

چاپ ششم

مهرداد بهار

# ادیان آسیایی





# ادیان آسیایی

مهر داد بهار

نشر چشمه

تهران، ۱۳۸۶

بهار، مهرداد، ۱۳۰۸ - ۱۳۷۳.

ادیان آسیایی / مهرداد بهار - تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۵.

۲۷۲ ص. : جدول. - (مذهب: ۱)

ISBN: 964 - 362 - 020-4

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه.

چاپ سوم: ۱۳۸۰

۱. ادیان - تاریخ. ۲. ایران - ادیان. ۳. هند - ادیان. الف. عنوان.

۲۹۱

۴ الفب / ۲ / ۸۰ BL

۶۰۰۴۲ - ۶۷۵ م

کتابخانه ملی ایران



## ادیان آسیایی

مهرداد بهار

ویراستار: ابوالقاسم اسماعیل پور

حروف‌نگاری: حسین زنده دل

عکس: حسین حسینی

طراح جلد: نرگس حسینیخانی

لیتوگرافی: بهار

چاپ: حیدری

صحافی: کیمیا

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ اول، بهار ۱۳۷۵، تهران.

چاپ ششم، بهار ۱۳۸۶، تهران.

ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

حق چاپ و انتشار محفوظ و مخصوص نشر چشمه است.

شابک ۴ - ۰۲۰ - ۳۶۲ - ۹۶۴

Scan & pdf: M. Shams

دفتر مرکزی و فروش نشر چشمه: تهران، انقلاب، خیابان ابوریحان بیرونی، خیابان وحید نظری، شماره ۷۱

تلفن: ۶۶۴۹۲۵۲۴، ۹-۶۶۹۵۷۵۷۷ دورنگار: ۶۶۴۶۱۴۵۵

فروشگاه نشر چشمه: تهران، خیابان کریم خان زند، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۱ تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶







## فهرست

- کنتار نخست: دین در ایران باستان ..... ۱۳
- بخش نخست: هندواروپایان، بومیان آسیای غربی و مرکزی و عقاید دینی ایشان. ۱۵
- بخش دوم: دین زردشتی و دین کتیبه‌ها ..... ۴۰
- بخش سوم: دین زردشتی در دوره ساسانی ..... ۵۴
- بخش چهارم: بررسی آیین‌های زروانی در ایران ..... ۶۱
- بخش پنجم: آیین گنوسی ..... ۷۴
- بخش ششم: آیین مانوی ..... ۸۲
- بخش هفتم: آیین مزدک ..... ۹۴
- بخش هشتم: دین مسیحی در ایران ..... ۱۰۳
- یادداشت‌ها ..... ۱۰۸
- مآخذ ..... ۱۱۶
- 
- کنتار دوم: ادیان هندی ..... ۱۱۷
- هندوستان پیش از ورود آریاییان ..... ۱۱۹
- هندوستان پیش از تاریخ ..... ۱۲۰
- تمدن دره سند ..... ۱۲۲
- دین در تمدن دره سند ..... ۱۲۴

- ۱۲۵.....- اساطیر تطبیقی و دین در هند
- ۱۲۹.....- محور عقیدتی اساطیر بین‌النهرینی و گسترش آن در ایران و هند
- ۱۳۱.....- هند و اروپاییان نخستین
- ۱۳۴.....- رسیدن آریاییان به درهٔ سند
- ۱۳۵.....- دین آریاییان، وداها
- ۱۳۹.....- منابع اساطیر ودایی
- ۱۴۴.....- اعتقادات ودایی دربارهٔ جهان و مشاء آن
- ۱۴۶.....- جهان آفرینی
- ۱۴۸.....- سرآغاز خدایان و مردم
- ۱۵۱.....- خدای بزرگ ودایی
- ۱۵۵.....- ادوار دینی هند
- ۱۵۸.....- وداها
- ۱۶۱.....- خدایان ودایی
- ۱۶۳.....- خدایان گروهی ودایی
- ۱۶۴.....- تحول وداها
- ۱۶۴.....- آفرینش
- ۱۶۵.....- آیین‌ها
- ۱۶۶.....- خدایان شر
- ۱۶۷.....- فرجام شناسی
- ۱۶۹.....- اوپه‌نیشدها
- ۱۷۳.....- اسطوره‌های برهمنی
- ۱۷۴.....- آیین بودا
- ۱۸۰.....- نیروانه
- ۱۸۱.....- تراواده و مهاییانه
- ۱۸۴.....- آیین چین
- ۱۹۰.....- دورهٔ حماسی
- ۱۹۲.....- آیین بهاگوته

- ۱۹۶..... دین شیوایی
- ۲۰۰..... یادداشت‌ها
- ۲۰۸..... مآخذ

کفتار سوم: ادیان آسیایی در روم پیش از مسیحیت..... ۲۰۹

- ۲۱۱..... سهم یونان در تفکر آسیای غربی
- ۲۱۶..... سهم آسیا در تحول دین در آسیای غربی
- ۲۲۲..... روم و شرق
- ۲۲۶..... اطلاعاتی دربارهٔ روم باستان
- ۲۲۷..... آسیای صغیر
- ۲۳۷..... مصر
- ۲۴۳..... سوریه
- ۲۵۱..... ایران
- ۲۵۹..... یادداشت‌ها
- ۲۶۳..... مآخذ
- ۲۶۵..... نمایه



## اشاره ویراستار

کتاب حاضر از به هم پیوستن سه گفتار مستقل دربارهٔ ادیان آسیایی در عهد باستان است که حاصل چندین سال پژوهش و کاوش ژرف زنده یاد استاد مهرداد بهار می‌باشد. گفتارهای این دفتر در وهلهٔ نخست برای بهره‌مندی دانشجویان تاریخ ادیان فراهم گردیده است، اما بی‌گمان همهٔ دوستاران فرهنگ ایران و جویندگان جواهر ادیان آسیایی را تشنگی فرو نواهد نشاند. زیرا هر چند جستار مزبور بیشتر جنبهٔ مدرسی دارد، اما از دیدگاه‌های بسیار نو و بدیع، به‌ویژه در گفتار نخست، بهره‌مند و تراویدهٔ این خلاق و نوگرای استاد فقید است.

در اینجا تنها تذکر این نکته را لازم می‌دانم که همهٔ یادداشت‌ها و توضیحات آخر هر گفتار و تنظیم فهرست مآخذ هر بخش از نگارندهٔ این بطور است. ناگزیر اگر سهوی در آن راه یافته، برگردن من است. همچنین بخش «دین مسیحی در ایران» به تقریر استاد و به تحریر این بنده است. بخشی از گفتار سوم نیز - چنان‌که از سیاق کلام پیداست - محتملاً با بسیاری یکی از دانشجویان ایشان در گروه تاریخ ادیان دانشگاه تهران فراهم آمده است.

روان استاد، این دانشی مرد بایسته، انسان والا و کم‌نظیر، همواره شادان! ایدون باد!

۱. اسماعیل پور

۱۳۷۴ / ۴ / ۱۳





گفتار نخست  
دین در ایران باستان



## «بخش نخست»

# هند و اروپایان، بومیان آسیای غربی و مرکزی و عقاید دینی ایشان

ما در بحث‌های خود، در این مختصر، که مربوط به بررسی و تجزیه و تحلیل ادیان ایران از هزارهٔ نخست پیش از میلاد تا پایان هزارهٔ نخست پس از میلاد مسیح (دو هزاره) است، به سبب باطن تاریخی بحث‌ها، پیوسته به شواهد تاریخی (کشفیات باستان‌شناسی و مدارک مکتوب) متکی خواهیم بود. تفاوت چنین بحثی که متکی بر مدارک عینی است، با اطلاعاتی که از کتب دینی به دست می‌آید، در این است که کتاب‌های مقدس دینی متکی بر اطلاعاتی الهی که فراگیرندهٔ پهنه‌ای ازلی و ابدی است، می‌باشند، در حالی که علم فقط قادر است پهنهٔ محدودی را فراگیرد که مدارکی از آن در دست دارد، و هرگز قادر نیست جز به حدس از ادوار قدیمی‌تر از آن سخن بگوید و حتی این چنین حدسی نیز نیازمند رشته‌ای از شواهد است و بدون آنها، علم لب از سخن فرو می‌بندد و ساکت می‌ماند. بنابراین، احتمال دارد که علم در زمینه‌هایی که مدرکی در دست ندارد، از شناخت بسیاری حقایق و تحولات در آن زمینه‌ها محروم بماند.

برای بررسی تاریخ دین در ایران، در هزارهٔ نخست پیش از مسیح، باید به پیشینهٔ تفکر دینی در این منطقه توجه کرد. در این زمینه، دو عامل اساسی مورد بررسی ما قرار می‌گیرد: الف - کیفیات و مشخصات عمومی دین و فرهنگ

بومی آسیای غربی؛ ب - کیفیات و مشخصات عمومی دین هند و اروپایی.

**الف - فرهنگ بومی آسیای غربی پهنه وسیعی را از رود سند، ترکستان چین (سین کیانگ) و فلات پامیر در شرق تا شرق دریای مدیترانه، در غرب، فرا می‌گیرد و یونان و مصر که در خارج قاره آسیا قرار دارند نیز خود از نظر فرهنگی عمیقاً تحت تأثیر این فرهنگ قرار دارند و متقابلاً بر آن اثر می‌گذارند. کهن‌ترین مراکز پویا و شکوفنده این تمدن در کنار رود نیل، جنوب بین‌النهرین و دره سند متمرکز بود، و تمدن بین‌النهرینی بیش از دو تمدن دیگر در آن عصر توانست بر پیشرفت مادی و فکری سرزمین‌های همسایه خود اثر گذارد. امروزه، در پی رشد باستان‌شناسی، ما قادریم پیشینه تمدن و فرهنگ منطقه را از پایان دوران کهن‌سنگی (۱۲/۰۰۰ پ. م) به این سو بازسازی کنیم.**

در طی هزاره چهارم پ. م. اقوام جنوبی بین‌النهرین که رهین ظهور فن‌شناسی نوینی بودند، تولید و اقتصاد خود را عمدتاً بر کشت متمرکز رودخانه‌ای و دامپروری پیشرفته‌تری نسبت به دوران نوسنگی استوار ساختند و بر اثر نتایج حاصل از آن، تمدن بین‌النهرین به اتفاق تمدن دره نیل که از همان سطح فن‌شناسی بهره‌مند گشته بود، پیشاپیش تمدن سراسر آسیای غربی و جهان آن روز قرار گرفت. این امر نمی‌توانست بر فرهنگ‌های پست‌تر اقوام همسایه که هنوز با همان دانش فنی کهنه‌شان دمساز بودند، بی‌اثر باشد. در واقع، در طی هزاره چهارم و سوم پ. م.، تمدن بین‌النهرین از هر سو گسترش یافت و فن‌شناسی و فرهنگ خود را به همراه برد، برعکس تمدن مصر که به علت محاصره در صحاری اطراف نیل نتوانست چندان از مرزهای خود تجاوز کند. یکی از مسیرهای عمده گسترش تمدن بین‌النهرین در هزاره چهارم پ. م. نجد ایران بود. این تمدن از این طریق تا آسیای میانه فرا رفت، و به احتمال قوی، از میانه هزاره چهارم تا اوایل هزاره سوم پ. م.، از طریق آسیای میانه، این فرهنگ نوسنگی پیشرفته حتی به شمال چین و سرزمین‌های همسایه آن رسید. فرهنگ بین‌النهرین از سوی شمال غربی بین‌النهرین به آسیای صغیر و از آنجا به بالکان،

درهٔ سفلاهی رود دانوب و به جنوب روسیه رسید. در اواسط هزارهٔ سوم، آثار این تمدن بین‌النهرینی از طریق مناطق جنوبی نجد ایران و نیز خلیج فارس و دریای عمان به درهٔ سند رسید (حدود ۲۳۰۰ پ. م.) و فرهنگ آن سرزمین را - که در هزارهٔ چهارم پ. م.، در پی مهاجرت اقوامی که قبلاً در بلوچستان و نواحی جنوبی هندوکش می‌زیستند، شکل گرفته بود - زیر تأثیر محدود خود قرار داد و ساکنان آن سرزمین در زیر تأثیر این عامل، وارد مرحلهٔ تازهٔ شهرنشینی شدند که به فرهنگ هرپا<sup>۱</sup> معروف است.

از سوی غرب نیز تمدن بین‌النهرین بر مصر مؤثر افتاد (هزارهٔ چهارم پ. م.) در این عصر، مهرهای گردان و روش بنایی با آجر که هر دو از مخترعات بین‌النهرین است و در مصر بیگانه بود، در درهٔ نیل به کار برده شد و مایه‌های تریینی - تصویری و موضوعات بین‌النهرینی در هنر مصر ظاهر گشت. امر نوشتن و نه شیوهٔ آن، محققاً از بین‌النهرین به مصر رفت و حتی محتمل است که اولین خاندان سلطنتی سرتاسری مصر دارای منشایی بین‌النهرینی بوده باشد.

این امر بدان معنا نیست که با گسترش تمدن بین‌النهرینی، وحدتی مطلق - از نظر فرهنگی - در همهٔ سرزمین‌های یاد شده به وجود آمد، اما این هست که از پس این گسترش تمدن، در اعصار بعد، چنان زمینه‌های مشترک فرهنگی از سند و آسیای میانه تا مدیترانه دیده می‌شود که می‌توان باور داشت با همهٔ استقلال فرهنگی که هر یک از مناطق قومی در این پهنهٔ گسترده دارا بودند، از میراث فرهنگی ویژه و مشترکی نیز بهره داشتند.

اقوام بومی نجد ایران عمیقاً زیر تأثیرات فرهنگی و مادی بین‌النهرینی قرار داشتند. هر چند یک رشته پیوندهای قومی و فرهنگی کهن تر ایشان را از قدیم با مردم بین‌النهرین مربوط می‌داشت و به وحدتی فرهنگی میان ایران و بین‌النهرین باری می‌رسانید، اما در اعصار جدیدتر، از هزارهٔ دوم پ. م. و به ویژه از هزارهٔ نخست پ. م.، با سامان یافتن نظام‌های حکومتی در ایران، آثار این تأثیرپذیری فرهنگی محسوس‌تر گردید.

ترکیب جمعیت بومی ایران در این هزاره‌ها چندان روشن نیست. بیشتر بر آنند که در نواحی جنوبی، مرکزی و شرقی، حتی در شمال شرق، تا حدود دریای خوارزم، نژادی دراویدی می‌زیسته است که احتمالاً عیلامیان از این نژاد بوده‌اند. در نواحی غربی و شمال غربی و شمالی نیز ظاهراً اقوام سفیدپوست قفقاز ساکن بوده‌اند. شاید بتوان در باختر نجد ایران این آمیختگی نژادهای قفقازی و دراویدی را بهتر از هر کجای دیگر این سرزمین فرا یافت.

ب - هند و اروپاییان نخستین، هند و ایرانیان و گسترش ایشان: برای شناخت منشاء هند و اروپاییان و سابقه فرهنگ و تمدن ایشان دو وسیله در دست است. یکی زبان‌ها و اسطوره‌های هند و اروپایی که جنبه‌های مشترک زبانی و فرهنگی منعکس در آنها می‌تواند تا حدی در شناخت جامعه نخستین هند و اروپایی راهنمای ما باشد، که بدان شواهد درونی گویند؛ دیگر آثار به دست آمده باستانی است که در پی بررسی‌های باستان‌شناسی درباره آنها، می‌توان به شناخت بسیاری از جنبه‌های زندگی اجتماعی و احیاناً معنوی هند و اروپاییان در اعصار کهن و محل یا محل‌های سکونت آغازین ایشان دست یافت که آن را عوامل بیرونی خوانند.

بنا به این دو رشته مدارک، دوران اتحاد قومی هند و اروپاییان نخستین به ۴۴۰۰ پ. م. می‌رسد. این اقوام در استپ‌های جنوب روسیه، نواحی شرقی و سفلی رود دنپر<sup>۱</sup> شمال قفقاز و غرب کوه‌های اورال می‌زیستند. سرزمینشان آب و هوایی سخت داشت. تابستان‌ها داغ و بارانی و زمستان‌ها سرد و برفی بود. با دریاها مربوط نبودند. ارتباط ما درباره این نکته بر این امر مبتنی است که در زبان‌های هند و اروپایی واژه واحدی برای دریا وجود ندارد.

هند و اروپاییان نخستین از نظر اقتصادی، در مرحله‌ای میان عصر نوسنگی و عصر مفرغ قرار داشتند. تنها یک نوع فلز را می‌شناختند، که مس بود، و آن را خود تولید نمی‌کردند. کشاورزی و دامپروری منبع تأمین غذایشان بود و ظاهراً از ابزارشخم نیز برخوردار بوده، اسب، گوسفند، خوک، بز و گاو را اهلی کرده بودند.



گاو‌داری عمده‌ترین فعالیت هند و اروپاییان نخستین بود و اهمیتی بیش از کشت دانه داشت. آنان از نظر اجتماعی دارای طبقات سه‌گانه‌ای بودند و نوعی سلطنت که از ساخت دقیق آن مطلع نیستیم، در رأس نظام اجتماعی ایشان قرار داشت. در حدود ۳۵۰۰ تا ۳۰۰۰ پیش از مسیح، این فرهنگ به مراکز محتملاً متعددی بخش شده بود و از آن پس به هر سو گسترش یافت که منطقه پهنای از اروپای مرکزی تا به آسیای میانه و جنوب سبیری را در برمی‌گرفت. ظاهراً از این دوره به بعد، وحدت زبانی اقوام هند و اروپایی از میان رفت و خانواده‌های مختلف زبان‌های هند و اروپایی پدید می‌آمد.

این فرهنگ نوسنگی در شرق، به حوزه‌ی علیای رود ینی‌سی<sup>۳</sup> به ویژه به حوزه‌ی مینوزینسک<sup>۴</sup>، می‌رسد و در عصر مفرغ گسترش بیشتری می‌یابد. عصر مفرغ اقوام شرقی هند و اروپایی به فرهنگ آفاناسیوسکا<sup>۵</sup> (در حوزه‌ی علیای رود ینی‌سی) معروف است. این فرهنگ با ستایش خورشید پیوند دیرینه‌ای دارد.

فرهنگ آندرنوو<sup>۶</sup> جانشین فرهنگ مفرغ هند و اروپایی پیشین می‌گردد که از اواخر هزاره سوم تا هزاره نخست پ. م. ادامه دارد و از آغاز در آسیای میانه و غرب سبیری پراکنده می‌شود، ولی مرکز آن در شمال دریای خوارزم (آرال) باقی می‌ماند. در این فرهنگ کشاورزی رونق دارد، ولی محتملاً گاو‌داری همچنان از اهمیتی عمده بهره‌مند است. می‌توان فرهنگ آندرنوو را فرهنگ نخستین هند و ایرانی یا نخستین آریایی خواند.

در نیمه دوم هزاره دوم پ. م. جا به جایی عظیم مجددی در میان این اقوام پدید می‌آید و این اقوام به جنوب، به سوی افغانستان، هندوستان و ایران حرکت در می‌آیند که نتیجه آن، ورود هند و ایرانیان به دو سرزمین هند و ایران است. شبیه همین حرکت توسط اقوام هند و ایرانی ساکن در شمال قفقاز هم پدید می‌شود که در اواسط هزاره دوم پ. م. از کوه‌های قفقاز می‌گذرند و به آسیای صغیر و شمال بین‌النهرین وارد می‌شوند و حکومت‌هایی بر پا می‌دارند

(از جمله میتانی‌ها).<sup>۷</sup>

از قرن نهم پ. م. آریاییان از سوی شمال شرقی به سمت غرب، به قصد سکونت، بر پهنهٔ نجد ایران ظاهر شدند و در طی این مهاجرت، هر گروه در گوشه‌ای از نجد ایران ساکن گردید. این اقوام را ایرانی خوانند. بخش دیگری از اقوام ایرانی، سکاها<sup>۸</sup>، در طی سده‌های هشتم و هفتم پ. م. از آسیای میانه برخاستند و به قفقاز و شمال دریای سیاه در غرب، و به سرزمین‌های جنوبی سبیری - تا نزدیک دریاچهٔ بایکال، در شرق، پیش راندند و در طی ایام با مادها، هخامنشیان و اشکانیان روبه‌رو شدند. گروهی از آنان با برانداختن دولت باختر<sup>۹</sup> در افغانستان و درهٔ سند، در زرننگ و زابل مستقر شدند و دولت سیستان را پدید آوردند که داستان‌های بسیاری در شاهنامه تحت تأثیر اخبار قوم ایشان است.

## ساختار اندیشه‌های دینی در فرهنگ آسیای غربی و فرهنگ هند و اروپایی

در این بخش خواهیم کوشید ساختار کلی اسطوره‌ها و آیین‌های هر یک از دو گروه بومی و هند و اروپایی را که مستقل از دیگری شکل گرفته بود، ولی به احتمال بسیار از هزارهٔ دوم پ. م. بر اثر تلاقی این دو فرهنگ با یکدیگر در ماوراءالنهر، قفقاز، آسیای صغیر و حدود شمال بین‌النهرین و سوریه بر یکدیگر اثر گذارده بود، مطرح سازیم.

در واقع، برآینم تا با بحث دربارهٔ این دو ساختار و نحوهٔ در آمیختن و ترکیب آن دو در اعصار بعد، تحلیلی از بنیان‌های تفکر دینی در نجد ایران در هزاره‌های اول پیش از مسیح و اول پس از مسیح به دست دهیم.

در اینجا باید توجه داشت که همه شواهد و مدارک حکم می‌کند که هیچ دو فرهنگی و در زمینه کار ما، هیچ دو مجموعه اساطیری و آیینی که در کنار هم قرار گیرند، نمی‌توانند بر یکدیگر بی‌اثر باز بمانند. بنابراین، بحث درباره چنین آمیزش‌ها و شناخت عناصر مرکبه هر یک از آنها، برای شناخت تاریخ تطور اندیشه یک قوم و الگوهای کهن فرهنگی آن سخت ضروری است. ضمناً بهتر است باور کنیم ناب انگاشتن و اعتقاد به تأثیر ناپذیر بودن یک فرهنگ و یک عقیده در طی عمر دراز خود امری مبتنی بر استدلال و متکی بر مدارک تاریخی و باستان‌شناسی نیست.

در این بحث، نخست به شناخت ساختار کلی تفکر اسطوره‌ای - دینی در فرهنگ هند و اروپایی و هند و ایرانی نخستین می‌پردازیم.

## ساختار تفکر اسطوره‌ای - دینی در فرهنگ هند و اروپایی

بنا به پژوهش‌های ژرژ دومزیل<sup>۱۰</sup>، پژوهشگر فرانسوی، جوامع نخستین هند و اروپایی دارای ساخت‌های پیشرفته طبقاتی و سازمان‌های سیاسی و متکی بر کشاورزی بوده‌اند، یا حداقل، هند و اروپاییان در آغاز بر قومی کشاورز حکومت کرده‌اند. کشف الواحی مربوط به تمدن هیتی<sup>۱۱</sup> در بُغازکوی<sup>۱۲</sup>، در آسیای صغیر، (تمدنی هند و اروپایی متعلق به ۱۳۰۰ - ۱۸۰۰ پ. م.) که مربوط به پهنانی است منعقد میان دولت هیتی و دولت میتانی (قومی آریایی مستقر در جنوب دولت هیتی، متعلق به ۱۲۸۰ - ۱۵۰۰ پ. م.) بیش از پیش به عقاید دومزیل یاری رسانید و نشان داد که هند و اروپاییان در اعصار باستان جامعه‌ای سازمان یافته داشته‌اند. ضمناً، این تحقیقات نشان داد که تحولات بعدی اساطیر هند و اروپایی زیر تأثیر تمدن‌های پیشرفته مدیترانه و آسیای غربی بوده است. روش تحقیقی دومزیل در اساطیر هند و اروپایی، روشی تاریخی است که از

علوم جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و ریشه‌شناسی بهره‌گرفته و بر باورهای کلی و خویشکاری (فونکسیون)‌های موجود در سنت‌های اساطیری اقوام هند و اروپایی مختلف متمرکز است و می‌کوشد تا نظام عمومی ایدئولوژیک فرهنگی نخستین هند و اروپایی را پیش از جدایی اقوام آن از یکدیگر مشخص کند.

دومزیل بر آن است که در سُنن هند و ایرانی (به‌ویژه هندی)، رومی و ژرمنی، نشانه‌های کافی در دست است تا بتوان ایدئولوژی ساختمانده سه بخشی را که همه تجربه‌های فرهنگی (اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و اساطیری) هند و اروپاییان نخستین را در بر می‌گیرد، بازسازی کرد.

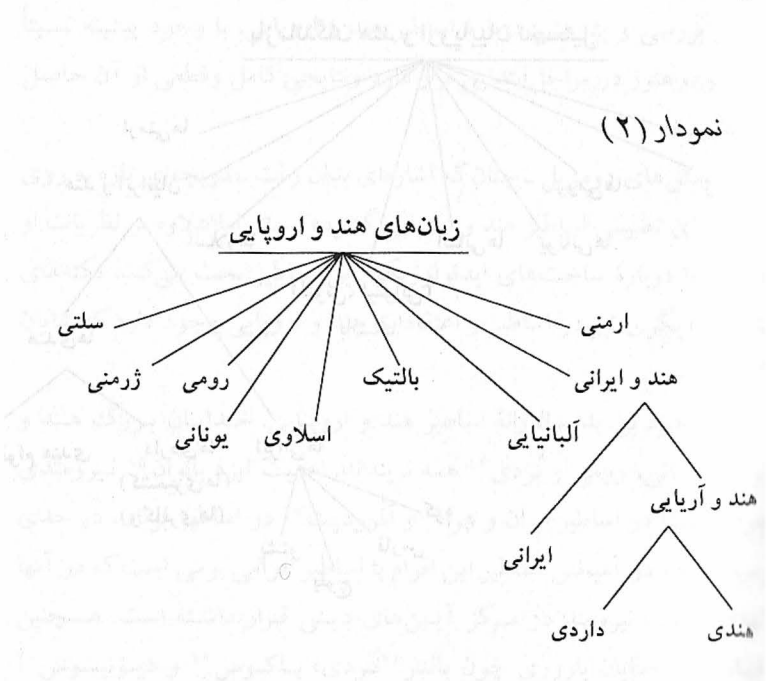
این ایدئولوژی ساختمانده سه خویشکاری اجتماعی - دینی نخستین را در برمی‌گیرد:

- ۱- فرمانروایی دوجنبه‌ای که در برگیرنده بُعد جادویی و بُعد پیمانی یا قضایی بود؛
- ۲- رزم‌آوری؛
- ۳- تولید اقتصادی.

### نمودار (۱) خویشکاری سه‌گانه هند و اروپاییان

اسکاندیناوی	رومی	ایرانی	هندی	
اُدین، تیور Odin, Tyor / Tyr	ژوپیتر، دیوس فیدیوس Jupiter, Dius Fidius	وهومنه، اَشه (آسروان) Vohumanah, Aša	ورونه - میترا (براهمنه) Varuna - Mitra	۱. فرمانروایی دوجنبه‌ای
ثور Thorr	مارس Mars	خَشْتَرَه (ارتشتاران) Khshathra	ایندره و مروت‌ها (کَشْتَرَه) Indra Maruts	۲. رزم‌آوری:
نیود - فریر واله فریبا Njordr Freyr Feyra	کیرنیوس، اُپس Quirinus, Ops	اُمِرَتات و هَوُرَوَتات = مرداد و خرداد (واستریوشان) Ameretät Haurvatät	اَشوین‌ها و الهه سرسوتی Ašvins Sarasvati	۳. تولید، برکت‌بخشی:

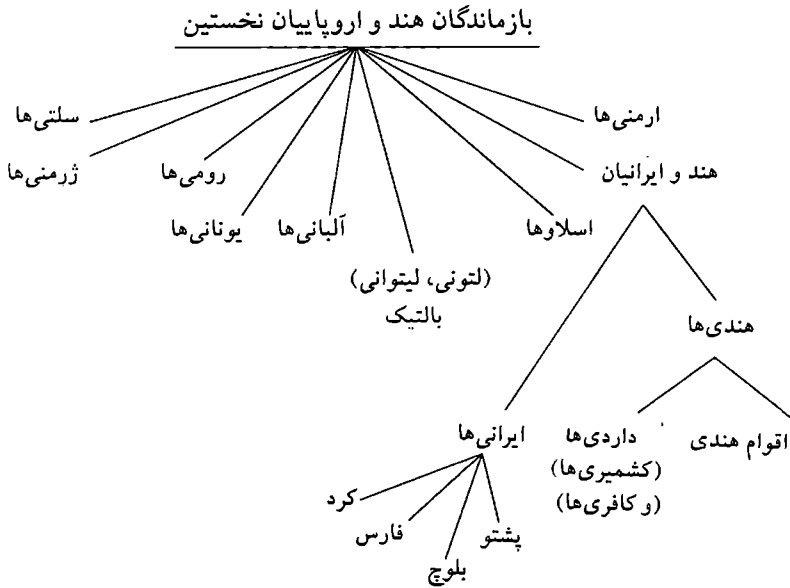
هر یک از این خویشکاری‌ها خود را در سطوح سازمان اجتماعی - سیاسی و نظام دینی اساطیری مشخص می‌کرد. خلاصه‌ای از آن را در نمودار (۱) می‌توان یافت.



دومزیل بر پایه تحلیل تطبیقی اشکال متنوع اجتماعی و اساطیری که در جهان هند و اروپایی اعصار کهن و نخستین دیده می‌شود، چنین نتیجه می‌گیرد:

۱. جامعه اصلی هند و اروپایی نخستین، پیش از گسستن از هم و گستردن سرزمین‌های مختلف، دارای ساختار ایدئولوژیک سه‌بخشی بود؛ ۲. عناصری از این ایدئولوژی را میراث‌داران آن جامعه نخستین با خود به سرزمین‌هایی بردند که سپس بوم اقوام هند و اروپایی شد؛ ۳. می‌توان این عناصر را در پهنه گسترده‌ای از ادبیات کهن اسطوره‌ای و حماسی هند و اروپایی، از وداهای هند باستان تا ۱۳های ایرلند پیش از در بر گرفتن مسیحیت، دید.

## نمودار (۳)



علاوه بر این، دومیل معتقد است که این ایدئولوژی، چه به صورت اسطوره و حماسه بیان شده، یا به صورت سازمان‌های اجتماعی انعکاس یافته باشد، مسلماً فقط هند و اروپایی است و در میان تمدن‌های کهن آسیای غربی، دره‌ها، چین یا هر نقطه دیگری از جهان باستان، پیش از مهاجرت و گسترش هند و اروپاییان در هزاره دوم پیش از مسیح، همانندی ندارد.

البته، نقدهای نه چندان اندکی از نظریات او به عمل آمده است و شاید پژوهش‌های آینده روشن سازد که نقطه نظر اصلی دومیل هنوز به تصحیح و به‌کمالات یافتن بیشتری نیازمند است.

## زمینه‌های مشترک اساطیری هند و اروپایی

امر بررسی و پژوهش دربارهٔ اساطیر هند و اروپایی، با وجود پیشینه نسبتاً دراز خود، هنوز در مراحل ابتدایی قرار دارد و نتایجی کامل و قطعی از آن حاصل نگشته است.

پژوهش‌های دومزیل - چنان‌که اشاره‌ای بدان رفت - دریچه‌ای تازه به روی بررسی‌های تطبیقی اساطیر هند و اروپایی گشوده است. اما علاوه بر نظریات او که عمدتاً دربارهٔ ساخت‌های ایدئولوژیک این اساطیر بحث می‌کند، نکته‌های مشترک دیگری نیز در اساطیر و اعتقادات هند و اروپایی وجود دارد که شایان ذکر است.

۱. وجود بُن پدرسالارانهٔ اساطیر هند و اروپایی. خدایان بزرگ هند و ایرانی، یونانی، رومی و تُردی<sup>۱۴</sup> همه نرینه‌اند. اهمیت ایزد بانوان<sup>۱۵</sup> نیرومندی چون آن‌اهیتا در اساطیر ایران و هرا<sup>۱۶</sup> و آفرودیت<sup>۱۷</sup> در اساطیر یونان، در حدی وسیع، نتیجهٔ در آمیختن اساطیر این اقوام با اساطیر اقوامی بومی است که در آنها الهه‌ای سخت نیرومند در مرکز آیین‌های دینی قرار داشته است. همچنین الهه‌های خدایان باروری چون بالدر<sup>۱۸</sup> تُردی، باکوس<sup>۱۹</sup> و دیونیسوس<sup>۲۰</sup> یونانی، الفسانهٔ ایزدی و انسانی شدهٔ سیاوش در ایران و داستان راماینه<sup>۲۱</sup> در هند نیز از اقوام کشاورز بومی به وام گرفته شده است.

پدرسالارانه بودن اساطیر هند و اروپایی ظاهراً با اقتصادی عمدتاً متکی بر شکار و پرورش گاو مربوط است، در حالی که مادر سالاری در آسیای غربی و بخش‌های غربی آسیای مرکزی و شمالی (میان یازده تا چهار هزار سال پیش از مسیح) به وجود آمد و با پدید آمدن کشاورزی در دورهٔ میان‌سنگی و نوسنگی در این نواحی تقویت شد. طبعاً، در ادوار بعدی، در پی تبدیل این جوامع کشاورز به پدرسالاری به پدرسالاری که نتیجهٔ تحولات اقتصادی و اجتماعی آنها بود،



خدایان نرینه در این سرزمین‌ها جایگزین خدایان ماده شدند، ولی در کنار این خدایان پر قدرت تازه، همچنان، ایزد بانوانی سخت پر قدرت چون ایشتر<sup>۲۲</sup> باقی ماندند که آن‌هایتا (ناهید)، ایزد بانوی ایرانی، زیر تأثیر او قرار دارد.

۲. وجود دیئوس - پلر<sup>۲۳</sup> در هند، زئوس - پلر<sup>۲۴</sup> در یونان و ژوپیتر (ژو - پلر)<sup>۲۵</sup> در روم که هر یک در زمان خود خدای بزرگ یکی از اقوام هند و اروپایی به شمار می‌آمد؛ با توجه به نرینه بودن آنان، وحدت پدرسالارانه فرهنگ و اساطیر هند و اروپایی را نشان می‌دهد. وجود اهوره مزدا<sup>۲۶</sup> در ایران، و اودین<sup>۲۷</sup> یا وُتن<sup>۲۸</sup> نُردی نیز مؤید آن است. اما از نظر ریشه‌شناسی نیز دلایلی درباره اعتقادات اصلی هند و اروپاییان در دست است: واژه لاتینی "deus" به معنای «خدا»، در زبان ودایی "devá" (خدا)، در اوستا - daeva (دیو) در اصل به معنای «خدا» بوده است. - هرچند بر اثر تحولات عقیدتی معنایی مغایر معنای اصلی پیدا کرده - در سکایی "daiva"\* نام خدایان بود. در زبان گُل‌ها<sup>۲۹</sup> devo، در ایرلندی dia، در بریتانیایی de. در زبان نُردی کهن tivar نام کلی خدایان بود. در پروسی باستان "deiwas" و در لیتوانیایی "diewas" و زبان‌های دیگر نیز این واژه نام خدا بود.

۳. در بررسی اساطیر هند و اروپایی نخستین می‌توان به آتش نیز اشاره کرد و از اهمیت و بزرگداشت آن سخن گفت. وجود اگنی<sup>۳۰</sup> در وداها، آذر در ایران هستیا<sup>۳۱</sup> در یونان، وستا<sup>۳۲</sup> در روم و اگنیس سزوتتا<sup>۳۳</sup> در لیتوانی، دنباله طبیعی ستایش و بزرگداشت آتش مقدسی است که در درون دوده‌های اقوام ابتدایی هند و اروپایی وجود داشته و خود مظهر وجودی و وحدت بخشنده هر دوده به شمار می‌آمده است. هنوز هم در نزد ما ایرانیان اصطلاح «اجاقش کور است» به معنای نداشتن فرزند و دودمان است. طبعاً باید توجه داشت که آیین‌های بزرگداشت آتش حتی در میان هندیان و ایرانیان باستان نیز تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته است و از نظر جنسیت میان هستیا و وستا از یک سو و اگنی و آذر از سوی دیگر، تفاوت هست. آنان مادینه و اینان نرینه‌اند.

۴. خدایان هند و اروپایی دارای مظاهری مادی چون بُت نیستند. تندیس‌های یونانی خدایان دنباله فرهنگ اژه‌ای و مصری قدیم است. در فرهنگ دوره ودایی هند نیز نشانی از اعتقاد به بت نمی‌یابیم. تندیس‌های خدایان هندی مربوط به ادوار بعد و زیر تأثیر فرهنگ‌های دیگر است. در ایران نیز تصویر اهوره مزدا بر بالای حجاری‌ها و سنگ - نبشته‌های هخامنشی مُلهم از بین‌النهرین است. در دوره ساسانی نیز اگر در «نقش برجسته‌ها» تصویر هرمزد خدای و مهر و ناهید را می‌بینیم، زیر تأثیر فرهنگ کهن بین‌النهرینی است.
۵. در اساطیر و آیین‌های همه اقوام هند و اروپایی جنبه‌هایی از اعتقاد به جادو، یا اشاره بدان‌ها، وجود دارد.
۶. اصطلاحات دینی مشترک و طبقات سه‌گانه روحانی؛ جنگاور و تولیدکننده نیز از دیگر وجوه اشتراک است.

در پایان این بحث باید ذکر کرد که هر چند تردیدی نیست که در پی بررسی و طبقه‌بندی کامل اساطیر هند و اروپایی، می‌توان به ساخت آغازین این اساطیر بسیار نزدیک شد، اما شاید هرگز نتوان به یک بازسازی جامع و مانع رسید، زیرا اصولاً معلوم نیست که این اقوام که در پهنه‌ای عظیم پراکنده بوده‌اند، هرگز در مراحل از تاریخ خود واقعاً دارای مجموعه اساطیری کاملاً مشترک و واحدی بوده‌اند یا اگر هم چنین مجموعه‌ای وجود داشته، آیا حفظ شده و در عقاید بعدی منعکس گشته است یا نه.

همه اصولی را که درباره ساختار ایدئولوژیک سه بخشی و دیگر بنیان‌های اساطیر هند و اروپایی نخستین گفتیم، درباره باورهای هند و ایرانی نخستین نیز می‌توان گفت و بعداً در این باره مفصل خواهیم گفت.

## ریشه‌های مشترک اساطیری در فرهنگ بومی آسیای غربی

فرهنگ بومی آسیای غربی بسیار کهنه است. اطلاعات ما درباره دین در

آسیای غربی مرهون پژوهش‌های باستان‌شناسی است که نه تنها در بین‌النهرین، بلکه در همه آسیای غربی، ایران و آسیای میانه ما را از ستایش بسیار گسترده الهه مادر در ادوار پیش از تاریخ (۵۰۰۰ پ. م. به بعد) با خبر ساخته است. وجود پیکرک<sup>۳۴</sup>های سفالین الهه مادر، پیرایه‌ها و زیورهای فلزی که پیکرک‌های الهه مادر بر خود دارند و متعلق به هزاره‌های اخیر پیش از مسیح‌اند، وجود مَهرهای گردانی که صحنه‌های آیینی بر آنها منقش است و اطلاع مکتوب درباره وجود آیین‌های پیرامون الهه مادر و شرکت مردم در این آیین‌ها در آسیای غربی، می‌رساند که نقطه مرکزی در آداب دینی جوامع بسیار کهن و مادر سالار، از آسیای میانه تا به غرب آسیا و مدیترانه شرقی، ستایش الهه مادر بوده است که تا به دوران پدرسالاری بعدی در منطقه ادامه یافته است.

در آغاز دوره شهرنشینی، در بخش‌هایی از بین‌النهرین، به رشته معابدی بر می‌خوریم که جفت جفت در کنار هم قرار گرفته‌اند، و احتمال می‌دهند که این امر معرف وجود اعتقاد به زن و شوهری آسمانی باشد. در همه دوره‌های تاریخی، خدای بزرگ شهر اوروک<sup>۳۵</sup> در بین‌النهرین، ایزد بانو اینین<sup>۳۶</sup> بود که گاه اینانا<sup>۳۷</sup> نیز خوانده می‌شد که در سومری به معنای «بانوی آسمان» است.

این ایزدبانو دارای پدری است به نام انکی<sup>۳۸</sup>. انکی خدایی خردمند و خود مظهر خرد و خدای خرد است. آفرینش جهان در دست اوست و نظام‌بخش امور جهان اوست. او خدای باران آوری است که غنا و رفاه جوامع انسانی را در دست دارد. او واضع قانون و حافظ آن به شمار می‌آید؛ بهترین دوست انسان است و سرنوشت آدمیان را او تعیین می‌کند. انکی با کشتن غول نرینه نخستین به نام اپسو<sup>۳۹</sup> به قدرت می‌رسد. دیوها در خدمت اویند. مردوخ، خدای بزرگ بابلی، پسر او و اینانا دختر اوست.

ایزدبانو اینین (اینانا) همسری نیز دارد به نام دُموزی<sup>۴۰</sup> که خدای برکت بخشنده‌گی و بارورکنندگی است. این خدا در جوامع کهن بین‌النهرینی دارا، محبوبیت بسیار بود و موقعیت خاصی به عنوان خدای شهید شونده بارور،

داشت و هر ساله آیین خاصی که محتوای آن شهادت و برکت بخشی دُموزی بود، برگزار می شد.

پیشینه این آیین را می توان تا سه هزار سال پیش از میلاد مسیح دنبال کرد. این آیین به زودی در سراسر سرزمین های اطراف پراکنده شد و آثار آن را از هزاره دوم پیش از میلاد مسیح در شرق و غرب آسیای غربی می توان دید. عید نوروز در آغاز بهار بازمانده کهن این آیین بومی فرهنگ آسیای غربی است.

به احتمال قوی، در ابتدای تمدن سومری خدای برکت بخشنده و بارورکننده گاه وابسته به کشتزارها و گاه وابسته به دامداری در مرکز آیین های قوم کشاورز - شبان - سومری قرار داشته است که همان دُموزی است. قدر مسلم این است که اینانا و دُموزی همسران یکدیگر به شمار می آمده اند. اعتقاد به ازدواج این خدای برکت بخشنده با اینانا در آغاز بهار و شهادت بعدی او در همان سال که مظهر حیات و مرگ جهان نباتی شمرده می شد، و برگزاری هر ساله این آیین، در آغاز، و آیین های مربوط به ازدواج مجدد ایزد بانو در این زمان در مرکز اعتقادات مردم بین النهرین بود. مردم در شهادت این خدا عزاداری و به سبب ازدواج ایزد بانو شادی می کردند و به یکدیگر تبریک و تسلیت می گفتند. مرگ دُموزی نماد مرگ جهان نباتی و ازدواج مجدد ایزد بانو سبب رویش مجدد گیاهان و باروری درختان و چارپایان بود و گمان می رفت با نمایش آیینی مرگ ایزد و ازدواج مجدد ایزد بانو می توان از توقف حرکت فصلی هر ساله جلوگیری کرد.

داستان راماینه در فرهنگ هندی، داستان مرگ سیاوش و آمدن کیخسرو به ایران، که سودابه نقش عمده ای در آن دارد، داستان بعل و آنث<sup>۴۱</sup> در متن های کهن کنعانی که بازگوی مرگ و زندگی خدای برکت بخشنده و باران آور در طی دوره های هفت ساله، نه هر ساله است، و مرگ او به دست موت<sup>۴۲</sup> خدای مرگ، و تجدید حیات او، داستان خدای باران آور قوم هیتی در آسیای صغیر، (که متعلق به اقوام قبلی آن سرزمین، حتی ها<sup>۴۳</sup> (اقوام هیتی) بوده است) به نام

تشوب<sup>۴۴</sup>، و جنگ او با دیو سنگ که در آب‌ها قرار می‌گیرد، و قهر کردن این خدا از شهر خود و رفتن او به سرزمین‌های دیگر و باز آوردنش به سرزمین خود؛ و داستان ایزیس<sup>۴۵</sup> و اُزیریس<sup>۴۶</sup> در مصر که داستان شهادت و حیات مجدد ایزد برکت بخشنده است و مبتنی بر مرگ اُزیریس به دست سیث<sup>۴۷</sup> و جانشینی سیث بر تخت اُزیریس و فرا رسیدن هوروس<sup>۴۸</sup>، پسر ایزیس و اُزیریس، و نبردش با عموی خود، سیث، و بر تخت پدر نشستن (توجه کنید به داستان سیاوش و کیخسرو که درست همین ساخت را دارد) و خود اُزیریس - تازه‌ای شدن، است، همه و همه از اهمیت خدایان برکت بخشنده از هند تا دره نیل و پیوندشان با یکدیگر از نظر موضوع و محتوای اساطیری سخن می‌گویند. اما با گذشت سده‌ها و هزاره‌ها و تطوّر امور اجتماعی بسیار، جامعه و اعتقادات بین‌النهرینی از نیمه دوم هزاره دوم پیش از مسیح دچار یک رشته تغییرگشت و به‌جای نظام مادرسالارانه و ترکیب قومی سومری، نظام پدرسالارانه و خودکامه بابل و آشور با ترکیب قومی سامی نشست و هماهنگ با آن، به جای انکی، خدای خرد اعصار پیشین، مردوخ<sup>۴۹</sup> در بابل، و آشور<sup>۵۰</sup> در کشور آشور بر رأس قدرت در جهان خدایان قرار گرفتند و همه صفات و خویشکاری‌های خدایان متعدد و متفاوت سرزمین‌ها را در خود جمع کردند و به خودکامگی بر جهان خدایان و بر مخلوقات فرمان راندند: روحانیت، رزم‌آوری و برکت‌بخشی در هر یک از آنان (آشور و مردوخ) که خدایان سرزمین‌های متفاوتی (آشور و بابل) بودند، گرد آمد. آن دو در واقع یک خدا بودند که به دو نام در دو سرزمین ستایش می‌شدند.

در اینجا، در این دوره، بر عکس اعتقادات اقوام هند و اروپایی که هند و ایرانیان شعبه‌ای از آن بودند، تقسیم خویشکاری میان خدایان وجود ندارد، بلکه قدرت تماماً به دست یک خدا می‌افتد و این تحولی عظیم به سوی اعتقاد به وحدت در جهان خدایان است. هر چند هنوز با یکتاپرستی روبه‌رو نیستیم، ولی مسیری را که بدان منتهی خواهد شد، به روشنی می‌بینیم.

۲. در اساطیر جهان فرهنگی آسیای غربی، نوعی آشوب نخستین را در جهان خدایان می‌بینیم. این موضوع اساطیری از ادوار بسیار کهن تا اعصار جدیدتر پیش از مسیح در اساطیر تقریباً همه این اقوام دیده می‌شود. در اعصار کهن بین‌النهرینی، یعنی در دوره تمدن سومر، انکی، خدای بزرگ خرد، آپسو را که پدر بزرگ خدایان و دیوان و یکی از دو غول - خدای نخستین است، می‌کشد و جانشین او می‌گردد. در ادوار جدیدتر (نیمه دوم هزاره دوم پیش از مسیح) مردوخ که جانشین انکی و بقیه خدایان شده است، تیامت<sup>۵۱</sup>، غول - الهه نخستین و همسر آپسو را، که مادر دیوان و خدایان است، می‌کشد و از تن او جهان مادی را می‌آفریند. در کنعان، بعل با کشتن یم ( Yam : دریا) به قدرت و فرمانروایی می‌رسد. بنا به افسانه‌های ادبی هیتی، خدایان هر یک پس از ۹ سال خدایی به دست خدای بعدی به قتل می‌رسند، تا سرانجام خدای باران آور به قدرت می‌رسد.

در یونان نیز داستانی به همین شباهت اتفاق می‌افتد. زئوس به اتفاق برادرانی که در شکم کرونوس<sup>۵۲</sup>، غول - خدای یونانی، بوده‌اند، او را می‌کشند و زئوس که خدای باران آور فضایی است، به قدرت می‌رسد. از سوی دیگر، در ایران، بنا به افسانه‌های زروان در پی آرزوی فرزند کردن زروان، هرمزد و اهریمن در زهدان زروان<sup>۵۳</sup>، خدا پدر نخستین، به وجود آمدند. اهریمن شکم پدر را درید و به شهریاری جهان رسید و هرمزد شهریاری روحانی را به دست آورد. در دره سند نیز بنا به روایات کهنی که در عقاید تازه‌تر ادبی و بعد از عصر ودا منعکس گشته است، خدایان غول نخستین را به نام پوروشه<sup>۵۴</sup> کشتند تا جهان پدید آید. اما این پوروشه، در واقع همان خدا - پدر ابدان کهن دره سند است که موسوم به پرچاپتی<sup>۵۵</sup> است که بعدها برابر برهما<sup>۵۶</sup> قرار می‌گیرد.

۳. در اساطیر جهان فرهنگی آسیای غربی، خدایان و دیوان از اصلی واحدند، در اساطیر بین‌النهرینی آپسو و تیامت پدر و مادر خدایان و دیوان‌اند.

در یونان نیز، که مُلهم از اساطیر کنعانی و هیتی است، اورانوس و گایا<sup>۵۷</sup> دو غول نخستین اند که از ایشان و فرزندشان کروئوس، خدایان و غول‌ها پدید می‌آیند. در ایران نیز از زُرّوان، هرمزد و اهریمن و، در نتیجه، خدایان و دیوان پدید می‌آیند.

در فرهنگ درهٔ سند نیز از پرجا پتی، خدایان و ضد خدایان، دیوه‌ها و اَسوره‌ها پدید می‌آیند.

۴. در فرهنگ آسیای غربی ایزد بانویی نیرومند و پُر قدرت (چنان که پیشتر یاد شد) وجود دارد که بازماندهٔ الهه مادر قدیم است و مظهر باروری و عشق و جنگ است.

ایشتر، همسر مردوخ، که جانشین اینانا در تمدن سومری گشته است، در بین‌النهرین؛ آنت در تمدن کنعانی، آفرودیت و هرا در اساطیر یونانی، ناهید در اساطیر ایرانی و سَرَسَوَتی<sup>۵۸</sup> در اساطیر درهٔ سند معرّف وجود این ایزد بانویی نیرومند می‌باشند.

۵. خدایان باران آور، که معمولاً خدایانی فضایی‌اند و رعد و برق را در اختیار دارند، از اهمیت اساسی در تفکر فرهنگی آسیای غربی برخوردارند. این خدایان معمولاً اژدها کُش‌اند و موضوع کُلی نبرد آنان با اژدها چنین است که خدا در نبرد نخستین شکست می‌خورد، ولی در نبرد دَوّم بر اژدها پیروز می‌گردد و آب‌ها جریان می‌یابد. گاه کشتن اژدها می‌تواند سبب بدبختی باشد. در اساطیر بین‌النهرینی نینورته<sup>۵۹</sup> خدای باران آور، دیو بیماری را، که در زیر زمین جای دارد (دیو آب‌های شور زیر زمین)، می‌کشد، آنگاه آب‌های شور بیرون می‌آید و زندگی دچار سختی می‌شود. در کنعان، نبرد بعل و یَم و بعل موت را می‌بینیم که نبرد خدای باران آور با دیو خشکی و مرگ است. در یونان نیز، نبرد زئوس، خدای باران آور، با تیتان‌ها<sup>۶۰</sup> گویای همین داستان است. نبرد مردوخ با تیامت نیز خود همین موضوع اساطیری را در بردارد. در اساطیر ایران، نبرد تیشتر<sup>۶۱</sup>، ایزد باران آور، با آپوش<sup>۶۲</sup>، دیو خشک



تکرار همان موضوع است. گروه وندوهای هند و آریاییان در نیمه دوم هزاره دوم پیش از مسیح از کناره‌های شمالی دریای خوارزم (آرال) و منطقه‌ی علیای رود ینی‌سی به سمت جنوب حرکت کردند و در نیمه دوم این هزاره، با گذر از دره‌های هندوکش، به دره سند وارد شدند و با اقوام بومی دره سند برخورد یافتند. این گروه از آریاییان را هندو خوانند. گروه دیگری از آریاییان به سمت جنوب و به سوی نجد ایران روی آوردند و بنا به مدارک باستان‌شناسی در اوایل هزاره نخست پیش از مسیح به نجد ایران وارد شدند و از شرق افغانستان تا دامنه‌های غربی زاگرس و جنوب غربی ایران رهسپار شدند.

## فرارسیدن آریاییان به دره سند و ایران و تحولات دینی ناشی از آن.

چنان‌که قبلاً ذکر شد، گروه بزرگی از آریاییان در نیمه دوم هزاره دوم پیش از مسیح از کناره‌های شمالی دریای خوارزم (آرال) و منطقه‌ی علیای رود ینی‌سی به سمت جنوب حرکت کردند و در نیمه دوم این هزاره، با گذر از دره‌های هندوکش، به دره سند وارد شدند و با اقوام بومی دره سند برخورد یافتند. این گروه از آریاییان را هندو خوانند. گروه دیگری از آریاییان به سمت جنوب و به سوی نجد ایران روی آوردند و بنا به مدارک باستان‌شناسی در اوایل هزاره نخست پیش از مسیح به نجد ایران وارد شدند و از شرق افغانستان تا دامنه‌های غربی زاگرس و جنوب غربی ایران رهسپار شدند.

مسئله بسیار جالب توجه از نقطه نظر دینی، تحولی اساسی و شبیه به یکدیگر است که در دره سند و در نجد ایران، در میان آریاییان تازه وارد رخ می‌دهد. بنا به کهن‌ترین مطالب ودایی و بااستنباط از متون میتانی، چنان‌که ذکر شد، می‌توان باور داشت که هند و ایرانیان (آریاییان) نخستین دارای دو گروه خدایان بودند که آسوره (ایرانی: آهوره) و دیوه (ایرانی = اوستا: daeva)، فارسی باستان: diuui نامیده می‌شدند. نیروهای شر به صورت مشخص و نظام‌مند در این

اساطیر وجود نداشت، بلکه انواع اژدهایان و دیگر نیروهای پلید به نحوی پراکنده وجود داشتند.

اما واقعه‌ای اساسی که پس از ورود این اقوام به ایران و به درهٔ سند، از نقطه نظر دینی، روی می‌دهد، این است که در هر دو منطقه تحولی یکسان روی می‌دهد: دو گروه یا دو طبقهٔ خدایان به دو گروه خدایان و ضد خدایان تبدیل می‌شوند که هر دو گروه از خدایی واحد، از خدا - پدری قدیم به وجود آمده‌اند، هر چند باید یادآور شد که در درهٔ سند آسوره‌ها تبدیل به دیوان و در ایران دئیوها تبدیل به دیوان می‌شوند.

به گمان من، این تفاوت از هیچ اهمیت جدی برخوردار نیست، هر چند ممکن است بازگوکنندهٔ تأثیر نحوهٔ ورود این اقوام به این دو سرزمین باشد. چون اقوام ایرانی، در مجموع، بدون نبردهای عظیم در ایران مستقر می‌شوند، خدای جنگ هند و ایرانی یعنی ایندره در سرزمین ایران از اهمیت عمده‌تری در این مرحله برخوردار نمی‌گردد، و خدایان روحانی و فرمانروا، یعنی ورونه و میتره، که از گروه آسوره‌ها ایند در قدرت می‌مانند، در حالی که ورود آدمیان به درهٔ سند با نبردهای اساسی روبه‌رو می‌شود و احتمالاً بدین دلیل ایندره که خدای جنگ و از گروه دیوه‌ها است در این مرحله دارای اهمیت اساسی می‌گردد.

بدین روی، هنگامی که تحول‌های دینی آغاز می‌شود، اهوره‌ها در ایران و دیوه‌ها در درهٔ سند مظاهر خدایان می‌گردند، ولی مسئلهٔ اساسی نه این نکته، که امری غیرساختاری است، بلکه تبدیل دو گروه خدایان به دو گروه خدایان و ضدخدایان است. اما این تحول و گروه‌بندی تازه که ناهماهنگ و حتی مغایر با گروه‌بندی‌های دینی آریایی نخستین است، تنها می‌تواند در پی نظریهٔ اشاعه و وامگیری، توجیهی مناسب پیدا کند.

اگر توجه کنیم که درهٔ سند و نجد ایران از زمان‌های پیش تحت تأثیر فرهنگ آسیای غربی قرار داشته‌اند، و اگر به خاطر آوریم که در فرهنگ‌های آسیای غربی دو گروه خدایان و دیوان وجود داشتند که هر دو گروه از پدر یا پدر

و مادری واحد پدید آمده بودند، راز این تحول عظیم مشابه را در ادیان آریایی درهٔ سند و نجد ایران به خوبی در می‌یابیم. در واقع، هم در درهٔ سند و هم در نجد ایران، در طی زمانی نسبتاً کوتاه، تلفیق میان ادیان بومی که خود قطعاً بخشی جدی از فرهنگ آسیای غربی بوده‌اند، و دین آریایی نخستین انجام پذیرفت و از آن پس بود که ادیان آریایی‌های هند و ایران هر یک رشدی و تحولی مستقل از یکدیگر یافت. در هند اندیشه‌های آرمانگرا (ایده‌آلیستی) و روی گرداندن از جهان مادی، و در ایران اندیشه‌های دوگانه‌پرست (دوآلیستی) با برخوردهایی پرهیزگرایانه، یا برعکس، نسبت به جهان مادی رشد کرد.

### آیین دوئین (دوآلیسم) در فرهنگ آسیای غربی

اساطیر هند و اروپایی و آریایی کهن، و شاید بتوان گفت اساطیر هیچ قومی، تهی از نوعی باور به دوگانگی در طبیعت و در وجود انسان و در نیروهای متعارض موجود در جهان نیست. نبرد خدایان فضایی، که خدایانی آورندهٔ رعد و برق‌اند، با اژدهای خشکی در اسطوره‌های بیشتر اقوام دیده می‌شود، اما در اساطیر پهنهٔ فرهنگی آسیای غربی، ظاهراً مسئله از این گسترده‌تر است و در برابر خدایان، جهان دیگری از ضد خدایان قرار گرفته است.

در بین‌النهرین باستانی، خدایان بزرگی وجود داشتند که همهٔ هستی آفریدهٔ ایشان، و برای ایشان در کار بود، اما جهان مردمان، در زندگی عملی و روزانه، چندان برخوردار و پیوندی با این گروه بزرگ خدایان نداشت، بلکه محیط پرامون او را ارواح، فرشتگان و شیاطین فراگرفته بودند. وجود دیوی که بادهای شامی صحرا را با خود می‌آورد و کسی را که ستایشش نکرده بود، نابود می‌کرد، وجود گروه دیوانی که هر لحظه آماده بودند مرد یا زنی را که مقررات و آیین‌هایی را به جا نیاورده، بربایند، یا اگر کسی را تنها ببینند بدزدند، بمیراند،

وحشتزا بود. حتی خدایان از دست این دیوها خلاص نبودند. در تیرگی فرو رفتن ماه، که خود ایزدی بود، چنین تعبیر می‌شد که سین (sin)، ایزد ماه، موقتاً توسط این دیوها از میان برداشته شده است. اما این دیوان در حقیقت گروه خدایان شریر بودند؛ جهان خدایان مرکب از خدایان خیر و شر بود.

بنابراین، در هر موردی بایست نیایشی ویژه خوانده می‌شد. در خورشید گرفتگی (کسوف) و ماه گرفتگی (خسوف)، به هنگام زایش نوزاد یا به هنگام بیماری در بستر، و نیز هنگامی که کسی تنها راه می‌سپرد یا بر سر غذا می‌نشست و غیره. . . بایست نیایشی ویژه می‌خواند تا دیوان بر او نتازند و او را به گناه نیالایند، یا از میانش نبرند و بایسته بود در هر مورد خدایانی، فرشتگانی و ارواحی را که حافظ انسان در شرایط گوناگون بودند، به یاری می‌طلبیدند تا بتوانند از شرّ دیوان رهایی یابند. نیز می‌بایست تعویذها و طلسم‌هایی بر خود می‌بستند. حتی خدای بزرگی چون مردوخ، در نبرد با تیمات تعویذهایی میان دو لب و در مشت داشت. بر این تعویذها نقش دیوی را حک می‌کردند که رهایی از او را می‌طلبیدند و نیایشی ویژه بر ضدّ او می‌خواندند، تا با در دست داشتن تصویر او و خواندن دعا، او را بی‌زیان کرده باشند. تعداد مهم‌ترین این دیوان، یا خدایان شرّ، هفت بود، اما شمار واقعی آنها بسی بیشتر بود.

دیوها و خدایان، این ارواح نیک و بد که گروهی بی‌شمار بودند، از سرچشمه‌ای واحد پدید آمده بودند و آن منشاء غول - خدا، خدا - پدر، یا پدر و مادر نخستین دیوان و خدایان بود که در اسطوره‌های بین‌النهرینی (بابلی / آشوری = آکادی) تیمات و اپسو، دو غول - خدای نخستین، بودند و گاه این خدایان شرّ فرزندان آن<sup>۶۵</sup> خوانده می‌شدند و در کوهساران غربی مسکن داشتند. یکی از داستان‌های کهن بین‌النهرینی که به سرزمین‌های همسایه نیز رسیده بود و از جمله به ادبیات هیتی راه یافته بود، داستان اپو<sup>۶۶</sup> و دو فرزندش، خیر و شر است. این داستان به صورت داستان بعل و شر، بعل و موت، بعل و یم در اسطوره‌های هیتی دیده می‌شود. هم‌چنین از کومربی<sup>۶۷</sup>، خدا - پدر هیتی، دو

فرزند پدید می‌آید: یکی تشوب ایزد جنگاور و فضایی، و دیگر سنگ بچه، دشمن تشوب، که در دریا به سر می‌برد.

در فرهنگ سرزمین سوریه باستان نیز این دوگانگی خدایان خیر و خدایان شرّ و این که همه فرزندانِ خدا - پدر نخستین اند، دیده می‌شود.

به هر حال، دوگانه‌پرستی آسیای غربی حتی در تفکر عبرانی هم دیده می‌شود. در اشعار عبری سخن از مرگ، موت، می‌رود و آیین او در میان ایشان سخت نیرومند بوده است. عبرانیان دل نیروهای شیطانی را با ستایش از آنان همان‌گونه به دست می‌آوردند که با ستایش نیروهای ایزدی، خدایان را از خود خشنود می‌کردند.

این امر حتی در مصر، در آیین بزرگداشت سث، ایزد شوم و نابودگر، دیده می‌شود که برادرش اُزیریس را می‌کشد.

در عهد جدید، از بلع - زبوب<sup>۱۸</sup> (Ba'al - Zebub) (پادشاهان؛ ۲، ۳، ۶، ۱۶) یاد می‌شود که زبوب شیطانی سخت نیرومند و شاهزاده دیوان خوانده می‌شود، در روایات دینی موجود در آسیای غربی، شیطان آفریده خداوند و فرشته‌ای نافرمان است.

اما، در کهن‌ترین روایات ودایی در هند که معرّف اسطوره‌های هند و ایرانی است، تنها اشاراتی به نبرد خدای جنگاور و باران‌آوری چون ایندیره داریم که با اژدهای وحشتناکی چون ورتره، دیو خشکی، می‌جنگد و او را از میان می‌برد و باران‌آوری و برکت‌بخشی می‌کند.

ولی این تصور در اواخر دوره ودایی به کلی تغییر می‌کند و ما با نوعی دوگانگی جهان خدایان و ضد خدایان روبه‌رو می‌شویم که در آن جهان خدایان (دیوها devas) در برابر جهان ضد خدایان (اسوره‌ها asuras) قرار می‌گیرد،<sup>۱۹</sup> ویژگی که بنابر این متن‌ها، آگاهی می‌یابیم که دیوها و اسوره‌ها، یعنی خدایان نیر و خدایان شر، هر دو گروه فرزندان پرجا پتی، خدا - پدر نخستین اند که در آغاز با یکدیگر برابر و همانند بوده‌اند. حتی گاه آنان هم دیوه خطاب می‌شوند.

اگر توجه کنیم که در عقاید زُروانی ایرانیان نیز عیناً همین داستان تکرار می‌شود و فقط جای اسم‌ها تغییر می‌کند، یعنی اسوره‌ها (ایرانی: اهوره) خدایان و دیوها (ایرانی: دئوه daiva / daeva) شیطان به‌شمار می‌آیند و هر دو گروه از زُروان پدید می‌آیند، آنگاه ناگزیریم تحولاتی را که در درهٔ سند و در نجد ایران انجام یافته است، نه از دریچهٔ فقط تحول طبیعی جداگانهٔ هر یک، تحولی که می‌دانیم تنها پس از برخورد با تمدن بومی آسیای غربی حاصل شده است، بلکه از دریچهٔ بررسی تطبیقی اساطیر آسیای غربی نگاه کنیم و بسنجیم.

اگر درست است که در بین‌النهرین و یونان نیز همین ساختار خدا - پدر و همین نشأت گرفتن خدایان و ضدخدایان را از خدا - پدر مشاهده می‌کنیم و می‌دانیم که اساطیر یونانی نیز در این مورد ملهم از اساطیر کنعانی و آسیای صغیر است که در آنجاها نیز همین گونه اساطیر مربوط به خدا - پدر و نشأت گرفتن خدایان و دیوان از او وجود داشته است - و اگر شواهد باستان‌شناسی را دربارهٔ رشد و گسترش فرهنگ آسیای غربی از سویی به درهٔ سند و از سویی به بالکان، به مدیترانهٔ شرقی تا یونان و مصر در نظر بگیریم، باید با احتمال بسیار زیاد باور کنیم که رشد نوعی دوگانه‌پرستی خدایان و ضد خدایان در واداهای هند و تفکر مطلقاً دوگانه‌پرست ایرانی خود ملهم از تفکر دوگانه‌پرستی موجود در آسیای غربی است، امری که بدین شکل و ساختار و با این اسطوره‌ها در اساطیر هند و ایرانی و هند و اروپایی وجود نداشته است.

نگاه به مطالب گاهانی و برخورد با ساختار هُرمزد در رأس تثلیث و وجود سپند مینو و اهریمن در قاعدهٔ این تثلیث، خود نمودار شکلی دیگر از این اسطورهٔ کهن آسیای غربی است. بنا به روایات گاهانی، سپند مینو و اهریمن دو فرزند توأم‌اند و از گاهان بر می‌آید که هُرمزد پدر ایشان است. این خود ساختاری زُروانی با بیانی دیگر است.

سخن کوتاه کنیم و نظر خود را بار دیگر مشخصاً بیان داریم:  
اسطوره‌های همهٔ اقوام دارای نشانه‌هایی مبین نگرشی دوگانه‌پرست می‌تواند

در هر مجموعه اساطیری از ارزشی و موقعیتی متفاوت بهره‌مند و دارای ساختار و محتوایی ویژه خود باشد.

در اساطیر متعلق به پهنه فرهنگی آسیای غربی، نگرشی مبتنی بر این اصول وجود داشته است که، بنا بر آن:

۱. از خدا - پدری نخستین دو گروه خدا به پیدایی آمده بودند: یکی گروه خدایان بخشنده خیر و برکت، دُدیگر گروه خدایان بخشنده شر، که این گروه اخیر با نام دیو (در یونان، تیتان) و ارواح پلید نیز خوانده می‌شوند.

۲. تصور وجود گروه خدایان شر، به گونه بالا، در اسطوره‌های هند و اروپایی و به ویژه هند و ایرانی کهن دیده نمی‌شود. هر چند، در اسطوره‌های هند و ایرانی، جهان خدایان به دو گروه با وظایفی متفاوت تقسیم می‌شود، اما این تقسیم به خدایان خیر و شر مربوط نیست. در اساطیر هند و ایرانی تنها تصور ازدهای خشکی و نبرد بی‌امان او با ایزد جنگاور و بخشنده باران دیده می‌شود که خود شدیداً زیر تأثیر اسطوره‌های آسیای غربی است.

۳. پس از رسیدن آریاییان به دره سند و نجد ایران و برخورد مستقیم با فرهنگ پیشرفته بومی آسیای غربی، این دو گروه خدایان آریایی تبدیل به دو گروه خدایان خیر و خدایان شر می‌شوند و نام گروه خدایان شر معنای ضد خدا و شیطانی پیدا می‌کند.

۴. در ایران این نحوه برداشت آسیای غربی رشدی عظیم می‌یابد و ایزدی بودن و اهریمنی بودن همه آفرینش و فوق آفرینش را فراگرفته محور تفکر ادیان ایرانی قرار می‌گیرد. چنین حالتی را در اساطیر هیچ‌یک از ملل آسیای غربی نمی‌بینیم.

۵. در ایران، نیروی شر خود مظهري مشخص به صورت اهریمن پیدا می‌کند. امری که در کتیبه‌های هخامنشی دیده نمی‌شود، ولی در گاهان مشخص می‌گردد. بنا به مدارک موجود، وجود اهریمن در گاهان زردشت به عنوان مظهر رأس نیروهای شر، تصویری و باوری تازه و ایرانی است.

«بخش دوم»

## دین زردشتی و دین کتیبه‌ها

### گاهان (گاتا) و محتوای عقیدتی آن

گاتا به معنای سرودها، که در ادبیات دوره ساسانی گاهان خوانده می‌شود، سروده‌های زردشت است و در جزء یسنه‌ها که بخشی از ادبیات اوستایی است، آمده است. یسنه‌ها مجموعاً از ۷۲ هات تشکیل شده است که تنها هفده هات آن گاتا را تشکیل می‌دهد و سروده زردشت است. این هفده هات در پنج گاتا گرد آمده است.

۱) بنا به مطالب سروده‌های گاهانی، در جهان دو اصل اشه<sup>۶۹</sup> و دروغ<sup>۷۰</sup> وجود دارد. اشه مظهر نظم و راستی و پرهیزگاری است و دروغ مظهر آشوب و دروغ و ناپرهیزگاری است.

در واقع، جهان بزرگ، (عالم کبیر)<sup>۷۱</sup>، همانند جهان کوچک، (عالم صغیر، انسان)<sup>۷۲</sup>، است. همان‌گونه که در هر انسانی پرهیزگاری و ناپرهیزگاری، هر دو بالقوه موجود است و در همه عمر یک انسان این دو اصل در درون او در جدال‌اند، به همین گونه نیز در جهان بزرگ، این دو نیرو وجود دارند و با هم نبرداند.

۲) اهوره‌مزدا، به معنای «سرور خردمند»، خدای بزرگ است و سپندمینو، مینوی مقدس یا مینوی افزون‌بخش، مظهر آفرینندگی اوست. اهریمن و سپندمینو دو همزاد، دو موجود توأمان (دو قلو)‌اند و اهریمن مظهر نیستی است. سپندمینو مظهر آشه و اهوره‌مزدا پشتیبان آشه است. اهریمن مظهر دروغ



است. سپندمینو همه خوبی و اهریمن همه بدی است.  
 خلاصه: سپندمینو: مظهر آشه، هستی، خوبی (اوستا: spəntō. mainyav)  
 اهریمن: مظهر دروغ، نیستی، بدی (اوستا: angrō. mainyav)  
 بدین‌گونه، جهان مادی آفریده سپندمینو است و اهوره‌مزدا خداوند همه  
 هستی است.

۳) سپندمینو و اهریمن در اندیشه، گفتار و کردار دشمن یکدیگراند.  
 اهوره‌مزدا، افزون بر سپندمینو که در رأس هفت جلوه بی‌مرگ او قرار دارد  
 که بعدها امشاسپند (aməša. spanta: بی‌مرگ مقدس، بی‌مرگ افزونی بخش)  
 خوانده می‌شوند، شش جلوه دیگر نیز دارد. بهمن، اردیبهشت، شهریور،  
 اسپندارمذ، خرداد و امرداد.

بهمن (اوستا: vohu. manah) برترین جلوه اهوره‌مزدا پس از سپندمینو است.  
 او دریایان جهان کردار مردمان را می‌سجد و راهنمای زردشت به سوی اهوره‌مزدا  
 است. معنای نام او اندیشه و منش نیکو است و خود پشتیبان انسان است.  
 اردیبهشت (اوستا: aša. vahišta) به معنای «بهترین راستی» است. اهوره‌مزدا  
 او را از نیروی خرد خویش آفریده است. او نگهبان مرغزارهاست و آتش را  
 می‌پاید. شهریور (اوستا: xšathra. vairya) به معنای «شهریاری دلخواه» است. او  
 نگهبان فلزات و مظهر شهریاری اهورایی است. سپندارمذ (اوستا: spənta.  
 ārmaiti) به معنای «اندیشه وفاداری مقدس» است. او پرورش‌دهنده آفریدگان،  
 «اختر اهوره‌مزدا و خود ایزد بانوی زمین است. خرداد (اوستا: haurvatāt) به  
 معنای «تمامیت و کمال» است و نگهبان آب‌ها. امرداد (اوستا: amərətāt) به  
 معنای «بی‌مرگی» است. او نگهبان گیاهان و خوردنی‌ها است. نام او با خرداد با  
 هم می‌آید.

۴) اهریمن دیوان را آفرید، از جمله:

اکومن (اوستا: aka. manah) به معنای اندیشه بد، که آفرینش اهریمنی از اوست.  
 هشتم (اوستا: aēšma) به معنای شتابان. بدکرداران بدو روی می‌آورند و پیروان

تقوی با وی می‌جنگند. او دشمن رمه‌ها است. بعدها شش دیو بزرگ دیگر نیز در اوستای نو بر اکومن اضافه می‌شود و اصطلاح «کماله دیوان»، در برابر «امشاسپندان»، برای این مجموعه هفت‌گانه دیوان به کار می‌رود.

(۵) آتش مقدس مظهر زمینی اَشَه یا پرهیزگاری است.

(۶) نبرد میان پیروان اَشَه و پیروان دروغ در همه هستی وجود دارد و تا نبودی دروغ ادامه خواهد داشت. در این نبرد، دین راستین زردشتی راهنمای انسان در نبرد او با دروغ است.

(۷) در این نبرد بزرگ همه عناصر هستی آزادانه حق‌گزینش داشته‌اند. حتی دیوان آزادانه دروغ را برگزیدند. این امر گویای اختیار در برابر جبر در کلام گاهانی است.

(۸) اهوره‌مزدا داور نهایی این نبرد است.

### ویژگی‌های اهوره‌مزدا:

(۱) خداوندی بزرگ است و مظهر خرد و خود خرد. او خدای واحد و یکتا است.

(۲) آفریننده کل جهان مادی و مینویی است. لقب او در این مورد «دادار» یعنی «آفریننده» است.

(۳) پدر سپندمینو و اهریمن است و پدر همه امشاسپندان.

(۴) او داور بزرگ است.

(۵) او پشتیبان اَشَه و دشمن دروغ است.

(۶) امشاسپندان جلوه‌های اویند. (توجه کنیم که نام امشاسپند بعداً پدبا می‌آید و در خود گاهان این نام وجود ندارد.)

### جهان

(۱) جهان مرکب از دو بخش مادی و معنوی است که هر دو را اهوره‌مزدا

آفریده است. بنابراین، جهان مادی پلید نیست و از آن اعراض نباید کرد. (۲) جهان مادی مرکب از زمین و آسمان و موجوداتی است که درون آسمان خلق شده، مانند مردمان و جز آن که ترتیب آن عبارت است از: آسمان، آب، زمین، گیاه، جانور، انسان.

(۳) بهشت و دوزخ وجود دارد. ظاهراً برترین بهشت گَرُزَمَان (اوستا: garō. dāmāna)

(۴) در پایان جهان آتشی بزرگ از فلزات کوه‌ها پدید خواهد آمد که بدکاران را خواهد سوزاند.

(۵) سوشیانت‌ها (اوستا: saoshyants) نجات بخشان‌اند که در ادوار گوناگون به راهنمایی و رهایی انسان خواهند آمد.

(۶) پس از مرگ، انسان باید از پُل گزینش (اوستا: činaŋ. pərətaŋ) عبور کند که بدان پُل چینوژ می‌گویند. گناهکاران از آن عبور نتوانند کرد.

### انسان

(۱) بهمن در آفرینش و راهنمایی انسان به نزد اهوره‌مزدا نقشی عمده دارد.

(۲) دین برای راهنمایی انسان آفریده شده است.

(۳) خداوند انسان را صاحب خرد می‌سازد تا بتواند آزادانه راه آشه را

برگزیند، پس انسان مختار است. هر مزد و انسان هر دو صاحب خردند.

(۴) راهنمای انسان اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک است و سروش

پام‌آور خداوند و زردشت پیامبر او است. سوشیانت‌ها نجات‌بخشان انسان‌اند.

(۵) برای انسان بهشت و دوزخ وجود دارد.

(۶) در جامعه سه طبقه وجود دارد. اقتصاد اشاره شده در گاهان کشاورزی -

اننداری است.

(۷) جم / جمشید خوردن گوشت را به انسان آموخت و گناهکار شد.

## دین زردشتی نو (اوستای غیر گاهانی و ادبیات دینی پهلوی)

مدارک عمده ما در این دوره یسنه‌ها، یشت‌ها و وُندیداد (ویديوداد) است. یسنه و یشت هر دو از ریشهٔ *yāz* به معنای «ستودن و نیایش کردن» است و با واژهٔ «جشن» فارسی مربوط است. احتمالاً در محتوای معنایی یسنه و یشت هم مفهومی از جشن و شادی وجود داشته است و اصولاً ستایش‌های ایزدان در نزد ایرانیان و برگزاری چنین مراسمی پیوسته به صورت جشن و شادی بوده است. واژهٔ «وندیداد» در اصل پهلوی *vidēvdād* بوده است به معنای «قانون (= داد) دور دارندهٔ دیو»، یا «قانون ضد دیو»، که شامل بسیاری قوانین زردشتی و چند بخش جز آن است.

در دین زردشتی نو: (۱) اهوره مزدا از موقعیت یکتایی خود سقوط می‌کند و برابر سپندمینو می‌گردد و با او یکی می‌شود: و در برابر اهریمن قرار می‌گیرد. (۲) پس از اهوره مزدا، امشاسپندان (بی‌مرگان برکت بخش / مقدس) قرار دارند و اهوره مزدا که برابر سپندمینو است، در رأس امشاسپندان قرار می‌گیرد که مجموعاً هفت‌اند. (۳) در برابر امشاسپندان، کماله (اوستا: *ka. mərəθa*) دیوان قرار دارند. این مجموعه‌ای است که در این مرحلهٔ تازه پدیدار می‌شود و با اهریمن، مجموعه‌ای هفت‌گانه می‌سازند. صفت کماله دیوان که به صورت اسم نیز به کار می‌رود، از واژهٔ اوستایی «*ka. mərəθa*» به معنای «چه سری!» و به مفهوم «چه سر تفرانگیزی!» است هفت کماله دیو عبارت‌اند از: اکومن<sup>۷۳</sup> برابر بهمن، اندر<sup>۷۴</sup> برابر اردیبهشت، ساوول<sup>۷۵</sup> برابر شهریور، ناگهیس<sup>۷۶</sup> برابر سپندارمذ، تریز<sup>۷۷</sup> و زریز<sup>۷۸</sup> برابر خرداد و امرداد. پس از امشاسپندان (که در این مرحله دیگر فقط جلوه‌های خدایی نیستند و به ایزدان مقرب درگاه خداوند تبدیل گشته‌اند)، ایزدان قرار دارند. شمارهٔ آنان بسیار است. هر پدیدهٔ هُرمزدی مانند آسمان و آب و آتش و جز آنها، حتی پدیده‌های معنوی، دارای ایزداند. البته،

ایزدان اصلی محدوداند و معمولاً گروهی سی نفره را تشکیل می‌دهند که نامشان بر روزهای سی‌گانه ماه قرار می‌گیرد. ایزدان دیگر بیشتر به صورت مینوهای مقدس به‌شمار می‌آیند، مانند مینوی آسمان. گاه نیز مینو و ایزد هر دو برای یک پدیده به کار می‌رود. از این گذشته، همه ایزدان به دو گروه ایزدان مینوی و ایزدان مادی بخش می‌گردند\*. پس از ایزدان، آفرینش جهان مادی قرار دارد که به ترتیب، از روشنی بی‌کراش، از آتش باد، از باذ آب، از آب زمین و همه هستی مادی جهان آفریده شد که از چهار عنصر است. سپس، نخست آسمان را آفرید که زندان اهریمن شد؛ دیگر آب را آفرید برای از میان بردن دیو تشنگی؛ سوم زمین را آفرید برای یاری گیاه؛ چهارم گیاه را آفرید برای یاری به چهارپا؛ پنجم چهارپای سودمند را آفرید برای یاری به انسان؛ ششم انسان را آفرید برای نابود کردن اهریمن و دیوان. اهریمن دارای آفرینش مادی نبود و هر مزد به آفریدگان مینوی اهریمن تن مادی داد تا مردمان آنان را ببینند و بتوان آنها را نابود کرد، از آنان دوری جست.

ایزدان مهم زردشتی در این دوره عبارت‌اند از مهر (اوستا: *miθra*)، ناهید (اوستا: *anāhitā*)، بهرام (اوستا: *vərəθrəyana*)، تیشتر (اوستا: *tištrya*)، وای (اوستا: *vayah*) و سروش (اوستا: *sraoša*). در این میان، مهر، ناهید و وای از اهمیت و رابطه‌ای عظیم برخوردار گشته‌اند که در دوره وادی همانند آن دیده نمی‌شود.

در همین دوره با کتیبه‌های متأخر هخامنشی روبه‌رو می‌شویم. در کتیبه‌های این دوره که از زمان اردشیر دوم هخامنشی آغاز می‌شود، همان ساختار کتیبه‌های متقدم هخامنشی را می‌بینیم، یعنی اهوره‌مزدا که مظهر اشته‌ست، آفریننده همه هستی است و پس از او یغان قرار دارند، و در برابر او دروغ است که دیوان مظهر آن‌اند (نه مانند اوستا که اهریمن مظهر دروغ است). اما در

\* در برابر ایزدان، دیوان قرار دارند که همگی مینوی‌اند.

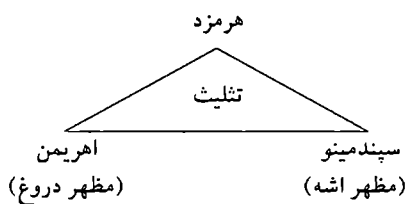
کتیبه‌های متأخر از دو ایزد مهر و ناهید نیز یاد می‌شود که شاه از اهوره‌مزدا و این دو یاری می‌جوید.

در واقع، در یک عصر واحد، شاهد قدرت یافتن مهر و ناهید در اوستا و در کتیبه‌های هخامنشی متأخریم.

در زیر طرح کلی ساختار دین را در **گاهان** و **اوستای جدید** (دین زردشت و دین زردشتی) و کتیبه‌های متقدم و متأخر رسم می‌کنیم:

### گاهان (۶۰۰-۹۰۰ پ.م.)

۱. در جهان دو نیروی آشه و دروغ وجود دارد.
۲. تثلیث گاهانی است که در رأس آن اهوره‌مزدا قرار دارد که پشتیبان اشه و خدای کُل است و سپندمینو و اهریمن آفریده و فرزند اویند.



سپندمینو (مظهر آشه)

بهمن

اردیبهشت

شهریور

سپندارمذ

خرداد

امرداد

امشاسپندان

خشم | اکومن

۴. سروش
۵. آفرینش همه هستی از هرمزد است (مادی و معنوی)
۶. به آتش پاک احترام گذاشته می‌شود.
۷. بهشت و دوزخ وجود دارد.
۸. میان ارته (اشه) و دروغ‌گزینش وجود دارد و اختیار، نه جبر حاکم است.

اوستای نو (۶۰۰ پ. م. تا محتملا ۳۰۰ / ۲۰۰ پ. م.)

۱. دوئین (ثنوی)
۲. هرمزد = سپندمینو (مظهر آشه)، اهریمن (مظهر دروغ)
۳. امشاسپندان / کماله دیوان
۴. ایزدان / دیوان
۵. همه هستی مادی و بخشی از هستی مینوی آفریده هرمزد است / اهریمن آفرینش بد مینوی دارد.
- چهار عنصر: آتش، باد، آب و خاک
- آفرینش مادی: آسمان، آب، زمین، گیاه، جانور و انسان.
۶. به آتش پاک احترام گذاشته می‌شود.
۷. بهشت و دوزخ وجود دارد.
۸. جبر و اختیار هر دو هست.
۹. قدرت بعضی خدایان بسیار و گاه برابر قدرت هرمزد است.
- مانند مهر و ناهید که مظاهر و عوامل قدرت‌های سه‌گانه روحانیت، ارتشکاری و تولیداند و تقسیم قدرت سه‌گانه هند و اروپایی وجود ندارد.

نویسندگان متقدم (۵۵۰ تا ۴۰۰ پ. م.)

۱. ارته در برابر دروغ

۱. اورمهزدا (مظهر و پشتیبان ارته)،

۳. بغان در برابر دیوان

(مظاهر و حماة دروغ)

۴. اهوره مزدا آفریننده کل است.

۵. به آتش پاک احترام گذاشته می شود.

کتیبه های متاخر (۴۰۰ پ. م. تا ۳۳۰ پ. م.)

۱. آرته در برابر دروغ

۲. اهوره مزدا پشتیبان و مظهر ارته،

۳. بغان در برابر دیوان

(مظاهر و حماة دروغ)

۴. در میان بغان، دو یغ بسیار مهم چون مهر و اناهید وجود دارند که همکاران

نزدیک اهوره مزدا دیند و به ویژه مهر از اهمیتی به سزا بهره مند است.

۵. اهوره مزدا خالق کل است.

۶. به آتش پاک احترام گذاشته می شود.

از مقایسه دو مرحله متقدم و متأخر کتیبه های هخامنشی با دو مرحله گاهانی و اوستای نو می توان به این نتیجه رسید که، بنابر ظواهر امر، (۱) هخامنشیان زردشتی نبوده اند، هرچند بنا به دیگر مدارک تاریخی، می توان باور داشت که دین زردشتی از نیمه دوم شاهنشاهی هخامنشیان نه تنها در ایران، بلکه در آسیای صغیر و بین النهرین وسیعاً نفوذ و گسترش داشته است.

۲. هر چند دین هخامنشی با دین زردشتی یکی نیست، اما این دو دین دارای

پیوندی ژرف با یکدیگر اند که از فرهنگی مشترک و دیرین سرچشمه می گیرد.

وجود الف. اعتقاد به آرته / اشه و در برابر آن دروغ؛

ب. اعتقاد به اهوره مزدا خدای بزرگ که آفریننده کل است و خدای

داد و دادگری؛



ج. اعتقاد به بغان و ایزدان که تنها تفاوتی در نام دارند، نه در خویشتکاری؛

د. احترام به آتش؛

ه. اعتقاد به آفریده ایزدی بودن جهان مادی؛

و. اعتقاد به وجود دیوان نشان می‌دهد که هر دو دین سرچشمه‌ای

یگانه دارند، هر چند این سرچشمه مطلقاً پس از جدایی از

هندوان شکل گرفته و دیگر با دین هند و ایرانی (آریایی) یکی

نیست و می‌توان آن را دین ایرانی نام داد.

۳. مقایسه دین هخامنشی و زردشتی (گاهانی) معرف کهنه‌تر بودن دین

هخامنشی و پیشرفته‌تر بودن و نظام یافته‌تر بودن دین زردشتی (گاهانی) است. و

به احتمال قوی، وجود اهریمن و وجود امشاسپندان نتیجه نوآوری‌های زردشت

پیامبر است.

۴. اهمیت یافتن دو ایزد مهر و ناهید در اوستای نو و کتیبه‌های متأخر

هخامنشی که هر دو از نظر تاریخی همزمان‌اند، معرّف دوام ارتباط اقوام جنوبی

(پارسی) و اقوام غیرپارسی، ولی ایرانی است.

۵. می‌توان وجوه مشترک دو دین کتیبه‌ای و زردشتی را معرّف دین ایرانی

نخستین دانست، که طبعاً، دین هخامنشی متقدم نزدیک‌تر بدان است.

## سنجش دین ایرانی نخستین با دین هند و ایرانی نخستین (= آریایی نخستین)

۱. اساس تقسیم خدایان آریایی به سه طبقه فرو ریخته است، و اهوره‌مزدا

مظهر همه قدرت‌های سه گانه است.

۲. دیگر ایزدان از اهمیت بسیار شایان گذشته فروافتاده‌اند، ولی بعداً برخی از آنان، چون مهر و آناهید، قدرتی بسیار عظیم پیدا می‌کنند، و هر سه خویشکاری اجتماعی را شخصاً به عهده می‌گیرند و در قدرت به اهورمزدا نزدیک می‌شوند. در دوره اوستای نو بسیاری خدایان آریایی باز می‌گردند و برخی به کلی تحول یافته‌اند، مانند وِیو (vayu).

۳. وِروَنَه از قدرت افتاده است و خدای پر قدرت تازه‌ای که مظهر خرد بوده، جانشین او شده است. در این رابطه و در بسیاری رابطه‌های دیگر، اهورمزدا با خدای بین‌النهرینی انکی سومری قدیم که در برابر إآ (Ea) در دین بابلی هزاره نخست پیش از مسیح است، همانندی بیشتر دارد تا با هر خدای هند و ایرانی نخستین.

۴. وجود هفت امشاسپند و بعد، هفت کماله دیو، با تقدس عظیم عدد هفت در آسیای غربی و گروه‌های هفت‌گانه خدایان و دیوان‌شان قرابت دارد.

۵. مظهر خویشکاری‌های سه طبقه بودن مهر و ناهید نیز در اوستای نو و کتیبه‌های متأخر سخت غیر آریایی و بین‌النهرینی به نظر می‌رسد.

۶. وجود ارته / اشه و اهمیت آن در دین آریایی نخستین و دین‌های ایرانی مشترک است، ولی دروغ در دین‌های ایرانی از اهمیت ویژه‌ای بهره‌مند گشته است که در ادبیات ودایی کهن بدان اهمیت نیست، و رشد مفهوم آن و تقابل آن با آرته می‌رساند که امری بعدی و ایرانی است.

۷. با این همه، وجود نام‌های بسیاری خدایان در هر دو دین مشترک است. شباهت‌های زیاد آیینی نیز در هر دو دین دیده می‌شود. در واقع، دین‌های ایرانی معرّف تلفیق میان دین آریایی نخستین و دین یا دین‌های بومی نجد ایران و بین‌النهرین است.

۸. تقسیم قدرت میان دو نیروی متقابل و دشمن (یعنی خدایان و دیوان) غیر آریایی به نظر می‌رسد و با ساخت‌های بین‌النهرینی نزدیک است.

## سنجش دین‌های زردشتی و کتیبه‌ای با دین‌های بین‌النهرینی

اهوره‌مزدا شخصیتی بسیار نزدیک با انکیِ سومری در اعصار باستانی بین‌النهرین و برابر بابلی آن، اِآ، دارد.

هر دو خدای خرد، هر دو آفریننده هستی، هر دو مظهر داوری و دادگری و هر دو یاری رساننده به امر تولید و هر دو فرمانروایند.

۱. محتملاً ایرانی‌ها اهوره‌مزدا را از روی نمونه بین‌النهرینی نساخته‌اند، زیرا در هزارهٔ نخست که ایرانی‌ها با بین‌النهرین همسایه شدند، در آنجا دیگر نه اِآ، بلکه مردوخ خدای بزرگ بوده که جنگاورتر از اهوره‌مزدا بود و هر چند خردمند به شمار می‌آمد، نامش برابر خرد نبود. باید باور داشت که در نجد ایران دست کم از اواخر هزارهٔ دوم و شاید خیلی پیش از آن، خدایی برابر انکیِ سومری مورد پرستش بوده است و بومیان ایران با آن خدای بزرگ و آفریننده و فرمانروا آشنا بوده‌اند.

۲. به سبب همسایگی با بین‌النهرین، از هزارهٔ دوم پیش از میلاد، ترکیب مردوخ - ایشتر که از قدرتی فائقه بهره‌مند بود، به نجد ایران راه می‌یابد. اما در این گاهانی و هخامنشی، که دین‌های درباری بودند و طبعاً حافظ سنت‌های کهن‌تر، این ترکیب نمی‌تواند جانشین اهوره‌مزدا شود، ولی در دورهٔ بعد، یعنی در دورهٔ اوستای نو و کتیبه‌های متأخر، به تلفیق با آن نایل می‌شود. جالب توجه این که اِآ در بین‌النهرین نیز پدر مردوخ و ایشتر است، و هر چند در عصر اقتدار مردوخ، اِآ دیگر از عظمت گذشته چندان بهره‌ای ندارد، اما، به هر حال، گونه‌ای تثلیث میان او و مردوخ و ایشتر موجود است. در کتیبه‌های متأخر نیز این قدرت سه‌گانه که در اوستای نو به نوعی تثلیث تبدیل می‌شود، دیده می‌شود.

۳. ایزد تیشتر (tištar) مطلقاً ترکیبی از آسیای غربی و مصر است. او به عنوان ستارهٔ تیشتر (شعرای یمانی) که در آغاز تابستان ظهور می‌کند و باران‌آور

است، شخصیتی مصری دارد و با توث (Toth) مصری یکی است. اما اسطوره نبرد او با دیو خشکی، شکست مقدماتی و پیروزی نهایی او بر دیو خشکی دقیقاً برابر اسطوره‌های خدایان باران‌آور و برکت بخشنده آسیای غربی است.

۴. دوگانه‌پرستی ایرانی که پیشینه‌ای در اسطوره‌های آریایی نخستین ندارد، در دوره‌گانه‌ای به ساختار جهان خدایان و دیوان آسیای غربی بسیار همانند است که از خدا - پدری نخستین، دو گروه دیوان و خدایان پدید می‌آیند. نمونه بارز آن را در بین‌النهرین در تمدن سومری، بابلی و آشوری، دیدیم. نمونه دیگر آن در اساطیر یونانی که زیر تأثیر آسیای غربی است، دیده می‌شود.

البته باید یادآور شد که دوگانه‌پرستی ایرانی از مرزهای دوگانه‌پرستی آسیای غربی فراتر می‌رود و به صورت یک جهان‌بینی ویژه و یک برداشت فلسفی یا عرفانی از جهان در می‌آید، که در بین‌النهرین چیزی بدان ژرفایی و عظمت نیست.

در دوره اوستای نو، این دوگانه‌پرستی به یک معنا منطقی‌تر می‌شود، یعنی خدا - پدر نخستین را حذف می‌کنند و هیچ نسبتی و پیوندی میان دو جهان خیر و شر قابل نمی‌شوند و تنها تضادی اصلاح‌ناپذیر باز می‌ماند؛ و وحدتی در فراز این تضاد، چنان که در گاهان دیده می‌شود، وجود ندارد.

بعداً، در بخش «آیین زروان»، خواهیم دید که تثلیث اورمزد (= اهوره‌مزدا) - سپندمینو - اهریمن در گاهان، در واقع، جانشین تثلیث زروان و دو نیروی خیر و شر شده است.

ضمناً باید به یاد داشت که در دوره‌های میانه و واپسین فرهنگ ودایی در هند نیز، زیر تأثیر فرهنگ آسیای غربی، چیزی همانند تحول دوگانه‌پرستی ایرانی رخ می‌دهد. در آنجا دو گروه خدایان (أسوره‌ها و دیوه‌ها) به دو گروه ضد خدایان و خدایان تبدیل می‌شوند که هر دو گروه از پدر نخستین، از پر جاپتی، پدید می‌آیند. تنها تفاوت این است که در ایران، اهوره‌ها خدایان‌اند و دیوه‌ها

دیوان و در هند اسوره‌ها دیوانند و دیوه‌ها خدایان.

اما برداشت‌های دوگانه‌پرستی در هند در همین حدود می‌ماند و رشد ویژه‌ای راکه در این زمینه در ایران می‌توان دید، در درهٔ سند مشاهده نمی‌توان کرد.

۵. در کتیبه‌ها نیز، در هر دو مرحله، به نوعی آیین دو بُن بر می‌خوریم که ظاهراً همانند دوگانه‌پرستی اوستای نو است. هر چند اطلاعات کتیبه‌ای وسیع و کافی نیست، ولی می‌توان استنباط کرد که دو جهان خدایان (= بغان) و دیوان وجود دارد. جهان خدایان از سروری آفریننده و فرمانروا چون اهوره‌مزدا بهره‌مند است، اما جهان دیوان دارای سروری حاکم بر خود نیست.

اعتقاد به وجود چنین سروری، احتمالاً با دین زردشت شروع می‌شود، و جالب توجه آن است که در فرهنگ دوگانه‌پرستی ایرانی که دقیقاً در پی ایجاد تقابل و تناظر در جهان خدایان و دشمنان خدایان بود، چنان جای چنین سروری در جهان دیوان و نیروهای شر خالی بود، که تصور وجود اهریمن در رأس چنین جهانی شتابناک و گسترده جای افتاد و نه تنها در دین‌های ایرانی (زردشتی، زروانی، مانوی و مزدکی) به مسئله‌ای اساسی تبدیل شد، بلکه در اندیشهٔ دینی آسیای غربی بعد از خود نیز تاثیرگذار و مفهوم شیطان با همهٔ قدرت خود در تفکر بعدی آسیای غربی راه یافت.

## «بخش سوم»

### دین زردشتی در دوره ساسانی

ساسانیان در برابر توسعه طلبی های روم از یک سو و برای ایجاد شرایط مناسب در امر بازرگانی میان خاور و باختر جهان آن روز که نیاز به امنیت و وحدت سیاسی، نظامی و مرتب بودن راهها و شهرهای مسیر کاروان های بازرگانی داشت، از آغاز مخالف نظام ملوک الطوائفی (کردگ خوداییه ۷۹) بودند. نظام ملوک الطوائفی اشکانی با آشوبها و عدم تمرکز خود در امور سیاسی، نظامی و اقتصادی باعث ضعف دولت های اشکانی از آغاز عصر مسیحیت به این سو شده بود. تجارت با چین و هند از یک سو که عمدتاً شامل ابریشم چینی و ادویه هندی بود و تجارت با روم که عمدتاً شامل اشیای بلورین بود، درآمد عمده دولت ها را در ایران که واسطه تجاری میان شرق و غرب جهان بودند، تامین می کرد و ذخایر طلا و نقره ایران را فراهم می آورد. و این آشوبها و نابه سامانی ها سبب کاهش این درآمد و ذخایر بود.

بنا به سنت های کهن که در کتیبه های هخامنشی نیز دیده می شود، اتحاد و وحدت دین و دولت می توانست قدرتی عظیم به حکومت ببخشد. شاهان هخامنشی در اصل، برای خود و اعمال خود تقدسی دینی قابل بودند و در حماسه های ایرانی، کیخسرو نمونه و الگوی شاهی به شمار می آمد، زیرا دارای شخصیتی روحانی بود که سرانجام هم به آسمان به نزد خدایان، صعود کرد. بنابراین، عجیب نیست اگر می بینیم که شاهان ساسانی از آغاز برای خود شخصیتی روحانی جست و جو می کنند. بابک در کنار قدرت سیاسی خود

نگهبان پرستشگاه آن‌هاید در استخر است و دارای شخصیتی روحانی - فرمانروا است. اگر توجه کنیم که ساسان بنا به افسانه‌های رایج در دوره ساسانی (نک). کارنامه اردشیر بابکان) شبانی بود، آنگاه می‌بینیم که اردشیر بابکان در واقع مظهر سه نیروی اجتماعی: روحانیت، فرمانروایی (= ارتشتری) و تولید است، و این وحدت یافتن همه قدرت‌ها و نیروها در شاه است که مبتنی بر سنت دیرینه شهریار در آسیای غربی، یعنی آشور و بابل است که به وام به ایرانیان رسیده بود. شاه هخامنشی نیز چنین موقعیتی داشت.

شخصیت شاه - موبد در دوره ساسانی پیوسته محترم شمرده می‌شد. حتی خسرو انوشیروان نیز شاه - موبد بود. با این مقدمات، اهمیت آیین زردشتی به عنوان دین رسمی در دوره ساسانی روشن می‌شود.

اما دین زردشتی در این دوره چه ویژگی‌هایی داشت؟  
در این دوره، به جای تثلیث گاهانی «هرمزد - سپندمینو - اهریمن» و ثنویت اوستای جدید «هرمزد (= سپندمینو) - اهریمن»، به تثلیث تازه‌ای می‌رسیم که «زروان - هرمزد - اهریمن» است:



این ساختار تازه با زبانی ناروشن در متن‌های پهلوی، و به زبانی روشن در نوشته‌های ارمنی و سریانی درباره دین ایرانیان در دوره ساسانی مطرح شده است.

زروان در اوستای نوچندان موقعیت عمده‌ای ندارد و از اهمیت اساسی در

دین زردشتی برخوردار نیست، ولی یادکرد نام او در آن، وجود پیشین او را اثبات می‌کند؛ وجودی که به احتمال قوی، در خارج از دین زردشتی از اهمیتی عظیم‌تر برخوردار بوده است تا در درون متون اوستایی زردشتی. چنان‌که بیشتر یاد شد، شخصیت زُروان پیوندی نزدیک با اسطوره‌های باستانی فرهنگ آسیای غربی دارد که از سند تا یونان را فراگرفته بوده است و از سویی با پرجاپتی در هند و از طرف دیگر با کروئوس در یونان قابل مقایسه است و اساطیر بسیاری از اقوام آسیای غربی را دربارهٔ پدرِ نخستین که از او خدایان و دیوان پدید می‌آیند، به یاد می‌آورد. دیرینگی زُروان تقریباً غیرقابل انکار است و چنان‌که یاد شد، تثلیث گاهانی نیز محتملاً زیر تأثیر همین ساخت زُروانی است. یعنی در گاهان زردشت، هرمزد جای زُروان را گرفته است و سپندمینو و اهریمن مظاهر خدایان و دیوان گشته‌اند، اما در دورهٔ ساسانی، زُروان جای خود را باز یافته است و هرمزد به جای اصلی خود باز گشته است: هرمزد آفرینندهٔ خدایان و اهریمن آفرینندهٔ دیوان است.

متن‌های موجود پهلوی، برعکس متن‌های اوستایی که بیشتر صورت سرودهای مقدس دینی دارد، شرحی دربارهٔ روایات و اعتقادات زردشتیان است و از این حیث بر متن‌های اوستایی برتری دارد و آگاهی کاملی دربارهٔ باورهای زردشتیان به ما می‌دهد. هر چند کتاب‌های پهلوی بسی دیر، یعنی در قرن دوم و شاید سوم اسلامی نوشته شده‌اند، ولی مطالب آنها بسیار کهنه است و می‌توان به بسیاری از اصول معتقدات زردشتیان در اوایل و اواسط دورهٔ ساسانی دست یافت. با این همه، متن‌های موجود ارمنی و سریانی که از باورهای عصر ساسانی سخن می‌گویند، تفاوت‌هایی جدی در بیان اصول عقاید زردشتیان عصر ساسانی با کتاب‌های موجود پهلوی دارند.

محتملاً کتاب‌های پهلوی زیر تأثیر اصلاحات عصر خسرو انوشیروان که در همهٔ جوانب زندگی اثر گذاشته بود، و شاید زیر بعضی تأثیرات اندک اسلام قرار گرفته‌اند و بسیاری از اعتقادات پیشین و سخت ابتدایی زُروانی از آن



حذف شده است. با این حال، کتاب‌هایی چون *بند‌هش*<sup>۸۰</sup> (Bun-dahišn) و *گزیده‌های زاد اسپرم*<sup>۸۱</sup> معرّف دیدگاه‌های ژرف زروانی است.

بنابراین مجموعه اطلاعاتی که از دین زردشتی در دوره ساسانی در دست داریم، می‌توانیم اصول زیرین را بیان کنیم:

۱. در آغاز تنها زُروان بود. او همه هستی و همه جوانب هستی را در خود گرد داشت. خوبی و بدی، روشنی و تاریکی، ماده و مینو، داد و بیدادگری و ظلم و ازلیت و ابدیت.

۲. او زمان درازی (یک هزار سال) آرزوی فرزند می‌کرد تا او را فرمانروای جهان سازد، اما دارای فرزند نمی‌شد؛ تا آن که در امکان داشتن فرزند تردید ورزید، و آنگاه از آن آرزوی مقدس او هرمزد و از آن تردید نامقدس اهریمن در زهدان او پدید آمدند. هرمزد که از همه حقایق با خبر بود، خواست پدر را در همان زهدان، به برادر باز گفت. اهریمن شریر که بعد از هرمزد پدید آمده بود، بر آن شد که نخستین فرزندی باشد که به حضور زُروان می‌رسد، تا مگر شهریاری جهان را به دست آورد، و چون هرمزد به دهانه زهدان نزدیک‌تر بود، اهریمن راهی جز دریدن زهدان و شکم ندید، و چنین کرد و به عنوان نخستین فرزند به حضور پدر رسید و از او شهریاری جهان را خواست<sup>۸۲</sup>. اهریمن زشت و سیاه و مظهر ناپاکی بود، زُروان این را دریافت و دانست که این آن فرزندی است که او آرزو می‌کرده است، اما سلطنت و شهریاری جهان را بدو داد، چون چنین قول داده بود، و آنگاه هرمزد ظاهر شد و زُروان دید که این آن فرزند آرزو شده است، زیبا و روشن. پس زُروان او را فرمانروای روحانی هستی قرار داد و قدرت آفرینش فرمانروایی را بدو داد و به اهریمن گفت که تو برای ۹ هزار سال بر جهان مادی حکومت خواهی کرد، و سپس همه هستی را هرمزد فرمانروا خواهد بود.

این روایات که بخش آخر آن (شهریاری ۹ هزار ساله اهریمن و شهریاری مادانه هرمزد پس از آن<sup>۸۳</sup>) در روایات ارمنی و سُرّیانی می‌آید، در روایات

زردشتی بدین شکل ظاهر می‌شود که هرمزد پیوسته با دانش و نیکویی بی‌کرانه خود، زمانی بی‌کرانه در روشنی به سر می‌برد که جای هرمزد است و در بالا است. اهریمن نیز با جهل خود و خوی خصلت نابودگر خود، زمانی بی‌کرانه در تاریکی به سر می‌برد که جای اوست و در پایین قرار داشت. میان این دو خلأ بود که آن را «تهیگی» خوانند تا با یکدیگر اتصالی نداشته باشند، و نبردهای پسین دو نیرو در این خلأ که در واقع میدان جنگ است، انجام خواهد پذیرفت.

جهان بی‌کرانه روشنی (از هر جهت بی‌کران مگر از پایین)

تهیگی یا جهان خلأ، فاصله میان دو جهان روشنی و تاریکی

جهان بی‌کرانه تاریکی (از هر جهت بی‌کران مگر از بالا)

زُروان یا زمان در فوقِ هرمزد و اهریمن وجود داشت که آن را زمان بی‌کرانه خوانند. هرمزد از زمان بی‌کرانه، زمان کرانه‌مند را فراز ساخت که آن را زمان درنگ خدای می‌خوانند. زمان کرانه‌مند دوازده هزار سال است.

۳. در اساطیر زردشتی هرمزد جهان مادی را می‌آفریند، پس ماده موجودی هرمزدی و مقدس است.

۴. در نُه هزار سال نبرد، سه هزار سال نخستین همه به کام هرمزد خواهد بود، سه هزار سال دوم در آمیختگی نیروی هرمزدی و اهریمن خواهد بود و در سه هزار سال پایانی به اهریمن شکست خواهد رسید و در پایان آن نابود خواهد شد. این نظر با شهریاروی ۹ هزار ساله اهریمن بر جهان که در متن‌های ارمنی - سریانی می‌آید، مغایر است.

۵. هرمزد نخست امشاسپندان را می‌آفریند که شش‌گانه‌اند: بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسفندارمذ، خرداد، امرداد. او سپس ایزدان مینوی و مادی را می‌آفریند که نگهبان جهان مینوی یا مادی‌اند.

۶. سپس، آسمان، آب، زمین، گیاه، جانور و انسان را می‌آفریند که هر یک

وابسته به دیگری است.

۷. آسمان به صورت تخم مرغی آفریده می شود که بُن آن از مرز جهان روشنی و جهان تَهیگی اندکی بیرون است تا چون سپری در برابر هجوم قطعی اهریمن باشد. نیمه زیرین تخم مرغ را از درون آب فرو گرفته است. زمین چون زرده تخم مرغ در میان آسمان است و نیمه زیرین آن در آب قرار دارد و فقط نیمه بالایی مناسب زندگی گیاهان، جانوران و انسان است. بر همین نیمه، نخستین گیاه، نخستین جانور و نخستین انسان در وسط این نیمگه قابل زیست آفریده می شوند که آنها را گیاه نخستین، گاو یکتا آفریده و کیومرث خوانند.

۸. اهریمن به خلق کماله دیوان در برابر امشاسپندان می پردازد که عبارت اند از اَکومَن، اَندر، ساوول، ناگهیس یا تَرَمَد، تَریز، و زَریز. سپس به آفرینش دیوها می پردازد.

۹. اهریمن آفرینش مادی ندارد و آفرینش هرمزد به گروهی از خلق مینوی اهریمنی تن می دهد تا مردم آنها را ببینند و پرهیز کنند، یا آنان را از میان ببرد.<sup>۸۴</sup>

از دیوهای بسیار مهم دیو خشم و دیو آز است. سیارات نیز همه اهریمنی اند، در برابر ثوابت که هرمزدی اند.

۱۰. نجوم در دوره ساسانی نقشی بسیار عمده در اساطیر دارد و تأثیر آن در این باور به دانش احکام نجوم (تنجیم) است که مبتنی بر تأثیر حرکات سیارات در پیوند با خانه های دوازده گانه منطقه البروج است که گاه نحس و گاه پسندیده است.

۱۱. اهریمن از زیر، از جهان تاریکی برمی خیزد تا به جهان روشنی حمله ور شود. با بُن آسمان برخورد می کند، آن را می شکافد و در درون آسمان زندانی می شود و دیگر قادر به بازگشت به جهان خود نیست. بر اثر حمله او، آبها شور می شود، درون زمین که سوراخ شده است، دوزخ و جایگاه دیوان می شود.

۱۲. دوازده هزار سال زمان کرانه مند، به چهار بخش، چنین تقسیم می شود که

هر بخش از آن ۳۰۰۰ سال است.<sup>۸۵</sup>

۱۳. باید متوجه بود که در دوره ساسانی مذاهب بی‌شمار زردشتی در ایران وجود داشت که حتی به دوره اسلامی نیز رسید<sup>۸۶</sup> و چه بسا هر یک از آنان عقاید گوناگونی داشته‌اند که ما تنها از بعضی از آنها آگاهی داریم و از عقاید و باورهای دیگران بی‌خبریم.

۱۴. آتش مقدس است.

## «بخش چهارم»

# بررسی آیین‌های زُروانی در ایران

نمی‌توان از دین زُروانی در ایران سخن گفت، چون نه تنها مدرکی مشخص و مکتوب در وجود قطعی دینی به این نام در دست نیست، بلکه روایات و اشارات بسیار پراکنده موجود، گواه بر آن است که بیشتر باید از رشته اعتقاداتی زُروانی سخن گفت که با هر دین و آیینی می‌آمیخته است، و نه از دینی واحد و مشخص که به نحوی مستقل وجود داشته و مذاهب متعدد از آن سرچشمه گرفته است.

در اساس عقاید زُروانی نظرهای گوناگونی موجود است و بیشتر آن را زائیده و نُضج گرفته در ایران و به دنبال عقاید ایرانی مُلهم از تثلیث گاهانی زردشت می‌دانند.

باید نخست دید مسئلهٔ اساسی در عقاید زُروانی چیست و چه دیدگاه و ساختار اساطیری ویژه‌ای را نشان می‌دهد، تا با دنبال کردن آن دیدگاه و ساختار در میان عقاید ایرانی و غیرایرانی در آسیای غربی، سرچشمه و منشاء آن را بتوان پیدا کرد.

منابع آگاهی ما در این باره یکی ایرانی، یکی ارمنی و سُریانی، و یکی مدارک دین مہری در امپراتوری روم است.

منابع ایرانی شامل اشاراتی به زُروان در اوستا، نوشته‌های زُروانی در متن‌های بهاری و فارسی، و نوشته‌های مانوی است.

در منابع اوستایی آمده است که زُروان راهی را که ارواح نیک و بد به سوی

چینودَ پُل<sup>۸۷</sup> (پُل صراط) می‌پیمایند، آفریده است (وندیداد). در منابع دیگر اوستایی از زُرَوان بی‌کرانه و زروان کرانه‌مند که دارای قانون خود است، یاد می‌شود.

در منابع پهلوی، به ویژه در بُندهش و گزیده‌های زاد اسپرم به تفصیلی نسبتاً بیشتر از زروان صحبت می‌شود. او در این متن‌ها خدای زمان بی‌کرانه است که هیچ آفرینشی جز به یاری او انجام‌پذیر نیست. هرمزد، به یاری زُرَوان بی‌کرانه، زروان کرانه‌مند را پدید می‌آورد که محدود به ۹ هزار سال است (و به روایتی ۱۲ هزار سال) و همه آفرینش بعدی توسط هرمزد در زمان انجام می‌پذیرد و آفرینش اهریمنی نیز در طی زمان است، و با سر رسیدن آن، عمر جهان نیز به سر می‌رسد.

زروان در متن‌های پهلوی افزون بر زمان بودن و اساسی و الزام‌آور در امر آفرینش، داور نیز به شمار می‌آید. او داور نبرد هرمزد و اهریمن است. بنا به گزیده‌های زاد اسپرم، او اهریمن را فرمانروای نه هزار ساله جهان قرار می‌دهد و هرمزد را پس از آن خدای برتر و نهایی همه هستی می‌شمارد. در واقع، بنا بر متون یاد شده، زروان در فوق دو جهان هرمزد و اهریمن، و در فوق دو جهان روشنی و تاریکی، و داور نبردی است که سرانجام به پیروزی خدایان می‌انجامد. او آفریننده به شمار نمی‌آید، اما همه هستی به او مربوط است. او از توانایی و دانایی هرمزد بی‌بهره است، ولی خدای بزرگ است.

در زبان پارسی نیز کتابی به نام علماء اسلام وجود دارد که تماماً زروانی است. علاوه بر آن، شهرستانی در الملل و النحل از زروانی‌ها یاد می‌کند. همان‌گونه که یادآوری شد، اطلاعات این منابع تنها در اساس با هم هماهنگ است و جز آن، هر یک مسیری دیگر در بیان عقاید خود دارد.

در منابع مانوی، زروان خدای ازلی است و او را پدر بزرگی خوانند. زُرَوان در دین مانوی، با آنچه درباره زروان در اساطیر زردشتی می‌بینیم در حال است که در دین مانوی، زروان فقط در رأس جهان خدایان قرار دارد، در حال

که در دین زردشتی زروان در فوق دو جهان هرمزدی و اهریمنی قرار می‌گیرد. در دین مانوی، زروان وظیفه داوری را نیز بر عهده ندارد، اما آفرینش خدایان و صدور آنها از اوست.

در منابع غیرایرانی، ارمنی و سریانی، اطلاعات وسیع و ذیقیمتی درباره آیین زروان در ایران وجود دارد. نویسندگان ارمنی و سریانی هنگام گفت و گو از دین زردشتی در واقع، از رشته اعتقاداتی زروانی، از مذهبی زروانی در درون دین زردشتی، سخن می‌گویند. ظاهراً دین زردشتی در آن عصر باید دارای فرق بسیار متعددی بوده باشد که از زروانی محض تا زردشتی و دیگر مذاهب را در برمی‌گرفته است.<sup>۸۸</sup>

علاوه بر اطلاعاتی که از منابع ایرانی، ارمنی و سریانی در دست است، که مختصر آن پیشتر یاد شد، منابع دین مهری در روم نیز اطلاعاتی به ما می‌دهد. اما منابع مهری در امپراتوری روم کمتر متکی به نوشته‌ها و بیشتر متکی به اسویرها، حجاری‌ها و برخی سنگ‌نشته‌ها است. بنابه منابع مهری یونانی و رومی که در این حجاری‌ها، تندیس‌ها و نقش‌های بر دیوار و دیگر آثار معدود برای مانده، در آغاز آشفستگی مطلق بود. آنگاه کروئوس / ساتورن (= زروان) برای کرانه، که آغاز بخش هستی است، به نحوی که در آثار بازمانده مهری در اروپا چندان روشن نیست، از سوی زئوس / ژوپیتر (= اوهرمزد) و از سوی دیگر هادس / پلوتون (= اهریمن) را خلق کرد. خدایان برفراز المپ و هادس و تیتان‌ها (= دیوها) و آفریدگان زیان‌بخش در جهانی تیره و شوم، در برای زمین، به نام تارتاروس به سر می‌بردند.

در بسیاری از مهرابه‌ها، تندیس‌ها و نقش‌هایی از موجودی شگفت پیکر و چشمان‌الگیز به دست آمده است که سری از شیر و تنی انسانی دارد و ماری بر سرش است. بعضی کوشیده‌اند تا او را برابر هادس / پلوتون (= اهریمن) به حساب آورند، ولی بیشتر برآنند که این تندیس کروئوس / ساتورن (= زروان) است. خدای زمان است. او را گاه برهنه نشان داده‌اند، بی‌آن که جنسیتی

آشکار داشته باشد. شاید این نکته بدان منظور مشخص نشده باشد تا او را خدایی به خود کامل معرفی کرده باشند. او، در بسیاری تندیس‌ها و نقش‌های بر دیوار، بر کُرهای ایستاده است و اغلب چهار بال دارد، دو تا به بالا و دو تا به پایین. بر تن او نقش‌های منطقه البروج دیده می‌شود و ماری هفت بار به گرد پیکرش پیچیده است. ایستادن او را بر کُر، خداوندی وی بر جهان، و چهار بال او را معرف چهار باد دانسته‌اند. وجود نقش‌های منطقه البروج بر تن کرونوس و پیچیدن هفت باره مار به گرد وی می‌تواند با هفت سیاره و تأثیرات سرنوشت‌ساز آنها بر هستی و مردم مربوط باشد که جزء باورهای پیشینیان بوده است. ارتباط مار با هفت سیاره شاید به اعتقاد کهن ایرانی درباره اهریمنی بودن سیارات و حرکات آنان بازگردد.

کرونوس / ساتورن، با چنین چهره‌ای وحشت‌انگیز، همان زروان، خدای زمان، ایرانی است که در شرق و غرب «بخت» خوانده می‌شد و هر دو قدرت، قدرت ایزدی زئوس / ژوپیتر و قدرت دیوی هادس / پلوتون، مقهور او بودند. او بر منطقه البروج که مظهر گذر زمان بود، تسلط داشت. سر شیرگونه او نمادی از آتش ازلی بود. او بر همه جهان و بر چهار باد نیز فرمان می‌راند و فصل‌ها را تعیین می‌کرد. او خدای زمان و سرنوشت بود!

بنابه آثار بازمانده مهری و هماهنگ با اسطوره‌های کهن یونانی - رومی، کرونوس / ساتورن خداوندگاری خویش را بر جهان به زئوس / ژوپیتر واگذار می‌کند و آذرخش را که سلاح او است، و عصای فرمانروایی را به وی می‌سپارد، هر چند خود همچنان از قدرتی برتر برخوردار است.

چون زئوس / ژوپیتر به فرمانروایی و خداوندگاری جهان می‌رسد، میان نیروهای ایزدی وی و نیروهای زیانبخش هادس / پلوتون که به جهان ایزدی بازش آورده‌اند، نبردی سخت در می‌گیرد و بر عهده زئوس / ژوپیتر است که این تیتان‌ها (= دیوها)ی عاصی و زیانگر را شکست دهد. سرانجام نیز تیتان‌ها، منکوب و درمانده، به تارتاروس (= دوزخ) فرو می‌افتند و پاکی و ایزدی بر



پلیدی و اهریمنی فایق می‌آید. زئوس / ژوپیتر در آیین مهری، در پی اعتقادات کهن اساطیری یونانی، همچنان خدای نیرومند المپ و خدای خدایان به شمار می‌آید.

اما در کتیبه‌های متأخر هخامنشی و در *اوستای نو* با نام دو ایزد ایرانی رو به رو می‌شویم که در کنار اهوره مزدا از اهمیت فوق‌العاده‌ای بهره‌منداند. این دو ایزد مهر و ناهیداند.

ایزد مهر از اهمیت ویژه‌ای در تاریخ تفکر ایرانی بهره‌مند است. مهر نه تنها در کتیبه‌های متأخر هخامنشی و در *اوستای نو* دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است، بلکه در دوره اشکانیان نیز چه در ایران، چه در برخی کشورهای همسایه که فرهنگی ایرانی داشتند، از اهمیت ویژه‌ای بهره‌مند بود، بسیاری از شاهان و خاندان‌های ایرانی دارای نام مهر، یا ترکیبی از این نام بودند. چون مهرداد و غیره. در این دوره دین مهری از ایران به آسیای غربی و اروپا می‌رود، دینی که در آن ایزد مهر در کنار کروئوس (= زروان) نقشی عمده دارد. سپس در دین مانوی نیز با عظمت و اهمیت ایزد مهر رو به رو می‌شویم که در مجموعه‌ای، باز هم با زروان ظاهر می‌شود.

هر چند مهر در دوره ساسانی نیز از اهمیتی بسیار برخوردار است و زروان نیز در این دوره خود را وارد سلسله مراتب خدایان زردشتی کرده و از اهمیتی فوق‌العاده برخوردار است، اما ترکیب زروان و مهر را با یکدیگر به صورت دو عضو اساسی و محوری دین در این دوره نمی‌بینیم. در واقع، در *اوستای نو* این زروان و در دوره ساسانی این ایزد مهر است که از مرقعیت ویژه و ارتباط متقابلی که مربوط به عقاید زروانی است، محروم‌اند.

اما اطلاعات پیشین ما درباره عقاید رایج در آسیای غربی در نیمه دوم هزاره دوم و هزاره نخست پ. م. و قدرت یافتن ایزد مهر و ایزدبانو آناهیتا براساس الگوی بین‌النهرینی در دوره هخامنشی در کتیبه‌های متأخر و *اوستای نو*، و آشنایی دقیق با ساختار دین مهری و دین مانوی که معرف عظمت مهر در

ارتباط با زروان است، و ضمناً برخورد با اهمیت زروان در دوره ساسانی و عظمت مهر در آن دوره، اما بدون ارتباط ویژه‌ای با یکدیگر، ما را به این باور و احتمال نزدیکی می‌کند که ترکیب زروان - مهر در خارج دین زردشتی (که در دربار کیانیان پای گرفت) و در خارج دین کتیبه‌ها (که معرف دین دربار هخامنشی است) رشد کرده و شکل یافته است و در واقع، باوری متعلق به عوام‌الناس بوده و ترکیبی بومی - آریایی است که در قشر پایین جامعه شکل گرفته و بعدها در طی تحولات اجتماعی به مقامات بالاتر جامعه راه یافته است. اما تفاوت‌های بسیاری که میان مشخصات باورهای زروانی در میان فرقه‌های زردشتی در ایران می‌بینیم (مثلاً میان اطلاعات متون سریانی و ارمنی و متن‌های پهلوی) و مقایسه آن با ساختار زروان - مهر در دین مهری در امپراتوری روم و نیز در دین مانوی، ما را به این باور می‌رساند که شاید هرگز ترکیب و چهارچوب عقیدتی ثابت و مشخصی برای بیان عقاید زروانی وجود نداشته است و چهارچوب‌های عقاید زروانی، هم در طی زمان و هم در هر مکان، می‌توانسته است به اشکال تازه‌تر و دیگری درآید. اما وجود ترکیب زروان - مهر در ادیان مهری و مانوی و در دست نبودن نشانی از این ترکیب در دین زردشتی، چه در مرحله اوستایی و چه در مرحله ساسانی، و حتی تضعیف نسبی مهر در دوره ساسانی، شاید مؤید این نظر باشد که قدمت شکل گرفتن شخصیت اهوره‌مزدا در نزد اقوام ایرانی و تمرکز خویشکاری اصلی جامعه در او، اجازه نداده است که دین زردشتی تأثیر زروانی بیشتری بپذیرد و ایزد مهر جانشین اهوره‌مزدا در دین زردشتی گردد، هر چند که سقوط اهوره‌مزدا از موقعیت گاهانی خود در رأس تثلیث «اهوره‌مزدا - سپندمینو - اهریمن»، و برابر شدن وی با سپندمینو در اوستای نو، موقعیت را برای دخول زروان به دین زردشتی در عصر اشکانی و ساسانی باز کرده است.

به هر حال، با توجه به اهمیت مهر در ادوار کهن و میانه فرهنگ ایرانی بهتر است به بررسی دقیق احوال این ایزد بپردازیم. هر چند قدیم‌ترین جایی که به نام

مهر اشاره‌ای دارد، الواح عهدنامهٔ میتانی - هیتی است که متعلق به نیمهٔ هزارهٔ دوم پیش از مسیح است، اما این در ودهای هندی است که آگاهی نسبتاً فراگیر دربارهٔ وی وجود دارد.

بنا به این کهن‌ترین متن‌های هندی، میتره دو خویشکاری اصلی دارد:

۱. فرمانروایی روحانی، شامل
  - الف. شاهی و شهریاری (به اتفاق ورونه)
  - ب. برپا داشتن نظم مادی و اخلاقی جهان (به اتفاق ورونه)
  - ج. گردآوردن مردم که منتج به اطاعت پنج قبیله مردمان از وی می‌گردد.

د. حفظ خدایان.

ه. حفظ قانون.

۲. برکت بخشی، شامل
  - الف. باران آوری و خداوندی بر رودها (به اتفاق ورونه).
  - ب. حفظ کشاورزان.

او افزون بر این دو خویشکاری اصلی، وظیفهٔ حفظ صلح و آشتی را نیز بر عهده دارد که جمعی میان دو خویشکاری است، زیرا از سویی با شهریاری، و از سوی دیگر با برکت بخشی و نعمت توأم است.

این دو خویشکاری هر دو بسیار کهن و متعلق به مرحلهٔ هند و ایرانی و حتی اروپایی است. خویشکاری نخست معرف موقعیت ویژهٔ او در جهان ابران و خویشکاری دوم معرف وظیفهٔ عمومی خدایان در ارتباط با جهان است.

این همه، نه در گاهان زردشت و نه در کتیبه‌های متقدم هخامنشی، یادی

از مهر نمی‌رود.

ظاهراً شگفت‌آور است که می‌بینیم در هیچ یک از این دو، از مهر، این ایزد فرمانروای عصر هند و ایرانی، یادی نرفته است. زردشت در گاهان - تا آنجا که بر اساس گاهان موجود می‌توان داوری کرد - به همراه کنار گذاشتن ذکر همه ایزدان ایرانی کهن، مهر را هم کنار گذاشته است. در واقع، زردشت به نوعی وحدانیت در جهان ایزدی نزدیک شده که در رأس آن اهوره مزدا به تنهایی قرار دارد و انگره‌مینو<sup>۸۹</sup> (اهریمن) و سپنته‌مینو<sup>۹۰</sup> (سپندمینو) خود دو مظهر بدی و نیکی در آن جهان‌اند، و نه ایزدانی همکار.

کتیبه‌های متقدم هخامنشی و اطلاعات جنبی ما درباره آن عهد (= سنگ نبشته‌های تخت جمشید) نشان می‌دهد که خدایانی جز اهوره مزدا وجود دارند (= بغان)، ولی از آن چنان اهمیتی در باورهای شاهان نخستین هخامنشی بهره‌مند نبوده‌اند که نامشان در کتیبه‌ها ذکر شود.

در واقع، کتیبه‌های متقدم نیز با نوعی اعتقاد به وحدانیت خدایی همراه است، ولی چنان‌که پیشتر هم ذکر شد، این وحدانیت کتیبه‌ای هنوز صورتی چنان قطعی نیافته است که در اعصار بعد در ادیان وحدانی آسیای غربی می‌بینیم. از نظر اشاعه‌پذیری فرهنگی، اهوره مزدا ی هخامنشی با خدای کهن بین‌النهرینی اآ / انکی<sup>۹۱</sup> نزدیک و مربوط به نظر می‌رسد، هر چند دقیقاً همونیست.

اما در اوستای نو و کتیبه‌های متأخر هخامنشی، برعکس دوره پیشین، در کمال شگفتی، نه تنها با بازگشت دوباره ایزدان و بغان رو به رو می‌گردیم (که بازگشتی به منشاء آریایی است)، بلکه به ویژه با ایزد مهری برمی‌خوریم که نیرومندتر از ایزد مهر مرحله ودایی - میتانی و صاحب سه خویشکاری است (که خود اثرپذیری از مردوخ و آشور بین‌النهرینی، و نگاه به غرب است).

### بنا بر مهریشت اوستایی،

۱. مهر از کلام راستین آگاه است، به او دروغ نمی‌توان گفت، او ضد هرگونه

پیمان‌شکنی است، از همه چیز آگاه، و فریفته ناشدنی است، پیکرش کلام ایزدی است، معرفت و علم روحانی و درک کلام مقدس می‌بخشد، قانون‌گذار است، شهریاری توانا است، بخشنده فزه و شهریاری است. این رشته کیفیات و صفات معرف خویشکاری نخست است.

۲. او ایزدی نیرومند است و در میان آفریدگان نیرومندترین است، او زورمندی است بی‌خواب که پاسبان جهانیان است، او یاری رساننده در جنگ است، جنگجویان به او نماز می‌برند و برای قوت مرکب و صحت بدن خود به او نیاز می‌برند، او یل جنگاوری قوی بازو است، صلح و جنگ از اوست، پیروزی و دولت می‌بخشد، سپاه می‌آراید، جنگ برمی‌انگیزد، به جنگ استحکام می‌بخشد، صفوف دشمن را از هم می‌درد، او یلی جنگ آزمای است، او دارای برزین، خنجر و گرز است.

این رشته کیفیات و صفات معرف خویشکاری دوم است.

۳. مهر دارای دشت‌های فراخ است، اسب تیزرو می‌بخشد، خانمان و آرامش می‌بخشد، رهاکننده از نیاز است، پری‌های ضد برکت را به تنگنا می‌افکند، ستور می‌بخشد، خانه‌ها را از زنان برازنده برخوردار می‌کند، دهنده آروت و خرمی است، آب‌ها را افزون می‌کند، باران می‌باراند و گیاهان را می‌رویاند، گله و رمه می‌بخشد، پسران زورمند می‌بخشد، زندگی می‌بخشد.

این رشته کیفیات و صفات معرف خویشکاری سوم است. در پیوند با خویشکاری سوم باید از آتشکده بسیار با اهمیت آذر بُزین مهر یاد کرد که آتشکده دهقانان بوده است. چنان‌که دیده می‌شود، این آتشکده دهقانان به نام ایزد مهر بوده است.

بدین ترتیب، مهر اوستایی نه تنها دو خویشکاری ودایی را در خود تقویت کرده است، بلکه خویشکاری سومی را نیز پذیرفته و محور قدرت گشته است. در کتیبه‌های دوران اخیر هخامنشی نیز نام مهر - برخلاف دوران مقدم آن - از دوران اردشیر دوم (۴۰۴ تا ۳۵۹ پ. م.) در کتیبه‌ها ظاهر می‌شود و ادامه

می‌یابد. اردشیر دوم می‌گوید: «من به خواست هرمزد، ناهید و مهر این ایوان را ساختم...»

این ترکیب بسیار شبیه است به ترکیب «آ (= انکی) - مردوخ - ایشتر». آ خدای خرد، آفریننده کل، داور کل و پشتیبان انسان در ادوار قدیم‌تر تاریخ بین‌النهرین است، اما در هزاره نخست پیش از مسیح، بسیاری از نقش‌های خود را به فرزندش، مردوخ، واگذار کرده بود. همانندی‌های فوق‌العاده میان آ (= انکی) با اهوره‌مزدا و ظهور ایمان به اهوره‌مزدا در نجد ایران به عنوان خدای بزرگ، این احتمال را به وجود می‌آورد که ایمان به خدایی شبیه انکی، خدای خرد، خلق و عدل در نجد ایران قدمت پیش از آریایی داشته است و آریاییان این خدای بومی را پذیرفته، از او شخصیتی والاتر از گذشته ساخته و روحانیتی عظیم‌تر به او داده بوده‌اند. ولی تأثیرات تازه بین‌النهرینی بر تفکر دینی ایرانی، در عصر دوم هخامنشی، سبب به وجود آمدن مهر و ناهید با چهره نوین خود در اساطیر و ادیان ایرانی گشته است. ایزد مهر به کلی چهره‌ای تازه و مردوخی یافته، با ناهید (که همانندی بسیار با سَرسوتی، ایزد بانوی ودایی رود دارد) که چهره‌ای ایشتری دارد، همانند مردوخ و ایشتر / آشور و ایشتر، زوجی آسمانی را فراهم آورده‌اند. همان‌گونه که مردوخ و ایشتر / آشور و ایشتر هر دو فرزندان آ (= انکی) بودند، اینان (مهر و ناهید) نیز آفریده هُرمزداند.

این زوج آسمانی - به علت قدرت ایمان به اهوره‌مزدا، با سابقه محتمل بومی خود و با همه قدرتی که به دست می‌آورند، و با وجود پرستشگاه‌های ویژه اناهیتا و آیین‌های رمزی او در ایران (همانند آیین‌های رمزی ایشتر در آشور) و با وجود پرستشگاه‌های مهری که اصطلاح «در مهر» دارد و آتشکده برزین مهر گویای آن است، قادر نمی‌شوند تا در دین زردشتی جانشین اهوره‌مزدا شوند. در واقع، تحولی که از نیمه دوم هزاره دوم پ. م. در بین‌النهرین رخ می‌دهد، در ادیان اشرافی ایران تأثیر کامل گذارد، و ستایش خدای کهن خرد، خلق و عدل در نجد ایران برجا می‌ماند.

در اینجا باید نکته‌ای را یادآور شد؛ با وجود آن که احتمال می‌دهیم اهوره‌مزدا شکل تازه‌تر خدای کهن نجد ایران و بین‌النهرین، انکی / آ باشد، اما باید توجه کرد که اهوره‌مزدا ی گاهانی به کلی با آ یا انکی قدیم تفاوت دارد. تفاوت اهوره‌مزدا ی گاهانی و کتیبه‌ای با آ یا انکی همان تفاوتی است که میان جهان اساطیری و جهان دینی وجود دارد. اهوره‌مزدا در کتیبه‌ها و در گاهان زردشت، خدایی ذهنی‌تر و والاتر و دور دست‌تر از انکی را نشان می‌دهد. اساطیری که به گرد انکی وجود دارد بسیار ابتدایی و عوامانه است، در حالی که پرستش اهوره‌مزدا در کتیبه‌ها و گاهان معرف عظمت شخصیت او است.

اما در میان عوام الناس ساکن نجد ایران، ساخت‌های بین‌النهرینی تازه راه می‌یابد که دین زروانی - مهری و مانوی نموداری از آن است. البته تأثیرات دوباره آسیای غربی را در دین زروانی مهری و مانوی باید در نظر داشت. در دین زروانی - مهری که به آسیای غربی و یونان و روم می‌رسد، نقش ایزد مهر محوری است و نقش زئوس / ژوپیتر را در سایه قرار می‌دهد. هم‌چنین، در دین مانوی نیز هرمزد نقشی مهم ولی غیراساسی دارد، و این ایزد مهر است که وظایف عمده و بار شکست دادن اهریمن را بر دوش دارد، و در هر دو این زروان است که چون خدایی ازلی - ابدی از اهمیتی برجسته برخوردار است.

### شخصات زُروان در پی جمع‌بندی اطلاعات پراکنده:

۱. او خدای بزرگ، ازلی و ابدی است،
۲. او خدای زمان است، هرمزد و اهریمن و آفرینش هرمزدی و اهریمنی به سبب وجود اوست که امکان‌پذیر می‌گردد،
۳. او خدایی دادگر و داور است،
۴. او از دانش و قدرت بی‌کران بهره ندارد،
۵. او خدای بخت، خدای مرگ و زندگی است،

۶. وای که در اصل ایزد فضا است، در اساطیر متاخر زردشتی، تن زروان و برابر با سپهر شمرده می‌شود، او را وای درنگ خدای برابر زروان کرانه‌مند می‌شمارند.
۷. زروان در اغلب روایات، دارای همسر است.
۸. هرمزد و اهریمن فرزندان اویند.

### جهان شناختِ زُرَوانی

۱. جهان مادی از تاریکی که موجودی اهریمنی است، ساخته شده است. (تاریکی ضد روشنی)
۲. آفریننده آن هرمزد است ولی بدون یاری زروان قادر به خلق جهان از روشنی نبود.
۳. برعکس عقیده اصیل زردشتی که معتقد است جهان از روشنی ساخته شد، زروانی‌ها معتقدند که جهان از آب آفریده شد. (آب ضد آتش)
۴. حاکم بر جهان در طی هفت یا نه هزار سال اهریمن است.
۵. زنان موجوداتی اهریمنی‌اند که هرمزد ناچار از خلقت آنان شد. عدم شرکت زنان در آیین‌های مهری در یونان و روم می‌تواند نتیجه این تفکر باشد.

### ایزدان اصلی

۱. زروان خدای بزرگ، داور در جدال هرمزد و اهریمن، خدای بخت.
۲. هرمزد آفریننده و فرمانروای واپسین جهان.
۳. مهر محور قدرت و گرداننده نبرد هرمزد و اهریمن است و خود خدایی نبرده و جنگاور بر ضد اهریمن.

### انسان

۱. ظاهراً انسان نقش مهمی در مبارزه هرمزد و اهریمن دارد. انسان با



- انبگیری و پیروی از مهر در نبرد شرکت می‌کند. ولی زنان حق شرکت در آیین‌ها را ندارند، چون - محتملاً - از نژادی اهریمنی به وجود آمده‌اند. این رشته عقاید زروانی، طبعاً با تحولات بسیار، به عصر اسلامی می‌رسد و گمان نگارنده به صورت آیین فتوت خود را در درون اسلام جای می‌دهد. در این آیین پهلوانان، عیاران و گروهی از عارفان جای داشتند. هر چند امروزه بنیاد عقیدتی زروانی به کلی فراموش شده، ولی به گمان نگارنده، زورخانه‌ها و آیین‌های پهلوانی در آنها، بازمانده این آیین زروانی - مهری است.<sup>۹۲</sup>

## «بخش پنجم»

# آیین گنوسی

هنگامی که مسیحیت در سرزمین‌های امپراتوری روم در حال قدرت یافتن بود، ادیان ابتدایی کهن، با بت‌پرستی‌ها و خرافات و افسانه‌سازی‌های خود سراسر امپراتوری را فرا گرفته بود. نیز ادیان فلسفی در شکل‌های مختلف: فلسفه رواقی، فلسفه افلاطونی و فیثاغورسی با عقاید کهن درآمیخته، تفسیری و تعبیری تازه بدان‌ها می‌بخشید. عقاید یونانی و شرقی نیز با هم درآمیخته بود و آیین‌های راز آلوده‌ای چون آیین‌های دمتر<sup>۹۳</sup>، ایزیس مادر عظیم، و نیز اندکی دیرتر، آیین مهر اندیشه‌های مردمی را فرو گرفته بود که به آیین‌های تشرّف و آیندۀ پس از مرگ دل خوش کرده بودند.

در چنین محیطی بود که گنوسی‌ها پدید آمدند.

گنوس در اصل از واژه یونانی "gnosis" به معنای «دانستن» است. پیروان این آیین گمان داشتند که به حقیقت و کل حقیقت دست یافته‌اند. آنها معتقد بودند که حقایق الهی فقط بر ایشان آشکار شده و این حقیقت الهی در اصل در زمان‌های گذشته به نحوی اسرارآمیز بیان شده است و از طریق افرادی ویژه که به دانستن آن تشرّف یافته بوده‌اند، نسل به نسل منتقل شده است. مثلاً گنوسی‌های مسیحی بر آن بودند که آگاهی خود را از یکی از حواریون عیسی مسیح یا حتی از مریم و از عیسی مسیح در حال صعود آموخته بوده‌اند و صورت وحی و الهام داشته است.

اما آیین گنوسی تنها وحی و الهام نبود، بلکه دین نجات و رهایی نیز بود. در

این دین، روح انسان می‌آموخت که چگونه پس از آزادی، باری دیگر به جهان روح که از آن به جهان مادی سقوط کرده بود، باز می‌گردد. این آزادی به یاری آگاهی بر وحی الهی حاصل می‌شود و این آگاهی به یاری اجرای آیین‌ها و به کار بستن قواعدی که گاه جادوگرانه است، حاصل می‌شود. هر کسی قادر نبود اهل راز باشد و هر کسی را به دین خود نمی‌پذیرفتند. این دانش فقط بدان‌ها آموخته می‌شد که قادر بودند به آیین تشرّف یابند.

دینی را که آموزش می‌دادند، بر پایهٔ دوگانگی و تضاد ماده و روح قرار داشت و خداوند تعالی در نظر ایشان بسیار دور و دست نیافتنی بود. آفرینش جهان مادی عمل این خدای دور دست نبود و کار خدایی که در مراحل بس پایین‌تر از خدای تعالی قرار دارد، یا کار اهریمن، بود.

میان جهان مادی و خدای تعالی، خداوندانی بینابینی قرار دارند و فرمان‌هاست خداوند تعالی از طریق آنان تا به جهان مادی می‌رسد و هر چه این فرمان به جهان مادی نزدیک‌تر می‌شود، کیفیتی پست‌تر و تباه‌تر پیدا می‌کند، و روح نیز با طی همین مدارج به بالا و برعکس است که خود را می‌تواند بالا و بالاتر برد، تا سرانجام، به خدای تعالی برسد.

همین اصول فکری است که ادیان بسیاری را زیر تاثیر قرار می‌دهد. اصول عقاید گنوسی محققاً قبل از عیسویت وجود داشت و سپس به سختی با عیسویت جنگید. در سده‌های نخستین مسیحی، آیین گنوسی سراسر جهان یونانی - رومی را در بيمود و دین یهود و مسیحیت را به خطر انداخت.

آیین گنوسی نخست در اسکندریه و در سامره ۹۴ (ایالت مرکزی دولت کهن یهود) رشد کرد. در مصر آیین گنوسی با آیین ایزیس و اُزیریس در آمیخت. در این آیین گنوسی دو اصل ضد و مستقل از هم وجود دارد. یکی اصل خوبی و دیگر شر است. در این جهان، وجود الهی به صورت اخگرهایی در درون ما است که در اصل فروزان بوده و در درون ماده به خاموشی گراییده و خفه شده است، تا باز به اشکالی دیگر ظاهر شود و بدرخشد. این اخگرها پاره‌های تن

اُزیریس اند که در سراسر مصر پراکنده گشته و به خاک سپرده شده است و ایزیس در جست‌وجوی آنهاست. این عقاید بعدها در اندیشه‌های گنوسی مسیحی بازلییدس<sup>۹۵</sup> و والتین<sup>۹۶</sup> دوباره ظاهر می‌شود.

در سامره (عبری: Shomron) آیین گنوسی همزمان با عیسویت رونق داشت و رهبری آن در دست شمعون مغ<sup>۹۷</sup> بود و مردم پیرو او بودند. حتی در متون مسیحی آمده است که او ادعا می‌کرد که خدای بزرگ است.

چنین مسیری را در آسیای غربی زیاد می‌توان دید که فردی نخست خود را واسطهٔ میان خدای تعالی و مردمان می‌خواند و سپس خود را همانا خدا می‌شمرد. در سدهٔ دوم میلادی، پیروان شمعون تثلیث مسیحی را ظاهراً پذیرفته بودند. و بر آن بودند که شمعون چون فرزند خداوند - میان یهودان آمد و در سامره چون پدر و در میان دیگر اقوام چون روح‌القدس بود. پیروان شمعون در کنار خدای تعالی همبسیری به نام هلن<sup>۹۸</sup> نیز قرار دادند. این آیین در صورت<sup>۹۹</sup> به وجود آمد. در آنجا پرستش خدای ماه<sup>۱۰۰</sup> رایج بود. شمعونی‌ها این ایزد بانو را با خرد یکی دانستند، مردم اسکندریه او را ایزیس می‌خواندند.

نه تنها آیین شمعون که دیگر آیین‌های گنوسی نیز همه در دامن عیسویت رشد کردند، هر چند اصل و منشایی قبل از آن داشتند. همین مسئله به‌زودی نبردی سخت میان مسیحیت و این آیین‌های شرک‌آلوده پدید آورد.

بنا به نوشته‌های مسیحی، اصول عقاید گنوسی‌ها چنین است :

۱. مادهٔ دشمن روح است، چنان که شر دشمن خیر است. بنابراین تن قابل تحقیر است. حتی صعود حضرت عیسی را به همراه تن انکار می‌کنند و غسل تعمید طرد می‌شود. در زمینه‌های اخلاقی، گاه به سبب مادی بودن تن، مرزهای اخلاقی برداشته می‌شود، زیرا هر پرهیزی هم مادی بودن تن را از میان نمی‌برد، بنابراین، فرقی میان پرهیزگاری و فساد اخلاق وجود ندارد. در بعضی گروه‌ها، برعکس، چنان پرهیز و تقوایی وجود دارد که هر گونه تماسی می‌تواند وجود را آلوده‌تر کند و زن، گوشت و می از زندگی طرد می‌شود.

۲. تخیلات و تصورات خارق‌العاده در میان پیروان این آیین عمومیت داشت. رؤیاهای نظریه‌های شگفت‌آور دربارهٔ فرشتگان، نسب‌شناسی و قصه‌های ساخته‌سخت رایج بود.

۳. آنان عیسی مسیح را بعد از فرشتگان قرار می‌دادند و گاه وجود او را انکار می‌کردند. بسیاری تن داشتن او را منکر بودند و معتقد بودند او با تن مویس به این جهان نیامده بود.

۴. این کافران بیشتر از میان یهودان پدید می‌آمدند و خود را استاد قانون (اسمانی) می‌دانستند.

مبارزات مسیحیان با گنوسی‌ها سبب رشد استدلال و مطالعه و بحث در میان دین مسیحی شد و بدان استحکام بخشید.

\* \* \*

در قرن دوم مسیحی، وضع مسیحیت سخت‌تر شد و گنوسی‌ها جدی‌تر و با قدرت بیشتری به مسیحیت تاختند. از این گنوسیان یکی بازیلیدس است که در اسکندریه زندگی می‌کرد. مهم‌ترین مسئلهٔ مورد توجه او این است که شر از کجا آمده است. او معتقد است که خداوند دارای مشیتی است که بر آزردن گناهکاران استوار است. او معتقد بود آزاری را که شهید می‌بیند، لامحاله به علت گناهی است که خود یا در اشکال پیشین خود مرتکب شده است. او می‌گفت که شهادت عیسی هم به علت گناهی است که مرتکب شده است.

بازیلیدس در واقع نسل بشر را محکوم می‌دید و معتقد بود تنها پیروان او از این محکومیت رهایی می‌یابند و فقط آنان‌اند که قادرند به حقیقت راه یابند. این حقیقت را نمی‌توان آموزش داد، باید شهود دست دهد و باید طبیعتی دیگر داشت تا قادر به دریافت این شهود شد.

والنتین معتقد بود که شهود فقط به موجودی کامل دست می‌دهد، در حالی

که در نظر بازیلیدس ایمانِ مطلق به حصولِ شهود می‌انجامد. بعدها گنوسی‌ها بر آن شدند که حصولِ شهود نیازی به ایمان ندارد. بازیلیدس معتقد بود که شهود از راه تجلی که در طی مراحل دست می‌دهد، حاصل خواهد شد. به قول بازیلیدس، در اصل خدایی وجود دارد که زاییده نشده است. آنگاه آگاهی<sup>۱۰۱</sup> پدید می‌آید، آنگاه سخن<sup>۱۰۲</sup> سپس اندیشه<sup>۱۰۳</sup>، خرد<sup>۱۰۴</sup> قدرت، داد و سرانجام آرامش. اینها همه فواصلی میان خدای تعالی و جهان مادی است که این دو را به هم می‌پیوندد.

\* \* \*

والتین نیز در قرن دوم مسیحی می‌زیست و بزرگ‌ترین مبلغ گنوسی بود. ظاهر تعلیمات او مسیحی بود. دو موضوع میان تعلیمات او و بازیلیدس تفاوت ایجاد می‌کرد. نخستین تفاوت قبلاً یاد شد. دیگر این که زندگی الهی و تداوم آن نه از راه تجلی است، بلکه از طریق جفت‌های اُن‌ها<sup>۱۰۵</sup> است که روی نخستین گروه آن هشت جفت‌اند. سپس گروهی است متشکل از ده اُن گروه سوم شامل دوازده اُن است، که روی هم سی جفت اُن وجود دارد که خود عددی مقدس است.

خدای بزرگ یک روز تصمیم به خلق گرفت و نخستین جفت را پدید آورد که آگاهی و حقیقت است. در واقع، به نظر والتین زیر تأثیر شهوت بود که خدایان طبقات متفاوت پدید آمدند. اُن‌ها جفت جفت با یکدیگر نزدیک می‌شوند و اُن‌های تازه را می‌سازند. این همان نظر است که در مانویت توسط دیوها انجام می‌پذیرد.

آخرین اُن به نام سوفیا در جهان مادی فرو می‌افتد و این منشاء گناه است. گاهی سوفیا فرو نمی‌افتد، اما آلوده می‌شود و باید او را نجات داد. مسیح و روح القدس برای نجات او به این دنیا می‌آیند. مسیح گنوسی و مسیح عیسوی

یکی است. او نتیجه‌سی‌ان است که از جهان الهی<sup>۱۰۶</sup> بر زمین می‌آید. او خود را با سوفیا یکی می‌کند و او را از شهواتی که بدان گرفتار شده، نجات می‌دهد. این آگاهی را نباید در اختیار همه گذاشت، بلکه افتخاری است که به محدودی ارواح دارای استعداد تعلق می‌گیرد. مذهب والتین به زودی به شعب بسیار بخش گردید که عمده‌ترین آنها مکتب‌های غربی و شرقی است.

\* \* \*

مقیون<sup>۱۰۷</sup> همزمان با والتین و بازیلیدس، ولی از آنان کهنسال‌تر بود. او بزرگ‌ترین دشمن کلیسای مسیحی در قرن دوم میلادی به‌شمار می‌آمد. او شهری قوی و پرکار بود و مراکز دینی خود را در امپراتوری روم ایجاد و مستحکم کرد. او انجیلی تازه پدید آورد که در آن بسیاری از بخش‌های انجیل مسیحی را حذف کرد. مقیون در شهر سینوپ آسیای صغیر به دنیا آمده بود که سرزمینی مسیحی بود. او که مرد ثروتمندی بود، به روم رفت و خود را مسیحی رومی جلوه داد، اما به سازماندهی فرقه خود مشغول شد و روایت خود را از انجیل فراهم آورد و کتابی به نام آنتی‌تز<sup>۱۰۸</sup> نوشت و در سال ۱۴۴ مسیحی به کلی با مسیحیت قطع رابطه کرد. فرقه او گسترشی عظیم یافت.

او معتقد بود که خدای یهودان، که خدایی آفریننده است، همان خدای مسیحیان نیست که پدر عیسی مسیح است. او متون عهد عتیق و عهد جدید یهودی و مسیحی را با هم مقابل می‌گذاشت و نشان می‌داد که مطالب آنها مخالف و مغایر یکدیگراند و بنابراین، از دو خدا، و نه از یکی، سخن می‌گویند، و در نتیجه انجیل خود را فراهم آورد و عهد عتیق را طرد کرد و از عهد جدید آنها روایت لوقا را پذیرفت و تازه بخش‌هایی از آن را هم حذف کرد.

مقیون اساس عقاید خود را چنین بیان می‌کرد: نوعی دوگانه‌پرستی جهان را به دو بخش می‌کند. جهان مری و جهان نامری. جهان مری را خدایی فرو-

دست آفریده و صاحب آن است که او را جهان آفرین<sup>۱۰۹</sup> خوانند. این خدای جهان مادی آگاهانه در برابر خدای تعالی قرار نگرفته است و از هستی او ناآگاه است. او اهریمن نیست، اما خدایی خودکامه و ستمگر است. در این جهان بدون شادی که وی فراز آفریده است، انسان را نیز فراز آفریده است و نفس خویش را در او دمیده است که روح انسان است و با ماده درآمخته و به پستی گراییده است. اما جهان آفرین حتی به این آفریده خود رشک می‌ورزد و آگاهی به خوب و بد را از او دریغ داشته است و او را از بهشت زمینی بیرون رانده است. از این جاست که تاریخ دردآلود انسان آغاز می‌شود. یهودان که شریکترین قوم بشراند، محبوب این جهان آفرین‌اند و هموست که اقوام دیگر را به خاطر یهودان نابود کرده است. آنچه را این قوم از این خدا دریافت کرده پست و حقیر و تنگ نظرانه است. قوانین و آیین‌هایی را که این خدا به یهودان داده، احمقانه و ضعیف و خجالت‌آور است. به نظر او، پیامبران یهود پیامبران این خدای خودکامه‌اند و همه آنها از وجود خدای تعالی به کلی ناآگاهند.

اما خدای تعالی که به حال انسان، این موجود بدبخت، دل می‌سوزاند، سعی در نجات او بسته است. او یسوع (عیسی) را در زمان تیبریوس قیصر از آسمان به زمین فرستاده، به سرزمین کفرناحوم<sup>۱۱۰</sup> در فلسطین، در جلیله، تا به تعلیم حقیقت پردازد. اگرچه خدای جهان آفرین وعده فرستادن مسیح را داده است که او هنوز نیامده، اما خدای جهان آفرین، در گذشته به زمین آمد، و قادر نبود تن مادی پیدا کند، زیرا ماده عمدتاً پلید است. او تنها ظاهر تن را به خود پذیرفت. او زاده شد، کودکی و غسل نداشت، بلکه ناگهان در کنشت (کنیسه) کفرناحوم ظاهر شد.

او بی آن‌که با جهان آفرین به مخالفت برخیزد، آراء خود را بیان داشت و به معجزه پرداخت پیروان خدای جهان آفرین گرد او آمدند. بطروس حواری گمان برد که یسوع همان مسیح است اما یسوع نمی‌خواست که قدرت را از دست خدای جهان آفرین به زور بیرون آورد، او انسان را با مرگ خود بازخرد



کرد و پس از مرگ به دوزخ رفت تا آنان را که خدای جهان آفرین محکوم کرده بود، آزاد سازد. از این جمله بودند قایل و لوط و مصریان و کافران. او این همه را آزاد ساخت. اما هابیل، نوح و پیامبران نجات داده نشدند، زیرا آنها به یسوع ایمان نیاوردند و گمان کردند که خدای جهان آفرین باری دیگر آنها را اغوا می‌کند. شاگردان او پاکی انجیل را حفظ نکردند. تنها عده اندکی که با پوئس هواری همراه بودند، دستوره‌های او را دنبال کردند و راه نجات را نشان دادند. بنابراین، فقط گزیدگان نجات می‌یابند و بقیه مردم مره سعادتمندی را نخواهند چشید.

اندیشه‌های مرقیون پس از او تحول یافت و بعضی فرقه‌ها به سه اصل: خدای تعالی، خدای جهان آفرین و خدای مشرکان یا اهریمن معتقد بودند. به زودی خدای جهان آفرین از اندیشه گنوسی فراموش می‌شود و دو خدای تعالی و اهریمن باقی می‌مانند که این تحول را در دین مانوی به نحوی می‌بینیم.<sup>۱۱۱</sup>

«بخش ششم»

## آیین مانوی

مانی در ۱۴ آوریل ۲۱۶ میلادی در شمال بابل، مقارن پایان دوره اشکانی به دنیا آمد. پدر او به نام پتگ از اهالی همدان و مادرش، مریم، از خاندانی اشرافی بود. اسم مانوی ایرانی نیست، بلکه آرامی است. پتگ از همدان به تیسفون، پایتخت اشکانیان، رفت و در آنجا به فرقه مغتسله پیوست که فرقه‌ای گنوسی بود. او به ادعای خود در پی پیامی الهی از گوشت خوردن، شراب نوشیدن و همبستری با زن دست کشید و به اتفاق فرزندش مانوی که چهارساله بود، به میان اعضای فرقه رفت. بنا به روایات مانوی، مانوی کودکی محتملاً دوازده ساله بود که فرشته‌ای یا روحی ایزدی بر او ظاهر شد و حقیقت الهی دین را بر او آشکار ساخت. دوازده سال بعد، همان روح باز بر او ظاهر شد و به او دستور داد تا به تعلیم دین بپردازد. او نخست پدر خویش را به دین خود درآورد، سپس یزرگان خانواده را و سپس با سفر دریایی به هند، سرزمین توران و مکران رفت یعنی به سند و بلوچستان امروزی، و قادر شد شاه توران و گروهی از درباریان او را به دین خود درآورد. در زمان بر تخت نشستن شاپور اول ساسانی (۲۴۲ میلادی) از طریق دریا به پارس بازگشت و پیاده تا به خوزستان و میشان در بخش سفلی دجله رسید. در راه با مخالفت‌های بسیار روبه‌رو شد. از آنجا به بابل بازگشت. سپس در پی تبلیغ در بابل و سفر دوباره به پارس، به سرزمین ماد رفت. دشمنان زیادی پیدا کرد، اما بنیان مجامع مانوی را نیز ایجاد کرد و توانست پیروز، یکی از برادران شاه، را به دین خود درآورد و همو باعث ملاقات مانوی با شاپور اول

شد. مانی سه بار با شاپور ملاقات کرد و شاه سرانجام، او را به عنوان یکی از «الزمان درباری پذیرفت و به وی اجازه تبلیغ در سراسر کشور خود را داد. او توانست در طی سال‌های دراز به تبلیغات سودمندی به نفع دین خود در پارس و پارت بپردازد. او علاوه بر تبلیغ دین به پزشکی نیز می‌پرداخت و توانست در اواخر عهد شاپور یکی دیگر از برادران شاه، یعنی مهرشاه، فرمانروای میشان را نیز به دین خود درآورد. او نمایندگانی به مصر، روم و شمال شرقی شاهنشاهی ساسانی فرستاد و موفقیت‌های عظیمی به دست آورد، و احتمالاً هیأت‌های بسیار دیگری هم فرستاده شده است که ما از آنها بی‌خبریم.

در زمان مرگ شاپور در حدود ۲۷۳ م. مانویت در سراسر شاهنشاهی پایگاهی استوار یافت، در حالی که دین رسمی زردشتی بود. در زمان پادشاهی هرمزد، پسر شاپور، مانی به بابل بازگشت، اما پس از پادشاهی کوتاه هرمزد، در دوره پادشاهی برادرش بهرام، مانی دوباره به سفر آغاز کرد و در ساحل دجله به جنوب رفت و چون می‌خواست از اهواز به شمال شرقی کشور سفر کند، دولتیان او را از سفر مانع شدند و او به میشان بازگشت و از کنار دجله به تیسفون بازآمد. سپس از او خواستند تا به حضور بهرام رسد.

بهرام بر اثر تحریکات موبدان زردشتی با او گستاخی کرد و دستور داد وی را به زندان افکنند و در زنجیرش کردند. او پس از بیست و شش روز اسارت، در حدود ۲۷۷ م، در سن ۶۱ سالگی یا اندکی بیشتر جان سپرد.

پس از مرگ مانی بعضی اختلاف‌ها در میان رهبری مانوی پدید آمد، اما فشار بر مانویان بسیار بود، و سرانجام گروه‌های بزرگی از ایشان ایران را ترک کردند و به آسیای میانه پناه بردند، به آن سوی رود جیحون. در قرن ششم میلادی مانویان ماوراءالنهر استقلال خود را اعلام داشتند. در ماوراءالنهر، افزون بر مهاجران مانوی، در میان سغدیان که ساکنان بومی منطقه بودند نیز گروهی پیرو دین مانی بودند.

پیروزی اسلام در ایران در قرن هفتم مسیحی (اول هجری) موقتاً از آزار

مانویان کاست و حتی گروه‌هایی به ایران بازگشتند، اما در زمان خلافت عباسیان دوباره کشتار مانویان از سر گرفته شد و مرکز دین مانوی همچنان در بغداد باقی ماند و تا سدهٔ دهم میلادی دوام آورد. از آن پس، مرکز مانویت به سمرقند انتقال یافت و پس از این قرن، اطلاعات ما دربارهٔ مانویان در ایران تقریباً هیچ است.

از اواخر قرن هفتم مانویان به ترکستان شرقی و به چین رسیدند و به همراه مراکز تجاری سغدی، مراکز دینی در آن سرزمین‌ها به وجود آمد. حتی هیأتی مانوی به دربار چین رفت (۶۹۴ م.) و در ۷۳۲ م. طی فرمانی از طرف فرمانروای چین، مانویان اجازه یافتند مراسم دینی خویش را اجرا کنند. در اواسط سدهٔ هشتم میلادی که ترکستان چین توسط اویغورها تصرف شده بود، دین مانی دین رسمی کشور شد و تا اواسط قرن نهم این وضع ادامه داشت. در قرن سیزدهم میلادی، با هجوم مغول، ضربهٔ نهایی بر دین مانوی فرود آمد و از آن پس اطلاعی از ایشان در دست نیست.

به دنبال تحولاتی که در مسیر عقاید گنوسی به عمل آمده بود، مانی اعلام داشت که دو جهان روح و ماده در برابر هم قرار دارند که یکی خیر (=روح) و دیگری شر (= ماده) است. این دو جهان در گوهر و در طبیعت خود از یکدیگر بیگانه و برضد هم‌اند. این دو جهان و دو نیرو به سبب اقدام اصل شر (ماده یا تاریکی) به هم درآمیخته‌اند. نجات روشنی و خیر از بند ماده و تاریکی پُر شر، فقط در جدایی مجدد و رهایی از قید ماده است.

او می‌گفت که در آغاز بهشت روشنی در بالا بود و به هر سو گسترده بود مگر از سوی پایین و در زیر این جهان روشنی دوزخ یا تاریکی قرار داشت که او هم از هر سو گسترده بود، مگر از سوی بالا. بهشت روشنی خود ازلی و ابدی بود و کس آن را خلق نکرده بود. گوهر آن از پنج عنصر روشنی شکل یافته بود که فروهر<sup>۱۱۲</sup>، باد (هوا)، روشنی، آب و آتش بود. پدر بزرگی<sup>۱۱۳</sup> یا زُرَوان بر

این بهشت روشنی فرمان می‌راند. موجودات این جهان روشنی اُن‌هایند که موجوداتی ازلی و در مجموع شکل بخشنده به کمال مطلق پدربزرگی و متجلی از اویند و میان او و جهان واسطه‌اند. علاوه بر آنان، ایزد بانویی به نام روح القدس<sup>۱۱۴</sup> نیز وجود دارد که ظاهراً همسر پدر بزرگی است.

دوزخ نیز به پنج منطقه بخش گردیده که هر یک از آنها از عنصری از پنج عنصر تاریکی ساخته شده است: ماده، هوای تاریک، تاریکی، زهر یا شوری و دود. در این پنج منطقه دوزخی پنج‌گونه دیو زندگی می‌کند. دو پا، چهارپا، بال‌دار، شناکننده و خزنده و از هر گونه‌ای نر و ماده وجود دارد که به صورتی ابدی با هوس و ستیزه‌گری زندگی می‌کنند. اهریمن یا شاهزاده تاریکی، فرمانروای این همه است و در خود کیفیات و خصوصیات پنج‌گونه دیو را گردآورده است که عبارت است از دیو (دوپا)، شیر (چهارپا)، عقاب (بال‌دار) ماهی (شناکننده) و اژدها (خزنده). گاهی اهریمن تجسم ماده شمرده می‌شود.

بر حسب تصادف، اهریمن - مرز میان دوزخ و بهشت رسید و جهان روشنی را دید و آرزوی داشتنش را کرد و بدان هجوم آورد. پدربزرگی، برای حفظ سرزمین خود و برقرار داشتن آرامش ابدی آن، جلوه‌های خویش را به یاری کلام فراز آورد تا با نیروهای اهریمن در نبرد شوند. این جلوه‌ها خدایان مانوی‌اند و تفاوتشان با یکدیگر در خویشکاری ایشان است.

در دین مانوی سه گروه از خدایان وجود دارد که هر گروه از پس گروه دیگر می‌آید در گروه نخست، مادر زندگی<sup>۱۱۵</sup> است. او نیز فرزند خویش را فرا می‌خواند که هر مزدیغ<sup>۱۱۶</sup> یا انسان نخستین، نام دارد. هر مزدیغ پنج فرزند خود را از پنج عنصر بهشت روشنی فراز می‌آورد، و با این پنج فرزند به نبرد با نیروهای شر می‌رود. او نخستین نبرده و جنگاور جهان روشنی است و عناصر روشنی، سپر و دام او خوانده می‌شوند. پنج فرزند او را امهرسپندان<sup>۱۱۷</sup> خوانند. اما این پنج فرزند در نبرد با تاریکی و شر شکست می‌خورند. هر مزدیغ آنان را در جهان تاریکی رها می‌کند تا مگر نیروهای شر به فکر باز تاختن به بهشت

روشنی نیفتند. دیوان دوزخی آن پنج فرزند را فرو می‌بلعد و چنان به لذت بلع غرق می‌شوند که از اندیشه باز تاختن باز می‌مانند.

اما بدین گونه، بخشی از بهشت روشنی از دست رفته و اسیر تاریکی گشته است و در این اسارت از اصل خویش دور مانده و در زیر فشار ماده دچار گیجی و فراموشی گشته است و رنج می‌برد، ولی ماده، شادمان از به دست آوردن روشنی، بدان دل می‌بندد.

هرمزدیغ بیهوش در ژرفای دوزخ فرو افتاده بود، اما چون به هوش آمد، فریاد یاری برکشید، و مادر او که فریاد فرزند را شنید از پدربزرگی یاری خواست تا فرزند را از دوزخ برهاند. پدربزرگی گروه دوم خدایان را فراز آفرید تا به هرمزدیغ یاری رسانند. نخستین خدای گروه دوم دوست روشنان<sup>۱۱۸</sup> نام دارد که وظایفش تقریباً نامشخص است. پس از او، بام‌ایزد<sup>۱۱۹</sup> و سپس مهر ایزد<sup>۱۲۰</sup> یا روح زنده است. مهرایزد پنج فرزند دارد که نگهدار شکوه<sup>۱۲۱</sup>، شهریار افتخار<sup>۱۲۲</sup>، الماس روشنی<sup>۱۲۳</sup>، شهریار شکوه<sup>۱۲۴</sup> و مانبدایزد (اطلس)<sup>۱۲۵</sup> اند. مهرایزد به لبه پرتگاه دوزخ رفت و خروش برآورد و هرمزدیغ خروش وی را شنید و از ژرفای دوزخ پاسخ وی را داد. این خروش و این پاسخ خود خدایانی مانوی به‌شمار می‌آیند: خروش ششمین فرزند مهرایزد، و پاسخ ششمین فرزند هرمزدیغ است. خروش معرف آرزوی خدایان به رهایی روشنی‌دریبد و پاسخ معرف واکنش روشنی‌دریبد به این آرزو است. رهایی هرمزدیغ خود نمونه و الگوی کهن نجات ارواح افراد است، زیرا چون هرمزدیغ از بیهوشی برخاست، رهایی او میسر شد و از درون ماده، تاریکی و شر نجات یافت و به بهشت روشنی به نزد مادر زندگی و مهرایزد بازگشت.

### آفرینش جهان

مهرایزد، پس از رها ساختن هرمزدیغ به جهان تاریکی می‌تازد و نیروهای تاریکی را شکست می‌دهد. از تن دیوهای که کشته است: ۱. هشت زمین

می‌سازد؛ ۲. از پوست آنان ده آسمان بنا می‌کند؛ ۳. بازماندگان را که سروران و بزرگان دیوان‌اند، دربند می‌کند و زنده در طاق آسمان می‌بندد؛ ۴. از بخشی از اورهای بلعیده شده که هنوز آلوده نگشته‌اند، خورشید و ماه را می‌سازد و از اورهایی که اندکی آلوده گشته‌اند، ستارگان را پدید می‌آورد که در آسمان پیگری، آسمان یازدهم، قرار می‌گیرند؛ ۵. برای نجات دیگر نورها که هنوز اسیر مانده‌اند، سه چرخ می‌سازد: چرخ آتش، چرخ آب، و چرخ باد که آنها را شهریار افتخار نگهبان است. نگهدار شکوه ده آسمان را از بالا نگه می‌دارد و مانند ایزد (اطلس) که بر زمین پنجم ایستاده است، سه زمین فوقانی را بر شانه‌های خود نگه می‌دارد.

### جریان نجات

جهان در این مرحله بی‌حرکت است و هنوز زندگی پدید نیامده است. خورشید در جای خود در آسمان ساکن است. پدر بزرگی آنگاه آفرینش سوم را فرا می‌خواند که در طی آن، خدایان لجات بخش فراز می‌آیند. نخستین ایشان نریسه ایزد ۱۲۶ است که پیامبر سوم خوانده می‌شود. او خود دوشیزهٔ روشنی، را فرا می‌خواند که گاه به صورت دوازده دوشیزه ظاهر می‌شود. نریسه ایزد، که مظهر جمال و زیبایی خدایوار است، و دوشیزهٔ روشنی خویش را برهنه به رؤسای دیوان که در آسمان در بنداند نشان می‌دهند. با دیدن آنان، دیوان نر دچار انزال می‌شوند و با این انزال، آن نوری که در بدنشان بود بر زمین می‌ریزد. بخشی از آن که به دریاها می‌ریزد، به غول دریایی عظیمی تبدیل می‌شود که الماس روشنی آن را از میان می‌برد. آن بخش که بر زمین می‌افتد، درختان و گیاهان را پدید می‌آورد. دیوان ماده، که در دوزخ از دیوان نر باردار شده بودند، فرزندان خود را سقط می‌کنند و جنین‌های سقط شده که روشنی کمتری از منی دیوهای نر در خود دارند، بر زمین می‌افتد. و پنج گونه دیو دوزخی را پدید می‌آورند که دوپا، چهارپا، پرنده،

شناور و خزنده‌اند.

در این زمان، بام ایزد (رازیگر بزرگ) بهشت نو را می‌سازد که از مایهٔ بهشت روشنی، و ابدی است، ولی در طی دوران آمیزش دو نیرو زندگی مستقلی دارد و خویشکاری‌اش آن است که در دوران آمیزش دو نیرو (خیر و شر)، مسکن خدایان و روشنی نجات یافته است تا مگر بهشت ابدی دور دست و فارغ از هر گرفتاری باشد. فرمانروای این بهشت نو، هر مزدبغ است.

سومین خدای از سومین آفرینش، ستون روشنی است که هر چند عبارت است از راهی که نورهای نجات یافته از آن به آسمان می‌روند (که راه شیری یا کهکشان نمایانگر آن است)، خود خدایی نیز به شمار می‌آید. روان‌های پرهیزگار از این طریق به ماه می‌روند و این خود سبب بزرگ شدن ماه و رسیدن به حالت بدر است، آنگاه به خورشید می‌روند و ماه از نو هلال می‌شود. نورهای نجات یافته از خورشید به بهشت نو می‌روند. ماه و خورشید در نوشته‌های مانوی کشتی، گردونه و باروی آباد خوانده می‌شود که تخت‌های خدایان را در خود دارند.

دیگر خدایان آفرینش سوم، به ترتیب فرا خوانده شدن، عیسای درخشان، اندیشهٔ بزرگ یا بهمن و داور دادگرانند. بهمن پنج اندام دارد که پنج قدرت مغز است و وجود خدایان و روح از ترکیب آنها است. این پنج اندام عبارت‌اند از: ذهن، اندیشه، واکنش، هوش و خرد.

نریسه ایزد ماه و خورشید را به جنبش در می‌آورد و با تغییر فصول، نجات روشنی از طریق شبنم و باران و جز آنها آغاز می‌شود.

### آفرینش انسان

ماده که در دیو آرزو مجسم شده است، برای از میان بردن جریان نجات روشنی، دو دیو جانور بزرگ برای بلعیدن فرزندان دیوی می‌آفریند تا با این بلعیدن، نور موجود در آنان را در تن آن دو گرد آورد. آنگاه آن دو دیو - جانور



می آورند.

این دو شکلِ خدایان را دارند (به شکل نریسه ایزد و دوشیزهٔ روشنی)، همان خدایانی که توسط دیوهای در بند دیده شده بودند. همهٔ نور بلعیده شده توسط آن دو دیو - جانور به این دو انسان اولیه منتقل می شود و روح ایشان را به وجود می آورد. همراه روح زندانیِ روشن، روح تاریکِ مادّی نیز در بدن است که از شهوت، آرزو و حسادت و تنفر جز آنها ترکیب شده. این شهوت است که انسان را به زاد و ولد و می دارد و زندانیِ روح را ابدی می کند.

عیسای درخشان از آسمان فرود می آید و روح آدم را که در خواب غفلت است، بیدار می کند و سرمنشأ روشنی را که همان سرمنشأ روح است، به او نشان می دهد (دانش را به او می آموزد). گهمرد به پاکدامنی و خودداری از همبستری روی می آورد. اما مُردیانه که در او نور کمتری است، توسط دیوی فریفته می شود نخستین فرزندانِشان (هاییل و قایل) پدید می آیند. سپس، در پی همبستری با گهمرد، شیث به دنیا می آید. و در بند شدن نور آدمی بدین ترتیب ابدی می شود.

### راه رستگاری فرد

نوری که روح انسان را می سازد، به نحوی مادّی قابل نجات یافتن نیست. نجات او تنها از طریق کوشش آگاهانه برای پرهیزگاری و به گونهٔ فردی ممکن است. بهمن پیامبرانی را می فرستد که آنان معرفت (gnosis) را برای فرزندان انسان به هدیه می آورند. همین کار را عیسای درخشان با گهمرد کرد. با این معرفت، عزم رهایی در فرد پدید می آید، اما مادّه پیوسته می کوشد تا روح را در فراموشی نگاه دارد که آن را خواب مستانه خوانند. مانی این روح فرو خفته را انسان قدیم می خواند و روح بیدار را انسان نو نام می دهد. روح که خود از روشنی است و طبعاً خوب است، تنها بر اثر فراموشی و غفلت گناه می ورزد و بدین گونه، قدرت مقاومت در برابر روح تاریک را از دست می دهد. کفارهٔ گناه

پشیمانی است و تنها از راه بازیافتن آگاهی و تصمیم نیرومند قابل جبران است. سرنوشت روح پس از مرگ وابسته به زندگی فرد است؛ روح ممکن است بارها و بارها به این جهان بازگردد. تا سرانجام شایستگی نجات یابد که آن هم بر اثر پرهیزگاری مطلق ممکن است و بس.

بنا به روایات مانوی، روح پس از مرگ به دیدار داور دادگر می‌رود و کردار او را در دنیا می‌سنجند و در نتیجه، یا به بهشت نو می‌رود، یا به زندگی آمیخته از روشنی و تاریکی گذشته باز می‌آید، یا به دوزخ می‌رود.

بنا به روایات دیگر، روح پرهیزگار، چون از بدن بیرون رفت، خدایان نجات‌بخش به پذیره‌اش می‌آیند و سه فرشته به همراه ایشان است که حلقه‌ای از گل، دیهیمی و جامه‌ای بهشتی برای او می‌آورند. روح چون این سه را در بر کرد، به بهشت نو می‌رود و در رسیدن به بهشت نو طبعاً از ستون روشنی، ماه و خورشید می‌گذرد. گاهی خدای نجات‌بخش به چهرهٔ دوشیزهٔ روشنی بر روح ظاهر می‌شود.

### پایان جهان

پایان جهان را نشان نبرد بزرگ است که در طی آن همه با هم در نزاع‌اند و ایمان برخاسته است، زیرا در آن زمان، دیگر چندان روشنی و نوری در جهان مادی باز نمانده است. در این زمان، عیسی دوباره ظهور می‌کند و کرسی داد را بر پا کرده، نیکوکار را از بدکار جدا می‌کند، آنگاه خدایانی که زمین و آسمان را در نظم فعلی برقرار داشته‌اند، کار خود را رها خواهند کرد. آسمان‌ها و زمین‌ها فرو ریزند و آتش بزرگ زیانه خواهد کشید و واپسین پاره‌های نور آزاد و به بهشت نو خواهد رفت که خود واپسین ایزد نام دارد.

آنگاه مادهٔ زندانی خواهد شد و زندان مادهٔ را با سنگی عظیم خواهند پوشانید و بهشت نو به بهشت روشنی خواهد پیوست و موجودات آن، خدایان و نجات‌یافتگان، به دیدار پدر بزرگی نایل خواهند شد، دیداری که از آغاز

نازش اهریمن دیگر ممکن نگشته بود.

### عیسی در دین مانی

ظاهرأ مانی به سه عیسی معتقد بوده است: ۱. عیсай درخشان، خدای اجات بخش؛ ۲. عیсай رنجبر، که در مانویت غربی به روح دردکشنده در ماده اطلاق می شد، روحی که چونان عیсай بردار شده، خود بردار کشیده شده است؛ ۳. عیسی مسیح، پیامبر و پسر خدا که ظاهر انسان به خود گرفته بود و می پنداشتند که بردار شده و درد می کشد. مانی این نظر را که پیامبر و پسر خدا جسمیت یافته دارای تن است، رد می کرد و معتقد نبود که او واقعاً بردار شده است. گاهی نیز مفاهیم سه گانه عیسی در هم می آمیزد و مشخص بودن یکی از سه عیسی از میان می رود.

مانی عیسی مسیح را پیامبر پیش از خود می دانست و خود را پیامبری می دانست که او پیش بینی کرده بود. او شخصیت بودا و زردشت را نیز محترم می شمرد، ولی ظاهرأ اطلاع درستی از آموزه های آن دو نداشت. به گمان مانی، فضیلت در نجات بخشیدن روشنی زندانی شده در جهان مادی برد و این که این روشنی آزاری نپیند. این نظریه را او شامل مسایل اخلاقی و مادی هر دو می کرد. روح را می توان با فضیلت عشق برادرانه، ایمان، شکیبایی، برد، راستی، آشتی و شادی بخشی نجات داد. باید با محبت، خوددار و بی توجه به آمیزش جنسی بود. به ویژه نکته آخر اهمیت بسیار داشت، زیرا از چنین آمیزش و زاد و ولدی که در پی داشت، زندانی شدن روح ابدی می شد. خوردن گوشت نیز نادرست بود، زیرا جانوران دارای بخشی از نور بودند و بدنشان نیز از ماده تاریک بود. کشتن یک جانور یا حتی قطع یک گیاه گناه بود. زیرا این کار در سطحی مادی به نور زندانی در آن جانور و گیاه آزار می رسانید. در نتیجه، مانویان به راستی تارک دنیا بودند. جامعه مانوی به دو گروه بخش می شد: گذیدگان و نیوشاگان (= شنوندگان) گذیدگان مطلقاً به امور دین می پرداختند

و نیوشاگان که تودهٔ پیروان را تشکیل می‌دادند، به تأمین زندگی گزیدگان موظف بودند، بدین منظور و برای امرارمعاش به کشاورزی و فراهم کردن خوراک می‌پرداختند و تنها اجازهٔ ازدواج با یک زن یا یک شوهر را داشتند. این تنها گزیدگان بودند که امکان رفتن به بهشت نو را پس از مرگ داشتند و نیوشاگان امیدوار بودند که به واسطهٔ زادمُرد (تناسخ)، کمال آگاهی را به دست آورند و در سلک گزیدگان در آیند و نتیجتاً، به بهشت نو فراز روند.

در رأس جامعهٔ مانوی، رهبر قرار داشت که جانشین مانی بود و مرکز قدرت او در بابل بود. پس از او، پنج گروه مشخص وجود داشت: ۱۲ آموزگار (فارسی میانه: hammozāg)، ۷۲ اسقف (فارسی میانه: ispasag)، ۳۶۰ ارشد (فارسی میانه: wizidag) که زنان نیز بدان راه داشتند، و ششوندگان (فارسی میانه: niyošāg) که تودهٔ عادی پیروان دین بودند. در میان گزیدگان، گروهایی چو، دبیران و خروشخوانان (روضه‌خوانان) (فارسی میانه: Xroh - xwān) نیز وجود داشتند. گزیدگان سه مَهر داشتند: مَهر بر دهان، مَهر بر دست و مَهر بر دل (۱)؛ نشانهٔ حفظ فضیلت در سخن گفتن، در عمل کردن و در امیال) و (۱)؛ مانستان‌ها (دیرها) به سر می‌بردند و به سفر می‌رفتند تا دین را در اکناف جهان پراکنند. آنان پیاده راه می‌پیمودند، روزی یک بار غذا می‌خوردند و غذای آن گیاهی بود و آن را پس از فرا رسیدن شب صرف می‌کردند. آنان تنها برای یک روز غذا به همراه می‌بردند و برای یک سال جامه به همراه داشتند.

### آیین‌ها

مهم‌ترین آیین مانوی برگزاری نماز، خواندن نیایش، روزه گرفتن و اقرار گناهان و توبه بود. گزیدگان در روز هفت‌بار نماز می‌گزاردند و نیوشاگان چهاربار. برای گزاردن نماز در روز روی به خورشید می‌ایستادند و در شب (۱) به ماه. در طی نماز، علاوه بر یاد کردن هر یک از خدایان، اتحاد چهارگانهٔ (۱)؛ روشنی، قدرت و خرد نیز ستایش می‌شد. در طی سال پنج‌گونه روزهٔ دو (۱)؛

داشتند. چهارمین و پنجمین روزه در آغاز و پایان ماهی واحد انجام می‌شد (اول و دوم، بیست و هفتم و بیست و هشتم) و احتمالاً مربوط می‌شد به رنجی که مانی در پایان عمر در زندان کشید و درگذشت. در سی‌ام همین ماه جشن بما ۱۲۷ یا نخت برگزار می‌شد. در این جشن، که مهم‌ترین رویداد جامعه مانوی در طی سال بود، کرسی بلندی در برابر حضار می‌گذاشتند و تصویری از مانی پیامبر بر فراز آن می‌نهادند که معرف عروج روح مانی پیامبر به بهشت نو بود.

### آثار مانوی

آثار اصلی مانوی که متعلق به مانی شمرده می‌شد، هفت اثر بود که به زبان آرامی شرقی، زبان محلی مانی، نوشته شده بود:

۱. انجیل زنده
۲. گنج زندگی
۳. رسالات
۴. رازان (اسرار)
۵. غولان
۶. نامه‌ها
۷. نیایش‌ها

از آن بر این، مانی کتابی به فارسی به نام شاپورگان داشت که چکیده عقاید خود را برای شاپور ساسانی در آن آورده بود. او کتاب دیگری به نام اردشنگ<sup>۱۲۸</sup> که در فارسی ارتنگ و ارژنگ خوانده می‌شود، داشت که در آن، دربرهایی به قلم مانی از جهان مانوی بود و تفسیر آنها، و نیز کتابی از او (الماده است به نام کفالا یا<sup>۱۲۹</sup> یا سخنرانی‌ها که مجموعه گفتارهای مانی است و در آن پیشگویی‌هایی هم دیده می‌شود.

از اصل آرامی این کتاب‌ها در میان آثار یافته شده در تورfan اثری نیست.

«بخش هفتم»

## آیین مزدک

آیین مزدک نهضتی است زردشتی - گنوسی که طرفدار تحولات اجتماعی گسترده‌ای است. این آیین در عصر قباد ساسانی (۵۳۱ - ۴۸۸ میلادی) رشد کرد و سبب یک رشته انقلابات و تحولات اجتماعی در ایران گشت، و هر چند، سرانجام به‌سختی سرکوب شد، اما تأثیرات کوتاه مدت و دراز مدتی از خود به‌جای گذاشت. حتی می‌توان باور داشت که یکی از علل سقوط دولت ساسانی همین تأثیرات انقلاب مزدکی در ایران بود.

با همه تحقیقاتی که درباره آیین مزدک به عمل آمده است، به علت نبودن مدارک مزدکی و تنها وجود نوشته‌های اندک دیگران درباره مزدکیان، هنوز هم زوایایی از این آیین ناشناخته باقی مانده است. در دسترس نبودن نوشته‌ای از مزدکیان احتمالاً بدان سبب است که توده دین را عمدتاً دهقانان ساده روستاها تشکیل می‌دادند و فرهیختگان اندکی در میان ایشان وجود داشت. هم‌چنین، آثار مکتوب معدود و محدودی هم اگر از سوی مزدکیان فراهم آمده بود، توسط حکومت ساسانی، به همراه مزدک و پیروانش، نابود شد.

تنها اطلاعات ما تا این زمان، از دشمنان این آیین است. این اطلاعات متعلق به متن‌های پهلوی پایان دوره ساسانی و آغاز اسلام، مدارک شریانی، یونانی، (بیزانسی) و اسلامی است. همه این مدارک منعکس‌کننده نظر رسمی دول ساسانی است و تقریباً هیچ یک بی‌طرفانه به مسئله نگاه نمی‌کند. مدارک اسلامی، شامل متن‌ها و اشاراتی به زبان‌های عربی و فارسی است. در مجلد ۱،

شهرستانی، ابن ندیم و فردوسی اطلاعات مفیدی دربارهٔ دین مزدکی در دسترس قرار می‌دهند. در سیاست‌نامهٔ نظام‌الملک و در روایات داراب هرمزدیار نیز اشاراتی به این آیین وجود دارد. که ظاهراً مبتنی بر منبعی کهن‌تر به نام مزدک نامک (مزدک‌نامه) است. این کتاب به صورت داستانی بر ضد مزدک و آیین او در دورهٔ ساسانی پدید آمده بود.<sup>۱۳۰</sup>

منابع اسلامی از زردشت نامی سخن می‌گویند که موبد شهر فسا بوده است. بنابراین منابع، او که زردشت خُرگان نامیده می‌شد، بنیانگذار آیینی بوده است، که در آغاز، احتمالاً آیین زردشتگان خوانده می‌شد. زمان زیست این زردشت چندان مشخص نیست.

منابع ییزانسی از بوندوس<sup>۱۳۱</sup> نامی در روم یاد می‌کنند که این آیین را تبلیغ می‌کرده است، و گویند که او در اصل مانوی بوده، ولی مذهبی نوآورده بوده است. او سپس، از روم به ایران رفت و آیین خویش را به نام دریست دینان<sup>۱۳۲</sup> تبلیغ کرد و قباد به آیین وی گروید و دریست دین\* شد.

بنابراین دو روایت، ممکن است باور کنیم که چنین آیینی پیش از مزدک وجود داشته است و سپس بر اثر اوضاع نابه‌سامان ایران در عصر فیروز و قباد و در پی فعالیت‌های مزدک، آیین مزبور پیروان وسیعی در عصر قباد یافت و به نام مزدک خوانده شد و صورت دینی مستقل یافت.

ابن ندیم از مزدک‌القدیم و مزدک‌الآخر یاد می‌کند و این دین را که اساس مزدکیه و خُرَمیه بوده است، فرقه‌ای زردشتی می‌داند. او می‌گوید مزدک‌القدیم طرفدار لذت بردن از زندگی و برابری و برادری در دارایی و زن بوده است. او معتقد به عمل خیر و مخالف خون ریختن و آزار دیگران بوده است. مزدک‌الآخر همان است که در عصر قباد ظاهر می‌گردد و به دست خسرو انوشیروان کشته می‌شود.

\* «دریست - دین» یعنی درست دین و دارای دین راست.

مزدکی‌ها ظاهراً به تأویل متون اوستایی معتقد بودند و به باطن معنایی و نه ظاهری آن باور داشتند. دسترسی مزدک به دربار به عنوان یک موبد، خود مؤید ظاهر زردشتی و احتمالاً تمایلات زردشتی در این آیین است، زیرا او به عنوان یک مانوی، قادر نبود در عداد موبدان به دربار قباد راه یابد.

اما مزدکی‌ها از عقاید گنوسی نیز بی‌بهره نبودند و انتساب آنان به مانویت تنها یک اتهام نیست. می‌توان باور داشت که مزدکی‌ها برای دین خود بنیانی زردشتی قابل بودند و استنباط‌هایی گنوسی نیز از جهان داشته‌اند.

لذت بردن از زندگی در حد توان، یا ریاضت کشیدن‌های متناسب به مزدک، هر دو می‌تواند روحی گنوسی داشته باشد. دوگانه پرستی مزدکی ظاهراً شبیه دوگانه پرستی زردشتی است، اما مسئله نجات روح از ماده، آن را به دوگانه پرستی گنوسی نزدیک می‌کند. منع خون ریختن و برخی نکات اخلاقی و اجتماعی، نوعی اخلاق گنوسی / مانوی را جلوه می‌دهد.

دین مزدکی، در عمل، تلفیقی از دین زردشتی عصر ساسانی، دین مانوی و آداب و عقاید جوامع روستایی ایران است.

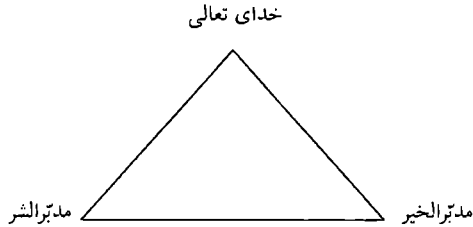
### عقاید مزدکی

مزدکیان نیز مانند زردشتیان، زروانیان و مانویان و همچون پیروان عقاید گنوسی رایج در ایران، آسیای غربی و امپراتوری روم در این عصر، به دو اصل معتقد بودند. این دو اصل در نظر ایشان روشنی و تاریکی بود. روشنی با دانش و دریافت همراه است و اعمال ناشی از آن بنا بر اختیار است. تاریکی جهل و عدم بینایی است و اعمال آن اتفاقی و بی‌هدف است. برخورد دواصل بایکدیگر اتفاقی است، و بنا به قول شهرستانی، جدایی ایشان از یکدیگر اتفاقی خواهد بود.

بر اثر برخورد این دو اصل با یکدیگر مدبرالخییر و مدبرالشر پدید آمدند. خدای تعالی بر کرسی عرش در جهان برین نشسته است، همان‌گونه که شاه در جهان زمینی ما. در اینجا به تثلیثی گاهانی یا زروانی برمی‌خوریم که شامل خدای



تعالی در رأس و مدبّر در قاعده است:



چهار نیرو در برابر خدای تعالی ایستاده‌اند: تمییز، فهم، حفظ و سرور، چنان‌که چهار کس پیش شاه ایستاده‌اند: موبدان موبد، هیربدان هیربد، سپاهبد و رامشگر.

این چهار نیرو و امور جهان را به یاری هفت وزیر اداره می‌کنند که اینان نیز در دایره‌ای از دوازده نیروی روحانی عمل می‌کنند.

مزدکیان به سه عنصر آب، آتش، و خاک نیز معتقد بودند.

هنگامی که چهار نیرو و هفت وزیر و دوازده نیروی روحانی در شخص گرد آیند، او به مرحله‌ای ربّانی صعود می‌کند و اجرای وظایف دینی برای او از میانه برمی‌خیزد.

در این طرح، نقش اعداد - سه، چهار، هفت و دوازده - به‌خوبی دیده می‌شود که هفت و دوازده نیز حاصل جمع و ضرب سه و چهار است.

خدای تعالی به یاری حروف و کلام فرمان می‌راند که کَلِیت آن در اسم اعظم او گرد آمده است. آنان که به راز حروف و کلمات واقف شوند و از آن لاریق به اعجاز اسم اعظم دست یابند، به سزّالکبر دست یافته‌اند. آنان که این وقوف را حاصل نکنند، در جهل خواهند ماند.

در نوشته‌های مورّخان، مطلبی درباره‌ی خلق جهان مینو و مادّه بنا به باور داشت‌های مزدکیان نمی‌بینیم و از آن اطلاعی نداریم. همچنین درباره‌ی پایان

جهان و وظایف مدبران خیر و شر اطلاعی نداریم.

اما نظر شهرستانی درباره جدایی اتفاقی دو اصل در پایان آمیزش، خود مسئله‌ای قابل بحث است و این نظر چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. زیرا در میان مزدکیان و پیروان و دنباله گیران عصر اسلامی ایشان، نوعی نجات نهایی مطرح بوده است، و در طی این مرحله، ارواح از طریق ستارگان، ماه و خورشید به نجات نهایی دست می‌یافتند. محتمل است که جدایی یاد شده، به نحوی اتفاقی، مربوط به رهایی ارواح از بند ماده باشد که بستگی به وقایع و مسیر زندگی فرد دارد و تابع قانون مشخصی نیست. اگر کار ثواب کردی، به بهشت می‌روی و اگر خطا ورزیدی به اسارت روح خود در این جهان مادی ادامه خواهی داد.

وجود خدای تعالی که در امور جهان دخیل نیست و دور از رویدادهای جهان هستی قرار دارد، ما را با دیدگاهی گنوسی آشنا می‌کند. همچنین تقدس کلام، حرف و عدد و راز آلوده بودن معنای آنها بی گنوسی دارد. برافتان الزام اجرای وظایف دینی نیز برای واقف به اسرار، رنگی گنوسی دارد.

اما در زمینه اجتماعی، مزدکیان بر آن بودند که خداوند ارزاق را چنان بر زمین آفرید که همه بتوانند آن را به تساوی میان خود بخش کنند و هیچ کس بیش از سهم خود نبرد. ولی در طی ایام، ستم فرد بر فرد، سبب تحول اوضاع و پدید آمدن مسکین و غنی شد. این عدم برابری باید از میان برخیزد و کوشش در این راه خود پرهیز و تقوی است. ظاهراً مزدک طرفدار تقسیم برابر زنان نیز بوده است. جالب توجه آن که در نوشته‌های مزدکی اشاره‌ای به برده‌داری نشده است.

اما ریشه این دو اعتقاد اجتماعی مزدکی چیست؟

وجود این اعتقاد در ایران قدمت دارد. حتی ضحاک متهم است که طرفدار تقسیم زن و مال بوده است. شعار تقسیم اراضی و مالکیت عمومی بر آن حتی در بین النهرین باستان، در عصر تمدن سومر دیده می‌شود. و مدارکی دال بر وجود پیام‌های کشاورزان برای بازگرداندن عصر مالکیت عمومی بر زمین و ثروت در زیر لوای خدای شهر از آن عصر وجود دارد. در قیام بردیای دروغین

(گئوماته) نیز ما ظاهراً با بازگرداندن زمین به صاحبان نخستین آنها و خارج ساختن آنها از دست مالکانِ نوخاسته روبه‌روایم.

به هر حال، شعار تقسیم زمین و برابری مال، متعلق به جوامع اشتراکی روستاییانی بوده است که در ایران تا عصر مغول نیز دوام آورد، احتمالاً آنان خواهان عمومیت بخشیدن به این شکل از جوامع محدود روستایی بوده‌اند. اما مسئلهٔ زن به نحوی که مطرح می‌دارند، جای سؤال است. آیا واقعاً منظور تقسیم زنان حرمسراهای اشرافی است؟ در این صورت، چیزی بیش از هزاران زن را نمی‌شد میان میلیون‌ها مرد تقسیم کرد. این پیشنهادی منطقی به نظر نمی‌رسد. اما ما به وجود آیین‌های سالانه و ابتدایی عیاشی‌های دینی - مذهبی در جوامع روستایی و نیمه روستایی ایرانی و دوام آنها حتی تا عصر حاضر آگاهیم، که در طی آن قانون و قرار اجتماعی و خانوادگی برای مدتی محدود از میان برمی‌خاست و روابط آزاد میان گروه‌های جنسی گوناگون در یک روستا یا منطقه‌ای از شهر پدید می‌آمد.

ما از وجود این روابط در میان خرم‌دینان و بعضی فرقه‌های دینی - مذهبی دورهٔ اسلامی که بُنی مزدکی دارند، نیز آگاهیم.

اغلب وجود این روابط را میان خرم‌دینان انکار می‌کنند و آن را نهمت دشمنان می‌دانند، در حالی که اجرای آیین عیاشی دینی - مذهبی در محدوده‌های زمانی ویژه، مغایر با ازدواج و عصمت خانواده در خارج از آن محدودهٔ زمانی نیست.

بدین ترتیب، احتمالاً شعارهای اجتماعی مزدکیان به ساخت و اعتقادات جوامع روستایی مربوط بوده است. یعنی شعارهای برابری و دادگری مزدکی، در عمل به شعار برابری مال و آزادی اجرای سنت‌های زردشتی یا کهن جوامع روستایی تبدیل می‌گردد.

پس از اسلام، دنبالهٔ آیین مزدکی را می‌توان بیش از همه در میان خرم‌دینان دید. جمع‌بندی عقاید ایشان به اختصار چنین است :

۱. در آغاز، دو اصل ازلیِ روشنی و تاریکی وجود داشت. تاریکی تباهی گرفتن روشنی بود و محور آن.
  ۲. خدای تعالی سبب ساز امور نیست.
  ۳. تجلیات پیامبران، حواریون و فرشتگان همه در اصل امری واحد است.
  ۴. اختفا و بازگشت امامان دین واقعیتی انکارناپذیر است.
  ۵. الهامات غیبی متعلق به پیامبر واحدی نیست و در طی ادوار ادامه خواهد یافت.
  ۶. اعتقاد به وجود امام ذات دین است.
  ۷. اعتقاد به معنای باطنی کتاب‌های آسمانی، نه معنای ظاهری آنها اصل اعتقاد و اعتقاد اصیل است.
  ۸. ابومسلم تجسم انسانی روح آسمانی، و بی‌مرگ است.
  ۹. رستاخیز و داوریِ نهایی وجود ندارد.
  ۱۰. رستاخیز دارای معنایی باطنی است که همان تجسم انسانیِ روح آسمانی است.
  ۱۱. باید از خونریزی خودداری کرد مگر بر اثر اجبار به قیام.
  ۱۲. باید آراء دینی دیگران را تحمل کرد تا آنجا که به اساس اعتقاد صدمه‌ای وارد نیاید.
  ۱۳. محبت و میهمان‌نوازی وظیفه همه است.
  ۱۴. لذت بردن بدون زیان رساندن به دیگران آزاد است.
  ۱۵. پاکیزگی و طهارت را باید حفظ کرد.
  ۱۶. به کاربردن شراب و نان در مراسم، به‌ویژه در جشن ازدواج، آزاد است. منبع اسلامی دیگری که در شناخت اعتقادات و آیین‌های مزدکی به ما یاری می‌رساند، مجموعه اعتقادات باطنی‌هاست.
- در میان اعتقادات باطنی، اطلاعاتی دربارهٔ بنیانگذار یا زمان آغاز نهضت وجود ندارد و نیز در عصر آغازین نهضت انقلابی باطنی، نشان زیادی از

باورهای اسلامی در میان باطنیان دیده نمی‌شود. امروزه بر آن‌اند که بنیان اعتقادات باطنی به دوران پیش از اسلام آسیای غربی و جنوب غربی برمی‌گردد. هر چند جزئیات مسئله هنوز روشن نیست، ولی می‌توان پذیرفت که آراء کهن بی‌شماری در شکل گرفتن آراء باطنی مؤثر افتاده است، و باطنی‌ها میان آراء گنوسی ایرانی، سریانی و بابلی تلفیقی پدید آورده‌اند. اما به هر حال، تأثیر عمده آراء خرّم‌دینان را در شکل گرفتن عقاید باطنی آشکارا می‌توان دید. روشن است که عقاید خرّم دینی نیز خود دنباله عقاید مزدکی است.

عقاید باطنی را می‌توان چنین خلاصه کرد :

۱. اعتقاد به خدایی دوردست که در شناخت و بیان ما نمی‌گنجد.
۲. اعتقاد به دو خدای آفریننده که میان هستی ایشان تقابل و تخصص وجود دارد.

۳. جهان بزرگ با جهان کوچک همانند است.

۴. تعبیر و تأویل حروف و کلمات، راز دین را برای مؤمن روشن می‌سازد.
۵. داشتن دانش باطنی ذات دین و تنها وسیله نجات است.
۶. باطنیان به دوره‌های فرود آمدن الهامات الهی، دوره‌های هفتگانه و قیامت اکبر معتقد بوده‌اند، یعنی هنگامی که همه ارواح پاک و مطهر گشته‌اند و در این زمان، جهان به پایان می‌رسد. هفتمین امام در دوره‌ای که با حضرت محمد (ص) آغاز شده است محمد بن اسمعیل است. هفتمین امام در هر دوره، خود پیامبر تازه‌ای است. محمد بن اسمعیل مهدی یا قائم است که قوانین و سنت‌های اسلامی را نسخ خواهد کرد و باطن دین را به کمال خواهد رسانید.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که احتمالاً در قرن پنجم میلادی زردشت خُرگان که موبد یا موبدان موبد شهر فسا بود، در دین زردشتی نوعی نوآوری کرد و بیان داشت که باید تعبیری تازه از اوستا به دست داد. شاید هم او دنباله کار بوندوس نامی را گرفت که زمانی پیشتر در روم، به تبلیغ آراء خود پرداخته بود و عقایدش بنیانی گنوسی داشت. عقاید این زردشت خود رنگی گنوسی داشت که در این

عصر از روم تا ایران را فرا گرفته بود، هر چند در غرب در برابر مسیحیت عقب‌نشینی می‌کرد و در شرق دچار رفتار خشونت‌آمیز دولت ساسانی و دین زردشتی رسمی بود.

این زردشت محتملاً به وجود خدایی دوردست معتقد بود که کار آفرینش و اداره جهان را به دو آفریننده داده بود. دو آفریننده‌ای که دشمن و مغایر یکدیگر بودند. در درون انسان نیز روحی وجود داشت که متعلق به اصلی خدایی و آرزوی ترک این جهان پُر از زشتی و تباهی و بازگشت به سرچشمه نور و راستی را داشت. این بازگشت روح نیازمند به دست آوردن دانش نجات بود که تنها پیامبران و امامان راستین دارا بودند. و خود تجسم انسانی خداوند بودند و روزگار هرگز از آنان خالی نیست. این تجسم‌ها دوره‌هایی هفتگانه داشتند.

بنا به این رشته عقاید، انسان در همین دنیا پاداش و پادافره می‌یابد. و زاد مرّد طریق آن است، تا روح از آلودگی‌ها پاک شود و به جهان روشنی باز پیوندد. از نظر اخلاقی، پیروان این دین طرفدار صلح و آشتی و دادگری بودند و بر آن بودند که باید علل بدبختی بشر را که تبعیضات اجتماعی است، از میان برداشت؛ تبعیضاتی که بر اثر اغوای دیوان به وجود آمده است. باید همه برابر و برادر باشند.

محتملاً این عقاید تا عصر قباد ادامه یافت و چون بر اثر اوضاع نظامی و سیاسی نابه‌سامانی که از عهد فیروز آغاز شده بود، قوام دولت سستی گرفت. این آیین به دست مزدک گسترش یافت و قدرت پیدا کرد.

سرانجام در پی پدید آمدن آرامش نسبی اوضاع و قدرت گرفتن خسرو انوشیروان، فشار بر مزدکیان شدید شد و به کشتن مزدک و پیروان نزدیک او و به مقابله با انقلاب مزدکی در روستاها و نابودی آن انجامید.

اما عقاید مزدکی که به ویژه در میان تهیدستان روستاها و محتملاً شهرها ریشه دوانده بود، در عصر اسلامی با شکلی تازه آشکار شد. و در همه ادوار اسلامی، در هر عصر به شکلی پدیدار گشت.

## «بخش هشتم»

### دین مسیحی در ایران<sup>۱۳۳</sup>

از سده نخست میلادی، ردّ پای برخی بازرگانان و اسقفان مسیحی را در تیسفون، شوش و فارس می‌توان دید. برخی از این اسقف‌ها نام یهودی دارند و این نشان می‌دهد که آنان عبارت بودند از یهودیانی که به آیین مسیح گرویدند. در سده دوم مسیحی، همزمان با فرمانروایی اشکانیان، سازمان‌های مسیحی در ایران شکل می‌گیرد. به سبب شرایط ویژه اجتماعی و دینی که در دوره اشکانیان وجود دارد، از جمله آزادی دین، به ویژه در روستاها و شهرها، و نه در مراکز مهم تمدن، آیین مسیح نیز همچون آیین‌های دیگر در ایران گسترش می‌یابد. به طوری که از سال ۲۰۰ م. به بعد، یعنی مقارن پایان دوره اشکانی، مسیحیت در ایران رشد می‌کند. یکی از نشانه‌های رشد و بالندگی آیین مسیح را در تأثیرپذیری مانویت از آیین مزبور می‌توان دید. یکی از ایزدان رهایی‌بخش مانوی، عیسای درخشان نام دارد. نیایش‌های مانوی خود زیر تأثیر مسیحیت است. یکی از آثار ادبی - آیینی مانویت زبور مانوی است و حتی مانی خود *انجیل* ویژه‌ای داشته به نام *انجیل زنده* که پاره‌هایی از آن بازمانده است. در این دوره، گورهای مسیحی در جزیره خارک بازمانده است که شمارشان به صد و پنجاه قبر می‌رسد. چون جزیره خارک مرکز تجاری مهمی در آن زمان بوده است. کلیسا و آثار مسیحی در جزیره خارک و بوشهر (= ری شهر) بازمانده است. گورهای جزیره خارک مربوط به ۲۵۰ م. است. در حدود سال ۲۲۸ مسیحی، کرتیر در کتیبه زردشت از مسیحیان سخن به میان می‌آورد و به کشتار

ایشان اشاره می‌کند. در این کتیبه، واژه‌های "n'cl'y" (= ناصری) و "klystyd'n" (= کریستیان) برای مسیحیان به کار می‌رود. ناصری‌ها احتمالاً فرقه شرقی مسیحیت (شمال بین‌النهرین) و مسیحیان بومی شاهنشاهی بین‌النهرین را شامل می‌شوند. در مورد «کریستیان‌ها»، اعتقاد بر این است که بیشتر بر اثر کوچ دادن از یونان به ایران آمدند. آنان مسیحیانی یونانی زبان بودند که پس از تصرفات شاپور اول در غرب آسیا، از مردم انطاکیه و آسیای صغیر به اسارت آورده شدند.

گروه دیگر مسیحی در ایران در متون پهلوی به "anšahrig" (غیرکشوری و غیربومی) معروف‌اند. البته این اصطلاح به همه بردگان و اسیران خارجی اطلاق می‌شد. وجود این دو دسته بومی و مسیحی در ایران باعث اختلافات دینی میان آن دو شد. از جمله، در ریواردشیر / ری اردشیر (= بوشهر) دو کلیسای ناصری و کریستینی وجود داشت. در شوش میان این دو دسته نزاع درمی‌گیرد. دومناش، ایران‌شناس پُر آوازه فرانسوی، احتمال می‌دهد که کریستین‌ها احتمالاً پیرو مرقیون، بدعت‌گذار گنوسی، بوده‌اند؛ به مسیحیان گروه دیگر، Nös'räy، Mešihä یا M'šihayä نیز می‌گفتند.

در پایان سده سوم مسیحی، دو فرقه ناصری و کریستینی تلاش می‌کنند با هم یگانه گردند و ایران را به مناطق اسقف‌نشین بخش می‌کنند.

در حدود سال ۳۰۰ مسیحی، برخی از گروه‌های مسیحی در ایران با هم متحد می‌شوند و بقیه با آنان مخالف‌اند، اما به زودی این اتحاد در سراسر ایران شکل می‌گیرد. در ۴۱۰ م. اتحاد کامل کلیسایی در ایران پدید می‌آید که به رییس آن «rēšā» (رأس، سر) می‌گفتند، یعنی رهبر کل مسیحیان شرق.

از ادبیات مسیحی، متونی به زبان پهلوی و سغدی بازمانده است. زبور مسیحی به زبان پهلوی نوشته شده و سغدی‌ان نیز آثاری مسیحی از خود به جای گذارده‌اند. در سال ۴۱۰ م، کلیسای مسیحی ایران به شش بخش اسقف‌نشین تقسیم می‌شود: تیسفون، خوزستان، نصیبین، میشان، ادیابن (اربل) و بیت سلوک



(که خانواده اشکانی در آن فرمانروا بوده‌اند) ۱۳۴ در سال ۴۲۴ م، اسقف‌های فارس، ری و آبرشهر (= نیشابور) در شورای کلیسایی شرکت می‌کنند و از این هنگام است که کلیسای شرقی مستقل می‌شود.

در سده‌های ششم و هفتم که به اوایل اسلام می‌رسد، مرو، هرات و دیگر بخش‌های خراسان و بحرین جزو کلیساهای ایران می‌شوند، اما آغاز اتحاد کلیساهای همان ۴۱۰ م. است. مسیحیت از طریق ایران تا هند، آسیای میانه (تاتارها و ترکمن‌ها و جز آن‌ها) و چین گسترش می‌یابد و در این هنگام، کلیسای مسیحی دیگر در تمامی این سرزمین‌ها تأسیس گردیده است.

در آغاز مسیحیت، در ایران نیز دین رسمی استحکام می‌یابد. آیین زردشتی رسمیت تام می‌یابد و دین و دولت در این دوره یکی می‌شود. این مسئله برای مسیحیان ایران مشکلاتی پدید می‌آورد. پژوهندگان آیین مسیحی عمدتاً بر این عقیده‌اند که فرقه شرقی مسیحیت زیر فشار ساسانیان پدید می‌آیند، اما برخی از پژوهندگان این نظر را درست نمی‌دانند و معتقدند که کشتار مسیحیان تنها به علت تعصبات مذهبی بوده است نه سیاسی ۱۳۵.

از آغاز دولت ساسانی، در ایران با سرکوبی یهودیان و مسیحیان رو به روایم، به‌ویژه در زمان شاپور دوم، که این مسئله حاد می‌شود. از آن هنگام که ایران با روم در جنگ است و همزمان با آن، مسیحیت آیین رسمی رومیان می‌گردد، این مسئله بُعد سیاسی می‌یابد و برخی از مسیحیان ایرانی که طرفدار ایران و قسطنطنیه‌اند، به دست ایرانیان کشته می‌شوند. در تمام دوره ساسانی، قسطنطنیه برای ایران مسئله‌ساز بوده است. برخی از شاهان ساسانی به مسیحیان تندی می‌کنند و همیشه الزاماً کینه‌توزی به مسیحیان دیده نمی‌شود. در زمان شاپور سوم (۳۸۳ م.)، مسیحیان زندانی را آزاد می‌کنند و در قراردادهایی که با دولت بیزانس بسته می‌شود، جانب مسیحیان را نگاه می‌دارند.

مسیحیت در ایران بر سر یک دو راهی قرار داشت. مسیحیان یا بایست تابع شاه ایران می‌شدند یا پیرو قیصر روم. موبدان زردشتی در کشتار مسیحیان

دخیل‌اند و این را در سرگذشت شهدای مسیحی<sup>۱۳۶</sup> می‌توان بازیافت. از دوره بهرام دوم (۲۷۶-۹۳ م.)، اتحاد شاه و موبدان در ایران باعث کشتارهای دینی گسترده‌ای می‌شود و کرتیر قدرتی عظیم می‌یابد.

در حدود ۳۰۰ م. کنستانتین مسیحیت را در پناه خویش می‌گیرد و آن را دین رسمی بیزانس می‌کند. در ایران، کشتار مسیحیان از دوره شاپور دوم تا چهل سال ادامه دارد. از سویی، مسیحیان نیز با عقاید زردشتی در می‌افتادند، از جمله با پرستش آب و آتش و خورشید می‌جنگیدند، مسئله خودده (ازدواج با محارم) در آیین زردشتی را مطرح می‌کردند. از جمله مسایل مورد حمله مسیحیان به آیین زردشتی، مسئله زروان بود که پدر هرمزد و اهریمن پنداشته می‌شد و این که هرمزد و اهریمن برادر هم‌اند<sup>۱۳۶</sup>. اما انتقادات زردشتی‌ها از مسیحیان بیشتر به مسئله مسیح، پسر خدا، مربوط می‌شد و این که چگونه است که «پسر خدا» را اسیر و مصلوب می‌کنند و او با تن به آسمان می‌رود. از دیگر انتقادات آنان، این بود که خدای مسیحیان آفریننده بدی‌ها و خوبی‌هاست و چگونه است که خدا از یک زن (مریم) زاده می‌شود؟ شکند گمانیک وزار (گزارش گمان شکن) از جمله رساله‌های پهلوی در رد مسیحیت، یهودیت و مانویگری است.

در این دوره، مسیحیان آتشکده‌های زردشتی را به آتش می‌کشیدند و گاه به دست موبدان شکنجه می‌شدند.

در اواخر سده پنجم م، مسیحیان ایران راه تازه‌ای در پیش می‌گیرند، و آن پیروی از نسطوریوس<sup>۱۳۷</sup> است. او در ۴۲۸ م. اسقف بزرگ قسطنطنیه بود و پیروانش را نسطوری می‌خواندند. نسطوریان معتقد بودند که نباید تن زمینی برای عیسی قایل شد، چه این امر، شخصیت مینویی و آسمانی او را خدشه‌دار می‌کند.

در ۴۳۱ م، شورای کلیسای کُل مسیحیان در شهر اِفُسوس تشکیل شد. در این شورا، نظریه نسطوریوس را رد می‌کنند و او را به انطاکیه می‌رستند، آنگاه

شغلش را از او باز می‌ستانند و به لیبی تبعید می‌کنند. اما نسطوریوس از نظرش بر نمی‌گردد و در پایان زندگی، کتابی در دفاع از نظریه خود تألیف می‌کند. دشمن اصلی او، سیریل ۱۳۸ (Cyril)، اسقف اسکندریه، بود که او را محکوم کرد.

مسیحیان آسیای صغیر و سوریه محکومیت نسطوریوس را نمی‌پذیرند و از کلیسای اصلی جدا می‌شوند. در ۴۵۱ م. شورایی تشکیل می‌دهند و استقلال کلیسای نسطوری را اعلام می‌کنند.

مسیحیان ایران نیز به کلیسای نسطوری می‌پیوندند. به این ترتیب، اسقف‌های مسیحی نسطوری حق ازدواج می‌یابند و به زهد و ریاضت چندان بهایی نمی‌دهند. کلیسای نسطوری در ایران هنوز باقی است و امروز حدود صد هزار پیرو دارد. گرایش نسطوری و آراء نسطوریوس با مذاق زردشتیان، در مقایسه با مسیحیان، چندان هماهنگ نیست.

در ۴۸۶ م. کشیشی به نام تئودر مویسوئستیا<sup>۱۳۹</sup> مسئول امور نظری نسطوریان ایران می‌شود و کلیسای نسطوری به طور رسمی بین ۴۹۷ و ۵۰۲ م. در ایران تأسیس می‌گردد.

در دوره اسلامی، کلیسای نسطوری مورد قبول مسلمانان واقع می‌شود و پنج منطقه اسقفی پدید می‌آید. نسطوریان در هند، چین و آسیای میانه نیز رشد می‌کنند و در مغولستان از قدرتی بسیار برخوردارند.

در سده ۱۴ م، در دوره تیموریان، رشد نسطوریان کم می‌شود. در سده ۱۶ م (۱۵۵۱ م) نسطوریانی که حد فاصل میان دریاچه ارومیه و دریاچه وان (ترکیه) می‌زیستند، از فرقه نسطوری دست می‌کشند و به کلیسای کاتولیک روم می‌پیوندند که به آنها لقب کلدانی می‌دهند، و مسیحیان نسطوری بازمانده را اصطلاحاً آسوری گویند. آسوریان ایران نه از قوم آشور، که بازمانده نسطوریان مسیحی ایرانی‌اند.

## یادداشت‌های گفتار نخست

1. Harapā
2. Dnepr
3. Yenisey
4. Minusinsk
5. Afanasievskā
6. Andronovo
۷. Mitannis: یکی از اقوام کهن هند و اروپایی در هزارهٔ دوم پیش از میلاد.
۸. sakās: یکی از اقوام سلحشور هند و ایرانی که کلاه‌های نوک‌تیز بر سر می‌نهادند. سگستان یا سیستان یکی از زیستگاه‌های آنان بود.
۹. Bacteria: باختر یا بلخان، کشور باستانی میان کوه‌های هندوکش و رود جیحون.
10. George Dumézil
۱۱. Hittite: یکی از اقوام باستانی آسیای صغیر.
12. Boghäzkoy
۱۳. Eddas: مجموعه‌ای از اشعار به زبان نروژی کهن که در آغاز سدهٔ سیزده میلادی گردآوری شده است.
۱۴. Nordic: اقوام اسکاندیناوی که با اقوام ژرمنی هم تباراند.
15. Goddesses
۱۶. Hera: ایزد بانوی بزرگ یونانی، همسر ژئوس، خدای خدایان.
۱۷. Aphrodite: ایزد بانوی عشق و زیبایی و همسر هفائستوس در اساطیر یونانی، همتای ونوس رومیان.
18. Baldr
۱۹. Bacchus: ایزد شراب و باروری در اساطیر یونانی، نام دیگر دیونیسوس.
۲۰. Dionysus: ایزد شراب و باروری، نام دیگر باکوس.

۲۱. Rāmāyana: کهن‌ترین حماسه منظوم سنسکریت که در حدود ۲۰۰ تا ۵۰۰ پیش از میلاد توسط والمیکی، سراینده باستانی هند، سروده شده است. راماینه در میان کتاب‌های مقدس هندوان در مرتبه سوم قرار دارد، اما از نظر شهرت و نفوذ در زندگی عامه مردم سرآمد همه است. این اثر به دو صورت نظم و نثر به فارسی برگردانده شده است. ملاعبداالقادر بدایوانی اول کسی است که بنا به دستور اکبرشاه، آن را به نظم درآورده، و در ۹۹۷ ه. ق به پایان رسانده است. از این منظومه اثری برجای نمانده، اما ترجمه منظوم ملاسعده الله مسیح و چند سراینده دیگر در دست است. ترجمه منثور آن را امیرسنکجه یا امیرسینگ در ۱۱۱۷ ه. ق به پایان برده است. رک. مختصر راماین، کهن‌ترین اثر حماسی هندوان، تلخیص و نگارش اقبال یغمایی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵.

۲۲. Ishtar: ایزد بانوی عشق و جنگ، همتای اینانا، سیاره ونوس؛ در سوریه و فلسطین، مستارت و مشتارت نام دارد. تلفظ دیگرش عشتار است.

23. Dyaus pītr

24. Zeus pater

25. Jupiter

26. Ahura Mazda

۲۷. Odin: در اساطیر نروژی، ایزد بزرگ و آفریننده کیهان و انسان، ایزد خرد، جنگ، هنر، فرهنگ و ایزد مردگان. او را اغلب با ایزد تیوتنی وُدن (Woden) یا Wolten یکی می‌پندارند.

28. Wotten

۲۸. Gauls: یکی از اقوام کهن اروپایی که در جنوب و غرب رود راین، غرب آلپ و شمال پیرنه می‌زیستند. اکنون ناحیه‌ای در فرانسه و بلژیک است.

۲۹. Agni: ایزد آتش در اساطیر ودایی هند.

31. Hestia

32. Vesta

33. Ugnis Szventa

34. figurines

۴۰. Uruk: نام شهری مهم در جنوب بین‌النهرین که پرستشگاه بزرگ اینانا در آنجا واقع بود. در کتاب مقدس به صورت ارخ آمده و برابر شهر ورقای امروز است. شهریاران

نخستین این شهر، خود را دُموزی می‌نامیدند؛ گیل‌گمش نیز یکی از شهریاران این شهر باستانی بود.

۳۶. Innin: ایزد بانوی بزرگ شهر اوروک؛ نامش در اساطیر سومری، به معنی «بانوی آسمان» است و از یک نامواژه باستانی Nin-an-ah مأخوذ است؛ او را ایسانا نیز خوانده‌اند که ایزد بانوی عشق و باروری و بسیاری از صفات آسمانی است بمانند همتای سامی خود، اِشتر، می‌باشد.

۳۷. Inanna: نام دیگر اینین، ایزد بانوی بین‌النهرینی.

۳۸. Enki: یا «خداوندگار زمین»، ایزد سومری و همتای آ (Ea)، ایزد زمین.

۳۹. Apsu: غول آب‌های شیرین، آب‌های ازلی زیرزمین، سومری: Abzu به معنی «مغاک و ژرفا» و با واژه انگلیسی «abyss» هم‌ریشه است.

۴۰. Dumuzi: ایزد شبانی در اساطیر سومر؛ در لغت به معنی «فرزند راستین یا مؤمن» است. گاهی عنوان شهریاران، به ویژه شهریاران اوروک است. برابر بابلی‌اش، تموز (Tammuz) است. برای آگاهی بیشتر درباره دُموزی و دیگر ایزدان بین‌النهرینی رک. ساندرز، بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، ۱۳۷۳.

۴۱. Ba'l and Anath: ایزدان برکت بخشنده و باران‌آور در سرزمین کنعان.

۴۲. Mot: خدای مرگ.

### 43. Hatti

۴۴. Teshub: ایزد باران‌آور در قوم هیتی.

۴۵. Isis: ایزد بانو مادر سرزمین مصر، دختر توت، همسر و خواهر اُزیوس، و مادر هوروس.

۴۶. Osiris: ایزد نجات‌بخش مصری، یکی از ایزدان مهم مرگ، تنها ایزدی که با آیین خورشیدی رع به ستیز برخاست.

۴۷. Set: کشنده اُزیوس و جانشین او در سرزمین مصر.

۴۸. Horus: فرزند اُزیوس و انتقام جوینده پدر.

۴۹. Marduk: فرزند خورشید، ایزد بزرگ بابل و قهرمان منظومه آفریش بابلی.

۵۰. Ashur: نام خدای سرزمین آشور.

۵۱. Ti'amat: غول آب‌های ازلی، یکی از موجودات جاودانی؛ نیز به گستره دریا، آب‌ها و دریاچه‌ها اطلاق می‌شود.

۵۲. Chronus: در اساطیر یونان، غول - خدای نخستین و خدای زمان است که پیش از زئوس می‌زیسته است.
۵۳. Zurvān: خدای زمان، پدر هرمزد و اهریمن در اساطیر ایرانی.
۵۴. Purusha: غول - خدای نخستین در اساطیر هند.
۵۵. Prajāpati: خدا - پدر کهن درهٔ سند.
۵۶. Brahma: یکی از ایزدان بزرگ سه گانهٔ هندو، خدای آفرینندهٔ جهان، در کنار ویشنو نگهدارنده و شیوا از میان برنده.
۵۷. Gaya, Uranus: در اساطیر یونان، گایا ایزد زمین و اورانوس ایزد آسمان است.
۵۸. Sarasvati: ایزد بانوی رود در اساطیر ودایی هند.
۵۹. Ninurta: ایزد باران در اسطوره‌های بین‌النهرینی.
۶۰. Titans: نام عمومی شش فرزند ذکور اورانوس و گایاکه از دودمان نخستین خدایان و جوانتر از همهٔ آنها کروونوس بوده که خدایان المپ از او پدید آمدند.
۶۱. Tishtar: ایزد بانوی آب و باران در اساطیر ایران.
۶۲. Apōsh: دیو خشکی و خشکسالی در اساطیر ایران.
۶۳. Indra: ایزد جنگ در اساطیر هندی
۶۴. Vrtra: دیو خشکسالی در اساطیر ودایی هند که به دست ایندرا هلاک می‌شود.
۶۵. Anu: ایزد آسمان در اساطیر بین‌النهرین.
۶۶. Appu: در اساطیر هیتی، نام یکی از ایزدانی است که ایزدان خیر و شر از او پدید می‌آیند.
۶۷. Kumarbi: یکی از ایزدان کهن قوم هیتی که چون زروان نقش خدا - پدر را در اساطیر هیتی بر عهده دارد.
۶۸. Ba'al-Zebub: خدای عقرون. رک. کتاب مقدس، کتاب دوم پادشاهان، باب اول.
۶۹. aša: مظهر راستی و راستکاری در اساطیر گاهانی زردشت.
۷۰. drauga: مظهر دروغ و فریب در اساطیر گاهانی زردشت.

71. Macrocosm

72. Microcosm

73. Akōman

74. Andar

75. Säwul

76. Nāghēs

77. Tariz

78. Zariz

۷۹. Kardag Xwadāyīh: نظام ملوک الطوایفی یا فتودالی دوره اشکانی و ساسانی.

۸۰. Bundahišn: کتابی پهلوی که گردآورنده‌اش فرنیخ دادگی، یکی از موبدان زردشتی بوده است.

۸۱. Wizidagihāi Zādisparam: کتابی پهلوی نوشته زاداسپرم، فرزند جوان جم، هیرید نیمروز، در اواسط قرن سوم ه.

۸۲. به یک روایت، در زهدان همسر زروان و به روایت دیگر، در زهدان خود او؛ چون او هم پدر و هم مادر بود.

۸۳. این روایت در همه نوشته‌های پهلوی ظاهر نمی‌شود.

۸۴. برای آگاهی بیشتر درباره آفرینش، نک. پژوهشی در اساطیر ایران، بخش دهم، ص ۱۵.

۸۵. برای مطالعه درباره پایان جهان، نک، همان، بخش ۱۹، ۲۰، ۲۱؛ درباره زروان نک، Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilema*, New York, 1972.

۸۶. برای آگاهی بیشتر در این باره، نک. شهرستانی، ملل و نحل.

۸۷. Cinvad: بنابه باور زردشتی، پلی است که در روز رستاخیز برای نیکوکاران و پرهیزگاران به اندازه نه نیزه پهنا می‌یابد تا به آسانی از آن بگذرند، اما برای بدکاران و اهریمنیان به اندازه تارمویی می‌شود تا از آن به دوزخ فرو افتند.

۸۸. نک. شهرستانی، ملل و نحل، فصل «درباره دین زردشتی و مذاهب آن».

89. angra. mainyu

90. Spanta. mainyu

۹۱. رک. یادداشت شماره ۳۸ در همین بخش.

۹۲. نک. مقاله «ورزش باستانی ایران و ریشه‌های تاریخی آن»، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران ۱۳۷۳.

۹۳. Demeter: در اساطیر یونان، ایزد بانوی کشاورزی، باروری و ازدواج. او را با سرس Cercs، ایزد بانوی رومی یکسان می‌دانند.

94. Samaria

۹۵. Basilides: رهبر مکتبی گنوسی در اسکندریه عصر امپراتوران هادریان و آنتونیوس-پیوس. نک، آیین گنوسی و مانوی، ویراسته میرچالیا، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور،



تهران ۱۳۷۳، ص ۳۲ - ۳۳.

۹۶. Valentin: یکی از بنیانگذاران آیین گنوسی اسکندریه که در حدود سال ۱۰۰ م در مصب نیل زاده شد و در اسکندریه تحصیل کرد. نک. همان مأخذ، ص ۳۳ - ۳۵.
۹۷. Simon the Magus: یکی از بنیانگذاران آیین گنوسی صدر مسیحیت که مسئله سوفیا (حکمت) یا همسر خداوندگار و روح القدس را به میان کشید. نک، همان مأخذ، ص ۲۳، ۲۴ و ۵۹

98. Helen

99. Tyr

100. Selena

101. Gnosis

102. Logos

103. Nous

104. Sophia

۱۰۵. aeons: نیروهای ازلی یا ذرات نور ازلی و بهشتی. گاه به قلمروهای ایزدی اطلاق می‌گردد.

106. Pleroma

۱۰۷. Marcion: یکی از بنیانگذاران آیین گنوسی که میان خدای ناشناخته و یک خدای فرو پایه‌تر که آفریننده جهان مادی بود، فرق می‌گذاشت. نک، مأخذ پیشین، ص ۳۱ به بعد.

108. Antitheses

109. Demiurge

110. Capharnaum

۱۱۱. مأخذ اصلی زنده یاد استاد بهار در این بخش کتاب زیر بوده است:  
Hans Jonas. *The Gnostic Religion*, Boston 1963. که به گونه پالوده‌تر و مفصل‌تر در بخش نخست کتاب ادبیات مانوی آمده است.

112. Frawahr

۱۱۳. Pidari Wuzurgih: در آیین مانی، خدا - پدری است که در رأس همه ایزدان قرار دارد. او فرمانروای بهشت روشنی است. نام دیگرش **زروان** است.

۱۱۴. Wäxš Yözdahr, Wäxš Zindag: روح پاک یا روح زنده، ایزد بانوی مانوی که

- همیشه در کنار پدر بزرگی از او یاد می‌شود.
۱۱۵. Mādar i Zindagān: مادر حیات و پدیدآورندهٔ هرمزدیغ، انسان نخستین، است.
۱۱۶. Ohrmizdbag: انسان نخستین، ایزدی که اسارتش نماد اسارت انسان در کرهٔ خاکی است.
۱۱۷. Amahraspandān: نام پنج فرزند هرمزدیغ، از ایزدان آفرینش نخست در اساطیر مانوی.

## 118. Rāšnān xwārist

۱۱۹. Bāmyazd: معمار یا سازندهٔ جهان مادی.
۱۲۰. Mihr Yazd: آفرینندهٔ جهان مادی، یعنی ۸ زمین و ۱۰ آسمان، و نجات‌دهندهٔ هرمزدیغ از چنگ دیوان.
۱۲۱. The Keeper of Splendour: نخستین فرزند مهرایزد، ایزد یکی از آسمان‌ها.
۱۲۲. The king of Honour: دومین فرزند مهرایزد، نام دیگرش موزبده است.
۱۲۳. The Adamas of Light: سومین فرزند مهرایزد، نام دیگرش ویسبده است.
۱۲۴. The King of Glory: چهارمین فرزند مهرایزد، نام دیگرش زندبده است.
۱۲۵. Atlas یا Mānbed: پنجمین فرزند مهرایزد، که نگهدارندهٔ زمین هاست. نام دیگرش پرماتگین ایزد است.
۱۲۶. Narisah yazd: ایزد نجات‌بخش آفرینش سوم در اساطیر مانوی.

## 127. Bemā

## 128. Ardahang

## 129. Kephalaia

۱۳۰. مهم‌ترین پژوهش‌های معاصر دربارهٔ آیین مزدک عبارت‌اند از: پژوهش کریستنسن، در کتابی که توسط رشید یاسمی ترجمه شده است، به نام ایران در زمان ساسانیان؛ کتابی از کلیما، که با نام تاریخ جنبش مزدکیان، به فارسی درآمده است، نیز مقالهٔ جامع استاد احسان یارشاطر در تاریخ ایران:

The Cambridge *History of Iran*, Vol. 3 (2), Mazdaism, pp. 991-1024

که محتملاً جامع‌ترین پژوهش فشرده دربارهٔ مزدکیان است.

## 131. Bundos

## 132. Drist - dēnān

۱۳۳. مطالب این بخش به تقریر زنده‌یاد استاد بهار، و به تحریر ویراستار این کتاب است.

۱۳۴. نک. پیکولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران ۱۳۶۷.

135. Acts of Martyrs

۱۳۶. از جمله، نک. *Cambridge History of Iran, vol. 3 (2)*

Zachner, Zurwan, *A Zoroastrian Dilema*. نیز در این باره، نک.

137. Nestorius

138. Cyril

139. Theodor Mopsuestia

## ماخذ

- ادی ساموئیل. آیین شهریاری در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۴۷.  
بنونسیت، امیل. دین ایرانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز ۱۳۵۲.  
بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران، تهران ۱۳۶۲.  
پور داود. یشت‌ها، ج ۱ و ۲، تهران ۱۳۴۷.  
پور داود. گانها، تهران ۱۳۵۴.  
تقی‌زاده، حسن. مانی و دین او، تهران ۱۳۵۶.  
دادگی، فرنیغ. بندهش، گزارش مهرداد بهار، تهران ۱۳۵۶.  
کریستنن، آرتور. ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران ۱۳۵۱.  
کلیم، اوتاکار. تاریخ جنبش مزدکیان، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران ۱۳۵۹.  
لوسکایا، پیکو. شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا تهران ۱۳۶۷.

Boyce, M. *A History of Zoroastrianism*, Leiden 1975.

\_\_\_\_\_. *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica, Leiden 1975.

Duchesn. Guillemin, *Religion of Ancient Iran*, Bombay 1973.

Jonas, Hans. *Gnostic Religion*, Boston 1963.

Openheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago 1972.

Yarshater, E (ed.) *Cambridge History of Iran*, Cambridge 1985.

Zachner, Zurvan, *A Zoroastrian Dilema*, Oxford 1955

\_\_\_\_\_. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961.

گفتار دوم  
ادیان ہندی



# دین وداها

## هندوستان پیش از ورود آریاییان

هندوستان نامی است که به شبه جزیرهٔ عظیمی در جنوب آسیا داده شده است. جبال بلند هیمالایا<sup>۱</sup> سراسر شمال آن را فرا گرفته است و دو رود سیند در شرق و گنگ - برهماپوترا در غرب آن جاری‌اند. شرق، جنوب و غرب شبه جزیره را اقیانوس هند در برگرفته است. در شرق، علاوه بر اقیانوس، جنگل‌های برمه (میانمار)، و در غرب، علاوه بر اقیانوس، سرزمین بلوچستان و نجد ایران قرار دارد.

بزرگ‌ترین طول و عرض این سرزمین، پیش از استقلال و تقسیم، ۲۹۰۰ در ۲۱۹۰ کیلومتر بود.

این سرزمین را هندوان خود بهارتهٔ وزشه<sup>۲</sup>، به معنای سرزمین بهاراته می‌خوانند. بهارته نام پادشاهی نام‌آور در سنت پورانه<sup>۳</sup> است. بهارته خود بخشی از جمبو دوییه<sup>۴</sup> یا اقلیم میانه از هفت اقلیم جغرافیای باستان بود، چنان‌که ایران نیز، بنا به جغرافیای اساطیر ایران، در خونیرث که اقلیم میانه از هفت اقلیم بود، قرار داشت.<sup>۵</sup>

هند در ایران و منابع عربی و ترکی، و India در منابع یونانی و غربی، هر دو در اصل از Hi(n)du، در فارسی باستان آمده است.<sup>۶</sup> و آن خود از نام رود سند<sup>۷</sup> آمده است.

S آغازین هندی برابر H در ایران باستان (اوستا - ویدیاد - :Hapta Hindu، برابر Sapta Sindhava در ودا) است. بعدها واژه‌های هندو و هندوستان بر

همین اساس ساخته شد و در نوشته‌های فارسی و عربی به کار رفت. واژه India نیز به دلیل اختلافات آوایی میان زبان‌های ایرانی و یونانی، بر اساس واژه ایرانی باستان Hindu ساخته شد.

زبان پراکریت<sup>۸</sup> در قرن سوم پیش از میلاد زبان مفهوم همه هندوستان بود و حماسه‌های باستانی راماینه<sup>۹</sup> و مهابهارته<sup>۱۰</sup> در دربارهای تمیل‌ها<sup>۱۱</sup> در جنوب و در دربارهای ادب‌شناس تکسیلا<sup>۱۲</sup> در پنجاب غربی با عشق و ستایش مطالعه می‌شدند. هنوز هم دین قدیم وداها و پورانه به اکثریت مردم این سرزمین تسکین می‌بخشد. معابد شیوا<sup>۱۳</sup> و ویشنو<sup>۱۴</sup> که محل برگزاری آیین‌های مقدسی است که هر ساله در کوهستان‌های پر برف شمالی در هیمالایا انجام می‌یابد، و معابد کریشنا<sup>۱۵</sup> و کاورِی<sup>۱۶</sup> که در مصب رودها در جلگه‌های پهن قرار دارند و زواران را به خود می‌پذیرند، هر دو معرف گسترش عقاید دینی عمومی در شبه قاره هندوستان است. حتی دیگر عقاید دینی متنوع هندیان چندان از یکدیگر بیگانه نیستند.

## هندوستان پیش از تاریخ

آثار عصر پارینه سنگی از نقاط مختلف هند به مقدار زیاد به دست آمده است که بیشتر از سنگ سخت کوارتزی است و بدین‌روی، مردم آن عصر هند را «مردم کوارتزی» می‌خوانند.

گمان می‌رود که این مردم عصر پارینه سنگی هند به نژادی تیره‌پوست تعلق داشته‌اند که مردم جزایر آندامان امروزی در خلیج بنگال با ایشان هم نژادند. اینان قدی کوتاه، پوستی تیره، موی تابیده به هم و بینی پهن داشته‌اند. در عصر نوسنگی، مردم هند علاوه بر سنگ‌کوارتزی از سنگ‌های دیگر نیز



استفاده می‌کردند و ابزار تراشیده‌ای داشتند. نمونه جوامع نوسنگی را می‌توان در همه جای هندوستان یافت. این جوامع به کشاورزی و پرورش میوه‌ها می‌پرداختند، جانوران را اهلی کرده بودند و گاو و بز داشتند. آنها به دست آوردن آتش را از طریق مالش نی‌ها و چوب‌ها به یکدیگر، و ساختن ظروف سفالین راه نخست با دست و بعدها با چرخ، می‌دانستند آنان در غارها می‌زیستند و دیواره غارها را به نقاشی‌ها می‌آراستند که آثار آنها در کوه‌های شمالی و جنوبی دیده می‌شود. آنان حتی سفال‌های خویش را به نقاشی می‌آراستند. دارای قایق بودند و به دریا می‌رفتند. قادر به تاب دادن پشم و پنبه با هم و بافتن پارچه بودند. مردگان را دفن می‌کردند و چنین گورهایی در بعضی نقاط هند دیده شده است. گاهی مردگان را در خمره‌ها می‌نهادند و بسیاری از این خمره‌ها از زیر زمین سالم به دست آمده است. نوع دیگر گورها، معروف به دُلْمِن‌ها<sup>۱۷</sup> عبارت است از سه ستون سنگی یا بیشتر به صورت دایره که سقفی سنگی بر آنها استوار است. از وجود انواع دُلْمِن‌ها در دیگر نقاط جهان نیز با خبریم.

گمان بر آن بوده است که مردم عصر نوسنگی در هند از نژاد همان مردم عصر پارینه سنگی باشند، اما احتمال دارد که هیچ ارتباط نژادی میان مردم این دو عصر وجود نداشته و دوره‌ای طولانی میان دو عصر قرار گرفته بوده باشد.

در عصر فلز، همان مردم عصر نوسنگی اند که دانش ذوب کردن و ساختن ابزار فلزی را می‌آموزند. این تحول از سنگ به فلز تحولی آرام بود، و زمانی دراز ابزار سنگی و فلزی در کنار هم به کار می‌رفت و شکل آثار نخستین فلزی با شکل ابزار نوسنگی یکسان بود. در شمال هند ابزار مسی کاملاً جانشین ابزار سنگی شد و سلاح‌های مسی عمومیت یافت.

سده‌ای چند نگذشت که عصر آهن در هند فرا رسید و اندک اندک جای مس را گرفت. اما در جنوب هند که عصر نوسنگی همچنان ادامه داشت، به ناگاه عصر آهن فرا رسید بی آن که عصر مس آمده باشد.

این نکته همچنان مطرح است که آیا ریگ ودا، کهن‌ترین بخش وداها، متعلق به عصر آهن است یا از آن دوران مس؟ تصور کلی بر این است که عصر آهن رسیده بود که ریگ ودا سروده شد. اما ریگ ودا به هر کدام از این دو متعلق باشد، تردیدی در این نیست که در دره رود سند، تمدن عظیمی متعلق به عصر مس پدید آمد که با شکفتن خویش در بخش‌های عمده‌ای از سرزمین هند گسترش یافت. این تمدن را تمدن دره سند می‌خوانند و برای شناخت فرهنگ و دین بومی دره سند پیش از تازش آریایی‌ها، باید بدان توجهی دقیق شود.

### تمدن دره سند

در طی چندین دهه اخیر حفاریات باستان‌شناسی در دره سند آثار باستانی زیادی را از زیر خاک بیرون آورده است. از آن جمله تحقیقاتی است در موهنجو درو<sup>۱۸</sup> که در منطقه لُرگَنه<sup>۱۹</sup>، در ایالت سند، هرپا<sup>۲۰</sup> در منطقه مونتگمری در پنجاب به عمل آمده. این حفاریات و دیگر حفاریات کوچک‌تر در اطراف سند، بلوچستان، پنجاب و حتی نقاطی دورتر در شرق و جنوب آن نشان می‌دهد که در حدود چهار تا پنج هزار سال پیش جامعه‌ای سخت‌متمدن در این مناطق وجود داشته است، که با تمدن مصر و بین‌النهرین همزمان است. متأسفانه مدارک مکتوبی از این تمدن، همسان بین‌النهرین و مصر، باز نمانده است. تنها تعدادی مهر، که چند حرفی بر آنها کنده شده، در دست است، ولی قرائت درستی از آنها در دست نیست. بنابراین تاریخ سیاسی دره سند در آن عصر ناشناخته است، حتی نمی‌دانیم دقیقاً فرهنگ و تمدن آن چه بوده است. دانسته‌های ما از این عصر مطلقاً محدود به بررسی دقیق آثار بازمانده از آن

است، به‌ویژه آثار بازممانده از مُوهَنجُو - دَرُو و هَرّپا. مُوهَنجُو - دَرُو - تپهٔ مردگان - نام محلی تپهٔ بلندی است در جلگه‌های لُرکَنه. زمین‌های اطراف آن بسیار حاصلخیز است و امروزه نخلستان خوانده می‌شود. پنج‌هزار سال پیش در اینجا شهری بنا شده بوده است و در طی ایام بارها و بارها ویران شده، بازسازی گشته است. تعداد این دفعات به هفت می‌رسد. واپسین شهر، شهری است نسبتاً بزرگ، با خانه‌های بسیار، از دو اطاقه تا قصرهایی که بیست و شش متر طول و ۲۹/۵ متر عرض دارند، دیوارهایی به قطر ۱/۲۵ تا ۱/۵ متر. بناها از آجر است، با جنس خوب. ساختمان‌های بزرگ دارای دو طبقه یا بیشتراند. کف اتاق‌ها و حیاط‌ها مفروش از آجر است. هر خانه‌ای چاه آبی، فاضلابی و گرمابه‌ای دارد.

مهم‌ترین بنای شهر گرمابهٔ بزرگ آن است، که شامل چهارگوشی بزرگ در میان بنا است که خود راهروها و اتاق‌هایی در هر سو دارد. در میان این چهارگوش بزرگ استخری است که ۱۲ متر طول و هفت متر عرض دارد و عمق آن به ۲/۴ متر می‌رسد و از دو سوی پلکان دارد و از چاه آبی در یکی از اتاق‌ها بدان آب می‌رسد. آبرو بزرگی نیز آب آن را تخلیه می‌کند. اما گرمابهٔ بزرگ این بنا ۵۵ متر در ۳۳ متر است، با دیوارهای بیرونی به قطر ۲/۴ متر. این گرمابه چنان مستحکم بوده است که پس از پنج هزار سال، هنوز هم استوار برپا است.

خیابان‌های شهر پهن و مستقیم است و دارای نظام فاضلاب دقیقی است. کلاً، شهر از معماری و نظام والای شهرسازی بهره‌مند بوده است.

در این شهر انواع دانه‌ها، خرما، گوشت گوسفند، خوک، ماهی و مرغ و لاشم مرغ مصرف می‌شد. پارچهٔ کتان و پشم برای پوشش، و گردنبند، انگشتر و بازوبند برای مصارف زینتی - جادویی وجود داشت. زینت‌ها از زر یا سیم، عاج، مس و سنگ‌های قیمتی بود.

سفال‌ها، ساده یا آراسته، با چرخ ساخته می‌شد و گاه ظرف‌ها فلزی بود. اما باید به یاد داشت که آهن در این تمدن هنوز شناخته نبود. در میان سلاح‌ها

شمشیر نبود. هنر در این سرزمین نسبتاً پیشرفته بود. نقش روی مهرها و چند مجسمه‌ای که از هَرِپا به دست آمده، رونق هنر نقاشی و مجسمه‌سازی را در درهٔ سند می‌رساند.

میان درهٔ سند و دیگر نواحی، چه نزدیک، چه دور، تجارت وجود داشت. قلع، مس و سنگ‌های گوهری از بیرون هند تأمین می‌شد.

### دین در تمدن درهٔ سند

یافته‌های ما در موهنجو - دَرُو اشاراتی به دین درهٔ سند - پیش از فرارسیدن آریاییان - نیز دارد. آیین مادَرُخدا وسیعاً وجود داشته و بسیاری پیکرک‌های الههٔ مادر عمومیت این آیین را می‌رساند. طبعاً آیین مذکور ممکن است با ستایش ایام بعد یکی نبوده باشد، اما اصول آنها یکی است که عبارت است از ایمان به یک انرژی مؤنث که سرمنشأ همهٔ آفرینش است. علاوه بر این، در این آیین خدای مذکری نیز بوده است که نخستین نمونهٔ شیوای بعدی است. بر یکی از مهرها ظاهراً نقشی از او است که به حالت یوگا نشسته است و اطراف او را جانوران گرفته‌اند. شیوا بر این مهر سه چهرهٔ قابل دیدن دارد و دو شاخ نیز در دو طرف کلاه بلند او است.

چنان که به خوبی دانسته است، شیوا معروف به مهایوگین<sup>۲۳</sup> به معنای یوگا کنندهٔ بزرگ است. او هم چنین دارای لقب پشوپتی<sup>۲۴</sup> به معنای سرور جانوران است. دارای سه چشم و نیزهٔ سه شاخ<sup>۲۵</sup> است. حالت یوگایی نقش روی مهر با لقب مهایوگین، و وجود جانوران به گرد نقش با سرورزی شیوا و سه چهره بودن نقش به سه چشمی بودن بعدی شیوا می‌خواند. حتی دو شاخ کلاه و سر نقش می‌تواند با نیزهٔ سه شاخه مربوط باشد.

این همسان بودن نقش روی مُهر با شیوا، پیدا شدن قطعه سنگ‌هایی از میان آثار آن دوره است که دقیقاً هم شکل با Siva - Linga در باور امروزی هندوان است.

علاوه بر پرستش شیوا و شکتی، چه در پیکر آدمی و چه در شکلی نمادین، عامومیت باور اعصار کهن را به جان‌گرایی<sup>۲۶</sup> در درهٔ سند می‌بینیم. پرستش سنگ‌ها، درخت‌ها و جانوران از آن روی که گویا جایگاه ارواح نیک یابداند، به صورت پرستش ناگه‌ها<sup>۲۷</sup> و یکشه‌ها<sup>۲۸</sup> ظهور می‌کند. مُوهنجو - دَرُو سرشار از آثار جالب جان‌گرایی (انیمیستی) است.

بنابراین، هندوئیسم امروزی که همهٔ نشانه‌های باور بومی کهن را در بردارد، تا حد زیادی وامدار فرهنگ درهٔ سند است و پیوندی زنده میان دیروز و امروز هند دیده می‌شود.

## اساطیر تطبیقی و دین در هند

به یاری بررسی تطبیقی اساطیر و حماسه‌های کهن نیز می‌توان به پیوندهای فرهنگ درهٔ سند و فرهنگ‌های بومی نجد ایران و بین‌النهرین پی برد. امروزه روشن است که گسترش فرهنگ بین‌النهرینی در میانهٔ هزارهٔ سوم پ. م. (۲۵۰۰ پ. م.) از طریق نجد ایران و خلیج فارس - دریای عمان به درهٔ سند می‌رسند. بعضی روایات دینی و پهلوانی ایران و هند، که به عصر پیش از آریایی می‌رسد، نشان می‌دهد که نجد ایران، به‌ویژه شرق ایران و درهٔ سند، ارتباط‌هایی قدیم و عمیق با یکدیگر داشته‌اند. از آن جمله است ارتباط دو روایت اسطوره‌ای - حماسی رامه و سیاوش. در این دو روایت شباهت‌ها چندان زیادند، که چاره‌ای جز پذیرفتن منشأ واحدی برای آنها وجود ندارد. رامه که خود به معنای سیاه

است با سیاوش (اوستا: Syāva.aršan، سیاه مرد) هر دو با سیاهی - نوعی زندگی زیرزمینی - مربوط‌اند، هر چند در هند این هم رame است که به زیرزمین می‌رود، نه خود رame. دیگر این که در هر دو روایت، پدر قهرمان داستان همسری دیگر جز مادر قهرمان دارد که مانع رسیدن قهرمان به سلطنت می‌شود و قهرمان ناچار به تبعید می‌رود. جالب توجه چهارده سال سفر رame است که احتمالاً او را با ماه مربوط می‌کند. ماه هم هر ماه یکی دو روز ناپدید می‌شود و سپس باز می‌آید و پس از چهارده روز به اوج درشتی خویش می‌رسند. هم ماه، هم رame و هم سیاوش با باروری و برکت مربوط‌اند. رame به هر کجا گام می‌گذارد، گیاهان از زیر پایش می‌رویند و از خون سیاوش گیاهی سبز می‌شود. در هر دو داستان، بازگشت قهرمان وجود دارد. بازگشت کیخسرو، پسر سیاوش، از توران و رسیدن وی به شاهی خود برابر بازگشت قهرمان در روایت اصلی است. رame نیز پس از چهارده سال باز می‌گردد و به سلطنت می‌رسد. شهادت و به زیرزمین رفتن در هر دو روایت دیده می‌شود. سیاوش در توران کشته می‌شود. در هند روایتی گونه‌ای دیگر دارد و همسروی سیتا<sup>۲۹</sup> است که مدتی به زیر خاک می‌رود و باز می‌گردد. در هر دو داستان، هر دو شاهزاده با دشمنی سرسخت می‌جنگند و آنان پیروز می‌گردند.

این دو روایت ایرانی، هندی خود با روایت کهن بین‌النهرینی دُموزی - تمور مربوط‌اند و ارتباط فرهنگی کلّ منطقه را می‌رسانند.

دو روایت دیگر ایرانی و هندی که نوعی زمینه مشترک بومی را میان نواحی ایران، بخش شرقی، و دره سند می‌رساند، بخشی از روایات پیرامون ویشنو و روایات آرش کمانگیر در ایران، است. ویشنو خدایی است که حتی در ریگ‌وِدای نخست هم نامش ذکر می‌شود و اسطوره معروف او در این بخش به گام پیمودن زمین و آسمان است. این موضوع به صورت سه پله‌ای که نیکوکاران می‌پیمایند و به بهشت می‌رسند در اساطیر ایران هم ظاهر می‌شود. ویشنو ظاهراً در اصل وجهی از جوجه خورشید بوده است که حرکت شنا

خورشید را مجسم می‌کرده است، و بر سر کوه‌ها می‌زیسته است. بعدها، در ادبیات بعد از ریگ ودا، سَؤُر کوهها نامیده می‌شد.<sup>۳۰</sup> اما بعدها در حماسه‌ها و پورانه‌ها از او روایتی اساطیری در دست است که در وداها دیده نمی‌شود، و به احتمال بسیار روایتی بومی است که در این عصر به او نسبت داده شده است. روایتی که واسطهٔ دو عصر است در *براهمنه‌ها*<sup>۳۱</sup> دیده می‌شود. او شکل کوتوله‌ای به خود می‌گیرد تا با نیرنگ زمین‌های از دست رفتهٔ خدایان را از دست اسوره‌ها (در این مرحله از دین اسوره‌ها نیروهای شرّ شمرده می‌شدند) باز ستاند.

زمانی خدایان (Dēvas) از دیوان (Asuras) شکست خوردند و زمین از دست خدایان بیرون شد. خدایان ویشنو را بر سر گذاشتند و به اندازه هیکل کوتولهٔ او از دیوان زمین خواستند. دیوان پذیرفتند. آنگاه خدایان ویشنو را قربانی کردند و او را که برابر قد قربانی بود، قربانی کردند و همهٔ زمین را فرا گرفتند (داستان پوست‌گاو و تصرف همهٔ کوه با رشته رشته کردن آن پوست) در روایتی دیگر می‌آید که ویشنو زمین موجود خدایان را با پیمودن آسمان به دست آورد.

در روایتی دیگر که بدان نظر داریم و در یکی از *براهمنه‌ها* (§B. 14, 1, 1) می‌آید، ویشنو، با قربان کردن خویشتن معروف‌ترین خدا شد ولی سرش بر اثر کمائی که خود کشیده بود، از تن جدا و خود تبدیل به خورشید شد، ولی ویشنو با آن که ظاهراً با سر خورشیدی خویش همهٔ زمین را از دست دیوان باز گرفته بود، خود جان داد. آنگاه در آرتیه کا<sup>۳۲</sup>، اشوین‌ها<sup>۳۳</sup>، که طبیبان خدایانند، سر او را باز جای آوردند.

در داستان آرش کمانگیر و روایات پوست رشته رشته و دریافت زمین می‌توان برابر این روایات مربوط به ویشنو را دید. آرش، بر سر کوه‌های بلند، با کمان خویش تیری افکند که سرزمین ایران را، بنا به پیمانی میان ایرانیان شکست خورده و تورانیان فاتح، از دست تورانیان بیرون آورد.

نبودن این روایات در وداها و ظهور آنها در براهمنه‌ها که بر از اساطیر و روایات بومی کهن است، و ظهور آنها در اساطیر ایرانی، نمودار ارتباط اساطیر بومی درهٔ سند و ایران است و قدمت پیش آریایی آنها را نشان می‌دهد. نمونهٔ دیگری از ارتباط فرهنگ پیش آریایی درهٔ سند با فرهنگ بومی ایران و فرهنگ عظیم و کهن بین‌النهرین، تحول یکسانی است در اساطیر آریایی هندوان درهٔ سند بعد از ورود آریان و اساطیر آریایی ایرانیان بعد از ورود آریاییان.

امروزه باور دارند که اساطیر نخستین کتاب‌های ریگ ودا معرف اساطیر آریایی است، که سوگندهای میتانیان (طبقهٔ حاکم آریایی حورّی‌ها در شمال بین‌النهرین در نیمه دوم هزارهٔ دوم) نیز آن را تأیید می‌کند. یعنی ایرانیان و آریاییان هند، پیش از جدایی خدایان، اساطیر مشترکی داشته‌اند که در کتاب‌های مقدم ریگ ودا آثاری از آن می‌بینیم.

در این اساطیر هند و ایرانی (آریایی) دو طبقهٔ خدایان وجود دارد. در هند اسوره‌ها و دیوه‌ها و در ایران اهوره‌ها و دئیوه‌ها یا دیوها. اسوره / اهوره‌ها بیشتر با مسایل معنوی و دیوه‌ها یا دیوها بیشتر با مسایل مادی جهان سر و کار داشتند. اما پس از آمدن آریاییان به سند و نجد ایران، تغییری مشترک در دین هندوان آریایی و آریاییان ایران راه می‌یابد. در هر دو سرزمین دو گروه خدایان خوب تبدیل به دو گروه خدایان خیر و شرّ می‌شود. این تحول اثرگذاری بر یکدیگر نیست، چون نامگذاری دو گروه در هند و ایران عکس یکدیگر است. در هند اسوره‌ها دیو و دیوه‌ها خدایان خوب می‌شوند، و در ایران به عکس اهوره‌ها خدایان خوب و دیوها خدایان شرّ می‌شوند.

ظاهراً باید پذیرفت که در عقاید بومیان هند و ایران از قبل خدایان خیر و شرّ وجود داشته است و پس از ادغام نسبی فرهنگ‌های بومی با آریایی باعث تقسیم‌بندی جهان خدایان و ضدخدایان جدیدی شده است. اما فراموش نکنیم که این ثنویت تازه در هند و ایران سابقهٔ ممتدی در بین‌النهرین و تمدن آسیای



غربی داشته است که در زیر به شرح آن می‌پردازیم.

## محور عقیدتی اساطیر بین‌النهرینی و گسترش آن در ایران و هند

بنا بر اساطیر بین‌النهرینی، که از عصر سومری (اواسط هزاره چهارم پ. م.) تا عصر هخامنشی (قرن ششم پ. م.) و حتی بعد از آن بر کل فرهنگ و تفکر آسیای غربی، نجد ایران و حتی درهٔ سند اثر گذاشته است، دو غول - اژدهای نخستین که همسر یکدیگر بودند و یکی بر آب‌های شور و دیگر بر آب‌های شیرین فرمانروایی داشت، به نام تیامت (زن، فرمانروای آب‌های شور) و آپسو (مرد، فرمانروای آب‌های شیرین)، پدر و مادر خدایان خیر و شر بودند.

بنابر اساطیر کهن‌تر، آپسو انکی را می‌کشد و خود بر آب‌های شیرین حاکم می‌شود. انکی یکی از سه خدای بزرگ سومری است که خلق انسان نیز به دست او است. ولی در هزارهٔ دوم پ. م.، او تبدیل به خدای بزرگ می‌شود که خلق انسان، عدالت، فرمانروایی از او است و دوست انسان است. در نیمهٔ اول هزارهٔ اول پ. م.، که تمایلات یکتاپرستانه در غرب آسیا رشد می‌کند، مردوک (مردوخ)، پسر انکی، به خدایی بابل می‌رسد و تیامت را می‌کشد و فرمانروای جهان می‌گردد و خلق جهان از او است.

به هر حال، در آغاز غول - اژدهایی است که خدایان خیر و شر از او پدید می‌آیند، سپس خدایی یا خدایانی با قربان کردن او جهان را از او می‌سازند، یا بر جهانی که آفریده شده است، فرمانروا می‌گردند.

ما با این مایهٔ اساطیری در سرزمین‌های آسیای غربی، نجد ایران و درهٔ سند، حتی یونان آشناییم. در یونان دو غول - اژدهای نخستین، اورانوس (Uranus)، آسمان) و گایا (Gaia، زمین) نام دارند. از ایشان تیتان‌های دیگر، از جمله

کرونوس (Cronus) و همسرش رآ (Rhea) زاده شدند. اما پیشگویی شد که به دست فرزندش کشته خواهد شد، و سرانجام زئوس، (Zeus) فرزند کرونوس، به سلطنت جهان رسید و پدر را از فرمانروایی برکنار کرد.

در اساطیر به احتمال قوی بومی ایران که در زمان ساسان به قدرت و عمومیت می‌رسد، نیز زروان دو فرزند، اورمزد و اهریمن، دارد. اهریمن با دریدن شکم زروان، از زهدان او بیرون می‌آید، اورمزد جهان را خلق می‌کند، اما اهریمن نه هزار سال بر آن حکومت می‌کند، تا پس از آن سلطنت به اورمزد رسد. اورمزد پدیدآورنده خدایان و اهریمن آفریننده دیوان است.

در هند، از اواخر عصر ریگ و دایی، پرچاپتی خدای پدر دانسته می‌شود و از او خدایان و ضدخدایان (دیوه‌ها و اسوره‌ها) پدید می‌آیند.

بدین‌گونه، با وجود آن که اساطیر ریگ و دایی نخستین که گویای اساطیر آریایی (هند و ایرانی) است، تنها دارای دو گروه خدایان است، زیر تأثیر فرهنگ بومی که ریشه‌های آسیای غربی دارد - و قبلاً از آن سخن رفت - دارای دو گروه خدایان خیر و شر می‌گردد.

این خیر و شر در هند به صورت دو گروه دیوه (Déva) و اسوره (Asura)، و در ایران به صورت دو گروه اهوره (Ahura) و دئیوه (Daeva) در می‌آید و حتی اثر آن را برگاها هم می‌توان دید. ظاهراً در هر دو سرزمین هند و ایران، آریاییان از حدود اوایل هزاره اول پ. م. زیر تأثیر ادیان بومی خویش، که با فرهنگ بین‌النهرینی پیوند دارد، قرار می‌گیرند و این تأثیر از اواسط ریگ‌ودا و از گاها به بعد و حتی در دین کتیبه‌های هخامنشی دیده می‌شود، که خود یکی دیگر از کیفیات تمدن بومی است در هند و ایران و همچنین محور عقیدتی ادیان و دایی هند و دین زردشتی ایران باز می‌ماند.

## هند و اروپاییان نخستین

برای شناخت منشاء هند و اروپاییان و سابقه فرهنگ و تمدن ایشان دو وسیله در دست است، یکی زبان‌ها و اساطیر اقوام هند و اروپایی، که جنبه‌های مشترک زبانی و فرهنگی منعکس در آنها می‌تواند راهنمای ما به شناخت جامعه نخستین هند و اروپایی باشد. این عوامل را شواهد درونی خوانند. دیگری آثار باستانی است که در پی جست وجوهای باستان‌شناسی به دست آمده است و بررسی و تحقیق درباره آنها می‌تواند ما را به شناخت بسیاری از جنبه‌های زندگی مادی و گاه معنوی هند و اروپاییان در اعصار کهن و محل یا محل‌های مسکونی آغازینشان برساند. این عوامل را شواهد بیرونی می‌خوانند.

در پی جمع‌بندی چنین شواهدی می‌توان باور داشت که اقوام هند و اروپایی نخستین، که از آنها در باستان‌شناسی با نام کورگان II یاد می‌کنند، در سرزمینی واقع در استپ‌های جنوب روسیه، نواحی شرقی و سفلی دینپر<sup>۳۴</sup>، شمال قفقاز و غرب کوه‌های اورال می‌زیسته‌اند. بنا به تحلیل‌های زبان‌شناسی و اسطوره‌ای، آب و هوایی سخت بَرّی بر این سرزمین حاکم بوده است. تابستان‌ها داغ و بارانی و زمستان‌ها سرد و برفی بوده است. از آنجا که در هیچ یک از زبان‌های هند و اروپایی نشانه‌ای از یک واژه کهن و آغازین برای دریا وجود ندارد، احتمالاً رودهای عظیم روسیه و اوکراین، چون وُلگا، دُن و دِنپر سرزمین هند و اروپاییان را در میان خویشان محدود می‌کرده است و مانع حرکت قبیله‌ای ایشان می‌شده است.

از نظر اقتصادی و پیشرفت‌های فنی، هند و اروپاییان نخستین در مرحله‌ای میان عصر نوسنگی و مفرغ قرار داشتند، که به آن عصر Chalcolithic نام می‌دهند. تنها یک نوع فلز را می‌شناختند، اما ظاهراً آن را تولید نمی‌کردند. این فلز مس بود و واژه‌ای که برای آن داشتند roudhos\* (فارسی: روی) بود که

معمولاً از زبان سومری به وام به ایشان رسیده بود، از طریق تجاری. این واژه در سومری (u) urud بود. سلاح‌های گوناگون بخش عمده‌ای از تولیدات ایشان را تشکیل می‌داد، از جمله گرز، فلاخن، کمان، نیزه، دشنه، تبر و گردونه‌های جنگی. کشاورزی و دامپروری منبع اصلی تأمین غذایشان بود و شکار اهمیت چندانی نداشت. ظاهراً وسیله شخمی نیز داشتند. حیوانات اصلی عبارت بودند از اسب (\*ekwa یا \*ekwo) که بیشتر برای کشیدن بار و گردونه و ارابه به کار می‌رفت تا برای سواری؛ گوسفند (\*Owis)، خوک (\*Sus)، بز (\*aig) و گاو (\*gwou). اشاره به انواع گاوها و فعالیت‌های وابسته به آن، که در اساطیر و فرهنگ هند و اروپایی بازمانده است، محققان را بر آن داشته تا باور کنند که گاو دارای عمده‌ترین فعالیت و نقش در نزد هند و اروپاییان نخستین بوده است و گاوداری اهمیتی بیش از کشاورزی داشته است.

درباره ساخت اجتماعی این جامعه نظر رایج از آن دومزیل است. بنا بر نظر وی، در آغاز واپسین گسترش قومی خویش، (۲۵۰۰ پ. م.) هند و اروپاییان دارای سه طبقه اجتماعی بوده‌اند. نیز بر اساس شواهد زبان‌شناسی، می‌دانیم که نوعی سلطنت در میان ایشان رواج داشته است و شاه را رگ (\*reg) می‌خوانده‌اند. اما ما از آن واحد اجتماعی که رگ بر آن سلطه داشته است و قدرت‌های ناشی از سلطنت وی بی‌اطلاعیم.

در مرحله کورگان II (۳۵۰۰ تا ۳۲۰۰ پ. م.) این فرهنگ که به مراکز متعددی بخش شده بود، به هر سو گسترش یافت. آثار این مرحله از گسترش هند و اروپاییان، که به کورگان III معروف است، از اروپای مرکزی تا به آسیای میانه دیده می‌شود. این دوره احتمالاً همزمان با واپسین دوره وحدت زبانی ایشان است، اگر هرگز وحدتی وجود داشته بوده است. این فرهنگ نوسنگی، که احتمالاً در طی امواجی گسترش یافت، در شرق، در سیبری، به بخش علیای رود ینی‌سی ۳۵، به ویژه به منطقه مینوزینسک ۳۶ رسید، و در عصر مفرغ گسترش بیشتری یافت.

عصر مفرغ در سیبری، در همان بخش علیای رود ینی‌سی، با فرهنگ آفاناسیوو<sup>۳۷</sup> آغاز می‌گردد. از این فرهنگ نیز، چون فرهنگ‌های قبلی هند و اروپایی، تنها گورها بر جای مانده است. گورهای کهن تر مسطح است و دوایری سنگچین گرد آنها را فراگرفته که خود معرف ارتباط این فرهنگ با آیین‌های نیایش خورشید است. اما گورهای تازه تر تپه‌های بلندی است که نیز دارای دوایر سنگچین به گرد خویش است.

فرهنگ آندرنو<sup>۳۸</sup> در شمال دریای آرال و در میان شاخه‌های جنوبی رود اُب<sup>۳۹</sup> قرار دارد این فرهنگ که جانشین فرهنگ مفرغ آفاناسیوو می‌گردد، متعلق به اواخر هزاره سوم تا هزاره اول پ. م. است، و از همان آغاز با نیروی گسترش عظیمی در آسیای میانه و جنوب سیبری پراکنده می‌شود، ولی مرکز آن در نواحی جنوب غربی سیبری و قزاقستان می‌ماند. به وجود آمدن خانه‌های گلین در این فرهنگ نشانی از اقامت دایم و رواج وسیع تر کشاورزی است. گله‌داری نیز رایج بوده، سلاح‌ها و ابزار فلزی به کار می‌رفته است.

ظاهراً در پی فشاری از سوی شمال‌شرق، یا شاید در پی رشد دامداری، یا بنابر نظریه این‌خُلدون، بر اثر همسایگی این اقوام فقیر با اقوام ثروتمند جنوبی، یا به هر چند سبب، بخش بزرگی از ساکنان سرزمین‌های متعلق به فرهنگ آندرنو<sup>۴۰</sup> به جنوب روی آوردند و خود سبب جا به جایی و درهم آمیختگی اقوام بسیاری گشتند. در نتیجه، در جنوب، فرهنگ آندرنو<sup>۴۱</sup> همه بخش‌های جنوبی و شرقی قزاقستان و سرزمین قرقیزستان امروزی و دره پهناور فرغانه را فروگرفت.

این فرهنگ سپس به دره رود و خش، از شاخه‌های آمودریا رسید. در دره بیشکند، در غرب رود کافرناهان، در تاجیکستان، گورستانی پیدا شده که متعلق به عصر مفرغ آندرنو<sup>۴۲</sup> است. در این گورستان سه گونه آیین دفن مردگان می‌بینیم: در دو تا از آنها نشانی از سوزاندن مرده نیست، ولی در گونه سوم مرده را طبق آیینی ویژه سوزانده و خاکستر وی را در گور نهاده‌اند. همه این گورها همراه با

علامات و نمادهای خورشیدی است و یادآور رسیدن فرهنگ آندرنوو به این منطقه از آسیا است. باید یادآور شد که آیین مرده سوزانی را می‌توان در میان اقوام دیگر هند و اروپایی اعصار کهن، از جمله اسکاندیناویان و یونانیان نیز دید.

در نیمه دوم هزاره دوم پیش از مسیح یک جا به جایی عظیم از استپ‌های آسیای میانه به جنوب به سوی ترکمنستان و افغانستان و سپس هند و ایران رخ داد، که طبعاً نتیجه آن سرازیر شدن این اقوام از حدود ۱۲۰۰ پ. م. به دره سند و از حدود قرن دهم پ. م. به نجد ایران است. در همین عصر تحرکاتی در شمال قفقاز نیز پدید آمد و در نیمه دوم هزاره دوم پ. م. الگوهای فرهنگی و تاریخی در غرب نجد ایران تغییر کرد و گروه‌هایی که به زبان‌های هند و اروپایی سخن می‌گفتند، یکی پس از دیگری در صحنه ظاهر شدند و هر یک دولتی گذرا می‌آفرید و از میان می‌رفت. مهم‌ترین این اقوام آندرنوویی دولت میتانی است که در نیمه دوم هزاره دوم پ. م. بر شمال بین‌النهرین و بخشی از غرب زاگرس مسلط شدند. این اقوام که به هند و ایران رسیدند، خود را آریایی می‌خواندند که خود بخشی از هند و اروپاییان به شمار می‌آیند.

علاوه بر آریایی‌ها، دیگر اقوام هند و اروپایی عبارت‌اند از اسلاوها، ژرمن‌ها، یونانی‌ها، رومی‌ها، آلبانی‌ها و سلت‌ها.

### رسیدن آریاییان به دره سند

چنان‌که پیشتر گفته آمد، آریاییان در حدود هزار و دوست پ. م. به دره سند وارد شدند و بر بومیان متمدن آن سرزمین فایق گشتند و به مرور با این بومیان غیر آریایی در آمیختند یا با فرهنگ و دین آنان آشنا و آشناتر شدند. این

همزیستی که دیگر هرگز به جدایی نینجامید، از ترکیب هر دو گروه، چه مادّی چه عقیدتی، قومی تازه با تمدنی تازه پدید آورد.

اما تلفیق دو فرهنگ بومی و آریایی سابقه‌ای کهن‌تر نیز دارد و آن وامی است که فرهنگ هند و اروپایی در همان مرحله کورگان II از بین‌النهرین دریافت داشته بوده است. وجود ارابه‌های چرخدار و اشیاء مسین، چون دشنه، تبرزین، سیخ‌های نوک تیز، حلقه‌های مارپیچ که در بین‌النهرین و نواحی اطراف آن تولید می‌شدند و حتی کوزه‌های سفالین سرخ‌رنگ فرهنگ مینوزینسک، با ته نوک تیزشان، که تقلیدی از آسیای جنوب غربی است، از یک سو، و به کار گرفتن اسب در فرهنگ بین‌النهرین که جانور بومی جنوب روسیه و سیبری بود، به جای خر، حیوان بومی و بارکش بین‌النهرین و نجد ایران، از هزاره دوم پ. م.، از سوی دیگر، مؤید وجود رابطه‌ای بس قدیم‌تر میان هند و اروپاییان و فرهنگ بین‌النهرین است. طبعاً هند و ایرانیان (آریاییان) نیز با گونه‌ای آشنایی به این فرهنگ وارد دره پنهانور سند و نجد فراخ گسترده ایران شدند.

## دین آریاییان، وداها

کهن‌ترین اثر از دین آریاییان الواح سوگندنامه‌های میتانی است که در بُغازکُوی آسیای صغیر به دست آمده است. میتانی‌ها که قومی آریایی بودند در نیمه دوم هزاره دوم پ. م. از طریق قفقاز به آسیای غربی رفتند و در سرزمین حورّی‌ها، در شمال آشور، دولتی برپا کردند و به نبردهایی نه چندان همیشه موفق با شاهان حِتی (هیتی) پرداختند و با فراعنه مصر طرح دوستی افکندند.

در این سوگندنامه‌ها از میتره - ورونه، ایندره، و دو ناستیه یاد شده است. در این طبقه‌بندی، میتره - ورونه همان دو خدای فرمانروا - روحانی آریاییان در

کهن‌ترین بخش *وداها*، کتاب دینی آریاییان هنداند که خداوند بزرگ و رونه و میتره همراه او است. ایندره، خدای جنگاور، نیز در سوگندنامه‌ها مقام دوم را بعد از میتره - و رونه در دست دارد که فرماندهی جنگ در جهان خدایان است. دو ناسیته نیز مظهر تولیداند که نام آنان در بخش کهن ودایی اشوین است. وجود سوگندنامه‌های میتانی قدمت کهن‌ترین بخش *وداها* را اثبات می‌کند و می‌رساند که هند و ایرانیان، در حدود ۱۵۰۰ پ. م، پیش از سرازیر شدن به هند و ایران، محتملاً دینی داشته‌اند که در کهن‌ترین *وداها* و به‌ویژه در سوگندنامه‌های میتانی ذکر مهم‌ترین آنها رفته است.

اما تقسیم‌بندی خدایان بنا بر طرح سوگندنامه‌های میتانی و کهن‌ترین بخش *وداها* درستی عقاید دومی‌زیل<sup>۴۰</sup> دانشمند مردم‌شناس و زبان‌شناس فرانسوی را می‌رساند.

این مکتب مبتنی بر تحلیل تطبیقی (تاریخی، جامعه‌شناسانه، ریشه‌شناسانه و دینی) اساطیر است که هر چند فقط به اساطیر هند و اروپایی پرداخته است، به عنوان یک روش قابل عمومیت یافتن است. دومی‌زیل بر آن بود که اقوام هند و اروپایی از میراثی مشترک بهره‌منداند و اگر از روشی معقول پیروی شود، این میراث قابل بررسی است. او معتقد شد که اساطیر هند و اروپایی در ارتباط نزدیکی با ساخت‌های اجتماعی و بنیان‌های مشترک فرهنگی اقوام هند و اروپایی قرار دارد و انعکاسی از آنها است.

او معتقد بود اساطیر هند و اروپایی نخستین بدوی نیست و معرف جامعه‌ای است دارای ساخت‌های مشخص و سازمان‌های سیاسی و متکی بر کشاورزی، و در اوایل هزاره دوم پ. م. با تمدن‌های پیشرفته مدیرانه‌ای و بین‌النهرینی در ارتباطی عمیق بوده‌اند. او اظهار داشت که در سُنن هند و ایرانی، به‌ویژه هندی، رومی و ژرمنی نشانه‌های کافی در دست است تا بتوان ایدئولوژی ساختمانده سه بخشی را که همه تجارب فرهنگی (اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و اساطیری) هند و اروپاییان نخستین را در برمی‌گیرد، بازسازی کرد.



این ایدئولوژی سه بخشی سه خویشکاری کهن الهی - اجتماعی را در برمی‌گیرد: ۱. فرمانروایی دو جنبه‌ای که در برگیرنده بُعد جادویی و بُعد پیمانی یا قضایی بود؛ ۲. رزم آوری؛ ۳. تولید اقتصادی. هر یک از این سه خویشکاری خود را در سطوح سازمان اجتماعی - سیاسی و نظام دینی یا اساطیری مشخص می‌کرد.

خلاصه‌ای از آن چنین است:

خویشکاری‌ها	هندی	ایرانی (اوستایی)	رومی	ژرمنی (اسکاندیناوی)
I - فرمانروایی دو جنبه ۲. طبقه اجتماعی	ورونه - میتره (براهمنه)	وهمنه (بهمن) آنه (آسرونان)	زوبینتر، دیوس فیدوس	آدین، نیتز
II - رزم آوری ۲. طبقه اجتماعی	ایندره، مروت‌ها (کیتربه)	خشنزه وئیریه (شهرپور) (ارنشتاران)	مارس	توز
III - تولید اقتصادی ۲. طبقه اجتماعی	اثوین‌ها و الهه سرسونی (وئیشیه)	(۱ مرداد) - (خرداد) ارتات، هورونات (راستریوشان)	کیرینوس	نیورث، فیزز و الهه فویبا

بدین‌گونه، روشن است که دین کهن آریایی پیوندهای عمیق هند و اروپایی دارد.

قدیم‌ترین اثر مکتوب هند و ایرانی، پس از سوگندنامه‌های میتانی، ریگ‌ودا است. مطالب قسمتی از ریگ‌ودا چنان کهن است که محتملاً هم عصر سوگندنامه‌های میتانی است (۱۵۰۰ پ. م.).

اصولاً وداها به چهار اثر اصلی تقسیم می‌شود که خود تقسیمات وسیع‌تری به همراه دارند. این چهار اثر به ترتیب زمانی عبارت‌اند از ریگ‌ودا، سامه‌ودا<sup>۴۱</sup>، آتروه‌ودا<sup>۴۲</sup> و یجورودا<sup>۴۳</sup>. ریگ‌ودا کهن‌ترین اثر ادبی مکتوب هند تا این زمان است.

اساطیر ودایی در کهن‌ترین بخش خویش عصری بسیار کهن از دین را نشان

می‌دهد که در آن پدیده‌های طبیعی شخصیت می‌یابند و پرستش می‌شوند. و این کهن‌ترین مرحله دین است که در آثار ادبی - دینی دیگر نظیر ندارد. عقاید دینی اکثریت هندوان عصر ما به این عصر یاد شده می‌رسد، و این تنها دین هند و اروپایی است که به یکتاپرستی تن در نداده است. اسطوره‌ها آن چنان ساده و روشن قادرند ارتباط خدایان را با پایه مادی‌شان نشان دهند که گاه شگفت‌آور است. از جمله، اوشس<sup>۴۴</sup> الهه سحری نیز هست که جامه‌ای بس نازک بر تن دارد. اگتی<sup>۴۵</sup> نیز خدای آتش است و شخصیت او را با مشخصه‌های عینی آتش بیان می‌کنند.

عقاید اساطیری ودایی مبتنی بر این نکته است که همه چیزها و پدیده‌های طبیعت که گرداگردشان قرار دارد، جاندار و الهی است. هر آن چیزی که روح را به هراس می‌افکند، یا قادر بود که تأثیری مثبت یا منفی بر زندگی انسان و شخص او باقی گذارد، در عصر ودایی می‌توانست هدف ستایش و نیایش مردمان باشد. آسمان، زمین، کوه‌ها، رودها و گیاهان را می‌شد چون خدایان پرستش کرد؛ اسب، گاو ماده، پرنده‌های طالع‌بینی و دیگر جانوران می‌توانند به یاری خوانده شوند. حتی چیزهایی که با دست ساخته شده، مانند سلاح، گردونه جنگی، طبل، خیش و وسایل به کار رفته در آیین‌ها مانند سنگ هاون و دیرک‌های قربانی می‌توانند ستایش شوند.

این روش ابتدایی ستایش، به هر حال، تنها جای اندکی رادر دین ودایی به خود اختصاص می‌دهد. خدایان واقعی وداها، انسان‌هایی شکوه یافته‌اند، با احساسات و انگیزه‌های انسانی که مانند انسان داده شده، اما بی‌مرگند. اینان بی‌گمان معرف پدیده‌های طبیعت‌اند که شخصیت الهی یافته‌اند. میزان انسان پیکری<sup>۴۶</sup> این خدایان از خدا تا خدا فرق می‌کند. هنگامی که نام خدا با شکل طبیعی او یکی است، شخصیت بخشیدن به او چندان پیشرفته نیست. چنین است وضع دیئوس (Dyaus، آسمان)، پرتوی، (prthivi، زمین)، سوریه (sūrya، خورشید)، اوشس (Uśas، پگاه) که نامشان نام پدیده‌ای طبیعی و نیز نام خدایی

است که بر آن پدیده خدایی می‌کند.

در مورد اگنی (آتش) و سومه (Soma، هوم) شخصیت بخشی چندان دور از حال و هوای طبیعی ایشان نیست. اگر نام خدایی به جز نام پدیده‌ای است که او بر آن خدایی می‌کند، چنین خدایی به مرور از آن اصل و منشأ طبیعی دور می‌شود، و انسان پیکری در او رشد می‌کند. مثلاً مَروت‌ها (Marut)، خدای توفان) از اصل خویش دور شده‌اند، اما وایو (Vāyu، باد)، به سبب روشن بودن ارتباطش با باد چندان تحولی نیافته است. هرگاه نام خدایی متعلق به اعصار قبل از وداها باشد، این جدایی میان خدا و عناصر طبیعت قطعی‌تر می‌گردد. مثلاً ورونه که تعاریفی ذهنی یافته است.

اما شخصیت بخشی به خدایان هندی هرگز به پیشرفت این امر در یونان نمی‌رسد و دقیقاً فردی نمی‌گردد و بسیاری خدایان دارای صفاتی مشترک‌اند. نیز در اساطیر ودایی اشاره‌ها بیشتر به کیفیات و صفات خدایان است، نه به شکل آنان.

## منابع اساطیر ودایی

تاکنون مهم‌ترین منبع اساطیر ودایی همان کهن‌ترین منبع عظیم ادبی هند، ریگ ودا بوده است. اساطیر ریگ ودایی با تعدادی از خدایان مظهر طبیعت سر و کار دارد که از اهمیتی متفاوت برخوردارند. این بسیار خدایی<sup>۴۷</sup> که متمایل به تجرید<sup>۴۸</sup> بود، در اواخر عصر ریگ ودایی تمایلی به نوعی یکتاپرستی<sup>۴۹</sup> پیدا کرد و حتی نشانه‌ای از تحول به سوی وحدت وجود<sup>۵۰</sup> نشان داد. سرودهای ریگ ودایی با توجه به اجرای آیین قربانی سروده شده است، به‌ویژه آیین‌های مربوط به تهیه و مصرف نوشابه‌وار گیاه سومه (هوم)، بخش عمده‌ای از مطالب

اساطیری را در دسترس ما قرار می‌دهد. خدایان بزرگ در آیین قربان کردن سومه جای ویژه‌ای دارند. اما در دیگ ودا سرودهایی با مطالب اساطیری درباره ارواح، جادو و زندگی پس از مرگ وجود ندارد. در ریگ ودا شخصیت خدایانی که در مراسم سومه شرکت می‌کنند، به خوبی تشریح شده است، اما از اعمال آنان گفت و گویی نیست، زیرا این اعمال ربطی به آیین سومه نداشته است. اطلاعات درباره ارواح، جادو و زندگی پس از مرگ تنها در آخرین اثر ریگ ودایی ظاهر می‌شود، آن هم به صورتی نه چندان سالم. ستایش ارواح نیاکان و به مقام خدایی رساندن موجودات بی‌جان نیز جای ویژه‌ای در ریگ ودا دارد.

این ودا که در زمانی میان هزار و پانصد تا هزار و دویست شروع به تدوین شده، دارای هزار و بیست و هشت سرود است. دو گونه تقسیم درباره این سرودها اعمال شده: یکی آن که کل ریگ ودا به هشت قسمت مساوی، اشتکه<sup>۵۱</sup> بخش شده و هر قسمت شامل هشت مبحث<sup>۵۲</sup> است. در دیگری، ریگ ودا به ده فصل<sup>۵۳</sup> بخش شد که هر بخش به سرودهای گوناگون<sup>۵۴</sup> تعلق دارد.

ترکیب Rigveda از rik > rig به معنای درخشش و جلا، سرود مقدس؛ Veda که معمولاً جمع است، به معنای عرفان / دانش مقدس، از ریشه Vid به معنای دانستن. هم ریشه با واژه «نوید» در ایران است.

کتاب دوّم ودا، سامه ودا Sāmaueda، شامل همان سرودهای ریگ ودایی است، مگر هفتاد و پنج سرود که ویژه سامه ودا است و از این روی، از نظر اساطیری ارزش چندانی ندارد.

ترکیب Sāmaveda شامل دو جزء Sāman و Veda است، به معنی دانش بر سامه، دانش بر مجموعه شعری سامه. سامه خود به معنای کلام خوش است. کتاب سوم ودا که گاه آن را کتاب چهارم می‌دانند، یجورودا (Yajurveda) است. مکدانل<sup>۵۵</sup> آن را واپسین ودا و تازه‌تر از بقیه می‌داند و آتروه ودا را سومین

می‌خواند. عبارات آن مناسب برگزاری آیین است و مستقیماً به خدایان اشاره نمی‌کند که در این عصر رابطه اندکی با امر قربانی دارند. تنها جنبه چشم‌گیر اساطیر این ودا وجود یک خدای بزرگ به نام پرجاپتی<sup>۵۶</sup>، اهمیت بیشتر ویشنو و اولین ظهور خدای کهن پیش آریایی به نام شیوا است. اما به علت موقعیت ضعیف تر خدایان در این ودا نسبت به امر مناسک، این ودا از موضوعات اساطیری تهی است. یجور ودا از دو جزو یجور و ودا است. یجور از ریشه yaj به معنای ستایش و قربانی کردن است. یجور ودا به معنای دانش متن‌های مربوط به قربانی است.

واپسین کتاب ودایی آتروه ودا است که مواد بسیار جالب‌تری دارد و عمدتاً با مسایل خانگی و آداب جادوگری مربوط است. در واپسین بخش آن گنجینه‌ای از اطلاعات مربوط به جهان ارواح و دیوان است. آتروه ودا در بخش ابتدایی‌تر خویش مطالبی دارد که بسیار کهن و متعلق به عصری پیش از عصر ریگ ودا است، هر چند خود اثر تازه‌ترین ودا است. اما آتروه ودا در بخش پیشرفته‌تر خویش اطلاعاتی متعالی‌تر از کتاب‌های ودایی دیگر دارد. خدایان مشخصی در آتروه ودا عصر تحول تازه‌تری را نشان می‌دهند و بعضی از مسایل ذهنی به مرحله‌ی خدایی رسیده‌اند؛ و این در حالی است که دین شکلی وحدت وجودی یافته است. سرودهایی در ستایش خدایانی مشخص کمتر وجود دارد، درحالی که نیایش توأم تعدادی از خدایان که در آنها اشاره‌ای به طبیعت اصلی آنها نمی‌شود، مشخصه آتروه ودا است. آتروه ودا هیچ ویژگی مهم اساطیری ندارد که در سه کتاب دیگر نباشد. آتروه از آترون<sup>۵۷</sup>، پرستار آتش است آثاری نیز از بعد عصر وداها وجود دارد که فاصله وداها تا براهمنه‌ها را پر می‌کند، و مهم‌ترین آنها دو اثر آیتیریه (Aitareya) و شته پته (Satapatha) است. در این دو اثر نیز قربان کردن مهم‌ترین و محور هر اقدام دیگر دینی است. روایاتی پیرامون خدایان در آنها بسیار ناچیز است. شخصیت بعضی خدایان تضعیف شده، شخصیت بعضی دیگر تحکیم یافته است. هنوز خدایان بی‌جان<sup>۵۸</sup> وجود

دارند. هنوز پرجایتی شخصیت برجسته‌ای به عنوان خدا - پدر دارد. وحدت وجود بعدی برآهمنه‌ها در این دو اثر مشخص است. پرجایتی را «همه» می‌خوانند.

خدایان مشخصه‌های فردی خویش را از دست داده‌اند و این تمایل به وجود آمده که آنان را گروه گروه کنند. از اینجا است که این قدرت‌های فوق طبیعی تقسیم به دو گروه دشمن می‌شوند به نام دیوه (Deva) یا خدایان، اسوره‌ها (Asura) که مظهر شراند. خدایان (Deva) خود سه بخش می‌شوند: خدایان زمینی (Vasu)، فضایی (Rudra)، و آسمان (Āditya). مهم‌ترین گروه برجسته تثلیث آتش، باد و خورشید است. در این عصر، بنا به وظایف فرعی خدایان، با تقسیمات تازه‌ای هم رو به رو می‌شویم مانند اگنی (Agni) خداوند خوردنی‌ها؛ اگنی خداوند دعا و جز آن.

واژه ائیتیه از اسم یا لقب گوینده سرودها گرفته شده است و شته پته به معنای داشتن یکصد راه است. شته = صد، پته = فارسی، پند = راه، یا در برابر داشتن چندین راه.

## رُوش.

۱. در مطالعه آثار کهن دینی باید نخست بدین نکته توجه کرد که نمی‌توان با ذهنیات انسانی امروز، تفکر دینی اعصار باستان را باز شناخت. شما می‌بایست خود را در شرایط فکری و زیستی آن عصر قرار دهید و کیفیات آن عصر را دقیقاً بشناسید تا قادر باشید همانند پیروان آن اندیشه دینی در آن عصر بیندیشید. طبعاً کسانی نیز در عصر ما زندگی می‌کنند که همانند عصر کهن می‌توانند اندیشید و چنین نیز می‌کنند. اما آنان از بررسی علمی مسایل پیرامون خویش در این عصر عاجزانند، چون به ابزار و اصول اندیشه علمی دسترسی ندارند. با تعصب علمی نمی‌توان بنیان عقاید گذشته را شناخت و با تعصب دینی نیز نمی‌توان برداشت‌های امروزی و نحوه زندگی این عصر را شناخت. طبعاً تعصب

علمی فقط عبارت از علم مسخ شده است، وگرنه علم واقعی تعصب نمی‌پذیرد. ما سعی خواهیم کرد با این آزاداندیشی به تاریخ تحول دین در هند پردازیم، ولی برای شناخت آن با اوضاع معنوی و مادی آن زمان آشنایی دقیق داشته باشیم.

۲. مواد تحقیقی ما در مرحله نخست تاریخ دین در هند عبارت است از آثار قبل از آریایی، وداها و آثار باستان‌شناسی آن عصر. مهم‌ترین این آثار وداها است. وداها اشعار شاعران است در ستودن خدایان، در ستودن امر قربانی و آیین‌ها و گاه امور جادویی و بسیار کهن، وابستگی این شاعران به طبیعت چندان بود که انسان امروزی به کلی با آن بیگانه است.

چنین متونی، مشکل اطلاعات کافی اساطیری به ما می‌دهد و توجیه مطالب را سخت دشوار می‌سازد.

۳. ترجمه کنندگان و مفسران وداها هر یک نغمه‌ای سر کرده‌اند و در دام ریسمانی درهم پیچیده افتاده‌اند که خود باعث دشواری کار محققان جدیدتر گشته و آنها را نیز بدان دام فرو کشیده است و کار تحقیق بر وداها را ناتمام گذاشته.

۴. اما مكدانل سعی کرد همه اطلاعات مربوط به هر یک از خدایان را از اول تا آخر وداها گرد آورد، آنها را بررسی و طبقه‌بندی کرد و تحول آن را نسمن ایام باز شناخت. او بدین ترتیب دریافت که وداها یک کتاب واحد، که در عصری واحد تألیف شده باشد، نیست، بلکه اثری است که در طی قرن‌ها فراهم آمده، تحول بسیار فکری به خود گرفته و معرف عقاید اینمستی (جان‌گرایی)، شبه اینمستی، خدایان ذهنی شده، و حرکت به سوی یکتاپرستی و وحدت وجود است. یافتن چنین مسیر متحول دینی عقاید محققان تاریخ ادیان را منطقی‌تر و استوار می‌سازد. نمونه کامل دیگر از چنین تحولی در تاریخ دین در بین‌النهرین، از سومری‌ها تا بابلیان میانه هزاره اول پ. م، است. شاید تاریخ دین در مصر نیز بتواند کمکی به چنین مطالعه‌ای باشد.

۵. برای چنین کاری باید اسطوره‌های مربوط به هر خدا را در کنار نامش آورد و تعداد دفعاتی که نام خدا می‌آید مشخص کرد. بنابراین، نام خدایان بر حسب دفعاتی که از آنها یاد می‌شود و بر حسب خویشکاری (وظیفه ویژه الهی) شان مشخص می‌شود.

چون همه ترتیبات انجام یافت، آن وقت می‌توان بر اساس بررسی‌های تطبیقی با اساطیر هند و ایرانی، هند و اروپایی و آسیای جنوب غربی دریافت که اساطیر ودایی و بقیه دوره‌های تفکر آن چه ارتباطی با آن رشته تفکرات دارد.

## اعتقادات ودایی درباره جهان و منشاء آن

کیهانی که خدایان بر آن فرمانروایند و عمل می‌کنند، به گمان شاعران ودایی به سه قسمت تقسیم می‌شود: زمین، فضا، و آسمان.

وقتی در وداها صحبت از همه سپهر فراز زمین می‌رود، آسمان و فضا در یکدیگر ادغام می‌شوند و جهان به دو بخش برین و زیرین محدود می‌گردد. دیوار (nāka) آسمان جهان برین قابل رؤیت را از آسمان سوم و غیرقابل دیدن جدا می‌کند. این آسمان نادیدنی سرزمین نور و کاخ خدایان است. آسمان، فضا، و زمین تثلیثی محبوب در ریگ ودا است. منظومه خورشیدی را بر دیواره آسمان گردان می‌دیدند، اما آذرخش، باران، و باد به فضا متعلق بود. اما اگر از کل جهان بالای زمین سخن می‌رفت، آذرخش، باران، و باد نیز از آن آسمان دانسته می‌شد. پس در ترکیبی ما دارای زمین، فضا، آسمان، (ناکه)، و آسمان فراز ناکه‌ایم، و در تقسیم دیگر دارای زمین، آسمان، ناکه، و آسمان فراز ناکه‌ایم. هر یک از این بخش‌ها خود به سه بخش تقسیم می‌شود: سه زمین، سه فضا، و سه آسمان. و اگر آسمان به دو بخش زمین و آسمان تقسیم شود، ذکر از شش



جهان داریم.

زمین را (ksā, bhumi، پهناور (Prthvi)، بیکران (apāra) می‌خوانند. زمین را به چرخه‌ی مانند می‌کردند و آن را دایره شکل می‌دانستند. از چهار نقطه قطب‌ها در ریگ ودا یاد شده که خود معنای «کُلّ زمین» را نیز می‌دهد. گاهی از پنج قطب هم یاد شده و این پنجمین اشاره به مرکز زمین دارد. آتروه ودا به شش و هفت قطب هم اشاره می‌کند که ظاهراً اشاره به شش اقلیم کناری یا کلیمت اقلیم دارد.

آسمان را (div) دیو می‌خوانند یا گاهی (Vyoman) ویومن نامیده می‌شود، یا (roçana) به معنای فضای تابان. آسمان، علاوه بر ناکه، دارای چنگاد (Sānu)، سطح، رشته کوه (Prstha)، و رشته کوه دیوار آسمان می‌باشد. اگر سه طبقه آسمان مشخص شده باشد، آنگاه در بالاترین آسمان خدایان، پدران و سومه زیست می‌کنند.

از آسمان و زمین چون جفتی یاد می‌شود (dvyvāpṛthivi) و جز آن و از آنها به صورت «دو تکه» نام می‌رود و آنها را «دو کاسه» می‌خوانند.

ریگ ودا از فاصله زمین و آسمان سخن مشخصی نمی‌گوید، اما در آتروه ودا می‌گوید دو بال مرغ زرد (خورشید) که به آسمان پرواز می‌کند. سفری یک‌هزار روزه است. در آثار بعد از ودا از یک‌هزار روز سفر با اسب، از یک هزار گاو که روی یکدیگر ایستاده باشند. فضا (antariksa) چندان مشخص نیست. آن را (rajas) آبدار می‌خوانند چون ابر و مه آنجا است. در طبقه سوم (برین) فضا، آب‌ها و سومه قرار دارند و آتش آسمانی به وجود می‌آید. ما فضای سوم را نمی‌توانیم باز شناسیم زیرا از آن ویشنو است. از سه طبقه فضا، ظاهراً فضای زیرین زیرزمین است، تا خورشید بتواند از آن در شب بگذرد و صبح بعد دوباره طلوع کند. در ائیتیه ذکر می‌شود که خورشید شب‌ها به بالا می‌تابد و زمین تاریک می‌شود، و روزها به پایین می‌تابد تا زمین روشن شود. اغلب فضا را دریا می‌خوانند و آن را جای اصلی آب‌ها می‌دانند. گاه

سمودره دارای کوه (ابر) هم است.

در وداها از ابرها به عنوان تخته سنگ‌ها<sup>۶۰</sup> نیز یاد شده است که گاوهای رها شده توسط ایندره و دیگرخدایان را گرد می‌آورد. ابرهای بارانی که آبدار و چکان و رونده و نعره زن هستند برای وداها همچون گاوهای ماده‌اند که شیرشان باران است.

نظام جهان (rta) در تحت حفاظت خدایان بزرگ است. این واژه معنای نظم در جهان اخلاقی هم دارد و راستی و حقیقت شمرده می‌شود. در جهان دینی قربانی کردن و آداب آن را هم رته می‌خوانند.

## جهان آفرینی<sup>۶۱</sup>

جهان آفرینی در ریگ ودا بر دو نظر استوار است، ولی دو نظر مانعة‌الجمع نیستند و گاه هر دو در یک بند ظاهر می‌شوند. یکی از دو نظر بر آن است که خلق کیهان نتیجه به کار بستن متخصصانه فوت و فن‌های نجاری، توسط نجاری زبردست است؛ و دیگری پدید آمدن کیهان را نتیجه تولید طبیعی می‌داند.

شاعران ریگ ودایی از استعاره «بنا» در امر شکل یافتن کیهان بسیار استفاده می‌کنند. اندازه‌گیری در آفرینش معمول است. ایندره شش اقلیم را اندازه می‌گیرد، و پهنه زمین را به وجود می‌آورد و طاق بلند آسمان را می‌سازد. وسیله اندازه‌گیری خورشید است که ورونه آن را به کار می‌برد. به بزرگ‌تر کردن زمین توسط خدایان بارها اشاره رفته است - خدایانی که در این عمل دخیل‌اند، عبارت‌اند از اگتی، خدای آتش، ایندره، خدای جنگاور و برکت‌بخش و دیگر خدایان. در ریگ ودا پیوسته از چوب و الوار صحبت می‌شود. «آن بیشه کدام و آن درخت‌ها کدام بود که از آنها زمین و آسمان را ساختند؟» (ریگ ودا / ۱۰).

پاسخ بدان در *براهمنه‌ها* چنین است که برهما خود بیشه و درخت بود.<sup>۱۲</sup> سخن از ستون‌هایی می‌رود که آسمان و زمین را نگاه داشته است (skambha) فارسی: شمع، شمع‌زدن برای نگهداشتن بنا - متفاوت با لغت شمع که می‌سوزد). ولی از خود متکی بودن آن نیز سخن می‌رود و این که سقوط نمی‌کند باعث تعجب می‌گردد.

درهای این خانه کیهانی در شرق همان است که به هنگام پگاه، روشنایی از آن‌ها به درون می‌افتد.

عاملان بنای جهان به‌طور کلی خدایان‌اند و گاه خدایانی ویژه. اما هنگامی که در این خانه‌سازی کیهانی، خدای متخصص چیره‌دستی لازم باشد، نام *توشتر*<sup>۱۳</sup>، خدای درودگر، مطرح می‌شود.

درست نمی‌دانیم چرا خدایان چنین خانه‌ای می‌سازند، ولی در مورد ویشنو می‌دانیم که آن را برای مردم می‌سازد (۹۴۱۳ - ۶).

اما باور به تولید طبیعی و نظام پدر فرزندی در کیهان پرستی، در واقع، بدین نحو است که ظهور پدیده‌ای قبل از پدیده دیگر این‌باور را ایجاد می‌کند که پدیده دوم فرزند پدیده اول است. بدین‌گونه، پگاه خورشید را می‌زاید و قربانی بامدادی را، و پگاه خود فرزند شب است. اما به مرور که نقطه نظرها عوض می‌شود، در سرودهای ودایی تعارض به چشم می‌خورد. از جمله وقتی برخاستن پگاه را به امر قربانی پدران نسبت می‌دهند، آنگاه زاده شدنش از شب را نمی‌توان توجیه کرد. گاه محتوی پدر محتوی شمرده می‌شود. تیردان پدر تیر، و نیام پدر شمشیر است و اسب‌های درخشان گردونه خورشید فرزندان گردونه‌اند. این پیوند میان نیستی و هستی است. با این‌صورت یا فیض خدایان نیز به وجود آمدند. ولی بحث دنبال نمی‌شود و شاعر در اندیشه‌های عرفانی خویش غرق می‌گردد. شاعر دیگری آفرینش‌ازلی را چنین می‌بیند: از حرارت (Tapas) نظم جهان (ṛta) برخاست. آنگاه شب، اقیانوس و سال پدید آمد؛ و دادار (dhāta) (آفریننده) یکی را از پی دیگری آفرید: خورشید و ماه، آسمان و زمین، فضا و اثیر.

این اندیشه بعدها به **براهمنه‌ها** رسید: «قبلا هیچ نبود، نه آسمان، نه زمین و نه فضا و چون وجود نداشتند، تصمیم گرفتند که به جهان هستی قدم گذارند. ۶۴ دید جهان آفرینی معمول **براهمنه‌ها** بر آن است که عاملی آفریننده وجود دارد که همیشه هم نقطه شروع نیست. در **براهمنه‌ها** این عامل آفرینش پرچاپتی یا شخص برهما است که نه تنها خدایان، مردم و دیوان را آفریده، بلکه خود همه است. در همه این احوال نقطه شروع یا پرچاپتی است که آرزوی فرزند و خلق دارد، یا آب‌های ازلی است که تخم زرین کیهانی<sup>۶۵</sup> بر آن شناور است و از او است که روح آرزومند پدید می‌آید و کیهان را می‌آفریند.

تعارض میان این دو نظر و تعارض در بطن این مطلب که خدایان پرچاپتی را آفریدند و آنگاه پرچاپتی خدایان را آفرید و تعارض‌های دیگر بسیار است که در همه مجموعه‌های دینی کهن به چشم می‌آید.

روایت دیگری هم در **چاندوگیه** **براهمنه**<sup>۶۶</sup> وجود دارد که می‌گوید (۱۹ / ۵) چون نیستی هست شد، هستی به صورت تخم مرغی درآمد که پس از یکسال به دو بخش شد و آسمان و زمین گشت.

یکی از جالب‌ترین اسطوره‌های جهان آفرینی در **براهمنه‌ها** چنین است که زمین در آب فرو رفته بود. گرازی آن را از آب‌ها بیرون کشید. بعدها، در اساطیر بعد از وداما، این اسطوره به ویشنو و یکی از اوتار<sup>۶۷</sup>‌های وی نسبت داده شد.

## سر آغاز خدایان و مردم

کلاً **ودها** بر آن است که خدایان از پدر و مادر خویش، از زمین و آسمان پدید آمده‌اند؛ جز آن گاهی از آب و گاهی از نیستی پدید آمده‌اند. گاهی می‌آید که خدایان از ادیتی<sup>۶۸</sup>، یا از آب، یا از زمین پدید آمده‌اند که این با

تقسیم جامعهٔ خدایان به سه گروه آسمانی، فضایی و زمینی مربوط است. در حالی که کلاً زاینده‌گی از آن نخستین خدا است، بعضی خدایان نیز فرزندانان دارند. گاه پگاه<sup>۶۹</sup> را مادر خدایان می‌شناسند و سومه (هوم) پدرایشان است (1,11319 و 9,872). گروهی هفت نفره یا هشت نفره از خدایان، آدیتیه‌ها فرزندان ادیتی خوانده می‌شوند.

ودها/ها انسان را کلاً از انسان نخستین می‌دانند. او را فرزند ویوشوت<sup>۷۰</sup> می‌شمردند و منو<sup>۷۱</sup> می‌خوانند که نخستین قربانی کننده به‌شمار می‌آید (10,637) و پدر منو خوانده می‌شود. جز منو، پسر دیگر ویوشوت به نام یمه<sup>۷۲</sup> نیز پدر مردم شمرده می‌شود که با خواهرش یمی<sup>۷۳</sup> نژاد انسان را پدید آورد.

پدر ازلی در ریگ ودا/ دیئوس<sup>۷۴</sup> است. او خدای آسمانی و به معنای آسمان است و اوئس، الههٔ سحری و به معنای سحر، پگاه، همه جا دختر دیئوس خوانده می‌شود. پرتوی<sup>۷۵</sup>، الههٔ زمین، که بر سینه گسترده خود گیاهان را می‌پرورد، مادر است. پدر و مادر ازلی با یکدیگر، والدین کیهانی خوانده می‌شوند. آسمان بر زمین باران می‌باراند و زمین را بارور می‌کند و بر او حرارت می‌بخشد، و هر دو برای موجودات تأمین غذا می‌کنند. این دو خدا پدر و مادر دیگر خدایان هم به‌شمار می‌آیند. بعداً، در وداهای تازه، خلق آسمان و زمین به خدایان نسبت داده می‌شود، و بدین روی تعارضی در میان می‌آید: آیا دیئوس و پرتوی، دو خدای ازلی زمین و آسمان، خدایان را خلق کرده‌اند، یا خدایان این دو خدا را زاییده و پرورده‌اند؟

ایندره، برای مثال، پدر و مادر خویش را از تن خویش به‌وجود آورده است (10,543 ; 1,1592). ابر بارانی، که ماده گاوی است، مادرِ گوسالهٔ آذرخش، یا آب‌های آسمانی است. در این میان، خدای آذرخش که پیوسته در آسمان‌ها است و خدای آتش آسمانی است، خود آیم نیات، فرزند آب‌ها، نام دارد.

نوع دیگر پدر مادری در وداها این است که قوی‌ترین فرد همیشه پدر همه بود. چنان‌که وایو<sup>۷۶</sup>، خدای باد، پدر خدایان توفان است (۱/۱۳۴۴)، سومه پدر

گیاهان و سَرَسوتی<sup>۷۷</sup>، الهه آب‌ها، مادر رودخانه‌ها است.

ضمناً، خدایان پسران مفاهیم مجرد و ذهنی نیز هستند: خدایان پسران بی‌مرگی‌اند. اگنی پسر قدرت است (savasañ ; 4,24). متریه - ورونه فرزندان قدرت بزرگانند. گاهی لقب پدر به پسر می‌رسد، چنان‌که ویشوهروپه<sup>۷۸</sup> لقب توَشتَر، به پسرش، ازدهای سه سری می‌رسد که بعدها به دست تریته<sup>۷۹</sup> کشته می‌شود. بعدها از این دو شخصیت عصر آریایی فریدون و ضحاک ایرانی پدید می‌آید.

در واپسین سرودهای ریگ ودایی به شرحی اساطیری هم می‌رسیم که نه بر فرا ساختن استادانه کیهان و نه مبتنی بر روابط پدر و مادری است. سرود معروف پوروشه - سوکته<sup>۸۰</sup> (10,90) هر چند در میان مطالب ریگ ودایی بسیار تازه به نظر می‌رسد، اما نکته‌ای را که بیان می‌کند، بسیار کهنه است. بنابراین سرود، کیهان از تن غولی زاده شده است. خدایان با او قربانی جالبی به راه انداختند: از سر او آسمان، از نافش فضا و از پایش زمین پدید آمد. از دهنش ماه برآمد، از چشمش خورشید، از دهانش ایندره و اگنی، از نفسش باد. چهار طبقه مردم نیز از او پدید آمد: دهانش براهمنه، روحانیان؛ دست‌هایش راجنیه<sup>۸۱</sup> یا جنگاوران؛ رانش وئیشیه<sup>۸۲</sup> طبقه سوم؛ و پای او شودره<sup>۸۳</sup>. و همان جا آمده است که پوروشه «همه اینها» است، بر آنچه هست و آنچه خواهد بود، که از آن تفسیر وحدت وجودی کرده‌اند. بعدها او را با برهما و پرجاپتی که پیشتر یاد شده است، یکی دانستند.

گاه به این نظر که هستی (Sat) از نیستی (asat) پدید آمده است نیز اشاره می‌رود.

در ریگ ودا (10,129) می‌آید که: در آغاز هیچ نبود، همه نُهیگی بود، تاریکی و فضا آب‌های نامشخص را فرا گرفته بودند. سپس موجودی ازلی به نام اِگم<sup>۸۴</sup> توسط حرارت خلق شد. آنگاه آرزو<sup>۸۵</sup> نخستین تخمه ذهن<sup>۸۶</sup>.

پیش از این اسطوره یمه (جمشید در ایران) و منو، که هر دو فرزندان

ویوسوت‌اند، تفکر ودایی نژاد انسانی را به نیروهای الهی می‌رساند نه تنها ویوسوت خود خدایی خورشیدی که به صورت پدر دو قلوهای نخستین در آمده است، بلکه گنڈروہ<sup>۸۷</sup> که خدایی ملکوتی است، بزرگ‌ترین خویشاوند ایشان شمرده می‌شود. گاهی از رابطهٔ انسان و خدایان سخن می‌رود و گویی انسان هم از جمله فرزندان آسمان و زمین بوده‌اند. اگنی هم پدر زادگان انسان شمرده شده است. از بعضی خانواده‌ها سخن می‌رود که مستقلاً از خدایان پدید آمده‌اند.

و سرانجام، بدین باور رو آوردند که طبقات اجتماعی مختلف از تکه‌های مختلف بدن پوروشه پدید آمده‌اند.

## خدایان ودایی

نامشخص بودن طرح کلی و غیر فردی بودن مشخصه یا مشخصه‌های خدایان ودایی امری است که در سراسر *ودا* دیده می‌شود. خدایان ودایی به آن پدیدهٔ مادی، که خدا معرف الهی آن است، نزدیک‌ترند تا خدایان دیگر اقوام هند و اروپایی. این خدایان طبیعی مثل پگاه، خورشید و آتش مشخصه‌هایی مشترک دارند. در واقع، مشخصه‌های پدیده‌های طبیعی معدوداند. مثلاً خدایان یاد شده در بالا همه درخشان، همه تاراندۀ تاریکی و ظاهر شونده در سحرگاه‌اند. بدویژه اگر خدایان معرف جنبه‌های مختلف یک چیز باشند. بدین ترتیب، خدایان گاهی یکی دو مشخصه فردی و بسیاری مشخصات مشترک با دیگران دارند. درخشش، قدرت، بخشندگی و خرد مشخصه‌هایی کاملاً عمومی است. داشتن خویشکاری‌های مشخص کیهانی برای همهٔ خدایان بزرگ پیش‌بینی شده است. حفظ و حمایت یا ایجاد زمین و آسمان به همهٔ آنان نسبت داده می‌شود. خدایان بسیاری خورشید را آفریده‌اند یا آن را در آسمان جای داده‌اند یا راه آن را در آسمان

مشخص کرده‌اند. بسیاری از ایشان خدایگانِ هر آنچه می‌جنبد یا در جای مانده است، می‌باشند.

چنین اشتراک مشخصه‌ها آنچه را که اساسی است نامشخص باز می‌گذارد. مثلاً اگنی، که خدای آتش زمینی است، دیوان تاریکی را با آذرخش خویش شکست می‌دهد. او حتی خود تبدیل به آذرخشی می‌گردد که در فضا فعال است. خدایانی که وجوه مشترک عمده‌ای با یکدیگر دارند، در هم ادغام می‌شوند. آتش که فقط آتش زمینی است، در طی زمان سُوْمَه نوش، وِرْتَرَه کُش، فاتح گاوهای ماده و آب‌ها، خورشید و پگاه می‌شود. اینها همه صفات و مشخصه‌های ایندیره خدای فضایی است که اگنی در طی همکاری با او مشخصه‌های وی را نیز به دست آورده است.

این همسان شدن خدایان چنان وسیع است که شاعری می‌گوید: «تو به هنگام زایش، ای اگنی، ورونه‌ای؛ هنگامی که افروخته شوی تو میتره می‌شوی؛ و در تو، ای پسر توانایی، همه خدایان متمرکز شده‌اند؛ تو ایندیره عابدانی (۵/۳)». این ترکیب مشخصه‌های گوناگون، خدایان را شبیه یکدیگر کرد، و حتی این ایده پدید آمد که آنها جنبه‌های گوناگون خدایی واحداند. این باور در بیش از یک مورد از ریگ ودا وجود دارد.

«او یکی است که روحانیان، به راه‌های گوناگون، او را اگنی، یمه و ماتریشون<sup>۸۸</sup> می‌خوانند. روحانیان و شاعران با واژگان او (خورشید) را به صورت پرندگان بسیار در می‌آورند. اما او یکی است.»

بدین ترتیب، در اواخر عصر ریگ ودایی نوعی بسیار خدایی یکتاپرستانه فرا رسیده بود، حتی نخستین اندیشه وحدت وجودی آغازین پدید آمده بود که خدایی مظهر همه دیگر خدایان و همه طبیعت به شمار می‌آمد. الهه ادیتی معمولاً برابر با همه خدایان شناخته می‌شد و علاوه بر آن، با مردم، با هر آنچه زاده شده و زاده خواهد شد، و با فضا و آسمان یکی دانسته می‌شد. پرجاپتی نه تنها خدایی برتر از همه خدایان بود، بلکه وجود او همه چیز را در بر می‌گیرد. این



نگاه وحدت وجودی در آتروه ودا و در ادبیات بعدی ودایی رشدی بسیار کامل می‌کند.

در بخش‌های کهن ودایی گاهی از بعضی خدایان به عنوان برترین خدایان یاد می‌شود، ولی این بحث هرگز به نتیجه معقول خویش نمی‌رسد. ماکس مولر آن را "henotheism" می‌خواند و چنین توضیح می‌داد که هنوئیسم عقیده به خدایانی است که هر یک منفرداً و به نوبت بزرگ‌ترین خدا خوانده می‌شود. عکس این نظر هم آمده است. هرگز در وداها خدایی به کلی مستقل از دیگر خدایان وجود ندارد و تماس متقابل آنان با یکدیگر شگفت‌آور است. مثلاً ورونه و سوریه مطیع ایندیره می‌گردند. ورونه و اشوین‌ها مطیع قدرت ویشنو می‌گردند و ایندیره، میتره - ورونه، اریمن، رودره قادر نیستند در برابر دستوره‌های سویترا مقاومت کنند.

بنابراین، هنوئیسم ظاهر امر است، نه حقیقت قضیه. ولی، به هر حال، نوعی تمایل به یکتاپرستی را می‌توان مشاهده کرد. از کیفیات ودایی خدایان ودایی یکی هم یاد از خدایان اعصار کهن‌تر است. خدایانی که حتی می‌مردند. در براهمنه‌ها سخن از مرگ همه و از مرگ ایندیره، اگنی و پرجاپتی می‌رود. آنها در آغاز بی‌مرگ بودند، زیرا سویترا آن را به ایشان بخشیده بود، یا اگنی و نیز با نوشیدن سومه که اصل بی‌مرگی خوانده می‌شد. گاهی نیز می‌آید که بی‌مرگی با اجرای آیینی ویژه حاصل شده است. بعدها به در دوره براهمنه‌ها بی‌مرگی امری نسبی شد و وابسته به یک دوره کیهانی گشت.

شکل ظاهر خدایان همان شکل انسانی است، هر چند که نه مشخص و واضح، زیرا گاهی دارا بودن چنین ظاهری تنها بخشی از جنبه پایه طبیعی آنها را بیان می‌کند. ولی به هر حال از دست، سر، صورت، دهان، گونه، چشم‌ها، مو، شانه‌ها، سینه و شکم خدایان سخن می‌رود. بازوهای خورشید پرتو او و چشم از وجود طبیعی قابل رؤیت او است. زبان و دست و پای اگنی شعله‌های او است. بعضی خدایان اشکال مختلف به خود می‌گیرد مثل ویشوه رویه بعضی خدایان

جامه بر تن دارند یا با سلاح نبرد همراه‌اند.

در تمدن ریگ و دایی با این همه، سخنی از بُت یا معابد نیست.

خدایان به طور کلی گردونه‌هایی درخشان دارند. گردونه‌ها را اسب‌های نر می‌کشند، اما خدایی پوشن<sup>۸۹</sup> نام گردونه‌اش را با بُر می‌کشد، بعضی با آهوی خالدار، و دیگری با گاو. خدایان با گردونه‌ها به مراسم قربانی می‌آیند و بر بستری از برگ‌های گستردهٔ سبز می‌نشینند. نوشابهٔ ایشان سومه است. غذای ایشان شیر، کره، جو و احتمالاً بعدها برنج؛ گاو، بز و گوسفند.

خانهٔ خدایان معمولاً در آسمان است، در آسمان سوم است، با واپسین گام از سه گام ویشنو در زندگی شادی می‌کنند و مشغول نوشیدن سومه‌اند. خدایان با یکدیگر رند و روزگار را به رفاقت و دوستی با یکدیگر می‌گذرانند. فقط یک‌بار ایندرو می‌خواست یک تنه با همهٔ خدایان نبرد کند.

خدایان معرّف نیروهای اصلی طبیعت‌اند، مانند آتش، خورشید، رعد و برق که همه برکت بخشنده شمرده می‌شدند. تنها رودرّه است که زیان رساننده و زخم زننده است. بسیاری از بیماری‌ها توسط دیوانی مانند ورتره پدیند می‌آید. اما خدایان بخشنده و نیکواند و دریافت‌کنندهٔ قربانی. سرودهای ودایی در وصف خدایان وقتی سروده شده است که روحانیان در حال تهیهٔ افشرد سومه بوده‌اند. بدین روی خدایان دوست قربانی کنندگان سومه و دشمنان و تنبیه کنندگان فراموشکاران‌اند. شخصیت خدایان ودایی اخلاقی است. خدایان «حقیقت»‌اند و نه فریبنده. پیوسته حامی تقوی و راستگرداری‌اند. این، به هر حال، آدیتیه‌ها، و به ویژه، ورونه‌اند که حافظ اصلی قانون اخلاق‌اند. خدایان با بدکاران دشمن‌اند، و خشم ورونه است که با گناه و خطا عمدتاً مربوط است.

یاکی مطلق یک برداشت بسیار ابتدایی در جامعهٔ ابتدایی است و خدایان جوامع پیشرفته‌تر مگار و جبار و... اند. در مجموع، اخلاق اهمیت چندانی در جهان ودایی ندارد. آنان برآورندهٔ آرزوهای مردم، مسلط بر ایشان و تعیین‌کنندهٔ عمر و دولت ایشان‌اند.

ریگ ودا و آتروه ودا معتقد به ۳۳ خدایند، که یازده تا در آسمان، یازده تا بر زمین و یازده تا در آب‌های فضایی‌اند، اما گاهی تعداد خدایان به ۳۳۳۹ تن هم می‌رسد.

### ادوار دینی هند<sup>۹۰</sup>

ادوار دینی هندی را گاه به چهار دوره بزرگ بخش می‌کنند:

۱. دوره ودایی (۱۵۰۰ تا ۶۰۰ سال پ. م)
۲. دوره حماسی (۶۰۰ تا ۲۰۰ سال پ. م)
۳. دوره سوتره‌ها (Sūtra)، از سده دوم م.
۴. دوره مدرسی که آن هم از سده دوم م. آغاز می‌گردد.

دوره ودایی با هجوم هند و ایرانیان (آریاییان) و پراکنده شدن و استقرار آنان در سرزمین هند آغاز می‌شود. این دوره خود به سه عصر وداها، براهمنه‌ها و اوپه نیشدها تقسیم می‌شود.

دوره حماسی دوره عصیان طبقات مختلف هندی علیه سخت‌گیری‌ها و جمود فکری حاکم بر جامعه هندی است. این عصیان علیه روحانیت برهمن است و در وجود یافتن آن سلاطین، اشراف و سلحشوران (kṣātrya) نقشی اساسی داشتند. آنان مستقل از برهمنان به اندیشه پرداختند و بعضی آنها کیش وداها را نیز قبول نداشتند. کیش بودایی و جین و پرستش کریشنه که بعدها تبدیل به مکتب ویشنوی می‌شود، و عبارت پشوپتی<sup>۹۱</sup> که بعدها تبدیل به دین شیوا شد، از این جمله است. احتمال بسیار دارد که آیین ویشنوی و آیین شیوا هر دو از درون جامعه بومیان غیرآریایی هند بیرون آمده باشند. سلسله اعتقادات

این دو آیین جدید عمیقاً در اثر حماسی مه‌ابهارته<sup>۹۲</sup> منعکس است و به همین دلیل است که این عصر را عصر حماسی نام می‌دهند. در دوره حماسی شالوده کلیه مکاتب فکری هندی ریخته شد.

در دوره سوتره‌ها آثار پراکنده و عظیم تفکر هندی که در طی ایام پدیا آمده بود، چنان بسط و گسترشی داشت که می‌بایست دست کم رئوس آنها را گردآورد و محفوظ داشت و نیز به این افکار پراکنده نظم لازمی بخشید. این امر مهم در دوره سوتره‌ها انجام یافت. سوتره سبک نگارش مبانی فلسفی با صورت ابیات و سوره‌های بسیار کوتاه است و در طی آنها مطالب مفصل به اختصار و ایجاز بیان می‌شود.

دوره مدرسی که از قرن دوم م. تا قرن پانزدهم م. ادامه داشت، عصر حکمای بزرگ هندو است که ادبیات فلسفی هند را به بحث می‌گذارند و مجادلات و مشاجرات معروفی با یکدیگر دارند. بر اثر این بحث‌ها و مجادلات، شیوه تعقل و استدلال عقلایی بسط و توسعه یافت. اصطلاحات ویژه هر یک از مکاتب به وجود آمد و آثار بسیار بدیعی تصنیف شد و تفاسیر و تعلیقات زیاد. توسط این دانشمندان پدید آمد.

از قرن هفدهم هم تفکر در هند روی به انحطاط گذاشت. در اینجا کوشش گردیده که دوره‌های ودایی و حماسی باز شناخته شود.

پیش از ورود آریاییان به دره سند، در غرب سرزمین هند، تمدنی بزرگ که از اواسط هزاره سوم پیش از میلاد (۲۵۰۰) پدید آمده و نظام شهرنشینی نیز در آن شکل گرفته بود، بر دره سند حکومت می‌کرد. دو اثر باستانی بسیار جالب توجه از این تمدن به دست آمده است که، یکی در پایین رود سند، به نام فرهنگ موهنجودرو<sup>۹۳</sup> و دیگری در حدود پنجاب به نام هرپا<sup>۹۴</sup> معروف است. این تمدن به نحوی عجیب با تمدن سومر و بین‌النهرین هسانا است. زندگی شهری در آن رشد کرده، چرخ سفال‌سازی، آجرپخته و ظروف مسی و برنزی در آن رایج بوده و علاوه بر این خط تصویری در آن به کار

رفته است و این همه با تمدن بین‌النهرینی هماهنگ است. مهرهای نوع موهنجودرو در عیلام (خوزستان) و بین‌النهرین یافت شده است و این خود علامت ارتباط دو تمدن بین‌النهرینی - عیلامی و سندی است. بیشتر احتمال می‌دهند که تمدن دره سند تحت تأثیر تمدن بین‌النهرینی قرار داشته و ورود تمدن بین‌النهرین در حدود ۲۵۰۰ پیش از مسیح در شکل دادن تمدن دره سند مؤثر بوده است.

مسئله مهم دیگر، رابطه تمدن کهن دره سند با تمدن ودایی است که در نیمه دوم هزاره دوم پ. م به دره سند راه یافت. در نگاه نخست، تفاوت این دو تمدن بسیار زیاد است، زیرا تمدن ودایی تمدنی غیرشهری است، در حالی که تمدن باستانی دره سند تمدنی شهری به شمار می‌آید. ضمناً، تمدن آریایی، هنگامی که به دره سند رسید، آهن را می‌شناخت و سلاح‌ها و زره‌های آهنین داشت که در تمدن دره سند نشانی از آن دیده نمی‌شود. در تمدن آریاییان اسب نقشی عمده داشت، ولی وجود اسب در تمدن باستانی سند، قبل از ورود آریاییان، مورد تردید است. در زمینه معتقدات و آیین‌های دینی نیز میان آریاییان و بومیان دره سند تفاوت بزرگی وجود داشت. آریاییان به دو گروه خدایان معتقد بودند، در حالی که بومیان به دو گروه خدایان و ضدخدایان، که اندیشه‌ای رایج در تمدن آسیای غربی بود، باور داشتند. آریاییان گاو ماده را ستایش می‌کردند، در حالی که بومیان گاو نر را پرستش می‌کردند. در دین ودایی خدایان بزرگ مذکر بودند (پدرسالاری)، در دین بومی پرستش الهه مادر و در کنارش شیوا اساس و محور دین بود. پرستش بت‌ها در نزد بومیان رایج بود، در حالی که آریاییان فاقد بت و مظاهر مادی برای خدایان خود بودند. آیین‌ها و اسطوره‌های خدای شهید شونده بین‌النهرینی نیز با رنگی محلی در دره سند رواج داشت، در حالی که در میان آریاییان چنین آیینی رایج نبود.<sup>۹۵</sup>

بدین ترتیب، دیده می‌شود که این دو فرهنگ به کلی از نظر نحوه زندگی و اندک‌تر با یکدیگر متفاوت بودند.

اما هر چند تمدن ودایی از نظر سیاسی - نظامی بر درهٔ سند و بر بخش عظیمی از هندوستان غالب گشت، تمدن بومی درهٔ سند و دیگر نقاط هند در شکل بخشیدن نهایی تمدن هند نقشی عظیم داشت و حتی در آثار متأخر ودایی نیز تأثیر فکری این تمدن بومی به خوبی دیده می‌شود.

نژاد بومیان درهٔ سند دراویدی است که هم‌اکنون نژاد اقوام جنوبی هند بدان باز می‌گردد. در اعصار کهن اقوام دراویدی تا بلوچستان و جنوب شرقی ایران پراکنده بودند و حتی بعضی گمان دارند که قوم عیلامی با دراویدیان هم نژاد بوده است، هر چند این پیوند نژادی اثبات نشده است.

اما آریاییان که در نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم قبل از میلاد به درهٔ سند وارد شدند، اصلی هند و اروپایی داشتند. آنان در هزارهٔ چهارم قبل از مسیح در جلگه‌های روسیهٔ مرکزی می‌زیستند. سپس در اواخر همان هزاره و اوایل هزارهٔ سوم پ.م به گسترشی عظیم، از یک سو به اروپای شمالی، غربی و جنوبی، و از سوی دیگر به سبیری و شمال آسیای میانه، پرداختند. شاخهٔ آسیایی همان هندو ایرانیان، یا آریاییان بودند. قدیم‌ترین اثر دینی بازمانده از آریاییان هند سرودهای ودایی است، که، در حقیقت، تا حد زیادی معرّف فرهنگ هند و ایرانی نیز هست.

## وداها

وداها عبارت‌اند از ریگ ودا (rg)، یجورودا (yajur)، سامه ودا (sāma) و آتروه ودا (ātharua). هر گروه ودا به دو گروه سمهیتا (samhitā)، یعنی مجموعه سرودها، و براهمنه (brāhmana) که تفسیر همان سرودها است، تقسیم می‌شود. هر براهمنه خود به دو گروه آرنیکه (āranyaka)، که مربوط به

نیایش است، اوپه نیشد (upaniṣad)، یا اوپانیشاد معروف در فارسی، که در بیان حکمت الهی و طریق وصول بدان است، تقسیم می‌شود.

ریگ ودا مهم‌ترین و کهن‌ترین ودا است. این ودا شامل هزار و بیست‌وهشت سرود است. اشعار ریگ ودا سرودهایی در مدح جلال خدایان و ستایش از اقدامات برکت بخشنده آنان و درخواست و التماس از آنان است.

بسیاری از اشعار ریگ ودا در یجور ودا منعکس است، ولی یکی نیست. یجور ودا دو قسم است. یجور ودا سفید و یجور ودا سیاه. یجور ودا سیاه شامل اورادی است که به هنگام قربانی به کار می‌رفت، و تفاسیر آنها؛ یجور ودا سفید فقط شامل اوراد قربانی است.

سامه ودا ارزش مستقلی ندارد و بیشتر سرودهای آن از ریگ ودا گرفته شده است.

آتروه ودا تازه‌ترین ودا است. یک پنجم مطالب ریگ ودا در آن منعکس است. اما ویژگی آن در کتاب سحر و جادو بودن آن است و از نظر فکری کهنه‌تر و ابتدایی‌تر از ریگ ودا است و توجه عمده آن به تسلط بر نیروهای شر به یاری سحر و جادو است و منعکس کننده عقاید عوام و قدرت گرفتن آن در جامعه برگزیدگان روحانی است.

به هر حال، ریگ ودا و آتروه ودا دو ودا اصلی به‌شمار می‌آیند. هر چند در اصل فقط سه ودا نخستین موجود بوده و آتروه ودا بعدها اضافه شده است. این سرودها عمدتاً به هنگام قربانی به کار می‌رفت. در این مراسم، برهمن آیین را با سرودن قطعاتی از آتروه ودا شروع می‌کرد و روحانی دیگری به نام هوئتری ریگ ودا را می‌سرود و روحانی سوم به نام اودگاتری سامه ودا را می‌خواند، و روحانی چهارم قربانی‌ها را به آتش می‌سپرد و اوراد یجور ودا را می‌خواند.

براهمنه‌ها مجموع تفاسیر روحانیان متخصص بود. مطالب آن به دو قسمت می‌شود: یکی ودهی<sup>۹۶</sup> یا دستور و احکام دینی و دیگری ارته واده که معانی

این احکام است. در این بخش، آیین‌ها را با اسطوره‌های ازلی مربوط ساخته، در واقع شأن نزول هر آیینی را مشخص کرده‌اند.

آرئیگه، که به کتاب‌های جنگلی معروف است، برای خلوت‌گزینانی فراهم شده بود که در جنگل‌ها خلوت می‌گزیدند. این کتاب واسطه‌ای است میان براهنه‌ها و اوپه نیشد (اوپانیشاد)ها و به عقاید و مجادلات فلسفی موجود در وداها فعلیت می‌بخشد و راه را برای پیدایش اوپه نیشدها آماده می‌ساخت.

سرودهای ریگ ودا در مدح و وصف خدایان اساطیری آریایی است. در غرب بیشتر این اعتقاد وجود دارد که ریگ ودا انعکاس اعتقاد به مظاهر طبیعت است، ولی در این راه به مرور چنان تحولی یافته که برداشت‌هایی انتزاعی نیز در توصیف خدایان راه جسته است. به کلی دید و شناختی دیگر دارد و به تفسیر ریگ ودا می‌پردازد و از آن مفاهیم دیگری به دست می‌آورد که مناسب اندیشه‌های فلسفی این دانشمندان است نه مناسب عصر شکل‌گیری وداها.

مکتب تازه‌تری نیز در غرب وجود دارد که به اساطیر بر اساس ساختارهای اجتماعی می‌نگرد. این نظریه را ژرژ دومزیل مطرح کرده است. او اساطیر هند و اروپایی را، که اساطیر آریایی هند و اساطیر ایرانی نیز بخشی از آن‌اند، بر اثر نظام سه‌گانه طبقاتی رایج در جامعه تحلیل می‌کند و معتقد است که مثلاً همان‌طور که در هند آریایی که سه طبقه براهمنان و کشتریه و ویشیه وجود دارد، در اساطیر آریایی آن نیز می‌توان سه گروه از خدایان روحانی، جنگاور و تولیدکننده دید.

مقام حاکمیت، که برترین درجه این نظام سه‌گانه الهی است، خود دو جنبه دارد که یکی نظام قانونی و اخلاقی است و دیگری نیروی سحر و جادو، و به ترتیب به دو خدا، ورونه و میتره تعلق دارد و برابر است با طبقه روحانیان که براهمنان باشند. مرتبه دوم در نظام الهی نماینده قدرت دنیوی خدایان است که از آن‌ها ایندره خدای جنگ است، و برابر است با طبقه کِشتریه که جنگاوران است. مرتبه سوم که نمودار جنبه فراوانی و نعمت طبیعت و زمین است، از آن



- دواشوین است که با طبقه کشاورزان و گله‌داران تطبیق می‌کند.
- درهند جامعه خدایان را به سه طبقه آسمانی، فضایی و زمینی تقسیم می‌کنند:
۱. خدایانی چون دیئوس، ورونه، میتره و سوریه خدایان آسمانی‌اند؛
  ۲. خدایانی چون ایندره و اپام نپات خدایان فضای میان آسمان و زمین‌اند.
  ۳. خدایانی چون پرتوی، اگنی و سومه خدایانی زمینی‌اند.

## خدای بزرگ ودایی

کهن‌ترین خدای بزرگ ودایی، که در همان عصر ودایی جای خویش را خدایان دیگر می‌دهد، دیئوس است. دیئوس در اصل خدای آسمان بوده است و اصلی هند و اروپایی دارد و با زئوس یونانی و رومی هم اصل است. او با همسر خود پرتوی جفت جدایی ناپذیر آسمان و زمین را تشکیل می‌داده‌اند. بعدها دیئوس به مقام خدای روز سقوط کرد و از اهمیت افتاد و جای او را در ادبیات دینی ودایی ورونه گرفت.

نام ورونه در الواح میتانی، که خود از اقوام هند و ایرانی بودند و در نیمه دوم هزاره دوم پ. م در غرب آسیا به سر می‌بردند، باقی مانده است و این نشان می‌دهد که ورونه پیش از تقسیم اقوام هند و ایرانی به مقام خدای بزرگ این اقوام رسیده بوده است. ورونه خدای بزرگ، در همه جا حاضر است. او هزار چشم و دیده‌بانان بی‌شمار دارد. او بر همه چیز آگاه است، نیرومندترین است و فرمانروای جهان است. نظام عالم (Ita) در دست او است. رته ناموس معنویت و اخلاق است. ورونه آورنده باران و برکت است.

مایا (māyā) که نیرویی اعجاز‌آمیز و جادویی است در دست ورونه است و به یاری آن امور جهان را می‌گرداند.

در متن‌های ریگ و دایی نام ورونه معمولاً به همراه نام میتره می‌آید. میتره خدای عهد و پیمان، خدای قانون و قضاوت است که رابطه و پیوند مردمان را با یکدیگر می‌پاید. ظاهراً باید پذیرفت که ورونه وظیفه حاکم را دارد و ضامن اجرای پیمان‌ها است، در حالی که میتره نگاهدار سنن و روابط اجتماعی است و بیشتر سمتی روحانی - مدیر دارد. به هر حال میتره - ورونه رابطه‌ای متقابل و جدایی‌ناپذیر با یکدیگر دارند و به یاری هم چرخ گیتی را می‌چرخانند و آنان را مشترکاً rtavān (فارسی: آردوان) به معنای صاحبان رته می‌خوانند.

میان شخصیت ورونه با اهوره مزدا ی ایرانی ارتباطی عمیق است و میتره دقیقاً همان میتره و دایی است که وظایفی وسیع‌تر یافته است.

ایندره، چنان که یاد شد، خدایی فضایی است. او در اشعار ریگ و دایی بسیار محبوب است و شخصیت و صورت انسانی<sup>۹۸</sup> یافته است. او خدای توفان و رعد و برق است. سلاح او وَجْرَه<sup>۹۹</sup> به معنای رعد است که از نظر لغوی با گُرز فارسی یکی است. ایندره نوشنده قَهَار سومه، این نوشابه جاودانگی بخش، بود. هنگامی که ایندره به دنیا آمد، چنان آسمان و زمین لرزید و چنان بیم و هراسی کاینات را فروگرفت که جمله خدایان پا به زمین پهناور برابری می‌کنند. هیچ یک از خدایان تاب رقابت با او را ندارند.

از روایات معروف مربوط به او نبرد وی است با اژدهایی عظیم (ahi) به نام ورتره. ورتره که کلیه آب‌های زمین را نوشیده و در خود زندانی کرده بود، باعث خشکی و قحط در جهان شده بود. او دیو خشکسالی بود. ایندره در کوه‌ها با وی در نبرد می‌شود، او را شکست می‌دهد و آب‌ها را آزاد می‌کند. بدین سبب، ایندره را «ورتره هن»<sup>۱۰۰</sup>، کشنده ورتره، می‌نامند. ایندره در واقع، خدایی برکت بخش و جنگاور است.

ایندره در ادبیات و دایی به مرور جای ورونه را می‌گیرد و به خدای بزرگ درهٔ سند تبدیل می‌شود. خدای بزرگ دیگر و دایی اگنی، آتش است که از

خدایان زمینی به‌شمار می‌آید. در آیین‌های قربانی اگنی نقشی و جایی عمده دارد. دهان او محراب مقدس آتش بود. او فرزند زمین و آسمان است و او را از آسمان به زمین آوردند (به یاد داشته باشیم که آتش نخستین بار از برق آسمانی به انسان رسید و انسان تنها بعدها موفق به تولید آتش شد). اما مبدأ پیدایش او بر زمین یک جفت چوب آتش‌زنه است. او در آسمان چون خورشید، در فضا چون آذرخش و در زمین وجود دارد. او پیمان و پیوند خدا و انسان است.

## خدایان گروهی ودایی

در سرودهای ودایی خدایان گروهی نیز وجود دارند که به طور کلی می‌توان آنان را به سه دسته تقسیم کرد: ۱. آدیتیه‌ها که خدایانی فرمانروایند؛ ۲. مروت‌ها که خدایانی سلحشورند؛ ۳. وسوها که بخشنده سلامت و نعمت‌اند. آدیتیه‌ها فرزند ادیتی الهه بزرگند که مادر خدایان است. آنان درخشان، زرین، ژرف، معصوم، پاک و گرداننده رته (ṛta) می‌باشند. آدیتیه‌ها عبارت‌اند از میتره، ورونه، آریه من ۱۰۱، بهگه ۱۰۲، دکشه ۱۰۳ و امشه ۱۰۴. مروت‌ها، که رودره نیز خوانده می‌شوند، در نبردهای بزرگ اساطیری دوشادوش ایندره به جنگ می‌پردازند و از او حمایت می‌کنند. مروت‌ها همه برادر و هم‌سن‌اند و بارعد و برق بستگی دارند. وسوها خدایان آتش و خاک و باد و هوا و آسمان و ماه و خورشید و ستارگان‌اند. در آیین‌های متأخر هندی، وسوها تبدیل به افلاک هشت‌گانه می‌شوند.

## تحول وداها

در آخرین وداها تحولی در نظام فکری هندی دیده می‌شود، از جمله و مهم‌تر از همه، پدید آمدن اعتقاد به خدایی یگانه است که به مرور، سایر خدایان را تحت الشعاع قرار می‌دهد. این خالق و پروردگار عالم به نام‌های ویشو و کرمه<sup>۱۰۵</sup>، پوروشه و پرجاپتی خوانده می‌شود. او آفریننده جهان است و آیین ویشو کرمه در اواخر سرودهای ریگ ودا ظاهر می‌شود و او را صانع و خالق عالم خوانده‌اند. ویشو کرمه به معنای «به وجود آورنده همه» است؛ او بیننده همه چیز است؛ همه را می‌شناسد؛ دست‌ها و پاها را به همه جا گسترده است. او روحانی بزرگ (hotr)، عارف (ṛṣi) است؛ سامان بخشنده زمین و آسمان است. ویشو کرمه در همان ریگ ودا ی دهم پرجاپتی هم خوانده شده است که بر همه موجودات فرمانروایی می‌کند و جز او خدایی نیست.

## آفرینش

در آغاز نه هستی و نه نیستی بود، نه مرگ و نه زندگی. همه جا را آب‌های تیره و بی‌نشان فرا گرفته بود. آب‌ها به ریاضت پرداختند و بر اثر آن حرارت پدید آمد و بر اثر حرارت هسته زرین برخاست که شهریار (pati) همه آفرینش بود و بر ناف آن ویشو کرمه جای گرفت. بعد یک زن، سپس یک گاو، سپس ویشو کرمه یا پرجاپتی زمین و آسمان را به کلام آفرید.

بدین ترتیب، ما در آغاز با محرکی نخستین برمی‌خوریم، که ماده اولیه و ابتدایی جهان را به حرکت و ایجاد گرما وادارد، و سپس نخستین خداوند از

آن پدید می‌آید.

در سرودهای دیگر ریگ ودا آفرینش جهان بر اثر یک قربانی آغازین تحقق می‌یابد. همهٔ اندام‌های این موجود نخستین از هم جدا می‌شود و از هر یک بخشی از جهان پدید می‌آید. این اسطوره بیشتر با نام پوروشه مربوط است. هر دو برداشت که در اواخر سرودهای ریگ ودا (کتاب دهم) ظاهر می‌شود و سپس در وداهای دیگر و در آثار بعد از وداها بسط می‌یابد و ریشه‌هایی کهن، محتملاً غیر آریایی، دارد مربوط به عقاید بومی درهٔ سند قبل از عصر ورود آریاییان است و نیز با عقاید بین‌النهرینی و زروانی ایرانی شباهت دارد.

## آیین‌ها

آیین‌های قربانی از اساسی‌ترین مباحث ودایی است، همان‌طور که در ادیان بومی آسیای غربی و ادیان هند و اروپایی هر دو رایج بوده است. در اساطیر متأخر ریگ ودایی، پوروشه مظهر قربانی نخستین است و در سرودی به نام پوروشه سوخته<sup>۱۰۶</sup> از او یاد شده است. پوروشه هزار سر، هزار چشم و هزار پا دارد. او آنقدر بزرگ است که هنگامی که گرد زمین را فرا می‌گیرد باز به اندازهٔ ده انگشت بزرگ‌تر است. او به تنهایی همهٔ آن چیزهایی است که بوده است و خواهد بود. آنگاه خدایان او را قربانی کردند. از دهان او برهمنان (روحانیان)، از بازوان او جنگاوران و از ران‌های او وئیشیه‌ها (طبقه سوم) و از دو پای او طبقهٔ شودره پدید آمد که پست‌ترین مردم و مطرود جامعه‌اند. از چشم او خورشید، از دهانش ایندره و اگنی هستی یافتند، در ادوار بعد پوروشه، یا نخستین قربانی، خود برابر پرچاپتی قرار می‌گیرد.

این قربانی مقدس به معنای آن است که هستی تنها با از خود گذشتگی پدید

می‌آید و انسان اگر قدر این از خود گذشتگی ازلی را می‌شناسد، باید در باز ساختن این قربانی بکوشد. اندام‌های پراکنده او را گرد آورد و کثرت را به وحدت تبدیل کند.

هر سال در برابر محراب آتش، با آیینی بس دقیق و مقدس انسان به تکرار همان قربانی نخستین می‌پرداخت و آن خلق نخستین را تکرار می‌کرد و با این عمل، نه تنها در کردار ازلی خدایان شریک می‌شد، بلکه به صورتی تمثیلی به انحلال و خلق مجدد عالم اقدام می‌کرد. عمل او عملی در عالم صغیر<sup>۱۰۷</sup> و عمل خدایان قربانی کننده در عالم کبیر<sup>۱۰۸</sup> بود. عمل قربانی انسان با گشت به زمان مقدس ازلی و رهایی از تباهی‌ها و پلیدی‌های زمان گذرا بود.

آیین قربانی در هند چنان گسترش یافت و به افراط کشید که سرانجام امور معنوی و تفکر دینی را در سایه قرارداد. قربانی کردن اسب و جز آن، چنان عظیم بود که خزانه شاهان هندو را تهی می‌کرد. اندیشه دینی در برابر اجرای آیین قربانی کمرنگ شده بود.

بدین ترتیب، در پایان دوره ودایی قیامی علیه نظام قربانی برپا شد و اوپه‌نیشد (اوپانیشاد)ها تدوین یافت که قربانی بیرونی را تبدیل به قربانی درونی ساخت.

## خدایان شرّ

در سرودهای ریگ ودا - مگر در دهمین بخش آن - گروه مشخصی از نیروهای شرّ خدایی وجود ندارد، بلکه سخن از دشمنی دیوی واحد علیه خدایی واحد می‌رود و عمدتاً صحبت از نبرد ایندیره با اژدهایی عظیم به نام ورتره در میان است؛ ولی به مرور تا بخش دهم ریگ ودا، که تازه‌ترین و واپسین بخش ریگ ودا است، ما با شکل گرفتن اندیشه گروه خدایان خیر در برابر گروه

خدایان شرّ رو به رو می‌شویم و در کتاب دهم ریگ ودا، به جای دو گروه خدایان نیکو که در آغاز ریگ ودا، به نام اسوره و دیوه، وجود داشتند. به دو گروه خدایان خیر و شرّ برمی‌خوریم. در واقع اسوره‌ها که خود خدایان خیر بودند، از این مرحله به بعد تبدیل به خدایان شرّ می‌شوند و ورونه، خدای بزرگ آغاز ریگ ودا، از این پس در رأس نیروهای شرّ قرار می‌گیرد.

این تحول، چنان که در آغاز سخن هم یاد شد، نتیجه پذیرفتن نظام فکری - فرهنگی آسیای غربی است که معتقد به دو گروه خدایان خیر و شر بودند. در ایران نیز همین تحول رخ داد، ولی، برعکس هند، خدایان خیر اهوره (برابر اسوره) و خدایان شرّ دیو خوانده شدند.

گروهی از خدایان شرّ در ریگ ودا وجود دارد که پنی<sup>۱۰۹</sup> خوانده می‌شود. پنی‌ها موجوداتی تخیلی‌اند که گاوها و عسل‌ها را از دیگران پنهان کرده‌اند و گنجینه‌های آسمانی را از دسترس خدایان دور داشته‌اند.

داسه (dāsa) یا دسیو (dasyu) نیز برای نیروهای شرّ فضایی به کار می‌رود. در اصل، داسه‌ها نامی برای بومیان هند بود، ولی در ریگ ودا وجودی و رنگی اساطیری یافتند. داسه‌ها بیشتر به دشمنانی گفته می‌شوند که ایندیره نابوده کرده است.

اما دشمن مهم و نام‌آور خدایان به ویژه ایندیره، موسوم به ورتره است که به دست ایندیره کشته می‌شود. طبعاً، نبرد ایندیره و ورتره، که دیو خشکی است، نبردی همه ساله است.

### فرجام شناسی<sup>۱۱۰</sup>

در سرودهای ودایی اشاره‌ای اندک به مرگ دیده می‌شود و اگر مرگ است

برای دشمنان است! ظاهراً هم سوزاندن و هم به خاک سپردن مرده وجود داشته؛ اما سوزاندن معمول‌ترین روش بوده است. گمان می‌رفت که روح مرد مرده با دودی که از آتش برمی‌خاست به آسمان می‌رفت. در کنار مرده جامه‌ها و زیور آلات می‌نهادند تا در جهان دیگر به کار برد. زن و سلاح مرده را با او می‌سوزاندند تا در آن جهان همراه او باشند. روح جاودانه باقی می‌ماند، تنها تن بود که نابود می‌شد. روح پس از مرگ به یاری ارواح پدران به روشنایی ابدی می‌پیوندد، بر ارابه می‌نشیند یا پرواز می‌کند و در آنجا پدران را می‌بیند که با یمه - برابر جمشید در ادبیات ایرانی - در برترین آسمان به سر می‌برند. به این عمل «بازگشت به خانه» می‌گویند. یمه به او استراحتگاهی می‌بخشد.

بهشت گاه در میان آسمان، گاه در برترین آسمان و گاه در آسمان سوم جای دارد. آنجا را نور ابدی فرا گرفته است و می‌درخشد. بهشت جایگاه پدران است و گاه با خورشید یکی است و با پرتو آن پیوند دارد. ویشنو با سه گام به بهشت می‌رود.

ستارگان روشنی مردم پارسایند که به جهان آسمانی رفته‌اند. در بهشت، یمه در پای درختی با خدایان نشسته و به نوشیدن مشغول است. این درخت گاهی درخت انجیر خوانده می‌شود.

آنان که بسیار قربانی می‌کنند، آنان که جان در نبرد باخته‌اند و آنان که پارسایی می‌ورزند بهشتی‌اند. در بهشت همه آرزوها برآورده می‌شود. پیری از میان برمی‌خیزد و تنی با شکوه به انسان بخشیده می‌شود. پدر، مادر و فرزند به هم می‌رسند و با همسر و فرزندان به سر می‌برند. بیماری نیست و آنان که ناقص از جهان می‌روند، آنجا کمال مطلق می‌یابند.

در ریگ ودا سخن از زندگی و مرگ چند باره نیست و انسان تنها یک بار زندگی می‌کند.

در آثار کهن ریگ ودایی سخن از دوزخ نیست، ولی در اواخر عصر ودایی و پس از آن نوعی اندیشه دوزخ شکل می‌گیرد. و سخن از خانه زیرین می‌رود.



که جایگاه جادوگران و زنان بدکاره است و nāraka - loka خوانده می‌شود. آن را «فروترین تاریکی» می‌خوانند. از محاکمهٔ پس از مرگ و از پاداش و پادافره در نوشته‌های ودایی خبری نیست.

### اوپه‌نیشدها (اوپانیشاد) ۱۱۱

اوپه‌نیشدها واپسین بخش وداها شمرده می‌شوند و بدین علت آنها را vedānta پایان ودا) می‌نامند. ما در این عصر سه دسته اثر به نام *براهمنه*، *آرنیکه* و *اوپه‌نیشد* داریم که همه در پی وداها و مربوط بدان‌ها است. تصور می‌کند که *براهمنه‌ها* در مراسم عبادی خانوادگی به کار می‌رفته و *آرنیکه‌ها* برای خلوت‌گزینان اعماق جنگل‌ها بود *āranya* زیستن یا رشد یافتن در اعماق جنگل‌ها. (*āranyaka*، جنگل‌نشین، نوشته‌های جنگل) و *اوپه‌نیشدها* برای آنانی نوشته شده است که از قید و بند عالم مادی رهایی جسته، به تزکیهٔ نفس می‌پرداخته‌اند تا به نجات نهایی دست یابند.

*اوپه‌نیشدها* نوشته‌هایی تمثیلی و رمزی در نشان دادن طریق معرفت و راه نجات است *jñā. na) jñāna. mārga*؛ دانش؛ *mārga* راه یا مجموعاً راه آگاهی)، در مقابل راه کردار (*karma, mārga*) و طریق اجرای مراسم عبادی که مربوط به رساله‌های *براهمنه* می‌شد.

در واقع، *براهمنه* راه شریعت و *اوپه‌نیشد* راه طریقت در دین ودایی هند است. راه شریعت راهی دنیوی و راه طریقت نهی کردار و راهی معنوی بود که به تجرد و رهایی از قیود می‌انجامید. *اوپه‌نیشد* می‌گوید که به عالم خدایان فقط از راه معرفت می‌توان رسید، در حالی که پیروان طریق عبادی را بدان راه نیست.

می‌آید و انسان اگر قدر این از خود گذشتگی ازلی را می‌شناسد، باید در باز ساختن این قربانی بکوشد. اندام‌های پراکنده او را گرد آورد و کثرت را به وحدت تبدیل کند.

هر سال در برابر محراب آتش، با آیینی بس دقیق و مقدس انسان به تکرار همان قربانی نخستین می‌پرداخت و آن خلق نخستین را تکرار می‌کرد و با این عمل، نه تنها در کردار ازلی خدایان شریک می‌شد، بلکه به صورتی تمثیلی به انحلال و خلق مجدد عالم اقدام می‌کرد. عمل او عملی در عالم صغیر<sup>۱۰۷</sup> و عمل خدایان قربانی کننده در عالم کبیر<sup>۱۰۸</sup> بود. عمل قربانی انسان با گشت به زمان مقدس ازلی و رهایی از تباهی‌ها و پلیدی‌های زمان گذرا بود.

آیین قربانی در هند چنان گسترش یافت و به افراط کشید که سرانجام امور معنوی و تفکر دینی را در سایه قرارداد. قربانی کردن اسب و جز آن، چنان عظیم بود که خزانه شاهان هندو را تهی می‌کرد. اندیشه دینی در برابر اجرای آیین قربانی کمرنگ شده بود.

بدین ترتیب، در پایان دوره ودایی قیامی علیه نظام قربانی برپا شد و اوپه‌نیشد (اوپانیشاد)ها تدوین یافت که قربانی بیرونی را تبدیل به قربانی درونی ساخت.

## خدایان شرّ

در سرودهای ریگ ودا - مگر در دهمین بخش آن - گروه مشخصی از نیروهای شرّ خدایی وجود ندارد، بلکه سخن از دشمنی دیوی واحد علیه خدای واحد می‌رود و عمدتاً صحبت از نبرد ایندیره با ازدهایی عظیم به نام ورتره در میان است؛ ولی به مرور تا بخش دهم ریگ ودا، که تازه‌ترین و واپسین بخش ریگ ودا است، ما با شکل گرفتن اندیشه گروه خدایان خیر در برابر گروه

خدایان شرّ رو به‌رو می‌شویم و در کتاب دهم ریگ ودا، به‌جای دو گروه خدایان نیکو که در آغاز ریگ ودا، به نام اسوره و دیوه، وجود داشتند. به دو گروه خدایان خیر و شرّ برمی‌خوریم. در واقع اسوره‌ها که خود خدایان خیر بودند، از این مرحله به بعد تبدیل به خدایان شرّ می‌شوند و ورونه، خدای بزرگ آغاز ریگ ودا، از این پس در رأس نیروهای شرّ قرار می‌گیرد.

این تحول، چنان‌که در آغاز سخن هم یاد شد، نتیجه پذیرفتن نظام فکری - فرهنگی آسیای غربی است که معتقد به دو گروه خدایان خیر و شر بودند. در ایران نیز همین تحول رخ داد، ولی، برعکس هند، خدایان خیر اهوره (برابر اسوره) و خدایان شرّ دیو خوانده شدند.

گروهی از خدایان شر در ریگ ودا وجود دارد که پنی<sup>۱۰۹</sup> خوانده می‌شود. پنی‌ها موجوداتی تخیلی‌اند که گاوها و عسل‌ها را از دیگران پنهان کرده‌اند و گنجینه‌های آسمانی را از دسترس خدایان دور داشته‌اند.

داسه (dāsa) یا دسیو (dasyu) نیز برای نیروهای شر فضایی به کار می‌رود. در اصل، داسه‌ها نامی برای بومیان هند بود، ولی در ریگ ودا وجودی و رنگی اساطیری یافتند. داسه‌ها بیشتر به دشمنانی گفته می‌شوند که ایندیره نابوده کرده است.

اما دشمن مهم و نام‌آور خدایان به ویژه ایندیره، موسوم به ورتره است که به‌دست ایندیره کشته می‌شود. طبعاً، نبرد ایندیره و ورتره، که دیو خشکی است، نبردی همه ساله است.

### فرجام شناسی<sup>۱۱۰</sup>

در سرودهای ودایی اشاره‌ای اندک به مرگ دیده می‌شود و اگر مرگ است

برای دشمنان است! ظاهراً هم سوزاندن و هم به خاک سپردن مرده وجود داشته؛ اما سوزاندن معمول‌ترین روش بوده است. گمان می‌رفت که روح مرد مرده با دودی که از آتش برمی‌خاست به آسمان می‌رفت. در کنار مرده جامه‌ها و زیور آلات می‌نهادند تا در جهان دیگر به کار برد. زن و سلاح مرده را با او می‌سوزاندند تا در آن جهان همراه او باشند. روح جاودانه باقی می‌ماند، تنها تن بود که نابود می‌شد. روح پس از مرگ به یاری ارواح پدران به روشنایی ابدی می‌پیوندد، بر ارابه می‌نشیند یا پرواز می‌کند و در آنجا پدران را می‌بیند که با یمه - برابر جمشید در ادبیات ایرانی - در برترین آسمان به سر می‌برند. به این عمل «بازگشت به خانه» می‌گویند. یمه به او استراحتگاهی می‌بخشد.

بهشت گاه در میان آسمان، گاه در برترین آسمان و گاه در آسمان سوم جای دارد. آنجا را نور ابدی فرا گرفته است و می‌درخشد. بهشت جایگاه پدران است و گاه با خورشید یکی است و با پرتو آن پیوند دارد. ویشنو با سه گام به بهشت می‌رود.

ستارگان روشنی مردم پارسایند که به جهان آسمانی رفته‌اند. در بهشت، یمه در پای درختی با خدایان نشسته و به نوشیدن مشغول است. این درخت گاهی درخت انجیر خوانده می‌شود.

آنان که بسیار قربانی می‌کنند، آنان که جان در نبرد باخته‌اند و آنان که پارسایی می‌ورزند بهشتی‌اند. در بهشت همه آرزوها برآورده می‌شود. پیری از میان برمی‌خیزد و تنی با شکوه به انسان بخشیده می‌شود. پدر، مادر و فرزند به هم می‌رسند و با همسر و فرزندان به سر می‌برند. بیماری نیست و آنان که ناقص از جهان می‌روند، آنجا کمال مطلق می‌یابند.

در ریگ ودا سخن از زندگی و مرگ چند باره نیست و انسان تنها یک بار زندگی می‌کند.

در آثار کهن ریگ ودایی سخن از دوزخ نیست، ولی در اواخر عصر ودایی و پس از آن نوعی اندیشه دوزخ شکل می‌گیرد. و سخن از خانه زیرین می‌رود

که جایگاه جادوگران و زنان بدکاره است و nāraka - loka خوانده می‌شود. آن را «فروترین تاریکی» می‌خوانند. از محاکمه پس از مرگ و از پاداش و پادافره در نوشته‌های ودایی خبری نیست.

### اوپه‌نیشدها (اوپانیشاد) ۱۱۱

اوپه‌نیشدها واپسین بخش وداها شمرده می‌شوند و بدین علت آنها را vedānta پایان ودا) می‌نامند. ما در این عصر سه دسته اثر به نام براهمنه، آرنیکه و اوپه‌نیشد داریم که همه در پی وداها و مربوط بدان‌ها است. تصور می‌کند که براهمنه‌ها در مراسم عبادی خانوادگی به کار می‌رفته و آرنیکه‌ها برای خلوت‌گزینان اعماق جنگل‌ها بود āraṇyā زیستن یا رشد یافتن در اعماق جنگل‌ها. (āraṇyaka، جنگل‌نشین، نوشته‌های جنگل) و اوپه‌نیشدها برای آنانی نوشته شده است که از قید و بند عالم مادی رهایی جسته، به تزکیه نفس می‌پرداخته‌اند تا به نجات نهایی دست یابند.

اوپه‌نیشدها نوشته‌هایی تمثیلی و رمزی در نشان دادن طریق معرفت و راه نجات است jñāna, mārga (jnâ. ua) دانش؛ amārga راه یا مجموعاً راه آگاهی)، در مقابل راه کردار (karma, mārga) و طریق اجرای مراسم عبادی که مربوط به رساله‌های براهمنه می‌شد.

در واقع، براهمنه راه شریعت و اوپه‌نیشد راه طریقت در دین ودایی هند است. راه شریعت راهی دنیوی و راه طریقت نهی کردار و راهی معنوی بود که به تجرد و رهایی از قیود می‌انجامید. اوپه‌نیشد می‌گوید که به عالم خدایان فقط از راه معرفت می‌توان رسید، در حالی که پیروان طریق عبادی را بدان راه نیست.

این تحول از براهمنه به اوپه‌نیشده خود تحولی کیفی است که در آن مسایل مادی تبدیل به مسایل معنوی می‌شود. در اوپه‌نیشدها مسئله باطن انسان و اسرار درون او مطرح است. در این تحول معنای ظاهری سرودهای ودایی کنار گذاشته می‌شود و در آنها به معانی رمزی می‌رسند و اسرار نهانی آنها را به رگم خویش آشکار می‌سازند.

هدف اساسی اوپه‌نیشدها شناختن و فعلیت بخشیدن به واقعیت باطن است که بدان خود (آتمن)<sup>۱۱۲</sup> می‌گویند. طالب حقیقت، نه از طریق پرداخت به مادیات و قربانی، بلکه از طریق جست و جوی اسرار عالم ذهنی، ریشه هستی را در خود می‌یابد و کلید معمای جهان را در خود می‌جوید.

در عصر براهمنه قربانی در آب و آتش کلید راه نجات بود، ولی در عصر اوپه‌نیشدها قربانی کردن امری درونی شد و قربان همان ریاضت بود. و ریاضت قربانی درونی برای آتش خوانده می‌شد<sup>۱۱۳</sup> (santaram agnihotram) اندرون را برای انگی قربان کردن). پیروان اوپه‌نیشدها از اجرای مراسم قربانی آتش امتناع می‌کردند.

باطنی گشتن مراسم عبادی و قربانی، معنا و مفهوم عبادت را تغییر داد. انسان خود معبدی شد، و عابد و معبود همان جسم و روح و نفس او بودند. انسانی که این مراحل را طی کند، عروج می‌یابد و پس از طی مراحل آسمانی به دیدار برهمن - خدای مطلق - می‌رسد و در پاسخ او که می‌پرسد «تو کیستی»، می‌گوید «تو آنچه باشی من نیز همانم». اما این روح انسان است که ابدی است و تن او فانی است. او هم جوهری ایزدی دارد و هم وابسته به عالم عنصری است. بنابراین، وجود از ارتباط عالم عینی و ذهنی پدید آمده است. دنیای مادی را توسط حواس خویش درمی‌یابیم و صور ذهنی خویش را توسط همین حواس به جهان خارج منعکس می‌کنیم و بدین طریق، جهان عینی و صور ذهنی توسط حواس ما در یکدیگر منعکس می‌شوند و در عمل، تضاد و دوگانگی این دو عالم از میان برمی‌خیزد و اتحادی پدید می‌آید.

این گونه تعلیمات اوپه نیشدها را طبق سنت فقط به کسی می‌آموختند که بهره‌ای از فرزاندگی داشته، شایستگی تحصیل آن را داشته باشد. کهن‌ترین اوپه‌نیشدها به نثر ولی بقیه به نظم است و آنها را شروتی<sup>۱۱۴</sup> (سرود، نوشته مقدس) می‌نامند. کهن‌ترین اوپه‌نیشدها در سال‌های ۸۰۰ تا ۵۰۰ پ. م نوشته شده و ماقبل بودایی است. امروزه نزدیک به ۲۰۰ اوپه‌نیشد در دسترس ما است.

مسئله اساسی اوپه‌نیشدها یکی همانندی محض دو اصل آتمن (خود) و برهمن (خدای مطلق) است، دیگری مبحث وحدت وجود (pantheism) است که بنا برآن، وحدت در کثرت منتشر است و کثرت در وحدت مستغرق، و سوم وجود پروردگار بزرگ و مطلق است که بر جهان فرمانروا است.

آتمن در ریگ ودا هم به ذات عالم و هم به دم و نفس اطلاق شده. در اوپه‌نیشد آتمن ذات عالم باذات و واقعیت درون انسان یکی گشته و معادل برهمن شمرده شده است. یکی (انسان) عالم صغیر و دیگری (برهمن) عالم کبیر شمرده شده است.

آتمن نامحدود است و در قالب محدود ادراکات حسی ما نمی‌گنجد. او محدود به زمان و مکان نیست. از هر بزرگی بزرگ‌تر و از هر کوچکی کوچک‌تر است.

برهمن اصل ممتاز عالم عینی است، چنان‌که آتمن اصل ممتاز عالم ذهنی است. برهمن هم ساکن است، هم متحرک، هم دوراست، هم نزدیک. او در همه جا هست. همه چیز از برهمن صادر می‌شود و باز به او برمی‌گردد. وحدت وجود خود ریشه در وداها دارد، ولی در مکتب اوپه‌نیشد رشد می‌کند.

در اوپه‌نیشد به نجات فرد نیز پرداخته شده است. برای روح پس از مرگ دو راه وجود دارد. یکی راه خدایان و دیگری راه نیاکان. مبحث سیر روح در سلسله مراتب هستی در وداها مطرح نشده است و خاص اوپه‌نیشدها است. ارواحی که به جهان نیاکان می‌پیوندند، از آنجا به اثر و از اثر به ماه می‌روند و در آنجا تا هنگامی که توشه‌ای از کردارهای نیک زمینی دارند، آسوده به سر

می‌برند، ولی چون این توشه به سر رسید، دوباره از همان راه باز می‌گردند و از نو در بطن جدیدی ظاهر می‌گردند. این راهی است که ارواح عادی طی می‌کنند و هنوز به مقام نجات نهایی نرسیده‌اند. بنابراین، دوباره باز می‌گردند و زندگی از سر می‌گیرند و در گردونهٔ پیدایی و باز پیدایی سرگردان می‌مانند.

راه خدایان راهی است که فرزندگان می‌پیمایند. اینان پس از مرگ طی مراحل می‌کنند و سرانجام، به بارگاه برهمن می‌رسند و این همان راه اگنی، خدای آتش، است. هر که باطن خویش را به نور او مزین سازد، از گردونهٔ زادمرد (تناسخ) نجات می‌یابد و به سمساره<sup>۱۱۵</sup> می‌پیوندد که صیورت است.

بنابراین، نجات روح به کردار ما مربوط است. میل (kāma) روح هر آن گونه که باشد، ارادهٔ او نیز بدان گونه خواهد بود و او را هر آن گونه که اراده باشد، کردار نیز بدان گونه انجام خواهد یافت و هر کرداری که روح انجام دهد نتیجه‌ای مناسب با آن به دست خواهد آورد. این خود قانون کرمه (karma) یعنی عمل و تقدیر است. در قانون کرمهٔ اوپه‌نیشدها این میل فرد است که عمل او را تعیین می‌کند. اما کرمه بعدها به اعمال انسان یا انسان‌های قبلی هم برمی‌گردد و تنها محدود به یک مرحلهٔ زیستی نیست. در واقع، در مکتب اوپه‌نیشدها، این میل و ارادهٔ ما است که اعمال ما را تعیین می‌کند و اعمال بُنی اختیاری دارند، در حالی که در مکاتب دیگر، کرمه محصول آن اعمالی است که در زندگی‌های پیشین مرتکب شده‌ایم و در این مورد، نوعی جبر بر سرنوشت فرد حاکم است، هر چند باز هم فرد قادر است بر همهٔ این گذشته‌ها فایق گردد. بدین ترتیب، باید پذیرفت که اصل «کرمه» در اوپه‌نیشدها شکل می‌گیرد و در ادیان بعدی تحول بسیار می‌یابد.

### مسئله نجات :

همهٔ ادیان هند، همچون همهٔ ادیان آسیای غربی به مسئلهٔ نجات و آزادی<sup>۱۱۶</sup> می‌پردازند و آن را غایت حیات، رهایی از شهوات و تعلقات می‌دانند. در این



جهان، که انسان محکوم به زاد مُرد پیوسته و تحمل شداید آن است، تنها راه سعادت و آرامش ابدی گزیدن راه نجات است.

برای نجات باید آتمن (خود) را شناخت. آنان که آن را بشناسند و از راه مراقبه به راز درون دست یابند. خویشتن را از غم و شادی رهانده‌اند. آتمن حقیقتی است که نه می‌میرد و نه پدید می‌آید. نه از چیزی به‌وجود می‌آید و نه چیزی به‌وجود می‌آورد. او ازلی و قدیم است و بامرگ تن از میان نمی‌رود. آزادی و نجات تنها از طریق شناختن آتمن (خود) میسر است.

## اسطوره‌های برهمنی

بنابر اساطیر برهمنی، زمان کیهانی دارای دوره‌هایی است پایان ناپذیر از آفرینش و نابودی، هر دوره کاملی برابر یک‌صد سال از عمر خدای بزرگ، برهمن (برهما) است. در پایان هر دوره همه چیز به نابودی می‌رسد، حتی برهمن، خدایان، مقدسان، موجود است اهریمنی، انسان، حیوان و ماده در آشفستگی و ویرانی عمومی<sup>۱۱۷</sup> فرو می‌روند. این نابودی خود یک‌صد سال به درازا می‌کشد. پس از آن برهمنی دیگر (برهما) پدید می‌آید و دوره تازه آغاز می‌شود. در این نظام تقسیمات فرعی بسیاری وجود دارد. مهم‌تر از همه کلیه<sup>۱۱۸</sup> است. که خود یک روز از زندگی برهمن است و خود مساوی است با ۴/۳۲۰ میلیون سال بر زمین<sup>۱۱۹</sup>. وقتی برهمن از خواب برمی‌خیزد. سه عالم (آسمان‌ها، مناطق میانه و پایین) خلق می‌شوند، و چون به خواب می‌رود، هستی به آشفستگی فرو می‌رود. در هر صبح برهمایی همه آن موجوداتی که نجات نیافته‌اند، به داوری الهی برده می‌شوند و باید منتظر تولد دوباره باشند. هر کلیه به یک‌هزار زمانه بزرگ<sup>۱۲۰</sup> تقسیم می‌شود، و هر مهاییوگه به چهار یوگه بخش می‌گردد که

کریته ۱۲۱، تریتا ۱۲۲، دواپره ۱۲۳ و کلی ۱۲۴ است.

کریته یوگه دوره زرین است که ۱/۷۲۸/۰۰۰ سال دوام دارد که در طی آن درمه ۱۲۵، خدای عدل و وظیفه، بر چهارپا حرکت می‌کند. مردم راضی، سلامت و پارسا هستند و تنها یک خدا را می‌پرستند که سپید است.

تریته یوگه ۱/۲۹۶/۰۰۰ سال به طول می‌کشد. دوره‌ای دارای خوشبختی کمتر است که تقوی و پارسایی یک چهارم کاهش می‌یابد و درمه با سه پا حرکت می‌کند. مردم کلاً در پی وظایف خویش‌اند، هر چندگاه در پی منافع روزانه برمی‌آیند و ستیزه جو می‌گردند. نیکان بیش از بدان‌اند و خداوند به رنگ قرمز است. در عصر دواپره یوگه، پارسایی به نیم رسیده و در مه تنها بر دو پا ایستاده است. در این عصر که ۸۶۴/۰۰۰ سال طول می‌کشد، خداوند به رنگ زرد است. نارضایی و دروغ و ستیزه بی‌حد است. با این همه بسیاری نیکوکاراند. کلی یوگه یا عصر تباهی عصری که مادر آن به سر می‌بریم. درمه بر یک پا است و از اوکاری ساخته نیست و از تقوی تنها  $\frac{1}{4}$  بازمانده است. این عصر ۴۳۲/۰۰۰ سال طول می‌کشد. خدا سیاه است. اکثر مردم برده‌اند و ستیزه‌جو.

## آیین بودا

پیش از فرا رسیدن آیین بودا، به دنبال دین کهن ودایی، دو جریان فکری کرمه و اوپنیشد (کارما و اوپانیشاد) پدید آمد که از آن دو سخن گفتیم. مکتب سومی نیز وجود داشت که مکتب چارواکه خوانده می‌شود. این مکتب به کلی منکر مبداء و معاد و روح است و به زندگی پس از مرگ بی‌اعتقاد بود و می‌گفت: «جهان دیگری وجود نمی‌تواند داشت» و «مرگ خود راه طبیعی آزادی و نجات است». آنچه اهمیت دارد، دم است و باید دم را غنیمت شمرد و

«نفع مادی و کام دل دو هدف نهایی حیات‌اند.» واژه چارواکه از ریشه "carva"، به معنای «خوردن»، مشتق شده است، زیرا پیروان آن از لذات زندگی بهره کامل می‌بردند و برای خود کوچک‌ترین مسئولیت اخلاقی و معنوی قایل نبودند، یا چنین نسبتی را بدانان می‌دادند.

در میان این سه مکتب بودا که آیین بودا ظهور کرد و باب نوی در شناخت چگونگی رنج جهانی و طریق نجات از آن گشود و تا مدت‌ها توانست کیش هندو را تحت الشعاع خویش قرار دهد. حتی گمان می‌کنند که علت رشد فلسفه در هند بر اثر جدالی پدید آمد که میان پیروان راه‌های قبلی و آیین بودا در گرفت. این جدال سرانجام به شکست بودایی‌گرایی در هند منجر شد، هر چند آیین بودا در بسیاری سرزمین‌های دیگر گسترش یافت.

آیین بودا که توسط گئوتمه بودا (گوتما) در قرن ششم پ. م بنیانگذاری شد، از ادیان بزرگ جهان امروز است و بیش از پانصد میلیون نفر پیرو دارد. در گذشته، سلسله‌های سلطنتی مقتدری در هند، چون سلسله «مورسا» و شاهان بزرگی چون اشوکه پیرو این دین بودند. نوشته‌های بودایی به زبان‌های پالی و سنسکریت نوشته شده است.

بودا شاهزاده‌ای هندی بود که در ۵۶۰ پ. م در جنوب سرزمین نپال به دنیا آمد. پدرش از قبیله شکیه<sup>۱۲۶</sup> بود و او را پیش از دستیابی به حقیقت گئوتمه شکیه مونی، یعنی گئوتمه مرتاض شکیه می‌خواندند، و تنها هنگامی که به حقیقت دست یافت بودا (Buddha) خوانده شد، یعنی او که به واقعیت بیدار شده است. او را سیدارته، یعنی او که به هدف نهایی رسیده، و تتهاگته<sup>۱۲۷</sup>، یعنی او که بدان ساحل پیوسته است، نیز خوانده‌اند.

رساله جاتکه<sup>۱۲۸</sup> شرح زندگانی بودا را توأم با افسانه‌های معجزه‌آسا شرح می‌دهد. بنابراین افسانه‌ها: بودا پیش از زایش، خود «بودی ستوه»، بودایی بالقوه، بوده است که در بهشت توشیته<sup>۱۲۹</sup> می‌زیسته است. خدایان او را مأمور ساختند تا ظاهر شود. او خانواده‌ای را که باید در میان آنان به وجود آید، برگزید.

ت

مادرش مهامیا<sup>۱۳۱</sup> بود و رسیدن فرزند را در خواب دید و روزی در راه زایمانش فرا رسید و فرزند از پهلوی او به دنیا آمد. در واقع، مادرش باکره بود که این فرزند آسمانی را زایید. خدایان در زایش او حاضر بودند و چهار فرشته برهنه او را بر دست گرفتند. همزمان با زایش او همسرش و درختی که در زیر آن به واقعیت دست یافت، به وجود آمدند. زایش او با تحولات و حَدَث و وقایعی در عالم همراه بود. برهمنان در زمان تشخیص دادند که او در سی و پنج سالگی یا فرمانروای جهان خواهد شد یا یک بودا. به پدرش گفتند که گئومه با دیدن چهار علامت، یک پیرمرد، یک بیمار، یک جسد و یک راهب، از زندگی دنیوی دست خواهد شست و خرقة رهبانیت بر تن خواهد کرد. پدر تصمیم گرفت نگذارد گئومه چنین افرادی را ببیند. گئومه رشد می‌کرد، پهلوانی دلاور شده بود و در پی این پهلوانی‌ها دختر عمویش یسوده<sup>۱۳۲</sup> را به زنی بدو دادند و دارای پسری شد.

یک روز در شهر گردش می‌کرد که چهار علامت را دید. دیدار آنان تحولی عمیق در او پدید آورد و قصد گوشه‌گیری از دنیا یافت. پدر نتوانست او را از تصمیمش باز دارد و دستور داد دروازه‌های شهر را بستند، اما گئومه به یاری خدایان از دروازه‌های بسته‌گذشت و به تاریکی شب پناه برد. سن او در این سال<sup>۲۹</sup> بود. او به قعر جنگل‌ها رفت و به صورت راهبی در آمد و دوره ریاضت وی آغاز شد. به نزد دو استاد رفت ولی تعلیمات آنان او را راضی نکرد و خود به اتفاق پنج تن دیگر به ریاضت‌های طاقت‌فرسا پرداخت. تا آنجا که از ضعف نقش بر زمین شد، ولی هیچ روشنی در دل نیافته و به هدف نرسیده بود. این ریاضت شش سال به طول انجامید و چون دریافت که از ریاضت حقیقتی به دست نمی‌آید، به زندگی عادی بازگشت و نیروی بدنی از دست رفته را باز یافت. همراهانش از او مأیوس شدند و او را ترک کردند.

سپس به زیر درختی پناه برد، به تفکر و تمرکز نیروی معنوی و مراقبت احوال درون پرداخت، و سرانجام، به هنگام شب، واقعیت بر او ظاهر شد و

گنوتمه به مراحل بالاتر آگاهی راه یافت و با علمی شهودی به کنه اسرار جهان واقف شد و به مبدأ رنج و اسارت جهانی، سرگردانی روح، گردونه مرگ و زندگی مکرر و راه نجات وقوف یافت. از او نقل می‌کنند که گفت: «در این لحظه متوجه شدم که روح من از پلیدی‌های هوس و از پلیدی‌های دنیا و از پلیدی‌های نادانی آزاد گردیده است. . . و به راستی دانستم که دیگر دایره باز پیدایی در هم شکسته. . . و هرگز بدین جهان هستی باز نخواهم گشت».

بودا هفت هفته در زیر درخت ماند. در او این جدال درونی پدید آمد که آیا باید آگاهی خود را به دیگران منتقل کند، یا اینکه که خود راه نجات را شناخته است، به خود پردازد و خویشتن را نجات دهد، و سرانجام پذیرفت که به تبلیغ پردازد.

اولین پیروان او همان پنج مرتاض بودند. بنا به روایات بودایی، او چهل سال در سرزمین هند سفر کرد و به تبلیغ پرداخت. در سن هشتاد سالگی هنگام پیوستن به «نیروانه» فرا رسیده بود. روح او از بدن بیرون شد و به عالم آگاهی بی‌نهایت پیوست و از آگاهی بی‌نهایت برخاست و وارد خلاء شد و از آن برخاست و به مقامی رسید که در آن نه ادراک بود و نه غیر ادراک و از این نیز برخاست و به خاموشی و انقطاع ادراک و احساس بود.

### فرضیهٔ رنج جهانی

بودا به چهار اصل رسیده بود:

۱. هر آنچه به هستی می‌گراید محکوم به رنج و درد بی‌پایان است؛
۲. مبدأ این رنج تولد و پیدایش است؛
۳. ایستاندن گردونهٔ مرگ و زندگی باعث رهایی از رنج خواهد بود.
۴. راهی که به سوی آزادی مطلق می‌رود هشت‌گانه است.

آیین بودایی به مباحث نظری و فلسفی توجه ندارد، به جنبه عملی آن توجه می‌کند و معتقد است که زندگی رنج است.

علت این رنج، دایره حیات، مرگ، حیات مجدد (زاد‌مرد) است و سرگردانی روح از ازل در این دایره مرگ، حیات؛ مرگ، حیات است و تا انسان آزاد نشود، یعنی راه آزادی از آن را نداند، نجات نخواهد یافت و رنج به پایان نخواهد رسید. برای نجات باید راه هشت‌گانه را پیمود که عبارت‌اند از:

ایمان راست، نیت راست، گفتار راست، کردار راست، طریق زیستن راست، کوشش راست، پندارِ راست و توجه و مراقبه راست. اگر این راه پیموده شود، رنج تبدیل به مهر به دیگر می‌شود و انسان خود رنج نمی‌برد، وجد و شادی هم پیدا می‌کند.

### سه رکن آیین بودا

سه رکن آیین بودا عبارت‌اند از رنج جهان، ناپایداری اشیاء و عدم جوهر ثابت<sup>۱۳۳</sup>.

اگر منشأ همه چیز درد و رنج است، پس ثبات و آرامشی در پس مظاهر حیات وجود ندارد و همه چیز دایم در تغییرات و منجر به مرگ می‌شود. هر چه پدید می‌آید محکوم به فنا است، و هر لحظه وجود، با وجود شباهت‌ها، با لحظه دیگر متفاوت است. هر چیز به یک اعتبار هست و به یک اعتبار نیست. در عالم هیچ جوهر ثابتی نیست که بتوان آن را اساس اسباب جهان دانست. همه چیز غیر خود است. وجود یعنی مسخ و دگرگونی مراتب متوالی پیدایش و انهدام. اشیا پدید می‌آیند، چندی می‌پایند، رشد و نمو می‌کنند، و سپس معدوم می‌گردند و همه لحظه‌ای بیش نیست.

بودا بر آن بود که وجود مادی، «خود» (آتمن) نیست. احساسات نیز «خود» نیست. و آن کس که از صور مادی و احساسات که هیچ یک «خود» نیست بگذرد، از تمایلات نیز آزاد گردد و نجات حاصل آید و بازپیدایی (زاد‌مرد) به

سر رسد و تقدس به دست آید و وظیفهٔ انسان به پایان رسد.

بدین ترتیب، برعکس *اوپه نیشلد* (اوپانیشاد) ها که مؤمن به وجود «خود» (آتمن) است که واقعیت لایتناهی برهنه به شمار می رود و در دو عالم کبیر و صغیر منعکس است و همهٔ کاینات را به هم می پیوندد، در آیین بودا، اشیا و صور عالم از منشأ نامعلومی سرچشمه می گیرد و روانه می شود و مقصد نامعلومی دارند. دین بودا به این منشأ و مقصد کاری ندارد، و آنچه مهم است مسئلهٔ زندگی و مرگ ما است، فاصلهٔ میان زایش و مرگ انسان است که پر از رنج و درد است. مهم نیست منشأ و مقصد هستی چیست، مهم این است که از این رنج چگونه خلاصی یابیم. باید منشأ رنج را جست تا به درمان آن پرداخت، و منشأ آن تولد و پیدایی است، زیرا در این حیات ثباتی نیست تا آرامشی باشد. پس باید خود را از این حیات بی نیاز سازیم و از تماس با مسایل زندگی خودداری کنیم.

بودا در گفت و گویی می گوید: تولد و پیدایش علت پیری و مرگ است. صیرورت علت پیدایش است. دل بستگی علت صیرورت است. عطش و میل علت دل بستگی است. احساس علت عطش و میل است. تماس علت احساس است. علت تماس اسم و صورت است. علت اسم و صورت آگاهی است. علت آگاهی، اثرات ذهنی ناشی از گذشته است و علت این تأثرات گذشته نادانی است. پس اگر نادانی را از میان برداریم، به ترتیب بقیهٔ علل نیز از میان برخواهد خاست و رنج و درد از میان خواهد رفت. این سلسله علل را چرخ حیات<sup>۱۴۴</sup> می خوانند.

نادانی در آیین بودا ندانستن حقایق بودایی است: یعنی نشناختن حقیقت رنج و غریق نجات از آن. نادانی واقعیتی تجربی است در همین جهان خاکی ما که سبب زادمرد (باز پیدایی) یا سمساره می گردد. به عقیدهٔ بودا آگاهی یاد شده در دوازده علت، خود از ترکیبات ذهنی پدید آمده است و هنگامی که جسم و احساس و ادراک معدوم می شوند، آگاهی همچنان باقی می ماند و حلقهٔ رابط بین زندگی گذشته و حال است. آگاهی هنگامی قطع می شود که سلسلهٔ علل قطع شود و روح به نیروانه (نیروانا) برسد. آگاهی گذشته ها پس از مرگ وارد بطن

تازهای می‌شود.

اسم و صورت که در اوپه‌نیشدها تعیناتی است که بر آتمن پوشیده شده و حجابی است بین خالق و مخلوق، در آیین بودا احساس و ادراک و تأثرات ذهنی اسم است و صورت همان چهار عنصر و صور ناشی از آنها است.

## نیروانه

رسیدن به نیروانه هدف بوداییان است. نیروانه یعنی یافتن آزادی از سلسله علل پیدایش و رنج جهانی و کمال مطلوبی که بر اثر طُرُق هشت‌گانه بودایی، تحقق می‌پذیرد. نیروانه مقام سرور و خاموشی و مقام تغییرناپذیری است. اما بوداییان از هرگونه تفسیری از نیروانه خودداری می‌کنند.

پس از درگذشت بودا در سال ۴۸۰ پ. م، شورایی از بزرگان و برگزیدگان بودایی تشکیل شد و تعلیمات بودا و مبانی آیین ۱۳۵ و رهبانیت و آداب و رسوم بودایی مدون گردید.

دومین شورای بوداییان یک‌صد سال بعد از پیوستن بودا به نیروانه تشکیل شد. شورای سوم در طی سلطنت آشوکه امپراتور بزرگ بودایی تشکیل شد و آیین بودا را در بخش عظیمی از هند گسترش داد و دین بودا به صورت دینی ملی درآمد.

در شورای دوم، دو گروه پدید آمد که درباره اصول آداب معنوی اختلاف داشتند. گروه محافظه کار معتقد به تعلیمات اصیل بودایی بود. سرانجام، این گروه که اقلیت را تشکیل می‌داد مجمع را ترک گفت و اکثریت به کار خود ادامه داد. از این گروه اکثریت است که احتمالاً در ادوار بعد مذهب مهاییانه ۱۳۶ یا چرخ بزرگ پدید آمد و از اندیشه محافظه کاران معتقد به اصول خود بودا مذهب



۸. مینه‌یانه ۱۳۷ پدید آمد که چرخ کوچک معنا می‌دهد و نیز «چرخ مردود». در  
:رخ بزرگ تغییراتی چند در آیین بودا پدید آمد.

در عصر اشوکه معابد بزرگ بودایی پدید آمد. بعدها دین بودا به آسیای  
.یانه و ایران شرقی رسید و سپس به چین راه یافت، ولی در خود هند اختلافات  
فرقه‌ای از رشد آیین بودا در هند کاست. در پایان این دوره (حدود ۳۱۰۰ هژده  
فرقه بودایی به نبرد با یکدیگر مشغول بودند.

سپس کنیسه‌که ۱۳۸ از سلسله کوشانی‌ها امپراتوری عظیمی پدید آورد و بر  
سند، کابل، گنداره و کشمیر نیز دست یافت و در ۱۰۰ م شورایی از بوداییان پدید  
آورد که نمایندگان هژده فرقه بودایی در آن گرد آمدند و پیروان دو مکتب  
تره‌واده (هینه‌یانه) و مهاییانه نیز حضور داشتند.

در این شورا اختلافات بسیاری حل شد ولی مکتب مهاییانه بر جای ماند. این  
مذهب که تغییراتی در کیش اصل بودایی وارد کرده بود، پس از این شورا اندک  
اندک رشد کرد و آیین بودا را به صورت کیشی عالمگیر در آورد و کیش اصیل  
بودایی محدود به سیلان، تایلند و جز آن شد و در هند از میان رفت.  
دین بودایی از قرن هشتم م، همزمان با رشد اسلام در هند (۷۱۲ م) رو به  
انقراض رفت.

## تراواده و مهاییانه

تاریخ دقیق پیدایش مکتب مهاییانه به درستی معلوم نیست، ولی تاریخ  
جدایی دو خط فکری به ۴۰۰ پ. م. می‌رسد که مکتب مهاییانه دنباله یکی از این  
خطوط فکری بودایی است که آن را mahāsaṅghika می‌خوانند و گروه  
مخالف آن را Theravādin می‌نامیدند. دو اصطلاح مهاییانه (چرخ بزرگ) و

هینه یانه (چرخ کوچک) دو اصطلاح بعدی است. اما اصطلاح هینه یانه لفظی توهین آمیز برای اقلیت تره‌وادین است و بهتر است این گروه را Theravāda خواند. این دو تیره را شمالی و جنوبی هم خوانده‌اند، چه گروه مهاییانه در شمال هند و آسیای میانه گسترش یافت و دیگری در جنوب و سیلان رشد کرد.

مکتب تره‌واده بر آن است که اصالت تعلیمات بودا را حفظ کرده و سازمان آن را به همان گونه نگاه داشته است؛ در حالی که مکتب مهاییانه به تفسیر آیین بودا پرداخته، آن را به صورت دینی فراگیر در آورده و بدان رنگ عرفانی بخشیده است.

بنا به عقیده پیروان تره‌واده، همه واقیعت‌های جهان گذرا است، جوهر ثابت و حقیقت ابدی وجود ندارد. اشیاء متشکل از استمرار عناصر ناپایدارند. هدف نهایی باید رسیدن به نیروانه باشد و بحث دربارهٔ مبدء و معاد و اصول جهان‌شناسی بیهوده است. تره‌واده بر آن است که در طی همین حیات نیز می‌توان به نجات دست یافت. انسان باید به زندهٔ آزاد<sup>۱۳۹</sup> تبدیل شود و سلسلهٔ علل که پدید آورندهٔ رنج است بگریزد. راه نجات رسیدن به مرتبهٔ شهود<sup>۱۴۰</sup> و تفکر و مراقبه<sup>۱۴۱</sup> در چهار حقیقت بودایی است. کسانی که بدان دست یابند، به شهر نیروانه می‌رسند.

به نظر اینان بودا شخصیتی اساطیری و الهی نیست. او آدمی است چون همهٔ انسان‌ها و فقط از آن نظر محترم و محبوب است که راه شناخت حقیقت را به ما نشان داده است، و رابطهٔ عشق عرفانی<sup>۱۴۲</sup> میان عابد و معبود که در آن عادت نوعی عشق الهی است در آیین تره‌واده دیده نمی‌شود.

توده‌های مردم از این خشکی و اصول‌گرایی مکتب تره‌واده روی گردان شدند و به مکتب مهاییانه که مبلغ وصال عرفانی و عشق الهی بود، روی آوردند. در واقع، در مکتب تره‌واده راه آزادی و رسیدن به نیروانه تنها به روی بعضی گشوده بود و این برگزیدگان می‌توانستند در قید همین حیات به نیروانه برسند و «زندهٔ آزاد» شوند. در مکتب مهاییانه برای فرو نشاندن تمایلات خود بایستی در

آغاز راه از فضایل بودی ستوها توشه برگیرد. این راه به روی همه باز است و همه می‌توانند قوس صعودی بودی ستوها را طی کنند و به نیروانه برسند. اختلاف دیگر در شناخت شخص بودا است. در مذهب تره‌واده، بودا انسانی چون دیگر انسان‌ها است، ولی در نظر پیروان مهاییانه، بودا هزاران سال پیش از عصر خود به بیداری و روشنایی مطلق خویش دست یافته بود. اختلاف دیگر در این است که در مکتب تره‌واده، انسان مرکب از ترکیبات گذرای عناصر ناپایداری است، و بنابراین، واقعیت عینی جهان را می‌پذیرفتند؛ ولی در مکتب مهاییانه نه فقط «خود» (آتمن)، یعنی حقیقت ثابت وجود ندارد، بلکه هیچ حقیقتی عینی نیز وجود ندارد و وجود خلثانی بیش نیست. در واقع، anattā (عدم خود) در مکتب مهاییانه تبدیل به خلاء عالمگیر و جهانی شده است و این برداشت جایگزین فرضیه بودایی «عدم جوهر» ثابت گشته است. بنابراین، مکتب مهاییانه فلسفه و دیدگاه تازه‌ای را مطرح می‌کند که به موجب آن نه فقط اصل ثابتی (ātman) وجود ندارد، بلکه عالم محصول ذهن ما است و خارج از ذهن ما هیچ اصل و اساسی وجود ندارد.

۱. اختلاف دیگر وجود اساطیر مفصل و دامنه‌دار بودایی در مکتب مهاییانه و عدم آن در مکتب تره‌واده است، از جمله باید به فرضیه سه جسم بودا (تریکایه)<sup>۱۴۳</sup> اشاره کرد، که نخست جسم حق و قانون<sup>۱۴۴</sup> است و این جسم حقیقت ذاتی بودا و همه موجودات است و آن را «حالت بودن آن چیزی که هست» تعبیر کرده‌اند و در مکتب مهاییانه این جسم حق و قانون ذات مطلق و نامتناهی بودا به‌شمار می‌آید و آن حقیقتی جاودانی، ازلی و ابدی است، در حالی که در مکاتب مخالف، این جسم حق و قانون همان خلثانی است که فقط در نیروانه می‌توانیم به حقیقت آن پی ببریم.

۲. جسم دیگر بودا را «جسم سرور و شادی» و روشنایی<sup>۱۴۵</sup> می‌نامند. این جسم آسمانی و ماوراء طبیعی بودا است که فقط بر قدسین و عرفای بزرگ مشهود است و صورت ملکوتی جمله بوداها و بودی ستوها است.

۳. جسم ظاهری و تخیلی بودا است که nirmanakaya خوانده می‌شود و این همان جسمی است که بودا هنگام نزول و ظهور در جهان به خود گرفت و او جسمی تخیلی بیش نیست. تمام بوداها از این جسم بهره‌منداند. دیگر از خصایص مکتب مهاییانه، وجود بودی ستوه یا بوداهای آینده است. بودی یعنی خرد و عقل و ستوه یعنی «جوهر»، در مجموع یعنی کسی که جوهرش خرد است. بودی ستوها (بوداسف‌ها) موجوداتی اساطیری‌اند که از جسم نورانی بوداها بهره‌منداند و در فردوس «توشیته»، روی تخت مجلی نشسته‌اند و گروه قدیسین و اولیاء گرداگردشان را گرفته‌اند. آنان پیامبرانی را جهت نجات به زمین می‌فرستند و سرنوشت ما در دست ایشان است. وظیفه ما است که آنان را عبادت کنیم و اگر خواستار آزادی و رسیدن به نیروانه هستیم، باید راه آنان را بیماییم. بودی ستوه واسطه و میانجی است که مانند پیر در عرفان ایرانی موجب وصول به مقام نیروانه است، در حالی که در آیین تره‌واده نجات از طریق «راه هشت‌گانه» ممکن است.

در مکتب مهاییانه، نوعی مفهوم یکتاپرستی نیز به چشم می‌خورد و بر آنند که همه بوداها تجلی بودای نخستین‌اند و این بودای نخستین بی‌شبهات به برهمن در آیین هندو نیست. او مخلوق خویش، قایم به خویشتن و همواره در نیروانه است و روشنی محض است. او از قوه مخیله و شهود خویش پنج بودا پدید می‌آورد و آنان نیز به نوبه خویش چهار بودی ستوه پدید می‌آورند. این چهار بودی ستوه پروردگاران عالم طبیعی‌اند و آفرینش آنان ناپایدار و فانی است و اکنون عصر آفرینش بودی ستوه چهارم است.

## آیین جین

دین جین، به مانند دین بودایی، در آغاز سازمانی بود که پیروان مکتب را به

تهذیب اخلاق برمی‌انگیخت و می‌کوشید تا طریق پرهیزگاری و رعایت حق حیات موجودات رایباموزاند و پیروان خود را از رنج سَمسازه (تناسخ) نجات بخشد و به آرامش ابدی برساند. به همین دلیل، پیروان این مکتب را تیره تکروه<sup>۱۴۷</sup> (گذرکننده) می‌خواندند.

شبهت دیگر آیین جین به آیین بودا در قبول نداشتن سندیت و تقدس الهی وداها بود و طبعاً پیروان جین جزو نظام طبقاتی هندوان به شمار نمی‌آمدند. دین جین به مانند همه ادیان هندی به زندگی و حیات دنیوی بدین است و نجات از بند تناسخ را تنها راه آزادی می‌داند و این نجات از طریق معرفت به دست می‌آید.

مکتب جین نیز به قانون کرمه و سرگردانی ارواح در سلسله مراتب هستی مؤمن است.

در مکتب جین یک رشته معتقدات انیمیستی (جان‌گرایی)<sup>۱۴۸</sup> به چشم می‌خورد که نشان از کهنگی این مکتب دارد.

اما از نظر جهان‌شناسی دین جین با دین بودا و با اوپه‌نیشدها اختلاف جدی دارد. پیروان اوپه‌نیشدها معتقد به جوهر ثابت (آتمن، ذات) بودند، و بودا، برعکس، معتقد به عدم جوهر ثابت و صیوروت بود، و بوداییان همه چیز را فانی و درگذری پنداشتند. پیروان جین معتقداتی میان فرضیه آتمن اوپه‌نیشدی و فرضیه عدم جوهر ثابت بوداییان دارند.

چنان‌که به یاد داریم، در مکتب اوپه‌نیشد، تصور آن است که صورگوناگون است، اما ماده اصلی تغییری نکرده، ثابت می‌ماند، صور مظاهرانند و واقعیت همان جوهر شیئی است که پیوسته ثابت است. صور توهمی بیش نیست و اساسی ندارد. بوداییان می‌گفتند که ما، فقط مظاهر متغیر را می‌بینیم که در پی علت و معلول‌ها پدید می‌آیند، لحظه‌ای دوام دارند و معدوم می‌گردند، و جوهر ثابتی در پس مظاهر وجود ندارد که از آن هستی بگیرند. آنچه هست صورت است، حتی آنچه در نظر پیروان اوپه‌نیشدها جوهر شمرده می‌شود و «اصل

ثابت» اوپه‌نیشدی توهمی بیش نیست و جوهر صرفی که قایم به خود و قابل درک و استنتاج، باشد، وجود ندارد.

چین‌ها جهان‌شناختی بین این دو مکتب داشتند و استدلال می‌کردند که در هر تغییر و تبدیلی سه ویژگی وجود دارد: ۱. گروهی از کیفیات تغییر نمی‌کنند؛ ۲. گروهی از کیفیات تازه به‌وجود می‌آیند؛ ۳. گروهی از کیفیات از میان می‌روند و معدوم می‌شوند. بنابراین، در هر تغییری، صورت قبلی از میان می‌رود، صورت تازه‌ای پدید می‌آید، اما ماده از میان نمی‌رود، بدین ترتیب، پیروان چین بر آن بودند که طبیعت و ماهیت واقعی اشیاء نه با آن فرضیه «غیرخود» (anathā) بودایی و نه با آتمن اوپه‌نیشدی قابل توجیه است، بلکه واقعیت برزخی است میان این دو. وجود (sat) واحد ثابتی است که هر لحظه کیفیاتی چند از دست می‌دهد و کیفیات تازه‌ای می‌پذیرد.

چین‌ها اشیاء را غیرمطلق<sup>۱۴۹</sup> می‌انگاشتند و طرفدار نظریه چندگانگی<sup>۱۵۰</sup> بودند، یعنی احکام فقط در سمت شرایط خاصی واقعیت دارند، و از آنجا که اشیاء دارای کیفیات بسیارند که دایم در تغییراند و هر کدام در شرایط خاصی وجود دارد، پس احکام ما هرگز مطلق نیست. نیه<sup>۱۵۱</sup> عبارت است از راه‌های مختلف شناخت اشیاء. در هر قضاوتی درباره اشیاء، دو راه وجود دارد: یکی این که شیئی را چنان که هست و به نظر می‌آید، در نظر بگیریم و آن را واحدی بشماریم و کیفیات آن را از آن جدا ندانیم. راه دوم این است که کیفیات شیئی را از شیئی متمایز بدانیم و خود شیئی را جدا از کیفیات<sup>۱</sup> فوق فرض کنیم. این دو طریق را به ترتیب «دید مظاهر» و «دید جوهری» می‌نامند.

اما به هر حال، از آنجا که قضاوت‌های ما درباره اشیاء مطلق نیست، پیوسته باید عبارت «ممکن است»، «محتمل است»<sup>۱۵۲</sup> را به کار برد. مثلاً هنگامی که سخن از وجود و هستی شیئی در میان است، بهتر است بگوییم: «ممکن است آن شیئی از نظری موجود باشد و از نظری نباشد.»

بر این نظر نقدها کرده‌اند و گفته‌اند که شیئی نمی‌تواند هم باشد و هم نباشد

و این دو مقوله متناقض‌اند. اما در پاسخ به ایشان گفته شده است که جین‌ها می‌گویند اشیاء هم ثابت‌اند و هم در تغییر پی در پی و این یگانگی در کثرت است. جین‌ها بر آن نیستند که دو صفت متناقض می‌تواند در شیئی یا شخصی واحد در زمان و مکانی واحد وجود داشته باشد. جین‌ها در حقیقت نظریه چندگانگی اشیاء را که صفات و کیفیات بی‌شماری در زمان‌ها و مکان‌های متعدد دارند و نسبت به یکدیگر نسبی‌اند، پذیرفته‌اند.

پیروان جین بر آن‌اند که شناخت درست آن است که به نیکی متوجه باشد و از بدی دوری کند و در این نظر با بوداییان همراه‌اند که شناخت درست باید برای وصول به مقصد نیکو، سودبخش باشد. به نظر جین‌ها علم به خودی خود ارزشی ندارد و نتیجه مطلوب سود و زیان علم را تعیین می‌کند. پیروان آیین جین مکتب مهاییانه را انتقاد می‌کردند که به اصالت تصورات ذهنی معتقد بود و واقعیت‌ها را انکار می‌کرد.

به عقیده جین‌ها اشیاء خارجی تحت شرایط خاصی استعداد خود را جهت شناخته شدن آشکار می‌سازند و ما تحت آن شرایط از آن اشیاء شناختی به دست می‌آوریم.

به نظر جین‌ها اشیاء خارجی واقعی‌اند، نه مصنوعات ذهن ما و ادراک‌کننده واقعی روح است. بدین‌گونه ماده واقعیت دارد و ابدی است و متشکل از ذرات ۱۵۳ بی‌شمار است و دو قسم است: ۱. ماده عنصری. و این ماده‌ای است که برای ما قابل ادراک است؛ ۲. ماده‌ای است لطیف و از ماده کرمه تشکیل می‌یابد و چون حجابی ارواح را می‌پوشاند. کوچک‌ترین واحد ماده ذره است. جوهرها از ترکیبات مختلف هندسی ذره پدید می‌آیند. جین‌ها به عناصر چهارگانه خاک، آب، هوا و آتش معتقدند و گمان دارند که آنها هم دارای نفس و جان‌اند، هر چند در حدی بسیار ابتدایی؛ و این خود نشانی از عقاید جان‌گرایی ابتدایی آنان است و آن را نفس عنصری می‌خوانند.

اما روح جز ماده است و جهان سرشار از ارواح است. جوهر روح معنوی

است و ابعاد آن به قالبی که در آن می‌گنجد، مربوط است. جیوه<sup>۱۵۴</sup> یا روح، فطرتاً پاک و منزّه است و از ادراک بی‌نهایت، علم بی‌نهایت و شادی بی‌نهایت بهره‌مند است. اما در عمل ارواح به ماده لطیف کرمه آلوده‌اند. این ماده به تدریج در طی ادوار تناسخی متعدد در روح جای می‌گیرد و آن را از پاکی، ادراک، علم و شادی محروم می‌سازد. اما ارواحی وجود دارند که خود را از آلودگی کرمه رها می‌سازند و به پاکی و نجات می‌رسند و آنها را موکته<sup>۱۵۵</sup> یعنی «آزاد» نام می‌دهند. ارواح گرفتار که دچار تناسخ‌اند سمسارین<sup>۱۵۶</sup> خوانده می‌شوند، یعنی روح سرگردان در این جهان و نجات نیافته.

به هر حال، روح چون چراغی به جسم روشنایی و حیات می‌بخشد. انواع جیوه‌ها بی‌شمار است، صفت عمومی آنان در این است که آگاهی و شعور دارند. در مکتب جین، ارواح را بر حسب تعداد حواسی که دارند، طبقه‌بندی می‌کنند، پست‌ترین آنها گیاهان‌اند که به گمان جین‌ها فقط لامسه دارند، در درجه بعد حشرات ساده‌ای چون کرم‌ها قرار دارند که دارای لامسه و شامه‌اند. انسان و خدایان علاوه بر پنج حس، دارای حسی باطنی‌اند که آن را مَسّ<sup>۱۵۷</sup> می‌گویند.

در فرضیه کرمه، جین‌ها بر آن‌اند که علت فرود آمدن روح در تنی تازه این است که آغشته به مواد کرمه است. کرمه می‌تواند بر درک و علم و شادی روح پرده‌ای بیفکند و حقیقت را از انسان پنهان بدارد، و روح عکس‌العملی همچون ماده پیدا کند.

حال کرمه بر حسب آن که ناشی از اعمال نیک و بد بوده باشد، رنگ‌های گوناگونی به خود می‌گیرد و آن را در روح بر جای می‌گذارد و از سیاه تا سفید متغیر است. سه رنگ سیاه و آبی و خاکستری مربوط به صفات شیطانی است و سه رنگ سرخ و زرد و سپید به صفات نیک تعلق دارد. هدف جین‌ها زدودن کلیه رنگ‌ها است. روح را باید چنان از کرمه تخلیه کرد و از ورود کرمه تازه ممانعت نمود که تبدیل به روحی وارسته از کرمه شود. اگر شخص طبق اصول



اخلاقی جین رفتار کند و طریق درستی در پیش گیرد، سرانجام، از بار میراث گذشته کرمه رها خواهد شد و کرمه‌ای که از اعمال او پدید می‌آید، نیز بقایی نخواهد داشت و به مجرد ظهور، خود به خود محو خواهد شد و روح از زندان تن آزاد خواهد گشت و به عالم نیروانه هدایت خواهد شد.

هدف و اصول اخلاقی جین رسیدن به نجات و نیروانه است. طریق رسیدن بدان نوعی یوگه (یوگا) است که عبارت است از: ۱. معرفت درست ۱۵۸؛ ۲. ایمان به کتب مقدس جین؛ ۳. رفتار درست، امساک از گناه. که آنها را سه گوهر گرانبها ۱۵۹ می‌خوانند. رفتار درست خود عبارت است از: ۱. عدم آزار ۱۶۰؛ ۲. راست گفتن و امتناع از دروغ ۱۶۱؛ ۳. پرهیز از دستبرد؛ ۴. پرهیز از تمایلات نفسانی و جسمانی؛ ۵. تجرد از دنیا و مال دنیا.

هنگامی که شخص توانست به چنین مقامی برسد، پرده‌ها برداشته خواهد شد و معرفت به دست خواهد آمد و مقام وارستگی تجلی خواهد یافت و در این مقام شخص را بودا، واقف و جینه ۱۶۲، یعنی فاتح، می‌خوانند. سپس، به هنگام، روح به عالم نیروانه خواهد رفت و تبدیل به یک تیره کره خواهد شد. دین جین بسیار کهن است و همزمان با پیدایش کیش بودا است. مدت‌ها گمان می‌رفت که دین جین و بودا یکی است، ولی امروزه روشن است که اینها دو دین متفاوت‌اند.

پیشوای معروف این دین وردمانه مهاویره ۱۶۳ است، اما او بنیانگذار این پارشوه ۱۶۴ بوده که در قرن هشتم پ. م. می‌زیسته است. حتی سنت جین بر آن است که از او پیشتر هم پیامبری بوده است که ۸۴/۰۰۰ سال پیشتر به نیروانه رفته بوده است. بنا به عقیده جین‌ها، دین جین ابدی است و طی ادوار جهانی متعدد از نو وحی شده است و آخرین آنان مهاویره بوده است.

مهاویره شخصیتی تاریخی است. او شاهزاده‌ای والا ۱۶۵ بوده است. او را جینه یعنی «فاتح» خوانده‌اند که جین نیز از همین واژه مشتق است. او در بهار شمالی در قرن ششم پ. م. می‌زیست. در سی سالگی ترک دنیا گفت و به پرهیز

و ریاضت پرداخت و چون به حقیقت راه یافت و منزّه و مجرد شد، به تبلیغ دین خویش پرداخت. اودر سال ۵۲۶ پ. م. به نیروانه پیوست. پس از او پیروانش در سراسر هند به تبلیغ پرداختند. زندگی او بسیار شبیه زندگی بودا است.

چین‌ها به دو فرقه سفیدپوشان و آسمان‌پوشان تقسیم شده‌اند. اولین اختلاف‌ها ظاهراً در قرن چهارم پ. م پدید آمد و در سال ۷۹ پ. م به جدایی دو فرقه انجامید. آسمان‌پوشان به سنن کهن چین، یعنی فقر و عزلت، وفادار مانده‌اند و لخت و برهنه راه می‌روند. راهبان هر دو فرقه در نهایت فقر و بی‌نیازی به سر می‌برند و از راه‌گدایی زندگی خویش را تأمین می‌کنند. سفیدپوشان جامه سفیدی می‌پوشند و جارویی در دست می‌گیرند و دهانشان را با پارچه‌ای می‌بندند تا راه را بر رویند و دهان را بسته دارند، مبادا موجودی زنده را تباه کنند.

آثار مهم و مقدس جین یازده *anga*، دوازده *upanga*، ده *prakivna* و شش *chedasūtra* است؛ که *anga* مهم‌ترین آنها است. زبان این آثار یکی از مشتقات زبان سنسکریت است، که امروزه آن را پراکریت جین می‌نامند.

رسالات بسیاری نیز پیرامون آثار مقدس جین محفوظ مانده است. رساله مستقلی نیز موجود است. اشعار بسیاری نیز به سبک *مهابهاراته* و *پورانه‌ها* و نمایشنامه‌های متعدد نیز از پیروان جین بازمانده است.

## دوره حماسی

چنان‌که می‌دانیم، پس از عهد ودایی، از قرن ششم پ. م تا قرن دوم م، جریان‌های فکری متعدد و عظیمی در هند پدید آمد، از جمله قیام فکری طبقات غیر برهنه جامعه هند بود که مکاتب بودایی و جین نتیجه آن است. این دو جریان از میان طبقه کِشتریه، اشراف فرمانروا، بیرون آمد. نیز، به دنبال *وداها*،

در این عصر برهنه‌ها و اوپه‌نیشدها در میان طبقهٔ برهمنان ظاهر شد. اما در میان عوام و خواص هند، ادبیات دیگری نیز از قرن ششم به بعد پدید آمد که برای همهٔ طبقات قابل استفاده بود، یا خود در تدوین آن دستی داشتند. این ادبیات که در کنار نظام و ادبیات برهمنی رشد می‌کرد، همان ادبیات حماسی هند بود که کلا در اثر حماسی عظیم مهابهارته منعکس است. این اثر را می‌توان دایره‌المعارف معتقدات آن عصر هند شمرد. به موازات این اثر، سلسله آثاری اساطیری نیز پدید آمد که به پورانه‌ها معروف است و در آن جمله افسانه‌های کهن و عقاید و آراء فلسفی و جهان‌شناسی هند منعکس است.

به این ترتیب، جریان‌های عمدهٔ فکری این عصر، علاوه بر اوپه‌نیشدها، یکی پدید آمدن آیین‌های مستقلی چون آیین بودا و جین است که راه رستگاری را می‌جویند؛ دیگر آیین چارواکه است که به الهیات توجهی ندارد و معتقد به اصالت ماده است و مبدأ و معاد را انکار می‌کند؛ سوم، پیدایی آیین و سودیوه کریشنه<sup>۱۶۶</sup> و کیش بهاگوته<sup>۱۶۷</sup> که مبحث یکتاپرستی و طریق عشق و محبت<sup>۱۶۸</sup> است؛ و سرانجام، فرقهٔ یشوپته<sup>۱۶۹</sup> است که معتقد به پرستش شیوا، اصل فانی‌کنندهٔ عالم، است.

در این عصر شگفت‌آور، کلیهٔ عقاید فلسفی و جهان‌شناسی، فلسفی، روش‌های استدلالی و جدلی، ریاضت و تعقل در کنار هم وجود داشت، که مبانی این گونه تفکرات همگی در حماسهٔ بزرگ و در بخش‌هایی از پورانه‌ها مذکور است. به همین سبب نیز این دوره را دوره حماسی می‌نامند. از مشخصات این دوره سر بر آوردن بقایای فکری تمدن عظیم و کهن هند پیش از تسلط آریایی‌ها است، که به مرور در آیین برهمنی جذب شد و به صورت دین شیوا ظهور کرد. از مشخصات دیگر این عصر نیز افول دین و مکتب بودایی در قرن چهارم و احیای مجدد آیین کهن برهمنی است. این دوره انتقال آیین برهمنی به آیین هندو را دورهٔ «نوبرهمنی»<sup>۱۷۰</sup> یا آغاز «دورهٔ هندو» می‌خوانند.

دربارهٔ مکاتب اوپه‌نیشدها، بودایی و جین قبلاً به تفصیل سخن گفته‌ایم.

اینک مشخصات کلی عقیدتی مکتب چارواکه را بر می‌شمریم : ۱. مأخذ شناخت ما ادراک است و به یاری حواس خویش جهان پیرامون خویش را درک می‌کنیم. بدین دلیل، ما تنها قادریم جهان مادی را درک کنیم و این یگانه واقعیت قابل درک برای ما است، انسان از طریق انتزاع کیفیات مادی را می‌شناسد؛ ۲. جهان از چهار عنصر آب، خاک، هوا و آتش تشکیل شده است؛ ۳. روح نیز باید باطنی مادی داشته باشد و عقل و خرد از آمیزش چهار عنصر است؛ ۴. اصل حیات مادی است، مبدأ و معادی وجود ندارد، ۵. نیروانه تخیل مطلق و غیرقابل اثبات است؛ ۶. اگر زندگی رنج یا لذت است، به هر حال نجات و نقطه پایان همه مرگ است؛ ۷. پیروان راه معرفت و خواست و پیروان راه عمل هر دو به خطا می‌روند و دنبال کردن هدف‌های بی‌حاصل سودی ندارد؛ ۸. دم غنیمت است و اساس حیات تمتع و لذت است؛ ۹. سراینندگان و دها دروغگویان‌اند. این مکتب برای آن عصر قابل درک نبود، سر و سامانی نگرفت و جز در میان معدودی کسان رونقی نداشت.

## آیین بهاگوته

اصطلاحات :

bhāga - uat : دارای بخت نیکو، خوشبخت (کریشنه) معانی بعدی :

مقدس، الهی و ستودنی.

bhāga - uata : نام دین، پیرو این دین، آنچه از دوست (کریشنه) رسد.

bhāga - uatad. gītā : سرود خوانده شده توسط شخص ستودنی

(کریشنه).

bhāga : سهم، میراث، طریق محبت و عشق.

مبانی این دین را باید در سنت‌های آیین و سودیوه کریشنه جست، و مطالب مربوط به آن در بهاگوته گیتا آمده است.<sup>۱۷۱</sup> کیش ویشنویی بعدها از ترکیب آیین کریشنه با آیین‌های دیگر ودایی پدید آمد. این دین در شمال غربی هند، در درهٔ سند شکل گرفت.

### چهار دورهٔ بهاگوته

در دورهٔ اول، این تفکر و آیین در حاشیهٔ نظام برهمنی پدید آمد. آیین مذکور نیز مانند آیین‌های بودا و جین ظاهراً از میان طبقهٔ کشتریه و نه برهمن‌ها بیرون آمده است که به عبارت کریشنه، شاهزادهٔ قبیلهٔ یادوَه<sup>۱۷۲</sup> می‌پردازد. این مرحله احتمالاً در قرن سوم پ. م. پدید آمد.

مرحلهٔ دوم، دوره تلفیق آیین بهاگوته با آیین برهمنی است، و در این تلفیق کریشنه و ویشنو، که یکی از خدایان ودایی است، در هم آمیختند و شخصیت واحدی پدید آوردند و کریشنه تبدیل به مظهر<sup>۱۷۳</sup> انسانی ویشنو شد که دلاوری‌های شگفت‌آور می‌کرد.

مرحلهٔ سوم، عصر تبدیل آیین بهاگوته به آیین ویشنویی است که هنوز هم باقی است. در این مرحله، مبانی مکتب ودانته و سانکهییه و یوگه<sup>۱۷۴</sup> با کیش ویشنویی در هم می‌آمیزد و به صورت کیش فلسفی واحدی در می‌آید. این تغییرات احتمالاً در اواخر قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم میلادی انجام می‌گیرد.

مرحلهٔ چهارم، تحول آیین بهاگوته در مکتب مفسر بزرگ ودانته یعنی رامه نوجه شکل می‌گیرد. بنیانگذار این آیین کریشنه فرزند و سودیوه از خاندان کشتریه‌ها بود. او را بهاگوت یعنی ستودنی نیز می‌خواندند.

آیین بهاگوته آیینی یکتاپرستانه بوده است و به مرور مکتب‌های سانکهییه و یوگه در آن رخنه کردند. این دو مکتب نیز غیرودایی بوده و خارج از نظام برهمنی. آیین بهاگوته را (pancarātra) پنجه راتره نیز می‌خوانند. پنجه راتره

دارای دویست رساله است که کلاً در زمینهٔ یکتاپرستی است. ظاهراً واژه به معنای «پنج شب» است که علت این نامگذاری روشن نیست. مجموع دویست رساله را *samhitā* هم خوانده‌اند.

### عقاید کیش بهاگوتَه

۱. نزول حق در عالم محسوسات<sup>۱۷۵</sup> در این باب اشاراتی در ریگ ودا هم آمده است، ولی در بهاگوتَه توسعه یافته، از ارکان آن به‌شمار می‌آید. این نزول حق عمدتاً متوجه ویشنو است، که بعد از تلفیق با آیین کریشنه، کریشنه جلوهٔ زمینی حق، یعنی ویشنو، گشت. ویشنو ده نزول به عالم مادی دارد، از جمله به صورت لاک‌پشت، ماهی و خرس ظاهر می‌شود و از تباهی هستی جلوگیری می‌کند و آن را نجات می‌دهد. بعدها که کیش بهاگوتَه با این برهمنی درهم آمیخت، «رامه» و «کریشنه» نیز جلوهٔ حق گشتند.

۲. موهبت دریافت فیض الهی<sup>۱۷۶</sup> خدا یکی است و او ورای کاینات است. او فناپذیر و ابدی است، او است که برهما و شیوا و دیگر خدایان را پدید می‌آورد تا احکام او را به بیان انسان‌ها برنند و شریعت او را ترویج کنند، و فرمانروایی او را بر عالم تثبیت نمایند. ولی خدای تعالی گاه فیض بیکران خویش را شامل حامل دیگران می‌سازد و عینیت می‌پذیرد، تا گناه آدمیان را بزداید و آنان را شخصاً هدایت کند و کمال این عینیت در کریشنه دیده می‌شود.

۳. فرضیهٔ مظاهر چهارگانه<sup>۱۷۷</sup>: نخست کریشنه است که خود عین ویشنو و منشأ کل تجلیات الهی است دوم از ویشنو سمارشنه<sup>۱۷۸</sup>، برادر کریشنه، پدید آمد. او را با تجلی اول یا جوهر آغازین و هیولای اولی در فلسفهٔ سانکهییه یکی می‌انگارند. سوم این دو، یعنی کریشنه و سمارشنه، پردیومنه<sup>۱۷۹</sup>، پسر کریشنه، را پدید آوردند. او عقل و ذهن جهانی<sup>۱۸۰</sup> است. چهارم، نوهٔ کریشنه انی روده<sup>۱۸۱</sup> پدید آمد. او را با خود آگاهی یکی دانستند. سپس سه جوهر، یا سه صنعت متشکله پدید آمد، و پنجم، برهما پروردگار عالم مادی با به عرصهٔ

هستی گذاشت.

در بهاگوته روح جزیی از خدا است ولی عین آن نیست. جهان مادی از نظر کیفیت از خدا متمایز، ولی جزیی از اوست.

۴. طریق محبت: این مبحث جدیدی است که در ادبیات دینی هند تا این زمان سابقه نداشته است. راه جدید رستگاری محبت و عشق است. قبلاً معرفت و عمل مطرح بود و ریاضت‌جویی و کناره‌گیری از جهان را راه حق می‌شمردند. اما بهاگوته طریق عشق را برگزید و به کریشنه توجه محض خود را منعطف ساخت و این راه را امن‌ترین راه‌ها دانست. توکل کامل به کریشنه روح را مَنور می‌کند. عابد باید یکتاپرست، طالب آخرت و وصال با خدای یگانه باشد. و خواست‌های خود را همان خواست‌های حق قرار دهد تا خداوند عنایت خویش را ارزانی دارد.

۵. طریق کردار و عمل نیز طرد نمی‌شود و اثر دارد، ولی شادی و سعادت‌ی که از عمل نیک برمی‌خیزد ناپایدار است، و به محض آن که روح در بهشت از این توشه اعمال تا به آخر بهره جست، دیگر بار سقوط می‌کند و دوباره گرفتار تنی دیگر می‌گردد. راه نجات رسیدن به مقام رستگاری و وارستگی از علایق است تا از نیاز به عمل فارغ گردد. کارها را باید بدون قصد سودی انجام داد و خویشان را نثار حق کرد تا چراغ فرزانی در دل شخص افروخته شود.

۶. وجود معاد و بقای جاودانی روح. مقام وصال به حق امری وحدت وجودی است. شخص پس از رسیدن به وارستگی از شادی تماس بر برهمن بهره‌مند می‌شود و همین وصال به حق و استغراق در ذات ابدیت است که خالق و مخلوق یکی است. بقاء در ذات الهی حاصل می‌شود.

این مرحله پیشرفته بهاگوته در جنوب هند گسترش یافت و پیروان آن را معجزوبین<sup>۱۸۲</sup> می‌گفتند. در این مرحله است که ادبیات بهاگوته با ادبیات برهمنی درهم می‌آمیزد و سرانجام رانه نوجه آنها را در یک مکتب واحد در قرن دوازدهم میلادی وحدت می‌بخشد.

## دین شیوایی ۱۸۳

دین شیوایی باید سابقه‌ای کهن داشته باشد، زیرا با کشفیاتی که در قرن حاضر در درهٔ سند به عمل آمده، روشن شده است که عناصری اصلی از این دین به عصر پیش از وداها می‌رسد، یعنی به فرهنگ بومی کهن درهٔ سند، به فرهنگ‌های موهنجودرو و هَرِپا باز می‌گردد. یکی از مجسمه‌های یافته شده در آثار باستانی خدایی را نشان می‌دهد که روی گاو نری نشسته و جانوران دیگر پیرامون او را فرا گرفته‌اند. اما نباید گمان کرد که دین شیوایی پیش از عصر وداها با دین شیوایی عصر بعد از براهمنه‌ها همانند بوده است. طبعاً در طی این ایام، تحولات عظیمی در درهٔ سند و در همهٔ هند پدید آمده بود، افکار فلسفی تازه، یکتاپرستی، وحدت وجود و طرق مختلف وسیعی که برای رسیدن به نیروانه و حق پدید آمده بود همه و همه بر آیین بومی کهن تأثیر گذاشته بود.

پیروان قدیمی‌ترین تیرهٔ این کیش که شیوا را چون شهریار حیوانات ۱۸۴ می‌پرستیدند، خود به دو فرقه تقسیم می‌شدند که هر دو غیر متشرع و مخالف با مبانی ودایی بودند. ظاهراً پیروان این کیش مراسم ویژه‌ای داشتند: از جمله قربانی کردن انسان، و نثار شراب به شیوا جزء این آیین‌ها بود. شراب را در کاسهٔ سرِ مرد (قربانی؟) می‌ریختند و می‌نوشیدند. نظامات طبقاتی نداشتند و پیرو قانون کرمه نبودند. پیکر خود را با خاکستر می‌پوشاندند و باده گساری و عیاشی‌های گروهی وسیعی می‌کردند و گاه در گورستان‌ها اقامت می‌جستند.

اما، پس از آمیختن به اعتقادات اعصار جدیدتر، این دین در قرن هشتم م. به صورت تازه‌تر خود به سراسر هند راه یافت و پیروان آن را همچنان که احتمالاً در اعصار پیش از تاریخ می‌خواندند، پیروان سرور حیوانات می‌نامیدند. پیروان این دین کوشش در راه شناخت و رسیدن به حقیقت ذاتی شیوا می‌کنند. او را علت فاعلی جهان و نه علت مادی آن می‌دانند. او با وجود منزّه بودن از جسم و



صورت، بر حسب ضرورت صورت به خود می‌پذیرد و ظاهر می‌گردد. آزادی و نجات از طریق عبادت، تزکیه نفس و آداب یوگه (یوگا) و پاره‌ای مراسم دیگر، چون آغستن تن به خاکستر و قرائت اوراد تحقق می‌یابد. شادی‌ها، آواز و خنده و رقص به کار بردن عبارات بی سر و ته از وسایل نجات است، زیرا تعلقات را می‌گسلد و روح را از بند خاطرات آزاد می‌کند. یکی دیگر از ویژگی‌های این دین ستایش آلت تناسلی (linga) است که تمثیل نیروی آفرینش شیوا به شمار می‌آید. آداب ریاضت ایشان بیشتر شبیه یوگه است، ولی تظاهر به جنون و شنیدن سرزنش مردم از ویژگی‌های رفتاری آنان است و گمان می‌کنند این امر غرور ایشان را فرو می‌شکند.

به طور کلی، آداب عبادی آنان با آداب و مراسم برهمنی متفاوت است. اما فرقه‌های شیوایی متنوع بوده و هستند. علاوه بر فرقه‌های یاد شده که کمتر از تحولات دینی هند بهره برده‌اند، و از نظر تفکر فلسفی سخت ناقص به نظر می‌رسند، تیره‌های دیگری هم هستند که در راه تفکر فلسفی پیشرفت بسیار کرده‌اند. عقاید این فرقه‌ها به عقاید فلسفی هند در زمینه جهان‌شناسی و طریق گریز از سمساره درهم آمیخت و صورتی تازه یافت. از این میان سه مکتب از همه مهتر بود. یکی در کشمیر، یکی در جنوب هند و سرانجام مکتب «ویره شیوه»<sup>۱۸۵</sup>. ادبیات کهن شیوایی به سنسکریت است و به آگمه<sup>۱۸۶</sup> معروف است. ولی دو گروه دیگر، تنتره‌ها<sup>۱۸۷</sup> و سمهسته‌ها<sup>۱۸۸</sup> نیز وجود دارد. آگمه‌ها به عبادت شیوا، تنتره‌ها به عبادت نیروی خلاق او یعنی شکتی، و گروه سوم، یا سمهسته‌ها، به پرستش ویشنو مربوط است. اما هر سه این گروه‌ها خود را از به جای آوردن مراسم عبادی ودایی به دور داشته‌اند.

در مکتب کشمیری به مبانی رساله‌های آگمه صورت فلسفی داده شد و آن را با مباحث یکتاپرستانه و دانته تلفیق دادند. در این مکتب برآند که اگر سالک باطن خویش را آیین تمام نمای شیوا سازد و او را در خویشتن باز شناسد، به نجات خواهد رسید.

شیوا، در نظر پیروان این فرقه، هم علت فاعلی و هم علت مادی است. او به یاری نیروهای سحرآمیز خود (شکتی) جهان را می‌آفریند.

این نیروها آگاهی، شادی بی‌پایان، اراده، معرفت و فعالیت است که شیوا به یاری آنها اشیاء را پدید می‌آورد و از میان برمی‌دارد و باطل می‌کند و بر اثر فیض خویش آنها را به ذات بی‌کران خویش باز می‌گرداند. عالم یک سیورورت و دگرگونی دایم است و عبارت از خلق و محو است.

موجودات در دریای سمساره سرگردانند و علت آن این است که نمی‌دانند خود عین خداونداند و غافل از عظمت روح خویش‌اند. این امر جهل انفرادی است. برای گریز از آن باید به کشف و شهود پرداخت و هنگامی که روح واقعیت خود را دریابد، به ذات حق می‌پیوندد. پیرو باید به این طریق به محفل مرشدی راه یابد، معرفت بیاموزد و به ریاضت معنوی تن در دهد و او را مقدس بخواند و در تمرکز نیروی ذهنی بکوشد و چون طریق سیر و سلوک را پیمود، شکتی در او راه خواهد یافت و پیرو به وصال حق خواهد رسید.

در مکتب جنوبی هند، برعکس مکتب کشمیری، به سه جوهر معتقدند: خداوند، روح و ماده. شیوا اساس کاینات است و خود برتر از ثنویت روح و ماده است. آنان خداوند را پتی<sup>۱۸۹</sup> یعنی «سرور و شهریار»، ارواح را پشو<sup>۱۹۰</sup> یعنی «بند و زنجیر» یا اچید<sup>۱۹۲</sup> یعنی «ماده» می‌خوانند. ماده نبوی است که خداوند ارواح را به عالم پیوند می‌دهد. در این مکتب، چون روح به وصال حق رسید، شخصیت و صفات ممیزه خویش را حفظ می‌کند و از وجد و شادی شیوا متمتع می‌گردد.

فرقه سوم، ویره شیوه<sup>۱۹۳</sup> یعنی «شیوای قهرمان» می‌خوانند. نام دیگر ایشان لینگه‌یت<sup>۱۹۴</sup> یا «حاملان آلت تناسلی» است که مظهر نیروی آفرینش شیوا است. پیروان این فرقه، شیوا را از خدای تعالی می‌دانند و او را به تمثیل لینگه (آلت تناسلی) ستایش می‌کنند. او واقعیت یگانه است و عالم ارواح بی‌شمار و عالم مادی واقعیت‌هایی هستند که شیوا به یاری نیروهای خلاق خود آفریده است.

طریق نجات عشق به شیوا است. شیوا خود را به دو صورت گرداننده جهان و ارواح بی‌شمار توصیف کرد، و ارواح جدا مانده از او میل به بازگشت به سوی او دارند. شکتی نیروی آفرینش و بهکتی نیروی محبت و عشق به بازگشت و یکی شدن با اصل خویش است. بنابراین، خالق و مخلوق یکی نیستند و نوعی اتحاد با یکدیگر می‌یابند.

## یادداشت‌های گفتار دوم

1. Himauat
2. Bhārata - Varsha
3. Purāna
4. Jambu - dvipa
5. نک. نشریه بنیاد فرهنگ ایران، ج ۱، تهران ۱۳۴۷، مقاله «جغرافیای اساطیری ایران».
6. نک. Kent, R. G, Old Persian, New Haven 1953.
7. Sindhu
8. Prakrit
9. Rāmāyana : رک. یادداشت‌های گفتار نخست، شماره ۲۰.
10. Mahābhārata
11. Tamils
12. Taxila
۱۳. Śiva : ایزد مرگ در اساطیر هند.
۱۴. Vishnu : ایزد نگاهداره در اساطیر هند
۱۵. Krishnā : یکی از آیین‌ها هندی و ایزدی به همین نام.
16. Kāverī
17. Dolmens
18. Mohenjodaro
19. Larkana
20. Harappā
21. Figurines
۲۲. Śakti : نیروی فعال یا انرژی مؤنث یک خدا، به ویژه شیوا.
23. Mahāyogin

24. Paśupati
25. triśula
26. Animism
۲۷. Nāgas : نَاقِه به معنای مار، در اساطیر هندو، به ویژه نام مار یا اژدهایان افسانه‌ای با صورت انسان که در شهر بوگاراتی (Bhogarati) در درون زمین می‌زیند.
۲۸. Yakṣas : موجوداتی فوق طبیعی، ارواح، اشباح و نام‌گروهی از نیمه خدایان هندی.
29. Sitā
30. O. T. S. (Taittirīya Samhitā), 3, 4, 5.
31. Brahmanas
32. Taittirīya Aranyaka (T. A)
33. Aśvins
34. Dnepr
35. Yenisei
36. Minusinsk
37. Afanasievo
38. Andronovo
39. Ob
40. Dumezil
41. Sāmaveda
42. Atharvaveda
43. Yajurveda
۴۴. Usas : ایزد بانوی بامداد.
۴۵. Agni : ایزد آتش.
46. Anthropomorphism
47. Polytheism
48. Abstraction
49. Monotheism
50. Pantheism
51. Astaka

52. adhyāsa

53. mandala

54. sūkta

۵۵. Mac Donnel : خاورشناس مشهور و نویسنده کتاب «اساطیر ودایی».

56. Prajāpati

57. atharvan

58. Inanimate

59. Samudra

60. adri

۶۱. Cosmogony : تکوین جهان.

62. TB (Taittiriya Brāhmana), 2, 8, 9

63. Tvastr

64. TB, 2,2,9, ff

۶۵. Hiranyagarbha : زهدان زرین.

66. Chāndogya Brāhmana

67. Avatār

68. Aditi

۶۹. Usas : خدای پگاه و بامداد.

70. Vivasvat

71. Manu

72. Yama

73. Yami

74. Dyaus

75. Prthvī

76. Vāyu

77. Sarasvatī

78. Viśva. rupa

79. Trita

80. Purusa. sūkta

81. Rājanya
82. Vaiśya
83. Śudra
84. ckam
85. Kāma
86. manas
87. Gandharva
88. Mātariśvan
89. Puśan

۹۰. این بخش، برداشتی کلی و اختصاری از ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، اثر داریوش شایگان است.

91. Paśupati
92. Mahābhārata
93. Mohenjodaro
94. Harappā

۹۵. شناخت ما از اسطوره و آیین در درهٔ سند، عمدتاً مربوط به تأثیرات بعدی ادیان بومی درهٔ سند بر دین مبتنی بر **وداها** در هند است، که نظام فکری ودایی را زیر و رو می‌کند.

96. Viddhi
97. arthavāda
98. anthropomorphic
99. Vajra
100. Vitrahan
101. Aryaman
102. Bhaga
103. Daksa
104. Amśa
105. Viśvakarma
106. Purusa sūkta

107. microcosm  
 108. macrocosm  
 109. Pani  
 ۱۱۰. Eschalotogy: رستاخیز شناسی یا دانش مربوط به پایان جهان.  
 ۱۱۱. Vpanisad: در لغت به معنای «فروتنستن در کناری» می‌باشد.  
 112. Ātman  
 ۱۱۳. āntaran agnihotram: اندرون را برای آگنی قربانی کردن.  
 114. Śruti  
 115. Samsāra  
 116. moksa  
 117. mahāpralaya  
 118. Kalpa  
 ۱۱۹. عمر یک‌صد ساله برهمن (برهما) برابر ۱۵۷/۶۸۰/۰۰۰/۰۰۰/۰۰۰ سال است.  
 120. mahāyuga  
 121. krita  
 122. tretā  
 123. dwāpāra  
 124. kāli  
 125. dhorma  
 126. Śakya  
 127. Tathāgata  
 ۱۲۸. Jātaka: یعنی زایش، در واقع مجموع روایاتی است درباره زایش بودا و تحول بعدی زندگانی وی. در این باره نک. بدرالزمان قریب. وساتره جاتکه: داستان تولد بودا، تهران ۱۳۷۱.  
 129. Bodhisatva  
 130. Tusita  
 131. Mahāmaya  
 132. Yasodha  
 133. anatta



134. bhavacakra
135. dharna
136. Mahāyāna
137. Hīnayāna
138. Kanishka
139. Jīvan nukti
140. darśana
141. bhavanā
142. bhakti
143. trikāya
144. dharmakāya
145. sambhogakāya
146. Jainism

۱۴۷. tīrtha - kara : گذرکننده، کسی که گذرگاهی برای رسیدن به نیروانه یافته است.

۱۴۸. animism : اعتقاد به وجود نفس و روان، حتی در موجودات بی‌جان.

149. na. ekānta (غیر واحد)
150. an. ekānta. vāda
151. naya
152. syāt
153. anu
154. jiva
155. mukta
156. Samsārin
157. manas
158. Janāna
159. triratna
160. ahinsa
161. sunrta
162. jina

163. Vardhamāna Mahāvira

164. Parśva

165. Ksatrya

166. Vasudeva Krisna

167. Bhagvata

168. bhakti

169. paśupata

170. Veo - Brāhmanism

۱۷۱. درباره ترجمه فارسی این اثر، نک. گیتا (بهگودگیتا)، ترجمه محمدعلی موحّد، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۴۴

172. Yādava

173. avatār

۱۷۴. Vedānta: نام متونی است که جوهر و داهها در آن است و نظریه‌ای است ثوریک - فیلسوفانه مبتنی بر اوپنه‌نشدها؛ sāmkhya: نظامی فلسفی است که به شخصی به نام Kapila نسبت داده می‌شود و دارای ۲۵ اصل است؛ yoga: نظامی فلسفی است که مربوط به وحدت روح و طبیعت است و کلاً در همان مکتب sāmkhya می‌گنجد.

175. avatāra

176. Prasāda

177. Uyūha

178. Samkārsana

179. Pradyumna

180. manas

181. aniruddha

182. ālvār

183. Śivaism

184. Paśupati

185. Viraśiva

186. āganas

187. tantras

- 
188. Samhitas
  189. Pati
  190. Paṣu
  191. Paśa
  192. ačid
  193. Vira śiva
  194. Lingayat

## مآخذ

مهرداد بهار، اساطیر ایران، تهران ۱۳۵۲، چاپ دوم: پژوهشی در اساطیر ایران، تهران ۱۳۶۲.  
داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران ۱۳۵۶.  
اوپانیشاد. گزارش دارا شکوه، تهران ۱۳۵۶.

Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, U. S. 1972.

A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, India 1963.

Arthur Berridale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, England 1925, 2 vols.

*An Advanced History of India*, by (R. C. Majumda, H. C. Raychaudhuri and Kalikinkar Datta; New York 1967.

گفتار سوم  
ادیان آسیایی  
در  
روم پیش از مسیحیت



# ادیان آسیایی در روم پیش از مسیحیت

## سهام یونان در تفکر آسیای غربی

با آمدن اسکندر به آسیا و فتح آسیای غربی و مرکزی تا به ماوراءالنهر و درهٔ سند و رسیدن قوای اسکندر به مصر، عصر جدیدی از تلفیق فرهنگی در غرب آسیا و مصر پدید آمد که در طی زمان فرهنگ‌های آسیای غربی، مصر، یونان و روم را بیش از همیشه به هم نزدیک ساخت. این تحول فرهنگی که خود بر پایه‌هایی اقتصادی، اجتماعی و تاریخی استوار بود، تأثیرات بسیار عمیقی، به ویژه بر اروپا، گذاشت که منجر به تمدن مسیحی - اروپایی شد. برای شناختن این مرحلهٔ تازهٔ اجتماعی - فرهنگی در غرب آسیا، مصر، یونان و امپراتوری روم، باید به تحولات اجتماعی و فرهنگ یونان و روم از یک سو، و آسیای غربی و مصر از سوی دیگر، در هزارهٔ نخست پیش از مسیح توجه کنیم. در این بررسی، نخست به شناخت یونان و روم و سپس به شناخت آسیای غربی و مصر می‌پردازیم.

یونان در عصر آمدن اسکندر به آسیا، به مرحله‌ای از تمدن رسیده بود که اندیشه‌های قومی آن به اندیشه‌هایی بشری تبدیل شده، قابلیت‌پذیرش جهانی یافته بود، یادآور شویم، برای آن که اندیشه‌ای بتواند به بهترین وجه بگسترده و شکلی جهانی به‌خود گیرد، باید از محدودهٔ فکری محلی، طبقاتی و ملی خود خارج شده و ارزشی عمومی و قابلیت کامل برای انتقال یافته باشد. طبعاً ممکن است عناصری از فرهنگی محدود و قومی نیز به وام برود، ولی در آن صورت،

تأثیرات آن فرهنگ جزیی است، نه کلی. چنان اندیشه‌هایی جهانی می‌گردد که به صورتی اصولی، مجرد و کلی درآمده، بتواند شمولی بشری یافته؛ آموزش داده شود و با دیگر اصول کلی اندیشه به رقابت برخیزد. اندیشه‌های فلسفی یونانی در این عصر به چنین مرحله‌ای رسیده و بلوغی جهانی یافته بود، و این در حالی بود که تا یک دو قرن پیش از آن، اندیشه یونانی و نحوه زندگی یونانی، خاص یونانیان بود و حتی همه اهالی یونان یونانی شمرده نمی‌شدند و تنها آن گروه محدودی یونانی به شمار می‌آمدند که از «آزادان» بودند. در واقع، مفهوم یونانی مفهومی طبقاتی بود که شامل بردگان نمی‌شد.

آرمان‌های اخلاقی و سیاسی و حتی دانش، عمیقاً تابع شرایط و قید و بندهای طبقاتی و اجتماعی بود و همگان را در بر نمی‌گرفت. هنوز مفهوم انسان شامل همه افراد جوامع یونانی یا بشری نمی‌شد و معرف همان گروه محدود بود. اما رشد جامعه شهری یونانی و رشد فلسفه در دویست سال پیش از اسکندر منجر به تحولی در اندیشه یونانی شد. روشنگری سوفسطاییان<sup>۱</sup> در قرن پنجم پ. م، فرد را در برابر مملکت و مقررات آن قرارداد و به بحث درباره تعارض طبیعت و قوانین پرداخت و این که چگونه چنین تعارضی قوانین موضوعه را از تقدس طبیعی کهن خود به دور داشته است. سوفسطاییان، علاوه بر این، معتقد بودند که مقررات اخلاقی و سیاسی نسبی‌اند. فرد میزان همه چیز است و حقیقت عینی وجود ندارد، کلاً نظریات ایشان شکاکانه بود. از سوی دیگر، عقاید سقراط و افلاطون مبتنی بر خردگرایی بود، خردگرایی نمی‌توانست متکی و مبتنی بر محدودیت‌های طبقاتی و قومی باشد و به ناچار می‌بایست پهنه‌ای بشری را در برگیرد. سقراط معتقد بود که هیچکس از روی علم و عمد مرتکب گناه نمی‌شود و لذا فقط علم می‌تواند آدمی را به فضیلت برساند. ارتباط نزدیک میان فضیلت و دانش از صفات مشخص سقراط و افلاطون است.

کلیان<sup>۲</sup> معتقد به بازنگری و بازسنجی مقررات حاکم بر رفتار انسان بودند، و خودپسندی فرد، بی‌تفاوتی به ارزش‌های سنتی جامعه، مانند میهن‌پرستی و



رهانیدن خویش از هرگونه قضاوت قبلی را تبلیغ می‌کردند. در این میان، فروپاشیدن دولت - شهرهای کهن یونانی و از دست دادن استقلال خارجی‌شان، قوم‌گرایی محدود اهالی دولت - شهرها را تضعیف نمود و مفاهیم کلی‌تر انسان را جانشین آن کرد.

در عصر اسکندر، مفهوم فرهنگ هلنی به معنی فرهنگی یونانی<sup>۳</sup> نبود حتی یک بیگانه<sup>۴</sup> می‌توانست یک هلن واقعی شمرده شود. بزرگداشت خرد به عنوان برترین قدرت در وجود انسان، باعث شد که عناصر قومی و طبقاتی به عنوان معیار انسان بودن کنار نهاده شود و هر آن کس را که بدان شیوه عقلایی بیندیشد، حتی اگر یونانی نباشد، هلن بخوانند. آخرین گام در این راه هنگامی برداشته شد که رواقیان<sup>۵</sup>، اندکی بعد، اعلام داشتند که آزادی کیفیتی درونی است که بر موقعیت بیرونی انسان در جامعه استوار نیست. آزادی واقعی را ممکن است در برده‌ای یافت، به شرط آن که از خرد بهره‌برده باشد و اسارت را ممکن است در اشراف بی‌خردی جست که از تعقل بازمانده است. بدین ترتیب، رواقیان جامعه‌ای را تبلیغ می‌کردند که ذهنیت متعالی انسانی در آن جانشین مادیات شده باشد. زیرا انسان خردگرا و منطقی، فارغ از قوم و قبیله، فارغ از طبقه و موقعیت اجتماعی، می‌تواند نمودگاری از آن جامعه باشد. در آن جامعه، انسان وابسته به شهر - دولت نبود، انسان مفهومی جهانی داشت و امکان داشت که او را جهان - شهری<sup>۶</sup> خوانند و این رهایی درونی نهایت رشد فکری یک انسان به شمار می‌آید. به عقیده رواقیان داشتن لوگوس<sup>۷</sup> (اصلی فعال، درونی و جهانی که تصمیم‌گیرنده همه امور بود) به تنهایی کافی بود که میان انسان و جهان هماهنگی پدید آورد. اوج این برداشت جهان - شهری در دوره امپراتوری روم بود که همه اقوام تابع امپراتوری، چه رومی، چه یونانی چه آسیایی یا افریقایی، دارای حقوقی برابر گشتند، اما، به هر حال، در عصر اسکندر نیز فرهنگ یونانی به این مفهوم رسیده بود. به ویژه، وحدتی را که اسکندر میان آسیا و اروپا می‌طلبد، ناشی از همین برداشت بود.

این مجموعه را می‌توان هلنیسم<sup>۸</sup> نامید. در سرزمین‌های آسیایی و مصری که به دست اسکندر افتاد و پس از او جانشینانش در آسیا، سلوکی‌ها و در افریقا - بطلمیوسی‌ها - بر آنها فرمان راندند، رابطه با سرزمین یونان اصلی گسست، اما هلنیسم روح مسلط بر فرهنگ این نواحی باقی ماند. یونانیانی که به آسیا و افریقا آمدند با بومیان این سرزمین‌ها در آمیختند و فشاری فرهنگی بر بومیان وجود نداشت. به یاد آوریم ازدواج اسکندر و ده هزار نفر از افسران او را با دختران ایرانی. از کیفیات عمومی دیگر هلنیسم به کار بردن زبان یونانی به عنوان زبان علم، ادب و سیاست بود.

در این عصر تازه مرکزیت تازه‌ای وجود نداشت. هر منطقه، از جمله سوریه، مصر و بخش شرقی نجد ایران (حکومت یونانی بلخ) برای خود مرکزی فرهنگی شد که در آن فرهنگ کهن محلی با هلنیسم مجموعه‌ای فرهنگی پدید می‌آورد. اسکندریه در دلتای نیل و انطاکیه در سوریه دو شهر و دو مرکز مهم هلنیسم در آسیا و شمال افریقا بود و به مرور شهرهای آسیای صغیر و سوریه، با پذیرفتن خصوصیات شهرهای یونانی، به صورت شهرهایی یونانی درآمدند. طبعاً حکومت‌های سلوکی و بطلمیوسی، که فرهنگی هلنی داشتند، به این تحول فرهنگی در غرب آسیا و مصر یاری رساند. این تحول هلنی حتی در خود یونان نیز دیده می‌شود. بعد از عصر ارسطو، زنون<sup>۹</sup>، بنیانگذار مکتب رواقی، خود مردی از فنیقیان جزیره قبرس بود که زبان یونانی را آموخته بود و در آتن تدریس می‌کرد و سخت محترم بود. این آمیزش فرهنگی چنان عمیق شد که در سرزمین‌های آسیایی و مصری دانشمندان بزرگی با نام‌هایی یونانی ولی احتمالاً دارای اصلی بومی، پدید آمدند.

اما اندک اندک در این جهان هلنی و در میان ادبیاتی که به زبان یونانی پدید آمده بود، عناصر تازه‌ای مبتنی بر فرهنگی غیر هلنی دیده می‌شود. این تحول تازه که بعضی نمونه‌های کهن آن به قرن دوم پ. م. می‌رسد، در عصر بعد از تولد مسیح رشد و گسترش می‌یابد، ولی حتی تا قرن سوم م. نیز ما هنوز تفکر

هلنی را در آسیای غربی زنده می‌بینیم.

اما به زودی در آسیای غربی و مصر، این عصر هلنی غیردینی تبدیل به عصری روی آور به دین می‌شود و مسایل روحی انسان در درجه نخست، و مسایل ملی، محلی و زبانی، در درجه دوم، مطرح می‌گردد. پیروان این عقاید دینی تازه می‌کوشند اثبات نظریات خود را به یاری همان فرهنگ هلنی انجام دهند و در این میان، چه آیین گنوسی و چه مسیحیت از فلسفه الهی یونان سود می‌برند ولی خود تفکر هلنی نیز از شکل فلسفی به نوعی تفکر دینی تحول یافت و به انواع عقاید شرک آمیز آسیای غربی نزدیک شد.

نظریات فلوطین<sup>۱۰</sup> خود از این جمله بود که مکتب نو افلاطونی<sup>۱۱</sup> از آن پدید آمد و تبدیل به مکتبی با اصول عقاید و استدلالات خود شد. هلنیسم در این عصر گسترش و محدودیتی ویژه یافت. همه این ادیان و عقاید شرقی از تفکر هلنی سود جستند و نیز هلنیسم در صورت کهن خود، از عمومیت افتاد. ولی جالب توجه این است که همه بحث‌های دینی و جز آن در محدوده زبان یونانی انجام می‌پذیرفت. به همین دلیل بود که کلیسای مسیحی شرق عمدتاً کلیسایی یونانی باقی ماند و هر چند تفکر هلنی رنگ باخت، دولت بیزانس که جانشین دولت‌های هلنی شد، عمیقاً یونانی بود.

تنها اسلام بود که نفوذ مستقیم این فرهنگ هلنی را در مصر و سوریه و فلسطین از میان برد، و سرانجام، عثمانی‌ها با فتح قسطنطنیه در سال ۱۴۵۰ هلنیسم بیزانسی را به پایان رسانیدند. اما فلسفه و علوم اسلامی خود عمیقاً متأثر از فرهنگ هلنی باقی ماند.

### فرهنگ یونانی چهار مرحله را طی می‌کند:

۱. پیش از اسکندر که فرهنگی ملی بود (تا ۳۰۰ پ. م).
۲. بعد از اسکندر، هلنیسم به عنوان فرهنگی جهانی و غیردینی (۳۰۰ پ. م

تا ۱۰۰ م).

۳. هلنیسم متأخر، به صورت فرهنگی دینی و شرک آمیز.
۴. تمدن بیزانس، به صورت فرهنگی یونانی - مسیحی.
- مرحله اول مرحله‌ای است دقیقاً یونانی و مربوط است به تحولات مادی و فرهنگی سرزمین یونان.
- مرحله دوم عنصر یونانی تفکر متجلی در مکاتب فلسفی یونانی، به ویژه مکتب رواقی است، ولی تلفیق با تفکرات شرقی محسوس است. مرحله سوم روی آوردن به تفکر دینی تمدن‌های کهن شرقی است که با عنصر تفکر یونانی آمیخته است و کار غیر یونانیان است در شرق.
- این تحولات فکری که دوره‌ای بیش از سیصد سال را در بر می‌گیرد، در تاریخ تفکر دینی از اهمیت شایانی بهره‌مند است و از جمله، سبب پدید آمدن جنبش‌های مهمی چون جنبش گنوستیکی و مکتب نوافلاطونی می‌گردد، و الهیات هلنیستی بر علم کلام در مسیحیت و اسلام تأثیر بسیار می‌نهد.

## سهم آسیا در تحول دین در آسیای غربی

آسیای غربی، از دره سند تا دریای مدیترانه، نیز در هزاره نخست پیش از مسیح تحولات عمده‌ای را به خود دیده است. هر چند بنیان چنین تحولاتی را می‌توان از هزاره دوم پ. م دید، ولی عمومیت یافتن آن به هزاره نخست پ. م، می‌رسد. در نیمه نخست هزاره اول پ. م، ادیان آسیای غربی هنوز ادیانی قومی‌اند. هر چند بعضی از این ادیان به نوعی یکتاپرستی هم رسیده‌اند، ولی این یکتاپرستی هنوز از تنگنای قومی به در نیامده است. توسعه طلبی‌های اقوام آشور و بابل در نیمه نخست این هزاره و خرد کردن و به نابودی کشاندن استقلال اقوامی که استقلال و سعادت خود را مرهون الطاف خدا یا خدایان قومی خویش

می‌دانستند و قوم خویش را قومی گزیده و برتر از دیگران می‌شمردند، سبب سست شدن بنیاد تفکرات قومی - دینی شد. از جمله یهودان که خود را برگزیده خداوند می‌دانستند به بردگی بابلیان افتادند و خداوند نه یک یهود بلکه کورش پارسی را مسیح خود قرار داد تا آنان را نجات دهد. شگفت نیست اگر عیسی مسیح از میان قوم یهود برمی‌خیزد و از خدایی جهانی و نه خدایی ویژه قوم یهود سخن می‌گوید. در واقع، جماعات بشری فقط قادراند به اندازه بضاعت و وسع فکری خود، عظمت خداوند را دریابند و این بضاعت و وسع فکری تنها بر اثر تجارب متعدد و عینی زندگی به دست می‌آید و آن پیامبرانی موفق‌اند که در عصر این تحولات فکری ظهور کرده باشند.

به هر حال، از نیمه هزاره نخست پ.م، تحولاتی در اوضاع اجتماعی آسیای غربی پدید آمد و همه آن، از سند تا مدیترانه و مصر در تحت سلطه هخامنشیان به دولتی واحد تبدیل شد. این وحدت و سازندگی که پس از ویرانه‌های چند صد ساله آشوری و بابلی پدید آمده بود، نوعی وحدت بشری و نوعی تفکر برتر از تفکر قومی را تبلیغ می‌کرد. هخامنشیان نکوشیدند دین خود را به دیگران تحمیل کنند، برعکس، عقاید دینی اقوام را سرکوب نکردند و آزادی دینی وجود داشت. اما مجموع این تحولات اجتماعی و انسانی و پدید آمدن امکان ارتباطات وسیع میان اقوام گوناگون شاهنشاهی یک رشته عقاید دینی را عمومیت بخشید و بنیانی برای ادیان غیر قومی - ادیان جهانی - فراهم آورد.

### اصول تازه‌ای که عمومیت یافت، چنین بود:

۱. یکتاپرستی جهانی، خداوند بزرگ از آن قوم و قبیله خاصی نیست. او همه هستی را پدید آورده و ما همه در نزد او برابریم.
۲. ستاره‌شناسی: سیارات به صورت خدایان درآمدند و احکام نجوم در تعیین سرنوشت انسان نقش عظیم یافت.
۳. وجود خیر و شر، که مظهر خیر خداوند است و مظهر شر شیطان.

۴. جزای اُخروی براساس خیر و شری که انسان در طی حیات خویش ورزیده است، نصیب او می‌گردد.

برای شناخت اصل نخست بهتر است به نمونه دین یهود و تحولات آن در تبعید بابل توجه کنیم. تبعید یهودیان به بابل باعث شد که ایشان به آن وجه از دین خود، که می‌توانست از تنگنای عقاید کهن قومی‌شان خارج شود، رشد بخشند و آن را در برابر اصول ادیان دیگر قرار دهند. نتیجه این تحول را که بر اثر برخورد آراء و عقاید دینی پدید آمده بود، می‌توان در عهد عتیق دید، و به عنوان نمونه‌ای از آن بخشی از فصل دوم اشعیا‌ی نبی را نقل می‌کنیم: «کلامی که به اشعیا پسر آموص درباره یهود و اورشلیم نازل شد این است که در ایام آخرین واقع می‌شود که کوه‌خانه خداوند به سرکوه‌ها برقرار و بر تل‌ها رفیع‌تر خواهد شد و تمامی طوایف به سوی آن روان خواهند شد و قوم‌های بی‌شمار روانه شده خواهند گفت که بیایید تا به کوه خداوند، به خانه خدای یعقوب برآییم که او راه‌هایش را به ما نموده، در طریقی او گردش نماییم؛ زیرا که شریعت از صیون و کلام خداوند از اورشلیم بیرون خواهد آمد و او در میان خلایق حکومت نموده، قوم‌های بی‌شمار را منتبه خواهد ساخت و ایشان شمشیرهای خود را به گاو آهن و نیزه‌های خودشان را به اژه تبدیل کرده، قوم به قوم شمشیر نکشیده، بار دیگر جنگ را نخواهند آموخت.»

چنان که می‌بینیم، خدای ویژه قوم یهود، در شرایط تازه، خدای همه بشریت شمرده می‌شود. اگر قوم یهود از اورشلیم بیرون افکنده نشده بود، اشعیا نبی چنین باور تازه‌ای پیدا نمی‌کرد و خداوند یهود را خداوند همه اقوام نمی‌شمرد. علاوه بر دین یهود، می‌توان از دین بابلی در عصر هخامنشیان صحبت کرد. این دین قبلاً دین رسمی بابل بود و حکومت از آن حمایت می‌کرد. با آمدن هخامنشیان و ایجاد شاهنشاهی تازه، حکومت از ادیان موجود در شاهنشاهی حمایتی خاص نمی‌کرد و این ادیان متعدد اقوام که بر اثر ارتباطات تجاری، نظامی و سیاسی در همه پهنه شاهنشاهی پراکنده شده بودند، در معرض نفی و

اثبات عمومی اقوام شاهنشاهی قرار داشتند و در این برخورد آراء و عقاید، دین‌هایی قادر به بازماندن بودند که بتوانند متعالی‌ترین اندیشه‌های دینی عصر خود را تبلیغ کنند. دین بابلی که دیگر حامی پُر قدرتی نداشت، به خود تحوّل بخشید، از برداشت‌های عینی دینی به سوی برداشت‌های مجرّد ذهنی رفت، خداوند مفهومی متعالی و مجرّد یافت، مفهومی که قبلاً دارا نبود، و به مرور در عصر هلنیسم آسیای غربی، تمام عناصر هلنیستی و عناصر آسیایی تازه را پذیرفت، و نه تنها دینی یکپارست شد، بلکه ستاره‌شناسی قدیم نیز به صورت علم احکام نجوم با مفاهیمی مجرد در آن راه یافت و حتی هلنیسم را در این زمینه تقویت کرد.

نمونه دیگر، دین مهرپرستی (میترایسم) است، که از مرزهای قومی ایرانی درآمد، به مفاهیم بسیار مجرد خیر و شر رشد بخشید و به مهر نوعی یکتایی جهانی داد و نجوم و احکام نجوم آسیای غربی را نیز پذیرفت و به خود شکلی قابل‌پذیرش در سراسر امپراتوری روم بخشید. این تحول هنگامی رخ داد که در خود ایران دین زردشت در عصر اشکانی و ساسانی گرفتار انواع عقاید ابتدایی و قومی باقی مانده بود و فرقه‌های محلی زردشتی، زُروانی در هر گوشه به فعالیت مشغول بودند. اما حتی همین دین بومی سرزمین ایران که در عصر ساسانیان به صورت دین رسمی درآمد، در نزاع با مسیحیت و مانویت مجبور شد بر عکس دوران اوستای جدید، نوعی وحدت زروانی به خود ببخشد، نجوم و احکام نجوم را بپذیرد و به سازشی با تحول دین در عصر خود برسد. عصر فوق عصر تحول از ادیان سنتی به ادیانی بود که دارای الهیاتی مدوّن و علم کلامی مناسب بودند. در واقع، این ادیان در حال تحوّل، اصولی را از مرحله کهن سنتی خویش می‌گرفتند، آنها را به صورتی تجربیدی در می‌آوردند و در نظام فکری تازه‌ای قرار می‌دادند. تأثیرات تفکر فلسفی یونانی به این تحول ادیان بلوغی مناسب می‌بخشید، ولی، به هر حال، شرق خود از این حیث در حال تحول بود. عنصر دوم ستاره‌شناسی بود. در عصر ساسانی - رومی علم احکام نجوم

برترین علوم شمرده می‌شد و دانستن آن ارزشمندترین هنر به شمار می‌آمد. اندک اندک، از عصر اسکندر به بعد، این باور در غرب آسیا و اطراف مدیترانه رشد کرد که همه چیز به یاری حرکت و سکون سیارات و قرار گرفتن آنها در منطقه البروج، و ظهور و غروب ثوابت قابل پیش‌بینی است.

قبل از این عصر نیز پیشگویی به یاری پرواز پرندگان یا نحوه دانه‌چینی مرغان وجود داشت. و کاهنه‌های یونانی و جز ایشان پیشگویی‌های مهمی می‌کردند. اما در این عصر، علم احکام نجوم به صورت یک علم وارد میدان شده بود و متکی بر تجربیات قرون متمادی بود. براساس این علم وقوع هر واقعه‌ای در زندگی فرد قابل تشخیص بود و برای بشر در آن عصر چنان تازگی، عظمت و جذابیتی داشت که هیچ دینی در آسیای غربی، بدون آن، دینی پیشرفته حساب نمی‌شد.

علم احکام نجوم در کنار علم نجوم در بین‌النهرین رشد کرد و در عصر شاهنشاهی هخامنشی، هنگامی که ریاضیات مصری با آن درآمیخت، توسعه فراوان پیدا کرد و صورت لایتجزایی از ادیان متحول آسیای غربی را یافت و به همراه این ادیان به یونان و روم رفت و در یونان دانش نجومی توسعه مجددی یافت و این دو با نجوم و احکام نجوم، از ارکان علوم و ادیان گشتند و حتی در جوامع مسیحی و اسلامی همچنان به عنوان حقیقتی خدشه‌ناپذیر به علم احکام نجوم باور داشتند.

عنصر سوم در تفکر دینی آسیای غربی دوگانه پرستی (دوآلیسم) ایرانی خیر و شر بود. تصور وجود دو گروه خدایان خیر و خدایان شر در تفکر کهن آسیای غربی عمومیت داشته است، و در میان این اقوام این باور وجود داشت که از خدا - پدر نخستین یا غول - پدر / مادر نخستین دو گروه خدایان خیر و شر پدید آمدند. نخستین بار در دین مزدایی ایرانی است که این مفاهیم ابتدایی سنتی تبدیل به مفاهیمی مجرد می‌گردد. در گائای زردشت، دو نیروی خیر و شر - آشه و دروغ - جهان را فرا گرفته‌اند که مظهر نخستین از آن دو، سپندمینو و مظهر



دروغ اهریمن است، ولی هر دو همزادند و در خلق اورمزدی وجود دارند و اورمزد اهریمن را از خود طرد می‌کند.

در دوره اوستای جدید، اورمزد خود با سپندمینو یکی می‌شود و اهریمن در برابر او همچنان مظهر شر است. تأثیرات این دو برداشت ایرانی را، که یکی مبتنی بر وحدتی در رأس و دوآلیسمی در زیر آن، و دیگری مبتنی بر دوگانه‌پرستی مطلق است، می‌توان در میان فرقه‌های گنوسی و ادیان آسیای غربی در عصر مورد بحث ما دید. در گروهی از ادیان خداوند خالق یکتا است، و مظهر شر، یا شیطان، که مخلوق او است، برضد او عصیان می‌کند (شبهه برداشت گاتایی)، یا دو جهان ماده و روح و خیر و شر وجود دارد که بر یکی خداوند و بر دیگری شیطان فرمانروا است (شبهه اوستای جدید).

تأثیر این نحوه تفکر ایرانی را بر عقاید یهود، بر عقاید گنوسی و بر مکتب نو افلاطونی می‌توان دید. در میتراایسم نیز این نحوه تفکر ایرانی به خوبی دیده می‌شود. واپسین عنصری که در عقاید دینی آسیای غربی در این عصر عمومیت می‌یابد، عقیده به پاداش و پادافراه انسان پس از مرگ است، برحسب خیر و شری که در طی زندگی ورزیده است.

در ادیان ابتدایی اعصار کهن هم اعتقاد به زندگی پس از مرگ وجود داشت، و حتی تصویری از بهشت و دوزخ را در آنها می‌توان دید. اما در هیچ یک از ادیان، زندگی پس از مرگ ربطی به خیر و شری که انسان در طی زندگی ورزیده است، نداشت. در مصر که تصور زندگی پس از مرگ بسیار قوی بود، سعادت اخروی دقیقاً مربوط به اجرای درست آیین‌های دینی و قرائت سرودهای دینی با تجویدی دقیق داشت. حتی خواندن درست این سرودها توسط دوستانه‌داران متوفی هم می‌توانست به سعادت او در آن دنیا کمک کند. امری که هنوز هم در بسیاری از ادیان دیده می‌شود. اما زردشت سعادت ابدی را منوط به مبارزه انسان با نیروی شر می‌دانست و دوزخ را جای کسانی می‌دید که در طی حیات شر بیشتر ورزیده‌اند تا خیر.

بلوغ فکری انسان در نیمه دوم هزاره نخست پ. م، انباشته شدن آگاهی‌ها و باورهای متعالی انسان در شناخت بهتر و دقیق‌تر حیات، خلقت و آفریدگار، زمینه ذهنی لازم را برای ورود به مرحله تازه‌ای از دین که به کلی با شرک‌ورزی‌ها و ساده‌اندیشی‌های گذشته متفاوت بود، فراهم ساخت. مسیحیت آغاز این عصر تازه را نوید می‌دهد و دین اسلام نهایت این مسیر دینی است. ما در این گفتار، این تحول را در میان چهار دین آسیای صغیر، سوریه، مصر و ایران و تأثیراتی که بر تفکر دینی در امپراتوری روم گذاشتند، مطالعه می‌کنیم.

## روم و شرق

هنوز هم در اروپا کسانی هستند که عظمت روم را مرهون به هم درآمیختن نبوغ یونانی و نبوغ رومی می‌دانند و سقوط روم را نتیجه نفوذ جمعیتی و فرهنگی شرق در روم و اراده امپراتوری می‌دانند. این اشخاص عقب‌افتادگی امروزین آسیای غربی را از قافله تمدن امری ازلی می‌انگارند و گمان می‌کنند که این منطقه آسیا پیوسته در چنین حالی بوده است.

اما در حقیقت باید گفت که روم تنها از یک جنبه، تأمین‌کننده قدرت امپراتوری بود و آن از نظر تأمین نیروی نظامی برای حفظ آرامش داخلی و محافظت از مرزها در برابر بیگانگان بود. نقطه اتکای این نیروی نظامی بر دوش مردم سرزمین‌های غیررومی امپراتوری نبود. دلاورترین لژیون‌های امپراتوری که در کنار رودهای راین و دانوب قرار داشتند، لژیون‌های رومی بود نه آسیایی و مصری. ایجاد امپراتوری به دست رومیان و بقای آن عمدتاً در دست آنان بود. اما امپراتوری تنها نمی‌توانست بر قدرت نظامی استوار باشد. تولیدات صنعتی و کشاورزی، قابلیت‌های فنی و ایجاد آثار هنری و تولید ثروت‌های عظیم

امپراتوری روم نتیجه زحمات، هوش و قابلیت‌های درخشان مردم مصر و آسیای غربی بود.

شرق زمانی دراز پیش از روم به تمدن رسیده بود و علم و کاربرد خرد در شرق سابقه‌ای بس عظیم‌تر از روم داشت. هنگامی که کنستانتین، در ۳۳۰ م. حکومت بیزانس را در یونان، آسیای صغیر، سوریه و مصر به وجود آورد و عمیقاً ساختارهای فرهنگی و اجتماعی شرق را در امپراتوری روم شرقی به کار بست، از تمدن مصر (تأسیس : ۳۱۰۰ - ۲۵۰۰ پ. م.) و از تمدن بین‌النهرین (تأسیس نخستین پادشاهی : ۲۸۰۰ پ. م.) قرن‌ها و قرن‌ها می‌گذشت.

در این زمان، دیگر از محیط علمی یونان اثری بازمانده بود و این سرزمین دیگر فاقد هر گونه سازندگی بود و در فقر غوطه می‌خورد. اما آسیای صغیر، سوریه و مصر از صلح و آرامش دراز مدت رومی استفاده می‌کردند، به تولید کالایی می‌پرداختند و به صدور آن به سرزمین اصلی روم، به ایتالیا، یونان و دیگر سرزمین‌های اروپایی امپراتوری و به خارج از امپراتوری - به ایران، هند و چین - اقدام می‌کردند.

این توسعه عظیم اقتصادی در آسیای غربی و مصر، به توسعه فرهنگی و فکری شرق منتهی شد. شرقی‌ها در هر رشته‌ای جز در امر نظام از خود روم پیشرفته‌تر بودند. حتی رومیان خود این برتری را می‌پذیرفتند. سزارها، زیر تأثیر شرق، علاقه‌مند بودند که از نظام جمهوری دست کشند و به ایجاد امپراتوری، به تقلید از ساسانیان و سنت شرقی بپردازند. آنتونی (شکست در ۳۱ پ. م.) بدین کار دست زد و تقریباً به موفقیت رسیده بود. نرون فکر کرده بود که اسکندریه را، که بزرگ‌ترین شهر امپراتوری بود، به پایتختی برگزیند. روم قدرت را به یاری ارتش در دست داشت، اما در برابر فکر، اخلاق و آداب شرقی تسلیم شده بود. شرقیان از آن شکست خورده و تابع آن گشته بودند، اما جهانی پیشرفته‌تر از آن داشتند.

تاریخ روم، در سه قرن نخست میلادی، تاریخ نفوذ صلح‌آمیز شرق در غرب

است. آداب شرقی در مؤسسات سیاسی روم تقلید شد. ساختار دولت در عصر آگوستوس<sup>۱۲</sup> (۲۷ پ. م.) تغییر یافت و این تاریخ مرگ جمهوری و آغاز عصر امپراتوری است.

در عصر جمهوری، بخش‌های غیررومی در کشور روم از هر حیث در اداره خود آزاد بودند و حکومت روم دخالت بسیار اندکی در اوضاع آنان می‌کرد. حتی مالیات را نظام غیردولتی جمع می‌کرد. روم حکومت می‌کرد و اداره نمی‌کرد. اما از عصر آگوستوس حکومت، به تبع شرق، مرکزی شد و امپراتور چون حاکمی مطلق فرمان می‌راند و او را چون خدایی ستایش می‌کردند. دربار عظیمی به وجود آمده، شهرها استقلال اداری خویش را از دست دادند و حاکمی از طرف امپراتور بر آنها فرمان می‌راند. شاه دارای املاک وسیع بود، دهقانان وابسته به زمین شده بودند. ارتش بیشتر مرکب از مزدوران بود. سرداران و حکام دارای اقطاع بودند. روم بیشتر زیر تأثیر مصر قرار داشت. تقسیم‌بندی شهر روم را آگوستوس همانند اسکندریه بطلمیوسی‌ها کرد. نظام مالیاتی به تقلید از شرق بود. نظام زراعی متکی بر کار سرف‌های<sup>۱۳</sup> وابسته به زمین از شرق گرفته شده بود. این املاک را چون شرق، مباشران اداره می‌کردند. روم مجموعه قوانینی تدوین کرد که بعدها پایه‌ای برای قوانین همه کشورهای دنیا شد. اما تحقیقات نشان می‌دهد که شرق چگونه دارای قوانین مدون از اعصاری بسیار دور بوده، و مجموعه قوانینی به نام «دادشاه» حتی از هخامنشیان برجای مانده بوده است. قوانین حموربی معروف‌ترین آنها است. اما حتی در روم، بسیاری از حقوق دانان از امپراتوری آسیایی بودند. در شهر بیروت مدرسه حقوقی وجود داشت که در قرن پنجم م. بهترین و برترین مدرسه حقوق روم به شمار می‌آمد. رومی‌ها که به امور عملی علاقه داشتند، اصولاً از تحقیق دوری می‌جستند و در علوم آسیاییان فعال بودند. ستاره‌شناسان بزرگ، ریاضی‌دانان، فیزیک‌دانان و حتی علمای متافیزیک عمدتاً شرقی بودند. بطلمیوس و فلوطین مصری بودند. بسیاری نیز سوری و آسیایی بودند. همه

رشته‌های علمی زیر تأثیر عمیق شرق بود. حتی ادبیات در دست شرقیانی بود که به زبان رایج فرهنگ هلنی، یعنی یونانی می‌نوشتند. تاریخ‌نویسان همه آسیایی بودند.

اما به مرور زبان‌های آسیایی نیز در عکس‌العملی نسبت به هلنیسم، به زبان‌هایی ادبی بدل شدند. زبان سُرّیانی که مشتق از آرامی باستان بود، زبانی ادبی شد. قبطی که از مصری قدیم بود، و ارمنی نیز زبان‌هایی ادبی شدند و مسیحیان و مانویان حتی به لهجه‌های محلی آثار دینی خود را ترجمه می‌کردند و می‌نوشتند.

امروز روشن است که هنر عصر امپراتوری در خود سرزمین روم عمیقاً زیر تأثیر هنر یونان باستان بوده است، و شرق رومی نیز به دنبال هنر کهن خود می‌رفته و تأثیری از روم نپذیرفته بوده است. اما در همین روم که سزارها موجد بناهای عظیم بودند، معماران اغلب غیررومی و آسیایی بودند. از جمله، معمار بزرگ عصر تراژان یک نفر سوری به نام اپولودروس دمشقی بود نحوه ساختن گنبد بر مربع یا هشت ضلعی و شیوه تزئینات بسیار غنی درون کاخ‌ها از شرق به روم رفت. در آن عصر که هنر و صنعت همراه هم بودند و هر دو دستی و فردی، تزئینات و دیوارنگاره‌های خانه‌های پُومی به نقاشی‌های اسکندریه و سوریه می‌ماند. طلاکاری‌ها همه اسکندریه‌ای است، و این امور بر روی هم نشان می‌دهد که با وجود تأثیر عمیق هنر یونان بر روم، حتی هنر شرقی نیز، موازی با هنر یونانی، بر روم تأثیر می‌گذارد. اما شاید در هیچ زمینه‌ای اثر شرق بر روم همچون تأثیرات دینی محسوس نباشد. در این زمینه، ادیان شرقی سرانجام دین ابتدایی یونانی - رومی را نابود ساختند و، در پی همه، مسیحیت بر اروپا مسلط شد که خود دینی است آسیایی. این تحول در روم از چنان اهمیتی برخوردار بوده است، که همه نویسندگان آن عصر درباره آن نوشته‌اند.

این تحول دینی امری اتفاقی نبوده، بلکه به دنبال یک تحول عمومی در صورتی قانونمند انجام یافت و خود زمینه را برای نفوذ دیگر تأثیرات شرقی

فراهم ساخت و از این تأثیرات دیگر یاری گرفت. این تحول فکری و عقیدتی خود همراه با تحول حکومت از جمهوری به سلطنت الهی شرقی بود و با تحول هنر، تحول تمایلات فلسفی، اندیشه، احساس و ذوق همراه بود. در این راه باید ادیان مصر، سوریه، آسیای صغیر و ایران را شناخت و دید که چگونه بت پرستی و عقاید بسیار خدایی و قومی این سرزمین‌ها تحول می‌یابد و مناسب شرایط جدید امپراتوری می‌گردد.

### اطلاعاتی درباره روم باستان

روم در آغاز شهری بود متشکل از تعدادی روستای به هم پیوسته در قرن ششم پ. م. و سخت زیر تأثیر اربابان اتروسکی<sup>۱۴</sup> خود. رومیان اتروسکی‌ها را در ۵۱۰ پ. م. اخراج کردند و جمهوری خود را پدید آوردند و آن را به مرور توسعه دادند. در حدود ۲۶۴ پ. م، روم توانست کنفدراسیونی از همه ایالات شبه جزیره پدید آورد، و یک قرن بعد، بر همه دریای مدیترانه و سرزمین‌های اطراف آن مسلط شد و در زیر تأثیر عقاید فلسفی هلنی، حتی این باور در روم به وجود آمد که «بشریت متحد شده است».

در ۲۳۸ و ۲۱۸ دو جنگ بزرگ با کارتاژ (قرطاجه) ۱۵ انجام پذیرفت، هانیبال کارتاژی شکست خورد و سلطه روم بر مدیترانه مسلم شد. رومیان در حدود ۱۹۰ پ. م. به آسیا آمد. از نظر حقوقی در ۸۹ - ۹۰ پ. م. همه جمعیت روم اصلی (شبه جزیره ایتالیا) دارای حقوقی برابر شدند و در ۲۱۲ پ. م. همه اتباع امپراتوری دارای حقوق برابر گردیدند.

در ۳۱ پ. م. پس از شکست آنتونی و کلئوپاترا به دست اکتاوین<sup>۱۶</sup>، این شخص حاکم مطلق روم شد و عصر جمهوری به پایان رسید و عصر امپراتوری

آغاز شد. او خود را آگوستوس خواند و تحولات عظیمی در روم پدید آورد که به ثبات روم یاری رسانید.

از عصر او که آغاز عصر امپراتوری است، تأثیرات فرهنگی عظیم شرق در روم آغاز می‌شود. زیر این تأثیرات حکومت مطلقه شرقی پدید آمد. شهر بیزانسیون (بیزانس)<sup>۱۷</sup>، قسطنطنیه<sup>۱۸</sup> خوانده شد (استانبول فعلی) و پایتخت روم امپراتوری گشت.

در ۴۹۳ اقوام ژرمنی به روم غربی حمله بردند و ایتالیا را تصرف کردند. امپراتوری بیزانس که تا دو قرن ساختارهای رومی را حفظ می‌کرد و لاتین را زبان رسمی خود قرار داده بود، سرانجام یونانی را جانشین لاتین کرد و نظام رنگ هلنی و شرقی‌تری گرفت و سرانجام امپراتوری با پذیرفتن مسیحیت به امپراتوری الهی مسیحی تبدیل شد. تا قرن پانزدهم که با هجوم سلطان محمد دوم، فاتح، پادشاه عثمانی به قسطنطنیه، واپسین بازمانده امپراتوری روم نیز به تاریخ سپرده شد. (۱۴۵۳ م).

## آسیای صغیر

نخستین دین شرقی که در روم پذیرفته شد، دین الهه فریجیایی<sup>۱۹</sup> بود که اهالی پسینوس<sup>۲۰</sup> و کوه ایدا<sup>۲۱</sup> می‌پرستیدند و به نام الهه بزرگ مادر ایدا<sup>۲۲</sup> در روم شناخته می‌شد. این دین شش قرن در روم دوام آورد و مرتب در حال تحول بود و از رشته اعتقاداتی بسیار ابتدایی در پرستش طبیعت به نظامی دینی مبتنی بر یک رشته مراسم رازآلود روحانی تبدیل شد.

ورود این دین به روم اتفاقی بود. در ۲۰۵ پ. م. هنگامی که هانیبال<sup>۲۳</sup> شکست خورد، ولی هنوز خطرناک بود، دولت روم با پیشگویان<sup>۲۴</sup> به مشورت

پرداخت و گفته شد که اگر الهه بزرگ ایدا به روم آورده شود، خطر هانیبال برطرف خواهد شد. این سیپل‌ها (پیشگویان) خود از آسیای صغیر به روم آمده بودند، و آنان نیز آورده شدن خدای خود را درمان درد دانستند. پادشاه فریجیه به نشان علاقه خود به روم، سفیران خود را به همراه سنگ سیاه آسمانی، که گمان می‌رفت از آسمان به زمین فرستاده شده است تا هرگاه که الهه میل اقامت بر زمین داشته باشد، بر آن سکنی گزینند، به روم فرستاد. از سنگ سیاه استقبالی رسمی شد و به پالاتین<sup>۲۵</sup> آورده شد و در آنجا خلائق با هلله‌ها و بوی‌های خوش آنرا پذیرا شدند و در ۲۰۴ پ. م. در جای خود قرار گرفت. به مرور به گرد این امر داستان‌ها ساخته شد و معجزات شگفت‌آور بدان نسبت داده شد و بر قلعه پالاتین معبدی بزرگ برای آن ساختند، تا از خدمتی بزرگ که به روم کرده بود، تشکر کنند. چون، در حقیقت، با آمدن سنگ سیاه به روم، هانیبال شکست قطعی خورد و روم نجات یافت. هر ساله جشن‌های عظیمی توأم با نمایش‌های دینی به یادبود بنای معبد و ورود الهه آسیای صغیر به روم برپا می‌شد (از چهارم تا دهم آوریل هر سال).

هنگامی که این دین آسیایی به روم رسید، قرن‌ها و قرن‌های دراز از عمومیت یافتنش در غرب آسیای صغیر می‌گذشت، و خود تاریخی از تلفیق عقاید دینی بسیاری را پس‌پشت داشت و آیین‌های بسیاری که در آناتولی رواج داشت در آن ادغام شده بود. بعضی از این آیین‌ها هنوز هم، به‌رغم ظهور مسیحیت و اسلام، در این منطقه آسیای صغیر وجود دارد. همانند دهقانان قزلباش این منطقه در زمان ما، در اعصار باستان نیز مردم این سرزمین بر بلندی کوه‌ها، که جنگل‌هایی دست‌نخورده و مقدس داشت، گرد می‌آمدند و روزهای جشن را برگزار می‌کردند. آنان گمان می‌کردند که سیپل<sup>۲۶</sup> الهه بزرگ مادر، بر فراز قله کوه‌های ایدا و برسینتوس<sup>۲۷</sup> و در میان کاج‌های پیوسته سبز و درختان بارآور بادام، که درختان مقدس خدایی به نام اتیس<sup>۲۸</sup> بود، می‌زیست. مردم، علاوه بر درختان مقدس، سنگ‌ها، صخره‌ها و سنگ‌های آسمانی



فروافتاده بر زمین را، مانند همان سنگ سیاه یاد شده، می‌پرستیدند. آنان بعضی حیوانات، به ویژه شیر را که قوی‌ترین جانور بود می‌پرستیدند و احتمالاً زمانی شیر توتم آن قبایل بوده است. در اساطیر فریجی، شیر جانوری بود که سیبیل بر آن سوار می‌شد، یا گردونه او را می‌راند. سیبیل در نزد ایشان الهه زمین بود و Mā (مادر) خوانده می‌شد و سالازن زن حیات وحش که در بیشه‌ها به سر می‌براند، شمرده می‌شد. خدایی مذکر بنام اتیس، یا پاپاس<sup>۲۹</sup> همسر او بود، اما نخستین مقام را زن داشت که یادگار دوران مادر سالاری بود.

فریجی‌ها که خود از تراکیه<sup>۳۰</sup> به این سرزمین آمده بودند، خدای نباتی خود، دیونیسوس<sup>۳۱</sup> را با خدای بومی، اتیس، یکی گرفته بودند. دیونیسوس در اصل تراکیایی خود، سرشتی وحشی داشت. او بر قُللِ پر درخت و در جنگل‌های ژرف بلوط و کاج به سر می‌برد. کسانی از مردمان که می‌خواستند این خدای نیرومند را که بر این جنگل‌ها فرمان می‌راند، بشناسند، می‌بایست شرایط زندگی محیط او را بپذیرند و وجود خداوند را در مظاهر طبیعت، که جلوه‌گاه قدرت او بود، تشخیص دهند. دیدار جویبارهایی که با سر و صدا از سنگ‌ها فرو می‌ریختند، یا شنیدن فریاد گوزنی که بر فراز بلندی‌ها می‌زیست، یا صدای شکفت‌آور بادی که در جنگل می‌پیچید، همه صدای دیونیسوس بود و خدایی را در نظر آنان مجسم می‌کرد که علاقه‌مند به کارهای خارق عادت و نوعی زندگی وحشی و بی‌بند و بار در کوه‌های جنگلی بود؛ و اگر می‌خواستی لطف خداوندی را به خویش برانگیزی و تحت حمایت او قرارگیری، می‌بایست چون او به سر می‌پردی. بدین روی، تراکیایی‌ها می‌کوشیدند این‌گونه سرشت الهی را به دست آوردند و به همراه خدای نادیدنی ولی پیوسته حاضر خود در کوه‌ها بگردند.

این آیین دیونیسوسی در فریجیه همچنان برجای ماند، تنها تغییر این بود که دیونیسوس تحت نام اتیس، خدایی نباتی، با الهه زمین همسر شد و از تنهایی دیونیسوسی به در آمد. هنگامی که توفان در می‌گرفت و به جنگل‌های کوه ایدا

و برسیتتوس بر می خورد و خروش جنگل بلند می شد، تصور می شد که این خرویش شیران غرائی است که گردونه سیبل را می کشند و در مرگ همسر او، اتیس، فریاد و نعره می زنند. پیروان نیز در پی گردونه به کوه می زدند و در جنگل های توفان گرفته با فریاد خود، با فریاد نی ها و طبل ها با طبیعت خروشان و در واقع با سیبل یکی می شدند، از خود بی خود می گشتند و به سرخوشی مقدسی که نوعی سرمستی الهی بود، فرو می رفتند. شاید در این دین فریجی میزان توحش حتی بیشتر از دین تراکیایی ها بود. طبیعت فریجی با زمستان های سخت و تابستان های گرم، زندگی نباتی غنی ولی کوتاه عمر، در مردم شادی ها و غم های دیوانه واری پدید می آورد که از میانه روی سخت به دور است. مردم فریجی بر مرگ جهان نباتی سخت عزاداری می کردند و بر رویش مجدد گیاهان پایکوبی به راه می انداختند و خود را به مراسم عیاشی گروهی (orgy) می سپردند که تقویت کننده امر باروری طبیعت است. پس از رقص های دراز، بعضی پیروان بر خویشتن زخم می زدند و خون خویش را بر محراب ها می پاشیدند و چون با رفتن خون بی حالی سُکرآوری به ایشان دست می داد، خود را در خدای خویش مُدغم می یافتند. گاه در این حالت، جوانانی آلت رجولیت خویش را قطع می کردند. این مردان تبدیل به روحانیان سیبل می شدند و گالی<sup>۳۲</sup> نام داشتند. حتی تا عصر مسیحیت نیز مردم این سرزمین آداب خویش را حفظ کرده بودند و سعی داشتند آن را وارد مسیحیت کنند.

این نوع عبادتِ خشن و پر توحش، این سرمستی مقدس، زخم زدن بر خویشتن و قطع عضو، و درد کشیدن هاگویی آرزویی قوی است برای آن که انسان از چنگ غرایز جنسی و جسمی رها شود و روح خویش را از بند ماده برهاند. این تمایلات مرتاضانه چنان دامنه ای یافت که به رهبانیت توأم با گدایی<sup>۳۳</sup> رسید و آنگاه که با فلسفه یونان آشنا شدند، معتقد به ترک خویشتن<sup>۳۴</sup> گشتند و حتی توجه الهیون یونانی را به خویش جلب کردند.

چنین بود دینی که رومیان در پی جنگ با هانیبال و برای رهایی از مصیبت

او، پذیرفتند.

دین مذکور در زیر ظاهری خداشناسانه و جهان‌شناختی قابل پذیرش، دارای بسیاری مایه‌های ابتدایی بود که از آن جمله، پرستش درخت‌ها، سنگ‌ها و جانوران است؛ علاوه بر این‌گونه بت‌پرستی<sup>۳۵</sup>، دین مذکور دارای آدابی چنان جسمانی و خشن بود که مقامات رسمی روم مجبور شدند چند سال بعد، اجرای این آداب را ممنوع سازند. اجرای چنین آداب پرهیاهو، ابتدایی و خشن با آرامش و محافظه‌کاری دین رسمی رومی مغایرت داشت. مردم روحانیان مقطوع‌النسل معابد سیپل، گالی‌ها، را تحقیر می‌کردند و آنچه برای گالی‌ها عالی‌ترین امر مقدس شمرده می‌شد، به زودی بر اساس قانون منع شد. دولت روم که خویش را مدیون سیپل می‌دانست، نمی‌توانست خود دین را منع کند؛ بنابراین، دامنه فعالیت آن را سخت محدود ساخت. مردم امپراتوری از پیوستن به روحانیت سیپل منع شد و دیگر حق شرکت در آیین‌های عیاشی‌گروهی (orgy) آن را نداشتند. چنان آدابی فقط می‌بایست توسط روحانیان مرد و زن فریجی انجام پذیرد. اعیادی که به افتخار سیپل در روم می‌بایست توسط عموم بر پا می‌گشت، و مگالنتزیا<sup>۳۶</sup> خوانده می‌شد، از همه محتوای شرقی خویش تهی ماند و با سنت‌های رومی مطابق گشت.

دین فریجی در روم، تا آغاز عصر امپراتوری در چنین شرایط محدودی بازماند و تنها موقعی که مردم را به خویش جلب می‌کرد، هنگامی بود که در طی برخی روزهای مقدس، روحانیان مقدس در خیابان‌های روم به طور گروهی به راه می‌افتادند و جامه‌های ویژه‌ای بر تن می‌کردند که پر از گوهر بود، و طبل می‌زدند. در طی چنین روزهایی، مردم براساس اجازه دولت می‌توانستند خانه به خانه برای باری به معبد رجوع کنند. بقیه سال اجرای مراسم و آداب فقط در درون دیوارهای معبد پالاتین آزاد بود.

اما با وجود این محدودیت‌ها، ورود و بقای این دین در روم، خود قدمی در راه تحول دین در روم بود و یکتایی دین رومی را از میان برد. همین امر به مرور

باعث شد تا دیگر ادیان شرقی نیز به روم راه یابد. پس از سقوط جمهوری و استوار گشتن امپراتوری، الهه دیگری از آسیای صغیر به روم آمد که با الهه بزرگ مادر سخت مربوط بود. در طی جنگ‌هایی که میان رومیان با شاه سرزمین پونت ۳۷ در شمال شرق آسیای صغیر در گرفته بود، سربازان رومی با آیین «ما» (Mā)، الهه بزرگ، آشنا شدند که توسط خلقی که خود را برده خدا<sup>۳۸</sup> می‌خواندند، در ارتفاعات و دره‌های کوه‌های توروس<sup>۳۹</sup>، در شرق آسیای صغیر، پرستش می‌شد. او مظهر باروری طبیعت بود، ولی زیر تأثیر عقاید دیونیسوسی تراکیه قرار نگرفته بود، و بر عکس، متأثر از عقاید سامی و ایرانی بود و او را با آنها می‌توان مقایسه کرد.

آداب موجود در این دین، حتی خون‌پذیرتر و وحشی‌تر از آداب فریجی بود، و «ما» (Mā) چنان الهه‌های جنگاور به شمار می‌آید که او را با بلونا<sup>۴۰</sup> الهه جنگ رومی، مقایسه می‌کردند. سولا<sup>۴۱</sup>، خود کامه رومی، که این الهه شکست‌ناپذیر میدان‌های نبرد را در خواب دیده بود، به سبب اعتقادات خرافی ستایش او را به روم آورد. پیروان متعصب او با جامه‌های سیاه به آهنگ طبل و شیپور چرخ می‌زدند و موهای بلند و آشفته خویش را با حرکت سر به گردش می‌آوردند و هنگامی که سرگیجه می‌گرفتند و حالتی سرمستانه می‌یافتند، با شمشیر و تبر بر دست‌ها و تن خویش ضربه‌ها می‌زدند. رفتن خون از بدن، آنان را بیشتر بر می‌انگیخت و مؤمنان خون خویش را بر تندیس الهه می‌پاشیدند و حتی آن را می‌نوشیدند. سرانجام در آن حالت بیخودی پیشگویی‌ها می‌کردند. اما به مرور زمان، الهه «ما» در روم به صورت یکی از الهه‌گان وابسته به «بزرگ مادر» درآمد. محبوبیت خلقی کوتاه‌مدت این الهه در حدود آغاز میلاد مسیح، خود نشانه دیگری از نفوذ عقاید شرقی و در این مورد، نفوذ عقاید آسیای صغیر است.

با فرا رسیدن عصر امپراتوری، همزمان با قدرت گرفتن دیگر مظاهر شرقی، ادیان آسیای صغیر نیز قدرت یافت و پرستش سیبل و آتیس از همه بندهای

قانونی رها شد و رومیان می‌توانستند به صورت آرشئ گالی<sup>۴۲</sup> نیز درآیند. آداب و سنت‌های روزهای مقدس حتی با عظمتی بیشتر و با همه ریزه‌کاری‌ها اجرا می‌شد. امپراتور کلودیوس<sup>۴۳</sup> بنیانگذار این تحول شد. به خواست امپراتور پیشین، کالیگولا<sup>۴۴</sup>، پرستش الهه مصری، ایزیس<sup>۴۵</sup>، رسمیت یافت و جشن‌های مربوط به او و به راه افتادن پیروانش در خیابان‌ها محبوبیت بسیار پیدا کرد و آنگاه که پیروان سیئیل نیز آزادی عمل یافتند، شهر روم تماشاگر رقابت این دو با هم شد. پرداختن مردم بدین آیین‌ها چنان سرگرمی‌هایی دینی فراهم می‌آورد و اعتقاداتی خرافی را رواج می‌بخشید که نظام از آن بهره‌مند می‌شد.

کلودیوس جشن‌هایی را رسمیت بخشید که از ۱۵ تا ۲۷ مارس، در آغاز بهار و حیات مجدد نباتی، دوام می‌آورد و مظهر بازگشت اتمیس بود. در آغاز، راه‌پیمایی عمومی «نی - برادران<sup>۴۶</sup>» انجام می‌یافت که احتمالاً جلوه‌ای از اسطوره یافته شدن اتمیس به صورت بچه‌ای در کنار رودخانه‌ای در فریجیه بود، یا شاید نی‌ها مظهر آلت رجولیت بود که در آیین باروری زمین به کار می‌رفت<sup>۴۷</sup> و محصول دادن زمین را تضمین می‌کرد. مراسم اصلی در هنگام تحویل سال انجام می‌یافت. درخت کاجی را می‌افکندند و آن را به معبد پالاتین می‌بردند. بُزندگان درخت با یکدیگر پیمان برادری داشتند و بدانان دندرفری<sup>۴۸</sup> (حمل‌کنندگان درخت) می‌گفتند. درخت را مانند جنازه‌ای در نوارهایی پشمین می‌پوشانیدند و برگرد آن حلقه‌هایی از بنفشه می‌نهادند. این درخت کاج مظهر اتمیس از هم دریده بود. اتمیس در اصل روح گیاهی بود و «درخت ماه مارس» در برابر کاخ امپراتوری مظهر آیین کهن کشاورزی به شمار می‌رفت که از فریجی‌ها به ارث رسیده بود. روز بعد روز ماتم بود و روزه، و مردم روزه‌دار تمام روز را عزاداری می‌کردند. روز بیست و چهارم، روز به خاک سپردن اتمیس بود. فریاد زاری مردم با نوای نی توأم می‌شد. گالی‌ها زنجیرزنی می‌کردند و گوشت خود را می‌بریدند و نوجه‌ها که با ریختن خون و به جای آوردن دیگر آداب، در حالی که غیرطبیعی بودند، بیضه‌های خویش را با سنگی تیز از میان می‌بردند. سپس

مراسمی بر پا می‌شد که سراسر سرّی و پنهانی بود و گمان می‌رفت که در طی آن، پیرو این آیین باطنی به صورت اتیس تازه‌ای به الهه سیپل ملحق می‌شود. در بیست و پنجم ماه مارس، زاری و شیون ناگهان به فریاد شادی تبدیل می‌شد<sup>۴۹</sup>، اتیس با باز آمدن بهار دوباره زنده شده بود و رستاخیز نو را جشن می‌گرفتند و پس از یک روز استراحت، در روز بیست و هفتم، مراسم با یک راه‌پیمایی دیگر در خیابان‌های روم به سر می‌رسید و در میان گلبارانای عظیم، مجسمه سیمین سیپل را به رودخانه آلمو<sup>۵۰</sup> می‌بردند و می‌شستند و مطهرش می‌کردند.

آیین پرستش الهه مادر مدت‌ها پیش از آن که به روم برسد، در سرزمین‌های هلنی رواج داشت، ولی دیگر مراسم ابتدایی و وحشی آن ترک شده بود. صورت رومی این آیین به اسپانیا، بریتانیا، کشورهای ساحل دانوب، افریقا و سرزمین گل رسید. حتی در قرن چهارم م. گردونه سیپل را در میان مزارع و موستان‌های سرزمین گل می‌شد دید که یاور دهقانان در باروری کشتزارهاشان بود. داستان شهادت و تکه‌تکه شدن همسر و معشوق الهه بزرگ مادر در آغاز جوانی و مراسم تدفین جنازه خون‌آلود او و عزاداری‌های پیرامون آن توده‌ها را به خود جلب می‌کرد. شادی‌های روزهای بعد تلخی ایام را از یاد می‌برد. تداوم جریان، اوج گرفتن تدریجی مسئله و اندوهباری امر شهادت نوعی از خود برون شدن و سرمستی ویژه به پیروان سیپل می‌داد. به ویژه زنان که خود را با سیپل یکی می‌دیدند، در مرگ معشوق سخت می‌گریستند و در شادی باز آمدن او از خود بی‌خود می‌شدند.

ضمناً، همچنان که اتیس هر ساله می‌مرد و باز می‌آمد، پیروان نیز پس از مرگ زندگانی نوی می‌یافتند: «شهامت داشته باشید، ای پیروان آیین راز، زیرا که خداوند نجات یافت؛ و برای شما نیز از پس رنج‌هایتان، نجات در راه است.»<sup>۵۱</sup> مجسمه سفالین اتیس شبان را در گورها می‌نهادند. بر سنگ گورها، جوانی را تصویر می‌کردند که جامه‌ای شرقی داشت و بر عصایی تکیه کرده بود و مظهر اتیس به شمار می‌آمد. دین اتیس و سیپل در روم، ادیان دیگر آسیای صغیر را

در خود ادغام کرد و مظهر معتقدات بردگان، بازرگانان، سربازان، مأموران، پژوهشگران و همهٔ دیگر اقشار مردم مهاجر آسیای صغیر در روم شد و خدای ملی آنان به شمار آمد. در این راه، اتیس در قرن چهارم، با خورشید برابر شمرده شد که در آغاز بهار به بُرح حَمَل وارد می‌شود. او حتی با خدای ماه یکی شمرده شد و خدای مردگان و جهان زیر زمین نیز به شمار آمد.

اتیس حتی لقب خدای متعال<sup>۵۱</sup> یافت. او در بردارنده و فرمانروای همه چیز خوانده می‌شد. احتمال دارد که پرستندگان سیبُل و اتیس تأثیرات یگانه‌پرستی یهود را نیز پذیرفته باشند. می‌دانیم که در این اعصار، یهودیان خارج از سرزمین خود به نوعی سازش با دیگران می‌رسیدند تا امکان زیستن در آن سرزمین‌ها را داشته باشند. اما احتمالاً تأثیرات عمومی یگانه‌پرستی آسیای غربی بر اتیس هم مؤثر افتاده بوده است.

به هر حال، در عصر امپراتوری، اتیس و سیبُل قادرِ متعال شدند<sup>۵۲</sup> که نشانگر تأثیرات عمومی غرب آسیا، به ویژه تحول یگانه‌پرستی سامی است و باید بعضی تأثیرات یهودیت را هم متحمل دانست.

دین سیبُل و اتیس حتی هنگامی که دین ایرانی میتره به روم رسید، تأثیرات چندی از آن پذیرفت. در این دین، مهر و آناهیتا در کنار هم قرار می‌گرفتند. در آسیای غربی آناهیتا با الههٔ بزرگ «مادر» یکی شده بود و در سراسر شبه جزیرهٔ مذکور ستایش می‌شد. هنگامی که در پایان قرن نخست مسیحی، این دین در جهان لاتین پراکنده شد، پیروان آن توانستند معابد زیرزمینی خود را در جوار معابد بزرگیِ مادر بنا کنند، و در سراسر امپراتوری، روابط نزدیکی میان این دو دین به وجود آمد. بر اثر این ارتباط، دین سیبُل عمق فکری، تعالی و تجرید بیشتری یافت؛ و نیز آیین کشتن گاو بر دین بزرگِ مادر تأثیر گذاشت، اما بدین صورت که پیرو راز<sup>۵۳</sup> در گودالی می‌ایستاد و بر روی آن گودال گاوی کشته می‌شد<sup>۵۴</sup>. از شیار چوب‌ها، خون بر او می‌ریخت و او خود را به خون می‌پوشانید و از آن می‌نوشید، و چون از گودال بیرون می‌آمد، توسط پیروان

ستایش می‌شد. او گمان می‌کرد با این عمل مطهر شده و گناهانش پاک و با خدای خویش در غسل خون یکی گشته است.

عقیده به زندگی ابدی بهشتی را ایرانیان به غرب آوردند و زیر تأثیر تفکر ایرانی، کشتن گاو و نوشیدن خون آن معنایی روحانی یافت که سبب باز زادن روح پس از مرگ می‌شد، که پاک و مطهر به آسمان می‌فت و برابر خداوند می‌شد. دین سیبل و اتیس اندک‌اندک به دینی روحانی بدل گردید. شام مقدسی که برای مشرفان به دین برپا می‌شد، معانی ابتدایی خود را که نوعی آیین برادری پیروان یک دین به شمار می‌آمد، یا باعث یگانگی پیروان و خداوند می‌شد، به کلی از دست داد و معنایی روحانی گرفت و سبب آن می‌شد که خدابان روح اندیشه او را پاک بدارند.

حتی اتیس به خدایی آسمانی برابر خورشید تبدیل شد و نوعی یگانه‌پرستی بدون انکار دیگر خدایان<sup>۵۵</sup>، جانشین دین ابتدایی فریجی گشت و اتیس شبان ستارگان شد، او برابر ادونیس<sup>۵۶</sup>، باکوس<sup>۵۷</sup>، ازیریس<sup>۵۸</sup> و مهر (میتره) گشت او بسیار شکل<sup>۵۹</sup> شد و همه نیروهای آسمانی خویشان را به نوبت در او جلوه می‌بخشیدند. او یک «هام ایزد»<sup>۶۰</sup> (همه ایزد) شد که در عین حال تاج خورشیدی و هلال ماه را بر سر داشت و دارای خویشکاری بسیار بود.

هنگامی که مکتب نوافلاطونی رواج می‌یافت، افسانه فریجی اتیس مایه تمثیلات فلسفی شد که بنا بر آن، با درآمیختگی روح در ماده تباهی فرا می‌رسد و سپس نجات می‌یابد. مسیحیت با آیین غسل خون، با شام‌هایی که دارای معانی رازآلودی بودند، با مادر خدایان که همسرش رستاخیزی چون عیسی مسیح داشت، بی‌ارتباط نبود. پیروان اتیس و سیبل غسل خون را آیینی مؤثرتر از غسل تعمید مسیحی می‌دانستند و شام‌های خود را از سهم شدن مسیحیان در نان و شراب اصیل‌تر می‌دانستند و معتقد بودند که مسیحیان این آیین‌ها را به تقلید از آنان انجام می‌دهند. حتی هفته مقدس مسیحی در آغاز بهار را تقلیدی از آیین آغاز بهار خود می‌دانستند. در این آیین مسیحی، عیسی مسیح رستاخیز می‌کند و



از عالم خاکی به در می‌رود.

ولی درست آنجا که در پایان قرن چهارم م، مرکز آیین فریجی بود و آیین گساوکشی و غسل خون در آن انجام می‌گرفت، امروز کلیسای بزرگ کاتولیک‌های روم قرار دارد.

آیین‌ها و عقاید وحشیانه و ابتدایی این دین را برداشت‌های فلسفی و عرفانی رنگی دیگر بخشید، اما نتوانست آیین‌ها و عقاید مذکور را از میان برد. میان این آداب و عقاید ابتدایی و تعالی روح انسان در هزاره نخست مسیحی هرگز هماهنگی به وجود نیامد.

اما همین دین راه‌گشای نفوذ ادیان آسیایی، از جمله مسیحیت به اروپا بود و ذهن رومی را که با عقاید شرقی یکتاپرستی، بهشت و دوزخ و احکام نجوم آشنا نبود و مرگ و رستاخیز خداوند را نمی‌شناخت، با این مسایل آشنا کرد.

ذهن رومی بدون وجود این دین و ادیان دیگر شرقی، نمی‌توانست با مفاهیم مسیحی آشنا شود.

## مصر

آگاهی ما درباره دین اعصار باستان در مصر به نسبت بیش از اطلاع ما درباره دین دیگر اقوام باستانی است؛ و ما می‌توانیم تحولات آن را تا سه یا چهار هزار سال دنبال کنیم. متون مقدس دینی، روایات اساطیری، سرودهای مذهبی، آیین‌ها و کتاب مردگان به صورت اصلی خود بازمانده‌اند و گویای باورهای مصری درباره قدرت‌های الهی و زندگی پس از مرگ است. آثار نقاشی و نقش‌های بازمانده بر سنگ‌ها شکل این قدرت‌های الهی و نحوه برگزاری آیین‌ها را نشان می‌دهد. نوشته‌های پاپيروس و کتیبه‌ها سازمان جادویی معابد

بزرگ را مشخص می‌سازد. با این همه، ما منشاء و کیفیات اصلی دینی را که یونانیان و رومیان از مصر عصر بطلمیوسی‌ها به وام گرفتند، درست نمی‌شناسیم. در حالی که مسلم است دین ایزیس و سراپیس<sup>۶۱</sup> در اروپا منشاء مصری دارد، اما شکل گرفتن آغازین آن و طبیعت اصلی آن پیش از عصر بطلمیوسی‌ها روشن نیست.

محقق است که این دین از معبد سراپیس در اسکندریه بیرون آمده و در مصر و اروپا گسترش یافته است و از حمایت بطلمیوس معروف به سوتر<sup>۶۲</sup> (نجاتبخش) در آغاز برخوردار بوده است. اما تاریخ این معبد و ریشه و اصل نام این خدا (سراپیس) نامشخص و در افسانه‌ها فرو رفته است. محتمل است که نام سراپیس از نام خدای مصری اُزیریس - آپیس<sup>۶۳</sup> گرفته شده باشد. در این میان، روشن است که یا از آغاز عصر بطلمیوسی یا به زودی پس از آن، سراپیس و اُزیریس را برابر نهاده، خدای واحدی می‌شمردند.

سراپیس، این خدای تازه عصر بطلمیوسی همان فرمانروای جهان مردگان، اُزیریس، بود که به درگذشتگان ابدیت می‌بخشید و محبوب‌ترین خدای دره نیل شمرده می‌شد.

هرودوت می‌گوید که ایزیس و اُزیریس را همه مصریان ستایش می‌کردند و روزهای مقدسی در سال که مربوط به آیین‌های این دو بود، پُر از مراسمی بود به رازآلوده که او می‌ترسید معنای آنها را بنویسد.

در پی شباهتی که میان اُزیریس کهن و سراپیس نو و بطلمیوسی وجود داشت، مصریان به آسانی سراپیس را پذیرفتند، علاوه بر این، مصریان عادت داشتند که با آمدن هر خاندان سلطنتی تازه، پرستش خدای تازه‌ای تبلیغ شود، یا به خدای ایالتی که خاندان سلطنتی از آنجا آمده است، اهمیت بیشتری داده شود (تأثیر سیاست بر تحول ادیان باستانی). بدین ترتیب، در عصر بطلمیوسی‌ها، سراپیس یکی از مهم‌ترین خدایان و خدای محوری در اجرای آیین‌ها شد.

اما هدف بطلمیوسی‌ها فقط افزودن نام خدایی بر دیگر خدایان یا تغییر نام

دادن یکی از آنان نبود. آنان می‌خواستند با رسمیت دادن به دین تازه، اتحادی میان یونانیان و مصریان برقرار کنند، زیرا هیأت حاکم بر مصر خود یونانی بود و اقلیت قابل توجهی از یونانیان در دره نیل به سر می‌بردند و اگر قرار بود سلطنت بطلمیوسیان در دره نیل دوام یابد، وجود چنین اتحادی عقیدتی ضروری بود.

تلفیق این فرهنگ مصری - یونانی، دینی تازه را بنیاد نهاد که آمیزه‌ای از اعتقادات کهن فرعون‌ها و یونانی‌ها بود. زبان ادبیات دینی که در آیین‌ها هم به کار می‌رفت، یونانی بود. بت‌های مقدس کهن مصری، به دست مجسمه‌سازان یونان، به ذوق یونانی نزدیک شد و به کمال زیبایی خدایان یونانی رسید. کمالی که در شمایی از ایزیس با لباسی سپید و بلند وجود دارد او را درست شبیه هرا (همسر زئوس) و آفرودیت، الهه عشق، می‌کند. همچنین است مجسمه سراییس در معبد اسکندریه که تا تفوق مسیحیت بر دین‌های کهن باقی بود و شاهکاری هنری به‌شمار می‌آمد و دقیقاً معرف دو شخصیت ویژه سراییس است: خدای برکت‌بخش و خدای جهان مردگان. چنین دینی با مظاهر یونانی خود می‌توانست یونانیان را جلب و جذب کند. وجود شخصیت چنین خدایی نیز برای یونانیان بیگانه نبود. حتی پیش از هرودوت نیز ایزیس با دیونیسوس و ایزیس با دمتر<sup>۶۴</sup> برابر نهاده شده بودند.

حتی می‌توان اثبات کرد که در اعصار کهن‌تر، آیین ایزیس و ایزیس به یونان رفته بود و این دو با دیونیسوس و دمتر برابر گشته بودند. ایزیس و دیونیسوس هر دو بر گیاهان و جهان مردگان فرمان می‌راندند. هر دو به شهادت می‌رسند و تکه‌تکه می‌شوند و الهه‌های اندام‌های از هم گسیخته هر دو را گرد می‌آورد و خدای شهید به طریقه معجزه‌آسایی دوباره زنده می‌شود.

اما یونانیان نه تنها خدای محبوب خویش را در وجود سراییس باز می‌یافتند، بلکه با آیین‌هایی بس با شکوه‌تر در عزاداری و جشن بازگشت خدایشان روبه‌رو بودند، که برای آنان در یونان سابقه نداشت، این آیین‌ها مصری بود.

وجه مشترک دین یونانی مصری در وجود ایزیس، ایزیس، فرزندشان،

هارپوکراتیس<sup>۶۵</sup> (Harpocrates) و نوکرشان آنویس<sup>۶۶</sup> خلاصه می‌شد. دیگر خدایان مصری برای یونانیان بیگانه بودند، اما چون آیین‌های سالانه، امر برکت و جهان پس از مرگ به گرد ایزیس و سراپیس می‌گشت، یونانیان و مصریان در حیات آیینی، وحدت داشتند.

یونانیان و رومیان به اجرای سخت با شکوه آیین‌ها در معابد مصری با اعجاب می‌نگریستند و از قدرت سنت‌های مصری و از دانش روحانیان مصری که دانشی الهی داشتند، به شگفت در می‌آمدند. اما وجود بت‌پرستی وحدت اعتقاد به خرافات در میان مصریان، گروه‌های فهم یونانی - رومی را مشمئز می‌کرد. علاوه بر این، پرستش جانوران و گیاهان، که در دین عامیانه مصری قدمت داشت، نمی‌توانست علاقه آنان را جلب کند. شاعری رومی گوید: «ای مردم مقدس، که باغچه‌هایتان زاینده خدایان‌اند!» از جمله گیاهانی چون تره و سیر پرستش می‌شدند. بدین ترتیب بود که «بطلمیوس منجی» بسیاری نکات مربوط به دین مصری را کنار گذاشت و فقط به وجوه مشترک توجه کرد.

این دین به همراه سیاست بطلمیوسی‌ها، بیرون از مصر، گسترشی جهانی یافت. به قبرس، سیسیل، انطاکیه و شام رفت، به آتن و سراسر آسیای صغیر رسید؛ و سرانجام، پس از آن‌که در سراسر مدیترانه شرقی گسترش یافت، به روم نیز سرایت کرد. سیسیل و جنوب ایتالیا فرهنگی هلنی یافت و بطلمیوس با این نواحی در ارتباط بود. بازرگانان مصری نیز با این سرزمین‌ها رفت و آمد داشتند. در متنی متعلق به ۱۰۵ پ. م، ذکری از سراپیوم (معبد سراپیس) شهر پوزولی<sup>۶۷</sup> رفته است و در همان زمان در شهر پمپی معبدی برای ایزیس برپا شد. از این پس، دین مصری که در جنوب ایتالیا قدرت یافته بود، به شمال، به سوی روم گسترش یافت و در میان بردگان و آزادان طرفدارانی پیدا کرد. در عصر جمهوری بسیار تلاش کردند تا جلوی پیشرفت این دین را بگیرند. سنای روم در ۵۹، ۵۸، ۵۳ و ۴۸ پ. م فرمان تخریب معابد سراپیس را صادر کرد، ولی نتوانست از گسترش دین جلوگیری کند. دین مصری نخستین دین بیگانه بود که

در روم بس رواج یافته بود.

جمهوری روم به سبب ضعف اخلاقیات و به سبب اصل مصری - بطلمیوسی دین مذکور، می‌خواست مانع رسوخ آن شود. امپراتوری بطلمیوسی هنوز رقیبی برای روم بود و اسکندریه شهری برتر و پیشرفته‌تر از روم به شمار می‌رفت. رومیان این را می‌دانستند و از آن وحشت داشتند. اما پس از قتل سزار، در ۴۳ پ. م، فرمانروایان روم برای به دست آوردن تأیید مردم با ساختن معبدی برای ایزیس موافقت کردند. به زودی حکومت بطلمیوسی‌ها از میان رفت و امپراتوران روم به دشمنی با دین مصری پرداختند و بسیاری از روحانیان مصری را کشتند. اما دین مصری ظاهراً از گسترش بازماند، زیرا در میان توده مردم روم گسترش روز افزون داشت و به زودی شمال ایتالیا را هم فراگرفت و به ایالات دیگر روم نیز سرایت کرد. وجود بازرگانان، دریانوردان، بردگان، صنعتگران، ادیبان و حتی سربازان غیرمصری مستقر در دره نیل، سبب توسعه دین مصری در اروپای رومی شدند و آیین مذکور حتی به مستملکات روم در افریقای شمالی رسید.

در میان سال‌های ۳۷ تا ۴۱ میلادی، کالیگولا، امپراتور روم، معبد عظیم ایزیس را از نو برپا داشت و از این زمان، دین ایزیس و سراپیس در روم بی‌مانعی گسترش یافت. در ۲۱۵ م، در قلب شهر روم، عظیم‌ترین معبد برای ایزیس برپا شد. خدای مصری به کلی رومی شده بود و در آغاز سده سوم به اوج خود رسید. از این پس، دیگر خدایان آسیایی، چون بعل‌های سوری و مهر ایرانی جای آن را گرفتند و سرانجام، مسیحیت جانشین همه آنها شد. حتی تا اواخر قرن چهارم م. هنوز آیین‌های مصری در روم برقرار می‌شد. در این سال‌ها بود که مسیحیان مسلط بر روم معبد سراپیس را به آتش کشیدند (۳۹۱ م) و مجسمه سراپیس اسکندری را با تبر خرد کردند. در این هنگام در سرزمین مصر نیز دین‌های گذشته را به فراموشی سپرده بودند.

دین مصری پیوسته حالتی متحول داشت و آشفته بود. تلفیقی از خدایان

ایالات و آمیزش آیین‌های مربوط به هر یک از آنان، که هر زمان اهمیت هر یک از خدایان یا آیین‌ها، بسته به این که چه خاندانی فرمانروا باشد، تغییر می‌کرد و کل دین مصری را شکل می‌داد؛ هرگز نظامی دینی در مصر پدید نیامد که عمومیت و دوام یابد. سنت‌ها و عقاید متضاد در کنار هم قرار داشت، و روحانیت مصری در راه سازش دادن این عقاید هرگز کوششی نکرد. دین مصری در خارج مصر نیز همین وضع را داشت و نظامی دینی تعلیم داده نمی‌شد. عقاید رواقی به دین وارد شد دیگر عقاید فلسفی یونان به دین وارد شد و هنگامی که افکار نوافلاطونی مطرح گردید، به راحتی وارد دین مصری رومیان گردید. هر کس با هر دینی که داشت، چون به دین مصری در روم توجه می‌کرد، وجوه مشترک بسیاری را میان دین خود و دین مصری می‌دید. در نتیجه، خدایان مصری در روم همه چیز بودند، اما مشخص نبودند و آشفتگی بر آن حاکم بود. حتی یکتاپرستی در این دین تبلیغ می‌شد، و در عین حال، در میان عوام الناس بسیار خدایی را تبلیغ می‌کردند. ایزیش گذشته، حال و آینده شمرده می‌شد. او طبیعت و مادر همه به حساب می‌آمد. او ازلی بود؛ نام‌های بسیار و جلوه‌های بیشمار داشت و دارای صفات بی‌کران بود. او به خدایی پانثئیستی (همه خدایی) بدل شده بود، همه چیز در وجودی واحد.

سرایس نیز از او کمتر نبود. او خدایی متعال و یکتا به شمار می‌رفت. همه نیروها در او متمرکز بود. از آنجا که در اعصار گذشته، اُزیریس با خورشید شخصیتی واحد یافته بود (زیرا هر دو خدای برکت و جهان زیر زمین به شمار می‌آمدند)، سرایس، جانشین اُزیریس، نیز با خورشید یکی شمرده می‌شد و با واپسین دین رایج در روم قبل از مسیحیت که نوعی خورشیدپرستی بود، وحدت داشت.

اخلاقیات دین مصری در روم نیز تابع اخلاقیات رایج شد. دین بومی مصر اخلاقیات درخشانی نداشت و وقتی به اروپا رسید که عقاید رواقی و عقاید اخلاقی تنظیم شده در یک سلسله قوانین رومی بر اروپا حاکم بود، که از

اخلاقیات مصری بسی پیشرفته‌تر و طرفدار هرگونه عیش و لذت پیش از مرگ بود. حتی ایزیس به هنگام ورود به ایتالیا با آفرودیت، و هارپوکراتیس با اروس<sup>۶۸</sup>، خدای عشق، مقایسه می‌شدند و به ویژه در روسپی‌خانه‌ها محبوب بودند. ایزیس در روم به مثابه حالات ضعیف نفسانی انسانی بود.

اما هنگامی که عصر اخلاق در ادیان فرا رسید و پرهیز و تقوی اصلِ نجات شد، ایزیس نیز به راحتی تغییر چهره داد. تطهیر، روزه، دوری از رابطه جنسی در ادیان عمومیت یافت و روحانیت مصری روم نیز این کیفیات تازه را به راحتی پذیرفت. تطهیر تن می‌توانست به روح نیز صفا و پاکی بخشد و تباهی اخلاق را فرو شوید و ببرد. زنان پیرو ایزیس در روم، در این عصر نو، زمستان‌ها یخ‌های رود را می‌شکستند، خود را در رود غسل می‌دادند و برای پاک شدن از گناهان، با همان تن خیس، بر زمین، بر زانوهای می‌خزیدند و طلب بخشایش می‌کردند.

اندک‌اندک طهارت امری درونی شد و ریاضت جای تطهیر را گرفت و شرط شناخت خداوند قرار گرفت. ایزیس دیگر طرفدار عشق آزاد نبود. او حامی دوشیزگانی بود که در معرض فساد قرار می‌گرفتند و آنان را نجات می‌داد. دین مصری نیز متمایل به نگرش بود. انقلاب دینی و انقلاب اخلاقی اواخر هزاره نخست پ.م در این عصر به بار نشسته بود و آزادی‌ها و لذت‌هایی که در ادیان اعصار کهن‌تر عمومیت داشت (از جمله در دین مصری)، در این عصر به تقوی و ریاضت بدل شده بود.

## سوریه

ادیان سوری آن یگانگی ادیان مصری یا آسیایی روم را نداشتند و در زمان‌های مختلف، از سواحل فنیقیه و دره‌های لبنان، از سواحل فرات و

واحه‌های صحرا، همچون سلسلهٔ امواج به روم می‌رسیدند و در روم، در کنار یکدیگر می‌ماندند و وحدتی در میانشان پدید نمی‌آمد، هرچند اختلافشان عمدتاً نه در محتوای ادیان که در نام خدایان بود. انزوای هر یک از این ادیان و ایمان متعصبانهٔ پیروان به خدایان قبیله‌ای خود ناشی از عدم یگانگی اقوام سوری است که در آن عصر هنوز جامعه‌ای با ساختاری قبیله‌ای بودند. قبایل گوناگونی که در مناطق دور افتادهٔ سوریه به سر می‌بردند، حتی تا عصر امپراتوری روم همچنان صورت ابتدایی خود را حفظ کردند و خدایان محلی و قبیله‌ای و لهجه‌های متعدد محلی خود را سرسختانه نگاه داشتند.

نخستین خدای سوری که به ایتالیا وارد شد، الهه اترگتیس<sup>۶۹</sup> بود که او را اغلب با الههٔ فنیقی به نام عستارت<sup>۷۰</sup> اشتباه می‌گیرند. اترگتیس پرستشگاه معروفی در هیراپولیس<sup>۷۱</sup> نزدیک فرات داشت و به اتفاق همسرش پرستش می‌شد. یونانیان او را مهم‌ترین الههٔ سوری می‌انگاشتند و در سرزمین‌های لاتین او را «*dea Syria*» می‌خواندند که در تلفظ عامیانه به «*Iasura*» تبدیل شده بود. نویسندگان رومی از او و پریشاران او یاد کرده‌اند. در مراسم ویژهٔ او، مردی مقطوع‌النسل پشاهنگ مردم می‌شد. مردان جوانی با چهره‌های رنگ شده به دنبال او در شاهراه‌ها به راه می‌افتادند و تصویری زینت یافته از الهه را بر خری به همراه می‌بردند. هرگاه به دهی می‌رسیدند، به اجرای نمایشی آیینی می‌پرداختند: به همراه نالهٔ نی‌ها در دایره‌ای گرد می‌گردیدند و سرخویش را می‌چرخاندند و خروش برمی‌آوردند، تا سرانجام دچار سرگیجه می‌شدند. آنگاه به خویشتن آزاری می‌پرداختند، بر اندام‌های خویش با شمشیر زخم می‌زدند و خون خویش را می‌ریختند و خلقی را که تنگاتنگ گردشان ایستاده بودند به توجه و تماشا وا می‌داشتند. سرانجام، هنگامی که مراسم به سر می‌رسید، دور می‌زدند و اعانات و هدایای مردم را اعم از جنسی یا نقدی جمع می‌کردند. بعضی نویسندگان رومی حتی آنان را به دزدی در حین اجرای مراسم هم متهم کرده‌اند. غیبگویی هم جزئی از کارهای پیروان اترگتیس بود.



تردیدى نیست که نخستین پیروان این الههٔ سوری در سرزمین لاتین، بردگان بودند. به هنگام نبرد رومی‌ها با آنتیوخوس شه‌ریار بزرگ سلوکی، تعدادی بردهٔ سوری به ایتالیا فرستاده شد که به آنان کلد‌های ۷۲ می‌گفتند. این کلد‌های خود را پیشگویانی آگاه از دانش نجوم معرفی می‌کردند و در میان کارگران کشاورزی طرفداران بسیار داشتند.

در آغاز سدهٔ دوم پیش از مسیح، بازرگانان به آوردن بردگان سوری پرداختند و با آمدن آنها پرستش اترگتیس در یونان و روم گسترش یافت و هوادارانی یونانی و رومی پیدا کرد. در اواخر عصر جمهوری، پیروان اترگتیس در روم قدرت یافتند. در عصر امپراتوری، آوردن بردگان آسیایی به روم توسعه یافت و در برابر کاستی گرفتن جمعیت رومی در ایتالیا آسیاییان را برای کار به روم می‌آوردند. آسیاییان، به ویژه سوریان، علاوه بر کار در مزارع و در کاخ‌های اشراف رومی، در معادن و اکناف امپراتوری به انواع کارها دست یازیدند؛ و طبعاً پیروان اترگتیس در بخش اروپایی امپراتوری افزایش یافت. زمانی نرون، امپراتور روم، شیفتهٔ این الهه شد، و در یکی از محلات پر جمعیت روم برای او معبدی ساخت.

در عصر امپراتوری، که همهٔ اتباع امپراتوری حقوقی برابر یافتند، سوریان به صورت صاحبانِ جِزْف و بازرگانان و در مشاغل دیگر به روم و دیگر بخش‌های اروپایی امپراتوری باز آمدند؛ و علاوه بر اترگتیس، خدایان قبایل دیگر سوری و غرب نیز در روم پرستیده می‌شدند. سوریان به صورت تجاری موفق در سراسر سواحل مدیترانه مستقر گردیدند، در بنادر تجاری ایتالیا گروه‌های عظیمی از سوریان ساکن بودند، و آنگاه در پی سودجویی بیشتر، به نواحی داخلی امپراتوری نیز سرازیر شدند. به ویژه در سرزمین گُل - بخشی از امپراتوری - جمعیت سوری بسیاری ساکن بود.

این نفوذ سوریان در سرزمین‌های اروپایی حتی تا سدهٔ ۶ م. هم ادامه یافت. آنان بانکداران و واردکنندگان انواع کالاهای غیرمحملی بودند. حتی در عصر

مسیحیت، تأثیر آنان بر دین مسیح محسوس است. زندگی مسیحیان در دیرها زیر تاثیر آیین‌های سوری گسترش یافت و ستایش عیسای بردار شده، در برابر ستایش عیسای بردار نشده توسط سوریان در اروپا بنیان‌گذارده شد و قدرت گرفت. در پنج قرن نخست مسیحیت، مسیحیان ابا داشتند بگویند که عیسی مسیح، این نجات بخش جهان، بردار می‌خکوب شده باشد؛ و زیر تأثیر سوریان بود که این چنین عینیتی نامقبول را جانشین شناخت گذشته خود کردند، تا صلیب را نمادی از مسیحیت به شمار آرند.

این روح شرقی، پرداختن به دنیا و نگاه به عالم خداوند در میان سوریان بسیار نیرومند بود. آنان در عصر شرک همانقدر تاجر پیشه و روحانی بودند که در عصر مسیحیت به توسعه مال و در عین حال، به گسترش دین مسیح می‌پرداختند. از دیگر قبایل و اقوام عرب سوری نیز در ادوار امپراتوری اطلاعاتی در دست است و خدایان بزرگ هر یک از این قبایل را می‌شناسیم. فنیقی‌ها خدایی به نام آدونیس داشتند که در شهادت او زنان شهر جبیل<sup>۷۳</sup> شیون می‌کردند. بعل مرقوص<sup>۷۴</sup> به معنای «خداوند رقص» از بیروت، مرنه<sup>۷۵</sup>، خداوند باران از غزه، و میومه<sup>۷۶</sup> که هر سال در بهار جشنی برایش برگزار می‌شد، از نواحی ساحلی سوریه، از جمله این خدایان‌اند.

با فتح نواحی دور از ساحل سوریه توسط روم و بسط مهاجرت سوریان به اروپا، خدایان این نواحی هم به اروپا رفتند. این سرزمین‌ها از هلنیسم تأثیر بسیار اندکی پذیرفته بودند و پرستش خدایان قومی به نحوی سخت ابتدایی همچنان رواج داشت. پرستش بعل دمشق<sup>۷۷</sup>، حداد<sup>۷۸</sup> هلیوپولیس بعلبک که هنوز هم آثار پرستشگاه عظیم آن پابرجا است و یکی از شگفتی‌های جهان باستان به شمار می‌آید، بعله<sup>۷۹</sup> «الهه من»، از آن سوی فرات و ملک بعل<sup>۸۰</sup>، «فرشته بعل»، از پالمیر، که حامی سربازان بود، در روم و نواحی دیگر امپراتوری پرستش می‌شدند.

این بعل‌ها اکثراً در اصل خدایان فضایی، یعنی خدایان رعد و برق و باران

آورنده بودند. مهم‌ترین این بعل‌ها از این ایالت رومی کوماژن در آسیای صغیر بودند. بعل تبری در دست دارد، خدای توفان‌های باران‌زا است، و در روم به عنوان خدای حامی سربازان به رسمیت شناخته می‌شد.

از قرن دوم م. نفوذ خدایان سوری در روم بیشتر شد و در قرن سوم به اوج خود رسید. در این قرن، نیمی از دربار روم سوری بودند، به ویژه در دربار سِورس<sup>۸۱</sup> (۲۱۱ - ۱۹۳ م)، احترام به خدایان سوری محسوس بود و شاهزاده خانم‌های رومی سوری الاصل دین بومی خود را تبلیغ می‌کردند. در ۲۱۸ م. امپراتور هلیوگابالوس<sup>۸۲</sup> چهارده ساله که پیرو بعل شهر امسا<sup>۸۳</sup> بود، بر تخت نشست. او کوشید خدای خود را خدای بزرگ و یگانه روم سازد. تأثیر کوشش‌های او نیم قرن بعد به صورت پرستش «خورشید شکست‌ناپذیر»<sup>۸۴</sup> درآمد که در رأس خدایان روم قرار گرفت و حامی امپراتوران شمرده شد. اورلیان<sup>۸۵</sup> امپراتور که مروّج آیین مذکور بود، در معابد این خدای تازه، مجسمه‌های بعل و هلیوس<sup>۸۶</sup> را از معبد پالمیر آورده بود و چون مظاهر خدای خویش می‌پرستید.

این امپراتوران بت‌پرستی کهن رومی را طرد کردند و یگانه‌پرستی سوری را که مبتنی بر ستایش بعل‌های سوری به تعالی رسیده بود، رواج دادند.

اکنون ببینیم ادیان سوری داری چه مبانی عقیدتی بودند که در سده سوم م. از چنین نفوذی برخوردار گشتند؟ اطلاعات ما در این باره اندک است. این قدر می‌دانیم که ادیان مذکور بسیاری از عقاید ابتدایی طبیعت‌پرستی را در خود حفظ کرده بودند. عقایدی که در عصر مسیحیت و اسلام نیز رواج داشت. از جمله پرستش ارتفاعات بلند که معمولاً نقطه مقدس آن را محدوده‌ای ویژه تعیین می‌کرد. پرستش آب‌هایی که به دره می‌ریخت، پرستش چشمه‌هایی که از کوه‌ها می‌جوشید و بیرون می‌آمد، پرستش آبگیرها، دریاچه‌ها و چاه‌ها که نذورات خویش را در آن می‌ریختند، پرستش درخت‌های سایه‌افکن که فضای

زیر شاخه‌های آنها خود محرابی به شمار می‌آمد و افکندن آنها گناه بود. پرستش سنگ‌ها، به خصوص صخره‌ها که بدان‌ها بیت‌ئیل (خانه خدا) می‌گفتند و گمان می‌بردند خداوند در آنها می‌زیسته یا در وجود آنها ظاهر مادی پیدا می‌کند، سخت مرسوم بود.

آفرودیت - عستارت (عشتروث) را در سنگی مخروطی شکل در پافوس<sup>۸۷</sup> ستایش می‌کردند؛ و سنگی سیاه و شهابی که بر خود فرورفتگی‌ها و برآمدگی‌هایی داشت و برای این فرورفتگی‌ها و برآمدگی‌ها معنایی نمادین قایل بودند، معرّف الگه بعل<sup>۸۸</sup> بود که از امسا به روم برده بودند.

در این دوره حیوانات نیز پرستش می‌شدند که خود بازمانده از عصری بسیار کهن بود. خدایان اغلب به صورت سوار بر حیوانات نشان داده می‌شدند. بعل بر گاو نر و همسرش بر شیر سوار بود. در اطراف معابد، باغ‌های مقدس قرار داشت که در آنها حیوانات وحشی آزادانه به سر می‌بردند و این بازمانده عصر پرستش جانوران بود؛ به ویژه ماهی و کبوتر تقدس داشتند. در عشقلون (در فلسطین) هزارها کبوتر در کنار معابد بود، به ویژه معابد عستارت (عشتروث). کبوترها متعلق به الهه عشق بودند و نماد او به شمار می‌آمدند. ماهی نیز به اترگتیس تعلق داشت و ظاهراً وی به صورت ماهی ظاهر می‌شد. ماهی‌ها را در حوض‌ها و آبگیرهای نزدیک معبد وی حفظ می‌کردند. کسی به آنها دست نمی‌زد، زیرا الهه آنها را تنبیه می‌کرد و بدنشان پر از دُمَل و غَدَه و سرطان می‌شد! این حرمت‌گذاری در طی مراسمی خاص در سال توسط کاهن معبد متوقف می‌شد و ماهی به مصرف می‌رسید و خوردن آن را شریک شدن در تن الهه می‌پنداشتند.

علاوه بر این، هر قبیله‌ای بعل خود را داشت و به همراه بعل همسرش، بعلّه، بود. این دو نگاهدار قبیله بودند و فقط افراد آن قبیله می‌توانستند بعل و بعلّه خویش را بپرستند. واژه بعل یعنی «سرور» که معرّف رابطه خدا و انسان در میان اقوام سوری است.

بعل فرمانروا و مردم رعایای او بودند، مردم خدمتکار و بردهٔ او شمرده می‌شدند. او خدای قوم و صاحب سرزمین بود و بر آن مأوی داشت و آن را بارور می‌کرد. جوشش آب چشمه‌ها و رویش گیاهان به ارادهٔ او بود. او خدای آسمانی، برانگیزندهٔ رعد و برق و آورندهٔ ابر باران‌آور بود. او پیوسته با بانوی خود به سر می‌برد. بعل اصل مذکر و همسرش اصل مؤنث به شمار می‌رفت. هرگونه باروری به یاری آنان بود. پرستش این دو اغلب با اعمال جنسی و شادی بسیار همراه بود. در واقع، روسپیکری مقدس در معابد الهه‌های سوری عمومیت داشت. در روم فقط در معابد فنیقی‌های سوری چنین آیینی رواج داشت. آیین بعل به اعصار کهن فرهنگ سامی و به ازدواج با غریبه<sup>۸۹</sup> مربوط می‌شد که زن را وامی‌داشت تا نخست با یک بیگانه هم‌بستر شود.

در ادیان سوری، قربانی انسان نیز رواج داشت. این آیین در میان سوریان روزگاران دراز پایید. اخلاقیات نیز بر پایهٔ سنت‌های ابتدایی استوار بود. آداب و عادات آنان مناسب جوامع متمدن نبود. اما ادیان سوری نیز مانند آیین‌های مصری توانستند خود را با شرایط نو وفق دهند و هماهنگ با زمانه، از عادات کهن خود، در محیطی که دیگر آن عادات را نمی‌پسندید، دست بکشند؛ و نیز در طی مراسمی سزّی، دانش ویژه‌ای را که فوق آگاهی‌ها و عادات عادی بود، به مشرفان می‌آموزاندند. در میان سامی‌ها تابو یا محرّمات، بسیار رواج داشت. آنان از تابوها وحشت بسیار داشتند. اگر کسی با چیزی که تابو (تحریم) شده بود، تماس می‌یافت، بی‌درنگ، تبدیل به سنگ یا خاک می‌شد، یا او را از جامعه و مراسم عبادی آن کنار می‌زدند، چون نجس می‌شد. این شخص برای پاک کردن خود می‌بایست غسل کند و آداب بسیاری را به جای آورد. این پاکی تن سرانجام به پاکی روح تبدیل شد. گناه، توبه و پادافراه که در گذشته مسئله‌ای روزانه بود، فرد را پیوسته در حالت مقدس نگاه می‌داشت و اگر خطایی از او سر می‌زد، می‌بایست هرچه زودتر به آن حالت تقدس پیشین بازگردد. خدایان وجودی مقدس و متعال داشتند. این باور کلی دربارهٔ تقدس، در هر عصر

می‌توانست به نوعی خاص اجرا شود. تقدسی که با روسپیگری در معابد مربوط بود، در عصری متأخر به پرهیز مطلق از زنان تبدیل شد. باور به بعل‌ها و بعله‌ها هم به همین نحو تحوّل یافت. تأثیرات کلی عصر، تأثیرات یونانی و رومی و بسیاری عوامل که چند و چونش را نمی‌دانیم، باعث این تحول دین در سوریه گردید. حتی یکتاپرستی یهودان را می‌توان یکی از عوامل اثر بخش دانست. اما شاید مهم‌تر از همه، تأثیرات فرهنگ بابل باشد که همه غرب آسیا را متأثر کرد. از ایران در شرق، کاپادوکیه در شمال و سوریه در غرب. از همه بیشتر، سوری‌ها از بابل اثر پذیرفتند، زیرا زبانی نزدیک به یکدیگر داشتند. حتی بعد از جدا شدن بین‌النهرین از سوریه، در عصر اشکانی، این ارتباط ادامه یافت. در اصل، بعل و پرستش آن از بابل به پالمیر و از آنجا به سراسر سوریه راه یافت. پرستش بعل و بعله و عضو سوم که مجموعاً تثلیثی را می‌ساخت نیز از بین‌النهرین به سوریه رسید. از همه مهم‌تر دانش نجوم بود که از بابل برخاست و به همه ادیان آسیای غربی رسید. در طی ایام کیفیت زندگی پس از مرگ نیز در ادیان سوری تغییر یافت. در برداشت‌های سامی از زندگی پس از مرگ می‌توان به تلخی حیات در ذهن ایشان واقف شد. اگر برای مرده نذورات نمی‌دادند و اگر به یاد او زندگان را تغذیه نمی‌کردند، او در آن جهان از گرسنگی رنج می‌برد. شخص متوفی پیوسته به نیایش و نذورات بازماندگان نیازمند بود. این تصور بسیار ابتدایی و متعلق به عصری که هنوز تصور بهشت و دوزخ در ارتباط با تقوی و گناه مطرح نبود، هنوز هم در آسیای غربی عمومیت دارد. اما به هر حال، ادیان سوری در رقابت با دین مصری که زندگی اخروی آسوده‌ای را نوید می‌داد و در ارتباط با دین مهری که از بهشت و دوزخ سخن می‌گفت، به ایجاد تحولی در این زمینه ناگزیر شدند.

در ادیان سوری، زیر تأثیر ستاره‌شناسی بابلی، آمده که روح پس از مرگ به آسمان می‌رود و در نزد خدایان که ثواب و سیارات‌اند، زیست می‌کند. روح تا هنگامی که بر زمین است، اسیر گردش کواکب و تقدیر است، اما چون به آسمان

رفت، از چنین سرنوشتی آزاد می‌شود و حتی از بند زمان می‌رهد و در بی‌مرگی کواکب سهیم می‌گردد. این بینش در عصر امپراتوری در میان ادیان سوری عمومیت یافت و جهان زیرزمین، دوزخ تلقی شد.

بعل، خدای ابر و باران، نیز تبدیل به خدای یکتا و متعال گشت، و این در پی تحول عمومی ادیان در غرب آسیا بود که از عهد هخامنشی در تمدن غرب آسیا عمومیت یافت. سوری‌ها اندیشه خدایی را که زاده نشده و نخواهد مُرد، با خود به یونان و روم بردند. بعل را «مرءِ عالم» به معنای خداوند جهان و خداوند ابدی خواندند.

در نتیجه، می‌توان گفت دین سوری در روم مبتنی بر این چند اصل شد :

۱. وجود خدای یگانه و متعال.
۲. وجود همسر او.
۳. الزام به ورزیدن تقوی.
۴. وجود پاداش و پادافره.
۵. وجود بهشت برین در عالم سیارات و ثواب آسمانی.
۶. وجود دوزخ زیرزمینی.
۷. وابستگی سرنوشت جهان و جهانیان به حرکت سیارات در خانه‌های آسمانی و طلوع و غروب ثوابت.

## ایران

واقعیت تاریخی مسلط بر غرب آسیا در قرون آغازین مسیحیت، عبارت از تعارض و تقابل ایران و روم بود. تمدن‌های رومی - یونانی و ایرانی سراسر منطقه را فرا گرفته بودند و در کار جدال و تلفیق با هم بودند. در برخورد

فرهنگ‌ها و تمدن‌ها با یکدیگر، جدال و تلفیق دو روی یک سکه به شمار می‌آید. طرد یکدیگر و جذب یکدیگر در عین حال انجام می‌پذیرد. عناصری کنار گذاشته می‌شود، عناصری به وام گرفته می‌شود، تا در طی ایام، نوعی هماهنگی عمومی پدید آید. برخورد ایران و روم در غرب آسیا، خود بخشی از برخورد شرق و غرب بود. جدالی که در آن عصر سرانجام به تفوق فرهنگ شرق بر غرب انجامید.

در قرن سوم م، دولت ساسانی در ایران پدید آمد و نظامی جدی و وحدتی دینی - دولتی به کشور بخشید. این امر تأثیرگذاری فرهنگ ایرانی را بر غرب آسیا و بر روم بیشتر کرد. نبرد ایران و روم برای تفوق در غرب آسیا در تمام چهارصد سال سلطنت ساسانیان ادامه یافت. آنگاه این وظیفه بر دوش اسلام افتاد. اسلام توانست تأثیرات روم را بر آسیا و افریقا تقریباً از میان ببرد.

اما همان موقعیتی را که روم در اروپا داشت، ایران در غرب آسیا دارا بود. روم به صورت تنها قدرت جدی اروپا درآمد و دولت‌های اشکانی و ساسانی در ایران نیز تنها دولت‌هایی بودند که در فرهنگ هلنی و در امپراتوری روم حل نشدند، در برابر قدرت آن ایستادند، از آن اثر پذیرفتند، و بیشتر از آن، بر روم اثر بخشیدند.

نه تنها دین مزدایی ایران در سرزمین‌های همسایه از همان زمان هخامنشی اثر گذاشته بود، بلکه خاطره حکومت هخامنشی و اصول اداره مملکت که در طی حکومت آنان جا افتاده بود، هنوز در غرب آسیا و در یونان و روم و شمال افریقا با برجا مانده بود.

دولت‌های پونت، کاپادوکیه (در کتیبه‌های هخامنشی : Katapatuka) و کماژن در آسیای صغیر عمیقاً فرهنگی ایرانی داشتند و خاندان‌هایی ایرانی بر آنها فرمان می‌راندند. دولت یونانی سلوکی که جانشین هخامنشیان شد، نیز به مرور رنگی شرقی - ایرانی گرفت. حتی بطلمیوسی‌های مصر نیز که بر بخش افریقایی امپراتوری هخامنشی سلطنت می‌کردند، از سنت‌های ایرانی رایج در



مصر و غرب آسیا تهی نبودند.

از جمله آداب ایرانی که از غرب آسیا و مصر به روم رسید، یکی بنیاد «Amici Augusti» بود که مجمع دوستان گزیده و مشاوران نزدیک فرمانروایان بود. چنین مجمعی اصلی هخامنشی داشت و در دربارهای سلوکی و بطلمیوسی نیز ناشناخته نبود. دیگر حمل آتش پیشاپیش قیصرها، به نشان ابدیت قدرت ایشان، سنتی بود که به عصر داریوش می‌رسید. سوم، می‌توان از خودکامگی و استبداد امپراتوران روم یاد کرد که عمیقاً ملهم از قدرت شاهنشاهان ایران بود. البته پادشاهان رومی، پس از مرگ، خدا هم شمرده می‌شدند که محتملاً ملهم از مصر و از شخصیت فراعنه است.

چهارم، می‌توان از سنت بوسیدن دوست به هنگام ملاقات یکدیگر و آیین دست دادن یاد کرد که هر دو دقیقاً ایرانی است. پنجم، باید از تأثیر کیش‌های مزدایی در غرب آسیا و خارج آن یاد کرد. باور به شیطان (اهریمن)، وجود دو اصل خیر و شر و باور به بهشت و دوزخی که در ارتباط با تقوی و گناه است، همه توسط کیش‌های مزدایی به خارج ایران راه یافت و تبدیل به پدیده‌هایی عمومی در همه ادیان آن عصر گشت. ششم، باید از تأثیرات فکری ایرانیان بر تحول تفکر فلسفی یونان یاد کرد. معروف است که فیثاغورث، دموکریتوس و حتی افلاطون شاگردان مجوسان ایرانی بوده، یا با عقاید ایشان آشنایی نزدیک داشته‌اند. آمدن یونانیان به ایران، باعث ارتباطی بیشتر با تفکر ایرانی شد و به پیروی از ارسطو، بررسی علمی آثار ایرانی اهمیت یافت. اطلاع دقیق داریم که آثاری که زیر نام زردشت در کتابخانه اسکندریه موجود بوده، به دو میلیون سطر می‌رسیده است. از علل عمده رواج فرهنگ ایرانی در غرب آسیا، وجود جوامع مهاجر ایرانی در این مناطق است، حتی در مصر نیز اقوام مهاجر ایرانی ساکن بودند.

هنگامی که امپراتوری روم به آسیا و افریقا رسید، در همه جا با این جوامع مهاجر ایرانی روبه‌رو شد، و با هم مرز شدن با ایران، این تماس مستقیم‌تر گشت.

نخستین تماس‌ها با افکار ایرانی به هنگام نبرد با خاندان میترداد پونتی انجام یافت. ولی تماس‌های جدی و مستقیم با ایران به سده نخست م، به عصر تراژان (۱۱۷ - ۹۸ م.) باز می‌گردد.

قدیم‌ترین نشانه از وجود جوامع مهری - مزدایی ایرانی در روم به عصر نرون (۶۸ پ.م) می‌رسد. این تأثیرات از این زمان پیوسته در حال‌گسترش بود و تدریجاً به مهم‌ترین آیین شرکت شرقی در روم بدل گشت و تا پایان قرن چهارم م، در اوج قدرت باقی ماند.

تأثیرات دینی ایرانیان بر روم به هنگام قدرت گرفتن ساسانیان افزایش یافت و روم که دچار نفاق بسیار بود، در عمل تبدیل به مقلد ایران شده بود. از جمله می‌توان به دربار دیوکلسین<sup>۹۰</sup> (۲۸۴-۳۰۵ م) اشاره کرد. او را برابر خدا می‌شمردند، در دربارش خواجگان حرمسرا فراوان بود، و درباریان به تعظیم امپراتور می‌پرداختند و او به خودکامگی سلطنت می‌کرد. این دقیقاً همان سنت سلطنت و دربار عصر ساسانی بود. امپراتور گالریوس<sup>۹۱</sup> (۳۰۵ - ۳۱۱ م.) اعلام داشت که سلطنت مطلقه ایرانی باید در امپراتوری رواج یابد. عصر سنت کهن قیصرهای برگزیده مردم به سر رسیده بود. حتی در عصر اشکانی مکتب هنری ایرانی بر غرب یونانی - رومی آسیا اثر عمیق گذارده بود. بدین ترتیب، می‌بینیم که ایرانیان نه تنها بر ساختارهای سیاسی - اجتماعی روم در آن عصر تأثیر شایانی گذاشتند و ذوق هنری رومیان را تلطیف کردند، بلکه بر عقاید و باورهای آنان نیز اثر بخشیدند. دیوکلسین سرانجام به طور رسمی ایزد مهر (میتره) را به عنوان حامی امپراتوری بازسازی شده پذیرفت. جهان باستان، از مرزهای سند و ماوراءالنهر تا اقیانوس اطلس زیر تأثیر آیین مهر قرار گرفت. در هر دو دولت ایران و روم، مهر محبوب‌ترین خدا بود، هر چند اهوره‌مزدا (= ژوپیتر) در رأس جهان خدایان مزدایی از احترام فوق‌العاده‌ای بهره‌مند بود.

دین مهر ظاهراً از آسیای صغیر به اروپا رفته است و این حقیقت را وجود دولت‌های یاد شده ایرانی در آسیای صغیر تایید می‌کند. شاهان و دلاوران سرزمین‌های آسیای صغیر، مهر را به عنوان حامی قدرت مسلحانه خود می‌انگاشتند و همین باور بعدها به روم رسید و مهر ایزد شکست‌ناپذیر، خدای نیروهای مسلح و محبوب جنگاوران گشت.

در کنار دولت‌های ایرانی در غرب آسیا، به ویژه آسیای صغیر، موبدان ایرانی که وظایف دینی را به انجام می‌رساندند، در این نواحی مهاجرنشین نیز به سر می‌بردند. بدان‌ها مُع یا آتش‌افروز<sup>۹۲</sup> می‌گفتند. آنها سنت‌های کهن ایرانی را حفظ کرده، به تعصب در حفظ عقاید خود معروف بودند و همان آدابی را به کار می‌بردند که ایرانیان مزداپروست اجرا می‌کردند. همان دعاها در برابر آتشدان خوانده می‌شد، در حالی که موبدان دسته شاخه‌های گیاه سبز (بَرَسَم) را در دست داشتند؛ و همان نوشابه‌های آمیخته از شیر، روغن و عسل را می‌نوشیدند، و همچنان دهان خویش را با پارچه‌ای به نام پنام می‌پوشاندند تا نفسشان آتش را آلوده نکند.

اهوره‌مزدا و خدایان نیز ستایش می‌شدند. اهوره‌مزدا در رأس خدایان بود، بعد امشاسپندان قرار داشتند و بعد ایزدان بودند. در این میان، ایزد مهر از همه ایزدان مهم‌تر بود و قربانی‌های بسیار برای او می‌شد. زبان نوشتاری این اقوام مهاجر در آسیای صغیر زبان آرامی بود، سنتی که به زمان هخامنشی بازمی‌گشت. اما دین مهری که به روم رسید، تنها دینی ایرانی نبود. دین ایرانی از بین‌النهرین نیز بسیار تأثیر پذیرفته بود. خدایان ایرانی و بین‌النهرینی همانندی‌هایی داشتند. احکام نجوم بابلی در ایران پذیرفته شده بود. اهوره‌مزدا زیر تأثیر بعل قرار گرفته، آناهیتا به ایشتر (عیشتر) همانند بود و مهر نیز به مجموعه مردوک (مردوخ) - شمش (بعل) پیوست و خدای خورشیدی شده بود. چنان که در روم وی را «خورشید شکست‌ناپذیر»<sup>۹۳</sup> می‌خواندند. در کومازن، بر اثر تلفیق فرهنگ ایرانی، یونانی و بومی، بعل محلی را که به صورت دلاوری

ایستاده بر اسب، با تبری در دست نشان می‌دادند، با اهوره‌مزدا و زئوس یکی دانستند و او را زئوس - اورمزدس<sup>۹۴</sup> می‌خواندند که در بالای آسمان می‌زیست. در آیین مهری رومی، ژوپیتر متعال<sup>۹۵</sup>، برابر خدای بزرگ آیین مهر، قرار گرفت. در همه ایالات روم معابد ژوپیتر (اهوره‌مزدا و مهر در کنار هم) وجود داشت. یونانیان برای نام‌های خدایان ایرانی برابر یونانی یافتند و حتی بعضی آیین‌های اسرارآمیز خود را وارد آیین مهری کردند. اما هرگز به آیین مهر نپیوستند. عقاید رواقی یونانی به آیین مهر وارد شد. ولی در مجموع، دین مهری کمتر از دیگر ادیان آسیای غربی از هلیسزم اثر پذیرفت و به همین دلیل هم از طرف یونانیان بدان توجهی جدی نشد. اما رومی‌ها مستقیماً و نه از طریق یونان به آیین مهر رو آوردند.

عمدتاً، دین مهری از طریق سربازانی که در مرزهای ایران و روم خدمت می‌کردند، در روم گسترش یافت و به دانوب و راین، مرزهای اسکاتلند و به شمال آفریقا رسید.

این دین همچنین از طریق اسیران جنگی که به صورت برده در می‌آمدند، به روم رفت و چون ایران آخرین سرزمین شرقی بود که روم با آن تماس یافت، طبعاً دین مهری - مزدایی نیز آخرین دینی بود که از شرق به روم رفت.

شعائر دین مهری را در غارهای کوهستانی یا در فضاها بسته و تاریک زیرزمین اجرا می‌کردند. پیروان دین در ضیافتی آیینی با یکدیگر هم‌سفره می‌شدند. نوعی غسل در میانشان رواج داشت که گناه روح را به شستن تن می‌زدودند. در طی یکی از آیین‌ها، گاوی را می‌کشتند و گمان می‌کردند که گاو میرنده جهان را جوان می‌کند. اغلب مراسم مزبور، هم‌سفره شدن، غسل و کشتن گاو، در آیین‌های دیگر اقوام آسیای غربی هم وجود داشت. اما آنچه را آیین مهر و ادیان ایرانی به جهان دینی آسیای غربی باز آوردند، دوگانه‌پرستی بود، امری که در ادیان دیگر غرب آسیا وجود نداشت. این دین به جهان با دیدی تازه نگاه می‌کرد و به زندگی هدفی تازه می‌داد.

در فلسفه یونان، تقابل ماده و روح، تعقل و الهام قدمت داشت، اما خیر و شر پدیده تازه‌ای بود. در دین مهری به این دو اصل، که دو حقیقت موجود جهان بود، احترام می‌گذاشتند. یکی به خاطر تقدس (خیر) و دیگری به خاطر دفع شر. در رأس یکی اورمزد (اهوره مزدا) و در رأس دیگری اهریمن (انگره مثنیوی) قرار داشت.

آنگاه پس از اهوره مزدا، امشاسپندان، فرشتگان مقرب، و سپس ایزدان یا فرشتگان، قرار داشتند. در آن سو دیوان بودند، که در نزدیکی زمین قرار داشتند و هر کار بدی از آنان سر می‌زد: همه مصیبت‌ها، همه هوس‌ها و خواهش‌های نفس، نتیجه اعمال ایشان بود. این باورها هنوز هم در میان یزیدی‌های کُرد عمومیت دارد.

تردیدی نیست که شیطان یهودی - مسیحی با اهریمن ایرانی مربوط و ملهم از آن است. دین مهری علاوه بر دو بُن‌نگری، به اخلاق توجه ویژه‌ای داشت. خیر و شر جهانی، در درون انسان به تقوی و فساد تبدیل می‌شد. پیروان مهر که آرزومند رسیدن به بهشت ایرانی بودند، جایی که فقط اعمال خیر انسان به حساب می‌آمد، همه عمر را به پرهیز و تقوی می‌گذراندند و اخلاق مسئله‌ای اساسی در زندگی دینی‌شان بود.

بیهوده نیست که ایرانیان و رومیان، و فقط این دو، قادر به ایجاد امپراتوری‌های وسیع و دیرپایی بودند. هر دو قوم به رعایت اصولی اخلاقی و سختگیرانه مؤمن بودند، از نظم و مدیریت دقیق بهره داشتند، امری که در میان اقوام دیگر منطقه، از جمله یونانیان وجود نداشت.

مهر خدای راستی و دادگری و در کار خود بسیار سختگیر بود. در دین مهری اطاعت و فداکاری آموزش داده می‌شد. همه مهربان با یکدیگر برادر شمرده می‌شدند. زندگی را جنگ می‌شمردند. نبردی در جهان ادامه داشت و فرد می‌بایست با پرهیز و تقوی به پیروزی اورمزد یاری رساند.

مسئله دیگر که میان دین مهری و دیگر ادیان اختلاف پدید می‌آورد، مسئله

ازدواج خدایان بود. در همهٔ ادیان آسیای غربی، مصری و یونانی خدایان با یکدیگر ازدواج می‌کردند و روابطی عاشقانه و جز آن با هم داشتند، اما در دین مهر، چون دیگر ادیان مزدایی، ازدواجی وجود نداشت و این کمال جهان خدایی بود که جهان انسان را با جهان ایشان متفاوت می‌ساخت.

مسئلهٔ دیگر بهشت و دوزخ ایرانی بود. امری که سرانجام در ادیان عمومیت یافت. در دیگر ادیان جهان، جای مردگان در زیرزمین بود. در بهشت سراپیس مصری، روح در زیرزمین می‌زیست، در آسیای غربی نیز چنین بود، از جمله در دین یهود. اما دین مهری، با پذیرفتن تأثیر احکام نجوم، بر آن بود که بهشت در روشنی بی‌کران اوج آسمان‌ها است. انسان محکوم سرنوشت، اگر تقوی بورزد، پس از مرگ، روحش در طی مراحل، تا به بهشت خواهد رسید و از آلودگی‌های زمینی پاک خواهد شد، از اقلیم‌های ستارگان خواهد گذشت و به بهشت ابدی دست خواهد یافت و دیگر دستخوش سرنوشت شوم نخواهد گشت. در پایان جهان، تن هم همان مسیر را طی خواهد کرد و انسان سعادت ابدی را لمس خواهد کرد.

این دین دیدگاه نوینی را به رومیان معرفی می‌کرد و نسبت به دین‌های پیشین آسیایی و مصری تعالی بیشتری داشت.

## یادداشت‌های گفتار سوم

1. Sophists

۲. Cynics : از واژه یونانی "Kynikos" به معنی «سگ مانند» می‌باشد (Kynōs و Kyōn) سگ).

۳. Hellenic : از Hellenios یا Hellenikos به معنای یونانی از Hellen که در اصل، نام پسر Deucalion، نوح یونانی، است و با نام Helen در جنگ‌های تروا مربوط نیست.

4. barbaros

۵. Stoics : یونانی stōikos از کلمه Stoa به معنی «رواق».

6. Cosmopolitan

7. Logos

8. Hellenism

9. Zeno

۱۰. Plotinus : (۲۰۵ - ۲۷۰ م.) فیلسوف نوافلاطونی رومی و مصری الاصل. درباره او نک. کارل یاسپرس، فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.

11. Neo-platonism

12. Augustus

۱۳. Serf : کارگر یا رعیت وابسته به زمین.

14. Etruscan

۱۵. Carthage : شهر باستانی فنیقی در شمال افریقا بر کرانه دریای مدیترانه.

16. Octavian

17. Byzantium

18. Constantinople

19. Phrygia

20. Pessinus

21. Ida
22. Magna Mater Deum Ida
23. Hannibal
۲۴. Sibyls: سیئل‌ها کاهنه‌هایی بودند که در یونان و روم باستان به پیشگویی می‌پرداختند.  
لاتین: Sibylla، از اصل یونانی. این واژه را نباید با نام الهه آسیای صغیر به نام Cybele (سیئل) به اشتباه گرفت.
25. Palafin
26. Cybele
27. Berecyntus
۲۸. Attis: خدای باروری و همسر Cybele در اساطیر فریجی.
29. Papas
۳۰. Thrace: بخشی از جنوب خاوری شبه‌جزیره بالکان.
۳۱. Dionysus: خدای نباتی و ایزد شراب، برابر با کوس رومیان.
32. Coalli
33. Metragyrtes
34. Renunciation
35. Fetichism
36. Megalensia
37. Pontus
۳۸. Hierodulus: مرکب از hier یا hiero، واژه‌ای مأخوذ از یونانی hieros به معنای «مقدس»، و "dulus" لاتینی مأخوذ ازoulos یونانی به معنای «برده».
39. Taurus
40. Bellona
41. Sulla
۴۲. archigalli: archi یا arch از یونانی به دو معنای «ریس، مهر» و «کهن و ابتدایی» بود؛ در اینجا به معنی نخستین است، یعنی ریس گالی‌ها.
43. Claudius
44. Caligula
۴۵. Isis: ایزد بانوی مصری، همسر و خواهر ایزد ریس، و مادر هوروس. او پاره‌های تن



شوی خویش، اُزیریس، را گرد می‌آورد.

46. Cannophori
47. Palleshori
48. Dandrophori
49. Hilaria
50. Almo
51. Hypsistos
52. Omnipotentes par excellence
53. mystic
۵۴. taurobalium : به معنای دستگیری گاو، و معانی مصطلح آن «کمند» است.
55. Henotheism
۵۶. Adonis : در اساطیر یونان، ایزد جوانی که آفرودیت عاشق او شد. او در اصل، ایزدی فنیقی بوده است.
۵۷. Bacchus : خدای شراب در اساطیر رومی.
۵۸. Osiris : ایزد شهید شونده و خدای جهان مردگان در اساطیر مصر.
59. Polymorphous
60. pantheos
61. Isis, Serapis
62. Soter
63. Osiris-Apis
۶۴. Demeter : در اساطیر یونان، ایزد بانوی کشاورزی، باروری و ازدواج. او را با سرس، ایزدبانوی رومی یکی پنداشته‌اند.
۶۵. Harpocrates : نام دیگرش هوروس است.
66. Anubis
67. Pozzouli
68. Eros
69. Atargatis
70. Astarte
71. Hierapolis

72. Chaldaei

۷۳. Byblos: بندری در لبنان، یکی از قدیمی ترین شهرهای جهان.

74. Balmarcodes

75. Marna

76. Maiuma

77. Jupiter Damascenus

78. Hadad

79. Baltis

80. Malakbel

81. Severus

82. Heilog abalus

83. Emesa

84. Sol invietus

85. Aurelian

۸۶. Helios: خدای خورشید.

87. Paphos

88. Elagabal

89. Exogamy

90. Diocletian

91. Galerius

92. Magousaioi, Pyrethes

93. Sol Inuictus

94. Zeus-Oromasdes

95. Jupiter Caelus

## ماخذ

محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران ۱۳۳۲.  
برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، چاپ پنج، تهران، خوارزمی  
۱۳۵۵.

Franz Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, New York  
1956.

Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1963.



## نمايه

آيين مانوى ۸۲	(T)	آپم نپات ۱۴۹
آيين مزدك ۹۴		آپيس ۲۳۸
(الف)		آتمن ۱۸۵، ۱۷۰
آ ۷۱، ۶۸، ۵۱، ۵۰		آدونيس ۲۴۶
آن ۷۸		آديتیه‌ها ۱۶۳، ۱۵۴
ابره‌شهر (نیشابور) ۱۰۵		آريايى نخستين ۴۹
ابن‌نديم ۹۵		آرنه‌کا ۱۲۷
ايسو ۱۲۹، ۳۶، ۳۱، ۲۸		آشور ۳۰
ايش ۳۲		آفانا سيوسکا ۱۹
اترگتيس ۲۴۵، ۲۴۴		آفاناسيوو ۱۳۳
اتروسكى ۲۲۶		آفروديت ۲۳۹، ۲۵
اتروه‌ودا ۱۵۹، ۱۴۵، ۱۴۱		آگوستوس ۲۲۴، ۲۲۷
اتيس ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۳۳، ۲۲۸		آنتيوخوس ۲۴۵
اديابن (اريل) ۱۰۴		آنتونى ۲۲۳
ارژنگ ۹۳		آندرونوو ۱۳۳، ۱۹
اروس ۲۴۳		آنو ۳۶
آزيريس ۱۱۰، ۷۵، ۳۷، ۳۰		آنوبيس ۲۴۰
سپندارمذ ۵۸، ۴۱		آيين بودا ۱۷۴
اسماعيل پور، ابوالقاسم ۱، ۶، ۱۱۰		آيين بهاگوته ۱۹۲
اسوره‌ها ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۱۲۷، ۱۲۸		آيين جين ۱۸۴
اشعياى نبى ۲۱۸		آيين گنوسى ۷۴

(ب)	اشوکه ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۱
بابک ۵۴	اشوین‌ها ۲۲، ۱۲۷
باختر (بلخ) ۲۰	اشه ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۰
بازیلیدس ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹	افه‌سوس ۱۰۶
باکوس ۲۵، ۱۰۸، ۲۳۶	اکتاوین ۲۲۶
بام‌ایزد ۸۶، ۸۸	اکومن ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۵۹
بایکال (دریاچه) ۲۰	اگنی ۲۶، ۱۰۹، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۳
براهمنه‌ها ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۹۶	اگنیس سزونتا ۲۶
برهما ۳۱، ۱۴۷	الماس روشنی ۸۷
بطلمیوس ۲۲۴	امشاسپندان ۴۷، ۵۰
بعل ۲۹، ۳۲، ۳۶، ۲۴۱، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹	امهرسیندان ۸۵
۲۵۱	اناهیتا ۲۵، ۲۶
بعلة ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰	انجیل زنده ۹۳، ۱۰۳
بغازکوی ۲۱، ۱۳۵	انکی ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۵۰، ۵۱، ۶۸، ۷۱، ۱۲۹
بغان ۴۵، ۴۸، ۴۹	اوپه‌نیشدها ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۹، ۱۷۰
بما (جشن) ۹۳	اودین ۱۰۹
بندهش ۵۷، ۶۲	اورال ۱۸
بودی ستوه ۱۸۳	اورانوس ۳۲
بوندوس ۹۵، ۱۰۱	اوروک ۲۸
بهاگوته ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴	اوشس ۱۳۸، ۱۴۹
بهرام ۴۵، ۸۳	اهوردمزدا ۲۶، ۴۰، ۴۲، ۲۵۷
(پ)	اهوردها ۳۴، ۱۲۸
پافوس ۲۴۸	ایشتر (عیشر) ۳۲، ۵۱
پامیر ۱۶	اینانا ۲۸، ۲۹، ۳۲
پتگک ۸۲	ایندره ۲۲، ۳۳، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۶۷
پدربرگی ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۰	اینین ۲۸

چرخ حیات ۱۷۹	پرجاپتی ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۵۲، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۸،
چینود پُل ۶۲	۱۶۴، ۱۶۵
(ح)	پطروس حواری ۸۰
حَتّی ها ← هیتی ها	پنام ۲۵۵
حداد ۲۴۶	پنی ها ۱۶۷
حمورّبی ۲۲۴	پورانها ۱۹۰
حورّی ها ۱۲۸	پوروشه ۳۱، ۱۵۰، ۱۶۴، ۱۶۵
(خ)	(ت)
خدایان ودایی ۱۶۱، ۱۶۲	تارتاروس ۶۳
خرّم دینان ۹۹، ۱۰۱	توڈر مویسوئستیا ۱۰۷
(د)	تره واده ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳
داسه ۱۶۷	تریز ۴۴، ۵۹
داور دادگر ۹۰	تשוב ۳۰، ۳۷
دراویدی ۱۸	تنتره ها ۱۹۷
دریست دینان ۹۵	توٹ ۵۲
دمتر ۷۴، ۲۳۹	تورفان ۹۳
دمشقی، اپولودروس ۲۲۵	توشر ۱۴۷، ۱۵۰
دنپر ۱۸	تیامت ۳۱، ۳۶، ۱۲۹
دوست روشنان ۸۶	تیبیریوس ۸۰
دوشیزه روشنی ۸۷، ۸۹	تیتان ها ۳۲، ۳۹
دومزیل، ژرژ ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۱۳۲، ۱۶۰	(ج)
دومناش ۱۰۴	جاتکه ۱۷۵
دُموزی ۲۸، ۲۹، ۱۲۶	(چ)
دین شیوایی ۱۹۶	چارواکه ۱۷۴، ۱۹۱

دیوکلین ۲۵۴	سروش ۴۵
دیونیسوس ۲۳۹، ۲۵	سکاها ۲۰
	سمساره ۱۹۷، ۱۸۵، ۱۷۲
(ر)	سند ۱۲۲، ۱۱۹
راماینه ۱۲۰، ۲۹، ۲۵	سوترها ۱۵۶
رامه ۱۲۵	سوشیانت ۴۳
رواقیان ۲۱۳	سوفیا ۱۱۳، ۷۹، ۷۸
روح‌القدس ۸۵	سیاوش ۱۲۵
ریگ ودا ۱۶۵، ۱۵۸، ۱۴۴، ۱۲۸، ۱۲۲	سبیل‌ها ۲۶۰، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۸
	سیتا ۱۲۶
(ز)	سیریل ۱۰۷
زنوس ۷۱، ۶۵، ۶۴	سین ۳۶
زبورمانوی ۱۰۳	سین کیانگ ۱۶
زردشت خرگان ۱۰۲، ۹۶	(ش)
زروان ۱۰۶، ۸۴، ۷۱، ۶۲، ۶۱، ۵۵	شاپورگان ۹۳
زریز ۵۹	شمعون‌مغ ۷۶
زنون ۲۱۴	شهرستانی ۹۸، ۹۶
(ژ)	شیوا ۱۹۶، ۱۹۱، ۱۵۷، ۱۲۵، ۱۲۰
ژوپیتر ۷۱، ۶۵، ۶۴، ۲۶، ۲۲	(ع)
(س)	عستارت ۲۴۴
ساسان ۵۵	عیسای درخشان ۹۱، ۸۹، ۸۸
سامه‌ودا ۱۴۰	عیشتر ← ایشتر
ساوول ۵۹، ۴۴	(ف)
سراپیس ۲۵۸، ۲۳۸	فردوسی ۹۵
سرسوتی ۱۵۰، ۷۰، ۳۲، ۲۲	



گرزمان ۴۳	فروهر ۸۴
گزیدگان ۹۱، ۹۲	فلوطین ۲۱۵، ۲۲۴
گزیده‌های زاداسپرم ۵۷، ۶۲	
گنوس / گنوسی ۷۴، ۷۵، ۷۸	(ک)
	کاپادوکیه ۲۵۲
(ل)	کالیگولا ۲۴۱
لوگوس ۲۱۳	کتاب مردگان ۲۳۷
	کردک خودائیه ۵۴
(م)	کرمه ۱۷۲، ۱۸۸
مادر زندگی ۸۵	کرونوس ۳۱، ۳۲، ۵۶، ۶۴، ۶۵
مارس ۲۲	کرشنا ۱۲۰
مانبدایزد ۸۶	کشریه ۱۶۰، ۱۹۰
مانی ۸۲، ۸۳	کفالایا ۹۳
مردوک (مردوخ) ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۶، ۵۱	کفرناحوم ۸۰
۱۱۰، ۱۲۹	کلیان ۲۱۲
مرفیون ۷۹، ۸۱، ۱۰۴	کلپه ۱۷۳
مروت‌ها ۲۲، ۱۳۹، ۱۶۳	کنستانین ۱۰۶
مزدک ۹۴	کورگان ۱۳۲، ۱۳۵
مزدک‌نامه ۹۵	کومربی ۳۶
مُغتسله ۸۲	کیومرث ۵۹
مک‌دائل ۱۴۱	
مولر، ماکس ۱۵۳	(گ)
موهنجودرو ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۶	گالریوس ۲۵۴
۱۹۶	گاهان ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۶۷
مهاویره ۱۸۹	گایا ۳۲
مهایانه ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۹	گئوتمه (بودا) ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶
مهرایزد ۸۶	گئوماته ۹۹

وهمنه ۲۲	مهرشاه ۸۳
ویشنو ۱۶۸، ۱۵۴، ۱۴۷، ۱۴۵، ۱۲۶	مهریشت ۶۸
ویشوروپه ۱۵۴	میتانی‌ها ۲۱، ۲۰
ویشوه‌کرمه ۱۶۴	میتره ۱۳۵، ۶۷، ۴۵، ۲۲
(ه)	مینوزینسک ۱۳۵، ۱۳۲، ۱۸
هادس ۶۴	(ن)
هارپوکراتیس ۲۴۳	ناکه ۱۴۵
هانیاال ۲۲۷	نریسه‌ایزد ۸۹، ۸۸، ۸۷
هرا ۳۲، ۲۵	نرون ۲۲۳
هربا ۱۵۶، ۱۲۴، ۱۲۲	نسطوری ۱۰۶
هرمزذبح ۸۸، ۸۶، ۸۵	نسطوریوس ۱۰۶
هستیا ۲۶	نیروانه ۱۷۹
هلن ۷۶	نینورته ۳۲
هلنیم ۲۱۴	نیوشاگان ۹۲، ۹۱
هلیوس ۲۶۲، ۲۴۷	(و)
هنوتیسم ۱۵۳	والنتین ۷۹، ۷۸، ۷۷
هیتی‌ها ۱۳۵، ۲۹، ۲۱	وای‌روایو ۱۳۹، ۷۲، ۴۵
هیراپولیس ۲۴۴	ویشیه ۱۶۵
هینه‌یانه ۱۸۰	ودانته ۱۹۷
(ی)	وداها ۱۵۸، ۶۷، ۲۳
یجورودا ۱۳۷	ورتره ۱۶۲، ۳۷، ۳۳
یمه ۱۶۸، ۱۴۹	ورونه ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۴۶، ۱۳۵، ۵۰، ۲۲
یمی ۱۴۹	۱۶۷، ۱۶۰
ینی‌سی ۱۳۲، ۳۳، ۱۹	وستا ۲۶





ISBN 964-362-020-4



9 799643 620201

۲۵۰۰ تومان

مذهب-۱