

تحول ثنویت

(تنوع آرای دینی در عصر ساسانی)

علی اکبر مسگر



شائول شاکد، تحول ثنویت
(تنوع آرای دینی در عصر ساسانی)
ترجمه سیداحمدرضا قائم مقامی،
تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۷.

کتاب تحول ثنویت اثر شائول شاکد و ترجمه آقای سید احمدرضا قائم مقامی است که توسط نشر ماهی به تازگی به چاپ رسیده است. این کتاب شامل یک مقدمه ۵ فصل و ۵ ضمیمه است: فصل اول: تکوین جهان و ثنویت؛ فصل دوم: معاد و شهود؛ فصل سوم: انسان و خدا، فصل چهارم: آرای مختلف دینی و مراتب آنها، فصل پنجم: ابزارهای دینی. علاوه بر فصول یاد شده این کتاب دارای ۵ ضمیمه است که عمدتاً توضیحات مکمل برای فصول یاد شده‌اند.

درباره نویسنده کتاب

گیرند، ولی پیوند ملک و دینی احتمالاً نه حقیقت که صرفاً شعاری بوده که شاهان از یک طرف و روحانیون از طرف دیگر سر می‌داده‌اند. به علاوه روحانیون، نیز پیکره‌ای یکدست را نمی‌ساختند، گروهی در خدمت شاه بوده‌اند و گروهی استقلال خود را حفظ کرده و منتقد روحانیون دربار بوده‌اند.^۱

مؤلف در فصل اول کتاب خود یادآور می‌شود که «جهان در اواخر عهد باستان، در شرق و غرب (یعنی هم در قلمرو ایران و هم سرزمین‌های یونانی) سخت با موضوع جهان دیگر درگیر بوده است. جهان دیگر به هر دو معنا در میان ایشان پیوسته حاضر بوده، هم در معنای انتظار جهانی، مدنی که گرچه گویا در ورای افق آینده قرار دارد ولی می‌شود آن را از نوشته‌های دینی استنباطها وصف و مطالعه کرد»^۲. همین «دل مشغولی به جهان دیگر یا آخرت است که به زندگی معنای دینی می‌داده

و به تصورات درباره آغاز خلقت صورت و معنای بخشیده

است. وضع ایران مسلماً از این قرار است. توصیفات آفرینش جهان سخت با پایان آن به هم پیوسته است»^۳.

وی در ادامه به خصوصیات دین زردشتی می‌پردازد: «ظاهراً یکی از این خصوصیات ثابت در ایران توجه بسیار به شقاق اخلاقی در عالم الهی و به تبع آن در جهان مخلوق

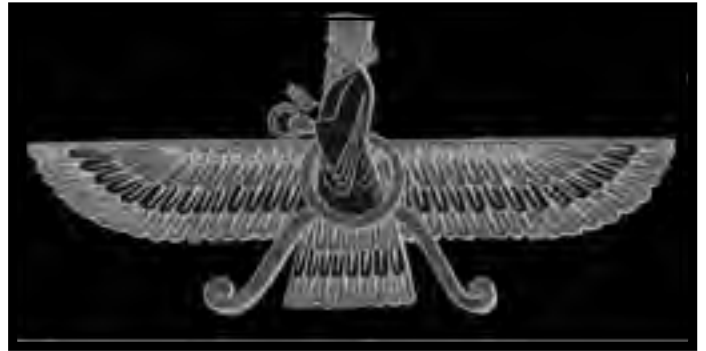
است که آن را به نام ثنویت ایرانی می‌شناسیم ... آن هم نه فقط در طول تاریخ طولانی عصر گاهانی تا دوره ساسانی بلکه هم-چنین در محدوده وسیع دینی زردشتی. یک خصوصیت اندیشه زردشتی در تمام ادوار این است که میان تصور آنان از عالم با کیهان‌شناخت و ساختار جهان از یک سو و با تکالیف اخلاقی فرد، از سوی دیگر پیوستگی شدیدی است. وظیفه اخلاقی را ناشی از شقاق در کیهان و جهان‌خدايان می‌دانسته‌اند، ثنویت در تمام مراتب وجود هست و آن را به دو نیمه تقسیم می‌کند»^۴. «دیگر خصوصیت پایدار این دین، وابستگی متقابل دو مفهوم توأمان کیهان و معاد است. این مطلب یکی از معدود مفاهیم روشن‌گهان است»^۵.

دکتر شائول استاد ارشد دانشگاه عبری اورشلیم و پژوهش-گر تاریخ ادیان، زبان پهلوی و فرهنگ باستانی ایران است. وی هم‌چنین از محققان و نویسندگان دانش‌نامه ایرانیکا است. وی در سال ۱۹۵۵م، تحصیلات دوره کارشناسی خود را در رشته مطالعات خاورشناسی و ادبیات و زبان عربی در دانشگاه عبری اورشلیم به انجام رساند. او کارشناسی ارشد خود را در سال ۹۶۰م در زمینه ادبیات عرب و زبان‌های هند و اروپایی و سامی از همان دانشگاه گرفت و در سال ۱۹۶۴م موفق به کسب درجه PhD (دکتر) در زمینه زبان‌های ایرانی از دانشگاه لندن شد. برخی از کتاب‌های دکتر شائول شاکد مثل تحویل ثنویت از ایران زردشتی تا اسلام نیز به زبان فارسی ترجمه شده است.

شاکد در مقدمه کتاب خود اقدام به طرح چند بحث مهم و جدی کرده که در واقع سؤالات اصلی و نحوه بینش خود را مشخص کرده است:

«عهد ساسانی، دوره‌ای بسیار مهم در شکل‌گیری چند سنت دینی شرق نزدیک، یعنی یهودیت، مسیحی و مانویت عصری خطیر در نهادن پایه‌های دین اسلام است. در بحث از بعضی موضوعات تاریخ دینی ایرانی در عهد ساسانی ناگزیر از پرداختن بعضی مسائل بزرگ‌ترین که پاسخ گفتن به آن-ها آسان نیست. یکی از این سؤالات درباره ماهیت و ساختار ثنویت است ... فارغ از این‌که تا چه اندازه بتوان دین ایران ساسانی را به ثنویت تعریف کرد، باید به این مسئله پرداخت که تا چه اندازه زردشتیان عهد ساسانی خود را ثنوی می‌دانستند، من کوشیده‌ام نشان دهم که در بیشتر عهد ساسانی زردشتیان احتمالاً به ثنوی بودن خود آگاه نبوده‌اند. در بیشتر تألیفات موجود ساسانی، اندک‌اند آن‌هایی که به قصد دفاع از ثنویت نوشته شده‌اند، موضوع در کتیبه‌های و شاهان نخستین ساسانی مطرح نشده و در مجادلات زردشتیان و مسیحیان عصر هم چندان برجسته نیست. مبحث دیگر موضوع تنوع بسیار در آیین‌ها و اختلاف آرا درباره ایزدان، و هم‌چنین یکسان‌انگاری سریع خدایان بیگانه با ایزدان زردشتی است. این کار را بعضی سیاست‌تلفیق عقاید دانسته‌اند تا اجزای مختلف پادشاهی ساسانی را به هم پیوند دهند [نظیر پیگولوسکایا]. گویا باید در این رأی تردید کرد. از طرف دیگر گرایشی به این است که کار شاهان نخستین ساسانی را در بنیان نهادن ساختار دینی جدید و در ایجاد یک حکومت دینی پیرو کیش زردشتی بستایند و بزرگ جلوه دهند، در این جا نیز ظاهراً مبالغه‌ای در کار است. شاهان ساسانی کوشیده‌اند با سپردن مناصب عالی به بعضی روحانیون و با استفاده از زبان دینی و بخشش‌های سخاوتمندانه در راه دین، زمام اختیار دستگاه دینی را بدست





ویژگی بارزی که در اثر شاکد همواره به چشم می‌خورد مقایسه تطبیقی وی با دیگر ادیان هم‌زمان زردشت بالاخص یهودیت می‌باشد. به نظر وی، دوره ساسانی به دلایل دیگری هم اهمیت دارد. «در این دوره مسالک و مذاهب مختلف دینی در ایران رایج بوده و احتمالاً در همین زمان هم به شکل نهایی خود رسیده‌اند. این گفته بدون تردید در مورد یهودیت درست است. دوره ساسانی از جهات بسیار مهم‌ترین نقطه عطف در تاریخ یهودیت است؛ زیرا در این عهد بود که یهودیت ربانی سرانجام در شکل کامل و توسعه یافته آن ظاهر گشت. این عصر هم‌چنین عصر تلمود بابلی هم هست که بدون آن یهودیت رسمی قابل تصور نیست».^۶

شاکد هم‌چنین معتقد است روحانیون عصر ساسانی برای ایجاد مفاهیم جدید در دین، به‌سازی و تحول آن یا پذیرش سنت یا بدعت، همواره در حالتی از سرگردانی بوده‌اند. او می‌افزاید که «اما همین نکته که مفاهیم سنت و بدعت این همه مشغله ذهنی برای نویسندگان عصر ساسانی فراهم آورده بود، اگرچه تناقض‌آمیز می‌نماید، شاید بتواند اثبات کند که تصور ارتدکسی هنوز برای آنان اندیشه‌ای تثبیت شده نبوده است؛ بی‌تردید به این موضوع به‌خوبی توجه نکرده‌اند که ما گاهی در آثار پهلوی هم قادر نیستیم از روی اشارات گونه‌گونی که درباره بدعت‌گذاران آمده تصویری از این موجودات پرابهام و ناشناخته در پیش چشم آوریم».^۷

شاکد علاوه بر آن عقیده دیگری را نسبت به قرائت‌های رسمی در مورد زروان مطرح می‌نماید. او اشاره می‌کند که «غالباً گفته‌اند که زروانیه نوعی رقیق کردن الهیات ثنوی زردشتی و کاستن از ثنویت آن است. ولی این نوع تعبیر مطابق با عقیده خود قائلان به اسطوره زروانی نیست. زیرا در یک منبع قطعه‌ای از مجادلات زروانی علیه مسیحیان باقی مانده و ضمن آن قویاً بر نظرگاه ثنوی تأکید شده. همین معنا در مورد اقوال آثار سریانی درباره اسطوره زروان نیز صادق است. از این شواهد شاید بتوان استنباط کرد که این به اصطلاح زروانیان، زردشتیان موحد نبوده‌اند، بلکه صرفاً زردشتی بوده‌اند و ناگزیر

ثنوی، ولی اسطوره آفرینشی که از آنان به دست ما رسیده، اسطوره‌ای است متفاوت».^۸ او در پایان نتیجه می‌گیرد که «از نظر نوع‌شناسی دشوار بتوان ثنویت را یک مقوله مستقل در دین به شمار آورد. بستگی آن با وحدت چندان زیاد است که لزوماً باید چنین تصور کرد که ثنویت چیزی نیست جز تشدید یک خصوصیتی که ذاتی هر دین وحدانی است. توحید چون کیهان را در ید قدرت یک خدا می‌نهد، لاجرم بیش از نظام‌های چند خدایی با مسئله شر دست به‌گریبان است و باید راه‌حلی برای این مسئله بجوید که آخرالامر شر را جایی میان خدا و جهان قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، در راهی که از خدا آغاز و به جهان ختم می‌شود، جایی برای او می‌یابد، به این معنا هر توحیدی ثنوی است و چون هر ثنوی مایل است که شر را در مرتبه‌ای فروتر از خدا قرار دهد، توحید است. تفاوت آنها تفاوت در مرتبه و شدت و تأکید است نه ذات. ثنویت آن‌گونه که در تاریخ ظاهر شده، پدیده‌ای است پیچیده، چیزی بیش از مجاورت دو نیرو که پیوسته با هم در جدالند. شاید توجه به وجود بعضی ابهامات در آن سبب نامیدی شود، اما همین نکته ممکن است موجب رضای خاطر شود تا ثنویت را هم‌چون یک نظام تجریدی فلسفی در نظر نیاوریم بلکه آن را هم‌چون یک واقعیت تاریخی زنده فهم کنیم با همه تناقضات و تردیدهایی که ممکن است».^۹

مؤلف در فصل دوم کتاب به مسئله معاد توجه می‌کند و معتقد است که موضوع بر سر اثبات و امکان آن منجر به دشواری و درگیری‌هایی شده است «عقیده به رستاخیز در میان مؤمنان به دین زردشتی مسائل دشواری را باید بوجود آورده باشد، چنان که یهودیان آن عصر هم با چنین دشواری‌ها دست به‌گریبان بوده‌اند. باید به عبارت دقیق مقدمی توجه کرد [بسیاری از مجوس به رستاخیز و بعثت اقرار دارند]. این گفته بدین معناست که کسانی هم بوده‌اند که به رستاخیز اقرار نداشته‌اند. به نظر من در یک قطعه دیگر کتاب ال‌دء می‌توان اشاره مشابهی به این تردیدها یا اختلاف عقاید یافت. این قطعه که البته جزئی است از یک اعتقاد نامه می‌گوید: [بی‌گمانم به هستی هرمز و امشاسپندان، بی‌گمانم به رستاخیز] این که در چنین شهادت‌نامه کوتاهی رستاخیز را برگزیده‌اند و بر آن تأکید کرده‌اند، ظاهراً نشان می‌دهد که این جزء ایمان در نزد آنان از قرار اهمیت داشته که مخصوصاً به آن اقرار کرده‌اند».^{۱۰}

«از طرف دیگر توجه بی‌اندازه به این مسئله و کوشش بسیار برای این که مخاطبان را متقاعد کنند ایمان به رستاخیز پوچ و بیهوده نیست ظاهراً نشان از آن دارد که در چشم بسیار مردمان، رستاخیز مسئله‌ای مشحون از دشواری‌ها بوده است، اگر مایه اضطراب صرف نبوده باشد. در طی دوره ساسانیان ظاهراً ایمان به آخرت در همه جا دچار بحرانی شدید شده بود،

یا لاقلاً موضوع تأملات و مباحثات بسیار بوده است.^{۱۱} یکی دیگر از ویژگی‌هایی که در کتاب محتمل به نظر می‌رسد این است که شاید یک سیر دینی یک‌سان را برای تمامی ادیان در نظر گرفته است. این مسئله از آنجایی که تحول متمدن‌وستا و حتی منابع پهلوی در دوره‌های تاریخی را مدام با کتاب عهد عتیق و منابع یهودی مقایسه می‌کند، محتمل‌تر به نظر می‌رسد. او در پایان فرضیات احتمالی در مورد معاد (مفاهیم معاد جمعی) را ابراز می‌دارد سپس فرضیه خود را که اندکی متفاوت است بیان می‌کند. او فرضیه نیامدن این مطالب در اسناد ساسانی را که منحصرأ به معاد فردی و علی‌الخصوص به سرانجام دوران پس از مرگ می‌پردازد و کلمه‌ای هم درباره سرانجام جهان یا کل بشر نگفته‌اند را فراتر از قبول از میان رفتن آنها یا علاقه شخصی افراد بخصوص مثل کردیر می‌داند. از سوی دیگر او فرضیه شکل نگرفتن و ناشناخته‌بودن معاد جمعی را و حتی ایجاد آن را تحت تأثیر معتقدات یهودی و مسیحی نیز نمی‌پذیرد.

فرضیه خود وی این است که «حال که نمی‌توان یکی از این احتمالات را برگزید، شاید مقدماتاً بتوان این فرض را پذیرفت که در اول عهد ساسانی عقیده به جنبه‌های جمعی معاد فقط در پس پرده وجود داشته و علناً تبلیغ نمی‌شده و احتمالاً در اواخر عهد ساسانی یا اوائل دوران اسلامی مسایل معاد جمعی دوباره اهمیت و برجستگی یافته است.»^{۱۲}

وصف شاکد در مورد انسان در فصل سوم کتاب تا اندازه‌ای متفاوت است. او ذکر می‌کند که تصور ایرانی از انسان متأثر از تأثیرات فرهنگ‌های مختلف است. در ضمن این تأثیرات، ایرانیان عقاید مختلف را از تمدن‌های دیگر گرفته‌اند و جذب کرده‌اند... او نخست به وصف تصور کلاسیک از انسان براساس کتاب‌های پهلوی می‌پردازد [موضوعی که بالنسبه پیچیده ولی سزاوار بررسی است].

می‌توان فرض کرد که آثار پهلوی دقیقاً عقاید رایج در عصر ساسانی را بازگو می‌کنند، تصویری که از این آثار به دست می‌آید، چنان از آرای متفکران مسلمان به‌دور است که می‌توان فرض کرد عقاید اسلامی عملاً هیچ تأثیری بر نوشته‌های زردشتی نکرده است، این تصویر هم‌چنین از آرای نویسندگان یهودی و مسیحی در اواخر عهد باستان متفاوت است. بنابراین محتمل است که سروکار ما صرفاً با مجموعه‌ای از عقاید زردشتی باشد که در ایران عصر ساسانی نضج گرفته است و با دیگر مکاتب فکری ارتباط وسیع نداشته است.»^{۱۳}

به عقیده وی «انسان ابزاری است در مبارزه با شر و در عین حال خود موجودی است در درون خویش ثنوی. ثنویت او مانند بقیه جهان یا شاید شدیدتر از آن متضمن دو جنبه است، ثنویت گیتی و مینو (جهان مادی و روحانی) و ثنویت

خیر و شر. ثنویت اخلاقی و در واقع به صورت دو دسته از موجودات که در درون آدمی ساکنند، نشان داده می‌شود؛ یعنی به صورت ایزدان و دیوانی که در نفس آدمی ساکنند و امیالی که در او وجود دارند. ساختار کلی شخص تا حدی زروانی است از یک طرف یک axw (ذهن آدمی) وجود دارد و از طرف دیگر شسقاقی در تمام دیگر ابعاد وجود آدمی. تنوع فراوان قوا و روان‌های انسانی میراث آثار قدیم‌تر زردشتی است که تا حدی با تلقی کمی ساسانیان از انسان سازگار شده بوده است البته تا حدی و نه کاملاً.»^{۱۴}

او می‌افزاید که تلقی زردشتیان از ارتباط خدا و انسان تا اندازه‌ای به تلقی مانویان در این باب شبیه است.^{۱۵}

«زردشتیان هرگز یکسانی ثنویت اخلاقی، یعنی ثنویت خیر و شر را با دوگانگی روح و ماده در جهان، که خصیصه طریقت‌های غنوسی هم‌چون مانویت است، نپذیرفته‌اند با این همه دین زردشتی در این مفهوم که بعضی ابعاد وجود انسان و ذات با جهان الهی یکی است با مانویت شریک است. نیز هر دو در این عقیده مشترکند. غایت حیات انسان این است که این یکسانی و وحدت را در جهان دیگر محقق سازد و الهی شود. هر چند هدف دین غنوسی و زردشتی مشابه است، راه رسیدن به آن اساساً مختلف است. این که گفتم یکی از وجوه ایمان و عقاید و آداب دینی زردشتی است که تاکنون توجه چندانی به آن نشده و با این حال برای فهم آن دین اساسی است.»^{۱۶}

نویسنده در فصل چهارم معتقد است بررسی‌اش در فصول قبل تنها منحصر به نحله‌های مختلف و تفاسیر آن‌ها از دین زردشتی بوده، اختلافاتی که به زعم وی اختلاف افقی بوده، ولی ادعان می‌کند، مسائلی را که در این فصل به آن‌ها می‌پردازد، اختلافات عمودی هستند. «شاید لازم باشد در بحث در همین آغاز کار این نکته را روشن کنیم که مراتب اجتماعی در بحث حاضر مبتنی بر اختلافات طبقاتی به معنای معمول لفظ نیست. مسئله بر سر فقر و اغنیا یا اشراف و عوام نیست. بعضی ادیان مایلند بعضی مؤمنان را در مرتبه‌ای بالاتر از دیگران بنهند. گرچه این اختلافات عمودی غالباً با اختلاف طبقات اجتماعی مطابق نیست. از سوی دیگر نوع نگرش دینی افراد مختلف در سنت دینی واحد ممکن است بسیار متفاوت باشد. بنابر این، سلسله مراتب‌هایی که به این ترتیب به وجود می‌آیند، اغلب در دین واحد و در زمان واحد هم ممکن است کاملاً متفاوت از هم باشند. او شرح تقریبی از طبقات را نیز ارائه می‌دهد. طبقه میانه از منظر دینی مرکب از افرادی است که به دین مقبول عامه پیوسته‌اند. این‌ها پیرو فتاوی روحانیون و رعایت‌کننده وصایا و دستوره‌های سنت‌اند. گزیدگان امت معمولاً خود را صاحب این مردم می‌دانند، از سر بنده‌نوازی به آنان نظر می‌افکنند. گاه آنان را پشت و پناه و حامی امت می‌شمردند و معتقدند

که همین حمایت عامه متوسط است که بعضی خاصان مستعد را برای رسیدن به مدارج بلند توانا می‌سازد. مدارجی که فقط این خاصان قادر به تحصیل آنند. این گروه‌ها اقلیت کوچکی از اجتماعند. قطب مخالف آن‌چه گفتیم چیزی است که دین طبقه فروتر می‌نامیمش. در مقابل عامه که در عمل به دین رسمی جهد بلیغ می‌کنند، گروهی از مردم هم هستند که دینی را که می‌ورزند کم‌مقدارتر از آن است که مقبول زعمای قوم افتد»^{۱۷}.

او با بررسی انواع دین‌ورزی در عهد ساسانی معتقد است غیر از قرائت رسمی که در دوره ساسانی از دین زردشتی وجود داشته که آن‌هم درون خود دارای سلسله مراتبی است، انواع، پرستش دیگری نیز وجود داشته، از جمله برمی‌شمرد: تدین به آیین مهری، زروانی‌گری، جادوپرستی. در واقع او اصول پذیرفته شده تاریخ ساسانی مثل پیوند دین و ملک در دوره نخستین شاهان ساسانی و تداوم آن و هم‌چنین وجود یک خوانش رسمی و متعارف از این دین را متناقض با واقعیت منعکس شده در منابع مختلف تاریخ این عصر می‌داند.

مؤلف در فصل آخر مسئله رابطه شاهان ساسانی و دین زردشتی را پیش می‌کشد و نظریه گروارد نیولی را مبتنی بر حمایت شاهان از دین و یکپارچگی شاهنشاهی را قانع‌کننده نمی‌داند.^{۱۸} او اشاره می‌کند که «آن‌چه ساسانیان پیوسته در پی ترویجش بودند این بود که میان پادشاهی و دین پادشاهی وابستگی متقابلی وجود دارد. این اصل نظارت و تسلط آنها را بر تمایلات دینی عصر میسر ساخت. اما دین مورد تأیید شاهان هم یک چیز نبوده است. در طول این دوران در تعریف آن تغییرات و نوساناتی رخ داده و به هر حال شاهان ساسانی میل چندانی به پیروی صمیمانه از دین زردشتی «رسمی» را نداشته‌اند. لازم بوده است که اینان بر روسای جماعت دینی تسلطی یابند تا بدین وسیله بر عوام مسلط شوند. غرض اصلی شاه از ایجاد منصب موبدان موبد و هیربدان هیربد در دربار، که در طی دوره ساسانی به وجود آمد این بود که اداره امور دینی مملکت را به اراده شاه محول کند... شاهان قطع نظر از این که به عواطف دینی توجه داشته‌اند (البته اگر اساساً عواطف عمیق دینی در آن‌ها بوده باشد) چون فرمان‌روا بوده‌اند دوست داشته‌اند ادیان مختلف نزدیک به خود را حکم درآورند.^{۱۹} به عبارت دیگر شاکد سعی دارد به اثبات این مطلب بپردازد که حتی با پذیرش وحدت ملی مبتنی بر یگانگی دین و ملک، دین واحد و ثابتی بر کشور به رسمیت نبوده است؛ در عین حالی که بین خود روحانیون نظیر روحانیون درباری و روحانیون روستایی کشاکش‌هایی وجود داشته است.

تلقی وی از مزدک عمدتاً بر اثر شهرستانی یعنی ملل و نحل مبتنی است. با این حال، وی در مورد مزدک معتقد است: «تلقى مزدک از بعضی اصول عقاید زردشتی بدبینانه

است و این بدبینی بر عقیده آنان درباره سرنوشت جهان تأثیر گذاشته است. اما با این همه مزدکیان امکان دست یافتن بعضی صاحبان را به قدرتی الهی ممکن می‌دانند. این خواص بدین واسطه می‌توانند بر سر پوشیده در ترکیبات حروف آگاه شوند. این ترکیبات خود نشان‌دهنده ساختار جهان برین‌اند و جهان برین مانند دربار شاهنشاه است و در عین حال شبیه به دنیای سیارات و علائم منطقه البروج. در واقع می‌توان با قدری اطمینان گفت که مزدک خود را نوآوری نمی‌دیده که از تعالیم سنتی زردشت منحرف شده است، بلکه خود را فقط مفسر و شارح زند اوستا می‌دانسته است. آن زردشتیان سنتی هم که به سنت باطنی تعلق داشته‌اند، احتمالاً تفاسیر باطنی متفاوتی را پذیرفته بوده‌اند که در اساس با این تفاسیر مزدکی مشابه بوده است. نهضت مزدک از آن جهت در این بحث اهمیت دارد که امکان بالقوه تبدیل و تنوع را در ثنویت، عموماً و در ثنویت زردشتی، خصوصاً به ما نشان می‌دهد.^{۲۰}

پی‌نوشت‌ها:

۱. شاکد، شائول، تحول ثنویت، ترجمه سید احمدرضا قائم‌مقامی، تهران ۱۳۸۷ ج اول نشر ماهی، صص ۱۲ - ۱۱
۲. همان، ص ۱۷
۳. همان، ص ۱۸
۴. همان، ص ۲۱
۵. همان، ص ۲۲
۶. همان، ص ۲۴
۷. همان، ص ۲۸
۸. همان، ص ۳۲
۹. همان، ص ۴۱
۱۰. همان، ص ۴۹
۱۱. همان، ص ۵۰
۱۲. همان، ص ۵۴
۱۳. همان، صص ۷۴ - ۷۳
۱۴. همان، ص ۷۴
۱۵. [البته مفروض شاکد قطعاً بر این مطلب هست که دین زردشتی بسیار متقدم‌تر از مانویت است]
۱۶. همان، ص ۸۱
۱۷. همان، صص ۹۳ - ۹۱
۱۸. همان، ص ۱۲۳
۱۹. همان، صص ۱۳۵ - ۱۳۶
۲۰. همان، ص ۱۵۹