - Herzfeld

۲ - Anquetil - Duperron

۳ - Zoroastr, p. 48

۴ - Thomas Hyde

و مبهم آغاز مطالعات جدید زرتشتی می‌درخشد. تامس هاید در آکسفورد در پایان سده هفدهم و آنکتیل در پاریس و هند در نیمه دوم قرن هجدهم پژوهشی می‌کردند و هاید نخستین کوشش را برای سازش و هماهنگی بین دو آیین به کار بست و آنکتیل اوستا را کشف کرد.

پنجاه سال دیگر لازم بود بگذرد تا کسانی مانند راسک^۱ و باپ^۲ و بورنوف^۳ بتوانند این کتاب را واقعاً بخوانند.

می‌توان حدس زد که آنکتیل اگر کتاب معروف هاید^۴ را نخوانده بود هرگز راه دور و دراز یک عمر مطالعه در آیین زرتشتی را بر نمی‌گزید. اما این دانشمندان در داوریه‌های خویش نه تنها در مسایل زبان‌شناسی بلکه در بیان افکار و آراء نیز به پیروی از آنکتیل و هاید و دیگران بر عقاید پارسیان متکی بودند.

هاید از منابع عمده چه کتابهایی در دسترس داشته است؟ گذشتگان زرتشت یا این مغی را که کم و بیش پرداخته تخیل آنان بود همچون پیشگامی دانشمند می‌شناختند که هم کافر بود هم مسیحی.

زرتشت را استاد فیثاغورس در فلسفه و اخترشناسی و کیمیا و تسخیر خدا و جادوگری و دیگر علوم می‌پنداشتند و همه علوم ایرانی را که به کلدانی معروف بود به رغم خودشان تعبیر و بیان می‌کردند و می‌بایستی چنین می‌کردند زیرا بیشتر آثاری که به این بزرگان نسبت می‌دادند در واقع بخشهای غیررسمی کتاب مقدس بود که خود در آمیخته‌ای از افکار یونانی به فراوانی با افکار ایرانی که رفته رفته از میزان اصالت و خلوص

۱— Rask

۲— Bopp

۳— Burnouf

۴— *De Vetere religione Persarum*

آن کاسته می‌شد بود^۱.

این افکار هنگامی به اوج قدرت می‌رسد که پلثون^۲ غیگیویان کلدانی را به زرتشت یا شاگردانش نسبت می‌دهد (با بهتر بگوئیم نسخه برادران و ناشران آثار پلثون آنها را به زرتشت نسبت داده‌اند). پلثون این نوشته‌ها را اساس مجموعه‌ای اثری که درباره افکار زرتشتی و افلاطونی نوشت قرار داد. درحقیقت اثر مهم او «قوانین» به زرتشت و افلاطون نسبت داده شد^۳.

پلثون تاریخ مطول و درهم رابطه میان فرهنگ یونان و روم کهن و مسیحیت را شروع کرد. از کسانی که برای سازگاری میان مسیحیت و

۱- این متون را می‌توان در کتاب Bidez and Cumont, *Les Mages Héliénisés*, Brussels, 1938 یافت. اتفاقاً هر دو نویسنده دانشمند این اثر گویا نظری مبالغه‌آمیز درباره اثر «مغ هلنیزه» یا مجوس یونانی مآب در افکار یونانی و ایرانی و بابلی دارند.

۲- Pléthon ر.ک. Bidez - Cumont, II, 25 seq در برابر Kroll همچنین است در اثر Brucker, *Historia critica philosophia*, IV, p. 43 که در F. Masai, *Pléthon et la platonisme de Mistra*, 1956, p. 233, note نقل شده است اما در تفاوت میان پلثون و پیروانش نباید مبالغه کرد چون پلثون از تاریخ‌چندان خبری نداشت گفته غیگیویان را به مغان یا استادان زرتشت نسبت می‌داد و فرقی میان ایشان نمی‌دید؛ در واقع در چند نوبت از تفسیر اتش از گفتار زرتشت همچنانکه بیده و کومون نقل کرده‌اند یاد می‌کند.

۳- ر.ک. به قسمت 0112 در Bidez - Cumont, II, 257 نمی‌توانیم مطلبی برای تأیید فرضیه Kroll که در Jackson, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, 1898, p. 260 با تأیید Gray آمده است پیدا کنیم که هر قلیطوس ده قرن پیش از پلثون چنین مجموعه‌ای نوشته باشد.

فلسفه افلاطونی که آن را نیز از سرچشمه افکار زرتشت می‌پنداشتند کوشش کردند - عبارتند از بساریون^۱ و پیکودلا میراندولا^۲ و مارسیل فیچینو^۳ و اراسم^۴ و نیز فرانچسکوس پاتریسیوس^۵ که بزرگترین مجموعه غیگویان کلدانی را پدید آورد و نوشت زرتشت پیش از همه مردم کلیسای کاتولیک را تقریباً پی نهاد گواينکه این پی ناهموار بود^۶.

از لحاظ مسیحیان ایران همواره زادگاه سه مجوسی بوده است که به دنبال ستاره آمدند تا در بیت لحم پرستش کنند. گذشته از اینها به پیروی از سنت یهود مسیحیان هم زرتشت را با حزقیال و نمروود و شیث و بلعام و باروخ و از طریق باروخ حتی با مسیح یکی می‌دانستند^۷. زرتشت و مجوسی را می‌توان از جمله مدافعانی دانست که بعدها در زمان ژوستن گواهان خارجی برای همکاری بامسیحت خواسته شده بودند تا حقیقت مسیحیت را به کافران نمودار سازند.

اما از سوی دیگر زرتشت پدید آورنده خرافات زشت خاصی بود که همانا اخترشماری و افسونگری کلدانی باشد مثلاً در آثار منسوب به

۱- Bessarion

۲- Pico della Mirandola

۳- Marsile Ficino

۴- Erasmus

۵- Fraacescus Patricius

۶- « Zoronstrum catholicae fidei omnium primum etiamsi rudia fere jecisse fundamenta. » Quoted by Kroll, *Deoraculis cballdiacis*, 1894, p. 1, note

۷- See Windisch, *Die Orakel des Hystatpes*, pp. 14 - 25, and Bidez - Cumont, I, 42 seq.

کلمنت^۱ زرتشت همچون کافر مطلق جلوه گری می کند گذشته از این ایران زادگاه مانویان و بنابراین چنین پنداشته می شد که خاستگاه کاتاریسم یعنی آن آیین کفری روزگار قرون وسطی بود. زیرا که کاتاریسم را هواخواهان کلیسای کاتولیک با آیین مانی مرتبط می دانستند در بدو امر چنین می نمود که این گونه ایست از عرفان بی هیچگونه ارتباطی با دین مانی اما نخستین کفرشناسان قرن یازدهم میلادی یا دست کم کسانی مانند آدمار دوشابان^۲ که اندک مایه دانش داشتند می کوشیدند در گیرودار آباء کلیسا و مانویان منطق و حجت بهتری بکار ببرند^۳.

بارنابه بریسون که در ۱۵۹۰ کتابی منتشر ساخت^۴ ظاهراً از انتساب غیبگویان به زرتشت خبر نداشت زیرا از این مقوله چیزی نمی گوید اما پس از ذکر چندتن از پیشینیان (در صفحه ۱۸۸) می گوید که فیثاغورس با مغ ایران دیدار کرده بود. اما از طرفی هیچ مطلبی درباره ارتباط میان مسیحیت و دین آنها (جز گونه ای کفر که خدا را منکرند و ژوپیتر و خورشید یا میترا و اورمزد و اهریمن و غیره را می پرستند) نمی گوید تنها از نفوذ ایران در سامریان یاد می کند و در ص ۱۸۵ می گوید « چون سامریان ایرانی الاصل بودند آنان به پیروی از آئین ایرانیان آتش می پرستیدند.»^۵

۱- کلمنت اسکندرانی Clement of Alexandria متولد در حدود

۱۵۰ میلادی و متوفی در حدود ۲۱۵ از آباء کلیسای مسیحی است که نوشته هایی در قرون وسطی به نام او پدید آمد و به همین جهت آنها به آثار دروغین کلمنت معروف است. م.

۲- Adémar de Chabannes

۳- Arno Borst, *Die Ktharer*, 1953, p. 2 n. 7

۴- *De regio Persarum Principate*

۵- « Samaritanos » quod a Persis originem ducerent, ignem more Persarum coluisse

که ظاهراً مقصودش شاگردان شمعون مجوسی باشد.^۱

اما نوشته بریسون وابسته به سنت محققان فرهنگ یونان و روم کهن بود و بنابراین مخصوصاً بر پایه منابع کهن دین ایرانی را همچون يك پدیده گذشته به‌شمار می‌آورد و نویسنده آن گویا خبر نداشت که هنوز هم این دین در ایران و هند وجود دارد و بدان می‌توان همچون يك واقعیت زنده نگریست. توماس استانلی^۲ در قرن بعد نیز چنین تصویری داشت. زیرا نخستین تاریخ جامع فلسفه را که نوشته است با فصلهای کلدیان و صابثان آغاز می‌کند. مقایسه منابع کهن با شواهد موجود و جدید ایران و هند کاری بود که دیگران در زمانهای بعدی بدان دست بردند.

این سرچشمه دوم البته گذشته از آنچه مارکوپولو و اودریک-دوپوردنون^۳ درباره ساوه و کاشان زادگاه سه مجوسی گفته بودند که با افسانه بنیاد آتش‌پرستی در این نواحی مربوط می‌شود^۴ در سده هفدهم به فراوانی به‌جوشش آغاز کرد.

۱- احتمال اینکه بریسون درباره یکی بودن زرتشت با عزازیل سامری که تئودور بارکونای Theodor bar Konai بدان گواهی می‌دهد که شنیده باشد کم است. ر. ک. Benveniste, in Bidez-Cumont, II, n. 3.

۲- Thomas Stanley

۳- Oderic de Pordenone

۴- گفته‌های آنها با اسناد سریانی مندرج در کتاب *Book of the Bee* *Anecdota Oxoniensia* در رشته متتهای سامی کتاب اول جلد دوم ص ۸۵ و همچنین بامتتهای عربی و ترکی اوغوری در کتابهای F. W. K. Müller, *Uigurica*, Bang, *Muséon*, 1926, pp. 46 seq. تأیید شده است. ر. ک. Fr. G. Messina, « Cristianesimo Budhisimo », in *Collona di studi storico-religiosi*, I, (1947), 104 seq.

در ۱۶۶۰ کتابی^۱ از رافائل دومان يك كشيش کاپوشن که سالها در اصفهان بسر برده بود منتشر شد گویا اثر او را چنانکه از مراجعات هاید^۲ برمی آید به لاتین ترجمه کرده باشند و چون سفر کردن به ایران دیگر رایج شده بود^۳ تاورنیه و تونو وشاردن^۴ مطالب کتاب او را غارتیدند. دومان چند صفحه ای درباره گبران که ایشان را بازماندگان آتش پرستان می داند نگاشته است «چون از ایشان می پرسد که آیا آنرا خدای خویش می دانند پاسخ می دهند که چنین نیست بلکه آتش را بهترین و سودمندترین عنصر جهان می دانند...»^۵

تاورنیه همچنین از مطالب کتاب گابریل دوشینون کشیش^۶ بهره گرفته و هاید به سبب این عمل او را (در ص ۵۶۷) سرزنش می کند. اما تاورنیه يك فصل را به گبران اختصاص داده است و در آن نخستین اشاره مقایسه ای میان این دین ایرانی و مسیحیت بمیان آمده است. «آسان می توان گفت که ایشان (یعنی گبران) همچون بعضی از مردم کافر پیشین اطلاع

۱- L'Estat de la Perse

۲- « Docet nos D. Sanson in *Hodierno statu Persiae* », Hyde, *De vetere Persarum religione*, p. 106

۳- درباره سفرنامه های قرن هفدهم به ایران ر. لک. مقدمه ای که Ch. Schefer ۱۸۹۰ بر چاپ کتاب دومان نوشته است .

۴- Tavernier, Thevenot, Chardin

۵- « Interrogés s'ils le tiennent pour leur Dieu, ils repondent que non, mais bien pour le plus noble et profitable de tous les éléments. » etc., (p. 43).

۶- Fr. Gabriel de Chinon, *Relations nouvelles du Levant*, Lyons, 1671

مبهم و درهمی از رازهای مسیحیت داشته‌اند»^۱. همچنین می‌گوید که کتاب مقدس ایشان را دیده است «این کتاب را که نسبتاً بزرگ است دیده‌ام»^۲.

در اینجا باید یاد آور شد که پتی‌دولا کروا^۳ يك كشيش ديگر کاپوشن در ۱۶۷۰ به‌دستور کولبر^۴ مأمور فراهم آوردن نسخه‌های خطی و از جمله اوستا شد و در ۱۶۷۴ در کنار رافائل دمان در اصفهان بوده است. کاملترین شرح راجع به زرتشتیان ایران در قرن هفدهم در سفرنامه شوالیه‌شاردن که می‌دانست ایشان با پارسیان هند بستگی دارند درج شده است. دست کم يك جمله از آن مطالب ارزش نقل قول دارد که «کتاب بزرگی که همه دین ایشان در آن نگاشته شده است با بسیاری از چیزهای دیگر که با آن در آمیخته است مدت سه ماه در اختیارم بود»^۵ این خبر برانگیزنده‌ای بود برای آنکتیل جوان.

۱- «Il est aisé de juger qu'ils (viz. les Gaures) ont eu une connaissance confuse des mystères de la religion chrétienne, comme l'ont eue avant eux plusieurs peuples d'entre les païen», Book IV, ch. VIII, *La religion des Goures qui son les descend ant des anciens Persiens, adorateurs du feu*, p. 97

۲- «J'ai vu ce livre qui est assez gros»

۳- J. F. Pétis de la Croix

۴- Colbert

۵- *Premier voyage d'Ispahan à Bandar Abbassi*, Vol. VIII, p. 363 of Langles edition, 1881, «J'ai eu en mon pouvoir pendant trois mois le grand livre qu'ils ont à présent où tout leur religion est écrite, avec beaucoup d'autres choses qui y sont mêlées.

در شرح شاردن نخستین بار به وجود عالی بالاتر از همه خدایان فرودست و دواصل اساسی برمی خوریم. نام این خدا که کمابیش درست به دست داده شده است «یزد» است به جای یزدان. ولی مطلبی دال بر اینکه این خدا با هر مزد یعنی اصل نیکی یکی است نیامده است.

این مطالب شاردن نظر آنکتیل را جلب کرد و در اثری^۱ از آن بسیار نقل کرده است و همچنین از مندلسلو^۲ درباره پارسیان. پیش از مندلسلو نخستین جهانگردی که از دین پارسیان یاد کرده است هانری لورد است که کشیش سورات بود و در ۱۶۳۰ کتابی نوشت^۳. بیشتر مطالب این کتاب مأخوذ از روضة الصفا میرخوند است که تاریخ ایران را از بازپسین پادشاه ساسانی بازگو می کند. شاید جالب توجه ترین مطلب درباره این کتاب آن است که مترجم آن بریو^۴ در ۱۶۷۲ به این فکر پر ارزش افتاد که چند عبارتی درباره این مردم و گذشتگان شان بیاورد^۵ این مجموعه کمی آشفته است ولی دست کم مسئله مطرح شد و اینک زمان کوشش هاید فرا رسید.

مندلسلو که شرح سفر به هندش^۶ به آلمانی ترجمه و به دنبال سفر-

۱- Exposition du système

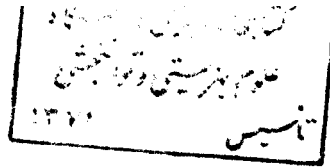
۲- Mandelslo

۳- Henry Lord, *A Display of Two Forraigne Sects of the Banians, the Ancient Natives of India; and the Sect of the Parsees, the Ancient Inhabitants of Persia.*

۴- Briot

۵- *Histoire de la religion des Persans, extrait d'un autre livre écrit en persan, intitulé Zandavestaw, qui contient toutes les cérémonies...* pp. 209-38.

۶- *Relation du Voyage des Indes*



نامه اولثاریوس در ۱۶۵۹ چاپ شد پنج فصل را به پارسیان اختصاص می‌دهد و درباره الهیات این مردم دقیق‌تر از لورد سخن می‌گوید. او می‌گوید که ایشان تنها يك خدا را قایلند که هفت فرمانبردار دارد: بهمن و اردیبهشت و اسپندارمذ و خرداد و شهریور و امرداد و سپنته‌مینو که هر يك به‌بخش خاص خود فرمانروائی می‌کنند. بدین‌گونه یاد امشاسپندان به‌محافل علمی اروپا راه می‌یابد. اجازه بفرمائید بگوئیم که هر مزد هم یکی از ایشان است که از يك خدای واحد مانند دیگران فرمان می‌برد.

گذشته از نوشته‌های پیشینیان و جهانگردان دوران اخیر در قرن هفدهم منابع قسم سوم هم پدیدار شد که همانا آثار عربی نویسان باشد. منتخباتی از الملل والنحل شهرستانی در ۱۶۴۹ توسط پوکوک^۱ آورده شد هاید که عربی می‌دانست از روضة المناظر فی علم اخبار الاوائل والاواخر ابن شحنه و آثار الباقیه بیرونی نقل می‌کند.^۲

اما درباره منابع مستقیم آئین مزدیسنی باید گفت که قسمتهای کوچک اوستا در دسترس اروپائیان بود چون خوانده نشده بود چندان سودی نداشت. ولی هاید ارداویرافنامه‌ای به فارسی داشت و همچنین مجموعه‌های تازه تهیه شده‌ای مانند زرتشت نامه و سدر و فرهنگ جهانگیری.

از آنجا که هاید مخصوصاً پیوندی میان آیین پارسیان و مانویان می‌دید در اینجا منابع مهمی که در این باره در زمان او وجود داشت می‌آوریم: شهرستانی و خوندمیر و مجدی^۳ و ایفانیوس و اوسپیوس و

۱- Pocock

۲- *De vetere persarum religione*, 160 seq.

در کتابخانه بودلتن يك نسخه ابن شحنه وجود دارد.

۳- شناخته نشد. م.

سیریلوس و نوشته‌های پیشینیان^۱ و بخشهای یونانی درباره مانویان^۲ و سفرنامه‌های ایتالیایی^۳ که هاید در ص ۴۸۶ اثر معروف خویش نقل قول می‌کند. باید یادآور شد که در این هنگام هنوز مانویان فکر اروپائیان را بخود مشغول داشته بودند. به همین جهت است که هاید که هواخواه آئین زرتشت بود این گونه سخت می‌کوشید تا ایشان را از عیب ثنویت پاک کند.

پیش از آنکه به زاهد دانشمندی که ویلسون او را به یک اندازه هم زرتشتی و هم مسیحی می‌شمرد پردازیم از سه کتابی که پیش از انتشار کتاب این زاهد دانشمند منتشر شده است و کمابیش از دین زرتشت مطالبی دارند نام ببریم.

نخستین آنها تاریخ فلسفه استانی^۴ است که از آن نام بردیم. چاپ دوم آن در ۱۶۸۷ منتشر شد و مختصر آن توسط لو کلرک مبلغ معروف پروتستان که آن را به هلندی هم در ۱۷۰۲ ترجمه کرده است انتشار یافت^۵ این ترجمه هلندی بر کیفیت الحادی کتاب اصلی که اثر برادرزاده مارشام^۶ آزاداندیش معروف بود می‌افزاید.

اربلو در اثر مشهور خود^۷ با این عبارات مختصر اشاره ای می‌کند که «ایرانیان قدیم بر آنند که زرتشت از موسی قدیمتر بوده است و مغانی

۱- *Acta Archelai*

۲- *Fragmentum graecum de Manichaeis*

۳- *Itinerarium Italicum*

۴- Stanley, *History of Philosophy*

۵- Le Clerc, *Bibliothèque Universelle*

۶- Marsham

۷- Herbelot, *Bibliotheca orientalis*, 1697

هستند که او را با ابراهیم یکی می‌پندارند و او را غالباً ابراهیم زرتشت نامند^۱. این مطلب در آثار مدافعان مسیحی حتی مورد اشاره واقع نشده است.

نظر پیر دانیل هوئه^۲ اسقف اورانش کاملاً خلاف این است. در اثری که او دوازده سال پیشتر از کتاب بالا منتشر ساخته است به مسئله‌ای قدیمی که هم‌اکنون عنوان شد توجه می‌کند. چگونه است که مذاهب اهل کفر بایهودیگری و مسیحیت وجوه مشترکی دارند؟ آباء کلیسا مانند ژوستن و آتناگوراس و کلمنت و اریگن کوشیدند نشان دهند که مذاهب کفر یا اندکی الهام یافته بودند یا اصولی را از یهودیگری وام گرفته بودند. و تصور می‌کردند که این دوحجت‌گرایش کافران را به مسیحیت آسان می‌کند. در سده هفدهم که دورانی از برخورد مذاهب بود می‌بینیم که گروسیوس^۳ می‌گوید «هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا رستاخیز تن آدمی در طبقه امور ناممکن بیاید زیرا از جمله کلدانیان دانایانی چون زرتشت و عملاً همه رواقیان و ثئوپومپوس مشایی اعتقاد داشتند که برای تن امکان وجود زندگی آینده وجود دارد»^۴.

۱- «Les anciens persans veulent que Zoroastre soit plus ancien que Moïse, et il y a des Mages qui prétendent même qu'Abraham et qui l'appellent souvent Ibrahim Zardusht.» (p. 931)

۲- Pierre-Daniel Huet, *Demonstratio evangelica*

۳- Grotius

۴- «Nalla est causa cur inter impossibilia habeatur restitutio disaouti corporis, cum viri eruditi, Zoroaster apud Chaldeos, Stoici prope omnes, et inter Peripateticos Theopompus, eam et fieri posse et futuram crediderunt.» (*De veritate religionis christianae*, 1627, II, IX, 96)

کسانی مانند مارشام^۱ یا جان اسپنسر^۲ بیان کاملاً دیگرگونه‌ای ارائه می‌دهند. از نظر ایشان این همانندی از آنجا ناشی می‌شود که یهود از همسایگان وام گرفته بودند. محتمل است که همچنانکه دوپرون^۳ می‌گوید که این شاید رقیبانی که هوئه علیه آنها نوشته بود از همین گونه بودند.

هوئه استدلالهای آباء کلیسا را تکرار می‌کند با افزودن بسیاری خجتها و بیانه‌های نوبر آنها از همه کسان و جاهای ممکن. بوسوئه^۴ به‌زودی به‌خطر این امر پی برد و گفت «بعضی را دیده‌ام که می‌گویند اگر همه چیز در کتابهای کافران آمده است می‌توان مسیحیت را سرزنش کرد که به‌بشر چیزی نیاموخته است»^۵ درباره زرتشت از این اندیشه چنین برمی‌آید که زرتشت خود موسی است و بیشتر اصل و ریشه دین ایرانی همانا شریعت موسی است.^۶ به بیان دیگر به گفته فلکسیه دوروال^۷ «فلسوف» هوئه ثابت کرد که زرتشت شخصیتی افسانه‌ای بود که از روی داستان

۱—Marsham, *Chronicus Canon Egyptiacus*, London, 1672

۲— John Spencer, *Dissertatio de Urim et Thummim*, 1670

۳— Duperont, Pierre - Daniel Huet *l'exégèse comparatiste au XVIIe Siècle*, Paris, 1930

۴— Bossuet, *Correspondance*, IV, 337

۵— «J'en ai vu qui disaient que s'ilont trouve tout dans les livres des payens, on reprochera au christianisme de n'avoir rien appris aux genre humain »

۶— « ex hac dissertatione clarissime patet Zoroastrem ipsum esse Mosem et vetustissimae Persarum religionis fontem esse mosaicam Legam »

۷— Flexier de Réval

موسی پرداخته بودند؟^۱

کتاب بزرگ هاید نخستین کوششی است برای سازش این عقاید. این کتاب که بر اساس همه منابع موجود آن زمان نوشته شده است نمودار افکار آن دوران است و در همه تحقیقات بعدی هم اثر گذاشت. در آن همه افکار پیشین راجع به زرتشت جلوه‌گری می‌کند و نیز نظریات قرن هفدهم را هم نشان می‌دهد.

از لحاظ هاید زرتشت نه تنها معلم فیثاغورس بود بلکه درباره مسیح نبوت کرده و از عزرا و دیگر انبیاء بنی اسرائیل مطالبی به وام گرفته بود. باید او و شاگردانش دارای موهبتی باشند که خدا را بر آن داشته بود تا شاگردان او را برای این کار بس مهم برگزیند. این موهبت کدام بود؟ «چرا خدا مردم ایران را از همه دیگر مردمان به فضیلت این دین برتری بخشید امری است که خدا می‌داند»^۲

هیچ علت دیگری برای این گزینش نمی‌توان یافت مگر آنکه بگوئیم اینها (و یهودان) از تنها مردمی بودند که از آغاز خدای راستین را می‌شناختند و او را می‌پرستیدند. زرتشت هم در اصلاح مردم ایران به همان شیوه ابراهیم رفتار کرد یعنی توانست آنان را از کیش صابئی به سوی یکتاپرستی هدایت کند. هاید در توصیف زرتشت و دین او تمایلی دارد به اینکه او را به‌دیده مسیحیان هر چه نیکوتر بیاراید. زرتشتیان همواره یکتاپرست بودند و خدای یکتا را می‌پرستیدند در صورتی که به میترا و آتش تنها احترام می‌گذاشتند (ص ۱۲۰) درست است که مدارک کهن به‌طور کلی ایرانیان را مشرك یا ثنوی به‌شمار می‌آوردند اما به‌رغم

۱- « que Zoroastre est un personnage fabuleux, inventé d'après l'histoire de Moïse »

۲- « Cur Deus Persas prae aliis gentibus dignatus est favore tantae religionis, ipse melius novit. »



هاید اولاً از آن رو است که «یونانیان که بت پرست بودند ناچار ایرانیان را همانند خود می پنداشتند»^۱.

ثانیاً به نظر هاید هرودوت ایرانیان پیرو کیش صابئی (اصطلاح مسلمانان برای کفار) را توصیف کرد. نه ایرانیان به دین را.

ثالثاً با توجه به ثنویت شواهد داماسکیوس یا پلوتارک فراموش نشده است ولی آنان «بی شبهه» به کفاری اشاره می کنند که مانند مانویان و مزدکیان به دواصل جاودانی نیک و بد معتقدند همچون توصیفی که پلوتارک به عبارت آداب اهریمن پرستی آنان اشاره می کند. همه این مطالب را باید از کیش راستین باز شناخت. دین راستین را به نظر هاید از دورشته منبع می توان شناخت. نخست گبران امروزی و پارسیان که به گفته جهانگردان اروپائی مانند شاردن و مندلسلو خود را یکتا پرست و پرستنده یزد یعنی خدائی که بر شیطان اهریمن برتر و پیروز است^۲ همچنین شهرستانی گوید که مغان «راستین» بر آنند که تنها خدا است که ازلی است و تاریکی مخلوق است. ثانیاً همین شهرستانی درباره زروانیه شواهدی می آورد که از تئودور موپسوئستیا^۳ (درفوتیوس) گرفته شده آنجا که می گوید زروان خدای متعالی و پدر اورمزد و اهریمن است.

هاید دو یاسه گونه یکتا پرستی را باهم در آمیخته است ولی توجه کردن به زروان که بیش از او کسی از آن آگاهی نداشت امری است بس پرارج. اینک آشتی و سازش دادن این عقیده با اعتقادات دیگر ایرانیان به عهد اخلاف او مانند این کاری یود که آنکتیل به آن دست یازید.

۱ - « Graeci qui idolatrae erant non possunt aliter nisi suo loqui de persis »

۲ - ص ۱۶۱ فرهنگ جهانگیری

۳ - Theodore of Mopsuestia

هاید و آنکتیل را دوپدیده اساسی از هم جدا می‌کند یکی کشف اوستا است که آنکتیل خود کاشف آن بود و دیگر انقلاب فکری که اخیراً به نام «بحران وجدان اروپایی»^۱ نامیده شده است و موجب شد که عصر ولتر^۲ با عصر بوسوئه^۳ این چنین متفاوت باشد.

در برابر هاید که به دفاع گرایش دارد و به نظرش تاریخ همه دور محور مسیحیت می‌گردد آنکتیل با آنکه کاتولیکی است با ایمان و در مذهب استواری اعتقادش از مرد مقدس آکسفورد کمتر نیست در مقدمه زند- اوستا می‌گوید که تنها يك علاقه دارد و آن انسان است آنکتیل با زمان خود پیوندی داشت (زمانش که خصیصه آن شعب در علم و بازگشت به سوی آرمانهای انسان دوستی رنسانس است).

پیش از انتشار آثار ولتر و دایرةالمعارف دیدرو شاید مهمترین اثری که در نیمه اول قرن هیجدهم منتشر شد فرهنگ بیل باشد^۴ (که انتشار اول آن در ۱۶۹۷ و دوم در ۱۷۰۲ و سوم در ۱۷۱۵ و چهارم در ۱۷۲۰ بود) و نمودار بارز طرز تصور و شیوه اندیشه جدید است. بیل که بررسی خاصی در مانویگری کرده بود و لفظ dualisme (ثنویت) را که هاید به لاتین ساخته و رواج داده بود به مردم فرانسه شناساند ضعف استدلال هاید را درباره یکتا پرستی زرتشتیان دریافت. بیان شهرستانی در مورد برتری اورمزد را می‌توان این چنین شرح داد که :

«پیروان زرتشت بادوستی و کرامت و به سود خویشتن اعتقاد اینکه شرارت را خدا آفرید به پیامبر خویش نسبت دادند. علت این کار آنها

۱ - la crise de la conscience européenne (Paul Hazard)

۲ - siècle de Voltaire

۳ - siècle de Bossuet

۴ - Bayle, *Dictionary*

آن بود که از هنگامی که زیر دست قوانین سخت مسلمانان که نسبت به ایشان تنفر داشتند و بت پرست و آتش پرستان می پنداشتند افتادند به این کار دست بردند. اینان می خواستند بیش از این خود را گرفتار تنفر و اهانت مسلمانان نکرده باشند»^۱

دنبال حمله بیل را برهاید آبه فوشه^۲ گرفت. ضمناً پریدو کشیش کلیسای نورویج در انگلستان پیرو و دنباله رو هاید شد و در اثری^۳ که به سال ۱۷۱۵ - ۱۷۱۸ منتشر شد فصلی به دین ایران اختصاص داده است: بدین مضمون که زرتشت در زمان داریوش می زیست و در دین یهود صاحب نظر بود تا آنجا که حتی شاید یهودی زاده بود و به هر صورت الیاس و عزرا و دانیال استاد وی بودند. اشعیای نبی در باب ۴۵ آیه های ۱ و ۵ و ۷ درباره دین ایرانیان پیش از زرتشت من غیر مستقیم چنین می گوید «خداوند به مسیح خویش یعنی کورش..... چنین می گوید..... من یهوه هستم و دیگری نیست و غیر از من خدائی نی.... پدید آورنده نور و آفریننده ظلمت. صانع سلامتی و آفریننده بدی. من یهوه صانع همه این چیزها هستم.» پریدو استدلال می کند و از آنجا که این سخنان خطاب به کورش است بایستی اشاره به آیین مغان ایران باشد که روشنی و تاریکی و نیکی و بدی را وجودهایی نیرومند می دانستند و به وجودی

۱- ر.ك. Dictionnaire historique et critique تحت نام Zoroastre

به نظر می رسد که این مأخذ فصل هشتم کتاب *Decline and Fall* گیون باشد آنجا که می گوید «پارسیان امروزی (و تاحدودی سدر) اورمزد را تا پایه نخستین علت و قادر متعال بالامی برد و اهریمن را روحی فرودست و شورشی و آشوبگر جلوه گرمی سازد علاقه ایشان برای نیکو جلوه گردن به دیده مسلمانان شاید خود مایه اصلاح دتن ایشان شده باشد.»

۲- Abbé Foucher

۳- Prideaux, *History of the Jews*

متعالی که بر آنها فرمانروا باشد اعتقاد نداشتند. شك نیست که این امر زرتشت را بر آن داشت که اعتقاد سخیف علم کلام مغان را اصلاح کند.

پریدو آشکارا متکی به اربلو و هاید بود. اما خلاصه نظر او چنانکه آبه فوشه گفته است بر همگان آشکار شد. مثلاً آنکتیل دوپرون از چاپ ۱۷۲۸ او نقل می‌کند که چه بسا پریدو حلقه اتصال میان هاید و آنکتیل باشد.

به موازات این خط هاید - پریدو - آنکتیل می‌توان خطی از بیل اندرومیچل رمزی^۱ - ولتر انگاشت. اندرومیچل رمزی که اسکاتلندی ماجرا دوستی بود (که زمانی در حمایت فنلون بود در ۱۷۲۹ به آکسفورد راه یافت و سرگرم صدور افکار فراماسونری بریتانیای به خارج شد) زرتشت^۲ را همچون قرینه تلماک^۳ فنلون که در ۱۷۲۰ منتشر شد توصیف می‌کند که اندیشه‌های تجدید نظر شده اسپینوزا را به سلیقه نیوتون بازگو میکند، گوا اینکه در مقدمه ادعا دارد که هیچ چیزی را به گذشتگان در زمینه دین نسبت نداده است، مگر بموجب عبارات آشکار کسانی که حجت به شمار می‌رفتند. چنین پنداشته اند که مغان و پیشوایان آنان به پیوستگی و یگانگی جهان اعتقاد داشته‌اند و تصور می‌کرده‌اند که در خدا «ماده از قوانین مکانیکی بی‌روح پیروی نمی‌کند بلکه تن او رمزد بزرگ است که تابع روحش که حقیقت است می‌باشد»^۴ و مانند آنها.

نیرومندترین حریف هاید آبه فوشه است که نویسنده‌ای کثیر -

۱ - Andrew Michael Ramsay

۲ - *Travels of Cyrus*

۳ - Télémaque

۴ - Porphyry

التألیف بود و در مجموعه‌ای^۱ بسیاری رسالات را منتشر ساخت که از آن جمله پنج رساله است که پیش از آنکه آنکتیل خبر کشف اوستا را درهند بفرستد منتشر شده. درنخستین رساله هاید را سرزنش می‌کند که «با بی‌پروائی با گواهی و شهادت عمومی پیشینیان به مخالفت برخاسته و نسبت جهل والحاد به کسانی که ایرانیان را آتش‌پرست و ثنوی شمرده‌اند روداشته است.» و سپس می‌گوید که «می‌توانم برخود ببالم که به این دین پیش از آن‌مرد دانشمند بانمودن نمونه‌هایی از خود ایرانیان که مردمی با آنکه روشن‌بین و محروم از نورالحام بودند تمامیت دین طبیعی را نگاه داشته‌اند ولی با بعضی اشتباهات بزرگ احترام آن را پایمال کردند خدمت کرده‌ام.»

دومین رساله او مربوط است به‌ثنویت ایرانیان قدیم. موضوع آنها که در ۱۷۵۵ منتشر شده مربوط است به‌حل اختلاف بین شواهد قدیم و مآخذ شرقی جدید زرتشتی به وسیله دفاع از نظریه مندرج در پلینی که بعضی از محققان جدید وجود دو زرتشت را پذیرفته بودند. «دانشمندان با میل وجود چند زرتشت را می‌پذیرند. این يك راه حل آسانی است برای رهائی از سختی. اما باید کوشید تا این زرتشت‌های چندگانه را در تاریخ یافت و زمان آنها و معاصر بودن آنان با پادشاهان و غیره را تعیین کرد.» و فوشه به این کار پرداخته است. کافی است بگوئیم از نظر او زرتشت دوم بود که زروان را شناساند و استاد فیثاغورس بود.^۲

اوستای آنکتیل در ۱۷۷۱ منتشر شد ولی از آتش فوشه نکاست و

۱- *Mémoires de l' Académie*

۲- همین اعتقاد را بعدها هردر (Herder) و زوگا (Zoega) و گینیو (Guigniaud) پذیرفتند.

او را از راهی که پیش گرفته بود منحرف نکرد، در رساله‌ای که به سال ۱۷۷۷ منتشر ساخت.^۱ میان زروانیگری تئودور میسونستیا و ثنویت اوستا و بندهشن که در آن آثار خدای متعال بسیار کم است اختلاف می‌بینید. اما چنانکه خواهیم دید آنکتیل دوپرون نیز با همین اشکال دست و پنجه نرم می‌کرد.

حتی پیش از آنکه آنکتیل پا به خاک هند بگذارد بزرگی همچون ولتر هم به این عقیده گرویده بود و در اثری^۲ که در ۱۷۵۶ منتشر شد همانند فوشه و دیگران وجود زرتشت دوم را پذیرفته است. اما علت اساسی دلبستگی او به دو زرتشت همانا تجهیز شدنش علیه مسیحیت برای écraser l'infâme بود. موسی وجودی یکتان بود و حقیقت در روایت‌های غیر مسیحی هم یافته می‌شود. نوشته‌ه^۳ که با دقت فراوان و جوه تشابه کفر و مسیحیت را بر شمرده است همچنان که بوسوئه پیش‌بینی کرده بود اسلحه‌ای شد علیه ادعای کلیسا بر اینکه انحصار حقیقت با او است.

با عزیمت آنکتیل به هند در دل فیلسوفان نور امیدی درخشیدن گرفت. این موضوع را ریموند شواب در کتابی^۴ استادانه بررسی کرده است. پس من به اجمال از این موضوع می‌گذرم. آنکتیل در نامه‌هایی که که از هند یا در بازگشت نوشته است به تدریج امید فیلسوفان را به یأس بدل کرد از اینکه در اوستا چیزی نیافته است که بتوان علیه مسیحیت بکار برد. ولتر و گریم و دیدرو سخت نومید شدند. ولتر در مقاله زرتشت در

۱- *Supplément au traité historique de la religion des perses*

۲- *Essai sur les mœurs*

۳- *Huet, Demonstratio evangelica*

۴- *Raymond Schwab, Vie d'Anquetil - Duperron, Paris,*

فرهنگ فلسفی^۱ ازدلیری و پایداری و ثبات آنکتیل و شایستگی هاید سخن رانده است و نومیدی خویش را با نوشتن پاراگرافی درباره «صفات ناپسندی که به زرتشت می‌بندند» که عبارتی است بسیار مشهور چنانکه لزومی به نقل آن نیست از خویشتن انتقام گرفته است. سپس چنین می‌گوید که «از زرتشت بسیار سخن رفته و خواهد رفت.» به راستی نیز چنین است!

در شرح حملات علیه آنکتیل از نواحی دیگر به اختصار می‌پردازیم.

انگلستان سخت نگران شده بود از اینکه هاید نام آور مقام عالی خود را در مطالعات ایران شناسی از دست دهد. سی سال طول کشید تا اصالت او ستا را پذیرفتند و تسلیم شدند^۲.

ضمناً ولتر و دیدور نسبت به نوشته‌های گوته در پارسی‌نامه^۳ (در باره ایرانیان قدیم) و بایرون^۴ و ورد زورث^۵ بی‌اعتنا ماندند و دین ایرانی همچنان سرمشق دینهای طبیعی و منطقی که بعدها از تعصبات روحانیان گزند دیده بود ماند. شلی اتفاقاً در گفتار معروفش درباره زمین عقاید^۶

۱- *Dictionnaire philosophique*

۲- در آلمان نتایج کارهای آنکتیل بر اثر ترجمه‌ای که کلویکر از اثر او کرده بود و در ۷-۱۷۷۶ چاپ شده بود و مطالعات بعدی کلویکر و دیگران با اقبال عمومی روبرو شد.

۳- *West - östlicher Diwan*

۴- *Byron, Child Harold*

۵- همچنین ر. لک. *de Pastoret, Zoroastre, Confucius et Mahomet, 1787, Volney, Les Ruine, 1791 etc.*

زرتشت همچنین در میان قهرمانان منکر خدا در نوشته : *Maréchal, Dictionnaire des Athées, 1800*

۶- *Shelley, Prometheus Unbound*

شخصی خود را چنین اظهار می‌دارد:

«پیش از زمانی که بابل خاك بود

زرتشت مغ ای پسر مرده من

شبح خویشان را دید که در باغ گردش می‌کرد.

آن تنها مرد شبح را دید.

زیرا بدان که دوجهان زندگی و مرگ هست

یکی که اکنون بدان می‌نگری و دیگری که

زیرگورها است و در آن ساکنند

سایه‌های همه شکل‌هایی که می‌اندیشند و زندگی می‌کنند

تا هنگامی که مرگ آنها را یکی سازد و دیگر از هم جدا نشوند.»

برای یافتن مأخذی جهت روایت شلی بسیار کوشیده‌ام و اگر اشتباه نکنم این مستقلاً ساخته تخیل خود شلی است. چنین می‌نماید که خود او پیوندی میان آنچه زرتشت دیده است با به هم رسیدن روح مؤمنان دائماً پس از مرگ ساخته است. برای بازگو کردن آنچه در پیام زرتشت اساسی پنداشته بود یعنی وجود ارتباط نهانی و کشش میان حقایق جهان عیان و معنوی يك زرتشت جدید ساخت و بدینگونه به پیروی از رمزی پرداخت و بیش از آنکه اثر نیچه درباره زرتشت منتشر شود به شیوه او عمل کرد.

از سوی دیگر انگیزه اصحاب دایرة المعارف فکر یافتن منشأ ایرانی برای مسیحیت پدید آمد یا چنانکه شدر گوید «با یافتن علم براوستا فکر یافتن يك مأخذ نهانی برای مسیحیت در دین ایرانی پایه گرفت. هم اکنون لسینگ نتوانست از این نظر دفاع کند و هر درنا توان شد و تاکنون همچنان

این فکر بی نتیجه مانده است»^۱.

اکنون باز گردیم به سوی آنکتیل دوپرون. جالبترین نکته از این نظر همانا پایگاه برجسته‌ای است که به اصل اول یعنی زروان در این نظام دینی می‌دهد. در مقاله‌ای^۲ که به سال ۱۷۶۷ در آکادمی خواند اول به زروان پرداخت و سپس به اورمزد و اهریمن توجه کرد. اوهم مانند هاید ناچار از اعتراف شد که از این وجود متعالی بسیار کم یاد شده است و بنابراین درزند اوستا که پنج سال بعد چاپ شد کوشیده است که علل این سکوت را بیان دارد. در اینجا گریز او را به مطلبی که اثبات ناشدنی است و در اول این فصل بدان اشاره کردیم می‌آورم. «شناخت دل انسان توانسته است که این قانون‌گذار را بر آن دارد که برامری که تصویری کرد گمراه کننده باشد اصرار نرزد» سپس چنین می‌گوید مردم که خود را زیر فرمان وجودی می‌دیدند که بر هر دو قدرت نیک و بد فرمانرواست چه بسا جبری و قدری شوند. (که با منطق مسیحی سازگار نیست).

در حقیقت این نظریه که زرتشت (و پیشوایان زرتشتی) را بیشتر نویسندگان از این پس یکتا پرستان زروانی به شمار آوردند ظاهراً به پیروی از آنکتیل بوده است. ویلسون در ۱۸۳۰ از گیبون نقل قولی بدین مضمون کرده است و نوشته‌های لورد وود هاوسلی^۳ و سرجان ملکوم را در تاریخ ایران^۴ و سر کریوز هاتون^۵ و انفیلد^۶ و کرویزر^۷ و اشتوهر^۸ در برابر آبه

۱- *Goethes Erlehnis des Ostens*, p. 134

۲- *Exposition du Système theologique des Perses*

۳- Lord Woodhouselee

۴- Sir John Malcolm, *History of Persia*

۵- Sir Graves Haughton

۶- Enfield

۷- Creuzer

۸- Stühr

فوشه و ارسکین در همین زمینه است.^۱

ویلسون در صف اکثریت ایستاد و شاید همین موجب شد که استدلال دل‌آزاری علیه پارسیان بنویسد. چنین می‌نماید که وانگهی می‌توانست آنان را به‌ثنویت متهم سازد و به‌شیوه استدلال کهنه‌گذشتگان بگوید که خدای (اورمزد) ایشان در واقع خدا شمرده نمی‌شود زیرا که قدرت او را اهریمن محدود ساخته است. عوض به کار بستن این شیوه چنین استدلال می‌کند: خدای شما (اورمزد) نمی‌تواند خدای متعالی واقعی آنچنان که شما ادعا می‌کنید باشد. زیرا که بر فراز او وجودی دیگر هست بنام زروان. «ویلسون علیه اورمزد همه‌شواهدی را که توانسته بود از منابع یونانی و ارمنی و عربی (که هاید آورده بود) یا منابع ایرانی (که آنکتیل مطرح ساخته بود) گلچین کند آورده بود، اما بعد از آنکه اورمزد را از تخت فروکشید و زروان را برکشید می‌پردازد به اینکه زروان هم نمی‌تواند خدای راستین باشد و بدین گونه استدلال می‌کند:

اگر در حقیقت زروان خدای متعال می‌باشد پس او را تنها زمان یا تقدیر یا سرنوشت یا ابدیت پنداشتن و آثار آفرینش و علم الهی را به یکی از آفریده‌های او نسبت دادن و پرستش او را جز به‌ندرت در میان نیاوردن خود کفر محض است. خدائی که دارای صفات الوهیت نباشد و مصدر آثار آفرینش و خدائی نبوده و نباشد و در هنگام دعا و درخواست و اندیشه و مهر و عشق و پرستش و خدمت به مردم قادر متعال نباشد وجودی است هراسناک ساخته فکر و تصور گمراه بشر که از آن هر فکر مقدس باید با ترس بگریزد.

۱- Erskin, on the Sacred Books and Religion of the parsis, Trans, Bombay Lit. Soc. II (1819).

این بود گفتار رسای يك مبشر درص ۱۴۲ دین پارسی^۱. بنظر من جالب توجه است که پس از تجهیز زروان علیه اورمزد باز اورمزد (و اهریمن) را علیه زروان تجهیز کرده است. راستی که چگونه پارسیان می-توانسته‌اند در برابر این تیغ دولبه از خود دفاع کنند؟ اما اینان زروانیگری را کفر می‌شمردند و زمانی دراز گذشت تا آنکه از دست زروان و استدلال آن توانستند رهائی پیدا کنند. با انتشار کتاب زهنر^۲ روابط میان زروانیگری و مزدیسنی از هم باز شناخته شد. اکنون می‌توان دید که آئین مزدیسنی دین بیشتر شاهان ساسانی بود ولی زروانیگری که در اواخر دوران هخامنشی گسترش یافت در واقع تا هنگامی که تبلیغات مزدیسنی به مردم نرسیده بود دین مردم بود^۳. مثلاً مغان یعنی «مغان غربی» که بیرون از شاهنشاهی ساسانی می‌زیستند پیرو زروان بودند. همچنین مردم عادی که مانی میان ایشان تبلیغ می‌کرد زروانی بودند.

درباره اتهام ثنویت در این گفتار بدان اشاره خواهد شد.

اینک برای روشن شدن نظر عمومی در زبان ویلسون به نقل قول چند عبارت می‌پردازیم:

دین زند که به فساد افتاد و به ثنویت خشنی گرفتار آمده بود و در زمان اشکانیان تنها آئین پرستشی شده بود در زمان جانشینان ایشان یعنی ساسانیان سخت می‌کوشید تا خلوص و پاکی سابق خویش را بازیابد و در اجتماعات مغان برتری يك اصل اولین بزرگ (Zurvan akarna) شناخته شده بود و ثنویت با (مغان) وابستگان خویش محکوم شد. شاید

۱- *Parsi Religion*, Bombay, 1843

۲- *Zaehner, Zurvan A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955

۳- *Mary Boyce, Some Reflections on Zurvanite*, BSOS, 1957

این دوگانگی در میان مؤمنان پارسی نخستین بار به مانی الهام بخشید تا مسیحیت را با نظام مردود شناخته شده مغان پیوند کند.^۱

این درست نقطه مقابل نتیجه‌ای است که مطالعه ما بدان رسیده است؟ مطالعه ما اینک^۲ به پایان فصل آنچه مطالعات ایران‌شناسی به روزگار کهن خوانده‌ایم نزدیک می‌شود. در زمان انتشار کتاب ویلسون کتاب بورنوف^۲ منتشر شد و اوستا در دسترس همگان قرار می‌گرفت همچنانکه متنهای پهلوی که اگر مطمئن‌ترین نباشد اساس منطقی بررسی دین پارسی به شمار می‌رود هم در دسترس همگان قرار می‌گرفت. همه بررسیهای سابق در نتیجه باطل شد.

ضمناً کشف بزرگی که کلیدی برای مطالعات اوستائی و پهلوی بدست داده است یعنی رابطه میان زبان ایرانی و سانسکریت (وزبانهای دیگر هند و اروپائی) آستن بسیاری امکانات برای تغییر حقایق دینی ایرانی بود.

۱- J. Gieseler, *Lebrehuch der Kirchen.geschichte* (six volumes, 1924 - 57)

از منتخباتی است که ویلسون فراهم کرده است.

۲- Burnouf, *Commentaire sur la Yasna*

در کتاب 1924, *Clement, Recigions Geschichte Erklärung des Testaments*, مآخذ دیگری هم می‌توان یافت.

فصل دوم

هند و ایران باستان

باب نخستین کسی بود که متوجه ارتباطی میان daēva اوستا و dēva سانسکریت و ahura اوستا asura سانسکریت شد. اندیشه وجود ریشه واحد تمدن ایران و هند و غیره موجب پدیدار شدن فرضیه‌های جالب توجه و پیش رسی شد که در نوشته رود^۱ منتشر شده در ۱۸۲۰ و کرویزر^۲ انتشار یافته در ۱۸۱۹-۱۸۲۱ و غیره^۳ که مندرج است و سخن از اینکه همه تمدن‌ها ریشه ایرانی دارند سازد شد. اما نخستین محقق که آگاهی بر متنهای اصلی را با زمان تاریخی کمابیش تطبیق داد مارتین‌هاوگ^۴ بود. از همه مطالب مندرج در اوستا گاتها را تنها اثری یافت که قابل

۱-J.G. Rhode, *Die heilige Sage und des gesammte Religions-system*, 1820

۲- Creuzer, *Symbolik und Mythologie*, 1819-21

۳- Goerres, *Mythengeschichte* که کرویزر از آن نقل قول کرده

است مقایسه خوبی از اصول عقاید و ظواهر دینهای ایرانی و هندی است.

۴- *Martin Haug*

انتساب به زرتشت بود و آن را پایه‌ای برای تجدید شناسائی عقاید آن پیامبر شمرد و خط شاخص میان یکتاپرستی آن پیامبر با افکار ثنوی مندرج در نوشته‌های دوران‌های بعدی مانند وندیداد و نیز میان علم کلام او که یکتاپرستی باشد با فلسفه به او نسبت داده شده که ثنوی بود کشید. این خط شاخص اخیر او را توانا ساخت که بگوید که «وجود يك روح شریر به قدرت برابر با اهورامزدا و همواره مخالف او با کلام آئین زرتشتی مغایر است»^۱.

اما درباره دوروح آفریننده می‌گوید که «اینها پاره‌هایی از وجود الهی هستند. و باگذشت روزگار تعلیمات بنیادگذار بزرگ دستخوش تغییر گشت و روبه فساد رفت و در نتیجه سوء تفاهم و سوء تعبیر پدیدار شد. و اسپنتو ماینیوش را همچون نام خود اهورامزدا گرفتند و البته انگر ماینیوش^۲ هم بکلی از اهورا مزدا جدا شد و آن را پدیده‌ای کاملاً مخالف اهورامزدا تلقی کردند و بدین کیفیت دوگانگی و ثنویت خدا و شیطان برخاست. هر يك از این دو روح حاکمی جدا گرفته شدند که بر سر آنند تا آنچه دیگری آفریده است نابود سازند و بنابر این این دو همواره در جنگ و پیکارند. ثنویت را در نخستین فرگرد وندیداد می‌توان یافت.

از طرف دیگر چند گانه پرستی آریائی باردیگر در یشتها جلوه گر می‌شود. این ثنویت به نوبت خود عکس العملی به صورت يك یکتاپرستی نو یعنی آئین زروان که در زمان ساسانیان رواج کامل گرفت پدیدار گشت.»

۱ – *Essays on the Sacred Language, Writing and Religion of the Parsis* (2nd Edition by West) p. 303, 1878

۲ – Spentōmainyush, Angrōmainyush

پارسیان این فرضیه را که در ۱۸۶۱ در یک سخنرانی در پونه به آنان عرضه شد با اشتیاق فراوان پذیرفتند. زیرا که از یکتاپرستی اصیل آنان در برابر اتهامات ویلسون جانبداری کرده بود. همچنین این فرضیه در اروپا ریشه یافت و استوار گشت و تا هفتاد و پنج سال همچنان ثابت ماند و هنوز هم اساس استدلال لهما^۱ در کتاب گرد آورده شانتیه پی^۲ و کتاب شد^۳ است (ص ۵۹۶)، اما بعضی فرضیه‌های قابل تردید داشت بخصوص در نسبت و ارتباطی که از نظر زرتشت بین اورمزد و دو روح دیگر وجود داشت، اما روح زروانیگری تا دیر زمانی مسکوت ماند و از همه مهمتر متنها از لحاظ زمان به درستی تقسیم‌بندی شده‌اند و به ترتیب کاتها و یسنای هفت هات و یشتها و ونیداد قرار گرفتند.

زبان‌شناسی ایرانی کاملاً کشف شده بود و در این بررسی کوتاه ما نمی‌توان همه کارهای برجسته‌ای که برای روشن ساختن آئین زرتشت انجام داده شده بود بیان کرد، اما تنهایی خواهیم نمودار سازی که چگونه پژوهندگان هنوز هم پابند تمایلات مختلفی هستند که در تغییر حقایق اثر می‌گذارد، اما بیش از دست بردن به این کار می‌توانیم چند کلمه‌ای از سه کتاب مهم که هر یک در نوع خود نمودار کننده نفوذ زرتشت است در گروه بسیاری از مردم بیان کنیم.

این پیامبر ایرانی هرگز در اروپا شخصیتی محبوب نبوده است^۴ و جالب توجه است که تنها اثر ادبی که او را به نام درست می‌خواند همانا

۱ - Lehmann

۲ - Chantepie, *Lehrbuch*, 1925

۳ - Sckeder, *Corona*, 1940

۴ - رمان Marion Crawford به نام «زرتشت» Zoroaster که در

۱۸۸۵ منتشر شد امری است استثنایی.

اثر نیچه است^۱ تصویری از او بدست داده است که کاملاً مخالف واقعیت است. این کار را نیچه عمداً کرده است که زرتشت را وسیله قرار دهد و از زبان او آنچه دردل داشته است بیان کند. امامردم این تفاوت آشکار را ندیدند و طنز و طعنت نیچه تباه و بیهوده گشت. خود او با نومییدی درباره خودش اعتراف کرده است که:

« (شکایت گونه‌ای می‌کند که) از من هرگز نپرسیده‌اند و بایستی می‌پرسیدند که غرض من از آوردن نام زرتشت یعنی از دهان بزرگترین ضد اخلاقیهای روزگار چیست، زیرا آنچه مایه وحدت و اهمیت شگرف این ایرانی در تاریخ می‌شود درست برخلاف مضمون سخن من است. زرتشت نخستین کسی بود که در پیکار نیکی و بدی در جریان امور دور و تسلسلی دید و در گفتار خود «اخلاق» را در عبارات حکمت اولی بیان کرد که قدرت و اصل و غرض آن همه در خود آن است. این است کار نمایان زرتشت»^۲.

اما در واقع گفته‌های زرتشت پاره‌ای از گونه کوششی شد برای رها ساختن مردم امروزی از دست مسیحیت، این شیوه البته به سنت ولتر است.

کتاب سموئل لنگ^۳ با آنکه مورد دل‌بستگی بسیاری قرار گرفته است بر پایه همین سنت نوشته شده است. اودین زرتشت را حاوی همه محاسنی می‌داند که دین مسیحی از آنها عاری است همچون خردپذیری و سادگی و نزدیکی به طبیعت و سازگاری با غرایز حیاتی و اساسی، از همه بالاتر

۱- Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 1885 - 7

۲- p. 117 of the Insel edition

۳- Samuel Lang, *A Modern Zoroastrian*, 1887

زرتشت را به سبب حل ثنوی مسئله شرك که راه حلی شایان تحسین ارائه داده است که از نظر نویسنده کتاب با قوانین فیزیکی سازگار است می-ستاید. در مجله ای^۱ در انتقاد این کتاب چنین آمده است که سموئل لنگ که مردی است با سابقه ای اجتماعی و در مدت چهل سال نامی در کمبریج در ریاضیات کسب کرده و همواره در هیئت بازرگانی^۲ مقامی رسمی داشته است و در مشاغل مانند نمایندگی در پارلمان و همچون وزیر دارائی هند و رئیس شرکت راه آهن برایتون انجام وظیفه کرده است، گمان نمی رود که ایده آلیستی باشد تخیلی و یا محقق باشد متعصب. شاید او در هند با آئین پارسیان آشنا گشته باشد. دانش خود را از این آئین با فلسفه هربرت اسپنسر و توماس هاکسلی و از همه بالاتر با امرسون که مقاله معروف^۳ او توجه وی را به این آئین کشاند درمی آمیزد. کتاب او که از رشته کتابهای مربوط به «علم امروز و فکر امروز» است هنوز خواندنی است و در آن رایحه خاص قرن نوزدهم به مشام می رسد.

تمایل پوزیتیویستی آن کتاب در اثری که يك جغرافیا نویس آمریکائی بنام هانتینگتون^۴ پرداخته است به حداغلی رسیده است. این عالم يك فصل را به موضوع «اصل محرك تمدن»^۵ در بررسی وضع زندگی پارسیان اختصاص داده است. دین آنان در این ماجرا چندان مؤثر نیست جز آنکه آنان را از دیگر مردم مجزا می کند. اینان را نمونه ای (شاید بهترین نمونه) گرفته است که از مراحل بسیاری گذشته و برگزیده

۱- Illustrated London News

۲- Board of trade

۳- Emerson, *On Compensation, or Polarity*

۴- E. Huntington,

۵- *Mainsprings of Civilization*

شده‌اند. گذشته آنان همانند پوریتانهای انگلیسی است که از گزند آزار دینی در قرن هفدهم راه آمریکا پیش گرفتند و هنوز هم فرزندان ایشان بلندترین پایه‌ها و مقامات را دارند. بی‌گمان اوضاعی که موجب این مهاجرت‌ها شده و با شهادت و مرگ و میر بسیاری و ناکامی و نومی‌دی بسیاری دیگر همراه بود بهترین و مناسب‌ترین کسان را از میان بسیاری برگزید و جان بدر بردگان از بلاهای بسیار رسته بودند.

پس کسانی که جامعه پاریسیان هند را پایه نهادند و تشکیل دادند بدین طریق از قهرمانان واقعی بودند. از همینرو است که آنان فعالترین و روشن فکرترین و با استعدادترین اقلیتها هستند.

سبب اینکه آنان مهندسان و کارمندان و بانکداران و مدیران شرکت‌های راه آهن و کارخانه‌های پنبه‌ریسی برجسته‌ای هستند و از کارهای بشردوستی و خدمات اجتماعی و پی افکندن بیمارستانها و یتیم‌خانه‌ها و مدرسه‌ها از دیگران پیشی گرفته و گوی سبقت ربوده‌اند از آنرواست که بازماندگان و فرزندان گروهی برجسته هستند که به‌جای آنکه به فرمان فاتحان مسلمان مرز و بوم خویش گردن نهند همچنان بدین ملی خویش وفادار ماندند و آن را همچون نشانه استقلال خویش حفظ کردند و به کوهها پناهنده شدند و سرانجام بعضی از آنان به هند گریختند.

اکنون باز گردیم به يك كتاب ديگر كه به ايشان كمتر از نظر يك گروه مجزا می‌نگرد. البته زبان شناسی ایرانی در همه مکتب‌هایی که در علم ادیان باهم رقابت می‌کردند و اهمیتی کسب کرده بود اثری داشت. در مورد «مکتب طبیعی»^۱ که در اواسط قرن نوزدهم با آمیزش زبان-شناسی و دائی زبان شناسی تطبیقی (همچون ازدواجی که از عشق ریشه

گرفته باشد) پدید آمد نیز اثر داشت. دارمستتر در کتابی^۱ آشکارا از روش کوهن و ما کس مولر پیروی و ثابت کرد که زرتشت پدیده‌ای بود از شور و انقلاب صاعقه آسا.

پس از این گناه دوران جوانی دارمستتر دست از مکتب ریشه-شناسی یاودایی برداشت و به مکتب سنتی یا تاریخی پیوست و سرانجام گذشته از تهیه شاهکار عظیم ترجمه اوستا که پاره‌ای از آن در اکسفورد در رشته کتابهای چاپ ما کس مولر^۲ است فرضیه‌ای درباره ریشه و اصل ترکیب اوستا آورد که کمتر کسی آنرا پذیرفت. در فرضیه او گرداگرد آهورامزد را وجودهای مطلق گرفته‌اند که از لحاظی بوی تند نو افلاطونیان را به مشام می‌رسانند آنچنانکه گاتها باید در دوران اخیر و تحت نفوذ یهود هلنیستی مانند فیلون اسکندرانی جعل و ترکیب شده باشد.

این تغییری نامنتظر بود در فرضیه نفوذ سامی بر آئین مزدیسنا که اشپیکل پیشنهاد کرده بود. دهارلز بلژیکی و سپس پتاتزونی^۴ به سال ۱۹۲۰ آنرا پذیرفتند^۵ اما به گفته دارمستتر هم یکتاپرستی (چنانکه در نوشته‌های هخامنشی دیده می‌شود) و هم ثنویت در ایران پس از آمدن نفوذ سامیان بوده است و هر سه محقق مزبور موافقت دارند در اینکه یکتا

۱- Ormazd et Ahriman, 1877

۲- Zend - Avesta, Vol, I (1892), pp. VIII seq. : Histoire des études Zoroastriennes.

۳- Sacred Books of the East جلد چهارم بسال ۱۸۸۰ وپاره دیگرش در جلد بیست و سوم در ۱۸۸۲ منتشر شد.

۴- Pettazzoni, Religione di Zarathustra, Bologna, 1920

۵- پتاتزونی در آثار بعدی مربوط به یکتاپرستی از این عقیده دست

برداشته بود، ر. لک. Essays on History of Religions, 1954

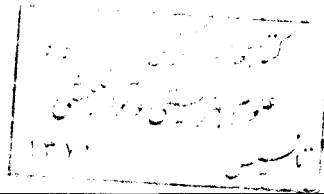
پرستی از فلسطین ریشه گرفته است.

اشپیگل کوشید تا نشان دهد که یهود به ایران نه تنها فکر خدا را بلکه اندیشه آفرینش ازهیچ و اهمیت عدد شش در خلقت و طوفان را هم دادند. (درمقابل از ایران فکر فردوس یا بهشت و درخت زندگی را یافتند) دهارلز و به دنبال او پتانزونی منابع مربوط را منحصر به انبیائی از بنی اسرائیل کردند که پیام ایشان اگرچه غیر مستقیم «به زرتشت رسیده بود».

از این اندیشه نتیجه ای خود بخود منتج می شد که اگر زرتشت یکتا پرستی استوار را از انبیای بنی اسرائیل گرفته باشد تنها ابتکار او همانا ثنویت است. براستی هم اگر ابتکاری کرده باشد در زمینه مخالفت بایکتا پرستی بوده است.

فرضیه وجود چنین نفوذ عبری در ایران اینک پذیرفتنی نمی نمود زیرا معلوم شد که زرتشت در مشرق ایران می زیسته است و با مغرب پیوندی نداشته است. درست است که گلدنروبارتولومه و دیگران باز هم می کوشیدند که تا روایات مختلف مربوط به زادگاه زرتشت را درهم آمیزند و نتیجه بگیرند که وی در ماد زاده شد ولی ناچار به گریز به باختر یا سیستان شده، اما نیبرگ اشاره کرده است که همه روایات مربوط به زاده شدن زرتشت در ماد و همچنین ربط دادن اصلاحات دینی او به مغرب ایران از آنجا سر رشته گرفته است که در زمان ساسانیان که مراکز دستگاه روحانیت در مغرب بود کوششی شد تا همگان را قانع کنند که از نخست چنین بوده است. پس بسیار بعید می نماید که یکتا پرستی یهود در پدید آوردن زرتشتی گری نفوذ کرده باشد.

این به عکس ثنویت ایرانی چه بسا در مرحله ای اخیر تر در دین



یهود پس از خروج نفوذ کرده است. برای این امر دلایل استوارتری هست که در پایان این رشته سخنرانی بدان اشاره خواهد شد.

يك مسئله همانند و همچنین مهم که مربوط است به نفوذ ایرانیان در افکار یونانیان مورد بحث قرار خواهد گرفت.

اینک به قرن ۱۹ برگردیم و پس از هاوگ و دارمستر و دهارلز و اشپگل باید از تیل و یوستی یاد کنیم.

تیل که زمانی^۱ با هاوگ هم فکر بود که آئین مزدا و ودا هر دو در يك زمان از انشعابی در آئین آریائی پدید آمدند بعد يك اثر مستقل و جامع نوشت^۲ با تحلیلی دقیق از اصلاحات زرتشت.

یوستی گذشته از نامهای ایرانی^۳ و درج بعضی مطالب در *Grundriss* يك رساله هم در آئین مزدیسنا 88, 1897, *Preussische Jahrbücher*, منتشر ساخت.

نکته اساسی در اصلاحات زرتشت با آنکه سخن از پیکار خیر و شر رفته است که « غالباً بهانه‌ای » است در آئین هند و اروپائی برای دگرگونیهای اساطیری جهت انتقال خدایان به محیط اخلاقیات آدمیان تا آنها را اساس «جهان بینی» تازه‌ای قرار دهد، همانا یکتاپرستی است. اما این ثنویت از لحاظ زرتشت رقیق‌تر از آن است که بعدها بدان منتهی شد. و این مطلب از یسنا ۳۴ پاره ۵ نتیجه می‌شود که در آن

۱- C. P. Tiele, *Godsdienst van Zarathustre van haar ontstaan in Bactrië tot den val van het O. P. Rijk*, Haarlem, 1894

۲- *Geschiedenis van den Godsdient tot aan de Heerschappij der Wereldgodsdiensten*, Amrtesdam, 1995

۳- F. Justi, *Iranisches Namenbuch*,

اهورامزدا را آفریننده روشنی و تاریکی دانسته است (ص ۶۹ و ۲۲۴). در پایان قرن نوزدهم و آغاز سده بیستم آثار پراچی پدید آمدند^۱ و تحقیق فرانسیس کومون و کتاب جکسون^۲ که سرگذشتی بود از زرتشت با توجه بسیار کمی به حقایق تاریخی منابع ایرانی با بحثی از تاریخ و محل تولد او به انضمام مجموعه‌ای از همه عبارات آثار کهن درباره این پیامبر با گفته‌های غیبگویان کلدانی و از همه مهمتر با ظهور سه کتاب بسیار ارجمند یکی چاپ اوستای گلدنر و دیگری *Grundriss der Iranischen Philologie* و سومی از بارتولومه *Altiranisches Wörterbuch* که برای محققان ایران‌شناسی ابزارهای بسیار مهمی بودند، انتظار می‌رفت که در این رشته پیشرفتهای بزرگی بکنند. برخلاف انتظار تا چند سالی دورانی پدید آمد که آن را می‌توان دوران استواری و استحکام خواند. همان در بررسی دین ایرانیان که از ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۰ به آن مشغول بود سرانجام کتابی^۳ به سال ۱۹۱۴ منتشر کرد که شکایت می‌کند که مطالعات مزدآپرستی دیگر حجتی شاخص و مسلم ندارد و بارتولومه را هم شایسته این پایگاه نمی‌بیند و او را در الهیات و کلام صاحب نظر نمی‌داند. (مطالبی که از جکسون در *Grundriss* درج شده است نو می‌کننده و از مسائل اساسی خالی بود.)

اثر مولتون^۴ که بدان خواهیم پرداخت هنوز منتشر نشده بوده که

۱— *Sacred Books of the East*.

۲— Franz Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, 1896 - 9; Jackson, *Zoroaster: the Prophet of Ancient Iran*, 1898

۳— *Archiv für Religionswissenschaft*, 1914

۴— *Early Zoroastrians*

پروفسور میلز^۱ آمریکائی از آکسفورد کوشش غیر لازمی برای رد نظریات دارمستر کرد و ما دربارهٔ او باز در موضوع رابطهٔ ایران با فلسطین سخن خواهیم گفت.

ضمناً اثر هیستینگ^۲ که اثری شگرف در زمانی است که شاید هر گز همانندش پیش نیامد مجموعه‌ای فراوان از مقالات مربوط به ایران به دست داده. به سبب کشیفات در آسیای میانه توجه محققان بیشتر به متون فارسی میانه و مخصوصاً به متون مربوط به مانویت جلب شد. مهمترین کار این زمان دربارهٔ متون دینی زرتشتی ترجمه جدید گاتها به دست اندر آس^۳ و واکرناگل^۴ است که بر اساس فرضیه‌ای بود که هنینگ پس از بیلی با مقاله‌ای^۵ که در آن «پراکندگی مطالعات اوستائی» را اعلام داشته است ضربهٔ کاری به آن نواخت.

اکنون به مولتون باز گردیم. در کتابی^۶ (رشته سخنرانیهای ایراد شده در هیبرت به سال ۱۹۱۲) در یکتا پرستی زرتشت اصرار ورزیده است و (همچنانکه نیبرگ هم بدان پرداخت) ثنویت اغراق آمیزی که در آیین زرتشتی اوستاهای دورانهای اخیر هست به مغ مادی نسبت داده است. وی مطالعهٔ خاصی در روابط مخصوص اهورامزدا و امشاسپندان به عمل آورده است. مانند جکسون بر فکر و اندیشهٔ آزادی و اختیار انتخاب اصرار ورزیده است. سرانجام يك فصل هم به روابط آیین زرتشتی با

۱- L. Milles

۲- Hasting, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*

۳- Andreas

۴- Wackernagel

۵- Bailey, *Transactions of Philological Society*, 1942

۶- Moulton, *Zoroastrianism*, 1913

اسرائیل اختصاص داده است.

آخرین کتاب او^۱ پس از مرگش توسط دانشگاه آکسفورد در ۱۹۱۷ چاپ شد. این کتاب را نه تنها همچون يك محقق که نتایج رسیده در کتاب دیگرش^۲ را خلاصه کرده است بلکه همچون يك مبشر مسیحی که اطلاعات مستقیمی از آئین پارسیان درهند یافته است نگاشته. دراین باره کارگستارخانه ویلسون را تکرار کرد. اما مولتون برخلاف ویلسون که با کوشش در ناچیز ساختن و بیهوده جلوه دادن آئین پارسیان می-خواست ایشان را به مسیحیت بکشاند براساس سخن انجیل (متی: ۱۷:۵) که «گمان مبرید آمده‌ام تا تورات یا صحف انبیاء را باطل نمایم، بلکه تا تمام کنم» کوشیده است تا نشان دهد که مسیحیت تاج و مکمل آیین زرتشت است.

بررسی رویترشولد^۳ دربارهٔ مقام زرتشت در تاریخ دینها توجه چندانی به سبب زمان انتشار آن (که در دسامبر ۱۹۱۴ بود) جلب نکرد. این محقق که در گذشته فرهنگ لاپه‌ارا بررسی کرده بود بر جنبهٔ اجتماعی اصلاحات زرتشت تکیه کرد. و آن را با درپیش گرفتن زندگی آبادی - نشینی بسیار مربوط گرفت و آئین زرتشت را تا پایهٔ «دین طبیعت پرستی» پائین آورد. اما گذشته از این نکته، اثر او بر پایهٔ استوارترین آثار و حجتها گذاشته شده بود از زرتشت جکسون^۴ گرفته تا لهما^۵ و گاتهای بارتولومه

۱- *The Treasure of the Magi*, 1917

۲- *Early Zoroastrianism*

۳- E. Reuterskiöld, *Zarathustras Religionshistorika Ställning*, 1914

۴- Jackson, *Zoroaster*

۵- Lehmann, *Zarathustra, en bog om Persenes gamle tro*; 2 vols., 1899-1902

و نیز کتابی که اثری شگرف بود که از آن مولتون باشد.

در ۱۹۱۸ بارتولومه سرانجام فرضیه‌ای درباره آئین زرتشت در يك سخنرانی^۱ که در ۱۹۲۴ چاپ شد بیان کرد. وی این فرضیه را که از مفاد گاتها نمی‌توان استخراج کرد پیش کشید. یعنی اینکه اصلاح زرتشت در سه مرحله انجام گرفته است.

در مرحله نخست این پیامبر با یکتاپرستی الهام یافت و درمرز و بوم خویش که در ماد بود دست به موعظه زد، آنگاه چون با مقاومتی روبرو شد ناچار در برابر شر عقب‌نشینی کرد و فرضیه ثنویت را منتشر ساخت. سرانجام ناگزیر از گریز به مشرق ایران شد که هنوز بیشترش جایگاه بیابانگران بود. در آنجا با ارائه آئین زندگی آبادی نشینی مقبول عام شد.

میه در آخرین کنفرانس سه‌گانه‌ای که درباره گاتهای اوستا^۲ در اوپسالا بسال ۱۹۲۴ داد (وسال بعد درپاریس متن آن چاپ شد) برجنبه اصلاحات اجتماعی زرتشت تکیه کرده است. و همچنین ریختن خون قربانی که با آن مخالفت کرد آشکارا موجب برانگیختن فرمانروایان توانگر می‌شد. زیرا این وسیله کسب قدرت آنان بود. زرتشت به نفع مردم تنگدست و گله داران ستم دیده سخن گفت و از همینرو است که افکار و تصورات نو درباره خدا جنبه تجریدی یا انتزاعی دارد. میه گوید: «کشاورز» به «اشرافیت» خدایانی که از آنان دورند دلبستگی ندارد، بلکه خواهان گونه‌ای «دموکراسی» نیروهائی است که بتوانند به او

۱— Zarathustra's, *Lehen und Lebre*, 1924

۲— Meillet, *Trois Conferences sur les gâthâs de l'Avasta*, 1925.

خدمت کنند یابه او گزند رسانند. اما از آنجا که عدالت در این جهان ناممکن است اعلام شد که باز پسین کیفر در پس از مرگ خواهد بود، نتیجه این بحث ارزش نقل قول دارد.

«همه پژوهندگان گاتها دریافته‌اند که عقاید اخلاقی مندرج در آن مربوط است به امور اقتصادی و اجتماعی، اما آنچه باید به جستجوی آن پردازیم اختلاف میان کشاورز و بیابان گردان نیست در اینجا موضوع بررسی ما همان پیکار کهن توانگر و تهیدست است و اشراف پیکار جوو کشاورزان. تنها از لحاظ این پیکار است که زرتشتیان کهن برای کیفر پس از مرگ این چنین اهمیتی قائل شده‌اند».

این نتیجه‌گیری که می‌توان تصور کرد از فرضیه مارکسیستی مذهب ریشه گرفته است توسط فون وزن دونک رد شد^۱. این نویسنده راثر دیگری^۲ به جنگ جدل رایتزشتاین رفته است که گفته در اساطیر یونانی روح و نخستین انسان از ایران سرچشمه گرفته است. در فصل دیگری به این موضوع خواهیم پرداخت.

وزن دونک در کتاب دیگری که هم اکنون به آن اشاره رفت، نه تنها نتیجه گیریهای میهرا بر اساس اینکه اینها خیلی بوی اوضاع امروزی را دارند و اینکه خود زرتشت از اشراف بود رد کرده است بلکه ضمناً با توجه به مقایسه میان زرتشت و افلاطون که رایتزشتاین انجام داده است با اصرار می‌گوید که کامیابی اساسی او همانا قراردادن خدای دانا است در محیط روانی او دور از جهان دیدنی «که مخالفت آن با وجود روحانی تشکیل دهنده آئین ثنویت زرتشت است» و این کامیابی برابر

۱- O. Von Wesendonk, *Das Wesen der Lehre Zarathustra*, 1927

۲- *Urmensch und Seel in der iranischen überlieferung*

است با آنچه افلاطون « بر اثر اندیشه خویش و نه چنانکه بعضی تصور کرده‌اند از اثر نفوذ زرتشت که آئین او از مدتها دریافته نمی‌شد » بدان رسیده است.

این ضدیت میان روح و ماده برجسته‌تر است از ضدیتی که به‌طور شایع در افکار عمومی بین عالم ارواح و جهان محسوس تصور می‌شود. و اهمیت آن از ثنویت خیر و شر که عقیده‌ای نسبتاً عادی بود و در اساطیر بابل و جاهای دیگر جلوه‌گر است بیشتر می‌باشد. این تفاوت اساسی میان روح و ماده با تصور لایزال خدا که هیچ‌گونه مقید به صفات سنتی و شناخته شده سابق مربوط به خدا نیست و قابل توجه است اساس و پایه پیام زرتشت است.

وزن دونك همچنين بر این نکته تأکید می‌کند که زرتشت با همه اندیشه‌های بلند خیال پرور نبود بلکه سخت به عالم واقعیت پابند بود. وزن دونك به سبب این در آمیختگی احساسات اخلاقی و واقعیت‌بینی غیر احساساتی زرتشت را نماینده طرز فکر غربی انگاشته است. از این هم پافرا تر گذاشته و گفته است که « آن در آمیختگی نامعین‌گرایش به سوی باریک‌ترین و دقیق‌ترین معنویت و کشش برای پیکار با واقعیت عیان و محسوس سراسر اروپا را پر کرده است و از همه جا آشکارتر در درآلمان جلوه‌گر شده است ».

سرانجام جالب توجه است که بگوئیم وزن دونك همچنين به بحث درباره آنچه ما فرضیه زروانی می‌خوانیم پرداخت، اهمیت زروانیگری اخیراً توسط یونکر^۱ و شدر^۲ و دیگران شاید بر اثر انگیزه

1— Junker, *Über den iranischen Ursprung der hellenistischen Aionforschung*, 1923

2— Scheder, *Urform und Fortbildung des manichäischen System*, 1927

فرضیه نفوذ ایرانی در مذهب یونانی کهن که ایزلر در کتاب بسیار خواندنی خود ارائه می‌دهد مورد تأکید مجدد قرار گرفته است.^۱

کریستن سن هم در موضوع زروانیگری در دو اثر بحث کرده است. یکی کتابی است که اصلاً در آن به گاه شماری یشتها پرداخته است^۲ و دیگری مقاله‌ای است^۳ در اواخر دهه دوم قرن بیستم. دو محقق دیگر هم به بحث در این باره و نو کردن سخن در زمینه زروانیگری پرداختند.

بنوئیست در سخنرانیهای رتنبای کترک که در پاریس به سال ۱۹۲۶ ایراد نمود^۴ میان زروانیگری و مزداگری در شواهدی که از نویسندگان کهن درباره ایران آورده است قایل به امتیاز شده است. سراسر این سخنرانی کوچک او با روشی تدوین شده بود که اگر به روزگار پیشین می‌بود او را در شمار «فصل‌کنندگان» می‌آوردند^۵ در عین اینکه اسلاف او مانند کلمان^۶ می‌کوشیدند که شواهد را هم آهنگ با هم یکسان کنند

۱- Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910

۲- *Etude sur la zoroastrisme de la Perse antique*, 1928

۳- *A-t-il existé un religion zervanite?* Monde Oriental, 1931

۴- سه سال بعد ترجمه انگلیسی آن به نام *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts* منتشر شد.

۵- Khorixongzontes لفظی است یونانی به معنی کسانی که ایلپاد و اودیسه را از دوسراینده جدا می‌پنداشتند. غرض گیلمن همانا روش تقسیم و انفکاک است که بنوئیست به کار برده است (مجتبایی)

۶- Clemen, *Fontes religionis persicae*, 1920

بنویست می‌کوشید تا این شواهد را به تعداد ادیانی که وجود آنها را برای بیان فرضیه خود لازم تصور می‌کرد از هم جدا کند.

هرودوت شواهدی از شرك ایرانیان به دست می‌دهد و کتیبه‌های هخامنشی به آئینی از اهورامزدا اشاره می‌کنند که هیچ ربطی به زرتشتی-گری ندارد.

(میه هم همین نظر را دارد). زرتشتیگری را تئوپومپوس و پلوتارک^۱ که گویا ظاهراً از زروانیگری هم آگاه بوده‌اند بیان کرده‌اند و نیز استرابون هم از آن سخن گفته است.

عین این تمایل در حدود ده سال بعد در کتابی از نیبرگ تجدید مطلع شد^۲ اما پیش از بررسی آثار نیبرگ در این زمینه باید از چهار کتاب دیگر که سه‌تای آنها دارای جامعیت هستند یاد کنیم.

سخنرانیهای میه^۳ انگیزه‌ای برای ماریا ویلیکینس اسمیت^۴ شد که گذشته از نقل متن به حروف لاتینی و ترجمه تحت‌اللفظی گاتها فرضیه «جلوه‌ها» را درباره امشاسپندان به دست داد. بنا بر این نظریه امشاسپندان جلوه‌های مختلف اهورا مزدا تصور شدند که در عین حال نمودار فضایل انسانی نیز بشمار می‌آمدند. این نظریه افکار هوبشمان^۵ و مولتون همانند بود.

۱- Theopompus, Plutark

۲- Nyberg, *Die Religionen des altes Iran*, 1937

۳- Meillet, *Conférences*

۴- Maria Wilkins Smith, *Studies in the Syntax of the Gathas of Zarathustra*, 1929

۵- Hübschmann, *Ein Zoroastrisches Lied*, 1872

لومل^۱ شرح منظمی و شاید بسیار منظمی از آئین زرتشت به دست می‌دهد. در دویاسه مورد خاص فرصت یاد کردن و شرح آن را خواهیم داشت. لومل معمولاً از نظریات پیشینیان خویش یاد می‌کند بی آنکه اشاره دقیقی به آثار آنها بکند، اما يك اثر دیگر که همانا سخنرانیهای رتنبای کترک‌گری باشد از این لحاظ کاملاً به عکس اثر لومل است^۲. در این کتاب این نویسنده خستگی ناپذیر دایرة المعارف دین و اخلاق^۳ فهرست مفصلی از مراجع و منابع چه ایرانی و چه خارجی بدست می‌دهد، اما این اثر مجموعه مونوگرافهای کوچکی است درباره خدایان و دیوان زرتشتی تا يك تصنیف، و این چنانکه در فصل امشاسپندان خواهد آمد، نه از این جهت است که پیشنهادها و راههای جدیدی ارائه نمی‌کند.

کریستن سن^۴ امتیازات این هردو کتاب را درهم آمیخته است و هم مانند لومل تصویری کامل به دست می‌دهد و هم همچون گری فهرست جامع مطالعات و بررسیهای جدید را. اما خیلی به اختصار بر گزار کرده است. (چنانکه این رشته کتابها چنین ضرورتی را اقتضا می‌کند) و به بحث مفصل نپرداخته است.

اکنون به نیبرگ بپردازیم. این محقق سوئدی در سخنرانیهای پاریس با جدا ساختن مطالب مربوط به زروانیگری در بندهشن به تحقیق

۱- Lommel, *Die Religion Zarathustras*, 1930

۲- L. H. Gray, *The Foundations of Iranian Religions*, 1929

۳- *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

۴- A. Christensen, *Die Iranier*, 1933 (in the *Handbuch der Altertumswissenschaft*)

درباره زروانیگری کاری بنام کرده است^۱ وی قدمت زروانیگری و اهمیت آن را در زمان ساسانیان تأکید کرده است. کریستن سن در بحث در این زمینه به این نتیجه رسیده است که ساسانیان پیرو زروان بوده اند و فقط پس از چیرگی اعراب عکس العمل مزداگری با پاک ساختن و بیرون کشیدن بیشتر قطعات زروانی از منتهای مقدس شروع شده^۲.

نیبرگ چند سال برای نوشتن کتاب مهم مربوط به دینهای ایران کهن تحقیق کرد. این اثر پیشرو بسیار تکرو و نسبتاً گنج کننده ای دارای صفت مشخصه مقایسه های انسان شناسی است از دو لحاظ. نیبرگ که تمایلی به مکتبهای تحقیقی آندرو لنگ و اشمیت^۳ داشت چنین عقیده داشت که ایران احتمالاً با بیشتر مردم روزگار کهن در ایمان به خدای بزرگ که پس از آفریدن جهان به حالتی در اوج بی اعتنائی گوشه نشسته است شریک و همانند بوده است.

زروان از روزگارهای بسیار کهن بعد بویژه در غرب ایران چنین خدائی بوده است. اهورا مزدا خدای دیگری است از این گونه در شرق و در ایران (مدتها پیش از تولد زرتشت)^۴.

نیبرگ اندیشه نوی درباره زرتشت داشت، این دومین نکته ای بود که در آن از اطلاعات انسان شناسی بهره گرفت. دوبررسی که همزمان در ۱۹۳۵ منتشر شد چنین نمودار می سازد که او زرتشت را در پرتو آئین

۱ - Nyberg, *Questions de Cosmogonie et de cosmologie*

mazdéennes, published in the *Journal Asiatique*, 1929

۲ - *L' Iran sous les Sassanides*, 1936 (2nd ed., 1944)

۳ - Andraw Lang, Father Smidt

۴ - این رشته تحقیق به زودی توسط دوتن از شاگردان نیبرگ دنبال

شد:

G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938. S. Wikander, *Vaay*, Uppsala, 1941

شمنی می‌نگرد. یکی از آنها يك پایان‌نامه دانشگاه اوپسالا نوشته اشتروميك^۱ بود که آئین شمنی با شرح و توصیف seidr یعنی تقال در ساگاها یا روایات کهن اقوام اسکاندیناوی بیان کرده است و دیگر مقاله‌ای نوشته يك محقق سوئیسی به نام مولی^۲ درباره «سکائی» تعبیر و شرحی است بر آئین آب تنی کردن و شستشوی سکایان در دود شاهدانه. آنچنانکه در هرودوت آمده است^۳. در این مطلب نیبرگ رابطه‌ای با گاتها یافته است و فقط مانده بود که عقب شاهی برای نمودار ساختن زرتشت همچون گونه‌ای از شمن جستجو کند.

گذشته از این نیبرگ با این نکته انسان‌شناسی يك روش تشریحی جسورانه کریستن‌سن را برای بازسازی محیط تاریخی زرتشت و وضع او و مراحل فعالیت‌های او در آمیخت. در نتیجه این بررسی زرتشت نه همچون مصلحی شناخته شد بلکه همچون مدافعی از سنت جامعه گاتها در برابر تجاوز يك طایفه همسایه که همانا جامعه انقلابی تر مهر باشد.

باید گفت که به زودی کوشش دیگری به عمل آمد که پاره‌ای از آن اعتراضی بود علیه نیبرگ و زرتشت را این بار در جامعه محسوس و مادی زمان هخامنشیان قرارداد و به تقلید از هرتل^۴ و گفته آمین مارسلن پشتیان او را همانم پشتیان داستانی وی و یشناسب پدر داریوش گرفت. این کوشش را هرتسفلد که باستان‌شناسی صاحب نظر و کاشف کتیبه‌های بسیار بود با اصرار عجیبی ساخت آنچنان که بنظر ما چندان بایک داستان

۱ – D. Strömbäck, *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria*, 1935

۲ – Meuli, *Hermes*

۳ – Herodotus, IV, 75

۴ – Hertel, *Die arische Feuerlehre*, 1925, 33

تاریخی فرقی نداشت.^۱

این هردو کوشش آماج انتقاد و ریشخند هنینگ در سخنرانیهای رتنبای کترک قرار گرفت .

اما تا آنجا که به نیبرگ مربوط می شود باید از تصور کاملاً منفی خودداری کرد، راستی که بررسی اخیر ویدنگرن در مقاله ای که در ۱۹۵۵ منتشر شد^۲ بیشتر اشاعه نظریات استادانه اوست که در کتاب پدرسن^۳ به نحوی رقیق تر بیان شده است. از يك لحاظ بسیار سودمند بود که با تصور اینکه زرتشت را با يك فیلسوفی از گونه فیلسوفان یونان بگیرند یا اورا همچون يك مصلح امروزی بینگارند مخالفت شود.

اما يك فرضیه قاطع تر دیگر هم ابراز شد ، این آخرین گرایش است که در این بررسی ما مورد مطالعه می آید. این را می توان گونه ای احیای اساطیر تطبیقی دانست. این شاخه از تحقیق در حدود هشتاد سال پیش به سبب افراط از سکه افتاد و بر اثر مساعی اندرو لنگ تسلیم پژوهشهای انسان شناسی گردید. از این شیوه فکری تا قرن بیستم جز در آثار دو پژوهشگر اثری نماند^۴ که در اینجا تنها برای ارضای حس کنجکاوی خوانندگان از ایشان یاد می شود، نخستین کس از این دوهو سینگ است که

۱— Herzfeld, *Zoroaster and his World*, 1947, 32

۲— G. Widengren, *Stand und Aufgaben der Iranischen Religionsgeschichte*, *Numen*, 1955

۳— Pedersen, *Illustreret Religionshistorie*, Copenhagen, 1948

۴— G. Hüsing, *Die iranische Ueberlieferung und das arische System*, 1909

— *Der Mazdahismus*, 1935

Hertel, *Die arische Feuerlehre*, 1925

به وسیله ماه و چند جانور همهٔ امور مربوط به دین ایران را توجیه کرده است و دومی هر تل که با یک رشته بررسیها در چند اثر همه جا آثاری از آتش دیده است.

این روش با کوشش دانشمندانی چون لومل و گونترت^۱ زنده شد و با بعضی نتایج مربوط به انسان شناسی و جامعه شناسی در آمیخت. در این شیوهٔ نو دیگر مقایسه لغتها اساس قرار نگرفت بلکه به سنجش اندیشه‌ها و آئین‌ها توجه شد و از سوی دیگر نظر و توجه به امتیاز میان حقایق عام که تحقیقات انسان شناسی بدست داده بود از یک سو و امور مربوط به اقوام هند و اروپائی از دیگر سو معطوف گردید و از این روی شواهدی برای از نو ساختن اساسی این عقاید فراهم آمد.

این روش جدید را ویکاندر در نخستین اثر خویش^۲ نمودار می‌سازد و در آن از لحاظ انسان شناسی و جامعه شناسی جنبه‌ای از دین ایرانیان را که زرتشت رد کرده و مطرود دانسته است بررسی می‌کند.

اما مهمترین طرفدار این شیوهٔ تحقیق دومزیل است. در نخستین بررسیهای او^۳ مشخصات ترکیبی زبان شناسی هند و اروپائی با صفات انسان شناسی و جامعه شناسی مربوط بررسی می‌گردد. اینکه او به نتایج گزاف و مبالغه آمیزی رسید که بعدها استغفار کرد نه به سبب نقض شیوه بررسی بود بلکه معلول ناشیگری او در به کار بردن این شیوه بوده است. به هر حال نخستین آثار دومزیل موجب عکس العمل شدید بنویست شد

۱- Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, 1923

۲- Wikander, *Der arische Mann erbund*, 1938

۳- G. Dumézil, *Le Crime des Lemniennes*, 1924;
Le Festin d'immortalité, 1924

که اثری با همکاری رنو منتشر ساخت^۱ با اشاره به اینکه کتاب مزبور درباره «اساطیر شناسی تطبیقی است ولی نخست به اساطیر شناسی منفرد و جدا می‌پردازد»^۲.

این بررسی پرپایه مطالعه دقیق و باریک همه نکات زبان شناسی قرار گرفته است و به تجدید مطلع بحث و فرضیه کهن که می‌گوید Varəθraγna نخست شامل Vêrêθrēm مطلق بوده است که نام ازدهای Vřtra نبوده بلکه ریشه‌ای ودائی خالص دارد پرداخته است. ولی از این نکته غافل مانده است که این خدا یا پهلوان نیمه خدا با موضوع ازدها کشی نه تنها درهند بلکه درایران (البته نه در اوستا) وابسته است.

اما دومزیل از دنبال کردن رشته جدید پژوهش غافل نشست و به زودی به نتیجه‌ای بس پرارج رسید. در ۱۹۴۳ و نیز در ۱۹۳۵ دو اثر منتشر ساخت^۳. هنوز هم در این آثار به بحث درباره ریشه‌های لغات پرداخته است و با آنکه شواهد بسیاری ارائه می‌دهد باز هم می‌توان اینها را از جمله آثار متعلق به دوران اولیه دومزیل دانست. اما این بررسیها او را به کشفی بزرگ و غیر مترقب رهنمون شدند و آن‌ها ما را اصل سه گانه طبقات جامعه‌ها و دین‌های هند و اروپائی است.

دوواژه‌ای که در اثر اولی بررسی شده است از لحاظ معانی شناسی یا سمانتیک همانند نیستند ولی با اینهمه تفاوت آنها نه چنان است که نتوان آنها را با هم مربوط کرد. اما اگر بخواهیم این دولغت را با هم

۱-Benveniste, E., et Renou, L., *Vřtra et Vřθraγna, Études de mythologie indo-iranienne*, 1934

۲- « Mythologie comparées, si l'on veut, mais d'abord mythologi séparée. »

۳- *Ouranos - Varuṇa, Étude de mythologie indo-européenne*, 1934; *Flamenbrahman*, 1935

مربوط بدانیم باید شواهد سمانتیک اقامه کنیم.

در گذشته مقایسه کنندگان به معنی ظاهری توجه می کردند. مثلاً معنی و مفهوم واژه یونانی *ouranos* «آسمان» را می گرفتند و می کوشیدند تا عین همان مفهوم را برای *Varuṇa* پیدا کنند.

این شیوه با شکست روبرو شد. دومیل از راه دیگری رفت. از شخصیت *Varuṇa* همچون پادشاه فرمانروا و خدا - پادشاه که در آثار برگانی و گونترت^۱ بررسی شده است شروع کرد. این امر او را قادر ساخت که اساطیر و رسوم مربوط به *Varuṇa* و دستگاه پادشاهی هند تا تعبیرداستان یونانی مربوط به اورانوس را به مطالعه آورد.

تفاوت میان افسانه یونانی و اسطوره هندی را می توان به این عوامل گذاشت. اسطوره هندی از یک شوربختی جلوگیری شده داستان سازی کند که در آغاز سلطنت پیش می آید. اکنون از دومیل ص ۸۶ نقل قول کنیم که «تفاوت بیشتر معلول آن است که افسانه اورانوس داستانی است که یونانیان نقل کرده اند، که از همان نخست حتی واژه پادشاه **reg* از زبانشان رفته بود در صورتی که داستان *Varuṇa* در محیطی رواج داشته است که تا مدت ها کلمه **reg* با صفات کهن آن همچون اسطوره زنده با جزئیات رسوم مقدس بجای مانده است.»

چون دومیل بدین گونه با کامیابی بر مسئله دین هند و اروپائی از زاویه اجتماعی تاخت به تکمیل بحث پرداخت و در کتاب دیگری^۲

۱-Bergaigne, Güntert

۲- *Flamen - brahman*

* علامت ستاره برای ترکیبها و واژههایی است که به قیاس ساخته

شده اند و در هیچ جا بدین گونه دیده نشده اند. (م.)

يك تشابه لفظی را که از لحاظ آواشناسی محل تردید و بحث است زنده و تجدید کرد.

*bhlagh - men ~ *bhlagh - smen

brahman ~ flamen-

اما بسیاری از تشابهات مفهومی این دو واژه فقط بر اثر تصادف پدیدار شده است و دومزیل فی المثل يك فهرست مفصل از محرمات مقدسی که^۱ brahman و flamendialis باید پیروی کنند به دست می دهد مانند آنکه هیچیک نمی توانند بر اسب سوار شوند و به هیمه ای که برای سوزاندن پیکر فراهم کرده اند نزدیک شوند و مانند آنها.

اما سه سال بعد از انتشار این کتاب اخیر بود که دومزیل مهمترین کشف خویش را انجام داد. ناگهان به نظرش رسید که^۲ flamines dialis و martialis و quirinalis به ترتیب فدائی سه خدای ژوپتر و مارس و کرینوس هستند که با سه کاست هندی brahman (فرمانروایان) و Kṣatrya - (جنگاوران) و vaiśya (کارگران) و تقسیم افسانه ای اوایل تاریخ روم رامها Ramnes و لوسرها Luceres و تیتها Tities وابستگی دارند.

این نمودار جامعه سه بخشی هند و اروپائی است که در دین منعکس شده است. سپس کتاب دیگری در ۱۹۳۸ منتشر ساخت^۳ که این اساس و پایه نه تنها در ایتالیا و هند آثاری برجای گذاشته است (در قلمروی که بر- حسب تصادف مجموعه لغات دینی آنها بررسی شده) بلکه در میان لغات زبانهای اقوام شمالی اروپا مانند اودین (خدای فرمانروا) و ثور (خدای جنگ)^۳ و فریا (خدای فراوانی و تولید نسل) هم آثاری گذاشته است.

۱- ر. ل. مقدمه چاپ دوم Mitra - Varuṇa چاپ ۱۹۴۷

۲- Mythes et dieux des Germaines

۳- Odin, Thor, Freya

در کتاب بعدی دومزیل که به سال ۱۹۴۱ منتشر شد^۱ تأیید استواری از این فکر را به دست داد و در آنجا بحثی از اساطیر اقوام شمالی اروپائی و يك افسانه از تاریخ داستانی رومی در برابر هم گذاشته شده و روشنگر هم شده‌اند. اساطیر اقوام شمالی اروپا از جنگی میان آسها و وانها^۲ سخن سازمی کنند که قوم اخیر شکست یافت و خدایان خویش را تسلیم آسهای پیروزمند کرد. خدایان آسها عبارت بودند از اودین و ثور و خدایان نیوردرو فریرواله فریا^۳ بودند. بدین گونه این پیکار همچون جنگی جلوه می کند میان دو طبقه بالای اجتماع و کارگران که در نتیجه آن دو طبقه بر طبقه اخیر چیره می شوند. این اساساً توطئه يك واقعه است در دوران پیش از تاریخ روم که همانا جنگ سابین^۴ باشد. رامها Ramnes هواخواه رومولوس (طبقه اول) و لوسرها Luceres (طبقه دوم) فقدان يك عنصر اصلی را که همانا فراوانی نسل باشد دریافتند با طبقه سوم که تحت حمایت تیتوس تانیوس بودند که یکی از فرمانروایان سابین باشد به جنگ برخاستند. و در نتیجه زنهای سابین به فرمان رؤسا و جنگاوران درآمدند و بدین گونه آنان بر میزان فراوانی نسل و فراوانی نعمت خویش افزودند و جامعه‌ای کامل بنیاد نهادند.

تا اینجا دریافتیم که چگونه دومزیل شواهد اساطیری و آیینی— (اورانوس - وارونا) یا اساطیر و تاریخ داستانی (جنگ میان آسها و وانها و بر باد رفتن ناموس زنان سابین) را درهم آمیخت.

در کتاب دیگری که بسال ۱۹۴۰ تألیف کرده يك مثال دیگر از

۱- *Jupiter Mars Quirinus*

۲- *Ases, Vanes*

۳- *Njördr, Freyr, Freya*

۴- *Sabine*

۵- *Dumézil, Mitra - Varuṇa, 1940*

انعطاف پذیری روش خویش به دست داد که او را به دومین کشف مهمش رهنمون شد. شباهتهای اساسی روایتهای مربوط به لوپرسی^۱ (در رسوم آخر سال در روم) و کنتاوروی^۲ (در داستانهای کمابیش شاعرانه شده یونان) و درگاندارواس^۳ (افسانه های هندی که زمینه رسوم سال نوراکاملا نهان نمی کند) را آشکار و روشن ساخت.

چون این چنین صفات هند و اروپائی این طبقه از موجودات که مانند گونه ای از گروه های گستاخ و ماجراجوی جوان بودند که هم اساطیری بودند و هم سنتی و اجتماعی شناخته شد، چند نکته زیر از لحاظ بررسی ما جالب توجه است: لوپرسیهای کاملا برخلاف فلامنها هستند، مثلاً flamen dialis هرگز نباید برهنه باشند و Luperci همیشه باید لخت باشند و هرگز انگشتی دست نکنند ولی flamen dialis می تواند انگشتی را که باز و مجوف باشد به دست کنند و لوپرسیها باید سگ قربانی کنند، در صورتی که فلامنها نمی توانند نه به سگ دست بزنند و نه نام او را بر زبان بیاورند و مشخصات دیگری از این گونه، گفته اند که لوپرسیها را رومولوس تشکیل داد. دومزیل دشمنی میان رومولوس و نوما^۴ (دومین پادشاه روم) را با دشمنی میان وارونه و میتراها همانند می داند. گونترت هم به این امر اشاره کرده بود^۵ که میترا فرمانروائی است منطقی و روشن بین و منظم و آرام و نیک خواه و روحانی و وارونه فرمانروائی است جنگجو شدید العقاب و هراسناک و برانگیخته. مختصر آنکه وارونا بیشتر جادوگراست و میترا بیشتر جنبه داوری دارد. امامیان این دو جنبه برخوردی روی نمی نماید و همکاری در میان است و دوروی

۱ - Luperci

۲ - Kentauroi

۳ - Gandharvas

۴ - Numa

۵ - *Der arische Weltkönig*, p. 123

تکمیل کننده فرمانروائی هستند، در میان خدایان روم امتیازی است میان ژوپیتر برتر و دیوس وفادار.

این مشابهتی دارد با اساطیر اقوام شمالی اروپا گذشته از اودین یاوتان خدایانی به نام تیروزو^۱ هم وجود دارند که اولی جادوگرشدید-العقابی است و دومی داوری است نرمخو، ولی نمی توانیم به همه دوگانگیهای موجود در میان فرمانروایان در اساطیر روم و اقوام شمال اروپا و سلتها پردازیم.

آنچه از لحاظ ما مهم است آن است که این دوگانگی با سه طبقه بودن اجتماع خود کلیدی است برای تشخیص جنبه بسیار بغرنج آئین زرتشت که عناصری که خدای اهورا مزدا^۲ را در میان گرفته اند و بعدها همچون نیکوکاران جاودان شناخته شده اند امشاسپندانند. این موضوع را در سخنرانی بعد خواهیم گفت.

همچنین به نظر می رسد که روشن ساختن مسئله ایرانی مزبور به روشن شدن اساطیر هند و اروپائی هم کمک و فرضیه کلی دومزیل را تأیید می کند.

۱- Odin, Wotan, Tyr, Ziu

۲- پس از استدلالهای قانع کننده F. Kuiper در Indo - Iranian

Journal, I, pp. 86 seq تنها املائی ممکن Ahura Mazdā است.

فصل سوم

امشاسپندان

اصل و ماهیت امشاسپندان از چند لحاظ مورد بررسی قرار گرفته است، بعضی محققان همچون لهما^۱ و گری^۱ کوشیده‌اند مفهوم تجریدی این نامها را منتزع از امور محسوس بدانند و بعضی دیگر از جمله دارمستروئیل^۲ از مفهوم تجریدی این نامها و همانندی امشاسپندان با آدیتیا^۳های هندی شباهتی که راث^۴ قبلا بدان اشاره کرده بود کار خود را شروع می‌کردند. گروه سومی مانند اولدنبرگ^۵ و پتازونی^۶ فرض کردند که هردو جنبه (تجریدی و محسوس این نامها) از ریشه‌ای یگانه یعنی از منظومه اخترشماری بابلی سرچشمه می‌گیرد.

۱- Lehmann, Gray

۲- Darmsteter, Tiele

۳- Ādityas

۴- Roth, ZDMG, VI, 70

۵- Oldenberg, *Studi Ital. di Filolog. Indoeurop.* VII, 3 seq.

۶- Pettazzoni, *Acta Orientalia*, IV (1926), 102 seq.

تا زمان انتشار کتاب امشاسپندان گایکر^۱ فرضیه‌های مختلف گروه‌های مختلف چنین بود که گفتیم. چهارده سال بعد لومل هنوز منکر همه اینها بود که نه معنی تجریدی می‌تواند روشن‌گر دیگری باشد و نه معنی محسوس شباهت با آدیتاها بسیار یعیدمی نمود. زیرا در میان دو گروه حتی يك اسم همانند پیدا نمی‌شد. در مورد فرضیه اخترشماری هم باید گفت که بی‌پایه بود. اما این حکم منفی نسبت به بعضی از فرضیات که شایسته ذکر بود چنانکه باید حق مطلب را ادا نمی‌کرد. بیشتر این فرضیات را گری در کتاب خود^۲ با چند فرضیه از خودش آورده است.

مولتون گفته بود که وهومنه «آشکارا جای میترا را همچون دارنده احشام» در گاتهامی گیرد. این برابری را کریستن سن هم یاد کرده است^۳. گری (در ص ۳۵) گام فراتر گذاشت و فرضیه را پیشتر برد و گفت که —vohumanah* در گذشته صفت میترا بوده است.

درباره اشه^۴ بر اثر تصور ارتباط این عنصر با آتر^۵ موجب شد که آن را (در ص ۴۳) همانند وهمایه آگنی^۶ ودائی بگیرد. درباره خشره^۷ اظهاری بس جالب توجه کرده است که این همانند و همپایه ایندرا^۸ ودائی است.

۱— Geiger, *Die Amēša Spēntas*, 1916

۲— Gray, *Foundations of Iranian Religions*, 1929

۳— Christensen, *Acta Orientalia*, IV, (1920), 102 seq.

۴— Aša

۵— Ātar

۶— Agni

۷— Xšathra

۸— Indra

درباره هورواتات^۱ و امرتات^۲ (در ص ۵۳) پیشنهاد مولتون را بیان می‌کند که این دو شاید همانندهای ایرانی توامان فلکی هند و اروپائی باشند. از آرمایتی^۳ « که آشکارا در یسنا ۴۷ پاره ۳ همچون الهه زمین جلوه گرمی شد که اسپنته مینو^۴ او را آفرید تا به گاو ان چراگاه دهد» (در ص ۵۰) از ریشه‌شناسی مولتون یعنی اره‌ماتا^۵ «مادر زمین» یاد کند، ولی گویا در آن هنگام از مقاله وزن دونک^۶ درباره آرمیتی که در آن عباراتی این چنین آمده است خبر نداشته است.

پس آرمیتی که زرتشت در گاتها او را همچون نیروی معنوی می‌نماید با این همه همچون الهه زمین شناخته شده است، گویا این که مشخصات او از لحاظ هند و اروپائی ان پرهیزکاری و از خود گذشتگی یاد شده است. خاطره‌ای از آرمیتی همچون يك الهه زمین (دست کم به طور ضعیف) در هند مانده است در صورتی که يك روایت قوی‌تری از این گونه گویا ایرانیان داشته‌اند. از لحاظ روش مطالعه در آیین زرتشتی مهم است که ببینند چگونه يك پدید آورنده دین در مشرق ایران از مواد و مصالح موروث استفاده کرده است.

همه اینها در واقع روبه جهت درست داشتند. زمینه برای ظهور دومزیل آماده شده بود. با اینهمه بر اثر انتشار بحث جالب توجه نیبرگ^۷

۱ – Haurvatāt

۲ – Amêrêtāt

۳ – *Ārmaiti

۴ – Spênta Mainyu

۵ – *ara māta

۶ – Wesendonk, *Arêmati- als arische Erdgotttheit*, Archiv.

f. *Religionswissenschaft*, 1929, 61 seq.

۷ – Nyberg, *Religionen des alten Iran*, pp. 87 seq.

که امشاسپندان مجموعه‌ای جدائی‌ناپذیرند و تنها به این صورت می‌توان آنها را بیان کرد مسئله تا مدتی مبهم ماند. این تعبیر اخیر چون به ساختمان هیئت انتزاعی امشاسپندان توجه نداشته است ما را به هیچ نتیجه رهنمون نشده است.

روشنگری زمانی شروع شد که دومزیل که دو اصل سابق الذکر را کشف کرده بود که عبارت باشند از طبقات سه گانه و فرمانروایان دو گانه اندیشید که اینها را در تجزیه و تحلیل امشاسپندان به کاربرد و سپس بی-آنکه اینها را با آدیتیاها مقایسه کند با فهرست خدایان میتانی سنجید. این مدرک که در آن میترا و وارونا و ایندرا و ناستیه^۱ آشکارا شناخته می‌شوند از مقاله‌ای از کریستن سن^۲ ریشه گرفته است که در آن این دانشمند محقق به دشمنی میان دو خدای اسوراها^۳ و ایندرا که دیو باشد اشاره می‌کند. برای دومزیل این کار باقی ماند که فهرست را تعمیم دهد و نظر خویش را مستدل دارد و ضمناً برای نمودار ساختن بستگی امشاسپندان این جدول آورده می‌شود.

اشه	{ وارونا یا ورونه میترا }	نخستین گروه
وهومنه		
خشره	ایندرا	دومین گروه
هوروات	۲ ناستیه	سومین گروه
امرتات		

۱- Nāstiyas

۲- Christensen, *Acta Orientalia*, IV, (1926), 102 Seq.

۳- Assuras

ریتا rta که در دین ودایی کاملاً همانند و همپایه اِشه است به بدنامی با و ارونه وابسته شد. اما در باره و هومنه و اِشه باز شناختن این دو چون جدا آورده شده باشند دشوار است. ولی از عبارتهای بسیاری که این دو در کنار هم آمده‌اند چنین برمی آید که و هومنه همان نسبتی با اِشه دارد که میترا با و ارونه یا ورونه و دیوس فیدیوس با ژوپیتر دارند.

به زودی به جزئیات این امر خواهم پرداخت، گذشته از اینکه همانندی و هومنه با میترا چنانکه مولتون و کریستن سن و گری بدان اشاره کرده بودند بدین گونه حفظ و نگهداری شد.

خشتره که گری آن را به ایندرا وابسته دانسته است چنین نمودار شده است که در ایران شباهتی به طبقه جنگاوران دارد و در زبان استها صفتی است بالفظ ksatraka* که طبقه جنگاوران را توصیف می کند و برابر است با ksatriya در سانسکریت.

جفت هورتات و امرتات به زعم مولتون برابرند با ناستیه‌ها^۱ یا اشوینها^۲ نه تنها به عنوان حامی تندرستی و طول عمر بلکه در اساطیرهم به جای آنها قرار می گیرند. فرشتگان هاروت و ماروت که در قرآن یاد شده و در نوشته‌های یهود هوروات و امرتات چنانکه آشکارا از نام آنها برمی آید در ماجراهائی دست داشته‌اند، از جمله فریب زنها و غیره که بسیار همانند یکی از اساطیر مربوط به ناستیه‌های هند است.

مضمون کتاب دومزیل^۳ که نخستین بار به خاطر آن دانشمند در فوریه ۱۹۴۵ خطور کرد و چند ماه بعد منتشر شد چنین بود. پس از چندی تصویری از تصور نظام مزبور از لحاظ خدایان ودائی در يك استوانه

۱- Nāstiaas

۲- Ašvins

۳- Dumézil, *Naissance d'Archanges*, 1945

لرستان یافت.^۱ اما در مورد امشاسپندان دوتای از آنها به توضیح و شرح در نیامدند که سپنتمینو و آرمیتی باشند. روشن ساختن کارایشان موضوع کتاب دیگر بود^۲ که در سال ۱۹۴۷ منتشر شد.

دومزیل نشان داد که آرمایتی از بعضی لحاظ همانند الهه ایرانی اناهیتا است که از لحاظ يك هندی هم همانند سارا سواتی^۳ الهه رودها است. لومل در تأیید این موضوع در کتابی که به سال ۱۹۵۴ منتشر ساخت^۴ نشان داد که نام اردوی سورا اناهیتا شاید از سه صفت *هروتی (Harahvati) سرچشمه گرفته است. به بیان روشن تر هر صفتی رابطه این الهه را بایکی از سه جنبه اردوی^۵ رطوبت (سوم) و سورا^۶ «نیرومند» (دوم) و اناهیتا^۷ «پاك و بی آلاش» (اول) نمودار می سازد.

اما در مورد سپنتمینو و همپایه شرورش انگرمینو دومزیل آنها را با دو «وای»^۸ کتابهای پهلوی که بادنیک و بد باشد که سر آغاز همه چیزند مقایسه می کند و همچنین با «وایو»^۹ که به تصریح دارای معنی نیک است (و به تلویح دارای مفهوم بد) نخستین تجسم ورثر عنه^{۱۰} است که برجایگاه ورود به جهان دیگر نظارت می کند. بدین گونه ارواح نیکی و بدی در

۱ — See *Revue Hittite et Asiatique*, 1950, 18 seq.

۲ — Dumézil, *Tarpeia*, 1947

۳ — Saravati

۴ — Lommel, *Festschrift Weller*, 1959, pp. 404 seq.

۵ — arêdvi

۶ — sūrā

۷ — anāhita

۸ — Vāy

۹ — Vayu

۱۰ — Vêrêθraγna

اساس و ریشه چیزها هستند.

به همین ترتیب موازی آتر^۱ «آتش» در پایان می آید همچنانکه آگنی^۲ درهند چنین است. این خاصیتها کهن تر ازدوران هند و ایرانی است زیرا که اینها در روم بایانوس^۳ خدای مبدع «دورویه» (دارای دوجنبه) و وستا^۴ در پایان همپایه و همانندند. آنچه تاکنون از بررسی ما حاصل شده است می توان درجدولی بدین گونه آورد:

یانوس دورویه	وایوی دوگانه	سپننه مینو-آنگرمینو
{ ژوپیترا دیوس کیدیوس }	{ وارونا یا وارونه میترا }	{ اشته وهومنه }
مارس	ایندرا	خشتره
کیرینوس	۲ ناستیه	هورواتات امراتات
وستا	آگنی	آرمیتی آتر

اما دومزیل روش تحقیق خود را درجای دیگری هم بکاربرد و از آن کتابی به سال ۱۹۴۹ ساخت^۵. درهند آریامن معمولاً با میترا و نه باوارونه وابسته انگاشته می شود. چنانکه وی را با میترا می توان در فرمانروائی

۱- Ātar

۲- Agni

۳- Janus

۴- Vesta

۵- Dumézil, *Aryaman*, 1949

شریک دانست. درست عین این رابطه در ایران اگر به یاد آوریم که وهومنه در گاتها همپایه میترا است در دعای معروف یسنا ۵۴ پاره اول که آن را می آوریم تأیید می شود.

«اثریمن گرامی به اینجا آید، برای یاری مردان و زنان زرتشتی برای یاری گرفتن از وهومنه.»

گذشته از این آریامن در ودا حامی زناشوئی است و در اوستا حامی درمان. خداوند دانا از او در برابر هر بیماری یاری می جوید. آریامن برای اجابت به رسوم گومیز goamaēza که عبارتست از کندن سوراخ بر اساس طرح معین و سپس جاری ساختن پیشاب گاو نر و شستشوی با آن می پردازد. در وداها انگیراسها^۱ که طبقه ای از کاهنان رازگونه اند گاوی معجز آسا از خدا دریافت داشته بودند. ولی نمی دانستند که چگونه او را بدوشند آریامن به ایشان آن را آموخت. بدین گونه نیکی او به همه مردمان رسید.

این صفت اخیر از نام او گرفته شده است که همانا پشتیبان آریائیان معنی می دهد. این بررسی درباره آریامن نیز پرتو دیگری بر آدیتیاها^۲ که آریامن یکی از آنها است افکند. زیرا دومیل در این مرحله از بررسی متوجه شد که شاید همه اینان یعنی وارونا و میترا و آریامن با فرمانروائی وابستگی داشته باشند.

پس به روشن کردن این مطلب پرداخت و در کتابی به سال ۱۹۵۲^۳ رابطه هریک از آدیتیاها را در جنبه های مختلف فرمانروائی روشن ساخت.

۱- Angirases

۲- Ādityas

۳- Dumézil, *Les Dieux Indo-Européens*, 1952, pp. 54 seq.

معلوم شد که آریامن و بگه^۱ هردو همکار میترا هستند. اولی خاص نگاهداری مردم است و دومی بخش‌کننده ثروت و هریک از ایشان هم دردستگاه وارونا همپایه‌ای دارند به نام دگشه^۲ و امشه^۳.

اینک باید همپایه‌های ایرانی اینها را یافت. باآنکه نه آریامن در گاتها آمده است و نه بگه جای ایشان دوتن بودند که از نتیجه دگرگونی در نظام اخلاقی زرتشت پدید آمده بودند به نام سروشه^۴ «فرمانبرداری و انضباط» و آشی^۵ «کیفر». تنها برای دگشه و امشه که همپایه‌های آریامن و بگه وارونائی هستند در ایران نمی‌توان همپایه‌ای یافت. ولی این امر مهم نیست زیرا وارونا ویا وارونه به هیچ یاروهمکاری از این گونه نیاز نداشت چون از جهان خلقت از میترا هم دورتر بود.

از طرفی دومزیل در مقاله‌ای به سال ۱۹۵۳^۶ ثابت کرد که یک خدای دیگر هندی هم در نظام الهی زرتشتیان متعالی شده است. نام ویشنو که ریشه آن هرچه باشد گویا با پیشوند - vi که مفهوم «گسترش و انتشار» ساخته شده جای او را رشنو^۷ گرفته است که جنبه اخلاقی و نظمی آن بیشتر است.

در تأیید این گونه توضیح ما هم در اینجا دو نکته همانند را یاد آور

۱— Bhaga

۲— Dakṣa

۳— Amṣa

۴— Sraoša

۵— Aši

۶— Dumézil, Viṣnu et les Maruts, *Journal Asiatique*,

1953, pp. 1 seq.

۷— Raṣnu

می‌شویم: یکی همانا آفرینش بعد از جدائی سورا^۱ به معنی «خدا» است که با ترکیب منفی a مبدل به asura یا «شر» شده است. این بسیار همانند است با تبدیل ویشنو به هنگامی که این خدا به سبب بسیاری جنبه‌های مختلف و قدرت همه‌جانبه‌اش در ایران در نظام دینی زرتشتیان قابل قبول تلقی نشد.

نکته دیگر در توصیهٔ پروفیسور بار دربارِه - drigu و - drigu اوستائی است که در مقاله‌ای در ۱۹۵۳ منتشر ساخت^۲ که این دو همپایه و همانند مثبت ساخته شده زرتشت است که از - adrigu (سانسکریت - adhrigu) پیشینیان خویش پدید آورده است. این تنها یک فرضیه است و نه یک حقیقت مانند نکتهٔ a-sura. اما بار چه بسا همین نکتهٔ اخیر را برای اثبات این امر به کار می‌گرفت. در پایان باید سه مورد مذکور را در چنین جدولی بیاوریم:

ایران	هند
*višn- } Rašnu -	asura- } sura
*adrigu- } drigu -	

اصل سه‌گانگی در روشن ساختن موضوع فروشیها^۳ آخرین کار برد خود را یافت. رابطهٔ میان این تصور مهم ولی در ابتدا مبهم نسبت به طبقات اجتماعی در نوشته‌ای از دومزیل که بدان اشاره رفت و نیز به

۱ - Sura

۲ - Barr, *Studia Orientalia Pedersen*; 1953, pp. 21 seq.

۳ - fravašis اینک از آنچه بنویست در. *Journal Asiatique*, 1938, pp. 529 seq.

J. D. G. *Anthropologie religieuse*, 1955, 97 گفته است چیزی نمی -

وسيله کای بار^۱ که به سال ۱۹۵۲ روشن شده است که پیامبر ایران و انسان کامل «Irans profet som teleios anthropos» را می‌توان به اختصار چنین بیان کرد، در دینکرت (طبع مادن ج ۷ ص ۶۰۰ سطر ۲۰ به بعد (VII, Madan, p. 600, ll. 20 seq.) مندرج است که برای آفرینش زرتشت همچون انسانی کامل (که در جای دیگری نیز آمده است که وی در شخص خود جامع هر سه طبقه روحانیون و جنگاوران و پیشه‌وران) بوده است اتحاد سه عنصر یعنی x^varr, fravahr, tan gohr لازم بوده است. معنی لفظ ترکیبی اخیر روشن است و آن «ماده تن» است. بار در تعبیر دو لفظ دیگر بر سخنرانی بیلی در رتنبای کترک^۲ که در ۱۹۴۳ چاپ شد^۲ متکی است ولی با بعضی تعبیرات در آنچه در آنجا درباره x^varr گفته شده است، آنجا که این اصطلاح را به «ثروت» معنی می‌کند بار اصرار می‌کند که این همانا موهبت‌های رسیده از خدا است.

«al god gave som kommer ovenfra»

و بنابراین آن را به «آفرین الهی» معنی می‌کند. باید مفهوم دریافتنی تر «فیض الهی» را پیشنهاد کنم. باری x^varr لزوماً وابسته به شاهان و فرمانروایان و نشانه فرمانروائی است. پس در تشکیل شخصیت زرتشت نمودار بخشی است از فرمانروائی و طبقه اول اجتماع چون سومین آنها که مربوط است به خوراکی و وسایل زندگی ظاهراً با tan zohr نموده شده است و بنابراین تنها دومی می‌ماند که با fravhar برابر است. fravhar تا مدت‌ها در نظر دانشمندان مبهم می‌نمود ولی بیلی با تحلیل زبان‌شناسی دریافت که این یا به معنی انتخاب است یا خوراکی

۱ — Kaj Barr, *Festschrift Hammerich*, 1952

۲ — Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, pp. 1 and 109 seq.

و رشد و نشان داد که سنت بومی معنی این اصطلاح بکلی دگرگون شده است. این لغت ظاهر آمتعلق به ریشه – *vêrêθra* به معنی «دفاع و پایداری» و نزدیک به کلمه *gurt* به معنی «پهلوان» – فارسی میانه به نظر می رسد که روشنگر نامهای *fraortis* و *fravrtiš* که معنی تحت الفظی آن «پهلوان بلند پایه» است می باشد. تصویری که این اصطلاح را با ارواح گذشتگان (*pitarah* هندی) مربوط می کند همانا وابستگی دارد با نیروی دفاعی و حمایت که از فرمانروایان حتی پس از مرگ پخش می شود. این تصور که ریشه اشراقی دارد گویا تعمیم یافته و در یونان باستان معتقد بودند که هر کس پس از مرگ قهرمان و دلیر است. یا در مصر هر کس را پس از مرگ از بریس می پنداشتند. هر کس یا دست کم هر مرد عادلای دارای یک فروشی^۱ خاص است که پس از مرگ از او حمایت می کند. باید به یاد داشت که این نیرو خود به خود به حمایت بر نمی خیزد مگر با استدعا و درخواست آن کس.

از طرفی این نیرو که پس از مرگ وجود دارد باید در هنگام زندگی هم بوده باشد گاهی برابر است با روح – *urvan* در یسنا ۲۶ پاره ۷ (غالباً میان این دو اصطلاح امتیازی هست). فروشی سرانجام وجودی پیش از آفرینش فرد تصور شده است. در یسنا ۲۴ پاره ۵ چنین آمده است: «فروشیهای مرگ و زندگی و به جهان نیامده».

در متن دینکرت تجزیه و تحلیل شده پروفور بار رابطه میان فروهر^۲ با فروشی با یک داستان افسانه ای خاص تأیید شده است و آن عبارتست از گیاه هومه که مادر زرتشت از آن فروهر فرزند تولد نیافته را دریافت. این واقعیتی است معروف که هومه با آئین میترا – که همپایه

۱ – *fravaši*

۲ – *fravahr*

ایرانی ایندرا باشد- مربوط است و به بیان دیگر ارتباطی دارد با این آئین جنگاوران. با وجود آثار دومزیل و فی المثل دلبستگی و کوشش پژوهندگانمانند بار^۱ هنوز هم شکاکیت در بسیاری جنبه‌ها مثلاً برای توضیح امشاسپندان موجود است. شدر^۲ در ۱۹۴۰ پوزشگرانه می‌نویسد که اینها بیشتر مبهم‌اند، «ein Stilmittel» و از نیروی این برخلاف سبک گاتهاست که از متنهای غالباً نامنظم گاتها که نامهای مختلف نیروهای الهی در آنها آمده است- جنبه‌های جزمی اتخاذ شود، اما لنتز ۱۹۵۴^۳ هنوز بر آن بود که اگر کسی بکوشد تا مشخصات هر شخصیت اساطیری را دریابد چه بسا به نتایج متعارض و متناقض برسد. مثلاً او با نقل قول از بار و بنونیست (ص ۹۶۳) درباره‌اشه این تناقض را نشان می‌دهد. بار در اثری که درباره drêgu (پاورقی ص ۴۰) منتشر ساخته است می‌نویسد که «اشه گویا نیروی لازم برای چیرگی بر آنان که از پیروی از نظام جدید شبانی سر باز می‌زدند نداشته است. پس نتیجه می‌شود که اشته دارای aojah قدرت جسمانی است... شك نیست که این نکته مهم است که... اشته است که برای غلبه بر دشمن پشتیبانی پرنیرو (aojōrhvat rafêno)- می‌دهد (یسنا ۲۷، پاره ۶)» بنونیست گوید^۴ «خواهیم دید که آن به حالتی غیرفعال درمی‌آید آنچنانکه گذشته از اینکه نمی‌تواند یاری برساند به کمک مردم هم نیازمند است^۵، آیا نمی‌توان یکی از این دو عبارت را بر

۱- پروفیسور بار اخیراً در گذشته است. م.

۲- H. H. Schaeder, *Corona*, IX, 575 seq.

۳- W. Lentz, *Yasna* 28, *kommentierte Übersetzung und Kompositions-Analyse*; 1954

۴- Benveniste; *Infinitifs Avestiques*, p. 78

۵- «Nous le verrons se constituer en notion purement passive. Loin de pouvoir aider les hommes, cette entité a besoin de leur secours.»

اساس تحلیل دقیق متن استوار ساخت؟

لنتز با اینهمه با نقل قول از عبارت اخیر دومزیل می‌گوید که
 aojōnhvaṭ rafêno می‌تواند با و هومنه یا اشه (هر دو در عین حال) مربوط
 باشد. دومزیل نیز مورد انتقاد گرشویچ^۱ قرار گرفته است. گرشویچ
 می‌نویسد که کار اشه در یسنا ۲۹ پاره ۳ مبهم‌تر از آنست که پایه‌ای بشود
 برای فرضیه دومزیل در زمینه وظائف امشاسپندان. و آنگاه ترجمه نسبتاً
 نارسائی که خود کرده است پیشنهاد می‌کند. اما حتی با قبول پاره سوم
 همچون پایه‌ای عمده برای این فرضیه یعنی اینکه اشه توجهی به نیازهای
 مردم ندارد باز دربارهٔ ۶ مخصوصاً مصرع دوم می‌گوید:

«nōiṭ aēvā ahū vistō naēdā ratuš ašāciṭ hačā»

«در حقیقت يك سالار جهانی بروفق اشه پیدا شده است و نه يك
 رهبر روحانی» پس باید موضوع مورد تجدید نظر قرار گیرد.
 اما بیش از آنکه به این کار دست بزنیم باید از فرضیه لنتز که گاتها
 رشته مداوم پیوسته‌ای ندارد و مانند غزل‌های حافظ یا سخنرانیهای مصدق
 که باید ناچار بگویم برابر است با آشفتگی ناگزیر از چند موضوع
 مختلف یاد می‌کند. باید صبر کنیم تا لنتز که تنها یسنای ۴۷ و ۲۸ را
 تا کنون تعبیر کرده است بقیه را هم بررسی کند ضمناً هرگاه که رشته مداوم
 منطقی در چند باره نشان دهیم در واقع مانعی بر سر راه همکار دانشمند
 خویش فراهم ساخته‌ایم.

پس امشاسپندان خویشان را در عبارات زیر به ترتیب سلسله مراتب
 نمودار ساخته‌اند.

۱- در بررسی کتاب نگارنده به نام

یسنا ۴۵ که از همه یسناها برهانی و منطقی تر است در سه پاره آخر دورنمائی به دست می دهد: پاره ۸ مینیو و اشه و پاره ۹ اشه و وهومنه و خشره و پاره ۱۰ همینها به علاوه آرمایتی و هوروتات و امرتات. نزدیک آغاز این سرود (همچنان که در BSOS, 1950 یاد کرده ام) پاره های ساده تر ۲ دومینیو و ۴ اشه و وهومنه و آرمیتی و ۵ وهومنه و هوروتات و امرتات آمده است.

یسنا ۴۴ یک رشته پی در پی منطقی هم در نزدیک آخر پاره های ۱۴ و ۱۵: اشه و پاره ۱۶ وهومنه و هوروتات و امرتات و در آغاز پاره های ۳ اشه و ۴ وهومنه به دست می دهد.

اینک پیش از بررسی برای امتیاز میان اشه و وهومنه یک نکته دیگر را بررسی می کنیم. دومزیل درست بر موردی باریک دست گذاشته است. حتی اگر بر ما یقین بود که زرتشت هرگز یک سلسله مراتب اختیار نکرده است نمی توان انتظار داشت که وی قادر بود این نظام دینی را توجیه کند. زیرا وی قبل از همه چیز شیفته قرار دادن همه خدایان بود در زیر فرمان خداوند دانا. در این صورت رحجان از میان می رفت، مثلاً آنجا که در یسنا ۳۳ پاره ۱۲ اشه *hazō êmavaṭ* «نیروی فراوان مهاجم» را به دست می دهد و وهومنه *fsêratum* «شادابی» را این دو بیان در یسنا ۴۳ پاره ۴ آمده است آنجا که می گوید: «از گرمای آتش که اشه را افزون می سازد (یا به وسیله اشه افزایش می دهد) نیروی مهاجم وهومنه فراهم می شود.» در یسنا ۴۹ پاره ۷ اشه و وهومنه باهم قابل تبدیل هستند آنجا که می گوید: «(روح) از طریق اشه (همچنین وهومنه) می شنود.» یسنا ۵۳، پاره ۳ از اتحاد با اعضا سه گانه این ثالث

Manaṇho ašahyā mazdāsčā taibyō dāt sārēm

سخن می دارد. این عبارتست از اتحاد اشه و وهومنه که هورامزدا را

قادرمی سازد تا آنچنان که در یسنا ۴۵ پاره ۹ آمده است یعنی «ای خداوند دانا به سبب دوستی فراوان اشه و وهومنه احشام و مردان مارا برکت ده» عمل کند. این هرسه در یسنا ۳۳ پاره ۷ آمده است. در یسنا ۴۸ پاره ۱۱ آرمیتی و وهومنه و خشتره با هم آمده اند و وهومنه و اشه در یسنا ۳۳ پاره ۳ و یسنا ۴۹ پاره ۷ و ۱۲ و یسنا ۵۰ پاره ۱ و یسنا ۴۸ پاره ۱۲ با امشاسپندان دیگر همراه آمده اند.

در اینجا درشش مورد امتیاز میان اشه و وهومنه یاد می شود:

(الف) در یسنا ۲۸ پاره ۸ اهورامزدا (بهترین) با بهترین اشه همدستان است و در صورتی که انسان خواستار وهومنه است. در یسنا ۴۳ پاره ۲ «شگفتیهای وهومنه که تو (اهورامزدا) از طریق اشه خواهی داد» در یسنا ۴۶ پاره ۱۲ «مردمی که با شور و شوق آرمیتی زندگان را برکت می دهند از طریق اشه زاده شده اند و خداوند دانا آنان را با وهومنه پیوند می دهد»، «مردم باید در اشه برای تملک وهومنه کوشش کنند». اشه و وهومنه قابل تبدیل نیستند. انسان درست است که می تواند اشه را چنانکه در یسنا ۴۶ پاره ۱۵ آمده است به دست آورد، «تو اشه را برای خود به دست آورده ای» *šyaoθanāiš ašēm xšmaibyā daduyē* اما این از طریق وهومنه روی نمی نماید.

(ب) در یسنا ۲۹ که ما پاره ۳ الف آن را ترجمه می کنیم آشکار است که تاهنگامی که اشه مدار کار باشد (پاره های ۲ و ۳ و ۶) هیچ درمانی برای شوربختی «گاو» پیدانی شود. سپس خواهش و درخواست وهومنه در پاره ۸ این داستان غم انگیز را در گون می سازد. «کسی را که برگماشته ای تا با وهومنه ازما دوتن برای مردم نگاهداری کند» (از ترجمه گرشویچ در JRAS, 1452, P. 174) و راه حل پیدا می شود.

به گفته بار حال بی اعتنائی اشه تا این هنگام شاید مخصوص و

باز بسته به گذشته بوده است زیرا به مجرد آنکه نام زرتشت برده می شود
 اِشه فعال می گردد و در پاره ۱۰

yüzēm aeībyō ahurā aogō dātā ašā xšaθrēmčā avaṭ vohū
 manarhā

«ای خداوند به آنان از طریق اِشه نیرو و از طریق وهمنه عدالت خشنه
 را ارزانی دار...» حتی در این مورد هم باری می گوید «شک نیست که این
 نکته جالب توجه است که از مزدا پرسیده شده است که نیرو را از طریق
 اِشه و خشنه را از طریق وهمنه ارزانی دارد»^۱

در یسنا ۳۰ پاره ۸ خشنه به دست وهمنه بر کسانی که «شر» به
 اِشه داده اند ارزانی می شود، همچنین ر. ک. یسنا ۴۴ پاره ۴.
 در یسنا ۳۲ پاره ۹ (همچنین در یسنا ۲۹) «گاو» به اِشه از حکامی که
 با وهمنه سر مخالفت دارند شکایت می کند.

در یسنا ۳۳ پاره ۵ در ضمن نسبت دادن راه راست به اِشه (ašā) خشنه هم از وهمنه (vanhəuš manarhō) دانسته می شود، همچنین
 در یسنا ۳۱ پاره ۱۰ صاحب یا ملاک ašāvan است و پیشه‌ور به وهمنه
 متعلق است. در یسنا ۴۶ پاره ۷ از کارهای وهمنه آتش پدید می آید،
 در یسنا ۵۰ پاره ۹ اِشه را از اعمال وهمنه می ستایند.

اِشه تنها مصدر دادگستری است، به هنگام کیفر دادن (۴۳ پاره ۱۲)
 اِشه می خواهد توانا و نیرومند aōjōnhvaṭ باشد. در یسنا ۴۴، پاره ۴ آمده
 است «آیا شر را به دست اِشه خواهند سپرد؟» در یسنا ۵۱ پاره ۱۰ آمده
 است «اِشه را می خوانم تا به من پاداش خوب دهد» اما برای سزاوار
 پاداش خوب شدن باید کارهای وهمنه را انجام داد (۳۴ پاره ۱۳ و ۱۴)
 که هورتات و امرتات ارزانی می دارد (۴۵ پاره ۵).

۱- عین این مطلب در یسنا ۳۳، پاره ۱۲ که آوردم موجود است.

(ج) در پرسشهای مربوط به آفرینش در یسنا ۴۴ پاره ۳ و ۴ تنها از اشته در پاره ۳ به مناسبت خورشید و ماه و ستارگان یاد می شود و آنگاه در پاره ۴ آنجا که از وهومنه یاری جسته می شود ما به وضوح به محیطی پائین تر فرود می آئیم. درست است که هنوز هم سخن از آسمان در میان است در آنجا که می گوید «کیست که این زمین را استوار در پائین گذاشت؟» nabāscā avapastōiš آنچنانکه nabah - نمی افتد؟ اما این آسمان بیشتر با باد و ابر سروکار دارد تا ستارگان. این آسمان به زمین نزدیکتر است، چنان نزدیک است که چه بسا امکان افتادن آن بر زمین می رود. این فضا است (به گفته بارتولومه *Luftraum* است) قلمرو وهومنه آشکارا پائین تر از قلمرو زیر دست اشته است.

(د) در یسنا ۴۶ پاره ۱۸ زرتشت به مردم از طریق وهومنه قول می دهد و از طریق اشته می کوشد تا خداوند دانا را خوشنود سازد.

(ه) در یسنا ۴۶ پاره ۱ کاملاً آشکار است «حصول وهومنه را از طریق اشته بیاموز».

مضمون یسنا ۳۴ پاره ۷ و ۸ مستلزم بحث است. در پاره ۷ الف آمده است که «مؤمنان تو در کجا به وهومنه خواهند رسید؟» مضمون پاره ۷ ج در نظر اول نامفهوم است.

naēčim tēm anyəm yūšmāt vaēdā ašā aθā nā θrāzdūm
«جز تو هیچ کس دیگر را نمی شناسم... پس ما را رهائی بخش...»
اشه به کجا متعلق است، در پاره ۸ نشانه ای داده شده است:

yōi nōiθ ašəm mainyantā aēibyō dūirē vohū as manō
«کسانی که اشته را شناخته اند وهومنه از ایشان بسیار دور است»
پس جمله بند پیشین باید این چنین شود: «من به جز تو کسی را نمی شناسم، پس ما را نجات بخش» نظیر همین مخالفت میان شناسائی و تملک در جاهای دیگر هم آمده است، مانند پاره ۱۲ ج

šišā nā ašā paθō vanhəuš x^vaētəng mananphō

«ما را از طریق اِشه راه آسان و هومنه بیاموز» و درپاره ۱۳ الف چنین گوید که «آن راه و هومنه به دست اِشه نیک ساخته شده است». مضمون یسنا ۴۸ پاره ۳ معماگونه است. «بهترین حکمت‌هایی که خداوند از راه اِشه می‌آموز به قدرت و هومنه خدمت‌های نهانی را شناختن».

مضمون یسنا ۳۳ پاره ۵ درباره راه‌های راست با اِشه (ašâṭ ā) سازگار است. باید اِشه را در یسنا شناخت در عین حال و هومنه بیشتر در دسترس است و با اورای می‌زنند تا بدانند از نظر اِشه چه چیزی مناسب است.

یسنا ۴۴ پاره ۸ «آنچه از طریق و هومنه می‌پرسم و از لحاظ اِشه دانستن آن مناسب است» یا در جای دیگر پاره ۱۳ مردم را به سبب آنکه نه از اِشه پیروی کرده‌اند و نه با و هومنه رای زده‌اند سرزنش می‌کند. هرگاه که یکی از این دو تنها یادشد به این ترتیب بوده است که آیا گفته شده آدمی از اِشه پیروی می‌کند (۳۴ پاره ۲) یا به سوی اِشه می‌گراید (۲۸ پاره ۴) یا اِشه را نگاه می‌دارد (۳۱ پاره ۷ و ۴۳ پاره ۱ و ۴۶ پاره ۲) یا «شر» به اِشه تحویل می‌دهد (۴۴ پاره ۱۴ که در بالا آورده شد) یا با اِشه رای می‌زند (۵۱ پاره ۱۰) یا اورا می‌خواند؟ (۴۸ پاره ۱۱) و از و هومنه به تنهایی در یسنا ۲۸ پاره ۶ و ۴۳ پاره ۷ و ۸ و ۱۱ و ۱۳ و ۱۵ و یسنا ۴۴ پاره ۱ و ۴۶ پاره ۳ و ۴۹ پاره ۱ نام برده شده است.

همچنین در یسنا ۵۱ پاره ۱۶ در دو مصرع از هر دو نام یاد شده است، ولی و هومنه گویا راه و طریق عادی برای رسیدن به اِشه را نموده است. «ویشناسپه در راه‌های و هومنه به حکمتی رسیده است که خداوند دانا به وسیله اِشه به آن رسیده است».

دریسن پارهٔ ۶ آمده است «پروردگار به من که زرتشتم و پیامبر و یار سوگند خورده اشته می‌باشم... احکام خود را که راه زبان من توانند بود از طریق وهومنه برساناد».

(و) دریسن ۴۸ پارهٔ ۶ آمده است که «خداوند دانا از طریق اشته گیاهان را برای آرمیتی می‌رویانند و با وهومنه به مردم نیرو می‌رساند». همچنین دریسن ۳۳ پارهٔ ۱۱ و ۴۳ پارهٔ ۱۶ اشته باروری ارزانی می‌دارد. از طرفی از طریق وهومنه است که اهورامزدا به دارائی فرد برکت می‌بخشد. یسن ۴۶ پارهٔ ۱۳، از لحاظ باروری هیچ تفاوتی میان اشته و وهومنه نیست، با این همه بعضی تفاوت‌های دیگر قابل بازشناختن است.

وهومنهٔ هر کس به میزان اعمال و گفتارش است، یسن ۳۳ پارهٔ ۱۴. اما از اشته در این زمینه سخنی نرفته است.

درمورد šyaoθana «اعمال» (یا درمورد uxda) وهومنه مضاف است (آرمیتی هم همینطور) در صورتی که اشته در حالت instrumental (مفعول‌معه‌ای) است (یعنی به وسیله اشته یا همراه با اشته).

ašā! ده‌بار (بایابی hačā) آمده است. در صورتی که ما یکبار به اینها برمی‌خوریم: (۵۰ پارهٔ ۱) vanəhuš manəhō (۴۷ پارهٔ ۵) akā! manəhō (۳۲ پارهٔ ۳) xšaθrā! (۳۳ پارهٔ ۶) mainyēuš vahištā! همهٔ اینها مؤید آنست که اشته از آدمی دور است و وهومنه نزدیک. در بارهٔ خشره و جفت هوروتات و امرتات بیان دومزیل را که اینها به طبقهٔ دوم و سوم (رزمجو و پیشه‌ور) بستگی دارند تکرار نمی‌کنیم. دربارهٔ آرمیتی که چند جنبه‌ای بود می‌توان یک نکته را یادآور شد.

در میان همهٔ عباراتی که در آنها آرمیتی با چند اصل ملکوتی سر و کار دارد یک عبارت شگفت هست که می‌توان آن را گزینش آرمیتی

(توسط خداوند) نامید، خداوند که همراه وهومنه و خشره و اشه است به همه جهانیان که خوشی دل او را می خواهند می گوید: آرمیتی سودمند و نیکوی شما را یرمی گزینیم. او از آن ما خواهد بود «آیا از این به بعد نبود که آرمیتی از امشاسپندان به شمار آمد؟»

درسه عبارت نبودن آرمیتی چشم گیر است. یکی در یسنا ۲۹ که از اشه و وهومنه و خشره درخواست می شود

kudā ašēm vohučā manō xšaθrēmčā

همانندی فراوان عبارت پردازی مضمون نقیض ایجاد می کند. در یسنا ۵۱ پاره ۴ آمده است:

kuθrā yašō hyēn ašēm kū spəntā ārmaitiš | kuθrā manō vahištəm kuθrā θwa xšaθrā . . .

اما نبودن آرمیتی خاص يك پاره ۲۹ نیست، در سراسر این سرود از او یاد نشده است. آیا داوری شتابکارانه ای نخواهد بود اگر بگوئیم که زرتشت به هنگام سرودن این سرود که بار در آن اشاره ای به بی اعتنائی کهن اشه یافته است آرمیتی هنوز به این گروه راه نیافته بوده است؟ چون همه وظایف او را دیگران به عهده داشتند دیگر نبودن او چندان اهمیتی نداشت، حتی پس از آنکه او وجود یافت، چنانکه در یسنا ۳۱ (پاره ۲۱) آمده است به نظر چندان مهم نمی رسد، و بهمین جهت چون از هوروات و امرتات وجودهای باروری یاد می شود او حذف می گردد. همچنین است درباره های ۶ و ۲۱ همین سرود.

تنها يك سرود دیگر هست (یسنا ۵۰) که در آن از آرمایتی نام برده نشده است، هیچ چیزی ما را باز نمی دارد از اینکه تصور کنیم یسنا ۲۹ و ۵۰ پیش از دیگر سرودها ساخته شده است.

آئین زرتشت اگر همه خدایان کهن را در نوردید ولی جای آنها

را هم در فکر مردم خالی نگذاشت و وظایف مربوط به آنها گو اینکه نیمه کیهانی و نیمه انسانی بود، اینک کاملاً زیر نظر و قدرت خدا آمده بود. از لحاظی زرتشت بیش از آنکه ابتکاری کرده باشد همان سلسله مراتب سابق را که يك گونه آئین خاص مورد حمایت بعضی پادشاهان بود و درهم ریخته و آشفته شده بود باز آورد. این پادشاهان جنگ آور که برای خشنودی دل مردم مانند ییمای افسانه‌ای «گاو» را قربانی و گوشت او را بخش کردند بایستی در محدودیت نگاه داشته می شدند. این باز آوردن سلسله مراتب ثبات و حمایتی برای شبانان و همه مردم آرام و صلح دوست زیر فرمان دادپرور يك شهریار نیکخواه پدید آورد. اگر موضوع بررسی فصل بعد را بخوایم در اینجا به دست دهم باید بگویم که خدای واحد (نمونه فرمانروای زمینی یا پادشاه متعالی شده) از یکی شدن خداوند عادل و خداوند حافظ پدید آمد. خداوند سپنته «نیکخواه» بود چون وی با سپنته مینو روح آفریننده یکی بود. پس وحدت او از ترکیب خدایان سه گانه وارونه یا وارونا و میترا و وایو پدید آمد و وجودهای دیگر خدائی با او هم بسته گشتند (گو اینکه همبستگی ایشان چندان استوار نبود) زیرا به هنگامی که او با اشه و هومنه و سپنته مینو (الهگان سه گانه) مربوط بود تنها صاحب و دارنده وجودهای دیگر آرمیتی و خشره و هورتات و امرتات و غیره گشته بود.

همه وظایف خدایان کهن یا به خدای نو وابسته شد یا در او جذب گشت. مخالفان او را همچون موجودات منفی پنداشتند که خود یکی از نکات اساسی آئین زرتشت بشمار است. در برابر زندگی نا زندگی و در برابر راستی یا درستی دروغ و فریب و در برابر اندیشه نیک اندیشه بد و در برابر آرمیتی تارومایتی^۱ و مانند آنها بوده است. پس از ایشان

نباید چیزی انتظار داشت یا درخواست کرد. خطای عمده و گناه بزرگ همانا پرستش و به جای آوردن مراسمی بود برای نسرم ساختن و برسر لطف آوردن ایشان.

هر کس باید بکوشد تا از کسانی که برای آنها قربانی می کنند کناره گیرد، و دور باشد. همچنین هر کس وظیفه داشت تا با آنان دشمنی و پیکار کند تا آنجا که ناچیز شوند و به فرمان خداوند در آیند.

فصل چهارم

خدای بزرگ آئین زرتشت

برای آنکه از نظر هیننگ که آئین زرتشت «اعتراض بریگانه» پرستی» بود پشتیبانی کرده باشیم باید دست کم بتوانیم تأیید کنیم که دین جامعه‌ای که او در آن چشم بر جهان گشود یکتا پرستی بوده است. اگر چنین بوده است آن خدای یگانه یا برترین کی بوده است؟ آیا اهورامزدا یا زروان بوده است یا دیگری؟

اگر بخواهیم درباره اهورامزدا بررسی کرده باشیم باید ثابت کنیم که او پیش از آئین زرتشت هم وجود داشته است. اما از آنجا که تنها شاهد ما جز از اوستا^۱ در کتیبه‌های هخامنشیان است باید بررسی کنیم که این هخامنشیان زرتشتی بوده است یا نه.

در اینجا به گفته مولتون^۲ باید اذعان کنم که در این باره چندین بار

۱- گذشته از ذکر Assara mazaš در الواح آشور بانیپال که بنحو

قانع کننده‌ای Ungnad, *Orient. Lit. Zeit*, 1943, cols. 193 seq. ثابت

کرده است که ارتباطی با خدای ایرانی نداشته است.

۲- Moulton, *Early Zoroastrianism*, p. 56

نظر خود را عوض کرده‌ام. از بررسی درباره زرتشت^۱ که هشت سال پیش معمول داشته‌ام پس از تردیدهای فراوان نتیجه گرفتم که دینی از اهورا-مزدای بزرگ شاید پیش از زرتشت در ایران وجود داشته است.

در اثری که چهار سال بعد منتشر ساختم^۲ یادآور این نکته نشدم ولی از آن زمان به بعد تحت تأثیر دلایل تازه (شاید از لحاظ من) بار و تاوادی^۳ مبنی بر اینکه اهورامزدا پرداخته (یا کشف) خود زرتشت بوده است واقع گشتم.

اخیراً باردیگر نظرم به دلایل منفی مذکور در اثر ویدنگرن^۴ جلب شده است و بنابراین باید تمام موضوع را باردیگر با کوشش مذبحانه بررسی کنیم. در چند نکته دین همخامشی با دین زرتشتی یا بر اثر عوامل منفی یا بر اثر انحرافات تفاوت داشته است.

نخست عوامل منفی را برمی‌شماریم:

۱- در تصویری که هرودوت از دین ایرانیان به دست می‌دهد هیچ نشانی از دین زرتشت نیست. این استدلال که ویدنگرن آن را عنوان کرده است کمتر می‌تواند نتیجه بخش باشد. زیرا که چه بسا هرودوت يك وضع عمومی کهن را در برابر وضع ممتاز رسمی نویناد توصیف کرده باشد.

۲- نام پیامبر در کتیبه‌ها برده نشده است ولی می‌توان بامولتون (ص ۴۸) همداستان شد که این شکفت‌تر از کاری نیست که یکی از

۱- Guillemin, *Zoroastre*, 1948

۲- Guillemin, *Ormazd et Abriman*

۳- Tavadia

۴- G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, pp. 86 seq.

پادشاهان مؤمن مسیحی قرون وسطی کرد و در تاریخ سلطنت خویش همه جا نام پولس رسول را حذف کرد و پیروزیهای خود را به «خدا و بانوی ما مریم» نسبت داد و هیچ یادی هم از حواریون که نوشته های آنان باعث رستگاری او شده است نکرد. این مقایسه نتوانست کاسارتلی^۱ را قانع کند.

۳- اصطلاح سپننه که در اصلاح زرتشت پایه ای بس بلند داشت با آنکه چنانکه از نوشته های ارمنی سندارامت^۲ و سوندرا^۳ در کپادوکیه برمی آید در زبان فارسی باستان وجود داشته است در کتیبه ها بکار نرفته. می توان در پاسخ گفت که در این متنها چون اساساً سیاسی هستند نباید انتظار داشت که حتی نامهای مهم دینی را هم درج کرده باشند.

۴- از انگره مینو نامی برده نشده است. این شاید نتیجه آن باشد که در گاتها و احیاناً تا مدتها بعد از آن هنوز نام روح شرارت پرداخته نشده و بر سر زبانها نیفتاده بود. گذشته از این شاید پادشاه لزومی نمی دید که نام شیطان را ببرد. بالاخره اشاره فراوانی می شود به drugā (که کمابیش همانند druz است و این هر دو باید لهجه های مختلفی از یک واژه باشد). این دلیل است بر وجود گونه ای ثنویت که با گاتها چندان شبیه نیست و شدتش هم از ثنویت پاره های متأخر اوستا کمتر است.

۵- هیچ يك از وجودهای توصیف شده در آئین گاتها نام برده نشده است. جز ارته^۴ در کتیبه خشاریاشا. Xšaṣša به هیچ روی معنی فرجام شناسی^۵ ندارد. Vasan و -šiyāti که مولتون برابر با وهومنه و

۱- Casartelli

۲- Sandaramet

۳- Sondara

۴- Arta

۵- این ترکیب را برای eschatology بکار می بریم. م.

هوروات دانسته است بسیارنا استوار هستند. بدین گونه نظام گاتهای به صورتی بس ضعیف نموده شده است.

۶- از احکام بسیار *fravarāna* نامی برده نشده است جز در کتیبه خشایارشا که از جنگ دیوان^۱ و پرستندگان آن سخن می گوید. پادشاهان هخامنشی شاید راه خاصی در دین زرتشتی داشته اند. اما درباره عوامل انحرافی:

۱- داریوش *pat-* و *mar-* را به مفهوم غیردینی آنها بکار برده است که همانا «افتادن» و «مردن» باشد. اما درباره های اخیر اوستا است و نه در گاتها که این فعلها ارزش شیطانی پیدا می کند.

۲- همین نکته در مورد حذف *Yazata* نیز درست می نماید. اما گذشته از این در کتیبه ها *baga* را به مفهوم عمومی «خدا» به کار می برد که با اوستا مغایر است ولی شاید هم *يك* لهجه را نمودار ساخته است.

۳- تنها لغتی که برای کاهن در کتیبه ها بکار رفته است - *magu*

است که فقط *يك* بار در «دوران اخیر» اوستا آمده است. اما چنین می نماید که این با - *magavan* مضاف ارتباطی دارد یا اینکه تلفظ عمومی و مردم پسند است (ر. ک. *Schaeder, OLZ, 1940, C. 375*) یا هر دو لغت از *يك* ریشه مشتق شده اند.

علت اینکه لغت - *magu* تقریباً در اوستا آورده نشده است هر چه باشد شاید در میان مادها و پارسیان این لغت بکار نمی رفته است و از استعمال افتاده بوده است.

۴- *brazmaniya* در کتیبه خشایارشا در اوستا همانندی ندارد و این چنانکه از - *brahman* سانسکریت برمی آید بازمانده ای است از دوران هند و اروپائی (دیگر از واژه *flamen* لاتین یاد نمی کنیم) این

بی گمان يك شكل بازمانده کهن است که در هنگام اصلاح زرتشت از استعمال افتاده بود .

۵- چنین بود رسم به خاک سپردن پادشاهان دردخمه‌ها یا ساختمانهای بزرگه و گذراندن قربانی به افتخار آنان (ر.ک. Widengren, pp. 56-75). این امر را متوجه قربانی می‌کند مخصوصاً قربانی با خونریزی . این امر که نزد هخامنشیان بسیار پسندیده بود زرتشت آن را ناپسند شمرد . ولی گویا ریشه کن کردن این رسم دشوار بود زیرا نه تنها در اوستا آن را می‌ستایند بلکه آن را به شکل ساده تری تجویز می‌کنند- که قربانی گوسفند باشد- و پادشاهی دیندار چون شاپور اول (متن پارتی. Ka'aba, II, 19 seq.) آن را به جای می‌آورد. پس بدینگونه تنها از آئین گاتها است که هخامنشیان سرپیچی می‌کنند نه رسوم بعدی .

همین امر در مورد اعتقاد ایشان به اینکه اهورامزدا خدای واحد نبود و بلکه بزرگترین خدایان بود، این هم با اوستا مخصوصاً از یسنای هفت‌ها^۱ به بعد که شرك در آن آشکار شده مخالف نیست .

با اینهمه چنین می‌نماید که آسانتر است که بگوئیم هخامنشیان هرگز نامی از زرتشت و اصلاح او ننشیده باشند. اما تنها يك جنبه از مسئله را بررسی کرده‌ایم. اینك به جنبه دیگر توجه کنیم:

۱- اگر داریوش و خشایارشا زرتشتی نبودند پس زمانی رسید که دین زرتشت در ایران رواج یافت و این امر نباید از ۴۴۱ پ.م. که بر حسب محاسباتی که هیلدگارد لووی^۲ و سید حسن تقی‌زاده جدا جدا کرده‌اند که تقویم زرتشتی معمول شده است دیرتر روی داده باشد. اینك اگر این هردو دین این چنین از هم متفاوت بودند که نتوانیم هخامنشیان را با

۱- hapta hāiti

۲- Hildegard Lewy

دین زرتشت نسبتی بدهیم پس گرویدن به این دین مثلاً از طرف اردشیر اول بایستی يك انقلاب بشمارمی آمد. پس چگونه است که هیچ اثری از این رواج نمانده است؟ تنها حقایقی که از رواج دین نو به گوش ما می رسد همانا آئین میترا و آناهیتا است که باید نشان دهد که اردشیر دوم از آئین ساده و بی پیرایه پیامبر دور می شد. آیا می توان گفت که گرویدن به زرتشت توسط هخامنشیان به تدریج روی نمود؟ اگر آئین زرتشت به تدریج رواج یافت پس چرا نگوئیم که داریوش اندکی بدان گرویده بود؟

۲- ایراد دیگر از نام اهورامزدا حاصل می شود. این نه از آنرواست که وجه شکل فارسی باستان که ترکیبی ثابت است (جزدريك مورد تکرار در کتیبه خشایارشا) به وضوح «تازه تر» از همانند گاتهای آنست. زیرا که تحول زبان شناسی در لهجه های مختلف چه بسا با سرعت متفاوت پیشرفت کند. اما این نام مخصوصاً پاره مبهم دوم آن چنین می نماید که این لغت را همان کسی که نظام وجودهای مطلق فرمانبردار این خدا را ابداع کرده است یعنی زرتشت برگزیده و رواج داده باشد. در درپشتیبانی از این امر بار دو دلیل می آورد:

نخست «درص ۳۷» می گوید که:

زرتشت که هیچ کدام از نامهای خدایان کهن آریائی را نپذیرفت شگفت خواهد بود اگر اله اعظم دین خود را که نتیجه دریافت خود او است و در گاتها به وی ابدیت بخشیده است به نام یکی از خدایانی که پرستش آنها را کاملاً منع کرده است موسوم کرده باشد.

آنگاه در یادداشتهای فنی تر پایان کتاب (ص ۲۰۸) نامها را این چنین تحلیل می کند:

«درگاهها نام اهورامزدا همیشه یکسان بکارنرفته است، دراعتراف به گرایش دین دریسنا ۲۷، پاره ۱۳ زرتشت عمل وهومنه را از مزدا و تسلط وفرمانروائی را از اهورا می داند. مزدا اله اعظم است که همچون خدایی که مقدرات عالم هستی به دست او است بر آسایش مردم نظارت می کند. در صورتی که اهورا خداوندی است که بر آن جامعه فرمان می راند... مزدا باید به معنی «کسی که بر امور نظارت می کند» باشد و این نظارت صفتی است از آن اهورای قادر متعال که بر همه چیز نظارت و نگهبانی می کند و همه چیز را زیر نظر دارد و حفظ می کند. عین همین صفات دریسنا ۴۵ پاره ۴ آمده است که «خداوندی که همه چیز را می بیند» ولی او هم مانند خدایان کهن و ارونه و میترا است که هرگز فریب نمی خورد. مزدا اله اعظم همچون خداوند و اهورا و خدای متعال همانا گونه متعالی خدایان کهن و ارونه و میترا است».

در رد این نظریه می توان از تعبیر استوارپلوتارک (Ad principem Methoromathdis یاری جست که ویکاندر^۱ آن را به صورت Missa Aurmazda + آورده است. زیرا اگر میترا در اهورامزدا جذب شده است پس چگونه می تواند بار دیگر با اوشریک شود. می توان در جواب گفت که به هنگام رسیدن اهورامزدا به ایران این دوگانگی اصلی فراموش شده بود و اینک بی آنکه زاید و خشو قبیح به نظر برسد می شد با میترا یا به عبارت دقیق تر با Mišša شرکت کند.

۳- یکی از نامها که شاید زرتشت برای خواندن پیروان خویش از همه بیشتر بکار برده است mazdayasna است. آیا می شود که چنین نامی برگزیده شود (آنچنانکه لومل^۲ که بادیگران در این امر همدستان

۱- S. Wikander, *Orientalia Suecana*, I.

۲- *Die Religionen des alten Iran*, p. 342

است می گوید) بی آنکه مزدا با این کیش خصوصیتی داشته باشد؟ درست است که نیبرگ^۱ با گفتن اینکه شکل دیگر لغت mazdayazna*^۱ که مادی است موجب اثبات وجود آئین مستقلی در مغرب می گردد. اما می توان گفت که این شکل طبیعی و خود به خودی نقل این نام اوستائی است. پس باز استدلال اول پا برجا است.

۴- تاوادیا سرانجام برای زرتشتی بودن شاهان هخامنشی استدلالی می کند بی آنکه به عقاید دانشمندان پیشین در این باب اشاره کند^۲. اگر اهورا - مزدا را در ایران پیش از زرتشت می پرستیدند می بایستی يك يشت درستایش او سروده شده باشد چنانکه درباره خدایان پیشین (میترا و آناهیتا و تیشتر یا^۳ و غیره) سروده شده است.

«این حقیقت که چنین چیزی وجود نداشته است باید دلیل قطعی گرفته شود بر اینکه خدائی به نام اهورا یا مزدا یا هردو توام به الگوی زرتشت وجود نداشته است. استدلال اینکه این را مخصوصاً و عمداً نابود کرده اند نمی توان چندان جدی گرفت». به راستی چرا باید سرایندهگان یشتها آن را نابود ساخته باشند تا خویشان را ناچار ببینند که برای پر کردن این مجموعه اورمزد یشت رنگ پریده و سست را جعل کنند؟

برای تجدید نظر در آنچه گفته شد و خلاصه کردن آن خویشان را ناچار می بینیم که باور کنیم هخامنشیان از داریوش به بعد زرتشتی بوده اند - منتهی به گونه ای خاص. تفاوت های فاحشی که برشمرديم می تواند تا

۱- See Hartmann, OLZ, 1937, c. 157

۲- «Zoroastrian and Pre-Zoroastrian, à propos of the Researches of Dumézil», *Journal of the Bombay Royal Asiatic Society*, 1935, p. 175

۳- Tištrya

حدودی نتیجه تحولاتی باشد که در آئین گاتها پس از مرگ زرتشت پدید آمد و نیز از طرفی وفق دادن آن باشد توسط داریوش برای نیازهای شاهنشاهی کثیرالمله خویش.

از پاره‌های جدیدتر اوستا معلوم است که آئین زرتشت در قرون و اعصار دست نخورده نمانده است این آیین پیش از آنکه از شرق، شاید به دست مغان مادی به فارس رسیده باشد احتمالاً تا حدودی با صورت اوستایی آن موافقت یافته بود. یعنی آنکه با شش خدایان چندگانه و سهل‌گیری در ادای قربانیهای خونین با آن توافق یافته ولی از جهات دیگر تفاوت‌هایی میان آنها بود. اما چه بسا که داریوش متن تجدیدنظر شده‌ای از این آئین به دست داده باشد. داریوش همچون فرمانروای بسیاری استانها و کشورها چندان دلبستگی به يك نوع به خصوص نظام روحانیت محدود و جزمی نداشته است. هنوز آن زمانی فرا نرسیده که روحانیون دستگاه دینی ساسانی بر کشور مسلط شوند و این امر کاملاً با همه اساس کشورداری داریوش ناسازگار بود.

شورش گوماته یا گاماتا که بیش از هر چیز يك جنبش سیاسی بوده است جنبه دینی هم داشته و روحانیان می‌خواستند از حدودی که فرمانروائی هوشیار پیش پای آنها گذاشته بود پا فراتر گذارند. داریوش که معابد (āyadana) را که پرستشگاههای «همه خدایان دیگر» بوده است و گوماته آنها را ویران ساخته بود از نو برپا داشت، همان کسی بود که ظاهراً از آئین مزدائی همه اصولی را که پیش از آنکه پایه‌های شاهنشاهی او را استوارتر کند مایه از میان رفتن حسن نظر مردم می‌شد حذف کرد. وی مثلاً اهمیتی به فرجام شناسی به معنی xšaθra-xšaṣṣa باشد که از گاتها برای ملکوت آینده آورده شده نمی‌داد. زیرا برای او

اهمیتی داشت که مبادا فرمانروائی خود را که تازه جان گرفته بود برای ملکوت خدا به کناری نهد. دیگر وجودهای الهی بسی بی پایه و عمیق می نمود چون اهورا مزدا همه آنها را درخویشتن جمع کرده بود.

اگر این تعبیر را بپذیریم می توانیم کتیبه خشایارشا را با یادی که در آن هست و فرمان پیکار با دیوان و قبول سالنامه زرتشتی به فرمان اردشیر اول همچون بروزات پی در پی پیشرفت مغان در دربار هخامنشی توجیه کنیم.

«خدای بزرگ» دیگری که شاید به روزگار پیش از آئین زرتشت وجود داشته است زروان بوده است.

کهن ترین یادی که از این خدا به ما رسیده است تنها به قرن چهارم پ. م. می رسد (اگر گفته دماسکیوس رودسی^۱ به راستی بر اساس روایت تثوپومپوس^۲ باشد به طریقی مورد تأیید پروسوس^۳ است که از Zerovanus یاد می کند).

ویدنگرن^۴ از الواح نوزی^۵ نامی بدین گونه dZa-ar-wa-na (با ترکیب za-ar-wa) حاصل کرده است. با آنکه بیلی نشان داده است که شواهد بیشتری لازم است تا بتوان آن را در مسئله زروان^۶ بکاربرد، می توان از آن بهره گرفت.

قدمت اسطوره زروان به روایت مدافعان مسیحی را شدر کاملاً

۱- Damascius of Rhodes

۲- Theopompus

۳- Berossus

۴- Hochgottglaube, p. 310

۵- Nuzi

۶- *Irans. Phil. Soc.* 1953. P. 39

منکر شده است.^۱ در مخالفت با این مطلب ویدن‌گرن استدلال جدیدی آورده است.^۲ زروان ایرانی پیشکشهایی تقدیم داشت تا پسری پیدا کند و او را اورمزد نامد و او آسمان و زمین را بیافریند. همانند این اسطوره‌ای هندی هست دربارهٔ پره جاپتی^۳ خدای بزرگ که نخستین کسی بود که dakṣayana تقدیم کرد تا فرزندی بیابد. این همانندی به گفته ویدن‌گرن ثابت می‌کند که در هر دو مورد سروکار ما با خدای متعال است که از او جهان فیضان می‌کند. و این کهنه بودن این اسطورهٔ ایرانی را درباره زرتشت تأیید می‌کند.

این استدلال استواری است و فرضیهٔ شدر که این اسطوره ساخته مسخره مسیحیان است که در قبال دین ایرانی مسخره می‌آید به طور قطع باید حذف شود. اما آنچه باید از این نتیجه بگیریم چیست؟ اینکه اسطورهٔ خدای بزرگی که پیش از آفرینش جهان قربانی کرد تا فرزندی بیابد هم در ایران و هم در هند وجود داشته است. شاید در زمان هند و ایرانیان هم بوده است. هیچ یقین نیست که کهن‌ترین صورت این اسطوره همانا توامان زائیدن خدا باشد. زیرا در هند هیچ اثری از این نیست. از این مطلب بعداً یاد خواهیم کرد.

اما علل استواری هست که در ایران کهن زمان جنبهٔ الوهیت یافته بود. زیرا در داستان‌های عامیانه هم رخنه کرده بود. این مطلب از رسالهٔ ویکاندر^۴ حاصل می‌شود که نشان می‌دهد داستانهای مربوط به رستم پهلوان و پدرش زال زر راینز منوچهر شاه چنانکه در شاهنامهٔ فردوسی آمده است همانا به صورت تاریخ در آوردن اساطیر عامیانهٔ وایو و زروان

۱- *Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges.* 1941, pp. 290-9

۲- In the second edn. of his *Religionens Värld*, p. 71.

۳- *Prajāpati*

۴- *La Nouvelle Clío*, 1950, p. 3/0

است.

زروان را درمقایسه با وایو و بالعکس به بهترین وجهی می توان شناخت. آنچه از قدمت یکی گفته شود موجب اثبات قدمت دیگری است. زرتشت وایو را که خدائی از ریشه هند و ایرانی است بایستی شناخته باشد. سرشت او را تحقیقات ویکاندر و دومزیل به نیکی روشن کرده است و یک شرح فراهم شده آن را می توان درمطلبی که بار درباره دین ایرانی نوشته است خواند.^۱

وایو برزندگی و مرگ چیره و نسبت به خوشبختی و بدبختی مردم بی اعتنا بود. این سرشت دوگانه آنچنان استوار بود که حتی باسانسور آیین زرتشت هم ناپدید و حذف نمی شد. وایو را در پشت خاص او همچون خدای «با عمل عالی» می پرستند. اما تنها آن پاره ای از او مورد احترام است که «از اندیشه نیکو سرچشمه می گیرد». یک مؤمن آشکارا می دانست که وایو را دوجنبه است و نمی توان تجاهل کرد که وی شکار می کند و خود را می رساند و هر دو آفرینش روان نیکو و شر را نابود می کند. همه زندگی در خدمت او است. هرگاه آدمی نیاز به کمک داشته باشد وایو با سرعت به یاری او می شتابد و او جسور است. بدین گونه او که نخستین تجسم ورثرغن^۲ است که خدای پیروزی باشد. آریاها وایو را هم وزاننده باد واقعی می دانستند که در طوفان با شدت و سرعت پیش می راند و نمی توان با آن پایداری کرد و هم نخستین اصل زندگی جهان می دانستند. در همه موجودات زنده وایو دم زنده است و در عالم کبیر نیز همچنین است. اما وایو همچنین نفسی است که همه موجودات زنده در بازپسین دم برمی کشند. پس او هم خدای زندگی و هم خدای

۱—Avesta, pp. 42 seq.

۲— Vərəθraϑhne

مرگ است .

وایو یا واته در نوشته‌های ودایی هند آشکارا جلوه گر است ولی از آنجا که صفت دوگانه او در آن نوشته‌ها نمایان نمی‌شود می‌توان تردید کرد که ریشه آن به زمان هند و ایرانیان می‌رسیده است. در اینجا همانندی هائی که در کیش رومیان است به کمک می‌رسد. وجود یانوس دو رویه دلیلی است بر اینکه خدای ذوجنبتین در تصور هند و اروپائیان بوده است. رابطه میان این خدای خوشبختی و بدبختی با خدای دیگر سر نوشت یعنی زروان یا زمان کدام است؟ پیش از رساله ای از ویکاندر که بدان اشاره رفت نیبرگ برای روشن ساختن دو خدای مزبور تحقیق مفصلی کرده بود و به دیده او آنان چنان همانند جلوه کرده بودند که تردید می‌کند که این هر دو امکان داشته باشند در هیچ يك از نظامهای جهان بینی در کنار هم وجود داشته باشند. ویکاندر دریافته است که یکی از این دو پدیده دیگری است. به گفته بار عقیده ویکاندر در این امر چنین است:

«رستم جنگاور نیرومند، همانند حماسی گرشاسب^۱ پهلوان وایو است که گرز می‌گرداند و ازدها می‌کشد و در اوستا تجسم آدمی وایو خدای وحشتناک باد است. پدرش زال با موی سفید زاده شد و او را زر خواندند که پیر باشد. او درباره خویش می‌گوید که «سال مرا شمار نیست.» او پس از مرگ پسرش هم که تا پانصد سال دست کم جهان پهلوان بود زیست و هیچ یادی از مرگ او نشده است. نام زال به معنی «فرتوت» و نیز زر که به معنی «پیر» است شاید اصلاً نشانه‌ای بوده است از خدای زمان. در اینجا از ویکاندر نقل قول می‌کنیم که «پنداری زال و رستم چون تجسم زروان و وایو هستند. نسبت به همه کسان دیگر حماسه در اتر عمر می‌کنند و آنکه تجسم زروان است از عمر بیشتری بهره می‌جوید.» بار روابط متقابل اینها را خوب توصیف می‌کند که «به عکس رستم

شکست‌نا یافتنی و فعال زال وجودی است آرام ولی رایزنی است پر خرد که عقل او بی‌زمان است» اکنون ما همه عناصر موجود برای يك بررسی نوآوریهای زرتشت را فراهم ساخته‌ایم.

زرتشت از وجود خدای سرنوشت که برای فرزندی دعا می‌کرد یا از وایو پسرش که صاحب مبهم آغاز جهان است و دارنده زندگی و مرگ بی‌خبر نبوده است. چون خدای اهورا-مزدا را که جامع وجود فرمانروائی و ارونائی و میترائی بود پدید آورد دیگر نیازی به خدای سرنوشت نداشت و این خود اعتراضی است بر اعتقاد جبر و تقدیر. اما چنین بود که دونیمه متغایر و متضاد وایو به صورتی دیگر در دین جدید جلوه کند و نمودار ثنویت شوند. داستانهای مربوط به توأمان ازلی بایستی رایج بوده باشد. چنانکه در میان سرخ پوستان هست. اینک به سرزمین نزدیکتر توجه کنیم. یاما در هند خواهر همشکمی داشت به نام یامی. در ایران کهن هم مانند هر جای دیگر همچون مردم سلت و اسلاو آینو^۱ و غیره نیروهای نیک و بد روحانی و جادوگر وجود داشته است. در جهان بینی بابلیان (مردوک، تیامت^۲) هم آشکار است که تعارض و تضاد میان نیروهای نیکی و یا نظم و بدی و آشفتگی و در جهان بینی یونان (زئوس، تیتانها)^۳، اهمیتی بسزا دارد و چنین است در دین مصریان که گذشته از جنبه جهان‌بینی کیهانی در سیاست و سپاهی‌گری هم رخنه کرده بود و ر^۴ خدای خورشید یا آپوفیس^۵ و اوزیریس^۶ با ست^۷ (که خدای

۱- Ainus گروهی خاص از مردم ژاپون. م.

۲- Marduk-Tiāmat

۳- Zeus-Titāns

۴- Re

۵- Apophis

۶- Osiris

۷- Set

سرزمینی کوچک بود که تسلیم امپراطوری گشته بود) درجنگ بودند، همچنان که فرعون باشورشیان و سرکشان و بی‌نظمی و شر پیکار می‌کند. ودا با تعارض rta و druh نشان می‌دهد که دشمنی خیر و شر و در دورانهای هند و ایرانی اگر تجسم نیافته بوده است، آشکارا شناخته بود. زرتشت آن را اساس دوگانگی کیهانی قرارداد. برای این امر از دو نیمه متضاد وایو یا چون وایو هم مانند همه خدایان دیگر از دین او رخت بر بسته بود باز دو وجود متضاد یاری گرفت. چون در اصطلاح ودایی manyo نیک بررسی کنیم، این دو جانشینان شایسته و مناسب خدایان قبلی شدند. مینو هم مانند وایو مفهومی فعال و محرك دارد و دارای صفت دوگانه است (همچنان که به آلمانی به Mut-Unmut ترجمه می‌کنند) و گاهی همچون خدائی صاحب شخصیت پنداشته شده است. گاهی اختلاف میان وایوی خدای زندگی و وایوی خدای مرگ همانند است با مینوئی که زندگی را برمی‌گزیند و آنکه مرگ را انتخاب می‌کند، گواينکه اهمیت عمده کار ایشان تجسم و نمودار ساختن خیر و شر باشد.

اما آوردن اینها در دین مسئله دقیقی درپیش آورد که تبار ایشان باشد. این توأمان پسر کی بودند؟ زروان نمی‌تواند باشد گواينکه زروانیان در این نکته اصرار می‌ورزند و شاید در مفهوم اساطیر کهن هم درست بوده است.

آیا این پدر توأمان اهورا - مزدا است؟ اهورا - مزدا چون آفریننده همه چیز است از روشنی و ظلمت و غیره (یسنا ۴۴، پاره ۵) می‌توانست پدر آنها شود ولی این مستلزم آن بود که او که خدای نیکی است نه تنها روح خیر را آفریده باشد بلکه شر را هم پدیدار کرده باشد. و این تصور از نظر پیروان مزدا (دست‌کم در دوران ساسانی)

بس زشت می نمود.

در اینجا نقطه ضعفی در این نظام دینی دیده می شود و من تردید دارم که این نقطه ضعف ناشی از اختلاف در پیوند میان سپننه مینو، باهورا - مزدا نباشد. زیرا گاهی گفته می شود که سپننه مینو پسر اهورا مزدا است و گاهی هم سپننه مینو روح خود اهورا مزدا است (که در این مورد مترادفی می شود برای xratu) که گاهی عین اهورا - مزدا است (به هنگامی که اورمزد پایگاه سپننه مینو را در کنار و هم پایه اهریمن گرفت. این نظریه رواج یافت).

بعضی از کسان اخیراً همچون گیزو^۱ در ترجمه اثر گیبون^۲ برای رسیدن به داد زرتشت در این تنگنا تلاش کرده اند. گیزو می گوید که «اهریمن از روی سرشت (آنچه ناکه گیبون می پندارد) ناگزیر از بدی کردن نیست و زنده اوستا آشکارا می پذیرد که او نیکو به جهان آمد و در آغاز روشنی بود ولی رشک بر او چیره شد و او را شرور ساخت و از روی حسد خواهان نیرو و صفات اورمزد گشت. پس پرتو اهریمن به ظلمت گرائید و در افتاد» باید اذعان کنم که چنین مطلبی را نه در ترجمه آنکیتل دیده ام و نه در ترجمه های زنده اوستا.

لومل در این باره عقاید ناهمساز دارد. در تفسیر یسنا ۳۰ پاره ۵ (ص ۲۲) می نویسد که: «از این دو گوهر آنکه شرور است بدترین کارها را برمی گزینند. ولی مقدس ترین گوهر که در استوارترین عصرها پوشیده شده است خود را به حقیقت می پیوندد.» لومل استدلال می کند که زرتشت در اینجا چگونگی راه یافتن نیکی و بدی را به جهان یعنی از راه اختیار و اراده آزاد روح بیان می کند. پس این را از نظریات خود

۱ - Guizot

۲ - Gibbon

زرتشت پنداشته است. اما لومل در این گفتار همچنان می‌گوید که «اما به عکس محور مناقشه دینی مشتمل بود بر دو گوهر فی نفسه خیر و شر که جلوه‌گاه دو مفهوم متضاد اخلاقی باشد و این یا حاصل يك تصور ثنویت متضاد ازلی و توجیه نشدنی است یا به نظر زروانیان که اورمزد و اهریمن را از يك پدر می‌دانند و تضاد را به وجود اعلا (زروان) نسبت می‌دهند.» لومل با این گونه بیان می‌خواهد ما را قانع سازد که به تصور زرتشت شر به اختیار ارواحی که نخست بی‌گناه بودند و پس می‌توانستند فرزند اهورا مزدا باشند (که با این امر بعدها خود لومل (درص ۲۷) به مخالفت می‌پردازد و آن را از لحاظ روح شر ناممکن می‌داند) به جهان راه جست».

فون وزن دونك با واقع بینی بیشتری قبول می‌کند که مسئله ریشه اصلی شر در گاتها حل نشده به جای مانده است.

«به مسئله اصل ریشه شر که موضوع این همه بحثهای کلامی و فلسفی شد، در گاتها به نحو قانع کننده‌ای پاسخ گفته نشده است، ... در اساطیر شیطان 'فرشته ساقط شده چنین می‌نماید که گوهر شرارت که هرگز در برابر زرتشت کاملاً آشکار و مقطوع و معین ظاهر نمی‌شود مستقلاً شر را برمی‌گزیند و مسئله را چه از لحاظ اصل و منشأ او و چه از لحاظ وجود شر در انسان بی‌پاسخ گذاشت».

شاید بتوانیم نتیجه بگیریم که تنه‌راه توجیه این اشکالات آن است که دو گوهر از اساطیر کهن گرفته شده ولی با آئین نو کاملاً درست سازگاری نیافته است. اختلافات مذکور دوشیوه غیر فلسفی زرتشت که نمی‌توانست قدرت کامل خدا را با خوبی محض او وفق دهد منعکس شد. هیچ کس از زرتشتیان گویا این اشکال را بدین گونه ندیده باشد.

آنان هرگز مجموع را این چنین مطلق و همه فراگیر تصور نکرده بودند که در آفرینش شر را هم شامل شود. از لحاظ آنان که هوشمندتر بودند اهریمن با همه قدرت خویش يك مرز منفی بود در برابر وجود اورمزد و فعالیت او. اینك باید اینها را با آبای کلیسا یا نوافلاطونیان مقایسه کنیم. آنها هم کمابیش با یونانیان کهن و با افلاطون که بنظرش ماده حد و مرز قدرت نیکی است همانند بودند.

زرتشت نتوانست ظواهر رسوم کهن را براندازد. هرگز ایرانیان این اصل را نپذیرفتند که با پرستیدن دیوان اگرچه بسیار بدخواه و شریر باشند چیزی بدست نمی آید. هنوز هم در یسنای ۷ هاتی از آب نیاز خواسته و از هومه و فروشیها پاسداری می شود. سرودهایی در ستایش وجودهای الهی بیگانه با گاتها و آئین آن در مجموعه سرودها راه یافته است.

رسم هومه خود عجیب مغایر آئین زرتشت است و سخت ترین نقطه مخالفت است. اگر زرتشت آن را مردود شناخته است چگونه درست به نقطه مرکزی آئین قربانی گذراندن زرتشتی راه بسته است؟ اخیراً دو راه حل برای این مشکل پیشنهاد شده است. نیرنگ می گوید که این چنین تغییر بزرگی ممکن نمی شود مگر با موافقت زرتشت. اما هیچ دلیلی برای این نظر کاملاً مخالف با عقیده عمومی بیان نمی دارد. اخیراً زهنر^۱ چنین پیشنهاد کرده است که زرتشت آئین هومه را مردود شناخته است بلکه نوع خاصی از آن را که با قربانی متضمن خونریزی همراه بوده است مردود دانسته. این استدلال بر اساس یسنا ۳۲ پاره ۱۴ است که در آن اشاره آشکاری آمده است با عبارت سنتی - dūraoša «آنکس که

مرگ از او می‌گریزد» اگر به گفته زرتشت با آئین هومه به‌طور اعم مخالفت ورزیده باشد کمتر ممکن بود که این گیاه را با عبارت متضمن معنای جاودانی بنامد. می‌توان پاسخ داد که چه بسا زرتشت این آئین را از قول کسانی که آن را انجام می‌دادند توصیف کرده باشد. پس این عبارت متضمن مفهوم فکاهی و هیجانی است. راستی هم در جای دیگر اشاره بی‌کنایه و ساده‌ای در مورد شناختن هومه در دست نیست. در یسنا ۴۸، پاره ۱۰ چنین گوید: چه زمان این نوشابه پلید - mūθrēm ahyā - madahyā - را خواهی برانداخت؟»

شاید برای سازگار ساختن گفته‌های نیبرگ و زهنریک راه باشد و آن اینکه این عبارت اخیر از دوران قدیمتر زندگی زرتشت باشد که هنوز آئین هومه را ناپسند می‌دانست و یسنا ۳۲ متضمن مفهوم سازش دوران متأخر او باشد.

يك نکته پشتیبان صحت این حدس است. یسنا ۴۸ را که بی-محبابا و آشکارا هومه را مردود می‌شناسد شاید بتوان به دوران اوایل کار زرتشت نسبت داد. زیرا در آن دیده می‌شود که وی در پی یافتن يك پشتیبان است از آن رو که در پاره ۵ می‌گوید «بود آیا که فرمانروایان نيك و نه بدان بر ما فرمان رانند!»

پس شاید بتوان پذیرفت که آیین هومه پاره‌ای از آیین پرستش در زمان زرتشت بوده است. اشیاء دیگری را که از آنها یاد کرده‌ایم شاید بعدها به متن افزوده باشند. زرتشت فروشیها را نادیده می‌گیرد شاید از آنرو که با وظیفه سلطنت چنانکه گفته شد مربوط بودند. وی در عوض درباره روان‌شناسی از دانا^۱ آگاه بود. درباره این لفظ نظر شما را به

توضیح نووبه نظر من قانع کننده پاگلیارو^۱ جلب می کنم و از او این مطلب را می آورم . پس از آوردن مختصر ترجمه بار تولومه (من روحانی ، - فردیت)^۲ و لومل (اصل روحانی یا فرد - روح)^۳ و میه (فردیت روحانی)^۴ پاور^۵ و دوشن گیلمن (وجدان)^۶، پاگلیارو می گوید چنین می نماید که بی تردید این واژه با -dāy به معنی «دیدن» وابسته است. پس به جای تعبیر به (حس) بینائی، das schawen که بالنتیجه «بصیرت (دینی)» می شود (زیرا معنی تحت الفظی daēnā می شود «دین»)، پاگلیارو مترادف یونانی لاتینی آن را که elzos به معنی نوع است پیشنهاد می کند و نتیجه می گیرد که «در برابر gaēθa به معنی «وجود زنده که انواع جهان مادی را نمودار می سازد daēnā برای نمودار ساختن مثلها و انواع استعمال شده. و معنی نهائی آن می شود سرمشق والگو و نوع و نسل و سرانجام سرشت و جوهر. درباره بستگی daēnā با روح و از طرفی درباره معنی دو گانه daēna می توان این عبارت ها را از پاگلیارو همچون نمونه نظر کلی او درباره زرتشت نقل کنیم:

«در گاتها شیوة تصور فرد از daēnā را آشکار روشن نساخته است، اما این بی گمان به معنی آزادی گزینش نیکی و بدی است که اساس تصور

۱ - Pagliaro, L' Idealismo Gathico, published in
Saṁjñā karaṇam, : Studia Indologica Internationalia,
Poona - Paris, I, (1954), 9

۲ - (geistiges Ich, Individualität)

۳ - (geistiges Urwesen) or (geist - Person)

۴ - personnalité religieuse

۵ - Pavry

۶ - Conscience

ثنویت است. و هر کس طرفی را گرفت جوهر روانی خاصی را که به یکی از آن دو وابسته است اختیار کرده است. تنها در این معنی است که موعظه زرتشت با سعی دعوت نهفته در آن قابل توجه به نظر می‌رسد. (پس چیزی است کاملاً باگزینش bios توسط روح پیش از تولد دیگر به جهان آنچنانکه افلاطون در جمهور کتاب دهم گفته است متفاوت است) این مفهوم daēnā از لحاظ افکار کلامی نهائی چندان کامیابی نیافته است. زیرا که قسمتی از آن به فروشی «روح حامی، روان نگهبان» جذب شده که بیشتر جنبه دینی دارد تا ارزش فلسفی و تفکری و درگاتها از آن یاد نشده است.

... اهورا-مزدا هم مانند آدمیان daēnā دارد که در روح وی گوهری شمرده می‌شود و daēnā خدای یگانه یعنی جوهر او دین است که تصور تحلیلی الوهیت می‌باشد. تحول مفهوم جوهر و معنی روحانی الوهیت تا «دین» را می‌توان بطور طبیعی از عبارات یسنا ۴۴، پاره ۱۱ در ترجمه دوشن گیلمن دریافت.

«ای خرد آيا آرمیتی به کسانی که جوهر (دینی) تو به آنان اعلام شده می‌رسد؟ از آغاز من توسط تو برای این برگزیده شدم....»

شدربر آنست که معنی فرجام‌شناسی daēnā پرداخته دورانهای اخیر است و هیچ به اندیشه‌های اصلی پیامبر ربطی ندارد^۱. به گفته شدر پس از مرگ زرتشت که نوشدن و تجدید وجود که او امیدوار بود در جسم ببیند (یسنا. ۳ پاره ۹) یا در دوران زندگی خویش ببیند عملی نشد پس این مستلزم ارزشیابی عمومی جدیدی شد. پس نخستین و دومین وجود که

۱- «Zarathustra Botschaft von der rechten Ordnung», Corona, IX, (1940), 575 seq.

مفهوم جسمانی و روحانی دارد به معنی زندگی و پس از زندگی شناخته شد و - činvatō peretu که در گذشته فضای میان دو آتش برای «ور» بود «پل کیفر» شد و خانهٔ سرود جایگاه اهورا مزدا در هنگام انجام این تشریفات، دایرهٔ چهارم بهشت گشت. اخیراً هومباخ^۱ در رساله‌ای که منتشر ساخته است نیز کوشیده است تا از خاصیت فرجام‌شناسی گاتها بکاهد. اما او هم مانند شدر در نمودار ساختن اینکه زرتشت واقع بین بود و اشارات او به مبادی بر اساس روایتهای بوده است و آنچه از پاداش بازپسین می‌گوید به این زمین مربوط می‌شود به دشواری افتاده است.

به نظر من این اختلافی که همهٔ دانشمندان را به زحمت انداخته است شاید بیشتر توهم باشد تا واقعیت. زرتشت شاید رستاخیز را در معنی معمولی آن در نظر نداشته است. زیرا در نظر او پایان جهان نزدیک است و فرارسیدن فرمانروائی خدا با کیفر دادن پرستندگان daēvā در این زمین روی می‌نماید. تا چه حد می‌توانسته است واقعه را عقب بیندازند و یا آن را تعبیر به پس از مرگ کند نمی‌توان گفت.

با این همه جالب توجه است که بگوییم چگونه از اساطیر کهن در تصور تجدید یا نوشدن وجود بهره می‌گرفته و آن‌ها را دگرگون می‌ساخته است. لومل می‌گوید که: «توصیف عمل نهایی استحالة جهان به آتش بی‌تردید مربوط است به اساطیر کهن بسیار رایج دربارهٔ پایان کار جهان که با اشتعال عمومی - موجب تجدید و نوشدن آن می‌شود- اما در کنار رابطهٔ اساطیری يك شیوة دیگری هم وجود داشته است که همانا «ور» باشد که ایرانیان از آن بسیار بهره می‌گرفتند و آن گذشتن از میان دو آتش یا ریختن فلز مذاب یرتن باشد. این چنین ورها در این روایات

۲- Humbach, *Münchener Studien*, M. St. zur Sprachwissenschaft, Hedte, 1,2,3,4,6, 7, (the last two in 1955)

تاجدجھانی بزرگ شده و برهواخواهان هردوسوی راستگو و دروغ‌گو اعمال می‌شود.^۱»

اساطیر کیهانی نیز به دیده زرتشت قابل قبول نمی‌آمد مگر آنکه در آن دگرگونی فراوان پدید آید. شاید آنچنان که لوزی و لومل و پتازونی^۲ تصور کرده‌اند (برخلاف نظر کومون) کشتن گاو ازلی بدست اهریمن آنچنانکه در بندهشن آمده است يك دگرگونی اخیر در اساطیر کهن باشد که در رازهای میترا مجسم شده است و آن میترا در داستان باروری و آفرینش قهرمان بوده است. زرتشت جز مردود شناختن این اسطوره به همراه مردود شناختن قربانی با خونریزی چاره‌ای نداشت. زرتشتیان هم بعدها به‌هنگام تلفیق عقاید مختلف این داستان را باردیگر قبول کردند و نتوانستند این کشتن را کاریک خدای نیکوبدانند و بنابراین آن را از آن اهریمن شمردند. اما زرتشت خود داستان روان‌گاورا تعبیر کرد.

با توجه به افسانه انسان نخستین زرتشت ییما را به سبب آوردن قربانی با خونریزی مردود شناخت و ما نورا نادیده گرفته است (و تنها نشانه‌ای که از ایران در آن است نام Manušciθra است)^۳ تنها بعدها – Gaya – marətan – همچون نخستین انسان پدیدار می‌شود. شاید چنانکه هارتمان^۴ گفته است آفریده و پرداخته زروانیان بوده است که به عبارت

۱ – *Die Religion Zarathustras*, P. 222

۲ – Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 192 n. 2; Pettazzoni, *Misteri*, 1923, p. 258; Lommel, *Die Religion Zarathustras*, p. 182

۳ – مانو شاید باییما یکی بوده است. این هردو پسران Vivasvant

بودند. ر. ک. Zaehner, *Post - Script to Zurvan*, p. 247

۴ – Hartman, *Gayōmart*, 1953

«اساطیر برگزیده» در یسنا ۳۰ که هردونام برده می‌شود توجه کرده‌اند.^۱ اما این شخصیت تازه به گفته لومل ص ۱۳۷ در طرح دورانهای جهان جای داده شد. علت اینکه او را در نظام کلی بیگانه می‌دانند آن است که :

در هیچ عبارتی نیامده است که «گیومرد» را اورمزد آفریده باشد و اوسه هزار سال وجود داشت. که در آن زمان کاری نمی‌کند و هدفی ندارد و تنها مأموریت او مقتول شدن نه در این دوران بلکه در دوران بعدی توسط روح پلید است. تنها پس از بهره گرفتن از دورانهای سه‌گانه و اصول اعشاری آن فقط ۳۰ سال در دوره سه هزار ساله بعدی زمان می‌یابد. شایان توجه است که حمزه اصفهانی همین سی سال را فقط از عمر او می‌شمارد. حمزه مجموعاً ۱۲۰۰۰ سال را می‌پذیرد با این شیوه دوران ب را نیز به حساب می‌آورد ولی آن را خالی می‌گذارد و بدین گونه نشان می‌دهد که نویسندگان دیگر از گیومرد تنها هم چون وسیله‌ای برای پرکردن این دوران استفاده کرده‌اند. موضوع مبادی و تغییرات روایت سه هزار سال بغرنج است که مدتها مورد توجه دانشمندان معاصر همچون بنونیست و نیبرگ و لومل و زهنر بوده است.

زرتشت پرستش زمان و تقدیر را نسخ کرد. به نظر او جهان پر بود از پیکار روان آفریننده با روح ویرانگر که منجر به نابودی دومی و پیروزی جاودانی اولی می‌شود. پس از مرگ آن پیامبر باید این اعتقاد رایج شده باشد که ظهور او در پیکارهای کیهانی خود مرحله‌ای نو گشته شد. بدین گونه در یسنا ۹ پاره ۱۵ آمده است که در هنگام تولد اودیوان که در گذشته آزادانه در زمین در حرکت بودند در خانه او پناهنده می‌شوند. آنگاه از او انتظار می‌رود که برای نجات جانشینانی فراهم کند که سه

۳- به نسخه دستنویس هوفمان Hoffman ص ۱۱ بنگرید.

تن از آنان هريك در پايان هر هزار مى آيد تاديگري را بياورد. اين دوران سه هزار ساله ميان زرتشت و نجات نهايى را در بر مى گيرد. همچنين پيكارميان اورمزد و اهريمن فرض شده است كه همين مدت زمان پيش از ظهور زرتشت را مشتمل مى شود، اين شش هزار سال را در بر مى گيرد. اما چنانكه در بندهشن ۳۴ آمده است، براين دوران دو «سه هزار ساله» ديگر افزوده شده است تا آنگاه كشاكشى آغاز شود. اين دوران زمان فرمانروائى بى چون و چراى اورمزد است كه در دوران اول همچون يك روح خالص وجود داشته است و در دوران دوم چنانكه گفتيم گيومرد پديد ارشد.

در بندهشن ۱ روايت ديگري آمده است كه زهنر آن را بر رسي كرده است.^۱ اين دانشمند كوشيده است كه تا تناقض آشكار پاره ۱۶ را توجيه كند كه مى گويد با آنكه اهريمن شكسته و نابود شده بود سخن دروغ و انديشه شر را آفريد.. زهنرى پرسد اگر او حس نداشت چگونه اين چنين كارى را كرده است؟

در اينجا استدلال قانع كننده او را نمى آورم، چون به آساني در دسترس همگان است، دليل اينكه از آن ياد كردم آنست كه اين نمودار اثرى است از آيين زروان در كيهان شناسى مزدائى. اما مى خواهم اذعان كنم كه من در پاره ۱۲ و ۱۳ كه به ترجمه زهنر بدين گونه آمده است حيران شده ام.

۱۲- و اورمزد به روح تباه كار گفت «زمانى را معين كن تا با آن پيمان بتوانيم پيكار را تانه هزار سال تمديد كنيم» زيرا مى دانست كه با تعيين وقت بدين گونه روح تباه كار بى قوت مى شود. پس روح تباه كار

1-Zaehner, *Zurvan*, pp. 99 seq. and *Teaching of the Magi*, pp. 33 seq.

چون پایان را نمی‌دید با پیمان موافقت کرد آنچنانکه که می‌خواهند جنگ تن به تن کنند باید وقتی مثلاً بدین گونه که « در فلان روز بیا که تا شب پیکار کنیم » تعیین می‌کنند .

۱۳- این را نیز اورمزد به سبب علمی که به همه چیز دارد می‌داند که در این نه هزار سال سه هزار سال کاملاً آنچنان که به مراد دل اورمزد است می‌گذرد و سه هزار سال به مراد اورمزد و اهریمن و در سه هزاره آخر روح تباہ کاری قوت می‌شود و اورمزد آفرینش را از تجاوز نجات می‌بخشد. اکنون به بینیم که این طرح چگونه می‌بایستی انجام می‌شد. تسلط اورمزد سه هزار سال و پیکار سه هزار سال بایک پیکار نهائی که ظاهراً در پایان سه هزاره دوم روی می‌دهد و اهریمن شکست می‌یابد، و اورمزد تا جاودان فرمانروائی می‌کند. بدین گونه شش هزار سال را شامل می‌شود و ناچار باید دو تاسه هزاره به فرمانروائی اورمزد یا وضع مخلوطی بدهیم که بامتن نمی‌خواند.

بنظر من چنین می‌رسد که تنها راه حل این اختلاف آن است که فرض کنیم کلاً میان نظریه «سه زمان» را که در آئین مانی مقامی استوار دارد و در آن سه اساس (bundahišn, gumēčišn, vičārišn) هست مبنا قرار دادند و اجمالاً آن را (در طرح هزارگانی) به سه دوران تبدیل کردند و این نکته را نادیده گرفتند که این سه اساس فقط دو دوره را شامل می‌شود و دوره سوم مشمول ابدیت خواهد بود.

فصل پنجم

ایران و یونان

اکنون پردازیم به پیوند دین ایرانی با اندیشه یونانی و یهودی که دو موضوعی هستند که از لحاظهای گوناگون جلوه گری می کنند. در برابر یهود که چون خود را قوم برگزیده خدا می دانستند حاضر نبودند ادعان کنند که تحت نفوذ و تأثیر دیگران قرار گرفته باشند یونانیان بسیار سریع گرایشی برای نشان دادن اینکه جانشینان حکمای شرق هستند نمودار ساختند. پس بی گمان این هردو ملت در دو سوی مختلف راه گزاف پیمودند.

اول به یونانیان می پردازیم. هوفنر^۱ نشان داد که هرچه زمان اشارات و نشانه های نویسندگان کهن از لحاظ تاریخ از زمان اقتباس دورتر باشد بیان ایشان دقیقتر و مفصلتر می شود. بی گمان همانندیهای فراوانی میان آراء ایرانی و یونانی وجود دارد. حتی اگر زمان هلینسم یا یونانی مآبی را که در آن افکار گنوسی پیدا شد به حساب نیاوریم می توان نمودهایی از ثنویت و پرستش زمان و تقسیم تاریخ جهان به دوره های مشخص و تصور روح

۱- Th. Hopfner, *Orient und griechische Philosophie*, 1925

جهان و آتش را نشانه قانون کیهانی گرفتن و وجود الگوهای چیزها پیش از به وجود آمدن خود آنها ... باز شناخت . این همانندیها را چگونه می توان توجیه کرد ؟ دانشمندان ما در حل این مسئله اختلافات بسیار دارند .

بعضی چون آیزلر^۱ نفوذ ایرانی را برمی کشند و آن را درسرچشمه فلسفه و اورفیس^۲ یونان قرار می دهند. رایتزشتین که افلاطون را سخت قرضدار زرتشت می پندارد نظر آیزلر را دریکی از سخن رانیهای خویش^۳ اتخاذ کرده و آن را با یاری شدرتکمیل کرد و باهمکاری او اثری منتشر ساخت^۴. بیده نسبتاً در این راه محافظه کارتر و میانه رو تر بود. نظر او بر اثر خواندن اثر یگره به موضوع وجود روابط تاریخی میان مغان و آکادمی (مکتب افلاطون) جلب شد و اثری پرداخت^۵ که در آن نمودار ساخت که فیلسوفان یونان قرضدار افکار ایرانی هستند. دانشمندان و پژوهندگان دیگری سخت خواستار رد این فرضیه ها بودند و جالب توجه است که دوتن از ایشان آثاری منتشر ساختند بی آنکه از اندیشه های یکدیگر بر اثر آشفته گیهای جهان خبر داشته باشند . این دو یکی کرشنشتاین^۶ است و

۱- Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910

۲- مطابق اساطیر یونان يك نواز شگرتراسی بنام Orpheus با نغمه های خویش جانواران را بوجد و درختان را بحرکت می آورد. این اساس فلسفه ای شد در جهان موسیقی که نغمه ای هست که کیهان بر آن می گردد. م .

۳- Reitzenstein, *Altgriechische Theologie und ihr Quellen*, 1924

۴- *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926

۵- W. Jaeger, *Aristoteles*, 1923

۶- J. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient*, 1945

۷- J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945

دیگری کوستر^۱:

ناگفته نماند که بسیاری از متخصصان فرهنگ یونان ترجیح می‌دهند که موضوع مسکوت بماند. سرانجام باید از گروهی یاد کنیم که بی‌آنکه موضوع را از لحاظ تاریخی رسیدگی کرده باشند از اهمیت این موضوع از لحاظ مقایسه آگاهند. اینان از نظر کونفور طرفداری می‌کنند که گوید:

«چه فرضیه نفوذ مستقیم ایران را بر افکار ایونیان سده ششم (پ. م.) بپذیریم یا نپذیریم هیچ پژوهنده در اندیشه‌های اورفی و فیثاغورسی نمی‌تواند همانندیهای بسیار میان این دو را نا دیده بگیرد و این دو را نموداری و پدیده‌ای از يك جهان‌بینی واحد نبیند که هریک از آنها در تعبیر دیگری مؤثر است»^۲.

در اینجا باید یاد آور شویم که ارسطو هم از همین جهت پیوندی میان ثنویت مغان و فلسفه افلاطون می‌دید. بسیار بعید می‌نماید که این پیوند در فکر او با پدیده‌های تاریخی مربوط بوده باشد. شاید مشابتهای این دو نظام فلسفی را در نظر داشته است.

نفوذ آیین زرتشت از نظر جدید فلسفی بسیار بوده است. لغت dualismus را که هاید پرداخته و رایج ساخته است بایل ولاینیتس^۳ پذیرفتند و از آن بهره گرفتند. کریستیان وولف^۴ استاد کانت آن را در ماوراء الطبیعه بکاربرد و با آئین دکارت که اندیشه و جسم را دو ماده

۱— W. Koster, *Le Mythe de Platon, de Zarathustra et de Chaldéens*, Leyden, 1951

۲— F. M. Conford, *From Religion to Philosophy*, p. 176

۳— Bayle, Leibnitz

۴— Christian Wolff

مقابلاجدا می‌پندارد مقایسه می‌کند. کانت در برابر این ثنویت عکس‌العمل نشان داد (و همچنانکه قبلاً اسپینوزا نشان داده بود). و سپس فیخته و هگل با او همدستان شدند و ایده‌آلیسم را در مقابل مادیگری پوزیتیویستها پدید آوردند. شاید نظر طرفداران دکارت دنباله عکس‌العمل هواخواهان افلاطونیان باشد که به هنگام رنسانس بر اصحاب مدرسه و هواداران فلسفه ارسطو چیره گشته بود.

سراسر تاریخ فلسفه غرب با این برداشت چون رواج و ازرواج افتادن دو فکر ثنویت و وحدت جلوه می‌کند. چنانکه ارسطو با ثنویت افلاطون به پیکار برخاست و وحدت او با نظر رواقیان رواج یافت و سپس يك دوره افکار کفرآمیز و مسیحی نوافلاطونی پیدا شد تا سده دوازدهم مسیحی که فلسفه ارسطو بازجانی گرفت. افلاطون خود ثنویت را از ریشه و اساس ابداع نکرد و پیش از او انباده قلس وانکساغورس و هواداران اورفیسم و فیثاغورسیان بدان اعتقادی داشتند. گذشته از اروپا از هند در فلسفه سانکهییه^۱ ثنویت پدیدار است. ولی یا بیشتر آن انکار شده یا در تعصب و جزمیت ادوایتا^۲ «غیر ثنویت» خنثی شده است. در چین این مطلب حال دیگری یافته است که با مخالفت ساده و ابتدائی بین‌یانگ^۳ آغاز می‌شود. بطور کلی می‌توان گونه‌ای جدایی میان کیهان‌شناسی و مردم‌شناسی و اخلاق و علم‌المعرفه قایل شد. گونه‌ای ثنویت دارای اهمیت خاصی توسط سیمون پترمون^۴ بیان شده است بنام ثنویت

۱ - Sainkhya

۲ - Advaita

۳ - Yin - Yang

۴ - Simone Petremont, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, 1946 ; *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, 1947

متعالی که با خدا و جهان مخالف است. به گفته این فیلسوف این گونه ثنویت نشانه بیداری شعور فلسفی است که معمولاً منتهی به گرایش به وحدت می شود با استوار شدن آن در مابعدالطبیعه و سپس فرارسیدن موج بعدی ثنویت.

پیش از آنکه به بررسی تاریخ اندیشه یونان از این نظر بپردازیم توجهی اندک به موضوع روابط و پیوستگی متقابل یونان و ایران می-کنیم.^۱

کمترمقاله ای به اندازه نوشته گوتز^۲ مؤثر بوده است.

بندهشن و دینکرت که از جمله امور جزئی و تعصبی فکر بودن معنوی دنیا پیش از وجود جسمی آن را می آموزند در وضع فعلی در قرن نهم میلادی نوشته شده اند. اینها بی تردید بیشتر نمودار حدسیات کهن است و در واقع عبارات و اختصارات پاره های گم شده اوستا را بدست می دهند اما خود اوستا يك اثر ترکیبی با پاره های مختلف متعلق به قرون مختلف است از گاتهای زرتشت گرفته که به قرن ششم پ. م. می رسد تا اضافاتی که شاپور هزار سال بعد بدان افزود.

در چنین اوضاعی برای يك فکر ایرانی تاریخ نمی توان معین کرد مگر با بعضی قرائن خارجی. این چنین کمکی از ناحیه گوتز رسیده است که مجملی از Peri Hebdomadon را که فرانتس بول نظر او را بدان جلب کرده بوده است پیدا کرده. (این مجمل چنانکه خواهد آمد اهمیتی داشت). این اثربونانی در میان مطالب مختلف از اینکه چگونه پاره های

۱- Götze, Persische Weisheit in griechischem

Gewande, Zeitschrift für Indologie und Iranistik, 1923

۲- Published in French in The Harvard Theological

Review, 1955, pp. 115 seq.

مختلف تن آدمی با قسمتهای کیهان بستگی دارد که خود فکری است که در بندهش آمده است سخن می گوید. از آنجا که نخستین عکس العمل يك يونان شناس در برابر این فکریونانی ایرانی آنست که چون قدمت این متن یونانی دست کم تا قرن چهارم پ. م. می رسد پس اگر عاریتی گرفته شده است توسط ایرانیان بوده است. این عکس العملی است از وزن-دونك که علیه گوتزچنین سخن می گوید :

« از این افکار نزدیک به هم نمی توان تصور اینکه باید در بند-هشن بزرگ بدنبال نفوذ یونانی بگردیم رد کرد »^۱. این سخن او جالب توجه است. که چنان بر این داوری خویش اطمینان داشته است که از همان آغاز رساله خویش بدان اشاره می کند . « وزن دونك بنا بر این بایستی تعبیرات پسندیده رایتز نشیتن را نخوانده یا دست کم دریافته باشد »^۲. سراسر این استدلال گوتز فی الواقع متوجه نمودار ساختن شباهت این دوسند است که نمی توانند به هم مربوط نبوده باشند و نیز تنها این فکر از ایران می توانست سرچشمه بگیرد.

هدف او که شایستگی و ارزش آن را بررسی خواهیم کرد یا با استقبال گروهی مصادف شد یا باشک و تردید و دستپاچگی گروهی دیگر. کسی نمی توانست بی طرف بماند. رایتز نشیتن این فکر را با تصویت شدید و هیجانی يك شرق شناس دیگر تکمیل کرد. تاریخ دامتات نسا را که يك کتاب از اوستا است که در بندهشن بررسی شده است اینک می-توان با آنچه یونانیان دست کم در قرن پنجم پ. م. به وام گرفته اند تعیین کرد. افلاطون بایستی آن را شناخته باشد و از آن بهره فراوان گرفته باشد.

۱- *Urmensch und Seele*, 1924, p. 122.

۲- *Studien zum antiken Synkretismus*, 1929, p. 134

این آن چیزی است که رایتز نشتین بدان اشاره می‌کند و در همان اثر همکارش شدر افکار کیهان‌شناسی ایرانی بندهشن با منابع ایده‌آلیسم و ثنویت افلاطون را نیز به‌چاپ رسانیده است.^۱

عظمت این دورنمای جدید موجب شد که زبان‌شناسان محتاط را به تردید دچار کند ولی بیشتر ایشان به جای تجدیدنظر در همه‌ی مطلب ترجیح دادند که از آن بگذرند و به‌اشاره به چند مورد که رایتز نشتین از شواهد ایرانی بهره‌ی غلط گرفته است^۲ قناعت کنند یا مانند وزن دونك چشم خود را ببندند. تنها ولمان و کرانتر^۳ که هردو یونان‌شناس هستند عمقاً آنرا بررسی کرده‌اند. اما اولی که نیمی از مطلب را بررسی کرد بنابر این نتوانست نتیجه‌ی کلی بگیرد و دومی که همه‌ی آن را بررسی کرد بنظر می‌رسد که نتیجه‌ی غلطی گرفت.

نظر گوتز براساس دو استدلال عمده است. اول نظریه‌ی افلاك هفتگانه De Hebdomadibus که ناگهان وجدا همچون سنگ سرگردان پیش راه در یونان آشکار می‌شود (ص ۷۹). پس چه‌بسا که این فکر وارداتی باشد بنابراین شاید توسط مکتب کنیدوس^۴ که به ایران از طریق پزشکان یونانی دربار هخامنشی مربوط بودند آورده شده است.

دوم آنکه شواهد ومدارك یونانی يك فكر جامع با اجزاء متناسب بدست نمی‌دهد و جز با تغییرات نامتناسب فهمیده نمی‌شد: «بی‌مقایسه با افکار ایرانی هپتادستان نامنظم دریافتی نیست.»

۱- Studien zum antiken Synkretismus, 1926

۲- D. Guillemin, Ormazd et Abriman, 1952

۳- M. Wellmann, W. Kranz

۴- Cnidus

استدلال اولی را که سنگ سرگردان پیش راه باشد و لمان با نمودن بسیاری عوامل افکار^۱ فیثاغورسی در این فکر منابع را از کنیدیان به مکتب سیرناییکی عوض می کند و توجه را از ایران به جای دیگر می برد و استدلال اول را ضعیف می سازد.

کرانتز باردیگر به بحث می پردازد^۲ و به نتیجه می رسد که افکار هپتادیست یا نظایر آن در چند اثر یونانی کتابهای اول و چهارم Peridiaites و تراژدی کویر لوس موجود است و بنا بر این کرانتز بی آنکه از تناقض—گوای پرهیز کند می گوید که در یونان این سنگ پیش راه نظایر دیگری داشته است. اما این نکته مهم این مقاله نیست بلکه خاصیت مهم آن این کشف مهم و غیرمنتظر نبود که در متن یونانی که گوتز آن را اساس مقایسه قرار داده بود به دست بول که قبلاً آن متن را مطالعه کرده بود ناقص شده بود و برای آشکار ساختن نمای کامل آن باید چند سطر بدان افزود. در اینجا می رسم به استدلال دوم گوتز مبنی بر نامفهوم بودن متن یونانی. چون در آن چند کلمه ای برای برقراری ارتباط گذاشته می شود عجیب استوار می گردد. کیهان از پائین به بالا هفت طبقه می شود :

↑ افلاک
ستارگان
خورشید
ماه
هوا
آب
زمین

۱— Die pseudo - hippokratische Schrift Peri Hebdomadon : →

(متن ناقص شده تنها دارای کلمات زمین و آب و هوا و ماه است. زمین و آب که هر يك به سه طبقه تقسیم می‌شوند خود عناصر کافی برای تشکیل مجموعه هفتگانه فراهم ساخته است و باید اذعان کرد که ماه ظاهراً در این مجموعه زاید به نظر می‌رسد. تنها وقتی ممکن است ماه با حس «sensus» معادل شود که صورت کامل منظومه به دست آید و یا متن بر اساس معادل بودن ماه selene با حجاب حاجز phren از نو اصلاح شود (که phren به معنی حجاب حاجز است و مترجمان لاتینی درست در نمی‌یافتند). حجاب حاجز تن را از وسط به دو قسمت متساوی تقسیم می‌کند ماه (فلك ماه) هم در وسط محیط کیهان قرار گرفته است.

این کیفیت اخیر کافی است ثابت کند که آنچه مورد مطالعه ما است تصویر جهان بر اساس مراتب طولی و پله‌ای نیست بلکه بر اساس مجموعه‌ای از افلاك متحدالمرکز است. این امر با برابر دانستن افلاك با پوست و ستارگان با «گرمایی که زیر پوست است» و آنچه تن را می‌پوشاند با آنچه افلاك را می‌پوشاند مقایسه شده است تأیید می‌شود و افلاك را گرد دانسته‌اند ولی در اساطیر بدوی تر چین یا درود آسمان را با سر انسان مقایسه می‌کنند که بلندترین جای است از نردبان کیهان. این «تصور جدید که نیلسون^۱ بعد از آیزلر و بورکیت^۲ تأثیر انقلابی آنرا در عالم ادیان نشان داده است از این سند یونانی آشکارا جلوه‌گر می‌شود.

→ Studien zur Geschichte der Naturwissenschaft und Medizin, 4, I, 1933

۲ – Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums; Nachr. Gottingen, 1938, pp. 121 seq.

۱ – Nilsson

۲ – Burkitt

هیچ قرینه‌ای از این نظام عظیم در این مدارك ایرانی نیست. در آن خصوصیتی نه چندان آشکار مانند مقایسهٔ خاك با گوشت و استخوان با کوه و خون در شریانها با آب رودها و نفس با باد آمده است که کاملاً با خصوصیات یونانی مغایر است.^۱ اکنون می‌توان علت نبودن زمینهٔ مقایسه موها را با سبزیها که يك تشبیه بسیار متعارف در شعر و اساطیر یونانی است دریافت. زیرا که این اصول مقایسه پاره‌های جان با قسمتهای بدن تا آنجا که ممکن بود در درون تن صورت گرفته است و موها از پوست و بنابر این از فلک هم بیرونند و نمی‌توان آنها را سبزی روی زمین پنداشت.

اینک تجدید نظری می‌کنیم. گرانتز بهتر از آنچه خود تصور می‌کرده نمودار ساخته است که این فکر یونانی کامل و جامع است. ولی متوجه نشد که این کار او موجب فرو ریختن استدلال اساسی گوتز در اثبات ریشهٔ اصلی ایرانی این فکر می‌شود. چون او استدلال دیگر مربوط به «سنگ سرگردان پیش‌راه» را با یافتن نظایری برای آن بی‌پایه ساخت پس استدلال گوتز را می‌توان از بن رد شده دانست.

اما با مسئله‌ای روبرو هستیم که گوتز شایستگی مطرح کردن آن

۱- به هیچوجه نمی‌توان پیش از خود گوتز در این نظر اصرار ورزید که الگو و سرمشق اصلی معادلهٔ «مغز سر و مغز استخوان و منی» = «آنچه در زمین گرم و مرطوب» است همان عقیدهٔ ایرانی است که «مغز استخوان» را با «فلز» معادل و مطابق می‌شمارد. برای توجیه اختلاف میان این دو، گفته شده است که از عبارت اوستایی *ayō xšustēm* به معنی «فلز مذاب» فقط جزء آخر آن در ترجمه‌ها باقی مانده است ولی جای تعجب است که مترجم یونانی چگونه ممکن بوده است که تصویر نظر گیر «فلز گذاخته در امعاء زمین» را که با مغز استخوان در جسم انسان مشابه و مطابق قرار داده شده است دریافته باشد.

را داشته است و آن همانندی فکری اسناد و مدارك یونانی است با مطالب بندهشن (گو اینکه محدود است باز نیازمند توضیحی است).

فکر (جهان كوچك و بزرگ) عالم صغیر و کبیر منحصر به یونانیان و ایرانیان و هندیان نبوده است و در جاهای دیگر به صورتهای بدوی در اساطیر پیدا می شود که مثلاً يك غول ازلی کشته می شود و قسمتهای تن او پاره های مختلف جهان را پدیدار می کند . اسکاندیناویان بر آنند که یمیر بدست اودین و ویلی و وه^۱ کشته شد و از گوشت او خاك و از خون او آب و از استخوان او کوه و از موی او درخت و از جمجمه او آسمان و غیره پدیدار گشت. این داستان یادآور مثله کردن پوروشا^۲ در ریگ ودا ۹۰ : ۱۰ و کشتن کیومرث به دست اهریمن در بندهشن است. گریم^۳ از امری همانند در کشنشین سخن به میان می آورد که اولرود^۴ در رساله خویش آورده است. جالب تر بررسی اعتقادات مردم آسیای میانه و چین است. بر اثر بررسیهای هاروا و ابرهارد معلوم شده است که مردم آلتایی و چین دارای افسانه ای مشابه این هستند. چینیان می گویند چون غول پان کوه^۵ مرد نفس او باد را آورد و آوایش تندرشد و چشم چپش خورشید و چشم راستش ماه و مویش گیاهان گشت و مانند اینها.

مدارك چینی مارا بر آن می دارد که این افسانه را دست کم از قرن

۱ – Ymir, Odin, Vili, Ve

۲ – Purusa

۳ – Grimm, *Mythologie*, p. 433

۴ – A. Olerud, *L' Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, 1951, p. 147

۵ – P' an-ku

یازدهم بدانیم که خود چنانکه رونو^۱ می‌گوید پاره‌ای است از اندیشهٔ قربانی کردن آدمی که در سراسر جهان رواج یافت. این فکر در بابل با کشتارتیامات^۲ که به جهان هستی بخشید و نیز کینگیر^۳ که آدمیان را پدید آورد دیده می‌شود.

بنابر این چه بسا که در میان هند و اروپائیان هم این فکر رایج شده باشد. زیرا دلیلی ندارد که این مردم استثنا باشند. پس مردم ژرمن شمال اروپا و ایرانیان و هندیان چنانکه در ادا^۴ و بندهشن و ودا آمده است آن را چون میراثی مشترک داشتند. اما یونانیان گویا آن را پیش از رسیدن به کرانه‌های اژه فراموش کرده بودند. زیرا در آثار هومر و هزیود هیچ اشاره‌ای به عالم صغیر نرفته است و چون در قرن پنجم در آن سرزمین این فکر پدیدار شده مطلبی کاملاً نو به نظر رسید. این تصورات ناپدید شده و مجدداً ظاهر شده شاید قبلاً در مورد کیهان شناسی اورفیسم در سرود معروف زئوس (که گوتز آورده است) به سبب دین دیونیزوسی و اساطیر مثله کردن زاگروس^۵ که به طور کلی به سبب جنبش اورفیسم - دیونیزوس پا گرفته باشد. اولرود که معتقد بود از ایران به وام گرفته شده است از «امکان دین دیونیزوس برای جذب افکار شرقی عالم کبیر و صغیر» سخن می‌دارد. اگر این فرضیه وام‌گیری از ایران به کناری نهاده

۱- Rönnow, In his studies on the «Pravargya» (*Monde Oriental*, 1929, pp. 113 seq.) on *Zagreus and Dionysos* (*Religion och Bible*, 1943, pp. 14 seq.) and on *Dionysos och Orfeus* (cited Olerud p. 143 n. I)

۲- Tiamat

۳- Kingir

۴- Edda

۵- Zagreus

شود می‌توانیم نتیجه بگیریم که اساطیر ملل خارجی تراسی و فریژی از زمان پدید آمدن جامعه هند و اروپایی در فکر یونانیان مؤثر واقع شد و موج افکار دیونیزوسی رواج یافت.

اما این اساطیر کافی برای توجیه نظام افلاك هفتگانه De Hebde madibus نیست این تنها پایه‌ای برای آن فراهم آورد. یعنی با تصور برابر نهادن اندام‌های تن آدمی با جهان، عوامل دیگری به میان آمده‌اند تا این نظام را ساختمانی هفت طبقه و نجومی داده باشند. این مفاهیم هفت طبقه‌ای و نجومی دلالت می‌کند بر شرق. همچنانکه کرانتز درص ۱۴۹ می‌نویسد: «اعتقاد به عدد هفت شرقی است. در قرن هشتم پ. م. این عدد با این زمینه از راه کرانه‌های ایونی به یونان راه یافت و بیشتر مورد قبول آئین آپولون قرار گرفت.» در این صورت این امر بیشتر به بابل مربوط می‌شود تا به ایران.

تصور نجومی افلاك متحدالمرکزی که در پیرامون معلق باشند ابداع فکری تازه‌ای بود که تا حدودی تحت تأثیر افکار بابلی پدید آمد و نخست به وسیله انکسیماندر و سپس آستیارخ ساموسی و افلاطون و اخلاف او موجب دگرگونی‌های عمیق در آراء دینی یونانیان شد. این فکرنو اساس مجموعه معادلاتی بود که در این رساله یونانی ذکر شده بود. متن بندهشن که در تاریخهای متأخر فراهم شده و پیدا نشدن قرائن دال بر وجود کهن‌تر آن خود باید دارای يك جزء مقتبس از جای دیگر باشد به‌ویژه آنکه دارای دسته‌های پنجگانه است. آیا این فکر از یونان و از کتاب تیمائوس^۱ یا از هند و از اوپه نشده‌ها یا شته‌پته برهنه^۲ آمده است؟ هردو توجیه ممکن می‌نماید. چون آثاری از شیوه آئینی هردو

۱- Timaeus

۲- Śatapathabrāhmaṇa

سرزمین در اوستای ساسانی وارد شده است. اما بندهشن مطلب را در جهت ثنویت نمو داده است و چنانکه گوتز حدس زده است تغییرات بزرگی در آن داده است که نشان می‌دهد دیگر این مطالب درست فهمیده نمیشده است.

اکنون بپردازیم به شرح مختصری از تاریخ فکری یونان از لحاظ ثنویت و بطور کلی مقایسه آن با ایران. در ضمن شرح چند نکته خاص را یادآور می‌شویم.

بیشتر متفکران پیش از سقراط و از جمله هزیود جهان را پیکارگاه و جای کشمکش میان اضداد می‌پنداشتند. اما این جنگ اضداد سرانجام (به گفته هزیود) با پیروزی زئوس و چیرگی داد برستم پایان می‌گیرد. به نظر انکسیماندر عدالت تنظیم‌کننده روابط اضداد مادی است و سرچشمهٔ تکوین آنها را حالت نامعین می‌داند.

همچنانکه انکسیماندر به تنظیم اضداد توسط يك قانون جهانی معتقد است، فیثاغورسیان هم به هماهنگی معتقد بودند. گذشته از این اینان وحدت را در برابر کثرت اضداد قرار می‌دادند و فلسفه از نخست سرگرم بیرون کشیدن کثرت از وحدت بوده است. مکتب الئات یکی از پوششهایی بود که برای غلبه بر ثنویت فیثاغورسیان معمول داشته شد.

فرکودس^۱ از تناسخ و از ثنویت روحی و اخلاقی که لازمهٔ آن است خبر داشت اما او ثنویت مادی را در سازش اضداد می‌دید (که در این امر بر هر قلیطوس پیشی دارد). این سازش و هماهنگی در ازدواج زاس و ختونی^۲ جلوه گرفته و توسط زمان تنظیم گردیده است.

۱- Pherecydes

۲- Chtonié

خرونوس یا زمان تنها بر اثر همانندی لفظی با کرونوس^۱ پایگاه الهی یافته است. این ارتقاء زمان به پایگاه خدایان در اورفیسم نیز هست و یکی از نکته‌هایی است که یادآور نفوذ ایران می‌تواند باشد. ظهور زمان در عقاید اورفیستی در هیرونیموس و هلانیکوس^۲ به صورت ماری است بالدار با سر يك جانور این امر ما را به فکر خدای شیر سر می‌اندازد که در عقاید گنوسی میترائی آمده است که در مورد آن همه محققان از زمان زوگا^۳ موافقت کرده‌اند که آن جلوه‌گر سازنده زمان است. اما زهنرومن بر آنیم که این شکل شیر سر زمان نامحدود نبود بلکه از آن اهریمن همچون امیر جهان بوده است که يك تصور گنوسی است و با اورفیستم سازگار است. ولی با نظام فلسفی فرکودس که در آن زمان خدای متعال است و نیز باروایت دیگر اورفیسم که در آن داماسکیوس ظهور خدایان اورفیسم را یافته است و به خدا القاب گزاف نداده است و القاب خدائی چون «بی‌زمان» و «بزرگ» و «با نقشه‌های ناگسستنی» داده است سازگار نیست. در مورد اخیر باید گفت که اینها با اندیشه سوفوکل و پیندار^۴ سازگار است گویانکه (چنانکه آیزلر گفته است) دیگر نمی‌توان اینها را شاهد برای شکل‌های هراسناک زمان کهن گرفت.

نتیجه می‌گیریم که کرونوس «زمان» هیچ ارتباطی خاص با ایران نه در آثار کهن یونان دارد و نه در فلسفه فرکودس. همین پدیدار شدن خدایی در تاریخ فکر یونان بدین گونه جالب توجه است و ما را به یاد زروان می‌اندازد.

۱- Kronos یا Chronos

۲- Hieronymos, Hellanikos

۳- Zoega

۴- Sophocles, Pindar

هرقلیطوس که گویا بر فکر پیکار در جهان تأکید کرده است و هگل و مارکس از او پیروی کرده‌اند باز معتقد بود به «عقل» یا «قانون»^۱. گوهر این «قانون» معنوی آتش بود. این نکته ما را به یاد رابطه میان آتش و «ریت»^۲ یا ریتا «نظم راستین» در افکار هند و ایرانیان می‌اندازد. افکار هرقلیطوس را به سبب این نکته و نکات دیگر گرفته از منابع ایرانی دانسته‌اند. بدین گونه لوئیژیا استلا^۳ بعضی نکات موجود در افکار این فیلسوف یونانی را یادآور شده است که ظاهری ایرانی دارد. مثلاً به مسخره گرفتن تصور خدایان به صورت انسان و خونریزی در مراسم و تنفر از لاشه همچون چیزی سزاوار افکندن در زباله‌دان^۴. در این مورد غلو در مقایسه آشکار است. زیرا رها ساختن لاشه در رسوم و آیین مغان چه مناسبتی دارد با دشمنی هرقلیطوس با رسوم خاك سپردن؟ هرقلیطوس اصولاً مخالف همه رسوم دینی است و با فکر ایرانی در دواصل موافق است، یکی طرد کردن مجسمه‌های خدایان و دیگری قربانی خونین. اما نکته اخیر خاص ایران نبوده است و در مورد دیگری هم هرقلیطوس برخلاف زرتشت که آتش را ستایش کرده است به هیچ استثنائی قائل نشده است. همداستانی آنان در تصور آتش به عنوان يك نشان نظم جهانی بیشتر جنبه تصادفی دارد. و شاید این هردو متفکر از يك میراث مشترك که تصور نظم جهانی باشد که در یونان آشکار و در ادبیات هند و ایرانی در وجود ریت^۵ جلوه‌گر شد و آتش همه‌جا حاضر را با آن مرتبط گرفتند الهام

۱ - Logos, Nomos

۲ - Rita

۳ - Luigia Stella, In a paper on «Eraclito, Efeso e l'Oriente», *Rendiconti Accad. dei Lincei*, 1927, pp. 571 seq.

یافته باشند.

علی ای حال دریونان هم همچون ایران مقدمه‌ای از تصورثنویت که مهمتر است از اندیشه‌ی اضداد که بعدها آمد مشاهده می‌شود. قانون دادگری نشانه‌ی عمل الهی است درجهان که توضیح و شرح آن چنانکه از آثار یگر^۱ و گوتری^۲ برمی‌آید هدف عمده‌ی نخستین فیلسوفان یونان بوده است. به دیده‌ی این فیلسوفان جهان همچون حباب هیولائی می‌نمود روان برشعله‌های آتش مقدس یا اثیر که از آن جان می‌گرفت. همچنین فیثاغورس می‌آموخت که بیرون از آسمان چیزی است بنام «هوای نامحدود» که از آن جهان تنفس می‌کند. آدمی نیز مانند جهان روحی دارد که مقدس است. این روح او از لحاظ هواخواهان اورفیسم نفسی است بنابراین وصف طبعاً به‌یاد «وایو» می‌افتیم که باد عالمگیر و فرمانروای مرگ و زندگی و نفس آدمی و نفس جهان است و با مینو یا روح ارتباط دارد^۳. در اینجانب شاید سروکار ما با میراث مشترک مانده از هند و اروپائیان باشد.

از مطالب بالا می‌توان به آسانی دریافت که جهان حاصل تکائف و تراکم ماده‌ای الهی است و روح ما که در قالب خام زندانی است از جایگاهی مقدس به آنجا درافتاده است. فرقه‌هایی پدید آمدند که افراد آنها از يك پاره‌ی جاودانی در وجود خویش آگاه بودند. انباز قلنس خویشان را خدای سقوط کرده‌ای می‌دید که در میان مردم فانی زندگی می‌کند. برای اثبات درستی این مطلب خویشان را به دهانه‌ی آتش فشان

۱— Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophy*, 1947

۲— Guthrie, *The Presocratic World Picture*, Harvard Theological Review, 1953, pp. 87 seq.

۳— Mainyu

اتنا انداخت. جهانی که پرداخته تصور او بود آوردگاه مهر و کین بود که گاهی این بر آن چیره و فرمانروا می‌شود و گاهی آن بر این. این امر سخت یادآور ایران است با این تفاوت که در یونان فرمانروایی دست به دست می‌گردد ولی در ایران هریک از دو وجود يك بار حکمفرمایی می‌کنند.

اساطیر ثنوی در زمانهای نسبتاً اخیری با فکر اساساً توحیدی آئین دیونیزوس پیوند شد. چنین آورده‌اند که خدا را تیتانها^۱ کشتند و خوردند و تیتانها نیز به نوبه خویش کیفر دیدند. دیگر مفهوم و اهمیت قربانی برای هستی جهان را (همچنانکه در ایران گاو قربانی می‌شود) کسی در نمی‌یافت تیتانها را سوزاندند و از خاکستر آنها آدمیان پدیدار گشتند. این علت وجود پاره مقدس است در آدمیان. زیرا که تیتانها از ماده خدایی جذب کرده‌اند.

وظیفه عمده همانا جداساختن مجدد در آمیختگی بود- که یادآور افکار مانوی است- تا روح را آزاد کند و آن را به جایگاه مقدسش باز آورد. وسیله رسیدن به این مقصود را می‌توان از جادوگران دوره گرد و فروشندگان عزائم و مانند آنها خرید.

افلاطون این گونه وسایل را مردود شناخت. به نظر او تنها راه رسیدن به قدس پیروی از آن بود. اما به پیروی از انکساغورس و گزنفون سرشت روحانی و غیرمادی خدا را تأکید و تقویت می‌کند و بدین گونه دست کم جدایی میان خدا و جهان را که در برابرهم واضداده نیک و بدی هستند فراهم می‌آورد. این چه بسا که به ثنویت متضمن بدینی گنوسیان برسد.

امتیازی که افلاطون میان روح و جسم یا ماده قائل می‌شود اصلاً

سرچشمه یونانی دارد که ازسنتهای چندگانه ایونی و فیثاغورسیان و الثانی و سوفسطایی حاصل شده است. تضاد میان فکر و ماده مسئله ای است در علم المعرفة^۱ میان علوم مادی و ریاضی. فکر افلاطون در این مطلب که شاید از مسائل بسیار اصلی و خاص یونان باشد، با فکر مشابه زرتشت متفاوت می نماید. از لحاظ پیامبر ایرانی تفاوت تنها میان عالم محسوس است با حقایق اعلا که از طریق شور و جذبه و شوق و تفکر و عبادت بدان دست می توان یافت و هرگز به فکر او نمی رسید که چنین مسئله ای حاد پیش آید.

افلاطون افکار الثانی را با طبیعیات ایونی در آمیخت و یک ثنویت جدید ساخت که در آن قلمرو فکر و حس بایکدیگر سخت تعارض دارند. در رساله فدو^۲ جهان گریزی^۳ یا آرزوی رسیدن به عالم دیگر آشکار است. اما نظریه مربوط به همکاری همه عناصر^۴ اورفیس را مردود می شناسد و می گوید وجود بالقوه جز از وجود بالفعل است و سوفسطائیان را هم که راهی برای وصول روح به حقیقت نگذاشته اند مردود می داند. نظر او درباره روح که بصورت اساطیری در رساله تیمائوس^۵ آمده است مضمونی از یکتاپرستی خوشبینانه دارد، که شر همانا غیبت خدا است و روح فرد دارای اختیار است. افلاطون به دو گویهر خیر و شر معتقد نیست و به ویژه این نظریه را در اسطوره ای که در کتاب سیاست^۶ بدست می دهد

۱- epistemology

۲- *Phaedo*

۳- *Weltflucht*

۴- *methexis*

۵- *Timaeus*

۶- *Politic*

مردود می‌شناسد و می‌گوید که جهان به نوبت میان درستی و خطا نوسان می‌کند چون چرخ‌ی که پیش و پس رود. اکنون این نمی‌تواند حاصل عمل دو خدای متفاوت باشد که یکی خوب است و دیگری بد، بلکه معلول آنست که زمانی جهان از خدا پیروی می‌کند و زمانی از او سرپیچی. چه بسا که در اینجا نظر افلاطون به اندیشه ایرانی باشد، ولی از جهت رد کردن آن. در قانون^۱ چنین می‌نماید که لحظه‌ای امکان وجود روح شرور را باور کرده باشد ولی این يك روح و روح جهان نیست بلکه ارواح کثیفی هستند زیرا که روح جهان جزئیکی نمی‌تواند باشد.

رایزنشتین گمان برده است که منظور افلاطون از روح جهان المثنای وهومنه است که آن را عمل اهورا مزدا در جهان می‌پندارد. همچنین ممکن بود که سپنته مینو را به جای وهومنه منظور افلاطون می‌دانست. باری دیدیم که تصور روح جهان پیش از افلاطون در یونان سابقه‌ای طولانی دارد. این روح وسیله خوبی به دست اوداد که پیوندی میان دنیای مادی و دنیای مثل پدید آورد و همچون نفسی که جهان را زنده می‌دارد و همچون مغزی جهان را به گونه‌ای قابل فهم و دریافت تنظیم می‌کند. در اینجا هم محلی از اعراب برای توجیه وام‌گیری از ایران وجود ندارد.

از طرفی جالب توجه است که شیوه فکری اساسی افلاطون را با زرتشت بسنجیم. این کاری بود که ۱۰ سال پیش سیمون پترمون^۲ که فیلسوفی باقریحه و شاگردالن^۳ و دوست سیمون ویل^۴ بود با شور فراوان

۱- Laws

۲- Simone Pétremon

۳- Alain

۴- Simone Weil

انجام داد.

سیمون پترمون بحث را از اندیشه گنوسی خدای بیگانه نسبت به جهان و غیر قابل دسترسی آغاز می کند. این ثنویت میان جهان و خدا را که او ثنویت عالی می خواند از لحاظ روانشناسی بر ثنویت عادی ضدیت خیر و شر در درون جهان قدمت دارد. ثنویت عالی به نظر او همان الهام اساسی بوده که بر دل سقراط می گذشته است. تا آنجا که از آثار افلاطون برمی آید و سقراط در آن نمودار شده است آن نیکمرد می اندیشید که دانستن اینکه چیزی نمی دانیم و نادانیم همانا خود واقعی و اصلی است و نه همین نخستین گام در قلمرو خرد است بلکه شاید تنها علم منطقی و یقینی است که می توانیم بدان برسیم. همچنین دانستن اینکه در حالتی گرفتار آمده ای که نیاز به نجات داری همانا خود نجات واقعی است.

به نظر سیمون پترمون این دوگانگی حیات فکری و اخلاقی ما و این «دیگر بودن» خدا را زرتشت نیز دریافته بود، اگر زرتشت در حال جذبه و شوق طعم جدایی از این جهان عادی را نچشیده بود، آیا ممکن بود با چنین نیروئی در پیکار میان خیر و شر در این جهان اصرار ورزد؟ هم افلاطون و هم زرتشت هر دو گنوسیهای پیش از پیدایش این لفظ بوده اند.^۱ تا آنجا که مربوط می شود به افلاطون این قسمت امری است عادی گو اینکه اخیراً نیلز المبرگ منکر آن شده است. نیلز المبرگ در اثری^۲ که ظاهراً از دیده سیمون پترمون و فستوژیر^۳ پنهان مانده است

۱ — avant la lettre

۲ — Nils Almqvist, *Platons Världssjäl och Aristoteles' Gudsbegepp*, 1941

۳ — Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*

اظهار می‌کند که نو افلاطونیان و پس از ایشان همه دانشمندان معاصر پیشنهاد افلاطون را درباره روح جهان برای برقراری پیوندی میان خدا و این دنیا می‌دانند. در این مورد او را آنچنانکه که خود می‌خواستند دیده‌اند. افلاطون هرگز میان خدا و جهان فاصله‌ای ندیده است که عامل سومی برای اتصال این دو به میان آورد. از نظر او روح جهان که تصویری کهن و سنتی بود از نظم جهان سرچشمه می‌گرفت. همچنانکه خدا ناظم جهان است آن هم عقل و nous است که به کیهان هم آهنگی می‌دهد و بی‌وجود روح جهان نظم دنیا قابل توجیه و بیان نیست.

برای فهم تفاوت میان نظر افلاطون و شاگردانی که زمان درازی با او فاصله داشتند یعنی نو افلاطونیان بررسی طرحی از تحول فلسفه در این فاصله سودمند می‌تواند باشد.

از شاگردان افلاطون که خویشان را وارث استاد می‌دانستند بعضی ثنوی و بعضی توحیدی بودند. ارسطو در انتقاد افلاطون به جانب توحید گرائید و صور نهادی را جایگزین مثل افلاطونی که جدا از عالم بود ساخت. میان آنچه افلاطون جدا کرده است ارسطو پیوندی زنده جستجو می‌کند. او نخستین کسی است که يك کیهان طبقاتی^۱ ساخت. پس از او «اشتراک» همکاری همه جانبه عناصر نزد رواقیان به معنی تکوین و نزد نوافیثاغورسیان بمعنی صدور و نزد نو افلاطونیان بمعنی تجلی و سرانجام نزد عارفان به معنی اشراق است^۲.

از لحاظ فیلون یهودی امور کلی امور جزئی می‌شود و فلسفه چنانکه در آئین گنوسی شد فلسفه‌ها بسوی اسطوره میل بازگشت می‌کنند.

۱- Stufenkosmos

۲- Cf. Ernst Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1935

تصور می‌کند و نیاز به وسیله‌ای برای برقراری ارتباط خدا و جهان می‌بیند و آن همان کلمه^۱ است که هرقلیطوس و دیگران گفته‌اند.

پوزیدونیوس^۲ که کوشیده است تا این دو قطب دور از هم را با تصور يك امر واسط پیوند دهد، نخستین کسی است که روح جهان را واسط این امر قرار می‌دهد.

پلوتارک نیز تحت تأثیر تصوریك وسیله میانجی میان دو قطب کاملاً جدا و دور افتاده قرار گرفته است. سپس در جستجوی حجتها و دلایل هائی برای نظریات خویش در مصر و مخصوصاً در ایران می‌پردازد و سرانجام میترا را میانجی اساسی در این ماجرا می‌بیند.

تحول افکار نوافلاطونیان در قرن اول میلادی با آنکه برای تشکیل هسته فکری مسیحی مهم است چندان روشن نیست. یادداشت‌هایی که پروکلوس درباره نومنیوس و هارپوکراسیون و آتیکوس و پلوتن و آمیلیوس و پورفیری و یامبلیوس^۳ و دیگران دارد از میل او است به رد کردن نظریه مسیحی تثلیث بوسیله فیلسوفان و از حد فلسفه نیز متجاوز است. دوران اسکندرانی را این افکار فرا گرفته است. آیین ستاره پرستی که افلاطون بذر آن را کاشت و در اپینومیس^۴ و توسط ارسطو و رواقیان و دیگران آب داده شده به عقیده جبری و تقدیری می‌گشدد. درمان این درد اخیر در سحر و اسرار شرقی و غیر شرقی یافته میشود که افکار اورفیسم را مبتنی بر این بیان که تن گور روح است (soma - sema) و روح در

۱- Logos

۲- Posidonius

۳- Proclus on Numenius, Harpocraton, Atticus, Plotinus, Amelius, Porphyry, Iamblichus

۴- *Epinomis*

عالمی دیگر به این جهان اسیر افتاده است تجدید می کند.
گنوسیان و بعضی دیر نشینان که گریز^۱ از جهان در آنان بسیار است
آفرینش را نتیجه سقوط می دانند.

پلوتن که گویا نخست پیرو مشرب گنوسی شعبه رومی بود که
کتابخانه آن را اخیراً در مصر^۲ کشف کرده اند علیه همین فرقه قیام می کند
و آنان را از نظر خامی فکر و کفر درباره جهان مورد انتقاد قرار می دهد.
به دیده او جهان حاصل سقوط نیست بلکه حاصل يك درخشندگی و
تشعشع است. تنها روح فرد سقوط کرده است. وی می کوشد تا بر-
ثنویت مابعدالطبیعی چیره آید. و پیروان او هم که همه خود را شاگرد
افلاطون می دانند همین کار را می کنند. به گفته «سیمون پترمون» افلاطون
در قرن دوم میلادی ثنوی است و در قرن سوم موحد است با اینهمه در
افکار نو افلاطونیان ثنویتی برجای مانده است که میراث کهنتری است
از خود افلاطون و آن ماده یا شر است که جدا است و با خدا آشتی پذیر
نیست.

پس نظر نو افلاطونیان را درباره افلاطون نمی توان نادیده گرفت.
اینان در نظریه گریز از جهان افلاطون و در ثنویت عمیق او ریشه های
حالات خویشت را حتماً باید یافته باشند. مسئله بر سر آنست که برای
شناخت آراء افلاطون به نحو شایسته چه اهمیت نسبی می توان برای
این مطالب قائل شد. مسئله ای همانند این درباره زرتشت هست که اگر
اجازه دهید به خود او و گاتها و ریشه آیین گنوسی در آن می پردازیم.

۱ — Weltflucht

۲ — Nag - Hammadi

فصل هشتم

ایران و اسرائیل و مذاهب گنوسی

مسئله تأثیر ایران در تکوین مذاهب گنوسی امری است که نه تنها به ایران بلکه به یونان و فلسطین هم مربوط می شود. پس بهتر است بررسی آن را بگذاریم به پایان این بحث و اکنون بپردازیم به روابط میان دین ایران و یهود.

با آنکه یهود دون شأن خود می دانند که بگویند چیزی را در امور دینی به وام گرفته اند (زیرا یهود خدایی غیور و حسود بود) با اینهمه بعضی جنبه های دینی را از خارج گرفتند. نشان دادن این تأثرات در امور کم اهمیت آسان است ولی در جنبه های مهم دشوار. ولی در مواردی که ابهام بیشتر در میان است مانند ثنویت و فرشته شناسی و رستاخیز می توان آثاری از وام گیری توسط یهود یافت. اما باید تأکید کرد که بر توله در يك سخنرانی^۱ گفته است که با وجود همه این وام گیریها یهود جدائی دین خویش را نگاه داشتند و شرافت ایشان لکه دار نشد.

تأثیر ایران بر دین یهود پس از دوران اسارت بابل نه تنها توسط ایران شناسی مانند میلز که باشیوه ای نسبتاً مطول و پرتفصیل در چند کتاب

1 - Bertholet, *Das religionsgeschichtliche Problem des Spät-judentums*, 1909

مورد بحث قرار گرفته است^۱ بلکه سامی شناسانی همچون استاو^۲ و بوکلن^۳ و بوسه که کتابی نگاشته است که سومین چاپ آن^۴ باتجدید نظر گرسمان بسال ۱۹۲۶ هنوز بهترین اثر از اینگونه بشما راست، در آن بحث کرده اند. همچنین همین نظریه را پژوهنده ای که در تحقیقات ایرانی و هم در مطالعات سامی صاحب نظر است یعنی ویدنگرن اظهار داشته است^۵. میر تاریخ نویس هم بایشان هم آواز است^۶. فون گال در کتابی^۷ به سال ۱۹۲۶ فهرست مفصلی از نکات همانند میان این دودین بدست می دهد و در همه موارد نتیجه می گیرد که یهود از دیانت ایران تأثیر پذیرفته اند. اما درباره اوترن^۸ باید گفت که (به گفته شدر) یکی از کسانی است که

۱- L. Mills, *Zara θuštra, Philo, the Achaemenids and Israel*, 1906

—————, *Our own Religion in ancient Persia*, 1913

۲- Stave, *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, 1898

۳- E. Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch - christlichen mit der parsischen Eschatologie*, 1902

۴- Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1926

۵- G. Widengren, *Stand und Aufgaben der Iranischen Religionsgeschichte*, Nnmen, 1954. pp. 16 - 83 and pp. 74 - 134

—————, *Juifs et Iraniens à l' époque des Parthes*, *Vetus Testamentum*, Supplem. IV, 1957. pp. 222 seq .

۶- E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II. 1921

۷- Von Gaall, *Basileia tou Theon*, 1926

۸- Ch. Autran, *Mithra, Zoroastre; la Préhistoire aryenne du christianisme*, 1935

—————, *La Préhistoire du christianisme*, 2 vols. 1941 - 4

گاه به گاه تحت تأثیر تصور یافتن منابع رمزی جدیدی در ایران برای مسیحیت قرار می گرفته است. از مشهورترین آنان ولنی نام می بریم که اعتقاد به جاودانی بودن روح در جهنم و بهشت و سرپیچی فرشته که بنیاد گذارنده شرارت و گناه انسان است و مانند آنها را که پس از اسارت بابل در میان یهود پیدا شد به حساب نفوذ پارسیان می گذارد.^۱

بسیاری از پژوهندگان مانند رودلف اوتو^۲ هنوز هم این نظریه را همچون يك حقیقت به ثبوت رسیده قبول دارند. برخلاف اینان عده معدودی مانند شفتلویتس پنداری رغبتی در شناختن حقی برای غیر یهود بر یهود نشان نمی دهند. این دانشمند اخیر در کتابی^۳ در دفاع از دین بومی خویش در برابر تصور وامگیری از دیگر دینها گاهی آشکارا به راه خطا می رود. هر گاه به نکته ای مشابه در این دو آئین برخورد کند که حتی ظهور آن در میان یهود دیرتر از ایرانیان باشد، باز در اقرار به این که سرچشمه این امر از ایران است خودداری می کند. مثلاً اعتقاد به اینکه ارواح کسان عادل از درك لذت مصاحبت و همنشینی با خدا بهر مند می شوند و اینکه بهشت جایگاه روشنی است توسط زرتشت عنوان شد و در نوشته های یهود تا زمان تلمود و مکاشفه خنوخ و مزامیر سلیمان نیامده است. با این همه از نظر شفتلویتس این عقاید از ریشه یهود است. پژوهندگان مسیحی مانند لاگرانژ^۴ از جمله معدودی هستند که نظر

۱- Volney, *Les Ruines* 1971, chap. XXI

۲- Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934

۳- Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, 1920

۴- J. Lagrange, *La Religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaïsme*, *Revue Biblique*, 1904

دارمستتر را براینکه گاتها از آراء فیلون ریشه گرفته است قبول دارند. و زودر بلوم^۱ و مولتون^۲ نتوانسته‌اند تأثیر بزرگی را ازدین ایران بردین خویش بپذیرند. مولتون (در ص ۲۹۶) می‌نویسد: «که تفاوت زمانی میان بیان آن دو چنان است که نمی‌تواند با کسان بی‌بصیرتی که برخلاف واقعیت مطالبی می‌نویسند که پنداری يك دوره کتاب مقدس شرق^۳ در زبان آرامی زینت بخش رفهای يك کتابخانه عمومی در ناصره یا در کفر- ناحوم بوده است.» به احتجاج و جدل پرداخت. اما نکته جالب توجه آن نیست که مولتون و دیگران از پذیرفتن اینکه مسیحیت نسبت به دین دیگر وام دارد خودداری می‌کنند، بلکه نکته در این است که بحث آئین زرتشت آنان را بر آن داشت تا درباره دین خویش يك بررسی تازه و ارزشیابی جدید از لحاظ‌های مختلف به عمل آورند. بهترین مثال این مطلب همان است که در آثار مولتون آمده است و ما چیزی بر آنها نمی‌توانیم افزود.

اما به سبب اینکه از سویی اطلاعات جدیدی با کشف طومارهای بحرال میت و از طرف دیگر چنانکه خواهد آمد برای بهتر شناختن آئین زروان، يك بررسی کامل مسئله ضروری می‌نماید.

یهوه را انبیای بنی اسرائیل چنان ستودند و پاك دانستند که نیازی پدیدار شد که میان وجود آسمانی او و این جهان پلی ایجاد شود. گذشته از تصور «عقل» یا «جلال» یا «روح» و مانند آنها «لوگوس» (کلمه) نیز که فیلون آن را از فلسفه یونان به عاریت گرفته بود راه حل انتزاعی

۱- N. Söderblom, *La Vie future d'après le Mazdéisme*, 1901

۲- Rev. J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, 1913

۳- کنایه از کار بزرگ علمی است از مجموعه همه کتابهای مقدس که

ماکس مولر در ۱۹۰۴ چاپ کرد. م.

دیگری به شمار آمد. حکمت الهی در امثال سلیمان و عیسی بن سیراخ^۱ و حکمت سلیمان و مکاشفه خنوخ در روایت اسلاوی^۲ و جاهای دیگر آمده است. آن عقل محبوب و مشاور خداوند است و دوست و راهنمای مردم. دخالت آن در آئین یهود چنان ناگهانی است که یاد آور نفوذ خارجی است.... ولی هیجان مادر این است که همانندی برای آن در دین ایرانی یافته ایم. آیا این همانند، وهومنه یا آرمیتی است؟

روح یا روح القدس همانند سپننه مینواست و چنین اند، شش قدرت الهی از نظر فیلون که همانند با جلوه های اهورا مزدا. چون یونانیان اینهارا می شناختند هیچ جای شگفت نیست که به فیلون هم رسیده باشد. در حقیقت فیلون از نظریه ایرانی فضائل الهی چنان سخن می دارد که گویی در نظر او امری است بس آشنا.

اما این همانندی محدود است به شباهت کلی و در جزئیات مشابهتی در میانه نیست شاید قدرت تفکر انتزاعی در زیر نفوذ یونانی مآبی یا هلنیسم در یهود اثر گذاشته باشد.

اما در مورد اعتقاد به منجی که پس از روزگار اسارت بابل در میان یهود رواج یافت موضوع به نحوی دیگر است. پس از دوران اسارت سنت انتظار يك مسیح پادشاه از خاندان داود که اسرائیل را آزاد کند و به او بر همه دشمنانش پیروزی دهد اندك اندك جای به يك تصور جهانی تر و اخلاقی تر پرداخت. آزادی اسرائیل اصل اساسی بود ولی این امر بایستی در صحنه ای از تجدد و رستاخیز جهانی صورت می گرفت. ظهور منجی به مفهوم پایان آفرینش و تولد جهانی دیگر است و داوری منجی

۱- Jesus ben Sirach

۲- Slavonic Enoch

دربارهٔ اسرائیل داوری کلی است که آدمیان را به نیک و بد تقسیم می‌کند. این دیگرگونی تدریجی بود چنانکه مثلاً در کتاب دوم اشعیا امید به ملکوت جهانی خدا امیدی است که از حدود نجات قوم اسرائیل فراتر می‌رود لکن ارتباطی با رستاخیز آخر الزمانی ندارد و هیچ بستگی با پایان کار جهان در آن نیست که تصویری بود با فکر بیگانه. با وجود این تصور جدید با خصیصهٔ جهانی و اخلاقی چنان یادآور ایران است که بسیاری از دانشمندان از جمله بوسه تردید نمی‌کنند که آن را ناشی از تأثیری از آن کشور بدانند. به ویژه که در اسرائیل در سدهٔ آخرب.م. هیچ شخصیت متفکر قوی و شاخص نبوده است که چنین تغییری را سبب شود.

اما تشابه میان مسیح و سوشیانت نسبتاً مبهم و کلی مانده است مگر اینکه نکات زیر را در سنجش ملحوظ کنیم. تصور منجی رستاخیزی گویا هم در ایران و هم در میان یهود با انسان اول بستگی دارد. از طرفی منجی خود چه بسا که قربان شود، چنانکه ضمن نجات عالم انسانی خود نیز نجات می‌یابد این موضوع بررسی دقیق‌تری لازم دارد.

نخست آنکه آیا می‌توان «پسرانسان» را با گیومرث مقایسه کرد؟ «پسرانسان» چنانکه در کتاب دانیال و مکاشفات خنوخ آمده است به نظر يك شخصیت کاملاً رستاخیزی می‌رسد که تماماً با انسان نخستین که ایوب و حزقیال (ایوب باب پانزدهم ۷-۸ «آیا شخص اول از آدمیان زائیده شده‌ای؟ و پیش از تلها بوجود آمده‌ای؟ آیا مشورت مخفی خدا را شنیده‌ای؟» و حزقیال باب بیست و هشتم ۲ به بعد «چونکه دست مغرور شده است و میگوئی که من خدا هستم و بر کرسی خدایان... نشسته‌ام.») پرداخته‌اند فرق دارد. با اینهمه همین عبارت «پسر انسان» نشانی از همانندی و برابری می‌دهد. اما در اساطیر ایران هم این چنین مقایسه‌ای

وجود ندارد و گیومرث که شخصیتی است که اصلاً با تکوین جهان ارتباط دارد به صورت رستاخیزی جلوه گر نشده است مگر در نوشته‌های دوران ساسانی^۱. این حقیقت که اوستا او را با زرتشت و سوشیانت در يك ردیف قرار می‌دهد دلیل نمی‌تواند باشد بر اینکه این سه شخصیت یکی شمرده می‌شدند یا حتی در يك سلسله بوده‌اند.

اما دربارهٔ نکته دوم، تصور منجی نجات یافته، سرچشمهٔ آن در آیین یهود هر کجا باشد - شاید در کتاب دوم اشعیا (باب پنجاه و سوم) «صاحب غمها ورنج دیده» - یا شباهت آن بموضوع رایج «درستکار و بلاکش» و ظهور آن در ایران جز يك اشارهٔ جدید و مقرون به تردید کاملاً محدود به عقاید مانوی چیزی بدست نیست و فرض رایتزشتین راجع به يك نوع «آئین نجات بخشی» ایرانی بی‌پایه است جز آنکه فرض کنیم هرچه در مانویت است سرچشمه‌ای ایرانی دارد که این نیز قابل تردید است.

سومین احتمال برای مقایسه دقیق را ویدنگرن در رساله‌ای^۲ پیشنهاد می‌کند و آن تصویر يك خدای تجسم یافتهٔ يك منجی الهی از میترائیسیم ریشه گرفته است. اما از آنجا که ویدنگرن اعلام داشته است که این موضوع را تحت بررسی کامل قرار خواهد داد باید اظهار نظر و داوری خویش را در این موضوع جالب توجه فعلاً ابراز نکنیم. کافی است گفته

۲- Windischmann, *Zoroastrische Studien*, 1863, pp.

241 seq

به رابطهٔ میان مرد نخستین و منجی اشاره شده است. ولی اینها همه مربوط به روزگار اخیر است.

۲- *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*.

pp. 105 seq.

شود که مدرک عمده در این مورد عبارتی در کتاب منسوب به کریسوستوم دروغین^۱ است که همچون همه تفسیرها یا شروح ساخته و جعل شده مسیحیان برای پشتیبانی از داستان انجیل پرداخته شده است. و اگر این درست و راست باشد ما را به سده چهارم میلادی پس می برد^۲. گذشته از اینها اشاره به میترا به راستی بسیار مبهم و پوشیده است. چنین می نماید که نخست راه درستی پیموده باشیم.

«مغان» بر کوهی خاص که در آن پیرامون بود و به زبان آنان کوه پیروزی خوانده می شد و دارای نوعی غار سنگی و آراسته به چشمه ها و درختان کمیاب بود بالا می رفتند و چون بر فراز کوه می رسیدند خود را می شستند و سپس تا سه روز خاموش دعا و خدا را ستایش می کردند. این کار را نسل به نسل انجام می دادند و همواره منتظر آن ستاره مقدس بودند که از میان ایشان برخیزد و مطالبی مانند آن.

ولی سپس این تصور ما به هنگامی که می خوانیم که «ستاره بر ایشان که بر بالای کوه پیروزی می شدند آشکار می شد بصورت کودکی خرد که بر بالای او تصویر صلیبی است...» از لحاظ مهرپرستی فرو می ریزد و باطل می شود.

اما درباره «غیگوئی گشتاسب» چون که موضوع به سده دوم میلادی می رسد شاید برای آنکه آن را منبع ایرانی این فکر مسیحی قرار

۱ - pseudo - Chrysostom کریسوستوم در اوایل قرن چهارم بطریق

قسطنطیه بوده است و کتابهایی بنام او پرداخته اند که آنها را از کریسوستوم دروغین می دانند. م.

۲ - Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, 118

دهیم بسیار دیر باشد. این بی گمان چنانکه کوهن^۱ و همچنین گنشی نیتس^۲ و سپس ویندیش^۳ گفته اند ترکیبی بوده است از انتظار آمدن سوشیانت و ظهور مسیح که برای ترغیب ایرانیان متمایل به افکار هلنی به پذیرفتن مسیحیت آن را از ترکیب عناصر ایرانی با داستان مختصری که در انجیل متی آمده است ساخته و پرداخته بودند. «پادشاه بزرگ نقشا»^۴ که لاکتانیوس^۵ بدان اشاره کرده است و بیده و کومون آن را بامیترا یکی دانسته اند به گفته ویندیش يك ساخته کاملاً مسیحی است که ظاهراً از غیگویان سیبیلی گرفته شده است.^۶

به طور کلی نباید فراموش کرد که چون آئین مهرپرستی را با مسیحیت در هنگام پدید آمدن آن می سنجیم، کهن ترین مدرک مربوط به اسرار میترا ما را تا قرن دوم میلادی بیشتر به عقب نمی برد.

سرانجام يك پیوند دیگر میان ایران و فلسطین به نظر می رسد و آن در لفظ نخجیر است که در فارسی به معنی شکار است و در جنگ پسران روشنی با پسران ظلمت^۷ آمده است. اما علت اینکه چرا این لفظ در فرجام شناسی یهود به کار می رود کاملاً مبهم است.^۸

۱- Kuhn, *Festgruss Roth*, 1893, pp. 217 seq.

۲- Ganschinietz

۳- Windisch, *Die Orakel des Hystaspes*, 1929

۴- rex magnus de caelo

۵- Lactantius

۶- Bidez - Cumont, II, 372; Windisch, p. 72 (cf. Sib. Or. III, 651).

۷- See Dupont - Sommer, *Re. Hist. des Rel.* II, (1955),

25 seq.

۸- چنانکه دومناش به من گفت این نایستی مفهوم دینی داشته باشد بلکه باید آن را به «کشتار» معنی کرد.

اکنون می‌پردازیم به شیطان و آئین دو روح .

در تصور شیطان تغییرات بزرگی حاصل شده است. در آغاز کتاب ایوب یا از زبان زکریا شیطان خدمتگزار متواضع خدا بود که کار تعقیب بدو واگذار شده بود و سپس اوضد خدا شد. دو روایت پی در پی يك داستان یعنی کتاب سموئیل و تواریخ ایام شیطان را عملاً "برجای خدا به ما می‌نمایند.

سموئیل به مامی گوید که چگونه یهوه خشم خویشتن را بر اسرائیل می‌گشاید و چگونه او داود را برای سرشماری برمی‌انگیزد. به جای این در تواریخ ایام می‌خوانیم «و شیطان به ضد اسرائیل برخاسته داود را اغوا نمود که اسرائیل را بشمارد.»

در نوشته‌های مکاشفاتی نیز می‌توان همچنانکه بوسه و گرمسار (درص ۲۵۲ به بعد) ملاحظه کرده‌اند این مداخلات نوحاسته را ببینیم. نوشته‌های مکاشفاتی یهود نخست وابسته به داوری بر فرشته‌های سرکش و پسران و ارواح بلیال و مستمه (کتاب جشن نامه) و همچنین فرشته‌هایی که از حق خود برای کیفر دادن تجاوز کرده بودند و بعدها در معراج موسی تصمیم نهایی وابسته می‌شود به يك پیکار میان خدا و شیطان و سپس در نوشته مربوط به عهد مشایخ و در نوشته‌های غیبگویان خدایی مادینه و در معراج اشعیا بلیال همچون مخالفی در برابر خدا جلوه می‌کند.

این نمودار يك تصور بدبینانه است که ممکن است تا حدودی ناشی از شور بختیهای اسرائیل زیر فرمان یونان و روم باشد. ولی اگر انکار کنیم که سرمشق شیطان ایرانی یهود را یاری کرد که تعقیب کنندۀ سابق را به صورت مخالف خدا در آورند قضاوتی عجولانه کرده‌ایم. اما يك همانندی دقیق تر همانا با روایت دو روح حاصل می‌شود.

پس از کشف طومارهای بحرالمیت اشاره‌های اندکی به این موضوع در نوشته‌های یهود در دست بود. رینگرن این طومارها را بررسی کرده است.^۱ دانستیم که روح یهوه همیشه نیکو و نیکخواه نبوده است. در کتاب داوران (باب ۹ آیه ۲۲) آمده است که چگونه یهوه روحی خبیث را به نزد ایملک و مردم شکیم می‌فرستد. چون روح یهوه سائول را در فشار می‌گذارد يك «روح خبیث یهوه» او را مورد حمله قرار می‌دهد.

در نوشته‌های اوایل دوران مسیحی که در کتاب مقدس پذیرفته نشده است و همچنین در نوشته‌های روحانیان یهود خیر و شر در برابر هم قرار گرفته‌اند. در پیمان یهودا سخن از دو روح رفته است که به آدمی خدمت می‌کنند، یکی راستی و دیگری خطا و سپس از روح سوم یاد می‌کند که نیروی اختیار را پدیدار می‌کند: «و در میانه روح شناخت فکر است که اراده به هر سو گرویدن از آن او است.» به طور کلی تنها از روح خیر و شر نام برده می‌شود، چنانکه در انجیل چهارم چنین است. در هرماس^۲ آنها را چنین می‌نامد: «ارواح مقدس و خبیث که هر دو در آدمی زیست می‌کنند.»

به جای یادآوری از این آثار مجمل و مختصر از «دستور نامه آئین» پیداشده در میان طومارهای بحرالمیت نام می‌بریم که شرح اندکی از دو روح می‌آورد که من چند عبارتی از ترجمه شیوای میلار باروز^۳ می‌آورم. قبلاً یاد آور شوم که برای نکته تأکید شده است که خدا آفریننده همه چیز و همه هستی است «همه چیز موجود و آنچه موجود

۱- H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 1947

۲- Hermas

۳- M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, 1955, pp. 374 seq.

خواهد شد از خدای دانش است...» سپس می‌گوید :

«وی آدمی را آفرید تا بر جهان فرمانروا باشد و برای او دو روح ساخت تا با آنها تازمانی که برای دیدار او معین شده است همراه باشد. اینهارو حهای راستی و دروغ هستند. در جایگاه روشنی سرچشمه راستی است و از سرچشمه ظلمت ریشه دروغ. فرمانروایی بر همه پسران راست کرداری در دست شهریار روشنی است که در راه روشنایی گام برمی‌دارد. گمراهی همه پسران راست کرداری به دست فرشته ظلمت است. و نیز همه گناهان و بیدادها و بزه‌ها و بی‌راهیها و گمراهیهای آنها در قلمرو او و بر حسب رازها و اسرار خدا تا هنگامی که شوربختی آنان به وقت معهود فرا رسد...»

از این دو روح همه پسران انسان ریشه گرفته‌اند و از جدایی آنها همه گروههای مردم میراث می‌برند. مردم در راه دو روح طی طریق می‌کنند.

اما خدا در اسرار فهم خویش و در خرد پرشکوه خویش دورانی از ویرانی و خطا تعیین کرده است و به هنگام معهود برای کیفر، همه آنها را نابود و تباه خواهد کرد. و آنگاه راستی جهان آشکار می‌شود.»

این متن که از آن قسمتهایی نقل شد اندکی پس از انتشار مورد دوبرسی جداگانه قرار گرفت. یکی توسط دوپون-سومه^۱ و دیگری توسط کوهن^۲. این هر دو به مطلب بسیار معروف گاتها درباره دو روح اشاره

۱ – Dupont – Sommer, L'Instruction sur les deux esprits dans le « Manuel de Discipline », in *Revue d'histoire des religions*, 1952

۲ – K. G. Kuhn, Die Sektenschrift und die Iranische Religion, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1952

کرده‌اند و یکی از آنان پس از تأکید در مشابَهت - بایک ثنویت اخلاقی و رستاخیزی در هر دو جانب - دست کم یک نکته را یاد آور شده است که در آن مدارك یهودی با منابع مربوط ایرانی متفاوت است و آن تقدیر یا سرنوشت است که در برابر اختیار و تفویض آئین زرتشت قرار گرفته است و به ذهن هیچیک از آنها چون متخصص نبودند نرسیده است که به منابع ایرانی دیگری جز گاتها برای حل مشکل مراجعه کنند.

درست است که اختلاف مذکور در بالا را ممکن است به شیوه تطبیق فکر تفویض به نحوه و مضمون اندیشه یهود نسبت داد و چنین است مطلب اینکه یهود را آفریننده هر دو روح جلوه گر ساختن که با او ستامغایر است. اما بر جای ماندن آئین و شیوه فکری گاتها تا زمان تدوین دستور نامه آئین با دانستن اینکه از زمان زرتشت در ایران چه ماجراها گذشته است، امری است راز گونه و معمایی.

در واقع يك جنبه آن دست کم نشانی از منبعی ایرانی غیر گاتهای می‌دهد و آن همانندی روح خیر با روشنی و روح خبیث با ظلمت است. این مشابَهتی است که گاتها در یسنا ۳۱ بند ۱۷ (که می‌گوید «آن کس که چنین اندیشید فضای مقدس پر نور باد») يك سرمشق و سرچشمه خوبی به جای گذاشته است.^۱

این امر ما را بر آن می‌دارد که همچنین در منابع ایرانی غیر گاتهای برای یافتن مطلبی که اساس مضمون گاتها است و در مدارك یهود نیامده است، یعنی بازی دو روح در نمایشنامه اختیار جستجو کنیم. (در این باره می‌توان گفت که این وظیفه چنان برخلاف تصور آنها بود که در «عهد یهودا» که از آن نقل قول کردیم ناچار پای شخص سومی به میان کشیده شده است.)

۱ - See Lommel, *Die Religion Zarathustras*, p. 28

سرانجام اگر این جنبه‌های مختلف را کلاً در نظر گیریم یعنی سرنوشت و جبر در برابر اختیار و تفویض و مشابهت دو روح باروشنی و ظلمت و بدان آفرینش خاص خدا را بیفزاییم به یاد اساطیر زروانی خدای زمان یا سرنوشت می‌افتیم که پدر اورمزد روشنی و اهریمن ظلمت بود. چون این صورتی است که یهود قرن اول پ. م. شاید فرض شده‌اند که از دین ایران خبر داشتند حدس ما تأیید می‌شود.^۱

این با آنچه از گفتهٔ ژوزفوس^۲ دربارهٔ سرنوشت در دین اسنیها^۳ بر ما معلوم است و آنچه در متنهای بحرالمیت در بارهٔ اهمیت بخت و زمان‌های معین در نظراعضای «اتحاد نو» مندرج است تأیید می‌شود. عبارتی را که ژوزفوس آورده است نقل می‌کنیم:

«فرقهٔ اسنیان بر آنند که سرنوشت بر همه چیز چیره است و هیچ واقعه‌ای بر سر کسی نمی‌رود مگر آنکه در سرنوشت آمده باشد.»^۴ در اینجا عبارات مربوط به دستورنامهٔ آئین و مزامیر شکرگزاری نقل می‌شود. از مزامیر شکرگزاری «تو برای آدمی سرنوشتی ابدی تعیین

۱- در 133 p. *Widengren, Stand und Aufgaben* همین شیوه را در پیش گرفته است بی‌آنکه دربارهٔ منبع اعتقاد به دو روح در «دستورنامهٔ آیین» نتیجه‌گیری کند. ارتباط با زروان پرستی را:

H. Michaud, «Un mythe zervanite dans un des Mss. de Qumrān,» *Vetus Testamentum*, 1955

دریافته است. همچنین ر. ک.

J. D. Guillemin, *Indo-Iranian Journal*, 1957, p. 97

۲- Josephus, *Jewish Antiquities*, Quoted by Dupont – Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrit de la Mer Morte*, 1950, p. 63. See also *Nouveaux Aperçus*, 1953, pp. 141 seq.

۳- Essenes

۴- *AJ.*, XIII 5. 9.

کرده‌ای ...» از دستورنامه آئین (۲۴ : ۴) «... و برحسب میراث هر- کس از حقیقت او کار درست می‌کند و بدین گونه از خطا گریزان است. اما برحسب بهره و نصیب او از خطا شریرانه عمل می‌کند و از حقیقت گریزان است.» سپس در میان قواعد این فرقه (Burrows, P. 376) آمده است که «با فرمان آنها تنظیم سرنوشت معین می‌شود چه از لحاظ قانون و چه از نظر ثروت و عدالت و غیره» و در IX, 16 seq. «اینها را راهنما برای انسان خردمند که برحسب آن باید با همه زندگان رفتار نماید، و بروفق زمان معین. و اراده الهی را به جای آورد برحسب آنچه در زمان آغاز برای هر زمان دیگر مقدر شده است و پیاموزد همه حکمت‌هایی را که ظاهر شده است برحسب زمان و براساس آئین زمان».

تصور شیطان همچون دشمن خدا و اعتقاد به دو روح برخلاف یکتاپرستی خشک و جازم انبیاء بنی اسرائیل گامی بود به سوی بدبینی و مرحله بعدی آن هنگامی است که پولس رسوم شیطان را «پادشاهان این زمان» و یوحنا اورا «شهریار جهان» می‌نامند. يك مرحله همانندی در آئین زروان دیده می‌شود.

در پایان شرح اساطیر بزرگ زروانیان هنگامی که زروان به اهریمن می‌گوید که «من اورمزد را بر تو فرمانروا ساختم» (Tkeodor bar Kōnai, Eznik) به نظر زهنر به معنی آنست که اهریمن شهریار جهان است ولی اورمزد بر جهان ارواح که بر تو بالاتر است فرمان می‌راند^۱. باز عین این تصور را باید از آئین میترا یا مهرپرستی نتیجه بگیریم به شرطی که شکل شیرسر که از زوگا گرفته تا کومون^۲ به عنوان زمان بی انتها تعبیر می‌کنند و

۱ - Zurvan, p. 70

۲ - Zoega, Cumont

آن را خدای متعال می‌دانند باید چنانکه لکه و زهنر^۱ و نگارنده^۲ گفته‌اند اهریمن پندارند. زیرا این خدای سنگدل و زشت بامارش و نشانه منطقه البروج و چهار بال، همچون دارنده جهان جلوه میکند. این تصور از خصوصیات گنوسی است و این مطلب ما را به آخرین قسمت بررسی خود می‌برد. اما باید نخست بررسی خود را درباره جنبه‌های مقایسه‌ای و سنجشی میان آئین یهود و دین ایرانی کامل کنیم. حالا بررسی مختصری از مطالب چنانکه در کتاب «اورمزد و اهریمن»^۳ آمده است به عمل می‌آوریم. مانند مطالب مربوط به هزاره است و آخرین دآوری و کتاب حشر که در آن اعمال مردم ثبت می‌شود و اعتقاد به رستاخیز و آخرین دگرگونی عالم و بهشت خواه در زمین و خواه در آسمان و عروج و جد-آمیختن و ارداویراف از آسمانی به آسمان دیگر و جهنم و ارواح حیوانات که آدمی را در مکاشفات خنوخ روایت اسلاوی ص ۵۸ متهم می‌سازند چنانکه روح گاو در یسنا ۲۹ چنین می‌کند و در سرانجام در کتاب توبیت شیطانی به نام آسمودئوس^۴ یا آشما^۵.

میلز^۶ بر آنست که ثنویت مزدایی در دیالکتیک هگل هم از طریق گنوسیانی چون ژاکوب بوهم و فیخته^۶ اثر گذاشته است در واقع بور در یکی از آثار خویش نشان داده است که ایده آلیسم آلمان به ویژه به

۱- *Postscript to Zurvan*, BSOS, 1955, p. 237

۲- J. Duchesne – Guillemin, *Ahriman et le Dieu Suprême dans les mystères de Mithra*, Numen, 1955 pp. 190 seq.

۳- Asmodeus

۴- Aēsma – (daēva-)

۵- L. H. Mills

۶- *Jacobe Böhme, Fichte*

شیوهٔ هگل برای زمان او، گنوسی و همانند پدیدهٔ گنوسی کهن است.^۱ جالب توجه است که از خود بهر سیم چه چیز از آئین گنوسی برای مردم عصر جدید از فراماسونها یا رمانتیکها تا ویلفرد مونود یا یونگ جالب توجه بوده است.^۲ شاید به نظر اینان آئین گنوسی دارای خاصیتی شدیداً برخلاف اصول پذیرفته شده جلوه گر شده است یعنی همچون تفسیری آزادمنشانه دربارهٔ مسیحیت که در زیرسطحی ظاهراً فلسفی اصول آئین مسیحیت را حفظ کرده، لیکن در عین حال برای گریز از مشکلات تاریخی آن راه فراری نشان می دهد (زیرا مفاهیم گنوسی از تاریخ مستقل است) و یا از کندو زنجیر عقاید جزمی نوید آزادی می دهد (زیرا اسطوره های آن را همواره می توان به مفاهیم رمزی و مجازی تأویل کرد و یا با اخلاقیات رایج و قراردادی مخالفت نشان می دهد زیرا خاصیت ضد نظام کیهانی آن بین زهد و بی اعتنائی و اصول اخلاقی در نوسان است) و یا شاید از آن روی که اعتراضی بر ضد یگانه پرستی می توانست به شمار آید.

آدولف هارناک^۳ گنوسی را چون «يك هلنی شدن شدید مسیحیت»^۴ می گیرد که تعریفی است که مدتها است کهنه شده است. زیرا معلوم شده است که گنوسی انشعابی از مسیحیت نیست بلکه جنبشی است جدا و

۱- همین اطمینان بود که میلزرا بر آن داشت تا به ایران شناسی روی آورد. « درتابستان ۱۸۷۶ به زبان شناسی زند پرداختم تا روش تاریخی فلسفی هگل را بررسی کرده باشم. » ر. ک :

Zarathustra, Philo, the Achaemenides and Israel, 1906, p. VII

۲- Wilfred Monod, C. S. Jung

۳- Adolf Harnack

۴- « ein akulte Hellenisierung des christentums »

مستقل. از ادیان مشرق بسیاری مطالب گرفته است و تصور لفظ «گنوسی» با تصورات دانش یونانی چندان ارتباطی نداشت.

عوامل شرقی را آنتز و بوسه و رایتزنشتین^۱ تأیید کرده اند. در عین اینکه آنتز اسطوره صعود روح را از میان افلاك سماوی بررسی می کرد و آن را به بابل نسبت می داد بوسه و رایتزنشتین مرد نخستین و عقیده نجات بخش نجات یافته را بررسی می کردند که به منبع ایرانی با اجزاء دست دوم بابلی می رسید. اینجا مناسب نیست که عیب روش رایتزنشتین را یاد آور شویم چون جای دیگری آن را گفته ایم^۲. جالب توجه است که از طرفی برآوردهایی را که رایتزنشتین و شدر از دین ایرانی در قبال دین یهود کرده اند نقل کنیم. مهمترین موافقت با آئین مانوی و همچنین با دینهای هندی چنانکه شدر (در *Studien*, p. 295) می نویسد آنست که آنها مانند دین اسرائیل همه چیز را به اراده خداتوجیه و تعبیر نمی کنند بلکه تعبیر نسبتاً جامعی از جهان به دست می دهند. آنگاه می گوید (ص ۲۹۷) که با ظهور زرتشت انگیزه فکری و فلسفی به نبوت و دعوت گرائید که بعدها با قوت بیشتر ظاهر گشت.

۱- Anz, *Ursprung des Gnostizismus*, 1897

Bousset, *Hauptprobleme des Gnosis*, 1907

Reitzenstein, *Poimandres*, 1906

—————, *Die Göttin Psyche*, 1917

—————, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, 3 rd ed. 1927

—————, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921

۲- J. Duchesne – Guillemin, *Ormazd et Abriman*, pp. 57 and 115.

—————, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926

اما دربارهٔ رایتز نشتن باید گفت که وی دو نوع دین می‌شناسد.^۱ اولی که دینهای بابلی و اسرائیلی نمودار آنهاست «خدا قومی را آفریده و برای خود برگزیده است و از آن مخصوصاً از پادشاه نمایندهٔ آن تا وقتی به او وفادار بماند پشتیبانی میکند. ولی قلمرو او منحصر است به جهان خاکی و بین خدا و انسان هیچ گونه وحدت ذات نیست و پس از مرگ نیز امیدی به یکی شدن با او نمی‌رود.» در دینهای هندی و ایرانی برخلاف «روح یا لا اقل روح پیروان دین حقیقی که همان دین قبیله باشد ذاتاً همانند روح خدا است و بنابراین مانند او جاودانست. انسان و خدا فوق‌العاده به یکدیگر نزدیکند.» تا اینجا بحثی نیست باید تأسف بخوریم که ظاهراً محلی برای دین یونانی در این منظره و صحنه باقی نگذاشته است.

اینکه پایهٔ گنوسی از یونان به وام گرفته شده است یا آنکه قسمتی از مصالح آن اصلاً شرقی است نتیجه‌گیری و پیشنهاد شدر بود در يك سخنرانی^۲. یوناس^۳ او را برای این بازگشت به سوی نظریهٔ هارناک سرزنش می‌کند. یوناس در غیر عقلی بودن افکار گنوسی و در اینکه آئین گنوسی از اساطیر هم غیر فلسفی‌تر است اصرار ورزیده است.

یوناس همچنین (در ص ۷۶ پاورقی) نشان داده است که عیب اصلی در روش تحقیق رایتز نشتن عبارت بود از منسوب داشتن و فرا افکندن يك اسطورهٔ گنوسی یعنی انسانی که در پویمندرس هرمسی آمده

۱- *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 6, 3 rd. ed.

۲- *Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, 1934

۳- H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 1934

است به ایران روزگار بسیار دور و در این صورت می‌خواست آن را اساس اسطوره‌گنوسی مذکور بنامد. همچنین همه‌گونه کوششی را که برای پدید آمدن آئین گنوسی در نتیجه روزگارهای سخت و دشوار شده رد کرده است. آنگاه از نظر خودش که شاگرد شپنگلروهایدگر^۱ بود پیشنهاد می‌کند که گنوسی پیدا آمده از «يك احساس جهانی نو»^۲ (ص ۷۴) است. این بیانی است که مسئله را فارغ از یافتن سرچشمه و اسلاف فکری آن بررسی می‌کند.

فستوژیر در چهار جلد بزرگ آثار خویش که بدان اشاره رفت^۳ از روبرو شدن با مسئله شانه خالی می‌کند و می‌گریزد و می‌گوید «به جای آنکه خود را در بررسی بیهوده منابع یونانی و یهودی و مصری و یا ایرانی و آئین آنها غرق و راه را گم کنیم» (ibid. vol. II, p. XII) تنها به نوشتن يك تاریخ هر مسیسم اکتفا می‌کند. ولی همه مطالب را از افلاطون گرفته است.

اگر گفته‌های زهنر و ویدنگرن را باهم مقایسه کنیم وضع تردید آمیز ما درباره مذاهب گنوسی به خوبی آشکار می‌شود. زهنر در کتاب زروان ص ۷۹ می‌گوید «این تصور که خدای شر برای جهان فرمانروا و خدای خیر بر عالم بالا و دور از جهان این‌همانا طرز تفکر گنوسی محض است» و نتیجه می‌گیرد که «این فکر غیر ایرانی است و بنابراین از منابع غربی گرفته شده است» بدین گونه آئین گنوسی و «آئین ایرانی را از هم جدا می‌شمارد.»

ویدنگرن برخلاف در تحقیق امکان ریشه ایرانی آئین گنوسی راه

۱- O. Spengler, Heidegger

۲- « ein neues Weltgefühl »

۳- Festugière, *La Revolution d'Hermès Trismégiste*, 1949

رایزنشتین را ولی با وسایل بیشتر در پیش گرفته. نظر او در آثار بعدی او آشکارا بیان خواهد شد.^۱ نخست شیوه تصور نجات را در ایران و هند بررسی می کند و نتیجه می گیرد که در هر دو سرزمین یکسان و عبارت بوده است از خواست و اراده فراتر رفتن از عالم خاکی و اتحاد و یگانگی با «روح بزرگ» (شاید بتوان گفت که ویدنگرن بی آنکه بداند باسیمون پترمون در ثنویت فوق کیهانی همداستان شده است).

اما از لحاظ ایران شواهدی برای این بدبینی و گرایش ضد نظام کیهانی معمولاً به ایران نسبت داده نشده است و اگر شده کمیاب است و باید اذعان نمود که با ثنویت اخلاقی خوشبینانه زرتشت پنهان و پوشیده گشته است.

وسایل نجات در روش گاتهایبی به صورت پیوستن آدمی با وجود-های الهی و مخصوصاً یگانگی و هومنه او با آنچه بعدها (در آئین مانی) و «هومنه بزرگ»^۲ نامیده شد آمده است. ویدنگرن این جنبه را بررسی کرده است^۳ و استدلال عمده آن حتی اگر استدلال نیبرگ را هم که با حجت ویدنگرن پشتیبانی شده است که یسنا ۵ : ۳۳ به لذت اشاره می کند و نه به مرگ نپذیریم منطقی است.

عمل و هومنه بعدها در کیش مزدایی در وندیداد ۳۲ - ۳۱ : ۱۹ آنجا که و هومنه از روح در بهشت استقبال می کند و او را تا پای تخت زرین اهورامزدا همراهی می کند تأیید شده است. این را ویکاندر که

۱ - Widengren, Der Iranischer Hintergrund der Gnosis;
Zeitschrift für Religions-u. Geistesgeschichte; 1952

۲ - Manwahrmed

۳ - Widengren, *The Great Vahu Manah and the Apostel of God*, 1945

براساس جزئیات خاص مانند جامه‌ای که به روح داده می‌شود تحلیل و بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که این از ریشه و سرچشمه هندوایرانی است.^۱

بقیه شواهد چندان مهم نیستند یا دقت در آنها کمتر است یا از زمانهای جدیدتر هستند. موارد توسل به مفهوم «حکمت» در گاتهای چندان دقیق نیست. به راستی که مهم است این نکته را پیش از انتخاب بدانیم که این چیزی است متفاوت با gnōsis که وسیله مستقیم نجات است. عبارات پهلوی «آگمه دانه چه»^۲ و تفسیر پند نامک ۳ و ۵ و ۳۱ و نام-های ترکیبی به مفهوم «نجات یافته میترا» یا مانند آن، همه به روزگاران جدیدتر تعلق دارد. نقل این حقایق و نیز زروان پرستی به عنوان شاهد برای این مطلب خود بسیار در محل تردید است گویا اینکه در مواردی که پای نام میترا در میان باشد این احتمال براساس مفهوم وهومنه در گاتها افزایش می‌یابد. زیرا به نظر دومزبل وهومنه در گاتهای زرتشت جانشین میترا است.

اینک يك شاهد^۳ می‌ماند که بر آن ویدنگرن دریکی از آثار خویش^۴ پا فشاری می‌کند و آن تصور نجات دهنده نجات یافته است.

اهمیت تمثیل سریانی مروارید را رایتز نشتین یادآور شده و چنین مختصر می‌کند که: «مرواریدی که او نجات می‌دهد به مفهوم روح جمعی

۱ – Wikander, *Vayu*; pp. 26–43

۲ – Aogəmadaēča

۳ – تصور انسان نخستین همچون نجات دهنده، نامربوط می‌نماید. زیرا که چنانکه دیدیم در تاریخی بسیار اخیر به گیومرد وظیفه‌ای رستاخیزی واگذار شد.

۴ – Widengern, *Iranischer Hintergrund der Gnosis*

است که از ماده نجات یافته و نیز مجموعه روحهایی که باید نجات یابند. نجات دهنده یا منجی به ماده ما نزول می کند، تا روح را نجات بخشد ولی اگر بخواهد وظیفه اش را بعنوان يك منجی به پایان برساند خود او هم ضروری است از قید ماده نجات یابد.»

ویدنگرن نشان می دهد که روایت سریانی ریشه پارتی دارد. ولی آیا این مانع از آن نیست که نفوذی از غرب و بویژه يك ریشه بابلی در آن باشد؟ ویدنگرن در آثار قدیم تر خویش ما را بدین اندیشه دعوت می کند ولی در رساله ای^۱ که از آن نام بردیم اشاره ای بدان نیست. در این اثر نشان داده است که روایت مشابهی از اساطیر عرفانی هست که شاید داستان غم انگیز تموز^۲ باشد که این مرد فرود می آید و می جنگد و رنج می برد و به زندان افکنده می شود و سپس عروج می کند. این اساطیر است که ویدنگرن (درص ۱۷۸) همچون نشانه سرنوشت آدمی نقل کرده است.

باری کار مثبت ویدنگرن را میتوان بدین گونه بر آورد کرد. به گونه ای بسیار مناسب آثاری از ایران را که بازمانده روزگار هند و ایرانی است و بر اثر ثنویت اخلاقی فعال زرتشت ناپدید شد و بعدها امکان زنده شدن آنها می رفت، بر می شمرد. بدین گونه به این نتیجه می رسیم که هم ایران و هم یونان گذشته از تصویری نسبتاً خوشبینانه دارای گرایشهای ضد کیهانی بودند که به سوی آئین گنوسی کشیده شد. این گرایشها در دو سوم مشخصات آشکاری داشته است. به طور اختصار می توانیم یاد آور شویم که در یونان نخست یگانگی روح باخیر و ماده باشر وجود دارد و دوم

۱- *Mesopotamian Elements in Manicheism*, 1946

۲- Tammuz

تصور جهانی مدارج (Stufen – kosmos) از اثیر خالص گرفته تا ماده کامل که چارچوبی آماده برای اسطوره سقوط و هبوط فرشتگان و فرود آمدن روح و تنزل منجی و برای بازگشت صعودی به سوی آسمان به همین ترتیب فراهم می‌سازد.

از لحاظ ایران این روایت غم‌انگیز دارای دو قطب است: دوروح جاودان. اما با آنکه پیش از مانویت روح به جسم هرگز آشکار با خیر و شر باز شناخته نمی‌شوند در افکار زرتشت تصویری است نزدیک به تصور ارتباط روح به جسم افلاطون که روح شر کاملاً منفی و ویرانگر و تنها مرز نیروی خدا است.

این تصور بعدها به خشونت انجامید که اهریمن رفته رفته بیشتر وابسته به اورمزد شناخته شد و یک ثنویت خشن و خشک که در وندیداد نمودار شده است پدید آمد. چنانکه مولتون^۱ پیش از آنکه نیبرگ^۲ در نظریه خویش آورده باشد گفته است، شاید این کار مغان مادی باشد. اما با آنکه آئین مانوی تنها این صورت افراطی ثنویت را پذیرفته است از طرف دیگر شاید بدبینی خاص خود را با گرایش به سوی ضدیت با نظام کیهانی در آمیخته باشد و این خاصیت اخیر شاید جدا از آئین زرتشتی ادامه یافته و به تکوین و تشکیل مذاهب گنوسی کمک کرده باشد.

آئین گنوسی با ریاضت خاص خود گاهی به بی‌اعتنایی به اصول اخلاقی می‌رسد که از برخورد عوامل ایرانی و یونانی که تاحدودی همانند و تا حدودی مکمل یکدیگر بودند بی‌آنکه عوامل بابلی و دیگر ملل سامی را به کناری بگذارند برخاسته‌اند. این برخورد ممکن است راستی

۱ – Moulton, *Early Zoroastrianism*, 1913

۲ – Nyberg, *Religionen des alten Iran*, 1937–8

درس‌رزمین سامیان (چرا نه درسامره؟) و شاید در جاهای مختلف روی داده باشد. زیرا عرفان يك جنبش است و نه يك فرقه.

مذاهب گنوسی چون در سده‌های دوم و سوم نیرو گرفت ناچار پرتو آن به سوی ایران بازگشت. این امر نه تنها در آئین زروان و مانی آشکار شد بلکه در آئین مزدایی هم پدیدار گشت. در این باره می‌توان فکر اینکه نجات جهان در دست گروهی منجی خواهد بود و پی در پی می‌آیند و همه تجسم همان منجی نخستینند یادآور شویم. می‌توان از لحاظ مسیحیت به کتاب کلمنت دروغین^۱ مراجعه کنیم که می‌گوید آدمیان را باید مردی نجات بخشد که همان باشد که به قالب آدم و خنوخ و دیگران در آمده است.

گرایش گنوسی در تصور آفرینش هم آمده است. بر طبق دست کم دومتن چون به موجودات شکل مادی داده می‌شود این آفرینش به سبب نیازی که به پس راندن اهریمن دارد کشتی به سوی اورمزد می‌یابد. پس نخستین ابداع آفرینش مادی از ناحیه روح شریر سرچشمه می‌گیرد. پایان کار جهان نیز گاهی نه همچون آغاز جهان نو - از خوشبختی از پاداش برای خوبی و گوشمالی و کیفر برای بدی - بلکه بازگشت به سوی خدا یا بهتر بگوئیم جذب استرداد آنچه از وجود خدا ساطع شده است می‌باشد.

در تصور آفرینش يك سازش و توافق آشکار و معروف میان دین کهن ایرانی که اجسام فلکی را جنبه الوهیت می‌دهد و آئین گنوسی یا مانویت که آنها را جنبه شیطانی می‌بخشد موجود است. آئین مزدایی رسمی تنها سیارات را شیطانی می‌پنداشت در صورتی که خورشید و ماه و ستارگان همچنان جنبه خدایی داشتند.

سرانجام چون عرفان در قلمرو اسلام هم از جانب مغرب و هم از سوی مشرق ایران را فراگرفت جایگاهی شایسته و مستعد یافت. راستی که سهره وردی که در ۱۱۹۱ م ۵۸۷/۰ ه. ق. درگذشت خویشان را وارث حکمت یونان و ایران می‌پنداشت و به همین سبب نخستین بار و همین يك بار فرشتگان مزدایی با خواهران خود که مثل افلاطونی باشند همسرویکی شدند.

خاتمه

اینک پس از شانزده ماه که از ایراد این خطابه گذشته است می‌خواهم ضمن نگارش خاتمه‌ای از چند اثر منتشر شده اخیر یاد کنم.

ماریان موله^۱ پس از اندک زمانی از رساله دکترای خویش در پاریس دفاع خواهد کرد. در این رساله به گاتها کاملاً جنبهٔ مراسمی و آئینی داده شده است. این فرضیه را مویونکل^۲ و دیگران برای تفسیر مزامیر اظهار کرده‌اند که مزامیر نمودار جشنهای سال نو است و این نخستین بار است که این نظریه در مورد متنهای ایرانی به کار می‌رود. این فکر کاملاً نو چه بسا که نقطهٔ عطفی باشد در تاریخ تأثیر زرتشت.

جرج کامرون^۳ در یک سخنرانی که در لیژ در مارس ۱۹۵۷ ایراد کرد دربارهٔ دین هخامنشی همان نظریه‌ای را که از باردر این کتاب آورده‌ایم ابراز کرده است.

همچنین است نظر موله . این هر سه محقق که از سه سو به این

۱ – Marian Molé

۲ – Mowinckle

۳ – George Cameron

موضوع نگریسته‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که هخامنشیان از داریوش به بعد زرتشتی بوده‌اند و بدین گونه فرمانروایی اهورا مزدا را باردیگر به زرتشت بازگردانیده‌اند.

يك موافقت چند جانبی دیگر هم شایان یادآوری است و آن در باره شکل درست نام مزدا است که برسر آن کوپیر^۱ و هومباخ^۲ توافق دارند.

اما درباره تصور خدا از لحاظ زرتشت شواهد دیگری می‌توان به نظر من از يك بررسی نو در اهونه ویریه، دعای عمده زرتشتیان فراهم آورد. این متن را بنویسست در کنگره بین‌المللی شهرشناسی کمبریج در ۱۹۵۴ بررسی کرده است و تعبیر او که منتشر گشته است^۳ مایه پدیدار شدن دو ارزشیابی مجدد این دعا توسط هومباخ و نگارنده شد. مقاله هومباخ^۴ توسط خودش در شبی که فردای آن قرار بود خطابه خود را درباره همین موضوع بخوانم در کنگره ۱۹۵۷ مونیخ به من داده شد. تعبیر او با آنچه به نظر من رسیده بود در چند نکته مهم همانند بود. اما از طرفی هم در بعضی نکات دیگر توافقی بین ما نبود. اما بی-درنگ بر من روشن و آشکار شد که در بیشتر نکات حق با او است. اما چون او چندان از جزئیات ترجمه خشنود نبود مرا بر آن داشت تا بار

۱ - E. Kuiper, Avastan mazdā, *Indo-Iranian Journal*, I, 89 et seq.

۲ - H. Humbach, Ahura Mazdā und die daēvas, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, I, 1957

۳ - *Indo-Iranian Journal*, I, 1957, 11 et seq.

۴ - H. Humbach, Das Ahuna - Vairya - Gebet, *Münchener Sprachwissenschaftliche Studien*, XI, 1957

دیگر در آن با دقت نظر کنم که نتیجه آن هم منتشر گشت.^۱
اگر این تعبیر پذیرفته شود اهو نه ویریه چون نشانی از اصلاح زرتشت
که يك شرح مختصری است از زمان بحرانی که در آن موجودات الهی
وظایف خود را با خدا یکی کردند و جنبهٔ میترايي و واونايي فرمانروايي
درهم آمیخت جلوه می کند.

«مانند سرور برگزیده سرور مینوی است، هم به حسب راستی
کسی که طاعت جهانی منش نیک را به سوی مزدا آورد و شهریاری از
آن اهورا است. اهورا است کسی که اورا شبان درویشان بگماشت.»

ایلیاگرشویج در چاپ و تفسیر مهر یشت که در چاپخانه دانشگاه
کمبریج چاپ شده است جنبه ای را عرضه می کند که هیچ دخی و ربطی
به نظریه دومزیل ندارد.

سرانجام تعبیر پرکنایه و تشبیه اسطوره «گاو» که کامرون دریک
سخنرانی منتشر نشده بدان از نظر دیگری اشاره کرده است، استدلال
تازه ای به دست می دهد که همانا توجهی است به اسطوره ودایی وله^۲ از
نظر هانس پتر اشمیت^۳.

هنوز غرب آخرین سخن را دربارهٔ زرتشت نگفته است.

سپتامبر ۱۹۵۷

در کتابشناسی که به دست داده ام گذشته از نام منابعی که در حواشی
آمده است چند مأخذ دیگر هم افزوده شده است.

۱ - Indo - Iranian Journal

۲ - Vala - myth

۳ - Hanns - Peter Schmidt, Awestische wortstudien,

Indo - Iranian Jornal, I, (1957), 164

BIBLIOGRAPHICAL INDEX

- WILSON, JOHN, *Parsi Religion*, 1843. 2, 18.
WINDISCH, E., 'Die Orakel des Hystaspes', *Verhand. Nederl. Akad.*, 1929.
5, 91.
WINDISCHMANN, FR., *Zoroastrische Studien*, 1863. 89.
WORDSWORTH, *Excursion*. 15.

ZAEHNER, R., *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, 1955. 18, 68, 95, 198.
—— *The Teachings of the Magi*, 1955. 63, 68.
—— 'Post-script to Zurvan', *BSOAS*, 1955, pp. 232 seq. 67, 95.

BIBLIOGRAPHICAL INDEX

- SHAHRASTĀNĪ, *History of the Sects*, edit. by Pococke, 1649. 8.
- SHELLEY, *Prometheus Unbound*. 15-16.
- SMITH, MARIA WILKINS, *Studies in the Syntax of the Gāthās of Zarathushtra*, 1929. 30.
- SÖDERBLOM, N., *La Vie future d'après le Mazdéisme*, 1901. 87.
- SPENCER, JOHN, *Dissertatio de Urim et Thumim*, 1670. 10.
- SPIEGEL, FR., *Eranische Alterthumskunde*, 3 Bd., 1871-3. 1, 24.
- STANLEY, THOMAS, *History of Philosophy*², 1687. 9.
- STAVE, E., *Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum*, 1898. 86.
- STELLA, LUIGIA, 'Eraclito, Efeso e l'Oriente', *Rendiconti Accad. dei Lincei*, 1927, pp. 571 seq. 79.
- STRÖMBÄCK, D., *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria*. 1935. 31.
- TAVADIA, J. C., 'Zoroastrian and Pre-Zoroastrian, à propos of the Researches of Dumézil', *Journal of the Bombay Royal Asiatic Society*, 1953, p. 175. 56.
- TAVERNIER, J.-B., *Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes*, 1679. 7.
- TIELE, C. P., *Godsdienst van Zarathustra van haar ontstaan in Bactrië* . . ., 1864. 25.
- *Geschiedenis van den Godsdienst* . . ., 1895. 25.
- UNGNAD, A., 'Ahura-Mazdāh u. Mithra in assyrischen Texten?', *Orientalistische Literaturzeitung*, 1943, cols. 193 seq. 52.
- VERNIÈRE, P., *Spinoza et la pensée française*, 1954. 13.
- VOLNEY, *Les Ruines*, 1791. 15, 87.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, 1764. 15.
- *Essai sur les Mœurs*, 1756. 14.
- WELLMANN, M., 'Die pseudo-hippokratische Schrift Peri Hebdomadon', *Stud. zur Gesch. der Naturwiss. u. Medizin*, 4, 1, 1933. 73-74.
- WESENDONK, O. VON, 'Arāmāti- als arische Erdgottheit', *Archiv f. Religionswissenschaft*, 1929, pp. 61 seq. 39.
- *Urmensch u. Seele in der iran. Überlieferung*, 1924. 28, 73.
- *Das Wesen der Lehre Zarathushtras*, 1927. 28-29, 62.
- WIDENGREN, G., *Hochgottglaube im alten Iran*, 1938. 31, 58.
- 'Stand u. Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte', *Numen*, 1955. 32, 52, 54, 86, 90, 94.
- *Religionens Värld*², 1952, p. 71. 58.
- 'Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes', *Vetus Testamentum*, suppl. iv, 1957, pp. 223 seq. 86.
- 'Der iranische Hintergrund der Gnosis', *Z. f. Religions- u. Geistesgeschichte*, 1952, Heft 2. 98.
- *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, 1945. 98.
- *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, 1946. 98.
- WIKANDER, S., *Vayu*, 1941. 31, 99.
- *Der arische Männerbund*, 1938. 33.
- 'Mithra en vieux-perse', *Orientalia Suecana*, i (1952), pp. 66 seq. 56.
- 'Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde', *La Nouvelle Clío*, 1950, pp. 310 seq. 58.

BIBLIOGRAPHICAL INDEX

- PAGLIARO, ANT., 'L'Idealismo Gathico', *Sanjñāvyākaraṇam, Studia Indologica Internationalia* i (1954), 9 seq. 64-65.
- PASTORET, Zoroastre, Confucius et Mahomet, 1787. 15.
- PÉTIS DE LA CROIX. 7.
- PÈTREMONT, SIMONE, *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, 1946. 72.
- *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, 1947. 72.
- PETTAZZONI, R., *La Religione di Zarathustra*, 1920. 24.
- *Essays on the History of Religions*, 1954. 24.
- *Studi Ital. di Filolog. Indoeurop.* vii. 3 seq. 38.
- *I Misteri*, 1923. 66.
- PRIDEAUX, HUMPHREY, *History of the Jews*, 1715-18. 12.
- QUISEPEL, G., *Gnosis als Weltreligion*, 1951. 96.
- RAMSAY, MICHAEL, *Travels of Cyrus*, 1720. 13.
- RAPHAËL DU MANS, *L'Estat de la Perse*, 1660. New Edition with an Introd. by Ch. Schefer, 1890. 6. Transl. by Sansonius, quoted in Hyde. 6.
- REITZENSTEIN, RICHARD, *Poimandres*, 1906. 96.
- *Die Göttin Psyche*, 1917. 96.
- *Altgriechische Theologie u. ihre Quellen*, 1924. 70.
- *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921. 90, 96.
- *Die hellenistischen Mysterienreligionen*³, 1927. 96-97.
- REITZENSTEIN, R., and SCHAEDEER, H., *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926. 70, 73, 97.
- RENOU, L., see BENVENISTE.
- REUTERSKIÖLD, E., *Zarathustras Religionshistoriska Ställning*, 1914. 27.
- RINGGREN, H., *Word and Wisdom*, 1947. 92.
- RÖNNOW, 'Pravargya', *Monde Oriental*, 1929, pp. 113 seq. 77.
- 'Zagreus och Dionysos', *Religion och Bibel*, 1943, pp. 14 seq. 77.
- RHODE, J. G., *Die heilige Sage u. das gesammte Religionssystem*, 1820. 20.
- SANSONIUS, *Hodiernus status Persiae*, see RAPHAËL DU MANS.
- SCHAEDEER, H. H., *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, 1927. 29, 97.
- *Goethes Erlebnis des Ostens*, 1938. 16.
- 'Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung', *Corona*, ix (1940) 575 seq. 21, 45, 65.
- 'Der iranische Zeitgott und sein Mythos', *Z. deutsch. morgenl. Ges.*, 1941, pp. 290 seq. 58.
- review of Benveniste, 'Les Mages dans l'ancien Iran', *Or. Lit. Zeit.*, 1940, c. 375. 54.
- and REITZENSTEIN, see REITZENSTEIN.
- SCHAEFER, CH., see RAPHAËL DU MANS.
- SCHEFTELOWITZ, I., *Die altpersische Religion und das Judentum*, 1920. 87.
- SCHMIDT, HANNS-PETER, 'Awestische Wortstudien', *Indo-Iranian Journal*, i. 164. 104.
- SCHWAB, RAYMOND, *Vie d'Anquetil-Duperron*, 1934. 10.

BIBLIOGRAPHICAL INDEX

- LAING, S., *A modern Zoroastrian*, 1887. 22.
- LEHMANN, EDV., in *Archiv f. Religionswiss.*, 1914. 26.
- *Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro*, 2 vols., 1899-1902. 27.
- 'Die Perser', in *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1925. 21.
- LENTZ, W., *Yasna 28, Kommentierte Übersetzung und Kompositionsanalyse*, 1954. 45.
- LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. 16.
- LOISY, A., *Les Mystères païens et le mystère chrétien*, 1919. 66.
- LOMMEL, H., *Die Religion Zarathustras*, 1930. 30, 56, 62, 66, 67.
- 'Arədvī Sūrā Anāhitā', *Festschrift Weller*, 1954, pp. 405 seq. 41.
- LORD, HENRY, *A Display of Two Forraigne Sects*, 1630. 7.
- MALCOLM, SIR JOHN, *History of Persia*. 17.
- MANDELSLO, J. A., *Relation du Voyage des Indes Eng. Orig.*, 1669. 8.
- MARÉCHAL, SYLVAIN, *Dictionnaire des Athées*, 1800. 15.
- MARSHAM, *Chronicus Canon Egyptiacus*, London, 1672. 9-10.
- MASAI, F., *Pléthon et le platonisme de Mistra*, 1956. 4.
- MEILLET, A., *Trois Conférences sur les Gāthās de l'Avesta*, 1925. 27-28, 30.
- MENASCE, J. DE, *Skand gumānīk Vičār*, 1945. 101.
- MESSINA, G., 'Cristianesimo-Buddhismo-Manicheismo', *Collana di studi storico-religiosi*, i (1947), 104 seq. 6.
- MEULI, 'Scythica'. *Hermes*, 1935. 31.
- MEYER, E., *Geschichte des Altertums*. 86-87.
- *Ursprung und Anfänge des Christentums*, ii, 1921. 86-87.
- MICHAUD, H., 'Un mythe zervanite dans un des MSS. de Qumrān', *Vetus Testamentum*, 1955. 94.
- MILLS, L., *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel*, 1906. 86, 96.
- *Our own Religion in ancient Persia*, 1913. 86.
- MIRKHOND, *Les Etats et empires*, see LORD, H.
- MOLÉ, MARIAN, *Étude sur les gāthās*. 103.
- MONNERET DE VILLARD, U., *Le Leggende orientali sui Magi evangelici*, 1952. 6.
- MOULTON, JAMES H., *Early Zoroastrianism*, 1913. 26, 52, 87-88, 101.
- *The Treasure of the Magi*, 1917. 26.
- MOZART, *Die Zauberflöte*. 15.
- MÜLLER, F. W. K., *Uigurica*. 6.
- NIETZSCHE, FR., *Also sprach Zarathustra*, 1885-7. 21.
- *Ecce Homo*. 21-22.
- NYBERG, H. S., *Die Religionen des alten Iran*, 1937-8. 30, 31-32, 39, 56, 101.
- 'Questions de Cosmogonie et de Cosmologie mazdéennes', *Journal Asiatique*, 1929-31. 31.
- 'Irans Religioner', *Pedersen's Illustreret Religionshistorie*, 1948. 32.
- OLDENBERG, H., *ZDMG*, i. 60 seq. 38.
- OLERUD, A., *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, 1951. 76.
- OTTO, RUDOLF, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934. 87.

BIBLIOGRAPHICAL INDEX

- HAUG, MARTIN, *Essays on the sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, 2nd edn., by West, 1884. 20.
- HAZARD, P., *La Crise de la conscience européenne*, 1930. 11.
- HENNING, W. B., *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, 1951. 1, 2.
- 'The Disintegration of the Avestic Studies', *Trans. Phil. Soc.*, 1942. 26.
- HERTEL, J., *Die arische Feuerlehre*, 1925. 33.
- HERZFELD, E., *Zoroaster and his World*, 1947. 32.
- HOFFMANN, E., *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1935. 83.
- HOVELACQUE, A., *L'Avesta*, 1878.
- HÜBSCHMANN, *Ein zoroastrisches Lied*, 1872. 30.
- HÜSING, G., *Die iranische Überlieferung u. das arische System*, 1909. 32.
- *Der Mazdahismus*, 1935. 32.
- HUET, PIERRE-DANIEL, *Demonstratio evangelica*, 1690. 9.
- HUMBACH, HELMUTH, *Münchener Sprachwissenschaftliche Studien*. 66, 103.
- 'Ahura Mazdā u. die daēvas', *Wiener Zeits. f. die Kunde Süd- und Ostasiens*, i, 1957. 103.
- HUNTINGTON, E., *Mainsprings of Civilization*, 1945. 22.
- HYDE, TH., *De vetere religione Persarum*, 1700. 3, 10.
- IBN SHAHNA, *De primis et postremis*. 8.
- JACKSON, A. V. W., *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, 1898. 4, 25.
- 'Die Iranische Religion', in *Grundriß der iranischen Philologie*, 1896-1904. 26.
- JAEGER, W., *Aristoteles*, 1923. 70.
- *Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947. 80.
- JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, 1934. 97-98.
- JOSEPHUS, *Antiqu. Jud.* xiii. 5, 9. 94.
- JUNKER, HEINRICH, *Über den iranischen Ursprung der hellenistischen Aionvorstellung*, 1922. 29.
- JUSTI, F., *Iranisches Namenbuch*, 1895. 25.
- 'Geschichte Irans', in *Grundriß der iranischen Philologie*, 1896-1904. 25.
- in *Preussische Jahrbücher*, 1897. 25.
- KERSCHENSTEINER, J., *Platon u. der Orient*, 1945. 71.
- KLEUKER, J. FR., *Zend-Avesta*, 1776-7. 15.
- KOSTER, W., *Le Mythe de Platon, de Zarathustra et des Chaldéens*, 1951. 71, 74.
- KRANZ, W., (Kosmos u. Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums), *Nachr. Göttingen*, 1938, pp. 121 sq. 73-74.
- KROLL, W., *De oraculis chaldaicis*, 1894. 4.
- KUHN, A., *Festgruß Roth*, 1893, pp. 217 seq. 90.
- KUHN, K. G., 'Die Sektenschrift und die iranische Religion', *Z. f. Theologie u. Kirche*, 1952. 93.
- KUIPER, F., *Indo-Iranian Journal*, 1957, pp. 88 et seq. 36, 103.
- LAGRANGE, J., 'La Religion des Perses, le réforme de Zoroastre et le Judaïsme', *Revue biblique*, 1904. 87.

BIBLIOGRAPHICAL INDEX

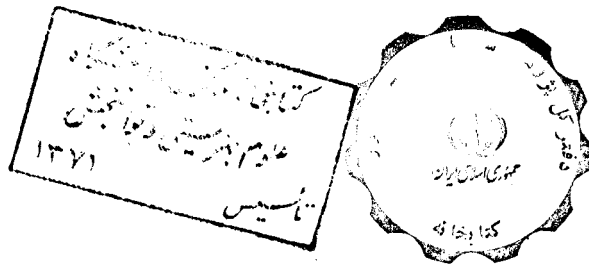
- DUMÉZIL, GEORGES, *Aryaman*, 1949. 41-42.
 — *Les Dieux des Indo-européens*, 1952. 42.
 — 'Viṣṇu et les Maruts', *Journal Asiatique*, 1953. 42.
 DUPONT-SOMMER, 'L'Instruction sur les deux esprits dans le "Manuel de Discipline", *Rev. Hist. des Rel.*, 1952, pp. 25 seq. 91.
 — *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, 1950. 94.
 — *Nouveaux aperçus . . .*, 1953. 94.
 DUPRONT, A., *Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, 1930. 10.
 EISLER, W., *Weltenmantel u. Himmelszelt*, 1910. 29, 70.
 EMERSON, R., 'On Compensation, or Polarity', in *Essays*. 22.
 ERSKINE, 'On the Sacred Books and Religion of the Parsis', *Trans. Bombay Lit. Soc.* ii (1819), 318. 17.
 FEER, L., 'De l'histoire et de l'état présent des études zoroastriennes ou mazdéennes, particulièrement en France', *Rev. hist. des religions*, 1882, pp. 289 seq. 2.
 FESTUGIÈRE, A.-J., *La Révélation d' Hermès Trismégiste*, 1949-53. 83, 98.
 FOUCHER, ABBÉ, *Mémoires de l'Acad.*, XXV, XXVII, XXIX, XXXIX, 1753-77. 13, 14.
Fragmentum graecum de Manichaeis, edited by Tollius. 8.
 GABRIEL DE CHINON, *Relations nouvelles du Levant*, 1671. 6.
 GALL, VON, *Basileia tou Theou*, 1926. 87.
 GEIGER, B., *Die Aməša Spəntas*, 1916. 38.
 GELDNER, K., *Avesta*, 1895. 25.
 — art. 'Zoroaster' in *Encyclopaedia Britannica*, 9th edn. 29.
 GERSHEVITCH, ILYA, *Journal of the Royal Asiatic Soc.* 1952, p. 174. 45.
 — *Mithra*, Cambridge. 104.
 GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*, transl. by Guizot. 61.
 GIESELER, J., *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 1824-57. 18.
 GÖRRES, *Mythengeschichte*, see CREUZER.
 GOETHE, *Parsee Nameh, West-östlicher Diwan*. 15.
 GÖTZE, A., 'Persische Weisheit in griechischem Gewande', *Zeitschrift f. Indologie u. Iranistik*, 1923. 72 seq.
 GRAY, L. H., *The Foundations of Iranian Religions*, 1929. 30, 38, 39.
 — *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Hastings). 30.
 GRAY, see JACKSON.
 GRIMM, J., *Deutsche Mythologie*, 1835. 76.
 GROTIUS, *De veritate religionis Christianae*, 1627. 9.
 GÜNTERT, H., *Der arische Weltkönig. u. Heiland*, 1923. 33, 36.
 GUIZOT, see GIBBON.
 GUTHRIE, W., 'The Presocratic World-Picture', *Harvard Theological Review*, 1952, pp. 87 seq. 80.
 HARTMAN, SVEN, *Gayōmart*, 1953. 67.
 HARTMANN, R., *Orient. Liter. Zeit.*, 1937, c. 157. 56.
 HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vols., 1908-26. 26, 30.

BIBLIOGRAPHICAL INDEX

- BRISSON, B., *De regio Persarum principatu*, 1590. 5.
- BRUCKER, J., *Historia critica philosophiae*, Leipzig, 1743. 4.
- BURNOUF, E., *Commentaire sur le Yasna*, 1833. 19.
- BURROWS, MILLAR, *The Dead Sea Scrolls*, 1955. 92.
- BYRON, *Childe Harold*. 15.
- CAMERON, GEORGE, unpublished lectures, 103, 104.
- CHARDIN, *Voyages du Chevalier de Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, 1711. 7.
- CHRISTENSEN, A., *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique*, 1928. 29.
- 'A-t-il existé une religion zervanite?', *Monde Oriental*, 1931. 29.
- *Die Iranier in Handb. der Altertumswiss.*, 1933. 30.
- *L'Iran sous les Sassanides*, 1936 and 1944. 31.
- *Acta Orientalia*, iv (1926), 102 seq. 38.
- CLEMEN, CARL, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 1924. 19 (should also have been cited on p. 86).
- CORNFORD, F. M., *From Religion to Philosophy*, 1912. 71.
- CRAWFORD, MARION, *Zoroaster*, 1885. 21.
- CREUZER, *Symbolik und Mythologie*, 1819-21. 20.
- CUMONT, FRANZ, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, 1896-9. 25.
- CUMONT, FRANZ, and BIDEZ, J., *Les Mages hellénisés*, 1938. 4, 90, 91.
- DARMESTER, JAMES, *Le Zend-Avesta*, 3 vols., 1892-93. 2, 23.
- *Ormazd et Ahriman*, 1877. 23.
- D'HERBELOT, *Bibliotheca orientalis*, 1697. 9.
- DIDEROT, *Encyclopédie*, art. 'Perses'. 12.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 'L'Homme dans la religion iranienne', *Anthropologie religieuse*, 1955, pp. 93 seq. 43.
- *Hymns of Zarathushtra*, 1952. 45.
- *Zoroastre, Étude critique avec une traduction commentée des gâthâs*, 1948. 52.
- *Ormazd et Ahriman, ou l'aventure dualiste dans l'antiquité*, 1952. 52, 73, 97.
- 'Persische Weisheit in griechischem Gewande?', *Harvard Theological Review*, 1956, pp. 115 seq. 72.
- 'Le Zervanisme et les manuscrits de la mer morte', *Indo-Iranian Journal*, 1957, pp. 96 seq. 94.
- 'Ahriman et le Dieu suprême dans les mystères de Mithra', *Numen*, 1955, pp. 190 seq. 95.
- 'Exégèse de l'Ahuna Vairya', *Indo-Iranian Journal*, 1958. 104.
- DUMÉZIL, GEORGES, *Le Festin d'Immortalité*, 1924. 33.
- *Le Crime des Lemniennes*, 1924. 33.
- *Ouranos-Varuṇa*, 1934. 33-34.
- *Flamen-Brahman*, 1935. 33-35.
- *Mythes et Dieux des Germains*, 1938. 35.
- *Jupiter Mars Quirinus*, 1941. 35.
- *Mitra-Varuṇa*, 1940. 36.
- *Naissance d'Archanges*, 1945, 39-41.

BIBLIOGRAPHICAL INDEX

- Acta Archelai*, ed. by Zacagni, 1698. 8.
- ALMBERG, NILS, *Platons Världssjäl och Aristoteles' Gudsbegrepp*, 1941. 83.
- ANQUETIL-DUPERRON, *Zend-Avesta*, 3 vols., 1771. 14.
- *Exposition du système théologique des Perses*, read in 1767, publ. Mém. Acad. XXXVII. 7, 16.
- ANZ, *Ursprung des Gnostizismus*, 1897. 96.
- AUTRAN, CH., *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*, 1935. 87.
- *La Préhistoire du Christianisme*, 1941-4. 87.
- BAILEY, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, 1943. 43.
- *Trans. Phil. Soc.*, 1953, p. 39. 58.
- BANG, W., *Muséon*, 1926, pp. 46 seq. 6.
- BARR, KAJ, Av. drøgu-, &c., *Studia Orientalia Pedersen*, 1953, pp. 21 seq. 43.
- *Irans profet som teleios anthropos*, *Festskrift Hammerich*, 1952. 43.
- *Avesta oversat og forklaret*, 1955. 55-56, 59-60.
- BARTHOLOMAE, CHR., *Altiranisches Wörterbuch*, 1905. 26.
- *Die Gāthā's des Avesta*, 1905. 27.
- *Zarathustra's Leben und Lehre*, 1924. 27.
- BAUR, F. C., *Die christliche Gnosis*, 1835. 96.
- BAYLE, PIERRE, *Dictionnaire historique et critique*, art. 'Zoroastre'. 12.
- BENVENISTE, E., *Journal Asiatique*, 1938, pp. 529 seq. 43.
- *Les Infinitifs avestiques*, 1935. 45.
- 'La prière ahuna varya dans son exégèse zoroastrienne', *Indo-Iranian Journal*, i. 77 seq.
- *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, 1929. 29-30.
- et RENOU, L., *Vṛtra et Vṛθrayna, Étude de mythologie indo-iranienne*, 1934. 33.
- BERTHOLET, A., *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums*, 1909. 86.
- BIDEZ, J., *Eos, ou Platon et l'Orient*, 1945. 70.
- BIDEZ-CUMONT, see CUMONT.
- BĪRŪNĪ, *Chronology of Ancient Nations*. 8.
- BÖKLEN, E., *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, 1902. 86.
- Book of the Bee, Anecdota Oxoniensia*, Semitic series, i. ii. 85. 6.
- BORST, A., *Die Katharer*, 1953. 5.
- BOSSUET, *Correspondance*, iv. 337. 10.
- BOUSSET, W., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3rd ed., revised by Gressmann, 1926. 86, 91.
- *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907. 96.
- BOYCE, MARY, 'Some Reflections on Zurvanism', *BSOAS*, 1957. 18.
- BRIOT, *Histoire de la religion des anciens Persans, &c.*, 1672. 7-8.



**THE WESTERN RESPONSE
TO
ZOROASTER**

BY
J. DUCHESNE – GUILLMIN

TRANSLATED
INTO PERSIAN
BY
M. RAJABNIA

PUBLICAION
NO. 3

ANJOMAN FARHANG IRAN BASTAN

JAN. 1972