

چکیده

تاریخ کیش زرتشت

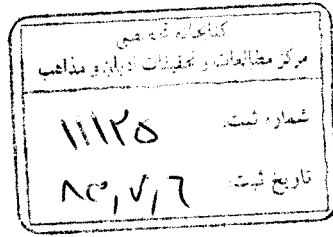
www.TarikhBook.ir

تألیف: مری بویس

استاد ممتاز مطالعات ایرانی دانشگاه لندن

ترجمه: همایون صنعتی زاده





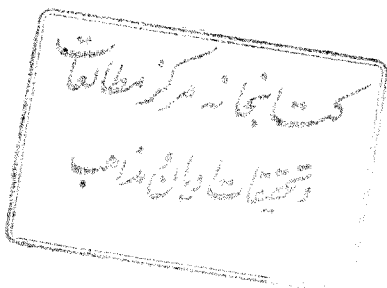
This is authorized Persian translation of
Zoroastrianism : Its Antiquity and Constant Vigour
by : Mary Boyce.
Tehran, 1998

عنوان کتاب با توصیه و صلاحدید مؤلف ترجمه شده است.

www.TarikhBook.ir

Boyce, Mary	بویس، مری
چکیده تاریخ کیش زرتشت / تألیف مری بویس، ترجمه همایون صنعتی زاده.	
Zoroastrianism: its Antiquity and Constant Vigour	ع. اصلی :
ا. زردشتی. الف. صنعتی زاده، همایون، مترجم. ب. عنوان.	
ک ۹ ب / ۱۵۷۱ BL	

- نام کتاب: چکیده تاریخ کیش زرتشت
- تألیف: مری بویس
- ترجمه: همایون صنعتی زاده
- ناشر: انتشارات صفیعلی شاه
- تیراژ: ۳۰۰۰ جلد
- نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۷
- حروف نگار: مریم حسینی
- لیتوگرافی: آرین
- چاپ و صحافی: سعیدنو



فهرست مندرجات

www.TarikhBook.ir

پیشگفتار

اختصارات

۱	روزگار و زادگاه فرضی زرتشت، انبوه جعلیات	اول
۳۹	روزگار و زادگاه واقعی زرتشت	دوم
۷۹	ریشه‌های باستانی کیش زرتشت	سوم
۹۵	تعالیم زرتشت: اعتقادات موروثی و اعتقادات نوین	چهارم
۱۲۷	بنیان‌گذاری جامعه زرتشتیان	پنجم
۱۵۷	نشرو تحول کیش زرتشت در دوره اوستای متأخر	ششم
۱۹۵	کیش رسمی شاهنشاهی‌ها	هفتم
۲۳۳	کیش زرتشت و اسلام	هشتم
۲۴۳	وفاداری و بردباری	نهم

فهرست اعلام

کتابنامه

www.TarikhBook.ir

پیشگفتار

این اثر بر پایه پنج خطابه که در سال ۱۹۸۵ در دانشگاه کلمبیا ایراد شد، تألیف شده است. عنوان خطابه‌ها «سه هزار سال ایمان به کیش زرتشت» اما برای کتاب عنوان دیگری انتخاب شد تا بگونه‌ای گویاتر بر مضمون کتاب دلالت کند. کاردینال نیومن این نظریه را ابراز داشته است که یکی از دلایل برجسته و بارز درستی و حقانیت هر مذهبی «نیرومندی یا خوش‌بینی همیشگی» آن است. و این معنی را درباره دین مسیح و دین موسی صادق می‌داند و ادعا دارد که از میان انبوه مذاهب رایج در خاور نزدیک روزگار امپراطوری رومیان تنها این دو کیش هستند که آن نیرومندی و خوش‌بینی را دارا بوده‌اند تا بتوانند در برابر امواج حوادث دوام بیاورند. شاید فراموش کرده است، کیش زرتشت که حتی پیش از ظهور مسیحیت یکی از سالمندترین ادیان بود، هنوز هم پابرجا است. هدف از این کتاب توجیه و توضیح این عمر خارق‌العاده دراز و نیرومندی حیرت‌انگیز است.

دو فصل اول کتاب، زمینه‌چینی لازم برای چنین تفلائی است. و عمدتاً درباره طول عمر حقیقی این کیش باستانی می‌باشد. حال دیگر اکثریت قریب به اتفاق پژوهشگران، تاریخ ساختگی و غیرواقعی سده ششم ق.م. به عنوان روزگار زندگی زرتشت - که نزدیک به یکصد سال سبب ایجاد آشفتگی در مطالعات زرتشتی شده - را مردود می‌دانند. اتفاق رأی حاصل شده که زرتشت پیامبر، لااقل بیش از نیم‌هزاره زودتر یعنی در حوالی سده دوازدهم ق.م. می‌زیسته است. اگر زرتشت را متولد سده ششم ق.م. بدانیم معنایش این می‌شود که معاصر کوروش کبیر بوده و پیدایش و ظهور کیش او تقریباً مقارن با بنیان‌گذاری شاهنشاهی هخامنشیان می‌شود. اما تاریخ زودتر، نزدیک به ششصدسال میان این دو رویداد فاصله می‌اندازد و زرتشت را در عصری کهن‌تر می‌داند. بنابراین سعی شده که تعالیم وی را در چهارچوب جامعه باستانی خود او بررسی کنیم. آنگاه تحولات کیش او را تا آنجا که می‌دانیم و یا به گونه‌ای مستدل می‌توان فرض کرد، در طی قرون که برای آن سند و مدرک کتبی نداریم ردیابی کرده‌ایم. سپس به دوره تاریخی ایرانیان هخامنشی و ساسانی پرداخته‌ایم و فصل‌های آخر شامل کلیاتی درباره کیش زرتشت در ایران اسلامی تا اواسط سده بیستم

می‌باشد. این چنین، بقا و دوام کیش سستی و مرسوم زرتشت را تا به امروز ردیابی کرده‌ایم (مراد از کیش سستی و مرسوم آن تعالیم و فرایضی است که به خود زرتشت منسوب می‌باشد).

موارد زیادی از آنچه‌گزینش شده و در اینجا مورد مطالعه قرار گرفته با طول و تفصیل بیشتر در سه جلد کتاب «تاریخ کیش زرتشت» که تابحال منتشر شده، ذکر گردیده و بنابراین به کرات از آنها نقل قول شده است. نکاتی چند را که در آن اثر آمده و پاره‌ای از آنها اهمیت خاص دارند و نیاز به تجدید نظر داشته‌اند در اینجا مطرح کرده‌ایم. اما رویهم‌رفته، دلیلی براینکه در خطوط اصلی آن کتاب تغییر بدهم نیافتم. امید آنکه این کتاب نه چندان قطور در مطالعات علمی نسبت به موضوع زرتشت و کیش او تا اندازه‌ای تعادل ایجاد کند و از تمایل تقسیم تاریخ کیش زرتشت به مراحل جدا از یکدیگر بکاهد. مراحل را که در طول تاریخ مفصل آن قائل شده‌اند، از اینرو بوده که دوره‌های معین مورد علاقه فرد فرد پژوهشگران می‌باشد. این تمایل را به آسانی می‌توان توضیح داد. در هیچ یک از دانشگاه‌های دنیا کرسی مشخصی برای مطالعه کیش زرتشت وجود ندارد و تمام تحقیقات و پژوهش‌های مربوط به کیش زرتشت کم‌وبیش بر حسب اتفاق و توسط محققانی صورت پذیرفته که در رشته‌های بکلی جدا از یکدیگر تخصص دارند. هرچند این معنا قابل توجیه است، اما این گونه برخورد برای مطالعه همه‌جانبه و هم‌آهنگ و یکدست کیش زرتشت به عنوان یکی از مهمترین و قدیم‌ترین ادیان مبتنی بر یکتاپرستی سودمند نیست. کیش زرتشت را هیچگاه به عنوان موضوعی مشخص و منسجم مطالعه نمی‌کنند. پژوهشگران گوناگون، گاه‌وبیگاه از آن رو به متون باستانی و کهن این کیش رجوع می‌کنند که می‌خواهند شواهد و آگاهی‌هایی در زمینه زبان‌شناسی، اساطیر، ادبیات، باستان‌شناسی و مردم‌شناسی و یا دیگر رشته‌ها به دست آورند. تردیدی نیست که این گونه کندوکاوها بر دامنه درک جزئیات این گونه متن‌ها افزوده‌اند. اما در ضمن این بررسی‌ها پاره‌ای از پژوهشگران که شاید در رشته‌های تخصصی خود صاحب صلاحیت می‌باشند، اما استعداد طبیعی برای مطالعه مذاهب ندارند، فرضیاتی غیر معقول درباره این کیش ایرانی ابراز داشته‌اند. این واقعیت که به هنگام پیشنهاد فرضیه‌های مبتنی بر بنیادهای سست، اغلب این پژوهشگران یکدیگر را نفی کرده و نظریات متباین ابراز می‌دارند، خالی از سودمندی نیست. اما به روشن شدن موضوع و درک صحیح و درست از این کیش

کهن و نه کم دشوار و پیچیده اصلاً کمکی نمی‌کند.

در اثر حاضر که با وجود حجم نسبتاً محدود، سده‌های بسیاری را در برمی‌گیرد طبیعی است که اسامی خاص به صورت‌های گوناگون شده، آورده شود. می‌بینیم که اسم خدای زرتشت به صورت‌های «اهورامزدا» و «اهورمزدا» و «هرمزد» و «اورمزد» آمده است. امید آنکه این نوع گوناگونیها (که سعی شده در فهرست اعلام با ارجاع متقابل به یکدیگر مربوط شوند) باعث آشفته‌گی ذهن طلبه تاریخ مذاهب نشود. در مورد اسامی نه چندان با اهمیت که در طول کتاب کمتر تکرار می‌شوند (مثلاً ناجی گیتی زرتشتی، سوشیانت) برای وضوح بیشتر، در سرتاسر، کتاب صورت اوستائی آن حفظ شده است. اسم آشنای مینوی شقاوت را به صورت پهلوی آن «اهریمن» آورده‌ایم و نه شکل جدید اهرمن. در املاء نیز سعی شده حتی المقدور اصل سادگی را به کار برم.

مری بویس

ژانویه ۱۹۹۲

www.TarikhBook.ir

ABBREVIATIONS

For abbreviations occurring after an author's or editor's name see under that name in the Bibliography. There are apt to be small variations in the spellings of the titles of Pahlavi books and Persian proper names.

Acta Ir.	Acta Iranica
Air. Wb.	see Bibliography under Bartholomae
AN	Ataš Niyayeš
Av-	Avestan
AVN	Arda Viraz Namag
AZ	Ayadgar i Zareran
BAI	Bulletin of the Asia Institute
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BSOS	Bulletin of the School of Oriental Studies
CH Inner Asia	The Cambridge History of Inner Asia, see Bibliography under Sinor
CHIr.	The Cambridge History of Iran, see Bibliography under Yarshater (Vol. III) and Frye (Vol. IV)
Dd.	Dadestan i denig
Dk.	Denkard
DkM	Denkard, ed. Madan
Elr.	Encyclopaedia Iranica
GBd.	Greater Bundahišn
HdO	Handbuch der Orientalistik
HZ I, II, III	see Bibliography under Boyce and Boyce-Grenet
I.E.	Indo-European
IJ	Indo-Iranian Journal
J	Journal
JA	Journal Asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JCOI	Journal of the K. R. Cama Oriental Institute

JNES	Jounaal of Near Eastern Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
Mpers.	Middle Persian
MX	Menog i Khrad
Ny.	Niyayeš
OAv.	Old Avestan
Pahl.	Pahlavi
Pers.	Persian
PRDd.	Pahlavi Rivayat accompanying the Dadestan i denig
Riv.	Persian Rivayats, see Bibliography under Dhabhar and Unvala
RSO	Rivista degli studi orientali
SAA	South Asian Archaeology
Saddar Bd.	Saddar Bundaheš
SBE	Sacred Books of the East
St. Ir.	Studia Iranica
Stronghold	see Bibliography under Boyce
Sources	see Bibliography under Kellens- Pirart
TVA	see Bibliography under Kellens- Pirart
Vd	Vendidad
VDI	Vestnik Drevnej Istorii
WZ	Wizidagiha i Zadspram
Y.	Yasna
YAv.	Young Avestan
YHapt.	Yasna Haptanhaiti
Yt	Yašt
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZVYt	Zand i Vahman Yašt
ZXA	Zand i Xwurday Abestag

تاریخ کیش زرتشت (فارسی)
نگاه کنید به

تکر فارسی
نک:

فصل اول

روزگار و زادگاه فرضی زرتشت «انبوه جعلیات»

برای توفیق یافتن در جستجوی زادگاه زرتشت نخست باید به درون جنگل انبوه افسانه‌ها و ادعاهای دروغین و حدسیات خیالبافانه که بر گرد موضوع روئیده و بر آن سایه انداخته است، راه باز کرد. انبوهی جنگل حکایت از این می‌کند که در همان روزگار باستان نیز آگاهی دقیق درباره موضوع وجود نداشته است. قوم خود زرتشت را نمی‌توان مسئول این مسئله دانست و سرزنش کرد، زیرا (همان‌گونه که امید می‌رود در صفحات آینده ثابت کنیم) زرتشت در آن زمان می‌زیسته که «ایریائی»ها (اسمی که قوم او خود را با آن می‌شناخت)^۱ ساکن آن ناحیه از دشت‌های آسیای مرکزی بودند که «ایرانا وئیجه کنار ونگهو دایته»^۱ خوانده می‌شد و اغلب به «ایرانا وئیجه» (و بعدها به ایرانویج) اختصار یافت. پس از آنکه از آنجا کوچ کرده و رو به جنوب رفتند، به هنگام گفتگو از میهن کهن از آن با همین نام یاد می‌کردند که دیگران نمی‌دانستند کجا بوده است. اندک‌اندک خود آنان نیز نمی‌توانستند این اسم را با سرزمینی که می‌شناختند تطبیق دهند و تا مدتهای مدید تنها این سنت را حفظ کردند که در کدام سمت و جهت واقع شده بوده است.^۲

چون فقط آن متن‌های اوستائی از گزند زمانه مصون مانده که به هنگام نیایش و

1- Airyana Vaejeh of the Vanhvi Daitya

عبادت به کار می‌روند، طبیعی است که این نام به ندرت در آنها یافت شود. در زندگینامه افسانه‌ای زرتشت که در «اسپندنسک» اوستا آورده شده و در دیگر متن‌های اوستائی که گیتی و آفرینش آن را وصف می‌کرد بیشتر و مکرر آمده است. شاهد این مطلب «زند» یا تفسیرهای متن‌های گم شده اوستائی می‌باشد. یعنی ترجمه‌های فارسی میانه و شرح‌ها و حواشی که بر آن ترجمه‌ها نوشته‌اند.^۳ زند همراه با متن‌های اصیل اوستا، که همزمان نوشته شدند، نابود شده است. اما آثاری پهلوی به جا مانده‌اند که یا حاوی نقل قول‌هایی از زند هستند و یا آنکه گزینه‌هایی اقتباس شده از آن را شامل می‌شوند. به هنگام مطالعه این آثار واجب است تفاوت میان آنچه ترجمه از زند است و آنچه شرح و یا حاشیه‌نویسی بر ترجمه آن می‌باشد را تشخیص داد. شرح‌ها و حواشی نسبتاً اخیر بوده - پاره‌ای حتی در دوره اسلامی تحریر شده‌اند - و اعتبار کمتری دارند. درباره نام «ایرانا وئیجه کنار ونگهو دائیته» توضیح می‌دهند که معنایش «وئیجه متعلق به ایراهای کنار دائیته خوب» است. از متن‌های اوستای متأخر برمی‌آید که دائیته (در پهلوی دائیتی) رودخانه‌ای بوده و «وئیجه» آن زمین‌هایی بوده که به هنگام طغیان فصلی رود، از آب پوشیده می‌شده است.^۴ در اوستای به جا مانده گفته می‌شود زرتشت در «ایرانا وئیجه مشهور بود».^۵ در ترجمه زند آمده است که چگونه در ساحل دائیتی^۶ به وی مکاشفه دست داد و نخستین بار در ایرانویج به تعلیم کیش نوین خود پرداخت.^۷ بر طبق وندیداد اوستائی بعدها آنگاه که انگره مینو می‌خواست به زرتشت حمله کند او با قربانی کردن برای رودخانه «دائیتی خوب» خود را آماده ساخت.^۸ اما در یشت پنجم که آشکارا اقتباسی متأخر است زرتشت برای ایزد رودخانه «اردویسورا آناهیتا»^۱ در «ایرانا وئیجه کنار دائیته خوب» قربانی می‌کند.^۹

پس به گونه‌ای کلی «ایرانا وئیجه»، برای زرتشتیان سرزمینی مقدس است. با گذشت زمان، مکانی نیمه اسطوره‌ای شد که در مرکز زمین و دامنه کوه هرا (هرا برزیتی)^۲ واقع است. همان کوهی که خورشید باگردش به دور قله آن، شب و روز را می‌آفریند.^{۱۰} تمام رویدادهای بزرگ آفرینش و افسانه‌ها و تاریخ اوائل ایام کیش زرتشتی در آنجا رخ داده. بر طبق عبارات ترجمه زند، در آنجا بود که هرمزد زندگی را به صورت‌های گیاهی

1- Aredvi Sura Anahita

2- Hara berezaiti

یکتا و گاو نری یکتا و آدمی یکتا آفرید. گاو نر را در ساحل راست «دائیتی» و آدمی را در کرانه چپ آن^{۱۱}. پس از آنکه اهریمن گاو را کشت، تخمه گاو را برای پالایش به ماه بردند و سپس در ایرانویج پخش کردند و همه تیره‌های حیوانات سودمند که وجود دارند، در آنجا پیدا شدند^{۱۲}. بنا بر آنچه در وندیداد آمده چون آدمیان و جانداران و گیاهان شکوفا و فراوان شدند:

«هورامزدای آفریننده که در ایریانا وئیجه کنار دائیتی خوب شهره بود با ایزدان مینوئی انجمن کرد... میای (جمشید) درخشان صاحب گله‌های خوب و شهره در ایریانا وئیجه کنار دائیتی خوب همراه با بهترین آدمیان به آن انجمن آمد»^{۱۳}.

جمله «شهره در ایریانا وئیجه» که این چنین برای هورامزدا و زرتشت و این شخصیت افسانه‌ای پیش از زرتشت به کار می‌رود ظاهراً عنصری ثابت در ادبیات شفاهی اولیه زرتشتیان است و به آن زمانی مربوط می‌شود که برای ایریانی‌ها و شعرای آنان، شهره بودن در «ایریانا وئیجه»، سرزمین زادگاه آنان، نهایت اهمیت را داشت.

در اوستای کهن یعنی گفته‌های خود زرتشت هیچ اسم مکان قابل شناسائی نیامده است^{۱۴}. اما در دو عبارت مورد بحث فراوان اوستای متأخر، اسم مکان‌هایی آمده که جای آنها را می‌توان معلوم کرد. پاره‌ای از این اسامی نه تنها تاقرون وسطی بلکه تا روزگار کنونی دوام آورده‌اند. تمام این نقاط در حوزه سکونت ایرانیان شرقی و یا به اصطلاح جغرافیایی امروزه در جمهوریهای آسیای مرکزی شوروی [سابق] و افغانستان و استانهای شرقی ایران واقع می‌باشند. ابیات سرود «میثرا» وصف می‌کند که چگونه ایزد مهر هر روز، سحرگاه از فراز چکادها «بر همه سرزمینی که خانمان‌های ایرانی در آن سکونت دارند می‌نگرد».

(*Vispəm... airyo- Šayanəm*)^{۱۵}. می‌گوید سرزمینی است با کوههای بلند و مراتع پر گیاه و دریاچه‌ها و رودهای بی‌شمار. سرزمین‌ها را از یکدیگر جدا کرده و نام‌گذاری می‌کند. دره‌های بالادست هیرمند، گور، هرات، مرو، ناحیه اطراف سمرقند میان آمودریا (جیحون) و سیردریا (سیحون) با سفدیانیای کهن و سواحل پایین دست رودخانه جیحون و کرانه‌های جنوبی دریای آرال (خوارزمیای باستانی)^{۱۶}.

تمام این سرزمین‌ها، به جز «خوارزمیا»، در فصل اول وندیداد دوباره آمده‌اند.^{۱۷}

فهرست بهترین شانزده سرزمینی که اهورامزدا آنها را آفرید و مصیبت‌های خاصی که انگره مینو هر سرزمینی را به آن مبتلا کرد. ایریانا وئیجه نخستین سرزمین فهرست می‌باشد و اعتقاد همگان بر آنست که پانزده نام دیگر متعلق به آن سرزمین‌های مسکونی است که در آغاز امر کیش زرتشت را پذیرفته بودند. بر سرزمین‌هایی که در «مهریشت» فهرست شده‌اند، نواحی دوردست‌تری در مشرق و جنوب افزوده شده، مخصوصاً هراهویتی^۱ (آرکوزیای^۲ یونانیان = رخج) و هیتومنت^۳ (درنگیانا^۴ = سیستان امروزی) و هپتاهندو^۵ (پنجاب). از نواحی واقع در شمال سیردریا (سیحون باستانی) و یا نقطه‌ای در ایران غربی ذکر نشده است. (به گونه‌ای افق‌کننده ثابت شده راغا^۶ که در وندیداد ۱۵:۱ آمده از نقاط مسکونی شرق ایران بوده و نباید آنرا با شهر مادی راگا^۷ (ری) یکی دانست).^{۱۸} تنها یک سرزمین در مهریشت آمده است که نام آن را در وندیداد نمی‌توان یافت، یعنی خوارزمیا و این مطلب اسباب حیرت شده است. در گذشته توجیه می‌کردند که سبب این امر آن بود که خوارزمیا همان سرزمین «ایریانا وئیجه» اصلی بوده و در این متن متأخر از آن با همان اسم کهن یاد شده، اما این نظریه مردود شناخته شده است.^{۱۹}

در وندیداد اشاره‌ای یافت نمی‌شود که یکی از این پانزده سرزمین - که در وصف پاره‌ای از آنها چند جمله آمده و دربارهٔ بقیه چیزی نوشته نشده - از نواحی دیگر مقدس‌تر است و یا آنکه در تاریخ کیش زرتشت اهمیت خاصی دارد. اما در بخش آغازین آن که به مناسبت اولین سرزمین و بهترین نواحی آفریده شده به ایریانا وئیجه اختصاص دارد، می‌گوید اهورامزدا دیگر سرزمین‌ها را فقط به آن سبب آفریده است تا از مهاجرت همهٔ جانداران به ایریانا وئیجه جلوگیری کند. اما آن بخش از اوستا که این اسطوره را بازگو می‌کند بسیار ضعیف می‌نماید و آشکار است از اضافات بعدی می‌باشد.^{۲۰} برای هم‌نوا کردن این بخش با بقیه متن حتی می‌گوید ایریانا وئیجه نیز از مصیبت اهریمن بی‌نصیب نمانده و گرفتار «زمستان اهریمن آفریده»^۸ می‌باشد. در حاشیه این بخش نیز آمده که در ایریانا وئیجه ده ماه از سال زمستان است و تنها دو ماه تابستان. اینکه بهترین سرزمین‌ها چنین آب و هوایی داشته باشد، اسباب شگفتی است. اما اگر دوام

1- Harahvaiti

4- Drangiana

7- Raga

2- Arachosia

5- Hapta Hendu

8- zyam.daevo-datəm

3- Haetumant

6- Ragma

ستی باشد که زادگاه زرتشت سرزمین‌های دوردست شمالی بوده، مطلب قابل هضم می‌شود.^{۲۱} عموماً، زرتشتی‌ها سمت شمال را ربع نام‌سعود دانسته برآند که جهنم در آن جهت قرار دارد. نکته چشمگیر اینکه در ترجمهٔ «زند» از زندگینامهٔ زرتشت عبارتی در تائید عوارض این سطور وندیداد آمده و می‌گوید زرتشت پیش از آنکه صاحب مکاشفه شود در خواب دید مردم گیتی به پیشوائی «مدیوماه»^۱ که نخستین گرونده به او بود^{۲۲} «در شمال»^۲ گرد آمده‌اند. چه بسا خاطرهٔ زنده نخستین نسل مهاجران ایریانا وئیجه از زمستان‌های سخت آنجا - که در وندیداد دربارهٔ آن اغراق شده بود - به عنوان سستی ثابت همپای تحول اندیشهٔ زادگاه اصلی آنان به بهشت روی زمین، دوام آورد و دو انگاره به همان صورت ناسازگار باقی ماندند.^{۲۳}

زرتشت در یکی از گاتها^{۲۴} شکایت می‌کند که از خویشاوندان و یاران خویش دور رانده شده است. در جای دیگر از گرویدن «کوی گشتاسب»^۳ رئیس گروه دیگری از «ایری»ها سخن می‌گوید.^{۲۵} نمی‌دانیم برای رسیدن به گشتاسب چه اندازه و تا کجا سفر کرده بوده است. اما اشارات آمده در دو شعر نسبتاً اخیر یشتها نشان می‌دهند که سرایندگان این منظومه‌ها بر این تصور بوده‌اند که گشتاسب و دیگر کوی‌ها (مراد رؤسا و پهلوانان پیشینیان است) نیز در ایریانا وئیجه می‌زیسته‌اند.^{۲۶} در یکی از متنهای پارسی آمده است:

«رامگر شهردار بود شاه و یشتاسب در آرین و یژن»^{۲۷}.

این مطلب سازگار است با این واقعیت که در هیچ جای اوستا یا ترجمه زند رابطهٔ میان و یشتاسب و کوی‌ها از یکسو و نام نقطه مسکونی واقع در حیطهٔ سکونت ایرانیان از سوی دیگر وجود ندارد.

در اوستای متأخر رابطهٔ واقعی میان کیش زرتشت با نقطه جغرافیایی قابل تشخیص، رابطهٔ میان ناجی گیتی سوشیانت و سیستان است. یشت نوزدهم که عمدتاً در ستایش «خورنه»^۴ می‌باشد، گواه این نکته است. خورنه یا فرالهی آن بخت و اقبالی است که از آسمان برای انسانهای برگزیده و دادگر فرستاده می‌شد. در یکی از بندهای این یشت می‌گوید، خورنه سوشیانت پیروزمند را «بدان هنگام که ... از آب کیانسه^۵ برآید»^{۲۸}

1- Medyomah

2- be o abaxtar

3- Kavi Vištaspā

4- Khvarenah

5- Kansaoya

همراهی خواهد کرد. آشکارا اشاره‌ای است به این باور که نطفه زرتشت به گونه‌ای معجزه‌آسا در ژرفای دریاچه محافظت می‌شود تا روزی دوشیزه‌ای در آنجا آب‌تنی کرده و باردار شود و پسری بزاید که ناجی باشد^{۲۹}. در بند دیگر همین یشت می‌گوید:

«[فر] کیانی از آن کسی است که خاستگاه شهریاری وی جای فرو ریختن رود هلمند

به دریاچه کیانسه است»^{۳۰}.

«هلمند»^۱ همان هیرمند امروزی می‌باشد. پس آشکار است مراد از دریاچه کیانسه همان دریاچه «هامون» بوده که هیرمند به آن می‌ریزد. در دنباله منظومه هشت رود دیگر در همان ناحیه نام برده می‌شوند^{۳۱} که نشان می‌دهد این ناحیه (آرکوزیا = درنگیانای باستان) نقش عمده‌ای در انتقال یشت نوزدهم - و یا لاقبل بخشی از آن ایفا کرده که این چنین از نقاط محلی و حکمران محلی آن تجلیل شده است.^{۳۲} دریاچه هامون (که در گذشته بسیار بزرگتر بوده) و کوهی که از میان آن بیرون آمده، یعنی کوه خواجه قرنهای قرن و حتی تا دوره اسلامی با انتظار سوشیانت تداعی داشت^{۳۳}. اما نمی‌دانیم این باور چگونه آغاز شد و آیا از همان آغاز پیدایش با این محل رابطه داشته است یا نه؟ طبیعت این اسطوره با تعلیمات زرتشت که بر رستگاری جهان متمرکز شده کاملاً سازگار و با آن هم‌نوا است. ظاهراً حتی خود زرتشت به کسی که پس از او خواهد آمد و در این رستگاری نقشی بر عهده خواهد داشت و اسوه نیکی و تقوی خواهد بود اشاره می‌کند^{۳۴}. اما از عناصر افسانه‌ای موجود در اسطوره برمی‌آید که پس از عصر زندگانی زرتشت پرورده شده است. ظاهراً اهمیت فوق‌العاده‌ای را که ایرانیان برای تخم و نژاد قائل هستند، سبب شده که جماعت زرتشتی آرزو کنند پیشوای نوین از پشت خود زرتشت باشد و این آرزو به باور نطفه بستن معجزه‌آسای پسر زرتشت منجر شده است. با آنکه به نظر می‌آید رابطه اسطوره با دریاچه کیانسه از سوی تمام روحانیان پژوهشگر زرتشتی به عنوان حقیقت مسلم پذیرفته شده^{۳۵}، اما تردیدی هم نباید داشت که مقبول عام بوده است. شاه گمنامی که ذکرش در یشت نوزدهم آمده و صاحب فر کیانی می‌باشد، ظاهراً در این امر نقش داشته است. از این اصطلاح نباید نتیجه گرفت که وی از دودمان گشتاسب بوده زیرا همان گونه که از یشت نوزدهم آشکارا برمی‌آید

1- Haetumant

اصطلاح «فرکیانی»^۱ جمله رایجی بوده که مفهوم اقبال شاهی را می‌رسانده و مراد این بوده که صاحبش مورد تأیید الهی است.^{۳۶} به احتمال زیاد آن امیر محلی سیستان که اینگونه مورد ستایش روحانیان آن دیار واقع شده از ادعاهای آنان نسبت به وجود رابطه میان سوشیانت و دریاچه کیانسه پشتیبانی می‌کرده و موجب شهرت این رابطه و پذیرفتن آن از سوی همگان شده بوده است.

نکته جالب درباره این ادعا، کم‌اهمیت بودن نسبی آن است. زیرا علیرغم اهمیت ژرف انتظار سوشیانت، در کیش زرتشتی صورت پرورده شده از این باور و جاهت خاص ندارد. نه در یشت نوزدهم و نه در هیچ جای دیگر اوستا گفته نشده که سیستان زادگاه زرتشت و یا موطن «کوی»ها بوده است. تضاد موجود در این نکته با ادعاهای اغراق‌آمیز بعدی حکایت از احتمالی می‌کند که وندیداد نیز موید آن است. اینکه به هنگام تألیف اوستای متأخر هنوز سنتی قوی در میان ایرانیان شرقی زنده بود. که زادگاه زرتشت در نواحی دوردست شمال بوده است و شیوع این آگاهی تا اندازه‌ای مانع از وفور ادعاهای جعلی و دروغین می‌شده است.

بعدها - یعنی زمانی که فعلاً از آن با نام «پس از اوستا» یاد می‌کنیم - این گونه ادعاها فراوان می‌شود و بی‌شک سرمشقی این‌گونه ادعاها ناحیه ایران غربی، آذربایجان می‌باشد. دلایل این ادعا از منابع گوناگون جمع‌آوری شده است. بند پنجم نیایش پنجم (آتش نیایش) که احتمالاً از قطعات اوستای کهن‌تر در روزگار ساسانیان سرهم شده، اظهار نظرهای آمده در آثار پهلوی بر مبنای شرح‌ها و حواشی نوشته شده بر زنده، عباراتی از شاهنامه فردوسی که عمدتاً بر مبنای تاریخ مفقود شده رسمی دربار ساسانیان یعنی «خداینامه» متکی است و آگاهی‌های ثبت و ضبط شده توسط مورخان و جغرافی‌دانان اوایل اسلام^{۳۷}. از مجموع این منابع برمی‌آید که آشکارا ادعا شده آذربایجان همان «ایرینا وئیجه» است و زرتشت در آنجا روزگار خود را بسر برده. می‌گفتند در شهر ارومیه در میان کرانه غربی دریاچه ارومیه به دنیا آمده بود. در قرون وسطی آنجا را مکانی دلپذیر و صف می‌کردند که در میان تاختستانها جای دارد و رودی از آن می‌گذرد و به دریاچه می‌ریزد^{۳۸}. می‌گفتند این همان «دریجا»^۲ است که در وندیداد آمده و پدر

زرتشت در ساحل آن می‌زیست^{۳۹}. در افسانه زندگی زرتشت آمده که او در جستجوی حقیقت، خانه پدری را ترک می‌گوید. بر طبق ادعای آذربایجانی، زرتشت به کوه سبلان مرتفع‌ترین قله ناحیه می‌رود.

بعید نیست که بر این کوه نامی اوستائی هم گذاشته باشند. همانگونه که با ساختن آتشکده بسیار مقدسی که در عصر ساسانیان با نام «آتش آذرگشنسپ» شهرت یافت. صاحب اهمیت نسبی شده بود^{۴۰}. ارتفاعی را که آتشکده بر فراز آن بنا شده بود، به نام «اسنونت»^۱ اسم یکی از کوههای کم‌اهمیت در یشت نوزدهم نامگذاری کردند.^{۴۱} در پاره‌ای از منابع آمده است که آذرگشنسپ در گنزک^۲ شهری نزدیک میان‌دوآب امروزی در دشت واقع در جنوب دریاچه ارومیه قرار داشته است. اما این مطلب می‌تواند به این معنا باشد که «کوه اسنونت» از آن شهر فاصله چندانی نداشته است.

دریاچه بزرگ ارومیه را که کم‌عمق است بر الگوی چیچست^۳ که در اوستا آمده دریاچه چیچست نام دادند. غافل از آنکه در وصف چیچست اوستا گفته شده که بسیار ژرف است^{۴۲}. با این اسم‌گذاری، داستان کیخسرو نیز همراه آمد که در اوستا گفته شده در ساحل آن قربانی کرد. حال این داستان را می‌گفتند^{۴۳} که کیخسرو به آتشکده آذرگشنسپ آمده و در آنجا نیایش کرده بود تا بتواند قاتل پدرش، افراسیاب را بیابد و اینکه چگونه التماس او برآورده می‌شود و افراسیاب را از مخفی‌گاه خود در سواحل کم‌آب چیچست بیرون می‌کشد و هلاک می‌کند و دوباره به آذرگشنسپ باز می‌گردد و به شکرانه کامیابی، پیشکش فراوان نذر می‌کند.

این ادعای ناحیه‌ای در غرب ایران که زادگاه زرتشت و «کوی»ها بوده، آشکارا بی‌اساس و جعلی است. زیرا گذشته از اینکه تمام سنت‌های اوستائی به مشرق ایران تعلق دارد، می‌دانیم که این جعلیات ساخته و پرداخته شده‌اند. در روزگار هخامنشیان، آن ناحیه‌ای که امروز به اسم آذربایجان نامیده می‌شود گوشه کم‌اهمیت و گمنامی از ساتراپ‌نشین ثروتمند و از نظر سوق‌الجیشی با اهمیت «ماد» و از مستملکات کهن «اورارتو»^۴ بود و ایرانیان نیز احتمالاً تنها در سواحل حاصلخیز دریاچه ارومیه سکنی گزیده بودند. تنها شهر عمده آن «گنزک» یا «گنج‌خانه»^۵ بود. سرزمینی که از نظر مذهبی و

1- Asnuvant

2- Ganzak

3- Chaechasta

4- Urartian

5- Treasury

یا از نظر دیگر اهمیت ویژه‌ای نداشت^{۴۴}. در آن زمان مقدس‌ترین شهر ماد شهر باستانی «راگا» (ری امروزی نزدیک تهران) بود. «راگا» کنار شاهراه خراسان، شریانی که مغرب ایران را به مشرق آن فلات مربوط می‌ساخت، قرار داشت. دلائل اقناع‌کننده‌ای ارائه شده که علیرغم مختصر اختلاف در املاء، مراد از «راگا» که در یسنای نوزدهم آمده این شهر است و نه آن «راغا»ئی که در وندیداد ذکر شده (و دیدیم تقدس خاصی برای آن ادعا نگردیده).^{۴۵} می‌دانیم که حتی در دوره ساسانی نیز گاهی مطالب جزئی را در شرایط خاص و با هدفهای معین بر اوستا می‌افزوده‌اند. اما افزودن مطالب عمده و محسوس بر اوستا ممکن نبود (مثلاً در هیچ جای اوستا یا ترجمه زند اسمی از آتشکده که در اواخر دوره هخامنشیان بنیاد گذاشته شد، نیامده است). برای وارد کردن مطالب نوین در اوستا می‌بایستی از طریق اقتباس و یا با ترکیب واژه‌های آشنا و اصطلاحات اوستائی عمل کنند.^{۴۶} بنابراین وجود واژه تقریباً هم‌ریشه «راگا» به مغان مادی امکان داد جمله‌ کوتاهی را تألیف و وارد اوستا سازند تا مقدس‌ترین شهر «راگا»ی خودشان را تثبیت کنند (شهری که آنرا با محل نام برده شده در وندیداد یکی می‌دانستند)^{۴۷} و آنرا وارد ادعیه یسنا بنمایند.

یسنای نوزدهم شرحی است بر «اهنور»^۱ که مهمترین «مانترای»^۲ زرتشتی است. در بند هفدهم آن با اسلوب کاملاً روحانی می‌گوید سه اصل و چهار طبقه و پنج بزرگ وجود دارد.^{۴۸} مطلب در بند هیجدهم پرورده می‌شود. نخست از چهار بزرگ نام می‌برد که بر طبق تقسیمات طبقاتی اوستای متأخر عبارتند از «خانه خدا» و «دهخدا» و «شهربان» و «شهریار» موازی با خانه و طایفه و قبیله و کشور و پنجمی زرتشت است. در این عبارت کوتاه این نظر روحانیان نهفته است که امر دین بر حکم شاه [= حکومت] تسلط دارد و ارجح است. در جای دیگر همین یسنا برای پنجمین بزرگ لقب «Zarathuštro. tōma» را مصرف می‌کند که مفهوم «آن کس که به زرتشت همانندتر است» را می‌رساند. درباره این لقب به عنوان حاشیه بر زند نوشته‌اند «آنکس که وظیفه موبد موبدان را انجام می‌دهد» (= مردم اندر خویشکاری موبدان موبد)^{۴۹}. به عبارت دیگر آنکس که در زمان ساسانیان مرجع عالی تقلید بوده است. بر این مطالب کلی یسنای نوزدهم جمله کوتاه و

نابهنجار مشخصی افزوده شده است:

«- کدامند پنج ردان؟»

- خانه خدا، دهخدا، شهربان، شهریار و پنجمین آنان زرتشت (در سرزمینهای دیگر، جزری زرتشتی)

- در ری زرتشتی تنها چهار [تن] ردانند.

- کدامند ردان این سرزمین‌ها؟

- خانه خدا، دهخدا، شهربان، و چهارمین آنان زرتشت.»

از اینهمه برمی‌آید در دوره‌ای «راگا»ی مادی شهری مستقل بوده است که رئیس مغان آن به عنوان «مغ مرجع تقلید»، حکومت شهر را بر عهده داشته است.^{۵۰} آنچه این تعبیر و تفسیر را تأیید می‌کند این واقعیت است که شهر ری، حتی تا اوائل دوره اسلامی از بااهمیت‌ترین مراکز کیش زرتشت بوده است (و حتی هنوز یکی از مهمترین و مشهورترین زیارتگاههای زرتشتی [= بی‌بی‌شهربانو] در آنجا واقع می‌باشد).^{۵۱} همه این ملاحظات همراه با موقعیت این شهر به عنوان نخستین شهر مادی که مسافر از شرق آمده به آن وارد می‌شد، منجر به این رأی گردید که شاید نخستین مکان در مغرب ایران بوده که مبلغین و مبشرین زرتشتی به آن پا گذاشته و تبدیل به مرکز تبلیغ و پایتخت مذهبی مغان ماد شده است.^{۵۲} به این ترتیب قدمت قداست آن به زمانهای پیش از روی کار آمدن شاهنشاهی هخامنشی می‌رسد.

پس از زدوخوردهای مکرر مقدونیان با یکدیگر، چون مقام سلوکوس به عنوان حکمران ایران تثبیت شد (حدود ۳۰۵ ق.م) وی بار دیگر «راگا» را به سبب موقعیت سوق‌الجیشی و اهمیت بازرگانی به عنوان شهری یونانی از نو بنیاد گذارد و آن را «یورویوس»^۱ (= اروپا) نامید.^{۵۳} نمی‌دانیم آیا «یورویوس» در جوار شهر مادی ساخته شده بود یا آنکه آنرا در برمی‌گرفت. اما این کار به حکومت اداری مستقل شهر که در دست رئیس مغان شهر بود پایان داد و راه ورود سیل بیگانگان کافر که از دیدگاه روحانیان زرتشتی نجس می‌نمودند به آنجا باز شد. ماد که در حکومت اسکندر ساتراپی ایرانی به ^{۵۴} نام آذربد (= آتروپات)^۲ داشت به یکی از مقدونیان واگذار شد و برای آذربد

1- Europos

2- Atropates

تنها گوشه شمال غربی آن سرزمین باقی ماند که اسم آن را ماد کوچک یا ماد آذربدی (بعدها آذربدگان و آذربایجان) نهادند. «آذربد» با آنکه از قدرت و ثروتش کاسته شده بود توانست در همان سرزمین کوچک صاحب استقلال شود و دودمانی را پایه گذاری کند که چندین سده دوام آورد. مدتهای مدید این سرزمین تنها ناحیه ای بود که زرتشتیان در آن حکومت داشتند و دیگر نواحی ایران زیر فرمان بیگانگان بودند.

آنچه آنگاه در زمینه مذهب روی داد، از قرینه تحولات بعدی حدس زده می شود. ظاهراً رئیس مغان همراه با گروهی از روحانیان آتش مقدس^{۵۵} را برداشته و از شهر «راگا - یوروپوس» مهاجرت و به آذربد پناه می برند. لابد «آذربد» مقدم هم مذهب والامقام خود را گرامی داشته و زمین و تسهیلات لازم برای بنای آتشکده در پایتخت خویش «گنرک» را در اختیار او می گذارد. با آنکه مغ بزرگ از مجاورت و تسلط بیگانگان کافر خلاص شد و بی شک مورد همه گونه احترام قرار گرفته بود، اما در ضمن آشکار است که جامعه روحانیان به سبب این جابه جایی زیان و خسران هنگفت دیده بودند. راگا نه تنها شهر مقدس بود بلکه به علت موقعیت آن محل گذرگاه انبوه مسافران نیز بود. در دوره هخامنشیان اکثریت قریب به اتفاق این مسافران، زرتشتیان توانگری بودند که نه تنها سبب ثروتمندی شهر می شدند بلکه منبع عمده درآمد زیارتگاهها و موبدان نیز محسوب می گشتند، زوار فصلی نیز به آنجا می آمدند. مؤمنین ترین افراد این گروه شاید هنوز هم حاضر بودند رنج سفر درازتر به آذربایجان را که متضمن گذشتن از راههای کم ترددتر و ناامن تر بود قبول کرده تا از برکات انفاس رئیس مغان برخوردار شوند و آتش مقدس را نیایش کنند. اما به احتمال زیاد تعداد این گونه زائران کاهش یافته بوده است.

آشکار است برای مغها تحمل این تنزل در موقعیت اجتماعی و جبران ضرر و زیان مالی کار آسانی نبوده است. راگا - که بی تردید گروهی از روحانیان در آنجا مانده بودند - هنوز شهری مقدس دانسته می شد. اگر آذربایجان می خواست در قداست با آن رقابت کند تا انبوه زائران را به خود جلب نماید، لازم بود در زمینه مذهبی ادعای بزرگی داشته باشد. از این رو بود که مغان آنجا با ابهت ترین ادعای ممکن را مطرح ساخته و مدعی شدند که آن گوشه از نظر دور مانده، در حقیقت مقدس ترین مکان ممکن در

کیش زرتشتی یعنی خود «ایرانا وئیجه» است. واضح است آنچه مطرح ساختن چنین ادعائی را ممکن می‌ساخت ابهام و بی‌خبری درباره‌ی جایگاه جغرافیائی واقعی «ایرانا وئیجه» بود. همانگونه که دیدیم تنها اطلاع در این باره، در ناحیه شمال واقع شدن «ایرانا وئیجه» بود و بی‌تردید آذربایجان در شمال «راگا» و بیشتر نقاط ایران قرار داشت. احتمال دارد همین واقعیت برای توجیه این نکته که آذربایجان خطه‌ی مقدسی است کافی بوده باشد. اندکی نگذشت که خود مغان آذربایجان نیز این مطلب را باور کردند و صمیمانه پذیرفتند.

البته در آغاز بنا به مصلحت، لازم آمده بود در تائید این ادعا وابستگی‌ها و رابطه‌های محلی چندی ساخته و پرداخته شود. می‌بینیم که داستان کیخسرو و آذرگشنسپ افسانه‌ی زیارتگاهی است که با دقت و بصیرت پرداخته شده تا برای زیارت‌کنندگان از آن آتش بزرگ، دلنشین باشد. داستان نه تنها با ارتباط دادن این آتش با اوستا سبب اعتبار و حیثیت بیشتر آتشکده می‌شود بلکه بر توانائی آن در برآوردن حاجات اصرار می‌ورزد. سخاوت و دست‌ودلبازی کیخسرو نسبت به آتشکده و موبدان آن، الگو و نمونه مطلوبی برای دیگر زوار آن است. از این گذشته افسانه، بازدید از ساحل دریاچه را به نیت دیدن محل قتلگاه افراسیاب بیدادگر توجیه می‌کرد. تماشای آن دریاچه پنهان خود تجربه‌ی به یادماندنی بود که برای در خاطره ماندن سفر زیارتی و گفتگو درباره‌ی آن پس از مراجعت به شهر و دیار مفید بود. شهر گنزک برای پذیرفتن زوار زرتشتی رغبت داشته و آماده بود. شهر ارومیه نیز که می‌گفتند زرتشت در آنجا تولد یافته زواری را که دوست داشتند بر سر جای پای زرتشت گام نهند به خود جذب می‌کرد. بر طبق افسانه‌ی کیخسرو، ارومیه از گنزک که، «کوی»ها در آن جا می‌زیسته‌اند فاصله داشت. می‌توان حدس زد که زادگاه زرتشت را از آن رو به شهر ارومیه منسوب کرده بودند تا با این واقعیت وفق داشته باشد، که خانواده و کسان خویش را ترک گفته و به دربار گشتاسب سفر کرده بوده است.^{۵۶}

با اطمینان می‌توان حدس زد آذربدی‌ها به گونه‌ای فعال از این تمهیدات و تحولات پشتیبانی می‌کرده‌اند (همانگونه که امیرگمنام سیستانی از افسانه‌ی سوشیانت جانبداری می‌کرده است). زیرا از یکسو هم از رونق بازرگانی حاصل از آمدن زائران

سود می بردند و هم از شأن و مقامی که قلمرو کوچک آنان یافته بود خرسند و سرافراز می شدند. ظاهراً مرزهای سیاسی سلوکیان مانع رفت و آمد مسافران نبود و چون زرتشتیان افسانه‌های مذهبی آذربایجانی را پذیرفتند، زوار مادی و شاید زوار دیگر نقاط ایران بدانسو سرازیر شدند.

پس احتمال می‌رود ترکیبی از قدرت روحانیان و امیری محلی همراه با شرایط ویژه سیاسی امکان به کرسی نشاندن ادعاهای گزاف آذربایجان را - لاقلاً در چشم ایرانیان غربی - فراهم آورده باشد. سرزمین پارس هیچگاه به گونه‌ای جدی در صدد رقابت با ماد درباره سنت زرتشتیگری برنیامد.^{۵۷} سرزمین‌های واقع در شرق ایران آگاه بودند که سوابق مذهبی طولانی‌تری دارند. بنابراین از طرح ادعاهائی در خصوص اینکه صحنۀ فعالیت خود زرتشت بوده‌اند، نبایستی تعجب کرد. چه بسا این دعاوی پس از مطرح شدن ادعاهای آذربایجان و در رقابت با آن به میان آمده باشد. دیدیم که در اوستای به جامانده و یا عبارات ترجمه شده از متن‌های اوستای گم شده، اثر این نوع دعاوی محلی یافت نمی‌شود. مطرح شدن و پاگرفتن این گونه دعاوی در عصر هخامنشیان نیز بسیار بعید می‌نماید. نمی‌دانیم در عصر هخامنشیان، روحانیان فارسی تا چه اندازه برای تمشیت امور کیش زرتشت از طریق ساتراپی‌ها اعمال قدرت می‌کرده‌اند. تردیدی نیست که با پشتیبانی قدرت عظیم شاه در اداره امور دخالت داشته‌اند. نمونه این گونه اعمال مدیریت، تحمیل تغییرات در گاهشماری مذهبی بر همه جامعه است. نظارت شدید پارسی‌ها بر اداره امور حکومتی را همه گواهی داده‌اند. از طریق همین گونه مجاری، یقیناً دربار از هرگونه ادعایی که به زرتشت مربوط می‌شد اطلاع می‌یافته و یقیناً به مقابله با آن می‌پرداخت. با آغاز بلای هجوم اسکندر و تثبیت قدرت سلوکیان در ایران همه چیز در زمینه امور مذهبی زیرورو شد. مقدونی‌ها عموماً نسبت به اعتقادات مذهبی ملل تابعه خود مدارا می‌کردند و در این باره بی‌اعتنا بودند. با فروپاشی حکومت مرکزی زرتشتی، روحانیان هریک از ساتراپ نشین‌ها - که رویهمرفته با سرزمین‌های اقوام گوناگون ایرانی مطابق بود - فرصت یافتند تا با استقلال فعالیت کنند. در نیمه‌های سده دوم پیش از میلاد که اشکانیان جای سلوکیان را در ایران گرفتند، بار دیگر حکومتی زرتشتی بر تمام ایران تسلط یافت. اما در عصر قدرتمندی پارتی‌ها، مردم و سرزمین‌های

ایرانی از آزادی و خودمختاری فراوان برخوردار بودند. با تاسیس دومین شاهنشاهی ایرانی یعنی در دوره ساسانی بود که بار دیگر حکومت مرکزی، با شدت، در امور مذهبی نقاط مختلف به دخالت پرداخت. بنابراین در دوره «پس از اوستا» یعنی در دوره پشت سرهم سلوکیان - پارتیان (دوره‌ای طویل از پایان سده چهارم ق.م. تا اوائل سده سوم میلادی) بود که نواحی مختلف ایران نوعی آزادی مذهبی داشتند و کسی نمی‌توانست از مطرح شدن ادعاهای نوین و رقیب با یکدیگر در مورد زرتشت جلوگیری کند و آنان را غدغن سازد.

نخستین این ادعاها را شاید خود پارتیان مطرح کرده باشند. در قرن دوم میلادی بود که آذربایجان با جگندار پارت شد.^{۵۸} طبیعی بود روحانیان پارت از اینکه این ایالت کوچک و باجگذار از نظر مذهبی و عقیدتی از میهن آنان درخشنده‌تر و جذاب‌تر باشد دلخوش نباشند. خود پارت آتشکده معظم و مشهوری به اسم «برزین مهر» داشت. به احتمال زیاد در این مقطع زمانی بود که درباره قداست این آتش به شدت تبلیغ شد و این اسطوره شایع شد که مینوی این آتش در گرویدن گشتاسب به دین زرتشت نقش عمده داشته است. گفتند:

«چون انوشه روان زرتشت دین آورد و برای رواج بخشیدن دین و بی‌گمان کردن گشتاسب و فرزندان (وی، تا) به دین ایزد ایستند، بس چیز به آشکارگی نمود و کرد. گشتاسب (این آتش را) به کوه ریوند که (آن را) پشته گشتاسبیان خوانند به دادگاه نشانید.»^{۵۹}

این گفته در آن بخش از «زند» که به آتشکده‌ها اختصاص دارد آمده و همانگونه که از محتوا و فحوای کلام آشکار است از جمله آثار «پس از اوستا» بشمار می‌آید و با ترجمه زند از زندگینامه زرتشت که کهن‌تر و معتبر است منافات دارد.^{۶۰} می‌گوید از جمله سه موجود آسمانی که روان گشتاسب را به بهشت راهنمایی و همراهی کردند تا حقانیت دین زرتشت را به چشم ببیند، «آتش هرمزد» یعنی خود ایزد آذر هم بود. تردیدی نیست روحانیان پارتی با نسبت دادن این اسطوره بنیادین دین زرتشت به آتشکده بزرگ خویش، مدعی قداست بیشتری برای آن بودند تا آتشکده آذرگشنسپ ران آذربایجانی - که تنها با کیخسرو ارتباطی داشت. می‌شود هم گفت که از آنها

پیش افتادند. افسانه پارتی اضافه می‌کرد گشتاسب که اینگونه به دین گروید، آتشکده‌ای برای «آذربرزین مهر» بر کوه ریوند بنا کرد.^{۱۱} این نام هم مانند اسم کوه آذربایجانی «اسنونت» از اوستا گرفته شده^{۱۲} و به همان ارتفاعی اطلاق می‌شد که آتشکده روی آن بنا شده بود. پوزۀ کوهی در نیشابور که تمام آنرا در پهلوی «پشته گشتاسب»^۱ می‌خواندند.^{۱۳} این اسم گذاریها نیز همچون دنباله مطالب «پس از اوستائی» به فهرست اسامی کوهها در یشت نوزدهم کشیده شد و برای خود در کتاب زند جا باز کرد.

اگر می‌بینیم که این دعاوی پارتیان نیز همانند ادعاهای آذربایجانی‌ها در «زند» منعکس شده بیانگر این واقعیت است که اینها رانیز همگان در همه جا پذیرفته بودند. در این مورد نیز وجود افسانه مربوط به زیارتگاه که از سوی زوار آنجا در مراجعت به محل هایشان بازگو می‌شد به شیوع این ساخته‌ها و پرداخته‌ها کمک می‌کرد. قداست یافتن فوق‌العاده «آذر برزین مهر» به احتمال زیاد، ناشی از ترکیب قدرت حکومت و توانائی داستان پردازی موبدان بوده است. پادشاهان اشکانی نیز در این مورد همانند شاه محلی آذربایجان و یا سلطان گمنام سیستانی نقش عمده داشتند. همانند این وضع را حتی در زمان شاه عباس صفوی شاهد هستیم که در سده هفدهم میلادی اعتقاد به مزار حضرت امام رضا(ع) در مشهد (همان ناحیه باستانی پارت‌ها) را از جمله با این هدف تشویق می‌کرد تا ثروتی که توسط زوار ایرانی به سوی زیارتگاههای واقع در سرزمینهای عربی سرازیر بود متوجه زیارتگاهی داخلی شود.

در پارت نیز همانند آذربایجان داستانهای فرعی چون پاجوش از بیخ بته اصلی افسانه آتشکده‌ها جوانه زدند. نمونه چشمگیر اینکه ادعا شد نبرد مشهور میان گشتاسب و خان قبیله دیگر ایرانی «ارجات اسب»^۲ (= ارجاسب) در سرزمین پارت در جلگه پائین کوه قومس در انتهای غربی رشته جبال «پشته گشتاسب» رخ داده بوده است.^{۱۴} در اوستای به جا مانده تنها اشاره‌ای به این جنگ شده^{۱۵}، اما در کتاب پهلوی «ایادگار زریران» و شاهنامه فردوسی شرح آن آمده است. «ایادگار زریران» به زبان پهلوی به دست ما رسیده اما آثار فراوانی از دوره پارتی را می‌توان در آن ردیابی کرد.^{۱۶} ظاهراً داستان‌های رویدادهای این نبرد مقدس مذهبی که فرصت بسیار مناسبی را برای نقل و

وصف اعمال پهلوانی فراهم می‌آورد، مورد توجه و علاقه شدید گویندگان و سرایندگان پارتی بوده است. پس اسباب شگفتی است که در تنها بخش «ایادگار زیران» که اسم‌های مکان آمده،^{۶۷} زیر برادر گشتاسب، ارجاسب را از «ختن»^{۶۸} به مرو متعلق به زرتشت می‌خواند «که ناحیه‌ای است فاقد کوهستانهای سربه فلک کشیده و دریاچه‌های ژرف. تا در آن دشت هموار سواران و پیادگان دلاور تکلیف را روشن کنند». این تنها موردی است که در آثار پهلوی «مرو» با «زرتشت» ارتباط پیدا کرده است و علناً با ادعاهای پارتی‌ها درباره اینکه آن نبرد بزرگ در سرزمین آنان رخ داده مابینت دارد. آوردن این مطلب در «ایادگار زیران» نمونه بارز آشفتگی‌هایی است که با گذشت زمان و مطرح شدن انبوه ادعاهای بیشمار و متناقض با یکدیگر درباره محل زندگی و فعالیت زرتشت، حاصل شده است.

از مورد آذربایجان و پارت که بگذریم شرایط تاریخی چشمگیر برای شکل دادن به این ادعاها سراغ نداریم. اما آشکار است چون موبدان این دو ناحیه توفیق یافتند با تحریف سنت‌های نخستین زرتشتیگری شهرت و اعتبار بیشتری برای آتشکده‌های خویش دست و پا کنند، موبدان دیگر نواحی که مرجعی برای جلوگیری از آنان وجود نداشت، از موبدان آذربایجان و پارت تقلید کردند. بهترین نمونه این گونه موارد را - هرچند شواهد مربوط متأخر است - در باکتريا می‌بینیم. زند در این باره چیزی ندارد. اما در «شهرستانهای ایران» که نسخه باقی مانده آن مربوط به اوائل دوره اسلامی است، آمده که اسفندیار فرزند گشتاسب، بخشی از شهر بلخ را بنا کرد و آتشکده بهرام را در آنجا بنیاد گذارد.^{۶۹} این هم افسانه آتشکده دیگری است. به علاوه در «زرتشت‌نامه» سده سیزدهم که مولف آن ادعا می‌کند نظمی به فارسی از روایت پهلوی است،^{۷۰} می‌گوید زرتشت از زادگاه خود (نام نمی‌برد که کجا بوده است) در خارج از ایران به بلخ سفر می‌کند تا به دربار گشتاسب راه یابد.^{۷۱} اما در سراسر کتاب این تنها باری است که اسم بلخ در رابطه با گشتاسب آورده میشود. چه بسا سراینده زرتشت‌نامه، اسم بلخ را نه براساس روایت اصلی پهلوی بلکه به سبب اعتبار شاهنامه فردوسی در اینجا آورده باشد. در شاهنامه فردوسی، ادعای بلخ، به گونه‌ای جامع و مانع، مطرح می‌شود. اما در حماسه فردوسی (همانند منبع عمده آن خداینامه) جریانهای سنتی فراوان به یکدیگر

می پیوندند. دقیقی به هنگام بازگوئی چگونگی بنیاد گرفتن کیش زرتشتی، ادعاهای آذربایجان و پارت، رقیب یکدیگر را درهم می آمیزد. (به احتمالی آنها را به همین صورت درهم آمیخته شنیده بوده است.) و از آنها داستانی پیوسته و دنبال هم می سازد که هیچ جای آن با یکدیگر نمی خواند و سازگاری ندارد. نخست می گوید بلخ را لهراسب (همان اوروات اسپ^۱ اوستا) پدر گشتاسب بنا کرد. سپس با آشفستگی هرچه تمامتر همین شاه (= لهراسب) را بنیادگذار آتش بزرگ «آذربرزین» که همان «آذربرزین مهر»^۲ پارتی است می داند (هنوز زرتشت وارد ماجرا نشده).*

چو لهراسب بنشست بر تخت داد	به شاهنشهی تاج بر سر نهاد
یکی شارسانی برآورد شاه	پراز برزن و کوی و بازارگاه
بهر برزنی جشنگاهی سده	همه گردبرگرد آتشکده
یکی آذری ساخت برزین بنام	که با فرخی بود و با برز و کام

آنگاه لهراسب به سود فرزندش گشتاسب از سلطنت استعفا می کند، زرتشت به دربار گشتاسب می آید و گشتاسب و اطرافیانش به او می گروند:

چو یکچند سالان برآمد برین	درختی پدید آمد اندر زمین
در ایوان گشتاسب بر سوی کاخ	درختی گشن بود بسیار شاخ
همه برگ وی پند و بارش خرد	کسی کو خرد پرورد کی مرد
خجسته نبی نام او زردهشت	که اهرمن بدکش را بکشت
به شاه کیان گفت پیغمبرم	سوی تو خرد رهنمون آورم
جهان آفرین گفت پذیر دین	نگه کن براین آسمان و زمین
که بی خاک و آتش برآورده اند	نگه کن بدو تاش چون کرده اند
نگر تا تواند چنین کرد کس	مگر من که هستم جهاندار و بس
گر ایدون که دانی که من کردم این	مرا خواند باید جهان آفرین
زگوینده بپذیر به دین اوی	بیاموز از او راه و آئین اوی
نگر تا چه گوید برآن کار کن	خرد برگزین این جهان خوار کن

1- Aurvat - aspa

* مولف در این قسمت مضمون شعرهای شاهنامه را به انگلیسی آورده بود و مترجم ترجیح داد که اصل شعرها را از شاهنامه نقل نماید.

بسیاموز آئین و دین بهی که بی دین ناخوب باشی مهی
 چو بشنید از او شاه به دین به پذیرفت از او راه و آئین به
 آنگاه (از اینجا به بعد داستان به کلی رنگ پارتی به خود می گیرد) گشتاسب
 آتش برزین مهر را در آتشکده اش ، که ادعا می کند نخستین آتشکده جهان است ،
 روشن می کند و خود زرتشت در برابر دروازه آن سروی می کارد.^{۷۳}

پس آزاده گشتاسب بر شد پگاه فرستاد هر سو به کشور سپاه
 پراکند اندر جهان موبدان نهاد از بر آذران گنبدان
 نخست آذر مهر برزین نهاد به کشر نگر تا چه آئین نهاد
 یکی سرو آزاده بود از بهشت به پیش در آذر آنرا بکشت
 نبستی بر آزاد سرو سهی که پذیرفت گشتاسب دین بهی
 چند بیت بعد از این سرو را سرو کاشمر خوانده و گشتاسب پیامی درباره آن به
 سرتاسر کشور خود می فرستد:

فرستاد هر سو به کشور پیام که چون سرو کشر به گیتی کدام
 زمینو فرستاد زی من خدای مرا گفت زینجا به مینو گرای
 کنون هر که این پند من بشنوید پیاده سوی سرو کشر روید
 بگیری پندار دهد زردهشت بسوی بت چین بدارید پشت
 به برز و فر شاه ایرانیان ببندید کشتی همه بر میان
 در آئین پیشینیان منگرید برین سایه سرو بن بگذرید
 سوی گنبد آذر آرید روی بفرمان پیغمبر راست گوی^{۷۴}

آشکار است منبع الهام این ابیات سست و کم محتوا افسانه های مربوط به
 آتشکده خاصی بوده که می خواسته اند به آن وسیله بر ثواب زیارت کردن آن آتشکده
 تاکید شود. وجود سرو مقدس کاشمر را دو تن از مورخان دوره اسلامی گواه بوده اند،
 قزوینی (سده سیزدهم میلادی) و مستوفی (نیمه اول سده چهاردهم). قزوینی می گوید
 سرو کاشمر تا سال ۸۶۱ که به دستور خلیفه متوکل انداخته شد و سبب اندوه عمیق
 جامعه زرتشتی گردید باشکوه هرچه تمامتر بر پای بود.^{۷۵} کاشمر روستائی در حوالی
 ترشیز در سرزمین سابق پارت است. هرچند وسیله ای برای پی بردن به تاریخ اصلی

پیدایش ماجرای این درخت نداریم اما احتمالاً در اواخر دوره اشکانی در حول و حوش افسانه آتشکده «آذربرزین مهر» تحول یافته و در شاهنامه فردوسی به گونه‌ای نابهنجار با داستانهای مربوط به آتشکده آمیخته شده است.

آنگاه شاهنامه داستان جنگ با ارجاسب را دنبال می‌کند. شرحی که در آنجا آمده کم و بیش با آنچه در «ایادگار زیریران» می‌بینیم هم‌نوا است.^{۷۶} اما در شاهنامه ذکری از «مرو» و یا جلگه واقع در پائین کوه قومس در پارت نیامده است. گشتاسب از بلخ با سپاه خویش بیرون می‌آید و در سواحل رودخانه جیحون با ارجاسب روبه‌رو می‌شود.^{۷۷} همانند «ایادگار زیریران» ارجاسب شکست می‌خورد و برای آنکه جان سالم در ببرد، می‌گریزد. در شاهنامه داستان ادامه می‌یابد. بعدها گشتاسب به سیستان می‌رود تا:

که آنجا کند زند و استاروا کند موبدان را بدان برگوا^{۷۸}

ارجاسب از فرصت استفاده کرده و به بلخ حمله می‌کند. لهراسب کهن سال را به قتل می‌رساند. آتشکده را غارت می‌کند. موبدان آنرا هلاک می‌سازد. فردوسی (که حال دیگر رشته سخن را از دست دقیقی گرفته است دوبار این واقعه را نقل می‌کند. نخست به عنوان داستان، سپس به عنوان وصف همسر گشتاسب که از معرکه جان بدر برده و برای شوهرش آنرا بازگو می‌کند.^{۷۹}

در آنجایی که رویداد را وصف می‌کند می‌گوید:

از آنجا به بلخ اندر آمد سپاه	جهان شد ز تاراج و کشتن سپاه
نهادند سر سوی آتشکده	بر آن کاخ و ایوان زر آژده
همه زند و استا همی سوختند	چه پرمایه تر بود بر توختند
ورا هیرید بود هشتاد مرد	زبانشان ز یزدان پر از یاد کرد
همه پیش آتش بکشتندشان	ره بندگان بر نوشتندشان
ز خونشان بمرد آتش زردهشت	ندانم چرا هیرید را بکشت

اما شهبانوئی (آتوسا؟) که از معرکه تسخیر بلخ به دست ارجاسب جان سالم بدر برده، به همسر خود گشتاسب می‌گوید:

چنین داد پاسخ که یاوه مگوی	که کار بزرگ آمدست بروی
شهنشاه لهراسب در شهر بلخ	بکشتند و شد روز ما تار و تلخ

وز آنجا به نوش آذر اندر شدند رد و هیربد را همه سرزدند
 ز خون‌شان فروزنده آتش بمرد چنین بد کنش خوار نتوان شمرد

اگر اینجا برای نخستین بار اسم «آذرنوش» به میان می‌آید به این علت است که پیش از این «آذر برزین مهر» پارتی جای آن را غصب کرده است. البته این نام تنها در شاهنامه آمده است اما چون در دیگر عبارات شاهنامه به آن قسم یاد می‌شود^{۸۰} (همانگونه که به آذربرزین مهر قسم می‌خورده‌اند) دلالت بر این می‌کند که آتشی واقعی بوده، چه بسا [اسم دیگری است] برای «آتش بهرام» که در بلخ بوده است. اصطلاحی که برای آن به کار می‌رود، یعنی «آتش زرتشت» یکبار دیگر که در شاهنامه از همین رویداد سخن می‌رود دوباره به گوش می‌رسد. آنجا که دختران گشتاسب که ارجاسب آنان را به اسارت برده بود پس از آزادی ماجرا را تعریف می‌کنند و یاد آور می‌شوند که چگونه اسیرکننده آنان «نوش آذر زرتشتی به کشت»^{۸۱} می‌گویند مراد از «نوش آذر زرتشتی» تلویحاً این بود که بنیادگذار این آتش خود زرتشت می‌باشد. از اینهمه می‌توان نتیجه گرفت که موبدان بلخ حتی ادعائی روی دست ادعای موبدان پارتی دربارهٔ آذر برزین مهر (که گشتاسب را پایه‌گذار آن می‌دانستند) کرده‌اند.

این فرض همگان که مراد از واژه «رد» که شهبانوی گشتاسب بر زبان آورده و می‌گوید، «رد و هیربد را همه سرزدند» خود زرتشت بوده و معنایش این است که در حملهٔ ارجاسب به بلخ خود زرتشت نیز به قتل می‌رسد، اصلاً قانع‌کننده نیست.^{۸۲} چون در سرتاسر منظومه پس از شروع درگیری با ارجاسب دیگر ذکری از زرتشت در میان نیست و بسیار بعید می‌نماید که در اینجا مراد خود زرتشت باشد. از رویدادی مهم چون کشته شدن زرتشت چگونه می‌توان بی‌مقدمه و این چنین مبهم و تصادفی، بی‌آنکه در تنهٔ داستان از آن ذکری شود، سخن راند؟ دختران گشتاسب نیز متذکر آن نیستند. تنها شهبانوی گشتاسب، آنهم بی‌آنکه اهمیت خاصی بر این موضوع قائل شود، یاد آور این رویداد مهم است.

با سنجیدن این ملاحظات و مدنظر آوردن آنها، بیشتر احتمال می‌دهیم که

فردوسی روایت پهلوی را رعایت کرده و واژهٔ رد (همان «راتو»^۱ می اوستا) در اینجا مفهوم استاد یا رئیس موبدان را می‌رساند.^{۸۳} احتمال زیاد آنکه جرثومهٔ اولی داستان، حمله ارجاسب به بلخ رویداد واقعی حمله طوایف چادرنشین به شهر بلخ بوده که در طی آن موبدان و رئیس موبدان آتشکده بلخ کشته شده و آتش آن خاموش می‌شود. خواه چنین اتفاقی در واقع افتاده باشد یا نه، معقول و منطقی نیست آنرا با زندگی‌نامهٔ زرتشت مربوط کنیم.

در اوستای به جا مانده سخنی دربارهٔ سرانجام زرتشت نیامده است. اما در یکی از عبارات زند با فحوای کلامی معمولی و مؤدبانه از مرگ او چنین یاد می‌شود:

« دربارهٔ معجزاتی که از هنگامی که گشتاسب دین را پذیرفت تا رفتن زرتشت - که فروهر او ستوده باشد - به سوی برترین جهان آشکار شد. هنگامی که درگذشت هفتاد و هفت سال از زایش او گذشته بود.»^{۸۴}

متن دیگری که ظاهراً مآخذ عمدهٔ آن زند بوده و گونه‌ای پیش‌گویی دربارهٔ مرگ رجال بزرگ اوائل کارکیش زرتشتی است با پیش‌گویی دربارهٔ مرگ خود زرتشت آغاز می‌شود. در این متن دربارهٔ مرگ هریک از این رجال واژهٔ «ویدرد»^۲ با معنای «درخواست گذشت» که اصطلاح رایج برای «خواهد مرد» می‌باشد به کار رفته است.^{۸۵} مگر در مورد ششمین فرد که در مورد او واژهٔ «اوژن»^۳ که معنای کشته شده را می‌رساند^{۸۶}، مصرف شده است.* سنت مرگ آرام زرتشت دوام آورد. در متن متأخر «صد در بندش» آمده است، پس از آنکه گشتاسب دین را پذیرفت و آنرا در سراسر گیتی رواج داد زرتشت به ایرانویج بازگشت^{۸۷}. از این عبارت تلویحاً چنین استنباط می‌شود که زرتشت به مرگ طبیعی در آنجا از دنیا رفته است.

اما داستان مشکوک مرگ خشونت‌آمیز زرتشت شایع شد. کتاب پنجم دینکرد اثری است تألیف موبد بزرگ «آذر فرنیغ فرخزادان» در قرن نهم میلادی. توصیفی است از زرتشتیگری برای «جد دینی» صاحب‌دل^{۸۸}. در آن، احساسات ملی‌گرایانه را با مباحث الهی و روایات دینی به هم آمیخته‌اند. آذر فرنیغ می‌گوید: این کیانیان (یعنی کوی‌ها) بودند که از قوم برگزیده و برتر ایرانی مراقبت کردند و آنان را یاری دادند تا از مکاشفات

1- ratu

2- widered

3- ozan

* واژهٔ «اوژن» در فارسی امروز به صورت جزء دوم پاره‌ای از صفت‌های مرکب می‌آید مانند شیراوژن یا مرداوژن. (م)

زرتشت نگهداری کنند. از جمله عباراتی که در ستودن زرتشت آورده، جمله ایست که بیانگر توانائی های پیشگوئی کردن زرتشت است. یکی از موضوع هایی را که زرتشت پیشگوئی کرده و از آن خبر می دهد مرگ خشونت آمیز خودش است. آذر فرنیغ می گوید:

«کشتن «تور برادرش» خود زرتشت را»^{۸۹}

اسم قاتل فرضی زرتشت که در موارد مکرر آمده است را:

«به صورتهای گوناگون نوشته اند و صورت قطعی و نهائی آنرا از روی نوشته خط

پهلوی نمی توان مشخص کرد»^{۹۰}

به این رویداد تصویری، اشاره ای هم در بندهش شده است. در فصلی با عنوان «در باره گزند (ی که) هزاره هزاره به ایرانشهر آمد» و حاوی مطالب ملی ستی است، آینده را این گونه پیش بینی می کند:

«پس چون هزاره اوشیدر به سر رسد «ملکوس» سیج سرشت از تخمه تور برادرش

که مرگ زرتشت بود به پیدایی رسد»^{۹۱}

«ملکوس» که همان مفهوم «مهرکوش» آمده در اوستا را می رساند، نام باستانی جادوگر تبهکاره ای است که با آوردن زمستانهای سخت و هولناک سبب مرگ و میر انبوه آدمیان و جانوران می شود.^{۹۲} آشکارا است این مرتبط کردن «ملکوس» با «تور برادرش» انعکاس ستی راستین نیست، بلکه ساخته و پرداخته دست مولفی است که می خواسته آگاهی ها و شنیده های خود را منظم و جمع بندی کند. در اثر دیگری از همین دست یعنی «زند و هومن یسن» تلویحاً روشن است که «تور برادرش» مظهر و نماد دشمنی با زرتشت است. اهورمزدا خطاب به او می گوید:

«که ای زرتشت سپتیمان! اگر تو را بی مرگ کنم آنگاه تور برادرش کرب بی مرگ

شود. اگر تور برادرش کرب بی مرگ شود رستاخیز تن پسین کردن نشاید»^{۹۳}

در عبارتی مشابه در «روایات پهلوی همراه دادستان دینک» اورمزد^۱ اعلام می دارد:

«تور برادرش آن کس است که اهریمن برای کشتن تو آفرید»^{۹۴}

«کرب»^۲ که همان «کرپان»^۳ اوستائی است، لقبی بود که در اوستا ظاهراً به روحانیان کیش

1- Pahlavi Rivayat accompanying the Dadestan i denig

2- Karb

3- karapan

معاند و مخالف زرتشت می‌دادند. منوچهر، روحانی عالیقدر زرتشتی سده نهم میلادی و مولف کتاب «دادستان دینک» نیز همین لقب «کرب» را به این قاتل مشهور داده و می‌گوید:

«تور برادرش کرب و بددین و جادوگر بهترین آدمیان را کشت».^{۹۵}
در کتاب «صدر»^۱ که از آثار صدر اسلام است درباره این تبه‌کار آمده:
«تور برادرش که زرتشت را کشت».^{۹۶}

و سرانجام در عبارتی مربوط به تاریخ اوائل ایام زرتشتیگری در «روایات پهلوی» می‌گوید:

«آنگاه تور برادرش به شکل گرگ در آمد و زرتشت را کشت».^{۹۷}
هیچ کدام از این گفته‌ها دلالت بر سنتی راستین نمی‌کند. این واقعیت که هم عبارات بندهش و هم جملات دینکرد، در آن بخش‌هایی از این کتاب‌ها آمده‌اند که مآخذ عمده آنها مطالب حماسی است، این احتمال را به سرحد یقین می‌رساند که پایه‌های داستان مرگ خشونت آمیز زرتشت افسانه‌های مربوط به آتشکده آذرنوش باکتریایی می‌باشد که در ضمن از جمله منابع نواحی شمال شرقی «خداینامه» هم بوده است.^{۹۸}
همانگونه که دیدیم فحوای کلام شاهنامه درباره غارت آتشکده آذرنوش دلالت بر ترجمه دقیق مآخذ فردوسی از اثر پهلوی می‌کند. تفسیری که پژوهشگران زرتشتی در اواخر عصر ساسانی و یا اوایل دوره اسلامی از این اثر پهلوی می‌کنند چنان بوده که از آن مرگ توأم با خشونت زرتشت استنباط می‌شده است. آنچه باعث این تفسیر شده اصطلاح «آتش زرتشت» است که در همین عبارت به آن اشاره می‌شود. سپس طبیعی بود که به شیوه پژوهشگران در صدد شناسائی و تثبیت هویت ضارب برآیند. در اوستا «ارجات - اسپا» رئیس قبیله هیونها^۲ [= خیون‌ها] است و در «ایادگار زیریران» ارجاسب را «هیونان خدایگان»^{۹۹} و اتباعش را «هیون» می‌خواند. اما در شاهنامه وی «توران شاه» یا «توران خدای» می‌باشد.^{۱۰۰} یعنی ارباب مردم «تور» که همان «توری‌ریه»^۳ اوستائی است. در اوستا شاهد این تمایل هستیم که مردم «توری‌ریه» را دشمن طبیعی مردم «ایریه» [= ایرانیان] بدانند زیرا دشمن بزرگ «کوی»ها، افراسیاب از این قوم بود. مولفین

صدر اسلام گواهی می‌دهند، کسانی بودند که ارجاسب دشمن گشتاسب را از خویشان و بستگان افراسیاب می‌دانسته‌اند^{۱۰۱} و خود او نیز از «تورها» بود. بعدها چون در اواخر دوره ساسانی سروکله‌ترکها در مرزهای شمال شرقی ایران پیدا شد آنها را با تورانی‌ها اشتباهاً یکی دانستند و «سرزمین توران» اسم عام سرزمین‌های غیرایرانی آسیای مرکزی شد. حاصل همهٔ این ماجرا آنکه پنداشتند قاتل فرضی و مشهور زرتشت از سپاهیان ارجاسب و از «تورانی»‌ها بوده است. آنگاه این مسئله پیش آمد که هویت دقیق‌تر او چه بوده است؟ تراشیدن اسمی برای او پذیرفتنی نبود. اما در زندگینامهٔ افسانه‌ای زرتشت سخن از دو «کرب» می‌رود که در ایام کودکی به کرات خواسته بودند به وی آزار برسانند. یکی را «برادروس»^۱ و دیگری را «دورسرو»^۲ می‌خواندند^{۱۰۲}. دومی که اهمیت بیشتری داشت در اثر بدخواهی خود نابود شد.^{۱۰۳} باقی ماند «برادروش» که نامزد ایفا کردن نقش دشمن صلیبی به هنگام کهنسالی پیامبر شد. تنها اصلاحی که لازم بود، اینکه او را تورانی بخوانند. ظاهراً توجه نکرده بودند که با توجه به این سوابق، قاتل گرگ مانند به هنگامی که می‌خواهد زرتشت را در هفتاد و هفت سالگی به قتل رساند می‌بایستی بیش از نودسال داشته باشد.

نقش نسخه‌نویسان در بهم آمیختن جریانات متقابل را در یکی از عبارات «دینکرد هفت» شاهد هستیم. آنجا که افسانه‌های کودکی زرتشت بازگو می‌شود، کرب دومی را «تور برادروش» می‌خواند^{۱۰۴}. بنابراین داستان مرگ خشونت‌آمیز زرتشت در اصل بی‌پایه بوده و نظری متأخر و حاصل موشکافی پژوهشگران در عبارت بد فهمیده شده از حماسهٔ ملی است. علیرغم طبیعت هیجان‌آور، این داستان مقبولیت همگان پیدا نکرد. از آنجا متوجه این موضوع می‌شویم که می‌بینیم در روایات فارسی، آنجائی که سخن از حمله ارجاسب به بلخ پیش می‌آید، می‌نویسند:

« چون ارجاسب بی‌مقدار و تبه‌کار شاه لهراسب را کشت خواست آتش را نیز

(خاموش کند). آذر برزین مهر، ناگهان با نیروی خود ناپدید شد. محلی هست به نام

دشت گشتاسبی در آنجا برقرار گشت. آن محل را پشته گشتاسبی نیز می‌خوانند.^{۱۰۵}

آشکار است که با این روایت داستان می‌خواهند افسانه‌های ضدونقیص آتشیهای مقدس

1- Bratrores

2- Durasrab

پارتی و باکتریائی را فیصله دهند. جالب آنکه در این روایت اشاره نشده که نه تنها لهراسب بلکه خود زرتشت در حملهٔ ارجاسب نابود می‌شوند.

افسانهٔ باکتریائی بنیان‌گذاری آتش مقدس بلخ به دست زرتشت عوارض و عواقبی به بار آورد که برای پردازندگان داستان نه قابل پیش‌بینی بود و نه دلخواه. اما آنچه در «شهرستانهای ایران» چشمگیر است، ادعاهای همسایهٔ شمالی باکتریا، یعنی سفدیانا است. در آنجا^{۱۰۶} می‌گوید، سمرقند پایتخت سفدیانا را کائوس (کوی اوسان) و سیاوش (کوی سیارورشان) پی‌افکنند و آتش بهرام را سیاوش برپا کرد. در سمرقند بود که زرتشت به دربار گشتاسب آمد و آنجا به خواهش شاه، اوستا را بر الواح زرین نقش کرد و در خزانهٔ معبد به ودیعت گذاشته شد و سرانجام اسکندر ملعون آنها را یافت و نابود ساخت. این قصه به خصوص به داستانهای دورهٔ یونانی‌ها شبیه است که مضمون آنان، نوشتن مکاشفات آسمانی بود بر طومارها و الواح گران قیمت که در معابد به ودیعت سپرده می‌شدند.^{۱۰۷} اینهمه با این فرض که منشاء مجموعه داستانهای مذهبی دربارهٔ زندگی زرتشت، آتشکده‌های محلی گوناگون پس از حملهٔ اسکندر بوده، جور می‌آید.

نوبت ادعاهای سیستان می‌رسد. طبیعی است سیستان با سنت دیرپائی از قداست خاص به مناسبت ارتباط و تداعی با سوشیانت نخواستہ باشد در زمینهٔ تظاهر به داشتن رابطه ویژه با خود زرتشت از دیگر نواحی عقب بماند. در متن کوتاه پهلوی که دربارهٔ محسنات سیستان تألیف شده، آمده است که گشتاسب نشر کیش زرتشت را نخست از سیستان آغاز کرد و سپس به دیگر نقاط پرداخت.^{۱۰۸} این مطلب به دنبال دیگر موضوعهای مربوط به سوشیانت آمده و تداوم همان سنت محلی است که در یشت نوزدهم ستایش شده و کاملاً ناقض ادعاهای بلخ در این زمینه - آنگونه که در شاهنامه آمده - می‌باشد و دور نیست انگیزه مطرح کردن، مقابله با آن ادعاها باشد. ادعاهای سیستان به نوبه خود، کم و بیش در زند پذیرفته می‌شوند. اما آنجا که در زند می‌گوید دریاچهٔ «فرزدان» (که بنابه قول یشت پنجم بند ۱۰۸ گشتاسب در کرانه آن قربانی کرد) در سیستان است، همانقدر خلاف واقع می‌باشد که گفته‌هایی از این قبیل که دریاچهٔ چیچست در آذربایجان است.^{۱۰۹} البته مراد از این مطلب آن نیست که دریاچه‌های اصلی

«فرزدان» و «چیچست» اساطیری نبوده‌اند، بلکه می‌خواهیم تاکید کنیم اسم گذاری دریاچه‌ها در سرزمینهایی که ایرانیان در آن رحل اقامت افکندند، امری ثانوی و نسبتاً اخیر بوده و متأثر از رقابت‌های مذهبی ادوار پس از هخامنشیان است.

چشمگیر و سزاوار توجه به این واقعیت است که علیرغم شدت این گونه رقابت‌ها هیچ یک از سرزمین‌های واقع در مشرق فلات ایران ادعا ندارند که «ایرانا وئیجه» موطن خود زرتشت است. همیشه گشتاسب و یا دیگر «کوی»ها با محل مربوط و منسوب می‌شوند. خود زرتشت همیشه از جای دیگر می‌آید. همان جایی که در «زرتشتنامه» صراحت دارد بیرون از ایران است. چون این خودداری نواحی شرقی را از اینکه ادعا کنند سرزمین مقدس موطن زرتشت هستند با جسارت و تهور آذرآبادگان در مطرح ساختن این ادعا مقایسه کنیم، مطلبی قابل تأمل می‌شود و می‌تواند حاکی از دوام و بقای این سنت در جوامع باستانی‌تر مشرق ایران کند که زادگاه زرتشت در محلی بسیار دورتر از آنجا بوده است.

یک محل و مکان دیگر را سراغ داریم که در مطرح ساختن این گونه ادعا، جسارت و تهوری کمتر از آذرآبادگان به منصفه ظهور نگذاشته‌اند. محلی که حتی ایرانی نیز نیست. کاهنان معبد بزرگ و مشهور «آترگاتیس»¹ در «مبوگ»² واقع در شمال سوریه ادعا داشتند یکی از بیشمار تندیس‌های آن معبد از آن خود زرتشت است (شبهه و تمثال خدائی که گفته شد هدن³ نام داشته) و حکایت می‌کردند چگونه پیامبر ایرانی با بکار بردن فن جادوگری مغان، دیوی را که در چاهی مأوا گزیده بود دور و فراری کرد. همچنین مدعی بودند که زرتشت در جنگلهای اطراف «مبوگ» در جستجوی کشف و شهود، انزوا و عزلت گزیده بوده است.¹¹⁰ افسانهٔ مربوط به «مبوگ» نیز ساخته و پرداخته روزگار یونانی‌مآبی است زیرا در آن زرتشت را با «اورفئوس»⁴ که او را هم مغ می‌دانسته‌اند، مربوط می‌دانند. آشکار است که کاهنان معبد «آترگاتیس» با احوال زرتشت آشنا بوده و بی‌تردید از این شخصیت باستانی و مرموز و صاحب کرامات خوف داشته‌اند. این وضع می‌بایستی میراث روزگار هخامنشیان باشد. زمانی که امرای زرتشتی بر سوریه حکومت می‌کردند و انبوه استعمارگران ایرانی و مغان همراه آنان، سوریه را

1- Atargatis

2- Mabug

3- Hadan

4- Orpheus

پوشانده بودند. پس از فتوحات مقدونیان بازماندگان این استعمارگران به زندگی در آنجا و نواحی مجاور «کماجنه»¹ و «کیلکیه»² ادامه دادند و کاهنان معبد «مبوگ» در صدد جذب آنان برمی آمدند تا به زیارت معبد بیایند. بنا به گفته «لوسیان»³ که در سده دوم میلادی می زیسته:

«زائران حتی از سرزمین ماد به آنجا آمده و هدیه و پیشکش تقدیم می کنند».^{۱۱۱}

تردیدی نیست زوار مادی و دیگر زرتشتیان از یافتن بهانه برای تحمل رنج سفری چنان دور و دیدار از زیارتگاهی مشهور و دلپذیر خرسند بوده از اینکه هم در آنجا و هم در آذربایجان قدم بر قدمگاه خود زرتشت می گذارند دچار شگفتی نمی شدند.

در روزگار یونانی مآبی [= هلنیستی] زرتشت را از جمله اهل بابل نیز می دانستند.^{۱۱۲} ظاهراً این اندیشه از ادعاهای انبوه مغان ساکن بابل نبوده بلکه تصویری بود که در ذهن یونانیان ریشه دوانده و نمو یافته بود. به این جا رسیده بودند که زرتشت بزرگترین ستاره شناس و دانشمند نجوم بوده است. دانشی که همیشه با کاهنان معابد بابلی و مغانی که مشهور بود در محضر آنان تلمذ کرده اند تداعی می شد. پس زرتشت را که نخستین و بزرگترین مغان می پنداشتند گاهی به بابل منسوب کرده و او را کلدانی می خواندند.

این گونه بود که در دوره های مقدونی - پارتی یا به اصطلاح آشناتر روزگار یونانی - رومی، انبوهی از افسانه ها و داستانهای ضدونقیض درباره زرتشت و محل شکوفائی و فعالیت او ساخته و پرداخته شد. افسانه های ثبت شده مربوط به داخل ایران مربوط به آذربادگان و پارتیا و باکتريا و سغديا و درنگيانا (سیستان) و تنها یک اثر از مارکیانا (مرو) می باشد. طبیعی است موبدان محلی که این داستانها را ساخته بودند و هر کدام سعی داشتند قداست آتشکده خویش را ثابت کنند، انگیزه ای برای سازگار کردن تناقضات این افسانه ها نداشتند. این وظیفه را بعدها روحانیان پژوهشگر اواخر دوره ساسانی بر دوش گرفتند. در آن زمان هم گام های بسیار انقلابی برای به رشته تحریر درآوردن متن های مقدس مذهبی برداشته شده و کارگردآوری «خداینامک» یا شاهنامه آغاز شده بود. اثر بسیار مهم مذهبی - سیاسی که به عنوان تبلیغ درباره خاندان سلطنتی

ساسانی و کیش زرتشتی موثر واقع شد. به منظور فراهم آوردن زمینه لازم برای بخش‌های آغازین «خداینامک» (چون بایگانی تاریخی برای روزگار پیش از هخامنشی در دسترس نبود) گردآوران ناچار به اساطیر و افسانه‌های باستانی و سنت‌های اخیرتر محلی روی آوردند. مخصوصاً همانگونه که دیدیم به سنت‌های محلی ماد (که از نظر جغرافیایی و تاریخی با پارس نزدیک بود) و شمال شرقی (که در آن زمان از نظر سیاسی برای ساسانیان واجد اهمیت روزمره بود) توجه کردند.^{۱۱۳}

مؤلفین «خداینامک» با تدوین و تنظیم این مواد و منابع، آگاهی‌ها و اطلاعات نوینی در دسترس آن گروه از برادران دینی خود گذاشتند که مشغول مطالعه و شرح اوستا بودند. گروه اخیر در ضمن نهایت هوشیاری و دقت فراوان فاقد دید تاریخی و آشنائی با نحوه تحلیل انتقادی بودند. دل مشغولی عمده آنان تنظیم و تدوین آگاهی‌هایی بود که می‌توانست به درک و فهم متن‌های مقدس دینی کمک کند. دیدیم چگونه دقت و وسواس آنان درباره جزئیات افسانه آتشکده آذرنوش و آمیختن آن با گفته‌های مربوط به زندگی زرتشت در اوستا سبب پیدایش داستان کشته شدن زرتشت به دست «برادرش» گردید. مطلب دیگری که نیاز به تأمل داشت ناسازگاری و تباین ادعاهای بلخ و آذربایجان درباره زرتشت بود. قرائنی حکایت می‌کند که مغان سعی کرده بودند با گفتن اینکه زرتشت متولد آذربایجان بوده و برای رفتن به دربار گشتاسب به بلخ سفر کرده، تناقض را رفع کنند. گواه این سعی، مؤلفین اسلامی هستند.^{۱۱۴} قرینه مربوط را در آنجا می‌توان یافت که در هر دو نوبت که اسم مکان راغا در زند آمده است، شارحان آنرا شهر مادی راگا [= ری] دانسته‌اند.

در وندیداد ۱:۱۵ راغا را چنین تفسیر می‌کند:

«در آذربایجان است که ری گود... است که ایدون گود زرتشت از آن جایک

بود».^{۱۱۵}

در یسنای ۱۸:۱۹ آمده است:

«- کدامند پنج ردان

- خانه خدا، دهخدا، شهربان، شهریار و پنجمین آنان زرتشت

(در سرزمین‌های دیگر جز ری زرتشتی)».

این گفته که زرتشت در ری «رد» یا «بزرگ» چهارم است را این گونه تفسیر می‌کنند:
 « که چون در موطن خود بود واقعاً از فرصت استفاده می‌کرد و آن را اداره می‌کرد»^{۱۱۶}

از این شرح‌ها می‌توان استنباط کرد که گروهی می‌پنداشته‌اند زرتشت از آذربایجان بوده یعنی در آذربایجان که همان ری باشد تولد یافته است (در اواخر دوره ساسانی، ربع شمال غربی ایران را به نام مهمترین ناحیه آن خطه، آذربایجان می‌خواندند)^{۱۱۷}. و وی گاهی به موطن خویش باز می‌گشته اما در جاهای دیگر - لابد بلخ - مشغول بوده است. در [رساله] «شهرستانهای ایران»^{۱۱۸} با صراحت و فارغ از احتیاط شارحان اوستا می‌گوید:
 «زرتشت از شهر ری بود»^{۱۱۸}.

سعی کسانی که می‌خواستند ادعاهای ماد و بلخ را هم‌نوا کنند با کوشش آن عده که قصد داشتند میان ادعاهای ری با آذربایجان سازگاری ایجاد کنند برخورد و تضاد پیدا کرد. اینان می‌گفتند پدر زرتشت از آذربایجان و مادرش از اهالی ری بوده است. توجیه آنان بر افسانه زندگی زرتشت استوار بود که بر طبق آن مادرش به سبب توطئه دیوان مجبور به ترک موطن خود و پناه بردن به دیار اسپتمان می‌شود.^{۱۱۹} شاهد این کوشش تنها یکی از مؤلفین دوره اسلامی است.^{۱۲۰} بنابراین نمی‌دانیم در کدام وقت مطرح شده و تا چه حد مقبولیت همگانی یافته بوده است.

پس از آنکه افسانه‌های متناقض و متأخر ساخته و پرداخته موبدان آتشکده‌های گوناگون مورد مطالعه و موشکافی روحانیان پژوهشگر زرتشتی قرار گرفت آشفتگی و سرگشتگی درباره زادگاه و محل فعالیت زرتشت اوج گرفته و به سرحد کمال رسید. بیشتر مآخذ و منابع را مورخین اسلامی ثبت و ضبط کردند و شاهنامه فردوسی در به کرسی نشاندن ادعاهای بلخ به شدت موثر واقع شد. قرن‌ها بعد پژوهشگران امروزی به کشتی گرفتن با مسئله پرداختند. اکثریت آنان، در آغاز ادعاهای آذربایجان را چون حاوی جزئیات بیشتری بود، پذیرفتند. دیری نگذشت ناممکن بودن این ادعاها فاش شد. هر پژوهشگری سنگ ناحیه‌ای را به سینه زد. از جمله ری، بلخ، مرو، سیستان و حتی

* «شهرستانهای ایران» رساله‌ای است به زبان پهلوی در جغرافیا که در آن از شهرهای ایران و بانیان آن سخن رفته و در زمان خلافت ابو جعفر منصور دوانیقی خلیفه عباسی نوشته شد. صادق هدایت ترجمه فارسی آنرا در سال هفتم مجله مهر (۱۳۲۱ هـ) منتشر کرد. (م).

خوارزم بی ادعا. تنها سرزمینی که ادعاهایش طرفداری نیافت، پارت بود که هرچند گواهان فراوان داشت اما به آن بی‌اعتنایی شد. سبب این امر دو چیز بوده، یکی تأثیر تبلیغات ضدپارتی اواخر دوره ساسانی و دیگر آنکه در شاهنامه، افسانه‌های بلخ توانسته بودند داستانهای متعلق به پارت را بلع و هضم کنند. چون همه اطلاعات را جمع‌آوری کرده کنار هم می‌گذاریم با خوشدلی نتیجه می‌گیریم که در هیچ یک از این دعاوی کوچکترین اثری از حقیقت تاریخی وجود ندارد. هیچ یک از آنان منطقیاً به زمان پیش از فتوحات مقدونیان بر نمی‌گردد. استفاده کردن پژوهشگران از آنها در تألیف زند و دیگر آثار پهلوی تنها زوروقی جعلی از اصالت بر روی این فرآورده‌ها و افسانه‌پردازی محل‌های گوناگون کشیده است. پس می‌توان باز سراغ اوستا رفت و همانند پژوهشگری که نیم‌قرن پیش نتیجه گرفته بود، تصریح کرد تنها سنت راستین زرتشتیگری دربارهٔ موطن خود زرتشت «ایرانا وئجه»، این است که بیرون از سرزمینی قرار داشت که ایرانیان در آن سکنی گزیده بودند. جایی بسیار دور در شمال.^{۱۲۱}

زیانی که از این انبوه ادعاهای واهی متوجه مطالعات زرتشتی شده، بی‌شمار و بی‌حساب است. چه بسیار وقت گرانبهای پژوهشگران که صرف مطالعه و بررسی یک‌یک این ادعاهای بی‌اساس شده است و چه بیشتر عمر بهادر را که پژوهشگران صرف طرفداری از این ادعا و یا پشتیبانی از آن ادعا کردند. از این کوه ادعاهای متناقض و متقابل این پنداشت خطا پدید آمد که بیهوده سخن به این درازی، شدنی نیست و بی‌تردید در میان اینهمه آشفتگی و سرگشتگی و تضاد و تناقض‌گویی بایستی جرثومه‌ای از حقیقت، هرچند ناچیز و اندک، نهفته بوده و موطن زرتشت بایستی در گوشه‌ای از سرزمین ایران بزرگ باشد. خود این پنداشت نادرست سبب تأثیر در ملاحظات و تأملات مربوط به عصر و زمان زرتشت شده است. از آنجایی که در سنت زرتشتیان نبود که به زمان بهاء بدهند، به این مطلب بی‌علاقه بودند. توجه به تاریخ و تاریخگذاری منحصر به روحانیان پژوهشگر بود. حتی برای آنان این دل‌بستگی و توجه آنگاه پیدا شد که مغان با بابلیان و یونانیان تماس و آشنائی پیدا کردند.

چون سلوکیان نخستین مبدأ ثابت تاریخگذاری را در تاریخ آدمی ابداع و پایه‌گذاری کردند و سال به قدرت رسیدن سلوکوس (۳۱۲ ق.م) را مبدأ قرار دادند.

موجبات پیدایش محاسبات تاریخگذاری فراهم آمد. اما ریشه‌های دو تاریخی را که یونانیان برای زرتشت مطرح ساختند، ربطی به این موضوع ندارد. در اواخر دوره هخامنشیان در مکتب افلاطون، تاریخ پنج هزار سال پیش از جنگهای تروا - یعنی ۶۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح - را به زرتشت منسوب کردند. در دوره یونانی مآبی تاریخ دیگری شایع شد. «۲۵۸ سال پیش از اسکندر»^{۱۲۲} (۵۷۰ ق.م). اکنون ثابت شده است بنیان این تاریخگذاری فروتنانه داستانی کاملاً خیالی و ساختگی بوده و در پایان سده چهارم پیش از میلاد «هراکلیدس پونتس»^۱ از خود در آورده بود که فیثاغورث در بابل محضر زرتشت را درک و نزد او تلمذ کرده است. این داستان خیالی هراکلیدس را «آریستوگزنوس»^۲ معاصر جوان تر او به عنوان حقیقت واقع می‌پروراند و سرانجام در سده دوم پیش از میلاد وارد تاریخگذاری عمومی که «آپلودوروس»^۳ آن را تدوین کرد شد. چنین است ردیابی فرمول شگفت‌انگیزی که می‌گوید «زرتشت ۲۵۸ سال پیش از اسکندر می‌زیست». این تاریخ به تدریج در میان کسانی که به مسائل تاریخگذاری علاقمند بودند مقبولیت یافت و سرانجام از سوی پژوهشگران زرتشتی که می‌دانستند سنتهای آنان در این باره خاموش است پذیرفته شد و از همین جا بود که سنگ زیربنای تاریخگذاریهای مختلفی شد که در کتابهای پهلوی آمده است. در نیمه دوم سده نوزدهم پژوهشگران غربی این تاریخ را در آثار پهلوی کشف کردند. محل کشف، پاره‌ای از این پژوهشگران را اقناع کرد که این تاریخ سستی زرتشتیان بوده و بنابراین سزاوار پذیرفتن است. ۱۲۳ پاره‌ای هم آن را به این سبب که بسیار اخیر بود، مردود شناختند. ۱۲۴ باز چه بسیار وقت ذیقیمت پژوهشگران صرف مناقشات بی‌حاصل و سترون گردید و انواع تحریفات نابهنجار در تاریخ زرتشتیان پیشنهاد شد تا بلکه تاریخ ۵۷۰ پیش از میلاد برای زمان و روزگار زرتشت توجیه شود. ۱۲۵ اما اکنون که طبیعت ساختگی این تاریخ آنگونه که باید و شاید، نشان داده شده است، سرانجام می‌توان آن را نیز همانند انواع دیگر ادعاهای مجعول محلی فاقد ارزش تاریخی دانست و به بونه فراموشی سپرد.

1- Heraclides of Pontus

2- Aristoxenus

3- Appollodorus

یادداشتهای فصل اول

۱- چون «آریا Arya» (اوستائی ایریا Airya) اسم عامی بود که مردم هندو- اروپائی، هندو ایران خود را با آن می خواندند این مسئله مطرح می شود که چرا بایستی قوم زرتشت آنرا به گونه ای مخصوص بر خود اطلاق کند تا از دیگر طوایف آریایی مشخص شوند. درباره کاربرد این واژه نک: **H.W. Bailey, "Arya", Elr, II 681-3; R. Schmitt, "Aryans", ib., 684-7; Gnoli, "The idea of Iran", passim.**

۲- وهرود و ارنگ، مارکوارت، ترجمه منشی زاده، تهران: موقوفات دکتر افشار یزدی، ۱۳۶۸.
 ۳- زندی از تفاسیر اوستایی وجود داشته که پاره ای از بخش های آن به متن های اوستا اضافه شده است. احتمال می رود زندهایی در زبانهای گوناگون ایرانی وجود می داشته که تنها زنده به زبان فارسی میانه باقی مانده و با اسم «زند» شناخته شده است.

4- See **E. Benveniste "L'Eran- Vez et l'origine légendaire des Iraninens", BSOS VII, 1934, 265-74; Gnoli, o.c., pp. 38-40. K. Hoffmann-J. Narten, Sas. Archetypus, 85 n. 32,**

وی «وئیجه» را سیل آب ترجمه کرد و برای آن معنای ثانوی «دشتی که در فصل معین سیل گیر است» را در نظر گرفت و نگه‌و داییتی ظاهراً مفهوم «آن نیکی که قانونمند است» را ایفا می کند و می گویند رودخانه از این رو صاحب این لقب شده بود که درست در فصل معلوم و معین سیل آبی می شده است.

۵- یسنا ۱۴:۹.

۶- گزیده های زاداسپریم ۸- ۲۱:۱ (ایران بایستی به ایرانویج اصلاح شود) ۷ و ۲۱:۱.

۷- بندهش بهار، ۲۳۵-۱۵۲.

۸- وندیداد، ۱۹:۲.

۹- یشت ۱۰۴:۵.

۱۰- این انگاره زرتشتی در متن مانوی سغدی انعکاس یافته است و ایرانویج در پای کوه «سمرو» معادل هندی کوه ایرانی هرا، می نهد (دبلیو. بی. هنینگ، «کتاب غولها» بولتن مدرسه مطالعات شرقی، یازدهم، ۱۹۴۳، ۶۸ = اوراق گزیده، دوم، ۱۳۱). دلیلی ندارد که این تصور واقعیت جغرافیایی داشته باشد. ظاهراً انگاره هرا در مخیله ایرانی نقشی برجسته بوده است و طوایف ایرانی گوناگون در مهاجرت های خویش در برخورد با کوهستانها و رشته های ارتفاعات مختلف آنها را با کوهی که تصور می کردند گیتی را فرا گرفته و با دیگر سلسله جبال اساطیری یکی می دانستند، مخصوصاً سلسله البرز (هرا برزیتی) در شمال ایران. شاید هم پاره ای از ارتفاعات هندوکش را بر طبق مهریشت بند سیزدهم گنولی که اعتقاد دارد زادگاه زرتشت همان سرزمینی بوده که ایرانیان در آن سکنی گزیده بودند، اسم مکان ایریانا وئیجه را از ساخته های دوره اوستای متأخر دانسته و آنرا متعلق به یکی از سرزمینهایی می داند که کوهپایه این ارتفاع هندوکش بوده است و می گوید رودخانه و چکادها هر دو لقب «دایدک» (=قانونمند) را از آن رو داشتند «که اندیشه داد و عدالتی را که زرتشت مبشر آن بود بنمایاند» این فرض و نظریه لرزان و سست می نماید.

- ۱۱ - بندهش بزرگ ، 1a:12,13.
- ۱۲ - بندهش بزرگ ۴:۱۳، بندهش هندی ۴-۱۴:۳.
- ۱۳ - ونیداد، ۱-۲:۲۰.
- ۱۴ - دربارهٔ یسنای هفت هات به عنوان سروده خود زرتشت، نک: پس از صفحه ۱۳۳.
- ۱۵ - یشت ۱۳:۱۰.
- ۱۶ - همچنین، بند ۱۴، دربارهٔ این دو شعر بحث فراوان شده است. نک: گرشویچ، سرود اوستائی میثرا، ۶-۱۷۲ و گسنولی «ایرو-شیانه» RSO, XLI, 1966, 67-75 و «سیستان» ۴-۸۳ در ZTH, 84-90.
- ۱۷ - در این باره نک:

Christensen, *Premier chapitre du Vd*; Gnoli, ZTH, 23-90 ; **D. Monchi-Zadeh**, *Topographisch- historische Studien zum iranischen Nationalepos*, Wiesbaden 1975 (discussed in detail by Gnoli in ZTH, Ch.I).

18- See **Gershevitch**, "Zoroaster's own contribution", JNES XXIII, 1964, 36-7; and most recently **Gnoli**, "Ragha la zoroastriana", Acta Ir. 24, 1985, 217-28.

Otherwise Humbach, *Western approach*, 18-19.

19- See **Gnoli**, ZTH, 88-127; De Z. à M., 18-19; *Idea of Iran*, 42 ff.; **Humbach**, *Western approach*, 19-28, and "About Gopatšah, his country, and the Khwarezmian hypothesis", Acta Ir. 24, 1985, 327-34; **MacKenzie**, *East and West* 38, 1988, 81 ff.

20- See Christensen, o.c., pp. 23-8.

۲۱ - هومباخ در «برخورد غربی» ۱۶-۱۵ گفت این تنها وصف بخشی «ایرانا وئیجه» است. «مرتع ییلاقی واقع در ارتفاعات نه چندان دور از سرچشمه‌های رودخانه ونگهی». حال گسنولی در «اندیشه ایران» می‌گوید «تمام سرزمین ایرانا وئیجه در دامنه‌های هندوکش است». در هیچ یک از این دو نظر به این واقعیت توجه نمی‌شود که در اصل به ایرانا وئیجه در ونیداد یک، در میان سرزمین‌های ایرانیان شرقی جایی داده نشده است.

۲۲ - گزیده‌های زاداسپریم ۳-۲:۲۰ در روایت دیگر همین داستان در زرتشتنامه (چاپ ف. روزنبرگ در سنت پترزبورگ) با اندیشهٔ رایج زرتشتی که شمال جای تبه‌کاران است مخلوط شده است. بر طبق آن زرتشت در رویا می‌بیند که سپاهی نیرومند از شمال می‌آید و سپاهی از جنوب که آنرا فرار می‌دهد. اهورا مزدا برایش توضیح می‌دهد که سپاه شمال نماینده نیروهای شقاوت کار بوده و سپاهی که از جنوب می‌آید نماینده «مدیوما» است که چون دین زرتشتی را می‌پذیرد می‌تواند با تلاوت اوستا سپاه شمال را شکست دهد.

۲۳ - به گونه‌ای چشمگیر در مینوی خرد ۳۵-۱۷:۴۴.

۲۴ - یسنا ۱:۴۶.

۲۵ - یسنا ۱۸-۱۶:۵۱ و ۲-۱:۵۳. کلنز - پیر آرت در TVA 9، سعی کرده است با کاربردی شدید قواعد نحوی بر جمله‌گاتائی که باید ادغان کرد دشوار است (یسنا ب ۲:۵۳) نتیجه بگیرد که گشتاسب

فرزند زرتشت بوده است. این نادیده گرفتن مضحک تمام سنت زرتشتی با آنچه در یسنا ۴۶:۱ آمده ناسازگاری کلی دارد. اما ایشان (که در این نکته با هومباخ یک رای دارند) می‌گویند معنائی که همه پژوهشگران از این بند استنباط کرده‌اند درست نیست.

۲۶ - یشت ۹:۲۹ و ۵:۱۱۲.

۲۷ - هیننگ، مقاله نقل شده در یادداشت ۱۰ صفحه ۷۳ (متن ۴-۲۲) = اوراق گزیده، دوم ۱۳۶۲، ۲۸ - یشت ۲-۱۹:۹۱.

۲۹ - نک: ترجمه عبارات زند در بندهش، بخش هیجدهم. ۶۰-۵۶:۲۵ و ۸-۳۶:۳۳.

۳۰ - وندیداد، ۶۶.

۳۱ - وندیداد، ۶۷.

۳۲ - تا وقتی که جزو ادبیات شفاهی سیال باشد، طبیعی است اضافه کردن این گونه مواد آسان بوده است.

۳۳ - نک: تکر فارسی، سوم، ۱۹۱ یادداشت ۱۳۹ و صفحه ۵۶۰ یادداشت ۴۴۷.

۳۴ - یسنا ۴۳:۳ (ترجمه اینسلور، گاتها، ۶۱). همچنین، لوهل، «مذهب» ۲۲۹ درباره یسنا ۲:۵۳.

۳۵ - نک: شرح بر این گفته را در زند و هومن یسن ۷:۲ که نخستین سوشیانت در دریاچه فرزند تولد خواهد یافت: «(کسی بود) که گفت در دریاچه کیانسه، کسی بود که [گفت] در کابلستان». در بندهش ۱۴۲: ۲۲ می‌گوید: «آنگاه، ایشان فره زرتشت را در دریای کیانسه، برای نگاهداری به آبان فره، که ایزد آناهید است، سپردند».

۳۶ - در یشت نوزدهم خود «کوی»ها صاحب فر هستند و اسامی یکایک آنان آمده است (بندهای ۷۴-۷۰ و ۸۴) اما پهلوانان اساطیری مانند هوشنگ پیشدای و طهمورث زیناوند و جمشید خوب رمه (بندهای ۲۶، ۲۸، ۳۱) و همچنین خود زرتشت (بند ۷۹) و فرزند آتی او سوشیانت (بند ۸۹) نیز صاحب فر بوده‌اند.

۳۷ - برای تجزیه و تحلیل این منابع و ارجاعات دقیق نک: تکر فارسی، سوم، پس از صفحه ۹۵. بیشتر این منابع را جکسون در «زرتشت» ۲۰۱-۱۹۳ آورده است. نک: آرجی، اچ گوت هیل، «ارجاعات به زرتشت در ادبیات سریانی و عرب» مطالعات کلاسیک به افتخار اچ. دریسلر، نیویورک / لندن ۱۸۹۴، ۵۱-۲۴.

۳۸ - لسترنج، سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۶۷، صفحه ۱۷۸.

۳۹ - وندیداد ۴:۱۹. بندهش، صفحه ۱۲۱-۸۹.

۴۰ - درباره این آتش، نک: بویس، دانشنامه ایرانیکا، جلد اول، ۶-۴۷۵، تکر فارسی، سوم، صفحه ۹۸ به بعد.

۴۱ - یشت ۵:۱۹.

۴۲ - یشت ۵:۴۹.

۴۳ - این داستان که در شاهنامه آورده شده (تهران، بروخیم، ۱۳۱۴، جلد پنجم، از صفحه ۱۳۸۶ به بعد)، بایستی از یشت ۵:۴۹ و یشت ۱۹:۷۷ و یشت ۹:۱۸ گرفته شده باشد. نک: تکر فارسی، سوم، ۸-۹۷.

- ۴۴- نک: دلبیو، کلیس، دانشنامه ایرانیکا، جلد سوم، ۲۱۹.
- ۴۵- نک: صفحه ۴ یادداشت ۱۸.
- ۴۶- مثلاً نیایش ۵:۵ چنان تدوین شده است تا ستایش آذر گشنسب را ممکن سازد. شرح پهلوی، اهمیت ترکیب کردن جملات اوستائی را روشن می‌سازد. نک: دهیهر ZXA متن صفحه ۳۸.
- ۴۷- در شرح زندبر و ندیباد ۱:۱۵ نشان داده شده است. نک: صفحه ۱۹-۱۸.
- ۴۸- این چهار طبقه نشانه روزگار بعدی است. زیرا جامعه کهن فقط سه طبقه داشت.
- 49- See Bartholomae , Air. Wb. 1677.
- ۵۰- همچنین مارکوارت، ایران شهر، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳، صفحه ۲۳۳-۲۳۲ و دیگران از جمله بارتولومه (Wb.Air. ۱۶۷۱) می‌گویند مراد از «زرتشت» در اینجا حضور واقعی او در ری بوده است.
- ۵۱- نک: بویس، «بی‌بی شهربانو و خاتون پارس»، بولتن مدرسه مطالعات شرقی، جلد سی، ۱۹۶۷، صفحه ۴۴-۳۰.
- ۵۲- نیبیرگ، دینهای ایران باستان، ۶-۵، ۴۶، ۳-۳۴۲، ۷-۳۹۶؛ بویس، تکزفارسی، دوم، ۱-۲۰. گنولی، اکتا ایرانیکا، جلد ۲۴، ۱۹۸۵، ۷-۲۲۶.
- ۵۳- نواحی اطراف که شهر نام آن را به خود گرفته بود با همین نام خوانده می‌شد (نک: مارکوارت، ایرانشهر، ترجمه مریم میراحمدی، صفحه ۲۳۲).
- ۵۴- درباره او، نک: ال.ام. شومانن، دانشنامه ایرانیکا، جلد سوم، ۱۸-۱۷. تکزفارسی، سوم، ۴-۹۳.
- ۵۵- روایتی حکایت از حرکت دادن آتش آذرگشنسب می‌کرده است. نک، Schippmann, Feuerheiligtümer, 354.
- تکزفارسی، سوم، ۷۵. در سده پنجم میلادی چنین شده است. (از گنزک به تخت سلیمان). اینکه آیا پیش از آن نیز آتش را (از ری به گنزک) برده باشند جای تحقیق و جستجو دارد. اما قدمت آتش دلالت بر این امکان دارد که در دوره هخامنشیان در اطراف و یا خود ری افروخته شده بوده است.
- ۵۶- برای توضیح دیگر، نک: هرتزفلد، زرتشت، جلد اول، صفحه ۶۵.
- ۵۷- ادعاهای مربوط به رابطه پارس با اوستا (مثلاً نک: جکسون، زرتشت، ۲۰-۲۱۹) هم نامنظم و هم بسیار اخیر است. یعنی دوره‌ای که اینگونه ادعاها تقریباً خود به خود مطرح می‌شد.
- ۵۸- نک: شیب من، دانشنامه ایرانیکا، جلد سوم، صفحه ۲۲۲.
- ۵۹- بندهش بهار، صفحه ۹۱، ۱۲۴. گزیده زاداسپرم ۶:۲۳، روایات پهلوی ۱۲:۴۷.
- ۶۰- دینکرت ۸-۷:۴:۷۵ (موله، افسانه ۵۷/۸).
- ۶۱- بندهش بهار، صفحه ۷۲-۸۰. بندهش هندی ۱۲:۳۴، گزیده زاداسپرم ۳:۸۵، روایات پهلوی ۳۵:۴۶.
- ۶۲- یشت ۱۹:۶ (ریوند).
- ۶۳- خرابه‌های آتشکده روی پوزه مزبور کاوش شده است. اما در تعیین هویت واقعی آن مانند خرابه‌های آذرگشنسب در تخت سلیمان علم‌الیقین وجود ندارد. در تخت سلیمان حتی اسم آتشکده پیدا شده است.

- ۶۴- بندهش بزرگ، صفحات ۸۰-۷۲، بندهش هندی، صفحه ۸۸، ۲۵.
- ۶۵- یشت ۵:۱۰۹، ۱۱۳، ۱۷-۱۱۶، یشت ۹:۳۰، یشت ۱۷:۵۰.
- ۶۶- این نکات را آخرین ویراستار کتاب آقای داود منشی زاده ندیده گرفته است.
(*Die Geschichte Zarer's*, Uppsala 1981).
- ۶۷- یادگار زیربان، ۱۹.
- ۶۸- تفسیر منشی زاده را مکتزی در مقاله ذکر شده تأیید می‌کند. در صفحات ۸-۱۵۷ ترجمه عبارت آمده است.
- ۶۹- مارکوارت، پایتخت‌های ولایتی، ۸-۹.
- ۷۰- چاپ روزبرگ، دوم ۵۷-۱۴. به احتمالی بیش از یک منبع پهلوی داشته است. نک: West, SBE, XIV, XXIV
- ۷۱- همچنین ۱۴۴۲ (آرزوی سفر کردنش به ایران) ۱۰۷۲۸ (بلخ مقصود سفرش).
- ۷۲- شاهنامه، چاپ بروخیم، جلد ششم، صفحه ۱۴۴۶، جلد دوم ۲۲-۱۹، در طول حماسه اسم آتش پارتی به سبب وزن و قافیه به صورت مهربرزین، مهر یا برزین می‌آید.
- ۷۳- همچنین جلد پنجم، ۱۴۹۹، جلد دوم صفحات ۲-۶۱.
- ۷۴- همچنین جلد پنجم، ۱۴۹۹، جلد دوم، صفحات ۸-۷۵.
- ۷۵- برای ارجاعات، نک: لسترنج، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، صفحه ۱-۳۸۰.
- ۷۶- نخستین مقایسه میان این دو شرح را «وارنر» انجام داد.
- ۷۷- شاهنامه، جلد پنجم، ۱۵۱۴.
- ۷۸- همچنین، جلد پنجم، ۱۵۵۱.
- ۷۹- همچنین، جلد پنجم، ۱۵۵۹.
- ۸۰- همچنین، جلد پنجم، ۱۶۳۸. در شاهنامه اسم نوش آذر به چهارمین پسر اسفندیار داده شده است. و در یک عبارت (جلد پنجم، صفحه ۱۵۴۸) این شاهزاده را برپاکنده این آتش می‌شمرد. اما شواهد فراوان در دست است که در دوره ساسانیان اسامی آتش‌های مقدس را همانند نامهای ایزدان روی کودکان می‌گذاشته‌اند. احتمال دارد این پسر اسفندیار شخصیتی خیالی باشد و رسم نامبرده سبب شده که این اسم را روی او گذارده و بعد هم برای این اسم‌گذاری وجه تسمیه یافته‌اند.
- ۸۱- شاهنامه، جلد پنجم، صفحه ۱۷۲۳.
- ۸۲- این تفسیر در شاهنامه منثور آمده است. نک: جکسون، زرتشت، صفحه ۱۳۰.
- ۸۳- برای مواردی که «راتو» و «رد» به عنوان مرجع دینی به کار رفته، نک: بارتولومه، ۱۵۰۲ Air. Wb. جاماسب نیز آنگاه که می‌خواهد اسفندیار متعصب به زرتشتیگری را به انتقام خواهی تحریک کند این وقایع را نقل می‌کند، اما باز هم تنها گفتگو از کشته شدن لهراسب و هشتاد روحانی است. «رد» ظاهراً آن اندازه اهمیت نداشته است که جداگانه ذکر شود.
- ۸۴- دینکرت ۵:۱۷. عبارات مربوط به مرگ زرتشت را در پهلوی و ادبیات فارسی، وست جمع آوری کرد. SBE XLVII, xix. میگو، ایرانیان شرقی، دوم، ۱۷-۲۱۵؛ جکسون، زرتشت، ۱۲۷-۳۲.

- ۸۵- گزیده زاداسیرم، ۱۱-۴:۲۰.
- ۸۶- زمان فصل نیز تغییر می‌یابد و ماضی مطلق ناهنجار «NKTLWNYhst» جای آینده را می‌گیرد.
- ۸۷- صدر بندهش، ۳:۳۵.
- ۸۸- نک: جی. پی. دومناس، دانشنامه مزدیستان، دینکرت پارس، ۱۹۵۸، ۳۴-۲۹.
- ۸۹- دینکرت، ۲:۳:۵.
- ۹۰- روایات پهلوی و دادستان دینک، چاپ ا.وی. ویلیامز، یادداشت فصل ۶:۳۶.
- ۹۱- بندهش بهار، ۲۴-۲۱۸.
- ۹۲- نک: بارتولومه، ۱۱۴۷، Air. Wb.، وست، SBE XLVII، ۱۰۸ یادداشت ۱.
- ۹۳- زند بهمن یسن، ۳:۳.
- ۹۴- روایات پهلوی و دادستان دینک ۳۶:۶.
- ۹۵- دادستان دینک، پرستش، ۷۱ (چاپ آنکلساریا).
- ۹۶- صد در بندهش ۵:۹.
- ۹۷- روایات پهلوی و دادستان دینک ۲۳:۴۷.
- ۹۸- با آنکه داستان نهب و غارت آذرنوش تنها در شاهنامه آمده است، این واقعیت که طبری و مسعودی هر دو می‌گویند زرتشت در بلخ گشتاسب را یافت حکایت از آن می‌کند که ادعای بلخ در خداینامک منعکس شده بوده است.
- ۹۹- ایادگار زریران، ۱۷.
- ۱۰۰- شاهنامه، بروخیم، جلد پنجم، ۱۴۹۷.
- ۱۰۱- نک: احسان یارشاطر، افراسیاب و احمد تفضلی، ارجاسب، دانشنامه ایرانیکا، جلد دوم، ۵۷۰ و ۴۱۲.
- ۱۰۲- متن اصلی دینکرت، ۲۰:۳:۷ به بعد.
- ۱۰۲- دینکرت ۴۵:۳:۷.
- ۱۰۴- دینکرت ۲۷:۳:۷.
- ۱۰۵- متن و ترجمه در «روایات» دهبر، ۷۲.

106- Paras. 2-5.

- ۱۰۷- نک: نیبرگ، دینهای ایران باستان، ۶-۴۲۵.
- 108- *Abdih ud sahih i sagestam* 9, Pahlavi texts, ed. Jamasp Asana, P.26, tr. Bailey, Zor. Problems, 161, B.Utas in from Hecataeus to al-Huwarizmi, ed. J. Harmatta, Budapest 1986, 263.
- ۱۰۹- بندهش بزرگ، ۷۷-۹۲. بندهش هندی ۵ و ۲۲:۲. درباره یکی دانستن دریاچه چیچست با دریاچه ارومیه و جزئیات مفصل‌تر، نک: تکر فارسی، سوم، ۹-۹۷ و ۲-۱۰۱.
- ۱۱۰- منبع این آگاهی متنی سوریانی است که در مبوگک به هنگام کارکالا Caracalla و یا ایوگلبوس Eliogabalus تدوین شده است. نک:
- Bidez - Cumont**, *Mages hellenisés*, I 39, II 94-5; A.H. Harmon, ed., Loeb ed. of works of Lucian, IV 354 n.; Hz II 356-7.

111- *De dea Syria*, 32.

112- Bidez - Cumont, o.c., I 36.

۱۱۳- احسان یارشاطر به گونه‌ای مقنع استدلال کرده که برخلاف نظر پیشنهادی نویسنده، افسانه‌های کیانیان که با اخبار مربوط به پارتی‌ها درهم شده در همان زمان اشکانیان در همه‌جا شایع و شناخته شده بود. آشفتگی میان افسانه‌های مربوط به زیارتگاهها از یکسو و مقدس‌ترین آتشکده‌های پارتی و باکتریایی بایستی در اواخر دوره ساسانی پیش آمده باشد.

۱۱۴- مسعودی، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶، صفحات ۶۱۵-۶۰۳ و *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲. برای دیگر منابع، نک: جکسون، زرتشت، ۱۹۹.

۱۱۵- وندیداد پهلوی، چاپ بهرام طهمورث آنکلساریا، بمبئی، ۱۹۴۹، ۱۱-۱۰. در بندهش بهار ۲۰۸: ۱۳۴ می‌گوید «ری ... که در آذربایجان است».

۱۱۶- یسنا پهلوی و ویسپرد، چاپ دهبهر، بمبئی، ۱۹۴۹، ۱۰۸.

۱۱۷- کریستن سن، *نخستین فصل*، ۴-۴۳.

118- Para. 60. ed. Markwart, P 23.

۱۱۹- دینکرت، ۱۱-۳: ۲: ۷.

۱۲۰- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل و النحل*. تصحیح و ترجمه و تحشیه محمدرضا جلالی نائینی. تهران، اقبال. ۱۳۵۰، صفحه ۱۸۳.

۱۲۱- همچنین، مارکوارت، نک: یادداشت شماره ۲.

۱۲۲- بی. کینکزی، ریشه یونانی تاریخ سده ششم برای زرتشت، بولتن مدرسه مطالعات شرقی، پنجاه و سوم، ۱۹۹۰، ۶۵-۲۴۵.

۱۲۳- نک: مقاله شیوا و استادانه ئی. دلبیو. وست SBE XLVII، صفحه ۲۸ به بعد و دلائلی که ثابت می‌کند اصالت ندارد.

۱۲۴- برای کتابنامه پاره‌ای از مخالفان عمده این گونه تاریخگذاری هم در قرن نوزدهم و هم در سده فعلی، نک: گنولی De Z.a.M، ۹-۳۸، همراه یادداشت ۳۰-۲۶.

۱۲۵- جامع‌ترین کوششها برای سازگار کردن این تاریخ اخیر با دیگر آگاهی‌ها توسط دارمستر انجام گرفت (ZA III ixxxv-xci) و ناچار شد بگوید گاتها در سده دوم میلادی تألیف شده است. طبیعت شگفت‌انگیز این نتیجه آنهم از سوی چنان پژوهشگر بلندآوازه‌ای، نشانه ناممکن بودن تاریخ سده ششم است.

فصل دوم

روزگار و زادگاه واقعی زرتشت

در سال ۱۸۷۹ پژوهشگری که برای جلب توجه دانشمندان غرب به سده ششم به عنوان تاریخ روزگار زرتشت تلاش فراوان کرده بود و آنرا درست می‌دانست اذعان کرد:

«در حال حاضر هیچگونه اطلاع تاریخی درباره بیخ و بن زرتشتیگری نداریم.

تردید نیست که ریشه‌های آن را در اعصار پیش از تاریخ باید جست»^۱.

این نظر، پس از گذشت نزدیک به یک قرن هنوز درست است و امیدی نیز به پیدا شدن

امکانی جهت کشف تاریخ دقیق هنگام بنیادگذاری کیش زرتشتی نمی‌رود. تنها امید، ^۲جادو

پیدا کردن مرزهای تقریبی زمان و مکانی است که در آن محدوده می‌زیسته، و این امر

هر چند هدفی محدود اما برای درک تعالیم و گفته‌های وی نهایت ضرورت را دارد.

زیرا نیست پیامبری که به مقیاس بسیار وسیع به زمان و مکان خود تعلق نداشته باشد.^۲

اوستا مهم‌ترین منبع آگاهی در این باره است و در آن، معدودی از متن‌های کهن

اوستائی که سروده‌های خود زرتشت می‌باشند^۳ «آگاهی‌های به دست آمده از آنها را

می‌توان سودمندانه با اطلاعاتی از «ریگ ودا» و دانسته‌های فراوان تر ناشی از اکتشافات

باستانشناسی و مردم‌شناسی، پیوند و ارتباط داد»^۴

نخست به اوستا به عنوان یک مجموعه می پردازیم. همه پذیرفته اند که این مجموعه مرکب از متن های متعدد، به ایرانیان شرقی تعلق دارد. یعنی به طوایف و قبایلی که در سرزمینهای شرقی ایران بزرگ سکنی گزیدند. در هیچ جای آن خبری از غرب ایران یا اقوامی که در آنجا رحل اقامت افکنده بودند نیست.

همانگونه که دیدیم در رابطه با راگا (Raga = ری مادی) مغ های مغرب زمین چون کیش آمده از مشرق را پذیرفتند نتوانستند مطلب تازه ای بر متنهای مقدس آن بیفزایند و یا حتی عنوانهای تحولات عمده مذهبی را که در مغرب زمین بوقوع پیوسته وارد [اوستا] کنند. در عوض، آنگاه که احساس ضرورت شدید کردند، به تغییر جزئیات متون کهن دل خوش کردند و اینجا و یا آنجا جملاتی را که به تقلید ناشیانه سبک و اسلوب اوستا تألیف کرده بودند، در آن جای دادند. زهد و تقوای تنها، مانع از دستکاری بیشتر در اوستا نبود. اگر اینهمه را تحمل کردند به احتمالی به این سبب بود که حتی در شرق ایران، پیش از آنکه زرتشتیگری به غرب ایران نفوذ کند اوستائی زبانی مرده بود که تنها در محافل و حوزه های روحانی کاربرد داشت [همانند زبان لاتین در کلیسای مسیحی]. یعنی که در آن هنگام متن های موجود حفظ و بخاطر سپرده شده و کم و بیش به صورت ثابت و غیر قابل تغییر از نسلی به نسل بعد انتقال می یافت. (برعکس سنت شفاهی سیال که روحانی - سراینده در بخشی از ادعیه حق داشت با رعایت ضوابط معین اگر بر سر شوق می آمد حتی بدیهه سرائی کند و مضامین به ارث برده از نسل های گذشته را در قالب تازه به نظم آورد). ناهمواری آشکاری که در سبک کلام بخش های مختلف اوستای متاخر به چشم می خورد می تواند ناشی از درجه قداست هر یک از متن ها باشد. متن هایی که مقدس تر دانسته می شدند با وسواس بیشتر به خاطر سپرده شده و مکرر تلاوت و زمزمه می شدند. پاره ای از متن ها مانند گاتها و یا دیگر بخش های اوستای کهن را واجب بود تمام روحانیان زرتشتی فرا گرفته و به خاطر بسپارند. حال آنکه تا سده سوم میلادی بسیاری از متن ها جنبه محلی داشتند. در آن تاریخ - به هنگام سلطنت نخستین شاهان ساسانی - بود که مجموعه متن های مقدس که امروز در دست ما است، به صورت شفاهی گردآوری و تدوین شد.^۴

اکنون محتمل می دانند اعضاء دودمان هخامنشی، دست کم از زمان کوروش

متن های
مقدس

مکتب
مطهر
مطهر
مطهر

بزرگ، یعنی میانه سده ششم پیش از میلاد، کیش زرتشت را پذیرفته باشند.^۵ اینان نیز مانند دیگر پارس‌ها، لابد با واسطهٔ مغان ماد با کیش زرتشت آشنائی یافته بودند. خود مغان ماد^۶ نیز نمی‌توانسته‌اند زودتر از سال ۷۰۰ ق.م. به این کیش گرویده باشند. پس متن‌های اوستای متاخر باید پیش از این تاریخ به صورت و شکل قطعی خود درآمده باشند. زیرا زبان این متن‌ها که با وسواس و دقت به خاطر سپرده شده بودند - به ویژه زبان بخش‌هایی از یشت‌های بزرگ - بایستی نمونهٔ آن زبان اوستائی باشد که از زبان پارسی کهن به کار رفته در سنگ نبشته‌ها، بسیار باستانی‌تر است. این نکته نباید شگفتی بیافریند زیرا زبان پارسی کهن زبانی تحول یافته است (بگذریم که تحول و پیچیدگی زبانی، به عنوان گواه، بهای استدلالی خاصی ندارد. زیرا می‌بینیم حتی در یک ناحیه که زبانها بی‌نظم و قاعده خاصی تحول می‌یابند و دیده شده است که پاره‌ای از زبانهای ایران غربی آن خصوصیات زبانشناسی را حفظ کرده‌اند که از خصوصیات مشابه فارسی کهن باستانی‌ترند)^۷.

بعضی از متن‌های اوستای متاخر حاوی مطالبی هستند که شباهت بسیار دارند با مضامینی که در «ریگ‌ودا» یافت می‌شوند. بنابراین اصولاً بایستی یادگار روزگار هندو-ایرانیان بدوی باشند. این سرودهای حاوی مضامین باستانی، بیانگر مفاهیم سنتی خدایانی هستند که خطاب به آنان سروده شده و هستهٔ مرکزی یشت‌های بزرگ را تشکیل می‌دهند. روحانی - سراینندگان هر نسل به ناچار مطالب دیگر بر آنها افزوده‌اند. مطالبی که لابد بخشی از آنها در قبال اشعار تازه‌تر سروده شده از یادها رفته‌اند و در طول قرن‌ها فرآیند کاهش اندک‌اندک و افزایش ذره‌ذره بر آنها اثر گذاشته است. در اوستای به جا مانده اثر این فرآیند را آشکارا در «فروردین یشت» می‌بینیم. در این یشت، در میان ابیاتی که طبیعت و نسجی بسیار باستانی (پیش از زرتشت) دارند، فهرستی از اسامی افراد زرتشتی بسیار مومن و سرشناس آمده که روان یا فروشی آنان مورد احترام قرار می‌گیرند. معدودی از این اسامی را زرتشتیان روزگارهای بعد مصرف می‌کنند. خود ناشناخته‌بودن، حاکی از قدمت و باستانی بودن کسانی می‌کند که صاحب این اسامی بوده‌اند.^۸ از جمله اسم «سن»^۱ فرزند «اهوم - استوت»^۲ است که در بند نود و هفتم این

یشت به فروشی (= روان) او ادای احترام می‌شود. در بند یکصدویست و ششم همین یشت به فروشی کسی احترام گذاشته می‌شود که معقول است بپذیریم نبیره «سنن» مذکور بوده است. یعنی «اوتیوتی»^۱ پسر «ویتکو»^۲ پسر «زیغری»^۳ پسر «سنن»^۱. اگر همان گونه که معمول است برای هر نسلی سی سال قائل شویم می‌توان پنداشت که بند یکصدویست و ششم نودسال پس از بند نودوهفتم به این یشت افزوده شده و تدوین همهٔ فهرست دوره‌ای ۱۰۰ تا ۱۵۰ ساله طول کشیده است. افزون بر اسامی خاص باستانی در این یشت و دیگر یشت‌های کهن، شماری از اسامی طوایف و امکنه آمده که در جای دیگر دیده نشده است.^{۱۰} این نکته با این حدس همخوانی دارد که زمان سرودن این یشت‌ها روزگاران پیش از آن مقطع زمانی بوده که ایرانیان شرقی جذب شاهنشاهی هخامنشی شده و سرانجام پا به عرصه تاریخ می‌نهند.

از جمله فتوحات پارس‌ها در سدهٔ ششم «درنگیانا» بود که زمانی توسط شهریار گمنامی که ذکر او در بند شصت و شش یشت نوزدهم آمده است اداره می‌شد. اما به احتمال زیاد این شهریار بایستی مدتها پیش از وقوع این رویداد زیسته باشد. تا اینکه اجازه دهد و مقرر دارد موضوع سوشیانت (که به احتمال زیاد وی از آن پشتیبانی می‌کرده است) در رابطه با این ناحیه مستقل خودمختار چنین ریشه پیدا کند.^{۱۱} تمام این ملاحظات موبد این فرض می‌باشند که یشت‌های بزرگ کم و بیش به تدریج در طول سده‌های نهم و هشتم تحول و تطور یافته و در پایان آن دوره به صورت نهائی که تا امروز باقی مانده است درآمده‌اند.

اگر درصدد تخمین فاصلهٔ زمانی میان تألیف گاتها از یکسو و تدوین اوستای متأخر از سوی دیگر برآییم، باید بار دیگر به عنوان نقطهٔ عطف سراغ «سنن» فرزند «اهوم - استوت» برویم. وی از این بابت بلندآوازه شده که نخستین روحانی ایرانی بود که بیش از یکصد طلبه در محضر درسش حضور می‌یافتند و تلمذ و کسب فیض می‌کردند. از همین مطلب می‌توان نتیجه گرفت و استنباط کرد که لابد:

«پیش از او و پس از او روحانیانی مجلس درس داشته و طلاب در آن حضور می‌یافته‌اند».

1- Utayuti

2- Vitkavi

3- Zighri

به علاوه:

«کیش زرتشتی می‌بایستی چنان نشر و گسترشی را به خود دیده باشد که اجتماع چنین

تعدادی از طلاب میسر باشد».^{۱۲}

تنها حدس می‌توان زد که چنین تحولی چه مدت زمان به طول کشیده است. تخمین معقول ۱۵۰ الی ۲۰۰ سال است که پژوهشگر را به حوالی سال ۱۱۰۰ قبل از میلاد مسیح می‌رساند که نزدیکترین مقطع زمانی ممکن برای بنیانگذاری کیش زرتشتی و به عبارت دیگر هنگام زندگی و ادعای نبوت زرتشت است.^{۱۳} شواهد زبان‌شناسی دلالت بر دست‌کم گرفتن این تخمین را می‌کند. زبان اوستائی کهن نه تنها به نظر قدیم‌تر از زبان اوستای متاخر می‌نماید بلکه صاحب خصائصی است که در مقام مقایسه با «ریگ‌ودا» نیز از آن باستانی‌تر می‌باشد.^{۱۴} چون تالیف «ریگ‌ودا» نیز کار نسل‌های متوالی و متعدد روحانی - شاعرانی بوده که ریشه‌های آبا و اجدادی آنان به روزگار هندو - ایرانیان بدوی می‌رسد، یقیناً تاریخ تالیف آن نیز همانند مسئله زمان تالیف اوستا حل‌ناشدنی می‌نماید. اما تخمینی کلی که همگان آن را پذیرفته‌اند، اینکه در حوالی سال ۱۸۰۰ پیش از میلاد آغاز تبدیل این سرودها به صورت شناخته‌شده امروزی بوده و نخستین مجموعه این سرودها (یعنی کهن‌ترین ماندالاهای ریگ‌ودائی^۱ دوم تا هفتم) در حوالی سال ۱۵۰۰ تدوین شده و مجموعه در حوالی سال ۹۰۰ ق.م کامل گردیده است. نخستین پژوهشگر غربی که بر اساس مقایسه زبان‌شناسی با «ریگ‌ودا» تشخیص داد که گاتها بایستی اثر طبع خود زرتشت باشد، معتقد بود زرتشت نمی‌توانسته است پس از سال ۱۰۰۰ ق.م زیسته باشد.^{۱۵} بر طبق تخمین‌های بعدی زمان او را میان سال‌های ۱۷۰۰ تا ۱۰۰۰ ق.م می‌دانند. اگر فقط بر شواهد زبان‌شناسی متکی باشیم بایستی احتمال داد اوستا آرام‌تر و کندتر از «ریگ‌ودا» تحول و تطور یافته باشد. چرا؟ به این دلیل که زبان اوستائی رایج در روزگار زرتشت وسیلهٔ محاورهٔ جامعهٔ نسبتاً محافظه‌کار ساکن مراتع آسیای مرکزی بود. حال آنکه سرایندهگان اشعار ودائی مدتها بود که موطن اصلی خود را در نواحی شمالی پشت سرگذاشته و با شرایط نوینی روبرو شده بودند که احتمالاً سبب تغییرات سریع شده بود. صحنهٔ سرودهای آنان شمال شرق شبه‌قاره

هندوستان است و در آن‌ها اثری از یاد و یا خاطرهٔ سرزمین دیگری دیده نمی‌شود.^{۱۱} این بدان معنا است که جامعهٔ منعکس شده در سرودهای «ریگ‌ودا» از بعضی جهات با جامعهٔ تصویر شده در گاتها کمتر شباهت دارد تا جامعه‌ای که در پشت‌ها وصف شده است. مولفین گاتها نیز متعلق به جامعه‌ای بودند که دشتهای آسیای مرکزی را ترک کرده و در سرزمین‌های جدیدی ساکن شده بودند و به ناچار آداب و رسوم نوینی را برای زندگی طرح ریخته بوده‌اند. پس هرگونه رسم یا خصیصهٔ اجتماعی که در متن‌های اوستائی کهن وصف شده، برای تعیین تاریخ حیات زرتشت، به اندازه شواهد زبان‌شناسی حائز اهمیت است.

متنهای اوستائی کهن یعنی گاتها و دو «مانثرا»ی موجز و یسنای هفت‌هات (=پرستش هفت‌باب) حاوی اشارات و قرائن گرانبها و با اهمیت دربارهٔ جامعه‌ای است که زرتشت را در دامان خویش پرورانده بود. جامعه‌ای که خود را از نظر نژادی و قومی آشکارا یک‌دست و یک‌پارچه می‌دید^{۱۲} و به اقوام بیگانه و یا نایرانی، اشاره‌ای ندارد (برعکس یشتها که در آن گاهی چنین اشاراتی مشهود است). اسامی خاص معدود که در آن آمده همه آهنگی ایرانی دارند. علیرغم پاره‌ای دوگانگی‌های باوری و عقیدتی به نظر می‌آید که عبادت و دین بنیادی مشترک داشته است^{۱۳}. جامعه نظامی استوار دارد که مکرر به آن اشاره می‌شود. واحدهای آن به ترتیب عبارتند از خانواده^۱ و آبادی^۲ و طایفه^۳ و سرزمینی را که طایفه از خود می‌داند دهیو^۴ می‌خواند. نمی‌دانیم آیا «ایریانا وئیجه» (اسمی که در این متنهای فاقد هرگونه اسم مکان نیامده است) را یک «دهیو» می‌دانسته‌اند و یا سرزمینی مرکب از چندین «دهیو». نیز نمی‌توانیم یقین داشته باشیم که آنچه افراد و واحدهای خانواده و آبادی و طایفه را به یکدیگر وابسته و مربوط می‌ساخته، خویشاوندی بوده است. شاید که این چنین بوده و این خویشاوندی از نیای مشترکی در گذشته‌های دور ناشی می‌شده است. در این متن‌ها به کرات به قدرت، «خشتریه»^۵ اشاره می‌شود که می‌بایستی با «درجات چند نواخت»^۶ از سوی رؤسای سه گروه نامبرده اعمال می‌شده. برای کسی که قدرت را در مقیاس بزرگ اعمال می‌کرده

1- Khvaetu

2- Varazana

3- Airyaman

4- Dahyu

5- Khšathra

6- varying degrees

اصطلاحات خاصی داشته‌اند از جمله «سستار»^۱ (= آنکس که امر می‌دهد، فرمانده)^{۲۰}. در جمله «فرماندهان سرزمین» شاهد کاربرد این اصطلاح به صیغه جمع هستیم. شاید مراد از آن خانهای قبایل کوچک بوده است. برعکس اشاره‌ای که در جمله «دُش خشترا»^۲ (= بدفرماندهان سرزمین) مضمیر می‌باشد^{۲۱} و حاکی از آن است که هر دهیوئی برای خود فرمانده یا فرمانروائی عالی داشته است.^{۲۲}

برای توانگران و قدرتمندان واژه «اهو»^۳ را که معمولاً سرور و یا ارباب ترجمه و معنی می‌کنند بکار می‌بردند.^{۲۳} اما زبان اوستائی کهن برعکس زبان اوستائی متاخر و یا ریگ و دائی، اصطلاحات خاصی برای طبقات جامعه که با پیشه‌های گوناگون با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کردند، ندارد. در دو جامعه اخیرالذکر این حرفه‌ها عبارت بودند از روحانی، نجیب‌زاده، رزمنده و کشاورز گله‌دار. شایان توجه اینکه اصطلاحات این مفاهیم در «ودا» با واژه‌های این معانی در اوستای متاخر هیچگونه شباهت و نزدیکی با یکدیگر ندارد. در «ودا» می‌گوید «برهن»^۴، «کستریا»^۵ و «ویسیا»^۶ و در اوستای متاخر «اثروان»^۷ و «رتشتار»^۸ و «وستریو - فشویانت»^۹.

از آنجا که این دو زبان انباشته‌اند از کلمه‌های مشترک که هر دو از زمان باستان به ارث برده‌اند، پس معقول است نتیجه بگیریم این دو گروه لغت‌های ناهمانند آنگاه که این دو قوم از یکدیگر جدا شده بودند^{۲۴} در واکنش به پیچیدگی‌های نوینی که در جوامع آنان بروز کرده بود ابداع و در جریان گذشته می‌شود. از این جالب‌تر اینکه از یکسو در هند و ایران این نظام سه طبقه‌ئی (در هر یک از این دو کشور، طبقه چهارمی یعنی طبقه کارگران که در هند «سودرا»^{۱۰} و در ایران «هویتی»^{۱۱} به آن اضافه شد) به عنوان طبقه‌بندی فرضی جامعه برای مدتهای مدید دوام آورد، از سوی دیگر جامعه بی‌طبقه اوستائی کهن که در خانواده و طایفه طبقه‌بندی می‌شد، برای تمام اقوامی که بعدها در آسیای مرکزی سکنی گزیدند، فارغ از زبان و نژاد آنان، الگو و به نوبت تکرار شد. ظاهراً این صورت و شکل طبقه‌بندی جامعه را خود اقلیم سرزمین آسیای مرکزی و نحوه زندگی آنجا بر ساکنان منطقه تحمیل و دیکته کرده بوده است.^{۲۵}

1- Sastar
4- Brahman
7- Athravan
10- Sudra

2- duškhšathra
5- Kastriya
8- Rathaestar
11- Huiti

3- Ahu
6- Vaisya
9- Vastroyo . fšuyant

بر طبق این ساختار اصولاً ساده و آسان اجتماعی، زرتشت مستمعین خود را «مردان و زنان»^{۲۶} خطاب می‌کند و هرگاه با مردهای جامعه روبرو می‌شده واژه وستریو^۱ [= گله‌دار] را به کار می‌برده است.^{۲۷} ظاهراً اصطلاح باستانی «پاسو - ویرا»^۲ را که مرکب از دو واژه رساننده مفاهیم «گله و آدمیان» می‌باشد، گاهی به عنوان تمام اجتماع و یا به صورت جمع آدمیان و چهارپایانی که یک واحد اجتماعی را تشکیل می‌دادند بکار می‌برد. این اصطلاح به صورت متحجر شده در اوستای متاخر^{۲۸} به جا مانده و از مقام شامخی که در گاتها به «گله» داده می‌شود برمی‌آید که در عصراوستائی باستانی حائز نهایت درجه اهمیت بوده است. افزون بر اشاره‌های حقیقی و مجازی فراوان به گاو ماده و گاو نر از اسب و شتر نیز اسم می‌برد. از میان یازده اسم خاص آمده در این متن‌ها (سوی اسم اساطیری یمه)^۳ شش اسم با ترکیب نام حیوان ساخته شده است. یک اسم ترکیبی با «گاو»، (هوگاو)^۴ دو اسم ترکیب شده با واژه «اشتر»^۵ (زراتواشتر)^۶، فراشواشتر)^۷ و سه اسم با ترکیب کلمه «اسب»^۸ (ویشتاسب = گشتاسب، جاماسب، هیجتاسب)^{۲۹}. اینها همه اسامی مردمی روستائی است. هرچند اسامی همانند (باز هم بیشتر ترکیب شده با واژه اسب) در فروردین یشت فراوانند. اما در آنجا فقط کسر کوچکی از اسامی فهرست شده هستند.

چهارپایانی که ذکر شد به علاوه گوسفند و بز که اهمیت اقتصادی داشتند (اما کوچک‌تر از آن بودند که جداگانه نامبرده شوند) مدت‌های مدید بود که در مراتع آسیای مرکزی اهلی شده بودند. از هزاره سوم ق.م. استفاده از گاو و شتر برای کشاندن ارابه‌هایی که چرخهای توپر داشتند، در آسیای مرکزی مرسوم شده بود. ظاهراً اهالی آسیای مرکزی این گونه ترابری را از مردم خاورمیانه فرا گرفته بودند.^{۳۰} اما در حوالی سال ۱۸۰۰ ق.م. بود که گردونه تحول یافت و اختراع شد. وسیله نقلیه‌ای بسیار سریع‌تر که چرخهایش میله‌دار بود و اسب آن را می‌کشاند و در شکار و مسابقه و جنگ کاربرد داشت^{۳۱}. کهن‌ترین آثار و نمونه به جا مانده از چنین گردونه‌هایی به حوالی سال ۱۶۰۰ ق.م. تعلق دارد^{۳۲}. شاید چالاکی و تیزپائی جفت اسبانی که به این گردونه‌ها

1- Vastryo

4- Hvogva

7- Fərašaotra

2- Pasu-vira

5- Uštra

8- Aspa

3- Yima

6- Zarathuštra

می‌بستند بود که مخیله مردم اوستائی را چنان مجذوب و مسحور کرد که به گذاردن اسامی مرکب با واژه اسب به روی خود این چنین راغب و مشتاق شده بودند.^{۳۳} گویا تماشای مسابقه گردونه‌رانی از سرگرمی‌ها و تفریح‌های عموم آنان بوده است. می‌بینیم درازی مسیر مسابقه یا طول میدان اسب‌دوانی باستانی‌ترین واحدهای اندازه‌گیری زمین اوستائی بوده است^{۳۴} (هاثر^۱ و چرتو^۲). در یشت‌ها نیز دوبار به مسابقه گردونه‌رانی اشاره می‌شود که برنده آنها کیخسرو است که به نسلی کهن‌تر از نسل زرتشت تعلق داشت.^{۳۵} از اشاراتی که در گاتها آمده می‌توان استنباط کرد که خود زرتشت نیز از طرفداران پروپاقرص اینگونه مسابقات بوده و تماشای مسابقه‌ها و سرعت اسبان و مهارت رانندگان، مانند دیگران برایش دلچسب بوده است. اسبها را «شتابندگان» یا «تیزپایان = اسو - ائورونت»^۳ می‌خواند. مثال «اسبان لگام شده و شتابان به جلو»^{۳۶} را به کار می‌برد. یا تصور می‌کند آن‌چه بادها و ابرها را حرکت می‌دهند دسته‌هایی از اینگونه اسبان هستند^{۳۷}. و سرانجام «گردونه‌ران»^۴ را مظهر و نماد «اداره کردن» و «استادی»^{۳۸} می‌داند. در گاتها اشاره‌ای به غله یا شخم زدن نشده است.^{۳۹} اما حتی اگر کشاورزی اهمیت نسبی نمی‌داشته و برای گوینده و سراینده اوستائی سرچشمه صور خیال نبوده، باز هم از فحوای کلام زرتشت این استنباط حاصل نمی‌شود که قوم او جامعه‌ای مرتع‌نشین و صحراگرد و چادر نشین بوده‌اند. واژه‌هایی که برای خانه و منزل مصرف می‌کنند «دمنه»^۵ و «شویترا»^۶ است، که می‌توان هم به چادر اطلاق کرد و هم به خانه یا محل اسکان تابستانی و هم آبادی و قصبه ثابت. اما زرتشت آرزومند است که:

« در پرتو [کنش] فرمانروای نیک، رامش به زنان و مردان در خانمانها و روستاها

(šyēitibyō vizilryo) باز می‌گردد».^{۴۰}

این معنا با اکتشافات پژوهشگران شوروی [سابق] که چادرنشینی از تحولات نسبتاً اخیر اجتماعی در صحاری آسیای مرکزی است جور می‌آید. مراد آن هنگام است که گردونه سواری اندک (توسط افراد توانگر و قدرتمند جامعه) جای خود را به اسب‌سواری همگان داده بود. این تحول بود که سبب بالا رفتن قدرت تحرک ساکنان مراتع آسیای مرکزی شد و توانستند گله‌های بزرگ‌تری را سرپرستی کرده و در جستجوی چراگاههای

i- Hathar

2- carətu

3- Asu - Aurvamt

4-Raithi

5- Dəmana

6- Šoithra

تازه و پر علف به مهاجرت‌های فصلی پردازند. پنج نوع چهارپای این اقوام در طول تاریخ ثابت ماندند عبارت بودند از گاو و گوسفند و بز و اسب و شتر.^{۴۱} اما با اتخاذ شیوه‌ی عشایری به نسبت از تعداد گاوان کاسته شد، زیرا از میان این پنج حیوان، گاو کم‌تر از همه توانایی طی طریق و به سر بردن در شرایط سخت را داشت.^{۴۲} پس معقول است نتیجه بگیریم قوم زرتشت که آنچنان شیفته و فریفته گاو بودند و بیشتر اسب‌رانی می‌کردند تا سوارکاری، روستائیان یک جا نشینی بوده‌اند که در سرزمین پر آب و پر چراگاه یعنی «ایرانا و بیجه کنار دائیتی خوب» می‌زیسته‌اند. در ضمن از اشارات یشت‌ها به پهلوانی‌های کیخسرو می‌توان استنباط کرد که در «ایرانا و بیجه» جنگل‌هایی هم وجود داشته است. اسم سه جنگل آورده شده، یکی از آنها «جنگل ایریائی جماعت»^۱ نام داشته که شاید پرستشگاه مذهب کهن ایرانیان در آن واقع بوده و به این سبب جنگل برای ایرانیان جنبه تقدس داشته و محل اجتماع و میعادگاه تمام اقوام ایریائی بوده است. دیگر «بیشه سپیدی»^۲ بوده است که ظاهراً در میان «جنگل سپیدفام»^۳ قرار داشته. این دو اسم اخیر یادآور درختان قان است که تنه آنان سفیدرنگ بوده و بومی دشتهای آسیای مرکزی می‌باشد.^{۴۳}

سنای هفت هات [= هفتن یشت]، حاوی نکات اجتماعی چندان نیست اما همان که هست با آنچه در گاتها آمده هم‌نوائی دارد. مثلاً یک عبارت چشمگیر آن از یکسو گواه است بر اهمیت فوق‌العاده نمادی گاو و از سوی دیگر دلالت می‌کند بر فراگیر بودن احساس کلی هم بستگی آدمی و چهارپا،

«این چنین می‌ستائیم - روانهای خود و روانهای چارپایان را که مایه زندگی ما هستند؛
که ما برای آنهاستیم و آنها برای ما».

و یا

«روانهای چهارپایان سودمند دشت و صحرا را می‌ستائیم... و روان حیوانات وحشی را
آنهاست که بی‌آزارند».^{۴۴}

این جملات نه تنها از احساس ملموس و مشخص همبستگی آدمی و چهارپایان اهلی شده (پاسو - ویرا)^۴ حکایت می‌کند بلکه حاکی از احترام و عزت قائل شدن برای

1- Forest of all the Airyas

2- Whitley forest

3- Whitish forests

4- pasu-vira

حیوانات وحشی موجود در اطراف است. احترام و عزتی که در پاره‌ای از جوامع کهن و بدوی، که در آنها آدمی قصد ندارد به گونه‌ای محسوس خود را بر محیط اطراف خویش تحمیل کند، دیده می‌شود.^{۴۵} درباره خود آدمیان به درگاه اهورامزدا تضرع و التماس می‌شود که:

«ای مزدا اهوره!

چنان کن که مردمان به اشا [= عدالت] گروند و اشا را بخواهند و

بجویند و گله‌بانان هیچ جانداری را آزار نرسانند».^{۴۶}

در اینجا نیز انعکاس همان جامعه‌روستائی که در گاتها تصویر شده را شاهد هستیم و آرزوی عمده، میل به عدالت و انصاف و صلح و صفا است.^{۴۷} از تفاوت شغلی و تمایز طبقاتی اثری نیست و پرستندگان هنگام تقاضای اجابت دعا اصرار دارند که:

«همان مواهبی را که برای خانه و خانواده خواستاریم برای روستا و آبادی التماس

داریم».^{۴۸}

از لابلای واژه‌ها و جملات، بافت و نسج جامعه گاتایی به خوبی آشکار است. چند بار از زنان گفتگو می‌شود. هم‌مطراز و برابر با مردان. هم در این جهان و هم در عالم روانهای درگذشتگان.^{۴۹} بعید هم نیست اهمیت و تشخیصی که به آنان داده می‌شود از اعتقادات و باورهای شخصی زرتشت حکایت می‌کرده که رجاء واثق داشته در به دست آوردن رستگاری اخروی تفاوتی نیست و فرصت‌های مردان و زنان برابرند.^{۵۰}

این تصویری که از لابلای متن‌ها، از جامعه باستانی اوستائی به چشم می‌خورد، با آنچه که از چگونگی زندگانی اجتماعی اقوامی که در نیمه آخر هزاره دوم ق.م. در شمال رود سیحون می‌زیسته‌اند می‌دانیم، مطابقت دارد. سرزمین پهناور پوشیده از صحرا و دشت و جنگلهای قان و رودسار و کوهساری که امروزه بر آن نام قزاقستان را اطلاق می‌کنند و از نظر وسعت «تقریباً برابر است با نیمی از مساحت تمام اروپای غربی».^{۵۱} ایراد می‌گیرند منسوب دانستن اقوام کهن آسیائی به این سرزمین پهناور درست نیست، و چنان می‌نماید که آنان را متوطن سرزمینی معین ندانسته و ساکن «در گونه‌ای از خلاء فرض کنیم».^{۵۲} اما هر چند هنوز درباره ساکنان این سرزمین در عصر حجر (هزاره ششم تا هزاره سوم ق.م.) چیزی نمی‌دانیم، باستانشناسان شوروی [سابق] هم اکنون

آگاهی‌های دندان‌گیر درباره سرگذشت آنان در اعصار بعد جمع‌آوری کرده‌اند. سه فرهنگ عمده و مشخص و وابسته به یکدیگر که در هزارهٔ دوم در آن سرزمین شکوفا بوده‌اند شناسائی شده‌است^{۵۳}. به این سه فرهنگ و تمدن به ترتیب نامهای فرهنگ «آبچیوو»^۱ و فرهنگ «سروبنایا»^۲ و فرهنگ «آندرونوا»^۳ را داده‌اند. این سه فرهنگ در سرزمینی بسیار پهناور و پوشیده از علفزارها و جنگلهای صحرائی که از شرق اروپا تا مغرب سیریه گسترده شده بود، نشو و نما یافته بودند. وجه تسمیهٔ فرهنگ سروبنایا [=درگاه چوبی] از ویژگی گورهای مردمی که این فرهنگ را پرورانده بودند گرفته شده است. وجه تسمیهٔ دو اسم دیگر فرهنگها، اسامی اماکنی است که در آنجاها برای نخستین بار آثار این دو تمدن یافت شد. آبادیها و دهات و قبرستانهای فرهنگ «آبچیوو» در آبریز رودخانه دن و سواحل غربی رود ولگا متمرکز است. آثار متعلق به فرهنگ «سروبنایا» از سواحل شرقی رودخانه ولگا تا رودخانه اورال گسترده می‌باشد و آنچه از آن فرهنگ «آندرونوا» است از رودخانه اورال شروع شده و رو به مشرق تا سیریه غربی ادامه می‌یابد. نقاط مشترک این سه فرهنگ بی‌شمارند و حتی در مسائل و نکات جزئی آن چنان با یکدیگر جوش خورده‌اند که تشخیص آنان از یکدیگر، اگر نه غیرممکن، دست کم مشکل می‌باشد. نتیجه آنکه پاره‌ای از باستانشناسان، این فرهنگ گسترده و پهناور در صحراهای پوشیده از علف را اصولاً یک فرهنگ دانسته‌اند با نام «سروبنایا آندرونوا»^۴ می‌شناسند و فرهنگ «آبچیوو» را (همانند یکی از جلوه‌های محلی) از پاجوش‌های آن می‌دانند.^{۵۴}

می‌پندارند ناقلان و حاملان این عمده فرهنگها، از نظر مردم‌شناسی اقوام گوناگونی بوده‌اند که پاره‌ای از آنان با یکدیگر خویشاوندی نزدیک داشتند. قاطبه پژوهشگران بر آنند هندو-آریائی‌ها و ایرانیان بدوی از جمله اقوام ساکن علفزارهای قراستان بوده‌اند. (تشخیص داده‌اند که پاره‌ای از اسکلت‌های باستانی به جا مانده را خصوصیات هندو-اروپائیان را دارند)^{۵۵}. از جمله مشخصات فرهنگ «آندرونوا» یک جانشینی روستائی و احداث آبادیها در دره‌های رودخانه‌ها بوده است. در اینگونه دره‌ها، به سبب سیل آب‌های فصلی، زمین آنچنان سست و پوک می‌شد که شخم‌زدن با

1- Abachevo

2- Srubnaya

3- Andronovo

4- Srubnaya- Andronovo

کج بیل* نیز ممکن می‌گردید و وجود مراتع چرای گله‌ها را آسان می‌ساخت. با آنکه اندکی گندم و ارزن می‌کاشته‌اند اما ممر اصلی معیشت آنان از دامداری بود. در کاوش‌ها، بقایای فراوان استخوان گوسفند و گاو و اسب و شتر یافت شده است. باقیمانده‌های یافت شده استخوانهای حیوانات وحشی ناچیز است. آبادیها معمولاً از ده تا چهل خانه نسبتاً بزرگ تشکیل می‌شده است. ساختمانها مستطیل شکل بوده، معمولاً آنها را از دل خاک بالا می‌آورده‌اند. گاهی لایه‌های متعددی از ساختمان در محلی دیده می‌شود که حکایت از آن می‌کند در آن محل نسلهای متمادی می‌زیسته‌اند. (برعکس آبادیهای مردم «آبچیوو» در مغرب که ظاهراً دام زیاده‌تری داشته و یک جانشین نبوده و لایه‌های متعدد ساختمانی در یک مکان از خود به جا نگذاشته‌اند). در درون خانه‌ها، الوارها را کنار دیوارها به عنوان جای خواب کار گذاشته بوده‌اند. محل اجاق‌ها و گودالهایی که به عنوان انبار احداث کرده بودند هنوز دیده می‌شود. بقایای ظروف گلی و سفالین به جامانده شاهد دیگری بر زندگی یک جانشینی است. زیرا:

«سفالگری با زندگانی عشایری و بیابانگردی سازگاری ندارد».^{۵۶}

قبرستانهای آنان، که همیشه در فاصله دوری از آبادی قرار دارند، نسبتاً وسیع هستند. (برخلاف رسم جوامع مردم بومی سرزمینهای واقع در جنوب رود سیحون که مردگان خود را در خانه و یا در نزدیکی آن به خاک می‌سپردند). قبرها معمولاً گودالهای ساده‌ای هستند که داخل آن را با تخته سنگ فرش کرده و آنرا با سنگهای بزرگ می‌پوشانده‌اند.^{۵۷} آثار قربانی کردن منظم حیوانات روی قبرها و یا نزدیک آنها دیده می‌شود. معمولاً اشیائی را همراه در گذشتگان در گورها می‌نهادند. گورها اصولاً از منابع عمده آگاهی‌های باستانشناسان هستند. اما اگر این گورها در قزاقستان پیش از آنکه به گونه‌ای علمی کاوش شوند مورد دستبرد نبش قبرکنندگان (در همان روزگار باستان) قرار گرفته‌اند، بدان سبب بود که عصر برنز آن ناحیه را فرا گرفته و اشیاء فلزی موجود در قبرها جماعت نباش را به خود جذب می‌کرده است. مس و قلع در جنوب، یعنی در آناتولی و بین‌النهرین و ایران از اواخر هزاره پنجم در زندگی روزمره مردم به کار می‌رفت.^{۵۸} اشیاء مسی ساخت آن زمان (که چه بسا از ایران وارد کرده بودند) در جنوب

* هنوز هم در مناطق پوشیده از دریاچه و نهر و رودخانه در سیستان نیز عموم روستائیان برای کار روی زمین از کج بیل استفاده می‌کنند (م).

ترکمنستان (فرهنگهای «آناؤ»^۱ و «نمازگاه اول تا سوم»^۲) و ماوراء قفقاز یافت شده است.^{۵۹} به دلائل ناشناخته اقوام ساکن علفزارها از این تأثیر برکنار مانده، فرهنگ عصر حجر را تا هزارهٔ دوم پیش از میلاد حفظ کردند. آنگاه در حوالی سال ۱۷۰۰ ق.م. شتابان نخست به مصرف مس و سپس به کاربرد برنز در اسلحه‌سازی و ابزارسازی روی آوردند. دورهٔ بسیار کوتاه «چال کئولیتیک»^۳ را پشت سرگذاشته وارد عصر برنز شدند. استخراج و مصرف مس و قلع را به گونه‌ای گسترده فراگرفتند. این فلزات در کوههای اورال، قزاقستان و کوهستان آلتای یافت می‌شوند و در پاره‌ای نقاط به مقیاس وسیع آنها را استخراج کردند. مثلاً تخمین زده‌اند که تنها در «جزکازغن»^۴ و «کن کازغن»^۵ واقع در قزاقستان دهها هزار تن سنگ مس استخراج کرده و تصور می‌کنند در آنجا و دیگر نقاط، آبادیهایی وجود داشته که ساکنان آنها منحصراً معدنچی و فلزکار بوده‌اند.^۶ به چگونگی ذوب سنگ فلز (به جای ضربه‌زدن بر فلز سرد تا آنکه به شکل مطلوب، معمولاً زینت آلات درآید) ایرانیان را بر آن داشت که به عنوان یکی از صور آزمون شرعی یا قضائی با آتش، فلز مذاب بر بدن برهنه متهم بریزند. ظاهراً زرتشت از این گونه آزمون با آتش آگاه بوده که تأثیر ژرفی بر تخیل او گذاشته است. جالب‌ترین کاوشهای باستانشناسی از نظر شواهد دال بر وجود جامعه‌ای شبیه جامعهٔ گاتایی در علفزارهای آسیای میانه، آثار یک آبادی است که در شمال قزاقستان در خم رودخانه «سین تشته»^۶ در ایالت «چلیابینسک»^۷ در جنوب علفزارهای ماوراء اورال یافت شده است.^{۱۱}

نخستین آثار مربوط به گردونه‌های اسب‌دار و دیگر خصوصیات منحصراً به فرد از قبرستان این آبادی به دست آمد. ساکنان آن، روستائیان پیشرفته‌ای بوده‌اند که عمدتاً گوسفندداری می‌کرده و تعدادی بز و گاو و اسب نیز داشته‌اند. اندک کشاورزی هم کرده و اصولاً برای گله‌بانی سگ نگاه می‌داشته‌اند (از روی استخوانهای گراز وحشی پیدا شده می‌توان حدس زد اهل شکار هم بوده‌اند).

در بخش کاوش شدهٔ روستا ده خانه بزرگ کشف شد که از یک متری عمق خاک به بالا در دو ردیف بنا شده بودند، در آن میان خانه‌ای بس بزرگتر از دیگر

1- Anau

2- Namazga I-III

3- Chalceolithic

4- Jezkazgan

5- Kenkazgan

6- Sintashta

7- Cheliabinsk

خانه‌ها. قبرستان دور از دهکده و رودخانه در سمت شمال بود. گورها از نوع آرامگاههای «سروبنایا» است و نه از نمونه قبرهای فرهنگ «آندر نوا». زیرزمینهای وسیع با سقفی از الوار که با زحمت و مرارت در گل رس با چوب کنده‌اند. اینجا و آنجا آثار ستونها و جزرهای چوبی که زیر سقف زده‌اند هنوز پیدا است. این نوع قبر که آرامگاه را به صورت خانه‌ای در زیرزمین می‌آورد کاوشگران را موفق ساخت تا اشاره‌ای شاعرانه به این گونه «قبر - سرداب» در ریگ‌ودا سرود ۱۸: ۱۰ پیدا کنند.^{۶۲} جسد‌ها به انواع انحاء در آرامگاه نهاده شده. گاهی به پهلو، گاهی به پشت. یک مورد روبه صورت. گاهی دراز به دراز. زمانی هم خم شده. و مواردی که استخوانها از یکدیگر جدا شده و با حوصله و نظم رویهم چیده شده‌اند. در جوار پاره‌ای از مردها استخوان اسب و آثار پنج‌گردونه یافت شد.^{۶۳} از این که بگذریم هیچ یک از آرامگاهها زینت و زیوری نداشته و کم و بیش یکسان می‌نمودند. این نکته با طبیعت آن اجتماع هم‌نویی دارد. خانه‌های بزرگ و نزدیک به یکدیگر. لابد در هریک از این سراها، خانواده مفصلی که مردم گاتایی آنرا «خواتو»^۱ می‌خواندند ساکن بوده و چه بسا سرای بسیار بزرگتر به رئیس آبادی تعلق داشته و محل اجتماعات همگانی آبادی بوده است. به آرامگاهها در همان ایام کهن دستبرد زده‌اند. اما سارقین به پاره‌ای اشیاء برنزی کم‌بها بی‌توجهی کرده و آنها را به جا گذاشته‌اند. مانند تبرگوده‌دار، چاقو، سرنیزه‌ها، قلاب‌ماهگیری، النگو. اما شیئی استخوانی - دهنه افسار - از نظر تاریخگذاری مهمترین چیزی است که یافت شده، زیرا از جمله اشیایی می‌باشد که در حوالی سال ۱۶۰۰ ق.م. رسم بوده ساخته شود.^{۶۴} رویهمرفته آثار به جا مانده از جامعه‌ای یکدست حکایت می‌کند که شاید افراد آن از نظر ثروت مختصر اختلافی با یکدیگر داشته‌اند (آنهايي که صاحب گردونه بوده‌اند). از این که بگذریم اثری از اختلاف طبقاتی مشهود نیست.

از جمله دیگر خصوصیات شگفت‌انگیز جامعه «سین‌تشته» بقایای حیوانات بی‌شماری است که سر قبرها قربانی کرده‌اند. در آن میان ندرتاً استخوان حیوانات وحشی را می‌توان یافت. این نکته وفق دارد با باور همگانی آن روزگار (از جمله هندو-ایرانیان) که تنها آن پیشکش یا قربانی مقبول درگاه خدایان بود که از ثروت

شخصی نذر می‌شد. می‌پنداشتند آنچه باعث ثواب و موثر واقع شدن قربانی می‌شود، تحمل ضرر و خسران شخصی است. کاوشگران از این معنا واقعاً تحت تاثیر قرار گرفته بودند که قوم «سین تشته» با آنکه تنها از راه گله‌داری امرار معاش می‌کرده‌اند باز هم می‌توانسته‌اند و رضایت می‌دادند به هنگام مرگ و مراسم تشییع و تدفین هریک از افراد آبادی اینهمه حیوان و چهارپا قربانی شود. در پاره‌ای از گورها بقایای استخوان دو یا چهار و یا در گوری دسته‌جمعی، هفت اسب یافت شده است.^{۶۵} گاهی اسکلت درست و تمام و کمال اسب یا دیگر حیوانات (گوسفند، سگ و حتی در یک مورد گوساله) در آرامگاه به خاک سپرده شده است. اما اغلب عضوی از حیوان - معمولاً جمجمه یا استخوان پا - را همراه در گذشته در گور می‌نهادند. (می‌گویند رسم حفظ استخوان جمجمه یا استخوان پا با اعتقاد به معاد جسمانی شایع در میان مردم بدوی بی‌ارتباط نیست)^{۶۶}.

در گورستان «دوگودال کم‌عمق و انباشته از استخوان حیوان یافت شده»^{۶۷} از این جا استنباط می‌کنند گوشت حیوانات قربانی شده را در اثنای مراسم تشییع که در سر مزار انجام می‌شده است، مصرف و تناول می‌کرده‌اند. در یکی از این گودالها ظرف بزرگی یافت شد که سرنگون در میان استخوانها نهاده بودند. دور نیست در هنگام اجرای مراسم در این ظرف آشامیدنی می‌ریخته‌اند. شاید هم از موارد رسوم اسرارآمیز خاک‌سپاری قبایل بدوی بوده که مانند آن در میان ایرانیان بی‌سابقه نبوده است.^{۶۸} (البته در چنین صورتی لازم می‌آمده تا ظرف را مستقیماً در خاک بگذارند و نه در میان استخوانها).

فرآوانی قربانی‌ها و وسعت آرامگاههایی که با زحمت و مرارت ساخته می‌شد، دلالت بر جامعه‌ای دارد که مسئله آخرت و دنیای پس از مرگ برایش نهایت اهمیت را داشته است. از سوی دیگر، انواع گوناگون گذاشتن جسد در گور نیز شاید حکایت از نظرات مختلف و شاید مناقشه درباره سرنوشتی که در انتظار روان در گذشته بوده است، بکنند. علائم دیگری نیز دلالت بر وجود اختلاف و تنوع در آن جامعه دارد. مخصوصاً شکل و تزیینات بیش از صدگونه دیگ و ظرف یافت شده، که لااقل از سه سنت فرهنگی مشخص خبر می‌دهد.^{۶۹} بنابراین دور نیست که گروههای مختلف به یکدیگر پیوسته بودند تا این آبادی را احداث کنند و اکثریت با ایرانیانی بوده که زبان آنها عامل

وحدت اجتماعی را ممکن ساخته بوده است. بیشتر احتمال می‌دهند که اکثریت ساکنان شمال قزاقستان با ایرانیان بوده است و نه هندو - آریان‌ها. دلیل این احتمال، الگوی مهاجرت‌های هندو - ایرانیان است. شواهد فزاینده حاکی از آنست که اول بار هندو - آریان‌ها بوده‌اند که به سرزمین‌های جنوبی کوچیده‌اند. از همین واقعیت نتیجه می‌گیرند که پیش از شروع موج‌های عظیم مهاجرت، ایرانیان در سرزمین‌های شمالی تر ساکن بوده‌اند.^{۷۰} وجود واژه‌های باستانی وام گرفته شده از زبان ایرانی در زبانهای «فنلاندی - ایغوری»^۱ مؤید این تعبیر و تفسیر از رویدادهای آن روزگار است و تردیدی نیست که فنلاندیها - ایغوریها در ناحیه جنگلهای واقع در شمال علفزارهای آسیای مرکزی می‌زیسته‌اند.

✧ لایه‌های متعدد مسکونی در آبادی «سین تشته»، سراهای بزرگ، فراوانی ظروف سفالین همه دلالت بر یک جانشینی روستائی می‌کند. یعنی جامعه‌ای که با آرامش و صلح از مرحله عصر حجر گذر کرده و به عصر برنز رسیده بوده و این تحول و تکامل، بی‌تنش و خشونت انجام گرفته است. هستند باستانشناسانی که گردونه را اصولاً آریه‌جنگی و جنگ‌افزار دانسته و بر همین اساس قوم ساکن «سین تشته» را قومی ستیزه‌جو می‌دانند. اما از شواهد به دست آمده در دیگر نقاط می‌دانیم گردونه‌های سبک برای مسابقه و شکار نیز کاربرد داشته و گردونه داشتن و گردونه سواری از نشانه‌های شخصیت و توانگری بوده است.^{۷۱} از شواهد موجود در گاتها نیز - لااقل به گونه‌ای غیرمستقیم - برمی‌آید که در علفزارهای آسیای میانه، گردونه را بیشتر برای مقاصد صلح جویانه به کار می‌برده‌اند. زیرا مشکل می‌توان پذیرفت که زرتشت رویگردان از دسته‌های جنگجویان راهزن که آنان را مطرود و منفور می‌دانسته است، اجازه داده باشد که منظره گردونه‌های در حال حمله با اسبان چهارنعل در اندیشه و تفکر او چنان تاثیر دلپذیر و عمیق بگذارند.

✧ تردیدی نیست که بر حدسیات مبتنی بر آگاهی‌های محدود نمی‌توان و نباید تکیه کرد. اما مجموع اشیاء به جامانده از قوم ساکن آبادی «سین تشته» و قرائنی که از این اشیاء درباره زندگی اجتماعی و دینی آنان می‌توان استنباط کرد، به گونه‌ای چشمگیر و

دقیق با اطلاعاتی که از سرودهای گاتها حاصل می‌شود سازگار و هم‌نوا است. دربارهٔ این سرودها به حق گفته شده است که هرچند در روزگار پیش از تاریخ سروده شده‌اند اما در واقع مدارک و اسناد شبه‌تاریخی هستند که از «جامعهٔ انسانی که در سیر تحول خود به لحظهٔ بحرانی و عطف رسیده بوده است»^{۷۲} نشأت یافته‌اند. لحظهٔ «بحرانی و عطف» به نظر می‌آید حاصل تنش بزرگی بوده که سرانجام در جامعهٔ روستائی بروز کرده است. در آن جامعه، گروهی که زرتشت^{۷۳} آنان را شقاوت کار می‌داند «ناگله‌دار در میان گله‌داران»^۱ شده بودند. یا «ناروستائی»^۲ در برابر و ضدیت با «کشاورز گله‌دار»^۳.^{۷۳} از انتخاب این قبیل اصطلاحات برای ابراز مکنون خاطر می‌توان حدس زد که اینان برجستگی و تشخیص خود را در این می‌دانسته‌اند که وظیفهٔ سنتی قومی خویش را در پرستاری و نگهداری از چهارپایان سودمند و اهلی به فراموشی سپارند. نتیجه آنکه در چشم زرتشت مقام و منزلت خویش را در جامعه از دست داده بودند. به علاوه این گروه مرتد و از راه به در رفته «رزم‌افزار [اسلحه] بر روی اشوان می‌کشند»^{۷۴}، «علفزارها را ویران می‌کنند»^{۷۵} - با آتش زدن آنها از روی خبث طینت و یا برای مصون ماندن از تعقیب؟^{۷۶} و خون می‌ریزند.^{۷۷} ظاهراً به دسته حرامیانی می‌پیوندند که سردهستهٔ آنان ارباب (=اهو)^۴ شقاوت کاری است که دارائی دیگران را می‌بلعد و به حیات گاو آسیب می‌رساند.^{۷۸} اینهمه در طی ایلغار و یورش انجام می‌شد و حمله‌کنندگان از پیش «خشم»^۵ و خونخواری خود را برمی‌افروختند. (مینوی درندهٔ خوئی یا خشم تنها دیوی است که اسم او در گاتها آمده و در کیش زرتشت یکی از بزرگترین و موثرترین کارگزاران و یاوران انگره مینو است). می‌گویند در بطن یسنای ۲۹ که به گونه‌ای ژرف تجریدی و انتزاعی است، واقعیت تجربه و لمس کردن قربانیان این گونه حمله و کشتار نهفته است و قربانیان حمله، خود شاهد چپاول خشونت‌آمیز گله‌های چهارپایان زبان بسته خود بوده‌اند.^{۷۹}

برای تفسیر این سرودهای گاتائی که همیشه حاوی ایماء و اشاره بوده و در لایه‌های متعدد معنی پوشیده شده‌اند از «ریگ‌ودا» بایستی کمک گرفت. در تعدادی از اشعار ریگ‌ودا، چپاول و غارت گله‌ها، هم به صورت واقعی و هم در قالب استعاره آمده است.^{۸۰} هندو - آریان‌های ودائی خواه به عنوان چپاولگر گله‌ها و یا در نقش

1- Fšuyasu afšuyanto

2- Avastrya

3- Vastrya - Fšuyant

4- ahu

5- Aešma

پهلوان میدان نبرد. همان گردونه اسبدار آشنا و مورد علاقه زرتشت را سوار می‌شوند. راننده گردونه اسبها را اداره می‌کرد و رزمنده، که حال دیگر پهلوانی حرفه‌ای بود راست قامتانه در گردونه می‌ایستاد. به همین مناسبت، در اوستای متاخر برای وصف چنین پهلوانی واژه «رتشتار»^۱ (= آنکه در گردونه ایستاده است)^{۸۱} را وضع کرده بودند. در بندی از مهریشت که آشکارا از گاتها اقتباس شده با صراحت از گله‌زدی^{۸۲} خبر می‌دهد. در یشت دیگری از «در گردونه ایستاده‌یی» سخن می‌راند که با شمشیر آخته از ثروت گرد آورده خویش پاسداری می‌کند.^{۸۳} از این شواهد شاید بتوان نتیجه گرفت به هنگام تالیف نهائی یشت‌ها، ایرانیان شرقی که مدتهای مدید بود به سرزمین‌های تازه‌تر و حاصلخیزتر مهاجرت کرده بودند برای سالهای متمادی دست از گله‌زدی برداشته بوده تا آن حد که نه تنها خاطره آنرا فراموش کرده، بلکه سرایندهگان و شعرای آنها نیز به صورت خیال ناشی از آن بی‌توجه شده بودند.

با آنکه هندو - آریان‌های ودائی هنوز از غارت و چپاول رمه و حشم رونگردانده بودند، میان اشارات گاتها به این مضمون از یکسو و اشارات ودا به این مطلب از سوی دیگر، تفاوت‌های چشمگیر و آشکار دیده می‌شود. آماج و قربانیان یورش‌های درنده خویان ودائی هیچگاه هم‌نژادان و افراد قبیله‌های خود آنان نبودند. همیشه به «داسا»^۲ها، بومیان اصلی ساکن شمال غربی شبه قاره هند حمله می‌کردند^{۸۴} و آنان را بیگانه می‌شمردند. حمله به بیگانه معمولاً امری سراسر و شایع و طبیعی دانسته می‌شد. چنین حملاتی، از چشم شاعر ودائی ماجراهای تحسین‌برانگیز و سزاوار ستایش دانسته می‌شد که تنها قهرمانان مشهور و پهلوانان دلاور به آن می‌پرداختند تا ثروت و مال به چنگ آورند. اما در جامعه متجانس باستانی اوستائی، زرتشت اینگونه اشخاص را تبه‌کاران خودخواهی می‌دید که تصمیم داشتند با قانون شکنی و زیان و خسران زدن به بستگان درستکار و صادق خود، ثروتمند و صاحب آلاف والوف شوند. زرتشت و شعرای ودائی هر دو در عصر و روزگار پهلوانی و پهلوانان می‌زیستند. شعرای ودائی آنان را قهرمان دانسته و از اینکه به عنوان روحانی در درگاه پهلوانی خدمت کنند، راضی بودند. زرتشت از چشم مردم عادی و حق و حساب‌دان به پهلوانان ایرانی می‌نگریست و

اینان در نظرش ستمکاران خونخواری بودند که می‌خواستند نظام سنتی جامعه را بر هم زده و زیر پا گذارند. بی‌تردید که روحانیان ایرانی خدمتگزار پهلوانان نیز اندک نبوده و لابد سرودهای فراوانی نیز در مدح آنان سروده بودند که شباهت بسیار بیشتر به قصائد ودائی داشت تا سرودهای گاتائی. ظاهراً از آثار طبع این‌گونه شاعران - روحانی چیزی به جا نمانده است.

طبیعی است که از استنتاج بیش از حد از گاتها بایستی اجتناب و احتیاط کرد. اما آشکارا از گفته‌های زرتشت برمی‌آید که اعمال خشونت‌آمیزی را که وی شاهد بوده امری نسبتاً نوین بشمار می‌آمده است. خود او می‌توانسته حسرت روزگار گذشته - شاید به کمک خاطرات ایام کودکی آنگاه که در میان طایفه خودش می‌زیست و شاید به مدد شنیده‌ها از تجارب نسل گذشته پدر خود - که هنوز جامعه در صفا و آرامش سنتی بسر می‌برد و نسبتاً نظم و قانونی داشت را بخورد. باستانشناسی هنوز توفیق ردیابی ناآرامی‌هایی که ناگهان پیدا و سبب امواج عظیم مهاجرت گردید را پیدا نکرده است، تا چه رسد به اینکه بتواند آن رویدادها را تاریخگذاری کند. گواه حضور هندو - آریان‌های بدوی، در آنچه امروزه ایران غربی خوانده می‌شود، در اواسط سدهٔ هیجدهم میلادی ق.م. شواهد زبان‌شناسی است.^{۸۵} شاید جمعی از آنان به عنوان جنگجوی مزدور به خدمت امرای محلی در آمده بودند. گروهی از آنان در سدهٔ پانزدهم، در سلطان‌نشین «میتانی»^۱، به مقام نجبای «در گردونه ایستاده»^۲ ارتقاء یافته بودند. احتمالاً دیگرانی که توفیق چندان نیافته و یا شاید به موطن مألوف خویش دل‌بستگی بیشتر داشتند، سرانجام پس از یک دورهٔ ماجراجویی در سرزمین‌های بیگانه، به علفزارهای آسیای میانه مراجعت کرده باشند. اینان آگاهی‌های فنی جدید (در زمینه گردونه‌رانی و اسب‌سواری) و اسلحه‌کشنده نوین برنزی و تجربیات جنگجویان حرفه‌ای را سوغات آوردند.^{۸۶} طبیعی بود برای اینان خوگرفتن از نو با زندگانی روستائی و وظایف یکنواخت و آهنگ‌کنند و درآمد ناچیز ولی قابل پیش‌بینی، امری دشوار بوده است. به احتمال قریب به یقین عامل ایجاد ناآرامی و آشفستگی در میان هندو - آریان‌های بدوی ساکن علفزارهای آسیای میانه اینان بوده‌اند. این ناآرامی و آشفستگی به زودی به

1- Mitanni

2- Chariot - Standing

جامعه ایرانیان مقیم سرزمین‌های شمالی‌تر نیز سرایت می‌کند. از گاتها برمی‌آید که این گونه افراد نه تنها از انجام وظایف سنتی پرستاری و حراست از گله‌های طایفه و قبیله سرباز می‌زدند بلکه از نظام خانوادگی نیز روی‌گردان بوده به خدمت در درگاه امیری جنگجو بیشتر رغبت داشته‌اند. در رکاب او می‌توانستند زندگی ماجراجویانه داشته و خطر کنند و در صورت لزوم در کام شیر شوند تا مهتری به چنگ آرند. بگذریم که احتمالاً معنای مهتری، داشتن گله گاو و گوسفند معمولی بود.

این بازسازی فرضی از رویدادها بر شواهد زیرین مبتنی است:

- اسناد و مدارک کتبی گواه بر حضور هندو-آریان‌های بدوی در

سلطان‌نشین میتانی و دیگر سرزمین‌های جنوبی.

- کشفیات باستانشناسی که دلالت بر وجود اشیاء ساخته شده از برنز و

تکنولوژی عصر برنز در علفزارهای آسیای میانه در حوالی سال

۱۷۰۰ ق.م دارند.

- گاتها.

- کاربرد اصطلاح «مریه / می‌ریا»^۱ در «ریگ‌ودا» و در اوستای متاخر.

ریشه این واژه، ظاهراً لغت هند- ایرانی بدوی است که بر آن گروه از جوانان قبیله اطلاق می‌شد که پانزده تا سی سال داشتند و در زدوخوردها و درگیری‌های عصر حجر و اوائل عصر برنز می‌بایستی در نبردها شرکت کنند. کسانی که به دنبال ماجراجویی به سرزمین‌های جنوبی رفته و بعدها «در گردونه ایستادگان» شدند بایستی از میان این گروه موسوم به «می‌ریا» [بر وزن کی‌نیا] برخوردار باشند.^{۸۷} به نظر می‌آید پیش از آنکه «در گردونه ایستادگان» به عنوان طبقه‌ای جداگانه تثبیت شده و اسم خاص بر خود گذارند، واژه کهن «می‌ریا» به گونه‌ای موقتی بر اعضای دستجات مسلح و ماجراجو اطلاق می‌شده است. خود زرتشت این واژه را به کار نبرده و اصطلاحات طولانی‌تر و پرمعنا تر «ناروستائی» و «ناگله‌دار» را ترجیح می‌داده است. اما در اوستای متاخر تکیه کلام‌های ثابتی یافت می‌شود که شاید به همان روزگار زرتشت تعلق داشته باشد. در این اصطلاحات واژه «می‌ریا» با مفهوم و اسم «گرگ» ربط پیدا کرده و عملاً و رسماً «گرگ

دویا» خوانده می‌شود. طبیعی است از دیدگاه روستائی گله‌دار ساکن علفزار تنها دشمن خطرناک گله و حشم، گرگ درنده‌خو و راهزن مسلح چپاولگر دانسته شود.^{۸۸} در «ریگ‌ودا» وضع برعکس است. واژه «مریه» به عنوان ستایش و مدح خدایان گردونه سوار به ویژه «ماروت»^۱های جوان و سرزنده به کار می‌رود. اینکه واژه «مریه/می‌ریا» برای یک قوم، گرگ خون‌آشام را تداعی و برای قوم دیگر یادآور خدایان سزاوار ستایش باشد، گواه آشکار دیگری است بر وجود شکافی پهناور و عمیق میان دیدگاههای زرتشت و پیروان او از یکسو و نظرات روحانیان شاعرپیشهٔ ودائی از سوی دیگر.

این تفسیر و تعبیر را دو واقعیت تأیید می‌کند که یکی جنبهٔ خاص دارد. به این معنا که آشکار است امواج مهاجران هندو - آریان‌ها و ایرانیانی که در نیمهٔ آخر هزارهٔ دوم شبه قاره هندوستان و فلات ایران را فرا می‌گرفت، لااقل بعضاً، توسط جنگجویان گردونه‌سوار رهبری و هدایت می‌شده‌اند. دیگری جنبهٔ عام دارد به این معنا که مشترک‌ترین عامل شناخته شدهٔ پیدایش عصر پهلوانی، جنگجویان مزدوری بوده‌اند که پس از آشنا شدن با فنون پیشرفته و تحول یافتهٔ نظامی به زادگاه‌های خویش بازگشته بودند.^{۸۹} (یکی از مستندترین موارد این ادعا عصر پهلوانی «توتن»^۲ها است، عصری که هم به سرودن شعرهای خوب شهرت دارد و هم به خشونت و زمختی، و ساخته و پرداختهٔ مردان عشایر شمال اروپا بود که پس از خدمت در سپاه روم به میهن خود مراجعت کرده بودند). از این گذشته حتی در ایام تاریخی در آسیای میانه سربازان بازنشسته و نظامیان سابق عامل ناآرامی و تحول و انقلاب بوده‌اند.^{۹۰} آنچه تا به حال مانع از این بوده است که از این زاویه به گفته‌ها و تعلیمات زرتشت نگریسته شود منسوب کردن روزگار او از روی اشتباه به سدهٔ ششم میلادی و زادگاهی خلاف حقیقت برای او فرض کردن، بوده است.

می‌گویند^{۹۱} شرایط جغرافیایی امر و دیکته کرده است که امواج اصلی مهاجرت‌های هندو - آریان‌های بدوی از قزاقستان متوجهٔ آسیای مرکزی شوروی [سابق] شده و از آنجا، بخشی رو به افغانستان و شمال پاکستان رخنه‌کنند و بخش دیگر

1- Marut

2- Teutonic

به سوی شرق ایران و بلوچستان نفوذ نمایند. این جابجایی که احتمالاً در مقیاس کوچک از سده هیجدهم ق.م. آغاز شده بود، در سده پانزدهم آنچنان افزایش می‌یابد که زبان و فرهنگ آنان در همه جا تسلط محلی پیدا می‌کند. از پشت سرایان، بی‌درنگ، نخستین موج ایرانیان نیاکان و اسلاف مادها و پارس‌ها سرازیر می‌شود که بیشتر هندو-آریان‌های بدوی را به سوی مشرق می‌رانند و باقی مانده را هلاک و یا در خود مستحیل می‌کنند. از پس این نخستین موج ایرانیان، امواج بیشتر ایرانیان فرا می‌رسند، که موج اولیه ایرانیان را به طرف مغرب ایران می‌رانند. امواج تازه ایرانیان گسترش یافته، در آسیای مرکزی و مشرق ایران و سرزمین‌هایی که اکنون مرز فلات ایران و شبه قاره هندوستان است، سکونت دائم می‌گزینند. ایرانیان از راه رسیده به عموزادگان خویش، هندو-آریان‌های بدوی که در این مرزها زندگی می‌کردند رحم نکرده و آنان را به داخل شبه‌قاره رانند و یا نابود ساختند. یکی از دلایل عمده مؤید این فرضیه خالص ماندن زبان اوستائی (که تنها زبان دوام آورده به نمایندگی از زبانهای باستانی «ایرانیان شرقی» است) می‌باشد که فاقد هرگونه (برعکس زبان‌های پارسی باستان و ودائی) واژه‌وام گرفته از زبانهای بیگانه است. می‌گویند این مطلب تنها در این صورت قابل توضیح است که فرض شود پیش از رسیدن و اقامت اقوام ایرانی در سرزمین‌های واقع در مشرق فلات ایران، زبان محاوره‌ای آن نقاط زبان هندو-آریان‌های بدوی بوده است. زبانی که با زبان اوستائی قرابت و خویشی بسیار نزدیک داشته. پس از استقرار ایرانیان در این نقاط، به سبب همین خویشاوندی نزدیک، زبان هندو-آریان‌های بدوی در زبان اوستائی چنان مستحیل و جذب شده که هیچ اثری از آن به جا نمانده است.^{۹۳} طوایف دیگر ایرانی در علفزارهای آسیای میانه باقی ماندند. در هزاره بعد با عنوان «کیمری‌ها»^۱، «سارماتین‌ها»^۲، «سکثیان (سکاها)»^۳، «ماساژات‌ها»^۴، «داهی‌ها»^۵، «الان‌ها»^۶ و غیره و غیره وارد صحنه تاریخ شدند.

تائیدی که کاوشهای باستانشناسی انجام شده در آسیای مرکزی - مسیر عمده مهاجرت‌های مذکور - از این بازسازی رویدادها می‌کند اندک و ناچیز است. شگفتی هم ندارد. زیرا مورد دیگری است از مشکلات کلی ردیابی مهاجرت‌های قومی از طریق

1- Cimmerians

2- Sarmatians

3- Scythians(Sakas)

4- Massagetae

5- Dahae

6- Alani

کاوشهای باستانشناسی (همانگونه که به وسیله کاوشهای باستانشناسی نمی توان پی برد که مثلاً اقوام سامی در چه زمانی وارد دشتهای بین النهرین شدند و یا قوم هیتی در چه وقت به آسیای صغیر آمدند و یا فتوحات نظامی رومیان را در اروپا ردیابی کرد). اما مشتبی از انواع عناصر فرهنگ «آندرونوا» در تمدنهای عمده آسیای مرکزی پیدا شده‌اند که از جمله عبارتند از خانه‌های فرو رفته در خاک، گورستانهای دور از آبادی با قبرهای گودالی، سفال دست‌ساز زمخت، گاهی علامت صلیب شکسته و نشانه خورشیدی، پیکانهای برنزی با ریخت خاص و چاقوهای داس مانند و (ندرتاً) بقایای اسب.

اینها همه متعلق به آغاز هزارهٔ دوم و از «تربگیاب»^۱ واقع در مصب جیحون (آمودریا) در خوارزم باستانی (ازبکستان امروزی) به دست آمده است.^{۹۴} اقتصاد محلی بر پایه‌های دامداری و کشاورزی نسبتاً فشرده و همراه با آبیاری استوار بوده است. بر این تصورند که این عناصر سوغاتی بود که نخستین دسته‌های مهاجر هندو- آریان‌های بدوی رهسپار جنوب به ارمنان آورده بودند.^{۹۵} البته پاره‌ای از باستانشناسان نیز از ربط دادن هرگونه تحول مادی و فنی با مهاجرت اقوام و طوایف اکراه داشته، ترجیح می‌دهند در این راستا بر امکانات ناشی از نفوذ بازرگانی و تماس‌های فرهنگی تکیه کنند.^{۹۶} اما از آنجائی که شواهد فراوان از جمله زبانشناسی به گونه‌ای قطعی ثابت می‌کند که سرانجام آسیای مرکزی، ایرانی شده است و از آنجائی که مهاجرت‌های روبه جنوب پیشینیان ایرانیان یعنی هندو- آریان‌های بدوی، در سدهٔ هیجدهم پیش از میلاد مورد تردید نیست فرض اینکه این عناصر فرهنگ «آندرونوا» را به این مکان به خصوص آورده باشند معقول و منطقی است. به خصوص که پیدا شدن نمونه‌های سفال «آندرونوا» در روی سطح زمین حکایت از حضور و کوچ موسمی روستائیان از شمال به این ناحیه می‌کند.^{۹۷} تمدنهای دیگری که به سختی از فرهنگ «آندرونوا» متأثر شده نیز در شمال آسیای مرکزی شناسایی شده‌اند. یکی از آنها در «کی‌رک‌کوم»^۲ در فرغانه باستانی (بخش شمالی تاجیکستان امروزی) است که رشته آبادیهای آن در دامنه تپه‌های کنار درهٔ رود سیحون (سیردریا)^{۹۸} واقع شده است. دیگری در ناحیه سمرچنسک^۳ [= هفت‌رود] قرقیزستان قرار دارد.^{۹۹}

از حوالی سال ۱۵۰۰ ق.م. عناصر فرهنگ «آندرونوا» در نواحی جنوبی تر آسیای مرکزی، دیده می‌شود. پاره‌ای از پژوهشگران می‌پندارند، آمیختگی این عناصر با فرهنگ‌های کهن تر محلی حکایت از آن درجه تجانس می‌کند که بشود اینها را فرهنگ‌های محلی متمایز شناخت. باستانشناسان شوروی [سابق] به این فرهنگ نام «عصر آهن اولیه در آسیای مرکزی» را داده‌اند تا بتوان آنرا از فرهنگ عصر برنز محلی تشخیص داد. بر این فرهنگ نام محل‌های گوناگون، که آثارش را در آن نقاط یافته‌اند، نیز نهاده‌اند. در این نقاط معمولاً لایه نازکی که حکایت از سکونت می‌کند یافت می‌شود. شواهد وجود آن ناهموار و گاه‌وبیگاه است. در پاره‌ای نقاط تنها از آبادی‌های آن اثر یافته‌اند. در دیگر مکانها فقط گورستان. اشیاء پیدا شده گاهی فراوان هستند و زمانی کمیاب و مورد مناقشه. مسائل تاریخگذاری همه این نقاط جای گفتگو دارد. آنجائی که آشکارترین شواهد وجود آن دیده شده، مکانی است که آخر از همه کاوش شده است. یعنی در «مرغاب»^۱ سفلی واقع در «مارگیانای»^۲ باستانی (ترکمنستان). در این محل که باستانشناسان آن را «یاز اول»^۳ می‌خوانند، اسمی که از نام محل، «یازتپه»^۴ به عاریت گرفته شده ۱۰۰ آثار آن در دامنه‌های شمالی «کپه داغ»^۵ نیز دیده شده است (یعنی در آن قسمت از ترکمنستان که جزو پارتیای باستانی محسوب می‌شود). در اینجا «نمازگاه چهارم»^۶ خوانده می‌شود.^{۱۰۱} حفاریهای انجام شده در جنوب غربی تاجیکستان (سغدیای باستانی) در دره‌های «بشکند»^۷، «وخش»^۸ و «کافرینگان»^۹ را به این فرهنگ مربوط می‌دانند.^{۱۰۲} فرهنگ «بشکند» را از طریق گورستانهای آن شناسائی کرده‌اند که در «تُلخار»^{۱۰} واقع است. گروه دیگری از کاوش‌ها انجام شده در تاجیکستان که آن هم روزگاری جزو سغدیای باستانی بوده است را متعلق به فرهنگی می‌دانند که بر آن نام «زمان بابا»^{۱۱} را گذاشته‌اند. در دره «زرافشان»^{۱۲} نیز آثار تمدنی را کشف کرده‌اند.^{۱۰۳}

چون پژوهشگران معتقدند فرهنگ‌های پیشین آسیای مرکزی بومی و محلی بوده است، فرهنگ «عصر آهن اولیه» را زبان شناسان می‌پندارند در چنان زمانی پیدا شده است که می‌تواند گواه ملموس و عینی هجوم و حضور هندو - آریان‌های ودائی در

1- Murghab
4- Yaz Depe
7- Bishkent
10- TulKhar

2- Margiana
5- Kopet Dagh
8- Vakhš
11- Zamanbaba

3- Yaz I
6- Namazga VI
9- Kafirnigan
12- Zarafshan

آغاز باشد. به اینجا که می‌رسیم در اوراق تاریخ و باستان‌شناسی این ناحیه خلاء یا ابهام شگفت‌آوری دیده می‌شود. برای نزدیک هزارسال یعنی از حوالی ۱۵۰۰ ق.م. تا سده چهارم پیش از میلاد که پای سربازان یونانی اسکندر به این نواحی می‌رسد. نه تنها هیچ گونه اثر از قبرستان در سراسر ناحیه یافت نمی‌شود بلکه حتی یک قبر یا گور هم برای نمونه پیدا نکرده‌اند. یکی از راههای توجیه این واقعیت حیرت‌انگیز فرض تسلط فراگیر و بلامنزاع کیش زرتشتی بر ناحیه است. رسم در معرض هوای آزاد گذاشتن جسد مردگان زرتشتیان می‌تواند راه حل معما باشد. اما بایستی اذعان کرد که پاسخ قطعی و قانع‌کننده این پرسش هنوز یافت نشده است.^{۱۰۴}

پس برای یافتن تاریخ تقریبی ورود ایرانیان به این ناحیه بایستی به جستجو در خود ایران پرداخت. در ایران غربی، در حومه شهر کاشان، در محل باستانی تپه سیلک قبرستانی را [گورستان ب] کاوش کرده‌اند. اینک همه پذیرفته‌اند این گورستان به جماعتی مرکب تعلق داشته که گروه مهاجران تازه از راه رسیده آن را اداره می‌کرده‌اند. حدس می‌زنند تاریخ ورود این تازه واردان بایستی در حوالی سال ۱۰۰۰ ق.م. باشد. با در نظر گرفتن تاریخ بعدی این ناحیه طبیعی است که این تازه از راه رسیدگان را ایرانیانی بدانند که از علفزارهای شمالی و از راه آسیای مرکزی به اینجا آمده بودند.^{۱۰۵} بر مبنای این حدسیات، فرض می‌کنند ایرانیان غربی یعنی نیاکان مادها و پارس‌ها، احتمالاً یک سده زودتر، یعنی در حوالی سال ۱۱۰۰ ق.م. به دنبال هندو - آریان‌های بدوی وارد آسیای مرکزی شده‌اند. به عبارتی دیگر قبائل ایرانیان شرقی - از جمله طایفه کهن اوستائی - هنوز در علفزارها مستقر بوده و جاکن نشده بوده‌اند. این استنتاجات با طبیعت و نسج گاتها جور می‌آید و هم‌نوائی دارد. زیرا گاتها منعکس‌کننده شرایط اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی جامعه روستائی متکی بر چشم‌داری و دام‌داری است و نه حاکی از شرایط زندگانی در سرزمین‌های واقع در جنوب رود جیحون. ناحیه‌ای که فعالیت کشاورزی، دست‌کم به اندازه اقتصاد چوپانی و دامداری اهمیت داشته و در پاره‌ای نقاط آن آدمی شروع به احداث شبکه آب‌رسانی و احداث آبادیهای بزرگ شهرمانند کرده بود تا بر طبیعت اطراف خود اثر گذارد.^{۱۰۶} از سوی دیگر بر اساس شواهد و گواهی‌های موجود در بطن اوستای متاخر، سال ۱۱۰۰ ق.م. «پائین‌ترین تاریخ ممکن

برای بنیان‌گذاری کیش زرتشت است.^{۱۰۷} این تصادف که حدسیات و استنتاجات بدین گونه با هم وفق می‌یابند از این رو گویا و فصیح می‌شود که کاوشگران تپه سیلک به هنگام جستجو و حفاری در آنجا هیچگونه تصویری از اینکه نتیجه پژوهش آنها می‌تواند بر تاریخ روزگار زرتشت اثر بگذارد، نداشتند.

جوامع روستائی علفزارهای آسیای میانه، خودبه‌خود با چادرنشینی تداعی می‌شوند. حال آنکه دیدیم پیدایش فرهنگ عشایری تحولی بعدی بود و اقوام صاحب فرهنگ «آندرونوا» یک جانشین بودند. زبده‌الاسباب چنین دگرگونی عمیقی در نحوه زندگی قبایل و طوایف ساکن علفزارها، جانشین شدن اسب سواری بجای اسب‌رانی بود. اسب‌رانی [=گردونه‌سواری] به سبب هزینه نسبتاً هنگفت به گروهی انگشت‌شمار اختصاص داشت. اسب‌سواری، که برای اکثریت مقدور بود، عادت همگان شد. تمام طوایف و قبایل به حرکت درآمدند، جاکن شده و لااقل در تابستان چادرنشین بودند. ظاهراً این دگرگونی در علفزارهای قزاقستان بعد از نواحی غربی‌تر روی می‌دهد. به هر حال در هیچ‌کجا نمی‌توان تاریخ دقیقی را برای آن تخمین زد. دیده‌اند که:

«اهلی کردن و پرورش حیوان تیزپائی چون اسب به ناچار منجر به نوعی سوارکاری

بدوی و تفریحی خواهد شد»^{۱۰۸}

چنین رویدادی را در هزاره چهارم در فرهنگ یک جانشینان عصر حجر «سیردنی استوگ»^۱ در غربی‌ترین علفزارها، شاهدیم. این فرهنگی که وجه تسمیه آن از محل کاوش باستانشناسی اخذ شده عمدتاً در اطراف نواحی میانه و سفلی رودهای دنپیر و دُن قرار داشت. اسب مهمترین چهارپای اهلی شده بود و عمدتاً از گوشت و شیر و پوست آن استفاده می‌کرده‌اند. در یکی از گورهای محلی شیئی استخوانی پیدا شده «که شباهت فراوان دارد با آنچه بعدها یقیناً از افزار دهنه اسب دانسته می‌شود».^{۱۰۹} دهنه‌های اولیه را معمولاً از چرم و یا چوب که چندان دوام نمی‌توانست داشته باشد می‌ساختند. معمولاً این گونه افزار دهنه و لگام باقی مانده دلالت بر اسب سواری می‌کند. در فرهنگ سبیری جنوبی موسوم به «کاراسوک»^۲ (پاجوشی از فرهنگ آندرونوا) دهنه استخوانی پیدا شده که تاریخ آن را میان سده‌های سیزدهم تا دهم پیش از میلاد حدس می‌زنند.^{۱۱۰} در

جنوب، در «پیرک»^۱ پاکستان و اطراف گدار «بلان»^۲ مجسمه‌های کوچک سفالی از زیر خاک به درآمده است. سوارکاران بی‌بازویی هستند که صورتی منقاروار دارند و تصور می‌شود نمایانگر موجودات مافوق‌الطبیعه می‌باشند. این مجسمه‌ها در دو قشر از محل سکونت متمایز از یکدیگر با تاریخ‌های ۱۳۰۰-۱۸۰۰ و ۱۱۰۰-۱۳۰۰ یافت شده‌اند و کهن‌ترین گواه بر وجود اسب در شبه‌قاره هندوستان می‌باشند. چون همراه این سفالینه‌ها مجسمه‌هایی از شتر همانند آنچه در فرهنگ «یاز اول» مارگیانا پیدا شده بود، نیز دیده شد. آنها را به مهاجرانی که از شمال آمده بودند یعنی هندو-آریان‌هایی سواى گروه‌های ودائی منسوب می‌دارند.^{۱۱۱} متأسفانه این توسن‌های بی‌زین و بی‌لگام، با سواران عجیب و غریب خود اطلاع‌چندانی درباره‌ی فن سوارکاری واقعی نمی‌دهند.^{۱۱۲}

در فلات ایران تصاویر آدم و اسب روی مهرهای استوانه‌ای به دست آمده از «گورستان ب» در تپه سیلک دیده شده است. روی یکی از این مهرها «مردی برگردونه دواسه سوار است و به سوی شکاری تیراندازی می‌کند»^{۱۱۳}. روی مهری دیگر «مردی سوار بر اسب و کمان به دست در میان حیوانات عجیب و غریب»^{۱۱۴} تصویر شده است.^{۱۱۴} دهنه اسب‌ها برعکس زین آنان پیدا است. سواران کلاه‌خود پرداز و نیم‌تنه کوتاه و کفش‌های نوک برگشته پوشیده‌اند. در مهر دیگری مردی رزمنده اما پیاده، همین گونه لباس را که برای سواری چندان مناسب نیست بر تن دارد.^{۱۱۵} احتمالاً در سده دهم ق.م. دو تحول مستقل اما موازی با یکدیگر جریان داشته است. یکی در آشور و سرزمین‌های همجوار آن که «سواره نظام... در نتیجه کاربرد اربابه جنگی در حال شکل‌گیری بود». نخست به صورت دو اسب در حال تاختن در کنار یکدیگر که رزمنده روی یکی از آنان سوار بود و فرد دیگر کسی بود که همانند اربابه‌ران اسبها را اداره می‌کرد و می‌راند.^{۱۱۶} تحول دیگر در میان ایرانیان ساکن علفزارها در جریان بود. آشکار است که برای سوارکاری روزمره و دلچسب، اختراع دو وسیله ضروری بوده است. یکی اختراع زین (زیرا اسب زود و زیاد عرق می‌کند) دیگری بالاپوش مناسب سواری یعنی شلوار و موزه و نیم‌تنه آستین‌دار و کلاهی استوار بر سر. این گونه جامه را نخست بر تن اقوام ایرانی مخصوصاً «کیمری‌ها» می‌یابیم که در سده نهم ساکن علفزارهای شمال

1- Pirak

2- Bolan

دریای سیاه بودند و دور نیست «شیر یابو نوش»^۱ لقب داشته‌اند که هومر در ایلید نام آنها را آورده است.^{۱۱۷} از روی شواهد باستانشناسی نمی‌توان میان اینان و عموزادگان شان سکاها که در سدهٔ هفتم در همان سرزمین می‌زیستند تفاوت قائل شد. عوامل عمده و مشترک تمدنهای آنان از فرهنگهای کهن تر «آپجیو» و «سروبنایا» همان دیار آبخور داشت.^{۱۱۸} چون سوارکاری برای چنان مدت طولانی تا پیش از این زمان، تنها به عنوان تفریح رواج داشت، منطقی خواهد بود که جستجو کنیم کدام شرایط خاصی سبب شده تا در این مقطع خاص، در میان ایرانیان چنین تحول فاحشی پیدا شود؟ دلیلی که معقول می‌نماید مسئله اداره کردن و سرپرستی از گله‌های بزرگ اسب است. گله‌هایی که به سبب تقاضای روزافزون برای اسب به عنوان ابزار و افزار جنگی، نگاهداری از آنها رواج یافته بود. افزون بر این، وجود خود گله‌ها نیاز به مراتع وسیع داشت که مستلزم حرکت بود تا چراگاههای تازه پیدا شود. به این ترتیب بود که به تدریج چادرنشینی پیدا شد و رواج یافت. در آغاز معدودی از توانگران قبیله که می‌بایست برای چراندن گله‌های روبه گسترش اسبهای خویش بیشتر و بیشتر به اعماق علفزارها بروند و روزهای بیشتری را دور از خانهٔ ثابت خود بگذرانند و سپس انبوه همگان^{۱۱۹}. شاید چندین نسل گذشت تا تمام قبیله سوارکار و نیمه عشایر شدند و آنگاه این تحول، که نخستین آثار آن را در علفزارهای دریای سیاه ردیابی می‌توان کرد، به قبایل ایرانی که در مشرق رودخانهٔ اورال می‌زیستند سرایت کرد.

یقین است نه تنها هندو - آریان‌هایی که قدم به شبه قارهٔ هندوستان گذاردند را گردونه سواران راهنما و پیشوا بوده‌اند، بلکه بعدها نیز بازماندگان ایشان، سوارکاری و لباس سواری را با ایرانیان تداومی می‌کردند. پارس‌های باستان نیز پس از کوچیدن از علفزارها، به هنگام نبرد تا چندین قرن از گردونه استفاده می‌کرده‌اند. داریوش بزرگ اهورامزدا را از جمله به آن علت ستایش می‌کند که به وی «موهبت اسبان خوب و گردونهٔ خوب»^{۱۲۰} عطا کرده است. اسب سواری و جامهٔ سواری را قوم پارس از مادها که در شمال سرزمین آنان می‌زیستند اقتباس کرده بودند. مادها نیز به نوبه خود اینها را از متحدان و دشمنان خویش، یعنی سکاها، فرا گرفته بودند. چون پانصد سالی بود که

گردونه و گردونه سواری از علائم شکوه و جلال توانگران و اربابان قدرتمند بود، روحانیان صاحب طبع شعر هندو - آریائی و ایرانی نیز خدایان خویش را سوار بر گردونه‌هایی تصور می‌کردند که نخست دو اسبه و سپس چهار اسبه شده بودند. (این چهار اسبه شدن گردونه سبب دستکاریهای نابهنجار در اوستا شده است)^{۱۲۱}. شاهی در دست نداریم که پیش از سده هشتم گردونه چهار اسبه مرسوم بوده باشد. بعدها لااقل یکی از ایزدان، «میثرا» سوار بر اسب تصور می‌شد.^{۱۲۲} اما این تحول نسبتاً افراطی دیرتر از آن روی داد که در یشت او، وارد شود.^{۱۲۳} اما در اوستای متاخر در آنجا که به عنوان مقیاس مسافت، از راهی که سواری ورزیده در یکروز می‌پیماید سخن می‌گوید.^{۱۲۴} لااقل غیرمستقیم به اسب سواری اشاره می‌کند. خود این اشاره، حاکی از رواج سواری فردی پیش از شیوع همگانی آن در علفزارها می‌باشد. در اثر رواج اسب سواری، گردونه‌رانی از مقبولیت افتاد (به قیاس عادات سکاها) و تنها از اراهه‌هایی که چهارچرخ سنگین داشتند و از هرگونه مسیری می‌توانستند گذرکنند، برای حمل بار استفاده می‌کردند. این چنین بود که نحوه زندگی ایرانیان، به هنگام ورود به صحنه تاریخ، با چگونگی زندگی آنان در عصر زرتشت تفاوت فاحش یافت.

در باره اینکه عصر زرتشت در چه تاریخی بوده است تعداد شاخص‌های کلی اندکی افزایش یافته‌اند. مرز بالای تخمین زمان او با این نکته تثبیت می‌شود که کاربرد گردونه سبک از امور عادی و آشنای زندگی مردم عصر او بوده است تا آنجا که گردونه و گردونه سواری از سرچشمه‌های صور خیال سروده‌های او شده بود و تردیدی نیست که یکی از علل کاربرد واژه اسب در ترکیب نامهای خاص طایفه او از همین معنا ناشی می‌شده است. چنین تحولی نمی‌تواند زودتر از سال ۱۵۰۰ پیش از میلاد مسیح روی داده باشد. اما درباره مرزپائین زمان او، باید به یاد آورد که طایفه مرتع‌نشین اوستا با آنکه یک جانشین بوده‌اند، علاقه و توجه چندانی به کشاورزی نداشتند. این واقعیت همراه با طبیعت فاقد طبقات جامعه آنان حاکی از آن است که در دوره پیش از پیدایش چادرنشینی و فرهنگ عشایری در علفزارها، یعنی در حوالی سالهای ۹۰۰-۱۰۰۰ پیش از میلاد می‌زیسته‌اند، که باتاریخ آغاز مهاجرت‌های عظیم ایرانیان شرقی به سوی جنوب یعنی ۱۱۰۰ ق.م. جور می‌آید. روشن می‌باشد که زرتشت پیش از آغاز این

مهاجرت‌ها می‌زیسته است. این واقعیت نیز با شواهد نهفته در بطن اوستای متاخر که حکایت از زندگی کردن زرتشت در حوالی ۱۱۰۰ ق.م. می‌کند مطابقت دارد. بنابراین مرزهای ممکن تاریخ زمان او ۱۲۰۰-۱۵۰۰ می‌شود. فرض تاریخ نزدیکتر یعنی حوالی سال ۱۲۰۰ از هر حیث معقول‌تر می‌نماید. زیرا این تاریخگذاری از یکسو با تمام آنچه می‌دانیم سازگار است و از سوی دیگر نیاز به فرض وجود شکاف وسیع زمانی بین اوستای کهن و اوستای متاخر را منتفی می‌کند.

یادداشتهای فصل دوم

1- E.W. west, SBE XL VII, Xlii.

۲- از اینرو هدف اصلی کتاب حجیم و از پاره‌های نظرها قابل تحسین گنولی، «تاریخ و موطن زرتشت» است.

۳- فرضیات مخصوص به خود کلنز - پیرارت در TVA، صفحه ۲۰-۱۷، مبتنی بر اینکه گاتهارا گروهی از روحانیان تالیف کرده‌اند و زرتشت کسی نبود مگر «فردی گمنام که تحت نظارت و سرپرستی دیگران کار می‌کرد اما در تنظیم و تدوین واژه‌ها بیش از دیگران مهارت داشت» عمدتاً بر این فرض عجیب استوار است که شاعر نمی‌تواند خود را ندا کرده به صورت سوم شخص خطاب کند. ۴- دلیلی برای تردید داشتن در سنت منسوب به زرتشت در این باره نداریم که در دینکرد چاپ مدان، صفحه ۴۱۲.۵ آمده است. این مطلب ناقص فرضیه پیشنهادی هوفمان - نارتن در Archetypus صفحه ۸۱ به بعد است که متن تثبیت شده اوستا در سده ششم وجود داشته است.

۵- برای طرفداری از این گونه تفسیر تاریخ کیش زرتشت، نک:

Gnoli, De Z.a M., 53.ff

و بویس، «کیش کوروش بزرگ» در تاریخ هخامنشیان، جلد سوم، لیدن ۳۱-۱۵. درباره سستی این فرضیه که کوروش میثرا را به عنوان خدای متعال پرستش می‌کرده است، نک: تکز فارسی، سوم، بعد از صفحه ۵۷۷.

۶- در مقابل این فرضیه که روحانیان سیستانی نقش مساوی در گرویدن آنان داشته‌اند، نک: تکز فارسی، سوم، ۵-۱۴۳.

۷- نک: یارشاطر، دستور زبان گویشهای «تات»های جنوبی، لاهه / پاریس، ۱۹۶۹.

8- T. Burrow. "The Proto - Indoanyans" JRAS 1973, 123-40.

۹- همچنین در «بارو» مقاله نقل شده.

۱۰- نک: همچنین یادداشت شماره ۳۰.

۱۱- نک: صفحات ۷-۵.

۱۲- بارو، مقاله نقل شده، ۹-۱۳۸.

۱۳- همچنین، در صفحه ۱۳۹، آنجا که می‌گوید «شاید هم زودتر».

۱۴- کلنز - پیرارت 12-13, TVA، وی می‌گوید استوارترین دلیل برای این نظر که فاصله مدیدی اوستای کهن را از اوستای متاخر جدا می‌سازد، تفاوت فاحش بین سیستم‌های فعل آنها است. اینکه تمام افعال وابسته به زمان ماضی غیر معین کنار گذارده شده و انواع فعل‌ها در چهارچوب سیستم موجود از نو طبقه‌بندی می‌شوند. برای انجام چنین فرآیندی وی اعتقاد دارد چندین قرن لازم است، در حدود ۴۰۰ سال. نک:

"Quates siecles obscurs", in *Transtion Periods in Iranian History*, St. Ir., Cahier 5, 1987, 135-9 at pp.135-6; and cf. (with special reference to studies by F.B.J. Kuiper) his *Zoroastre*, 15-16.

۱۵ - هوگک، مقالات، ۱۳۶.

۱۶ - این نکته را

G. Erdosy, "Ethnicity in the Rigveda and its bearing on the question of Indo-European origins", SAS 5, 1989, 40-1.

پیشنهاد کرده و اصرار داشت آریان‌ها همان بومیان هندو بود و نه مهاجران از خارج آمده. خود او اقرار داشت (در صفحه ۴۴) که شباهت فراوان میان اوستا و ودا مبطل این استدلال است.

۱۷ - یشت ۶۸:۱۹، ۲:۱۸. نک، گنولی، اندیشه ایران، ۵۶.

۱۸ - در این مطلب کلنز - پیرارت اصرار دارد، مآخذ نقل شده صفحات ۲۳، ۲۵، ۳۰.

19- See: E. Benveniste, "Les classes sociales dans la tradition avestique" JA 1932, 121-30.

۲۰ - یسنا ۱:۴۶.

۲۱ - یسنا ۱۰ و ۵:۴۸.

۲۲ - در هیچ کجا، مآخذ نقل شده کلنز - پیرارت صفحه ۲۳، ذکر از فرمانروای مشخص یک «دیهو» نشده است که حدس می‌زنند دشمن فرضی انجمن روحانیان گاتائی بوده است.

۲۳ - یسنا ۱۱:۳۲.

24- Cf. **E.C. Polomé**, "Indo - European culture with special attention to religion", in Polomé (ed.), *The Indo - Europeans in the Fourth and Third Millennia*, Ann Arbor, Michigan, 1982, 170. Against the attempt by Benveniste, art.cit., p.122, to see Old Av. terms for three social groups in Y. 40:3 see **Boyce**, "The bipartite society of the ancient Iranians", in *Societies and Languages of the Ancient Near East, Studies in honour of I.M. Diakonoff*, ed. M.A. Dandamayev and others, Warminster 1982, 34; Narten, YHapt., 276-9.

25- **V.N. Basilov** in Basilov (ed.), *Nomads of Eurasia*, 5-6.

این آبادی با تحول چادرنشینی در هزاره اول اهمیت خویش را از دست داد.

۲۶ - یسنا ۶:۵۳.

۲۷ - یسنا ۴:۵۳.

۲۸ - بار تولومه Air. wb. 1453.

۲۹ - به هنگام گفتگو درباره این اسامی، کلنز - پیرارت وجه تسمیه «زراتوشترا» با معنای «کسی که شترهای فرتوت دارد» را پذیرفت. بی شلرات نیز همین نظر را در

Noch einamal Zarathustra, Die sprache 23, 1977, 127-35.

پیشنهاد کرده بود. این را جزو گروهی نامهای تحقیرکننده اوستایی می‌داند که همانگونه شلرات نشان داده است (مقاله نقل شده صفحات ۳-۱۳۲) در میان دیگر اقوام نیز فراوان یافت می‌شود. استبلین - کامنسکی (در نامه خصوصی) «نام‌های پست» را که رسم است در روستاهای کوهستان پامیر بر کودکان بگذارند تا از تاثیر چشم شور محافظت شوند، یاد آور می‌شود.

30- **E.E. Kuzmina**, "Etapi razvitiya kolesnogo transporta Sredney Azii v épokhu

éneolita i bronzy", VDI, 1980, 11-35 (with English summary).

31- **Littauer - Crouwel**, *Wheeled vehicles and ridden animals*, 50 ff.

32- **V.F. Gening**, "*The cemetery at Sintashta and the early Indo - Iranian peoples*", J. of Indo - European Studies 7, 1979, 1-29 (tr. from *Sovetskaya Arkheologiya*, 1977, 53-73, by W.A. Brewer). On the dating see further below, and for additional references **A. Parpola**, "*The coming of th Aryans to Iran and India and the Cultura land ethnic identiy of th Dasas*", *Studia Quientalia* 64, 1988, 234.

۳۳- در آثار پهلوی که از زند اقتباس شده‌اند شجره‌نامه‌ای از زرتشت آمده که نیاکان او را تا نه پشت برشمرده تا به اسپتمان می‌رسد. در این شجره‌نامه نخستین نام مرکب با اسب در شش نسل پیش از زرتشت می‌آید و در پنج نسل بعدی، چهار نسل اسامی ترکیب شده با واژه اسب دارند. چون تنها دو اسم از این نامها (اسم خود اسپتمان در اسم نسبی زرتشت و هیجت - اسب) در گاتها آمده است، متأسفانه نمی‌توان بر درستی این شجره‌نامه صحه گذاشت (هرچند که در روزگار باستان به شجره‌نامه بیشتر توجه می‌شد تا به تاریخ) کلنر - پیرارت که در بی‌توجهی به سنت‌ها استمرار می‌ورزند اصرار دارند که هیجت - اسب پدر زرتشت بوده و چون نمی‌توانند برای اسپتمان وجه تسمیه بیابند اسم او را اسم خاص نمی‌دانند.

۳۴- نک: هنینگ، «فصل نجومی بندهش» 236, JRAS 1942.

۳۵- یشت ۴۹: ۵، ۱۹: ۷۷.

۳۶- یسنا ۱۰: ۳۰.

۳۷- یسنا ۴: ۴۴.

۳۸- یسنا ۶: ۵۰. دربارهٔ رتیا raithi نک: هومباخ، گاتها، دوم، ۸۵.

۳۹- اغلب این نکته در ترجمه‌ها پوشیده می‌ماند. (مثلاً ترجمه اینسلر که واژه fšanghyo را که در یسنا ۴۹: ۹ آمده «کشت کننده» ترجمه کرده است) تنها اشاره‌ای که کلنر - پیرارت پیدا کرده‌اند در یسنا ۱: ۴۹ است و مبتنی بر ترجمه مشکوک واژه «یوا yava» به «غله» به جای قید «همیشه» است.

۴۰- کلنر - پیرارت، ماخذ نقل شده صفحه ۲۳ (دربارهٔ یسنا ۸: ۵۳).

41- See D. Sinor, intro., CH Early Inner Asia, 7.

42- **A.P. Okladnikov**, "*Inner Asia at the dawn of history*", in ib., p.87; Basilov, o.c. in n.25, p.3.

43- See **I. Gershevitch**, "*An Iraniansit's view of the Soma controversy*", *Mémorial J. de Menasce*, ed. Ph. Gignoux et A. Tafazzoli, Louvain 1974, 60-2, commenting on Yt 15:13-2.

۴۴- یسنا ۲-۱: ۳۹ (نارتن به گونه‌ای مفصل در «یسناى هفت‌هات» در این باره گفتگو کرده است).

۴۵- بانو تهمینه مهتا که زرتشتی هستند هنگامی که در یک سخنرانی در آمریکا دربارهٔ این جنبهٔ جامعهٔ باستانی ایران سخن می‌گفت شباهت حیرت‌انگیزی یافت با گفته‌های سخنران بعدی که موضوع صحبت او سرخ‌پوستان آمریکای شمالی بود.

- ۴۶ - یسنا ۳:۴۰.
- ۴۷ - یسنا ۴:۴۰، نارتن مآخذ نقل شده، صفحات ۸۱-۲۷۶.
- ۴۸ - نک: همچین، صفحات ۵-۲۸۱.
- ۴۹ - یسنا ۶:۳۵، ۲:۴۱، ۲:۳۹، ۳:۳۷.
- ۵۰ - یسنا ۱۰:۴۶.
- ۵۱ - فرمکین، باستانشناسی در آسیای مرکزی شوروی [سابق]، ۱۱.
- ۵۲ - گنولی، مآخذ نقل شده، ۱۶.
- 53- For survey see Mongait, *Archaeology in the USSR*, 146 ff; Frumkin, o.c., p.14 ff.; E. Tchernykh in **V. Yanine and others**, *Fouilles et recherches archéologiques en URSS*, 30 ff.
- 54- Tchernykh, o.c., pp82 ff., 87. Further on the problems of the chronology and sub - divisions of this culture see **E. E. Kuzmina**, " *Kul'turnaya i étnicheskaya atributsiya pastusheskikh plemen Kazakhstana i Sredney Azii épokhi bronzy*", VDI, 1988, 35-59.
- ۵۵ - درباره تنوع وسیع در هر گروه و دشواریهای تشخیص هویت دقیق هر قوم از روی باقی مانده‌های اسکلت، نک: به نوشته دقیق J.L.Heim که توسط جی. فوسمن در سمینار «ورود آریزها به هند» خلاصه شد.
- ۵۶ - اس.آی. ردنگو «گورهای منجمد شده سبیری»، ۸۱.
- ۵۷ - تیچرنیخ، مآخذ نقل شده، صفحه ۸۷.
- ۵۸ - همچین، صفحه ۴۲.
- ۵۹ - همچین، صفحات ۶-۴۳.
- ۶۰ - همچین، صفحات ۴-۸۳.
- ۶۱ - گنینگ، مقاله نقل شده در یادداشت شاه ۳۲.
- ۶۲ - همچین، صفحه ۱۶.
- ۶۳ - خودگردونه‌ها خاک شده بودند. اما کاوشگر با برداری و مهارت خاصی توانست اثر جای چرخ‌های ده پره آنها را که بر کف خاکی آرامگاه‌ها مانده بود بردارد.
- ۶۴ - تیچرنیخ، مآخذ نقل شده ۹۳.
- ۶۵ - گنینگ، مقاله نقل شده، صفحه ۲۱.
- ۶۶ - نک: جی. هنینگر، «استخوانها» دانشنامه مذاهب، دوم، ۵-۲۸۴.
- ۶۷ - گنینگ، مقاله نقل شده، صفحه ۲۰.
- ۶۸ - نک: تکر فارسی، سوم، ۹-۲۱۵.
- ۶۹ - گنینگ، مقاله نقل شده ۲۹.
- ۷۰ - پارپولا (مقاله نقل شده در یادداشت شماره ۳۲)، اردوسی (مقاله نقل شده در یادداشت شماره ۱۶) و دیگر باستانشناسان، هنوز بهترین فرضیه‌ایست که علیرغم پاره‌ای مسائل سرگردان کننده در زمینه باستانشناسی می‌تواند از عهده توجیه واقعیت‌های زبانشناسی، ادبی، مذهبی و باستانشناسی برآید.

- ۷۱- می‌گویند «در مراحل نخستین پیدایش، گردونه سبک کاربردهای متعددی داشته که کاربرد آن در نبرد تنها یکی و شاید کم رواج‌ترین آنها بوده است. نک: پی.ا.اس.موری «پیدایش گردونه اسب‌دار سبک در خاورمیانه نزدیک در ۱۵۰۰-۲۰۰۰ ق.م.» باستانشناسی جهانی، شماره ۱۸، ۱۹۸۶، ۲۱۵-۱۹۶.
- ۷۲- کلنز - پیرارت TVA، ۴.
- ۷۳- یسنا ۴:۴۹، ۱۰:۳۱.
- ۷۴- یسنا ۱۱:۳۲، ۱۵:۳۱.
- ۷۵- یسنا ۱۰:۳۲.
- ۷۶- مثلاً نابود کردن علفزارها توسط سکاها برای متوقف کردن تعاقب داریوش، (هرودوت کتاب چهارم، بندهای ۱۲۰ و ۱۴۰).
- ۷۷- یسنا ۱۰:۳۲، ۵:۴۶، ۸:۵۳.
- ۷۸- یسنا ۱۱، ۱۲:۳۲.
- ۷۹- ب. لینکلن، «روحانیان، جنگجویان و حشم» ۱۴۹ به بعد و بویس، «روحانیان، حشم و مردم» بولتن مدرسه مطالعات شرقی، پنجاهم، ۱۹۸۷، ۶-۵۲۵.
- ۸۰- برای ارجاعات، نک: لینکلن، مأخذ نقل شده صفحه ۱۳۱، یادداشت ۱۳۲.
- ۸۱- ا.ج. پی. فرانکفورت در Fouilles de Shourtagai, 452 از این واقعیت که اصطلاح ودائی برای رزمنده (کستریا ksatriya، راجنایا rajanya) اشاره‌ای به گردونه ندارد، نتیجه گرفته بود که در هند «رزمنده گردونه سوار» وجود نداشته است. اما ادبیات و اساطیر هندی گواه این است که هند ودائی با گردونه آشنا بوده است. دلیلی در دست نیست که چرا بایستی واژه گردونه در اصطلاح «رزمنده» دیده شود. «دلیو. دلیو مالاندرا» در دانشنامه ایرانیکا استدلال می‌کند چون واژه «ratha» هم در اوستا و هم در ودا آمده است، حاکی از این می‌باشد که هر دو گروه به هنگام اتحاد هندو-ایرانیان از گردونه استفاده می‌کرده‌اند. این استدلال از نظر تاریخگذاری امکان ندارد. از نظر فقه‌اللغه واژه از لغت مربوط به «چرخ» مشتق می‌شود و لابد در آغاز برای گاریهایی که چرخ توپر داشته‌اند مصرف می‌شده است.
- ۸۲- یش ۶-۸۵:۱۰.
- ۸۳- یش ۶۷:۱۳.
- ۸۴- نظر جی. فوسمن مبنی بر اینکه داس‌ها ایرانی بوده‌اند نقاط ضعف آشکار دارد.
- 85- M. Mayrhofer, *Die Indo - Arier im alten Vorderasien*, Wiesbaden 1966; T. Burrow, art. cit. in n. 8; Parpola, art. cit. in n.32.
- ۸۶- متخصصین با یکدیگر در مورد تاریخ تحول گردونه سبک مناقشه دارند. بعضی می‌گویند حاصل تحولی تدریجی و دیرپا در خاور نزدیک بوده است. پاره‌ای می‌گویند از اختراعات اقوام ساکن علفزارهای آسیای میانه بوده است. استدلال طرفین در مقاله نقل شده «موری» در یادداشت ۷۱ آمده است. وی نتیجه می‌گیرد «ظاهراً هیچ گروه واحد نژادی یا زبانی مخترع اصلی در تاریخ تحول گردونه‌سازی، در خاورمیانه نبوده است». اما تردیدی نیست که هنر فلزکاری را اقوام ساکن علفزارها از مردم نواحی جنوبی اقتباس کرده بوده‌اند.

- ۸۷- دربارهٔ کاربردهای متضاد اصطلاح mairya/marya در اوستا و ودا، نک: بویس، مقاله نقل شده در یادداشت شماره ۷۹، صفحه ۱۳-۵۱۱. اینکه آیا واژهٔ حوریانی «Maryannu = رزمنده - گردونه» در سرزمینهای خاور نزدیک در سده‌های ۱۲-۱۵ رواج داشته مورد تردید است.
- ۸۸- بویس، مقاله نقل شده صفحه ۵۱۵.
- ۸۹- نک: اچ.ام.چادویک، عصر قهرمانی، مخصوصاً فصل‌های ۱۶ و ۱۹ و «نشو و نمای ادبیات»، تالیف چادویک در رابطه با ادبیات پهلوانی.
- ۹۰- ک. جتمار «هنر علفزارها»، ۱۵-۲۱۴.
- ۹۱- نک: دیاکونوف، تاریخ ایران، کمبریج، دوم، ۴۸-۵۳.
- 92- See with bibliography F.R. Allchin, "Archaeological and language historical evidence for the movement of Indo - Aryan speaking peoples into India and Pakistan", JCOI 48, 1980, 68-102; and add Fussman, art. cit. in n.55.
- ۹۳- نک: دیاکونوف، مآخذ نقل شده. «بارو» در مقاله نقل شده صفحه ۳-۱۳۲ استدلال می‌کند پاره‌ای واژه‌های «دیوی» که در اوستا آمده از هندو- آریان‌های بدوی مشرق ایران اخذ شده است.
- ۹۴- این نام را اس.بی. تولستوکاشف این فرهنگ گذاشت. ابتدا آنرا منسوب به حوالی ۱۵۰۰-۱۰۰۰ دانستند اما کاوشهای بعدی ابتدائی آن را پانصدسال به عقب برد. نک.
- H.P. Francfort**, *Fouilles de Shortugai*, 424-5, quoting extensively from the Russian publications of M.A. Irina. See also **P.L. Kohl**, *Central Asia*, 183-4; **Frumkin**, *Archaeology in Soviet Central Asia*, 85 with map 14; **Masson - Sarianidi**, *Central Asia*, 147-9; **S.P. Gupta**, *Archaeology of Soviet Central Asia*, II, 189-91.
- 95- **B.A. Litvinskiy**, "Problemy etnicheskoy istorii Sredney Azii vo II tysyacheletii do n.e." in **M.S. Asimov and others** (eds.), *Ethnic problems of the history of Central Asia in the early period*, Moscow 1981, 154-66, cited by Francfort, o.c., p.153.
- ۹۶- این امکانات را فرانکفورت در مآخذ نقل شده پس از صفحه ۴۳۳ با دقت بررسی کرده است. مجدانه‌ترین کوشش برای ارتباط دادن اشیاء به جا مانده در آسیای مرکزی با جوامع شناخته شده توسط پی.ال. کهل و ام.توسی انجام شده است (برای کتابنامه نک: فرانکفورت، مآخذ نقل شده صفحات ۴-۵۰۳).
- ۹۷- فرانکفورت، مآخذ نقل شده صفحه ۴۲۵ که در آن نتایج ام.ا. آتینا را آورده است.
- ۹۸- نک: فرانکفورت، مآخذ نقل شده و
- Kohl**, o.c., p.183; **Frumkin**, o.c., p.70 with map 10; **Masson - Sarianidi**, o.c., p.151; **Gupta**, o.c., pp.189, 190-1-233.
- 99- First excavated by A.N. Bernstham. See **Frumkin**, o.c., p.30 with map 6; **Masson - Sarianidi**, o.c., p.150; **Gupta**, o.c., pp. 188-9; **Francfort**, 1.c.
- 100- Largely excavated by V.I. Sarianidi (for whose publications see Francfort,

o.c., pp. 498-9). See Kohl, o.c., ppl 143-50; Frumkin, o.c., pp. 139-40 with map 18; Masson- Sarianidi, o.c., pp. 158, 159-61; Gupta, o.c., pp.227-9.

از سوی منفی، مهرهای گلی و مجسمه‌های فرهنگ‌های کهن‌تر در محل کاوشهای «یاز اول» پیدا نشده با اینهمه «سریانیدی» کوششی نبوغ‌آمیز برای یافتن مضمون‌های اوستائی در طرح‌های آنها به کاربرد. («مهر - تعاونی اسلوب مرغاب» در «تمدن‌های عصر برنز آسیای مرکزی» چاپ پی.ال. کهل نیویورک، ۱۹۸۱، ۵۵-۲۲۱-مخصوصاً ۷-۲۴۵) او سعی کرد مجموعه وسیعی (۲۱ T) در محل مهم «یاز اول» واقع در تغولوک Togoluk را به عنوان مرکز معبد آئین هوم که به «زرتشتیان بدوی» تعلق داشته است شناسائی کند.

("South-west Asia: migrations, the Aryans and Zoroastrians", *International Association for the Study of the Cultures of Central Asia, Information Bulletin* 13, Moscow 1987, 44-56, at p.48 ff.)

این هردو تفسیر بر این فرضه استوار بود که «ریشه‌های کیش زرتشتی در مذاهب محلی و باورهای اساطیری نژادهایی که در محل می‌زیسته‌اند، وجود داشته است» (صفحه ۴۸). تعبیری را که از (۲۱ T) می‌کند وی. آ. لوشیت و استیلین - کامسکی به گونه‌ای جامع و مانع رد می‌کنند و می‌گویند پنج محرابی که در زمین کنده شده، گودال آشپزی و انبار بوده است. تنها واقعیت تثبیت شده برای ارتباط دادن این مجتمع با کیش زرتشتی ردیابی از برگهای گیاه «افدرا» و دیگر چیزهایی است که در ته خمره‌های ساختمان شماره ۳۴ پیدا شده است. اما متذکر می‌شوند دلیلی نداریم که کاربرد افدرا را (به هر صورت که می‌خواهد باشد) ویژه ایرانیان باستان بدانیم.

101- Kohl, *Central Asia*, pp. 135, 253; Francfort apud Kohl, o.c., p. 262; Frumkin, o.c., p.139; Masson- Sarianidi, o.c., pp.137, 140-1; Gupta, o.c., pp.226-7.

102- Kohl, o.c., pp.174-8 with map 19; Frumkin, o.c., pp. 68-9. Masson-Sarianidi, o.c., pp. 151-2; Gupta, o.c., pp.191-4. (Francfort, "The late periods of Shortugai and the problem of the Bishkent culture", SAA 1971, ed. H. Härtel, Berlin 1981, 191-202, argued for the Bishkent, like that of the late Shortugai. culture being of essentially indigenous growth).

103- Kohl, o.c., pp.179-82 with map 20a; Masson-Sarianidi, o.c., pp.125-8; Gupta, o.c., pp.171-191.

104- On this see **Francfort**, *Fouilles de Shortugai*, 437.

۱۰۵ - نک: گریشمن، ایران ۱-۷۰ و بعد از صفحه ۷۶.

۱۰۶ - علیرغم اینکه از اوائل هزاره دوم در نواحی وسیعی از آسیای مرکزی، ایران، و مرزهای هندو شبه‌قاره، فرهنگ شهرنشینی روبه ضعف و زوال گذاشت، حدس می‌زنند این سقوط و زوال، پیش از شروع مهاجرت‌های اقوام هندو- ایرانی به مقیاس وسیع آغاز شده و نتیجه این مهاجرت‌ها نبوده است. ۱۰۷ - صفحه ۴۳ و یادداشت شماره ۱۲.

108- **Littauer - Crouwel**, *Wheeled Vehicles*, 137 n. 133.

۱۰۹ - همچنین صفحه ۱۰۵. همین گونه شواهد غیر مستقیم متن ها حاکی است که ساکنان بیابان های سوریه و سرزمین های علنزار پیش از آنکه اسب سواری برای مقاصد نظامی تحول یابد، اسب پرورش می داده و می رانده اند. نک:

I.J. Gelb, "The early history of the West Semitic peoples", J. of Cuneiform Studies, 15, 1961, 25-47 at pp.37 n. 31, 41 n.45 (cited by Moorey, art: cit. in n.71, p. 198).

110- Okladnikov in CH Early Inner Asia, 85.

111- Parpola, art. cit. in n.32, p.239 with P1.25a (citing J.F. Jarrige et M.Santoni, Fouilles de Pirak, Paris 1979, I 361, 365 f.).

112- V.I. Sarianidi, "Mesopotamiya i Baktriya v II tys. do n.e.", Sovetskaya Arkheologiya 2, 1986, fig.3.2 (cited by Francfort, o.c., p.452).

113- **Chirshman**, Iran, 80.

114- *Ib.*, fig.31; Jettmar, Art of the Steppes, 212 with fig. 134.

115- Ghirshman, o.c., p.80 with fig.33 (This man's legs are, however, missing.)

116- Littaure- Crouwel, o.c., pp. 134-6 On the military development of riding cf. Rudenko, *The culture of the population of the Central Altai in Scythian times*, Mascow- Leningrad 1960, 95-201, 223 (in Russian; summarized by the translator of his Frozen Tombs, q.v., pp.xxv-vi).

17- A.I. Melyukova, "The Scythians and Sarmatians", in CH Early Inner Asia, 98.

118- *Ib.*, p.99.

119- Rudenko, loc.cit.

۱۲۰ - کتیبه داریوش در شوش بند ۶-۵.

۱۲۱ - نک: بویس، بولتن مدرسه مطالعات شرقی و آفریقائی، شماره ۵۰، ۱۹۸۷، ۵۲۲. همراه با یادداشت شماره ۱۱۰ و ۱۱۱.

۱۲۲ - اطلاعات عمده راجع پی. اشمیت در

" *Mithras the Horseman and Revanta the Lord of Horses*", in Some Aspects of Indo- Iranian literary and cultural traditions, ed. S.K. Chatterji and others, Delhi 1977, 132-58.

آورده است. همچنین، نک: تکر فارسی، سوم، فهرست اعلام، «میرا». کهن ترین گواه این اندیشه مربوط به سال ۳۳۳ پیش از میلاد است آنگاه که در پیشاپیش سپاه ایران که عازم نبرد ایسوس بود گردونه بی سرنشین برای زوپتر یعنی اهورمزدا و اسبی بی سوار «که قامتی چشمگیر» داشت برای خورشید یعنی میرا حرکت داده می شد. (کنت کورث، کتاب سوم، بند هشتم).

۱۲۳ - در آن (بند یازدهم) میرا به عنوان آنکه «در گردونه استادگان بر یالهای اسب هایشان ستایش می کنند تا به گروه اسبهایشان = hitaeibyو تیزیائی بخشد» آمده است. بعضی پژوهشگران از جمله

بعضی «بر بالهای اسب‌هایشان» نتیجه گرفته‌اند که اصطلاح *rathaeštasro* در همان زمان به عنوان اصطلاح عام برای رزمندگان - در این مورد، سوارانی که بر زین نشسته دعا می‌کرده‌اند - به کار می‌رفته است. اما پاره‌ای دیگر از این جمله مفهوم «در گردونه ایستادگانی» که سر در کنار اسب‌هایشان می‌گذارند و دعا می‌کنند را درک می‌کنند و ظاهراً حق با اینان است زیرا معنای واژه *hitaibyo* بسته‌شدگان [یراق شده] است. در این باره نک: گرشویج، «سرودهای اوستائی میثرا»، ۹-۱۶۸.

۱۲۴ - یشت ۱۴:۵.

فصل سوم

ریشه های باستانی کیش زرتشت

زرتشت که در عصر عتیق می زیست در بنیان گذاری کیشی مبتنی بر توحید و ایمان از هر پیامبر دیگری به مراتب پیش گام تر و قدیم تر است. آنچه پذیرفتن تاریخ هزاره دوم پیش از میلاد مسیح را، به عنوان عصر زندگی زرتشت، برای پژوهشگران دشوار و ناگوار می سازد دقیقاً همین نکته است. نمی توانند باور کنند در چنان روزگار کهن و باستانی، هویت زرتشت جلوه گاه چنین مرحله عالی و پیشرفته، در تاریخ مذاهب آدمی باشد. سه عامل وقوع این رویداد شگفت انگیز را توجیه می کند:

عامل نخست، قدرتمندی آن کیش باستانی و نیرومندی بود که زرتشت را در دامان خویش پروراند. ایرانیان باستان مردمی سخت پایبند مذهب و عبادت بودند. روحانیان آنان درباره خدایان و طبیعت گیتی و وظایف آدمی در این دنیا و سرنوشتی که در آخرت انتظار او را می کشد، با حرارت ذهن می سوختند و صادقانه کوشش داشتند و صمیمانه جستجو می کردند.

عامل دوم ناآرامی های خشونت باری بود که در روزگار زرتشت ظاهر شده و عرصه را بر اقوام ایرانی تنگ کرده و جان آنان را به لب آورد.

عامل سوم شخصیت و استعداد و قابلیت خود زرتشت بود. از تالیفات به جا مانده او آشکار است که به مقیاسی حیرت انگیز از موهبت قدرت اندیشه و عطیه بینش الهامی

بهره‌مند بوده است. فصاحت و بلاغت کلام او همراه با صلابت اعتقادات آتشین اخلاقی، از او پیامبری جلیل‌القدر ساخت که توانست در برابر مشکلات سهمناک زمان خویش قد علم کرده و ذهن و گوش مردم را برای درک تعلیمات خویش باز و آماده سازد.

در این فصل، نخستین عامل، یعنی قدرتمندی کیش باستانی ایرانیان بررسی خواهد شد. قدرتمندی که کیش ودائی هندوان نیز در آن شریک است. از آنجا که می‌پندارند جدائی میان ایرانیان و هندو - آریان‌های بدوی از اوائل هزارهٔ دوم آغاز شد، پس آنچه میان کیش زرتشت و کیش برهمنی مشترک مانده، می‌باید پیش از آن تاریخ قوام و استحکام یافته باشد. بنابراین در گذشته دور هزارهٔ سوم و احتمالاً هزارهٔ چهارم باید وجود داشته باشد. از این گذشته پاره‌ای از باورهای مشترک از جمله ستایش خدای آسمان و خدای زمین و نیاکان و اعتقاداتی دربارهٔ دنیای پس از مرگ و آئین پرستش آتش را، حتی در هزارهٔ پنجم پیش از میلاد مسیح، در کیش‌های هندو - اروپائیان بدوی ریشه‌جویی و ردیابی کرده‌اند. معنای بقا و دوام این گونه عناصر بسیار باستانی در کیش زرتشت این است که اندیشه‌های پیشرفته و تعلیمات نوین زرتشت بر تنه درختی پیوند خورد که گندهٔ کهن آن ریشه‌های تا ژرفا دویده داشت و از طریق این ریشه‌ها بود که نیرو و طراوات و سرزندگی افزون بر متعارف کسب کرد.

این عناصر باستانی، در فرهنگ‌های خالص و ناب عصر حجر متحول شده بودند. شواهد فراوان وجود دارد که لزوماً رابطهٔ متناظر، میان سطوح مادی فرهنگ از یکسو و ظرفیت و استعداد ذهنی و روحی آدمی از سوی دیگر، وجود ندارد. اما در ضمن، به گونه‌ای کلی، در جوامع کهن و بدوی، شناخت و درک گیتی باشیوه‌های فکری مشخص و معین صورت می‌بندد و هندو - ایرانیان نیز از این قاعده مستثنی نبوده‌اند.

بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین این شیوه‌ها «آنیما‌تیسزم»^۱ یا «زنده‌گرائی» است. مراد اینکه آدمیزاد شاعر نسبت به زنده بودن خویش، همین‌گونه شعور زنده بودن را، به همهٔ چیزهای دیگر منسوب می‌دارد. خواه آن چیز ساکن و پابرجا باشد یا مانند خود او متحرک و جنبان! صفت اختصاصی این شیوه تفکر را چنین می‌دانند که هر یک از

1- animatism

پدیده‌های طبیعی را نه به عنوان «آن» بلکه به مثابه «تو» یا جاننداری شبیه خود می‌پندارند. این نیروی فرضی و با شعور را که می‌پنداشتند در هر وجودی نهفته است هندو - ایرانیان بدوی «مینو»^۱ می‌خواندند. واژه‌ای که از بن «من = فکر» مشتق شده است. مفهوم تحول یافته واژه ودائی «مینو» را در زبان انگلیسی «نیرو» یا «انگیزه» ترجمه کرده‌اند. حال آنکه کلمه هم ریشه اوستائی «می‌نیو»^۲ را بیشتر معادل «جوهر»^۳ می‌دانند. مردم اوستائی به هر پدیده‌ای، حتی در ناچیزترین جلوه‌گری آن، مینوئی را اسناد می‌دادند. تا آنجا که در هر کلوخ بی‌مقدار، مینوی زمین را احساس می‌کردند و بر آن بودند که مینوی آب همانگونه در بادیه سرشار از نوشابه نذری حضور دارد که در پهناورترین دریاچه‌ها، و میان مینوهای اجاق‌های آتش بی‌مقدار و خورشید سوزان و گدازان در عرش اعلی، قائل به وجود رابطه بودند. برای آنچه غیر عینی و ناملموس بود نیز مینوئی را متصور بودند. مانند مینوی صلح و یا مینوی رفاه و مینوی رنج و مینوی قحطی. کیفیات و عواطف را نیز صاحب مینو می‌پنداشتند. مثل مینوی دلاوری، مینوی نشاط، مینوی رشک و مینوی آز و همانند اینها. نه اینکه اینها را چون مجردات و یا بخش‌هایی از ساختار روانی خود آدم متصور باشند، بلکه آنها را نیروهای مستقل و فعالی می‌پنداشتند که آدمی می‌توانست به آنها التماس کند تا همراهش شوند. یا اگر اجازه می‌داد، قادر بودند در وجودش نفوذ کرده در او اثر نیک یا بد بگذارند.

این شیوه باستانی ایرانیان، برای شناخت گیتی و طبیعت خود آدمی، با کندی هرچه تمامتر تغییر یافت. عقیده دارند آن تحول مادی که سرانجام سبب شد بشریت این طرز تلقی خود را تعدیل کند، دانش و کاربرد فلزکاری بوده است. از طریق فلزکاری بود که آدمی توانست برای نخستین بار با فرآیندهای دست ساز خود، طبیعت را تغییر صورت دهد. نخست با وارد آوردن ضربه به سنگ مس سبزرنگ آن را به جسمی سرخ فام و وزین تبدیل کرد که به شکل دلخواه او درمی‌آمد. آنگاه با آمیختن روی با مس جسمی نوین بنام برنز را آفرید. این گونه، بر این بخش از طبیعت تفوق و تسلط یافت و از پله «هم‌نوعی»^۳ به سکوی آفرینندگی صعود کرد.^۳ ظاهراً آثار این اکتشافات عظیم تکنولوژیکی بر ایرانیان معاصر زرتشت آنچنان عمیق نبوده که سبب تجدید نظر در شیوه

1- manyu

2- mainyu

3- Creator rather

تفکرشان نسبت به اشیاء بی جان شود. آنچه از فلزهای نوظهور ساخته می‌شد، به عنوان مصنوعات تولیدی، به دست اکثریت مردمی می‌رسید که میان جنس آنها با جنس اشیاء مشابه ساخته شده از سنگ تفاوتی نمی‌گذاشتند. سنت زرتشتیگری نشان می‌دهد که فلز^۴ دست‌ساز آدمی را شیئی همانند دیگر اشیاء طبیعی می‌پنداشتند که صاحب مینوی فلز بود. این مینو هم در خود فلز جمع بود و هم در یک یک اشیاء فلزی وجود داشت.

در میان انبوه آنچه لمس کردنی نبود، به سخن، آوایی که با تامل و تعمق شکل می‌گرفت، قدرتی عظیم را نسبت می‌دادند. برای موهبت سخنوری که مقنع و مشوق و برانگیزنده احساسات و آرام‌کننده عواطف باشد بهای فوق‌العاده قائل بودند. مجالس مسابقه سخنوری همگانی ترتیب داده می‌شد تا مردم در آنجا با یکدیگر زور آزمائی کنند و به جای سلاح، واژه‌ها را به کار گیرند.^۵ هیبت آورتر، روحانی در حال تفکر بود که آرزو داشت اندیشه‌ای در دلش الهام شود و آن را با کلامی موزون و متناسب ابراز دارد تا منثرائی را بیافریند. مراد از «مانثرا»^۱ اندیشه‌ای است که در کسوت واژه‌های دلنشین درآمده باشد. می‌پنداشتند چنین «مانثرائی» از خود صاحب نیروئی است آموزش دهنده و محافظت کننده. منثرا (سانسکریت «منثرا»^۲) نیز همانند واژه مینو از بن فعل «من»^۳ (= فکر) مشتق می‌شود اما در اینجا چون اندیشه ادا و ابراز می‌شد، صاحب نیرو می‌گردد. دو طبقه یا دو نمونه از گفته‌ها را که الزام حقوقی می‌آورند سرشار و مشبع از مینوهای مشخص می‌پنداشتند. اثر این دو مینو در تصور آنان چنان ملموس و محسوس بود که به مرور دهور به ستایش و پرستش آن دو، به عنوان دو خدای بزرگ و توانا، معتاد و پایبند شدند.^۶

یکی «میثرا»^۴ بود (سانسکریت «میثرا»^۵ هر چند در آن زبان از واژه، این مفهوم بنیادین استنباط نمی‌شود). قرارداد یا عهدی که دو طرف داشت، دو شخص، دو قبیله یا دو قوم. دیگری «وارونا»^۶ (که در زبان اوستائی یا ودائی به عنوان اسم عام به کار نرفته است) و مراد از آن قول یا سوگند فرد بود که گوینده‌اش را ملزم و پایبند می‌ساخت. آشکارا می‌پنداشتند ابراز یا بیان رسمی «میثرا» و «وارونا» سبب فراخواندن و به معرکه کشاندن مینوهای مضمردر خود این واژه‌ها می‌شود. تصور می‌کردند از آن دم به بعد این

1- Manthra

2- Mantra

3- man

4- Mithra

5- Mitra

6- Varuna

مینو به گونهٔ پیوسته، بی آنکه لحظه‌ای غفلت کرده و چشم بر هم گذارد، اشخاص مربوطه را زیر نظر می‌گرفت و مترصد بود تا عهدشکن را مجازات کند. آدمیان، لاقبل آنان که در مسئله مستقیماً ذیمدخل بودند، نیز هوشیار و مراقب بودند. برای متهمان به پیمان‌شکنی و زیرپاگذاردن قول، انواع دادگاه، تعبیه شده بود. انکار متهم، سرانجام کار را به آزمون شرعی همراه با شکنجه بدنی می‌کشانید. در اینجا نیز اصولاً پای نیروی مضمهر در کلام ابراز شده به میان می‌آمد. لازم بود متهم بر بی‌گناهی خویش تاکید و اصرار کند آنگاه یا می‌بایستی (اگر پای وارونا در میان بود) مدت‌ها سر زیر آب نگاهدارد و یا (اگر موضوع به میثرا مربوط بود) سوزش شدید آتش را متحمل شود. باور می‌داشتند مینوهای «وارونا» و «میثرا» دخالت کرده، بی‌گناه را نجات داده و گناهکار را نابود خواهند کرد. به این ترتیب بود که از روزگار هندو- ایرانیان بدوی آب یاور خاص و حتی عنصر وارونا شد که یکی از کنیه‌هایش «اپام‌نپات»^۱ یعنی «فرزند آبها» است. آتش، به‌ویژه به میثرا تعلق یافت.^۷ در اینجا بود که مستدرکات به هم آمیختند و درهم پیچیده شدند. از یکسو می‌پنداشتند عناصر آتش و آب هریک مینوی خود را دارند، از سوی دیگر بر این تصور بودند که میثرا و وارونا، دو مینوی بزرگ نیز به ترتیب در دو عنصر آتش و آب متوطن هستند و چون مشیت‌کنند در آن حضور می‌یابند. نه تصور هرآسی که از این‌گونه شکنجه بدنی داشتند، دشوار است و نه تجسم سوز و گداز تضرعی که متهم و کسان و نزدیکانش به درگاه مینوی میثرا و وارونا می‌کردند، مشکل. تنها، ژرفای ایمانی کسانی که از این‌گونه آزمون جان سالم بدر می‌بردند را نمی‌توان وصف کرد. افزون بر این همه، اگر عهد و پیمان میان دو طایفه و یا قبیله رعایت نمی‌شد، طرف ستم‌دیده و محروم از حق چاره‌ای نمی‌یافت مگر اینکه برای برکرسی نشانیدن حق، دست به اسلحه شود. طبیعی بود که افراد و اعضای چنین طایفه یا قبیله‌ای دست به دامان میثرا شوند تا آنان را در کیفر دادن پیمان‌شکنان یاری دهد. احتمال دارد که جرثومهٔ انگارهٔ میثرا به عنوان خدای جنگ، اینگونه صورت بسته باشد. خدائی که همیشه به طرفداری از حق و عدالت می‌جنگد. انگاره‌ای که نه یک‌بار و دوبار بلکه به کرات در یشت اوستائی او، به این معبود هزار چهره منسوب شده است.

در این یشت، انبوهی از موارد را که می‌توان در آن میثرائی را گردن نهاد فهرست شده‌اند. از عقد قرارداد بسیار رایج ازدواج گرفته تا خواندن صیغه برادری و یا آنچه شاگرد را در برابر استاد متعهد می‌کنند.^۸ بی‌تردید در موارد فراوان دیگر قولی ساده کافی بود. مواضع بسیار شامخی که میثرا و وارونا در دوره هندو - ایرانیان بدوی احراز کرده بودند، دلالت بر جامعه‌ای می‌کند که روابط پیچیده اجتماعی و احترام شدید به قانون در آن حکمروا بوده است. در ضمن تمایل به طرح دعاوی و دادخواهی و شناسایی و مجازات هرچه شدیدتر خطاکار، در صورت لزوم، فراگیری بارز داشته است. ظاهراً به دو معبود میثرا و وارونا - که چون همتائی در ایزدکده‌های دیگر قبائل هندو - اروپائی ندارند، بایستی نوآورده بوده باشند - لقب خاصی عطا کرده، آن دو را «اهورا» خطاب می‌کردند. واژه‌ای احترام‌انگیز برابر با مفهوم «اریاب» یا «لرد» در زبان انگلیسی برای افراد حائز مقام شامخ. از اسلوب کاربرد اوستائی این واژه (که در این مورد از ودائی محافظه کارتر است) برمی‌آید در آغاز، این واژه به معبود دیگری که از این دو احترام بیشتر داشته و سرور آنان در گروهی سه گانه از ایزدان بود، اطلاق می‌شده است. وی اهورامزدا (در ودائی «اسورا»^۹)، مینوی خرد یعنی نیرو یا معنویت بود که کلیت پندار و کردار آدمی را مدیریت می‌کرد. چون برایشان آشکار بود که پاره‌ای مفاهیم الهی با بعضی اشتغالات آدمی پیوستگی دارند، از همان آغاز تصور می‌کردند اهورامزدا آن مینوی خردی است که وجود عالی‌ترین شخصیت روحانی یا مرجع تقلید، نخستین مظهر و استوارترین جلوه گاه اوست. عالی‌ترین روحانی یا مرجع، خردمندترین و آگاه‌ترین فرد در میان خردمندترین و آگاه‌ترین قشر جامعه بود، یا می‌بایست باشد. شواهد ضعیف زبان‌شناسی حاکی است در شوراها تصمصیم‌گیری قبایل آخرین حرف را او ابراز می‌داشت و کم و بیش وظیفه پیشوائی قبیله هندو - ایرانی بدوی بر دوش او بوده است.^{۱۰} احياناً اگر انگاره مزدا، بر الگوی همتای آسمانی او، متحول شده باشد، دور نیست که مفاهیم میثرا و وارونا نیز با نمونه‌های متنفذترین شخصیت‌های غیرروحانی قبیله، شباهت و تقارن داشته باشد. یعنی ریش سفیدان متنفذ و درستکاری که تصمیمات ناشی از رأی نهائی عالیقدرترین روحانی یا مرجع را پیاده و اجرا می‌کرده‌اند. به احتمال قریب به یقین

در آغاز، لقب احترام‌آمیز «اریاب» را، در مورد اعضای شورای قبیله مصرف می‌کردند. بعدها به هنگام استمداد و التماس از این سه موجود آسمانی، که تصور می‌شد دلبفر و مشغول رتق و فتق خردمندانه و عادلانه امور جامعه هستند، نیز همین لقب به کار رفت. بر این باور بودند در حال کمال مطلوب، آنچه بر امور تسلط دارد «اشا»^۱ (در سانسکریت «رتا»^۲) است که مفهومی شبیه به «اصل نظم» و یا «آنچه که باید و شاید» را می‌رساند. بر طبق اشا بود که مینوهای خیر به دل مردم راه می‌یافتند. قانون حکمروا می‌شد. عدل و داد فراگیر بود و مردم نیکوکار. گیتی اطراف آدمی را، نیز اشا مدیریت می‌کند. بر طبق قواعد اشا است که خورشید هر روز طلوع می‌کند. فصل‌ها دگرگون می‌شوند. باران می‌آید. زایش روی می‌دهد. نمو به وقوع می‌پیوندد. آنچه اشا را تهدید می‌کند اصل متضاد آن، بی‌نظمی و «دروغ»^۳ (سانسکریت «دروه»^۴) است. مردم بایستی مجدانه بکوشند و همراه با خدایان در برابر [دروغ] ایستادگی کنند. کوتاهی در پایداری سبب خشکسالی و قحطی و بیماری و بی‌قانونی و ستیزه و خیانت و وحشت می‌شود. این انگاره نظم، به عنوان حال مطلوب همه جوانب مادی و اجتماعی و اخلاقی، همراه با هجوم گاه و بیگاه بی‌نظمی، باز از جمله مفاهیمی است که با گستردگی در جهان یافت می‌شود.^{۱۱} ایرانیان باستان که به طور کلی مینوی خدایان بزرگ را مهربان و خیر می‌دانستند تصور می‌کردند هریک از آنان نگاهدار یکی از جوانب «اشا» هستند. مثلاً در حیطة مادیات، مینوهای ابر و باد و مه و خورشید در کار بودند حال آنکه در حوزه اجتماعیات از جمله مینوی «ایندرا»^۵ دست اندرکار بود که به احتمال زیاد در آغاز تبلور خلیقات «می‌ریا»^۶ ها، جوانان مامور حراست از رمه و حشم قبیله بودند. آنان که می‌بایست حیوانات وحشی را برانند و شکار کنند و در صورت لزوم برای دفاع از سرزمینهای قبیله بجنگند. از این رو بود که معبود ویژه آنان موجودی دلاور و شجاع تصور می‌شد که ابراز شهامت برایش دلپذیر بود. اینگونه خصوصیات، خلیقاتی مناسب برای «می‌ریا»ها به شمار می‌آمد. چون این خصوصیات اخلاقی به سود قبیله به کار گرفته می‌شد (یعنی مطابق اشا)، آنگاه بود که «ایندرا»ی معبود آنان به دل هایشان راه می‌یافت و این صفات ویژه آنان را انسجام می‌بخشید.

1- aša

2- rta

3- drug

4- druh

5- Indra

6- Mairya

همانگونه که دیدیم، هریک از اهوراهای فرودین نیز وظیفه خاص خود را داشتند، اما به موازات افزایش اهمیت آنان، وظیفه فراگیر پرستاری و مراقبت از اشا، چه از نظر کار کیهانی و چه از دیدگاه اجتماعی، نیز بر عهده آنان گذاشته شد. البته زیر نظر مزدا. همراه با این تحول انگاره‌های آنان نیز با همین تناسب گسترده‌گی زیاد یافت. به نظر می‌آید پیش از اینکه هندوان و ایرانیان از یکدیگر جدا شده و هریک به سوئی روند، این سه، به صورت خدایان عمده و شامخ قوم هندو - ایرانی درآمده بودند. روحانیان ایرانی جمع این سه خدا را با اصطلاح آئینی «مزدا - و [دیگر] - اهوراها»^{۱۲} خطاب می‌کردند. [اصطلاحی که حتی خود زرتشت آن را به کار می‌برد] و مراسم «اشاخواهی» خود را، که می‌پنداشتند سنگ زیربنای سعادت دنیوی است، زیر چتر حمایت خاص این دو ایزد فرودین گذاشته بودند. میثرا (که شاید به سبب کوتاه‌تر بودن نامش همیشه نخست می‌آید) نگاهبان و مراقب مراسم، میان برخواستن آفتاب و نیمروز بود. وارونا نیز پاسدار و مواظب آئین‌های بین نیمروز و نشستن خورشید.^{۱۳}

هندو - ایرانیان که فطرتاً خوش‌بین بودند می‌پنداشتند اساس و بن دروغ به مراتب از اصل و ریشه اشا ضعیف‌تر و کم‌نیروتر است (به قیاس توضیح ناچیزی که ودا درباره «دروه» دارد) و نیروهایی نه چندان بزرگ و سهمگین، موجودات بدخواه زمینی^{۱۴}، همراه با مینوی صفات یا عواطف مذموم، آن را پشتیبانی می‌کنند. برجسته‌ترین این صفات یا عواطف مذموم «خشم»^۱، مینوی غضب و درنده‌خوئی، بود که تصور می‌شد با درفشی خونین مسلح است^{۱۵} و برانگیزنده توانای درگیری‌ها و زدو خورد و همکار موثر و یاور متنفذ «دروغ» است. بنا به الگوی کلی نحوه تفکر هندو - ایرانیان، اشا و دروغ هر یک می‌بایست صاحب مینوی ویژه خود باشند. اما از ودا استنباط می‌شود که اینگونه مفاهیم در میان هندوان نشو و نما نیافت و پرورده نشد.

طبیعی بود اندیشه‌های روحانیان درباره اشا با تفکرات آنان درباره طبیعت و بیخ و بن آن دنیای مادی، که می‌بایست با اشا نظم و قرار یابد مربوط و متصل باشد. ظاهراً روحانیان هندو - ایرانی بدوی به تحلیلی کلی دست یافته بودند که اخلاف هندو - آریایی و ایرانی آنان هریک آن را به گونه‌ای متفاوت پروراندند و تکمیل کردند. اعقاب قوم

اوستائی گیتی را برپا شده از هفت خلقت مشخص و منجز تصور می‌کردند:^{۱۶}

- آسمان که از سنگ [بلور] بود و چون صدف بقیه هستی را فرا گرفته است.
- آب که بخش زیرین صدف از آن انباشته است.
- زمین که چون بشقابی مسطح روی آب آرمیده است.
- و گیاهی یکتا و حیوانی یکتا و آدمی یکتا در مرکز این زمین
- آتش که نه تنها در خورشید و اخگر اجاق جلوه می‌کند بلکه به صورت نیروی حیاتی ناپیدا در تار و پود کیهان جاری و ساری است.^{۱۷}

از متون اوستائی و ودائی، هردو برمی‌آید که می‌پنداشته‌اند مواد اولیه این آفرینش‌ها «خود ساخته»^{۱۸} بوده‌اند. در نحوه تفکر ودائی گاهی «خود پرداخته» اند. حتی انگاره‌ای «ودائی» هست که می‌گوید به هنگام تولد گیتی، کلوخی ناچیز به روی آبهای اولین صعود می‌کند، شناور شده و تدریجاً گسترش می‌یابد تا روی بیشتر آبها را می‌پوشاند.^{۱۹} نمی‌توان دانست ذهن ایرانیان باستان، در بوجود آوردن چنین تحولی و ساختن و پرداختن آفرینش‌ها، برای خدایان چگونه نقش فعالی را متصور بوده‌اند. شواهدی بر این دلالت دارند که انگاره خدای واحد سازنده و پردازنده در کار نبوده، اما «وارونا» را که تصور می‌کردند مینوی نطق و کلام است، از دست‌اندرکاران عمده آفرینش محسوب می‌داشته‌اند. روحانیان ایرانی گیتی را در آغاز ثابت فرض می‌کردند که در نیمروز ایستاده بود. آنگاه قربانی‌ها شد تا زندگی و جنبندگی پدید آمد. گیاه یکتا آفریده از ریشه‌کننده و لگدمال شد. گاو یکتا آفریده که نماد زندگی حیوانی بود هلاک گردید. آدمی نیز کشته شد. از بذر این سه، تنوع و فراوانی زیستی پیدا شد. خورشید و دیگر اجرام آسمانی حرکات خویش را آغاز کردند. آبها، به جریان افتادند. باران، باریدن گرفت. گردش فصل‌ها و تولد و مرگ به دنبال آمد. می‌گویند شاید فعل قربانی‌های خلاقه به اهورای برادر «وارونا» یعنی «میثرا»^{۲۰} منسوب بوده است. اگر این چنین بوده آنگاه تقارنی آشنا حاصل می‌شود که مطابق معمول دو اهورای فرودین با یکدیگر همکاری می‌کنند تا دستور و فرمان مزدا را انجام دهند. اما تنها گواه مثبت وجود چنین نظریه‌ای متاخر است. نظریه‌ای که شاید نتیجه سرسختی اسطوره‌محلی ماقبل زرتشت که دوام آورده است، باشد. در خود کیش زرتشت، تعلیمات نوین، آثار این

بخش از باورهای کهن تر را محو کرد.

گواهی حاکی از این که روحانیان ایران باستان در جستجوی دلیلی برای پیدایش گیتی بوده‌اند، در دست نیست. اگر گیتی را بعضاً خود ساخته می‌دانستند، لزومی نبود برای پیدایش آن غایت و منظوری متصور شوند. آشکارا می‌دیدند که گیتی هست. انتظار داشتند از برکت «اشا» و این شرط که خدایان و آدمیان در اجرای وظایف محوله خویش کوشا باشند، به هستی خود ادامه دهد. عمده این وظایف، خواه برای روحانی یا عوام، به جای آوردن منظم و به موقع فرائض و آئین‌های مذهبی بود تا مینوهای سودمند و نیکو تقویت شوند و نیروی حیاتی «سپنتا» یا^۱ شکوفا گردد. مراد از سپنتا آن چیزی بود که نیرومند می‌کرد و پیش می‌برد و می‌افزود و تقریباً به معنای واقعی کلمه «مقدس» بود.^۲ از قیاس عناصر مشترک سنت هندوان و زرتشتیان، وظیفه اصلی و عمده عوام، عبادت ایزدان در اثنای نمازهای سه‌گانه (طلوع آفتاب، ظهر، غروب آفتاب) و پرستاری و توجه از آتش اجاق و چشمه‌ها و جویباری که از آن آب برمی‌داشتند و تقدیم پیشکش به مینوی آب و آتش بود. تامین معاش روحانیان که آئین‌های لازم را برای تضمین سعادت همگان و بهروزی کائنات انجام می‌دادند، نیز از ثواب‌های حائز اهمیت بود. مهمترین آئین‌هایی را که روحانی می‌بایست به جا آورد «یسنا»^۳ (سانسکریت «یجنا»^۴) یا فعل پرستش بود. این آئین که انجام آن فریضه بود، اسطوره پیدایش گیتی به سبب سه قربانی - تا آنجا که به حیات گیاهی و زندگانی حیوانی مربوط می‌شد (بعید نیست در موارد نادر قربانی کردن آدم را نیز روا می‌داشته‌اند) - را از نو تجسم می‌بخشید. ظاهراً از جمله نیات انگیزه اجرای این مراسم آئینی، کمک به پالایش و سپنتا نگاهداشتن آفرینش‌ها بود. هر هفت [آفرینش] در مراسم نماینده داشتند تا اینکه هم مینوی آنان، بی‌واسطه، پرستش شود و هم آفرینش‌های دنیوی با تقدیس یافتن از نو تقویت شوند. مراسم در صحنه بسیار ساده، «پاوی»^۵، زمین مستطیل کوچکی که با شیارهای آئینی محصور شده بود، اجرا می‌گردید. در خود پاوی تقدیس یافته، مینوی زمین جا داشت. مینوی آسمان، در هاون سنگی قرار می‌گرفت که در آن با دسته سنگ [گیاه] «هوم»^۶ (به سانسکریت «سوما»^۷) نماد آفرینش گیاهی کوبیده می‌شد. حیوانی که می‌بایست ذبح شود، نشان

1- Spenta

2- Yasna

3- Yajna

4- Pavi

5- haoma

6- Soma

آفرینش جانوران بود. آب در جام نوشابه تقدیس یافته و آتش در منقلی که ندورات را در آن می‌گذاشتند. حضور داشت. خود روحانی مامور اجرای مراسم مظهر آفرینش آدمی بود که لازم می‌آمد در حد اعلائی ممکن از طهارت باشد تا مراسم، تطهیرشش آفرینش دیگر را که انجام می‌داد موثر واقع شود و ستایش و نیایش او را ایزدان پذیرا شوند.^{۲۱}

در تمام مراسم چه با سرپرستی روحانی و یا توسط عام، مصرف مصنوع دست آدمی در حداقل ممکن بود. معبد و محراب و تندیس و صورت دست‌ساز در کار نبود. مورد مستقیم پرستش، آن بود که طبیعی باشد، تا آنکه ذهن مردم [به هنگام عبادت] متمرکز بر دنیای اطراف خود شود، چه آنچه محسوس و ملموس بوده و یا آنچه به صورت نیروهای غیرمادی استدراک شده بود. آشکار است که ایرانیان باستان خود را بخشی از گیتی، آنهم بخشی مهم از آن، می‌دانستند. چون تنها آفریده‌ای بود که نسبت به «بودش خویش»^۱ اشراف و آگاهی داشت و تنها آفریده‌ای بود که با تأمل و اندیشه می‌توانست عمل و اقدام کند، برای او در گیتی نقشی حیاتی قائل بودند. می‌پنداشتند آدمی موظف است زندگانی خود را همچون متحد ایزدان خیر و نیکخواه صرف خدمتکاری و مباشرت دیگر آفرینش‌ها کند تا فرمانروائی اش ادامه یافته و دنیا از نسلی به نسلی دوام یابد.

به نظر می‌آید هندو-ایرانیان بدوی در زندگی دنیوی طبیعتاً شاد و مسرور بوده، از ترک دنیا غمگین شده و از دنیای پس از مرگ رعب و وحشت داشتند. مانند دیگر اقوام هندو-اروپائی تصور می‌کردند ارواح مردگان به گونه‌ای محزون و اندوهگین در جهان تاریک زیرزمین به سر می‌برند. تا سرحد امکان با پیشکش کردن منظم خوراکیهای نذری و البسه، آنان را یاری می‌دادند تا مینوی این پیشکش‌ها و ندورات سبب رفاه و آسایش آنان شود. از اینجا بود که برای موضوع خانواده اهمیت بسیار قائل می‌شدند و انتظار داشتند بازماندگان آنان نیز برایشان همین‌گونه خدمات را روا دارند. اما در همان دوره، پیش از آنکه ایرانیان و هندوان از یکدیگر جدا شده هر یک به راه خود روند و هویتی جداگانه بیابند، گروهی این امید نوین را در دل خود پروراندند که شاید

پاره‌ای - بزرگان قبیله و آنهایی که بیش از همه نذر و قربانی می‌کردند - از چنگ این فرجام ملالت‌انگیز رهایی یافته و روان آنان به اقلیم روشن و دل‌باز خدایان صعود کند. ظاهراً مراسم تدفین و به خاک‌سپاری با باور کهن فرجام غم‌انگیز در زیرزمین، و رسم مرده‌سوزی و در معرض هوای آزاد گذاشتن جسد با این امید نوین به رستگاری در عالم بالا مربوط می‌شده است. «ودا» گواه بر آن است که باور به این امید نوین، دست در دست اعتقاد به معاد جسمانی داشته است. معاد جسمانی را می‌پنداشتند یکسال پس از مرگ روی می‌دهد (در این یکسال بیشتر مراسم را برای درگذشته انجام می‌دادند). عقیده داشتند پس از یکسال بار دیگر نسج گوشت برگرد استخوانهای خشک و پاک شده می‌تند و باز روان در کالبد حلول می‌کند تا بتواند از لذایذ و حظائظ ملموس و محسوس بهشت، آنچنان که باید و شاید، بهره‌مند شود. همانگونه که پیش از این دیدیم در «سین تشته»^۱ هر سه این روشهای دست به سر کردن جسد مرده رواج داشت^{۲۳}. از همین جاست که استنباط می‌کنیم در این آبادی عمدتاً ایرانی‌نشین در حوالی میانه هزاره دوم پیش از میلاد، درباره زندگی پس از مرگ، انتظارات گوناگون داشته‌اند.

وجود این تنوع حاکی است که زرتشت در دامان کیشی پرورش یافته بود که دچار تصلب و جمود در باورهای خود نبوده و حتی پیش از بعثت زرتشت با نوآوری، و در نتیجه با مباحثه و مناقشه، آشنا بوده است. شاید تحولات خشونت‌آمیز اجتماعی، که در فصل پیش ردیابی کردیم، به شدت این جریانات تفرقه‌انگیز مذهبی افزوده بود. می‌توان تصور کرد که «میریا»^۲های غارتگر که نان جسارت و زور بازوی خود را می‌خوردند بیشتر و بیشتر به بندگی و ستایش خدای مخصوص خود یعنی «ایندرا» پرداختند. پیش از هر حمله و ایلغار به درگاهش التماس و تضرع می‌کردند و چون با دست پر، از ماجراجویی برمی‌گشتند در قربانی و پیشکش دادن به «ایندرا» اسراف و ولخرجی روا می‌داشتند.* ظاهراً این موضوع درباره همناهای آنان، یعنی «میریا»^۳های

1- Sintashta

2- Mairya

* مترجم به کرات در جامعه امروزی ایران شاهد و ناظر همین ماجرا بوده است. از قضای روزگار وی را بخت یاری کرد و فرصت یافت تا سالیانی چند در زندانهای گوناگون، از نزدیک عادات و آداب تبهکاران را مشاهده و نظاره کند و تردیدی ندارد که قاچاقچیان و اشرار حرفه‌ای پیش از آنکه دست به کار قاچاق و با شرارت شوند دست به دامان ائمه و اولیاء و صاحبان کرامت می‌شوند و التماس و نذر می‌کنند. پس از توفیق در انجام کار جابجایی مواد و شرارت، در قربانی کردن گاو و گوسفند و دادن ضیافت و اطعام دیگران و پرداخت وجوهات به امکنه مقدس، راه افراط را می‌پیمایند.

3- Marya

هندو-آریائی - که روحانیان آنان قصائد ریگ ودائی را سروده‌اند - نیز صادق می‌باشد، و «ایندرا» در میان آنان از چنان اهمیتی برخوردار می‌شود که «خدای محبوب اقوام ودائی می‌شود».^{۲۴} نقطه مقابل، روستائیان حق و حساب‌دانی که زرتشت از جانب آنان سخن می‌گفت و عمدتاً به اهوراهای برپا دارنده «اشا» اظهار عبودیت و بندگی می‌کردند، قرار داشتند. هیچ دلیلی هم در دست نیست که بتوان فرض کرد پیش از آنکه زرتشت در بلند کردن ندای خود کامیاب شود، حتی یکی از آنان جرأت کرده باشد که بر سینه «ایندرا» دست رد بگذارد. پیروان ودائی «ایندرا» علیرغم تعصب نسبت به او - به پرستش سه اهورای بزرگ و خدایان متعدد دیگر ادامه دادند. ایرانیان روستائی نیز، به احتمال زیاد روال و سبک نیاکان خود را، در پرستش همه خدایان و از جمله «ایندرا» در نقش (فرضی) سستی و سودمند او به عنوان خدای ویژه جوانان اشادوست قبیله، فراموش نکردند. ظاهراً علیرغم پاره‌ای ترس و امیدهای فردی و تغییرات اجتماعی، کیش کهن ایرانیان به گونه‌ای ژرف و گسترده محافظه‌کار بوده و به باورها و رسوم بازمانده از نسل‌های بی‌شمار پیش از زرتشت وفادار ماند. از همین رو بود که زرتشت توانست سنگ زیربنایی ریشه‌دار و استوار بیابد تا کیش نوین خود را بر آن بنیاد گذارد.

یادداشت‌های فصل سوم

۱- این اصطلاح را ر.ر. مارت R.R. Marett به منظور بیان و وضعیت انگاره‌ی روانهایی که متعلق به شخص نیستند ضرب زد و در برابر موجودات ماوراءالطبیعه که معمولاً از واژه animism استنباط می‌شود. نک:

Cf. Ruth Benedict, "Animism", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, s.v., pp. 66-7.

2- See H. Güntert, *Der arische Weltkonig und Heiland*, Halle 1923, 104 f. (cited by Duchesne- Guillemin, *Zoroastre*, 74); M. Schwartz, "The old Eastern Iranian world view according to the Avesta", *CHIr.* 2, 1985, 641. On OAv. mainly see quite otherwise J. Kellens, "Un avis sur vieil-avestique mainiiu-," *MSS* 51, 1990, 97-123.

3- Cf. E Tchernykh in V. Yanine and others, *Fouilles et recherches archéologiques en URSS*, 83-4.

۴- نک: صفحات ۵-۱۸۳.

5- See F.B.J. Kuiper, "The ancient Aryan verbal contest", *IJ IV* 1960, 217-81, esp. pp. 243-52.

۶- برای ارجاع به ادبیات مربوط به این دو معبود، نک: بویس، تکر فارسی، اول، تهران، طوس، ۱۳۷۴، صفحات ۴۵ به بعد.

۷- برای اجتناب از پیچیدگی در سرتاسر این اثر، شکل هندو- ایرانی بدوی واژه «وارونا» به کار خواهد رفت و نه صورت صحیح اوستائی آن «وارونا». در سنت ایرانی این معبود را با نام‌های آئینی او، «اپام‌نیات = نوه آبها»، «اهورا برزنت = ارباب بزرگ»، «بغا = بخشاینده (چیزها)» می‌خوانند. تشخیص هویت او با این نامها اول بار در تکر فارسی، اول، پس از صفحه ۵۹ پیشنهاد شد. کسانی که از قدیم اعتقاد داشته‌اند «وارونا»ی سانسکریت با اهورامزدا برابر است این پیشنهاد را نپذیرفتند. اما در تائید این مدعا دلیلی ارائه ندادند. حال آنکه برای تشخیص هویت این اهورای ایرانی با این سه نام آئینی، انبوهی از دلایل یکدست و سازگار در زمینه‌های اجرای فرایض، شمایل نگاری و متن‌های متعدد وجود دارد.

۸- یشت، ۱۷-۱۱۰:۱۰.

۹- برای ارجاع به مطالعات ودائی دربارهٔ آسورا توسط پی. تیمه که او را با اهورامزدا یکی می‌داند، نک: تکر فارسی، اول، صفحه ۵۷-۶۰.

10- See E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969, II 14-15.

۱۱- برای مشابهت بسیار زیاد مثلاً با اندیشه‌های مصری، نک: تکر فارسی، دوم، فصل هفتم، بخش «سیاست داریوش نسبت به کیش‌های بیگانه».

۱۲- یسنا ۳۹: ۹ و یسنا ۳۱: ۴.

۱۳- ادعیه اوستائی گواه این گونه کاربرد بوده (با عنوان «اپام نیات» به درگاه «وارونا» التماس می‌شود) و هنوز در آئین‌های زرتشتیان رایج است. اینکه ریشه‌های آن به دوره پیش از زرتشت می‌رسد تنها احتمالی نسبتاً قوی است.

۱۴- نک: تکر فارسی، اول، صفحات ۱۳۶-۱۳۰.

۱۵- مقایسه کنید با صفحات ۷-۵۶. این انگاره اوستایی معادل دقیقی در ودا ندارد. بنابراین نمی‌توان آن را در دوره هندو- ایرانیان بدوی ردیابی کرد. اما این دیو که اسلحه‌ای چنان ابتدایی دارد را با اطمینان می‌توان از زمان زرتشت قدیم‌تر دانست.

۱۶- بعید نیست روحانیان دیگر قبایل ایرانی نیز طرحهایی برای کیهان‌شناسی تصور کرده بوده‌اند که در جایی ثبت و ضبط نشده است. اما آنچه را که «کلتر» تصور می‌کرد در گاتها ردیابی کرده است: ("La cosmogonie mazdéenne ancienne: huttes cosmiques en Iran", *Les Civilisations orientales, Cosmogonies*, Liège 1990, 1-15).

مبنای استواری ندارد. معانی خاص پیشنهاد شده برای یک یا دو واژه مهجور اوستا و مثال‌های چند از ودا کفایت نمی‌کند. این فکر که ایرانیان باستان کیهان را به صورت چادری عشایری می‌دیده‌اند و یا اینکه کیش زرتشت «باورهای کهن عشایری» را به ارث برده بوده، اشتباه تاریخی است.

۱۷- برای جزئیات، نک: تکر فارسی، اول، صفحه ۱۸۵ به بعد. برای بحث درباره چگونگی آفرینش آتش صفحه ۱۹۶ به بعد و برای دلایل پیش از زرتشت بودن نظرات کیهان‌شناسی، صفحه ۲۰۰.

18- See HZI 131; J. Kellens, "Ahura Mazda n'est pas un dieu créateur", *Etudes iran oaryennes offertes à G. Lazard*, ed. C. H. de Fouchécour et Ph. Gignoux, St. Ir., Cahier 7, Paris 1989, 217-28.

19- See F.B.J. Kuiper, "The basic concept of Vedic religion", *History of Religions* 15, 1975, 108.

20- See most recently P. Kreyenbroek, "Cosmology (Zoroastrian)", *Elr. V* (in press).

۲۱- برای ارجاعات مربوط به این انگاره بنیادین. نک: تکر فارسی، اول، صفحه ۵-۲۷۴. آنچه به

دنبال خواهد آمد از گاتها و دیگر متن‌های زرتشتی و مراسم آنان و مقایسه اینها با مراسم برهمنان استنباط می‌شده است.

۲۲- برای جزئیات آنچه به دنبال خواهد آمد، نک: تکر فارسی، اول، پس از صفحه ۱۵۶. اینکه هفت آفرینش را در یسنا نمایان می‌سازند اصلی است که از آداب و مراسم زنده زرتشتی برمی‌آید.

۲۳- صفحه ۳-۵۲.

24- A. A. Macdonnell, A Vedic Reader, Oxford 1917 (2nd Indian repr. 1972), 41, 44.

فصل چهارم

تعالیم زرتشت، اعتقادات موروثی و آئین‌های نوین

از میان تمام خانواده عظیم و کهن اقوام هندو-اروپائی^۱، نخستین تک‌آواز و اولین سرود فردی که به گوش می‌رسد از آن زرتشت است. از این بابت، قوم او که توانستند علی‌رغم نداشتن خط و کتابت سخنان او را با امانت حفظ کرده و از چنان فاصله دوری تا به امروز انتقال دهند، سزاوار تحسین و مستحق سپاسگزاری می‌باشند. اما از آنجا که صدایش تک و تنها و از فاصله‌ای چنان دور می‌آید و بیاناتش به زبانی ادا می‌شود که مرده و شیوه کلامش متعلق به مرحله ناشناخته این زبان می‌باشد، طبیعی است با ابهام فراوان آغشته باشد. پاره‌ای از این ابهامات جنبه زبانشناسی محض دارد. واژه‌هایی که به کار برده و درباره معنایش تردید هست یا معنایش را نمی‌دانند و یا مشکلات دستوری دارد، فراوانند. از آنجا که اوستائی زبانی است با امکانات گسترده تصریفی، کلماتی اندک می‌توانند دلالت بر انبوهی معانی کنند. اما چون اغلب اوقات مطمئن نیستیم که این واژه‌ها چگونه با یکدیگر ترکیب می‌شوند، در معنا آشفتگی حاصل می‌شود. افزون بر این، ظاهراً در ابهام دار کردن معانی، تعمد و قصد نیز دخالت داشته است. زیرا گاتها، به شیوه کهن و سستی اشعار الهامی که برای افراد محرم اسرار به

نظم درمی آورند، سروده شده است. در این گونه منظومه‌ها، سراینده و اثره‌ها را در لایه‌های معنا و پشت استعارات ظریف می‌پوشاند و انتظار دارد تنها کسی به معنای فراگیر و کمابینی آن پی ببرد که هم‌اکنون به درجات نسبتاً متعالی از تجارب معنوی و دانش دست یافته است.^۲ از اینها گذشته آفریده‌های طبع به جا مانده از زرتشت بسیار اندک و عمدتاً بیان‌گفت و شنود قلبی و درونی او با خداوند است. آنجا هم که با اشتیاق رو به سوی شنوندگان کرده و آنان را مخاطب قرار می‌دهد، نیت توضیح و تعلیم عقاید خود را ندارد. قصد و غرض او تشویق و ترغیب شنوندگان به رفتار بر طبق این عقاید است.^۳ از همین نکته می‌توان تلویحاً استنباط کرد که مستمعین قبلاً این عقاید را از زبان او به هنگام وعظ با نثر فصیح و ساده و روشن شنیده‌اند. با این تشخیص که هفتن یشت بزرگ یا «یسنای هفت هات» نیز اثر طبع خود زرتشت است، گرانبهارترین گشایش و گسترش ممکن در گنجینه سخنان انتقال یافته او پدید آمد. اما این متن که منحصرأ دعا و بسیار کوتاه است، مسائل مخصوص خودش را به میان آورده و نباید انتظار داشت حلال تمام مشکلات گاتها باشد.

این ارزیابی از گاتها که یک ربع قرن پیش شده، هنوز معتبر است:

«گاتها با نظم پیخته و شکوهمند، حامل اندیشه‌های متعالی است. اندیشه‌هایی که هرچند مه لغوی و غبار صرف و نحوی آنها را تیره نموده، اما صمیمیت عمیق و حقیقت‌جویی ملتهب و اشتیاق بشارت آوردن مضمحل در آنان محسوس است. علیرغم انبوه بیت‌های مبهم و غامض به مجرد آنکه مه و غبار انباشته حتی برای لحظه‌ای کنار می‌رود، منظره آشکار و نمایشی روشن دیده می‌شود».^۴

نکته‌ای که هرچه درباره اهمیت آن گفته شود کافی نخواهد بود، این است که آشکاری و روشنی متمرکز بر همان گروه از عقاید و باورهای انتقال یافته، پرتو انداخته که در اوستای متاخر به آنها اشاره شده و در ترجمه‌های زند - از بخش‌های کم شده اوستای متاخر - شرح داده شده‌اند.

به علاوه اینها همان عقاید و باورهایی هستند که در طول تاریخ این کیش به اسلوب زندگی و امیدها و آرزوهای پیروان کیش شکل و انسجام بخشیده‌اند. همانگونه که یکی از باسررشته‌ترین و بصیرترین طلبه‌های تاریخ این کیش در گذشته دور ملاحظه

کرده است: «چون به وجود این دوام و پیوستگی آگاهی حاصل شود کلیدی برای گشودن قفل پیچیدگی‌ها و معماهای گاتها فراهم می‌آید».^۵ حقیقت آنکه همه پژوهشگرانی که به تحقیق درباره این متون باستانی می‌پردازند، به تناسب ظرفیت خود، از کاربرد این کلید سود برده‌اند. حتی آن گروه از پژوهشگران که سعی کرده‌اند سنت‌ها را نادیده گرفته و متن‌ها را به عنوان مجموعه‌ای از اسناد که تنها از طریق معانی واژگان و اصطلاحات به کار رفته در آنها، مطالعه و استدراک می‌شوند، به گونه‌ای ناخودآگاه این کلید را به کار گرفته‌اند. اما خصوصیات متن‌ها چنین برخوردی را غیر عملی می‌سازد. از آنجائی که پژوهشگران این مکتب معمولاً در رشته زبان‌شناسی تطبیقی تبحر دارند و از طریق مطالعات «ودائی» به وادی تحقیقات اوستائی کهن کشیده می‌شوند، به نظر می‌آید گاهی بی‌آنکه ضروری باشد تحت تأثیر مفاهیم «ودائی» قرار دارند. در اینکه مساعی این پژوهشگران در درک و فهم اوستای کهن بسیار مفید واقع شده گفتگویی نیست. یکی از آنان می‌گوید:

« عقاید مذهبی آورده شده [در گاتها] هر اندازه هم که ابداعی و نوآورانه باشد...

زبان، فحوای کلام و مفاهیم فرا آورنده صَوْر خیال مثالها، به گونه‌ای حیرت آور

باستانی و سنتی کارانه بوده و با «رشی»^۱های «ودا» شباهت دارند».^۶

معهدنا آراییی که در سده گذشته درباره اینان صادر شد هنوز صادق می‌نماید. سهم آنان در درک خود گاتها:

« به نسبت استعدادی که در این زمینه به کار گرفته شده سخت ناچیز است. زیرا

استعدادی که در خدمت روش نادرست به کار گرفته شود چیزی نمی‌تواند باشد مگر

وسیله‌ای توانمند برای اشتباه کردن و راه خطا رفتن».^۷

سه ترجمه عمده که در دهه‌های اخیر انجام شده، کار پژوهشگرانی است که توجه آنان معطوف به زبان‌شناسی بوده و علاقه آنان به کیش زرتشت تصادفی و محدود می‌باشد. از مجموع این سه ترجمه، پاره‌ای نقاط ضعف این گونه برخورد، هویدا است. آشکارترین این نقاط ضعف، تمایل به موضع منفی داشتن می‌باشد. آنجا که کنایه‌های ظریف و ابهامات دلالت بر معانی کاملاً سازگار با عقاید و رسوم شناخته شده زرتشتیان

می‌کند، مترجم یا به سبب نادانی و یا به علت کم بهادادن تعمندی به سنت زرتشتیان این مشکل گشائی را نادیده گرفته و بر شک و تردید غیرلازم تعمداً اصرار می‌ورزد. در همین باره این واقعیت را بایستی مد نظر داشت که مطالعه این متن‌های بسیار دشوار، جدا از کیشی که این متن‌ها آثار اساسی مقدس آن هستند، به این معنا است که هیچگونه افساری برای جلوگیری از سرکشی توسن خیال‌پژوه‌شگر در دست نباشد و محقق وسیله‌ای نداشته باشد تا به مدد آن متوجه شود اندیشه‌های ناشی از ساختمان ویژه ذهن و فکر خود را در متن‌ها منعکس نساخته است.^۸ بر حسب اتفاق چنین اندیشه‌های کاملاً متضادی در دو ترجمه قدیم‌تر اثرگذارده‌اند. نخستین مترجم پاره‌ای اشارات آئینی را در این سرودها شناسایی کرد. چون آیین‌های مربوط در سنت‌های زرتشتیان و براهمه^۱ مشترک بود، همگی پذیرفتند که این شناسایی سبب ژرفای بیشتر استدراک گاتها شده است.^۹ اما این عناصر تا آن حد بر افکار کاشف خود تسلط یافتند که وی با آنکه سرودها بر اساس وزن و بحر تنظیم شده بودند و الگوی دعا نداشتند، اکثر آنها را به مثابه متن‌هایی آئینی تعبیر کرد. مترجم دومی که زرتشت را اخلاق‌گرائی متعالی می‌پنداشت و توجه به آئین‌ها و مراسم را دون شأن او تصور می‌کرد، در توجیه این کنایات می‌گفت استعاری و مجازی بوده و در نتیجه تقریباً تمام معنای واقعی بودن این کیش باستانی را از دست داد.^{۱۰} مسئولین سومین ترجمه، سرودها را به عنوان متن‌های آئینی پذیرفتند اما از این هم فراتر رفته، آنها را مشبع از ارجاعات آئینی پنداشتند. ارجاعات مبهمی که با اصطلاحات کلی تعریف شده و عوارض آئینی آنها را می‌بایست از روی محتوا کشف کرد. این گونه فهم و درک از گاتها با جای دادن قید «آئینی» که در پراگماتیک‌گذاشته بودند پس از انبوهی از انواع واژه‌ها مشخص شده بود.^{۱۱} به این ترتیب بود که روایتی کاملاً نوین از گاتها که تمام نکات و مطالب اعتقادی و اخلاقی از آن حذف شده بود پا به عرصه وجود گذاشت. همه این ترجمه‌ها کمک‌های ذیقیمت به درک متن‌ها کردند. اما برای به دست آوردن تفسیر و تعبیر بیشتر آنان، مطلوب است که از «روش تاریخی»^{۱۲} که با بردباری و فروتنی بیشتر همراه است استفاده شود.^{۱۳} روشی که به اعتقادات و مراسم پیروان زرتشت احترام می‌گذارد (و به این ترتیب به چیره‌دستی او به عنوان معلم آدمیان). شاید با این تمهید

1- Brahmanic

2- Historical method

پژوهشگران از آسیب حدس و گمان و اندیشه‌های شخصی افراطی مصون بمانند. نیرومندی و قدرت نفوذ تعالیم زرتشت ظاهراً از اینجا حاصل می‌شود که نه تنها از منبع غنی کیش باستانی ایرانیان مایه می‌گیرد بلکه ذهنی جویا و پویا و روحی پراز شوق و ذوق آنها را می‌پروراند. کیش کهن ایرانی با سستی نیرومند به آنجا رسیده بود که می‌توانست بسیاری از نیازهای عاطفی و ذهنی جامعه را برآورد. از بطن چنین کیشی بود که زرتشت توانست دینی استوار بر پایه توحید به وجود آورد. تردیدی نیست که شفافیت و یکدستی آئین او به مقیاس وسیع مدیون توانائی‌ها و استعدادهای فکری و ذهنی خود او بود. اما به تحقیق از این واقعیت نیز متأثر می‌شد که از میان بنیان‌گذاران مذاهب بزرگ دنیا، زرتشت تنها فردی بود که به عنوان روحانی حرفه‌ای آموزش دیده و تربیت شده، از کودکی با آموزش حرفه‌ای دینی آشنا بود. مجموع سنن «براهمه» و زرتشتیان دلالت دارد که روحانی ایران باستان از کودکی تحت آموزش و پرورش دقیق و دشوار قرار می‌گرفت. در فرهنگی بکلی بیگانه با خط و کتابت، لازم بود انبوهی از مطالب، عمدتاً «مانثرا»های مقدس و ادعیه و اسامی خدایان را، از برکرده و در سینه محفوظ داشته باشد. می‌بایست بر ظرائف آداب عبادت و پرستش آگاهی کامل پیدا کرده، درباره وقت و هنگام اجرای این آئین‌ها مطلع باشد و بر مطالب فراوان دیگر نیز می‌بایست تسلط یابد. همچنین درباره اسطوره‌ها و وظایف خدایان و انواع داستان و روایات سنتی. زیرا این روحانیان بودند که خزانه‌داران و عاملان انتقال علم و دانش از نسلی به نسل دیگر بودند. می‌بایست همه‌گونه آداب سخنوری را، که وسیله پرستش و خزینه کردن خرد و دانائی بود، فراگیرند. چه شاهدی بهتر از اشعار پر بار گاتها و نثر موزون و آهنگ‌دار «یسناى هفت هات» که از آموزش دیدن زرتشت در این زمینه حکایت می‌کند. مانند همه تألیفات و آثار شفاهی، متن‌ها شامل عوامل ثابت و پابرجای سخن هستند. از موارد مشابه در «ریگ‌ودا» می‌توان پی برد که در این زمینه بر ارثیه باستانی با چیره‌دستی در حسن انتخاب واژه‌ها تکیه داشته‌اند^{۱۳}. روحانی می‌بایست در هنگام آموزش انبوهی از اشعار مورد پسند و صورت پذیرفته شده کاربرد آنها را در ادعیه به خاطر بسپرد. چه بسا اکثریت طلبه‌ها به آن سطح از آموزش معارف دین قناعت می‌کردند که بتوانند به عنوان روحانی خانوادگی امرار معاش کنند. از آنجا به بعد برای

جوانان با استعداد و تشنه دانش و علم تسهیلات آموزش تخصصی فراهم بود تا در جستجوی آگاهی حقیقی از جلسه درس این روحانی دانشمند به محضر آن مرجع ربانی خردمند بروند. و آنان که استعداد و نبوغ خاص داشتند (و بدون تردید زرتشت یکی از اینان بود) فوت و فن آماده شدن برای تجربه کردن مراحل عرفان و اشراق را می‌آموختند تا بلکه بتوانند با آنچه الهی می‌دانستند ارتباط بی‌واسطه برقرار کنند. نشانه‌های گوناگون (از جمله اشیاء و آنچه در «سین تشته» به جا مانده) حاکی از این است که در زمینه اعتقادات و مراسم (به خصوص در مورد مقصد روان در گذشته، طرق رستگاری و مسائل مربوط در زمینه مراسم تدفین) حتی پیش از عصر زرتشت اختلافات محسوس وجود داشته است. اختلافاتی که به تحقیق انگیزه خوض و غور و مباحثه و مناقشه بوده. بنابراین به نظر محتمل می‌آید که در آن عصر آشفته و روزگار در حال تحول، زرتشت تنها «مانثران» نبوده است. مراد از «مانثران» کسی بود که از موهبت توانائی سرودن «مانثرا» یا سروده‌های الهامی برخوردار و این موهبت را برای بیان و ابراز اندیشه‌های جدید و برانگیزنده به کار می‌برد.

ظاهراً زرتشت کاملاً حق داشته است که خود را «مانثران» بخواند^{۱۴}. می‌توانست عبارات کوتاه و کلمات قصار بسیار موثر و نیرومند (مانند دعا‌های «یتاهو ویرو»^۱ و «اهنور»^۲) ابراز دارد. اما زرتشت را شکافی فاحش از «مانثران» سستی جدا می‌ساخت (به قیاس شواهد مربوط به همتای هندوی او «مانتراکرت»^۳) که به بیان و ابراز «مانثرا»ی خود اکتفا می‌کرد و می‌گذاشت تا سروده او به گونه‌ای خود به خود بر مستمع اثر بگذارد. زرتشت به این قانع نبود که آنچه می‌گفت حقیقتی آسمانی داشت، بلکه ادعا می‌کرد که این فرمان و دستور الهی بوده و به شنوندگان خود اصرار و تاکید داشت تا گفته‌های او را بشنوند و بپذیرند. و بر طبق آن رفتار کنند تا شاید جهان و هستی و آنها نجات یافته ورستگار شوند. بنابراین به معنای واقعی کلمه نبی و پیامبر بود. به احتمال قریب به یقین نخستین کسی بود که در میان قوم خود بعثت یافته بود.

در میان آثار به جا مانده زرتشت، احتمالاً یسنای هفت هات پس از آنکه جامعه زرتشتی در کنف حمایت گشتاسب بنیاد گذاشته شد، تصنیف شده است. بنابراین

1- Yatha ahu vairyo

2- Ahunvar

3- Mantrakrt

آنها در فصل بعد مطالعه خواهیم کرد. همانگونه که از شواهد موجود در خود گاتها برمی آید، نمی توان تألیف آنها به دوره خاصی از زندگانی زرتشت منسوب داشت. آشکار است که گاه به گاه اشعار تازه ای می سروده و بر آن می افزوده. معیناً از بررسی آنان این تصور نیرومند دست می دهد که بایستی عمدتاً در آن زمان کوتاه از عمر او سروده شده باشند (لابد سالهای اولیه مردی او) که رویاهای شکوهمند خود را می دید. رویاهایی که از یکسو بعید نیست پایه های فکری قانونمندیهای کیش او بوده و از سوی دیگر شاید از آن رو، آنها را می دید تا دلیل صدق باورهایی باشند که در میان اندیشه هایش به شکل گرفتن مشغول بودند. غیر ممکن است بتوان یقین کرد کدامیک؟ زیرا همان اشعاری که از رویاهای او خبر می دهد به ژرف ترین و اصیل ترین تعالیم او نیز اشاره می کند. گوئی که فکر و استدلال با مکاشفه و تجربه اشراقی با هم در آمیخته و یکی شده اند.

جای مناقشه نیست که زرتشت صمیمانه و عاشقانه به «اهورامزدا» اخلاص و ارادت داشته و به اصطلاح سرسپرده و آستان بوس درگاه او بوده است. از آنجائی که طایفه او مرتع نشین و «اشا» پرست بودند به احتمال قریب به یقین از کودکی فرا گرفته بود معبودهایی را پرستش و ستایش کند که نگاهبان «اشا» باشند. یعنی اهوراها. از آن میان . مزدا، بیش از دو اهورای دیگر محبوب و مورد توجه روحانیان بود.^{۱۵} ظاهراً زرتشت تمام اندیشه و توجه و تأمل خود را متوجه او کرده و ابعاد گسترده تری از طبیعت و آثار مزدا را درک کرد. به اسلوب سنتی او را «مینو»ئی می پندارد، مینوی خرد. اما او را نیکوترین و یا مقدس ترین مینوها می یابد،^{۱۶} «اسپنیشتا مینو»^۱ (که یکی از معمول ترین فراخوانی های وی در اوستای متاخر است). او را مثابته معبودی کیهانی و بزرگ ، استدراک می کند که آسمان جامه اوست. آدم مانند ، دست و چشم دارد و زرتشت او را با چشمان خود دیده و با او روبرو شده و با وی سخن گفته است.^{۱۷} این انگاره بسیار طبیعی از خداوند، در صورت و شکل تعالی یافته آدمی، به آنسوی آنچه در ظاهر محسوس و ملموس می نماید کشیده می شود. زیرا از یک جنبه بسیار مهم، طبعی را به خداوند منسوب می دارد که همانند طبع آدمی است. همانگونه که دیدیم ایرانیان باستان

۱۸، آدمی را از نظر نهاد یا سرشت ساده می‌پنداشتند. اما صاحب آن توانائی که ورودی نفس خود را بر روی مینوهای گوناگون، بعضی نیک و پاره‌ای شقی باز کند یا مسدود سازد، تا بتواند در دلش جای گرفته و بر اندیشه‌ها و خلق و کردارش تأثیر گذارند. مینوها، قدرت‌های قائم به ذات هستند که اگر شخصی بخواهد می‌تواند آنان را به درون خویش دعوت کرده، پذیرائی و پرستاری کند و یا اگر طالب آنان نباشد از خود دور بدارد. زرتشت «مزدا» را علیرغم عظمت و بزرگی، همینگونه متصور بود. می‌پنداشت مزدا نیکی محض و خرد مجرد می‌باشد. تصور می‌کرد به سبب نیکی محض بودن، شش مینوی فرودین‌تر اما بسیار عظیم را به ذات خویش احضار کرده و طلبیده است. موجوداتی که آنان بی‌همانند او سپتای ناب بوده و به سبب نیکی تغییرناپذیر او، به گونه‌ای ازلی و ابدی در ذات او متوطن هستند. اما به عنوان مینو، روان‌های قائم به ذاتی بودند که استقلال وجود داشته و می‌توانستند در صورت تمایل و رغبت به اندرون هر موجود میرایی نزول اجلال کنند. منزل را اگر پسند خاطرشان نبود ترک می‌گفتند و اگر آن چنان که سزاوار شأن و منزلت آنان بود، آب و جارو و شسته و رفته می‌شد، دوباره به آن رجعت می‌کردند. هیچ وسیله‌ای در دست نیست تا پی ببریم آیا هیچ عارف اشراق یافته دیگر ایرانی به درک چنین طبیعتی برای خداوند، قبل از زرتشت دست یافته بوده یا نه؟ ظاهراً، محتمل آنکه این انگاره‌ای کاملاً ابداعی و از بیخ و بن اصیل بوده است که از ترکیب تعبیر و تفسیر صددرصد اخلاقی او از هستی از یکسو، و رویا و مکاشفه شخصی و ویژه او از «مزدا» از سوی دیگر ترکیب شده بود. دلیل این مدعا آنکه چنین پیچیدگی وجودی را برای هیچ معبود خیرخواه دیگر، قائل نیست.

شش مینو در مزدا متوطن هستند. و (همانگونه که یک قرن پیش پی بردند)^{۱۹} این تعداد، از آفرینش‌های هفت‌گانه حاصل می‌آیند^{۲۰}. زیرا این شش‌گانه همراه با مزدا بزرگ (یا روح القدس او) هفت‌گانه‌ای آسمانی را تشکیل می‌دهند که با دنیای مادی وابستگی نزدیک دارند. در معارف الهی زرتشت، گیتی اهمیت هنگفت دارد زیرا «مزدا» با صورت دادن آن، نه تنها صحنه‌ای برای نبرد میان نیکی و بدی به وجود آورد بلکه جنگ افزار نبرد را نیز ساخت و پرداخت. می‌بینیم ترجمه‌های زند آشکارا اعلام می‌دارند که هریک از آفرینش‌ها که در آغاز پاک و ناب بود مشتاقانه آرزو دارد و

لحظه شماری می‌کند تا از کثافت فسادى که به آن دچار شده رهایی یابد و از نواب و نیک شود. این آئین و اعتقاد با شدت و حدت هرچه تمامتر حیاتمند و زنده‌گرا،^{۲۱} از اسباب عمده یکنائی دیدگاه کیش زرتشت از گیتی می‌باشد.^{۲۲} از این گذشته چون زرتشت (ظاهراً برخلاف اندیشمندان ایرانی پیشین^{۲۳}) برای پیدایش گیتی منظوری قائل بود و این منظور را به مزدا منسوب می‌کرد، او را محرک اصلی و اولین آفرینش‌ها می‌دانست^{۲۴} و نتیجتاً «خالق کل اشیاء»^۱، «داتار»^۲ یا «آفریننده»^۳ یکی دیگر از اصطلاحات معمولی فراخوانی خداوند در اوستای متاخر است و در فارسی میانه یا پهلوی با شکل «دادار»^۴، تقریباً به صورت یکی از صفات ثابت خداوند درمی‌آید.^{۲۵}

شش مینوی را که زرتشت استدراک کرده بود در «مزدا» متوطن هستند. از نظر نیروها یا احوالاتی که مظهر آن می‌باشند با یکدیگر تفاوت‌های فاحش دارند. در یک یک سرودهای گاتها می‌آیند و یکبار هم به عنوان گروه نام برده شده‌اند.^{۲۶} اما در اندیشه‌های زرتشت - که معمولاً با امانت در سنت زرتشتیگری منعکس شده‌اند - همیشه به گونه‌ای طبیعی جفت می‌شوند. در گروه‌های دوتایی و یا سه‌تایی همراه با دیگر مینوهای مورد احترام زرتشت، می‌آیند.^{۲۷} تصور می‌کنند اهمیت آنان برای زرتشت با تعداد دفعاتی که از آنان نام برده، تناسب دارد. با این حساب «اشا و هیشت»^۵ [اردیبهشت] و «وهومنه»^۶ [بهمن] با اهمیت‌ترین امشاسپندان هستند.^{۲۸} اولی مینوی «اشا» یا آن نظم کیهانی و اجتماعی است که اهوراها هیچگاه از نگاهبانی آن خسته نمی‌شوند و دومی مینوی نیت خیر یا پندار نیک یا آن «عزم اشاجوئی» است که آدمی را وامی‌دارد تا به پذیرایی از دیگر مینوهای نیک پردازد تا صاحب بهروزی شود.

دومین جفت از «خشتر و ویریه»^۷ [شهریور] و «سپنتا آرمیتی»^۸ [اسفند] تشکیل می‌شوند. به ترتیب مینوی «ملکوت دلخواه» [یعنی حکومت اشاخواه] و «عبودیت معنوی» یا اطاعت است. سرانجام «هوروات»^۹ [خرداد] و «امرات»^{۱۰} [امرداد] که مینوهای «کمال» (= تندرستی) و «حیات طولانی» (= جاودانگی) هستند.

آشکار است که این موجودات تنها مینوهایی نبودند که هر «اشونی»^{۱۱} باید و شاید

1- Creator of all things

2- Datar

3- Creator

4- Dadar

5- Aša vahišta

6- Vohu manah

7- Khšthra vairya

8- Spenta Armaiti

9- Haurvatat

10- Ameretat

11- ašavan

در سرای وجود خود از آنان پذیرایی کند. از جمله دیگر بزرگوارانی که زرتشت قائل بود و در گاتها نام می‌برد، «سروش»^۱ است که مینوی «مستمع خداوند بودن» می‌باشد. انگاره‌ای که با «عبودیت معنوی» یکی می‌شود^{۲۹}. دلالت‌های ضمنی این انگاره را به ندرت می‌توان در انگاره‌های خرداد و امرداد جست. و سروش به عنوان معبودی مشخص در سنت زرتشتیگری آن دو امشاسپند را سخت تحت‌الشعاع قرار داد. اما این دو به عنوان دو عضو از معبودهای هفت‌گانه اهمیت فوق‌العاده دارند و ظاهراً کلید شخصیت معماگونه و نامتجانس آن دو را بایستی در کانونی جستجو کرد که زرتشت نورافکن اندیشه خود را بر آن انداخته و متمرکز می‌کند. با توجه با انبوه شواهد هندی و اشارات فراوان گاتها^{۳۰} به آئین‌های عبادی، در سنت هندو- ایرانی مرسوم و رایج بود که روحانیان درباره مراسم عبادی که منظم‌اً انجام می‌دادند و برای آنها بزرگترین اولویت و اهمیت را قائل بوده‌اند، به تأمل و تفکر پردازند. خوض و غور درباره این آئین‌های دینی، که می‌پنداشتند انجام آنها جهت قوام دنیای مادی و مرئی و تقویت موجودات نامرئی ضرورت کامل دارد، برای روحانی آن روزگار مرسوم بود. و طبیعی بود که اشیاء موجود و حاضر در هنگام اجرای مراسم آئینی به صورت کانونی درآیند که اندیشه‌هایشان بر آن متمرکز شود و از طریق و به وسیله این اشیاء بخواهند به طبیعت و نسج عباداتی که انجام می‌دادند و خدایانی که عبادت به درگاهشان پیش کش می‌شد پی ببرند. برهنه‌های هندی، عقاید نوین درباره جوانب گوناگون موجودات آسمانی و اسطوره‌های تازه درباره کامیابی‌های این خدایان را متحول کردند. چشمگیرترین این گونه تحول متوجه «آگنی»^۲ (که همیشه در آتش موجود در مراسم حضور دارد) و «سوما»^۳ و «ایندرا»^۴ (که بزرگترین «سوما نوش»^۵ در میان خدایان است)^{۳۱} می‌باشد. در میان ایرانیان، احتمال می‌رود با اندیشیدن و تأمل درباره یسنا، روحانیان به مفهوم «هفت آفرینش‌ها» دست یافته باشند. به هنگام اجرای «یسنا» می‌دیدند که نمادها یا نمایندگان هفت آفرینش حضور دارند و روحانیان با تقدس بخشیدن به آنها گیتی را پالایش داده و پاک می‌کنند^{۳۲}.

ظاهراً این انگاره است که زیربنای اندیشه‌ها و تأملات بسیار ژرف‌تر زرتشت را

1- Sraoša

2- Agni

3- Soma

4- Indra

5- Soma- drinker

می‌سازد. یقین است به عنوان روحانی شاغل، آنگاه که فرصت دست می‌داد مراسم پیش‌کش کردن «یسنا» به «مزدا» را شخصاً، هرچه بیشتر انجام می‌داده است. بازهم به احتمال زیاد، نخستین مرحله تحول خداشناسی نوین او، این احساس فزاینده بود که به هنگام اجرای مراسم درحال طهارت آئینی، مینوی «مزدا» در وجودش حلول می‌کند. لابد عقیده استوار رایج این بوده است که به هنگام اجرای یسنا، روحانی مامور اجرای مراسم نماینده و نماد آفرینش تمام آدمیان می‌باشد. چه بسا همین احساس سرشار شدن خود او بعنوان نماد یکی از آفرینش‌های هفتگانه، از مینوی «مزدا»، رهنمون او به این اعتقاد شد که نمایندگان یا نمادهای دیگر آفرینش‌ها نیز از مینوهای نیرومند مشخص خود انباشته می‌شوند. آدمی موجود پیچیده و حیرت‌انگیزی بود که جسدی مادی داشت، اما صاحب اعضای غیرمادی نیز بود.^{۳۳} شش آفرینش دیگر چنین پیچیدگی را نداشتند و فقط مادی بودند. اما این باور را داشتند که مانند هر چیز دیگر هریک از آنها مینوی خود را همیشه در اندرون خود دارند. اما نحوه اندیشه سنتی اجازه می‌داد که گاهی مینوهای غیرمادی و معنوی وارد اشیاء مادی شوند. (پیش از این دیدیم که چگونه «وارونا» و «میثرا» مینوهای قول و عهد می‌توانستند به هنگام آزمون با عذاب جسمانی وارد آب و آتش شوند)^{۳۴}. مینوها، همگی غیرعادی و نامحسوس و ناملموس هستند. اما چون حلول می‌یافتند، بسته به اینکه از چه خبر می‌دادند، به قول روحانیان ایرانی، خود مینو یا «مادی» و یا «غیرمادی» بود. به این ترتیب (با کاربرد واژه مترادف «یزدان» موجود سزاوار ستایش، به جای مینوی سودمند) زرتشت می‌گوید:

«می‌ستائیم هریک از یزدان غیر مادی را... و می‌ستائیم هریک از یزدان مادی را»^{۳۵}.

می‌بینیم که اندیشه زرتشت در امتداد خطوط سنتی تحول یافته است. گذشته از این حتی در میان عقاید سنتی [یعنی پیش از ظهور زرتشت] آثار و علائمی از آگاهی نسبت به وجود رابطه میان مینوهای غیرمادی از یکسو و آفرینش‌های مادی از سوی دیگر پیدا شده بود. پی بردن به این مطلب، بایستی در جهت دادن به اندیشه‌های زرتشت موثر افتاده باشد.^{۳۶} شاید آشکارترین مورد این مدعا در رابطه مینوی «اشا» با آتش باشد. رابطه میان اشا و خورشید آتشین که نظم کیهانی را مقرر می‌داشت و میان «اشا» و آتشی که در آزمون شکنجه جسمی وسیله بود تا حقیقت را پیدا کرده و عدالت را اعمال کنند و نظم

اجتماعی را استوار سازد، مدتهای مدید بود که استدراک شده بود. از همین دست هستند روابط طبیعی میان خرداد و آب و امرداد و گیاهان نامی. تکلیف زمین که مادر همه اینها هست نیز روشن بود. طبیعی بود که با مینوی عبودیت و بندگی، «آرمیتی» بستگی داشته باشد. شریک معمولی زمین هم آسمان است و از این نیز مناسب تر چیزی نمی نماید آسمانی که نیرومندترین آفرینش هاست، زیرا دیگر آفرینش ها را در خود دارد، به «ملکوت» منسوب باشد. به خصوص که از اسم عام «خشترا» تنها مفاهیم «ملکوت» یا «شهریاری» تداعی نمی شود بلکه مکانی را که «شهریاری» در آنجا اعمال می گردد، یعنی انگاره «قلمرو» یا «سلطان نشینی» نیز مفهوم می شود. این مفهوم (مانند کستره^۱ و دائی) برای ملکوت خدایان در عرش نیز به کار می رفت.

یک رابطه دیگر باقی می ماند میان مینوی «وهومنه» [=بهنم =نیت خیر] و گله گاو یا گوسفند. اغلب پژوهشگران معاصر که سعی کرده اند این رابطه را به شیوه های گوناگون و عمدتاً به وسیله اسطوره ها و استعاره های ودائی توجیه کنند، آنرا مصنوعی و زورکی می یابند^{۳۷}. اما دلیلی نداریم که آنرا چون موارد مشابه جفت کردن مینوهای غیرمادی با آفرینش های مادی متصور نشویم. بهر حال با دیگر مینوهای غیرمادی و آفرینش های مادی نظام واحدی را تشکیل می دهد. به هنگام تجزیه و تحلیل نظری عالم طبیعت، آفرینش جانداران نزدیک ترین پدیده ها به خلق آدمی است. بنابراین سزاوار مینوئی عظیم است تا آن را اشباع کرده، ولایت آفرینش جانداران را برعهده گیرد و از آن نگاهبانی و صیانت کند. گاو یکتا آفریده، نمونه اساطیری آن بود. همچنین شاهد بودیم که گله های حیوانات اهلی برای ایرانیان نهایت اهمیت عملی و نمادی را داشته و حتی همراه با آدمیان جامعه واحد «پاسو - ویرا»^۲ «گله - و - آدم» را تشکیل می دادند. حتی امروزه که پژوهشگر غربی گاو خانه روستائی را موجودی ابله و مبتذل به حساب می آورد همه می دانند که هر گاوی صاحب خصلت و خوی مخصوصی بخود است^{۳۸}. تردید نمی توان داشت که گله داران باستانی ایران فرد فرد حیوانات خود را تشخیص می دادند و از آنها پرستاری می کرده و در مقابل واکنش و سود می دیده اند*.

بنابراین برای افراد قبیله زرتشت، انگاره وهومنه که در آن حیوانات اهلی شده و سودمند

1- Ksatra

2- Pasu- Vira

* هم اکنون نیز در اکثر روستاهای ایران، مثلاً در کوهستان جبال بارز هرگاوی صاحب اسم خودش است. (م.)

مأواگزیند نه تنها نامطبوع نبود که پذیرفتنی و قابل درک نیز محسوب می‌شد. در هنگام «یسنه» آن قربانی که نماینده آفرینش حیوانات بشمار می‌آمد گاو بخشاینده = گاو سپنتا = گوسفند بود و بنابراین گاو که می‌بایست قربانی شود کانون تأملات و تفکرات زرتشت در زمینه این آفرینش بود. هندو - ایرانیان خود را قانع کرده بودند که این گونه قربانی شدن، به جای نوعی دیگر مردن، به سود خود حیوان و خدایان و آدمیان می‌باشد. زیرا با این مراسم آئینی روان حیوان رهایی می‌یافت تا به درک سعادت جاودانی دنیای دیگر نائل آید^{۳۹}. و می‌پنداشتند اگر حیوان با هشیاری و بی‌واهمه به محوطه قربانگاه بیاید، مطلوب‌ترین احوال است زیرا رغبت ظاهری حیوان به قربانی شدن از احساس گناه خون ریختن قربانی کننده می‌کاست. احتمال دارد در طایفه خود زرتشت، قربانی اینگونه انجام می‌شد که چون حیوان با قربانی کننده آشنایی و عادت داشت تا آخرین لحظه آرام بوده و تصور می‌کردند که به قربانی شدن رضایت داده است^{۴۰}. بنابراین برای زرتشت مشغول به اندیشه و تفکر در این باره، چنان می‌نموده، حیوانی که با میل و رضای خود به قربانگاه می‌آید از مینوی «نیت خیر = وهومنه» اشباع است. برای زرتشت این فضیلت از بالاترین درجات بود. زیرا بی‌وجود آن هیچ موجود ذیشعوری نمی‌تواند راه درست را بییابد و صاحب دیگر فضائل مینوی شود.

این ارتباط دادن میان «وهومنه» و حیوانات اهلی از ادراکات کاملاً نوین زرتشت است. و به تحقیق انگاره بسیار جالب شش مینوی همیشه ساکن در «مزدا» و در متقیان و آفرینش‌های طبیعی. انگاره‌ای که هر آنچه را که در دنیا نیک است به هم مربوط می‌سازد. ظاهراً جریانی که از طریق آن، زرتشت به این آئین بی‌ظنیر رسید بعضاً سستی و بعضاً کاملاً ابتکاری و نوپدید بوده است. بخشی از آن استدلالی و برپایه تحلیل نظری پذیرفته شده در آن عصر از جهان مادی و بخش دیگر اشرافی و انفسی. معجونی متناسب از احساس، تخیل و استدلال^{۴۱}. از اینجا که هستیم چون می‌نگریم، مجموع نظام اعتقادی زرتشت به نظر بسیار کهنه و قدیمی می‌آید. دقیقاً متعلق و متناسب به عصر خود او^{۴۲}. اما او چنان معارف الهی توأم با اخلاق و اقناع کننده عرضه داشت و چنان باورهای سودمندی برای زندگی کردن مطرح ساخت که با مختصر اصلاح توانست قرنهای قرن الهام‌بخش و راهنمای پیروان خود باشد. سرانجام نیز چون تعلیمات او به

گونه‌ای ناگهانی و بی‌ملاحظه با اندیشه‌های علمی نوین برخورد پیدا کردند باز هم دست‌کم، بخشی از نظرات او دوام یافتند.^{۴۳}

باور به حضور فراگیر مینوها، کیش زرتشت را در اوائل کار آن، همانند کیش هندوان معتقد به وجود انواع ارباب می‌نمایاند. اما از جمله موجبات غنا و توانگری کیش زرتشت، اینکه او توانست پرستش انبوه مینوها را - که معنایش ستایش تمام جوانب مطلوب زندگی است - با اقرار به وجود یک قادرمتعال بی‌همتای جاودانی یعنی «مزدا» سازگار و ترکیب کند. اگر می‌خواهیم بدانیم چگونه و با کدام فرآیند، توفیق دست‌یابی به چنین اعتقادی را یافت چاره‌ای جز آنکه حدس معقول و مستدل بزنیم نداریم. باز به نظر می‌آید تنها امکان او برای رسیدن به این نتیجه، از طریق تأمل و تعمق در آئین‌های «یسنا» بوده است. مراسم «یسنا» باید روشنایی اندیشه او را متوجه اسطوره کیهان‌شناسی گیاه و حیوان و آدم نخستین و یکتا آفریده، که کثرت و تنوع موجود ناشی از آن دانسته می‌شد، کرده باشد. ماندگی در ذهن مردم روزگار باستان نقش عمده داشت. شباهت این اطلاعات اساطیری باید عنصر بسیار با اهمیتی در فرآیند فکری و تحلیلی و اشرافی زرتشت بوده باشد. فرآیندی که سرانجام او را به انگاره معبودی واحد و نخستین که سرچشمه معبودهای فرودین و دیگر مینوهای سودمند باشد، رساند.^{۴۴} مقدمات و زمینه «اینهمانی»^۱ این معبود با مزدا، از آنجا فراهم آمده بوده که در آنزمان «مزدا» متعالی‌ترین سه اهورای اخلاقی دانسته می‌شده است. با این همه رسیدن به این نتیجه و معنا که اهورامزدا خالق اولی و آفریننده یکتاست متضمن جهش فکری عظیمی می‌باشد. البته دربارهٔ وسعت و عظمت این جهش فکری نباید راه افراط را پیمود. گاتها و تمامیت سنت کیش زرتشتی گواه این واقعیت است که یکتاپرستی و توحید زرتشت در ضمن آنکه ناشی از نبوغ شخصی او بشمار می‌رفت حاصل طبیعی و به هنگام رشد و نمو کیش کهن ایرانیان باستان نیز بود که زرتشت هیچگاه به گونه‌ای بارز و مشخص از آن جدا نشد. لازمهٔ ادعان و اقرار او به وجود یک قادر متعال جاودان این نبود که منکر وجود دیگر معبودهای سودمند مورد ستایش کیش کهن شود. براین اعتقاد بود که اینان همه صادره از مزدا هستند و از جوهر مزدا بوده و از او نشأت یافته‌اند و یا از فکر و

1- identifying

اندیشهٔ مزدا آفریده شده‌اند^{۴۵}. به همین سبب در گاتها، زرتشت نه تنها اعضاء فرودین هفتگانه و سروش را می‌ستاید بلکه دیگر مینوان با شخصیت‌های کاملاً مختلف را، «اشی»^۱ مینوی پاداش به حق، «ایژا»^۲ مینوی قربانی کردن، «توشنامیتی»^۳ مینوی سکوت اندیشمندانه را و از «کوش تشن»^۴ که «گاوتراش»^۵ است سخن می‌راند. همانگونه که دیدیم^{۴۶} دوبار با جملهٔ سنتی «مزدا و دیگر اهوراها» سه اهورا را فرا می‌خواند. این جمله - که آنرا باید در کودکی آموخته باشد - نه تنها با الهیات و توحید نوآوردهٔ او منافات نداشت بلکه مؤید آنهم بود. زیرا به گونه‌ای آشکار، متعالی بودن مزدا را اعلام می‌داشت. سرانجام در بندی منظوم می‌گوید «آنهایی که بودند وهستند» را با ذکر نام ستایش خواهد کرد و این جمله ظاهراً مفهومی معادل «همه خدایان» را می‌رساند^{۴۷}. از همین سخنان بود که پیروان او بعدها دعای «ینگه‌هاتم»^۶ را پدید آوردند که در پایان تمام مراسم عبادی زرتشتی زمزمه می‌کنند تا مبادا در ستایش ایزدی کوتاهی شده باشد.

هرچند زرتشت وجود معبودهای سپنتا و فرودین دیگر را می‌پذیرد و آنان را عبادت و پرستش می‌نماید، اما آشکار است که اندیشه و ایمان او بر «اهورامزدا»ی قادر متعال متمرکز است. خداوندی که روح القدس او اگر مشیت کند، می‌تواند وجود هرکسی را که لایق و سزاوار تشخیص دهد فراگیرد. پس رابطهٔ روان مزدا، سپنتا مینو، با آدمی همانند رابطهٔ شش عضو دیگر و فرودین معبودهای هفتگانه با آفریده‌های خود است که هرگاه وجود این آفریده‌ها را پاک و لایق تشخیص دهند در آنها نزول اجلال می‌کنند. در کیش زرتشت اجرای مراسم مذهبی، نسبت به آنچه ناپاک و آلوده می‌باشد گناه است. فرد روحانی که جسماً ظاهر نباشد - یا در حال اشونی نباشد - مثلاً دیو خشم بر او غالب و تسلط یافته و برای روح القدس جایی باقی نگذاشته باشد، نباید خود را مناسب و لایق اجرای مراسم یسنا بداند. در یسنای ۴۷:۱، سپنتا مینو همراه با کلیت هفت‌گانه‌ها یعنی شش معبود فرودین و خود اهورا مزدا آمده است اما این بدان معنی نیست که هفتگانه، به هشت‌گانه تبدیل می‌شود. زیرا سپنتا مینو عملاً با خود اهورا مزدا یکی است. همان نیروی خلاقه و فعاله اوست. آن امتداد و گسترش او که در ضمن ماورأ معقولات و در آنسوی مادیات بودن، می‌تواند باقی و ذاتی هم بشود. در گاتها، به کرات

1- Aši

2- Izha

3- Tušnamaiti

4- Geuš Tašan

5- Shaper of the Cow

6- Yenha hatam

روح القدس مانند خود اهورامزدا «اسپنیشتامینو»^۱ خوانده می شود^{۴۸}. حال آنکه در اوستای متاخر، مزدا را هم اسپنیشتامینو و هم اسپنیشتامینو صدا می کند^{۴۹}. به گونه ای که این دو انگاره جدا از هم، مستمراً در یکدیگر ادغام می شوند. آنچه استدراک این پیچیدگی عقیدتی را می تواند برای پیروان کیش مسیح سهل و ممکن سازد، اعتقاد به خدای پدر و روح القدس است که معنایش این می شود «پدر همان خدا است و روح القدس نیز خدا است. اما نه دو خدای جدا از یکدیگر بلکه خدای واحد».

از این آئین در گاتها تعریفی مشخص نیامده است اما این مفهوم را از اصطلاحاتی که زرتشت برای بیان مقصود خویش برگزیده می توان استنباط کرد که میان مفهوم خدا از یکسو و روح او از سوی دیگر حد یا مرزی وجود ندارد^{۵۰}. هر دو، مینو هستند که با آنکه مشخص می باشند اما در اصل یکی هستند، مانند آدمی و روان او.

نمی توان حدس زد تحول اندیشه های زرتشت چه نظمی داشته است. ممکن نیست پی برد ایمان او به وجود خداوند یگانه و بخشاینده که آفریننده جهان نیک و با فضیلت است با هراس او از نیروی هولناک خبیثی که ملکوت اش را تهدید می کند چه رابطه ای داشته است. چه بسا هر دو اندیشه کم و بیش با هم بر ذهن او سایه انداخته، یکدیگر را تقویت کرده اند. از طبع و نسج امیدوارکننده تعالیمش و برخورد مثبت و با طراوت او با زندگی - که چنان نیرومندانه پیروان او را اشباع کرده است - برمی آید سالیهای شکل دهنده به افکار و اندیشه های او ایام سعادت بار و دلپذیری بوده است که در جامعه ای آرام و فاقد تنش گذشته است. از سوی دیگر اقوام ساکن علف زارها در انزوا نمی زیستند و دور نیست در همان عنفوان جوانی از امکان هجوم و حمله دسته های راهزنان و حرامیان سوار و مسلح آگاه و یاد گرفته بوده است که با چشمان اشک آلود به درگاه اهورها برای محفوظ بودن از بلای هجوم آنان دعا و تضرع کند. از یسنای ۲۹ و دیگر سرودهای او که در سرتاسر گاتها پراکنده است به خوبی برمی آید که حتی در یک مقطع زمانی خود شاهد حمله هولناکی بوده که در طی آن مردم هلاک شده و از هستی ساقط گردیده و مراتع و مزارعشان به آتش کشیده و گاو و گوسفندانشان به یغما برده شد، و بیشتر آنان بی هیچگونه آداب و رسومی در بیابانهای سلاخی شده اند. چنین

1- Speništa Mainyu

حمله‌ای - اگر با گردونه جنگی انجام می‌گرفت - برق آسامی بود. ناگهان و بی مقدمه آرامش سعادت آمیز تبدیل به غم و اندوه و فقر و درماندگی می‌شد. تضاد میان حرامیان و دزدان که سبع و خون آشام و حریص و مست از خشونت بودند با مردم یکجانشین آرام و موقر و متین و اهل حق و حساب، شدید و فراموش نشدنی بوده است. پس جای پرسش باقی نمی‌ماند که از نظر فراوانی مواد خام مورد لزوم برای تصور و تخیل دربارهٔ جهانی که صحنهٔ نبرد و تضاد میان نیکی و بدی و فضیلت باشقاوت باشد، در مضیقه نبوده است. در اینکه «دروغ» به «اشا» حمله و هجوم می‌آورد تردید نداشت. اگر حرامیان و غارتگران مظهر شقاوت بودند چگونه خدائی که مورد پرستش و ستایش آنان و ضامن کامیابی هایشان بود، می‌توانست نیک و خوب باشد؟ اگر آن خدا بد بود چگونه می‌توانست از «مзда» که نیکی محض بوده، پیدا شده باشد؟ معقول است تصور کنیم که با استدلالاتی از این دست و سنخ سرانجام به آنجا می‌رسد که دست رد بر سینه دیوان بنهد. دیوانی که همانگونه که از اوستای متاخر برمی‌آید «ایندرا»ی بزرگ سردهستهٔ آنان شمرده می‌شد^{۵۱}.

ریشهٔ باستانی اصطلاح «دیو»^۱، به طور کلی، بر موجودات آسمانی اطلاق می‌شد و تا بحال هیچ توجیه قطعی برای این گونه مقید کردن معنای آن ارائه نشده است. اما محتمل است در همان روزگار پیش از خود زرتشت آن عده از مردم روستایی که سربراه و مطیع قانون بودند اشراف و آگاهی یافته بودند که آنان بیش از هر چیز «اهوراتکیشا»^۲ (پیرو تعالیم اهوراها) هستند و دیگر هم طایفه‌های خود که جنگ و ستیزه را می‌پسندیدند بی‌استثنا «خداپرست»^۳ می‌نامیدند. ^{۵۲} از این تضاد معنا بود که به تدریج واژهٔ «دیوا = خدا» به آن رب‌النوع‌هایی اطلاق شد که بیشتر جنگجویان به آنان نظر دوخته بودند. اما تقریباً یقین است که این خود زرتشت بود که قدم بسیار متهورانه‌ای برداشت و این موجودات را به آن سبب که هواخواه خشم و مینوی تندخویی بودند، و با طرفداری از دیوا او [= خشم]^۴ گیتی و مردمان را دچار مصیبت کرده بودند، مطرود دانست^{۵۳}. به علاوه چون ذهن زرتشت با این فرض اقناع‌کننده خو گرفته بود که هر طبقه از اشیاء منشاء واحدی دارد، اندیشه‌اش به آنجا رسید که آنان [یعنی دیوان] نیز ریشه

1- Daeva

2- Ahura - Thaeša

3- Daevayasna

4- Aešma

واحدی داشته‌اند. یعنی مینوی «خود بوده»^۱ دیگری که به همان اندازه که مزدا خردمند و نیک بشمار می‌آمد این یکی خرفت و شریر بود. چنین انگاره‌ای در فکر و اندیشهٔ ودائی سابقه و همانند نداشت. چون اندیشه‌ای همانند، وجود نداشت طبیعی بود که نامی سستی هم هیچگاه برایش ساخته نشده باشد. بنابراین زرتشت نیز به هنگام سخن گفتن از او تنها لقبش را به کار می‌برد و مینوی «عدوات»^۲ و یا «بدی»^۳ خطابش می‌کند و اسم اوستای متأخر «انگره مینو»^۴ و پارسی میانه «اهریمن»^۵ از اینجا پیدا شد.

این پرسش می‌ماند که او، مینوی کدام کیفیت یا گناه بود؟ شاید انگارهٔ او در فراسوی تعریفی ساده بود زیرا می‌بینیم نه تنها «خردمند» نبوده و «خرفت» بود، بلکه حتی آن گونه از «خرفتی» را داشت که مضمحل در بدخواهی تجاوزکارانه بوده و به گونه‌ای فعال در آوردن فساد و نابود کردن اصرار و ابرام داشت و بنابراین مظهر کامل آن گونه «بدی» یا «شقاوت» بود که برایش تعریف جامع و مانع ممکن نیست.^{۵۴}

دستیابی به انگارهٔ وجود سرچشمه‌های یگانه اما جدا از هم نیکی و بدی برای زرتشت جنبهٔ مکاشفهٔ حقیقت را پیدا کرد. در صحنهٔ عظیم مکاشفهٔ الهامی او «مزدا» و «اهریمن» تنها «هست»‌های پیش از آفرینش و شکل‌گیتی‌های پیدا و ناپیدا بودند. دو مینوئی که تنها و تنها از این نظر «توآمان» شناخته می‌شدند که در یک کیفیت اشتراک داشتند، «خود بوده» یا «خود ساخته» می‌نمودند. در دو گات شناخته شده و دقیقاً مطالعه شده، به وسیلهٔ کلمات مکاشفهٔ الهامی خویش را وصف و مجسم می‌سازد و در آنجا آشکار است که این دو مینو را فطرتاً در نیت و قصد با یکدیگر مخالف و معاند می‌پندارد^{۵۵}، اما اعلام می‌دارد که چون این دو با یکدیگر تلاقی می‌کنند مینوی فریب‌کار (دروغوند)^{۵۶} دستیابی به بدترین چیزها را انتخاب می‌کند حال آنکه روح‌القدس یا سپنتامینو «اشا» را برمی‌گزیند^{۵۶}. از این گفته تلویحاً استنباط می‌شود که دو مینو تنها بر طبق طبیعت‌ها و فطرت‌های خویش رفتار نمی‌کنند بلکه حق انتخاب دارند. انگار که «اهریمن» می‌توانسته است نیکی را بخواهد و «مزدا» بدی را. به علاوه چنین می‌نماید که گوئی «اشا» همراه با آفرینش‌گیتی توسط مزدا پیدا نشده بلکه پیش از آن درخلاء وجود داشته است. آشکار است که این گونه مته به خشخاش گذاشتن در مورد

1- Self - existence

2- angra

3- aka

4- Anra Mainyu

5- Ahriman

6- Drugvant

ناسازگارهای عقیدتی سودی نخواهد آورد و با آنکه تعالیم زرتشت بر پایه‌های استوار فکری و منطقی بنا شده، نباید فراموش کرد که زرتشت پیامبر است و نه فیلسوف. آشکار است که در اندیشه‌ها و تجارب اشراقی خود اگر می‌خواهد به ریشه‌ها و علل مشکلات پی ببرد محض خاطر دانش و علم محض نیست بلکه دلبفکر عیب‌ها و نواقص دنیائی است که در آن بسر می‌برد و می‌خواهد بداند که این عیوب و نواقص را چگونه می‌توان رفع و رجوع کرد. چون تصور می‌کند به حقیقت و کنه مطلب پی برده است، پیامبروار در آتش این اشتیاق می‌سوزد که پیام خویش را به گوش عالمیان رسانده و آدمی را الهام‌بخش شود تا دست به کار گردیده و گیتی را نجات دهد. مکاشفه خود را آنچنان عرضه می‌دارد که نه تنها حقیقت را عرضه نماید بلکه سرمشقی آسمانی برای اقدام قاطعانه بشریت باشد. همان‌گونه که دو مینوگزینش و انتخاب کرده‌اند، هر آدمی نیز باید در روی زمین انتخاب و گزینش نماید و همان‌گونه که گزیده و انتخاب کرده، عمل و زندگی کند. ظاهراً نیازی به توجیه این نکته که اصولاً چه انگیزه‌ای «مزد» را وادار به گزینش و اقدام کرده است احساس نمی‌شد. به عنوان مینوی «عقل» یا «خرد» می‌باید همیشه از وجود اهریمن آگاه بوده باشد و از قرار معلوم تا آنگاه که آن دو فقط «بودند» ظاهراً عواقبی و عوارضی پیدا نشد. اما اسطوره از نظر اخلاقی اقیاع‌کننده است. دو مینو با یکدیگر تلافی می‌کنند و مشیت روح القدس برنابودی «بدی» قرار می‌گیرد. تا آنکه فقط و فقط نیکی وجود داشته باشد - همان‌که همه مردم صاحب اخلاق و تقوی آرزومند آن هستند. وسیله‌ای که «اهورامزاد» برای رسیدن به این هدف به کار می‌گیرد آفرینش این گیتی است تا اینکه در آنجا نیروهای طرفین با یکدیگر درگیر شوند و سرانجام پیروزی نهائی از آن نیکی شود. پس آدمیزاد و دیگر آفریده‌ها از آترو ساخته شدند تا در این پیکار عظیم و سهمگین نقش خود را ایفا کنند. مراد از بودن و وجود همه آفریده‌ها از همان آغاز، هدفی مشترک و متعالی بوده است.

با آنکه ظاهراً دو مینو پیش از لحظه گزینش برابر و مساوی می‌نمایند اما خود طبیعت و چگونگی انتخاب نشان می‌دهد که مزد «بهرتر» بوده است. زیرا در سنت هندو - ایرانیان «اشا». نظم درست یا رفتار شایسته تنها حکایت از آنچه که «باید باشد» نمی‌کرد بلکه به طور کلی «آنچه را هم که بود» شامل می‌شد. و «دروغ» یا کژی و بی‌نظمی چیزی

نبود جز تحریف خطاکارانه «اشا». مزدا با انتخاب «اشا» بزرگی و مثبت بودن خود را مبرهن می‌سازد. حال آنکه اهریمن با گزینش «دروغ» خود رامحکوم به نمی‌کرده و نقش منفی فاسد کردن و خراب کردن آنچه را که روح‌القدس می‌سازد برگردن می‌گیرد. به گفته زرتشت یکی «زندگی» می‌آفریند و دیگری «نازندگی»^{۵۷}. معینا واضح است که زرتشت، اهریمن را بسیار قدرتمند تصور می‌کرده و هیچگاه مزدا را به گونه‌ای کامل، چه در گذشته و چه در حال حاضر بر او چیره و مسلط نمی‌داند. در آنجا نیز از سنت کهن قوم خویش دور نمی‌شود. روحانیان هندو - ایرانی هرچند که در بیان اوصاف و توانائی‌های خدایان خود نهایت فصاحت و بلاغت را به خرج می‌دادند، هیچگاه آنان را قدرتمند مطلق نمی‌دانستند. حس می‌کردند تمام آن‌ها نیازمند پرستش و قربانی هستند تا برای انجام وظایف آسمانی خویش نیرو و توان داشته باشند. از گاتها آشکار است که هرچند زرتشت «اهورامزدا» را به حد اعلای تعالی می‌رساند اما باز هم از این دیدگاه است که او را ستایش می‌کند. پس می‌بینیم که پیروان او منظومه‌ای گاتائی را هر روز زمزمه می‌کنند که می‌توان آنرا چنین ترجمه کرد:

«به من روی آر، ای اهورا، از سپندارمذ، توش (وتوان) ده. از پاکتر روان، ای مزدا.

پاداش نیک زور (بخش) از اردیبهشت زبردستی نیرومند، از بهمن بخشایش (ده)».^{۵۸}

تلاشهای آدمی، گرچه اندک و ناچیز، خدا را در مبارزه سهمگین علیه بدی به کار می‌آید، و سر جمع آنها کمک می‌کند تا پیروزی به دست آید.

برای زرتشت، بهدینی، محدود به عبادت و تقدیم قربانی نبود. اینها لازم بود اما

بهدین می‌باید به معنای کامل کلمه «اشون» باشد. پیروان او باید:

« با اندیشه و گفتار و کردار به خشنودی «مزدا» بکوشند و به آزادکامی و باکار نیک و

ستایش [اورا] نیایش بگذارند».^{۵۹}

اما گرچه آدمی می‌توانست با این شیوه به انجام نقشه آسمانی یاری رساند، عمر خود او کوتاه بود. پس آنگاه که انگره مینو کالبد او را با «نازندگی» یعنی مرگ نابود می‌ساخت بر سر روان او چه می‌آمد؟ همان‌گونه که دیدیم مدت‌ها پیش از روزگار زرتشت، هندو - ایرانیان از اینکه شاید پس از مرگ، بعضی‌ها بتوانند به جای هستی شبح‌وار غم‌آلود که

در دنیای زیرزمینی مردگان به انتظار همگان نشسته است. به حیاتی روشن و فرح‌بخش در آسمانها دست یابند اعتقاد یافته بودند.^{۶۰} زرتشت از این باور به دو سرنوشت کاملاً متفاوت، اعتقادی اخلاقی را متحول ساخت. روان تمام کسانی که «اشون» بودند، به ملکوت آسمانی خداوند، بارگاه شکوهمند «اهورامزدا» پرواز و صعود خواهند کرد. اما روان تمام کسانی که «دروغوند» باشند به زیرزمین، قلمرو سیاه و اندوهباری که زرتشت آن را کنام «انگره مینو» می‌داند سقوط می‌کنند. در باور کهن‌تر، شاید تصور می‌شد، روان نیک‌بختان از آن رو رستگار می‌شوند که ذخیره‌ای از ثواب‌های ناشی از عبادات و قربانی‌های ارزشمند پس‌انداز کرده‌اند.^{۶۱} این انگاره گنجینه جمع‌آوری شده در طول حیات در اندیشه‌های زرتشت دوام آورد.^{۶۲} اما اندیشه جداسازی تمام نیکان و متقیان از تمام اشقیاء و گناهکاران میزانی دیگر می‌طلبید. وسیله‌ای دقیق تا دست‌آوردهای هر یک با دقت معلوم و مشخص شود. همان‌گونه که پیش از این دیدیم^{۶۳}، ایرانیان باستان سخت پای‌بند قانون و عدالت بودند. زرتشت موضوع اعتقاد به داوری هر روان را بی‌هیچ‌گونه اغماض پس از درگذشتن عرضه داشت. در آنجا مجموع پندار و گفتار و کردار نیک هر فرد پس از بلوغ در برابر مجموع پندار و گفتار و کردار بد سنجیده شده تا سرنوشت روان فرد رقم زده شود. این یکی دیگر از نوآوریهای اعتقادی بسیار موثر و انگیزه‌ساز زرتشت بود. نه تنها یک‌یک لحظات بیداری هر فرد را صاحب اهمیت می‌کرد، بلکه امید رستگاری از راه کوشش و تلاش فردی مستقل را نیز ممکن و مجسم می‌ساخت. حال دیگر حتی گناهکارترین گناهکاران نیز تا وقتی که نفس داشت می‌توانست امیدوار باشد که با انجام ثواب‌های نوین، گناهان و سیئات گذشته خود را جبران کند.

البته نمی‌توان ثابت کرد اما به احتمال بسیار زیاد این خود زرتشت بود که به عنوان یکی از ارادتمندان «اهوراها» میثرا را دیده بود که دادگاه رسیدگی به حساب روانها را مدیریت و سرپرستی و نظارت می‌کند. این اهورای فرودین را از روزگار کهن نقش پاسداری از عهد و پیمان داده بودند و بنابراین در زندگی دنیوی داور و قاضی بشریت دانسته می‌شد. چون نیاز به داور و قاضی در دنیای مینوی و یادنیای پس از مرگ پیدا شد، بارزترین هویتی بود که این قبا را متناسب اندام او یافتند^{۶۴}. چه بسا باز هم خود

زرتشت بود که متصور شد «رشن»^۱ مینوی داوری، میثرا را هنگام صدور و انشاء رای یاری داده و ترازوی عدالت را به دست می‌گیرد. بعد سروش را نیز به عضویت دادگاه درآورد تا سه گانه معمول زرتشتی کامل شود (سه عدد سعد و نافذ در کیش ایرانی است)^{۶۵}.

زرتشت از جنبه‌های با اهمیت دیگری نیز اعتقادات ایرانیان نسبت به آخرت را اصلاح کرد. انجام روان «اشون»ها را با سرنوشت روح «دروغوندان» در برابر یکدیگر قرار داد. اعتقاد رایج (آنچنان که از سنت‌های هندوان آشکار است) این بود روانهایی که روانه ملکوت خدایان بودند از انواع لذت‌ها و خوشی‌های قابل تصور، طعام دلچسب، عطریات دلپذیر، نوای دلنشین و مناظر دل‌انگیز بهره‌مند خواهند شد. حال آنکه در قلمرو ظلمانی زیرزمین، مردگان از هر لذتی محروم بوده، سایه‌وار و مه‌آلود روزگار بسر خواهند برد. زرتشت که خشمی آشناک نسبت به اشقیاء و بدان داشت، اقامتشان را در آن قلمرو فرصتی مناسب برای مجازات و کیفر دادن آنان به سبب پلیدکاریهایشان می‌دانست. تنها محرومیت نمی‌کشیدند بلکه نصیب فراوان و هنگفت خواهند برد از:

«تیرگی ماندگار دیرپای و کورسویی و بانگ دریغا»^{۶۶}.

این گونه خود و پیروان او غم پیروزی ظالمان و ستم‌کاران را در این دنیا و این زندگی تحمل می‌کرد. دل خوش داشت که آنان به نوبه خود در دنیای دیگر و زندگی دیگر طعم رنج و مزه درد را خواهند چشید.

این گونه سرنوشت پس از مرگ برای زرتشت از همان اندازه حساسیت و اهمیت برخوردار بود که جبران و علاج ظلم و ستم زندگی روی زمین. و البته که اندیشه‌های او در این زمینه بعضاً بر انواع اعتقادهای سنتی استوار بود. یکی از این باورها که احتمالاً از روزگار هندو - اروپائیان به جا مانده بود می‌گفت: «روان در گذشته باید از سرایش کوره راه‌های زیرزمینی خود را به قلمرو و دیار مردگان برساند». در این سفر اندوهبار، پیش از رسیدن به سمرقصد غم‌آلود و اما امن ناچار بود که از گذرگاههای خطرناک - شاید از رودخانه‌ای زیرزمینی - عبور کند. این باور را برای کسانی که امیدوار بودند به آسمان صعود کنند، لازم بود اصلاح کند. گذر خطرناک اینان از روی پلی صورت

می‌گرفت که یک سر آن بر چکاده‌ها، کوه اساطیری واقع در مرکز زمین، قرار داشت. زرتشت این دو باور را چنان با یکدیگر ترکیب کرد که جاودانه مؤثر باشد. از دیدگاه او تمام روانهای درگذشتگان به هنگام طلوع آفتاب در روز چهارم پس مرگ از کوه‌ها صعود می‌کنند (در سنت‌های باستانی، روان پیش از عزیمت از زمین تا سه روز در دوروبر کاشانه و محل‌های آمد و رفت آشنای خود پرسه می‌زند). در بالای‌ها مورد داوری قرار می‌گیرد. آنان که لیاقت فردوس را می‌یافتند از آنچه که زرتشت «پل چینواد»^۱ می‌خواند (معنای واژه چینواد مورد مناقشه است) و برای آنان پهن و امن بود گذر می‌کردند. اشقیا و گناهکاران نیز می‌باید از همین پل بگذرند اما برای آنان پل تنگ می‌شود، به باریکی لبه تیغ، و می‌لغزند و به دروازه جهنم که در سمت شمال چکاد کوه دهان گشوده است فرو می‌افتند.

آشکار است که اسطوره دیگری در مورد سرمنزل بهشتی نیک‌بختانی که رستگار شده بودند تحول یافته بود. روان این خوش اقبالان را دوشیزه‌ای طناز و زیبا استقبال می‌کرد. خوش آمد می‌گفت، مصاحب و همراه شده، به عرش راهنمایی می‌کرد. معلوم است که این اسطوره از آرزوی بهشت سرشار از انواع مواهب و خوشی‌ها از جمله لذت هم آغوشی نشأت گرفته بود. با اطمینان می‌توان استنباط کرد که در روزگار کیش کهن، هیچ زنی نمی‌توانست در سر، آرزوی رسیدن به سعادت جاودانی راپروراند. از قرار معلوم آنگاه که زرتشت اعلام می‌دارد هرکس که تعالیم او را بپذیرد و به کار بندد خواه مرد یا زن^{۶۷}، از «پل چینواد» گذر خواهد کرد، باب جدیدی را می‌گشاید و مطلب نوینی را مطرح می‌سازد. معهذانه تنها این اسطوره یادگار کهنه‌پرستی را رها نکرده و به دور نمی‌اندازد بلکه آنرا با ظرافت اخلاقی حیرت‌انگیز متحول و کامل می‌کند. می‌گوید که این دوشیزه «دینا^۲=دین» نام دارد - واژه‌ای که ترجمه دقیق آن ناممکن است - شاید که بهترین ترجمه آن به زبان انگلیسی «خود درونی»^۳ باشد [در فارسی شاید «نفس»] آن سایه یا آن بازتاب که از مجموع یکایک تمایلات و آرزوها و خواسته‌های آدمی، هستی یا وجود می‌یابد. همان که از مجموع اندیشه‌ها و گفته‌ها و کردارهای شخص در سرتاسر زندگی او شکل می‌گیرد و صورت می‌بندد. گاهی دوشیزه‌ای می‌شود زیبا و طناز،

گاهی عجوزه‌ای زشت و کربیه. در سرپل چون با صاحب و آفریننده خود روبرو می‌شود برای بعضی بهجت آور است و برای پاره‌ای تهوع آور^{۶۸}.

«آن کس که نیک می‌اندیشد و یا بد بی‌گمان «دین» و گفتار و کردار خود را نیز [چنان خواهد کرد] و خواهش او پیرو گزینش آزادانه وی خواهد بود».

«بدین سان، دُرُوند که از راه «اشه» بر تافته و با گفتار و کردار «دین» راست راهان را پریشان کرده «در گذرگاه داوری» دچار سرزنش روان خود خواهد شد».

«کرپان» و «کوی»... که با کردار بد خود مردم را به تباهی می‌کشند... روان و «دین» آنان هنگام نزدیک شدن به «گذرگاه داوری» در هراس خواهند افتاد»^{۶۹}.

زرتشت نه تنها دست رد به سینه موجود حوری ماندنی که وعده لذت هم آغوشی رامی داد، گذاشت بلکه این اعتقاد را نیز که بهشت رفتگان در کمتر از یکسال معاد جسمانی خواهند یافت، مردود دانست. برای او، تنها روان شخص از نعمات بهشت بهره‌مند خواهد شد همانگونه که در دوزخ نیز تنها روان گنهگار است که تا آخر زمان مکافات را (بگونه‌ای شدید) خواهد چشید.

اکنون، اصطلاح «آخر زمان»^۱ الحنی خطیر و نیز آشنا دارد. اما زرتشت - تا آنجا که دانسته شده است - نخستین بشر روی زمین بود که چنین مطلبی را متصور شد. یعنی پایان زمان تاریخی در چهارچوب ابدیت و همراه با آن پایان ولادت و مرگ. بازسازی و نابودی، توقف ابدی هرگونه تغییر، توفقی که تنها آنگاه روی خواهد داد که زمین با شکست «انگره مینو» و استقرار شهر یاری «اهورمزدا» در آن شکوهمند یا «فراشا»^۲ شود. فردوس یا بهشت، قلمرو «مزدا»، با همه ساکنان آسمانی آن از بالا به پایین نزول اجلال خواهد کرد. تا در نخستین آفرینش کامل مزدا، زمینی که اکنون از نو به کمال رسیده است، بار دیگر مستقر شود. زندگی در اینجا نیز همان کیفیت ثابت منسوب به جهان دیگر را به خود خواهد دید، و جلال و سرور آن دیگر مورد تهدید نقص و تبدیل نخواهد بود. این گونه خبر نبوی و پیش‌گوئی از جهات بسیاری غرآثر و امیال آدمی را ارضاء می‌کند. از جمله اینکه همین زمین مأنوس و دوست داشتنی که عرصه ستیزه و منازعه بوده است، مقام رستگاری جاودانی نیز خواهد بود.

1- end of time

2- Fraša

رویدادهایی را که زرتشت پیش‌بینی می‌کرد پیش از «فراشکرت»^۱ یا «شکوه آفرینی»^۲ رخ دهند لبریز از هیجان می‌باشند. «اشا» از کردار ایزدان و مردم نیک نیرو گرفته و «مزدا» صاحب اقتدار مطلق خواهد شد. پس از شکست افواج «انگره مینو»، معاد جسمانی همگانی رخ می‌دهد. روان آمرزیده شدگان و محکومین از فردوس و دوزخ فرا خوانده خواهند شد تا بار دیگر در کالبدهای کهن خویش حلول کنند، آنگاه همراه با آنان که زنده می‌باشند با بدن‌های خود مورد داوری پایانی قرار می‌گیرند.^{۶۰} این داوری به شیوه سنتی صورت می‌پذیرد. آزمون با آتش. اما با اسلوب آزمون عصر برنز یعنی با کاربرد فلز مذاب. همان‌گونه که دیدیم.^{۶۱} طریقه گواهی شده اعمال این آزمون، ریختن فلز مذاب جوشان و سوزان بر سینه برهنه متهم بود. اگر دوام می‌آورد حکم بر برائت بود زیرا میثرا چون «اشون» بوده او را محافظت کرده است. اگر می‌مرد آشکار بود که گناهکار است. زیرا ایزد به او عنایتی نمی‌داشت و به خود واگذار شده بود. زرتشت پیش‌بینی می‌کرد که اینچنین آزمونی به مقیاس بسیار وسیع از تمام بشریت به عمل خواهد آمد. با غوطه‌ور شدن در رودی فلزی که با آتش ذوب شده است. همه باید از این رود گذر کنند، موجودات آسمانی «اشون»‌ها را نجات خواهند داد، حال آنکه جسم و جان «دروغوندان» نابود خواهد شد. نابودی قطعی، که بخشی از اضمحلال قطعی بدی در سراسر کیهان است.^{۶۲}

هدف تصفیه کامل بدی و طبیعت فراگیر و منطقی اندیشه‌های زرتشت، انتساب این باور را به او ممکن می‌سازد که سپس رود آتشین به سوی دوزخ سرازیر خواهد شد و وحشت‌های تنفرانگیز آن را معدوم و دروازه سهمناک آنرا مهر و موم خواهد کرد. هست دوزخ، با تمام ساکنان شیطانی آن از جمله «انگره مینو» نیست خواهد شد.^{۶۳} زمین، سبزدشتی خرم و صاف و پوشیده از شکوفه بهاری پذیرای گسترش ملکوت مزدا خواهد بود. آمرزیدگان و رستگاران از طعام عام که با آخرین یسنای سرپرستی شده توسط ایزدان، تقدس یافته، تناول خواهند کرد. از این برکت کالبدهای معاد یافته، چون آغاز، بی‌عیب و نقص و جاودانی خواهند شد تا ساکنان مناسب و مطلوب همیشگی قلمرو «مزدا» شوند.

روای بیش از اندازه نیرومند و زنده متصور شده زرتشت از روز قیامت همانند دیگر تعالیم او بعضاً از عناصر سنتی متحول شده بود (انتظار تفوق «اشا» بر «دروغ»^{۷۰} استقرار عدالت به وسیله آزمون آتشین، معاد جسمانی افرادی معدود با حیات زمینی جاودان در فردوس ایزدان) و بعضاً از آنچه نوآورها که اصیل می‌نمایند (پایان گرفتن مطلق زمان و تاریخ، نابودی بدی، رستاخیز همگانی مردگان با داوری نهائی همگان و استقرار ملکوت خدا در اینجا، روی زمین تا ابدیت). اقتباس طرح اساسی این باور به آخرت از سوی سه کیش مبتنی بر یکتاپرستی اقوام سامی پاره‌ای از نکات بنیادین آن را برای اکثریت آدمیان مأنوس و آشنا کرده است^{۷۴}. از همین جاست که این تعالیم بخصوص در نظرها مانند دیگر تعالیم زرتشت از قبیل «مینوها» و «هفت امشاسپند» اصیل و باستانی نمی‌نمایند. اما اگر بتوان این آشنایی و انس را از ذهن زدود، خواهیم دید که تمام این آراء و نظرات به دنیای اندیشه‌های ایران باستان تعلق داشته و در نظامی که با تخیلی نیرومند تصور شده است در شبکه‌ای یکدست و یکنواخت به یکدیگر پیوسته شده‌اند.

یادداشتهای فصل چهارم

1- So H.H. Schaefer, "Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung", in Zarathustra, ed. Schlerath, 106.

2- Kellens ("Methodes pour une nouvelle interprétation des Gatha : la question du slesa", Proceedings of the 1st European Conference of Iranian Studies, ed G. Gnoli and A. Panatio, Rome 1990, 207-16, at p.216).

مولفین این مأخذ اظهار می‌دارند چون اطمینان نداشته‌اند که آیا ابهام در متن تعمدی بوده یا نه. تصمیم بر این گرفتند که فرض کنند از متن معنای واحد و بی‌ابهامی منظور می‌باشد و معنای تحت‌اللفظی متن را معیار اعتبار قرار داده‌اند. مثلاً برای آنان واژه «گاو» همیشه معنای «گاو» را می‌رساند. این شیوه مبتنی بر معنای تحت‌اللفظی حرف را دارمستر مدتها قبل در (ZAI XXXIV-V) به نقد کشید. اما اگر به گونه‌ای یکنواخت به کار برده شود معنایش این است که تفسیر متن بر عهده خواننده گذاشته شده.

۳- لومل، مذهب، ۸ (گفته کلنز در زرتشت، صفحه ۶۹ که مخاطب مولف گاتها هیچگاه مردم معمولی نبوده بلکه خدایان و دشمنان آن بوده‌اند با متن‌ها منافات دارند).

4- I.Gershevitch, "Old Iranian literature", in HdO I.iv.i, 1968, 17. Cf., earlier, A. Meillet, Trois conférences, 53.

شخص نباید فریب مشکلات و ابهامات متن را بخورد. گاتها را اعتقادات استوار فرا گرفته است. اعتقاداتی که هم‌آهنگی و یکدستی آنها به حد کمال می‌رسد.

۵- دارمستر. ZA Icv. و مقایسه کنید با لومل، مذهب، ۹.

«اگر بتوان نشان داد که بخش‌های حساس و کلیدی یک کاخ معظم فکری - که جزئیات آنرا بعدها در آثاری آورده‌اند - با اندیشه‌هایی که می‌دانیم باستانی‌تر و کهن‌تر بوده‌اند، به گونه‌ای جدائی‌ناپذیر و لازم اتصال دارند، معنایش این نیست که اندیشه‌های بعدی را به روزگارهای پیشین منسوب داشته‌ایم. در تأیید این مطلب می‌توان از تک نگاری جی. کرین بروئک، «سروش»، مثال آورد که می‌گوید (صفحه ۳۰): «می‌بینم که وظایف بسیار مهمی را که در روایات بعد به سروش منسوب می‌دارند در گاتها به گونه‌ای ظریف مورد استفاده قرار گرفته است. ارتباط با کلام قدسی، نقش واسطه و میانجی بودن او میان گیتی و فضای خلوت حرم ملکوت، ارتباط نزدیک او با نبرد میان نیکی و بدی که در روی زمین در جریان است، قدرت تشخیص او میان حق و باطل و شرکت و انبازی او با «اشی» تمام اینها را در گاتها می‌توان یافت.»

6- Kellens, Zoroastre, 24-5.

7- Darmesteter, o.c., p.xxx.

8- Cf., e.g., Henning, Zoroaster- politician or witch- doctor?, 14-15 (with reference to J. Hertel, Die arische Feuerlehre, Leipzig 1925).

9- Humbach, Die Gathas des Zarathustra. The ritual terms studied by him were conveniently brought together by K. Rudolph ("Zarathuſtra - Priester und

Prophet", Numen VIII, 1961, 81-116, repr. in Zarathustra, ed. Schlerath, 270-313, at pp. 290-2), and are impressive in their number and range.

10- S. Insler, *The Gathas of Zarathustra*.

11- Kellens- Pirart, TVA. The insertion of the adjective "(rituel)" is in fact made by them 102 times, to qualify the substantives actes, existence, envoi, emprise, succès, parole, annonce, place, mention and désastre. The substantive "(rituels)" and the adverb "(rituellement)" are also occasionally supplied. this way of translating is all the more surprising from scholars who aim at pursuing an exact literalism, see n.2 above.

12- Darmesteter, ZA lxxx.

13- See most recently R. Schmitt, "Aryans", EIr. II 686.

۱۴ - یسنا ۱۳:۳۲، ۵۰:۶.

۱۵ - صفحات ۴-۸۳

۱۶ - یسنا ۵:۳۰ و شاید ۲:۴۷.

۱۷ - یسنا ۴:۴۳، و ۱۳۳:۳۱، مقایسه شود با ۱۱:۲۸.

۱۸ - صفحات ۱-۸۰

۱۹ - دارمستر ZA III Ivi

۲۰ - مقایسه شود صفحات ۸-۸۶

۲۱ - مقایسه شود صفحات ۱-۸۰

۲۲ - عجیب است که انعکاس همین مضمون را در گفته‌های سنت پل (رسالة پولس رسول به رومیان، باب هشتم آیات ۲۳-۱۹) می‌توان دید. که شاید گواه غیرمستقیمی باشد بر حضور بسیار طولانی زرتشتیان در طرسوس. نک: نکز فارسی، سوم، ۳-۵۵۲.

۲۳ - مقایسه کنید صفحات ۸-۸۶

۲۴ - یسنا ۷:۴۴.

۲۵ - کلنز (کتابنامه شماره ۱۸، بخش دوم) نشان داده است که فعل اوستائی کهن da هنوز مفهوم «در سرجا نهادن، نظم دادن» را بیشتر می‌رسانده تا «آفریدن» (از هیچ) را. اما جرم بی‌شکل و صورت را امر دادن، نوعی آفرینش و اعمال نیرو بشمار می‌آید. ترجمه datar اوستائی کهن به «برپادارنده» به جای «آفریننده» - هرچه هم از نظر اشتقاق لغوی دقیق باشد - معلوم نیست به معنایی که زرتشت از کلمه استنباط می‌کرده، نزدیک باشد. بحث بعدی کلنز که اعتقاد به «اهورامزدا» به عنوان برپادارنده اولی، سهمی در انگاره زرتشت از او به عنوان خدا، از نظر منطقی ابهام دارد.

۲۶ - یسنا ۱:۴۷.

۲۷ - این نکات، زبان‌شناس تطبیقی نامدار یوحنا نارتن Johanna Narten که مطالعات ایرانی او بر اوستای کهن متمرکز است را واداشت تا در کتاب «امشاسپندان» این سؤال را مطرح سازد که آیا خود زرتشت نیز «امشاسپندان» را به صورت گروهی می‌دیده که رابطه‌ای خاصی با اهورامزدا و آفرینش‌ها دارند؟ باید اقرار کرد که این مضمون، یکی از پایه‌های اساسی تعالیم کیش زرتشت است که معنای

جامع آن را تنها از لابلای متون ایمانی اوستای کهن نمی توان بدر آورد. اما در کتابهای قشری ایام بعد و عموماً سنت‌های کتبی و یا زنده کیش زرتشت شواهد فراوانی می توان دید که دلالت می کند از تعالیم اساسی کیش زرتشت می باشد. موضوع را به مقدار وسیع می توان در گاتها ردیابی کرد و هرگونه شک و تردید در اینکه بخشی از اعتقادات خود زرتشت می باشند، نمونه‌ای عالی از نتایج منفی است که از مطالعه متن‌های اوستائی کهن در انزوا به دست می آید. برای اطلاع از ملاحظات بیشتر نویسنده نک: بولتن مدرسه مطالعات شرقی و آفریقائی، جلد چهارم و هفتم، ۱۹۸۴، ۶۱-۱۵۹.

۲۸- صفات و هیشتا (= بهترین) و وهو (= خوب) در گاتها با اسامی «اشا» و «منه» می آید. تنها در روایات به صورت القاب ثابت، و سرانجام بخشی از اسم آنان می شود. همین مطلب درباره «وئیره» و «سپنتا» یعنی جفت بعدی نیز صادق می باشد. در گاتها اغلب - و شاید عمده - مثلاً نمی توان گفت آیا مراد «مینوی» «اشا» است و یا «اصل اشا» و یا هر دو باهم. بخشی از پیچیدگی سرودها از همین جا ناشی می شود (نخستین بار دارمستر در ZAI CVIII متذکر مطلب شد. اما مینو را معمولاً «تجرید» معنا می کنند). موارد تکرار اسامی این شش موجود با آن کیفیتی که اینان هر کدام جوهر یا مینوی آن هستند، از این قرار می باشد: اشا ۱۵۷ بار، وهومنه (بهمن) ۱۳۶ بار، خستره ۵۶ بار، آرمیتی ۴۰ بار، امرتات ۱۴ بار، هوروتات ۱۱ بار. نک:

Schlerath, "Avestan aša", Elr. II695.

29- See Kreyenbroek, Sraoša, esp. Ch.1.

30- See especially the studies by Humbach, above, n.11.

۳۱- درباره ترفیع «ایندرا» نک: همچنین، صفحه ۹۴ یادداشت ۲۴.

۳۲- صفحات ۸۸-۹.

۳۳- برای این بخش‌ها، نک: بیلی، مسائل زرتشتی، ۹۸.

۳۴- صفحات ۹۰-۱.

35- Y. 16-1-2 (vispəmca... mainyaom yazatəm yazamaide... vispəmca... gaeθimca vazatəm yazamaide). Cf. the refernce to "immaterial Yazatas" in Vd 2:20, cited avobe, p.2.

چون در اوستا جنس دستوری مطرح می شود مینوها، جنس اسم ذاتی را که بر آن دلالت می کنند به خود می گیرند. بنابراین از شش عضو فرودین تر هفتگانه سه تای آنان (اشا، وهومنه و خستره) خشی و سه تا مونث می باشند. خود مینو مذکر است. در اوستای به جامانده با این اسم از آن شش عضو یاد نشده است. اما در آثار پهلوی با واژه فارسی میانه «مینوک» از آنان سخن رفته است. (مثلاً نک: صفحات ۸-۲۱۷) اما از آنها معمولاً با اصطلاح «امشاسپندان» یاد می شود. اصطلاحی که نخستین بار در «سنای هفت هات» می آید، (نک: صفحات ۱۴۴ و ۱۳۹) و عموماً بر هر معبود سودمندی می تواند اطلاق شود.

۳۶- یوحنا نارتن در مطالعه دقیق و تازه‌ای که از متن‌های اوستای کهن به عمل آورده، ثابت کرده که تنها پنج اتصال از هفت رابطه میان هفتگانه‌ها و هفت آفرینش در آنها آمده است. یعنی «اشا با آتش»، «وهومنه با گاو و گوسفند»، «آرمیتی با زمین»، «هوروتات و امرتات با آب و گیاهان». درباره پیچیدگی رابطه خستره با آسمان سنگی و فلز نک: صفحات ۶-۱۸۳. رویهمرفته درباره تداعی‌های سنتی برای

حرکتات بیشتر نک: تکرز فارسی، اول، ۲۷۰ به بعد.

37- For example H.P. Schmidt, *Zarathustra's religion and his pastoral imagery*, Leiden 1975 (q.v. for further references).

38- The expression was used by G.G. Cameron, "Zoroaster the herdsman" *III X*, 1968, 267, who undoubtedly spoke in this for others also.

39- *Nirangestan*, ed. Sanjana, fol. 128 V ff., tr. Bulsara, pp. 323-7 Further on animal sacrifice in Zoroastrianism see HZI 149-51, HZ III 428-9

40- For similar observances in recent times see Stronghold, glossary s.v. "sacrifice", and especially pp. 244-5, 260.

41- Cf. Lommel in *Zarathustra*, ed. Schlerath, 32: "I do not believe that speculation was

۴۲- کسانی که نمی‌خواهند این باور اساسی اما دشوار را به زرتشت منسوب دارند این نکته را نادیده می‌گیرند و آن را به گونه‌ای مبهم به الهیون ناشناخته اعصار نامعلوم بعدی منتسب می‌دارند. نه درباره تحول آن توضیح می‌دهند و نه می‌توانند توجیه کنند که چگونه به صورت یکی از عوامل اصلی نسج اعتقادات زرتشتیان درآمده است. رویهم‌رفته خصلت واقعاً باستانی اعتقادات زرتشت را پژوهشگران با این تعریف که مینوها «تجریدهات» می‌باشند عملاً پنهان کرده و پوشانده‌اند.

۴۳- نک: بویس، زرتشتیان، ۹-۱۶۹.

۴۴- تکرز فارسی، اول، ۲۷۱. می‌گوید تحول اعتقاد به یکتاپرستی در دیگر مذاهب بر اساس شباهت اجتماعی با حکومت سلطنتی استبدادی پیدا شده بوده است. اما از گاتها برمی‌آید که جامعه ایرانی در روزگار زرتشت از قبایل و رؤسای قبایل تشکیل می‌شده است. شاید هم با کلانتری در میان رؤسای قبایل که مقام او از دیگران چندان رفیع‌تر نبوده است.

۴۵- مقایسه شود با یسنا ۱۱:۳۱. برای روایات مربوط به آفرینش‌های «اهورامزدا» نک: تکرز فارسی، اول، ۳-۲۷۲.

۴۶- صفحات ۶-۸۵.

۴۷- یسنا ۲۲:۵۱.

۴۸- یسنا ۱۲:۳۳، ۱۶:۲، ۴۳:۷؛ ۵۱:۷.

۴۹- پشت ۱۳:۷۶، ۳۶ و ۱۹:۴۴.

۵۰- دارمستر در (ZA III Ixiv, Ixvi) قبول کرد که یکی بودن مزدا و مینوی او در اصل، آشکار است. در این باره و عبارات مربوط در گاتها اشکالی کاملاً مصنوعی (نک: تکرز فارسی، دوم، ۳۷۸ یادداشت ۱۰۶ و پایین یادداشت ۵۴) با «بدعت اروپایی» ایجاد شد. بنیان‌گذار این بدعت، سارتن هیوک در نیمه سده نوزدهم بود. برخلاف تمام اعتبار و حیثیت سنت‌های اولیه کیش زرتشت و شواهد موجود از عصر کلاسیک به بعد یسنا ۳:۳۰ را چنان تفسیر و معنا کرد که «سینتا مینو» به صورت پسر و با هویتی کاملاً جداگانه به نظر می‌آید.

۵۱- نک: ون‌دیداد ۹:۱۰، ۴۳:۱۹.

۵۲- این دو اسم، نخست در اوستای متاخر اولیه و یا اوستای کهن مصنوعی آمده است.

- ۵۳- یسنا ۶: ۳۰.
- ۵۴- اینکه روح شقاوت اسم خاصی ندارد، از عوامل موثر در پیداشدن «بدعت اروپایی» بود. (نک: دربالا یادداشت ۵۰). بنابرین عقیده دو همزادی که در یسنا ۳: ۳۰ زرتشت از آن با معانی «بهرتر» و «بد» یاد کرده است را «سپنتامیو» (به کلی جدا از اهورامزدا) و «انگره مینو» پنداشتند. و آنگاه آن دو را از نظر جسمی و زیستی همزاد و دوقلو فرض کردند که اهورامزدا پدرشان بوده است. به این ترتیب بود که اهورامزدا به وجود آورنده خوبی و بدی می شود و کیش ایرانی گرفتار همان مشکل اعتقادی شد که در کیش‌های یکتاپرستی سامی وجود دارد. یعنی عادل بودن خدائی که خود او «شر» را آفریده است. در هیچ کجای روایات زرتشتی دلیل بر صحت این گونه تفسیر یافت نمی شود. درباره اینک که چرا اصلاح طلبان پارسی سده نوزدهم این تعبیر و تفسیر را پذیرفته‌اند تا از شر برجسب نامطبوع دوگانه پرستی رها شوند، نک: بویس، زرتشتیان، ۳-۲۰۲.
- ۵۵- یسنا ۲: ۴۵، ۳: ۳۰.
- ۵۶- یسنا ۵ و ۴: ۳۰.
- ۵۷- یسنا ۴: ۳۰.
- ۵۸- یسنا ۱۲: ۳۳.
- ۵۹- یسنا ۲: ۵۳.
- ۶۰- صفحات ۹۱-۸۸.
- ۶۱- مقایسه کنید، یشت ۳۲: ۱۰.
- ۶۲- مقایسه کنید گفته‌های خود زرتشت در یسنا ۱۰: ۴۹.
- ۶۳- صفحات ۵-۸۳.
- ۶۴- مقایسه کنید، یشت ۹۴: ۱۰.
- ۶۵- توجه این مطلب را در گاتها، یسنا ۱۲: ۴۳ بیابید.
- ۶۶- یسنا ۱۱: ۳۰ یا یسنا ۲۰: ۳۱.
- ۶۷- یسنا ۱۰: ۴۶.
- ۶۸- یسنا ۴: ۴۸ با ترجمه گرشویچ در 177, JRAS, 1952.
- ۶۹- یسنا ۱۳: ۵۱، مقایسه شود با ۱۱: ۴۶.
- ۷۰- باور به «تن پسین» که در آثار بعدی زرتشتیان به کرات آمده بخش جدائی‌ناپذیر از تعالیم زرتشت درباره آخرت است. اما از جمله آئین‌هایی است که در گاتها به آن اشاره نشده.
- ۷۱- مقایسه کنید صفحات ۳-۵۰.
- ۷۲- یسنا ۹: ۵۱ درباره این آئین نک: لومل، مذاهب صفحات ۲۱۹ به بعد، تکرز فارسی، اول، ۳۳۴-۵، تکرز فارسی، سوم، ۷۳-۷۰، ۴۷۰، ۹-۴۹۷، ۱۵-۵۰۷. این تعلیم زرتشت در بعضی از ترجمه‌های گفته‌های او مبهم است. ظاهراً مراد او این بوده است که شریان برای «همیشه» در دوزخ عذاب خواهند کشید. اما در یکی از عبارات مربوطه، یسنا ۱۱: ۴۶ می‌توان از اصطلاح *yavoi vispai* بدون کشدار کردن معنای واژه‌ها، مفهوم «برای تمام طول عمر آنان» را استنباط کرد. در عبارت دیگر یسنا ۲۰: ۳۱ *davəyam aya* را طبیعی است که «برای عمری بس دراز» معنا کرد. در هر دو بیت عذاب گناهکاران برای بقیه مدت بقای آنان، یعنی تا روزقیامت مورد نظر است. اینک که در کیش

زرتشت دورخ وجودی ابدی نخواهد داشت در متون پهلوی تأکید می‌شود. (از جمله در ترجمه‌های زند) و به گونه‌ای غیرمستقیم از سوی منابع خارجی نیز مورد تأیید است. بعدها این یکی از سوارد اختلاف اعتقادی میان کیش زرتشت و اسلام دانسته شد. درباره اصلاحات خود زرتشتیان درباره نابودی گناهکاران نک: صفحات ۵-۲۶۱، ۵-۲۲۴.

۷۳- مقایسه کنید، تکرز فارسی، سوم، صفحه ۴۹۹ یادداشت ۱۵۰.

۷۴- درباره این موضوع در تکرز فارسی، سوم، فصل ۱۱ به طور مفصل گفتگو شده است.

فصل پنجم

بنیان‌گذاری جامعه زرتشتیان

کیش زرتشت یگانه دین مستنی بر ایمان می‌باشد که پس از پیدایش، صدها سال بدون اتکا بر متون مکتوب، پابرجا بود. مطلبی که برای یونانیان باستان موجب شگفتی شده بود، از آنجائی که متن دقیق گفته‌های پیامبر آن دین به جامانده، آشکار است که زرتشت توفیق یافته بود جامعه‌ای را پی افکند که از آن روز تا کنون، برومندی آن دوام آورد. زیرا چون پای سنت شفاهی به میان آید قطع شدن یک نسل برای خاموش شدن علم به متون کفایت می‌کند. متون همراه با کسانی که آنها را در خاطره دارند مدفون می‌شوند.

سنت می‌گوید که زرتشت را عمر دراز بود^۱ پس توانست پیروان خود را چنانکه باید و شاید تعلیم دهد. از سخنان خود او برمی‌آید که مانند دیگر پیامبران، نتوانسته بود نوای خود را به گوش قوم و طایفه خویش برساند^۲ و در نشر بشارت خود آنگاه کامیاب شد که قوم یا طایفه اوستا زبان دیگری او را پذیرا شد. در آنجا بود که «هوتوسا»^۱ - یکی از معدود زنانی که در اوستا از او با عزت یاد شده - به او گروید. در یکی از یشت‌ها از وی با نیکی چنین یاد شده است:

«مرا این کامیابی ارزانی دار که «هوتوسا»ی نیک و بزرگووار را بر آن دارم که همراه دینی بیندیشد، دینی سخن گوید و دینی رفتار کند؛ که به دین مزدپرستی من بگردد و آن را دریابد؛ که انجمن مرا، مایه آواز نیک شود»^۲.

می توان تصور کرد آنچه «هوتوسا» را به زرتشت جذب می کرد، امید رستگاری اخروی بود که یکسان به مردان و زنان وعده و مژده می داد. خواه این تصور درست باشد یا نادرست، شوهر او کی گشتاسب نیز به زرتشت می گروید:

«کی گشتاسب دلیرترین ایزدین کلام که با گرز سخت از برای راستی راه آزاد جست که با گرز سخت از برای راستی راه آزاد یافت کسی که بازو و پناه این دین اهورائی زرتشت شد»^۴.

ظاهراً تمام طایفه پیروی می کنند و می گردند و به این شیوه اولین جامعه و انجمن زرتشتی بنیاد گذاشته می شود و رشد و نمو می کند. مبلغ به اطراف می فرستند تا بنا به اعتقاد زرتشت که مزدا توسط او برای تمام بشریت پیام فرستاده بشارت کیش راه به گوش طوایف مجاور و همسایه برسانند.

آشکار است که همه جا از این مبشرین با آغوش باز استقبال نمی کنند و می گویند کلاتر یکی از قبایل مجاور «ارجات - اسپا»^۱ ملعون کوشید^۵ تا کیش نوین را با خشونت لگدمال کند. در یشتها اسم دیگر کسانی که عناد داشتند آمده است و در یسنای «فراورنه»^۲ که نوعی اشهد گفتن کیش زرتشت است قرائنی حاکی از آزار مؤمنین و خرابی خانه ها و غارت اموالشان و گاهی ریختن خون آنان دیده می شود^۳.

آنهايي که از ته دل و اعماق وجود کیش را پذیرفته بودند، احتمالاً (همان گونه که تاریخ دیگر کیش های مبتنی بر ایمان نشان می دهد) از اینگونه آزار و اذیت مصمم تر شده و پیوند میانشان استوارتر می شد. تردید نمی توان داشت که نخستین گروندگان به کیش زرتشت زندگی سرشار از ایمان داشتند و سخت به فراگیری می پرداخته اند. بان بودن کتابها و مجسمه ها و نقاشی ها، درک آنان از کلام پیامبرشان و کارآئی آنان در انتقال این درک به نسلهای بعدی بایستی عمدتاً مدیون روشن کردن و تفهیم تعالیم خود با اجرای آئین های پر معنا و فرایض تکراری بوده باشد. تکراری که سبب می شد در ذهن

1- Arejat - aspa

2- Fravarane

آنان عمیقاً نقش ببندد.

یکی از اساسی‌ترین این فرایض اصولی پنج نیایش روزانه بود که عمل کردن به آن برای هرکس که در جرگهٔ مومنین پذیرفته می‌شد از واجبات بود. ظاهراً سنت این بود که در هر بیست و چهار ساعت سه بار نیایش کنند. به هنگام طلوع آفتاب، ظهر و غروب آفتاب. دلیلی بر تردید در اینکه خود زرتشت آنرا به پنج دفعه افزایش داده است نداریم. در صدد بود بر حرارت زندگی ایمانی پیروان خود بیفزاید. اوقات اضافی، نیمه شب و سحرگاه بود و لازم آمد همیشه در حضور یکی از مظاهر آتش نیایش شود. چون آتش به «اشا» تعلق دارد و شمایل راستی و عدالت است. این جلوهٔ آتش می‌تواند احاق، یا آتش آئینی یا خورشید در اثنای روز و یا ماه در طول شب باشد. قدرت نماد بودن آتش به عنوان شمایل، هنگفت است. نه تنها «اشا» را مجسم می‌کند، روشنایی هم می‌دهد. در گاتها انگارهٔ ارتباط میان روشنی با نیکی و تاریکی با بدی مستقیماً ابراز نشده است. حتی زرتشت در یک بیت تلویحاً می‌گوید چون «مزدا» گیتی را آفرید، هم روشنی را ساخت و هم تاریکی را. اما این کاربرد، جمع ضدین است که با شیوهٔ سنتی بیان می‌شود. زیرا در دیگر عبارات‌های گاتائی نور و روشنایی صریحاً با مزدا تداعی می‌شود که در فردوس غرق در نور و روشنایی بر تخت عرش تکیه زده، و تاریکی با «انگره مینو» که گناهکاران باید عذاب ظلمت و تاریکی قلمرو زیرزمینی او را تحمل کنند. بنابراین روشنی مثبت است، خوب بوده و سپنتا است. و با نیایش در حضور آن مومنین یاری می‌شدند تا اندیشه‌های خود را بر مزدا و نیکی مزدا و البته راستی و عدالت نیز متمرکز سازند.

نیایش ایستاده انجام می‌گرفت. در اثنای نیایش مومن آنچه را که آئینی نوین می‌نمود با بستن ریسمان مقدس، که همیشه باید بر تن بسته باشد، انجام می‌داد. رسم اینکه به جوانان چون به سن بلوغ می‌رسند چنین ریسمانی عطا شود، میان زرتشتیان و هندوان مشترک است. بنابراین باید به روزگار هندو- ایرانیان بدوی متعلق باشد. هندوان ریسمان را روی یکی از شانه‌ها انداخته و هر ریسمان را موبدی یکبار برای همه می‌بندد و صاحب ریسمان هرگاه لازم شد آنرا بیرون می‌آورد. چه بسا رسم ایرانیان باستانی نیز همین‌گونه بوده است. اما زرتشت برای آنکه نشان و آئین مشخصی برای پیروان خود وضع کند دستور داد تا ریسمان را به دور کمر ببندند. به عنوان یادآوری ملموس تعهد به

ایمان هر بار که به نیایش می‌ایستند آنرا بگشایند و از نو گره بزنند. تقریباً یقین است که هم او بود که رسم بستن آنرا توسط زنان باب کرد. ریسمان را با دو گره چهارگوش (گرهی که کاربرد آن در مراسم مقدس به سبب استحکام و قرینگی کامل عمومیت دارد) می‌بستند و بایستی از پشم گوسفند و یا موی بز و یا شتر باشد. چون از حیوانی سودمند حاصل آمده بود پس به آفرینش بهمن تعلق داشت. مومن که در هنگام نیایش ریسمان گشوده را در دو دست داشت و آتش را می‌نگریست بی‌درنگ تلقین می‌شد که دربارهٔ «وهومن» و «اشا» دو بالا رتبه‌ترین اعضاء هفتگانه بیانید^۸.

اما کلماتی که باید گفت، در هر پنج نیایش یکی هستند. نیایشی که امروز می‌شود، هر چند کوتاه، هنوز شامل عباراتی از اوستای متأخر و پهلوی می‌باشد. اما با «کمن-مزدا»^۱ آغاز می‌شود که چون نیایش کننده کستی گشوده را در دست دارد. ادا شده و عمدتاً از این ابیات گاتها تشکیل می‌شود:

« ای مزدا

بدان هنگام که دُرُوند آزدن مرا کمر می‌بندد، جز «آذر» و «مش نیک» تو - که

اشا از کردارشان کار آمد می‌شود - چه کسی مرا پناه خواهد بخشید؟

ای اهوره

«دین» مرا از این آموزش بیا گاهان.

مش نیک و روان پیرو راستی و نماز (و) آن پارسائی و کوشش را تا تو ای

توانای بزرگ با نیروی پایدار بر آن پاسبانی کنی»^۹.

آشکار است که زرتشت اهمیت بسیار به گاتها می‌داد، اشعاری که در طول سالهای دراز با الهام از رویاها و اشراق‌های خویش سروده بود. چه بسا خود او این ابیات و عبارات مخصوص را انتخاب کرده و به پیروان خود دستور داده بود که آنها را به عنوان ادعیه روزانه به کار گیرند. دلیل این مدعا عمق و پهنای اندیشه‌های دینی و آرزوهای دینی مضمّن در آنهاست. ضدیت و عناد میان مزدا و دشمن او که در اینجا «دروند» خوانده می‌شود. تکیه و اعتماد مطلق به اشا - که آتش نماد آن است - و بهمن. ضرورت بی‌چون و چرای روشن شدن و شفافیت پیدا کردن نفس یا ضمیر شخصی که در دین مجسم

1- Kemna - Mazda

میشود. اشتیاق و ولع نسبت به سروش، مینوی لَبیک حق و اطاعت از باری تعالی. برای نخستین نسل مومنین کیش زرتشت که با زبان پیامبرشان محاوره می‌کردند و توسط صحابه نزدیک او تعلیم داده می‌شدند این ابیات و عبارات نه تنها انباشته از معنا بود بلکه از نیروی آموزش و ایمانی نیز لبریز بود.

یکی دیگر از مراسمی که زمزمه غزل‌های گاتایی را لازم می‌ساخت مراسم آئینی پرستاری از آتش اجاق بود. این فریضه همگانی از سنخ دعای بستن کستی نبود. پرستاری از آتش را کافی بود یکی از افراد خانواده انجام دهد تا از دیگران رفع تکلیف شود. به دلایل عملی ایرانیان باستان همیشه آتش اجاق را روشن نگاه می‌داشتند. به گونه‌ای منظم به عنوان سپاس از گرما و روشنی و خوراکی که می‌پخت، به مینوی آتش پیشکش می‌دادند. به سبب اهمیتی که آتش به عنوان شمایل در کیش زرتشت پیدا کرد، پرستاری از آن فعلی عبادی بسیار معنادار شد. آزموده بودند که بهترین موقع برای پرستاری منظم از آتش اندکی پیش از هنگام نماز بستن کستی است. تا اینکه آتش فروزان تر بسوزد. بنابراین مراسم پرستاری از آتش یا رسیدگی به آتش که مستلزم زمزمه آتش نیایش بود نیز پنج بار در شبانه‌روز به عمل می‌آمد. آتش نیایش اکنون در اوستای متاخر هفده بیت دارد. اما سه بیت اول و آخر آن از گاتهاست و باز هم به احتمال قریب به یقین این خود زرتشت بوده که این ابیات را به پیروان خود تعلیم داده تا به هنگام انجام این مراسم زمزمه کنند. یکی از ترجمه‌های آنها چنین است.

«ای اهوره

[خود را] به من بنمای و [در پرتو] آرمیتی» توش و توانم ده

ای مزدا

به پاداش ستایشم، از «سپندترین مینو» نیکوئی، از «اشا» توانایی بسیار و از «منش نیک» سروری بخش.

ای اهوره‌ها

به شادمانی ورامش من، دهش بی‌مانند خویش را که از «شهریاری مینوی» و از «منش نیک» است بر من آشکار نمائید.

ای سپندارمذ

«دین» مرا به [یاری] «اشا» آموزش ده و روشنی بخش.

اینک زرتشت همه تن و جان و گزیده «منش نیک» خویش را همچون نیازی پیشکش «مزدا» می‌کند و گفتار و کردار و دل آگاهی و نیروی خود را نزد «اشا» ارمغان می‌برد.

ای مزدا اهوره

در پرتو «اشه» «آذر» نیرومند ترا خواهیم که جاودانه و تواناست و دوستان را پیوسته آشکارا یاری می‌رساند و دشمنان را رنج.^{۱۰}

با زمزمه این اشعار، مومن فرا می‌گیرد که نفس را نیز باید مانند هدایای مادی پیشکش کرد. واژه‌ها که از خصیصه گاتائی انباشته می‌باشند از معانی تودرتو و اشاره به صفت و مینوی صفت در آن واحد، برخوردارند و آگاهی به ارمغان می‌آورند. آگاهی نسبت به متعالی‌ترین اعضاء هفتگانه - مزدا و روح القدس او - اشا، و هومنه، سپتا آرمیتی، خشره (واژه اوستایی که در اینجا به ناچار باید از آن هم، مفهوم ملکوت را استنباط کرد و هم قلمرو را) و همراه آنان سروش بزرگ و اشی، مینوی پاداش را. این ابیات خصوصیت گاتائی بسیار پرمعنای دیگری را نیز عرضه می‌دارند. نخست مزدا را تو خطاب می‌کند و بلافاصله با ضمیر جمع «شما»، آنجا که می‌گوید در «شهریاری مینوی»، ظاهراً وسیله محاوره‌ای ساده‌ای را به کار برده تا عقاید اصولی پیچیده مبتنی بر اینکه خدا تنها فرد است را بیان کند. اما از آنجا که شش ایزد فرودین در وجود او حضور دارند، وجود مجموعی نیز هست. به علاوه بیت اول که پیش از این نقل شد، مثلی است برای این باور که مزدا هرچند خالق و آفریننده اما به ایمان و عبادت و دیگر اعمال نیک «اشون»‌ها نیازمند است. چون توسط مومن زمزمه می‌شود انگیزه‌ایست تا گوینده‌اش را متوجه زندگی متقیانه کند. و سرانجام یادآوری مبارزه مداوم با بدی و امید به پیروزی نهائی نیکی.

در این مبارزه، آتش به عنوان نماد، نیرویی عظیم در خود ذخیره داشت. به خصوص آنگاه که نیمه شب از زیر بستر خاکستر خود «بیدار» می‌شد و به صورت شعله‌های فروزان خیز برمی‌داشت و هجوم می‌آورد و «دیو» تاریکی را به عقب می‌راند. در آن لحظات «اشونی» که به پرستاری آتش می‌پرداخت و آنانی که در حضورش به

نیایش مشغول بودند به گونه‌ای محسوس و ملموس خود را در نیرودادن به آن شریک می‌دیدند. و همچنین در سحرگاه چون دوباره در حضور آتش فروزان به نماز می‌ایستادند بر این تصور بودند که در روشن کردن روز و به موازات آن آفرینش «اشا» شریک و کمک هستند. برای زرتشتی امروزی این نکات و مطالب فقط جنبه نمادی دارد. اما در آن دوردست روزگار زرتشت، هنوز فرق مشخصی میان ظلمت جسمانی و تاریکی اخلاقی تشخیص داده نمی‌شد و تصور بر این بود که نیروی مضمّر و نهفته در نماز هم بر دنیای مادی اثر می‌گذارد و هم بر عالم معنی. هم بر بودش گیتوی و هم بر هستی مینوی.

«... هنگامی که روشنایی خورشید می‌تابد، هنگامی که نور خورشید می‌تابد، می‌ایستند ایزدان مینوی صدها و هزارها... آنها آن نور را جمع می‌کنند. آنها آن نور را پخش می‌کنند، می‌گسترند به زمین اهورا داده برای افزایش جهان اشا برای افزایش تن اشا.

هنگامی که خورشید طلوع می‌کند. زمین اهورا داده پاک می‌شود. آب روان پاک می‌شود. آب چاهها پاک می‌شود آب دریاها پاک می‌شود. آب ایستاده پاک می‌شود. پیدایش اشاکه از خرد مقدس تو به وجود آمده پاک می‌شود...

کسی که می‌ستاید خورشید نورانی تیزاسب را از برای مقاومت در برابر تاریکی، از برای مقاومت در برابر دیوانی که در تاریکی پیدا می‌شوند، از برای مقاومت در برابر دزدان و راهزنان، از برای مقاومت در برابر سختی مرگ. او می‌ستاید اهورا مزدا را. او می‌ستاید امشاسپندان را. او می‌ستاید روان خویش را. من می‌ستایم مهرایزد صاحب دشتهای وسیع و...

من می‌ستایم آن دوستی، آن بهترین دوستی که در میان ماه و خورشید برقرار

است»^{۱۱}.

دعای بستن کستی و آتش نیایش هر روز در خانه هر زرتشتی چه روحانی و یا عام خوانده شده است. از این گذشته، در یک مقطع از عمر، خود متن هر هفده گات را به روحانیان پیرو خود تعلیم می‌دهد تا از آن به بعد هر روز در هنگام اجرای مراسم یسنا تلاوت شوند. مراسم یسنا همانگونه که دیدیم^{۱۲} بسیار کهن و باستانی بوده و از وظیفه

اصلی پرستش روحانیان هندو- ایرانیان بدوی پیدا شده و اصولاً عبارت بود از انجام قربانی، فراهم آوردن «پراهوم»^۱، مایع شامل شیرۀ فشرده گیاه «هوم»^۲ (سانسکریت سوماس)^۳. از قربانی و پراهوم پیشکش‌های مینوهای آتش و آب فراهم می‌شد و اعتقاد داشتند رایحه گوشت قربانی همراه با واژه‌های ستایش روحانی برای ارضاء خاطر و جلب عنایت ایزدانی که به سبب فراخوانی حضور داشتند کفایت می‌کند. پیشکشی به آتش را به آتش آئینی می‌دادند و از آن آب را، پس از انجام مراسم، در نزدیک‌ترین منبع آب پاک آن حوالی می‌ریختند. در هنگام اجرای مراسم (که آشکار است در ایام باستانی کوتاه و مختصر بوده) موبد اجراکننده مراسم سهمی از نذورات تقدس یافته را مصرف می‌کرد و بعد هم حاضران به عنوان تبرک از آن تناول می‌کردند.^{۱۳} این آئین باستانی در کیش زرتشت حفظ شد^{۱۴}، اما در این باره که آیا خود زرتشت به آنها پای‌بند بوده یا اینکه پس از مرگ او از نو شایع شدند بحث و گفتگو می‌باشد. اما اکنون که اشارات گاتها به قربانی حیوانات و اعطاء نذر به آب^{۱۵} مشخص شده و این واقعیت که در کیش زرتشت این مراسم را به فراوانی انجام می‌دهند^{۱۶} ظاهراً تکلیف مناقشه معلوم شده است.

اما احتمال زیاد می‌رود که زرتشت تغییراتی جزئی در مراسم یسنا اعمال کرده باشد. یکی از تغییرات اینکه شاید «یجنا»ی هندی (و بنابراین یسنای باستانی ایران) را در هر وقت شبانه‌روز می‌توان انجام داد. وقت اجرایی یسنای زرتشتی به فاصله میان طلوع آفتاب و ظهر محدود است. این مطلب از نظر اعتقادی حائز اهمیت و معنای خاص است. زیرا در عرض بیست و چهار ساعت این تنها دوره‌ای است که نور و گرمای خورشید، یعنی مدار آتشین اشا در افزایش است. نمادی برای افزایش روزانه فضیلت دینداری که با انجام مراسم تقویت می‌شود.

«تغییر بسیار بزرگتر، که با اطمینان نسبی می‌توان گفت خود زرتشت بانی آن بوده، تألیف دعایی ثابت برای این مراسم است که به نام «یسنا ی هفت‌هات» (= هفتن یشت) مشهور است.^{۱۷} وضع و خلق چنین دعایی، نوآوری محض و بی‌سابقه بود.

سنت باستانی پرستش هندو- ایرانی (سنتی که خود زرتشت بر طبق آن آموزش

دیده بود) بدیهه‌سرائی بود. در هربار انجام مراسم، موبد مامور به هنگام اجرای آئین‌ها فی‌البداهه جملاتی مبتنی بر حمد و ستایش و تضرع و التماس می‌سرود و در لابلای نو سروده‌ها، جملات معمولی و ثابت و فراخوانی‌های یکنواخت را جا می‌داد. دوام این سنت تا قرن‌ها پس از زرتشت (که اوستای متاخر گواهی می‌دهد) نشانه قوت و ریشه‌دار بودن آن بوده، و اینکه تا چه اندازه چنین شیوه‌ای برای موبدان طبیعی بوده است. تنها بخش‌هایی از اوستا، که در اوایل ایام کیش زرتشت کاملاً از بر و به خاطر سپرده می‌شد، گاتها و یسنای هفت‌هات بوده به انضمام دو مانشرای کوتاه «یتا اهی وئریو»^۱ و «اشم‌وهی»^۲. گاتها را در دو گروه زمزمه می‌کردند. در پیش و پس «یسنای هفت‌هات»، تا چون قاب یا حصاری با نیروی مقدس خود مراسم را مصون دارند و محافظت کنند. مانشرا را یکی پیش و یکی پس از گاتها می‌آوردند. از مجموع این متن‌ها «استوت یسنا»^۳ (= گفته‌های «ستایش» و «پرستش») ۱۸ تشکیل می‌شد.

در میان جریان پیوسته متحول ادبیات دینی کیش زرتشت «استوت یسنا» صخره‌ای قدافرشته ثابت و استوار می‌نماید. کاملاً غیرمحمول می‌آید که این صخره پایدار از جوهری واحد نباشد - یعنی گفته‌های مولف یا مولفین گمنامی را در میان سخنان زرتشت جاداده - و با این تقدس و احترام حفظ کرده باشند. در اوستای متاخر، یسنای هفت‌هات را نیز مانند گاتها فراوان نقل و تقلید کرده‌اند^{۱۹}. اگر تفاوت خصلت آن دو را کنار بنهیم هر دو گروه متن‌ها چه از نظر محتوی و چه از نظر اسلوب اصولاً هم آهنگ هستند^{۲۰}.

به علاوه یسنای هفت‌هات عباراتی دارد سرشار و لبریز از قدرت مرجعیت که فقط برازنده بنیادگذار کیش است. و کاملاً معقول می‌نماید که زرتشت سخت نگران و دلبفکر پذیرفته‌شدن پیام خود بوده - مطلبی که در گاتها نشان داده می‌شود - و شکل ثابت و معینی را برای پروان تدوین کرده باشد، تا اینکه پرستش پیوسته و هر روز، دقیقاً بر طبق تعالیم دقیق او صورت گیرد.

معهدا اگر به مسئله به گونه‌ای جدی برخورد شود، هرچند تألیف یسنای هفت‌هات توسط زرتشت آشکار می‌نماید اما دلیلی وجود داشت که تا این اواخر چنین

تصور نمی‌شد. ساده‌ترین دلیل آنکه در این ادعیه، برخلاف گاتها که در طی آنها به کرات اشاره به خود می‌کند، از خودش اسمی به میان نمی‌آورد. انگار که گاتها را سراینده امضاء کرده و یسنای هفت هات فاقد امضا است. اما توجیه این تفاوت دشوار نیست.

گاتها گفته‌ای عمیقاً شخصی و فردی است. حال آنکه مراد از یسنای هفت هات کاربرد آن در مراسم منظم و رسمی عبادت و پرستش است. با این همه اگر این یسنا پس از مرگ زرتشت سروده شده بود، احتمال بسیار داشت که با آوردن اسم او^{۲۱} و یا «فروشی» او مورد ادای احترام قرار گیرد. یعنی همان وضعی که در اوستای متاخر در بخش‌های وسعت یافته ادعیه یسنا به کرات مشاهده می‌شود^{۲۲}.

دلیل دیگر این است که یسنای هفت هات به نثر است. نثری عالی و شاعرانه و مناسب برای تلاوت موزون و موقرانه^{۲۳}، اما سخت متفاوت و مغایر با نظم ظریف و استادانه گاتها. مقایسه با کاربرد هندی نثر ادعیه نشان می‌دهد که این سنت، رسمی بود که قدمت آن به روزگار هندو-ایرانیان بدوی میرسد^{۲۴} و کسب مهارت و چیره‌دستی در این گونه انشاء و نثرنویسی بخشی از آموزشهای زیرپایه‌ای موبدان بوده است. بهر حال این تصویری باطل است که سراینده گاتها، یعنی استادکاری زبردست، تنها در یک اسلوب بتواند تالیف کند و نتواند به اقتضای قصد و نیت خود واژه‌ها و سبک مناسب را برگزیند^{۲۵}.

دلیل واجب‌تر دیگر برای منسوب نداشتن یسنای هفت هات به زرتشت، پیش‌داوری‌های نادرست پاره‌ای از پژوهشگران غربی بود که مدتهای مدید در محافل علمی وحی منزل دانسته می‌شد و تعلیمات خود زرتشت را ایمانی امروزی و کاملاً منطقی و فارغ از هرگونه رسم و آئین، مگر دعا خواندن در برابر آتش می‌پنداشتند. اما در یسنای هفت هات عناصری یافت می‌شود که بی‌تردید - نه تنها از زمان خود زرتشت کهن تراست، بلکه به آئین‌هایی اشاره دارد که باور نداشتند زرتشت حاضر شده باشد به آن مراسم احترام بگذارد. تا زمانی که این گونه پیش‌داوریها رواج داشت و تصور می‌شد، اعتقادات و اعمال خود زرتشت را شکاف بزرگی از باورها و اعمال پیروان بلافصل او جدا می‌کرد (علیرغم اینکه اینان تنها انتقال دهندگان کیش او بوده‌اند). امکان

این نمی‌رفت که زرتشت را مولف انحصاری این ادعیه دانست. اما به محض اینکه این فرض غلط از نظر تاریخ و اصولاً بیش از اندکی غیرمنطقی کنار گذاشته شود، این دعا را می‌توان به صورت متنی ایمانی دید که هم از نظر روح مطلب و هم از نظر شعائر آئینی نه تنها با غزل‌های گاتها هم آهنگ است بلکه آنها را کامل نیز می‌کند. با آنکه کوتاه است - هفت بخش آن تنها از ۴۰ بیت تشکیل می‌شود - موادی بس گرانبها فراهم می‌آورد تا درک بسیار کامل‌تری از جوانب مطلب به دست آید. خواه از جنبه ایمانی تعالیم زرتشت و خواه از خودش، هم به عنوان یک روحانی حرفه‌ای و هم به مثابه یک پیامبر.

علیرغم شفافیت و سادگی بیشتر در مقام مقایسه با گاتها، یسنای هفت هات مشکلات فراوانی را پیش می‌آورد. به عنوان یک متن اوستایی کهن سرشار از واژه‌های ناشناخته است (رویه‌مرفته چهل و سه واژه یعنی به طور میانگین بیش از یک واژه ناشناخته در هر بیت) در یک عبارت چیزی را اظهار می‌دارد که به نظر استندراکات عرفانی می‌آید. در دیگر عبارات واژه‌ها همان پیچیدگی‌های معنا، که خصیصه گاتها می‌باشد، را دارند.

بنابراین مفهوم پاره‌ای از آیات جای مناقشه را دارد یا مبهم است.^{۲۶} بطور کلی دعا خوان، ضمیر اول شخص جمع را مصرف می‌کند. یعنی موبد مامور اجرای مراسم از سوی خود و دیگر موبدان و جمیع حاضران صحبت می‌کند. اما سه بار، همان‌گونه که باید از بنیان‌گذار کیش انتظار داشت، می‌گوید «من». اما حتی در این جاها محتوای کلام طوری است که گوئی یک نفر از سوی یک گروه تکلم می‌کند، و تفاوت اساسی لحن با گاتها که عمیقاً شخصی و فردی است محسوس می‌باشد.^{۲۷} دعا ساختمان بسیار دقیق دارد. خصیصه سه بخش مرکزی آن (یسنای ۳۹-۳۷) - که ظاهراً باید پایه پای مراسم زمزمه شود - اظهار عبودیت و فراخوانی والتماس مستقیم است. حال آن‌که بخش‌های بیرونی (یسناهای ۳۵ و ۳۶ و ۴۱ و ۴۲) شامل تاکیدهای کلی تر اعتقاد و ایمان است. بخش‌های بیرونی مصرحاً به درگاه مزدا می‌باشد (که گاهی اهورامزدا و زمانی مزدا اهوره خطاب می‌شود).^{۲۸} اما تمام دعا نیز آغشته با احترام و پرستش او بوده و نامش در تمام بخش‌ها تکرار می‌گردد. تعظیم و احترام فوق‌العاده به اشا و تنها سرسوزنی کمتر به

«بهمن»^۱ و «شهریور»^۲ و «اسفند»^۳. بطور کلی این همان گرده آمده در گاتها است.^{۲۹} که «خرداد»^۴ و «امرداد»^۵ دو عضو از هفت گانه می باشند که در گاتها کمتر از دیگران نامشان می آید و در دعا اصلاً ذکرشان نمی شود. اما در دعا، دیگر مینوهای غیرمادی فراخوانی می شوند که برخلاف گاتها بوده و در آنجا به نظر نمی آیند. این هم یکی از دلایلی است که به عذر آن زرتشت را مولف این دعا بشمار نمی آورند.

زیرا هرچه زرتشت بیشتر به ایزدان متعدد کم اهمیت تر احترام و تکریم می گذارد دفاع از فرضیه سست بنیاد که وی به گونه ای مطلق و یکدست یکتاپرست بوده دشوار می شود. اختلاف چشمگیرتر دو اثر در این است که در یسنای هفت هات تنها یک بار به بدی اشاره شده و در آن ذکر از «انگره مینو»، «دیوان» یا «دروغ» و مبارزه با شریران نمی شود. در عوض دعا لبریز است از مینوان مثبت و نیک - همانند انگاره دوگانگی که از خصیصه های کیش زرتشت به شمار می آیند - که در قالب پرستش موجودات آسمانی، احترام به طبیعت و گیتی، پایداری و ثبات اخلاقی ولذت از نشاط و نیکی ابراز می شود. واژه «خوب» پیوسته تکرار می شود. در ضمن اینکه «بدی» غایب است. دو مضمون مشخص گاتایی یعنی آتش و گاو حضور چشمگیر دارند.^{۳۰}

دعا با این اعلام آغاز می شود که مومنین یا پرستش کنندگان کسانی هستند که در پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک غوطه ورنند.^{۳۱} این قاعده مندی زیربنای اخلاقی زرتشتی به کرات با تغییرات ظریف و استادانه در گاتها بیان شده است. اما در اینجا با چنان صراحت ناشی از شفافیت و سادگی ابراز می شود که درک آن برای همگان ممکن می گردد.^{۳۲} آغاز دعا متضمن تصدیق و تاکید این معناست. می گوید قاعده مندی اخلاقی کلی فوق در مورد تقدیس خود مراسم صادق است.^{۳۳} زیرا مراسم «نیک» و در نتیجه موثر، مستلزم نیت پاک و واژه های درست و انجام صحیح آئین است. آنگاه مومنین اعلام می دارند که با میانجیگری امشاسپند بسیار زیبای «اشا» است که نیک پنداری و نیک گفتاری و نیک کرداری در هر دو هستی را گزیده اند. (این بیانات که در طی دعا چندین بار تکرار می شود، ظاهراً با معانی چندگانه، هم وجود مادی و هم وجود غیرمادی، گیتوی و مینوی، و این زندگی و حیات اخروی را می خواهد برساند).^{۳۴} آنگاه

1- vohu Manah

2- khšathra

3- Armaiti

4- Haurvatat

5- Ameretat

همه را تشویق و ترغیب می‌کنند که با این شیوه «آسایش و چراگاه» برای «گاو» فراهم آورند. به نظر می‌آید در اینجا از یک طرف مراد معنای تحت‌اللفظی است (که برای جامعه متکی بر حشم داری و رمه‌داری گرفتار خشونت مناسب می‌نماید) و از سوی دیگر تشبیهی است که پرستاری از گاو می‌تواند نمایانگر جامعه‌ای آرام و نحوه زندگی پرثمری باشد که با عنایت منش نیک یا بهمن اداره می‌شود.^{۳۵} آنگاه عبادت‌گذاران مطلبی را ادا می‌کنند که به نظر نوعی قانونمندی تعهد و بیعت کردن می‌نماید. می‌گویند:^{۳۶}

«شهریاری را برای کسی روا می‌داریم و حق کسی می‌شناسیم و آن را برای کسی خواستاریم که بهتر سلطت کند برای مزدا اهوره و برای «اشا و هیشت»^۱ در حقیقت بهترین فرمانروایان.»

آنگاه تمام مردان و تمام زنان را تشویق و ترغیب می‌کنند که برای خود و برای دیگران خواستار «خوبی» باشند. سپس از اهورامزدا استدعا می‌کنند که گفته‌های آنها را بپذیرد و آموزگار آنان باشد:

«برای خاطر اشا و وهومن و شهریور نیک اکنون ای اهورا ما سرود نیایش پی‌درپی و دعا پی‌درپی و نماز پی‌درپی [می‌سراییم].»

بخش نخست دعای یسنای ۳۵ لبریز است از ایمان و تعهد اخلاقی که با تاکید بر باورهای اصیل اسباب تقویت ایمان مومن را فراهم می‌آورد.

در سرتاسر بخش بعدی پیشنهاد اندیشه و توجه خود و مومنین حاضر را بر آتش و مینوی آتش متمرکز می‌دارد و با این کلمات شروع می‌کند:

«ای مزدا اهوره

نخست به میانجی کنش آذر و به دستیاری سپند مینوی تو به تو نزدیک می‌شویم.

آذر کسی را گزند رساند که تو آزرده او را خواسته باشی.»

این تنها اشاره، در یسنای هفت هات، به مجازات و تلویحاً به شقاوت و بدی است. ظاهراً تفکر درباره آتش باعث می‌شود که، اندیشه آزمون با آتش و داوری سهمگین مزدا که وقوع خواهد یافت و با روح القدس خود نیکان را از اشقیای جدا خواهد ساخت، تداعی شود. مشابه همین گفته‌ها را در گاتها می‌یابیم.^{۳۷}

ظاهراً آوردن اسم سپندمینو، نیروی نافذ مطلق مزدا، پیشنهاد را به درکی عرفانی رهنمون می‌شود و نمازگزاران را وامی‌دارد به درگاه آتش التماس و تضرع کرده و بگویند:

«ای آذر مزدا اهوره

با خوش‌ترین روش به سوی ما آی

با رامش‌دهنده‌ترین شادمانی، با شایسته‌ترین درود به هنگام دادستان بزرگ به ما

روی آور.»

و در ضمن خود نمازگزاران:

«با اندیشه نیک، با روش درست، با گفتار و کردار دانایی نیک به تو نزدیک

می‌شویم.»

و خطاب به آتش می‌گویند:

«توئی آذر راستین اهورا مزدا

توئی سپندمینوی راستین اهورامزدا.»

و در اینجا در این لحظه اوج پرستش ظاهراً تفاوت میان دو مینو از میان برمی‌خیزد. سپس پرستندگان شهادت می‌دهند که این «روشنایی حاضر در اینجا» و مراد آتش فروزان و موجود در مراسم است، زیباترین صورت از صورتهای اهورامزدا بوده و اینگونه برای یک دم خدای زرتشت را در شمایل بزرگ کیش خود در آتش «راست و نیرومند» جلوه‌گر می‌بینند.^{۳۸}

بخش بعدی نیایش، یسنای ۳۷ نخستین جایی است که فعل «می‌ستائیم»^۱ به کار می‌رود و سپس در تمام طول آن و دو یسنای بعدی پیوسته تکرار می‌شود. بند اول آن چنین است:

«اینک اهورامزدا را می‌ستائیم.

شهریاری و آفرینش دنیای او را می‌ستائیم که گاو [= گیتی] و اشا را بیافرید و

آبها و گیاهان نیک را بیافرید، روشنایی و زمین و همه چیزهای نیک را بیافرید.»

از این راه، تمام آفرینش‌ها، جز آدمی، بر شمرده می‌شوند و مراد از «اشا» در اینجا آتش

است (این درهم آمیختن هویت‌های مینوی با موجودات گیتوی از خصایص گاتائی است) و منظور از روشنایی، خورشید گیتی افروز است^{۳۹}. و آنگاه مومین برای ادای احترام نسبت به اهورا مزدا او را:

« با نامهای پاک اهورائی و [نامهای] پسندیده مزدائی می ستائیم».

که مورد پسند اهورامزدا است، می خوانند. جمله‌ای پر از ابهام که بعید نیست از اوراد سنتی باشد^{۴۰}. می گویند، می خواهند او را [= اهورامزدا] با کالبد و روان [= دل و جان] خود ستایش کنند. همچنین «اشا و هشیت»^۱ را می ستایند و یک بند به او به عنوان نگاهبان آتش آن زیباترین امشاسپند، آن روشنی، آن سراسر نیکی اختصاص دارد. و سرانجام بهمن و شهریور و دین (مینوی دین) و پاداش نیک و سپندارمذ نیک را می ستایند. در همین بخش است که در پایان بند سه گفته می شود:

او را [اهورا مزدا] و فروشی‌های اشون مردان و اشون زنان را می ستائیم».

جمله نه تنها از نظر دستوری اشکال دارد - به سبب فقدان حرف ربط میان دو مفعول «می ستائیم» - بلکه با فحوای کلام بخش نیز منافات دارد. این تنها مورد ذکر فروشی‌ها در اوستای باستان بوده و دارای تمام ظواهر جمله اضافه شده در ایام بعد است. شاید به این سبب که می خواسته‌اند دلیلی بر باستانی بودن مشروعیت آئین بسیار مهم فروشی‌ها در دست داشته باشند.^{۴۱}

بخش بعدی، یسنای ۳۸ به پرستش و ستایش آبها اختصاص دارد. احساس احترام زرتشتیان نسبت به آب به همان اندازه احترام به آتش نیرومند است. اما همان‌گونه که ایمان آتشین زرتشت به مزدا سبب شد تا بیشتر گفته‌هایش متوجه او باشد، به نظر می آید شدت احساس او نسبت به آتش، به عنوان شمایل اشا و وسیله اجرای عدالت، موجب شد تا گاتها سرشار از صور خیال مربوط به آتش و عزت و احترام‌گذاری به آن شود، و چون در یسنای هفت هات می خواهد به آب نماز گذارد، این ستایش بیشتر با جملات و گفته‌های سنتی برگزار می شود تا به آتش، و محتوای اخلاقی و معنوی کمتری را ایفاد می کند. یسنای ۳۸ با ستایش:

«زمینی که ما را در برگرفته است. زمینی که زنان [= آبها] را حامل است. زنانی که از

آن تو هستند و از بهترین اشا برخوردارند می‌ستائیم».

همراه این آبها چند مینوی دیگر، همه مونث، ستایش می‌شوند. همه نیک هستند و نام بعضی از آنها در گاتها آمده و برخی نیامده.

سه بند بعدی که این بخش با آنها پایان می‌گیرد از نظر محتوی و نحوه ابراز حتی از آنچه که آمده نیز سنتی‌تر می‌باشند، چه از نظر محتوی و چه از دیدگاه نحوه ابراز. نمونه‌هایی از این بندها می‌گویند:

«اینک آبها را می‌ستائیم؛ آبهای فروچکیده و گرد آمده و روان شده و خوب کیش اهورائی را.

[ای آبها] شما را که به خوبی روان و به خوبی در خود شناوری و به خوبی سزاوار شست و شو و بخشایش دو جهانید [می‌ستائیم].

ای آبهای بارور

شما را به یاری همی خوانیم؛ شما را که همچون مادرید؛ شما را که همچون گاو

شیرده، پرستار بینوایانید و از همه آشامیدنیها بهتر و خوشترید».

در یکی از مانترهای ودائی نیز دقیقاً با همین منوال آبها «بهترین گاو شیرده» خوانده شده‌اند.^{۴۲} «زنهای اهورا» (= اهورانی)^۱ که مراد «اهورا وارونا»^{۴۳} می‌باشد نیز دقیقاً لقب مشابهی در ودا دارند که می‌گوید «زنهای وارونا» (= وارونانی)^۲. در این ابیات تصویر زرتشت در کسوت روحانی تربیت شده و آموزش دیده در دامان کیش کهن منعکس شده است. او را می‌بینم که با نهایت تقدس به عناصر دین کهن احترام گذارده، در صدد است آنچه را با تعالیم خود منافات ندارد بی‌آنکه تغییر دهد حفظ و نگهداری کند. تنها واژه‌ای که در اینجا به کار برده و حاوی همان روحیه گاتائی است مفهوم «پرستاری بینوایان» می‌باشد. ظاهراً زرتشت برای رساندن معنای «تنگدست اشون» و اثره «دریگو»^{۳*} را به کار می‌برد و نه اصطلاح «دروند» که مراد از آن کسی می‌باشد که به ناحق توانگر شده است.^{۴۴} سطرهای اولیه بخش بعدی، یسنای ۳۹ چنین‌اند:

« این چنین می‌ستائیم روان گاو و سازنده گاو را».

1- ahurani

2- Varunani

3- Drigu

می‌گویند واژه درویش از این ریشه است. (م)

«گوش ثورون»^۱ و «گوش تشن»^۲، موجوداتی آسمانی می‌باشند. مینوی گوش تشن در گاتها نیز مطرح است. می‌گویند مراد از این جمله نوعی استمالت و دلجوئی است تا موجبات تسکین و آرامش روح حیوان قربانی (که نمونه‌اش گاو است) فراهم گردد.^{۴۵} روانی که تصور می‌شد پس از قربانی مذهبی جذب گوش ثورون^{۴۶} شود. این جملات را نیز سنتی و متعلق به پیش از زرتشت می‌دانند، سپس گفته می‌شود:

«... و روانهای خود و روانهای چهارپایان را که مایه زندگی ما هستند؛ که ما برای آنهایم و آنها برای مایند».^{۴۷}

دو بخش جامعه‌ای که در مرتع می‌زید، «پاسو - ویرا»^۳ در این لحظه روحانی بیش از همیشه به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند. سپس روان جانوران وحشی بی‌آزار مورد احترام قرار می‌گیرد. زیرا این گونه جانوران نیز گاهی به عنوان قربانی تقدیم می‌شده‌اند^{۴۸} و ادامه می‌دهد:

«اینک روانهای اشون مردان و اشون زنان را - در هر جا که زاده شده باشند - [می‌ستائیم]؛ مردان و زنان که «دین» نیکشان برای پیروزی اشا کوشیده است و می‌کوشد و خواهد کوشید».

و اینها مطالب بسیار پرمعنایی می‌باشند که مومنان را به فراسوی محیط محدود اطراف خویش راهنمایی می‌کند تا به فضیلت و تقوی، در هر کجا که یافت شود، عزت و احترام نهند. صدای شخص زرتشت را اینجا در میان انبوه عناصر سنتی به وضوح می‌توان شنید که مطابق معمول و مرسوم خود بر صفات و کیفیات روحانی و معنوی زنان و مردان تاکید کرده و بر موضوع «دین» انگشت می‌گذارد و یادآوری می‌کند که اگر «ضمیر» یا «نفس» نیک باشد پیروزی در سر «پل چینواد» حتمی است.

آخرین «می‌ستائیم» به تمام موجودات برکت‌زای آسمانی اختصاص دارد و می‌گوید:

«این چنین می‌ستائیم نیکان را امشاسپندان جاودان زنده و جاودان پادش بخش را که بامنش نیک [بهمن] بسر می‌برند».

ظاهراً واژه «امشا» و کلمه برابر و معادل آن در ودا - «امرتا»^۴ (نامیرا) ظاهراً اصطلاحی

ستنی برای خدایان بوده است. اما صفت سپنتا را از قرار معلوم با آن آورده است تا ایزدان زندگی بخش را که وی صادر از اهورمزدا می‌دید از دیوانی که در نظر او:

« مردم را می‌فریقتند و از زندگی خوب و جاودان بی‌بهره می‌کردند»^{۴۹}

جدا و مشخص باشند. در روایات زرتشتی اصطلاح امشاسپندان برای تمام ایزدان زرتشتی بکار رفته است اما اغلب تنها به شش عضو فرودین هفت‌گانه، که اهمیتی یکتا دارند، اطلاق می‌شود.^{۵۰}

سرانجام بخش مرکزی دعا یکبار دیگر اهورامزدا را مستقیماً مخاطب قرار داده پایان می‌پذیرد.

« ای اهورا مزدا

آنچنان که تو به نیکی اندیشیدی و سخن گفتی و رفتار کردی... همچنان ترا

می‌ستائیم و نیایش می‌کنیم. به دستیاری پیوند نیک با اشاء، با پاداش نیک و با

پرهیزکاری نیک به سوی تو می‌آئیم.»

دو بخش آخرین یعنی یسنای ۴۰ و یسنای ۴۱ از آغاز تا به انتها به اهورا مزدا اختصاص دارند. مؤمنین استدعا و التماس می‌کنند تا ندورات و خود آنان را که چون «اشون» هستند بپذیرد و اجازه دهد تا همگام با او و با اشاء، جاودانه در ملکوت او بسر برند.

« ای مزدا اهوره

اینک با این پیشکش‌ها خود (مزدا) و برکت خود را آشکار ساز.»

این تنها جایی در تمام اوستاست که واژه «مزدا» نه به عنوان اسم خدا بلکه برای رساندن مفهوم آن، صفتی که در آغاز این اهورای بزرگ: مینوی آن دانسته می‌شد، به کار می‌رود و ظاهراً در آن روزگار اوستای باستان هنوز همین مفهوم از آن مستفاد می‌شده است. در بیت دیگر می‌گویند:

« ما تو را صاحب «نیروی شگفت‌آور»^۱ اعلام می‌داریم. سزاوار پیشکش‌ها،

موجودی سزاوار ستایش (ایزد) که اشاء او را همراهی می‌کند.»

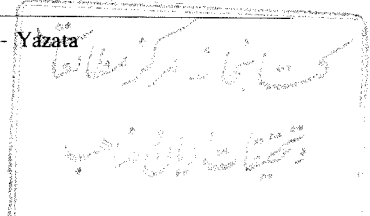
واژه Humaya آهنگی باستانی دارد. آسورهای هندی نیز صاحب «مایا»^۲ می‌خوب می‌باشند. اما ممکن است «ایزد»^۳ آمده در اوستا و «یجاتا»^۴ که گاهی در ودا دیده میشود

1- humaya

2- Maya

3- Yázata

4- Yajata



دو واژه مستقل از یکدیگر بوده باشند.^{۵۱} و «ایزد» را خود زرتشت وضع کرده تا موجود نیک آسمانی به خوبی از دیو تشخیص داده شود. دیوی که زرتشت با حرارت هرچه تمامتر اصرار دارد که نباید پرستش و ستایش شود.

اصطلاحی مانند «امشاسپند» در کیش زرتشت اصطلاحی پذیرفته شده برای معبودهای آن کیش است و ظاهراً هر دو کاربرد این اصطلاح را خود زرتشت معمول و مرسوم کرده است.

نماز با دعائی پایان می‌یابد که بیانگر امید به آن رستگاری و آمرزشی است که دردل پیام زرتشت نهفته می‌باشد.

«ای مزدا اهوره

سرودخوانان و پیام‌آوران تو خوانده شده‌ایم و [آن را] پذیرفتم و به پاداشی که

«دین» کسانی همچون ما را نوید دادی، خرسندیم.

این [پاداش] را تو به ما ارزانی داشتی تا چه در زندگی کنونی و چه در بودش ذهنی و

مینوی، همنشین جاودانه تو و اشا باشیم».^{۵۲}

اصطلاح «بودش ذهنی»^۱ اصطلاح دیگری است برای رساندن مفهوم بودش غیردنیایی روان که با این هستی روی زمین تفاوت دارد. این کاربرد گاتائی است.^{۵۳}

هفتن یشت بزرگ یا یسنای هفت هات، زرتشت را نشان می‌دهد که مراسم عبادی سنتی را چنان متحول می‌کند که نمازی برای کیش او شود. آشکار است که همان مراسم سنتی تقدیم نذورات و ادای پاره‌ای ادعیه و عبارات سنتی را معمول داشت، اما آن‌ها را با ایمان و حرارت خود روحی تازه داد و با اعتقادات اخلاقی و معنوی خویش غنی ساخت. به این ترتیب برای پیروان خود مراسمی آئینی وضع کرد که دارای معنایی بسیار ژرف بود و در ضمن وسیله‌ای برای عبادات روزانه سرپرستی شده توسط روحانی حرفه‌ای بشمار می‌آمد. پیش از آن، به احتمال بسیار زیاد، گفته‌ها و سخنان بالبداهه مبتنی بر اظهار بندگی و عبودیت بسته به اینکه دعا به حضور چه کسی تقدیم می‌شد، تغییر مضمون می‌داد. اما در کیش زرتشت، هرچند می‌توان یسنا را به هر ایزدی که بخواهند تقدیم کنند اما کلمات هفتن یشت بزرگ عوض نمی‌شود و بنابراین عبادت

همیشه مزدپرستی است و به درگاه سرچشمه الوهیت سودمند گذارده می شود. همانگونه که ایاتی از گاتها را انتخاب کردند تا هنگام مراسم بستن ریسمان مقدس (= کستی) و پرستاری از آتش زمزمه شوند، به نظر می آید ایاتی را نیز از هفتن یشت بزرگ برگزیدند تا پیش از فعل تقریباً مقدس خوردن و نوشیدن بر زبان آورده شود. این همان است که «یتاهویزمی ده»^۱ خوانده شده و بند اول یسنای ۳۷ می باشد که در آن اهورامزدا به عنوان آفریننده شش آفرینش - به جز آدمی - همه چیزهای نیک ستایش می شود.^{۵۴} احتمال زیاد باید داد که در روال اصیل و ستی این عبادت، پیش از آنکه موبد، به عنوان بخشی از مراسم، نذورات را بچشد کلمات را ادا می کرده است و زرتشت آنها را برای کاربرد عمومی مناسب تشخیص داد.

زرتشتیان را می آموزند که غذا خوردن مؤدبانه، احترام گذاشتن به خرداد و امرداد، - دو مینوی تندرستی و زندگی دراز یا جاودانگی - است. خرداد فرشته محافظ و یا ولی امر آب است که البته همه تشخیص می دهند بقای زندگی بستگی به آب دارد. امرداد فرشته محافظ و یا ولی امر گیاهان است که موجب رشد و تغذیه حیات حیوانی است. بنابراین در نهایت امر هر آنچه خورده و یا آشامیده می شود از آفریده های این دو عضو هفتگانه اولی است. و خوردن و آشامیدن همراه با شکرگذاری و دلپذیری آگاهانه و نه بی توجه و همراه با غفلت، نوعی ادای احترام به آن دو و شهادت دادن به عظمت مقام آنان در جهان طبیعی است.

این توجه و احترام را همانگونه که از روایات زرتشتی برمی آید، به طرق مختلف می توان نشان داد. مخصوصاً با وسواس در پاک نگاهداشتن آبهای چشمه ها و جویبارها و دلسوزی و پرستاری از گیاهان ورستنیها و درختان. یکی از نیروهای عظیم کیش زرتشت از آن جا ناشی می شود که چون گیتی را اشباع از حضور شش امشاسپند بزرگ می پندارد، هر مومنی می تواند با دلسوزی و دلبفکری برای آفریده های طبیعی و سعی در پرورش کیفیات و صفاتی که نمایانگر آنها هستند نسبت به امشاسپندان عملاً اظهار عبودیت و بندگی کند. یعنی زندگی روزمره او چنان باشد که در آن، دو احوال گیتوی و مینوی به گونه ای تمام و کمال درهم آمیخته شود. این گونه بود که ظرایف

1- Itha aat yazamaide

دشوار اندیشه‌های زرتشت از طریق تکرار منظم اعمال پرمعنی، حتی برای ساده‌ترین پیروان او قابل درک و قابل هضم شد و هریک از مؤمنین زرتشتی توانستند با اعمال نظرات او و بندگی و خدمت به «اشا» رضایت خاطر مداوم به دست آورد.

برای زرتشتیان یکی از مهم‌ترین و موثرترین راهها برای توجه و دلسوزی نسبت به عالم طبیعت، سعی و کوشش در پاک نگاه داشتن و نیالودن محیط بود. به خصوص که از دیدگاه زرتشتیان هرگونه آلودگی و پلیدی، کار دست مستقیم «انگره مینو» (= اهریمن) دانسته می‌شود. در اینجا نیز زرتشت می‌توانست از ارثیه عظیم فرائض سنتی سود جوید. هندو - ایرانیان انبوهی از قواعد و مراسم رعایت طهارت و پاکی و پرهیز از نجاست و پلیدی داشتند که زرتشت می‌توانست رعایت آنها را در کیش خود واجب کند و نیازی هم به توجیه اعتقادی این واجبات نداشته باشد. در جامعه زرتشتیان این قواعد عمدتاً بر گرد محور آتش، آب، زمین و خود آدمی دور می‌زند. یکی از راههای جلوگیری از آلوده شدن زمین نیک آفریده، پرهیز از به خاک کردن هرچیز پلید و نجس در آن بود. چون تردیدی نیست که نعش مرده در حال فاسد شدن، پلید و نجس می‌باشد از میان سه طریقه دست به سر کردن جسد مرده که در هزاره دوم پیش از میلاد در علفزارهای آسیای میانه رایج بود یعنی به خاک سپردن، سوزاندن، و در معرض هوا گذاشتن،^{۵۵} طریقه سوم برای جامعه زرتشتی انتخاب شد. از قرار معلوم مسئول این انتخاب نیز خود زرتشت بوده است. جسد را در مکان دور از آب و آبادی می‌نهادند تا گوشت آن را مرغان لاشخور و سگها^{۵۶} بخورند و استخوانها در آفتاب و باد، تمیز و سفید شده تا سزاوار و آماده برای معاد جسمانی شوند.

از میان آفرینش‌ها تنها آسمان - که می‌پنداشتند نوعی سنگ از جنس بلور است - شریک سنتی زمین، از آفت آسیب آدمی محفوظ بود. اما باز هم ادای احترام به «خشته»^۱ ممکن و میسر می‌شد. پاک کردن و زدودن ابزار و ظروف سنگی - مثلاً هاون و دسته هاون سنگی که هم در مراسم نماز یسنا و هم در خانه به کار گرفته می‌شد - اظهار عبودیت و بندگی نسبت به آسمان دانسته می‌شد. پرستاری از آفریده «اشا» یعنی آتش، اصولاً سنتی بوده، اما زرتشتیان مخصوصاً فراگرفته بودند که در پرهیز از آلوده کردن

آتش اجاق خانگی و سواس داشته باشند. از سوی دیگر به عنوان قومی مرتع‌نشین و چوپان پیشه، نخستین مومنین زرتشتی انبوهی از فرصت‌ها برای پرستاری و خدمت کردن به وهومنه (= بهمن) = اندیشه‌نیک، از طریق آفریده‌های او، حیوانات سودمند در برابر خود داشتند. اما طبیعی است که الهیات استوار بر اخلاق زرتشت، عمیق‌ترین توجه و علاقه ممکن را به خود آدمی و بشریت داشته باشد. پرستاری و خدمت به شش آفرینش و فراخوانی مینوی آنان به درون سرای ضمیر و دل فرد، بخشی از وظایف هر «اشون» است. اما او در ضمن باید نهایت سعی و کوشش را هم به عمل آورد تا وجودش مقامی سزاوار و لایق باشد تا روح‌القدس مزدا در او نزول اجلال کند. بنابراین باید در پرستاری از خودش اخلاقی و معنوی خود بی‌دریغ و خستگی‌ناپذیر باشد. اخلاقیات کیش زرتشت از بسیاری جهات همانند اخلاقیات دیگر مذاهب و نحله‌ها است اما در ضمن تاکیدات و خصوصیات ویژه خود را نیز دارد. تاکید بسیار بر فضایل اهورائی می‌کند. فضایی که تظاهر و تجسم آنها در «میثرا» و «وارونا» به صورت عدالت و صداقت و راستگویی مبرهن می‌باشد. اهمیت بسیار زیاد داده می‌شود به اتکاء به نفس و اینکه فرد مسئول پندار و گفتار و کردار خویش است. اما در ضمن بر دلسوزی نسبت به دیگر آدمیان که آفریده‌شدگان اهورامزدا هستند، نیز تاکید زیاد شده است. این مطلب مربوط می‌شود به موضوع کاری که با صمیمیت انجام شود و دارائی که با صداقت به دست آید^{۵۷}. زیر آدم تنگدست کمتر از آدم توانگر می‌تواند به خود و دیگران یاری و کمک رساند.^{۵۸} از این گذشته از ثروتی که با کدیمین و عرق جبین به دست آمده، نشاط و سرور بردن، فضیلت شمرده می‌شود. این چنین بود که «گاو آستن» که مؤدّه افزایش گله را می‌داد برای جامعه روستایی و چوپان «نشاط آور و سرورانگیز» بود.^{۵۹} کیش زرتشت ریاضت و محرومیت را به هر شکل و صورت ناپسند و مکروه می‌داند. بعضاً به این دلیل که نوعی دست رد گذاشتن به نیک آفریده‌های مزدا است که منطقی حکم می‌کند از این بابت با بهره‌گیری از نعمات خداوندی، شکر و سپاس واقعی به جای آورد. و بعضاً به این سبب که موجب ضعف و ناتوانی جسمی شده و از امکانات فرد در پذیرایی از خرداد و امرداد می‌کاهد و مانع از زندگی پرجنب و جوش مناسب برای «اشون» می‌شود. بنابراین روزه گرفتن را روا نمی‌دانند و هرگونه ضرب و جرح خود کرده

را گناه می‌شمارند. نشاط و سرور چون مزدا آفریده است، فضیلت می‌باشد. حزن و اندوه در جهان بی‌عیب و نقص جایی ندارد. جهانی که بی‌عیب و نقص شدن دوباره آن باید هدف هر «اشون» باشد. بدی را باید قدم به قدم و ذره به ذره عقب راند. پهنه وسیع و سرزندگی و طراوت اخلاقیات کیش زرتشت که شامل سلامتی اخلاقی و معنوی و جسمانی است، بخشی از نیرومندی این مذهب می‌باشد. در کیش زرتشت یکی از حیاتی‌ترین عناصر موجود این است که کوشش دین و تقوی مذهبی تنها جلب رضایت و عنایت پروردگار و رستگاری و آمرزش روان نیست، بلکه باید پایه پای خداوند متعال زحمت کشید و فداکاری کرد و جان در طبق اخلاص نهاد تا تمامی آفرینش کائنات نجات یابند و آمرزیده شوند.

محور کیش زرتشت آدمی نیست. براین پندار و تصور است که تمام آفرینش‌ها، دانسته یا ندانسته، مشتاقانه جوایب یک هدف شکوهمند یعنی «فراشکرت» می‌باشند. فردی که خود را بخش یا عضوی از این تقوی عظیم مشترک می‌بیند و خود را متحد یا متفق هر چند ناچیز و بی‌مقدار با «مزدا»، خدای توانا می‌پندارد به این جا می‌رسد که زندگانی و حیات او صاحب اهمیت و کیفیت و معنا می‌باشد. و این خود به خود احساس رضایتمندی و سعادت‌مندی می‌آورد که انگیزه نیرومند و دلپذیر زندگی هدفدار است.

و نیز زرتشت دو «مانثرا» برای پیروان خود به جای گذاشت که به اصطلاح گاتها را «قاب» می‌گیرند و «استوت یسنا»ی اصلی و اولی با آنها آغاز و پایان می‌یابد. اولین «یسه اهو ویریو»^۱ (در پهلوی «اهونور»^۲ و «هونور») نامیده می‌شود و اعتقاد جمله زرتشتیان براین است که به هنگام حاجت و نیاز، تکرار این دعا می‌تواند جایگزین هر نوع دعا یا مناجات دیگر شود. تمام زرتشتیانی که پای بند فرایض و واجبات کیش خود هستند روزی چندین بار با زمزمه این دعا را تکرار می‌کنند. چون به زبان اوستائی کهن است پیچیدگی آن از دیرباز سبب شده که درک معنای تحت‌اللفظی واژه‌های آن ناممکن شود. با این همه قاطبه زرتشتیان نفس زمزمه کردن آن را صاحب نیروهای فوق‌العاده می‌دانند. به مقدار هنگفت صاحب خصیصه اشارات گوناگون همزمان و چند معنا بودن کلمات است. با اینکه عناصر بزرگ و گسترده تعلیمات زرتشت را می‌توان در

آن تشخیص داد اما تا بحال کسی نتوانسته است آنرا به هیچ یک از زبانهای امروزی به نحوی رضایت بخش و نهائی ترجمه کند.^{۱۰}

مانثرای دیگر «ایریمن ایشیه»^۱ نام دارد «ایریمن» مینوی دوستی و شفا است که در اوستای متاخر (از طریق ترجمه زند)^{۱۱} در روز قیامت صاحب نقش است و این معنا با فحوای کلام مانثرا همونوا است. از «اهونور» ساده تر و سراسر تر می باشد. یک ترجمه آن چنین است:

«ای ایریمن گرمی!

بدین جای آی یاری مردان وزنان زرتشتی را؛ یاری منش نیک را؛ یاری هرآن

«دینی» را که در خور پاداشی گرانهاست.

دهش آرمانی اش را که اهوره مزدا ارزانی دارد خواستارم».^{۱۲}

شاید به آن سبب که این مانثرا بلافاصله پس از «گات عروسی»^۲ یسنای ۵۳ می آید که در آن یسنا به ازدواج «پورچیستا»^۳ دختر زرتشت اشاره شده و شاید زرتشت به همین سبب آنرا سروده است. موبدان معمولاً آنرا به هنگام اجرای مراسم عقد زناشویی زمزمه می کنند تا زن و شوهر را متوجه راه رستگاری آینده سازند. این مانثرا که در آن آرزو و اشتیاق به رستگاری به حق کسب شده موج می زند نتیجه گیری مناسبی برای هفتن یشت بزرگ است.^{۱۳}

آشکار است که سطوح مختلف، درک های گوناگون از باورها و اعتقادات زرتشت داشته اند. طیفی وسیع که در یک سوی آن عرفا و اندیشمندان قرار داشته و دارند و در سوی دیگر اکثریت بزرگی از شنوندگان پیام که آن دستورهای ساده ای که امکان قانونمند شدن و کاربرد در زندگی روزانه را داشت استنباط می کردند و می پذیرفتند. آنچه این پذیرش را نسبتاً سهل و ممکن می ساخت این واقعیت است که در کیش نوین، بخش های مهم و بزرگی از عقاید و اعمال کیش باستانی حفظ شده است. معهدا به اندازه کافی نیز در کیش نوین نوآوری و موضوعات کاملاً متفاوت آورده شده که گرونده به کیش نوین را ملزم به شهادت و انتخاب و گزینش این یا آن کند. چون انتخاب و گزینش انجام گرفت، آنچه نخستین جامعه زرتشتیان را قادر ساخت که

1- Airyema išyo

2- Wedding Gatha

3- Pouruchista

باورهای جدید را به گونه‌ای کامل و بی‌برو و برگرد جذب و هضم کنند، این واقعیت بود که فرائض و واجبات کیش زرتشت بر همه جوانب و اطراف و گوشه و کنار زندگی مومن از جزئی تا کلی سایه انداخته و اثر می‌گذاشت. در روایات زرتشتی اسم دو نفر از فرزندان گشتاسب که آنان نیز به کیش زرتشت گرویده بودند آمده است. اما هیچ یک از آنان به فرمانروائی قبیله پدر خود نرسیدند و اطلاع قابل توجه دیگری دربارهٔ این خاندان در دست نیست.^{۶۴}

از بقاء و دوام کیش زرتشت می‌توان پی برد که نسل دوم قوم «اوستائی کهن» زندگی نسبتاً توأم با امنیت و سلامتی را پشت سرگذازدند و از کودکی با این کیش و تعالیم و باورها و فرائض و واجبات آن خو گرفتند. در غیراینصورت چگونه ممکن بود جامعه‌ای متشکل از مومنین معتقد و آموزش دیده خود را مستقر کند و سرپانگاهدارد.

یادداشتهای فصل پنجم

- ۱- مقایسه کنید صفحات ۲۲-۱۹.
- ۲- یسنا ۱: ۴۶.
- ۳- یشت ۹: ۲۶، در این باره نک: جکسون، زرتشت، صفحه ۶۸.
- ۴- یشت ۱۰۰-۹۹: ۱۳.
- ۵- مقایسه کنید صفحات ۴-۲۲، ۲۰-۱۶.
- ۶- یشت ۳-۲: ۱۲ (در این باره رجوع کنید به صفحات ۱-۱۶۰ و تکر فارسی، اول، ۴-۳۶۲).
- ۷- می توان با توجه به یسنا ۵: ۴۴ (که زرتشت به اوقات سه گانه نماز روزانه اشاره می کند) استدلال کرد که مواقع پنج گانه نماز یومیه پس از زرتشت وضع شده است. اما به احتمال زیاد، وی به تدریج آداب و رسوم عبادات کیش نوین خود را وضع می کرده و بنابراین چه بسا اشعار گاتائی فوق را سالها قبل از آنکه جامعه روه گسترش زرتشتیان را به دو نماز یومیه دیگر مکلف سازد سروده بوده است.
- ۸- مقایسه کنید صفحات ۸-۲۶۶ درباره موادی که مجاز است برای ریسمان مقدس (کستی) مصرف کرد، نک: نیرنگستان و شایست و ناشایست که دهبر هر دو را در روایات فارسی، صفحه ۶ یادداشت ۲ نقل کرده است. در این متون ذکری از پشم گوسفند نشده است، زیرا یکی از رایج ترین الیافی بود (امروزه تنها الیاف) که برای بافتن کستی مصرف می شد و مصرف آن از نظر آئینی، مورد سؤال نبود که مطرح شود.
- ۹- یسنا ۷: ۴۶، ۱۶: ۴۴ و سطر سوم ۱۰: ۴۹ (امروزه وندیداد ۲۱: ۸ را پیش از سطر آخر زمزمه می کنند).
- ۱۰- یسنا ۱۴-۱۲: ۱۳، ۴: ۳۴ (= آتش نیایش ۱۷ و ۳-۱).
- ۱۱- خورشید نیایش ۱۳-۱۱ درباره ایزدان غیرمادی و مادی مقایسه شود صفحات ۵-۱۰۴.
- ۱۲- صفحه ۹-۸۸.
- ۱۳- مقایسه کنید با عباراتی از یشت ها که لحنی باستانی داشته و گروههای معینی از مردم را از تناول نذورات منع کرده است. یشت ۵: ۹۲ و ۱۷: ۴۵ و اصلاحات و تعدیل های زرتشتیان در یشت ۱۰: ۱۲۲، ۲۰: ۵۱، ۱۴: ۵۱.
- ۱۴- قربانی کردن حیوان در حین یسنا در مراکز سنتی زرتشتیان ایران تا اواسط سده بیستم مرسوم بود. در میان پارسیان هند آثار بجا مانده از نذر گوشت در این مراسم تا اواخر سده نوزدهم دیده می شد. در متن های پهلوی شواهد مکرر دال بر این رسم وجود دارد. نذر پراهوم تا امروز ادامه دارد.
- ۱۵- نک: تکر فارسی، اول، ۲۳۰، ۲۹۴.
- ۱۶- حتی کلنز - پیرات در ۳۲ TVA صحت این گواهی را تصدیق کرده اند.
- ۱۷- مژشویج (ادبیات کهن ایران، ۱۸) پیشنهاد می کند که بخشی از این دعا منسوب به زرتشت دانسته شود. یوحنا نارتن، با احتیاط اما بر اساس شواهدی که به نحوی تحسین برانگیز عرضه شده اند تمام آنرا به زرتشت منسوب می داند، هفتن یشت بزرگ ۷-۳۵. بعدها کلنز پیشنهاد کرد که هفتن یشت بزرگ بر اساس تفاوت های کوچک لغوی، اصطلاحی، و دستور زبانی دو طبقه گاتائی و هفتن یشتی وجود

- دارد (زرتشت ۷-۶۶، مقایسه شود صفحات ۸-۱۷). اما در توجیه این تفاوت‌ها می‌توان گفت یک دسته از متن‌ها شعر مائثرائی و دسته دیگر نثر رسمی اما نسبتاً بی‌آرایش‌تر دعائی می‌باشند.
- ۱۸- این اسم بعدها بر بخش طویل‌تر از ادعیه یسنا اطلاق شد. اما در ترجمه پهلوی یسنا ۳:۵۵ معنا شده است «این پنج» (یعنی این پنج گروه گاتها که هم‌اکنون اسم برده شد) و «آن هفت» (یعنی هفت بخش هفتن یشت) نک: دارمستر، ZA اول، صفحه ۳۵۳ یادداشت ۷.
- ۱۶- کلنز، (زرتشت، ۶۷) می‌گوید هفتن یشت (و مکتب فرضی آن) نفوذی حتی بیشتر از گاتها داشته است. این گفته از نظر آئینی معنای چندان ندارد زیرا این دو از یکدیگر جدا نیستند. اگرچه از نظر ظاهری درست است زیرا متن دعائی نمونه و سرمشق می‌شود برای ادعیه بعدی.
- ۲۰- نک: نارتن، مآخذ نقل شده، صفحات ۳۵-۲۸.
- ۲۱- مقایسه کنید، نارتن، صفحات ۳۶، ۳۷، کلنز - پیرات مآخذ نقل شده صفحه ۳۹. در این باره خود را گرفتار تضادی می‌بینند. (نک: صفحه ۷۰ یادداشت شماره ۳) استدلال می‌کنند چون اسم زرتشت در گاتها می‌آید پس این سرودها نمی‌توانند متعلق به او باشند اما چون اسم او در دعا آورده نمی‌شود دعا نیز نمی‌تواند از او باشد. بعدها کلنز در (زرتشت، ۲۰) سعی کرد با معکوس کردن این استدلال آنرا علیه نارتن به کار برد. اما توفیق نیافت زیرا نارتن توجیه معقولی از این اختلاف ارائه می‌دهد.
- ۲۲- یسنا ۲:۱۶؛ ۳:۲ و ۳:۲.
- ۲۳- نارتن، مآخذ نقل شده صفحات ۲۰-۱۸، ۲۱، ۳۵، ۱۸۴.
- ۲۴- مقایسه کنید، کلنز - پیرات مآخذ نقل شده صفحه ۳۶، کلنز، زرتشت، ۱۹.
- ۲۵- مقایسه کنید نارتن، مآخذ نقل شده صفحه ۳۶.
- ۲۶- تمام این گونه اشکالات را نارتن در شرح جامع و مانع عالی خود کاملاً جوابگوئی می‌کند.
- ۲۷- نارتن، مآخذ نقل شده، صفحه ۲۵.
- ۲۸- می‌گویند این تغییرات به سبب نیازهای ناشی از قوافی نثر متن است. نک: کلنز - پیرات TVA 38.
- ۲۹- مقایسه کنید صفحه ۱۲۳ یادداشت ۲۸.
- ۳۰- در گاتها ۲۵ بار به‌گاو اشاره شده و در هفتن یشت کوتاه‌تر ۵ بار (نارتن، مآخذ نقل شده صفحه ۹۹).
- ۳۱- این واژه‌ها در آغاز یسنا ۲:۳۵ که در واقع بیت اول دعای اوستای کهن می‌باشند آمده است. نک: دارمستر، ZA اول، ۲۵۶ یادداشت ۱، ۴۸۲ یادداشت ۲، نارتن، مآخذ نقل شده، صفحه ۱۷.
- ۳۲- مقایسه کنید صفحات ۸-۱۱۴ و نک: نارتن، مآخذ نقل شده صفحات ۷-۸۶ و اشاره به مطالعات هومباخ و شلرath. پی. گیگنو، مقاله‌ای درباره‌ی این انگاره‌های اخلاقی نوشته است. ("Thought, word and deed: a topic of comparative religion", K.R. Cama Oriental Institute, International Congress Proceedings 1989, Bombay 1991, 41-51). There he conceded that "we can consider that Zoroaster knew it", and referred (citing Schlerath) to this YHapt.

در آنجا رضایت می‌دهد «می‌توان پذیرفت که زرتشت آنرا می‌دانسته است» اشاره می‌کند و به عبارت هفتن یشت و گواه‌های متعدد آمده در اوستای متاخر. بعدها استدلال کرد که می‌تواند ریشه‌ای هندو-اروپائی داشته باشد و اعتراف می‌کند که «محمور قوانین اخلاقی مزدائی است». اما نتایج غیرمنطقی که می‌گیرد اسباب حیرت است. نتیجه می‌گیرد «احتمالاً کیش زرتشت آنرا از دنیای یهودی - مسیحی به ارث برده است». این از نکاتی بود که وی را وادار کرد تا اخیراً بخواهد ثابت کند که کیش زرتشت از ساخته‌های دوره ساسانی بوده که عمدتاً بر نمونه کیش یهود و یا کیش مسیحیت طرح‌ریزی شده است.

۳۳- نارتن، مآخذ نقل شده، و تکرز فارسی، اول، ۳۳۳.

۳۴- نارتن، مآخذ نقل شده، صفحات ۵-۲۹۰.

۳۵- همچنین، صفحات ۴-۱۰۳.

۳۶- نارتن مآخذ نقل شده صفحات ۴-۱۸۳، با اصطلاحات حقوقی آمده در گآتها موافق است.

۳۷- مخصوصاً یسنا ۴:۴۳، ۶:۴۷ درباره این عبارت، نک: به شرح دلنشین نارتن، مآخذ فوق ۵-۱۴۲.

۳۸- کلنز، در زرتشت ۷-۴۶ معنای دیگری را استنباط می‌کند. ترجمه او از *ima raoco* مصنوعی و نارسا است.

۳۹- این سرود را به مناسبت مطلع آن «یتاهویزمی‌ده» نامیده‌اند. نک: صفحه ۹۴.

۴۰- نارتن، مآخذ نقل شده صفحه ۱۷۸. کلنز - پیرات TVA 136.

۴۱- نک: صفحات همچنین نارتن مآخذ نقل شده صفحات ۱-۱۸۰ که سعی دارد ثابت کند این سطور اصیل می‌باشند. بر مبنای تفسیری که از واژه اوستائی باستانی «فروشی» می‌کند تصور می‌کند معنای آن «ترجیح دادن و انتخاب کردن» است درباره عبارت مورد بحث نک:

Kellens, "Les fravaši," in *Anges ed Démons, Actes du Colloque*.

42- Narten, o.c, p. 237.

۴۳- درباره اهورا به عنوان اسم آئینی ایرانی «وارونا» نک: صفحه ۶۰ یادداشت ۷، نارتن که به فرضیه قدیمی طرد شدن اهوراها همانند دیوها - و تمام خدایان باستانی - پای‌بند است مجبور شده است توضیحات مفصلی برای توجیه این اصطلاح بیاورد. مآخذ نقل شده، صفحات ۱۶-۲۱۵.

۴۴- نارتن، مآخذ فوق صفحات ۴۱-۲۳۸.

۴۵- نارتن، مآخذ فوق، صفحه ۲۴۹.

۴۶- مقایسه کنید صفحات ۷-۱۰۶ و تکرز فارسی، اول، ۲۱۳.

۴۷- مقایسه کنید صفحات ۶-۴۵.

۴۸- مقایسه کنید با مطلب آمده در رساله‌های پارسیان که مراسم قربانی رامی‌توان با بز و میش یا آهو یا هرگوسفند (یعنی حیوان سودمند) که بشود خورد انجام داد. نک:

J.J. Modi, "An old manuscript of the Kitab-iDarun Yasht", JCOI I, 1922, 25-6;

Boyce, "Haoma, priest of the Sacrifice", Henning Mem. Vol., 79.

۴۹- یسنا، ۵:۳۲.

۵۰- تکرز فارسی، اول، ۲۷۵. ندیده گرفتن این معنی دوگانه واژه (که در متن‌های پهلوی وهم در

- اوستای متاخر آمده) اسباب سوء تفاهم فراوان شده است.
- ۵۱- نارتن، مأخذ نقل شده صفحات ۹۰-۲۸۷.
- ۵۲- این کلمات از یسنا ۶-۴۱:۵ و بعضاً تکرار جملات پایانی یسنا ۱:۴۰ بوده و می‌تواند نشان‌دهنده شدت و فوریت آرزوی ابراز شده باشد. نک: نارتن، مأخذ نقل شده صفحات ۲-۳۰۲-۲۹۷.
- ۵۳- در یسنا ۶:۵۳ نیز آمده است.
- ۵۴- مقایسه شود صفحات ۱۴۱-۱۳۹.
- ۵۵- مقایسه شود صفحات ۵۳-۵.
- ۵۶- اشاره به نحوه دست به سر کردن نعش مرده در اوستای متاخر و اسناد هخامنشیان و ساسانیان که حیوانات نعش خور را سگ خطاب می‌کند. نک: «نعش مرده، دست به سری، در کیش زرتشت» ایرائیکا، جلد پنجم (زیر چاپ) در اینجا شباهت چشمگیر وجود دارد با رسوم قبیله حشم‌دار «تورکانا» در شمال غربی کنیا که سگ فراوان نگاه می‌دارند. سگهایشان چون اعضاء خاندان بوده و ملایم و مطیع و دلستگی شدید به صاحبان خود دارند. نقش عمده آنها هشدار دادن از نزدیک شدن حیوانات درنده به گله و یا مهاجمین دشمن قبیله دیگر است. سنتاً تورکانها مردگان خود را در معرض دید لاشخورها می‌نهند تا آنها را بخورند. اما اغلب سگها زودتر به نعش می‌رسند و همین وظیفه را انجام می‌دهند. اهمیت این شباهت برای درک رسوم زرتشتیان در اینجاست که ثابت می‌کند سگها می‌توانند گوشت نعش‌های آدمی را مصرف کنند و در ضمن نسبت به آدمهای زنده احساس سببیت نمایند و یا اینکه موجودات شمشترکننده برای آدمیان نباشند. اما پس از بوجود آمدن «دخمه» فقط لاشخورها این کار را انجام می‌دادند.
- ۵۷- مقایسه کنید سخنان خود زرتشت در یسنا ۱۸:۴۴ (تکر فارسی، اول، ۱-۲۶۰) همچنین یسنا ۴۶:۱۹.
- ۵۸- مقایسه کنید با افسوس خوردن زرتشت در یسنا ۲:۴۶.
- ۵۹- یسنا ۱۶:۴۴.
- ۶۰- ادبیات محققانه فراوان در این زمینه وجود دارد. با ارجاع به ترجمه‌ها و مباحث قبلی نک: Insler, "The Ahuna Vairya Prayer", Monumentum H.S. Nyberg, Acta Ir. 4, 1975, 410-12, and for another translation Kellens- Pirart, o.c., p. 101, with commentary, TVA III, 13-15.
- ۶۱- بندهش بزرگ، ۱۹-۱۸:۳۴.
- ۶۲- این ترجمه را تقریباً همگان پذیرفته‌اند. اما مانند هر متن اوستایی باستان ترجمه‌های مختلف شده است. کلنز برخلاف روایات استدلال می‌کند «ایریامن» اسم گروهی اجتماعی است.
- "Un 'Ghost - God' dans la tradition zoroastrienne", IJ 19. 1977, 89-95)
- کلنز - پیرات تفسیر مخصوص خود را از دعا ارائه می‌دهند TVA 195.
- ۶۳- کلنز با خیالبافی سستی بر حدس و گمان (زرتشت، ۶۹) پس از آنکه نام «پورچیستا» را چنان تجزیه و تحلیل می‌کند که از آن معنای «آن کس که درباره‌اش خیلی اظهار نظر شده است» مفهوم می‌شود معنی را باز هم گسترش داده به «آن کس که درباره‌اش (خدایان) بی‌شمار اظهار نظر کرده‌اند» می‌رساند. پیشنهاد می‌کند که یسنا ۵۳ بر آئین «ازدواج مقدس» منطبق است که از معبودهای خواسته

می شود بادوشیزگان «محفل گاتائی» که پورچیستا پیش نمونه آنهاست، همبستر شوند. با اینکه تمام این گفته‌ها به شوخی می ماند و نباید به آن توجه کرد معهذا همین است که هست.

۶۴ - در روایات حماسی، که در شاهنامه آمده سپندداته (اسفندیار) چهار پسر رزمنده و جنگجو دارد. (مقایسه کنید صفحه ۳۶ یادداشت ۸۰).

فصل ششم

نشر و تحول کیش زرتشت در دوره اوستای متأخر^۱

در روایات زرتشتی تنها ازگشتاسب به عنوان پشتیبان این کیش در آغاز کار، نام برده می‌شود. بنابراین نشر و گسترش آن باید در اثر مساعی و مجاهدت‌های افراد بی‌شمار صورت گرفته باشد. می‌توان احتمال داد توسط مبشرینی که از یک جامعه ایرانی به جامعه دیگر ایرانی می‌رفته‌اند و با وجود دشمنی و کینه‌توزی کسانی که چون ارجاسب می‌اندیشدند، توفیق یافتند روز بروز بر تعداد گروندگان به کیش زرتشت بیافزایند. در چنان شرایطی، به نظر می‌آید بیش از هر چیز نیروی ذاتی و فطری خود آن کیش بوده که دوام و بقای آن را ممکن ساخت تا بتدریج به صورت کیش مسلط قبایل ایرانی مناطق شرقی ایران و سرزمینهای مجاور درآید.

آنگاه که مبلغ یا مبشری توفیق می‌یافت تا در ناحیه جدیدی مستعینی بیابد که پیام و سخن او را دلنشین می‌یافتند، ارشاد و تعلیم این گروه از نوایمان آوردگان را آغاز می‌کرد. باید پیش از همه در فکر و اندیشه پیدا کردن کسی از میان آنان بوده باشد که استعداد و ظرفیت فراگرفتن و بخاطر سپردن سخنان و گفته‌های خود زرتشت را - آنچنان که در «استوت یسنا» آمده بود - داشته باشد. از قرار معلوم در اغلب موارد کسانی که با

دود چراغ خوردن بسیار این سرودها را به خاطر سپرده و از بر کرده و در زمزمه و تلاوت آن به درجه کمال می‌رسیدند همان روحانیان کیش کهن پیش از زرتشت بودند که به فوت و فن نحوه حفظ کردن و به خاطر سپردن وارد و با رسوم زیربنائی یسنا آشنا بودند. چون تمام قسمت‌های دعاها و واجب یا مستحب اوستای کهن در «استوت یسنا» آمده است به مجرد اینکه یکی از مومنین جدید آنرا از بر می‌کرد، می‌توانست به عنوان مربی یا پیش‌نما گروه جدید مومنین عمل کند. اما به احتمال زیاد معمولاً خود مبلغ دعاها و کوچکتر را به تازه‌گروندگان می‌آموخت. این دعاها هم موجب تقویت ایمان می‌شد و هم تازه مومن را با آداب و رسوم و مسائل دینی آشنا ساخته و فراگرفتن آنها موجب استحکام و استواری ایمان میشد. افزون بر این می‌بایست مراسم بستن ریسمان مقدس یا کستی را نیز آموزش داد. آنهم به همه و از جمله زنان^۱. می‌بایست منع شدید و غدغن اکید کرد. پرستش و ستایش دیوان و هرگونه استغاثه و التماس و تقاضای شفاعت از آنان و ارواح خبیث کم رتبه‌تر را. و به جای آن مؤمنین را تشویق کرد که دلیرانه و با تهور در برابر شقاوت و ظلم و ستم قد علم کنند.

شاید در اوائل کار تنها انتظاری که از نوگرویده به کیش زرتشت می‌رفت بستن کستی به شیوه زرتشتیان و تلاوت «کمننا مزدا»^۱ بود. اما به نظر می‌آید اندکی بعد اما در همان روزهای اول، نوعی اقرار به ایمان، کم و بیش مانند اشهد گفتن باب شده بود که تازه مومن لازم بود در برابر جمع به عمل آورد^۲. این اقرارنامه که با واژه «فراورنه»^۲ (= من اعتراف می‌کنم) آغاز می‌شد به نام «یسنا فراورنه» مشهور که بعدها جزو ادعیه یسنا درآمد (یسنا شماره ۱۲) و مانند دیگر مطالب دینی، سوای سخنان خود زرتشت، از نظر زبانی پایه پای زبان اوستای زنده متحول شد. اما در یک مرحله (از قرار معلوم به سبب اهمیت محوری آن) آنرا از نو در قالب اوستائی کهن می‌ریزند - نه با دقت و یکدستی - و شاید در همین جا است که آن را با نقل قول‌های کوتاهی از گاتهای می‌آرایند و به طرق دیگر نیز می‌پیرایند.

«یسنا فراورنه» با مثنی اقرار و تصدیق تعهدها و پای‌بندیهای دینی آغاز می‌شود که مومن به کیش زرتشت را از کسی که هنوز معتقد به کیش کهن ایرانی است،

1- Kemna Mazda

2- Fravarane

جدا و مشخص می‌سازد. مومن شهادت می‌دهد که:

« من اعتراف می‌کنم که مزدپرست، زرتشتی، دیوستیز و اهورایی کیشم، من ستاینده

و پرستنده امشاسپندانم.»

آشکار است که نظم و ترتیب این گفته‌ها با نهایت دقت و سنجش انتخاب شده است. با اقرار به پرستش مزدا پیش از همه، بر محور تعالیم زرتشت، یکتاپرستی [بی سابقه] خاص او تکیه می‌شود. در این یکتاپرستی معبودی که برای نیاکان ایرانیان فقط بزرگترین و متعالی‌ترین اهوراها [= عقل یا خرد] بود خدای یکتا می‌شود. از آنجا که زرتشت پیام‌آور مزدا و بنیان‌گذار جامعه پرستش‌کنندگان او بود مومن، وفاداری و بیعت خود را با او اعلام می‌داشت. سهمگین‌ترین نتیجه این اقرار و تصدیق، برای مومنین اوائل ایام کیش زرتشت، بدون تردید دست رد گذاشتن و روی گرداندن از دیوان بسیار نیرومند بود. دیوان نیرومندی که عده‌ای بی‌شمار می‌پنداشتند هرکس پشت بدانها کند مورد خشم موجوداتی قرار می‌گرفت که می‌توانستند هزارگونه بلا و مصیبت بر سر آنان بیاورند. انکار صریح و دست برداشتن آشکار از دیوان یا «دیوستیز» بودن از واجبات بود که باید بلافاصله با تصدیق مثبت پذیرفتن «آئین اهورائی» دنبال شود. از قرار معلوم اساس این آئین نگاهداری و حفظ «اشا» (به تصدیق متن‌های ودائی و اوستائی متأخر) بود و سنتاً از وظایف دو اهورای فرودین «میثرا» و «وارونا» بشمار می‌آمد که مزدا با خرد فراگیر خود تلاش و تقلای آنان را مدیریت می‌کرد.^۴ ظاهراً به همین دلیل بوده است که این آئین را «اهورائی» نام نهاده بودند. آئینی که پیش از آن نیز در کیش کهن، با این مثلث بزرگ از معبودهای اخلاقی و اشاعه‌دهنده تقوی تداعی می‌شد. اگر از زرتشتی صراحتاً انتظار می‌رفت که به آن پای‌بند باشد به این دلیل بود که لازم می‌آمد به جای تصدیق درستی قوانین خلاف اخلاق دیوان به گونه‌ای انحصاری و قطعی فقط و فقط از این آئین «اهورائی» پیروی کند. مجموع اقرارها و شهادت‌ها با تعهد احترام‌گذاری به دیگر ایزدان سودمند - که زرتشت اعتقاد داشت اهورامزدا آنها را به حضور طلبیده است تا او را در نبرد علیه اهریمن یاری دهند - پایان می‌گرفت. چه ثوابی برای «اشون»‌ها از این بالاتر که با نماز بردن وستایش کردن این ایزدان و فرشتگان کاردان و کارآمد مقرب درگاه، موجبات نیرومندی و توانمندی بیشتر آنان فراهم آید.^۵

در «فراورنه»ی که امروز در دست است گروه دومی از اقرارها و تصدیق‌ها وجود دارد که پس از تکرار دو اقرار اصلی آمده در ابتدای یسنا، نسبت به اخلاقیات بنیادین کیش زرتشت نیز اظهار پای‌بندی و اقرار به تعهد، به این شرح و تفصیل می‌کند:

« من شهادت می‌دهم که مزدپرست و زرتشتی‌ام. من به این کیش گرویده و آن را باور دارم. من اندیشه نیک اندیشیده، گفتار نیک گفته و کردار نیک ورزیده را باور دارم.

من دین مزدپرستی را باور دارم که جنگ را براندازد و رزم‌افزار را کنار گذارد... دین پاکی که در میان همه [دینهای] کنونی و آینده، بزرگترین و بهترین و زیباترین [دین] است؛ [دین] اهورائی زرتشتی».^۱

بعدها این سطور را به دعا‌هایی که هنگام بستن کستی باید بخوانند نیز علاوه کردند تا اینکه تمام مومنین زرتشتی هر روز و هر روز تکرار کنند که مزدپرست و زرتشتی بوده و به زندگی استوار بر تقوی پای‌بند و متعهد هستند. این تکرار پیوسته تعهد به ایمان همراه با مراسم دقیق و ساده، بدون شک و تردید یکی از نیرومندیهای بنیادین کیش زرتشت بود. بعدها که زبان اوستای متاخر نیز به نوبه خود مبدل به زبان مرده‌ای شد که اغلب مومنین آنرا نمی‌فهمیدند، به عنوان جبران، دعای کوتاه اما پرمعنای «هرمز خدای» را که به زبان روز بود بر ادعیه مراسم کستی بستن افزودند.^۲

در میان دو اقرار به ایمان یا دو شهادت که در آغاز و پایان «یسنا ی فراورنه» آمده، عباراتی می‌آید که به نظر باستانی اصیل می‌آید. از مطالعه آن می‌توان استنباط کرد که در اوایل امر کیش زرتشت، فرد یا افرادی بوده‌اند که نسبت به آن نقشی همانند نقش «پولس رسول» در دین مسیحیت داشته‌اند. نخست به آن عناد و کینه ورزیده و سپس از پیروان سرسخت و آتشین آن شده‌اند. این بخش از متن، اندکی خلاصه شده، به این شرح است:

« اهوره مزدای نیک - آن خداوند نیک، ثروتمند از گنج‌ها - را سزاوار نیکی‌ها می‌دانم، چه از اوست، هر آنچه نیکوست، از اوست گاو [= گیتی]، از اوست اشا، از اوست روشنایی.

سپندارمذ نیک را برمی‌گزینم؛ باشد که او از آن من شود.

من از دژی و ربودن ستوران روی می‌گردانم.
 من از زیان و ویرانی رساندن به روستای مزدایرستان روی می‌گردانم.
 من آزادی رفت و آمد و آزادی داشتن خانه و کاشانه را برای مردمانی که با چهارپایان
 خویش بر سرزمین بسرمی‌برند روا می‌دارم.
 به هنگام گزاردن نماز «اشا» در برابر آب زور آماده شده، این آزادی را می‌ستایم.
 از این پس روستای مزدایرستان را زیان نمی‌رسانم و به ویرانی آن برمی‌خورم و
 آهنگ تن و جان [کسی را] نمی‌کنم.
 از دیوان تباهاکار زشت نا اشون بدسرشت آفریده... از دیوان و دیوپرستان دوری
 می‌گزینم.

از آن آفریدگان گزندآور، دوری می‌گزینم دوری از اندیشه آنان دوری از گفتار
 آنان دوری از کردار آنان و دوری از هر آنچه از آنان سرزند.
 این چنین از هریک از دروندان آزار دهنده، بیوند می‌گسلم. آنچه‌ان، آنچه‌ان که
 اهوره مزدا، زرتشت را بیاموخت در همه گفت و شنیدها، در همه انجمنها، بدان
 هنگام که مزدا و زرتشت هم سخنی کردند.

...

با این باور به آبها، با این باور به گیاهان، با این باور به چهارپایان خوب کش، با این
 باور که اهوره مزدا گیتی را بیافریده؛ که مرد اشون را بیافریده؛ با آن باوری که زرتشت
 بود؛ با آن باوری که کی‌گشتاسب بود... من نیز با همان باور و دین مزدایرستم»^۸.

ظاهراً در اینجا مضامین ساده با مطالب گاتائی که در آن لایه‌های معانی - طبیعی
 و فراسوی طبیعی - با مفهوم گیتی [= گاو] ربط داده شده، آمیخته گردیده‌است. تاکید بر
 «گزینش»، با تکرار مکرر مفهوم «گزینش» ظاهراً با این قصد است که گرونده در تصمیم
 به پیروی از اهورامزدا استوارتر و ثابت شود. تازه وارد به جرگه مؤمنین می‌آموزد که
 گزینش او تنها به تقلید از پیامبر خود که گزینش کرد نبوده بلکه گزینشی کرده همانند
 آفرینش‌های نیک، که انتخاب کرده‌اند در نبرد با اهریمن، یار و یاور اهورامزدا باشند.
 بنابراین مومن تازه وارد با این گزینش، خود را، با آنچه در گیتی نیکو و مطلوب است
 هم آهنگ کرده است.

اشاراتی که در این یسنابه آزار و اذیت زرتشتیان شده است، بعدها که کیش زرتشت استقرار یافت، معنای خود را از دست داد. اما محافظه کاری عمیقی که در کیش پیدا شده بود - خاصیت به ارث برده شده از کیش کهن ایرانیان - سبب شد که «یسنای فراورنه» در حین انتقال تغییر نیابد و با منضم شدن در ادعیه یسنا از گزند روزگار مصون ماند و هنوز هم موبد مامور اجرای مراسم یسنا آنرا از اول تا انتها زمزمه می‌کند.

در این اقرار به ایمان به جای مانده از روزگار کهن هیچگونه تعریف و یا خلاصه‌ای از اعتقادات کیش زرتشت نیامده است. اشاراتی هم که به آفرینش‌ها می‌شود ظم ندارد. در هیچ مرحله‌ای کیش زرتشت همانند انواع فرقه‌های مسیحیت صاحب قواعد با دقت تنظیم شده از مبانی عقیدتی خود نبوده است. اعتقادنامه‌های مسیحی معمولاً در شوراها و مجامع آن عده از روحانیان مسیحی ساخته و پرداخته می‌شدند که عموماً با فلسفه یونانی و یا هلنیستی آشنا بودند. مکاتب فلسفی که اصولاً معتقد به عرضه داشت منظم و منطقی مطالب بودند و قصد عمده از تنظیم این اعتقادنامه‌ها دستیابی به تعاریف دقیق به منظور باطل کردن و جلوگیری از بدعت‌گذاری بود. برعکس در کیش یهود - که با کندی و دشواری هرچه تمامتر از آئینی بومی و قومی به صورت کیشی بعضاً توحیدی تحول یافت - مدتهای مدید طول کشید تا عقاید دینی خود را به صورت قابل قبول برای همگان تدوین و منظم کنند. در میان ایرانیان این خود زرتشت بود که بار بسیار سنگین تبدیل و تحول آئین نیاکان خود را به کیشی توحیدی - کیشی که از پیروان خود انتظار داشت و می‌خواست تا آگاهانه به آن بگردند - بر دوش کشید؛ «یسنای فراورنه» عبارت است از اعلان علنی و آشکار فردی که چنین انتخابی را انجام داده است. به مثبت‌ترین وجوه ممکنه شخصی اقرار می‌کند که انتخاب کرده است اما در تعریف اینکه چه چیزی را انتخاب کرده نکات محدودی را مطرح می‌کند.

اگر زرتشتیان فاقد تعریفی خلاصه شده اما جامع و مانع از معتقدات خود بودند در عوض از نظر داشتن انواع و اقسام گوناگون فرصت‌ها و امکانات برای عمل کردن به آن چه ایمان داشتند و پیاده کردن اعتقادات خود از پیروان هر کیش توحیدی دیگر [سواى اسلام] پیش و جلو بودند.

علت عمده این بود که اعتقاد به هفتگانه‌ها تعلیم می‌داد که هر بخش و تمام گوشه

و کنارهای دنیای طبیعی، بالقوه اشباع از قداست است. یعنی مأوا و آشیانه معبودی غیرمادی یا مینوی است. این اعتقاد همچون بخش جداناپذیر از زندگی روزمره، جذب آگاهی مومن زرتشتی شده بود هر ساله با زنجیره‌ای از اعیاد جشن گرفته می‌شد. در طول اعصار متمدنی جامعه زرتشتیان شهرت پیدا کرده‌اند به اینکه اهل سرور و شادی می‌باشند. آمادگی فراوان دارند تا اعیاد مذهبی خود را نخست با نیایش و ستایش آنگاه با پذیرایی و موسیقی و شادی برگزار کنند. تا حتی برای مدتی هم که شده افواج و امواج نیروهای اندوهبار تاریکی را وادار به عقب‌نشینی نمایند. آشکار است که به سیاق دیگر مذاهب بزرگ، زرتشتیان نیز جشن‌ها و اعیاد موجود و رایج را اقتباس کرده و برای آنها معانی و اهمیت‌های نوین قایل شدند. به احتمال قریب به یقین آغازگر این جریان خود زرتشت بوده است که در زمینه مهمترین اعیاد مقدس کیش خود که با اسم پارسی میانه «نوروز» شناخته می‌شود پیشقدم بوده است. این عید در ابتدا جشن روز سال نوی قوم اوستائی بود. زرتشت این جشن را برای پیروان خود صاحب معنای بسیار وسیع‌تر و گسترده‌تری کرد. می‌گفت، نوروز سالیانه نمایش قلبی یا تشبیه از پیش زندگانی جاودانی است که با «فراشکرت» سحر خواهد شد. آنروزی که اهریمن یا شیطان یا بدی برای ابدالاباد سرنگون شده و همه چیز شکوهمند خواهد شد. در نتیجه این عید زرتشتی همراه است با حد اعلای شادی و سرور و همراه با تعدادی آئین‌های بسیار غنی از نظر نمادی و مراسم بسیار دلچسب و زیبا که بی‌تردید به مرور دهور بر آنها افزوده شده است.

از آنجا که زرتشتیان به خوبی می‌توانند در جستجوی فرصت سرور و نشاط برآمدن را از نظر آئینی توجیه کنند طبیعی بود که تعداد اعیاد مذهبی آنان چندین برابر شود. از همان اوائل تاریخ کیش، گاهشماری برای جشن‌ها و عیدهای همگانی تدوین شد. برای تحول و پیدایش مراسمی که عموماً پس از زندگی زرتشت اقتباس شد، ارتباط و حصول توافق میان جوامع گوناگون زرتشتی لازم بوده است. معقول می‌باشد فرض کنیم روحانیان برجسته نواحی مختلف گاه و بیگاه دیدار و گردهمایی داشتند تا علاوه بر گفتگو در مورد مسائل مبتلابه، درباره چگونگی افزودن بر ایمان مومنین و نشر وسیع‌تر کیش خود تبادل نظر کنند.

انگیزه به کار بستن تمهیداتی که مانع از گرایش مجدد مومنین زرتشتی به کیش کهن شود، بی تردید سبب شده بود تا موضوع بنیادگذاری عیدها و جشن های جدید اهمیت و اولویت خاص پیدا کند. ایجاد این گونه جشن ها یکی از موثرترین طرق برای جلوگیری از این گونه عقب خزیدن ها بود. بشرط اینکه پاره ای از جشن های معمول و محبوب همگان را مقدس دانسته و آن را متعلق به کیش زرتشت معرفی نمایند. از روی اسم پاره ای از جشن ها که به زبان اوستای متاخر تعلق دارند آشکار است که شش جشن سال شبانی و روستائی (که بعدها نام تمام آنها را گاهنبار نهادند) را اخذ کردند تا همراه با «نوروز» زنجیری از هفت عید به افتخار هفتگانه ها و هفت آفرینش پایه گذاری شود.^۹

در اهمیت این هفت عید - که تلقین کننده تدریجی اصول دین در ذهن نوگروندگان بود - کافی است یاد آور شویم احترام گذاری به این هفت روز مقدس کیش زرتشت از واجبات است. جشن ها و اعیاد فراوان دیگری برقرار و مرسوم شد که رعایت آنها را موجب ثواب بسیار می دانستند. اما عدم رعایت هریک از هفت عید مذکور گناه محسوب می شود. از آن نوع گناهایی که در دادگاه سرپل چینواد، بعد از مرگ به حساب می آمد و جواب دادن داشت.

این هفت عید شاید پس از دعای مراسم بستن کستی مهمترین عامل در دوام دنیای جامعه زرتشتیان بوده است. مانند دعا و مراسمی که وظیفه تکراری مومن زرتشتی بود. با این تفاوت که این امر وظیفه ای اجتماعی و مشترک بود. تمام زرتشتیان موظف بودند که در مراسم جشن و نیایش شرکت کنند و تنها گروه معدودی که به کارهای لازم مشغول بودند، می توانستند مستثنی باشند. همه موظف بودند در هزینه جشن و ضیافت ولو به مقدار ناچیز شرکت کنند و وضع و شریف ناچار به حضور در مراسم بودند.

در این مواقع می بایست کدورت ها برطرف، کینه ها فراموش و دشمنی ها به دوستی ها تبدیل شود و عقده های اخوت و مودت استحکام تازه یابد و البته از دادن خیرات و اعطاء هدایا کوتاهی نشود. زیرا در کیش زرتشت هیچ چیز مانند شدت نگرانی و دلبفکری نسبت به هم نوع آدمی حکایت از ایمان و اعتقاد درست نمی کند.^{۱۰}

«نوروز» بزرگترین این اعیاد بود و آخرین جشن سال دانسته می شود. همان گونه که روز نوی «فراشکرت» آخرین روز زمان قابل سنجش است. به همین مناسبت جشن

هفتمین آفرینش یعنی آتش به آن حذف و به محافظ آتش «اشا» اختصاص یافت. نخستین جشن سال نواز آن نخستین آفرینش‌ها، یعنی آسمان فراگیر «خستره ویره»^۱ بود و بهمین ترتیب در فواصل نامنظم سال تا جشن ششم که به آدمی و اهورامزدا تعلق داشت. این آخرین جشن را در آخرین روز سال کهن می‌گرفتند و به این ترتیب با غروب آفتاب به مراسم روز یادآوری از درگذشتگان که در میان قوم اوستائی «همسپتمدیا»^۲ (اسمی که هنوز معنی آن کاملاً روشن نیست) نام دارد، وصل می‌شد. این جشن باید بسیار باستانی باشد. شاید ارثیه‌ای از کیش کهن ایرانی، زیرا مراسم همانندی را اقوام و طوایف اروپائی هم اکنون در شب‌های آخر سال کهن رعایت می‌کنند. اینکه آخرین جشن از جشن‌های بزرگ را دقیقاً پیش از این مراسم بگذارند از قرار معلوم با قصد و نیت خاصی انجام گرفته بود. مراد از تقدس آن ایجاد مراسم پیوسته زرتشتی به افتخار آدمی و بشریت بوده که در روز، مراسم به زندگان و در شب، به مردگان اختصاص داشت. مراسم و آئین‌های جشن شبانگاهی تقریباً در هیچ کجا تغییر نکرده است (این را به قیاس مراسمی که هم‌اکنون میان قبایل و طوایف اروپایی رایج و مرسوم است می‌گوئیم). پس از غروب آفتاب در انتظار بازگشت روانهای درگذشتگان به خانه و کاشانه زمینی می‌نشینند تا از آنان استقبال کرده و با انجام مراسم آئینی و تقدیم خوراک و پوشاک که از مینوی آن خوراک و پوشاک بهره‌مند خواهند شد از آنان پذیرایی کرده و موجبات رضایت آنان را فراهم می‌آورند. در تمام طول تاریکی شب، مردگان در آنجا به سر می‌برند. در هنگام سحر از روانهای درگذشتگان رسماً مشایعت کرده با آنها بدرود می‌گویند. تا پیش از آنکه آفتاب سال نو بدمد رهسپار دیار خاموشان شوند.

در اوستای متأخر برای روح مردگان دو واژه به کار رفته است «روان» و «فروشی». کاربرد این دو واژه برای رساندن مفهومی واحد سبب آشفتگی شده است. در فروردین یشت که ذکر شده جشن «همسپتمدیا» به روح مردگان اختصاص دارد، واژه «فروشی» به کار رفته است.^{۱۱} همان‌گونه که دیدیم در اوستای کهن اشاره صریحی به این انگاره نشده است. شاید این عدم اشاره حائز اهمیت نباشد (گفته‌ها و آثار زرتشت از این نظر هنوز به طور کامل و جامع مورد بررسی قرار نگرفته است) اما رویهم‌رفته امکان آن

می رود که زرتشت نسبت به مفهوم فروشی ها چندان نظر خوشی نداشته و یا لاقبل نسبت به آن بی تفاوت بوده است (اگر جداً با آن مخالف بود اغماض نکرده و اظهار نظر صریح می کرد). از نظر اصل و ریشه جشن همسپتیمیدیا مربوط می شود با این باور باستانی که ارواح مردگان در دیار تاریک و اندوهبار ملکوت مردگان در زیرزمین به گونه ای شبخ بار روزگاری فاقد هرگونه نشاط و شادمانی دارند و سالی یکبار از آنجا برای چند ساعتی مرخصی می یابند تا با دریافت ستایش و هدایا از سوی نیاکان خود اندک آرامش و فراغت یابند. حتی پس از آنکه این باور پیدا شد که شاید بعضی از ارواح به بهشت صعود می کنند تا در مصاحبت خدایان زندگانی نشاط بخشی داشته و تمام آرزوهایشان برآورده شود^{۱۲}، منطقی حکم می کرد که باز هم مراسم همسپتیمیدیا ادامه یابد. زیرا هنوز تصور بر این بود که اکثریت ارواح مردگان راه سرایشب رو به دنیای غم انگیز زیرزمینی را پیش می گیرند و هیچگونه اطمینانی نسبت به سرنوشت روان افراد در میان نبود. روح هر درگذشته ای می توانست نیازمند احسان و پرستاری بازماندگان خود باشد. تمام این بساط زرتشت زیور و کرد. بر طبق تعالیم او روح تمام متقیان رهسپار بهشت برین بودند و در آنجا هیچ گونه کم و کسری نداشتند. تمام اشقیا و بدکاران هم به ژرفای دوزخ سقوط می کردند تا همان گونه که سزاوار بودند شکنجه شوند و عقوبت بینند و هیچ تنابنده ای نمی توانست کمکی به آنان کند. آنانی هم که ثوابهایشان و گناهشان برابر بود در برزخ به سر می بردند و تا پیش از روز «فراشکرت» از هیچگونه نشاطی بهره نداشتند. از آنجائی که معلوم است زرتشت انسانی به حد اعلا منطقی و روشن بین بوده و آشکار است که درباره این گونه مطالب عمیقاً می اندیشیده و تفکر می کرده، پس نه تنها مسئله را برای خود کاملاً حل و روشن کرده بود بلکه همیشه آن را در مد نظر داشته است. اما اکثریت قریب به اتفاق آدمیان چنین نیستند و می توانند همزمان و در آن واحد افکار مبهم و آشفته و کاملاً متباین با یکدیگر در ذهن خود درباره سرنوشت مردگان داشته باشند و در ضمن در زمینه مراسم مربوط نیز به شدت محافظه کاری به خرج دهند. می بینیم که چه فراوانند پیروان کیش مسیحیت که آموخته اند ارواح درگذشتگان یا به بهشت و دوزخ رفته اند و یا در برزخ به سر می برند. اما در ضمن گاهی هم بر این تصورند که این ارواح ساکن بدنهای درگور نهاده خود بوده و شبها در محوطه کلیساها و یا گورستانها و یا

خانه‌های سابق خود قدم می‌زنند. باور باستانی به بازگشت سالانه ارواح در بسیاری از جوامع اروپایی مسیحی دوام یافته و شاهد هستیم که در مواقع معین از سال قبرهای درگذشتگان را با گل و شمع آذین می‌کنند و حتی در آنجا خوراکی می‌نهند. در پاره‌ای از سرزمین‌ها (مثلاً در مناطق روستانشین ایرلند) مراسم نماز مردگان را با همان شیوه نه چندان متفاوت با مراسم همسپتیمیدیا برگزار می‌کنند. تنها با این تفاوت که به جای رنگ و بوی کیش زرتشتی حال و هوای دین مسیحی دارد.

چون تسلط عمیق و پرتوان این مراسم سالانه بر تصورات و عواطف خویشاوندی و دین‌داری همگان مسلم می‌باشد، طبیعی است بسیاری از ایرانیانی که به دین زرتشت می‌گرویده‌اند راضی به کنار گذاشتن آن نبوده و آن را رعایت می‌کرده‌اند. تا آنکه پیشوایان کیش زرتشت در برابر مقاومت عمومی تسلیم شده و آنرا قبول کردند و با ربط دادن به یکی از اعیاد واجب خود قبای زرتشتی بودن بر آن پوشاندند. (روحانیان مسیحی نیز همین شیوه را برای برخورد با جشن نماز مردگان بت پرستان انتخاب کرده و آنرا بلافاصله پس از روز یادبود اولیا و پاکان [که در روز اول نوامبر گرفته می‌شود] یعنی روز دوم نوامبر قرار دادند). اما بر زرتشتیان واجب شد که تنها فروشی [= روان] اشون‌ها [= متقیان] را فراخوانی و استقبال و پذیرائی کنند. ظاهراً در مرحله بعدی با جای دادن اشاراتی به نیایش فروشی‌ها در هفتن یشت، بیش از پیش بر مشروعیت این رسم افزودند. به رسمیت شناختن موضوع فروشی‌ها در مراحل بعدی تحول کیش زرتشت نتایج قابل ملاحظه‌ای به بار آورد. اما ظاهراً این تنها انحراف واقعی [اگر بتوان آن را انحراف دانست] از تعالیم زرتشت است که می‌توان در دوره اوستای متأخر شناسائی کرد. ظاهراً اغلب پیامبران بزرگ اگر به زمین مراجعت کنند از پاره‌ای قوانین و رسوم که نسلهای بعدی به آنان منتسب کرده‌اند دچار شگفتی خواهند شد. شاید تعجب زرتشت در این میان از دیگران کمتر باشد زیرا این کیش که پیامبر ایرانی بنیادگذار به گونه‌ای انحصاری در میان اقوام و طوایف ایرانی راه یافت و نیازی ندید که برای سازگاری با باورها و رسوم مردم دیگر نژادها و فرهنگ‌ها، متحمل تطبیق دادن‌ها و تعدیل‌های شدید شود. بخصوص که رشد و نمو آن کیش در دوره با اهمیت اوستای متأخر، منحصرأ در میان طوایف و قبایل شرق ایران صورت می‌گرفت و هر عنصر اضافی را که با

تعالیم زرتشت مربوط نبود به آسانی می شد با گفته های او هم آهنگ کرد. زیرا این عناصر اضافی مانند انگاره فروشی ها از همان کیش کهن ایرانیان مایه می گرفت. کیش کهنی که خود لایه های زیرین کیش زرتشت را تشکیل می داد. طبیعی بود که با گسترش و نشر کیش زرتشت، پیروان تازه این گونه عناصر را وارد آن کنند. بنابراین هفت روز مقدس بزرگ و ضیافت شبانه فروشی ها، که میان ششمین گاهنبار و نوروز جای داده شده بود، به عنوان جشنهای کهن فصلی، در گاهشماری و سال اوستائی صاحب محل های ثابت بودند. ظاهراً این سال ۳۶۰ روز داشت که از دوازده ماه سی روزه تشکیل می شد. برای اینکه با سال طبیعی همگام باشد هر شش سال یک بار ماه سیزدهمی را کیسه کرده و سالی سیزده ماهه داشتند. بعدها در دوره اوستای متاخر^{۱۳} زرتشتیان گاهشماری مشخص خود را وضع کردند و هریک از سی روزهای ماه را به یکی از ایزدان خود منسوب دانسته آن روز را به نام آن ایزد خواندند. هر روز به هنگام اجرای مراسم دینی که زیر نظر موبدان انجام می گرفت این ایزد را فراخوانی کرده و برای مقاصد خاص و طلب یاری به درگاهش نیایش می شد. برای آنکه به خاطر سپردن این اختصاص روزها آسان باشد آنها را یک یک برشمرده و به نظم در آورده و در ادعیه گسترش یافته یسنا جای دادند (به عنوان یسنا ۶-۳:۱۶). چون چنین یک یک شماری برای دوازده ایزدی که ماهها را به نام آنان نام گذاری کرده اند نشده، این را یکی از دلائلی می دانند که نام گذاری ماهها در دوره های بعد انجام گرفته است.

دلائلی وجود دارد که در آغاز، هریک از سی روز ماه نامی جداگانه داشت و بعدها سه روز اضافی دیگر را نیز به اهورامزدا اختصاص می دهند و چهار روز به اسم اهورامزدا نام گذاری می شود و تعداد ایزدانی که اسم آنان را روی روزهای ماه گذاشتند به بیست و هفت ایزد تقلیل می یابد. حتی آنگاه که اسامی سی ایزد را می شد بر روی روزهای ماه گذاشت باز هم لازم می آمد تا از میان مجمع ارباب انواع زرتشتی انتخاب به عمل آید. این انتخاب و نظمی که برای انتخاب پذیرفته شده به گونه جالبی روشنگر وضع کیش زرتشت در آن دوره است. نخستین روز طبیعی بود به اهورامزدا تعلق داشته باشد و شش روز بعد به دیگر اعضاء هفت گانه که با نظم معهود به دنبال اهورامزدا آمده اند. بهمن [= وهومنه]، اردیبهشت [= اشاوہیشت]، شهریور [= خستره وئیره]،

اسفند [= سپنتا آرمیتی]، خرداد [= هوروات] و امرداد [= امرتات]. (این نظم با توجه به خصلت شدید اخلاقی کیش زرتشت با آفرینش‌های مربوط به آنان مطابق نبود، بلکه انعکاسی از اهمیت نسبی آنان برای آدمی است که تقلا می‌کند با تقوی زندگی کند و به اصطلاح اشون باشد). در شکل اولیه گاهشماری زرتشتی به نظر می‌آید هشتمین روز به «وارونا» با نام آئینی «شهریار درخشان ایام‌نپات» تعلق داشته است. در میان هندو-آریان‌های ودائی، «وارونا» حتی از «میثرا» نیز بیشتر مورد توجه بود و بیشتر مورد عزت و احترام قرار می‌گرفت. از همین رو با لقب‌هایی از قبیل «بخشاینده»، «ارباب والا»^{۱۴} ملقب بوده است. اما بعد، شاید چون در کیش کهن ایرانیان خدای آفریننده دانسته می‌شد، به تدریج بیش از میثرا، عزت و احترام خود را به مزدای زرتشتیان واگذار کرد. اما هنوز در اوایل ایام تاریخ کیش زرتشت ظاهراً از چنان مقامی برخوردار بود که باز هم پس از شش امشاسپند، از دیگر ایزدان زرتشتی اعتبار و حیثیت بیشتری داشته است. به دنبال وارونا - شاید به سبب تداعی او با آفرینش و شاید هم به سبب رابطه دو اهورای فرودین با آب و آتش - گروهی از ایزدان مادی می‌آیند. یعنی آتش و آب و خورشید و ماه و ستاره باران زای «تیشتریا»^۱ [= شباهنگ = شعرای یمانی]. سپس ایزد آئینی^{۱۵} «گوش ثورون»^۲ و همراه با او دیگر ایزد مهم آئینی یعنی «هوم»^۳ که روز پانزدهم به نام او اسم گذاری شد. میثرا، برادر اهورائی وارونا در صدر ایزدان نیمه دوم ماه قرار گرفت و روز شانزدهم ماه از آن او شد. این شیوه نامگذاری روزهای ماه بی‌شک، دلالت بر این دارد که واضعین گاهشماری نیز همانند مولفین یسنای «فراورنه» احساس نیاز می‌کردند که نه تنها مزدایپرست بلکه اهوراپرست نیز باشند. از یکسو مانند پیامبر خود «مзда» را به اعلاترین درجه مورد احترام قرار دهند اما از سوی دیگر نسبت به اهوراها هم عزت و احترام لازم را به جا آورند. افزون بر این، مزدا که اکنون به مقام خدای یکتا ارتقاء یافته نه تنها از دو اهورای دیگر بلندرتبه‌تر بود بلکه اندکی هم از آن دو فاصله گرفته و همراه با شش مینوی بزرگواری که زرتشت متصور بود همیشه در حضور او هستند، گروهی متعالی و نامرئی را تشکیل می‌داد. آنچه شایان توجه است موضوع سپنتامینو [= روح القدس] می‌باشد. با آنکه در یکی از یشتها یکی از اعضاء

هفتگانه بشمار می آید^{۱۶} اما در گاهشماری روزی را به اسم او نامگذاری نکردند و ظاهراً پذیرفته بودند که عملاً با اهورامزدا یکی است.

آنچه فوق العاده و جالب است اینکه دو روز پس از میثرا به ایزدان «سروش»^۱ [= جبرئیل] و «رشن»^۲ اختصاص می یابد؛ همان گونه که دیدیم «رشن» مینوی داوری جایش در سر «پل چینواد» در کنار میثرا است و اگر سروش را در آنجا در جوار آنها می یابیم دلیلش درگاتها آمده است^{۱۷}. در ادبیات پهلوی و آثار بعدی اسم این سه معبود معمولاً با یکدیگر و همیشه با همین نظم اسم گذاری روزهای ماه می آید. بنابراین معقول است بنا را بر این فرض گذاریم که هم اکنون در دوره اوستای متاخر انگاره دادگاه آسمانی این شکل آشنا را به خود گرفته بوده است. البته به این شرط که این شکل تشکیل دادگاه سماوی از اندیشه های خود زرتشت نبوده باشد. اشاراتی که وی به «پل چینواد» و دوشیزه زیبای «دین»^۳ در آنجا می کند، قرینه استواری است بر اینکه لحظه رسیدگی به حساب و داوری درباره افراد در نظرش به گونه ای زنده و جان دار مجسم بوده است. اهمیت دیگر نام گذاری سه روز در این می باشد که میثرا اصولاً به عنوان داور و قاضی مورد احترام و پرستش بوده است. و این معنا با انگاره اولی میثرا (به عنوان مینوی پیمان) و نقش اساسی او در کیش زرتشت، کیشی که داوری آسمانی در آن چنان نقش مهمی دارد، هم نوا است.

پس از نامگذاری روزهایی به افتخار این سه معبود که اندیشه های داوری و مرگ را تداعی می کنند به نظر طبیعی می آید که نوبت اسم گذاری روزی به احترام فروشی ها رسیده باشد و آنگاه روزی را به نام «بهرام» [= ورشرغنه] ایزد پیروزی که همگان می خواهند تا آخر عمر آن را به دست آورند، اختصاص می دهند. در اینجا نیز مانند دیگر جاها نماینده ایزد بزرگتر اما مبهم «وایو»^۴ است. ایزدی که با زندگی و مرگ ارتباطی یکسان دارند. ایزد وایو نیز به دنبال خویش برادرش را آورد که ایزد صاف و ساده «یاد» است.

روز بیست و سوم از آن «دهما آفریتی»^۵ [= مینوی افرین و درود شخص پارسا] بود. این دعای خیر که در ادعیه یسنا ضمن یسنای ۷-۲:۶۰ آمده یکی از پرتوان ترین دعاها و موثرترین حرزها دانسته می شد و در مراسم امروزی زرتشتیان مخصوصاً این

1- Sraoša

2- Rašnu

3- Daena

4- Vayu

5- Dahma Vahvi Afriti

مینو را در مراسم عزاداری روز چهارم در گذشته که می‌پندارند روان عازم دادگاهی است که میثرا بر آن ریاست دارد فراخوانی می‌کنند. بنابراین دهما آفریتی، که مادینه می‌باشد گزینش مناسبی است تا میان ایزدانی که هم‌اکنون مورد بحث قرار گرفتند و آخرین گروه از ایزدان که اکثر آنان مادینه هستند، قرار گیرد. به دنبال دهما آفریتی، ایزد مینوی مذهب یعنی ایزد دوشیزه مانند «دین» می‌آید. انگاره «اشی»^۱ که از ایزدان گاتائی است و «ارشات»^۲ ایزد عدالت و در دنبال آنان ایزدان آسمان و ایزد زمین که او نیز مادینه است. و سرانجام پایانی خداپسندانه. روزی به اسم ایزد کلام مقدس «مانثره سپنت»^۳ [=ماراسپند] و روزی هم به نام «روشنایی بی‌پایان»^۴ [=انیران] که مراد از آن فردوس است نامگذاری شد. از قرار معلوم در دوره هخامنشیان چون خواستند سه روز دیگر را نیز به نام اهورامزدا ی آفریننده کنند، روزهایی که انتخاب شدند هشتم و پانزدهم و بیست و سوم بودند و به این ترتیب ماه به چهاربخش تقریباً مساوی تقسیم شد^{۱۸}. «اپام نپات»^۵ و «هوم» و «دهما آفریتی» معزول شدند. بنابراین در فهرست (از قرار معلوم تجدیدنظر شده) تنظیم شده برای بیاد ماندن که در یسنای ۱۶ آمده است دیده نمی‌شوند: اما در روز سی‌ام هر ماه هر سه را با هم در گروهی جداگانه، پس از ایزدان فراخوانی می‌کنند^{۱۹}. گذشته از این در مراسمی که با اسم «فرشت»^۶ [=فراج آفرینگانی = آفرین خوانی؟] مشهور است^{۲۰}، در آن برای هریک از ایزدان گاهشماری مراسم «آفرینگان»^۷ و «باج»^۸ انجام می‌شود (سه آفریننده به عنوان سه موجود جدا از هم مورد احترام قرار می‌گیرند) برای هریک از این سه ایزد، بیرون از گاهشماری نیز یک «آفرینگان» و یک «باج» اختصاص یافته. بنابراین به جای سی بار، سی و سه بار مراسم را بجا می‌آورند. ظاهراً با این شیوه موبدان موفق می‌شوند که نسبت به این سه ایزد، حتی پس از آنکه در مقامهای خود از عرصه ماه گاهشماری برکنار شدند اظهار احترام و وفاداری نمایند^{۲۱}. این نمونه‌ای است از سرسختی زرتشتیان در اجرای مراسم که بعدها سبب ایجاد مسائل فزاینده در امر گاهشماری شد^{۲۲}. اثرات تغییراتی که حتماً پیش از سده چهارم ق.م. روی داد را هنوز در سده بیستم میلادی می‌توان ردیابی کرد. اگر پایداری و وفاداری

1- Aši

4- anagra raocha

7- Afrinagan

2- Arštat

5- Apam Napat

8- Baj

3- Manthra spenta

6- Ferešte

زرتشتیان در امور جزئی و کم‌اهمیت تا این حد و درجه باشد دلیلی باقی نمی‌ماند که در ظرفیت روحی زرتشتیان در وفادار ماندن به مسائل بزرگ و مهم شک و تردید روا داشت.

ایزدان و فرشتگان عمده و قابل ذکر زرتشتیان اصولاً هم اینانی هستند که اسامی آنان را روی روزهای ماه [قمری زرتشتی] گذاشته‌اند. چند ایزد و فرشته دیگر هم وجود دارند که اسم آنها در این فهرست نیامده اما در زمان‌ها و مکان‌های مختلف صاحب اهمیت و اعتبار شده‌اند (مانند «ایریمن»^۱، «نیریوسنگ»^۲، «درواسپ»^۳ و «اردویسورا آناهیتا»^۴ که بعضاً به صورت «آناهیت»^۵ مبدل شد). اما نیایش و ادای احترام به همه ایزدان و فرشتگان بزرگ یا کوچک در کیش زرتشت مستحب و دارای ثواب و مورد تشویق است. برای این کار هر شخص عام نیازمند به خدمات موبدی است که مراسم درست و ادعیه صحیح را می‌داند. اما هرکسی به فراخور توانائی مالی و میل و شوق و ذوق شخصی خود می‌تواند آئین مناسب و فراخوانی دلخواه خود را انتخاب کند. کسی که مراسم برای او و به دستور او انجام می‌شود «نرمینه»^۶ (= مرد میان) می‌خوانند^{۲۳}. هرگونه مراسمی هم که انجام شود و هر دعائی که زمزمه شود موبد آنرا با «اهمائی رئیسچه»^۷ به پایان می‌برد که بی‌تردید جوهر آن از کیش کهن پیش از زرتشت به یادگار مانده و عبارتست از دعای خیر کوتاهی که در آن انواع برکت از قبیل تندرستی و نیرومندی و ثروت و فرزندان خوب و عمر دراز و رستگاری اخروی برای صاحب مجلس خواسته می‌شود^{۲۴}. بنا به سنت (به قیاس شواهد) هندی مراسم یسنارا به هر معبود منظور صاحب مجلس می‌توان اختصاص داد. این سنت با وضع ادعیه ثابت توسط زرتشت که در مراسم پیروان او اجرا می‌شود تغییر نکرد (مگر در مورد دیوان که هرگونه مراسم و فراخوانی آنان مردود شناخته شد) پیش از هر مراسمی دعای کوتاه «خشنو مینه»^۸ [= برای خشنودی] خوانده می‌شود که شامل نام ایزد یا فرشته‌ای است که مراسم برای فراخوانی او برپا شده و تصور زنده بر این است که آن ایزد یا ایزدبانو فراخوانی را پاسخ داده پیش از دیگر ایزدان و فرشتگان در مجلس حضور خواهد یافت تا سهم خود

1- Airyaman

2- Nairyosanha

3- Druvaspa

4- Aredvisura Anahita

5- Anahit

6- Nar mainya

7- Ahmai raesca

8- Khšnumaine

را از نیایش و نذورات دریافت دارد. (به جرات می توان گفت که میل و علاقه به این گونه عطایا و پیشکش ها است که فرد فرد ایزدان و فرشتگان را در جای جای متون اوستائی وامی دارد تا بگویند «اگر مردمان مرا در نماز نام برند و بستایند»^{۲۵}. در یشت ها (سرودهای متعلق به فرد فرد ایزدان) بیتی تکرار می شود که به انواع صورت ها به پیشکش یسنا اشاره می کند و می گوید:

«آن ایزد چه و چه را با هوم آمیخته به شیر، با برسم، با زبان خرد «ماثره»، با اندیشه و

گفتار و کردار [نیک]، با زور و سخن رسا می ستایم»^{۲۶}

معمولاً به دنبال این بند، دعای «ینگه هاتم»^۱ را زمزمه می کنند که از سخنان خود زرتشت اقتباس شده و از روی دینداری، نیت و قصد از هر عبادتی را در مرحله دوم به سود تمام موجودات سپتناگسترش و تعمیم می دهد^{۲۷}.

فراهم آوردن نذر هوم که در بیت بالا به آن اشاره می شود مستلزم تشریفات مفصلی است که بعنوان بخشی از مراسم یسنا و زوائد آن قبول شده است. این مراسم همیشه در محوطه ای محصور یعنی «پاوی»^۲ که در ابتدا می باید تقدس یابد، انجام می شود. اما صاحب مراسم می تواند مراسم را ساده تر - یعنی کم هزینه تر - و در هر نقطه پاک و تمیزی، مرجحاً بر بالای تپه و یا کنار آب روان، برگزار کند^{۲۸}. در این مورد حیوانی را قربانی می کنند، توسط موبدی که ایزد مورد نظر را فراخوانی می کند با همان نیایش های ثابت که هنگام اجرای یسنا زمزمه می شود و آنگاه ستایش مخصوص ایزد فراخوانده شده و تضرع و التماس به نیابت از طرف صاحب مجلس. می گویند این چنین ایاتی بوده است که سرانجام به صورت شکل های ثابت یشت های موجود و به جا مانده، گردآوری شده اند. این آثار زرتشتی هر چند توسط موبدان مزدپرست تألیف شده و توسط نسل های بی شمار زرتشتیان دیندار و مومن انتقال پیدا کرده اند اما شامل موارد بسیار و بخش های فراوان از مواد پیش از زرتشت می باشند. علت این امر به آسانی قابل درک است. زیرا تعلیمات زرتشت در انگاره این ایزدان و فرشتگان تنها این تغییر را ایجاد کرد که دیگر به صورت معبودهای مستقل پرستش و ستایش نشده، بلکه به عنوان نماینده و کارگزاران اهورامزدا به آنها نگاه شود و اینان را قادر متعال احضار کرده بود تا وظائف

معینی را انجام دهند. این وظایف با آنچه در کیش کهن بر عهده داشتند یا مظهر آن بودند تفاوتی نداشت. به هر حال اینان ایزدانی بودند که زرتشت تشخیص داده بود فعالیت آنان سودمند است. به این ترتیب بود که «میشرا» و «ایام‌نپات» به پشتیبانی از «اشا» ادامه دادند. و «تیشتریا» و «واتا»^۱ به انجام وظیفه در مورد باران مشغول بودند و «اردویسورا» در زمینه باروری و «اشی» در مورد ثروت فعالیت داشتند. ورثرغنه [= بهرام] در صحنه عدالت و داد پیروزی به دست می‌آورد. «خور»^۲ هر روز موجبات پدیداری خورشید را فراهم می‌آورد و غیره و غیره. بنابراین دلیلی نبود که به هنگام فراخوانی و ستایش این موجودات شرح‌های سنتی از خصلت‌ها و کیفیت فعالیت‌های آنان را کنار گذاشت و یا اساطیر باستانی آنان را به دست فراموشی سپرد. موبدان کیش کهن آگاهی و علم به این مطالب و مضامین را در ایام کارآموزی خود فرا گرفته بودند (همان‌گونه که خود زرتشت چنین کرده بود) چون به کیش زرتشت می‌گرویدند این علم و آگاهی را با خود می‌آوردند و می‌توانستند آن را به نسلهای موبدان جانشین خود که مزدا پرست بودند بیاموزند.

در یشت‌ها طبیعی است که این عناصر سنتی، با وجود حجم وسیع‌تر، از اعتقادات زرتشت کم‌اهمیت‌تر نمایش داده شوند. جمله‌ای که بکرات در یشتها آمده است و می‌گوید «اهوره مزدا گفت ای سپتیمان زرتشت» موبد این اصل دینی زرتشتیان است که این سروده‌ها مانند دیگر آثار اوستائی مآلاً ملهم از تعالیم خود زرتشت است. تعالیمی که به نوبه خود بر مبنای مکاشفاتی استوار بود که به مشیت اهورامزدا بر زرتشت آشکار شد. همین اصل دینی را هر جا که عبارت ساده «ای زرتشت» و یا «ای سپتیمان» به کار می‌رود شاهد هستیم. تلویحاً می‌خواهد بگوید این سخنان را اهورامزدا به پیامبر خود گفته است. در دیگر جاها این زرتشت است که از اهورامزدا معمولاً با این جمله پرسش می‌کند: «ای اهوره مزدا! ای سپندترین مینو، ای دادار جهان استومند!»^۳ ایزدان نیز با همین شیوه آفریننده خود را فرا می‌خوانند و اهورا مزدا به آنان پاسخ می‌گوید و یا در جواب آنان آدمیان را مورد خطاب قرار می‌دهد. بنابراین بخش عمده از یشتها به صورت جالب و هیجان‌انگیز سخن مستقیم و یا گفتگو و محاوره می‌باشد و با این

1- Vata

2- Hvar

تمهیدات سعی شده است که همچون گاتها، میان عالم الوهیت و دنیای آدمیان رابطه و نزدیکی ایجاد کنند.

در یشت‌ها به مقادیر زیادی موضوعات عقیدتی، به شیوه‌های گوناگون اشاره شده است. عقیده اساسی به «هفتگانه» مطرح می‌شود، به روال همیشگی با تغییرات جزئی و ظریف هم در اصل انگاره و هم در واژه‌ها و اصطلاحات. تغییرات نامحسوسی که به مقیاس زیاد موجبات آشفتگی خاطر دوستداران قانونمندیهای دقیق و یکدست را فراهم آورده است. مثلاً در یشت ۹۲: ۱۰ اظهار می‌شود که خود اهوره مزدا به دین [زرتشت] در آمده است (به تبعیت از اینکه «اشا» را برگزیده است) و شش عضو فرودین «هفتگانه» (که هر شش به اسم خوانده می‌شوند) و دیگر امشاسپندان. البته مراد از «دیگر امشاسپندان» تمام موجودات سودمند آسمانی به استثنای دیوان می‌باشد.^{۳۰} اما در عبارت دیگر مثلاً یشت ۱۸-۱۹: ۱۶، اصطلاح امشاسپندان، مانند اکثر اوقات، فقط به اعضاء «هفتگانه» اختصاص دارد. در اینجا (مانند بیت گاتائی یسنای ۱: ۴۷) سپنتا مینو هویت مشخص و مستقلی است که هفت عضو «هفتگانه» را کامل می‌کند. در جای دیگر گفته است امشاسپندان هفت موجودی می‌باشند:

«... که هر هفت یکسان اندیشند؛ که هر هفت یکسان سخن گویند؛ که هر هفت

کرداری یکسان دارند؛ که در اندیشه و گفتار و کردار یکسانند و همه را یک پدر و

یک سرور است: اهوره مزدا».^{۳۱}

در فروردین یشت به کرات به آفرینش‌های طبیعی که «هفتگانه»ها نگهبان و ولی آنها می‌باشند اشاره شده است و (در بند ۲۸) می‌گوید سپنتامینو است که آسمان را برافراشت و آب و زمین و گاو و گیاه را پدید آورد و فرزندان را در زهدان مادران (یعنی آدمیان را). در اینجا از تمام آفرینش‌ها اسم آورده شده و یا به آنها اشاره شده است مگر آفرینش هفتمین که در همه جا و همیشه جاری و ساری است یعنی آتش و مقام آفرینش گیاه که به جای مقام سوم در مقام پنجم آمده است. و شاید این جابجائی به سبب ضرورت شعری بوده است.

مضمون ستیزه بی‌امان میان خوبی و بدی در سراسر یشت‌ها دویده است و بکرات به عنوان تضاد میان سپنتا مینو وانگره مینو ابراز شده است. همیشه هم نمی‌توان معلوم

داشت که مراد از اصطلاح سپنتا مینو چه وقت خود اهورا مزدا است و چه وقت نیروی فعال یا مینوی او. در داستان هیولای افسانه‌ای «سناویدک»^۱ آشکار است که مراد سپنتامینو است. و این همان «سناویدک» هیولا پیکر است که شتابان لاف و گراف زده بود (یشت ۴۴-۴۳:۱۹):

« من هنوز نابرنایم. بدان هنگام که برنا شوم زمین را چرخ و آسمان را گردونه
[خویش] کنم...»

«... اگر گرشاسپ دلیر مرا نکشد، من سپندمینو را از گرزمان درخشان فرو کشم و
انگره مینو را از دوزخ تیره برآورم تا آن دو - سپندمینو و انگره مینو - گردونه مرا
بکشند.

گرشاسپ دلیر او را بکشت و جانش را بگرفت و نیروی زندگانی‌اش را نابود کرد». این نمونه‌ای است از اینکه چگونه از اسطوره و افسانه برای تفهیم آراء و عقاید زرتشت سود می‌جسته‌اند. ایزدان را نشان می‌دهند که برای پیشبرد نیکی می‌کوشند و پهلوانان نامی نمایندگان و کارگزاران ایشانند. در جای دیگر بر افسانه‌ای کهن و باستانی جامه‌ای زرتشتی می‌پوشانند و شاهد هستیم که تهمورث زیناوند [نشسته] بر تخت زرین، بر بالش زرین، بر فرش زرین، در برابر برسم و با دستان سرشار، ایزد «وایو» را خواستار می‌شود که (یشت ۱۲:۱۵):

« ای اندروای زبردست:

مرا این کامیابی ارزانی دار که بر همه دیوان و مردمان [دروند]، بر همه جادوان و
پریان پیروز شوم، که اهریمن را به پیکر اسبی درآورم و سی سال [سوار بر او] تا دو
کرانه زمین تاخت آورم.

اندروای زبردست این کامیابی را بدو ارزانی داشت و تهمورث کامروا شد». ایزدان مستقیماً نیز در نبرد میان خوبی و بدی شرکت می‌کنند. هم از طریق انجام وظایف معمولی خود و هم از راههای دیگر. میثرا نه تنها از تمام مزداپرستان با تقوی پشتیبانی و نگاهداری می‌کند (یشت ۱۰:۱۲۰) بلکه با گرز خود جمله دیوان را از پای درمی‌آورد که به اتفاق بزرگ خود انگره مینو از او در هراس‌اند (همان مآخذ و وندیداد ۹۹ و ۹۷).

«تیشتریا» افزون بر اینکه هر سال دیو خشکسالی را با آوردن باران شکست می‌دهد، ارواح شهاب‌های ثاقب را که اهریمن پرتاب می‌کند نیز به انقیاد درمی‌آورد (یشت ۸:۳۹). برای شرح پیروزی ایزدان و آدمیان متقی جمله ثابتی در یشت‌ها تکرار می‌شود: «بر دشمنی همه دشمنان - دیوان و مردمان [دروند] و جادوان و پریان و «کوی»^۱ها و «کرپ»^۲های ستمکار - چیره شود».^۳

این دو موجودی که در آخر عبارت اسم آورده شده‌اند از طبقات بدکاری خبر می‌دهند که در گاتها باشدت هرچه تمامتر از سوی زرتشت تکذیب شده‌اند.

شیوه دیگری که در یشتها برای بیان جهان‌بینی مبتنی بر دوگانگی کیش زرتشت به کار رفته است در کاربرد واژه‌ها است. موبدان منظومه پرداز به هنگام گفتگو از «انگره مینو» برای انبوهی از اشیاء معمولی اسامی و افعال خاص و معین به کار می‌بردند که با حیوانات درنده و ددمنش تداعی می‌شد و حرکات و آوازهای خشن و گوشخراش را می‌رساند. آغازگر این ترتیب و قرار خود گاتها^۴ بوده است که واژه «هونو»^۵ (= فرزند دیو) را به عوض و یا در کنار «پوترا»^۶ می‌معمولی و یا «هندور»^۷ (= خروشیدن) را به معنای «فعل دیوی» به کار برده است. اما آشکار است که پرورش و گسترش منظم این ترتیب و قرار کار موبدان فاضل نسل‌های بعد است که کاربرد آنرا ملکه ذهن کارآموزان و طلبه‌های آن روزگار کردند، زیرا می‌بینیم کاربرد این قرار و ترتیب نه تنها در اوستای متأخر بلکه در آثار و ادبیات پهلوی نیز حفظ شده است.

شخصیت زرتشت را در یشت‌ها برجستگی ویژه داده‌اند. معمولاً با اسم خانوادگی «اسپیتمان»^۸ یا لقب «اشون» و صفت‌های «دادخواه» و مانند آن خوانده می‌شود. اما به دنیای آسمانی و اساطیری نیز کشیده شده و در آنجاست که چهره آشنای گاتائی او به صورت نیمه افسانه‌ای احترام‌آمیز درمی‌آید. «خورنه»^۹ یا فر آسمانی او صاحب دین میشود (یشت ۱۹:۷۹). «اردویسورا»، زرتشت را خبر می‌دهد که «اهورامزدا» او را داور (راتو)^{۱۰} می‌دنیای مادی قرار داده است، زرتشت «اشی» را فرامی‌خواند و خود را به عنوان نخستین کسی که نماز گذارد و «اهوره مزدا» و

1- Kavi

4- puthra

7- Khvarenah

2- Karapan

5- handvar

8- Ratu

3- Hunu

6- Spitaman

«امشاسپندان» را ستایش کرد معرفی می‌کند (یشت ۱۸:۱۷). در فروردین یشت نخستین «آتریان»، نخستین «ارتشتار»، نخستین «برزیگر ستورپرور» خوانده می‌شود و به عنوان نخستین کسی که از دیوروی گرداند و به ستایش «اشا» پرداخت و به پرستش مزداروی آورد، ستوده می‌شود (یشت ۹۴-۸۹-۱۳):

« هنگام زادن و بالیدنش، آبها و گیاهان شادمان شدند.

هنگام زادن و بالیدنش همه آفریدگان سپندمینو به خود مژده رستگاری دادند.

خوشا به روزگار ما! اینک آتربانی زاده شد، سپیمان زرتشت.

از این پس زرتشت مارا با نیاز و زور و برسم گسترده بستاید.

از این پس دین نیک مزدا آفریده در هفت کشور گسترده شود.»

جالب اینکه در فروردین یشت بیش از هر یشتی از زرتشت و عقاید او سخن می‌رود، گوئی تعمد داشته‌اند که بر فروردین یشت و آئین فروشی‌ها تا آنجا که ممکن است برچسب کیش زرتشت را بزنند. یشت از همان آغاز آهنگی نیرومند دارد. اهورامزدا زرتشت را از نیروی ویژه فروشی‌های «اشونان» خبر داده و آگاه می‌سازد که چگونه او را در کار آفرینش به یاری آمده و یآوری دادند (یشت ۱:۳۱ به بعد). که اگر چنین نکرده بودند (یشت ۲۳-۱۳:۱۳):

« هر آینه بهترین گونه‌های جانوران و مردمان، مرا برجای نمی‌ماندند، دروج نیرو

می‌گرفت و فرمانروائی می‌کرد و جهان استومند از آن دروج می‌شد...

پس آنگاه انگره مینوی زبردست و چیره، از سپند مینوی شکست خورده گام واپس

نمی‌کشید.»

نمی‌توان تصور کرد که زرتشت این ادعای پرلاف و گزافی را که از جانب فروشی‌ها می‌شود بپذیرد و تصدیق کند. اما در ضمن تعلیم هم داده بود که اهورامزدا مینوهای لطیف و رقیق را فراخوانده بوده تا یاریش دهند.

تصدیق اتکای او به فروشی‌ها با آنکه شگفت‌آور است، مخالفت کامل هم با جوهر حکمت الهی او ندارد و آشکار است پردازندگان این نظم در جای دادن آن در چهارچوب این یشت با مشکلی روبرو نبوده‌اند. همیشه باید مدنظر داشت که پردازندگان یشتها، موبدانی بوده که برای گذران معیشت خود نیازمند مزدی بودند که مشتریان عام

خدمات آنها می پرداختند. بنابراین سود آنان در این بود که در متعالی جلوه دادن مقام و اقتدار معبودی که خواسته شده بود فراخوانی کنند، بکوشند و از این طریق بر اطمینان و اعتقاد مشتریان خود در برآورده شدن تقاضاهایشان بیفزایند، تا به استخدام موبد به عنوان رابط و واسطه با معبود منظور، رغبت پیدا کرده و پاداش مناسب بپردازند. در میان براهمه هندوستان این سودجوئی شغلی منجر به بروز پدیده مشهور به «کیثونائیسیم»^۱ - مرامی که کلیت کائنات و مشیت های آسمانی را به نوبت به ایزدان و معبودهای گوناگون منسوب می دارند - شد.^{۳۴} تعالیم زرتشت مبتنی بر اینکه تنها یک خدا وجود دارد و آنهم «اهورامزدا»، مانع پیدایش چنین تحولی در حوزه روحانی باستانی ایران شد. اما ظاهراً نتوانسته بود بکلی از این گونه تمایلات جزئی که گاه و بیگاه ظهور می کرد، جلوگیری کند.^{۳۵}

میل و رغبت به تشویق مردم که نسبت به موبدان و دستوران زرتشتی با سخاوت و گشاده دستی برخورد کنند، از مضمونی که پیاپی در یشت ها تکرار می شود آشکار است. شهریار و یا پهلوان نامداری که چون تقاضایش برآورده می شود قربانی و پیشکش های افراطی هدیه می کند تا عنایت بیشتر ایزد یا ایزدبانوی منظور را کسب کند. اینجا نیز عبارات معلوم و معین که پیاپی تکرار می شود آورده می شود.

« هوشنگ پیشدادی در پای [کوه] البرز صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند، او

را پیشکش آورد»^{۳۶}.

دور نیست اغراق زیبایی را که در اینجا شاهد هستیم، اندکی وام دار شعر حماسی ایرانیان باستان بدانیم، زیرا تردیدی نمی توان داشت که موبدان، به سیاق هر زرتشتی مومن به شرکت در مجالس جشن و سرور رغبت فراوان داشتند و در روزهای جشن های عمومی پای آواز و سرود خوانی خنیاگران دوره گردی که شرح احوال و اعمال پهلوانان باستانی را نقل می کرده اند می نشستند. آشکار است مضمون مردی نام آور که قربانی مفصل انجام می دهد متعلق به روایات پیش از زرتشت است اما کسانی که یشت ها را به نظم درمی آورده اند از روی تعصب دینداری اسامی پهلوانان اساطیری از جمله گشتاسب، شهریار پشتیبان زرتشت و ملازمان او را به آنها افزوده اند. می گوید:

«کی گشتاسب گرانمایه بر کرانه آب «فرزدانو» صد اسب، هزارگاو و ده هزار گوسفند، او را پیشکش آورد.

و از وی خواستار شد

ای اردویسورا آناهیتا! ای نیک! ای تواناترین

مرا این کامیابی ارزانی دار تا در کارزار جهان بر «نثریاوت» دژدین «ویشن»ی دیوپرست و «ارجاسب» دروند پیروز شوم.

اردویسورا آناهیتا - که همیشه خواستاری را که زور نثار کند و به آئین پیشکش آورد کامروا می سازد - اورا کامیابی بخشید.»

اما چون ارجاسب برای همین ایزد قربانی می کند و پیشکش می آورد و از او می خواهد تا بر «کی گشتاسب» پیروزی یابد، این تقاضای او برآورده نمی شود. این روال معمولی یشت ها است. کسانی که در راه راست گام نهند و پهلوانانی که رویهمرفته از «اشا» پشتیبانی می کنند، تقاضاهایشان برآورده و مناجاتشان اجابت می شود. اما شیریران یا دروندان، از دشمنان دین زرتشت گرفته تا هیولاهای خروشان، تقاضاها و التماس هایشان رد می شود. بنابراین نذر و پیشکش مادی تنها کفایت نمی کند. وهومنه = بهمن، که قصد و نیت پاک تقاضاکننده می باشد نیز باید در دل و ذهن نیاز آورنده حضور داشته باشد. نیازآورنده تقریباً همیشه عام است و این روال به آن کسانی تعلق دارد که موبدان برای امرار معیشت چشم به دستان او دوخته اند. اما زرتشت که عالی ترین و برجسته ترین نمونه انسان ممکن است گاهی دیده می شود که دست نیاز و حاجت به طرف فرد فرد ایزدان دراز می کند. مثلاً از اردویسورا آناهیتا تقاضا می کند که بتواند گشتاسب را به دین خود بیاورد (یشت ۵:۱۰۴) اما آنچه که او به عنوان نذر یا پیشکش تقدیم می کند، یسنا است (هوم آمیخته به شیر، یا برسم و غیره).

با وجود این همه عناصر آشکار زرتشتی و این انبوه عقاید درست، آن گروه از پژوهشگرانی که زرتشت را یکتا پرستی متعصب می دانند، یشت ها را عملاً از ادبیات کیش مشرکین کافر به حساب می آورند. اگر این نظریه را کنار بگذاریم آنها را می توان بی اشکال به عنوان آثار زرتشتی تألیف شده توسط موبدان زرتشتی برای مشتریان همیشگی زرتشتی پذیرفت. البته در ضمن اذعان هم باید کرد که بسیاری از این سرودها

از ظرافت و زلال بودن تعالیم زرتشت می‌کاهند. می‌بینیم که اعتقادات کهن و شیوه‌های تفکر مبتنی بر شرک و تعدد خدایان دوباره به کیش زرتشت رخنه کرده است. حتی شاهدیم که گاهی به جادو جنبل و کاربرد طلسمات و تعاویذ اشاره می‌شود.^{۳۷} چون پای ادراکات و دریافت‌های معنوی پیش می‌آید به طور کلی شکاف وسیعی میان متون اوستائی کهن و یشتها وجود دارد (این مطلب درباره اعتقادات اصولی صادق نیست). اما با گسترش و نشر کیش زرتشت از این تحول‌گیزی نبود. هرچه بر تعداد گروندگان به کیش نوین افزوده می‌شد، موج خواسته‌های اکثریت که طبیعی بود فاقد موهبت معنویات باشند، تسلط بیشتر یافت. تا آن جایی که به ادبیات دوام آورده اوستائی مربوط می‌شود یشت‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند. نماینده آن گونه از عبادات مورد علاقه عوام است که رشته محکم دیگری در نسج کیش زرتشتی تحول یافته می‌باشد. این همان عنصری است که هیچ دین بزرگی که وفاداری کلیت جامعه را به خود اختصاص می‌دهد، هیچگاه فاقد آن عنصر نبوده است.

در تمام مراحل شناخته شده جامعه زرتشتی، پرستش و احترام‌گذاری به ایزدان دست دوم، نقش بزرگی بر عهده داشته است. مثلاً کاملاً عادی بوده است که هر مومنی به هنگام بستن کستی برای نخستین بار یکی از این ایزدان فرودین را به عنوان ایزد حامی و پشتیبان خود انتخاب کند. این رسم که در جایی نیامده است چه بسا یادگاری به جا مانده از روزگار باستانی قوم اوستا باشد. به علاوه کاملاً مرسوم است که برای برآورده شدن نیازهای عمومی و یا حاجات فردی دست به دامان ایزد خاصی شوند. مثلاً برای باران به درگاه تیشتر یا دعا می‌کنند. اگر خواستار فرزند پسر باشند طالب عنایت ایزد هوم می‌شوند و اگر از بخت بد شکایت دارند و مشتاق خوش‌اقبالی باشند به سراغ ایزدبانو «اشی» می‌روند. در یشت‌ها نیاز بردن به ایزدان و تقاضای برآوردن حاجات از آنان اختصاص به پهلوانان و نام‌آوران ندارد. اشخاص معمولی برای برآوردن نیازهای روزمره خود مانند تندرستی، عمر طولانی، گوسفند فراوان و اسب بی‌شمار و خرمن زیاد و آذوقه کافی، در یشت‌ها به ایزدان مختلف روی می‌آورند.^{۳۸} موبدان علم و دانش می‌طلبند و دوشیزگان شوهر و مادران فرزندان نیکو. اعتقاد به انبوهی از موجودات سودمند که زیر نظر اهورامزدا به تمشیت امور سرگرم هستند و به دعای این و آن گوش

می دهند. برای بسیاری از مومنین زرتشتی نقطه اتکاء استواری بوده است. اگر جامعه زرتشتی علاوه بر مراسم معمولی واجب، صاحب زندگانی ایمانی سرشار از پرستش ها و آئین ها و نذرها می باشد شاید به این علت است.

چون انجام امور خیرخواهانه و نوع دوستانه چه مستقیماً و چه به نیابت از دیدگاه کیش زرتشت از ثواب های عمده شمرده می شود برای شخص «اشون» نوعی افزودن بر موجودی حساب پس انداز در بهشت به شمار می آید^{۳۹}. آشکار است که این گونه بر حساب پس انداز افزودن برای توانگران آسان تر است تا برای اشخاص تنگدست. این موضوع را می توان یکی از دلائلی دانست که جمع آوری مال و زراندوزی اگر از راه درست و طریق همراه با انصاف صورت گیرد در کیش زرتشت مطلوب دانسته می شود. تردیدی نیست که در اینجا زمینه ای برای سوءاستفاده و تجاوز به حقوق دیگران فراهم می شود. مثلاً بعدها شاهد هستیم که موبدان که بر جمعیت آنها بیش از حد معقول افزوده شده بود، مردم را تحت فشار قرار می دادند تا در انجام آئین ها افراط کنند؛ اما تعالیم اساسی زرتشت با صحت و امانت انتقال یافت و استدراک شد. یعنی تنها اصل و عامل لازم برای رستگاری فرد، اندیشه ها و گفته ها و کردارهای نیک شخص است که در پایان راه زندگی او چون در ترازوی داوری گذاشته شود باید از بدی هایی که انجام داده سنگین تر باشد. بنابراین رستگاری اخروی در دسترس همه قرار دارد. اگر تنگدستان را امکان این نبود که به اندازه توانگران به اجرای آئین های مستلزم هزینه اما ثواب دار بپردازند، در عوض از آفت بسیاری و سوسه های دنیوی که منجر به گناه می شد در امان بودند و می توانستند امیدوار باشند طراز حساب های معنوی آنان بدهکاری نشان ندهد و بستانکار باشد^{۴۰}. اعتقاد به اینکه هرکس، چه مرد یا زن به گونه ای مطلق، تنها خودش ضامن و مسئول سرنوشت خود است همراه با این باور که هرکس باید با تمام توان خود در مبارزه همیشگی میان نیکی و بدی جهت گرفته و شرکت کند، سبب شده که زرتشتیان به گونه ای آشکار و واضح از صفات پسندیده اعتماد و اتکاء به نفس و بنیه و قوه اخلاقی برخوردار باشند. از این گذشته باور داشتند که رستگاری و سعادت فرد، هر قدر هم ناچیز و اندک، بر سر جمع نیکی های موجود در هستی می افزاید و به جلو آوردن «فراشکرت» کمک می کند و این باور سبب می شود تا کوشش و تکاپوی روزانه زرتشتی

معنا و دلچسبی خاص پیدا کند.

این تقلاها محدود به کوشش‌های معنوی و اخلاقی نبود بلکه شامل قوانین و مقررات طهارت و پرهیز از پلیدی نیز می‌شد. تا اینکه آفرینش‌ها از آلودگی مصون مانده و مقام‌هایی باشند سزاوار اقامت امشاسپندان ولی امر آفرینش‌ها. جزئیات منهیات ناشی از کاربرد این قوانین را در مجموعه‌ای به نام «وندیداد» گردآوری کردند. پاره‌ای از دستوراتی را که در آنجا آمده، می‌توان متعلق به زمان پیش از زرتشت دانست. زیرا با آنچه عموماً در روزگار باستان پلید و نجس دانسته می‌شد مطابق است. اما بعضی دیگر که ناشی از تعالیم یکتای زرتشت در زمینه آفرینش‌ها هستند خود بی‌نظیر می‌باشند. این دستورات مفصل اصولاً شامل قوانین مربوط به اینکه چگونه باید از آلوده شدن خاک و آب و آتش با «نسا»^۱ پرهیز کرد، می‌باشد. مراد از «نسا» هرگونه جسم مرده و مخصوصاً نعش آدم مرده است. هرکس که آتش را با «نسا» آلوده کند مجازاتش مرگ است و دستورات اکید وجود دارد تا آتشی را که با «نسا» آلوده شده، چگونه باید نه بار تطهیر کرد^{۴۱}. دستورات دقیق برای پاک کردن لباس‌ها یا ظرف‌هایی که با نسا آلوده شوند داده‌اند. این گونه اشیاء آلوده را باید سه بار پاک کنند (با ادرار چهارپایان که به سبب داشتن آمونیاک فراوان، ماده ضد عفونی رایجی بوده) و بشویند، سپس با شن و آنگاه تنها با آب که آفرینشی پاک دارد. همین سه عنصر را برای تطهیر مفصل و طولانی آدمی که بدنش آلوده شده باشد به کار می‌برند که دوره انزوای شدید برای محو بقایای آثار آلودگی، به دنبال دارد. برای این آئین در وندیداد اسمی نیامده است اما بعدها «برش نوم نه‌شبه»^۲ نامیده شده به مناسبت طول مدت ایام انزوا که بعد از غسل لازم است.

تطهیر حیوانات و گیاهان دشوارتر بود. در این زمینه دستوری در وندیداد داده نشده است. اما در ادبیات بعدی زرتشتی غدغن‌های شدید درباره پرستاری از آنها و دیگر آفرینش‌ها مطرح می‌شود. در هر موردی طبیعی است که پرستاری باید درباره بخش‌های نماینده این آفرینش صورت گیرد. قطعه زمینی شخم شده. آتشی تنها. جوی آب. یک باغ یا یک گله. اما نوع دلواپسی و پرستاری که باید نسبت به هریک از آفرینش‌ها داشته باشد با یک استثنا، قابل فهم بود. استثنا مربوط می‌شد به «خشتره وئیره»

آفرینش آسمان که تصور می‌شد جنس آن از سنگ است و تغییر نمی‌یافت و در آن بالا از دسترس آدمی بیرون بود. همان‌گونه که یکی از متن‌های متاخر زرتشتی می‌گوید «دست کسی به آسمان نمی‌رسد و کسی نمی‌تواند آن را آلوده سازد»^{۴۲}. معهذا امکان داشت با حد اعلای پاک کردن ظروف و ابزار سنگی، «خستره» را پرستاری و خدمت کرد. با این احساس که حتی در این اشیاء ناقابل حضور دارد. اما به تدریج بسیاری از این اشیاء سنگی به فلزی تبدیل شدند. در روزگار عتیق گاهی انگاره «سنگ» را چنان گسترش و تعمیم می‌دادند که هر جسم سختی که در زمین یافت می‌شد را نیز شامل می‌شد. بنابراین یکی از تعاریف «سنگ» آسمان که در کتابهای پهلوی آمده «بلور» است^{۴۳}. زیرا بلور سنگی را (مثلاً در باکتریا^۱) از رگه‌های موجود در صخره‌ها استخراج می‌کردند. اما سنگهای فلزی نیز همین‌گونه بودند. در یکی از عبارات اوستای متاخر به هنگام گفتگو از جنس آسمان به «فلز درخشان»^۲ اشاره می‌شود^{۴۴}. از قرار معلوم این درک از جنس آسمان حاصل اندیشیدن مکرر موبدان متفکر بوده است. اندیشه‌ای که همیشه بر مراسم نماز و پرستش متمرکز بود و از جایگزین شدن ظروف آئینی فلزی به عوض کاسه و هاون سنگی متأثر شده بوده است^{۴۵}.

دگرگون شدن جنس ظروفی که در مراسم آئینی به کار می‌رفته احتمالاً با کندی انجام گرفته، هرچند که در اوستای متاخر اشاره شده که هاون و دسته هاون به کار رفته در یسنا از سنگ یا فلز بوده است، آنجا که می‌گوید:

«هاون سنگین را خواستار ستایشم.

هاون آهنین را خواستار ستایشم»^{۴۶}.

آشکار است که اشیاء فلزی بیشتر به پرستاری و رسیدگی نیاز داشتند و رضایت خاطر فراگیرتری را فراهم می‌آوردند تا اشیاء ساخته شده از سنگ. اشیاء فلزی اگر به موقع پاک نمی‌شدند و صیقل نمی‌یافتند زودتر در معرض سیاه شدن و زنگ زدن - نشانه‌های آشکار آلوده شدن - قرار می‌گرفتند. ظاهراً این همه سبب شد تا مکتب صاحب نفوذی از موبدان به این نتیجه رسیدند که مراد از نسج سنگی آسمان نوعی فلز بوده است و بنابراین «خستره» ارباب آسمان را ولی امر فلزات پنداشتند و گفتند با صیقل زدن و پاک

1- Bactria

2- ayah- khvaena

و درخشان نگاه داشتن اشیاء فلزی در واقع از «خستره وئیره» ولی امر آسمان و فلزات، پرستاری و نگاهداری می‌شود. این تحول تاکیدی است بر این واقعیت که لازمه اعتقاد به هفتگانه همیشه کاربرد عملی بوده و انگاره خدمت کردن به امشاسپندان بزرگ از طریق پرستاری و دلسوزی نسبت به آفرینش‌های آنان، در زندگی فعالانه زرتشتی اهل تقوی یا «اشون»، اهمیت فوق‌العاده داشت.

مولفین فصل‌های مربوط به قوانین تطهیر که در وندیداد آمده است گاهی بی‌رعایت هیچگونه نظم (مانند خود زرتشت در گاتها) با کاربرد اسم معبود غیر مادی [=مینوی] به جای آفرینش مادی [=گیتوی] بر رابطه میان آفرینش و امشاسپند ولی آن آفرینش تاکید می‌کنند. در مورد زمین و «سپنتا آرمیتی» این موضوع آشکار است و پیچیدگی ندارد. مثلاً آنجا که در وندیداد در مورد شخص زناکار می‌گوید:

«ای زرتشت شخص زناکار مذکور با نگاه خود یک سوم از رود روان پرجریان و

یک سوم از گیاهان و یک سوم از سپنتا آرمیتی را به خشکاند».^{۴۷}

در مورد خستره وئیره و آفرینش او نیز همین‌گونه است. در دو مورد دستور داده شده است که شیار یا شیارهائی باید «با خستره وئیره تیز»^{۴۸} کشیده شود. از قرار معلوم مراد کارد یا چاقویی است که موبد برای انجام آئین‌های معینی به کار می‌برد. طبیعی است که در طی نسل‌های بی‌شمار موبدان ایرانی کاردهای سنگی مصرف می‌کرده‌اند و مانند کاهنان دیگر مذاهب اعصار باستانی با دشواری و کندی حاضر می‌شدند که کارد سنگی آشنا را با کارد فلزی با کفایت‌تر اما نا آشنا عوض کنند. در عبارت دیگر وندیداد آمده که خوراک زنی را که دچار عادت ماهیانه شده باید در ظرف فلزی کم‌بها مانند آهن یا سرب داده شود.^{۴۹} کم‌بهاترین و پست‌ترین فلزات^{۵۰} همچنین در عبارت دیگری واژه «بهمن = وهومنه = نیت نیک»، به جای لباس پشمی یا چرمی آلوده و نجس مصرف شده است. پشم و چرم که از حیوانات سودمند به دست می‌آیند متعلق به آفرینشی است که ولایت آن آفرینش (= حیوانات سودمند) بر عهده بهمن است.^{۵۱} از سوی دیگر شخص متقی که می‌خواهد تطهیر یابد چون نیت نیک دارد وجودش مقام نزول اجلال بهمن شده است.

قوانین طهارت و پاکیزگی که زیربنای دستورات آمده در وندیداد می‌باشند بر

درک زرتشت، از ثنویت گیتی استوار است. ظاهر شدن و پاکیزه ماندن پیروزی روشنائی و خوبی بر نیروهای تاریک فساد بود. یکی دیگر از شیوه‌های یورش مستقیم به نیروهای ظلمت، کشتن «خرفستران»^۱ بود. خرفستران اسم عام است برای حشرات موذی و کریه‌المنظر از دید آدمی. تمام اینها را متعلق به «انگره مینو» می‌دانستند. یکی از وسائل و ابزارهای شغلی موبدان «خرفستراغن»^۲ نام دارد. عصائی است با تسمه چرمی در یک سرش^۳. در وندیداد لفظ خرفستر بر حشرات آنهم تنها بر بید و مورچه غله دزد اطلاق می‌شود. اما در دیگر آثار، فهرست طولانی از حیوانات دیوی که کشتن آنها ثواب دارد آمده است.^۴

یک اثر مشهور زرتشتی که تاریخ تألیف آن معلوم نیست در دست است که ظاهراً قصد از تألیف آن تقویت نحوه زندگی کردن زرتشتی مآبانه است. به جای آنکه رعایت موازین اخلاقی و فرایض کیش زرتشت را با دستورات خشک بگوید سعی شده است نکات و مطالب اساسی را در صحنه‌های هیجان‌انگیز و جالب مطرح نماید. اسم پارسی میانه کتاب «ارداویرافنامه» است. قهرمان کتاب به منظور رفع شکایات، در همان اثنا که زنده است روان خود را راهی دنیای دیگر می‌کند تا دلائلی بر تاکید و تائید تعالیم زرتشت به دست آورد. پس از بازگشت به نقل آنچه به چشم دیده می‌پردازد که چگونه اهل تقوی برای اعمال نیکی که در این دنیا انجام داده بودند در بهشت پاداش و بهره دریافت می‌کنند و گناهکاران در دوزخ عذاب و عقوبت می‌بینند. (گناهان عبارت هستند از سرپیچی از موازین اخلاقی، رعایت نکردن آداب طهارت و یا کوتاهی در انجام فرایض دینی). طبقه‌ای از ادبیات شفاهی روزگار باستان وجود دارد که «مکاشفات منازل مردگان»^۳ نام دارد و می‌دانیم روزگاری در میان اقوام و طوایف گوناگون رواج داشت^۴. به احتمال زیاد این گونه ادبیات، مورد پسند ایرانیان خیلی پیش از زرتشت بوده و تصور می‌کردند کسانی که استعداد الهام و پیشگوئی دارند می‌توانند به علل گوناگون دست به سفر در دیار مردگان و دنیای دیگر زنند. چون آشکارا روایت زرتشتی چنین سفری می‌توانست موجبات ترغیب مردم به زرتشتی شدن و یا تقویت ایمان تازه‌گروندگان به کیش زرتشت را فراهم سازد، بعید نیست که این اثر به اوائل ایام آن کیش [پیش از

1- khrafstra

2- Khrafstraghna

3- Visions of the homes of the dead

هخامنشیان؟] تعلق داشته باشد. اگر این حدس خطا نباشد از قرار معلوم قهرمان ماجرا همان «ویراف» است که فروشی او یکی از کهن‌ترین هویت‌ها در فروردین یشت بوده و مورد احترام و ستایش قرار گرفته است.^{۵۵} (در فروردین یشت تمام کسانی که فروشی آنها مورد ستایش قرار گرفته لقب «اشون» دارند. در فارسی میانه واژه «اشون» مبدل به «اردا»^۱ می‌شود. زیرا تصور می‌کردند صاحبان لغت پیش از آنکه رستگار شوند اهل عدالت و داد بوده‌اند)^{۵۶}. این حدس را نمی‌توان ثابت کرد. زیرا روایت اوستائی ماجرا وجود ندارد. اما ظاهراً داستان در روزگار هخامنشیان، میان ایرانیان غربی رواج داشته است. تأثیر بسیار قوی این داستان را در کتاب پیشگویانه یهودی «کتاب اینوخ، روایت اسلاوی»^۲ می‌توان ردیابی کرد.^{۵۷} بسیاری از جزئیاتی که در روایت پهلوی کتاب آمده افزوده‌های ایام بعد است. اما چهارچوب داستان بسیار کهن و باستانی است که شخصیت گاتائی «دینا»^۳ (پهلوی دین^۴) دوشیزه هزار چهره‌ای سرپل چینواد نقش بسیار برجسته در آن دارد.^{۵۸}

روان «ویراف» بر طبق کیهان‌شناسی بسیار کهن [عصر پارینه‌سنگی؟] نخست به ستارگان و آنگاه به ماه و سپس به خورشید سفر می‌کند.

اکثریت قریب به اتفاق آثار زرتشتی شکل اصیل خود را از دست داده‌اند. تمام تألیفات شفاهی زبان اوستائی چه آنهایی که جنبه دینی داشته و یا غیرمذهبی بوده‌اند، بدون استثنا نابود شده‌اند. کسر ناچیزی از آن انبوه عظیم دوام آورد و سرانجام به صورت «اوستای بزرگ» عصر ساسانیان درآمد. اما علائم و نشانه‌هایی در دست است که حکایت از فعالیت و جنب و جوش مکاتب روحانی دوره اوستای متأخر می‌کند. طبیعی است که در آن میان نهایت توجه را به سخنان خود زرتشت می‌نمایند. در تمام دوره وجود اوستای متأخر، گاتها و هفتن یشت را نقل و تقلید و فراخوانی کرده‌اند^{۵۹} که دلیلی است بر مطالعه پیوسته و مداوم آنها. اکثر این آثار تفسیری آکنده از دشواریهای پارسی میانه زند می‌باشند. استثنای شایان توجه، شرحی بر «یتا اهووئیره»^۵ همراه با تفسیر کوتاهتری از «اشم و هو»^۶ و «ینگه هاتم»^۷ است که پیش از «استوت یسنا»^۸ زمزمه می‌شود.

1- arda

4- Den

7- Yenhe hatam

2- Slavoinc Book of Enoch

5- Yatha ahu vairyō

8- Staota yesnya

3- Daena

6- Ašam vohu

این شرحها را در ادعیه گسترش یافته یسنا با عنوان یسنای ۲۱-۱۹ آورده‌اند و می‌گویند:

« تنها اثر به جا مانده به زبان اوستائی از شرحهای مفصلی است که بر گاتهای زرتشت

و متون مربوطه تألیف کرده بوده‌اند. کم و بیش شباهت دارد بر شرح‌های هندوهای

باستان بر ریگ‌ودا».^{۶۰}

این آثار طبیعی است که دشواریها و مسائل خودشان را داشته باشند. هنوز دقیقاً مورد مطالعه قرار نگرفته‌اند. نه از نظر واژه‌ها و اصطلاحات فنی و نه از نظر شیوه شرح و تفسیر. ظاهراً نیت از تفسیر آنها توضیح ساده و مستقیم افکار و اندیشه‌های آمده در آنها نبوده است. به نظر می‌آید قصد جستجوی معانی پنهانی ژرف‌تر و پی بردن به عوارض نمادی را نیز داشته‌اند.^{۶۱} متأسفانه به نظر می‌آید در دوره اوستای متاخر، اهل دستور زبان صاحب صلاحیت پیدا نشده و دیگر کسی از ظرائف دستور زبانی اوستای کهن سررشته نداشت و درک نمی‌شد. اما چون سنت باورها و رسوم عبادت زنده بود، معانی و مفاهیم اصلی از دست نرفت.

ترجمه‌های زنده دلیلی دیگر بر وجود فعالیت محافل روحانی در دوره اوستای متاخر است. از جمله زندگی‌نامه‌ای از زرتشت که حاوی افسانه‌ای درباره تولد اوست. در این زندگی‌نامه جوانب انسانی او مذکور است اما برایش شکوه و عظمتی بیش از همه متصور می‌باشند.^{۶۲} او را پیامبر و بنیانگذار کیشی معرفی می‌کنند که در آن شادی و سرور و خوشحال بودن، از فضائل دانسته می‌شود و روایت می‌کنند که چون زرتشت از بطن مادر جدا شد و بدین دنیا قدم نهاد، بر لب تبسم و خنده داشت. بعلاوه آثاری هم درباره چگونگی پیدایش کیهان و کیهان‌شناسی تدوین شده بود که در آنها همه آگاهی‌ها و اطلاعات روز را که براساس ثنویت استوار بود گردآوری کرده بودند. در این شرح و تفسیرها است که روابط «هفتگانه» را با هفت آفرینش به گونه‌ای منظم و یکدست روشن کرده‌اند. برخلاف نحوه آن‌چه که در متون مذهبی و مربوط به طهارت آمده و همه مبتنی بر ایما و اشاره و تذکر اتفاقی است.^{۶۳}

ظاهراً در این دوره کیش زرتشت تحول فوق‌العاده می‌یابد. کیش نوین و انقلابی مبشرین جان برکف دست نهاده، تبدیل می‌شود به دین مسلط و موفق ایرانیان شرقی. در این مرحله از تحول، کیش زرتشت نسجی بود بافته از رشته‌های روشن فکری، الهامی

و مکاشفه‌ای، اخلاقی، شاعرانه و اهل عمل بودن. در ضمن آنکه حوراک و نوشته مورد نیاز متفکرین و اندیشمندان و عرفا و صاحب‌دلان را تدارک می‌دید، ظاهراً توانسته بود موجبات آرامش خاطر و رضایت باطن اقشار وسیع مردم کوچک و بازار را نیز فراهم آورد. برای پیروان خود مراسم عبادت روزانه و قوانین استوار رفتار و کردار به ارمغان آورده بود و آنها را اطمینان می‌داد با اجرای این مراسم و رعایت این قوانین رستگاری جاودان را بهره خواهند برد. همه را تشویق و ترغیب می‌کرد تا در این دنیا در جستجوی سعادت و رفاه از پای ننشینند و خداوند آفریننده را شکرگزار باشند. خداوندی که فرصت‌های زیادی برای جشن و سرورهای همگانی فراهم آورده بود. بنابراین کیشی بود «این دنیائی»¹ و «آن دنیائی»² که از این خصلت دوگانگی، نیروی دوبرابر می‌یافت. دنبال کردن این شیوه یقیناً پیروی از تعالیم زرتشت بود. حقیقت آنکه علیرغم گسترش پیچیدگی‌ها و جذب انبوهی از عناصر سستی مورد علاقه همگان، چون پای اصول دین پیش می‌آمد، کیش اوستای متأخر، به گونه‌ای شگفت‌آور نسبت به باورها و اعتقادات بنیان‌گذار خود وفادار و صادق مانده بود. بنیان‌گذاری که در متن‌های باقی مانده به حد اعلائی ممکن مورد ستایش قرار گرفته است.

یادداشتهای فصل ششم

- ۱- اصطلاح اوستای متاخر در اینجا از ناچاری به کار می‌رود. مراد از آن دوره‌ای طولانی میان یک یا دو نسل پس از حیات زرتشت است. و زمانی که کیش زرتشت، در روزگار هخامنشیان وارد تاریخ می‌شود. مواد مربوط به این فاصله معمولاً از متن‌های اوستائی متاخر به دست می‌آید. بنابراین اصطلاح، با سرعت تحول زبان اوستائی (صفحه ۷۰ یادداشت ۱۴) ربطی ندارد. در ادبیات شفاهی از مرحلهٔ زبانی، که سرانجام متن در آن زبان به جامانده اطلاع چندانی راجع به زبان اصلی و تحولاتی که متن به خود دیده نمی‌توان بدست آورد.
 - ۲- مقایسه کنید صفحات ۱۳۱-۱۲۸.
 - ۳- نک: *سپرگ*. مذهب، ۵-۲۷۳.
 - ۴- مقایسه کنید، صفحات ۵-۸۳.
 - ۵- مقایسه کنید، یسنا ۵۱:۲۲ (صفحات ۱۰-۱۰۷)، یسنا ۳۹:۳ (صفحات ۴-۱۴۳).
 - ۶- یسنا ۹-۸:۱۲.
 - ۷- نک: صفحات ۷-۲۱۵.
 - ۸- یسنا ۷-۱۱:۱۲.
 - ۹- دربارهٔ توزیع گاهنبارها در سال اصلاح شده ۳۶۵ روزه (نک: پائین) و رابطه آنها با آفرینش‌ها، نک: بندش بزرگ ۲۱-۱۶ در رابطهٔ آفرینش‌ها با هفتگانه، همچنین، سوم، ۱۹-۱۲ و ۷. دربارهٔ نام‌گذاری نوروز با «اشا وهیشت» (که بعدها به سبب تغییرات گاهشماری و طولانی شدن این جشن تا اندازه‌ای از خاطرها رفت) نک:
- Boyce, " Rapithwin, No Ruz and the feast of Sada" in Pratidanam, Studies presented to F.B.J. Kuiper, ed. J.C. Heesterman and others. The Hague, 1969, 201-15, esp. at pp. 204-5.**
- ۱۰- جزئیات مراسم هفت جشن از زمان ساسانیان به بعد به جامانده است. تردیدی نیست پاره‌ای از رسوم نمادی که برای نوروز و شش گاهنبار رایج بود به مرور دهور ایجاد شده است. اما رسمهای اوستای متاخر گاهنبارها، قداست بسیار زیاد این اعیاد و معانی بنیادین آئینی این نامگذاریها با هم مؤید این فرض می‌باشند که رعایت آنها از اوائل ایام کیش زرتشت مرسوم شده است.
 - ۱۱- صفحات ۱۴۱-۱۳۹.
 - ۱۲- صفحات ۹۱-۸۸.
 - ۱۳- پذیرفتن فراگیر تاریخ نادرست سدهٔ ششم ق.م به عنوان زمان حیات زرتشت سبب شد که پژوهشگران متعدد تصور کنند که دورهٔ «اوستای متأخر» با دورهٔ هخامنشیان تقریباً تطبیق دارد و گاهشماری زرتشتی در حکومت یکی از شاهان بزرگ پارسی وضع شده است. اکنون چنین می‌نماید (نک: صفحه ۱۷۱ و یادداشت های ۲۱ و ۱۸) که نخستین گاهشماری زرتشتی - با سال ۳۶۰ روزه و [دوازده] ماه سی‌روزه که هر روز به نام ایزدی نام‌گذاری شده است - در روزگار اوستای متاخر روی داد. آنچه به روزگار هخامنشیان مربوط می‌شود اصلاح گاهشماری فوق با اضافه کردن پنج روز به

سال و تخصیص سه روز از ماه به «هورامزدا»ی آفریننده بود. نویسنده این سطور یکبار در جایی (درباره جشن‌های زرتشتی، بولتن مدرسه مطالعات شرقی آفریقائی، سی‌سوم، ۱۹۷۰، ۳۹-۵۱۳) استدلال کرد که پنج روز را در زمان اردشیر اول ساسانی به سال اضافه کردند. علت اصلی این ادعا شواهد متن‌های پهلوی بود که از سرگردانی و آشفتگی ناشی از این تغییر و مقاومت شدید روحانیان خبر می‌داد و منجر به انواع پیچیدگی‌ها و دوباره‌کاری در رعایت اعیاد شد. اما هیچ یک از پژوهشگران متخصص در امر گاهشماری، این تاریخ اخیر را برای گاهشماری زرتشتی مبتنی بر سال ۳۶۵ روزه نپذیرفتند (مخصوصاً پروفیسور بینگری که از همان آغاز با نویسنده در خلوت مناقشه می‌کرد). اخیراً پروفیسور بی.ای. بارشاک بر اساس انواع گاهشماریهای زرتشتی ایرانیان شرقی دوباره به مطلب رجوع کرده است. رجوع کنید به مقاله ایشان با عنوان:

"Istoriko- kul'turnoe znachenie sogdiyskogo kalendarya" in *Mirovaya kul'tura. Tradicii i sovremennost*, ed. T. B. Knyazevskaya, Moscow 1991, 183-97.

در این مقاله ایشان به گونه‌ای اقناع‌کننده ثابت کرده‌اند که تاریخ پیشنهادی از سوی مارکوارت و سیدحسن تقی‌زاده درست است. اینان نظر داده بودند گاهشماری مبتنی بر سال ۳۶۵ روزه به روزگار هخامنشیان تعلق دارد. بنابراین مطالب آمده در تکر فارسی، دوم، صفحه ۳۴۹ به بعد بر همین اساس اصلاح گردید. یکی از راههای توجیه کردن آگاهیهای به ظاهر متضاد این است که فرض شود پاره‌ای از متن‌های منسوب به دوره ساسانی در واقع کهن‌تر بوده و در اصل به دوره هخامنشی تعلق دارند. و پیش از آنکه به کسوت تحریر درآیند، به صورت شفاهی از پارسی باستان به پارسی میانه تحول یافته‌اند. با چنین فرضی لااقل بعضی از مشکلات و ناسازگاریهایی را که منعکس می‌شود می‌توان به عصری کهن‌تر منسوب کرد. این فرض با پیشنهادی (صفحات ۷-۲۰۴) که درباره تحول پاره‌ای ادعیه و نامگذاریهای معین به پارسی میانه مطرح شده، موافقت دارد. حتی اگر این توضیح و توجیه درست باشد باز هم آشکارا مسائل فراوانی در مورد گاهشماری مذهبی روزگار پس از اوستا حل نشده به جا می‌ماند.

۱۴- مقایسه کنید، صفحه ۹۲ یادداشت ۷.

۱۵- درباره این معبود نک: تکر فارسی، اول، ۱۰۱، ۱۶۴، ۲۱۳؛ دوشن گیلمن ZDMG، پیوست ۴، ۱۹۸۰، صفحه ۶۴ و نارتن، هفتن یشت بزرگ، ۲۴۹.

۱۶- یشت ۱۸-۱۶:۱۹.

۱۷- صفحه ۱۱۶ با یادداشت ۶۵.

۱۸- این گونه تغییر در گاهشماری مذهبی مستلزم انگیزه‌ای بسیار قوی می‌باشد تا رغبت به شباهت پیدا کردن با هفته سامی‌ها، (که هیچگونه ارتباطی با باورها و اعتقادات زرتشتی ندارد). نظر نیرگ در (" Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenes II", JA 1931, 68 ff., esp. at p. 128 ff., = Acta Ir. 7, 1975, pp. 260 ff., 320 ff.)

حاوی نکات جالب و پذیرفتنی است. می‌گوید این تغییرات با این نیت انجام شد که چهار بار احترام‌گذاری به هورامزدا به گونه‌ای رمزی نشانی از ستایش خدای چهارگانه زروان بوده است که آخرین شاهان هخامنشی آن را پذیرفته بودند. زروانی‌ها همراه با زرتشتیان سنگترا پذیرفته بودند که هورامزدا خدای آفریننده است. بنابراین نامگذاری نوین این سه روز در ضمنی که مطلوب زروانیان

بود، باعث جریحه‌دار شدن احساسات سنتگرایان زرتشتی نیز نمی‌شد.
 ۱۹- نک: سیروزه، اول، ۳۰. در اینجا این سه، همکاران روشنی بی‌کران = انیران محسوب می‌شوند یعنی مینوهای گرزمان، و پل چینواد.

20- See, Modi, CC, 950-1.

۲۱- نویسنده پیش از این گفته بود (تکرز فارسی، دوم، ۳۵۴) که این مورد حاصل خواسته‌های تلفیق‌ناپذیر و مجادلات، به هنگام وضع گاهشماری ۳۶۰ روزه زرتشتی بوده است که در زمان هخامنشیان انجام گرفته بود. اما این مطلب پذیرفتنی نیست زیرا همیشه در پشت سر این گونه پافشاریها، سالهای سال اجرای رسم قرارداد که موبدان از روی وفاداری نسبت به آن پای‌بند هستند. این گونه محافظه‌کاری خلق الساعه به نظر ممکن نمی‌آید.

۲۲- نک: بویس، مقاله نقل شده یادداشت ۱۳.

۲۳- یشت ۱۳۸ و ۱۰:۱۳۷.

On mainly "having authority, authoritative" see Air. Wb. 1896, with (for Sogdian cognates) E. Benveniste, "Notes sogdiennes", BSOS IX, 1938, 513; W.B. Henning, "A Sogdian fragment of the Manichaean cosmogony", BSOAS XII, 1948, 309; and on the use of the phrase nar mainya I. Gershevitch, AHM, 17.

24- For the Av. text see Geldner, Avesta, I 227, as Y. 68:11.

۲۵- مثلاً یشت ۱۰:۵۵، ۵-۸:۲۳ و مقایسه کنید، یشت ۱۴:۴۲.

۲۶- مثلاً یشت ۱۰:۶، برای بررسی شرح این واژه‌ها نک: نارتق، امشاسپندان، ۱۴۰ یادداشت ۱۹.

۲۷- مقایسه شود صفحات ۱۰-۱۰۹.

۲۸- هرودوت گواهی می‌دهد که هندوان این رسم را داشته‌اند. برای اطلاع از رسوم زرتشتیان ایران در مناطق روستائی تا قرن بیستم، نک: تکرز فارسی، اول، ۵-۲۳۴ و یادداشت‌های ۹-۱۴۴.

۲۹- یشت ۸:۱۰، ۱۰:۷۳.

۳۰- مقایسه شود صفحات ۴-۱۴۳.

۳۱- این بندها در یشت ۴-۱۳:۸۲ نیز آمده است. بندهای معلق که نقال گاهی در این متن و زمانی در آن متن می‌آورد از خصیصه‌های ادبیات شفاهی است.

۳۲- مثلاً یشت ۵:۱۳.

33- See Gershevitch, "Old Iranian literature", 22.

34- B. Heimann, Indian and Western Philosophy, London 1937, 35. HZI 270.

بعلاوه نک: تکرز فارسی، اول، ۳۷۰.

۳۵- حد اعلای افراط آنگاه است که می‌گویند خود اهورامزدا به پرستش ایزدی پرداخته، تیشریا (یشت ۸:۲۵)، میثرا (یشت ۱۰:۱۲۳)، اشی (یشت ۱۷:۶۱) اردویسورا آناهیتا (یشت ۵:۱۸) و وایو (یشت ۱۵:۳). آیات مورد نظر را متأخر می‌دانند، هم از نظر دستور زبان و هم از نظر مضمون سست و سخیف هستند. قصد از آنها بالا بردن مقام این ایزدان است از این طریق که مورد عنایت

خاص بزرگترین خدا قرار گرفته‌اند. مخصوصاً در مورد تیشتر یا که سرمشقی باشد برای آدمیان. هر چند که این ایبات سست و مایه‌تأسف‌انند اما دلیلی در دست نیست که غرض از سرودن آنها را بدعت‌گذاری بدانیم.

۳۶- مثلاً، یشت ۵:۲۱.

۳۷- مثل خیلی آشکار در یشت ۱۴:۳۴ به بعد. که قرار است سرنوشت پیروزی میان دو سپاه بسته به جادو باشد بدون این سؤال که حق یا کدام طرف است.

۳۸- برای تجزیه و تحلیل یشت از این دیدگاه نک:

Sarah Stewart, Some aspects of the devotional life of the Zoroastrian laity, London Ph.D. thesis (in preparation).

۳۹- برای این انگاره، نک: تکر فارسی، سوم، ۲۰-۵۱۹ و یادداشت ۲۳۶.

۴۰- مقایسه شود متن متأخر، صدر بندهش، ۲-۱۰:۱ (چاپ دهبهر صفحات ۷۸-۹) «چرا باید ثروتمندان بیش از تنگدستان رنج ببرند؟ خدای متعال جواب داد، به این دلیل که امشاسپندان از توانگران انتظار اعمال نیک را دارند و حال آنکه از فقیران فقط توقع دارند مرتکب گناه نشوند.

۴۱- وندیداد، ۸-۷۳:۸

۴۲- صدر بندهش، ۷۵:۱

۴۳- نک: بیلی، مسائل زرتشتی، صفحه ۱۳۱ به بعد.

۴۴- یشت ۱۳:۲، صفت khvaena که معنایش معلوم نیست در اینجا و در یسنا ۳۲:۷ آمده است.

۴۵- نویسنده مدتهاست این نظریه را کنار گذاشته (در تکر اول ارائه شد) که دلیل عمده این تغییر جایگزینی تدریجی اسلحه فلزی به جای سنگی بوده است. این موضوع بر موبدان تأثیری نداشت.

۴۶- یسنا ۲۲:۲ (این جمله در ویسپرد و نیرنگستان نیز آمده است).

۴۷- وندیداد ۶۴-۱۸:۶۳.

۴۸- وندیداد ۹:۱۰، ۱۷:۶

۴۹- وندیداد ۱۶:۶.

50- Bartholomae, Air. Wb. 1082, n.3 to nitōma.

۵۱- وندیداد ۲۵-۱۹:۲۳ مقایسه شود با وندیداد پهلوی چاپ ب.ت. انکلساریا ۱-۳۸۰ و دارمستر ZA، دوم، ۸-۲۶۷.

۵۲- وندیداد ۱۸:۲ و ۱۴:۸.

۵۳- وندیداد ۱۶:۱۲، ۱۷:۳، ۱۴:۵.

۵۴- نک: چادویک، نشوونمای ادبیات، جلد سوم، ۸۴۸ به بعد.

۵۵- یشت ۱۰۱:۱۳.

۵۶- برای مطالعات تحقیقی راجع به کاربرد واژه «اشون» و ریشه‌های آن در رابطه با درگذشتگان آمرزیده، نک: گیگنو AVN، ۱۰-۸ با یادداشت‌ها. اما معنای آن هیچگاه در گذشته آمرزیده نبوده است و در همه اعصار واژه رایج و معمولی زرتشتی برای شخص نیکی بوده است که بر طبق «اشا» می‌زیسته، نک: گنولی، دائرةالمعارف ایرانیکا، دوم، ۶-۷۰۵.

۵۷- نک: تکر فارسی، سوم، ۵۲۲، ۳۹-۵۳۳.

- ۵۸- نک: گیگنو، مأخذ نقل شده صفحه ۵ یادداشت ۱. در مکاشفه‌ای سرنوشت روان آدمی، در فارسی میانه سده سوم میلادی، باز هم این شخصیت را «دین» خوانده‌اند. نک: P.O. Skjaervo, "Kirdir's viston", AMI 16, 1983, 269-306 at pp. 276-7, 300-1.
- 59- See, for a table of such usages with reference to the Gathas, Darmesteter, ZA I xcvi.
- 60- P.O. Skjaervq, "Bag nask", Elr. III 400.
- ۶۱- این مطلب سبب شده است تا پاره‌ای از زبان‌شناسان بگویند که اصلاً معنای این متون مقدس را نفهمیده‌اند.
- ۶۲- دینکرد هفتم: ۵۲-۳:۲.
- ۶۳- مخصوصاً در بندهش بزرگ III و la. در Sources. ۹-۴۸ سعی شده است که ترجمه انگلیسی زند را تا آنجا که ممکن است از افزودهای بعدی و تعابیر بزدایند. اما نمی‌توان تمام افزودهای بعدی را کنار گذاشت. پاره‌ای از آنها به نحوی جدانشدنی با مطالب قدیمی‌تر در هم آمیخته شده‌اند.

فصل هفتم

کیش رسمی شاهنشاهی

همان‌گونه که دیدیم^۱، در سده هفتم ق.م پس از گرویدن پیشوایان روحانیان مادی یا مغان - که شهرت فراگیر داشتند - کیش زرتشت پایگاهی استوار و محکم در مغرب ایران به دست آورد. در سده ششم ق.م با بنیادگذاری شاهنشاهی هخامنشی، آن کیش نیز قدم به عرصه تاریخ گذاشت. شاهنشاهی هخامنشی وسیع و شکوهمند بود. درباره کامیابی‌های نظامی ایرانیان آن دوره آگاهی‌های مفصل‌تر و جامع‌تر در دست است تا درباره اوضاع فرهنگی و دینی آنان. اما آنچه از مجموع منابع گوناگون برمی‌آید این است که ایرانیان شرقی در تعلیم دادن عموزادگان ساکن ایران غربی کوتاهی نکرده و آنها را آنگونه که باید و شاید آموزش داده بودند تا در اصول دین «اوستائیان» و «پارسیان» ید واحد باشند. افزون بر این، شواهد زیادی حکایت می‌کند که آئین «اهورائی» از عناصر مسلط کیش ایرانیان غربی بود و بنابراین برای آنان نیز تعالیم زرتشت این مزیت برجسته را داشت که شامل بسیاری اعتقادات و فرایض آشنا و مأنوس بود.

یکی از دو منبع عمده آگاهی درباره مذهب پارسیان کتیبه‌های شاهان هخامنشی است. اکثراً با نیت سیاسی نقر و حک شده‌اند. اما پاره‌ای - مخصوصاً کتیبه حجاری

شده در نمای آرامگاه داریوش بزرگ - حاوی مبالغ هنگفت از مواد مذهبی است. منبع عمده دیگر اطلاعات، ملاحظات بیگانگان به ویژه یونانیان درباره باورها و طریقت‌های پارسیان است. شواهد اندکی هم از مآخذ دیگر به دست می‌آید - مجسمه‌ها، مهرها، سکه‌ها، خرابه‌های معابد - و به تعداد زیادتر از مجموعه‌های اسناد، به خصوص اسناد به زبان عیلامی. از پاره‌ای اسناد آرامی نیز چند اسم مقدس به دست آمده است.

مهمترین و برجسته‌ترین نکته مذهبی که از کتیبه‌های داریوش برمی‌آید اینکه تنها خدائی را که اسم می‌برد خدای زرتشتیان است که داریوش او را با نام اهورامزدا می‌شناسد. ظاهراً به سبب قرن‌ها فراخوانی هنگام اجرای مراسم، اسم و لقب او برای پارسیان باستان بهم جوش خورده بود. از این گذشته شاه پارسی با ستگرایی هرچه تمامتر او را آفریننده گیتی و آنچه نیک و خوب است می‌داند.

«خدای بزرگ است، اهورامزدا، که این دین را آفرید، که آن آسمان را آفرید که

آدمی را آفرید، که برای آدمی سعادت آفرید».^۲

آنچه در اینجا برجستگی خاص دارد کاربرد واژه سعادت می‌باشد که انگاره‌ای کاملاً زرتشتی است. در کیش زرتشت سعادت آدمی از نیکی‌های مشخصی شمرده می‌شود که باید از روی آگاهی علیه سلاح‌های اندوه و غم که به «انگروه مینو» تعلق دارند به کار رود.^۳ در جای دیگر نیز چون داریوش فرصت می‌یابد، همین نکته را به مردم خود متذکر شده می‌گوید:

«هرکس اهورامزدا را تا وقتی که جان در بدن دارد پرستش کند از سعادت بهره‌مند

خواهد شد چه در زندگانی و چه پس از مرگ».^۴

پرستش منظور، شامل عناصر و عوامل اخلاقی بود. فرزند داریوش، خشایارشا هنگام تذکر مطالب مشابه، واژه بسیار معنی‌دار «ارتوان»^۱ که معادل واژه اوستایی «اشون» (= متقی = پرهیزکار) است را به کار می‌برد. می‌گوید:

«هرکس به قوانینی که اهورامزدا مقرر فرموده احترام گذارد و اهورامزدا را بر طبق

نظم و آئین مربوط پرستش کند هم در این دنیا و هم پس از مرگ سعادت‌مند و

«ارتوان» خواهد بود».^۵

آشکارا واژه «ارتوان» در اینجا به کسی اطلاق می‌شود که رستگار شده است زیرا تنها متقیان و پرهیزکاران به آن احوال دسترسی دارند. این یکی از نوآوریهای برجسته زرتشت بود. سخنان خشایارشا انعکاس دقیق یکی از عبارات و ندیاد است (به صورت منفی در آوردن واژه‌ها):

«تازنده است اشون [=پرهیزکار] شمرده نمی‌شود. و پس از مرگ [در بهشت]

سعادت‌مند نخواهد شد».^۶

افزون بر این، آنجا که داریوش می‌پندارد اهورامزدا ی آفریننده را یاران و مددکاران آسمانی مدد می‌رسانند، دقیقاً از تعالیم زرتشت پیروی می‌کند. داریوش به هنگام اشاره به این موجودات فرودین‌تر از اهورامزدا می‌گوید «و دیگر بغانی که هستند».^۷ (ظاهراً جمله ثابت آئینی معادل جمله‌ای که زرتشت به کار می‌برد «آنها که بودند و هستند»^۸) و یا «همه ایزدان».^۹ در کتیبه آمده:

«گوید داریوش شاه، از برای آن اهورامزدا مرا پشتیبانی فرا برد و دیگر بغانی که

هستند، چونکه نه آریغ بودم، نه دروغ زن بودم، نه زورگر (زورگوی، ستمکاره)

بودم، نه من، نه تخمه‌ام. بر (راه) راستی رفتم، نه ناتوان و نه توانا را ستم کردم».^{۱۰}

از همین گفته، تنها می‌توان نتیجه گرفت مراد داریوش از «دیگر بغانی که هستند» و منظور ستایش او، ایزدان سودمند زرتشتی می‌باشند و نه مجموع موجودات ایزدکده ایرانیان باستان. نکته بسیار با معنای دیگر اینکه در میان بی‌شمار اسامی مقدس ایران باستان که تاکنون شناخته شده‌اند حتی یکی پیدا نشده که با اسامی دیوها (یعنی ایندرا ی جنگ دوست و امثال او) ترکیب شده باشد. بعد هم خشایارشا کتیبه‌ای به جا گذاشت که در آن ذکر شده است:

«... در میان این سرزمینها (یک جائی) بود که پیش از این، دیوها را پرستش می‌کردند،

با خواست اهورامزدا پرستشگاه دیوان را ویران ساختم. و اعلان کرده مقرر داشتم

«دیوان را نباید پرستید». در همان جائی که پیش از این دیوان را ستایش می‌کردند. من

اهورامزدا را، با نظم و آئین مناسب، پرستش کردم».^{۱۱}

شاید نیاز به اعمال این گونه تبلیغات مذهبی حتی توأم با خشونت در میان رعایای ایرانی بود که شاهان اولیه دودمان هخامنشی را ناچار می‌ساخت در کتیبه‌های خود (که

نسخه‌های آن به گوشه و کنار شاهنشاهی ارسال می‌شد) تنها اسم اهورامزدا را بیاورند. به این وسیله بی‌هیچ‌گونه ابهامی با تکیه بر یکتائی و بزرگی خدای خود اعلام می‌داشتند که مزداپرست و پیرو پیامبر مزدا می‌باشند. اما در خلوت اجازه می‌دادند که اسم چند نفر «از دیگر بغانی که هستند» در الواح عیلامی تخت جمشید آورده شود. قدیم‌ترین این الواح به دوره داریوش بزرگ تعلق دارد^{۱۲}. اینها گواهانی دیگر بر پرستش «اهوراها» توسط پارسیان باستان می‌باشند. زیرا در این الواح هم با اسم تنهای اهورامزدا برمی‌خوریم و هم همراه «میثرا - و - بغا». این دو معبود را نیز با هم و گاهی جدا از اهورامزدا ستایش می‌کردند. همان‌گونه که دیدیم^{۱۳}، «بغا»^۱ اسم آئینی ایرانی «وارونا» بود. و اسم ترکیبی «میثرا و بغا» اسم پارسی باستان معادل با اوستائی «میثرا - اهورا - برزنت»^۲ و ودائی «میثرا - وارونا»^۳ محسوب می‌شد. در الواح مذکور و اسناد آرامی از طریق اسامی مذهبی که در آن‌ها آمده، شواهدی دال بر پرستش دیگر ایزدان اوستائی از جمله «وهومنه»^۴، «اشا»^۵ و «خشترا»^۵ دیده می‌شود. اگر از سه ایزد فرودین دیگر هفتگانه زرتشتی اثری دیده نمی‌شود نباید موجب شگفتی باشد. زیرا آن هر سه، ایزدانی مادینه بوده و از این دوره، اسم زن اصولاً بسیار ندرتاً به جا مانده است. مدتها بعد در همین دوره^{۱۵}، اردشیر دوم با فراخوانی دو معبود فرودین همراه با اهورامزدا یعنی «میثرا» و «آناهیتا»^۷ این رسم نیاکان خود را کنار می‌گذارد. آناهیتا ایزد بانوئی است که تباری مرکب داشت و مخصوصاً مورد علاقه و محبوب ایرانیان بود. حال دیگر مزداپرستی در سرتاسر شاهنشاهی با چنان استواری استقرار یافته بود که دیگر این گونه تحولات، آشفستگی عقیدتی ایجاد نمی‌کرد. سپس فرزند او اردشیر سوم همان‌گونه فراخوانی گواهی شده در الواح عیلامی را از نوراچ داد و خواهان عنایات «اهورامزدا - میثرا - و - بغا»^{۱۶} گردید که از قرار معلوم معادل سنتی اصطلاح اوستائی «مزدا و دیگر اهوراها» شمرده می‌شد و خود زرتشت آنرا به کار برده بود.^{۱۷}

شاعر یونانی معاصر اردشیر دوم اشاره‌ای گذرا به پرستش آناهیتا توسط ایرانیان می‌کند و می‌گوید که مراسم آناهیتا با نشاط و پایکوبی و موسیقی دلنشین همراه بوده

1- Baga

2- Mithra- Ahura -berezant

3- Mitra- Varuna

4- Vohumanah

5- Aša

6- Khšathra

7- Anahit

است^{۱۸*}. پیش از آن هرودوت نیز شرح کوتاهی دربارهٔ مراسم مذهبی ایرانیان می‌دهد که چگونه بت و بتخانه ندارند و بلکه «کلیت افلاک را زئوس [یعنی اهورامزدا] می‌خوانند و بر چکاد کوهها و بلندترین قله‌ها او را نیایش کرده و خورشید و ماه و زمین و آتش و آب را می‌ستایند»^{۱۹} که آشکارا مراد مینوی این آفرینش‌ها است که در مزدپرستی مورد عزت و احترام است. هرودوت از چگونگی رسم و آئین عبادت کردن مردم کوچه و بازار^{۲۰} خبر می‌دهد و آنچه را که می‌گوید، البته با مقیاس فروتنانه‌تر و واقعی‌تر، با آنچه در یشت‌ها همراه اغراق معمولی حماسه‌ها به پهلوانان و شاهان نسبت داده شده، شباهت بسیار نزدیک دارد^{۲۱}. شرح می‌دهد چگونه کسی که می‌خواهد برای یکی از ایزدان قربانی کند حیوان را به محوطهٔ روبازی هدایت و ایزد را فراخوانی می‌کند و آنگاه مجوسی «نسب‌نامه خدایان» را می‌سراید، (از قرار معلوم مقصودش یشت مربوط به ایزد است) زیرا قربانی بی‌حضور مجوس انجام نمی‌گیرد. هرودوت مخصوصاً تأکید دارد که آنها درست نمی‌دانند صاحب قربانی تنها برای خودش نیایش کند، بلکه باید نیکبختی و کامروائی شاه و تمام ایرانیان را از ایزد خواستار شود. زیرا خودش را یکی از آنان به شمار می‌آورد. این دقیقاً مطابق رسوم زرتشتی است که نیایش هیچگاه به صاحب مجلس اختصاص ندارد. همیشه باید نیایش را نخست برای حاکم محل، یا قدرت حاکم و جمع به عمل آورد، زیرا لازمهٔ پرستاری و مواظبت از آفرینش ویژه اهورامزدا، یعنی آدمی، اینست که فرد همیشه دلبفکر هموعان خود بوده و پیوسته از خود محوری پرهیز کند.

هرودوت همچنین تأکید دارد که صاحبان این گونه قربانی‌ها هیچگاه خود آتشی را روشن نمی‌کنند که این هم با مراسم امروزی زرتشتیان مطابق است. می‌توان تصور کرد علت آن است که سنت این عمل عبادتی [= افروختن آتش] بسیار کهن می‌باشد. حتی برای زرتشتی که خود در گذشتهٔ بسیار دور می‌زیست، جنبهٔ باستانی داشت و اهمیت نمادی خاصی را که زرتشت به آتش داد در آن سنت موثر واقع نشد. اما شواهد متعدد در دست است که پارسیان هخامنشی برای آتش اهمیت بسیار زیاد قائل بوده‌اند. برجسته‌ترین شواهد، حجاری‌های بالای آرامگاه داریوش است. این حجاری که در

* تقریباً هجده قرن بعد هنوز در زبان فارسی حافظ می‌گفت (م).

چنانکه سرکش آواز خنیاگری

«که ناهید [= آناهیتا] جنگی به رقص آوری»

آرامگاه تمام جانشینان او تکرار شده اعلامیه‌ای است درباره تغییرناپذیری کیش دودمان او. شاه را در حال نیایش و ادای احترام در برابر آتش روشنی که در آتشدانی پایه‌دار و محراب مانند فروزان است، نشان می‌دهد. در بالا نمادهای خورشید و ماه، زیرا خورشید و ماه و آتش سه شمایی می‌باشند که هر زرتشتی باید در برابر آنها نماز بگذارد.^{۲۲} از آن وقت به بعد آتش فروزان در آتشدان نهاده شد. اینگونه آتشدان همراه با یک یا چند پرستنده، مضمون معمولی شمایل‌نگاری زرتشتی می‌شود و نمونه‌های آن را در جایهای مختلف می‌توان دید. روی‌کننده کاریهای کوچک و مهرهای دوره هخامنشی،^{۲۳} بر روی حجاریهای آرامگاهی مشهور (احتمالاً) متعلق به دوره سلوکیان، و روی سکه‌های سلاطین پارسی در دوره سلوکیان. و بعدها طرح ثابت پشت سکه‌های شاهان ساسانی شد. طرح تکراری دیگر که استعمال آن نیز از دوره هخامنشیان مرسوم شد، تصویر پرستنده برسم به دست بود. برسم دسته‌ای ترکه‌چوبی است که هنگام اجرای مراسم مذهبی موبد و یا شخص عام آموزش دیده به دست می‌گیرد.^{۲۴} ظاهراً برسم مثنی گیاه بوده است که به هنگام انجام قربانی گوشت را روی آن می‌گذاشته‌اند. مصرف آن (همان‌گونه که از رسوم براهمه برمی‌آید) به روزگار هندو - ایرانیان بدوی می‌رسد. پس شمایل‌نگاری که در مغرب ایران برای کیش زرتشت آفریده شد در ضمن اینکه از هنر پاره‌ای از ملت‌های تابعه خاور نزدیک شاه بزرگ متأثر بود دو عامل باستانی مراسم هندو - ایرانیان را که زرتشت حفظ کرده، شامل می‌شود، آتش همیشه فروزان با چوب و برسم.

برعکس این دو تحول که مخلوطی از نوآوری و سنت‌گرایی عمیق بود، تحولی در اواخر دوره هخامنشیان روی داد که مطلقاً بی‌سابقه بود. بنای معبد برای تندیس‌های آئینی ایزدان. به نظر می‌آید آنچه موجب برداشتن این گام شد نفوذهای بابل، سرزمین مطیع و همسایه پارس^{۲۵} بوده است. با این گام کیش زرتشت، مذهب دولتی بزرگترین قدرتهای خاور نزدیک، با دیگر مذاهب منطقه، از این نظر هم رنگ شد. این بدعت را شاهان پارسی بر تمام جامعه زرتشتی به اجبار تحمیل کردند و سنت بسیار باستانی پرستش در فضای باز و آزاد که تنها شمایل موجود در آن پدیده‌های طبیعت بود را گسیخته و نابود کردند. ظاهراً بلافاصله در مقابله با این بدعت، انعکاس نشان داده و

معابدی پی انداخته شد که تنها شمایل موجود در آن آتشی بود که در آتشدانی پایه دار و محراب مانند، همانند آنچه در سنگتراشی های آرامگاههای هخامنشیان در برابر شاه قرار دارد، فروزان بود.

مقصود از این معابد نوبنیاد ظاهراً صیانت و حفاظت از فعل عبادی اصلی زرتشتیان، نماز به قبله آتش با همان شکل و حال و هوای سنتی بود. اما حال می بایست عمدتاً به صورت جماعت و در بناهایی که مخصوصاً به این منظور عمارت شده بود صورت گیرد که بر آنها نام «آتشکده» یا «آتشگاه» را نهادند.^{۲۶} پس آتش آتشکده نیز آتش همیشه فروزانی است که سوخت آن همانند آتش اجاق چوب می باشد. با همان مراسم آتش اجاق نیز از آتش آتشکده پذیرائی و پرستاری می شود که عبارتست از اعطاء پنج بار در شبانه روز چوب خشک و انواع بوی خوش به آتش همراه با زمزمه آتش نیایش و گاهی نیز اندکی از چربی حیوانی که نذر و قربانی شده است.^{۲۷} کسانی که برای نیایش به آتشکده می رفتند همان گونه نیایش می کردند که در برابر آتش اجاق خانوادگی و نه به عنوان نماز جماعت. موبدانی که در آتشگاهها آئین های بسیار باستانی را (که هیچ گونه ارتباطی با آئین آتش اجاق ندارد) بجا می آورند آنرا در محوطه ای جداگانه (به پارسی باستان^{۲۸} «برزمدان»^۱ و پارسی میانه «یزشن گاه»^۲ = نیایش گاه) انجام می دادند. بنا و ایجاد آتشکده تنها و تنها با این نیت و قصد به عمل آمد تا قاطبه مومنین در برابر شمایی آشنا و رو به قبله دیرین، مراسم سنتی عبادت و پرستش خود را به عمل آورند و گامی بود برای دفاع از کیش نیاکان در برابر بدعت های بیگانگان.^{۲۹}

البته چون بنیاد آتشکده همراه با مراسم مفصل تقدیس و تطهیر در محوطه ای که جنبه مذهبی داشت بنا نهاده شد و موبدان در آن آتشکده به انجام مراسم و آئین های پرداختند که روز به روز بر طول و تفصیل و جلال و شکوه^{۳۰} آن افزوده می گشت تدریجاً به صورت امکانه صاحب قداست بسیار متعالی درآمدند. خود زرتشت نیز برای آتش آئینی که در برابر آن مراسم یسنا انجام می شد و برکت داده شده بود، قداست ویژه قائل بود^{۳۱}. اما آتش آتشکده ها بر عکس آتش آئینی حضوری ثابت و برقرار داشت و مانند هرگونه شمایل یا بت دیگر صاحب جاذبه ارادت و سرسپردگی بود و به تحقیق بیش

از هر شمایل یا بت دیگری از این جذابیت برخوردار بود. آتش زیبا و دلربا است. چنان می‌نماید که موجودی زنده و جان‌دار می‌باشد. به گونه‌ای ملموس زندگی آن متکی بر ارادتمندان خویش است و به نحوی محسوس در برابر پذیرائی و پرستاری که از او می‌شود عکس‌العمل نشان می‌دهد. البته آنهایی که به کنه کیش زرتشت پی برده بودند می‌دانستند که آتش آتشکده مظهر آفرینش آتش و بنابراین مظهر اشا = تقوی است. اما برای عوام آتش آتشکده شخصیتی فردی و جداگانه یافت که مینوی خود را داشت و مورد محبت و علاقه واقع گشت و این تصور و توهم شایع شد که از طهارت و نیروی خاص خود برخوردار است. با گذشت زمان این نیرو (همان‌گونه که شواهد بعدی نشان می‌دهد) بدان حد گسترش و تعمیم یافت که این باور همگانی پیدا شد که آتش آتشکده‌ها نیز همانند ایزدان می‌توانند تقاضاها و التماس‌های پرستندگان خویش را برآورده و اجابت کنند^{۳۲}. این گونه بود که سیل زوار بسوی آتشکده‌های بزرگ سرازیر شد.

تمام این عوامل گوناگون دست به دست یکدیگر داد و سبب اهمیت زیاد و نوین آتش در زندگی عبادی زرتشتیان گردید. بعد از ایجاد و تاسیس آتشکده‌ها بود که اندک اندک کسانی که شاهد ماجرا بودند زرتشتیان را «آتش فروزان»^۱ یا «آتش پرستان»^۲ خواندند. (هرودوت که پیش از این جریانات می‌زیست فقط اشاره می‌کند که برای آتش احترام قائل هستند^{۳۳}).

اشارات نسبتاً ناچیزی را که هرودوت درباره عقاید پارسیان، سوا از رسوم و عرف آنان، می‌آورد بعدها توسط «تئوپومپوس»^۳ و «یودموس رودسی»^۴ که هر دو در سده چهارم ق.م می‌زیستند، بسط داده شد. اما آثار آنان از میان رفت ولی خلاصه آن را پلوتارک نقل کرده است^{۳۴}. بر طبق گفته پلوتارک، زرتشت نوعی ثنویت را تعلیم می‌دهد که در آن خدائی «هورموزس»^۵ نام را، دشمنی که «اریمانیوس»^۶ خوانده می‌شود و جسمیت نداشته و روحی [= دیمون^۷] است ضدیت کرده و با یکدیگر در ستیز هستند. «هورموزس» در میان آن چیزهای که محسوس است «بیش از همه شبیه نور است» و

1- fir - kindlers

2- fire- worshippers

3- Theopompus

4- Eudemus of Rhodes.

5- Horomazes

6- Areimanius

7- daemon

اریمانیوس «همانند ظلمت و نادانی». هورموزس شش خدا آفریده است که پلوتارک نام نخستین آنان را «خدای نیت نیک»^۱ (ظاهراً وهومنه) و دومین را «خدای راستی»^۲ (یعنی اشا) آورده است.^{۳۵} اریمانیوس نیز شش رقیب برای اینان خلق کرد. سپس هورموزس خدایان دیگری را در «تخم مرغی» (یعنی در پوسته سنگی آسمان) بیافرید و اریمانیوس نیز به همان تعداد ارواحی را پدید آورد که تخم مرغ را سوراخ کردند و این چنین شد که خوبی با شر درهم آمیخت. وقتی تعیین شده است که در آنروز اریمانیوس آورنده و با و قحطی به ناچار توسط اینان کاملاً نابود و محو خواهد شد. زمین مسطح و هموار شده و همه مردم به یک شیوه زندگی خواهند کرد و یک حکومت خواهند داشت و همه سعادت‌مند خواهند شد. اگر در این جمله آخری صفت «متقی» را به دنبال «مردم» بیاوریم و توضیح دهیم که مراد از «یک حکومت»، حاکمیت اهورامزدا است آنگاه می‌بینیم این خلاصه بسیار فشرده با شرح بیان شده از عقایدی که در ترجمه‌های زند و دیگر منابع عرضه شده‌اند، شباهت بسیار نزدیک داشته و گواهی است بر درک بسیار درست ایرانیان از الهیات کیش خود. در جای دیگر نیز «تئوپومپوس» نقل می‌کند که:

«زرتشت پیش بینی کرده است که روزی تمام مردگان رستاخیز جسمانی خواهند

کرد»^{۳۶}.

یونانیان نیز گواه اصول اخلاقی کیش ایرانیان بوده و گواهی آنان مؤید اظهارات آمده در کتیبه‌های سلطنتی است. هم‌اکنون شاهد ادعای داریوش بودیم که بر طبق «اشا» رفتار می‌کند. هرودوت از اتفاقی در زندگانی او حکایت می‌کند که نشان می‌دهد به هنگام داوری، همان شیوه داوری در سر «پل چینواد» را مدنظر داشته است. نقل می‌کنند، یکی از داورانی را که رشوه گرفته محکوم به مرگ کرده و دستور می‌دهد بر صلیب بکشند. اما چون به خدمات مفید آن شخص می‌رسند می‌بینند بر این گناه او می‌چربد و دستور می‌دهد او را از صلیب به زیر آورند.^{۳۷} هرودوت گزارش می‌کند یکی از اصول کلی ایرانیان این بود «تا زمانی که گناهان مجرم بیشتر و سنگین‌تر از خدماتش نباشد مجازات شدید نشود»^{۳۸}. هرودوت همچنین ملاحظه می‌کند که ایرانیان «آنچه را که نباید بکنند، نیز نباید بر زبان آرند» که محققاً اشاره‌ای است بر این که در ترازوی عدل

الهی کلمات نیز چون افعال وزن و بها دارند. از اهمیتی که ایرانیان برای راست گوئی قائل می‌باشند، شگفت زده است و می‌گوید (بی‌شک با اغراق) به پسران خود: «تنها سه چیز را می‌آموزند، سواری و تیراندازی و راستگوئی» و اعتقاد دارند «دروغگوئی بدترین افعال است»^{۳۹}. مولف ناشناس «الکیبیادس»^۱، اثری که در آکادمی افلاطون تالیف شد، گفتهٔ هرودوت را تأیید کرده، دربارهٔ شاهزادگان ایرانی می‌نویسد:

« چون به سن چهارده سالگی می‌رسد (یعنی به حوالی سن بستن کستی) چهارتن مریدان شاهانه تربیت او را بر عهده می‌گیرند... یکی از آنان اسرار حکمت زرتشت یعنی آئین پرستش خدایان را به او می‌آموزد... دومی او را بر آن می‌دارد تا در همهٔ عمر خود، جز راست نگوید...»^{۴۰}

گزنفون نیز که به عنوان نجیب‌زادهٔ ماجراجو در سال ۴۰۱ ق.م به مزدوری در سپاه کوروش صغیر درآمده بود، ملاحظاتی چند دربارهٔ رفتار ایرانیان دارد که گفته‌های هرودوت را تکمیل می‌کند و نشان می‌دهد چگونه کیش ایرانیان، زندگانی روزمرهٔ آنان را شکل داده بود^{۴۱}. نوشته‌های این دو یونانی همراه با کتیبه‌های سلطنتی گواهی است بر وجود تقوی و خویشن‌داری و صلابت اخلاقی قابل ملاحظه و حیرت‌انگیز در میان زرتشتیان ایرانی غربی روزگار هخامنشیان. یونانیان نیز مانند دیگر شاهدان بیگانه در طول قرن‌ها از اینکه ایرانیان این چنین قوانین طهارت کیش زرتشت را رعایت می‌کردند شگفت زده بودند. ظاهراً این قوانین را از کودکی با سخت‌گیری ملکه آنان می‌کرده‌اند زیرا هرودوت آورده است که:

« مخصوصاً به آبهای جاری احترام می‌گذارند. نه در آبهای جاری ادرار می‌کنند و نه در آن تف می‌اندازند و نه دستهایشان را در آن می‌شویند. اجازه هم نمی‌دهند کس دیگری چنین کند»^{۴۲}.

این گونه رسوم ناشی از نهایت دینداری است و مقصود از آنها صیانت از آفریدهٔ پاک خرداد یعنی آب است. آبی را که برای شست و شو لازم است باید با بادیهٔ کوچک برداشت و مصرف کرد تا فقط اندکی از آن نجس شود و نه اینکه خود نهر یا جوی زنده را آلوده ساخت. هرودوت همچنین از اینکه با غیرت هرچه تمامتر «مغان با دست خود

مورچه‌ها و مارها و حشرات پرنده و خزنده را با نهایت افتخار^{۴۳} می‌کشتند، مبهوت می‌شود و البته این امر برای کسانی که می‌پنداشتند با کشتن خرفسترها از تعداد زیاد لشکریان اهریمن می‌کاهند، کار بسیار درستی می‌نمود. اشاره هم می‌کند که مغان و حتی گروهی از عامهٔ مردم نیز اجساد مردگان خود را دفن نمی‌کردند تا «توسط مرغان و سگان»^{۴۴} نابود شوند.

حتی اگر اسلاف قدیم آنان به این رسم اقوام ساکن علف‌زارهای آسیای مرکزی عمل کرده بودند، ایرانیان غربی (آنگونه که از کاوشهای باستانشناسی برمی‌آید) مدت‌ها پیش از آنکه کیش زرتشت به آن جا برسد این رسم را کنار گذاشته بودند^{۴۵}. از قرار معلوم مغان از همان آغاز به دلیل اعتقادی موضوع - پرهیز از آلودن زمین، آفرینش پاک آرمیتی - پی برده بودند و با سختی آنرا رعایت کرده و مردم نیز به تدریج از ایشان تقلید کردند. بعدها در اواخر دورهٔ هخامنشیان مشاهده می‌شود که نجبا و بزرگان نیز همین رسم را پذیرا می‌شوند^{۴۶}. هرودوت خود متوجه تعداد زیاد سگانی است که شاید به دلیل همین مطلب، همراه سپاه خشایارشا بوده‌اند^{۴۷}.

احتمال نمی‌رود که هیچ یک از دستورهائی که این چنین خرمن با برکتی از اعتقادات استوار و توانائی‌های اخلاقی و رعایت دقیق قوانین طهارت به بار آورد به زبان اوستائی بوده باشد. زبانی که همان‌گونه که ملاحظه شد^{۴۸} چون کیش زرتشت به مغرب ایران رسید، زبانی مرده بود. از قرار معلوم مبشرین و مبلغین اهل مشرق ایران زمین در زبانهای مادی و باستان تبحر و تسلط پیدا کرده بودند و تعالیم کیش زرتشت را با این زبانهای قابل درک محلی برای مردم بازگو می‌کرده‌اند. زبان اوستائی را تنها در مواقع عبادت و نیایش به کار می‌برده‌اند. ظاهراً به قیاس از آنچه بعدها در ادوار تاریخی روی داد، مردم معمولی این نیایش‌های اوستائی را بی‌آنکه به معانی و مفاهیم آن پی ببرند به خاطر می‌سپردند و تنها روحانیان پژوهشگر بودند که عملاً این زبان مذهبی و مقدس را فرامی‌گرفتند. احتمال باید داد در همین دوره پاره‌ای از رسوم ایرانی غربی که به این نیت مطرح شده بود تا مردم معمولی نیز لااقل به پاره‌ای از مفاهیم دعاها و نیایش‌ها پی ببرند، رواج یافت. مثلاً این رسم که هریک از مراسم مذهبی با ترجمه به زبان محلی از

بخش نخست نیایش آغاز شود. آنچه که زرتشتیان به اصطلاح «خوشنامی»^۱ می خوانند. خواندن خوشنامی که باید با صدائی رسا و شمرده صورت گیرد همراه دیگر مطالب که در ضمن «نیایش بیرونی» ادا می گردد همه شرکت کنندگان در مراسم را با نیت و قصد عبادتی که انجام می شود آشنا می کند^{۴۹}. چه بسا حتی در همان دوره هخامنشی واژه‌هایی به زبان محلی به دعای بستن کستی افزوده بودند تا عبادت کنندگان کاملاً به اهمیت و معنای آن پی ببرند. اما چون متون دینی را به کسوت تحریر در نمی آوردند، هیچ یکی از این احتمالات را نمی توان ثابت کرد. مدتهای مدید پس از این دوره، یعنی در اواخر دوره ساسانی بود که شروع به کتابت پاره‌ای از متون دینی کردند. یعنی مدتها پس از آنکه پارسی باستان تبدیل به پارسی میانه شد و طبیعی بود که تمام اضافات و افزوده‌های زبانهای محلی را به شکل پارسی میانه در آوردند. بنابراین هیچ وسیله‌ای برای تشخیص قدمت این متن‌های بزبان‌های محلی در دست نیست. اما منطق سلیم حکم می‌کند که سنت‌گرایان و بدعت‌گذارانی که در روزگار هخامنشیان به جان یکدیگر افتاده بودند، صاحب تعدادی متون اساسی و بنیادی بوده‌اند که عده زیادی می‌توانسته‌اند مطالب آن را درک کنند. و معقول است فرض شود در بیشتر نواحی دنیای کیش زرتشت، از زبانهای بومی و مادی نیز به همین شیوه استفاده می‌کرده‌اند.

در مورد زبان پارسی به گونه‌ای اخص، جالب است که لغات مذهبی کتیبه‌های هخامنشی و ساسانی اولیه در موارد معین با اوستائی تفاوت دارد و ظاهراً واژه‌ها و اصطلاحات اوستائی به مقیاس وسیع جای واژه‌های سنتی پارسی را در دوره‌های بعدی ساسانی می‌گیرد. شاید به این سبب که در این وقت [= اواخر دوره ساسانی] اوستا به کسوت تحریر درآمد، و در نتیجه مورد بررسی و مطالعه بسیار فشرده‌تر و همه‌جانبه‌تر قرار گرفت. اگر می‌بینیم که اکثریت مردم ایران غربی - و شاید از حوالی سده هشتم ق.م به بعد ایرانیان شرقی نیز - بی آنکه بتوانند اوستا را درک کنند معهداً به کیش خود اعتقاد داشته و به آن عمل کرده و فرایض و واجبات آن را به جا می‌آورده‌اند، نباید اسباب شگفتی باشد. شاهد هستیم که تا قرنهای متمادی اکثریت مسیحیان نیز اطلاع و آگاهی مستقیم از اناجیل نداشتند. نه تنها با زبانهای عبری و آرامی بکلی بیگانه بودند که حتی از

یونانی و لاتین نیز سررشته نداشتند. گفته‌های خود زرتشت و دیگر متون عبادی را به عنوان کلمات و الفاظ مقدس و صاحب قدرت و اثر احترام می‌گذاشتند و زمزمه آنها را واجب و سودمند می‌پنداشتند. اما درک مضمون ادبی این گفته‌ها و ادعیه برای پی بردن به تعالیم زرتشت ضرورت نداشت زیرا پیروان او به سنت زنده مراسم کیش، که پیوسته توسط نسل‌های پی‌درپی انتقال یافته بود، دسترسی داشتند.

این دوام و قوام سنت نه با فروپاشی شاهنشاهی هخامنشیان به سبب فتوحات اسکندر در سده چهارم ق.م قطع شد و نه با دوره حکومت سلوکیان از هم‌گسیخت ۵۰. کیش زرتشت برای نخستین بار زیر سلطه بیگانگان قرار گرفت و توانست سرزنده بودن و شادابی خود را در عمل بیازماید. نه تنها در خود ایران که از پشتیبانی اکثریت مردم برخوردار بود مصممانه دوام آورد، بلکه در سرزمین‌های برون‌مرزی هخامنشیان که حال برای همیشه از تصرف ایرانیان بدر آورده شده بود و در مشرق نواحی مرزی هندو در مغرب در آسیای صغیر و سوریه و فلسطین و مصر^۱، نیز به هستی و بودش خود ادامه داد و در مقابل تندباد حوادث، قدافرشته نگاه داشت. اجتماعات زرتشتیان آسیای صغیر و سوریه و فلسطین در سده ششم میلادی - یعنی هزارسال پس از فتوحات اسکندر - از صحنه تاریخ خارج و ناپدید شدند.

در تمام این مدت هزار سال، زیر سلطه مشرکان مداراگر یعنی نخست مقدونیان و سپس رومیان به حیات خود ادامه دادند. در دو سه قرن بعد نه تنها در برابر اصرار مسیحیان که می‌خواستند همه مذهبی واحد داشته باشند پایداری نشان دادند، بلکه آزار و ستم فراوان مسیحیان را نیز تحمل کردند. پایداری و سرسختی این جوامع کوچک و منزوی شده زرتشتی، گواه آشکار بر قومندی نیروی مضمر و نهفته در کیش زرتشت است. نکته بسیار با اهمیت و شایان توجه اینکه آمده است، زرتشتیان «کاپادوکیه»^۱ حتی در سده چهارم میلادی، شیوه‌های سنتی کیش خود را، شفاهاً و بوسیله رسوم معهود از پدر و مادر به فرزندان، بی‌آنکه کتاب و خط در اختیار داشته باشند انتقال می‌دادند^۲. در خود ایران پارت‌های ساکن نواحی شمال شرقی به پیشوایان شاهان اشکانی به تدریج قدرت را از چنگ سلوکیان به در آوردند و از اواسط سده دوم ق.م بار دیگر

1- Cappadocia

تمام ایران و بابل حکومتی زرتشتی به خود دید. آگاهی دربارهٔ امور داخلی پارتیان حتی از آنچه دربارهٔ هخامنشیان می‌دانیم ناچیزتر و اندک‌تر است. اما آنچه از همان مختصر برمی‌آید، اینکه درزمینه امور مذهبی پیشرفت بی‌وقفه ادامه یافت. آتشکده‌ها و بتخانه‌ها زیادتر و زیادتر شده و به رونق آنها افزوده شد. می‌بینم برای نخستین بار برای تاریخگذاری عمومی و رسمی، گاهشماری زرتشتی به کار برده می‌شود و از روی دینداری در بسط و تعمیم قصه‌ها و افسانه‌های دینی اقدام می‌کنند.^{۵۳} شاهان اشکانی را دو شورا در مدیریت اموریاری می‌داد. شورائی مرکب از اعضاء دودمان اشکانی و انجمنی برپا شده از ریش سفیدان عام و روحانیان^{۵۴}. از قرار معلوم به توصیهٔ مشاوران روحانی خود بود که یکی از آخرین شاهان اشکانی فرمانی عمومی صادر کرد و به فرمانداران ایالات شاهنشاهی دستور داد تا «در هر سرزمین هر چه از اوستا و زند به همان صورت که باقی مانده است صیانت و گردآوری شود»^{۵۵}. لابد مراد از زند تمام آثار تالیف شده به زبان محلی بوده است. این فرمان و دستور بسیار موثر واقع می‌شود و حاکی است که از یکسو چه قدرت و اعتباری شاه اشکانی داشته، و از سوی دیگر تا چه اندازه رضایت می‌دادند که در هر سرزمینی عمدتاً مردم محل امور خودشان را رتق و فتق کنند.

این روال در تضاد شدید با شیوه‌های ساسانیان است که در اوائل سدهٔ سوم میلادی حکومت دودمان اشکانی را سرنگون ساختند و دومین شاهنشاهی ایران را بنیاد گذاشتند. بیش از نیم‌هزاره از سقوط و فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی می‌گذشت، اما آشکارا خاطرهٔ آقائی و سیادت ایرانیان دوام آورده بود. شاهان ساسانی و روحانیان آنان با چنان سرعت و قاطعیتی شروع به اقدام در زمینه‌های مذهبی و عرفی کردند که حکایت از اشتیاق و ولع آنان در اعادهٔ قدرت سنتی و بنابراین بر حق آنان می‌کند. بر این اساس نخستین شاه ساسانی با اصرار و قاطعیت نسبی بیشتر کارگردآوری اوستا را پی‌گیری کرده، امر می‌کند «یک یک تعالیم پراکنده باید به دربار او گسیل شوند». فرمانی که در آن روزگار تا آنجا که به اوستا ارتباط می‌یابد، تنها یک معنی می‌توانست داشته باشد. مقصود تمام و یک یک کسانی بودند که بخش یا بخش‌هایی از اوستا را در حافظه و سینه داشته و می‌توانستند آنرا از بر بخوانند و زمزمه کنند. لازم بود آنها به دربار رفته تا

آنچه را در سینه محفوظ داشتند، تلاوت کنند. سپس رئیس موبدان «آنچه را که مورد اطمینان بود انتخاب می‌کرد و بقیه را وارد کتاب مقدس نمی‌کرد»^{۵۶}. اینگونه بود که پس از گذشت قرن‌ها سرانجام متن شفاهی پذیرفته شده و مجاز اوستا تثبیت شد و اوستای بزرگ ساسانی شکل یافت.

از آن پس مغان پارسی با دقت و وسواس به فراگیری و انتقال شفاهی آثار گزیده شده پرداختند. تا سرانجام دو قرن بعد مراجع روحانی اجازه دادند اوستا با الفبائی که تنها به این منظور وضع و اختراع شده که ثبت و ضبط آوای واژه‌های اوستائی با دقت و شباهت هرچه تمامتر میسر و ممکن شود، به کسوت تحریر درآید. از قرار معلوم در مکاتب روحانی رسم بر این بود که متنهای اوستائی همراه با زنده آنها زمزمه شود. یعنی هر عبارت کوتاه اوستا را همراه با «تفسیر» آن به خاطر سپرده و در خزینه سینه محفوظ می‌داشتند. اوستا را با همین شیوه و اسلوب به رشته تحریر درآوردند. چون املا و نوشتن به دست موبدان پارسی و بر طبق تلاوت و زمزمه دیگر موبدان پارسی انجام می‌گرفت، طبیعی بود که زنده به زبان پارسی میانه تحریر شود. اما ظاهراً از زنده‌های دیگر گویش‌های ایرانی میانه نیز برای تألیف و تدوین شرح‌ها و تفسیرها سود جستند^{۵۷}. رویهم رفته کوشش‌های غیرتمندان اهل کلام ساسانی در جهت گردآوری و صیانت بود که سبب شد بسیاری از جریانات «سنت» زرتشتیان برای نخستین بار با یکدیگر تلافی کرده و نه تنها درزند بلکه عموماً در ادبیات پارسی میانه و سرانجام به شکل نهائی و ثابت درآیند. دوره ساسانی شاهد انتقال کند اما مداوم از فرهنگ شفاهی به فرهنگ مکتوب بود، و البته باید به خاطر داشت که ظاهراً از سده چهارم به بعد پارسی میانه تنها زبان مجاز کتابت بشمار می‌آمد.^{۵۸} نتیجه آنکه، اگر متن‌های خود اوستا را کنار گذاریم، تمام ادبیات به جا مانده زرتشتی به آن زبان است (یا بعدها به فارسی و یا گجراتی) و چون پژوهشگران غربی به هنگام برخورد با کیش زرتشت اصولاً و عمدتاً به مطالعه متون می‌پردازند، تصویری حیرت‌انگیز درباره کیش زرتشت بوجود آمده است. می‌پندارند که اصولاً تاریخ کیش زرتشت عبارتست از شکافی وسیع و پهناور میان دوره اوستا از یکسو و دوره ساسانیان از سوی دیگر. هیچ‌کس با خود این پرسش ساده و آشکار را مطرح نمی‌سازد که در طول این قرنهای متمادی به اصطلاح «خالی و تهی و ننوشته و

بی خط و کتابت» چگونه این کیش زنده ماند و انتقال متن‌های آن با کدام وسیله انجام شد؟

نوشته شدن اوستا و یا به جامه الفبا در آمدن آن، اثر و نتیجه مستقیم و محسوس بر قشرهای وسیع زرتشتیان نگذاشت. دست کم هزارسال دیگر لازم بود بگذرد تا اوستا به فارسی و یا گجراتی ترجمه و چاپ و نشر شود و سرانجام آثار مقدس زرتشتیان با سهولت و سادگی در دسترس مستقیم آنان قرار گیرد. تا آن زمان اکثریت آنان ادعیه واجب و پاره‌ای متنهای کوتاه را حفظ و از بر کرده به خاطر می سپردند و زندگانی دینی خود را مانند گذشته بی‌انکاء به کتاب انجام می‌دادند. اکثریت موبدان نیز باید به حفظ کردن و به خاطر سپردن ادعیه و نیایش‌ها خود به شیوه باستانی آموزش‌های شفاهی ادامه داده باشند. تردیدی نباید داشت که جریان تکثیر نسخه‌های نیایش‌های اصلی و رواج آن نسخ فرآیندی بسیار کند و بطئی بوده است. هر قدر هم که روحانیان زرتشتی دوره ساسانی در استخدام و پرداخت اجرت نسخه‌نویسان و کاتبان گشاده‌دستی نشان داده باشند و از فرستادن آموزگاران به مکاتب مذهبی برای آموزش الفبای نوین الفبائی دریغ نکرده باشند باز هم این امر جریانی وقت‌گیر بوده است. از اینها گذشته طبیعی بود این نوآوری، که قرنهای قرن در برابرش مقاومت شده بود، مورد سوءظن شدید و بدبینی همگان قرار گیرد. حتی چندین صدسال پس از این رویداد هنوز موبد زرتشتی پژوهشگری اعلام دارد*:

«معقول این است که «گفته زنده» را بنیادین تر و اصیل تر از نوشته بدانیم»^{۵۹}

با این همه خط اوستائی را با چنان کفایتی آموزش دادند که در پایان دوره ساسانی، لااقل در خود ایران مهارت در کاربرد آن یکی از ضروریات شغلی روحانی حرفه‌ای زرتشتی دانسته می‌شد.

اما مکتوب شدن اوستا به گونه‌ای غیرمستقیم بر کلیت جامعه زرتشتیان اثر گذاشت. آشکار است که متن‌های مقدس با شوق و شور فراوان، در طول قرن‌ها انتقال

* تا آنجائی که مترجم می‌داند ناصر خسرو قبادبانی در فصل‌های اول و دوم کتاب مشهور «زادالمسافرین» یکی از بلیغ‌ترین و فصیح‌ترین تحلیل‌های موجود در فرهنگ ایرانی را درباره تفاوت‌های «گفته» با «نوشته» عرضه کرده است و اصولاً همین عقیده موبد پژوهشگر زرتشتی را تکرار می‌کند. مثلاً در پایان فصل اول می‌گوید: «گفته چون زنده‌ای روحانی است و نوشته چون مرده‌ای جسمانی و جویندگان علم از راه این میانجی زنده زودتر به علم رسند تا از راه میانجیان نازنده». [ناصر خسرو، زادالمسافرین، تهران، کتابفروشی محمودی، [بی‌تا]، صفحه ۱۱].

شفاهی، مطالعه و موشکافی شده بودند.^{۶۰} اما مکتوب شدن آنها انگیزه جدید و افق‌های نوین برای پرداختن به جزئیات و دقایق فراهم آورد. این امر همراه با تعصب موبدان ساسانی (که حتی در ادوار پس از ساسانی کاهش نیافت) تحولات چشمگیری را در حیطه فرایض و واجبات باعث شد. می‌توان پنداشت که به این تحولات به چشم نوآوری و بدعت نگاه نمی‌شد. برعکس آنها را رسوم و آداب کهنی می‌دانستند که مورد بی‌عنایتی قرار گرفته بودند و اینک که درک بهتری پیدا شده بود که مبارزه با بدی چگونه باید انجام گیرد، به تجدید حیات آن رسوم و آداب پرداختند. این دیدگاه و نحوه نگرستن پسند خاطر تبلیغات چیان ساسانی نیز بود که سعی داشتند بگویند سلسله پیشین اشکانی آنگونه که باید و شاید دیندار و در حفظ و صیانت آئین‌ها و فرایض دینی کوشا بوده و کوتاهی کرده‌اند.^{۶۱}

مواردی از این تحولات نتیجه‌کند و کاو جدی و شدید در وندیداد بود که انبوهی از دستورات و غدغن‌های اکید بیشتر با هدف نابود کردن دیوهای ناپاکی است. احساس می‌شد که اینان و دیگر نیروهای شیطانی در ساعات تاریکی شب در اوج نیرومندی و جنب و جوشند. گامی جسورانه برداشته شد و نیایشی در وندیداد پایه‌گذاری شد تا شب هنگام که به نیروی این نیایش «ضد دیوان»^۱ نهایت نیاز احساس می‌شد، به جا آورده شود.^{۶۲} عبادت یا نیایش عبارت بود از یسنائی که نوع گسترش یافته آن و یسپرد (نیایش تمام بزرگان) از هفتاد و دو بخش تشکیل می‌شد. (ظاهراً در اصل برای انجام در مراسم نوروز و گاهنبارها تدوین شده بوده). در اثنای این مراسم تمامی متن وندیداد - هر بیست و دو فصل آن - را موبد مامور اجرای مراسم تلاوت می‌کرد و به اقتضای حال مطالبی از خارج در جای جای آن وارد می‌کرد.^{۶۳} «ویسپرد» را نیز مانند «یسنائ» تنها در ساعات بامداد می‌توان انجام داد.^{۶۴} اما وقت اجرای «وندیداد» در فاصله میان نیمه شب و بامداد است یعنی در «اوشپهن‌گاه»^۲ که ایزد سروش [= جبرئیل] از آن پاسداری می‌کند. ایزد یا فرشته‌ای که سپر و پشتیبان اصلی آدمی در برابر نیروهای شیطانی - که بخصوص در اثنای نزع و احتضار هجوم می‌آوردند - می‌باشد. از همین رو برای هر درگذشته‌ای در هریک از پنج‌گاه روزهای اول تا سوم بعد از مرگ، نیایش کوتاه (یشت درون)^۳

همراه با «خوشنامی»^۱ او به عمل می‌آید. در «اوشهین گاه» شب سوم مراسم «درون» مفصل‌تری را انجام می‌دهند تا روان در گذشته راکه در بامداد روز چهارم عازم دادگاه سر «پل چینواد» است، نیرو و بنیه لازم بخشند. دور نیست که مجموع این مراسم، انگیزه پیدایش نیایش و نندیداد بوده تا همراه با خوشنامی سروش در هریک از سه شب پس از مرگ اجرا شود و سلاحی تازه و اضافی برای دور کردن و به عقب راندن دیوانی باشد که در اطراف روانی که کالبد خود را از دست داده کمین کرده و میل شدید دارند تا روان را به ژرفای دوزخ بکشانند. البته باور سنتگرایان این بود که تعیین‌کننده سرنوشت روان در سر «پل چینواد» سرجمع اندیشه‌ها و گفته‌ها و کرده‌های درگذشته است و این باور و عقیده تغییر یافتنی نبود. اما بیم و هراس طبیعی آدمی از مرگ و همان غرایزی که سبب شده بود در دوره اوستای متاخر آداب و رسوم مربوط به تشییع پیش از زرتشت از نو زنده شود^{۱۵}، موجب افزایش چشمگیر مراسم زرتشتیان در این وادی شد. مراسم و نندیداد، یکی از مفصل‌ترین و پر هزینه‌ترین این گونه مراسم بود و برای خانواده‌هایی که دستشان به دهان می‌رسید به جا آوردن این مراسم اجباری شد و بعدها نیز این مراسم را برای مقاصد دیگر تعمیم و گسترش دادند.

دخالت عام در این میان عمدتاً محدود بود به نیابت دادن و پرداخت اجرت نیایش و فراهم آوردن نذورات. اما انواع دیگر نوآوریها سبب دردسر بیشتر مردم شد. مطالعه دقیق یکی از عبارات و نندیداد (۱۸:۱۹ به بعد) حاکی از آن است که پاره‌ای از موبدان متعصب و با نفوذ به این نتیجه رسیده بودند، خود شب، که جولانگاه ارواح خبیثه و دیوان شریر است، همگان را آلوده و نجس می‌کند. بنابراین لازم می‌دیدند پیش از طلوع خورشید و آمدن بامدادان قبل از آنکه مومنین به کار و فعالیت روزانه خود پردازند، با مراسم ویژه پاک و تطهیر شوند. بنابراین بر همگان واجب می‌دیدند که چون بامدادان برمی‌خیزند از ماده ضد عفونی باستانی گمیز^۲ (ادرار گاو و یا گوسفند) استفاده کرده و قسمت‌های برهنه بدن خود را که در معرض شب قرار داشته است با آن بشویند و آنگاه عنصر پاک آب را بکار برند و سپس به اولین نیایش از نیایش‌های پنجگانه بستن کستی پردازند^{۱۶}. به علاوه در و نندیداد غدغن شده بود که چون زنی آلودگی درونی پیدا

1- Khšnuman

2- Gomez

کند یعنی درون وجود او نجس شود، مانند زن بارداری که جنین او پیش از تولد در رحم او بمیرد، باید محلولی از گمیز و خاکستر (یکی دیگر از مواد پاک‌کننده مجاز در کیش زرتشت^{۶۷}) را سربکشد و بیاشامد. این شیوه تطهیر و پاک شدن را با شدت تعمیم و گسترش دادند و مقرر شد که هرکس و هر جا و به هر مناسبت که نیاز به غسل و ظاهر شدن پیدا کند، نخست باید یکی دو جرعه گمیز همراه اندکی خاکستر آتش مقدس را در دهان گذاشته و بیاشامد. بعد هم اجرای این رسوم، پیش از غسل‌های لازم برای حضور در مجالس عقد و یا وارد شدن جوان زرتشتی به جرگهٔ مومنین اجباری شد و همچنین پیش از اجرای مراسم «برشنوم‌نه‌شبه»^۱. ماجرا به این جا هم ختم نشد و برای آنکه خود گمیز جهت این گونه کاربرد «تطهیر» شود تا بر کفایت و تأثیر آن افزوده گردد، لازم بود با یکی از نیایش‌های وندیداد تقدس یابد. این نیایش و مراسم را در دورهٔ پس از ساسانیان «نیرنگ دین»^۲ یا «آئین دین»^۳ نام نهادند. زیرا تصور می‌کردند زیربنای اصلی تمام قوانین مربوط به طهارت است.

اینکه در خود وندیداد از اجرای این مراسم نامی برده نشده است، به اضافهٔ آن که اسمی اوستائی برای این آئین‌ها پیدا نشده، سبب تقویت این یقین می‌شود که اینها همه از نوآوریهای دورهٔ ساسانی است. با مکتوب شدن اوستا مطالعهٔ جدی و بررسی دقیق جزئیات و نکات باریک آن ممکن شد. پاره‌ای از موبدان متعصب بدین کار پرداختند و به این نتایج رسیدند و با برخورداری از حمایت و قدرت شاهان مستبد و خودکامه جامعه را به اجرای این مراسم باستانی و گسترش یافتهٔ مجبور ساختند^{۶۸}. همین دلایل به اضافهٔ این واقعیت که هیچ یک از شاهدان بیگانه دورهٔ هخامنشی از چنین مراسم چشمگیری نام نمی‌برند، این معنا را دربارهٔ «باژگرفتن»^۴ = «باژ کردن» = «باژگفتن» = «باژداشتن»^{۶۹} نیز تعمیم می‌دهد. واژهٔ «باژ» [= در اوستا، «وج» و در پهلوی، «واج»] در پارسی میانه معادل «مانثرا» است. «باژگرفتن» در زندگی روزمره، عبارت است از گفتن نیایش کوتاه و معینی از اوستا در زیر لب به منظور حفظ و صیانت از فعلی معین. سپس با تلاوت بخش‌های بیشتری از اوستا «باژ» رها می‌شود. دو مانثرا چهارچوب محافظت از فعل را تشکیل می‌دهند. همان‌گونه که دو گروه گاتها همراه با «اهنور»^۵ و «ایریمن ایشیه»^۶

1- barašnom i no šaba

2- Nirang -i din

3 Ritual of the religion.

4- taking the waj

5- Ahunvar

6- Airgema išyo

در آغاز، چهارچوب محافظت از آئین همراه با هفتن یشت بزرگ را تشکیل می‌دادند. تصور می‌شود این انگاره در آغاز از تدوین و ترتیب آئین‌های موبدان و یسنای موجود و «باژگرفتن» های متعدد بوجود آمده است. کاربرد این مراسم در فعالیت‌های غیردینی بایستی بخشی از همان جریان کلی سعی در تقویت اعمال نیک و پس زدن تجاوز اهریمن باشد. این رسم «باژگرفتن» را نیز از قرار معلوم از کودکی به شخص القاء می‌کرده‌اند، زیرا چنان رواج و عمومیت می‌یابد که یکی از نویسندگان یهودی روزگار پس از ساسانیان «باژگرفتن» را یکی از علائم مشخصه زرتشتی بودن معرفی می‌کند.^{۷۰}

احتمالاً کاربرد عرفی این رسم از آئین یقیناً باستانی، شکرانه قبل از غذا، «ایتهات یز می ده»^۱ اوستائی، متحول شده بوده است. دعای شگری که قبل از صرف غذا به درگاه اهورامزدا به عنوان سپاسگزاری از آفرینش‌های نیک به عمل می‌آمد^{۷۱}. این شکرگزاری «باژ آغاز» خوردن و آشامیدن شد. سکوتی که به دنبال داشت ادای احترام بود نسبت به دو عضو «هفتگانه» خرداد و امرداد. به این علت است که در میان روانهای گرفتار عذاب و عقوبت در دوزخ برمی‌خوریم به:

« روان مرد گناهکاری که در دنیا به هنگام آشامیدن و خوردن آب و گیاه خرداد و امرداد حرف می‌زد و برخلاف فریضه باژ نگاه نداشت و چون نسبت به آب خرداد و گیاه مر داد عزت و احترام شایسته به جا نیاورده بود روانش دچار عقوبت سخت شده بود»^{۷۲}.

تعداد زیادی «باژگرفتن» ها با فراخوانی سروش، پشتیبان همگان آغاز می‌شوند. در واقع «سروش باژ»^۲ را زرتشتیان چنان به کرات و منظم زمزمه می‌کنند که نخستین بخش اوستا است که هر زرتشتی پیش از مراسم کستی بستن به خاطر می‌سپارد.

بنابراین شاهدیم که در این دوره موبدان خواندن ادعیه بیشتر و بیشتری را برای افراد جامعه زرتشتی توصیه و سفارش می‌کنند و از سوی دیگر پیوسته بر دامنه و حیطه مراسمی که باید فقط توسط موبد سرپرستی و اداره شود می‌افزایند. از متنی که به اواخر دوره ساسانی منسوب است، برمی‌آید که کوشش شد تا تمام شرایط زندگانی روزمره را که ممکن بودن موجبات ناپاکی مومنی را فراهم می‌آورند و یا سبب کوتاهی او در انجام

1- Itha at yazamaide

2- Sroš waj

فرایض می‌گردد. را تدوین و قانونمند کنند (در اینجا بود که از شرح‌های پهلوی نوشته شده بر اوستا نهایت استفاده به عمل آمد). این اثر که با نام «شایست ناشایست»^۱ معروف شده، کهن‌ترین نمونه از آن دسته مهم متون زرتشتی است که بعداً با واژه عربی «روایات»^۲ شناخته شدند. مراد رساله‌ای است دربارهٔ مطالب گوناگون و متنوع سستی^۳. از «شایست ناشایست» برمی‌آید که هرگونه گناهی را خواه از روی تقصیر و یا غیر عمدی می‌توان با توبه و یا پرداخت دیه و یا انجام مراسم مذهبی جبران کرد. البته ندامت و پشیمانی واقعی نیز لازم بود تا نیت نیک نیز با کردار نیک همراه شود. از همین جا بود که تحول جدیدی مخصوص این زمان و دوره پیدا شد، یعنی اصرار فراوان در اقرار و اعتراف به گناه که چه بهتر در حضور موبدی انجام می‌گرفت^۴. رویهمرفته از تحولات بعدی چنین برمی‌آید که عدّه بی‌شماری از مردمان کوچه و بازار این دستورات موبدان را گردن نهادند و آداب و مراسم نوین را پذیرفتند. از قرار معلوم علت پذیرش این بود که انجام این مراسم را ثواب می‌دانستند که اگر بر طبق مقررات انجام می‌شد سبب رستگاری روان شخص در آخرت و یاری رساندن به آفرینش و جلو انداختن «فراشکرت» می‌شد. اما در ضمن به نظر می‌آمد که در برابر این خواسته‌های موبدان مقاومت موثر هم ابراز می‌شد. شاید به این سبب که با روح کیش زرتشت و عقیده رسوخ کرده در اعماق وجود زرتشتیان که هرکسی مسئول کردار و رفتار و سرنوشت خویش است ناسازگار بود. به هر حال شواهدی براینکه قاطبه مردم موضوع اعتراف و توبه را پذیرفته باشند در دست نیست. در عوض ظاهراً جامعه به نوعی توبه‌نامه‌های رسمی موسوم به «پت»^۵ که موبد به نیابت از طرف دیگری می‌خواند و از جمعی گناهان با رشته اصطلاحات همانند اظهار پشیمانی می‌کرد تن در داد^۶. چهار متن از این قبیل و همه به زبان پارسی میانه در دست است. هر چهار با اظهار پشیمانی از گناهانی که نسبت به هفتگانه و آفرینش‌های ایشان سر زده آغاز می‌شوند. «با گناهان نسبت به اهورامزدا بزرگ و آدمیان و هرگونه آدمیان»، شروع شده و «با گناهان علیه امرداد و گیاهان و هرگونه گیاهان» خاتمه می‌یابند. سپس نوبت گناهان خصوصی تر که از انجام ندادن یا انجام دادن فعلی سر زده است، می‌رسد. بعضی از این گناهان به زرتشتیان اختصاص دارند (مثلاً

1- Shayest ne-shayest

2- rivayat

3- Patet

رعایت نکردن مراسم نوروز و گاهنبارها) و پاره‌ای طبیعتی فراگیر دارند (مانند فریب دادن، تهمت زدن، نگاه شهوت‌آلود کردن و غیره) مثلاً «پتت خود»^۱ یا «خودپتت» این چنین تمام می‌شود:

« برای تمام گناهایی که اهریمن بدخو به وجود آورد تا به آفرینش‌های اهرمزد هجوم آورد و اهرمزد گناه دانست و با انجام دادن آنها آدمی گناهکار شناخته شده مستوجب رفتن به دوزخ می‌شود اگر چیزی به پای من نوشته شده باشد من اظهار پشیمانی و ندامت کرده و نیت و قصد می‌کنم که از این پس از آنان بپرهیزم... و به کارهای ثواب بپردازم تا جبران گناهان انجام شده بشود و همچنین کارهای ثواب انجام می‌دهم از آنرو که خواستار تقوی هستم... با گناه مخالفم و از ثواب طرفداری می‌کنم از اینکه فرصت توبه یافتم شکرگذارم و از هجوم بدی اندوهناک نیستم»^{۷۶}.

شاهدیم که این توبه تمام اصول سنتی کیش زرتشت را در خود جمع می‌کند. ثنویت بی‌گذشت، پرستش هفتگانه، لزوم کوشش و تقلاي اخلاقی، مسئولیت فردی و شخصی، و پایداری در برابر ناملایمات که همه با زبان قابل فهم برای همگان تدوین شده است. در نیایش مربوط به بستن ریسمان مقدس «کستی» نیز عامل توبه را وارد کردند.^{۷۷} مطابق آئین جاری مرسوم، مومنی که می‌خواهد کستی خود را باز کند و موقتاً از پشت سپر صیانت آن بیرون آید «کمنا مزدا»^۲ را زمزمه می‌کند^{۷۸} و آنگاه این بخش از وندیداد را که معلوم نیست در چه زمانی به آن اضافه شده است می‌خواند:

ای مزدا! ای سپندارمذ

ما را از کین توزی دشمنان در امان دارید

ای دورج دیوی خوی! نابود شو

ای دیوزادگان! نابود شوید

ای دروج! دور شو و بمیر

ای دورج! از این جا بگریز و دور شو. به سرزمینهای ایاختر دور شو و بمیر. مبادا که

تو جهان استومند سپند مینو را نابود کنی».

آنگاه ریسمان را ضمن تلاوت نیایش پارسی میانه «هرمز خدای»^۳ از نوگره می‌زنند،

1- Patet i xwad

2- Kimna Mazda

3- Ohrmazd Khoday

آغاز نیایش می‌گوید:

«ای هرمزد خدای!»

من از همه گناهان پشیمانم و پتت [می‌کنم]

من از هرگونه اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد که در جهان اندیشیده و گفته و کرده‌ام

یا از من سر زده یا در [ژرفای] نهاد من بوده است، پشیمانم».

یقیناً فریضه نیایش کردن به خورشید و میثرا هنگام کستی بستن در روز و سه بار نیایش ماهانه به ماه در اثنای شب، علاوه بر دعای معمولی کستی بستن متعلق به زمان‌های باستانی پیش از دوره ساسانی است. اما احتمالاً در اواخر دوره ساسانی بود که با انتخاب عباراتی از اوستا، دعای مخصوصی را برای اوقات پنج‌گانه یا پنج پاس و یا پنج‌گاه^{۷۹} تدوین کردند و زمزمه آن را در گاه مربوطه واجب دانستند. بنابراین مراسم روزانه «بندگی»^۱ (نیایش واجب به پروردگار) مومن از حد خواندن چند بند گاتها - که از قرار معلوم در آغاز تنها دعای بستن کستی بود - بسیار گسترده‌تر شد. آنهایی که توانایی به خاطر سپردن این دعاها را نداشتند و یا از برکردن آنرا دشوار می‌یافتند اجازه یافتند تعداد معینی دفعه با تسبیح انداختن دعای «اهنور» را تکرار کرده، همان ثواب را ببرند^{۸۰}.

همان‌گونه که از دعاها زبان مادری و متن توبه نامه‌ها برمی‌آید، موبدان دلبفر سطح آگاهی مومنین بوده و کوشا بودند تا اینان مطابق دستورات مذهبی خود عمل کرده، درک درستی از این دستورات داشته باشند. موبدان خانوادگی نیز بایستی از یکسو سرگرم فراگرفتن فرائض آداب نوین بوده و از سوی دیگر به آموزش دادن مردم در برنامه‌های آموزش همگانی وسیع بپردازند. برای کسانی که دستشان به دهانشان می‌رسید و از عهده هزینه‌های لازم برمی‌آمدند، مدارس برپا بود که آنها را «فرهنگستان» می‌خواندند و فرهنگستانها سوای مکاتب مخصوص روحانیان و دبیران بود. از روی آنچه باقی مانده و به دست ما رسیده می‌توان قضاوت کرد که ادبیات مذهبی وسیعی به زبان‌های محلی بوجود آمده بود تا افراد فاضل جامعه آنها را بخوانند و شاید توسط موبدان خانوادگی توانگران، برای بقیه اهل خانه با صدای بلند قرائت شود. اغلب این

مواد و تألیفات هنوز در قالب سنتی بود. به همین صورت پرسش و پاسخ معمول و رایج در آثار و متون شفاهی. مضمون آثار نیز اکثراً سنتی بوده و دربارهٔ مطالب اخلاقی، داستانهای باستانی یا نحوهٔ درست انجام فرایض دور می‌زد^{۸۱}. واقعیت نمایان اینکه تعلیم اخلاق و مسائل اخلاقی با همان شیوه و سبکی انجام می‌گرفت که بی‌هیچگونه تغییری از روزگار دنیای تفکر گاتها به جا مانده بود. هدف و قصد اصلی و عمده از اخلاق این بود که «اشون» یا با «تقوی» پیوسته بکوشد و سعی باشد که ظاهر و باطن کالبد و جسم شخص خود را چنان پاکیزه و تطهیر کند که سزاوار ولایت نزول اجلال اعضاء فرودین هفتگانه بشود و اینان وجود او را به قدوم خود مزین ساخته و چنان هستی او را از نور خود اشباع کنند که دیوان و دشمنان آنان نتوانند در جسد و کالبد او رسوخ و رخنه کنند. در یک متن این عبارت آمده است:

«هیچکس از مادری به دنیا نیامده است که وجودش عرصه نبرد و صحنه ستیزه این شش مینو بهمین و اکومن، سروش و خشم، سپندار آرمیتی و تورمیتی (تکبر) نباشد»^{۸۲}.

آنگاه متن نشان می‌دهد که اثرات و نتایج توطن هر یک از این شش مینو در وجود شخص چه خواهد بود. به عنوان مثال:

«آنکس که بهمین در وجودش نزول اجلال کرده و رخت اقامت افکنده باشد نشانه‌اش این است که در کارهای نیک سعی و کوشاست. با نیکان روزگار روابط نیک و دلپذیر دارد. اهل صلح و آرامش بوده همیشه پشتیبان و هم‌جبهه‌ای مظلومان و مستضعفان است. سخاوتمند و دست‌ودلباز است. اما آنکه در وجودش اکومن آشیانه کرده نشانه‌اش این است که در کارهای نیک دلسرد است و با نیکان روزگار روابط حسنه ندارد. با سختی آشتی می‌کند. با اهل فضل سرعناد دارد و مسک و خسیس است».

رویهمرفته می‌گویند:

«مراقب بودن و احتراز از غفلت این است که بدن را چون دژی بیندازد که روان دژبان آن است تا ایزدان در دژ آسوده و با فراغ بال به کار خود پردازند و دیوان نتوانند به درون دژ رخنه کنند»^{۸۳}.

این گونه درک و فهم از احوال ذهنی و کیفیات غرائز آدمی حتی در زمان به دنیا آمدن زرتشت باستانی و کهن بود و ارثیه بسیار قدیمی به جا مانده از «آنیما تیسیم»^۱ [زنده گرائی = همه پدیده های طبیعی را زنده و جاندار تصور کردن] است. زرتشت در چهارچوب اعتقادات مبتنی بر ثنویت دنیا^{۸۴} آنرا پروراند و بصورت شیوه مؤثری جهت آموزش اخلاق و نحوه رفتار درآورد. توفیق زرتشت در این زمینه عمدتاً مرهون سنت بود. آشکار است آنچه اثر و نفوذ تعالیم هر پیامبر را تضمین و تسجیل می کند دوام و پیوستگی انتقال آن تعالیم است. این واقعیت آشکار که مومنین از کودکی با این تعالیم آشنا شده و بی چون و چرا پذیرای آن می شوند و به نوبه خود آنرا به خانواده و اولاد خود تعلیم و تحویل می دهند تا در بعد زمان انتقال یابد، همچون پیغامی که ذرات آن توسط سیم و یا جو حمل می شود، توسط آحاد دانه های زنجیره نسل ها در بعد زمان به سوی آینده انتقال می یابد. در این فرآیند، آنچه انتقال را آسان و ممکن می سازد شرایط اجتماعی ثابت و پایدار است. آشکار است که آنچه از نظر کیش زرتشت نهایت اهمیت را داشت این واقعیت بود که هر چند جامعه ایرانی از صورت عشایری چشم دار و قبیله ای گله دار درآمده و تبدیل به جامعه ای کشورگشا و صاحب شاهنشاهی وسیع و تقریباً عالم گیر شده بود، اما متحمل فروریزی و درهم پاشی طرح و روال زندگی خود نشده بودند. مراد آن گونه فروریزی و درهم پاشی طرح زندگی است که بعدها انقلاب صنعتی [و پس از آن انقلاب الکترونیکی] بر قاطبه بشریت تحمیل کرد [و می کند]. در روزگار باستان و قرون وسطی حتی ساکنان شهرها و قصبات لازم نبود که از عالم طبیعت فاصله چندان بگیرند. برای برآوردن حوائج و نیازهای روزمره زندگی می بایست آن چنان زندگی کنند که با کشتزار و باغ و جویبار احاطه و محاصره شده باشند. حیوانها فراوان و هنوز از آدمیان چندان دور نبودند. طویله و اصطبل سرخانه ضامن رابطه نزدیک و تنگاتنگ آدم و حیوان بود و در اجاق خانه آتش فروزان بود. در فضای بیرون خانه می شد پا بر خاک نهاد و چشم بر آسمان صاف بی دود و نیالوده دوخت و خورشید را نیایش کرد. به این سبب برای آگاه بودن و شاعر بودن نسبت به آفرینش ها احتیاج به صرف نیرو و تلاش نبود. بنابراین به جا آوردن فرائض و انجام پرستش نسبت به مینوها

که دنیای مرئی را با عالم ناپیدا مربوط می‌ساختند برای همگان چه توانگر و چه نادار ملموس و محسوس و طبیعتاً پذیرفتنی بود.

پس اعتقاد به هفتگانه با همه عوارض آن، محور اصلی کیش زرتشت ماند. تغییرات و تحولاتی که در این کیش در دوره ساسانیان روی داد به نظر ناچیز و فرعی می‌نماید و عمدتاً دل‌مشغولی اهل فضل و صاحبان رفاه بود. بهمین علت، همان‌گونه که دیدیم اکثریت قریب به اتفاق ادیبانی که پیراهن شفاهی بودن را کنار گذاشت و به کالبد نوشته درآمد از نظر محتوی کلاً سنتی است و از روی مضمون نمی‌توان برای آن تاریخگذاری کرد. اما در اواخر آن دوره صداهای تک‌تکی برخاست و به گوش رسید و پاره‌ای جریانات فکری معاصر ابراز شد که نشانه فقدان اختناق است. موبدان پژوهشگری که رنج و زحمت ترجمه آثار بیگانه را به زبان پارسی میانه از زبان سریانی (در آن هنگام ادبیات سریانی شامل ترجمه آثار فلسفی یونانی نیز بود) تحمل می‌کردند، ناچار شدند که با علوم جدید روبرو شوند. دانشی که از این راه به دست آمد به شرح‌های زند اضافه شد و همراه با تمامی زند چنان اهمیت و اعتبار و مرجعیتی یافت که با خود اوستا ادعای برابری می‌کرد^{۸۵}. گروهی از موبدان نیز دست به کار تالیف اثری بزرگ و تاریخی به نثر شدند. «خداینامه»، تاریخ کیش زرتشت و تاریخ خاندان‌های سلطنتی ایران و البته ساسانیان که کتاب با پشتیبانی و حمایت آنان تألیف شده بود تا ثابت کنند وارثان شایسته سنت بسیار در بسیار طولانی و مدافعان قانونی و شرعی کیش زرتشت می‌باشند. یکی از منابع و مآخذ عمده درباره اوائل امر کیش زرتشت، روایات خنیاگران دوره گرد و نقالان سیار بود که سبب طراوت و غنای شاعرانه کتاب شد. به احتمال زیاد داستان حمله «ارجاسب» به بلخ و ماجرای قتل عام موبدانی که از آتش بزرگ باکتریائی یعنی «آذرنوش» پرستاری می‌کردند، از آنها اخذ و اقتباس شد^{۸۶}. دربخش‌های پایانی تالیف باز از آثار بیگانگان سود جستند.

با آنکه شواهد مستقیم در دست نیست اما قرائنی حکایت می‌کند که این کار عظیم تحقیقی در کتابخانه‌های وابسته به آتشکده‌های بزرگ انجام می‌گرفت. در آن زمان آتشکده‌های فراوانی بنیادگذاشته شد. یکی از علل این امر، جلوه‌گری دیگری از همت و غیرت روحانیان ایران در مبارزه طولانی و سرسختانه با بت‌پرستی و مظاهر آن

بود که سرانجام با پیروزی به اتمام رسید.^{۸۷} این مبارزه که از ابتدای روی کار آمدن ساسانیان شروع شده بود تا پایان دوره حکومت آنان ادامه داشت و از قرار معلوم در اواخر کار به برداشتن بت‌ها و صنم‌ها از بتخانه‌های کوچک و دورافتاده که قبلاً از دید ماموران دور مانده بود پرداختند. این گونه بت‌ها که نصب آنها در اواخر دوره هخامنشیان آغاز شده بود احتمالاً در دوره‌های سلوکیان و پارتیان فراوان و فراوان‌تر شده بودند و به علت احترام و ایمانی که از سوی نسل‌های متوالی نسبت به آنان ابراز شده بود، حال دیگر بسیار مقدس و قدرتمند به شمار می‌آمدند و شکستن آنها بایستی با نارضایتی و دل‌تنگی پاره‌ای از قشرها مواجه شده باشد. مأمورین در مبارزه با اینان نه تنها با قاطعیت رفتار می‌کردند بلکه به موازات نابود سازی بت‌ها با حرارت هرچه تمام‌تر مردم را بر علیه بت‌ها آموزش داده و بت‌خانه‌ها را «کنام‌های دیوان» خوانده و مکانهای خالی معرفی می‌کردند که دیوان به آنجاها رخنه می‌کردند تا از نذورات مردم سوء استفاده کنند. این مبارزه دو جانبه با بت پرستی از یکسو و تبلیغات موثر و پیوسته از سوی دیگر چنان توفیق یافته بود که چون در سده هفتم، شاهنشاهی ساسانیان فروپاشید اعراب حتی یک بت که در بتخانه‌ای سرپا باشد در سراسر ایران آن روز نیافتند.^{۸۸} توفیق در از ریشه برانداختن این سنت کاملاً بیگانه که قرنهای متمادی در جامعه رسوخ کرده و برگشت به خلوص و شفافیت اوائل امر کیش زرتشت از هر لحاظ پیروزی چشمگیری بود. از آن به بعد زرتشتیان همانند نیاکان روزگار باستان خود به پرستش ایزدان و فرشتگان از طریق پدیده‌های طبیعی پرداختند.

گذشته از تبدیل بتخانه‌ها به آتشکده، به علت غیرت و حمیت موبدان و نجبای ایرانی، تعداد زیادی آتشکده بزرگ و کوچک نویناد عمارت شد. مخصوصاً در سرزمین فارس و نواحی مجاور آن هر جا که سند و آگاهی به جا مانده، آشکار است که اغلب این گونه بنیادها برای رستگاری روح واقف یا یکی از بستگان او بوده است. نه تنها موبدان به هنگام دعا و نیایش نام بنیادگذار آتشکده را ذکر می‌کردند و به مناسبت وضع برای او طلب سعادت دنیوی و رستگاری اخروی کرده و نفس این کار را موجب ثواب می‌دانستند، بلکه اعتقاد داشتند در حسابرسی روز قیامت به بستانکار حساب او منظور خواهد شد. از اسناد مکتوب و نتایج کاوش باستانشناسی آشکار است که سه آتش

بسیار مقدس و مشهور و بزرگ - «آذرگشنسپ»، «آذربرزن مهر» و «آذر فرنیغ فارس» - در این هنگام بسیار ثروتمند و مورد عزت و احترام فوق‌العاده شده بودند. ادعیه مخصوص خود را که با دقت فراوان گردآوری و به آتش نیایش افزوده شده بود، داشتند^{۸۹} و به سبب قدمت افسانه‌ای و شهرت به تقدس، زوار فراوان به خود می‌دیدند. طبیعی است که اعتقاد به آتشکده مطلوب موبدان بوده باشد زیرا هیچ زائر یا ارادتمندی هر اندازه هم که تنگدست و بی‌چیز بود دست خالی به آتشکده نمی‌آمد^{۹۰}. از این گذشته انواع و اقسام بنیادهای خیریه ایجاد شده بود که عموماً «پادروان»^۱ (= برای روان) خوانده می‌شدند و صاحب اوقاف فراوان بودند. تا بدان حد که وزارتخانه‌ای با عنوان «دیوان کردگان»^۲ (= دفتر اوقاف دینی) تاسیس شده بود تا موقوفات را به ثبت رسانده و سرپرستی کنند^{۹۱}. این دستور اساسی کیش زرتشت که پرستش و پرستاری از اهورامزدا بایستی توسط آفریده مخصوص خود او یعنی آدمی صورت گیرد، موسسات خیریه بسیار سخاوتمند و دست‌ودلباز به وجود آورده بود.

یکی از فرایض نشاط آور و دینی که مانند پرستش در معابد و زیارت، مومنین و افراد اجتماع را به یکدیگر نزدیک می‌ساخت جشن گرفتن اعیاد مذهبی بود که حال دیگر تعداد آن افزایش جدی یافته بود. به علت تغییرات گاهشماری و آشفتنگی‌های حاصل، حال تمام جشن‌های عمده لااقل پنج روز و گاهی بیشتر طول می‌کشید. به عنوان مثال در آخر سالی که سپری می‌شد و آغاز سال نو، دوره جشنی بود که تشکیل می‌شد از گاهنبار ششم و جشن فروشی‌ها و مراسم نوروز که در فصل دلنشین بهار ایران بیش از سه هفته طول داشت و طبیعی است که تنها توانگران و طبقه مرفه می‌توانستند چنین مدتی را در حال جشن و سرور به سر برند. اما شواهد کافی حاکی است که در روز مقدس عمده هر دوره‌ای، جشن کاملاً رعایت می‌شد و در آن روز حتی بی‌چیزترین افراد در ضیافت‌های همگانی که پس از انجام مراسم مذهبی برپا می‌شد غذای سیر و دلخواهی خورده و به اصطلاح شکم از عزا درمی‌آوردند^{۹۲}. چنین ضیافت‌هایی معمولاً با باده‌گساری و موسیقی و پایکوبی همراه بود، زیرا اعتقاد داشتند هرچه نشاط و سرور بیشتر ایجاد شود ایزدان رضایت بیشتر احساس کرده، نیروهای نیکی قوه و بنیه بیشتری

1- pad ruwan

2- Dewan i Kardagan

می یابند.

کیش زرتشت در اثنای طول تاریخ دراز خود که مذهب رسمی شاهنشاهی ها بود به ناچار از بطن خود فرقه‌های متعدد بومی بوجود آورد. در این باره اطلاعات ناچیزی از دوره هخامنشیان به جا مانده است. اما در دوره نسبتاً پر مدراک ساسانی است که می توان وجود انواع تجربه‌های مذهبی و اعتقادات گوناگونی را که همانند هر مذهب بزرگ دیگر در درون آن پیدا شده بود، به گونه‌ای ملموس احساس کرد. از دو جریان عمده فرقه‌گرایی در آن خبر صحیح داریم. یکی از آنها، پرستش زروان در اواخر دوره هخامنشی آغاز شد و به عنوان بدعت‌گذاری عمده‌ای، قرن‌ها در درون کیش رسمی و دولتی دوام آورد. نوعی یکتاپرستی قائل به وجودی یکتا و جاودانی بود، مینوی زمان که از خود هم اهورامزدا و هم انگره مینو یعنی هم نیکی و هم بدی را متولد ساخته بود^{۹۳}. فرقه دیگر کیش مزدک بود که نهضتی ساسانی بود که هرچند ثنویت بنیادین کیش زرتشت را حفظ کرده بود، به مقیاس زیاد از اندیشه‌های «گنوسیسی»^۱ متأثر بود و از همین رو پیروان آن ادعای بصیرت و بینش نوینی نسبت به معانی ژرف مضمهر در اوستا می‌کردند^{۹۴}. کیش مزدک پس از پیدا کردن پیروان فراوان زیر ضربات قدرت سلطنتی ساسانی که از سوی مالکین بزرگ و موبدان پشتیبانی می‌شد از میان رفت. اما کیش زروان تا مدت‌ها پس از پیدایش و تسلط اسلام نیز دوام آورد و آنگاه بی‌آنکه ردپائی از خود به جا گذارد ناپدید شد و میدان را برای کیش سنتی زرتشت خالی گذاشت. این خود دلیل چشمگیر دیگری است بر نیرومندی بنیادین و زیربنائی تعالیم خود زرتشت. انواع دیگر نهضت‌های کم اهمیت را در ادبیات پارسی میانه می‌توان ردیابی کرد^{۹۵}. مثلاً در پاره‌ای از تالیفات زرتشتی نشانه‌هایی از تمایلات ریاضت‌کشی دیده می‌شود که پاره‌ای از پژوهشگران آنرا ناشی از نفوذ فرهنگ هندی و بعضی متأثر از گنوسیسم و یا مسیحیت می‌دانند.^{۹۶}

افزون بر فرقه‌گرایان و مرتدین زرتشتی، این سرزمین بسیاری از پیروان ادیان بیگانه را در آغوش خود جای داده بود که «کرتیر»^۲ دومین مرجع تقلید دوره ساسانی آنها را چنین فهرست کرده است:

1- gnostic

2- Kirdir

« یهودیان ، بودائیان، برهمن‌ها و مسیحیان آرامی زبان و یونانی زبان، تعمیم دهندگان

[= صائین = ماندائیان؟] و مانویان»^{۹۷}.

نمی‌دانیم کدام یک از این مذاهب به جلسات مناظره‌های مربوط به مسائل الهی که شاهپور دوم (۳۷۹-۳۰۹) تشویق می‌کرده است، نمایندگانی اعزام داشته بودند. می‌گویند در این مناظره‌ها پیروزی با مرجع تقلید زرتشتیان «آدوربد»^۱ بوده است که حقانیت کیش مزداپرستی را مبرهن می‌سازد و شاه بیش از پیش در پشتیبانی از کیش زرتشت مصمم می‌شود.^{۹۸} با وجود زیاد شدن دانش همگانی و برخورد و آشنائی با دیگر مذاهب و ادیان تنها از یک اصلاح در تعلیمات زرتشت خبر داریم که از این دوره به بعد جزو باورهای رسمی آن کیش پذیرفته می‌شود. مراد باوری است که بر طبق آن در روز داوری و افسین جسم و روان گناهکاران در رود آتشین فلز مذاب نابود خواهند شد.^{۹۹} به جای این عقیده گفتند که گناهکاران با غوطه‌ور شدن در آن رود درد و عذاب هولناک را به خود خواهند دید و به آن سبب وجودشان از آلودگی شرارت زدوده شده تا اینکه بتوانند همراه متقیان و پرهیزکاران وارد ملکوت اهورامزدا شوند.^{۱۰۰} این تمایل به عطوفت در تعالیم زرتشت پس از پانزده قرن از زمان حیات او را می‌توان مقایسه کرد با تحولی که در عصر نوین در میان فرقه‌های گوناگون مسیحی پیدا شده که از وعیدهای سخت‌گیرانه اناجیل که گناهکاران تا ابدالابد در آتش‌های زهرآلود جهنم خواهند سوخت چشم پوشیدند.^{۱۰۱}

این تحول چه از نظر عطوفت و چه از نظر عقیدتی با مفاهیم کلی کیش زرتشتی ساسانی که تمایل شدید به قشری بودن و سخت‌گیری در اجرای مراسم داشت، منافات دارد و مغایر است. سخت‌گیری یکی از جوانب تعصب شدید موبدان زرتشتی بود که بهترین نمونه آن را در «کتیبه کرتیر» که در بالا از آن نقل شد، شاهدیم. در کتیبه با سرافرازی و افتخار می‌گوید:

« در هر استان و هر گوشه سرتاسر شاهنشاهی مراسم اهورامزدا و دیگر ایزدان اهمیت

خاص یافت و متعالی شد. کیش مزداپرستی و موبدان آن مورد نهایت عزت و احترام

قرار گرفتند. ایزدان و آب و آتش و گله و حشم رضایت فراوان یافتند. اهریمن و دیوان ضربات هولناک خوردند و آسیب دیدند.»

اما در نتیجه این اوضاع و احوال، پیروان دیگر مذاهب «در کشور مورد هجوم واقع شدند». پاره‌ای از این مذاهب که به تبلیغات دینی به سود خود می‌پرداختند و مجدانه می‌خواستند دیگران را به دین خود آورند سبب افروخته شدن خشم عمومی و جریحه‌دار شدن عواطف مردم شده و در نتیجه می‌دانیم عیسویان و مانویان گاه مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند. همچنین دفتر تفتیش عقایدی تأسیس شد تا از رواج ارتداد در میان زرتشتیان جلوگیری به عمل آید^{۱۰۲}. اما تمام این اقدامات جنبه دفاعی داشت و نه تهاجمی. زیرا شاهد هستیم چون عصر ساسانیان به پایان می‌رسد تمام مذاهبی را که «کرتیر» در آغاز فهرست کرده بود، هنوز در داخل ایران وجود داشتند و پاره‌ای از آنها بر تعداد پیروان خود نیز افزوده بودند. این معنا به خصوص درباره دین حضرت عیسی صادق بود (که در آغاز عصر و دوره تعداد بیشمار اسرای نظامی مسیحی به این امر کمک کردند). حتی پاره‌ای از پژوهشگران می‌گویند که رشد و نمو مسیحیت در ایران آن روز به آن حد رسیده بود که اندک اندک به گونه‌ای جدی قصد رقابت با کیش زرتشت را در سر می‌پروراند. این اندیشه مبتنی است بر آمار اسقف‌گری‌ها و کلیساهائی که تعداد زیاد آن حکایت از مدارا و تحمل چشمگیر و حیرت‌انگیز مقامات ایرانی می‌کند.

با این همه غیرمحتمل است که کیشی بیگانه توانسته باشد در ایران در برابر کیش رسمی رقابت واقعی کند. زیرا نباید فراموش کرد که کیش رسمی نه تنها از سوی شاه و دربار و نجبا حمایت می‌شد بلکه انبوهی از موبدان آموزش دیده و با انضباط آنرا خدمت می‌کردند و از ایمان و وفاداری بی‌چون و چرای اکثریت کشاورزان و روستائیان برخوردار بود. کشاورزان و روستائینی که به کیش آشنا و مأنوس نیاکان خود سخت پای‌بند و دلبسته بودند^{۱۰۳}. می‌بینیم که فردوسی از زبان آخرین شاه بزرگ، خسرو پرویز می‌گوید:

« چو بشنید خسرو برآشفت وگفت
 که کس دین یزدان [= یعنی اهورامزدا] نشاید نهفت
 کیومرث و جمشید تا کی قباد
 کسی از مسیحا نکردند یاد
 مبادا که دین نیاکان خویش
 گزیده سرافراز و پاکان خویش
 گذارم به دین مسیحا شوم
 نگیرم به خوان باژ و ترسا شوم»^{۱۰۴}

تمام قرائن حاکی از آن است که کیش زرتشت تا آخرین دوره پرتوان و پرجنب و جوش ماند^{۱۰۵}. دلیلی در دست نیست که اگر جریان معمول رویدادها ادامه می‌یافت علیرغم کهن‌سالی و باستانی بودن، به تدریج مطابق خصلت خود متحول نمی‌شد. شاید اگر اتفاق غیرمنتظره‌ای روی نمی‌داد، به تدریج شاهد اصلاحات و تجدید نظرهایی بودیم که پیشرفت‌های کلی فکری و آگاهی همگان لازم آورده بود. برای قطع این امکان نشو و نمای طبیعی و پایین آوردن کیش زرتشت از مقام مطمئن دنیوی، یک عامل می‌توانست موثر واقع شود. نیروی مسلح بیگانه روم در این عرصه کاری از پیش نبرد. اما اعراب تحت لوای اسلام شاهد پیروزی را در آغوش گرفتند.

یادداشتهای فصل هفتم

- ۱- صفحات ۱-۴۰.
- ۲- کتیبه‌های داریوش، نقش رستم ۴-۱، a (کنت، پارسی باستان، ۱۳۸).
- ۳- مقایسه شود صفحات ۹-۱۸۷، ۴-۱۶۱.
- ۴- کتیبه‌های داریوش، بیستون، ستون پنجم بندهای ۲۰-۱۸ (کنت، ۱۳۴).
- ۵- کتیبه‌های خشایارشا، تخت جمشید، ۸-۴۶ h (کنت، ۱۵۲).
- ۶- ونیداد ۶۱:۵ نقل شده در مورد گفته‌های خشایارشا توسط جی کلنز؛ نک: تکر فارسی، دوم، صفحات ۹-۲۵۸ همراه با یادداشت ۶۷. درباره کاربرد «اشوان» نک: صفحه ۱۸۷ با یادداشت ۵۶.
- ۷- داریوش، بیستون، ستون چهارم بند ۶۱، (کنت، ۱۳۲).
- ۸- مقایسه کنید صفحات ۱۰-۱۰۹.
- ۹- داریوش، تخت جمشید ۱۴ d (کنت، ۱۳۶).
- ۱۰- داریوش، بیستون، ستون چهارم، بندهای ۵-۶۱ (کنت، ۱۳۲).
- ۱۱- خشایارشا، تخت جمشید ۹-۳۵ h (کنت، ۱۵۱) برای ارجاعات بحث در این باره نک: تکر فارسی، دوم، ۵۹-۲۵۵.
- ۱۲- نک: تی. آر. هالوک، الواح استحكامات تخت جمشید، شیکاگو، ۱۹۶۹؛ و برای ارجاعات جزئیات این اثر نک: تکر فارسی، دوم، صفحه ۱۹۵ به بعد.
- ۱۳- صفحه ۹۲ یادداشت ۷.
- 14- For such names see M. Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana*, Vienna 1973.
- 15- Artaxerxes II, Susa a 4, d 3-4; Hamadan a 5.
- 16- Artaxerxes III, Persepolis a 24-5.
- ۱۷- مقایسه کنید صفحات ۱۰-۱۰۹، ۶-۸۵.
- 18- The fourth - century Diogenes, cited by Athenaeus, *Deipnosophists*. XIV 636. (see further HZ III 209 with n.28).
- 19- I. 131.
- 20- I. 132.
- ۲۱- مقایسه کنید صفحات ۴-۱۷۱. احتمال می‌رود هرودوت این شرح را بر مبنای آنچه از دیگران شنیده بوده نقل کرده باشد و نه دیده شخصی خودش. بنابراین پاره‌ای از جزئیات برایش مبهم بوده است. مثلاً می‌گوید صاحب قربانی حیوان را پیش از آمدن مجوس (= موبد) ذبح می‌کند که برخلاف رسوم گواهی و تصدیق شده مبتنی بر عقاید زرتشتی است (اینکه موبد چون پاک‌ترین شخص ممکن است باید کار ذبح را انجام دهد). نک: تکر فارسی، سوم ۴-۳۵۲، ۸-۳۷۵.
- ۲۲- برای تصاویر دقیق آرامگاههای سلطنتی، نک: فی - اشमित، تخت جمشید، جلد سوم، شیکاگو، ۱۹۷۱ درباره سه شمایل آتش نک: تکر فارسی، سوم، ۵-۱۶۴.

- ۲۳- برای ارجاعات نک: تکرز فارسی، دوم، ۱۴-۲۱۱ (در مطالب این صفحات آنچه مربوط به نقش برجسته داسکلیوم در موزه استانبول و محراب بونیان می‌شود اصلاح شده است. نک: تکرز فارسی، جلد سوم، ۱۲۲، یادداشت ۱۷۲، ۳۴۵).
- ۲۴- نک: فهرست اعلام تکرز فارسی، دوم و سوم. مخصوصاً تکرز فارسی، دوم ۷-۵۶ و تکرز فارسی، سوم ۱۲۴.
- ۲۵- نک: تکرز فارسی، دوم ۸-۲۹۷، تکرز فارسی، سوم، فهرست اعلام، معابد زرتشتیان.
- ۲۶- نخستین بار واژه‌ای فارسی با این معنا برای آنها در ادبیات پارسی میانه دیده می‌شود. نک: انسیکلوپدیا ایرانیکا، سوم، ۹ «آتشکده».
- ۲۷- مقایسه شود صفحات ۱-۱۳۰.
- ۲۸- نک: تکرز فارسی، دوم ۲-۲۷۱.
- ۲۹- پرستش ایزدان همان اندازه سنتی بود که ستایش آتش. اما انجام این ستایش از طریق تصویر و تمثال ساخت دست آدمی شیوهٔ بیگانگان بود که دیگر رسوم بیگانه را همراه آورد. نک: تکرز فارسی، دوم، ۳۶۴ و تکرز فارسی، سوم ۲۹۰ و ۳۵۰.
- ۳۰- این مراسم را هر چند نخستین بار در دورهٔ ساسانیان ثبت و ضبط کرده‌اند اما خصلتی سنتی دارند و از آنچه در ونیداد ۸ دربارهٔ تطهیر آتشی که آلوده شده آمده، نشأت گرفته است.
- ۳۱- نک: صفحات ۱۴۱-۱۳۹.
- ۳۲- شباهت میان عنایات و عطایای مینوهای آتش‌های مقدس و انواع حاجاتی‌را که ایزدان برآورده می‌کنند. خانم سارا استوارت در فصل چهارم کتاب:

Some devotional practices of the Zoroasturain laity.

مورد بررسی قرار داده است. در یکی از بندهای آتش نیایش (بند شانزدهم مینوی آتش) که ظاهراً یادگار مشرکان بسیار قدیم است، اجاق برای کسی که برایش هیزم خشک آورده و آنها را در روشنائی مورد بازرسی قرار داده تا تمیز و پاک شوند، آرزو دارد تا صاحب گله‌های گاو و گوسفندان و آدمیان خدمتگزار فراوان شود و برایش ذهنی بیدار و روحی آزاد و زندگانی خوش آرزو می‌کند.

۳۳- بر حسب اتفاق است که ملاحظه می‌کند (کتاب سوم بند شانزدهم) «ایرانیان آتش را چون خدا می‌دانند».

- 34- Of Isis and Osiris, 46, ed. and tr. by J.G. Griffiths, Cardiff 1970, 191-3. Sources, 108.
- 35- The other correspondences are less exact.
- 36- Aeneas of Gaza, Theophrastus, 77. See Jackson, Zoroaster, 248, Sources, 108.
- 37- VII. 194.
- 38- I. 137.
- 39- I. 136, 138.
- 40- Clemen, Fontes, 22; Jackso, Zoroaster, 231; Fox and Penberton, Passages, 22. Sources, 107.

41- See HZII 211-16 for relevant excerpts from his *Anabasis* and *Cyropaedia*.

42- I. 138.

43- I. 140.

44- Loc. cit.

۴۵ - مقایسه کنید مثلاً گورستان B در سیلک و صفحات ۵-۶۴. این مطلب به اضافه این واقعیت که «کامبوژها» (اسمی که به ایرانیان ساکن هندوستان در گذشته دوردست داده شده بود) به عنوان فرضیه دینی خرفستران را می‌کشند (نک: تکرز فارسی، سوم، ۷۰-۱۶۹) به تنهایی کفایت می‌کند تا بطلان این فرضیه را ثابت کند که این هر دو رسم را معان بنیاد گذاشته بودند و پس از اینکه کیش زرتشت به مغرب ایران رسید وارد آن دین گردید. این فرضیه از این میل ناشی شده که می‌خواستند آنچه را ناسازگار می‌نمود حتی المقدور از خود زرتشت دور نگاه دارند.

۴۶ - برای ارجاعات، نک: تکرز فارسی، دوم، ۱۲-۳۱۱.

۴۷ - شاید این سگان بیش از یک وظیفه بر عهده داشته‌اند. نک: تکرز فارسی، دوم، ۲۴۷ و صفحه ۱۵۵ یادداشت ۵۶.

۴۸ - صفحات ۴۱-۳۹.

۴۹ - اینکه تا چه اندازه کاربرد این گونه مطالب بومی می‌تواند برای علاقمند کردن مردم کوچه و بازار به امر عبادت موثر باشد را خدایار دستور شهریار در دو مقاله در

Sir J.J. Madrassa Jubilee Vol., ed. J.J. Modi, pp 304. 5, 312-14

آورده است.

۵۰ - نک: تکرز فارسی، سوم، مخصوصاً فصل چهارم.

۵۱ - همچنین فصل‌های ششم و ۹-۸.

52- See the *Collected Letters of St. Basil*, Loeb ed., Vol. IV. Letter 258, pp. 46/47.

۵۳ - مقایسه کنید صفحه ۱۳ به بعد.

54- Posidonius, cited by Strabo, XI. 9:3.

55- DKM p.412.5 ff., tr. M. Shaki, "The Denkard account of the history of the Zoroastrian scriptures," *Archív Orientalní* 49, 1981, 114-25. Sources, 114.

56- Ibid.

57- See Ch. 1., above, passim, for the incorporation of diverse and often conflicting local materials in the Middle Persian zand.

58- See generally Boyce, "Middle Persian literature", HdO IV.2.1, 31-66.

59- DkM 460. 7-8, cited by Bailey, *Zor, Problems*, 163.

۶۰ - مقایسه کنید صفحات ۹-۱۸۶.

۶۱ - مقایسه کنید مثلاً با نامهٔ تنسر، تصحیح مینوی، صفحه ۲۲.

۶۲ - نمی‌توان ثابت کرد که مراسم «وندیداد» در اواخر دورهٔ ساسانیان پایه‌گذاری شد. اما با در نظر گرفتن دیگر تحولاتی که معقول است به آن دوره منسوب داریم، احتمال چنین امری زیاد می‌باشد.

- در متن پهلوی «خسرو کواتان وریدکی» یکی از غلام بچگان دربار خسرو دوم (۶۲۸-۵۹۱) که از نجیب‌زادگان است ادعا می‌کند که به عنوان بخشی از تکالیفی که در مدرسه لازم بود انجام یابد، «مانند موبدی» به خاطر سپردن بیشتر ادعیه اوستائی، که آنها را وندیداد می‌نامد بوده است. دربارهٔ رسم خواندن وندیداد از روی کتاب نک: صفحات ۲-۲۴۰.
- ۶۳- نک: مودی ۲-۳۳۱. CC.
- ۶۴- نک: صفحات ۴-۱۳۳.
- ۶۵- نک: صفحات ۸-۱۶۵.
- ۶۶- دربارهٔ این تحول اواخر دورهٔ ساسانی نک: مقاله بویس، «طهارت در کیش زرتشت»، انسیکلوپدیا ایرانیکا، جلد پنجم (زیر چاپ). و مقاله «پادیاب و تیرنگ». برای مطالعات بیشتر دربارهٔ دو اصلاح پهلوی، نک: بولتن مدرسه مطالعات شرقی آفریقائی. جلد ۵۴، ۱۹۹۱، ۲۹۱-۲۸۱.
- ۶۷- وندیداد، ۵:۵۱.
- ۶۸- این مطلب دربارهٔ مراسم سگدید (مربوط به تشیع) نیز صادق است. نک: جی. سی تاوادیا، شایست ناشایست، صفحه ۱۷ و مقالهٔ «جسد مرده» در انسیکلوپدیا ایرانیکا.
- 69- On this rite see in detail M. Boyce -F. Kotwal, "Zoroastrian bay and dron.,", BSOAS XXXIV, 1971, 56-73, 298-313.
- 70- See D.N. Mackenzie, "An early Jewish - Persian argument", BSOAS XXX, 1968, 260.
- ۷۱- مقایسه کنید صفحات ۶-۱۴۵.
- 72- AVN 23: 7-9 (ed. Gignoux, pp. 76/77, 176/177).
- 73- See Tavadia (ed.), Shayest ne -shayest, intro., p.1.
- 74- See, e.g., Shayest ne- shayest, 8:8-12.
- ۷۵- برای مواردی که معمولاً باید توبه‌نامه قرائت شود نک:
- Modi, CC, 50, 66-7, 75, 76, 91, 93, 123, 166, 182.
- 76- Patet i xwad 11, 13. For the whole text see ZXA, ed. Dhabhar, pp. 78-84, tr. Dhabhar, pp. 149-56; Asmussen, Xuastvanift, 90-8 (text and tr.); tr. Zaehner, Teachings of the Magi, 120-3. Excerpted, Sources, 60-1.
- 77- For these prayers see ZXA, ed. Dhabhar, pp. 3-4, tr. Dhabhar, pp. 5-8. Sources, 58-9.
- ۷۸- مقایسه کنید صفحات ۱-۱۳۰.
- 79- On their construction see Darmesteter, ZA II 710.
- 80- For a table of equivalences see Modi, CC, 322-3.
- ۸۱- بهترین نمونهٔ به جا مانده از این نوع آثار «دادستان مینوی خرد» می‌باشد که به سدهٔ ششم منسوب است (مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴).
- ۸۲- دینکرد، پنجم، ۷۷-۸ چاپ شکید، صفحات ۲۸/۹ (متن و ترجمه)، ۲-۲۵۱ (شرح). ترجمه‌ای که در بالا داده شد اندکی با ترجمه آزادتر تفاوت دارد. با آنکه دینکرد ششم عمدتاً در اثری

پس از ساسانیان آمده است «نباید شک داشت که بیشتر مطالب آمده در آن مبتنی بر روایات شفاهی است و شاید هم مبتنی بر اسناد کتبی دوره ساسانی و بعضی مطالب آن بسیار کهن تر می باشد» (مقدمه شکید صفحه هفدهم). در اثر دیگری که یقیناً متعلق به دوره پس از ساسانی است، هر شش عضو هفتگانه اسم برده شده اند و سروش نیز به همین ترتیب. نک: شکید، مآخذ نقل شده، صفحه ۲۵۱ یادداشت شماره یک.

۸۳- دینکرت پنجم، E۳۴a، چاپ شکید، صفحات ۲/۳-۲۰۲.

۸۴- مقایسه کنید، صفحات ۴-۱۰۱، ۱-۸۰.

۸۵- ییلی، مسائل زرتشتیان، ۳-۱۶۲، ۱۶۷ ارجاع به زند تنها منحصر به منهای مثلاً تعمیم قوانین طهارت نبود. در یک مورد حتی شامل مسائل مربوط به فراخوانی ایزدان نیز می شد. نک: بویس، ایزد دهمان، انسیکلوپدیا ایرانیکا (زیر چاپ).

۸۶- نک: صفحه ۱۶ به بعد.

87- See Boyce, "Iconoclasm among the Zoroastrians", Studies for Morton Smith at sixty, ed. J. Neusner, Leiden 1975, 93-111; "On the sacred fires of the Zoroastrians", BSOAS XXXI, 1968, 63-4 (Where for "idol" read "image"); and HZ III 66 n. 71.

۸۸- اما مجسمه های کوچک چوبی و گلی فراوان در آسیای مرکزی از اوائل اسلام به دست آمده است. درباره اینها و دوره های پیش از آن نک: گرنه، در تکر فارسی، سوم، پس از صفحه ۲۳۱.

۸۹- آتش نیایش بند ۵. نک: صفحات ۷-۶.

۹۰- این گونه اظهار ایمان طبیعی، منبای مذهبی در بند هفتم آتش نیایش داشته است.

۹۱- نک: الف. پری خانیان، در تاریخ ایران کمبریج، بخش دوم از جلد سوم، ۵-۶۶۱ که عقیده دارد نظام اختصاصی دارائی ها برای مصارف خیریه در دوره ساسانی بر طبق قوانین مدون الگویی وقف اسلامی است.

۹۲- نک: مثلاً، داستان ضیافت باشکوهی را که خسرو اول یکسال برای تمام اتباع خود از وضع و شریف برای جشن گاهنبار ششم ترتیب داد. روایات اونوالا، جلد اول، ۹-۴۳۶، دهبهر ۳۲۷.

۹۳- در این باره رجوع کنید «زروان»، فهرست اعلام، تکر فارسی، سوم، این بدعت گذاری به گونه ای بنیادین در تشکیل «ارتداد اروپائی» موثر بود. نک: صفحه ۱۲۴ یادداشت ۵۰ و صفحه ۱۲۵ یادداشت ۵۴.

۹۴- در این باره نک: ا. یارشاطو، تاریخ ایران کمبریج، بخش دوم از جلد سوم ۱۰۲۴-۹۹۱ و پی. کرون، «ارتداد قباد و شورش مزدک»، ایران، جلد بیست ونهم، ۱۹۹۱، ۴۲:۲۱.

95- See, with refernces to other discussions, M. Molé, "Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pehlevi", Oriens 13-14, 1961, 1-28; S. Shaked, "Esoteric trends in Zoroastrianism", Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities III, 1969, 175-221, and "Dualism in transformation, varieties of religion in Sasanian Iran", Louis H. Jordan Lectures in Comparative Religion 1991 (publication in preparation).

۹۶- در تصور این گونه تمایل ریاضت کشی افراط شده است و آنچه را وجود خارجی نداشته متصور شده‌اند. مانند استدلال موله در

"Un ascétisme moral dans les livres pehlevis?" RHR 155, 1959, 147-9.

۹۷- کتیبه کرتیر در کعبه زرتشت، سطرهای ۷-۶: نک:

M. Back, Die sassanidischen Staatsinschriften, Act. Ir. 18, 1978, 412-15. Sources, 112.

۹۸- مآخذ نقل شده در یادداشت ۵۵ بالا.

۹۹- مقایسه کنید صفحه ۱۱۹ یادداشت ۷۲. این آئین سخت‌گیرانه هنوز در دوره سلوکیان و پارتیان برقرار بود. نک: تکر فارسی، اول ص ۳۳۵ و تکر فارسی، سوم، ۹-۴۹۷.

۱۰۰- بندهش بزرگ، ۳۴:۱۹؛ روایات پهلوی همراه دادستان دینک ۴۸:۷۰ (منابع ۵۲) به باور اصلی در عبارتی از فصل ۳۲:۵ مآخذ اخیر اشاره شده است. در آنجا می‌گوید: اهریمن و دیوان آنگاه رضایت حاصل کنند که بر آدمی پیروز شوند، «یعنی روان او را به شرارت و شقاوت متمایل کنند تا نابود شود».

۱۰۱- شاید این اصطلاح در اعتقادات زرتشتیان به مناسبت ملاحظات الهیاتی بوده باشد تا فقط انسان دوستی. نک: صفحات ۵-۲۶۱.

۱۰۲- نک: نامه تنسر، تصحیح مینوی، صفحه ۱۷.

۱۰۳- شاید مورد مشابه وضع دینی کشور انگلیس در اواخر سده بیستم باشد. از آثار مربوط به تعداد معابد هندوان و بوداییان و سیک‌ها و مساجد مسلمانان (گذشته از کتیبه‌های قدیمی یهودیان) و زیاد شدن تعداد پیروان این مذاهب در آنجا - به هر علت که می‌خواهد باشد - این تصور به دست می‌آید که مسیحیت در آنجا در موضع دفاعی قرار دارد. حال آنکه چه بسیارند بومیان جزائر بریتانیا که هیچگاه قدم به داخل یکی از این امکنه مقدسه غیرمسیحی نگذاشته و با هیچ یکی از پیروان این مذاهب رفت و آمد ندارند. و نمی‌توان این تصور را به مخیله راه داد که یکی از این مذاهب بتوانند جای مذهب مسیحیت که کیش رسمی مردم بومی آنجاست را بگیرند. سنت پایدار قرن‌ها مانع از چنین رویدادی است.

۱۰۴- شاهنامه بروخیم، جلد نهم، صفحات ۴-۲۷۹۳.

۱۰۵- می‌گویند چه بسیار آتشکده‌ها که در دوره طولانی سلطنت خسرو دوم پی‌افکنده شد. معبد آذرگشنسپ که توسط سپاه بیزانس در سال ۶۲۳ غارت شد، به سرعت بازسازی گردید. مبارزه علیه بت پرستی با پیروزی پایان یافت. تألیف «خداینامه» تا هنگام انقراض دودمان ساسانی ادامه یافت. بیشتر تحولات آئینی که مورد قبول جامعه زرتشتی قرار گرفت ظاهراً در اواخر دوره صورت پذیرفته است.

فصل هشتم

کیش زرتشت و اسلام

خطا بودن این تصور که اقوام و امم گوناگون به زور شمشیر سپاهیان عرب به دین اسلام مشرف شدند، مدتها قبل ثابت شد. عربستان تنها سرزمینی بود که در آن مذهبی غیر از اسلام را تحمل نمی‌کردند. اما در دیگر نواحی، غرض از به انقیاد درآوردن پاره‌ای مذاهب،

« آرمان‌های خیرخواهانه نبود تا روان پیروان این مذاهب رستگار شوند. زیرا با پیروان آن مذاهب مماشات می‌شد. بلکه می‌بایست فریضه مذهبی به جا آوردن حق خداوند اجرا شود»^۱.

سبب جهانگشائی امری بود که در آیه بیست و نهم سوره نهم قرآن [سوره التوبه] آمده است:

« قاتلو الذین لایؤمنون بالله و لایالیوم الاخر و لایحرمون ما حرم الله و رسوله و لا

یدینون دین الحق من الذین اوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیه عن یدوهم صاغرون».

در نتیجه با وجود آنکه ملاحظات دینی یکی از انگیزه‌های بسیار عمده تصرف ایران به دست اعراب بود، اما این رویداد سده هفتم میلادی از پاره‌ای جوانب مانند عکسی بود از رویداد هزار سال پیش که در آئینه تقدیر افتاده بود. یعنی تصرف ایران توسط

مقدونیان در هزار سال پیش.

در هر دو مورد مهاجمین مردمی بودند تنگدست و فقیر و مشتاق و حریص به تملک زمین و به دست آوردن غنیمت. در هر دو مورد، دو یا سه نبرد خونین منجر به پیروزی بر سپاهیان شاهنشاهی و درهم ریختن قدرت شاه گردید و راه گشوده شد تا نواحی مختلف کشور یکی پس از دیگری تصرف شود. اعراب نیز همانند مقدونیان قدیم، نزد ایرانیان شهرتی هراسناک بهم زدند که از انبوه سپاهیان «انگروه مینو» هستند.^۲ زرتشتیان پس از فتوحات مقدونیان آثاری به اسلوب پیشگوئی تألیف و تصنیف کرده بودند. در این آثار نقش مقدونیان استقرار چهارمین و آخرین شهریاری روی زمین بود.^۳ یعنی دوره‌ای که غیرایرانیان مزدانپرست به آقائی و سیادت می‌رسند تا «مالکیت و عظمت... و ایمان به مزدپرستی و اعتدال و امنیت و نشاط و سرور را نابود کنند». دوره‌ای که در طی آن انگروه مینو «نهایت فشار و استبداد را» اعمال می‌کند. آنگاه سرانجام «سوشیانت» ظهور خواهد کرد و همراه با اهل ایمان و تقوی، شرارت و شقاوت را مغلوب خواهد ساخت «و بار دیگر آفرینش طیب و طاهر شده و رستاخیز و معاد جسمانی روی خواهد داد».^۴ پس از شکست از اعراب این گونه ادبیات، تجدید حیات کرد و نقشی که بر عهده مقدونیان بود به اعراب محول شد. شکست پس از شکست سبب شد تا گروههایی در ایران به این نتیجه برسند که از سرنوشت محتوم گریزی نیست. و باید آنچه را که پیش‌بینی شده، پذیرفت. پاره‌ای از اعراب در صدد استفاده از این موضوع برآمدند تا از این هیبت هولناک و رعب‌آوری که از آنها در اذهان عمومی ایجاد شده بود، سود ببرند. نمونه بارز این گونه بهره‌گیری از تصورات ذهنی را در مورد فتح سیستان^۵ به دست اعراب شاهدیم که در سال ۶۵۱ تقریباً پانزده سال پس از نخستین پیروزی مهم اعراب روی داد. در این سال بود که برای نخستین بار سپاهیان اعراب در این ناحیه دورافتاده پیدا شدند. جنگی خونین درگرفت که در آن تلفات اعراب از ایرانیان بیشتر بود. با اینهمه روز بعد حکمروای ایرانی محل «ایران بن رستم» موبدان و بزرگان را پیش خواند و گفت «هرچند ما به جنگ کردن عاجز نیستیم چه این، شهر مردان و پهلوانان است»، اما «این کاری نیست که به روزی و سالی و به هزار به خواهد گذشت، و اندر کتابها پیدا است». فرمانده اعراب «ربیع بن زید» برای مذاکرات صلح،

مقدمات فراوانی با دقت هرچه تمامتر فراهم آورد. از قرار معلوم پس از سالها جنگیدن با ایرانیان اطلاع داشت که زرتشتیان نعش مرده را نجس‌ترین انواع نجاسات می‌دانند، به همین مناسبت:

« پس به فرمود تا صدی [= تلی] ساختند از آن کشتگان و جامه افکند بر پشتشان و هم از آن کشتگان تکیه گاهها ساختند برای نشستن».

و ربیع بر آنجا بنشست. ایران بن رستم با نجبا و موید و مویدان بیامدند. چون به لشکرگاه رسیدند و به نزدیک تل آمدند و ربیع را آنگونه [بر روی اجساد مردگان] نشسته دیدند از اسب فرود آمده و ایستادند. و ربیع مردی دراز بالا و گندم‌گون بود و دندانهای بزرگ و لبهای کلفت داشت و چون ایران بن رستم او را بر آن حال دید که بر جایگاهی از کشتگان نشسته و تکیه زده، بر جایگاهی از کشتگان به عقب نگاه کرد و همراهان خود را گفت:

« می‌گویند اهریمن به روز فرا دید نیاید. اینک اهریمن فرادید آمد که اندرین هیچ شک نیست! ربیع پرسید که او چه می‌گوید، ترجمان باو گفت. ربیع بخندید بسیار، پس ایران بن رستم از دور او را درود داد و گفت ما بر این صدر تو نیائیم که نه پاکیزه صدریست. پس همانجا جامه افکندند و بنشستند و به گفتگو پرداختند».

ظاهراً موافقت شده بود که ایرانیان در دین خود آزاد باشند و آتشکده‌های آنان تحت محافظت قرار گیرد و هر سال دوبار خراج عمده سالیانه به خلیفه بپردازند. از این گونه قراردادهای صلح که تنها در جزئیات با یکدیگر تفاوت داشتند، فراوان بسته شد. (مثلاً زرتشتیان آذربایجان در قرارداد صلح با فاتحین متذکر شده بودند که اینان حق ندارند مانع از پای‌کوبی و یا دیگر رسوم و آداب مردم «شیز»^۱ [آتشکده بزرگ آذرگشنسپ^۲] در روزهای جشن مذهبی خود شوند)^۷. اما در یکی از آثار مبتنی بر پیشگویی آمده بود که «دیوان فریب دهندگان اند... با آنان نباید پیمان بست... عهد و پیمانی را که می‌بندند احترام نمی‌گذارند»^۸. اعراب فاتح بودند و صاحب قدرت. به صورت دسته‌های گوناگون می‌آمدند. فرمانداران و فرماندهان تعویض می‌شدند و هریک سیاست و روش خود را داشتند. مثلاً چندی بعد فرمانروای جدید سیستان «عبیدالله ابی بکر» از مافوق خود

«زیادین ابیه» فرمان یافت:

« چون آنجا [= سیستان] شوی شاپور مه هربدانرا بکش و آتش‌های گبرکان
برافکن»^۹.

زرتشتیان تصمیم به مقاومت گرفتند. مسلمین سیستان (که در اقلیت بوده و درگیری و خونریزی را مصلحت نمی‌دیدند) به خلیفه نامه نوشتند و جوابی این‌گونه گرفتند:
« که نباید. که معاهدند و آن معبد جای ایشان است و ایشان می‌گویند که ما خداپرستیم
و این آتشخانه را که داریم و خورشید را که داریم نه بدان داریم که گوئیم این را
پرستیم. اما به جایگاه آن داریم که شما محراب دارید و خانه مکه چون بر این حال
باشد واجب نکند [برکندن] که جهودان را نیز کشت است. و ترسایان را کلیسا
و گبرگان را آتشکده...».

پس فرماندار جدید از اجرای دستور کشتار و خرابی سرباز زد و تمام ولایت را بر طبق
قانون اداره کرد. پس از این رویداد دیگر از جزئیات آنچه بر زرتشتیان سیستان گذشت
اطلاع چندان نداریم، جز اینکه بزرگترین آتشکده مقدس آنان در «کرکویه»^{*} تا چند قرن
بعد با احترام و امنیت برقرار بود.^{۱۰}

اما تردید هم نباید داشت که در دوره حکومت خلفای بنی‌امیه (۷۵۰-۶۶۱)
بسیاری از آتش‌های مقدس خاموش شدند و «عبیدالله فرزند زیادبن ابیه» در سمت
فرمانروای عراق گام در جای پای پدر گذاشت و ماموران به اطراف فرستاد تا بر خلاف
تمام تعهدات و پیمان‌های سابق خلفای شام، بر انهدام و ویرانی تمامی آتشکده‌های
ایران نظارت و سرپرستی کنند.^{۱۱} اما هدف اصلی بنی‌امیه تهدید زرتشتیان بود تا با فشار
آوردن بر این نقطه حساس ایمانی آنان کسب درآمد و زراندوزی کنند. زیر هر
آتشکده‌ای که توانست از اهل محل به اندازه کافی پول جمع کند و باج بدهد از انهدام و
خرابی مصون ماند. می‌گویند از این محل چهل میلیون درهم جمع آوری شد. هرچند به
این رقم اطمینان نمی‌توان کرد اما به نحوی دلالت می‌کند بر تعداد آتشکده‌هایی که در
این مقطع زمانی از خطر ویرانی مصون ماندند و شدت ایمان و علاقه مردمی که به آن
آتشکده‌ها دلبسته بودند. اما پولی که با فشار پرداخت شد ضامن بقای آتشکده‌ها نبود و

* هنوز هم آثار این آتشکده را در روستای کرکویه در مشرف حومه شهر زابل می‌توان تماشا کرد. (م)

یکی پس از دیگری خاموش شدند. زرتشتیان تنها می توانستند به یک نکته دلخوش کنند و آن اینکه مینوی این آتشکده ها خاموش شدنی نبود و با سهولت به جای دیگر نقل مکان می کرد^{۱۲}. اما خطری که زندگانی مذهبی جامعه زرتشتی را تهدید می کرد کوچک نبود و در سطح مادیات فشاری که برای سروکیسه کردن زرتشتیان وارد می آمد تنها یکی از عللی بود که به فقر و زافزون جامعه زرتشتی کمک کرد.

اعراب دیگر، از روی تعصب دینی زرتشتیان را آزار و عقوبت می دادند. مدارک فراوان در دست است که حکایت از اعمال فشار شدید برای ایجاد تغییرات در شمال شرقی ایران در قرن هفتم می کند. در آنجا سپاهیان عرب تحت فرمان «قتیبه» متعصب و سخت گیر بودند. در تاریخ بخارا آمده است که چگونه به نشر اسلام در میان مردم آنجا پرداخت:

«استقرار اسلام در آنجا با دشواری صورت گرفت. انجام مراسم مذهبی خود آنها را

بسیار سخت ساخت... قوانین اسلام را بر آنان تحمیل کرد... مساجد فراوان برپا کرد و

آثار بی ایمانی و محوطه های آتش پرستی را نابود ساخت».

مسجد جامع بخارا بر سر جای آتشکده زرتشتیان بنا کردند و «قتیبه» تنگدستان را پول می داد تا در نمازهای جماعت شرکت کنند. مسلمانان را در محله های زرتشتیان سکونت داد تا آنکه اعمالشان پیوسته تحت نظر باشد و توانگرانی را که در خارج از شهر می زیستند هدف تهدید قرار داد تا وحشتزده شوند^{۱۳}.

در شهرها و مراکز اداری دولت عرب بود که می شد این گونه فشارها را به آسانی اعمال کرد و چون تصرف تمام سرزمین ایران به انجام رسید و حکومت اعراب در همه جا استقرار یافت، آنگاه همگان متوجه شدند که مصلحت آنان در پذیرفتن دین تازه است. امید به مقام دولتی و مناصب عرفی، امکانات بازرگانی، حمایت علمی و ادبی، رهایی از تعقیب و توهین و نجات از فقر را به آسانی از این طریق می شد به دست آورد. با این همه سرعت پیشرفت اسلام در همه جا یکسان نبود^{۱۴}. و در زمان حکومت بنی امیه هنوز در بسیاری از شهرهای کوچک و روستاها اکثریت با زرتشتیان بود. معهدا فراوانند ایران شناسانی که از سقوط کیش زرتشت در اثر ظهور اسلام گفتگو کرده انواع و اقسام دلائل نیز در تائید و توجیه این ادعا عرضه می دارند. حقیقت آنکه کیش زرتشت

هیچگاه سقوط نکرد و هنوز هم که هنوز است به علت شهامت و پایداری نسل‌های پی‌درپی، دوام آورده است. در گذشته این گروه از مومنین به کیش زرتشت از جمله آن اقلیت‌های جامعه بودند که پای‌بندی به اعتقادات دینی خود را بر تعلقات دنیوی ترجیح می‌دادند. کاهش پیروان این دین با گذشت زمان اختصاص به کیش زرتشت ندارد. این سرنوشت عمومی تمام جماعات مذهبی است که زیر فرمان کسانی قرار می‌گیرند که پیرو کیش دیگرند و رواج کیش خود را از فرایض دینی می‌دانند. مثلاً چون مسیحیت به صورت دین دولتی شاهنشاهی روم درآمد با سرعت و شتاب محدودیت‌های سنگین بر دیگر جماعات مذهبی واقع در مشرق دریای مدیترانه اعمال کرد و به تعقیب و آزار اقلیت‌های مذهبی در آن سرزمین‌ها پرداخت. اما بعدها که به علت فتوحات اعراب کیش اسلام در همین نواحی تسلط یافت بیشتر مسیحیان به اسلام گرویدند و یا ترک آن دیار را گفتند و اکثریت با مسلمانان شد. و باز بعدها همین رویداد، پس از تسلط ترکان عثمانی در آناتولی روی داد. در میان تمام کشورهایی که اعراب فتح کردند تنها در اسپانیا، آنهم به علت شرایط خاص خود، مسیحیان توانستند به صورت جماعات قابل ملاحظه باقی بمانند. بنابراین سرنوشت کیش زرتشت در ایران امری استثنائی نبوده است. تنها علتی که آنچه بر دین زرتشت پس از ظهور اسلام گذشته را استثنائی می‌نمایاند، این است که اعراب تمام سرزمین‌های زرتشتی‌نشین، یعنی سرتاسر شاهنشاهی ساسانیان (جماعات کوچک ایرانیان جلای وطن کرده به سرزمین‌های فراسوی مرزهای غربی ایران مدتها بود که زیر سلطه مسیحیان از صفحه روزگار محو شده بود) را تصرف کردند. بنابراین در هیچ کجای دنیا مزدپرستانی که آزادی مذهب داشته باشند وجود نداشتند. برای زرتشتیان شرایطی فراهم نبود که بی‌بیم و هراس به ادبیات دینی و مراکز عبادی خود بپردازند و مکاتب مذهبی خویش را متحول سازند.

با اینهمه و علیرغم آزار و تعقیب، سال‌های اولیه اسلام برای زرتشتیان دوره‌ای نسبتاً آرام و کم‌دردسر بود. پارس (که حال به زبان عربی، فارس شده بود) در اثنای فتوحات صدمه فراوان دید. اما بعد از آن چون از مرزها و جنگ‌های مرزی دور بود چندین قرن رفاه و امنیت نسبی را به خود دید. بزرگ جامعه زرتشتیان (که با این عنوان از سوی حکومت اسلامی شناخته شده بود) در مقام جانشینی موبد موبدان ساسانی در آنجا

می زیست و در میان هم کیشان خود با لقب «پیشوای خوب دینان»^۱ مشهور بود. خوب دین یا اصطلاح رایج تر «به دین» اسم معمولی بود که زرتشتیان بر خود نهاده بودند و دلالت بارز و آشکار داشت بر استواری ایمان آنان^{۱۵}. از اطلاعات ناچیزی که درباره پیشوایان خوب دینان داریم چنین برمی آید که اینان مردان قابل و دلیری بوده اند که نهایت کوشش و تقلا را در راه دفاع از دین و جامعه خود می کرده اند. مسائل اصلی مورد حمله مسلمانان همان نکاتی بود که یهودیان و مسیحیان در دوره ساسانی مورد انتقاد قرار می دادند. یعنی ثنویت، شرک ظاهری و پرستش پدیده های طبیعی مانند آتش و خورشید. در زمینه ثنویت، زرتشتیان ستگرایی کوچکترین لرزلی نشان نمی دادند. آن را قدرتمندی کیش خود می دانستند. اما اتهام شرک را به شدت رد می کردند و تأکید داشتند که اهورامزدا را به عنوان خدای یکتای متعال پرستش می کنند که ایزدان، فرشتگان فرودست تر درگاه او هستند. مخصوصاً اسمی را که به جای «ایزد» انتخاب کرده و به کار بردند، «فرشته = فرستاده» تأکیدی بر این معنا بود. در مورد پرستش آتش و آفتاب نیز بسیار ساده جواب می دادند:

«ما آتش و خورشید را پرستش نمی کنیم، اینها برای ما همان حکمی را دارند که

محراب (مساجد) برای شما دارد. یعنی آن نشانه هایی هستند که رو به آنسو نماز

می گزاریم»^{۱۶}

همان گونه که از این مقایسه معلوم می شود موبدان زرتشتی به مطالعه اسلام و شریعت آن پرداخته بودند و پاره ای از آنان عربی آموختند (همان گونه که اسلاف دور آنان هم روزگاری به یادگرفتن زبان یونانی روی آورده بودند) و سعی داشتند که اصول مذهبی فرمانروایان نوین خود را درک کنند.

آثار پهلوی اوائل دوره عباسیان حکایت از آشنایی با قرآن، اصول کلی دیانت اسلام، طرز اندیشه معتزلی و تسلط بر اصطلاحات فنی جدل مذهبی می کند^{۱۷}. زرتشتیان فاضل و ملا به مناظره و بحث مذهبی با علمای اسلامی می نشستند. اما طبیعی است که شرح بازمانده از این مناظره ها، تنها از نکته یا نکات معین مورد بحث حکایت کند. می گویند:

« نقص معارف الهی مزدائی [این دوره] در این است که هیچگاه به گونه‌ای کلی و جامع و مانع شرح و تفسیر نمی‌شود.»

اما آثار مزدائی دوره اسلامی حکایت از نظام فکری پخته و ظرافت یافته می‌کند. چه بسا کیش زرتشت اگر یکی دو قرن دیگر از شرایط مساعد برخوردار می‌شد می‌توانست آثار برجسته‌تری از تحولات بدیع روحی و فکری از خود خلق نماید. به عنوان مثال می‌توان اشاره کرد به مبحث مردم شناسی (دینکرت سوم: ۲۹۲) و فرضیه عمیق و جامع شناخت (دینکرت سوم: ۲۵۳) و تحول استدلال (دینکرت سوم: ۷۷ و علمای اعلام^۱، ۷:۱۰ به بعد) و سرانجام در زمینه معارف الهی اخص که می‌گوید:

« تنها یک خدا هست و اوست آفریننده یکتا...خدا نیکی محض است. خود این

نیکی محض (دینکرت سوم: ۱۴۷) برای همه دیگران نیکی می‌خواهد. مشیت خدا

بر این است که آدمی هرچه بیشتر او را بشناسد»^{۱۸}.

موبدان زرتشتی این دوره و اوائل دوره عباسیان ایرادات چندی بر دین اسلام داشتند که آن انتقادات را در لابلای خط و زبان پهلوی پرده پوشی می‌کردند. در سده نهم شخصی عام با استفاده از این رسالات موبدان، تألیفی از خود - بانیت روشن کردن اذهان همگان - ترتیب داد که از نظر انسجام اندیشه‌های ابراز شده و نظم معقول نحوه ابراز مشخص بود. آنرا «شکند کمانیک ویچار»^۲ (= گزارش گمان شکن) نام نهاد. در جستجوی حقیقت به تفحص در پنج مذهب عمده که با آنها آشنایی داشت پرداخته بود (دین خودش و دین‌های یهود و عیسویت و مانویت و اسلام) به علاوه مواضع سوفسطائیان و دهریان را نیز از نظر دور نداشته بود^{۱۹}. نتیجه گرفته که کیش نیاکان او از حقیقت اشباع است. به این علت اصلی، که در آن کیش وجود خدائی تعلیم داده می‌شد که نیکی محض بود زیرا همه بدیها به مبداء دیگری منسوب بود. تحلیل او از کیش زرتشت متضمن تصدیق باور اصولی هفتگانه و هفت آفرینش بود. اما هیچگونه اشاره‌ای به اساطیر باستانی و افسانه‌هایی که در بخش‌هایی از اوستا و زند آمده و یا داستانهای حیرت‌انگیزی که از طریق زند خبر آن رسیده و اریئه مکاتب باستانی متکی بر دانش شفاهی است، نمی‌کند. آشکار است که این گونه مطالب برای کیش زرتشتی زنده

1- Utama- yi alam

2- Shkand- gumanig vizar

در آن روزگار نامربوط و نامناسب بوده و به تحقیق برای اکثریت قریب به اتفاق زرتشتیان آن عصر از بیخ و بن نامفهوم می‌نمود. انبوهی از آگاهی‌های روزگار عتیق که دانش دوره ماقبل و یا اوائل ایام تاریخ بشمار می‌رفت و بر حسب اتفاق، موبدان زرتشتی و دانشمندان جامعه زرتشتیان، آنرا تا به آن عصر انتقال داده بودند. موبدان این دانش باستانی را بر طبق باور ثنویت خویش مدون ساخته و سعی کرده بودند آنرا در رابطه با نیازهای روز آرایش و پیرایش کنند. اما کاملاً در فراسوی باورها و دلبفکری‌های اکثریت مومنین زرتشتی قرار داشت. همانگونه که از این اثر پیداست، اثری بر زودباوریهای آنان به هنگام روبرویی با اسلام نمی‌گذاشت.

موبدان پژوهشگر به همان مشغولیاتی که نیاکان آنان در دوره ساسانیان داشتند، ادامه دادند. مطالعه اوستا و زند آن و توسعه و گسترش شرح‌نویسی بر آنها. اما دیگر از رفاه و امنیتی که نصیب نیاکانشان بود بهره نداشتند و چه بسا از اینان بودند که در صدد چاره‌ای برآمدند تا موجبات تقویت ادعای بسیار حیاتی اما مورد مناقشه آنان را فراهم آورد که زرتشتیان نیز اهل کتابند، و بنابراین از اجبار به انتخاب یکی از دو راه مسلمان شدن و یا پرداخت جزیه معاف. تمهید این بود که هنگام اجرای مراسم وندیداد^{۲۰}، متن آن به جای آنکه از حفظ و از بر زمزمه شود از روی نسخه‌ای قرائت گردد. شاید نیت از این چاره و اندیشه بعضاً این انگیزه بود که فشار اضافی بر حافظه موبدان که نسبتاً در عصر اخیر [در دوره ساسانی] بر آنها تحمیل شده بود، برداشته شود. اما در ضمن توجه این اعلام بود که زرتشتیان نیز همانند یهودیان و نصارا در مراسم منظم عبادت خود از کتاب آسمانی استفاده می‌کنند. این رسم که تا امروز هم برقرار است دلالت بر سنت‌شکنی چشمگیر و آشکار دارد. این نوآوری تنها از آنرو عملی و موثر واقع شد که به هنگام قرائت فصل‌های پراکنده وندیداد هیچ‌گونه مراسم آئینی انجام نمی‌شود. ظاهراً این رسم را در فارس آغاز کردند. موبدان خراسانی در میان گروههایی بودند که در اواخر سده نهم به هندوستان مهاجرت کردند و با این رسم آشنا نشده بودند. یعنی گروههای کوچک زرتشتی که به هندوستان مهاجرت کرده و جامعه پارسیان هند را پایه‌گذاری کردند^{۲۱}.

در این هنگام شرایط زرتشتیان شمال شرق ایران با سرعت رو به وخامت گرائید.

خاندانهای سلطنتی مسلمان ایرانی ظهور کردند که اسماً از خلفای عباسی متابعت می‌کردند اما در واقع از استقلال عمل بسیار زیاد برخوردار بودند. غرور ایرانی بودن را با عزت مسلمانی درهم آمیختند و معجونی فاجعه‌آور برای کیش زرتشت پدید آمد. حال دیگر آتش دشمنی میان ایرانیان و اعراب فرو نشسته و بجای آن شعله‌های عناد میان مسلمانان و غیرمسلمانان شعله‌ور شده بود. جزیه را که پیش از این غیراعراب می‌پرداختند حال غیرمسلمانان می‌بایست بپردازند. جمع‌آوری آن نیز با خشونت و توهین عمدی و علنی صورت می‌گرفت و نهایت کوشش و جدیت در نشر اسلام به عمل می‌آمد. درباره یکی از بنیان‌گذاران خاندان‌های ایرانی مسلمان شده چنین گفته شده است که:

« حکایت کنند امیر عبدالله طاهر [بنیان‌گذار سلسله طاهریان] روزی در نیشابور نشسته بود. شخصی کتابی آورد به تحفه، پیش او نهاد. پرسید این چه کتاب است؟ گفت این قصه وامق و عذرا است... امیر فرمود که ما مردم قرآن خوانیم و به غیر از قرآن و حدیث پیغمبر چیزی نمی‌خواهیم؛ ما را از این نوع کتاب در کار نیست و این کتاب تألیف مغان است و پیش ما مردود. و فرمود تا آن کتاب را در آب انداختند و حکم کرد که در قلمرو من هر جا که از تصانیف و مقال عجم و مغان کتابی باشد جمله را بسوزانند» ۲۲.

پاره‌ای از پژوهشگران در حقیقی بودن این مطلب تردید دارند. اما نوع رفتاری است که از دید هر شخص متعصب، معقول می‌نماید و در تاریخ موارد و مثال‌های فراوان می‌توان یافت که مسیحیان کتابهای مسلمان و یهودیان را نابود کرده‌اند و بهمین ترتیب، اما نابودی و امحاء گسترده و تعمدی نسخه‌های پهلوی و کمیاب اوستائی به مقدار زیاد از سوی خود موبدان زرتشتی انجام گرفته است. موبدان زرتشتی که به دین اسلام می‌گرویدند، برای آنکه به خود و دیگران نشان دهند که تصمیم آنان به گرویدن اسلام همیشگی و پایدار است، راهی کوتاه‌تر و مطمئن‌تر از سوزاندن کتابهای خود و دیگران سراغ نداشتند.

در دوره عباسیان فشار بر زرتشتیان برای آنکه از کیش نیاکان خود دست بردارند رویهمرفته افزوده‌تر شد. بسیاری از مسلمانان مومن این آرزو را در دل می‌پروراندند که

تمام اتباع خلیفه به اسلام بگروند. از شهرهای بزرگ هیئت‌های مبلغین راهی قصبه‌ها و روستاها شدند تا زرتشتیان را به اسلام آوردن تشویق کنند. بسیاری از آتشکده‌ها تبدیل به مساجد شد و تعداد زرتشتیان کاهش یافت و به همین نسبت از توانائی آنان برای مقاومت در برابر زور و فشار کاسته گردید. پاره‌ای از متون پهلوی سده نهم و دهم حکایت از مبارزه روزانه و پیوسته زرتشتیان می‌کند. «مبارزه‌ای که از یکسو گواه بود بر ریشه‌دار بودن رسوم و آداب دین زرتشت و از سوی دیگر بر ناتوانی روزافزون پیروان آن کیش در پای‌بندی و اجرای آن مراسم و آداب»^{۲۳}.

مقررات دولتی از روی تعمد آنان را تحت فشار می‌گذاشت. از جمله اینکه اگر یکی از افراد خانواده زرتشتی اسلام می‌آورد، در موقع مناسب می‌توانست بر تمام دارائی آن فامیل ادعای ارث کند. با این قبیل مقررات جماعات زرتشتی نه تنها اموال بلکه افراد خود را نیز از دست دادند. پایه پای آن بر مزایای کسانی که از کیش زرتشت دست برمی‌داشتند افزوده می‌شد. کیش زرتشت ظاهراً بیش از همه‌جا در فارس از خود مقاومت نشان داد. نه تنها به علت ریشه‌دار بودن سنت‌های آن کیش در آنجا که به علت تعصب موبدان ساسانی محل قوت یافته بود؛ بلکه به آن سبب که زادگاه دو دودمان هخامنشی و ساسانی بود. به این ترتیب در اوائل سده یازدهم در پاره‌ای از شهرهای فارس زرتشتیان بی‌نفوذ نبودند و در خیلی جاها آتشکده‌ها برپا بود اما سرعت نشر اسلام افزایش داشت.

از سده یازدهم به بعد بود که رویداد حوادث گوناگون، بسیاری از جوامع باقی مانده زرتشتی را محو ساخت. آنچه عمدتاً باعث این امر شد، تسلط امواج پیاپی ترکان و مغولان بود که از علفزارهای آسیای میانه به فلات ایران رخنه کرده بودند. اینان تغییرات بسیاری را در جامعه ایرانی سبب شدند^{۲۴}. چون جدیدالاسلام بودند در اظهار تعصب اصرار داشتند. نتیجه اینکه بعضی نواحی ایران مانند خود عربستان کاملاً اسلامی گردید و تمام اقلیت‌ها برافکنده شدند. وسیله‌ای نداریم تا بدانیم در این میان چه بر سر زرتشتیان آمد چه تعدادی از روی رضا و رغبت به اسلام گرویدند و چه تعدادی از روی ناچاری. آذربایجان نمونه برجسته این گونه نواحی بود که نسبتاً، تعداد زیادی مسیحی و زرتشتی در آنجا اقامت داشتند. حتی در اواسط سده نهم «آذرگشنسپ» هنوز بر سر بلندی

می سوخت. ابودلف سیاح مشهور مسلمان در قرن دهم می نویسد:

« در شیز آتشکده مهمی وجود دارد که آتش زرتشتیان از آن به سوی شرق و غرب فروزان است»^{۲۵}.

اما مراتع این ناحیه مهاجمین ترک و مغولی را به سوی خود جذب کرد و همه مذاهب غیراسلامی غدغن و اقلیت‌هایی آنکه از خود اثری به جاگذارند محو شدند. معبد بزرگ آذرگشنسپ ویران شد. خان ترک بی سروپائی سرجای آن برای خود کاخی پی افکند. در سیستان واقع در گوشه جنوب غربی دوردست، جامعه زرتشتی چند نسل دیگر دوام آورد و مقدس‌ترین آتش آن در «کرکویه» هنوز در معبدی باشکوه مستقر بود و تاسده سیزدهم از آن آتش با ظروف و ابزار نقره پذیرائی می کردند^{۲۶}. اما آنگاه موج ویرانگر مغولان آنرا نابود ساخت. همانند بسیاری دیگر از بناها و ساختمان‌های چشمگیر زرتشتی. از آن به بعد زرتشتیان دیگر بنائی را در ایران پی نیافکندند. زیرا چون فرمانروایان مغول اسلام پذیرفتند، تنها امید به بقای جامعه زرتشتی در این بود که حتی المقدور در معرض دید واقع نشوند.

مطمئن‌ترین اسلوب برای کامیابی در این سیاست، پناه بردن به مناطق روستائی دور از مراکز قدرت و ثروت بود. چنین نقاطی را در اطراف شهرهای کویری یزد و کرمان در ایران مرکزی^{۲۶} می توان یافت و مخصوصاً در نقطه اخیرالذکر که آب و هوای خشن و محدودیت بارز منابع آب معنایش این بود که مهمان ناخوانده، خواه عرب یا ترک یا مغول، به رفتن و اقامت در آنجا رغبت نمی یافت. از سوی دیگر زندگانی و طرز معیشت سخت و مشکلات ناشی از شرایط اقلیمی بیشتر مردم این نواحی را زرتشتی نگاه داشته بود. این چنین بود که لابد پس از مشورت‌های فراوان و برنامه ریزی دقیق، سرانجام در تاریخی نامعلوم موبد موبدان فارس با دیگر موبدان و شاید هم کیشان عوام خود به آنجا پناه برد. به عنوان پناهگاه مخصوص دو روستای کوچک «شریف آباد» و «ترک آباد» در انتهای شمالی دشت یزد - در دورترین فاصله از شهر یزد - را برگزیدند. شهر یزدی که حکمرانی مسلمان داشت و اکثریت ساکنان آن مسلمان بودند. نه تنها نسخه‌های خطی کمیاب و گرانها را با خود به آنجا بردند که مقدس‌ترین دو آتش فارس را نیز همراه داشتند^{۲۷}. این دو را در شریف آباد در بناهایی که ظاهر آن هیچگونه تفاوتی

با دیگر خانه‌های محقر خشتی روستا نداشت جای دادند. خود موبد موبدان نیز در خانه‌ای با همین سادگی در روستای مجاور، ترک آباد، رخت اقامت افکند^{۲۸}. اعضای جامعه زرتشتی به عنوان فریضة دینی به آنجا رفته نسبت به او و آتش‌های مقدس احترام گذاشته و هدایا و پیشکش تقدیم می‌داشتند و موبد موبدان می‌توانست از محل همین پیشکش‌ها، هدایای ارزنده به مأمورین مسلمان محلی بدهد تا اجازه یابند که این دژ کوچک ایمانی در آنجا دوام بیاورد^{۲۹}. نخستین گزارشی که مسافران و سپاهیان اروپائی به غرب آوردند و خبر دادند که هنوز هم تنی چند از پیروان «مذهب کهن ایرانیان» در آن دیار هستند، راجع به زرتشتیان یزد و مربوط به مهمترین آتش از این دو، یعنی آتش شریف آباد بود^{۳۰}. در سال ۱۶۰۴ میلادی دیگر زرتشتیان ساکن شمال و شرق - یعنی از خراسان و سیستان - در میان هم‌کیشان خود که در کرمان بودند پناهگاه جستند^{۳۱}. موبد عالی‌رتبه خود را داشتند که به بالاتر بودن مقام دستوران یزد اذعان داشت. (حال دیگر موبد موبدان و یا دستور بزرگ را با این لقب می‌خواندند). این دو جماعت زرتشتی می‌توانستند با یکدیگر تماس نزدیک برقرار کنند. زیرا در روستاهای میان این دو نقطه، زرتشتی‌نشین نسبتاً زیاد بود. به علت زحمات و کوشش‌های موبدان یزد و کرمان و کمک‌های جماعت زرتشتی تحت فشار تقریباً تمام نسخ به جامانده اوستا و پهلوی به کرات استنساخ و رونویسی شد و به جاماندند. پاره‌ای از این نسخه‌ها را خوشبختانه به هندوستان بردند و به پارسیان هند سپردند. در ایران تا اواخر سده نوزدهم هنوز مسلمانان متعصب در جستجوی نسخه‌های کتابهای زرتشتیان بودند تا آنها را معدوم سازند، و نگهداری از آنها سهل و آسان نبود^{۳۲}. اما هنوز پاره‌ای از پژوهشگران بر زرتشتیان ایراد می‌گیرند که بسیاری از آثار مکتوب کیش خود را گم کرده‌اند، گویی که این نابودی به سبب اهمال و مسامحه یا عدم علاقه آنان بوده است.

تا قرن‌ها پس از ظهور اسلام، گروه‌های زرتشتی در دیگر نقاط دوام آوردند و در اواسط سده هفدهم خبر از افراد توانگر زرتشتی داریم. مخصوصاً در کرمان که پاره‌ای از آنان در کار تجارت پشم دخالت می‌کردند. در سال ۱۶۴۴ یکی از زرتشتیان کرمان، «رستم فرزند بندار» با هزینه خود آشکده‌ای را بنا کرد. از قرار معلوم در اهدا عطایا و تحف به ماموران دست‌ودلبازی نشان داده بوده است که به وی اجازه چنین کاری را

داده بودند. لوحه‌ای مرمری که شرح این اقدام روی آن حکاکی شده در دست می‌باشد.^{۳۳} در همین ایام سیاحی اروپائی از یک مرکز بزرگ بازرگانی در چهار فرسخی اصفهان حکایت می‌کند که تمام جمعیت آن زرتشتی بوده و عمدتاً به کار تجارت بهترین انواع کشمش مشغول بوده‌اند و محصول جانبی از تخصص آنها در ایجاد تاکستانها و باغهای انگور و شراب‌ریزی.^{۳۴} اما رویهمرفته اکثریت بهدینان در گمنامی و فقر بسر می‌بردند و بر حسب اتفاق در جائی از آنان ذکر می‌شود و چون جمعیت محلی زرتشتی در نقطه‌ای مضمحل و نابود می‌شد، توجهی جلب نمی‌کرد. جالب است که یکی از سیاحان اروپائی سده هفدهم در شهر قندهار افغانستان با تعداد زیادی از آنان برخورد می‌کند که در نهایت فقر و ننگدستی می‌زیسته‌اند. قندهار شهری بود که سنت دین زرتشت در آن حتی از فارس نیز قدیم‌تر بود.^{۳۵} گروههای دیگری نیز در مناطق روستائی ایران مرکزی و جنوبی می‌زیستند، اما باز سیاح اروپائی دیگری در قرن هفدهم می‌نویسد:

« این ساکنان کهن ایران که به کیش نیاکان خود وفادار مانده‌اند مورد تعقیب و آزار متعصبین قرار دارند. در دنیای جنگهای داخلی، روستاهای متعدد جنوب اصفهان که خانه و کاشانه آنان بود، ویران شد.»^{۳۶} به علاوه اشاره می‌کند که «با دین کهن ایرانی ضدیت و دشمنی زیاد می‌شود. اگر فقر و سادگی زندگی آنان نبود مدتها از نابودی آنان می‌گذشت»^{۳۷}.

یک گروه متشکل از چندصد خانوار در شرایطی زندگی می‌کرد که به گونه‌ای بارز چشمگیر بود. شاه عباس اول صفوی آنها را در سال ۱۶۰۸ در حومه پایتخت جدید خود اصفهان جای داده بود تا از نیروی کار ارزان قیمت آنان استفاده شود. این مردمان زحمتکش و فرزندان آنان یکصدسالی را در آنجا با آسودگی و امنیت نسبی به سر بردند. اما در سال ۱۶۹۹ شاه سلطان حسین فرمانی صادر می‌کند که اینان کیش آباء و اجدادی خود را ترک کنند. بر حسب اتفاق اسقفی مسیحی در همان هنگام در شهر اصفهان بود و او شرحی از وقایع هولناکی که پس از صدور این فرمان روی داد را نقل می‌کند.^{۳۸} تنی چند از زرتشتیان تسلیم شدند و امر شاه را گردن نهادند. اما بقیه با نهایت قساوت و شقاوت به قتل رسیدند. در روایات یزد آمده است که آب رودخانه اصفهان

از خون قرمز و از بدن های تکه تکه شده قربانیان پوشیده شده بود^{۳۹}. چند نفری توانستند بگریزند و خبر این فاجعه را به هم کیشان خود در روستاهای یزد رسانند. اما سرتاسر محله زرتشتیان اصفهان در عرض یک روز ویران شد. همین گونه رویدادها، به مقیاس کوچکتر، باید در نقاط مختلف ایران روی داده باشد که کسی از آن آگاهی پیدا نکرده است. آخرین باری که زرتشتیان به گونه ای دسته جمعی مجبور به ترک دین خود شدند در اواسط سده نوزدهم در روستای ترک آباد یزد بود^{۴۰}.

حتی در شهرهای بزرگ، زرتشتی بودن، سهل نبود و پیروان کیش زندگی دشوار و خطرناکی را می گذراندند. خانه های کوچک خشتی تنگ و تاریک شبیه به قلاع کوچک زرتشتیان یزد شاهد نوع زندگی خاص آنان بوده است که امنیت نداشتند^{۴۱}. سبک بودن مجازات کسانی که آنان را مورد تعقیب و آزار قرار می دادند موجب شده بود که به گونه ای پیوسته مورد حملات اوباش و اراذل قرار گیرند، و به مال و ناموس آنان با بی شرمی تجاوز شده و گاهی به قتل رسیدند^{۴۲}. گاهی توده های مردم را بر علیه آنان تحریک می کردند و سالیانه جزیه سنگینی از آنان گرفته می شد. به بیگاری برده می شدند. قوانین محلی وضع می کردند تا زندگی را بر این «کافران» دشوار و ناگوار سازند^{۴۳}. گاهی تمام جمعیت زرتشتی از ظلم و ستمی که بر آنها می شد به سوگ می نشست. مثلاً آنگاه که شاه عباس از آنها کتابی افسانه ای را خواست که شنیده بود ابراهیم پیامبر در آن شرح تمام وقایع آینده را نوشته است. چون نتوانستند چنین کتابی را به او تقدیم کنند، دلتنگ شد و دستور داد تا دوتن از روحانیان بزرگ زرتشتی را به قتل رسانند.

خبر این فاجعه را دستور دستوران یزد از ترک آباد به پاریسیان مقیم هندوستان رساند^{۴۴}. مدتی بود که دو جامعه زرتشتیان ایران و هند با یکدیگر ارتباط برقرار کرده بودند. توسط مسافرینی که از راه دریا و یا خشکی آمد و رفت می کردند^{۴۵}. اینکه اسلاف پاریسیان هند، علیرغم مشکلات فراوان و خطرات سهمگین، مهاجرت را بر ادامه رقابت در ایران برگزیدند، مالا برای سرنوشت کیش زرتشت حائز اهمیت فوق العاده شد. به هنگام ورود به گجرات در اوائل سده دهم میلادی بی چیز و تنگ دست بودند و نسلهای متعدد زندگانی محقرانه داشتند. به کشاورزی و پارچه بافی و کارهای

مشابه می پرداختند و بیشتر بر تعداد و جمعیت آنان افزوده می شد تا بر ثروت و دارائی آنان. در سال ۱۶۲۸ که این نامه به خصوص را از یزد به آنها نوشتند هنوز عصر توانگری شگفت‌انگیز آنان طلوع نکرده بود. با اینهمه در مقام مقایسه با وضع و شرایط هم‌کیشان ایرانی خود در رفاه و آسایش به سر می بردند. یکی از دلایلی که دستوران، نامه فوق را نوشت برای سپاسگزاری از ارسال هزار دینار بود که به عنوان نذر برای «آتش بهرام» از هندوستان فرستاده بودند. در آن روزگار پارسیان هند نیز با گرفتاریهایی از نوع دردسرهای زرتشتیان ایران روبرو بودند. در سده پانزدهم مسلمانان هند، گجرات را تصرف کردند و بار دیگر زرتشتیان تحت تسلط حکومتی که از آن فرار کرده بودند، درآمدند و مجبور به پرداختن جزیه شدند و مورد تبعیض و بی‌احترامی قرار گرفتند. اما این رفتاری بود که با هندوان که اکثریت جامعه را تشکیل می دادند نیز می شد. یعنی آنکه پارسیان هند هیچگاه تحت چنان فشار شدیدی که هم‌کیشان مقیم ایران با آن مواجه بودند قرار نگرفتند و مانند آنان آسیب و آزار ندیدند. تنها در یک مورد در هندوستان یک نفر پارسی به علت کیش خود جان خویش را از دست داد^{۴۶}.

بنابراین آنچه پرسش آخرین را مطرح می سازد، آزمایش سخت و اندوهباری است که جامعه زرتشتیان ایران تحمل کرده و بخود دیده است. در این تازه‌ترین مرحله حیات بسیار طولانی، خصلت این کیش چیست؟ مذهبی که گروهی بی‌شمار حاضر شدند جان خود را فدا کنند و دیگران بسیاری، نسل اندر نسل مشقت و درد را تحمل کردند و حاضر نشدند از امکان همیشه فراهم و آسان اسلام آوردن استفاده کرده و از اندوه و رنج‌رهایی یابند. آیا همان گونه که بعضی از مشاهده‌گران بیگانه می اندیشیدند، پیروان کیش در اثر فقر طاقت فرسا در سرتاسر عمر، تمام آگاهی خود را نسبت به تعالیم پیامبرشان از دست داده بودند؟ و یا اینکه نیرومندی آن تعالیم بود که مجبورشان می ساخت تا طاقت بیاورند و تحمل کنند؟ چنانکه آوردند و کردند. فصل بعد و آخر این کتاب منحصر به پاسخ این پرسش خواهد بود.

یادداشتهای فصل هشتم

- 1- D. S. Margoliouth, *Mohammedanism*, London 1911, 144.
- 2- Cf. Frye, *Golden Age*, 96, with n.51;
 - ۳- تکر فارسی، سوم، ۴۸۰ به بعد.
 - ۴- زند و هومن یسن، ۹:۲۳ و ۶۶ و ۴:۷.
 - ۵- تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران، ۱۹۳۵، ۳-۸۱. درباره عبارت نک:
- J.K. Choksy, "Conflict, co-existence and co-operation: Muslims and Zoroastrians in eastern Iran during the medieval period", *The Muslim World* LXXX, 1990, 216 (with modification needed about the date of Zoroastrian apocalyptic).
- همین داستان را بلاذری به گونه‌ای خلاصه نقل می‌کند و اسم مرزبان سیستان را «اپرویز» می‌آورد. (بلاذری، فتوح البلدان، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، سروش، ۱۳۶۴، صفحه ۵۰-۱۴۹).
- ۶- درباره شیز اسم تپه‌ای که در اواخر دوره ساسانی آذرگشنسپ را برفراز آن نهادند، نک: تکر فارسی، سوم، ۲-۱۰۱.
- ۷- بلاذری، فتوح البلدان ترجمه آذرنوش، صفحه ۸۴. درباره این گونه پیمان‌نامه‌ها، نک: concisely, P. Schwartz, *Iran im Mittelalter*, VII, 858.
- ۸- زند و هومن یسن، ۴:۱۱.
- ۹- تاریخ سیستان، تصحیح بهار، صفحات ۴-۹۲. درباره فرستادن نیروی نظامی برای رخنه در سیستان و خاموش کردن آتش‌های مقدس. نک:
- A.S. Triton, "Islam and the protected religions", *JRAS* 1931, 331, citing Jahiz.).
- 10- An account was given of it in the early 13th century by Qazvini, see Schippmann, *Feuerheiligtümer*, 38-9. Sources, 63-4.
- 11- See A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Vienna 1877, II 164-5 (citing Ibon Hamdun).
- ۱۲- نک: صفحات ۵-۲۴. در سده بیستم زرتشتیان یزد هنوز همین عقیده را داشتند.
- ۱۳- النرشخی، تاریخ بخارا، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱، ۶۶.
- 13- Narshakhi, *History of Bukhara*, tr. R. N. Frye, Cambridge Mass., 1954, 20-1, 47-8.
- 14- See generally, with references, Frye, *Golden Age*. R. W. Bulliet has made detailed studies of some early Muslim societies in the north-east from which

indications about Zoroastrian conversions there can be derived, see his *Conversion to Islam in the medieval period*, Cambridge Mass., 1979. Also J. K. Choksy, art.cit. in n.5, and "Zoroastrians in Muslim Iran: selected problems of co-existence and interaction during the early medieval period", *Iranian Studies* XX, 1990, 17-30.

15- The expression *vanhvi- daena-* recurs in the Gathas (Y. 53:1,4), and can be understood to mean "good religion".

16- *Tarikh-i Sistan*, l.c. in n.9.

17- G. Monnot, "L'implantation de l'islam en Iran: la réponse mazdéenne", *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, XCVIII, 1989-1990, 285. See also J. de Menasce, "Problèmes des mazdéens dans l'Iran musulman", *Festschrift W. Eilers*, ed. G. Wiessne, Wiesbaden 1967, 220-30, esp. at p. 220, where the author observes that several of the Pahl. texts "shed much light on the vitality of Mazdean thought during the early centuries of Islamization".

18- Monnot, art. cit., pp. 284-5.

19- On the book see the remarks by its editor, J.-P. de Menasce, in *CHIr.* III 560-1.

۲۰- دربارهٔ این مراسم، نک: صفحات ۲-۲۱۰.

۲۱- به همین علت نیاز به نسخه‌های وندیداد به شدت زیاد شد. در نامه‌ای که به سال ۱۵۱۵ نوشته شد، دستورهای ایرانی اظهار تعجب می‌کنند که چرا موبدان پارسی وندیداد را تعلیم نمی‌دهند. زیرا چون تنها باید آن را از روی کتاب قرائت کرد کار سهل و ساده‌ای است «به تحقیق نمی‌باید در تعلیم و تقدیس وندیداد اهمال کنید» (روایات اونوالا، جلد اول، ۱۳-۹:۴۲۸، ترجمه دهیهر). یکصد سال بعد هنوز از اینکه نسخ وندیداد در میان پارسیان هند کمیاب است، دلیفکر بودند و نسخه‌ای برای آنان فراهم می‌آوردند (روایات اونوالا، جلد دوم، ۹-۷ و ۱۶۰). این همان نسخه‌ای است که با عنوان MF۲ مشهور می‌باشد. (نک: ک.اف. گلدنر، اوستا، اشتوکارت، ۱۸۹۶). از آن پس در اثر کوشش‌های پارسیان، نسخ وندیداد در هندوستان زیاد شد. خراسان منطقهٔ باستانی پارت‌ها بود. اما از دورهٔ شاهنشاهی هخامنشیان، ایرانیان را در خارج از ایران با اسم پارسی‌ها می‌شناسند.

22- See E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, London 1902, repr. 1929, I, 346-7 (citing Dawlatshah); cf. A. S. Shahbazi, *Ferdowsi*, 120. the story was current in the 19th century among the Zoroastrians of Yazd, see Jackson, *Persia past and present*, 359.

23- Menasce, art. cit. in n.17, p.230.

24- See Frye's admirable study, *Golden Age*, Ch. 11, "The Turkish accendancy".

- ۲۵ - سفرنامه ابودلف در ایران، مینورسکی، ترجمه سیدابوالفضل طباطبائی، تهران، زوار، ۱۳۵۴، صفحه ۴۰.
- ۲۶ - نک: بالا، یادداشت ۱۰.
- ۲۷ - نک: بویس، پایگاه، ۴-۱.
- ۲۸ - شابهت بسیار دوری میان این رویداد با رفتن رئیس مغان مادی از شهر راگا [= ری] - که به صورت شهری یونانی درآمد بود - به آذربایجان دوردست دیده می‌شود. نک: صفحات ۸-۷.
- 29- See Chardin, Voyages, II 183; G. Drouville, Voyage en Perse fait en 1812 et 1813, 2nd ed., Paris 1825, II 210 (referring to the duty to visit the high priest); Sturonghold, 1-4 with nn.8, 9. The last extant letter written by a Yazdi high priest from Turkabad is dated 1681, see Hodivala, Studies, 339-40. Sometime after this the Dastur dasturan with his priests moved - either voluntarily or by order of the Muslim authorities - to the city of Yazd, where the holder of this office was found residing by travellers in the 18th century.
- 30- *The Travels of Pedro Teixeira*, tr. by W. F. Sinclair and D. Ferguson, Hakluyt Society, London 1902, 196-7, cited by Firby, *European Travellers*, 24/ Teixeira evidently depended in this on Muslim reports.
- 31- See , with further references, Boyce, "The fire - temples of Kerman", *Acta Orientalia* XXX, 1966, 51-72; "The Zoroastrian villages of Jupar range", *Festschrift W. Eilers*, ed. G. Wiessner, Wiesbaden 1967, 148-56.
- 32- On the hiding - places created by Zoroastrians within their small fortress-like houses see Boyce, "The Zoroastrian houses of Yazd". *Iran and Islam: in memory of V. Minorsky*, ed. C. E. Bosworht, Edinburgh 1971, 125-47, at pp. 130-1, 141, 142.
- 33- See Boyce, *Acta Orientalia* XXX, 70-2.
- 34- Chardin, III 337.
- 35- J. de Thevenot, *Travels*, Pt II, *The relation of Indostan*, Ch. 33 (Eng. tr. by A. Lovell, London 1687), who reported this on the authority of the Superior of the Capuchins of Surat, who had made a tour of the region. See Firby, *European Travellers*, 70. On Zoroastrianism in the regioin of Kandahar in ancient times see HZIII 125 ff.
- 36- Chardin, o.c., X 242.
- 37- *Ib.*, II 180.
- 38- Abbé Martin Gaudereau, *Relation d'une Mission d'Ancyre à Ispahan en Perse*, Paris 1702, 134-9 (cited by L. Lockhart, *The fall of the Safavid dynasty*, Cambidge 1958, 73).

۳۹- در بازگوئی این داستان، این قتل عام را به شاه عباس دوم منسوب کرده‌اند. واقع این است که این شاه، محل شهرک زرتشتی نشین را عوض کرد زیرا می‌خواست در محل اولی باغ تفریحی برای خود آباد کند. شهرک جدید پل مخصوص خود را داشت تا زرتشتیانی که برای کار کردن به شهر می‌آمدند، با مسلمانان تماس نداشته باشند.

۴۰- نک: بویس، پایگاه، ۷.

۴۱- نک: بویس، مقاله نقل شده در یادداشت ۳۲. از زندگانی قبلی جماعت زرتشتیان کرمان اطلاع زیاد در دست نیست، به سبب مصیبت‌های خاصی که برایشان نازل شد. مخصوصاً در سال ۱۷۱۹ که افغانه هنگام هجوم به ایران به شهرک زرتشتی نشین واقع در خارج شهر کرمان حمله و تمام ساکنان آنرا قتل عام کردند (نک: بویس، پایگاه، ۱۹۱). این شهرک هیچگاه از نو ساخته نشد. در سال ۱۹۶۰ هنوز آثار ضعیف و ناچیزی از آن را در حومه شهر کرمان می‌شد دید.

42- For references see Boyce, "The vitality of Zoroastrianism attested by some Yazdi traditions and actions", *Corolla Iranica, Papers in honour of D. N. MacKenzie*, ed. R. E. Emmerick and D. Weber, Frankfurt-am-Maain, 1991, 15-22.

43- On harassment by such laws in Yazd still at the end of the 19th century see Napier Malcolm, *Five Years in a Persian town*, London 1905, 44-53. Some of these laws were indeed petty, intended merely to humiliate; but others (such as the ban on Zoroastrians building wind-towers for their houses, which made life tolerable in the burning summer heat) were harshly oppressive.

44- For this letter see Hodivala, *Studies*, 330-1. Cf. Chardin, *Voyages*, VIII 362 (who erred slightly, however, in saying that the high priest himself was among those executed). Chardin heard that 26 Zoroastrian works were handed over to the king in response to his vain quest.

45- Thus one luckless Parsi, arriving in Fars around 1635, was enslaved by a Muslim, who blinded him before demanding a ransom for him from his co-religionists, See Hodivala, o.c., P.333.

46- See Boyce, *Zoroastrians*, 186.

فصل نهم

وفاداری و بردباری

تاریخ کیش زرتشت در ایران پس از ظهور اسلام یکدست نیست. با شکافها و خاموشی‌های ناگهانی محلی مشبک است. با این همه آنچه را می‌توان در قرنهای اخیر راجع به باورها و امیدها و مراسم و نگرانی‌های عمده مذهبی و طرز زندگی زرتشتیان دانست، شگفت‌انگیز است. منابع گوناگون با طبیعت‌های مختلف که یکدیگر را سودمندانه تکمیل می‌کنند در دسترس می‌باشد. آخرین باری که ادبیات پهلوی شکوفا شد در سدهٔ دهم بود. اما پس از آن فعالیت ادبی پایان نیافت. موبدان زرتشتی برای آموزش دادن به جماعات زرتشتی، بر مبنای آثار پهلوی دست به کار تألیف آثاری به زبان امروزی فارسی و با خط بسیار آسان عربی شدند که در آنها حتی المقدور از کاربرد واژه‌های وام‌گرفته شده از زبان عربی پرهیز کردند. از جملهٔ مهمترین این گونه آثار «صدر»¹ و «صددر بندهش»² است. دقیقاً نمی‌دانیم این آثار در چه زمانی تصنیف شده‌اند، اما کتاب کهن‌تر «صدر» در سال ۱۴۹۶^۱ وجود داشته و چه بسا که دو یا حتی سه قرن پیش از آن نوشته شده باشد. این دو متن که با یکدیگر شباهت بسیار دارند، خصلت روایات را دارند^۲. در آنها مسائلی را با سادگی و روشنی مطرح کرده‌اند و شامل

انبوهی از عقاید و باورهای گوناگون و اسطوره‌ها و افسانه‌های کاملاً سنتی می‌باشند. مولفین گمنام آنان، عمدتاً از مآخذی چون «وندیداد پهلوی» و «شایست ناشایست» و در مورد عنوان دوم از «بندهش» سود جستند، و چون فراوان و در دسترس بودند و صحت و اعتبار آنها مورد تصدیق بود به سرعت به عنوان کتاب مرجع موبدان حرفه‌ای درآمدند.^۳ این گونه بود که تألیفاتی از این دست، سهمی در دوام حیات مذهبی هر دو شاخه کیش زرتشت پیدا کرد. در آغاز، پارسیان جلای وطن کرده ظاهراً نسخه‌های معدودی که فقط کتابهای دعا بود همراه خود به هندوستان بردند. اما موبدان ایرانی تدریجاً و به مرور دهور کتابهای دیگری را به آنها رساندند. می‌دانیم نسخه‌های «صدر» و «صدربندهش» در سال ۱۵۵۹^۳ از یزد به گجرات فرستاده شد و در آنجا با حرارت زیاد و به کرات استنساخ و مورد استفاده قرار گرفتند.

تاریخ ارسال این نسخه‌ها در نامه‌هایی که موبدان ایرانی در فاصله سده‌های پانزدهم تا هجدهم به گونه‌ای نامنظم برای موبدان پارسیان هندی می‌نوشته‌اند آمده است.^۵ اغلب پاسخ نامه‌هایی که از پارسیان هند رسیده و حاوی پرسشهای فراوان در خصوص فرایض دینی بود. انگیزه پرسش‌ها گاهی کنجکاوی علمی صرف و گاهی رفع شکیات بود. دستورهای ایرانی در نامه‌های مفصل و طولانی به این پرسش‌ها پاسخ داده‌اند. به سبب طبیعت و وسعت پاسخ‌ها آنها را «روایات ایرانی»^۱ نام نهاده‌اند. دستورها برای تهیه این پاسخ‌ها به منابع و مراجع کهن‌تر به خصوص «وندیداد پهلوی» و ادبیات «روایات پهلوی» و «صدر»های فارسی رجوع می‌کردند. اما آنچه این نوشته‌ها و مکاتبات را به گونه‌ای بی‌نظیر صاحب اهمیت می‌کند، این است که از لابلای سطور آنها می‌توان صدای افراد موبدی را شنید که در تاریخ‌های معین و دقیق نه تنها باورها و اعتقادات شخصی خود را اظهار می‌کنند، بلکه آئین‌هایی را که عملاً اجرا می‌شده و فرایضی را که افراد جماعات زرتشتی در آن تاریخ‌ها انجام می‌داده‌اند شرح و وصف می‌کنند.

«روایات فارسی» را در مرکز عمده دینی پارسیان در شهر کوچک «نوساری»^۲ با دقت جمع‌آوری و نگاهداری کرده و تقریباً به صورت کامل ترجمه و نشر شده است.^۶

1- Persian Rivayats

2- Navsari

بعضاً با منبع عمده دیگری، از نظر زمانی، انطباق پیدا می‌کنند. مراد مشاهدات و ملاحظات تعدادی از اروپائیان است که از آغاز سده هفدهم به عنوان بازرگان، مبشر مسیحی، سیاستمدار، نظامی، پژوهشگر و ماجراجو از ایران دیدن کرده و با اعضاء جامعه کوچک زرتشتی که غرب از وجود آنان بی‌اطلاع بود، برخورد داشتند. به هنگام یادداشت کردن و نوشتن دریافته‌های خود از زرتشتیان، این بیگانگان قدم در جای پای مشاهده‌گران باستانی اهرودوت به بعد می‌گذارند. آنچه باعث شگفتی می‌شود این است که پس از گذشت دوهزار سال، تا چه حد دیده‌های اینان با مشاهدات بیگانگان باستانی مطابقت دارد. تنها تفاوت در این جا بود که گذشتگان از عقاید و باورهای مردمی صاحب شاهنشاهی و آقای زمان و مکان خود حکایت می‌کردند و سیاحان و مسافران بعدی از اقلیت کوچک و تحت فشاری سخن می‌راندند که حکمرانان محل آنان را با بددهانی «گبر»^۱ و «آتش پرست» خطاب می‌کردند. گزارش‌های اروپائیان از نظر ارزش، انواع فراوان دارد. معدودی از آنها دست اول و سرشار از جزئیات دقیق می‌باشد. بیشتر آنها خلاصه تکراری گفته‌های دیگران است و یا سخت متأثر از اغراض و پیش‌داوریهای مسیحیان^۷. اما اگر آنها را رویهم‌رفته و با بی‌غرضی و انصاف نگاه کنیم، مجموعه گرانبهائی از شواهد هستند که با دقت قابل تاریخ‌گذاری بوده و خاصیت عمده آنها این است که ملاحظه می‌شود چگونه از دید بیگانگان، باورها و عقاید زرتشتیان در کیفیت و شیوه زندگی آنان اثر گذارده است. از آن پس در سده‌های نوزدهم و بیستم پاره‌ای از پژوهشگران غربی به سراغ زرتشتیان یزد و کرمان رفته تا از عقاید و آداب و رسوم آنان پرس و جو کنند.

آگاهی مختصری نیز می‌توان از نظرات نه‌چندان مساعد ایرانیان مسلمان نسبت به گبرها به دست آورد. و دست آخر شرح و اوصافی است که خود زرتشتیان ایران از آداب و رسوم اجتماع خویش در ایران انتشار داده‌اند. از اینها برمی‌آید که تا اواخر سالهای ۱۹۶۰ که شاهد تغییرات شدید در زندگی روستائیان ایران هستیم، محافظه‌کاری شدید بر روستاهای زرتشتی‌نشین حکمفرما بوده است. این تغییرات که عمدتاً، آداب و رسوم شهرنشینی را به روستاها آورد، سبب شد تا جامعه روستائیان زرتشتی بیشتر در

1- gabr (gubre, gor)

معرض تمایلات اصلاح طلبانه قرار گیرند. تمایلاتی که نزدیک به پنجاه سال بود از طریق انواع مجراها از بمبئی صادر می شد.^۱

این منابع گوناگون هر چند بی نظم اما پنج قرن یا هفده نسل را در بر می گیرند. پهنه‌ای از زمان که از روی تصادف تقریباً هم طول دوره‌ای دیگر از تاریخ کیش زرتشت است که به آن دوره نیز محققان بی عنایت بوده‌اند. یعنی مجموع دوره مقدونیان و پارتیان. علت بی اعتنائی به دوره مقدونیان و پارتیان ناچیزی منابع، و سبب بی توجهی به دوره اخیر جذاب نبودن آن از دیدگاه زبانشناسی می باشد. دانشی که مطالعات علمی کیش زرتشت عمدتاً در تسلط آن بوده و به علت دلبستگی و علاقه متخصصان زبان شناسی به زبان پهلوی می باشد. با روبرو زوال رفتن زبان پهلوی، علاقه متخصصان نیز کاهش می یابد. اما از نظر طلبه تاریخ مذاهب، این پانصد سال حائز نهایت اهمیت است، زیرا نخستین عصری است که به اندازه کافی مدارک و اسنادی دارد که نه تنها جزئیات ادامه حیات کیش زرتشت، بلکه همچنین چگونگی سرپرستی و اداره زندگانی پیروان وفادار و مومن خود را نشان می دهد. از سده هفدهم به بعد آگاهی‌های فراوان نیز از پارسیان هند در دست است. اما از دیدگاه این بررسی، به سه دلیل زرتشتیان ایران اهمیت خاص دارند. نخست اینکه، چون به اقامت در زادگاه خود توانستند ادامه دادند و پاره‌ای از عناصر باستانی اعتقادات و فرایض کیش زرتشت را که در اثنای استقرار یافتن پارسیان در سرزمین جدید ضعیف شد و یا از دست رفت، حفاظت کرده و نگاه دارند. دوم، همان گونه که دیدیم ایمان خود را علیرغم فشار و آزار از دست ندادند و بنابراین وجود نسل‌های متوالی زرتشتیان آزار و ستم دیده ایران، گواه و شاهدگوی تری بر نیروی نهفته در آن کیش است. سوم، اینکه پارسیان هند خیلی زودتر از زرتشتیان ایران تحت تأثیر تجددخواهی (عمدتاً مسیحیت اروپائی) و شیوه امروزی تفکر قرار گرفتند. نتیجه آنکه وحدت مذهبی جامعه آنان بسیار زودتر از جامعه زرتشتیان ایران از هم گسیخت و کشمکش پر حرارت میان تجددخواهی و ضد تجددخواهی سبب بی رنگ شدن رویارویی «ستگرائی»^۱ و «عرف گرائی»^۲ شد که بی سروصدا در میان آنان دوام آورده بود.

1- orthodoxy

2- orthopraxy

در سده‌های اخیر جدائی از یکدیگر، پارسیان هند به گونه‌ای حیرت آور توانگر و ثروتمند شدند. برعکس زرتشتیان ایران که روزه روز فقیرتر و دست‌تنگ‌تر. اما در سده پانزدهم نابرابری در ثروت و مناصب دنیوی در میان این دو گروه چنان بارز و مشخص نبود. اما بودند در میان پیشوایان پارسیان کسانی که از رفاه نسبی برخوردار و به اصطلاح دستشان به دهانشان می‌رسید و برایشان هم میسر بود و هم دلپذیر و رضایت‌بخش که سطح مراسم مذهبی خویش را ارتقاء دهند. اما برای انجام این امر چشم به انتظار فتواهای مراجع متقیم یزد و کرمان بودند، و به این مراجع به چشم اولیاء و پاسداران سنت‌های باستانی کیش خود که در سرزمین نیاکان، اصالت خود را حفظ کرده بودند، می‌نگریستند. مثال این گونه برخوردار را در مواردی می‌یابیم که از گجرات وجوهای می‌فرستادند تا موبدان ایرانی برای آموزش روان پارسیان درگذشته در هند مراسم دینی به جا آوردند و اعتقاد داشتند مراسمی که در ایران انجام شود از آن رو مؤثرتر است که با صحت و دقت بیشتری انجام می‌گیرد.^۹ دستورهای ایران با این گونه تقاضاها با تعارف و اظهارات همراه با شکسته‌نفسی برخوردار می‌کردند و تا درباره‌ی مطلبی یقین کامل در میان نبود میلی به اظهار فضل نسبت به هم‌کیشان جلای وطن کرده و دوردست خود نداشتند.^{۱۰} این مطلب در نامه‌ای که «دستور بزرگ» در سال ۱۶۳۵ از ترک آباد می‌نویسد به وضوح دیده می‌شود. به سؤال یکی از پارسیان که درباره‌ی یک ماه اختلاف میان گاهشماری خودشان و گاهشماری زرتشتیان ایران پیدا شده بود، جواب می‌دهد:

«اگر آنان (= پارسیان) یقین دارند که یک ماه را فراموش کرده‌اند. می‌توانند ماهها را

مطابق حساب ایرانیان در نظر آرند. اما اگر آن شمارش [= گاهشماری پارسیان] از

زمان باستان به آنان رسیده می‌توانند همان را رعایت کنند».^{۱۱}

رویه‌مرفته زرتشتیان ایران نظر بسیار مساعد و احترام زیاد برای پارسیان قائل بودند، و آنان را جزو «بسته‌کستیان»^{۱۲} و بهدینان پایدار و پیروان استوار «اورمزد وزرتشت»^{۱۳} دانسته و از بابت آنچه برای کیش نیاکان خود کرده‌اند ارج می‌نهند.^{۱۴} از خبر خوش‌اقبال و روی کردن سعادت به آن‌ها خرسند می‌شوند و دوست دارند که آرزوها و اندوه بی‌پایان خویش را با آنان در میان نهند.

آشکار است که دستوران ایرانی دلیلی نیافتند تا هم کیشان جلای وطن کرده خود را در زمینه اصول دین مشترک تعلیم و آموزش دهند. پس در اینجا نیز نمی توان تألیفی منظم درباره معارف الهی زرتشتی جستجو کرد. به وضوح از این نامه ها برمی آید که در اثنای تمام این بلاها و مصائب، هرچه سخت تر به دین خود چسبیده اند، زیرا ایمان و اعتقاد داشتند:

« راه یکی است.. و همه دیگر [راهها] بیراهه [است]»^{۱۵}.

یعنی همان راهی که اهورامزدا آن را با وحی به زرتشت نشان داد و تنها با طی آن طریق می توان رستگاری را به دست آورد و روان خود را از دوزخ رهانید و به رهائی گیتی مدد رساند. اعلام می دارند:

« ... و چون خدای تعالی زرتشت را به پیغمبری فرستاد و دین به ما ارزانی داشت و زرتشت بیست و یک نسک از گفته اوزمزد و آنچه امر خدای در آن بود آورد و عیان کرد [مراد اوستای بزرگ است آنچنان که در دوره ساسانی به کسوت تحریر درآمد] و معنی وی به جهانیان بخشید. بودن با هومت و هوخت و هورشت و دوری از دژهومت و دژهوخت و دژهورشت و نیکی و بدی بماراه نمود که به نیکی گریند و از بدی پرهیزند و ما از سبب فرمانی و نافرمانی که کنیم در آن جهان مزد و پاداش ببریم»^{۱۶}.

جملات اولیه این اعلامیه حکایت از یکتاپرستی محض می کند و ظاهراً لحن کلام متأثر از سالهای متمادی تماس و برخورد با اسلام است^{۱۷}؛ اما از دعای خیری که در آخر سند در حق برادران پارسی خود کرده و التماس می کنند که «توقع در آن است که اوزمزد و امشاسفندان یاری رسانند»^{۱۸} برمی آید که دستوران تاکید دارند مراد آنگونه یکتاپرستی است که منظور زرتشت بوده. نمی توان یقین داشت که مقصود از «امشاسفندان» در اینجا «هفتگانه» است و یا بطور کلی ایزدان. در «روایات ایرانی» این هر دو مقصود به کار رفته که با کاربرد خود زرتشت این اصطلاح هم آهنگ است^{۱۹}. هر مقصودی که می خواهد منظور باشد رویهمرفته با لحن کلامی که در کتیبه های هخامنشی آمده و می گوید، «اهورمزدا و دیگر ایزدانی که هستند» نه تنها مغایرت ندارد که هم نوا نیز می باشد^{۲۰}.

گاهی دستورهای ایرانی دعای خیر طولانی‌تر را می‌آورند. از جمله، نمونهٔ بارز آن که چنین است^{۲۱}:

« نام ستایش و هیاری دادار اورمزد ریومند و خره‌مند ویزدان مینوان و یزدان^{۲۲}
کتیان و همافراوش اشوان و مهر و سروش و رشن^{۲۳} خوره آویژ بهدین مازدیسنان
کش داد باواج داشتن وانیدن اهرمن دروند و همادیوان و دروجان و ساستاران و و
ناکرداران که هیچ و زندوزیان وناه کر به بهدین مازدیسنان کردن متوان با دومنیدان و
گفتن و کردن وا بخش کام‌باد بیدواز و تران بتن خویش همیدارند تا بهنگام مهر
فراخ‌کیو در رسیم... [یعنی روز دادرسی نهائی خودمان].»

هریک از واژه‌های این دعای خیر، بی‌آنکه در معنای آنها تغییری داده شود، می‌تواند از سوی یکی از زرتشتیان دورهٔ اوستای متأخر ادا شده باشد. به علاوه نهایت وفاداری آن نسبت به تعالیم زرتشت آشکار است. از پرستش اورمزد آفریننده و معبودهای سودمند فرودین‌تر گرفته تا اقرار و اذعان به عقیدهٔ داوری روز واپسین و اخلاقیات پندار و گفتار و کردار نیک و هدف بزرگ و نهائی نابود ساختن اهریمن. تنها نکته‌ای که شاید مطمئن‌نظر خود زرتشت نبوده، اما از همان اوائل ایام کیش زرتشت در آن پذیرفته شد، موضوع فراخوانی «فروشی» است^{۲۴}.

دستورها در همه‌جا اورمزد را به عنوان خدای متعال نیایش و ستایش می‌کنند. اما هم‌کیشان خود را سوگند غلاظ و شداد می‌دهند که او را مسبب بدی و شقاوت ندانند و باور نکنند که مصیبت و بلا فرستاده از سوی اوست. هرگاه پای این بحث به میان کشیده می‌شد از مرجع تقلید بلند آوازهٔ ساسانی، «آذربدمهر اسپند» نقل قول می‌کردند که هرگاه بلا یا مصیبتی بر او نازل می‌شد، خداوند را شکرو سپاس به جای می‌آورد که اهریمن از اینکه هست نیرومندتر نبوده و او را شکیبائی و بردباری ارزانی شده تا بتواند ستم اهریمن را تحمل کند^{۲۵}. و چه بهتر که جسم آدمی در این دنیا آماج درد و بلا باشد تا روان او در آن دنیا رستگار و سعادت‌مند شود. ظاهراً دستورها پیوسته دلبفکر داوری پس از مرگ بودند. یعنی هنگام طلوع آفتاب روز چهارم که روان درگذشته رهسپار «پل چینواد» می‌شد تا در حضور «داور ایزدمهر»^۱ به سرنوشت او رسیدگی شود^{۲۶}. اندیشه‌ای که

انگیزه بسیار نیرومند بود تا «فضیلت تقوی»، خواهان داشته باشد. یکی از نخستین مراسمی را که در این قرن موبدان شرح می‌کنند، «مراسم روز چهارم» است که بازماندگان روان درگذشته را مشایعت کرده و بدرود می‌گویند^{۲۷}. این مراسم چنان شباهت نزدیک با آئین‌های همانند در میان پارسیان دارد که آشکار است قدمت آن لااقل به دوره ساسانی می‌رسد. تردید نباید داشت که این مراسم ریشه قبل از زرتشت دارد و احتمالاً در روزگار خود زرتشت نیز رعایت می‌شده است. مراسمی که شرایط آن ایجاب می‌کند تا تأثرانگیز و اندوهناک باشد. تصور اینکه پایه پای روشن شدن هوا، روان دورتر و دورتر می‌شود دشوار نیست و تخیل تنهائی و غربت روان هنگام رویارویی با آرمونی که در انتظارش نشسته تا پاداش ورود به بهشت را ببیند و یا محکوم به سقوط در دوزخ شود، نمی‌تواند اسباب تأثر نباشد. بنابراین لحظه‌ای است که باید به نیابت از درگذشته، صادقانه دعا خواند و کار خیر انجام داد. پیش از این مراسم، تشریفات فراوان و مفصلی برای درگذشته انجام می‌دهند که بیشتر به سروش ارتباط دارد، و به نظر می‌آید در دوره ساسانیان پایه‌گذاری و رایج شده است^{۲۸}. در «روایات ایرانی»، برای این مراسم که با تفصیل شرح داده شده‌اند اهمیت خاص قائل می‌باشند^{۲۹}.

اگر فردی فاقد قدرت تخیل لازم باشد تا متصور شود روان شخص گناهکار پس از مرگ با چه سرنوشت هولناکی روبرو خواهد شد، برایش کتاب باستانی «ارداویرافنامه» را تألیف کرده‌اند^{۳۰}. ظاهراً کتاب در سده نهم یا دهم از «روایت پهلوی» اقتباس شد تا موجب استواری ایمان کسانی شود که دچار تزلزل روحی گشته‌اند. نسخه‌های متعدد از این اثر همراه با نقاشی‌های زنده در دسترس بود و کسانی که سواد نداشتند نیز با تماشای صحنه‌های نقاشی شده کتاب دچار بیم و هراس می‌شدند تا به تزکیه نفس و تهذیب اخلاق خویش پردازند. از جمله نسخه خطی که در سال ۱۵۵۹ از ترک آباد یزد برای پارسیان هند فرستاده شد، نسخه مصور «ارداویرافنامه»^{۳۱} بود. یک قرن بعد بازرگانی فرانسوی در شهر کرمان مشاهده می‌کند که موبدان:

«کتابهایی دارند مملو از تصاویر کوچک که با ناشیگری تصویر شده بودند و نشان

می‌دادند که پاره‌ای از گناهان آدمی را در دوزخ چگونه کیفر می‌دهند»^{۳۲}.

این اثر به فارسی و گجراتی ترجمه و پس از چندی در چاپخانه‌های بمبئی به زیور طبع

آراسته شد. یکی از این نسخه‌های چاپ عکس‌دار بمبئی در سال ۱۹۶۰ به شریف‌آباد یزد باز آورده می‌شود تا پاره‌ای از روستائیان، هراسناک آنرا توروک و تماشاکنند^{۳۳}.

افزون بر امید و آرزوی دست‌یافتن به سعادت اخروی فرد که از طریق تقوی می‌شد به دست آورد، آنچه سبب استواری ایمان زرتشتیان علیرغم آزار و ستم، می‌شد انتظار پیروزی نهایی نیکی و کامیابی «بهدینی» در روی زمین بود. ظاهراً خود زرتشت نیز همین امید و آرزو را در دل می‌پرورانده است و در بسیاری از آثار پیش‌گوئی زرتشتی با آرایش و پیرایش بسیار و چشمگیر به کرات آمده است^{۳۴}. آنچه در این آثار مطرح می‌شود انگاره «سال عالم»^۱ که از دوازده ماه که هر ماه آن معادل هزار سال معمولی است تشکیل می‌شود. تصور رایج زرتشتیان این است که زرتشت در آغاز ماه دهم این چنین سالی می‌زیسته و می‌پنداشتند در پایان این هزاره شاهد ظهور نخستین نجات‌دهنده جهانی «اوخشیت ارت»^۲ (پارسی میانه، هوشیدر)^۳ = کسی که سبب شکوفائی فضیلت تقوی خواهد شد^{۳۵} می‌باشند. به علاوه این باور نیز پرورده شده بود (احتمالاً پس از فتوحات مقدونیان)^{۳۶} که پیش از ظهور سوشیانت، قدرت و نیروی اهریمن فزونی بسیار خواهد یافت، یعنی قبل از آنکه اهریمن سرنگون و نابود شود. این باور با اعتقادات سنتی مغایر بود. اعتقاد سنتی این بود که در اثر مساعی یک یک «مومنین = اشون‌ها» اهریمن روزبروز ضعیف‌تر و ناتوان‌تر می‌شود تا آنکه بر انداختن او میسر شود. اما تحول چنین باوری در میان کسانی که فراگرفته بودند زیر تسلط کافران روزگار و عمر بگذرانند طبیعی بود (پیش از آن نیز عقاید بابلیان و دیگر بیگانگان، زمینه را برای رشد این گونه اعتقادات مهیا ساخته بود). به این ترتیب هزاره دهم را عصر بدی و «هزاره اهریمن»^{۳۷} شناختند. زرتشتیانی که در تحت انقیاد بسر می‌بردند این هزاره را که با پیامبر آنان پیوند داشت از زرتشت جدا کردند و به آن به چشم هزاره‌ای نگرستند که متعلق به بیگانگان کارگزار اهریمن بود. و ابتدای آنرا همان مبداء تاریخی خود یعنی سال ۶۳۱ میلادی، سال جلوس آخرین شاه ساسانی قرار دادند. با این گونه صغرا و کبرا چیدن، دستورهای ایرانی خود را قانع کردند که در سال ۱۶۳۱ سوشیانت و مددکاران او - ایزد پیروزی ورثرغنه = بهرام ورجاوند و پشوتن پسر نامیرای کی‌گشتاسب - ظهور خواهند

کرد و اهریمن را شکست داده و با شکوه هرچه تمامتر به پشتیبانی و حمایت از مومنین وفادار خواهند پرداخت. البته گاهی مشکلات آنان چنان بزرگ و کسانی که بر آنها ستم روا داشتند چنان نیرومند می نمود که تصور وقوع چنین رویدادی برایشان دشوار می شد. می بینم که در سال ۱۵۵۹ که ایران دچار آشوب و آشفتگی بود به پارسیان هند می نویسند:

«... و دیگر معلوم دانند که چون چندسالی دیگر به سرآمدن بهرام ورجاوند باشد چه

نوع توایم آمدن که در اینجانب آتش وهرام و جمع بهدینان پریشان و سرگردان می شوند و دراین وادی میسر نمی تواند شد. رباعی

دل ما همچون زبان در جرس افتاده است یا چون بلبل که اسیر قفس افتاده است

زین چمن مرغ به پرواز بدانجا نرسد کز شما تا برما راه بس افتاده است»^{۳۸}

اما با نزدیک شدن سال معهود بر امید و آرزو و اطمینان آنان افزوده می شود. در سال ۱۹۶۲ می نویسند:

«... و دیگر در ضمیر منیر دستوران و هیربدان و موبدان جانب هندوستان روشن

گردد که هزاره اهرمنی آخر شده و هزاره اهورمزدی نزدیک شده و امید به دیدار

ورجاوند شهی فیروزگر است و هشیدر و پشتوتن بی شک و شبهه باشند و یقین و

بی گمان که خوره ورجاوند دیده شود»^{۳۹}.

این آمال و آرزوها با چنان حرارت و شوقی ابراز می شد که یکی از مبشرین کلیسای کاتولیک که نیت مسیحی کردن زرتشتیان اصفهان را در دل می پروراند، از قصد خود منصرف شد^{۴۰}. بسرآمدن سال ۱۶۳۱ بی آنکه هیچ یک از این آرزوهای دور و دراز تحقق یابد، باید برای زرتشتیان تحت فشار بسنار تلخ و زهر آگین بوده باشد. هرچند این محاسبات غلط از آب درآمده بود، اما به اصل باور لطمه ای وارد نشد و باز هم به صورت رشته امید حیات بخش باقی ماند. چهل سال بعد یکی از سیاحان اروپائی نوشت:

« یکی از پایدارترین سنت های آنان این است که کیش آنان دوباره رونق خواهد یافت

و بار دیگر قدرت شاهنشاهی را از نو به دست خواهند گرفت. آنچه باعث بقای آنان

و فرزندان آنان می شود این امید و آرزو است»^{۴۱}.

جماعت زرتشتیان به دعا برای ظهور «بهرام» و «هوشیدر» و «پشتوتن»^{۴۲} ادامه دادند و

هنوز در سده بیستم مومنین «شاه بهرام» را در رویا می دیدند که سوار بر اسبی شکیل در حالی که دو ملازم سفیدپوش و سبزپوش در رکاب او هستند به مومنین وعده رستگاری دنیوی و امداد را می داد^{۴۳}. ظاهراً زرتشتیان با بی پروائی این امیدهای خویش را برای پرسش کنندگان مسیحی شرح می کرده اند. یکی از این سؤال کنندگان نوشته است که فردی زرتشتی پس از آنکه درباره سه سوشیانت و پیدایش معجزه آسای آنان و آنچه برای رستگاری همگان انجام می دهند می گوید، شرح مفصلی نیز از قیامت می دهد که:

«چگونه کوهها از یکدیگر گسیخته و فلزات ذوب شده و آشفتنگی عظیم دوزخ را فرا خواهد گرفت. زمین هموار خواهد شد. و هر آدمی آشیانی برای خود داشته و به تناسب مقدار نیکی که در حیات خود انجام داده است، از مواهب گوناگون بهره خواهد برد. اما شادی و سرور اصلی و واقعی آنان از دیدار و پرستش خداوند خواهد بود. و خداوند حتی بر محکومین به آن سبب که به اندازه کافی عذاب و عقوبت چشیده اند ترحم خواهد آورد و اجازه ورود به بهشت را به آنان خواهد داد»^{۴۴}.

این شرح عمدتاً با اصل سنت انتظارات زرتشتیان آنگونه که برای یونانیان باستانی بازگو کرده اند^{۴۵} و در زند آمده مطابق و موافق است. اما مطلب آخری حکایت از تجدید نظر در باور زرتشتی مبتنی بر نابودی گناهکاران می کند که ظاهراً در دوره ساسانی روی داده بود^{۴۶}.

اندیشه طبقه بندی ساکنان ملکوت خداوندی به تناسب تقوای آنان، آشکار است که باید با همین تجدید نظر مربوط باشد. زیرا اگر قرار می شد که گناهکاران نیز سرانجام به بهشت برده شوند و تفاوتی با ثوابکاران نداشته باشند، موجبات دلسردی متقیان و پرهیزکاران فراهم می آمد. این مطلب نخستین بار در کتابهای قرن نهم آمده است^{۴۷}. آنچه حیرت انگیز می باشد، اینکه با وجود ستم و جوری که بر جامعه زرتشتیان روا می داشته اند، چگونه دستورهای زرتشتی با سعه صدر در ترویج این باور کوشیده اند. می بینیم که چون پارسیان هند سؤال می کنند که آیا پس از قیامت پروان دیگر ادیان، «جددین»^۱ها باز زنده خواهند بود یا نه؟ بی آنکه خم به ابرو بیاورند پاسخ می دهند:

«اورمزد گرفته ورزیداران و وناه کاران بعد از پادافره رستاخیز همه زنده شوند»^{۴۸}.

از لحن این جمله چنین برمی آید که چه بسا موضوع تنها ناشی از عطوفت انسان دوستی ناشی نشده، بلکه پای تحولی اعتقادی در میان بود. دور نیست صاحبان معارف دینی در روزگار ساسانیان به این اندیشه دست یافته بودند که نباید اهریمن اجازه یابد با پیروزی پایدار و جاودانی، توفیق در کاستن آنچه آفریده خداوند می باشد را به دست آورد.

بنابراین حتی پس از گذشت نزدیک به سه هزار سال، کیش زرتشت همانند روزهای نخست تعالیم پیامبر خود، اصولاً کیشی مبتنی بر رستگاری بود. اما از نظر معنای اخص الهیات، جستجوگر غربی شفاهاً همان باورهایی را می شنید که در «روایات ایرانی» آمده و همان گونه که دیدیم کاملاً سنتی بودند. یعنی با تعالیم خود زرتشت تفاوتی نداشتند. افراد زرتشتی در پاسخ به این گونه پرس و جوها به گونه ای قطعی و مکرر می گفتند خدائی را که آنان پرستش می کنند یکی است و واحد است^{۴۹}. موجودی که آنان او را «روان جاوید»^۱ می خواندند^{۵۰}. آفریننده آسمان و زمین که با پرستش و ستایش خاص خودش پرستیده و ستائیده می شود^{۵۱}. اما مانند دستورها به ثنویت نیز اعتقاد راسخ داشتند. آشکارا می گفتند:

«اصولاً دو نوع چیز وجود دارد. هر چیز از دو گونه است و یا از دو طبیعت است،

خوب و بد. پس یک اصل وجود ندارد. یکی از این دو اصل روشنائی است که آن را

هرمز می خوانند... دیگری ظلمت است که آنرا اهریمن نامیده اند»^{۵۲}.

این شرحی را که زرتشتیان در سده هفدهم میلادی برای سیاحی فرانسوی می دهند با همان الفاظی ادا می شود که شباهت نزدیک دارد با آنچه پلوتارک از قول جوینده یونانی در سده چهارم ق.م نقل می کند^{۵۳}. این گونه یکنواختی و یکدستی و وفاداری پس از دو هزار سال نباید اسباب شگفتی شود. پای اعتقاد بنیادی در میان است. اما گواه دلپذیر و خوش آیندی است بر دوام باوری زنده و دلیلی قطعی بر نیرومندی تعالیم زرتشت.

زرتشتیان سده هفتم همچنین به جویندگان مسیحی آشکارا اعتراف می کردند که به معبودهای دیگر که آنان را «فرشته» می خوانند احترام می گذارند.^{۵۴} اما دیگران همین هارا خدایان فرودین تر می خواندند که خدای متعال بر آنها فرمانروائی داشت^{۵۵}.

1- Eternal spirit

این تعریف خاص از چنین اعتقادی، شباهت نزدیک داشت به آنچه یکی از شاهان ساسانی به مسیحیان روزگار خود گفته بود که: «تنها به یک خدا اعتقاد دارد. بقیه همانند درباریان شاه هستند»^{۵۶}. هر دو تعریف، رویهمرفته توضیح قابل قبول و نسبتاً درستی از این عقیده و باور اساسی و بنیادین زرتشت می‌باشند^{۵۷}.

دستورهای ایرانی گاهی در مکاتبات خود واژه فارسی «مینو» را به معنای موجود آسمانی به کار برده‌اند. در یک مورد حتی اصطلاح «همه مینوان» را به جای تمام «ایزدکده»^{۵۸} (مجمع ارباب انواع) زرتشتی از هر مز و روح القدس گرفته تا مینوی فروتن آشامیدنی آئینی «سوگند» مصرف کرده‌اند. می‌دانیم که در حکمت الهی دوره ساسانی اصطلاح «مینوی آفرینش» نه تنها تمام آفریده‌ها بلکه خود آفریننده را نیز شامل می‌شده^{۵۹} و این مقوله مطابق بود با اعتقاد باستانی «آنیما تیسم^۱ = زنده گرائی» که در آن هر شئی یا چیزی را نوعی مینو یا دارای مینو می‌دانستند^{۶۰}. هرچند که دستورها به این ترتیب این‌گونه حکمت الهی را در عصر اسلامی نیز حفظ کردند، اما باز هم در عالم «مینوان»، بر وفق سنت بطور تمام و کمال فرق میان مقام اعضای فرودین هفتگانه (که آنان را امشاسپندان می‌خواندند) با دیگر موجودات آسمانی کم‌اهمیت‌تر مورد تاکید قرار می‌گرفت. در یکی از موارد نادری که وارد مبحث اعتقادات می‌شوند می‌گویند:

«بدانید شش امشاسفند است»^{۶۱}.

در اینجا با انعکاس تشکیلات ایزدان دست دوم ایزدکده که «همکار» شش «امشاسفند» خوانده می‌شوند روبرو هستیم. تشکیلاتی که عموم پژوهشگران پذیرفته‌اند، پس از وضع گاهشماری زرتشتی در تصور آمد و زبردست بودن آنان نسبت به شش امشاسپند در فراخوانی‌ها و ادعیه روزانه منظم‌اً ابراز و اظهار می‌شود^{۶۲}، و بنابراین به گونه‌ای جامع و مانع از آگاهی‌های دینی هر موبد و دستور بود. مضمون «هفتگانه» در مرکز و کانون عالم اخلاقیات زرتشتی قرار داشت. دلیل این مدعا آنکه دستورها در پاسخ به پارسیان هند که می‌پرسند «دادار هر مز چه داد امشاسفندان را»^{۶۳}. عبارتی از «دینکرت» را به فارسی ترجمه و نقل می‌کنند^{۶۴} که:

«دادار اورمزد مردم دوستی داد. وهمن آخشی داد. اردیبهشت راستی داد. شهریور

خویشاوندداری داد. اسفندارمذ ایرمنش، بندهمنش [= فروتنی و رعایت کردن و دلبفر بودن] را داد. خورداد راه‌دای سپاسداری [= خیرخواهی و شکرگذاری] داد و امرداد هم برسکه‌پدمانی اوزارئی [مشورت با خردمندان و مدارا کردن].^{۶۵}

این دو «عطیه» یا «قانون» جایگزین خصوصیات اصلی این دو امشاسپند شده‌اند. یعنی «کمال» و «جاودانگی» که هرچند تمام بشریت به آنها نهایت میل را دارند اما فاقد آن بعد اخلاقی که در اینجا مورد نظر است می‌باشند.^{۶۵}

در ابتدای «صددربندهش»^{۶۶} وظایف اخلاقی هفتگانه را به تفصیل و با نظم و ترتیب فهرست کرده‌اند و سپس در مقاله‌ای طولانی در همان کتاب نحوه ستایش و پرستش اینان درج شده است.^{۶۷} سرپرست و اولیای بخش‌های گوناگون گیتی و هستی بوده و اگر با آنچه که ایشان را سرپرستی می‌کنند، درست و چنانکه باید و شاید رفتار نشود آزرده شده و روان شخص اهمال‌کار را پس از مرگ مواخذه کرده و به او خواهند گفت:

«از ما پرستاری نکردی و مواظبت لازم را به عمل نیاوردی»^{۶۸}.

در این اثر و آنچه در پایین ذکر خواهد شد ماندگاری و اصلیت و ذاتی بودن هفتگانه در آفرینش آشکارا تصریح شده است. در دو سند از اسنادی که دستوره‌ای ایرانی به هندوستان فرستاده‌اند اقرار و اذعان به این اعتقاد در زمره فرائض روزانه آمده است. این دو سند عبارتند از دو «سوگندنامه» یا دو «قانون‌نامه» در موضوع قسم خوردن کسانی که متهم به پیمان‌شکنی و عدم انجام تعهد می‌باشند و هنوز با اصطلاح باستانی «مهر- دروج»^۱ (= پیمان‌شکنی) اسم برده می‌شود. مراسم خوردن سوگند را در تالار آتشکده انجام می‌دادند و متهم را با آتش آزمون می‌کردند. شیوه آزمون چنین بود که متهم می‌بایستی جامی سرشار از محلول گوگرد را بیاشامد و تصور می‌کردند اگر متهم واقعا گناهکار باشد این محلول گوگرد او را از درون خواهد سوخت. (این گونه آزمون و امتحان تا اواخر سده نوزدهم در شهر کرمان مرسوم بود^{۶۹} و یکی از جلوه‌های بی‌شمار محافظه‌کاری همه جانبه جامعه زرتشتیان ایران می‌باشد). در هر دو سوگندنامه هریک از امشاسپندان، آفرینش‌های خود را به اسلوب کاملاً گاتائی^{۷۰} نمایندگی می‌کنند و هریک

از قسم‌ها با فراخوانی هفتگانه آغاز می‌شود. یکی از این سوگندنامه‌ها این چنین است:

« من که فلان بن فلانم سوگند می‌خورم پیش دادار اورمزد ریومند و خره‌اومند، پیش بهمن امشاسفند، و پیش اردیبهشت امشاسفند که پیش من افروخته است [= آتش]، و پیش شهریور امشاسفند که در پیش من نهاده است [= ظرف فلزی]، و پیش اسفندارمذ امشاسفند که من در او ایستاده‌ام [= زمین]، و پیش خورداد امشاسفند که در پیش من نهاده است [= باده شیر]، و پیش امرداد امشاسفند که در پیش من است [= نان] و مرا می‌باید خورد.»^{۷۱}

در سوگندنامه دیگر، بهمن امشاسپند را به وسیلهٔ «این بند دین که بر میان دارم»^{۷۲} فراخوانی می‌کنند. زیرا ریسمان مقدس و یاکستی که بر کمر بسته است از پشم می‌باشد و نماد حیوانات سودمند و در نتیجه نمایندهٔ بهمن نیز هست^{۷۳}. بنابراین در این گونه سوگندنامه‌ها هر شش عضو فرودین هفتگانه با نظم و ترتیب از طریق آفرینش‌های آنان فراخوانی شده‌اند. پس از اینان «مهر = میثرا» را فراخوانی می‌کنند. میثرائی که طی نسل‌های بی‌شمار پیش از زرتشت در هنگام این گونه آزمون‌های حقوقی و قضائی، فراخوانی می‌شده است. اما در این قانون نامهٔ کاملاً زرتشتی شده، دو همراه خود را که در دادگاه آسمانی پس از مرگ سرپل چینواد او را یاری می‌دهند نیز در کنار خود دارد، یعنی «سروش» و «رشن» را.

آوردن اسم امشاسپندان در اینجا به وسیلهٔ آفرینش‌های آنان، ظاهراً به سبب هیبت و سنگینی هنگامی است که باید سرنوشت شخص را رقم زد. ظاهراً مراد از سوگند، توجه دادن متهم به حد اعلای جدی بودن موضوع است که بزرگترین معبودهای آسمانی همراه با آفرینش‌های محض آنها فراخوانی می‌شوند. یعنی تمام آنچه در جهان هستی مینوئی و مادی وجود دارد، و این فراخوانی تنها برای تأکید بر سنگینی موضوع، و وخامت موقع است.

تنها مورد دیگر که در آن هنگام نیز به سبب اهمیت و ابهت موضوع وجود دسته جمعی تمام این معبودهای بزرگ آسمانی لازم می‌آید، در وقت اجرای مراسم مذهبی «درونی»^۱ و «بیرونی»^۲ بود که همگان به شرکت منظم در آن موظف بودند. دستورهای

ایرانی ضرورتی برای اینکه در مکاتبات خود با پارسیان هم‌کیش متذکر این نکته شوند نمی‌دیدند. در متن شعور و آگاهی دینی آنان وجود داشت و به نحوی طبیعی یکی از جوانب ادراک آنان از عبادات دینی خود بشمار می‌رفت. این معنا آنچنان برای آنان واضح و مسلم بود که نیازی به تفسیر و توضیح کلمات و جملات سوگند نمی‌دیدند. حتی تذکر در این باره را نیز لازم نمی‌دانستند. این رسم یکی از عقاید زنده دینی آنان بود که نسل به نسل در جامعه زرتشتی تا به امروز انتقال یافته و بخش جدانشدنی از جهان بینی آنان می‌باشد. حتی در اواخر سده بیستم میلادی مومنین سنتگرا و محافظه‌کار آنرا برای بیگانگانی که حس می‌کردند با کیش آنان سرعناد ندارند و علاقمند هستند، به گونه‌ای طبیعی و ساده شرح و وصف می‌کردند.^{۷۴}

همین واقعیت - یعنی آشنایی فراگیر و عمیق با این آئین - دلیل آن است که چرا مطلب در آثار معدود پهلوی به جا مانده، مطرح نشده است.^{۷۵} این آثار را موبدان زرتشتی برای دیگر موبدان نوشته‌اند و در آنها فقط به شرح جزئیات مراسمی که باید انجام شود پرداخته‌اند و فاقد هرگونه توضیح و یا بسط، درباره معنی و اهمیت فعل عبادی که باید انجام گردد، است. بنابراین در هیچ‌کجا اثری از شرح درباره اعتقاد به ذاتی و اصیل بودن هفتگانه‌ها نیامده است. از سوی دیگر به اقتضای طبیعت آموزشی که پژوهشگران دیده‌اند و برای هرچه مکتوب باشد نهایت درجه اهمیت - حتی گاهی اهمیت انحصاری - قائل می‌شوند، پژوهشگران غربی به طور کلی در قدمت این باور شک و تردید دارند (باوری که بهر حال به سبب غرابت از انتساب آن به زرتشت روشنفکر اکراه دارند) و نمی‌خواهند بپذیرند که این انگاره از همان زمان بنیان‌گذاری کیش زرتشت تا به امروز از طریق سنت شفاهی انتقال یافته است. اما نقش شعائر و مراسم خود به خود وسیله‌ای بسیار نیرومند و موثر برای انتقال باور و اعتقاد است. به عنوان مثال می‌توان به مراسم عشاء ربانی رایج در میان مسیحیان توجه کرد که معنا و مضمون آئینی آن برای هر بیگانه حاضر در سده بیستم خالی از غرابت و کهنگی نیست. مراسمی که در طول اعصار گذشته برای نسل‌های فراوان مسیحیان بی‌سواد، سرشار از معانی و مفاهیم عقیدتی بوده که فقط نادان‌ترین و کودن‌ترین آنها از معانی و مفاهیم آن بکلی غافل می‌مانده‌اند. در مورد کیش زرتشت بقا و دوام متون کهن اوستائی - یعنی گفته‌های

خود زرتشت - بسته به تقدیس منظم و پیوسته «استوت یسنا» (که هسته درونی یسنای امروزی را تشکیل می‌دهد) بوده است. یعنی از همان روزی که خود زرتشت آنرا به نخستین روحانیان پیرو خود آموخت. چون در تمام طول این مدت هیچگاه اجرای این مراسم قطع نشده، دلیلی وجود ندارد که تصور شود در درک این جنبه از موضوع نیز فتور یا قصوری رخ داده باشد. برعکس دلائل قوی وجود دارد که صحت روایات شفاهی پذیرفته شود، زیرا آشکار است که چگونه فعل عبادی اصلی آئین زرتشت از تعالیم اخلاقی و اعتقادی وی اشباع بوده و نقش محوری هفتگانه را در زندگی اخلاقی و ایمانی کیش زرتشت توجیه می‌کند.

آنچه کیش زرتشت را از نظر سنت‌ها، با دیگر ادیان توحیدی و مذاهب متکی بر ایمان جدا و مشخص می‌سازد دو نکته است. یکی دیرپائی حیرت‌انگیز انتقال شفاهی این سنت‌ها و روایات - که در اینجا معنایش دوره‌ای است متجاوز از سه هزار سال - و دیگری وجود شکافهای عظیم در تاریخ مدون این کیش. وجود این شکافها سبب ایجاد تمایل - بی دلیل و بی منطق - به این فرضیه شد که در انتقال باورها و عقاید کیش نیز همین‌گونه شکاف‌ها وجود داشته است. در همین دوره‌های اخیر کیش زرتشت، هرچند اطلاع درست و دقیقی از آنچه بر سر پیروان این کیش روی داده، در دست نیست، اما آشکار است که علیرغم پستی و بلندیها و هزارگونه ستم و سختی حیات مذهبی با استواری به جریان خود ادامه داده است. همین مطلب دربارهٔ اعصار دور و زمانهای کهن نیز صادق است والا نه «استوت یسنا» به جا مانده بود و نه از کیش زرتشت امروزی اثر. پیروان کیش زرتشت، حتی در آن دوره‌ای که صاحب قدرت دنیوی بودند و مذهب رسمی شاهنشاهی دانسته می‌شدند،^{۷۶} تا آنجا که ممکن بود در طبیعت زندگی می‌کردند و با آن سروکار داشتند و دلیلی نداشتند تا دربارهٔ عقاید بنیادینی که زیربنای باور به هفتگانه بود شک و تردید بکنند. بعدها که پس از سپری شدن روزگار ساسانیان برای زرتشتیان انواع محدودیت‌ها پیش آمد و مجبور شدند که از محل زراعت و کشاورزی امرار معاش کنند و به شغل‌هایی از قبیل کارگر مزدور کشاورزی و باغبانی روی بیاورند، به این ترتیب باز روزگار خود را عمدتاً در راه خدمت به امشاسپندان زمین و گیاهان و آب و حیوانات سودمند به سر می‌بردند و از آنچه ستم روزگار بر آنان

تحمیل کرده بود، آنرا که مطلوب و دلپذیر می یافتند به دست آوردند. پس شگفتی ندارد که سیاحی بیگانه می نویسد:

« گبرها نه تنها کشاورزی را پیشه‌ای دلپذیر و بی‌ضرر می‌دانند بلکه پرداختن به آنرا موجب ثواب دانسته، آنرا نوعی فضیلت می‌شمرند.»

و اعتقاد دارند که :

« نه تنها، بهترین پیشه‌ها است بلکه خدای متعال و دیگر ایزدان و فرشتگان از کسانی که به کشاورزی می‌پردازند خشنود شده و به آنها پاداش و برکت فراوان ارزانی می‌دارند»^{۷۷}.

محقق غربی دیگری گزارش می‌کند که زرتشتیان ایران اعتقاد دارند:

« بهترین راه برای رستگاری خدمت و پرستاری از عناصر [= آفرینش‌ها] است و پالودن آنها یعنی شخم‌زدن زمین و احداث باغ و بوستان و پاک کردن آب از انواع حشرات [= خرفستران]، و روشن نگاه داشتن آتش»^{۷۸}.

این پژوهشگر همان مطلبی است که دستوران در روایات ایرانی آورده‌اند که:

« آب و زمین و درخت و گیاه را پاک و آویژه دارند»^{۷۹}.

شیوه این پاک نگاه داشتن هرچند پر زحمت اما ساده بود. آنچه را که ناپاک و آلوده بود یا می‌بایست به سنگلاخی دور از آب و آبادی برد و یا آنکه با کمک اسید معدوم کرد^{۸۰}. زیرا طبیعی است که برای پاک کردن آلودگی از آتش استفاده نشود. برای افزودن بر پاکی آب مایع نذر تقدیس شده در آبهای روان می‌ریزند و برای پاک کردن آتش از هرگونه آلودگی، آئینی را که جزئیات آن در وندیداد آمده است اجرا می‌کنند^{۸۱}. برای این گونه اعمال، ثواب بسیار قائلند و می‌پندارند نه تنها خدمت و پرستاری از آفرینش‌های آب و آتش موجب رضایت خاطر امشاسپندان می‌شود، بلکه برای روان کسانی که این گونه اعمال نیک انجام می‌دهند نیز سودمند می‌باشد.

پژوهشگری امریکائی که در اوایل سده بیستم به یزد رفته بود از اینکه زرتشتیان آن دیار تا چه اندازه پای بند غدغن‌ها و منهیات آمده در وندیداد بوده‌اند، شگفت زده شده بود^{۸۲}. مطالب مربوط با طهارت و نجاست که بخش عمده کتاب وندیداد را تشکیل می‌دهد، چون از کودکی به افراد آموزش داده می‌شود در ذهن آنان نقش بسته است^{۸۳}.

هنوز مانند سنت روزگار باستان هرگونه ناپاکی و نجاست را مانند گناه اخلاقی به شدت منسوب و متعلق به نیروهای شیطانی می‌دانند. یکی از موثرترین و مستقیم‌ترین شیوه‌ها برای تضعیف نیروهای شیطانی و اهریمنی کشتن خرفستران است. نکته‌ای که از قرن‌ها پیش سیاحان یونانی و هندی شاهد آن بوده و مطلب را جابه‌جا متذکر شده‌اند^{۸۴} و در سده‌های اخیر نیز به کرات از سوی سیاحان خارجی مورد تأیید قرار گرفته است. دو نفر از این سیاحان حتی به توجیه عقیدتی این مطلب پی می‌برند. یکی از آنان می‌نویسد:

« آنچه سبب تنفر شدید اینان [= زرتشتیان] از این حیوانات می‌شود این است که اینها خلق شده‌اند خداوند نیستند بلکه آفریده‌ی شیطان می‌باشند»^{۸۵}.

دیگری می‌گوید:

«این جانوران را ساخته‌ی اصل شیطانی و پرداخته‌ی دست صانعی شقاوت‌کار می‌دانند»^{۸۶}.

دیگری گزارش می‌کند که:

«گیرها تصور می‌کنند بهترین خدمت و عنایت نسبت به درگذشته کشتن قورباغه‌ها و مارها و حشرات به یاد اوست»^{۸۷}.

در وصیتنامه‌ای منظوم که «دستور نوشیروان مرزبان کرمانی» برای پسرش نوشته و نسخه‌ای از آنرا به هندوستان فرستاده، صراحتاً از پسر خود می‌خواهد که از جمله خیرات اعمال نیکی که پس از مرگ برای او انجام می‌دهند، کشتن انواع خرفستران باشد تا شاید ثواب آن به روان دستور انوشیروان برسد^{۸۸}.

یکی دیگر از رسوم زرتشتی که سبب جلب توجه هرودوت شده بود، شیوه مخصوص رفتار آنان با جسد درگذشته است که سعی داشتند باعث آلوده شدن آفرینش‌های پاک نشود. شیوه‌ای که بعدها نیز به کرات مورد توجه مسافران اروپایی قرار می‌گیرد. پاره‌ای از این گزارشات آشکار است که نقل شنیده‌ها بوده و از دقت کافی برخوردار نیست. اما یکی از این سیاحان در سده هفدهم زحمت زیاد را تحمل می‌کند تا آنچه را که در این زمینه انجام می‌شود، به چشم خود ببیند. جزئیات مراسم بردن جسدی را به دخمه نزدیک اصفهان و مراسم تشییع گیرهای آنجا را ضبط کرده است. از طول و تفصیل این مراسم چنان تعجب می‌کند که می‌نویسد:

«چون اینان مردمی دست تنگ بوده و زیر فشار و تسلط مذهبی می‌باشند که با آنان نظر مساعد ندارد، از آنچه امروزه مراعات می‌کنند و انجام می‌دهند می‌توان حدس زد در آن روزگاری که کیش آنان دین رسمی بوده و از سوی مقام سلطنت و اکثریت مردم حمایت می‌شده است چه تشریفات مفصل و باشکوهی را انجام می‌داده‌اند»^{۸۹}.

سه قرن بعد زرتشتی عامی شرح کاملی از مراسم سنتی تشییع جنازه، آن چنان که هم‌اکنون در روستاهای محافظه‌کار و سنت‌گرای اطراف یزد انجام می‌دهند به رشته تحریر درآورد^{۹۰}. از روی این شرح آشکار است که مراسم ایرانیان حتی از آنچه در میان پارسیان هند مرسوم است، مفصل‌تر و پرآب و تاب‌تر می‌باشد. ظاهراً این طول و تفصیل به تدریج حاصل شده و نتیجه کوشش و جدیت هرچه بیشتر در نابودکردن هرچه سریعتر نعش فاسدشدنی است که عمیقاً تصور می‌شد برای آفرینش‌ها ضرر و زیان فراوان دارد.

همانگونه که دیدیم^{۹۱} رعایت قوانین طهارت، بخشی از تقلا در راه نجات و رستگاری گیتی یعنی جلو انداختن «فراشکرت» بود. در دوره پس از ساسانی که زرتشتیان از همه‌گونه امکان رفاه و ثروت و آسودگی چشم پوشیده و امید خود را به رستگاری اخروی بسته بودند، طبیعی بود که نهایت دقت و مراقبت را در رعایت این قوانین به عمل آورند. از فرط تعصب بر شدت و حدت این قوانین حتی از آنچه در وندیداد هم آمده بود و یا حتی بر غدغن‌های روزهای آخر دوره ساسانی، نیز افزودند^{۹۲}. این جریان در مراسم تطهیر^{۹۳} و یا غدغن‌های سنگین و دشوار بر زنانی که وضع حمل کرده و یا دچار عادت ماهیانه هستند، وضع گردیده، می‌توان ردیابی کرد. انواع مقررات و محدودیت‌ها در این زمینه وضع شد که در «روایات ایرانی»^{۹۴} آمده است و سیاحان خارجی بر شدت و خشونت این قوانینی که تا اوائل قرن حاضر به آنها عمل می‌شد، شهادت می‌دهند^{۹۵}.

یکی از تحولات مربوط به غسل «برش‌نوم»^۱، کاملاً تفسیری بود و به آن بخش از مراسم این غسل که متضمن نه شب انزوای متوالی است، معنا و اهمیت خاصی می‌دهد. در ایران (ظاهراً به علت فقر و در ضمن میل شدید به طهارت مطلق) این شب‌ها را با

ریاضت و سختی باید سرکرد. شخصی که می‌خواهد مراسم «برش‌نوم نه شبه» را بگذراند باید به عنوان زیرانداز تنها از ملحفه‌ای پنبه‌ای و نازک استفاده کرده و به عنوان روانداز فقط به ملحفه دیگری اکتفا کند. آنچه تحمل این ریاضت‌کشی و سختی را آسان می‌سازد این باور است که یادی از روزهای سخت زندانی شدن زرتشت به امر گشتاسب می‌باشد. البته قبل از آنکه گشتاسب به کیش زرتشت بگردد. دشواری مراسم را، همچون پیوندی میان زرتشتی مومن و پیامبر مورد احترام می‌دانستند.^{۹۶}

زرتشتیان از حوادث عمده زندگی زرتشت خبردار بودند. منبع آگاهی آنان کتاب منظوم «زرتشتنامه» بود که در سال ۱۳۷۸ میلادی توسط «زرتشت بهرام پژدو»^{۹۷} که از موبدان بود از زبان پهلوی به فارسی امروزی ترجمه منظوم شد. حوادث عمده زندگی زرتشت را به راحتی و آسانی برای سیاحان و مسافرین خارجی نقل کرده و آنرا با پیشگوئی مربوط به ظهور پسران زرتشت با اسم سوشیانت‌ها^{۹۸} مربوط می‌ساختند. یکی از قدیم‌ترین این سیاحان از گبرها فرا گرفته بود که پیامبر آنان زرتشت^{۹۹} نام دارد و همان‌گونه که دیدیم دستورهای زرتشتی در نامه‌های خود به گونه‌ای منظم از او نام می‌بردند. فروشی زرتشت هر روز از طریق ادعیه و یسنا مورد احترام قرار می‌گرفت و هر ساله تمام جماعت زرتشتی روز مرگ زرتشت را چنانکه در گاهشماری زرتشتی آمده بود، سالگرد می‌گرفتند.^{۱۰۰}

بنابراین از مجموع شواهد موجود، جای تردید نیست که «به‌دینان» این اواخر ایام با ثبات هرچه تمامتر مزدپرست و زرتشتی و «واديو»^۱ «ضددیو» و اهوراکیش باقی مانده بودند. درباره لقب باستانی «اهوراکیش»^۲ همان‌گونه که دیدیم معنایش^{۱۰۱} پای‌بندی به اصل اخلاقی «اشا» است. یعنی آن اصل حقیقی که اهوراها از آن محافظت و نگهبانی می‌کنند و سعی در «اشون» بودن به معنای کامل کلمه می‌باشد. شواهد کافی نیز در دست است که نشان می‌دهد زرتشتیان این زمان نه تنها در جستجوی این آرمان بودند بلکه به عنوان یک جماعت یا قوم در به دست آوردن آن نیز کامیاب شده بودند.^{۱۰۲} یکی از اصولی‌ترین و بنیادی‌ترین اعتقادات «اهورا» راستگوئی و صداقت است.^{۱۰۳} دیدیم که یونانیان از اهمیت فوق‌العاده‌ای که ایرانیان هخامنشی برای راستگوئی قائل بودند تعجب

می‌کردند و در اینکه تا چه اندازه راستگوئی ملکهٔ ذهنی آنان باشد اصرار می‌ورزیدند^{۱۰۴}. در میان فضائلی که در کتابهای پهلوی برای شخص لازم می‌دانستند، راستگوئی اهمیت خاص داشت. حال نیز دستورهای ایرانی به کرات بر اهمیت و اولویت این فضیلت بخصوص تاکید می‌کردند. اصرار داشتند که از مشخصات بهدین:

« آنکه شب و روز سخن راست گفتن و به هرکاری راستی کردن که اورمزد راستگوی را دوست دارد»^{۱۰۵}.

و برعکس:

« هر کسی دروغزن باشد از اهریمن گجسته با همادیوان بدتر باشد و اهریمن گجسته و همادیوان دروغزنان را دوست دارند... و اهریمن را هیچ مرادی بهتر از این نیست که کسی دروغ گوید و یا سوگند به دروغ خورد»^{۱۰۶}.

پس بهدین همیشه باید بتواند اعلام دارد که:

« من به زبان چیزی نمی‌گویم و به دل چیز دیگر. و زبان با دلم به یکدیگر راست است»^{۱۰۷}.

در جای دیگر می‌گوید پیمان شکنی با هرکس حتی با «جددین» [= غیرزرتشتی = جدا از دین] آگناه است^{۱۰۸}. زیرا صداقت و درستی باید بر تمام اعمال آدمی حاکم باشد. دزدی گناه و ناپسند است. همچنین به مال دیگری دست اندازی کردن و یا خیانت در امانت و مزد کامل گرفتن ولی کار را ناتمام گذاشتن^{۱۰۹}.

در این مفاهیم و انگاره‌ها، مطلب تازه و نوینی مطرح نیست مگر ریشه گرفتن آن از آئین ثنویتی، که مبرهن است. اما آنچه موجب شگفتی و حیرت می‌شود اینکه بنا به شهادت جددین‌ها - خواه مسلمانان و یا مسیحیان و یا دیگران - زرتشتیان تا چه اندازه در عمل کردن به این مفاهیم و معانی توفیق می‌یابند. نخستین سیاحان اروپائی که با زرتشتیان ایرانی روبرو می‌شوند همیشه از طبیعت ساده و خصلت راستگوئی و صداقت آنان تعجب می‌کنند^{۱۱۰}. و تاکید دارند چگونه علیرغم شرایط دشوار و جو خشنی که در آن زندگی می‌کنند «با ایمان‌تر و راستگوتر و زحمت‌کش‌تر» از دیگر افراد جامعه هستند^{۱۱۱}. سیاحانی که بعدها با زرتشتیان تماس و رابطهٔ نزدیک‌تر پیدا می‌کنند، نمی‌توانند از ابراز احترام نسبت به این «قوم ستم‌دیده» خودداری کنند^{۱۱۲}. یکی از این

مشاهده‌گران صراحت دارد^{۱۱۳} که این صفات نتیجهٔ «تعالیم زرتشت است که راستی و صداقت را شعار کیش خود قرار داده است»^{۱۱۴}. آنچه که در این زمینه حائز اهمیت خاص است، شهادت مسلمانان می‌باشد. زیرا اگر هم با زرتشتیان دشمنی و عناد نمی‌داشتند، رویهم‌رفته نظر چندان مساعد و روشنی نیز نسبت به آنان نداشتند. مخصوصاً که معمولاً فقیر و تنگدست نیز بودند و فقر زرتشتیان یزد به صورت ضرب‌المثل درآمده بود. در آنجا مثل رایج «فقیر همانند گبر» همان معنائی را ایفاد می‌کرد که ضرب‌المثل «نادار مانند موش کلیسا»^{۱۱۵}. ضرب‌المثل رایج دیگر در یزد این بود که «در خانهٔ یهودی غذا بخور اما در خانهٔ گبر بخواب». معنایش اینکه در خانهٔ یهودی غذای چرب و نرم می‌توان یافت اما در خانهٔ زرتشتی نهایت امنیت وجود دارد. زیرا صاحب‌خانه امین و درست‌کار است. مسلمانان رغبت کامل داشتند که زرتشتیان را به عنوان باغبان استخدام کنند. نه تنها به این علت که از کار باغ و باغبانی سررشته زیاد داشته و پرکار و زحمت‌کش بودند، بلکه به این علت که امین و طرف اطمینان بودند. قصه‌های بی‌شمار و فراوان رواج داشت و دارد که چگونه مسلمانان هنگام مسافرت خانه و زندگی و دارائی خود را به دست همسایگان زرتشتی خود می‌سپرده‌اند. بعدها در نیمه دوم قرن نوزدهم که محدودیت‌های تحمیل شده بر جوامع زرتشتی در ایران از میان برداشته شد و زرتشتیان اجازه یافتند که مانند مسلمانان و یا دیگر اقلیت‌ها به فعالیت‌های گوناگون بپردازند، این شهرت راستی و صداقت و امانتداری زرتشتیان برای آنان بسیار سودمند و کارساز واقع شد. زیرا زرتشتیان به صورت صراف‌های عمده و مورد اعتماد درآمدند و به علت همین شهرت به امانت و درستی در کار تجارت و صرافی خود، خیلی زود توفیق زیاد یافتند و در همان جامعه‌ای که نسبت به کیش آنان نظر چندان مساعدی نداشت صاحب مال و مکنت و نفوذ شدند^{۱۱۶}.

رویهم‌رفته دستورهای ایرانی هم‌کیشان خود را به کسب تقوی تشویق فراوان می‌کنند زیرا عقیده دارند «تقوی نابودکننده هر نوع گناه است»^{۱۱۷}. پیوسته باید به پندار و گرفتار و کردار نیک بپردازند و از اهمال و تأخیر در کار نیک پرهیز کنند. زیرا اهریمن:

«دو دیو آفریده است، تبلی و کار را به عقب انداختن تا روان را از انجام وظیفه و

کارهای نیک باز دارد»^{۱۱۸}.

جای شگفتی نیست که در کیش زرتشت یکی از شریرترین موجودات دیو کینه می‌باشد و می‌گویند:

«... کین را بسیار دانش باید تا او را بتوانند زدن... چه کین آن است که چون در تن راه دهند راه دین بسته شود.»^{۱۱۹}

مصیبت و بلائی را که ترکان بر ایران و ایرانی وارد کردند نتیجه کینه می‌پنداشتند و وجود هفتاد و دو فرقه را نیز نتیجه کینه و دشمنی متقابل می‌دانند^{۱۲۰} و به صراحت می‌گویند: «اگر صلح و آشتی در میان مردم باشد و نزاع و جنگ و فتنه نباشد دادار اورمزد و امشاسپندان خرم و خشنود باشند»^{۱۲۱}.

شاهد این موضوع که زرتشتیان در میان خود به این آرمان دست یافته بودند، نوشته یکی از مشاهده‌گران بیگانه است که می‌نویسد:

« ایرانیان باستانی مردمی ساده و آرام و صاحب رسم مسالمت‌جویی می‌باشند. با پیشوائی و سیادت ریش سفیدان خود در نهایت صلح و صفا زندگی می‌کنند.»^{۱۲۲}

اینکه در ضمن تحمل قرنها فشار و تنگدستی و پیوسته مورد اهانت بودن آدمی بتواند دست از اصول اخلاقی خود برنداشته و خویشتن‌داری پیشه کند و عزت نفس خود را حفظ نماید کامیابی و توفیقی است حیرت‌انگیز و موجب شگفتی و تحسین. اما آنچه که واقعاً در تاریخ بی‌ظنیر و یکتا می‌باشد، آن صلابت روحی و جسارت و دلیری معنوی است که زرتشتیان را قادر ساخته در برابر انبوه عظیم حوادث ناگوار و رنج و ستم بسیار نشاط و سرزندگی خود را از دست نداده و با هدف خوار و ضعیف کردن اهریمن هیچگاه دست از شادی و لبخند و تبسم بردارند. آن زمان که دستوران ایرانی به پارسیان می‌نویسند:

«باشد که مومن زرتشتی از کیش و آئین خویش شادمانی و سعادت بهره برد.»^{۱۲۳}

و چون می‌گویند:

«شاد آن تن کش ورزید روان خویش به یزدان کام باد ایدون باد شادان»^{۱۲۴}

با همان روحیه و فطرت نیاکان خویش است که سخن می‌گویند. نامه‌هایی که از یزد و کرمان فرستاده می‌شوند معمولاً با این جمله خاتمه می‌یابند «تمام شد با برکت و شادی و سرور»^{۱۲۵}. رویهمرفته از هرچه که لااقل باعث رضایت خاطر می‌شد با روی باز استقبال

می‌کردند و اگر سبب بهجت خاطر می‌شد که نهایت مراد به دست می‌آمد. با توجه به جو حاکم و شرایط موجود، تردیدی نیست که چه بسا موجبات اندوه همگان و غم فراگیر پیش می‌آمده است. مطلبی که به آسانی از نامه‌های دستوران می‌توان استنباط کرد و به یقین موارد متعددی هم پیش می‌آمد که حزن و غصه افراد را حد و حصری نبود. با این همه مشاهده گری غربی تعجب می‌کند از:

«خصیصه امیدواری نشاط آور این کیش که همیشه باعث تقویت روحیه پیروان آن می‌شود»^{۱۲۶}.

آنچه این امید را با طراوات و سرزنده نگاه می‌داشت، وعده روز «فراشکرت» بود. یکی از راههای جلو انداختن «فراشکرت»، هرچند اندک، کاستن از غم و اندوه اهریمن آفریده و جایگزین کردن با شادی و سرور آفریده دست خداوند بود. نشاط سبب عقب‌نشینی غم و اندوه می‌شد که ضعف و ناتوانی اهریمن را به دنبال می‌آورد. «دستور نوشیروان مرزبان کرمانی» صریحاً به فرزند خود وصیت می‌کند که پس از مرگ او هیچ یک از کسان او نباید بر مرگش گریه و زاری کنند:

«... به دنبال همه وستابخوانند
که از وستا مرایاری رسانند
همه خویشان و فرزندان بی‌غم
بوید از داد حق دلشاد هر دم
ز دخمه چون بباز آیند شیون
ز بهر من نمی‌گیرند یک تن»^{۱۲۷}

خود مراسم مفصل و طولانی تشییع پس از مرگ، وسیله‌ای بود برای سرگرمی بازماندگان تا از غم و اندوه آنان کاسته شده و فرصت گریه و زاری پیدا نکنند. از جمله این مراسم آئین بسیار کهن تدارک غذا و خوراک تقدس یافته برای رضایت روان درگذشته است^{۱۲۸}. یکی از مشاهده‌گران غربی سؤال می‌کند که روان مینوی چه نیازی به خورد و خوراک گیتوی دارد. پاسخ می‌شنود که روان از این بابت احساس رضایت کرده و گاهی در شادی ضیافت شرکت می‌کند^{۱۲۹}. حقیقت آنکه این عقیده رواج داشت که اگر اتفاق ناگواری رخ نمی‌داد (مثلاً میان بازماندگان اختلاف پیش نمی‌آمد)^{۱۳۰}، روان درگذشته همیشه در ضیافت پس از مرگ شرکت می‌کرد و اگر در آنجا با غم و اندوه مواجه می‌شد دل آزرده می‌گردید. به این علت بود که مراسم یادبود درگذشتگان زرتشتیان همیشه همراه است با ضیافت‌های گسترده و انواع خوردنیها و موسیقی و آواز و داستان سرائی و

می‌گساری، تا آنکه موجبات «شادروانی»^۱ در گذشته فراهم آید. ۱۳۱ مراسم همانندی در میان دیگر اقوام و طوایف هندو-اروپائی رایج است و دلالت بر باستانی بودن این رسم می‌کند که در میان زرتشتیان ایرانی به سبب تعالیم آن کیش در زمینه مبارزه مستقیم با اهریمن، از طریق نشاط و سرور تقویت شد و استواری خاص پیدا کرده است. البته نباید فراموش کرد که مرگ را اصولاً کار دست اهریمن می‌دانستند.

در هر خانواده‌ای هر ساله مراسم یادبود درگذشته‌ای اجرا می‌شد. از باستانی‌ترین اعصار یعنی از دوره پیش از ظهور زرتشت رسم بر این بود که تا سی سال برای هر درگذشته‌ای مراسم یادبود به پا دارند (سی سال تقریباً معادل است با عمر یک نسل)^{۱۳۲}. از آن به بعد نیز یاد درگذشته را با آوردن نام او در جشن بزرگ فروشی‌ها، جشن «همسپتیمدیا»^۲، زنده نگاه می‌داشتند. افزون بر این، مراسم فراوان خانوادگی برپا می‌شد که فرصتی بود برای ضیافتی نه چندان بزرگ. در این ضیافتها که آنها را «جشن» می‌خواندند، معمولاً موبدی مراسم عبادی را انجام می‌داد. بهانه برای این گونه جشن‌ها کم نبود، تندرست شدن بیماری که بهبودی یافته بود. بازگشت مسافری به سلامت از سفری دور و دراز و یا جمع آوری خرمن. گاهی هم مجلس دعاخوانی برای درخواست شفاعت از معبودی^{۱۳۳}، گاهی متقاضی ترجیح می‌داد که به زیارتگاهی رفته و در آنجا قربانی به عمل آورد. در این مواقع بود که ناخودآگاه بر طبق آن سنتی رفتار می‌کرد که در یشت‌ها آمده و هرودوت گزارش آنرا داده است^{۱۳۴}. بستگان و دوستان معمولاً شخصی را که نذر داشت در این سفرهای زیارتی همراهی می‌کردند و در محل زیارتگاه کوهستانی ضیافت را برپا می‌داشتند و مطابق رسم بخشی از گوشت قربانی را برای خیرات و یا تقسیم بین فقرا و سهمی هم برای روحانی محل کنار می‌گذاشتند^{۱۳۵}.

اما جشن‌های عمده، ضیافت‌های همگانی بود که مهمترین آنها، هفت جشن واجب یعنی جشن نوروز و گاهنبارها بود. معقول است فرض شود گاهنبارها را از همان آغاز پیدایش کیش زرتشت تا به امروز بدون وقفه جشن گرفته‌اند^{۱۳۶}. تغییرات و تحولات گاهشماری سبب شد تا این مراسم پنج روز به طول انجامد^{۱۳۷}. یکی از سیاحان قرن هفدهم درباره زرتشتیان می‌نویسد:

1- Šad- ravani

2- Hamaspathmaedaya

« سی روز به افتخار قدیسین خود جشن می‌گیرند. در رعایت این مراسم سخت‌گیرند،

کسی جرئت نمی‌کند در آن روزها کار کند»^{۱۳۸}.

در «صددربندهش» گاهنبارها را با نام‌های اوستائی آنها فهرست کرده‌اند و آفرینش‌های مربوط به هریک را نیز یاد آور شده‌اند. در همانجا آمده است (به پیروی از آفرینگان گاهنبار پهلوی) که اگر شخصی به سبب فقر و نداری در جشن گاهنبارها شرکت نکند، مرتکب گناه کبیره شده است^{۱۳۹}. در «روایات ایرانی» دستورها در این باره شرح کافی نوشته‌اند و می‌گویند این مورد یکی از شش فریضه واجب هر زرتشتی است^{۱۴۰}. برای شرکت در گاهنبارها یا باید هزینه آنرا پرداخت و یا باید در آن حضور یافت، یا لااقل بخشی از هزینه آن را برعهده گرفت^{۱۴۱}. به این ترتیب تمام جامعه زرتشتی در این مراسم شرکت می‌کند.

تمام گاهنبارها با یک شیوه برگزار می‌شوند. تنها در ناحیه اطراف یزد، گاهنبار ششم را که به افتخار آفرینش‌های اورمزد است با مراسم اضافی عرفی می‌گیرند^{۱۴۲}. در آنجا در اولین روز هر گاهنبار تمام موبدان پیش از برآمدن خورشید در برابر «آتش‌بهرام‌یزد» گرد هم آمده و نخستین بخش از مراسم ویسپرد را انجام می‌دهند. در مقطع معین که موبد مأمور اجرای مراسم و دستیار او مراسم طولانی عبادی را ادامه می‌دهند دیگران محل را ترک کرده و به شهرها و روستاهای محل اقامت خود می‌روند تا مراسم «بیرونی» گاهنبارها را در خانه‌های افراد انجام دهند. اعتقاد دارند «پراهومی»^۱ که در مراسم دسته جمعی ویسپرد تقدیس می‌شود «به گونه‌ای خاص تبرک شده و می‌تواند سبب سلامتی و تقویت جسم و جان شود». و همه سعی می‌کنند تا از آن نصیب ببرند^{۱۴۳}.

در اطراف یزد هریک از مراسم گاهنبارها صاحب موقوفاتی است که برای آموزش روان واقف و یا یکی از بستگان درگذشته او وقف شده است. این گونه وقف کردن را نیک و موجب ثواب می‌دانستند. به علاوه وسیله‌ای بود برای اینکه ملک مورد بحث از مالکیت زرتشتیان خارج نشود^{۱۴۴}. طبیعی است که ارزش تمام موقوفات یکسان نباشد. اما همیشه برای مصارف و هزینه‌های مراسم مذهبی - که اصولاً عبارتست

از «آفرینگان گاهنبار»^۱ که همه به گونه‌ای فعال در آن شرکت دارند^{۱۴۵} - و خورد و خوراکی که باید در این مراسم تقدیس یافته و بعد در میان حاضران تقسیم شده و به بیماران و تهیدستان داده شود، کافی بود. خورد و خوراکی معمولاً عبارت بود از نانی که تازه پخته می‌شد و «لورک»^۲. لورک عبارتست از هفت نوع خشکبار و میوه خشک شده. گاهی درآمد موقوفه اجازه می‌داد که حیوانی را نیز قربانی کنند. در این صورت گوشت قربانی را نیز تقسیم می‌کردند. در ایام فقر و فاقه، جامعه زرتشتی برای اینکه همین مراسم مختصر و فروتنانه را بتوانند انجام دهند، لازم می‌آمد که خانواده‌های زرتشتی روزهای چندی پیش از ضیافت گاهنبار، در خورد و خوراک خود نهایت امساک و صرفه‌جویی را رعایت کنند تا بتوانند ماحضر لازم را فراهم آورند. این جنبه ضیافت‌های گاهنبار بود که دستوری زرتشتی را وادار کرده بود تا بنویسد «خود کلمه گاهنبار مفهوم نوع دوستی و خیرخواهی را تداعی می‌کند»^{۱۴۶}. برای شرکت در این مراسم عبادی از هیچ‌کس دعوت به عمل نمی‌آمد و هر زرتشتی که پاک و طیب و طاهر بود لازم بود در آنجا شرکت کند. افزون بر ضیافت همگانی، در ایام گاهنبارها، جشن‌ها و ضیافت‌ها و مهمانی‌های خصوصی نیز برپا می‌داشتند که در آن پای‌کوبی می‌کردند و می‌نواختند و می‌سراییدند و به نشاط و شادی و دیدوبازدید دوستان و آشنایان می‌پرداختند. این جنبه‌های شادی و سرور مراسم مذهبی زرتشتی گاهی موجبات حسد پاره‌ای از همسایگان غیرزرتشتی که معمولاً مراسم مذهبی آنان توأم با گریه و زاری و غم و اندوه است را فراهم می‌آورد.

از همه جشن‌ها، جشن نوروز شادتر و با نشاط‌تر است. جشنی که ایرانیان مسلمان نیز در آن شرکت می‌کنند. نیاکان ایرانیان امروزی چون اسلام را پذیرا شدند این مهمترین و معظم‌ترین جشن باستانی خود را حفظ کردند و از آن زمان تا به امروز هیچ حکومتی هر اندازه هم که در اسلام تعصب داشته نتوانسته است، ایرانیان را به تغییر این رسم مجبور سازد. مراسم این جشن را هنوز در ایران با عدد هفت می‌گیرند. زیرا خود نوروز هفتمین و آخرین جشن واجب سالیانه زرتشتیان بود. جشن نوروز برای عموم ایرانیان جشنی عرفی و روزهای تعطیل آمدن فصل بهار است. اما برای زرتشتیان در ضمن آنکه

1- Afrinagan i Gahambar

2- lurk

با نشاط‌ترین جشن‌ها است، مقدس‌ترین اعیاد نیز هست. به هنگام هریک از جشن‌های واجب لازم است که شخص زرتشتی پاک و طاهر و به اصطلاح غسل کرده باشد. اما در هنگام جشن نوروز ضرورت به داشتن طهارت به حد اعلائی ممکن می‌رسد. پیش از فرارسیدن نوروز باید هر آنچه در خانه وجود دارد با نهایت دقت و وسواس پاک شود (حتی طویله حیوانات را آب و جارو کرده و می‌شویند) خود خانه را از کف اتاق تا سقف تمیز می‌کنند. زرتشتیان نه تنها سر تا پای خود را با دقت شستشو می‌دهند، بلکه سعی می‌کنند تا با توبه و اظهار پشیمانی روان و ذهن خود را نیز از آلودگی برهانند. فراوانند زرتشتیانی که روز پیش از جشن نوروز «پت»^۱ می‌خوانند و یا کسی را می‌یابند تا به نیابت از آنان یکی از توبه‌نامه‌های معمول زرتشتی را زمزمه کند^{۱۴۷}. خصیصه اصلی جشن نوروز احساس نو شدن زندگی است. تنها جشنی در طول سال زرتشتی است که منحصراً به زندگان اختصاص دارد^{۱۴۸}. زیرا پس از فرارسیدن نوروز فراشکرت، دیگر مرگ و میری در کار نخواهد بود. مخصوصاً در اثنای جشن نوروز بود که زرتشتیان اشتیاق داشتند تا از «پراهوم» تقدیس شده در ویسپرد (که در مراسم گاهنبارها اجرا می‌شد) بنوشند تا نیروی تازه بیابند و با طراوت و با نشاط شوند^{۱۴۹}. مراسم عرفی، انگاره نو شدن را نیز شامل بود. از این جهت است که همه لباس‌های نو بر تن می‌کنند و گیاه نورسته و سبزی تازه جوانه زده به یکدیگر هدیه می‌دهند. یک رشته رسومی هم دارند که همه به یاد آفرینش‌های هفتگانه با عدد هفت مربوط می‌شود. این رسوم که تنوع بسیار دارند لطف و زیبایی خاص خود را داشته بر روحیه شادی و سرور که بر آن روز حکمفرما است به گونه‌ای قابل ملاحظه می‌افزایند. در ضمن موقع مناسبی برای اظهار محبت و مهربانی نسبت به هم‌نوعان نیز هست. نه تنها همه به یکدیگر هدیه و عیدی می‌دهند بلکه در بذل و بخشش نسبت به تهیدستان سخاوت نشان می‌دهند. بازرگانی که در سده هفدهم شاهد مراسم عید نوروز در کرمان آن عهد بوده است، «از تجمعات فوق‌العاده این مراسم و هدایا و بخشش‌هایی که می‌شود» تعجب می‌کند^{۱۵۰}. حتی در ایام سختی و تنگدستی رسم بر این است آنهایی که دستشان به دهانشان می‌رسد، تا آنجائی که بتوانند در رفع نیازمندیهای دیگران بکوشند.

قرنها پیش از ظهور اسلام در ده شب آخر سال، جشن «فروشی» ها را می گرفته‌اند. جشنی که ایرانیان از آن با نام «فروردیگان» یاد می‌کند و پنج شب آخر شبهای ششمین گاهنبار است^{۱۵۱}. گرفتن این جشن نیز از مراسم واجب و یکی از فرایض شش‌گانه هر زرتشتی است^{۱۵۲}. آئین اصلی این جشن - فراهم آوردن خوراک تقدیس شده برای روانهای مردگان - که از زمانهای بسیار باستانی پیش از زرتشت به جا مانده است، تغییر نکرده و با دشواری در چهارچوب تعالیم زرتشت جای گرفت.^{۱۵۳} پژوهشگر بزرگ ایران اسلامی، ابوریحان بیرونی در حوالی سال ۱۰۰۰ میلادی نوشته است که زرتشتیان اعتقاد دارند:

« ارواح مردگان از جایگاه ثواب و عقاب خود بیرون می‌آیند و از آن طعام و شراب [که برای آنها آماده شده است] می‌خورند و در خانه‌های خود راسن دود می‌کردند تا آنکه مردگان از بوی آن بهره‌مند شوند و می‌گفتند ارواح ابرار درگذشته به خانواده و اولاد و اقارب در این روز توجهی می‌کنند و مباشر امور آنها می‌شوند، اگرچه آن ارواح را نبینند»^{۱۵۴}.

در آخرین شب، پیش از دمیدن سپیده سحری از روی پشت‌بام‌ها با ارواح مردگان خداحافظی می‌کنند. روی پشت‌بام آتش روشن کرده و اوستا را زمزمه می‌کنند تا آنکه فروشی‌ها پیش از دمیدن آفتاب نوروزی که جشن زندگان است رهسپار آشیانه و مأوای همیشگی خود شوند^{۱۵۵}.

«بیرونی» اسامی جشن‌های متعدد سال زرتشتی را فهرست کرده است و در اینجا نه تنها از منابع بازمانده از دوره ساسانی استفاده کرده، بلکه به اطلاعات و آگاهی‌های شخصی خود که از احوال زرتشتیان خراسان می‌دانسته، نیز متکی بوده است. تمام جشن‌های عمده‌ای را که بیرونی ذکر کرده، زرتشتیان یزد هنوز می‌شناسند و رعایت می‌کنند و می‌توان فرض کرد که تمام زرتشتیان نسبت به این موضوع اشراف داشته‌اند. مخصوصاً آن جشن‌هایی که به این مناسبت گرفته می‌شد که به ایزدی تعلق داشت که اسم او هم بر روی روز بود و هم بر روی ماه. مثلاً در روز اسفندارمذ از ماه اسفندارمذ جشن گرفته می‌شد. احتمالاً اسم‌گذاری ماهها قبل از هخامنشیان هنوز عملی نشده بوده است. هرچند ایزدانی که ماهها را با نام آنان اسم‌گذاری کردند از معظم‌ترین و با اهمیت‌ترین

ایزدان ایزدکده زرتشتی بودند. اما این جشن‌های حاصل از تطابق نامها، کاملاً با روحیه کیش زرتشت همخوانی داشت. اسم‌ها عبارت بود از نام اعضاء هفتگانه و میثرا [آذر] و فروشی‌ها [فروردین] (تنها اسمی که درباره سستی بودن آن شک و تردید داریم) و ایزدان آتش و آبها [آبان] و باران [تیر]^{۱۵۶}. مراسم جشن اینها معمولاً در جوار نهرهای آب و چشمه‌ها انجام می‌گرفت. مراسم جشن آتش را در معابدی که به هر حال کانون زندگی عبادی مردم بود برپا می‌کردند. در مراکز کهن کیش زرتشت، بناهای مقدس اما خالی پیدا می‌شد که به نام ایزدهای جداگانه اسم‌گذاری شده بود و تنها در مواقع خاصی در آنجا آتش افروخته می‌شد. از قرار معلوم این بناها محل‌هایی بودند که قبلاً در آنجا مجسمه‌های آئینی را زیارت می‌کرده‌اند و در دوره ساسانی برچیده شده بودند^{۱۵۷} (این نمونه دیگری است از سرسختی زرتشتیان در اجرای مراسم و احتراز آنان از بزرگ کردن هرگونه رسم مربوط به پرستش موجودی آسمانی). مهر از جمله ایزدانی بود که تعدادی از این گونه زیارتگاهها داشت و زرتشتیان ایران جشن روز - ماه او را با آداب و تشریفات خاصی رعایت می‌کردند^{۱۵۸}. زیارتگاههای بهرام نیز مورد توجه و علاقه بود و در آنجا مخصوصاً برای سلامتی و امنیت مسافران دعا و نیایش به عمل می‌آمد^{۱۵۹}. موبدان و مردم عادی معمولاً از زیارتگاهها دیدن می‌کردند. و در روزهای مخصوص ایزد در آن زیارتگاه مراسم نیایش دسته‌جمعی به عمل می‌آمد. در دیگر اوقات نیز افراد برای نیایش خصوصی و یا شفاعت، به این گونه اماکن مقدس سر می‌زدند. همان‌گونه که نیاکان آنان در گذشته بسیار دور بر سر ارتفاعات کوهستانها و یا سواحل دریاچه‌ها به نیایش می‌پرداختند و شرح آن در یشت‌ها آمده است^{۱۶۰}.

یکی دیگر از مراسم عبادت همگانی رفتن به زیارت بود. ظاهراً این رسم به گونه عمیقی در میان زرتشتیان برقرار بوده است. با اطمینان قریب یقین می‌توان گفت که در اواخر سده چهارم ق.م. این رسم در میان زرتشتیان جا افتاده بود و احتمال دارد که از آن تاریخ نیز کهن‌تر باشد^{۱۶۱}. خرابی آتشکده‌های عمده و تصرف اماکن مقدس مذهبی آنان - مخصوصاً گوه خواجه در سیستان - ارتباط زرتشتیان را با مراکز عمده زیارتی آنان قطع کرد. اما ظاهراً جامعه زرتشتی رسمی را که هرودوت در سده پنجم ق.م. ثبت کرده است نگاه می‌دارند و در مواقع معین از سال به کوهستانهای مرتفع می‌روند تا برای

ایزدان قربانی کنند. طبیعی بود که همه ساله به نقاط ثابت بروند و همین پرستش و نیایش مرتب و منظم در آن نقطه ثابت سبب مقدس دانستن آن نقطه شود و به تدریج زیارت آن مکان معین، خودکاری ثواب‌دار به شمار آید. در کوهستانهای دو سوی جلگه باریک یزد شش نقطه زیارتی از این دست وجود دارد که هریک خصیصه خود و زیبایی و لطافت خود را دارا می‌باشد. اعتقاد به این امکان مقدس زرتشتی در میان زرتشتیان آن نواحی چنان ریشه‌دار و نیرومند بود که پاره‌ای از زرتشتیان می‌پنداشتند اگر علیرغم مصائب و بلاهای فراوان، جامعه کوچک زرتشتی در حوالی شهر یزد دوام آورده و حفظ شده است به علت مشیت اهورامزدا بوده تا پیوسته در آن امکان مقدس مراسم پرستش و نیایش به جای آورده شود^{۱۶۲}. نخستین بار که ذکر از این زیارتگاهها می‌شود در نامه‌ایست به تاریخ ۱۶۲۶ که دستورهای ایرانی از ترک آباد می‌نویسند و به پاریسین هند اطلاع می‌دهند که چگونه یکی از پیک‌های آنان پس از آنکه مراسم «برشنوم نه شبه» را تحمل کرده تا پلیدی سفر را از بدن خود بزداید، در زیارتگاه «بانوی پارس»^۱ مراسم نیایش به جا آورده است^{۱۶۳}. احتمالاً زرتشتیان ایرانی با حفظ رسم انجام مراسم عبادی دسته‌جمعی در نقاط مرتفع، یکی از کهن‌ترین رسوم ایرانیان پیش از ظهور زرتشت را که در کیش خود جای داده بودند، تا به امروز نگاهداری کرده‌اند.

طبیعی است که کیش زرتشت در این دوره تنها شامل اصول متعالی و پسندیده نباشد. آثار آن عناصر آلوده با سحر و جادو که در اوستای متأخر^{۱۶۴} پیدا شده را در کتابهای پهلوی می‌توان ردیابی کرد. طبیعی است که این عناصر در جوامع کوچک و منزوی که افق فکری بسیار محدود داشته و از اطراف و جوانب در معرض خطر و تهدید بوده‌اند نیز دوام آورد. خطر و تهدیدی که تنها ناشی از ستمکاری و ظلم آدمی نبوده بلکه از طرف طبیعت نیز بر جامعه زرتشتی که در حاشیه کویر می‌زیست اعمال می‌شد. در «روایات ایرانی» معدودی «مانثرا»های اوستائی (که در فارسی نیرنگ^۲ خوانده می‌شوند) آورده شده تا به عنوان طلسم و تعوید برای جلوگیری از انواع بدیها به کار گرفته شود^{۱۶۵}. موبدان معمولاً این گونه حرزها را بر روی پوست آهو می‌نوشته‌اند تا به عنوان طلسم برگردن بسته شود و چه بسا به لباس و کلاه کودکان خرمهره آبی‌رنگ

1- Banu - Pars

2- nirang

می‌دوختند تا از چشم بد و شور مصون بمانند^{۱۶۷}. گاهی مراسم تطهیر را از آن رو به جا می‌آوردند تا از بخت بد و قضای روزگار در امان بمانند. بودند زنهایی که مراسم جادویی مفصلی را به جا می‌آوردند تا از بیماری مزمن و یا از سترونی نجات یابند^{۱۶۸}. این گونه باورها و اعمال را موبدان و ریش سفیدان ناپسند و مذموم می‌دانستند. اما همان‌گونه که از «روایات ایرانی» داراب هرمزد برمی‌آید، خود از تمایلاتی که در وندیداد و یا کتابهای پهلوی در این باره دیده می‌شود بڑی نبودند. گاهی آنچنان بر اهمیت و خاصیت انجام مراسم اصرار و تاکید می‌کردند که گوئی تنها از طریق اجرای آن مراسم می‌توان رستگاری را کسب کرد^{۱۶۹}.

این گونه رسوم و آداب را در میان تمام فرقه‌های مذاهب بزرگ دنیا می‌توان سراغ گرفت و پیدا کرد. قدرت مضمهر در تعالیم زرتشت از اینجا هویدا می‌شود که علیرغم این عناصر و با وجود خفت ناشی از فقر و تنگدستی طاقت فرسا و توهین و آزار دائم و پیوسته، کسانی که بر طبق این تعالیم زیستند، توانستند نسبت به اصول عقاید کیش خود مطلع بمانند و صلابت اخلاقی خود را حفظ کنند و هیچگاه عزت نفس و اعتماد به خود را از دست ندهند. سرانجام نیز چون از شدت فشار کاسته شد، همانند برادران پارسی خود، یک‌یک زرتشتیان ایران توانستند در امور دنیوی نیز کامیاب و موفق از آب درآیند. از همین نکات برمی‌آید کسانی که به کیش نیاکان خود پای‌بندی نشان دادند و مزدا پرست و زرتشتی باقی ماندند، صاحب ذهن‌هایی توانا و خصلت‌های معنوی نیرومند بودند و کیش آنها توانسته بود این خصائل و فضایل را در طی نسلهای متوالی در آنها نگاهداری و پرورش دهد. نکته جالب دیگر آنکه، با وجود فشارها و تحمیلات محیط اطراف زن زرتشتی توانست شخصیت و وقاری که خود زرتشت برای او قائل شده بود، حفظ و صیانت کند. دوشیزگان همانند پسران چون به سن بلوغ می‌رسیدند از روی علم و تعقل پیرو کیش زرتشت می‌شدند و زنها در زندگی دینی و عبادی اجتماع خود نقشی کامل بر عهده داشتند. حقیقت آنکه نه تنها بسیاری از آداب و رسوم کیش زرتشت را زن زرتشتی در طول قرون و اعصار حفظ کرد بلکه این زن زرتشتی بوده که وظیفه تربیت نسل‌های پشت سرهم مومن زرتشتی را در طول تاریخ با درستی و خوبی انجام داده است^{۱۷۰}. حفظ قوانین دشوار طهارت زرتشتی عمدتاً بر

دوش آنان بوده و حتی در مواردی که رعایت این قوانین و منهیات نهایت فشار را بر آنها وارد می‌کرد، با شکیبائی و بردباری توأم با خویشتن‌داری آن قوانین و مقررات دشوار و سخت را رعایت کرده و مانند سربازانی که در خط مقدم جبهه علیه اهریمن می‌جنگیده‌اند^{۱۷۱}، پایه پای مردان خود در برابر فقر و توهین استقامت کردند و دست از غرور و عزت نفس خود برنداشتند^{۱۷۲}. یکی از علائم شجاعت آنان این بود که حتی تا این اواخر زنان زرتشتی ساکن شهرها «شیوه لباس پوشیدن سنتی خود را کنار نگذاشتند»^{۱۷۳}. موضوع برابری حقوق زن و مرد در میان زرتشتیان از اینجا آشکار می‌شود که جامعه زرتشتی نه موضوع طلاق را تحمل می‌کند و نه معنای تعدد زوجات را مگر در شرایط معلوم و مشخص. یکی از مشاهده‌گران غربی نظر خود را درباره زن زرتشتی چنین خلاصه می‌کند:

«با وقار، اما صریح، فروتن اما مطمئن به خود»^{۱۷۴}.

یکی دیگر از سیاحان سده هفدهم شرح می‌دهد چگونه در گفتگوی راجع به مسائل دینی بامردی زرتشتی که قدرت کلام نداشت، زن او آزادانه در بحث شرکت می‌کند و سیاح خارجی را از تسلطی که بر نکات مذهبی داشته به تعجب وامی‌دارد^{۱۷۵}. اینکه زنان پارسیان هند نیز دارای همین گونه جسارت و شخصیت نیرومند می‌باشند، قرینه‌ای است بر اینکه مذهب آنان سبب پرورش این خصوصیات و کیفیات در میان آنان می‌شود. آشکار است که کیش زرتشت از زمان حیات او تا به امروز تغییرات فراوان به خود دیده، حتی یکی از مومنین زرتشتی دوره اوستای متأخر از بسیاری عواملی که وارد این کیش شده شگفت زده خواهد شد. مثلاً پیدایش بناها و عمارت‌های مقدس مذهبی، بنای آتشکده، طول و تفصیل نیایش‌ها و نمازها، شاخ و برگ‌های فراوان قوانین مربوط به طهارت و نجاست، پیچیده‌گی و دشواری مراسم تشییع و انواع گوناگون اعیاد و جشن‌ها. اما در دل این همه، عناصری را خواهد یافت که برای او آشنا خواهد بود. مخصوصاً آئین نماز گذاشتن رو به آتش، «استوت یسنا» و بخش‌های اوستایی ادعیه روزانه، بستن کستی، قوانین بنیادین طهارت و هفت جشن واجب. همان‌گونه که هسته مرکزی مراسم و آداب دستخوش تغییر نشده، محور اصلی اعتقادات نیز ثابت مانده است. اینکه اهورامزدا خدای متعال می‌باشد، باور به هفتگانه و ثنوتی که سنگ زیربنای معارف

الهی زرتشتی است و امید زنده و پایدار به آخرت و رستگاری. خود زرتشت آشکارا با بسیاری از آنچه در دین او مرسوم است، نمی‌توانست روی موافق نشان دهد. از جمله اهمیت فوق‌العاده‌ای که اکنون برای آئین «فروشی» در کیش زرتشت قائل شده‌اند، و یا انواع آئین‌های مربوط به مردگان از قبیل دعای معمولی «خدایا مرزد ایشان را». زیرا راستین عقیده به شفاعت و بخشایش ندارد. دل‌مشغولی او عدالت و رسیدگی است.^{۱۷۶} اما تردیدی نباید داشت که زرتشت دست رد به سینه پیروان امروزی خود نمی‌گذارد، و کسانی را که با چنین وفاداری و مردانگی تعالیم اصلی او را صیانت و محافظت کرده‌اند، شاید نصیحت و موعظه کند. بهرحال اینان شاهدان زنده‌ای هستند مبنی بر اینکه تعالیم زرتشت می‌تواند موجبات عزت و رضایت زندگی آدمیان باشد.

تاریخ زرتشتیان ایران در اواخر سده بیستم وارد مرحله نوینی شد. پیدایش نهضت اصلاح طلبی و شیوع عرف در میان آنان^{۱۷۷} سبب شد تا بسیاری از باورها و رسوم باستانی کنار گذاشته شود. تحولات و تغییرات اقتصادی موجبات تحرک بیشتر در میان زرتشتیان را فراهم آورد. بسیاری از آنان از مراکز قدیمی کیش مانند یزد و کرمان به تهران و خارج از ایران مهاجرت کردند و بصورت شهرنشینانی درآمدند که به پیشه‌های شهرنشینان پرداختند و دیدگاه آنها با گذشته، تفاوت بسیار پیدا کرد و با آگاهی‌های همگانی و علوم رایج روز آشنا شدند. با پراکنده شدن جماعت زرتشتی یکدستی و یکنواختی دینی آنان نیز بهم خورد و دچار آشفتگی شد و در نتیجه به مقدار بسیار زیاد تحت تأثیر نفوذهای خارجی اطراف قرار گرفتند. اما انواع تعبیر و تفسیرهایی که در میان آنان از آئین‌های قدیم می‌شود و حرارت و اشتیاقی که در پیشبرد نظرات گوناگون نشان می‌دهند، خود گواه آنست که کیش زرتشت هنوز نیرومندی خود را از دست نداده است. شرح جزئیات این تحولات نیاز به کتاب دیگری دارد.

یادداشتهای فصل نهم

- ۱- نک: «صد در نثر» و «صد در بندهش»، ویرایش ب.ن. دهبهر، صفحه ۶-۵.
- ۲- مقایسه کنید صفحات ۵-۲۱۴ و مآخذ نقل شده دهبهر صفحات ۱۸-۱۷.
- ۳- نک: مآخذ نقل شده دهبهر صفحه ۵.
- ۴- روایات اون‌والا، دوم، ۴۵۹، دهبهر، ۶۱۸.
- ۵- مقایسه کنید صفحات ۷-۲۴۶.
- ۶- نک: روایات اون‌والا، ترجمه دهبهر.
- ۷- نک: مقاله انتقادی ان.ک. فیربای، «سیاحان اروپائی».
- ۸- درباره نهضت‌های اصلاح طلبانه زرتشتی، نک: بویس، زرتشتیان ۲۰۶-۱۹۹، ۱۵-۲۱۲. از نیمه‌های دوم سده نوزدهم زرتشتیان ایرانی راهی بمبئی و پاره‌ای از آنان بازرگانان توانگری شدند که با افکار روشن به ایران بازگشتند و موبدان نیز به بمبئی رفته و مراجعت کردند. از اوائل سده بیستم جوانان ایرانی را برای تعلیم و تربیت به بمبئی می‌فرستادند تا به عنوان پیشوایان بالقوه جامعه زرتشتی تربیت شوند. یکی از آنان «ارباب کیخسرو شاهرخ» به ایران برگشت و اصلاح طلبی کوشا و با نفوذ از کار درآمد. نک: بویس، مآخذ نقل شده، صفحات ۲۳-۲۱۸. اما محافظه کاری عمیق زرتشتیان یزد بخصوص در روستاهای دوردست (مخصوصاً در شریف آباد و مزرعه کلانتر و تفت) با کندی هرچه تامتر خلل پیدا کرد.
- ۹- نک: هودویلا، مطالعات، ۳۱۳، یادداشت ۶۱.
- ۱۰- مقایسه کنید همچنین، صفحه ۳۱۸.
- ۱۱- همچنین صفحه ۳۳۱.
- ۱۲- روایات اون‌والا، دوم، ۱۵۸، دهبهر، ۵۹۳.
- ۱۳- روایات اون‌والا، دوم، ۳۹۰، دهبهر، ۶۰۶.
- ۱۴- مثلاً روایات اون‌والا، دوم، ۳۸۰، دهبهر، ۶۰۰.
- ۱۵- مقایسه کنید، یسنا ۱۱:۷۲. مطلب در نامه‌ها نیز تکرار شده است و در مهریشت نسخه‌هایی که موبدان ایرانی استساخت کرده‌اند نیز آمده است.
- ۱۶- روایات اون‌والا، اول، ۲۸۳، دهبهر، ۵۹۴.
- ۱۷- همین گونه مطالب معمولاً در نوشته‌های زرتشتیان دوره اسلامی نیز دیده می‌شود. مثلاً در زرتشت‌نامه، سطر دهم، چاپ روزنبرگ، صفحه ۱.
- ۱۸- مثلاً روایات اون‌والا، دوم، ۱۶۰.
- ۱۹- مقایسه کنید صفحات ۱۴۱-۱۳۹، ۱۴۴ با یادداشت ۵۰.
- ۲۰- مقایسه کنید، صفحات ۸-۱۹۶.
- ۲۱- روایات اون‌والا، دوم، ۳۷۸-۹، دهبهر، ۵۹۳.
- ۲۲- یزدان مینوان و یزدان گیتیان، مقایسه کنید صفحات ۵-۱۰۴.
- ۲۳- سه یزدی که دادگاه رسیدگی به حساب مردگان را تشکیل می‌دهند، مقایسه کنید صفحه ۱۱۶

- یادداشت ۶۵، صفحات ۷۰-۱۶۹.
- ۲۴- مقایسه کنید صفحات ۸-۱۶۵.
- ۲۵- روایات اون‌والا، اول ۲۸۶، دهبهر، ۲۸۰.
- ۲۶- روایات اون‌والا، اول، ۷۱، دهبهر، ۵۹.
- 27- Khodayar Dustoor Sheriar, "The funeral ceremonies of the Zoroastrians in Persia", *Sir J. J. Madressa Jubilee Vol.*, ed. Modi, 306-18, at pp. 312-14.
- ۲۸- نک: صفحات ۴-۲۱۰.
- 29- See Riv., ed Unvala, I 151-70, Dhabhar, 166-78.
- ۳۰- مقایسه کنید، صفحات ۷-۱۸۶.
- 31- Riv., Unvala, II 459. 14, Dhabhar, 618.
- 32- Tavernier, I 166 (Firby, *European Travellers*, 46).
- 33- Stronghold, 21.
- ۳۴- یعنی یشت ۱۱-۱۰:۱۹ و آثار پس از دوره هخامنشیان.
- ۳۵- تکرز فارسی، اول، ۹۰-۳۸۹.
- ۳۶- تکرز فارسی، سوم، ۸۷-۴۸۵.
- ۳۷- اصطلاح‌های دیگر که به کار برده‌اند «هزاره سرهیشم» [= هزاره خشم] روایات اون‌والا، دوم، صفحه ۳۷۹ و «هزاره گناه مینو» [= هزاره انگره مینو] روایات اون‌والا، دوم، صفحه ۳۸۳.
- ۳۸- روایات اون‌والا، دوم، ۴۶۰، دهبهر، ۶۱۹.
- ۳۹- روایات اون‌والا، دوم، ۱۵۹، دهبهر، ۴-۵۹۳.
- 40- Chinon, 480 (Firby, 38).
- 41- Chardin, VIII 371.
- 42- Riv., Unvala, I 405 ff., Dhabhar, 318-19.
- 43- Stronghold, 71. (On the importance attached to dreams, as conveying divine messages, see, e.g., *ib.*, pp. 88, 90).
- 44- Tavernier, I 164-5 (with the English translator's "Minerals" altered in favour of the original French "Métaux", So Firby, *European Travellers*, 43).
- ۴۵- نک: صفحات ۱۱۹ با یادداشت ۷۲.
- ۴۶- نک: صفحات ۵-۲۲۴.
- ۴۷- دادستان دینک، پرسش ۱۳-۱۰:۳۱. ویرایش دهبهر، صفحات ۸-۶۷. وست، کتابهای مقدس شرقی، هجدهم، ۴-۷۳ (= فصل ۱۶-۱۲:۳۲).
- ۴۸- روایات اون‌والا، دوم ۴۹، دهبهر، ۴۲۴.
- 49- Della Valle, II 106 (Firby, 27).
- 50- Chardin, VIII 364 (Firby, 64).
- 51- Chinon, 445 (Firby, 50).
- 52- Chardin, VIII 365-6. (On his confusion over the Zoroastrians' use of the

term "Yazd", i.e. God, and the name "Ormous" see Firby, 64).

۵۳- نک: صفحات ۴-۲۰۱.

54- Della Valle, II pp. 106-7 (Firby, 27).

55- Chardin, VIII 359, 365 (Firby, 64).

56- Vahram V, see G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880, repr. Liechtenstein 1966, 42.

۵۷- مقایسه کنید صفحات ۱۱۰-۱۰۷.

58- Riv., Unvala, I 52.15, Dhabhar, 49. On the forms Pahl. menog (mynwg), Pers.- Pazand mino, see Nyberg, "Questions de cosmogonie et cosmologie mazdéennes", JA 1929, 242-9 [=Acta Ir. 7, 1975, 124-31].

۵۹- نیرگ، مقاله نقل شده صفحه ۲۴۹.

۶۰- مقایسه کنید، صفحات ۵-۸۰.

۶۱- روایات اون‌والا، اول، ۵۷۵، دهبهر، ۳۴۶.

۶۲- یعنی همان گونه که در «سیروزه» آمده است.

۶۳- روایات اون‌والا، اول، ۴۸۷، دهبهر، ۳-۳۳۲.

۶۴- نک: دهبهر، ۳۳۱ یادداشت ۱.

۶۵- ارتباط شهریور با این هدیه او در اینجا روشن نیست. شاید از این اندیشه آمده باشد که پول به آفرینش فلزات تعلق دارد (انگاره‌ای که از قرار معلوم در دوره سلوکیان که سکه در ایران رایج گردید، پیدا شده است) و باید به گونه‌ای عاقلانه خرج شود تا اسباب تقویت نیکی شود. (نک: صفحات). مقایسه کنید با منتهای تکمیلی «شایست ناشایست»، چاپ کوتوال، ۱۵:۱۸ «ناید طلا و نقره را در اختیار اشقیما گذاشت».

۶۶- صدر بندش، فصل دوم.

۶۷- همچنین، فصل‌های ۸۴-۷۴.

۶۸- همچنین، فصل ۵-۴:۷۴.

۶۹- این اطلاع را ارباب سروش سروشیان کرمانی شفاهاً داد.

۷۰- مقایسه کنید صفحات ۸-۱۰۲ همراه با یادداشت‌های ۳۶ و ۴۲.

۷۱- روایات اون‌والا، اول، ۴۶، دهبهر، ۴۰.

۷۲- روایات اون‌والا، اول، ۵۲، دهبهر، ۵۰.

۷۳- مقایسه کنید صفحات ۱-۱۳۰.

۷۴- بویس، پایگاه، ۵۱، از نظر اهمیتی که شواهد اخیر برای درک انگاره «هفتگانه» در تعالیم زرتشت دارد، مولف باید متذکر شود که پیش از رفتن به ایران و زندگی کردن در میان زرتشتیان آنجا هیچگونه اطلاع یا پیشنهادی در این باره نداشت. و بنابراین در موضعی نبود که بتواند در این باره پرسش‌هایی را مطرح سازد. یکبار چون در انتظار شروع مراسم آفرینگان در یکی از روستاها بود، یکی از روستائیان مهربان ظاهراً خود را مکلف دید که میهمان بیگانه را از این جنبه مراسم عبادتی که می‌رفت آغاز شود با خبر سازد و به حال بسیار طبیعی اظهار داشت که «در این انتظارند تا امشاسپندان در

اشیاء مقدس حلول کنند». یکبار دیگر نیز موبدی در آتشکده تهران مولف را متوجه موضوع کرد و در این باره او را آموزش داد. در آغاز مولف نیز مانند دیگر ایران شناسان که بعدها با موضوع روبرو شدند، پذیرفتن مطلب را بسیار دشوار یافت اما پس از نه ماه اقامت در روستای زرتشتی نشین که همه کس حضور پیوسته و دائمی امشاسپندان را در پدیده‌های طبیعی اطراف امری محقق و مسلم می‌دانند (نک: پایگاه) این باور را چنان در تاروپود عقاید عمومی سرشته دید و همگان چنان به آن اشراف داشتند که ناچار شد بپذیرد یکی از عناصر اولیه و اصیل نظام فکری خود زرتشت بوده است. بعدها چون از این دیدگاه «روایات داراب هرمز» و متون کهن اوستائی را بررسی کرد این نتیجه‌گیری برایش قطعی و مسلم شد.

۷۵- اصولاً «یسنا با نیرنگ» یعنی یسنا همراه با دستورهای مربوط به مراسم.

۷۶- صفحات ۲۰-۱۱۹.

77- Chardin, VIII 359 (Firby, 60).

78- Sanson, The present state of Persia, 188 (Firby, 73).

79- Riv., Unvala, I 291.13-14, Dhabhar, 283.

80- See Stronghold, 108.

81- See ib., pp.187-91, and cf. above, p.117.

82- Jackson, persia past and present, 398.

83- See, e.g., Stronghold, 109.

۸۴- مقایسه کنید صفحه ۲۰۵ با یادداشت ۴۵.

85- Tavernir (1724), II 107 (tr, Firby, 52, see her n. 259).

86- Chardin, VIII 377 (Firby, 66).

87- J. de Thevenot, Travels into the Levant, Pt. II, 111 (Firby, 70). The intention of this act was as a vicarious atonement for the dead person's sins, this atonement being required of living people in Vd 14:5, 18:73.

88- Riv., Unvala, I 62.15-17, Dhabhar, 176.

89- Chardin, VIII 380.

90- A. Khodadadian, Die Bestattungssitten und Bestattungsriten bei den heutigen Parsen, doctoral dissertation, Freie Universität, Berlin 1974.

۹۱- صفحات ۶-۱۸۱.

۹۲- در این باره نک: صفحات ۳-۲۱۲.

۹۳- در روایات اون‌والا، دستورها فهرستی از انواع نجاسات می‌دهند که برای رفع آن، مراسم مفصل برشوم لازم می‌آید. و اصرار بسیار دارند که هر بهدینی پیش از آنکه به سن پانزده سالگی برسد باید یکبار مراسم تطهیر را انجام دهد و پس از آن انجام سالانه این مراسم ثواب بسیار دارد. (روایات اون‌والا، اول، ۸-۶-۶). اما باید به خاطر داشت که موبدان در اینجا قواعدی را مطرح می‌سازند که به حد اعلا مطلوب است و مردم معمولی که کمتر فرصت این گونه مراسم را می‌یابند باید بسته به خلق و خوی خود به نحوی سروته قضیه را بهم آورند. اغلب آنان انتظار دارند که موبدان در حد اعلا

تطهیر باشند و چون انجام مراسم تطهیر برای آنان واجب شود اغلب از موبدان خود می‌خواهند که به نیابت آنان این مراسم را انجام دهند. مقایسه کنید، با پایگاه، ۱-۱۲۰ و ۷-۱۲۵. یکی از هزینه‌های سنگین اضافی مراسم برش‌نوم اجرای آئین «وندیداد» در هریک از نه شب مراسم تزوای برش‌نوم است (پایگاه، ۱۱۰، ۱۲۳) که پارسیان هند از این موضوع بی‌اطلاعند. چون در روایات نیز نیامده، بعید نیست که از تحولات اخیر باشد.

۹۴- روایات اون‌والا، اول، ۳۶-۲۰۵، دهبهر، ۳۸-۲۱۱.

95- Tavernier, I 166 (Firby, 50-; Stronghold, 100-7).

96- Stronghold, 117-18 with 122-3.

97- See Rosenberg (ed.), Zaratust Nama, vi ff.

98- Chinon and Tavernier, see Firby, 38, 42-3.

99- Thomas Herbert, A relation of some yeares travaile, begun anno 1626, London, 1634, '68 (Firby, 31).

۱۰۰- روایات اون‌والا، دوم، ۴۸. این روز را «سال» یا «سالروز» می‌خوانند و مراسم خاص روز مرگ را با اهمیت خاصی انجام می‌دهند. دربارهٔ چگونگی مرگ زرتشت، ایرانیان زرتشتی از چگونگی به قتل رسیدن او بی‌خبر هستند (نک: صفحه ۱۹ به بعد). یکی از سیاحان سدهٔ هفدهم «تاوریه» نقل می‌کند که می‌پنداشتند زرتشت غیب شده است.

۱۰۱- صفحات ۹-۱۵۸.

۱۰۲- طبیعی است که افرادی نیز در میان زرتشتیان پیدا می‌شده‌اند که این چنین پای‌بند به تقوی و اصول اخلاقی نبوده‌اند. اما بطور کلی زرتشتیانی که بعقل گوناگون با انجام اعمال خلاف اخلاق امیدی به رستگاری اخروی نداشتند، تغییر مذهب می‌دادند تا لاقدر در این دنیا از مواهب و خوشی‌های بیشتر برخوردار شوند. به همین سبب تقریباً به گونه‌ای دائمی نوعی تصفیه در میان زرتشتیان انجام می‌شده و عناصر ناباب و ضعیف از میان آنان جدا می‌شده‌اند. از سوی دیگر نباید تردید داشت که گاهی نسبت به یکدیگر تقلب و خیانت روا می‌داشته‌اند. در غیر اینصورت لزومی برای شکایت و سوگند خوردن نمی‌بود.

۱۰۳- مقایسه کنید صفحات ۸-۱۴۶ و ۵-۸۲.

۱۰۴- صفحات ۴-۲۰۲.

۱۰۵- روایات اون‌والا، اول، ۲۹۲، دهبهر، ۲۸۵.

۱۰۶- روایات اون‌والا، اول، ۴۸، دهبهر، ۴۴.

۱۰۷- روایات اون‌والا، اول، ۵۴، دهبهر، ۵۱.

۱۰۸- روایات اون‌والا، اول، ۵۷، دهبهر، ۵۴ همچنین یش ۱۰:۲.

۱۰۹- روایات اون‌والا، اول، ۲۹۹، دهبهر، ۲۸۶.

110- Figueroa, 179 (Firby, 196).

111- Nicolas Hemmius and Sebasteien Manrique, cited by Firby, 28-32.

112- Browne, A year amongst the Persians, 401.

113- *Ib.*, p. 405; cf. Jackson, Persia past and present, 337.

- 114- Jackson, o.c., p.426. The fact that the same virtues were both highly valued and generally practised among the Parisis supports his assumption.
- 115- Drouville, Voyage en Perse, II 209.
- 116- See with references Boyce, "The vitality of Zoroastrianism attested by some Yazdi traditions and actions", Corolla Iranica, Papers in honour of D. N. Mackenzie, Frankfurt- am- Main 1992, 15-22 at p.19; Jackson, o.c., p. 426; M. M. Murzban, The Parsis in India, Bombay 1918, Ch.2, "The Zoroastrians in Persia", 150 with n. 154.
- 117- Riv., Unvala, I 291.
- 118- Kama Bohra's Rivayat in Riv., Dhabhar, 300.
- 119- Riv., Unvala, I 291.
- 120- Riv., Unvala, I 291.
- 121- Riv., Unvala, I 291.
- 122- Chardin, VIII (Firby, 62).
- 123- Riv., Unvala, I 371.
- 124- Riv., Unvala, II 372.
- 125- E.g., Riv., Unvala, II 372.
- 126- Jackson, Persia past and present, 353.
- 127- Riv., Unvala, I 162-4, formed from tears wept for the dead.
- ۱۲۸ - مقایسه کنید، صفحات ۸-۱۶۵، ۹-۸۸.
- 129- Chinon, 467-8 (Firby, 38).
- 130- Cf. Stronghold, 161 n. 47.
- 131- See ib., pp.160-1.
- ۱۳۲ - نک: تکرز فارسی، اول، ۸-۱۶۷.
- ۱۳۳ - در مراسم یزدیان این چنین جشنی را امروزه «گانهبار توجی» می گویند. نک: پایگاه، ۴-۵۳.
- ۱۳۴ - مقایسه کنید صفحات
- ۱۳۵ - مثلاً در «پایگاه»، ۲-۶۱.
- ۱۳۷ - نک: گاهشماری جشن های زرتشتیان، بولتن مدرسه مطالعات شرقی، جلد سی و سوم، ۱۹۷۰، ۳۹-۵۱۳.
- ۱۳۸ - تاورنیه، اول، ۱۶۶.
- ۱۳۹ - صدر بندهش، ۵۱.
- ۱۴۰ - فهرست این شش فریضه نخستین بار در آثار بعد از ساسانیان آمده است. اما شامل اعمال دینی مهم چون خواندن دعای بستن کستی و یا نیکوکاری نمی باشند.
- ۱۴۱ - روایات اون والا، اول، ۴۰۴، ۴۲۷، ۴۲۹، ۳۲۲.
- ۱۴۲ - نک: پایگاه، ۹-۴۸.

- ۱۴۳- خدایار دستور شهریار، «مراسم گاهنبار در ایران»، یادنامه سرچی.جی.مدرس، چاپ مودی، ۳۰۳.
- ۱۴۴- همچنین، پایگاه ۳-۳۲. تولیت موقوفه با واقف و خاندان او بود و از این بابت مختصر در آمدی داشتند.
- ۱۴۵- نک: خدایار دستور شهریار، مقاله نقل شده، ۶-۳۰۳.
- ۱۴۶- نک: خدایار دستور شهریار، مقاله نقل شده، ۳۰۳.
- ۱۴۷- به همین سبب این جشن اسم پارسی دارد «No Roj- i pateti».
- ۱۴۸- نک: پایگاه، ۳-۲۳۲.
- ۱۴۹- همچنین، صفحات ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳ و لوحه شش الف.
- ۱۵۰- تاورنیه، اول، ۱۶۶.
- ۱۵۱- مقایسه کنید، مقاله نقل شده در یادداشت ۱۳۷ و پایگاه، ۲۶-۲۱۳.
- ۱۵۲- مقایسه کنید، صفحه ۲۷۹ یادداشت ۱۴۰.
- ۱۵۳- مقایسه کنید، صفحات ۸-۱۶۵.
- ۱۵۴- بیرونی، «درباره جشن‌های ماههای پارسیان»، آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، صفحه ۲-۳۴۱.
- ۱۵۵- پایگاه، ۵-۲۳۴.
- ۱۵۶- این گونه احترام به این نحو به خصوص به ایزد باران «تیشتریا» ظاهراً ناشی از نفوذ بابلیان است. نک: تکرز فارسی، دوم، ۳۰۲-۳۰۰.
- ۱۵۷- مقایسه کنید صفحات ۲-۲۲۰ و درباره رسوم اخیر، پایگاه، ۹۱-۸۱.
- ۱۵۸- نک: بیرونی، مأخذ نقل شده و بويس، مهرگان در میان زرتشتیان ایران، مطالعات میترائی، چاپ جی.آر.هینلتر، منچستر، ۱۹۷۵، اول، ۸-۱۰۶، پارسیان چندان توجهی به مهر نداشتند.
- ۱۵۹- درباره بالا رفتن مقام این ایزد در دوره سلوکیان، نک: تکرز فارسی، سوم، ۴-۸۲.
- ۱۶۰- مقایسه کنید، صفحات ۳-۱۸۱ و پایگاه، ۸۴.
- ۱۶۱- مقایسه کنید، صفحات ۱۳-۱۰.
- ۱۶۲- پایگاه، ۳۴۱. درباره زیارتگاههای کوهستانی و زیارت سالیانه، نک: همچنین، صفحات ۷-۲۴۱.
- ۱۶۳- روایات اون‌والا، دوم ۱۵۹، دهبهر، ۵۹۳.
- ۱۶۴- مقایسه کنید، صفحات ۱۸۱-۱۷۹.
- ۱۶۵- روایات اون‌والا، دوم، ۲۷۲.
- ۱۶۶- جکسون، ایران گذشته و امروز، ۳۷۸.
- ۱۶۷- همچنین، نک: صفحه ۳۷۹، پایگاه، ۱۱۱، ۱۲۶.
- ۱۶۸- پایگاه، ۷-۶۲، ۶-۱۰۵ و یادداشت ۱۴.
- ۱۶۹- روایات اون‌والا، اول، ۲۸۳، دهبهر، ۲۷۷.
- ۱۷۰- نک: پایگاه.
- ۱۷۱- نک: همچنین پس از صفحه ۱۰۰ مخصوصاً صفحات ۷-۱۰۶.

- ۱۷۲ - مثلاً، نك: گواهی نماینده پارسیان هند، هاتاریا در مقاله، بویس، «مانکجی لیم جی هاتاریا در ایران»، یادنامه ک.آر. کاما، بمبئی، ۱۹۶۹، ۳۱-۱۹ در صفحه ۲۷.
- ۱۷۳ - براون، یکسال در میان ایرانیان، صفحات ۷-۴۰۶.
- ۱۷۴ - جکسون، ایران گذشته و امروز، ۳۸۶.
- 175- Della Valle II 106 (cited by Firby, 27).
- ۱۷۶ - این رسم در میان پارسیان هند شناخته شده نیست و باید در اثر نفوذ اسلام پیدا شده باشد.
- ۱۷۷ - مقایسه کنید، صفحه ۲۸۸ یادداشت ۸.

فهرست اعلام

«برای دستیابی به اعلام، صفحات ماقبل و مابعد شماره‌ها را نیز ملاحظه فرمائید.»

۷۱-۲۶۹؛ گانها سرشار است از صور خیال و نمادهای مربوط به آتش ۳-۱۴۱؛ نمازهای واجب باید در حضور آتش بجا آورده شود ۹-۱۲۸، ۲۰۰-۱۹۹، ۴۰-۲۳۹؛ نشان ثابت در شمایل نگاری زرتشتی ۲۰۰-۱۹۹، مراسم پرستاری از آن معمولاً سنتی است ۸-۱۴۶؛ از نذر یسنا سهم دارد ۴-۱۳۳؛ هیچگاه برای نابود کردن پلیدی نباید به کار برده شود ۷۱-۲۶۹؛ مراسم تطهیر آتشی که آلوده شده باشد ۴-۱۸۳، ۷۱-۲۶۹؛ یک روز و یک ماه را با اسم آتش = آذر نام‌گذاری کرده‌اند ۷۰-۱۶۹، ۳-۲۸۱؛ زرتشت مینوی آنرا فراخوانی کرده است ۱۴۱-۱۳۹؛ در اساطیر مذهبی آمده است ۴-۱۳

آتش اجاق ۱-۸۰، ۹-۸۸، ۳۴-۱۲۸، ۸-۱۴۶،

۲۲۸ یادداشت ۳۲

آتش بهرام ۶-۱۵، ۲۱-۱۹، ۵-۲۴، آتش بهرام

پارسیان ۲۴۸، در یزد ۳-۲۶۱، ۹-۲۷۸

آتش پرستان ۲-۲۰۱، ۴۰-۲۳۹، ۵-۲۵۴

آتشکده‌ها و آتش‌های آنان ۱۰-۹، ۵-۱۳،

۲۰۲-۱۹۹، ۹-۲۰۷، ۲-۲۲۰، ۷-۲۳۴،

۳-۲۴۲، ۷-۲۴۵، ۸-۲۶۶، ۳-۲۸۱

آئین مردگان، نک: فروشی‌ها، همسپتیدیا

آئین‌ها ۹-۹۸، ۵-۱۰۴، ۱۲۲ یادداشت ۱۱،

۹-۱۲۸، ۹-۱۳۶، ۶-۱۴۵، ۱-۱۶۰،

۸-۱۶۶، ۳-۱۷۱، ۷۱-۲۶۸، ۸-۲۷۶،

۵-۲۸۴

آبچینو ۵۲-۴۹، ۷-۶۵

آب (ها)، دومین آفرینش ۸-۸۶؛ آئین پرستش آب

پیش از زرتشت رواج داشت ۹-۸۸؛ تعلق دارد به

خرداد ۷-۱۰۶، ۴۱-۱۳۹، ۵-۲۱۴؛ مایع

پراهوم و دیگر نذرهای مایع را به آب پیشکش

می‌کنند ۴-۱۳۳، ۷۱-۲۶۹؛ پاکیزه نگاه داشتن

آن واجب است ۶-۲۰۴، ۷۱-۲۶۹؛ زرتشت

مینوی آب را می‌ستاید ۳-۱۴۱؛ مفهوم گزینش

۱۶۱؛ در گاهشماری زرتشتی یکی از روزهای

ماه و یکی از ماهها به نام آب نامگذاری شده است

۷۰-۱۶۹، ۳-۲۸۱

آتش، هفتمین آفرینش ۸-۸۶؛ متعلق به اشا وهیشت

۵-۱۰۴؛ نماینده آن اشا ۴۱-۱۳۹؛ سنتاً مربوط

می‌شود با اشا ۷-۱۰۴؛ به عنوان شمایل و تمثال

راستی و عدالت ۹-۱۲۸، ۴۱-۱۳۹؛ تمثال

اهورامزدا ۱۴۱-۱۳۹؛ تاریکی و اهریمن را به

عقب می‌راند ۱-۱۳۰؛ همیشه باید روشن باشد

- آرث برد ۵-۱۰۴، ۴۱-۱۳۹؛ درینا آمده است
 ۹-۸۸، ۵-۱۰۴؛ عموماً صادر شده از هفتگانه
 ۵-۱۰۴، ۱۰-۱۰۹، ۸-۲۶۶، ۲۹۰ یادداشت
 ۷۴؛ مینوی آنان مشتاق طهارت و پاکی است
 ۴-۱۰۲؛ قوانین طهارت زرتشتی برای دستیابی به
 این آرمان وضع شده‌اند ۳-۱۸۱، ۲-۲۷۱؛ در
 نوروژ و گاهنبارها و آفرینش‌ها و هفتگانه جشن
 گرفته می‌شوند ۶-۱۶۳، ۹-۲۷۸.
- آفرینگان، مراسم ۲۹۰ یادداشت ۷۴
 آفرینگان، گاهنبار ۱-۲۸۰
 آناهیت ۳۴ یادداشت ۳۵، ۲-۱۷۱، ۹-۱۹۸
 آندرونوا ۵-۴۹، ۳-۵۲، ۵-۶۱
 آنیماتیسیم ۸۰ و یادداشت ۱، ۴-۱۰۲،
 ۸-۲۱۷، ۶-۲۶۵
 اپام نیات، اسم آئینی وارونا ۳-۸۲، ۹-۱۶۸
 ۴-۱۷۱
 اخلاقیات ۵۰-۱۴۶، ۵-۲۰۳، ۶-۲۷۳ و یادداشت
 ۱۰۲
 ادعیه‌گاه ۸-۲۱۵
 ارجاسب، ارجات اسپ ۲۵-۱۵، ۸-۱۲۷،
 ۸-۱۵۷، ۸۱-۱۷۹، ۲۰-۲۱۹
 ارداویرافنامه ۷-۱۸۶، ۱-۲۶۰
 اردیبهشت، نک: اشاوهرت
 اردیسوسورا آناهیتا ۳-۲، ۴-۱۷۱، ۸۱-۱۷۸
 ۱۹۲ یادداشت ۳۵
 ارشئات ۸-۱۵۷
 اروپائی، رفض ۱۲۴ یادداشت ۵۰، ۱۲۵ یادداشت
 ۵۴، ۲۳۱ یادداشت ۹۳
 اسب، در جامعه اوستائی کهن: ۸-۴۵؛ اسبرانی
 ۶-۴۵، ۵-۵۲، ۵-۶۴؛ سوارکاری ۸-۶۴، ۷۷
 یادداشت ۱۰۹
 اسپیناما، اسپیمان ۷۲ یادداشت ۳۳، ۷-۱۷۴
 استوت یسنا ۱۳۵ و یادداشت ۱۸، ۵۰-۱۴۸،
- آتش نیایش ۳-۱۳۰، ۲-۲۰۱، ۳-۲۲۰، ۲۲۸
 یادداشت ۳۲
 آثار پیشگویانه ۵-۲۳۳، ۱-۲۶۰
 آدم و آدمی ششمین آفرینش ۸-۸۶؛ به هنگام
 اجرای مراسم مذهبی، روحانی سرپرست مراسم،
 نماینده این آفرینش است ۹-۸۸، ۵-۱۰۴؛ این
 آفرینش متعلق به اهورامزدا است ۵-۱۰۴،
 ۸-۱۴۶، ۶-۱۶۵، ۷-۲۱۵، ۴-۲۶۳؛ مسئول
 شش آفرینش دیگر نیز هست ۹-۸۸؛ اهورامزدا
 نیازمند به پرستش و کوشش‌های آدمی است
 ۵-۱۱۴، ۳-۱۳۱
 آذر، نک: آتش
 آذریایجان، آتروپاتن ۱۳-۶، ۳۰-۲۷، ۵-۲۳۴،
 ۵-۲۴۴
 آذربوزن مهر ۱۳-۹، ۵-۲۴، ۳۵ یادداشت ۶۳،
 ۲-۲۲۰
 آذر فرنیغ ۲-۲۲۰
 آذرگشنسپ ۱۵-۸، ۳۵ یادداشت ۴۶، ۴-۸۳،
 ۲-۲۲۰
 آذرنوش ۲۴-۱۹، ۸-۲۷، ۳۶ یادداشت ۸۰،
 ۲-۲۲۰
 آرمیتی، نک: سپینا آرمیتی
 آزمون با آتش ۳-۵۲، ۷-۱۰۴، ۲۰-۱۱۹،
 ۴۱-۱۳۹، ۸-۲۶۶
 آسمان، نخستین آفرینش‌ها به صورت پوسته‌ای بسته و
 ساخته از سنگ تصور می‌شد ۹-۸۶، ۸-۱۴۶ یا
 از فلز ۶-۱۸۳؛ به خستره وئیره تعلق داشت
 ۷-۱۰۶؛ یکی از روزهای ماه به مینوی آسمان
 تعلق داشت ۲-۱۷۱
 آفرینش، فصل ۷-۸۶ و یادداشت ۱۶، ۴-۱۰۲،
 ۳-۱۱۲
 آفرینش‌های هفتگانه، انگاره کیهان‌شناختی ایرانیان
 باستان ۷-۸۶، ۵-۱۰۴؛ زرتشت این انگاره را به

- ۲۸۰-۱، ۲۱۴-۷ (پت) **اعتراف**
- اعتماد به نفس** از خصائص واجب اشخاص اشون
۲۱۴-۷، ۱۸۱-۳، ۱۴۵-۸
- افدرا** ۷۶ یادداشت ۱۰۰
- افسانه‌های مربوط به زیارتگاهها** ۸-۲۷
- الواح عیلامی** ۹-۱۹۵
- امراتات**، امرداد، مینوی زندگانی طولانی یا جاودانگی، یکی از اعضای هفت‌گانه، ۴-۱۰۲، ۶-۲۶۵؛
آفریده‌های او، گیاهان ۷-۱۰۶، آفریده‌های او
نماینده وی هستند ۱۲۳ یادداشت ۳۶، ۵-۲۱۴،
۸-۲۶۶؛ یکی از روزهای ماه را به اسم او
نامگذاری کرده‌اند ۹-۱۶۸، ۳-۲۸۱؛ معمولاً
جفت خرداد است.
- امرداد**، نک: امرتات
- امشاسپیند**، جاودانان برکت آفرین، جاودانان مقدس،
اصطلاحی که احتمالاً زرتشت ابداع کرده است
۴-۱۴۳؛ (۱) درباره موجودات آسمانی برکت‌زا
و سودمند ۴-۱۴۳، ۶۱-۱۵۸، ۵-۱۷۴،
۹-۱۷۸؛ (۲) مخصوصاً در مورد اعضای هفت‌گانه
۱۲۳ یادداشت ۳۵، ۴۱-۱۳۹، ۶-۱۴۵،
۵-۱۷۴، ۸-۲۶۵؛ با ابهام مصرف شده است
۱۹۳ یادداشت ۴۰، ۸-۲۵۷، ۶-۲۷۴.
- امشاسفند**، نک: امشاسپند
- انتخاب** ۳-۱۱۲، ۹-۱۳۷، ۳-۱۶۰، ۹-۱۷۸
- اندوه**، سلاح انگره مینو ۸-۱۹۶
- انگروه مینو**، آنرامینو، اهریمن، اهرمن، اریمانیوس
(یونانی)، مینوی بدی، روان شیطانی ۱-۱۱۰؛
دروغوند (دروند) خوانده می‌شود ۳-۱۱۲؛
چنین موجوداتی بیش از زرتشت در سنت وجود
نداشت ۱-۱۱۰؛ دشمن مستقیم اهورامزدا
۷-۱۹۶، ۸-۲۷۶ نقشی منفی دارد اما بسیار
نیرومند است ۵-۱۱۴؛ آفریننده گناه‌تمام بلایا و
مصیبت‌ها ۳-۲۱۵، ۷-۲۵۹، ۶-۲۵۹؛ آفریننده
- ۸-۱۵۷، ۹-۱۸۷، ۹-۲۶۸، ۷-۲۸۶
اسفندارمذ، نک: سینتا آرمیتی
- اشا**، اصل آنچه که باید باشد ۴-۸۳، ۴-۱۰۲،
۳-۱۱۲؛ نظم کائنات ۹-۸۵، ۳-۱۴۱؛ در
جامعه انسانی و در فرد رفتار حق مخصوصاً
راستگویی، صداقت و امانت و عدالتخواهی
۶-۸۳، ۱-۹۰، ۱-۱۱۰، ۴۱-۱۳۷،
۵-۱۴۸، ۹-۱۵۸، ۴-۲۷۳
- اشا وهیشت**، اردیبهشت، مینوی اشا ۴-۱۰۲،
۲۰-۱۱۹، ۹-۱۳۷، ۸-۱۴۵، ۱-۱۶۰،
۹-۱۹۸، ۶-۲۰۱، ۷-۲۱۵؛ یکی از مهمترین
اعضاء هفت‌گانه ۴-۱۰۲، ۳-۱۳۰، ۷-۱۳۶؛
راستگویی قانون اوست ۶-۲۶۵؛ آتش آفرینش
اوست ۷-۱۰۴، ۹-۱۲۸، ۲-۲۰۱؛ توسط آتش
نیمایندگی می‌شود ۱۲۳ یادداشت ۳۶
۱۴۱-۱۳۹، ۸-۲۶۶؛ نوروز به او و آتش تعلق
دارد ۶-۱۶۳ و یادداشت ۹؛ یک روز و یک ماه
به اسم می‌باشد ۹-۱۶۸، ۳-۲۸۱
- اشم**، هشم، خشم ۷-۵۵، ۸۶ یادداشت ۱۵،
۱۲-۱۱۰، ۸-۲۱۷، ۲۸۹ یادداشت ۳۷
- اشم وهو** ۹-۱۸۷
- اشون**، ارتوان، آرته، (۱) شخص عادل و راستگو که بر
طبق اشا زندگی می‌کند ۷-۱۱۴، ۲۰-۱۱۹،
۳-۱۳۱، ۱۵۰-۱۴۶، ۱-۱۶۰،
۸-۱۶۶، ۶-۱۸۴، ۸-۲۱۷، ۱-۲۶۰،
۴-۲۷۳؛ (۲) در گذشته آمرزیده، ۱۸۷ و
یادداشت ۵۶، ۷-۱۹۶
- اشمی** ۸-۱۰۷، ۱۲۱ یادداشت ۵، ۲-۱۳۱،
۴-۱۷۱، ۹-۱۷۸، ۲-۱۸۱، ۱۹۲ یادداشت
۳۵
- اصفهان** ۷-۲۴۶، ۲۵۲ یادداشت ۳۹
- اصلاح**، اصطلاح طلبان ۱۲۵ یادداشت ۵۴، ۵۶ و
یادداشت ۸، ۷-۲۸۶

۱۷۱-۱۶۸. زرتشتیان آنان را با عنوان «مزدآ و دیگر اهوراها» فراخوانی می‌کنند ۸۶ همراه با یادداشت ۱۲؛ و معنای این عبارت معادل است با مفهوم پارسی باستان «اهورامزدا و میثرا و بیغا» ۹-۱۹۸، اهورا اسم آئینی وارونا ۲-۱۴۱.

اهورانی ۳-۱۴۱

اهوراکیش، «آئین اهورانی» ۶-۱۹۵
 اهوراکیش «مومن به آئین اهورانی» ۲-۱۱۰،
 ۹-۱۵۸، ۷۰-۱۶۹، ۴-۲۷۳

اهورامزدا، اهورمزدا، اهرمزدا، هورومازس (یونانی)،

مینوی خرد [= عقل کل] ۴-۸۳، ۲-۱۰۱،
 ۴-۱۴۳، در کیش کهن ایرانیان بزرگترین اهوراها
 ۴-۸۳، ۸-۱۰۷، ۹-۱۵۸؛ خدای متعال از
 دیدگاه زرتشت ۸-۱۰۷ در هیئت و پیکره آدمی
 تصور می‌شد ۲-۱۰۱، روح القدس خوانده می‌شد

نکته: سپندمینو = روان جاودان ۴-۲۶۳، منظور
 اصلی عبادت زرتشتیان ۵-۱۰۲، ۱۰-۱۰۹،

۷-۱۳۶، ۶-۱۴۵، به همین مناسبت این کیش را
 مزدپرستی نیز خوانده‌اند ۹-۱۵۸، منظور نیکی و
 عدالت محض ۲-۱۱۰، ۴-۱۴۳، ۱-۱۶۰،

۵-۱۷۴، ۴۲-۲۳۹؛ شباهت دارد به نور
 ۹-۱۲۸، ۴۱-۱۳۹، ۱-۱۶۰، ۴-۲۰۳،

۴-۲۶۳؛ یکی از ایزدان ۴-۱۴۳؛ شش معبود
 فرودین‌تر هفتگانه همیشه در او مأوا دارند

۲-۱۰۱، ۳-۱۳۱؛ معمولاً با آنها می‌آید
 ۷۱-۱۶۹، ۷-۲۱۵، ۸-۲۶۵، ۶-۲۷۴؛ اینان

و دیگر ایزدان را فراخوانی می‌کند ۸-۱۰۷،
 ۴-۲۰۲؛ خدمتگزاران او هستند ۵-۱۷۲،

۸-۱۹۶، ۵-۲۶۳؛ از او همراه با ایزدان سخن
 می‌گویند ۵-۲۲۴، ۶۰-۲۵۹؛ آرمان اخلاقی

آفرینش گیتی است ۴-۱۰۲، ۸-۱۱۷؛ آفریننده
 هرچه نیک است ۱۰۳ یادداشت ۲۵، ۴۱-۱۳۹،

۶-۱۴۵؛ صفت همیشگی او «آفریننده»

اندوه ۳-۱۱۲، ۹-۱۷۸؛ آفریننده بیماری و
 قحطی ۴-۲۰۲؛ آفریننده ۷-۲۱۵؛ آفریننده
 مرگ ۵-۱۱۴، ۸-۲۷۶؛ دروغ را دوست دارد
 ۴-۲۷۳؛ ویرانگر کابلد و روان آدمی ۲۳۲
 یادداشت ۱۰۰؛ دوزخ قلمرو اوست ۵-۱۱۴،

۹-۱۲۸، ۷-۱۷۵؛ شباهت کامل دارد با تاریکی
 و نسادانی ۹-۱۲۸، ۴-۲۰۲، ۴-۲۶۳؛

می‌بنداشتند در روز دیده نمی‌شود ۵-۲۴۳ و این
 گیتی آفریده شده است تا او آن را ویران سازد

۳-۱۱۲ مذهب مزدپرستی برای آن ظهور کرد تا
 او رانابود سازد ۶۰-۲۵۹؛ سرانجام نابود خواهد

شد ۴-۲۰۳؛ معمولاً از او همراه با دیوان سخن
 گفته می‌شود ۷-۱۷۵، ۵-۲۲۴؛ خرفستران به او

تعلق دارند ۷-۱۷۵؛ وارد افسانه شده است؛
 هزاره حاضر تعلق به او دارد ۲۸۹ یادداشت ۳۷.

اوخشیت - ارت، هوشیدر ۲-۲۶۱

اورمزد خدای ۹-۱۵۸، ۷-۲۱۵

اوستا، مجموع متن‌های مقدس متعلق به ایرانیان شرقی

۴۱-۳۹؛ باور دارند که از سوی اهورامزدا بر
 زرتشت وحی شده است ۵-۱۷۴، ۸-۲۵۷؛

متن‌های اوستای کهن از زمان زرتشت به خاطر
 سپرده شده است ۴۱-۴۰، متن‌های اوستای متاخر

به احتمالی در سده هشتم ق.م. تدوین شده است
 ۴۳-۴۰؛ قدمهایی برداشته شد تا به گونه‌ای

شفاهی حفظ شوند ۹-۲۰۷ تا سده سوم میلادی
 به صورت قانونمند رسماً تثبیت نشده بودند

۱-۴۰، ۴-۲۰۴ اوستای مکتوب ۱۰-۲۰۹،
 ۸-۲۵۷

اهنور، نکه: پناهی ویرنو

اهو ۵-۴۳، ۷-۵۵

اهورا «ارباب» ۴-۸۳

اهورا، ارباب، لقب سه معبود ایزدکده باستانی ایرانیان

۸۳-۶، ۱-۹۰، ۲-۱۰۱، ۹-۱۵۸

- برادروس ۵-۲۱، ۱۹۴ یادداشت ۶۳
 بوسم، برسن ۴-۱۷۲، ۹-۱۷۸، ۲۰۰-۱۹۹
 برششوم نه شبه ۴-۱۸۳، ۳-۲۱۲، ۴-۲۷۱،
 ۴-۲۸۳، ۲۹۱ یادداشت ۹۳
 بشکند ۶۳
 بغا، اسم آئینی وارونا ۹-۱۹۸
 بلخ ۱۵ به بعد، ۳۰-۲۷، ۲۰-۲۱۹
 بهدین = بهترین مذهب ۸-۲۵۷
 بهدین = زرتشتی ۸-۲۳۷، ۳-۲۶۱، ۴-۲۷۳
 بهرام، نک: ورثه
 بهمن، نک: وهمنه
 پارتیا، پارتیان ۸-۱۳، ۳۰-۲۷، ۳۸ یادداشت ۱۱۳،
 ۳-۶۲، ۹-۲۰۷
 پارس، فارس ۴۵-۳۷۷
 پارسیان ۲۴۱ یادداشت ۲۱، ۸-۲۴۵، ۸-۲۵۳،
 ۷-۲۸۴، ۲۹۴ یادداشت ۱۵۸
 پارسی میانه (پهلوی)، تمام متن‌های مذهبی به جا
 مانده در این زبان از دوره پیش از اسلام به استثنای
 اوستا، ۷-۲۰۶، ۱۰-۲۰۹، کاربرد آن از سده
 دهم میلادی به بعد عملاً قطع می‌شود ۴-۲۵۳
 پاسو- ویرا ۶-۴۵، ۵۰-۴۸، ۷-۵۵، ۷-۱۰۶،
 ۳-۱۴۱، ۹-۱۷۸، ۲۲۸ یادداشت ۳۲
 پاکی، حالت نخستین گیتی، مبنوی تمام آفرینش‌ها در
 جستجوی بدست آوردن آن حال می‌باشند
 ۴-۱۰۲؛ لازمه پرستاری و علاقه به آفرینش‌ها
 دقت در پاک نگاه‌داشتن آفرینش‌ها است
 ۸-۱۴۶؛ مقررات طهارت از اینجا ناشی می‌شوند
 ۷-۱۸۱، ۷۱-۲۶۹؛ ایرانیان دوره هخامنشیان
 مقررات طهارت را رعایت می‌کرده‌اند ۵-۲۰۴؛
 در دوره ساسانیان تعمیم یافتند ۳-۲۱۲؛ رعایت
 این قوانین را از کودکی ملکه ذهن می‌کنند
 ۷۱-۲۶۹
- ۲-۱۷۱، ۵-۱۷۴؛ آدمی آفرینش خاص او؛
 این مطلب بنیاد اعتقادی مفهوم خیرخواهی و
 نیکوکاری در کیش زرتشتی است ۸-۱۴۶،
 ۲۰۱-۱۹۸، ۴-۲۲۰، ۶-۲۶۵؛ در حال حاضر
 قادر مطلق نیست ۵-۱۱۴، ۳-۱۳۰؛ پس از
 فراشکرت قادر مطلق خواهد شد ۲۰-۱۱۹؛
 مسبب بلاها و مصیبت‌ها نمی‌باشد ۷-۲۱۵،
 ۶۰-۲۵۹؛ علیه اهریمن محافظت می‌کند
 ۷-۲۱۵؛ دین را به زرتشت آموخت ۱-۱۶۰،
 ۵-۱۷۴، ۸-۲۵۷؛ به این مناسبت «هرمزد و
 زرتشت» نامیده می‌شود ۸-۲۵۷؛ چهارروز از
 ماه به او اختصاص دارد ۹-۱۶۸، ۱۷۱ یادداشت
 ۱۸. یکی از ماهها ۳-۲۸۱ و گاهنبار ششم نیز
 متعلق به او است ۶-۱۶۵، ۹-۲۷۸.
 یادگار زریوان ۱۵ یادداشت ۶۶، ۲۳
 اینتهات زمی ۵۵ ۱۴۰ و یادداشت ۳۹، ۶-۱۴۵،
 ۲۱۴
 ایرانویج، نک: ایریانا و نتیجه
 ایریا ۱-۶، ۴-۲۲، ۸-۴۷
 ایریامن ۵-۱۴۸، ۲-۱۷۱
 ایریانا و نتیجه، ایرانویج ۱۲-۱، ۳۰-۲۵، ۳۲
 یادداشت ۴ و ۱۰، ۸-۴۳
 ایریمن ایشو ۶-۱۳۵، ۵-۱۴۸، ۳-۲۱۲
 ایزد، نک: یزدان
 ایزدان روشن ۲-۱۷۱
 ایزا ۸-۱۰۷
 ایندرا ۶-۸۵، ۹۱ یادداشت ۲۴، ۵-۱۰۴، ۲-۱۱۰،
 ۸-۱۹۶
 بابل و بابلیان ۸-۲۵، ۱-۳۰، ۱-۲۶۰
 باژ، واج ۵-۲۱۲
 باکتريا ۱۵ به بعد، ۸-۲۷
 بانو پارس ۴-۲۸۳
 بخارا ۷-۲۳۶

- یادوی ۹-۸۸-۴-۱۷۲
 پایان زمان ۸-۱۱۷، ۴-۱۶۳ (نیز نک: فراشکرت)
 پنت، نک: اعتراف
 پراهوم ۱۳۴ یادداشت ۱۴، ۸۱-۲۷۸
 پس اندازهای آسمانی ۵-۱۱۴، ۱۸۲ و یادداشت
 ۳۹
 پشوتن ۳-۲۶۱
 پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک ۵-۱۱۴،
 ۸-۱۱۷، ۱۳۸ و یادداشت ۳۲، ۱-۱۶۰،
 ۵-۱۷۴، ۳-۱۸۱، ۴-۲۰۳، ۲-۲۱۱،
 ۵-۲۱۴، ۶-۲۵۷، ۶-۲۷۴
 پورچیست ۱۵ و یادداشت ۶۳
 پهلوی، نک: پارسی میانه
 پیشوای خوب دینان ۴۰-۲۳۷
 تاریکی که متعلق به انگره مینو است ۹-۱۲۸،
 ۴-۱۳۱، ۳-۲۱۲، ۴-۲۶۳
 تپه سیلک ۷-۶۴
 ترک آباد ۲۴۵ و یادداشت ۲۹، ۷-۲۴۶، ۸-۲۵۷،
 ۱-۲۶۰، ۴۰-۲۸۳
 تغولوک ۷۶ یادداشت ۱۰۰
 تن پسین ۲۰-۱۱۷ و یادداشت ۷۰، ۵-۲۳۴
 تور، توران ۵-۲۱
 توشنامیتی ۱۰۹
 تیشتریا ۷۷-۱۶۹، ۳-۱۸۱، ۱۹۲ یادداشت ۳۵،
 ۲۹۶ یادداشت ۱۵۶
 ثنویت، از عناصر اصلی معارف الهی و اخلاق زرتشتی
 ۲-۱۱۰، ۲-۱۸۱، ۴-۲۰۱، ۷-۲۱۵،
 ۳-۲۲۲، ۴-۲۶۳، ۴-۲۷۳؛ در حکمت
 زرتشتی ۹-۱۸۷؛ مورد انتقاد مسیحیان و
 مسلمانان ۴۰-۲۳۹؛ دفاع از آن ۴۲-۲۳۹
 جادوگری ۱۸۱ و یادداشت ۳۷، ۵-۲۸۳
 جامعه باستانی اوستائی ۴۳ به بعد؛ مرتع نشین و هنوز
 گله دار نشده ۸-۶۷
- جد دین، غیرزرتشتی ۴-۲۶۳، ۴-۲۷۳
 جزیه ۲-۲۴۰، ۸-۲۴۶
 جشنواره ۸-۱۶۱، ۳-۲۲۲، ۴-۲۷۸-۸۴
 جشن ها ۹-۲۷۸، ۳-۲۸۱، ۲۹۳ یادداشت ۱۳۳
 چادر نشین ۸-۴۷، ۲-۵۰، ۸-۶۴، ۹۳ یادداشت
 ۱۶
 چهارم ۱۷۲-۱۶۹، ۲۶۱-۲۵۹
 چیچست ۹-۸، ۷-۲۵
 جینواد، پل ۸-۱۱۵، ۴-۱۶۳، ۷۰-۱۶۹، ۱۹۲
 یادداشت ۱۹، ۴-۲۰۲، ۲-۲۱۰، ۶۰-۲۵۹
 حیوانات سودمند، پنجمین آفرینش، معمولاً نماینده
 آن گاو است ۸-۸۶؛ به هومنه [= بهمن] تعلق
 دارند ۸-۱۰۶
 حیوانات قربانی نک: قربانی
 ختن ۶-۱۵
 خداینامه ۹-۱۶، ۴-۲۲، ۸-۲۷، ۲۰-۲۱۹، ۲۳۲
 یادداشت ۱۰۵
 خراسان ۲-۲۴۰، ۶-۲۴۵، ۲۵۰ یادداشت ۲۱،
 ۳-۲۸۱
 خرداد نک: هاثورثات
 خرفستر، موجودات موزی متعلق به اهریمن ۷-۱۸۴،
 ۶-۲۰۴، ۲۲۹ یادداشت ۴۵، ۷۲-۲۶۹ و
 یادداشت ۸۸
 خشترا (۱) ملکوت، شهریاری، فرمانروائی، قدرت
 ۵-۴۳، ۷-۱۰۶، ۹-۱۳۷، ۹-۱۷۸؛ (۲)
 مکانی که شهریاری در آنجا استقرار می یابد،
 ملکوت (اهورامزدا) ۷-۱۰۶، ۵-۱۱۴،
 ۲۰-۱۱۷، ۴-۱۴۳
 خشتراوئیره، شهریور، مینوی خواستنها، فرمانروائی
 توام با عدالت ۴-۱۰۳، ۳-۱۳۱، ۷-۱۳۶،
 ۴۱-۱۳۹، ۴-۱۸۳، ۹-۱۹۸؛ یکی از اعضاء
 هفتگانه ۳-۱۳۱، ۷-۱۳۶؛ آسمان ساخته شده
 از سنگ آفرینش او ۷-۱۰۶، ۸-۱۴۶

- ۶-۱۶۵، ۴-۱۸۳؛ بعدها با عنوان فلز تعریف شد و نگاهبان فلزات گردید ۶-۱۸۳، ۶-۲۶۵ و یادداشت ۶۵؛ فلزات نماینده او ۶-۱۸۴، ۸-۲۶۶؛ روز و ماه به اسم او نام‌گذاری شد ۳-۲۸۱، ۳-۱۶۸-۹
- خشم، نک:** اشم
خوارزم ۳-۶۱، ۲-۶۱
- خورشید،** مظهر آفرینش آتش و از این رو شمایل، اشا ۹-۱۲۸، ۲۰۰-۱۹۹، ۲۰-۲۱۹، ۴۰-۲۳۹؛ برآمدن روزانه آن نماد سرنگونی تاریکی و اهریمن ۴-۱۳۱؛ یکی از روزهای ماه به اسم مینوی آن خوانده می‌شود ۷-۱۶۹
- خورشید نیایش** ۳-۱۳۱
خورنه ۷-۶ (نیز نک: کوی‌ها)
خورنه، مینوی افتخار و یا بخت و اقبال خداداد ۷-۶، ۷-۱۷۵، ۶۰-۲۵۹
- خوشنومین،** خوشنوم، اسم مراسم مذهبی ۴-۱۷۲، ۲-۲۰۴، ۸-۲۱۷
- خویتو** ۳-۵۲، ۳-۴۳
- دادگستری،** حائز اهمیت در جامعه کهن ایرانی ۵-۴۸، ۴-۸۳؛ از نظر زرتشت ۷-۱۱۱۴، در ایران دوره هخامنشیان ۱-۲۸۰؛ از خصوصیات کیش زرتشت ۱-۱۶۰، ۷-۲۸۶
- دارائی‌ها** ۸-۱۴۶، ۳-۱۸۱
- داوری** پس از مرگ ۷-۱۱۴، ۴-۱۶۳، ۷-۱۶۹، ۶۰-۲۵۹؛ داوری واپسین ۲۰-۱۱۹، ۵-۲۲۴؛ (نیز نک: فراشکرت)
- درستی،** فضیلتی اهورائی و واجب برای اشون‌ها ۶-۲۷۳، ۶-۱۴۶-۸
- درنگیانا،** نک: سیستان
درواسپ ۲-۱۷۱
- دروغ و** دروغا نقطه مقابل اشا ۸-۸۵، ۵-۱۱۰
- دروغ:** مینوی بسی نظمی و آشفتگی ۱-۱۶۰
- ۹-۱۷۸، ۸-۱۹۶، ۷-۲۱۵
دروغوند، نقطه مقابل اشون ۷-۱۱۴، ۲۰-۱۱۹ و لقب اهریمن ۳-۱۱۲
دریگو ۲-۱۴۱
- دستور،** موبد بزرگ ۵-۲۵۴؛ دستور دستوران، روحانی عظمی، مرجع تقلید ۸-۲۴۵، ۲۵۱ یادداشت ۸-۲۵۷
- دعای کستی** ۳۱-۱۲۸ و یادداشت ۸، ۹-۱۵۷، ۷-۲۰۶، ۳-۲۱۲، ۹-۲۱۵، ۳-۲۹۳ یادداشت ۱۴۰
- دوره اوستای متاخر** ۱۵۷ به بعد، ۱۹۰ یادداشت ۱
دوزخ ۸-۱۱۴، ۶-۱۶۵، ۷-۱۸۶، ۷-۲۱۵؛ پس از فراشکرت نابود خواهد شد ۲۰-۱۱۹، ۱۲۵ یادداشت ۷۲، ۳-۲۶۱
- دهمان** و نگاهو آفریتی ۱۷۲-۱۶۹
- دیننا،** دین ۸-۱۱۷، ۳-۱۳۰، ۱۵۰-۱۴۱، ۷-۱۶۹، ۱۸۷ و یادداشت ۵۸
- دینا،** مینوی دین ۱۴۱-۱۳۹، ۲-۱۷۱
- دیو آفریده،** نک: خرفستران
دیوپرستی ۲-۱۱۰، ۱-۱۶۰، ۸۱-۱۷۸
- دیو و دیوها،** (۱) گروهی از معبودهای باستانی ایرانیان که عمدتاً مورد پرستش دسته‌های جنگجویان و رزمندگان بودند ۲-۱۱۰، ۶۱-۱۵۸، ۳-۱۷۲، ۷-۱۷۵، ۷-۱۹۶؛ (۲) روان شیطان و یا موجود است ۴-۱۸۱؛ ماوراءالطبیعه بدکار و شق
دیوی، گویش ۷-۱۷۵
- دهیو** ۴۴
- راتسو،** رد ۱۰-۹، ۲۱ و یادداشت ۸۳، ۸-۲۷، ۹-۱۷۸
- راستی و راستگونی،** از خصائص واجب هر شخص اشون ۸-۱۴۶، ۴-۲۰۲، ۶-۲۷۳
- راغا** ۵-۳، ۱۰-۹، ۳۰-۲۷
- راگا،** ری ۵-۳، ۳-۱۲، ۸-۲۷، ۳۰-۲۵۱ یادداشت ۲۸

- رام، رامن ۱۶۹-۷۰
 رستاخیز ۵-۵۴، ۱-۹۰، ۲۰-۱۱۷ و یادداشت ۷۰،
 ۲۶۳-۴، ۲۰۳-۴
- رستگاری، گیتی، نک: فراشکرت؛ کانون تعالیم
 زرتشت ۳-۱۱۲، ۵۰-۱۴۸، ۸-۲۵۷،
 ۴-۲۶۳؛ رستگاری فرد ۷-۱۱۴، ۴-۱۴۳،
 ۳-۱۸۱، ۲۲۴ و یادداشت ۱۰۰ و ۱۰۱،
 ۶۴-۲۵۷؛ این دو رستگاری با یکدیگر ارتباط
 دارند ۳-۱۸۱
- رشنو، رشن ۷-۱۱۵، ۷۰-۱۶۹، ۶۰-۲۵۹،
 ۸-۲۶۶
- روان درگذشتگان، نک: فروشی‌ها
 روایات پهلوی ۵-۲۱۴، ۲-۲۵۴؛ روایات پارسی
 ۵-۲۵۴
- روح القدس، نک: سپننامینو
 روایاها ۲۶۳ و یادداشت ۴۳
 ریاضت‌کشی گناه است ۵۰-۱۴۸
- ریسمان، نک: کستی
 ریسمان مقدس (کستی) ۳۱-۱۲۸ و یادداشت ۸،
 ۲-۱۸۱، ۴-۲۰۳، ۵-۲۱۴، ۸-۲۵۷،
 ۸-۲۶۶
- زاری برای مردگان ۲۷۷ و یادداشت ۱۲۷
 زبان اوستائی، اوستای باستان لاقبل چهارصد سال
 کهن‌تر از اوستای متاخر ۴۳ یادداشت ۱۴،
 ۵-۴۴؛ اوستای متاخر احتمالاً چون به غرب ایران
 رسید زبانی مرده بود ۱-۴۰، ۵-۲۰۴
- زاراوشوترا، زاراتوشترا، زرتشت، زردشت، در
 ایرباناوئیجه واقع در آسیای مرکزی می‌زیسته
 است ۳-۱، ۳۹ به بعد؛ تقریباً در ۱۲۰۰ ق.م.
 ۹-۶۷؛ باور دارند عمری طولانی داشت
 ۲۲-۱۹، ۸-۱۲۷؛ معنای اسم او ۷۱ یادداشت
 ۲۹؛ روحانی بود ۱۰۰-۹۸، ۳-۱۴۱،
 ۸۱-۱۷۸؛ نبوت او ۸۰-۷۹، ۱۰۰-۹۹،
- ۳-۱۱۲، ۱۲۴ یادداشت ۴۱، ۸-۲۵۷؛ ماتران
 بود ۱۰۰-۹۹؛ تمام متن‌های اوستای کهن از
 تألیفات اوست ۳-۲، ۵۰-۴۳، ۱۳۳ به بعد؛
 تمام این متون جنبه دعا دارند، بنابراین تمام نظام
 اعتقادی او را شامل نیستند ۷-۹۵، ۱۰-۱۰۹،
 ۱۲۱ یادداشت ۵، ۱۲۲ یادداشت ۲۷، ۲۳-۱۲۳
 یادداشت ۳۶، ۱۲۵ یادداشت ۷، ۶-۱۴۵؛ با
 پهلوانان ستیزه‌گر مخالف بود، ۸-۵۵؛ بنابراین
 دیدگاه او با شاعران ودائی تفاوت‌های اساسی
 دارد ۶۰-۵۹؛ تعالیم او ۱۰۱ به بعد؛ در یشت‌ها
 از او زیاد گفته شده و بعضاً به صورت موجودی
 مافوق‌الطبیعه معرفی شده است ۹-۱۷۵؛ فروشی
 او را روزنامه در یسنا می‌ستایند ۶-۱۳۵،
 ۴-۲۷۳؛ سالروز مرگ او را نگاه می‌دارند
 ۴-۲۷۳ و یادداشت ۱۰۰؛ افسانه نادرست به قتل
 رسیدن او ۹-۸، ۷-۲۵، ۹-۱۸۷، ۴-۲۷۳؛
 تاریخ نادرست زندگی او ۲۵-۱۹، ۲۹۲
 یادداشت ۱۰۰؛ در سده ششم ق.م. ۱-۳۰، ۳۸
 یادداشت ۱۲۵، ادعاهای نادرست محلی که
 زادگاه او می‌باشند ۶ به بعد، ۳-۲۵؛ یا صحه
 فعالیت او بوده‌اند ۱۳ به بعد؛ در روزگار جدید
 سعی شد تا تعالیم او را بر اساس پیشداوریهای
 امروزی توجیه کنند ۹۳ یادداشت ۱۲، ۹-۹۸،
 ۸-۱۰۷، ۷-۱۳۶، ۸۱-۱۷۹، ۲۲۹ یادداشت
 ۹-۲۶۸، ۴۵
- زرتشت‌نامه ۹-۱۵، ۴-۲۷۳
- زرتشتی ۶۱-۱۵۸، ۴-۲۷۳، ۵-۲۸۴
- زرتشتی، کهن‌ترین دین یکتاپرستی و مبتنی بر ایمان
 ۸۰-۷۹، ۹-۹۸؛ به گونه‌ای ناگسیخته از زمان
 حیات زرتشت تا به امروز انتقال یافته است
 ۸-۱۲۷، کیشی است که با شدت هرچه‌تمامتر
 همه چیز را زنده تصور می‌کند ۴-۱۰۲؛
 یکتاپرستی در آن بر شرک مسلط است ۸-۱۰۷؛

زیارتگاه‌های شمایل‌دار ۱۹۹-۲۰۰، ۲۰۷-۹،

۲۸۱-۴

سپینتا ۹-۸۶، ۳-۱۶۱، ۴-۱۷۲

سپینتا آرمیتی، سپندارمذ، اسفندارمذ، مینوی ایمان و

اطاعت ۴-۱۰۲، ۱۲۸، ۴-۱۴۳، ۱-۱۶۰،

۹-۲۱۵؛ یکی از اعضاء هفتگانه ۳-۱۳۱،

۷-۱۳۶؛ آفرینش زمین متعلق به اوست ۷-۱۰۶؛

هدیه‌ی او فروتنی است ۶-۲۶۵؛ یک روز و یک

ماه به اسم او نامگذاری شده است ۹-۱۶۸،

۲۸۱-۳

سپینتامینو، روح‌القدس، ۱) به کار رفته در مورد

اهورامزدا ۲-۱۰۱، ۱۱۰ و یادداشت ۵۰،

۳-۱۱۲، ۵-۱۷۴؛ ۲) در مورد روان او

۱-۱۰۹، ۵-۱۱۴، ۱-۱۳۰، ۴-۱۳۹

سپینتامینو، روح‌القدس ۱) به کار رفته در مورد

اهورامزدا ۹-۱۷۵، ۲) در مورد روان او که عملاً

با او یکی است ۱-۱۰۹؛ اما گاهی جدا از او

تصور می‌شود که در چنین صورتی یکی از اعضاء

هفتگانه است ۲-۱۰۱، ۶-۲۶۵؛ اما در

گاهشماری روزی یا ماهی به اسم او نیست

۷-۱۶۹؛ در وجود اشخاص متقی آشیانه و مأوا

دارد ۵-۱۰۴، ۱۰-۱۰۹، ۸-۱۴۶

سپندارمذ، نک: سپینتا آرمیتی

سخن، نیروی نهفته در آن ۳-۸۲، ۸-۸۶

سروبنا یا ۵-۴۸، ۳-۵۲، ۷-۶۵

سروش ۴-۱۰۲، ۸-۱۰۷، ۱۲۱ یادداشت ۵،

۳-۱۳۰، ۲-۲۱۰، ۵-۲۱۴، ۸-۲۱۷، ۳۰

یادداشت ۸۲، ۱-۲۶۰ ارتباط دارد با میترا و

رشنو ۷-۱۱۵، ۷-۱۶۹، ۶۰-۲۵۹، ۸-۲۶۶

سروش باز ۵-۲۱۴

سستار ۴۵

سغدیا ۵-۳، ۵-۲۴، ۸-۲۷، ۳-۶۲

سگان ۳-۵۲، ۱۵۵ یادداشت ۵۶، ۶-۲۰۴

بدی و شقاوت را خود ساخته می‌داند ۳-۱۱۰

(همچنین، نک: ثنویت)؛ ایمان به رستگاری

۲۰-۱۱۷، ۵۰-۱۴۸، ۴-۱۶۳، ۴-۲۶۰،

اعتقاد به این دنیا و آخرت ۱۸۹؛ روحیه‌ای مثبت

و امیدوار و خوش‌بین دارد ۹-۱۳۷، ۹-۱۸۷،

۸-۲۷۶؛ خصلتی کاملاً اخلاقی دارد ۹-۱۶۸؛

اهمیت مراسم و آئین‌ها برای ملکه کردن باورها و

اعستفادات ۹-۱۲۸، ۶-۱۴۵، ۱-۱۵۰،

۳-۱۶۱، ۹-۲۶۸؛ در طول هزارها کمتر تغییر

پیدا کرده است ۸-۱۶۶، ۲۰-۲۱۹، ۷-۲۸۶؛

مذهب مزدپرستی نیز خوانده می‌شود؛ نک:

مزدسنا؛ کیش اورمزد و زرتشت ۸-۲۵۷؛ بهترین

کیش‌ها، نک: بهدین

زروان و کیش زروان پرستی ۱۹۱ یادداشت ۱۸،

۳-۲۲۲

زمان بابا ۳-۶۲

زمین، سومین، آفرینش ۸-۸۶، ۴۱-۱۳۹، ۸-۱۴۶،

۵-۲۰۴؛ تعلق دارد به سپینتا آرمیتی ۷-۱۰۶،

مورد احترام زرتشت ۲-۲۴۱، از پاکیزگی آن

باید پاسداری کرد ۸-۱۴۶، ۴-۲۰۴ شهریاری

اهورا بر روی آن استقرار خواهد یافت

۱۲۰-۱۱۷، ۴-۲۰۳، ۳-۲۶۱، یکی از

روزهای ماه به اسم مینوی آن نام‌گذاری شده

است ۲-۱۷۱.

زند، تفسیر پارسی میانه، شرح‌ها و ترجمه‌های اوستا

۱-۱، ۹-۱۸۷، ۱۰-۲۰۹، ۲۲۰ یادداشت ۸۵؛

زندها که قبلاً در گویش‌های گوناگون ایرانی

وجود داشت ۳۲ یادداشت ۳، ۹-۲۰۷

زن در گـفته‌های زرتشت ۶-۴۵، ۵۰-۴۸،

۸-۱۱۷، ۸-۱۲۷، ۴-۱۳۷، ۵۰-۱۴۸؛ در

روزگارهای بعد ۷-۲۸۴

زیارت، زائرین ۳-۱۱، ۹-۱۵، ۷-۲۵، ۲-۲۲۰،

۴-۲۸۳

- سگدید ۲۳۰ یادداشت ۶۸
- سمرچسک ۶۲
- سوشیان ۵-۷، ۲۴-۵، ۴۱-۳، ۲۳۳-۵؛ سه
- سوشیان ۳-۲۶۱؛ نخستین سوشیان ۳-۲۶۰
- سوگندنامه ۸-۲۶۵، ۲۹۲ یادداشت ۱۰۲
- سیستان (درنگیان) ۵-۷، ۱۹-۲۱، ۴۱-۳، ۲۴-۸، ۲۴۴-۶، ۲۳۴-۷
- سین تشته ۷-۵۲، ۱-۹۰، ۹۹-۱۰۰
- شادی، خوشحالی، نیک آفریده اهورامزدا ۸-۱۹۶؛
- آترا باید به وجود آورد ۴-۱۶۱، ۵-۱۴۸
- ۸-۱۸۷؛ با اثنون بودن به دست می آید ۸-۱۹۶،
- ۴-۲۰۲، ۸-۲۷۶؛ از خصوصیات دین است
- ۹-۱۳۷؛ حتی در هنگام روبرو شدن با ناملایمات
- باید شاد بود ۲۷۶ به بعد
- شاهنامه ۱۶ به بعد، ۳۰-۲۸، ۳۷ یادداشت ۹۸
- شایست ناشایست ۵-۲۱۴، ۵-۲۵۳
- شرك اصلاح شده یا یکتاپرستی بنیادی ۸-۱۰۷،
- ۴۰-۲۳۹
- شریف آباد ۶-۲۴۴، ۱-۲۶۰، ۲۸۸ یادداشت ۸
- شکندکمانیک و بیچار ۲۴۰
- شمال (۱) جهتی که ایریانا و نیجه در آن سمت قرار
- داشت ۷-۳، ۲-۱۱، ۳۰-۲۹؛ (۲) ربع شیطانی
- (جای دوزخ) ۵-۳، ۳۳ یادداشت ۲۲،
- ۷-۱۱۷، ۷-۲۱۵
- شمایل نگاری ۲-۲۲۰، ۲۳۲ یادداشت ۱۰۵
- شهریور، نک: خستره و نیره
- شیطان، انگره مینو روان آن ۳-۱۱۰؛ نابودی کامل
- آن هدف تمام کوشش‌ها ۱۲-۱۱۹
- صدر ۵-۲۵۳
- صدر بندهش ۵-۲۵۳، ۶-۲۶۵، ۹-۲۷۸
- عادل بودن از فضایل اهورائی، که برای شخص اثنون
- واجب است ۸-۱۴۶
- غیرمادی، نک: مینوی
- فارس، نک: پارس
- فرائض واجب دینی ۹-۱۲۸، ۴-۱۶۳، ۸-۲۱۵،
- ۲۷۹ و یادداشت ۱۴۰، ۲-۲۸۱
- فراشا ۸-۱۱۷
- فراشکرت، فراشکرد ۲۰-۱۱۷، ۵۰-۱۴۸،
- ۴-۱۶۳، ۸-۱۶۶، ۲-۱۸۱، ۵-۲۱۴،
- ۲-۲۷۱، ۸-۲۷۶، ۱-۲۸۰
- فراورنه ۹-۱۲۸، ۶۳-۱۵۸
- فرشته ۴۰-۲۳۹، ۴-۲۶۳
- فرقه‌ها و رفض‌ها ۳-۲۲۲
- فرمادار، نک: نرمینه
- فروردیگان، نک: همسپیدیا
- فروردین یشت ۳-۴۰، ۶-۴۵، ۶-۱۶۵، ۵-۱۷۴،
- ۹-۱۷۸، ۴-۱۸۳، ۷-۱۸۶
- فروشی به عنوان روان مردگان ۳-۴۱، ۹-۸۸،
- ۶-۱۶۵، ۹-۱۷۸، ۶۰-۲۵۹، ۸-۲۷۶؛ ارجاع
- به فروشی‌ها در یسنا ۳:۳۷ احتمالاً بعدها جای داده
- شده ۴۱-۱۳۹، ۸-۱۶۶؛ احتمالاً این آئین از نظر
- زرتشت مضموم بوده است ۸-۱۶۵، ۶۰-۲۵۹،
- ۷-۲۸۶، در فروردین یشت آئین‌رابه شدت
- زرتشتی‌مآب شده است ۴۱-۱۳۹، ۹-۱۷۸؛
- صاحب اسم روز و ماه ۷۱-۱۶۹، ۳-۲۸۱.
- فقر ۵-۱۴۶، ۱۸۲ و یادداشت ۴۰
- فلز و فلزکاری ۳-۵۰، ۳-۸۰؛ فلز به خستره
- و نیره [=شهریور] تعلق دارد؛ فلز مذاب در
- آزمون‌های شرعی به کار برده می‌شد، نک:
- آزمون با آتش
- قانون، در جامعه کهن ایرانی مقام شامخ داشته است
- ۸۳۵؛ کاربرد اصطلاحات قضائی ۹-۱۳۷
- قربانی کردن حیوانات ۵-۵۰، ۹-۸۶، ۷-۱۰۶،
- ۵-۱۱۴، ۱۳۴ یادداشت ۱۴، ۱۴۳ یادداشت
- ۴۸، ۴-۱۷۲، ۸۱-۱۷۸، ۱۹۹ یادداشت ۲۱،
- ۸۱-۲۷۸

- قزاقستان ۵۰-۴۸، ۵-۵۴، ۲-۶۱، ۵-۶۴
قندهار ۶-۲۴۵
کاپادوکیه ۹-۲۰۷
کوپان، کرب ۵-۲۱، ۷-۱۷۵، ۱۹۴ یادداشت ۶۳
کرتیر ۵-۲۲۲
کرکویه ۷-۲۳۶، ۵-۲۴۴
کرممان ۶-۲۴۴، ۲۵۲ یادداشت ۴۱، ۱-۲۶۰،
۲۸۱-۳، ۲۷۶-۸، ۲۷۱-۲، ۲۶۶-۸
کشاورزی نخستین پیشه ۷۱-۲۶۹
کشمیر ۸-۱۶
کمنامزدا ۱-۱۳۰، ۹-۱۵۸، ۷-۲۱۵
کوه خواجه ۶-۵، ۴-۲۸۳
کوههای زیارتگاهی ۴-۲۸۳
کوی‌ها (۱) پیشینیان و خوشان گشتاسب ۶-۵، ۹-۸،
۱۲-۳، ۲-۲۱؛ فرکاو بیان ۷ یادداشت ۳۶، (۲)
طبقه‌ای که از نظر زرتشت مردود بودند ۷-۱۷۵
کی‌رک‌کوم ۶۲
گاو (ز)، گله، حائز نهایت اهمیت واقعی و نمادی در
جامعه اوستائی کهن ۸-۴۵، ۹-۱۳۷؛ نمونه
حیوان مناسب برای قربانی ۸-۸۶، ۷-۱۰۶؛
نماینده پنجمین آفرینش، حیوانات سودمند و
متعلق به هومنه ۸-۸۶، ۸-۱۰۶، ۴۱-۱۳۹،
۱-۱۶۰، ۵-۲۲۴
گاو نو، نک: گاو
گامشمار زرتشتی ۱۷۲-۱۶۸ و یادداشتهای ۱۳ و
۱۸ و ۲۱، ۹-۲۰۷، ۸-۲۵۷
گامشمار توجی ۲۹۳ یادداشت ۱۳۳
گامشمارها ۶-۱۶۳ و یادداشت ۱۰، ۲-۲۱۰،
۷-۲۱۵، ۳-۲۲۲، ۲۳۱ یادداشت ۹۲،
۸۳-۲۷۸
گاتها ۸-۵۵، ۵-۶۴، ۹۵ به بعد؛ صاحب معارف الهی
یکدست ۹۶ یادداشت ۴، ۱۲۱ یادداشت ۴؛ اما
آثار اعتقادی منظم نیستند ۶-۹۵، ۱۲۲ یادداشت
- ۲۷، ۶-۱۶۵، ۶-۱۸۴؛ مطالعه آنها جدا از سنت
دینی دشوار است ۹-۹۶ و یادداشت ۵، ۱۲۲
یادداشت ۲۷، زرتشت آنها را به نخستین پیروان
خود آموخت ۴-۱۲۳؛ ابیاتی از آن از جمله
دعای بستن کستی ۱-۱۳۰؛ و آتش نیایش
۳-۱۳۰؛ در اوستای متاخر نقل شده و تقلید
شده اند ۹-۱۸۷
گبر، گور ۵-۲۵۴
گردونه ۶-۴۵، ۵۳ و یادداشت ۶۳، ۷-۵۴، ۸-۶۷،
۷۴ و یادداشت ۸۱ و ۸۶، ۲-۱۱۰
گردونه‌ران، مبارز گردونه‌ای ۶۰-۵۵
گردونه‌رانی، سابقه ۸-۴۵، ۷-۵۴
گشتاسب، نک: ویشناسپ (= گشتاسب، ویشناسپ)
گله، نک: گاو
گله دزدی ۸-۵۵، ۲-۱۱۰
گله و آدم، نک: پاسو - ویرا
گمبیز، گومز ۳-۱۱۲
گوش نوروون ۱۴۲، ۷-۱۶۹
گوش تشن ۱۰-۱۰۹، ۱۴۲
گومز، نک: گمبیز
گیاهان سودمند، چهارمین آفرینش ۸-۸۶؛ به امرداد
تعلق دارند ۷-۱۰۶، ۴۱-۱۳۹، ۵-۲۱۴؛
زراعت و باغبانی بهترین نوع خدمت کردن به این
آفرینش است ۷۱-۲۶۹؛ مینوی گیاهان انتخاب و
گزینش می‌کند ۱-۱۶۰
گیتوی (مادی) ۵-۱۰۴، ۳-۱۳۱، ۹-۱۳۷،
۸-۱۴۵، ۷۱-۱۶۹، ۶۰-۲۵۹
ماد ۱۲-۸، ۳۰-۲۵
مادی، نک: گیتوی
مائترا [واژ (پهلوی)، نیرنگ (فارسی)] اندیشه الهی
الهام شده که در کسوت سخن راستین درآمده
است ۱۰-۹، ۳-۸۲، ۱۰۱-۹۸، ۴-۲۱۲،
۵-۲۸۴

- مانثران ۱۰۰-۹۹، ۶-۱۴۵
 مانثرای سپنتا، مینوی مانثرای مقدس ۲-۱۷۱
 ماه، یکی از جلوه‌های آفرینش آتش، از همین رو
 بعنوان یکی از شمایل‌های «اشا» ۹-۱۲۸،
 ۲۰۰-۱۹۹؛ یکی از روزهای ماه به اسم مینوی
 او نامگذاری شده است ۷۰-۱۶۹
 مبوگ ۷-۲۵
 مجسمه‌های آئینی (بت‌ها) ۲۰۰-۱۹۹، ۲-۲۲۰،
 ۲۲۸ یادداشت ۲۹
 مراسم تطهیر ۴-۱۸۳، ۳-۲۱۲، ۶-۲۸۴؛ (نیز نک:
 برشونم نه‌شبه)
 مرگ، آفریده اهریمن ۵-۱۱۴، ۸-۲۷۶
 مرو، مارگیانا ۵-۳، ۶-۱۵، ۸-۲۷، ۳-۶۲
 مزد، خرد [= عقل کل] ۴-۱۴۳
 مزد، نک: اهورامزدا
 مزدیسنا، «مزدآپرستی» (۱) اسم پیروان زرتشت
 ۹-۱۵۸، ۷۰-۱۶۹، ۴-۲۷۳، ۵-۲۸۴ (۲)
 اسم کیش زرتشت ۸-۱۲۷، ۱-۱۶۰، ۹-۱۷۸،
 ۶۰-۲۵۷
 مسیحیت، مسیحیان ۶-۲۲۲
 معابد، نک: آتشکده‌ها، زیارتگاههای شمایل‌دار
 مخ، مجوس ۱۲-۹، ۸-۲۵، ۱-۳۰، ۴۱-۳۹،
 ۶-۱۹۵، ۹-۱۹۸، ۶-۲۰۴، ۹-۲۰۷، ۲۲۷
 یادداشت ۲۱، ۲۲۹ یادداشت ۴۵
 ملائکه نک: فرشته
 ملکوت اهورامزدا، نک: خسترا
 منشاء کائنات به عقیده ایرانیان باستان ۸۷ و یادداشت
 ۱۶، ۸-۱۰۷
 موسیقی در جشن‌ها و ضیافت‌های پس از مرگ
 ۳-۱۶۱، ۹-۱۹۸، ۳-۲۲۲، ۸-۲۷۶،
 ۱-۲۸۰
 میترا، مهر - مینوی پیمان ۵-۸۲؛ یکی از دو اهورای
 فرودین؛ تداعی‌گر آزمون با آتش ۵-۸۲،
- ۵-۱۰۴، ۹-۱۶۸؛ نقش اساسی او در کیش
 زرتشت، داور آسمانی است ۷-۱۱۵،
 ۷-۱۶۹، ۶۰-۲۵۹، ۸-۲۶۶؛ در این داوری،
 سروش و رشن او را یاری و کمک می‌کنند؛
 سحرگان در چکاده‌ها است ۵-۳؛ همراه با
 اپام‌نیات از اشا و آئین‌های مذهبی نگاهبانی
 می‌کند ۵-۸۲؛ شاید در اساطیر پیش از زرتشت
 نخستین قربانی کننده بوده است ۸-۸۱؛ پشتیبان
 مستقیان و دشمن نابکاران ۷-۱۷۵؛ در ابتدا
 خدائی ارباب‌ران و سپس ایزدی اسب‌سوار شد ۶۸
 و یادداشت ۱۲۳؛ مخصوصاً مورد پرستش و
 ستایش زرتشتیان ایران است ۴-۲۸۳؛ یک روز و
 یک ماه به نام او می‌باشد ۷۰-۱۶۹، ۳-۲۸۱
 میترا، مهر، قرارداد، پیمان ۵-۸۲، ۸-۲۶۵، ۴-۲۷۳
 می‌ریا ۶۰-۵۹، ۶-۸۵، ۱-۹۰، ۹۴ یادداشت ۲۴
 مینو، مینوک، مینوی، جوهر مشخص‌کننده هرچیز
 خواه مادی یا معنوی ۱-۸۰، ۶-۸۵، ۲-۱۰۱،
 ۵-۱۰۴، ۴۳-۱۳۶، ۶-۱۶۵، ۲۰-۲۱۷،
 ۲۲۸ یادداشت ۳۲، ۷-۲۳۶، ۶-۲۶۵،
 ۸-۲۷۶؛ اصطلاحی را که زرتشت برای مفهوم
 مینوهای سودمند به کار می‌برد، امشاسپندان یا
 ایزدان است ۵-۱۰۴، ۴-۱۴۳؛ در اوستا جنسیت
 مینوها از روی اسم چیزهایی که بر آنها دلالت
 می‌کنند معلوم می‌شود ۱۲۳ یادداشت ۳۵.
 مینوک، نک: مینو
 مینوی (غیرمادی) ۵-۱۰۴، ۳-۱۳۱، ۴۸-۱۳۷،
 ۳-۱۶۱، ۶۰-۲۵۹
 ناپریوسنه، نیریوسنگ ۳۳ یادداشت ۳۵، ۱۷۲
 نومیئه [فرمادار(پهلوی)] ۳-۱۷۱، ۹-۱۹۸
 نسخه‌های خطی و نابودی آنها در دوره پس از
 ساسانی ۳-۲۴۲، ۶-۲۴۵، استنساخ نده در یزد
 و کرمان ۶-۲۴۴، ارسال نسخ به هند ۶-۲۴۵،
 ۲۵۰ یادداشت ۲۱، ۱-۲۶۰

وهومنه، بندارنیک ۸-۱۰۲، ۹-۱۳۷، ۵۰-۱۴۸،

۱۷۹-۸۱

وهومنه، وهمن، بهمن، مینوی بندارنیک یا نیت خیر

۴-۱۰۲، ۱-۱۳۰، ۴۱-۱۳۹، ۶-۱۸۴،

۹-۱۹۸، ۴-۲۰۳، ۸-۲۱۷؛ یکی از مهمترین

اعضاء هفتگانه ۳-۱۳۱، ۷-۱۳۶ آفرینش او،

حیوانات سودمند که نمونه آن گاو است ۸-۱۰۶،

۴۱-۱۳۹؛ یک روز و یک ماه در گاهشماری

زرتشتی با اسم او نامزد شده است ۹-۱۶۸،

۳-۲۸۱

ویسپرد ۲-۲۱۰، ۸۱-۲۷۸

ویشتاسپ، گشتاسپ (= ویشتاسب، گشتاسب) ۶-۵،

۹-۱۲، ۸-۲۴، ۳۳-یادداشت ۲۵، ۸-۱۲۷،

۱-۱۵۰، ۱-۱۶۰، ۸۱-۱۷۹، ۳-۲۶۱، ۴-۲۷۳

هانوروتات، هورداد، خرداد، مینوی تدرستی و کمال

و یکی از هفتگانه ۴-۱۰۲، ۶-۲۶۵؛ آفریده

آن، آب ۷-۱۰۶، ۶-۱۴۵، ۶-۲۰۴؛ توسط

آفریده خود نمایندگی می‌شود ۱۲۳-یادداشت

۳۶، ۵-۲۱۴، ۸-۲۶۶؛ یک روز و یک ماه به

اسم او نامزده شده است ۹-۱۶۸، ۳-۲۸۱؛

معمولاً با امرداد جفت است. این دو اسم معنای

اخلاقی و معنوی ندارند ۴-۱۰۲، ۶-۲۶۵؛

نسبت به دیگر اعضای هفتگانه زرتشت این دو را

کمتر فراخوانی کرده ۱۲۳-یادداشت ۲۸،

۷-۱۳۶؛ تن را باید نیرومند و سالم نگاه داشت تا

بتواند از این دو پذیرائی کند ۹-۱۴۸؛ خوردن و

آشامیدن توأم با احترام، نوعی پرستش این دو

امشاسپند می‌باشد ۶-۱۴۵، ۵-۲۱۴

هامون، دریاچه ۷-۵

هرا ۴-۲، ۳۲-یادداشت ۱۰، ۷-۱۱۵

هزاره زرتشت ۳-۲۶۰

هشم، نک: خشم

هفتگانه، عددی که نمایانگر آفرینش‌های هفتگانه است

نظم حماسی ۱۸۱-۱۷۹

نعش، نجاست بزرگ ۸-۱۴۶، ۴-۱۸۳، ۲-۲۷۱

نعش را در معرض هوا گذاشتن ۳-۵۲، ۵-۶۴،

۱-۹۰، ۸-۱۴۶، ۱۵۵-یادداشت ۵۶، ۶-۲۰۴،

۲-۲۷۱

نماز، نک: کستی (ریسمان مقدس) و نمازهای گاهی

نمازگاه چهار ۳-۶۲

نور، در رابطه با نیکی، آتش و اهورامزدا ۹-۱۲۸،

۴۱-۱۳۹، ۱-۱۶۰، ۴-۲۶۳؛ نماد آسمان

۴۱-۱۳۹

نوروز، هفتمین روز و مقدس واجب، اختصاص داشت به

اشاوهیشت و آفرینش آتش ۶-۱۶۱ و یادداشت

۱-۹۰، ۲-۲۱۰، ۷-۲۱۵، ۳-۲۲۲، ۸۳-۲۷۸

نیایش ۷-۲۱۵

نیرنگ ۵-۲۸۴

نیرنگ دین ۴-۲۱۲

نسیکوکاری ۴-۱۶۳، ۲-۲۲۰، ۸۳-۲۷۸، ۲۹۳

یادداشت ۱۴۰، ۲۹۴-یادداشت ۱۶۸، ۱۶۹

واتا ۷۴-۱۶۹

وادبو ۹-۱۵۸، ۴-۲۷۳

وارونا، مینوی قول و یکی از دو اهورای فرودین

۸-۸۴، ۹-۱۶۸؛ مشهور به اسم اهورا ۳-۱۴۱؛

و اهورا برزنت، اپام‌نیات و بغا ۹۲-یادداشت ۷

وایو ۷۰-۱۶۹، ۷-۱۷۵، ۱۹۲-یادداشت ۳۵

ورث‌رغنه، بهرام ۷۰-۱۶۹، ۴-۱۷۲، ۳-۲۶۱،

۴-۲۸۳

ورزنه ۵-۴۳، ۷۱-یادداشت ۲۵

وندیداد ۷-۱۸۱، ۳-۲۱۰، ۲۴۱-یادداشت ۲۱،

۷۱-۲۶۹، ۶-۲۸۴؛ وندیداد پهلوی (زند کامل

آثار اوستائی) ۵-۲۵۳

وندیداد، مراسم ۲-۲۱۰، ۲۲۹-یادداشت ۶۲، ۲۴۱

و یادداشت ۲۱، ۲۹۱-یادداشت ۹۳

وتگهو داییتی ۲-۱

- ۲-۱۰۱؛ خصلت آن به عنوان کانون اندیشه‌ها و تأملات زرتشت ۱۰۳ به بعد، ۹-۲۶۶؛ تنوع اهمیت اخلاقی آنان ناشی از همین تفکرات است ۴-۱۰۳، ۹-۱۶۸، ۶-۲۶۵؛ زرتشت از آنان به عنوان یک گروه نام می‌برد ۴-۱۰۳؛ کثرت آوردن نام آنان در گاتها ۱۲۳ یادداشت ۲۸؛ شش ایزد فرودین همیشه در وجود اهورامزدا جای دارند ۲-۱۰۱، ۱۳۱، ۷-۱۶۹؛ در وجود اشخاصی متقی نیز ذاتی هستند ۸-۲۱۷؛ وظیفه هر شخص اشون = متقی است که جسم و جان خود را برای پذیرائی از آنان مهیا دارد ۸-۱۴۶؛ انگاره‌ای بنیادین برای معارف الهی و اخلاقیات کیش زرتشت ۷-۲۱۵، ۲۰-۲۱۹، ۹-۲۶۵؛ در ذات آفرینش‌های مربوط به خود نیز وجود دارند ۸-۱۰۴، ۳-۱۶۱، ۷۱-۲۶۵؛ بنابراین وسیله ارتباط و اتصال هرچه در جهان نیک است می‌باشند ۸-۱۰۷؛ باید از طریق آفرینش‌های مربوط به خودپرستاری و ستایش شوند ۸-۱۴۵، ۶-۱۸۴، ۲۰-۲۱۴، ۶-۲۶۵، ۷۱-۲۶۹؛ اتصال میان آنان و آفرینش‌های آنان ۷-۱۰۴؛ که در گاتها آمده است ۱۲۳ یادداشت ۳۶؛ در یشت‌ها ۷-۱۷۴؛ در ونسیداد ۶-۱۸۴؛ در ترجمه‌های زند ۱۶۴ و یادداشت ۹، ۹-۱۸۷؛ در پت‌نامه‌ها ۷-۲۱۵؛ در سوگندنامه‌ها ۸-۲۶۶؛ بخشی از جهان‌بینی زرتشتی که در آئین آنها موثر باقی مانده است ۹-۲۶۶ و یادداشت ۷۴؛ در نوروز و گاهنبارها، آنان و آفرینش‌های آنان جشن گرفته می‌شود ۶-۱۶۳؛ هفت روز اول ماه به اسم آنان نام‌گذاری شده است ۹-۱۶۸، ۳-۲۸۱؛ دیگر ایزدان زیردست آنان هستند ۶-۲۶۵
- هور ۴-۱۷۲
هورداد، نک: هورتات
هوم ۷۶ یادداشت ۱۰۰، ۹-۸۸، ۴-۱۷۲ (مقایسه کنید، پراهوم)
هوم، مینوی گیاه ۷۰-۱۶۹، ۳-۱۸۱
هیچت - اسب ۶-۴۵، ۷۲ یادداشت ۳۳
یاز اول ۴-۶۲، ۷-۶۵، ۷۶ یادداشت ۱۰۰
یتاهای و نربو، اهنور ۱۰-۹، ۱۰۰-۹۹، ۶-۱۳۵، ۵-۱۴۸، ۹-۱۸۷، ۳-۲۱۲، ۸-۲۱۷
یزد ۷-۲۴۴، ۲۵۱ یادداشت ۲۹، ۲۵۲ یادداشت ۴۳، ۳-۲۸۱، ۲۸۸ یادداشت ۸
یززدان، ایزد «موجودی که باید پرستش شود»، اصطلاحی که زرتشت احتمالاً از خود در آورد تا مفهوم مینوی سودمند را برساند ۴-۱۴۳؛ در مورد اهورامزدا به کار برده است ۴-۱۴۳؛ معمولاً در مورد معبودهای فرودین ایزدکده زرتشتیان به کار برده می‌شود، مثلاً در جمله «اورمزد و دیگر ایززدان، ۵-۲۲۴؛ اغلب آنان از معبودهای برکت آور ایرانیان باستان ۴-۱۷۲؛ انگاره ایزدان مادی (= گیتوی) و غیرمادی (= مینوی) ۵-۱۰۴، ۴-۱۳۱، ۶۰-۲۵۹؛ اهمیت آنان در زندگانی عبادی شخصی و فردی ۳-۱۸۱، ۴-۲۸۳
یسنا ۹-۸۸، ۱۳۳ به بعد، ۴-۱۷۲
یسنای هفت‌هات (هفتن یشت) ۴۸، ۹۶، ۱۰۰، ۱۳۴ به بعد، ۱۴۵، ۱۸۷
یشت‌ها ۳-۴۰، ۹-۵۵، ۸۳-۱۷۲
یکتاپرستی، خدای قادر و متعال مخصوص کیش زرتشت که معبودهای بی‌شماری را فراخوانی می‌کند. ۱۰-۱۰۷، ۶۱-۱۵۸، ۹-۱۹۶، ۸-۲۵۷، ۴-۲۶۳؛ این فرضیه که غیر از اهورامزدا به ایزد خیرخواه دیگری عقیده نداشت، پذیرفتنی نیست ۹-۱۳۷
ینگه‌هاتم ۱۰-۱۰۹، ۴-۱۷۲، ۹-۱۸۷
- همسپتیمیدیا - فروردیگان ۹-۱۶۵، ۹-۲۷۶
هو توسا ۸-۱۲۷

کتابنامه

- ۱- اوستا، گزارش جلیل دوستخواه. تهران، مروارید، ۱۳۷۰.
- ۲- اون والا، موبد مانک رستم، روایات داراب هرمزدیار. ۲ جلد، بمبئی، [بی نا] ۱۹۲۲.
- ۳- بویس، مری، تاریخ کیش زرتشت، جلد‌های ۳، ۲، ۱، ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران، توس، ۱۳۷۴-۷۶.
- ۴- پورداود، ابراهیم، یادداشتهای گائاه‌ها، بکوشش بهرام فره‌وشی. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
- ۵- خرده اوستا، ترجمه و تفسیر مؤید اردشیر آذرگشنسپ. [بی.م. بی.نا]، ۱۳۵۴.
- ۶- شایست و ناشایست، ترجمه کتابیون مزداپور. تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
- ۷- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل والنحل، ترجمه محمدرضا جلالی نائینی. تهران، اقبال، ۱۳۵۰.
- ۸- فرنیغ دادگی، بندهش، گزارش مهرداد بهار. تهران، توس، ۱۳۶۹.
- ۹- فرنیغ دادگی، بندهش هندی، ترجمه رقیه بهزادی. تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ۱۰- لسترنج، گی. جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ۱۱- مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی. تهران، توس، ۱۳۶۴.
- ۱۲- نیبرگ، هنریک ساموئل. دینهای ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران، مرکز ایرانی مطالعات فرهنگها، ۱۳۵۹.
- ۱۳- وهرود وارنگ، تصحیح ژ. مارکوات، ترجمه داود منشی‌زاده. تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۶۸.
- ۱۴- یشت‌ها، گزارش پورداود، بکوشش بهرام فره‌وشی. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.

SELECT BIBLIOGRAPHY

For works cited only once, bibliographical details have generally been given in the notes. Where the title of a work is cited in the notes by initials only, or in much abbreviated form, the initials or abbreviation are put at the end of the entry, in square brackets.

- Anklesaria, B. T., ed. and tr., Pahlavi Vendidad, ed. D.D. Kapadia, Bombay 1949 [Pahl. Vd].
- Anklesaria, P. K., ed., A critical edition of the unedited portion of the Dādestān-i dīnik, London University doctoral thesis, 1958 [Dd.]
- Anklesaria, T. D., The Dāstān-i dīnik Part I, Pursishn I-XL, Bombay n.d. [Dd.].
- Asmussen, J.P., Xuastvanift, Studies in Manichaeism, Copenhagen 1965.
- Bahar, M.T., ed., Tarikh- e Sstān, Tehran A.H. 1313/A.C. 1935.
- Bailey, H. W., Zoroastrian problems in the ninth - century books, Ratanbai Katrak Lectures 1932, Oxford 1943, repr. 1971.
- Bartholomae, C., Altiranisches Wörterbuch, Strassburg 1904 [Air. Wb.].
- Basilov, V.N., Nomads of Eurasia, tr. M. F. Zirin, University of Washington Press, 1989.
- Belenitsky, A., Central Asia, tr. J. Hogarth, London 1969.
- Bidez, J. et F. Cumont, Les mages hellénisés, 2 vols, Paris 1938, repr. 1973.
- Boyce, M., A History of Zoroastrianism, HdO, Vol. I, "The early period", 1975, corrected repr., 1989; Vol. II, "Under the Achaemenians", 1982; Vol. III, With F. Grenet, "Under Macedonian and Roman rule", 1991 [HZ].
- A Persian Stronghold of Zoroastrianism, based on the Ratanbai Katrak Lectures 1975. Oxford 1977, repr. Universities of America Press, 1989.
 - ed., and tr., Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, in Textual Sources for the Study of Religion, ed. J. R. Hinnells, Manchester 1984, paperback repr., Chicago 1990.
 - (tr.) The Letter of Tansar, IsMEO, Rome 1968.
 - Zoroastrian, their religious beliefs and practices. London 1979, 3rd revised repr., 1988.
- Browne, E., A Year amongst the Persians, Cambridge 1893, 2nd ed. 1926, repr. 1927.

- Chadwick, H. M., *The Heroic Age*, Cambridge 1912.
- Chadwick, H. M. and N. K., *The Growth of Literature*, 3 vols, Cambridge 1932-40.
- Chardin, J., *Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient*, ed. L. Langles, 10 vols, Paris 1811.
- Chinon, G. de, *Relations nouvelles du Levant...*, ed. L. Morért, Lyon 1671.
- Christensen, A., *Le premier chapitre du Vendidad*, Copenhagen 1943.
- Clemen, C., *Fontes historiae religionis Persicae*, Bonn 1920.
- Crouwel, J. H. see under Littauer.
- Cumont, F., see under Bidez
- Darmesteter, J., tr., *Le Zend- Avesta*, *Annales du Musée Guimet*, 3 vols, Paris 1892-1893, repr. 1960 [ZA].
- Dhabhar, B. N., ed., *Pahlavi Yasna and Visperad*, Bombay 1949.
- ed., *Saddar Nasr and Saddar Bundelesh*, Bombay 1909.
- tr., *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others*, Bombay 1932 [Riv.].
- ed., *Zand -i Khurtak Avistak*, Bombay 1927 [ZXA].
- tr., *Zand -i Khurtak Avistak*, Bombay 1963 [ZXA].
- Drouville, G., *Voyage en Perse fait en 1812 et 1813*, 2nd ed., 2 vols, Paris 1825.
- Figueroa, G. de Silva, *L'Ambassade... en Persee*, tr. from Spanish by De Wicqfort, Paris 1667.
- Firby, N. K., *European travellers and their perceptions of Zoroastrians in the 17th and 18th centuries*, *Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 14*, Berlin 1988.
- Fox, W. S. and R. E. K. Pemberton, *Passages in Greek and Latin literature relating to Zoroaster and Zoroastrianism rendered into English*, *JCOI* 14, 1929.
- Francfort, H. -P., *Fouilles de Shortugai*, 2 vols, Paris 1989.
- Frumkin, G., *Archaeology in Soviet Central Asia*, HdO VII.3.1., Leiden 1970.
- Frye, R. N., *The Golden Age of Persia*, New York 1975.
- ed., *The Cambridge History of Iran*, IV, "From the Arab invasion to the Saljuks", Cambridge 1975 [ChIr.].
- tr., *The History of Bukhara...* by Narshakhi, *The Mediaeval Academy of America*, Cambridge Mass., 1954.
- Geiger, W., *Civilization of the Eastern Iranians in ancient times*, tr. D. P. Sanjana, 2 vols, London 1885-1886.

- Gershevitch, I., ed. and tr., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, repr. 1967 [AHM].
- "Old Iranian literature", HdO IV. 2.1, Leiden 1968, 1-30.
- Geldner, K. F., ed., *Avesta*, 3 vols, Stuttgart 1886-96, repr. 1982.
- Ghirshman, R., *Iran, from the earliest times to the Islamic conquest*, Penguin books, 1954.
- Gignoux, P., ed. and tr., *Le Livre d'Arda Viraz*, Paris 1984 [AVN].
- Gnoli, G., *De Zoroastre à Mani, quatre leçons au Collège de France*, Paris 1985.
- *Ricerche storiche sul Sistan antico*, IsMEO, Rome 1967.
 - *The Idea of Iran*, IsMEO, Rome 1989.
 - *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples 1980 [ZTH].
- Gold, M., tr., *The Tarikh-e Sistan*, IsMEO, Rome 1976.
- Grenet, F., see under Boyce
- Gupta, S. P., *Archaeology of Soviet Central Asia and the Iranian borderlands*, 2 vols, Delhi 1979.
- Henning, W. B., *Selected Papers*, 2 vols, Acta Ir. 14 and 15, 1977.
- *Zoroaster, politician or witch-doctor? Ratanbai Katrak Lectures 1949*, Oxford 1951.
 - *Memorial Volume*, ed. M. Boyce and I. Gershevitch, London 1970.
- Hitti, P. K. and F.C. Murgotten, tr., *The Origins of the Islamic State (Kitab futuh al- buldan of ... al- Baladhuri)*, New York 1968.
- Hodivala, S. H., *Studies in Parsi History*, Bombay 1920.
- Hoffmann, K. and J. Narten, *Der Sasanidische Archetypus*, Wiesbaden 1989.
- Humbach, H., *A Western approach to Zarathushtra*, JCOI 51, 1984.
- ed. and tr., *Die Gathas des Zarathustra*, 2 vols, Heidelberg 1959. [The revised English version, *The Gathas of Zarathushtra*, 2 vols, Heidelberg 1991, appeared as the present book was about to go to press.]
- Insler, S., ed. and tr., *The Gathas of Zarathushtra*, Acta Ir. 8, 1975.
- Jackson, A. V. W., *Persia past and present*, New York 1909, repr. 1975.
- *Zoroaster, the prophet of ancient Iran*, New York 1899, repr. 1965.
- Jettmar, K., *Art of the Steppes*, tr. A. E. Keep. London 1967.
- Kellens, J., *Zoroastre et l'Avesta ancien*, Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 14, Paris 1991.
- Kellens, J. et E. Pirart, *Les textes vieux-avestiques*, Vol. I, Introduction, texte et traduction [TVA]; Vol. II, Répertoires grammaticaux et lexique' Vol. III, Commentaire (which appeared as the present book was about to go

- to press), Wiesbaden 1988, 1990, 1991.
- Kent, R. G., *Old Persian, Grammar, texts, lexicon*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1950, 2nd ed., 1953.
- Kohl, P. K., *Central Asia, Palaeolithic beginnings to the Iron Age*, Paris 1984.
- (ed.), *The Bronze Age Civilization of Central Asia*, New York 1981.
- Kotwal, F. M. P., ed. and tr., *The Supplementary Texts to the Šāyest nešāyest*. Royal Danish Academy, *Historisk- filosofiske Meddelelser* 44, 2, Copenhagen 1969.
- Kreyenbroek, G., *Sraoša in the Zoroastrian tradition*, Leiden 1985.
- Le Strange, G., *The lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, repr. 1930.
- Lincoln, B., *Priests, warriors and cattle*, University of California Press, 1981.
- Littauer, M. A. and J. H. Crouwel, *Wheeled vehicles and ridden animals in the ancient Near East*, HdO VII. 1.2B.1, Leiden 1979.
- Lommel, H., *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930, repr. 1971 [Rel.]/
- Madan, D. M., ed., *The Denkard*, Bombay 1911 [DkM].
- Malcolm, N., *Five years in a Persian town*, London 1905.
- Markwart, J., ed. and tr., *Catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr*, ed. G. Messian, Rome 1931.
- *Wehrot und Arang*, Leiden 1938.
- Marquart, J., *Eranšahr*, Berlin 1901.
- Masson, V. M. and V. I. Sarianidi, *Central Asia, Turkmenia before the Achaemenids*, tr. r. Tringham, London 1972.
- Meillet, A., *Trois conférences sur les Gāthā de l'Avesta*, Paris 1925.
- Ménasce, de, J.-P., *Une encyclopédie mazdéenne*, Le Denkart, Paris 1958.
- Menant, D., *Les Parsis, Histoire des communautés Zoroastriennes de l'Inde*, *Annales du Musée Guimet*, Paris 1898, repr. Osnabrück 1975.
- Minovi, M., *Name- ye Tansar*, Tehran A.H. 1311/A. C. 1932.
- Modi, J. J., *The religious ceremonies and customs of the Parsees*, Bombay 1922, 2nd ed. 1937, repr. from 1st ed., 1979 [CC].
- ed., *Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume*, Bombay 1914.
- Molé, M., *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, Paris 1967.
- Monchi- Zadeh, D., ed. and tr., *Die Geschichte Zarer's*, Uppsala 1981.
- *Topographische - historische Studien zum iranischen Nationalepos*, Wiesbaden 1975.
- Mongait, A. L., *Archaeology in the U.S.S.R.*, tr. M. W. Thompson, Penguin

- books, 1961.
- Murgotten, F. C., see under Hitti
- Murzban, M. M., *The Parsis in India, being an enlarged ...* English ed. of D. Menant's *Les Parsis*, 2 vols, Bombay 1917.
- Narten, J., *Der Yasna Haptanhaiti*, Wiesbaden 1986.
 - *Die Aməša Spəntas im Avesta*, Weisbaden 1982.
 - see also under Hoffmann.
- Nyberg, H. S., *Die Religionen des Alten Iran*, tr. form the Swedish by H. H. Schaeder, Leipzig 1938, repr. 1966.
- Rosenberg, F., ed. and tr., *Le Livre de Zoroastre (Zaratusht Nama)*, St. Petersburg 1904.
- Rudenko, S. I., *Frozen tombs of Siberia*, Tr. M. W. Thompson, University of California Press, 1970.
- Sachau, E., tr., *The Chronology of Ancient Nations ... of Al-Biruni*, London 1879, repr. 1969.
- Sanson, Father, *The Present State of Persia ...*, tr. j. Savage, London 1695.
- Sarianidi, V. I. See under Masson
- Schippmann, K., *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin - New York 1971.
- Schlerath, B., ed., *Zarathustra, Wege der Forschung CLXIX*, Darmstadt 1970.
- Schwartz, P., *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Vol. VII, Leipzig 1932.
- Shahbazi, A. S., *Ferdowsi, A critical biography*, Harvard University Center for Middle Eastern Studies, Costa Mesa 1991.
- Shaked, S., ed. and tr., *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, Persian Heritage Series, Boulder, Colorado, 1979.
- Sinor, D., ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge 1990.
- Stewart, S., *Some devotional practices of the Zoroastrian laity*, London University doctoral thesis (in preparation).
- Taraf, Z., ed. and tr., *Der Awesta - Text Niyayiš mit Pahlavi und Sanskritübersetzung*, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Neue Folge Beiheft 10, Munich 1981.
- Tavadia, J. C., ed. and tr., *Shayast- ne - shayast*, Hamburg 1930.
- Tavernier, J. B., in *Collections of Travels through Turkey into Persia and the East- Indies ... the travels of Monsieur Tavernier, Bernier and Other Great Men*, 2 vols, London 1684.
 - *Suite de voyages, Les six voyages ...* 6 vols, Rouen 1724.
- Thevenot, J. de , *The Travels ... into the Levant*, London 1687.

- Unvala, M. R., ed., Darab Hormazyar's Rivayat, 2 vols, Bombay 1922 [Riv.]
- Valle, P. della, The Travels ... into East India and Arabia Deserta, tr. G. Havers, Lonson 1665.
- Warner, A. g. and Warner E., tr., The shahnama of Firdausi, 9 vols, London 1905-1925.
- West, E. W., The Dadistan- i dinik , SBE XVIII , 1882, repr. New Delhi 1965.
- Williams, A V. W., The Pahlavi Rivayat accompanying the Dadestan i Denig, 2 vols , Royal Danish Academy, Historisk - filosofiske Meddelelser 60, Copenhagen 1990.
- Wolff, F., Glossar zu Firdosis Schahname, with Supplementband , Berlin 1935.
- Yanine, V., G. Fédorov- Davydov, E. Tchernykh, D.Chélov, Fouilles et recherches archéologiques en URSS, Moscow 1985.
- Yarshater, E., ed., The Cambridge History of Iran, III, " The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods", 2 vols., Cambridge 1983 [CHIr.]
- Zaehner, R. C., The Teachings of the Magi, London 1956, repr. 1975.

www.TarikhBook.ir

