

فصلنامه مطالعات شبه قاره
دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال چهارم، شماره سیزدهم، زمستان ۱۳۹۱
(صص ۹۰-۷۱)

سکینه خاتون محمودی*
مربی گروه مرمت آثار تاریخی
دانشگاه زابل

هومای ایرانی و سومای هندی

چکیده

هومای ایرانی و سومای هندی، از کهن‌ترین عناصر اسطوره‌ای مشترک میان تمدن‌های ایران و هند باستان هستند. هوما یا همان سومای در اساطیر کهن، نام گیاه مقدسی بود که ایرانیان و هندوان از عصاره‌ی آن شربتی شفابخش می‌ساختند. در ریگ ودا و اوستا از آن با نیایشی شیوا و پرشور سخن رفته و به دست آوردن عصاره‌ی این گیاه نیز، جزو نیکوترین کردارها محسوب می‌شده است؛ اما به تدریج اعتقاد به شفا بخشی و خواص سحرآمیز گیاه هوما (سوما) سبب گسترش نقش آن در میان اقوام هند و ایرانی گردید و تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای در ماهیت هوما و سومای پدیدار شد. با توجه به آن‌که این تحول در ماهیت سومای هندی، بسیار چشمگیرتر از هومای ایرانی است، در این پژوهش که مبتنی بر شیوه‌ی توصیفی و تحلیلی است، جایگاه سومای در تمدن هند مورد بررسی قرار گرفته است. برای تبیین بهتر این مسأله، در ابتدا هوما به اختصار در تمدن ایرانی معرفی شده و سپس به جلوه‌های گوناگون سومای در تمدن کهن هند پرداخته شده است. نتیجه‌ی این بررسی ضمن آن‌که از وجود اشتراکاتی در بین سومای هندوان و هومای ایرانی حکایت دارد، بیانگر این نکته است که تغییرات ماهیتی اسطوره‌ی سومای، بسیار بیش‌تر از هوما بوده و سومای هندی

*Email: S. mahmoodi@uoz.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۱/۹/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۱۸

به تدریج دچار استحاله شده و در نقش یک ایزد، مرد و حتی ماه آسمانی پدیدار شده و تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای با هومای ایرانی یافته و شکل اساطیری تری پیدا کرده است.

کلید واژه ها: هومای ایرانی، سومای هندی، ریگ ودا، اوستا، اسطوره.

مقدمه

دو تمدن کهن ایران و هند از جمله ی تمدن‌هایی هستند که دارای پیوستگی‌های فرهنگی قابل ملاحظه‌ای هستند. مطالعه ی آیین‌های رایج میان ایرانیان باستان و هندوان عصر ودایی، ما را به وجود چنین زمینه‌های مشترکی راهنمایی می‌کند. هومای (هئوم) (اوستایی: Haoma، پهلوی: Hom) و سومای (سوم، سومه، سئوم) (Soma) هندی، نام گیاهی است ایزدی و درمان بخش که از کهن‌ترین عناصر مشترک میان اقوام ایرانی و هندی به شمار رفته و در هر دو تمدن از تقدس و جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده به طوری که در اوستا و ریگ ودا (Rig Veda) کتاب مقدس هندیان باستان، بارها به این موضوع اشاره شده است. شباهت بسیار زیاد لحن سروده‌های زردشت در گات‌ها، همراه با عناصر باستانی مشترک موجود در ریگ ودا و اوستا، توجه پژوهشگران بسیاری را به خود جلب نموده است (امامی، ۱۳۸۸) و (عدلی، ۱۳۸۷) هر چند که برخی از محققان غربی بر این اعتقادند که مواد لازم برای بازسازی باورهای هند و ایرانی، به گونه‌ای کلی در اوستا ناچیز و پراکنده است و در ریگ ودا فراوان، اما آشفته (بویس، ۱۳۷۶: ۳۱) ولی به نظر می‌رسد که با مطالعه‌ی تطبیقی شباهت‌های موجود، بازیابی عقاید مشترک و کهن میان دو تمدن به خوبی امکان‌پذیر بوده و تفاوت‌های ایجاد شده در طول زمان نیز آشکار گردد.

در این پژوهش که با هدف بررسی نقش «سوما» در تمدن هند صورت پذیرفته است، این فرضیه مطرح گردیده که با وجود شباهت‌های چشمگیر میان «هوم» و «سوما» تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای نیز میان نقش و کارکرد «هومای» ایرانی و «سومای» هندی وجود دارد، تفاوت‌هایی که با گذشت زمان شکل بارزتری به خود گرفته و زمینه ی بروز شخصیت اساطیری تری را برای سومای هندی، بر خلاف هومای ایرانی، فراهم نموده است. مهم‌ترین سؤالاتی که در این زمینه مطرح گردید، بدین قرار است:

- چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی میان هومای ایرانی و سومای هندی وجود دارد؟
- هر کدام از این دو در تمدن‌های ایران و هند واجد چه جایگاهی هستند؟
- تجسم سومای در اساطیر هندی کدام است؟

پیشینه و روش تحقیق

در بررسی‌های به عمل آمده، مشخص گردید که بخش زیادی از تحقیق‌های انجام شده در این زمینه، به بیان تشابهات موجود بین «هومای» و «سوما» اختصاص دارد. به عنوان مثال مهرداد بهار در کتاب پژوهشی در اساطیر ایران، ضمن اشاره به اشتراکات موجود میان هوما و سومای، به طور اجمالی موضوع تحول اساطیر هند و ایرانی را مورد توجه قرار داده و آن را متأثر از عقاید وحدت جویانه ی هندیان در پایان دوره ی ودایی دانسته است. (بهار، ۱۳۸۱) هینلز در کتاب شناخت اساطیر ایران، با مورد توجه قرار دادن شباهت‌های هوما و سومای، اعمال نمادین رایج در مراسم نثار هوما و سومای را برشمرده و به شرح معانی و مفاهیم مرتبط با آن‌ها پرداخته است. (هینلز، ۱۳۸۵) رضی در کتاب آیین مهر ضمن توجه به مناسک و آیین‌های متداول در آیین میترائیسم، به شرح متون کهن باقی‌مانده در این رابطه پرداخته و هوما را در قالب سروری نیرومند و درمانگر با چشمانی زرین که بر فراز کوه «هوک نیری» (Huka irya) مراسمی با شکوه را برای میترا انجام می‌دهد، مورد توجه قرار داده است. وی بخش دیگری از اثر خود را نیز به سومای اختصاص داده اما به تحول شخصیت اساطیری سومای در طول زمان به طور خاص اشاره‌ای ننموده است. (رضی: ۱۳۷۱) بویس نیز در کتاب تاریخ کیش زرتشت به بررسی هوما و سومای بر طبق متون زرتشتی و ریگ ودا پرداخته، اما تحولات صورت گرفته در مورد شخصیت سومای را در باورهای هندیان، کمتر مورد التفات قرار داده است. (بویس، ۱۳۷۶: ۳۲)

با توجه به این‌که در بررسی‌های انجام شده، بیش‌تر به مراسم و آیین‌های مرتبط با هوما و سومای پرداخته شده و جلوه‌های فردی شخصیت هوما و شخصیت اساطیری سومای به صورت تحقیقی مجزا و مستقل مورد توجه قرار نگرفته است، بنابراین در این پژوهش سعی گردیده تا به بررسی جلوه‌های مختلف هوما و سومای در تمدن‌های ایران و هند پرداخته شده و تفاوت‌های موجود میان آن‌ها مد نظر قرار گیرد.

روش تحقیق

در این تحقیق که مبتنی بر شیوه ی توصیفی و تحلیلی است، تلاش گردیده تا به بررسی جلوه‌های مختلف هوما و سوما در تمدن‌های کهن ایران و هند پرداخته شود. جهت دستیابی به نتیجه ی بهتر، این پژوهش در دو بخش کلی تدوین شده است. در بخش اول به اختصار به تجسم هوما در اوستا و اساطیر ایرانی پرداخته شده و بخش دوم به تجسم سوما در فرهنگ و اساطیر هند اختصاص دارد.

(۱) تجسم هومای ایرانی

بررسی منابع تاریخی به جا مانده از دوران باستان، حاکی از آن است که هوما (هئوم) اسم گیاه مقدسی بود که ایرانیان باستان از عصاره ی آن شربتی شفا بخش می‌ساختند. شربت یا شراب هوما که «پَراهوم» (Parâhum) نام داشت، طی مراسمی خاص همراه با سرودن اوستا در مقابل مجمر آتش تهیه می‌شد. در انجام این مراسم، هفت تن از موبدان زردتشی شرکت داشتند و سرپرستی آنان را موبد دیگری به نام زوت بر عهده داشت. (پورداود، ۱۳۷۷: ۴۶۹) استعمال این نوشیدنی در مراسم میزَد (Mayazd = ضیافت آیینی) یکی از کهن‌ترین رسوم اقوام آریایی بوده و آنان برای این گیاه تقدس و اهمیت خاصی قایل بودند. واژه ی هوما (هئومه، هوم) (اوستایی: Haoma، پهلوی: Hom)، در بخش‌های مختلف اوستا بارها آمده است. (یسنا، هات ۱۱-۹ با عنوان هوم یشت) در این بخش‌ها از هوما با صفات مختلفی مانند: «هوم آشون دور دارنده مرگ»، «هوم نیک»، «هوم خوب آفریده»، «نیک درمان بخش»، «هوم زرین»، «پهلوان گیاهان خوشبو» و صفاتی مشابه آن یاد شده که وسعت این تعاریف به خوبی نشان دهنده ی پایه ی بلند و ارجمند این گیاه در اوستا است. تأکید بر جنبه‌های والا و تقدس‌آمیز گیاه هوما را می‌توان در چگونگی پیدایش و خاستگاه آن نیز مشاهده کرد. چنان‌که در سرودهای یسنا، هات دهم بندهای دهم الی دوازدهم آمده است که: «خداوندگار هنر، گیاه هوم را بر البرز کوه نشانده و مرغی پاک و آزموده، آن را به هر سوی پراکنده ساخت و از آن پس گیاه هوم پرشیره، گوناگون و زرد رنگ در این کوه‌ها شروع به رویش نمود.» (زرتشت، ۱۳۷۵: ۱۴۶)

همچنین در منابع پهلوی از درختی افسانه‌ای به نام «گوکرن» (go - karan) یا هوم سپید (درخت همه درمان) نیز یاد شده که در میان دریای فراخکرت روئیده و ماهی‌ای اساطیری موسوم به کرّ (kara) از آن نگاهبانی می‌کند. به نوشته بُندَه‌ش، هوم سرور و شهریار گیاهان است که در فرَشکَرَد (پایان جهان پس از تسویه‌بدان و ماندن نیکان)، بی‌مرگی (آنوش) را از او می‌آرایند (فرنِیغ دادگی، ۱۳۶۹: ۸۷). بدین گونه که از پسه گاو «هدیوش» (Hadayuš) و هوم سپید، خوراکی به نام «آنوش» فراهم می‌کردند که مردم با خوردن آن جاودانه و بی‌مرگ می‌شدند. (بهار، ۱۳۸۱: ۱۱۶)

سرنوشت تُریت (Thrita)، یعنی نخستین کسی که بیماری و مرگ را از جهان دور می‌راند نیز با هوما پیوند دارد. بنا بر روایات، اهورامزدا ده هزار گیاه دارویی را که بر گرداگرد درخت جاودانگی گوکرن روئیده بود، از بهشت آورده و در دسترس او می‌نهد. نام تُریت را جز در فرگرد بیستم و نندیداد، تنها یک بار در اوستا (یسنا، هات ۹، بند ۷) می‌بینیم که در شمار نخستین نیایشگران هوما پدیدار می‌شود. آنچه درباره‌ی چیره دستی تُریت در کار پزشکی و درمان بخشی نیز ذکر شده، با هوما پیوند دارد. از آن‌جا که هوما مایه‌ی زندگی و تندرستی است، نخستین نیایشگران وی نیز در شمار پزشکان بودند. (زرتشت، ۱۳۷۵: ۸۷۶)

اهمیت هوما در آیین زردشتی تا جایی بود که بخشی از یشت‌ها به هوم یشت موسوم گردیده و مطالب هوم یشت حکایت از آن دارد که شراب هوما به سبب داشتن خواص متعدد، بسیار مورد توجه بوده است. از این رو ضمن آن‌که از هوما با ستایش و نیایشی شیوا و پرشور سخن رفته، آماده کردن و بدست آوردن شراب هوما نیز، جزو بهترین و نیکوترین کردارها محسوب می‌گردیده است. (زرتشت، ۱۳۷۵: ۱۰۸۷) با این وصف همه‌ی کسانی که جزو نخستین فراهم‌کنندگان هوما بودند، مشمول این موهبت شدند که فرزندان نام‌آور و پهلوان داشته باشند. (بویس، ۱۳۷۶: ۱۳۸)

یاد کرد هوما در فرهنگ و اساطیر ایران، همواره با ستایش و نیایش همراه نبوده و گاهی از آن نکوهش هم شده است؛ چنان‌که در گاهان دو بار (یسنا ۳۲، بند ۱۴ و یسنا ۴۸، بند ۱۰) از هوما یاد شده و نوشیدن افشره‌ی آن به علت این‌که مستی آور بوده و مردمان را به

کارهای زشت و ناروا بر می‌انگیخته، به سختی نکوهش شده است. به همین دلیل برخی از محققان برآنند که زرتشت با مراسم نوشیدن هوما به موجب مسکر بودن آن مخالف بوده و این کار را منع کرده است. (هینتس، ۱۳۸۲: ۱۸۴) و (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۱۹۹) اما پس از زرتشت ایرانیان این سنت کهن را مورد التفات و توجه قرار داده و به رسوم و شعایر آن بازگشتند. بدین ترتیب این مراسم جنبه‌ای دینی یافته و در اوستا وارد شد. (وندیداد، ۱۳۷۶: ۱۶۳۷)

از جلوه‌های دیگر هوما در فرهنگ و اساطیر ایرانی می‌توان به: هوم ایزد. (بهار، ۱۳۸۱: ۱۱۱) نگاهبان گیاه مقدس، (زرتشت، ۱۳۷۵: ۱۰۸۷) مردی خوش سیما و نیکو پیکر، یسنا، هات ۹-۱۱ (زرتشت، ۱۳۷۵: ۱۳۶) شهریار زیبای زرین چشم، یسنا، هات ۵۷، با عنوان سروش یشت سَر شَب (یا حقی، ۱۳۷۵: ۴۵۷) و (پور داود، ۱۳۷۷: ۲۵۷) و پیرمردی عابد و روحانی اشاره کرد. (بهار، ۱۳۸۱: ۸۱)

سیری اجمالی در متون اوستایی و پهلوی در مورد هوما، به عنوان یک گیاه، نه به عنوان یک شخصیت انسانی، نشان از آن دارد که هوما در اسطوره‌ها و دین زرتشتی از دیر باز به عنوان گیاهی ایزدی و شفابخش شناخته می‌شده است.

۲) تجسم سومای هندی

مطالعه ی متون اوستایی و ودایی، برخی از پژوهشگران را بر آن داشته تا ضمن اشاره به اهمیت هوما در میان ایرانیان باستان، پیشکش کردن سومای را نیز در میان هندوهای عصر ودایی به عنوان نقطه ی مرکزی مذهب ودایی به شمار آورند. (بویس، ۱۳۷۶: ۲۲۱) با این وجود، بررسی‌های انجام شده حاکی از آن است که اگرچه در آغاز، سومای به عنوان گیاهی مقدس و درمان بخش مورد استفاده قرار می‌گرفت؛ اما با گذر زمان، نقش و اهمیت آن در شعایر آیینی افزایش پیدا کرده و به تدریج سیمایی خدایی و اسطوره‌ای یافته و تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای با هومای ایرانی پیدا کرده است.

تجسم سومای هندی شامل موارد: گیاه، شراب، ایزد، مرد و ماه است که در ادامه به آن

پرداخته می‌شود:

۲-۱) سوما در جایگاه یک گیاه

سوما (سومه = soma) در «ریگ ودا» (Rig veda) نام گیاهی است که عقابی آن را به زمین آورده و بر صخره‌ای می‌نهد. او شاه گیاهان و دارویی سلامت بخش است (بهار، ۱۳۸۱: ۴۷۷) این گیاه قدرت شفابخشی داشته و به محصولات و فرزندان برکت ارزانی می‌داشته است. ویژگی درمان بخشی سوما در بخش‌های مختلفی از ریگ ودا مورد تأکید قرار گرفته، به عنوان مثال در ماندالای نهم سرود ۹۷ بند ۴۳ آمده است: «ای کشنده ی دادگر شیرین، روان شو و دشمنان و بیماری‌های ما را بیرون ران» (ریگ ودا، ۱۳۷۲: ۳۰۴) به این سبب، عواملی که در رشد و نمو آن مؤثر هستند نیز، بارها مورد ستایش قرار گرفته‌اند. از جمله، در ماندالای اول سرود ۸۹ بند ۴ آمده است: «باشد که باد آن داروی مطبوع را به سوی ما بفرستد، زمین که مادر ماست و آسمان که پدر ماست آن را (یعنی آن دارو را) عطا فرماید و آن سنگ‌های شادی که شیره ی سوما را می‌فشارند» (همان: ۹۴) اعطای قدرت‌های ماوراء الطبیعی، تندرستی، قوت و تأثیر مسمومیت زدایی بخشی دیگر از ویژگی‌های شناخته شده ی سوما در میان هندیان باستان بود. (دادور، ۱۳۸۵: ۲۷۱)

به نظر می‌رسد خواص اثر بخش گیاه سوما در ابتدا برای آدمیان ناشناخته بود؛ چنان‌که در اسطوره‌ای از هند آمده است که: «گندهروه‌ها» (Gand harva) (گندهرب‌ها = ارواح آسمانی ساکن جو) در آسمان از گیاه سوما بهره می‌جستند. سپس ایندرا (Indra)، یکی از قدرتمندترین و کهن‌ترین خدایان هند، در پیکاری سخت سوما را به چنگ آورده و آن را به زمین آورد. (رضی، ۱۳۸۱: ۲۳۹۳)

اعتقاد به خواص سحرآمیز این گیاه سبب گردید که به تدریج برای سوما، نقش خدایی قائل شوند که ایندرا بدون او از هیچ قدرتی برخوردار نیست. بدین ترتیب سوما دربردارنده ی نیرو، درمان دردها و ارزانی کننده ی ثروت شد و هندیان باستان که با خوردن گیاه سوما احساس هیجان و قدرت می‌کردند، سعی داشتند تا با تقدیم آن به خدایان بر نیروی ایشان بیفزایند. (عدلی، ۱۳۸۷: ۱۰۸) به طوری که به نظر می‌رسید، خدایان نه تنها قدرت بلکه جاودانگی خود را نیز از سوما کسب می‌کردند. با این وجود، گروه مردم نمی‌توانستند

با خوردن سومای به جاودانگی مطلق دست پیدا کرده و فقط با این کار موفق به کسب نوعی جاودانگی موقت می‌شدند. (رضی، ۱۳۷۱: ۶)

خصوصیت‌های ذکر شده در منابع موجود در مورد ماهیت سومای، برخی از محققان را به پژوهش در این عرصه واداشته و آن‌ها در بررسی‌های خود گیاه سومای هندی و هومای ایرانی را کاملاً شبیه هم دانسته و آن را با «اِفدرا» (Ephedra) یکی می‌دانند. (هینلز، ۱۳۸۵: ۵۱) هرچند در میان برهمن‌ها در مورد این‌که گیاه اصلی چه بوده است، اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ به گونه‌ای که برخی از برهمن‌ها به این باور رسیده‌اند که بذر سومای کهن و اصیل مفقود شده و در سرزمین آنان نمی‌روید و آن‌چه به هنگام انجام مراسم «یجنا» (Yajna) = مراسم پیشکش کردن قربانی و هدایا از طریق آتش مقدس به درگاه خداوند) مصرف می‌کنند، گیاهی است که جانشین سومای اصیل شده (بویس، ۱۳۷۶: ۲۲۱) در ریگ ودا (ماندالای دهم، سرود ۸۵ بند سوم) این مطلب مورد تأکید قرار گرفته و آمده است: «وقتی که گیاه سومای را می‌کوبند، شخص خیال می‌کند که شیره‌ی سومای را آشامیده است. آن را که براهمن‌ها به حقیقت سومای می‌شناسند، هیچ‌کس نچشیده است.» (ریگ ودا، ۱۳۷۲: ۳۶۴) برطبق این نوشته، ناگفته پیداست که با توجه به ابهام موجود در متون پرمز و راز و پیچیده‌ی ودایی درک حقیقت به سادگی امکان‌پذیر نبوده و ماهیت سومای آیینی هنوز در پرده ابهام قرار دارد.

با توجه به مطالب یاد شده، می‌توان گفت که کارکرد و ماهیت گیاه هوما در ایران و گیاه سومای در هند دارای نقاط مشترک بسیار زیادی بوده است.

۲-۲) سومای در جایگاه شراب

شربت یا شراب سومای که «سومای پومانه» نامیده می‌شد، نوشابه‌ای تیز طعم، خوشگوار و شادی بخش بوده که در ریگ ودا مانند خدایان، مورد خطاب و ستایش قرار گرفته است (رضی، ۱۳۷۱: ۵) این شربت عبارت بود از عصاره‌ی گیاه سومای که پس از فشرده شدن بین سنگ‌ها بدست می‌آمد. هندیان باستان از آمیختن شیره‌ی سومای با آب یا شیر، نوشابه‌ای سخت نشئه‌آور بدست می‌آوردند که مصرف آن باعث برانگیختگی قدرت خیال می‌شد. این

ویژگی سبب برشمردن خصایص دو گانه‌ای برای سوما شده و هندیان بر این باور بودند که سوما در هنگام مهربانی، نیکوکار و به هنگام غضب، خطرناک و قهار است. علت این امر شاید به دلیل خاصیت سُکرآور سوما بود. برخی از پژوهشگران بر این اعتقادند که استعمال کم این شربت باعث تقویت روح و بدن و موجب انبساط خاطر و سرعت فکر گردیده؛ اما نوشیدن آن به مقدار زیاد، زوال هوش و کسالت را به دنبال داشت. (امامی، ۱۳۸۸: ۸۳) به نظر می‌رسد، این تأکید بر خاصیت سُکرآوری سوما، سبب شکل‌گیری باورهای اشتباهی نیز در میان برخی از محققان گردیده است؛ به طوری که آن‌ها اهمیت ویژه‌ی این نوشیدنی در مراسم قربانی را بیش‌تر به این علت می‌دانند که اشخاص حاضر در مراسم یجنا، پس از نوشیدن این شربت، دچار توهمی لذت بخش و پرشور و نشاط می‌شدند. بدین ترتیب برهنه‌ها با استفاده از سوما به عنوان بخشی از مراسم، ابزاری نیرومند در اختیار داشتند تا پرستش‌گران را مجاب سازند که ایندرا به زمین آمده و با آن‌ها در میدان پوشیده از علف قربانگاه به میگساری پرداخته است. (کریون، ۱۳۸۸: ۳۳)

بدون تردید بیان چنین نظراتی را می‌توان زائیده‌ی ذهنیات انسان معاصر از مطالعه‌ی سطحی باورهای دینی رایج در میان پیروان آیین ودایی دانست که نه تنها از درک تفکر دینی رایج در میان مردم اعصار باستان عاجز بوده؛ بلکه با شرایط فکری و زیستی پیروان این اندیشه‌ی دینی نیز بیگانگی داشته است.

این در حالی است که برهنه‌های ودایی با ردّ این ادعا، به ستایش از سوما پرداخته و با مقایسه‌ی ویژگی‌های شراب سوما با دیگر نوشابه‌های تخمیری، می‌گویند: «سوما» (soma) درستی، سعادت و روشنائی است در حالیکه «سورا» (sura) (دیگر نوشابه‌های تخمیری) نادرستی، بدبختی و تاریکی را به همراه دارد. با توجه به این موضوع، عقیده بر این است که؛ سوما در آدمی، سبب تقویت آن خصوصیتی می‌شود که مورد نیاز انسان است. به گونه‌ای که رزمنده‌ای که از آن می‌نوشد، برانگیخته شده و در میدان کارزار تبدیل به جنگجویی مهیب می‌شود. شاعری که از آن می‌نوشد، الهام پذیر شده و تصور می‌کند که وجودش در اختیار نیروهای آسمانی قرار گرفته است. و موبدی که از آن می‌نوشد، خردمند، آگاه و بصیر می‌شود. (بویس، ۱۳۷۶: ۲۲۲)

بر طبق عقاید وداییان، این نوشابه ی نیروبخش و سُکرآور، سبب افزایش قدرت خدایان می‌گردید. به عنوان مثال «ایندرا» (Indra) خدای طوفان و پدیدآورنده ی رعد، یکی از خدایانی بود که تشنه و دوستدار سوما، نوشابه ی سُکرآور خدایان بوده و قدرت خود را از این نوشیدنی بدست می‌آورد. وی با نوشیدن سومای فدیه ی خدایان، مردم را از خشکسالی رهایی بخشید و آسمان، روزها، ماه‌ها و فصل‌ها را منظم کرد. ایندرا را به علت علاقه ی بسیار زیاد به نوشیدن شراب آسمانی سوما، «سوماپا» (sumapâ) یعنی کسی که سوما می‌نوشد، نامیده‌اند. (شایگان، ۱۳۸۶: ۶۵) بر طبق آن چه که در ریگ ودا آمده، افشیره ی سوما موجب افزایش هوش ایندرا شده و وی چون از افشیره ی سوما و نوای رودها سرمست می‌شد، با پیکان خود برای ستایشگران خویش، طعمه و روزی به دست می‌آورد. (ریگ ودا، ۱۳۷۲: ۷۶)

سومای هندی، در بین شخصیت‌های اسطوره‌ای ودایی نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود. بنا بر اساطیر ودایی «منو» یا «منوس» نخستین انسانی بود که بر روی زمین زندگی کرده و آیین قربانی را پایه‌گذاری کرد. وی چون آتش افروخت، قربانی کرده و نخست بخشی از آن را فدیه ی راه خدایان کرد. عمل او الگوی نخستین قربانی و آیین‌های آن است. از آنجا که حضور سوما در این آیین‌ها، بسیار ضروری و واجب شمرده می‌شد، عقاب نیز گیاه سومه را نزد منو آورد. (بهار، ۱۳۸۱: ۴۸۳) بر طبق روایت‌ها، تریته آپتیه (Trita âptiya) از خدایان دلاور و بخشنده ی ودایی، از دیگر کسانی است که اقدام به تهیه ی شراب سوما می‌کند. در اوستا نیز نام تریته به صورت ثریت ظاهر می‌شود؛ اما مقام خدایی ندارد و سومین کسی است که گیاه هئومه را فشرده است. (همان: ۴۷۴)

ظاهراً این نوشیدنی خوشگوار که در آیین‌های مذهبی هندوان، نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کرد، کاهنان را به این باور رسانده بود که خدایانشان بدون سوما نمی‌توانند قدرشان را برای هدایت سیر چرخشی دنیا از یک دوران به دوران دیگر حفظ کنند و از این رو سوما تبدیل به هدیه‌ای آسمانی و ارزشمند شد. (روزنیرگ، ۱۳۷۹: ۶۳۶)

۲-۳) سوما در جایگاه یک ایزد

از جلوه‌های دیگر سوما در هند، تجسم او در کالبدی خدایی بود. باید توجه داشت که عقاید اساطیری ودایی مبتنی بر این نکته بود که همه ی پدیده‌های طبیعت، جاندار و الهی بوده و به همین دلیل می‌توانست، هدف ستایش و نیایش مردمان باشد. (بهار، ۱۳۸۰: ۱۳۸) بنا بر طبقه‌بندی‌ای که پژوهندگان علم الاساطیر ودایی انجام داده‌اند، خدایان دارای مراتب سه گانه ی: آسمانی، برزخی و خاکی بودند که در این بین سوما، جزو دسته ی خدایان خاکی قرار داشت. (شایگان، ۱۳۸۶: ۷۳) این دسته از خدایان نمودار جنبه ی فراوانی، نعمت و قدرت طبیعت و زمین بودند. (همان: ۵۲) با این وصف می‌توان حضور سوما را در افزایش قدرت خدایان، به عنوان فعالیتی گسترده در کلیه ی مراتب هستی نیز تعبیر کرد و شاید به دلیل همین پایگاه بلند و ارجمند است که در ریگ ودا، سرودهایی به وی اختصاص یافته و در میان خدایان ودایی جایگاه ارزنده‌ای را به خود اختصاص داده است. در آیین نیایش و قربانی نیز حضور سوما، بسیار ضروری بود و روحانیون و گروه مؤمنان با نوشیدن از شیره ی سوما سلامتی خود را از او کسب می‌کردند؛ چرا که، سوما خدای زندگی و آب حیات بوده و از این رو قربانی‌های فراوانی برایش نذر می‌شد. (شوالیه، ۱۳۸۲: ۶۶۲) انجام این مراسم از پیچیده‌ترین و مفصل‌ترین انواع قربانی در آیین یجنا به حساب می‌آمد. (عدلی، ۱۳۸۷: ۱۱۸) چرا که سوما علاوه بر داشتن خاصیت درمان-بخشی، خداوند قربانی، جنگاوری بزرگ و بخشنده ی نیرو و ثروت نیز بود. (رضی، ۱۳۷۶: ۱۶۴۳) جالب این است که در اساطیر هند شخصیت سوما به عنوان یک ایزد، دستخوش مرگ نیز می‌شود. در یکی از متون قدیمی هند تصور مرگ این خدا در هنگام اجرای آیینی دینی، چنین ذکر شده است: «سوما خداست و با فشردن او را می‌کشند.» (هینلز، ۱۳۸۵: ۵۲) در اساطیر هند برای سوما نیز مانند سایر خدایان، مراتب مختلفی در نظر گرفته شده و وی دائماً در حال تغییر و تبدیل بوده و از این رو پس از مدتی در نقش خدای ماه ظاهر شده و با سوریا (Surya) خدای خورشید، پیوند می‌یابد. در این روایت گاه سوریا در نقش پدر و گاه در نقش یک زن، همسر سوما است. (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۴۵)

نگاهی به جلوه‌های ایزدی سوما در هند بیانگر این نکته است که تجسم سوما در این تمدن، بسیار بیش‌تر و فراتر از هومای ایرانی بوده است.

۲-۴) سوما در نقش مردی با خصایص انسانی

سومای هندی در نگاهی فراگیر نه تنها به عنوان یک گیاه یا ایزد، بلکه به عنوان یک شخصیت بزرگ و افسانه‌ای نیز مطرح شده، به گونه‌ای که در گذر زمان از ماهیت اصلی خود که همان گیاه بوده، به سرعت فاصله گرفته و نقش‌های متفاوتی را ایفا می‌کند. یکی از آن‌ها، تجسم او در کالبدی انسانی است که در روایات مختلف به صورت‌های گوناگونی ظاهر می‌شده است.

توجه به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که خدایان واقعی وداها، انسان‌هایی شکوه یافته، با احساسات و انگیزه‌های انسانی بودند. این انسان‌ها بی‌مرگ، و اکثراً معرف پدیده‌های طبیعت بوده و شخصیتی ایزدی یافته‌اند. میزان انسان پیکری در این خدایان متفاوت بوده و هنگامی که نام یک خدا با شکل طبیعی او یکی بود، شخصیت بخشیدن به او چندان پیشرفته نبود؛ مانند سوریا (Surya = خورشید) و او شس (Ušas = پگاه) که نامشان نام پدیده‌ای طبیعی و نیز نام خدایی بود که بر آن پدیده خدایی می‌کردند؛ اما در مورد خدایانی مانند آگنی (Agni) (خدای آتش) و سوما که نقش آن‌ها متفاوت با پدیده‌ای بود که بر آن خدایی می‌کردند، چنین خدایانی به مرور از آن اصل و منشأ طبیعی دور شده و انسان پیکری در آن‌ها رشد می‌کرد. (بهار، ۱۳۸۰: ۱۳۹) این موضوع با گذشت زمان در شخصیت سوما نیز تجلی یافت.

در بررسی روایت‌های مرتبط با سوما، وی به عنوان یک شخصیت در برخی از آن‌ها پسر دَرَمه (Dharma) (خدای عدالت و وظیفه) و در برخی دیگر به سبب تصور برخاستن ماه از اقیانوس، او را پسر وارونا (Varuna) (خدای اقیانوس) می‌دانستند. در روایتی دیگر ماه با سوریا پیوند یافته و در نقش یک مرد همسر وی می‌شود. (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۴۵) در روایتی دیگر نیز سوما با بیست و هفت دختر فرزانه بی عارف دکشه (Dakṣa) که نماد ستارگان بودند، ازدواج می‌کند؛ اما پس از آن که «تارا» (Tara) زن برهسپتی (Brihaspati)،

فرزانه ی عارف و آموزگار خدایان و نماد ستاره ی ژوپیترا را می‌فریبد، از جانب پدر خویش وارونا مورد کیفر قرار می‌گیرد. لکشمی (Lakṣmi) الهه خوشبختی و همسر ویشنو که به سبب تغذیه از اقیانوس شیر، خواهر سوما است، به یاری سوما برخاسته و شیوا (Shiva)، خدای کهن ودایی، خدای سرخ طوفان‌ها و آذرخش را به حمایت از سوما وا می‌دارد. شیوا هلال ماه را در نشست خدایان بر تارک خویش قرار می‌دهد. برهسپتی با دیدار هلال ماه، حضور شیوا در نشست خدایان را توهین می‌خواند. در نتیجه برهما برای حمایت از برهسپتی، سوما را از آسمان تبعید می‌کند. پس از این ماجرا سوما به هیأت مردی مسی رنگ در آمد و برگردونه یی سه چرخه‌ای که بزی کوهی یا ده اسب سفید آن را می‌کشیدند نشسته و در آسمان سرگردان شد. (همان: ۱۴۷)

به این ترتیب شخصیت پذیری سوما ی هندی بسیار فراتر از هومای ایرانی گردیده و به نوعی ایزد-انسان تبدیل شده است.

۲-۵) تجلی سوما به صورت ماه

خواص برجسته و حیات بخش سوما که او را در جایگاه خدایی نشانده بود، به سرعت چنדרه (Chandra)، خدای ماه و حاصل خیزی، را نیز تحت الشعاع قرار داد و بدین سان گرچه «چنדרه» در آغاز خدایی مستقل بود، اما بعدها سوما نام گرفت و جایگاه و وظیفه یی خود را به این خدای زندگی بخش ودایی سپرد. (ایونس، ۱۳۸۱: ۲۹) در این دوران بخشی از ارزنده‌ترین وظایف سوما آن بود که سی و شش هزار و سیصد خدا را به همراه نیاکان اطعام نموده و به آنان جاودانگی ببخشد.

علاوه بر آن سوما، خاستگاه غذای انسان‌ها، حیوانات و حشرات به شمار می‌رفت و زنده ماندن نباتات و موجودات میرا نیز به وجود سوما بستگی داشت و طی هر ماه هرگاه که پیمانه یی ماه پر می‌شد، (ماه به صورت بدر در می‌آمد) خدایان از آن می‌نوشیدند. پس از مدتی خدایان برای آن‌که به آب حیات یا عصاره ی گیاه زندگی دست یابند و آن را همیشه در اختیار داشته باشند، مصمم می‌شوند تا سوما را بکشند «وایو» (vaya) خدای باد، متقبل این امر خطیر شده و برای اجرای این منظور از «میترا وارونا» (Mitra Varuna) یاری

می‌خواهد؛ اما میترا وارونا به این شرط که پاره‌ای از قربانی نیز نصیب او گردد، حاضر می‌شود تا در قتل سومای دخالت نکند. در نتیجه سومای میان دو سنگ خرد می‌شود. میترا شیرهای سومای و سهم خود را بر زمین می‌پاشد تا جانوران و گیاهان روی پهنه‌ی زمین به وجود آیند. (رضی، ۱۳۷۱: ۱۱) وایو، خدای باد، نیز نخستین جرعه‌ی افشردنی سومای خدایان را در آیین‌ها به عنوان سهم خویش نوشیده و به عنوان نگهبان سومای شناخته می‌شود. (بهار، ۱۳۸۱: ۴۷۵) در این روایت دو ویژگی سومای مورد توجه قرار می‌گیرد: نخست سومای به عنوان نوشیدنی حیات بخش که خاستگاه زندگی و نیروی خدایان است و دوم خود سومای به عنوان ماه.

در روایتی دیگر سومای با بیست و هفت دختر فرزانه‌ی عارف دکشه (Dakṣa) که قبلاً شرح آن رفت، ازدواج می‌کند. علاقه‌ی سرشار سومای به یکی از آن‌ها، حسادت و خشم دختران دیگر را برانگیخته و آن‌ها از سومای به پدر خویش شکایت می‌برند. دکشه به مکافات این عمل، سومای را به بیماری سختی مبتلا می‌سازد؛ اما چون می‌خواهد آن بیماری را از وی

بردارد، دیگر نتوانسته و آن را تعدیل می‌کند. در نتیجه بیماری همیشگی سومای تبدیل به نوعی بیماری ادواری شده و در حالات ماه نمودار می‌شود. این موضوع سبب بروز اختلافاتی در میان خدایان شده و شیوا در پیکاری سخت، با یک ضربت سومای را دو نیمه می‌کند. (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۴۶) برخی از محققان برآنند که تصویر مَه نو که بر جبین شیوا می‌درخشد، جام سومای اکسیر جاودانی قربانی است که پهلوی چشم گیتی



تصویر ۱: مجسمه شیوا، سده پنجم میلادی (Albanese, 2001: 38).

افروز شیوا قرار گرفته و تمثیلی از نیروی تولد، تناسل و آفرینش است (شایگان، ۱۳۸۶: ۲۵۶) و شیوا آن را در حمایت از سوما بر تارک خویش نشانده است. (تصویر ۱) بدین ترتیب سوما که قبلاً با ویژگی‌های برجسته‌ی زیادی از جمله حیات بخشی و جاودانگی شناخته شده بود، به موقعیت تازه‌ای در میان خدایان مقتدر هند دست پیدا می‌کند.

پیوستگی وجود سوما با سرنوشت خدایان، در اساطیر هند جلوه‌های دیگری نیز دارد که از آن جمله می‌توان به ماجرای گارودا (Garuda)، شهریار پرندگان و مرکب ویشنو (Vishnu) ایزد محافظ کاینات، اشاره کرد. وی که از احترام بسیاری در نزد هندوان برخوردار بود، از موجوداتی است که مشمول این موهبت شده و به واسطه‌ی وجود سوما، به جاودانگی دست یافت. گارودا پرنده‌ای بود با سر، بال، چنگال و منقار عقاب که دارای تن و اندام‌های انسانی بود. وی با نفرت بسیار از اهریمنان و بدی زاده شد. در ماجرای ویناته (Vinata)، مادر گارودا، به دست مارها و در سرزمین‌های زیرین زندانی می‌شود. مارها برای خلاصی ویناته، ماه را از گارودا به رشوه می‌خواهند. گارودا پس از تحمل مشقت‌های بسیار خود را به ماه رسانده، آن را ربوده و در زیر بال خود نهان می‌سازد و پس از این کار عازم سرزمین‌های زیرین می‌شود.



تصویر ۲: گارودا، شهریار پرندگان و مرکوب ویشنو و لکشمی (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۷۹).

پس از آن وی خود را به زندان ویناته رسانده، او را از بند رهایی می‌بخشد و سپس جام سومای را از دست مارها می‌رباید. خدایان، گارودا را دنبال می‌کنند و وقتی نمی‌توانند او را شکست داده و ماه را از او بگیرند به ناچار بدو جاودانگی عنایت کرده و او را مرکب ویشنو می‌سازند. (تصویر ۲) (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۸۶)

در مقایسه ی میان هوما و سومای، توجه به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که در حال حاضر از ادبیات کهن هندو حجم قابل توجهی به جا مانده و جهت پژوهش در مورد باورهای مردم هند باستان در دسترس محققان است؛ اما از متون کهن زرتشتی، تنها منابع محدودی باقی مانده و این موضوع، پژوهش در باره ی باورهای اولیه ی دین زرتشتی را با دشواری مواجه کرده است. به این علت برخی از پژوهشگران این عرصه، با بازخوانی متون کهن آیین زرتشت، از کنار هم قرار دادن مطالب مربوط به هوما و آیین میتراپی، چنین نتیجه‌گیری نموده‌اند که بر مبنای تفسیر متون اوستایی و تحلیل مقایسه‌ای تمثیل و کنایه‌های موجود در اساطیر ملل، هومای ایرانی نیز مانند سومای هندی در نقش ماه ظاهر می‌شود. (رضی، ۱۳۸۱: ۲۳۹۰) اما به نظر می‌رسد از آن‌جا که در هیچ کدام از متون اوستایی موجود به صراحت چنین مطلبی ذکر نشده، تفسیر متون پر رمز و راز و پیچیده ی اوستا، محتاج تأمل بیش‌تری باشد.

۳) آیین‌های مرتبط با سومای

تهیه و مصرف سومای در میان هندیان باستان به صورت شراب، همراه با آیین‌هایی بود و به هنگام اجرای مراسم قربانی، شرب شراب مقدس سومای در محفل عبادت تکلیفی واجب شمرده می‌شد. افشاندن شراب سومای بر چمن و نوشیدن آن نیز، جزو اعمال و مناسک دینی و امری اساسی و حتمی به شمار می‌آمد. برهنه‌ها برگ‌های این گیاه را نیمه شب و در روشنایی ماه، در کوهساران چیده و در بزم قربانی حاضر می‌ساختند. سپس آن را بین دو سنگ می‌فشرده و شیرهای را که به این ترتیب حاصل می‌شد، با شیر آمیخته و آن را به عنوان شرابی مقدس به افراد حاضر می‌نوشاندند. آن‌ها اثر سُکرآمیز این شراب را به گیاه سومای منسوب می‌دانستند. این شربت نوشابه‌ای نیروبخش برای خدایان بود و آن‌ها را نیز از

این شربت مقدس گریزی نبود. نثار جام سوما بر صحن چمن و خواندن سروده‌هایی از ریگ ودا که به نام سوما سروده شده است، نیز در این مراسم متداول بود. (ناس، ۱۳۵۴: ۹۷)

برخی از پژوهشگران اجرای این مراسم را تصویر کاملی از پیوستگی اسطوره و مناسک دانسته و درباره‌ی آن گفته‌اند که در هند باستان جریان اجرای مراسم سوما با جریان مهم بارورسازی یا جان بخشی طبیعت مقایسه می‌شد و از این رو پرویزنی (صافی‌ای) که شیریه‌ی این گیاه در آن پالوده می‌شد، نماد آسمان بود، شیریه‌ی ریخته شده در درون آب و شیر، نماد خورشید بوده و رنگ طلایی آن، به برق و صدایی که از آن در طی مرحله‌ی فشرده شدن پیدا می‌شد، به رعد تشبیه شده و حتی گاه شیریه‌ی آن را که داخل ظرف می‌شد، نمادی از باروری رمه‌ی گاو دانسته‌اند. بدین ترتیب آیین سوم به نمادی از باران، طوفان، خورشید و باروری تبدیل می‌شد. (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۸۱) همچنین اورویندو (Aurobindo) محقق بزرگ هند بر این باور است که: خدایان سروده‌های ریگ ودا نمود حقایق روانی انسان هستند، به این ترتیب که سوریا (Surya) نماینده‌ی عقل، آگنی (Agni) تجلی اراده و سوما، مظهر احساس می‌باشد. (شایگان، ۱۳۸۶: ۳۴)

برگزاری آیین‌های خاص تهیه و نثار سوما نشان از جایگاه و اهمیت ویژه آن در آیین ودایی دارد.

نتیجه

نتیجه‌ی این بررسی، حاکی از آن است که مابین گیاه اسطوره‌ای هومای ایرانی و سوما‌ی هندی چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، تشابهات قابل ملاحظه‌ای وجود دارد؛ به‌طوری که هر دوی آن‌ها در سرزمین‌های ایران و هند به شکل گیاه، ایزد، شراب و مردی خارق‌العاده ظاهر می‌شوند؛ اما با وجود این شباهت‌ها، تفاوت‌هایی نیز در میان آن‌ها وجود دارد. سوما‌ی هندی در کالبد انسانی خود قالب شخصیتی با شکوه و سرشار از انگیزه‌ها و احساسات انسانی را پیدا می‌کند؛ در حالی که در اساطیر ایرانی از هوما در قالب یک مرد، تنها به شکل شهریار زیبای زرین چشم و پیرمردی عابد و روحانی سخن رفته است. همچنین سوما‌ی هندی با گذر زمان به سرعت تغییر و تحول یافته، در نقش ماه ظاهر شده و اعمال

شگفت‌آوری از او سر می‌زند؛ به گونه‌ای که وی در این شخصیت هم مرد، هم ماه و هم شراب مورد علاقه‌ی خدایان بوده و نقش مؤثری در هدایت و اثر بخشی اعمال آن‌ها ایفا می‌کند. سیری در بررسی و مقایسه‌ی هومای ایرانی و سومای هندی نشان می‌دهد، شخصیت سومای هندی بازتابی از نگرش‌های سنتی مردم هند باستان است که روز به روز به حیات خود ادامه داده و وجاهت و مقامی هم شأن با مقام اساطیری خود پیدا کرده است. در حالی که، هومای ایرانی، با وجود این که از مقامی شایسته و ارجمند در آیین‌های دینی برخوردار بوده؛ اما در این زمینه به توفیقی مشابه دست نیافته است. بی شک این امر ریشه در تغییراتی دارد که با گذر زمان در باورهای ایرانیان به وجود آمده است.



منابع

- ۱- امامی، نصرالله، نصیری، زهرا، «**مشترکات فرهنگی و آیینی اقوام هندو ایرانی و ریشه‌های کهن آن**»، مجله‌ی مطالعات ایرانی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال هشتم، شماره ۱۶، کرمان: صص ۷۳-۸۸، ۱۳۸۸.
- ۲- ایونس، ورونیکا، **شناخت اساطیر هند**، چ ۲، ترجمه: باجلان فرخی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۱.
- ۳- بهار، مهرداد، **پژوهشی در اساطیر ایران**، چ ۴، تهران: آگاه، ۱۳۸۱.
- ۴- ----- **ادیان آسیایی**، چ ۳، تهران: چشمه، ۱۳۸۰.
- ۵- بويس، مری، **تاریخ کیش زرتشت**، چ ۲، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس، ۱۳۷۶.
- ۶- پور داود، ابراهیم، **یشت‌ها** (قسمتی از کتاب مقدس اوستا)، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.
- ۷- دادور، ابوالقاسم، منصوری، الهام، **در آمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان**، تهران: الزهرا، ۱۳۸۵.
- ۸- رضی، هاشم، **آیین مهر** (میتراثیسم)، تهران: بهجت، ۱۳۷۱.
- ۹- ----- **دانشنامه ایران باستان**، ج ۴ و ۳، تهران: سخن، (۱۳۸۱).
- ۱۰- روزنبرگ، دونا، **اساطیر جهان** (داستان‌ها، حماسه‌ها)، ترجمه: عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر، ۱۳۷۹.
- ۱۱- **ریگ‌ودا** (قدیمی‌ترین سند زنده‌ی مذهب و جامعه‌ی هند)، چ ۳، تحقیق و ترجمه: سیدمحمد رضا جلالی نایینی، تهران: نقره، ۱۳۷۲.
- ۱۲- زرتشت، اوستا، **کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی**، ج ۱ و ۲، چ ۳، بازنویسی و تحقیق: جلیل دوستخواه، تهران: مروارید، ۱۳۷۵.

- ۱۳- شایگان، داریوش، **ادیان و مکتب‌های فلسفی هند**، ج ۱، چ ۶، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- ۱۴- شوالیه، ژان، گریبان، آلن، **فرهنگ نمادها**، ج ۳، ترجمه: سودابه فضائلی، تهران: جیحون، ۱۳۸۲.
- ۱۵- عدلی، محمدرضا، «**مفهوم قربانی (یجنه / یسنه) در هند و ایران باستان**»، پژوهش‌نامه ادیان، سال دوم، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، تهران، صص ۱۰۱-۱۳۵.
- ۱۶- **فرنیغ دادگی، بُندهش**، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس، ۱۳۶۹.
- ۱۷- کریون، روی. سی، **تاریخ مختصر هنر هند**، ترجمه ی فرزانه سجودی و کاوه سجودی، ویراستار: منصور احمدی، تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۸.
- ۱۸- ناس، جان، **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران: پیروز، ۱۳۵۴.
- ۱۹- نیبرگ، هنریک ساموئل، **دین‌های ایران باستان**، ترجمه: سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۱۳۸۳.
- ۲۰- **وندیداد**، تحقیق و ترجمه: هاشم رضی، ج ۳ و ۴، تهران: فکر روز، ۱۳۷۶.
- ۲۱- هیتس، والتر، «**زرتشت پژوهشی درباره ی گائاها**»، ترجمه و پژوهش: هاشم رضی، زرتشت در گائاها (حکمت و عرفان، بنیادهای اخلاقی، جهان‌بینی و فلسفه ی سیاسی)، تهران: چاووشگران نقش، ۱۳۸۲، صص ۱۵۳-۲۶۹.
- ۲۲- هینلز، جان، **شناخت اساطیر ایران**، چ ۱۰، ترجمه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه، ۱۳۸۵.
- ۲۳- یاحقی، محمد جعفر، **فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی**، چ ۲، تهران: سروش، ۱۳۷۵.