

بررسی آیین‌های اساطیری «داوری ایزدی» در ایران باستان

دکتر سعید زاویه - آمنه مافی‌تبار

استادیار پژوهش هنر دانشگاه هنر - دانش‌آموخته کارشناسی ارشد پژوهش هنر دانشگاه هنر

چکیده

بشر اولیه با خدای خود ارتباطی نزدیک داشت و وی را از طبیعت می‌شمرد؛ بنابراین در محاکمی که عقل را در آن راهی نبود، با بینشی اساطیری، عوامل طبیعی را داوران آزمونی قرار می‌داد و این داوری را شمولی از داوری خدایان می‌دانست. در ایران باستان، به‌مثابه یکی از کهن‌ترین تمدن‌های جهان، این داوری‌ها همچون دیگر تمدن‌ها متداول بود. آن‌چنان‌که در محاکم پیچیده این سرزمین، این‌گونه داوری‌ها معمولاً به مدد قدرت تمییزبخشی آتش، فلز گداخته و آب آمیخته به گوگرد و زرنیخ صورت می‌پذیرفت. آگاهی از پیشینه این باورها در ایران باستان و بررسی دلایل به‌کارگیری عناصری چون آب، آتش و گوگرد، می‌تواند در شناخت اندیشه اقوام این سرزمین مؤثر باشد؛ لذا مقاله پیش‌رو مضامین فوق را هدف تحقیق قرار می‌دهد و می‌کوشد تا حقیقت اساطیری این آزمون‌ها را تبیین کند؛ حقیقتی که در ستایش برقراری راستی و عدالت به‌گونه‌ای سازمان‌یافته و اندیشمندانه، بروز می‌یافت تا ضمن دستیابی به آنچه می‌بایست، ارزشمندی عناصر طبیعی را نزد آنان خدشه‌دار نسازد.

کلیدواژه‌ها: داوری ایزدی، آیین «ور»، ایران باستان، آب، آتش.

تاریخ دریافت مقاله: 1390/04/15

تاریخ پذیرش مقاله: 1391/12/15

Email: Zavieh@art.ac.ir

مقدمه

اگرچه تاکنون عده زیادی از پژوهشگران، در روشن ساختن نکات مبهمی از اساطیر توفیق یافته‌اند، در کل از حیث پرداختن به ارزش‌های حقیقی آیین‌های اساطیری «داوری ایزدی»، چنان‌که باید حق مطلب در این تحقیقات ادا نشده است. پژوهش‌های زبان فارسی در باب داوری‌های ایزدی به آثار مرحوم پورداوود، ایران‌شناس معاصر و نخستین مترجم فارسی اوستا، در دهه 1340 ه.ش. بازمی‌گردند. پس از وی، علی رهبر، «سوگند و رد پای آن در ادبیات فارسی (1)» را به رشته تحریر درآورد و حسن جوانمرد و حسن حسنی به‌ترتیب «سوگند چیست؟» و «وردالی (1)» و «وردالی (2)» را نوشتند. بعدها هاشم رضی «محاکمه و داوری ور در ایران

باستان» نوشته والا تاراپور را ترجمه و در مجله چيستنا منتشر کرد و در ادامه، مقاله خود را با نام «وره» به آن پیوست نمود. پس از گذر سال‌ها، جواد رسولی با انتشار مقاله‌ای تحت عنوان «تش و آزمون ایزدی» کار خود را به‌طور جدی درباره این موضوع آغاز کرد و «آیین اساطیری ور؛ پیشینه سوگند در ایران و جهان» را منتشر ساخت. البته طی این ادوار مقالاتی چاپ شده‌اند که در خلال مطالعه نمادینگی عناصر اربعه — هرچند خلاصه اما به نیکی — به برخی اشکال «داوری ایزدی» پرداخته‌اند،⁽¹⁾ اما هم‌چنان بررسی حقیقت نهانی این آیین در قالب موضوعی مجزا، مغفول مانده است. برای رفع این نقیصه، مقاله پیش‌رو «داوری ایزدی» در ایران باستان را هدف قرار می‌دهد تا بدین‌سان رموز نهفته در این شکل از آیین‌ها، به خواننده معرفی شود؛ بنابراین آنچه به دنبال می‌آید، در جست‌وجوی آن است که نشان دهد آیین‌های اساطیری «داوری ایزدی» به چه صورت‌هایی در ایران باستان انجام می‌شده و مهم‌تر آنکه این آیین‌ها بر چه گستره معنایی دلالت می‌کرده‌اند؟

بر این اساس، نخست، پیشینه «داوری‌های ایزدی» در ایران باستان مطمح نظر قرار می‌گیرد و در گام دوم با جست‌وجو در متون دینی و ادبی، انواعی از بارزترین نمونه‌های آن یادآوری می‌گردد. در نهایت با کاوش در عناصر سازنده و تمییزبخش این شکل از آیین‌ها، معانی رمزی و خاستگاه آنها بررسی می‌شود.

ادبیات تحقیق و تعریف مفاهیم

«آیین» را در لغت به «سیرت، رسم، عرف، طبع، عادت و روش معنی کرده‌اند.» (دهخدا 1373: ذیل «آیین») در تعریف اسطوره، اهل فن معتقدند که هرگز امکان ارائه تعریفی جامع از این مفهوم وجود ندارد؛ هرچند می‌توان گفت: «اسطوره، قصه‌گونه‌ای است که طی توالی نسل‌های انسانی در افواه نقل می‌شود، منشأ پدیده‌های طبیعت و همچنین آیین‌ها و عقاید موروثی را به نحوی غالباً ساده‌لوحانه تبیین می‌کند و دخالت قوای مافوق طبیعت را در امور طبیعی و انسانی همراه با اسباب پیدایش دگرگونی‌هایی که بر اثر این دخالت‌ها در احوال عالم حاصل می‌آید، به بیان می‌آورد... اسطوره چنان قصه‌ای است که ناظر به توجیه واقعیات طبیعی از طریق تبیین رابطه موهوم بین آنها با قوای مافوق طبیعی منظور می‌شود.» (زرین‌کوب 1369: 404) بدین‌سان، اسطوره از ناخودآگاه یک ملت سرچشمه می‌گیرد و در طی قرون متمادی ساخته می‌شود و زیستگاهش را در میان جمع و در بستر تاریخ پیدا می‌کند و خالق حادثه‌ای می‌شود که اثرش در فرهنگ و ادب قوم، همیشه ماندگار است؛ زیرا مسلماً در رؤیای عمومی هر قوم، آرمان‌ها و آرزوهایی نهفته است که به همت خلاقان آن سرزمین و در هیئت اساطیر تحقق می‌یابد؛ پس این واژه در ترکیب با «آیین» به مراسمی اشاره دارد که همگان به قدرت معرفت باطن، آن را درک می‌کنند؛ هرچند دلیلی علمی و عقلانی برای توجیه وجود آن نباشد. این آیین‌ها چنان با اسطوره همراه بوده‌اند که نمی‌توان آنها را از یکدیگر جدا ساخت. حتی برخی معتقدند اسطوره، توجیه انسان در اجرای آیین‌ها است. به حقیقت آیینی بدون محتوای اسطوره‌ای وجود ندارد؛ زیرا در صورت وجود، بی‌معنا به نظر می‌رسد.

«داوری ایزدی» نوعی آزمایش بوده است که در نتیجه آن، گناهکار را از بی گناه بازمی شناخته‌اند. در روزگاران نخست که دستگاه‌های قانونی به ابزاری کامل برای کشف حقیقت مجهز نبودند، بهترین راه برای پی بردن به حقایق، یاری خواستن از نیروهای فرازمینی بود؛ بنابراین برای اثبات بی گناهی یا مجرم بودن افراد، به تعدادی آزمون که معمولاً بسیار دشوار بود، متوسل می شدند و مدعی یا متهم و به ندرت هر دوی آنها را در معرض آزمون قرار می دادند و داوری را به خدا یا خدایان می سپردند. در نهایت، بی گناهی و حقانیت فردی ثابت می شد که از این داوری‌ها، سرافراز بیرون می آمد؛ به عبارت دیگر، سه اصل اساسی ذیل در «داوری‌های ایزدی» وجود داشته که بی وجود آنها، عمل انجام شده، جزء آن مصادیق محسوب نمی شده است: 1- مسئله‌ای مطرح باشد که با دلایل دنیوی و استفاده از روش‌های منطقی و علمی، نتوان صحت و یا سقم آن را اثبات کرد؛ 2- فرد یا افراد آزمون‌شونده (مدعی یا مدعی علیه و یا هر دو) در پی اثبات حقانیت، بی گناهی و برتری معنوی خود باشند؛ یعنی هدف از اجرای آزمون، روشن شدن حقیقت باشد و دو طرف، تنها به نیت آزمون، به آن تن دهند؛

3- طرفین دعوا و همچنین داور میان آنها به حضور خدا، الهه و یا قوای ماورایی که می توانند با اعمال نیرو در عناصر طبیعی همچون آب و آتش بی گناه و گناهکار را از یکدیگر متمایز سازند، اعتقاد یکسان داشته باشند. مردم روزگاران کهن معتقد بودند که بی گناهان از این آزمون‌ها آسیبی نمی بینند و از یاری ایزدان برخوردار می گردند. این آیین‌ها، «داوری ایزدی» خوانده می شدند. داوری ایزدی همان است که در متن اوستا به صورت «وَرَنگه» و «وَره» به کار رفته و در فارسی پهلوی به «وَر» تبدیل شده است. از جمله این آزمون‌ها در ایران، گذشتن از میان آتش و نوشیدن آب آمیخته به گوگرد بود که از زود دفع شدن یا ماندن آن در شکم، تقصیر یا بی تقصیری متهم را تعیین می کردند. (ویسپرد 1343: 121)

رد پای آیین‌های اساطیری «داوری ایزدی» در ایران باستان

قدیمی ترین منابعی که آیین «وَر» را در ایران ثبت کرده‌اند، به متون اوستایی و پهلوی برمی گردند. البته این گفته، به این معنی نیست که این رسم به دوره خاص تاریخی (ساسانی) مربوط می شود؛ چراکه «قرن‌ها پیش از ظهور زرتشت، مردم به آزمایش‌های دینی مراسم آتش علاقه مند بودند و اشخاص با گذر از میان آتش، از لکه‌ای که تهمت ایجاد کرده بود، پاک و مبرا می شدند؛ چنان‌که از یشت‌ها⁽²⁾ و ادبیات حماسی متأخرتر برمی آید، این روش قدیمی آزمایش دینی هند و ایرانی، میان آریایی‌ها مشترک بوده است.» (ویدن گرن 1377: 58-59)؛ یعنی قدمت این رسوم در ایران به زمان هم‌زیستی ایرانیان و هندیان می رسد؛ زیرا «از کهن‌ترین ایام، یعنی روزگار هند و ایرانیان، آتش با مفهوم راستی، از راه آزمون و سوگند با آتش پیوند داشت.» (بویس 1374: 292)

متأسفانه از این روایات به صورت اصیل و خارج از سنت مزدایی، مکتوبی به جای نمانده است؛ زیرا «قرن‌ها پیش از نوشته شدن اوستا، روایت‌های ایرانی به گونه‌ای شفاهی و سینه به سینه می‌گشت و تنها با تدوین و تألیف قطعات مختلف اوستا، از این روایات مرتب و تاریخ داستانی، به صورت‌های گوناگون، استفاده و به رسم سایر کتب دینی قدیم، بدان‌ها اشارت مفصل یا مختصری شده است.» (واحد دوست 1387: 40)؛ از این رو، به هنگام بحث از دین مزدایی، تنها شخص زرتشت یا عقاید اصلاحی او، مطمح نظر نیست؛ چراکه اسطوره‌های قدیمی پیش از زرتشت، در ساخت عمومی اسطوره‌های زرتشتی، منعکس و حفظ شده‌اند و جدا از این دیانت وجودی مستقل ندارند.

در راستای جست‌وجوی آیین اساطیری «ور» در متن اوستا باید اشاره کرد که اوستای اصلی بیست و یک «نسک» (کتاب) داشت که هفت نسک آن به «داتیک»⁽³⁾ تعبیر می‌شد و شامل احکام شرعی و قواعد حقوقی کیش زرتشت بود. از جمله آنکه در «سکاتوم نسک»، هجدهمین کتاب اوستا، فصلی به نام «ورستان» وجود داشت که در آن، از ساخت انواع «ور» سخن به میان رفته بود که از نیروی مینوی آن، گناهکار از بی‌گناه بازشناخته می‌شد (ویسپرد 1343: 157-158)؛ اما اوستای فعلی، یک چهارم اوستایی است که در عهد ساسانی وجود داشت. در همین قسمت به جا مانده و به‌ویژه در *وندیداد*⁽⁴⁾، به «ورنگه» یا «وره» و واژگان مشتق و مرتبط با آن - که معادل فارسی میانه «ور» را به جای آن می‌آوریم - اشاره شده است. ضمن آنکه این آیین در متون فارسی میانه و آثاری نظیر دینکرت⁽⁵⁾، *ارداویرافنامه*⁽⁶⁾، *زندبهن یسن*⁽⁷⁾ و... مورد تذکار واقع شده و برخی از انواع آن، در متون دوره اسلامی چون *آثارالباقیه* ابوریحان بیرونی، *آثارالبلاد و اخبارالعباد* زکریابن محمد قزوینی، *شاهنامه* فردوسی و... منعکس شده است.

گونه‌های آیین‌های اساطیری «داوری ایزدی» در ایران باستان

آن‌طور که در متن دینکرت آمده است، سی و سه گونه «ور» در ایران باستان وجود داشته که متأسفانه اطلاع دقیقی درباره آنها در دسترس نیست (همان: 158)؛ لیکن مطابق با نص صریح اوستا و متون متأخر پهلوی، «داوری‌های ایزدی» به دو گونه «سرد» و «گرم» تقسیم شده‌اند. بر این اساس «ور برسَم»⁽⁸⁾ یکی از ورهایی بوده که در آن از «برسَم» استفاده می‌شده، اما خود به جای [و معادل] «ور سرد» به کار رفته است؛ یعنی «برسَمک ور» و در مقابل «ورگرم»، «گرموک ور» یا «گرمک ور». (همان: 167) «ورهای گرم» همچون گذر از آتش، ریختن فلز مذاب بر سینه، دست نهادن بر آتش و... با گرما و آتش در ارتباط بود و عموم «ورهای سرد» با آب آمیخته با گوگرد شکل می‌یافته است. البته اشکال دیگری از «ور» نیز وجود داشته‌اند که به یکی از دو دسته فوق و خاصه «ور سرد» تعلق می‌یابند، اما می‌توان آنها را جزء اشکال فرعی «ور» دانست که گویا تداوم و کاربردی گسترده نداشته‌اند. به هر روی، با غور در متون کهن می‌توان دریافت که در برخی از آن آثار، اشارات برجسته‌ای

به این آیین وجود دارد. برای نمونه به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم.

ور سرد

بر اساس شواهد موجود، می‌توان ادعا کرد که در عموم ورهای سرد در ایران که با آب همراه بوده‌اند، معمولاً این عنصر به صورت خالص و روان به کار نمی‌رفت؛ بلکه آن را همواره با مواد دیگری مخلوط می‌کرده‌اند. به عنوان نمونه در بندهای 54 و 55 فرگرد⁽⁹⁾ چهارم *وندیداد* می‌خوانیم:

54- هر کس گناه بورزد، در آخرت، بالاترین کیفری که در دنیا مقرر است، خواهد دید. مردی که در برابر آب آمیخته با گوگرد (سئوکت و نوت وئیتی) و خاکه زر [زرنیخ] (زرنیاونت وئیتی) و در برابر آبی که از همه چیز آگاه است (وئوش وئیتی) نسبت به دروغ خود باخبر باشد و رشن⁽¹⁰⁾ را به شهادت بطلبد و یا به ایزد مهر⁽¹¹⁾ دروغ بگوید. 55- ای آفریننده جهان جسمانی و ای مقدس بگو بدانم کسی که در برابر آب آمیخته با گوگرد و خاکه زر [= زرنیخ] و یا در برابر آب از همه چیز آگاه، از دروغ خود باخبر شد و به رشن یا مهر دروغ بگوید، چه کیفری خواهد داشت؟ اهورامزدا پاسخ داده و گفت: کیفر وی هفتصد ضربه تازیانه اسپاهه⁽¹²⁾ و هفتصد تازیانه سروشه⁽¹³⁾ خواهد بود. (دارمستتر 1382: 113-115)

پزشکان درباره بهره‌گیری از زرنیخ یادآور شده‌اند که زرنیا یا زرنیخ، سنگی معدنی است و مانند طلا می‌درخشد. از نظر پزشکی سمی قوی و کشنده است که تنها در مصارف پزشکی، شیمیایی و صنعتی به کار می‌رود؛ بنابراین، «ممکن است زرنیخ یا زرنیاونت را برای شدت عمل و اثر بیشتر ماده سوگند به کار می‌بردند تا سوگندخورنده اگر دروغ می‌گوید، از ترس مرگ حتمی و دردآور، اعتراف به گناه کند و سوگند نخورد؛ زیرا به‌طور یقین دو ماده گوگرد و زرنیخ آمیخته به هم، دهان، مری، معده، روده، کلیه‌ها، جهاز هاضمه و احشاء داخلی شکم را سوزانده و آسیب فراوانی می‌رساند.» (جوآنمرد 1351: 36-35) پس بهترین حالت در این وضعیت برای قاضی این بوده است که با ایجاد ترس از داوری باعث شود تا کسی که دروغ می‌گوید، به گناه خود معترف شود؛ لذا به مرور ایام، نوشیدن چنین آبی، به قسم خوردن و به شهادت گرفتن آن بدل یافت. به عنوان نمونه دو سوگندنامه بزرگ و کوچک، از عهد باستان به دست ما رسیده است که در آنها، استحاله آزمون الهی نوشیدن آب آمیخته به گوگرد و زرنیخ، به سوگند و قسم به شکل امروزی آن، به وضوح قابل درک است.⁽¹⁴⁾ بدین منظور واژه «سوگند» را برگرفته از «سئوکت» اوستایی به معنی آب آلوده به گوگرد دانسته‌اند و «از آنجا که این مایع را به دو طرف دعوا می‌خوراندند، این واژه تا امروز با مصدر دادن و خوردن (سوگند دادن و سوگند خوردن) به معنای قسم یاد کردن به کار می‌رود. (حسنی 1356: 33؛ امین 1382: 63)

بدین‌سان این آیین به تدریج از آن شکل دشوار خود دور شد و مردم به یاد کردن مقدسات ملی و مذهبی و هر آنچه برای فرد یا گروه دارای ارزش و اعتبار بود، اکتفا کردند. چنان‌که در زمان‌های بعدی «آریاییان برای تأکید بر وفاداری به عهد و پیمان معمولاً در کنار آتش یا آب، به مقدسین و مقدسات سوگند یاد می‌کردند.» (امین 1382: 56) با این باور، این دست از سوگندها و قسم‌ها، به مدد ارزشمندی آن چیزی که بدان قسم خورده

می‌شود، قدرت نابودی انکارکننده و دروغ‌گوینده را خواهند داشت، مانند آنچه در قضاوت و داوری و باورهای عامیانه امروز جاری است؛ چراکه آن اشیا به دلیل تقدس و احترام در باورهای مردم، نمودگاری از حضور مافوق بشر هستند و سوگند به آنها، به مدد قدرت آن جهانی و اعتبار ویژه‌ای که از سوی پروردگار یافته‌اند، نمایانگر عدالت این جهانی شده و قدرت نابودگری دروغ‌گو را خواهند داشت؛ نگرشی که بنیاد آن از آیین‌های «داوری ایزدی» به میراث رسیده است.

ور گرم

در مقام باورمندی مردم ایران باستان به داوری آتش، همین بس که در جای‌جای متون زرتشتی به جایگاه ویژه «ور آتش» اشاره و جاودانگی، برائت و یا محکومیت با آن گوشزد شده است. چنان‌که در روایات پهلوی⁽¹⁵⁾ آمده است آتش از اینکه به جهان مادی آورده شد، ناخرسند است؛ چراکه مردم با آزمایش ایزدی وی مخالفت می‌ورزند. (روایت پهلوی 1367: 27) همان‌گونه که بر اساس متن تاریخ یعقوبی (قرن 3 ه. ق.) آمده است، در روزگار بهرام از نوادگان شاپور، بین مانی و موبدی دربارهٔ مسائل دینی، مناظره‌ای درمی‌گیرد. موبد، مانی را به «داوری ایزدی» با سرب گذاخته دعوت می‌کند، اما مانی نمی‌پذیرد. (یعقوبی 1366: 197)

بارزترین جلوه «ور گرم» در ایران، گذر از آتش است که به دلیل محبوبیت داستان «گذر سیاوش از آتش»، عامه مردم آن را به خوبی می‌شناسند؛ داستانی که هرچند در شاهنامه و در سده چهارم ه. ق. شکل می‌گیرد، به دوران پیشازرتشتی تعلق دارد.⁽¹⁶⁾ پس از سیاوش، در دین مزدایی، زرتشت و آذریاد مهراسپندان⁽¹⁷⁾ به مدد گذر از آتش و ریختن فلز مذاب به سینه عهده‌دار این باور می‌شوند. در یکی از بهترین و کامل‌ترین نمونه‌ها، در فصل بیست و دوم گزیده‌های زادسپرم⁽¹⁸⁾ به گذر زرتشت از سه نوع پساخت اشاره شده است که دوتای اول از نوع «گرم» و سومین آن‌ها از نوع «سرد» است:

10- امشاسپندان⁽¹⁹⁾ سه نوع پساخت در دین را نشان دادند. 11- نخست کوه آتش را به زرتشت. به وسیلهٔ اندیشهٔ نیک، گفتار نیک، کردار نیک سه گام پیش رفت، نسوخت. 12- و دوم فلز گرم بر سینه او ریخته شد، بر او بیفسرد (= یخ بست)، به دست گرفت و به سوی امشاسپندان داشت... 13- سوم بریدن با کارد و پیدا شدن درون شکم، جریان یافتن خون به بیرون، پس دست بر آن مالیدن و درست شدن. (زادسپرم 1366: 33)

همین‌طور در فصل سوم زند بهمن یسن درباره «آزمایش ایزدی» آذریاد آمده است:

20- اورمزد گفت که ای زرتشت سپیتمان! این است آنچه از پیش گویم (= پیش‌گویی من این است)... 25- (و آن) رویین، پادشاهی اردشیر آراستار و ویراستار (= آراینده و سامان‌بخشنده) جهان است و آن (پادشاهی) شاهپورشاه است که جهان را که من اورمزد آفریدم، آراید و در پایان جهان، نجات را روا کند و نیکی پیدا شود و آذریاد پیروزبخت راست و ویراستار دین به وسیلهٔ روی که پساخت (= آزمایش ایزدی) این دین است، با جداراهان (= مخالفان) پیکار کند و (دین را) دوباره به راستی آورد. (زند وهومن یسن 1370: 3-4)

«ور گرم» به دلیل ظرفیت‌های نمادین آن، در دوران اسلامی در ادبیات رمزی و عرفانی ایران بقا یافت و

برای اثبات حقانیت در حق پرستی و مسائل حکمی و یا نشان دادن پاکدامنی و نیالودگی به گناهان خاص و کبیره به کار گرفته شد و در تذکره الاولیای عطار نیشابوری⁽²⁰⁾ و مثنوی معنوی مولانا⁽²¹⁾ مورد تذکار واقع گردید. «این داوری‌ها، با اعتقادات اسلامی و سوزان بودن جهنم — که در وجه مادی به واسطه آتش، مایعات و فلزات گداخته به وجود می‌آید — کاملاً هماهنگ می‌نمود؛ از این رو، باور به آن در دوران اسلامی حیات یافت. با این تفاوت که در این زمان، ارزش حقوقی — دینی این آزمون‌ها به تعبیر ادبی — عرفانی استحاله یافت و اشکال متفاوت آن در شاهکارهای ادبی همچون شاهنامه فردوسی، مثنوی ویس و رامین گرگانی، مثنوی معنوی مولانا و ... ظاهر شد. آن‌سان که خالی از رنگ و بوی دین و شریعتی خاص، همگان آن را بپذیرند و از آن درس بیاموزند؛ زیرا با پیشرفت فکر بشر در این دوران، مردمان با توسل به «سوگند»، صحت ادعاهای خود را در مجامع شرعی و حکمی ثابت می‌نمودند؛ پس گذر از آن وجه‌های مثالی داشت و این دست گذرها، تمثالی بود از آنچه در جهان دیگر جاری است. شاید به همین انگیزه بود که این گذرها بیشتر در قبال بزرگترین گناهان چون زنا و شرک خود را می‌نمایاند.» (زاویه و دیگران 1389: 102)

معانی رمزی داوری با آب

«آب» یکی از عناصر مهم طبیعی است که در بسیاری از سرزمین‌ها و به‌ویژه در پهنه‌های گرم و خشک چون ایران که مردم با کمبود آن مواجه بوده و هستند، اهمیت ویژه‌ای داشته و مقدس بوده است. «به دلیل اهمیت آب در باروری و زاینده‌گی طبیعت، بخش مهمی از اساطیر به این عنصر حیاتی اختصاص یافته است.» (رضایی دشت‌اژنه 1388: 111)

نقش آب در تطهیر، موجب تقویت جنبه‌های نمادپردازنه آن شد. تا آنجا که «یکی از ویژگی‌های ضد اهریمنی آب این باور است که آب جسم و جان را در برابر گزندهایی که از بیرون و درون به انسان می‌رسد، در امان نگه می‌دارد.» (نیکوبخت و دیگران 1389: 204) به این ترتیب آب، مفاهیم متعددی چون حیات، پاکی و روشنایی یافت و در تمامی ادیان و شریعت‌ها مورد ستایش واقع گردید. به عنوان نمونه، در بند 55 فصل چهارم *وندیداد*، به «وینوش وئیتی» اشاره شده است. «وینوش» از مصدر «وئت» به معنی ثابت کردن (جرم در محکمه) است. این واژه در گزارش پهلوی اوستا به «چهرانومند» گردانیده شده که نظر بر ریشه واژه، باید به معنی «ثابت‌کننده» و یا «آگاهنده» و «نماینده بزه و گناهی» در دادستان باشد. (ویسپرد 1343: 154) بدین‌سان، در اّتصاف با «وئیتی» که در فارسی پهلوی به معنی «آب» است، معرف این ویژگی آب خواهد بود که می‌توانسته چهره حقیقت را بنمایاند و بزه‌کار را در دادستانی رسوا کند. این باور، مرهون ارزش‌های قدسی آب، به عنوان جهان‌آفرینی این عنصر است؛ زیرا آب علاوه بر اینکه یکی از عناصر چهارگانه هستی است، رمز کل چیزهایی است که بالقوه وجود دارند و سرچشمه همه امکانات هستی است. چنان‌که مطابق با بند 17 فرگرد دوم بندهشن

می‌خوانیم: «نخستین آفریده همه آب سرشکی بود؛ زیرا همه چیز از آب بود...» (دادگی 1385: 39) «آب که مبدأ هر چیز نامتمايز و بالقوه و مبنای تجلی کائنات و مخزن همه جرثومه‌ها است، رمز جوهر آغازین و اولی است که همه صور از آن زاده می‌شوند و با سیر قهقرایی یا بر اثر وقوع ملحمه‌ای بدان بازمی‌گردند. در آغاز بوده است و در پایان هر دوره تاریخی یا کیهانی نیز بازمی‌آید. همواره هست، گرچه هرگز تنها نیست.» (الیاده 1372: 189)

در فرهنگ اساطیر باستانی ایران، برخلاف برخی از ملل و اقوام، آب هیچ‌گاه کشنده نیست، بلکه آن هنگام آب کشنده می‌شود که دیو مرگ در آن نفوذ یابد. در حقیقت دیو است که کشنده و مرگ‌آور است. شاید به همین سبب بود که آب به صورت خالص و روان در داوری‌ها، کاربرد چندان گسترده‌ای نداشت؛ بنابراین با افزودن ماده‌ای دیگر، به آن قدرت مرگ‌آوری داده می‌شد؛ لذا لازم است با نگاهی فراتر، نقش‌های دیگری را که آمیختگی با گوگرد و زرنیخ ایجاد می‌کرده‌اند، بررسی کرد:

در بندهای 54 و 55 فصل چهارم *وندیداد* در کنار «ویشوش وئیتی» و حتی پیش از آن به «سئوکنت وئیتی» و «زرنیانت وئیتی» اشاره شده است. «سئوکنت وئیتی» ترکیبی از دو واژه «سئوکنت وئیتی» و «وئیتی» است. می‌توان پذیرفت «سئو» از مصدر سوختن، سرخ شدن و روشن شدن بوده و چون «کنت» یا «گند» به بوی بد و مشمئزکننده اطلاق می‌شود، «سئوکنت» به معنی «روشنایی بدبو» یا همان «گوگرد» است؛ زیرا از گوگرد با آتش گرفتن و روشن شدن، بوی تند و بدی متصاعد می‌شود و «وئیتی» دومین جزء این واژه مرکب، پسوندی است که برای بیان دارندگی و اتصاف به کار می‌رفته است؛ پس در ارتباط با «وئیتی» به معنی «آب»، ترکیب واژگانی مترادف با «آب دارای روشنایی بدبو» یا «آب گوگرددار» به دست می‌آید. (ویسپرد 1343: 153-154، 1356: 66، اوستا 1370: 1012؛ وندیداد 1385: 305؛ رسولی 1377: 42)

«زرنیانت وئیتی» نیز ترکیبی از دو واژه «زرنیانت» و «وئیتی» است. زرنی مخفف زرنیخ است و زرنیخ، جسمی معدنی و ترکیبی از گوگرد و آرسنیک است (دهخدا 1373: ذیل «زرنی» و «زرنیخ») که در کتاب *حدودالعالم* که در سده 4 ه.ق.، یعنی همزمان با تدوین متون پهلوی نوشته شده است، به عنوان یکی از چهار عنصر مهم طبیعی، در کنار «گوگرد» از آن یاد شده است؛ از این رو، برخلاف باور برخی پژوهشگران، «زرنی» در اینجا به معنی «زر» نیست؛ زیرا نه تنها زر بهایی زیاد دارد و کشنده نیست، از لغت آن نیز چنین مفهومی مستفاد نمی‌شود. «زرنیانت» به معنی «دارای زرنیخ»، با اتصاف به «وئیتی»، «آب دارای زرنیخ» معنی می‌دهد.

با در نظر گرفتن ترکیب این واژه‌ها و ارتباط عناصر مختلف، این فرض مطرح می‌شود که داوری با «آب سرد آمیخته» به گونه‌ای با آتش هم‌سو بوده است؛ چراکه در ترکیب واژه «سئوکنت وئیتی» به ویژگی بوی بد گوگرد، اشاره شده است که با آتش گرفتن و روشن شدن آن، نمایان می‌گردد. «گوگرد، نشانگر مشیت الهی است که با آتش در ارتباط است. ارتباط دایمی گوگرد با آتش چنان است که گاه آن را با نمادگرایی دوزخی

مرتبط می‌سازد. گوگرد، نماد نفخه آتشین است و «منی گیاهان» معنی می‌دهد که از این دیدگاه به اصل فعالِ کیمیا مرتبط می‌شود. گوگرد، نماد مجرمیت و مجازات است و به همین دلیل است که آن را در عصر کافرکشی برای تزکیه مجرمان به کار می‌گرفتند.» (شوالیه 1385: ذیل «گوگرد») ضمن آنکه این نوع تعبیر با «داوری با آب جوشان» که در بنده 46 همین فصل از وندیداد آمده، کاملاً مرتبط است و بر این مدعی، صحه می‌نهد.⁽²²⁾

از سوی دیگر، رابطه آب و آتش به ادوار نخستین هم‌پیمانی اقوام هند و ایرانی بازمی‌گردد. هرچند در ادبیات اوستایی به آتش مکمون در آب‌ها، اشاره دقیقی نشده است⁽²³⁾، در حقیقت وجود ایزد «پام‌نپات»⁽²⁴⁾ در شمار ایزدان اوستایی⁽²⁵⁾ دلالت بر آن دارد که آنان از این معنی بی‌خبر نبوده‌اند. (مجتبایی 1352: 77؛ وندیداد 1385: 448) مطابق با پاره‌های 46 تا 52 زامیادیش، «پام‌نپات» جلوه دیگری از آتش اهورامزدا است که به صورت آذرخش ظاهر می‌شود و صفت «تابناک» که در اوستا با نام او همراه است، مؤید این نظر است.⁽²⁶⁾ در ادبیات پهلوی نیز از وجود آتش در آب‌ها، سخن گفته شده است؛ چنان‌که در پاره 25 فصل آغازین گزیده‌های زادسپرم آمده است:

25- هر مزد، آفرینش را تندر (= دارای جسم، مادی) در گیتی آفرید ... نخست آسمان، دوم آب، سومین زمین، چهارم گیاه و پنجم گوسپند، ششم مردم و آتش در همه پراکنده بود. (زادسپرم 1366: 3)

به عبارت دقیق‌تر، شاید در اندیشه‌های اساطیری و ابتدایی روزگار کهن، در اثر افزودن گوگرد و امثال آن به آب، آتش درون آن بارور و روشن می‌شده است؛ زیرا در فرهنگ مزدایی، آب، به مثابه عنصری مقدس، آن‌چنان پاک و مطهر است که جنبه نسبی مادیت خود را از دست داده و هیچ‌گاه به تنهایی، آسیب‌رسان و مرگ‌آور نیست و به خودی خود قدرت نابودگری ندارد؛ پس نیازمند افزوده‌ای است تا نمایان‌گر گناه و بی‌گناهی شود؛ به عبارت دیگر، این باور هم به صورت اندیشه‌ای اساطیری و هم به لحاظ مسأله‌ای علمی و حقیقی قابل بحث است. گوگرد از یک سو دست‌آویزی است که با فعال ساختن و تقویت قوه درونی آب (آتش درون آب)، قدرت تمییز به آن می‌بخشد؛ یعنی «آب آمیخته» نیروی مرگ‌آوری دارد و می‌تواند سره را از ناسره بازشناساند. از سوی دیگر، گوگرد بالذات ماده‌ای معدنی و کشنده است که بی‌حضور و یا حتی القای به حضور آن، آزمون، جنبه خطرپذیری ندارد. این دوگانگی و هم‌زمانی حضور واقعیت و خیال و یا گیتا و مینو از آن رو است که این نوع «ور» نسبت به نمونه‌های اولیه در ادوار متأخر (بعد از جدایی هند و ایرانیان) شکل گرفته است؛ پس این تأخر زمانی منجر به آن شده است تا این شکل از داوری از یک باب بر اساطیر و از باب دیگر بر قانون تکیه کند و در مرزبندی مشخصی ننگ‌جند.

البته شایان توجه است که «آتش» نیز در دین مزدیسنی، ستودنی و عاری از آسیب‌رسانی است. چنان‌که در تمام قطعات اوستا، آذر (آتش) از بزرگترین نعمت‌های ایزدی به‌شمار رفته که برای سود و بهره انسان از عالم

بالا به جهان حاکی فرستاده شده است؛ لاجرم آن را از ضرر و آسیب رسانیدن نیز عاری دانسته‌اند. در بند ۴ از فرگرد پنچ وندیداد آمده است:

ای آفریدگار جهان! ای پاک! آیا آتش، انسان را می‌کشد؟ آنگاه اهورامزدا در پاسخ گفت آتش انسان را نمی‌کشد، بلکه دیو مرگ است و ویدتو⁽²⁷⁾ او را بسته و دیو (ویه) او را این چنین بسته همی‌راند. آنگاه آتش، تن و جانش را بسوزاند.⁽²⁸⁾ (یشت‌ها 1347:

511)

بنابراین در دین زرتشتی، آتش در ذات خود هرگز آسیب‌رسان نیست، اما از آنجا که در پرتو اختیارات امشاسپند مهربانی چون «ردیبهشت»⁽²⁹⁾ و ایزدان دادگر و عادل چون «رشن» و «مهر» قرار دارد و آنان هم وظیفه دارند تا به سبب لطف خود، نظم و راستی یا همان «اشه»⁽³⁰⁾ را پایا و استوار سازند، این‌گونه، قدرت تمییز برای آتش به مثابه نماد زمینی اشته حاصل می‌شود تا به واسطه آن، گناهکار از بی‌گناه مشخص شود و برپایی «عدالت ایزدی» امکان‌پذیر گردد. چنان‌که از میان همه پدیده‌ها، آتش تنها پدیده‌ای است که می‌تواند به روشنی دوگونه اعتبار بیابد: خیر و شر، راحت و عذاب، وسیله طبخ و فتنه، آسایش‌دهنده و بیم‌دهنده و وسیله‌ای که از آن برای تمییز حق از باطل استفاده می‌شود. (باشلار 1378: 70-68) «هر تجلی قداست، حتی مقدماتی‌ترین نوع آن، بالجمله مبین این تلاقی تعارض‌آمیز مینوی و دنیوی، وجود و لاجود، مطلق و نسبی، جاودانگی و صیورت است.» (الیاده 1372: 47)

بدین‌سان، با این نوع اندیشه که انسان عصر باستان به آن باور داشت، خاستگاه این داوری با ارزش‌های همواره ستودنی آتش منافاتی نمی‌یافت؛ پس احتمالاً او، نفخات آتش را دست‌آویزی می‌نمود تا به کمک آن بتواند در جنبه اساطیری باورهای خود، توجیهی برای خطرپذیری «ورهای آب» قائل باشد و حضور اشته را در داوری‌ها بستاید.

معانی رمزی داوری با آتش

آتش به‌عنوان یکی از عناصر مقدس در تمدن‌های باستان - که باعث پیشرفت بشر و دستیابی وی به فلز شد - بسیار ارزشمند بود؛ زیرا «مدارک مثبت حاکی از آن است که قبل از پیدایش انسان متفکر، هیچ یک از انواع جانوران دون انسانی که محققاً شامل اجداد ما هم می‌شده‌اند، قادر به استعمال آتش و ابزار کار نبوده‌اند.» (لیتون 1378: 63) «به‌گونه‌ای که در میان تعدادی از قبایل، آهنگر طرد می‌شد و رانده‌شده به حساب می‌آمد و می‌توانست بدون هیچ خطری کشته شود و برعکس در قبایل دیگر، او مانند حکیم ساحر مورد احترام بود و رهبر سیاسی می‌شد» (الیاده 1387: 686)؛ به عبارت دیگر، استعمال آتش و به‌کارگیری آن در برابر فلزات و گداختگی آنها، در ذهن انسان باستان، امری خارق‌العاده تلقی می‌گردید که برای آن، ارزش مینوی و فراتر از آنچه می‌بایست، قائل بودند.

در ایران پیش از ظهور آریایی‌ها، آذر یا آتش یکی از عناصر چهارگانه بود که ساکنان نجد چون دیگر اقوام

کهن، آن را ارزشمند می‌دانستند. مضاف بر این موضوع، از آنجا که آریاییان، پیش از مهاجرت در مناطق سرد می‌زیستند، آتش به دلیل مفید و کارساز بودن در زندگی آنها نقش به‌سزایی داشت و نزد آنان از احترام فوق‌العاده‌ای برخوردار بود؛ چنان‌که در ساده‌ترین مثال، هند و ایرانیان معتقد بودند که آتش به صور گوناگون در تمامی سلسله مراتب هستی نهفته است.

با گذر زمان و پس از آمیختگی ساکنان کهن ایران‌زمین و آریاییان، بزرگداشت و تقدیس این عنصر ادامه پیدا کرد. ایرانیان با ظهور دین مزدیسنی، در اشعار دینی خود که زبان غنا و تمثیل در آن، بر بیان خشک و جامد مذهبی غلبه داشت، «آتش» را سمبل و نماد دیانت ایرانی می‌دانستند و تاکنون این شهرت را حفظ کرده‌اند؛ به بیان دیگر، از آنجا که «ایرانیان، از هرچه که تاریک و ظلمانی و تیره است، همواره نفرتی طبیعی داشته‌اند، از دیرباز پیروزی نهایی نور بر تاریکی اهریمنی یکی از خصایص اصلی دین قدیم ایران بوده است» (شایگان 1355: 80)؛ چنان‌که به نقل از یک پارسی‌زبان کنونی آمده است: «واقعاً چه چیزی می‌تواند بیش از شعله پاک و بی‌آلایش، نماینده طبیعی و والای خدا باشد که خود نور جاودانی است؟» (مسانی: 80؛ به نقل از هینلز 1385: 48)

با این تفکرات، «آتش» و «آزمایش آتش» جایگاهی بس والا در انجمن گاهانی دارند. «یکی از دلایل مهم «آزمون آتش» را باید در طبیعت دوگانه، «ویران‌گری» و «تطهیرکنندگی» آن جست‌وجو کرد؛ چراکه آتش مانند آب در عین اینکه می‌سوزاند، تحلیل می‌برد و در عین حال نماد تزکیه و باززایی است؛ البته در جایی آتش از آب، متمایز می‌شود. هنگامی که نماد تطهیر از طریق فهم و تفهیم است تا به معنوی‌ترین شکلش برسد که نماد نور و حقیقت است؛ درحالی‌که آب، نماد تطهیر امیال است تا به رفیع‌ترین شکلش برسد که نیکویی است» (شوالیه 1378: ذیل «آتش»); چنان‌که «شرافت منصب خلافت، در عالم عقول محض، به ملک قرب بهمن تفویض گردیده، در عالم نفوس نیز به نور اسپهبد انسانی و در عالم صغیر به آتش محسوس امتیاز یافته است.» (سهروردی 1357: 330)

تصور می‌شود که بر همین قیاس بود که این اعتقاد و باور پدید آمد که آتش در پاک ساختن آلودگی‌های روحانی در زمینه اخلاقیات، از جمله دروغ و ناراستی، مؤثرترین عنصر است؛ به همین دلیل، به فتوا و دستور روحانیان، از آتش برای تمییز و تشخیص راستی از ناراستی و دروغ در آزمایش‌ها، داورها و محاکمات استفاده می‌شد و کسی که متهم بود و ادعا می‌کرد از اتهام بری است، به‌واسطه آتش مورد آزمایش قرار می‌گرفت و هرگاه آتش او را نمی‌سوزانید، ادعایش ثابت می‌شد. همچنین محتمل است که «آزمون آتش» در دین مزدایی، به‌گونه‌ای پنهانی، یاری جستن از جنبه مینوی «اردیبهشت» برای اثبات پاکی و تقدس و برقرار ساختن نظم و قانون اهورایی باشد؛ زیرا «اردیبهشت - مظهر راستی و درستی اهورامزدا - در عالم جهانی، به صورت «شه» جلوه یافته و نگهبان آتش است» (نیبرگ 1359: 64)؛ به همین دلیل، «مزدپرستان ایرانی آتشگاه را «دادگاه» (dāt-gās = جایگاه داد) می‌گفتند و «داد» لفظی است که بر نظام اخلاقی و اجتماعی اطلاق می‌شود و از

این جهت با «شه (art/a?a)» مترادف است. (مجتبایی 1352: 74) اهورامزدا، گناهان آشکار و نهان را به وسیله «ردیبهشت» یا «شه» می‌بیند و «آتش» نه تنها نماد زمینی و این جهانی «شه» است، بلکه مظهری از اهورامزدا نیز هست و خواست او با خواست اهورامزدا یکسان است؛ چراکه «شه» و «آتش» هر دو فرزند اهورامزدا هستند. (31) (همان: 73)

از سوی دیگر، یکی از تحولاتی که زرتشت در دین به وجود آورد، مسأله جهان دیگر و رستاخیز بود که در پی رستاخیز همگانی، داوری اخروی خواهد بود و همه پارسایان از بدکاران جدا خواهند گشت. در بخش نوزدهم بندهشن، با عنوان «رستاخیز و تن پسین» به بزرگترین «داوری ایزدی» در روز رستاخیز اشاره شده است. در آن روز، فلز گداخته بر روی زمین جاری می‌شود و مردمان از آن رود آتش گذر می‌کنند. درحالی‌که برای پاکان هم‌چون آن است که از حوضی مملو از شیر گرم می‌گذرند، گناهکاران سختی و عذاب فلز گداخته را به تمامی احساس خواهند کرد. (دادگی 1385: 147) درحقیقت «ور» با آتش که در دین مزدیسنی انجام می‌شد، نمادی از «داوری جهان پایانی» نیز بود. در آتشکده در حضور آتش عبادت می‌شد. آتش عبادت‌کننده را می‌دید و بر کارهای او ناظر بود؛ از این رو، معتقد بودند که آتش در پایان جهان و در زندگی پس از مرگ، بر اعمال آدمیان گواهی می‌دهد. طبیعی است این آتش که «داور جهان پسین» است در اینجا هم، صحت و سقم ادعاها را روشن می‌کند؛ پس بی‌دلیل نیست که «در انواع «ور گرم» آتش، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، اما در گات‌ها⁽³²⁾ که «داوری ایزدی» بنیان باورهای جهان دیگر را می‌سازد، «داوری ایزدی» به میانجی «فلز گداخته» است.» (نیبرگ 1359: 64)

بنابراین «ور» یا «آزمایش ایزدی» در ایران، دارای دو تعبیر بود: در شکل ابتدایی در دنیای مادی و برای اثبات بی‌گناهی فرد انجام می‌شد و جنبه خرق عادت آن مورد تأکید بود؛ چراکه هرگاه خدا یا خدایان مشیت می‌کردند، در آن عنصر مادی دست می‌بردند و آن را از آسیب‌رسانی، عاری می‌ساختند. اما پس از ظهور زرتشت، علاوه بر جنبه پیشین که از این پس به حضور اهورامزدا تعبیر می‌شد، ویژگی نمادگونه دیگری به آن اضافه شد؛ یعنی «داوری آتش»، تمثیلی از «داوری اخروی» شد. با این تفکر، آتش در داوری‌ها و آزمایش‌ها و در داوری بزرگ جهان، حق را از باطل و راست را از دروغ جدا می‌سازد. «هر کس که از گناه، پاک و با «a?a» یکی شده باشد، از آتش گزند نمی‌بیند و به سلامت از آن می‌گذرد؛ زیرا آتش با «a?a» یکی است و خود، خود را نمی‌سوزد.» (مجتبایی 1352: 73)

این‌گونه است که در میان انواع «داوری ایزدی»، به نوع گرم آن اقبال بیشتری می‌شود؛ چراکه این دست اعتقادات، با باورهای اسلامی، کاملاً هماهنگ به نظر می‌رسد و یادآور سوزان بودن جهنم برای گناهکاران است که در وجه مادی از طریق آتش، مایعات و فلزات گداخته نمایان می‌شود و باور به مؤثر بودن آن در دوران بعدی نیز، ناشی از همین ویژگی آن است.

نتیجه

آیین‌های اساطیری «داوری ایزدی» در محاکم ایران باستان اجرا می‌شدند و نمادی از داوری خدا یا خدایان تلقی می‌گشتند. با ظهور عقاید مزدیسنی، این باورها رنگ دینی به خود گرفتند و مقامی دوچندان یافتند. معمول‌ترین این داوری‌ها با دخالت آتش، فلز گداخته و آب آمیخته به گوگرد و زرنیخ انجام می‌شد. البته از آنجا که تفکر ایرانی در طول ادوار، ملایم و نرمش‌پذیر بود و برخلاف تاریخ اساطیری بسیاری از ملل، خونریزی و خشونت در آن جایی نداشت، عوامل طبیعی و به‌ویژه عناصر چهارگانه چون آب و آتش که مصادیقی از لطف ایزد یا ایزدان بودند، ناگوار دانسته نمی‌شدند. در این میان، آب، سرآمد همه عناصر بود که به دلیل تقدس خارق‌العاده، جنبه نسبی مادیت خود را از دست داده بود و خاصیت آسیب‌رسانی نداشت؛ بنابراین، در داوری‌های آب به خاطر باور به خاصیت قدسی و بی‌آلایشی این عنصر که از ادوار پیشین ساکنان اولیه این دیار به میراث رسیده بود، قدرت تصمیم‌گیری و حکمیت به ماده دیگری چون گوگرد و زرنیخ واگذار می‌شد که حقیقت و نطفه آنها با آتش در ارتباط بود.

لذا هرچند در قسمی از داوری‌ها از آتش و در برخی دیگر از آب سود می‌جستند، هر دو شکل داوری‌ها با ارزش‌های قدسی آتش ارتباط می‌یافتند. این چنین بود که آتش، در عموم داوری‌های ایران باستان به صورت مستقیم و گاه به شکل غیرمستقیم، ابزار تمیزبخشی می‌شد تا به مدد آن سره از ناسره شناخته شود و عدالت ایزدی برقرار گردد. البته همان‌گونه که یاد شد، آتش یکی از عناصر اربعه است که در تفکرات مزدیسنی، ستودنی و عاری از آسیب‌رسانی است، اما چون اهورامزدا تمثیلی از حضور جسمانی اردیبهشت و نماینده زمینی او در برقراری اشته یا همان راستی و درستی است، می‌باید نمایانگر حقیقت از گناه باشد و اصولاً همین و الا مقامی است که چنین قدرتی را به آن می‌بخشد که در داوری‌ها کارساز گردد؛ بنابراین، این داوری‌ها هیچ‌گاه کشنده و آسیب‌رسان نبودند، بلکه گناهان و اعمال ناشایست آدمی بود که چنین کارکردی را به آزمون‌ها می‌بخشید. ضمن آنکه آزمون آتش در دین مزدایی، نمودی از داوری جهان دیگر نیز هست؛ پس چه چیز بهتر از آن می‌تواند این قدرت را بیابد که حقیقت را از مجاز بازشناسد، بدون آن‌که ارزش مینوی‌اش خدشه‌دار گردد.

یادداشت‌ها

- (1) به عنوان نمونه ر.ک. به: رضایی دشت‌ارژنه 1388: 111-137؛ کوشش و کفّاشی 1390: 129-156.
- (2) اوستا، مرکب از پنج جزء است: یسنا، ویسپَرَد، یشت‌ها، ونَیدِیداد و خَرده‌اوستا. یشت‌ها، دارای بیست و یک قسم به نام ایزدانی است که سی روز ماه به نام آنها است. در قدیم برای هر یک از امشاسپندان و ایزدان یشتی بوده است. (یشت‌ها 1347: 1-3)
- (3) داتیک به معنی داد و قانون است. نسک‌های دوازده تا نوزده (ونَیدِیداد) اوستا «داتیک» خوانده می‌شد. (ونَیدِیداد 1385: 30)
- (4) ویدِیداد که با نام سنتی ونَیدِیداد معروف است، به معنی «قانون ضد دیو» است و مجموعه‌ای از قوانین دینی است که

افسانه‌ها و اسطوره‌های قدیمی بسیار مهم در آن آمده است. (ویدن‌گرن 1377: 21)

(5) دینکرت یا دینکرد مهم‌ترین و مفصل‌ترین کتاب پهلوی است که اکنون در دست داریم. از مجلدات نه‌گانه این کتاب، اکنون دو جلد، در دست نیست. نام اصلی کتاب «زند آکاسیه» بود؛ ولی در ادبیات پهلوی به دینکرت مشهور است. این کتاب به دست «آرتور فرنبرگ فرخزاتان» در قرن سوم ه. ق. تدوین شد. (واحدوست 1387: 43)

(6) ارداویرافنامه (ارداویرازنامه)، حکایت دین‌مردی به نام «ارداویراف» یا «ارداویراز» است که سفر خود را به جهان دیگر روایت می‌کند. هرچند تألیف اولیه این کتاب، به فارسی پهلوی و در دوران انوشیروان بوده، تحریر نهایی آن در قرن چهارم یا پنجم ه. ق. صورت گرفته است. (تفضلی 1386: 167-169)

(7) زند بهمن یسن در اصل کتابی به زبان پهلوی و از نویسنده‌ای ناشناس است. نام کتاب آن‌گونه که از بند نخست فصل دوم آن برمی‌آید، زند بهمن یسن است و «بهمن‌یشت» که در برخی نوشته‌ها به آن اطلاق شده، به دو دلیل نادرست است: یکی اینکه، متن کتاب آن را تأیید نمی‌کند و دیگر آنکه، هر یک از یشت‌های موجود، نیایش یکی از ایزدان است، اما زند بهمن یسن، موضوعی عام دارد. این نسخه پس از پادشاهی انوشیروان و پیش از ظهور اسلام رقم خورده، اما آنچه اکنون در دست است، به احتمال زیاد در فاصله میان قرن یازدهم تا چهاردهم میلادی تدوین شده است. (زند و هومن یسن 1370: هفت)

(8) برسَم از خصایص مزدیسنا و در مراسم دینی، عمده اسباب نیایش است. برسَم باید از جنس نباتات باشد. در کتب متأخرین قید شده که برسَم باید از چوب انار باشد؛ به عبارت دیگر، برسَم از شاخه‌های تر درختی به نشان کل رستنی‌ها است. که بر آن درود می‌فرستند و شکر نعمت ایزدی می‌کنند. به واقع مقصود از به‌کار بردن برسَم، شکر نعمت است. البته مدت‌هاست که به جای برسَم‌های نباتی، برسَم‌های فلزی از جنس برنج و نقره در مراسم مذهبی استفاده می‌شود. (یشت‌ها 1347: 556-559) «وَر برسَم» - با قید احتمال - عبارت از مراسمی بوده که طی آن متهم برسَم به دست گرفته و بر بی‌گناهی خود قسم می‌خورده است. (حسنی 1353: ب: 58)

(9) هریک از فصل‌های وندیداد، «فرگرد» خوانده می‌شود.

(10) «رَشَن» ایزد عدل و داد و راستی در دین مزدیسنی است که در اوستا، «رشنو» خوانده می‌شود و در کنار «مهر» بر داوری روان پس از مرگ نظارت دارد. (هینلز 1385: 76)

(11) «مهر» یا «میترا» ایزدی است که از «نظم» یا «راستی» محافظت می‌کند. او است که بر دیوان دروغ می‌تازد و آنها را شکست می‌دهد. (همان: 120-121). «نگاهبان عهد و پیمان و مجازات‌کننده دروغ‌گویان و پیمان‌شکنان است... در عهد باستان در مجامع عمومی، به هنگام رسیدگی به دعاوی حقوقی و قضایی مهر را به عنوان گواه بر حکم و داد و قانون فرامی‌خواندند و به نامش سوگند می‌خوردند.» (باقری 1385: 147)

(12) تازیانه اسب.

(13) تازیانه چرمین.

(14) برای مطالعه سوگندنامه‌ها ر. ک. به: ویسپرد 1343: 167-172.

(15) روایت پهلوی، کتابی به زبان پهلوی ساسانی و دربردارنده مطالب گوناگون دینی، آیینی، اجتماعی و اسطوره‌ای

است. نام و هویت نویسنده و نیز انگیزه و تاریخ دقیق نوشتن کتاب روشن نیست، اما می‌توان حدس زد که زمان تحریر آن پس از اسلام بوده است. (روایت پهلوی 1367: هشت)

(16) در فرگرد دوم از بندهشن درباره زندگی سیاوش در دوران پیشازرتشتی می‌خوانیم: «سیاوش را آنجا کشتند. اندر همان هزاره، کیخسرو، افراسیاب را کشت، خود به گنگ‌دژ شد و شاهی را به لهراسب داد. چون گشتاسب سی سال شاهی کرده بود، هزاره به سر رسید. پس هزاره چهارم آغاز شد. اندر همان هزاره، زرتشت دین را از هرمزد پذیرفت و آورد.» (دادگی 1385: 146)

(17) آذریاد مهراسپندان، از مشهورترین موبدان دوره شاپور دوم ساسانی بوده است که نسب او از سوی پدر به زرتشت و از سوی مادر به گشتاسب‌شاه می‌رسد. او کسی است که خرده‌اوستا را گردآوری کرده است. (یادداشت‌های گائها 1356: 31-30)

(18) گزیده‌های زات‌سپرم یا گزیده‌های زادسپرم، در اصل نامه‌ای پهلوی و نوشته زات‌سپرم، فرزند «جام‌جم» است. زات-سپرم در اواسط قرن سوم هجری. زاده شد. وی برادر منوچهر (نویسنده داستا دینیک) است و نژاد آنها با چند واسطه به «آذریاد مهراسپندان» می‌رسد. (زادسپرم 1366: پنج)

(19) امشاسپندان نامی است که به یک دسته از بزرگترین فرشتگان مزدیسنا داده شده است. امشاسپندان جمع است که به معنی نامیرایان فرونی‌بخش است. (یشت‌ها 1347: 69)

(20) در تذکره‌الاولیا به سرگذشت «حسن بصری» و همسایه او «شمعون» اشاره شده است. در این داستان، حسن بصری به آزمایش آتش تن می‌دهد و با سلامت ماندن از آن، موجب ایمان آوردن شمعون به اسلام می‌شود. (عطار نیشابوری 1370: 39-415)

(21) در مثنوی معنوی شواهد بسیاری از باورمندی به «ور» موجود است؛ از جمله آنکه در حکایتی، یک فرد دهری و یک متدین بر سر حقیقت این جهان و باقی یا فانی بودن آن به مباحثه می‌پردازند و چون از راه جدل به نتیجه نمی‌رسند، به پیشنهاد متدین، آخرین طریق داوری را پیش می‌گیرند.

آب و آتش آمد ای جان امتحان	نقید و قلبی را که آن باشد نهران
تا من و تو هر دو در آتش رویم	حجّت باقی حیوانان شویم
هم چنان کردند و در آتش شدند	هر دو خود را بر ترف آتش زدند
آن خداگوننده مرد مدعی	رست و سوزید اندر آتش آن دعی

(مولوی 1364/771-774)

(22) «در برابر آب داغ و جوشان به حالتی علنی، ای سپتیمان زرتشت، هیچ کس رد گاو امانت و پوشاک امانت را انکار نخواهد کرد.» (وندیداد اوستا 1382: 110)

(23) هند و ایرانیان به انواعی از آتش اعتقاد داشتند که در تمامی موجودات ساری و جاری بود؛ از جمله آنکه می‌پنداشتند آتشی به نام‌های اوروازیسته و آتش وهوفرپانه وجود دارند که به ترتیب در گیاهان و جسم جانداران در جریان هستند. روشن است که بنیان این تفکرات از تصور آمیزش آتش با آب جدا نبوده است. (مجتبایی 1352: 77)

(24) «آپام‌نپات» به معنی «نواده آب‌ها» است. آپام‌نپات یکی از ایزدان آیین زرتشتی و یکی از سه خدای بزرگی است که

لقب اهورا داشته‌اند. (هینلز 1383: 141)

(25) برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به: بند پنجم از یسنای اول، بندهای چهارم و نهم از هفت امشاسپندیشت، بند سی و چهارم از تیریش، بندهای پنجاه و یکم و پنجاه و دوم از زامیادیش و

(26) در ادبیات زرتشتی و در پاره اول تیریش، تیشتر، نخستین ستاره و اصل همه آب‌ها، فرزند «پام‌نپات» دانسته شده است که این خود دلیلی بر بستگی این ایزد با نور و آتش تواند بود. (مجتبایی 1352: 77)

(27) دیو مرگ.

(28) در فقره پیشین همین فرگرد، همین سؤال درخصوص آب شده است و باز هم جواب منفی است. در صورتی که در مزدیسنا باد هم یکی از عناصر چهارگانه است، اما به اندازه آتش و آب، معصوم انگاشته نشده، بلکه مطابق فقره پنج رام‌بشت دو قسم باد تشخیص داده‌اند؛ بادی که سودبخشنده و بادی که مضر است.

(29) امشاسپند اشه‌وهشت یا همان «اردیبهشت»، ارتباط تنگاتنگی با «اشه» دارد و نه تنها موکل بر آتش‌های زمین است بلکه در عالم مینوی نیز نمادی از راستی و درستی اهورامزدا است. (بشت‌ها 1347: 91)

(30) «اشه» چکیده کلی دین زرتشتی است. مفهوم اشه، محور اصلی سرودهای زرتشت در گات‌ها است. در جهان‌بینی ایران باستان و اقوام هند و اروپایی، اشه نماینده قانون ایزدی و نظم اخلاقی در این جهان است و برقراری نظم هستی و تدبیر منظم تمام جهان هستی بر پایه وجود مینوی او است. طبق گات‌ها، آتش ارتباط تنگاتنگی با اشه داشته و نماد زمینی و این جهانی او است. (هینلز 1383: 91 و 133)

(31) برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به: بندهای سوم و دوازدهم از یسنای دوم، بندهای دوم و چهاردهم از یسنای سوم، بند سی و سوم از یسنای چهل و چهارم، بند دوم از یسنای چهل و هفتم و

(32) گات‌ها که جمع «گات» از واژه اوستایی «سرود» است، قدیمی‌ترین بخش یسنا است. از زمان بسیار قدیم، ایرانیان گات‌ها را از سخنان زرتشت می‌دانستند، ولی تحقیقات پژوهشگران ثابت کرده است که همه گات‌ها از زرتشت نیست و از آن میان برخی، پرداخته نخستین پیروان او است. (دهخدا 1373: ذیل «گات‌ها»)

کتابنامه

- الیاده، میرچا. 1372. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- _____ . 1387. شمنیسم فنون کهن خلسه. ترجمه محمدکاظم مهاجری. قم: ادیان.
- امین، حسن. 1382. تاریخ حقوق ایران. تهران: دایرة المعارف ایرانشناسی.
- اوستا. 1370. ترجمه جلیل دوستخواه. 2 ج. تهران: مروارید.
- باشلار، گاستون. 1378. روانکاوی آتش. ترجمه جلال ستاری. چ 2. تهران: توس.
- باقری، مهری. 1385. دین‌های ایران باستان. تهران: نشر قطره.
- بویس، مری. 1374. تاریخ کیش زرتشت. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.
- بهار، مهرداد. 1386. جستاری چند در فرهنگ ایران. چ 2. تهران: اسطوره.

تساراپور، والا. 1360. «حاکمه و داوری در ایران باستان». ترجمه هاشم رضی. چیستا. ش 5.

تفضلی، احمد. 1386. تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. به کوشش ژاله آموزگار. چ 5. تهران: سخن.
جوانمرد، حسن. 1351. «سوگند چیست؟». هوخ. دوره 23. ش 5.
حسنی، حسن. 1353 الف. «وردالی (1)». حقوق مردم. س 8. ش 32.
_____ . 1353 ب. «وردالی (2)». حقوق مردم. س 8. ش 33.

_____ . 1356. «سوگند و سوگند خوردن». نامه علوم اجتماعی. دوره قدیم. ش 7.

دادگی. فرنخ. 1385. بندهش. ترجمه مهرداد بهار. چ 3. تهران: توس.

دارمستر، جیمز. 1382. مجموعه قوانین زرتشت یا ونیداد اوستا. ترجمه موسی جوان. تهران: دنیای کتاب.

دهخدا، علی اکبر. 1373. لغت نامه. چ 1 (دوره جدید). تهران: دانشگاه تهران.

رسولی، جواد. 1374. «آتش و آزمون ایزدی». فصلنامه هستی. س 3. ش 1.

_____ . 1377. آیین اساطیری ور؛ پیشینه سوگند در ایران و جهان. تهران: سروش.

رضایی دشت‌اژنه، محمود. 1388. «بازتاب نمادین آب در گستره تاریخ». فصلنامه علمی و پژوهشی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س 5. ش 16.

رضی، هاشم. 1360. «وره». چیستا. ش 5.

روایت پهلوی. 1367. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

رهبر، علی. 1348. «سوگند و ردپای آن در ادبیات فارسی (1)». هنر و مردم. ش 83.

زادسپریم. 1366. گزیده‌های زادسپریم. ترجمه محمدتقی راشد محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

زاویه، سعید و دیگران. 1389. «تحلیل مضمونی چند نمونه از نگاره‌های گذر سیاوش بر آتش در شاهنامه فردوسی». فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س 6. ش 21.

زرین کوب، عبدالحسین. 1369. در قلمرو وجدان سیری در عقاید ادیان و اساطیر. تهران: علمی.

زند و هومن یسن. 1370. زند بهمن یسن. به تصحیح محمدتقی راشد محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین. 1357. حکمت‌الاشراق. ترجمه جعفر سجادی. چ 2. تهران: دانشگاه تهران.

شایگان، داریوش. 2535/1355. بت‌های ذهنی و خاطره ازلی. تهران: امیرکبیر.

شوالیه، ژان و گرابران، آلن. 1378. فرهنگ نمادها. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی. ج 1. تهران: جیحون.

_____ . 1385. فرهنگ نمادها. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی. ج 4. تهران: جیحون.

عطار نیشابوری. 1370. تذکره‌الاولیا. تصحیح محمد استعلامی. چ 6. تهران: زوآر.

کوشش، رحیم و کفّاشی، امیررضا. 1390. «بررسی تطبیقی عناصر طبیعت در شاهنامه». فصلنامه علمی و پژوهشی ادبیات

- عرفانی و اسطوره‌شناختی. س 7. ش 24.
- لینتون، رالف. 1378. سیر تمدن. ترجمه رویین پاکباز. تهران: نگاه.
- مجتبایی، فتح‌الله. 1352. شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. تهران: کاویان.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. 1364. مثنوی معنوی. با مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر و حواشی و تعلیقات م. درویش. چ 4. تهران: جاویدان.
- نیبرگ، ساموئل. 1359. دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: مرکز مطالعه فرهنگ‌ها.
- نیکوبخت، ناصر و دیگران. 1389. «خویشکاری‌های مشترک فلز و آب و آتش در اساطیر و باورهای ایرانی». مجله علمی - پژوهشی بوستان ادب دانشگاه شیراز. س 2. ش 4.
- واحد دوست، مهوش. 1387. نهادهای اساطیری در شاهنامه فردوسی. چ 2. تهران: سروش.
- وندی‌داد. 1385. ترجمه هاشم رضی. ج 1. تهران: بهجت.
- ویدن‌گرن، گئو. 1377. دین‌های ایرانی. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده.
- ویسپرد. 1343. گزارش ابراهیم پورداوود. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: ابن‌سینا.
- هینلز، جان. 1383. شناخت اساطیر ایران. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- _____ . 1385. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ 10. تهران: چشمه.
- یادداشت‌های گائها. 1356/2536. گزارش ابراهیم پورداوود. به تصحیح بهرام فره‌وشی. چ 2. تهران: دانشگاه تهران.
- یشت‌ها. 1347. گزارش ابراهیم پورداوود. به کوشش بهرام فره‌وشی. ج 1. تهران: طهوری.

References

- Amin, Hasan. (2003/1382SH). *Tārikh-e hoqouq-e Iran (The history of law in Iran)*. Tehran: Iranshenāsi Encyclopedia.
- 'Atār Neishābouri, Sheikh Farid-oddin. (1991/1370SH). *Tazkerat-ol owliā'*. Ed. By Mohammad Este'lāmi. 6th ed. Tehran: Zavvār
- Avestā*. (1991/1370SH). Tr. By Jalil Doustkhāh. 2 vol. Tehran: Morvārid.
- Bachelard, Gaston. (1999/1378SH). *Rāvankāvi-e Atash (La psychanalyse du feu)*. Tr. By Jalāl Satāri. 2nd ed. Tehran: tous.
- Bāqeri, Mehri. (2006/1385SH). *Din-hā-ye Iran-e bāstān (The religions of ancient Persia)*. Tehran: Qatreh.
- Bahār, Mehrdād. (2007/1386SH). *Jostāri chand dar farhang-e Iran*. 2nd ed. Tehran: Ostoureh.
- Boyce, Merry. (1995/1374SH). *Tārikh-e Kish-e Zartosht (Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices)*. Tr. By Homāyoun San'ati-zādeh. Tehran: Tous.
- Chevalier Jean & Alain Gheerbrant. (2006/1385SH). *Farhang-e Nemād-hā (Dictionnaire des symboles)*. Tr. & research by Soudābe Fazāeli. Vol. 4. Tehran: Jeyhoon.
- Chevalier Jean & Alain Guerbrant. (1999/1378SH). *Farhang-e Nemād-hā (Dictionnaire des symboles)*. Tr. & research by Soudābe Fazāeli. Vol. 1. Tehran: Jeyhoon.
- Dādegi, Faranbagh. (2006/1385SH). *Bondehesh*. ed. By Mehrdād Bahār. Tehran: tous.
- Darmesteter, James. (2003/1382SH). *Majmou'e qavanin-e Zartosht yā Vandidād-e Avestā (Avesta: Vandidad)*. Tr. By Mousā Javān. Tehran: Donyā-ye ketāb.
- Dehkhodā, 'Ali Akbar. (1994/1373SH). *Loghat-nāme*. Tehran: University of Tehran.
- Eliade, Mircea. (1993/1372SH). *Resāleh dar tārikh-e adiān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. By Jalāl Sattāri. Tehran: soroush.
- Eliade, Mircea. (2008/1378SH). *Shamanism, Fonoun-e kohan-e khalseh (shamanism:archaic techniques of ecstasy)*. Tr. By M. Kazem Mohājeri. Qom: Adiān.
- Hasani, Hasan. (1974/1353SH)a. "Urdāli (1)". *Hoqouq-e mardom mag.* Year 8.No. 32.
- . (1974/1353SH)b. "Urdāli (2)". *Hoqouq-e mardom mag.* Year 8.No. 33.
- . (1977/1356SH). "Sowgand o Sowgand khordan" .*Nāme-ye 'Oloum-e Ejtemā'i Journal.*Old period.No. 7. Pp. 33-39.
- Koushesh, Rahim & Amir Rezā Kaffāshi. (2011/1390SH). "Barresi-ye tatbiqi-e anāser-e tabi'at dar Sāhnāme". *Azad University Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature.* No.24.
- Linton, Ralph. (1999/1378SH). *Seir-e Tamaddon (History of civilization)*. Tr. By Roein Pākbāz. Tehran: Negāh.
- Mojtabāei, Fat'h-o-llāh.(1973/1352SH). *Shahr-e zibāei-e Aflātoun o Shāhi-e armāni dar Iran-e bāsān (The Plato's utopia & Ideal Kingdom in ancient Persia)*. Tehran: Kāviān.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad.(1985/1364SH). *Masnavi-ye Ma'navi*. Introduction by Badi'ozzamān Frouzānfār & explanation by M. Darvish. 4th ed. Tehran: Jāvidān.
- Nyberg, Henrik Samuel. (1980/1359SH). *Din-hā-ye Iran-e bāstān (Die Religionen des alten Iran)*. Tr. By Seyf-oddin Najmābādi. Tehran: Markaz-e Irani-e motāle'āt-e farhang-hā.
- Nikoubakht, Nāser & Others. (2010/1389SH). "Khishkāri-hā-ye moshtarak-e felez o āb o ātash dar asātir o bāvar-hā-ye Irani". *Boustān-e Adab, Journal of University of Siraz.* Year 2. No. 4.
- Rasouli, Javād. (1998/1377SH). *Āein-e asātiri-e Var pishine-ye sowgand dar Iran o jahān*. Tehran: Soroush.
- Rasouli, Javād. (1995/1374SH). "Ātash o āzmoun-e Izadi". *Hasti Quarterly Journal.* Year 3. No 1.
- Revāyat-e Pahlavi*. (1988/1367SH). Ed. By Mirfakhrāei, Mahshid. Tehran: Moassese-ye motāle'āt va tahqiqāt-e farhangi.
- Rezāei Dashtarzhaneh, Mahmoud. (2009/1388SH). "Bāztāb-e nemādin āb dar gostare-ye tārikh". *Azad University Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature.* No. 16.
- Razi, Hāshem. (1981/1360SH). "Vareh". *Chistā.* No. 5.

- Rahbar, Ali. (1969/1348SH). "Sawgand o radd-e pā-ye ān dar adab-e Fārsi (1)". *Honar o Mardom* mag. No. 83.
- Shāyegān, Dāriush. (1976/1355SH). *Bot-hā-ye zehni o khātere-ye azali*. Tehran: Amirkabir.
- Sohravardi, Shahāb-oddin.(1978/1357SH). *'Hekmat-ol-eshrāq*. Tr. By.Ja'far Sajjādi. 2nd ed. Tehran: University of Tehran.
- Tafazzoli, Ahmad. (2007/1386SH). *Tārikh-e adabiāt-e Irān-e pish az Eslām (The history of pre-Islamic literature of Persia)*. With the efforts of Zhāleh Āmouzegār. 5th ed. Tehran: Sokhan.
- Tārāpour, Vālā. (1981/1360SH). "*Mohākemeh o dāvari dar Iran-e bāstān*" (*The judgment in ancient Persia*). Tr.By Hāshem Razi.Chistā.No. 5.
- Vāheddoust, Mahvash. (2008/1378SH). *Nahādine-hā-ye asātiri dar Shahnāme-ye Ferdowsi*. 2nd ed. Tehran: Soroush.
- Vandīdād*.(2006/1385SH).ed. By Razi, Hāshem.Vol. 1.Parts 1-8. Tehran: Behjat.
- Visparad*.(1964/1343SH).ed. By Ebrāhim Pourdāvoud.With the efforts of Bahrām Frahvashi. Tehran: Ibn Sinā.
- Widengren, Geo. (1998/1377SH). *Din-hā-ye Irani (Les religions de L'Iran)*.Tr. By. Manouchehr Farhang. Tehran: Āgāhān Iedeh.
- Yāddāsht-hā-ye Gāthā-hā*. (1977/1356SH).ed. By Ebrāhim Pourdāvoud.With the efforts of Bahrām Frahvashi. 2nd ed. Tehran: University of Tehran.
- Yasht-hā*.(1968/1347SH). Ed. By Ebrāhim Pourdāvoud.With the efforts of Bahrām Frahvashi.Vol. 1. Tehran: Tahouri.
- Zādesparam.(1987/1366SH). *Gozide-hā -ye Zā desparam*. ed by Mohammad Taqi Rāshed Mohassel. Tehran: Moassese-ye motāle'āt va tahqiqāt-e farhangī.
- Zand vahu'man yasan. (1991/1370SH). *Zand bahman yasan*. Ed. By Mohammad Taqi Rāshed Mohassel. Tehran: Moassese-ye motāle'āt va tahqiqāt-e farhangī.
- Zarrinkoub, 'Abd-ol-hosein.(1990/1369SH). *Dar qalamro-e vejdan*. Tehran: 'Elmi.
- Zāvveh, Saeed & others. (2010/1389SH). "*Ta'hlil-e chand nemoune az negāre-hā-ye gozar-e Siāvash bar ātash dar Shahnāme-ye Ferdowsi*". Azad University Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. No. 21. Pp. 93-122.