

## راههای انتقادی و کتاب‌شناختی دین زردشتی\*

نوشته آنتونیو پانائینو

ترجمه حسن رضایی باغبیدی

نام زردشت (اوستایی: Zoroāstra، یونانی: Zōroastrēs) [۱] نامی شناخته‌شده در غرب است، اما متأسفانه، به غیر از معدودی متخصصان زبان‌شناس و دانشمندان تاریخ ادیان، دیگران شناخت درستی از دین این پیامبر ایران باستان ندارند. علت این امر تا اندازه‌ای پیوند خوردن نام زردشت با غیبگویی است که از اعتقادی زنگار گرفته ناشی می‌شود که رد پای آن را می‌توان در شخصیت سحرانگیز، اما کاملاً نادرستی دید که نیچه از این پیامبر - فیلسوف ارائه می‌دهد. البته، این فیلسوف آلمانی خود نشان می‌دهد [۲] که حداقل اندکی با باورهای واقعی زردشتی آشنا بوده است. دلیل دیگر، تداعی نام لو آندریاس سالومه<sup>۱</sup> است، که چنانکه از نام خانوادگی اش بر می‌آید، پس از رد پیشنهاد ازدواج با نیچه، شاید صرفاً به ظاهر، با فردریش کارل آندریاس<sup>۲</sup>، یکی از معروف‌ترین دانشمندان فقه اللغة ایرانی، ازدواج کرد (دوشن گیمن، 1962؛ 391-390).

\* Antonio Panaino, "La religione zoroastriana, guida critica e bibliografica", in: *Vendidad*, tr. Francesco Adolfo Cannizzaro, Milano, 1990, pp. 235-272.

لازم است یادآوری شود که در ترجمه این مقاله آوانویسی بسیاری از واژه‌ها اصلاح شده است. ظاهراً مؤلف دانشمند آوانویسی تقریبی را برای ایتالیایی زبانان کافی می‌دانسته است - م.

1. Lou Andreas Salomé

2. Friedrich Carl Andreas

هر چند منشأ احتمالی زردشتِ نیچه را می‌توان بدین گونه به آسانی بازسازی کرد، بازشناسی زردشتِ «واقعی» کار چندان آسانی نیست. از هنگامی که ژاک انکتیل دوپرون<sup>۳</sup>، در اواخر عصر روشنفکری (1771)، نخستین ترجمهٔ اوستا، کتاب مقدس زردشتیان، را منتشر کرد [۳]، نسلهای متادی از پژوهشگران به شناسایی زردشت روی آورده‌اند. از آن زمان تاکنون آثار بی‌شماری در زمینهٔ اوستا و دیگر متون ایرانی به چاپ رسیده، که علم زبان‌شناسی جدید را در شناخت گسترده‌تر فرهنگ و سنتی زبانی، که تا سدهٔ هجدهم میلادی تقریباً ناشناخته بود، یاری کرده است. اما اگرچه زبان‌شناسی نوین ایرانی از دیگر شاخه‌های وابسته چیزی کم ندارد، و در واقع تا اندازه‌ای به کمال رسیده است، هنوز تاریخ دینی ایران باستان و میانه، علی‌رغم پیشرفت‌های قابل توجه، در برخی از زمینه‌ها، به خصوص در مسائل مربوط به مراحل آغازین دین زردشتی، موضوع بحثها و جدلهای پرهیاهوست. تأکید بر این واقعیت، از ابتدا احتیاط را در خواننده برمی‌انگیزد. در واقع هیچ یک از تاریخهای پیشنهادی برای دین زردشتی تکرار نظر پیشین نیست، و به استثنای برخی از دیدگاههای مهم که توضیح خواهیم داد، اتفاق نظر اساسی دربارهٔ اصول اعتقادی این دین، و زادگاه و خاستگاه تاریخی-زمانی بنیانگذار آن وجود ندارد. از این رو، در این مقاله کوشش می‌کنیم که طرحی در اختیار خواننده بگذاریم تا به کمک آن پژوهشهای خود را آگاهانه هدایت کند و به خصوص بتواند به توجیه مسائل اساسی تاریخ دین زردشتی در مراحل آغازینش پردازد.

### تاریخچه

اگر تاریخ دین زردشتی را جهانی بسته و مستقل ندانیم و آن را بخشی از تاریخ جهان ایرانی به شمار آوریم، مسائلی که پیش از این مطرح شد جایگاهی برجسته‌تر می‌یابد. بنابراین، شایسته است که نخست به اختصار به معرفی رخدادهای تاریخی-سیاسی مرتبط با موضوع بپردازیم [۴].

اقوام ایرانی زبان (و هند و اروپایی تبار) در حدود نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پیش از میلاد به فلاتی که بعداً به نام آنها فلات ایران نامیده شد، پانهادند (گیرشمن، 1972؛ 1977). از منابع بین‌النهرینی در می‌یابیم که قبایل پرسوئه<sup>۴</sup> (= پارس) و مدی<sup>۵</sup> (= ماد) در هزارهٔ نخست پیش از میلاد در غرب ایران مستقر شده بودند.

3. Jacques Anquetil Duperron

4. Parsua

5. Madai

مادها نخستین دولت را در شمال غربی ایران به وجود آوردند. اما دولت ماد عمری کوتاه داشت و به زودی جذب قدرت پارسها شد که سلسله هخامنشی را بنا نهادند. مرکز هخامنشیان، پارس، در جنوب غربی ایران بود. پارسها به رهبری کوروش کبیر بر آستیاگ، آخرین پادشاه ماد، غلبه کردند (۵۵۰ ق م) و شاهنشاهی گسترده‌ای بنا نهادند که در اندک زمانی قلمرو آن از سواحل آسیای صغیر تا شمال هند گسترش یافت (کاک، 1983)، اما این شاهنشاهی با حمله اسکندر مقدونی فرو پاشید (تارن، 1948). پس از مرگ اسکندر (۳۲۳ ق م) متصرفات او تجزیه شد و ایران به دست سلوکیان افتاد که با صرف نیروی بسیار در حدود دو قرن آن را در اختیار داشتند. اقدامات توسعه‌طلبانه خاندان اشکانی را، که خاستگاهش شمال ایران بود، باید واکنش ایرانیان در برابر سلوکیان به شمار آورد. این سیاست، که ارشک اول (۲۴۸ تا ۲۱۲ ق م) آغاز کرد، در زمان مهرداد اول (۱۷۱ تا ۱۳۷ ق م) کامل شد و فرهاد دوم (۱۳۸ تا ۱۲۴ ق م) دولت اشکانی را استحکام بخشید. شاهنشاهی اشکانی، که مشکلات فراوانی نیز برای سپاه روم فراهم می‌آورد، در برابر سلسله ساسانی، که خود را محافظ سنت ایرانی و مخالف اشکانیان و فرهنگ یونانی مابانه آنان می‌دانست، تاب مقاومت نیاورد. پیروزی اردشیر بابکان (۲۲۶ تا ۲۴۰ م) بر اردوان سلطه ساسانیان را بر ایران در پی داشت. سلسله ساسانی بر نوعی اشرافیت فتودالی (ویدنگرن، 1956؛ 1969) و نیز بر طبقه موبدان که سرنوشت خود را در پیوند با تاج و تخت می‌دانست (نیولی، 1971؛ 1984؛ 1989a)، متکی بود. شاهنشاهی ساسانی تا اوایل سده هفتم میلادی (کریستنسن، 1944) در برابر فشارهای روم و سپس بیزانس (روم شرقی) در مرزهای غربی، و نیز اقوام چادرنشین آسیای مرکزی در شرق، مقاومت کرد، اما سرانجام در جنگهای قادسیه (۶۳۷ م) و نهاوند (۶۴۲ م) مغلوب سپاه عرب شد و از هم فرو پاشید. با انقراض ساسانیان، قدرت موبدان زردشتی روبه ضعف نهاد، بسیاری از زردشتیان به اسلام گرویدند، اما عده‌ای نیز به دلیل گریز از آزارها و پای‌بندی به دین کهن از راه دریا به سواحل گجرات در هند مهاجرت کردند. اکنون، به غیر از جوامع زردشتی یزد و کرمان (بویس، 1979)، زردشتیان هند، که به پارسیان معروف‌اند، یکی از مهم‌ترین اقلیتهای دینی در عرصه سیاسی-اقتصادی هند به شمار می‌آیند (بویس، 1979؛ هینلز، 1981).

### ارزیابی انتقادی متون

کهن‌ترین شواهد مربوط به دین زردشتی را ادبیات مکتوب دو زبان ایرانی باستان تشکیل می‌دهد که

عبارت‌اند از: اوستایی (کلنز، 1987c؛ 1989) و فارسی باستان (براندنشتاین-مایر هوفر، 1964؛ هینتس، 1973؛ کنت، 1953؛ رُسی، 1981؛ اشمیت، 1989). اوستایی زبان اوستاست (گلدنر، 1889-96)، که مجموعه متونی از دورانهای مختلف است و می‌توان در آن دو سنت متفاوت زبانی را مشاهده کرد: اوستایی کهن یا گاهانی، که گویش به کار رفته در گاتاها (گهان)، «سرودهای» منسوب به زردشت، است (بارتلمه، 1905؛ لومل، 1971؛ دوشن گیمن، 1948؛ اینسلر، 1975؛ هومباخ، 1959؛ کلنز و پیرار، 1988) و اوستایی متأخر، که زبان دیگر بخشهای اوستاست. اوستای متأخر شامل وندیداد، یا بهتر بگوییم ویدوداد، یشت‌ها (لومل، 1927؛ پانائینو، زیر چاپ) یا «ستایش‌ها»، یسن‌ها یا «پرستشها؛ قربانیا» (به غیر از بخشهایی که گاتاها را تشکیل می‌دهد) و چند بخش کم‌اهمیت‌تر می‌شود [۵].

فارسی باستان زبان شاهان هخامنشی بود که بر قلمرو گسترده‌ای با مرکزیت پارس حکومت می‌کردند [۶]. این زبان به خط میخی نوشته شده است و آثار آن را، علی‌رغم حوادث روزگار و تلخیهایی که ایران دیده، می‌توان در کتیبه‌های یادبود [۷] شاهانی چون داریوش، خشیارشا و اردشیر دید. نوع این دو سنت زبانی کاملاً متفاوت است: زبان اوستایی در دست نوشته‌هایی مفصل به دست ما رسیده که زمان نگارش آنها بسیار متأخرتر از زمان سرایش متون زردشتی است (کهن‌ترین دست‌نوشته موجود از سال ۱۲۷۸ م است!) و بنابراین در معرض ناگواریهای بی‌شمار بوده که تاریخ آن را رقم زده‌اند (هوفمان، 1979)، در حالی که فارسی باستان فقط در کتیبه‌های رسمی بر جای مانده که دبیران شاهان هخامنشی در فاصله سده‌های ششم و چهارم ق م نگاشته‌اند. بدیهی است که موضوع اصلی این کتیبه‌ها امور سیاسی و نه صرفاً مذهبی است؛ با وجود این، می‌توان در آنها اشاراتی به نکات دینی یافت که اهمیت فراوان دارد. از سوی دیگر، تعیین تاریخ کتیبه‌های فارسی باستان آسان است، اما در مورد متون اوستایی مشکلات قابل توجهی وجود دارد.

با ملاحظات زبان‌شناختی می‌توان با اطمینان کامل کهنگی برخی از بخشهای اوستا را در مقایسه با بخشهای دیگر به اثبات رساند. مثلاً، از طریق ویژگیهای وزنی، زبانی و ساختاری می‌توان به قدمت قابل ملاحظه گاهان پی برد (کلنز و پیرار، 1988؛ کوپیر، 1978؛ بیکز، 1988)، اما مشکل تعیین میزان این قدمت است. دیدگاه دارمستتر (1892-93، lxxxviii, liiiliv، 3) دربارهٔ متأخر بودن گاهان (سده‌های اول تا سوم م) و ارتباط آن با تفکرات نوافلاطونی «جنیش عبرانی» پذیرفتنی نیست و خود او نیز بعداً

به نادرستی آن پی برد. گروهی از دانشمندان، از آن جمله بار تلمه و گلدنر، بر این عقیده‌اند که قدمت گویش به کار رفته در گاهان حداقل به ودایی می‌رسد و از دیگر گویش اوستایی کهنه‌تر است. به همین علت گویش دیگر را «متأخر» می‌نامند. اخیراً کِلنز (1988)، با اثبات این نظریه، نشان داده است که میان اوستایی کهن (گاهانی) و اوستایی متأخر حدود چهار قرن فاصله بوده است. بنابراین اوستایی کهن، و به همراه آن زردشت یا دست‌کم جامعه نخستین زردشتی که گاهان منسوب به ایشان است، باید متعلق به حدود اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره نخست پیش از میلاد بوده باشد. این نظریه را برخی از دانشمندان نپذیرفته‌اند (میه، 1925؛ هنینگ، 1951؛ گرشویچ، 1959؛ 1964؛ دوشن‌گیمن، 1962؛ 137). آنان تفاوت‌های موجود میان این دو سنت زبانی را نه چندان از دید در زمانی (تاریخی)، بلکه به خصوص از دید هم‌زمانی توجیه می‌کنند. در واقع اگر گویش گاهانی گویشی متفاوت با گویش دیگر بخش‌های اوستا باشد، دلایل قطعی برای تعیین زمانی چنین دور وجود ندارد و می‌توان کهنگی گویش گاهانی را ویژگی محافظه کارانه سنتی زبانی و نگارشی در برابر سنتی تحول یافته‌تر دانست.

هم‌چنانکه تجزیه و تحلیل زبان‌شناختی دانشمندان را متفق‌القول نکرده است، محتوای اوستا نیز راه‌گشا نیست. در واقع دورنمای تاریخی-جغرافیایی اوستا چنان مبهم است که پاسخی قطعی به این پرسش‌ها نمی‌دهد (کلنز، 1976؛ 1987c؛ نیولی، 1980؛ 1983). بنابراین، بر مبنای عناصر اندک موجود در اوستا و بر پایه ملاحظات زبان‌شناختی و نیز به کمک متون پهلوی زردشتی که در دوره ساسانی و به خصوص پس از آن به نگارش در آمده (تاوادیا، 1956؛ پیلی، 1943؛ دومناش، 1983)، زمان و مکان زندگی زردشت را به گونه‌های مختلف بازسازی کرده‌اند.

پیش از این دو نگرش متفاوت را مطرح کردیم، که یکی زمان زندگی زردشت را در میان اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره نخست پیش از میلاد می‌داند (هومباخ، 1984؛ کلنز، 1988؛ نیولی، 1980؛ 1989a، نیز نک نظریات اخیر نیولی در: 1989a؛ 87-83) و دیگری سده ششم پیش از میلاد را پیشنهاد می‌کند (میه، 1925؛ هنینگ، 1951؛ گرشویچ، 1959؛ 1964؛ 1968). نگرش دوم با توجه به سنت متأخر زردشتی که فعالیت زردشت را ۲۵۸ سال پیش از زمان اسکندر مقدونی می‌داند، ارائه شده است. مری بویس به تنهایی زمان زندگی زردشت را در اواخر عصر حجر در فاصله سالهای ۱۷۰۰ و ۱۲۰۰ ق م می‌داند (1975؛ 1979).

جدا از گاه‌شماری، از جهت جغرافیایی تاریخی نیز موقعیت بسیار پیچیده است. به طور کلی، دانشمندان سده نوزدهم و آغاز سده بیستم ماد یا غالباً بلخ را خاستگاه یا دست‌کم صحنه نخستین

فعالیت‌های تبلیغی زردشت می‌دانستند [۸]. اکنون، هر چند موقعیت زبان اوستایی به عنوان یکی از زبان‌های ایرانی شرقی کاملاً مسلم نیست (دوشن‌گیمن، 1964؛ هنینگ، 1942a؛ کلنز، 1989)، خاستگاه زردشت را، به اتفاق، شرق ایران می‌دانند. با وجود این، درباره موقعیت دقیق این خاستگاه اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود: بنونیست (1933-35) آیرینه و بیجه (= ایرانیج) یا «خاستگاه آریایی» را خاستگاه دین زردشتی می‌شمارد و آن را منطبق بر سغد می‌داند؛ مارکوارت (1901) و سپس آندریاس، کریستنسن (1928؛ 82) و پبلی (1930-32؛ 1933-35) خوارزم را ترجیح می‌دهند؛ هنینگ (1951؛ 43) موقعیت جغرافیایی را گسترده‌تر دانسته و خوارزم بزرگ را پیشنهاد می‌کند؛ هومباخ (1984؛ 28-32) حوزه کشف‌رود (مزدوران) را پیشنهاد می‌کند؛ نیولی (1980) برخلاف دیگران بر اهمیت سیستان، و به طور کلی مناطق جنوب شرقی ایران، در مرحله آغازین فعالیت جامعه زردشتی تأکید کرده است.

پیش از این درباره اسناد فارسی باستان نیز سخن گفتیم، اما این مدارک بیشتر جنبه سیاسی دارد و از جنبه صرفاً دینی چندان سودمند نیست. در آنها نام آهوره مزدا با خدایان دیگر آمده، اما نام زردشت نیامده است. این نکته، چنان‌که خواهیم دید، به همراه ملاحظات کلی‌تر، برخی از دانشمندان را بدین عقیده سوق داد که نخستین شاهنشاهان هخامنشی مزدپرست بودند، اما زردشتی نبودند (ویدنگرن: 1968؛ 166-177؛ گرشویچ، 1964؛ درباره این مسئله نیز نک: دوشن‌گیمن، 1962؛ نیولی، 1989a؛ 84). به عبارت دیگر، آنان به آیینی آهوره‌مزدایی گرایش داشتند، اما نه آیینی که زردشت بنا نهاده بود. بدون شک، مسئله زردشتی بودن یا نبودن هخامنشیان تا اندازه زیادی به زمان و مکان زندگی زردشت بستگی دارد. در واقع اگر تولد زردشت را در حدود سال ۱۰۰۰ ق م بدانیم، به آسانی می‌توان تصور کرد که آیین هخامنشیان گونه‌ای تحول یافته و تاریخی شده از پیام نخستین زردشت بوده است؛ در غیر این صورت نمی‌توان تصور کرد که کورش، بنیانگذار شاهنشاهی هخامنشی، به دین زردشت درآمده بود، زیرا در آن صورت زردشت را هم عصر او به شمار آورده‌ایم.

غیر از منابع کلاسیک، به خصوص هرودوت، گزنفون، استرابون، کتسیاس و پلوتارخ، که بارها گردآوری و بررسی شده است (کلمان، 1920a؛ 1920b؛ شروود فاکس-پمبرتون، 1928؛ بنونیست، 1929) و برای مطالعه تاریخ ایران باستان اهمیت بسیار دارد، به منظور بررسی کامل دین زردشت، ادبیات زردشتی پهلوی را نیز نباید نادیده گرفت [۹]. از طریق این ادبیات می‌توان تحول دین زردشتی

را تا سده‌های نخستین هجری در ایران دنبال کرد و در این مقاله نیز به دفعات بدان ارجاع خواهیم داد [۱۰]. ادبیات پهلوی گنجینه‌ای برای شناخت عصر ایرانی میانه است و به همراه دیگر زبانهای ایرانی میانه (پارتی، سغدی، ختنی، بلخی؛ دربارهٔ این زبانها نک: آرانسکی، ۱۹۷۳؛ اشمیت، ۱۹۸۹) منبعی اصلی برای بررسی تاریخ این حوزه فرهنگی است.

### اصول اعتقادی زردشت و سیر تحول آن

توصیف اصول اعتقادی زردشتی بدون تفسیر آنها همواره کاری دشوار است. از این رو، مناسب دیدیم که چکیدهٔ تفسیرهای مکاتب مهم ایران‌شناسی را به ترتیب بیان کنیم.

#### تفسیر سنتی

منظور از این نامگذاری کلی (به جای کاربرد واژهٔ ارتودکس یا «درست‌کیش»، که زِر، ۱۹۶۶، ۳۹۰ پیشنهاد کرده) همهٔ آن بررسیهایی است که، اگرچه گوناگون‌نیا و تفاوت‌های بسیار دارند، به پیروی از مارتین هوگ (۱۸۶۲) برای سیر تاریخی دین زردشتی سه مرحله را در نظر می‌گیرند:

الف) زردشت پیامبر و مصلحی دینی بود که چندگانه‌پرستی کهن آریایی را منسوخ کرد. در واقع او دیو<sup>۶</sup>‌های باستانی را، که حتی تاکنون تحت عنوان دیو<sup>۷</sup>‌ها<sup>۷</sup> در وداها خدا تلقی می‌شوند، دیو به شمار آورد و از میان اهور<sup>۸</sup>‌ها یکی را به نام اهور<sup>۸</sup> مزدا برگزید و به عنوان خدای یگانه معرفی کرد. در دین ودایی عکس این صورت پذیرفت و در آنجا آسور<sup>۹</sup>‌ها دیو به شمار آمدند. این تقسیم‌بندی ثنوی با تضاد آزی میان آشه<sup>۱۰</sup> و دروج<sup>۱۱</sup> یا «راستی» و «ناراستی» ارتباطی تنگاتنگ دارد. تضاد مشابهی را می‌توان در متون ودایی میان رته<sup>۱۲</sup> و دروه<sup>۱۳</sup>، و در کتیبه‌های فارسی باستان میان آرت<sup>۱۴</sup> و دروگ<sup>۱۵</sup> یافت. موجودات آسمانی و افراد بشر می‌توانند به اختیار یکی از این دو مفهوم اخلاقی متضاد را برگزینند. در حقیقت مشخصهٔ دین زردشت، توحیدی بودن آن و در عین حال اعتقاد به ثنوی<sup>۱۱</sup> اخلاقی است [۱۱].

6. daēva

7. deva

8. ahura

9. asura

10. aša

11. druj

12. rta

13. druh

14. arta

15. drauga

از اهوره‌مزدا، سپنته مینو<sup>۱۶</sup> (سپندمینو) «روح فزونی بخش» به وجود می‌آید که همزاد انگره مینو<sup>۱۷</sup> (اهرین) «روح پلید» است. هر دو راه خود را به اختیار بر می‌گزینند، سپندمینو آشه را و اهرین دروج را، و بدین ترتیب اهرین بدخواه و بداندیش می‌شود و آفرینش پلید را به وجود می‌آورد. احتمالاً آیین مربوط به نوشابه مقدس هومه<sup>۱۸</sup> در گاهان، اگر کاملاً منع نشده باشد، دست‌کم مورد تجدیدنظر کلی قرار گرفته است.

ب) در گاهان هیچ اشاره‌ای به دیگر خدایان کهن نشده و همه توجه معطوف به اهوره‌مزدا و موجودات دیگری است که تا اندازه‌ای تجلیات او هستند. این موجودات از زمان یسنه هپتنگه‌ایتی<sup>۱۹</sup> (یسن‌هفت‌ها) [متنی به گویش کهن اوستایی که منظوم نیست (فُن و زِدُنک، 1931؛ نارتن، 1986؛ زیز 1966؛ 85-65)] به بعد با نام کلی امِشه سپنته<sup>۲۰</sup> ها (امشاسپندان) خوانده می‌شوند (نارتن، 1982). این در حالی است که در اوستای متأخر، و به خصوص در یسشت‌ها، خدایان بسیاری که اصل آریایی دارند ظاهر می‌شوند و یَزَتَه<sup>۲۱</sup> (ایزد) به معنی «ستودنی، سزاوار ستایش» نام می‌گیرند، همچون میترَه<sup>۲۲</sup> (مهر)، آپام نپات<sup>۲۳</sup>، اناهیتا<sup>۲۴</sup> (اناهید)، تیشتریه<sup>۲۵</sup> (تیشتر) و غیره. برخی از خدایان آریایی نیز دیو معرفی می‌شوند (مثلاً ایندَرَه<sup>۲۶</sup>). شمار امشاسپندان را شش می‌دانند و جایگاه آنان را میان اهوره‌مزدا و ایزدان معین می‌کنند، با وجود این ایزدان را نباید الزاماً ملتزمان امشاسپندان به شمار آورد.

بنابراین چنین به نظر می‌رسد که گرایشهای اساسی دین زردشت با گذر زمان به تدریج دگرگون شده است؛ در واقع با کمرنگ شدن سپندمینو و یکی شمردن آن با وُهومَنَه<sup>۲۷</sup> (بهمن) «اندیشه نیک»، که در رأس شش امشاسپند است، اهوره‌مزدا مستقیماً در مقابل اهرین قرار می‌گیرد. بنابراین توحید به تدریج به ثنویت بدل می‌شود. این تحول را می‌توان در ویدوداد<sup>۲۸</sup> (وندیداد) مشاهده کرد.

ج) متون پهلوی حاکی از مرحله پایانی گذر به ثنویت‌اند و در آنها تقابل اهرمزدا (اهوره‌مزدا) - اهرین همان تضاد اساسی و قطعی میان دو مینو است. این متون به تفصیل نبرد اهرمزدا و اهرین را تا پایان زمان شرح می‌دهند [۱۲].

16. spənta mainyu

17. agra mainyu

18. haoma

19. Yasna Haptaŋhāiti

20. Aməša spənta

21. yazata

22. Miθra

23. Apaṃ napāt

24. Anāhitā

25. Tištrya

26. Indara

27. Vohu-Manah

28. Widēwād



### آنتوان میه، امیل بنونیست، ماریان موله

میه، بنونیست و موله در نقد ساختاری که معرفی کردیم، سهم بسزایی داشته‌اند. میه (نک: رُسی، 1987) به هنگام ارائه یک سلسله دروس دانشگاهی در اوپسال<sup>۲۹</sup> در سال ۱۹۲۴، که در سال ۱۹۲۵ منتشر شد، این فرضیه را مطرح کرد که پرستش اهوره مزدا را نباید الزاماً مشخصه دین زردشتی به شمار آورد و بنابراین هخامنشیان را فقط مزدپرست می‌دانست. چنان‌که پیش از این اشاره شد، این راجل مستلزم پذیرش نظری مخالف با فرضیه کریستین بارتلمه (1924) درباره فاصله دراز زمانی میان اوستای گاهانی و اوستای متأخر است. او فاصله اندکی که اوستای متأخر را از اوستای گاهانی جدا می‌کرد این‌گونه توجیه می‌کرد که شعر مقدس و دینی زردشت گرایش بسیار به کهنه‌نمایی داشته است. فرضیه دیگر میه این بود که اصلاح طلبی زردشت، واکنش دام‌پروران و کشاورزان صلح‌طلب را در برابر دژنده‌خویی اشراف جنگجو می‌نماید (قس. فُن وِزِندُنک، 1927). این دانشمند فرانسوی هم‌چنین بر این عقیده پافشاری می‌کرد که اهوره مزدا را زردشت برای نخستین بار معرفی نکرده است، بلکه پیش از او نیز او را می‌شناختند؛ مبنای این فرضیه کتیبه‌ای آشوری از سده هشتم ق م است که در آن مَرْدَک<sup>۳۰</sup> آمده، و به قول میه با مزدا ی ایرانی مرتبط است. به گمان او نخستین پادشاهان هخامنشی صرفاً مزدپرست بودند و نه زردشتی. این تصور، چنان‌که خواهیم دید، نقش مهمی در تاریخ مطالعات ایرانی داشته است.

چند سال پس از میه، امیل بنونیست گزارشی اساسی (1929) درباره دین ایرانی منتشر کرد. او با توجه خاص به منابع کلاسیک به این نتیجه رسید که از نوشته‌های یونانی تنها یک صورت از دین ایرانی را نمی‌توان استخراج کرد، بلکه می‌توان به حداقل چهار آیین متفاوت دست یافت:

الف) مزدپرستی غیر زردشتی (بنا به گزارش هرودوت و کتیبه‌های پادشاهان هخامنشی)؛

ب) دین مُغان، که آن نیز زردشتی نبوده است (هرودوت)؛

ج) صورتی تباه شده از مزدپرستی (استرابون)، که خاص مُغان کاپادوکیه بوده است؛

د) زُروان‌گرایی (نک: پلوتارخ، شاید از طریق ثئیوپومپوس<sup>۳۱</sup> و اودموس<sup>۳۲</sup>).

اما احتمالاً حمله شدیدتر و سازمان‌یافته‌تر را به تاریخ‌نگاری سنتی دین زردشتی باید به ماریان موله (1963) نسبت داد. به اعتقاد او تقسیم‌بندی سیر تحول دین زردشتی به سه مرحله متوالی،

29. Uppsala

30. Mazdaka

31. Teopompo

32. Eudemo

چنان که در مکتب سنتی رایج بود، نوعی تحمیل زیرکانه دیالکتیک هِگلی و استفاده از مفاهیم تز، آنتی تز و سنتز است که پاسخگویی این موقعیت پیچیده و، برخلاف انتظار، هماهنگ نیست. موله، که تحقیقاتش بسیار به تفکر دومزیل نزدیک است (نیولی، 1964؛ 1965)، دین زردشتی را در مقطع زمانی بررسی می‌کرد. به اعتقاد او تفاوت‌های موجود میان نظام گاهانی، اوستایی متأخر و پهلوی را نباید در چارچوب روندی تکاملی جستجو کرد، بلکه این تفاوتها به خصوص نشانه سه سطح متفاوت، سه دایره متحدالمرکز و همزمان از یک دین واحد است، که در میان آنها سطوح متفاوتی از «آگاهی دینی» جای گرفته است:

الف) عقیده رمزآمیز جمع اندکی از روحانیان که اسطوره زردشت را آفریده بودند و می‌توان آن را در آموزه‌های گاهان بازشناخت. باید توجه داشت که در این دیدگاه مسئله تاریخی بودن زردشت اهمیتی ندارد؛ زردشت بیشتر شخصیتی ساختگی و پیامبری اسطوره‌ای است تا شخصیتی واقعی.

ب) دین مزدایی به عنوان آیینی اجتماعی که با قدرت سیاسی در ارتباط است (و می‌توان آن را در کتیبه‌های هخامنشی دید، که در آنها، و نیز در پشت‌های اوستانامی از زردشت به میان نیامده است).  
ج) دینی عمومی، که هرودوت شواهدی از آن به دست داده است.

رابطه موجود میان این نوع تحلیل، و تفکر دومزیل درباره جهان بینی سه گانه (1930؛ 1945؛ 1953؛ 1961؛ 1977؛ بنونیست، 1932) کاملاً آشکار است، به عبارت دیگر سطح نخست با وظیفه روحانیان، سطح دوم با وظیفه جنگاوران و سطح سوم با وظیفه کشاورزان و دام‌پروران مرتبط است.

### نیبرگ، ویدنگرن و ویکاندر - مکتب اسکاندیناوی

مکتب اسکاندیناوی، که در رأس آن ه. س. نیبرگ (1938) جای دارد و دو شاگردش به نامهای گئوویدننگرن (1968) و استیگ ویکاندر (1938؛ 1941؛ 1946) با اندک دگرگونی‌ها و تحولات آن را ادامه دادند، بر پایه برخی پیش‌فرضهای تاریخی و اسلوب‌شناسانه، که قبلاً میه و بنونیست مطرح کرده بودند، بنا شد. این مکتب از مکتب فکری دانشمند ایتالیایی متخصص تاریخ ادیان، رافائله پتاتزونی<sup>۳۳</sup> (1920)، به خصوص در زمینه مفهوم خدای بزرگ آفریدگار که به مرتبه «خدای عاطل»<sup>۳۴</sup> تزل یافته (یا به عالمی بسیار فراتر از ادراک عقب‌نشینی کرده)، الهام گرفته است. نیبرگ نیز، همچون بنونیست، بر وجود آیین‌های دینی متفاوت در ایران باستان تأکید می‌کند:

33. Raffaele Pettazoni

34. deus otiosus

- الف) آیین اهوره مزدا پیش از دین زردشتی، که در غرب ایران سیر تحول خاص خود را پیمود؛  
 ب) آیین زروان، خدای زمان، در غرب ایران؛  
 ج) دین زردشتی واقعی؛  
 د) مهرپرستی.

نیبرگ زردشت را شئنی می‌دانست که در ساحل رود جیحون در شرق ایران در میان جامعه‌ای نیمه‌بدوی می‌زیست و زندگی دینی‌اش را در ارتباط با دو ویژگی اجتناب‌ناپذیر می‌دانست: مگه<sup>۳۵</sup> به معنی «محوطه مقدس» یا «حالت خلسه»، و آزمون جسمانی. در مرحله‌ای از زمان، که نیبرگ مشخص نکرده (زیرا مسئله زمان را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد)، آیین جدید میثره (مهر) سر بر می‌آورد، که در آن هومه<sup>۳۶</sup> و دیوه<sup>۳۷</sup> مورد ستایش واقع می‌شوند. زردشت با این نوآوریها، به خصوص به علت ماهیت خشن و عربده‌جویانه این آیینهای مهری، مخالفت می‌کند و بدین ترتیب آیین پرستش اهوره مزدا را احیا می‌کند. در واقع، به نظر نیبرگ، زردشت نه یک مصلح دینی، بلکه، اگر درست گفته باشیم، بازگرداننده یا نگاه‌دارنده دین بود. او در واقع وظایف خدایی را که پیشتر «عاطل» شده بود، دوباره احیا کرد. اما کوشش زردشت به نتیجه نرسید و او را تبعید کردند. او در کنار رود سیحون (سپردریا) به سفر پرداخت و سرانجام در همان‌جا مورد توجه کی‌گشتاسپ (از فرمانروایان کوچک محلی) واقع شد و توانست وی را به دین خود درآورد. حتی در آن منطقه نیز برخی آیینهای مهری رواج داشت که پیامبر شمن [۱۳] با آنها مخالفتی نکرد؛ او به عنوان یک میانجی میثره (مهر) و آناهیتا (آناهید) را پذیرفت و حتی مراسم نوشیدن هومه را نیز، به شرطی که آن مایع فقط از شیر، آب و عصاره گیاهان فراهم آمده باشد، به رسمیت شناخت.

ویدنگرن، با پروراندن فرضیه نیبرگ و تلطیف آن، بر اهمیت عنصر خلسه در زردشت‌گرایی آغازین، که در چارچوب نوعی مذهب شمنی ملایم قرار می‌گرفت، تأکید می‌کرد. ویدنگرن و ویکاندر تحت تأثیر عمیق نظریه دومی‌زیل واقع شده‌اند: ویدنگرن، به خصوص در بررسی گروه امشاسپندان (1968؛ 98-122) و نیز در حوزه مربوط به خدایان بزرگ ایرانیان باستان (1938)؛ و ویکاندر (1938)، به خصوص در بررسی انجمن رمزی آیینی، که به اصطلاح «انجمن مردان» خوانده می‌شود و اعضای آن را جنگاوران جوان تشکیل می‌دادند (ویدنگرن، 1968؛ 43-39).

## رُز دومیل و ژاک دوشن‌گیمَن

بی‌تردید دومیل یکی از شاخص‌ترین چهره‌های مباحث جدید علمی، نه فقط در حوزه هند و ایرانی، بلکه در حوزه هند و اروپایی و تاریخ ادیان، است. آغاز فعالیت‌های دومیل در زمینه فقه اللغه هند و اروپایی و جامعه‌شناسی قومی به اواخر دهه بیست باز می‌گردد. او در آن هنگام با نقد دقیق دستاوردهای علمی سده نوزدهم دربارهٔ دین اقوام هند و اروپایی، به این نتیجه رسید که اساطیر و کیهان‌شناسی را نمی‌توان ثمرهٔ خلاقیت آزادانهٔ سرایندگان باستان، یا تأویل سادهٔ پدیده‌های طبیعی، یا نوعی «بپاری زبانی» به شمار آورد، بلکه باید آنها را نمود واقعی اجتماعی دانست. تازگی فرضیهٔ جامع او، که نتایج آن را گاه به گرمی می‌پذیرند و گاه با بی‌توجهی یا با مخالفت آشکار بدانها می‌پردازند، در این است که میراث دینی اقوام کهن هند و اروپایی را تنها با مقایسهٔ سادهٔ زبان‌شناختی و ریشه‌شناختی نمی‌توان باز شناخت، بلکه باید مبنای کار را بررسی نظام‌مند مواد قومی-زبانی موجود در حماسه‌های ملی بازمانده از فرهنگ‌های متأخر هند و اروپایی در نظر گرفت. در این شیوه از مفهوم «وحدت میانی» استفاده می‌شود که منظور از آن بررسی وحدت زبانی-فرهنگی در دوره‌ای متأخر است. مثلاً با مطالعهٔ وحدت زبانی-فرهنگی اقوام هند و ایرانی می‌توان به مجموعهٔ پایداری از «اعتقادات» دست یافت که حتی پس از پراکندگی اقوام هند و اروپایی آغازین به حیات خود ادامه داده است. بدین ترتیب دومیل وجود ساختار اعتقادی مشترکی را به اثبات رسانید که نه تنها تفکر دینی، بلکه نظام اجتماعی اقوام هند و اروپایی نیز بر پایهٔ آن بنا نهاده شده بود. این ساختار، ساختاری سه‌گانه بود که کهن‌ترین و بارزترین نمونهٔ آن را می‌توان در سنت هندی، که نظام طبقاتی در آن ریشه دوانیده، مشاهده کرد. در این سنت طبقهٔ روحانی یا برهنه<sup>۳۸</sup>، جنگجو یا کشتریه<sup>۳۹</sup> و دام‌پرور-کشاورز یا ویشیه<sup>۴۰</sup> وجود دارد. این نظام سه‌گانه را، البته با وضوح کمتر، در ایران و به خصوص در سنت زردشتی نیز می‌توان یافت و به اعتقاد دومیل شواهدی که گسترش آن را در دیگر قلمروهای هند و اروپاییان نشان دهد کم نیست. در دین زردشتی سه‌گانگی وظایف در ساختار مجموعهٔ خدایان به روشنی آشکار است:

اهوره‌مزدا و میتره (مهر): وظیفهٔ نخست، پادشاهی؛ برابر با ورونه<sup>۴۱</sup> و میتره<sup>۴۲</sup> در عصر ودایی؛ ویو<sup>۴۳</sup> و ورثرغنه<sup>۴۴</sup> (بهرام): وظیفهٔ دوم، نبرد؛ برابر با ویو و، از پاره‌ای جهات، ایندیره

38. brahmana

39. ksatriya

40. vaiçya

41. varuṇa

42. Mitra

43. Vayu

44. Vərəθraγna

وَرْتَرَهَن<sup>۴۵</sup> در وداها؛ اناهیتا (ناهید): وظیفه سوم؛ از لحاظ ساختاری برابر با سَرَسَوَتی<sup>۴۶</sup> در هند.

دومزیل به امشاسپندان توجهی خاص نشان می‌دهد: آنان مجموعه‌ای شش عضوی را می‌نمایانند (سپند مینو را نیز می‌توان بدانها افزود) که بر پایه خصوصیات و نمادهایشان در سنت متأخر زردشتی، و با توجه به اطلاعات به دست آمده از سنت هندی و اسناد میتانی<sup>۴۷</sup> (حدود ۱۳۸۰ ق م)، می‌توان چنین ساختاری را برایشان در نظر گرفت.

نام امشاسپند	نماد بعدی	خدای هندی
سپنته مینو (= سپند مینو)	انسان	ویو
آشه (آشه و همیشه = اردیبهشت)	آتش	وَرَوَنَه
وَهومَنَه (= بهمن)	گاو	میتره
خَشْتَرَه <sup>۴۸</sup> (= شهرپور)	فلز	ایندره
آرمیتی <sup>۴۹</sup> (سپنتا آرمیتی، اسفند)	زمین	سَرَسَوَتی
هورواتات <sup>۵۰</sup> و آمرتات <sup>۵۱</sup> (= خرداد و مرداد)	آب و گیاه	نَاسْتِیَه <sup>۵۲</sup> ها (۲ نفر)

وَهومَنَه «اندیشه نیک» و آشه «راستی» وظیفه نخست، خَشْتَرَه «توانایی» وظیفه دوم و جفت هورواتات - آمرتات «کمال» و «نامیرایی» وظیفه سوم را بر عهده دارند؛ آرمیتی<sup>۵۳</sup>، که با آرمیتی هندی نیز برابری می‌کند، مسئله‌ساز است و، چون خصوصیات فراوانی دارد که آن را با هر سه وظیفه پیوند می‌دهد، می‌توان آن را سه وظیفه‌ای دانست. سپنته مینو، که دشمن همزاد خویش انگره مینو است، مانند ویو (که آن نیز همزادی پلید دارد) وظیفه جنگاوری را بر عهده دارد. ساختار سه‌گانه را در حوزه اجتماعی نیز می‌توان از اوستا دریافت. در اوستا سه طبقه متفاوت نام برده شده است: روحانی یا اَنُورون<sup>۵۴</sup>؛ جنگجو یا رَئِیشْتَر؛ دام‌پرور - کشاورز یا وِستریو. فِشوینت<sup>۵۶</sup> (دومزیل، 1988؛ 17؛ بنونیست، 1938).

45. Indra vṛtrahan

48. Xšaθra

51. Amərətāt

54. aθaurun

46. Sarasvafī

49. Ārmaiti

52. Nāsatya

55. raθaeštar

47. Mitanni

50. Haurvatāt

53. Aramati

56. vāstryō. fšuyant

نظریهٔ دومزیل پیروان بسیاری در حوزهٔ ایران‌شناسی دارد که از آن میان می‌توان به ویدنگرن، ویکاندر، بتونیست، موله، رایز<sup>۵۷</sup> و به خصوص دوشن گیمن اشاره کرد. این دانشمند بلژیکی، که پژوهشهای ایران‌شناسی‌اش پیش از گرویدن به نظریهٔ دومزیل بوده، بخش اعظم تحقیقات خویش را به تاریخ دین زردشت اختصاص داده است و یکی از آثارش، به نام «دین ایران باستان» هنوز اثری اساسی برای پژوهش در این زمینه است. دوشن گیمن گاهان را نیز ترجمه کرده است. این دانشمند پیرو مکتب سنتی است، اما اعتقاد به «جهان‌بینی سه‌گانه» جنبه‌ای خاص به اثر او بخشیده است. او با پذیرش نظریهٔ هنینگ (نک: پایین‌تر) زردشت را از اهالی خوارزم و زمان زندگی او را ۶۰۰ ق م می‌داند (1962؛ 136-139). به اعتقاد او، پیش از زردشت، ایرانیان بر تری‌هوره‌ها را بر دیوه‌ها پذیرفته بودند، اما دربارهٔ اعتقاد یا عدم اعتقاد به اهوره‌مزدا پیش از اصلاحات زردشت دلیل قاطعی وجود ندارد. «نبرد با دیوان و آیین ایشان، مخالفت با روحانیان قدیم که به 'زمزمه سرود' و 'قربانی' می‌پرداختند، حذف میثرت؛ بر پایی نظامی پالوده و متعالی از ایزدان و آدمیان، که با 'سروردانا' هماهنگی و رابطهٔ درستی دارد؛ و مفهوم گزینش آغازین، که الگویی برای همهٔ آدمیان است تا در سراسر زندگی، در مرحلهٔ میانی تاریخ جهان، در نبرد بزرگ نیروهای آسمانی شرکت جویند و برای پیروزی نیکی بر بدی بکوشند»، از جمله نوآوریهای زردشت است (دوشن گیمن، 1977؛ 174). اما پس از آن، در اوستای متأخر، پیام اصلی زردشت با باورهای شرک‌آلود کهن درهم می‌آمیزد.

### والتر برونو هنینگ و ایلیا گرشویچ

زردشتی که نیبرگ به تصویر می‌کشد در واقع یک شمن است و با زردشت هرتسفلد (1947) متفاوت است، چراکه او زردشت را سیاست‌مداری مقتدر و از نزدیکان کمبوجیه و داریوش هخامنشی می‌داند. زردشت جادوگر، به اعتقاد نیبرگ، در زمانی نامعین در سرزمینهای شرقی ایران در میان جوامعی نیمه‌بدوی سرگردان بود، اما زردشت سیاست‌مدار، به گفتهٔ هرتسفلد، به دلیل خویشاوندی با شاهان سلسله‌های ماد و هخامنشی، از جمله درباریان زیرک و آگاه به مسائل روز بود. والتر برونو هنینگ با دقت بسیار به شرح این دو نگرش نسبتاً متضاد در کتابی ارزشمند و واقع‌گرایانه پرداخته است. عنوان این کتاب «زردشت، سیاست‌مدار یا جادوگر؟» است. هنینگ تصویری

متعادلترا از شخصیت پیامبر ترسیم می‌کند و بر خاستگاه شرقی او تأکید می‌ورزد. به اعتقاد او زردشت از اهالی منطقه‌ای پهناور به نام خوارزم بزرگ بوده، که نوعی اتحادیهٔ قبایل بود و کی‌گشتاسپ، حامی پیامبر، بر آن فرمان می‌راند. این منطقه بعداً، در زمان کورش، ضمیمهٔ شاهنشاهی هخامنشی شد. هر چند این فرضیه، به خصوص به دلیل سکوت تاریخ دربارهٔ چنین اتحادیه‌ای، مورد پذیرش همهٔ محققان قرار نگرفته (نیولی، 1989a؛ 42-43)، توانست شرقی بودن آیین زردشتی را با دلایل استوار به اثبات برساند. او همچنین به دفاع روشن و آشکار از دیدگاه سنتی دربارهٔ زمان زندگی زردشت پرداخت و روایت مذکور در ادبیات پهلوی زردشتی را، که زمان زندگی زردشت را ۲۵۸ سال پیش از اسکندر می‌دانست، پذیرفت. چنان که پیش از این نیز گفته شد، این نظریه پیروان و مخالفان سرسختی دارد. نکتهٔ مهم دیگری که هنینگ مطرح کرد، دربارهٔ ماهیت آموزه‌های زردشت بود. به نظر او پیامبر، که غالباً بنیان‌گذار یکتاپرستی ایرانی تلقی می‌شود، در واقع پیرو ثنویت بود. اندیشهٔ او در واقع اعتراضی به توحید بود، زیرا توحید منشأ بدی را توجیه نمی‌توانست کرد.

از میان شاگردان هنینگ، ایلیا گرشویچ بی‌تردید تنها کسی است که دیدگاه‌های استادش را بیشتر دنبال کرده است، او دربارهٔ چگونگی تدوین پشت‌ها توضیح جالبی ارائه کرده (1959) و اصطلاحات روشن و سودمندی برای تعیین سه دورهٔ اصلی تاریخ دین زردشتی وضع کرده است (1964؛ 12، 32) که عبارت‌اند از: زَرْتُوشتَرَه‌گری<sup>۵۸</sup>، که منظور از آن اعتقادات گاهانی است؛ زَرْتُوشتَرَه‌گرایی<sup>۵۹</sup>، که منظور از آن اعتقادات موجود در اوستای متأخر است؛ و زردشت‌گرایی<sup>۶۰</sup>، که منظور از آن دین رایج در دورهٔ ساسانی است. به اعتقاد گرشویچ، در مرحلهٔ نخست زردشت، که در اواخر سدهٔ هفتم و اوایل سدهٔ ششم ق م در خوارزم می‌زیست، دینی را تبلیغ می‌کرد که بر پایهٔ ثنویتی اخلاقی، که توحیدی دینی (آیین پرستش اهوره‌مزدا) آن را معتدل می‌کرد، بنا نهاده شده بود. ثنویت در دو سطح بود: میان آشه و دروج، و میان سپننه مینو و آنگره مینو. اهوره‌مزدا از یاری سپننه مینو و شش آشه سپننه (امشاسپند) برخوردار بود. گرشویچ امشاسپندان را تجسم تصورات معنوی زردشت نمی‌دانست و بر وظیفهٔ آنها به عنوان جنبه‌ها یا ابزارهای خدای بزرگ تأکید می‌کرد (1959؛ 9-10). اوسپندمینو را نیز سرکردهٔ معنوی امشاسپندان به شمار می‌آورد. گرشویچ دلیل انحطاط این مجموعه را حرکت از توحید

58. Zarathushtrianism (Zarathustianesimo)

59. Zarathushtricism (Zarathustricismo)

60. Zoroastrianism (Zoroastrismo)

به سوی ثنویت می‌داند. پس از مرگ پیامبر و الحاق خوارزم به قلمرو شاهنشاهی هخامنشی دومین مرحله یا زرتوشت‌گرایی آغاز می‌شود که مشخصه آن ورود دوباره خدایان گوناگونی است که هرگز نامشان در گاهان نیامده است. در همین دوره تدوین بخشهای مختلف اوستای متأخر نیز آغاز می‌شود، که به اعتقاد گرشویج، فراهم آوردن آنها کار روحانیان زردشتی و به قصد بازپردازی پیام اصلی زردشت نبوده است. این بخشها ثمره تکاملی تدریجی را به سوی دینی التقاطی می‌نمایاند. بدین ترتیب، روحانیان شرقی را باید تدوین‌کنندگان، و نه آفرینندگان، این ادبیات متأخر به شمار آورد، زیرا با استفاده از ابزارهای فنی و سرایشی، سنت ادبی پیشینیان مشرک را در قالب متونی نو می‌ریختند و به عنوان وحی اهوره‌مزدا به زردشت معرفی می‌کردند. آغاز این تلفیق را باید هم‌زمان با اشغال خوارزم بزرگ به دست کورش دانست. بر اساس روایت هرودوت (I, 209 به بعد)، که گرشویج آن را معتبر می‌داند، ظاهراً کورش در هنگام لشکرکشی به سوی ماساگتها<sup>61</sup> مجبور به گذر از این منطقه شد، اما از ترس اینکه مبادا داریوش جوان (که در آن هنگام بیست سال هم نداشت) به فکر دسیسه افتد، گشتاسپ، پدر داریوش، را برای در اختیار گرفتن اوضاع به سوی او گسیل کرد. گرشویج (1959: 15 به بعد) این مورد را نخستین تماس تاریخی با سرزمین زردشت و داریوش می‌داند (البته به کمک نام گشتاسپ). از آنجا که داریوش، شاه آینده هخامنشی، اصلاً از آریینه و یجه<sup>62</sup> (ایرانویج) بود، به دین جدید گرایش داشت، اما اهمیت چندانی به نام بنیانگذار آن نمی‌داد. به همین علت در کتیبه‌های فارسی باستان، پادشاهان هخامنشی پیروان مزدا نامیده شده‌اند، اما نامی از زردشت به میان نیامده است. در این بازسازی نقش مغان نقشی ثانوی نیست. آنان در واقع طبقه‌ای از روحانیان حرفه‌ای بودند که غالباً آداب دینی رایج در غرب ایران را اجرا می‌کردند. به نوشته هرودوت آنان سرودهایی در ستایش خدایان می‌خواندند، که هر چند شاید نامهای آن خدایان متفاوت بوده، می‌توان آنها را معادل یشت‌ها به شمار آورد. در حالی که روحانیان زردشتی منحصراً اهوره‌مزدا را می‌ستودند، مغان همه خدایان کهن را ستایش می‌کردند. به محض آنکه داریوش آیین پرستش این خدای شرقی را رواج داد، مغان نام او را در فهرست دیگر خدایان خویش قرار دادند، بی‌آنکه شاه مانع از این التقاط شود. از سوی دیگر داریوش به دلیل عدم آشنایی کافی با زبان گاهان و زندگی در جمع مغان، آگاهیهای خویش را درباره دین زردشت از منابع دست دوم به دست می‌آورد و بدین‌سان در معرض اصلاحی اساسی در دین

61. Massageti

62. Airyana Vaejeh



بود. البته این احتمال نیز وجود دارد که همین مغان فرستادگانی را به شرق گسیل می‌کردند تا دین را بهتر بیاموزند. بنابراین آلودگی اعتقادات کهن زردشتی به دلیل نوعی تحریف از سوی روحانیون نبود، بلکه به سبب شرایط خاصی بود که آیین توحیدی مزدایرستی در آن واقع شده بود و این شرایط نتیجهٔ موقعیت خاص سیاسی به وجود آمده پس از تشکیل شاهنشاهی هخامنشی بود که نخستین شاهنشاهی در نوع خود به شمار می‌رفت. بنابراین گرشویچ سعی در اثبات دوبارهٔ اهمیت نقش مستقیم مغان در روند تشکیل اوستادارد و به خصوص بر احتمال تأثیرگذاری روحانیان زردشتی شرقی تأکید می‌کند (1964؛ 24-26، 29-32). از این رو مسئولیت اصلی تحوّل دین زردشتی به سوی ثنویت محض، که در رویارویی اوهرمزد و اهریمن در زردشت‌گرایی متأخر نمایان می‌شود، بر عهدهٔ مغان بوده است.

از میان نکاتی که اخیراً گرشویچ مطرح کرده باید به بحث جالب توجه او دربارهٔ مسئلهٔ مربوط به مقوله‌های هند و ایرانی آسوره و دیوه اشاره کرد که نکته‌ای اساسی در مباحث مربوط به دوران پیش از تاریخ دین زردشتی است. در واقع گرشویچ (1986) وجود دوگانگی آشکار را میان دو گروه متمایز خدایان مورد تردید قرار می‌دهد. او (برخلاف هومباخ، نک: پایین‌تر) این نوع تقسیم‌بندی را منحصراً هندی می‌داند. در ایران آسوره‌ها طبقه‌ای مستقل از خدایان نیستند؛ خدایان ایرانی در واقع دیوه‌ها هستند (نیز نک. به نظر کِلِتِز در پایین‌تر). منظور از آسوره در متون اوستایی، برخلاف متون ودایی، واژهٔ متداول «سرور» است و به احتمال زیاد مفهوم واژهٔ هند و ایرانی آسوره نیز همین بوده است. واژهٔ هند و ایرانی دیوه تا زمانی که دین زردشتی را به چندگانه‌پرستی مَثَم کردن به معنای «خدا» به کار برده می‌شد. پس از آن به دلایل زبان‌شناختی به جای این واژهٔ کهن، که مورد حمله واقع شده بود، از مترادفهای آن یَزَتَه<sup>۶۳</sup> و بَگَه<sup>۶۴</sup> استفاده شد. از سوی دیگر هیچ چیز مانع از این نمی‌شد که مزدا به صفت آسوره «سرور» آراسته گردد و این نکته نمی‌تواند به معنای انطباق یا ارتباط مستقیم با تضاد میان دیوه‌ها و آسوره‌ها در وداها باشد.

### رابرت چارلز زینر

زینر مهم‌ترین پژوهش‌ها را دربارهٔ زُروان‌گرایی<sup>۶۵</sup> به انجام رسانیده است. زُروان‌گرایی بدعتی بود که اوهرمزد و اهریمن را فرزندان زُروان<sup>۶۶</sup>، خدای زمان، می‌دانست (1955). زینر دیدگاه سنتی را می‌پذیرد و برای دین زردشتی سه‌گونهٔ زیر را در نظر می‌گیرد:

63. yazata

64. бага

65. Zurvanismo

66. Zurwān

الف) زردشت‌گرایی نخستین<sup>۶۷</sup>، که مشخصه آن توحید گاهانی است.

ب) زردشت‌گرایی فراگیر<sup>۶۸</sup>، که منظور از آن مرحله‌ای است که از یسن هفت‌ها آغاز می‌شود و در یشت‌ها به اوج خود می‌رسد. در این مرحله خدایان کهن دوباره به رسمیت شناخته می‌شوند.

ج) زردشت‌گرایی اصلاح‌شده<sup>۶۹</sup>، که از ویدوداد<sup>۷۰</sup> (وندیداد) آغاز می‌شود و در ادبیات پهلوی ادامه می‌یابد. در این مرحله، برخلاف مرحله نخستین، قدرتی مستقل و متخاصم که اهریمن مظهر آن است، قدرت و منزلت او هر مزد را موقتاً محدود می‌کند.

زیر دیدگاه سنتی را درباره زمان زندگی زردشت می‌پذیرد و آن را در فاصله سالهای ۶۲۸ و ۵۵۱ ق م می‌داند (1966؛ 29). به اعتقاد او زردشت از اهالی ماد بود، اما به خوارزم گریخت و در آنجا توانست گشتاسپ را به دین خود در آورد. او همچنین ورود تقویم به اصطلاح زردشتی را به ایران در سال ۴۴۱ ق م گواهی بر زردشتی شدن اردشیر اول می‌داند (گرشویچ، 1959 نیز بر این عقیده است). اما دلایل دیگری نیز حاکی از این معنی وجود دارد که پادشاهان هخامنشی، از زمان داریوش اول به بعد، دین جدید را پذیرفته بودند، مثلاً در کتیبه‌های داریوش اول بارها نام اهوره‌مزدا به میان می‌آید (زیر اهوره‌مزدا را خدایی منحصرأ زردشتی می‌داند)، و خشیارشا نیز فرمانی بر ضد دیوها دارد. البته درباره فرمان خشیارشا منتقدان نظرهای متفاوتی داده‌اند.

### کارل هوفمان و هلموت هومباخ

هوفمان بی‌تردید از جمله دانشمندی است که خدمات ارزنده‌ای به بررسی زبان اوستایی کرده است (1976). او همچنین در مقاله‌ای کوتاه (1979) به بررسی تاریخ نخستین مکاتب روحانی که مؤلفان اوستا بوده‌اند پرداخته است. هوفمان دو مکتب غربی و شرقی را از یکدیگر متمایز می‌کند. مغان نمایندگان مکتب غربی و آثورون‌ها نمایندگان مکتب شرقی‌اند که خاستگاهش رُخج<sup>۷۱</sup> در سیستان بود. هوفمان پس از تشخیص پاره‌ای ویژگی‌های زبانی و گویشی در گویش اوستایی متأخر، که دست‌کم تا اندازه‌ای برخاستگاه رُخجی - سیستانی دلالت می‌کرد، بدین نتیجه رسید. این سنت شرقی

67. Zoroastrismo primitivo

69. Zoroastrismo riformato

71. Arachosia

68. Zoroastrismo cattolico

70. Widēwdād

را داریوش اول برای محدود کردن قدرت دینی فزاینده مغان مادی به غرب ایران، یا به عبارت دقیق‌تر به استخر، منتقل کرد.

هومباخ، که پژوهشهای بی‌شماری در زمینه زبان‌شناسی هند و ایرانی به دست داده، در جزوه‌ای دیدگاه خویش را درباره تاریخ دین زردشتی به اختصار بیان کرده است (1984). هومباخ اعتقاد دارد که شکوفایی فعالیت زردشت در ماد بوده (نیزنک: زرنر)، زیرا شهر «رَغی»<sup>۷۲</sup>، که ظاهراً همان «ری» واقع در نزدیکی تهران است، در اوستا (یسن ۱۹، بند ۱۸) «زردشتی» خوانده شده است. این بدان معنی است که منطقه ری از قدیم مرکز مهم دین زردشتی بوده و پیامبر سفر خویش را به سوی شرق و به منطقه کشف‌رود، واقع در مرز میان ایران و توران، از آنجا آغاز کرده است.

هومباخ نمی‌توانست از مسئله زمان زندگی زردشت صرف نظر کند و این مهم را به گونه‌ای جالب توجه و از جنبه‌های نو بررسی کرده است. او با توجه به کهنگی متن گاهان و نزدیکی انکارناپذیر آن با سنت ودایی، و نیز بر پایه اطلاعات مؤلفی یونانی به نام کسانتوس (خانتوس) لیدیایی<sup>۷۳</sup>، که در سده پنجم ق م می‌زیست و کتابی به نام ماگیکا<sup>۷۴</sup> تألیف کرده بود که متأسفانه بر جای نمانده است، زمان زندگی زردشت را در حدود سال ۱۰۰۰ ق م (۱۰۸۰ ق م) معین کرد. بخشهایی از آثار این مؤلف یونانی را دیوگنس لائرتیوس<sup>۷۵</sup> نقل کرده است. به گواهی او زردشت ۶۰۰ یا ۶۰۰۰ سال (بنا بر اختلاف نسخه‌های خطی کتاب پرومیو<sup>۷۶</sup>، اثر دیوگنس) پیش از گذر خشیارشا از هلیسپونتوس<sup>۷۷</sup> (تنگه داردانل) (در سال ۴۸۰ ق م) می‌زیست. هومباخ، بر پایه بررسیهای زبان‌شناختی (بستجید با: نیولی، 1980: 164)، عدد دوم (یعنی ۶۰۰) را که «قرائت دشوارتر» نیز بود ترجیح داد و نتیجه گرفت که سال تقریبی فعالیت زردشت ۱۰۸۰ ق م (۶۰۰ + ۴۸۰) بوده است.

هومباخ به بررسی تشابه موجود میان تصوّر کلی نهفته در تقسیم موجودات آسمانی به دو مقوله اساسی در ادبیات گاهانی و ودایی (یا به عبارتی مقوله‌های اهوره و دیوه در گاهان، و اَسوره و دیوه در وداها) نیز پرداخته است. از آنجا که در گاهان اصطلاح *mazdāsca ahurānho* دو بار به کار رفته (یک بار در حالت نهادی و یک بار در حالت ندایی، به ترتیب به معنای «مزدا و اهوره‌ها»، «ای مزدا و ای اهوره‌ها»)، هومباخ نتیجه می‌گیرد که مزدا، یا اهوره مزدا، در رأس گروهی از اهوره‌ها بوده که غیر از اَمِشه سَپَنته‌ها (امشاسپندان) نمی‌توانند بود. از قدیم‌الایام، تصوّر بر این بود که هندیان و ایرانیان دو

72. Rayay

73. Xanto di Lidia

74. Magika

75. Diogene Laertio

76. Proemio

77. Ellesponto

گروه خدایان را به گونه‌ای متضاد بازآرایی کرده‌اند؛ به گونه‌ای که دیو‌های کهن در هند «خدا» و در ایران «دیو» شدند. اما هومباخ بدین نکته اشاره می‌کند که تبدیل آسوره‌ها به «دیو» در متون ودایی شاهدهی ندارد و تنها در کتاب دهم ریگ‌ودا به تدریج ظاهر می‌شود، در حالی که دشمنی میان دو گروه خدایان فقط در پراهمنه‌ها<sup>۷۸</sup> تصریح شده است. روند متفاوتی که در ایران می‌بینیم، بیش از آن که نمره تحوئی بسیار کهن و مرتبط با تحوّل موجود در هند باشد، به خصوص حاصل تماس میان جوامع ودایی متأخر و ایرانیان آغازین است. ایرانیان که بر اثر این تماس با این تضاد آشنا شده بودند، به رهبری پیامبر خویش دست به گزینشی متفاوت با گزینش خویشاوندان هندی خود زدند. برخورد عصر ودایی متأخر و عصر زردشتی را، بنابر بازسازی هومباخ، باید منطقاً در حدود سال ۱۰۰۰ ق م دانست (بسنجید با نظر مخالف گرشویچ).

### مری بویس

این دانشمند انگلیسی مطالعات بسیاری درباره تاریخ دین زردشت به عمل آورده که همه بر مبنای این نگرش است که در تحوّل دین زردشت از گذشته بسیار دور تا به امروز ارتباطی تنگاتنگ و، از پاره‌ای جهات، استمرار هم‌هنگ وجود داشته است. کتاب او با عنوان «تاریخ دین زردشت» (1975؛ 1982) منبعی سرشار از اطلاعات و در میان کتابهای موجود در این زمینه اثری کم‌نظیر است. بویس بحث خود را با این فرض شروع می‌کند که اقوام هند و ایرانی گروهی از مردمان فرهنگ به اصطلاح آندرونووا<sup>۷۹</sup> (عصر مفرغ) بوده‌اند. آنان در جریان مهاجرت‌های پی‌درپی مجموعه‌ای از قوانین اجتماعی و پندارهای دینی پدید آوردند. هند و ایرانیان دو گروه خدایان راستایش می‌کردند: آسوره‌ها و دیو‌ها، آسوره‌ها پیوند نزدیکی با نظم کیهانی و اجتماعی داشتند و از نیرویی جادویی به نام مایا<sup>۸۰</sup> برخوردار بودند، و عبارت بودند از: آسوره میتره، آسوره\* وروته آپام نپات<sup>۸۱</sup> و آسوره\* مدها<sup>۸۲</sup>. اگرچه در وداها آسوره\* مدها وجود ندارد، ایرانیان هر سه خدا را ستایش می‌کردند و از آن میان، سومین خدا به صورت آهوره مزده (اهوره مزدا) سر برآورد. نظر بویس درباره تاریخ دین زردشت این است که زردشت در میان قومی ایرانی در اواخر عصر نوسنگی می‌زیست. این قوم دو طبقه اجتماعی را شامل می‌شد و از لحاظ عقاید دینی تفاوتی میان طبقه جنگجو و طبقه کشاورز

78. Brāhmaṇa

79. Andronovo

80. māyā

81. \*Vouruna Apām Napāt

82. \*Medhā

دام‌پرور وجود نداشت (بسنجید با نظریهٔ دومزیل دربارهٔ طبقات سه‌گانهٔ اجتماعی در میان اقوام کهن هند و اروپایی). البته فرد روحانی نقش مهمی بر عهده داشت. ظهور طوایف ستیزه‌جو که به سلاحهای مفرغی مجهز بودند، تعادل این تمدن را به مخاطره می‌انداخت. سرانجام زردشت به قصد احیای دوبارهٔ سنتهای کهن هند و ایرانی، دیوه‌ها، یعنی خدایانی را که این طوایف خونریز و جنگ‌طلب می‌پرستیدند، «دیو» نامید. بدین ترتیب اهوره‌مزدا به خدای متعال و برپادارندهٔ نظم کیهانی و اخلاقی بدل شد و دیگر اهوره‌های کهن و نیز اَمِشَه سِنْتَه‌ها (امشاسپندان) یاورانِ زیردست او به شمار آمدند. برای تثبیت ساختار اعتقادی این عقیده جدید اصول اخلاقی دقیق نیز وضع شد، همچون: اختیار آدمی در گزینش آتش یا دروج، و نبرد بی‌امان با تباهی و ویرانگری دیوان. بویس قبلاً زمان فعالیت زردشت را سال ۱۲۰۰ ق م می‌دانست (1975)، اما اخیراً (1984؛ 11) تاریخ ۱۴۰۰ یا ۱۷۰۰ ق م را معتبر می‌داند (1979؛ 18). بدین ترتیب دین زردشتی تابع مهاجرتهای اقوام ایرانی شرقی بود و هنوز به میان مادها و پارسها راه نیافته بود. این دین، که در شرق ایران گسترده بود و با گذشت زمان موجودات آسمانی جدید (یَزْتَه‌ها = ایزدان) و قهرمانان اساطیری (کیانیان) بدان راه یافته بودند، از طریق راههای تجاری که از بلخ به ماد می‌رفت، به غرب ایران رسید. بنابراین، مادها پیش از پارسها با دین زردشتی آشنا شدند و مغان برخی از مفاهیم آن را پذیرفتند. زردشتی شدن مادها در هنگام سلطهٔ اسکیتی‌ها (سه ربع نخست سدهٔ هفتم ق م) به وقوع پیوست. در آن هنگام پیام زردشت موحی از امید و اشتیاق، و نیز تمایل به قیام و نبرد با خشونت‌های اسکیتی‌ها، که خدایانشان نیز نماد آن خشونت‌ها بودند، در میان مردم برانگیخت. دین زردشتی از همین طریق، در هنگامی که پارسیان تحت فرمان مادها بودند، به میان ایشان راه یافت. در این میان شاهدخت‌های خاندان دیوکس<sup>۸۳</sup> (دهیوکه) که به ازدواج شاهزاده‌های پارسی درمی‌آمدند نقش مهمی ایفا می‌کردند. اگرچه مسیر انتقال دین زردشتی را به میان پارسیان می‌توان زرنگ<sup>۸۴</sup> (سیستان) دانست (هارماتا، 1971)، بویس بر ورود آن از شمال غرب تأکید می‌کند. بویس در تأیید زردشتی شدن پارسها به شواهدی از نامهای خاص هخامنشیان استناد می‌کند، همچون: ویشتاسپه (یکی از پسران آرشامه) که در اوستا نیز به صورت ویشتاسپه (گشتاسپ) آمده، و آتوسا (دختر کورش کبیر) که به اعتقاد او شکل یونانی‌شدهٔ واژهٔ هوتوسا است که در اوستا نام همسر کوی ویشتاسپه (کی‌گشتاسپ)، حامی زردشت، است.

## گزاردو نیولی

این دانشمند ایتالیایی در زمینه جغرافیای اوستا و به خصوص درباره جایگاه برجسته منطقه میان هندوکش و سیستان در جغرافیای اوستا تحقیقات بسیار کرده است. او همچنین مسئله آبرینه ویمه (ایرانویج) را، که مکان مقدس زردشتی و مرکز فعالیت زردشت بوده، به دقت بررسی کرده و ماهیت اسطوره‌های آن را مورد تأکید قرار داده است (1989a).

بنابر بازسازی نیولی (1980)، زردشت در فاصله میان اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره نخست پیش از میلاد در یکی از مناطق شرقی ایران، احتمالاً در فاصله میان سلسله جبال هندوکش و دریاچه هامون، می‌زیست. این منطقه بر آنچه در منابع یونانی پس از فتح اسکندر، آریانه<sup>۸۵</sup> خوانده شده منطبق است. نیولی فرضیه بارو (1973) را درباره اینکه مناطق شرقی ایران نخست در تصرف هند و آریاییان آغازین بوده و سپس در حدود نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد (در حدود ۱۴۰۰ ق م) به اشغال ایرانیان آغازین درآمده است، می‌پذیرد. محیطی که زردشت در آن می‌زیست جامعه‌ای جنگجو و تحت فرمان طبقه‌ای از اشراف بود. در این جامعه «دسته جوانان جنگاور» از نفوذ بسیار برخوردار بود. آنان قربانی‌هایی خونین می‌کردند و خدایان (دیوه‌های) بسیاری را، که بعداً زردشت مردود شمرد، می‌پرستیدند. در این دوره یکجانشینی رواج چندانی نداشت (قبایل در دسته‌هایی پراکنده در واحه‌ها می‌زیستند) و مردم از راه دام‌پروری و کشاورزی روزگار می‌گذرانیدند. زردشت یک زوتر<sup>۸۶</sup> بود (زوتر به روحانیان مجری مراسم دین کهن اطلاق می‌شد)، اما پس از مدتی به مبارزه با آیینهای کهن پرداخت. بنابراین، زردشت را باید براندازنده آیین دیوه‌ها و بنیانگذار دینی توحیدی و در عین حال تنوی دانست که اساس آن را اختیار انسان در گزینش یکی از دو مینوی همزاد تشکیل می‌دهد. در واقع مخالفت نیولی با راه حل پیشنهادی هنینگ از همین جا آشکار می‌شود. نیولی درباره اهمیت که تنویت در توجیه منشأ بدی داشته با هنینگ هم عقیده است، اما آن را در تضاد با توحید نمی‌داند. در واقع آنچه در تضاد با توحید زردشتی است، تنویت نیست، بلکه توحید فلسفی است. چنانکه او خاطر نشان کرده در یک سنت چندخدایی دلیلی بر ارائه تنویتی آشکار وجود ندارد، زیرا در آنجا خدایان خوب و بد یا خدایانی با شخصیت‌های دوگانه موجود است. در واقع در توحید زردشتی است که مقوله تنویت جایگاه خود را می‌یابد. در آنجا تنویت در تضاد با توحید نیست، بلکه

فرع ضروری آن است. به عبارت دیگر ثنویت اخلاقی، یعنی تضاد بنیادین میان «راستی» و «ناراستی»، چهره خدای یگانه، اهوره‌مزدا، را منزه می‌دارد (توحید دینی).

دین‌زدستی به سرعت به غرب ایران نیز راه یافت و در میان مادها و پارسها گسترش یافت. مادها و پارسها احتمالاً در حدود سده هشتم ق م با این دین آشنا شدند (نیولی، 1985). به اعتقاد نیولی، اگر بپذیریم که مزدا خدایی بود که زردشت دوباره معرفی کرد، باید هر نوع آیین مزدایی، با هر نوع دگرگونی و تحوّل، را زردشتی بدانیم (نک: زینر). بدین ترتیب مسئله دین‌هخامنشیان در چشم‌انداز تاریخی گسترده تری قرار می‌گیرد (نیولی دست‌کم درباره زردشتی بودن کورش مشکلاتی مطرح کرده است، نک: 1989a؛ 84). در حدود نیم‌هزاره میان زمان زندگی زردشت و تأسیس شاهنشاهی هخامنشی فاصله است، از این رو نمی‌توان تأثیر فرهنگ بین‌النهرینی را در پارسها و نیز مصالح سیاسی هخامنشیان را در اداره کشوری پهناور و چندژادی، که می‌خواستند سیاست دینی فرمانروایان جدید شرق نزدیک را به اجرا گذارند، نادیده گرفت. به همین علت اهوره‌مزدا از خدای یگانه به «بزرگترین خدایان» (maθišta bagānām) بدل شد، چنانکه در اوستای متأخر نیز، به گونه‌ای دیگر، ایزدان دوباره به رسمیت شناخته شدند. به علاوه، نیولی، برخلاف معتقدات مبتنی بر فرضیه دومزیل، بر احتمال وجود ارتباط میان مثلث «اهوره‌مزدا-میثره-آناهیتا» در اواخر دوره هخامنشی و نمونه‌های بین‌النهرینی (مثلاً: مردوک-نبو-ایشتر) تأکید می‌کند. سیاسی‌کردن «توان» دینی و غیرانحصاری‌کردن آن مشخصه مزداپرستی دوره هخامنشی بوده است. نیولی (1974) برخی از جنبه‌های «بدعت آلود» دین ایرانی، همچون مهرپرستی و زروان‌گرایی، را دسته‌بندی کرده و عناصر کهن بین‌النهرینی را در آنها باز یافته است. به نظر او، آیین زروان، که در دوره ساسانی گسترشی قابل ملاحظه یافت، گونه‌ای از مزداپرستی است که مغان مادی از دوره هخامنشی به بعد عناصری از نجوم و کیهان‌شناسی بین‌النهرینی و نیز مفاهیم دیگری از اصل هند و ایرانی بدان افزوده بودند (بسنجید با: نظرهای مشابه درباره کاله<sup>87</sup> «زمان»، که ویدنگرن نیز بدان پرداخته است). ثنویت زردشتی بر خلاقیت خدا و اصل اختیار تأکید می‌کرد، اما ثنویت مغان توان «خدای آفریدگار» را کاهش می‌داد و بدینسان انسان را اسیر زمان می‌دانست. از همین جا معلوم می‌شود که چرا بعداً مانویت ثنویت مزدایی-زروانی را به شدت محکوم می‌کرد. در دوره پارتی مغان مزداپرست ثبات سیاسی یافتند و

پرستش خدایان کهن، مانند میثره و آناهیتا، که نشانهٔ التقاط دینی در عصر هخامنشی بود و نیز پرستش خدایانی که پس از تماس درازمدت با فرهنگهای غربی تر در ایران پدید آمده بودند (مثلاً آیین «الهه بزرگ»<sup>۸۸</sup>) گسترش یافت. به علاوه، گرایش به غربی کردن آیینها و سنتهای باستانی ایران (حتی در محیط ایرانی) به وجود آمد. بنابراین، مزدپرستی پارتی از مزدپرستی اصیل و زردشتی بسیار فاصله گرفته بود. پس از آن، در مزدپرستی ساسانی پیوندی استوار میان دین و دولت به وجود آمد که سرنوشت مغان و روحانیان شرقی را به سرنوشت سلطنت گره می زد.

بدین ترتیب دین مردان و دولت مردان اصلی ترین چهره ها در برخورد های سیاسی، دینی و عقیدتی بودند. تاریخ شاهنشاهی ساسانی پر از این گونه برخوردها و نیز پر از فشارهای تحریک کننده ای بود که، چنانکه نیولی نیز اشاره کرده (1984؛ 1985؛ 72 به بعد)، به نزاع بر سر جهان گرایی یا ملی گرایی می انجامید و در درون آن تنشهای سیاسی-اجتماعی و کشمکشهای داخلی خشونت آمیز به وقوع می پیوست.

### ژان کِلِنز

کِلِنز، که با همکاری اریک پیرار جدیدترین ویرایش گاهان را منتشر کرده است، در حوزهٔ مباحث علمی جایگاهی خاص دارد. او بحث خود را از اینجا آغاز می کند که ادبیات گاهانی به تنهایی چنان محدود است که نمی توان تصویری روشن از اندیشهٔ زردشت و پیروانش در آن یافت. به علاوه، گاهان اثری بیرون از زمان و مکان است، زیرا در آن هیچ اشاره ای به مکانهای جغرافیایی و وقایع تاریخی یا اسطوره ای که در تعیین زمان و مکانش سودمند واقع شود وجود ندارد. بنابراین «شکافی» آشکار میان گاهان و اوستای متأخر وجود دارد. کِلِنز مفروضات زیر را که تفسیرهای ما بر پایه آنها قرار گرفته، به دیدهٔ انتقاد می نگرد:

الف) این که گاهان سرودهٔ زردشت است و زردشت پیامبر (از دیدگاه یهودی) یا مصلحی (از دیدگاه پروتستانی) بود که دین زمان خویش را محکوم کرد و اصولی با ارزشهای متعالی معنوی و اخلاقی وضع کرد که مورد حمایت قدرت حاکم قرار گرفت؛

ب) این که نظام دینی اوستای کهن از لحاظ توحید خاصی که گرایش به ثنویت داشت کاملاً با دین ایران باستان و دین زردشتی متأخر متفاوت بود؛



ج) این که زردشت به معاد فردی و جمعی اهمیت بسیار داده است (پاداش و کیفر در آخرت؛ داوری همگانی و پیروزی نهایی نیکی بر بدی).

کلینز با بررسی زبان‌شناختی و ازگان‌گهان بدین نتیجه رسید (1987b؛ 249) که موضوع اصلی ادبیات کهن اوستایی معاد یا تضاد میان نیکی و بدی نیست. او حتی توحید و در عین حال ثنویت گاهانی را مورد تردید قرار می‌دهد: اهوره‌مزدا بدون شک خدای متعال است، اما خدای یگانه نیست (توحید؟)؛ بر طبق برداشت او، بررسی سرود سی‌ام گاهان نیز وجود اسطوره‌ای را درباره منشأ نیکی و بدی تأیید نمی‌کند، بلکه تنها در بردارنده مفهومی کاملاً آیینی است که جامعه گاهانی را از دشمنانش متمایز می‌سازد. آنان در واقع دیوه‌ها را می‌ستوند، اما اهوره‌مزدا را نیز به رسمیت می‌شناختند و برایش قربانی می‌کردند. بنابراین، باید پذیرفت که پرستندگان خدایان کهن نیز مزداپرست بوده‌اند. به علاوه، بند هشتم از سرود سی و دوم گاهان نشان می‌دهد که در گذشته زردشتیان نیز دیوه‌ها را می‌پرستیدند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نوعی نوآوری دینی بر جامعه گاهانی حکمفرما بود، اما دیوه‌ها نیز، اگرچه نامشان ذکر نشده، خدایان به شمار می‌آمدند و نه دیوان. به خوبی پیداست که دیوه‌پرستان، در نظام اجتماعی، طبقه خاصی به شمار می‌آمدند و به احتمال زیاد صاحبان قدرت بودند، زیرا مز<sup>۸۹</sup> «بزرگ» نامیده می‌شدند. حمله به این گروه سیاسی-دینی در چارچوب نزاعی آیینی بود، زیرا دیوه‌ها تمایزی میان ذهنیت خوب یا بد که قربانی را به آنها تقدیم می‌کرد قائل نبودند، به عبارت دیگر، قربانی را از آیینی بد نیز می‌پذیرفتند. از این رو جامعه گاهانی این به اصطلاح آینه<sup>۹۰</sup> یا «خشونت» را که مشخصه آیین، مخصوصاً شبانه، دشمنانش بود، مورد انتقاد قرار می‌داد. این اختلاف دینی مربوط به دوره‌ای از ناآرامی اجتماعی-اقتصادی و اعتقادی است، که قبلاً می‌تصور کرده بود. به نظر کلینز، وضعیتی که از متون کهن اوستایی استنباط می‌شود نه در رده‌شناسی توحید می‌گنجد، نه در ثنویت و نه حتی در چندگانه‌پرستی. او بر اساس جایگاه اهوره‌مزدا در کنار گروهی از دیگر موجودات و دیوه‌های مخالف، که البته آشکارا محکوم نشده و دیو تصور نشده‌اند (1987b؛ 257) و فقط به سبب آینه-که مشخصه آیینشان است-مورد انتقاد قرار گرفته‌اند، پیشنهاد می‌کند که این دوره تاریخی-دینی را عصر بحران و انتقال بدانیم. بنابراین، مزداپرستی کهن را باید نوعی چندگانه‌پرستی ناپایدار دانست.

## نتیجه‌گیری

در این بررسی کوتاه و مختصر که به معرفی مهم‌ترین پژوهشها در زمینه تاریخ دین زردشتی می‌پرداخت (پرداختن به منابع دست دوم سده نوزدهم خواننده را بسیار سردرگم می‌کرد [۱۴])، با مشکلاتی که بر سر راه این پژوهش قرار گرفته آشنا شدیم. منازعاتی که گاه با تندی همراه بوده، نشانه‌های علاقه‌ای است که نه تنها در برابر پرسشهای پیچیده‌تر سر تسلیم فرو نمی‌آورد، بلکه با تکیه بر ابزار منطق، زبان‌شناسی و تاریخ‌ادیان، و با بهره‌گیری از تلاشها و رهنمودهای گذشته، به سوی افقهای تازه گام بر می‌دارد. هر چند از مکاتب و خطوط تفسیری متفاوت سخن به میان می‌آید، روشن است که در میان گرایشهای گوناگون تأثیرها و مطابقتهایی وجود دارد. در پایان، باید به این نکته نیز توجه داشت که دانشمندان بسیاری در طول تحقیقات خویش دیدگاه خود را حتی درباره مسائل اصلی تغییر داده‌اند و این نه به سبب سطحی‌نگری و سهل‌انگاری، بلکه به سبب برخورداری از روحیه صداقت علمی بوده که هر پژوهشگر تاریخ‌را، و به خصوص پژوهشگر تاریخ مبهمی چون تاریخ ایران را، و می‌دارد که تنها بر مواضع مشترک و بدون مناقشه تکیه نکند. بنابراین، چنین اختلافها و تضادهایی را باید میراثی، هر چند گاه مشکل‌ساز، بسیار سودمند به شمار آورد.

## یادداشتها

۱. درباره ریشه نام زردشت نک: گرشویج، ۱۹۶۴؛ ۳۸؛ مایر هوفر، ۱۹۷۹؛ ۱۰۵-۱۰۶.
۲. دوشن‌گیمین، ۱۹۶۲؛ ۳۹۱-۳۹۰.
۳. درباره تأثیر فرهنگی کشف اوستا در جهان غرب نک: دوشن‌گیمین، ۱۹۵۸؛ ۱۹۶۲؛ ۳۹۳-۳۸۵؛ پانائینو، ۱۹۸۷.
۴. درباره تاریخ ایران پیش از اسلام به مقاله‌های موجود در «تاریخ ایران کیمبریج» (Cambridge History of Iran) مراجعه کنید و به خصوص به جلد دوم ویراسته ایلینا گرشویج (۱۹۸۵) و شماره‌های یک و دو جلد سوم ویراسته احسان یارشاطر (۱۹۸۳). نیز نک: فرای، ۱۹۶۷؛ ۱۹۸۴؛ گیرشمن، ۱۹۷۲؛ باوزانی، ۱۹۶۲؛ اُستند، ۱۹۸۲.
۵. درباره ادبیات اوستایی به مقالات کلی در منابع زیر مراجعه کنید: گلدنر، ۱۹۰۴؛ ۱۹۰۶؛ ۲۳۲-۲۲۰؛ گرشویج، ۱۹۶۸؛ کلنز، ۱۹۸۷c.

۶. باید به کاربرد اصطلاحات تاریخی-جغرافیایی بسیار توجه کرد. منظور از پارس (Perside)، در فارسی نو: فارس) منطقه جنوب غربی ایران در جوار خلیج فارس است که منزلگاه پارسیان بود. اما منظور از ایران همه مناطق است که ساکنانشان به یکی از زبانهای ایرانی سخن می‌گویند. ایران در گذشته بسیار از آن چه اکنون جمهوری اسلامی ایران خوانده می‌شود پهناورتر بود و از آسیای صغیر تا ترکستان چین را در بر می‌گرفت و شامل ایران و افغانستان کنونی می‌شد. لازم به ذکر است که گاه اصطلاح ایران بیرونی یا ایران بزرگ (فرای، 1967؛ 15) نیز به کار می‌رود و منظور از آن همه مناطق است که اکنون دیگر ایرانی نیستند، اما در گذشته بخشی از «ایران‌شهر» بودند یا این‌که، به دلیل همجواری با آن، قبایل ایرانی نیز در آنها سکونت داشتند یا بدانها رفت‌وآمد می‌کردند. درباره مفهوم ایران نک: نیولی، 1989a.

۷. کتیبه‌های هخامنشی تنها به زبان دربار، یعنی زبان فارسی باستان، نوشته نمی‌شد، بلکه در نگارش آنها از زبانهای مهم قلمرو شاهنشاهی، مانند ایلامی، بابلی و در برخی از موارد مصری و به خصوص آرامی (معروف به آرامی امپراتوری)، نیز استفاده می‌شد. زبان آرامی نقش زبان میانجی را داشت و به همراه ایلامی زبان دیوانی هخامنشیان بود. نک: رُسی، 1981؛ 1984.

۸. بلخ را غالباً خاستگاه زردشت می‌دانستند (نک: جکسون، 1928؛ پتاتزونی، 1920؛ 71) و به همین علت زبان اوستایی را بلخی باستان می‌نامیدند (یوستی، 1864).

۹. پهلوی (اگرچه در واقع نام زبان پارسی بوده) از زبانهای ایرانی جنوب غربی است که در زمان ساسانیان و مدتی پس از آن متداول بود. زبانی را که کتیبه‌های شاهنشاهی ساسانی بدان نوشته شده فارسی میانه (کتیبه‌ای) می‌نامیم (برخی از این کتیبه‌ها تحریر پارسی و یونانی نیز دارند). گونه به کار رفته این زبان در متون مانوی که در آغاز سده بیستم در آسیای مرکزی یافت شده، فارسی میانه تُرفانی نامیده می‌شود. منظور از پهلوی کتابی زبانی است که متون زردشتی را در دوره ساسانی و به خصوص پس از فروپاشی ساسانیان بدان نوشته‌اند. بنابراین زند-که تفسیر اوستاست-بدین زبان نوشته شده است. در کتاب‌نامه‌های سده نوزدهم و حتی در برخی از نوشته‌های غیرتخصصی امروز کتاب اوستا را زند-اوستا نامیده‌اند. این نام به هیچ وجه پذیرفتنی نیست (نک: هوگ؛ 1862؛ 66-67). زبانهای دیگری که بعدها زردشتیان مورد استفاده قرار دادند عبارت بودند از: پازند (زبانی آمیخته از پهلوی و فارسی به خط اوستایی) و پارسی (مانند پازند،

اما به خط عربی-فارسی (نک: هوگ، 1862؛ 87-85). مطالب بسیاری را دربارهٔ دین زردشتی در متون عربی و فارسی نیز می‌توان یافت. پارسیان هند از زبان سنسکریت و پس از آن از گجراتی استفاده کرده‌اند.

۱۰. متأسفانه در مقاله حاضر به بحث منظم دربارهٔ اوضاع دینی و تفکر زردشتی در دورهٔ ساسانی نپرداخته‌ایم. در این باره به یادداشت شمارهٔ ۱۱ و کتاب‌نامهٔ پایانی مراجعه کنید: پبلی، 1943؛ باوزانی، 1963؛ کازارتلی، 1884؛ کریستنسن، 1944؛ موله، 1963؛ نیولی، 1971؛ 1980؛ 1985؛ زرنر، 1966؛ 1976.

۱۱. اوگو بیانکی (1979) اهمیت انتخاب آزادانهٔ دومینو را، که بارها گرشویچ و نیولی بر آن تأکید کرده‌اند، به گونه‌ای دیگر بیان کرده و آن را بیانگر ماهیت آن دومینو می‌داند. بیانکی وجود ثنویت اخلاقی را رد می‌کند و ثنویت ریشه‌ای را پیشنهاد می‌کند که در آن دومینو در تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند. بدین ترتیب انتخاب آزادانه فقط شامل آدمیان می‌شود (بیانکی، 1960؛ 87-85).

۱۲. بنابر کیهان‌شناسی زردشتی نبرد میان دو اصل چهار دورهٔ سه هزارساله را شامل می‌شود که عبارت‌اند از:

دورهٔ نخست: اوهرمزد و اهریمن از ازل وجود دارند. در مکان محدوداند (اوهرمزد در روشنایی‌اش در بالا و اهریمن در تاریکی در پایین قرار دارد)، اما محدودیت زمانی ندارند. در واقع در پایان زمان اهریمن یا نابود می‌شود یا در وضعیتی قرار می‌گیرد که کاملاً از کار می‌افتد. اوهرمزد، که از وجود اهریمن آگاه است، برای جلوگیری از حملهٔ او، از «روشنایی بی‌کران» «صورت بی‌کران» یا مادهٔ اولیهٔ آفرینش خویش را به وجود می‌آورد که همانند نطفه، نامحسوس، بی‌اندیشه و بی‌حرکت است. اهریمن، که از اعماق تاریکی روشنایی را می‌بیند، بدان متأییل می‌شود و به سوی آن می‌رود. او به برتری آفرینش نیک پی می‌برد و به تاریکی باز می‌گردد تا آفرینشی بر ضد آن مهیا کند. اوهرمزد در مکان محدود فقط مادهٔ آن چه را که حالت «مینوی» آفرینش خواهد بود به وجود نیاورده، بلکه «زمان درنگ خودای» (= زمان محدود) را نیز به وجود آورده است. هدف از این کار محدودبودن مکان و زمان نبرد با نیروهای اهریمن است، زیرا در غیر این صورت نبرد میان دو اصل کلی و از نظر مکانی و زمانی نامحدود خواهد شد و سرانجامی نخواهد داشت. در پایان سه هزار سال نخست اوهرمزد به اهریمن پیشنهاد صلح می‌دهد، اما اهریمن آن را نشانهٔ ضعف دانسته، نمی‌پذیرد. با وجود این، با مکان و

زمان نبرد به مدت نه‌هزار سال موافقت می‌کند. در این هنگام اوهرمزد مقدس‌ترین دعای زردشتی را می‌خواند و اهریمن را به بی‌هوشی عمیق فرو می‌برد.

دوره دوم: در هنگام بی‌هوشی اهریمن، اوهرمزد آفرینش خود را در دو مرتبه به انجام می‌رساند: مرتبه «مینو» و مرتبه «گیتی». بدین ترتیب شش امشاسپند، نخستین انسان (کیومرث) و گاویکتا آفریده به وجود می‌آیند.

دوره سوم: ماده دیوی به نام چه، زن بدکار، که ادعا می‌کند می‌تواند کیومرث را ناپاک گرداند، اهریمن را از بی‌هوشی در می‌آورد. اهریمن پس از بیداری ماده دیو بدکار را می‌بوسد و بدینسان عادت زنانه را در او برمی‌انگیزد (محدودیتهایی که در وندیداد برای زن دشتان یا حائضه آمده تا اندازه‌ای بدین اسطوره مربوط است). اهریمن سرانجام به آفرینش نیک حمله می‌کند و به همراه سپاهیان اهریمنی‌اش گنبد آسمان را می‌شکافد و به دنیا (که به عنوان میدان جنگ مشخص شده) وارد می‌شود، اما در واقع با این کار خود را محبوس می‌سازد، زیرا خورشید، ماه و ستارگان به حرکت می‌افتند و دیگر اجازه خروج از آفرینش را به کسی نمی‌دهند. گاویکتا آفریده بر اثر حمله دیوان بدون درد می‌میرد، اما از بدنش گیاهان و از نطفه‌اش انواع گوناگون جانوران پدید می‌آیند. پس از گذشت سی سال کیومرث نیز می‌میرد و از نطفه‌اش شاخه‌ای از گیاه ریواس می‌روید و نخستین جفت بشر، مَشی و مَشیانه، از آن پدید می‌آید. مَشی و مَشیانه نخست آفریدگار، اوهرمزد، را می‌ستایند، اما سپس به ستایش اهریمن رو می‌آورند؛ آنان شروع به دروغ‌گفتن و خوردن گوشت جانوران می‌کنند و پس از گذشت ۵۰ سال دیگر فرزندان دوقلو به دنیا می‌آورند، اما آنها را نیز می‌خورند. اوهرمزد برای جلوگیری از این کار شیرینی نوزادان را می‌گیرد و میل به خوردن گوشت فرزند را از وجود والدین دور می‌کند. بدینسان تاریخ بشر آغاز می‌شود. در سال ۸۹۷۰ زردشت زاده می‌شود.

دوره چهارم: زمانی که پیامبر ۳۰ ساله می‌شود، آخرین مرحله از نبرد کیهانی آغاز می‌گردد. او دین حقیقی را بنیاد می‌نهد و ۱۲ سال بعد گشتاسپ را به دین خود در می‌آورد و آدیان را به نبرد با بدی فرا می‌خواند. نطفه زردشت، که در کنار دریاچه کیانسه نگهداری می‌شود، ۳۰ روز پیش از آغاز هر هزاره بعدی، باکره‌ای را آستن می‌کند و بدینسان هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس «منجی» زاده می‌شوند. تولد آنان با وقایعی شگفت‌انگیز همراه است. در آخرین مرحله، انسان بی‌اشتها می‌شود و سرانجام کاملاً دست از غذا می‌شوید و بدینسان بر دیو آزر غلبه می‌کند. در واقع در

فرهنگ زردشتی این واقعیت که دور حیات بخش، خشونت و مرگ را نیز در پی دارد نادیده گرفته نشده است. با ظهور منجی رستاخیز پایانی صورت می‌پذیرد و همهٔ آدمیان، از کیومرث تا آخرین فرد بشر، زنده می‌شوند و فرّشگرد («بازسازی نهایی») پیروزی اوهرمزد را آشکار می‌سازد. نظم کهن دوباره برقرار می‌گردد. افراد بشر را با فلز و آتش می‌آزمایند. آنها باید از رودی از فلز گذاخته بگذرند که برای بدکاران تحمل‌ناپذیر، اما برای پرهیزگاران چون شیر و عسل خواهد بود. با وجود این، در پایان همه مشمول رحمت اوهرمزد خواهند شد (بنابراین دوزخ و اعراف در نظر زردشتیان پایان راه نیستند، بلکه گذرگاه به شمار می‌آیند؛ در واقع برای گناهی تاریخی، هر اندازه هم که بزرگ باشد، مجازات ابدی غیر قابل قبول و ناعادلانه است).

۱۳. دربارهٔ شمنیسم در حوزه هند و اروپایی و به خصوص ایرانی نک: الیاده، 1983؛ 428-420.

۱۴. در حال حاضر گزارش منظم و معتبری از همهٔ آثار دست دوم مربوط به دین زردشتی وجود ندارد. در این باره مطالب سودمندی را می‌توان در آثار زیر یافت: هوگ، 1862؛ 62-16؛

دارمستر، 1892-93؛ iviii-xxxvi؛ دوشن‌گیمن، 1962؛ 398-385؛ زئر، 1966؛ 396-383؛ راین،

1984؛ 1983.

## کتابنامه

Bailey, H. W.

- (1930-32) *Iranian Studies I. BSOS 6*, pp. 945-955.
- (1933-35) *Iranian Studies IV. BSOS 7*, pp. 755-778.
- (1943) *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Ratanbai Katrak Lectures. Oxford (II ed. 1971).

Bartholomae, Ch.

- (1905) *Die Gatha's des Awesta. Zarathushtra's Verspredigten*. Strassburg.
- (1924) *Zarathushtra's Leben und Lehre*. Akademische Rede 22. November 1918. Heidelberg.

Bausani, A.

- (1962) *I Persiani*. Firenze.
- (1963) *Testi religiosi zoroastriani*. Catania.

Beekes, R. S. P.

- (1988) *A Grammar of Gatha-Avestan*. Leiden.

Benveniste, E.

- (1929) *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*. Ratanbai Katrak Lectures. Paris.
- (1932) Les classes sociales dans la tradition avestique. *JA* 221, pp. 117-134.
- (1933-35) L'Ērān-vēž et l'origine légendaire des Iraniens. *BSOS* 7, pp. 265-274.
- (1938) *Les Mages dans l'ancien Iran*. Publication de la Société des Études Iraniennes. 15. Paris.

Bianchi, U.

- (1960) *Teogonie e Cosmogonie*. Roma.
- (1979) La doctrine zarathustrienne des deux Esprits. *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, (Supplements to *Numen*), 38, pp. 361-389. Leiden.
- (1977) L'inscription 'des daivas' et le Zoroastrisme des Achéménides. *RHR* 192, pp. 3-30.

Bickerman, E.

- (1966) The Seleucids and the Achaemenids. *Atti del Convegno sul tema: la Persia e il mondo greco-romano*, (Roma 11-14 aprile 1965) ANL-Problemi attuali di scienza e cultura, pp. 241-255. Roma.
- (1983) The Seleucid Period. *The Cambridge History of Iran*. 3/1, ed. E. Yarshater, pp. 3-20. Cambridge.

Bivar, A. D. H.

- (1983) The Political History of Iran under the Arsacids. *The Cambridge History of Iran*. 3/1, ed. E. Yarshater, pp. 21-99. Cambridge.

Boyce, M.

- (1975) *A History of Zoroastrianism*, I. *HdO* 1. Abt., 8 Bd., 1 Abschn., Lief. 2, Heft 2a, Leiden-Köln.
- (1979) *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London.

- (1982) *A History of Zoroastrianism*, II. HdO 1. Abt., 8 Bd., 1 Abschn., Lief. 2, Heft 2a, Leiden-Köln.
- (1984) *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Textual Sources for the Study of Religions, ed. J. R. Hinnels. Manchester.

Burrow, T.

- (1973) The Proto-Indoaryans. *JRAS*, pp. 123-140.

Brandenstein, W.. M. Mayrhofer

- (1964) *Handbuch des Altpersischen*. Wiesbaden.

Casartelli, L.. C.

- (1884) *La Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*.

Louvain.

- (1886) Un traité pehlevi sur la médecine. I. *Le Muséon* 5, pp. 296-316, II (F32Le MuséonF31) 5, pp. 531-558.

Christensen, A.

- (1928) *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique*. DVS. Historisk- filologiske Meddelelser. XV, 2. København.
- (1941) *Essai sur la démonologie iranienne*. DVS. Historisk-filologiske Meddelelser. XXVII, 1. København.
- (1944) *L'Iran sous les Sassanides*. II ed. Copenhague.

Clemen, C.

- (1920a) *Fontes Historiae Religionis Persicae*. Bonnae.
- (1920b) *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XVII. Bd., 1. Heft. Giessen.

Colledge, M. A. R.

- (1979) *L'impero dei Parti, un grande popolo dell'antica Persia, dominatore delle terre tra Cina e Roma*. Roma.

Cock, J. M.

- (1983) *The Persian Empire*. London.



Daffinà, P.

- (1967) *L'immigrazione dei Sakā nella Drangiana*. IsmeoRepMem IX. Roma.
- (1982) *Il nomadismo centrasiatico*. Istituto di Studi dell'India e dell'Asia Orientale-Università di Roma. Roma.

Darmesteter, J.

- (1887) *The Zend-Avesta*. 3 voll. (SBE 4, 23, 31). Oxford. Reprint: Bombay 1988.
- (1892-1893) *Le Zend-Avesta*. Annales du Musée Guimet, I-III. Paris.

D'jakonov, I. M.

- (1956) *Istorija Midii*. Moskva-Leningrad.

Duchesne-Guillemin, J.

- (1948) *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gāthā*. Paris.
- (1958) *The Western response to Zoroaster*. Ratanbai Katrak Lectures 1956. Oxford.
- (1962) *La Religion de l'Iran ancien*. Paris.
- (1964) Sui dialetti iranici. *AGI*, pp. 105-117.
- (1977) L'Iran antico e Zoroastro. *Storia delle religioni*. A cura di H.- C. Puech. 2, *Da Babilonia a Zoroastro*, pp. 109-177. Bari.
- (1984) La contribution d'E. Benveniste aux études avestiques. *E. Benveniste aujourd'hui*. Actes du Colloque international du C. N. R. S., Université F. Rabelais. Tours, 28-30 septembre 1983. Bibliothèque de l'Information grammaticale. Tome II: Études iraniennes, pp. 197-206. Paris.

Dumézil, E.

- (1930) La préhistoire indo-iranienne des castes. *JA* 216, pp. 109-130.
- (1945) *Naissance d'Archanges*. Abbeville.
- (1953) Viṣṇu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne. *JA* 241, pp. 1-25.
- (1961) Les trois fonctions dans le Rgveda et les dieux indiens de Mitani. *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, pp. 265-298.

- (1971) *Mythe et épopée (F31)*. II. Paris.
- (1977) *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris.
- (1988) *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, con pref. di J. Ries. Tr. it. di A. Piras. Rimini.

Eliade, M.

- (1983) *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Roma.

Frye, R. N.

- (1967) *La Persia preislamica*. Milano.
- (1984) *The History of Ancient Iran*. München.

Geldner, K. F. C.

- (1889-1896) *Avesta. The Sacred Books of the Parsees*. 3 voll. Stuttgart.
- (1904) *Avesta Literature from the German of Karl F. Geldner (by D. Mackichan)*. *Avesta, Pahlavi, and Ancient Persian Studies in honour of the late Shams-ul-ulama Dastur Peshotanji Behramji Sanjana, M. A., Ph. D.* First Series. Strassburg.
- (1906) *Die altpersische Literatur. Die orientalischen Literaturen*, pp. 214-234. Berlin und Leipzig.

Gershevitch, I.

- (1959) *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge.
- (1964) *Zoroaster's Own Contribution*. *JNES* 23, pp. 12-38.
- (1968) *Old Iranian Literature. Iranistik-Literature. HdO 1. Abt., 4. Bd., "Abschn., Lief. I, pp. 1-30*. Leiden-Köln.
- (1985) (ed.) *The Cambridge History of Iran. II. The Median and Achaemenian Periods*. Cambridge.
- (1986) "mazdāśca ahurānjo". *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach*, hrsg. von R. Schmitt und P. O. Skjaervø, pp. 83-101. München.

Ghirshman, R.

- (1972) *La civiltà persiana preislamica*. Milano.
- (1977) *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens*. Leiden.

Gnoli, G.

- (1964) Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alla luce di una recente teoria. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 35, pp. 239-250.
- (1965) L'Iran e l'ideologia tripartita. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 36, pp. 193-210.
- (1966a) Airyō.šayana. *RSO* 41, pp. 67-75.
- (1966b) 'Arianē. Postilla ad Airyō.šayana. *RSO* 41, pp. 329-334.
- (1971) Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi. *Atti del Convegno sul tema: la Persia nel Medioevo* (Roma 31 marzo-5 aprile 1970), ANL-Problemi attuali di scienza e di cultura. pp. 225-251. Roma.
- (1974) Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi. *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, IUO-Seminario di Studi Asiatici, vol. I, pp. 24-88. Napoli.
- (1980) *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*. IUO, Seminario di Studi asiatici-Serie Minor VII. Napoli.
- (1983) L'Arachosia e l'Avesta, *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, ed. H. Koch und D. N. MacKenzie. *AMI Ergänzungsband* 10, pp. 121-133. Berlin.
- (1984) L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite. *RHR* 201, pp. 115-138.
- (1985) *Da Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*. Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de L'Université de la Sorbonne Nouvelle, 11. Paris.
- (1987) Magi, in *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, vol. IX, pp. 79-81. New York.
- (1989a) *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*. IsmeoSOR. Roma.
- (1989b) On Kushan and Avestan Yima. *Archaeologia Iranica et Orientalis*. Miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe. Edenda curaverunt L. De Meyer et E. Haerinck, pp. 917-927. Gent.

Grenet, F.

- (1984) Notes sur le panthéon iranien des Kouchans. *Studia Iranica* 13, pp. 253-261.

Hampel, J.

- (1982) *Medizin der Zoroastrier in vorislamischen Zeit*. Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft. Heft 45. Husum.

Harlez, Ch. de

- (1881) *Avesta: livre sacré des sectateurs de Zoroastre; traduit du texte Zend*. 3 voll. II ed. Paris.

Harmatta, J.

- (1971) The Rise of the Old Persian Empire-Cyrus the Great. *AAH* 19, pp. 3-15.
- (1978) Migrations of the Indo-Iranian tribes. *AAH* 26, pp. 187-198.

Haudry, J.

- (1987) *La religion cosmique des Indo-Européens*. Milano/Paris.

Haug, M.

- (1862) *Essays on the sacred languages, writings and religion of the Parsees*. Bombay.

Henning, W. B.

- (1942a) The Disintegration of the Avestic Studies. *TPhS*, pp. 40-56.
- (1942b) An Astronomical Chapter of the Bundahishn. *JRAS*, pp. 229-248.
- (1951) *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?*. Ratanbai Katrak Lectures 1949. Oxford.

Hertel, J.

- (1924) *Die Himmelstore im Veda und im Avesta*. II QF. Heft II. Leipzig.

Herzfeld, E.

- (1947) *Zoroaster and his World*. 2 voll. Princeton.

Hinnells, J. R.

- (1981) *Zoroastrianism and the Parsis*. Ward Lock Educational. London.

Hinz, W.

- (1973) *Neue Wege im Altpersischen*. GOF 1. Wiesbaden.

Hoffmann, K.

- (1976) *Aufsätze zur Indoiranistik*, ed. J. Narten, 2 voll. Wiesbaden.
- (1979) *Das Avesta in der Persis. Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, ed. J. Harmatta. Collection of the Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia. Union Académique Internationale-Akadémia Kiadó, pp. 89-93. Budapest.

Humbach, H.

- (1959) *Die Gathas des Zarathustra*, 2 voll. Heidelberg.
- (1984) *A Western Approach to Zarathushtra*. JCOI 51. Bombay.

Insler, S.

- (1975) *The Gāthās of Zarathustra*. Acta Iranica 8. Téhéran-Liège.

Jackson, A. V. W.

- (1928) *Zoroastrian Studies*. New York.

Justi, F.

- (1864) *Handbuch der Zendsprache. Altbactrisches Wörterbuch, Grammatik, Chrestomathie*. Leipzig.

Kellens, J.

- (1976) *L'Avesta comme source historique: la liste des Kayanides*. AAH 24, pp. 37-49.
- (1984) *Yima, macicien entre les dieux et les hommes*. *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*. Acta Iranica 23, pp. 267-281. Leiden.
- (1987a) *Quatre siècles obscurs. Transition Periods in Iranian History*. Actes du Symposium de Fribourgen-Brisgau (22-24 mai 1985). *StIr. Cahier* 5, pp. 135-139. Paris.
- (1987b) *Characters of Ancient Mazdaism*. *History and Anthropology* 3, pp. 239-262.
- (1987c) *Avesta*. *Encyclopedia Iranica*, III, pp. 35-44. London-New York.
- (1989) *Avestique. Compendium Linguarum Iranicarum*, pp. 32-56. Wiesbaden.

Kellens, J. e E. Pirart

- (1988) *Les Textes vieil-avestiques*. I. Wiesbaden.

Kent, R. G.

- (1953) *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*. American Oriental Society, New Haven, Connecticut.

Kuiper, F. B. J.

- (1978) *On Zarathustra's Language*. Akademie Van Wetenschappen, Afd, Letterkunde. Nieuwe Reeks-Deel 41-No. 4. Amsterdam, London, New York.

Lommel, H.

- (1927) *Die Yāšt's des Avesta übersetzt und eingeleitet*. Quellen der Religionsgeschichte. Göttingen-Leipzig.
- (1930) *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*. Tübingen.
- (1971) *Die Gathas des Zarathustra*, mit einem Anhang von E. Wolff, hrsg. von B. Schlerath. Basel-Stuttgart.

Marquart [Markwart], J.

- (1901) *Erānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*. Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.- hist. Kl-N.F. Bd. III. Nr. 2. Berlin.

[Markwart]

- (1938) *Wehrot und Arang. Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran*, (ed. H. H. Schaeder). Leiden.

Mayrhofer, M.

- (1979) *Iranisches Personennamenbuch*. Bd. I. (F32 Die altiranischen Namen F31). Wien. Veda Brandenstein-Mayrhofer, 1964.

Meillet, A.

- (1925) *Trois conférences sur le Gāthā de l'Avesta faites à l'Université d'Upsal pour la Fondation Olaus Petri*. Paris.

Menasce, J. de

- (1973) *Le troisième livre du Dēnkart*. Paris.
- (1983) Zoroastrian Pahlavi Writings. *The Cambridge History of Iran*. 3/2, pp. 1166-1195. Cambridge.

Messina, G.

- (1930) *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*. Scripta Pontificii Instituti Biblici. Roma.

Molé, M.

- (1951) La structure du premier chapitre du Videvdāt. *JA* 229, pp. 283-298.
- (1963) *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*. Annales du Musée Guimet-Bibliothèque d'Études, LXIX. Paris.

Moulton, V. H.

- (1903) *Early Zoroastrianism*. London.
- (1917) *The Treasure of the Magi*. London.

Narten, J.

- (1982) *Die Amēša Spēntas im Avesta*. Wiesbaden.
- (1986) *Der Yasna Haptanhāiti*. Wiesbaden.

Nyberg, H. S.

- (1938) *Die Religionen des alten Iran*. Tr. dallo svedese di H. H. Schaeder. Mitt. d. vorderasiatisch-ägyptischen Ges., 43. Leipzig.

Olmstead, A.

- (1982) *L'impero persiano*. Roma.

Oranskij, I. M.

- (1973) *Le Lingue Iraniche*. Edizione italiana a cura di A. V. Rossi. IUO-Seminario di Iranistica-Serie didattica, 1. Napoli.

Pagliari, A. e A. Bausani

- (1960) *Storia della letteratura persiana*. Milano.

Panaino, A.

- (1987) La Persia nel pensiero e negli scritti di Hegel. *Paideia XLII*, 4-6, Luglio-Dicembre, pp. 193-213.

- (1990) *Tīštrya. The Avestan Hymn to Sirius*. IsmeoSOR. Roma.
- (in stampa) *Gli Yašt dell'Avesta: problemi e metodi*. ASGM.

Pavry, C.

- (1926) *The Zoroastrian doctrine of a future life. From death to the individual judgment*. New York.

Pettazzoni, R.

- (1920) *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*. Bologna.

Ries, J.

- (1983) *La Religion de Zarathustra et le Mazdéisme depuis les origines jusqu'à l'avènement des Achéménides*. Centre d'Histoire des Religion. Collection Information et Enseignement 18. Louvain-La-Neuve.
- (1984) *Les Religions de l'Iran sous les Achéménides et sous les Arsacides. Mazdéisme, Mages, Mithraïsme, Zervanisme*. Centre d'Histoire des Religions. Collection Information et Enseignement 19. Louvain-La-Neuve.

Rossi, A. V.

- (1981) *La varietà linguistica nell'Iran achemenide*. *AION-Sez.* ling. 3, pp. 141-196.
- (1984) *Glottonimia ed etnonimia nell'Iran achemenide*. *AION-Sez.* ling. 6, pp. 39-65.
- (1987) *Meillet indoiranista. L'opera scientifica di Antoine Meillet*. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia. A cura di A. Quattordio Moreschini. Pisa, 12-14 dicembre 1986, pp. 197-216. Pisa.

Sherwood Fox, W.. R. E. K. Pemberton,

- (1928) *Passages in Greek and Latin Literature relating to Zoroaster & Zoroastrianism*, K. R. Cama Oriental Institute Publication No. 4. Bombay.

Schmitt, R. (ed.)

- (1989) *Compendium Linguarum Iranicarum*. Wiesbaden.

Tarn, W. W.

- (1948) *Alexander the Great*. 2 voll. Cambridge.



Tavadia, J. C.

- (1956) *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*. Iranische Texte und Hilfsbücher. hrsg. v. H. F. J. Junker, 2. Leipzig.

Walser, G. (ed.)

- (1972) *Beiträge zur Achämenidengeschichte*. Historia. Heft 18. Wiesbaden.

Walser, G.

- (1984) *Hellas und Iran*. Erträge der Forschung. Bd. 209. Darmstadt.

Wesendonk, O. G. von

- (1927) *Das Wesen der Lehre Zarathuštros. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. Leipzig.
- (1931) *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna Haptanhäti*. Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte. hrsg. v. C. Clemen, 3. Bonn-Köln.
- (1933) *Das Weltbild der Iranier*. München.

Widengren, G.

- (1956) Recherches sur le féodalisme iranien. *OrSuec* 5, pp. 79-182.
- (1938) *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*. (Uppsala universitets rsskrift 1938: 6). Uppsala.
- (1968) *Les religions de l'Iran*. Tr. dal tedesco di L. Jospin. Paris.
- (1969) *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund-Gefolgswesen-Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse*. Wiss. Abh. d. Arbeitsgemeinschaft d. Landes Nordrhein-Westfalen, 40. Köln-Opladen.

Wikander, S.

- (1938) *Der arische Männerbund. Studien zur indoiranischen Sprach- und Religionsgeschichte*. Lund.
- (1941) *Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, Teil I. Quaestiones Indo-Iranicae, ed. K. Rönnow and S. Wikander, I. Lund.

- 
- (1946) *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*. Skrifter utgivna av Kungl. Humanistika Vetenskapsamfundet i Lund, XL. Lund.

Wolff, F.

- (1910) *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischen Wörterbuch*. Strassburg.

Yarshater, E. (ed.)

- (1983) *The Cambridge History of Iran*. 3/1-2. (F32The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods). Cambridge.

Zaehner, R. C.

- (1955) *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*. Oxford. Reprint: New York 1972.
- (1966) *Zoroastro e la fantasia religiosa*. Tr. dall'inglese di G. Scarcia. Milano.
- (1976) *Il libro del Consiglio di Zarathushtra e altri testi. Compendio delle teorie zoroastriane*. Roma.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی