

# اهورا مزدا و دیگر بغان در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی\*

کراردو نیولی  
ترجمه نازنین خلیلی پور

## حاشیه

\* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Gherardo Gnoli, "Ahuramazdā e gli Altri Dèi nelle Iscrizioni Achemenidi", *Orientalia Romana*, Essays and Lectures 5, Iranian Studies, 1983, pp. 135-145.

یادداشت‌های داخل قلاب افزوده مترجم است.

\*\* [utā atar aitā dahyāva āha yadātya paruvam daivā ayadiya pasāva vašnā Ahuramazdahā adam avam daivadānam viyakanam utā paitiyazbayam daivā mā yadiyaiša ...

«و در میان این کشورها جایی بود که قبلاً دیوان پرستش می‌شدند. پس از آن به خواست اهورامزدا من آن پرستشگاه دیوان را خراب کردم، و اعلام نمودم دیوها پرستش نشوند...»

Cf. Kent, Ronald G., *Old Persian*, p. 15.]

1. G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*, Instituto Universitario Orientale-Seminario di studi Asiatici, Series Minore VII, Naples 1980, pp.77 sgg.

(زین پس برای ارجاع به این کتاب، کوتاه‌نوشت ZTH به کار برده خواهد شد.) [علامت sgg. به معنی «به بعد» و علامت sg. به معنی «بعد» و «سطر» است.] درباره مسئله دیوان در XPh [کتبیه خشایارشا در تخت جمشید] که اخیراً دوباره مطرح شده و پیشنهادی که از نظر بنده پذیرفتنی است، رک. U. Bianchi, "L'inscription 'des daivas' et le zoroastrisme des Achéménides", *Radical History Review* CXCII, 1977, pp. 3-30.

2. ZTH, pp. 200 sgg.

←

هخامنشیان همه ایزدان و موجودات مینوی نیک را *baga-* می‌نامیدند و هر آنچه را که شر بود، *daiva-* می‌خواندند: مانند عبارت معروف منتسب به خشایارشا در تخت جمشید (XPh, 36, 38, 39)\*\*، که حکایت از وابستگی آنان به آیین زردشتی دارد.<sup>۱</sup> زردشت دیوان (*daēva-*) را محکوم کرد تا این که در نهایت خدای یکتای مورد نظر خود اهورامزدا (سرور دانا)<sup>۲</sup> را بر امور مسلط کند. بعدها چندتن از ایزدانی که با اخلاقیات زردشتی سازگار نبودند، به لطف مصالحه‌ای که بین باورهای کهن و نو برقرار شد، دوباره در آیین پذیرفته و *yazata-* «ستودنی» نامیده شدند، در حالی که آنانی [خدایانی] که از نظر پیامبر محکوم شده بودند، مانند ایندرا (*Indra*)، سرو (*Saurva*) و نانهیتیته<sup>۳</sup> (*Nānhaithya*)، به مرتبه دیوی فروافتادند.

نیز همچنان که اخیراً مورد توجه قرار گرفته،<sup>۴</sup> *baya-* در متون اوستایی برابر با *baga-* در فارسی باستان است و این *baya-* تنها موجودی است که به دنیای مینوی و الهی تعلق دارد. به همین ترتیب است که متون اوستایی متأخر و کتیبه‌های هخامنشی در مورد کاربرد *baya* و *baga* با یکدیگر سازگاری دارند، همچنان که از نظرهای دیگر به هم شبیه‌اند، مانند شباهت *daēva* اوستایی و *daiva* فارسی باستان [هماهنگی از نظر کاربرد و مفهوم نیز وجود دارد]، که از لحاظ زمانی می‌توان آن‌ها

AsH 6sg., DPd 1sg., DPh 8 sg., در بزرگ‌ترین خدایان»، در  
DSf 8 sg., DH6sg., XE 1sg., XV 1sg., A<sup>2</sup>Hc 1sg.

### حاشیه

→

نیز شامل نقدی بر نظریه تکامل تدریجی نام خدا که کوئپیر مطرح کرده است:  
F.B.J. Kuiper, "Ahura Mazdā 'Lord Wisdom'?", *Indo-Iranian Journal* XVIII, 1976, pp. 25-42.

3. ZTH, pp. 79 sg.

درباره فرضیه منشأ غیرایرانی، بلکه پیش‌هندوآریایی این سه دیو بزرگ  
زردشتی پژوهشگرانی چون بارو و، پیش از وی، دارمستتر بحث کرده‌اند:

T. Burrow, "The Proto- Indoaryans", *Journal Royal Asiatic Society* 1973, pp. 123-140; J. Darmesteter, *Le Zand-Avesta*, 1892-1893, III, p. XLV.

رک. همان‌جا. این فرضیه، به هر دلیل، نمی‌تواند شامل همه daēva (دیوان)  
شود، در میان آن‌ها باید خدایان قدیم اندیشه چندخدایی را، که زردشت  
محکوم کرده، در نظر گرفت. دیو شدن daēva (دیوان) نوعی تطور  
تدریجی متعلق به مزدائیت بعدی است، رک.

I. Gershevitch, "Die Soone das Beste", in *Mithraic Studies: Proceeding of the First International Congress of Mithraic Studies*, ed. by J.R. Hinnells, Manchester 1975, I, p. 80.

در مورد نقدی بر فرضیه بارو، درباره منشأ خارجی همه daēva (دیوان)  
همچنین رک.

M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Handbuch der Orientalistik I, VIII, 1, Lieferung 2, Hef 2A, Leiden-Köln 1975, I, p. 55, no. 211.

درباره این که دیوی شدن فقط قسمتی از موضوع خدانشناسی کهن است،  
توضیح ممکن را ژرژ دومزیل داده است:

G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977, pp. 42 sg., 50, 117 sgg.

در مورد نظر دومزیل، که بارها به این بحث پرداخته، رک.

M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963, pp. 19sg.

به‌خصوص ایزدانی که با خویشکاری جنگاوری خود دچار این سرنوشت  
شدند، در این باره رک.

S. Wikander, *Der Arische Männerbund*, Lund 1938; Dumézil, *Heur et malheur du guerrier: Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969, p. 94 sg., 105.

نیز بویس، که ساختار اجتماعی سه‌گانه به‌کاررفته درباره ایران را نمی‌پذیرد،  
معتقد است این خصوصیات غیراخلاقی و خشن ایندیره، سروه و نانهپته  
است که باعث از دست رفتن آنان می‌شود:

Boyce, *op. cit.*, pp. 55, 83, 201.

4. J. Kellens, "Trois réflexions sur la religion des Achéménides", *Studien zur Indologie und Iranistik* 2, 1976, pp. 125 sg.

5. I. Gershevitch, "Zoroaster's Own Contribution", *Journal of Near Eastern Studies* XXIII, 1964, p. 32 Appendix I.

←

را هم طبقه‌بندی کرد، از طرف دیگر، مزدپرستی یا زردشتیت  
که واژه پیشنهادی گرشویچ<sup>۵</sup> است، در مرحله گسترش دین  
مزدایی قدیم، در ترکیب روحانیان اوستایی و مغان خلاصه  
می‌شود، که با تلاش برای هماهنگ کردن باورها و آیین سنتی  
با پیام پیامبر، چهره جدیدی به مذهب می‌دهند. در این  
دورنمای تاریخی، مرحله دوم، که به نظر من کاملاً همه ارزش  
خود را به رغم نقدهای دیگران<sup>۶</sup> حفظ می‌کند، هماناً  
«اصلاحات» زردشت است؛ یعنی نخستین باری که [زردشت]  
در برابر چندگانه‌پرستی دین ودایی، باور بنیادین [خود] را با  
تمام ویژگی‌هایش مطرح می‌کند.

آنچه اکنون باید روشن کنم این است که اصطلاح *baga*، که  
در کتیبه‌های هخامنشی آمده، به اهورامزدا و دیگر ایزدان ایرانی  
برمی‌گردد، یا به ایزدان غیرایرانی<sup>۷</sup>.

اولین نکته کاملاً واضح است: *baga* همه‌جا برای اهورامزدا و  
برای مهر (A<sup>3</sup>Pa 25) به کار رفته است، نیز در اوستا *baya* در  
عبارت (Yt. X, 141) *bayanqm asti aš-xraθwastəmō* «او در  
میان خدایان بیشترین شناخت را دارد»<sup>۸</sup> برای مهر و آنهایتا به کار  
رفته است، هم‌چنین می‌توانیم با مقایسه چند کتیبه از اردشیر دوم،  
که در آن‌ها اهورامزدا، مهر و آنهایتا به نام ایزدان پشتیبان یاد  
شده‌اند، با کتیبه‌های داریوش اول، خشایارشا و داریوش دوم که در  
آن‌ها الگوی عبارت *bagaibiš* (*visaibiš*) *Ahuramazdā hadā*  
[= اهورامزدا با دیگر بغان] به کار رفته است<sup>۹</sup> به این نتیجه  
برسیم [که *baga* برای مهر و آنهایتا به کار رفته است].

دومین نکته برعکس بسیار مشکل‌آفرین و در اصل موضوع  
اصلی این بحث است. *baga* در نوشته‌های شاهی در کتیبه‌ها و  
عبارت‌های زیر آمده است:<sup>۱۰</sup>

۱. عبارت *baga vazraka Ahuramazdā* «خدای بزرگ  
اهورامزداست»<sup>۱۱</sup> در کتیبه‌های

DNa 1, DNb 1, DSt 1, DSab 1, DZc 1, DE 1, XPa 1,  
XPb 1, Xpc 1, Xpd 1, Xpf 1, Xph 1, Xpi ("XDnb")1,  
XE 1, XV 1, D<sup>2</sup>Ha 1, A<sup>2</sup>Hc 1, A<sup>3</sup>Pa 1

۲. عبارت *Ahuramazdā ... utā aniyāha bagāha tayaiy hantiy*  
«اهورامزدا و دیگر خدایان (بغان) که هستند» یا «...که  
وجود دارند» در کتیبه DB IV, 60, 62.

۳. *Ahuramazdā ... hadā visaibiš bagaibiš* «اهورامزدا...  
با همه بغان»<sup>۱۲</sup> در کتیبه DPd 14 sg., 21 sg., 23 sg.

۴. *Ahuramazdā ... hadā bagaibiš* «اهورامزدا... با  
خدایان»، در Xpd 27 sg., Xpc 12 sg., 15, Xpd 17 sg.,  
XPg 12 sg., XV 25 sg., D<sup>2</sup>Sa 3

۵. *Ahuramazdā ... hya maθiša bagānām* «اهورامزدا...»

که به نظر من پذیرفتنی نیست؛ این که کتیبه‌های داریوش هیچ شکی باقی نمی‌گذارند که دین او مبتنی بر یگانه‌پرستی تحت

## حاشیه

→

۶. رک. M. Molé, *op. cit.* و ZTH, pp. 199 ssg. و نیز:

G. Gnoli, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 41, 1981, pp. 685-690.

که در واقع نقدی است بر کتاب بویس:

M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London, 1979.

۷. ما اینجا با مسئله *Baga* به عنوان نام خاصی، که احتمالاً مطابق با *Bhaga* هندی است، سروکار نداریم، که در: ZTH, p. 203, no. 18 به آن اشاره شده و ف. ژینو اخیراً به آن پرداخته است:

Ph. Gignoux, "Des Structures imaginaires du panthéon pré-zoroastrien à l'existence de Baga", in *Iranica, a cura di G. Gnoli e di A. V. Rossi*, Napoli 1979 (pp. 365-373), pp. 369 ssg.; *idem.*, "Le Dieu baga en Iran", *Acta Antiqua Academiae Hungaricae* XXV, 1977 [1979] (= *Mélanges J. Harmatta*), pp. 119-127.

8. I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mitra*, Cambridge 1959, pp. 145, 288.

۹. برای موارد دقیق‌تر صفحه بعد را ببینید.

۱۰. برای کوتاه‌نوشت‌هایی که به کار رفته رک.

R. G. Kent, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven 1953; M. Mayrhofer, *Supplement Zur Sammlung der Altpersischen Inschriften*, Wien, 1978.

۱۱. در AmH 6 sg. و در کتیبه Ash 5 sg. الگوی آغازی وجود ندارد [نام اهورامزدا در ابتدای بند یا عبارت قرار نگرفته است] و در دومی [یعنی Ash5, sg. نام اهورامزدا در عبارت] *Ahuramazdā baga vazraka* آمده است؛ در هر دو نوشته نمی‌توانیم سوم شخص مفرد فعل «بودن» را پیدا کنیم؛ در کتیبه AmH 6 sg. اهورامزدا، فاعل فعل *frābarā* «عطا کرد» و در کتیبه Ash 5sgg. فاعل فعل *akunauš* «کرد» است.

۱۲. برای خوانش و تفسیر این عبارت که بر اساس عکسی از یک بند است، رک.

M. Mayrhofer, "Die Rekonstruktion des Medischen", *Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 105, 1968, pp. 16 sg.,

در جواب پرسشی که W. Hinz (W. Hinz) در مارس ۱۹۶۷ مطرح کرده است؛ نیز رک.

J. Duchesne-Guillemin, "La religion des Achéménides", *Beiträge zur Achämenidengeschichte* ("Historia", Einzelschriften, Helt 18), hrsg. von G. Walser, Wiesbaden 1972 (pp. 59-82), p. 67.

«خدایان خانه» یا «خدایان قبیله» (= *viθ-*) فقط حاصل اشتباهی است که هنوز در مطالعات ما به چشم می‌خورد؛ برای مثال رک.

U. Bianchi, *op. cit.*, p. 14.

۱۳. هنوز کسانی هستند که بین الگوی دوم و سوم تمایز قائل نمی‌شوند:

←

الگوی عبارت نخست از یک سو و الگوهای دوم و سوم از سویی دیگر واقعاً از هم متمایز است و به زبان فاخر و کلیشه‌ای سنگ‌نبشته‌های شاهی تعلق دارد که باید به‌صراحت مفاهیم گوناگون را بیان کند و گمان می‌رود بر انواع خدایان [یغان] دلالت داشته باشد.

بسیار محتمل است که الگوهای سوم و چهارم با هم مرتبط باشد،<sup>۱۳</sup> به این ترتیب که الگوی چهارم احتمالاً گونه ساده‌شده‌ای از الگوی سوم است. بنابراین الگوی سوم کامل‌ترین و کهن‌ترین عبارت است، یعنی این که [این عبارت] در کتیبه‌ای از داریوش اول وجود دارد و به همین نحو عبارت الگوی سوم در کتیبه‌های خشایارشا و داریوش دوم تجلی می‌یابد. در واقع «اهورامزدا با همه یغان» کاملاً منعکس‌کننده میراث هندوایرانی است.

اگر بخواهیم کارکردهای اصطلاح *daiva* را که برای معرفی موجودات اهریمنی در دوره هخامنشی به کار رفته و نیز خدایانی را که زردشت محکوم کرده و سپس در زمره ایزدان دین مزدایی پس از پیامبر در آیین نگاه داشته شده‌اند و در هر حال موجود شری را که آیین ستایشش طرد شده باشد، بیان کنیم، باید بپذیریم که برای مفهوم ایزدان باید از یک اصطلاح دیگر استفاده کرد؛ و همان طور که دیدیم، *baga-* می‌توانسته برای این هدف به کار آید و حال بدیهی است که عبارت *visaibiš bagaibiš* در کتیبه‌های متقدم فارسی باستان می‌تواند تداومی از همان الگویی باشد که در ودا در عبارت *višve deváh-* تجلی یافته است، با همان مفاهیمی که ل. رنو<sup>۱۴</sup> برای آن معین کرده، یعنی که بر تمامی انواع خدایان<sup>۱۵</sup> دلالت می‌کند.

الگوی عبارتی دوم، که فقط در کتیبه داریوش در بیستون آمده، در متنی است که به آنچه شاه بزرگ «در همان سال<sup>۱۶</sup> [در یک سال]» در همه جای مناطق گوناگون شاهنشاهی، از فارس تا بابل، تا آراخوزی و غیره، انجام داده است، مربوط می‌شود و به این ترتیب در کتیبه‌ای آمده که با آنچه در الگوی سوم و چهارم<sup>۱۷</sup> آمده است، اساساً فرق دارد.

بیست سال پیش، گرشویچ<sup>۱۸</sup> برای الگوی عبارت دوم نکته‌ای را پیشنهاد کرد که من اکنون به آن رسیده‌ام و بدین ترتیب، نقشی اساسی در فهم الگوهای دوم و سوم و چهارم ایفا کرد، که اینک باید توضیح دقیقی درباره آن‌ها داده شود. به هر حال او پس از اینکه قاعدتاً چنین چیزی را ممکن دانست، به دلیل احتمال دیگری که به نظر او ممکن بود اصولی باشد،<sup>۱۹</sup> رهایش کرد.

دلایل گرشویچ را دنبال می‌کنیم: او با مقدمه‌ای شروع می‌کند

«خدای آریاییان» یا «ایرانیان» می‌افزاید، دست‌کم بر اساس نظر گزارنده عیلامی، باید به این نتیجه می‌رسیدیم که «دیگر خدایانی که هستند» ایزدان ایرانی نبوده‌اند:

اگر این استنباط درست باشد، او [گزارنده] باید دلیل کافی می‌داشته تا فکر کند که داریوش به هیچ خدای ایرانی دیگری ایمان نداشته و گزارنده این را می‌دانسته و البته از وجود مهر نیز نمی‌توانسته بی‌خبر باشد.<sup>۲۶</sup>

تا اینجا همه چیز روشن است: با این شرح [اضافه کردن نام آریاییان]، گزارنده عیلامی نشان می‌دهد که عبارت *Ahuramazdā utā aniyāha bagāha tyaiy hantiy* برای او

#### حاشیه

→

W. Delēba, "Was Darius a Zoroastrian?", *Folia Orientalia* XVIII, 1977 (pp. 205-209), p. 206.

14. Le. Renou, *Etudes Védiques et pāninéennes*, IV, Paris 1958, p. 6.

۱۵. در مورد *višve devāh* علاوه بر اثری که از رنو ذکر شد و خود بر

اساس کاری از دومیل است، نیز رک.

J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, I Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart 1960, pp. 99, 146, 149.

۱۶. درباره اهمیت این عبارت، رک.

A. Sh. Shahbazi, "The 'year one' of Darius re-examined", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXXV, 1972, pp. 609-614; E.J. Bickerman and H. Tadmor, "Darius I, Pseudo-Smerdis, and the Magi", *Athenaeum*, 1978, pp. 240 sg.

۱۷. و برای این‌ها رک. ص ۸.

۱۸. رک. یادداشت شماره ۵ گرشویچ در مقاله مأخذ شماره ۵.

۱۹. Gershevitch, *ibid.*, pp. 17 sg. به‌خصوص یادداشت شماره ۱۹.

20. *Ibid.*, p. 16.

21. *Ibid.*, p. 17.

۲۲. رک. ص ۷ و ۸ همین مقاله.

۲۳. نیز پس از گرشویچ بسیاری از پژوهشگران با توجیحات و بحث‌های

ضعیف و کلی و بدون آن که ارجاع به پیشنهاد گرشویچ داده باشند، تأیید کردند که «دیگر خدایان» داریوش ممکن است ایزدان بیگانه باشند:

Dulēba, *op. cit.*, p. 207.

24. M.A. Dandamaev, *Persian unter den ersten Achämeniden* (6. Jahrhundert v. chr.), Wiesbaden 1976, pp. 217 sgg.; G. Gnoli, "Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi", in *Gururājamanjarikā: Studi in onore di Giuseppe Tucci*, Napoli 1974, pp. 23-88.

۲۵. درباره تفسیر تحریر عیلامی ستون سوم کتیبه داریوش، سطور

۷۷-۷۹ (= DB III, 77, 79) به مقاله خود در همایشی در پاریس، نوامبر

۱۹۸۱ ارجاع می‌دهم که به زودی در نشریه *Studia Iranica* چاپ خواهد

شد با عنوان: Le Dieu des Arya [خدای آریاییان].

26. Gershevitch, *op. cit.*, p. 17.

لوای اهورامزدا بوده است.<sup>۲۰</sup> اگر اهورامزدا «بزرگ‌ترین خدایان» معرفی شده است، اگر از او به صورت «با خدایان/ بغان» یا «با همه خدایان/ بغان» یاد شده، به این معنی نیست که «آیین چندگانه‌پرستی» در نظر شاه وجود داشته، بلکه به دلیل تساهل و تسامح وی در برابر خدایان مورد ستایش افراد گوناگون دیگر در سرزمین‌های گوناگون شاهنشاهی وسیع او بوده است.<sup>۲۱</sup> اما آیا می‌توان مطمئن شد که داریوش با به کار گرفتن *baga* فقط به خدایان بیگانه اشاره می‌کند و اهورامزدا را، یا به نظر گرشویچ امشاسپندان را، مستثنا کرده است؟<sup>۲۲</sup> درحقیقت، به این ترتیب سعی می‌کنیم ثابت کنیم که داریوش با به‌کارگیری *baga* همان قدر که به خدایان بیگانه اشاره می‌کند — چیزی که، اگر فرضی هم باشد گرشویچ به هر دلیل بسیار بجا آن را بازگو می‌کند<sup>۲۳</sup> — به همان میزان به ایزدان ایرانی هم اشاره دارد. الگوی عبارتی *hadā (visaibiš) bagaibiš* که منعکس‌کننده همان سنت هندوایرانی است که در ترکیب *višve devāh* نشان داده می‌شود، ممکن است یکی از این دلایل باشد. و اما مدارک یونانی‌ای وجود دارد که همه هخامنشیان را چندگانه‌پرست معرفی می‌کند<sup>۲۴</sup> و نیز مدارک گوناگون تاریخی وجود دارد که از بازسازی مراحل گوناگون گسترش مزدآپرستی کهن نشئت می‌گیرد و از نظر زمانی به چندین سده قبل از قرن ششم قم می‌رسد: اگرچه در جایگاه کانونی و والای اهورامزدا در کتیبه‌های داریوش و به همان اندازه در کتیبه‌های خشایارشا تردیدی وجود ندارد و اگرچه اساساً جایگاه خدای بزرگ در تمامی دوره هخامنشی اساساً مورد توجه است، هنگامی که در برابر او از دیگر ایزدان همچون مهر و آناهیتا نام برده می‌شود، به هر حال نشانه‌های آشکاری از چندگانه‌پرستی در دین هخامنشی را نمی‌توان انکار کرد. برعکس می‌توانیم و ضرورت دارد آنچه را چندگانه‌پرستی هخامنشی از یک سو و نیز از سویی دیگر [پرستش ایزدان را در] اوستای متأخر آشکار می‌سازد، بازبشناسیم، لیکن باز یگانه‌پرستی گاهانی برایمان روشن است. به این ترتیب که نقش اهورامزداى خالق آسمان و زمین را مانند خدای مطلق، با نیروی خارق‌العاده‌ای شرح می‌دهد.

گرشویچ درباره کاربرد الگوی عبارت «اهورامزدا با (همه) خدایان/ بغان» و نیز اینکه چرا این عبارت در سنگ‌نبشته بیستون، که اولین نوشته داریوش است، به کار نرفته و به جای آن از الگوی عبارتی «اهورامزدا و دیگر خدایان که هستند» یا «وجود دارند» استفاده شده، سکوت کرده است. حالا به نکته اساسی در این باب، همان گونه که بدان توجه شده،<sup>۲۵</sup> می‌رسیم که در ترجمه این عبارت گزارنده [مترجم] عیلامی افزون بر نام اهورامزدا شرحی را به صورت

هستند (همان امشاسپندان)» باشد. به نظر من بسیار آشکار است که *Ahuramazdā utā aniyāha bagāha hantiy* و *Ahuramazdā hadā (visaibiš) bagaibiš* در جمله‌بندی

## حاشیه

27. *Ibid.*, no. 19.

۲۸. درباره این مباحث رک.

J. Narten, *Die Aša Spəntas im Avesta*, Wiesbaden 1982, pp. 80sgg., 87 sgg.

و به‌خصوص ارجاع نارتن به پیشنهاد گرشویچ در کتاب مذکور، ص ۸۳ یادداشت ۳۰؛ ص ۸۷، یادداشت ۱؛ ص ۹۳، یادداشت ۳۸.

29. *op. cit.*, p. 18.

۳۰. اگر روش نگارش متن نوشته‌های شاهی همانی باشد که گرشویچ در کار بعدی‌اش بازسازی کرده است:

“The Alloglottography of Old Persian”, *Transactions of the Philological Society* 1979, pp. 114-190

طبیعتاً ناچاریم باور کنیم که داریوش کاملاً در موقعیتی قرار داشته که بر صحت آنچه حک می‌شده، نظارت داشته باشد؛ به این معنی که شاه بزرگ یا فردی به نیابت از وی، متن را به پارسی باستان دیکته و هم‌زمان گزارنده آن را گزارش می‌کرده و روی لوحی می‌نوشته و آن‌گاه آن را با گزارش پارسی برای حکاک دیکته می‌کرده؛ حکاک ابتدا بر روی لوح خود می‌نوشته و سپس آن را با صدای بلند گزارش می‌کرده تا اینکه قبل از حک شدن در جای خود، نظارت بر آن میسر و هم‌زمان تصحیح شود. نیز چنانچه روش‌های ساده‌تری را در نظر آوریم. یعنی، برای مثال، شاه در مورد تحریر پارسی باستان، خودش متن را به یک نفر کاتب چیره‌دست دیکته می‌کرده که آن را به پارسی باستان بنویسد، به این دلیل که هنگام نگارش این متون به زبانی دیگر و حکاک آن، بخشی از جملات و واژه‌های آن از چشم گزارنده نیفتند. با همه این توضیحات واقعاً بسیار نامحتمل است که ابتدای حکاک نهایی، متن کنترل نشده و هم‌زمان شاه یا شخص مورد اعتماد او، آن را تصحیح نکرده باشد. علاوه بر این نظریه گرشویچ، ملاحظات هرنشیمیت را نیز ببینید:

Cl. Herrenschmidt, in *Abstracta Iranica* (Studia Iranica, Supplément 3), 1980, p. 19; G.R. Cardona, “Etnografia della comunicazione e documenti antichi: il caso dell’antico persiano”, *Vicino Oriente III*, 1980 (= Atti del Seminario di studi su bilinguismo e traduzione nell’antico Oriente, Roma, 20-22 marzo 1980), pp. 277-286.

۳۱. درباره واژه «دیگر» در این نوع عبارات رک.

Gershevitch, *Zoroaster’s Own Contribution*, cit., p. 18, no. 26

که یادآور این عبارت اوستایی «اهورامزدا و دیگر امشاسپندان» (یشت دهم، بند ۱۳۹) است و در کتابش *The Avestan Hymn to Mithra*, cit., p. 12 آن را ذکر کرده است. او نظر کریستین بارتولومه را (در *Arische Forschungen III*, Halle 1887, p. 26, no. 1) می‌پذیرد، بر این اساس استفاده از صفت «دیگر» به این خاطر نیست که نویسنده می‌خواسته اهورامزدا را در بین امشاسپندان جای دهد. با این حال رک.

J. Narten. *op. cit.*, p. 11 sg.

مانند «اهورامزدا و خدایان دیگر ملت‌ها» است. اما دقیقاً در این مرحله است که گرشویچ راه حلی پیشنهاد می‌کند که در نهایت پذیرفته می‌شود:

البته از این شرح یعنی عبارت «دیگر خدایان که هستند»، امکان این که اشاره به خدایان ایرانی داشته باشد که مورد توجه گزارنده عیلامی نبوده استنباط نمی‌شود. درحقیقت این همان موضوعی است که به آن باور دارم.<sup>۲۷</sup>

نیز پس از پذیرش نظر گرشویچ، در این مورد که الگوی عبارت «دیگر خدایان که هستند» ما را در برابر تعریفی متفاوتی از امشاسپندان به عنوان «موجود» قرار می‌دهد، همانند *hātqm* در دعای ینگه هاتم *yehhē hātqm* (یسنای ۲۱ بندهای ۱-۲) یا *yōi ānharacā hantīcā* «آن‌هایی که بوده‌اند و هستند» (یسنای ۵۱، بند ۲۲)،<sup>۲۸</sup> او باید توضیحی منطقی بدهد که چرا گزارنده عیلامی این شرح را به‌خصوص بعد از نام اهورامزدا و در اول الگوی عبارت ما وارد می‌کند. در نتیجه گرشویچ به رغم نگرش مستدل به این مسئله، سعی کرده توضیحی بدهد، اما توضیح او کمی پیچیده است:

فقط داریوش و تعداد کمی از پیروان اولیه مزدپرستی ناب می‌توانستند مفهوم اصیل عبارت «خدایانی که هستند» یعنی امشاسپندان را درک کنند و «در نهایت برای گزارنده عیلامی طبیعی بوده است که بپندارد منظور شاه همانا خدایان عیلام، بابل، مصر و مانند آنان بوده است و قصد داشته با عبارت «دیگر خدایان که هستند» آن‌ها را به هم‌میهانش معرفی کند».<sup>۲۹</sup>

حال آزادی تفسیر برای گزارنده مطرح می‌شود: داریوش به رغم این خطر که ممکن بوده برداشت دیگری متفاوت با آنچه در سر داشته، درک شود، از عبارتی بسیار مبهم استفاده کرده که فقط برای تعداد کمی از پیروان اولیه قابل درک بوده است. می‌پذیرم که برای شاهان و کارگزاران ایشان ممکن است وسیله‌ای برای بازرسی آنچه در روایت‌های گوناگون کتیبه‌ها می‌آمده وجود نداشته باشد، اما اگر عمیقاً بخواهیم استدلال گرشویچ را دنبال کنیم،<sup>۳۰</sup> پس این امکان برای داریوش وجود داشته که جلو چنین خطر و ابهامی را درباره موضوعی به این مهمی بگیرد، بنابراین می‌بایست از الگوی *tyaiy hantiy*<sup>۳۱</sup> *Ahuramazdā utā (aniyāha)* \* [= اهورامزدا و (دیگرانی) که هستند] استفاده می‌کرد، الگویی که حداقل می‌توانست جلو تفاسیر نادرست را بگیرد.

و اینکه بعدها بیگانگان احتمالاً همین تفسیر را در الگوی متداول داریوش جای داده باشند «اهورامزدا با (hadā) خدایان» غیر ممکن است و نیز همان‌قدر غیر ممکن است که الگوی عبارت «اهورامزدا با همه خدایان» که داریوش در کتیبه «d» در تخت جمشید به کار برده برابر با «اهورامزدا با خدایانی که

سازگار با اندیشهٔ مزدایی کردند و یا درِیست پذیرفتند<sup>۳۵</sup> — یا ترکیبی از ایزدان دیگر ملت‌های شاهنشاهی بوده‌اند. این تحلیل دوم در مورد *baga* بسیار مهم است. اگر فرضیهٔ ما درست باشد، در کتیبه‌های خود داریوش نه تنها نمونه‌ای از تساهل و تسامح شاه بزرگ، بلکه نمونه‌ای از تفاسیر صورت گرفته از اهورامزدا با خدایان بزرگ بیگانه را نیز می‌بینیم.<sup>۳۶</sup> آنچه می‌شد با تحلیل منابع گوناگون تاریخی، که احتمالاً مورد توافق بوده‌اند، بازسازی کرد، اکنون در پی نگارشی بسیار دقیق از DB IV, 61 sgg. [ستون چهارم کتیبهٔ داریوش در بیستون، سطر ۶۱ به بعد] از صورت عیلامی آن و شرحی که به آن اضافه شده است [روشن می‌شود].

همان‌طور که گفتیم الگوی دیگری در کتیبه‌های شاهی وجود دارد، که در آن *baga* آمده و دربارهٔ آن تاکنون چیزی گفته نشده است:

*Ahuramazdā ... haya maθišta bagānmām*

«اهورامزدا... که بزرگ‌ترین خدایان [است].»

و این همان الگوی پنجم است که در کتیبه‌ای منسوب به آرشام و در کتیبه‌های داریوش، خشایارشا و اردشیر دوم آمده است. در

#### حاشیه

32. *Op. cit.*, p. 67, no. 3.

دوشن‌گیمن تفاوت اهورامزدا را که در متن عیلامی «خدای آریایی‌ها» تعریف می‌شود تأیید می‌کند، واضح است که متن عیلامی از دیگر بغان هیچ چیزی نمی‌گوید زیرا:

“il n’y avait rien à en dire, puisqu’ils n’étaient pas nommés”

[آن‌ها چیزی برای گفتن نداشتند به این علت که نام‌گذاری نشده بودند.] اما لازم بود توضیح می‌داد که چرا، به‌خصوص هنگامی که نام اهورامزدا چندین بار برده می‌شود، شرح و تعبیر [عیلامی] وارد می‌شود و چرا این شرح منحصر در این عبارت و این متن می‌آید و نه برای مثال در الگوی سوم و چهارم.

۳۳. در مورد واژه *hainā*- (*haēna*- اوستایی، *senā* ودایی) در دعای داریوش، رک.

Kellens, *op. cit.*, pp. 115 sgg.

۳۴. دربارهٔ انعکاس فرضیهٔ سه‌گانه برای این سه آفت و بلا:

G. Dumézil, “Les ‘trois fonctions’ dans le Rg Veda et les dieux Indiens de Mitani”, *Bulletin de l’Académie Royale de Belgique*, 5c s., XLVII, 1961, pp. 265-298; Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 59 sg.

نیز رک.

Dumézil, *Mythe et Epopée*, I, Paris 1968, pp. 617 sgg.

35. ZTH, p. 199 sgg.

۳۶. در این زمینه رک. G. Gnoli, *op. cit.*, pp. 36sg. بنابراین لازم است آنچه را که در: ZTH, p. 78, no. 116 در آخرین جمله تأکید کرده بودم تصحیح کنم.

دبیرخانهٔ شاهی دو مفهوم متفاوت است. در الگوی نخست، همان‌طور که می‌توان از شرح عیلامی نتیجه‌گیری کرد، به خدایان بیگانه دلالت می‌کند — به رغم ایرادی که به این نظریه دوشن‌گیمن<sup>۳۲</sup> گرفته است و به نظر من بی‌اساس است — و بر عکس در الگوی دومی همان کاربرد سنتی هندوایرانی ادامه می‌یابد.

از سوی دیگر، همان‌گونه که هم‌اکنون اشاره شد، ترکیبی که الگوی دوم [اهورامزدا و دیگر خدایان که هستند] در آن جای گرفته متفاوت با ترکیباتی است که الگوی سوم [اهورامزدا با همهٔ خدایان] و چهارم [اهورامزدا با همهٔ بغان] در آن‌ها گنجانده شده است؛ به این معنی که الگوی دوم در جایی آمده است (BD II, 7-8) که به فهرست اقدامات داریوش در سال اول شاهی در پارس و در ماد، در عیلام و در بابل و سپس در بسیاری سرزمین‌های شاهی، از ارمنستان تا آراخوزیه خلاصه شده است، بنابراین ذکر کمکی که اهورامزدا به داریوش کرده و بر اساس تفسیر ما، کمک ایزدان مهم ملت‌های دیگر که در این وقایع در جریان کار قرار داشته‌اند، به‌خوبی توجیه می‌شود. الگوی سوم و چهارم، همان‌طور که موضوع کتیبهٔ داریوش در تخت جمشید (کتیبهٔ DPd) است، به منظور طلب حمایت الهی اهورامزدا و همهٔ خدایان [ایزدان] برای سرزمین پارس به کار رفته است، تا اینکه سپاه دشمن *hainā*<sup>۳۳</sup> قحطی *dušiyāra*- و دروغ یا شورش *drauga*-<sup>۳۴</sup> از سرزمین دارای اسبان خوب و مردان شجاع یا از بناهایی دور کند که به دستور شاهان حال و گذشته، به‌خصوص در تخت‌جمشید و شوش ساخته شده است. اکنون، همان‌گونه که در ترکیب الگوی دوم آشکار است، بیشتر به ایزدان بزرگی دلالت دارد که نزد هر ملت در هر منطقه‌ای مشروعیت شاهنشاهی روی کارآمدهٔ هخامنشی را تضمین می‌کند. به این ترتیب واضح است که مانند آنچه در دیگر ترکیب‌ها می‌آید اساساً این دیدگاه را می‌توان بیشتر «ملی» تلقی کرد، یعنی که، در هر حال حمایت الهی خواسته شده از اهورامزدا و از «همهٔ خدایان» آیین مزدایی اصلاح شده باید باشد. نیز مشاهده می‌شود که طلب یاری از اهورامزدا، مهر و آناهیتا در کتیبه‌های اردشیر دوم و اردشیر سوم، و نیز در کتیبه‌های دیگری که این مطلب در آن‌ها آمده، کارکردی همانند الگوی اهورامزدا با (همهٔ) خدایان دارد که در بازسازی پیشنهادی شرح داده می‌شود، همان‌طور که مؤید ویژگی ایرانی *baga* در الگوی عبارت‌های سوم و چهارم نیز هست.

در نهایت می‌توانیم این‌طور نتیجه‌گیری کنیم که در نوشته‌های هخامنشی، خدایان (*baga*) احتمالاً ایزدان ایرانی آیین مزدایی‌اند — که از دیرزمان آنان را می‌شناختند و یا آن‌ها را

می‌کند که اهورامزدا و دیگر خدایان اصلی ملت‌های شاهنشاهی را داریوش، تقریباً در همان درجهٔ خدای خودشان<sup>۴۰</sup> قرار داده و ایزدان حمایت‌کننده خوانده و آنان تضمین‌کنندهٔ شاهنشاهی و مشروعیت شاه بزرگ شده‌اند.

#### حاشیه

۳۷. رک. هرودوت، کتاب یکم، سطر ۱۳۴ یا DNa 38-47 (کتیبهٔ داریوش در نقش رستم سطر ۴۷-۳۸).

38. Ed. Mayer, *Geschichte des Altertums* III, p. 113; J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, Leipzig-Berlin 1927, I, p. 304.

و در مورد نظر او، فرانچسکی (P. de Francisci, *Arcana Imperii*, Milano 1947, I, p. 160) بحث خود را تا آنجا پیش برده است که علاوه بر استفاده از شرح عیلامی، ویژگی ملی اهورامزدا را نزد هخامنشیان و زیربنای قومی خداوندگار را نزد پارسیان مشخص کرده است. تأثیر آن‌ها نیز، در کار من دربارهٔ سیاست مذهبی و مفهوم سلطنت در دورهٔ هخامنشیان، آمده است (op. cit., pp. 82 sg.)، که امروز، تا جایی که به این موضوع مربوط است، با نظر بسیار متفاوتی مجدداً مایل به نوشتن دربارهٔ آن هستم.

۳۹. دیگر تحریرهای کتیبهٔ داریوش در بیستون، یعنی تحریرهای بابلی و آرامی، در این مورد به کار ما نمی‌آید. آن‌ها را در متون منتشرشدهٔ زیر مشاهده کنید:

E. N. von Voigtlander, *The Bisitun Inscription of Darius the Great, Babylonian Version*, London 1978; J.C. Greenfield and B. Porten, *The Bisitun Inscription of Darius the Great: Aramaic Version*, London 1982.

سعی شده عبارت‌هایی سامی برابر با عبارت «دیگر خدایانی که هستند» یافت شود، اما این تلاش بدون نتیجه مانده و رضایت‌بخش نبوده است:

J. V. Kinnier-Wilson *apud* I. Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution*, pp. 34 sg.; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, II, Leiden-Köln 1982, p. 83, no. 16.

۴۰. به یاد داشته باشید که در (DSk 4-5) [کتیبه‌ای از داریوش در شوش، سطور ۴-۵] آمده است: *manā AM AMha adam* «اهورامزدا از من و من از اهورامزدا هستم».

این الگو تصور کنم که بسیار مشکل بتوان از میان *baga* و دیگر خدایان بیگانه و خدایان ایرانی یکی را برگزید. هر دو برداشت تقریباً درست است و شاید تفسیر درست‌تر در این مورد این باشد که ایزدان را هم ایرانی و هم بیگانه در نظر بگیریم. آن‌گاه از اهورامزدا در مقام بزرگ‌ترین همهٔ خدایان/ بغان درخواست می‌شود؛ او نه تنها بزرگ‌ترین خدایانی است که در مجمع خدایان در رأس قرار می‌گیرد، بلکه بزرگ‌ترین در بین خدایانی است که رقیبان بیگانهٔ وی هستند. جهان‌شمولی هخامنشی — که اکنون برای ما موضوعی بسیار غریب می‌نماید — انسان پارسی را در مرکز جهان قرار می‌دهد: <sup>۳۷</sup> پس منطقی است که خداوند مورد ستایش پارسی‌ها — خدای همهٔ جهان، خالق آسمان و زمین — در اندیشهٔ انسانی که قابلیت درک خداوند متعال را دارد، به صورتی بسیار متعالی و کامل در نظر گرفته شود، بنابراین برداشت‌هایی از این دست منشأ الگوی عبارت *Ahuramazdā utā aniyāha bagāha tayaiy hantiy* می‌شود که به اهورامزدا و دیگر خدایان روی زمین دلالت دارد.

درنهایت، بازسازی ما شاید منجر به تصحیح اشتباهی شده باشد که در بررسی‌هایمان نادر نبوده است. شرح عیلامی *nap harriyanam* «خدای آریاییان»، از اینکه نماد تصور ملی یا نژادی اهورامزدا نزد هخامنشیان باشد به دور است و تقریباً ممکن است نشانهٔ سدی بر سر راه گرایش‌های جهان‌شمول سیاسی-مذهبی شاهان پارسی باشد، همان طور که ادوارد مایر<sup>۳۸</sup> متوجه شده بود، در نظر وی نشانهٔ عیلامی است که در بازسازی حقیقتی دیگر ما را یاری می‌کند. نخست اینکه این [شرح عیلامی]، کار داریوش نبوده، بلکه کار گزارندهٔ عیلامی است. گرچه احتمالاً هنگامی که می‌بایست مضمون نوشته با اندیشهٔ شاه در تضاد نباشد،<sup>۳۹</sup> رضایت شاه یا کارگزاران مورد اعتماد او برای صحت تحریر متن لازم بوده است و در مرحلهٔ بعد آشکار

مرکز نشر دانشگاهی منتشر کرده است:

نام **تاریخ** باستان

سال ۱۰، شماره ۱ و ۲

- حکایت ندیم خوش‌آرزو: برگردانی کهن از خسرو قبادان و ریدگ/ داریوش کارگر
- ملاحظاتی بر یک نشانهٔ خطی در دستنویسهای مانوی تورفان/ محمد شکری فومشی
- برخورد اعراب با زنان ایرانی (۱۳ تا ۱۳۲ هجری)/ محمدتقی ایمان‌پور و فاطمه فرخی
- هرمزد اردشیر نخستین شاهنشاه اورمزدنام/ حمید کاویانی پویا

- **Changing Greek Views of Achaemenid Persia in the Classical Period/ Stanley M. Burstein**
- **Early Sasanian Ancestry: Facts and Fiction/ Sara Mashayekh**