

آر. سی. زفر



پان

معمای زرقشتی گری
ترجمہ: دکتر تیمور قادری



۱۲۰۱ ۱-۸۴۱۲۰-۱

بها: ۳۵۰۰۰ ریال

زروان

یا

معمای زرتشتی‌گری

زروان یا معمای زرتشتی‌گری

نوشته
آر.سی. زنر

ترجمه
دکتر تیمور قادری



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۸۴

Zachner, Robert charles

زینر، رابرت چارلز، ۱۹۱۳ - ۱۹۷۴ م

زروان، یا، معمای زرتشتی‌گری / آر. سی. زنر؛ ترجمه‌ی تیمور قادری. - تهران:
امیرکبیر، ۱۳۸۴.

۴۱۶ ص.

ISBN 964-00-1012-X

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

عنوان روی جلد: زروان.

Zurvan, a zoroastrian dilemma.

عنوان اصلی:

کتابنامه.

چاپ قبلی: فکر روز؛ ۱۳۷۴.

چاپ اول: ۱۳۸۴.

۱. زردشتی. ۲. زروانی‌گری. الف. قادری، تیمور، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان:
معماری زرتشتی‌گری.

۲۹۵

BL ۱۵۷۰ / ز ۹ ز ۴

۱۳۸۴

م ۸۴-۲۵۸۸۲

کتابخانه ملی ایران

ISBN 964-00-1012-X



9 789640 101291



زروان یا معمای زرتشتی‌گری

تألیف: آر. سی. زنر

ترجمه: دکتر تیمور قادری

چاپ اول: ۱۳۸۴

چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

شابک X-۱۰۱۲-۰۰-۹۶۴ ISBN 964-00-1012-X

مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، میدان استقلال.

WWW.AMIR-KABIR.COM

۹	مقدمه‌ی مترجم
۱۳	سپاسگزاری
۱۵	فردوسی و زروانیت
۱۷	پیش‌گفتار نویسنده
۲۳	مقدمه‌ی نویسنده
۲۹-۶۸	فصل اول / فرق زرتشتی
۶۹-۹۲	فصل دوم / زروانیسم و مزداپرستی در عهد ساسانیان
۹۵-۱۳۳	فصل سوم / پدر خوبی و بدی
	فصل چهارم / کیهان‌شناسی (۱)
۱۳۵-۱۷۵	خدای باد
	فصل پنجم / کیهان‌شناسی (۲)
۱۷۷-۲۳۴	قطعات زروانی از فصل اول بندهش بزرگ
۲۳۵-۲۶۲	فصل ششم / اختران
۲۶۳-۳۰۴	فصل هفتم / دیو آز
۳۰۵-۳۳۲	فصل هشتم / سه خالق (= آفریننده)
۳۳۳-۳۷۶	فصل نهم / زروان خدا
۳۷۷-۳۹۸	فصل دهم / قانون و تقدیر (= بخت)
۴۰۱	بازنگری
۴۱۱	فهرست متون زروانی

مقدمه‌ی مترجم

از زمان گزارش پلوتارخ در باب کیش زروان نزدیک به دو هزاره می‌گذرد. این نگرش از تأثیرات اساطیر بین‌النهرینی و بومیان نجد ایران بر اقوام هند و آریایی، خاصه ایرانی است. تأثیرات ساکنان بین‌النهرین بر اقوام آریایی وسیع‌تر از آن است که شرق‌شناسان غربی تصور کرده‌اند. این پژوهشگران مدام بر تأثیرات باورهای هند و اروپاییان بر اساطیر ایرانی تأکید ورزیده‌اند و تا حد امکان از تأثیرات بین‌النهرین بر فکر و روح آریاییان طفره رفته‌اند. در این میان مرحوم مهرداد بهار شاید جزء نخستین ایران‌شناسان بود که شجاعانه در این عرصه قدم نهاد و از تأثیرات گسترده‌ی اساطیر بین‌النهرین نه تنها بر آریاییان ایران بلکه بر اساطیر آسیای میانه و صغیر و حتی یونان و روم سخن گفت و طرحی نو درانداخت. او برای اولین بار به گونه‌ای مدون به این مهم پرداخت، اما دریغ و افسوس که کسی راه او را پی نگرفت و سخنش را تداوم نبخشید.

زروان نیز همچون پرجاپتی در اساطیر هند، ژوپتر در روم، زئوس در یونان، تیامت و اِپسو در بابل، خدایی است که از بطن او اهرمزد و اهریمن بیرون می‌جهند.

یکی فرمانروایی گیتی را برعهده می‌گیرد و یکی بر عالم مینویی مسلط می‌شود. بدین ترتیب اصل واحد و پدر خیر و شر در اساطیر ایرانی آنچنان جا باز می‌کند که در دوره‌های بعد شانه به شانه‌ی ثنویت، آنگونه که در اوستای متأخر متجلی است، می‌ساید.

ثنویان، در دوره‌های بعد، بویژه در دوره‌ی ساسانی، تا آنجا که در قدرت داشتند آثار مربوط به زروانیان را محو کردند و از خاطرها زدودند، و در محدود آثاری هم که بر جای مانده نظیر مینوی خرد، بندهش و...، به صورت «زمان» وارد گردید.

به هر صورت ثنویت، آن هم با دو نیروی خیر و شر، که ازلی - ابدی‌اند، معضلی را به وجود آورد که تشویش را به همراه داشت. چاره‌ی این دوگانگی، تصور قدرتی بی‌کرانه بود که از آن دو نیروی خیر و شر زاده می‌شد. این تثلیث در میان توده‌ها، براحتی جای ثنویت را می‌گرفت. سرعت این جایگزینی آنگاه که امیر، وزیر یا پادشاهی بدین مسلک می‌پیوست، دو چندان می‌شد.

از تأثیرات تثلیث زروانی، یکی هم جبریت بود، و تقدیری که سپهر اختران و اباختران برای مردم رقم می‌زدند؛ مبحثی که توده‌های مردم را براحتی جذب و تسخیر می‌کرد. این جبریت به دوران ساسانیان محدود نشد و به برخی مسلکها و مراسمهای دوره‌های بعد نیز راه یافت، و برای مدتی میدان‌داری کرد.

زروانیان برای آنکه نیروی شر یا اهریمنی را راضی نگه دارند، برای او اوراد خاصی زمزمه می‌کردند و قربانی نثار می‌نمودند؛ مراسمی که مورد تنفر ثنویان بود. یکی از کتیبه‌های خشایار شاه، که برخی ایران‌شناسان آن را کتیبه‌ی دیو خوانده‌اند، به مسئله‌ی دیو و دیوپرستان می‌پردازد. خشایار شاه هخامنشی در این کتیبه می‌گوید: «... جایی که پیش از این دیوان پرستیده می‌شدند، من اهورامزدا را پرستیدم» یا در جای دیگر: «... پس آنگاه با اراده‌ی اهورامزدا، من مکان پرستش دیوها را ویران کردم، و اعلام کردم که دیوان پرستیده نشوند...»

به تعبیر عده‌ای از ایران‌شناسان، از جمله «زهر»، ممکن است مقصود از این گفته‌ها، همان زروانیان در غرب ایران بوده باشند. بی‌تردید این یک گمانه‌زنی است

و نمی‌توان مُهر تأیید نهایی بر آن زد. اما یک نکته مسلم است و آن اینکه زروانیت، محتملاً به عنوان عقیده‌ی غالب در میان توده‌های مردم، پایه‌ی ثویت و ثویان پیش آمده است؛ موردی که نمی‌توان آن را انکار کرد.

اگر متون فارسی میانه به‌طور جسته‌گریخته مطالبی از زروانیت را برایمان حفظ کرده‌اند، آن هم در قالب زمان، اما نگارندگان مسلمانی چون مسعودی، شهرستانی، و ابن‌ندیم، در این مورد سنگ تمام گذاشته‌اند، و این عقیده‌ی بدعت‌گرایانه را به تمام و کمال برایمان حفظ کرده‌اند؛ به‌طوری که ایران‌شناسان در هر کندوکاوی در این زمینه، منابع اسلامی را نه تنها در دستور کار خود قرار می‌دهند، بلکه آنها را در صدر منابع‌شان می‌انگارند. این پژوهندگان، بسیاری از کاستیهای موجود در میان منابع فارسی میانه در باب زروان را به کمک منابع اسلامی جبران می‌کنند.

البته در این میان از منابع نگارندگان ارمنی، همچون ازنیکی، تئودور ابوقراء، تئودوربارگنای... نیز نباید چشم پوشید. ایشان نیز مطالب ارزشمندی را برایمان به یادگار گذاشته‌اند.

زهر به کمک این سه دسته منابع کوشیده است در کاری توان‌فرسا این عقیده و مرام را تا حد امکان بازسازی کند، که به عقیده‌ی برخیها در این کار موفق بوده است. آنچه باعث گردید تا این مرام در میان مردمان روزگار گذشته جای باز کند، مباحثی بوده که برای ایشان بسیار ملموس می‌نموده است، از آن جمله، زمان یا روزگار، سپیدی روز و سیاهی شب، زندگی و مرگ، جوانی و پیری، تندرستی و بیماری و...

زروان، موجودی چهار جنبه است؛ زروان، اشوکار، فرشوکار، زروکار؛ یعنی زمان، آفریننده، تازه‌کننده، پیرکننده (یامیراننده)، که این جنبه‌ها با مرگ و زندگی، بیماری و تندرستی، جوانی و پیری، شب و روز قابل انطباقند.

این جنبه‌ها در عین سادگی موضوعاتی غامض و پیچیده‌اند، از سیاق موضوعات سهل و ممتنع، و در عین حال پرکشش و جذاب و نهایتاً معماآفرین. زمان یا زروان هر صدرنشینی را فرومی‌افکند، هر جوانی را پیر می‌سازد، هر تندرستی را لباس بیماری

می‌پوشاند، و سرانجام هر زنده‌ای را به کام مرگ فرو می‌برد؛ پرده‌ای که آن سویش
برای کسی شناخته شده نیست:

دروگر زمان است و ما چون گیا همانش نپیره همانش نیا
چون سپیدی روز می‌رود، سیاهی شب فرا می‌رسد، این هر دو هم‌زمان کنار هم
قرار نمی‌گیرند و این بر جذابیت‌های کار می‌افزاید.

به هر تقدیر معمای همیشه‌ی انسان مرگ و زندگی است، و زروان خود معمای
زردشتی‌گری؛ و چون دو سر این خط را مرگ و زندگی تشکیل می‌دهد، در نتیجه
انسان هیچگاه قادر به رمزگشایی این معما نخواهد شد و این معما همچنان باقی است.

تیمور قادری

تهران / ۱۳۸۳/۲/۲۲

سیاسگزاری

شاید در میان آثار و کتب مربوط به اساطیر و ادیان، زروان زرنر اثر منحصر به فردی باشد که تاکنون کسی بدین تفصیل بدان نپرداخته است.

مرحوم مهرداد بهار بسیار از زرنر نقل قول می‌کرد و در ترجمه‌ی این اثر بسیار مشوق و امیددهنده بود، خدایش رحمت کند. در ترجمه‌ی متنه‌ای اوستایی و پهلوی آمده در این کتاب، از ترجمه‌های ارزشمند استاد محسن ابوالقاسمی و دکتر محمدتقی راشدمحصل بسیار سود بردم؛ خداوند این عزیزان را در کنف حمایت خویش نگاه دارد.

دوست عزیز، هومن پناهنده کتاب را از اول تا آخر از نظر گذرانید و علاوه بر ویرایش، نکات ارزشمندی را متذکر شد که مرا برای همیشه مدیون خود ساخت. به محض آنکه موضوع این کتاب در انتشارات امیرکبیر مطرح شد، دوست و همکار ارجمندم آقای دکتر حشمت‌الله قنبری، مدیر محترم مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر، با گشاده‌رویی و متانت خاص خود، پیشنهاد چاپ این اثر را پذیرفتند و مرا مرهون محبت و رأفت اسلامی‌شان ساختند، خداوند ایشان را عزیز دارد.

با این همه، کاستیهای کتاب را می‌پذیرم و هر که در این راه راهنمایی‌ام کند، مرا
مرهون خویش کرده است.

تیمور قادری

۱۳۸۳/۱/۱۵

فردوسی و زروانیت

شاید در میان شعرای ایران زمین هیچ کس به اندازه‌ی فردوسی در حفظ نشانه‌هایی از این باور ایران باستان نکوشیده باشد؛ کسی که حق بزرگی از این جهت بر گردن ما دارد. وی در لابلای متن زال، پدر نامی پهلوان ایرانی رستم دستان، نشانه‌های خوبی از آموزه‌ی زروانی بدست می‌دهد؛ و بدین ترتیب مدارک و اسنادی را که تاکنون از متن پهلوی و از نویسندگان سریانی، ارمنی و یونانی گلچین کرده‌ایم، تکمیل می‌سازد. علاوه بر این تصویری از زمان - خدایی اصالتاً حاکم و غالب عرضه می‌دارد. در اینجا هیچ صحبتی از اهرمزد و یا اهریمن در میان نیست و بنابراین با افکار و آراء مزدیسنی ترئین و آراسته نشده است؛ چیزی که تاکنون کار جداسازی و بازشناسی زروانی اصیل از افکار اصلاحات و تحریف مزدیسنی را به کاری دشوار و شاق مبدل ساخته است.

در این متن، زال پدر رستم، توسط پادشاه فراخوانده می‌شود تا در برابر موبدان و مقامات مذهبی به سؤالاتی پیرامون مسائل مذهبی پاسخ گوید، و در حقیقت به امتحان و آزمونی در باب مبانی دین تن دهد. چنین امری در واقع اساس موضوع یک

نسخه‌ی پهلوی با عنوان «یوشت فریان» است که در اینجا نیز اخت جادوگر از یوشت فریان سؤالاتی می‌پرسد، همچنانکه موبدان از زال سپیدموی.

نشستند بیداردل بخردان	همان زال با نامور موبدان
بپرسید هر زال را موبدی	از این تیزهش راه‌بین بخردی
که از آن ده و دوتای سروسهی	که رُستست شاداب بافرهی
از آن بر زده هر یکی شاخ سی	نگردد کم و بیش در پارسی

اصل این داستان در متن کتاب وارد شده است که خواننده بی‌تردید از نظر خواهد گذرانید. جای بسی افتخار است که این سروده‌های شاعر نامی ایران‌زمین در رده‌ی اسناد مهم زروانی از دیدگاه یک مستشرق قرار گرفته است.

روح بلند حکیم توس شاد باد که از اسناد ملی ایران‌زمین در طول فراز و نشیب تاریخ به نیکی پاسداری کرده است.

تیمور قادری

پیش‌گفتار

گرچه درست نیست گفته شود طی بیست سال گذشته با اهمیت کمی به زرتشت و زرتشتی‌گری پرداخته شده است، با این همه، این مسئله نیز درست است که کتاب ادیان ایران باستان پرفسور نیبرگ و زرتشت هرتسفلد به عنوان کمک‌های کمی عمده‌ای پیرامون این موضوع در دوران اخیر، بیش‌تر به منشاء و اصل زرتشتی‌گری و دین‌های خویشاوند و وابسته پرداخته‌اند، تا نظامی که بعدها در دوران ساسانیان توسعه و گسترش یافت. به دوره‌ی ساسانی، که در خلال آن، زرتشتی‌گری به عنوان یکی از ادیان بزرگ، با الهیاتی پیچیده‌بال و پرگشود، بسیار کم‌تر از اهمیت ذاتی و بزرگی‌های خود موضوع، ارج و بها داده شده است. برای این مدعا مدرک محکمی چون متون پهلوی وجود دارد.

دانشجویان و محصلین زرتشت‌شناسی، در رویارویی با معضلات به ظاهر لاینحلی که در منابع اصلی‌شان وجود دارد، معمولاً دلسرد و افسرده می‌شوند؛ مگر آن‌که متعلق به آن گروه نادر از انسان‌ها باشند که نمی‌دانند، و می‌دانند که نمی‌دانند، و از این جهل مرکب مسروراند؛ زیرا متون گائاه‌ها، که در بردارنده‌ی افکار و آرای زرتشت - است و دینکرت dēnkart که الهیات کامل و گسترده‌ی عصر طلایی زرتشتی‌گری را شرح می‌دهد، شاید از مشکل‌ترین متون در هر زبانی

به حساب آیند. اما در حالی که، پیرامون گناها مشکلات لغوی آن چنان است که حداقل در همان لحظه‌ی برخورد ما را از یافتن راه حلی مشخص نومید و مأیوس می‌کند، معضلات دینکرت - به سبب حجم وسیعش - در بسیاری از موارد حل ناشدنی و لاینحل است. مقایسه با متون هم‌تراز نیز اغلب چیزی را که به نظر می‌رسد به طور نومیدانه‌ای آشفته و مغشوش باشد - که حقیقتاً نیز چنین است - روشن می‌سازد. و به صرف حوصله در این راه جدی و سخت نیز به ندرت ارج نهاده می‌شود. پروفیسور هنینگ در سخنرانی‌های خود در سال ۱۹۴۹ در رتبنی کترک (ratabanai katrak)، به شخصیت‌هایی که شتابزده و بدون تجهیز کامل خود، بدون مطالعه‌ی ادبیات پهلوی، بدون یادگیری و خواندن متن‌های پیچیده و درهم مانوی به زبان‌های فارسی میانه، پارسی و سغدی و بالاخره بدون مطالعه و بررسی کتب سغدی، و ختنی، درگیر مطالعات زرتشتی می‌شوند، هشدار جدی داد. این اخطار بی‌تردید به موقع و به جا بود. با این همه، به امکانات و بضاعت ناکافی و کم خود در این مورد اعتراف می‌کنم، زیرا سغدی اندک می‌دانم و ختنی هیچ. به هر تقدیر در عین این که می‌پذیرم دانستن و آگاهی به این دوزبان ممکن است برای محقق زرتشتی گری سودمند باشد، اما آن را ضروری نمی‌شمارم.

علاوه بر دانش و آگاهی عمیق از زبان‌های پهلوی، اوستا و نوشته‌های مانوی، به هر صورت، برای تصحیحی چاره‌ناپذیر از متن‌های پهلوی زرتشتی، حداقل آشنایی با فلسفه‌ی هلنی (= یونانی) و قرابتی با زبان مغلط ارسطویی ضروری است. زیرا با گذشت زمان بیش‌تر آشکار می‌شود که دینکرت و شکند گمانیک و چهار سرشار از افکار ارسطویی و آرای متکلمان عرب است. این نکته‌ای است که پی‌رومناش نیز قبلاً آن را به قدر کفایت روشن ساخته است.

در خللی که کتاب زیر چاپ بود، همچون اسپالدینگ - استاد ادیان و اخلاق شرقی در دانشگاه قدیم - توجه‌ام عمداً از مسائل زرتشتی منحرف گشت. با این که صرف وقت بیش‌تر در زمینه‌ی شرح و بسط مشکلات آیین زرتشت، در عین حال که آن را جذاب می‌دانم، ممکن نیست، ولی امیدوارم، حداقل بتوانم در این زمینه - که کم‌تر موضوع کنکاش بوده - کمکی کنم. زیرا الهیات زرتشتی جالب است و مطالعه و بررسی متون پهلوی، انسان را به ملاحظه و توجه جدی نگرش زرتشتی نسبت به معضلات عمده‌ی دینی سوق می‌دهد؛ معضلاتی که به سادگی

از روی تحقیقات و کارهایی که اخیراً در این باب به عمل آمده، قابل فهم و درک نیست.

نمی توانم ادعا کنم که بررسی اخیر من پیرامون زده ان تمام جریان های کلامی را که هر دو گروه زروانی و مزدیسنی به طور همانندی با آن سر و کار داشته اند، کاملاً معرفی می کند. شاید تا کنون دیگر از دوران افسانه سرایی های کود کانه پیرامون زروان، زمان درازی گذشته باشد؛ اما امیدوارم فصل های بعدی این کتاب نشان بدهد که مزدیسنان و زروانی ها، با مسائل و موضوعات مهم تر و جدی تری از مسئله ی دو جنسیتی و زنای با محارم، سر و کار داشته اند؛ نکته ای که هرگز از نوشته های رُقبای مسیحی آن ها به دست نیامده و صادر نمی شود. هر دو گروه به طور پر شور و زنده ای با مسئله ی بدی (اهریمن)، وحدت ربوبیت و ناسازگاری آشکار آن ها، سر و کار دارند. سعی کرده ام از متون موجود راه حل هایی را که مطرح می سازند، بیرون بکشم. اما باید آخرین فردی باشم که ادعا می کند این کتاب چیزی فراتر از یک مطالعه و بررسی مقدماتی است. بیش تر آثار مربوط به لغت شناسی - که ترجمه هایم مبتنی بر آن ها است - قبلاً در جای دیگر منتشر شده است، ولی مطالعات بعدی، تغییر ترجمه در برخی از موارد را ضروری ساخته است. این امر در مورد متن بیست (۲۰ - Z) که یکی از مشکل ترین و حیاتی ترین متن های در ارتباط با موضوع مورد بحث ماست، صدق می کند. اکنون دو سال می گذرد که متن این کتاب را به دست چاپ و انتشار سپرده ام، اما هنوز تغییرات زیادی در نمونه های چاپی آن ضروری نیافته ام. فقط آنچه را که به نظر اشتباهات قطعی می آمده، تغییر داده ام. با این همه، نکته ای که کاملاً درباره ی آن تغییر نظر دادم، مربوط به سرشیر گونه ی ایزد مهر است. ستایش بی قید و شرط از کُمنت، مرا بدون هیچ سثوالی به پذیرش شناخت و تشخیص او از زروان - گرونوس کشانید، چیزی که دیگر نمی توانم بدان پایبند باشم. این امر قطعی به نظر می رسد که این موجود بد و هیولایی باید دئوس - آرئمانیوس Areimanius - deus باشد، که الواح زیادی وقف او شده است؛ این مسئله نه تنها از شواهد و مدارک مانوی که قبلاً توسط دوشن گیمن در اثرش اهر مزدا، اهریمن به آن اشاره رفته، به دست می آید؛ بلکه به واسطه ی این حقیقت نیز که هم شیر و هم مار در کتب و متون پهلوی به طور بارزی به عنوان موجودات اهریمنی ترسیم گشته اند، به اثبات می رسد؛ اولی (شیر)

نماینده‌ی اصلی رده و نوع گرگ و دومی (مار) نماینده‌ی حشرات موزی یا خرفستر xrafstars است. اهریمن به عنوان صاحب این جهان به طور گریزناپذیری توسط سیارات و علائم منطقه البروج، تزیین و آرایش می‌شود. در واقع او به «زروان درنگ خدای»، تشبیه می‌شود، همچنان که اهرمزد نیز به «زروان بی کرانه» تشبیه گشته است. در این مقدمه به هر صورت، جای آن نیست که اسناد و مدارک مربوط به دفاع از این نظریه مرتب و منظم گردد. از زمانی که کتاب به دست چاپ سپرده شده، این فرصت را یافته‌ام تا به تبصره‌العوام مرتضی رازی رجوع کنم. این کتاب شامل مطالبی پیرامون افسانه‌ی زروان است که من قبل از آن ندیده بودم. این مطالب را در ملحقات و ضمیمه اضافه خواهم کرد. در حرف‌نویسی متون پهلوی شیوه‌ی قدیمی و سنتی نیبرگ را دنبال کرده‌ام. تفاوت‌های جزئی هست که خیلی سریع به آن‌ها اشاره خواهد شد، اما این تفاوت‌ها چندان مهم نیست. وجود اندیشه‌نگارها توسط علامت (و) نشان داده می‌شود که این علامت قبل از واژه‌ای که به صورت اندیشه‌نگار نگاشته شده، می‌آید.

جایی که اختلاف نسخ هست، (مثل متن‌های Z-۱ و Z-۲) حروف بزرگ به صورت غیرآوایی ظاهر می‌شوند. مثلاً «W» در پایان یک واژه نمایانگر یک «واو» ساکن است. حروفی که زیر آن‌ها خط کشیده شده، نمایانگر این مطلب است که اصل این حروف دارای علائم زیر و زبری است (D = د و G = د). در یادداشت و ذکر تنوعات، بر روی نشان حضور یا غیبت یک «واو» ساکن و یا «اضافه» یک دست عمل نکرده‌ام. توجیهم در این باب این است که این امر کتابی را که خود بسیار حجیم است، حجیم‌تر می‌ساخت و این در موقعیت فعلی موجه و درست نبود. زیرا زمانی که آدمی متون پهلوی را بیش‌تر مطالعه می‌کند، بر این باور راسخ‌تر می‌گردد که بسیاری از حذف و تعویض‌ها ناشی از پسند و میل کاتب بوده است. البته زمانی که حضور یا عدم حضور یک نشانه‌ی اضافه تغییر در معنی ایجاد کند، توضیح لازم داده می‌شود. مثال بارز در این مورد این عبارت است، جایی که اگر خواننده: «Zurvān Zēn» را «Zurvān i Zēn» قرائت کند، تفاوت معنایی قابل ملاحظه‌ای ایجاد می‌شود.

در آوانویسی اسامی خاص، در بخش اول، باید به توجیه و استدلال عدم همسانی و یکنواختی فاحش موجود، پردازم. پی‌برده‌ام اگر ما بنیانگذار سلسله‌ی

ساسانی را اردشیر «ardašir» قرائت کنیم، پس باید اسم «Adurbād» را Azurbād و pērōz را Fīrūz بخوانیم. از آن جا که هر اصلی را راهنمای خود قرار داده‌ام، قرار بر این شد که صورت فارسی جدید اسامی که هنوز رایج و متداول است و در مورد شخصیت‌های کم‌تر شناخته شده، صورت (مانوی) و فارسی میانه‌ی آن‌ها ارائه گردد. اما همین اصل نیز به ندرت رعایت شد، همچنانی که مورد pērōz خود آشکارا نمودار این مسئله است. در این جا تشکر و قدردانی - که بسیار ضروری می‌نماید - باقی می‌ماند. اولاً سپاس ویژه‌ی خود را تقدیم هیأت انتشارات کلرندون می‌کنم، هیأتی که مسئولیت کار چاپ و انتشار پر زحمت این کار حجیم و غیر انتفاعی را بر عهده گرفت. ای کاش آنچه که مشمول از خود گذشتگی این هیأت گشت، ارزشی بیش از این می‌داشت. دوم، مایلم از تمام کسانی که کتاب را در خلال چاپ دیده‌اند، سپاسگزاری کنم، زیرا می‌دانم اگر چه رنج‌هایی که برای بررسی اسناد و مطالبی از این دست برای مؤلفان و نویسندگان پدید می‌آید، ممکن است قابل ملاحظه باشد، اما در مقایسه با رنج و مشقتی که خوانندگان متن‌های چاپی و حروف‌چینان در مواجهه‌ی صفحه به صفحه با متون پیچیده‌ی پهلوی متحمل می‌شوند؛ هیچ است. دقت و صحت عمل و کفایت آن‌ها در تمام مراحل چاپ، چیزی بیش از تشکر و تقدیر می‌طلبد. علی‌رغم تمام حوصله و کار بدون پاداشی که این افراد برای چاپ کتاب صرف کردند، اگر هنوز اشتباه و غلطی باقی مانده باشد، خود مسئول آن هستم.

خانم هلن اکسیون و آقایان می - موریسون و دیوید بیوار در بررسی و دقت در امر صحت آوانوشت و حرف‌نوشت کتاب کمک‌های پر ارزشی نمودند. بدون مدد آن‌ها این کار به طور سرسام‌آوری آزاردهنده و کسالت‌آور می‌شد. از آن‌ها صمیمانه تشکر می‌کنم.

همچنین خود را مدیون هیأت سردبیری بولتن مدرسه‌ی مطالعات افریقایی - شرقی (B-S-O-A-S) می‌دانم، زیرا به من اجازه دادند تا آنچه را که قبلاً در این نشریه به چاپ رسیده، در این کتاب گردآوری کنم. از بذل و سخاوت آن‌ها سپاسگزارم. با کمال میل، ابراز دین می‌کنم نسبت به پروفیسور بیلی که به من پهلوی آموخت و مرا مجهز به دانشی ساخت که برای به انجام رسانیدن این کتاب از واجبات بود. همچنین ابراز دین می‌کنم نسبت به پروفیسور نیبرگ که کتاب

مسائل مربوط به تکوین عالم در عقاید مزدیسنی او، برای اولین بار علاقه‌ی مرا نسبت به پدر اهرمزد و اهریمن برانگیخت. بنابراین بی‌جا نیست اگر بگویم که؛ محتوای این کتاب از پروفیسور نیبرگ و صورت و شکل آن از پروفیسور بیلی مایه می‌گیرد، که ادعای من در این کتاب فقط این است که این دورا به هم آمیخته‌ام. بالاخره مایلم از پروفیسور هنینگ تشکر کنم، کسی که در موارد بسیاری برای کمک به حل مشکلات مربوط به لغت‌شناسی که خود قادر به حل و فصل آن‌ها نبودم، به یاری‌ام شتافت. در نتیجه مایلم ابراز امیدواری کنم که انتشار این کتاب بتواند کاری کند تا علاقه به دین زرتشتی را برانگیزد.

آر.سی.زفر

آکسفورد

مقدمه

ایران، به دقیق‌ترین معنی، خاور میانه است. پلی است که دو فرهنگ عظیم جهان باستان را به هم مرتبط می‌سازد، یا شکافی که جدا می‌کند. از یک سو در برابر فرهنگ مدیترانه‌ای ما یعنی یونان و اسرائیل بنیان نهاده شده، و از سوی دیگر در برابر آسیای دور یعنی هند و چین؛ که به عنوان دو سنگ بنا همزاد و قرینه‌اش (محسوب می‌گردند). به همین دلیل، ایران به عنوان یک پلی ارتباطی مشخص بین این دو تمدن بسیار مشخص و متفاوت، به طور طبیعی نظر شرق‌شناسان را به خود جلب کرده است. ایران با توجه به موقعیت جغرافیایی و تاریخ پر مخاطره‌اش، باید محیط مناسبی برای برخورد شرق و غرب بوده باشد. این جا و هر جای دیگر، باید انتظار یافتن آمیزه‌ای پر بار از نظام‌های فکری و عرفانی هند، و یکتاپرستی سامی را داشته باشیم، یا به هر تقدیر، موقعیت حتی در سطحی محدودتر این چنین بوده و یا لااقل باید این گونه حدس بزنیم. زیرا در مقایسه با ادبیات وسیع و گسترده‌ی هند و جهان یونانی (هلنی)، ادبیات ایران در کمیت و کیفیت نو می‌دکننده است و حدس و تصور این که چه مقدار از این ادبیات و متون از دست رفته، کاری بس بیهوده است.

افزون بر این، تا قبل از غلبه و فتح مسلمانان - که ادیان قدیم تر خاورمیانه را از

میان برد - دین زرتشت در ایران دین غالب بود. با احیای این دین در آغاز قرن سوم میلادی، زرتشتی گری نه تنها سر و سامانی به خود داد، بلکه با تمام ادیان خارجی که در خاکش ریشه دوانیده بودند، دست به مبارزه‌ای بی رحمانه زد. به واقع دوره‌ی ساسانیان - که این کتاب در درجه‌ی اول و عمدتاً با آن سر و کار دارد - خود نمایانگر شباهتی بومی با سلسله‌ی متأخر صفوی است. سلسله‌ای بومی که بعد از هشت قرن خاموشی و سکوت سیاسی، امپراطوری ایران را احیاء کرد. در هر دوی این نظام‌ها، حکام و فرمانروایان این دو امپراطوری - که نه در نژاد و نه در زبان متحد بودند - در پی تحمیل دینی دولتی (= رسمی) بر پیروانشان بودند. زرتشتیان عصر ساسانی و شیعیان عصر صفوی، هیچ یک ادیان و مذاهب دیگر را تحمل نمی کردند. افزون بر این، آدمی در واقعیت اختلافات این دو امپراطوری با کشورهای همسایه شان نیز دچار تردید می شود. این جو ملّی گرایی - مذهبی محیط را برای ظهور هر عقیده و مسلک خارجی در خاک ایران نامساعد می ساخت. سدّ و مانع دیگر در راه یک چنین تحولی، ماهیت خود دین زرتشتی بود: زیرا زرتشتی گری به طور سازش ناپذیری ثنوی (دو گانه گرا) محسوب می شد. این ثنویت، نه به ثنویت قدیمی بین جوهر و ماده - که خود محیط و زمینه‌ی مناسبی را در میان «جین‌های» هند و «سامکیا» در شرق به وجود آورده بود - می مانست و نه مطابق با ثنویت گنوسی در غرب یا مانویت در خود ایران بود، بلکه در واقع ثنویتی مینویی (جوهری) محسوب می شد. این ثنویت که مینویی بود دو اصل، یا دو مینو، یکی مینوی مقدس یا اهرمزد و دیگر مینوی بدی یا اهریمن را در آغاز عالم می پذیرفت. ریشه و اصل این عقیده به شکلی حادّ به دوران خود زرتشت بازمی گردد و این اقدام و کمک اساسی او به فلسفه‌ی دین بود. تا آن جا که می توانیم از اسناد و مدارک موجود حدس بزنیم، زرتشت خود شخصاً مسئول یک چنین راه حل ریشه‌ای از برای مشکل اهریمن (بدی) بود. و قابل ملاحظه تر آن که، این معضل اساسی تا قبل از زمان او، هیچ اثر جدی در فکر و ذهن آریایی ها نداشته است. اعتقاد به دو مینو، هیچ کجا به جزمیت بند ۳، ۴ از یسن - ۳۰ اوستای گاهانی وجود ندارد، جایی که زرتشت خود می گوید:

«اکنون آن دو مینویی [که]؛ در آغاز [بودند]، خویشان را رویاوار همزاد

نشان دادند، آن دو [هستند]، بهتر و بد (یا خوب و بد) به منش (اندیشه)، به گفتار و کنش (= کردار)، و از میان این دو [مینو]؛ دانایان درست انتخاب کرده‌اند و نه نادانان، و هنگامی که آن دو مینو به هم رسیدند، در آغاز نهادند هستی و نیستی را، و هنگامی که پایان همه چیز است، بدترین زندگی از آن دروندان بشود، اما برای اشو، بهترین جایگاه [هست، به وجود می‌آید].»

اگرچه و بی هیچ تردیدی، این خود زرتشت بود که بذر و تخم ثنویت مینویی را افشاند، ولی درواقع این جانشینان و نزدیکان او بودند که در دوره‌های بعد، آن را قانونمند ساختند. در کتاب پهلوی پندنامه‌ی زرتشت اعتراف و اقراری به دین زرتشتی یافت می‌شود که به روشنی آیین ثنوی را بیان می‌دارد:

«این را من باید بدانم، بی آن که پا به تردید بنهم: از مینو آمدم. نه (همیشه) به گیتی بودم، آفریده هستم (آفریده شدم) و نه بوده (= نه این که همیشه بوده‌ام)، خویش اهرمزدم، نه خویش اهریمن، خویش یزدانم نه دیوان، خویش بهانم نه بدان، مردمم، نه یک دیو، آفریده‌ی اهرمزدم نه اهریمن...» (بند ۱۲۰). و نیز به این بی گمان بودن که بن آغاز دواست، یکی آفریننده و یکی نابود کننده. آفریننده اهرمزد است که همه نیکی و روشنایی است، و نابود کننده اهریمن (گنامینو) دروند است که همه بدی و پُرمرگی و دروغ و فریفتاری ست.»

بنابراین زرتشتی‌گری، در اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین اصل، یعنی وحدت ربوبیت، خود را از دیگر آیین‌های توحیدی جدا ساخت؛ و در میان نظام‌های ثنوی، در ثنویت خود بی نظیر و منحصر به فرد بود. ثنویتش فاقد آن دوگانگی و تضاد بین جوهر و ماده است، یعنی چیزی که در صور و درجات مختلف از خصومت در هند و در غرب یافت می‌شود و در دین مانی به روشن‌ترین بیان مطرح می‌گردد؛ بلکه ثنویت زرتشتی، ثنویت از دو نیروی مینویی و اخلاقی رقیب است، یعنی خوبی و بدی، روشنایی و تاریکی، نظم و آشفتگی، اهرمزد و اهریمن. ماده

اساساً در این مقوله وارد نمی‌شود. در حقیقت، زمانی که ماده شکل گرفته یا خلق می‌شود، توسط اهرمزد شکل می‌گیرد، بنابراین خوب است، بعداً حقیقی می‌شود، آن‌گاه توسط اهریمن آلوده می‌گردد، اما اساساً به اهرمزد تعلق دارد و چیزی نیست مگر منبع بدی. بی‌درنگ می‌شود فهمید یک چنین ثنویت بنیادی، ممکن است به خوبی تولید واکنش کند، زیرا تاریخ دین ثابت می‌کند طبیعت بشر، خدایی واحد را می‌طلبد. و این واکنش به موقع ظاهر گشت، یعنی همان چیزی که ما آن را زروان می‌خوانیم. همچنانی که ممکن است از یک فرقه‌ی کزآیین انتظار رود، ما در فرقه‌ی زروانیسم رد پاهایی از افکار و عقاید بیگانه را می‌یابیم. عقایدی که به طور سرسختانه و جدی از به دین زرتشتی کنار گذاشته شد و باورهای این فرقه است که دارای ارتباط‌هایی احتمالی با مذاهب و ادیان غیرایرانی است، یعنی همان چیزی که ما پیشنهاد می‌کنیم در این اوراق مورد بررسی و کنکاش قرار گیرد. همچنانی که بالاتر، از بندهای سه و چهار از فرد گرسی (-۳۰) یسنا نقل قول شده؛ به دو مینوی اولیه به عنوان دو همزاد اشاره رفته است. اگر این دو مینو، دو همزاد بودند، پس منطقاً باید پدر مشترکی می‌داشته‌اند. اگر آن‌ها پدری داشته‌اند، منطقی است که تصور رود، آن پدر «بی کرانه» است، زیرا دو همزاد همدیگر را محدود می‌سازند و هیچ یک از آن‌ها نمی‌تواند نامحدود و بی کرانه باشد. این موجود بی کرانه، اغلب در متون زرتشتی به صورت زمان بی کرانه وارد گشته است (Zurvān i akanārak, Zrvān-akarana). از این جاست که اهرمزد و اهریمن به عنوان فرزندان دو قلوبی زمان بی کرانه تلقی شده‌اند. در این جا، به طور آشکار بدعتی عمده پدید آمد. زروانی‌ها سعی کردند با برقراری دوباره‌ی وحدت ربوبیت توسط قرار دادن اصلی والاتر و برتر از اهرمزد و اهریمن، از ثنویت بنیادینی که مرکز و کانون زرتشتی را تشکیل می‌داد، رهایی یافته، دوری کنند.

به نظر می‌آید به دین زرتشتی با قدرت در مقابل این ارتداد و بدعت واکنش نشان داده است و نوک تیز این واکنش، بازسازی نظام زروانی را از دو جهت (= دو سو) بسیار دشوار ساخت، زیرا در متون پهلوی یعنی متون به دین زرتشتی که تا به امروز باقی مانده، سعی گردیده هرگونه بدعت زروانی حذف و محو گردد. بنابراین، زروانیسم به سرنوشت دیگر فرق مذهبی که نتوانسته‌اند دوام بیاورند، دچار گردید. فقط اثر به اصطلاح علمای اسلام (متن زروانی - ۳۷)، از دیدگاه

زروانی نوشته شده است، متنی که متعلق به دوران متاخر است. منابع غیر زرتشتی نیز عمدتاً مسیحی و مانوی هستند که نگرش آن‌ها به طور قابل فهمی، خصمانه و ناموافق است. در عین حال اقدام به دینان زرتشتی - که متون پهلوی نمایانگر آن است - این بود که تمام افکار قدیم تر را - که دیگر نمی توانست از دیدگاه ثنویت رسمی تحمل شود - ریشه کن سازد. خوشبختانه، سانسور ساسانیان و دوران بعد از آن‌ها در باز نوشتن تاریخ، از جانشینان استالینیست، غیر ماهرانه تر صورت گرفت، و در دستان آن‌ها با زروان بهتر از رفتار جاعلانه‌ی کرملین با تروتسکی، رفتار شد. علی‌رغم حساسیت آن‌ها، متون و مطالبی در کتب پهلوی باقی ماند، چیزی که ما را قادر می سازد تا از طریق آن‌ها و حواشی به دین از بخش‌هایی از زروانیسم پرده برداری کنیم. و این خود کاری بس ظریف و حساس بوده است. اما امیدواریم، این کار ما را قادر کرده باشد تا تصویر روشنی از این دین بسیار گمنام، اما نیمه فراموش شده، ارائه دهیم. در این جا باید اعتراف کرد که منابع پهلوی مان به نحوی ملال انگیز نامفهوم و گنگ است. این منابع - که با خطی بسیار ناخوانا و دو پهلوی نوشته شده - اکنون بیش تر از یک قرن است که طاقت شرق شناسان را طاق کرده است. به علاوه دینکرت، بی تردید، به عنوان بزرگ ترین متن مربوط به الهیات زرتشتی و بالقوه، به عنوان مهم ترین منبع دستنویس ما، مخدوش ترین متن در هر زبان ایرانی و در هر زمانی محسوب می شود. علاوه بر این، این متن با روشی مبتنی بر یادداشت‌های اختصاری نوشته شده که با اختصاراتی که در مابعدالطبیعی ارسطو جاری و ساری است، قابل قیاس است. در این متن اغلب نقطه گذاری وجود ندارد، و اگر هم وجود دارد، اغلب نابه جا به کار رفته است. ترجمه‌های موجود به نظر می رسد ارتباط بسیار اندکی با متن سرسام آور آن داشته باشد. بنابراین، باید دست تنها با آن دست و پنجه نرم کنیم.

درست است که مطالعه و خواندن پهلوی به واسطه‌ی کشف متون فارسی میانه‌ی مانوی در منطقه‌ی ترفان، بسیار آسان گشته، اما هنوز مشکلاتی باقی است که بسیار قابل ملاحظه‌اند. آن قدر که لازم دیدم تا منابع مهم در حرف نویسی پهلوی (ترجمه و تفسیر) را قبل از گردآوری در این کتاب، به صورت مقالاتی مستقل منتشر سازم. این مقالات پیرامون ترجمه‌هایم (منتشر شده در بولتن مطالعات افریقایی - شرقی، شماره‌های ۹، ۱۰) خواننده را به توجیهات لغوی ارجاع داده

است. این کتاب دو هدف دارد: اول آن که متن‌های مربوطه را از تمام منابع در یک جلد جمع آورد؛ و دوم آن که این معمای گیج‌کننده به نوعی واحد منظم و مرتب گردد؛ به طوری که تمام جزئیات و تکه‌های جداگانه‌ی آن، بدون هیچ آسیبی، با یکدیگر هماهنگ شوند. گرچه مطالب کمی در مورد زروان و زروانیسم نوشته شده و علی‌رغم این واقعیت که همان مقدار کم نیز که تا کنون منتشر شده، عمدتاً کهنه و منسوخ گشته، ولی به نظر می‌آید این آیین محققانی را که در زمینه‌های مختلفی چون بودائیسم و بدعت بوگومیلز، بدون ذکر اشکال متنوع گنوسی و مهرنیسم و مندایی مشغول کار و تحقیق بوده‌اند، به خود جلب و جذب کرده باشد. از آنجا که محققان در یک چنین زمینه‌ی متنوعی کار می‌کنند، ظاهراً برای زروان - خدا و دینی که بر آن حکومت می‌کند، اهمیت به سزایی قائل شده‌اند. بنابراین، ارزش آن را دارد تا تمام مدارک و اسناد را برای تجدید بنای این عمارت به بهترین نحوی که می‌توانیم، جمع‌آوری و مرتب کنیم.

فصل اول

فرق زرتشتی

سال ۲۲۶ میلادی، سال تأسیس دومین امپراطوری پارسی است. در این زمان، پارس برای دومین بار در صحنه‌ی تاریخ به عنوان قدرتی بزرگ و رقیب شرقی امپراطوری روم ظاهر می‌شود. اتحاد و هم‌پیمانی پارتیان که برای مدتی طولانی بر صحنه‌ی شرق میانه حکومت می‌راندند، کنار زده شد و توسط پسر بابک، یعنی اردشیر از ایالت پارس، خرد و مضمحل گردید. این مرد قرار بود بنیان‌های چیزی را استوار کند که در تاریخ به عنوان امپراطوری ساسانی شناخته می‌شود. امپراطوری‌یی که او بنیان‌گذار، به طور گسترده و وسیعی با سلف خود تفاوت داشت؛ این امپراطوری سخت تحت رهبری عالی شاهان شاه متمرکز شده بود؛ شهر یاری مطلق، کسی که از افتخارات و الطاف الهی بهره می‌برد. متناسب با این تغییر و تحول سیاسی، دین مغ‌ها، یا پرستندگان اهورامزدا، یا زرتشتیان که حالا به گونه‌ای متفاوت نامیده می‌شدند، تا حد دین رسمی حکومت استبدادی ایران، ارتقاء یافت. این دین تحت حکومت شاهان پارتی - که اطلاعات ما پیرامون موقعیت آن بسیار کم است - به مرتبه‌ی نازلی سقوط کرد. هیچ عقیده‌ای وجود ندارد تا ادعا کند در جایی که فرق مختلف از دین ایرانی می‌بایست جاری و ساری بوده باشد، به دین زرتشتی وجود داشته است. به هر تقدیر، در این مورد که در دوران سلسله‌های سلوکیه و اشکانی، تأثیرات یونانی خود را آشکار کرده و حتی

ممکن است در خود دین زرتشتی نیز نفوذ و رسوخ کرده باشد، شک و تردید بسیار کمی وجود دارد. زیرا در مورد ساسانیان، خیلی کم‌تر در ابهام و تاریکی هستیم، و در این راستا، بسیار خوش اقبالیم که گزارش‌های خود مؤیدان زرتشتی پیرامون احیای دینشان، موجود است. این گزارش یا گزارش‌ها دارای آنچنان اهمیتی است که باید در تحقیقاتمان کاملاً ملحوظ شوند. در کتاب چهارم دینکرت^۱ مجموعه‌ای وسیع از تعالیم و آموزه‌های دینی، مربوط به دوره‌ی ساسانیان یافت می‌شود. اما متن مربوط به یک چنین امر جالب توجهی، به طور آشکاری مخدوش و سبک آن غامض و کسل کننده و مبهم است. «با توجه به این اوصافی که برشمردیم، باید بگوییم قطعه‌ی حاضر نیز از این اوصاف مستثنی نیست و بنابراین، ما نیز ترجمه‌ی خود از این متن را همراه با شک و تردید ارائه می‌کنیم و امیدواریم این برگردان تا حدودی بیانگر مضمون این متن باشد». این متن به صورت زیر شروع می‌شود:^۲

«دارای دارایان^۳، همه‌ی اوستا و زند (را)، آن گونه که زرتشت از اهرمزد پذیرفت، فرمود نوشتن (= فرمود بنویسند)، در دو نسخه، یکی در گنج شاهی و دیگری در اسناد نوشته شده (مکتوب) (فرمود) نگه داشتن (= فرمود نگه دارند). بلاش اشکانان، اوستا و زند را آن گونه که به پاکیزگی (= تقدس) وارد شده است، فرمود نگه داشتن (= فرمود نگه دارند)؛ آنچه از تعالیم زند و اوستا، از نوشته تا در زبان (مردم) یا نزد (دستوران) باقی مانده و به واسطه‌ی آشفته کاری اسکندر و غارت و چپاول رومیان در ایران شهر رو به نابودی بود، فرمود نگه داشتن (= فرمود تا نگه دارند). اردشیر شاهان شاه، پسر بابکان، به واسطه‌ی راست (= درست) دستوری (= رسم و سنت درست) تنسر، همه‌ی آن تعالیم (= آموزه‌ها) را خواست، تنسر برآمد و یکی را پذیرفت و باقی را از رسم (= سنت) بهلید (= واگذارد، رها کرد). این فرمان را داد که: بر ماست هر گزارش (= شرحی) از دین مِهست و اکنون آگاهی و دانش ما از این دین کم نیست. شاپور شاهان شاه، پسر اردشیر (= اردشیران)، هر آنچه از دین

(چون) پزشکی، ستارگان [= نجوم]، گفتار، حرکت، زمان، مکان، جوهر، آفرینش، بودن [= به وجود آمدن]، مرگ، سخنوری و دیگر هنرها (= مهارت‌ها) و ابزار که اندر هند، روم و دیگر سرزمین‌ها، پراکنده بود، فرمود باز آوردن و با اوستا باز شناختن (= سنجیدن) [= فرمود باز آورده و با اوستا تطبیق گردد]. و هر آنچه را که نوشته‌ی (= نسخه‌ی) درست (= راست) [بود]، فرمود به گنج شاهی سپردن (= فرمود تا به گنج شاهی سپرده شود) و تمام نظام‌ها (؟) را به واسطه‌ی دین مهست سنجید. شاپور، شاهان شاه، پسر اهرمزد (= شاپور دوم)، همه‌ی (مردان) از تمام سرزمین‌ها را به پیکاری (= جدل و مباحثه) با یکدیگر (درباره‌ی) همه‌ی گفته‌ها (= اندیشه‌ها) و به اندیشیدن (درباره‌ی آن‌ها) گرد آورد. پس از تأیید (= نجات، پیروزی) آتورباد، به واسطه‌ی گفتاری (= استدلالی) که برای آن (= مردان = اندیشمندان) مطرح کرد، این بگفت که دین ما به گیتی عیان می‌شود (= ظاهر می‌شود)، پس کز آیینی (= آغدینی) را وا نگذارم (رها نکنم)؛ و با کوشایی علیه آن کوشم (= ستیزه کنم) و همین‌گونه (نیز) بکرد. خسرو اول، شاهان شاه، (بعد از آن‌که)، اهرموگی (= بدعت) و ساستاری (= استبداد) را با کمال توانمندی فرو کوفت (= فرو نشانید)، به واسطه‌ی دین اندر (= در مورد) هر بدعتی، چهار پیشه (= طبقه) را بر پا ساخت و (همچنین) آگاهی و تفکر را (برافراشت) و این چنین به جهانیان اعلام کرد که: راستی (= درستی) دین مهست شناخته شده است، هوشیاران (نیز)، به واسطه‌ی تفکر، با توان [= استواری] دیدند [= شناختند] و بالاتر و افزون‌تر و ارجمند شد کتاب نه به واسطه‌ی تفکر، بلکه به واسطه‌ی منش [= اندیشه] و گفتار و کنش پاکیزه [= عمل درست] و سپند مینو و گفتار پاک و پرستش ایزدان. بزرگ موبدان اهرمزد (ی) آنچه را گفتند، ما (نیز) می‌گوییم، چرا که بینش مینویی را در ما آشکار ساختند، ما گزارش (= شرح) مینویی و گیتی و راهنمایی هر دو جهان را از آن‌ها خواسته و می‌خواهیم و سپاسگزاریم ایزدان را، به واسطه‌ی

تعالیم دین مهست ابرانشهر فراز (= پیش) رفت (= گسترش یافت)، و
 این ترکیب (= آمیخته‌ی) دانش پیشینیان (گذشتگان) است که بر این
 خونیرس^۴ آمده‌اند، با آن جددینان (= جدادینان) پیکار (= جدالی)
 نیست، زیرا [ما] به واسطه‌ی زبان اوستا، به واسطه‌ی گفتارهای پاکیزه
 (= مقدس) و کتاب و یادگارهایی از گفتار هوشمندان (و پیشینیان)،
 دارای همه‌ی خرد (= دانایی) دین مهست هستیم. به این سبب،
 شناخته‌ایم که تمام تفکرات (مشکوک) بیگانه با دین مهست در جهان به
 این نقطه (= مهم) می‌رسند. اکنون به واسطه‌ی تفکر بیگانه با دین
 مهست، یافتن دانش به سود و یاری جهانیان نیست [کسی که بیگانه
 است با دین مهست، اگر دانشی بجوید، این دانش به سود مردم نیست]،
 آن قدر که رد (سرور = بزرگ) دین در خواندن دعا اندیشه و تفکر
 می‌کند. با بیش‌ترین خواهش‌ها (می) فرمایم که اوستا و زند از نو و
 مشتاقانه اندیشیده شود [= بررسی شود]، تا دانش جهانیان به طور
 سزاوارانه‌ای افزون گردد. آن‌ها که به جهانیان (می‌گویند) شناختن دادار
 و شگفتی مینویان، چگونگی آفرینش دادار، در ابتدا (= نخست) نشاید
 [ممکن نباشد] یا می‌گویند به واسطه‌ی تمام (دین) شاید شناختن (=)
 یافتن، آن‌ها کم دانش‌اند و کم خرد. آن‌ها که می‌گویند به واسطه‌ی
 مثال (= نمونه) شاید شناختن (= شاید بتوان شناخت)، کنکاش‌گر و
 متفکراند، و آن‌ها که (از راه دین گزارش می‌دهند) باید که دین آگاه
 (دین‌شناس) تلقی گردند (= خوانده شوند)، و چگونگی هر دانشی (=)
 دانایی در ریشه (= بُن) تعالیم دین (است)، چه به لحاظ مینویی و چه به
 لحاظ گیتی (= مادی) و آن که جدا از اوستا، از روی دانایی و آگاهی
 سخن بگوید و بر (پایه‌ی) دین، باید که دین آگاه خوانده شود، کسی که
 تعالیم او را به نزد ابنای بشر می‌برند.

□

همچنان که از متن بالا استنباط می‌شود، در زمان جلوس اردشیر اول بر تخت، دین
 زرتشتی در موقعیت فروپاشی و اضمحلال بوده است. چیزی که این نوشته ممکن

است در بر داشته باشد - گر چه عده‌ای بر این باورند که قطعه‌ی مذکور در بر دارنده‌ی مطلبی نیست^۵ - همه مربوط است به این که آشکده‌ها در تمام ولایات متلاشی و نابود شده بودند. تنسر، هیربدان هیربد^۶ اردشیر ساسانی، آنچه را که توانست بیابد، جمع‌آوری نمود، و آن را به نوعی مرکز (= کانون) سپرد؛ مطلبی که برای دروغ پنداشتن آن دلیل و استدلالی در دست نداریم. کشف کتیبه‌ی بزرگ کرتیر در کعبه‌ی زرتشت، موبدان موبدی که فعالیتش از آغاز سلطنت جانشین اردشیر، یعنی شاپور، شروع می‌شود، خود به سختی کافی به نظر می‌رسد، چیزی که همانند اسپرنلینگ (sprengling) به ما می‌قبولاند^۷ که تنسر را به طور کامل تا حد یک داستان عاشقانه تنزل دهیم. البته همچنانی که اسپرنلینگ نیز عقیده دارد، ممکن است تنسر به واقع همان کرتیر بوده باشد؛ اثر به جای مانده در دینکرت که به تنسر نسبت داده می‌شود، همان قهرمانی‌های کرتیر است. گرچه درست است که وقایع مربوط به سلطنت اردشیر در کتب پهلوی افسانه‌ای است تا تاریخی؛ اما با این همه، افسانه‌ای است که خود را به تنه‌ی (= بدنه‌ی) یک حقیقت تاریخی پیچیده است. اگر تنسر به عنوان پیشگام در احیای دین زرتشتی در عهد ساسانیان در اذهان و خاطره‌ها نبود، پس چرا شخصیت ساختگی و کاذب تنسر - که تاریخ نامه‌اش به زمان خسرو اول^۸ (۷۸-۵۳۱ بعد از میلاد) برمی‌گردد - می‌بایست نام او را به عاریت گرفته باشد؟ مسئله‌ای که برای آن مشکل بتوانیم دلیلی بیابیم. شخصیت تنسر به واقع و به طور کامل برای ما گم شده و از بین رفته است؛ اما اهمیتش به عنوان احیا کننده‌ی دین زرتشتی در خاطرم‌ان است. دینکرت از او این گونه می‌گوید:

«نه اغتشاش، نه دیوپرستی، و نه افترا و تهمت از ولایات ریشه کن نشد،
مگر آن زمان که مردم او را به عنوان موبد، رهبر روحانی، پذیرا گشتند،
یعنی تنسر^۹ راست کار و مقدس و زبان‌آور.»

البته این سند اخیر مورد تردید است. نویسنده‌ی نامه خود را به عنوان فرزانه‌ای که از جهان روی برتافته، معرفی می‌کند. و این در حالی است که

مسمودی^{۱۰} افکار افلاطونی را به او نسبت می دهد. به هر صورت، تمام این قضیه باید با کمی احتیاط و حزم مورد توجه قرار گیرد، زیرا تمام اسناد و شواهد مربوط به دوران متأخر است و منابعی که این امر بر اساس آن قرار گرفته، نظیر خداینامه‌ی ساسانی یا شاهنامه به نظر نمی آید بر اساس سوابق و اسناد معتبر دوران قدیم تر ساسانی شکل گرفته باشند.

اشارات دینکرت به پادشاهی و فعالیت‌های مذهبی شاپور اول، از جذابیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است؛ زیرا که گفته می شود وی کارها و آثار متنوعی از یونانی و هندی را جمع آوری و به اوستا اضافه کرد. پارسیان، از این جنبه و جنبه‌های بسیار دیگری با یونانیان تفاوت دارند؛ زیرا هرگز از پذیرش نفوذ و تأثیرات خارجی مضطرب و نگران نمی شوند؛ گرچه این خصیصه در طول تاریخ ایران از اهمیت بارزی برخوردار بوده است. بنابراین، بسیار مهم است که ما با پذیرش رخنه و رسوخ عناصر و مطالب علمی - مذهبی از غرب و شرق به داخل دین ایرانیان، آن‌ها را با خاطری آسوده مورد کنکاش قرار دهیم. و مهم تر این که معروف است، شاپور اول غرق در کژآیینی (اغدینی) و بالاخص (شیفته‌ی) دین نورسته‌ی^{۱۱} مانی گردید؛ دینی که همچون خاری (مزاحم) در کنار ادیانی چون مسیحیت، زرتشتی و بعداً اسلام، خطر خود را به اثبات رسانید. به احتمال قوی، مطالب و متون دینکرت، پیرامون هجوم عناصر و تأثیرات بیگانه در خلال این زمان، به طور چشمگیری به حقیقت می پیوندد. اکنون به نظر می آید این موضوع به کمک کتیبه‌ی بزرگ کرتیر که اخیراً در کعبه‌ی زرتشت کشف گردیده، به اثبات رسیده باشد. بدبختانه این منبع بسیار مهم نه متنی و نه حرف نوشتی را ارائه می دهد، بلکه فقط دارای ترجمه‌ای است تحت اللفظ، آن هم با واژه‌هایی ناقص که در اصل سند^{۱۲} پراکنده است. مع هذا، از همین متن نیز به طور آشکاری استنباط می گردد که کرتیر - که خود را به عنوان هیربد در عهد شاپور اول و موبد در عهد جانشینان او معرفی و توصیف می کند - برهمنان، بودائیان و به علاوه مانویان را قلع و قمع کرده است. بنابراین، به نظر می آید نفوذ و رسوخ عقاید هندی - یونانی در این عصر به داخل ایران، امری قطعی است و مورد شک و تردید قرار نمی گیرد. صحت و درستی اطلاعات نقل شده در دینکرت به طور غیر منتظره‌ای مورد تأیید است.

اعمال و فعالیت‌های این مرد عجیب، به طوری شایسته در فصل بعد می‌تواند مورد نقد و بررسی قرار گیرد. فعلاً می‌بایست نظرم‌ان را منحصر و معطوف به دینکرت کنیم.

بر اساس این کتاب، واکنش به دین مزدیسنی در عهد شاپور دوم صورت پذیرفت. شخصیت و قهرمان اصلی در این واکنش مردی است به نام آتورباد پسر امهراسپندان، که در لابه‌لای متون پهلوی با ابهت و هیبتی خاص ظاهر می‌شود. نمی‌دانیم فرق و تعالیم و مکاتب مختلفی که در این متن ذکر می‌شود، چه بوده‌اند، این را هم نمی‌دانیم که فقط به فرق زرتشتی اشاره دارند و یا مذاهب و ادیان غیرایرانی دیگری را نیز در بر می‌گیرند. از طریق ایذا و اذیت وحشیانه‌ی شاپور دوم - که در پرتو اشارات کتبی‌ی کر تیر می‌تواند به عنوان امتداد و ادامه‌ی تشدید فعالیت‌های قبلی ساسانیان تلقی گردد - شاید این طور بتوان نتیجه گرفت که نظرات غیر زرتشتیان مورد کنکاش نبوده‌است. مطمئناً بازخواست توسط آزمایشی سخت^{۱۳} صورت می‌گرفته، و آتورباد کسی است که از این آزمایش پیروز به در آمد و تعالیم وی به عنوان به دین (زرتشتی) مورد پذیرش قرار گرفت؛ آن طور که دیگر جدایی و انحراف از این عقیده‌ی جدید به هیچ روی تحمل نمی‌شد. متون پهلوی درباره‌ی سال‌های بین حکومت شاپور دوم و خسرو اول، هیچ گونه اطلاعات و خبری را ارائه نمی‌دهند. سکوت آن‌ها حکایت از آن دارد که این سال‌ها برای روحانیون و الهیون دوران بعد از ساسانی - یعنی کسانی که ما کُتب موجود پهلوی را مدیون دست و قلم آن‌ها هستیم - دوران بسیار ناگوار و ناخوشایندی بوده‌است. اسلاف خسرو و پدرش قباد، مطمئناً برای آن‌ها عزیز نبوده‌اند. قباد همانند شاپور اول، جدیدترین دین و سپس یک دین رایج، یعنی مزدک کمونیست را ملعبه‌ی دست خودش قرار داد. ضرورت قانون و دستور خسرو، تحت شرایطی، به سادگی مورد فهم خواهد بود، احتمالاً این چنین به نظر می‌رسد که قطعه‌ی آمده در دینکرت، اگر نه تمام سخنان خسرو^{۱۴}، ولی در هر صورت، به قانون و دستور راستین بسیار نزدیک بوده‌است. سبک و سیاق این نوشته دارای اعتبار و ارزشی متفاوت با دیگر بخش‌های خشک و بی‌روح و غامض کتاب است، زیرا کاتب می‌بایست در ضبط وقایع حکومت خسرو مطالب و اسناد کافی و وافی را در اختیار داشته باشد. و دلیل دیگر این که، مورخینی که متکی به

متن خداینامه بوده‌اند، مطالب بسیار کاملی از سلطنت وی ارائه می‌کنند.

اما ممکن است این سؤال مطرح شود: از چه طریقی دینکرت درباره‌ی دین به اصطلاح زروانی روشنگری می‌کند؟ در جواب این سؤال باید به طور دردناکی پاسخ دهیم که ارزش متن مذکور در این باره، به طرز چشمگیری منفی است. دینکرت در مورد شیوع و رواج عقاید زروانی، هیچ اطلاع و خبر صریحی ارائه نمی‌کند، اما از دورانی که مزدیسنی دین غالب و برتر بوده، به طور روشن و صریحی حکایت دارد. دینکرت - که در اصل کم‌تر از بندهش و راتسپرم به زروانیسم آلوده گشته - به دوران پادشاهی شاپور دوم و خسرو اول، به عنوان اوج دورانی که در آن شاخه‌ای مزدیسنی از دین زرتشتی (گری) نمایان و ظاهر گشته، می‌نگرد. هر دو پادشاه به عنوان حمله‌کننده بر بدعت و ارتداد توصیف شده‌اند. زیرا برای نویسندگان و کاتبان پهلوی بعد از عصر ساسانی، آتورباد و خسرو قهرمان عقیده و مسلک خود محسوب می‌گردند. و تصادفی نیست که هر دو صاحب مجموعه‌ای از اندرزنامه‌ها و پندنامه‌ها^{۱۵} یا گفته‌های خردمندان می‌باشند، یعنی افتخاری که در دوره‌ی ساسانیان نصیب چند تن بیش‌تر نگشت. با تسلیم شدن در برابر آزمایش و پیروز به درآمدن از آن، آتورباد مقبولیت مکتب و نظریه‌ی خود را نزد شاپور دوم^{۱۶} به دست آورد. این آیین بعد از سقوط ساسانیان نیز پذیرفته شد و به ندرت مورد شک و تردید قرار گرفت. این آیین ثنوی است، آیین دو مینوی آغازین - اهرمزد و اهریمن - هر دو بی‌آغاز، جدا و مخالف هم، که اساس بدی و خوبی، روشنایی و تاریکی‌اند. و مناسب است تا آن را آیین ناب مزدیسنی بنامیم. زروان، همچنان که از طریق منابع متنوعی برای ما معلوم است، پدر اهرمزد و اهریمن است، که یا برای آن ناشناخته است و یا به عنوان رقیب اهرمزد تلقی می‌گردد. بر اساس ادعای دینکرت این کتاب توسط پنج تا شش^{۱۷} نسل در خانواده‌ی آتورباد، دست به دست گشته است. بعد از یک دوره ناآرامی و احتمالاً شورش زروانی‌ها، خسرو اول، آیین حقیقی مزدیسنی را دوباره برقرار و استوار ساخت. در مجموعه‌ای از گفته‌های منتسب به او، وی به مؤمنان و معتقدان توصیه می‌کند که بر اساس تعالیم و عمل پیروان آتورباد، پسر امهراسپندان، از ایالت مکران^{۱۸}، کلمات دینی را بیاموزند و ایزدان را ستایش کنند. بنابراین، این نظریه و مکتب در دینکرت و دیگر کتب پهلوی مشابه حفظ می‌گردد. اکنون ممکن است

نصور شود عقیده‌ی زرتشتی که در آغاز عصر ساسانی تا حد یک دین (= رسمی) کشوری ارتقاء و اعتلاء یافت - خود دارای جزمیتی ثابت بوده است. با این همه، این مورد پذیرفتنی نیست. نمی‌دانیم آیین زرتشتی چه تعداد از فرق را پذیرفته و یا چه تعداد در خارج از آیین قرار می‌گرفتند. به هر جهت در این جا فقط زروانی مورد نظر ماست، فرقه‌ای که باور داشت زمان منبع همه چیز و پدر دو اصل بدی و خوبی، یعنی اهرمزد و اهریمن است.

دینکرت^{۱۹} سه صورت از دین ایرانی را باز می‌شناسد: اول؛ فرقه‌ی جادوگری، فرقه‌ای که به خالق به عنوان نیرویی مضر و زیانمند، اما ناب و اصیل نظر دارد. دوم؛ دین یا آیین باطل است (بدآموز دینی)^{۲۰}، این فرقه به آفریننده‌ی جهان به عنوان نیرویی زیان‌رسان و سودرسان می‌نگرد. و بالاخره فرقه‌ی سوم؛ دین مزدیسنی است، که دین پرستندگان مزدا یا اهرمزد است. این فرقه این چنین باور دارد که آفریننده، سودرسان و به دور از هر گونه بدی است، خالقی که انسان‌ها را به خوبی و تعقل و خرد فرامی‌خواند. این واقعیت قابل ملاحظه است که آیین جادوگران در اوستا و متون پهلوی، در خیلی از جنبه‌ها با آنچه که از سوی نویسندگان لاتین و یونانی به مغ‌ها نسبت داده شده، تطابق و هم‌خوانی دارد. پلوتارخ در اثر معروفش به نام ادیسید^{۲۱} می‌نویسد:

«زرتشت مغ به انسان‌ها آموخت تا برای اهرمزد قربانی کنند، سپاسگزار او باشند، پیمان بندند و برای اهریمن تاریکی و یأس هدیه برند، تا از بدی جلوگیری کنند. آن‌ها در یک هاون گیاهی موسوم به اومومی^{۲۲} (= هوم) می‌کوبند و فرامی‌خوانند اهریمن^{۲۳} را، تاریکی را، آن‌گاه (گیاه کوبیده) را با خون گرگ مسلح شده‌ای می‌آمیزند و آن را به مکانی دور از نور خورشید، برده و می‌ریزند.»

همچنان که پروفیسور بنونیست نیز به درستی اشاره دارد: «هر عقیده و فکری پیرامون تقدیم و اهدای نذری به پیشگاه اهریمن، از چشم فرد مزداپرست، بدعت^{۲۴} کامل محسوب می‌شود.» اما این استدلال به این نقطه ختم نمی‌شود؛ حال که این مراسم مزدیسنی نیست، پس باید زروانی باشد؛ همچنانی که

بنو نیست استدلال می کند. آیا تعجب آور نیست که پلوتارخ هنگام توصیف عقیده‌ی زروانی چرا نام زروان را حذف کرده و یا کوچک‌ترین اشاره‌ای به خدایی بالاتر از اهرمزد و اهریمن نمی کند؟ هم کریستین سن^{۲۵} و هم نیبرگ^{۲۶}، این نظریه را رد کرده‌اند. آن‌ها راه‌ام، ام‌بیدز، و گمنت را - که در اثر معتبرشان با عنوان مغ‌های یونانی^{۲۷} وارد گشته - در پیش گرفته‌اند. حال که به نظر نمی‌رسد این قربانی‌ها زروانی باشند و به طور قطع نیز نمی‌توانند مزدیسنی باشند، پس باید راه حل را در جای دیگری جست و جو کرد. در کتب پهلوی مکرر با مردمی که نسبت به جامعه‌ی مزدیسنی خصومت می‌ورزند، با عنوان «dēvāšn» یا دیوپرستان، رو به رو می‌شویم. وجود یک چنین طبقه‌ای خارج از تصورات الهی مزدیسنی، توسط اثر اعتراف‌نامه‌ی مانی، مورد تأیید و تصدیق قرار می‌گیرد. در جایی از این اثر می‌خوانیم:

«دوم (شخصی که به سوی درهای جهنم هدایت می‌کند)، کسی است که می‌اندیشد شیطان، خداست و او را می‌ستاید، و دوباره اگر تصور رود که شیاطین و ارواح خدایان هستند، (پس) ما مخلوقات زنده را به پای آن‌ها قربانی کرده‌ایم... و گناه بخشیده^{۲۸} شود...»

این شیطان پرستان همان جادوگران مطرح شده در دینکرت هستند، کسانی که به پاداش و پادافره^{۲۹} اعتقاد نداشته، دیوان^{۳۰} را می‌ستودند. همچنانی که جادوگران اروپایی در گروهی سیاه‌پوش و در تقلیدی سخره‌آمیز و کفرآمیز از نیایش کاتولیک به جشن و پایکوبی می‌پرداختند، جادوگران ایرانی نیز عادات و رسوم خود را داشتند و آن‌ها را به افتخار اهریمن به اجرا در می‌آوردند. در این باب، آن‌ها مراسم نابه‌نجار و نامعقول خود را بر «ور-نیرنک» یا مراسم آزمایش سخت، استوار می‌کردند. دینکرت اختلاف اساسی بین این دو را شرح می‌دهد:

«نیرنگ منحرف، دیوی (= اهریمنی) و اپارون جادوگران^{۳۱} با ستایش اهریمن می‌رانند، دویدن (به طور) نهانی و ریمنی (= کثافت) و مکان

متعفن و تن و بستر را به نسا (= اجساد مردگان) [آلودن] (به اجرا در می آید)، برانگیختن عذاب ایزدان و شادی و رامش دیوان، سخن گفتن دیویسنی و بردن اسامی دیوان، پیروی از آکومن و اغدینی (= آیین نادرست)، گفتار دروغ، و کنش زشت که (ویژه) جادوگران بدنام است، و دیگر کارهای دیوی (آنها) که از (آیین) اهورایی^{۳۲} دور است.»

این گروه (= دیویسنا) نه تنها دارای صورتی خاص از نیایش نفرت انگیز بوده، بلکه به نظر می آید مدعی نوعی وحی و راز گشایی نیز بوده اند. زیرا در فهرست رقبای اهریمنی ایزدان (= موجودات اهورایی) با نام آکومن که دشمن و حریف وهومن^{۳۳} [= بهمن] است، آشنا می شویم. کلمه یا نام اخیر در جای دیگری، یعنی اوستا به عنوان کلام اهرمزد - که خود ترجمه و تفسیر آن تجلیلی ناب^{۳۴} از خداوندست - شرح و تفسیر می شود. بنابراین، منطقی است نتیجه بگیریم که فرقه‌ی ممنوعه نیز برای خود، متون و ادبیاتی داشته است. اولین موضوع نیایش آنها، طبیعتاً اهریمن است، زیرا به واسطه‌ی دین جادوگران، اهریمن مردمان را به دوستی خود و تنفر از اهرمزد، رهایی از دین اهورایی و روی کردن به دین اهریمنی^{۳۵}، تشویق و ترغیب می کند. در نزد مزدیسنان، جوهره و اصل دین جادوگران، آگاهی و دانش بد و نادرست [= دوش آگاهی] و جامه‌ی (= ظاهر) بدعت و ارتداد است، در حالی که جوهره و مینوی دین خودشان عقل و جامه‌ی آن (= ظاهر) خوبی و نیکی است.^{۳۶} به واسطه‌ی علم و آگاهی بد، جادوگر، اگر ساحری واجد شرایط و صلاحیت باشد، بدی را بر میل و خواست خود غلبه داده، او را وارد به اعمال و کارهایش می سازد و چنانچه واجد صلاحیت نباشد، به وسیله‌ی قربانی (کردن) او را (= شیطان یا اهریمن را) راضی و خشنود می کند. جادوگران ایران همچنانی که ما از متن دل انگیز یوست فریان^{۳۷} در می یابیم، به عمل اخیر مبادرت می ورزیده اند.

این شرح ممکن است به عنوان تبلیغی جزئی و کوچک تلقی گردد، تبلیغی که توسط به دین زرتشتی ارائه گردیده تا خطرات ناشی از پرستش دیوان را به اثبات برساند؛ دینی که در دراز مدت مهار ناشدنی می نمود. به نیایش آنها از برای سردمدار دینشان یعنی اهریمن، در کتب پهلوی^{۳۸} مکرر اشاره شده و این امر مورد

لعن و نفرین واقع گشته است. از این مطلب می‌توانیم این‌طور نتیجه بگیریم که این عمل در ایران عصر ساسانی کم و بیش شیوع و رواج داشته است. این آیین خصومت^{۴۱} نیروی بدی (اهریمن) را فراتر از آنچه که مزادپرستان دربارهی فرونشاندن آن گفته‌اند، نشان می‌دهد. از القاب و واژه‌های پهلوی همچون نهان دویدن^{۴۲} و چرخیدن پنهان، می‌توان این‌طور استنباط کرد که این مراسم بیش‌تر شبانگاهان صورت می‌گرفته است. استادان و عاملان این مراسم ممنوعه، به نظر می‌آید جرئت علنی ساختن مذهبشان را نداشته^{۴۳}، ارتداد و بدعت خود را از طریق همخوانی و همرنگی با جماعت مزداپرست، پنهان می‌کرده‌اند. حيله و ترفندی که اسماعیلیان نیز در دوران اسلامی به آن دست یازیده، آن را تکرار کردند. از این روی در دینکرت می‌خوانیم:

«قدرت و نیروی آن‌ها در ترویج و تبلیغ اهریمن تحت لوای اهرمزد به شدت محدود است و آن‌ها بدعت خود را پنهان می‌دارند.»

این قطعه‌ی کوتاه و مختصر، برایمان بسیار آموزنده است. با این مطلب می‌توان پذیرفت جادوگران، منحصرأ (= تنها) نیروی تاریکی را پرستش نکرده، که اهرمزد را نیز می‌ستوده‌اند. اعمال و رفتار آن‌ها به گزارشات پلوتارخ بسیار نزدیک است؛ کسی که از دو آیین مشخص پیرامون اهریمن در میان مغ‌ها^{۴۴} با خبر بوده است. دیوپرستان فقط یک بار در کتب پهلوی اجازه می‌یابند سخن بگویند، آن‌هم به هنگام زندگي افسانه‌ای زرتشت است که به دین جدید نمی‌گروند، زیرا می‌گویند (در این باره) با دیوان مشورت کرده‌اند:

«وقتی ما از دیوان سروری و رهبری می‌خواهیم، آن‌ها آن را به ما اهداء می‌کنند، چون از آن‌ها ثروت و رمه می‌طلبیم، به ما ارزانی دارند.»^{۴۵}

بنابراین، گفته‌های فوق پاسخی به تبلیغات مزدیسناست. جادوگران می‌گویند، دیوان آن‌ها را تباه نساخته، که برعکس، به آن‌ها قدرت و نفوذ می‌بخشند. این‌ها چیزهایی است که سحر و جادو ادعا کرده قادر است برآورده

قبل از آن که منابع پهلوی را وانهیم، باید به نکته‌ای اشاره کرد: مشاهده می‌شود که به دین جادوگران، واژه‌هایی چون «کیش» - همچون مورد یهودیان - یا آموزه و چاشتک čāšlak - برای مورد مانویان - اطلاق نمی‌شود، و از آن‌ها با عنوان دین یاد می‌گردد، واژه‌ای که به طور معمول در آیین به دین زرتشتی مرسوم است. شاید جسورانه نباشد که این استعمال را بازمانده‌ی دین مشروعی بدانیم که احتمالاً در زمان‌های قبل توسط خشایارشا^{۴۴} سرکوب گشته، ولی همچنان در دوره‌ی ساسانی به صورت پنهانی به فعالیت خود به نحو قدرتمندانه‌ای ادامه داده است. حتی بعد از سقوط خاندان ساسانی نیز بقایای این دین را در اسم دئوداد^{۴۵} dēvdād پسر افشین، حاکم عرب آذربایجان می‌یابیم.

قبل از رفتن به حوزه‌ی مسئله‌ی خودمان، اجازه می‌خواهم سرنوشت جادوگران یا دیوپرستان را در تاریخ ردیابی و دنبال کنم. قدیمی‌ترین اشاره به این آیین به غرب ایران مربوط است، به کتیبه‌ی خشایارشا که اول بار در سال ۱۹۳۶^{۴۶} توسط هرتسفلد به چاپ رسید. در این کتیبه، شهریار ایران، ظاهراً از منهدم ساختن معبد دیوی [البته اگر واقعاً واژه‌ی daivadāna همین معنی را افاده نماید]، به خود بالیده و اعلام می‌کند:

«شما دیگر دیوان را مهرستید، جایی که قبلاً دیوان ستوده می‌شدند، در آن جامن اهورامزدا را بر اساس قانون (= نظام)^{۴۷} درست (= ارته)، پرستش کردم.»

هرتسفلد و بسیاری دیگر این کتیبه را دلیلی بر زرتشتی بودن خشایارشا گرفته و فرض کرده‌اند. بی‌آن که بخواهم این بحث و مجادله را دوباره زنده کنم، فقط در این باب نظر شخصی‌ام را ابراز می‌دارم و آن این است که سند فوق (= کتیبه‌ی خشایارشا) به طور چشمگیری مؤید نظریه‌ی هرتسفلد است. اگر انهدام معبد به دست یک زرتشتی صورت گرفته باشد، در می‌یابیم کسی که همانند زرتشت، با ستایش دیوان ستیزه کرده و قانون راست (= ارته) را عزیز و گرامی داشته و دروغ را لعن و تقبیح کرده، پس می‌توان تصور کرد که خود دارای نگرش و

تفکری با جوهری گاهانی و شرقی بوده است. نگرش و تفکری که با ریگ ودا - که ما اغلب به مقایسه به آن فرا خوانده می شویم - قابل قیاس و تطبیق است. خوشحالیم که می نویسم این نگرش و نظریه توسط پروفیسور دوشن گیمن نیز در آخرین اثر درخشانش پیرامون زرتشت، پذیرفته شده است.

شادمان از ترک این مسئله‌ی بحث‌انگیز، باید درباره‌ی خود واژه‌ی دیوان چند کلمه‌ای بگویم. واژه‌ی دئوه (اوستایی daēva و سنسکریت deva) یک طرح هندوایرانی و دربرگیرنده‌ی گروه مشخصی از خدایان است، که از آن‌ها گروه اهوره‌ها (Ahuras و سنسکریت asuras)، [اسوره‌ها] شناخته می شوند. این دو طبقه از خدایان در دو تمدن خواهر هندوایران، در دو مسیر کاملاً متفاوت قرار گرفته، تحول یافتند - در هند بر اهمیت دئوه‌ها افزوده شد، به طوری که این گروه رفته رفته جای اسوره‌ها را اشغال کرد. در ایران، این اهوره‌ها بودند که برتری یافتند، در عین این که دئوه‌ها daiva به تدریج تا حدّ دیوان تنزل مقام یافتند. اگر این طور است، پس بسیار تعجب‌آور می بود اگر دئوه در کتیبه‌ی خشایارشا به چیزی غیر از خدایان سرنگون گشته (= تنزل یافته) اشاره می داشت. هر تسفلد در این جا، خدایان مهر و آناهیتا و دیگر خدایانی را که از جرگه‌ی خدایان گاهانی کنار گذاشته شده‌اند، گنجانده و شامل می گرداند. اما از آن جا که مهر خود به طور ثابت و استواری در اوستای (جدید) اهوره خوانده می شود، این نظریه به سختی می تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

نیبرگ دیدگاهی دیگر را پذیرفته که به طور صد در صد مورد مخالفت واقع شده است. وی عقیده دارد که daivadāna، دئوه دانه، معبد ایزد مردوخ در بابل است. درست است که سیاست مذهبی خشایارشا بر خلاف اسلافش فاقد بردباری و سازش بود - او معبد مردوخ را در بابل غارت کرد، تندیس طلای آن را ربود و روحانی اعظم^{۴۸} آن را به قتل رسانید - اما تمام این‌ها برای توجیه و استدلال پیرامون بکارگیری واژه دئوه دانه برای یک خدای بیگانه کافی به نظر نمی رسد. استعمال این کلمه در اوستا و پهلوی، توجیه کننده‌ی یک چنین تصویری نیست. دئوه‌ها در کتیبه‌ی خشایارشا همان خدایانی هستند که بوده‌اند، یعنی گروهی از خدایان هندوایرانی، که در دوره‌ای تا حدّ دیوان - اهریمن تنزل مرتبه و مقام یافتند؛ گرچه هویت آن‌ها هنوز گنگ^{۴۹} و مبهم است. یعنی آیا این گروه همان ایندیرا

Indira، سروا sarva و یا غیر از این‌ها هستند؟ اما این نظر در دینکرت مورد تأیید قرار می‌گیرد؛ جایی که ستایش ایندیرا (اندر) و سروا (ساوول^{۵۰}) به همراه اهریمن ممنوع اعلام می‌شود. بنابراین، محتمل به نظر می‌رسد که خشایارشا به رغم انتساب کژآیینی که از سوی هرودت^{۵۱} به وی داده شده، خود اولین فردی بوده که آیین دیوان را سرکوب کرده است. اما آیا جانشینان او آن قدر پرتوان و مشتاق نبودند تا حرکتی را که او بنیان گذارده بود، ادامه دهند؟ یا به دلیل بسیار نامعلوم دیگری، این دین ممنوعه آن قدر به فعالیت خود ادامه داد تا مورد خطاب و حمله‌ی دائم روحانیت عصر ساسانی واقع گردید.

اختلاف بین مغ و موبد، از دیدگاه یونانیان از یک سو و برای موبدان زرتشتی در پارس از سوی دیگر، اکنون بیش تر از یک قرن است که محققان را گیج و مبہوت ساخته است. درباره‌ی اصل و ریشه‌ی مغان (= مغ‌ها) جای هیچ گونه سخنی نیست. از دیدگاه مولتون^{۵۲} آن‌ها نه آریایی و نه سامی، بلکه قبیله و قومی برومی و در عین حال، طبیب، احضار کننده‌ی ارواح و پیشگو بودند. خرافات و نذیرداد از آن‌ها نشأت می‌گیرد. آن‌ها به تنهایی مسئول انحطاط و زوال دین زرتشتی بوده‌اند. مغ‌ها مسئله‌ی اجساد مردگان، و ازدواج با محارم را وارد دین زرتشتی کردند. و بالاخره آن‌ها بودند که روی ثنویت خشک و بی روح و بد سامان یافته کار کردند؛ چیزی که ما در دوران زرتشتی جدید بسیار با آن آشنا و مأنوسیم. اما از دیدگاه مسینا messina مسئله بسیار متفاوت است.^{۵۳} او به مغ‌ها به عنوان مریدان (= صحابه‌ی) زرتشت می‌نگرد. آن‌ها فرستادگان زرتشت بودند که برای اولین بار آئین وی را به غرب ایران آوردند. مسینا بعداً بطلان نظر مولتون را مبنی بر این که مغ‌ها از قدیم ترین ازمنه به عنوان ساحر و جادوگر در بین یونانیان شهرت داشته‌اند، به اثبات می‌رساند. در میان آن‌ها کسانی که به مرتبه و مقام شناخت و ادراک می‌رسیدند، مورد احترام و تجلیل واقع می‌گشتند. از دیدگاه افلاطون^{۵۴}، مغ به معنی «خدمت به خدایان» است. در این نظر و نگرش اپولیوس^{۵۵} و دئیوکرستیم نیز با او همراه‌اند. استرابون^{۵۶} نیز می‌گوید: «مغ‌ها یک زندگی مقدس را در پیش می‌گیرند.» دیوجن لرتیوس بر اساس موسیون می‌گوید: «آن‌ها خدایان را با اهدای قربانی و خواندن دعا می‌ستایند؛ و از سوی خدایان نیز مورد اجابت قرار می‌گیرند. مغ‌ها ماهیت و جوهره‌ی خدایان را نشان داده، آشکار

می سازند، و پیرامون عدالت سخن گفته و بُت را محکوم می کنند.^{۵۷} وی باورهای دیگر آن ها را بر شمرده که در جای دیگری مورد تأیید منابع ایرانی^{۵۸} و یونانی است. برای شرح بیش تر پیرامون اوصاف تحسین برانگیز مغ ها، خواننده را به مسینا و امام. بیدز، و اثر معروف کُمنت یعنی مغ های یونانی - جایی که بر روی تمایز بین مغ و موبد، تأکید بسیار گشته - ارجاع می دهیم. اما با این همه، این امر، این حقیقت را که عامه ی یونانیان هیچ آگاهی و دانش ویژه ای از مذاهب شرقی نداشته و به مغ ها به دیده ی جادوگر نه چیزی^{۵۹} بیش تر می نگریسته اند، تغییر نمی دهد.

حال می دانیم که در خلال سلطنت خشایار شاه، مغ ها قبلاً شروع به مهاجرت به غرب ایران کرده بودند. قبلاً در زمان خنتوس لیدایی، آن ها در سرزمین لیدیه مستقر شده بودند. معابدی از آن هیتا در هیپایا و هیروکسرا وجود داشته که تأسیس معبد در محل اخیر به کوروش^{۶۰} نسبت داده شده است. استعمارگران ایرانی دشت لیدیه را دشت هیرکتین^{۶۱} می نامیدند. مغ ها خیلی سریع در فریقیه و گالاتیا منتشر و پخش گردیدند. نقش برجسته ای که در منطقه ی داسیلیوم کشف گردیده، دو مغ را در حال قربانی بر اساس آیین مزدیسنی^{۶۲} نشان می دهد. در زمان استرابون محل استقرار محکم آن ها در منطقه ی کاپادوکیه، و پونتوس^{۶۳} بوده است. از آن جا که مغ ها عمدتاً از بین النهرین می آمدند، پس تعجب آور نیست اگر تحت تأثیر افکار بابلی^{۶۴} بوده باشند. در بابل آن ها با روحانیون کلدانی محشور گشته، از آن ها بسیار چیزها از جمله علم ستاره شناسی را فرا گرفتند، و این تمایل در آن ها پیدا شد تا زمان را به عنوان اصل و اساس نخستین بپندارند (و تلقی کنند). مغ ها این عقاید و اطلاعات را در این مهاجرت به سوی غرب با خود به همراه بردند. آن ها بسیار سریع در این منطقه رنگ بومی به خود گرفتند. به نظر می رسد زبان این طایفه آرامی^{۶۵} بوده است. مسئله ی تداوم ارتباط اینان با هم دینانشان در ایران، امری مشخص و روشن به نظر نمی آید، گرچه دلایلی وجود دارد تا باور کنیم جمعیت های مغ در خارج در عهد ساسانیان به این ارتباط ادامه می داده اند. اکنون کُمنت که دانش و آگاهی اش پیرامون این قضایا، ممتاز و منحصر به فرد است، بر این باور است که: «این مزدپرستان آسیای صغیر بودند که نظام زروانی را به پیروان غربی دین ایرانی آموختند.» اما در بسیاری از موارد این تعلیم^{۶۵} چیزی بیش از زروانیسم بوده، یعنی تعلیم آیین جادوگری یا دیویسنی را

نیز شامل می‌گشته است. با توجه به تحقیقات مستمر کُمنت و از آن‌جا که آن‌ها گرونوس - زروان را در رأس مجموعه‌ی خدایان خود قرار می‌داده‌اند، پس اسرار و شگفتی‌های مهر - که با آن به خوبی آشناییم - بیش‌تر به زروانی می‌ماند. اما این دیوپرستان (دیویسنان) هستند که اهدای نذر و قربانی را برای سرور خدایان یعنی اهریمن^{۶۶} مجاز می‌دانند؛ پس حتی دیوان بدون وجود اهریمن نیز می‌توانسته‌اند مطرح بوده باشند. با توجه به گزارش پلوتارخ در بالا، ما به سوی این نظریه و تفکر پیش می‌رویم. کلمنت clement از اهالی اسکندریه نیز به عمل ستایش اشاره کرده و می‌گوید: «مغ‌ها فرشتگان و دیوان را می‌ستایند»^{۶۷} همچنان که مشاهده می‌کنیم، این عمل، نه عمل مزدیسنان و یا زروانی‌ها، که عمل دیویسنان است؛ یعنی سومین گروهی که در دین‌کرت بدان اشاره می‌شود. با توجه به این حقایق، شاید به طور قطع بتوان نتیجه گرفت که خشایارشا در کار سرکوبی آیین دیوی، مسبب مهاجرت وسیعی از مغ‌های ناراضی شد. آن‌ها بعد از جذب بسیاری از افکار و آراء بابلی این باورها را به آسیای صغیر منتقل نمودند و از آن‌ها بود که مذهب یونانی - رومی میترا پا گرفت.

مشاهده کردیم که مغ‌ها در آسیای صغیر، مذهبی را توسعه دادند که از یک سو از عقیده‌ی ارتدادی زرتشتی و از سوی دیگر از بابل نشأت و ریشه می‌گرفت. از بابل، به احتمال قوی، فکر زمان را اخذ کردند که به عنوان خدای غالب نمایانگر افلاک (= فلک) است. و این اصل مرکزی عقیده‌ای است که ما آن را زروانیسم می‌خوانیم. شواهد مربوط به وجود زروانیسم در قبل از دوران ساسانی به طور فاحشی اندک و ناکافی است. درست است که نام زروان ممکن است از الواح مربوط به قرن دوازدهم^{۶۸} قبل از میلاد اخذ گردیده باشد، نامی که در آن za-ar-wa-an شباهت چشمگیری با خدایان ما وجود دارد، اما این مسئله به هیچ روی قانع‌مان نمی‌سازد تا نتیجه بگیریم که زروانیسم، آن‌طور که ما می‌شناسیمش، در آن عهد وجود داشته، اما در عین حال باید خود را آماده‌ی پذیرش وجود زروان - خدا در دوره‌ای (= ازمنه‌ای) بسیار قدیمی و کهن، سازیم.

بعد از این، تا قرن چهارم قبل از میلاد، هیچ اشاره‌ای پیرامون زروان در یک منبع دارای تاریخ نمی‌یابیم. اولین متن مورد سئوال، یعنی اولین گزارش پیرامون آیین زروانی، توسط ادیموس اهل رودز شاگرد ارسطو ارائه می‌شود. این گزارش،

مع هذا، به عنوان سندی دست دوم بار دیگر توسط داماسیوس^{۶۹} در عهد سلطنت خسرو اول، پادشاه ساسانی، ارائه می گردد. به احتمالی، این نوشته به باورهای ادیوموس، که در زمان داماسیوس، همچنان رایج و مطرح بوده، نسبت داده می شود. دو مرجع دیگر نیز، مربوط به دوران قبل از ساسانی وجود دارد: یکی کتیبه ی آنتیوخوس اول^{۷۰}، و دیگری سرود مغ ها، که توسط دیوکریسوستم^{۷۱} نقل گردیده است. ظاهراً این دو سند، متعلق به رسم و سنت مغ های غربی است تا به ایران. به علاوه به هیچ روی معلوم نیست این کتیبه زروانی باشد. فقط در زمان تأسیس امپراطوری ساسانی است که تعالیم و آیینی منسوب به نام زروان پدیدار می گردد. شگفت آور است زمانی که آیین مزداپرستی^{۷۲} به عنوان دین رسمی کشور برگزیده می شود، ما با تعالیم و آیین زروانی رو به رو می شویم. تمام منابع متأخر خارجی، به استثنای سند مشکوک اودیوموس، به زرتشتی گری عهد ساسانیان اشاره دارند. از نیک کولب ارمنی، به طور ویژه ای از جزئیات مربوط به اسطوره ی زروانی خبر می دهد؛ اسطوره ای که با باورهای مزدیسنی در کتب و متون پهلوی اختلاف دارد. این اختلاف آن قدر است که ما را نسبت به مدارک و اسناد وی دچار تردید می سازد، اسنادی که توسط منابع مانوی^{۷۳} و آنچه که از این منابع به دست می آید، تأیید نمی شود. زمانی که متکلمین و جدلیون مسیحی به دین و آیین مغ (ها) حمله می کنند، در واقع آن ها نه ثنویت مزدیسنی، که نظام چندخدایی زروانی را مورد حمله و انتقاد قرار می دهند. اگر فقط همین حملات و مخالفت های مسیحیت بود - که می بایست مورد توجه قرار گیرد - ممکن بود خود را با این نظریه ی نامطلوب و نامناسب راضی و خشنود سازیم، یعنی این که چون گزارش آن ها عمدتاً از یک منبع واحد سرچشمه می گیرد و این منبع ممکن است به دوران قبل از ساسانی تعلق داشته باشد، پس آن ها به دینی که کهنه و عتیق بوده، تاخته اند؛ درست شبیه سنت اگوستین که چون به کفر و الحاد حمله می کند، نظرش را مصروف خدایان باستانی کرده، اصلاً به ادیان زنده ی زمانش چون مهر، سیبل، ایسیس^{۷۴} و غیره توجهی ندارد. مانویان که نظام خود را با فرهنگ مذهبی ایران منطبق و سازگار ساختند، نه اهرمزد که زروان را به عنوان خدای غالب و برتر دین خود برگزیدند. و در این جا شگفت انگیزتر آن که زروان مانوی اساساً (= ذاتاً) خدای نور است^{۷۵}، پدر روشنایی است؛ و همچون اساطیر زروانی، پدر اهریمن نیست، اما با او همان

رابطه‌ای را داراست که اهرمزد در به دین مزدیسنی دارد. آن‌ها دشمنان ابدی و ازلی‌اند، از جوهره‌ای جدا، (یعنی) خوبی و بدی، روشنی و تاریکی و به طور سازش‌ناپذیری مخالف همدیگرند. تشابه بین زروان مانوی و اهریمن از یک سو، و اهرمزد و اهریمن در آیین مزدیسنی از سوی دیگر، بسیار دقیق و زیاد است. در عین حال، مانویان به اهرمزد به عنوان نماینده‌ی مناسبی از برای پدر بزرگی خود نمی‌نگریستند و به همین علت، زروان را برگزیدند. اگرچه آنچه که از منابع زرتشتی و منابع خارجی نظیر آن استخراج می‌شود، خود بیانگر آن است که زروان زرتشتی به هیچ روی خدای روشنایی^{۷۶} نبوده و اهرمزد به طور مشخصی مناسب نقش پدر روشنایی بوده است. زمانی که اهرمزد در نظام مانوی ظاهر می‌شود، یک خدای غالب (= برتر) نیست، بلکه خدا - بشر است. و اگر عبارات رایزن اشتاین را به کار گیریم که می‌گوید: «کسی که با تمام عظمت و الوهیتش، در برابر پدر عظمت، گرچه پایین‌تر و فروتر از او، به جنگ و ستیز با نیروهای تاریکی اعزام می‌شود و به طور شرم‌آور و ننگینی نیز مغلوب می‌گردد»، به لحاظ گزینش زروان به عنوان نماینده و نمایانگر «پدر بزرگی و عظمت» و از سوی دیگر به لحاظ عدم دسترسی و انزوا و دوری وی از کشمکش‌های کیهانی که خصیصه‌ی خدای غالب آن‌ها (= مانویان) است؛ مانویان به طور روشن و آشکاری مورد حمله و انتقاد قرار گرفتند. و این نکته در واقع نکته‌ی مشترک بین آن‌ها (= زروانی‌ها و مانوی‌ها) است. بنابراین، نتیجه این می‌شود که در زمان مانی که رسالتش از سال ۲۴۲ میلادی آغاز می‌گردد، یعنی در عهد شاپور اول ساسانی، اهرمزد به طور اجتناب‌ناپذیری، خدای غالب و برتر تلقی نمی‌شده و خدایی بزرگ‌تر و قدرتمندتر از او وجود داشته، که همان زروان بوده است. بنابراین، زروانی صورت رایج زرتشتی‌گری در آن عصر تلقی می‌شده است.

اکنون ممکن است این طور تصور و استدلال شود: از آن‌جا که صحنه‌ی فعالیت‌های مانی در بین‌النهرین بوده، پس تعالیم و آیین زروانی فقط به آن کشور غیرایرانی محدود و منحصر بوده است. باز در این‌جا سندی است که یک چنین باوری را باطل می‌سازد، و آن این‌که در دورترین گوشه از شمال شرقی سرزمین‌های ایران، در منطقه‌ی سفد، جمعیت‌های وسیعی از بودائی‌ان گرد آمده بودند که در میان آن‌ها آثار بودایی به سغدی ترجمه شده بود. این مردم از واژه‌ی

اهرمزد برای ترجمه‌ی واژه‌ی برهما - که بزرگ‌ترین خدایان است - استفاده نمی‌کردند، بلکه واژه‌ی ازروا Azrua را به کار می‌بردند که شکل صفدی زروان است. و واژه‌ی اهرمزد را در ترجمه‌ی معادل ایندیرا قرار می‌دادند، و بیش‌تر آن‌که، اعتراف‌نامه‌ی مانی^{۷۷} و یک متن فارسی مانوی^{۷۸}، قطعاتی را در بر دارد که همگی به طور قطعی آیین زروانی و خود زروان را به عنوان پدر اهرمزد و اهریمن هدف قرار داده، بر آن تاخته‌اند. در اعتراف‌نامه آمده است:

«اگر ما گفته باشیم خوب و بد، هر دو توسط خداوند آفریده شده، و اگر ما باید گفته باشیم اهرمزد و اهریمن برادرند، پس توبه و استغفار می‌کنیم.»

اگر زروانی‌ها به واقع، اقلیت نامشخص و ناچیزی بودند، هیچ نیازی به آوردن یک چنین عباراتی در اعتراف‌نامه‌ی مانی نبود. در این باره نکته‌ای قابل توجه است، و آن این‌که در ختنی واژه‌ی اورمسید (= اهرمزد) به معنی خورشید است که از این طریق یک ویژگی خاص اهرمزد (که همان روشنایی و نور است) حفظ می‌گشته، چیزی که گه‌گاه در اوستا دیده می‌شود.

از آنچه تاکنون گفته شد، مشاهده می‌کنیم، سندی که از طریق منابع هم عصر ساسانیان به دستمان می‌آید، قویاً از نظریه‌ی مربوط به حاکمیت آیین زروانی در این دوران حمایت می‌کند. پروفیسور کریستین سن^{۷۹} نیز این نظریه را برگزید و ادعا کرد که زروانیسم صورت عادی زرتشتی‌گری در عهد ساسانیان بوده است. زمانی که به منابع بومی و اصیل ایرانی روی می‌آوریم، تصویر به طور غم‌انگیزی متفاوت است، زیرا کتیبه‌ها - از جمله کتیبه‌ی بزرگ کرتیر در کعبه‌ی زرتشت - به طور گسترده برایمان روشن‌گر نیستند. شاهان و فرمانروایان که قهرمانی‌ها و دلاوری‌هایشان ستوده می‌شود، به عنوان مزداپرست^{۸۰} (= مزدیسنا) قلمداد و نامیده می‌شوند. آیا درست نخواهد بود اگر نتیجه‌گیری کنیم که آن‌ها به این علت خود را مزداپرست می‌خواندند تا به عنوان مخالف^{۸۱} عقیده و آیین زروانی شناخته شوند. این اصطلاح یک لفظ قراردادی زرتشتیان برای تمام فرق و مذاهب دیگر است. هم کرتیر و هم نرسی از اهریمن^{۸۲} و دیوان نام می‌برند و فرد اخیر در عین

حال از زمان فرشگرد^{۸۳}، که نوسازی و بهترسازی نهایی جهان در آخر زمان است، سخن می گوید.

کتیبه‌ی کرتیر در نقش رجب که تا اندازه‌ای کامل است، از اهمیت بیش‌تری برخوردار است، اما هنوز در آن مشکلات حل نشده‌ای وجود دارد. مع‌هذا در آن بخش که برای هدف و منظور ما بسیار مهم و حیاتی است، موبدان - موبد، کرتیر از خواننده می‌خواهد تا به خاطر بسپرد که:

«بهشت وجود دارد و دوزخ (نیز) وجود دارد. کسی که پرهیزگار (= اهلو = درست‌کردار) است، به بهشت می‌رود و آن که بدکردار است، به قعر دوزخ می‌رود، کسی که راستکار و بر اساس... راستی (?) گام بر می‌دارد، نام‌نیک و خواسته (= ثروت) برای تن (= زندگی) مادی و رحمت (= آمرزش) برای روانش کسب می‌کند.»

این نکته‌ای بسیار مهم است، زیرا در این کتیبه از دو آیین به طور مخصوصی حمایت و پشتیبانی می‌گردد: ۱- وجود بهشت و دوزخ؛ ۲- پاداش راست‌کرداری و پادافره بدی. استنباط و برداشت ما این است که این حقایق به آن دلیل نیاز به تأکید و پافشاری پیدا کرده‌اند که مورد چون و چرا و تردید واقع شده‌اند. دقیقاً پیرامون همین پرسش‌هاست که به نظر می‌آید شکاف و جدایی عمیقی بین دیدگاه مزدیسنی و زروانی وجود داشته است. شکند گمانیک و یچار یا گزارش گمان‌شکن از فرقه‌ای با عنوان دهری نام می‌برد. فرقه‌ای که در دوران اسلامی به مادی‌گرایی معروف و مشهور بوده، از اعتقادات و نظراتی که این کتاب به آن‌ها نسبت می‌دهد، قویاً حمایت و دفاع می‌کرده است. دهر به زبان عربی یعنی زمان، گرچه هنوز بسیار زود است که بگوییم آیا این دهریون همان زروانی‌ها هستند یا خیر. از آن‌جا که بعد از به انجام رساندن کارمان پیرامون سر و سامان دادن به مبانی و اصول زروانیسم بر اساس کتب پهلوی، باز به این فرقه باز می‌گردیم، پس ارزش آن را دارد که عقاید و باورهای آن‌ها را در این جا نقل کنیم. شکند گمانیک و یچار می‌گوید:

«آن‌ها این طور می‌اندیشند که این جهان با تغییراتش، نظم و ترتیب و

اجزاء و واحدهای متشکله‌ی آن، تضاد یک واحد با دیگری، تداخل و امتزاج یکی با دیگری، همه و همه از اصل زمان بی کرانه (= ازلی) نشأت می‌گیرد؛... و بعد آن که پرهیزگاری، بدون پاداش می‌ماند و گناه بدون پادافره، بهشت و دوزخ دیگر وجود نداشته و صواب و گناهی در کار نیست. و بعد آن که، پدیده‌ها همه فقط مادی هستند، و معنویت وجود ندارد.»

اگر این گفته‌ها دقیقاً در مورد همان فرقه‌ای که کرتیر در ذهن و فکرش دارد، نباشد، اما به طور روشن و آشکاری، چنان به آن شبیه و همانند است که هیچ اختلافی بینشان دیده نمی‌شود. و باز، از سوی یک نویسنده‌ی سریانی و در مخالفت با آیینی که منسوب به زروانی‌هاست، وجود پاداش و مکافات مورد تصدیق و تأیید قرار می‌گیرد. بر اساس نوشته‌های این نویسنده:

«آن‌ها که در زمین محترم شمرده می‌شوند، در آسمان نیز محترم داشته خواهند شد، و آن‌ها که در روی زمین مغضوب‌اند، در آسمان نیز همچنان مغضوب داشته خواهند شد.»

به درستی قصد و نیت کرتیر آن بود تا از آیین و مرامی که مخالف فرقه‌ای همانند دهریون شکند گماتیک و بچار است، دفاع و پشتیبانی کند. این قصد به طور کامل در کتیبه‌اش در کعبه‌ی زرتشت منعکس گشته است. این کتیبه نمایانگر آن است که وی به عنوان یک مذهبی و دیندار با شور و اشتیاقی فوق‌العاده، احتمالاً، نخواست تا آیین حقیقی را در غالبی از شعارهای مذهبی حک و ضبط کند. آنچه وی در نقش رجب نگاشته، اخطار و هشدار آشکاری (است) به مرتدین مکتب دهری؛ که این گروه و فرقه به غیر از زروانی‌ها چه کسان دیگری ممکن است بوده باشند؟

این کتیبه‌ی بزرگ نشان می‌دهد که کرتیر در زمان حکومت شاپور اول، هرمز اول، بهرام اول، بهرام دوم و بهرام سوم، رشد کرده، شکوفا شد. در این کتیبه او می‌گوید چگونه سرکوبی و تنبیه مذهبی را با بیش‌ترین شدت و حدت در سرتاسر

امپراطوری پارسی، به راه انداختن و چگونه با شور و اشتیاق دین مغان را تا ولایات و استان های غیر ایرانی گسترش و تعمیم بخشید. اعمال و فعالیت های جسورانه ای که وی مغروران به آن ها می بالید، می تواند به شرح زیر تقسیم شود:

۱- امور مربوط به اهرمزد و ایزدان رونق گرفت، دین مزدیسنی و سلسله مراتب موبدان مورد احترام و تکریم واقع شد.

۲- ایزدان آب و آتش و رمه، به نحوی مطلوب خشنود کرده شدند.

۳- اهریمن و دیوان سرکوب گشته، تعالیم آن ها از کل امپراطوری محو و نابود شد.

۴- یهودیان، بوداییان، برهمن ها، دو فرقه از مسیحیان^{۸۴}، مانویان^{۸۵} (؟) زندیق ها (؟) مجازات و تنبیه شدند.

۵- بتان نابود گردید و اماکن مربوط به دیوان (؟)

۶- آتش ها در سرتاسر قلمرو امپراطوری برپا شد و کار موبدان رونق گرفت. این وقایع ظاهراً به دوران سلطنت بهرام سوم مربوط است، زیرا کرتیر توصیف و گزارشی از دلآوری هایش را به همراه لقب و عنوان (بوخت روان و زهران) که توسط این پادشاه به وی اعطاء شده، بیان و تکرار می کند. سپس می گوید چگونه در سرزمین های غیرایرانی، آتشگاه ها را برنشانید و مقر و مکان موبدان را مستقر ساخت. این موضوع نشانه ی مبارزه ای پر شور از فراخوانی به دین در بُعدی وسیع از آسیای صغیر گرفته تا بحر خزر است.

حال گذشته از این ترویج و تبلیغ دینی، این پیر پر شور و سرسخت، ما را متوجه موقعیت دینی در داخل ایران می کند. این قطعه ی گیرا بر پایه ی ترجمه ی تحت اللفظی و دقیق اسپرنلینگ چنین است:

«مرتدین و بدعت گزاران^{۸۶} که در میان جامعه ی موبدان بودند، مورد عفو قرار گرفتند^{۸۷}، به خاطر دین مزدیسنی؛ و جامعه ی موبدان، نه برای تبلیغ، من آن ها را مورد ملامت و تنبیه قرار داده و اصلاح کردم.»

بعد از اشارات بیش تر به کوشش های خستگی ناپذیر خود در برقراری آتشکده ها، چنین ادامه می دهد:

«بسیار ازدواج با محارم صورت گرفت، و بسیاری که از عقیده و دین گریزان شده، (دوباره با دین) آشتی داده شدند.»

و این که او خود بسیار کسان را که به تعالیم و آیین دیوان گرویده بودند، به سوی پرستش ایزدان باز آورد. این کتیبه نیز با همان کلیشه‌ی کتیبه‌ی نقش رجب پایان می‌یابد:

«باشد که خواننده از نام نیک و خواسته (= ثروت) برای تن و آمرزش برای روانش، بهره‌مند گردد.»

این کتیبه اطلاعات بسیاری به ما می‌دهد، اما دوباره ما را با مشکلات بسیاری وامی‌گذارد. بسیار روشن است که کرتیر آزار عظیمی را علیه مسیحیان و فرق‌هندی، همچنین مانویان به راه‌انداخت؛ و باز روشن است که وی دین دیویسنی را فرو نشانید و تسلیم شدگان را بار دیگر به دین مزدیسنی باز آورد، گرچه به آن‌ها اجازه‌ی شرکت در تبلیغ و ترویج دین را نداد؛ و باز روشن است به دنبال فتح سرزمین‌های غیرایرانی به ضرب شمشیر به تبلیغ دین زرتشتی در آن نواحی پرداخت و خلاصه آشکار است که وی بتان را نابود کرد.

به هر صورت ما از به دین زرتشتی که کرتیر این گونه و با چنین شور غیرعادی از آن دفاع کرده و ترویجش می‌نماید، چه چیزی را فرامی‌گیریم؟

اول آن که روشن است که موبدان بیش‌ترین قدرت را یافتند و آیین آتش و آب و رمه تقویت گردید و ازدواج با محارم ترغیب گشت و تقریباً این همه‌ی آن چیزهاست. کرتیر در حقیقت، علاقه‌مند به احیای جنبه‌های ویژه‌ی اعمال دین زرتشتی بود؛ اعمالی که مشخصاً در میان مزدیسنان و زروانی‌ها عادی و رایج بود. به نظر نمی‌آید که او علاقه‌مند به تدوین و تنظیم آیین بوده باشد، او خود را یک امپریالیست دلسوز مذهب نشان می‌دهد - کسی که عقاید بیگانه را در ایران فرو نشانده و سرکوب می‌کند و در آن فکر است که آیین ملی را در تمام سرزمین‌های بیگانه‌ی متعلق به امپراطوری، برپا سازد و در عین حال، دیوپرستان ایرانی و مرتدین را به جرگه‌ی پیروان خویش باز آورده، یاغیان را ریشه‌کن کند.

بنابراین، آنچه از کتیبه‌ی کعبه‌ی زرتشت به دست می‌آید، پیرامون دین کرتیر به ما اطلاعات چندانی نمی‌دهد، فقط می‌گوید که او چگونه مردی بود، و این خود کافی است، زیرا نشان می‌دهد آنچه را او در کتیبه‌ی نقش رجب نگاشته، هشدار است به کسی که جرئت انکار بهشت و دوزخ، پاداش و پادافره را می‌یابد. این حقیقت که کرتیر از اهرمزد و ایزدان سخن گفته و در مورد زروان سکوت روا می‌دارد، خود مسئله‌ی چندان مهمی نیست، زیرا اگر تفسیر زروانیسم که قرار است آن را در فصول بعدی مورد کنکاش قرار دهیم، صحیح باشد، پس این آیین به سختی می‌توانسته در یک کتیبه‌ی رسمی به نحوی چشمگیر ظاهر شود.

در هر صورت، نکته‌ای در این کتیبه هست که فوق‌العاده گیج‌کننده است. چرا ما به جز آنچه که او خود می‌گوید، چیز دیگری از او نمی‌دانیم؟ دینکرت، پیرامون تحول دینی در عصر ساسانی، مطلقاً درباره‌ی این حامی آتشین مزاج چیزی نمی‌گوید. از طریق منابع اسلامی و مسیحی نیز از او خبری نمی‌یابیم. به غیر از خود او؛ فقط این مانویان^{۸۸} تیره‌بخت (= نگون‌بخت) اند که خاطره‌ی او را به عنوان مفتشی که رهبرشان را به قتل رسانیده، حفظ کرده‌اند. در این باب زرتشتیان خاموشند. با محول کردن این مسئله به فصل بعدی، حال نظرمان را معطوف کتب پهلوی می‌کنیم. درست است که تاریخ نگارش این متون به قرن نهم میلادی^{۸۹} برمی‌گردد، اما مطالب آن‌ها ممکن است تا دوران سلطنت خسرو اول را نیز در بر گیرد.

در این جا دوباره با دینی روبه‌رو می‌شویم که از زروان به عنوان خدای غالب، یا به عنوان «پدر اهرمزد و اهریمن»، مطلبی ارائه نمی‌کند. به نظر می‌آید، بخش‌هایی از متن زاتسپرم، و در حدی محدودتر، بندهش، از وجود چنین آیینی خبر بدهند. در عین حال، بخش‌هایی از مینوی خرد و دینکرت خبر از موقعیت دینی می‌دهند که شاید مجاز باشیم به مثابه تلاشی برای آشتی دادن آموزه‌های متضاد این دو مکتب آن را نیمه‌زروانی بخوانیم. در یکی از قطعات دینکرت که اول بار مورد توجه دارمستتر^{۹۰} قرار گرفت، برادری اهرمزد و اهریمن در آیین زروانی با اصطلاحات و الفاظی شبیه به آنچه که در اعتراف‌نامه‌ی مانی آمده، مورد حمله واقع شده است. این قطعه مورد بحث ترجمه‌ی بند ۳ از یسن ۳۰ است، که در آن بند از دو همزاد (= دو قلویی) نخستین سخن می‌رود. مترجمین مزدیسنی - که فهم و

درک‌شان از این متن مورد تردید است - می‌بایست از حضور بارز دیدگاه رقیب خود، یعنی زروانی‌ها دلخور باشند. به همین دلیل سعی کردند به نحوی نبوغ‌آمیز ترجمه‌ای مجعول از این قطعه ارائه کنند. با تصحیف واژه‌ی اوستایی *drdš* (= راستی) به صورت *arišk* (= حسادت = رشک) این مترجمین (= کاتبان) کوشیدند بند فوق‌الذکر را به صورت عباراتی ناخوشایند از زبان «دیو رشک» بازگویند. متأسفانه قطعه‌ی مذکور مبهم و گنگ است؛ اما بی‌هیچ تردیدی، حمله‌ای علیه آیین زروانی‌ها به حساب می‌آید. این قطعه‌ی کوتاه تنها سندی است که بر خصومت میان مزداپرستان و زروانی‌ها دلالت دارد. اما احتمال این که هریک از طرفین خواسته باشد طرف مقابل را به ستوه آورد، بسیار ضعیف است. احتمالاً این دو فرقه در درون دین ساسانی حضور و جایگاهی ویژه داشته‌اند و به نوبت یکی پس از دیگری عنان اختیار را به کف می‌گرفته است.

با این همه، مؤلف دینکرت از وجود ارتداد آگاه بوده، آن را محکوم می‌دارد. این کتاب نیز همانند اثر زروانی علمای اسلام، گرایش‌های مختلف دینی را می‌پذیرد. در ارتباط با سنت نوشتاری اوستا، دینکرت می‌گوید: «جاماسب بر پایه‌ی کلمات و نوشته‌های خود زرتشت، کتاب اوستا را به رشته‌ی تحریر کشید». این کتاب می‌افزاید:

«حاکمان محلی و مقامات دینی نسخه‌های متعددی از آن را تهیه کردند. برخی از این نسخ به انسان‌های تعلیم‌یافته، و برخی دیگر به افراد بی‌اعتقاد رسید، که آن‌ها نیز آن را تضعیف و به بدعت و کژآیینی آلوده‌اش ساختند.»^{۹۱}

قطعه‌ای دیگر از همین کتاب حکایت از آن دارد که بدعت حتی در زمان نگارنده‌ی اوستانیز از میان نرفته بوده است، اگرچه ترجمه‌ی دقیق همین قطعه نیز روشن نیست.^{۹۲} به نظر می‌رسد پیرامون تثلیث در این آیین اختلاف نظر وجود داشته است، زیرا از دو اثر پهلوی «تسپر» و «بندش» می‌آموزیم که زروان یا آنچه که «بندش» می‌گوید: «زمان»، در آغاز آفرینش مقدر کرد تا کیومرث، نخستین انسان، سی سال بعد از حمله‌ی اهریمنی بزبید. در همین ارتباط در دینکرت سئوالی از

سوی یک مرتد مطرح می شود که می پرسد: «دو سنت معتبر درباره‌ی کیومرث وجود دارد، یکی آن که او سی سال در خلال تهاجم اهریمنی بزیست و دیگر آن که چون اهریمن اندر تاخت، کیومرث در همان زمان بمرد، روشن است که این دو گفته متناقض یکدیگر را رد می کند. چرا شما هر دو را پذیرفته و تعلیم می دهید؟»^{۹۳} جوابی که توسط مدافع مزادپرستی داده می شود، برای ما روشن نیست و ما نیز از ارائه‌ی ترجمه‌ی این قطعه صرف نظر می کنیم. اما روشن به نظر می آید که او این دو گفته را متناقض و مانعة الجمع نمی یابد.

نبود وحدت آیینی میان زرتشتیان، از نگاه غیر ایرانیان دوست و دشمن پنهان نمانده است. استرابون از طریق منابع کلدانی به این مورد اشاره دارد و مسیحیان نیز طبیعتاً از استفاده از آن کوتاهی نکردند. در این مورد گزارش پائولوس پرمسا که اول بار توسط کاسارترلی^{۹۴} نقل گردید، اهمیت بسیاری دارد. البته این در صورتی است که ما نظر این محقق را دال بر این که آیین هایی که در این اثر ذکر شده، فقط به عقاید زرتشتی اشاره دارند، بپذیریم. پائولوس این شرح را در زمان حکومت خسرو اول نگاشته است؛ یعنی همان پادشاهی که وی برایش چکیده‌ای از دیالکتیک^{۹۵} ارسطویی را به سریانی به رشته‌ی تحریر کشید. پائولوس مسیحی بود و بر پایه‌ی نظر کریستین سن، وی احتمالاً همان پُل اهل نصیبین تحت فرمانروایی کاتالیکوس جوزف است. او می گوید:

«هستند کسانی که به خداوند اعتقاد دارند، عده‌ای ادعا می کنند که او یگانه خدا نیست، جماعتی تبلیغ می کنند که او جامع اضداد است، گروهی دیگر می گویند که خداوند چنین نیست، بسیاری می پذیرند که او قادر مطلق است، و گروهی قدرت مطلقه‌ی او را انکار می کنند. عده‌ای باور دارند که جهان و هر چه در آن است مخلوق است، و برخی دیگر بر آنند که همه‌ی چیزها مخلوق نیستند، برخی معتقدند جهان از عدم پدید آمد؛ بر پایه‌ی نظر برخی دیگر خداوند آن را از باد آفرید.»

اثری که این قطعه در آن آمده، در عهد شاهان شاه خسرو اول به نگارش درآمد و کاسارترلی از آن نتیجه می گیرد که: «پُل صادقانه ویژگی های آیینی مربوط به فرق

ایرانی را در عهد ساسانی بر می شمرد. «این نظریه‌ی جذاب، کاملاً قانع کننده نیست، زیرا خسرو، به خاطر علاقه‌ی بسیارش به فلسفه‌ی یونانی، آن‌جا که مربوط به دین رسمی می‌شد، به قوانین شکلی بی‌چون و چرا داده بود. به هر صورت نظرمان پیرامون سند پائولوس پرسا هر چه که باشد، گواهی و مدرک دیگری در دست داریم که درباره‌ی جزمیت زرتشتی در عصر ساسانیان، کم‌ترین تردیدی را برایمان باقی نمی‌گذارد. از نیک، همانند آن مرتد گمنام در دینکرت از عدم انسجام عقاید ایرانیان سخت یک‌ه خورده است. او می‌گوید: «حماقت آن‌ها برای اثبات اشتباهاتشان که بسیار متناقض می‌باشد، کافی است.» و باز با تکرار همان اتهام همیشگی مبنی بر بی‌کتابی‌شان می‌گوید:

«از آن‌جا که قوانین آن‌ها در کتاب‌ها نیست، گاهی کلامی می‌گویند که توسط همان کلام اغفال می‌شوند و گاه به سخنی وسوسه می‌شوند.»

از نیک باز از توجهش به این عدم انسجام راضی نشده، می‌گوید:

«آن‌ها (= ایرانیان) به فرق مختلفی تقسیم شده‌اند، فرقه‌ای دارای سه اصل اعتقادی است: خوب، بد، عادل (= خوبی، بدی، عدالت). برخی دیگر به دو اصل معتقدند، و جماعتی دیگر به هفت اصل ایمان آورده‌اند.»

معتقدان به سه اصل روشن است که زروانی‌اند: خوبی، اهرمزد و بدی، اهریمن و عادل، زروان است. و پیروان دو اصل، واضحاً، مزداپرستان هستند، و هفت اصل ممکن است هر چیز دیگری باشد. زیرا نمی‌توان گفت که آیا نویسنده هفت امشاسپند یا هفت اباختر را در ذهن داشته یا چیز دیگری مقصودش بوده است. بر پایه‌ی روایات فارسی زروان خود دارای هفت صورت و هفت اسم است، اما این شرح مهجور متعلق به زمانی متأخر است.

البته ورداپت، نویسنده‌ای که پیرامون جنگ مذهبی ناشی از سیاست تهاجمی یزدگرد دوم می‌نوشت، این فرصت را یافته تا از یک موبد بزرگ که به

دست مسیحیان اسیر گشته بود، نام ببرد. به دلیل روی آوردن موبد فوق‌الذکر به عیسویت، الیشه^{۹۶} ادعا می‌کند که خود شاهد برخی از حوادثی که او شرح می‌دهد، بوده است. مطمئناً می‌توان تصور کرد آنچه که توسط این مورخ گفته شده، روی هم رفته صحیح است. بعداً این فرصت را خواهیم داشت تا پیرامون ارزش نوشته‌های الیشه به بحث بپردازیم. این موبد (= اسیر شده) بیش از بسیاری از فضلا با قوانین زرتشتی آشنا بوده است، در واقع وی هماگ‌دین hamākdēn^{۹۷} نامیده می‌شده است (کسی که تمام اطلاعات و دانش دینی را داراست)، لقبی که بر اساس تعالیم نادرست آن‌ها، افتخاری بزرگ محسوب می‌شده است. این موبد، امپرتکشš ampartkaš را می‌دانسته، و بوزپائیت bozpayit را فرا گرفته بود، در عین این که استاد پهلوانیک (= پارتی) و پارسیک (= پهلوی) محسوب می‌شده است. این عناوین مربوط به پنج مکتب می‌شود kēšt k، مکاتبی که در بردارنده‌ی تمام قوانین موبدی است. علاوه بر این، مکتب ششمی نیز وجود داشته که پت مغ petmog نامیده می‌شده است. ویژگی‌های امپرتکش، بوزپائیت و پت مغ روشن نیست، گرچه در این باب بنونیست و کریستین سن، پیشنهاداتی ارائه کرده‌اند. معنی هماگ‌دین در متن پهلوی دادستان‌دینیک^{۹۸} کاملاً روشن است. پهلوانیک و پارسیک دارای معانی روشنی هستند، که عبارت است از مکاتب دینی پارتی و پارسی. استنباط ما تا اندازه‌ای روشن است؛ باید در عهد ساسانی مکاتب دینی منطقه‌ای وجود داشته باشند، مکتب پارتی شمالی و دیگر پارسی جنوبی که تعالیم هریک با دیگری می‌بایست متفاوت بوده باشد. به سبب نقص سند، نمی‌توانیم بگوییم کدام یک زروانی بوده است، اما نکته‌ای که در بند بعدی می‌آید دارای اهمیت است.

متون ترفانی (= مانوی)، به دو لهجه‌ی متمایز پارسی و پارتی نگاشته شده است. در متون پارسی خدای غالب زروان است، اما در متون پارتی، خدای غالب، بغ bag نامیده می‌شود. بنابراین، منصفانه است که نتیجه بگیریم زروانیسم در عهد مانی در جنوب غربی ایران، حاکم بوده، در حالی که چنین وضعی در شمال وجود نداشته است. نزدیکی پارس به بابل چنین تصویری را محتمل می‌سازد، گرچه به لحاظ میزان فعلی اطلاعات مان، از اصرار بر روی این نکته صرف‌نظر کرده، از آن می‌گذریم.

- ۱- دینکرت مدن (DKM 412. 3-415. 3)
- 2- Cf. Darmesteter, ZA, III P-xxxii.
- ۳- به معنی داریوش کودمانیوس، کسی که نویسندگان ساسانی تصور کرده‌اند فرزند داریوش بزرگ باشد. از میان تمام هخامنشیان، دو داریوش بر آن‌ها شناخته شده بود.
- ۴- منظور تقسیم بندی زمین به هفت بخش است که بخش مرکزی خونیرس خوانده می‌شود، اباختر، نیمروز، فروددفش، ویددفش، وروبرشن، وروجرشن، خونیرس، رک به اساطیر ایران، مهرداد بهار، ۱۳۶۳.
- 5- V.F Nau in RHR. xcv, pp. 149-99 and JA. 1927, pp. 150 ff.
Nyberg, Die Religionen des alten Iran, pp. 13-14.
- نویسنده در این بخش از کتاب چنین نظر می‌دهد که اوستا در دو یا سه نسخه حفظ می‌شده است و این کتاب در زندگی دینی مزدیسنا نقش کمی داشته است. همچنین در این باب، کریستن سن در اثر معروفش، ایران در زمان ساسانیان، تاریخ اولین کتابت اوستا را در اواسط قرن ششم میلادی می‌داند. هارولد بیلی نیز در اثرش معروف به معضلات زرتشتی‌گری، همین مطلب را مطرح می‌سازد.
- Cf. Christensen, L'Iran Sous Les Sassanides, pp. 509-12 and also, bailey Zoroastrian problems, p-172.
- ۶- برای بحث پیش‌تر پیرامون عناوینی چون موبد و هیربد رجوع کنید به:
V. Wikander, Feuerprieſter in Kleinasien und Iran pp-23 ff
- 7- Ajsll Ivii, 1940, p-214-15.
- 8- V. markwart, ěrěn ſahr, I, pp. 30 and 48; christensen, L'Empire des sassanides, pp, 111-12
- ۹- دینکرت مدن (DKM 652-10)
- «'ně-iĉ haĉ ěn' dĉh' ěn; apěrěn aněſtih frěĉ afsiĉihěi ut ně ěn: i apěrěn děvěſn 'ut ně ěn i apěrěn spazgĉh těk 'kad ' avě dahěnd patiriſh ěsrěn i meněk sarděr i purr-guſtěr rěſtguſtěr i ahrov Tansar
- 10- murěj, barbier de me ynard, ii p. 161
- ۱۱- در این اثر به منابع اصلی ارجاع داده می‌شود:
H.C. Puech, Le manichěisme, p. 47 and Notes 188 and 189

(p. 134).

12. M. Sprengling, *Kartir, founder of sassanian zoroastrianism*, Ajsll, Ivii 1940 pp. 197-228

۱۳- داستان مربوط به آزمایش آتورباد، در دینکرت مدن گفته می‌شود: (DKM. 454. 3; 644. 19; šGv. 10.70)

14- But see bartholomae, *zur kenntnis der Mitteliranischen mundarten*, iii, p-10.

(نویسنده پیرامون کاربرد کلمه‌ی IM به معنی «این» بحث کرده و ثابت می‌کند که نویسنده‌ی دینکرت سندی رسمی را مکتوب می‌کرده است.)

15- Cf. phltexts, pp. 55-57 (xusrau); Ibid. 144-53 (Adurbāδ); DKM. pp 215-18 (Adurbāδ); Ibid. 218-19 (xusrau); also Ibid. 572. 17ff.

۱۶- دینکرت مدن: 3. 454.

`pat <vi> tāxtak rōδ passōxtan; hufravart Aturpāt; Mahraspandān ut bōxtan `iš `pat patkār handāčišn i hām xvaniras patkārdārān andar xvatāyīh avē bag šāpuhr šāhān šāh

از طریق تسلیم آتورباد پسر امهر اسپندان، نیک فروهر به آزمایش سختی از روی فلز گذاخته، و از طریق پیروزی او در مناظره با فرق معارض در تمام خونیرس، تمام این فرق متحیر گردیدند در زمان شاهان شاه شاپور: <i> ōhrmazdān

۱۷- نویسنده‌ی دینکرت ادعا می‌کند که این قطعه متن را از نسخه‌ی دیگری استنساخ کرده است: (DKM, 946, 12)

kē `andar dēnān dēn hast čēgōn hufravahrān hudēnān pēšōpādān <i> `hač dūtak i hufravart Aturpāt i mahraspandān <i> `hač 5 `ut 6 hanbātak `apāč... dāšt.

(که هست اندر دین دینان، چونان رهبران نیک فروهر و خوب دین، که آن را از خاندان نیک فروهر آتورباد پسر امهر اسپندان دریافت داشتند که از پنج ناشش نسل آن را داشتند.)

18- Chapter II, P. 52, N.C.

19- DKM, p. 153

۲۰- قرائت این کلمه در متن به صورت dušāmōč-sūtīh می‌باشد. (ibid. 153-16)

21- 369D-370D (text G4).

22- The nature of this herb is discussed by benveniste, the persian Religion, p. 74 and In JA. 1229, p. 290 where Seeks to prove it to be the amomis.

23- The Greek translation of Ahriman. cf. Hesychius, s.v.

24-the persian religion, p.73

25- Mo, xxv, pp. 20-34

26-CCM. 1931, p-234

27- Mages, 2, p. 65

28- Von le coq, JRAS, 1911, p. 290; Bang, muſeon xxxvi, p-155

۲۹- و باز از دینکرت مدن (DKM, 211. 21):

dušdānāk dravand Axt`pat of afrahaxtih i kirpak mizd `ut a
bōzišnih, hač bazak puhr adāšt-srōših, at zat-dastaβarīh <i>
drāyast.

(اخت نأگاه و دروند جادوگر پیرامون بی پاداشی صواب و این که پرهیزگاری پاداش
نداشته و از پادافره گناه گریزی نیست، سخن گفت)

۳۰- رک ملحقات - ۱ ص - ۶۷

۳۱- احتمالاً اسم این مراسم مطرح است.

۳۲- رک ملحقات - ۲ ص - ۶۸

۳۳- بندهش بزرگ، ۱۲-۴۷، «srov i yātūkīh ō mānsar apēčak»

۳۴- همان مرجع، ۱۷۷.۷، «mahraspand gōβišn i ōhrmazd; hast i apastāk
`kē-š vičārišn apēčak stāyišn i yazat

۳۵- همان مرجع، ۱۸۲.۲.

apat yātūk - dēnīh, `martōm `ō dōstih <i> xwēš `ut adōstih
<i> ōhrmazd and hāčēt `ku dēn i ōhrmazd, hilēnd ut ān i
ahriman varzēnd

۳۶- دینکرت مدن (DKM. 355.6)

`ēt dēn i ōhrmazd xvatīh dānākīh `ut-aš patmōčan `vēhih...
dēn; ahriman xvatīh dušākāsīh `ut-aš patmōčan ahrāmōgīh

«و این که، جوهره ی دین اهرمزد خرد است و جامه ی آن خوبی... جوهره ی دین اهریمن
دانش بد (= نأگاهی) و جامه ی آن دین باطل (= بددینی) است.

۳۷- رک به ملحقات- ۱ ص- ۶۷

۳۸- علاوه بر قطعاتی که در بالا آمد، همان مرجع، ص ۷۷۶. ۲۱/ ۷۹۲. ۱۸/ ۸۳۱. ۱۵/ ۸۳۶. ۱۸

۳۹- همان مرجع، ص (۸۳۱. ۱۶):

ahriman `kaδ-aš yazēnd, `vattar ut stahmaktar anākīh,
kartār-tar bavēd.

(و چون آن‌ها اهریمن را ستایش کنند، او (اهریمن) بدتر، ستمکارتر و بدکردارتر می‌شود.)

۴۰- رک به ملحقات- ۲ ص- ۶۸

۴۱- (DKM. 893.10)

`utšān tavān i apar Ahriman dēn pat ōhrmazd-`nāmih ravāk
kartan, `bandihēt, `ut ahramōgīh Nihān, dārēnd

(آن‌ها تا توانند دین اهریمن (= دیوپرستی) را، در زیر نام اهرمز در واج می‌دهند و بدعت خود را نهان می‌دارند.)

42- De latenter vivendo, 1130 A (bidez-cumont, mages, ii, p. 73, No 3)

۴۳- (DKM. 634. 14)

"`ōδ `ō dēvān ham-pur sit `hēm: `Kad sāsārīh, pčšōpadīh `
hač `āvešān žahēm `ān `amāh, `dahēnd: `kaδ pasōmandīh `
ut tavāngarīh `hač avēšān žahēm, ān ō `amāh `dechēnd."

(و چون از دیوان ساستاری، پیشوایی خواهیم، آن‌ها (دیوان) به ما دهند؛ چون رمه، توانمندی، از آن‌ها خواهیم، آن‌ها به ما دهند.)

۴۴- نک صص ۴۴-۴۳

45- Hübschmann, Armenische Grammatik, p- 37: cf, Nöldeke, zii, ii, p, 318, dēvdād, son of dēvdast; justī Iranische Namenbuch, S.V. Diwdād.

46- Herzfeld, Archäologische mitteilungen aus Iran, Bd, Viii, pp. 56-77. for bibliography see kent, old persian p-112

47- So following Henning transac. phil. soc 1944, pp. 108 f.)
otherviews listed by kent op, cit, p-201

48- Herodutus, i, 183

49- Wikander (vayu I, p. 207):

ویکندر چنین استدلال می کند که وای [یاباد] اصل وریشه‌ی اهریمن است.

50- DKM. 792.18

۵۱- به هر صورت مشخص است که نویسندگان یونانی، بنا به گفته‌ای، هرودوت را لعن کرده و منکر تیراندازی خشایارشا به خورشید یا؟؟؟، گشته‌اند.

V. Diogenes Laertius, Proem 9 (Bidez-cumont, mage, II p. 68)

Duschesne (Zoroastre, p. 114) following messina. (ursprung der magier) impugns the reliability of herodotus.

52- Early Zoroastrianism, pp. 182 ff.

53- ursprung der magier passim.

54- I Alcibiades 122 A; V. Bidez-cumont, op. land II, p-22; clemen, fontes, p. 22

55- V. Bidez-cumont, op, laud, II, pp. 22-28

56- Strabo xv, 3. 1; clemen, fontes, p. 33

57- Diogenes Laertius, proem 6.9; Bidez. Cumont, op, laud, II pp. 67 FF; clemen fontes p. 74

58- cf. sophocles, oedipus tyranus 387.

59- Tacitus, Annales iii 62, quoted by cumont mmm, i, p. 10,n.6.

60- V. Bidez-Cumont, op, laud, I,p.5; cumont, mmm, I, pp. 9-10

61- Reproduced in cumont, les religions orientales, 4th ed, p. 135, Fig-10

62- Cumont, mmm, I, p. 9, nn, 6,7.

63- Id Religions orientales, 3rd, ed, p. 229

64- Ibid, p. 228; Mages, i, p. 35

65- mmm. I, p. 78

66- For the inscription deo Areimano, V. Ibid, ii pp. 98, 141.

67- Stromata iii b, 48 apud bidez-cumont, mages, I, p. 60, n, 6.

68- In the nuzi documents the following forms are found, za-ar-wa-an, it-hi-za-ar-wa, Ar-za-ar-wa, and Du-uk-ki-za-ar-wa, V. Widengren, Hochgottglaube im alten iran, p, 310.

دوشن گیمن، تصور نمی کند واژه های فوق ضرورتاً به خدای ایرانی (= زروان) اشاره داشته باشند.

69- Dubitationes et solutiones, 125 bis; clemen, fontes, p. 65 (text G1).

اعتبار و صحت متن G-1 که در بخش متون کتاب حاضر وارد شده، از سوی شفتلوویتز و وسندونگ، مورد بحث و تردید است:

Das Wesen der lehre des zarathustra, p. 14.

۷۰- رک به ملحقات- ۳ ص- ۶۸

71- text and copious notes in bidez and camont, mages, ii pp. 142-ff

۷۲- رک به ملحقات- ۴ ص- ۶۸

۷۳- رک به صص ۲۱۷-۲۱۸

74- cumont, les religions orientales, p. 315

75- Schaefer, studien zum antiken synkretismus, p. 277.

۷۶- رک به صص ۹۰-۹۱

77- von lecoq, JRAS, 1911, p. p.282; Bang, museón xxxvi p. 147

۷۸- به بخش متن ها، متن ۳-F رجوع کنید.

79- L'Iran sous les sassanides, p-144

80- Herzfeld, paikuli passim

۸۱- رک به ملحقات- ۴ ص- ۶۸

82- herzfeld, op, cit p. 95; sprengling, Ajsll. Lvii, p. 207

83- š.G.V. (šikand gumanic vičār) chapter VI, cf, Bsos, ix, pp. 878, 888

۸۴- nāsōrā = n'čl'y (سریانی Kristiyān یا KlstyD'n, nāsorāyē) اختلاف بین این دو فرقه روشن نیست. برخی در این مورد به مندائیان، مارسیونی ها، و مسیحیت اشاره دارند. دمناش در ترجمه ی شکند گماتیک و یچار (pp.206 ff) به این مورد اشاره کرده است.

۸۵- در این قطعه متن دارای واژه ی Mktk-y است؛ که اسپرنلینگ با قرائت غیر قطعی و تردید آمیزش از این واژه، آن را mnyhk می خواند که اشاره است به مانویان. دمناش این واژه را زندق Zandik قرائت کرده که به عقیده ی وی به مانویان و هندیان اشاره دارد. مؤلف این کتاب بدون آن که پیشنهادی در این باب ارائه کند آن را mwtkk

(mukla) قرائت می کند که به معنی ماتوی است.

۸۶- واژه‌ی *lswmwk* و *Gwmlč`k*: اولی در پهلوی اهرموغ *ahramō8* است. یک چنین پیشنهاد رضایت بخشی را مدیون هنینگ هستم.

plswby = *phlavi*, *pahlav* and *p`lswmy* = *pahlom*. (*ls=hl*)

اماد مورد واژه‌ی *Gwmlč`k*؛ که به سختی می تواند ارتباطی با واژه‌ی *gumārtan* (گماردن) داشته باشد، آنچنان اسپرنلینگ مطرح می کند. ممکن است آن را از ریشه‌ی *maraz* / *marz*، مالیدن، تلقی کنیم یا آن را *gum-arzak* - ارزگ / بخوانیم که به معنی کسی که ارزش و اعتبارش از دست رفته، می باشد.

۸۷- *Pahrist:Phlsty*: در این مورد رجوع کنید به مجله‌ی مطالعات افریقایی شرقی V. Henning; Bsoas, 1943, p. 62 N. 2

88- polotsky, *manichäische Homilien*, pp 45 ff, cf. also the psalm-book references quoted by puech, *le manichéisme* p. 137, N. 203.

89- West. SBE (*Sacred books of east*), V, p, xlii

90- DKM, 829 I ff (text F 3 (a)) cf. Darmestster, ZA, I, p. 227, N. 10: blochet, RHR, xxxvii, p. 28 schaeder, *Irvanische beiträge*, I, pp. 288 ff.

۹۱- دینکرت مدن (DKM, 437, 20):

dahyupatān' ut dastaβarān hač-iš, büt; vēš pačēn kart: ut pasič ō-ič ākāsān' ut vināstārān-ič hač-iš hasti mat, büt i - yāt - dāstānīh yut-vēnisnib, apar burt

(کشورداران و دستوران زیادی بودند (که) بسیار نسخه از آن تهیه کردند، نسخه‌هایی به آگاهان و نسخه‌هایی به گناهکاران رسید، که (گناهکاران) (این نسخه) را به اصول نادرست و کژآیینی آلوده کردند.)

۹۲- همان مرجع: (454.11)

`nūn'ān aōvēnak nikēžišn patkārtārān gumānikih i pat-iš guftan, rās; aōak-ič apastāk: frahist an-hambatik ov-iš gōβišn nipēkān, pat dēnīk vičirkarīh xrat iš pat-iš yat dāstānīh, nč, bavišn.

(اکنون پیکارگران (= کلامیون)، درباره‌ی گمان (خود) سخن می گویند (بحث می کنند). اما او ستارا که تناقضی در گفتار (نیست) و بر فتاوی (دستورات) دینی خرد

نیز «بلدینی» نیست.

۹۳- دینکرت مدن، ۲۰ و ۲ (DKM, 20, 2):

gōβišn i 2 dastaβar apar Gayō(k)mart, ēvak, 'ku 'andar
aβigatīh 30 sāl zivast, 'utēvak 'ku mat aβigat 'pat gyāk
murt, ān; ēvak ō dit hanbasān paytāk. har 2 patigrafan
čāštan cim

(گفتار دستوران پیرامون (بر) کیومرث؛ یکی این که در دوران اهریمنی سی سال
بزیست و یکی این که (چون) اهریمن در رسید، کیومرث در همان جا بمرد، این دو با
هم متناقض (اند) چرا هر دو (گفته) را می آموزید؟)

94- the philosophy of the mazdayasnian Religion under the
sasanids, p. 1

95- christensen, l'iran sous les sassanides, p. 422

96- Ed. Yohannisean, p 20; langlois, ii, p. 187,

(وی ادعا می کند که در صحنه حاضر بوده، و یکی از فرمان های یزدگرد را شنیده
است.)

۹۷- پیرامون واژه ی ampark 'aš، کریستین سن پیشنهاد می کند: «جمع آوری آیین های
مربوط به هم در یک نسخه از کتاب» و در مورد واژه ی bazpatit به معنی «اعتراف و
اقرار به گناه» را ارائه می کند. اما در مورد واژه ی petmog وی آن را «تعالیم و احکام
ویژه ی موبدان» تفسیر و معنی کرده است.

۹۸- پیرامون واژه های magōk-mart و hamākdēn، واژه هایی که به کرات در بخش
دوم از بندهش به کار رفته است و همچنین در متون ترفاتی نیز می آید.

ملحقات فصل اول

۱- (DKM. ۲۱۲-۵):

«lam-ax yātūk drurand Axt 'pat yazdān dušmanīh 'dēvān
dō šāramīh yazdān yazišn 'aβgandan 'vas aδvēnak 'dēv
yāzakīh kartan drāyast»

«اَخت تاریک دل با پرستش ایزدان دشمن و با دیوپرستی دوست [بود]، [از مردمان]
می خواست که یزش یزدان را و انهند و دیوپرستی را پیشه سازند»
در این متن اَخت به عنوان دشمن زرتشت نمایان می شود. در اوستا به عنوان

Axtya (۸۲ - ۵:yt) ظاهر می شود، جایی که او نودونه پرسش از «یوشت فریان» می پرسد. یوشت به ایزد بانوی آناهیتا نماز می برد و به آن سؤالات پاسخ می گوید. کامل این داستان در متن پهلوی *yavišt i friyān* می آید. اَخت بالشگری بیشمار به شهر حل کنندگان معماها آمده و تهدید می کند اگر به سؤالاتش پاسخ داده نشود شهر را ویران می کند. یوشت برای پاسخ گویی به سؤالات اَخت، انتخاب می شود و او به سؤالاتش پاسخ می دهد. در مقابل او از اَخت سه معما می پرسید: اَخت نمی تواند پاسخ گوید؛ و بدین خاطر به دوزخ رفته و کمک و یاری اهریمن را می طلبد، آن ها از او این کمک را دریغ می کنند، پس دوباره باز می گردد و به دست «یوشت» کشته می شود.

DKM. ۱۸۲-۶ ff-۲

۳- متن زروانی ۶- G: تصاویر همراه یعنی زئوس - اورومسوس، Zeus - oromasdes، آپولون - میتراس، Apollon - Mithras، هلیوس - هرمس، Helios - Hermes، آرتانس - هرکول - ارنس، Artagnes - Heracls - Ares همه نظر شدر را تقویت می کند که این ها را چهار جنبه ی زروان بیکران انگاشته است.

(urform und portbildungen des Manichäischen system P. 138).

(also refer to Nyberg, CC.M. 1931. P- 126.

۴- دو واژه ی مزدسن mazdesn یا مزدا پرست، و مَغ (Magian) توسط مورخین به طوری یکسان به کار می ورد.

۵- دیورشک، Ariš، هیچ نقش مهمی در دیوشناسی زرتشتی ایفاء نمی کند. به هر تقدیر او به عنوان «دروغ ترین دیو» 'družtom' اشاره رفته است، زیرا به زرتشت می گوید که اگر او را بپرستند، وی را پادشاه و سرور آدمیان می کند (رک به DKM, 832. 12-17)

«pursit-aš hač avé zartuxšt ku Ariš-am družtom, čē man pat an pātdahišn hast hakar šmāh pat gōḇišn yazam? ut-aš'ō avē guft ariš, dēvān družtom, 'ku 'tō pātuxšāy, bavēh 'andar martōmān 'pat kāmāk-dahišnīh 'andar axvān; čēyōn-at xvat apāyēt, ahōš 'bavčh.»

«زرتشت او را پرسید: ای رشک، بدترین دروغ برای من، چه پاداشی می دهی، اگر تو را در گفتار بسنایم؟ و رشک دروغ ترین در میان دیوان، به او گفت، تو سرور همه ی آدمیان می شوی؛ فرمانت بر جهانیان جاری می شود، و بی مرگ خواهی شد، آن طور که می خواهی.»

فصل دوم

زروانیسم و مزدپرستی
در عهد ساسانیان

باید به اندازه‌ی کافی از تحقیقات و بررسی‌هایمان در فصل گذشته روشن شده باشد که گرایش‌ها و مکاتب فکری در حوزه‌ی دین زرتشتی عهد ساسانی، بسیار فعال بودند. از میان این گرایش‌ها، مزدیسنی را کاملاً و نظریه‌ی دو اصل - ذکر شده توسط ازنیگ - زروانی یا نظریه‌ی سه اصل و جادوگران یا دیوپرستان را که به اندازه‌ی اهرمزد به اهریمن ارج می‌نهادند و با مغ‌های آسیای صغیر و مهرپرستان امپراطوری روم شباهت و پیوندهایی داشتند، توانسته‌ایم بشناسیم. این دو فرقه‌ی اخیر در ادبیات و متون پهلوی و در کتیبه‌ی کرتیر، شدیداً مورد حمله قرار گرفته‌اند. پس عاقلانه است بپندیشیم که آن‌ها از جامعه‌ی دینی ایران، می‌بایست طرد شده باشند.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود: آیا زروانیسم یا مزدیسنی، آیین (= دین) حاکم در عصر ساسانی بوده است؟ آیا این دو نگرش، هریک به نوبت حاکم می‌گشت؟ اگر چنین است، زمان اوج هریک از آن‌ها چگونه تعیین می‌شود؟ کریستین سن، نظر گوردین نات را اصلاح و اعلام داشت که زروانیسم صورت عادی و رایج زرتشتی‌گری عهد ساسانی است. اما بیدز و کُمنت به درستی نظریه‌ی او را بیش از حد جسورانه پنداشتند. با این همه، خطوطی که باید بر اساس آن‌ها این موضوع مورد بررسی قرار گیرد، قبلاً به وسیله‌ی ا. جی. ون، و سندونگ مشخص شده است؛ کسی که تلاش کرد تا نشان دهد هر دو صورت

زرتشتی گری به تناوب جانشین یکدیگر شده‌اند و نیز کوشید مراحل را که هریک از سر گذرانده‌اند، نشان دهد. من معتقدم که روش «ون و سندونگ»، صحیح بوده است، بنابراین پا جای پای آن‌ها می‌گذارم.

از بنیانگذار سلسله‌ی ساسانی، اردشیر اول، همین قدر می‌دانیم که برای استقرار دین زرتشتی به عنوان دین رسمی کشور، تلاش‌های مجدانه‌ای کرد. به نظر می‌رسد وی تشکیل انجمن دینی را به هیربدان هیربد بزرگ^۱، تنسر محول کرد. گزارش‌های ما از اردشیر که از طریق منابع پهلوی و منابع غربی به دست می‌آید، بیش‌تر به افسانه‌ها مانند است تا تاریخ. به عنوان بنیانگذار دومین امپراطوری پارسی، او به سرمشقی از خرد شاهانه بدل گشت. اردشیر به عنوان نویسنده‌ی بسیاری از اقوال حکیمانه، مورد تکریم و احترام بوده است. در یکی از این گفته‌ها، وی زندگی گوشه‌گیرانه را محکوم می‌کند؛ گفته‌ای که به طرزی آشکار با داستانی پیرامون عزلت گزیدن خود وی و روی آوردنش به بدبینی مفرط، تناقض دارد. همچنین گفته می‌شود که تعالیم ارستین^۲ مبنی بر جدانپذیری دین و دولت، در وجود او ریشه گرفت، تعالیمی که بعداً به صورت یکی از بدیهیات الهیات ساسانی درآمد.

تنسر خود به لحاظ زهد و پارسایی و ارتباطش با فرق افلاطونی مشهور است. نمی‌دانیم تأثیر نظریه‌ی موعودی *maūdī* در ارتباط با این عبارت شگفت‌انگیز به چه میزان است. ولی احتمالاً این نظریه باید ابداع جدید دوران اسلامی باشد. طبری نیز از آن چیزی نمی‌گوید. متن کوچک پهلوی کارنامه‌ی اردشیر بابکان دارای خصیصه‌ای افسانه‌ای است. در این متن، اردشیر به طور طبیعی نمایانگر یک مزدپرست معتقد است؛ کسی که برای اهرمزد و امهراسپندان قربانی می‌کند و آتشکده‌های بسیاری را بنیان می‌نهد. با این همه، از نقطه نظر دینی، آنچه را که پیرامون سلطنت او می‌توان گفت، این است که در خلال پادشاهی وی، اولین تلاش جدی برای احیای دین زرتشتی صورت گرفت. بیان هرگونه جزمیت دینی در این مرحله زودرس است.

اما درباره‌ی پسر و جانشین اردشیر، یعنی شاپور اول، اطلاعات مان بیش‌تر است. در نزد غربی‌ها، وی به شهریاری شهرت دارد که والرین امپراطور روم را اسیر کرد و سرافکنده ساخت. اما در شرق، وی بیش‌تر به سبب علاقه‌اش به ادیان رایج شهرت دارد. بر اساس الفهرست: مانی بدعت گذار بزرگ در تاجگذاری او به سال

۲۴۲ میلادی حاضر شد و در این مراسم اولین موعظه‌ی خود را ایراد کرد. و بر اساس قولی دیگر از کفالایای مانی، وی با شنیدن خبر مرگ اردشیر از هند بازگشت و با شاپور در سوئز، به گفت و گو نشست.

نتیجه‌ی این گفت و گو کاملاً موفقیت‌آمیز بود؛ به مانویان اجازه داده شد تا با آزادی کامل، هر کجا که بخواهند تعالیم خود را تبلیغ و ترویج نمایند. و مانی خود زمان درازی را در کاخ شاهی سپری کرد. آنچه از اشارات دینکرت، پیرامون اضافات شاپور به اوستا برمی‌آید نامحتمل است که وی واقعاً به نحوی علنی به مانویت روی آورده باشد. تردیدی نیست که مانویان از الطاف زیاد او در خلال پادشاهی اش^۳ بهره جستند. حتی دو تن از برادران شاه، یعنی مهرشاه و پیروز به آیین مانوی درآمدند. به نظر نمی‌آید که شاپور علاقه‌اش را به مانویت محدود ساخته باشد. طبری می‌گوید:

«چون شاپور قلعه‌ی دیزان (Daizān) را در محاصره گرفت، دختر (فرمانده‌ی قلعه) بر روی دیوارهای قلعه ظاهر گردید، و آن‌ها بی‌درنگ شیفته‌ی یکدیگر شدند. دختر پرسید به او چه خواهد داد اگر وی راه فتح دژ را نشان دهد و پدرش را بکشد. شاپور پاسخ داد که دختر را ملکه‌ی خویش خواهد ساخت. این پاسخ دختر را خشنود کرد، و آن‌گاه راز را به وی برگفت. دختر گفت: کبوتری سبز را بگیر، که طوقی بر گردن دارد، و به وسیله‌ی خون حیض (= قاعدگی) دختری چشم‌آبی، چیزی را بر پای آن کبوتر بنویس، پس آن را رها کن، کبوتر بر دیوارهای قلعه خواهد نشست و آن دیوارها همه فرو خواهد ریخت. و این گونه نیز شد.»

یافتن مصداقی روشن‌تر از این برای جادوی سیاه، کار مشکلی است. نولدکه چنین می‌گوید: «ناپاکی محض که از پاکی ناشی می‌شود، چون بر پاکی نشیند، طبیعت را به سوی آشوب کشانده، ویرانی به بار می‌آورد.» اگر این افسانه با واقعیت تاریخی ارتباطی داشته باشد، پس شاپور آشکارا می‌بایست تحت تأثیر جادوگران یا دیوپرستان بوده باشد. یعنی همان فرقه‌ای که بعداً اسباب نارضایتی مخصوص موبد بزرگ زرتشتی، کرتیر را فراهم ساخت. با این همه، این امر وی را از جامعه‌ی

زرتشتی طرد نساخت؛ برعکس به نظر می‌رسد که وی این آرزو را در سر می‌پروراند که با استفاده از منابع یونانی و هندی ادبیات مقدس را گسترش دهد تا از این طریق به وسعت جامعه‌ی زرتشتی بيفزاید.

این منابع شامل آثاری در زمینه‌ی ستاره‌شناسی، زمان، فضا، جریان خلقت، مرگ و ریاضیات می‌شد. این موضوعات که بر شمردیم اول یادآور ارسطو و دوم یادآور زروانیسم است. دینکرت چنین بیان می‌دارد که تمام این آثار و اطلاعات، بازمانده‌هایی از دین یعنی از اصل و منشایی ایرانی است، که قبلاً در سرتاسر امپراطوری بیزانس و هند، پراکنده شده بود. البته این ادعا ممکن است چیزی فراتر از یک ملی‌گرایی افراطی از سوی کاتب دینکرت نباشد، اما این امکان را منتفی نمی‌کند که آثاری که توسط شاپور جمع‌آوری شده از انبوهی از اطلاعات که قبلاً تحت نام زرتشت به جهان یونانی رفته، برگزیده شده باشد. اطلاعات مذکور دارای گرایشی زروانی است. ذکر آثاری در زمینه‌ی «مکان و زمان» محتمل می‌سازد که شاپور خود متمایل به زروانیسم بوده، با گنجاندن این آثار، در پی آن بوده تا به دینی ناآشنا، صورت و اعتباری نوشتاری دهد. شباهت بین زروانیسم و مانویسم اغلب مورد مذاقه قرار گرفته، ولی مانویت به طور گسترده‌ای، به عنوان ارتدادی مسیحی و از ریشه‌ای گنوسی نه ایرانی پذیرفته شده است. ممکن است تصور شود، بیش‌ترین اطلاعات نیز پیرامون زروانیسم از غرب آمده و این نفوذ هم در زمان سلطنت شاپور اول روی داده است، ولی به هیچ روی نمی‌توان گفت که زروانیسم اول بار در عهد شاپور پدید آمد، زیرا استفاده‌ی مانی از نام زروانی این نظر را رد می‌کند. به نظر می‌رسد شاپور با معرفی منابع و اطلاعات بیگانه - شبیه به آنچه در عقاید زروانی جاری است - این آیین را تقویت کرده باشد.

ظاهراً هرمز اول، جانشین شاپور، مانویان را مورد لطف و تفقد قرار داده، اما متن آشفته‌ی مانی موسوم به رسالهی موعظات، اجازه‌ی هیچ گونه نتیجه‌گیری قطعی را به ما نمی‌دهد. در زمان حکومت بهرام اول واکنشی صورت گرفت. بر پایه‌ی نوشته حمزه:

«انجمنی تشکیل یافت تا مانی به اثبات نظراتش بپردازد، در این مجلس، بطلان نظرات وی توسط الهیون و موبدان زرتشتی تحت رهبری

کرتیر مسر سخت، به اثبات رسید. در پی شهادت مانی، کشتار و آزار پیروان وی دنبال شد، این کشتار و ایذا چنان که کرتیر خود به آن می‌بالد، بی‌مهابا، به دیگر فرق و مرتدین نیز گسترش یافت.»

در میان گروه‌هایی که هدف ایذا و اذیت کرتیر واقع شدند، یکی نیز زندیق‌ها (= زندادیق) هستند. منظور از این گروه در دوران متأخر، مانویان بوده‌اند. اما مسعودی می‌گوید:

«در زمان سلطنت بهرام اول این اصطلاح (= واژه) به کسانی که به طوری آزادمنشانه تفسیر و ترجمه‌ی زندق (= پهلوی) می‌کرده، یا حاشیه بر اوستا می‌نوشته و مخصوصاً به کسانی که به جاودانگی ماده معتقد بوده و آفرینش جهان را انکار می‌کردند، اطلاق می‌گشت.»

این مطلب مجدداً ما را به تذکری که شکند گمانیک و یچار پیرامون دهریون می‌دهد، باز می‌گرداند. کسانی که نظراتشان دقیقاً همان موارد فوق‌الذکر بوده است. ا.ج. شدر، قبلاً خاطر نشان ساخته که زندادیق ممکن است شامل زروانی‌ها نیز بوده باشد، و در این باب قولی از دینکرت را که در آن این گونه تفسیر مورد حمله قرار گرفته، نقل می‌کند. پس بر پایه‌ی شواهد خارجی محتمل است که کرتیر زروانی‌ها را نیز مورد اذیت و آزار قرار داده، تعالیم‌شان را ممنوع کرده باشد. کتیبه‌ی او در نقش رجب بازگویی آموزه‌ی مزدیسنی است، آن هم بعد از دوران هرج و مرجی که در پی تشویق و ترغیب عقاید ارتدادی توسط شاپور اول به وجود آمد. دوران قدرت کرتیر، که در طول سلطنت سه بهرام اول اوج گرفت، می‌تواند اولین پیروزی به دین مزدیسنی تلقی شود، دوره‌ای که در خلال آن گرچه زروانیسم به واقع مورد آزار واقع نگشت، ولی مورد بی‌مهری بسیار قرار گرفت. اگر بعداً در همین کتاب، بتوانیم ثابت کنیم که زروانیسم ناب واقعاً قابل تشخیص از تعالیم دهریون نبوده، در این صورت در باب موضوع آزار و ایذا توسط کرتیر جای شک باقی نمی‌ماند. اطلاعات ما پیرامون دو سلطنت کوتاه مدت - که بین مرگ بهرام سوم (به سال ۲۹۳ میلادی) و به قدرت رسیدن شاپور دوم (به سال ۳۰۹

میلادی) فاصله انداخته - کم تر از آن است که بتوانیم در باب تحولات مذهبی در این دوران عقیده‌ای را ابراز داریم. با این همه دوران شاپور دوم، دوران اوج روند تحمل ناپذیری دینی که توسط کرتیر شروع و گسترش یافت، تلقی می‌شود. این حقیقت که در زمان شاپور دوم انجمن دیگری می‌بایست تشکیل شود و آتورباد پسر امهر اسپندان، در آن با توسل به آزمایشی سخت به اثبات نظرات (دینی‌اش) بپردازد، ممکن است بر رجعت دینی در این عهد دلالت داشته باشد. وی این آزمایش را با موفقیت پشت سر گذارد و دستورالعمل شاهانه تضمین کرد که فقط آرا و نظرات وی، و نه نظر دیگری، در آینده به عنوان عقیده‌ی درست به دین زرتشتی تلقی گردد. بنابراین، دوران حکومت شاپور دوم می‌تواند اوج قدرت به دین مزدیسنی شمرده شود. دستاورد آتورباد بر بنایی که توسط کرتیر نهاده شد استوار گشت؛ و شاید به خاطر بخشی از این دستاورد چشمگیر باشد که نام کرتیر از سنت (= تاریخ) زرتشتی، حذف گشته است. اگر کتیبه‌ی کعبه‌ی زرتشت کشف نمی‌شد، نسل‌های آینده همچنان از نقش بارزی که کرتیر در تاریخ طولانی و غم‌بار تعصب مذهبی ایفا کرد، بی‌خبر می‌ماندند. در کتب و آثار هم‌دینانش، یادی از او نمی‌شود. برای آن‌ها آتورباد، بارزترین چهره‌ی رنسانس (= نوزایی) مزدیسنی است؛ رنسانسی که از شکوفایی ثانوی که تحت حکومت خسرو اول پدید آمد، بالاتر شمرده می‌شود، زیرا در دوران حکومت او بود که ظاهراً به غیر ایرانیان اجازه داده شد تا در آرامش به مناسک دینی خویش عمل نمایند.

در دوران پادشاهی شاپور دوم، یکپارچگی عظیم دینی، تحمیل و به اجراء درآمد و مذاهب دیگر به طوری وحشیانه و به سختی سرکوب شدند. به نظر می‌آید این وضعیت که مایه‌ی خشنودی مزدیسنان بود تا حکومت یزدگرد اول - که بر اساس سنت زرتشتی داغ گناهکار بر او زده شده - ادامه داشته است. بر پایه‌ی منابع خارجی، گناه وی ظاهراً سازش و بردباری بوده که باب طبع آن روزگار نبود.

مسیحیان به این دلیل قدردان او بوده‌اند. حتی پوروکپوس بت پرست، از غلو طبع وی تجلیل کرده است. اما سعی صدر وی به دنبال عمل کشیشی در شهر اهرمزد اردشیر در منطقه‌ی سوزیانا (susiana)، که با همدستی اسقف آن ناحیه، آتشکده‌ی زرتشتیان را منهدم کرد، دیری نپایید و شاه مجبور به واکنش شد. در اواخر دوران حکومت وی، بر اساس نظریه‌ی کریستین سن، چهره‌ای ظهور کرد که

توجه دقیق ما را در صفحات بعدی، می‌طلبد. این چهره «مهر - نرسی» است که در این دوران بزرگ فرماندار (= نخست‌وزیر = وزیر اعظم) بود. در ارتباط با موضوع مورد بحث مهر - نرسی، شخصیتی با اهمیت بسیار است و بنابراین، می‌باید به طور مبسوط به او بپردازیم. اگر الیشه سندی را که به ادعای خود از دست وی (= مهر - نرسی) دریافت کرده، حفظ نکرده بود، هرگز توجه محققان جدید را به وی به عنوان وزیر استثنایی و توانای شاهان شاه، یزدگرد اول، بهرام پنجم، یزدگرد دوم، به خود جلب نمی‌ساخت. الیشه می‌گوید: «در تلاش برای درآوردن عیسویان ارمنی به به‌دین مزدیسنی، مهر - نرسی به موبدان فرمان داد تا دستورالعملی را تهیه نمایند، دستورالعملی که قرار بود آن‌ها اصول بنیادی دین خود را در آن مطرح کنند.» الیشه اعتراف دارد این دستورالعمل را باز نوشته است. این دستورالعمل به طوری آشکار زروانی است و در برخی جزئیات کوچک با روایات ازنیک و تئودور بارکونشی و یوحنا بارپنکی اختلاف دارد. بر اساس همین سند است که محققین متقدم چنین نتیجه گرفته‌اند: صورت زروانی زرتشتی‌گری، حداقل در دوران پادشاهی یزدگرد دوم، صورت غالب و حتی رسمی بوده است. این عقیده و نظر ساده لوحانه توسط کُمنت رد شده و می‌گوید: «نادرستی سند او کاملاً به چشم می‌خورد.» او به عنوان نظری جانشین خاطر نشان می‌سازد: «جواب این روحانی ارمنی هیچ ارتباطی با این دستورالعمل ندارد.» در این اشاره هیچ نقطه‌ی شگفت‌آوری نیست، زیرا لازار پارپی اظهار می‌دارد: «این گروه محققین محترم حتی زحمت گشودن گره‌ی این مسئله را به خود نداده‌اند که ببینند این دستورالعمل خود از ازنیک به عاریت گرفته شده است.» اچ. اچ. شدر بعداً از نظریه‌ی کُمنت دفاع محکمی کرد؛ کسی که همچنان بر این عقیده پابرجاست که دستورالعمل الیشه نه از تجربه‌ی واقعی وی از دین مغ (موبدی) که از منابع ادبی مایه می‌گیرد. افزون بر این، وی ازنیک را هم چونان سارق نوشته‌ای که حتی در ادبیات ارمنی نیز به ندرت یافت می‌شود، معرفی می‌کند. از آن جا که ام. ال. ماریه، به دنبال میّه، تحقیقاتش را پیرامون منابع ازنیک منتشر ساخته، قضاوت تند شدر در باب ازنیک به سادگی قابل تردید نیست.

کمی بعد، او جی. ون و سندونگ، نظر قدیمی را دال بر اعتبار این دستورالعمل، اتخاذ کرد. نظریه‌ی وی این است که این دستورالعمل شامل دو بخش

بوده است: یک قسمت دینی که توسط موبدان زرتشتی به نفع ارامنه‌ی ناآشنا به دین مزدیسنی تهیه شده و بخش دیگر، فرمانی است از سوی شاه یزدگرد خطاب به نجبای ارمنی. وی بر این باور است که بخش اول توسط الیشه و بخش دوم توسط لازارپاری حفظ شده است. او در ارتباط با این شباهت چشمگیر و در نظر وی نامناسب بین گزارش‌های از نیک و الیشه و تشودور بارکونای به جای آن که توضیح دهد، طفره می‌رود.

ون و سندوق، در دفاع از نظریه‌اش، و در اشاره به نام زروان داد zurvāndād بزرگ‌ترین پسر مهر - نرسی چنین اظهار می‌دارد که، مهر - نرسی و یزدگرد دوم زروانی مذهب بوده‌اند. وی در توجیه و استدلال غیر از آن دستورالعمل دروغین، سند دیگری ارائه نمی‌دهد.

اکنون، همچنانی که ماریه mariés به اثبات رسانده، قطعی به نظر می‌رسد؛ که گرچه دلیلی برای ارتباط مستقیم الیشه به از نیک وجود ندارد، ولی آن سه یا همراه با بارپنکی، آن چهار شرح زروانی همه از منابعی مشترک سرچشمه گرفته و مسلم آن است که این دستورالعمل منتسب به مهر - نرسی به عنوان سندی دال بر رواج زروانیسم در عهد یزدگرد دوم، سندی بی‌ارزش محسوب می‌شود. اگر قرار باشد ما نظریه‌ی ون و سندوق را دال بر زروانی بودن مهر - نرسی، به اثبات برسانیم، بهتر است بحث را مصروف به دو مسئله نماییم: ۱- کنکاش برای دریافت این نکته که آیا الیشه به غیر از این سند، آگاهی دیگری از دین ایرانیان دارد یا نه؟ و چنانچه دارای چنین دانشی است، پس آیا شرحی از چنین دینی را در تاریخ خود می‌آورد، دینی که بطلانش به عنوان تحریفی از حقایق توسط هر موبدی می‌توانسته به اثبات رسد؟

۲- محقق ساختن این مسئله که آیا کتب زرتشتیان پیرامون خود مهر - نرسی یا پسرش زروان داد، و یا یزدگرد دوم روشنگری می‌کند یا نه؟

اکنون به بحث پیرامون این دو نکته می‌پردازیم. از گزارش‌های الیشه و لازار به نظر می‌آید که یزدگرد دوم تحت تأثیر وزیر اعظم خود مهر - نرسی، سیاستی به غایت سخت و شدید را پیرامون فراخوانی به دین مزدیسنی در پیش گرفت. از سال چهارم تا سال یازدهم از سلطنتش، وی بر آن بود که اشراف را با روش‌های مسالمت‌آمیز به کیش زرتشتی درآورد و آنانی را که به این کیش درآمدند، پول و

زمین هدیه کرد. این سیاست فقط تا حدی موفق بود، زیرا اکثر ملت ارمنی به عیسویت وفادار و معتقد باقی ماند. بنابراین مهر - نرسی، با حمایت یک ارمنی نوآیین به نام وارزوالان اقدام به صدور دستورالعمل معروف خود کرده، از ارامنه می خواهد که به دین مزدیسنی بگردند. الیسه و لازار هر دو اقدام به تهیه نسخه ای از این فرمان می کنند. اما در نسخه ی الیسه این دستورالعمل به مهر نرسی و در نسخه ی لازار این دستور به شاه یزدگرد نسبت داده می شود. در مقام توضیح مسئله عدم شباهت بین دو نسخه ون و سندونگ^۵، بی تردید محق است که نسخه ی الیسه را با چکیده ای از دین پارسی - که توسط لازار ذکر شده - منطبق می داند و آن را دستور شاهانه محسوب نمی کند.

بر اساس نوشته ی لازار، این دستورالعمل همچنان ناگشوده باقی مانده و دریافت کنندگان آن تا کنون اقدام به ارائه ی جوابی به زبانی به غایت تند نموده اند. این قضیه حتی برای یزدگرد معروف به بخشاینده نیز گران آمد، چنان که در پاسخ، اقدام به گسیل سپاهی برای سرکوب استان شورشی (ارمنستان) کرد. و جالب تر آن که، در پی این شورش تعداد زیادی از موبدان به این استان اعزام شدند. بنابراین، غیر محتمل به نظر می آید که الیسه در زمانی که در ارمنستان تعدادی از موبدان وجود داشته اند، اقدام به نوشتن گزارشی نادرست در تاریخ خود پیرامون دین موبدی، آن هم به ادعای خودش از طریق مهر - نرسی کرده باشد، جایی که همان موبدان می توانسته اند بطلان اظهاراتش را به اثبات رسانده، به نادانی متهمش سازند. تحریف عمدی تعالیم رقیب از طرف وی به سختی به عنوان ابزاری از برای خدمت به دینش یا وسیله ای برای جلوگیری از گرویدن به دین مقابل، محسوب می گشته است. چنین روندی می توانسته آن ها را دلزده و گریزان نموده، عیسویان را متقاعد کند تا نسبت به این گونه مباحثات از خود حساسیت به خرج ندهند.

مسمودی در قطعه ای جالب، در برابر اتهام پیدایش شیطان از فکر خداوند (زروان) که از سوی متکلمین مسلمان بر زرتشتیان وارد گشته، از آن ها دفاع کرده، می گوید: «چنین افکاری مورد قبول عوام بوده، موبدان جملگی آن را انکار می کنند.»

الیسه در جایی که نمایندگان رسمی دین مزدیسنی حاضر بوده، تعالیم این دین بر قاطبه ی ارامنه معلوم بوده، نمی توانسته عذر و بهانه ای را اقامه کند.

بنابراین، این عقیده‌ی ما موجه است که به اصطلاح دستورالعمل مهر - نرسی اگر چه از منابع دیگری اخذ شده، با این وجود تقریباً نمایانگر تعالیم رسمی رایج در عصر یزدگرد دوم می‌باشد. اگر الیسه خود را به طوری دیگر کاملاً ناآگاه نسبت به دین پارسیان نشان می‌داد، بنابراین این حق را می‌داشتیم تا این دستورالعمل را به عنوان سندی تکراری که بر اساس نوشته‌های از نیک یا مبلغ مسیحی دیگر آمده است، کنار گذاشته، نپذیریم. ولی مطلب از این قرار است که در این دستورالعمل، وی مهر - نرسی را وامی‌دارد تا عیسویان را کور و کر و اغفال شده‌ی اهریمن خطاب کند، و بدین ترتیب وی دقیقاً ترجمه و معادل پهلوی اصطلاحات اوستایی چون کَریان و کوی را دوباره به کار می‌برد. الیسه خبر داشته که ذبح گوسفند بدون بیهوش کردن آن ممنوع بوده^۱ و کسی حق بردن مدفوع بر آتش^۲ را نداشته و یا این که شستن دستان با آب گمیز (= ادرار گاو) ضروری بوده است. او با واژه‌های فنی به خوبی مأنوس است - این که کشتن روباه و سگ غیر شرعی و در عین حال نابودی انواع مار، سوسمار، مارمولک، مورچه و انواع حشرات موذی مجاز بوده است. همانند دیگر نویسندگانی که با دین مزدیسنی سر و کار دارند، وی از ازدواج با محارم و ستایش عناصر (اربعه) و خورشید و ماه اطلاع داشته و با اسم آتش بهرام آشناست. افزون بر این ما را در جریان اطلاعاتی پیرامون مکاتب موبدی که بالاتر ذکر آن رفت، قرار می‌دهد؛ اطلاعاتی که از دیگر منابع به دست نمی‌آید. پس باید روشن شده باشد که نویسنده‌ی ما به شکل تاریخ نگار، ارمنی برجسته‌ای بوده که از دین پارسیان خبر داشته، گزارش‌هایش بر گزارش‌های لازار برتری دارد.

گرچه الیسه از نظر تعصب از مخالفانش چیزی کم نمی‌آورد، ولی به نظر می‌آید وی می‌کوشیده تا از عقاید آنان چیزهایی را دریابد، در حالی که نکات دیگری که درباره‌ی دین موبدی می‌گوید صحیح است و توسط منابع دیگر تأیید می‌شود و استعمال درست واژه‌ی «هماگ دین»، مؤید اختیار شرح او مربوط به واژه‌ی «پت مغ» است. در حق او بی‌انصافی است اگر گمان کنیم او آن قدر نادان بوده که داخل آنچه که بناست فرمان مهر - نرسی باشد، آموزه‌ای را بگنجاند که توسط دین حاکم یا ممنوع و یا مدت‌ها قبل بی‌اعتبار شده است.

در حالی که وی به جزئیات دین مزدیسنی آگاه بوده، بعید به نظر می‌آید در مورد مسئله‌ی مهمی چون اصل (= بُن) عالم (= گیتی) مرتکب اشتباهی شده

باشد. در هر صورت، با این که خود شاهد تمام حوادثی بوده که شرح می دهد، ولی موبدانی که به ارمنستان رفته بودند نظراتش را مردود دانستند. اکنون با اعتقاد به حقانیت وی، باید به سراغ دیگر منابع برویم.

مهم ترین این منابع طبری است. بر پایه ی گفته های وی، مهر - نرسی در خلال سلطنت یزدگرد اول، بهرام پنجم و یزدگرد دوم، به عنوان بزرگ فرماندار، عالی ترین مقام کشوری را تصاحب نمود. ولی به نظر می رسد فقط در عهد سلطنت بهرام بوده که وی بیش ترین نفوذ را می یابد. بر اساس همین منبع، یزدگرد اول، نصیحت او را نپذیرفت؛ چیزی که ما باورش می کنیم، زیرا شاه همانقدر که وزیرش مشهور به تعصب مذهبی بود، به بردباری و تحمل مذهبی شهره ی آفاق بود. با این همه، به نظر می آید در عهد بهرام است که وی، از قدرتی نامحدود برخوردار بوده است. در زمان غیبت شاه (= حرکتش به سوی هند)، اداره ی کشور به او واگذار گردید و چونان یک شاه مورد تکریم و احترام بود. در خلال سلطنت بهرام همانند دوران یزدگرد دوم، او خود را در زمینه ی مخالفت با امپراطوری بیزانس، فردی برجسته و ممتاز نشان داد. طبری نیز با شور و علاقه مندی از وی یاد می کند؛ وی او را حکیم زمانه، انسانی فرهیخته، دارای رفتاری ممتاز و شاخص در میان هم عصرانش، معرفی می کند. به سبب هوشمندی اش و اعتمادی که در میان خلق برای خود کسب کرده بود، بسیار مورد تکریم درباریان بود.

مسعودی گرچه نام او را ذکر نمی کند، ولی پیرامون وی چنین می نویسد: «یزدگرد دوم یکی از خردمندان زمانه اش را به دربار احضار کرد. او را مر مشق قرار داده، بر مبنای صلاح دید او حکومت می کرد.» گزارش هایی که از شاهنامه (= خداینامه) به دست می آید کاملاً با نوشته های ارامنه پیرامون مهر - نرسی به عنوان قدرت برتر و حاکم در عهد یزدگرد دوم، منطبق است. وی به سبب مسئولیتش در امر کشتار و آزار عیسویان، به شدت مورد تنفر ارامنه است. شاهنامه نیز که منعکس کننده ی آرا و عقاید نجیاست، ستایشی که در خور شخصیتش و اعمال قهرمانانه اش باشد، نمی یابد. یکی از پسران مهر - نرسی نامش زروان بود. وی به عنوان پسر ارشد برای مقام دینی و قضایی در نظر گرفته شده بود که در ایام سلطنت بهرام پنجم تا مقام هیربدان - هیربد ارتقاء یافت. گرچه این سمت خود پایین تر از موبدان شمرده می شد، اما به نظر می آید مقامی به غایت مهم محسوب

می گشته است. به نظر می آید در کنار دیگر وظایف، هیربدان - هیربد، در مورد مباحث دینی، نفوذ تعیین کننده ای داشته، زیرا تنسر بزرگ، کسی که گفته می شود اوستای عهد ساسانی را گرد آورده، دارای سمت هیربدان - هیربد بوده است، نه موبدان - موبد. آن طور که از نظر وی برمی آید نام زروان - داد، ضرورتاً زروانی بودن صاحب نام را ثابت نمی کند، چنان که نام زروان - دخت، فرزند دختر شاپور دوم نیز هیچ گرایش زروانی را در آن شهریار به اثبات نمی رساند؛ پادشاهی که ظاهراً با پذیرش تعالیم آتورباد پسر امهر اسپندان، خود را با ثنویت مطلق - که شرح آن در کتب پهلوی آمده است - مرتبط ساخت. با این همه، این اسم دلالت بر این دارد که زروان مورد حرمت آن خانواده بوده و وقتی فرزند ارشد یکی از بالاترین مقامات موبدی به این نام موسوم است، از اهمیت والای آن خبر می دهد. با این همه، اهمیت زروان داد برای ما نه چندان به خاطر نامش، بلکه از آن جهت است که در یک کتاب پهلوی به نحوی تحقیرآمیز از او یاد شده است. به همین سبب اگر به بند چهل و نهم از فرگرد چهارم و نندیداد رجوع کنیم، می یابیم هر کجا از مزدک رسوا، به عنوان بدعت گذار نام برده می شود، زروان داد^۸، به عنوان مستبدی خودکامه ظاهر می شود. کلمه ی اخیر (= زروان داد) علاوه بر معنی مستبد در مفهومی دینی نیز به کار می رود. در دینکرت، این کلمه به عنوان متضاد واژه ی روحانی (= یا آسروان) به کار رفته و حتی در همین قطعه ی اخیر به معنی کژآیین (= آغدین) نیز به کار رفته است. تفاوت بین اصطلاح اخیر و واژه ی بدعت گذار (= اهرموغ) در دینکرت شرح گردیده است. مرتد (= ترک کننده ی به دین) خود شامل دو گروه می شود: یکی اهرموغ (= بدعت گذار) که معتقد است به دین وجود ندارد و آغدین (= کژآیین) که بر این باور است که به دین (= دین درست) خوب نیست. این قطعه به خوبی نشان می دهد، به دین مزدیسنی بین دو واژه ی اهرموغ ahrāmog و آغدین agdēn تمایز و تفاوت قائل شده است. واژه ی اولی که وجود به دین را انکار می کند، به نظر می آید جزء آیینی بیگانه یا غیر زرتشتی باشد. واژه ی دوم که به وجود به دین اعتراف دارد، اما آن را دین بد یا نادرست می پندارد، یا به تعبیری دیگر، با تعالیم دین سر موافقت ندارد و برای کاتب دینکرت، تعالیم به دین از دو اصل (= بنیان) یعنی همان تعالیم ناب مکتب آتورباد پسر امهر اسپندان، مایه می گیرد. ترجمه ی پهلوی (= زند) و نندیداد، در اشاره به مزدک به عنوان نمونه ی

کامل بدعت گذار (= اهرموغ) و زروان داد به عنوان نمونه‌ی تمام عیار بددین (واغدین)، آن‌ها را از همدیگر متمایز ساخته است. اولی بنیانگذار دینی جدید، جدا از دین زرتشتی؛ و دومی روحانی‌یی که دارای نظرات ارتدادی است. البته ممکن است این‌طور استدلال کنیم که دلیلی وجود ندارد تا زروان داد و ندیداد همان پسر مهر - نرسی باشد. این نظر درست است و شواهد موجود در تأیید یکی بودن این دو است. اولاً، ما به غیر از پسر مهر - نرسی که می‌تواند ساستار^۱ نمونه (= خودکامه) تلقی شود، خبر از زروان داد دیگری نداریم.

دوم آن‌که، ذکر نام مزدک، دلالت بر دورانی دارد که ما باید وجود زروان - داد را مورد کنکاش و سؤال قرار دهیم؛ یعنی دوران آشوب و اغتشاش دینی، قبل از اصلاحات خسرو اول. سوم آن‌که دلایلی برای این فرض هست که زروانیسم در عهد سلطنت یزدگرد دوم رایج بوده و مهر - نرسی و پسرش، خود از حامیان این آیین بوده‌اند.

تمام این قضایا به نظر می‌آید زاینده‌ی متنی در کتاب مادیگان هزار دادستان باشد، جایی که به مهر - نرسی و یزدگرد دوم با واژه‌ها و اصطلاحات توهین آمیزی اشاره رفته است:

«..... و چون شاهان شاه، بهرام پسر یزدگرد، مهر - نرسی وزیر اعظم را به خدمت آتش اردیبهشت برگماشت، برای چند سالی، او در آن کار نگه داشته شد، در کار حفاظت از آتش. سپس با فرمان شاهان شاه یزدگرد، پسر بهرام، وی به خاطر شهرتش به عنوان گناهکار به زندان برده شد و در حبس چند سال نگه داشته شد. سپس، شاهان شاه، پیروز، با «موبدان - موبد مردبود»، و دیگر مقاماتی که آمده بودند به مشورت پرداخت، و او را نه برای خدمت در همان آتشکده که برای خدمت و حفاظت از آتش اهرمزد - پیروز برگماشت (= برگزید)....»

گرچه این قطعه از وضوح کاملی برخوردار نیست، اما نمی‌توان در آن حقیقتی بارز را نادیده گرفت: مهر - نرسی، به گناهکار معروف بود و ظاهراً به همین دلیل مورد وثوق یزدگرد دوم بود و از طرفی دیگر، بهرام پنجم و پیروز او را

مسئول آتشکده‌ها نمودند. معنی این عمل بلافاصله روشن نمی‌شود، اما خدمت در آتشکده باید به معنی کناره‌گیری از زندگی دنیوی بوده باشد. زیرا مسعودی می‌نویسد: «زمانی که اردشیر جهان را رها ساخت، خود را وقف آتشکده‌ها نموده و آن‌جا خدمت خداوند کرد.» پس معنی این سطور می‌تواند این باشد که مهر - نرسی در چشم بهرام پنجم و پیروز انسانی تأیید شده بوده است، و این مسئله قابل ملاحظه است که تبعید دوم وی به یک آتشکده بر اساس تصمیم موبدان - موبد و دیگر مقامات دین صورت گرفته، بنابراین باید از دید مذهب‌یون نیز آدم منفوری بوده باشد. با این همه، یزدگرد باز هم به او به سبب گناهکاری اش اعتماد نمود، به تعبیری دیگر او مرتد بود. نیاز به گفتن ندارد که شرح طبری با گزارش ماد یگان هزار دادستان مغایرت (= تضاد) کامل دارد و این شگفت‌آور نیست، زیرا شرح طبری بر اساس خداینامه و منعکس کننده‌ی نظرات نجبا و بزرگان است، در حالی که شرح ماد یگان هزار دادستان، به طور نابینا دینی و منعکس کننده‌ی نظرات به دین زرتشتی است. این که مهر - نرسی مورد بغض و نفرت بهرام پنجم بوده، امری نامحتمل به نظر می‌آید. در این مورد، سند طبری کاملاً رجحان دارد، زیرا وی انگیزه‌ی سویی ندارد. از سوی دیگر، تمام منافع موبدان با مخدوش ساختن چهره‌ی بهرام پنجم که پادشاهی به غایت محبوب بود، تأمین می‌شد. بنابراین، بعید نیست آن‌ها داستان بی‌آبرویی مهر - نرسی را خود جعل کرده باشند؛ البته اگر واقعاً چنین واقعیتی اصلاً وجود داشته باشد.

آن‌ها احتمالاً به یزدگرد دوم اهمیت نمی‌دادند، زیرا وی هرگز چونان بهرام محبوب قلوب نبوده است. بنابراین، موبدان راضی بوده‌اند که شاه درگیر ارتداد و بدعت‌های وزیر (= دستور) معروفش (یعنی مهر - نرسی) باشد. تنزل مقام و منصب مهر - نرسی در زمان حکومت پیروز ممکن است واقعیتی تاریخی باشد، زیرا طبری - که به نیکی از مهر - نرسی یاد می‌کند - اصلاً از وزارت وی تحت حکومت پیروز (= در عهد پیروز) ذکری به میان نمی‌آورد. این قطعه از ماد یگان هزار دادستان، ثابت می‌کند یزدگرد دوم و مهر - نرسی هر دو از دیدگاه دین ساسانی متأخر، چهره‌هایی نفرت‌انگیز شمرده می‌شده‌اند. در این جا نمی‌توانیم چونان مورد یزدگرد اول، خصومت موبدان را نسبت به مهر - نرسی، به عنوان واکنشی از جانب روحانیت متحجر و متعصب علیه بردباری دینی تبیین و تفسیر

کنیم، زیرا از طریق منابعی همچون طبری و منابع ارمنی در می‌یابیم که مهر - نرسی، خود یک مذهبی پر شور و همچون گرتیر خستگی ناپذیر و بنیان‌گذار آتشگاه‌ها بوده است. نتیجه‌ی اجتناب ناپذیری که به دست می‌آید این است که آن شکل از زرتشتی که مهر - نرسی مبلغ آن بوده، با آنچه در کتب پهلوی آمده، اختلاف دارد. در مورد دین یزدگرد دوم، افزون بر آنچه تا کنون گفته‌ایم، نمی‌توانیم چیزی دیگر بیفزاییم. همانند دیگر پادشاهان پارسی، وی به خورشید سوگند می‌خورد و پیروانش را امر به نیایش و تکریم آتش می‌کرد. او اهدای قربانی گاو نر و بز پر مو را در برابر آتش دو چندان کرد؛ او مسیحیان را به جادوگری متهم ساخت و دریافت کمک و پذیرش خدمتشان را تا زمانی که بر اشتباه خود پای می‌فشرده، گناه شمرد. چونان شاپور اول، سلف خود، به نظر می‌آید علاقه‌مند به دینی بوده که خشنودش کند. او تمام آیین را مطالعه و دین مغ‌ها و کلدانی‌ها و دیگر آموزه‌های رایج در کشور را مورد تفحص قرار داد. حتی گفته شده که وی خواست تا متون مسیحی را برایش قرائت کنند، اما همانند جانشینان مسلمانانش از آموزه‌ی تصلیب عیسی مسیح مشمئز گردید و عقیده‌ی معاد جسمانی را مورد استهزا قرار داد و مردود شمرد. بنابراین، اگر یزدگرد دوم زروانی بوده، باید معتقد هم بوده باشد.

در مورد سلطنت پیروز و بلاش، اطلاعاتی در دست نداریم. اما از حوادث دوران حکومت قباد ظاهراً بر می‌آید که سیاست آزادی دادن به نظرپردازی دینی در داخل دین رسمی، سرانجام به آشوب و اغتشاش منجر شد. در مجال این کتاب نیست تا شرحی از ارتداد مزدکی و بستگی‌اش به قباد را مطرح سازد. بدین منظور خواننده به اثر درخشان کریستین سن ارجاع داده می‌شود. موفقیت نهضت مزدکی که آشوبی را باعث شد، خود گواهی بر ضعف دین زرتشتی در آن عهد است؛ ضعفی که یک سلسله اصلاحات فوری و اساسی را می‌طلبید؛ اصلاحاتی که بعداً توسط خسرو اول متحقق گشت.

در زمان جلوس این پادشاه به تخت سلطنت، امپراطوری به لحاظ اختلاف و چند دستگی از هم گسیخته بود، نظم اجتماعی به واسطه‌ی نظریات و اعمال کمونیستی مزدک مختل گشته، دین زرتشتی را عقاید و نظریات بیگانه فرا گرفته بود. نامه‌ی به اصطلاح تنسر که در عهد خسرو اول نوشته شده، به خوبی اوضاع آشفته‌ی قبل از سلطنت وی را منعکس می‌سازد. به لحاظ انحطاط اخلاقی، زوال

شهریاری، عطش مردم برای ارتداد و بدعت و تفاسیر باطل و اشتیاق به تحجیل و دنیاگرایی، سنت و نوشته‌ها (دینی) آن گونه از ذهن مردم رفته بود که گویی سر سوزنی از حقیقت باقی نمانده است. خسرو حتی قبل از دستیابی به قدرت و در زمانی که ظاهراً به عنوان تنها وارث سلطنت به رسمیت شناخته می‌شد، بر پیکر مزدکیان ضربه‌ای مهلک وارد ساخت. مجمعی تشکیل شد که مزدک و پیروانش دعوت شدند و در پی شکست در مباحثه، همگی به طرزی بی‌رحمانه قتل عام شدند. با نابودی مزدکیان، شاه جدید برای نظم بخشی به دین زرتشتی فراغت یافت. دستورالعملی که در دینکرت آمده، خود شاهی بر این عمل است. جمله‌ی: «بعد از آن که ارتداد و کژآیینی را فرو نشانید»، باید به سرکوب شدید مزدکیان اشاره داشته باشد. و جمله‌ی: «به حقیقت، دین مزدیسنی شناخته شد»، باید به انجمنی که موبدان زرتشتی مزدک را با شکست مواجه ساختند، اشاره داشته باشد. خسرو به پذیرش تصمیم موبدان - موبد، متعهد گردید: اما از موبدان خواست از دین گزارشی روشن ارائه کنند؛ اگرچه در همان حال به این نکته اشاره کرده که یک زندگی خوب و درستی دین و آیین، بسی مهم‌تر از مباحث عقیدتی است. سپس وی با ابراز تأسف از این واقعیت که آیین مزدیسنی آلوده به آرا و عقاید بیگانه گشته، از پیروان خود می‌خواهد تا رند و اوستا بخوانند. خسرو ساسانی به آن‌ها که منکر امکان شناخت خداوند بودند و یا آن‌ها که اعلام می‌داشتند خداوند را در تمامیت‌اش می‌توان شناخت، حمله می‌کند. مقصود از نخستین گروه ممکن است زروانی‌ها^۱ باشد. و بالاخره می‌گوید: «آن‌ها که می‌گویند فهم و شناخت هستی از طریق وحی دینی و از طریق قیاس و تمثیل امری میسر است، باید کنکاش گران حقیقت تلقی شوند.» در این جا به نظر می‌آید خسرو بر روی پیوند به دین مزدیسنی با فلسفه‌ی یونانی که مشخصه‌ی قابل توجه دینکرت است، مهر صحت و تأیید گذاشته است. او به دنبال جمع بین دین و فلسفه از یک سو، و جمع بین مکاتب معارض رقیب یعنی مزدیسنی و زروانیسم، از سوی دیگر بود. به هر صورت این آمیزه کامل نبود و به یمن این ناکامی است که امروز ما نظام زروانی را بازسازی می‌کنیم.^۱ دینکرت در قطعه‌ای دیگر، در مورد اعمال خسرو بیش‌تر روشنگری می‌کند: در این قطعه، خسرو از نابودی تمام آیین‌های ارتدادی، تحمیل تعالیم و احکام آتورباد پسر امهراسپندان، و همگانی کردن دانش دینی در میان

به دینان، حمایت می‌کند. به گفته‌ی دینکرت، این دانش باید به طور غیرتمندانه‌ای از دستبرد مرتدین حفظ شود. افزون بر این، وی به پیروانش توصیه می‌کند تا بر قربانی برای ایزدان بیفزایند و معابد بت پرستی و ویژه‌ی دیوان را نابود گردانند؛ و دیگر این که، مزدیسنان باید در کمک به یکدیگر از نیروی خود بهره‌جویند و این نیرو را از بیگانگان دریغ دارند.

مسمودی نیز از سازش ناپذیری خسرو در مقابل مرتدین به ما اطلاعاتی می‌دهد:

«او مردمان را در قلمرو پادشاهی اش تحت لوای دین مغها (= به دین مزدیسنی) متحد ساخت و آن‌ها را از هر گونه مجادله و جدایی در عقیده بازداشت.»

از نامه‌ی تنسر در می‌یابیم که شاه احتمالاً اشاره است به خسرو اول: «فرمان داد تا تمام مرتدین زندانی شوند و به مدت یک سال به دست مغها تعلیم یابند.» اگر قربانی توبه می‌کرد، آزاد می‌شد، و اگر بر اشتباهش پای می‌فشرد، نسبت به عواقب این کار به وی هشدار داده می‌شد و بالاخره نیز به قتل می‌رسید. این قطعه بیانگر نرمش و ملایمتی است که به طور آشکاری با لحن خشونت‌آمیز دینکرت مغایرت دارد. این قطعه به واقع، از خسرو تصویری ارائه می‌کند که با آنچه از دیگر منابع به دست می‌آید، اختلاف دارد. آگاتیاس می‌گوید: «خسرو فلسفه‌ی یونانی را مطالعه کرد و بسیار شیفته‌ی افلاطون و ارسطو گردید.» همین نویسنده می‌گوید:

«شخصی سوری، اورانیوس نام به وی فلسفه‌آموزخت و پیرامون مباحث مربوط به الهیات با مغها (= موبدان) به بحث و مجادله پرداخت.»

به رغم علاقه‌ی شاه به فراگیری (فلسفه)، آگاتیاس او را به لحاظ مباحث عقلانی، دارای اندیشه‌ای نازل دانسته است.

با توجه به این‌ها و اذیت موجود در امپراطوری بیزانس و بستن مدارس فلسفه

در آتن، هفت تن از فلاسفه‌ی این امپراطوری به دربار تیسفون پناهنده گردیدند. یکی از این فلاسفه داماسیوس نام داشت، کسی که ما شرحی کوتاه پیرامون دین پارسی را به وی مدیون هستیم؛ شرحی که به ادعای خود، آن را از اودموس از اهالی رودز اخذ کرده است. این شرح زروانی است، زیرا مکان (= فضا) و زمان را مبدا همه‌ی موجودات آفریده شده فرض کرده است. شفتلوویتز (Scheftelowitz) و ون وسندونگ در انتساب این شرح به اودوموس تردید کرده، بر این باوراند که داماسیوس از دینی شرح می‌دهد که برای اول بار در تیسفون با آن آشنا شده بوده است. اما در توجیه این که چرا وی باید چیزی را که خود مشاهده کرده، به کس دیگری چون اودوموس نسبت دهد، در می‌مانند. افزون بر این، لحن فرمان خسرو که در دینکرت ضبط است، و ترغیب پیروان آتورباد، این احتمال را به وجود می‌آورد که زروانی گری حداقل در اوایل سلطنت وی، فرقه‌ای ممنوعه محسوب می‌شده است. نسبت دادن حزم و احتیاط پیش از حد به داماسیوس است اگر تصور کنیم به منظور محافظت از این فرقه‌ی متعرض در برابر ناخشنودی شاه ساسانی گزارش خود را به اودوموس نسبت داده است. کاملاً روشن است که سیاست خسرو پیرامون ادیان دیگر سیاست بردباری و شکیبایی در حدّ نهایی بوده است. با انعقاد پیمان صلح به سال ۵۶۲ به مسیحیان آزادی کامل داده شد تا در پرتو آن به اجرای مناسک دینی خود بپردازند، اما از هرگونه تبلیغ دینی و فراخوانی به عیسویت منع گردیدند. با این همه، در خلال جنگ، آن‌ها در اثر کشتار و اذیتی که به دست موبدان - موبد، داد - هرمز، و احتمالاً با موافقت کامل شاه به اجرا درآمد، رنج و عذاب بسیاری متحمل گشتند. در مقابل امتیازی که به مسیحیان داده شد، شاه حقوق مشابهی را برای موبدان ساکن در امپراطوری بیزانس کسب کرد. این نکته‌ی قابل توجهی است، زیرا روشن می‌کند دستگاه دینی ایران، موبدان خارج از امپراطوری را به رسمیت می‌شناخته است، گرچه بر اساس منابع یونانی مشترکات بین این دو اندک بوده است. در عهد پادشاهی خسرو اول بود که عقاید و آرای هندی، در ایران دوباره ظاهر می‌شود. متن کوتاه پهلوی موسوم به گزارش شطرنج به ما می‌گوید چگونه این بازی در عهد سلطنت وی به ایران آورده شد. ترجمه‌ی آثار هندی نیز در این دوران صورت پذیرفت، به ویژه ترجمه‌ی اثر مشهور پانچاتانترا (pañcatantra)؛ کتابی شیوا از قصه‌ها و افسانه‌ها، که بعداً جای خود را در میراث

غربی باز کرد.

به آثار احتمالاً عاریت گرفته شده از هند که در کتب پهلوی ضبط است، بعداً اشاره خواهد رفت. پس چگونه می‌توانیم میان شخصیت سخت گیر و بیگانه گریز خسرو در دینکرت، با خسرو به عنوان حامی فلاسفه یونان، شریک و همدست مسیحیان و متفمن در ادبیات هندی، سازش و آشتی برقرار کنیم؟ ظاهراً راه حل مناسب این است که فرمان خسرو در دینکرت را به آغاز سلطنت وی مربوط بدانیم، یعنی زمانی که اتخاذ تدابیر بی رحمانه برای حفظ دین و جلوگیری از فروپاشی کشور، از سوی شاه، ضروری بوده است. بعد از آن که بنیان‌های به دین زرتشتی را مستحکم ساخته و بر تمام کشمکش‌های دینی (= آیینی) نقطه‌ی پایانی گذارد، توانست سیاستی بزرگوارانه را در قبال مسیحیان اتخاذ نماید؛ مسیحیانی که با باقی ماندن بر سر اشتباهات نستوریوس علیه دین بیزانسی، دیگر برای شاهان ساسانی دشمن تلقی نمی‌شدند. حضور چند تن از فلاسفه یونانی در دربار شاهی، ممکن بود رنج و آزار موبدان محافظه کارتر را باعث شود؛ اما بی هیچ تردیدی، این امر برای غرور شاهان شاه خوشایند می‌بود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که سلطنت خسرو اول، استقرار دوباره‌ی دین مزدیسنی را با سیاست شکیبایی در قبال دیگر ادیان به هم آمیخت، زیرا که خود در فرمانش می‌گوید: «ما با آن‌ها که عقاید دیگری دارند، نمی‌ستیزیم».

با مرگ خسرو امپراطوری ساسانی در سرایشی سقوط قرار گرفت. به خاطر تکمیل بحث حاضر، تصور می‌کنم باید چند کلمه‌ای پیرامون دوران تأسف بار و پر زرق و برق شهریار خسرو دوم ملقب به پرویز بگویم. این پادشاه به طور چشمگیری مورد تنفر روحانیت زرتشتی بود، زیرا بر پایه‌ی متن پارسی جاماسبیگ، وی استبداد و بی‌عدالتی را پیشه‌ی خود ساخت، مراسم و عادات اهریمنی در این عهد شیوع یافت، و دین مزدیسنی و سیطره‌ی ایران رو به افول نهاد. این متن پارسی «آیین بد» را به کار می‌برد، اصطلاحی که بعداً به (دین) اعراب اطلاق گردید. بنابراین، محتمل به نظر می‌رسد که گفته‌ی اوتیکیوس (Eutychius) درباره‌ی مسیحی شدن خسرو، درست بوده باشد. به هر تقدیر، این پادشاه با دختر امپراطور موریس ازدواج کرد، یعنی همان امپراطوری که با کمکش موفق شد تا مدعی سرسخت خود، بهرام چوبینه را شکست دهد. همسر محبوب

وی، شیرین نیز عیسوی مذهب و اهل بیزانس بود. او خود به سرگیوس شهید ادای احترام کرد و صلیب طلای مزین به مروارید و دیگر سنگ‌های قیمتی را که توسط خسرو اول ر بوده شده بود، دوباره بازگردانید. اما مسیحی بودن خسرو پرویز افتخار و امتیازی برای جامعه‌ی مسیحی محسوب نمی‌شد، زیرا وی سخت به خرافات خو کرده بود. او به منظور احترام از مرگ، طلسمی را با خود به همراه داشت و همیشه توسط گروهی از منجمین و جادوگران همراهی می‌شد و به شدت آلوده به ستاره‌شناسی بود. کریستین سن درست می‌گوید که: «اساس واقعی دین پرویز، خرافات بوده است.» باید به این خرافات، ادای احترام به شهید سرگیوس و برپایی سیصد و پنجاه و سه آتشکده و گماردن تعدادی بیش از دوازده هزار هیربد به سرپرستی آن آتشکده‌ها را اضافه کرد.

این رویه تماماً نشان‌دهنده‌ی ابتدال فکری اوست. وی که بی‌ثمر در پی آن بوده است تا با استفاده از تمام ادیان و آیین‌های متضاد، نیروهای آسمانی را خشنود سازد، بی‌توجه به آن که کدام درست است و کدام نیست. با سقوط این شهریار بی‌لیاقت، در کار سلطنت آشوبی پدید آمد و این سیب پوسیده‌ی ناشی از فساد استبداد، آماده شد تا در دستان بربرهای بادی به نشین قرار گیرد.

در این فصل ما کوشیدیم تا با بررسی دقیق همین منابع ناکافی‌یی که در اختیارمان قرار داشت، تحولات دین زرتشتی را در دوران ساسانی ردیابی کنیم. بگذارید نتایج حاصله از کارمان را خلاصه کنیم:

دین، به دست اردشیر اول و پایمردی تنسرا حیا گردید. شاپور اول عناصر بیگانه و مشخصی را در دوران سلطنتش وارد دین کرد و به نظر می‌رسد زروانی در این عهد، عقیده و آیین رایج بوده باشد. در عهد بهرام اول، واکنش از طرف مزدیسنی صورت پذیرفت. تعالیمی توسط (کتیبه‌ی) کرتیر مورد تأیید قرار می‌گیرد. وحدت مزدیسنی به صورت نظامی رایج درآمده، ایذاء و آزاری فراگیر آغاز می‌شود. همین روند در حکومت شاپور دوم نیز ادامه و توسعه می‌یابد؛ کسی که انجمنی دینی را به منظور حل و فصل معضلات دینی برپا می‌دارد. در این انجمن، ثنویان مزدیسنی به رهبری آتورباد پسر امهراسپندان، پیروز گردیده، نظرانشان به عنوان به‌دین پذیرفته می‌گردد. در زمان یزدگرد دوم، زروانی‌ها بار دیگر مسلط می‌شوند و هدفشان توسط وزیر اعظم مهر - نرسی مورد حمایت قرار

می گیرد. با شروع حکومت قباد، سهل انگاری دینی شرابطی آشفته را پدید می آورد، آن قدر که خسرو انوشیروان، خود را مجبور به تأیید مجدد تعالیم آتورباد پسر امهراسپندان دید و عناصر بسیاری از فلسفه یونانی را با دین زرتشتی - هرچند نه از روی فراست - تلفیق و ممزوج کرد. بعد از این دوره به نظر می آید رکودی بر پیکره ی سیاست این سلسله حاکم گشته باشد؛ آن گونه که دیگر دین زرتشتی در موقعیتی نبود تا در مقابل هجوم همه جانبه ی مسلمین پایداری کند؛ و طی چند قرن این دین کاملاً از صحنه ی شرق میانه رخت برپست و با بر جای گذاردن رد پاهایی اندک نشان داد که ضعیف تر از آن است تا در تفکر ایرانی تأثیری مستمر داشته باشد. زروانیسم نیز، اگر چه شکست خورد، اما در جبرگرایی (= تقدیرگرایی) ریشه داری که از آن زمان تا کنون یکی از خصیصه های بارز تفکر ایرانی بوده است، زنده ماند.

مآخذ و پی نوشت ها

۱- در سلسله مراتب دین زرتشتی، مقام هیربدان - هیربد پایین تر از سمت موبدان - موبد قرار داشته است. همچنین رک به:

Christensen op. laud, pp, 114, 131, 513ff L'Empire des sassanides, pp. 35-36

wikander, feuerpriester in Kleinasien und iran, chap. ii.

در این اثر، ویکندر این نظریه را ارائه می کند که هیربدان اصلاً از ناحیه ی شمال غربی بوده اند که مبلغین و روحانیون دوایزد، وای و آناهیتا شمرده می شده اند. به سبب عدم مجال در این مورد، فقط قضاوت نهایی ویکندر در این جا ذکر گردید.

2- Mas 'ūdī, Muraj, ed, barbierde meynard ii, p. 163

«ای پسر من، بدان که دین و دولت به مثابه دو برادرند، یکی را بی دیگری ممکن نباشد. دین اساس دولت است. و هر آنچه را اساس و بنیان نباشد، محکوم به فناست (= باید که فنا شود). و هر آنچه که حافظی نداشته باشد، از بین می رود.»

۳- بر اساس نظر یعقوبی (Hautsma, i, p-181) شاپور بعد از ده سال که به دین مانی روی کرده بود، از آن روی گرداند آن طور که مانی مجبور به فرار شد. همچنین رک به:

V. Kessler, mani, pp. 329-30.

به هر تقدیر متون قبطلی ثابت می کند که این گفته (از یعقوبی) نادرست است.

۴- دینکرت مدن (DKM, 829, 1-5): متن اخیر در بخش متن‌ها با علامت F-۳ وارد گشته است.

5- Langlois, II, p. 282:

«Aussitôt le roi Convoqua les mages, leur fit écrire les lios du magisme et les envoya en Arménie, Il rédigea aussi; un edit adressé a toute la nation arménienne.»

۶- این که الیسه، سگ (آبی)، روباه و خرگوش را، از میان مخلوقات مزدا، انتخاب می‌کند، امر روشنی نیست. می‌بایست انتظار ذکر اسامی دیگری چون سگ یا سمور آبی را داشته باشیم؛ ولی شاید، الیسه به عنوان یک متکلم جدلی مسیحی صرفاً خواسته تا نظرها (= توجه‌ها) را به طرف بی‌معنایی دینی جلب کند که خود از نابودی مخلوقات مضر جلوگیری می‌نماید. همچنین نک به ملحقات همین فصل (بخش ۱) ص- ۹۳

۷- وندیداد؛ فردگرد ۱۴، بند ۵: در این فرگرد از انواع مار، قورباغه، و مورچه سخن به میان می‌آید. هرودوت (H. i. 140) به طور ویژه‌ای از مورچگان و مارها به عنوان قربانی‌های مغی نام می‌برد. بند هشت (Grbd. p. 142) فهرستی از حیوانات زیانمند چون، مار، افعی، مارمولک، مورچه، مگس، ملخ را ارائه می‌کند.

۸- بدون تردید قرائت زروان داد (Zurvāndād) که در یکی نسخ آمده (Im) درست است. قرائت این واژه به صورت «Zi Hwnd'» در متن هوشنگ جاماسب وارد گشته، در حالی که دارمستتر آن را Zarhūndat قرائت می‌کند.

در این مورد مترجم توانا می‌گوید: (ZA. II, p. 62, N. 38)

«Le Nomet malheureusement trop corrompu pour permettre une Identification historique»

۹- دیگر زروان داده‌های معروف عبارتند از: الف) یکی آن که در متن (MhD) از آن نام برده شده، یعنی: جوان جم که گاه بدون ذکر نام پدرش ظاهر می‌شود. ب) بر اساس نوشته‌ی پوستی: (Namenbuch, S.V. Zarwānδāδ) در میان دوازده تن مغی (و موبدی) که گفته می‌شود به عیسی تکریم و احترام نمودند، دو تن با نام زروان داد وجود داشتند. یک زروان داد، اسقف گولتن (Golthn) و دیگری زروان دادی است که از روی یک سکه‌ی عصر ساسانی مشخص می‌شود. ج) همچنین یکی از شاگردان مانی که در خراسان ترویج دین مانوی می‌کرد، زروان داد نام داشت. همچنین رک به ملحقات همین فصل؛ بخش ۲- ص- ۹۳

10- Cf. the discussion of the infinite in the šGv. 16. 104 (textz, 23): in so far as it is infinite it cannot be understood; for the

supreme deity in the Hellenistic religion V. reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium, beigabe I § 2.»

۱۱- نک به ملحقات همین فصل، بخش ۳- ص ۹۳

ملحقات فصل دوم

I. yohannisean, P. 50; Langlois, ii, P. 199-200. cf. the account of strabo, xv. 3.15 (apud clemen, fontes, P. 35 and benveniste, the persian Religion, P. 52)

ماربرهاد بشابا (Mārbarhad bešaba) (text F.8)، و جوابی که به سؤال بوخت ماره Bōxt-Mārā، پیرامون قربانی کردن حیوان با کنده‌ی درخت داده می‌شود خود در دینکرت (۱۲-۴۶۶/۴-۴۵۶ DKM) یافت می‌شود. دلیل این امر این که دلسوزی است برای جانور تا کم‌تر درد کشیده و کم‌تر احساس ترس کند.

2- Mhd. ii (1913), p. 39, 11-17, ii. 35. 17; Bulsara, p. 537.

3- DKM. 219. 7-22

فصل سوم

پدر خوبی و بدی'

در فصل پیش کوشیدیم تا سرنوشت زروانیسم را در سراسر دوران ساسانی دنبال کنیم. در آن فصل نشان دادیم که در عهد پادشاهی شاپور اول، مانی نام زروان را برای خدای غالب در دینش انتخاب کرد؛ نامی که بیزانس در تکفیرش آن را $\text{Tetatróqupos } \rho\omicron\tau\upsilon\text{Ri}^{\text{ón}}\nu\gamma\epsilon\ \text{u}\acute{\epsilon}\ \theta\omicron\nu\varsigma\ \text{T}\epsilon\iota\alpha\tau\ \rho\acute{\omicron}\sigma\omega\mu\lambda\omicron\varsigma\ \pi\lambda\alpha$ می خواند و الفهرست (= ابن ندیم) ملک الجنان النور، (= خداوند جنت نور)، یا مالک العالم النور (خداوند عالم نور^۳) می نامد. بعد از یک دوره افول و گمنامی موقت، تعالیم زروانی بار دیگر در عهد سلطنت بهرام پنجم و یزدگرد دوم ظاهر گردید و این فقط در عهد خسرو اول بود که این آیین سرکوب شد. با اشاره به دوره هایی که در خلال آن ها زروانیسم (محتماً) به عنوان صورت رایج زرتشتی گری در ایران به شمار می رفته، اکنون به تجزیه و تحلیل باورهای آن می پردازیم.

بدبختانه در حال حاضر، با توجه به دانش فعلی مان، آن طور که قادریم پیرامون ادیانی چون مانویت یا نظام والنتینین یا مرمیونی سخن بگوییم، نمی توانیم در باب آیین زروانی قلم فرسایی کنیم: می توانیم به اساطیر و باورهای زروانی اشاره کنیم، و یا ممکن است در شرح آن ها بکوشیم، یا این که آن را بازسازی کرده و زمینه هایی را در این جهت ارائه کنیم؛ اما به ندرت می توانیم مطمئن شویم که در مسیر درست گام نهاده ایم. زیرا در برابر زروانیسم، نه مسیحی سرسختی، و

نه ایرانی و یا اپیفانیوسی را سراغ داریم تا در حمله‌شان به بدعت و ارتداد (= زروانی) بخواهند باورهای اساسی دینی را که بر آن می‌تازند، نشان داده، بیان دارند؛ یا این که باید خود را با اطلاعات انتخابی (= گزینشی) از نیک راضی کرده، به آن مثال‌های به گونه‌ای شکنجه‌آور قلیل تشودور بارکونای پیرامون دینی که بر آن تاخته، قناعت کنیم. در این جا ما فقط صاحب یک رساله‌ی زروانی به نام علمای اسلام هستیم که مربوط به دورانی متأخر است. از این میراث به هم ریخته و بقایای نادری از باورهای زروانی که گاه در کتب مزدیسنی می‌بینیم، می‌بایست بکوشیم تا آنچه را که از این آیین می‌توانیم، بازسازی کنیم. در این فصل، به اساطیر زروانی نظر خواهیم کرد؛ و بنابراین و بی‌هیچ درنگی به آن اسطوره‌ی معروف زروانی نظر می‌کنیم که عمدتاً از طریق از نیک از اهالی کُلب مدافع ارمنی، نقل شده است.

این اسطوره، یعنی قصه‌ی پیدایش اهرمزد و اهریمن، تقریباً در چهار منبع (= اثر) متعلق به از نیک، الی‌شهی ارمنی و نویسندگان سریانی چونان تشودور بارکونای و یوحنا بارپنکشی، ضبط شده است. ترجمه‌های هم عرض این متون در بخش متون (F-1) آمده است. همچنین یادداشت‌هایی کوتاه در این باب در گزارشات تشودور موپوستیا بر اساس اقوال فوتیوس، و نوشته‌های اودوموس بر پایه‌ی نقل داماسیوس، (در بخش‌های G-2 و G-1) یافت می‌شود. اختلافات اندک میان اقوال علمای اسلام و شهرستانی نیز در این باب (در بخش متن‌ها F-4 و Z-38) آورده شده است.

سخن در باب منابع کافی است، اکنون به سراغ داستانی که این آثار قرار است بگویند، می‌رویم. در جملات آغازین پیرامون این اسطوره، اختلافی در گزارش‌های ما وجود دارد. در حالی که از نیک می‌گوید: «زمانی که هیچ چیز اصلاً وجود نداشت، نه آسمان، نه زمین و نه هیچ آفریده‌ی دیگری، چه در آسمان و چه در زمین...»، تشودور بارکونای می‌گوید: «زمانی که هیچ چیز وجود نداشت، به غیر از تاریکی...» و بعد تمام گزارش‌ها می‌پردازند به نقل این که زروان برای یک هزار سال^۴ قربانی کرد. عبارت «به غیر از تاریکی» آمده در شرح تشودور بارکونای نگران کننده است، زیرا با آنچه که شهرستانی در اختیارمان می‌گذارد، تناقضی آشکار دارد، و خود برای آن‌ها که در وجود زروان، خدای روشنایی را می‌بینند، سبب

دلسردی است. بر پایه‌ی قول مؤلف بزرگ عرب و گردآورنده‌ی عقاید ارتدادی، این روشنایی از موجوداتی که از روح، نور و اقتدار بهره‌منداند، ساطع می‌شود: و بزرگ‌ترین این موجودات، زروان است. بنابراین، در یکی از منابع اصلی ما، زروان در تاریکی حکمروایی می‌کند و در منبعی دیگر، او بخشی از قلمروی روشنایی را تشکیل می‌دهد. به کدام یک از این دو قول باید اعتماد کرد؟ رایزن اشتاین، با آن جزم‌گرایی مخصوصش، بر آن است که زروان منحصرأ متصل به «عالم روشنایی» بوده است.

لحن پالیس از این هم موکدتر است. وی این‌طور می‌گوید: «اولین جوهره^۵ نور است، که در واقع همان زمان است.» با این همه چنین قولی، گرچه سند نشود و بار کونای را که بی‌چون و چرا یک منبع قابل اعتماد شمرده می‌شود، روشن می‌سازد؛ اما هیچ توجیهی به گزارش روشن‌دانشپر نمی‌کند؛ گزارشی که در آن اهرمزد از تهدید اهریمن وحشت کرده و زمان می‌خواهد (زمانی که همان زروان^۶ است) به او کمک نماید؛ زیرا اهرمزد می‌بیند که وی به هیچ واسطه (که متعلق به جهان روشنی است) قادر نیست اهریمن را متوقف^۷ و بازدارد. هرگونه نظری که «زروان» و «روشنایی» را یکی بداند، نامعقول است. حامیان یک چنین نظریه‌ای، چگونگی عبارت‌دانشپر مبنی بر «اهدای جامه‌ای خاکستری رنگ از سوی زروان به اهریمن» و یا عبارت «جامه‌ای از جوهره‌ی تاریکی و آمیخته به نیروی زروانی» را، توجیه و تفسیر می‌کنند؟

از آن‌جا که روشن‌شده زروان دیگر نمی‌تواند خدای روشنایی باشد، پس آیا واقعاً دلیلی برای ارتباط قطعی وی با تاریکی وجود دارد؟^۸ جواب این سؤال نیز روشن است: خیر! زیرا این خدای دو جنبه، همزمان خدای روشنایی و تاریکی است. به این دلیل که زروان، پدر اهرمزد و اهریمن است، پس در «روشنایی بی‌کرانه» و «تاریکی بی‌کرانه»^۹ قرار گرفته است. و یا باز این که او ورای نور و ظلمت است؛ زیرا نور و ظلمت بعد از پیدایش اهرمزد و اهریمن که خود صفات و ویژگی آن‌ها محسوب گردیده، متجلی و جلوه‌گر می‌شوند. همچنین از فلکلورارمنی، که تا به امروز باقی مانده و اصل آن نیز به ایران باستان بازمی‌گردد، این قدر می‌فهمیم که زوک یا زمانک بر بلندای کوهی نشسته، و «گردونه‌ای سیاه» و «گردونه‌ای سفید» را متناوباً تا دامنه‌ی کوه^{۱۰} می‌غلطانند.

در این جا نیز با الوهیتی ساده رو به رویم: خدای روز و شب که نمایانگر گذشت زمان اند، همچنان که نیبرگ نیز به درستی می گوید: «اگر زروان، فلک (= گنبد مینا) باشد، احتمالاً دو همزاد (= دو قلوبی) او، (اهرمزد و اهریمن) همان شب و روز یا آسمان روشن و آسمان تاریک^{۱۱} هستند.» این تصور ابتدایی از خداوند توسط منبع متأخر دیگری یعنی شاعر ایرانی فردوسی نیز حفظ شده است:

سپید و سیاه ست هر دو زمان پس یکدیگر نیز هر دو روان
شب و روز باشد که می گذرد دم چرخ بر ما همی بشمرد
نیابند مر یکدیگر را بنگ دوان همچو نخچیر از پیش سگ

بنابراین، از آن جا که به زمان به عنوان دربرگیرنده ی «روشنایی و تاریکی» نگریسته می شود، پس چگونه است که شهرستانی^{۱۲} از آن نه تنها به عنوان یک موجود روشنایی، بلکه به مثابه موجودی از موجودات روشنایی، گیرم بزرگ ترینشان، سخن می گوید؟ به نظر می آید وی میان گزارش خود از «زروانی ناب» با آنچه که ما برای سهولت کار آن را «نیمه زروانی ها» می خوانیم، خلط کرده باشد، یعنی آن هایی که زمان را چونان اصلی برابر با اهرمزد و اهریمن پنداشته، اما به طوری جدی پیدایش شیطان (= اهریمن) را از شک خدای متعال^{۱۳} انکار می نمودند.

تصور صحیح تر که همچنان در زاتسپرم باقی است، در بندهش^{۱۴} صورتی مبهم دارد. جایی که در می یابیم «زمان بی کرانه» با اهرمزد و «روشنایی بی کرانه» و خرد، پیوند خورده است. این صورت چهارگانه (= چهار گوش = چهار بعدی) که پایین تر^{۱۵} آن را مورد بحث قرار می دهیم، در کتب پهلوی بسیار مورد علاقه است.

وقتی شهرستانی، از بزرگ ترین موجود در میان موجودات روشنایی سخن می گوید، مجبور نیستیم نتیجه بگیریم که او از آیین واقعی زروان اطلاع درستی نداشته است؛ چیزی که شدر می کوشد به ما بیاوراند. زیرا شهرستانی، بی هیچ تردیدی، علاوه بر زروان، در ذهن و تصورش از موجودات دیگری نیز خبر داشته است. مثلاً به احتمال قوی از تثلیث آشوکار و فرشوکار و زروکار^{۱۶} که دارای آنچنان اهمیتی است که شخص شدر خود اولین کسی بود که اهمیت آن را تصدیق کرد، با خبر بوده است و این که به واقع این ها نماد نیستند، بلکه شخص اند، این

حقیقت را که گفته می‌شود، فروشوکار، شخصاً خود اهرمزد^{۱۷} را به وجود آورده، به اثبات می‌رسد. در این جا می‌توانیم به بخت *baxt* و پشک که در نوشته‌های از نیک آمده و یا به یکی از آن چهار وجه (= بعد) که نیبرگ برایمان روشن ساخته؛ متناوباً و آزادانه بیان‌دیشیم. سند شهرستانی^{۱۸} را نباید به صرف این که وی از آیین زروانی بی اطلاع بوده - یعنی آیینی که زروان به عنوان بالاترین اصل ظاهر می‌شود - از روی خرده گیری به کناری نهاد: جالب تر آن که، شهرستانی در نوشته هایش، از مرحله‌ای در تحول زروانیسم خبر می‌دهد که حد واسط میان آنچه از نیک گزارش داده و سازشی است مربوط به دوران متأخر بین زروانیسم حقیقی و دین فرامزدیسنی که در کتب پهلوی یافت می‌شود. حال بگذارید به اسطوره بازگردیم. قبل از آن که چیزی وجود داشته باشد، زروان وجود داشته است، وجودی که سرنوشت یا بخت و اقبال^{۱۹} تفسیر شده است. حال با ورود زروان به صحنه، باید که ماهیتش را مورد مذاقه قرار دهیم.

اوستا، دو نوع زروان، یکی زروان یا زمان بی کرانه *zrvan-akarana* و دیگری زمان درنگ خدای را (زمان کرانه مند) *zrvan-dardyoṣadāta* [زمانی که اقتدارش برای مدتی طولانی دوام دارد] از هم باز می‌شناسد. آیا این دو نوع واقعاً در اوستا دو موجود متمایز از هم تلقی می‌شوند؟ این مسئله‌ای است که نامعلوم مانده است. ولی در کتب پهلوی، این اختلاف به روشنی آشکار است. این دو زروان یکی به عنوان زروان یا زمان بی کرانه *zamān i akanārag* (زمان نامحدود) و دیگری به عنوان زمان کرانه مند *zamān i kanārakōmand* (زمان محدود) ظاهر می‌گردد. اولی نمایانگر بی کرانگی - در متون مزدیسنی به ویژه بی کرانگی اهرمزد - و دومی نشانگر زمان کرانه مند (= محدود) و دقیق تر، آن دوازده هزار سال است که در خلال آن ستیز بزرگ اهرمزد با اهریمن رخ می‌دهد.

زروان در این اسطوره - که همان زمان بی کرانه است - وجودش بر وجود اهرمزد و اهریمن و بنابراین، بر شکل گیری «زمان کرانه مند»، مقدم است. در نتیجه، توصیف از نیک از نام زروان به عنوان «سرنوشت و اقبال و بخت» کمی ناموافق به نظر می‌آید، زیرا منطقاً عملکرد آن‌ها فقط در «زمان کرانه مند» میسر است. از چنین اسطوره‌ی ساده و ابتدایی توقع منطق داشتن، فوق العاده نابجاست. فعلاً با کنار گذاردن سرنوشت و بخت بگذارید باز به قطعه‌ی دیگر از این منبع

ارمنی^{۲۰} بازگردیم. در این قطعه به ما گفته می‌شود که پارسیان به فرقی چند منقسم‌اند: عده‌ای به سه اصل معتقدند: خوبی، بدی و عدالت (= ardar) و جماعتی به دو اصل باور دارند: خوبی و بدی؛ و گروهی دیگر به هفت اصل ایمان دارند. فرقی اخیرالذکر هر چه که باشد، ولی آن دو فرقی دیگر به طوری آشکار همان مزدیسنا (= مزداپرستان) و زروانی‌ها هستند. از نیک، متعاقب این تقسیم‌بندی، به شرح فرقی معتقدین به سه اصل می‌پردازد.

آن دو اصل خوبی و بدی، بی‌هیچ چون و چرایی اهرمزد و اهریمن است: و عدالت (= عادل = راست) نیز به طور قطع باید زروان باشد. بر همین اساس مارآبا Mārabhā که خود یک نودین^{۲۱} زرتشتی است می‌گوید:

«موبدان (= مغان) از زروان پدر خدایان نقل می‌کنند که او مدت یک هزار سال، آیین موبدی (= مغ) را به جا آورد و به سبب راستی‌اش (= عدالتش) دعایش مستجاب گردید.»

کتب پهلوی این مسئله را به طرزی شایسته، تأیید می‌کند:

«موعظه گر مزدیسنی می‌پرسد: «چه کسی عادل‌ترین (= راست‌ترین) است؟» و فرد تعلیم یافته پاسخ می‌دهد: «زمان کرانه‌مند.»^{۲۲}

این که عدالت، در این جا، به «زمان کرانه‌مند» نسبت داده می‌شود و نه به «زمان بی‌کرانه»، ما را از درک موضوع باز نمی‌دارد، زیرا «زمان بی‌کرانه» سرچشمه‌ی «زمان کرانه‌مند» شمرده می‌شود؛ و همچنانی که از نیک می‌گوید: «ریشه‌ی آن است.» این مفهوم از زروان ظاهراً چنان مورد قبول همگان بوده که نویسندگی بندهش مناسب می‌بیند که ریشه‌شناسی عوام‌پسندی را از این نام ارائه دهد: «او^{۲۳} زروان است، زیرا بر فریبکاری (= دروغ) غلبه می‌یابد.» آن‌طور که بعداً ملاحظه خواهیم کرد، ایزد باد vāy در متون نیمه‌زروانی عملاً با زروان یکی تلقی شده، به عنوان عادل‌ترین توصیف می‌گردد:

«او رحم نمی کند و تطمیع نیز نمی گردد، با ارباب و بنده یکسان^{۲۴} و به عدالت رفتار می کند.»

به زودی در می یابیم که زروان مطابق انتظار با دادستان یکی است که با نظم و قانون و میانه روی (patmān) پیوند دارد. عدالت زروان بیش تر کلامی است تا معنوی (جوهری). همچنانی که خواهیم دید، او پادشاهی را به هر کدام از دو فرزندش، یعنی اهرمزد و اهریمن، که قرار بود اول زاده شود، وعده داد. اما چون اهریمن اول ظاهر شد، وی در عمل پادشاهی را به او اعطاء کرد؛ اما اهرمزد را بر او حاکم^{۲۵} ساخت. به همین ترتیب زروان جبه ای آمیخته به جوهر از^{۲۶} Az به او می بخشد. آز دیوی که قرار بود سرانجام تمام مخلوقات اهریمنی را ببلعد، اما با مداخله ی نیروهای روشنائی، خود اهریمن^{۲۷} را می بلعد.

عدالت زروان در این جنبه اش به طوری عجیب همانند عدالت، «خدای قانون» است، کسی که بدعت گذار خلاق و ماهر یعنی مارس یون آن را از یهوه ی عهد عتیق پدید آورد. خدایی که ضعف^{۲۸} و نقص در او نمایش داده می شود. با این همه، برای مارس یون - اگر نه برای شاگردانش - «خدای قانون» طبق تعریف «خدای عدالت» است. آنچه که نظام مارس یون را به طور اساسی از نظام زروانی ها متفاوت می کند، این است که «خدای قانون»، خدایی فرودست است و مطیع خدای خوبی که خدای غالب شمرده می شود؛ و ظاهراً نیز از وجود او آگاه نیست. برعکس، زروان اصل اول است؛ اما به همان اندازه که خیال و وهم مارس یون ناقص و ناتوان است، زروان قدرتمند و کامل است. نقص خدای مارس یون، به واقع شاخص (= نقطه قوت) نظام زروانی است.

به هر صورت، از کوشش برای فرض نهادن تأثیر یک آیین بر نظام و آیینی دیگر، هیچ مقصد و مقصود مفیدی عاید نمی گردد، و صرفاً کاری است انحرافی و بی سود که زمانی برای رایزن اشتاین و بوست، جالب و جذاب می نمود.^{۲۹} رویه ی هارناک بر این نظریه پردازی محض، به نظر کاملاً قانع کننده می آید، به ویژه در مورد مارس یون که از میان تمام گنوسی ها، بیش از همه ریشه در سنت یهودی - مسیحی داشته و با عقاید ایرانی از همه بیگانه تر بوده است.

به عنوان خدای این شکل خاص، از زروان طبیعتاً، به عنوان «خدای

سرنوشت^{۳۰} و اقبال تعریف می‌شود. کتب پهلوی^{۳۱} به طور وافی این تعریف را تأیید می‌کند. ظاهراً برای الیسه نیز این تعریف شناخته شده بوده است. بنابراین، در متنی که ادعا شده منسوب به مهر - نرسی است - و ما آن را در فصل قبل مورد بحث قرار دادیم - مسیحیان کاملاً حذف شده‌اند، زیرا که عیسویان سرنوشت و بخت و اقبال را^{۳۲} به سخره می‌گرفته‌اند. قطعاً به نظر می‌آید که الیسه - کسی که حقانیت گفته‌هایش بی‌جهت مورد حمله قرار گرفته - از معادل شمردن زروان با «سرنوشت و بخت و اقبال» اطلاع و آگاهی داشته است. همین مورخ نکته‌ی کوچک دیگری را به دانش ما از زروان می‌افزاید: در حالی که از نیک زروان را معادل «سرنوشت و بخت» به کار می‌برد، الیسه زروان را «خدای بزرگ» خطاب می‌کند. از آن‌جا که سند الیسه^{۳۳} حداقل در این متن به طور مستدلی مورد نقد واقع گشته، می‌بایست از پذیرش سخنان وی حتی در امری تا این حد جزیی یعنی بزرگ به عنوان صفتی ناب برای زروان، صرف نظر کنیم. با این همه، سند وی یک بار دیگر تأیید می‌شود، زیرا علمای اسلام یعنی تنها متن باقی مانده و اصیل زروانی، به طوری دقیق به این قطعه از کیهان‌شناسی زروانی اشاره داشته، می‌گوید: «به رغم بزرگواری بی که زروان را احاطه کرده، کسی^{۳۴} او را خالق نمی‌خواند» و به طوری همانند شهرستانی، زروان را بزرگ‌ترین موجود روشنایی یا به طور ساده «زروان کبیر»^{۳۵} خطاب می‌کند. و باز در متون مانوی، زروان معادل ایرانی پدر بزرگی در نوشته‌های تشودور بارکونای و تکفیر بیزانسی است. می‌توان نتیجه گرفت که لقب بزرگ^{۳۶} (= کبیر)، لقبی دائم برای «زروان بی کرانه» به شمار می‌رفته است، که اساساً همان «خدای بزرگ و عادل» است.

اکنون می‌توان به گونه‌ای مناسب به بررسی اسطوره‌ی زروان پرداخت. خدای بزرگ زروان، برای هزار سال^{۳۷} قربانی می‌کند تا مگر صاحب فرزندی شود، فرزندی که باید نامش اهرمزد باشد، کسی که آسمان و زمین را بیافریند: بعد از هزار سال که قربانی می‌کند، به فکر فرو می‌رود و این‌طور می‌گوید: «آیا این قربانی‌ها که تقدیم می‌کنم، فایده‌ای داشته؟ آیا صاحب فرزندی به نام اهرمزد خواهم شد، یا که بیهوده می‌کوشم؟» در حالی که وی چنین می‌اندیشید، اهرمزد و اهریمن در بطن (= رحم) مادرشان، پدید^{۳۸} می‌آیند. بنابراین، آنچه از نیک در این باب می‌نگارد با سه منبع (= سند) دیگر اساساً سازگار است.

در این جا شاید ارزش آن را داشته باشد که نکته‌ی کوچکی مطرح شود. از نیک و یوحنا بارپنکشی از اندیشیدن زروان سخن می‌گویند، در حالی که بارکونای صریحاً می‌گوید که او (= زروان) دچار شک شد. اختلاف، گرچه کوچک است، اما اهمیت فراوانی دارد. استفاده از واژه‌هایی چون تفکر و اندیشه، حداقل بر روی نقص اساسی زروان پرده‌ای کشیده و نمی‌گذارد تا چنین تناقض اساسی در ماهیت ربوبی او آشکار گردد. در حالی که استعمال واژه‌ی تردید و شک^{۳۹} این نقصان را در ذات الهی بیش‌تر به رخ کشیده، این عدم مطلقیت را در ذات ربوبیت (= یعنی زروان) تا حد مشخصه‌ای بارز در این نظام بالا می‌برد. از نیک، سریعاً به این نکته پی برده، در به اثبات رسانیدن بطلان^{۴۰} عقیده‌ی بارکونای، از آن نهایت استفاده را می‌برد. ممکن است تصور کرد که زروانی‌ها خود نیز به این اختلاف کاملاً واقف بوده‌اند. این که زروان «می‌اندیشد» یا «شک» روا می‌دارد، منوط به آن است که فرد مومن بخواهد عدم کمال زروان را بی‌اهمیت شمارد، یا آن که بر آن تأکید نهد. عدم کمالی که در بحث و جدل با دیگر ادیان می‌توانسته منشأ شرم مومنان، به این آیین باشد. شک، نمایانگر یک نقص اساسی در ذات ربوبی است که با تولد اهریمن تجلی می‌یابد، و از ناحیه‌ی ماهیت پاک و نالوده اوست که اهرمزد زاده می‌شود. زروان، پدر «خوبی و بدی» و هم‌ظاهراً «روشنایی و تاریکی» است؛ به لحاظ اخلاقی او به طور توأمان هم خوب است و هم بد. عدالت زروان که شبیه عدالت فرقه‌ی مارسیون است، هم برای خوبی و هم برای بدی جای دارد. به هر صورت، بدی در این خدا به حداقل تقلیل می‌یابد، یعنی خطایی وجودشناختی شمرده می‌شود. شهرستانی به طوری تحسین برانگیز، ارتباط بین خوبی و بدی را در این خدای پرابهام شرح می‌دهد. او می‌گوید: «اهریمن از این شک (یگانه) و اهرمزد از خرد^{۴۱} زروان پدید آمد.» گرچه خداوند در ماهیت، خردمند و عادل است، اما یک نقص اساسی در او وجود دارد؛ که از طریق این «شک» خود را جلوه‌گر می‌سازد. از جوهره و نقص او، خوبی و بدی زاده می‌شود. ستیز بین این دو اجتناب‌ناپذیر است. این ستیز باید در «زمان و مکان بی‌کرانه» رخ دهد، تا در اثر آن، دوباره توازن برقرار گردد. به درستی، نقصی همراه خدا بوده، یا فکر بد، یا آلودگی بد، و این منشاء^{۴۲} شیطان است.

در انتقاد از این بخش از اسطوره‌ی زروانی، از نیک مطالبی برای گفتن دارد:

«آیا زروان کامل بود یا ناقص؟» اگر کامل^{۴۳}، پس می توانسته آسمان و زمین را بی آن که به فرزندى برای انجام این کار نیاز داشته باشد، بیافریند. و اگر ناقص، پس باید که وجودى بالاتر از او وجود داشته باشد. در این جا از نیک، همانند دیگر مدافعان مسیحى، عاجز است که خود را به جای حریف بگذارد. زیرا در نزد او کمال خداوندی امری بدیهی است؛ بنابراین اگر زروانى ها بپذیرند که زروان ناقص است، موافق این است که نیروی برتر در ورای او وجود داشته باشد. افزون بر این، آیا اجرای عمل قربانی به وسیله ی زروان خود دلیلی نیست بر وجود (خدای) برتری که قربانی نثار او می شود؟ او می پرسد: «قربانی نثار که می شود؟» باز از نیک توجه ندارد که برای موبدان (= مغان)؛ نفس قربانی قطع نظر از این که تقدیم به چه کسی می شود، دارای تقدس است؛ زیرا اهرمزد نیز در انتهای زمان قربانی می کند. افزون بر این، از نیک واژه ی «بخت» yast را به کار می برد، واژه ای عاریت گرفته شده از ایرانیان یعنی «ستایش و تکریم»، که احتمالاً به همین معنی در این جا^{۴۴} به کار می رود. بنابراین، زروان در حال خواندن سرود مغان است، یعنی زمزمه ای بی پایان از چیزی که یونانیان^{۴۵} و نویسندگان سریانی را شگفت زده ساخت.

یک بار دیگر شهرستانی بر ماهیت این قربانی صحه گذارده، می گوید: «زروان ایستاد و زمزمه کرد... تا فرزندى داشته باشد». و بر اساس نظر مسعودی، واژه ای بود که اعراب در مقام توهین برای اوستا^{۴۶} به کار می بردند. پس، این سرود مغان است که به ابدیت می پیوندد. اجرای این سرود منجر به تولد اهرمزد می شود؛ درست مثل دیگر جاها که گفته می شود تمام آفرینش به واسطه ی^{۴۷} قربانی آفریده شده است. اما در پاسخ به این سؤال که: «برای که او قربانی کرد؟» موبدان در پاسخ چنین می گویند: «او برای بخت و اقبال قربانی کرد». از نیک^{۴۸} در جواب می گوید: «بخت، جوهره ای مستقل نبوده و از اقبال نشأت می گیرد». مع هذا، این معنی نیز تا اندازه ای روشن است: زروان برای «بخت» به عنوان جوهره ی وجودی خویش قربانی می کند.

زروان همزمان، روحانی و خداست؛ و نتیجه ی قربانی اش این است که اهرمزد پدید می آید، یعنی همان خدای موکل بر جهان. اهرمزد نیز به نوبه ی خود توسط قربانی، آفرینش را می آفریند و آن را در آخر زمان با همان وسیله تجدید و نو می سازد.

خواننده‌ی ما احتمالاً توجه کرده که طبق سخن از نیک، اهرمزد و اهریمن در رحم مادرشان پدیدار گشتند. این نکته شگفت‌آور است، زیرا از نیک در آغاز روایت خود گفت: «زمانی که چیزی اصلاً وجود نداشت، زروان قربانی کرد.» اگر چیز دیگری وجود نداشته، پس این مادر از کجا می‌آید؟ نیبرگ و دیگران قبلاً با این مسئله کلنجار رفته‌اند. اما ما نیز به نوبه‌ی خود باید همین راه را دوباره دنبال کنیم، زیرا مادر در آیینی که می‌کوشیم روشنش سازیم، دارای اهمیت فراوانی است. از میان آن چهار منبع، فقط این الیسه است که کاملاً از وجود مادر در این آیین بی‌خبر مانده است. وی نه تنها اسم او را در گزارش خویش حذف کرده، بلکه جملات زیر را از زبان یوسف اسقف ارمنستان در پاسخ به فرمان مهر - نرسی می‌گوید:

«هان! اهریمن و اهرمزد از پدری زاده شدند، نه از مادری؛ اگر به این نکته خوب نظر کنی، آن را نخواهی پذیرفت.»

با این همه از نیک^{۴۹}، با آن فراست معمول و جنجال آفرینش به پیدایش ناگهانی و غیر مترقبه‌ی مادر در این اسطوره دقت کرده، به مشکلاتی که ورود غیر منتظره‌ی یک عنصر زن پدید آورده، اشاره می‌کند. او در این جا به دو طریق استدلال می‌کند: طریق دوم صرفاً توهین آمیز است، در حالی که در اولی در طریق باب ماهیت عقیده‌ای که بر آن می‌تازد، بصیرتی از خود نشان می‌دهد. در استدلال دوم خویش می‌گوید: عنصر زن به عنوان عقب‌نشینی در برابر خوی زنباره‌ی^{۵۰} ایرانیان وارد صحنه شده است. اما در استدلال نخست به روشنی^{۵۱} مشکل را طرح می‌کند و می‌گوید: اما از کجا معلوم می‌شود که اصلاً مادری وجود داشته؟ به خصوص آن که آن‌ها خود می‌گویند، زمانی که هیچ چیز وجود نداشت، نه آسمان، نه زمین، تنها زروان موجود بود. اکنون واقعاً مضحک است که او باید خود هم پدر و هم مادر باشد، یعنی وی می‌بایست هم مَنی را از خود بیرون داده و هم آن را دریافت کرده باشد.

از نیک سپس به طوری آشکار این اسطوره را این گونه تفسیر کرده که زروان «دو جنسی» بوده است. در حال حاضر تفسیر وی به حق مورد پذیرش

همگانی است. تشودور بارکونای و یوحنا بارپنکشی هر دو مانند ازنیگ به طور اتفاقی مادر را وارد این اسطوره می کنند. با این همه، وجود مادر، در افسانه ای که به دست ازنیگ^{۵۲} نگاشته شده، مورد تردید^{۵۳} نیست. اما لب کلام در دو منبع دیگر به شرح^{۵۴} زیر است:

«اهرمزد بعد از آفرینش زمین و آسمان دید که آن ها همچنان در تاریکی به سر می برند. در عین این که نمی توانست به هیچ وسیله ای به روشنایی آن ها بیندیشد، با این همه، اهریمن می دانست که اگر اهرمزد قرار باشد با مادر خود ارتباط برقرار سازد، خورشید پدیدار می شود و اگر قرار باشد با خواهرش مرتبط گردد، ماه پدید خواهد آمد. این آگاهی را اهریمن به دیگر دیوان منتقل ساخت. جایی که از آن همه دیو، دیوی «مهمی» نام این آگاهی را به اهرمزد منتقل کرد. اهرمزد بر اساس رهنمودش عمل کرده، خورشید و ماه را به همان طریقی که اشاره شد، پدید آورد.»

از آن جا که در جایی دیگر به این اسطوره ای نامحتمل باز خواهیم گشت؛ اکنون به همین مقدار بسنده می کنیم که بگوییم این اسطوره اصیل است، چرا که دیو مهمی - که ریشه شناسی اسمش همچنان در پرده ی^{۵۵} ابهام است - در یک متن جدلی مانوی علیه زروانی ها ظاهر می شود. تشودور ابوقراء^{۵۶} که دو مناش ما را متوجه گزارش اسطوره ی^{۵۷} زروانی او کرده، در این مورد بسیار صریح است. برای او، زروان یک خدای دو جنسی نیست؛ او به صراحت می گوید: «زروان دارای همسری است.» و ضمناً جزئیاتی از زمان دقیقی که او شروع به شک کرد و در نتیجه اهریمن پدید آمد، برایمان باز می گوید. گفته های ابوقراء چنین است:

«پیش از آن که زروان زمین را بیافریند، به مدت یک هزار سال قربانی کرد تا صاحب فرزندی شود؛ و همسرش فرزندی به دنیا آورد، که نامش اهرمزد بود. بعد از هفتصد سال که از تولد او می گذشت، زروان در این که (= اهرمزد) به دنیا آمده است (یا نه) شک کرد، و این شک فرزند

دیگری را در رحم همسرش پدید آورد که نامش شیطان بود.»

دوباره ابوقراء از اهریمن سخن می گوید: «که شکم مادر خویش را می درد، مادری که بعد از هزار سال اهرمزد را به دنیا می آورد.» اشاره‌ی اخیر وی از آن جهت که منحصر به فرد است، جالب است و بعداً به آن باز خواهیم گشت. پس مشاهده می کنیم که یک عنصر زن می بایست مشخصاً در کنار زروان بوده باشد. از نیک، از اظهار نظر در این مورد که این زن جدا از زروان یا درون خود زروان است، عاجز می ماند. راه حلی که به نظر می رسد این است که وی هر دوی آن‌ها بوده است. اکنون این معضل به طوری روشن از اعمال مشهور آناهیتا anāhitā بروز می کند. ناهید درباره‌ی آتش و ستارگان که به اعتقاد موبدان (= منخ‌ها) فرزندان اهرمزد هستند، چنین می گوید: «اگر اهرمزد آن‌ها را خود پدید آورد، پس این واقعه در بدن او رخ داد. پس او شبیه پدرش زروان است.» یعنی دو جنسی است، هم چنان که ^{۵۸} مانویان می گویند. اما چند سطر بعد می گوید (به دلیلی که بعداً خواهیم گفت از آوردن اسم خاص خودداری می کنم): «اما این که اهرمزد همچو ما آغاز و پایان و مرگ دارد، توسط پدرش زروان و نیز مادرش صحنه نهاده شد...»

نام این مادر نیز دارای اهمیت است، البته اگر بتوانیم شرح قانع کننده‌ای از آن ارائه دهیم. نولدکه این اسم را خوشیزگ ^{۵۹} xvašizag یا chwašizag قرائت می کند: نیبرگ نیز از قرائت او تبعیت کرده، آن را «زیبای کوچک» ^{۶۰} ترجمه کرده است و بنویست نیز از آن جا که این واژه تقریباً به طور معمول به عنوان اسم خاص مندایی ظاهر می شود، جانب نیبرگ را می گیرد. با این همه، این امر چیزی را ثابت نمی کند، زیرا اگرچه ممکن است «زیبای کوچک» برای یک بانوی مندایی نام خاص عادی به حساب آید، اما توصیف همسر خدای غالب با این عنوان مضحک به نظر می آید. نیبرگ به طوری معقولانه، این ایزد بانورا با مادر زندگی ^{۶۱} مانوی مقایسه کرده است؛ الهه‌ای که در مجموعه‌ی خدایان مانوی بعد از پدر روشنایی، در مرتبه‌ی دوم قرار می گیرد. به راستی چنین خدایی می تواند زیبای کوچک خطاب شود؟ قضاوت را به درک خواننده واگذار می کنیم. حال بگذارید قرائت دیگری از این اسم را بررسی نماییم و ببینیم راه حل قانع کننده تری یافت نمی شود.

بر اساس قرائت نسخه‌ی خطی، نولد که چنین می‌گوید: xwšyrg خوشیرگ و خوشوریگ xwšwryg را در این جا من به عنوان صحیح‌ترین قرائت از این دستنویس می‌دانم، و بعد نیز حدساً xwšyzyg خوشیزگ یا خوشیزاگ xwšyzyg پیشنهاد می‌شود.

پس بهترین قرائت‌های مورد تأیید خوشوریگ و خوشیرگ بوده و صورت‌هایی چون خوشیزگ زیاد قطعی به نظر نمی‌آید. اکنون این واژه را به طور بسیار طبیعی می‌توان خوشوریک خواند که خود صورت عادی و مخفف پهلوی xvaš.xvarīg (خوش خوریک) محسوب می‌شود؛ که معنی بخش دوم آن یعنی xvarr خوب است، یعنی کسی که بخت و اقبالش خوب است. دقیقاً می‌دانیم چنین روندی در زبان ارمنی، جایی که واژه‌ی دشوار dušxvarr فارسی به صورت ارمنی تشوار tšuar در می‌آید، وجود دارد. البته ممکن است چنین توجیهی مورد مخالفت قرار گیرد؛ به این نحو که واژه‌ی ارمنی مذکور مرتبط با واژه‌ی فارسی میانه و جدید dušvār که متضاد واژه‌ی خوار xvār است، می‌باشد؛ ولی این مسئله به هیچ روی در متنی که از نیک از آن نقل قول می‌کند، ممکن نیست. این قطعه چنین است:

«این گونه نیست که پرک چیزی موجود و قائم به ذات باشد، به خاطر کامیابی شخص این واژه پرک به کار می‌رود و به خاطر ناکامیابی شخص، به صورت تشاروتیون^{۶۳} خوانده می‌شود.»

می‌دانیم که زروان در نوشته‌های از نیک به عنوان «سرنوشت و بخت و اقبال» به کار رفته و در عین حال به عنوان «اهداء کننده‌ی قربانی» نیز بیان شده است. این را نیز می‌دانیم که وی به گونه‌ای معرفی شده که در ترکیب خود دارای عنصر زنانه است. این عنصر ممکن است دلالت بر وجودی جدا از وجود او داشته باشد، و یا آنچنان که یک نویسنده عرب می‌گوید: «همسرش نامیده می‌شود.» بنابراین، زمانی که در می‌یابیم این عنصر زن در اعمال ناهید، به صورت^{۶۵} «خوش خوریک» یعنی او که دارای بخت مساعد است، نامیده می‌شود، آن‌گاه است که به حل معما نزدیک می‌شویم. زروان اصلاً یک وجود دو جنسی است، و چون ورای

روشنایی و تاریکی، خوب و بد، جای گرفته؛ پس با آن‌ها را درون خویش جمع کرده، بنابراین از دو جنسیت فرارفته و در عین حال در هر دوی آن‌ها شریک می‌گردد. ماهیت دو جنسی وی به واسطه‌ی سند مهرنایسم به اثبات رسیده و تأیید می‌گردد، زیرا در تمام تندیس‌های زروان - کرونوس که تا کنون به دست آمده، بدن وی به واسطه‌ی یک مار (= اژدها) در بر گرفته شده و در همه به جز یکی از این مجسمه‌ها مار «آلت تناسلی» خدا را مستور داشته است. همچنان که گمنت نیز تأکید کرده: «مهر گریان از این راه به دنبال آن بوده‌اند که خدای متعال خود را بدون جنسیت نشان داده و با حداقل جنسیت آن را نامعین بگذارند»، و به همین شکل در می‌یابیم که مانویان^{۶۶} از زروان خود یعنی پدر بزرگی به عنوان برادر یا خواهری بزرگ‌تر یاد می‌کنند. بنابراین، در اسطوره‌ی زروانی دارای مادری هستیم که بخت (= اقبال) مساعدی دارد و کسی است که ابتدا فقط جنبه‌ای از زروان محسوب می‌شده و بعداً به صورت وجودی مستقل در می‌آید. از آن‌جا که در ابتدا هیچ ذکری از وجود او به میان نمی‌آید - و از نیک روی این نکته تأکید فراوان دارد - پس می‌توان حدس زد که وی توسط زروان در مراحل اولیه از نمایش خلقت^{۶۷} به روی صحنه ظاهر شده است. با در نظر گرفتن تفاوت نقش اهریمن در دو دین، مراحل آغازی در روند کیهانی در زروانیسم و مانویسم دقیقاً یکسان است، زیرا در نظام مانوی، پدر بزرگی (= زروان) ابتدا مادر زندگی را برانگیخته و مادر زندگی نیز به نوبه‌ی خویش انسان اولیه (اهرمزد) را برمی‌انگیزد (= فرا می‌خواند). فقط در آن‌جا که نظام زروانی اهریمن را پسر یا فرزند زروان قلمداد می‌کند، با کیش مانوی اختلاف می‌یابد.

اکنون زروان بعد از شک، مشاهده کرد که دو فرزند در بطن مادر است؛ و وی وعده کرد تا هر کدام که اول به حضورش رسد، از دست او پادشاهی را دریافت خواهد کرد. هم‌چنان که می‌دانیم؛ اهرمزد از خرد پدر خویش پدید آمد؛ فکر او را حدس زد و تا اندازه‌ای صادقانه آن را بر اهریمن علنی ساخت.^{۶۸} اهریمن سریعاً از آگاهی کسب شده، سود می‌برد؛ اما از بخت بدش اهرمزد به عنوان دو قلوی بزرگ‌تر، به راه خروج از بطن مادر نزدیک‌تر بود. اهریمن بالاتر از آن مانع ایستاده، رحم را در ناحیه‌ی ناف^{۶۹} درید و بیرون جهید و وجود نفرت‌انگیز خود را در مقابل پدرش زروان عیان ساخت.

قبلاً در همین متن دیده شد که زروان وعده می دهد تا اولین فرزندش را پادشاه و حاکم گرداند، اما بعد (بندهای ۶۲-۶۰) این برسم^{۷۰} یا دسته ای از شاخه های گیاهی مقدس است که وی به اهرمزد تقدیم می دارد. پس بر اساس نظر فیبرگ، بنونیست و دومناش، برسم نشانه ی پادشاهی و اقتدار است؛ نظریه ای که بنابر آن زروان از ماهیت اصلی اش که عدالت است، بی نصیب می شود. اما همان طور که دومناش متذکر می شود، زروان به اهرمزد دستور می دهد تا برای او قربانی کند، آنچنان که او خود قبلاً برای اهرمزد قربانی کرده بود. این که گفته می شود عمل مذهبی اهدای برسم تحت تأثیر مزدیسنی است، قانع مان نمی کند. یوحنا بارپنکشی، کامل ترین گزارش را در این باب، در اختیار دارد. او می گوید:

«من به او این شاخه ها را - که برسم می نامند - اهداء می کنم، من به او قدرت آفرینش آسمان و زمین را خواهم داد.»

آیا تقریباً از این نوشته دستگیرمان نمی شود که زروان به نخستین فرزندش وعده ی پادشاهی و به فرزند دومش وعده ی «مقام عالی روحانیت» را می دهد؟ به این امر باید بذل توجه شود که در نقش سنگی به جا مانده از عهد ساسانیان که اهرمزد در حال اعطای پادشاهی به پادشاه جدید نمایانده می شود، به وی نه برسم که دیهیمی را می دهد. البته در یکی از نقوش برسم ظاهر می شود، این نه اهرمزد بلکه مهر^{۷۱} است که برسم را تقدیم می دارد - زیرا که اهرمزد خود در آن جا حاضر بوده، طبق معمول دیهیم را اعطاء می کند. بنابراین، ظاهراً این نقش سنگی دلالت بر آن دارد که دیهیم و برسم یکی نیستند، اولی، نشانه ی پادشاهی و دومی نشانه ی روحانیت (= موبدی) است.

افزون بر این، بعداً خواهیم دید که گرچه زروان به اهرمزد برسم اهدا می کند؛ اما این اهریمن است که وی او را پادشاه^{۷۲} می کند. چنان که شهرستانی می گوید: «اهریمن پا پیش نهاد و ارباب^{۷۳} و سرور جهان گردید». این بخش در مهریسم باقی مانده و به بهترین شکل در آثار نشوم هایم تصویر گشته است؛ جایی که کیوان (= زروان) با سری پوشیده با داسی در دست چپ، صاعقه ای را به ژوپتر (= اهرمزد)، که چوب^{۷۴} در دست از خود دفاع می کند، می دهد. این

صحنه جرح و تعدیلی از اسطوره‌ی ماست؛ اما این که صاعقه جایگزین برسم شده، چندان اهمیتی ندارد. صاعقه به عنوان اسلحه‌ی «زوئوس - ژوپیترا» به طور طبیعی جانشین برسم ایرانی - که در غرب چیز آشنایی نبود - می‌گردد. این کار یعنی بیان اسطوره‌های ایرانی در قالب اصطلاحات غربی در آیین‌های مهری، امری عادی به شمار می‌آید. در بخشی که بعد از این بخش حاضر مورد بحث قرار خواهد گرفت، به طور مثال با ستیز اهریمن و اهرمزد که به صورت جنگ غولان علیه زئوس تغییر یافته، رو به رو می‌شویم - و شواهد مهریسم به کارمان می‌آید، زمانی که هیچ تفسیر یونانی موجهی در دسترس نباشد.

توضیح بیش‌تر در این باره که برسم نشانگر روحانیت است نه پادشاهی، خود نکته‌ای است که توسط بندهش^{۷۵} و به موازات آن دینکرت^{۷۶} در اختیارمان قرار می‌گیرد. زیرا از این دو اثر می‌آموزیم که اهرمزد لباس روحانی بر تن می‌کند؛ و همچنین خواهیم دید، همه‌ی دلایل فرد را به این باور می‌رساند که او از دست زروان است که مقام روحانیتش را دریافت می‌نماید.

درباره‌ی تولد اهرمزد و اهریمن^{۷۷} تنها منبع ایرانی ما که صریحاً زروانی است، یعنی علمای اسلام، به طور چشمگیری با هر دو اسطوره‌ی از نیک و نوشته‌های شهرستانی تفاوت دارد. این اثر از آفرینش آتش و آب قبل از تولد اهرمزد و اهریمن سخن می‌گوید؛ و در آغاز شرح چنین برداشت می‌شود که اهریمن وجودی مستقل است، ولی بعداً این برداشت تصحیح می‌شود، زیرا متن چنین ادامه می‌یابد: «در آغاز گفتیم اهرمزد و اهریمن هر دو از زمان پدید آمدند». این اختلاف^{۷۸} بسیار مهم است، چیزی که در پایان این فصل مجدداً به آن باز خواهیم گشت.

زمانی که اهریمن به حضور زروان رسید، او گفت: «من فرزند تو هستم». یا بر اساس گفته‌ی البشه و یوحنا بارپنکئی: «من فرزند تو اهرمزد^{۷۹} هستم». این شکل اخیر به طور قطع بر یک روایت معتبر استوار است: زیرا از زمان زرتشت^{۸۰} اصل بدی با دروغ یکی شمرده می‌شده است. بنابراین، طبیعی است که اولین عمل اهریمن این باشد که به پدر خویش دروغ گوید. زروان، با این همه، او را انکار می‌کند، زیرا او از تاریکی گندناک، و خواهان آسیب رساندن است. او می‌گریزد و در خلالی که با اهریمن گفت و گو می‌کند، اهرمزد زاده می‌شود، روشن و

خوش بو، و زروان دانست که این پسر او اهرمزد است.
در این مرحله است که زروان دسته‌های برسم را به اهرمزد می‌دهد، در
حالی که می‌گوید:

«تا کنون من برای تو قربانی کرده‌ام، اکنون تو برای من قربانی خواهی
کرد.»

متن الیسه^{۸۱} و تشو دور ابوقراء در این جا با دیگر راویات اختلافات دارد:
آنها می‌گویند:

«زروان پادشاهی را به اهریمن سپرد، اما چون اهرمزد زاده شد، آن را از
وی پس گرفت.»

از نظر ابوقراء^{۸۲} این اتفاق مربوط به هزار سال بعد است. در این جا خواهیم
کوشید تا میان دو نظر زروانی فوق سازش برقرار سازیم: یک نظر، زمانی بالغ بر نه
(۹) هزار سال را به پادشاهی اختصاص می‌دهد و بر اساس نظر مزدیسنا، به
اهریمن فقط اجازه‌ی سه هزار سال^{۸۳} تلاش داده می‌شود. بر پایه‌ی این نظر، حتی
در آن دوران نیز آن‌ها او را غالب نساخته و به اهرمزد اجازه می‌دهند تا برای سه هزار
سال باقی مانده، هر آنچه را درست می‌پندارد، انجام دهد.

با تحویل برسم به اهرمزد، دیدیم که زروان او را به مقام روحانی (= موبدی)
برگماشت. زروان قربانی کرد تا صاحب فرزندی شود و به واقع از قربانی اوست که
اهرمزد زاده شد و اما او دچار شک شد که بعد از آن نتایج فاجعه‌باری پدیدار
گشت، یعنی اهریمن مهاجم، و ویرانگر، از شک زاده شد؛ و در حقیقت (اهریمن)
تجسد آن شک بود. اگر قرار باشد حرف‌های از نیک را باور کنیم، به این خاطر باور
می‌کنیم که ما را از شک درباره‌ی هدیه دادن برسم به اهرمزد^{۸۴} توسط زروان نجات
می‌دهد. با وجود این جمله‌ی رساله‌ی زروانی موفق می‌شود تصویری روشن از
آنچه که رقبایش درک کرده‌اند، ارائه دهد. او می‌نویسد:

«بدین ترتیب پدر خود نابخرد و ناتوان بود که به دیگری (= اهریمن) اعتماد کرد و آن فرزند نیز چونان خود او، عاری از درک و شعور و قدرت بوده است. زیرا پدر نمی‌تواند بدون قربانی صاحب فرزند شود و فرزند نیز نمی‌توانسته بدون گرفتن چوبی^{۸۵} در دستانش خود را از تردید وارهاند.»

دلایلی هست برای آن که بتوان باور کرد که چنین چیزی خود باوری زروانی بوده است. به واسطه‌ی شک، زروان دیگر لایق قدرت و روحانیت نیست، زیرا به سبب وعده‌ای که می‌دهد، مجبور است پادشاهی را به اهریمن بسپارد. و به اهرمزد برسم - که نشانه‌ی روحانیت است - بدهد، به نحوی که بتواند به کمک قربانی، نیروی اهریمن را نابود سازد. از این رو، در کتب پهلوی در می‌یابیم که در پایان دوازده هزار سال؛ اهرمزد و سروش قربانی^{۸۶} بزرگی می‌کنند و از این طریق، توان اهریمن شکسته می‌شود و بالاخره شک و تردیدی^{۸۷} باقی نمی‌ماند. اکنون به بخش نتیجه‌گیری از اسطوره‌ی زروان می‌رسیم.

اهریمن نزد زروان می‌آید و وعده‌ی او را به خاطرش می‌آورد و (براساس نوشته‌ی تئودور بارکونای) خطاب به وی چنین می‌گوید: «مراقب باش! آیا تو وعده نکردی تا به اولین فرزندت پادشاهی را ارزانی کنی؟» و زروان در پاسخ می‌گوید:

«دور شو شیطان، من تو را برای نه هزار سال پادشاه کردم و اهرمزد را به تو مسلط ساختم؛ بعد از زمان مقرر، اهرمزد به حکومت خواهد رسید و تمام امور را مطابق اراده‌اش نظم خواهد داد.»^{۸۸}

دو نکته در این جا شایان توجه است: این جمله که «من اهرمزد را بر تو حاکم ساختم» چه معنی را افاده می‌کند؟ از نیک هم همین عبارت را به کار می‌برد. نیبرگ^{۸۹} به کاربرد دو واژه‌ی ارمنی ارکی و تاگور دقت کرده، تمایزی را در معنای این دو کلمه که به ریشه‌ی پهلوی بازمی‌گردد، باز شناخته است. بر پایه‌ی نظری، ارکی نمایانگر شاه šāh و تاگور، بیانگر پادشاه pātxšāh است؛ با وجود این که

اهرمزد خدای برتر باقی می ماند، اهریمن بر اساس اسطوره‌ی ما، صاحب نوعی قدرت (= حکومت) مشروع در طول این زمان می گردد. اگر اهرمزد پادشاه است، پس اهریمن در درجه‌ای پایین تر، شاه جهان ماست.^{۹۰} ولی این که تفاوت فوق معتبر است یا نه، جای تردید است. زیرا این دو واژه توسط مورخین ارمنی مترادف یکدیگر و به دو معنای عام یعنی «شاه» و خاص یعنی «شاه پارس» یا «شاه شاهان» به کار می رفته است. چنانچه پواستوس رومی، از شاپور دوم به عنوان تاگور و از امیر محلی و ارمنی خود یعنی ارشک به عنوان ارکی یاد می کند. باید راه حل این مشکل را در جای دیگری جست و جو کنیم.

حال به شهرستانی باز می گردیم. بر اساس نوشته‌های وی، زروان اهریمن را لعن و او را از خود راند، اهریمن اندر تاخت و حاکم^{۹۱} بر جهان گشت و اهرمزد بی قدرت بر سر او مسلط گردید. بر اساس نظر ابوقراء دوران حکومت اهریمن هفت هزار سال به طول خواهد انجامید. پس چگونه می توان گفت که اهرمزد بر سر او مسلط گشته است؟ جواب این سؤال به نظر توسط کاربرد واژه‌ی عربی دنیا داده شده باشد. این واژه به معنی «جهان جسمانی» در برابر «جهان روحانی» (= مینوی) است؛ یعنی چیزی که به واقع مزداپرستان از واژه‌ی گیتی gētīg درک می کنند. بکارگیری این واژه نمی تواند تصادفی باشد، زیرا کمی پیش از این شهرستانی هنگام صحبت از کاسموس^{cosmos} طبق انتظار آن را عالم می نامد. بنابراین، به اهریمن حکومت گیتی داده شد و اهرمزد^{۹۲} بالاتر از او حاکم عالم گردید. پس واژه‌ی بالا (= یا بالاتر) باید به طور تحت اللفظ درک شود. به واقع اهریمن شهریار جهان مادی است و اهرمزد بر عالم علوی مینوی سروری می کند.

این نظریه که در میان زروانی ها و همچنین گنوسی ها، شیطان حاکم و سرور زمین شمرده می شده، در متنی از نوشته‌های پسلوس - آن جا که این نظریه شرح داده می شود - فوراً تأیید می شود. در این جا فرقه‌ای با نام اوشیت Euchite مطرح می شود، این فرقه هر چه که باشد^{۹۳}، وابستگی اش به زروانیسم محتمل است، زیرا به سه اصل^{۹۴} اقرار داشته: یک پدر و دو فرزند؛ فرزند جوان تر که آسمان ها را در تصرف دارد و بنابراین باید با «خدای خوبی» در دین مانی که در بند قبلی همین متن پسلوس از آن سخن به میان آمد، منطبق باشد. پدر که زروان نمایانگر آن است که بر مافوق عالم مادی حکومت می کند و فرزند کوچک تر (= جوان تر) - که باید

به خاطر آورد که در گزارش از نیک نیز اهرمزد فرزند کوچک‌تر است - عنان اختیار آسمان‌ها (= افلاک) را در کف دارد، اما تأثیر فرزند بزرگ‌تر - که همانا اهریمن است (= انگره مینو) - در تمام سطح عالم گسترده و منتشر است. بنابراین، گرچه زروان ممکن است ناظر و اختیاردار عالم مافوق تلقی شود، اما این اهریمن است که تأثیر بلامنازعی در این جهان دارد و این در حالی است که اهرمزد بر آسمان‌ها حکومت دارد. زروانی‌ها از این جنبه با فرق بدبینانه‌تر گنوسی که «روح پلید» را حاکم بر زمین می‌دانند، همراه و قرین‌اند.

اهرمزد به واقع بالاتر از اهریمن به فرمانروایی می‌پردازد، چیزی که بسیار شبیه به کیهان‌شناسی مزدیسنی به نظر می‌رسد، جایی که اهرمزد ساکن در روشنایی بی‌کرانه‌ی خود در تهیگی (= فضا، خلاء) واقع گشته، نمایانده می‌شود. در این باب، بندهش و داتسپرم^{۹۵} بالاتفاق کیهان‌شناسی بی‌ارائه می‌دهند که سخت تحت تأثیر زروانیسم است: تسلیم حکومت زمین به اهریمن و استقرار اهرمزد در آسمان و بالاتر از او. این اسطوره، ما را اساساً با همان شرایطی رو به رو می‌کند که در آغاز کیهان‌شناسی مزدیسنی حاکم است. یکی در پایین در تاریکی و دیگری در روشنایی (محض) قرار دارد. در حقیقت عالم هنوز به وجود نیامده، اما در این نمی‌توان تردید داشت که مندائیسیم و فرق گنوسی، زروانیسم و مانویت قائل‌اند به این که قبل از هستی عالم، جهان مادی از عنصر تاریکی یا از ماده‌ای خنثی آفریده شده است.

زیرا در غیر این صورت قول واحد از نیک، که بر اساس آن اهرمزد برای روشنی بخشیدن به آفرینش فرو رفته در ظلمت^{۹۶} خود، قادر نبود تا اختران و ماه و خورشید را بیافریند، چگونه می‌تواند توجیه شود؟ دیگر هیچ بهانه‌ای برای تردید پیرامون گفته‌های از نیک نداریم؛ زیرا همین رویداد توسط یک نوشته‌ی مانوی^{۹۷} که دقیقاً همین آموزه را مورد حمله قرار داده، به تأیید می‌رسد. بنابر نظر و باور زروانی‌ها، اهرمزد گرچه خالق زمین و آسمان بود، اما برای آفرینش آفریده‌های خویش از تاریکی یا یک عنصر خنثی^{۹۸} به عنوان ماده نام باید استفاده کرده باشد. از این جنبه آن‌ها به مانویان نزدیک می‌شوند. اسطوره‌های آن‌ها متفاوت است، اما عقیده‌ی بنیادینشان یکی است. جهان به واسطه‌ی ایزد یا ایزدان روشنی، از جوهره‌ی تاریکی پدید آمده و شکل می‌گیرد. در کیهان‌شناسی زروانی، جوهره‌ی

تاریکی (= مینوی تاریکی)، خود یک ضد آفرینش پدید می آورد.

بر اساس نظر الکساندر لیلوپولیس، و سنت اگوستین، مانویان به اصل تاریکی به عنوان ماده^{۱۰۶} می نگریسته اند، و این مطلبی است که از متون قبلی^{۱۰۷} استخراج می شود. نمی توان کاملاً مطمئن بود که این هم نظری زروانی باشد، زیرا متون نیمه زروانی بندهش^{۱۰۸} و زاتسپرم آن را تأیید نمی کنند، ولی مکرراً به این عقیده برخورد خواهیم کرد. در فصل آینده خواهیم دید که آفرینش به عنوان محدودیت زمان *zamān* و مکان *gāh, vāy* - که نمی توان آن ها را معادل روشنایی یا تاریکی دانست - شمرده می شود.

چنین خلقتی برای روشنایی خود به اختران و خورشید محتاج است. با این همه، در متون پهلوی اشاراتی می یابیم مبنی بر این که این آفرینش مادی از آب^{۱۰۹} پدید آمد و بر پایه ی یکی از مکاتب فکری، آب قرین با تاریکی^{۱۱۰} است. به طور قطع می توان نتیجه گرفت حداقل در نظر یکی از فرق زروانی تاریکی - آب، ماده ی خام آفرینش اهرمزد و اهریمن - هر دو - بود.

در مورد نه هزار سالی که در این اسطوره برای سلطنت اهریمن مقدر گشته، در فصل آینده به بحث خواهیم پرداخت. اکنون از ماهیت زروان در این اسطوره چه چیزهایی دستگیرمان می شود؟ او وجودی تنها بود که آرزوی فرزند کرد تا آسمان و زمین را بیافریند. همانند «خدا - پدر» هندی یعنی *prajāpati* ممکن است وی تنها بوده، اشتیاق داشته تا قدرتش را نشان دهد. در حالی که برای صاحب فرزند شدن قربانی می کند؛ در همان حال شک روا می دارد، و از این شک اهریمن به وجود می آید. به هنگام تولد دو فرزند، زروان به کسی که برایش قربانی کرده بود، یعنی اهرمزد، برسم به عنوان نشانه ای از روحانیت الهی تقدیم کرد و اهریمن را برای نه هزار سال حاکم جهان ساخت. با این عمل او خود را از تمامی قدرتش خلع کرده، از اهرمزد می خواهد تا با اهدای قربانی برای وی با پی آمدهای شوم شک او مقابله کند. او به عنوان خدای بزرگ و عادل و نه قادر و عالم مطلق تلقی می شود، او گرچه خود بد نیست، اما نطفه ی بدی را داراست و گرچه تاریک نیست، تخم تاریکی را در خود دارد. به خاطر تنها یک اشتباه، اهریمن زاده می شود و زروان از این رهگذر حق خویش را در باب روحانیت الهی به فرزندش اهرمزد وامی گذارد؛ به موجودی که اساس نیکی و روشنی است. بعد از سقوط، آن هم به

سبب شک، وی به مقامی پایین‌تر از اهرمزد تنزل می‌کند.

پیش‌تر در همین فصل اشاره کردیم که در یک جنبه‌ی بسیار مهم، متن علمای اسلام، با دیگر منابع^{۱۰۴} اختلاف دارد. بر پایه‌ی این رساله‌ی کوچک، اهرمزد و اهریمن، فرزندان بلافصل زروان یا زمان نبودند، بلکه توسط زمان از آب و آتش که قبلاً خلق شده بودند، پدید آمدند. مع‌هذا علمای اسلام نیز معضل مربوط به پیدایش اهریمن را در شک و تردید وامی‌نهد. فقط به ما می‌گوید که اهرمزد به پایین نظر افکند و دید که اهریمن (از او) نود و شش فرسنگ فاصله دارد. با این همه، کمی بعد همین رساله به ما می‌گوید که اهرمزد و اهریمن هر دو از طریق زمان پدیدار گشتند. اما دیگر هیچ‌ذکری از پیدایش آن‌ها از آب یا آتش به میان نمی‌آورد. این شرح علمای اسلام که آب و آتش را بر اهرمزد و اهریمن مقدم می‌کند، آن‌قدر منحصر به فرد است که نیازمند بحثی گسترده است. بوست در اثر خود معروف به مشکل گنوسی^{۱۰۵} و در بحث پیرامون گنوسی سیسم کلمانتیه‌ی دروغین و الکزیته قبلاً نظر ما را متوجه قطعه‌ی وی می‌سازد. وی با اشاره به علمای اسلام، نظر ما را به طرزی مناسب به قطعه‌ای از هیپولیتوس^{۱۰۶} Hippolytus جلب می‌کند؛ قطعه‌ای که در ارتباط با مسئله‌ی مورد کنکاش ما بسیار جالب توجه است. بر پایه‌ی نظر این مؤلف، مغ‌ها (= موبدان) به دواصل یعنی یک پدر و یک مادر، باور داشتند. پدر، روشنایی و مادر، تاریکی است. عناصر روشنی داغ، خشک، درخشان و سریع است و عناصر تاریکی سرد، نمور، کند و سنگین. از این دو اصل زن و مرد، عالم پدید می‌آید. بعداً هیپولیتوس از آیینی نقل قول می‌کند که منسوب به زرتشت است. بر اساس این آیین دو دیو، یکی آسمانی و دیگری زمینی، وجود دارند. اولی آتش آمیخته به هواست و دومی آب^{۱۰۷} است و هستی‌اش را از زمین می‌گیرد. بوست در عین این که به اهمیت این متن واقف است، آن را ارائه دهنده‌ی تصویری راستین از دین موبدی نمی‌انگارد. به نظر این محقق این قطعه شتیداً با افکار فیثاغورثی^{۱۰۸} آمیخته است، و البته ممکن است واقعاً هم این‌طور باشد. پس اگر این‌طور باشد، مجبوریم تأثیر فیثاغورثی را بر افکار زرتشتی، به عنوان فرضیه‌ای ممکن بپذیریم. زیرا علاوه بر علمای اسلام در کتب پهلوی اشاراتی را به هیپولیتوس سراغ داریم. این که پارسیان همواره از زمان هرودت تا غلبه‌ی مسلمانان، آب و آتش را پرستش کرده‌اند، از دیدگاه تاریخ‌ادیان

موضوعی بدیهی است که هیچ نیازی به تأکید ندارد.

آب و آتش به اندازه‌ی اهمیت دینی شان دارای اهمیت کیهان‌شناختی نیز هستند. بر اساس دینگرت آب و آتش منشاء همه چیزاند؛ آب و آتش پدر و مادراند و تمام مخلوقات مادی از آن‌ها پدید می‌آیند؛ آتش، مذکر (= مرد) و آب، مؤنث (= زن) است؛ آن‌ها برادر و خواهراند^{۱۰۹} و چون برادر و خواهراند، پس طبیعی است که دارای پدری باشند. کتب پهلوی به دلیلی معلوم در این باب سکوت اختیار کرده‌اند. پس آن‌ها - هم‌چنان که علمای اسلام نیز آن را صراحتاً بیان می‌دارد - پسر و دختر زروان که زمان است، هستند.

در این اسطوره دیدیم که زروان دربرگیرنده‌ی خوبی و بدی، تاریکی و روشنایی، رایحه‌ی خوش و تعفن است و باز دیدیم که برای این تصور که او دو جنسی است دلیل داریم؛ گرچه بعداً به نظر می‌آید مادری در کنار زروان ظاهر شده باشد. اما از شرح علمای اسلام در می‌یابیم که تمایز جنسی پیش از تمایز خوبی و بدی، روشنی و تاریکی، اهرمزد و اهریمن، آشکار می‌شود. اولین مخلوقات، یعنی آتش، نرینه (= مرد) و آب، مادینه (= زن) هستند که از آن‌ها اهرمزد پدیدار گشته است.

اما در مورد اهریمن چه باید گفت؟ همان‌طور که دیدیم رساله‌ی علمای اسلام، وجود اهریمن را بدون توضیح می‌گذارد؛ اگرچه بعداً می‌پذیرد که او از طریق زمان و بنابراین از آتش و آب پدید آمده است. این گفته یک فرضیه‌ی صرف نیست، زیرا در بندهش^{۱۱۰} می‌بینیم که جرثومه‌ی اهرمزد، گرما، رطوبت و آن اهریمن سرد و خشک توصیف می‌شود. این ترکیب منحصر به فرد ایزدان متضاد را در صورتی می‌توان توضیح داد که فرض شود آن‌ها از عناصری که خصوصیات^{۱۱۱} آن‌ها را اخذ کرده‌اند، خلق شده‌اند: آتش، خشک و گرم، و آب، سرد و مرطوب است. اولی با هوا و دومی با زمین پیوند خورده است. اما این‌ها خود مسائل ثانوی^{۱۱۲} است، زیرا در این ارتباط در علمای اسلام ذکر می‌شود که میان نمی‌آید و خود در این آیین نقشی جانبی را ایفا می‌کنند. پس می‌توان دو صورت از زروانیسم را از هم باز شناخت: بر اساس صورت اول زروان از طریق فراخوانی یک الهی مادر یا از طریق خودش، دو خدا، یعنی اهرمزد و اهریمن یا روشنی و تاریکی، خوبی و بدی را به وجود می‌آورد. بر اساس صورت دوم، زروان دو عنصر

یکی عنصر نرینه و دیگری عنصر مادینه، یکی روشنائی و دیگری تاریکی، آتش و آب را پدیدار می‌سازد، پس اصل مادینه، آب و تاریکی است که وجود تاریکی نیز خود بدی است.

اکنون با گذر از نوشته‌های زرتشتی، به سراغ اعمال «آتور اهرمزد» می‌رویم (متن F-5). در این متن، شواهد و اسناد چشمگیری را در جهت اثبات نظریه‌ی خود می‌یابیم. در این جا چنین می‌خوانیم: زمانی که آب به سوی اهریمن آمد. اهریمن با اهرمزد سخن می‌گوید: «چهار پایان تو از آب من نخواهند نوشید.» به دنبال آن آب توسط قورباغه‌ای اهریمن داد (آفریده شده به دست اهریمن) بلعیده شد، آن گاه قورباغه توسط پرنده‌ای مورد حمله قرار می‌گیرد، به طوری که آب را بالا می‌آورد و در نتیجه آب به جای مناسب خود باز می‌گردد.

در این جا فقط یک نکته زحمت‌آفرین است و آن پرواز آب به سوی اهریمن است. پرواز آب با جدایی زن و حرکتش به سوی اهریمن در نوشته‌های تئودو بارکونای قابل قیاس است. بنویست به نوشته‌ی بارکونای کاملاً پرداخته است، او می‌کوشد نشان دهد این جدایی امتیازی است که به آیین مزدیسنی داده می‌شود، زیرا در اسطوره‌ی زروانی زن یک مخلوق اهریمنی^{۱۱۳} تلقی می‌شده است. ظاهراً در اعمال آتور - اهرمزد هم، مطلب از همین قرار است: آب، مادینه (= زن) است و بنابراین، در انحراف زن شریک و مسئول است؛ آب در کشاندن آفرینش اهرمزد به سوی اهریمن نمایانگر یک بوالهوسی همانندی است. بنابراین، و به حق باید نتیجه‌گیری بنویست در مورد زن را پذیرفت. آب اسطوره‌ی اصلی زروانی نه به نیروی خوبی که به نیروی بدی متعلق بود و در مقام ضدیت با آتش که خدای روشن، نرینه و سودرسان است، آب را داریم که تاریک، مادینه و آسیب‌رسان است.

آیا ردپایی از چنین بدی مادینه‌ای در ادبیات پهلوی به چشم نمی‌خورد؟ چرا، ولی بدبختانه، اشارات به این خدای مادینه به طور ملال‌انگیزی ناچیز است، آن قدر ناچیز که شناسایی شخصیت اصلی آن را غیر ممکن می‌سازد. او نخستین روسپی است. به عنوان چهره‌ای اساطیری فقط در بندهش^{۱۱۴} و زاداسپرم با او رو به رو می‌شویم. بعد از شکست اهریمن به دست اهرمزد، این او و فقط اوست که قادر است تا پادشاه تاریکی را از گنجی (= بی‌هوشی) به خود آورده، او را برای تهاجم خشمگینانه‌اش علیه آفرینش^{۱۱۵} اهرمزد برانگیزاند، و این اوست که تمام نژاد

انسانی^{۱۱۶} را به فساد کشیده، آلوده می‌کند. ظاهراً نقش این مخلوق در نظام زروانی مهم بوده است، بعداً جایی در همین کتاب^{۱۱۷} درباره‌ی این موضوع به طور مبسوط بحث می‌کنیم. پیرامون شخصیت اصلی او فقط می‌توان به حدس و گمان متوسل شد و در عین حال نیز چندان هم بی‌احتیاطی نیست که بگوییم این الهه، بازمانده‌ی یک ایزد قدیمی عالم اسفل و نمودگار زمین و آب بوده و با گسترش ثنویت مزدیسنی تا حدّ یک دیو، تنزل مرتبه یافته است. او ممکن است همچون هزاران الهه در ادیان دیگر، حاصلخیز و مرطوب بوده باشد.

به نظر می‌رسد وجود یک چنین الهه‌ای که وابسته به آب است، به طوری چشمگیر با قطعه‌ای از بندهش تأیید می‌شود. این قطعه به اولین زوج بشری یعنی مشی و مشیانه و گام‌هایی که به سوی گناه برداشتند، مربوط می‌شود. قطعه‌ی مربوط به شرح زیر است:

«اولین سخنی که گفتند این (بود)، که اهرمزد آب و زمین و گیاه و جانور و ستاره و ماه و خورشید و همه‌ی آبادی را که از پرهیزگاری پدید آید، آفرید که بُن و برخوانند، پس اهریمن به اندیشه‌ی ایشان بر تاخت و اندیشه (ایشان) را پلید ساخت و ایشان گفتند که اهریمن آفرید آب و زمین و گیاه و دیگر چیز را...»

این قطعه ممکن است در نظر اول مهم جلوه نکند، اما با بررسی دقیق‌تر آن به نظر می‌رسد، فهرست موجوداتی که گفته شده اهریمن آفریده است، ناقص باشد. هیچ ادعایی در مورد اصل و منشاء اهریمنی آتش یا آسمان به میان نمی‌آید: قلمرو او فقط آب و زمین و گیاهان است. مطمئناً این امر نمی‌تواند تصادفی باشد، زیرا ده صفحه بعد،^{۱۱۸} بندهش تأکید می‌کند که گروه اول نرینه و گروه دوم مادینه تلقی می‌شود و گفته می‌شود که آن چهار چیز نرینه و این چهار چیز مادینه است. آسمان، فلزات و باد و آتش نرینه‌اند و هرگز^{۱۱۹} تغییر نمی‌یابند. آب و زمین و گیاهان و ماهی‌ها مادینه‌اند و دستخوش تغییر می‌شوند و دروغ‌لطفی ویژه است برای توصیف یک آیین دروغین و باطل و اکنون این که گفته می‌شود آب و گیاه توسط اهریمن آفریده شده است، خود اولین دروغی بود که توسط مشی و مشیانه

گفته شد.

بنابراین می توان مطمئن بود که آیینی که در این جا به آن اشاره رفته، همان آیینی است که توسط هیپولیتوس^{۱۲۰} شرح و توصیف گردیده است. هیچ ادعایی نیز در این زمینه که اهریمن خالق تمامی این چیزهاست، در میان نیست. او آفریننده ی آب و زمین و گیاهان است و این ها همه مادینه اند. نتیجه این که، باید این طور تصور کنیم که فرقه ای که در این جا بدان حمله شده، اهرمزد را خالق تمام چیزهای نرینه همچون آسمان و باد و آتش می پنداشته است. تمام این مواد به طور تحسین برانگیزی با گزارش هیپولیتوس مطابقت دارد.

آیا این عقیده ی مخالف خوان زروانی که تقدم را به آتش و آب می دهد و اولی را منسوب به روشنی و دومی را منسوب به تاریکی می پنداشته، اصلاً ایرانی بوده است یا نه؟ این آن چیزی است که برای آن جوابی نداریم. به هر تقدیر، فرینه هایی در فرق مذهبی ای که احتمالاً و به طوری جدی زیر نفوذ افکار ایران بوده اند، یافت می شود. - باورهای فرقه ی کینویه Kainawiyya به آن شکل که شهرستانی^{۱۲۱} ثبت کرده، در خور توجه است. برای اعضای این فرقه، آتش و آب و زمین جرثومه های بنیادین بوده است: آتش ماهیت خوب و روشن، و آب دشمن فطری او تلقی می شده است. و همه ی خوبی ها از آتش و همه ی بدی ها از آب نشأت می گرفته است، با آیین زروانی شباهت بسیار زیاد است و اگر تأثیر آن را بپذیریم حدس ما که در این شکل خاص از زروانیسم آب اساساً عنصر بدی تلقی می گشته، بیش تر تأیید می شود. همگون سازی آب با تاریکی در متن هیپولیتوس این مطلب را محتمل و مدرک فرقه ی کینویه به طور نسبی آن را قطعی می سازد. در تمام ادیان ایرانی تاریکی و بدی عملاً هم معنا فرض می شوند.

سند الکزائنه^{۱۲۲} که بوست بر آن به ویژه تأکید ورزیده، کم تر قانع کننده است. در این جا وضع دقیقاً معکوس است: آب، عنصر مقدس و آتش، عنصر بد است؛ این دیوسازی آتش در متن ساختگی کلمنتیه و برخی نظام های گنوسی یافت می شود. دوباره در نظام و آیین الکزائنه جنسیت تغییر می یابد. آب نرینه و آتش مادینه می شود. در این جا بوست به نفوذ مستقیم اندیشه ی ایرانی پی برده است. او می گوید: «الکزائنه تعالیم زروانی را اخذ کرده، آن را وارونه ساخته است.» او این تئوری را با گفته های هیپولیتوس تقویت می کند؛ که هیپولیتوس

کتابی را محرمانه از پارتیان دریافت و آن را Σοβιατ (soβiāt) که احتمالاً یک فرقه‌ی باپتیست در بین‌النهرین بوده منتقل کرد.^{۱۲۳}

این منطقاً قانع کننده به نظر می‌آید. ادیان فرعی و کم‌اهمیت‌تر آرا و عقاید ادیان عمده و اصلی را گرفته، آن را وارونه می‌سازند. کافی است به خاطر آوریم که مندائیان، مسیح را مبدل می‌کنند به موجود مخرب که در شهر بیت‌المقدس ویرانی به بار می‌آورد و او که عمل بازسازی را به جا می‌آورد، خدای مندایی انوش^{۱۲۴} ANōš است. و حتی چشمگیرتر رفتار روح القدس یا به مندایی روحا کوشا می‌شود که آن‌ها او را به سادگی به اصل بدی تبدیل می‌کنند.

همچنان که برنندت و دیگران بعد از او (= متأخرین بعد از او) نشان داده‌اند، این فرقه نیز از ایران عناصری را به عاریت گرفته است. خدایان مشخصی نظیر رشن، بهرام و سام، همه به طور بارزی ایرانی‌اند. و زمانی خدایان سه‌گانه‌ی مندایی یعنی حبیبیل، شبیتیل، و انوش با ایزدان سه‌گانه‌ی ایرانی یعنی مهر، رشن، و سروش یکی می‌شوند. (مندایی Mwhwr (موهور)، srwš (سروش) و r' ۱۲۵ st (عادل) که صفت اخیر لقب رشن است. بنابراین، زمانی که ما در کتاب سوم گینزا' خدای موکل بر جهان یعنی پتهیل را می‌یابیم که در جامه‌ای از آتش به آب‌های سیاه نزول کرده و این که آتش آمیخته با آب است.

و از این جا خلقت مادی به وجود می‌آید، نمی‌توانیم اسطوره‌ی زروانی آمده در رساله‌ی علمای اسلام را به خاطر نیاوریم و باز به نظر می‌آید این هم از مواردی است که عنصر آتش برای خلق جهان، آب مادینه را بارور می‌کند، محقیم اگر این بخش از دین مندایی را مشتق از همان منبع اسطوره‌ی زروانی بدانیم، زیرا مذهب مندایی نیز عموماً دو گروه از عناصر را از یکدیگر باز می‌شناسد: آتش نیک، آب و هوا و زمین و اضداد آن‌ها. از این نظر این دو آیین با مانویان سر موافقت دارند، گرچه نمونه‌های گنوسی پیش از آن که آموزنده باشند، گمراه کننده‌اند. اما به صورتی گذرا باید متذکر شد. در نظام باردسین [اگر هنوز بتوانیم به عنوان فرقه‌ای گنوسی به حسابش آوریم]، روشنایی و تاریکی جنس‌های متضاد تلقی می‌شده‌اند. و در دیگر آیین‌ها به ویژه در فرقه‌ی به اصطلاح سیمونیه، دو وجود نرینه و مادینه در سرآغاز عالم واقع شده‌اند. از شواهد بالا می‌توان این طور نتیجه گرفت که یک کلیت مخالف خوان زروانی وجود داشته که بر اساس نظرات آن،

زمان آتش و آب را پدید آورده، و یکی خوب و روشن یعنی عنصر نرینه و دیگری تاریک و بد یعنی عنصر مادینه بوده است. این عناصر به هم آمیختند و از آمیزش آن‌ها اهرمزد و اهریمن پدید آمدند. یکی عمدتاً از آتش و دیگری از آب نشأت گرفت. فقط در ترکیب جسمانی آن‌ها بود که خاصیت طبیعی والدینشان به هم آمیخت. اهرمزد گرمی را از آتش و رطوبت را از آب و اهریمن سردی را از آب و خشکی را از آتش به ارث برد. محتمل می‌نماید که این شکل از زروانیسم در اصل ایرانی نبوده باشد، زیرا در هیچ منبع زرتشتی اشاره‌ای دال بر این که آب موجود بدی باشد، نمی‌یابیم.

این مطلب که از هیپولیتوس و از مقایسه با ادیان هم‌ریشه به دست می‌آید؛ بیش‌تر محتمل است که زروانیسم یک چنین عقاید غیر مزدیسنی را از منابع غیر ایرانی اخذ کرده باشد و نه برعکس.

مآخذ و پی‌نوشت‌ها

۱- تمام این فصل بر اساس چهار متن زروانی هم‌عرض هم‌است که تماماً در بخش متن‌ها (F-۱) آمده است.

2- Migne, p. G.I, Col, 1 461; Kessler, Mani, p-403

3- flügel, mani, pp. 52, 56

۴- (متن‌ها ۱-§-۴-F) بر اساس نوشته‌ی شهرستانی؛ عبارت نه هزار و نصد و نود و نه در برابر یک‌هزار سال قرار می‌گیرد، که این بهترین دلیل پیرامون اشتباهی است که از سوی این مورخ پدید می‌آید. به احتمال قوی او متن اصلی‌اش را غلط قرائت کرده است. رقم فوق معادل عدد هزار در دیگر منابع است. زیرا که یک چنین عددی یعنی ۹۹/۹۹۹ در فرگرد بیست و دو وند پداد مکرر می‌آید.

5- Mandaean Studies, p. 69

6- on the identity of zurvān and zaman (Np=ruzgār) CF. Widengren, Hochgottglaube p-276

۷- این محققان باید زاتسپرهم را نادیده گرفته باشند، زیرا که این متن همچنان چاپ نشده باقی مانده است.

8- text Z4, §29

9- text Z1, §§ 2 and 3; Z4, §2

- 10- Abeghian, Armenische volksglaube. p-53. Junker, Aionvorstellung, p. 178, No, 103.
- 11- CCM, 1931, p. 112, cf. infra p. 245.
- 12- text F4 §1
- 13- V. chapter, VIII, passim
- 14- text Z1, §2
- 15- Studien zum antiken Synkretismus, p. 238
- 16- Sprung und fortbildungen des manischen system, pp. 141 ff
- 17- text F-9, end
- 18- V.CCCM. 1931, pp. 47 ff, and infra pp-221-3.
- ۱۹- یکی بودن زروان با بخت در متن تئودور ابوقراء text-F2 و تئودور مپوستا Text G2 ظاهر شده است.
- ۲۰- از نیک، چاپ ونیز، ۱۹۲۶، ص - ۱۲۲ ترجمه ی اشمیت، ص ۱۸۷، عدمای سه اصل را باور دارند، خوبی، بدی و عدالت و عدمای دو اصل را مطرح می کنند یعنی خوبی و بدی، و جماعتی هفت اصل را مطرح می کنند.
- 21- Text F6
- 22- Afyātkār i vazurg-miθr, §§ 131-2 (phl. texts, p.95) = text Z24 (b)
- 23- Text Z3, §3 = Grbd, 167.6.
- 24- yavišt i friyān, 3. 34 apud west, Avn. p. 228: hač rāstān vāy i vēh rāsttar kē hēč-aš `kas āzarm, `nē ut pārak ut `stanēt ut xvatāy `ut bandak rāδ `apāk kēš ditikar rāstih, dārēt.
- 25- butcf. our remarks on p. 66-70
- 26- Text Z4, §29
- 27- text Z5 (a) §§ 42-45
- 28- Von harnak, marcion, pp-97-118, esp. p. 101.
- 29- Ibid, pp-436 ff
- 30- V.P. 57, N.8

۳۱- فصل دهم، بخش الف

- 32- Eliše, yahannisean, p-29; tr. Langiocs II p. 191

۳۳- فصل دوم، ص - ۷۴

34- Text Z 37, §8

35- Text F4, §1

36- So also the manichaean zurvān is (in parthian) piḍar vazargēft (Andreas-henning, *Mir man*, III, p-65) from the syriac original abhā derabbūtā

۳۷- تشو د ورا بوقراء جزئیات بیش تری از قربانی هزار ساله ی زروان ارائه می دهد. بعد از آن که همسرش برای هفتصد سال حامله شد و در این مدت اهرمزد را در بطن خود داشت، زروان شک کرد. از این شک اهریمن پدیدار گشت و ظاهراً بعد از یک فاصله ی کوتاه متولد شد و اهرمزد بعد از تکمیل مدت هزار سال متولد گردید.

38- the Idea of pregnancy ensuing on a thought or doubt seems to have been borrowed into mandaeism, right Ginza, p. 295 (p. 292 in the translation of lidzbarski) reads, «Dann Sann (Sc. Jōšmin) nach, sein Gedanke wurde schwanger, und der Gedanke war nach daran, im zweiten geboren zu werden». in madaeanism, as in manichaeanism, the Normal means, of producing deities is by evocation. it is therefore probable that the idea of the pregnancy of the thought of Jōšamin derives from zervanism.

۳۹- در یک قطعه (p. 129, ed, venice, 1929, schmid, pp. 94-95)

langlois II p. 376) از نیک این تصور را بیان می دارد که هر دوی اهرمزد و اهریمن از میل زروان، پدیدار شدند. اگر نمی دانستیم که از Az به عنوان دیو حرص و طمع در زروانیسم نقش عمده ای ایفا می کند؛ به این گفته منحصر به فرد اهمیت قائل نمی شدیم. ما در فصل مربوط به دیو آز پیرامون این گفته ی از نیک بیش تر بحث خواهیم کرد.

۴۰- به ملحقات فصل سوم رجوع کنید، (بخش ۱- ص ۱۳۲)

41- Text F. 4 § 1.

42- Ibid, § 3

43- Venice, p. 130; Schmid, p. 96; langlois, ii p. 376.

44- cf. Eznik's use of p'ark' = pers-xvarr, fortune: when dealing with the Zoroastrians, he plainly does not use the word in its ordinary significance δόξα.

- 45- cf. Strabon v. 3., 14 (clemen, fontes, p. 35; Benveniste, the persian religion, p. 52; Bidez-Cumont, mages, IJ p. 112, N. (i)
- 46- muruj, barbier de meynard, II, p. 124.
- 47- Text Z2, § 20
- ۲۸- آتور اهرمزد، می گوید که قربانی نثار عناصر گشت نه بخت (v. text F5).
- 49- ed. yo hannisean, p. 33; langlios II p. 193.
- 50- ven, p. 155; schmid, p. 111 langlios II p. 381
- 51- Ven, p. 149, Schmid, p. 107; Langlios, p. 379
- 52- Text F 1, § 39
- 53- Text F 7 (a)
- 54- V. Text F7 (b), manichaean fragment, less fully in Aḡur-Hormizd (F5) and others, V. chapter VI
- ۵۵- فصل ششم، اختران، صص ۲۳۷-۲۳۸
- ۵۶- فصل اول، صص ۵۸-۵۹ / فصل ششم، صص ۲۳۷-۲۳۸
- 57- V. text F2.
- 58- Text F-5 ii
- 59- festgruß an rudolf von Roth, Stuttgart, 1893, p. 37.
- 60- CCM, 1931, p. 83-Andreas apud lidzbarski, Ephemeris für semit, Epigr, I, p. 100 Suggested xvaš-zāk, of fair offspring.
- 61- Mo, xxvi p. 183
- ۶۲- به ملحقات (فصل) سوم رجوع کنید. (بخش ۲، ص ۱۳۲)
- 63- Ven, p. 131; Schmid, p. 97; langlios, p. 376
- 64- theodore Abūqurra, text F2
- 65- Cumont MMM. I-P-82
- 66- Von lecoq, turkische Manichäica, aus cholsche (AbpaW, 1911) p. 22, der Gott Azrua (= zurvān), der selbst ist aller Götter des Götterhimmels älterere Bruder und ältere schwester, die lautere majestät, der lichte verstand (?) (mutter)?
- 67- Ven, p. 149, Schmid, p. 107; langlios II p. 379.
- 68- so šāhristāni, text F4, §1

۶۹- بر اساس شهرستانی، منابع دیگر این حقیقت را ذکر نمی کنند، ولی به هر تقدیر تلویحاً می گویند: اهریمن به شدت بطن مادر را شکافت. تمام قطعات مربوط به برادری اهرمزد و اهریمن در بخش متن ها ۳-۴ F جمع آوری شده است.

70- Sarre, Die Kunst des alten persiens p-44

71- Herzfeld, Am Tor von Asien, plate 29.

طبیعتاً نمی توان نتیجه گرفت که اهرمزد اهدا کننده ی پادشاهی به شاهان ساسانی است. گرچه او باید به عنوان حافظ و نگهبان خاندان سلطنتی تلقی شده باشد. این مسئله عقیده ی موبدان که خود اهرمزد را تبدیل به بزرگ ترین خدا - موبد نمودند، نبوده است.

۷۲- رک به صص- ۱۱۷-۱۱۶

73. text F4. § 1

74- the photograph is unfortunately not merely satisfactory and the object hauded overmight be anything. cumont, however, states, that it is a thunderbolt and a reason for doubting his word.

۷۵- فصل پنجم، صص- ۱۹۰-۱۸۹

76- text Z11

77- text Z37, §9

78- Ibid, §23

79- text F-1 § 45

۸۰- این از موارد نادری است که هرودوت و کتیبه ی بیستون و گائاهای در مورد آن توافقی دارند. بیان بنونیست (Presian religion p-39) که استعمال واژه ی drūz در گائاهای با آنچه که در کتیبه ی مذکور به کار رفته، اختلاف دارد، و این دو واژه های مستقلی از یکدیگر هستند، قانع کننده نیست.

81- Text F1, §§ 63-64

82- Text F2;

(ممکن است بدین معنی باشد که اهرمزد بعد از ۱۰۰۰ سالی که زروان شروع به اهدای قربانی کرد، به دنیا آمد.)

83- Text Z1, § 14

84- V.P. 78, N.A.

85- Ibid

pas 2 druž frāč mǎnēnd, Ahriman ut Az. Ohrmazd ō gētēh
āyēd, xvat zōt, srōš-ālāy rāspik, 'ut aiβyāhan, pat, dast
dārēd. Ganāk Mēnōk 'ut Az 'pat'āni gāsānik Nirang
zat-aβzārīhā akārihast

«پس دو دروج فراز مانند: اهریمن و آز. هر مزد به گیتی آید، خود زوت است. سروش
پرهیزگار زاسپی است و ایونگهان را در دست دارد، اهریمن و آز بدان دعای گاهای به
شکسته افزاری از کار افتاده...»

87- Zs. 34, 54 V. Text z5 (a)

88- Text F1 §§ 66-85

89- venice p. 127

90- CCM, 1931, p. 76

91- Text F4

۹۲- به ملحقات فصل سوم رجوع کنید. (بخش- ۳۰، ص ۱۳۳)

93- Thess Euchites would paacar to be connected with
manichees and can scarcely be Identical with sect of the
same name discussed in ERE.

۹۴- از نیک همچنین از فرقه‌ی مفی سخن می‌گوید، فرقه‌ای که به سه اصل اعتراف داشت:
قبلاً دیدیم که این فرقه می‌بایست همان زروانی باشد.

95- Text Z I init, Z4 Init

96- Text F7 (a)

97- Text F7 (b) (a)

98- A clear account of the manichean creation myth will be
found in Burkit, the religion of the manichees, pp 27 ff: cf.
also polotsky in pauly-wissowa, s.v. manichaismus; cumont,
recherches sur le manichaeism, i pp. 25 ff. jackson,
researches in manichacism, pp. 233 ff; puech, le
manichéisme, pp. 79, ff.

99- baur, Dat manichaische Religionssystem, p. 20,;
Reitzenstein, Die Gottin psyche, p.6

100- v. Allberry, A manichacan psalm-book, 54. 17; 108, 24;

101- The concept of hyle seems conspicuously absent from our iranian texts.

102- esp. Zs. 34.50 (text Z5 (a)):

«زیرا، اهرمزد با آب آفرید و با آتش پایان می دهد.» بندهش بزرگ، بخش ۱۶، بند ۴ که در مجموعه متن های آخر کتاب وارد شده است: (Z1, §41): «اولین آفرینش قطره ای آب بود، زیرا همه چیزها از آب ناشی شود، مگر نطفه ای آدمیان و رمه: که نطفه ای آنان از آتش است.»

۱۰۳- رک صص- ۱۱۹-۱۲۰

۱۰۴- رک صص- ۱۱۳-۱۱۴

105- p. 153; cf Reitzenstein, studien zum antiken synkrstismus, pp. 116 ff; bidez-cumont, mages, II, pp. 63-66

106- our text G3

107- cf. vitruvius, de archit viii, praef. 1. (clemen fontes, p. 37)

108- V. the remarks of MM. bidez and cumont of laud, II p. 64, N. 3, who distinguish the magian and pythagorean elements in hippolytus, account.

۱۰۹- رجوع کنید به ملحقات فصل سوم، (بخش- ۴، ص- ۱۳۳)

۱۱۰- بندهش بزرگ، بخش ۱۸۱، بند ۶:

«gōhri ōhrmazdik garm, xvatih, ut hūbād i sapuk»

«گوهر هرمزدی گرم، خویید، روشن، خوشبو و سبک در فراز پیدا است.»

۱۱۱- رجوع کنید به ملحقات فصل سوم، (بخش- ۵، ص- ۱۳۳)

112- according to the opinion of the magians cited by hippalytus I.C. so poimandres IV; cf, Reitzenstein, Die Götter psyche, p. 33.

۱۱۲- نباید فراموش کرد که زروان، اشوکار، فرشوکار و زروکار مقدم بر اهرمزد و اهریمن و شبیه عناصر آن ها هستند.

۱۱۳- فصل نهم، صص- ۳۳۱-۳۳۲

۱۱۴- فصل نهم، صص- ۳۴۲-۳۴۴

115- Text Z5 (a) and Z6

116- text Z5 (a) § 31

«نخستین سخنی که گفتند این (بود) که اهرمزد آب و زمین و گیاه و جانور و ستاره و ماه و خورشید و همه آبادی را که از پرهیزگاری پدید آید، آفرید، که بن و بر خوانند، پس اهریمن به اندیشه‌ی ایشان بر تاخت و اندیشه‌ی ایشان را پلید ساخت و ایشان گفتند که اهریمن آفرید آب و زمین و گیاه و دیگر چیز را...»

«نیز این چهار چیز را نر (و این) چهار را ماده خوانند، آسمان، فلز، باد و آتش نرند و هرگز جزء این نباشد. آب و زمین و گیاه و ماهی مادمانند و هرگز جز این نباشد، دیگر آفریدگان نر و ماده باشند.

120- cf. the anonymous syriac text F9: «de tout cela on peut inferer clairement qu'il (Sc. zoroaster) suppose des séries de divinités males et femelles.

122- ed, cureton, p.196; tr Haarbrücker

123- Hauptprobleme, p. 156, where the relevant passages are cited

124- lidzbarski, op, laud, p. 284, n. 4.

ملحقات فصل سوم

۱- از نیک در اشاره به این مسئله، که باشک، زروان بیش تر منشاء شر (= بدی) می گردد تا اهریمن. او می نویسد: «بنابر این روشن است، که زروان بدون توان و ناقص بود، و بدون آگاهی، و خود مسبب شر (و بدی) و نه مسبب اهریمن. زیرا اگر او شک نکرده بود، هم چنان که آن ها می گویند، اهریمن به وجود نمی آمد، کسی که آن ها می گویند خالق بدی (شر) است؛ اما او خود دچار شک شد، که بی اعتقاد و بی قدرت بود.»

(venice, 1926. PP. 132-3; schmid, P. 97; langlois, ii, P. 376)
again (venice, 1926, P. 151; schmid, P. 108; longlois, P. 97; P. 380

۲- این تصویر خاص مانویت نیست: بلکه در خیلی از فرق گنوسی وجود دارد:

(I. de faye, Gnostiques et Gnosticisme, PP. 379. 412)

و بر اساس نوشته‌ی Bousset: (Hauptprobleme der Gnosis P. 26)

۳- دینکرت مدن، (۷۹-۲۱ DKM).

4-cf. Aristotle, De generatione 330 a 30 (P. 41 in the edition of joachim)

۵- متن زروانی ۱-F، بندهای ۶۴-۶۳

فصل چهارم

کیهان شناسی (۱)

خدای باد Vāy

در چرخش نظر از منابع غیر ایرانی به سوی اوستا و کتب پهلوی، آدمی نمی تواند از ناهمگونی موجود بین آن ها شگفت زده نشود. در فصل گذشته دیدیم که بر اساس نظر از نیک و جمعی دیگر از مؤلفان، زروان، پدر اهریمن و اهرمزد محسوب می شد. ممکن است تصور رود که رد پای چنین باوری را در خود اوستا و منابع پهلوی هم می توان یافت. چنین تصویری موجب سرخوردگی می شود، زیرا در تمامی کتب پهلوی فقط یک بار به اسطوره ی مورد بحث اشاره شده است. این اشاره در کتاب نهم دینکرت^۱ صورت می گیرد؛ اشاره ای که بناست ترجمه و تفسیری از گاتاها باشد. قطعه ی مورد بحث با بند - ۳ از فرگرد - ۳۰ از یسنا مربوط می شود. جایی که متن اوستایی به روشنی بیان می دارد که مینوی خوبی و بدی دو همزاد yðmā هستند. چنین قطعه ای موضع زروانی را به شدت تقویت می کند و حتی ممکن است آدم و سوسه شود و باور کند که وجود اساطیر و افکار رایج در عهد ساسانی پیرامون زروان، مدیون همین یک اشاره ی تنها بوده باشد. به هر جهت جمع آوری کنندگان^۲ دینکرت دقیقاً از تفسیر این قطعه توسط رقبایشان آگاه بوده اند. گرچه دانش آن ها از زبان گاهانی به طور قطع ناچیز بوده، اما به نظر می آید که می دانسته اند که واژه ی یما (yðmā) معنی دوقلو می دهد و بر این اساس آن را به دو برادر ترجمه می کنند، اما پذیرش برادری اهرمزد و اهریمن برایشان کشنده بوده است. پس باید راهی برای گریز از این معضل یافت می شد. از بخت خوش آنان در

خط سوم از این بند، واژه‌ی ارش وجود داشت. آن‌ها این واژه را به طرزى رندانه با نادیده گرفتن مفهوم حقیقی اش یعنی «راستی» و با تکیه بر جهل عامه^۳ به واژه‌ی رشک Arišk تبدیل نمودند. بنابراین، تمام این قطعه صرفاً دروغی بود که توسط دیور شک منتشر می‌گشت، و آموزه‌ای نیز که در آن مطرح می‌گردید، باطل محسوب می‌شد.

این ترجمه‌ی عمداً ابلهانه، تنها اشاره‌ی موجود به آموزه‌ی مربوط به برادری اهرمزد و اهریمن در تمام ادبیات پهلوی به حساب می‌آید؛ حتی در همین بند نیز از نام زروان ذکرى به میان نمی‌آید. ضدیت این قطعه با زروانیسم را نمی‌توان منکر شد؛ اما بر اساس همین یک قطعه نیز مجاز نیستیم نتیجه‌گیری کنیم که خصومتی جدی بین این دو مکتب^۴ معارض وجود داشته است. مع هذا مدارک جمع‌آوری شده در فصول یک و دو، خود بر وجود چنین خصومتی دلالت می‌کند، اگرچه به نظر می‌رسد زروانی‌ها در نواحی وسیعی (از کشور) مجاز بوده‌اند تا بر اعتقادات خود به خدای غالب^۵ باقی بمانند. مع هذا گرچه ادبیات پهلوی تنها شامل همین یک اشاره به این آموزه‌ی بسیار مهم زروانی، (آموزه‌ای که از طریق نوشته‌های از نیک و دیگر نویسندگان مسیحی برایمان محفوظ مانده) است، اما به هر تقدیر این یک اشاره در تأمین اطلاعاتی که ما را به درک بهتر ماهیت زروان قادر سازد، خود اشاره‌ای گرانبهاست و اگر همین یک اشاره را کنار دیگر منابع بگذاریم، ممکن است بتوانیم قطعاتی از دیگر اسطوره‌های زروانی را هم بازسازی کنیم. بدون کمک گرفتن از این بند، چنین کوشش‌هایی محتمل به شکست است.

میان کتب پهلوی از یک سو و گزارش‌های مسیحی از سوی دیگر، متن علمای اسلام [متن Z شماره ۳۷] و گزارش شهرستانی (متن F - شماره‌ی ۴) قرار می‌گیرد. اولی از این جهت که تنها متن زروانی نوشته شده به دست زروانی‌هاست، دارای اهمیت ویژه‌ای است. شاید تاریخ نگارش آن که بی‌تردید متعلق به دورانی متأخر است، کمی از ارزش آن کاسته باشد. با وجود این، این اثر ارائه‌کننده‌ی کیهان‌شناسی‌یی است که به طوری مشخص هم با هر دو اسطوره‌ی از نیک و هم با جهان‌شناسی‌های بندهش بزرگ و زاتسپرم مربوط است. در تحلیل مان از منابع اخیر، علمای اسلام، و شهرستانی را همواره ملحوظ داشته‌ایم.

تا کنون کامل‌ترین گزارش از جهان‌شناسی زرتشتی، از متن پهلوی بندهش

به دستمان رسیده است. این اثر در دو نسخه حفظ گردیده که به ترتیب به بندهش هندی و بندهش بزرگ یا بندهش ایرانی معروفند. همچنانی که از نام آن برمی آید، بندهش اخیر در مقایسه با نسخه‌ی هندی کامل تر و دارای مطالب بیش تری است. در فصل اول (متن 1-Z) که فعلاً مورد توجه ماست، این اختلاف آشکار است. بندهش هندی تصویری از یک جهان‌شناسی کم و بیش درست به ما ارائه می‌کند؛ جهان‌شناسی‌یی که در آن زروان یا زمان، آن‌طور که عموماً در کتب پهلوی نامیده می‌شود^۱، نقشی نسبتاً فروتنانه ایفا می‌کند. گزارش هندی منسجم است و شاید بتوان به طور منطقی حدس زد که از منبع منحصر به فردی اخذ شده باشد. با این همه در میانه‌ی این گزارش، نسخه‌ی ایرانی قطعه‌ای بالا بلند را جای داده است؛ که در آن زمان (= زروان) مشخصاً شخصیت اصلی است. این قطعه را در بخش اعظم فصل پنجم مورد توجه دقیق قرار خواهیم داد.

به موازات بندهش بزرگ و با اتکاء به منبع اصلی آن، جهان‌شناسی زاتسپرم قرار دارد، که جزئیات بیش تری را در روشن کردن برخی از گزارش‌های مبهم و گنگ بندهش در بر دارد؛ جزئیاتی که در این جا به کارمان می‌آید.

قبل از آن که به سراغ کیهان‌شناسی بندهش برویم، چند کلمه‌ای باید در مورد خدایی که در عصر ساسانی نقش مهمی در اساطیر زروانی ایفا می‌نمود، یعنی وای Vāy گفته شود. بر خلاف زروان که اوستا عملاً چیزی از او به ما نمی‌گوید، وای یا (اگر به اسم اوستایی‌اش او را بنامیم) وایو Vāyū خود موضوع یک یشت^۲ yašt کامل بوده، در دیگر بخش‌های اوستا نیز به کرات ظاهر می‌شود. نیازی نیست تا پیرامون وایوی اوستایی نکته‌ای گفته شود، زیرا این موضوع توسط ویکندر^۳ wikander که خود دنبال نظریات^۴ داغ و جنجالی نیبرگ را گرفته، به طوری مشروح مورد بررسی قرار گرفته است. به هر صورت، شرحی کوتاه از خصوصیات این ایزد لازم به نظر می‌آید.

ظاهراً وایو اصلاً خدای غالب جماعتی بوده که هیچ ارتباطی با جامعه‌ی اصیل^۵ زرتشتی نداشته‌اند. او نیز همانند زروان و مهر یک خدای اخلاقی نیست؛ اما بر خلاف مهر، جنبه‌ی بد شخصیت او در میان زرتشتیان مزداپرست آن قدر بارز بوده که مجبور شدند تا شخصیت او را دو بخش کنند. این خدای قادر مطلق در دست مزداپرستان خدایی دو جنبه‌ای شد: یکی وایوی سودرسان که در کنار

اهورامزدا عمل می کند و دیگری وایوی آسیب رسان که کمی بهتر از یک دیو مرگ است. حتی در یشت مختص به او (که قسمت هایی از آن به طور قطع کهنه است)؛ این جریان قابل ملاحظه است؛ زیرا نویسنده پرستش خود را تقدیم آن بخش از وایو می کند که متعلق به مینوی خوبی است [بند ۵۷ از یشت ۵]. همچنانی که نیبرگ^{۱۱} اشاره کرده است، شاخص ترین بخش از این یشت همانی است که در آن اسامی ایزد وایو فهرست می شود. اما قبل از پرداختن به آن ها، باید توجه داشته باشیم که در بندهای ۴-۲ از این یشت، اهورامزدا برای آن که این ایزد مخلوقات اهریمنی را نابود سازد، به درگاه او دعا می کند و از این راه به فرودستی اش^{۱۲} نیز اقرار می نماید.

تأکید نیبرگ قطعاً درست است، که این قطعه می تواند حاکی از آن باشد که این ایزد از آیین دیگری وارد جامعه ی زرتشتی شده است. این یشت از قهرمان اساطیری بسیاری که برای وایو قربانی می کنند، نام می برد؛ کسانی که حاجاتشان توسط ایزد برآورده می شود، با وجود این دعا و نیایش ضحاک بدکار و شخصیت ناشناخته ی دیگری به اسم اوروسارا Aurvasāra مستجاب نمی شود. با پایان این دعا و نیایش، ما به اسامی وایو می رسیم (بندهای ۴۸-۴۳). این قطعه ی منشور، گرچه متأخر و در جاهایی مخدوش است، اما برای مورخ دین دارای بیش ترین اهمیت است.

نام او وایوست، زیرا هم آفرینش اهرمزد و هم آن اهریمن را دنبال می کند vayōmi؛ او گیرنده apayate است، زیرا که هم آفرینش اهرمزد و هم آفرینش اهریمن را به چنگ می آورد. او فاتح مطلق است؛ زیرا هر دو آفرینش را مسخر خویش می کند. در میان دیگر القاب و صفات، می توانیم برای او این صفات را بر شمريم: زیان رسان zīnakd، یابنده ی فره vindi xvarənd، تندرو و تندروترین aurvō, aurvōtədmō، قوی و قوی ترین taxmō, taxōtədmā، استوار و استوارترین dərəzrō, darōjištō، نیرومند و نیرومندترین aoji, aojiš.

او با یک ضربه (به حریف) غلبه می یابد haθravana؛ با دیوان می ستیزد و دشمن را مهار می کند (viðaeṽō kard - tbaēšo - tarō) او خود همانند زوبینی تیز و دارنده ی زوبین تیز است tižyarštə, tižyarštiš، او خود چونان زوبینی پهن و صاحب زوبین پهن می باشد^{۱۳} pərə θvarəštə parəθvarəštiš.

زمانی که مردی در بند (= محاصره) است، آرام می ایستد و می گذارد تا او (= وایو) به جلو پیش آمده، او را از (= مهلکه) برهاند.^{۱۴} او باید به هنگام نبرد و یا توسط شاه هنگامی که به سوی جنگ می شتابد، خوانده شود (بند ۵). در این یشت او به عنوان دارنده ی کلاه خود زرین، تصویر گشته است؛ کسی که دارای ارا به ای با چرخ های زرین، سلاح و جامه ای زرین و در عین حال کفش ها و تاج و کمر بندی زرین است. افزون بر این، او توسط زنانی که خواستار همسرند، ستوده می شود. (بند - ۴۰)

از همین طرح بسیار مختصر و کوتاه از این یشت دیده می شود، گذشته از هر چیز، وایو خدای جنگ^{۱۶} و جنگاوران است. و این ویژگی تا دوران ساسانی همراه اوست؛ یعنی عصری که به وی صریحاً به عنوان خدای ارتشتاران^{۱۷} Artēštārān اشاره می شود، که دومین طبقه یا طبقه ی جنگاوران محسوب می شود. در قدمت او منازعه ای نیست، زیرا او در سرودهای ریگ ودا^{۱۸} rigveda، نیز ظاهر شده و سرودی کامل به او^{۱۹} اختصاص می یابد. هم در اوستا و هم در ودا او با باد vāta مرتبط است. در ودا، او همچنین مکرراً در کنار ایندیرا Indira و یک بار در کنار مارتوس martus ظاهر می شود و بنابراین، خدای باد^{۲۰} تلقی می شود.

این که در بخش (هایی) از ایران، او تا سطح خدای غالب ارتقا می یابد، چیزی است که به روشنی از یشت پانزدهم مشخص و معلوم می گردد. اهورامزدا به او نیایش می برد، و او دنبال کننده ی آفرینش هم اهورایی و هم اهریمنی است: افزون بر این، او بر هر دو غلبه می کند. او در واقع خدایی بالاتر از خوبی و بدی است؛ و همانند طبقه ی جنگجویان - که او حافظ آن است - در قدرت تجلی می کند.

مسلماً زرتشتیان ثنوی در زمانی که در حال جمع آوری باورهای متفاوت اند، در مواجهه با یک چنین خدای بی اخلاقی می بایست جداً سرخورده شده باشند. راه حل آن ها در این باب ماهرانه بود: شخصیت وایو به دو بخش تقسیم گردید. وای خوب چونان دیگر ایزدان و به عنوان قدرتی سودرسان و زیر دست اهرمزد، در این نظام جذب شد. وای بد از سوی دیگر به دیو مرگ بدل گشت. توجه کرده ایم که در این یشت، وایو به عنوان ایزدی که انسان های در بند را از بند نجات می دهد، توصیف می گردد. در وندیداد^{۲۱} Vidēvdāt، جایی که تقریباً دوگانگی در

شخصیت او از قبل پدید آمده، تکرار این حادثه را اما با خصیصه‌ای دگرگون شده می‌یابیم. زرتشت از اهرمزد می‌پرسد: «آیا آتش و آب آدمی را هلاک می‌سازد؟»^{۲۱} اهرمزد در پاسخ او می‌گوید: «نه آتش و نه آب، هیچ یک سبب هلاک آدمی نمی‌شود؛ اما استوداد Astōvidōta (دیو مرگ) آدمی را به بند کشیده، این وایوست که او را می‌رهاند.»

در متن اوستایی آتو گم‌دیچه^{۲۲} Aogamadaeča با مرثیه‌ی مزدیسنی برای مردگان، گذر از این صورت ساده به نظریه‌ی دوگانگی وایو هنوز رخ نداده است. در این سرود، او همچنان پیک مرگ است، اما ظاهر آن به عنوان دیو، زیرا از او با کلماتی که مناسب ابهت یک خدای قادر است، سخن می‌رود. اگر چه این قطعه در دوران^{۲۳} اخیر بسیار نقل شده، ولی این متن از چنان تأثیری برخوردار است که ما نیز مشتاقانه و با این عذر موجه - که هیچ شرحی از وایو بدون این قطعه کامل نخواهد بود - از آن استفاده می‌کنیم.

«از آن راهی که از آن رودخانه‌ای خروشان محافظت می‌کند، می‌توان دوری گزید؛ فقط از راه وایوی بی‌رحم، هرگز گریزی نباشد؛ از آن راهی که توسط ازدهایی به بزرگی گاو نر محافظت می‌شود، ازدهایی که مردان و اسبان را می‌بلعد، و آدمیان را می‌کشد و بی‌رحم است، می‌توان گریخت، فقط راه وایوی بی‌رحم است که هرگز از آن گریزی نیست؛ از آن راهی که آن را خرسی سیاه‌رنگ می‌پاید، می‌توان دوری گزید، فقط راه وایوی بی‌رحم است که هرگز از آن گریزی نیست؛ از آن راهی که آن را راهزنی می‌پاید، راهزنی که با یک ضربه آدمی را می‌کشد و بی‌رحم است می‌توان دوری گزید، اما راه وایوی بی‌رحم است که آن را گریزی نباشد؛ از آن راهی که تحت فرماندهی سپاهی مجهز به ارابه‌هاست، سپاهی که در کمین نشسته است، می‌توان گریخت، فقط راه آن وایوی بی‌رحم است که هرگز از آن گریز نباشد.»^{۲۴}

در متون پهلوی تقسیم شخصیت وایو به دو ماهیت کاملاً متمایز کامل است: یکی وای به با وای خوب نامیده می‌شود (آنجنان) که اکثراً آن را خطاب می‌کنیم،

و دیگری وای بد یا وای بدتر خوانده می‌شود. اما رد پای اصلی چنین ماهیت دو پهلویی همچنان باقی است؛ زیرا علاوه بر نقش یک ایزد و یک دیو، ما در متون پهلوی با جنبه‌ی سوم‌ی از این خدای متغیر رو به رو می‌شویم، زیرا وای که زمانی به عنوان خدای باد میان آسمان و زمین به وزش در می‌آمد، اکنون تبدیل به فضای میان قلمرو روشنی در عالم بالا و قلمرو تاریکی در عالم سفلی^{۲۵} شده که ستیز بین نور و ظلمت در داخل این عنصر غیر مادی رخ می‌دهد. وای که زمانی بر بالای خوبی و بدی قرار داشت، حالا به جایگاهی مناسب از برای اختلاط نیروهای خوبی و بدی تبدیل شده است. بعد از آفرینش، وای به عنوان فضای میان زمین و آسمان شمرده می‌شود؛ که در تضاد کامل با زمین būm قرار می‌گیرد. منشأ اصلی آتش، آتش اندروای Vāyīkātaxš و منشأ آب دریای جاری در زمین است. آتش طبعاً به فضا vāy برجهیده، آب به سوی زمین^{۲۶} سرازیر می‌شود. در جهان اکبر وای نیروی زندگی بخش است که با باد آتشین در بدن انسان [= جان آتش اندام] که همان جان^{۲۷} می‌باشد، منطبق است. در این جا دوباره تمایز بین دو نوع وای آشکار می‌شود؛ درست همان‌طور که وای بد دیو مرگ است، وای نیک جوهره‌ی زندگی است. بعد از فرسکرد fraškard، که در پایان جهان رخ می‌دهد، وای تبدیل به مکانی برای ارواح پالایش شده می‌شود.

روح غرق در تنعم در وای ناب که برای همیشه رقیب را در جهان^{۲۸} در قبضه‌ی خود دارد، باقی می‌ماند. پس در این دوران وی ظاهراً با فضا یکی می‌شود. آن‌گاه که به کیهان‌شناسی بندهش برسیم، مجال بحث درباره‌ی این مسئله را خواهیم داشت. به عنوان ایزدانی (مستقل) این دو وای به طور طبیعی مخالف یکدیگرند. در متون پهلوی، وای بد صرفاً دیو مرگ شمرده می‌شود. او دیگر خدایی پر ابهت و بی شفقت آنچنان که در ائو گمدیچه تصویر می‌گردد، تلقی نمی‌شود؛ بلکه به سر سپرده‌ی فرومایه‌ای از برای اهریمن بدل شده، با استوداد Astōvidāt یکی دانسته می‌شود. [صورت اوستایی دیو مذکور برابر است با: Astāvidōtu]. استوداد، وای بد است که جان آدمیان را می‌ستاند؛ آنچنان که گفته می‌شود:

«چون او با دستش مردی را لمس کند، آن خواب باشد، چون سایه‌اش را

بر او برفکند، آن تب باشد و زمانی که او را با چشمش دریابد، جانش را
بستاند.^{۲۹}

کار وای به یا وای نیک نجات روان ravān پرهیزگاران از حملات همتای بد
خود است؛ او با دستش روان را گرفته، آن را به جای مقدرش^{۳۰} هدایت می کند. او
غافل از جان نیز (که در این جا مترادف زندگی است) نیست؛ زیرا بعد از رنج ناشی
از جدایی از بدن^{۳۱}، به پذیره اش رفته، آن را تسکین می دهد. پس او را می توان نظیر
Ψυχοπομπος حامی روان پرهیزگار دانست، در عین این که روح گناهکار به قعر
دوزخ کشیده می شود.

در این جا، و در ارتباط وای با باد vāt چندان نیاز به توضیح نیست. با این
وجود سزاوار است به یک قطعه در همین مورد توجه شود؛ زیرا نشان می دهد ایزد
وای چطور حتی در کتب پهلوی بی توجهی اش را نسبت به خوبی و بدی حفظ
می کند. در واقع، در این قطعه به نظر می آید وی جانبدار خیل پیروان اهریمن و
مسبب عذاب از برای باد است. این متن چنین می گوید:

«اهریمن خطاب به دیوان فریاد برآورد که، بیایید و این باد اروند و دلیر و
آفریده شده به دست اهرمزد را بمیرانید؛ زیرا اگر شما باد را بمیرانید،
پس تمام آفرینش به دست شما میرانده خواهد شد. و در این نبرد وای
درنگ خدای به کمکش نیامد، باد گیج بیفتاد^{۳۲}، به سبب کوتاهی وای
در کمک به باد، اکنون باد گاه تند و گاه آرام می وزد.»

در این جا ایزد وای این گونه به چشم می آید که کناره گیری از کشمکش های
کیهانی را برگزیده است، چیزی که ماهیت غیرایزدی او را شکل می دهد.

از این بازنگری کوتاه پیرامون ماهیت و ویژگی های مهم این ایزد، می توان با
اطمینان نتیجه گرفت که از نظر کیهان شناسی، وای به عنوان فضای میان «قلمرو
روشنایی» و «قلمرو تاریکی» یا به عنوان نبوغ مسلط آن قلمرو محسوب می شود. به
جز ستیزی که بین دو نیروی خوبی و بدی در او رخ می دهد - مسئله ی خوبی و
بدی برای الهیون عهد ساسانی تا آن حد که برای تقسیم شخصیت او لازم می آید

مطرح نمی‌شود. او به هر صورت، خدای مرگ (نیز) بوده است و به استثنای تباہ‌سازی روح^{۳۳}، مرگ بزرگ‌ترین بدی است که می‌تواند بر یک مزدیسنی معتقد غلبه نماید. در چنین موقعیتی ایزد مرگ می‌بایست صورتی دیوی پذیرد، و می‌توان حدس زد برای دلجویی از مردمی که او را به عنوان خدای برتر پذیرفته بودند و در مسیر دگرگون‌سازی این مسئله قرار داشتند، آن‌ها (= الهیون زرتشتی عهد ساسانی) وای نیک را خلق کرده باشند، وایی که کارش استقبال از ارواحی بود که از چنگ وای بد (= رقیب بد او) نجات یافته بودند.

قبل از ترک وای به منظور پرداختن به بحث وسیع‌تر کیهان‌شناسی، بندهش باید در گذر از این مبحث تنها خاطر نشان کنیم - بعد از بحثی که ویدن گرن^{۳۴}، به خوبی از عهده‌ی آن برآمد، دیگر بیش از این هم لازم نیست - که اسطوره‌ای شگفت‌آور در دینکرت^{۳۵} و دادستان دینیک، ضبط شده است، کمی قبل از زمان نویسی (= فرشکرد) جهان، کیخسرو یکی از قهرمانان اسطوره‌ای ایران، برای تسهیل در امر نابودسازی نهایی دیوان، به هوش می‌آید، و وای را به تباہ‌سازی ارواح آدمیان متهم می‌سازد. وای به تقصیر خود اعتراف می‌کند، و به منظور انتقام، کیخسرو او را به شتری مبدل کرده، سوار بر پشت او بر گرد ایران حرکت می‌کند. اگرچه ترجمه‌ی این بخش زیاد روشن نیست، ولی ظاهراً سرانجام وای باعث مرگ کیخسرو^{۳۶} نیز می‌شود.

این اسطوره را می‌توان به عنوان پیروزی نهایی مرگ قبل از نویسی (= فرشکرد) جهان و قبل از آن که تمام مخلوقات به حیات جاودانه دست یابند، به شمار آورد. در طرحی مختصر، ماهیت خدای وای چنین است.

بگذارید او را در ارتباط با زروان مورد مذاقه قرار دهیم. در ابتدا هر دو ایزد کاملاً متمایز از یکدیگر به نظر می‌آیند. در اوستا، وایو نقش مستقلی ایفاء می‌کند؛ در حالی که زروان به عنوان خدایی به غایت جانبی ظاهر می‌شود. یک حقیقت را درباره‌ی او در می‌یابیم: او ایزدی است که راهی را که ارواح در گذشتگان می‌بایست تا قبل از رسیدن به پل چینوط پیمایند، در قبضه‌ی خود دارد؛ این مسیر زروان داد (آفریده شده به دست زروان zrvō-dāta)^{۳۷} نامیده می‌شود. پس او حتی در این مرحله ابتدایی خدای مرگ است، و از این نظر عملکردش بسیار شبیه عملکرد وای است. این دو در یسنای متأخر و وندیداد، در دعاها به هم مربوط می‌شوند:

«می ستاییم روز رام rām نیک رمه را، وایو کسی که مقتدرانه عمل می کند... می ستاییم سواشا θwāša [= سپهر] را که قانون خویش را دنبال می کند xvadāta، می ستاییم زروان بی کرانه را که برای زمانی دراز قانون خویش را یعنی درنگ خدای را پی می گیرد^{۳۸}»
 «.darðyō-xvadāta»

باز در این جا با این لقب عادی یعنی «درنگ خدای» از برای زروان رو به رو می شویم که زمانی برای وایو^{۳۹} به کار گرفته شد. بنابراین، می توان حدس زد در زمان تألیف و تصنیف بخش های متأخر اوستا، ارتباطی مشخص بین این دو ایزد وجود داشته است.

در متون پهلوی این ارتباط نزدیک تر می شود. وای بعد از یکی دانسته شدن با تهیگی و یا فضای میانجی بین قلمرو تاریکی و روشنی، بیش تر با فضا یکی انگاشته می شود: بعد از آفرینش تمام مخلوقات در آن می زیید.^{۴۰} زروان، زمان است که تنها از طریق آن عمل آفرینش ممکن^{۴۱} می گردد. بنابراین، دو ایزد در این جا بسیار به یکدیگر مرتبط می شوند. ما دارای سند داماسیوس که بر پایه ی منبع ادوموس اهل رودز استوار است، هستیم؛ منبعی که در آن گفته شده مغان (= موبدان) فضا و زمان را به عنوان اساس نخستین که از آن ها «خدای خوبی» و «دیو بدی» ناشی می شود، می پنداشته اند. از نیک^{۴۲} و دیگر منابع که با او هم قولند، فقط زروان را خدای غالب دانسته، ذکر ی از فضا به میان نمی آورند؛ اما اهمیت زیادی نباید به آن داد؛ زیرا زروان در متون از نیک چهره ای اساطیری است در حالی که در کتب پهلوی بیش تر یک مفهوم عقلایی است. افزون بر این، ارتباط بین زمان و فضا، آن قدر نزدیک است که می توان آن ها را یکی انگاشت. زیرا بر اساس بندهش بزرگ:

«این بخشش نیز به زمان می رسد، او که وای درنگ خدای است، سلاح زروان است و باشد که (سلاح) اهرمزد^{۴۳} است.»

تمام کیهان شناسی بندهش، تا اندازه ای توسط این حقیقت که به مفهوم فضا

به سه صورت اشاره می‌شود، به پیچیدگی گراییده است. زمانی این واژه به وای اشاره دارد، گاهی منظور از آن گاه و گپاک gāh and gyāk است، که کلمه‌ی gāh معنی زمان نیز می‌دهد و بالاخره زمانی این واژه مترادف سپهر است که دقیقاً معنی افلاک می‌دهد؛ که همین کلمه بعداً تمام فضا را در مفهوم خود جا داد. این سر درگمی تماماً ناشی از ماهیت التقاطی دینی است که ما با آن سر و کار داریم.

همچنانی که دیدیم، وای یا وایو خدای غالب (= برتر) مردمی بوده که به احتمال زیاد در شرق ایران می‌زیسته‌اند. زروان و سپهر متعلق به غرب ایران است، اولی یعنی زروان آن‌طور که اسامی خاص در اسناد نوزی Nuzi نشان می‌دهد، ظاهراً به دوره‌ای بسیار باستان بازمی‌گردد. اسناد مذکور که متعلق به قرون دوازده تا سیزده قبل از میلاد است، به ما صورت‌هایی از واژه‌ی زروان را از قبیل^{۴۴} Du-uk-ki-za-ar-wa Ar-za-ar-wa, it-hi-za-ar-wa, za-ar-wa-an ارائه می‌دهد. وجود قدیمی سپهر در غرب ایران توسط اسامی خاص یونانی به تأیید می‌رسد: ΣπιθριοTqs and Σπιθροβ áTqs, spiθrioátcs and spiθro batcs. سپهر^{۴۶} نه فضا که دقیقاً همان افلاک است؛ یعنی مکانی است از برای ستارگان، بنابراین سرنوشت آدمی^{۴۷} را تعیین می‌کند. همچنان که به زودی خواهیم دید، «زمان و مکان» که در ابتدا بی‌کرانه بودند، می‌بایست برای ممکن ساختن عمل آفرینش محدود و کرانه‌مند می‌گردیدند. بعد از کرانه‌مندی، سپهر دقیقاً به صورت فلک (= چرخ) پرستاره درآمد، وای یعنی همان فضا در داخل آن واقع می‌شود. ستارگان در وای حرکت می‌کنند، اما حرکتشان توسط سپهر^{۴۸} تنظیم می‌شود.

سپهر ترجمه‌ی پهلوی از سواشای اوستایی^{۴۹} θwāša است و لقبش خدای xvatāy یعنی سرور که با صفت ثابت سواشا، یعنی خدا θwāša xvadāta به معنی «کسی که قانون خویش را پی می‌گیرد» منطبق است، درست همان‌طور که dērang-xvatāy لقب همیشگی زروان با عبارت اوستایی - darōyō xvadāta تطبیق دارد. تا کنون ایزد θwāša به طور کلی با فضا یکی دانسته شده، مسئله‌ای که به طور مبسوطی توسط نیبرگ^{۵۰} و ویدن‌گرن^{۵۱}، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. این بازشناسی به هر صورت زیاد دقیق نیست θwāša که مشتق از واژه‌ی ایرانی باستان θwarta (= سنسکریت tvar = شتافتن^{۵۲}) است

می باید به معنی «کسی که می شنابد» باشد؛ از این جاست که ما دارای واژه‌ی فارسی میانه‌ی سپهر spahr (θwahr) هستیم، درست همانند واژه‌ی فارسی میانه‌ی ahrov اهلو (= مقدس) که از ašavan (= مقدس = اشو) باستانی ریشه می گیرد. واژه‌ی سپهر spahr با واژه‌ی سپهر spihr یکی است، که خود با واژه‌ی spāš (θwāša) یکی و همانند است. سپهر در درجه‌ی اول فلک و در درجه‌ی دوم فضا (= مکان) است، و یک چنین طرز تلقی را می توان در مورد واژه‌ی θwāša نیز حدس زد. البته واژه‌ی اخیر یعنی θwāša به نهایت مهجور است. گذشته از سه بار ذکر آن همراه با زروان^{۵۴} یک بار هم با دیگر ایزدانی که همراه مهراند ظاهر می شود و این مقامی است که برای فلک مناسب تر است تا برای مفهوم مبهمی همچون فضا.^{۵۵}

از این گذشته می توان به طور طبیعی به فلک به عنوان «کسی که می شنابد» اندیشید، عبارتی که در ارتباط با واژه‌ی فضا بلافاصله به ذهن متبادر نمی شود. کسی که با شعر پارسی نسبتاً آشنا باشد، می داند که فلک از دیرباز تا دوران اسلامی با صفت «مرکب تیزرو» وصف می گشته و می گردد. یکی دانستن^{۵۶} θwāša با فضا به هر صورت مطلبی است که باید از عبارت gāh xvadāt (جایگاه خداوند) در متن پهلوی سی روزه (sīh - rōcak) استنباط شده باشد. بنابراین θwāša در معیت زروان ظاهر می شود و اودوموس از رودز نیز از «زمان و مکان»، به عنوان اصول نخستین^{۵۷} یاد می کند. θwāša معادل سپهر و بنابراین معادل فضا است که دربردارنده‌ی فلک است.

اما باز به وای برگردیم. همانندی این ایزد با زروان در ادبیات پهلوی بسیار بیش از این هاست. همچنانی که در فصل سوم دیدیم، یکی از ویژگی‌های اصلی زروان، عدالت بوده است که در یکی از متون [پهلوی موسوم به ایاد گاربز گمهر] می خوانیم: «که عادل ترین است؟ زمان کرانه مند»، عدالت^{۵۸} همچنین یکی از ویژگی‌های وای است، زیرا، او از دیگر عادل‌ها، عادل تر است، ملاحظه نمی کند، و نه رشوه می ستاند (= تطمیع می شود)، با ارباب و بنده به عدالت رفتار می کند، و با یکی چونان دیگری.^{۵۹}

گفته می شود به عنوان ایزدان مرگ هر دو صاحب راهی هستند، زیرا (در متون) از راهی آگاه می شویم موسوم به زروان آفریده، که ارواح درگذشتگان تا پل

چینو^{۶۰} باید آن را بپیمایند: به همین گونه از متن اوستایی ائوگمدیچه در می‌یابیم که از تمام راه‌ها هر چند محصور در خطرات هولناک، می‌توان گریخت، فقط از راه وایو هرگز گریزی نتواند بود. هر دو خدا مهیب‌اند و از آن‌ها گریزی نیست. در مورد وای گفته می‌شود:

«خرد است که بهتر از همه‌ی خواسته‌هایی (= ثروت‌هایی) است که در گیتی است؛ و بخت است که بر هر کس و هر چیزی مسلط است و وای بد^{۶۱} است که کسی از چنگ آن نتواند بگریزد.»

به طوری همانند:

«زروان را نمی‌توان پنهان داشت^{۶۲} و علیه آن چاره و گریزی^{۶۳} نیست. وقتی که زمان مردی فرا رسد،^{۶۴} او علیه آن نتواند کاری انجام دهد، و زمان^{۶۵} چشم او را به هم بدوزد.»

چنین می‌نماید که هر دو خدا در اصل در نظام ثنوی مزدیسنی بیگانه شمرده می‌شدند، اما هر دو جذب آن گردیدند؛ در حالی که شخصیت اصلی خود را در این روند از دست داده، نابسامانی جدی‌ای را برای مزدیسنان باعث گردیدند، چرا که آن‌ها هرگز موفق نشدند این دو خدا را به صورت پاره‌ای همگن از نظام خود درآورند. هر دو خدا اصلاً بالاتر از نیک و بد قرار داشتند. در مورد وای، مزداپرستان به طرزی شسته رفته شخصیت این ایزد را به دو نیم خوب و بد تقسیم کردند. اما مورد زروان بسیار مشکل‌تر بود؛ زیرا این خدا در اوائل عهد ساسانی یا جلوتر از آن، تا حدّ پدر ایزدان و دیوان ارتقاء یافته بود. پس مزداپرستان سه راه (= چاره) را پیش روی داشتند: اول این که آن‌ها می‌توانستند همانند کاری که قبلاً در قبال ایزد وای انجام داده بودند، شخصیت زروان را نیز به دو نیم نمایند؛ (دوم) یا این که این خدا را از مجموع خدایان مزدیسنی حذف نمایند؛ و یا بالاخره (سوم) این که او را تا حدّ مقدور جذب اهرمزد سازند و او به صورت یکی از بنیان‌های اهرمزد در آید. برای کسی که با ادبیات پهلوی آشناست، روشن است که پیرامون

این مسئله هیچ توافق عمومی در میان مزدیسنان حاصل نشد، زیرا در متون مختلف هر سه نظریه را می‌یابیم.

در دینکرت می‌خوانیم که زمان به هر دو آفرینش اهرمزد و اهریمن^{۶۶} تعلق دارد. گرچه جای دیگر در همین کتاب به زمان به عنوان جاودانگی (= ابدیت)^{۶۷} اهرمزد اشاره رفته است. منوچهر به تنهایی زروان را به طور کامل از مجموع خدایان مزدیسنی حذف کرده است و حتی به نظر می‌آید بسیار مراقب است که هرگز نامی از او نبرد. در شکند گمانیک و پچار نیز، او هیچ نقش عمده‌ای ایفاء نمی‌کند، فقط به عنوان بی‌کرانه و درک‌نشدنی^{۶۸} تلقی می‌شود. در بندهش و به ویژه داتسپر، شخصیت او کم‌تر دستخوش تحریف شده و از این اثر است که بیش‌ترین اطلاعات را پیرامون زروان به دست می‌آوریم. برویم به سراغ کیهان‌شناسی‌یی که این دو کتاب ارائه می‌دهند.

کیهان‌شناسی مزدیسنی

گزارش‌هایی که پیرامون آفرینش به ما رسیده است، بین آنچه که می‌توان مزدیسنی خواند و آنچه که می‌تواند زروانی نامیده شود، ترسیم تمایزی روشن، همواره آسان یا ممکن نیست. بندهش هندی به هر صورت، توجه کمی به زمان مبذول می‌دارد و با مقداری اصلاحات می‌توان آن را متن پایه‌ی کیهان‌شناسی مزدیسنی به حساب آورد. اکنون باید نظرمان را متوجه این متن نماییم.

در آغاز اهرمزد در آن بالا و ساکن در «روشنایی بی‌کرانه» بود: مشخصه‌های او، همه آگاهی (= آگاهی کامل و مطلق) و خرد است که برخی آن را دین (dēn) نامند. اهریمن در ژرفنایی ساکن در «تاریکی بی‌کرانه» بود. او در تاریکی به پَسِ دانشی و میل به نابودگری (= زدارکامگی) بود. میان قلمرو روشنایی و تاریکی، تهیگی بود که برخی آن را وای خوانند.^{۶۹}

به نظر این شرح مختصر نمایانگر دید مزدیسنی از جهان قبل از تازش اهریمن بر قلمرو روشنایی و متعاقب آن آفرینش است.

بندهش هندی به هر صورت، برخی از مضامین زروانی را به عاریت گرفته، آن‌ها را با روایات به دین مزدیسنی تلفیق نموده است. این اثر با وظیفه‌ی آشتی و سازش بین این دو دین سازش‌ناپذیر رو به رو بوده است. یک دین زمان را بالاتر از

اهرمزد و اهریمن قرار داده، آن را خدای برتر و علت نخستین ساخته است: این خدای چهار بعدی دربرگیرنده‌ی زمان، فضا، خرد و قدرت^{۷۰} بوده است. فراتر از خوبی و بدی و نسبت به هر دوی آن‌ها بی‌اعتناست. به عنوان «زمان بی‌کرانه» او جاودانه، و خود جاودانگی^{۷۱} است. از سوی دیگر، مزدیسنان به دو اصل اقرار دارند: اهرمزد و اهریمن. آنچه خوبی و زیبایی است به اهرمزد و آنچه بدی و خطاست، به اهریمن منسوب است. هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌تواند ادعای بی‌کرانگی کند، زیرا هر دو تنها در قلمرو ویژه‌ی خود حکمروا بوده، میانشان نیز نهیگی حاکم است.

چطور این دیدگاه‌ها به سازش و مصالحه می‌رسند؟ و در این تلفیق جدید از عقاید و باورهای متفاوت، چه نقشی به زمان و فضا داده شده است؟ نویسنده‌ی شکند گمانیک و پچار، را از این جنبه می‌توان به‌دین‌ترین مفسر و مترجم نظرات مزدیسنی شمرد، زیرا زمان را از تمام ویژگی‌ها و وظایفی که زروانی‌ها به او داده بودند، خالی می‌کند. بنابر نظر او، تنها زمان و فضا - با تهیگی همچنانی که او می‌نامد، اما آشکارا آن را به همان معنی فضای باز میان قلمرو نور و ظلمت به کار نمی‌برد - بی‌کرانه‌اند: بی‌کرانگی^{۷۲} قابل تقسیم نیست،^{۷۳} اما جوهره‌ای است که هر چیزی^{۷۴} را فرا گرفته است. این دو نیروی مخالف، بی‌کرانه^{۷۵} نیستند؛ و نه خرد اهرمزد بی‌کرانه است، زیرا به ممکن‌ها محدود می‌شود؛ او نمی‌تواند دارای دانشی از غیرممکن‌ها باشد. او نمی‌تواند بی‌کرانه باشد، زیرا اگر بود، از بی‌کرانگی‌اش آگاه نمی‌بود. بی‌کرانه بنا به تعریف فهم ناشدنی است؛ بنابراین برای ذات خداوند نیز غیر قابل درک^{۷۶} است. آنچه که می‌توان درباره‌اش گفت آن‌که هیچ چیز بدون آن موجود نیست و هرگز نمی‌تواند به درک و فهم^{۷۷} آید.

در بیان‌ش از بی‌کرانه، مردان فرخ *mardān farux* نویسنده‌ی شکند گمانیک و پچار، با دیگر نویسندگان مزدیسنی اختلاف دارد، زیرا او امکان محدودیت (= کرانه‌مندی) زمان را نمی‌پذیرد. زمان و فضا، بی‌کرانه‌اند. بر این اساس به نظر می‌رسد او آموزه‌ای را که در دیگر منابع و اسناد یافت می‌شود انکار می‌کند؛ آموزه‌ای که می‌گوید:

«زمان کرانه‌مند از زمان بی کرانه پدید آمد و بعد از دوازده هزار سال مجدداً این زمان به زمان بی کرانه خواهد پیوست.»

با این کار، او به طوری موثر نظام مزدیسنی را از زروان، خدای زمان، خلاص و رها می‌سازد؛ زیرا بر اساس نظرات وی نتیجتاً زروان به عنوان «وجودی بی کرانه»، نه درک می‌شود و نه درک می‌کند. او هیچ گونه تسلطی بر اعمال آدمی ندارد؛ او بدون قدرت است، جهان را دربر گرفته، اما تأثیری بر آن ندارد. در نزد او به عنوان یک ثنوی مزدیسنی و یک خردگرا، مسئله‌ی «زمان بی کرانه» چیزی بیش از یک دلبستگی آکادمیک نیست. در نظر او، بحث پیرامون موضوعی چنین مبهم و گنگ به کار آشفته کردن خام‌اندیشان^{۷۸} می‌آید. از آن جا که آموزه‌های زروانی فقط می‌تواند آشفتگی و سردرگمی را وارد به‌دین زرتشتی سازد، بنابراین او آماده بود تا این خدای مهاجم را به کلی حذف نماید. به خصوص آن که او در زمانی می‌زیست که دینش به تدریج توسط شور مبلغانه‌ی یک آیین توحیدی مهاجم رو به نابودی می‌رفت. او قاعدتاً به این فکر افتاد که در چنان زمانه‌ای نرمش دینی به عنوان کاری تجملی می‌تواند منشاء خطر شود.

مردان فرخ یک ثنوی و یک خردگرا بود و راه حل او پیرامون مشکل زروان - زمان با فلسفه‌اش منطبق بود.

نویسنده‌ی بندهش نیز یک ثنوی و یک سنت‌گرا بود. به عنوان یک سنت‌گرا، او آموزه‌هایی را به ارث برده بود که با هم ناسازگار بودند. از یک سو او آموخته بود جهان آنچنان که ما می‌شناسیمش، از اختلاط دو اصل از ازل متخاصم پدید آمده که این دو اصل از جوهره‌ای متفاوت و در آغاز به طور کامل از هم متمایز بوده‌اند؛ و از سوی دیگر فرا گرفته بود که زروان - زمان بر بالای این دو اصل قرار دارد و خود را به عنوان بخت متجلی کرده، سرنوشت آدمیان را در قبضه‌ی^{۷۹} خود دارد. گرچه در زمان او آموزه‌ای که زروان به پدر دو مینوی متخاصم و مخالف می‌انگاشته، به احتمال قوی، ممنوع^{۸۰} بوده، ولی آن قدر قدرت داشته که برای مزدیسنان بیارزد با آن مصالحه و سازش کنند. بنابراین، مصالحه‌ای می‌بایست پدید آید. بگذارید ببینیم نویسنده‌ی گزارش مربوط به آفرینش در بندهش چگونه این سازش را به وجود می‌آورد.

از زروانی‌ها او احتمالاً خدای غالب، یعنی زروان را که شامل چهار بعد زمان، فضا، خرد و قدرت بوده، حفظ کرده است. در نظام مزدیسنی، اهرمزد خدای غالب، خوبی، خرد و قدرت^{۸۱} بوده است. پس مزادپرستان متأخر کوشیدند تا این دو خدا را در یک خدا ادغام کرده، زمان را پدید آورند، چیزی که اکنون آن را به عنوان جوهره‌ی اهرمزد^{۸۲} به جای زروان باستانی قرار می‌دهند. بنابراین، در کلمات آغازین بندهش می‌بینیم که زمان منحصرأ مربوط به اهرمزد بوده، در جایی دیگر به عنوان ابدیت^{۸۳} او توصیف می‌شود. اهرمزد و فضا، دین و زمان اهرمزدی چیزهایی که بوده و هستند و خواهند بود.^{۸۴} در این باره دینکرت منسجم و یکدست نیست، زیرا به زمان به عنوان جاودانگی اهرمزد اشاره می‌کند، و در عین حال از آن همانند امری مشترک بین اهرمزد و اهریمن^{۸۵} سخن می‌گوید. این نظر اخیر در اصل به طوری واضح زروانی است.

همین گرایش را در مورد فضا نیز می‌توان دید، زیرا فضا گرایش پیدا می‌کند با «روشنایی بی‌کرانه» که جایگاه^{۸۶} اهرمزد است، یکی گردد. البته چنین یگانگی، منطقاً نامعقول است، زیرا فضا می‌باید شامل «ظلمت بی‌کرانه» و «تهیگی میان نور و تاریکی» نیز باشد. از آن‌جا که در مورد ادغام هویت‌های زروان و اهرمزد در فصل بعدی سخن خواهیم گفت، اکنون دیگر نیازی به ادامه‌ی آن نیست.

بعد از توصیف شرایط عالم در آغاز، بندهش^{۸۷} موضوعی انحرافی پیرامون بی‌کرانه و کرانه‌مند را به میان می‌آورد. ظاهراً هدفش آن است که اهرمزد را به بیکرانگی و اهریمن را به کرانه‌مندی وابسته کند. فضای روشنایی بی‌کرانه، در قسمت بالا [= شمال] بی‌کرانه و در بخش زیرین [= جنوب] کرانه‌مند و محدود و مرتبط با تهیگی است. همانند آن تاریکی بی‌کرانه نیز در بخش زیرین [= جنوب] بی‌کرانه و از سمت بالا [= شمال] کرانه‌مند است. هر دو مینو خود کرانه‌منداند و همه‌ی آگاهی اهرمزد نیز کرانه‌مند است و فقط محدود به چیزی می‌شود که توسط مفاد پیمانی که متعاقباً بین دو مینو^{۸۸} منعقد می‌شود، ممکن می‌گردد. احتمالاً منظور این است که پیش‌دانشی اهرمزد به واسطه‌ی قانون طبیعی - که هیچ‌یک از طرفین این نبرد کیهانی حق نقض آن را ندارند - محدود می‌شود. به مسئله‌ی پیمان بعداً بیش‌تر توجه خواهیم کرد.

به لحاظ زمان، آفرینش اهرمزد به عنوان «بی‌کران ابدی» تلقی می‌شود، زیرا

در پایان حاکم گردیده، این حکمروایی برای همیشه استمرار خواهد یافت. اما آفرینش اهریمن کرانه‌مند است، زیرا زمانی خواهد رسید که او نابود گردد. بنابراین، مزدیسنان قادر بودند به بی‌کرانگی به نحوی یک‌سویه بیان‌دیشند؛ در بُعد فضا، اوج بی‌کرانگی از خط و مرزی زیرین شروع شده، در بُعد زمان ابدی از لحظه‌ای ثابت آغاز می‌شود. از این نظر مسلمانان راه آنان را در پیش گرفتند که ازل را به عنوان جاودانگی بدون آغاز، و ابد را چونان جاودانگی بدون پایان از یکدیگر باز شناسند.

گرچه قلمرو اهریمن از اهرمزد به واسطه‌ی تهیگی از یکدیگر جدا شده، اما اهرمزد به واسطه‌ی همه‌ی آگاهی خود می‌دانست همین که اهریمن قلمرو او را ببیند، بر آن یورش خواهد برد. در این بین اهریمن، ناآگاه از هستی اهرمزد و روشنایی، در ظلمت بی‌وقفه پرسی می‌زد. اما چون به مرز رسید،^{۸۹} برقی از نور دید، با دیدنش، بر آن میل ورزیده و رشک برد؛ در حالی که رشک می‌ورزید، در پی نابودی آن شد. به مرور زمان، با پی بردن به این حقیقت که اهرمزد از او قدرتمندتر است، به درون تاریکی پا پس کشید تا برای حمله به رقیب خود سلاح مهیا سازد. اهرمزد در این فاصله، مینو یا پیش‌الگوهای نامریی آسمان و آب، زمین، گیاهان، رمه و انسان و آتش را خلق کرد. به مدت سه هزار سال این نمونه‌های اولیه بی‌حرکت ماندند.

در گزارش این وقایع زاتسپرم مختصر اختلافی با بندهش دارد. بر اساس گزارش بندهش تنها رؤیت اهرمزد و آفرینش مینویی او کافی بود تا اهریمن را متقاعد سازد که حمله به آن‌ها نهایت حماقت محسوب می‌شود؛ اما بر پایه‌ی شرح زاتسپرم، اهرمزد با مشاهده‌ی این که اهریمن خود را به مرز رسانیده و وقوع یک حمله از سوی او قریب‌الوقوع است، بر رقیب پیش‌دستی کرده، خود وارد نبرد می‌شود:

«با خواندن دعای «اهونور» او را گسیج و مبهوت به درون تاریکی^{۹۰} پرتاب کرد.»

این واقعه که فقط توسط زاتسپرم ضبط شده، احتمالاً منشایی زروانی دارد.

هنگامی که به بحث درباره‌ی دوران دوازده هزار ساله برسیم، به این موضوع خواهیم پرداخت.

چون دو مینو هریک مشغول آفرینش مربوط به خود بود، یکدیگر را هنگام کار مشاهده کردند؛ اما از آن جا که آفرینش اهریمن به نظر اهرمزد وحشت‌انگیز و بد می‌نمود؛ اهریمن بر خلاف میلش مجبور شد تا آفرینش اهرمزد را تقدیس نماید، زیرا که محکم و پیروز و آگاه^{۹۱} از همه چیز بود. در این لحظه، اهرمزد به اهریمن پیشنهاد صلح کرده، او را به همکاری در امر آفرینش فرا می‌خواند؛ تا در عوض این همکاری، اهریمن نیز بی‌مرگ، بی‌پیری، نافر سودنی و ناپوسیدنی شود. اما اهریمن به سبب طبیعتش نمی‌توانست آن را بپذیرد، زیرا میل او به آسیب‌رسانی است. بنابراین، او همکاری را رد و تهدید کرد که آفرینش اهرمزد را نابود ساخته، مخلوقاتش را به نفرت از او و گرویدن به خود وسوسه می‌کند. این کار را نیز کرد، زیرا متقاعد شده بود که پیشنهاد اهرمزد صرفاً نشانه‌ای از ضعف اوست و بنابراین، برای این نبرد کاملاً مهیا نیست.^{۹۲}

با رد پیشنهادش، اهرمزد پی برد که تنها یک چاره وجود دارد، او باید زمان را بیافریند: که باید گفت، او باید دوره‌ای بالغ بر نه هزار سال را که در آن نبرد بزرگ کیهانی می‌بایست روی دهد، پدید آورد؛ در غیر این صورت این کشمکش همیشگی خواهد شد. با تعیین زمانی معین، او نیروهای ظلمت را وادار می‌ساخت تا دست خود را رو کنند: مسئله بسیار حاد^{۹۳} شده بود و یک نبرد قاطع که در آن اهرمزد به پیروزی مطمئن بود، خطر تازش بیش‌تر اهریمن را بر خود و آفرینشش برای همیشه بر طرف می‌ساخت. بنابراین، او به اهریمن پیشنهاد زمان نه هزار ساله را کرد و اهریمن نیز پذیرای این نبرد گردید. به هر تقدیر، اهرمزد می‌دانست که از این ۹۰۰۰ سال، ۳۰۰۰ سال کاملاً بر وفق مراد او خواهد گذشت، ۳۰۰۰ سال در کشمکش و نبرد سپری خواهد شد، و ۳۰۰۰ سال آخر اهریمن نهایتاً بی‌توان [= akār] خواهد شد.^{۹۴}

همزمان با آفرینش زمان نه هزار ساله، اهرمزد دعای اهورنور Ahunavar را خواند؛ دعایی که به واسطه‌ی آن، پیروزی نهایی خود، شکست اهریمن و نابودی دیوان و مصونیت دائم تمام مخلوقات در برابر تهاجمات نیروهای تاریکی را به اهریمن نشان داد. این راز‌گشایی برای اهریمن ضربه‌ای مهلک بود؛ او بی‌هوش شد

و به جهان تاریکی باز افتاد و سه هزار سال در بیهوشی^{۹۵} ماند.

گزارش ذاتسپهرم پیرامون آفرینش زمان با آنچه که در بالا آمد، اختلاف دارد؛ و در این مورد شکی وجود ندارد که ذاتسپهرم گزارش خود را از یک منبع زروانی می گیرد. این گزارش می گوید:

«اهرمزد از طریق خرد مینویی خود دید آنچه را که اهریمن بدان تهدید کرده می تواند عملی کند، مگر آن که زمان ستیز، محدود (= کرانه مند) می شد. او از زمان خواست تا یاری اش دهد، زیرا می دید به هیچ واسطه‌ی متعلق به جهان روشنی قادر نیست اهریمن را باز دارد. زمان یاری دهنده‌ی خوبی است و نظم دهنده‌ای راست از برای هر دو؛ که بدان نیاز است. (اهرمزد) آن را به سه بخش کرد، و هر دوره را به سه هزار سال. پس اهریمن متوقف گشت.»^{۹۶}

تا این جا حتی یک کلمه پیرامون هستی زمان گفته نشده است؛ گرچه در این جا به ناگاه با تجسمی از این خدا مواجه می شویم. از این گذشته، او ظاهراً قوی تر از اهرمزد و اهریمن است، زیرا اهرمزد به عنوان حاجتمند به او روی می آورد. اهرمزد کاملاً از تهدیدات اهریمن آگاه است و می داند که این تهدیدات عملی خواهد شد، مگر آن که زمان به یاری و مدد او بشتابد. بنابراین، اگرچه ذاتسپهرم تا این جا روایت به دین مزدیسنی را پیرامون کیهان شناسی دنبال کرده است، اما اکنون چونان یک زروانی سخن می گوید؛ زیرا او تلویحاً فرض را بر ازلیت زروان گذاشته و او را چونان خدایی مجسم می کند که اهرمزد و اهریمن هر دو به او محتاج^{۹۷} اند و یاری او را می طلبند.^{۹۸} و حتی عجیب تر آن که ذاتسپهرم زروان را به عنوان وجودی نزدیک و مرتبط با اهرمزد نمی انگارد، و بسیار کم تر از بندهش، زروان را به مثابه جوهره‌ی اهرمزد قلمداد می کند. زیرا تلویحاً می گوید او خدای روشنایی^{۹۹} نیست و بنابراین و به طور اساسی، با اهرمزد که جایگاهش روشنایی بی کرانه است، متفاوت است. پس به سختی می توانیم از این نتیجه گیری - که ذاتسپهرم را، که بدعتش در دیگر امور دینی موجب نگرانی شدید برادرش منوچهر^{۱۰۰} گردید - در باطن زروانی دانسته، اجتناب ورزیم؛ زیرا گرچه او جایی

ابراز نمی‌کند که زروان پدر دو مینو است؛ اما به نظر می‌آید او این جا و جاهای دیگر به گونه‌ای می‌نویسد که گویی این اسطوره در آن زمان معروفیت داشته است. به چه ترتیب دیگری می‌توانیم ظهور ناگهانی خدای زمان را که فعالیت‌های دو مینو را در قبضه‌ی خود داشته و خدای روشنائی هم نبوده و ظاهراً قوی‌تر از دو اصل نور و ظلمت محسوب می‌شد، توجیه کنیم؟

اکنون به مشکل دوره‌ی کیهانی می‌رسیم. مشکل این است که منابع ما پیرامون طول این دوره با یکدیگر توافق ندارند. برخی از این منابع مدت ۹۰۰۰ سال و برخی دیگر زمان ۱۲۰۰۰ سال را ذکر می‌کنند. بر این اساس که در نوشته‌های ازبیک، پلوتارخ و مینوی خرد، این مدت ۹۰۰۰ سال بوده است. بنویست نتیجه گرفته که این مدت دقیقاً مدت صحیح^{۱۰۱} زروانی است. به هر تقدیر او تلاشی در جهت توجیه این سنوال که چرا باید این عدد انتخاب شده باشد، به عمل نمی‌آورد؟ نیبرگ، از سوی دیگر، معتقد است ۱۲۰۰۰ سال باید یک رقم^{۱۰۲} زروانی باشد، این رقمی است که توسط بندهش ارائه می‌شود، ۹۰۰۰ سال ستیز و تخصم که ۳۰۰۰ سال آفرینش مینویی بر آن مقدم است.

همان‌طور که نیبرگ به درستی اشاره می‌کند، غیرممکن است که این جا اشاره‌ای به تعداد علائم و نشانه‌های منطقه‌البروج نیابیم. همچنانی که او به درستی می‌گوید، این فرض توسط رساله‌ی علمای اسلام، که در آن هر هزاره تحت یکی از صور فلکی^{۱۰۳} قرار می‌گیرد، تأیید می‌گردد. این حقیقت را می‌توان افزود که چرخه‌ی ۱۲۰۰۰ سال با دوازده ماه سال منطبق است؛ زیرا بیرونی در ارتباط با دین موبدان ذکر می‌کند که چرخه‌ی ۱۲۰۰۰ سال با تعداد نشانه‌های منطقه‌البروج و ماه‌های سال^{۱۰۴} مطابقت دارد. پیرامون نظریه‌ی ارتباط زروان با فلک^{۱۰۵} (= سپهر) که مورد مناقشه‌ی هیچ کس نیست، به نظر عقیده‌ی نیبرگ کاملاً درست باشد.

اکنون بگذارید این مدرک را مورد بررسی قرار دهیم. رقم ۱۲۰۰۰ سال توسط رساله‌ی علمای اسلام و بخش‌های زروانی بندهش بزرگ و بیرونی ارائه شده است. رقم آمده در کیهان‌شناسی بندهش (= هندی) و زانتسپرم ۹۰۰۰ سال نزاع و کشمکش است، به علاوه‌ی ۳۰۰۰ سال آفرینش مینویی که بالغ بر ۱۲۰۰۰ سال می‌گردد.

رقم ۹۰۰۰ سال توسط ازنیک، تئودور بارکونای، و شهرستانی^{۱۰۶}، از میان منابع غیر زرتشتی و مینوی خرد^{۱۰۷} و دادستان دینیک (۹-۳۶) ارائه می‌شود؛ و در عین حال در گزارش پلوتارخ از دو خدا سخن می‌رود که هر یک به نوبت ۳۰۰۰ سال حکومت می‌کند، به علاوه یک ۳۰۰۰ سال دیگر که در آن هر دو از یکدیگر جدا می‌شوند.^{۱۰۸} علاوه بر این‌ها تئودور ابوقراء^{۱۰۹}، رقم ۷۰۰۰ سال را ارائه می‌کند که نه با علائم منطقة البروج^{۱۱۰}، بلکه با تعداد اباختران abāxtarān مطابق است. شهرستانی همین رقم را در گزارش خود پیرامون کیومرث^{۱۱۱} می‌دهد که با آنچه در بهمن‌یشت bahmanyāšt می‌آید، مطابق^{۱۱۲} است.

این که ۱۲۰۰۰ سال یک رقم زروانی است، با پدیدار شدن این رقم در رساله‌ی علمای اسلام و بخش زروانی بندهش و عبارات بیرونی که رقم ۱۲ را با نشانه‌های منطقة البروج و ماه‌های سال منطبق می‌داند، اثبات می‌شود. بعداً این نکته را که «مینوی سال» نقشی را در کیهان‌شناسی زروانی ایفا می‌کند، مورد توجه قرار خواهیم داد. کلمات رساله‌ی علمای اسلام، هیچ گونه تردیدی را در این مورد باقی نمی‌گذارد:

«اهرمزد زمان درنگ خدای را متجلی و آشکار ساخت که به اندازه‌ی ۱۲۰۰۰ سال است و در آن فلک (= سپهر) یا تقدیر کننده^{۱۱۳} را قرار داد.»

از سوی دیگر، هیچ گونه دلیل دیگری به اهمیت رقم ۹۰۰۰ سال مینویی نمی‌افزاید، زیرا این رقم به پیمانی که بین اهرمزد و اهریمن بسته شده، اشاره دارد، نه به دوران کاملی که به واسطه‌ی تجلی زمان درنگ خدای، در بر گرفته می‌شود. در کیهان‌شناسی مزدیسنی بندهش و چکیده‌ای از آنچه که ما ارائه کردیم، همین رقم وجود دارد، در حالی که ۳۰۰۰ سال اول به آفرینش مینویی اختصاص می‌یابد.

گزارش ازنیک و تئودور بارکونای به هر صورت اشکالات جدیدی را عنوان می‌کنند، زیرا زروان حاکمیت را به مدت ۹۰۰۰ سال به اهریمن می‌دهد، با این همه، اسطوره‌ی ازنیک بی‌هیچ تردیدی زروانی است، اما زروانی بودن رساله‌ی

علمای اسلام نیز یک حقیقت است و به نظر می‌رسد بنویسند در نحوه‌ی برخوردش با این اشکال این حقیقت را نادیده می‌گیرد. بنابراین، باید بپذیریم که هر دو رقم در گزارش‌های زروانی ظاهر می‌شود و باید بکوشیم تا توجیهی بر این اساس بیابیم.

در اسطوره‌ی از نیک حاکمیت برای ۹۰۰۰ سال به اهریمن سپرده می‌شود، با این شرط که بعد از گذشت این زمان، اهرمزد هر عملی را بر اساس خواست و میل خود انجام دهد. مع هذا کیهان‌شناسی مزدیسنی در بندهش، در این باب می‌گوید:

«اهرمزد این را نیز به همه - آگاهی دانست که در این نه هزار سال، سه هزار سال همه کام اهرمزد رود، سه هزار سال در آمیختگی، کام اهرمزد و اهریمن هر دو رود، و بدان فرجامین نبرد، اهریمن را ناکار توان کردن و پتیارگی^{۱۱۴} را از آفرینش بازداشتن.»

پلوتارخ با این گزارش به طور اصولی موافقت دارد. با وجود قبول ماهیت مزدیسنایی گزارش بندهش، آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که سه هزار سال پایانی - که در آن قدرت‌های تاریکی ناتوان می‌شوند - با دورانی که در گزارش از نیک آمده و در آن اهرمزد بر اساس خواست خود عمل می‌کند، منطبق است؟ سه هزار سال اول که در آن بر اساس بندهش اهرمزد هر آنچه بخواهد انجام می‌دهد، ممکن است در آیین بدبینانه‌تر زروانی برای او، آسودگی کم‌تری فراهم شود. به واقع به نظر می‌آید یکی از قطعات مینوی خرد، به این مورد اشاره داشته باشد؛ قطعه‌ای که در آن اهرمزد بدی را نسبت به آفریدگان خویش از سوی اهریمن می‌بیند؛ با این همه به جز به عدالت و با تحمل او را نزنند.^{۱۱۵} به تعبیری دیگر، اهریمن به مدت ۳۰۰۰ سال (که در نظام مزدیسنی اختصاص به آفرینش مینویی دارد) برای^{۱۱۶} ۶۰۰۰ سال بعد از آن، قبل از آن که پیمان بسته شود، دست بالا را در این نبرد دارد.

در این جا مجدداً باید به بندهش و داتسپرم بازگردیم. قبلاً دیدیم که داتسپرم سخن از اولین نبرد میان دو مینو می‌کند، نبردی که قبل از آفرینش مینویی صورت می‌گیرد و درست در آغاز دوران ۱۲۰۰۰ ساله است. در این قطعه گفته می‌شود که

اهریمن به واسطه‌ی اهنونور^{۱۱۷} عقب می‌نشیند. کلمه‌ی ناب عدالت فقط طریقه‌ی دیگر سخن گفتن از اهنونور است، یعنی قوی‌ترین و مقدس‌ترین دعای زرتشتی که به وسیله‌ی آن اهرمزد، اهریمن را بعد از تهاجم دومش به جهان تاریکی باز می‌راند. پس محتمل است که زاتسپرم پس زدن اهریمن را به واسطه‌ی دعای اهنونور، جانشین اسطوره‌ی دیگری که برای اهرمزد کم‌تر خوشایند بوده، کرده باشد. ظاهراً بندهش این نکته را تأیید می‌کند.

در آن جا می‌خوانیم بعد از سه هزار سال اول، اهرمزد به اهریمن پیشنهاد صلح کرد و اهریمن با تصور این که اهرمزد بی‌دفاع^{۱۱۸} و ضعیف شده، متکبرانه این پیشنهاد را رد کرد. با این همه، اگر اهرمزد قبلاً بر رقیب خود شکستی سخت تحمیل کرده بود و برای نبرد بعدی نیز کاملاً مجهز بود، و اگر در تمام این مدت از طریق همه - آگاهی خود می‌دانست که اهریمن در هر صورت شکست می‌خورد، در این صورت مشکل بتوان فهمید به چه دلیل او پیشنهاد صلحی را می‌دهد که اساساً برای خودش سودمند نبوده، در حالی که از رد این پیشنهاد نیز آگاه بوده است. بنابراین، آیا تمام این تناقضات یک اسطوره‌ی زروانی را در خود پنهان دارند، اسطوره‌ای که در آن اهریمن و نه اهرمزد، پیروز سه هزار سال اول شمرده می‌شود؟

یک چنین نظریه‌ای قویاً توسط نوشته‌ی شهرستانی تأیید می‌شود. این نویسنده حمله‌ای را از سوی اهریمن ذکر می‌کند که در جریان آن اهرمزد به عقب رانده می‌شود:

«... و روشنایی با فرشتگانش گریخت و شیطان آن را تعقیب کرده تا در بهشتش به محاصره درآورد (و آن جا) برای سه هزار سال با آن نبرد کرد، گرچه شیطان به خدای بزرگ دست نیافت.»^{۱۱۹}

باید دقت کرد که این حمله قبل از بستن پیمان میان دو مینورخ می‌دهد، زیرا شهرستانی در ادامه می‌گوید:

«پس فرشتگان میانجیگری کرده، بین آن‌ها پیمان بستند، به نحوی که

شیطان و یارانش برای مدت نه هزار سال شامل آن سه هزار سال نیز که با او درگیر نبود، در روشنایی می شود.»

این درست است که این حمله‌ی نخست به عنوان تهاجمی علیه آسمان و زمین نمایانده می شود، و بنابراین قطعاً باید با تازش موفقیت آمیز اهریمن بر جهان مادی که به وضوح در فصل چهارم بندهش بزرگ ضبط شده، یکی دانسته شود، اما احتمالاً متن شهرستانی مغشوش است. به هر تقدیر آنچه در این جا ارزشمند است این که او از حمله‌ی نخستین و موفقیت آمیز نیروهای ظلمت به ما خبر می دهد، حمله‌ای که مقدم بر پیمان (صلح) میان آن دو مینو است. بنابراین، در پرتو آنچه که او می گوید، نگرانی اهرمزد در به توافق رسیدن با رقیبش بسیار قابل درک است؛ او شکست سختی را از سوی اهریمن متحمل گشته بود، و از دادن پیشنهاد آتش بس بسیار خشنود بود.

با ملاحظه‌ی این حقایق، اکنون در موقعیت بازسازی توالی حوادث در جریان دوره‌ی ۱۲۰۰۰ ساله بر اساس تفسیر و ترجمه‌ی زروانی هستیم. کلاً می توان گفت بر اساس بدبینانه ترین نظریه، اهریمن به مدت ۹۰۰۰ سال حکمرانی می کند و این فقط در سه هزار سال آخر است که نهایتاً اهرمزد پیروز می شود. برپایه‌ی نظریه‌ی کم تر بدبینانه، اهریمن در اولین تهاجم خود به آفرینش مینویی اهرمزد در سه هزار سال اول، نخستین پیروزی را به دست می آورد. در سه هزار سال دوم، اهرمزد پیشنهاد آتش بس می دهد که نهایتاً [از سوی اهریمن] پذیرفته می شود؛ پیمانی بسته می شود که بر اساس آن نبرد محدود به ۹۰۰۰ سال می شود؛ اهرمزد دعای اهورنور را می خواند و از این راه شکست نهایی اهریمن را آشکار می سازد: اهریمن گیج و مبهوت شده، در آن زمان شکست می خورد. در سه هزار سال اهریمن مجدداً حمله می برد، اما این بار تازش خود را معطوف به جهان مادی [= گیتی] ساخته، آن را می آلود و آزار می دهد: در پایان اهریمن مهار شده، شکست می خورد.

با آگاهی از تمایل زرتشتیان به خلق تعارضی دقیق مابین اعمال دو مینو، نظر من این است که تازش اهریمن بر آفرینش مینویی به صورت زمزمه‌ی یک دروغ بوده است، یعنی قرینه‌ی دیوی دعای اهورنور که زمزمه‌ی حقیقت (= راستی) است.

به نظر این نکته به واسطه‌ی این واقعیت شگرف که در بخش‌های زروانی بندهش بزرگ آفرینش گفتار دروغ قبل از آفرینش گفتار است که اهورنور از آن نشأت می‌گیرد^{۱۲۰}، تأیید می‌شود. در دیگر موارد تماماً آفرینش اهرمزد مقدم بر آفرینش اهریمن است. اگر اهریمن در آغاز از سخن دروغ استفاده کرد - آنهم با اثری که به آنچه که از استفاده‌ی بعدی اهرمزد از اهورنور به دست آمد شبیه است - پس این جابجایی منحصر بفرد، روشن و مشخص می‌شود. از این گذشته، به یادمان می‌آید که در اسطوره‌ی از نیک اولین عمل اهریمن گفتن دروغ به پدرش زروان بود، آنهم این دروغ که او اهرمزد است.

با توجه به اجرای هزار سال قربانی توسط زروان، احتمالاً این هزار سال جزء آن دوره‌ی ۱۲۰۰۰ ساله محسوب نمی‌شود، زیرا علمای اسلام، یعنی تنها منبعی که هر دو سنت را واجد است، از آفرینش زمان درنگ خدای سخن می‌گویند، زمانی که بالغ بر ۱۲۰۰۰ سال و بعد از پیدایش اهرمزد و اهریمن بوده است. بر این نکته در نوشته‌های از نیک بسیار تأکید می‌شود، او استدلال می‌کند غیر ممکن است برای هزار سال قبل از آفرینش خورشید و ماه که از طریق آن‌ها زمان تجلی^{۱۲۱} می‌یابد، بتوان قربانی کرد.

پیمان واقعی بین اهرمزد و اهریمن باز به احتمالی دارای اصلی زروانی است، زیرا بر اساس دانتسپر^{۱۲۲} این زروان است که ترتیب پیمان^{۱۲۲} را می‌دهد. گرچه زمانی که به بخش‌های زروانی بندهش بزرگ باز رسم، کل مطلب را مورد بحث قرار خواهیم داد، اما شایسته است نکته‌ای در این جا ذکر شود. شهرستانی در گزارش خود از این قسمت به ما می‌گوید: «فرشتگان^{۱۲۳} میانجیگری کرده، صلح برقرار کردند.» این فرشتگان چه کسانی هستند؟ در این مورد بنویسند در بیان‌ش از گزارش پلوتارخ پیرامون دین مغان نظر ما را معطوف این حقیقت ساخته که مهر در آن جا به عنوان: (yŋtys)^{۱۲۴} توصیف می‌شود. به دنبال این، او به درستی استناد به گواهی از نیک کرده که وصف اسطوره‌ای مغی (= موبدی) می‌کند که در آن خورشید (xvaršet) به عنوان میانجی میان اهرمزد و اهریمن عمل می‌کند. این اسطوره به ما می‌گوید: اهریمن، اهرمزد را به یک ضیافت دعوت نمود، اما اهرمزد پذیرش دعوت را منوط به آن کرد که فرزندان آن‌ها ابتدا با یکدیگر به نبرد برخیزند. در این نبرد، فرزند اهریمن موفق و پیروز می‌شود. آن‌ها در جست

و جوی داوری بودند، اما آن را نیافتند. بنابراین، خورشید را خلق کردند تا داور آن‌ها باشد. این نبرد باید همان نبردی باشد که شهرستانی و صفش را می‌کند. بر اساس روایات شهرستانی این نبرد که تازش اهریمن بر آفرینش مینوی است، همان نبردی است که قبل از بسته شدن پیمان رخ می‌دهد. بنابراین، می‌توانیم نتیجه بگیریم که گزارش از نیک یک روایت مشهور از نبرد اصلی میان دو مینو است. از نیک سریعاً می‌گویید این اسطوره با اسطوره‌ای که طبق آن خورشید نتیجه‌ی آمیزش گناه‌آلود اهرمزد با مادرش^{۱۲۵} است، همخوانی ندارد. اگر ما مهر را به جای خورشید بنشانیم - همان‌طور که بنویست به حق این کار را کرد - تناقض مزبور از بین می‌رود.

در دوران ساسانی، مهر به صورت یک خدای ناب خورشیدی درآمده بود، چنان‌که امکان داشت با خورشید شبیه شود. او خدای پیمان‌هاست و بنابراین، مشخصاً برای عمل داوری مناسب است. افزون بر این، از نیک از واژه‌ی ایرانی داور استفاده می‌کند، این واژه‌ی خاص در ارتباط با ایزد مهر در متون پهلوی بسیار به کار می‌رود. به این ترتیب می‌خوانیم که:

«می‌ستاییم و می‌خوانیم دادار اهرمزد را... که فراز آفرید ترا، صوابکار، ای مهر دارای دشت‌های فراخ، زیرا که تو داور، هشیارایی، تو کار به داوری کنی و به عدالت میانجیگری می‌کنی میان مخلوقات مینویی و مادی.»

بنابراین، درباره‌ی این نکته که مهری^{۱۲۶} که در این جا میانجی خوانده می‌شود - هم چنان‌که در نوشته‌ی پلوتارخ - در واقع همان خورشید گزارش از نیک است، جای تردید نیست. قطعه‌ای در بهمن‌یشت bahman yašt است که قطعیت دارد. در این قطعه می‌بینیم که مهر بین دو مینو به قضاوت نشسته است، زیرا اهریمن پیمان را شکسته است. اهریمن ویرانگر خطاب به مهر دارای دشت‌های فراخ نعره زده، می‌گوید: «برخیز به راستی، ای مهر دارای دشت‌های فراخ.» مهر دارای دشت‌های فراخ می‌گوید: «از نه هزار سالی که قرار دادیم تا کنون ضحاک کزآیین [اغدین] و افراسیاب تورانی و اسکندر مقدونی و دیوان دارای

کمر بند چرمی و آشفته موی، ۱۰۰۰ سال پیش تر از آن پیمان، پادشاهی کرده‌اند.^{۱۲۷} گناگ مینو، (= اهریمن) با شنیدن این کلمات^{۱۲۷} بیهوش می‌افتد. دیده می‌شود که بر اساس این گزارش اهریمن پیمان را نقض و هزار سال پیش تر از آنچه حقش بوده، حکومت می‌کند؛ او زمانی که قرار است اهرمزد نهایتاً پیروز شود، سلطه‌ی خود را در هزاره‌ی اول گسترش می‌دهد. به هر صورت مهر، در توانش به عنوان میانجی او را به عقب زده، نظاره می‌کند تا مفاد پیمان نقض نگردد. به عنوان خدای پیمان مهر، همه - پیمان^{۱۲۸} harvisp-patmān، نامیده می‌شود، کسی که با تمام پیمان‌ها سر و کار دارد.

شهرستانی نه از یک ایزد میانجی که از چندین تن از آنان سخن می‌گوید. بندهش سه داور را ذکر می‌کند، داورانی که برای جهان مادی و بیرون راندن^{۱۲۹} بدی از آن در واپسین روزها مورد نیازند. این داوران باید به طور حتم با فرشتگان داور در متن شهرستانی و datawor در گزارش از نیک منطبق باشند. یکی از ایزدانی که در این میان می‌شناسیم، مهر است که کار او در روز قیامت نابود کردن خشم^{۱۳۰} ēšm / xēšm است. از آن جا که تعدادشان سه تاست، پس باید مطمئن باشیم که آن دو ایزد دیگر سروش srōš و رشن اند rašn، که به عنوان ایزدان داوری و قضاوت به هم نزدیک و مربوط اند.^{۱۳۱} سروش بیش تر از مهر به پیمان مربوط است؛ زیرا او ویژگی اش پیمان است. و این چنین در واپسین روزهای جهان دیو آز Az را فرو خواهد کوفت. آز به عنوان دیو افراط^{۱۳۲}، کاستی و حرص و طمع است؛ حتی در اوستا به عنوان ناظر پیمان‌های دروغ و راستی^{۱۳۳} توصیف می‌شود، که اهرمزد و اهریمن است. اگر مهر و سروش دو داور اولند، دیگر شکی باقی نمی‌ماند که رشن سومین آن‌هاست، زیرا او داوری تمام عیار است و کار او سنجش اعمال بد و خوب در گذشتگان است و به عنوان قاضی همراه سروش^{۱۳۴} و مهر ظاهر می‌شود. بنابراین مهر، سروش و رشن، سه ایزد راستی‌اند که وظیفه‌شان آن است که نگذارند پیمان میان اهرمزد و اهریمن شکسته و نقض گردد. گرچه بندهش خود می‌گوید که این سه داور توسط اهرمزد آفریده می‌شوند و از نیک اظهار می‌دارد که خورشید (که جای این سه ایزد را می‌گیرد) مخلوق مشترک اهریمن و اهرمزد است، پس جسورانه نیست اگر بگوییم که خالق اصلی این سه ایزد، خود زروان بوده است؛ زیرا که او اساس عدالت^{۱۳۵} است، پس یک چنین

ایزدانی را نیز می‌آفریند تا از پیمانی که طبیعتاً خود مسئول آن بوده، حمایت و دفاع کنند.

باید دوباره به بندهش هندی بازگردیم که در این جا کاملاً عاری از باورهای زروانی است. بعد از ناتوان ساختن اهریمن به مدت سه هزار سال، اهرمزد گام پیش نهاده، شش امهر اسپند یعنی بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد و مرداد را می‌آفریند. اهریمن نیز شش ضد امهر اسپندان را خلق می‌کند. همانند امهر اسپندان، اهرمزد جهان مادی را به ترتیب آسمان، آب، زمین، گیاهان، رمه و انسان می‌آفریند. این گزارش قابل قبول مزدیسنی از خلق مادی است که به طوری خلاصه و روشن توسط بندهش هندی^{۱۳۶} بازگو می‌شود.

مآخذ و پی‌نوشت‌ها

- 1- text F, (a).
- 2- cf. Darmesteter, zend-Avesta 1, p. 22 1, N, 10.
- ۳- پیرامون ناآگاهی و جهل الهیون عهد ساسانی نسبت به زبان اوستا، ر. ک به بخش یادداشت‌های متن (a) F-۳
- 4- according to nyberg (ccm, 1931 pp, 60, 197). Grbd. 11 4-5 (text z-1 §26)
- 5- polemic against the zervanites, this story, however, is based on a very forced speculation of the text, and is therefore uncomparable, v. Text z-1, 1. 114, note.
- ۶- رجوع کنید به ملحقات - ۱ فصل چهارم. (ص - ۱۷۴)
- (از زروان معمولاً به عنوان یک خدا نام برده می‌شود؛ زمانی که مراد زمان باشد، دیگر یک خدا مورد نظر نیست. وجود واژه‌ی زروان بیش‌تر به خاطر این حقیقت است که مزدیسنان مایل بوده‌اند تا این خدا را از ویژگی‌های شخصی‌اش، ویژگی‌هایی که برایشان زننده می‌نموده، عاری سازند، زاتسهرم در این باب خود یک استثناءست.)
- ۷- یشت پانزدهم در اوستا به رام یشت Rām yašt شهرت دارد که مختص به ایزد وای است. تغییر نام وای به رام در یشت احتمالاً ناشی از تمایل مزدیسنان به کاستن از اهمیت وایو در اوستا می‌باشد.
- 8- vayu I, passim

9- CCM, 1941, pp. 167 ff; Die Religionen das alten iran, pp. 300 ff; cf Geo widengren, Hochgottglaube im alten Iran, pp 189 ff. The traditional view will be found in lommel, Die yašts des Avesta, pp, 143 ff, Gray the foundation of Iranian religions, p. 169.

۱۰- بر اساس نظر نیبرگ (Religionen, pp, 300, 317) پرستندگان وایو در مناطق علیا و میانه‌ی زاگرس مستقر بوده‌اند؛ منطقه‌ای که وایو گرفته (vayu - kōrōta/vaēkōrōta) [= ساخته شده به دست وای] نامیده می‌شده است.

cf. vaikrtika-a yakṣa of Gandhāra mentioned in the mahāmāyurī (Levi, ja, 1915, p-49)

11- CCM, 1931, p-198

12- religionen p.292

13- the epithets of vayu will be found Conveniently transliterated and translated in wikander, vayu, I, pp-7-9, also in widengren, op. cit, pp. 189-90

14- wikander, op, laud, p, 10: widengren, p, 191

15- wikander, pp, 12, 33; widengren, p. 193-4

16- CCM, 1931, p-219

17- Text z3, §1: vāy of the long dominion who, among spiritual beings, has the office of chieftainship of the warriors.

18- RV (= Rig-veda) IV. 46: for the vedic vāyū, cf. keith, the religion and philosophy of the veda and uppanishads, I. p. 139

19- His name means simply he who blows, in sanskrite vayu comes to mean simply thd wind

(اسم او به طوری ساده به معنی «او که می‌وزد» است. در سنسکریت وایو به معنی باد است.)

20- 5,8-9

۲۱- آتش و آب، عناصر کاملاً مقدس و پاک، که به هر صورت به عنوان مسببین مرگ به شمار نمی‌رفتند، در عوض دو دیو مرگ مسئول غرق کردن و سوزانیدن (و سوختن) بوده‌اند.

22- V. the edition of Duchesne, JA, 1936, pp. 241-55 the passage here quoted forms, ff 77-81 of his edition: V. also Wikander of laud., pp.96-101 and his most exhaustive and original commentary.

23- especially Nyberg, CCM. 1931, pp 205 ff s Widengren, op, cit, pp, 192-3

۲۴- رجوع کنید به ملحقات و یادداشت‌های ۲ فصل چهارم، (ص- ۱۷۴)

25- Text z1, § 4.

۲۶- (DKM. 199-18)

«gēhān zivēnāk jān <va> r jān aparkār vāy i, pat a δvāč i gēhān xvanēnd-ič vāy, 'ut <pat> dēn mēnōk i vāyič rādēnitār gōβēt, čēgōn martōm tan zivēnāk ātaxšōmand vāt i, hast jān.»

«او کسی که گیتی را تهدید می‌کند، و او زندگی است (و هستی و جان موجودات) که اعمالش زیاد است؛ در زبان مردم گیتی، او [را] وای خوانند: و در دین، او مینوی وای نامیده شود، یعنی ترتیب امور دهنده، و هم آنچه که تن مرد (= مردمان) را حرکت دهد که باد آتشین (و جان) است.

۲۸- (DKM. 44. 6):

«Ruwān pur-urvāhm andar apččak vāy <i> pityārak <i> gēhān hamē-vinārišnik, bavēt»

29- GrBd. 186, 12 (cf, widengren, of, cit, p-198):

«Astēvihāt vāyi vattar kē jān stānčt; čēyōn gōβēt ku kaδ dast apar martōm mālēt, bušāsp; kad asāyak aβganēt, tap; kaδ-aš, pat časm vēnčt, jān bē zēnčt. cf. GrBd. 47, 15: Astōvihāt, kē vāyi vattar xvānihēt

(... و استوداد که وای بد خوانده می‌شود...)

30- v. text Z3, §1.

31- Dd. 29. 4 (دادستان دینیک، بخش ۲۹ بند ۴)

«čēyōn vāy i vattar appurtār ut zatār, ētōnič vāy i vēh kōxšītār [ut] ham patirak i vāy i vattar ut-aš vizūtār 'hač jān - appurišnīh 'ut patiṛaftār 'ut pānak i jān

(چونان وای بد که ربا پنده و زننده است، این چنین وای خوب کوشنده (= ستیزنده) با وای بد (است) و مانع از ربودن جان (توسط وای بد) و پذیرنده و پناه جان (است).

32- GrBd. 132 (بند هشت بزرگ، بخش ۱۳۲، بند ۸)

«drāyast Ganāk mēnōk'ō dēvān ku āy, vāt marnjēnēt, čēr i takik i ōhrmazd - dāt; čē, kaδ-tān vāt marnjēnit atān harvisp dām marnjēnēt, bavēt. 'ut 'pat 'ān kōxšišn, 'pat vāy <i> dērang - xvatāy rād, 'kūš pat gās <i> ō ađyārih, 'nē mat, vāt start, būt.»

33- mx 46.2 (مینوی خرد، بخش ۴۶، بند ۲)

«Ahriman kad 'hač martōmān zivandakih 'ut zan'ut frazand, ut hāmōdēn nēvakih gētēhīk bē 'appurēd, nē, pat ēd dārēd ku-š čiš-ič ziyān, pat avē kas kart, bē kaδ-aš ān. ēvtāk ruvān bē appurēt ut tapāh bē kunēt, ađak 'pat ēt dārēt, ku ziyān - é i bavandak pat-is kart.»

«اهریمن هنگامی که از مردمان، زندگی وزن و فرزند و همه‌ی نیکی‌های گیتی را بر باید، نمی‌پندارد که به هیچ وجه زیانی به آن کس رسانیده است، ولی هنگامی که روان یکتا را بر باید و تباه کند، آن گاه می‌پندارد که زیانی کامل بدو رسانیدم.»

۳۴- نگاه کنید به ملحقات - ۳ فصل چهارم. (ص - ۱۷۵)

35- cf. also phlrv, 48. 39

36- Dd. I. c kay-xusrau 'kē 'hač vāy derang xvatāy vitāRēnit.

(کیخسرو، کسی که وای درنگ خدای سبب گذراندن (= عبور) او شد.)

37- text A1 = vd = 19.29

38- text A2 = (ys 72, 10; sihrōčak i, 21, and ii, 21)

39- Ny, 1.1 vayuhere appears in the form vayam (acc, fcm, 1)

40- V-esp. text z-16: its (time's) limitation consists in the movement of matter in vāy by means of the firmament (spaš).

41- texts Z14, 15, 16.

42- text G1

43- text z3 §3

44- Collected by widengren, op-cit, p-310 the forms quoted

will be found in AA Sor. xvi, Nos-46-50

45- References in justī, Namenbuch, p-310, and Nöldeke, persische studien, sb (Kaiserlichen) AW. 1888, pp. 421-2 Henning (jRAS, 1942, p-239) is unconvinced that these forms prove the existence of an old Iranian Spiθra-whence phl. spihr. His equation of spihr with Gk. σϑοτρα is not entirely convincing.

46- or so the text DKM. 207 implies n-1, and p.89, N.I.

۴۷- رک به صص ۲۵۱-۲۵۰

48- Text z 16 = DKM. 207

49- V. Text z11, § 5 = DKM. 205, 19. the identification occurs ibid, 278-17, darmesteter (ZA, ii, p. 310, No. 45) had observed this identification.

50- CCM. 1931, p.103

51- op, cit, p-231

52- so rightly Bartholomas, AIW, S.V.

53- this seems to be the obvious interpretation of the word discussed in Bsos, lx, p-313, the suggestion put forward there Now seems to me Most improbable.

54- V. text A2

55- yt, 10, 66

۵۶- رک صص ۳۰۹-۳۰۷

57- text G1

58- text Z 24 (b)

59- yF, 3. 34 (متن پهلوی یوشت فریان، بخش ۳، بند ۳۴)

«`hač rāstān vāy i včh rāstār `kē hēč-aš `kas āzarm `nē `ut pārak, `nē stanēi, `ut xvatay sut bandak rād apāk ēvak ditikar rāstīh, `dārēt,

۶۰- رک صص ۳۵۷-۳۵۶

61- Text z29

62- Text Z25 (a)

- 63- Text Z 25 (b)
 64- Text Z 26 (a)
 65- Text Z 26 (b)
 66- Text Z 18 (a), (b); cf DKM, p. 92, where *zamānak ān i yazdān* (1,11), the time of the gods'is contrasted with *zamānak ān i dēvān* (1.20) the time of demons.
 67- V. esp. texts Z 15, 20, 22
 68- Text Z 23, § 53 ff.
 69- Z (1) (GrBd, chap,i) §§ 2-4
 70- Chapter VIII (در این مورد رجوع کنید به فصل هشتم از همین کتاب)
 71- Text Z 20, para, 2, infinite time of which is eternity.
 72. Z 23 (= §GV, 16), § 53
 73- Ibid, § 86
 74- Ibid, § 102
 75- Text Z 23, § 96
 76- Ibid; § 66 ff
 77- Ibid; § 103 ff
 78- Ibid; § 105
 79- infra, chapter x (رک به فصل دهم از این کتاب)
 80- probably under *xusrau*, 1; (در این مورد رجوع کنید به صص- ۸۵-۸۶)
 81- r. infra, chapter VIII (رک به فصل هشتم)

۸۲- نک به صص- ۱۳۷-۱۳۸

- 83- Texts Z 15, 22
 84- Z1, § 2
 ۸۵- (V.P. 90, nn, 8,9) این مسئله به خاطر غرابنش در دینکرت (Text 12, §5) قابل توجه است. دینکرت سعی در سازش میان دو نظر را دارد. یکی اهرمزده که خدای غالب و خوبی است و دیگر زمان که شامل خوبی و بدی است. مؤلف دینکرت اسطوره ای را مبتکرانه به رشته ی تحریر می کشد که در آن گفته می شود اهرمزده، زمان را با رنگی از خوبی و بدی جلوه گر ساخته است.

۸۶- نک صص- ۳۰۸-۳۰۶

- 87- Z 1, § 5

۸۸- موقعیت پیمان غیر قابل تغییر است، تازمانی که کامل شود، هیچ کس حق نقض آن را ندارد. (Text z-8-§9)

۸۹- نگاه کنید به ملحقات فصل چهارم. (ص- ۱۷۴)

90- Z 4. § 4

91- Z 1, §8

92- Z 1 §§ 9-12; cf Z4, §§ 5-7

93- Admirably expressed by Nyberg, CCM, 1941, p-39:

«Le plan de'ormazd tirer l'ennemi de son état caché, à rendre aigu, pour ainsidire, le mal.»

94- Z-1 §§ 12-14

95- Ibid §§ 15-16; cf Z 4, §§ 12-24

96- Z - 4, §§ 8-9

۹۷- در مورد نیاز هر کس و هر چیزی به زمان، نگاه کنید به (Text Z 14): «هستی هر چیزی محتاج به زمان است، بدون زمان کسی نتواند کاری کند، آنچه که هست و بود و خواهد بود. زمان به هیچ کدام از این ها نیاز ندارد.»

۹۸- بر اساس رساله‌ی علمای اسلام (Z37, §14) زمان هم به اهریمن و هم به اهرمزد مدد می‌رساند.

۹۹- رک به صص- ۱۳۸-۱۳۷

۱۰۰- در متن نامه‌های منوچهر (Namagīhā i manūchihr) زاتسهرم متهم به نقض آیین تطهیر برش‌نوم (barešnūm) شده است: به نظر می‌رسد که وی ارتباطاتی با یک قبیله‌ی ترک موسوم به توغازخاز (tugazgaz) (mān, 2, 1,12) که بر پایه‌ی گزارش مسعودی مانوی مذهب بردماند، داشته است. (V. further minorsky, Hudūd al Alam, pp, 263-77)

V. Dhabhar's introduction to epistles, esp, pp. 10 ff: it is unfortunate that the letters are so obscure as to yield very little sense.

101- the persian religion, pp. 107 ff

102- CCM, 1931, p. 57, junker, Aionvorstellung, p-172

یونکر در این مقاله زمان ۱۲۰۰۰ سال را پذیرفته و این طور مطرح می‌کند که سه هزار سال اول؛ ممکن است در گزارش زروانی بیش تر به کام اهریمن مشخص شده باشد.

103- ulemā (Z-37) § 13 §§

104- chronology, sachau, p. 14; translation p-17

۱۰۵- فلک با سال نیز قیاس می شود، در بندهش بزرگ (بخش ۲۷، بند ۸) چنین آمده است:

«Sitikar' ēn spihr 'pat humānākīh <i> sāl-ē nihāt, 12 axtar
čēgōn 12 mähikān, har axtarīk 30 sus (2) čēgōn har mäh-ē
30 rōč-šapān.»

این سپهر به همانندی سالی نهاده شد؛ دوازده اختر چون دوازده ماه، هر اختری سی درجه است، چون هر ماهی سی شبانه روز.

همچنین در مورد واژه‌ی sus نگاه کنید به مقاله‌ی هنینگ در نشریه‌ی انجمن سلطنتی مطالعات آسیایی (JRAS, 1942, P. 238)

106- Texts F1, §§ 78-79; F4, §5

107- Texts, Z8, §9; Z-24 (a)

108- Text - G4

«such seems the obvious interpretation of the Greek, junker,
however, (Aionvorstellung, p-145)

109- Text F-2

110- cf, cumont, «la fin du monde selon les mages occidentaux»
RHR-Ciii pp. 56 ff; Bidez-Cumont, mages, ii, p-78, n, 22,
Reitzenstein, studien 2 um antiken synkretismus, pp-45-47

111- cureton, p, 182; Haarbrücker, p. 276, the existence of
aseparate sect called Gayōmartians' is rightly disputed by
schaeder, studien p. 238.

۱۱۲- در متن پهلوی بهمن یشت (bahman yašt) (ch, iii, so, Reitzenstein)
۴۵- (op cit p-45) آمده است: «زرتشت در خواب درختی را با هفت شاخه می بیند که
این شاخه ها از هفت فلز مختلف اند (چون طلا و نقره...)» رابرت اشتاین به درستی
می پندارد که هر یک از این شاخه ها نمایانگر یک هزاره است که در آن یکی از سیارات
حکومت و سلطه دارد. بر اساس بهمن یشت این شاخه ها نشانه‌ی دوران اند āβām و
درخت، نشانه‌ی جهان مادی (= گیتی) است.

113- Z-37, § 12

114- Z-1, § 14

115- Mx, 28 (Z 24 (a)) در بخش ۲۴، از مینوی خرد آمده است:

- «... اهرمزد خدا (از همه) متحمل تر است که نه هزار سال بدی را نسبت به آفریدگان خود از سوی اهریمن را ببیند، با این همه به جز به عدالت و با تحمل او را نزنند.»
- 116- the ultra-zevvanite doctrine of Ahriman's Sovereignty over this world. نک، صص- ۱۱۵.
- 117- Z-1, §.10
- ۱۱۸- نک صص ۱۵۳-۱۵۴
- 119- F 4, § 4
- 120- Z1, §§ 28-29
- 121- EZNIK, ii, 3 (venice, 1926, p. 131; schmidt p. 97; langlois, ii p-376)
- «و باز، اگر خورشید و ماه که به واسطه‌ی آن‌ها ساعات، روزها و ماه‌ها و سال‌ها سنجیده (= شمارش) می‌شوند، هنوز به وجود نیامده بود، پس هزار سال چگونه پدید می‌آید؟ زیرا خورشید و ماه و ستارگان وجود نداشتند تا شمارش روز و ماه کنند.»
- 122- Z 4, §29; Z5 (a) § 35
- 123- F-4-§5
- 124- the persian religion, pp-9 ff
- 125- cf. texts, F5, 6, 7 (a) further infra, pp-147 ff
- 126- ZXA, p-241; stāyēm `ut āzbāyēm datār ōhrmazd... kaδ-aš frāč brēhēnit tō `kirpakar, Miθr i frāx gōyōt kaδ rāst dāta βar `ušōzōmand (sopāz) `hēh, `ku, pat mēnōkān `ut gētcān dātaβarīh ut miyanjikiḥ rāst kunēh
- 127- 7. 31-33 (Anklesaria): vāng kunēt Ganāk mēnōk i druvand ō miθri frāx gōyōt ku pat rāstīh ul ēst to miθri frāx gōyōt, pas miθr i frāx gōyōt vāng kunēt kū ēn 9000 sāl pašt iš kart, tāk nūn dahāk i dušdēn ut frāsyāβ i tūr ut Alaksandari Hrōmāyīk ut avēšān duvāl-kūsti kān dēvān i vicārt-vars, 1000 sālān āβān vēš hač patmānōx xvatāyīh kart sturt bavēi ān druvand Ganāk mēnēk kaδ ētōn ašnūt
- 128- Miθr Ny. §14 (ZXA; p-25)
- 129- Z1, § 31
- ۱۳۰- در بهمن یشت، مهر فراخکرت خشم دارای نیزه خونین را بزنند. این کار در جایی

دیگر به سروش نسبت داده می‌شود که دشمن تمام عیار خشم است. این نزدیکی بین سروش و مهر در متن‌های اوستایی و متون متأخر باز شناخته شده است.
۱۳۱- این ارتباط برای اول بار در مهر - یشت Mihr-yašt دیده می‌شود، جایی که روشن و سروش در معیت مهر، توصیف شده‌اند، سروش در سمت راست و روشن در سمت چپ او قرار گرفته‌اند.

۱۳۲- نابودی دیوان به دست سروش به نظر یک قطعه زروانی است، زیرا که چنین قطعه‌ای در متن دادستان دینیک یافت نمی‌شود.

۱۳۳- در یشت ۱۱، بند ۱۴۰ آمده است: «سروش مقدس را می‌ستاییم...» sraošdm ašim yazamaide

۱۳۴- در دادستان دینیک، بخش ۳ بند ۱۳: «سروش و روشن به عنوان قضاتی دیده می‌شوند که آن‌ها را که علیه مهر اقدام کرده‌اند، محاکمه می‌کنند.

۱۳۵- رک به صص ۱۰۲-۱۰۳

۱۳۶- گزارش مفصل‌تر بندهش بزرگ در فصل پنجم خواهد آمد.

ملحقات فصل چهارم

۱- پیرامون اختلاف آراء میان زروانی‌ها پیرامون اصل (و منشاء) اهریمن، متن علمای اسلام (متن زروانی ۲۴ بند ۳۷۶-Z) چنین می‌گویند: «یک گروه می‌گوید که این زمان است که اهریمن را آفریده است بدان خاطر اهرمزد بداند که زمان بر همه‌ی امور مسلط است.» گروه دیگر می‌گویند که هیچ نیازی به آفریدن او نبود، و زمان به اهرمزد گفت: «من قدرت آن را دارم که این کار را انجام دهم، بی‌آن که درد و عذاب بر خود و اهرمزد وارد آورم.» دیگری می‌گویند: «چه دردی از بدی اهریمن نصیب زمان می‌شود و چگونه خوبی اهرمزد به او می‌رسد؟» گروه دیگری می‌گویند که زمان اهرمزد و اهریمن را آفرید به خاطر آن که خوب و بد درهم آمیزد، و این که چیزهای مختلف و رنگ‌ها به وجود آید، و دیگری می‌گویند که اهریمن فرشته‌ای مقرب بود، اما به علت طغیان و نافرمانی که گناهش محسوب می‌شد، هدف حمله قرار گرفت، آخرین نظریه به طوری صریح تحت تأثیر افکار یهودی مربوط به نافرمانی لوسیفر (Lucifer) است.

۲- متن این گونه ادامه می‌یابد:

«(77) pairiθwō bavaiti pañtā im dānuš pāiti [frā bunāt]: tačintiš hā dit aēvo apairiθwā / yō vayaoš a namarðždikahe.

(78) pairiθ wō &c...»

3- widengren, OP. cit; P. 204, where a tansliterated text and translation of relative text (DKM. 817, 12 ff) will be found.

۲- متن زروانی، ۱- Z، بندهای ۶-۷

فصل پنجم

کیهان‌شناسی (۲)

قطعات زروانی از فصل اول بندهش بزرگ

بین شرح مربوط به نتیجه‌ی پیمان میان اهرمزد و اهریمن و آن خلق مادی، بندهش بزرگ قطعه‌ای بلند را جا داده که بی هیچ تردیدی دارای خصیصه‌ی زروانی است. این قطعه را می‌توان به پنج بخش تقسیم کرد: بخش اول (بندهای ۲۱-۲۰) که از اهمیت فوری کمی برخوردار است؛ و فقط داستان خلقت «زمان کرانه‌مند» را که با آن از قبل آشنا شدیم، تکرار می‌کند. بخش دوم (بندهای ۲۵-۲۲) گزارشی مشروح از خلق و توانایی‌های «زمان درنگ خدای» را ارائه می‌دهد، زمانی که همان «زمان کرانه‌مند» است. بخش سوم (بندهای ۲۷-۲۶) بخشی از کیهان‌شناسی زروانی است. بخش چهارم (بندهای ۳۰-۲۸) نیز جهان‌شناختی است، اما دارای آشفتگی بسیاری است. بخش پنجم (بندهای ۳۲-۳۱) به خلق امهراسپندان و داوران می‌پردازد.

بلافاصله قبل از این بخش‌ها قطعه‌ای وجود دارد که حاوی جمله‌ای بسیار قابل ملاحظه است. این جمله می‌گوید اهرمزد قبل از آفرینش خدای نبود^۱ (خدا، یا تحت اللفظی تر، قائم به ذات)، و پس از خلقت، خدای شد. این جمله قدری شبیه قطعه‌ای در رساله‌ی علمای اسلام است؛ جایی که گفته می‌شود:

«برغم بزرگواری که او را (= زمان) فرا گرفته بود، اما کسی خالقش نمی‌خواند: زیرا که آفرینش را پدید نیاورده بود.»

فقط بعد از نخستین عمل آفرینش و با توجه به خلقتی که پیش آورد، زمان خالق شد و خدای.

در مورد اهرمزد، اندک اختلافی وجود دارد: زیرا گفته نشده است که او قبل از آفرینش خالق نبود؛ که دلیلش به قدر کافی باید روشن باشد: او خدای نبود، یعنی به قدرت خویش خدا نبود: در حقیقت او دارای کیفیت بارز خدای مطلق نبود [(زیرا خدا xudā صورت جدیدتر خدای xvalāy واژه‌ی عادی از برای خداوند (= پروردگار) محسوب می‌شود)]. پس اگر او خدای xvalāy نبود، مجازیم نتیجه بگیریم که خدایی بالاتر از او وجود داشته که خدای بوده است. این خدای دیگر آشکارا زروان است. بنابراین، به نظر می‌رسد بندهش بزرگ در این قطعات زروانی حداقل و به طور تلویحی تقدم زروان را بر اهرمزد می‌پذیرد.

در بند ۲۰ از همین فصل اول، مؤلف شرح خود را پیرامون خلق زمان کرانه‌مند تکرار می‌کند و بر این حقیقت که فقط از طریق زمان، آفرینش اهریمنی می‌توانست به حرکت درآید، پای می‌فشرد. خلق «زمان کرانه‌مند» - آن‌طور که گفته می‌شود - اهریمن را به حرکت وامی‌دارد: بنابراین، تهاجم نیروهای بدی شدید است، اما شکست نهایی آن‌ها سریع‌تر تضمین شده، و نبرد، دائمی نمی‌شود. بر پایه‌ی کتاب زاتسپهرم:

«زروان قدرت آن را داشت تا بدون به چرخش درآوردن آفرینش اهریمن،^۲ آفرینش اهرمزد را به جنبش آورد، اما زروان از این کار سر باز زد.»

گرچه زاتسپهرم دلیل آن را ذکر نمی‌کند. البته می‌توانیم آزادانه حدس بزنیم که زروان نیز با به حرکت درآوردن آفرینش اهریمن، در پی آن بود تا با بخشیدن زمان به نبرد، مدت آن را کوتاه کند. اما این توجیه قانع‌کننده‌ای نیست؛ زیرا اگر زروان قدرت حرکت را به آفرینش اهرمزد داده بود، و آن را از اهریمن دریغ می‌کرد؛ پس اهرمزد آشکارا امتیازی عظیم و فوری را به دست می‌آورد. پس چرا چنین نکرد؟ اگر، همچنان که مطرح کرده‌ایم بپذیریم که زاتسپهرم با زمینه‌ای زروانی این گزارش را می‌نویسد، در این صورت بی‌درنگ به این سؤال می‌توان پاسخ داد.

زروان نمی توانست چنین کند، به این دلیل که قبلاً وعده‌ی فرمانروایی نه هزار ساله بر جهان را به اهریمن^۳ داده بود؛ و اگر قرار بود او اهرمز را قادر نماید تا این فرمانروایی را بدون نبرد عادلانه از چنگ اهریمن بیرون آورد، در آن صورت متهم به خلف وعده و تخطی از ماهیتش که عدالت^۴ است، می بود. و یا این که او خواسته تا بر قدرتش تأکید ورزیده، از این طریق اهرمز را متقاعد سازد که او از همه‌ی اقتدارش صرف نظر نکرده است. این نظر اخیر به روشنی توسط علمای اسلام بیان می شود؛ آن جا که می گوید:

«او (= زروان) اهریمن را آفرید تا قدرتش^۵ را نمایان سازد.»

الف) زروان درنگ خدای

اکنون به خلق «زروان (= زمان) درنگ خدای» یا «زمان حاکمیت دراز»، که «زمان کرانه مند»^۶ *Zamān i kanārakōmand or zamān i brin* نیز خوانده می شود، می رسیم. این زمان کیهانی بالغ به دوازده هزار^۷ سال است. این زمان از «زمان بی کرانه» پدید آمده است و در پایان این دوره‌ی کیهانی، باز به «زمان بی کرانه» که ابدیت^۸ است، می پیوندد. تصور می رود «زمان کرانه مند» به عنوان متحرکی در یک دایره به نقطه‌ی آغاز حرکتش^۹ باز می گردد. به هر تقدیر، غلط است اگر تصور کنیم که این حرکت دورانی جاودانه است: به نظر می آید اصلاً هیچ سند و مدرکی در این باب در متون زرتشتی وجود نداشته باشد. بنابراین، دیده می شود که نظریه‌ی ایرانی زمان، کم ترین یا هیچ گونه ارتباطی با تفکر جهان هلنی *aiwv* و یا با بازگشت همیشگی *kalpas* هندی ندارد. در یک لحظه‌ی مقرر، «زمان کرانه مند» از «زمان بی کرانه» پدید می آید، در گردونه‌ای حرکت می کند تا آن که به همان نقطه‌ی شروع حرکت خود باز می رسد و سپس در «زمان بی کرانه»، که بی زمانی است، ادغام می شود. این فرایند هرگز تجدید نمی شود.

کل این فرایند به لحاظ فلسفی تردیدآمیز است، و مردان فرخ - که در میان نویسندگان زرتشتی عصر پهلوی می تواند لاف فیلسوف بودن بزند - به این عقیده که بی کرانه تحت هر شرایطی می تواند کرانه مند گردد، سخت تاخته است.^{۱۰} با این کار او به لحاظ نظری به مانویان حمله می کند، اما سخنان او به طوری یکسان

نظریه‌ی زمان را که مورد اعتقاد هم‌دینانش یعنی مزدیسنان به علاوه‌ی زروانی‌ها بوده، شامل می‌شود. زیرا دلیلی برای این حدس که تفکر دوره‌ی کیهانی خاص زروانی بوده است، وجود ندارد. مزدیسنان دوره‌ی کیهانی را به عنوان ضرورتی از برای ستیز بین دو مینوی خوبی و بدی می‌پذیرند، اما هر نوع عقیده را که در آن اهرمزد قاطعانه پیروز نباشد، رد می‌کنند. در نزد آنان، «زمان کرانه‌مند» به طور خیلی ساده آفرینش اهرمزد و از ابدیت خود اوست و بنابراین، در پیوستگی نزدیک^{۱۱} با او قرار داد.

با کرانه‌مندی زمان، هستی آشکار می‌شود؛ کیفیاتی که فقط بالقوه بودند، بالفعل می‌شوند. از زمان بی کرانه، زمان کرانه‌مند^{۱۲} پیدا می‌شود و از سکون ابدی، حرکت پدید می‌آید. زمان و حرکت غیر قابل تفکیک و مکمل یکدیگراند. زمان از دوره‌ی نخستین تا آخرین دوره‌ی خود حرکت کرده، دوباره به منبع اصلی‌اش که همان «زمان بی کرانه» است، باز می‌رسد. و این در حالی است که حرکت نیز به وضع اصلی خود که سکون است، باز می‌گردد. زمان، حرکت را محدود می‌سازد و حرکت، زمان^{۱۳} را. از طریق پیدایی این دو اصل، بدی (= اهریمن) نابود می‌شود، و در پایان، حالتی از سکون و سعادت جایگزین می‌شود. از طریق زمان اراده (= کام) اهرمزد آشکار می‌شود، اراده‌ای که تغییرناپذیر^{۱۴} است. اهرمزد خود از طریق حرکت آفرینش پیدا می‌شود و خردش از طریق دین و دعای اهنور که جوهره‌ی^{۱۵} اوست، آشکار می‌گردد.

اما «زمان کرانه‌مند»، به کار اهریمن نیز می‌آید: زمان حامی هر دو مینو است^{۱۶}، زیرا از طریق زمان، حرکت هر دو مینوی خوبی و بدی به اجرا در می‌آید.^{۱۷} این حقیقت که اهریمن نهایتاً در نبرد کیهانی شکست می‌خورد، امتیازی برای زمان محسوب نمی‌شود، و تا حدی به علت طبیعت خود اهریمن است که به محض عملی شدن «زمان کرانه‌مند» ناتوانی، خودپرستی، نقص و پس‌دانشی‌اش^{۱۸} آشکار می‌شود. بدون «زمان کرانه‌مند» تمام این‌ها فقط به صورت بالقوه باقی می‌ماند و شرارت اهریمن هرگز نابود نمی‌شده است. زمانی که کمال و خرد اهرمزد از طریق زمان به حرکت در می‌آید، نابودی اهریمن که طبیعتش به طور آشوبناکی ویرانگر است، حتمی می‌شود.

این بیان به طور خلاصه همان چیزی است که هر دو گروه مزدیسنی و زروانی

هرامون «زمان کرانه مند» تعلیم داده‌اند. چنین آموزه‌ای بی‌درنگ می‌توانست توسط مزدیسنان مورد پذیرش قرار گیرد؛ زیرا هیچ عقیده‌ای مبنی بر این که زمان بالاتر از اهرمزد است؛ چه مبنی بر این که پدر او باشد، در آن وجود ندارد. زیرا «زمان کرانه مند» توسط اهرمزد، از «زمان بی‌کرانه» به وجود آمده و روی هم رفته بر اساس میل او عمل می‌کند. خصیصه‌ی زروانیسم این است که این آیین از زمان (زروان)، چهره‌ای اسطوره‌ای که برتر از اهرمزد و اهریمن است، می‌سازد. زمانی که سرنوشتی تغییرناپذیر را که اهرمزد^{۱۹} در برابر آن ناتوان است، در قبضه‌ی خود دارد. بخش زروانی بندهش بزگ به شرح یک رشته از مفاهیم ناشی از «زمان کرانه مند» می‌پردازد، که بررسی دقیق آن خالی از فایده نخواهد بود^{۲۰}.

از «زمان درنگ خدای» (= کرانه مند)، اولین جوهره‌ی خلق شده؛ یعنی a-sazišnīh برخاست که معنای تحت‌اللفظی آن «ناگذرایی» است؛ که همان ثبات باشد؛ که چیز اهرمزد از میان نرود. از ناگذرایی، «ناآسانی» پیدا شد، که دیوان را آسانی نرسد. از ناآسانی بخت رفتاری، مینوی بی‌گردشی پدید آمد، آن مینو که آنچه اهرمزد به آغاز آفرینش آفرید، دگرگون نشود. از مینوی بی‌گردشی، کمال مقصود (اهرمزد در) آفرینش مادی آشکار شد: (یعنی) همداستانی با آفرینش نیکو. باید توجه کرد که بعد از فهرست کردن هریک از این صدورهای (= فیوضات) پی در پی - و آن‌ها را نه آفرینش که باید صدور انگاشت، زیرا آن‌ها آشکار گردیدند، یا تحت‌اللفظی تر بگوییم، آشکار شدند - به هریک از آن‌ها تفسیری ضمیمه می‌شود و در تمام موارد، این تفسیر (= تعبیر) دارای صبغه‌ی مشخص مزدیسنی است. این تفاسیر را می‌توان اضافات یا حشویات مزدیسنی دانست که متنی زروانی را شرح می‌کنند. همچنانی که نیبرگ^{۲۱} اشاره کرده است این فیوضات به صورتی دیالکتیکی پیش می‌رود. بنابراین، ناگذرایی کارهای اهرمزد از «زمان درنگ خدای» ناشی می‌شود؛ و از ناگذرایی اهرمزدی، ناآسانی دیوان صادر می‌شود. بخت رفتاری و کمال مقصود (اهرمزد)، برای آفریدن آفرینش مادی^{۲۲} پدید می‌آید. باید توجه کرد که طرح دیالکتیکی فرو می‌ریزد؛ بخت رفتاری به طور کامل نمی‌تواند به طرح اهرمزدی و نه به طرح اهریمنی اختصاص یابد؛ زیرا بخت چنان که خواهیم دید، شبیه زروان (= زمان) درنگ خدای، نمی‌تواند کاملاً به هیچ یک از طرفین نسبت داده شود. به عنوان ویژگی غیر قابل

تغییر، قوانین آن تنظیم شده است و هرگز نتواند که دگرگون^{۲۳} شود. به علاوه، چگونه کمال مقصود برای آفرینش مادی از بخت پدیدار می شود؟ یا روشن تر گفته شود، چگونه کام مقدس اهرمزد برای آفریدن آفرینش خوب از بخت رفتاری غیر قابل تغییر که ورای خوبی و بدی قرار دارد، حاصل می شود؟

این سئوالات ما را به بررسی و کنکاش دقیق تر موضوع هدایت می کند. بگذارید این فیوضات را به ترتیب فهرست نماییم، در این صورت تصویر به شکل زیر در می آید:

۱- زمان بی کرانه *Zamān ī akanārak*.

۲- زمان درنگ خدای *Zamāni dērang-xvatāy*.

۳- ناگذرایی *asačišnih*.

۴- ناآسانی *axvārīh*.

۵- بخت رفتاری. مینوی بی گردشی *brēh-rāvišnih-abē-vartišnih*.

۶- کمال مقصود در آفرینش *bavandak kāmak i dām*.

با فیوضاتی بدین گونه فهرست شده، بی درنگ اختلافی در هویت معنایی دو مفهوم «غیر قابل تغییر» *abē-vartišnih* و «ناگذرایی» *asačišnih* آشکار می شود. مجدداً از غرابت تعارض بین «ناگذرایی» *asačišnih* کارهای اهرمزد و «ناآسانی» یا رنج دیوان، نمی توان شگفت زده نشد. به عنوان یک تقابل با این مسئله انتظار داشتیم که راحتی و لذت اهرمزد آورده شود؛ و من قویاً مایلیم این گونه بیندیشم که (این جمله) در اصل همین طور بوده است. ظاهراً واژه ی ناگذرایی *asačišnih* از کنار مجموعه ی عبارات بخت رفتاری - مینوی بی گردشی *brēh-ravišnih, abē-vartišnih* که با بخش دوم آن عملاً مترادف است، جابه جا شده است. در حقیقت چنین جا به جایی را می توان از مقایسه با بند ۳۰ از فصل اول بندهش بزرگ (متن Z-1) جایی که آسانی *xvārakīh* آفرینش اهرمزد با ناآسانی *dušvārīh* آفرینش اهریمن مقایسه شده، استنباط نمود. به هر صورت، اگر ما آسایش اهرمزد را به جای ناگذرایی اش بپذیریم، هنوز هم برایمان یک دیالکتیک سه جنبه ای از صدور، شامل عناصر زروانی، اهرمزدی و اهریمنی یا «زمان درنگ خدای»، «ناگذرایی اهرمزد» و «ناآسانی دیوان» باقی است. عبارت بعدی در سلسله ی فیوضات، باز زروانی است (بخت رفتاری)؛ و این به طوری شایسته

فوسط یک بخش اهرمزدی دنبال می شود؛ با کمال مقصود برای آفریدن، اما درباره ی بخش اهریمنی اش چه؟ به نظر می آید که آن به طور کامل از قلم افتاده باشد.

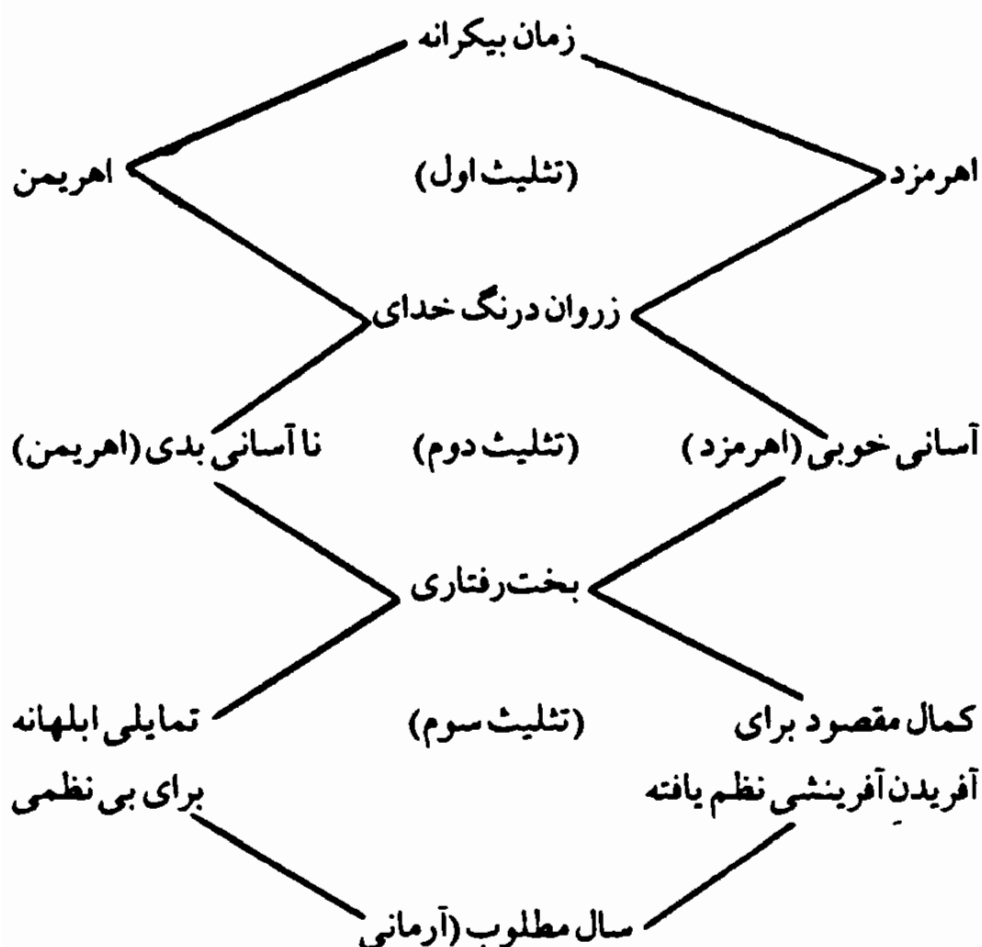
به هر صورت یک بررسی دقیق تر متن نشان خواهد داد که مطلب این گونه نیست. (در این بخش) می خوانیم: «کمال مقصود (اهرمزد) برای آفریدن آفرینش مادی آشکار شد»؛ همداستانی (با) آفرینش نیکو. در جمله ی بعد می خوانیم: «اهریمن را با آفرینش بد و نادانی [(خود، با آن) ناهمداستانی است.]» اکنون در این جا، ما دارای یکی از تقابل های آشنا و تقریباً مکانیکی (= بدون فکر) بین طرح های اهرمزدی و اهریمنی هستیم. فیض اهرمزدی، همداستانی با آفرینش خوب *frārōn dām 'ut dahišn ham dātaštānōmandīh*: که با آن آفرینش بد *apārōn* اهریمنی که بی نظمی می باشد، مخالف است، و در تقابل محض با همداستانی آفرینش اهرمزد قرار دارد. در این جا نیز عبارت اهریمنی وجود دارد که خود صدوری سه جنبه ای است. در مخالفت با کمال مقصود در آفریدن آفرینش مادی و همداستانی با آفرینش نیکو، می توانیم بی نظمی و بی قانونی آفرینش بد را تشخیص دهیم؛ و در مخالفت با کمال مقصود، پی به نادانی اهریمن^{۲۴} می بریم. به این ترتیب طرح دیالکتیکی دوباره برقرار می گردد.

بنابراین مشاهده می کنیم در این بخش دو رشته صدور، مطرح می شود که هر دو نیز نهایتاً از «زمان بی کرانه» نشأت می گیرد - که این ها به طور مطلق صدوراند نه آفرینش - و این خود اصل زروانی این قطعه را به اثبات می رساند، زیرا اهرمزد خالق تمام عیار است. این فیوضات در هر مورد سه جنبه ای و بدین ترتیب است: زروانی، اهرمزدی و اهریمنی.

در این جا قطعاً تشخیص مان در این که ارتباطی بین دانسته های زروانی مان از طریق منابع مسیحی با علمای اسلام - جایی که نخستین عضو این تثلیث یعنی زروان، اهرمزد و اهریمن را مشاهده کردیم - وجود دارد، موجه است. بنابراین، طرح صدور به نظر می آید چیزی باشد شبیه شکل صفحه ی ۱۸۶.

تحقیقات بعدی ما در این فصل نشان خواهد داد که سال مطلوب (مینوی سال *mēnōk i sāl*) احتمالاً به عنوان دوره ی پایانی در این سلسله^{۲۵} ظاهر شده است. اگر چنین باشد، پس ما دارای تجلی دیگری از این خدای چهار جنبه

هستیم، خدایی که اول بار شدر به ما معرفی اش کرد و نیبرگ ما را با او
آشنا تر^{۲۶} ساخت.



چنین نظریه‌ای توسط مقایسه با بند ۳۰- از متن‌های زروانی ۱ - Z تأیید
می‌شود. در این جا سال مطلوب، که در حقیقت نمایانگر سال این جهانی شامل
۳۶۵ شبانه روز، برشی از «زمان درنگ خدای» است، از دعای اهورنور که همان دین
dēn و خود تجلی خرد الهی است، شروع می‌شود. از این گذشته، دین، همزمان با
عمل آفرینش ظاهر می‌شود، پس می‌تواند همان کمال مقصود اهرمزد برای آفریدن
آفرینشی منظم باشد. پس شاید در یافتن زمانی چهار بعدی (= جنبه‌ای) با اعضای
زیر محقق باشیم:

- ۱- زمان بی کرانه Zamān i akanārak.
- ۲- زمان درنگ خدای Zamān i dērang-xvatāy.
- ۳- بخت رفتاری- بی گردش brēh-ravišnīh-abēvartišnīh.

به هر تقدیر می‌بایست به طور کامل به «زمان درنگ خدای» بازگردیم. مصادف با آفرینش یا شکل دادن «زروان - زمان درنگ خدای»، سپهر (= فلک) ظاهر می‌شود. هم‌چنان‌که زمان، محدود و در قالب دوره‌ای منحصر گشته، فضا نیز محدود و در گردونه‌ی فلک قرار گرفته است. «زمان کرانه‌مند» اولین خلق (= آفرینش) است، و در آن، بر اساس گزارش علمای اسلام، فلک منظم^{۲۷} (= الصاق) شده است. فلک، بدنه‌ی اولیه است، و نهایتاً از «روشنی بی‌کرانه» پدید می‌آید: زیرا «پنکرت»^{۲۸} چنین می‌گوید:

«اما سپهر، فلک شبیه «زروان درنگ خدای» ماهیتی دوگانه دارد، دهنده‌ی خوبی و بدی است، بنابراین، سپهر خوب یا سپهر بد^{۲۹} خوانده‌شود.»

پس آیا نباید نتیجه بگیریم که پیدایش (= نشأت) سپهر از «روشنایی بی‌کرانه» - که جایگاه اهرمزد است، و ضرورتاً با خوبی در پیوند است - خود یک عقیده‌ی ناب‌مزدیسنی است و در کیهان‌شناسی زروانی که کاملاً به آن تعلق داشته، سپهر، صرفاً به عنوان شکل «فضای کرانه‌مند» همچون «زمان کرانه‌مند» یا «درنگ خدای» به شمار می‌رفته است؟

ب) سپهر، تن زروان

اکنون در مجموعه متن‌های زروانی و در متن Z-۹ می‌یابیم که زمان وارد بدنه‌ای (= تنی) در قالب تخم^{۳۰} tōhmak می‌شود؛ تخمی که دانه‌ی آفرینش یا جسمی اصلی و بی‌شکل محسوب می‌شود. از سپهر - یا آنچنان که گاهی نامیده می‌شود Ras (= چرخ = گردونه) - در جای دیگری به عنوان منبع این تخم صحبت می‌شود. به هر صورت، سپهر همچنین تن اولیه‌ای است که همچنان‌که دیدیم بر اساس متن زروانی (Z-۱۰) به طور کامل به نوزادی که بعد از گذراندن مراحل مختلف جنینی در رحم (مادر) متولد می‌شود، تشبیه شده است. پس چطور این معلول می‌تواند منشاء تخم، یعنی علت باشد؟ تنها توجیه معقول به ظاهر این

است که ما در این جا با وجود فضایی رو به روییم که درکی دو گانه از آن - اول فضا به عنوان بی کرانه و دوم به عنوان کرانه مند - دقیقاً با «زمان» (= زروان) بی کرانه، و کرانه مند تطبیق می کند: به عنوان بی کرانه طبیعتاً منشاء تخم بوده؛ و به عنوان کرانه مند، یعنی به عنوان بدنه‌ی (= جسم) کاملاً شکل یافته‌ی آفرینش، ثمره‌ی (= معلول) تخم است. فضا در هر دو جنبه‌اش اگر هم همان زروان - زمان نباشد، دست کم با آن پیوندی نزدیک دارد.

اکنون باید مختصری را به مفهوم سپهر به عنوان بدنه اولیه، اختصاص دهیم. راتسپر^{۳۱} در مقایسه میان «جهان اکبر» با «جهان اصغر»، بدن آدمی را با سپهر^{۳۱} قیاس می کند. پس مطابق این فهم، سپهر نه فقط فلک پر ستاره، که «فضای کرانه مند» است، به تعبیری دیگر همان «جهان مادی» است. بنابراین، ورود زمان به یک بدن فقط می تواند به معنی ورود به درون سپهر یا جهان باشد. فکر می کنم این باید ترجمه و تفسیر قطعه‌ای از فصل سوم بندهش بزرگ - که نیبرگ آن را به گونه‌ای متفاوت ترجمه نموده است - باشد [۲۱-۱ و ۲-Z و از متن‌ها بند ۶ از ترجمه]. در آن جا می باید سپهر را بدن «زروان درنگ خدای»، ترجمه‌ی نماییم. ترجمه‌ی تن به «جسم کیهانی» توسط نیبرگ، گرچه در واقع معنی درستی را افاده می کند، اما در جای دیگر مورد تأیید نیست. «تن» وقتی تنها به کار می رود، به سختی معنی «بدن کیهانی»^{۳۲} را افاده می کند. پس سپهر، به عنوان بی کرانه، منبع (= سرچشمه) تخمی است که از آن تمام صور صادر می شود.^{۳۳} زمان، چون کرانه مند شود، وارد این نطفه (= تخم) می شود که از طریق تمام مراحل، به تخم (= جنین) رشد یافته و سرانجام به صورت بدن کامل و بالفعل، سپهر کرانه مند، یعنی جهان مادی در می آید. بنابراین، به درستی می توان گفت، زروان در عالم تجسم یافته، می تواند به عنوان اصل و ریشه‌ی تمام چیزهای مادی به شمار آید. به عنوان خدایی که بدنش فلک است، «جهان اکبر» است و با انسان به عنوان «جهان اصغر» تطبیق می کند. به این ترتیب او، انسان شکل می شود و زمانی او را به شکل جوانی پانزده^{۳۴} ساله می یابیم.

پس خلاصه کنیم، زروان به عنوان «زمان بی کرانه»، با اورگوت urgott در دیگر نظام‌ها، تطبیق می کند. و به عنوان «زمان درنگ خدای» که از طریق فضای کرانه مند جلوه گر می شود، «جهان اکبر» است و قرابت مشخصی با به اصطلاح

انسان اولیه‌ی $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma\alpha\upsilon\theta\rho\omega\nu\omicron\varsigma$ مانویان و گنوسی‌ها دارد. پس زمانی که در گزارش شهرستانی می‌خوانیم که منشاء اولیه‌ی انسان (الاشخاص $ala\check{s}x\acute{a}s$) کیومرث $Gay\ddot{o}mart$ و یا گاهی زروان بزرگ^{۳۵} بوده، غیر معقول نیست اگر نتیجه بگیریم که مؤلف در حال نقل دو سنت (= حدیث = گفته) کاملاً جدا و موثق است. البته کیومرث به عنوان انسان اولیه در تمام سنت زرتشتی، پدر نخستین نژاد بشری است. زروان به عنوان «جهان اکبر» به طور یکسان می‌تواند منشاء نهایی انسان یعنی «جهان اصغر» باشد؛ و دلیلی وجود دارد تا باور کنیم که بر اساس یک سنت (= حدیث) انسان از نطفه‌ی^{۳۶} او به وجود می‌آید. شهرستانی در واقع هیچ نمایی بین کیومرث به عنوان انسان اولیه و زروان به عنوان «انسان نخستین» $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma\alpha\upsilon\theta\rho\omega\nu\omicron\varsigma$ جهان اکبر قائل نمی‌شود؛ کاری که ابن ندیم در گزارش خود پیرامون نظام مانوی^{۳۷} مرتکب می‌شود. به هر حال، زروان به عنوان اصل و اساس نژاد آدمی، در مکتوبات بسیل قدیس^{۳۸} $St. basil$ و گزارش موسی خوردنی^{۳۹} یافت می‌شود. بنابراین، سنت (= حدیث) مذکور موثق می‌نماید.

اکنون باید به متن اصلی مان یعنی فصل اول بندهش بزرگ بازگردیم. در بخش‌های ۲۴ و ۲۵ از این فصل، مجدداً گزارش شکل‌گیری «زمان درنگ خدای» تکرار می‌شود. و این بار به عنوان زمان دوازده هزار ساله به طوری روشن و واضح مشخص می‌شود. بخش ۲۵ جزئیاتی را پیرامون توانایی‌ها و شخصیت زمان در اختیارمان قرار می‌دهد، بحثی که باید تا فصل نهم به تعویق افتد.

در بخش بعدی ما به آنچه که شاید غامض‌ترین معضل در زمینه‌ی مربوط به تحقیقات زروانی باشد، می‌پردازیم. در این مورد مشکلات، نه ناشی از نقص مدارک، که بیش‌تر به تناقضاتی که در میان منابع متنوع موج می‌زند، بازمی‌گردد. بنابراین، بهترین راه این است که تمامی منابع را یک به یک مورد بررسی قرار دهیم. تعداد این منابع پنج‌تاست: ۱- قطعه‌ی حاضر از بندهش بزرگ فصل اول (Z-۱) بندهای ۲۷-۲۶؛ ۲- فصل سوم از بندهش بزرگ (Z-۲) بندهای ۶-۴؛ ۳- دینکرت مدن بخش ۲۰۳، بند ۱۶۰، بخش ۲۰۶ بند ۲۳ (Z-۱۱)؛ ۴- همان مرجع، بخش ۲۱ بندهای ۲۴-۱۵ و بخش ۵ (Z-۱۲)؛ ۵- همان مرجع؛ بخش ۳۴۹ بندهای ۱-۳۵ و بخش ۱۰ (Z-۱۰)، گرچه بخش اخیر در جاهایی آن قدر مبهم است که قابل ترجمه به نظر نمی‌آید. علاوه بر منابع مذکور، روایات پهلوی، بخش ۴۶

ج) سلاح آژ AZ

بگذارید در ابتدا، گزارشی را که توسط فصل اول بندهش یزدگارائه می شود، مورد کنکاش قرار دهیم. ابتدا اهرمزد اندام مخلوقات خویش را - اندامی از آتش - از جوهره ی خویش (= خودی خویش) که روشنائی مادی (= گیتی) است، آفرید: این اندام روشن، سفید و از دور پیدا بود. سپس:

«از ماده ی آن مینو که پتیاره را که در هر دو آفرینش است ببرد باشد که (آن را) توان، باشد که زمان (خوانند). آن گاه تن وای نیکو را فراز آفرید، همان گونه که وای را بایست، باشد که (او را) وای درنگ خدای فراز خوانند. آن گاه آفرینش را به یاری وای درنگ خدای فراز آفرید؛ زیرا، هنگامی که آفرینش را آفرید، وای نیز (چون) افزاری (بود) که او را به کار در بایست.»

ضمناً، فعالیت خلاق اهریمن نیز دقیقاً در مسیری موازی پیش می رود:

«اهریمن از تاریکی مادی آن، آفرینش خویش را فراز ساخت؛ بدان تن سیاه خاکستری شایسته ی (جهان) تاریک، تبهکار که بزه آیین ترین خرفستر (= حشرات موذی) است. او از خود پرستی مادی ورن بدو نیست تن را فراز ساخت، چنان که ورن را بایسته است. سپس او خودی دیوان را آفرید که خویشتن را بدو بدتر کرد.»

اگر تنها سند بندهش را می داشتیم، می شد تصور کرد که تمام این بخش مزدیسنی بوده است: اهرمزد اقدام به ساختن جهان مادی می کند، و اهریمن نیز با پادآفرینش پاسخ می دهد. اما داتسپرم، با گزارش جزء به جزء بخشی از این واقعه نشان می دهد که تمام آن تحت تأثیر زروانیسم است. بخش مورد بحث مربوط به آفرینش نخستین اهریمن می شود که به طور مبسوط در بالا آمد. در گزارش

داتسپرم، زروان نقش تعیین کننده‌ای ایفاء می‌کند. همچنان که قبلاً نیز دیده‌ایم، زروان قادر بود تا به آفرینش اهرمزد حرکت دهد، بی آن که یک چنین کاری را برای آفرینش اهریمن انجام دهد. با وجود این چنین نکرد. داتسپرم در ادامه به ما می‌گوید که از چه طریقی زروان، آفرینش را نیز به حرکت درآورد.

او (= زروان) فرجام‌نگرانه، نیرویی از سرشت خود اهریمن، یعنی تاریکی که نیروی زروانی بدان پیوسته [شده بود] و پست، زغال مانند و سیاه و خاکسترگون بود، به سوی اهریمن فراز برد، در [هنگام] فراز بردن گفت: «اگر در سَر نه هزار سال چنان که تهدید کردی، پیمان کردی [و] زمان کردی به پایان نرسانی، [دیو] از با این سلاح آفرینش تو را بخورد و خود [نیز] به گرمسنگی فرو میرد.»^{۴۰}

شباهت بین این دو متن خیره کننده است؛ حتی واژگان در برخی موارد یکی است. بنابراین، در بندهش گفته می‌شود که آفرینش اهریمن از تاریکی مادی پدید آمده است *hač gētēh tārikīh*؛ و در داتسپرم، سلاح با ابزاری که زروان به اهریمن می‌دهد، از ماده‌ی تاریکی است، *hač xvat göhr i tārikīh*؛ در هر دو مورد؛ شینی سیاه و خاکستری است. *sīyāh and āturastargōn*؛ در داتسپرم زغال مانند [شبیبه به ذغال؟]؛ و در بندهش به شکل زغال (?) *[pat zaγ karp]* است. حتی شکاک ترین انسان هم نمی‌تواند در این که سلاح تحویل شده به اهریمن از سوی زروان در گزارش داتسپرم، با اندام آفرینش اهریمن در بندهش یکی است، تردید نماید. بنابراین، بندهش نیز بخش زروانی را حفظ کرده، اما نقش تعیین کننده‌ی زروان را در این بخش پنهان می‌دارد. خوشبختانه به کمک داتسپرم، مجال بازسازی این صحنه را می‌یابیم. باید توجه داشت سلاحی که به اهریمن داده می‌شود در قالب یک پیمان است؛ و باز:

«نیز در آغاز رواج آفرینش که زروان آن تن پوش تاریک و خاکسترگون را برای رواج [آفرینش] به سوی اهریمن فراز برد، بدین^{۴۱} پیمان که...»

با این پیمان از قبل آشناییم. این پیمان باید همانی باشد که میان اهرمزد و اهریمن بسته شد؛ اما در این قطعه روشن است که به وجود آورنده‌ی واقعی پیمان، یعنی داور میان دو گروه، خود زروان است. گرچه قبلاً نشان داده‌ایم که عمل دفاع و پشتیبانی از مفاد پیمان به عهده‌ی سه ایزد زیر دست که به احتمال قوی مهر، سروش و رشن^{۴۲} اند، گذارده شد؛ اما مفاد واقعی این پیمان طبق دستور خود زروان است. اوست که اهریمن را با سلاح جنگ با اهرمزد مجهز می‌کند: اگر او تهدیدش را مبنی بر کشاندن آفرینش به تنفر از اهرمزد و دوستی با خود، عملی سازد، پس پیروز میدان خواهد بود و اگر نتواند - که در حقیقت این طور نیز می‌شود - در آن صورت همان سلاح یا ابزار به سوی خود او برمی‌گردد و او را می‌بلعد؛ زیرا ابزار او سلاحی دو دم است؛ تا زمانی که هجوم برد، این سلاح ویرانگر است، اما چنانچه ورق برگردد، برای او مصیبت بار شده، از شکست نهایی گریزی نخواهد بود. چرا که:

«این آن سلاح است که مانند آتش سوزنده است و همه‌ی آفریدگان را از آن رنج است، خود گوهر (= اصل، نژاد) آز^{۴۳} دارد.»

از مظهر حرص، زیاده‌طلبی، شکمبارگی، شهوت و شاید چیزهای بیش‌تری علاوه بر این‌ها باشد. در بخش هفتم که به بحث درباره‌ی این موجود موحش می‌پردازیم، در آن جا خواهیم دید که او همان دیوی است که نهایتاً علیه اهریمن برمی‌خیزد، دیوان را می‌بلعد، و سپس علیه خود اهریمن وارد عمل می‌شود. اما این سلاح هراسناک هدیه‌ی زروان و آمیخته به قدرت زروانی Nērōk i zurvānik است. بنابراین، اگر زروان قادر است تا به اهریمن ابزاری دهد که دربرگیرنده‌ی جوهره‌ی آز است، پس نتیجه می‌شود که طبیعت خود او هنوز از بدی پاک نشده است. همان‌طور که شهرستانی به درستی می‌گوید: «همواره چیزی بد در خدا^{۴۴} هست.»

از نیک نیز به این هستی شرارت در وجود «زروان - خدا» اشاره دارد. وی در مقام مقایسه‌ی زروانی‌ها با مانویان می‌گوید:

«آموزه‌های آن‌ها در واقع اختلافی با همدیگر ندارند. مانی دو اصل خوبی و بدی را، گرچه نه از طریق آبستنی و زایش که به طور مستقل می‌پذیرد. از سوی دیگر زروانی‌ها نیز همین را می‌گویند، اما آن‌ها (= دو اصل) از طریق میل *lenč'anawk* زروان و از راه آبستنی و زایش^{۴۵} پدید می‌آیند. پس میل، از همان لحظه‌ی آغاز در الوهیت حاضر بود و از طریق همین میل بود که هر دوی اهرمزد و اهریمن پا به عرصه‌ی وجود گذاردند.»

همچنان که بعداً خواهیم دید، مفهوم از هر نوع میلی را شامل می‌شود، و به نظر می‌آید که میل از دیدگاه زروانی‌ها فی‌نفسه، بدی به شمار می‌رفته است. بنابراین، وقتی زروان سلاحی آمیخته به جوهره‌ی آز را به (اهریمن) می‌دهد، با این کار، وجود خود را از نقصی (= عیبی) ذاتی که در اصل منجر به پیدایش اهریمن گردید، خلاص می‌سازد.

قبل از پرداختن به مشکل «خرقه‌ها»، ابزارها یا اندام‌ها که نه تنها به اهرمزد و اهریمن، بلکه به دیگر ایزدان نیز نسبت داده می‌شود، باید مشکلی را که گزارش داتسپر^{۴۶} پیرامون دخالت زروان در نمایش کیهانی ارائه می‌کند، به طوری کامل تفسیر نماییم. برای وضوح بیش‌تر، ما سه متن را که اشاره به «جامه»، «ابزار» و «اندام» اهریمن دارد، در کنار هم قرار می‌دهیم.

متن ۱۰ (Z=۴) برگرفته از بخش اول، بند ۲۹ داتسپر:

«او (= زروان) فرجام‌نگرانه، نیرویی از سرشت خود اهریمن، یعنی تاریکی، که نیروی زروانی بدان پیوسته [شده بود] و پست و زغالی؟ [[یا وزغی؟]] و سیاه و خاکسترگون بود.»

متن ۲ (Z-۵ a) داتسپر، بخش ۳۴، بند ۳۵:

«نیز در آغاز رواج آفرینش که زروان آن تن‌پوش تاریک و خاکسترگون را برای رواج [آفرینش] به سوی اهریمن فراز برد، بدین پیمان که: این آن سلاح است که مانند آتش سوزنده است و همه‌ی آفریدگان را از آن رنج

است.»

متن ۳: (Z-۱) بندهش بزرگ، بخش ۱، بند ۲۷:

«اهریمن از تاریکی مادی آن، آفرینش خویش را فراز ساخت: بدان تن
سیاه خاکستری شایسته‌ی (جهان) تاریکی، تبهار که بزه‌آیین‌ترین
خرفستر است.»

قرینه‌ی آخرین قطعه‌ی نقل شده (متن ۳) گزارش دیگری است از بندهش پیرامون
«اندام آفرینش اهرمزدی» (Z-۱) (بندهش، ۲۶، بند ۱)
«اهرمزد از آن خودی خویش، از روشنی مادی، تن آفریدگان خویش را
فراز آفرید به تن آتش روشن سپید، گرد و از دور پیدا.»

در سلسله‌ی آفرینش اهریمنی روشن است شنی‌ای که در متن ۱ به عنوان «ابزار» و
در متن ۲ به عنوان «اندام»، «خرفه» یا «ابزار» مورد اشاره قرار گرفته، باید با تن در
آفرینش اهریمنی در متن ۳، یکی باشد. بر اساس زاتسپروم اندام توسط زروان به
اهریمن داده می‌شود. در بندهش به هر تقدیر، از این نکته خبری نیست.

این منبع (= بندهش) بر عکس می‌گوید که اهریمن «اندام» karp یا «تن»
tan را از تاریکی مادی که جوهره‌ی (= خودی) خویش است، آفرید. اهرمزد نیز به
طوری همانند از خودی خویش که روشنی مادی است، تن آفریدگان را آفرید.
[در این جا] ذکر از هیچ گونه مداخله از سوی زروان به میان نمی‌آید. به هر تقدیر
مینوی خرد، از زروان در ارتباط با فعالیت خلاق اهرمزد اسم می‌برد:

«... که آفرید گاز اهرمزد این آفریدگان و امشاسپندان و مینوی خرد را از
روشنی خویش و به آفرین (= دعای) زروان بیکران آفرید.»

بنابراین و بر اساس متن مینوی خرد که دارای گرایش نیمه زروانی است،
زروان به طور غیر مستقیم درگیر آفرینش اهرمزد می‌شود. با چنین سندی در پیش
رویمان فکر می‌کنم، نه مشکل و نه غیر عقلایی است اگر نتیجه بگیریم که کل این

گزارش به اصلی زروانی باز می گردد. در اسطوره‌ی اصلی هر دو «اندام» باید هدایایی بوده باشد از سوی زروان به دو فرزندش: یعنی اهرمزد و اهریمن. او به فرزند اول، اندام آفرینش خود را که همان ماده‌ی اولیه از برای آفرینش و به صورت آتش است، می دهد: و به فرزند دوم (= اهریمن)؛ تن یا اندام آفرینش بد (= اهریمنی) را می دهد؛ اندامی که توسط «اتسپرم» این گونه توصیف شده است:

«مانند آتش - سوزان و آزار رساننده به همه‌ی آفریدگان که خود گوهر (= اصل، نژاد) آزر دارد.»

جالب توجه است که هر دو اندام، به عنوان وجودی شبیه آتش تصور می شوند: اولی آتشی ناب، آتشی سفید؛ و دومی نیازمند دائم سوخت (زغال؟)، سیاه و خاکسترگون و لایق تاریکی. توصیفی ظریف، بجا و به قدر کافی تصویری از شیشی انباشته از جوهره‌ی آزر.

بحث را یک پرده جلوتر ببریم؛ در گزارش «اتسپرم» «ابزار» همچنان که دیده‌ایم، با پیمان میان اهرمزد و اهریمن - که قبلاً پیرامون آن بحث کردیم - یکی به نظر می آید. پس این متن شروع نبرد نه هزار ساله را در زمان نشان می دهد، چیزی که به همان میزان که به اهرمزد مربوط است، باید به اهریمن نیز مربوط باشد. بنابراین، ممکن است در اصل یک اندام آتش وجود داشته است - یعنی ماده‌ی اولیه از برای تمام آفرینش که در واقع با سپهر (فضای کرانه‌مند که بعداً تا حد جهان گسترش می یابد) یکی است و دیدیم خود تن زروان است. در داخل همین اندام است که ستیز بین آتش خالص (خرد) و آتش تیره و تار (آزر) تا زمانی که آخری نهایتاً نابود شود، گسترش می یابد. به هر صورت این نکته را تا زمانی که دلیل قانع کننده‌ای ارائه ندهیم، نمی توان^{۴۷} شرح و بسط داد.

برای لحظه‌ای هم که شده ترک نظرپردازی می کنیم و به متن هایمان باز می گردیم، زیرا تا کنون فقط به حاشیه‌ی این مشکل بفرنج پرداخته‌ایم. تا کنون به هیچ وجه به کنه این اندام‌ها و جامه‌های عجیب و غریب نرسیده‌ایم. دینکرت برای علاقه‌مند کردن و در عین حال گیج کردن بسیار چیزها در چنته دارد.

د) مراسم اهدای خرقه

قبلاً دیدیم که زاتسپریم از شینی سخن می گوید که به عنوان وسیله یا سلاح یا خرقه‌ای patmōk از سوی زروان، به اهریمن داده می شود. نظام مانوی در ارتباط با این کاربرد موردی دقیقاً همانند را ارائه می دهد. در این نظام، انسان اولیه که مانویان آن را با اهرمزد یکی می دانند، به منظور نبرد با نیروهای تاریکی، خود را به پنج عنصر ناب مسلح می سازد. به این پنج عنصر به عنوان زره او^{۴۸} یا جامه‌اش اشاره می رود. کاربرد استفاده‌ی همسان این دو کلمه، به بهترین نحو توسط قطعه‌ای از اگوستین قدیس^{۴۹} نشان داده می شود: پس خرقه، نه تنها به پوشنده‌ی خود نیرویی برتر داده، و از این راه به سلاحی بدل می شود، بلکه به طریقی نمایانگر جوهره‌اش نیز می باشد، نظر مینوی زندگی spiritus vivens یا خالق گنوسی جهان که در همان نظام، خدای آب (= ایزد آب) را چونان زره یا جبهه‌ای^{۵۰} در بر می کند.

همچنین در ادبیات مندایی نیز، خدایان و دیوان - هر دو - خود را به جامه‌ای می آرایند، با این قصد که به قدرت بیش تری دست یافته، یا بدی را از خود دور کنند. بنابراین، یکی از ایزدان فرودست مندایی به نام رازیشل Rahziēl به منظور محافظت خود از دشمنانش^{۵۱}، خود را به دو خرقه می پوشاند. خرقه‌ی خدای بزرگ من داده‌یه mandā d'hayye از آن چنان نیروی عجیبی برخوردار بوده که دیوان علیه آن دست به توطئه‌ای^{۵۲} نهانی می زنند؛ آبر دیوروحا Rūhā شکایت می برد که جامه‌ی او اثری^{۵۳} ندارد. مثال‌های مربوط به اهدا و یا کردن جبهه‌ها را به طوری مبهم می توان از کتب مندایی استخراج کرد؛ اما این کار چندان لزومی ندارد، زیرا نیروی جبهه به عنوان سلاحی دفاعی و نمایانگر شخصیت پوشنده، از قبل به قدر کفایت مورد تأیید قرار گرفته است.

بعد از این جمله‌ی معترضه‌ی کوتاه، وقت آن است که به سراغ جبهه یا ابزاری که توسط زاتسپریم ذکر شده، برویم. این جبهه به نحوی شگفت‌انگیز - گرچه در سطح عقیدتی نسبتاً متفاوتی دوباره^{۵۴} در دینکرت ظاهر می شود - شکی نیست که همان جامه‌ی اهریمن است، زیرا گفته می شود از طریق زمان و از استیلاء قاطعانه‌اش که حکم به درستی می کند، به او اهدا می شود:^{۵۵}

kēov-iš baxt zamān hač brinkar raδčnāk bazišn

این تنها جبه‌ای نیست که ذکر آن می‌رود، زیرا جبه‌های دیگری به خود اهرمزد، ایزد وای و دیو ورن (بدعت یا شهوت)^{۵۶} اهداء می‌شود. خرقه‌هایی که به وای و ورن اهداء می‌شود، باز «از طریق زمان و از حاکمیت قاطعانه‌اش که حکم به راستی می‌کند، درست همانند مورد اهریمن، جامه‌ی اهرمزد به هر تقدیر از طریق [زمان] کرانه‌مند و به وسیله‌ی اقتدارش به او اهداء می‌شود.» (واژه‌ی زمان در این قطعه حذف شده است).

ظهور زمان در نقش اهداء کننده‌ی جامه، مطمئناً باید نشانه‌ی رویارویی مجدد ما با افکار زروانی باشد. تفاوت عجیب جمله‌بندی بین اهدای خرقه به اهرمزد و به دیگر موجودات مینوی به احتمال زیاد از تحریف عمدی یک متن اصیل زروانی ناشی می‌شود. در مورد اهریمن، وای و ورن، زروان تنها عامل موجود است. از سوی دیگر، اهرمزد ردای خودش را به واسطه‌ی اقتدارش به خود تقدیم می‌دارد: زروان - زمان (در این جا) فقط به عنوان واسطه به کار گرفته می‌شود. این متن بسیار شبیه است به گونه‌ای مزدیسنایی بر مبنای مضمونی ذاتاً زروانی.

اتفاقی بسیار شبیه به این در بند ۱ از بخش ۲۹ دینکرت (Z-۲۱) رخ می‌دهد، گرچه در این قطعه به شکل پنهان‌سازی صاف و ساده است تا گونه‌ای ایدئولوژیک. در این جا هم معنا و هم متن، گنجاندن «زمان بی کرانه» را طلب می‌کند، اما متن فاقد آن است. ترجمه‌ی این قطعه چنین است:

«آن که پیش از آفرینش بود، [زمان بی کرانه] بود؛ آن که با عمل آفرینش، آفریننده‌ی همگام بود، زمان کرانه‌مند بود؛ آنی که بعد از آفرینش حرکت بود (مداوم) تا فرشکرد.»

بدون زمان بی کرانه به لحاظ دستوری و معنایی، اساساً جمله بدون فاعل می‌ماند. حذف در این مورد و تغییر آشکار در دیگر موارد، به احتمال بسیار زیاد عمداً به دست کاتبی مزدیسنی بوده است، کاتبی که سعی داشته تا بین افکار و عقاید زروانی، سلطه‌ی اهرمزد بر زروان - زمان‌آشتی و سازش برقرار کند. بنابراین اصلاً خیالبافی نیست اگر پیشنهاد کنیم که اصل اسطوره نیز در مورد اهرمزد چنین خوانده شود:

«جبه‌ی آسرونی... به او داده شده، از طریق زمان، از حاکمیت قاطعانه‌اش
که حکم به راستی می‌کند.»

گرچه قطعه‌ی دینکرت نسبت به بندهش و راتسپرم به حوزه‌ای نظری‌تر تعلق دارد، اما در این جا نیز جبه‌های اهرمزد و اهریمن یکی روشن و سفید و گرد و از دور پیدا، و دیگری سیاه و خاکسترگون است که ما با آن از قبل آشناییم. زیرا دینکرت نیز اولی (= جبه‌ی اهرمزد) را جامه‌ای درخشان و سفید، و دومی را خاکستری رنگ توصیف می‌کند. هدف از این اهدای خرقه نیز همان است. در مورد اهرمزد، جامه، پیروزی نهایی او را بر مهاجم (= اهریمن) و «شکست تمام عیار و محو کامل اهریمن را از صحنه‌ی آفرینشش» تضمین می‌کند.

در مورد اهریمن، ردا، به او داده شد، از برای نابودی نهایی و ویرانی اهریمن، که خود آن سلاح را برگزیده بود. توجه به این نکته شایسته است که دو مینو هریک جبه‌ی خود را خود برمی‌گزیند و چنین نیست که به سادگی توسط زروان به آن‌ها داده شود. خرقه‌های برگزیده شده، جوهره یا خودی هریک از آن‌ها می‌شود. این مفهوم در تفکر عمومی زرتشتی گری عهد ساسانی که اهرمزد را به عنوان اساس خوبی و اهریمن را به عنوان اصل بدی می‌پندارد، (کاملاً) بیگانه است. به هر حال، در این جا ظاهراً آن‌ها به انتخاب خود اصل خوبی و بدی‌اند. بی‌شک این اشاره‌ای است به آموزه‌ی اصلی زرتشت که در بند ۵ از یسن ۳۰ بیان گردیده، گرچه این قطعه در دوره‌ی ساسانی چندان درک نشده است. متن گاهانی چنین است:

«از میان این دو مینو گزیدند آن دروند بدترین کارها را، [اما] اشته را
پاک‌ترین مینو، آسمان را چون جامه‌ای استوار به تن دارد، و آنان که
خشنود می‌کنند اهورامزدا را، با کارهای درست [خود] به رغبت (از
روی میل).»^{۵۷}

انتخاب جبه‌ها در اسطوره‌ی خود ما، به هر صورت تکلیف‌نبرد کیهانی را معین می‌سازد. هم انتخاب خوبی توسط اهرمزد و هم انتخاب بدی توسط اهریمن، و به ویژه این آخری - به علت معرفی آ‌ز به عنوان عنصر خود - ویرانگری

در اردوگاه بدی - نابودی اهریمن را قطعی می سازد. ماهیت این گزینش لحظه‌ای توسط توضیح دینکرت از جبهه‌ها - که همچنان که دیدیم جوهره و خودی هر دو مینواند - روشن می شود. خرقه‌ی اهرمزد خرقه‌ی آسرونی است - و مهم است که محو (= نابودی) نهایی بدی از جهان، با قربانی توسط اهرمزد به عنوان موبدی در حال انجام وظیفه، و به دستگیری^{۵۸} سروش تحقق می یابد. این ردا، دارای چنان نیرویی است که به تنهایی شکست نهایی اهریمن و محو آن را از آفرینش اهرمزد تضمین می کند. در آسمان‌ها این جامه با صور فلکی و در زمین با موبد مرتبط است. فضیلتی که این جامه نماینده‌ی آن است، خرد است.

به این ترتیب، جبهه‌ی اهریمن نیز مشخص می شود. اول آن که جامه‌ی ساستاری (= استبداد) است و در این جا چون همیشه و در قطعات ناب کلامی، «روحانیت»^{۵۹} بدعت گذار است. «در آسمان‌ها با سیارات (= اباختران) و در میان آن‌ها به ویژه با کیوان، سیاره‌ی (= اباختر) مرگ و در زمین با روحانیت (= موبد) بدعت گذار مربوط است. رذیلتی که او نماینده‌ی آن است، همانا آگاهی بد *dušāgāhīh* یا «رهبری غلط» می باشد که مخالف خرد است.

شاید دارای اهمیت باشد که از در هیچ جای این توصیف از جبهه‌ی اهریمن ظاهر نمی شود. به هر صورت به نظر معقول (= موجه) می آید که نتیجه بگیریم قطعه‌ی آمده در دینکرت به دقت توسط کاتبی مزدیسنی تصحیح گشته است، زیرا، آکومن *Akōman* اندیشه‌ی بد و پلید و از میان امهراسپندان مخالف و هومن (= بهمن) در نظام مزدیسنی به عنوان دیوی جلوه گر شده که از طریق او جبهه عمل می کند. به نظر می آید که و هومن (= بهمن) نیز در این بخش وقف جبهه‌ی اهرمزد شده باشد.

به هر صورت، مقصود از اهدای ردا، بسیار روشن است: نابودی نهایی بدی. اکنون باید نظرم‌ان را معطوف سلسله‌ای از اهدایه‌هایی کنیم که ممکن است به این اسطوره‌ی خاص متعلق باشد.

در قطعه‌ای که تا کنون بحثش را کرده ایم (Z-۱۱) از چهار جبهه سخن به میان می آید: آن‌ها خرقه‌های اهرمزد و وای در اردوگاه خوبی و جامه‌های اهریمن و ورن در اردوگاه بدی است. از ردای اهرمزد و وای بار دیگر در فصل سوم از بندش بزرگ^{۶۰} سخن به میان می آید، و علاوه بر آن جبهه‌ای از سوی سپهر بدن زروان درنگ

خدای، «تقدیر نیک ایزدان»^{۶۱} هبه می شود. این فصل به هر صورت، هیچ اشاره‌ای به ردا یا جبه‌های اهریمن و ورن ندارد.

باز فهرستی کامل تر در متن دیگری از دینکرت (Z=۱۲) یافت می شود. این قطعه در واقع نه از جبه‌ها یا ابزار که از طبقات ōšmurišnān صحبت می کند. تطابق کامل میان این سه قطعه به هر صورت ثابت می کند که ما باز با همان عقیده سر و کار داریم. این طبقات (= مقولات) عبارتند از: ganākik, spēnākik, Varanik, Vāyik, gadōkik, hunihātik, dušnīhātik، که به ترتیب عبارت می شود از:

طبقه‌ی سپند مینو spēnāk mēnōk (مینوی مقدس) که خود اهرمزد است؛ طبقه‌ی کناگ مینو ganāk یا مینوی ویرانگر که اهریمن است؛ وای vāy، ورن varan و بغان bagān که در این جا به مفهوم صور فلکی (منطقه البروج) به کار می رود؛ ربایندگان gaḍōkān که اباختراناند (= سیارات). دو طبقه‌ی دیگر یکی خوب نهاده hunihātik و دیگری بد نهاده dušnīhātik است که به سادگی به معنی «سرشت خوب» و «سرشت بد» است.

از تلفیق این سه متن از دینکرت (Z-۱۲ و Z-۱۱) و بندهش (Z-۲)، اطلاعات ذیل را به دست می آوریم:

الف) اهرمزد: ایزدان روشنایی

۱- که ردای سفید روحانیت (آسرونی) را که در پیوند با خرد است، هبه می کند (Z-۲).

۲- که دهنده‌ی جبه‌ی سفید brahm آسرونی است که خود با فضیلت در پیوند است (Z-۱۱).

۳- که نهفته (= مستتر) در طبقه‌ی سپند مقدس است که شامل آسرونی، دین و خرد است.

ب) وای (vāy):

۱- که جامه‌ی چند رنگ و جواهر نشان جنگاوری را اهداء می کند؛ و تهاجم را از هر دو آفرینش دور می سازد (Z-۲).

۲- جامه‌ی سرخ، شرابی رنگ و جواهر نشان جنگاوری را هبه می‌کند که با فضیلت در پیوند است.

۳- که نهفته (= مستتر) در طبقه‌ی وائیک vāyik است که شامل جنگاوری، سرعت، سروری و قانون است.

(ج) سپهر spihr:

۱- که جامه‌ای نبود رنگ از واستریوشی^{۶۲} را هدیه می‌دهد؛ و بر تقدیرات جهان به حق حکم می‌راند (Z۲).

۲- که نهفته (= مستتر) در طبقه‌ی بغان (bagān) است و دربردارنده‌ی سروری و بخشندگی است.

(د) اهریمن: دیوان تاریکی

۱- که دهنده‌ی جامه‌ای خاکسترگون با مشخصه‌ی آرز (فقط دو قطعه از زاتسپرم) است.

۲- که هدیه‌کننده‌ی جامه‌ای خاکسترگون از ساستاری (= روحانیت بدعت‌گذار) است که در پیوند با «آگاهی بد» است.

۳- نهفته (= مستتر) در طبقه‌ی گناگ مینو است که دربرگیرنده‌ی ساستاری، و دربردارنده‌ی دشمن روحانیت (آسرونی)، به دینی، باطل و ناسپاسی است (Z۱۲).

(ک) ورن varan:

۱- که جامه‌ای از خودسری، مرتبط با گناه تکبر را هدیه می‌کند (Z۱۱).

۲- مستتر در طبقه‌ی ورنیک varanik است که دربرگیرنده‌ی خودسری، دشمن آسرونی و یاور ساستاری، به دینی و «دانش بد» است.

(گ) سیارات (اباختران) gaḍōkān

۱- مستتر در طبقه‌ی ربایندگان که شامل دزدی، خشونت، دشمنی با زارعین، حرص و طمع، و سرکوب نیکبختی است (Z۱۲).

علاوه بر این متن، ۱۲-Z دارای طبقات نیک (خوب) نهاده hunihātīk شامل کوشش (= سعی) نیک و بد نهاده dušnīhātīk شامل کوشش بد است. تقریباً دیگر اشاره به این نکته غیر ضروری است که این سه طبقه خود نمایانگر سه طبقه‌ی (جامعه‌ی) زرتشتی است: روحانیون (آسرونان)، جنگاوران (ارتشتاران artēštārān)، و کشاورزان (= و استریوشان، vāstaryūšān). از طبقه‌ی هنروان (هنرمندان) که بسیار دیرتر به این طبقات اضافه شد، در متن (۱۲-Z) با حرمت یاد می‌شود، اما این طبقه تحت‌الحمایه‌ی هیچ ایزد حامی بی‌قرار نمی‌گیرد.

با اهدای «ردای» روحانیت (= آسرونی)، اهرمزد خود را با روحانیت زرتشتی در زمین مرتبط می‌سازد. به همین صورت وای حمایت از جنگاوران (= ارتشتاران)^{۶۳} را به عهده می‌گیرد، و سپهر (= فلک)، حامی و استریوشان (= کشاورزان) می‌شود. استثنائاً تنها در همین یک بار قضیه به نحوی غیر قابل مناقشه روشن است. به هر تقدیر، از طرف اهریمن مسائل بسیار پیچیده است. قبلاً با جامه‌ی خاکستری اهریمن رو به رو شدیم و به طوری جامع در مورد آن بحث کردیم. این مسئله به سنتی (= حدیثی) اصیل که توسط زاتسپرم برایمان حفظ شده، تعلق دارد. مورد سیارات (= اباختران) کم‌تر آشکار بوده، مورد مربوط به ورن اصلاً روشن نیست.

در سنت (= حدیث) زرتشتی، سیارات (= اباختران) ظاهراً به سبب مسیر بی‌نظم‌شان، اهریمنی به شمار می‌آیند؛ و به عنوان مخلوقات مخرب و بی‌نظم، همتای اهریمنی صور فلکی (منطقه البروج) [= اختران] هستند. با این همه، این‌ها (اباختران) بخشی از سپهر (= فلک) را تشکیل می‌دهند، و به همین دلیل در می‌یابیم که فلک خود به دو نیمه‌ی^{۶۴} خوب و بد تقسیم شده است. بنابراین، دو طبقه‌ی بغانی bagānīk و ربایندگان gaδōkīk فقط دو جنبه از فلک‌اند که به عنوان خدای تقدیر (= ایزد سرنوشت) به حساب می‌آیند. پس، جامه‌ی کبود رنگ سپهر به طور قطع آسمان شبانگاهان^{۶۵} است، گرچه کبود ممکن است لباس ملی دهقان ایرانی در عهد ساسانیان نیز بوده باشد، هم‌چنان‌که امروز نیز چنین است. شبیه وای، سپهر نیز از یک دوگانگی مزدیسنی رنج برده است. از سوی دیگر، طبقه‌ی سیارات نمی‌تواند دارای موجودیتی مستقل در اسطوره‌ی اصیل مربوط به اهداء جبه باشد.

مورد ورن پیچیده تر است. چرا از میان تمام مخلوقات، بر روی ورن به عنوان رقیب اهریمنی وای، خدای جنگاور، انگشت گذارده می شود؟ در دینکرت، ورن عمدتاً دشمن خرد^{۶۶} xrat است، و بنابراین با xvatdōšakīh (بدعت، خودسری، یا افراط) و یا با آگاهی بد یا غلط dušākāsīh مربوط می شود. اما برای ذاتپر، به هر تقدیر، ورن به طوری مخصوص شهوت^{۶۷} (= حرص) است و این چنین از ما در تمام بدی ها و شرارت ها است. در جای دیگر به عنوان سخت ترین بدی ها توصیف شده و اساس آگاهی غلط^{۶۸} است و همه ی گناهان حربی^{۶۹} اوست.

هیچ دلیلی به ذهن نمی آید که چرا دیوی عمدتاً مربوط به عالم الهیات، باید به عنوان دشمن وای خدای جنگاور^{۷۰} برگزیده شود. چنانکه اگر این قطعه را دقیق تر مورد مذاقه قرار دهیم، خواهیم یافت که شرح مربوط به ردای ورن از یک جنبه ی بسیار مهم با آن اهرمزد و اهریمن و وای و سپهر اختلاف دارد. ردای اهرمزد سفید، آن اهریمن خاکستری، آن وای سرخ و بسیار رنگ و جبهی سپهر کبود است. اما جامه ی ورن فقط به عنوان جامه ی خودسری (= بدعت، کبر) توصیف می شود. احتمالاً به نظر می آید که ورن در اصل اسطوره ی مربوط به اهدای جبه، سهمی نداشته است؛ و این تعجب آور نیست، زیرا این اسطوره به وضوح مبتنی بر نظام کاستی (= طبقاتی) است و اهدای خرقة اسطوره ی ایزدان حامی آن سه طبقه است: اهرمزد حامی آسرون، وای حامی جنگاور، و سپهر پشتیبان کشاورزان.

این مطلب آشکارا توسط متن زروانی Z-۲ (فصل سوم بندهش بزرگ) تأیید می شود، آن جا که هیچ اشاره ای به همتایان اهریمنی وجود ندارد. بیایید فرض بگیریم بندهش (فصل سوم) این اسطوره را به همان صورت اصلی اش ارائه می دهد؛ اسطوره ای که مقصود از آن تقدیس آن سه طبقه (= اجتماعی) است، پس رقبای اهریمنی جنبه ای فرعی می یابند، و در قطعه ای در دینکرت (۱۲ و ۱۱-Z) نشان دهنده ی کوششی نه چندان موفق در جهت ادغام سه اسطوره ی جدا از هم در یک اسطوره است. این اسطوره ها چنین اند:

۱- اسطوره ی مربوط به اهدای جبه به طبقات.

۲- اهدای جبه به اهرمزد و اهریمن توسط زروان، با جامه هایی از جوهره یا

خودی آن ها.

۳- اسطوره‌ای از وای که در گذشته خدایی بالذات برتر بود و اکنون جذب نظامی مزدیسنی - زروانی شده است.

بنابراین، ورن گرچه شرح نمی‌شود، ولی به گروه دوم تعلق می‌یابد و هستی‌اش (= حضورش) را در این جا مدیون پیوند نزدیکش با آژ که از او صادر^{۷۱} می‌شود است. در غیر این صورت برای وجود وای در این جا توجیه و تفسیری نخواهد بود، و به عنوان رقیب سرسخت خرد، به سختی می‌تواند دشمن اصلی وای باشد که از میان ایزدان کم‌ترین سهم را از آن علو داراست.

اسطوره‌ی اهدای جبه به حامیان طبقات (اجتماعی) به نظر دارای ریشه‌ای زروانی است. در متن (Z ۱۱) جبه‌ها از طریق زمان و از اقتدار قاطع‌اش که حکم به راستی می‌کند، اهدا می‌شود (به استثنای مورد اهرمزد که قبلاً به آن نظر افکندیم)؛ در حالی که سرلوحه و عنوان (سرفصل) متن ۱۳ این است: «از رنگ زمان و ماهیت آن رنگ و کسی که آن را به رنگ آمیخت.»

متن اخیر به نظر من، بی‌هیچ بحثی، ریشه‌ی زروانی دارد، گرچه ناشیانه - و بسیار هم ناشیانه - توسط کاتبی مزدیسنی سرهم‌بندی می‌شود. بر اساس این نوشته‌ی بازسازی شده‌ی مزدیسنی، اهرمزد زمان را با رنگ آمیخت - با خوبی، زیرا در جوهره‌ی (مادی) سود آن عاید مخلوقاتی می‌شود که از خوبی‌اند - و با بدی (نیز رنگ کرد) به سبب آن که بدی مهاجم به آفرینش می‌رسد، از برون برای آن که آن را گیج و مبهوت سازد. این که اهرمزد باید زمان را با بدی رنگ‌آمیزی کند، قطعاً از دیدگاه یک فرد مزدپرست غیر قابل تصور است. و این برابر است با این که بپذیریم اهرمزد خود خالق بدی است؛ کل علت وجودی ثنویت این است که اساس خوبی را از هر امکانی که منجر به بازگشت اصلی بدی به آن شود، پاسداری نماید.

پس، مطمئناً می‌توان نتیجه گرفت که در اسطوره‌ی اصلی، این خود زروان بوده که اهرمزد، وای و سپهر را (که در فصل سوم بندهش به عنوان تن خویش توصیف شده) ردای آسرونی، جنگاوری و کشاورزی پوشانیده است.

قبل از ترک اسطوره‌ی طبقات، بی‌وجه نیست اگر در این جا ذکر کنیم که بر اساس گزارش طبری، این مهر - نرسی - که ما در فصل دوم کوشیدیم تمایلات زروانی‌اش را به اثبات برسانیم - بود که ظاهراً با گماردن سه پسرش به عنوان رهبران (= سرکردگان) سه طبقه، نظام طبقاتی نه‌هرگز سخت (و جدی) ایرانی را

احیاء کرد، کاری که گفته می‌شود زرتشت قبل^{۷۲} از او انجام داده است.

ک) باز هم درباره‌ی وای Vāy

دیدیم که وای به عنوان ایزد حامی جنگاوران، به طور طبیعی با اسطوره‌ی مربوط به طبقات تناسب دارد. در هر صورت، او از زمانی که در صحنه‌ی کیهان‌شناسی مطرح شد، سرچشمه‌ی اغتشاشی دیوانه‌کننده گردید. نیبرگ و ویکندر ثابت کرده‌اند او در اصل و مستقلاً خدایی برتر بوده است. و در یشت اوستایی که به او اختصاص دارد نیز چنین ظاهر می‌شود (۱۵-۷۱). بندهش و دینکرت کوشیده‌اند تا در کیهان‌شناسی نیمه - مزدیسنی، نیمه زروانی خود، که بر اساس آن گزارش‌های خود را استوار ساخته‌اند، جایی برای او بیابند. این دو منبع وای را به صحنه‌ی کیهانی می‌کشانند. زاتسپرم فقط یک بار^{۷۳} به او اشاره می‌کند.

به لحاظ کیهانی، وای خلاء (= تهیگی) میان «روشنی بی کرانه» و «تاریکی بی کرانه»^{۷۴} است. در این معنی آن را می‌توان چیزی که به طور نامحدود و در جهتی افقی به راست و چپ گسترش می‌یابد، تصور کرد. قبل از آفرینش و اختلاط (= آمیختگی) دو مینو، باید همانند آن‌ها جاودانه بوده باشد.

به هر حال، بند ۲۶ از فصل اول بندهش، به شکل‌گیری یا آفرینش وای اشاره

دارد:

«... از ماده‌ی آن مینو که پتیاره را که در هر دو آفرینش است، ببرد. باشد که (آن را) توان، باشد که زمان (خوانند). آن گاه تن وای نیکو را فراز آفرید، همان گونه که وای را بایست؛ باشد که (او را) وای «درنگ خدای فراز» خوانند. آن گاه آفرینش را به یاری «وای درنگ خدای»، فراز آفرید؛ زیرا، هنگامی که آفرینش را آفرید، وای نیز (چون) افزاری (بود) که او را به کار در بایست.»

بنابراین، به نظر می‌رسد وای عنصری ضروری در صحنه‌ی آفرینش است، و در هر دو آفرینش خوب و بد نیز شرکت دارد. فصل اول بندهش بزگ بنده‌های ۲۴-۲۶ (Z-۱) توالی آفرینش‌ها را به صورت زیر ارائه می‌دهد:

۱- خلقت (= پیدایش) زمان کرانه مند، از زمان بی کرانه.

۲- خلقت (= پیدایش) صورت مخلوقات اهرمزد، از روشنی بی کرانه.

۳- خلقت «وای درنگ خدای»، از نیرو یا زمان.

تفسیر روشن بند ۳ به ظاهر این است که «وای درنگ خدای» اگر بتوان گفت از خلاء (= تهیگی) ایجاد شد، همچنانی که «زمان درنگ خدای» از دل زمان بی کرانه بیرون آمد. اولی نمایانگر محدودیت (= کرانه مندی) فضا و دومی نشان دهنده ی کرانه مندی زمان است. زروان، یا زمان فضای بی کرانه، همان منبعی است که این هر دو از آن صادر می شود. پس «وای درنگ خدای» فضای کرانه مند^{۷۵} است. این مطلب به وضوح در بند ۱۸ از بخش ۲۰۵ دینکرت مدن DKM (متن ۱۱-Z) بیان می شود؛ قطعه ای که در آن از مینوی وای که نامش چرخ است و آن نیز فلک است و همچنین سپهر $spahr = Av. \theta wāša$ نیز خوانده می شود، سخن می گوید.

بنابراین، برای متون کیهان شناختی، دارای این معادله هستیم: «وای درنگ خدای» = سپهر، که هر دو فضای اند؛ گرچه سپهر (= آخری) به ویژه به عنوان فلک و اولی (= وای درنگ خدای) به عنوان جو (= آتمسفر) تلقی می شود. بند ۳ از متن زروانی ۳-Z به نحوی رضایت بخش ارتباط یا به بیان دقیق تر این همانی «زروان سپهر» و «وای» را تصویر می نماید:

«سپهر، دهنده ی (چیزهای نیک) است به گیتی. او که به فراوانی دهد، سپهر نیک خوانده شود؛ و او که به اندک (= کمی) دهد، سپهر بدش خوانند، آن چیزهای داده شده به آدمیان (= مردمان) برسد از طریق زمان، باشد که (او را) وای درنگ خدای (خوانند)، باشد که (او را) ابزار زروان یا آن اهرمزد (فراز خوانند).»

در این صورت، در متون کیهان شناختی، تمایزی واقعی میان «زروان- زمان کرانه مند»، «وای درنگ خدای» و «سپهر» وجود ندارد. همه ی آن ها زمان- فضای کرانه منداند.

آشفستگی آن گاه شروع می شود که نویسندگان ما در صدد می شوند تا وای

کیهانی را با ایزد جنگ، که همنامش است درهم آمیزند. به این ترتیب دینکرت (Z-۱۱) وای و سپهر را یکی می‌داند، گرچه در قطعه‌ای موازی (Z-۱۲)، این طبقات از اصل خود از بالا به پایین شروع می‌شود، از طبقه‌ی اهرمزد spēnākīk، از طریق طبقه‌ی وای به طبقه‌ی سپهر bagānīk. این را باید مطمئناً کوششی دانست برای پیوند زدن این دو اسطوره‌ی کاملاً متفاوت. اسطوره‌ی طبقات و اسطوره‌ی کیهان‌شناختی که در آن وای به عنوان جوهره‌ی «زروان-سپهر» ظاهر می‌شود.

گ) تن بی کرانه (بی پایان)

آخرین مشکل عمده‌ای که توسط فصل اول بندهش در پیش روی ما قرار می‌گیرد آن چیزی است که «تن (= بدن) بی کرانه» asar-karpak خوانده می‌شود. در این فصل پر دردمر از آن این طور سخن می‌رود (۲۹-بند ۱-Z):

«... زیرا او تن بی کران را از روشنی بی کران فراز آفرید و آفریدگان را نیز همه در تن بی کران بیافرید. تن بی کران (از) گذرایی زمان جداست.»

پس این تن بی کرانه، آشکارا همان تن مخلوقات اهرمزد است که جلوتر در بند ۲۶ از همین فصل توصیف گردید. در آن جا می‌خوانیم:

«اهرمزد از آن خودی خویش، از روشنی مادی، تن آفریدگان خویش را فراز آفرید به تن آتش روشن، سپید، گرد و از دور پیدا.»

پس تن بی کرانه، ماده‌ی اولیه از برای آفرینش اهرمزدی محسوب می‌شود. این مسئله با جزئیات بیش تری در قطعه‌ای مبهم در دینکرت (Z-۱۰) شرح می‌شود. از این قطعه می‌آموزیم که این تن شامل هر دو آفرینش مینوی mēnōk و آفرینش مادی gēlīg می‌شود. به نظر، بندهش فقط با جنبه‌ی مادی آن سرو کار دارد. پس ابتدا، به این مسئله می‌پردازیم.

آفرینش مادی به عنوان مخالف آفرینش مینوی، قلمرو طبیعت čihr بوده و

شامل مینوی نیروی طبیعت mēnōk i cihr nērōk می شود. طبیعت به عنوان مقوله‌ای متمایز با میل (= کام) [kām یا axw از صورت اوستایی (anhvā)] در چندین قطعه‌ی دینکرت^{۷۶} به کار رفته، و به طور کلی از حوزه‌ی اخلاقی حذف می شود (زندگی مادی یا طبیعی با آگاهی ارادی که در یادداشت‌های پایانی آمده). پس جنبه‌ی مادی تن بی کرانه همان نمونه‌ی نخستین دنیای مادی است.

تن بی کرانه‌ی مادی در این جا (در هر دو متن Z-۱۰، Z-۱، بند ۳۸) به عنوان نطفه‌ای که از آبستنی تا تولد پیش می رود، تلقی می گردد. زمانی که متولد شد، این تن بی کران به صورت سپهر - فلک در می آید، که در این جا خیلی روشن به عنوان «جهان اکبر» تلقی می شود، یعنی آفرینش و نمونه‌ی نخستین انسان شکل یافته. به این ترتیب با پی گیری دسته‌ای از دلایل به همان نتیجه‌ای می رسیم که قبلاً یک بار به آن رسیده بودیم: در نظام زروانی، سپهر، بدن زروان، جهان اکبر یا معادل آن یعنی prwitosāvərwplos گنوسی است، و از آن، دیگر عناصر^{۷۷} ناشی می شود.

تا کنون دیده‌ایم که فلک حتی توسط مزدآپرستان نیز به عنوان موجودی مرکب از بدی و خوبی، یا به بیانی دقیق‌تر به عنوان موجودی بی تفاوت نسبت به هر دوی آن‌ها توصیف می شود. بنابراین شگفت‌انگیز است که بندهش (۲۹- بند و Z-۱) از اهرمزد به عنوان پدر و مادر آفرینش سخن می گوید. بی آن که در پی شرح و بسط زیادی پیرامون نکته‌ای باشیم که ماهیت آن رسماً نمی تواند به ثبوت رسد، می گویم که این، تلاش مزدیسنی دیگری است تا اسطوره‌ای را که از یک منبع زروانی سرچشمه می گیرد، به انحصار و قبضه‌ی خود درآورد. این مسئله تقریباً برابر همان مورد روشن اهرمزد و رنگ‌آمیز زمان با خوبی و بدی^{۷۸} است.

همین امر در برخورد با این موضوع در روایات پهلوی (Z-۷) اتفاق می افتد. در این جا به «تن بی کرانه» به عنوان ابزاری aβzār چون اخگر، آتش ناب در روشنی، اشاره می رود. این گزارش به طور کامل در نظام مزدیسنی پذیرفته شده است، زیرا به جای چهار عنصری که از سپهر نوپا (= نوزاد) ناشی می شود، ما آفرینش هفتگانه‌ی اولیه را می یابیم:

«نخست آسمان را از سر، آب را از سرشک، زمین را از پا، گیاه را از موی، گاو را از دست راست، انسان را از نطفه‌اش آفرید؛ آتش از اندیشه‌ی

اوست، بالاخره اهرمزد در آن تن نشیند.»

اکنون باید به سراغ قطعه‌ی مبهم دیگری در دینگرت (Z-۹) برویم. در این قطعه ما به لقاح تخم tōhmak از کیهان (= عالم) برمی‌خوریم. از این نطفه، فره xvarr صادر می‌شود: عناصر (آتش و آب و زمین) آن را می‌پایند و زمان در آن جا داده می‌شود. ارتباط میان زمان و فره به طرزی عجیب یادآور اسطوره‌ی از نیک است که در آن فره را همپای زروان ذکر می‌کند. به علاوه، آبستنی و تولد فلک، یادآورنده‌ی آبستنی و تولد اهرمزد و اهریمن در آن اسطوره است. آبستنی و تولد به طور ضمنی بیانگر هستی پدر و مادری است. آیا بیش از حد جسورانه است اگر در این متن‌ها و قطعات بقایای مبهم اسطوره‌ای را ببینیم که در آن سپهر، تن زروان درنگ خدای، کیهان (= عالم) توسط زروان بی‌کرانه حامله شده و از آن فره (= سعادت) متولد می‌شود؟

این عقیده توسط پیچیده‌ترین بند از فصل اول بندهش بزرگ (۲۶- بند و ۱- Z) تقویت و حمایت می‌شود. در این جا ما دو «تن» را از یکدیگر باز می‌شناسیم: تن مخلوقات اهرمزد - که قبلاً دیده‌ایم با تن بی‌کرانه در دیگر متون انطباق دارد - و «تن وای» پدید آمده از مینویی که تهاجم را از هر دو جهان دور ساخته و دفع می‌کند:

«باشد که نیرو (خوانند)، باشد که زمانش (فراز خوانند) - زیرا وای به کار در بایست.»

در این جا، وای آشکارا با «زروان - سپهر درنگ خدای» یا روشن‌تر با عالم مادی یکی می‌شود؛ و بنابراین به نظر می‌آید تن بی‌کران، آفرینش اهرمزد را مضاعف می‌کند. این مسئله - همراه با شواهدی که تا کنون بررسی کرده‌ایم - دلالت بر آن دارد که نویسنده‌ی بندهش در پی تلفیق گزارشی تمام عیار زروانی از آفرینش است؛ گزارشی که در آن عالم مادی با تندیس‌ی مزدیسنی از «زمان بی‌کرانه» به وجود می‌آید. ظاهراً طرح اصلی زروانی به طرزی استوار در سطح مادی باقی مانده است: بی‌آن که خود را با خوبی یا بدی مشغول کرده باشد. به لحاظ

اساطیری، تولد عالم (= کیهان) از زروان، احتمالاً مقدم بر پیدایش اهرمزد و اهریمن است.

خواهیم دید که در کل بخش نیمه زروانی از فصل اول بندهش بزرگ، تناقضاتی عجیب هست، مثلاً در بند ۲۹: «اهرمزد از روشنی مادی، راست گویی را آفرید.» و باز (در جایی دیگر): «دعای اهورنور Ahunavar از تن بی کران ناشی می شود که خود از همان روشنی مادی پدید می آید.» چرا باید این مفاهیم تماماً مینوی دارای منشایی مادی معرفی شوند؟

اگر به متن زروانی Z-۱۰ در دینکرت باز گردیم، گزارشی کامل تری را می یابیم که از این طریق متن بندهش کمی از ابهام بیرون می آید. قطعه‌ی مربوط از این قرار است:

«یکی آن (تن بی کرانه) دارنده‌ی آفرینش مینوی، آفرینش گیتی است. اندر آن آفرینش مینوی، مینوی نیروی گفتار (= سخن) گرد آمد؛ و اندر آن آفرینش گیتی، مینوی نیروی طبیعت (= عالم ماده) گرد آمد؛ و قرار گرفت^{۷۹}. ابزار آفرینش مینوی کامل گردید و اندر ابزار آفرینش مادی، که به واسطه‌ی کام دادار کامل گردید، و مینوی نیروی طبیعت با شهر یاری مینوی نیروی گفتار، درهم آمیخت.»

در حقیقت ما دارای دو «تن» یا ابزار هستیم، نه یکی: یکی نمونه‌ی نخستین ماده است که بعداً بناست سپهر، فلک از آن پدید آید؛ و دیگری الگوی اولیه‌ی جهان مینوی و اخلاقی است؛ اما هر دو در لقاح متحدند. بدین ترتیب زمانی که در بندهش می گوید: «راست گویی، از روشنی مادی حاصل می شود»؛ باید جنبه‌ی مادی تن بی کران را با مینوی اشتباه کرده باشد. راست گویی فقط می تواند منطقاً از مینوی نیروی گفتار ناشی شود که چیز دیگری نمی تواند باشد جز خرد جاودانه (که در بند ۲ از متن Z-۱ توسط بندهش، همه آگاهی و خوبی یا دین نامیده می شود) که کام اهرمزداست.

منطقاً یک اشتباه مشابه را می توان در قطعه‌ای از گزارش شهرستانی مشاهده

کرد:

«خدای متعال در زمانی معین از حکمروایی اش خلقتی روحانی را آفرید؛ و زمانی که سه هزار سال گذشت، او میل خود را (انفاضه = anfaḥa) به صورت روشنی درخشان صادر کرد و آن را به تن مردی ساخت؛ و آن را با هفتاد فرشته‌ی رحمت (= ملکوتی)^{۸۰} در میان گرفت.»

در این جا باز ما با تجسد جوهره‌ای الهی به شکل انسان رو به روییم. خلقت روحانی، فقط می‌تواند «تن بی کران» باشد و کام خداوند در آن دمیده می‌شود و نتیجه‌ی (آن) دنیا (= عالم) است.

در متن بندهش بزرگ به شکل کنونی اش (۲۶- بند و ۱-Z) فقط می‌توانیم نتیجه بگیریم که تن مخلوقات اهرمزدی، باید به الگوی نخستین مینوی اشاره داشته باشد و از تن وای به آفرینش مادی اشاره کند.

این موضوع قاعداً برای خلقت اهریمنی نیز صدق می‌کند. بدن آفرینش اهریمن نیز مینوی است و در طرف اهرمزد تن ورن به سادگی تکرار^{۸۱} تن وای است. در واقع؛ ما دارای این سه الگوی نخستین هستیم:

۱- نمونه‌ی نخستین خوبی مینوی.

۲- نمونه‌ی نخستین بدی مینوی.

۳- نمونه‌ی نخستین مادی.

مورد آخر جوهره‌ای خنثی است، نه خوب است و نه بد، بلکه رزمگاه (= آوردگاه) آن دو مینو است. میدان نبرد، سپهر یعنی بدن زروان «زروان درنگ خدای» است.

در متن زروانی (۱۰-Z)، عالم تولد می‌یابد: این اولین بدن (= تن) متحد با مینوی نیروی گفتار (= سخن) است. به تعبیری دیگر، خرد الهی به اندرون عالم و در هنگام لقاحش دمیده می‌شود. این مسئله نشانگر اختلاط مینو (= اهرمزد) و ماده (= زروان) است. تنها نکته‌ی باقی مانده که باید به آن توجه داشت این است که دوران (= دوره‌ی) تکوین و شکل‌گیری شالوده‌ی (= پایه) کیهانی در متون ما در سه هزاره‌ی اول از دوران ۱۲۰۰۰^{۸۲} ساله، اتفاق می‌افتد.

با بررسی مستوفای «تن بی کران»، اکنون باید به سراغ جنبه‌ی تاریک این

در حالی که «تن بی کران»، مینوی و مادی (داشت) شکل می گرفت:

«اهریمن از تاریکی مادی که جوهره‌اش است، تن آفرینش خود را به صورت (= اندام) زغال (?) سیاه و خاکسترگون، شایسته‌ی تاریکی، به سان بزه‌آیین‌ترین خرفستر، پدید آورد. از خودی مادی تن ورن را پدید آورد که دین بد (= آیین بد) است: آنچه که ورن را اندر بایست.»^{۸۳}

سعی کردیم ثابت کنیم تن ورن در آفرینش اهریمنی جانشین جنبه‌ی^{۸۴} بد و ویرانگر از تن وای می شود، و به علاوه پیشنهاد کردیم که تن مادی متعلق به آفرینش خوب و آفرینش بد در اصل نه دو^{۸۵}، که یکی است. حضور ورن در این متن ناشی از پیوند نزدیک او با دیوآز^{۸۶} است. پس بر خلاف وای در آفرینش اهرمزدی، ورن تجلی ناب مینوی از اهریمن است، درست همانند مینوی نیروی گفتار (= راست‌گویی در متن Z-۱ که معادل و برابر با کام اهرمزد است که خرد می باشد) که تجلی مینوی اهرمزد است. در این مورد ورن برابر و معادل سخن دروغ، در بند ۲۸ از متن Z-۱ است.

ورن که برای تمام اهداف و مقاصد با آزیکی است یا حداقل از آن ناشی می شود، در این جا جایش را می گیرد. ورن در گزارش بندهش باید انعکاسی از یک سنت (حدیث) اصیل زروانی که توسط داتسپرم حفظ گردیده است، باشد؛ سنتی (= حدیثی) که بر اساس آن زروان، اهریمن را برای نابودی اش به سلاح آرمسلیح می سازد.

بگذارید نتایجی را که تا کنون از تفحصمان به دست آورده ایم، مرور کنیم: در آغاز زروان، بی کرانه، تنها بود. آرزوی فرزندی کرد که باید آفریننده باشد، اما در این که این امر می تواند محقق گردد، شک روا داشت. از این شک، اهریمن زاده شد، در حالی که از خرد او اهرمزد^{۸۷} پدید آمد. پس از این، طرح لقاح و تولد عالم مادی توسط زروان ریخته شد، کسی که خود در «تن کرانه مند» وارد گردید و در عالم مادی که (همان) سپهر بدن زروان کرانه مند (= زمان - فضا) است، تجسم یافت. این خلقت مادی به واسطه‌ی نظم کیهانی^{۸۸} dātaštān، که می توان آن را قانون

طبیعی خواند، اداره می‌شود.

به این بخش از درام کیهانی است که قطعه‌ی آژ که توسط زاتسپرم ضبط گردیده، تعلق دارد، و همچنین در این جا اسطوره‌ی اهدای جبه تا آن جا که مربوط به اهرمزد و اهریمن می‌شود، باید مورد ملاحظه قرار گیرد. سه هزاره‌ی اول از زمان کرانه مند سپری شده، و کرانه‌مندی زروان به عنوان فضا و زمان به وقوع پیوسته است، و سپهر، تن زروان، متولد می‌شود. میدان نبرد آماده و نیروهای خوبی و بدی منتظر علامت آغاز نبرداند. در این جاست که زروان به عنوان خدای برتر دخالت می‌کند.

گرچه اهریمن زاییده‌ی شک زروان و ماهیتاً بد است و اهرمزد زاییده‌ی خرد او، و ماهیتاً خوب است؛ اما هنوز بر عهده‌ی زروان است که شخصیت نهایی آن‌ها را رقم زند.

«... نیز در آغاز رواج آفرینش که زروان آن تن پوش تاریک و خاکسترگون را برای رواج [آفرینش] به سوی اهریمن فراز برد، بدین پیمان که: این آن سلاح است که مانند آتش سوزنده است و همه‌ی آفریدگان را از آن رنج است، خود گوهر (= اصل = نژاد) آژ دارد. هنگام که زمان نه هزار سال به پایان آمد، آن چه در آغاز بپذیرفتی که: همه‌ی جهان مادی را بر نادوستی (= دشمنی) اهرمزد و دوستی خود برانگیزی - که خود گردش بر یک بنی است، یعنی همان که افزاینده است، نابود کننده [نیز هست] - درست به پایان نرسانی، آژ با آن سلاح دیگر آن آفرینش تو را بجود (= بخورد)، خود [نیز] به گرسنگی فرو میرد (= بمیرد)، زیرا از آفریدگان اهرمزد خوراک نیابد، مانند وزغی که در آب زنده است و تا هنگامی که آب را آلوده همی کند خود در آن زیست کند و هنگامی که آب از او باز گرفته شود، خشک و مرده باشد.»^{۸۹}

از سوی دیگر، اهرمزد خود جامه‌ای سفید رنگ را اهداء کرد و آن جامه، مهر آسرونی داشت؛ زیرا خرد همیشه همراه با آسرونان است، کسانی که ابنای بشر را هدایت و رهبری می‌کنند، و مردمان، شاگردان آن‌ها به شمار می‌آیند. مقام اهرمزد

عمل آفرینش از طریق خرد بود که می‌بایست آفرینش آفریده شود. بنابراین، او جبهه‌ای از خرد را که جبهه‌ی آسرونی^{۹۰} است، تقدیم داشت.

در حدود طبیعتشان، دو مینو مختار به گزینش و انتخاب بودند. اهرمزد ردای آسرونی و اهریمن جبهه‌ی روحانیت^{۹۱} بدعت گذار را به عنوان جوهره‌ی (خودی) خودش انتخاب کردند. اولی سلاح خرد و دومی سلاح آزر را برگزید. گزینش هر دو به طور مساوی در نابودی بدی موثر افتاد.

خرد به صورت مینوی نیروی گفتار (= سخن) در نطفه‌ی عالم (= تن بی کران) به هنگام لقاحش دمیده شد. این امر مربوط به ۶۰۰۰ سال بعد از کرانه‌مندی زمان است. دلیلی وجود ندارد دال بر این که در این اسطوره آزر تا قبل از تهاجم موفق اهریمن بر آفرینش مادی کاملاً شکل یافته، دست به حمله و یورش زده باشد. سه هزاره‌ی اول ظاهراً به تکمیل سلاح‌های مینوی توسط دو مینو سپری (شد) و این در حالی بود که کیهان نهایتاً زاده شد.^{۹۲} از ۹۰۰۰ سال باقی مانده، سه هزار سال به طور کامل مطابق میل (= کام) اهرمزد سپری می‌شود، سه هزار سال در آمیختگی (= اختلاط) و بر وفق میل هم اهرمزد و هم اهریمن خواهد گذشت؛ و در نبرد آخرین (= فرجامین نبرد)؛ مینوی ویرانگر، ناتوان^{۹۳} خواهد گردید.

در پایان، اهریمن و همراهانش از عالم مادی اخراج یا نابود می‌شوند. پس تن پسین آغاز می‌شود. با توجه به متن، تن پسین دقیقاً نشانگر آن چیزی است که می‌گوید: «صورت پسین که تن آغازین به خود می‌گیرد»؛ صورتی که تن آغازین می‌گیرد، درست بعد از بیرون راندن اهریمن در وقتی است که «زمان کرانه‌مند» باز در «زمان بی کرانه» یکی می‌شود. بنابراین، تن پسین همان تن زروان است که نهایتاً از بدی، آزر و رشک‌رها می‌شود. در پایان و در شبانگاهان در آسمان‌ها اندامی از آتش به صورت انسان متجلی و به روشنی دیده خواهد شد، انسانی سوار بر اسبی آتشین، و وحشت‌انگیز که توسط ایزدان مینوی به وجود می‌آید؛ و آن‌ها از شک^{۹۴} رها خواهند شد.

تجلی آفرینش (= خلقت)

در دینکرت دیدیم که تن بی کران (اول) به عنوان وجودی مینوی تحت سلطه‌ی مینوی نیروی گفتار و دوم به عنوان سرچشمه‌ی ماده تحت سلطه‌ی مینوی نیروی

طبیعت، پدید آمد. دومی (= مینوی نیروی طبیعت) متجلی شده است تا دوره‌ی زرتشتی را در سپهر یعنی در عالم مادی به کار گیرد. و اولی (مینوی نیروی گفتار) در اهورنور - دعای اساسی زرتشتیان که ضرورتاً با دین یکی است و دین نیز به نوبه‌ی خود همان خرد^{۹۵} است - متجلی گشت. اثر دعای آغازین اهرمزد این بود که اهریمن را به درون تاریکی پس راند، جایی که او به مدت سه هزار سال گیج در آن فرو افتاد.

در نسخه‌ی مزدیسنی، تجلی «زمان کرانه‌مند» و اهورنور همزمان روی می‌دهد. آشفتگی ناشی از در هم آمیختن افکار زروانی و مزدیسنی ظاهراً آن قدر عظیم بوده که در یک روایت متأخر فارسی، زروان و اهورنور یکی می‌شوند. در این قطعه اهورنور^{۹۶} به عنوان «خرد غیر مخلوق» و زروان به عنوان «زمان بی کرانه» تلقی می‌شود. نویسنده هر دو را با هم ادغام کرده است. اما موردی دیگر از ابهام میان مینوی و مادی در قطعه‌ای (۳۰- بند ۱-Z) از بندهش، بلافاصله در پی شرح اهورنور ظاهر می‌شود:

«اهورنور مینوی سال فراز شد که اکنون در [دوران] آمیختگی، نیمی روشن و نیمی تاریک... که برش زمان درنگ خدای است.»

به قدر کافی روشن به نظر می‌رسد که در این مورد نویسنده‌ی بندهش کاملاً منابع را غلط دریافته است. به عنوان یک تقسیم (بندی) زمان درنگ خدای، «مینوی سال» باید از آن خدا (= ایزد) ناشی شود، نه از اهورنور که خود تجلی خرد اهرمزد است. مینوی سال یا بهتر بگوییم سال مطلوب، به طور انتزاعی - هم چنان که خود متن نیز می‌گوید - به سادگی یک تقسیم زمان است و با مجموعه‌ی «زروان - سپهر» همخوانی دارد، نه با مجموعه‌ی اهرمزدی.

اگر خواننده به صفحه ۱۸۶ رجوع کند، پی خواهد برد که ما در آن جا سال مطلوب را به عنوان آخرین عضو از یک گروه چهار عضوی مطرح کردیم: زروان بی کرانه - زروان درنگ خدای - بخت رفتاری - سال مطلوب. در پی استدلالی که در فصل حاضر آوردیم، به گروه چهارگانه‌ی مشابهی دست می‌یابیم: زروان بی کرانه - زروان درنگ خدای - سپهر، عالم (= کیهان) - سال مطلوب. پس سال

مطلوب، تجلی «زروان درنگ خدای» خواهد بود، هم چنان که آفرینش مادی تجلی فضای کرانه مند^{۹۷} (= سپهر) است.

نویسنده ی بندهش (۳۰- بند ۱-Z) خوشبختانه درک خود را از تجلی آشکار می سازد: «سال مطلوب، اکنون در (دوران) آمیختگی، نیمی روشن، و نیمی تاریک، سیصد و شصت و پنج شبان روز است». در این جا به نظرمان می آید که به ساده ترین صورت از زروانیسم برمی گردیم - (که) زمان به عنوان رشته ی بی کرانه ای از روزها و شب ها نمایانده شده است. با حرکت به سوی اسطوره شناسی، بسیار آسان است تا خدای بزرگ زمان را آفرید که به واسطه ی قیاس با تجربه ی زمینی باید دربرگیرنده نور و ظلمت باشد:

سپید و سیاه است هر دو زمان پس یکدیگر نیز هر دو روان
شب و روز باشد که می گذرد دم چرخ بر ماه می بشمرد
نیابند مر یکدیگر را بتک دوان همچون نخجیر از پیش سگ^{۹۸}
سنت عامیانه در این مورد اصل این اسطوره را حفظ کرده است.

آفرینش (= خلقت) مادی

خلقت حقیقی مادی جهان بر خلاف اسطوره های کیهان شناختی که مقدم بر آند و این قدر وقت ما را گرفتند؛ مشکلات کمی دارد. هیچ منبع غیر زرتشتی گزارشی قانع کننده از این موضوع ارائه نمی دهد. بنابراین، منابع ما در این جا به نسخ ایرانی محدود می شود؛ و برای اولین بار این نسخ سر راستند. باز گزارش ناب مزدیسنی از خلقت مادی به بهترین نحو در فصل اول از بندهش بزرگ درج گردیده است (۳۲-۶ بندهای)، و رساله ی زروانی علمای اسلام نیز با آن موافقت دارد.^{۹۹}

بندهش داستان خود را به خوبی و روشنی برایمان باز می گوید. بنابراین، خود را محدود به خلاصه ای در این باب کرده، خواننده را به متن های زروانی مان (۱-Z) ارجاع می دهیم. بعد از نتیجه گیری از پیمان با اهریمن، اهرمزد به کار خلق می پردازد. ابتدا او شش امشاسپندان یعنی بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسفند، خرداد و مرداد را آفرید. بعد از خلقت جهان مادی قرار شد بهمن گله را، اردیبهشت آتش را، شهریور فلزات را، اسفند زمین را، خرداد آب را و مرداد گیاهان را در کنف حمایت ویژه ی خود گیرند. بعد از خلقت امهراسپندان،

اهرمزد خود را به آن‌ها افزود و بدین گونه تعدادشان به هفت رسید.

قرینه‌ی آن شش امهراسپندان، آسمان در شش طبقه به وجود آمد: طبقه‌ی اول ابرها، طبقه‌ی دوم سپهر اختران^{۱۰۰}، طبقه‌ی سوم اختران نیامیزنده، چهارم بهشت، پنجم گروتمان یا روشنی بی‌پایان anagr، جایگاه خورشید و بالاخره طبقه‌ی ششم جایگاه امهراسپندان؛ و به آن‌ها روشنایی بی‌کران asar rōšnīh اضافه می‌شود که جایگاه اهرمزد^{۱۰۱} است. آسمان خود اولین از یک سلسله آفرینش شش گانه است؛ دوم آب، سوم زمین، چهارم گیاهان، پنجم رمه (= گاو و گوسفند) و ششم انسان است؛ و به این گروه آتش به عنوان هفتمین آفرینش افزوده می‌شود. آتش که درخشش خود را از روشنی بی‌پایان که جایگاه اهرمزد است، می‌گیرد.

در مقابله با امهراسپندان، اهریمن (نیز) شش دیو را خلق می‌کند: اکومن، اندر، ساوول، ناگهیس، تریز، و زریز، که باز خود را به عنوان هفتمین آفرینش به این تعداد می‌افزاید. به هر حال از آفریدن آفرینش مادی^{۱۰۲} به وسیله‌ی او چیزی گفته نمی‌شود. این نکته مطمئناً قابل ملاحظه است؛ زیرا همچنان که در فصل اول بندهش (بند ۲۷) مشاهده کردیم، اهریمن تن خلقت خویش را از تاریکی مادی پدید آورد و این تن هم تراز با تن مخلوقات اهرمزد و خود عیناً همان «تن بی‌کرانه» است. این مسئله تأیید دیگری بر نظریه‌ی ما است که آفرینش مادی در این سنت، ناشی از زروان است و مستقل از مینوی خوبی و بدی است. اهرمزد، آسمان را به شکل تخم مرغی خلق کرد: که نوک آن به روشنی بی‌پایان می‌رسد، و تمام خلقت درون آن آفریده شد. این اولین آفرینش مادی بود که اهریمن بر آن تاخت. این آفرینش چون حصاری در مقابل مهاجم (= اهریمن) عمل کرد. جنس آسمان بلورین و شفاف بود [= «جنس آسمان از خماین که گوهر الماس (نر) است»]، و از آن دومین آفرینش مادی یعنی آب، به وجود آمد. از آب، زمین آفریده شد: گرد، اما با سطحی صاف [= بی‌نشیب، بی‌فراز]، و زمین به سه بخش تقسیم شد: یک قسم سخت [چون سنگزار]، قسمی دیگر، از جنس ماسه سنگ [گرداگنده]^{۱۰۳} و قسم سوم نرم چونان خاک رس [= (گل رس)]. سپس کوه‌ها از زمین روییدند، و مواد کانی در آن جای گرفت. چهارم گیاهان آفریده شدند: «نخست بر میانه‌ی این زمین فراز رست چند پای بالا، بی‌شاخه، بی‌پوست، بی‌خار و تر و شیرین»؛ و از این همه حیات سبزی‌ها پدیدار شد. پنجم گاو یکتا آفریده را در بستر رود دائینی آفرید که:

«سپید و روشن چون ماه^{۱۰۴} بود.» ششم کیومرث، انسان نخستین آفریده شد: «روشن، چون خورشید.»^{۱۰۵} در سمت چپ بستر رود دائیتی؛ زیرا گاو در سمت راست بود. برای یاری او، خواب آفریده شد به تن مرد بلند، پانزده ساله و روشن، خواب بر او آفریده شد تا دردی را که به هنگام تهاجم اهریمن^{۱۰۵} احساس می کرد، فرو نشاند. از روشنی و تازگی آسمان، تخم (= نطفه) انسان و گاو به وجود آمد.

او هریک از این آفرینش ها را در یکی از فصول گاهنبار *gāsānbār* آفرید، و کل آفرینش مادی طی یک سال کامل گردید. این متن داستانی که به روایت بندهش گفته می شود، توسط نسخه ای کاملاً متفاوت از روایات پهلوی - داستان دینیک - عرضه می شود (Z-V). درست است (که) شش آفرینش مزدیسنی در آن جا نیز یافت می شود و مجدداً آتش به عنوان هفتمین اضافه می گردد؛ اما در این مورد آن ها از ابزاری آتشین که چونان انسان تلقی می شود، نشأت می گیرند، چیزی که فقط می تواند سپهر باشد، سپهری که آن چنان که دیدیم، از «تن بی کران» پدید آمد و نمونه ی نخستین انسان است. این ابزار چونان اخگر آتش، توصیف می شود و از «روشنی بی کران» پدید می آید و تمام آفرینش از آن ساخته شد و چون ساخته شد، پس اندر تن نهاده و به مدت سه هزار سال نگاه داشته شد (= حفظ گردید) و همی افزایید تا بهتر همی شد. و آن گاه تمام چیزها یک یک از بدن پدید آمد. آسمان از سر او آفریده شد که تحت قیادت دهمان آفرین، «دعای دانایان» *Afrīn* *dahmān* قرار گرفت. از پایش زمین پدیدار شد؛ و مهر، رشن و سروش بر آن گمارده^{۱۰۷} شدند. آب از اشک هایش به وجود آمد و گیاهان از مویش رویید؛ گاو از سمت راست او هستی گرفت و آتش از اندیشه اش متجلی شد.

در مورد انسان (= کیومرث) در این متن ابهامی وجود دارد؛ زیرا نویسنده دو سنت (دو حدیث) را به هم آمیخته است:

«مردم از آن گل اند که کیومرث را از آن ساخت. به شکل نطفه در سپندارمذ قرار داد و کیومرث را از سپندارمذ بیافرید و زاد.»

این (قطعه) قویاً یادآور داستان مشی و مشیانه (= مهری و مهریانه = ملهی و

ملهیانه) است؛ اولین زوج بشری که از تخم (= نطفه) کیومرث به وجود آمد؛ زیرا گفته می‌شود زمانی که کیومرث بمرد، نطفه‌اش بر زمین ریخت و در مدت زمانی شاخه‌ای از گیاه ریواس از زمین رویید؛ و از این، اولین زوج^{۱۰۸} بشری به وجود آمد. پس ظاهراً به نظر می‌آید در این متن قطعه‌ی از آن گل که از آن کیومرث ساخته شد هیچ معنی را افاده نکرده و خود از منبع دیگری وارد شده است. بنابراین، معنی این قطعه باید این باشد که تخم (= نطفه) سپهر بر زمین ریخت که در موقع خود کیومرث را متولد ساخت.

کل اسطوره، سرود معروف پوروша purusa در ریگ‌ودا ۹۰۱-x را به خاطر می‌آورد، ظاهراً بسیار معقول است اگر که این مورد را تأثیر تفکر هندی بر تفکر ایرانی بدانیم. ضمناً احساس می‌کنیم که بجا باشد اگر بخش‌های مربوطه را در این سرود در این جا بار دیگر بیاوریم:^{۱۰۹}

۶- زمانی که خدایان قربانی کردند با پوروша، به عنوان نذر، بهار روغن (= کره‌ی) آب کرده‌اش بود، تابستان سوختش، و پاییز، نذرش.

۷- پوروша، که در آغاز زاده شد، آن‌ها با قربانی بر او قربانی کردند، به همراهش خدایان دیگر سادهیاس و شاهدان (= رسولان) قربانی کردند.

۸- از آن قربانی کاملاً پیش کش شده، (که چونان) روغن (= کره‌ی) بسته شده‌ای گرد آمد؛ او درندگان جوی (= هوا) را پدید آورد، جنگل و آن دهکده‌ها را به وجود آورد.

۹- از آن قربانی کاملاً پیش کش شده، سرودها و آواها پدید آمد؛ وزن‌ها (= بحر‌ها) از آن هستی گرفت؛ دعای قربانی از آن به وجود آمد.

۱۰- از آن اسبان برخاستند که تمامشان همانند دوردیف دندان دارند. از آن رمه‌ها زاده شد، از آن بزها و گوسفندان پدید آمد.

۱۱- زمانی که آن‌ها پوروша را قسمت نمودند؛ آن‌ها او را به چند قسم تقسیم نمودند؟ دهانش چه شد؟ بازوانش، ران‌هایش، پاهایش چه نامیده می‌شوند؟

۱۲- دهانش برهمن بود، از بازوانش جنگاور به وجود آمد، از ران‌هایش ویسیه؛ و از پاهایش، سودرا، زاده شد.

۱۳- از اندیشه‌اش ماه پدید آمد؛ از چشمش خورشید پدید آمد؛ از دهانش ایندیرا واگنی، و از سینه‌اش وایو زاده شد.

۱۴- از ناف او هوا جریان یافت؛ از سر او آسمان شکل گرفت؛ از دو پایش زمین؛ و از گوشش نواحی (= جهت‌ها = اقطاب)؛ (به وجود آمد). پس آن‌ها جهان‌ها (= گیتی‌ها) را ساختند (= شکل دادند).

شباهت میان سرود ودایی و قطعه‌ی مربوط به روایت (پهلوی) روشن است. این دو داستان همانندند؛ زیرا در هر دو مورد گفته می‌شود که پدیده آمده است آسمان از سر و زمین از پاهای انسان اولیه، نامی که به نحوی موجه می‌توان از هر دو فرهنگ به او داد.

زیرا پوروشا به سادگی به معنی انسان است.

باید توجه داشت که در روایات نظم معمول آفرینش مزدیسنی تغییر یافته است: خلقت زمین قبل از (خلقت) آب بیان و توصیف می‌شود، حال آن‌که در بندهش، زمین^{۱۱۰} از آب پدید می‌آید و با گزارش کوتاه داتسپرم (۴-Z) موافقت دارد. به نظر توجیهی برای این جا به جایی وجود ندارد، مگر آن‌که نویسنده (= مؤلف) روایات پهلوی، سنتی (= حدیثی) متفاوت را که در آن آفرینش زمین بی‌درنگ بعد از خلقت آسمان بوده، دنبال می‌کرده است. این به سادگی (= آشکارا) در سرود پوروشا مورد تأیید قرار می‌گیرد؛ و به نظر می‌رسد نویسنده (روایات) بسیار از آن به عاریت گرفته است؛ این که مستقیم یا غیر مستقیم، تشخیصش غیرممکن است.

به هر حال با توجه به این حقیقت که نویسنده (روایات) ناچار بوده به قضیه‌ی آفرینش هفتگانه مزدیسنی وفادار ماند، می‌بایست در استفاده از این اسطوره دچار اشکال شده باشد. در وام‌گیری تفکر مربوط به تجزیه‌ی نذرانه‌ی اندام‌های غول کیهانی، وی (= نویسنده‌ی روایات) با مشکل مربوط به جفت و جور کردن (= هماهنگ کردن) مناسب هفت آفرینش مزدیسنی با نظریه‌ی اخیر رو به رو بوده است. آسمان و زمین قبلاً در آن جا (نیز) وجود داشت: آن‌ها با سر و پاها تطبیق داشتند. برای آب و گیاهان و انسان، چه توجیهی هست؟ در این جا مؤلف به نظر می‌رسد بر اساس روشن‌ترین تمثیل‌ها پیش رفته است. بنابراین، او آب را با قطرات اشک، و گیاهان را با مو، برابر می‌نهد. این تمثیل اخیر در مقایسه میان «جهان اکبر» و «جهان اصغر» در سنت زرتشتی^{۱۱۱} نیز یافت می‌شود؛ اما این تنها وجه تشابه

است و بنابراین غیر محتمل است که مؤلف ما هوشیارانه از آن منبع وام گرفته باشد. باز این حقیقت که «گاو نخستین (= گاو یکتا آفریده) در سمت راست رودخانه‌ی دائیتی^{۱۱۲}، آفریده شد و چون بمرد^{۱۱۳} به سمت راست خود بیفتاد»، احتمالاً بر پایداری گاو از دست راست آن غول (کیهانی) اشاره داشته است. به هر تقدیر ظهور گیومرث از نطفه (= تخم) به آن زمینه‌ی اصیل زروانی باز می‌گردد که در آن انسان، جهان اصغر، از «زروان - سپهر»، جهان اکبر^{۱۱۴}، نشأت می‌گیرد.

البته، ممکن است با این اعتراض رو به رو شویم که شباهت میان روایات و سرود پوروشا کاملاً تصادفی و ردیابی هر گونه ارتباطی میان یک متن متأخر پهلوی و یک سرود ودایی - که احتمالاً تاریخ تألیف آن به قرن هشتم قبل از میلاد بازمی‌گردد - خود امری بی‌ثمر و عبث است. به هر صورت، شواهد دیگری وجود دارد که مستحق بررسی است: اول آن که از طریق کتیبه‌ی بزرگ کرتیر در کعبه‌ی زرتشت متوجه می‌شویم که در خلال سلطنت شاپور اول و جانشینان او، فرق مذهبی هندی عمیقاً در ایران نفوذ کرده بودند و نماینده‌ی نیروی عقیدتی چنان قابل توجهی بودند که سزاوار آژ^{۱۱۵} و ایذاء شناخته شدند. دوم آن که، در فصل اول^{۱۱۶} مشاهده کردیم که گفته شد کتب یونانی و هندی در اوستای زمان شاپور اول گنجانده شد. جزئیات بیش‌تر درباره‌ی این کتب توسط دینکرت چهار جایی که اسامی کتب و مشخصاً المجیسته (Al-majisti) بطلمیوس^{۱۱۷} ذکر می‌شود، ارائه می‌گردد. وقتی در می‌یابیم که یکی از این کتب منشاء طبقات را دقیقاً به همان گونه‌ی سرود پوروشا توضیح می‌دهد، این احتمال قوی که پارسیان در خلال عصر ساسانی کاملاً با افکار مذهبی - هندی مانوس بوده‌اند، عملاً قطعیت می‌یابد. این احتمالی است که قبلاً به وسیله‌ی کتیبه‌ی کرتیر عنوان شده است. این قضیه آن قدر مهم است که باید به تفصیل نقل شود؛ ترجمه آن چنین است:

«کوشک (= جهان) هندی، مجیسته‌ی یونانی و دیگر نوشته‌ها در گنج نوشته‌ها (= کتب) اندوخته شد؛ چه اندر آن‌ها ویرایش با دلیل برای خواستاران (= دانش پژوهان) نشان داده شده است. نوشته‌ی آن‌ها توسط ویرایشگران از نو ویراسته شد، (نوشته‌هایی) که از دیگر کشور(ها) آورده شد؛ (همه‌ی این نوشته‌ها) نگریسته و بررسی شد؛ و (نوشته‌ای) از

نظر پنهان نماند (= کنار گذاشته نشد)، (به سبب) نام بیگانه‌اش (= بیگانگی نام) و فرودستی‌اش و نه دست کم گرفته شد؛ با رشد (= توسعه‌ی) دانایی (و آگاهی) (این نوشته‌ها) ارج نهاده شد (ستوده شد)؛ و نه به خاطر نام غریبی که بر آن (نوشته‌ها) نهاده شد، از نظر دور داشته شد؛ نوشته‌ای (= کتابی) نبود آن قدر کامل که همه‌ی آگاهی و دانش همه‌ی کتاب‌های دیگر را (یکجا) در بر داشته باشد، بلکه هریک (= یک به یک) از اصل خود خبر می‌داد (= هر کتابی به موضوع اصلی خود می‌پرداخت). و کتابی را نام می‌برند در گنج شاهی که دارنده‌ی همه‌ی سخن‌ها (= رئوس مطالب) است، که (می‌گویند) اندر تن مردمان چهار پیشه‌ی گیتی به تقسیم (نهاده شده است). از سر، آسرونی، از دست، ارتشتاری و از شکم کشاورزی و از پا، صنعتگری (است).^{۱۱۸}

در این جا تطابقی دقیق با آنچه که سرود پورو‌شا، باید در مورد منشاء طبقات بگوید، وجود دارد. دهان او (همچنین سر mukham) برهنه بود، از بازوانش جنگاور پدید آمد؛ از دو رانش ویسپه، و از دو پایش سودرا، زاده شد. در دینکرت طبقات هندی جای خود را به طبقات ایرانی دادند. به جای برهمنان، آسرونان را داریم، به جای راجانیا rājanyah (جنگاوران) ارتشتاران، به جای ویسپه vaisyāh کشاورزان (= واستریوشان) و به جای سودرا sudrāh (طبقه‌ی پست) پیشه‌وران یا صنعتگران hūtūxšan.^{۱۱۹}

این تطابق، دقیق است به استثنای شکم که در نسخه‌ی هندی جایش را به ران‌ها داده است. علاوه بر این، قطعه‌ی مذکور در متن شکند گمانیک و پچار^{۱۱۹}، دوباره ظاهر می‌شود. اگرچه این متن آشکارا مبتنی بر دینکرت است. بنابراین، بسیار محتمل به نظر می‌آید که زرتشتیان در این جا اسطوره‌ای هندی را به عاریت گرفته، آن را برای آن که با کیهان‌شناسیِ مزدیسنی سازگار شود، جرح و تعدیل کردند. اگر این چنین باشد، می‌توانیم به خوبی بررسی نماییم که آیا جزئیات بیش‌تری نیز (در این مورد) به عاریت گرفته شده است.

اختلاف اصلی میان دو اسطوره این است که از یک سو، پورو‌شا به عنوان «انسان نخستین»، توسط خدایان و به عنوان قربانی تقدیم می‌شود، و از سوی دیگر

«ابزار نخستین»، که سپهر - بدن زروان - است، آفرینش را از جوارح مختلفش و تا آن جا که می‌دانیم به اختیار بیرون می‌آورد. به هر حال اهمیت قربانی در پیدایش اهرمزد و اهریمن، از طریق (ژنیک و منابع منسوب به او، امر شناخته شده‌ای است و در این بررسی به طور مبسوط مورد مذاقه قرار گرفته است. از طریق قربانی، زروان اهرمزد را متولد می‌کند، و بعداً در اهدای برسم به او می‌گوید: «تا کنون من برای تو قربانی کرده‌ام؛ از این پس تو برای من قربانی خواهی کرد.»^{۱۲۰}

زروان با فرمان دادن به اهرمزد در قربانی کردن برای او چه منظوری (= مقصودی) داشت؟ من فکر می‌کنم جواب همان است که در پایان فصل سوم بندهش به آن اشاره رفته است:

«به هنگام نیمروز (ربیهون) اهرمزد [به همراه] امهراسپندان مینوی قربانی ساخت. با انجام قربانی تمام آفرینش آفریده شد.»^{۱۲۱}

آن گاه به حق می‌توان پرسید چگونه آفرینش از طریق قربانی هستی یافت (= پدید آمد) و قربانی که بود؟ آیا این قربانی خود زروان مجسم در کیهان - سپهر نمی‌تواند باشد؛ و آیا احتمالاً آنچه را که قرار بود اهرمزد تقدیم زروان دارد، اهمیت قربانی نیست؟ این عقیده جذاب است و شواهد با آن سازگار؛ اما این شواهد آن قدر کافی نیست تا از طریق آن‌ها بتوان این نظریه‌ی خوشایند را به حقیقتی عینی تبدیل ساخت. در واقع این نظریه به دستور زروان به فرزندش مبنی بر قربانی کردن برای او، اشاره دارد؛ و در تقدیم خودش به عنوان قربانی، پرده‌ای را در صحنه‌ی کیهانی می‌آراید که در آن میل او (آز) و شگش (اهریمن) در ابتدا متحد می‌شوند؛ و در نهایت یکدیگر را در (پهنه‌ی) تن او نابود می‌سازند. یا باز می‌توانیم به تصورمان (= تخیل) مجال دهیم تا با اسطوره‌ی مربوط به اهدای جبه به اهرمزد، وای و سپهر و جبه‌های مربوط به طبقات مختلف کلنجار رود و با خود بستیزیم که این یکی هم از منبعی هندی که مشتق از اسطوره‌ی پوروشا است، برمی‌آید. به هر حال، تمام این قضیه به قلمرو تخیل مربوط می‌شود و چنین هم باید باقی بماند. آنچه می‌توانیم با قطعیت بگوییم این است که اسطوره‌ی هندی که چهار طبقه را از اعضای مختلف بدن غولی نخستین می‌داند، در ایران عهد

ساسانی شناخته شده و توسط زرتشتیان به عاریت گرفته شده بود. گرچه به نسخه‌ی دیگری از آفرینش مادی در بندهش^{۱۲۲} اشاره می‌شود و به طور کامل در دینکرت^{۱۲۳} بسط می‌یابد، این بخش بندهش که به طور ریشه‌ای با گزارش مربوط به آفرینش مادی که بلافاصله بعد از آن می‌آید، متفاوت است و ما آن را قبلاً خلاصه نموده‌ایم. به طور خیلی خلاصه می‌گویید: «از روشنی بی کران آتش، از آتش باد، از باد آب، از آب زمین و همه‌ی هستی مادی را فراز آفرید.» این جا ما دارای چهار عنصر هستیم که دلبخواهی وارد متن جهان‌شناختی مزدیسنی شده‌اند و در آن جا وصله‌ای ناجورند. داستان کامل در مجموعه‌ی متن‌هایمان (متن ۱۰-Z) آورده می‌شود، داستانی که در کل و کل جریان که ظاهراً دارای سرشتی فیزیولوژیک و نه اسطوره‌ای است با فلک، سپهر، و تن اولیه شروع می‌شود. پس این (داستان) ادامه‌ی راستین اسطوره‌ی تولد سپهر، بدن زروان است.

در سپهر، خورشید و ماه به صورت جنینی وجود داشته‌اند (این که از کجا ظهور کرده‌اند، بیان نمی‌شود). آن‌ها تمام هستی را در کنترل (= نظارت) خود دارند و عالی‌ترین پدیده‌های طبیعی به شمار می‌آیند. از سپهر (= فلک) گرمی و رطوبت پدید آمدند و از آن، باد (هوا) و عناصری که دربردارنده‌ی نطفه‌های آفرینش‌ها مادی و جریان شدن *bavišn - ravišnīh* محسوب می‌شوند، ساخته می‌شوند. از حرکت هستی، استقرار هستی پدیدار می‌شود، که زندگی مادی است. اکنون به قدر کافی روشن به نظر می‌رسد که تمام این‌ها بر اساس فیزیک یونانی است، و بنابراین ما انتظار داریم چهار عنصر مذکور از چهار خاصیت طبیعی (گرمی، سردی، خویدی، خشکی) ترکیب یافته باشند. بر اساس دینکرت، به هر حال، تمام هستی مادی از هوا (بر اساس ارسطو و دینکرت - گرمی - خویدی) ناشی می‌شود و اصلاً از سردی و خشکی سخنی به میان نمی‌آید.

توضیح این مطلب این است که زرتشتیان گرمی و خویدی را به اهرمزد و سردی و خشکی را به اهریمن^{۱۲۴} منسوب کرده بودند. پس اگر مبحث ارسطویی هم تراز آن را پی بگیریم، اهرمزد به هوا و اهریمن به زمین جذب می‌شود، اما منبع این همه یکی دانستن‌ها چیست، من از گفتن آن قاصرام. دلیل هر چه که باشد، نتایج ناراحت کننده‌اند. پس الهیون (= متکلمین) زرتشتی - که عناصر را ناشی از خاصیت‌های طبیعی می‌دانسته‌اند - مجبور بوده‌اند منطقاً زمین را کلاً و - آتش و

آب- را در بخشی^{۱۲۵}، اهریمنی (= بد) تلقی نمایند. اما آن‌ها نمی‌توانستند تن به این کار دهند، زیرا برای همه به استثناء عده‌ای از ایشان چهار عنصر، به ویژه آتش و آب، از عناصر مقدس محسوب می‌شد. بنابراین، آن‌ها مجبور به اتخاذ موضعی ناخواسته بوده‌اند، موضعی که چهار عنصر از جمله زمین را ناشی از گرمی خویدی می‌داند. کامل‌ترین گزارش مربوط به این تحول منحصر به فرد در دینکرت بخش ۱۲۰، بند ۲۲ ارائه می‌شود:

«تخم (= نطفه‌ی) گیتی از آفرینش و دهش دادار است، به وسیله‌ی ابزاری سپهر (= فلک) که نام دینی‌اش، هستی است که نامبردارترین آن، ماده‌ی گرم - مرطوب آفرینش گیتی خوانده می‌شود؛ صورت نخستین به وسیله‌ی میانه‌روی (= پیمان کرداری) دادار از هستی (برخاست)؛ نام دینی‌اش، حرکت هستی است که نامبردارترین عناصر آن، باد، آتش، آب و زمین‌اند که بن گیتی‌اند، صورت دوم از فرزاندگی دادار از هستی (برخاست)؛ نام دینی‌اش پایندگی - هستی (= ثبات هستی) (است) که نامبردارترین چهار عنصر آمیزش زندگان (= زندگی) (است). صورت سوم؛ از سه‌ست کاری (= اعجاز) دادار (برخاست)، که فروهر و روان با گیتی پیوست که نامبردارترین آن گوسفند، مردمان و دیگر موجودات زنده (است).^{۱۲۶}»

پس (این قطعه) طرح بعدی تکامل زندگی تشکیل یافته (= سازمند) را به ما عرضه می‌دارد:

- ۱- سپهر، فلک: شدن (= هستی)، گرم - مرطوب، ماده.
- ۲- صورت نخستین: حرکت هستی، چهار عنصر.
- ۳- صورت دوم: برقراری هستی، آمیزش چهار عنصر طبیعی زندگان (= زندگی).
- ۴- صورت سوم: صورت مادی فروهر و روان که با عناصر طبیعی، انسان و رمه می‌پیوندند.

این که نویسنده‌ی دینکرت سازش عناصر هلنی (= یونانی) را با سنت

احتمالاً ذاتی (= فطری) که اهرمزد را با «گرمی - رطوبت» باز می‌شناسد؛ غیرممکن می‌یابد، از روی این حقیقت مشخص می‌شود که او صورت دوم را به عنوان اختلاط چهار عنصر طبیعی زندگی شرح می‌دهد.

توجه خواهد شد که دو گزارش اخیر از آفرینش مادی - شکل‌گیری جهان (= عالم) از جوارح غولی نخستین و گسترش فیزیولوژیکی زندگی (= هستی) تشکیل یافته (= ارگانیک) از عناصر و جوهره‌های طبیعی - تقریباً از یک منبع خارجی سرچشمه و نشأت می‌گیرد. اولی می‌تواند به هند بازگردد؛ دومی به طور قطع به یونان اشاره دارد، زیرا چهار خاصیت طبیعی امری عادی در طب یونانی است و چهار عنصر به امپدوکلس Empedocles باز می‌گردد. علاوه بر این، مطالعه و بررسی بیش‌تر دینکرت و متون وابسته، آن‌لا به از تفکر یونانی را که در متون خشک کلامی (= الهی) جایگیر شده، بیش‌تر روشن می‌سازد. پروفیسور بیلی^{۱۲۷} تقریباً اولین گام‌ها را در این جهت برداشته است.

هر دوی اسطوره‌های وارداتی مربوط به آفرینش، طبیعتاً بیش‌تر با طرح زروانی دمساز و مناسب است تا با مزدیسنی، زیرا در هریک از این‌ها این سپهر است (خواه به اسم گفته شود، خواه نه) که ابزار یا بدنی (= تن) است که از آن عالم مادی بیرون می‌آید. علاوه بر این، در متون دینکرت، هیچ ردیابی از آفرینش هفت‌گانه که نشان‌عیار جهان‌شناسی مزدیسنی است وجود ندارد. بلکه این عناصر چهارگانه است که جای آن را گرفته است، که بلافاصله این موضوع یادآور نوشته‌ی تئودور بارکونای پیرامون آیین زروانی است، جایی که چهار عنصر به عنوان همتای زمینی زروان و سه جوهره‌ی ملکوتی، به عنوان آشوکار و فرشوکار و زروکار ظاهر می‌شوند.

بنابراین، از یک سو می‌بینیم زروانیسم با عقاید هندی گره خورده و از سوی دیگر، آن را در اتحادی نزدیک با تئوری فیزیکی (= جسمانی) یونانی می‌یابیم. پس به نظر می‌آید که زروانیسم بسیار به تأثیرات و نفوذ خارجی مدیون بوده است؛ تأثیراتی که در عهد شاپور اول خود را جلوه‌گر ساختند و اگر قرار باشد متن دینکرت را باور کنیم، این عقاید و تأثیرات بالاخره در عهد خسرو اول از دین زرتشتی محو شد.

بنابراین، زروانیسم گرچه و بدون هیچ تردید و اصلاً ایرانی بود، اما نمونه‌ای

کلاسیک (= کهن = قدیمی) از مجموعه آراء و عقاید مذهبی به شمار می‌رفت. با وام‌گیری از شرق و غرب این آموزه باید توده‌ای از یک آیین نامتجانس را تحت ادیان اصلی ایرانی که آشکارا قابل تشخیص‌اند، گرد آورده باشد. این که خسرو اول باید در راه وارد کردن نظام آیینی در این مجموعه از عقیده‌ی ناهمگون، کوشیده باشد، خود به سادگی درک می‌شود. و این که نظریه‌های زروانی از سوی دیگر، باید به طور جدی در تفکر غربی تأثیر کرده باشند، نامحتمل به نظر می‌آید. مهریسم mithraism بی‌تردید یک استثناست. اما حتی این‌جا نیز اصل ایرانی آشکارا تحت افزایش عقاید بعدی آشکارا قابل تمیز است. اکنون این موضوع که کتب پهلوی به طور گسترده و وسیع از فلسفه‌ی یونانی وام گرفته‌اند، غیر قابل مناقشه است: هنوز هم عکس این امر باید به اثبات رسد. این که واکنشی متقابل میان آرا و عقاید زرتشتی‌گری و فرق‌گنوسی وجود داشت، خود حقیقتی مسلم است، اما این که سرچشمه‌ی اصلی افکار هلنی به هر میزانی تحت تأثیر عقاید ایرانی بوده، بعید و نامحتمل به نظر می‌رسد. امپراطوری ساسانی در مقابل این قانون عمومی که تمدن فرودست آماده‌ی قرض‌گیری از بالاتر از خود است، یک استثناء به حساب نمی‌آید. این که وارثان هلنیسم هنوز عقلاً بسیار جلوتر از همسایگان شرقی خود بوده‌اند، به طوری روشن بحثی را می‌طلبد.

مأخذ و پی‌نوشت‌ها

1- Text Z-37, §8

2- Text Z 4, §28

۳- رک به صص- ۱۱۵

4- for justice as the distinctive attribute of zurvān (رک به صص- ۱۰۲)

5- Text Z 37, § 24:

یک گروه می‌گوید که (زمان) اهریمن را خلق کرد. بنابراین، اهرمز باید آگاه باشد که زمان بر همه چیز قادر است.

6- Text Z 1, § 22 and Z 20

۷- در این متن آشکارا گفته می‌شود: کرانه‌مندی از بی‌کرانه پدید آمد؛ زیرا زمانی که از

- آفرینش اصلی، خلقت (= آفرینش) آفریده شد؛ تا نقطه‌ی کمال که گناگ مینو (= مینوی ویرانگر و پلید) ناتوان (= ناکار) شود، دوره‌ای از زمان دوازده هزار ساله برقرار خواهد بود که کرانه‌مند است. (Z1, §24)
- ۸- نگاه کنید به یادداشت‌های فصل پنجم. (بخش ۱ ص ۲۳۳)
- 9- Text Z 20, § 2:
- این... مربوط است به این که (بعد از) چرخش، زمان دوباره به همان نقطه‌ی شروع باز می‌گردد.
- 10- Text Z 23, §§ 79 ff; esp. § 93:
- از آن جا که در پایان (= نتیجه) این گونه تعبیر می‌شود که چون آفریده شده و کرانه‌مند است، پس می‌توان نتیجه گرفت منبعی که از آن نتیجه استخراج می‌شود، خود نیز کرانه‌مند است.
- ۱۱- نک به ص ۱۴۸
- ۱۲- در مورد هستی hastīh و تجلی (paydāgīh) نگاه کنید به متن ۱۵-Z.
- ۱۳- برای ارتباط میان زمان و عمل (= کار)، نک به دینکرت مدن، بخش ۲۸۲ بند ۱۱. همچنین از متن‌های زروانی متن ۲۰-Z بند ۲.
- 14- V. Text Z-19
- 15- Text Z-15 (DKM. 133.3):
- (تجلی) آفریننده اهرمزد، از اقدام به آفرینش است؛ و خورد دین از گفتار است؛ خورد در خواسته (= نیت) از عمل (است). گفتار (سخن) باید اهورنور باشد. § 29 Z-1؛ cf. جایی که (اهرنور) با دین یکی شناخته می‌شود.
- ۱۶- بر اساس رساله‌ی علمای اسلام (§§ 14, 17 Z-37): «زمان به هر دو مینو مدد می‌رساند، زیرا، زمان این امکان را فراهم آورد تا اهریمن، سوراخی (= منفذی) در آسمان باز کند...»
- ۱۷- نک به فصل چهارم، ص ۱۴۷
- 18- Text Z1, § 23
- ۱۹- نک به ص ۳۵۵
- 20- CCM, 1931, p-40
- 21- V. Text Z-1 §22
- 22- Text - Z 19
- در مورد خواست اهرمزد نک به متن ۱۹-Z.
- 23- especially texts Z30, 31.

۲۴- در متن زروانی ۱-Z بند ۳۰؛ دادگری (داتستانی) آفرینش اهرمزد با گناهکاری (= ویرانگری) آن اهریمن مقایسه می شود.

۲۵- نک، صص، ۲۱۶-۲۱۴

26- CCM, 1931, pp. 47 ff (همچنین رک به فصل های ۸ و ۹ همین کتاب)

27- Text Z-37, § 12

28- Text Z - 10

29- Text 23, § 3:

سپهر، چیزهای خوب بر جهان مادی (= گیتی) اعطا می کند. او که به فراوانی دهد، سپهر خوب خوانده شود؛ و او که به کمی (= خساست) دهد، سپهر بد است.

30- DKM- 207, 17: «bavišn xvat, hast tōhmakān tōhmak i getēh bun, būtak i hač ras»

هستی خود نطفه‌ی (= تخم) نطفه‌هاست [= نطفه‌ی اصلی است] (یعنی) بُن گیتی (= جهان مادی) که از سپهر (فلک) پدید می آید.

31- Zs. 30, 1 (بخش ۳۰ بند ۱)

«ku-š humānākih ōgōn martī hā <ččgōn> āsmānīk spihr i gartišnīk.»

که همانندی مردان (= مردمان)، چونان سپهر آسمانی گردان است.

32- V. text Z 2, 1. 21 (text and Note)

33- DKM- 207-18: «hač Ras bē bavišn frāč būt: ut bavišn-ravišnīh vimandīk dčsak andar tōhmak fravastak»

34- Text Z 2, § 3

35- cureton p-182; Haarbrücker, p, 276

36- Text Z 7, § 36, (نک صص- ۲۱۸)

۳۷- انسان نخستین در عربی به صورت انسان القدیم (Isānu'l qadima) یا انسان الاول (Isānu'l awala) ظاهر می شود. (flügel, Mani, pp 54, 58)

38- Text G5

۳۹- رجوع کنید به یادداشت های فصل پنجم. (بخش ۲- صص ۲۳۳)

40- Text Z 4 §§ 29-30; cf Z 5 (a) § 35

41- Text Z 5 (a) § 35

۴۲- رک به صص- ۱۶۵-۱۶۲

43- Text Z 5 (a), § 35

44- Text F 4 § 3

45- Venice edition, 1926, pp. 128-9; schmid, p-94-5; langlois ii p-376

46- Text Z8, § 6

۴۷- رک به صص- ۱۸۱-۱۷۹

48- Full reference apud H-j puech, le manichéisme, p- 167, n, 307; cf, p. 77 of the same work.

49- Contra faustum, xi, 3: cf. Baur, Das manichäische Religions system, p-54.

50- Vonlecoq, Türkische manichäica aus chotscho iii, p, 9; cf F-W-K müller, Handschriften - reste in Estrangelo™ schrift aus Turfan, ii p-39, fr 98 b (AbpAW, 1904)

51- Right Ginza, p. 250; p. 252, 3 in lidzbarski's translation.

52- Ibid, p. 259. 1 (translation)

53- Ibid, p. 102, 37

54- Text Z 11

(جایی که واژه‌ی brahm به کار رفته است و نه patmōk در متن زاتسپرم، بخش ۳۴، بند ۳۵) و همچنین نک به (a) Textz-Z12

55- Text Z 11, § 4

۵۶- به منظور پیوستگی کلامی (الهی) می توان واژه‌ی شهوت (ورن) را با واژه‌ی «زنا کردن» در متون عهد عتیق مقایسه کرد.

۵۷- جالب توجه است که این قطعه در گائاهای نیز می آید، جایی که سپند مینو و انگره مینو (Spōnta and angra mainyu) به عنوان دو قلو توصیف می شوند. در کتب، پهلوی، سپند مینو با اهرمز یکی انگاشته می شود، گرچه چنین مضمونی در گائاهای آشکار نیست. زیرا هستی بد اهریمن به انتخاب خودش است، در حالی که قادر است که (هستی) خوب را برگزیند. این اسطوره توسط ازنیک ضبط شده است (Text F (a) 7) که بر اساس آن، او (اهریمن) طاووس را آفرید تا نشان دهد که می تواند چیز زیبا نیز بیافریند.

58- «GrBd, 227.8: «ōhrmazd ō gētēh āyēt xvat zōt srōš-ālāy rāspīk `ut aiβyāhan `pat dast dārēt. Ganāk - Mēnōk ut Az pat ān i gāsānīk nērang zat - aβzārīh akārihasi»

اهر مزد به گیتی آید، خود زوت است. سروش پرهیزگار راسپی است و ایونگهان را در دست دارد. اهریمن و آرز، بدان دعای گاهانی به شکسته افزاری از کار افتاده.
۵۹- بر اساس نظر ویکندر Wikander ساستارها Sāstārs اصلاً همان پرستندگان واپو vāy بوده‌اند.

۶۰- نک به صص- ۱۴۸-۱۴۷

61- Text Z 2 §§ 4-6

۶۲- اهر مزد اهدا کننده‌ی این سه خرقه است، vāy (وای) و سپهر spihr خود به عنوان نفرات دوم و سوم محسوب می‌شوند.

63- cf. text 3, § 2

سپهر کسی است که چیزهای خوب می‌دهد؛ سروری و پادشاهی او آن گاهی است که واستریوشان زمین را شخم می‌زنند؛ و زمین محصول می‌دهد. در جای دیگر، مبنوی آسمان، mēnōkiasmān با واستریوش (= کشاورز) مقایسه می‌شود. Text Z 1, § 43

۶۳- رجوع کنید به صص- ۱۴۱-۱۳۹

64- Text Z, 3 § 3, (همچنین نگاه کنید به صص ۱۷۸)

65- Wikander, *vayu I*, p- 28

۶۶- مخالفت (= تخاصم) خرد و ورن آن قدر زیاد است که ما باید خود را به دادن گزیده‌ای از متون که در آن‌ها این دو واژه به کار رفته، راضی و خشنود کنیم: (دینکرت مدن ۱۵-۲۱۶۸-۲۰۲-۳۰۲-۲۹۵-۱۵-۴۴۰-۱۱۴-۲۰۱-۲۴۴-۱۳-۲۹۲-۱۳-۲۹۳-۲۱-۳۱۲-۳۲۱-۳-۳۲۱-۱۱-۱۲۳-۱۸-۲۴۷-۱۴-۱۰). به عنوان ترجمه‌ی اوستا، واژه‌ی varōnya - فارسی جدید به عنوان: «نام ورن، دیو دوزخی و شک به کار می‌رود».

67- Text Z 5 (a) § 36

آن بخش از آرز که به سوی اعمال مادی هدایت می‌شود، میلی است که ورن خوانده می‌شود.

68- DKM, 302, 21: «Varan garāntom i hamāk anākih... در همان «Dušākāsīh bun varan» صفحه

ورن گران‌ترین (= عظیم‌ترین) بدی و بُن «آگاهی بد» است.

69- Ibid, 67. 14 hamāk āhōk i hēnd varan aβzār.

۷۰- البته ممکن است این گونه ملاحظه شود، چونان خود ویکندر، که در این تخاصم؛ دیوی شدن بخشی از vāy مربوط شود به آیین وای که خیلی پیش از این‌ها در زمان‌های قدیم‌تر در مقابل به‌دین مزدیسنی بوده است. اگر این‌طور باشد، پس این

نخاصم و مخالفت تا دوره‌ی ساسانیان نیز کشیده شده است.

71- cf. Text Z-12 § 4

72- Nöldke, p-110

73- Text Z 4, § 15:

چیزهایی هستند که به کام اهرمزد نیستند - این‌ها فقط می‌توانند ریشه در وای داشته باشند که خود از جوهرهای متفاوت است.

74- Text Z1 §§ 1-4 cf; Z4, § 1.

75- cf text Z-16.

۷۶- رجوع کنید به یادداشت‌های فصل پنجم (بخش - ۳ ص ۲۳۳)

77- Text Z-10;

از چرخ، هستی پدید آید؛ گرمی و خوبیدی که از آن‌ها باد پیدا شود؛ این‌ها با مینوی گفتار مربوط‌اند و در توان او شریک‌اند؛ (از آن نیز پیدا می‌شود) عناصری که نطفه‌ی نطفه‌های آفرینش‌های مادی‌اند.

۷۸- رک به صص - ۲۰۵-۲۰۴

۷۹- مینوی نیروی گفتار که در روایات پهلوی مورد بررسی قرار می‌گیرد، خود جانشین اهرمزد می‌شود.

80- cureton, p-185; Haarbrücker, 1, p-281.

۸۱- رک به صص - ۲۰۵-۲۰۴

82- Text Z-1, § 6

«با توصیف اولین اقدام برای آفرینش قبل از اولین تهاجم اهریمن: به مدت سه هزار سال خلقت در موضعی (= موقعیتی) مطلوب بود، زیرا، بی حرکت، بدون تفکر و دور از دسترس بود. so ibid § 38 بعد از این فرایند خلقت عالم توضیح داده می‌شود: «خلقت اهرمزد مینوی در آنچنان خردی که دور از دسترس، بدون حرکت و بدون تفکر و در حالتی شبیه منی بود.»

83- Text Z 1. § 27.

۸۴- نک به صص ۲۰۵-۲۰۴

۸۵- نک به صص ۲۰۹-۲۰۷

۸۶- نک به صص - ۲۰۴

۸۷- شهرستانی؛ (Text F 4, § -1) متن اف ۴، بند - ۱.

88- Text Z 11, § 5 (همچنین نک به فصل - ۹)

89- Text Z 5 (a) § 35

90- Text Z 2, § 4 (Grbd. ch III)

91- Text Z-11 §§ 3-4

۹۲- در خلال سه هزاره‌ی اول ممکن است اهریمن به پیروزی علیه آفرینش مینوی اهرمز دست یافته باشد، پیروزی‌یی که بعداً منجر به عقد پیمان می‌شود.

93- Text Z 1, § 14

94- Text Z 5 (a) § 54

۹۵- نک به ملحقات فصل پنجم (بخش - ۴ ص - ۲۳۳)

96- Text Z-38

۹۷- نک به ملحقات فصل پنجم (بخش - ۵ ص - ۲۳۳)

98- Text F13, § 9

99- Text Z 37, § 16

100- Z 2, § 12

۱۰۱- نک به ملحقات فصل پنجم (بخش - ۶ ص - ۲۳۴)

102- Dd, 18, 2

۱۰۳- ترجمه کمی نامطمئن است.

۱۰۴- نوشته‌ی اوستایی پیرامون ماه؛ gao-čīθra؛ دارنده‌ی نطفه‌ی (= تخم) گاو؛ چون گاو اولیه بمیرد، بدنش، یعنی نمونه‌ی نخستین aδvēnak به ماه، (Grbd, 72.11) سپرده شد.

۱۰۵- چون تن گاو اولیه به ماه سپرده شود؛ تن کیومرث به خورشید داده شود. (Grbd, 73.1)

۱۰۶- رک به صص - ۳۹۴-۳۸۴

107- text Z 7-§ 5

108- Gr Bd, 100, 14 ff

109- Text Z 1, § 46

۱۱۰- نک به ملحقات فصل پنجم (بخش - ۷ ص - ۲۳۴)

111- Text Z 1, § 50

112- GrBd, 72,9

۱۱۳- نک به صص ۱۶۶، همچنین رک به ملحقات فصل پنجم (بخش - ۲، ص ۲۳۳)

۱۱۴- رک به صص - ۳۶-۳۷

۱۱۵- رک به ص - ۳۶

116- baily, Zoroastrian problems, p-86

۱۱۷- نک به ملحقات فصل پنجم (بخش ۸- ص ۲۳۴)

118- «Vaš andar gōha karōaa i hast mardum pōdainiṭ pa
humānā i in čihār pōšaga i gōha čūn awar sar āsrui awar
dast aratištāri, awar iškam vāstryōšti, awar, pāc hūtuxši.

119- Text F1, §§ 63-65

120- Text Z 2-§20

121- Text Z 1, § 41

122- text Z-10

123- Grbd, 181, 6

۱۲۴- گروهی از زروانی‌های افراطی «آب» را اهریمن می‌پنداشتند که این مسئله در فصل
سوم آمده است.

۱۲۵- نک به ملحقات فصل پنجم (بخش ۹- ص ۲۳۴)

126- professor baily, Zovoastrian problem, pp, 82 ff.

ملحقات فصل پنجم

۱- متن زروانی 20 - Z: زمان اصالتاً بیکرانه است؛ پس از آن به محدودیت درمی‌آید؛ و در
پایان جهان به بیکرانه بازمی‌گردد.

2- Moses, i. 9 (PP. 42-43, in the edition af le vaillant de
florival).

او از زروان، تیتان، و ایباپتوس به عنوان اجداد سه نوع از انسان‌ها صحبت می‌کند
بنابراین، او سه اسطوره مشخص را با هم خلط کرده است: (i) اسطوره یونانی
تیتان‌ها (ii) اسطوره یهودی shem (شم) و هام (Ham) و جَفت (japheth)، و
(iii) اسطوره ی ضبط شده توسط سنت باسیل که بر اساس آن زروان جد آریایی‌ها
برده است.

۳- (V. DKM 359, 5 ff)

۴- دینکرت مَدَن، (۳۵۹-۵ ff) و باز دینکرت مَدَن، (۱-۳۷۹ DKM. cf.) و دوباره ی
دینکرت مَدَن، (۲۲-۳۵۸).

۵- دینکرت مَدَن، (۱۹-۹۱۵ DKM. cf/) و باز دینکرت مَدَن، (۱۰-۳۱ DKM.) و
شکند گمانیک و یچار (۲۰-۱۰).

۶- متن زروانی، ۵۲- بند، ۱- Z. cf.

۷- متن زروانی، ۷- بند، ۲- Z.

۸- در بندهش برزک: بخش- ۱۸۹، بند- ۸: فهرستی بدین ترتیب ارائه می شود:

۱- پوست چون آسمان	۶- شکم چون دریا
۲- گوشت چون زمین	۷- مو چون گیاه
۳- استخوان چون کوه	۸- گوهر تن چون فلز
۴- رگها چون رودها	۹- خرد ذاتی چون مردم
۵- خون چون آب	۱۰- خرد اکتسابی چون گوسفند.

۹- (DKM 428. 15 - 429. 8)

۱۰- دینکرت مدن: بند ۲۲- ۱۲۰ بخش.

فصل ششم

اختران

«زمانی که (اهریمن) دید... اهرمزد مخلوقات زیبا آفرید، گرچه نمی دانست چگونه بیافریند نور را، او با دیوان مشورت کرد و گفت: «چه مزیتی (= سودی) است اهرمزد را؟ چرا او چنین مخلوقات زیبایی آفریده است؟ گرچه (هنوز) در تاریکی اند، و او نمی داند چگونه روشنی را بیافریند؟ او اگر صاحب خرد بود، به سوی مادرش می رفت؛ و خورشید چونان فرزندش متولد می شد؛ و با خواهرش آمیزش می کرد، ماه متولد می گشت.» و او (اهریمن) (از دیوان) خواست که هیچ یک (از آن ها) فکر او را بر ملاء نسازند. دیوی مهمی mahmi نام این سخن را شنید، با سرعت هر چه تمام تر به نزد اهرمزد آمد و آن فکر را برای او فاش ساخت.^۱

چنین است گزارش از نیک از آفرینش خورشید و ماه. این گزارش توسط شش منبع دیگر از جمله قطعه ای مانوی تکرار می شود. این افسانه مطمئناً به سه دلیل معتبر زروانی است: ۱- این (افسانه) توسط منابعی که با رد نسخه ی زروانی زرتشتی گری مربوط اند، بازگو می شود، و در مورد ابوقراء و قطعه ی مانوی، این (افسانه) اسطوره ی تولد دو همزاد را پی می گیرد. ۲- هیچ رد پایی از این افسانه در کتب پهلوی نیست. و ۳- (و سوم این که) این مسئله غیر قابل تصور است که در

گزارشی مزدیسنی، اهرمزد از روشن ساختن جهان قاصر (= عاجز) باشد.

کامل ترین گزارش خلق اختران بر پایه‌ی نظر مزدیسنان، در فصل دوم بندهش (بزرگ) یافت می‌شود.^۲ این (فصل) بسیار ساده و سرراست و عاری از پیچیدگی‌های ابهام‌آلود روایت از نیک است.

بعد از آفرینش سپهر، دوازده برج منطقه البروج بدان ضمیمه شد.^۳ برای یاری (= مدد) رساندن به آن‌ها ۶/۴۸۰/۰۰۰ ستاره‌ی خرد آفریده شد.^۴ بر آن اختران، چهار اختر (سپاهبد) به چهار سوی آسمان گمارده شد: - تیشتر Syrius سپاهبد شرق، سدویس (Scorpion) عقرب یا کژدم بر پایه‌ی نظر هنینگ)^۵، سپاهبد نیمروز (= جنوب)، و ونند vega سپاهبد غرب، و هفت اورنگ greatbear (= خرس بزرگ) سپاهبد شمال. سپاهبدان سپاهبد، میخ میان آسمان بود که ستاره‌ی قطبی^۶ polaris است. بر بالای منطقه البروج، اختران (= ستارگان) نیامیزنده قرار داده شدند؛ و چون اهریمن تهاجمش را بر آفرینش مادی آغاز کرد، نتوانست بر این اختران دست یابد.^۷ بر بالای آن‌ها ماه و بر بالای ماه، خورشید نهاده شد.^۸ سپهر خود در شکل چرخه‌ای^۹ آفریده شد؛ اما قبل از آن که اهریمن در تازد، آن (= سپهر) بی حرکت ایستاده، همواره نیمروز^{۱۰} بود.

تمام این قضایا به قدر کافی سرراست است و در آن هیچ نشانه‌ای حاکی از به وجود آمدن اختران توسط آنچه که فقط می‌توان به عنوان یک ازدواج آسمانی با محارم توصیف کرد، وجود ندارد.

این اسطوره‌ی آخر حقیقتاً گنج‌کننده است؛ و اگر نبود قطعه‌ی مانوی که به عنوان منبعی مستقل بر آن صحه گذارد، غرابت و نیز احمقانه بودن استعاره‌های آن ما را درباره‌ی اصالتش به تردید می‌انداخت. به هر تقدیر این قطعه‌ی مانوی به صراحت خود از نیک سخن می‌گوید. این سند به ما می‌گوید:

«آن‌ها می‌گویند که اهرمزد و اهریمن برادرند، در نتیجه‌ی این اصل آن‌ها نابود خواهند شد. آن‌ها علیه اهرمزد دروغ گفته و بر او تهمت می‌بندند، مهمی دیو، روشنایی بخشیدن به جهان را به او آموخت.»^{۱۱}

دیو مهمی در کل متون ما، فقط یک بار حضور کوتاه مدتش را

جلوه گر می سازد. و این همه آن چیزی است که ما درباره اش می دانیم. فقط اعمال آنوراهرمزد Adur-hōrmizd است - گرچه با نامش ناآشنایم - که اضافه می کند مغان (= موبدان) هر ساله قربانی های (نذورات) خشنود کننده ^{۱۲} snūman تقدیم می دارند.

بی تردید به سبب کمبود اطلاعات است که محققان در مورد این دیو کم پیدا نظریه های جالب، لکن قابل قبول و در عین حال غیر قابل اثباتی را مطرح ساخته اند. در نظر یونکر ^{۱۳} junker او دیوی از برای آمیزش جنسی بوده و نامش نیز مشتق است از اسم اوستایی mačθmana (از ریشه ی mačθ متحد شدن) و به هر صورت واژه ی مزبور می بایست واژه ی مهمان mēhmān یا مهم mēhm را در فارسی میانه به دست دهد. به هر حال این پسوند به ویژه گیج کننده است. نیبرگ ترجیح داده این اسم را مشتق از maδmiya ایرانی قدیم (= میانجی) بداند و مهمی را معادل با مهر یا میترا Mithra و در توانایی MEδiϑs تلقی نماید. شدر ^{۱۴} به هر تقدیر بر اساس دلایلی که می آید این تفسیر را رد می کند. (اول) میترا احتمالاً در هیچ سنتی به عنوان یک دیو ظاهر نشده است، و (دوم) این که در زبان ارمنی واژه ی ایرانی قدیم maδmiya به جای mahmi واژه ی مرمی marmi را به دست می دهد. حتی می توان اضافه کرد که عمل مهمی عمل یک خائن، یک مرتد یا یک نوکیش پرشور است: و (این عمل) مطابق هیچ یک از معانی پذیرفته شده ی این واژه، عمل یک میانجی نیست. شدر خود نظریه ی بسیار ظریف تری را طرح کرد که مطابق آن، کل این بخش (= قطعه) بر اساس سوء تعبیری از متن گاهانی یسنا (بند ۱۰ از فرگرد ۳۲) بنا شده است. در این بند (خط دوم) واژه ی mahmi ظاهر می شود که صورت صرفی آن حالت صفت ملکی (دری = locative) اول شخص مفرد است. این واژه توسط مترجمی بد فهمیده شده است، واژه ی مذکور تماماً از متن خارج شده، به صورت یک دیو در حال پرواز تغییر شکل داده است. و این مضحک به نظر می آید. باید به خاطر داشت که در عهد ساسانی، گائاهای به ندرت فهمیده می شد و حاشیه نویسان و مفسرین آن را به دیور شک (drδš) ترجمه می کردند که کم و بیش مطابق دلخواهشان این کار فقط می تواند توسط مفسری (= مترجمی) مزدیسنی که لب کلام را در این قطعه به خوبی درک کرده، انجام شده باشد. (در آن قطعه) سپند مینو و انگره مینو چونان دو همزاد جلوه گر شدند؛ و

مترجم فقط با منتسب نمودن این آموزه نه به زرتشت که به دیوی موسوم به Ariš (= رشک) که خود از روی متن ابداع کرده بود، می توانست از این معما (= معضل) خلاصی یابد. اصیل نبودن کل این حرکت از روی این حقیقت آشکار می شود که در دیگر قطعات کم تر مورد بحث، مفسرین واژه ی drdš را به طوری صحیح به راست^{۱۶} rāst ترجمه و تفسیر می کنند. بنابراین، هم چنان که شد به خوبی استدلال کرده، چه دلیلی هست که زروانی ها یک چنین عمل مشابهی را با صورت صفتی مهمی mahmi انجام نداده باشند؟

در حقیقت ترجمه ی پهلوی و تعابیر^{۱۷} دینکرت هیچ یک مهمی را اسم خاص به حساب نمی آورند. ترجمه به درستی عبارت «به نظر من» patman mēnišnīh را داراست. البته این نکته به هیچ روی ثابت نمی کند که یک تفسیر (= ترجمه) زروانی که (عبارت) daēvā mahmi را به عنوان دیو مهمی ترجمه کرده، وجود نداشته است. این - در یک ترجمه ی پهلوی از قطعه گاهانی - اصلاً عجیب و غیر عادی نبوده و دقیقاً با ابهام ناشی از drdš-ariš هم تراز است.

تفاوت در این است که drdš می توانست (و چنین هم شد) به آسانی از صورت اوستایی drdšay و پهلوی arišk (فارسی جدید رشک = rišk)، حسادت، خبر دهد، در حالی که مهمی با هیچ واژه ای از صورت اوستایی به پهلوی یا فارسی جدید تطبیق نمی کند. اختلاف محققان در مورد ریشه شناسی این واژه قاطعانه این مسئله را به اثبات می رساند.

علاوه بر این، حتی اگر ثابت می شد که مهمی چیزی نیست جز یک صفت ضمیری بد تعبیر شده در حالت مفعول فیه که ناگهان و به طوری سحرآمیز تا مقام دیوی ارتقاء یافته، آیا کمی مضحک نیست اگر یک اسطوره ی ساخته و پرداخته که با متن گاهانی که گفته می شود از آن ناشی شده هیچ رابطه ای نداشته، باید به افتخار او ابداع شود؟ هر دو گزارش از نیک و قطعه ی مانوی در این که عمل دیو مهمی شامل راهنمایی اهرمزد به چگونه روشن کردن جهان بوده، با هم موافقت دارند. بر اساس از نیک و دیگر منابع مسیحی، این مسئله از طریق ازدواج با محارم آن هم از سوی اهرمزد متحقق گردید. این همه در کجای این متن گاهانی است؟

این امکان وجود دارد که مترجمی نه چندان پای بند به اصول یا نه چندان با سواد، واژه ی xvdōdāt را Av. xvaētu-vaδaθa مشتق از واژه ی xvaētuš، که

در خط اول شعر مورد بحث می‌آید، معرفی کرده باشد. به هر صورت، در نمی‌یابیم که او چگونه توانسته تصور خلق روشنی را از این متن اوستایی بیرون بکشد. بنابراین، گفتن این که دیو و نیز افسانه‌ای که دیو قهرمان آن است هر دو حاصل بد فهمیدن یک صورت دستوری‌اند، سخنی کاملاً خیالبافانه است.

در هر حال فرض معقولی است که متن (= قطعه) گاهانی توسط مفسری زروانی مذهب و در معنای اسطوره‌ی ازدواج با محارم ترجمه شده باشد، اگر یک چنین اسطوره‌ای قبلاً وجود داشته و یا اسم قهرمان آن واقعاً مهمی یا چیزی نزدیک به آن بوده باشد، بنابراین این اسم در متنی اوستایی به چشم مترجم خورده و او اسطوره‌ی ازدواج با محارم را می‌توانسته به سادگی از واژه‌ی xāetuis بیرون بکشد. غیر عادی بودن این اتفاق از مورد هم عرضش یعنی صورت قیدی Ariš نه بیش تر است و نه کم تر.

علاوه بر این، جالب است اگر در این ارتباط به تعبیر دینکرت نیز اشاره کنیم. هم این و هم تعبیر آمده در ترجمه‌ی پهلوی این قطعه را این گونه تفسیر می‌کنند که دیوانی مشخص (بر اساس دینکرت سه دیو) در پی آن بودند تا با اهرمزد به تفاهم (= توافقی) برسند. اما اهرمزد خیلی خلاصه، پیشنهادشان را رد کرد. ممکن است در یک نسخه‌ی زروانی، این‌ها پذیرفته شده باشد و این که کل قطعه با اسطوره‌ای که از قبل موجود بوده، ربط داشته باشد؛ اسطوره‌ای که در آن دیو مهمی ممکن است نقشی ایفا کرده یا نکرده باشد. نام مهمی به واقع ممکن است از متن گاهانی آمده باشد؛ و من آن را بعید نمی‌دانم، زیرا تا کنون ریشه‌شناسی قانع کننده‌ای از این واژه ارائه نشده است.^{۱۸}

به هر حال این اسطوره قبل از آن که مترجم یا مفسری از متن گاهانی چنین معنی عجیب و غریبی را بخواند، باید وجود داشته باشد. نپذیرفتن این اسطوره - که اکنون می‌دانیم در قطعه‌ای مانوی و در چندین منبع مسیحی تأیید می‌شود - تحت این عنوان که ابداعی ناشی از متون گائاهاست، خود مصادره به مطلوب است. این اسطوره گرچه گیج کننده است، اما باید اصیل شمرده شود، از دو جهت، یکی آن جهت که، توسط قطعه‌ی مانوی مذکور تأیید می‌شود و دیگر آن که حتی اگر احمق خوش ذوقی کل داستان را از روی یک صفت ضمیری جعل کرده باشد، هیچ گاه در محافل زرتشتی چنان رواج نمی‌یافت که موضوع مجادلات مسیحی و

مانوی شود.

به علاوه، نقص مهمی به خوبی با آنچه قبلاً دیده‌ایم - که به نظر تا حدی نمونه‌ای از زرتشتی‌گری زروانی می‌آید - همخوانی دارد، یعنی با آزادی انتخاب که هم اهرمزد و اهریمن و هم مخلوقات اولیه‌شان از آن بهره می‌برده‌اند. در هر صورت، این اسطوره مشکلی واقعی را عرضه می‌کند. چطور ممکن است اهرمزد که جایگاهش در «روشنایی بی‌کرانه» است و آفرینش خود را نیز از همان روشنی بی‌پایان خلق کرده، باید از روشنی بخشیدن به آفرینش خود که اکنون بی‌هیچ دلیل مشخصی در تاریکی است، عاجز و ناتوان باشد؟

در این جا باز باید به همان نظریه‌ای که قبلاً مطرح کرده‌ایم، بازگردیم، و آن این است که بر اساس عقیده‌ی زروانی‌ها، عالم مادی نه از روشنی بی‌پایان، بلکه از خود زروان پدید آمد، و از آن جا که زروان بی‌هیچ مفهومی خدای روشنایی نیست، پس روشنی بخشیدن به این عالم ضروری می‌نماید. این که پس معنای دقیق مهمی چه می‌تواند باشد، من از آن بی‌خبرم.

با تأسف از ترک مهمی برای لحظه‌ای، باید به وظیفه‌ی نوید کننده‌ی زایش اختران بازگردیم و شیوه‌ای را که او به اهرمزد نمود. دیده‌ایم که اهرمزد نهایتاً توانست با پدید آوردن خورشید - از طریق آمیزش با مادرش - و ماه - به مدد آمیزش با خواهرش - عالم را روشنی بخشد. اعمال پوسای^{۱۹} pusai به ما می‌گوید که او (اهرمزد) نیز با وسائلی همانند، ستارگان را پدید آورد. می‌توان حدس زد که وی این کار را به کمک رابطه با دخترش به انجام رسانید. این تصور به واسطه‌ی اعمال ناهید به اثبات می‌رسد. جایی که می‌خوانیم:

«و اگر او آن‌ها را (آتش و اختران) از طریق مادر، دختر و خواهرش آفرید، پس چرا نباید در تمام چیزها^{۲۰} شبیه^{۲۱} ما باشند.»

در نظر ما این حقیقت را - که هیچ متن اصیل زرتشتی که من با آن آشنایی دارم هیچ اشاره‌ای به این اسطوره نمی‌کند - نمی‌توان ناشی از پنهانکاری شرمگینانه‌ی روحانیت زرتشتی که حمایتشان از این عمل (= ازدواج با محارم) مشهور بوده، دانست. کسانی که نسبتاً در دوران اخیر نیز در حمایت و دفاع از آن

نوع زناشویی که شدیداً از طرف بیش تر ادیان محکوم بوده و از دیدگاه یک انسان طبیعی مشمئزکننده است، از خود تزلزلی نشان نمی دادند. برعکس، در تمام دوره های ادبیات باستان خود آن ها ازدواج با محارم را ستوده، اغلب آن را به عنوان شایسته ترین کاری که ممکن است انسان انجام دهد^{۲۱} ذکر کرده اند. و حتی در پی آنند تا برای تقدیس این عمل آن را به خود اهرمزد نسبت دهند.

«و [نظر] اهرمزد در مورد «خویدوده» کردن پیدا است که چون زرتشت پیش اهرمزد نشست و بهمن و اردیبهشت و شهریور و خرداد و مرداد و سپندارمذ پیرامون اهرمزد نشینند، سپندارمذ به کنار [اهرمزد] نشسته و دست به گردن او آورده بود. زرتشت از اهرمزد پرسید که: «این کیست که به کنار تو نشیند و او را چنان دوست هستی و او نیز چنین تو را دوست باشد؟ نه تو که اهرمزد هستی از او چشم بگردانی و نه او [چشم] از تو بگرداند. نه تو که اهرمزد هستی، او را از دست رها کنی، و نه او تو را از دست رها کند؟» و اهرمزد گفت: «این سپندارمذ دختر من و کدبانوی بهشت و مادر آفریدگان من است.»^{۲۲}

این اسطوره می تواند ابداعی متأخر باشد که قصد آن بخشیدن جنبه ای از تقدس الهی به عمل مقدس ازدواج با محارم است، هم چنان که اسطوره ی مربوط به اهدای خرقة احتمالاً از آن جهت پی ریخته شد تا سه طبقه ی زمینی (= اجتماعی) را مقدس شمرد. اگر نویسنده ی متن روایات پهلوی که نقل بالا از آن بیرون کشیده شده است از سنتی که بر اساس آن اهرمزد اختران را از طریق آمیزش با سپندارمذ پدید آورد خبری داشت، پس مطمئناً آن را در این متن وارد می ساخت. البته مگر آن که اسطوره ی مذکور به عنوان پدیده ی زروانی بی اعتبار شده باشد. این داستان همان طوری که دیده می شود، در هوارها شده و ما را با دستی از سئوالات پاسخ نایافته وامی نهد. اول آن که، اگر سپندارمذ دختر اهرمزد است، مادر او کیست؟ دوم آن که، اگر او با اهرمزد هم خوابگی کرده، ثمره ی این آمیزش چه بود؟ سوم - و مهم تر از همه - سپندارمذ به غیر از این که بسیار با زمین ارتباط نزدیک داشته که با آن یکی شمرده شود، چرا در این جا به عنوان ملکه ی آسمان و مادر آفریدگان

توصیف و بیان می شود؟

قبل از تلاش برای پاسخگویی به این سئوالات، باید مطلبی قرینه و نزدیک را از متن مندایی که دقیقاً با این موضوع سر و کار دارد نقل کنیم. همانند زرتشتیان این فرقه‌ی عجیب از طریق تماس با بابلیان، با ستاره‌شناسی و ستاره‌بینی آشنا بوده‌اند.

این سیارات (= اباختران)، زرتشتیان (هم مزدیسنی و هم زروانی) را با معمایی جالب رو به رو ساخت. کل ستارگان مسیر منظمی را پیموده و منعکس کننده‌ی نظم الهی بوده‌اند: به هر صورت سیارات مسیرهای نامتعارف را پیموده، به این دلیل نمی‌توانستند با این نظم سازگار باشند؛ پس آن‌ها باید اهریمنی باشند. این استنباط احتمالاً در دوره‌ای نسبتاً متأخر صورت گرفته، زیرا سیارات در گفتار عادی همانم ایزدان زرتشتی و تا حد مقدور منطبق با نمونه‌های نخستین^{۲۳} بابلی خود بوده‌اند. نظریه‌ی نجومی به هر صورت تأثیرات خیر را به گروهی مشخص از سیارات، و تأثیرات بد را به گروهی دیگر نسبت می‌دهد. به زودی خواهیم دید که در تلاش برای آشتی دادن این دو سنت، زرتشتیان ناچار به چه معلق بازی فکری شده‌اند.

واکنش مندایی نسبت به آیین خارجی، واکنشی مرسوم است. همچنانی که در متن دیگر، بدعت گذار قرن دوم، مارسیون خدایی نیمه شرور، مستقل اما فرودست از خدای عشق را جانشین یهوه‌ی yehowah عهد عتیق کرد. به همان ترتیب منداییان نیز اباختران و اختران بابلی را پذیرا شدند. این ستارگان و سیارات عملکرد خود را به عنوان معماران و ناظران دنیا و در ارتباط با خدای پتهیل pathil حفظ نمودند؛ اما جهان خود، بد (= اهریمنی) و آفرینش آن اشتباه محسوب می‌شد.^{۲۴} پس سیارات (اباختران) نیز اساساً بد^{۲۴} (= اهریمنی) به شمار می‌رفتند. ستارگان و سیارات به سادگی به صورت تازیانه داران ناظر بر یک انسانیت به بردگی کشیده شده، درآمدند. بر بالای آن‌ها و بر بالای خدای موکل بر جهان، پادشاهی نور و ارواح خالص بی‌شماری که با نور مرتبط بود، قرار داشت، که عملکرد آن بیرون کشیدن روح از بردگی و تحویل و بردن به سوی ستارگان و اختران بود. به هر حال، گنزی مندایی Ginzā در ارتباط با اصل تمام این‌ها یکدست و بی‌تناقض نیست. بر اساس یک گزارش آن‌ها توسط پتهیل^{۲۵} patahil

آفریده شدند، نسخه‌ی دومی آن قدر به نظریه‌ی زروانی‌ها شبیه است که گریز از این نتیجه که هر دو دین به اصلی مشترک برمی‌گردند، غیرممکن می‌شود. از آن جا که ازدواج با محارم به قول مشهور از آیین موبدی نشأت می‌گیرد، پس ظاهراً منصفانه است اگر حدس بزنیم که این اسطوره نیز از اصلی موبدی است. اسطوره‌ی مندایی در ص ۹۴ گزای راست گفته می‌شود (Lidzbraskis translation).

روحا Rūhā که مادر تمام بدی‌هاست، با درک این که پتهیل دچار گرفتاری است، پسر خود یعنی اور ur را فراخوانده، نزدیکی با او را طلب می‌کند. بعد از هفت روز، او هفت^{۲۶} سیاره را به دنیا می‌آورد. سپس باز به پسرش نزدیک شده، می‌گوید: «من خواهر تو هستم...» بعد از دوازده روز دیگر، او دوازده برج منطقه البروج^{۲۷} را می‌زاید. باید توجه داشت که روحا در مرحله‌ی اول، خود را مادر اور ur و در مرحله‌ی دوم، خواهرش می‌خواند؛ درست مانند اسطوره‌ی زروانی که اهرمزد ابتدا به مادرش و بعد به خواهرش نزدیک شده تا خورشید و ماه را خلق کند. بعد برای بار سوم روحا به اور نزدیک شده و می‌گوید: «بایست ای پدر من، من دختر تو هستم...»^{۲۸} سپس او پنج غول را حامله می‌شود؛ در روز اول، در آسمان شکاف پدید آمده و روشن گردید؛ زمین لرزه در پشت دروازه‌های تاریکی پدیدار شد؛ و در پنجمین روز، درد شدید ناشی از تولد فرزند بر روحا عارض شد؛ و او پنج غول را به دنیا آورد. این پنج غول همان پنج سیاره‌ی کامل هستند؛ البته منهای خورشید و ماه.

بنابراین، تولد سیارات همچنان که براندت^{۲۹} brandt قبلاً خاطر نشان کرده، این گونه نمایان می‌شود که طی دو مرحله به وقوع پیوسته است. اکنون مضمون ازدواج با محارم اصل مغانی اسطوره‌ی ما را محرز می‌سازد و بنابراین باید فرض کنیم که نسخه‌ی زروانی، یا آنچه از آن به جا مانده - اگر قرار باشد اصلی مشترک را فرض نماییم - از فرقه‌ی مندایی که این اصل را تحریف کرده، به اصل وفادارتر است.

در گزارش زروانی نتیجه‌ی آمیزش اهرمزد با مادر و خواهرش به ترتیب خورشید و ماه است. چرا منداییان هفت و دوازده را جانشین آن‌ها ساخته‌اند؟ ممکن است در انتقال این اسطوره از قلمروی روشنایی به آن تاریکی زیاد به برجسته کردن جنبه‌ی دیوی خورشید و ماه که عموماً از آن‌ها به عنوان پدیده‌های خیر

سخن می‌رود، شایق نبوده‌اند.^{۳۰} به هر حال، سیارات و در سطحی پایین‌تر برج‌های منطقه البروج، نیروهای اهریمنی محسوب می‌گشتند^{۳۱} و سیارات به همراه پتهیل از دیدگاه این فرقه، بیش‌تر از دیگران، مسئول آفرینش جهان محسوب شده، آن‌را اساساً و به طوری جبران‌ناپذیر بد می‌پنداشتند. جایگزین کردن هفت و دوازده به جای ماه و خورشید، در اسطوره‌ی موبدی (مغانی) غیرعادی نیست، زیرا قهرمانان داستان دیگر نیروهای روشنائی نبوده، بلکه اور سلطان تاریکی، و مادرش - که جوهره‌ی بدی است - می‌باشند.

از آن‌جا که سیارات در اسطوره‌ی مندایی ظاهراً دوباره پدید آمده‌اند، ممکن است وسوسه‌مان کند که گمان بریم زایمان سوم - که نتیجه‌ی سومین آمیزش اهرمزد با محارم است - به پیدایش پنج سیاره در اسطوره‌ی زروانی انجامیده است. (زیرا مارآبا mārabhā و اعمال ناهید^{۳۲} به روشنی نشان می‌دهند که بین پدر و دختر آمیزش سوم هم رخ داده است.)

به هر حال علیه این گفته، گفته‌ی «اعمال پوسای» است که خورشید و ماه و ستارگان را فرزندان اهرمزد می‌داند و یادی از ستارگان نمی‌شود، و بیش‌تر آن‌که منابع ایرانی ما در انتساب سیارات به خلق اهریمنی همدستان‌اند.

اگر خواننده‌ی همراه من بتواند در بررسی این تُر هات بی‌معنی^{۳۳} و مشمئزکننده قدری دیگر بردباری پیشه کند، آن وقت خواهیم فهمید که اسطوره‌ی مندایی، این بخش از زروانیسم را کمی روشن‌تر می‌سازد. اور و روحا، به منظور خلق ستارگان سه بار مرتکب آمیزش با محارم می‌شوند: در اسطوره‌ی زروانی، اهرمزد نیز همین کار را می‌کند. گفته می‌شود اهرمزد این کار را با مادر، خواهر و دخترش انجام داده است. هم‌خواه‌ی اور وقتی که او را برای آمیزش فرا می‌خواند، ابتدا خود را مادر و بعد خواهر و سپس دختر او می‌خواند. پس در میان زرتشتیان این سه ازدواج با محارم مقدس‌ترین کارها به حساب می‌آمد. طبیعی است که این آمیزش سه‌گانه باید از سوی اهرمزد صورت گرفته باشد. آن بخش از آمیزش که با اسپندارمزد، دخترش صورت می‌گیرد تصدیق می‌شود؛ گرچه نتیجه‌ی این پیوند ذکر نمی‌شود.

به هر حال از آن دو آمیزش دیگر در ادبیات پهلوی خبری نیست. [البته] از آن‌جا که این ادبیات تماماً سخنگوی مزدیسنان است، پس تعجب‌آور نیست. البته

ممکن است آمیزش سه گانه در حقیقت از یک نوع بوده باشد، میان مادر و پسر همان طور که در گزارش مندایی است و کمبود فاحش ایزد بانوها (= الهه ها) از هر نوعش در زرتشتی گری متأخر - چه مزدیسنی و چه زروانی - این مسئله را محتمل می سازد. بنابراین فقط می توان به این نتیجه رسید که (اولاً) چنین اسطوره ای وجود داشته؛ (دوماً) این اسطوره به خاطر تقدیس آمیزش با محارم ابداع گردید؛ و (سوماً) این مسئله به طریقی به آفرینش اختران (= ستارگان) مربوط بوده است.

فارغ از ملاحظات دیگر، متونی که این موضوع در آن ها آمده، و مجادله های مسیحیان سریانی و ارمنی ثابت می کند که این اسطوره نه به سنت مزدیسنی که به [سنت] زروانی تعلق دارد. به هر تقدیر به عنوان توجیه ازدواج با محارم، باید به هر دو (اسطوره) تعلق داشته باشد؛ زیرا سپندارمذ که یکی از امهراسپندان است، بیش تر در گردونه ی مزدیسنی قرار می گیرد.

این که آمیزش با محارم در اسطوره ی مربوط به خلق اختران نقش ثانوی دارد، به نظر مورد اشاره «اعمال ناهید» است؛ زیرا ظاهراً از خطاب ناهید به موبدان برمی آید که برای او خود روشن نیست که آیا آتش و ستارگان از یک زن و یا از خود اهرمزد به عنوان موجودی دو جنسی پدید آمده اند یا خیر. به طور اتفاقی است که او نام از مادر اهرمزد xvaš-xvarrik می برد.

همتای این اسطوره از یک کتیبه ی آرامی از اربیسوس، که دین مزدیسنی (به طور خاص دین زرتشتی) را به عنوان همسر و خواهر بل (که در این جا معرف اهرمزد فرض می شود) توصیف می کند به ویژه مفید فایده ای نیست. درست است که فره دین مزدیسنی xvarr i dēn mazdēsnān مکرر در کتب پهلوی به عنوان کمربندی ستاره نشان بر دور (= گرد) آسمان ظاهر می شود و سپاهبد آن دسته از ستارگان در بالاترین طبقه از آسمان است که به دور از آلودگی اهریمن اند. به هر تقدیر، این آن قدر کافی نیست تا ثابت کنیم که فره به دین مزدیسنی، عاملی بوده که از طریق آن اهرمزد، ستارگان (= اجرام سماوی) را آفرید.

در هر صورت، مهم است که زاتسپرم - همچنان که دیده ایم - اغلب رد پاهایی از زروانیسم را که در جاهای دیگر محو شده، حفظ کرده است؛ خود از سپندارمذ به عنوان موجودی محاط در دین همچون محاط در یک کمربند سخن می گوید. او می گوید: «این، مادری سپندارمذ از برای دین را به وجود می آورد.»

از مدارکی که به این نحو از این جا و آن جای متون پهلوی توانستیم استخراج کنیم، اکنون می‌توانیم همتای اسطوره‌ی زنا با محارم زروانی را که در منابع مسیحی می‌یابیم، بازسازی کنیم. سپندارمذ که در قطعه‌ای از روایات پهلوی به عنوان ملکه‌ی آسمان توصیف و معرفی شده، در زاتسپرم به عنوان مادر دین ظاهر می‌شود. فره به دین مزدیسنی، به عنوان کمر بند ستاره‌نشان^{۳۴} سپهر تصویر می‌شود؛ سدی (= مانعی) که نیروهای اهریمنی قادر به عبور از آن نیستند.^{۳۵} به عنوان سپاهبد، و بنابراین نمایانگر اختران، فره به دین، ممکن است در یک سنت زروانی به عنوان ثمره‌ی آمیزش اهرمزد و دخترش سپندارمذ باشد که به عنوان ملکه‌ی آسمان می‌تواند نماینده‌ی ایزدی یا الهه‌ای در مجموعه خدایان زروانی نزد ما ناشناخته به شمار رود. بنابراین زایش ستارگان در نتیجه‌ی آمیزش اهرمزد با محارم در متون زرتشتی انعکاس می‌یابد. به هر تقدیر ملاحظه‌ی تأیید مشابهی برای زایش خورشید و ماه از آمیزش با محارم در صفحات بعد خواهد آمد. این که xvaš-xvarrik مشکوک که توسط خواهر اهرمزد به ما شناسانده می‌شود، در این افسانه مادر خورشید بوده یا نه؛ و این که این هر سه - مادر، خواهر و دختر - واقعاً در اسطوره‌ی مندایی یکی نیستند، از جمله نکاتی است که فعلاً حل نشده باقی می‌ماند. علاوه بر این، معضل دخالت دیو مهمی، همچنان در ابهامی حل نشدنی باقی می‌ماند.

به هر صورت این افسانه از جهتی دیگر نیز آموزنده است، زیرا نشان دهنده‌ی اختلافی اساسی میان درک مزدیسنی از اهرمزد و اهریمن است. مزدیسنی، اهرمزد را به عنوان عالم و قادری مطلق می‌پندارد؛ خرد و قدرت او، منطقاً محدود به ممکنات است؛ جوهره‌ی او نیکی است. آنچه مزدیسنی از قدرت مطلقه‌ی الهی می‌فهمد، توسط مردان فرخ در فصل سوم شکند گمانیک و پچار به روشنی شرح می‌شود، و ما بهتر از نقل آن کاری نمی‌توانیم انجام دهیم.

«وقتی کسی می‌گوید چیزی غیر ممکن است و بعد (= پیش‌تر) می‌گوید خداوند قدرت انجام آن را دارد، پس آن چیز از مرزهای غیر ممکن بیرون می‌رود، پس آن غیر ممکن نمی‌تواند باشد؛ و ممکن می‌شود. همان‌طور که قدرتش محدود است، خواستش نیز محدود

می شود. چون او خردمند است، و خواست کسی که عاقل است؛ بر روی ممکنات است؛ و خواست (= کام، میل) او به چیزی که غیر ممکن است، تجاوز نمی کند؛ زیرا او فقط آن را می خواهد؛ که می تواند و باید به وقوع بپیوندد.^{۳۶}

بنابراین، نویسنده تا آن جا پیش می رود که بگوید: گفتن این سخن درست نیست که اهرمزد قادر است اهریمن را از بدی باز دارد؛ زیرا بدی جوهره‌ی ابدی اوست و نمی تواند تغییر یابد. اهریمنی هرگز نتواند به اهورایی تبدیل یابد؛ همچنان که تاریکی نمی تواند به روشنایی بدل شود؛ و یا روشنایی به تاریکی. هیچ جوهره‌ای در ماهیت خود دچار تغییر نمی شود، و تنها آنان که نمی دانند جوهره چیست، آن را تغییر پذیر^{۳۷} می دانند.

این را مقایسه کنید با تصور همان خدایی که توسط ازنیک^{۳۸} و نویسندگان سریانی نشان داده می شود. در نزد آنان اهرمزد به واقع خوب است؛ اما به نظر می آید خوبی او دور از حکم عقل عادی است، چه برسد به عقل عقلا، زیرا او نمی توانست به آفریدن روشنایی حتی بیندیشد و مجبور شد تحت هدایت مهمی پناه آورنده و مرتد از درگاه اهریمن در آید. از سوی دیگر، اهریمن، که مزدیسنان او را به عنوان موجودی اساساً بد و کودن معرفی اش می کنند، خود را هوشمند و تا اندازه‌ای نیک نشان می دهد؛ زیرا او می دانست چگونه روشنایی می تواند آفریده شود، و در آفرینش آن به شکلی موثر بود.

بنابراین، آتور اهرمزد پرسش بجایی می کند:

«آیا ما باید سعی در خشنود ساختن اهریمن نماییم که بر اساس سخنان شما، به ظاهر خردمند، دانا و قادر به کار خویش است، همچنان که اهرمزد ضعیف و کودن به نظر می آید؛ کسی که نتوانست هیچ بیافریند تا آن که از شاگردان اهریمن (چیزهایی را) فرا گرفت؟»^{۳۹}

باز در طرف اهریمن، مهمی را می یابیم که از قیومت صاحب و ارباب خویش می بُرد تا نیروهایی را به اهرمزد بپیوندد؛ آن گونه که در اسطوره‌ای دیگر -

که از منبعی مشابه ناشی می‌شود - زن (و مجدداً آب) ظاهراً از اهرمزد گریخته، به اهریمن^{۴۱} می‌پیوندد - و به این ترتیب هر کدام انتخابی می‌کنند که خلاف ماهیتشان است.

تا کنون دیدیم که خورشید و ماه و ستارگان، توسط آمیزشی آسمانی در افسانه‌ی زروانی پدیدار شدند؛ پیدایش سیارات نیز به همین اندازه پیچیده است؛ و این باز به اثبات اصالت اسطوره‌ی مهمی که بسیار شتابزده توسط شدر مورد حمله قرار می‌گیرد، گرایش دارد. اهریمن به واسطه‌ی عمل لواط با خودش^{۴۲} آبستن شد و مخلوقاتش را به دنیا آورد،^{۴۳} višūt. این بدی خاص توسط زرتشتیان به عنوان ملعون‌ترین تهاجمات شمرده می‌شود. همتای اهریمنی آمیزش با محارم همچنان که می‌دانیم، خود به عنوان والاترین^{۴۴} فضیلت شمرده می‌شد. این نکته‌ی جزیی بدآموز احتمالاً ابداع گردید تا تقوای اهرمزدی را به روش معمول زرتشتی موزون سازد؛ و موبدان با مرتبط کردن این رذیلت به اهریمن، بدون هیچ تردیدی در صدد بودند تا به او چهره‌ای شیطانی بخشند. تقریباً با اطمینان می‌توان گفت این اسطوره‌ی مستهجن در پی اعمال ستوده و اعمال نکوهیده می‌آید و نه پیش از آن.

اکنون می‌توانیم داستان مستهجن پیدایش ستارگان را رها کرده، به بررسی تأثیراتی که انتظار می‌رفته در روی زمین بر جای بگذارند، بپردازیم. از آن جا که «زروان درنگ خدای» در عالم (سپهر) تجسم می‌یابد و سپهر به خصوص با فلک باز شناخته می‌شود، (پس) تعجب‌آور نیست که اختران نقش مهمی در آموزه‌ی زروانی ایفا نمایند.

«هر نیکی و بدی که به مردمان و نیز به آفریدگان دیگر می‌رسد، از هفتان (= هفت اباختر = هفت سیاره) و دوازدهان (= دوازده برج) می‌رسد. و آن دوازده برج در دین به منزله‌ی دوازده سپاهبد از جانب اهرمزد و آن هفت سیاره به منزله‌ی هفت سپاهبد از جانب اهریمن خوانده شده‌اند. و همه‌ی آفریدگان را آن هفت سیاره شکست می‌دهند و به (دست) مرگ و هرگونه آزار می‌سپارند. به طوری که آن دوازده برج و هفت اباختر، تعیین کننده‌ی سرنوشت و مدبر جهان‌اند.»^{۴۵}

در زمان آفرینش آغازین، به ما گفته می‌شود آفرینش مادی به خوبی آفرینش مینوی است و خورشید و ماه و برج‌های منطقه البروج (= صور فلکی منطقه البروج) متولیان آن قرار داده شده‌اند: آن‌ها چیزهای نیک (خوب) را از اهرمزد دریافت کرده، آن‌ها را به داد بر روی زمین توزیع می‌نمایند. به هر حال سیارات این تقسیم خیرخواهانه را دگرگون می‌سازند، زیرا هر آنچه را که صور فلکی اهداء کنند، سیارات راه را بر آن بسته، به استفاده‌ی دیوان می‌رسانند. زمانی که اهریمن دست به تهاجم موفقیت‌آمیز خود علیه آفرینش مادی زد، توسط سیارات همراهی^{۴۵} شد. تمهیداتی که توسط نیروهای روشنی برای بی‌اثر کردن این تأثیرات محنت‌بار اندیشیده می‌شود، به طور کامل در فصل پنجم بندهش بزرگ و فصل چهارم از شکند گمانیک و پچار گفته می‌شود؛ که لب آن در بندهای ذیل می‌آید:

دیوی کردن سیارات برای زرتشتیان نتایج نامطلوبی به همراه داشت. آن‌ها عدد هفت را از بابل اخذ کردند و این عدد طبیعتاً خورشید و ماه را نیز شامل می‌گشت، که هر دوی آنان از دیر باز (از زمان‌های کهن) در میان ایرانیان از برترین احترام برخوردار بودند. این قضیه را چگونه می‌توان با ماهیت شریرانه‌ی سیارات آشتی داد؟ به منظور برطرف کردن این مشکل، آن‌ها خورشید و ماه تاریک^{۴۶} را اختراع نمودند تا مسئولیت خورشید گرفتگی (خسوف) و ماه گرفتگی (کسوف) بر عهده‌ی آن باشد. زمانی که سیارات بر فلک (= سپهر) هجوم بردند، هر یک حریف مناسب خود را برگزید. سیاره‌ی ژوپتر (= اهرمزد) در شمال بر خرس بزرگ (هفت اورنگ) تاخت؛ ونوس (= ناهید) در جنوب بر عقرب (کزدم) (سدویس) حمله کرد؛ و به همین ترتیب مارس (بهرام) و وگا (ونند) در غرب با مرکوری (تیر) بر سیروس (نیشتتر) در شرق؛ ساترن (کیوان) سپاهبدان سپاهید سیارات، بر ستاره‌ی قطبی که خود سپاهبدان سپاهید تمام برج‌های منطقه البروج^{۴۷} است، یورش برد. علاوه بر سیارات از دو موجود بد دیگر به نام‌های گوزهر gōčīhr و موش پریک^{۴۷} mušparīk به نام یاد می‌شود. این‌ها شاید همان ávaβ-βáxovtēs، ذکر شده در بخش^{۴۹} IxIx از کفایای مانی باشند، یعنی همان چیزی که گفته می‌شود سیارات بدان وابسته‌اند. آن‌ها به گردونه‌ای بسته شده‌اند، یا بر اساس گفته‌ی شکند گمانیک و پچار، به درخشش خورشید، تا از آسیب رساندن

بیش از حدشان جلوگیری شود. همین عمل نیز در مورد سیارات مقرر گردید، که با دو رشته به خورشید و ماه^{۵۰} بسته شده، به روشنایی اهرمزد ملبس گردیدند، به طوری که مردمان در رؤیت آنها وحشت زده^{۵۱} نشوند. بسته شدنشان به این شکل دلیل حرکت نامنظمشان را توضیح می دهد، زیرا زمانی که به انتهای آن رشته برسند، به عقب کشیده شده، اجازه ی^{۵۲} ادامه ی حرکت به آنها داده نمی شود.

در هر صورت، بر اساس نظر ستاره بینان، سیاره های ژوپیترو ونوس، بخشنده اند. این را زرتشتیان به جامه هایی از نور که با آنها اهرمزد آنها (= سیارات) را پوشانید و یا به برخی تأثیرات ناشی از رقبای^{۵۳} سماوی آنها نسبت می دهند. این گروه اخیر به هر جهت، به نظر می آید در باز محدود کردن زنجیر پایشان به طوری بارز موفقیت بسیار کمی داشته اند. زیرا هر نیکی را که آنها بر جهان ارزانی می داشتند تا به طریقی چیزی که جز سود برای آفرینش^{۵۴} نیک (خوب) نبود تقسیم شود، توسط سیاراتی که قرار بود آنها کنترلشان کنند، ربوده می شد. این یک ویژگی است که زرتشتیان در آن با نظام های ثنوی مشابه مندااییان و مانویان سهیم اند؛ گرچه آنها نمایانگر قدرت های خوبی اند که خیلی سریع مهار همتایان بد خود را در دست می گیرند؛ اما آنها با وجود این که مهار می شوند، اما بر حوادث جهان تأثیری نامتناسب از خود بر جای می گذارند. مندااییان، که پیرامون به بند کشیدن^{۵۵} سیارات دارای اسطوره ی مشابهی اند، با وجود این طبق عادت به آنها به عنوان «فرمانروایان جهان»^{۵۶} اشاره می کنند. بدین ترتیب مینوی خرد نیز به طور مشخص می گوید که سیارات در پیوند با صور فلکی سرنوشت جهان^{۵۷} را در قبضه ی خود دارند و بندهش نیز صادقانه می پذیرد که دو سیاره ی ساترن و مارس که ستاره بینان شوم می دانند شان، از حریفان خود تواناترند.

«در آغاز، هنگامی که اهریمن در تاخت، چنان اتفاق افتاد که مهر و ماه تاریک، به سبب بستگی به گردونه ی خورشید و ماه، گناهکاری نتوانستند کرد و هفت اورنگ و سدویس از اهرمزد و اناهید فرای نیروتر شدند و اهرمزد و اناهید را از گناه کردن مانع شدند. بدین روی، اختر شماران ایشان را به (نام) کرفه گر خوانند. بهرام از وند و کیوان از میخ گاه فرای نیروتر شدند و ایشان را گناهکاری پیدا است، و بدین روی

اخترشماران ایشان را بزه گر بشمارند، تیر که (همان) اپوش دیواست، بر تیشتر آمد هر دو هم زور و هم نیرو گشتند؛ بدین روی اخترشماران گویند که تیر با کرفه گران، کرفه گر و با بزه گران، بزه گر است، باشد که چنین گویند که اپوش، تیر نیست. بدین روی گویند که اهرمزد ستاره‌ی زندگی و کیوان ستاره‌ی مرگ است که اهرمزد به سبب ناتوانی در برابر دشمن، آن بخشد که دشمن را کام است؛ زندگی، روایی و خواسته دهد، کیوان به سبب چیرگی بر دشمن، آن کند که مخالف این است: مرگ، تباهی و درویشی، بدین روی پتیاره است.^{۵۸}

بنابراین سیارات، حتی زمانی که بسته شده‌اند، به نظر می‌آید در نبرد ستاره‌ای دست بالا را دارند؛ زیرا این سپاهبدان میپاهبدشان است که پیروز است. بنابراین جهان خاکی، عمدتاً در مهار نیروهای اهریمنی است. شباهت این آموزه به آموزه‌ی گنوسی‌ها واضح‌تر از آن است که نیازی به تأکید داشته باشد.

در یکی از روایات^{۵۹} عجیب فارسی که به علمای اسلام بسیار مرتبط است و گرایش زروانی‌اش حتی بیش‌تر هم هست، گزارشی متفاوت را پیرامون سیارات می‌یابیم. در این جا بر (مسئله) دیوی کردن کم‌تر تأکید می‌شود، و نزدیکی اسطوره‌ی مذهبی با نظریه‌ی (مربوط به) ستاره‌بینی بیش‌تر است. بر اساس نظر ستاره‌بینان فقط ساترن و مارس تأثیر بدی دارند؛ ژوپتر و ونوس خوش‌یمن‌اند، مرکوری جایگاهی خنثی دارد. روشی را که این روایت از طریق آن در پی ایجاد سازگاری میان بستن سیارات به افکار ستاره‌بینی است، رندانه و گمراه‌کننده است. از نوشته‌های آن دین‌نویسنده‌آموخت که تمام هفت اباختر دربندند، علاوه بر این، این سیارات دیوان بودند، آن‌هم از آن دیوان بسیار قدرتمند. چگونه قرار بود این موضوع با تفکر ستاره‌بینی که ژوپتر و ونوس دارای تأثیری مناسب‌اند، سازگار گردد؟

مشکل بدین گونه حل شد. از آن هفت دیو بد - که طبیعتاً در اسطوره‌ی اصلی سیارات‌اند - چهار تا - که نامشان مشخص نشده است - گرفته و در آسمان هشتم بسته شدند، که در این گزارش (منظور) آسمان ستارگان ثابت است. سه‌تای باقی‌مانده سیارات نامیمون ساترن، مارس و مرکوری دو پهلوی بودند. پس ساترن

در آسمان هفتم، مارس در آسمان پنجم و مرکوری در آسمان دوم قرار گرفت. بنابراین خورشید و ماه، ژوپیترو ونوس را می‌شد به عنوان متعلقین به آفرینش خوب به حساب آورد، زیرا چهار دیو سیاره به طور مرموزی به آسمان هشتم رانده شدند و فقط هفت سیاره در جمع به بند کشیده شده بودند. ارگو Ergo، خورشید و ماه، ژوپیترو ونوس، اصلاً سیاره نبودند. این گزارش فقط تمثیلی از زروانیسم متأخر است که سعی در دمساز کردن این دو نظریه‌ی مخالف دارد؛ این (گزارش) به هیچ روی ثابت نمی‌کند که زروانیسم از ستاره‌بینی بابلی بیش‌تر متأثر بود تا به‌دین مزدیسنی. این اسطوره‌ای اصیل که بر پایه‌ی اطلاعات ستاره‌بینی استوار شده باشد نیست، بلکه آشکارا مطالبی سرهم‌بندی شده است از اسطوره‌ای قدیمی که بر اساس آن سیارات اهریمنی‌اند و نیز از آراء پیش پا افتاده‌ی ستاره‌بینی که اکنون با آن آشناییم.

با اختراع چهار دیو بی‌نام که از حالت آسیب‌رسانی خارج و به آسمان ویژه‌ی ستارگان ثابت برده می‌شوند، و صرفاً جانشین خورشید و ماه و ژوپیترو ونوس‌اند که به طریقی مناسب آفرینش نیک گشته‌اند، این نکته به اثبات می‌رسد. این چهار دیو فقط از آن جهت معرفی می‌شوند تا تعداد لازم هفت سیاره‌ی بد را تکمیل گردانند.

قبلاً دیده‌ایم که زروان خدای سرنوشت بود، و (خود) سپهر، یعنی فلک است؛ که از طریق آن این سرنوشت بر زمین مقدر می‌شود. برج‌های (= صور) منطقة البروج یک بخش سازنده از فلک‌اند و عاملان فعالی‌اند که از طریق آن سرنوشت عمل می‌کند:

بسته و زیر این فلک می‌گردند، منحرف گشته و مسیر آن‌ها تغییر می‌یابد. به هر حال، بندهش از فلک به عنوان پدیده‌ای هم خوب و هم بد سخن می‌گوید. یعنی سپهر (فلک) باید دربرگیرنده‌ی سیارات، به علاوه‌ی صور (= برج‌های) منطقة البروج باشد. و این به وضوح نظری زروانی است، زیرا، همان‌طور که دیدیم، زروان نسبت به خوب و بد بی‌تفاوت است. از طریق فلک، دوازده و هفت، او خود را به عنوان سرنوشت متجلی می‌سازد: او تقدیر کننده‌ی بخت، چه خوب و چه بد است، و ستارگان عوامل اویند. بستن سیارات احتمالاً برای زروانی‌ها و مزدیسنان امری عادی است، زیرا در مانویت و مندائیسم^{۶۲} نیز یافت می‌شود. اما

جایگاهشان در زیر فلک (= سپهر) به جای درون آن در نظر یک فرد مزدپرست تعبیری است در جهت آزاد کردن اهرمزد از شرکت در فعالیت‌های سیارات؛ اهرمزدی که در نظر آن‌ها، خالق فلک است.

قبل از پایان این فصل، باید مجدداً به نسخه‌ی دیگری از نقش سیارات در عالم اشاره کنیم: و چون دانتسیرم مؤلف آن است، می‌توان این طور استنباط کرد که این عقیده نیز در میان زروانی‌ها رایج بوده است. این مطلب در برخورد او پیرامون «جهان اکبر» و «جهان اصغر» ظاهر می‌شود و اساساً با گزارش داده شده در بندهش^{۶۰} اختلاف دارد. به نظر می‌آید در این گزارش هیچ اشاره‌ای پیرامون بدی سیارات وجود ندارد، بلکه آن‌ها بخشی لازم و هماهنگ از عالم به شمار می‌روند. آن‌ها با اندام‌های مختلف بدن انسان مقایسه می‌شوند - ماه با مغز استخوان، مرکوری با استخوان‌ها، ونوس با گوشت، خورشید با زور بازو، مارس با عروق، ژوپیتر با پوست، و ساترن با مو^{۶۱}. پس آشکارا سیارات به عنوان اداره کننده‌ی نماینده‌ی هفت طبقه‌ی آسمان یا فلک تلقی می‌شوند، آن بالا توسط ساترن اداره می‌شود که با مو در انسان تطبیق می‌کند، در طبقه‌ی دوم ژوپیتر حاکم است که منطبق با پوست است؛ و همین طور تا پایین تا ماه که با مغز استخوان تطابق دارد. به طوری مشابه^{۶۲}، بندهش دست‌ها و پاها را با هفت و دوازده مقایسه می‌کند، و ظاهراً نقش شیطانی سیارات را که خود برای سیارات در فصل جلوتر در نظر گرفته، فراموش کرده است. البته این نظر طبیعت گرایانه از سیارات به عنوان مدیران هفت آسمان، نظر ستاره بینان نیز هست.

بنابراین ما گزارش کاملاً مستقل در مورد اصل ستارگان در اختیار داریم:

۱- خورشید و ماه و صور (= برج‌های) منطقه البروج از طریق آمیزش اهرمزد با مادر، خواهر و دخترش پدید می‌آیند؛ و سیارات از طریق عمل لواط اهریمن به وجود می‌آیند.

۲- خورشید و ماه و ستارگان به سادگی توسط اهرمزد خلق می‌شوند، و سیارات توسط اهریمن پدید می‌آیند. بر اساس هر دو نظر، سیارات فقط می‌توانند نیروهای شر (= بد) باشند.

۳- ستاره بینی که «بخت خوب» به همراه «بخت بد» را ناشی از سیارات می‌داند. تمام ستارگان به سادگی بخشی از آسمان در گردش به شمار می‌آیند.

نظر اول به دلایلی که پیش تر ارائه کردیم، باید زروانی و نظر دوم باید مزدیسنی به حساب آید. هر دو نظر در دیوی کردن سیارات با هم توافق دارند، و هر دو در مواجهه با نظریه‌ی ستاره‌بینی با مشکلات یکسانی رو به رویند. به هر صورت، اشتباه است که تفسیر ستاره‌بینی از عالم را مشخصاً زروانی تلقی کنیم، آن هم به این دلایل که آن فرقه تأکید مفرطی بر تقدیر می‌نهد. تا زمانی که آسمان فلکی به عنوان منبع تقدیر که بی‌اعتنا خوبی و بدی را بر ابنای بشر ارزانی می‌دارد انگاشته می‌شود. این که عوامل - که ستارگان و اباختران‌اند - فرعی چه نقشی ایفاء می‌کنند، اهمیتی ندارد. تفاوت اصلی میان زروانیسم و مزداپرستی از جنبه‌ی روش عمل سرنوشت که مشخصاً در سیارات متجلی می‌شود نیست، بلکه در محدوده‌ی سرنوشت است؛ و آن این که آیا انسان قدرتی علیه آن در اختیار دارد و یا این که به طوری آن قدر قوی است که مقاومت ناپذیر می‌نماید. این مسئله‌ی بنیادین در فصل دهم مورد بحث و بررسی قرار خواهد کرد.

مآخذ و پی‌نوشت‌ها

- 1- Eznik, ii § 8 (text F7 (a)) together with the manichaeen fragment (text F7 (b)); cf Theodore Abū Qurra (F2): and from the acta martyrum our texts F3 (d), and F6 (mārabhā).
- 2- For an annotated translation v. Henning, JRAS, 1942, pp-229-48
- 3- ulemā, Text 37 § 13
- 4- GrBd, 26. 8: har axtar-č hač arčšān 6, 480,000 xvartak stār <ak>, pat aḍyārīh frāč brīhēnīt.
(برای یاری هریک از اختران، ۶۴۸۰/۰۰۰ ستاره‌ی خرد آفرید.)
- 5- JRAS, 1942, p-246

۶- رک به ملحقات فصل ششم (بخش ۱ - ص ۲۶۰)

- 7- GrBd, 28.1: an hačapar avčšān starān agumččišnīh vinārt ku kad eḡigat, rasēt, pat kōxšīšn spōzēnd, ō apartar gumēxtan nē hilēnd.

سپس بر فراز ایشان، ستارگان نیامیزنده را قرار داد که چون اهریمن رسد، به نبرد (اورا)

سپوزند و نگنارند به بالاتر بیامیزد.

8- Ibid, 28,10: hačapar hač ān brēhēnīt mäh i gōspand tōhmak,
hačpar i ān brēhēnīt xvaršēt arvand- asp

او سپهر آن اختران را چون چرخه‌ای نهاد که در (دوران) آمیختگی به حرکت ایستند.

10- Ibid, 29, 12: «Tāk matan i aβigat, mäh `ut xvaršēt ut
avešān stārakān estāt hē raft hēnd, `ut apēčakihā zamān
hamē vitārt ut namwār nēmrōč būt

ماه و خورشید و آن ستارگان، تا آمدن اهریمن، ایستادند و نرفتند و زمان به پاکی
می‌گذشت، و همواره نیمروز بود.

11- Text F7 (b)

12- Text, F 5, 1

13- Aionvarstellung, p-171, n. 81, n, wörter und sachen, xü,
1929, p-135, N.2

14- ZDMG, 1941, w. B. Henning, p. 51

15- Ys, 30, 3

16- V. Bartholomae, AIW, col. 355

17- DKM, 815: 19-836. 7

18- Mäh-mi Could be interpreted as a truncated form of
mäh-mihr >mäh-mi <r>; cf, Henning, JRAS, 1942, p-239
(Mihro widely pronounced mir) for a form mi one may
compare zēbaki mi day for the development cf. hixr-hir-hī
Grundriss der neupersischen, (p-281).

19- Text F3 (d)

20- Text F.5. (II)

21- on this see christensen, l'Iran sous les sassanides, 2nd cd,
pp. 324 ff, chapter viii of the pahlavi Rivāyat accompanying
the Dādēstāni dēnīk is entirely devoted to this subject.

۲۲- نک به ملحقات فصل ششم (بخش ۲، ص- ۲۶۰)

23- Thus ohrmazd = Marduk = Jupiter; Varhrān (bahrām) =
Nergal = Mars, 8c, It is curious that saturn was not termed
zurvān as might have been expected, but retained his

Babylonian name (Kēvān) particularly as both the planet saturn, zurvān are associated with death.

24- Brand, *Die mandäische Religion*, p-61

25- *Ginzā* (Izd zbarski's translation), p. 294-7; 446, 41

26- *Ibid*, p-99 12ff

27- *Ibid*, p-100, 24 ff

28- *Ibid*, p-101, 25 ff

29- *of. cit* p. 61

30- Brandt, *op, cit.* p-62

31- The seven and twelves are often mentioned together as maleficent powers.

32- *Ginzā*, 311, 20; 319, 35, 323, 25 & c

33- Text F7(a) part 2

34- *Grbd*, 193. 11: 11. 6; *Dd*, 36. 35; 38, 14

همان گونه که در گیتی فره دین مزدیسنان به مانند کمر بندی ستاره نشان و مینوان ساخته به (گرد) سپهر گشته است.

35- *Dd*. 36, 35: «ōδ aiβyāhan estēt mēnōk vaxšīk āni band-drupuštīh kēš harvisp bandān nikās oviš i xvat hast vazurg xvarr... dēn: apēčak gumān vicār brāzihēt»

در آن جا می ایستد کمر بند مینویی در خشان، قلعه ای که تمام بندها به آن وابسته است؛ بندهای نامریی به ستارگان که این خود فره دین است؛ که می در خشد.

36- *Sikand gumānic vičār*, 3.9

۳۷- رک به ملحقات فصل ششم (بخش ۳- ص ۲۶۰)

38- Text F 5,i

39- Text F10

40- Text Z-18 (a) § 4

41- Text Z-8, § 8

۴۲- در مورد لواط به روایت پهلوی (۲ § و ۸ بند) نگاه کنید:

«چه پیدا است که اهریمن ملعون، چون با خویشان لواط کرد، پس برای او کران تر بود تا آن که با دیوان کرد.»

و یا در مینوی خرد (۳۶، ۲) آمده است:

«که از گناهان که مردمان می کنند، لواط گران تر است.»

43- Text Z8 §§ 12-14

44- Text Z - 28 (a)

45- Miθri tamīk and māhitamīk - GrBd: مهر سیاه و ماه سیاه (یا تاریک)

46- GrBd, 52, 3ff; šGv: 4. 32 ff

۴۷- به ملحقات فصل ششم رجوع کنید (بخش ۴ ص- ۲۶۰)

48- p. 169, 13-16: cf, menasce, šgv, p-47 and Note (3) there
and also puech, le manicheisme p-171, n, 321.

۴۹- رک به ملحقات فصل ششم (بخش ۷، ص- ۲۶۰)

۵۰- رک به ملحقات فصل ششم (بخش ۶، ص- ۲۶۰)

51- SGV, 4, 43

52- Ibid, 4. 37

53- Texts Z 28 (a) and (b) SGv, 4, 9

54- Ginzā (Iidzbarski) p-104, 19

55- Ibid, 296, 16; 512, 35, 8c

56- Text Z 8, § 12

۵۷- رک به ملحقات فصل ششم (بخش ۷، ص- ۲۳۵)

58- For the Text and translation r. Spiegel, Die traditionelle
literatur der parseen, pp 162 ff; of our text Z 37

59- Text Z 3, § 3

60- Gr Bd. 187. 7ff

61- Z-s. 30, 5-11

(زاد اسپرم بخش ۳۰) «و مغز به ماه نیازمند شد، که دشمن او ماه اباختری است، که چون ایزد ماه در هنگام درخشیدن به سبب سرشت درست، مغزها را افزون کند، ماه اباختری تباه گرداند. در میان اباختران اندرونی ترین لایه را دارد، بالای ماه، تیر و جای او بر استخوان است، و بالای تیر، ناهید و جای او بر گوشت است، بالای ناهید، مهر و جای او بر پی است و بالای مهر، بهرام و جای او بر رگ خونی است، بالای بهرام اهرمزد و جای او بر پوست است، که زیبا کننده ی تنها است. بالای اهرمزد، کیوان و جای او بر موی است.»

62- GrBd, 189, 13:

دست و پای افزار چون هفتان و دوازدهان.

ملحقات فصل ششم

- ۱- بندهش بزرگ، بخش- ۲۶، بند ۱۱۰.
- ۲- روایت پهلوی، بخش- ۸، بندهای ۲-۴.
- ۳- شکند گمانیک ویچار: بخش- ۳، بند- ۱۶.
- ۴- بندهش بزرگ، بخش- ۵۲، بند- ۱۲.
- ۵- بندهش بزرگ، بخش- ۵۳، بند- ۸.
- ۶- بندهش بزرگ، بخش- ۵۴، بند- ۸.
- ۷- بندهش بزرگ، بخش- ۵۷، بند- ۷.

فصل هفتم

دیو آز

در فصل‌های گذشته سعی کردیم از عقاید زروانی پیرامون آفرینش و کیهان‌شناسی گزارشی عرضه کنیم. در جریان تفحصمان، دریافتیم که زروان به اهریمن ابزاری داد؛ سلاحی که مانند آتش سوزنده است و همه‌ی آفریدگان را از آن رنج است، خود گوهر (= اصل، نژاد) آز^۱ دارد. اکنون باید به دیو آز و نقشی که در طرح^۲ زروانی ایفا می‌کند، توجه بیش‌تری مبذول داریم.

آن آزی را که از آن دیو‌شناسی مزدیسنی نیست، بلکه از آن زروانی است، می‌توان از حقایق زیر استنتاج کرد: اول آن که این دیو درون نظام مانویت شرقی که اصطلاحات آن نه از مزداپرستی که از زروانیسم مشتق می‌شود، پذیرفته شد و نقش تعیین‌کننده‌ای در قطعات مربوط به کیهان‌شناسی، مکشوف در ترفان دارد. دوم آن که او در گزارش داتسپر^۳ و در اوضاع و احوال واپسین روزها رهبر لشکر دیوی است. از سوی دیگر، این دیو چهار بار در اوستا ظاهر می‌شود؛ یعنی در جایی که به اندازه‌ی خود^۴ زروان بی‌اهمیت شمرده می‌شود. و دادستان دینیک یعنی به‌دین‌ترین کتاب مزدیسنی که در اختیار داریم، در گزارش خود پیرامون فرسکرد^۵ fraškart یا نوسازی جهان، نقشی کم‌اهمیت برای او قائل است. زیرا در حالی که در داتسپر^۶ این دیو از آغاز تا پایان نقشی پیشتاز را ایفا می‌کند و بالاخره در زمان شکست خود علیه اهریمن تاخته، رهبر کامل دیوی را می‌بلعد، در دادستان دینیک^۷ این شاهکار عظیم گویی امری گذرا ذکر می‌شود، و از این که این دیو رهبر دیوان بوده

یا این که به هر تقدیر مقوله‌ای مستقل است، ذکر می‌آید.

قبل از این که جلوتر رویم، خوب است جنسیت این دیو را معلوم سازیم، چرا که حتی این هم روشن نیست. می‌دانیم که در اوستا از جنس نرینه انگاشته می‌شده است، زیرا صفت توصیف کننده‌ی آن یعنی ^۵ daēvō-dāta در جنس مذکر به کار می‌رود. از سوی دیگر، دیو مانوی قطعاً مونث است، چرا که به عنوان مادر تمام دیوان توصیف می‌شود. ^۶ M'd cy wysp'n dyw'n. بنابراین، این سؤال مطرح می‌شود که آیا دیو اوستایی به از کتب پهلوی نزدیک است یا دیو مانوی؟ عقلاً اوستا باید مدرک مرجح شمرده شود، زیرا متن زرتشتی تمام عیار است و ما همچنان با صورتی از زرتشتی گری - گرچه منحنط - سرو کار داریم. علاوه بر این، به اعتقاد بسیاری دین مانوی ریشه‌هایی در گنوسیسم سریانی - هلنی داشته و به طوری وسیع از نظام‌های باردیسن و مارسیون ^۷ مایه می‌گیرد. از سوی دیگر، به نظر قطعی می‌آید که نوع (= گونه‌ی) شرقی مانویسم در بسیاری از جنبه‌ها با گونه‌ی غربی آن متفاوت باشد؛ این اختلاف عمدتاً ناشی از تلاش مانویان ایرانی در جهت همگون ساختن دینشان با زرتشتی گری در شکل زروانی‌اش بود. چنان که مدارک مانوی اثبات می‌کند در عهد شاپور اول یعنی زمانی که مانی شروع به تبلیغ دینش نمود، این شکل از زرتشتی گری می‌بایست حاکم بوده باشد.

تلاش برای یک چنین همگون سازی در مورد دیو انجام شد. در دو متن کیهان شناختی که به ترتیب با عناوین ^۸ (sq-۲) و (T.111 ۲۶-۳) ^۹ مشهور است، از به عنوان رهبر گروه دیوی ظاهر می‌شود. در فارسی (میانه و جدید) اسم او به طوری متناسب به از (معادل لاتینی *concupiscentia*) برگردانده می‌شود؛ واژه‌ای که دربرگیرنده‌ی حرص و طمع و شهوت است. بنابراین، این دیو باید دقیقاً با واژه‌ی ^{۱۰} *Επιθυμία, μὲδονη* یا از در سنت مانویت غربی مطابق باشد. به هر صورت از در سنت شرقی، چیزی بسیار فراتر از این است؛ او مادر تمام دیوان و بزرگ‌ترین آنهاست. در سلسله مراتب دیوی (= شیطانی) او مقدم بر اهریمن و اول ذکر می‌شود. ارتباطش با این آخری (= اهریمن) دقیقاً هم‌تراز ارتباط روحای مادینه با اور نرینه در متون مندایی است. اور پادشاه تاریکی است؛ روحا مادر اور و نماینده‌ی تمامیت ^{۱۱} بدی به شمار می‌آید. شبیه به این در میان مانویان شرقی این

آز است که اصل و اساس بدی است. همتای او در سنت غربی $\nu\lambda\eta$ ^{۱۲} است؛ در واقع نه آن $\nu\delta\eta$ در فلسفه یونانی، بلکه آن حرکت نابهنجاری است در هر چه که هست^{۱۳} $\eta\epsilon'v\ eká\sigma tw\ t\acute{w}u\ o\epsilon'v Twr\ \acute{a}taktos\ kl\nu\eta\iota s$. این تعریف عالی از بدی (= اهریمن) که توسط اسکندر لیکوپولیسی برایمان حفظ شده - چنان که به زودی خواهیم دید -^{۱۴} به همین اندازه در مورد آز زروانی ها نیز صدق می کند.

در اوستا اصلاً چیزی که بیان کند آز جایگاهی بسیار والا در طرح اهریمنی امور در اختیار دارد، وجود ندارد، یعنی چیزی بیش تر از آنچه که سرنوشت آسمانی ای را مطرح می سازد که تحول ارتدادی بعدی آن سرنوشت را برای زروان رقم می زند. مقام او آن قدر خوار است که ما به جز این که او آتش را بلعیده و خواهان خاموشی آن است، چیز دیگری نمی توانیم درباره اش دریابیم. جنسیت او مذکر^{۱۵} (= نرینه) و لقبش $da\acute{e}v\acute{o}-d\acute{a}ta$ (دیو آفریده) یا پیرو قانون (= داد) دیوان است؛ سندی روشن دال بر این که او از به حساب آمدن به عنوان اساس هر بدی بسیار فاصله داشته است.

در زبان پهلوی هیچ راهی برای مشخص کردن جنسیت او نیست و این متون نیز در این باب کمکی نمی کند. زاتسپرم به ما می گوید که آز به عنوان سپاهبدان سردار دیوان^{۱۶} تعیین گردید؛ و این امر به طوری جزئی از نرینه بودن او خبر می دهد. سند (= مدارک) مانوی به هر صورت مطمئن به نظر می آید. زمانی که مانویان نظام (= آیین) خود را با شرایط مذهبی ایرانی منطبق ساختند، آز را به عنوان نماینده $\nu\lambda\eta$ (= خالق بدی) برگزیدند. اگر صورت رایج زرتشتی گری در قرن سوم میلادی همان چیزی باشد که اکنون در کتب پهلوی و اوستای موجود وجود دارد؛ پس آن ها (= مانویان) به طوری غیر قابل اجتناب می بایست اهریمن را بر می گزیدند؛ یعنی اساس بدی در آیین مزدیسنی. این که آن ها این گونه عمل نکردند، ظاهراً این را ثابت می کند که آز بیش تر با تصورشان از ماهیت اصل بدی (= اهریمن) [= بی نظمی] تطبیق می کرد و دوم به این خاطر که (آز) تقریباً (قبلاً) در سلسله مراتب شیطانی مقامی قابل مقایسه یا بالاتر از اهریمن را در اختیار داشت. دیو آز در آیین زرتشتی عمدتاً دیو حرص بود؛ و حتی یک متن مانوی ترکی به طور وضوح آن را «دیو بی شرم حرص»^{۱۷} می خواند. به هر صورت این امر خود کیفیت ابتدایی (= اولیه) $\nu\lambda\eta$ (= خالق بدی) مانوی نیست، و مشکل است

دریابیم چرا آن‌ها می‌بایست دیو آز شخصیتی با وجدانی یکپارچه آشفته را به اهریمن ترجیح داده، آن را به عنوان نماینده‌ی این آخرین (یعنی ۷۸۱) برگزیده باشند؟

مگر آن که بگوییم به ایزدی مشخصاً مادینه احتیاج داشته‌اند. چون آز را پذیرا شدند، پس دو وظیفه را یعنی ۷۸۱ (= خالق بدی) و حرص را به عهده گرفت؛ که این دومی (= حرص) در هر صورت در اولی مستتر است. ما برای سهولت به دیو زروانی به عنوان دیوی مادینه^{۱۸} اشاره خواهیم کرد.

قبل از پرداختن به تحلیل این دومی (= آز) می‌باید مکثی (= درنگی) کرده، نگاهی (= گذرا) به رفتار عجیب و غریب هم اسم مانوی او^{۱۹} بیاندازیم. خوشبختانه، دو متن مربوط به هم در زمینه‌ی کیهان‌شناختی توسط پروفیسور هنینگ که مدت‌هاست این بررسی ویژه را از آن خود ساخته، ویراسته شده است، خواننده‌ی علاقه‌مند برای جزئیات بیش‌تر به کار او ارجاع داده می‌شود: این قطعه (۵۹) دامستان زیر را می‌گوید:

«خشمگین بود آز، مادر اهریمنی تمام دیوان، و خروشی سخت برآورده و به یاری خویش برخاست و از نجاست دیوان نرینه و از زشتی دیوان مادینه، او این تن را آفرید و خود در آن وارد شد. پس از پنج عنصر روشنایی با سلاح اهرمزد بگ او روح نیک را آفرید و آن را در آن تن محبوس کرد و او آن را چونان کور و کر، بی‌خبر (= بی‌هوش) و دیوانه ساخت، که دیگر اصل یا تبار و دودمان خود را نمی‌شناخت. او آن تن و آن زندان را ساخت؛ روح بیهوش را در آن بست: سخت (است) بر من زندانی شدگان که دیوان نرینه و مادینه و تمام جادوگران اند؛ به خوبی او روح را در آن تن ملعون بست، و آن خشمگین و کینه‌توز را پنهان ساخت.»

«پس اهرمزد بگ، بر آن ارواح رحمت آورد و به صورت (تن) آدمی او را به زمین فرود آمد. او دیو آز کینه‌توز را، شرمگین ساخت و (روح را) آگاه کرد و آشکارا^{۲۰} آنچه را که بوده و قرار بود که باشد، نشان داد. به طوری سریع، او آشکار ساخت که اهرمزد بگ این تن گوشتی را نساخته و

آن روح را در آن زندانی نکرده است. روح خرد (مند) مقدس احیا (= زنده) شد و به خرد اهرمزد ایزد خوب (بغ) ایمان آورد. تمام پندها (= نصایح) و فرامین و نشانه‌های صلح را به خواست خویش و چونان قهرمانی متهور می‌پذیرد، تن مرگ را به کناری نهاد و برای همیشه آزاد شده و به بهشت عروج کرد، به سوی پادشاهی رحمت.»

در این قطعه، آز به دو عمل اقدام می‌کند: اول؛ او تن آدمی را از تمام حالات گشافات شکل می‌دهد و به عنوان حرص (= آز) در آن خانه می‌کند. دوم؛ او روحی را که از بدو تولد به پادشاهی نور تعلق دارد، زندانی کرده، آن را نسبت به اصل واقعی اش بی‌خبر نگه داشت؛ او (= آز) آن را زشت، شریر، خشمگین و انتقام‌جو می‌سازد و با این کار او را جذب حرکت بی‌نظم خود می‌کند (که با *πρωτος* *ävθρωπος* و در این متن با عیسی در آیین مانوی در غرب تطابق دارد) تا روح را به درک واقعیت (مانوی) ناائل کند.

داستان خلقت تن آدمی در متن طولانی کیهان‌شناختی^{۲۱} (TIII-۲۶۰) با جزئیات بیش‌تر و تصویری‌تر و کسالت‌آورتر نقل می‌شود. لازم نیست در این جا غیر از بیان وجوه برجسته‌ی این متن آزاددهنده، به جزئیات بیش‌تر آن نیز پردازیم. باز از رهبر لشکر دیوی و بزرگ‌تر از اهریمن است. او و متحدانش به وسیله‌ی نیروهای روشنی در بند شده‌اند؛ اما به نظر نمی‌آید که این کار او (= آز) را از ورود در جهان نباتات و آلودن آن باز دارد. پس او از فراز آسمان‌ها - یعنی از جایی که بسته شده بود - سقوط می‌کند و در نتیجه، خشم و غضب و زنا و سقط جنین به طرزی لجام‌گسیخته راه می‌افتد. دیوان مادینه فرزندی هیولامانند به دنیا می‌آورند که بر روی زمین می‌خزد و میوه‌ی درختان را می‌بلعد. این میوه که توسط آز آلوده گشته، زمانی که توسط دیوان بلعیده شود، آن‌ها را از شهوت لبریز می‌کند، به طوری که با هم آمیزش می‌کنند. پس، جهان دیوی در مقیاسی شگفت شروع به تکثیر می‌کند، و بسیاری از سقط‌شدگان توسط آز بلعیده می‌شود، آن‌طور که او بتواند دو مخلوق اولیه یعنی یک زن و یک مرد را از آن‌ها پدید آورد. چگونگی اش (دیگر) کاملاً روشن نیست. به هر جهت نتیجه‌ی تمام این روند مشمئزکننده، آفرینش اولین مرد (گهمرد = کیومرث = *gēhmurd*) است. او فهرستی کامل از

گناهان دیوان را به ارث می برد، اما ذراتی از نور همچنان در بدن او زندانی است؛ و این روح است. به همین شکل اولین زن نیز آفریده می شود، بسیار بی ارزش تر، فاسدتر، و گناه آلودتر^{۲۲} از همتای خود.

در تمام نوشتارهای مانوی در فارسی میانه، از به روشنی در نقش حرص در صحنه ی کیهانی ظاهر می شود. در سرتاسر این صحنه، شورش او به عنوان سائقه ی سیری ناپذیر شهوت مجسم می گردد. به هر تقدیر از ردیلت حرص او نیز غفلت نمی شود؛ زیرا او بسیاری دیوان تازه تولد یافته را می بلعد تا از این طریق اولین زن و مرد را بیافریند! پس خلاصه آن که، در قطعات مانوی، از، به عنوان اصل بدی ظاهر می شود: او خود را در سه صورت متجلی می سازد - به عنوان اغفال گری که چشم انسان را به روی سرنوشت (بخت) ماوراء الطبیعی اش می بندد، به عنوان شهوت و به عنوان حرص. او همان ὁ ἄνθρωπος است که خود را به عنوان حرص متجلی می سازد.

همچنانی که معلوم است مانویان لعن حرص و آزار را تا نتیجه ی منطقی اش رساندند، (آنها) زایش انواع را به عنوان ابزاری از برای ابدی ساختن و تداوم حبس نور در ماده محکوم می کردند و برگزیدگان خود را از ازدواج منع می نمودند. در قطب مخالف این نظر، عقیده ی مزدیسنی قویاً از چنین زایشی به عنوان عملی مقدس طرفداری می کرد. موضع زروانی جایی در میان این دو قرار داشت؛ که در جایش به آن خواهیم پرداخت.

در بررسی شواهد موجود در کتب پهلوی آشکار خواهد شد که دیو آرز بسیار به همتا و همنام مانوی خود شباهت دارد: هر سه جنبه آشکاراند: منحرف ساختن انسان از سرنوشت ماوراء الطبیعی اش، حرص و طمع. این ردیلت آخری، به عنوان حرص و ولع فهمیده می شود، و در متون زرتشتی نقش عظیم تری ایفاء می کند تا در متون مانوی. شهوت به هر صورت، به معنی افراط جنسی کم تر آشکار است. منابع اصلی ما در مورد فعالیت های این دیو جالب توجه همانا دینکرت و زاتسپهرم است. اولی جلوه ای از بررسی فلسفی این دیو را ارائه کرده، و دومی تفسیری قویاً شخصی ارائه می کند و به هر صورت ممکن است نظر زروانی حقیقی همین باشد، زیرا اگر قرار باشد قطعات مربوط به اسطوره شناسی زروانی که توسط مؤلفان مسیحی بازگو شده است را باور داریم، زروانیسم، همانند مانویت باید در

ابداع این اسطوره‌های خوشایند و ناخوشایند قوی‌تر بوده باشد تا در تحلیل فلسفی و تأملات کلامی.

آز زرتشتی نیز ولع است که عمدتاً به عنوان حرص متجلی می‌شود. در بخش اخلاق ناب، او رذیلتی است در مقابل قناعت (= خرسندی = hunsandīh)^{۲۳}. او ناراضی‌ترین و حریص‌ترین^{۲۴} است. او سیری‌ناپذیر^{۲۵} است و میل از او^{۲۶} پدید می‌آید. میل از این است که کل جهان را یک^{۲۷} لقمه کند؛ حتی اگر تمام جهان به او داده شود باز ناراضی است و بیش‌تر می‌خواهد و اگر از خوراک محروم گردد، نابود^{۲۸} می‌شود. او یاغی‌ترین (= نافرمان‌ترین)^{۲۹} دیوان است.

در دنیای مادی آز به عنوان رقیب گوهر (= čihr) ظاهر می‌شود. چهر čihr نمایانگر جنبه‌ی ناب مادی انسان است، یعنی آن بخش از وجود انسان که توسط آن تن زنده می‌ماند و تحت تأثیر اراده‌ی او نیست. بنابراین، ما گوهر (= چهر) را اغلب در مقابل کام (= میل)^{۳۰} می‌یابیم. برای مثال، بدن انسان به واسطه‌ی گوهر خود خوش بو است، اما چون به خاطر حرص مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد، منشاء تعفن می‌شود.

«اندرون تن، بوی خودی از چهر (= گوهر) است، و بوی گند از آز (است)، و آن که از بیرون به اندرون تن می‌رسد از خورش، نان و گوشت و به اندازه خوردن می (= شراب) است؛ و بوی گند از نسا (لاشه = مردار)^{۳۱} و مدفوع (= نجاست) است.»

بنابراین آز، سوء استفاده از یک فعالیت طبیعی و مشروع است. در قطعه‌ای دیگر از دینکرت، این مضمون با اصطلاحات کلی‌تری بازسازی می‌شود:

«در دوران آمیختگی، عموماً جان در تن نگه داشته شود و به وسیله‌ی کار مداوم چهر (= گوهر) در تن، کار مداوم چهر (= گوهر) در بدن مقابله با گوهر (= چهر) آز است و آز بی مرکزیت علیه کارهای چهری (= طبیعی = خودی) ایستاده و در پی نابودی آن‌هاست. آز بازدارنده‌ی

خرداد و مرداد است؛ که خورش (= غذا) و شراب است که از چهر (= گوهر) می آید (= سرچشمه می گیرد)؛ چهر (= گوهر) یاور بدن و آ ز دشمن (است). چون خرداد و مرداد؛ که غذا (= خوراک) و شراب (است) از چهر (= گوهر) بریده شوند؛ (پس) چهر (= گوهر) محروم از یاوری در چنگال آ ز قرار می گیرد؛ نابود شود و جان دیگر در بدن باقی نماند. از آن جا که جان دیگر نتواند در تن نگه داشته شود؛ پس بمیرد (= آماده ی مرگ شود).

در این جا نقش دیو آ ز (= حرص) معکوس می شود؛ او دیگر نه به عنوان یک رذیلت، بلکه به عنوان تجسم رذیلتی که با بلعیدن غذای انسان به او هجوم برده، از این راه مرگش را باعث می شود ظاهر می گردد. و آ ز طبیعت جسمانی انسان را از ابزاری که توسط آن ها زندگی می کند، محروم می سازد؛ او دشمن تن زنده و دیو مرگ است.

تصور آ ز تصور غیر عادی است، اما در قطعه ای دیگر از دینکرت صریح است:

«مردمان میرنده به وسیله ی استویهاد توسط ابزار آ ز ربوده می شوند؛ که وحشت انگیز و از دور پیدا است؛ مردمان را از او گریزی نیست.»^{۳۲}

استویهاد دیو تمام عیار مرگ است: «او کسی است که استخوان ها را خرد می کند.» او خود مرگ است. آ ز عاملی است که آن را فراهم می آورد. تصور آ ز به عنوان یک دیو مرگ به نظر می آید تا دوران اسلامی نیز باقی مانده است، زیرا در شاهنامه^{۳۳} می خوانیم که:

همه نادر آ ز رفته فراز به کس وانشد این در آ ز باز

دیگر مثالی از آ ز به این معنی در ادبیات فارسی دوره ی اسلامی - جایی که آ ز به طوری معمول و مطابق انتظار معنی حرص و ولع می دهد - سراغ ندارم. به هر جهت، در این مورد، در «آ ز» فقط می تواند به معنی مرگ باشد.

عملکرد آ ز در جهان مادی (= گیتی) اکنون نسبتاً روشن است. حال باید نقش آن را در «جهان مینوی» mēnōk مورد مذاقه قرار دهیم. انسان در نزد

زرنشتیان، همان طور که در نزد مسیحیان، ترکیبی از روح و ماده است. ماهیت (= چهره = گوهر) بر جهان مادی سلطه دارد، و اراده بر جهان مینوی. بنابراین، بر اساس مشیت (= تقدیر) خالق، طبیعت (= فطرت = چهره) در حوزه‌ی مادی عمل می‌کند و اراده، جهان مینوی را در کنترل دارد: پس زندگی طبیعی و آگاهی موجود در اراده، انسانیت^{۳۴} انسان را تشکیل می‌دهد. از علیه هر دو یعنی طبیعت و اراده گام برمی‌دارد؛ او^{۳۵} هر دو را واژگون و مضمحل می‌سازد. در حقیقت، او نیرویی به شمار می‌آید که به انسانیت انسان هجوم و حمله می‌برد.

این نظریه در قطعه‌ای دیگر که خرد و آزار را در حال ستیز برای به چنگ آوردن فره نشان می‌دهد، به طور کامل مطرح می‌شود. در قطعات کلامی دینکرت خرد به بهترین نحو به منطق و شعور ترجمه شده است تا به عقل؛ و آن قوه‌ی هدایت‌گر در انسان^{۳۶} است. در این متن، ما می‌توانیم ترجمه‌ی حرص را برای آزار حفظ کنیم. به هر صورت یافتن معادل انگلیسی برای فره xvarr تقریباً زیاد آسان نیست.

پروفسور بیلی هفتاد و هفت صفحه‌ی اول کتاب خود یعنی مشکلات دژشتی در کتب قرن نهم را به شرح معناشناسی فره xvarðnah/xwarr اختصاص داده است. نتیجه‌گیری او این است که معنی اصلی این واژه رفاه (= سعادت) یا چیزهای خوب است. از آن‌هایی که به دقت آن هفتاد و هفت صفحه‌ی مؤثر را مورد مطالعه قرار داده‌اند؛ هفتاد و هفت صفحه‌ای که مملو از استنباط‌های منطقی از مجموعه‌ای از متون است؛ هیچ کس مایل نیست با نظریه‌ی او مخالفت کند. در پهلوی xvarr فره معادل واژه‌ی خویشکاری^{۳۷} xvēškārīh است، که تحت اللفظ به معنای «کار خود» است؛ پس رفتار مشخص هر موجود خلق شده‌ای است. قطعه‌ای که در صفحه‌ی ۳۴۳ نقل شد به ما می‌گوید که چه چیزی انسانیت انسان را می‌سازد. انسانیت او، چیزی که او را به عنوان انسان متمایز می‌کند، خویشی (= خودی) اوست تا خویشکاری یا فره او.

خویشکاری او بیش‌تر استفاده‌ی صحیح از انسانیت او یعنی فضیلت اوست؛ استفاده‌ی نادرست آن dušfarragīh «ردیلت»^{۳۸} را می‌سازد.

این فره یا خویشکاری انسان شامل خدای جویی او نیز می‌شود. از آن‌جا که او مخلوق^{۳۹} خداست و فقط بعداً قربانی مهاجم گردید، پس به اندازه‌ی کافی سازگاری وجود دارد. استفاده‌ی غلط از انسانیت او چیزی است که تعلق به او

ندارد؛ این آزا است که از بیرون بر او حمله می‌برد. نمی‌توانم هیچ واژه‌ی انگلیسی منفردی را برای فره در این معنی‌اش پیدا کنم. کلمه‌ی personality (= شخصیت) معنایی نزدیک به آن دارد. اما این هم معنای تلویحی عمل را که در خویشکاری مستتر است، نمی‌رساند. بی‌آن که بخواهم مفهوم فره را پیش از این خوار و خفیف نمایم؛ می‌خواهم پیشنهاد کنم که فره دقیقاً می‌تواند معادل واژه‌ی محاوره‌ای job در انگلیسی باشد، که خود دو معنی می‌دهد: یکی کار و دیگری آنچه را که انسان قصد داشته یا باید انجام دهد. معنای این سخن این نیست که فره معنی دیگری در دیگر متن‌ها ندارد، که البته دارد.

بنابراین، پس از مطرح کردن برداشت خودمان در مورد xvarr وقتی که در مورد انسان به کار می‌رود؛ می‌توانیم به قطعه‌ای دیگر از دینکرت - جایی که خرد و آزا بر سر ملکیت آن نبرد می‌کنند - نگاه کنیم:

«مردمی که با اهریمن آمیخته‌اند؛ که خود آزا اهریمنی است (آزی) که [در صدد] کشتن فره است. خرد توسط دادار برای یاری (و حفاظت) فره در برابر آزا آفریده شده است. و آزا برادر میل است. مرزی (حدی) برای میل [است] و تا حرص به مال و خواسته (= ثروت) و پادشاهی (= سروری) به انجام نرسد، آزا بیش‌تر قوی شده و خرد در یاری و حفاظت از فره ناتوان‌تر می‌گردد. هنگامی که [مرد] به میل خود برای پادشاهی و ثروت (= خواسته) دست یابد، به میانه روی [رسیده] و خرد غالب می‌شود و خرد مردم به یاری و نگهداری از فره از تهاجم آزا جایگزین می‌شود. این سروری (= پادشاهی) و خواسته برای مردم سودمند است، اما چون حرص (= میل) بالاتر از میانه روی و خرد مردم ایستد، آزا قوی‌تر شود و خرد (اندر مردم) رو به ضعیفی رود، از ناتوانی خرد، فره ناپایدار شود و فره بودی (افراط)، قدرت طلبی (= سروری) در مردم افزون گردد و او (= مرد) غرق در آزا شود که نابود کننده‌ی فره است و او از این مال (= خواسته) و ثروت و سروری زیان بیند.»^{۴۰}

پس در جهان مینوی، آزا به عنوان دشمن خرد ظاهر می‌شود، و در حمله‌اش

به طبیعت توسط عقل^{۴۱} (= خرد) مضمحل می گردد. به هر جهت این تصویر از آز نادر است. در اکثر متون دینکرت که با این سنوال سرو کار دارد، این نه آز بلکه ورن varan است که در این نقش ظاهر می شود. بر اساس ذاتسپرم ورن فقط جنبه‌ای از آز است. این جنبه (بعد) به چهریک bečihrik خوانده می شود، و چیزی شبیه به طبیعت (= فطرت) که میل به جهان خارج دارد، معنی می دهد. این گونه تعریف می شود:

«از طریق آن، آن‌هم با یک نگاه به خارج، درون به هیجان می آید و اعمال طبیعی تن دچار آشفتگی می شود.»^{۴۲}

به علاوه به عنوان میل به آمیزش توصیف می شود. پس، روشن است که در این جا ورن به سادگی به عنوان «دیو شهوت» متصور است. از سوی دیگر، دینکرت تصور متفاوتی از ورن دارد. مکرر در مکرر در این متن از ورن به عنوان «ضد خرد»^{۴۳} یاد می شود. در یکی از قطعات این متن این دیو همراه آز علیه خرد که در فره^{۴۴} خانه دارد ظاهر می شود. ورن به اندازه‌ی آز برای فره مهلک و کشنده است: هستی فره از عقلانیت عقل و مرگش از خودرایی (= خودکامیگی)^{۴۵} ورن است. ورن با خودرایی (= خودکامیگی) (xvat-dōšakīh)^{۴۶} و آگاهی بد و غلط duš-ākāsīh، با بددینی (agdēnīh)^{۴۷} و بدعت (ahramōgīh)^{۴۸} مربوط است و به عنوان ریشه‌ی (= بن) آگاهی (= دانش)^{۴۹} بد، جوهری دیوان و (vāxš) λóyas^{۵۰} مینوی بدی وصف می شود. ورن، سقط شده‌ی^{۵۱} اکومن (= اندیشه‌ی بد: akōman) و «مینوی ویرانگر»^{۵۲} است. در حقیقت، او خود بدعت و بی اعتقادی است؛ و ناراستی arās را رهبری می کند. برهم زننده‌ی اوضاع است viškōβ و فریب و نیرنگ از اوست^{۵۳} frēβišn. خلاصه آن که بکارگیری غلط عقل و مینو یا جنبه‌ی مینوی، آز است.

خلاصه کنیم: آز که ورن را هم در بر می گیرد، به هر دو جنبه‌ی آدمی یعنی «طبیعت جسمانی» و «خرد» او حمله می برد. او اساساً به منزله‌ی سوء استفاده از فعالیت‌های مشروع و درست است. بنابراین، در جنبه‌ی مادی، حرص و شهوت و

در جنبه‌ی مینوی بکارگیری غلط خرد (= اندیشه) است. او تجسم بی‌نظمی (= آشفته‌نگی) است و بنابراین، دشمن دادستان (= عدالت) و نظم کیهانی به شمار می‌آید. زاتسپهرم او را به عنوان افراط (= زیاده‌روی)^{۵۳} و تفریط (= کاستی)، تجزیه و تحلیل می‌کند: او دشمن میانه‌روی - که نمایانگر نظم است - محسوب می‌شود. در عین حال او میل و تردید نیز هست و وقتی چنین تصویر شود، آن‌گاه با اسطوره‌ی زروانی به خوبی جور در می‌آید. باید به خاطر آورد که زروان در ابتدا طلب فرزند کرد، یعنی اهرمزد، و بعد در این که این امر به وقوع می‌پیوندد، شک روا داشت. سپس از - همچنان که شهرستانی اشاره می‌کند - آن چیز بد است که همواره با خداوند بوده است. با اهدای خرقة‌ای آمیخته به جوهره‌ی آز به اهریمن، زروان خود را از این بدی که همواره با او بوده خلاص کرده، می‌گذارد تا آن (= اهریمن) خود را نابود سازد.

بنابراین، تحلیل مان از قطعات دینکرت که در آن‌ها آز و ورن ظاهر می‌شود، قادرمان ساخته تا آز را از یک سو، حرص و دربرگیرنده‌ی زیاده‌طلبی (= افراط = فره بودی) و شهوت و از سویی دیگر، گناه خرد که توسط زرتشتیان خودکامگی و پندار بد خوانده می‌شود، تلقی نماییم. بنا به اصطلاح مسیحیت می‌توان آن را «غرور عقل» نامید. شباهتش با آز مانوی چشمگیر است و به نظر می‌آید عبارت یونانی آن از اسکندر لیکوپولیس به طوری بجای و مناسب شرحی از هر دوی آن‌ها باشد.

دانش مان از این دیو توسط متن زاتسپهرم تکمیل می‌شود. در این متن و در فرجامین نبرد در واپسین روزها، آز به عنوان حریف سروش که به عنوان میانه‌روی palman معرفی می‌گردد، ظاهر می‌شود. آز خود افراط و تفریط (= فره بودی و بی‌بودی) است. میانه‌روی که در متون دیگر نظم، dā dastān، rādcēnidārīh خوانده می‌شود، نمایانگر طرح الهی مخلوقات است، آن‌طور که باید باشند. زروان خود جرثومه‌ی نظم^{۵۴} و خدای عدالت^{۵۵} است. آز جرثومه‌ی بی‌نظمی (= آشفته‌نگی) است. بنابراین، بجای می‌نماید که نابودی نهایی آز باید به گونه‌ای مینویی به زروان، مهر، مینوی نظم (mēnōk i dā dastān)^{۵۶} و سرنوشت (= تقدیر) نسبت داده شود، زیرا تهاجم او تهاجم به نظم کیهانی است، و این نظم چهارگان کیهانی است که دشمن طبیعی او (= آز) است. زمانی که با مفاهیم

«میان‌روی» و «نظم کیهانی» dādaštān سر و کار پیدا کنیم، گفتنی‌های بیش‌تری در این باب خواهیم داشت.

آشکارا گزارش داتسپرم از اوضاع واپسین از دیگر گزارش‌های موجود در کتب پهلوی بسیار متفاوت است، آن‌قدر که من تصور می‌کنم در قلمداد کردن آن به عنوان یک گزارش ناب‌زروانی محق‌ایم. زمانی که آفرینش اولیه شروع به حرکت نمود، زروان به اهریمن آن خرقة‌ی پر محنت را اهداء کرد که جوهره‌ی آز داشت. پس اهریمن با آینده‌نگری ناچیزی آز را فرمانده (= سرکرده) فرماندهان سپاه (= لشکر) خود قرار داد. در عین حال توان آز خود را به سه طریق^{۵۷} متجلی ساخت:

۱- اول آن که خود را در نیاز آدمی به خوردن غذا که زندگی بسته به آن است، نشان داد؛ این نیاز، به گرسنگی و تشنگی تقسیم می‌شود.

۲- دوم؛ در تمایل آدمی برای پیوند (= هم‌خوابگی) جنسی، یعنی ورن که از طریق آن و با نگاهی به بیرون، درون به هیجان آمده و اعمال طبیعی بدن به آشوب کشیده می‌شود؛ و این باز به میل «از خود بیرون دادن» و تمایل به «دریافت کردن» تقسیم می‌شود؛ که این به طوری روشن به غریزه‌ی جنسی مرد و زن اشاره دارد.

۳- سوم در آرزوی آدمی برای هر آن چیز نیکو که می‌بیند یا می‌شنود: این آخری خود به دزدی و مال‌پرستی تقسیم می‌شود. این سه مقوله در پهلوی (به ترتیب) *bērōn hač čīhr, bēčīhrīk, čīhrīk* نامیده می‌شود. بنابراین، تمام این‌ها به چهر (= گوهر) یا غریزه‌ی (= طبیعت) جهان مادی مربوط می‌شود، نه به عالم مینوی یا عقلانی. این امر تعجب‌آور نیست، زیرا زروان خود در عالم مادی تجسم یافته است، و می‌توان استنباط کرد که آز توان خود را اساساً علیه او هدایت کرده است. داتسپرم از تضاد میان عقل و ورن که می‌تواند هم مزدیسنی و هم زروانی باشد، خبری نمی‌دهد. او به عالم مادی مربوط است و رهایی‌اش از دیو آز به سادگی در الهیات درک و بدون هیچ آب و تاب‌ی بیان می‌شود.

ظهور کل قطعه در یک متن زرتشتی به این شکل خود بسیار تعجب‌آور است. از میان تمام مذاهب؛ زرتشتی‌گری، احتمالاً نسبت به ریاضت‌کشی (= زهد و ورع) بیزارترین است و اثری از تصورات مانوی پیرامون بدی‌ماده در خود ندارد. افزون بر این، داتسپرم آز را به عنوان دیو افراط و تفریط توصیف می‌کند: اگرچه اعمال آز را ۱- در خوردن، آشامیدن و ۲- روابط جنسی و ۳- تمایل به مالکیت

چیزهای خوب بیان می‌دارد. پس ظاهراً رذیلت افراط و تفریط که در ذات فطری این سه عمل است، سازنده‌ی آز یعنی حرص و شهوت نیست، بلکه خود این اعمالند که سازنده‌ی آنند، البته می‌توان این طور استدلال کرد از آن جا که بر طبق تعریف افراط و تفریط است، پس افراط و تفریط در این سه عمل تلویحاً بیان و محکوم می‌شود، اما نتیجه خلاف یک چنین فرضی است، و ذاتاً سبب خود بهترین گواه خود است:

«این است که بدی در محاصره‌ی اوست، و سرانجام آشکار است که برای چاره‌ی نهایی آز، اردیبهشت برای یاری فرشته‌ی ایریمن به زمین آمد و به آفریدگان، کم سودی گناه سنگین کشتن نوع گوسفند را نشان داد. این را نیز بفرماید که: «آدمی همتید! این چنین گوسفند کش مباحثید! چنان که از پیش تا کنون عملاً می‌کشتید.» هنگامی که نزدیک فرشکرد کرداری باشد، نیوشیداران (= پذیرندگان) فرمان اردیبهشت از گوسفند کشی [و] گوشت‌خواری بگردند (= صرف نظر کنند) و یک چهارم نیروی آز کاسته شود و گندگی که همانا در تن است، نابود شود. تاری و تیرگی به تدریج کاسته شود، مینوی پاک بیش تر به چهر پوشیده شود، دانش ها روشن تر یافته شود. آز در تن فرزندان که از ایشان (= مردم زمان فرشکرد) زاده شوند، ناتوان ترین [آنان] کم گندتر و به سرشت ایزدان هم پیوندتر است. با آموزش ایزدان از شیرخواری بگردند (= صرف نظر کنند) و نیمه‌ی نیروی از آن کاسته شود. نیز از آن زاده شدگان به سبب نخوردن^{۵۸}، خوشبوی، کم تاری، مینوچهر و نازا باشند.»

در این جا کشتن گوسفند و در نتیجه خوردن گوشت، به عنوان گناهی گران^{۵۹} (= سنگین) کاملاً محکوم شده است. این عمل ترک می‌شود و بعداً خوردن گوشت از هر نوع آن متوقف می‌گردد: نتیجه این است که طبیعت پوشیده در مینوست Mēnōk، آز، دیو حرص، به طریقی با خوردن گوشت یکی می‌شود؛ زیرا وقتی که خورنده، خوردن گوشت را متوقف می‌سازد، آز مجبور می‌شود به اهریمن روی آورد و از او می‌خواهد تا او را به بلعیدن دیوان وانهد. بنابراین،

آفرینش اهریمن توسط تضادی داخلی که در درونش وجود دارد، نابود می‌شود. این آیین که در آن خوردن غذا و وابستگی به تغذیه‌ی جسمانی خود نمایانگر سقوط از مرتبه‌ی پاک کمال است - که این خود در میان متون پهلوی مهجور نیست - در اسطوره‌ی مشی و مشیانه - اولین زن و مرد - که از میان منابع دیگر در بندهش حفظ شده است؛ به نظر می‌آید اولین غذا خوردن آن‌ها به عنوان گناهی گران (= بزرگ) تلقی شده است. بعد از آن که آن‌ها از شاخه‌ی ریواس پدید آمدند، یعنی به آن شکل که از تخم کیومرث رویداده و رشد کرده بودند، اهرمزد^{۶۰} به آن‌ها می‌گوید:

«اهرمزد به مشی و مشیانه گفت که مردم اید، پدر (و مادر) جهانیان اید، شما را با برترین عقل سلیم آفریدم، جریان کارها را به عقل سلیم به انجام رسانید. اندیشه‌ی نیک اندیشید، گفتار نیک گوید، کردار نیک ورزید، دیوان را مستابید. هنگامی که یکی به دیگری اندیشید، هر دو نخست این را اندیشیدند که «او مردم است». ایشان چون به راه افتادند، نخستین کنشی که کردند این (بود که) بیندیشیدند.^{۶۱} نخستین سخنی که گفتند این (بود) که «اهرمزد آب و زمین و گیاه و جانور و ستاره و ماه و خورشید و همه‌ی آبادی را که از پرهیزگاری پدید آید، آفرید، که بن و بر خوانند». پس، اهریمن به اندیشه‌ی ایشان بر تاخت و اندیشه‌ی (ایشان) را پلید ساخت و ایشان گفتند^{۶۲} که «اهریمن آفرید آب و زمین و گیاه و دیگر چیزها را». چنین گفته شده (است) که آن نخستین دروغ گویی که توسط ایشان (به هم) بافته شد، به ابایست دیوان گفته شد. اهریمن نخستین شادی را (که) از ایشان به دست آورد این (بود) که بدان دروغ گویی هر دو دروند شدند و روانشان تا تن پسین به دوزخ است. ایشان راسی روز^{۶۳} خورش گیاهان بود و (خود را به) پوششی (از) گیاه نهفتند. پس از سی روز به بشگرد به بزی سپید موی فراز آمدند و به دهان شیر پستان (او) را مکیدند. هنگامی که شیر را خورده بودند، مشیانه گفت که «آرامش من از آن^{۶۴} (بود) که من آن شیر آبگونه را نخورده (بودم)، اکنون مرا آرامش دزدیده از آن است که (شیر) خوردم:

«آن گاه مرا بر تن بد است» از آن دروغگویی دوم نیز دیوان را زور برآمد و مزه خورش را بدزدیدند آنچنان که از یکصد بهر یک بهر ماند.»

خوب است در ذهن داشته باشیم که دروغ در اصطلاح زرتشتی تقریباً معادل گناه در مذاهب دارای ریشه‌ی سامی است. پس اولین گناه زوج انسانی، گناهی علیه عقل بود، گناه پندار بد، که خود گناه ورن است. به هر جهت ما سخنان مشی را تفسیر و ترجمه می‌کنیم، (در این صورت) معنی دومین گناه خود به قدر کافی روشن می‌نماید. اولین زوج بشری شیر نوشیدند و دیوان از این طریق قدرت گرفتند، از این رو نوشیدن شیر خود عملی گناه‌آلود بود.

گزارش اوضاع واپسین در ذاتسپرم به طور کامل این مسئله را تأیید می‌کند. در آغاز انسان با نوشیدن شیر از آن مرتبه‌ی خلوص نخستین سقوط می‌کند: بعد به سراغ خوردن گوشت^{۱۵} می‌رود. این عمل اخیر از آن عمل اول بدتر است، اما عمل اول خود به اندازه‌ی کافی بد بوده است. به شکلی همانند، در واپسین روزها او در آغاز از خوردن گوشت و سپس به طور کلی از خوردن دست می‌کشد. این سرآغاز پیروزی نهایی خوبی است، چرا که آزر را مجبور می‌کند تا آفرینش بد را ببلعد.

با تفسیر بندهش به کمک الهیات دینکرت، اکنون می‌توان فهمید که انسان ابتدا در عرصه‌ی خرد xrat با افکار خداوند (= اهرمزد) به عنوان خالق مرتکب گناه شد. دوم در عرصه‌ی جسم^{۱۶} (تن) [čihr] با خوردن غذا به گناه‌آلوده شد. از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که انسان بی‌هیچ نیازی به طعام آفریده شد. پس خوردن، گناهی علیه چهر (= گوهر) است، یعنی علیه دنیای مادی که «تن زروان» است.

به طوری مشابه در واپسین روزها انسان با توقف غذا خوردن، گناه طبیعی را محو و پاک می‌کند. به هر صورت ذاتسپرم در مورد این که گناه خرد (= عقل) چگونه جبران می‌شود، چیزی نمی‌گوید. این موضوع را به صورتی ضعیف از آخرین سخنانش در فصلی که به اوضاع واپسین مربوط می‌شود، می‌توان استنباط کرد. بعد از توصیف ظهور اسب سواری آتشین و نابود کننده‌ی جهان در آسمان، به نحوی نامربوط می‌افزاید: «و آن‌ها از تردید رها خواهند شد.» مطمئناً این باید بدان معنی باشد که آفرینش نهایتاً و به طور قطعی از هر دو جنبه‌ی آزرها می‌شود

• از طعام که انسان را در طبیعت برده‌ی او ساخته، و از شک و تردید که آدمی را در مینو از آن او می‌سازد.

قبل از آن که موضوع مربوط به گناه خوردن را پایان بریم، یک نکته‌ی کوچک دیگر باید مورد تأکید قرار گیرد. در سنت مانوی، آز در حالی که خود را با گیاهان^{۶۷} و حیوانات آمیخته است، نشان داده می‌شود. ممکن است زروانی‌ها نیز دارای چنین تصویری باشند: این امر پلشتی غذا خوردن را توجیه می‌کند.

این مورد شبیه به مورد روابط جنسی است. در این جا باز این نه افراط که افراط در نزدیکی جنسی است که محکوم می‌شود. این پیامد کاملاً طبیعی آموزه‌ی مربوط به گناه خوردن است. غذا برای حفظ حیات فرد امری ضروری است: اولین والدین انسان با خوردن غذا مرتکب گناه گردیدند. به طوری همانند نزدیکی جنسی شرط لازم تکثیر^{۶۸} حیات است. پس اگر مشی در خوردن غذا دچار اشتباه گردید، روشن است که در هم‌خوابگی با مشیانه به منظور استمرار زندگی نوع بشر نیز مرتکب خطا شد. ممکن است اولین زوج انسانی خود این را احساس کرده باشند، زیرا زمانی که مشیانه دو فرزند اول خود را به دنیا آورد، خود او اولی و مشی دومی را بلعید.^{۶۹} این اسطوره به هر حال، باز اسطوره‌ی مانوی را به خاطرمان می‌آورد که در آن آز خود تمام فرزندان دیوان را می‌بلعد. بنابراین، احتمالاً رفتار اولین زوج انسانی، باید به بازگشت نابهنجار حرص و آژشان منتسب گردد.

به همان میزان محکومیت غذا خوردن و عمل جنسی، محکومیت عمل سوم هم که توسط راتسپریم به آز نسبت داده می‌شود تعجب‌آور است: یعنی آرزوی هر چیز خوبی که آدمی می‌بیند یا می‌شنود. این آرزو و تمنا به شکلی عجیب به دو دسته‌ی احتکار از طریق سرقت و امتناع از دهش به خاطر مال پرستی تقسیم می‌شود. به هر تقدیر این‌ها اصلاً زیر مجموعه‌های مناسبی نیستند، بلکه نتایج آرزو و هوس‌اند. پس در می‌یابیم نه تنها خوردن و عمل جنسی، بلکه آرزوی داشتن هم محکوم شده است. در این جا دوباره هیچ تمایزی میان افراط و میانه‌روی ظاهر نمی‌شود، زیرا آرزو برای هر چیز خوبی به طور اخص بدنام و لکه‌دار می‌شود. در این جنبه به نظر می‌آید که مکتب زروانی از مکتب مانوی نیز فراتر رفته باشد. در رهگذر قطعاتی در سایر کتب پهلوی بر این تصور پرتو بیش‌تری افکنده می‌شود. مینوی خرد می‌گوید که این آز - که ناخرسند تصور می‌شود - است که سبب

می گردد تا انسان طبیعت گذرای چیزهای این جهان، مرگ تن، داوری روان و بیم از دوزخ^{۷۰} را به دست فراموشی سپارد.

«پرسید دانا از مینوی خرد، که چرا مردمان به این چهار چیزی که باید بیش تر در ذهن خود بدان بیاندیشند، کم تر می اندیشند: گذرا بودن چیزهای گیتی و مرگ تن و حساب روان و بیم دوزخ؟ مینوی خرد پاسخ داد که به سبب فریب دیو آرزو به سبب ناخرسندی.»

بر اساس دینکرت نیز به طوری همانند: آرزو و آرزو به طور پنهان وارد بدن آدمی می شوند (از طریق مینو pat mēnōk) و خود را در تمایل به چیزهای مادی نشان می دهد. پس بهترین چاره این است که انسان طبیعت گذرای تن و چیزهای زمینی را در نظر خویش آورد و این چنین بیندیشد:

«از کجا این اندوخته را به دست آورده‌ام؟ پس از این چه خواهم کرد، زیرا به زودی آن را باید هشتن (= رها کردن)؟ از حال به بعد هیچ چیزی را نپذیرم؛ زیرا مادامی که از آن از خارج لذت می برم، بدان دست نمی یابم.»

زیرا نپذیرفتن چیزهای مادی (= گیتی) بسیار آسان تر است از ترک آن‌ها.^{۷۱} گزارش زاتسپرم در باب دیو آرزو با بدنه‌ی اصلی آموزه‌ی زرتشتی در اوستا و کتب پهلوی و سنت متأخر در آنچنان تقابلی قرار دارد، که ما به سوی این نتیجه گیری رانده می شویم که زاتسپرم در حال بازگویی یک آموزه‌ی اصیل زروانی است. این که زاتسپرم در طرحش از امور نقش مهمی را به زروان اختصاص می دهد و دیو آرزو را به مرتبه‌ای مانوی ارتقاء می دهد، مؤید نتیجه گیری فوق است.

اختلاف میان اساطیر زروانی و مزدیسنی مدت هاست که کنجکاوی کنجکاوان را برانگیخته است. به هر صورت تا کنون، هیچ مدرک و سندی که ترسیم کننده‌ی این دو نقطه نظر در عرصه‌ی جهان بینی و اخلاقی باشد، منتشر نشده است. زاتسپرم این خلاء را پر می کند. درباره‌ی نظر مزدیسنی به هیچ وجه

فردیدی وجود ندارد. زیرا در نزد آنان جهان مادی (= گیتی) کار (= دست‌آورد) اهرمزد است. درست است (که) اهریمن بدین جهان هجوم برد، آن را آلوده ساخت، و مخلوقات خود را در آن وارد ساخت؛ اما با این همه جهان اصولاً خوب (= اهورایی) باقی ماند. خوردن، آشامیدن و ازدیاد نسل بشری (در این آیین) به عنوان فعالیت‌های طبیعی مشروع و سالم تلقی شده‌اند. در واقع، اهریمن، توسط منوچهر، نویسنده‌ی دادستان دینیک برادر زاتسپرم اساساً به عنوان مینوی بدون هیچ گونه عملکرد مادی^{۷۲} انگاشته می‌شده است. از سوی دیگر، اهرمزد نه تنها خالق جهان مادی است، بلکه خود نیز به عنوان موجودی هم مینوی و هم مادی توصیف می‌شود. بنابراین ماده خوب و تمتع از آن مجاز و نیز مطلوب بوده است. «چنین گفت زرتشت نیچه، گرچه محصول قوه‌ی تخیل او درباره‌ی زرتشت است، اما به همان میزان با به‌دین مزدیسنی مطابقت دارد.

این نظریه را با نظریه‌ی زروانی که توسط زاتسپرم مطرح می‌شود، مقایسه کنید: ریشه‌ی تمام بدی‌آز است؛ اما آز آنچنان که مسیحیت تعلیم می‌دهد، به عنوان سوء استفاده از کارکردی طبیعی فهمیده نمی‌شود؛ بلکه نفس اعمال آن کارکرد است. بنابراین، باید فرض کنیم که یا خواست خداوند این بوده که انسان در تنی مادی زندگی کند آن‌طور که گویی جوهره‌ای غیر مادی است و از روی اختیار مرتکب گناه گردیده است، یا این که او به واسطه‌ی ضرورت حفظ حیات و ازدیاد نسلش از رهگذر تمایل جنسی محکوم به زندانی شدن در قفس تن است. احتمالاً امکان دوم بسیار نزدیک به حقیقت است؛ زیرا دادن اهمیت زیاد به سرنوشت از چنان خصوصیت بارزی در زروانیسم برخوردار است که همیشه نظر محققان علاقه‌مند را به خود جذب کرده است. پس زندگی انسان در بند تن، فقط منعکس‌کننده‌ی زندگی «خدای (زروان) بی‌کرانه» در دنیای کرانه‌مند است: کیهان بر انسان حکومت می‌راند، و مقدر است که هر دو در نهایت رهایی یابند، خداوند در پایان دوازده هزار سال؛ و انسان به هنگام مرگ. آز به عنوان گرسنگی، در تمام چیزهای مادی حاضر است و فقط بعد از پایان زمان مقرر نابود و محو می‌گردد. یعنی زمانی که طبیعت به حالت مینوی درآمد، انسان‌ها دست از خوردن و تولید مثل می‌کشند.

گفتن این که چه نتایج عملی‌ی زروانی‌ها از این مقدمات می‌گرفته‌اند،

غیر ممکن است؛ زیرا حقیقت عجیب این است که ادیان بزرگ که جبریت (تقدیر - سرنوشت) را تبلیغ و ترویج کرده‌اند و بسیار از به وجود آوردن یک الگوی ملایم و میانه - لااقل در مراحل ابتدایی خود - دورند، محصولی به ویژه نامطبوع و نابردبارانه را به وجود می‌آورند. این که آیا این امر در مورد زروانیسم هم صدق می‌کند، می‌بایست در پرده‌ی ابهام و تردید باقی ماند. نشانه‌ها و اشارات حاکی از آنند که زروانیسم دینی بوده که از آن‌جا که میل را بدی اساسی می‌داند، گوشه‌گیری را همچون نوشدارویی توصیه کرده باشد. ادبیات اندرزی پهلوی که مصرانه مردمان را به اعراض از دنیای مادی و توجه به عالم مینویی فرا می‌خواند - نظری که مکرراً در نوشته‌های فارسی دوران اولیه‌ی اسلامی ابراز می‌شود - به احتمالی متعلق به زروانیسم است. این لحن تسلیم فلسفی در مینوی خرد که به داشتن گرایش نیمه زروانی مشهور است، بیش از همه آشکار است:

«بسیار گیتی آرای مباش، چه، مرد گیتی آرا تباه کننده‌ی مینو باشد.»

و باز:

«به هیچ نیکی گیتی نکیه مکن، چه، نیکی گیتی همچون ابری است که در روز بهاری آید که به هیچ کوه نیاید.»

این نصایح به طوری آشکار بر اساس آموزه‌ای است که توسط زانسریم بیان می‌شود که آرزو و تمایل برای هر چیز خوبی خود ناشی از آزار است. بنابراین، مجاز به این استنباطیم که زروانیسم نمایانگر جناحی زاهدانه در درون دین زرتشتی است. خرسندی، فضیلتی مخالف آزار است و انسان کامل اصلاً نباید طلب چیزی کند. به هر حال هیچ کس به جز یک دیوانه، به ریاضت کشی به خاطر نفس ریاضت کشی نمی‌پردازد. فرد مسیحی تن خود را به انقیاد روحش درآورده تا دروازه‌های رحمت را (به رویش) بگشاید: مانویان روزه می‌گیرند و از آمیزش جنسی دوری می‌جویند تا ذرات نوری را که در ماده حبس گردیده، آزاد نمایند. به هر تقدیر زروانی (مذهب) نیز روزه می‌گیرد، پاکدامنی را پیشه می‌سازد،

از دنیا دست می‌شوید، تا آن، یعنی اساس بدی را تا حد ممکن از شخص خود دور نماید. با این کار او تنها در حال دنباله‌روی از روند موجود در خود کیهان است. زیرا کیهان بدن زروان است؛ و از آنجا که این فصل پرونده‌ی بخش کیهان‌شناسی این کتاب را می‌بندد، خوب است و در عین حال ما نیز جداً امیدواریم - البته نه به صورت سطحی - بتوانیم در پرتو مدارکی که تا کنون کنار هم گذارده‌ایم، رثوس این نمایش کیهانی را یک بار دیگر دوره کنیم.

زروان «خدای بی کرانه» است - زمان بی کرانه و فضای بی کرانه - نه روشنی و نه تاریکی، نه خوبی و نه بدی است. او آرزو می‌کند تا صاحب فرزندی شود، فرزندی که باید خالق باشد؛ اما در این که این امر می‌تواند به وقوع بپیوندد، شک می‌کند. از این شرایط روانی اهرمزد و اهریمن پدیدار می‌شوند. اهرمزد این عالم را از جوهره‌ی زروان شکل می‌دهد، اما اهریمن فرمانروای جهان مادی می‌گردد، در حالی که اهرمزد عالم بالا را در سلطه‌ی خویش می‌گیرد. پس زروان در تن این عالم زندانی می‌شود، عالمی که دوازده برج منطقه البروج بر آن حکومت کرده، به مدت دوازده هزار سال می‌پایند. این میدان نبرد میان آن دو مینو است. اولی (= اهرمزد) از خرد خدای بزرگ پدیدار گشته است و دومی از میل و شک Az-varan: اما اهرمزد و اهریمن با این‌ها یکی نیستند. زروان، اهرمزد را با خرد خویش و اهریمن را با میل و تردیدش مسلح (= مجهز) می‌کند. زروان می‌داند که این آخری در بدن او که عالم است آشفستگی را باعث می‌شود، اما در عین حال، آگاه است زمانی که تن کیهانی به سوی مینو رجعت کند، آن در انجام عمل علیه او ناتوان خواهد شد: او به سوی دیوان رو خواهد کرد و آن‌ها را خواهد بلعید.

«آز سراسیمه به گنامینو گوید که: [ای] گنامینوی نادان! مگر تو را بجوم، زیرا [اهرمزد] بیرون از قلمرو تو آفرید. [آن‌ها] دو تا برنگزینند و من نتوانم زیست. نخست آن، دیو آفریده‌ی خشم [و] دارنده‌ی درفش خونین را بجوم. بعد زمستان دیو آفریده، سوم بار سیز نهان روش (= خطر پنهان کار) و چهارم بار زرمان (= پیری) بد دم را بجوم تا هیچ باقی نمانند [به جز] گنامینو و آز دیو آفریده. آز دیو آفریده به گنامینو گوید

که: [ای] نادان! مگر تو را بجوم، زیرا ایزدان بیرون از قلمرو تو آفرینش کنند. گنامینو بر ایستد، نزد سپند مینو رود. چنین گوید که: «من این مخلوقات را آفریدم و آزادید و آفریده که آفریدگان مرا خورد، اکنون می خواهد مرا [نیز] بخورد. تو را به داوری (= نبرد) گیرم. اهرمزد یا سروش اهلاء بر ایستند و سروش اهلاء، آز و اهرمزد،^{۷۳} اهریتمن را بکشد. تاریکی گنده بو و بد نخستین را [که] چون [اهریمن] اندر تاخت، اندر آورد - همه را از سوراخی که [از آن] به درون تاخته [بود]، از آسمان بیرون کند. آن سوراخ او (اهریمن) را چنان سست و بیهوش کند که پس از آن، باز سُستی ایستد (= دوباره بیهوش شود). [کسی] بود که گفت: «جاودانه از طریق کشتن، [او را]»^{۷۴} بیفکند. «از آن پس گنامینو و آفریدگان او»^{۷۵} نباشند.»

بنابراین با نابودی اهریمن و گروهش و نابودی آز، خدای بزرگ چیزی می شود که قبلاً هرگز نبوده است: (یعنی) خوب. موجود در طبیعت الهی از بین می رود و عالم، یعنی تن او (= زروان) در خود او که بی کرانه است حل می شود. صریحاً بگوییم چارچوب کیهان شناختی این عجیب ترین دین - که در صدد حل مسئله ی شر با قرار دادن آن در بطن خداوند است - از همین قرار است.

II: زن، وسوسه گر مرد

بعد از بررسی اعمال دیو آز، تداعی افکار طبیعتاً ما را به سوی دیو میل (= آز) دیگری به نام جهی (jēh) رهنمون می شود. شبیه آز او نیز ظهوری چشمگیر و ظاهراً لاینحل در زات سپرم^{۷۶} و باز در مقدمه ی سلیس فصل چهارم بندهش^{۷۷} دارد؛ که البته به همان طرز چشمگیر در بندهش غیب می شود. اسم او جهی^{۷۸} و یک «روسپی - دیو» است. این واژه مشتق از واژه ی اوستایی jahi است که معمولاً به معنی روسپی است. این واژه همچنین به معنی «زنی محصول آفرینش اهریمنی» به کار می رود، و به نظر می آید معنی آن به طور خیلی ساده، زن باشد. همتراز روشن این واژه در متن بندهش، به سریانی در نوشته های تشودور بارکونای^{۷۹} نیز پیدا می شود. این مطلب به نحوی عالمانه توسط پروفیسور بنونیست مورد تجزیه و

تحلیل قرار گرفته است. Mo. xxvi, pp-170-215. خوشبختانه مدارک تکمیلی اکنون از بندهش و زاتسپرم استخراج می شود و نتایجی را که او بدان ها رسیده است، تأیید می کند.

در یکی از فصول قبلی دیدیم که خواندن دعای اهورنور توسط اهرمزد این تأثیر را داشت که اهریمن را به مدت سه هزار^{۸۰} سال در بیهوشی (= گیجی) فرو برد. در فصل چهارم بندهش، به هر جهت ادامه ی موقعیت نکبت بار او، به آفرینش کیومرث نسبت داده می شود؛ مرد راستکار، درست، اهلوی که قرار بود از تخمه ی او نژاد بشری پدید آید. دیوان، در حالی که از گیجی فرمانده خود به خشم آمده اند، در پی تشویق و ترغیب او بر می آیند:

«آن ها جدا جدا بد کرداری خویش را به تفصیل بر شمرند، آن اهریمن تبه کار آرام نیافت و به سبب بیم از مرد پرهیزگار، از آن گیجی برنخواست.» تا این که جهی دخالت کرد و او به هوش آمد و قادر گردید تا به تهاجم خشمگینانه و موفقیت آمیزش علیه نیروهای خوبی دست زند. زیرا جهی روسپی نفرین شده، بعد از سه هزار سال که از این حرکت گذشته بود، آمد و خطاب به گنامینو فریاد زد که: «برخیز پدر ما؛ زیرا آن کارزار کنم که اهرمزد و امشاسپندان را از آن ننگی و بدی رسد.» اما باز اهریمن آرام نیافت. پس او برای بار دوم فریاد زد و گفت: «برخیز پدر ما! زیرا من در آن کارزار چندان درد بر مرد پرهیزگار و گاو ورز اهل من که به سبب کردار من، زندگی نیابد، فره ایشان را بدزد، آب را بیازارم، زمین را بیازارم، آتش را بیازارم، گیاه را بیازارم، همه ی آفرینش اهرمزد آفریده را بیازارم.» او آن بد کرداری را چنان به تفصیل بر شمرد که اهریمن آرامش یافت، از آن گیجی فراز جست، سر جهی را ببوسید. این پلیدی که دشتانش خوانند، بر جهی آشکار شد. اهریمن به جهی گفت: «تو را چه آرزو باشد؟ بخواه تا تو را دهم.» آن گاه اهرمزد به خرد همه - آگاه دانست که بدان زمان آنچه را جهی خواهد، اهریمن تواند داد. اهرمزد بدان صلاح کار، آن تن زشت گونه (چون) وزغ اهریمن را چون مرد جوان پانزده ساله به جهی نشان داد. جهی اندیشه به آن بست. جهی به اهریمن

گفت که: «مرد کامگی را به من ده تا به سالاری او در خانه بنشینم.»
اهریمن گفت که «از این پس به تو نگوییم چیزی بخواه زیرا، تنها،
بی سود و بد را می توانی خواستن.» سپری شد آن زمان، زیرا اگر (هم)
می خواست، (دیگر) نمی توانست دادن.»

بندهش بسیار به ما می آموزد، بگذارید ببینیم تشودور بارکونای درباره ی
همین اسطوره چه دارد بگوید:

«هنگامی که اهرمزد، زنان را برای پرهیزگاران (= راستکاران)
آفرید؛ آن ها پنهان شده و به نزد اهریمن گریختند؛ زمانی که اهرمزد برای
پرهیزکاران خوشبختی و آرامش را آفرید، اهریمن (= شیطان) نیز
خوشبختی را برای زنان قرار داد. اهریمن به زنان اجازه داد تا آنچه را که
مایلند از او بخواهند، اهرمزد برای آن که آن ها (زنان) خواستار آمیزش با
پرهیزگاران نشوند که نتیجه ی آن تنبیه آن هاست، چاره ای اندیشید و
خدای نرسه را آفرید، جوانی به سن پانزده ساله. اهرمزد او را در پشت سر
اهریمن قرار داد تا که زنان او را ببینند. پس او را از اهریمن طلب کردند
و خواستند: ای اهریمن پدر ما، حالا این خدای نرسه را به ما ارزانی دار.»

هیچ شک معقولی باقی نمی ماند در این که تشودور بارکونای وفادارانه
نسخه ای از همان اسطوره ای را که از گزارش بندهش برگرفته شده است، تکرار
می کند. تطابق ها آشکارند. بهتر است اکنون بر روی اختلافات دو متن دقت به
خرج دهیم:

۱- اول؛ در بندهش شخصیت اصلی جهی است، یعنی همان روسپی، در
تشودور، زنی که توسط اهرمزد برای مرد آفریده شده و به سوی اهریمن گریخته
است.

۲- دوم؛ در بندهش اهرمزد فقط می داند که اهریمن آنچه را که جهی از او
بخواهد، برایش فراهم می سازد و از این طریق سود می برد. در تشودور اهرمزد از آن
می ترسد که زن خواهان آمیزش جنسی با پرهیزگاران گردد و از این طریق آن ها

مجازات گردند.

۳- در بندهش اهرمزد جوانی پانزده ساله را به دیوروسپی نشان می دهد. در تئودور او خدای نرسه را می آفریند و او را عریان در پشت سر اهریمن و برای تحریک میل زن به تماشا می گذارد.

۴- در بندهش، روسپی مرد کامگی را می طلبد تا به سالاری او در خانه بنشیند. اهریمن مجبور بود تا این حاجت را برآورد. در تئودور زن به طوری ویژه، خدای نرسه را می طلبد.

دیدیم که تئودور بارکونای، زرتشتی گری را در شکل زروانی اش می شناخته است تا در شکل مزدیسنی اش. پس احتمال دارد آن جا که بندهش به تصحیح افسانه‌ی واقعی زروانی پرداخته است، بارکونای این افسانه را در شکل اصلی اش حفظ کرده باشد.

پس در مورد اختلاف، تئودور تقریباً و مطمئناً روایت اصلی را حفظ کرده است. زن گرچه توسط اهرمزد آفریده می شود، اما به اردوگاه اهریمن پناه می برد. در بندهای (۲) و (۳) گزارش های تلفیق شده، نسخه‌ی کاملی را ارائه می دهند. اهرمزد می داند که زن خواهان آمیزش جنسی با مرد پرهیزگار اهلو (= کیومرث که به جای آن تئودور راستکاران، متقیان را ارائه می دهد: Gayōmart) خواهد شد، که از این طریق مرد پرهیزگار رنج برده، اهریمن سود خواهد برد. بنابراین، او خدای نرسه را برای تحریک زن می فرستد، با این تصور که نظر او را از مرد اهلو منحرف سازد. اما این چهارمین اختلاف است که حائز اهمیت است. در گزارش تئودور، زن مشخصاً خدای نرسه را می خواهد. در گزارش بندهش او مرد کامگی را - که حدساً همان مرد پرهیزگار یا کیومرث است - طلب می کند، زیرا بندهش نه نرسه و نه هیچ مرد دیگری را مطرح نمی کند. آنچه اهرمزد به زن نشان می دهد، چیزی شبیه به یک جوان پانزده ساله است که شاید وهم و خیال باشد.

مقدمه‌ی تئودور در مورد خدای نرسه، نیاز به توضیح دارد: نرسه در پهلوی «نریوسنگ» Nēryōsang است و او به عنوان کسی که دو سوم تخمه‌ی کیومرث را به هنگام مرگ تحویل گرفت، مطرح می شود. به هر صورت این امر را توضیح نمی دهد که چرا نرسه در این قطعه ظاهر می شود؟ به هر صورت مانویان این اسطوره را در نظام خود وارد کرده بودند. تئودور بارکونای نیز این اسطوره را حفظ

کرده و گمنت^{۸۱} آن را به نحوی جامع مورد بحث قرار داده است. به این اسطوره در یکی از قطعات فارسی میانه‌ی ترفانی اشاره رفته است^{۸۲}، Turfānfragment, 260. TIII, قصد آن نداریم تا در این مسئله که بسیار پیرامون آن بحث شده وارد شویم، اما قصدم این است که با معرفی این نسخه‌ی مانوی ببینیم آیا این نسخه پیرامون این اسطوره‌ی زروانی چه چیز را روشن می‌کند؛ اگر اصلاً چیزی را روشن کند. برای تفسیر افکار و عقاید مانی خواننده را به مؤلفان^{۸۳} واجد صلاحیت تر ارجاع می‌دهیم.

این اسطوره که به «اغوای دیوان» معروف است به ما چنین می‌گوید:

«زمانی که سفاین (خورشید و ماه) بالا رفته و به میان آسمان رسید، پس پیغامبر اندام خود را به صورت نرینه و مادینه عیان ساخت که توسط تمامی دیوان دیده شد، فرزندان تاریکی، نرینه و مادینه، با رؤیت پیغامبر، که در (هر دو صورتش) زیبا بود، دیوان از شهوت مملو گشتند، دیوان نرینه خواستار صورت مادینه و دیوان مادینه خواهان صورت نرینه‌ی او گشتند، در شهوت خود آن‌ها شروع به بیرون دادن ذرات نوری کردند که از پنج عنصر نورانی بلعیده بودند، و بعد گناهی که در آن‌ها حبس بود، همانند تار موئی در خمیر^{۸۴}؛ به همراه ذرات روشنایی از دیوان خارج شد. آن‌ها میل به همخوابگی کردند، اما پیغامبر صور خود را از آن‌ها برگرفت و ذرات روشنایی آن عنصر نورانی را از گناهی که همراه آنان بود پالود.^{۸۵}»

هدف این افسانه‌ی عجیب و غریب در این اسطوره فرضی، به طوری ناب هدفی مانوی است. پیغامبر با به هیجان آوردن دیوان، سبب می‌شود تا آن‌ها ذرات نوری را که قبلاً جذب کرده بودند، بیرون دهند. آن‌ها این روشنایی را زمانی که انسان اولیه اهرمزد *πρωτοσυνθωπος* را مغلوب ساختند، بلعیدند. پیغامبر Tertius legatus ایزد اصلی در آفرینش (= صدور) سوم در آیین مانوی است. در متون فارسی میانه‌ی مانوی، او نرسه Nariśah خوانده می‌شود، که البته صورت متقدم (اولیه) نرسه Narsē است و دقیقاً با نرسه‌ی Narsa گزارش شودوراز

اسطوره‌ی زرتشتی مطابق است. در بندهش نیز نرمة Narsē (که در پهلوی به لحاظ اسم اوستایی اش یعنی Nairō-sanha nēryōsang خوانده می‌شود) به عنوان پیغامبر^{۸۶} ایزدان توصیف می‌شود. بنابراین، تقریباً محقق است که تشوید به دقت یک اسطوره‌ی^{۸۷} اصیل زروانی را حفظ کرده است.

وقتی دوباره به سراغ فصل سی و چهار از داتسپر۴ برویم، این نظریه به طور مضاعف تأیید می‌شود. در آن جا در بند ۳۸ می‌خوانیم که در واپسین روزها، اردیبهشت با یاری توانمندانه‌ی ایریمن پیغامبر به زمین خواهد آمد، تا ابزاری را برای غلبه بر آرز بیابد. او آن کسی است که به انسان گناه کشتن گوسفند را نشان می‌دهد. بنابراین، ممکن است یکی از پیغامبران الهی به سوی کیومرث اصل (تخمه‌ی) نژاد بشری را بفرستد تا از او در مقابل تهاجم جهی حفاظت و حمایت کند، همان جهی که به طوری بسیار روشن خود مخلوق آزا است. دومین پیغامبر سرانجام فرستاده می‌شود تا انسان را نهایتاً از چنگال آزا نجات بخشد.

قبل از ارائه‌ی تفسیری کامل تر از اسطوره‌ی زروانی، به هر حال، می‌بایست مکشی کرده، مدرک دیگری را که نشان می‌دهد جهی در اصطلاح‌شناسی زروانی فقط یک زن است، مورد بررسی قرار دهیم.

یک متن گمنام سریانی مطالب درهم برهمی از آموزه‌ی زروانی حفظ کرده که بیش تر آن در جای دیگری تأیید شده است. قطعه‌ای که ما در حال حاضر با آن سرو کار داریم به شرح زیر است:

«[زرتشت] چیزهای آفریده شده را میان اهرمزد و اهریمن تقسیم کرده، می‌گوید: «روشنایی به اهرمزد تعلق دارد، ظلمت به اهریمن متعلق است، جان به اهرمزد تعلق دارد و مرگ به اهریمن؛ تندرستی و خواسته از آن اهرمزد است، بیماری و فقر از آن اهریمن.» بر اساس این نمونه موجودات زنده قرار گرفته‌اند، تعدادی از آن اهرمزد و عده‌ای از آن اهریمن. بر این اساس است که او (زرتشت) انسان‌ها و ستوران درشت اندام را به اهرمزد نسبت می‌دهد، اما مار، عقرب، پشه، مگس، تمام خزندگان روی زمین را به اهریمن منتسب می‌دارد. از تمام آنچه که می‌توان به طوری روشن استنباط کرد این است که او تعدادی موجودات

این استدلال از وضوح و روشنی بسیار دور است. نویسنده متعلقات اهرمزد و اهریمن را برمی‌شمرد، و طبقه‌بندی‌هایش بوی زرتشتی دارد. به هر صورت آخرین جمله‌اش از همه گیج‌کننده‌تر است. «از تمام آنچه که می‌توان به طوری روشن استنباط کرد این است که او تعدادی موجودات الهی را مذکر و تعدادی را مونث می‌پندارد»، او از این جمله چه منظوری دارد؟

در تمامی آنچه که گذشت حتی یک واژه هم وجود ندارد که اشاره‌ای مبهم مبنی بر این که زرتشت ایزدان را مونث و مذکر فرض می‌کرده است، در آن باشد. در حقیقت الهه‌ها (ایزدان مادینه) بسیار کم‌اند و در میانه‌ی سلسله مراتب ایزدان زرتشتی قرار می‌گیرند. به عقیده‌ی من تنها معنی ممکن را که از این قطعه می‌توان بیرون آورد این است که آفرینش میان اهرمزد و اهریمن تقسیم شده است: خوب به اهرمزد و بد به اهریمن تعلق دارد. به همین ترتیب، آفرینش بین مذکر و مونث منقسم است: نرینه‌ها به اهرمزد تعلق دارند، و مادینه‌ها از آن اهریمن‌اند. کاملاً درست است که این آن چیزی نیست که متن می‌گوید؛ و جمله‌ی آخر با وضعی که دارد به صورت غیر منتظره‌ای نامربوط است. بنابراین، من ترجیح می‌دهم بر روی معادله‌ی جهی (بند هش) = زن (تثودور) به عنوان مدرکی معتبر به سود این عقیده‌ی زروانی که زن یا دست کم اولین زن، یا حداقل زن اولیه در مقابل اولین مرد که به آفرینش اهریمن تعلق دارد انگشت بگذارم، و خواننده را به فصل سوم صص - ۱۱۸-۱۱۹ ارجاع می‌دهم؛ جایی که شواهد بیش‌تر برای نابکاری عنصر مادینه (زن) ارائه و تحلیل شده است.

بنویست در تحلیل خود از متن تثودور بارکونای نتیجه گرفته است که زن اساساً در طرح زروانی از اوضاع، به آفرینش اهریمنی تعلق دارد. با توجه به مدرک مذکور این استنتاج معقول به نظر می‌آید. با وجود این، موضع بینابین یعنی این که عنصر مادینه‌ی آب^{۸۸} و خود زن از اهرمزد به اهریمن پناه می‌برد، فقط در منابع سریانی به تأیید می‌رسد. فقط هیپولیتوس، موضع افراطی را که اصل نرینه را با روشنایی و اصل مادینه را با ظلمت^{۸۹} معادل می‌انگارد، ارائه می‌دهد.

در حالی که فرض یکی دانستن عنصر مادینه با ظلمت و بنابراین با اهریمن

(بدی)، احتمالاً مورد پذیرش تعدادی از زروانی‌ها بوده است و جنسیت مونث آن، چنانچه به اثبات رسد، این نظریه را بسیار تقویت می‌کند. موضع تأیید شده‌تر این است که عنصر مادینه به علاوه‌ی عنصر نرینه به دست اهرمزد شکل گرفت، اما به سبب آنچه که ظاهراً نابکاری فطری محسوب می‌شود، عنصر مادینه به اردوگاه اهریمن^{۹۰} گریخت. و سوسه‌ی یکی دانستن آن با «اصل مادینه» بسیار قوی است، اما باید در برابر آن مقاومت کرد.

از این گذشته قطعه‌ای در بندهش وجود دارد، که از محتوای آن - که احتمالاً در اصل زروانی است - این مطلب اثبات می‌شود که حداقل برخی از زرتشتیان، زن را ذاتاً نابکار می‌پنداشته‌اند. اهرمزد در زمان آفرینش زن با خود مشغول گفت و گو می‌شود و این آن چیزی است که او می‌گوید:

«ترا نیز آفریدم (در حالی) که تو را سرده‌ی پتیاره جهی است، تو را نزدیک کون دهانی آفریدم که جفت گیری تو را چنان پسند افتد که به دهان مزه‌ی شیرین‌ترین خورش‌ها؛ (و) از من تو را یاری است، زیرا مرد از تو زاده شود؛ (با وجود این) مرا نیز که اهرمزد بی‌بازاری، اما اگر مخلوقکی را می‌یافتم که مرد را از او کنم، آن‌گاه هرگز تو را نمی‌آفریدم، که تو را آن سرده‌ی پتیاره از جهی است. اما در آب و زمین و گیاه و گوسفند، بر بلندی کوه‌ها و نیز آن ژرفای روستا خواستم و نیافتم مخلوقکی که مرد پرهیزگار از او باشد جز زن (که) از (سرده‌ی) جهی پتیاره است.»^{۹۱}

این پاره را به چهار دلیل می‌توان زروانی شمرد: ۱- اهرمزد بی‌لیاقتی‌ای از خود نشان می‌دهد که با شخصیت مزدیسنی‌اش به عنوان قدرت متعال، همخوانی ندارد و قویاً یادآور ناتوانی او در خلق اختران، بدون کمک اهریمنی است؛ ۲- او (از خود) زن ستیزی غیرطبیعی‌ای را برملا می‌کند، آن‌هم از کسی که خود خالق است؛ ۳- تنها فایده‌ی زن این است که مرد را به وجود می‌آورد و بالاخره ۴- او تلویحاً آمیزش جنسی را محکوم می‌کند که این محکومیت مطابق مشرب مزدیسنی نیست.

تکرار دائمی عبارت «زن که سرده‌ی پتیاره از جهی است»، قابل اشاره به نظر می‌رسد. توصیف او از زن به طوری استثنایی ناخوشایند و تحقیرآمیز است. به نظر می‌آید آفریننده‌ی زن بین او و «سرده‌ی پتیاره از جهی» چندان تفاوتی نمی‌گذارد. پس محقق متأخر اگر این دورا یکی بیانگارد، عذرش پذیرفته است. به نظر می‌آید خطاب اهرمزد با نظریه‌ی معمول زرتشتی پیرامون پیوند خانوادگی ناسازگار باشد. و نیز با این قطعه از روایات پهلوی که قبلاً نقل شده یعنی آن‌جا که اهرمزد و دختر و همسرش سپندارمذ در آغوش مهر یکدیگر توصیف شده‌اند و به این ترتیب بر آمیزش جنسی (در این مورد آمیزش با محارم) تأیید الهی می‌نهد، در تقابل جدی است. بنابراین، تقریباً مسلم به نظر می‌آید که دیو جهی نمایانگر اولین زن است و گزارش تئودور بارکونای اساساً صحیح است.

آنچه در هر دو گزارش بندهش و تئودور بارکونای قابل ملاحظه است، همانا ناگهانی بودن پایان عمل آن‌هاست. در یک مورد جهی مرد کامگی را تقاضا می‌کند. در موردی دیگر ایزد نرسه Narsē را می‌طلبد: و ظاهراً قضیه به پایان می‌رسد. دیدیم که در اسطوره‌ی مانوی و سوسه‌ی دیوان - که به نظر می‌رسد از همان منبع زروانی اخذ شده است - نتیجه‌ی ظهور پیغامبر، رهایی ذرات نور از بدن دیوان است. به نظر می‌رسد زروانیسم به طور کامل فاقد مضمون اصلی جهان‌شناسی مانوی، یعنی حبس نور در بدن باشد. به هر صورت، غیر قابل تصور است که باید این داستان مسئله‌ی ظهور پیغامبر را کم داشته باشد. بندهش نظر خواننده را به طرف حادثه‌ای وحشت‌انگیز و خارق‌العاده جلب می‌کند که در آن جهی نقش اول را ایفاء می‌کند. بعد از آن تمام دیوان دیگر در برانگیختن اهریمن از گنجی ناکام می‌شوند، این جهی است که او را با توصیف آنچه که خواهد کرد به حرکت باز می‌آورد: «برخیز پدر ما! زیرا من در آن کارزار چندان درد بر مرد پرهیزگار و گاو ورزا هلم که به سبب کردار من، زندگی نیابد.» گرچه وقتی تهاجم صورت می‌گیرد، جهی به طوری سحرآمیز از صحنه ناپدید گشته دیگر از او (چیزی) شنیده نمی‌شود.

قصد او، به هر تقدیر، کاملاً آشکار (روشن) است. در حالی که از هیئت مردی جوان به سن پانزده سالگی که توسط اهرمزد به او نمایانده شده به هیجان آمده است، - گرچه تصور می‌رود متن کاملاً در این مورد روشن نباشد - مرد کامگی را

می‌طلبید، «تا به سالاری او در خانه بنشینم.» اما عجیب این است که اهریمن خواهان برآورده ساختن آرزوی او نیست: «از این پس به تو نگویم چیزی بخواه، زیرا، تنها بی سود و بد را می‌توانی خواستن.» زیرا او از درگیری دائم با زن و همچنین از انقیاد زن اهریمنی نسبت به مرد اهرمزدی با خبر است. اما «سپری شد آن زمان، زیرا اگر هم می‌خواست، (دیگر) نمی‌توانست دادن.»

به تعبیری دیگر، او در موقعیت و وضعی نبود تا از تقاضای او (= جهی) سرباز زند. پس استنباط این است که جهی خود را به روی کیومرث رها کرد و احتمالاً آن چیزی را انجام داد که ممنوعانش معمولاً در شرایط مشابه انجام می‌دهند. قطع غیرمنتظره‌ی داستان در بندهش و تعجب‌آورتر در گزارش شودور بارکونای، به قدر کافی غیر قابل توجه به نظر می‌رسد، مگر آن که تصور کنیم مؤلف بندهش - که شودور بر اساس او می‌گوید - ناگهان کاملاً به ارتدادی بودن داستان‌ی که در شرف نقل آن بوده، پی برده است. به هر تقدیر زاتسپرم که کژآیینی‌اش را دیگر نمی‌توان مورد تردید قرار داد، این داستان را کامل می‌کند؛ اما در این جا نیز یک نقص در بخش مهم متن وجود دارد. گزارش زاتسپرم به شرح زیر است:

«در دین آن گونه پیدا است که: هنگامی که اهریمن به سوی آفرینش تاخت نوع جه دیو (= روسپی) بد دین را آن گونه انباز داشت که مرد، زن جهی را انباغ (= همسر) باشد. آن گاه کسی که «جه دیو بد دین» را همسر شود، خود جه دیو است [و] بزرگ‌ترین دشمن مرد پرهیزگار است. او (= اهریمن) برای این که مادگان را آلوده کند، «جه دیو بد دین» را جفت شد، با هم جفت شدند تا باشد که مادگان را آلوده کند و باشد که به سبب آلودگی مادگان، نران نیز آلوده شوند و از وظیفه بگردند.»^{۹۲}

این که آیا واژه‌های ضروری توسط مستسخ به عمد از متن حذف شده است، امری است که گفتن آن غیرممکن می‌نماید؛ اما روند افسانه، حتی بدون آن‌ها نیز کاملاً روشن و آشکار است. ارتباط مجموعه نکات در این سند به شرح زیر است:

۱- جهی اولین روسپی است.

۲- او بدترین رقیب مرد اهلواست.

۳- او از اهریمن مرد کامگی را طلب کرده بود و اهریمن نیز نمی توانست از برآوردن آن سرباز زند.

۴- او با موجودی نامعلوم آمیزش کرد.

به طوری آشکار اسطوره‌ی زروانی در پیوند اولین مرد نیز وجود داشته است، کسی که تنهایی اش آن گونه بود که وجود صرف او اهریمن را به مدت سه هزار سال ناتوان کرده بود، و اولین زن خود به تنهایی از گروه دیوی قادر گردید تا اهریمن را توسط آنچه که شرحش گذشت، از گنجی درآورد.

در هر صورت، دو نکته‌ی دیگر وجود دارد که نیاز به روشنگری دارد: ۱- منظور از آلودگی زنان در گزارش زاتسپرم چیست؟ و ۲- نقش جوان پانزده ساله‌ای که توسط تئودور بار کونای به عنوان نرسه باز شناخته می شود، کدام است؟

اول؛ آلودگی زنان. در این جا نمی توانم توجیه قانع کننده‌ای بیابم. در صحنه‌ی نمایش کیهانی در خللی که داستان به وقوع می پیوندد، جهی خود به نظر می آید نمایانگر جنس مادینه (= زن) باشد، و او، به عنوان همکار (= همسر = همراه) اهریمن نمی تواند از آلودگی به دور باشد. پس آلودگی زنان، فقط این معنی را می دهد که زن، موجودی که اول بار توسط آز به گناه آلوده شد، این گناه را به فرزند دختر (ش) که دوباره توسط آز دیگر مردان را آلوده می سازد، منتقل می کند. به هر تقدیر، در گزارش بندهش اولین زوج انسانی مشی و مشیانه، که در گزارش مزدیسنی از تخم‌ی کیومرث^{۹۳} به وجود می آیند، هر دو زن و مرد به تساوی منحرف و کژ راه‌اند.

دوم؛ مسئله‌ی ظهور صورت آن جوان (پانزده ساله) است. تئودور آن جوان را با نرسه یکی می انگارد، و همان خدا (= رسول) در اسطوره‌ی مانوی ظاهر می شود، جایی که عملکردش روشن است. در بندهش زمانی که نهایتاً تهاجم صورت می گیرد، اهرمزد کیومرث را به خواب می برد؛ خوابی که به صورت جوان پانزده ساله، درخشان و بلند قامت^{۹۴} است. پس این صورت جوان ظاهراً تجسم خواب کیومرث است.

نرسه در گزارش تئودور، بنابراین ممکن است، با ابهام از اسطوره‌ی مانوی گرفته شده باشد. در هر صورت، به نظر می رسد اهرمزد در اضطراب و نگرانی اش

در حفاظت از جهی، و برای گرداندن توجه او، این جوان را آشکار ساخت. در هر صورت، این خواب نشان می‌دهد که کیومرث چگونه و بی مقاومت تسلیم شده بود. به نظر می‌آید انعکاس کم رنگی از اسطوره‌ی جهی در گزارش بندهش در باب تهاجم اهریمن به کیومرث و گاو داشته باشد. زیرا قبل از آن که دیو مرگ بر او حمله برد، اهریمن به کمک آژ و ورن و پنج گناه^{۹۵} مرگبار دیگر، بر او حمله می‌برد. شاید این تقلیل خشونت در داستان زروانی باشد.

در بخش اول از این فصل دیدیم که حرص - در تفکر زروانی از - نقشی وسیع تر از شهوت داشت، و در تأکید بر آن با آنچه در آیین مانوی است، متفاوت می‌نمود. به هر صورت، ممکن است این مدیون این حقیقت باشد که جهی به طوری گسترده نیمی از عملکرد آژ را داراست. او بر انسان اولیه سلطه داشته و بنابراین نژاد بشری را آلوده می‌کند. پس اولین زوج بشری در سنت زروانی، به احتمال فراوان، فرزندان کیومرث و جهی تلقی می‌شوند، زوجی که خوبی را از اهرمزد به ارث برده، خود آفریده‌ی اویند، و بدی را از جهی به ارث می‌برند که خود پناهنده‌ای از اهرمزد به اردوگاه اهریمن و ذاتاً بد است. البته، این استنباطی است از آنچه که به نظر من قطعی می‌آید. پیوند کیومرث و جهی و محکومیت چنین پیوندی از سوی زروانیسم، که پیامد طبیعی آن است.

بر اساس گزارش مزدیسنی، تخم (نطفه‌ی) کیومرث به هنگام مرگ بر زمین ریخت. این نطفه به صورت شاخه‌ی ریواس رشد و از آن مشی و مشیانه، اولین زوج انسانی، (به طوری مشخص از کیومرث، انسان نخستین)^{۹۶} به وجود آمدند. ممکن است هر دوی این افسانه‌ها و داستان پیوند با جهی، به همان نظریه‌ی مربوط به ازدواج انسان اولیه با الهه‌ی زمین باز گردد. به خاطر می‌آوریم که در جایی دیگر به سپندارمذ به عنوان مادر آفرینش^{۹۷} اشاره می‌رود. اگر چنین باشد، تنها تمایز میان نسخ مزدیسنی و زروانی این است که در این آخری، عنصر مادینه با اهریمن یکسان دانسته شده است.

پس در تحلیل مان از این اطلاعات محدود که در اختیارمان است، مدام به نیرویی اهریمنی برمی‌خوریم که جنسیتی مونث دارد. اول بار این عنصر مادینه را با تاریکی باز شناختیم که بر اساس گزارش هیپولیتوس رطوبت و سرما^{۹۸} بود. باز دیدیم دلیل خوبی وجود دارد تا باور داریم که این عنصر در دیو آژ حاضر بوده

است - تجسمی از حرص (ولع) که به نظر می‌آید نقشی مهم در آموزه‌ی زروانی
 گرچه نه مزدیسنی ایفاء می‌کرده است. بالاخره آن را در چهره‌ی جهی دیدیم،
 روسپی‌یی که به نظر می‌رسد چیزی به غیر از زن نیست. این سه دلیل می‌تواند به
 سوی این نتیجه هدایت‌مان کند که حداقل گروهی از زروانی‌ها عنصر مادینه را
 اساساً بد (= اهریمنی) می‌پنداشته‌اند. بنابراین، ناگزیر از پذیرش آنیم - چیزی که
 به قدر کفایت از گزارش داتسپر از آز برمی‌آید - که اولین عملکرد زن، یعنی تکثیر
 نژاد بشری، به بدی خود آن زنی است که آن را ممکن می‌سازد. اگر این نتیجه‌گیری
 بجا و موجه است، به ناگاه این مسئله آشکار می‌شود که زروانیسم بیش‌تر از آن‌که به
 بدین مزدیسنی شبیه باشد، به گنوسیسم همانند است. در حالی که مزدیسنان
 چیزی از یک چنین عنصری نمی‌دانستند، آز مانوی که مادر تمام دیوان است^{۹۹}، به
 قدر کافی و به طوری نزدیک با دیوی به همین نام در زروانی منطبق است. آز
 مانویان شرقی همان ὅλη غربی است و این ὅλη حرکت نامنظمی است که در
 هر چیزی وجود دارد^{۱۰۰} ἡ ἐν ἐκάστῳ τῷ ὄντι ὡς ἀτακτοσκίνησις^{۱۰۱} به
 طوری همانند سلاحی است که زروان به اهریمن عرضه می‌دارد: «مانند آتش
 سوزنده که همه‌ی آفریدگان را از آن رنج است، خود گوهر آز^{۱۰۲} دارد.» پس چنین
 به نظر می‌آید که مکتبی از زروانی‌ها وجود داشته که گرچه تمایزی اساسی را میان
 دو گروه خدایان خوب و بد قبول داشته، اما با این همه خصوصیتی عمیق‌تر را میان
 اصل و اساس نرینه‌ی نظم - که به طوری متنوع دادستان یا تدبیر امور یا میانه‌روی
 نامیده می‌شده - و اصل مادینه‌ی آشوب (و هرج و مرج) که آز است، می‌شناخته
 است و این یک نتیجه‌گیری معقول است.

مأخذ و پی‌نوشت‌ها

- ۱- رک به صص- ۱۹۲-۱۹۱، همچنین رک 35 (a) Text Z5
- 2- Some discussion of this demon will be found in
 scheftelowitz, 211, IV, pp. 317-44.
- 3- References in Gray foundation of the Iranian Religions p-
 202; cf. Barholomae Aiw. āzay-s-v.
- 4- Dd, 36, 90, ētōnič Az `dēv kaδ nē ayāpēt, pat zutārīh ō ān i

- vēh 'andar <ni> ḡvārēt, pat xvēš čihrik'ō ān i dēvān žūtārīh.
- 5- ys. 16.8=vd. 18.19.
- 6- so in the fragments 9 Henning NGGW 1932, p-215.
- ۷- رک به صص- ۶۸
- 8- Editio princeps by salemenn, Bull, Acta, pētersb, 1912, pp. 7-14.
- 9- Andreas-Henning, Mitteliranische manichaica aus chinesisches-turkestan (sbpaw. 1932).
- 10- Alexander of licopolis, p. 22
- 11- cf-brandt, Die mandäische Religion, p.34.
- 12- Schaefer, I.c. Henning, nGGW, 1932 p-220.
- 13- Alexander of lycopolis, p. 5, II. 7-8
- 14- For the latest description and a full list of reference to source as well as the relevant literature see H.c. puch's most useful monograph (Le manichéisme) p. 76 with Notes.
- ۱۵- وندیداد، فرگرد ۱۸، بند ۱۹.
- 16- Text Z.5 (a), § 42.
- 17- von lecoq, türkische manichaica au chotescho iii (AbpAw. 1922) p-22.
- ۱۸- ممکن است که البته از نیز شبیه و زروان خدای دو جنسی، تلقی شده باشد.
- ۱۹- رک به صص ۲۶۷-۲۶۵ و پی نوشت های فصل هفتم شماره های ۹ و ۸
- ۲۰- رک به ملحقات فصل هفتم. (بخش- ۱) صص- ۲۷۲
- ۲۱- نک به صص ۲۶۷-۲۶۵ و پی نوشت های فصل هفتم شماره- ۹
- 22- for the account of theodore bar konai, v. cumont, Recherches sur le manicheisme i, pp, 40-43; jackson, Researches in manichaeism, pp. 248-54.
- 23- pn. 38 (phl text, p. 46): Az pat xvarsandīh... bē zanēt:
- «آز را با خرسندی فرو گوید.»
- 24- AVM. 32 (phl texts, p. 89): Az axvarsandtar appāraktar.
- 25- DKM. 836, 11: Az-ič anhanbār.
- 26- Ibid 859, 19;

27- Ibid 50, 18.

۲۸- رک به ملحقات فصل هفتم. (بخش ۲- ص ۳۰۲)

۲۹- دینکرت مدن، قسمت ۵۶۹ بند ۱۴.

۳۰- دینکرت مدن، قسمت ۳۷۹، بند ۱ و ۱۳۵۲ بند ۱۷ و بخش ۳۵۹ بند ۱.

۳۱- دینکرت مدن، بخش ۲۶۰ بند ۱۲.

۳۲- همان مرجع، بخش ۸۰۳ بند ۱۷.

33- šgv. 433. 7.

۳۴- دینکرت مدن، بخش ۳۷۸ بند ۲۲.

۳۵- همان مرجع، بخش ۳۷۹ بند ۵.

36- Bailey, zoroastrian problems, p-85.

37- Id, of laud, p. 35. in addition DKM. 394. 4 equates xvarr with xvēškārīh.

۳۸- دینکرت مدن، بخش ۲۳۲ بند ۲۲.

۳۹- همان مرجع، بخش ۵۱۳ بند ۸.

۴۰- رک به ملحقات فصل هفتم (بخش ۳، ۴، ص ۳۰۲).

۴۱- دینکرت مدن، بخش ۳۹ بند ۱۷.

42- Text Z5 (a), § 36.

۴۳- برای توضیحات بیش تر رک به فصل پنجم، صص ۲۰۵-۲۰۶

۴۴- دینکرت مدن، بخش ۲۹۲ بند ۲۰.

۴۵- همان مرجع، بخش ۳۵۰ بند ۱۳.

46- Z- 11 §6

۴۷- رک به ملحقات همین فصل بخش ۵- ص ۳۰۳

۴۸- متن زروانی Z-۱۱، بند ۶.

۴۹- رک به ملحقات همین فصل (بخش ۶- ص ۳۰۳)

۵۰- دینکرت مدن، ۱۲۳، بند ۱۳.

۵۱- همان مرجع، بخش ۱۱۷ بند ۱۱.

۵۲- رک ملحقات. (بخش ۷- ص ۳۰۳)

۵۳- متن زروانی Z-۵ بند ۴۴.

۵۴- متن زروانی Z-۱۳.

۵۵- رک به صص ۱۰۲-۱۰۳

Z8, §10-۵۶

- ۵۷- متن زروانی Z-۵ بند ۳۶.
- ۵۸- متن زروانی Z-۵ بندهای ۴۱-۳۸.
- ۵۹- رک به ملحقات همین فصل. (بخش ۱۰ ص-۳۰۳)
- ۶۰- رک به ملحقات همین فصل. (بخش ۸ ص-۳۰۳)
- ۶۱- رک به ملحقات همین فصل. (بخش ۹ ص-۳۰۳)
- ۶۲- به نظر می‌رسد بهتر باشد بگوییم: «او بر سر آن‌ها فریاد کشید».
- 63- This must be the sense of 'večišn: cf. Andreas- Barr, Bruchstücke einer pehlevi-übersetzung der psalmen, Berlin, 1933, p-52.
- 64- The sense of the whole passage, in «inverted commas» is somewhat uncertain.
- ۶۵- بندهش بزرگ، بخش ۱۰۳.
- 66- See H.C. puech, le manichéisme p. 90, and No 386.
- 67- Andreas-henning, mir man, p-9.
- 68- Grbd. 105.9
- 69- Andreas - Henning mir, man p-32.
- 70- Andreas-henning, Mirmani, p.22
- ۷۱- رک به ملحقات همین فصل. (بخش ۱۲ ص-۳۰۳)
- 72- DKM. 515. 3
- ۷۳- رک بندهش بزرگ، بخش ۲۲۸ بند ۸.
- 74- Dd. 18.2
- 75- Z1 §32
- ۷۶- متن زروانی Z-۵ بندهای ۳۱-۳۰.
- ۷۷- متن زروانی Z-۶.
- 78- NP. Zahīdan, MP Zahak, &c-
- ۷۹- متن زروانی F-۱۰.
- ۸۰- رک به صص ۱۵۸-۱۵۰
- 81- Recherches sur le manichéisme, pp-61 ff.
- 82- Andreas-Henning, mirman,i.
- 83- The best treatment is that of cumont, Ic, cf. also jackson, researches in manichaeism pp-221-54; schaeder, studien zum

antiken synkretismus, pp. 342- 7; puech, le manichéisme, p. 172, No, 324.

84- Following the translation suggested to Jackson by Jackson (Jackson op. cit p-254) the same figure occurs in šnv. i, 57. 451.

85- pognon, inscriptions: mandaites de coupes de khouabir p. 129, p. 190 (translation) cumont, op. laud, p-38; Jackson, op. cit pp-244 schaefer, op cit, p. 345.

۸۶- بند هش بزرگ: بخش ۱۷۷ بند ۸ = Nēryōksang patyāk i yazdān.

87- Schaefer (der iranische zeitgott und sein mythos ZDMG, 1941, p-292).

۸۸- متن زروانی ۵-F.

۸۹- رک به متن زروانی ۳-G.

90- This desertation of woman is to some extent balanced by Mahmi desertation

۹۱- رک کنید به ملحقات. (بخش - ۱۱، ص - ۳۰۳)

۹۲- متن زروانی ۵-Z. بندهای ۳۱-۳۰

۹۳- بند هش بزرگ، بخش ۱۰۱ بند ۱.

۹۴- همان مرجع، بخش ۲۴ بند ۵.

۹۵- همان مرجع، بخش ۴۳، بند - ۱۰

98- Ind Bd, chapter xv, p. 33 of the text.

۹۹- رک به صص - ۱۱۸-۱۱۹

۱۰۰- رک به صص - ۲۶۵-۲۶۷

۱۰۱- متن زروانی ۵-Z بند ۳۵.

ملحقات فصل هفتم

۱- čašm - gāh: آگاه = پهلوی kās - čašm < اوستایی -kas/ (فارسی جدید

gāh - ā - ākās پهلوی).

۲- بند هش بزرگ، بخش - ۱۸۵، بند - ۱۳.

۳- دینکرت مدن، بخش - ۳۴۲، بند - ۳.

۴- متن زروانی، ۱۱-Z.

- ۵- دینکرت مَدَن، بخش- ۱۱۸، بند- ۶.
- ۶- دینکرت مَدَن، بخش- ۳۰۲، بند- ۴.
- ۷- دینکرت مَدَن، بخش- ۲۴۴، بند- ۱۲.
- ۸- بندهش بزرگ، بخش- ۱۰۲، بند- ۱.
- ۹- متن بندهش، ت- د- ۲: Mēnīt (= اندیشه) که هندی آن Mečit است. (Myčyt.).
- 10- christensen, l'iran sous les sassanids, 2nd ed, p. 342.
- ۱۱- بندهش بزرگ، بخش- ۱۰۷، بند- ۱۴.
- ۱۲- مینوی خرد بخش- ۱۸.

فصل هشتم

سه خالق (= آفریننده)

چهار فصل گذشته به تحلیلی نسبتاً مبسوط از داده‌هایی محدود اختصاص یافته بود، داده‌هایی که ما را قادر می‌ساخت تکه‌هایی را کنار هم گذاشته، از این طریق تصویری از کیهان و کیهان‌شناسی زروانی ارائه دهیم. اکنون زمان آن است تا قدری وسیع‌تر و مبسوط‌تر ماهیت خود خدای بزرگ را مورد بررسی قرار دهیم. در این کار بهتر است با سه خالق مرموزی که به‌طوری اسرارآمیز در سه فصل اول بندهش بزرگ ظاهر شده، قبلاً توجه جدی پروفیسور نیبرگ^۱ را به خود جلب کرده‌اند، شروع کنیم. این محقق با بینشی در خور ستایش تشخیص داده است که این آفرینندگان یا دی‌daδvs، گرچه در سی روزه‌ی اوستایی با اهرمزد یکی انگاشته شده است، با این همه به همراه دیگر خدایانی که به‌دین متأخر سرکوب آن‌ها را مطلوب شمرده، مکتوم نگه داشته شده است. پس سئوالی مطرح می‌شود، این خدایان که بودند؟ به این سئوال نیبرگ چنین پاسخ داده است: آذر، مهر و دین. با توجه به این که ماه مزدیسنی خود به چهار بخش تقسیم می‌شده است که به استثنای آخری سه بخش دیگر ختم به دی می‌شده است، او نتیجه گرفت که در هر مورد «دی» فعالیت اعضای متعدد آن بخش را جمع بسته است و در حقیقت با آن اولی یکی محسوب می‌شده است. در پایان بخش چهارم، ماه دی را نمی‌یابیم و به جای آن Anayrān «روشنی بی‌پایان» وجود دارد و این را پروفیسور نیبرگ جانشینی مزدیسنی برای زروان تشخیص داد. پس ماه مزدیسنی نمایانگر آثونی

است که توسط چهار خدا یعنی اهرمزد، آذر، مهر، دین به همراه قدرت‌های
خلاقه‌شان^۲ متجلی شده‌اند.

برای سهولت کار بار دیگر فهرست ماه مزدیسنی را مطابق جدول نیبرگ در
این جا می‌آوریم:

(۱) اهرمزد	(۲) آذر	(۳) مهر	(۴) دین
بهمن	آبان	سروش	ارت
اردیبهشت	خورشید	رشن	ارشتاد
شهریور	ماه	فروردین	آسمان
سپندارمذ	تیر	بهرام	زامیاد
خرداد	گوش	رام	مهراسپند
مرداد	دی	باد	انفران
دی		دی	

یکی دانستن این سه خالق با آذر، مهر، دین، تنها بر مبنای تقویم (سالنما)
است؛ و فرض نیبرگ که عضو آخری در هر مورد با عضو اول مطابقت دارد، چیزی
بیش‌تر از یک فرض نیست، زیرا تا کنون در این باره سند بیش‌تری ارائه نشده است.
متن سی‌روزی اوستایی همین فرمول را در سه فرصت زمانی که دی daδvs ظاهر
می‌شود تکرار می‌کند؛ گرچه هیچ اشاره‌ای به این که چه خدایی ممکن است خود
را در پشت سر خدای مبهم دی پنهان کرده باشد، نمی‌کند.

به هر جهت نسخه‌ی پهلوی سی‌روزی sih - rōčak وجود دارد، نسخه‌ای
که شامل ادعیه‌هایی از برای خدایانی است که بر روزهای ماه سلطه دارند. این ادعیه
به طور قابل ملاحظه‌ای طولانی و شامل مختصری اطلاعات پیرامون ماهیت و
اعمال ایزدانی است که در این دعاها ستوده می‌شوند. گرچه شواهدی که آن‌ها برای
این سه خالق ارائه می‌کنند، ابداً قطعی نیست، اما ضرری ندارد این دعا را که
خطاب به آفرینندگان است، همراه با دعای نهایی برای انفران، روشنایی بی‌پایان،
که کل دوره را ختم می‌کند، در این جا بیاوریم.

۱- ستایش خالق

«ستایم و خوانم دادار اهرمزد به افزونی بخش را، بزرگ دارم [اورا] به

همه روز و همه شب، سپاسگزارم از دادار اهرمزد مهربان، برای آفریدن من (= ساختن من) که مرا از نژاد (چهره) مردمان آفرید و او [مرا] بسا و گویا و روا کرد و مرا به تن درستی ارزانی کرد. هنگامی که روز و شب ستایم (= ستایش کنم) تو دادار را نام برم. سپاس دارم از تو دادار به افزونی بخش چون که کرده‌ی تو ببینم آنگون که آسمان شگفت ساخته شد (= اخذ کرد) و زمین نیک آفریده، ستاره‌ی نیک چهر و ماه کافی (= درخشان)، خورشید روشن روان گردونه و آب روان که جانوران رازپوش [از اوست] و او آتش سرخ سوزان، بار بزرگ جهانیان اورور (= گیاه) بخشنده‌ی بسیار گونه‌تر و زرگون که همه‌ی جهانیان را دارش و زیوش از او [ست]. فر و خواری (= آسانی) و خواسته پادشاهی و نیز دیگر نیکی‌هایی که تو داده‌ای. و چون زن (= زنم) بینم پارسای خوش اندام نیک چهر بالا بلند دلخواه و چون پسر [م] بینم بخرد به دین نیک روان خوش گفتار انجمنی و چون خویشان نیک نیکوکار خویش را ببینم، ستایم تو دادار بی کران نیروی جاودان زمان را.

بخشا به من منش نیکوکار خویش را بینم ستایم تو دادار بی کران نیروی جاودان زمان را. ببخشا به من منش سرداران و پادشاهان را. ده به من نیکی و آسانی برای به انجام رسانیدن هر نیکی که من برای خود از تو آرزومندم به فرارونی اندر افزون‌دار، ای دادار نیک، چه، نیکی تو افزونی بخش و دیرپای است. مرا پناه و پشتیبان و امیدی نیست مگر به مهربانی و بخشندگی تو.»

۲- ستایش دادار

«ستایم و خوانم تو دادار افزونی بخش را، از اکنون تا جاویدان زمان، که [تو] اهرمزد، بنیاد هر نیکی هستی و بن هر فره و آسانی و روشنی از تو آرایش [یافته است]، تو خود زمان بی کران هستی و دادار داشتار و نگاهدار دامان خویشی و پاک کننده‌ای به مهربانی و بخشندگی خویش از هر آهو (= عیب) و پتیاره‌مندی و همه را برآوری چه اشو و نیز چه دروند و نیز کسی را از دامان خویش در دست شکستار دروج نهلی. و

آن‌ها همه را پاک و بوش داسر (= منزّه = پاک) کنی، آن‌ها را جاویدان پر از شادی برتر داری و کنش ایشان را بسزا، از گنج همیشه سود خویش پاداش [دهی] و نیکی‌های به، به آن‌ها نویدی، و به هر زمان ترا ستایم، چه به کام و فرمان تو آراسته شده است آسمان و زمین و همه‌ی دام و دهش گیتی و مینو. بوختارمان باشی تو خدای مهربان از دستِ بدان و مُستگران و کوشش آن‌ها [بیدی]. چه مان نیست یاری و پناه، و [ما را] اوستام (= اعتماد) به تو است، ای اهرمزد فریادرس همگانی. چاره‌ی خواستار بیچارگان باش، رهایی بخش گرفتاران و نجات بخش هر کس از بیم و بلای گران‌ظالمان کی‌ها، کرپان^۲ [ها] که به گناهکاری بتازند برای نابود کردن دام نیک. ببخشای ای مهربان، ببخشای ای دادار، ببخشای ای دانا، ببخشای ای کرفه‌گر، ببخشای همه افزونی و نیکی مینوی را به ما، بخشایش به منش پادشاهان که بر ما سردار و پادشایند ده [که] نیکی کام و نیک بوند (= باشند). همان‌گونه نیز به منش همه‌ی سرداران و پادشاهان که اندر گیتی بر دام تو پادشاه و فرمانروایند، که تا همه‌ی دام و دهش تو در بوم سپندارمذ به افزونی بوند (= باشند) و پُر بر مانند چه چون مردمان را آسانی و خواری بود، همه دام و دهش تو به نیکوکاری به مردمان پردازند و توانایی به هر کار فرارون [دارند]. ما را در هر چیز اوستام (= اعتماد) به تو دادار نیک و نیرومند است.

۳- ستایش دادار

«ستایم و خوانم تو دادار به افزونی بخش را که به کام و فرمان [تو کار] باید کردن، ببینم آن‌گون که پیشه ارجمند به گیتی‌ان دانش یافتن و دانستن است، نه به آواز، بلکه، به خرد هروسپ (= همه) آگاه، که با تو اهرمزد افزونی بخش است، دانستن شاید هر چه پیش دیده شود تو به آن [بیش] تر قابل ستایش. آنچنان که تو آسمان را بدون ستون آراستی (= وینارت) که هیچ ستون‌آرایی به گیتی‌ان پیدا نیست. و تو زمین را چنان آراستی بی ستون و فراخ گسترده که تو بر آن فراز آفریدی رود^۴ و ناوتاک (= قابل کشتیرانی) کوه بلند پر چراگاه آبمند و گوهرمند و درخت

بزرگ تاک، فراخ شاخه و ژرف ریشه و هم آتش سرخ سوزان و مردم بسیار گوناگون^۵ و پنج گونه گوسفند بسیار ستوده^۶. و تواند زمین و آسمان فرا روشنی دادی: ستاره و ماه و خورشید نیک چهر با می و فرهمند، سپهر هفتان و دوازدهان و ابرمینوی و باران سودمند و نیز باد شگفت نیرو که هیچ جانور به جز به او پایدار بودن (پشوتن) نتواند. می راند هر چه که اندر زمین و آسمان است. ستایم تو دادار نیک که مرا فراز آفریدی، درست اندام و نیکو کار. و مرا به هر چیز اعتماد به تو [است].»

۴- ستایش روشنایی بی پایان anagrān

«ستایم و خوانم اسر روشنی (= روشنی بی آغاز)، گروتمان^۷ روشن همیشه سود، گاه خدای را، که همه خواری ها (= آسانی ها) از همیشه [تا] همیشه به اوست، و از اوست برای جهانیان رسشن به راه راست، چینودپل، که برای پارسایان بفراخه به درازای^۹ نیزه که درازی هریک سه نی^۸ [باشد]، و به دروندان چنان تی (= لبه) استره (= کارد) بُود و به دوزخ افتند. روان های پارسایان، از گذرهای راه فراخ (= چینودپل) به آسانی به هستی بهترین (= بهشت)، گرامی وار، رسیدن توانند. هموار ستایم و بزم دادار مهربان اهرمزد و امشاسپندان و همه ی ایزدان را خواهم که اندر هستی بهترین (= بهشت)، روانم را، ارزانی دارند، اندیمانی (= ملاقات، معرفی) با اهرمزد و امشاسپندان را، و بیاموزندم، به دل، که در درازای زندگی، خویشینیدن (= از آن خویش کردن) راه و بندی را که بدان (= با کار بستن آن) شایسته آمدن به هستی بهترین و همه آسانی - گروتمان - باشم، خواستار. (و در انجام دادن آن) نیرومند باشم. فرمان همه آسانی (ها) و نیکی (ها) ی آفریدگان از تو است، چون ما را همه نیکی ها از تو است، همان گونه نیز به ما بسیار سود و فره و آسانی ارزانی کن.»

در نگاه اول این ادعیه به نظر نومید کننده می آیند. این سرودها تقریباً با حال و

هروایی مسیحی، به جای ارائه‌ی اطلاعاتی در مورد موضوع مورد کاوش ما، به لحاظ کیفیت ادبی‌شان بیش‌تر جالب‌اند. در هریک از این سرودها آفریننده به طوری تغییرناپذیر اهرمزد است؛ اما در هر مورد اهرمزد با جنبه‌ای اندک متفاوت ظاهر می‌شود. اولی سرود آفرینش است، خالص و بی‌پیرایه: اعمال مختلف خلقت برشمرده می‌شود و به درگاه خالق به خاطر ارزانی داشتن آن‌ها شکرگزاری می‌شود. سومین (سرود) نیز، عمدتاً سرود آفرینش است، اما در تأکید آن تغییراندکی وجود دارد. این سرود فقط پیرامون حقیقت صرف آفرینش نیست، بلکه خواست و فرمان اهرمزد که حیرت‌مؤمنان را برمی‌انگیزد نیز موضوع سرود است. مؤمن آن قدر که از دیدن آسمانی بی‌هیچ تکیه‌گاه مریی تحت تأثیر قرار می‌گیرد، از حقیقت مربوط به آفرینش آن تأثیر نمی‌پذیرد. در این سرود او به طور اصولی از علم لایتناهی خالق، آگاه است، و اعتراف می‌کند طبیعت او توسط هیچ عقل زمینی درک نتواند شد، و ادعا می‌کند که این فقط با خرد لایتناهی که در وجود خداوند است می‌تواند آشکار شود. ستاینده (= او) به خداوند به عنوان خرد مطلق که فقط از طریق آن، او می‌توانست بیافریند، فکر می‌کند. نگرش او بسیار شبیه مؤلف مینوی خرد است، که به طوری روشن تمام اعمال مینویی و مادی را به کارهای مینوی خرد نسبت می‌دهد:

«از نخست من که «خرد غریزی» هستم از مینوها و گیتی‌ها با اهرمزد بودم... و آفریدگار اهرمزد ایزدان آفریده در مینو و گیتی و دیگر آفریدگان را به نیرو و قدرت و دانایی و کاردانی «آسن خرد» آفرید و خلق کرد و نگاه می‌دارد و اداره می‌کند و در سر فرشکرد اهریمن و فرزندانش را به نیروی خرد^۹ بیش‌تر می‌توان نابود کرد و از میان برد.»

نگرش در هر دو مورد یکی است: قدرت خداوند از طریق خرد اوست. در مینوی خرد، خرد آشکارا از اهرمزد متمایز شناخته می‌شود، در حالی که در متن می‌روژه این امر آنچنان صراحت ندارد. بر اساس مینوی خرد، خرد از آغاز همراه اهرمزد بود و از طریق قدرتش، آفرینش به وقوع پیوست. پس در نزد مینوی خرد، خرد خلق‌نشده‌ی است. در قطعه‌ی می‌روژه نیز، خرد همراه با خداوند نشان داده

می‌شود: این که خلقت از طریق آن به وقوع پیوست، پس در اول نظر بسیار غیرمحمّل به نظر می‌رسد که زروان به عنوان ناجی bōxtār ظاهر شود؛ به عنوان خدای تقدیر و سرنوشت برای او طبیعی‌تر این است که به عنوان چیزی ظاهر شود که از او می‌باید نجات یافت. به هر جهت، مینوی خورد باز توجیهی را عرضه می‌دارد؛ زیرا در این اثر، شبیه سرودهای ویژه‌ی خالق، که به شاخه و فرقه‌ای نیمه زروانی از زرتشتی تعلق دارد؛ زروان بی‌کرانه‌ای را می‌یابیم که در پایان کار جهان دست به مداخله زده، آفرینش را از نیروهای اهریمنی نجات می‌دهد:

«... و چون نه هزار سال تمام شد، اهریمن از فعالیت بازداشته شود. و سروش مقدس خشم را بزند و مهر و زروان بی‌کران و مینوی عدالت که به هیچ کس دروغ نسی گوید، و بخت و بخت - بخت همه‌ی آفریدگان اهریمن را، و در پایان دیو آزارا نیز بزند و همه‌ی آفریدگان اهرمزدا باز چنان بی‌آفت شوند که در آغاز^{۱۰} وی آنان را آفرید و خلق کرد.»

این که بر مبنای این سند فرد تمایل به پذیرش زروان به عنوان یک خدای ناجی داشته باشد و یا نداشته باشد، خارج از موضوع است. چیزی که نمی‌شود مورد انکار قرار داد این است که وجودی که رسماً در این جا با اهرمزدا یعنی خالق تمام عیار، در سرودی که به خالق تخصیص یافته است یکی انگاشته می‌شود، خود باید خالق باشد. پس می‌توانیم تا حدی مطمئن گردیم که در این نمونه این خود زروان است که هویتش در پشت سر دی daδv پنهان می‌شود. البته، به این موضوع قبلاً از طریق رساله‌ی علمای اسلام پی برده‌ایم؛ جایی که گفته می‌شود فقط بعد از آفرینش اهرمزدا از آتش و آب است که زمان خالق^{۱۱} گشت:

«به رغم بزرگواری که او را (زمان) احاطه کرده بود، کسی او را خالق نمی‌خواند؛ زیرا آفرینش را پدید نیاورده بود. پس آتش و آب را آفرید؛ و زمانی که آن‌ها را به هم آمیخت، اهرمزدا هستی یافت، و همزمان، زمان خالق و سرور شد؛ با توجه به آفرینشی که پدید آورده بود.»

تا حدی یک استنتاج منطقی است. پس حتی بدون شواهدی بیش‌تر، خیالبافی نیست که به خرد در این قطعه همانند مینوی خرد، به عنوان جوهره‌یی خالق و بنا بر این خود خالق نگریسته شود. پس به نحوی آزمایشی می‌توانیم خرد را به عنوان دومین خالق از این سه خالق شگفت‌انگیز به شمار آوریم. جمع‌آوری مدارک مؤید را برای لحظه‌ای به کناری نهاده، به سراغ سرود دوم از این مجموعه می‌رویم. سرود دوم، بر خلاف آن دو تایی دیگر که تا کنون به آن‌ها پرداخته‌ایم، ظاهراً به معنی واقعی کلمه سرود آفرینش نیست. به نظر می‌آید مسئله‌ی آفرینش در این سرود نسبت به دو مضمون اصلی دیگر - یعنی رحمت بی‌کرانه‌ی خداوند از یک سو و تقاضا برای افزایش سعادت از سوی دیگر - امری اتفاقی است.

خدایی که در این جاست به عنوان ناجی مورد خطاب قرار می‌گیرد - چیزی که به طور نسبی در ادبیات زرتشتی نادر است از تطهیر (= پالایش) گناهکاران و نجات نفرین‌شدگان از دوزخ در پایان کار جهان توسط او تمجید می‌شود. به این تصور از خداوند با همه‌ی شیوایی که در یک متن زرتشتی وجود دارد، به هر تقدیر، نباید اجازه داد تا ما را متوقف سازد. آنچه برای هدف بررسی فعلی‌مان از بیش‌ترین اهمیت برخوردار است، یکی دانستن رسمی اهرمزد، با «زمان بی‌کرانه» است؛ یکی دانستنی که در ادبیات پهلوی منحصر به فرد است.

اهمیت این متن روشن است، زیرا نشان‌دهنده‌ی کوششی برای ترکیب دو جریان مخالف زرتشتی در خلال و بعد از دوره‌ی ساسانی است. پدر و پسر در این جا در یک وجود ادغام می‌شوند؛ اولی اساس دومی می‌گردد. زروان مبهم که از رفیع‌ترین مقام و تفوق عزل‌شده، در هستی فرزند خویش اهرمزد داخل می‌شود و از این طریق مشخصه‌ی تفوقش را نسبت به خوبی و بدی از دست داده، به آسودگی با خوبی یکی می‌شود.

بدبختانه ماهیت منبع ما به ما این اجازه را نمی‌دهد که روشن‌سازیم کدام صفات به طور کامل به زروان و کدام به اهرمزد تعلق دارد. طبعاً این موضعی کاملاً زروانی است: موضع سی‌دو نیز نیمه زروانی است، زمان نیز خالقی همراه با اهرمزد و یا در این قطعه با او یکی است. بنابراین، اکنون ما دارای سه خالق هستیم: خود اهرمزد و دو جوهره، یعنی زمان و خرد.

به هر حال بندهش از اهرمزد و سه خالق دیگر سخن می‌گوید، پس هنوز

یکی کم داریم. اولین سرود از سرودهای خالق، پیرامون این مسئله هیچ روشنگری نمی‌کند، زیرا خطاب است به تنها اهرمزد به عنوان خالق، و هر قدر هم خلاقیت داشته باشیم نمی‌توانیم به صورتی موجه خدایی را که در پس نام او در این مورد پنهان گشته، کشف نماییم. پس می‌باید به جایی دیگر بنگریم.

نیبرگ، قبلاً گفته است که روزهای ماه به چهار گروه تقسیم می‌شوند: سه گروه اول به دی *daδv* ختم می‌شوند، و آخری با انگران، *anagrān* یعنی روشنی بی پایان، پایان می‌یابد. این جاست آن جایی که باید به دنبال هویت دی *daδv* سوم بگردیم. در این جا ما در عرصه‌ای آشناتر گام برمی‌داریم. این سرود به «روشنی بی پایان» خطاب دارد، به گروتمان (= بهشت) روشن و فضای خود داده‌ی سعادت بی پایان که در آن رحمت کامل و ابدی است، همسانی روشنی به فضا بلافاصله کلمات آغازین از فصل اول بندهش را به خاطرمان می‌آورد: «که روشنایی گاه و جای اهرمزد است». باز در برابر ترکیبی از آراء مزدیسنی و زروانی قرار می‌گیریم. در نزد زروانی‌ها - چنانچه قرار باشد نظر داماسیوس را باور کنیم - فضا و زمان در وحدت خود عالم روشنی‌اند و از آن‌ها خدای خوبی و مینوی بدی یا روشنی و ظلمت قبل از آن‌ها^{۱۲} ناشی می‌شوند. به هر صورت، مزدایرستان فضا را با «روشنی بی پایان» به طرز متناقض‌نمایی یکی می‌دانند؛ و زمان به اهرمزد همانند می‌شود، گرچه این خود همیشه یک سازش راحت نبوده است و در حقیقت فضا و زمان را مرتبط با اهریمن^{۱۳} می‌یابیم؛ این که فضا به عنوان چیزی تقریباً همانند زمان، یا روشنی به عنوان همانند فضا و مکان اهرمزد می‌تواند نمایانگر خالق سوم باشد، بنابراین حداقل امری ممکن می‌نماید - پس ما باید دارای خدایی چهار جنبه باشیم: اهرمزد، خرد، زمان و فضا، که سه هستی دی *daδv* هستند. این به مقام خدایی رساندن فضا در خارج از زرتشتی‌گری نیز یافت می‌شود، زیرا در استدلال باردسین *bardešane* که در این جنبه ممکن است به خوبی تحت تأثیر استدلال مغان غربی قرار گرفته باشد، ظاهر می‌شود. او خداوند را در فضا قرار داد، یا دقیق‌تر، فضا را حامی او ساخت، و حتی به نظر می‌رسد آن قدر پیش رفته که خدا را تابع^{۱۴} فضا درآورده است. در این مورد شاید او سنتی ایرانی را دنبال کرده باشد؛ چرا که تفکر مربوط به نشستن در فضا، همچون نشستن بر روی تخت می‌تواند به سادگی به عنوان نظری بر اساس معنی دوگانه‌ی *gās* پهلوی *Av. gātū* تخت و

فضا تبیین و توجیه شود. توصیف زاتسپرم از آخرین دآوری اهرمزد این است: «در گاه خود داده» جاودان نشیند تا دآوری را بگذارند.^{۱۵} در این جا گاه gās را به هر دو معنی می توان فهمید، زیرا در متنی همانند، اهرمزد نشسته در روشنی بی پایان نمایانده می شود^{۱۶}، که هم چنان که می دانیم، با فضا (= گاه) در آیین مزدیسنی یکی است.

این متن شباهت دقیقی با گزارش باردسین دارد؛ و در این مورد حداقل به نظر می آید توجیهاتی برای تشخیص تأثیرات ایرانی بر افکار گنوسی وجود داشته باشد، گرچه یک بار دیگر راهی برای تعیین تاریخ پیدایش این آراء و افکار نداریم، افکاری که عملاً در یکی از کتب قرن نهم میلادی ظاهر می شود. این که گاه gās پهلوی همان θwāša اوستایی است، خود توسط لقب xvadāt یا «خود داده»، به اثبات می رسد. یک آوانویسی صرف از واژه ی اوستایی xvadāta «خود داده»، یا «پیرو قانون خود»، که فقط برای θwāša (به معنی) روشنی بی پایان و با شگفتی برای همیستگان یا میسون hamēstagān'/miswan جایگاه مختلط یا نسخه ی زرتشتی برزخ به کار می رود، جایی که ارواح آنانی برده می شود که میزان کارهای صواب و گناهشان برابر است، ترکیب درنگ خدای dardγō-xvadāta «پیرو قانون خود برای زمانی دراز» فقط برای زروان و وایو^{۱۷} به کار می رود. این القاب از آن جهت جالب اند که نشان می دهند حتی در زمان تألیف اوستای متأخر، زمان و فضا به عنوان جوهره هایی مستقل پنداشته می شده اند و قانون خود را پی می گرفته اند و بنابراین مطیع اهرمزد نبوده اند.

بنابراین، به نظر می آید دلایل محکمی هست برای این که این سه سرود خالق و آن یکی را که در ستایش روشنی بی پایان است، دارای ریشه ای زروانی بدانیم. اولاً ظهور «فضای خود داده» را داریم که هم اینک مورد بحث قرار گرفت. ثانیاً، یکی دانستن اهرمزد با «زمان بی کرانه» وجود دارد - که تلاشی است برای سازش میان مواضع زرتشتی و زروانی. در هر دو مورد می توانیم به تلاشی آگاهانه از سوی به دین مزدیسنی پی ببریم که زمان - مکان را به اهرمزد مختص می سازد. در سرود سوم خالق، به هر صورت، مدرکی وجود دارد که نسخه نویسان ناآگاه اجازه داده اند تا عقیده ای فرضاً زروانی بی هیچ تصحیحی در این متن باقی بماند. در این سرود - که دیدیم با خرد مرتبط است - به ما گفته می شود خداوند سپهر هفتان و دوازدهان

را بر پا داشت. قبلاً دیدیم که به‌دین مزدیسنی، سیارات را به عنوان اولاد اهریمن و به عنوان ضد آفرینش‌های بروج^{۱۸} منطقه البروج می دانسته‌اند. این که آفرینش آن‌ها در این جا باید مستقیماً به اهرمزد نسبت داده شود، دلیلی به قدر کافی روشن بر این است که سر و کار ما با متنی غیر به‌دین و به صورت ناقص تصحیح شده است. دلیل آخر آن که ما در سرود مربوط به روشنی بی پایان، اشاره‌ی دیگری می‌بینیم که دلالت بر حضور عقاید زروانی می‌کند. بعد از یاد کردن از روشنائی بی پایان، آسمان، فضای خود داده و پل چینوط (پل گزینش گر)^{۱۹} جایی که مقدسین از مغضوبین جدا می‌شوند، نویسنده به راه و طریق rās ud pand که به جایگاه‌های نعمت منتهی می‌گردد، اشاره می‌کند. این راه در وندیداد^{۲۰} Vidēvdāt ذکر می‌شود. این راهی است که به پل چینوط ختم می‌شود؛ پلی که توسط نیکان و بدان یکسان باید زیر پا گذارده شود؛ این راهی است که توسط زروان خلق شده است. استعمال واژه‌ی پند آشکارا نشان می‌دهد که نویسنده، قطعه‌ی وندیداد vidēvdāt را در خاطر داشته است، زیرا پند در این جا باید ترجمه‌ای (تقریباً حرف نوشتی) از pantay اوستایی که در آن جا به کار رفته است، باشد. در پهلوی این واژه معمولاً به معنی نصیحت است، اگرچه ندرتاً به معنی راه^{۲۱} نیز به کار می‌رود. راهی که توسط زروان آفریده شده، راه ارواح در گذشتگان است، و به عنوان خدای مرگ است که زروان در این^{۲۲} ارتباط ظاهر می‌شود. با نجات راه زروانی، فرد مؤمن راه به سوی ابدیت می‌برد.

تحلیل ما از سی روزه sīh-rōčak پهلوی به این نتیجه‌گیری موقت منجر شده است که سه خالق - علاوه بر اهرمزد - زمان، فضا و خرداند. اکنون باید به سراغ بندهش^{۲۳} برویم.

در فصل سوم از این اثر، آفریننده‌ها (= daōvs) دوباره ذکر می‌شوند. یک بار آن‌ها رسماً با اهرمزد یکی شمرده می‌شوند: «اهرمزد خدای، بمانند آن چهار دی^{۲۴} در هر ماه، (آن‌ها را نیز) به نام خویش نهاد.» اشاره‌ی دوم بسیار جالب‌تر است. در ترجمه‌ی خودم از این قطعه، به دلایل مختلف و به طوری قابل ملاحظه‌ای می‌بایست از نیبرگ فاصله می‌گرفتم. زمینه‌های دستوری برای یک چنین فاصله‌گیری در یادداشت‌های مربوط به سطر - ۴۴ از متن زروانی ۲-Z یافت می‌شود. از این گذشته بر مبنای دلیلمان متن پهلوی سی روزه و دیگر منابع که در

زیر بحث آن می‌آید، طبیعی می‌نماید تا آن سه دی آمده در متن را یکی گاه gās، یکی را دین dēn و یکی را زمان ترجمه کنیم - و بعد، به دنبال متن پاریس^{۲۵}، همه دی‌ها (خالق) نامیده می‌شوند. این که این آفرینندگان «خود داده» هستند از این حقیقت ناشی می‌شود که بندهش از آن‌ها این گونه سخن می‌گوید که: «یاوران اهرمزد آن سه خالق اند»؛ اما زمانی که به شش امهراسپندان (= شش یاور) می‌پردازد، از آن‌ها به عنوان آفریده یا «آفریده شده برای آن‌ها» سخن می‌گوید.

جالب است که بعداً در همان فصل هر دو زروان بی کرانه و کرانه‌مند را می‌یابیم که در میان یاوران و هومن ذکرشان می‌رود: اما این خود فقط یک دلیل روشن دیگر است مبنی بر این که بندهش را نه کلیتی منسجم، که باید آن را مجموعه‌ای از معارف دینی دانست که حاوی سنت‌های مختلفی است که به طور ناشیانه گردآوری شده است. در این اثر آرا و عقاید مزدیسنی و نیمه زروانی مدام پهلوی به پهلوی یکدیگر یافت می‌شود.

باز، فصل آغازین همان اثر، به ما همان گروه چهارتایی را عرضه می‌دارد:

«به به دین آن گونه پیدا است که اهرمزد فراز پایه، با همه - آگاهی و بهی، زمانی بی کرانه در روشنی می‌بود. آن روشنی گاه و جای اهرمزد است که (آن را) روشنی بی کران خوانند. آن همه - آگاهی و بهی را زمان بی کرانه است؛ چون، اهرمزد و گاه و دین و زمان اهرمزد بودند، هستند و خواهند بود.»

«هر دو» به همه آگاهی و بهی اشاره ندارد، زیرا در آن مورد، به طور طبیعی عبارت توضیحی «برخی آن را دین خوانند» تقدم دارد. در عوض این باید به عنوان اشاره‌ای به مفاهیم فضای - روشنی بی کرانه و همه آگاهی - دین به حساب آید. این دو در کلیت زمان بی کرانه یعنی جاودانگی دربر گرفته می‌شوند، زیرا «اهرمزد و گاه و دین و زمان اهرمزد بودند، هستند و خواهند بود». جمله‌ی آخر آنچه را که به معنی کلیت زمان بی کرانه است شرح می‌کند: این جاودانگی (ابدیت) است و جاودانگی شرط ضروری بودن آن سه تای دیگر است. این گزارش آن‌ها یعنی آن چیزی است که آن‌ها را شرح و بسط می‌دهد.

به نظر می‌رسد صحت این تفسیر از متنی همسان در ایادگار جاماسپیک Aβyātkār i jāmāspīk به اثبات برسد. گرچه وضعیت تأسف بار متن فارسی اجازه‌ی ترجمه‌ی قطعی را نمی‌دهد، اما گروه چهارتایی اهرمزد، روشنایی، دین و زمان، بی‌هیچ بحثی در آن‌جا نیز حاضرند. متن پارسی همراه متن پازند و در کنار متن بازسازی شده‌ی پهلوی در چاپ مسینا Messina, p-34 یافت می‌شود. در برخی مشکلات نمی‌توانیم با او موافق باشیم. آن‌گونه که من می‌فهمم این قطعه به شرح زیر است:

«آن که همیشه بوده، فقط اهرمزد در روشنایی است - و روشنایی از اهرمزد (پدید می‌آید) - رواج دین او، و زمان او که جاودانگی اهرمزد است، زیرا آن ماهیت نظم درست است.»

واژه‌ی پهلوی ēvāč هم به معنی فقط و هم به معنی آواز (صدا) است. مسینا معنای دوم را برگزیده است، اما من هیچ زرتشتی سراغ ندارم که به نحوی موافق چنین نظری باشد. ēvāč (صدا) با آنچه که ما کلمه‌ی λóγος می‌خوانیمش تطبیق ندارد: آن کلمه‌ی vaxš است. حتی صدا در کیهان‌شناسی زرتشتی با بیان اهنوور Ahunavar ظاهر نمی‌شود، دعایی که به وسیله‌ی آن اهریمن بعد از اولین اقدام برای هجوم به قلمرو^{۲۶} نور به عقب رانده شده و به گنجی فرو افتاد. از این گذشته، فصل آغازین بندهش که متن جاماسپیک آشکارا از آن مابه می‌گیرد، خود خبری از صدای اهرمزد نمی‌دهد: این دو قطعه یکدیگر را تکمیل می‌کنند، و از مقایسه‌ی دو قطعه اهرمزد چهارتایی، روشنایی (فضا)، دین، و زمان با وضوحی دلخواه رخ می‌نمایند.

این دستاورد قابل توجه نیبرگ بود که اهمیت خدای چهارگانه (= جنبه) را در نظام زروانی^{۲۷} به اثبات رسانید؛ اما مهم‌تر از «چهارگانه‌ی تقدیر» و چهارگان خاکی زروان^{۲۸}، چهارگاه زمان - فضا - دین - اهرمزد است که جنبه‌های خود الوهیت است. علاوه بر این، این مسئله از دیگر موارد بهتر تأیید می‌شود و با تغییر جزییات دقیقاً با چهارگان مانوی - که «پدر عظمت» چهار جنبه دارد یعنی خود زروان، روشنایی، قدرت و خرد^{۲۹} - تطبیق می‌کند.

شدر که ابتدا به اهمیت جنبه‌ی مانوی پای فشرده، به درستی سند آمده در فصل آغازین بندهش را گواه می‌آورد. بر خلاف ما او در ترجمه‌اش از آن قطعه‌ی بیش از حد مخدوش سعی کرده است تا وجود چهارگانه‌ی الهی را به اثبات برساند: خداوند - روشنایی - همه آگاهی - بهی. به هر صورت این نکته از گزارش مدارکی که تا کنون در این فصل تحلیل کرده‌ایم کنار رفته است، و متن دقیقاً قرینه‌ی دقیقی برای خدای چهار جنبه‌ی مانوی که شامل زمان - روشنایی، فضا - دین، همه آگاهی - اهرمزد - خالق است، ارائه نمی‌کند.

زیرا اختلافات ظاهری میان خدای چهار جنبه‌ی زرتشتی و مانوی - چنانچه آن‌ها را دارای منشاء مشترک زروانی^{۳۰} بدانیم - به سادگی رفع و رجوع می‌شود. روشنایی یا روشنی - فضا [= گاه - روشنی] در هر دو مشترک است. مانوی‌ها، به دنبال زروانی‌ها، زروان را خدای غالب قرار می‌دهند، اما در جایگزینی خدای چهار جنبه‌ی زروانی، آن‌ها زروان یا «زمان بی کرانه» را با خدای روشنایی خود همگون ساختند. مزداپرستان، از سوی دیگر، در حالی که مجبور بودند تا مکان اول را به اهرمزد اختصاص دهند، بدین دلیل، زمان را رد نکردند. بنابراین، اهرمزد را جانشین قدرت کردند و این طبیعی بود؛ زیرا اهرمزد مهم‌تر از هر چیز خالق بود، حتی در نظام زروانی، و در سرود اول، خالق در سی روزه منحصرأ به خاطر همین توانایی ستایش می‌شود. عمل آفرینش تجلی قدرت الهی است، و تصادفی نیست که در همین سرود به اهرمزد به عنوان نیروی بی کرانه *akanārak nērog* اشاره می‌شود. از این گذشته، قطعه‌ای در دینکرت هست که در آن قدرت در متنی کاملاً نزدیک و مشابه با آن‌هایی که تا کنون مورد بحث قرار داده‌ایم، ظاهر می‌شود. انواع گوناگون دانش مورد بحث است:

«یک نوع سخن دانا است که گفته می‌شود، او کسی است که به لحاظ آگاهی ذاتی‌اش می‌داند: و این تنها اهرمزد خالق است. این آگاهی در زمان بی کرانه است و قدرت در عالی‌ترین^{۳۱} صورتش می‌باشد.»

ظاهراً از این جا می‌توان به این نتیجه‌ی نسبتاً قطعی رسید که چهارگانه‌ی اصلی زروانی، زمان، فضا، خرد و قدرت را در خود می‌گنجاند.

همگون سازی فضا و روشنایی نتیجه‌ی ضروری هم‌الهیات مزدیسنی و هم‌مانوی بود. اما این در اصل زروانی نیست: زیرا زروان همان قدر و نه بیش تر که خدای تاریکی است، خدای روشنی هم هست. او بالاتر از هر دو است، و به عنوان فضایی که هر دو را شامل است، درک می‌شود. پس این خدای چهار جنبه با تفکر هلنی آئون مطابق است، که اگر نظر رایزن اشتاین را باور داریم، همیشه در بر گیرنده‌ی زمان، فضا و آن شخصیت الهی^{۳۲} است.

سند پهلوی سی دوره و بندهش به ما اجازه‌ی این نتیجه‌گیری را می‌دهند که سه خالق در کتاب اخیر (= بندهش) زمان، فضا، و دین (= خرد) اند. از آن جا که در برخی محافل ساختن تمامی یک نظریه بر اساس پایه‌های لرزان متون مبهم و مخدوش باب روز است، آن‌ها که از این کار بیزارند به حق می‌توانند اعتراض کنند که متن سی دوره به عنوان مدرک، قانع کننده نیست و بخش آغازین از فصل اول بندهش مخدوش تر از آن است که از آن نتیجه‌ای محکم و استوار بیرون آید. به هر حال، اسناد دیگری نیز هست که ما در جای خود به آن‌ها خواهیم پرداخت و این روی هم رفته نظریه‌ی ما را تأیید می‌کند. اما قبل از رفتن به سراغ این اسناد و مدارک بهتر است تا هویت عملی مفاهیمی چون دین dēn و خرد xrat و یا دانایی dānākīh را مشخص نماییم.

به ارتباط میان خرد و دین اغلب در کتب پهلوی و به ویژه در دینکرت اشاره می‌رود، اما به نظر می‌رسد نظرات در مورد ارتباط دقیق بین این دو از متنی تا متن دیگر اختلاف دارد: گاهی یکی شناخته می‌شوند، و گاهی تمایزی پدید می‌آید. در یک متن این یکی انگاشتن رسمی است: واژه‌ی دین مزدیسنی با خرد ذاتی xrat یکی است: واژه‌ی خرد ذاتی مربوط است به هر آنچه که از دین مزدیسنی بوده یا هست یا خواهد بود. زیرا خرد ذاتی^{۳۳} همان دین مزدیسنی است و دین مزدیسنی همان خرد ذاتی است. «رای (= حکم) دین، خرد^{۳۴} اهرمزد است.» و جوهره‌ی دین مزدیسنی خرد (= فرزانیگی = frazānagīh) اهرمزد است؛ و فرزانیگی او بخشش است، دانش و عمل است. موضوع آن دانش همه... (چیزها) ست و آن خود خیم xēm اهرمزد^{۳۵} است، و باز «او کسی که اندیشه‌اش را به دین زرتشت داد تا^{۳۶} خرد را آموزد».

در قطعات دیگر تفاوتی پدید می‌آید: این طور که از دین به عنوان نطفه‌ی (=

تخم)^{۳۷} خرد سخن می رود، و این که دین از همان تبار و دودمان خرد ذاتی^{۳۸} است. و در ماده، صورت و عمل خرد^{۳۹} تجلی می یابد. در میان امهر اسپندان خوب که جایگاهش پاک است، به حرکت در می آید، جایی که خرد ذاتی حاکمیت^{۴۰} را کامل کرده است. خرد به عنوان داوری معرفی می شود که حقیقت یا دروغ چیزهای پنهان را توسط آگاهی^{۴۱} دین می شناسد. به عنوان سرور (= حاکم) روح (= جان = Jān) آدمی است، در حالی که اراده ی آزاد چونان معلمی است بر توانایی ارادی: دین اهرمزد در هر دو (مورد) کامل^{۴۲} و تمام است. به عنوان خدایان زمینی دین با یک کمر بند، تمام اختران را احاطه می کند و همه ی آگاهی تمام^{۴۳} ایزدان آگاه را در بر می گیرد.

پس از این گریز کوتاه که برگرفته از گزیده هایی از متون مربوطه بود، آشکار است که خرد و دین آنچنان لاینحل به هم گره خورده اند که تقریباً یکی انگاشته می شوند. پس طبیعی است که این دو واژه باید به طوری غیر قابل تمیز در اشاره به دومین سرود سه خالق به کار رفته باشد.

بعد از این گریز کوتاه، اکنون باید به موضوع سه خالق پرداخته، به طور کامل، اسناد دینکرت را مورد مذاقه قرار دهیم. در آن جا اهرمزد را با سه جاودانه مرتبط می یابیم. این سه خالق نمی توانند با سه خالق که جاودانگی شان در فصل سوم بندهش به طور تلویحی وارد شده، تفاوت داشته باشند و در واقع این همان چیزی است که انتظار می رود. اهرمزد خالق و خرد دین که از طریق قدرتش خوبی پدید می آید، و فضا که بر اساس آن ماده پدید می آید، و زمان که^{۴۴} جاودانگی اوست، همه جاودانه اند. بیان این که آیا در این جا یک اسطوره ی عامیانه تر توسط نویسنده ی دینکرت به رشته ی تحریر درآمده است یا نه، غیر ممکن است، گرچه محتمل است که آفرینندگان از آنچه که ما اکنون پی می بریم ویژگی شخصی تری داشته اند؛ اما برای نویسندگان متأخر مزدیسنی، زمان بی کرانه و فضای بی کرانه از یک سو جوهره های آفریننده و از سویی دیگر شرط ضروری آفرینش^{۴۵} بودند. از طریق کرانه مندی آن ها است که آفرینش میسر و ممکن می گردد، و زمان کرانه مند اولین مخلوق است. متن زروانی ۱۴Z زروان چهار جنبه ای را با صراحت بیش تری نشان می دهد: اول زمان است، بدون هیچ منشایی، ولی خود منشاء همه ی چیزهاست؛ تمام هستی بسته به آن است، و بدون آن هیچ چیز انجام نشده و

نمی‌شود و نخواهد شد: و در عین حال خود به هیچ چیز وابسته نیست. دوم فضا است که درون آن تمام جوهره‌هاست؛ و سوم خرد اهرمزد که تمام چیزها را هدایت می‌کند؛ گرچه خود توسط هیچ چیز هدایت نمی‌شود. در این جا مجدداً ما دارای همان چهار گانه هستیم: زمان، فضا، خرد، و شخصیت خالق. آن‌ها با هم یک خدایند در چهار موجود. تمایز میان این موجودات، به هر تقدیر، قدری نمایانده می‌شود. زمان و فضا جاودانه‌اند؛ آنان مواد اولیه‌ای هستند که قرار است آفرینش از آن‌ها پدید آید و کرانه‌مندی آن‌ها عمل خلاقانه را ممکن می‌سازد. خرد نیروی هدایت گر عالم است، اما آشکارا فقط وقتی می‌تواند در عمل وارد شود که چیزی برای هدایت شدن، هستی یابد، یعنی بعد از کرانه‌مندی زمان و فضا *sub specie aeternitatis*. در موضع سکون است و واقعاً نمی‌توان گفت که اصلاً هدایت گر است: قبل از آن که در جهان خارج بتواند دست به عمل زند، خود باید که کرانه‌مند گردد^{۴۶}. این وضع به خاطر موقعیت اضطرابی ناشی از تهاجم نیروهای بدی^{۴۷} به سرعت بیش‌تری پدید آمد. بر اساس یک گزارش به نظر می‌رسد این تهاجم، خودآگاهی را در خود خداوند پدید آورد، و از این خودآگاهی، روشنائی بی‌کران پدیدار شد: پس از آن جرثومه‌ی آفرینش، همه‌آگاهی، آفرینش و شکست اهریمن بروز می‌نماید.

نظریه‌ی تشریح شده توسط این متن که بر اساس آن روشنائی بی‌کران توسط خداوند صادر شده و خود جاودانه نیست، به نظر می‌آید از اهمیت زیادی برخوردار باشد. اگر روشنی فقط بعد از آنی که خداوند از وجود خویش و وجود اهریمن آگاه گردید صادر شد، پس می‌توان نتیجه گرفت که روشنی از آغاز همراه خداوند نبوده است. این به وضوح یک تصور اصیل زروانی است. هستی اهریمن به نظر می‌آید مقدم بر آگاهی خداوند از خویش باشد: فشار اهریمن، خودآگاهی را در خداوند به وجود می‌آورد و این (خودآگاهی) خودش را در روشنائی متجلی می‌سازد. پس روشنی نمی‌توانسته جاودانه با اهرمزد بوده باشد: روشنائی، جوهره‌ی جاودانه‌ها نیست. پس این مسئله به نظر می‌آید یک نظریه‌ی الهی از اسطوره‌ی زروان باشد؛ اسطوره‌ای که در آن پیدایش اهرمزد و اهریمن به عنوان روشنائی و تاریکی انگاشته می‌شود. ظلمت از ناآگاهی خدای جاودانه از خود ریشه می‌گیرد؛ و روشنائی از آگاهی اهرمزد پدیدار می‌شود، آگاهی بی‌که تجلی

ماهیت الهی است و بعد از ظلمتی که از ناآگاهی او پدید می آید، واقع می شود. در این جا واقعاً به نظر می آید که صاحب نظری اجمالی از آموزه‌ی بنیادی زروانی هستیم، نظری که روشنی را نه جاودانه، که به عنوان هستی جداگانه انگاشته است. در تمام گزارش‌های مزدیسنی، روشنی بی کران، فضا و مکان اهرمزد همپای او جاودانه هستند. از متن ما، به هر صورت این برمی آید که اهرمزد سرور دانا، باید همانند مکانش صدوری از خود آگاهی نیرویی بالاتر یعنی زروان باشد. این مسئله به نظر می رسد در بندهش^{۴۸} نیز باید منعکس باشد، جایی که آفرینش به شکل صورتی بی پایان از روشنایی مادی پدید می آید. به شکلی مشابه، آفرینش اهریمن از تاریکی مادی هستی می گیرد. اگر، همچنان که متن ما می گوید، روشنی و حدساً تاریکی جاودانه نیستند، پس باید نتیجه بگیریم که آفرینش از ماده - که به عنوان جوهره‌ی زروان تلقی می شود - مقدم است بر اهرمزد و اهریمن، که مینوی اند. پس در متن زروانی (a) ۱۸-Z می یابیم که روشنایی خرد و تاریکی دروغ دیوی، به نظر مناسب اهرمزد و اهریمن و به موازات آن فضا است، که برای هر دو مشترک است؛ گرچه در جایی دیگر فضا با روشنی بی کرانه، جایگاه اهرمزد برابر گرفته می شود. پس روشنایی و ظلمت، جایگزین گیتی اصلی (= ماده) که به نظر می آید گیتی (روشنی) و گیتی (تاریکی) در بندهش باشد، شده اند. این ماده جوهره‌ی جاودانه‌ی تمام آنچه که وجود دارد است، یعنی زمان - فضا که زروان است. و مطمئناً این^{۴۹} Τόνον ἰόνον است که از آن به خدا یا یک ماهیت اهریمنی یا روشنی و تاریکی، و بیش از این ها مشتق می شود.

فعلاً این تأملات را با بی میلی کنار گذاشته، باید مجدداً به اسناد مربوط به وجود چهارگانه‌ی زمان - فضا - خرد - (اهرمزد) - نیرو بازگردیم. مسعودی از یک خدای چهارگان زرتشتی یاد می کند که به ظن قوی شبیه چهارگان ماست. او از مغانی سخن می گوید که به پنج عنصر^{۵۰} باور دارد: اول اهرمزد است و «او خدای با عظمت و مکرم است». دوم اهریمن، و او شیطان رجیم است و سوم Kāh (= فارسی جدید gāh و پهلوی gās^{۵۱})، که زمان است. چهارم جای qāy^{۵۲} که «فضا (مکان) است». تا این جا تطبیق با خدای چهارگان ما دقیق است، اما در این جا متن عربی پر ابهام می شود. در این جا انتظار دین را داریم. اما هر دو متن واژه‌ی یوم (روز) را دارند که در این متن بی معنی است. یک متن توضیح «والهول الطیبات

والخمیر» و این شراب ناب (و روشن) را می‌افزاید و در متن دیگر «والحیا الطبیبات والخمیره» و آن خوب است و ... قرائت می‌شود. دوجوج degoege، با قبول توجیه اول، یوم yaum را به haum (هوم) hōm, hoama، معادل ایرانی Soma (سومای) ودایی، یعنی نوشیدنی خدایان، تصحیح کرده است. اما هوم در این جمع چه می‌کند؟ ارتباطش با دین dēn در اسطوره‌شناسی اندک و در الهیات هیچ است؛ با زمان و فضا اصلاً مربوط نمی‌شود. درست است که در اوستا^{۵۳} اهرمزد برای خود کمر بند ستاره‌نشان و مینوی به دین مزدیسنی یعنی^{۵۴} (pourvanīm) باستان را آورده و به دور خود می‌بندد؛ اما این قطعه‌ای کاملاً اسطوره‌ای است و روشن است که نمی‌تواند به عنوان مدرکی برای مشکل فعلی ما به کار آید. در ادبیات متأخر، هوم به عنوان «نیروی جاودانگی»^{۵۵} (= بی‌مرگی) معرفی می‌شود و به مردگان بعد از رستاخیز^{۵۶} بی‌مرگ می‌بخشد. اما در هیچ کجا به عنوان یک اصل ظاهر نمی‌شود - یعنی به عنوان نقشی که به طرزی عجیب برای او نامناسب است.

به طوری موجه‌تر می‌توان این واژه را به taum (به پهلوی tōm و tōhm دانه، تخم) تصحیح کرد، زیرا در دینکرت از روشنایی بی‌کران به عنوان تخمی (= نطفه‌ای) که از آن^{۵۷} xvarr برمی‌خیزد، سخن می‌رود و تصور تخم (نطفه) در بخش‌های هستی‌شناسی این اثر^{۵۸} نقشی بس مهم ایفا می‌کند. به هر تقدیر، این مسئله تا حد مضاعف کردن فضا پیش می‌رود، زیرا تخم = روشنایی بی‌کران (مکان = جا) فضای اهرمزد است.

باز در قطعه‌ای دیگر، دیده می‌شود که اهرمزد دین را می‌آفریند که «تخمگان تخم»^{۵۹} نامیده می‌شود و دقیقاً با متن مسعودی همخوانی دارد. با این حال، این که مسعودی از این نکته با خبر بوده باشد نامحتمل است، هر چند البته ناممکن نیست. به هر تقدیر تصحیح واژه‌های خارجی که به خط عربی آوانویسی شده، حرفه‌ی ماجور و پر منفعتی نیست. فقط کافی است به هر متن عربی‌ای که در آن یک چنین اسامی آوانوشت می‌شوند نگاهی بیندازیم تا تصحیفات وحشتناکی را که رخ^{۶۰} می‌دهد دریابیم. تنها راهنمای ممکن در یک چنین مواردی استنباط از اطلاعات موجود بر مبنای عقل سلیم است. در قطعه‌ی خود خواهیم دید که مسعودی صورت käh را به عنوان فارسی زمان، و جای jāy را برای مکان به کار می‌برد؛ اما در زبان قدیم‌تر هر دو به طوری مرسوم فضا (= مکان = جای) معنی

می دهند، گرچه گاه gās همچنین به معنی زمان هم هست. کاربرد جای و گاه توسط مسعودی نشان می دهد که سر و کار او با متنی بوده است که gās و gyāk را در کنار هم داشته است؛ و دقیقاً این همانی است که در فصل اول بندهش داریم. پس ما محقّقیم تا yaum بی معنی را به دین تصحیح کنیم در حالی که می پذیریم که شباهت اندکی بین علائم نشان دهنده‌ی این دو واژه در خط عربی وجود دارد. زیرا کل عبارت را می توان چنین خواند: «دین والحبیات. الطبیات والتمیزه. دینی که خوب (طیب) است و تمیز دهنده.» طیب در ارتباط با دین، ارائه کننده‌ی صورت پهلوی dēn-vēh (به دین) است.

جدا از قطعات نقل شده‌ی بالا؛ که در آن‌ها سه خالق - زمان - فضا و دین (فرد) با هم ظاهر می شوند، جاهای بسیار دیگری از این سه، دو تا با هم جفت^{۶۱} می شوند؛ به هر صورت، قطعه‌ای نیز در شکند گمانیک و یچار^{۶۲} وجود دارد که در آن سه خالق، که هویتشان را با زحمت بسیار مشخص کرده‌ایم، نه تنها ظاهر می شوند، بلکه به اسم نیز ذکر می گردند. این اسامی آن چیزهایی که ما انتظار داریم نیستند. این قطعه چنین است:

«زمانی که او (اهرمزد) نام خالق (دادار) را داشت، پس او همچنین سه نام (دیگر) را نیز دارا بود، آفرینش dahišn دین و روح rva.»

از میان دسته‌ای که ما در می روزه و هم در بندهش و دینکرت می یابیم، تنها دین است که در هر سه یکی است؛ با این حال این که شکند گمانیک و یچار، به همان آموزه اشاره می کند جای بحث ندارد. همچنین نمی توانیم ناشیانه آفرینش dahišn را به این دلیل که به شکل فعلی اش در متن بی معنی است، به چیز دیگری تغییر دهیم؛ زیرا این متن خود اضافه می کند: «زیرا معلوم است که نام خالق مشتق از آفرینش است.» پس به طوری آشکار، نویسنده که در مواضع دیگر درک صائب و لهجه شناسی چشمگیرش را نشان می دهد، به تناقضش مبنی بر این که آفرینش یکی از اسامی خالق است، ادامه می دهد. به هر حال گرچه الهیات شکند گمانیک و یچار مبتنی بر دینکرت^{۶۳} است، اما در این مورد که آفرینش و دین و جان (روح) نشان دهنده‌ی سه خالق اند، مدرکی در آن نیست. به حکم عقل اسامی سه خالق باید

زمان، فضا، دین (خرد) باشد، همانند فصل سوم بندهش^{۶۴}. بنابراین باید یا نظریه‌ی زمان - فضا - دین را به عنوان سه خالق با همدیگر رد کنیم و فقط سند شکند گمانیک و پچار را برگزینیم؛ یا این که توجیهی قابل قبول ارائه دهیم مبنی بر این که چگونه نویسنده شکند گمانیک و پچار به توصیف خلقت به عنوان یک خالق نزدیک شده و از آنجا روان ruvān را در این نقش خلاق به دست می‌آورد. اول مسئله به دست آوردن روان است، تنها متنی که به یاد می‌آید که تقارن دست کم دوردستی با متن مسئله ساز فعلی دارد، قطعه‌ای است که در بندهش بزرگ^{۶۵} می‌آید. جایی که گفته می‌شود روح انسان (= جهان اصغر) با اهرمزد در جهان اکبر منطبق است. در نظام مانوی نیز انسان نخستین (اهرمزد در اصطلاح‌شناسی مانوی ایرانی) با روح او همسان^{۶۶} است، و نیرویی که توسط خدای ابدی فرستاده می‌شود، خود روح^{۶۷} ماده است. به هر صورت هیچ‌یک از این قطعات مشابه نیستند: آن‌ها از روح، یک خالق را به دست نمی‌دهند و نیز حق نداریم تا در این مثال تنها تفکر نوافلاطونی روح - جهانی (= نقش کل صوفیان) را ببینیم؛ زیرا این تفکر برای زرتشتی‌گری بیگانه است.

در مقابل روان شکند گمانیک و پچار، بندهش واژه‌ی زمان را به کار می‌برد. اگر قرار باشد میان گزارش‌ها مصالحه و سازشی پدید آید، دو امکان وجود دارد: یکی این که نویسنده شکند گمانیک و پچار، به دنبال آن بوده تا تمام اشارات به زروان - زمان را به عنوان یک خالق، محو و نابود کند، نظریه‌ای که او به طوری ریشه‌ای در فصل ششم و آخر کتابش با آن به مخالفت برخاسته و روان را جایگزین خدایی که زمانی غالب بود کرده است؛ خدایی که در زمان او به آرامی داشت از گروه خدایان حذف و محو می‌شد؛ یا این که به علت تحریف اولیه، روان جانشین زروان شده است. یعنی اختلاف در یک حرف، چنانچه بپذیریم یک املا‌ی پهلوی Zrw b'η علاوه بر املا‌ی عادی Z w r w d n و صورت نامعمول‌تر^{۶۸} Z r w p d n وجود داشته است. هر یک از این دو امکان ممکن است صحیح باشد؛ اما این مورد اخیر، به نظر من محتمل‌تر است، چرا که این دقیقاً در یک متن تازه‌ی فارسی (متن ۳۶-Z) رخ داده که در آن جایگزینی روان به جای زروان مسلم است.

مورد آفرینش dahišn نیز می‌تواند به عنوان یک اشتباه خطی توجیه شود، گرچه اگر این در اصل چنین بود، خود به عنوان یکی از قابلیت‌های نویسنده شکند

گمانیک و بچار، مورد قبول واقع می‌شد: و این در ارتباط با کسی که خود آفرینش را به عنوان اسمی از خالق ابداع نکرده است امر قابل ملاحظه‌ای است. به اندازه‌ی کافی عجیب است که همین معما در دینکرت^{۶۹} ظاهر می‌شود، جایی که گفته می‌شود:

«ماده (= گیتی) توسط شش چیز اداره می‌شود؛ به واسطه‌ی زمان، آفرینش (= دهش dahišn)، خرد، (نیرو، yārō = yārīstan = Np= yār aḍyār) ابزار و کار. دانایی گفته است که از این شش تا، سه تا مینوی و سه تا مادی است. زمان، آفرینش و خرد مینوی اند؛ نیرو، ابزار و کوشش مادی اند.»

خوشبختانه در این مورد، یک قطعه‌ی مشابه^{۷۰} نیز وجود دارد. در این قطعه ما دارای سلسله‌ای مشابه گرچه نه یکسان هستیم. اراده، نیرو، ابزار، کوشش، فضا و زمان - که در عالم نیکی خرد و روشنی خرد و در عالم اهریمنی به سبب دروغ دیوی و تاریکی دروغ دیوی تکمیل می‌شود. پس زمان، نیرو adyār-nērōk، ابزار، خرد، کوشش در هر دو سلسله (زنجیره - گروه) مشترک است. روشنائی خرد و همتای تاریک آن، برای مقصود فعلی ما می‌تواند به عنوان بسط خرد و دروغ دیوی کنار گذاشته شود. پس ما می‌مانیم و اراده و فضا از یک سو، و دهش از سوی دیگر. اراده چنان پیوند نزدیکی با کوشش و نیرو دارد، که ما را از توقف بر سر آن بی‌نیاز می‌کند. بنابراین، معادله‌ی ما به فضا = آفرینش کاهش می‌یابد. کاملاً ممکن است علائم پهلوی به نحوی عادی به صورت دهش، آوانوشت و به آفرینش ترجمه شده باشد و آوانوشت و ترجمه‌ای این چنین در متن شکند گمانیک و بچار که تا کنون مورد بحث قرار دادیم، واژه‌ای را که به معنای فضا است پنهان کرده، ناشناخته گذاشته باشد. به هر صورت به همین اندازه ممکن است که دهش فقط یک املای غلط از gās (گاه - فضا) باشد: این سادگی جذاب خط پهلوی است که فقط با اضافه‌ی یک حرف و یا یک الف gās به dahišn بدل می‌شود. به طوری مشابه اگر یک الف به ابتدای gās اضافه کنیم؛ تبدیل به واژه‌ی vchih (بهی) می‌شود؛ و این ابهام در فصل سوم از بندهش بزرگ بند ۴ به واقع به تأیید می‌رسد، که در این بند این واژه را vchih و بندهش هندی به طوری درست gās (گاه) قرائت می‌کند.

بنابراین اصلاً غیرممکن نیست که گروه dahišn-dēn-ruvān در شکند گمانیک
و پچار به واقع همان gās - dēn - zurvān - zamān (گاه - دین - زروان - زمان)
باشد، اما در پوششی مبدل.

از مجموعه‌ی اسناد می‌روژه، فصل‌های اول و سوم بندهش، قطعات
دینکرت و گزارش مسعودی بر می‌آید که بخشی از زرتشتیان که ما آن را نیمه
زروانی می‌خوانیم، اهرمزد را خدایی چهار جنبه می‌انگاشته‌اند؛ صور او همان
شخصیت او به عنوان خالق، زمان، فضا و خرد است. با قیاس با زروان چهار بعدی
مانوی (خدای غالب) یعنی روشنایی، خرد و نیرو، می‌توانیم چهار گانه‌ی زروانی
اصلی یعنی زروان (زمان)، فضا، خرد و نیرو را که در تلفیق با هم ربوبیت را
تشکیل می‌دهند، استنتاج نماییم. مدرک شکند گمانیک و پچار نامربوط است و
اکنون کاملاً آماده‌ایم تا بپذیریم که شاید تا به حال از تبیین مشکلات آزار دهنده‌ای
که توسط عبارات آفرینش - خالق و ترکیب نامحتمل روان - خالق به وجود می‌آید،
طفره رفته‌ایم. این مسئله تصویری را که از بقیه‌ی مدارک مان به دست می‌آید تغییر
نمی‌دهد. در زروانیسم همانند مانویسم، زروان، زمان - فضا - خرد - نیرو است،
یعنی TET Πατρόσωλος πατη ριοῦ μεΥΕθους.

مأخذ و پی‌نوشت‌ها

1-CCM 1931, pp-128-30.

2- Ibid p-130.

۳- یک طبقه از حکام در اوستا که علیه و ضد دین بودند. ترجمه‌ی پهلوی این متون این
اسامی را به عنوان «کور و کر نسبت به دین» توصیف می‌کند. همین رک به:

Darmesteter in SBE xxiii, p.26, No 2, for Nyberg and his
School the Kavis were originally worshippers of Miθra
(Religionen, pp-292 ff, 8c).

۴- رک به ملحقات فصل هشتم (بخش ۱ - ص ۳۳۲)

۵- انواع انسان در بندهش ص ۱۰۷ شرح شده است. علاوه بر بیزانسی‌ها، ترک‌ها، چینی‌ها
و عرب‌ها، ستوران و خرس‌ها به عنوان یکی از ملحقات نوع انسانی توصیف شده‌اند.

۶- در این باب رک به بندهش ۹۵-p (وزاتسهرم 3.53 Zs.)

- ۷- رک به ملحقات فصل هشتم (بخش ۲، ص ۳۳۲)
- 8- Henning, JRAS, 1942, p-236.
- ۹- مینوی خرد، فصل ۵۷ بندهای ۲-۴.
- ۱۰- متن زروانی (Z-۸) بندهای ۱۱-۱۰.
- ۱۱- رک به متن زروانی Z-۳۷ بندهای ۸-۹.
- ۱۲- متن زروانی G-1.
- ۱۳- متن زروانی Z-۱۸.
- 14- Schaefer, zeitschrift für kirchenge-schichte, li, 1932, p. 50;
Bidez-cumont, mages, i, p-62 N(4).
- ۱۵- رک زاداسپرم فصل ۳۵ بند ۳۱: «اهرمزد به همراهی سروش پرهیزگار از سوی مرز
نیمروز به انجمن فراز رسید، بر گاه همیشگی خود آفریده نشیند.»
- ۱۶- رک به بندهش بزرگ، بخش ۱۶۳ بند ۱: «اهرمزد خود نشیند بدان روشنی
بی کران.»
- 17- it is once used of vayu, but in This case it may well have
been transfared from zurvān.
- ۱۸- همچنین رک به فصل چهارم صص- ۱۴۴-۱۴۵.
- ۱۹- رک به صص- ۲۵۱-۲۵۲.
- 20- for discussion V, Nyberg, CCM, 1931, pp. 119-25, cf.
christensen, Études sur le Zoroastrisme de la perse antique,
pp-54.
- ۲۱- دینکرت مدن، بخش ۲۶۲ بند ۸.
- 22- Nyberg, I.C.
- ۲۳- متن زروانی Z-۲ بند ۲ و بند ۱۱.
- ۲۴- رک بندهش بزرگ، بخش ۱۶۳ بند ۱.
- 25- dē is the later form of daδv.
- ۲۶- رک به فصل چهارم همین کتاب. صص- ۱۶۳-۱۶۴.
- 27- CCM, 1931, pp. 47 ff.
- 28- Ibid. pp. 107-13
- 29- Schaefer, urform, pp- 136; Nyberg: CCM, 1931, p-48.
- 30- the tetrad zurvān (supreme Gōd), Kephalaia, p-23, has the
characteristically different, Evδaiμovia, wisdom, and power.

- ۳۱- دینکرت ملن، بخش ۲۷۲ بند ۳۱۸.
- 32- Reitzenstein, Studien zum antiken synkretismus, p-81.
- ۳۳- دینکرت ملن، بخش ۳۱۴ بند ۹.
- ۳۴- همان مرجع، بخش ۹۱۵ بند ۱۹.
- ۳۵- همان مرجع، بخش ۳۲۹، بند ۱۴.
- ۳۶- همان مرجع، بخش ۹۰۴، بند ۱۳.
- ۳۷- دادستان دینیک، بخش ۳۶ بند ۲۲.
- ۳۸- دینکرت ملن، بخش ۱۱۷ بند ۱۰.
- ۳۹- همان مرجع سطر ۱۵.
- ۴۰- دینکرت ملن، سطر ۲۲.
- ۴۱- همان مرجع، بخش ۲۵۹ بند ۱۶.
- ۴۲- همان مرجع، بخش ۱۷۸ بند ۵.
- ۴۳- دادستان دینیک، بخش ۳۸ بند ۱۴.
- ۴۴- متن زروانی ۱۵-Z: 85. 5. ZXA. cf.
- ۴۵- رک به ملحقات فصل هشتم. (بخش ۳- ص ۳۳۲)
- 46- text Z20
- 47- Ibid
- 48- Z1 §§ 26-27
- ۴۹- متن زروانی ۱-G.
- ۵۰- متن زروانی ۱۲-F.
- 51- Leyden MS. has kām.
- 52- Mss Jām.
- 53- YS 9-26.
- 54- or the pleiades; v. Batholomae, Indo germanische forschungen, xxxi p-35.
- ۵۵- رک به یادداشت‌ها و ملحقات فصل هشتم. (بخش ۴- ص ۳۳۲)
- ۵۶- بندهش بزرگ، بخش ۱۴۹ بند ۱۲.
- ۵۷- متن زروانی ۹-Z.
- ۵۸- دینکرت ملن، بخش ۱۲۰ بند ۲۲ و بخش ۲۹۰ بند ۱.
- ۵۹- رک به ملحقات فصل هشتم. (بخش ۵- ص ۳۳۲)
- 60- Yacqūbi has hammōd, cf. Kessler Mani, p. 338

۶۱- متن زروانی ۱۶- بند ۱۸.

۶۲- شکند گمانیک، بخش ۴- بند ۱۰۷؛ بخش ۹- بند ۱۰؛ بخش ۱۲، بند ۱.

۶۳- نک به صص- ۳۱۷- ۳۱۶.

۶۴- بندهش بزرگ، بخش ۱۹۰ بند ۱۳.

65- Schaefer, urform, pp-111; id studien p. 253; Reitzenstein, Die Göttin psyche p-14.

66- Alexander of lycopolis (brinkmann, p. 5, I. 22); cumont, Recherches sur le manichéisme, i, p. 18, No, 4: Baur, Das (manichäische Religionssystem p. 52.

۶۷- متن یوشت فریان بخش ۲- بندهای ۴۰- ۳۹.

۶۸- متن زروانی ۱۸- Z (ب)

۶۹- متن زروانی ۱۸- Z (آ)

ملحقات فصل هشتم

۱- Nāvtāk؛ قابل کشنیرانی:

«So following Bartholomae, Alw, Col, 1064 against Herzfeld, AMI, ii, PP. 62 ff. the latter Connects our word with NP nāv, 'trough, pipe, canal; nāvdān, nāvak, canal; of Gr Bd, 82.5 Nāyičak = Np. Nāyizeh, also nāvičeh: yidgha - muni nawoyo (Morgenstierne, Indo - Iranian frontier Languages, II, P. 234).

۲- Garōdman؛ = اوستایی garō - δdmāna که عموماً به معنی «خانه روشنی» گرفته

شده است، که نیبرگ نیز بر همین باور است (Religionen, P. 161)، اما هرتسفلد،

(Altpersische in schriften PP. 168), Herzfeld معنی «خانه گنج» را

پیشنهاد کرده است؛ - gar a'ποθηκη, جمع کردن = a'γEipw.

3- Texts Z15 and Z23, §102, DKM. 416-14

4- phl Texts, p. 125, §27 and Gr Bd. 116. 2 and Zs. 3. 40

۵- دینکرت مدن، بخش ۸۷۳- بند ۹.

فصل نهم

زروان خدا

الف) خدای چهار جنبه

هدف ما در فصل گذشته این بود تا بر اساس متون پهلوی و مقایسه‌ی آن‌ها با متون مانوی، ثابت نماییم که خدای غالب زرتشتیان زروانی به عنوان خدایی چهار جنبه، شامل چهار جوهره‌ی زمان، فضا، خرد و نیرو بوده است.

اچ - اچ شدر اولین کسی بود که خاطر نشان ساخت زروان چهار جنبه در زرتشتی گری و نیز در مانویت^۱ حضور دارد، و نیبرگ با شور و شوق خاص خود، این نظریه را برگزید و آن را بسط^۲ بیش تری داد. به هر حال، به نظر می آید هیچ یک از آن ها به چهار جنبه ی اصلی - زمان، فضا، خرد و نیرو - یعنی آنچه که مادر پی به اثبات رساندش بوده ایم، پی نبرده اند. به هر صورت، نیبرگ اندیشید که می تواند به چهار گان های دیگر زروانی در کتب پهلوی پی برد؛ و از جمله کارهایمان در فصل حاضر بررسی اعتبار این نظر هاست.

در آغاز با رو کردن به منابع غیر ایرانی - در این مورد مثل مکتوبات سریانی - سه خدا را می‌یابیم که همراه با زروان^۳ جاودانه‌اند. اسامی این خدایان اشوکار Ašoqār، فرشوکار frašōqār و زروکار Zarōqār است. اطلاعات فراهم آمده از منابع موجود مان، چون همیشه کم و اندک است؛ بدین روی این چهار قطعه را باز در این جا می‌آوریم:

متن اف - ۱۰:

«او (زرتشت) اول بار چهار اساس (= اصل) شبیه چهار عنصر را باز شناخت: آشوکار، فرشوکار، زروکار و زروان، و گفت که زروان، پدر اهرمزد است.»

متن اف - ۵:

«پس آیا ما باید اشوکار و فرشوکار و زروکار و زروان را خدا بدانیم؟»

متن اف - ۸:

«او (زرتشت) اول از همه، هستی چهار خدا را آموخت: اشوکار، فرشوکار، زروکار و زروان، اما نگفت که کارشان چیست.»

متن اف - ۹:

«او (زرتشت) همچنین می گوید که این عناصر، که آتش، آب و خاک و هواست، خدایند؛ اما در تمامیت و الوهیت آنها فرودست تر از خدایان اشوکار، فرشوکار، زروکار، و زروان اند. این فرشوکار بود که اهرمزد را به وجود آورد.»

در منابع سریانی، چندان چیزی نمی یابیم. آنچه از این گزارش های به صورت حقارت آمیز و اندک بیرون می آید این است که سه خدا (یان) جوهره های زروان اند، گرچه همانند اند اما از جهتی از هم متمایزند: از متن اف - ۹ آشکارا به نظر می رسد که اولاً فرشوکار، اهرمزد را به وجود آورد، گرچه همان نویسنده پیش تر در روایت خویش می گوید که هر دو - اهرمزد و اهریمن - از زروان زاده شدند. مرتبط با این می توان گزارش شهرستانی را نقل کرد که روشنائی موجودات نورانی را صادر کرد که بزرگ ترینشان زروان^۴ بود. دوم این که روشن است که چهار خدا بر اهرمزد و اهریمن تقدم دارند؛ و سوم این که این خدایان به شکلی نامشخص به چهار عنصر مرتبط اند. پس عقلاً باید انتظار داشته باشیم که چهار خدا با چهار جاودانه ای که در فصل گذشته مورد بحث قرار گرفت، مطابقت کند. اسامی این خدایان کاملاً

خلاف این انتظار است.

نیبرگ قبلاً در مورد معنی این کلمات - آشوکار، فرشوکار و زروکار - بیش‌ترین گفتنی‌ها را گفته است. وی به درستی تفسیر خود را بر اساس قطعه‌ی اوستایی یشت ۱۴ (بند ۲۸) استوار ساخت. جایی که واژه‌های aršōkarəm، maršōkarəm و frašōkarəm به عنوان القاب خدای (= ایزد) جنگ یعنی بهرام، Varðθrayna (= varahran = پهلوی) به کار می‌رود. در این سلسله اسامی؛ frašōkarəm با فرشوکار frašōkar یکی است؛ آشوکار پهلوی فقط /r/ اوستایی aršōkarəm را از دست داده است؛ بنابراین دو عضو این تثلیث همانندند. maršōkarəm توسط نیبرگ به عنوان معادل معنایی Zarōqar (زروکار) انگاشته شده است. و بنابراین، آن را به «کسی که پیر می‌سازد»^۵ ترجمه کرده است. بنویست در این برگردان با او همداستان است. نیبرگ کل عبارت را بدین گونه معنی کرده است: «کسی که نیرو دهد، آن که پیر می‌سازد، کسی که نو سازی را می‌آورد». نیبرگ که از این تفسیر و ریشه‌شناسی قانع و راضی گشته بود، به سراغ این پرسش رفت که آیا این القاب کاملاً به بهرام Varðθrayna تعلق داشته است یا به زروان؟ این نظریه که در اثر او یعنی «questions de cosmogonie et cosmologie mazdéennes»^۶ بیش‌تر شکافته شد، معقول به نظر می‌آید، اما بعداً وی در توافق با نظریه‌های بسیار بدیع اما عمدتاً غیر قابل قبول پیرامون ماهیت ادیان ایرانی^۷، این نظریه را رها کرد.

نظریه‌ی قدیم‌تر او این بود که در زمانی که صورت زروانی زرتشتی‌گری به تدریج و به نفع به‌دین مزدیسنی از صحنه خارج شد، القاب و شاخص‌هایی که زمانی مناسب حال زروان بود، به دیگر ایزدان انتقال یافت. بنابراین، این القاب یعنی «کسی که نیرو می‌دهد»، «کسی که نو می‌سازد» و «کسی که پیر می‌سازد»، از خدای زمان به وجودی منتقل گردید که آشکارا این القاب از آن او بودند، یعنی به جوهره‌ی پیروزی که هیچ سهمی نباید در آن‌ها می‌داشت. در نتیجه، بعد از تغییر ریشه‌ای در تفکرش پیرامون ماهیت خدای بهرام، نیبرگ دریافت که این القاب به طوری برابر قابل اطلاق بر هر دو است. خوشبختانه پرداختن به تصورات قبلی وی پیرامون زروان - بهرام در حوزه‌ی کاری ما قرار نمی‌گیرد: کافی است بگوییم القاب Aršōqar، frašōqar، zarōqar، چهار بار به عنوان جوهره‌های زروان گواهی

می یابد و هر کدام در یک متن^۸ اصیل زرتشتی تأیید می شود. این که این القاب از زروان به بهرام *vardθraϑna* منتقل گردید یا بالعکس، در این متن بی اهمیت است. به هر حال انتقال صفات زروانی به دیگر ایزدان نیز امری قطعی است. در باب تحقیق مان هنوز فرصت داریم و باز از این حقیقت شگفت زده ایم که بسیاری از اسطوره های آمده در کتب و متون زرتشتی مان اصلی زروانی دارند، اما تقریباً همواره بدین منظور که تا حد ممکن با دین مزدیسنی سازگار گشته و مطابقت یابند، بازگو می شوند. نیبرگ موردی را نقل کرده که به اعتقاد من قطعی و جای هیچ گونه بحثی را باقی نمی گذارد، - و آن جایگزینی دیو مرگ استویهاد در ائوگمدنچه به جای زروان در بندهش بزرگ^۹ است. در این جا باز شاهد القابی هستیم که در نوشته ی مذکور به زروان منسوب بوده و به طوری نابه جا به ربیهون *rapiθwin* که گوهر کاملاً بی اهمیت نیمروز در دینکرت است، منتقل شده است. همسانی در این جا آن قدر دقیق است که دیگر هیچ تردیدی باقی نمی ماند. در این جا با کنار هم گذاشتن قطعاتی از ترجمه ی هریک از دو متن، خواننده خود قادر به قضاوت و داوری خواهد بود:

I: «زمان یابنده ی جریان کارها است؛ زمان از نیک یابندگان، یابنده تر است؛ زمان از آگاهان، آگاه تر است.»

II: «ربیهون آن است که از یابندگان یابنده تر است و آن است که از آگاهان، آگاه تر است.»^{۱۰}

ظاهر آشکار است که ربیهون در این مورد از تنزل مقام و موقع زروان از آن جایگاه برترش در میان گروه خدایان سود برده است، این نکته نیازی به تأکید ندارد. لقب زروکار، یک بار دیگر (در صورت پازند *Zarragar*) در متنی مربوط به پارسی به عنوان لقب زروان^{۱۱} مورد تأیید قرار می گیرد. فرشوکار نیز یک بار در متنی پازند ظاهر می شود^{۱۲} *pāz: faršōgar*؛ اما در این جا به اهرمزد تعلق می گیرد. باز این امر می تواند به عنوان بخشی از تلاشی تلقی شود که در اواخر دوره ی ساسانیان و نیز پس از آن دوره، در جهت به حداقل رساندن اهمیت زروان صورت گرفته بود. اما این انتقال با توجه به محتوای متن سریانی اهمیت بیش تری

می‌یابد. در این متن، این فرشوکار است که اهرمزد را خلق کرده است. باز واژه‌ی Ašōkar را می‌یابیم که با واژه‌ی aršnōtačin که در دینکرت^{۱۳} و در قطعه‌ای کیهان‌شناختی مربوط به زروان- زمان آمده، مشابهت دارد. این که چگونه و چه وقت این القاب به بهرام Varðθrayna منتقل شد؛ و آیا اصلاً مناسب حال او بود یا نه، از موضوع بحث فعلی مان خارج است. در زرتشتی گری عهد ساسانی، این القاب به طوری قطعی جوهره‌های زروان تلقی می‌گردیده‌اند.

نیبرگ پس از فراغت از ریشه‌شناسی این سه واژه، به سراغ شرح و بسط اهمیت آن‌ها می‌رود. زروان به عنوان خدایی است که دهنده‌ی نیرو است؛ خدایی است که نو می‌سازد و پیر می‌گرداند؛ که باید خدای تولد، بلوغ و کهنسالی^{۱۴}، خدای مرگ و خدای زندگی باشد. به همین نحو او دیگر نه یک خدای deus otiosus، بلکه «طبیعت - خدا» بود که خودش را در نظم و روند زندگی و مرگ متجلی می‌ساخت. گرچه، همچنان که خواهیم دید، او معمولاً با مرگ یکی شمرده می‌شد و در این قابلیت و عملکرد است که در اوستا معروفیت دارد.

ترجمه‌ی نیبرگ از frašā به نو (تازه) مورد مناقشه‌ی کسان زیادی است؛ گرچه ریشه‌شناسی این واژه همچنان در پرده‌ی ابهام است، اما به نظر می‌رسد متون فارسی باستان ثابت می‌کنند که معنی عالی، و نیک در هر حال معنای موجود در فارسی^{۱۵} باستان و نیز احتمالاً در اوستا است. بنابراین، تحت‌اللفظ این سه جوهره عبارتند از: مرد پرور کسی که نیک می‌گرداند و کسی که پیر می‌سازد.

عملکرد خدای اشوکار حداقل توسط همتای او aršnōtačin در دینکرت^{۱۶} نشان داده می‌شود. این که این دو واژه به رشته‌ی واحدی از افکار تعلق دارند، از این طریق اثبات می‌شود که اولی به عنوان جوهره‌ی زروان و به عنوان اولین اصل نمایانگر می‌شود؛ در حالی که دومی نطفه‌ی اصلی نامیده می‌شود که از آن انجام عمل kār-kunišn صادر می‌شود: انجام عمل (کار)، عمل زمان Zamānak kunišn را مضاعف می‌کند و aršnōtačin نیروی کار kār-Nērōk هم خوانده می‌شود که به معنی نیروی عمل یا توانایی در عمل، یعنی عمل بالقوه است. ترجمه‌ی تحت‌اللفظ این واژه ظاهراً به معنی جریان مرد (= نرینگی) است که مطمئناً می‌تواند به متنی مرد اشاره داشته باشد. پس معنی تحت‌اللفظی aršōkar مرد آفرین، (مرد ساز) یا خالق اصل نرینه (مرد) است. پس زروان، در این

مورد به عنوان پدر (خالق) تلقی می شود. از نطفه‌ی او کل عالم مادی پدید می آید، همچنانی که نژاد بشری (= انسانی) بعد از کیومرث به وجود می آمد. این مطلب به خوبی با آنچه که قبلاً در مورد آبستنی و تولد سپهر^{۱۷} (= عالم) گفته‌ایم همخوانی دارد؛ و ظاهراً صحت استدلال ما به وسیله‌ی توصیف زیر از بندهش بزرگ^{۱۸} به شکلی مطلوب به کرسی می نشیند:

«آفریدگان اهرمزد به مینویی آنچنان پرورده شدند که بی اندیشه،
ناگرفتنی و بی جنبش چون منی به تری ایستادند.»

همین قطعه نیز، به نظر می آید سررشته‌ی عملکرد کیهان‌شناختی
فرشوکار را به دست دهد، زیرا این چنین ادامه می یابد:

«پس از تری آمیختگی بود، بمانند منی و خون؛ پس از آمیختگی،
آوردگی بود، بمانند دشتک؛ پس از آوردگی بخش شدن بود، چون
دست و پای؛ پس از بخش شدن فروشدگی بود، (چون) چشم و گوش،
دهان؛ پس از فروشدگی چندان بود (و آن) هنگامی است که به پیش
روی ایستاد.»

این جمله‌ی اخیر با هر دو ترجمه‌ی اوستایی از frašā جور در می آید،
ترجمه‌ی اولی (بارتلمه و اکثر محققین دیگر) با صورت سنسکریت prāñc، مربوط
است و به معنی «به جلو رفتن» و دومی که (نیبرگ) آن را به معنی درخشان گرفته
است. پس فرشوکار خدایی است که تولد عالم را فراهم می آورد؛ عالمی که در
خلال حرکت به سوی روشنائی (به پیش) می رود. در واقع این مسئله با متن
سریانی (اف - ۹) مطابقت ندارد، یعنی متنی که می گوید: «این فرشوکار بود که
اهرمزد را به وجود آورد»؛ اما تصور می کنم که ما نباید زیاد به این منبع^{۱۹} پراهمام
تکیه کنیم، به خصوص از آن جهت که منبعی دیگر از سه جوهره‌ی زروان که
زرتشت خود عملکرد^{۲۰} آن‌ها را مشخص ساخت، سخن می گوید. از این گذشته
قطعه aršnōtačin و معنی روشن ریشه‌ی آن یعنی aršan (a"ponv) این مورد را

قطعی می‌سازد که aršōqar، همان اصل نرینگی زروان است و بنابراین، باید عالم را پدید آورده باشد.

با کنار نهادن فروشکار، برای مدتی کوتاه، اجازه دهید تا زروکار را مورد ملاحظه قرار دهیم. این واژه باید با ریشهی √Zar به معنی «پیر شدن» و «پیری»، مرتبط باشد و بنابر نظر بنونیست این واژه معادل maršōkarðm در بند ۲۸ از یشت ۱۴ و مشتق از ریشهی √marz مالیدن - زدن است. بنابراین، زروکار خصلتی است که پیری و زوال جسمانی را به ارمغان می‌آورد. بنابراین ما دارای سه خدا هستیم که با سه لحظه‌ی حساس و تعیین کننده از زندگی و حیات عالم یعنی آبستنی، تولد و مرگ مطابقت دارند.

حتی به این شکل هم ارتباطات آشکاری را میان فروشکار و فرشکرد می‌بینیم که فرشکرد همان نوسازی نهایی جهان است که با رستاخیز مردگان در مسیحیت و قیامت اسلامی مطابقت دارد. صادقانه نیست چنانچه خواسته باشیم این دو اصطلاح را از هم مجزا و متمایز سازیم، زیرا آن‌ها عناصر همان ترکیبی اند که باید به افکار خود^{۲۱} زرتشتیان نیز مربوط بوده باشند. هر چند به نظر می‌آید نظم و ترتیب واژه‌ها در گزارش‌های سریانی از یک سو و بند ۲۸ از یشت ۱۴ از سوی دیگر خود حاکی از اختلافی در تصور فروشکار است. در مورد اول؛ ما با اشوکار و فروشکار و زروکار و در مورد دوم با aršōkarðm و maršōkarðm و frašōkarðm رو به رو هستیم. بنابراین، اگر در حقیقت گروه دوم از این القاب از زروان به بهرام varðθrayna منتقل شده باشد، پس فروشکار frašōkaðm که در پایان جهان ظاهر می‌شود، باید همان خدایی باشد که فرشکرد را پدید می‌آورد.

پس این گروه نشان می‌دهد: ۱- خدایی را که عالم را به وجود می‌آورد، ۲- خدایی که آن را پزمرده و تباہ می‌سازد، ۳- خدایی که آن را دوباره از نو می‌سازد و نیکویش می‌گرداند. گروه اشوکار، فروشکار و زروکار از سوی دیگر نشان می‌دهد: ۱- خدایی که به عالم هستی می‌بخشد، ۲- خدایی که تولد آن را فراهم می‌آورد، و ۳- خدایی که آن را به سوی سرایشی و سقوط و مرگ می‌کشاند. در هر صورت، آن‌ها سه خدایی اند که بر عالم که «زروان کرانه‌مند» است سلطه دارند. قطعه‌ی aršnōtačin از دینکرت (متن ۲۰-Z) به روشنی آنچه را که جان مایه‌ی این اسطوره

است نشان می دهد:

از عمل بالقوه، نطفه‌ی نخست که اسم اوستایی آن aršnōtačin است در آغاز برخاست^{۲۲}... انجام کار که با وارد شدن زمان در کار Zamānak kunišns مقارن شد. از انجام عمل، کمال عمل (= کار) برخاست که با آن محدوده‌ی زمان کرانه مند مقارن بود. محدوده‌ی زمان کرانه مند به زمان بی کرانه که جوهره‌اش ابدیت (= جاودانگی) است می پیوندد و (معنی اش این است که) در تن پسین هر آنچه روی دهد از بین نمی رود. حتی همچنان که پیشوایان دینی پیرامون زمان گفته‌اند، زمان در اصل بی کرانه بوده است؛ بعد به کرانه مندی درآمد؛ و در پایان باز به بی کرانه خواهد پیوست.

پس ما دارای گروه‌های زیر هستیم:

الف) کار (= عمل)

۱- kārNērōk؛ کار بالقوه

۲- Kārkunišn؛ کار اصلی (= انجام کار)

۳- Kārfrazāmišn؛ انجام کار (= به پایان رسانیدن کار)

۴- [بازگشت به موقعیت سکون]^{۲۳}

ب) زمان

۱- akanārak zamān؛ زمان بی کرانه

۲- Zamānak kunišn؛ زمان کار

۳- محدوده‌ی زمان کرانه مند: Zamān i brīnkanārak

۴- زمان بی کرانه؛ akanārak zamān

پس اشوکار، خدایی است که بر عمل (= کار) بالقوه سلطه و نظارت دارد؛ فروشوکار حاکم بر فرسکرد است (kār-frazāmišn Zamān i brīn kanārak)^{۲۴} یعنی بازگشت از حرکت (= کار) به سکون و از کرانه مندی به بی کرانگی. پس

زروکار باید خدایی باشد که بر کار اصلی (یا kārkuṇiṣn) و عملی که در زمان کرانه‌مند به انجام در می‌آید، و به سوی زمان مقرر خود به طوری طبیعی پیش می‌رود، تسلط دارد و تحت‌اللفظ به آن «پیر شدن» گفته می‌شود. اگر این تحلیل، تحلیلی صحیح از اطلاعات موجود باشد، پس مجموعه‌ی موجود در بند ۲۸ از یشت ۱۴ به آن نویسندگان سریانی رجحان دارد.

تصور می‌کنم حفظ همین ترتیب توسط نویسندگان سریانی را که در آن زروان در پایان مجموعه ظاهر می‌شود، به بهترین وجه بتوان بر مبنای سطور فوق تفسیر کرد. پس این گروه، عملکردهای زیر را نشان می‌دهد:

۱- اشوکار، بر آبستنی عالم (= کیهان) حاکم است.

۲- فرشوکار، بر تولد عالم نظارت دارد.

۳- زروکار بر سقوط و انحطاط عالم حکم می‌راند.

۴- زروان جذب دوباره‌اش را به بی کرانه نمایان می‌سازد.

پس فرشوکار خدایی است که تولد عالم در زمان و تولد مجددش را در زمان بی کرانه در فرشوکرد اداره می‌کند. تصور (= رای) اول توضیح می‌دهد که چرا نویسنده متن اف-۹ از فرشوکار به عنوان به وجود آورنده‌ی اهرمزد سخن می‌گوید: البته اگر او متولد ساختن را می‌آورد، اگر او گفته بود: «متولد ساختن» گزارش او احتمالاً صحیح می‌بود.

آبستنی، تولد، مرگ و تولد دوباره (= نوزایی)، احتمالاً تفسیر و ترجمه‌ای صحیح از گروه اشوکار، فرشوکار، زروکار و زروان است. و چنانچه مجموعه‌ی متشکل از زروان- اشوکار - مرشوکار (زروکار) - فرشوکار - زروان را بپذیریم، باز این مجموعه با گروه - Øθopá - παλιγγενεσία-aíwv یعنی پیدایش صورت کرانه‌مند از بی کرانه، حرکت مجدد کرانه‌مند به سوی بی کرانه، و مرگ کرانه‌مند به واسطه‌ی جذب و ادغام در بی کرانه. این داستان تجلی زمان - فضای بی کرانه است که از این لحاظ می‌تواند با مورد ارسطویی قیاس شود و یا با ἄληθινός مانوی در تضاد و مخالفت قرار گیرد، و [نیز داستان] عقب‌نشینی نهایی اوست به داخل بی کرانه‌ی ناشناختنی.

به هر صورت، یک نکته هنوز مبهم باقی می‌ماند. منظور تشو در بار کونای

چيست که می گوید: «زروان و سه جوهره اش شبیه چهار عنصر اند؟» و این که متن اف ۹ اذعان دارد این عناصر، آتش، آب، زمین و هوا خدایانند، اما در کلیت و الوهیت پایین تر از خدایان اشوکار، فرشوکار، زروکار و زروان قرار می گیرند؟

نشدور بارکونای به این چهار خدا به عنوان چهار اصل (= اساس) اشاره دارد: به طوری همانند این چهار عنصر چونان اصل (= būn) ماهیت چیزهای مادی تلقی می شود، در حالی که خود اولین تجلی^{۲۵} ماده mātag است. و به درستی که صورت اول نامیده می شود. از این گذشته، آن ها هریک دارای عملکردی مشخص اند که دیگر عناصر از انجام آن قاصرند^{۲۶}: بدین ترتیب بر اساس زاتسپرم، آب عنصر آفرینش است، در حالی که آتش پایان جهان^{۲۷} را به بار می آورد. در واقع، عناصر به طوری مستقیم از سپهر که به عنوان ماده ی کرانه مند^{۲۸} انگاشته شده، ناشی می گردند و بنابراین، در جهان کرانه مند چهارگانی را تشکیل می دهد که با چهارگان اشوکار در جهان بی کرانه انطباق دارد: اشوکار - فرشوکار - زروکار - زروان چهارگانی است تقریباً در همان معنی تثلیث مسیحی - چهار شخص در یک خدا که از میان آن ها زروان اصل جاودانه است و از آن، دیگران جاودانه نشأت می گیرند. به طوری همانند، در عالم کرانه مند - که تن زروان کرانه مند است - چهار عنصر صورت ماده است که خود عالم می باشد. هریک از جوهره های «زروان بی کرانه» عملکرد خاص خود را داراست؛ همین طور در این عالم ناسوتی زمان مند نیز آن چهار عنصر عملکرد ویژه ی خود را دارا هستند. بنابراین، آن ها را نیز می توان به درستی همانند آن چهارگان الهی دانست، گرچه در الوهیت و حاکمیت از آن ها پایین تراند.

سرود مغان که توسط دیوکاری سوستوم حفظ شده است، به عنوان سند دیگری حاکی از ربانی کردن این عناصر در زروانیسم است که توسط گمنت، رایزن اشتاین و نیبرگ^{۲۹} نقل و مفصلاً شرح شده است. گرچه مطلب جدیدی نداریم تا به آنچه که آن محققان بزرگ فعلاً گفته اند بیافزاییم؛ اما باید در جهت تکمیل مطالب، بسیاری از سخنانی را که آن ها به بیانی بهتر گفته اند، بازگوییم.

این اسطوره از زئوس به عنوان «اول ارا به ران کامل ارا به ی کامل» سخن می گوید. این ارا به که عالم (= کیهان) است، توسط ارا به رانی هدایت می شود و به راه خود از سراسر ادوار بی توقف تا ابدیت ادامه می دهد. مردمان فقط حرکات

خورشید و ماه را می بینند، اما قادر نیستند حرکت کلی را دریابند. ارا بهی کیهانی توسط چهار اسب با ماهیت های متفاوت کشیده می شود. اولی از زیبایی و اندازه ی بی کرانه برخوردار است و به طوری بی کرانه تندرو است و مسیر آن خارج از میدان اسب دوانی است: این اسب نزد ژئوس مقدس است، بالدار است و با ناب ترین نور می درخشد. در آن خورشید و ماه قرار دارد، و ستارگان از طریق آن ظاهر می شوند. از میان آن چهار اسب این درخشان ترین، رنگارنگ ترین، و محبوب ترین در نزد ژئوس است.

اسب دوم، که بر شانه های آن می زند، نزد هرا مقدس hera است، رام و نجیب، اما در قدرت و سرعت فروتر از اسب اول است. این اسب سیاه است، اما به خاطر انعکاس نور خورشید بر سطح بیرونی اش می درخشد.

سومی، در حالی که از دومی هم کندروتر است، نزد پوزئیدون poseidon مقدس است. و بالاخره چهارمی، هم چنان که کری سوستوم می گوید، خیره کننده تر از بقیه است، زیرا استوار و بی حرکت و بی بال است، و برای (= وقف) هستیا hestia مقدس است. این اسب نیز به ارا به بسته شده است، اما محکم به زمین چسبیده و دهنه ی سخت افسارش را گاز می گیرد. میان این چهار اسب ستیزی مداوم برقرار است. آن دو اسب جلوتر استوار و بی حرکت بر ارا به تکیه زده، آن را ناشیانه حول می دهند: اما آن اسب بیرونی به راهش ادامه می دهد و به گرد اسب میانی (= مرکزی) چونان در یک میدان اسب دوانی چرخ می زند:

معمولاً اسبان بی آن که به یکدیگر آسیبی رسانند، از پس پیمودن راه خود بر می آیند؛ اما در گذر زمان قوی ترین اسب به نفس نفس زدن می افتد، نفس او دیگران به ویژه اسب چهارم را آزار می دهد. نهایتاً بال اسب آخر آتش گرفته، کل عالم فروزان می شود. یا دوباره، ممکن است اسب مقدس پوزئیدون در نتیجه ی تقلای بی حد، اسب بی حرکت را در عرق خود غرق کند.

این چیزها به هر صورت به ندرت و فقط با اجازه ی ارا به ران روی می دهد. بر پایه ی گفته ی کمنت این اسطوره اصلاً مغانی است. ژئوس ارا به ران (حالت اضافی Διός) همان خدای غالب یعنی زروان است؛ اسبان ژئوس (= اضافی Ζηνός)، هرا، پوزئیدون و هستیا، آن چهار عنصراند: آتش، هوا، آب و زمین. گرچه این عناصر به طور عادی و در هماهنگی با هم حرکت می کنند، اما گاه اتفاق می افتد

که یکی از آن‌ها به هیجان آمده، عنصر چهارم یعنی زمین از این طریق آسیب و زیان بیند. بعد از این روایت نسبتاً قابل فهم، اسطوره به صورت فزاینده‌ای جنبه‌ی خیالی پیدا می‌کند: اسب‌ها تغییر شکل داده، ماهی‌شان در هم ادغام می‌شود. بدین گونه که تمام آن‌ها توسط قوی‌ترین اسب نابود گشته، ویژگی‌هایشان در یک اسب جمع می‌شود. امتیاز به قوی‌ترین تعلق می‌گیرد، اسبی که جوهره و خصائص سه اسب دیگر را جذب کرده، از این راه قوی‌تر و درخشان‌تر می‌شود. در حالی که با شکوه، پیروزمند و شادمان از پیروزی بر دو پای عقب ایستاده، هنوز در پی آن است تا برای نمایاندن قدرت و توانش فضای بیش‌تری بیابد. بر اساس تعالیم مغان، این اسب «روح ارا به‌ران» است.

در این جا به نظر می‌آید که به واقع بسیار از جهان آرام به‌دین مزدیسنی فاصله گرفته‌ایم؛ اما تفکر مربوط به ستیز و ذوب‌نهایی عناصر در آتش می‌تواند از ریشه‌ی زروانی نشأت گیرد؛ زیرا دانتسپرم می‌گوید: «فرشکرد توسط آتش به وجود می‌آید» و پیامد فوری آن بازگشت عالم کرانه‌مند به سوی صورت بی‌کرانه است، یعنی همان چیزی که از آن نشأت گرفت. توصیف دانتسپرم ارزش آن را دارد که به طور کامل در این جا نقل گردد، زیرا نشان‌دهنده‌ی شباهتی به اسطوره‌ی دئیو و بالاتر از همه نشان‌دهنده‌ی نقش مهمی است که چهار عنصر در فرشکرد ایفا می‌کنند.

«در زمین بسیار جای‌ها چشمه‌های آتش مانند چشمه‌های آب بیرون می‌آیند. زیرا آنچه را که اهرمزد با آب آفرید، با آتش پایان داده شود، زیرا آب طبعی دارد که روشن‌کننده و رویاننده است، [اما] آتش سوزنده و بازدارنده‌ی تخم است. هنگامی که تخم گیاهان به آب رسد، آن‌گاه به سبب نیروی رویانندگی آن، سبز باشد. هنگامی که آن آتش در زمین پیدا باشد، آب‌ها کمی رنگ گیرند (= شروع به نقصان کنند)، باران [ها] نیز از باریدن باز ایستند تا باشد که آب زمین بیش‌تر به فضا سپرده شود و رنگ چهره‌های روی زمین، به سبب اتحاد با آتش مانند ماه گردد. و نزار و ناتوان باشند. هنگامی که سه ماه به رستاخیز مانده است، همانا نبردی بزرگ باشد (= اتفاق افتد)، همچنان که در آغاز آفرینش، آفریدگان نود شبانروز با اهریمن کارزار بود. کارزاری که سی شبانه روز آن به صورت

باران خرفسترکش [بود]، سی شبانه روز به صورت تابش شبنم (؟) که بدان گیاه رویید، سی شبانه روز به صورت باد که آب را براند، زمین را زیردار (= پست) و زبردار (= بلند)، گود و تخت (= هموار) بکرد. اما چنان که آن نبرد بزرگ در آغاز با بارش آب و [وزیدن] باد، آب افزاری بود، که آن که در پایان است با تابش و تف (= گرما) آتش و باد شگفت، آتش افروز است. چنان که آن نبرد ایزدان با دیوان و جهی ها (= روسپیان) در نود شبانروز بود، در آن پایان، آشکاره، به پیدایی (= به وضوح) شب ها در فضا باره‌ی آتشین، اسب مانند آتش پیکر، مرد شکل، دارای اندیشه‌ی مینوی دیده می شود، [جهانیان به رستاخیز] سخت بی گمان شوند (= یقین حاصل کنند).^{۳۰}

به نظرمان می آید این جا نیز با تصور مربوط به جذب دیگر عناصر به واسطه‌ی آتش، آن هم قبل از ادغام در بی کرانه، رو به روایم. اگر این توازی را دنبال کنیم، می توانیم آب را به اشوکار، که به ترتیب عنصر و جرثومه‌ی آفرینش است، و آتش را به عامل و آفریننده‌ی فرشکرد تشبیه کنیم. به هر تقدیر، این جا همانندی متوقف می شود، زیرا هیچ ارتباط روشنی میان زروان و زروکار و زمین و هوا نیست. از این گذشته، آب معمولاً به عنوان مادینه و خواهر و زوجه‌ی^{۳۱} آتش به شمار می رود. همانندی زروان و جوهره‌هایش از یک سو، و عناصر اربعه‌ی مادی از سوی دیگر، این محدودیت را دارد که اولی منبع ابدی و جاودانه‌ی کل هستی و دومی سرچشمه‌ی هستی مادی در زمان است. اسطوره‌ی دثیو، اگر واقعاً انعکاس عقاید زروانی باشد، عمدتاً از این نظر جالب است که زروان را به عنوان نیروی هدایت گر $\text{Tōnξύμπαν Το-μὲν agwgnv} = \text{rāyēnī dārīh}$ در پس آن چهار عنصر نشان می دهد. عناصر چهارگانه‌ای که زمینی اند و خود منعکس کننده‌ی چهارگان پیدایش، زوال، تولد دوباره و بی کرانه در جاودانگی اند.

گزارش علمای اسلام که بر اساس آن آتش و آب اولین آفریده‌های زروان بوده و از آن‌ها اهرمزد و اهریمن شکل گرفته‌اند^{۳۲}، می تواند با متن حاضر همخوانی و مناسبت داشته باشد. در این مورد، عناصر (اگر آتش و آب را بتوان نماینده‌ی چهار عنصر دانست) بلافاصله از زروان و جوهره‌ی او پدید می آیند؛ و این جمله‌ی

نویسندگان سریانی که بر اساس نظر مغ‌ها آتش، آب، زمین، و هوا، خدایانند اما در حاکمیت و الوهیت پایین‌تر از اشوکار و فرشوکار، زروکار و زروان قرار می‌گیرند، خود کاملاً صحیح است. بنابراین، در حوزه‌ی هستی‌شناسی ناب می‌توان سه چهارگان را مشاهده کرد: ۱- چهارگان هستی = زمان (زروان)، فضا، خرد و نیرو؛ ۲- چهارگان شدن و پیدایش (= تولد)، زروان (بی‌کرانه)، اشوکار، فرشوکار و زروکار، پیدایش - زوال - نوزایی - و ۳- سه دیگر چهارگان ماده - (یعنی) آتش، هوا، آب، و زمین که سرچشمه‌ی تمام آفرینش مادی است آن گونه که بر انسان عیان و متجلی است. بر اساس منابع سریانی، آخرین چهارگان می‌تواند انعکاس دیگر چهارگان‌های موجود در بی‌کرانه، و در کرانه‌مند به حساب آید: و آتش در این مورد نماینده‌ی زمین زروان است، زیرا بر اساس نظر دئیو، او روح همان ارا به‌ران الهی است.

علاوه بر چهارگان‌های فوق، به نظر نیبرگ سه چهارگان دیگر - چهارگان سرنوشت (= بخت)، آن دادستان و آن اختران - را هم می‌توان از طریق متون موجود یافت و یا استنباط کرد. اولین چهارگان را اواز قطعه‌ای در مینوی خرد استخراج کرده است، جایی که گفته می‌شود:

«کار جهان همه به تقدیر و زمانه و بخت مقدر (پیش می‌رود) که خود زروان فرمانروا و درنگ خدای است.»^{۳۳}

پس تقدیر (سرنوشت) به سه مرحله تقسیم می‌شود: اول تقدیر (= حکم = قانون)؛ دوم؛ لحظه و زمانی که تقدیر به اجراء درمی‌آید، و (سوم) تصمیم‌نهایی (= قطعی) و مقدر شده، زمانی که چیز مقدر شده به انجام رسد. این فرایند (= روند) تقدیر^{۳۴} brēh-ravišnih در زروان درنگ خدای، زروان کرانه‌مند، خلاصه می‌شود. این تصور؛ نیروی کار kār nērōk [= عمل بالقوه]، kār kunišn (= اجرای عمل)، و انجام کار و به انجام رساندن آن kār frazāmišn را به خاطر می‌آورد که ما قبلاً آن را مورد بحث و بررسی قرار داده‌ایم. پس می‌توان گفت عمل تقدیر که در مورد افراد بشر به اجراء درمی‌آید، منعکس‌کننده‌ی سه مرحله از تاریخ عالم است. دوباره زروان - این بار بی‌کرانه - در پایان زمانی که توسط مهر miθra،

دادستان dāstān و تقدیر^{۳۵} همراهی می‌گردد، ظاهر گشته، اهریمن و مخلوقاتش و نهایتاً آذر را نابود می‌سازد. این‌که آیا می‌توانیم این مجموعه را یک چهارگان بنامیم، ظاهراً کمی جای تردید است: ترکیب مهر، دادستان و تقدیر به نظر من بیش‌تر اتفاقی می‌آید؛ زیرا تثلیث دادستان به طور معمول باید همان مهر، رشن^{۳۶} و سروش باشد. هرچند که ممکن است چنین باشد، اما روشن است که زروان در این جا به همراه دو ایزد دیگر (تقدیر و دادستان) که صرفاً تجسم عملکردهای اویند، دست به مداخله می‌زند تا با مهر که ایزد راستی است، مینوی افراط و تفریط را که آشفتگی و آزار^{۳۷} است نابود کند.

علاوه بر این چهارگان‌ها، نیبرگ حدس زده که زروان با خورشید و ماه و بروج منطقه البروج^{۳۸} نیز چهارگانی را تشکیل می‌دهد.

این امر اگر چه احتمالش می‌رود، با این همه در متون ما به تأیید نمی‌رسد. در عوض و به طوری همانند ما چهارگان دیگری را شامل: زروان بی‌کرانه، زروان کرانه‌مند، بخت رفتاری و مینوی سال پیشنهاد کرده‌ایم، مجموعه‌ای را که می‌توان در بندهش^{۳۹} دید. پس این می‌تواند چهارگان زمان باشد. پس چهارگان‌های مورد تأیید زیر را می‌یابیم:

۱- چهارگان هستی	۲- چهارگان شدن و پیدایش (= شدن = به وجود آمدن)
زمان (زروان)	زروان (بی‌کرانه)
فضا	اشوکار (خالق)
خرد	فرشوکار = آن‌که نو سازی را فراهم می‌آورد.
نیرو	زروکار (آن‌که مرگ را به‌ب می‌گردد).
۳- چهارگان ماده	۴- چهارگان زمان (غیر قطعی)
آتش (روح زروان)	زروان بی‌کرانه
هوا	زروان کرانه‌مند
آب	بخت رفتاری
زمین	مینوی سال

۵- چهارگان دادستان

زروان بی کرانه

مهر

سروش - دادستان؟

رشن - تقدیر؟

۶- چهارگان تقدیر (= بخت)

زروان کرانه‌مند

تقدیر (بخت)

لحظه‌ی تعیین کننده

حکم قطعی

پس در این مجموعه‌ها، اول زروان به عنوان وجود محض ظاهر می‌شود، دوم به عنوان مبداء تمام ممکنات، سوم به عنوان مبداء ماده، چهارم به عنوان زمان کرانه‌مند، و پنجم نظم کیهانی و بالاخره ششم به عنوان تقدیر (بخت). در حقیقت، این مجموعه‌ها تمام آنچه را که می‌توان در مورد او گفت، خلاصه می‌کند. چون به بررسی مبسوط‌تر پیرامون ماهیت او برسیم، این مسئله را شاهد خواهیم بود.

قبل از ترک موضوع خدای چهارجنبه می‌بایست سطوری را به قطعه‌ای شگفت‌انگیز در روایات فارسی^{۴۰} اختصاص دهیم، جایی که زروان به عنوان خدایی با هفت چهره ظاهر می‌شود که هر چهره را سه چشم باشد. ظاهراً برای هریک از این هفت چهره، نامی و اسمی وجود دارد. این اسامی به پازند آوانوشت شده‌اند: تعدادی از این اسامی قبلاً به کمک منابع دیگر شناخته شده‌اند؛ و باقی همچنان در پرده‌ی ابهام می‌مانند: این اسامی عبارتند از: Nawāg, Vāxt, Zarvāgar, Zurvān, wagi, yō-framānd, paḍyār.

از میان این اسامی، zarvagar, zurvān, wagi و Vaxt به سادگی قابل تشخیص‌اند: paḍyār به عنوان یک واژه به خوبی شناخته شده است، اما وجودش در این متن حیرت‌آور است. معنی واژه‌ی Nawāg را با قطعیتی نسبی می‌توان حدس زد: و yō-framānd از مشکلات است.

نام زروان بدیهی است؛ Zarvāgar از زروکار می‌آید؛ که با آن اکنون مأنوس و آشناییم؛ و Vāxt به طوری ساده شکل نوشتاری پازند واژه‌ی baxt تقدیر است. wagi نیز معلوم است: این واژه‌ی آوانوشت یا زند bagīk است و بنابراین با متن ۱۲- Z که طبقات (مقولات) خوب و بد را که با سه طبقه‌ی اجتماعی^{۴۱} مطابق

است بر می شمرد، می تواند مرتبط باشد. بنابراین جسورانه نیست اگر بگوییم که ممکن است ما در این جا چهارگان زروانی دیگری نیز داشته باشیم (= شاهد باشیم) - یعنی زروان، اهرمزد (موبدی: spēnākīk)، وای، vāy (ارتشتاری vāyīk) و سپهر (کشاورزان: bagīk)؛ تصویری که تا اندازه ای از متون زروانی Z-۱۱ و Z-۱۲ صادر می شود. پس این چهارگان مطابق با مجموعه ی چهارگانه ی طبقات یا نظم اجتماعی است. در حمایت از این نظریه باز می توانیم از مهر - نرسی یاد کنیم، همان کسی که در فصل دوم در پی به اثبات رساندن تمایلات زروانی اش بودیم. وی سه پسر خود را رهبر افتخاری سه طبقه ی اجتماعی^{۴۲} ساخت.

سه اسم آخر این مجموعه، یعنی yō-framānδ'paδyār' nawāg بسیار مشکل سازترند. paδyār به معنی حریف و رقیب است و از عناوین معمول اهریمن به شمار می رود. به هر صورت این واژه به عنوان لقبی برای زروان، تکان دهنده است. به هر حال این چیزی است که متن می گوید و همین طور هم باید پذیرفته شود. nawāg را به سادگی می توان از روی صورت فارسی جدید، navāz navāxtan به معنی «عزیز داشتن» توجیه و تفسیر کرد. بنابراین به نظر می آید، زروان هم «عزیز دارنده» و هم «نابود کننده» به شمار می آید؛ و واژه ی yō-framānδ را می توان به صورت dō-framānē^{۴۳} تصحیح و آن را به عنوان کسی که دارای دو فرمان است، تفسیر و ترجمه کرد. این توجیه، دوباره چهارگان دیگری را عرضه می دارد: زروان - عزیز دارنده - رقیب، و آن که صاحب دو فرمان است. پس این می تواند چهارگان خوبی و بدی باشد (= اهرمزد و اهریمن).

چنین تفسیری به نظر زیاد دور از ذهن نیست، زیرا هریک از آن هفت سر این خدای هیولایی شکل، سه چشم دارد. پس هر سر باید نشانگر جنبه ای متفاوت از این خدا باشد و آن سه چشم، سه عملکرد هر جنبه را می نمایاند.

کلاً هفت چهارگان می بایست وجود داشته باشد:

با بازنگری به چهارگان های فهرست شده در صفحات ۳۴۷-۳۴۸ می توانیم آن هایی را که تا کنون چهارگان نامگذاری کرده ایم بپذیریم:

چهارگان تقدیر (= بخت) تقریباً اصیل است و چهارگان دادستان نیز احتمالاً چنین است. چهارگان ماده اصلاً مجموعه ای زروانی تلقی نمی شود، اما

بازتاب مجموعه‌ی شدن در کرانه مند است... چهارگان زمان نیز حدس خود من است و می‌توان حذفش کرد. در میان این‌ها ما دارای چهارگانی از نظم اجتماعی (= طبقات اجتماعی) و یک چهارگان خوبی و بدی هستیم. بدین ترتیب تعداد چهارگان‌ها به شش می‌رسد. دو چهارگان از این تعداد قطعی و بقیه محتمل‌اند. حال برای تکمیل عدد هفت می‌توانیم یا به چهارگان اختران نیبرگ (خورشید و ماه و منطقة البروج) و یا به چهارگان زمان ارائه شده از سوی خود من رجوع کرده، رو آوریم. بنابراین، می‌توانیم ماهیت زروان را در سطور زیر بازسازی کنیم:

زروان:

- ۱- وجود (هستی) [زروان]: فضا، خرد، نیرو.
- ۲- پیدایش (= به وجود آمدن): اشوکار، فرشوکار، زروکار.
- ۳- دادستان (= نظم: عدالت): مهر، دادستان، تقدیر (= مهر، سروش، رشن).
- ۴- زمان بی کرانه: زمان کرانه مند، بخت رفتاری، مینوی سال.
- ۵- بخت (تقدیر): بخت (= حکم)، لحظه‌ی سرنوشت ساز، حکم (سرنوشت) قطعی.
- ۶- خوبی و بدی: عزیز دارنده، رقیب، کسی که دارای دو فرمان است.
- ۷- نظم اجتماعی: موبدی، ارتشتاری، کشاورزان.

ب) زروان بی کرانه

در کتب زرتشتی، زروان (= یا معمول تر زمان) یا به عنوان «کرانه مند» و یا «بی کرانه» ظاهر می‌شود. اکنون زمان آن رسیده تا پیرامون ماهیت این هر دو ارتباطی که بینشان وجود دارد، به بحث پردازیم.

به عنوان بی کرانه، جوهره‌ی زروان «هستی محض» است: او آن است که هیچ مبدا (= بُن) ندارد، گرچه مبدا (= بُن) همه‌ی چیزهاست. او وابسته به هیچ چیز نیست و تمام چیزها بسته به اوست. او بدون بُن (= بی بُن) و در عین حال بُن مند بُن است (= یعنی بی بُن که خود اساس هر بُنی است = abun bun bunōmand)، خود بدون منشاء (= بُن) است، گرچه منشاء (= بُن) تمام چیزها و منبع تمام علل ثانوی است. به عنوان زمان، جوهره‌اش تداوم و استمرار است؛ و به عنوان فضا و

مکان، تمام آفرینش است که بدون آن آفرینش غیر ممکن می بود. او مبداء آفرینش^{۴۴} (= خلقت) است: او مطلق است: او بوده و خواهد بود^{۴۵}، او بدون پیری، نامیرا، بی درد، نپوسیدنی و زوال ناپذیر و آزاد (= رها) از تعرض است؛ و برای همیشه و همیشه کسی نه قدرت دارد که هتک حرمت کند و نه این که قادر است او را از حاکمیت در قلمرو خودش^{۴۶} محروم سازد. این حوزه و قلمرو به سادگی همانا وجود است.

زروان به عنوان زمان و فضا بی کرانه است؛ و هیچ چیز بی کرانه نیست مگر او.^{۴۷} در عین حال او محدود در مکان (= فضا) نبوده و در جوهره اش بدون مرز است: و مکان (= فضا) و محلی نیست که تهی از او باشد.^{۴۸} او همان است که بدون او از ازل هیچ چیز نیست. هیچ چیز نمی تواند بدون او یا جدای از او باشد. اما مادامی که او بی کرانه است، نمی توان او را شناخت.^{۴۹} او را توسط هیچ عقلی نمی توان درک کرد، بنابراین توسط عقل خداوند نیز به درک و فهم نمی آید.^{۵۰} به خاطر بی کرانه بودن، جوهره اش حتی توسط خودش نیز درک نمی شود؛ او خودش را هم نمی تواند بشناسد، زیرا بی معنی است اگر گفته شود که او جوهره ی بی کرانه اش را توسط عقل بی کرانه می شناسد. نویسنده شکند گماتیک و یچار استدلال می کند که، گفته می شود:

«اگر جوهره ی او بی کرانه است و عقلش نیز بی کرانه، و توسط عقل بی کرانه اش می داند که بی کرانه است، این کذب و کذب مضاعف است. زیرا به عنوان یک دلیل عقل فقط می تواند از چیزی باخبر شود که در حوزه ی عقل قرار داشته و برای آن قابل فهم و درک باشد. از این رو او برای عقول آفریده شده قابل شناخت نیست، حتی برای خودش نیز غیر قابل درک^{۵۱} است. در حقیقت هیچ چیز نمی تواند از او به عنوان بی کرانه خبر دهد. به جز این که او وجود دارد، و این که او بدون علت و سبب است و سبب نخستین هر آن چیزی است که هست.»

در میان مغوسیای یا مغانی که به امپراطوری روم مهاجرت کردند، این مفهوم خدای غالب به نظر عادی و معمول می آمد. بدین نحو فیلو اهل بیبلوس، از خدای

زرتشت، به عنوان، اولین، نامخرب، جاودانه، زاده نشده، بی شریک، بی همتا، ارا به ران خوبی ها، کسی که رشوه نمی ستاند، بهترین خوبان، و عاقل ترین عقلا^{۵۲}، سخن می گوید. همین طور نیز کاسماس cosmas اهل بیت المقدس از خدای برتر در مجموعه خدایان زرتشتی به عنوان «وجودی نادیده و منبع تمام ایزدان»^{۵۳} سخن می گوید.

ج) زروان کرانه مند

در این که مفهومی از زمان، وقتی پذیرفته شود می بایست بر موقعیت اهرمزد به عنوان خدای غالب در نظام مزد یسنی تأثیری عمیق نهاده باشد، کار مشکلی نیست. در واقع، زمانی که هر دو در یک قطعه ظاهر می شوند، آدمی به این برداشت می رسد که اهرمزد ناخوانده در حوزه ای از آراء و افکار وارد شده است که در آن جایی ندارد. نویسنده شکند گمانیک و بچار این مسئله را به روشنی دریافته است؛ زیرا اگر، چنانی که او خود می گوید: «هیچ چیز به غیر از زمان و مکان بی کرانه وجود ندارد»؛ پس چه بر سر ربوبیت اهرمزد می آید؟ بی کرانگی، خودش و رای فهم (= درک) است و بنابراین بحث کردن پیرامون آن هم بیهوده است و هم فرد ناآموخته^{۵۴} را دچار اغتشاش می کند. به علاوه او نتیجه ی ناگزیر مقدمه چینی خودش را می پذیرد: «اهرمزد نمی تواند بی کرانه باشد.»

«... و همه چیز داشتن به علت، این که از همه طرف محاط است، همگی خوانده می شود و به ناچار چیزی که از هر طرف محاط شده محدودیت دارد، خدایی که به محدودیت خودش آگاه است، سزااست که او را کرانه مند به حساب آورد، و اگر قائل شویم که او بی کرانه است، پس باید او را ناآگاه به شمار آورد. نخستین دانش و آگاهی شخص دانا این است که به ذات خویش آگاه باشد.»^{۵۵}

به طوری همانند این نتیجه را می پذیرد که کرانه مند نمی تواند از بی کرانه صادر شود:

«بی کرانه قابل تقسیم نیست، زیرا که قسمت (= بهر) از کلیتی جدا می شود و کلیت بر کرانه مندی گواهی می دهد، آن طور که در بالا نشان دادم من نمی توانم تصور کنم وجود و هستی یک اصلی را جز از شباهت و قیاس با محصول آن، هر چیزی که در محصول یافت می شود؛ در اصل نیز (مسئلاً) همان گونه است. بر اساس همین بحث؛ اصلی هم که از آن بهر (= قسمت) و محصول جدا شده است، بی گمان محدود است.»^{۵۶}

بنابراین، او نویسنده شکند گمانیک و بچار به کل آنچه را که آشکارا در بندهش و دینکرت بیان شده انکار می کند، یعنی این مسئله را که زمان کرانه مند توسط اهرمزد از زمان بی کرانه^{۵۷} پدید آمد. به علاوه او از مواضع پذیرفته شده در دینکرت، یعنی جاودانگی اهرمزد و زمان^{۵۸}، فاصله می گیرد.

الهیات دینکرت به طور خیلی ساده کوششی است در جهت برقراری سازش و مصالحه میان مواضع زروانی و مزدیسنی. مزدپرستان افراطی، از پذیرش منطق مربوط به موضع ثنوی خود کاملاً خشنود و راضی بودند، و آن این که نه اهرمزد و نه اهریمن هیچ یک بی کرانه^{۵۹} نبودند. به هر تقدیر، زروانیسم می بایست بر روی دین حاکم عصر ساسانیان آنچنان تأثیری گذاشته باشد که دیگر جناح افراطی مزدیسنی در جامعه ی زرتشتی نمی توانسته دین خود را از تفکر بی کرانه یا مطلق کاملاً خلاص کند. با تلاش برای جذب اهرمزد به زمان بی کرانه، (آنها) به موضعی غیر قابل پذیرش رسیدند، موضعی که در آن خدای خوبی بی کرانه بود، اما اهریمن جدا و به طور کامل مستقل و به طوری خشنونت بار (= خصومت آمیز) با او سر مخالفت داشت. جالب خواهد بود اگر الهیات مزدیسنی را بیش تر پی گیریم، اما این کار را در این اثر نمی توان تقبل کرد. در این کتاب تنها موضوع زروان است که موضوع علاقه ی ماست.

سوالی که پیروان زمان بی کرانه می بایستی به ما پاسخ می دادند این بود که «چگونه بی کرانه، کرانه مند می شود؟» باز نمی توانیم با قطعیت اذعان کنیم که آنها چگونه این معما را حل نمودند، زیرا یک متن اصیل زروانی که روشنمان سازد موجود نیست. اهرمزد خود در دوری (دایره ای) طلسم شده قرار می گیرد و مصرانه در اموری مداخله می کند که ما مطمئن ایم در اصل مربوط به او نبود. داستان تولد

(= پیدایش) عالم را چونان تولد یک نوزاد، قبلاً مورد بحث^{۶۰} قرار داده‌ایم. و این به نظر زروانی ناب می‌آید. زیرا به شدت محتمل است که در بندهش بزرگ^{۶۱} اهرمزد جای زروان را به عنوان پدر و مادر آفرینش گرفته باشد. به هر صورت، این پیامد نهایی یک روند طولانی می‌نماید، زیرا در حالی که اعظم منابع ما از «روشنی بی کران» به عنوان «هستی غیر مخلوق» سخن می‌گویند، متن زروانی ۲۰ از آن به عنوان نتیجه‌ی یک روند پیچیده سخن می‌راند.

به نظر می‌آید این روند تا حدی به گونه‌ای که در پی می‌آید، بوده باشد. باز از بی کرانه به عنوان «زمان - فضا»، خرد، و نیرو، شروع می‌کنیم. به هر صورت، بی کرانه، نه آگاه^{۶۲} است و نه کاری صورت می‌دهد. به نحوی توسط نیروی زمان بی کرانه، خرد خداوند موضوعی در تجرد و بدون هیچ موضوعی برای علم، شروع به دانستن می‌کند. از این دانش - که به خاطر نبود موضوع اصلاً نمی‌توان آن را دانستن و شناخت شمرد - اهریمن مهاجم و ویرانگر پدید می‌آید، و این با خواست خداوند اصلاً مطابقت ندارد. بنابراین، این حادثه‌ی ناخوشایند، خود آگاهی را در خداوند به وجود می‌آورد. به عنوان پیامد فرایندی دوگانه - یعنی شناختن خداوند و ظهور مهاجم - خداوند خود را می‌شناسد؛ جوهره و خواص الهی به دانش درباره‌ی اُس و اساس خود می‌رسد. پس دانش موضوعی می‌یابد. خرد اُس و اساس آن را می‌داند، که خود جوهره‌ی الهی، «زروان - زمان» است. این همه آگاهی (= دانش کامل) از خود جوهره‌ی اهرمزد است که آگاهی‌اش کرانه‌مند است. این اوست که میزانی را که میان^{۶۳} هر دو مینو وجود دارد، می‌شناسد؛ اهریمن از نا آگاهی خداوند از خویش پدید می‌آید و اهرمزد از خود آگاهی‌اش؛ زیرا این دانش زیاد برای کوشش خلاقانه‌ی خالق ضروری و لازم بود.

قطعاً این تفسیری دوباره از اسطوره‌ی معروف زایش اهرمزد و اهریمن از زمان است. در این جا اهریمن از ناخود آگاهی خداوند پدیدار می‌شود که بر اساس نظر شکند گمانیک و پچار، نتیجه‌ی ضروری بی کرانگی است و بنابراین، او را به خود آگاهی کامل از جوهره‌اش که آغاز و شروع کرانه‌مندی است، می‌رساند. بنابراین از اهرمزد، خالق، روشنائی بی کرانه، همه آگاهی‌او، قدرت مطلقه‌اش^{۶۴} یعنی چهارگان اهرمزد، پدید می‌آید. از طریق این عوامل است که می‌تواند به سراغ آفرینش رود.

به نظر می آید تمام این ها در جاودانگی روی داده باشد، زیرا کرانه مندی زمان، مقارن با عمل آفرینش^{۶۵} است. در عوض شاید این به عنوان رخدادی به شکل مرز سایه روشن میان جاودانگی و زمانمندی، بین هستی و تجلی تلقی گردد. به گذر زمان بی کرانه به داخل کرانه مندی به سادگی پرداخته می شود، زیرا اهرمزد به هیچ وجه نقش حریف را در این جا ایفا نمی کند. زمان کرانه مند و عمل، همزمان به وجود می آیند، زیرا آن ها به یکدیگر وابسته و همدیگر را محدود می سازند. مسیر آن ها از اول تا به آخر است. عمل بعد از تحقق به موقعیت اصلی خود یعنی سکون باز می گردد:

«زمان چون دوره ی کاملش را طی کند به منبع و منشاء اصلی خود که بی کرانه است باز می گردد.»^{۶۶}

فضا نیز، در صورت بخشیدن به ماده ی اولیه ی کیهان محدود می شود و از بی کرانه به وجود می آید. فضای کرانه مند^{۶۷} ماده است که بعداً در دست خالق^{۶۸} شکل می گیرد. از این رو، خدای چهار جنبه به خاطر شکل دادن و هدایت عالم در رنج و عذاب است. زمان و فضای بی کرانه، به زمانمندی و عالم محدود، تنزل مقام می یابند. خرد نیز با یافتن موضوع دانش (= آگاهی) محدود می شود؛ و نیرو (= قوه) به عمل (فعل) تبدیل می شود. کرانه مندی زروان به جدایی اجزای تشکیل دهنده ی جوهره ی الهی می انجامد: تمایز میان مینوی (= عقلی یا مثالی = mēnōk) و مادی gētēh، یا آزادانه (= اختیاری) kāmīk و غریزی (= فطری) čihriik به یک واقعیت بدل می شود. متن مربوط در این باب متن ۱۰-Z است که قبلاً و به طور کامل مورد بحث^{۶۹} قرار گرفته است. از میان چهار جوهره می توان گفت این تنها خرد است که تجسم اهرمزد را در قالب «زمان کرانه مند» مجسم می سازد: زمان فضای کرانه مند، زروان درنگ خدای است - یعنی ماده ی موجود و متحرک در زمان کرانه مند.

پیدایش اهرمزد و اهریمن توسط خود آگاهی الهی فراهم آمد؛ و به نظر می رسد اهریمن از یک موقعیت میانه و ناقص از دانش آمده باشد، چیزی که از نیک بیش تر به زبان روزمره به عنوان «شک زروان» توصیف و بیان می دارد. از این

رو زمانی که خداوند به خود آگاهی دست می‌یابد، اهریمن از قبل وجود دارد. پس این یک مسئله‌ی ناب عقلانی است. و اهرمزد خرد الهی است، در حالی که اهریمن ناخود آگاهی، بعداً آگاهی غلط *dušākāsīh* یا پس‌دانشی (دیر به آگاهی رسیدن که در متن ۱-Z بند ۳ به طرزی مناسب آمده) را به ارث می‌برد، و با قضاوت بر اساس متون مزدیسنی به نظر می‌رسد که همچنین اهرمزد وارث قدرت الهی باشد. هر چند قطعه‌ای در دینکرت^{۷۰} نشان می‌دهد که این مسئله نمی‌توانسته در نظام زروانی وجود داشته باشد؛ زیرا گرچه اهرمزد زمان است و دوباره به عنوان قادر متعال در متون پهلوی بدان اشاره می‌شود؛ ولی در این جا فقط با خرد یا نور و خرد، و اهریمن، با دروغ دیوی و یا تاریکی دیوی مشخص می‌شود.

اراده (= کام)، نیرو، کار، راه و روش، فضا و زمان در هر دو مشترک است.

زروان کرانه‌مند در درجه‌ی اول، عالم مادی و به اصطلاح «صورت بی کرانه» است که توسط مینوی نیروی کلام^{۷۱} که از اهرمزد ناشی می‌شود، جان یافته، اما این صورت اساساً جهان اکبر مادی باقی مانده، خود را از طریق عمل (= حرکت) تقدیر (= بخت) متجلی می‌سازد. او در این عالم تجسم (= جسمانیت) می‌یابد. اما همچنین قانونی است که توسط آن عالم حرکت می‌کند. این قانون خودش را در پیمانی^{۷۲} *patmān* متجلی می‌سازد، که زروان میان اهرمزد و اهریمن می‌بندد. او به هر یک از طرفین درگیر، سلاح ویژه‌ای را داده، مقررات نبرد را معین می‌کند. قانون او نه به نفع اهرمزد (= خوبی) و نه به نفع اهریمن (بدی) است. قانون (= دادستان)^{۷۳} زمان، به سادگی از بی کرانگی اصلی و از طریق کرانه‌مندی که مستلزم عمل، حرکت و گذر و نهایتاً^{۷۴} به بی کرانگی بازمی‌گردد، پدید می‌آید. از این رو اهرمزد و اهریمن با او ارتباط چندانی ندارند؛ قانون او غیر قابل تغییر است؛ زمان کرانه‌مند باید مسیر (= دور) خود را طی کند و باید که به فرشکرد یعنی زمانی که خوبی (= اهرمزد) پیروز شده، بدی (اهریمن) نابود می‌شود، بیانجامد. برای «زروان درنگ خدای»، فرشکرد مرگ محسوب می‌شود و تجدید حیات درون بی کرانگی - یعنی بازگشت به موقعیت اصلی سکون و ناآگاهی. او مینوی تدبیر امور *rāδēnītārīh* است، و تمام چیزها را به سوی پایان مقدر خود می‌برد. زروان به همراه وای و سپهر، (که در واقع با او یکی اند)^{۷۵} مخلوقات اهرمزد را به خوبی حفظ کرده، آن‌ها را سالم نگه داشته، به سوی زمان فرشکرد^{۷۶} راهبر می‌شود.

پیشروی محتوم زمان حقیقتاً از هر سلاحی که اهرمزد بتواند فراهم آورد در شکست اهریمن کاری تر و موثرتر است؛ در مقابل این حرکت او ناتوان است. در قطعه‌ای جذاب از پند نامک pandnāmak ۷۷، ظاهراً می‌گویند که اهریمن در پی آن است تا زمان را به عقب برگرداند، یک کار غیرممکن؛ ولی این کار چیزی است که به غریزه‌ی صیانت نفس اهریمن اعتبار می‌دهد. گرچه پایان و هدف قانون زمان روشن است، اما گفته می‌شود که در آن سلسله‌ای از عروج و افول نهفته است، حدساً این اشاره به خلقت نیک است؛ هرچند معنی این قطعه کاملاً^{۸۷} قطعی نیست.

همان‌طور که دیدیم کرانه‌مندی زمان، شرط قبلی از برای هر نوع آفرینشی است. زروانی‌ها، در حالی که از تجربه‌ی انسانی سخن می‌گویند، نتیجه می‌گیرند که زمان شرط لازم از برای هر نوع فعالیت است: خالق به همان اندازه بدان نیازمند است که انسان، زیرا:

«اگر قرار بود خداوند (= اهرمزد) و دیگر امهراسپندان و تمامی مخلوقات مادی گرد هم آیند؛ باز نمی‌توانستند بدون زمان یک دانه ارزن را به وجود آورند، دین را از طریق زمان می‌توان آموخت، و یک حرفه (= صنعت = کار) را می‌توان از طریق زمان فرا گرفت، و رفتار با فرهنگ را می‌توان از طریق زمان یاد گرفت؛ از طریق زمان می‌توان باغ و تاکستان را شخم زد، و از طریق زمان درختان می‌رویند، و از طریق زمان ثمر (= میوه) می‌دهند؛ و از طریق زمان آدمی می‌تواند حرفه‌ای را پیشه سازد؛ تمام چیزها در هستی از طریق زمان کامل می‌شوند. نمی‌توان گفت که خالقی بود، در حالی که زمان وجود نداشت. اگر کسی باید بگوید که عملکرد زمان شب و روز است، باید دانست که زمانی بسیار دراز، موقعی که شب و روز وجود نداشت، زمان وجود داشت.»^{۷۹}

پس زمان برای اهرمزد همان قدر ضروری است که برای اهریمن؛ زیرا زمان مدد‌رسانی خوب و نظم‌دهنده‌ی هر دو^{۸۰} است. درست همین‌طور که اهریمن رقیب و مخالف اهرمزد است، از نیز رقیب و مخالف طبیعی «زروان درنگ خدای»

است؛ زیرا این آخری نمایانگر عملکرد قانون طبیعی است و آن را واژگون و مختل^{۸۱} می‌سازد. قبلاً مطرح کردیم که از تجسم شک و میل زروان است که توسط از نیک ذکر می‌شود؛ و اگرچه هیچ گفته و نشانه‌ای دال بر تقدم از بر اهریمن آنچنانی که در نظام مانوی ظاهر می‌شود، در هیچ یک از کتب زرتشتی وجود ندارد، (باز) این حقیقت باقی است که نابودی از آخرین پرده از نمایش کیهانی است: فقط بعد از نابودی قدرت و مظهر آشفستگی که از باشد است که عالم کرانه مند بار دیگر در بی کرانه ادغام و ذوب می‌شود. از این رو طبیعی و بجاست که مینوی خرد، نابودی از را به چهارگان نظم یعنی زروان، مهر (کسی که مواظب است تا مفاد پیمان نقض نگردد)، مینوی نظم Mēnōk i dādaštān و تقدیر^{۸۲} baxt نسبت دهد.

مخالفتی که میان زروان و از وجود دارد، هیچ ربطی به خوبی اخلاقی ندارد. زروان خوب نیست. او قانون طبیعی و فطری است که هیچ شناختی از خوبی و بدی ندارد. او با رنگ خوبی و بدی رنگ آمیزی شده است. زیرا اهریمن مهاجم از بیرون بر آفرینش در تازد، تا آن را گیج و مبهوت سازد. در حقیقت می‌توان گفت دلیل وجودی زمان کرانه مند فراهم آوردن آمیزه‌ای از خوبی و بدی است که در آن قرار است بدی در نهایت نابود و محو گردد^{۸۳}. این مطلب از دو مثال ضبط شده‌ی بالا تا حدودی آشکار است، نمونه‌هایی که در آن‌ها زروان به عنوان خدایی مستقل در امور این عالم دست به مداخله می‌زند.

اولین مورد وقتی است که او پیمان میان اهرمز و اهریمن را می‌بندد و به اهریمن سلاحی می‌دهد: «سلاحی از جوهره‌ی تاریکی که نیروی زروانی بدان پیوسته [شده بود]، همان‌طور که یک پیمان بود.» شرارت بارترین سلاح را ممکن بود در دستان اهریمن قرار داد، مگر آن که زروان خود چنین آمیزه‌ای از خوبی و بدی را می‌طلبید، گرچه در همان حال از سرانجام نابودی از و تباهی قلمرو تاریکی آگاه بود. این طرح دراز مدت در مراحل اولیه‌اش برای نیروهای روشنائی، عواقب و نتایج ناخوشایندی در بر دارد.

دومین مداخله‌ی زروان را در همین راستا می‌توان شرح کرد. این اسطوره توسط هر دو متن بندهش^{۸۴} و زاتسپرم گفته می‌شود: زروان مقدر می‌دارد تا کیومرث، انسان راستکار، و اولین پدر نژاد انسانی، به مدت سی سال بعد از حمله و

تهاجم موفقیت آمیز اهریمن بر جهان مادی، بزید. نه بندهش و نه زاد اسپرم تلاش نمی کنند برای این دخالت منحصر به فرد شخص «زروان - خدا» در امور مربوط به نژاد بشری، توضیحی عرضه کنند. شدر تداوم زندگی کیومرث را معلول حرکت کواکب (= طالع بینی) می داند، زیرا، ساترن (= کیوان) برای آن که مرگ^{۸۵} را سبب شود، می بایست به بالست bālist خویش جلوس می کرد. بر اساس نظر ویدن گرن widengren این موردی است از مدد رسانی زروان^{۸۶} به اهریمن. به هر تقدیر، اگر به یاد آوریم که «زروان درنگ خدای» خود جهان اکبر و انسان، جهان اصغر است، می توان و بدون هیچ درنگی انگیزه‌ی دخالت زروان را توجیه کرد.

کیومرث مقدس ترین مخلوقات اهرمزد بود و آفرینش او به مدت سه^{۸۷} هزار سال اهریمن را در گنجی فرو برد. در هر حال، آلوده کردن (= آلودگی) جهان اکبر، قبلاً رخ داده بود؛ و از آن جا که انسان، جهان اصغر، صرفاً نسخه‌ی کوچکی از جهان اکبر است، آلودگی او بخشی از یک طرح قطعی را تشکیل می دهد که نتیجه‌ی آن، نابودی اهریمن و آشفستگی از طریق اختلاط و امتزاج است. روشی که توسط آن کیومرث آلوده شد، قبلاً و به جزئیات به رشته‌ی تحریر کشیده شده است. با تداوم زندگی کیومرث، زروان پیوند راستکارترین انسان را با آن روسپی و همچنین تداوم زندگی نژاد بشری را در موقعیتی آمیخته میسر و ممکن می سازد. پس انسان نیز، همانند خود جهان اکبر، در برابر آماج حملات آز قرار دارد تا این که نهایتاً و در واپسین روزها این آخری (= آز) از پای در می آید.

در همه‌ی آنچه که تا کنون گفته ایم، حدس و گمان های فراوان چاشنی نقل و حدیثمان کردیم تا خلایی را که در آگاهی مان پیرامون این خدای مخلوع وجود دارد، پر کنیم.

(د) خدای مرگ

حال همراه با احساسی از آسودگی به جنبه‌ای از این خدا رو می کنیم که در آن تردیدی نیست. زروان، خدای مرگ است. قطعه‌ای در فصل اول بندهش^{۸۸} وجود دارد که قبلاً به حد کفایت توسط نیبرگ به آن پرداخته شده است، قطعه‌ای که به تعبیر من، نیبرگ اشتباهاً، آن را سرود پهلوی منظومی نوشته شده در ستایش^{۸۹}

زروان انگاشته است. شباهت بیش از اندازه‌ی این قطعه به بند ۵۷ از ائو گمدنچه Aogðma daččā و این واقعیت که این قطعه با عبارت: «چنین گوید در دین» یعنی عبارتی که در آوردن قطعه‌ای ترجمه شده از اوستا معمول است، آغاز می‌شود خود به نظر می‌آید هر نظریه‌ای را که بخواهد این متن را شعر اصیل پهلوی شمرد، منتفی می‌سازد:

«چنین گوید در دین که زمان، نیرومندتر از هر دو آفرینش است: آفرینش اهرمزد و نیز آن اهریمن. زمان، یابنده‌ی جریان کارهاست. زمان از نیک یابندگان، یابنده‌تر است. زمان از جست و جو کنندگان، جست و جو کننده‌تر است، زیرا داوری به زمان توان کردن، (به) زمان است که خانمان برافکنده شود. (اگر) تقدیر (باشد)، در زمان، آراسته فرو شکسته شود، کس از مردمانِ میرنده از او رهایی نیابد، نه اگر به بالا پرواز کند، نه اگر به نگونی چاهی کند و در نشیند، و نه اگر زیر چشمه‌ی آب‌های سرد فرو گردد.»

البته زمان در این جا، «زمانِ کرانه‌مند» است که بر انسان در زندگی روزمره‌اش تأثیر می‌گذارد. دیگر این یک تفکر انتزاعی غیر قابل فهم پیرامون آنچه که به نظر نویسنده‌ی شکند گمانیک و پچار، بیهوده و بی‌معنی می‌آید، نیست؛ این از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است؛ زمان از هر دو آفرینش اهرمزد و اهریمن قوی‌تر است، زیرا هر دو برای هستی‌شان بدان وابسته و نیازمندند. جریان کارها را در می‌یابد، زیرا عمل به جز^{۹۰} در زمان نتواند که به اجراء درآید. زمان، مینوی نظم و قانون است. یابنده است، زیرا نتیجه‌ی نبردی را که خود پی گذاشته است می‌داند.^{۹۱} به خوبی آگاه است، چرا که خدای دادستان^{۹۲} است و مهر مدد رسان^{۹۳} اوست: «مهری که دارای هزار گوش و ده هزار چشم است»، و هیچ چیز از چالاکی او امان نمی‌یابد.^{۹۴} تصمیم باید از طریق زمان اتخاذ شود، زیرا زمان سرور سرنوشت و مقدر کننده‌ی همه تقدیرات^{۹۵} است. زمان خانمان‌ها را براندازد، زیرا خدای مرگ^{۹۶} و زوال است و نمی‌توان از آن گریخت. و در یک کلمه، زمان، خدای تقدیر (بخت) و مرگ است.

این که زروان از قدیم الایام به عنوان «خدای مرگ» تلقی می شده است، ظاهراً توسط برخی ملاحظات و بررسی ها به اثبات می رسد. بخش بعدی در قطعه ی بندهش که در بالا نقل آن آمد دقیقاً مطابق با بند ۵۷ از آئو گم دیچه است، جایی که عامل اصلی استویهاد Astōvīhāt دیو واقعی مرگ است. مطمئناً در این جا حق با نیبرگ است که زروان را در این بند از شعر آئو گم دیچه^{۹۵} عامل اصلی دانسته است. او استدلال کرده است، استویهاد باید به هر حال جانشینی مربوط به دوران متأخر بوده باشد، زیرا در این جا ما در برابر خدایی قرار داریم - یک خدای وحشت آور اما به هر حال خدا، زیرا زبانی که در این جا به کار رفته با هیچ یک از دیوانی که می تواند بترساند ولی هیچ خشوعی را بر نمی انگیزد، همخوانی و مناسبت ندارد.

در اوستانیز، تنها خبر مثبتی که از طبیعت زروان در دست داریم، این است که او مسیر و راهی را که به پل چینوط منجر می شود ساخته است، جایی که ارواح آدمیان باید شاهد اجرای داوری باشند:^{۹۶}

«دیو... و یزرش... بعد از بستن آن، روح... مردی را که زندگی اش کوتاه است می برد. (ارواح) بد کردار و درستکار، به طوری همانند، مسیری را که توسط زروان خلق شده و به پل چینوط مزدا آفریده (منتهی می شود) می پیمایند.»

در این جا تا حدودی روشن است که زروان، خدای مرگ است، و نظر نیبرگ صحیح است که او را با اهرمزد به عنوان خدای زندگی جاودان^{۹۷} مقابل هم می گذارد.

در کتب پهلوی نیز، ما زروان را به عنوان ایزد مرگ شاهد هستیم. قبلاً دیده ایم که این متون ترجیح می دهند که از زروان به عنوان زمان سخن گویند، مگر وقتی که او به عنوان خدایی مستقل ظاهر می شود. این تنفر آشکار از اسم زروان در خیلی از موارد باید توسط سیاست عمدی مزدپرستان تحمیل شده باشد، یعنی توسط کسانی که کوششان در جهت حذف و پوشاندن و کتمان پدر اهرمزد و اهریمن برای محققان معاصر و نیز برای نویسندگان حاضر در دسرهای فراوانی را

سبب گردیده است. شق دیگر این که ممکن است نام زروان چنان پیوند نزدیکی با مرگ برقرار کرده باشد که ترجمه به کلمه‌ی زمان در متن‌های کم‌تر مبهم رجحان یافته باشد، زیرا به نظر قابل ملاحظه می‌آید زمانی که زروان به عنوان مرگ ظاهر می‌شود، اغلب با نام خودش پدیدار می‌شود.

در یک متن پهلوی می‌خوانیم که: «برای گریز»^{۹۸} از زروان هیچ چاره‌ای وجود ندارد، از مرگ هیچ گریزی نیست و یا باز در افسانه‌ی دل‌انگیز «یوشت فریان» *yavišt i friyān* هفتمین سئوالی که او پرسید این بود:

«آن چیست که مردمان مایل به کتمان‌ش هستند، ولی نمی‌توانند پنهانش دارند؟» یوشت فریان می‌گوید: «چون در زندگی در رنج افستی، تو ساستار بدعت گذار را لمن کنی، و چون بمیری در دوزخ افستی؛ زیرا این زروان است که کسی نتواند آن را پنهان داشتن، زیرا زروان بر کام (میل) خود رخ می‌نماید.»^{۹۹}

در قطعه‌ای دیگر خدای مرگ صرفاً به عنوان زمان ظاهر می‌شود:

«همان‌طوری که زروان چشم کسی را به هم دوزد، به پشتش چنگ زده شود و دوباره از جای برنخیزد؛ درد بر قلب او وارد شود، آن‌گونه که قلب دیگر نتپد، دستش شکسته شود، آن‌گونه که دیگر درست نشود؛ و پایش خرد شود، آن‌گونه که دیگر راه نرود، ستارگان بر او وارد آیند و ساعتی دیگر خارج نشود، تقدیر»^{۱۰۰} بر او رسد، و او نتواند آن را راندن.»

در این جا زمان به طوری آشکار به عنوان خدای مرگ ظاهر می‌شود. تقدیر و اختران او را همراهی می‌کنند، و این زمان است که چشم‌های مرده را می‌بندد. تصویر زمان در حال بستن چشمان مردگان، دین عامه‌ی مردم را آسیب می‌رساند. جالب توجه است که فردوسی دو بیتی دارد که تقریباً با قطعه‌ی ما همانند است، گرچه معنی آن متفاوت است. قرائت این دو بیت از شاهنامه به قدر کفایت این را روشن ساخته و مورد تأیید قرار می‌دهد، یعنی این که مذهب فردوسی یک

تقدیرگرایی زروانی، آن هم از نومیدکننده‌ترین و بدبینانه‌ترینش است. این مسئله همچنین نشان می‌دهد که فردوسی می‌بایست با متون مذهبی پهلوی آشنا بوده باشد.

در پهلوی دارای عبارت «زمان چشم را به هم بدوزد»^{۱۰۱} هستیم *zamān* *handōxt čašm*، در شاهنامه‌ی فردوسی بدین گونه وارد شده است: «نه چشم زمان کس به سوزن بدوخت» به طوری مشابه در پهلوی به این معنی است که انسان نمی‌تواند تقدیر را باز دارد، و در شاهنامه‌ی فردوسی این مرگ است که نمی‌توان آن را به دور راند. به دور راندن در هر دو متن واژه‌ی اسپوختن *sipōxtan* است. آخرین نقل قول در تأکید بیش‌تر بر نقش زروان به عنوان خدای مرگ کفایت می‌کند؛ و این به نقلش می‌ارزد، حتی اگر به عنوان همانندی از برای صدها قطعه‌ای که در شاهنامه با همان مضمون وارد شده تلقی گردد، متنی که از آن زمان تا کنون به عنوان متنی مبهم مطرح بوده است. این متن جابجا سب‌ناهم است:

«کیومرث توسط اهرمزد آفریده شد؛ اما وقتی که زمانش فرا رسید، اهریمن او را نابود کرد. و باز یکی از فرمانروایان که در زمان‌های قدیم زندگی می‌کرد، چون زمان بر او فرا رسید، نتوانست کاری صورت دهد - به ویژه طهمورث که برای مدت سی سال بر اهریمن به عنوان اسبش سوار شد، چون زمانش فرا رسید، نتوانست خود را از دست مرگ برهاند.»^{۱۰۲}

اگر طهمورث که کار چشمگیر سوار شدن بر اهریمن را به مدت سی سال به اجرا درآورد، خود نتوانست از چنگال مرگ بگریزد، گناهکار احمق است اگر به امید چاره‌ای روزگار به سر می‌برد؛ به صورت مادی زمان او را به عقب می‌راند؛ و آن‌ها سر او را بریده و مجازات و عذاب دوزخ را نشانش^{۱۰۳} می‌دهند.

پس اگر زروان آشکارا خدای مرگ است، آنچه از این خدا به زندگی آدمی مربوط می‌شود همان صورت چهارگانه‌ی اشوکار، فرشوکار، زروکار و زروان است. این مجموعه‌ی چهارتایی بر آبستنی، تولد، زوال و مرگ سلطه و نظارت دارد. زروان که صاحب سه جوهره‌ی دیگر نیز هست، خدای دوران کوتاه

عمر آدمی خواهد بود. همچنان که در این هستی او جهان اکبر در زمانه است. از این رو همچنانی که نیبرگ گفته است: «او نه تنها خدای غیر قابل دسترس در آسمان است که تقدیر محتوم آدمی را در کف خود دارد، بلکه او خدای زمین، مرگ و زندگی، تولد و زوال در هر دو قلمروی حیوان و نبات نیز به شمار می رود.»

به نظر می آید چنین تصویری به دین مهریسم در امپراطوری روم نیز کشیده شده است؛ زیرا در آن جا ما «کرونوس - زروان» را که ^{۱۰۴} frugifer نامیده می شود می یابیم. یک چنین عقیده‌ی مشابهی نیز در بندهش حی و حاضر است، جایی که سپهر، تن زروان است و جامه‌ی آبی و سیاه کشاورزان ^{۱۰۵} را اهدا می کند، زیرا همچنانی که شغل او تقدیر مقدرات جهان راستی است، کشاورزان نیز باید زمین را شخم زده، محصول بگیرند. پس زروان از بی کرانه و از طریق جهان اکبر (= کرانه مند) به انسان رسید و برای او مرگ و زندگی را به ارمغان آورد و ممکن است این یک احیاء (تجدید حیات) نامحکم (= ناستوار) باشد.

ک) شهادت و قول فردوسی

قبل از خاتمه دادن به این فصل باید چند کلمه‌ای پیرامون قطعه‌ای از شاهنامه‌ی فردوسی گفته شود، چیزی که برای مقصود و هدف ما از بیش‌ترین و بالاترین اهمیت برخوردار است، زیرا نظراتی را مطرح می کند که خود چکیده‌ای از آموزه‌ی زروانی است و بنابراین، مدارک و اسنادی را که تا کنون از متن پهلوی، و از نویسندگان سریانی، ارمنی و یونانی گلچین کرده ایم، تکمیل می سازد. علاوه بر این، تصویری از زمان - خدایی اصالتاً حاکم و غالب عرضه می دارد: در این جا هیچ صحبتی از اهرمزد و یا اهریمن در میان نیست، و بنابراین با افکار و آراء مزدیسنی تزیین و آراسته نشده است، چیزی که تا کنون کار جدا سازی و بازشناسی زروانی اصیل از افکار، اصلاحات و تحریف مزدیسنی را به کاری شاق و دشوار مبدل ساخته است. این قطعه به طور کامل در بخش متون زروانی (۱۳- ف) دوباره ^{۱۰۶} نقل می شود.

ابتدا، یک یا دو کلمه‌ای پیرامون مضمون این متن: زال، پدر پهلوان نامی ایران رستم، توسط پادشاه فرا خوانده می شود تا در برابر موبدان و مقامات مذهبی، به سئوالاتی پیرامون مسائل مذهبی پاسخ گوید. در حقیقت تا به امتحان و آزمونی

در باب مبانی دین تن در دهد. مایلیم اعلام کنم که یک چنین امری اساس موضوع یک نسخه‌ی پهلوی است. زیرا ما مثال بارزی از این نوع را در یک متن کوچک پهلوی سراغ داریم، که همانا یوشت فریانا است. در این جا، قهرمان داستان، توسط اخت جادوگر یوشت در امتحان و آزمایش مشابهی در باب موضوعاتی از دانش کلی دینی قرار می‌گیرد. هر دو داستان به دین توده‌ی مردم تعلق دارد؛ اما داستان فردوسی بی‌تردید زروانی است در حالی که داستان یوشت این گونه نیست. و این مورد برای توجیه فقدان اصل پهلوی آن کافی است، چنانچه چنین اصلی اساساً وجود داشته بوده باشد. از زال خواسته می‌شود تا به شش سئوالی که از سوی موبدان مطرح می‌شود، پاسخ دهد. سئوالات به قرار زیرند:

نشستند بیدار دل بخردان	همان زال با نامور موبدان
بهر سید مر زال را موبدی	ازین تیزهش راه بین بخردی
که از آن ده و دو تای سرو سهی	که رستنت شاداب با فره‌ی
از آن بر زده هر یکی شاخ سی	نگردد کم و بیش در پارسی
دگر موبدی گفت کای سرفراز	دو اسب گرانمایه و تیز تاز
یکی زان بکردار دریای قار	یکی چون بلور سپید آبدار
بجنبید و هر دو شتابنده‌اند	همان یکدیگر را نیابنده‌اند
سد یگر چنین گفت کان سی سوار	کجا بگذرانند بر شهریار
یکی کم شود باز چون بشمری	همان سی بود باز چون بنگری
چهارم چنین گفت کان مرغزار	که بینی پر از سبزه و جویبار
یکی مرد با تیز داسی بزرگ	سوی مرغزار اندر آید سترگ
همی بدورد آن گیا خشک و تر	نه بر دارد او هیچ از آن کارس
دگر گفت کان بر کشیده دو سرو	ز دریای با موج برسان غرو
یکی مرغ دارد بریشان کُنام	نشیمش بشام آن بود این بیام
از این چون ببرد شود برگ خشک	بر آن بر نشیند، دهد بوی مشک
از آن دو همیشه یکی آبدار	یکی پژمرده شده سو گوار
بهر سید دیگر که بر کوهسار	یکی شارستان یافتم استوار
خرامند مردم از آن شارستان	گرفته به هامون یکی خارستان
بناها کشیدند سر تا به ماه	پرستنده گشتند و هم پیشگاه

یکی بود مهین خیزد از ناگهان
بدان شارسنان نیاز آورد
بسپرد درست این سخن ها بجوی
گر این رازها آشکار کنی



بر و بومشان پاک گردد نهان
هم اندیشگان دراز آورد
بپیش ردان آشکارا بگوی
ز خاک سیه مشک سارا کنی

زمانی پر اندیشه شد زال زر
وزان پس به پاسخ زبان برگشاد
نخست از ده و دو درخت بلند
به سالی ده و دو بود ماه نو
به سی روز مه را سرآید شمار
کنون آن که گفتی ز کار دو اسب
سپید و سیاهست هر دو زمان
شب و روز باشد که می بگذرد
سد یگر که گفتی که آن سی سوار
از آن سی سواران یکی کم شود
نگفتی سخن جز ز نقصان ماه
کنون از نیام این سخن بر کشیم
ز برج بره تا ترازو جهان
چنین تا ز گردش به ماهی شود
دو سروان دو بازوی چرخ بلند
برو مرغ پران چو خورشید دان
دگر شارسنان بر سر کوهسار
همین خارستان چون سرای سپنج
همی دم زدن بر تو بر بشمرد
برآید یکی باد با زلزله
همه رنج ما ماند زی خارستان
کسی دیگر از رنج ما بر خورد
چنین رفت از آغاز یکسر سخن

بر آورد یال و بگسترد بر
همه پرشش موبدان کرد یاد
که هر یک همی شاخ سی بر کشند
چو شاه نوآیین ابر گاه نو
برین سان بود گردش روزگار
فروزان به کردار آذر گشپ
پس یکدیگر نیز هر دو دوان
دم چرخ بر ما همی بشمرد
کجا بر گذشتند بر شهریار
به گاه شمردن همان سی بود
که یک شب کم آید همی گاه گاه
دو بن سرو کان مرغ دارد نشیم
همی تیرگی دارد اندر نهان
پراز تیرگی و سیاهی شود
کزو نیمه شاداب و نیمی نژند
جهان را از او بیم و امید دان
سرای درنگست و جای قرار
کزو ناز و گنجست و هم درد و رنج
هم او بر فرازد هم او بشکرد
ز گیتی برآید خروش و خله
گذر کرد باید سوی شارسنان
نپاید برو نیز و هم بگذرد
همین باشد و نونگردد کهن

اگر توشه مان نیکنامی بود	روان‌ها بر آن سر گرامی بود
و گر آزر ز بیم و پیچان شویم	پدید آید آنگه که بی جان شویم
گر ایوان ما سر به کیوان برست	از آن بهره‌ی ما یکی چادرست
چو پوشند بر روی ما خون و خاک	همه جای بیم است و تیمار باک
بیابان و آن مرد با تیز داس	کجا خشک‌تر و زودل اندر هراس
تر و خشک یکسان همی بدرود	و گر لابه سازی سخن نشنود
دروگر زمان است و ما چون گیا	همانش نبیره همانش نیا
به پیر و جوان یک به یک ننگرد	شکاری که پیش آیدش بشکرد
جهان را چنین است ساز و نهاد	که جز مرگ را کس ز مادر نژاد
از این در آید بدان بگذرد	زمان برودم همی بشمرد

تمام عناصر لازم و ضروری در طرح زروانی از واپسین اوضاع در این قطعه وجود دارد: سرای باقی و دار فانی، که قطعاً همان زروان بی کرانه و کرانه‌مند است؛ روز و شب که همان روشنایی و تاریکی‌اند و هر دو زمان؛ روز و ماه و سال تقسیمات زمان کرانه‌منداند؛ آن دو بازوی فلک (سپهر) که شادی و غم را تقسیم می‌کنند - سپهر نیک و سپهر بد؛ زمان بُرنده - خدای مرگ؛ و بالاخره؛ دیو آز چیزی که مددکارانه نظریه‌ی ما را به اثبات می‌رساند. کل این قطعه در تمام تجلیات متنوع و همیشه بدشگون خود، به حول محور زمان می‌چرخد. زمان، فلک، تقا، یر، و مرگ و زمان بی کرانه و ناشناخته‌ی ورای آن - و هر جا ترس و غم و اندوه: این (همه) برای افواه به صورت ساده‌ترین عناصر یعنی دین خدای بزرگ و عادل، زمان، تنزل مرتبه می‌یابند.

این تقدیرگرایی عربی - اسلامی نیست؛ و نشانی غیر قابل انکار از ایرانیت دارد، زیرا پیشینه و سابقه‌ی فردوسی در سراسر حماسه‌ی عظیم ملی‌اش، در دین همچنان که در نمایش عظیم تاریخی - افسانه‌ای که عرضه می‌دارد، تمام و یک سر ایرانی است. موبدان، روحانیون زرتشتی‌اند و زال یک زرتشتی به دین است. هر دو، دین (و آیین) ناب زمان را بیان و شرح می‌کنند، چیزی که دین زرتشتی معاصر احتمالاً از دیرباز تا کنون آن را ممنوع داشته است. حتی جزئیات هم در بسیاری موارد با متونی که به طوری شاق مورد تحلیل قرار داده‌ایم، مطابقت دارد. بدین

ترتیب عبارت سرای فانی یا سرای دو روزه با عبارت آمده در متون پهلوی یعنی درنگ^{۱۰۶} به عنوان مدت، مطابق است. جوهره‌ی زمان بی کرانه مدت و زمان جاودانه (= ابدی) است که به گذشته و آینده تقسیم نمی‌شود؛ آن زمان کرانه‌مند، دوره و مدت گذرا است که به آینده و گذشته تقسیم شده است.

باز، آن دو بازوی رفیع فلک که ما از طریق آن‌ها مسرور شده و یا از طریقشان محزون و غمگین می‌شویم، سپهر (= وای) خوب و بدند، اولی که چیزهای خوب به بسیاری دهد و دومی به این دهش^{۱۰۸} حسادت کرده، ناراضی است. به طوری مشابه تفکر شب و روز که زمان‌اند، دو مینورا به ذهن متبادر می‌کند، (یعنی) خوبی و بدی، یا بیش‌تر روشنایی و تاریکی را، که بر آن‌ها تقدم داشته، زاییده‌ی زمان و فضا^{۱۰۹} است. این باید قطعاً تصویری باستانی و قدیم باشد، و آن داستان تولد اهرمزد خوشبو که روشنایی^{۱۱۰} است، و اهریمن آن تاریکی هولناک، از زروان تقریباً به عنوان یک اقتباس از اسطوره‌ای قدیمی در تفسیر زروانی بند ۳ از قطعه‌ی گاهانی یسن ۳۰ شرح و بیان می‌شود، جایی که گفته می‌شود اهرمزد و اهریمن دو همزادند. این اسطوره به طرزی شگفت، در تفکر عامیانه‌ی ارامنه باقی مانده است، جایی که زوک یا زمانک = *Zurvān or Zamanāk* را می‌یابیم که چونان پیرمردی سپید موی، بر قلای کوهی نشسته است، و دو گوی (= توپ) را در دستانش گرفته که یکی سفید و دیگری^{۱۱۱} سیاه است. او آن‌ها را به طور متناوب تا پایین و دامنه‌ی کوه می‌غلطاند، و زمانی که یکی را به طرف پایین می‌غلطاند، دیگری را به طرف بالا می‌کشد. این دو گوی سیاه و سفید همانا روز و شب‌اند. بقای این تصور در حماسه‌ی ملی ایرانی از یک سو و در داستان‌های عامیانه‌ی (= فولکلور) ارمنی از سوی دیگر به نظر می‌رسد به اندازه‌ی کافی به درستی اظهارات داماسیوس و منبع او اودیмос مبنی بر تقدم پیدایش نور و ظلمت بر پیدایش اهرمزد و اهریمن گواهی می‌دهند.

در شاهنامه‌ی فردوسی نیز باز، روزها، ماه‌ها، و سال، تماماً قطعات مربوط به زمان را در بند هشت، مینوی سال^{۱۱۲} و مطابقت این را با دوازده هزار سال کیهانی از یک سو و فلک را به همراه دوازده برج منطقه البروج هریک با سی درجه را از سوی دیگر به ذهنمان متبادر می‌سازد. و بالاخره صورت زمان برنده است که همسانی‌اش را با زروان به عنوان خدای مرگ جای تردید باقی نمی‌گذارد، و ظهور (= تجلی)

آز که از میان تمام دیوان، رذیلت‌ها و نقصان‌ها که برای گفتن شرم آورند، به تنهایی سر بلند می‌کنند. هیچ بخشی از این نمی‌تواند تصادفی باشد. فردوسی گزارشی موجز از دین زمان (آیین زمان =) را بر ما عرضه می‌دارد؛ دینی که زمانی در ایران مطرح بوده و در آن به نظر می‌آید که اهرمزد و اهریمن جایی نداشته‌اند.

بنابراین گواه (= شهادت) فردوسی بیش‌تر آنچه را که قبلاً به بحث گذارده‌ایم، به اثبات می‌رساند و در برخی موارد استدلالاتی که جرئت پای فشردن بر آن‌ها را نداشتیم، تأیید می‌کند. از این رو این تصور و ذهنیت را که از زروان به دست آورده‌ایم یعنی خدایی که اصالتاً نه با مینو (= روح) که با ماده مربوط است، خود به نظر می‌رسد که از شهادت (= گواهی) نو میدان‌ی فردوسی بیرون آید؛ زیرا هیچ واژه‌ای پیرامون بهشت، نجات، رهایی، مجازات و پادافره اعمال بد یا پاداش اعمال نیک در آن وجود ندارد. بهترین گفته‌ای که می‌توان عرضه داشت این است:

اگر توشه‌مان نیکنامی بود روان‌ها بر آن سر گرامی بود
و گراز و رزیم و پیچان شویم پدید آید آن‌گه که بی‌جان شویم

چه دور نما و چشم اندازی! حتی او مطمئن نیست که این نیکنامی شامل چه چیزی می‌شود. آیا جایگاهی گرامی و نیک در سرای باقی است یا فقط نیکنامی و افتخار از لبان آدمیانی است که هنوز به دنیا نیامده‌اند؟ این مسئله کاملاً مبهم می‌ماند؛ و در مورد آرز، چون آن‌ها بمیرند، تقدیرشان آشکار شود. گرچه نمی‌دانیم به که و کجا، زیرا نقابی بر روی سهم (= تقدیر = بخت) نهایی مان کشیده شده است. و:

چه پوشند بر روی ما خون و خاک همه جای بیم است و تیمار و باک

تمام آنچه که معلوم و آشکار است این است که بعد از اقامتی رنج‌آور و کوتاه در این دره‌ی وحشت می‌بایست به سوی سرای باقی بشتابیم که بر پایه‌ی دینکرت، جوهره‌ی زمان بی‌کرانه است. در این جا دیگر نباید هیچ پیوند و اتحاد وجدآوری با کسی و نه ادغام نفسی با نفسی، چونان قطره‌ای به داخل دریا را انتظار داشته باشیم؛ به نظر می‌آید تمام این‌ها با این دین خویشتن‌دار و خشک و بی‌روح از ریاضت و بدون پاداش بیگانه باشد. انسان - که جهان اصغر است - در بی‌کرانگی بلع خواهد شد، همچنان که زروان درنگ خدای - جهان اکبر - به زروان بی‌کرانه رجعت خواهد کرد، جایی که حرکت، سکونی جاودانه در بی‌کرانه می‌یابد، که دیگر نه

می‌فهمد و نه می‌تواند فهمانده شود.

مآخذ و پی‌نوشت‌ها

- 1- urform und fortbidungen desmanichäische systems, pp. 138 ff
- 2- CCM. 1931, pp. 41 ff
- 3- theodore barkônai, Adûr-Hormizd, CCCM. 1929 pp. 238-41.
- ۴- متن زروانی ف- ۴ بند ۱.
- ۵- رک به ملحقات فصل نهم. (بخش ۱- ص ۳۷۶)
- ۶- رک به صص- ۱۴۸-۱۴۷.
- 7- Religionen des alten Iran p. 383.
- ۸- رک به صص- ۳۳۷-۳۳۸.
- 9- CCM, 1931, pp. 44 ff.
- ۱۰- دینکرت مدن، بخش ۶۴۷ بند ۱۱.
- 11- our text, Z.36
- 12- out text, Z.3
- ۱۳- متن زروانی ۲۰-Z.
- 14- CCM, 1931, p-90.
- 15- V.R.G. Kent, old persian, p, 198, where the literature is given.
- ۱۶- رک به صص- ۳۳۷-۳۳۸.
- ۱۷- رک به صص- ۱۸۸-۱۸۶.
- ۱۸- متن زروانی ۱ بند ۳۸.
- ۱۹- همین منبع در صفحه- ۲۹۱ نیز ارائه شده است.
- 20- Text f.8
- ۲۱- رک به ص- ۳۳۸.
- ۲۲- من عبارت «از طریق آفرینش اهرمزدی» را حذف می‌کنم، زیرا به طور قطع از اضافات مزدیسنی است.
- ۲۳- متن زروانی ۱۹-Z.
- ۲۴- همان متن.
- ۲۵- دینکرت مدن، بخش ۱۲۰ بند ۲۲.

26- šGv. 5. 49 ff (p. 69 demenasce's translation)

۲۷- متن زروانی Z-۵ بند ۵۰.

۲۸- رک به صص ۲۰۲-۲۰۳.

29- V. Cumont MMM, ii, pp. 60-64; Bidez-cumont, mages, i, pp. 91-97 and ii, pp. 142-52 where the text is given. cf. also, Reitzensteîn, Das Iranische Erlösungs-mysterium pp. 246 ff; Nyberge, op. laud, pp. 92 ff; junker, Aionvorstellung pp. 149 and 161.

۳۰- متن زروانی Z-۵ بندهای ۴۹-۵۴.

۳۱- رک به صص ۱۰۷-۱۰۹.

۳۲- متن زروانی T-۳۷ بند ۹.

۳۳- متن زروانی Z-۲۷ بند ۵؛ cf, Nyberg, op, laud, pp 54-56.

۳۴- متن زروانی - Z بند ۲۲.

۳۵- متن زروانی Z-۸ بند ۱۰.

۳۶- رک به ملحقات فصل نهم. (بخش ۲- ص ۳۷۴)

۳۷- متن زروانی Z-۸.

38- op, laud, pp. 56-57.

۳۹- نک به صص ۱۸۸-۱۸۶.

۴۰- متن زروانی Z-۳۶.

۴۱- نک به صص ۲۰۱-۲۰۰.

42- Tabari, Noldeke, p-110

۴۳- Y/d در خط پهلوی به یک صورت است و دارای یک نشانه نوشتاری است.

۴۴- متن زروانی Z-۱۴ و Z-۱۵ و Z-۲۲.

۴۵- متن زروانی Z-۱۶.

۴۶- متن زروانی Z-۸ بند ۷.

۴۷- متن زروانی Z-۲۳ بند ۵۳.

۴۸- همان متن، بندهای ۴-۱۰۲.

۴۹- همان متن، بندهای ۶۷-۶۶.

۵۰- همان متن، بند ۹۴.

۵۱- همان متن، بندهای ۸-۱۰۶.

52- Apud Eusebius, praeparatio evangelica, i, 10, p. 52; V.

Bidez. cumont, mages, ii, p. 157.

53- Cosmas of jerusalem, Adcarminas, Gregoric migne xxxviii col. 461.

- ۵۴- متن زروانی ۲۳ بند ۱۰۵.
- ۵۵- همان متن، بندهای ۷۵-۷۱.
- ۵۶- همان متن، بندهای ۹۳-۸۶.
- ۵۷- متن ۱- Z بند ۲۲ و متن زروانی ۲- Z بند ۱۳ متن زروانی ۱۹- Z و ۲۰- Z و ۲۲- Z.
- ۵۸- متن زروانی ۱۵- Z.
- ۵۹- متن زروانی ۱۷- Z.
- ۶۰- متن زروانی ۱۷- Z بند - ذ.
- ۶۱- متن زروانی ۱- Z بند ۳۹.
- ۶۲- تمام این قطعه بر اساس متن های زروانی ۱۹- Z و ۲۰- Z است.
- ۶۳- متن زروانی ۱- Z بند - ۵.
- ۶۴- در این جا صاحب یک چهارگان شبیه چهارگان مانوی هستیم - خدا، روشنی، خرد و نیرو.
- ۶۵- متن زروانی ۲۱- Z.
- ۶۶- متن زروانی ۱۹- Z.
- ۶۷- رک به صص ۱۸۸-۱۸۶.
- ۶۸- رک به صص ۲۲۶-۲۲۵.
- ۶۹- رک به صص ۲۰۸-۲۰۷.
- ۷۰- متن زروانی (الف) - ۱۸.
- ۷۱- متن زروانی ۱۰- Z.
- ۷۲- در مورد پیمان رک به صص ۳۷۹-۳۸۰.
- ۷۳- وای که ارتباطش با زروان و رابطه اش با دادستان بر اساس متن زروانی ۱۱- Z بند ۵ باز شناخته می شود، جایی که دادستان و بهترین دادستانی مدام پیرامون وای به کار می روند.
- ۷۴- متن زروانی ۲۰- Z بند ۲ متن زروانی ۳- Z، بند ۳ متن ۱- Z بند - ۲۴.
- ۷۵- رک به صص ۲۰۸-۲۰۷.
- ۷۶- رک به ملحقات فصل نهم (بخش - ۳ - صص - ۳۷۶).
- 77- pn. 54 (phl text, p. 49): Ahriman ut devān...čēyōn - šān, ēn daxšak, `apāč virāδšnih Zamān.

- اهریمن و دیوان... زیرا نشان آن‌ها این است که زمان را به عقب برگردانند.
- ۷۸- قطعه‌ی مورد سؤال در دینکرت، بخش ۵۷ بند ۱۲ وارد شده است.
- 79- pers Riv, Hormuzyār, ii, p. 75: p. 443. in the translation of Dhabhor
- ۸۰- متن زروانی ۴- Z بند ۹.
- ۸۱- متن زروانی ۵- Z بند ۱۰.
- ۸۲- متن زروانی ۱۲- Z بند ۵.
- ۸۳- متن زروانی ۱- Z بند ۱۲. «پس، اهرمزد به همه آگاهی دانست که اگر او را زمان کارزار تعیین نکنم، آن‌گاه تواند کردن بر آفریدگان من همان‌گونه که تهدید فراز برد، و نیرو و آمیختگی، همیشگی خواهد شد و او را توانایی (خواهد) بود در آمیختگی آفرینش نشستن».
- ۸۴- رک به ملحقات فصل نهم، ص ۳۷۶.
- 84- Studien Zum antiken synkretismus, p-218, for the astrological interpretation of the passage. Taqizādeh Gāhšumāri dar Iran gadim p-332»
- 85- Widengren, Hochgottglube p-287.
- ۸۷- متن ۱- Z بند ۲۵.
- 89- ZDMG, IXXX ii, 1928, pp. 222-35; CCCM, 1931, pp. 42 ff.
- ۹۰- متن زروانی ۲۰- Z بند ۲ و متن زروانی ۱۹- Z.
- ۹۱- رک به صص ۳۴۹-۳۵۰؛ ۱۰۱-۱۰۰.
- ۹۲- چهارگان، مینوی خرد، فصل ۸- مهر، مینوی نظم، تقدیر، و زروان بی‌کرانه.
- ۹۳- چهارگان تقدیر، ص ۳۴۹ و همچنین نک فصل دهم.
- ۹۴- رک به صص ۳۳۵-۳۳۶.
- 95- CCM, 1931, p-45.
- 96- Text A1
- ۹۷- رک به صص ۲۰۱-۲۰۰.
- ۹۸- متن زروانی ۲۵- Z (ب).
- ۹۹- متن زروانی ۲۵- Z (الف).
- ۱۰۰- متن زروانی ۲۶- Z.
- 101- šnv: 324, § 147.
- 102- phl Riv 15.7 (p. 41)

103- Arnobius, *Advevsus Nationes*, vi, 10, p-221, Reifferscheid;
apud cumont MMM li, p-58:

۱۰۴- متن زروانی Z-۲ بند ۶.

105- the Section of the text which directly concerns Time was
reproduced by If. Blue In *Indo-Iranian Studies*, in *Hommage*
of Sanjana, p-61.

۱۰۶- متن زروانی Z-۱۶ و Z-۲۲.

۱۰۷- متن زروانی Z-۳، بند ۳.

۱۰۸- متن زروانی G ۱.

۱۰۹- متن زروانی F بندهای ۴۹ و ۴۸ و ۵۵.

110- Abegbian, *Der Armenische Volkeglaube*, pp-52-53.

۱۱۱- نک صص ۲۱۶-۲۱۷.

۱۱۲- نک صص ۲۲۵-۲۲۶.

ملحقات فصل نهم

۱- براساس نظر نبیرگ و بنونیست (maršōkarā, (Mo. xxvi, P. 178) با واژه‌ی
ارمنی Ma(r)š به معنی پوسیده، ربط پیدا می‌کند. صورت Zarōqar باید از صورت
اوستایی Zarrō-kara از ستاک Zarvan (Av, Zaurvan) ناشی شده باشد،
درست همان‌طور که ما از صورت aršan صاحب صورت aršōkara، هستیم. (cf.
Benveniste, *vrtra*, tvaθragna P. 65) ترجمه‌ی نبیرگ از این واژه‌ها از
(scheftelweitz, *Arch, Für Relig* می‌نماید xxviii, P. 236; Markwart *Gathā*, P. 35 cf. Junker, *wörter und*
sachen, xii, 1929, P. 156;) یکی دانستن این واژه توسط ویکندر
wikander (با ابدال‌هایی) یعنی Marša با صورت سنسکریت Mraksa به معنی
ویرانی، (vayu I, P. 118) به نظر ممکن می‌رسد.

۲- رک به فصل پنجم، صص ۱۸۸-۱۸۶.

3- ZXA. 249. 16

4- Gr Bd. 63. 13 ff.

فصل دهم

قانون و تقدیر (= بخت)

الف) پیمان و میانه روی

قبلاً دیدیم که «زروان درنگ خدای» خود را به عنوان نظم و تقدیر (= بخت) متجلی می سازد. قبل از پرداختن به موضوع «تقدیر» در آیین زروانی که درباره ی آن بسیار نوشته اند، باید چند کلمه ای پیرامون زروان یا «مینوی نظم» بگوییم^۱ [Mēnōki rāδēnītārīh].

در کتب پهلوی، «زروان درنگ خدای» زمان کرانه مند، به عنوان آفریده ای از زمان بی کرانه نمایانگر می شود: که زمان قطعی نهاده شده برای نبرد میان اهرمزد و اهریمن است، و این چنین به عنوان پیمان^۲ patmānak/patmān توصیف و بیان می شود؛ پیمانی که نه هزار^۳ زمستان را در بر می گیرد: «تا این که کامل شود (دیگر) هیچ کس نمی تواند آن را تغییر دهد یا دگرگونش سازد»^۴.

این میزان (= مقیاس) زمانی به طوری اجتناب ناپذیر به شکست اهریمن و انهدام آرز که آشفتگی است، منجر می شود. به این ترتیب، زروان به عنوان زمان کرانه مند، جهان مادی را به نوسازی نهایی آن در فرشکرد^۵ هدایت می کند. پس این میزان آفرینش است - پیشروی چیزهای آفریده شده در زمان - و نوسازی آفرینش در فرشکرد^۶. آنچه روی می دهد - و به هر تقدیر بسیار موفقیت ها که اهریمن ممکن است به دست آورد - غیر مادی است: دادستان، نظم، عملکرد مناسب یا قانون، و زمان، به سادگی از بی کرانگی محض و از طریق کرانه مندی لازم از برای

عمل، حرکت و گذار پدید می‌آید،^۷ و نهایتاً به بی‌کرائگی بازمی‌گردد.

طی این مدت، زمان - که هر دو نیروی خوبی و بدی را به طوری مساوی^۸ استعانت و رهبری می‌کند - خود با رنگ خوبی و بدی^۹ رنگ‌آمیزی می‌شود؛ و اغلب به نظر می‌رسد که بدی در دوران «زمان کرانه‌مند» سیطره دارد. این موضوع در بندهش بسیار کم اهمیت شمرده می‌شود، اما بر اساس منابع مسیحی، فرمانروایی عملی جهان در زمان به اهریمن^{۱۰} داده می‌شود. به هر صورت تفاوتی نمی‌کند؛ میزان «زمان کرانه‌مند» باید به فرشکرد منتهی شود، و هیچ عمل نیروهای تاریکی نمی‌تواند تغییرش دهد یا بازش دارد. این که آن‌ها چگونه راهی برای ناخستن به این میزان پیدا نمودند، به زودی فرصت بیانش را خواهیم داشت. در این جا قطعه‌ای از دینکرت سزاوار توجه‌ای ویژه است، زیرا به نظر می‌رسد این قطعه، نشانه‌هایی از آموزه‌ی اصلی زروانی را که در منابع غیر زرتشتی یافت می‌شود نشان دهد؛ اما به طوری در کتب پهلوی دچار سانسور شدید شده است - آموزه‌ی وجود نقص در خود خداوند، آموزه‌ی شک و تردید زروان. بدبختانه ترجمه‌ی این قطعه کاملاً دقیق نیست، اما معنی آن روشن به نظر می‌رسد. در این قطعه مؤلف در حال بحث پیرامون تفکر جذاب رنگ‌آمیزی زمان توسط خوبی و بدی است. او در ادامه می‌گوید:

«از تناقضی مجرد در نهان (= پنهان) که به واسطه‌ی آن در خلال هزاره‌های میان آفرینش اصلی و فرشکرد نیرویی در خلقت رها شده، که برقراری مجدد توازن را پدید می‌آورد. که این خود به تجدید آفرینش در فرشکرد منتهی می‌شود. این به معنی نابودی بدی (= اهریمن) به دست نیروی خوبی از طریق هزاره‌هاست.»^{۱۱}

تصور می‌کنم «تناقض مجرد نهانی» ترجمه‌ای است وفادار به متن اصلی پهلوی. ظاهراً این متن در ارتباط با دوگانه‌گرایی مزدیسنی هیچ معنی نمی‌دهد. اهرمزد طبق تعریف کلاً خوب است، و بنابراین نمی‌تواند مستعد هیچ گونه تضادی *apatōkīh* چه بالقوه و چه بالفعل باشد. از این گذشته، تناقض مجرد چنان بادآور تنها تأمل زروان - که بر اساس گفته‌ی شهرستانی، از آن

اهریمن^{۱۲} برخاست - است که ما باید این قطعه از دینکرت را بر اساس آنچه که از منابع غیرزرتشتی می‌دانیم تفسیر و ترجمه نماییم؛ به ویژه آن که این قطعه دارای منشایی^{۱۳} زروانی است.

پیشروی آفرینش در زمان، توسط آزادی نیرو *viškīt - Nērōkihā* مشخص می‌شود. پس در خلال هستی عالم (= جهان) در زمان، این میزان به هیچ صورت وجود آشفستگی را غیرممکن نمی‌سازد. و باز در این جا در برابر مجموعه‌ای (= آمیزه‌ای) از آراء و عقاید در باب استعمال واژه‌ی پیمان *patmān* هستیم؛ زیرا این واژه از یک سو، نمایانگر پیمان میان اهرمزد و اهریمن است که توافق طرفین برای ستیزی نه هزار ساله است، و در عین حال نمی‌توان آن را کوتاه یا بلند کرد و قهراً نیز به فرشکرد منتهی می‌شود و از سوی دیگر، این واژه نمایانگر میانه‌روی زرین میان دو قطب افراط و تفریط است.

اختلاط این دو تصور را به بهترین نحو در اسطوره‌ای شگفت‌انگیز و دلنشین که بر حسب تصادف در مینوی خرد و رساله‌ای کوچک موسوم به ماه‌فروردین بیان می‌گردد و در دینکرت تغییر شکل و بسط یافته است، می‌توان دید. به نظر نمی‌آید این قطعه‌ی اخیر تا کنون توجه محققان را جلب کرده باشد. و دو قطعه‌ی دیگر، نادرست^{۱۴} ترجمه شده‌اند. این اسطوره به آن شکل که توسط مینوی خرد روایت شده است باید در اصل به پیمان میان اهرمزد و اهریمن اشاره داشته باشد. این اسطوره بیان می‌کند که چگونه اهریمن با سلاحی دست به تهاجمی مستقیم زد؛ سلاحی که بیش از شباهت به یک پیمان در معنی متعارف واژه، به حکم مرگ شباهت داشت. [سپس] کوشش او در خلاص شدن از این سلاح در جهت کاملاً مخالف تغییر می‌یابد. اهریمن که برای رهایی همیشگی از این سلاح بی‌تاب است، به هیچ زیرکی‌ای متوسل نمی‌شود و هیچ نقشه‌ی مکارانه‌ای را طراحی نمی‌کند: او آن را کاملاً می‌بلعد! این موقعیت وحشتناک می‌بایست توسط جم شاه *yima* Jamšīd جبران شود؛ کسی که وظیفه‌ی نامطلوب باز پس گرفتن آن چیز از شکم شیطانی را بر عهده داشت:

«... و سدیگر (این سود) از جم این بود که پیمان گیتی را که توسط دروند نادان (= اهریمن) دزدیده شده بود، از شکم او (= اهریمن) باز

به خاطر این نسخه از داستان، خود را مدیون مینوی خرد می دانیم؛ زیرا بر اساس ماه فروردین و دینکرت پیمان صرفاً به دوزخ کشیده می شود، در حالی که ایادگار جاماسبیک این تباهی را به هفت اباختر^{۱۶} نسبت می دهد، دینکرت، طبق معمول، زبری و ناهمواری این افسانه‌ی اثربخش را می گیرد و نبود (= نقص) پیمان از دنیا به عنوان نبود میانه روی - میانه روی در همه‌ی امور - و در نتیجه موقعیت افراط و تفریط تعبیر می شود. به هر صورت، این قطعه را به طور کامل نقل می کنیم؛ زیرا حالتی را نشان می دهد که در آن هر دو معنی این واژه به هم آمیخته است:

«و هر کار را سودمندی به پیمان است، و از فره بود و بی بود (= افراط و تفریط) تباهی و ناکاری (است). و پیمان کردن به وسیله‌ی آسن āsn خرد (= خرد ذاتی) دادار است، و اندر آفریدگان پیمان (= می ماند). جد دادستان (= قانون بد) که نامبردارترین آن‌ها فره بود و بی بود (= افراط و تفریط) است که ورن دیوی و دشمن خرد ذاتی [می باشد]، و چون اندر تن مردمان خرد ذاتی یزدانی [باشد]، پس بر ورن دیوی غالب (= چیره) [شوند]، دادستان (= قانون) پیمان را اندر مردمان پیروزی [باشد] و فره بودی و بی بودی (= افراط و تفریط) را ضعف [آید] و آفرینش خوب رونق گیرد. و دادار اندر مردمان خرد ذاتی (= آسن خرد) را بر حاکم (= پادشاه)، حاکم ساخت که (تا) از طریق آن ورن دروغ ستمگر را نابود سازد، با قدرت و نظم امور و بعد از نابودی [آز] خرد ذاتی مردمان را برانگیزاند و آن‌ها پذیرایش شوند و اندرز مربوط به خرد ذاتی در میان مردمان رواج یابد و از این طریق و از طریق دادستان پیمان، آفرینش به نیکی اداره شود. پیش از آمدن جم شاه به پادشاهی، به خاطر ربودن آسن خرد (= خرد ذاتی) توسط دیوان، خرد ذاتی اندر (= در میان) پادشاهان ضعیف شده بود و پیمان متعلق به خرد ذاتی یزدان پایمال فره بودی و بی بودی دیوی گشته بود، آن‌طور که

مردمان همانند (= به سیره‌ی) دادن بودند (= آن‌طور که دد مانند بودند)، اندرزهای بی‌ارزش (= خوار) بر گوش مردمان افتاد، و به سبب پیروزی شگفت‌فره بودی و بی‌بودی آن‌ها از پیمان (= میانه‌روی) در کار کردن، خوردن، دادن، داشتن و دیگر امور دور شدند و گیتی به آشوب کشیده شد. آنچنان پیدا و آشکار بود که خرد ذاتی یزدانی از مردمان جدا شد، ورن دیوی غالب آمد و پیمان خرد ذاتی از گیتی رخت بر بست، فره بودی و بی‌بودی و بی‌عدالتی بر مردم بیش‌تر حاکم گردید و ویرانی و آشفته‌گی بر گیتی پدید آمد.

«جم شاه با میل و دستور دادار به پادشاهی رسید. اول بار دیوان از حکومت بر مردمان به زیر کشیده شدند و خرد ذاتی یزدانی از ورن دیوی خلاصی یافت؛ و پیمان مربوط به خرد ذاتی یزدانی از افراط و تفریط ورنی دیوی [رهایی یافت] و هنگامی که دیوان از سروری بر مردمان به زیر آمدند و رو به زبونی و ضعف رفتند؛ خرد ذاتی و دادستان پیمان خرد ذاتی با نابودی افراط و تفریط باز درخشیدن گرفت. با معجزه و فره، دادار با تن به دوزخ شد؛ و سیزده زمستان اندر دوزخ به شکل دیو می‌رفت، و سلاحی را تهیه می‌دید که به وسیله‌ی آن دیوان را نابود کرده و توسط آن غلبه‌ی آن‌ها بر مردمان شکسته شود؛ و از آن، چیرگی ورن دیوی بر مردمان از بین رود، از فرو بردن و تضعیف افراط و تفریط ورنی، خرد ذاتی اندر تن مردمان بالیدن گیرد (= رشد کند) و دادستان پیمان متعلق به خرد ذاتی اندر دام به پیروزی رسد؛ به وسیله‌ی آن اهرمزد آفریدگانش را بی‌مرگ سازد.»

و در گزارشی روشن، آنچنان که دین گوید: «توسط عمل جمشید شاه دادستان از دوزخ بیرون کشیده شد.»^{۱۷}

در این اسطوره، یکی شمردن پیمان «میانه‌روی» و دادستان (= قانون) چشمگیر است. با توجه به این که نه هزار سال دوران زمان کرانه‌مند، پیمان patmān میان اهرمزد و اهریمن نامیده می‌شود و نیز با توجه به ارتباط نزدیک‌تر زروان با قانون، آدمی و سوسه می‌شود که کل تصور پیمان patmān را - چه به پیمان

اشاره داشته باشد و چه به میانه روی - به فرقه‌ی زرتشتی گری پیوند دهد. patmān (= پتمان) در معنای میانه روی، همچنان که دمناش قبلاً گفته - به طوری آشکار از ارسطو اخذ شده است؛ اما علی رغم این امر، این محقق برجسته عقیده دارد^{۱۸} پیمان patmān در یک کلام، آموزه‌ی اخلاقی مزدیسنی به شمار می آید؛ این سخن قطعاً در مورد کتاب سوم دینکرت صدق می کند؛ کتابی که مهم ترین و مشکل ترین اثر کلامی زرتشتی است که باقی مانده است. اما با این همه تصور ارسطویی، با نظامی ثنوی که آشکارا در آن جفت های نور و ظلمت و خوبی و بدی، خرد و ناآگاهی با هم در تضادند، دمساز نیست. آموزه‌ی میانه روی به هر صورت از سوی زرتشتیان با آنچنان شور و شوقی از صمیم قلب پذیرفته شده بود که آن ها هیچ گاه در ادعایشان پیرامون ایرانی بودن این تصور تردید روا نمی داشتند، همچنان که مسلمانان نیز بعداً آن را خاص^{۱۹} اسلام تلقی می کردند. دینکرت مغرورانه خاطر نشان می سازد: ^{۲۰} «ایران همیشه میانه روی را ستوده است و افراط و تفریط را محکوم می کند».

در امپراطوری بیزانس، فلاسفه و در هند، دانشوران و در دیگر جاها متخصصان در کل، انسانی را تحسین کرده اند که گفتارش نشان دهنده‌ی تیزبینی باشد؛ اما امپراطوری ایران همیشه «خردمندان» را مورد تأیید قرار داده است. در واقع این قدردانی نسبت به فیلسوف غرب است که نه تنها تفکر پیشرو اخلاقی خود را وارد نظام های مذهبی شرق کرده، بلکه هر دو آن را مشخصاً از آن خود می داند. به هر صورت، در تأیید زرتشتیان می توان گفت که نظریه‌ی پیمان patmān به عنوان پیمان میان اهرمزد و اهریمن که نبرد را به نه هزار سال محدود می سازد، به طوری ویژه و نمونه ایرانی بوده است. با این همه پیمان patmān در معنای میانه روی را، باید وام گرفته از ارسطو دانست. در کیهان شناسی و معاد شناسی زرتشتی این دو تفکر به هم می آمیزند. در سنت زروانی، «زروان درنگ خدای» به یک معنی پتمان patmān است، زیرا او زمان و فضای میدان نبرد میان دو مینو است: این چنین او نمایانگر نظم کیهانی است و بنابراین، رقیب خاص او آز است که آشفته گی کیهانی محسوب می شود. پس به نظر می آید صحنه‌ی پایانی مینوی خرد - جایی که چهارگان نظم (= دادستان) نهایتاً آز را نابود می سازد - اصالتاً زروانی باشد. کل اسطوره را می توان به صورت زیر بازسازی کرد:

«در جایگاه بی کرانه‌اش فقط این خداست که هست. خودآگاهی محدود او تضادی یگانه یا شکی^{۲۱} را پدید می‌آورد: این تضاد چیزی را درون الوهیت پدیدار می‌سازد که در متون زرتشتی آزمایده می‌شود. این تضاد، اهریمن را به وجود می‌آورد؛ و پیدایش این اصل به ظاهر جدا، خودآگاهی کامل در خداوند و بنابراین «اهرمزد دانا» را پدید می‌آورد. پس این تضاد خود تجلی توانش خدای بی کرانه است. و بنابراین، این تضاد خود را در ثنویت سازش ناپذیر اهرمزد و اهریمن، خوبی و بدی، نور و ظلمت، خرد و آگاهی غلط، عیان می‌سازد: وحدت ربوبیت شکسته می‌شود و باید که اعاده شود. برای دست یافتن به این مقصود، خداوند متعال خود را به عنوان زمان و فضای کرانه‌مند محدود می‌سازد؛ زمان و فضایی که قانون طبیعی patmān (= دادستان) آن‌ها را اداره می‌کند. فضا و زمان کرانه‌مند، عالم مادی‌اند، یعنی همان صورت نخستین که عالم اکبر^{۲۲} است. شبیه جهان اصغر، آن نیز مورد تهاجمات بی‌نظمی است. اما این تهاجمات در پایان بی‌توان شده، نمی‌توانند از ظهور تن پسین tan i pasēn که کامل است، و در فرسکرد که تحقق خوبی است^{۲۳} جلوگیری کنند. کل جریان داستان، احیای خدای بی کرانه است که جریان تجلی‌اش عدم کمالش را نشان می‌دهد. patmān (پیمان یا دادستان) در این متن قدرت نظم است که از طریق آن این احیاء و نوسازی تحقق می‌یابد: این امر به آخرین تن یا تن پسین یعنی جهان به کمال رسیده و فرسکرد که نقطه‌ی اوج روندی است که از طریق آن کمال حاصل می‌شود، منجر می‌گردد. پس تن پسین جذب در بی کرانگی می‌شود، یعنی از همان جایی که در اصل پدیدار گشت.»

تمام این جریان با آموزه‌ی ارسطویی میانه‌روی کاملاً بیگانه است؛ و در گزارش زاتسپرم پیرامون فرسکرد این امر مشکوک به نظر می‌آید، گویی او (= زاتسپرم) فقط آن را با «افراط و تفریط» به عنوان اندیشه‌ی پسین یکی می‌انگارد، زیرا کل نحوه‌ی برخورد او با این موضوع نشان می‌دهد که در نزد او، آز میل در خوردن، نزدیکی جنسی، و در مالک شدن - و نه افراط یا تفریط^{۲۴} - معنی می‌داده است. آن وقت کمی گیج کننده است که زاتسپرم در نسبت دادن قاطعانه‌ی نابودی آز به سروش و نه به «چهارگان نظم زروانی» آنچنان که در مینوی خرد آمده، با بندھش و روایت پهلوی توافق و مطابقت دارد.

خوب بود اگر آموزه‌ی میانه‌روی را در کتب و متون ناب مزدیسنی پی گیریم، اما در این جا به سختی می‌توانیم این کار را انجام دهیم. از این گذشته، دمناش فرانسوی اعلام کرده که به زودی درباره‌ی این موضوع ۲۵ تحقیقی را ارائه خواهد داد و ما خوشحالیم که این کار سنگین را به ید پر کفایت تراو بسپاریم. با این همه، یک نکته را باید روشن ساخت: پتمان patmān به طوری منظم مرتبط با خرد xrat و دین dēn و در نتیجه معارض با ورن (= از تعریف شده به عنوان افراط و تفریط^{۲۶}) است. و به نظر می‌آید این موضوع یک تفکر مزدیسنی - ارسطویی ناب بوده و اصلاً از پیمان منسوب به «زروان درنگ خدای» در بندهش و مینوی خرد^{۲۷}، جداست. در این جا دیده می‌شود که میانه‌روی متعلق به نظم عقلانی - مینوی پدیده‌هاست که در آن زروان و اسطوره‌هایش، هیچ نقش عمده‌ای ایفاء نمی‌کنند. پیمان، به عنوان رقیب آز، به طوری مشابه میان مینو کامگی و گیتی کامگی تقسیم می‌شود. در متن اولی جوهره‌ی اهرمزد است و در متن دوم، قانون (= دادستان) «زروان کرانه‌مند» است. در هر دو جنبه آز نیرویی است که توازن آرمانی را بر هم زده، آن را آشفته می‌سازد.

ب) بخت (= تقدیر): baxt

سعی کردیم نشان دهیم که زروان درنگ خدای، زمان کرانه‌مند، patmān به معنای پیمان یا میزان، که نبرد کیهانی میان اهرمزد و اهریمن را تنظیم می‌کند، فرایندی است اجتناب‌ناپذیر که به حذف بدی - که خود تضاد موجود در درون هستی است - و به بازگشت کرانه‌مند به بی‌کرانه‌ی ناشناخته می‌انجامد. بنابراین، تمام کارهای «زروان درنگ خدای» در ارتباط با جهان اصغر - انسان - اثر خاتمه بخشی دارد. در این جهان او خود را به عنوان بخت (= تقدیر) متجلی می‌سازد.

ما تحلیل خودمان را پیرامون دین زروانی با بحثی از اسطوره‌ی «پدر خوبی و بدی» که توسط متکلم ارمنی عیسوی مذهب یعنی از نیک کلبی حفظ شده آغاز کردیم؛ و اکنون که نقطه‌ی پایان تفحص ما پیدا است، مجدداً به او بازمی‌گردیم. دوست راستگومان به ما خبر می‌دهد که: «نه آسمان و نه زمین... فقط یکی وجود داشت؛ زروان نامی، که به عنوان بخت و (= سرنوشت) و یا خوشبختی^{۲۸} تفسیر می‌شود».

تا کنون کار بی اجرمان این بوده است که منابع غیر زرتشتی را با گواهی کتب پهلوی آشتی دهیم. در این کار، هر دو گروه سخت مخالف از آب درآمدند. هر چند در مورد تقدیر (= بخت) هر دو سنت با هم کاملاً توافق دارند. از سوی منابع غیر زرتشتی، علاوه بر ازبیک، تئودور موپسوستیا Mopsuestia گواهی می‌دهد که زروان^{۳۱} Τύχη خوانده می‌شده است و تئودور ابوقراء از او به عنوان بخت^{۳۲} baxi سخن می‌گوید و از ه‌ای فارسی که ما از طریق کتب پهلوی با آن آشنایییم. در این جا نیز ما در مینوی خرد می‌یابیم که زروان، آشکارا با تقدیر یکی شناخته می‌شود:

«آگاه باش و بدان که کار جهان همه به تقدیر و زمانه و بخت مقدر
(پیش) می‌رود که خود زروان فرمانروا و درنگ خدای است.»^{۳۱}

ما نیز می‌توانیم به همراه نیبرگ این را چهارگان تقدیر^{۳۲} (= بخت) بنامیم. به طوری مشابه، تقدیر به عنوان عضوی از چهارگان نظم ظاهر می‌شود، همانی که توسط آن در نسخه‌ی مینوی خرد بدی و بی‌نظمی (= آز) نهایتاً نابود می‌شوند. پس^{۳۳} هر دو - هم منابع زرتشتی و هم منابع دیگر - توافق دارند که زروان، خدای بخت^{۳۴} است.

از آنچه (تا کنون) از ماهیت و عمل زروان آموخته‌ایم، روشن شده است که بخت (= تقدیر) توسط سپهر، فلک و به ویژه توسط بروج^{۳۵} منطقة البروج مقدر می‌گردد: «همه نیکی آفریدگان به عهده‌ی مهر و ماه و آن دوازده^{۳۶} برج سپرد.» سپهر را از زمان آفرید که تن زروان درنگ خدای و تقدیر ایزدی است و این چنین است پادشاه گیهان^{۳۷} بختار، «که فرمانروا تر^{۳۸} و از تمام چیزها قوی تر؟» «سپهر گیهان بختار.»

به این حقیقت که در نتیجه‌ی اعمال زیانبخش اختران سپهر، بخت، بد و خوب را یکسان تقدیر می‌کند، قبلاً اشاره رفته است^{۳۹} و ما گفتیم که تقدیر علی‌السویه بخت خوب و بد توسط یک سپهر بی تفاوت که منطقة البروج و اختران را در بر می‌گیرد، به احتمال بسیار زیاد نسخه‌ای زروانی بوده است؛ و آن نظریه مربوط به برگرداندن بخت خوب توسط سیارات به سوی مقاصد و اهداف نکوهیده

را می توان به عنوان تصویری مزدیسنی انگاشت. نتیجه‌ی زمینی هر دو نیز همسان است: قرعه‌ی زمینی انسان توسط اعمال بخش زمینی سپهر مقدر می شود؛ و از آن گریزی نیست. همچنان که قبلاً نیز گفته ایم، تمایز اساسی میان دو دیدگاه زروانی و مزدیسنی، در نقشی که هریک از طرفین برای سیارات معین می کنند، نیست؛ بلکه تمایز مربوط به این است که قلمرو عمل انسانی که تابع مطلق تقدیر است تا کجاست. این مسئله‌ی زنده‌ی دین زرتشتی بود که بعداً در اسلام نیز چنین گردید. درست‌آئینی در مورد اخیر (= اسلام) نیز محرز بوده است و آن اطاعت از کل مضمون قرآنی و حتی نگرش سازش ناپذیرانه‌ی سنت است که نهایتاً به تقدیرگرایی می انجامد. با این همه، در زرتشتی گری، با فرض دو اصل جدا و مشخص، فرد به دین می توانست فقط اراده‌ی آزاد را برگزیند؛ که همان آزادی انسان در گزینش میان آن دو گزینه است. فقط زمانی این تمایز تا حدی مبهم شد - همچنانی که این امر در زروانیسم به وقوع پیوست - که در آن خدای زمان در میان گروه خدایان تا حد خدای غالب اعتلای مقام یافت، آن گاه تقدیر توانست جای خود را در آیین ایرانی باز کند.

دیدگاه مزدیسنی به قدر کافی روشن است: تقدیر و کوشش در انسان، هریک نقش خاص خود را ایفاء می کند. آن‌ها باید با هم و در هماهنگی به عنوان روح و جسم عمل کنند:

«بخت و کنش هر دوان همانا چنان تن و جانند، چه تن جدا از جان
کالبدی است بی کار و جان جدا از تن بادی است ناگرفتار، چون با هم
آمیخته شوند نیرومند و بزرگ و سودمند [بوند].»

پیمان طلایی میان بخت و عمل هدفمند^{۴۰} را باید پیدا کرد:

«زیرا مردی که قاطعانه همه‌ی اعتمادش به تقدیر است، خود را در خور
سرزنش می سازد، و آن که مستمر به جهد و کوشش می پردازد و تقدیر و
سرنوشت را انکار می کند، یک نادان است و از غرور سرشار.»

سرنوشت و کوشش همانند دو لنگه‌ی خورجین یک مسافراند که بر پشت قاطری نهاده شده است. اگر یکی از لنگه‌ها سنگین تر و دیگری سبک تر گردد، بار به زمین می افتد و پشت قاطر می شکند و مسافر از ناراحتی در عذاب افتد و به مقصدش نیز نرسد. اما اگر هر دو لنگه برابر باشند، دیگر جایی برای نگرانی مسافر نمی ماند، قاطر راحت است و هر دو به مقصدشان^{۴۱} می رسند. تقدیر به عنوان سبب انگاشته می شود، و عمل انسان چونان علت نزدیک آنچه که برای وی رخ^{۴۲} می دهد، تلقی می گردد.

در واقع هیچ تضادی بین آن دو نیست: هر کدام حوزه‌ی مقرر خود را دارند و این حوزه‌ها در هم تداخل ندارند. تقدیر (بخت) فقط بر هستی مادی نظارت دارد. سرنوشت مینوی انسان در دستان خود اوست. حتی در جنبه‌ی مادی، آدمی می تواند آنچه را که توسط بخت برای او مقدر و مقرر شده زودتر از زمان مقرر شده، به دست آورد، به شرط آن که تا به آخر جهد و تلاش نماید: و آنچه برای او مقدر شده می تواند به سبب گناهان وی از او سلب گردد. به طوری مشابه، با انجام عمل درست، انسان می تواند از مستولی شدن بدی (= اهریمن) بر خود جلوگیری و ممانعت به عمل آورد. هر چند، او قادر نیست آنچه را که برایش مقدر نشده^{۴۳} به کف آورد.

به نظر می آید این جرح و تعدیل از آموزه‌ی بخت و بَغ و بخت - bagō baxt ترسیم شده در مینوی خرد باشد.^{۴۴} گرچه قطعه‌ای که نقل شد بسیار بیش تر از آنچه یک متن نیمه زروانی مقدر و معلوم می دارد، برای ابتکار عمل انسان میدان قائل می شود. بر اساس این متن سرنوشت آن چیزی است که از آغاز تعیین می شود و bagō - baxt (بَغ و بخت) آن چیزی است که بعداً معین می شود. با این همه، این تقدیری است که خدایان (= ایزدان) در مواقع نادر از آن استفاده می کنند. زیرا اهریمن خواسته‌ی (= دارایی) نیک را دزدیده و بر دیوان ارزانی داشته است.

مزدیسنان، با شوقی که برای دسته بندی کردن دارند، اعمال آدمی را در پنج گروه طبقه بندی نمودند:

«این نیز گویند که کار گیتی به بیست و پنج بهر نهاده شده است: پنج به بخت، پنج به کنش، پنج به خوی، پنج به گوهر و پنج به وراثت^{۴۵}»:

زندگی و زن و فرزند و خدایی و خواسته به بخت؛ آسرونی و ارتشتاری و
واستریوشی و کرفه و بزه به کنش؛ بر زنان شدن و کار گزاردن و خوردن و
رفتن و خفتن، به خوی؛ مهر و آزر و رادی و راستی و فروتنی به گوهر؛
تن بهر هوش و ویر و نیرو، به وراثت.»

پس نقش تقدیر به طوری ظریف به زندگی و زن و فرزند و خدایی و خواسته
(= ثروت) محدود می شود. رستگاری و عذاب ابدی، به طور کامل خارج از
حیطه ی قدرت آن است: این ها قلمرو اراده ی انسان آزاد است، و تنها خود او
مسئول آن است. در همان حال پذیرفته می شود که تمام آدمیان همانند زاده
نمی شوند، زیرا فضائل مادر زادند؛ آن ها جزیی از جوهره (= گوهر) و شخصیت
آدمی است. علاوه بر این، کیفیات موروثی نیز وجود دارد که بر این نابرابری
نخستین اولیه میان آدمیان می افزاید. با این همه اشتباه خواهد بود اگر تصور رود که
این نابرابری های اولیه در الهیات مزدیسنی پذیرفته شده نبوده اند، زیرا سرنوشت
انسان مستقیماً در دستان خود او قرار دارد. او و تنها او می تواند به واسطه ی
اعمالش به رستگاری دست یابد و یا این که در میانه ی راه سقوط کند. عبارتی در
متون پهلوی آشکارا علیه خطرات ناشی از جبر (= تقدیر) گرایی و این اخلاق
دیرینه و قدیمی انسان یعنی منتسب نمودن گناهانی که خود مرتکب شده به نیروی
بالا تر و مینویی، هشدار می دهد:

«تبلی (= بوشاسب = bušāsb) را آنچنان که این متن به طوری موجز و
مناسب هشدار داده و اخطار می کند، نه به تقدیر^{۶۴} که باید به عمل
نسبت داد.»

قطعه ای در دینکرت در محدود کردن نقش تقدیر و تکیه بر مسئولیت انسان
از این نیز فراتر رفته است. این قطعه با گفتن این که تقدیر فقط چیزهای مادی را
تحت نظارت خود داشته، در حالی که اعمال آدمی امور مینویی را نیز مقدر و تعیین
می کند، شروع می شود و در ادامه به طور منظم می گوید:

«رستگاری مینویی انسان را باید به طوری اساسی بر پایه‌ی اعمال او
جست و جو کرد.»

«زمانی که انسان چیزی را طلب کند و در به دست آوردنش جهد کند؛ آن
را به دست خواهد آورد؛ امور ناب مادی به گونه‌ای درست به میل و
اراده‌ی خدایان (= ایزدان) نهاده شده است؛ اما امتناع از کار و عمل برای
روح زیانمند است؛ (گرچه) برای او که روح را صیقل داده و جهد
می کند، ثروت مادی نیز^{۴۷} بیارآید.»

بنابراین، تصور و نظر مزدیسنی در این باب به قدر کفایت روشن است.
تقدیر فقط بر موقعیت مادی انسان تأثیر و نفوذ دارد: در حالی که بر جهان مینویی
قدرت و اقتداری ندارد، در این جا انسان یک عامل آزاد است؛ او دارای آزادی
انتخاب میان خوبی و بدی است؛ او خود ناخدای کشتی رستگاری و نجات
خویش است.

آموزه‌ی زروانی که با درجاتی از خشونت ارائه می شود به طور اعظم در
مینوی خرد حفظ شده است. در این جا تقدیر (= بخت) به عنوان پادشاه
pāluxšāy حاکم بر تمام آدمیان^{۴۸} و اشیاء معرفی می شود. با این همه در فصل
بیست و دوم^{۴۹} از این متن، به نظر می رسد این پادشاهی به امور مادی نیز گسترش
می یابد. چیزهای خوبی را که مقدر نشده نمی توان به دست آورد؛ اما اگر مقدر
شود، چنانچه جهد و تلاشی صورت پذیرد، آن مقدرات حاصل شوند و به دست
آیند. اگر تلاش به میل زمان نباشد، در زمین بی ثمر خواهد ماند، اما این آخری در
دنای مینویی به کمکمان آمده بر توازن می افزاید. در این جا عملاً هیچ جدایی از
به دین مزدیسنی متصور نیست. حیرت انگیز است که در بخش بعدی دید گاهی را
بیابیم که به نظر با همه‌ی آنچه تا کنون گفته ایم در تضاد است:

«پرسید دانا از مینوی خرد که به خرد و دانایی با تقدیر می توان ستیز
کرد یا نه؟ مینوی خرد پاسخ داد که حتی با نیرو و زورمندی خرد و
دانایی هم با تقدیر نمی توان ستیز کرد؛ چه هنگامی که تقدیر برای نیکی
یا بدی فرارسد، دانا در کار گمراه و نادان، کاردان و بد دل دلیرتر و

دلیرتر بددل و کوشا، کاهل و کاهل کوشا شود. و چنان است که با آن چیزی که مقدر شده است سببی نیز همراه می آید و هر چیز دیگر را می راند.^{۵۰}

و به طوری مشابه و سازش ناپذیر در فصل بعدی همین متن می آید که:

«پرسید دانا از مینوی خرد که به چه سبب است که مرد کاهل و نادان و ناآگاه به احترام و نیکی و بزرگی می رسد و مرد شایسته و دانا و نیک، گاهی به رنج گران و سختی و نیازمندی می رسد؟ مینوی خرد پاسخ کرد که مرد کاهل و نادان و بد هنگامی که بخت با او یار شود، کاهلی اش، کوشش همانند شود و نادانی اش به دانایی و بدی اش به نیکی؛ و مرد دانا و شایسته و نیک هنگامی که بخت با او مخالف است، دانایی اش به نادانی و ابله‌ی تغییر می یابد و شایستگی اش به ناآگاهی و دانش و هنر و شایستگی اش بی تحرک جلوه می کند.»^{۵۱}

در واقع این راه درازی از موقعیت به دین است: زیرا در حالی که آشکارا گفته نمی شود که بخت می تواند آدمی را از نجات و رستگاری محروم سازد، گفته می شود که بخت قادر است شخصیت و جوهره اش را دگرگون سازد. شاید اعطای قدرتی به تقدیر (= بخت) برای برگرداندن نادانی به دانایی و بدی به خوبی، کاملاً با مقام و موقعیت مزدیسنی در تضاد نباشد، زیرا این امور به ترتیب به بهر (= قسمت)، وراثت و گوهر (= شخصیت) و نه به عمل^{۵۲} (= کنش) تعلق دارند؛ اما قبول این که تقدیر می تواند سستی (= تنبلی) را به کوشایی (= توان = انرژی) بدل نماید، کلاً ضد متن دینکرت است که ما در بالا آن را نقل کردیم.

کوشایی^{۵۳} luxšākīh منبع و سرچشمه‌ی عمل (= کنش) است، کیفیتی که توسط آن نجات و رستگاری حاصل می شود، و به تعبیر مزدیسنان، تقدیر در آن هیچ نقشی ندارد. گسترش دامنه‌ی تقدیر (= بخت) به این قلمرو، خود به منزله‌ی محروم ساختن انسان از هر اختیاری بر روی سرنوشت مینوی اش است؛ و به نظر می آید، این همان چیزی است که زروانیسم بدان مبادرت ورزید. برای هدف نیز

نباید تا دور دست رفت: زیرا اگر هدف عالم به سادگی ادغام کرانه‌مند در بی کرانه است، و اگر همان طوری که مزدیسنان و زروانی‌ها موافقت داشتند، دوزخ فقط جنبه‌ی موقت داشته، در پایان زمان کیهانی به پایان^{۵۴} می‌رسد، پس همه‌ی این‌ها منجر به این می‌شود که رهبری و هدایت راستین بر روی این زمین کم‌ترین اهمیت را داراست. تقدیر (= بخت) هر آنچه باشد، دست و پنجه نرم کردن با آن بیهوده است؛ زیرا این رهبری و استیلا به همان ورطه‌ای کشیده می‌شود که نتیجه‌اش آفرینش دوباره و چند است. همانند هستی غالب بهاگواد گیتا Bhagavad Gitā، زروان نیز (آفرینش) خود را می‌بلعد.

در هر دو سنت زروانی و مزدیسنی شرایط مادی (= زمینی) آدمی را دیدیم، موقعیت اجتماعی و ثروت و دارایی‌اش نیز به طوری ویژه در قلمرو و حیطه‌ی تقدیر قرار می‌گیرد. بر اساس متن سریانی کارنامه‌ی آنوراهرمزد Adūr Hōrmizd تقدیری که موقعیت آدمی را در این جهان شکل می‌دهد، خود به دیگر جهان نیز کشیده می‌شود. موبدان موبدی می‌گویند:

«در اوستای ما به روشنی معلوم است هر آن که از شهرت و افتخار در این دنیا بهره‌مند باشد، در رستاخیز مردگان و تن‌پسین نیز مورد اکرام و احترام خواهد بود؛ و هر آن که در این دنیا، خوار و بدبخت باشد، در جهان دیگر نیز خوار و ذلیل خواهد بود.»^{۵۵}

این آموزه به نظر می‌آید برای فکر و ذهن یک غربی بسیار تکان‌دهنده باشد، زیرا چنانچه در ابتدا این نظریه‌ی او ارائه شود آن را نادیده گرفته، به عنوان الهیاتی تنفرآمیز رد می‌کند. هر چند، یک بار دیگر، زاتسپرم آموزه‌ای را حفظ کرده که به قدر کافی به گزارش سریانی نزدیک است و اعتبار آن را مورد تأیید قرار می‌دهد: این قطعه از اهمیت کافی برخوردار بوده، شایسته است به طور کامل نقل شود:

«چنان که به عنوان مثال در کتاب‌های مختلف نشان داده شده است، که آن که او را در گیتی کرداری یا توان، نیرویی یا بزرگی‌ای یا وظیفه‌ای، که بدان سزاوار است، [باشد و] آن را با راستی که دارد، پیوند دهد و سزاوار

سود گرداند، آن گونه کردار، توان نیرو و بزرگی ای [و] وظیفه به روان او پیوندد و او در مینو نیز به همان سان باشد. چنان که جم به سبب بازداشتن ترس و تنگی [و] خطر، روانش ستایش شود و برای بازداشتن قحط علف دیوان آفریده و نیز ترس و خطر نهان روش، خوانده شود (= به کمک خواسته شود) هم چنین فریدون نیز به سبب بستن ازدهاک (= ضحاک) برای باز ایستادن (= متوقف کردن)، آزار ضحاک کرداران خوانده شود و گرشاسب [به سبب] کشتن راهداران و همی دزدان برای باز ایستادن، آزار دزد کرداران خوانده شود.^{۵۶}

به نظر می رسد اختلاف میان داتسپرم و آتور اهرمزد در این باشد، در حالی که این آخری گسترش درجه و رتبه‌ی خاکی (= این جهانی) فرد را به طور خودکار به جهان دیگر می کشاند، اولی (= داتسپرم) اعلام می دارد که رتبه و مقام عالی به دست آمده در این کره‌ی خاکی که خود به آسمان نیز کشیده می شود، نتیجه‌ی لیاقت (= کفایت = توانایی) است. در همین راستا داتسپرم متونی را که ما تحت شماره‌ی Z-۳۵ نقل قول کرده ایم، دنبال می کند، که بر اساس آن عضویت در سه طبقه‌ی موبدی، ارتشتاری، و واستریوشی و همچنین نجات و رستگاری و عذاب ابدی نه به تقدیر یا وراثت، بلکه به قلمرو عمل و سعی اختصاص دارد. گرچه، بر اساس نامه‌ی تنسر^{۵۷} عضویت در طبقات اجتماعی، به طور عملی، بر روی تازه واردها بسته بوده، نامزدهای خواهان این امر می بایست توسط شخص شاه مورد تأیید قرار می گرفتند. هیچ توجیهی برای این نابهنجاری وجود ندارد. به جز آن که شاید بر پایه‌ی تفکر خام (= ناپخته) طبقات حاکم در عصر ساسانی امتیازات این جهانی آن ها می بایست به جهان دیگری نیز منتقل گردد. به نظر می رسد این تصور توسط آتور اهرمزد به سبب آنچه که در ادامه می گوید، بیرون کشیده شده باشد:

«همچنان که مردی در این جهان در نزد شاه بزرگ دارای حشمت و احترام است... بنابراین، در بهشت نیز در نزد اهرمزد دارای احتشام و احترام است.»

و این آموزه‌ی مخرب مجدداً و به طوری صادقانه در زاتسپرم انعکاس می‌یابد:

«گفته شود که ای فروشستر! آن‌جا تو به رادی باید بروی! که رادی تو را در گرزمان (= عرش‌اعلا) باید [دست] گیرد چون در گیتی در اندرز بد (مشاور کل دربار) گشتاسب بود، به پیدایی از دین، در مینو هم [وظیفه] او «در اندرز بدی» باشد. [درباره‌ی] دیگران نیز به همین شیوه و روش است، چنان که کسی در گیتی آبیاری بود آن [وظیفه] مینوی باران کردن است.»

باز زاتسپرم پیامد این آموزه را بیان نمی‌کند، یعنی این که آن‌ها که قرار است بدبختی و فلاکتشان بر روی این زمین نصیبشان گردد، در دنیای دیگر نیز تحت وضعیت نامطلوب همانندی، عذاب و زجر خواهند دید. هرچند، این مسئله در استفاده‌ی او از واژه‌های ختایی همچون کنش *kunišn* [که من آن را به قلمرو عمل ترجمه کرده‌ام] و خویشکاری^{۵۸} (= وظیفه = کار خویش) تلویحاً نهفته است. استنباط (ما) این است که موقعیت و مقام این جهانی انسان هر آنچه که باشد، در عالم (= دنیای) دیگر نیز ادامه می‌یابد. اگر فروشستر که در این جهان مشاور (= وزیر) دربار است، می‌تواند انتظار داشته باشد که در موقعیت همانندی در بهشت قرار خواهد گرفت، می‌توان تصور کرد که این قانون و حکم یکسان در مورد رفتگر و پابرهنه نیز اعمال و اجرا شود. گناه نابخشودنی این است که آدمی ارباب این جهانی خود را ناخشنود ترک کند. و از همه‌ی این‌ها آن کسی بدترین است که بمیرد و ارباب خود را ناخشنود واگذارد: «هرگز در بهشت روشن جایی نخواهد داشت.»^{۵۹}

متنی که این نقل قول از آن بیرون کشیده شده، به عنوان اصل و اساسی زروانی تلقی می‌شود؛ زیرا یک خط جلوتر نام زروان را ذکر می‌کند. این متن به طوری عالی با آنچه که ما از آتوراهرمزد و زاتسپرم آموخته‌ایم، همخوانی و سازگاری دارد. سلسله مراتب اجتماعی لایه لایه شده و به طور جد مورد حمایت دین رسمی و واجب‌الحرمت می‌گردد، زیرا آن، بار دیگر در سرای جاویدان تداوم می‌یابد؛ می‌توان گفت که این خود انعکاسی از جامعه‌ی آسمانی است. پس هرگونه تلاش از

برای دخالت در آن باید که گناهی نابخشودنی محسوب گردد.

بنابراین، در حالی که فرضیه‌های کاملاً متفاوتی را مورد بررسی و کنکاش قرار دادیم، در همان حال توانستیم نتیجه بگیریم که نه تنها این نظم اجتماعی زرتشتی است که در آسمان تداوم می‌یابد، بلکه کم‌ترین یا کوچک‌ترین تعدی علیه اربابان یک فرد در نظام مراتب اجتماعی، به قیمت از دست رفتن سعادت ابدی است.

بدون بیش‌تر غور کردن در این باب باید گفت این زروانیسم بود که حتی بیش‌تر از رقیب مزدیسنی خود و به طوری نزدیک با این موقعیت آمیخته بود، یا لااقل می‌توانیم بگوییم که تصور تداوم سلسله مراتب لایتغیر اجتماعی در سرای باقی به طوری مناسب با نمونه و آموزه‌ی تقدیرگرایی زروانی همخوانی و سازگاری دارد. و در این جا مجدداً به نظریه‌ی قدیمی مان برمی‌گردیم که زروان - حداقل تا آن جا که در این جا متجلی است - خدای ماده، خدای طبیعت جسمانی و هستی نیک و نیز مخالف (= متضاد) آن است. او به خوبی و بدی مربوط نمی‌شود، همچنین به راستی و نادرستی، نجات و عذاب، ثواب و عقاب، ارزش‌های اخلاقی و سرنوشت روان.

بنابراین، در متونی که ما او (= زروان) را به عنوان نیرویی قدرتمند بر روی زمین شاهد هستیم، تقدیرگرایی بی‌را می‌یابیم که دیگر هیچ جایی برای آزادی و انتخاب باقی نمی‌گذارد، زیرا او به اراده‌ی خود (همه چیز را) تغییر داده و دگرگون می‌سازد، گوهر (= شخصیت) آدمی را متغیر ساخته، او را از ابتکار عمل باز می‌دارد و به وسیله‌ی آن، این تنها خود اوست که انتخاب می‌کند. تصادفی نیست که هر دوی او^{۶۰} و فلک^{۶۱} و خود تقدیر^{۶۲} نیز پادشاه *pātuxšāy* نامیده می‌شوند؛ در حالی که در قطعاتی که دارای اصل و ریشه‌ای زروانی‌اند، اهرمزد به عنوان فقط روحانی (= موبد) ظاهر می‌شود. شبیه شاهان ساسانی و سه طبقه‌ی همراه و پیروشان که در زمین حاکم و مطلق‌العنان بودند، می‌توان حدس زد که، زروان، بخت و نیز شهریار مطلق بوده است، و به همراه تقدیر (= بخت)، شهریار و در دست دارنده‌ی تقدیر عالم. ستیز میان اهرمزد و اهریمن در جهان مادی و ستیز همتایش میان خوبی و بدی در میان آدمیان، خود اساساً موضوعی است که اصلاً او را دل مشغول نمی‌سازد. اگر چه برخی نقایص ذاتی در ماهیت او اهریمن را پدید

می آورد، اما اهریمن قدرت آن را ندارد تا با او بستیزد و بر او آسیب زند، و کل این حادثه‌ی تأسف بار به آسانی توسط تمهید مربوط به محدود ساختن بی کرانه تدارک دیده می شود، و از این راه اهریمن محدود و سپس نابود می شود. پس انسان، صرفاً دنده‌ای از چرخ‌های تقدیر است که اعمالش باید به طوری اجتناب ناپذیر به نابودی و محو آشفتگی و بی نظمی - که از نقصی در جوهره‌ی ربوبی پدید آمد - منجر شود. می توان چنین تصور کرد که او در ستایش و تحریم نهایی شریک و سهم خواهد شد، یعنی زمانی که کرانه مند، درون بی کرانه ادغام و ذوب شود؛ جایی که دیگر محلی برای ثنویت وجود ندارد و جایی که انسان به عنوان انسان (= فی نفسه انسان) وجود نخواهد داشت.

نظم - قانون - تقدیر - پادشاه: و این چنین خداوند بزرگ خود را به انسان نمایاند، در این جا هیچ اشاره‌ای به نجات و رستگاری وجود ندارد، و نه هیچ ردپایی از خدا - ناجی در قیافه‌ای چند گانه که اعمال جدا گانه اش امید و جذبه‌ی نظام‌های گنوسی و هسته‌ی اصلی عقیده‌ی مانوی را می سازد: فقط بی کرانه‌ای غیر قابل شناخت وجود دارد که به صورت عالم مادی کرانه مند درآمد، یعنی قانون و تقدیر. و قانون او باز گشتن به جایی است که از آن جا حرکت را آغاز کرد؛ زیرا او بود و همیشه خواهد بود.

مآخذ و پی نوشت ها

- ۱- متن زروانی ۱۳-Z.
- ۲- متن زروانی ۱-Z بند ۱۳ به بعد.
- ۳- متن زروانی ۸-Z بند ۹.
- ۴- همان مرجع.
- ۵- نک به صص - ۳۵۸-۳۵۹.
- ۶- متن زروانی ۵-Z بند ۲۱.
- ۷- متن زروانی ۲۰-Z بند ۲.
- ۸- متن زروانی ۴-Z بند ۹.
- ۹- متن زروانی ۱۲-Z بند ۵.
- ۱۰- نک به صص - ۱۱۶-۱۱۵.

- ۱۱- متن زروانی ۱۲- Z- بند ۵.
- ۱۲- متن زروانی ۴- Z- بند ۱.
- ۱۳- نک به صص- ۲۰۵-۲۰۶.
- 14- Recently by junker, aionvorstellung p- 140.
- ۱۵- مینوی خرد، فصل ۲۷، بند ۱۵.
- ۱۶- رک به ملحقات فصل دهم (بخش ۱- ص- ۳۹۹).
- ۱۷- دینکرت مدن، بخش ۲۹۵، بند ۶.
- ۱۸- شکند گمانیک و بیچار، ص ۳۰.
- 19- Goldziher, muhammendanische studien, ii, pp, 397-400
(Edited by menasce).
- ۲۰- دینکرت مدن، بخش ۴۲۹، بند ۱۱.
- ۲۱- نک به صص- ۳۷۹-۳۸۰.
- ۲۲- نک به صص- ۲۲۱-۲۲۶.
- 23- This interpretation preserves, the meaning excentlent, kent,
op, 'fraša'.
- ۲۴- نک به صص- ۲۷۸-۲۷۹.
- ۲۵- شکند گمانیک و بیچار- ص- ۳۰.
- 26- cf. The passage quoted above, pp. 250-1, and references
apud menasce, L. C.
- ۲۷- نک به صص- ۲۷۱-۲۷۲.
- ۲۸- متن زروانی ۱- F- بندهای ۸-۳.
- ۲۹- متن زروانی ۲- G- Apud photius.
- ۳۰- متن زروانی ۲- F.
- ۳۱- متن زروانی ۲۷- Z- بندهای ۵-۴.
- 32- Nyberg CCM. 1931, p-108.
- ۳۳- نک به صص- ۳۴۹-۳۵۰.
- ۳۴- متن زروانی ۱- Z- بند ۲۵.
- ۳۵- متن زروانی ۲۸- Z- بند ۳ و شکند گمانیک، بخش ۴ بند ۸.
- ۳۶- متن زروانی ۲- Z- بند ۶.
- ۳۷- متن زروانی ۲۴.
- ۳۸- متن زروانی ۲۴- Z- بند ۳.

- ۳۹- نک، ۲۳۱-۲۳۰.
- ۴۰- متن زروانی Z-۳۳.
- ۴۱- متن زروانی Z-۳۳.
- ۴۲- متن زروانی Z-۳۳.
- ۴۳- متن زروانی Z-۳۴.
- ۴۴- متن زروانی Z-۳۲.
- ۴۵- متن زروانی ۳۵.
- ۴۶- متن های پهلوی، بخش ۷۴، بند ۴.
- ۴۷- متن زروانی ۳۴.
- ۴۸- متن زروانی Z-۲۹.
- ۴۹- متن زروانی Z-۳۰.
- ۵۰- متن زروانی Z-۳۱.
- ۵۱- متن زروانی Z-۳۱.
- ۵۲- نک به صص - ۳۸۹-۳۹۰.
- ۵۳- نک به صص - ۳۹۰-۳۹۱.
- ۵۴- رک به ملحقات همین فصل (بخش ۲- صص - ۳۹۹).
- ۵۵- متن زروانی F-۵.
- ۵۶- متن زروانی Z-۳۲.
- ۵۷- مجتبی مینویی، (نامه تنسر) صص - ۱۳.
- ۵۸- متن زروانی Z-۳۳.
- ۵۹- متن زروانی Z-۲۵.
- ۶۰- متن زروانی Z-۲۷.
- ۶۱- متن زروانی Z-۲۹.
- ۶۲- متن زروانی Z-۲۴ بند ۵.

ملحقات فصل دهم

1- Text Z2, §4, Z11 and 12.

۲- گناه کاران در زمان فرشکرد یا آخر زمان از دوزخ رهایی و نجات خواهند یافت. در این مورد تمام متون با هم سر موافق دارند. هم چنین رک به «دادستان دینیک»، بخش - ۴۰، بند - ۴.

بازنگری

کار ما به پایان خود نزدیک می‌شود و زمان آن فرا رسیده تا با آنچه که دیرزمانی افکار ما را به خود مشغول ساخته، خداحافظی کنیم. هرچند قبل از این کار خوب است به آنچه انجام پذیرفته نظری اندازیم. در آغاز گفتیم که هنوز بسیار زود است تا از نظام زروانی سخن بگوییم، زیرا اسناد و مدارک ما آن قدر ناقص و پراکنده بود که ما حتی قادر نبودیم بگوییم چنین آیینی اصلاً وجود داشته است. آنچه به یقین می‌دانستیم این بود که فرقه‌ای ارتدادی از زرتشتی‌گری که عادتاً با نام زروانیسم همراه است، با ثنویت به‌دین اختلاف داشته است؛ فرقه‌ای که در آن عامل زمان تا مرتبه‌ی والایی صعود کرد و در رأس نیروهای «خوبی و بدی» قرار گرفت، که آن نیز تأکید فراوان بر اعمال تقدیر (= بخت) داشت.

بعداً در تحقیقات مان - آن هم به خاطر ماهیت منابع - در وضعیت نامساعدی قرار گرفتیم؛ منابعی که با یک استثناء همگی مخالف و در تضاد با یکدیگر بودند. اکنون با کمی اطمینان می‌توانیم اعلام کنیم آنچه از زروانیسم در کتب پهلوی به جای مانده است، چنان آراسته و اصلاح شده تا مناسب و دمساز به‌دین مزدیسنی گردد، و در این میان شاید از ویژگی اصلی خود عاری شده باشد، و در مواقعی نیز حيله و ترفند نابجای اصلاح‌کنندگان نقش بر آب شده، تفکر زروانی از زیر نقاب و پوشش مزدیسنی عیان گشته است.

به هر صورت، این فقط یک شروع است. هدف این اثر این بود تا متونی را جمع آوری و به دست دهد تا از میان آن‌ها زروان رخ نماید و باور و توجیه خود مرا از این متون عرضه دارد.

مرحله ی بعدی می بایست با یک تحلیل سراسری و کلی از این متون همراه باشد، آن هم با دید گاهی مبنی بر منتقل نمودن آنچه به نظر می رسد رشد تدریجی از شالوده و اساس زروانی باشد. در این باب، آشکارا و بی پرده کوشیده‌ام؛ زیرا به نظرم رسید بهتر است اول بار حداقل یافته هایمان را منتشر ساخته، اجازه دهیم تا مورد نقد یا موافقت دیگر محققان در این زمینه قرار گیرد. آنچه به نظر من روشن می آید شاید برای دیگران عجیب نماید؛ و تا زمانی که یافته های ما مورد توجه محققان بی طرف ایرانی قرار نگیرد، بازسازی (آیین) زمان (= زروان) از کم ترین فایده برخوردار خواهد بود. این کتاب به منزله ی یک داربست است. و اگر به خطا رفته باشد می توانیم از آغاز شروع کنیم. اما باید به همراه دیگران به بازسازی این ویرانه ادامه دهیم و این امری منطقی است.

در موضوعاتی این چنین، جایی که مدارک و اسناد غالباً ناکافی و یا مبهم و دو پهلوی و یا هر دوی آن است، برای یک نویسنده، جسورانه است اگر ادعای برائت از اشتباه در باب دیدگاه هایش نماید؛ و بیهوده و اخلاقاً برای او زیانمند است که در نظرات مخالف خود شکاف وارد سازد، آن هم به این دلیل که این ها نظرات اوست. اگر اظهار نظر و ادعایی به عنوان یک استدلال قانع کننده نیست، پس اصرار و پافشاری بر روی آن کمال حماقت است.

نظر افکندن به آنچه تا کنون نوشته شده و خلاصه نمودن نتیجه گیری های غیر قطعی مان، هر آنچه که باشد بی منفعت نیست. مشکل اساسی - همچنان که در آغاز کتاب نیز به نظر می رسید - ماهیت متناقض منابع و مآخذ بود. آنچه را که از کتب پهلوی برچیدیم، به هیچ روی مطابق و منطبق با منابع اصلی مسیحی (و مانوی) به نظر نمی رسید. بالاتر از همه این که متون پهلوی پیدایش اهرمزد و اهریمن را از زمان سرسختانه رد می کنند. هر چند در دیگر موارد، توانستیم وجوه تشابهی را بنیان نهیم؛ و به این حقیقت روی آوریم که نویسندگان مزدیسنی کتب پهلوی می بایست در حذف و محو آموزه ی مخالف دچار در دسرهایی شده باشند، پس به نتایجی منطقاً دلگرم کننده می توان امیدوار شد.

مدت‌ها قبل نیبرگ پیشنهاد و مطرح کرده بود که اصالتاً صورتی از زروانیسم وجود داشته است. آیینی از زمان که معرفت و شناختی از اهرمزد و اهریمن نداشته است. به نظر می‌رسد که تحقیقاتمان این امر را به اثبات رساند. در زمانی که از نیک و منابع وابسته به او برایمان از تولد اهرمزد و اهریمن از زمان می‌گویند، منابع پهلوی خبر از تولد کیهان (= سپهر) که بدن «زمان کرانه‌مند» از بی کرانه است، می‌دهند. آفرینش مادی از آن نشأت می‌گیرد. سپهر، ماده اولیه یا نخستین است: از آن صورت نخستین «عناصر چهارگانه»، سپس صورت ثانوی یا آمیزه‌ای از خواص اولیه و بالاخره صورت سوم، انسان و حیوان، که زندگی سازمند است صادر می‌شود. با ماجرایی صورت سوم، ما به طور کامل دارای عالم تحول یافته می‌شویم، که برای مدت ۱۲ هزار سال به حیات خود ادامه می‌دهد، زمانی که همه چیز به صورت نهایی یا تن پسین *tan i pasēn* اتصال می‌یابد و به نوبه خود جذب و ادغام در بی کرانه خواهد شد.

عالم خود از نطفه‌ای صادر می‌شود که در آن زمان داخل می‌شود: «زمان-فضا» خود منشاء این نطفه است. بنابراین، عالم کرانه‌مند به عنوان زاده شده‌ای از بی کرانه که در لحظه‌ی مقرر دوباره جذب در بی کرانه می‌شود، نمایانگر می‌گردد. در این جهان کرانه‌مند، «زروان-زمان» که عالم اکبر است، به عنوان سرچشمه و منبع نژاد بشری به تجلی خود به عنوان قانون طبیعی و تقدیر ادامه می‌دهد. او تا حدی به ارزش‌های مینویسی بی توجه است: او نه تنها خدای طبیعت $\Phi\acute{\nu}\\sigma\iota\varsigma = \dot{\epsilon}ihr$ است، بلکه خود طبیعت (= گوهر = چهر) به شمار می‌رود. او سبب و علت اولیه‌ی تمام پدیده‌های جسمانی است، که به عنوان اصل ماده‌ی نخستین انگاشته شده است. حتی وقتی تصور ناب جسمانی عالم با مینوی اخلاقی ثنویت مزدیسنی تلفیق می‌شود، زمان و تقدیر فقط به نظارت بر عالم مادی (= جسمانی) ادامه می‌دهد: آن‌ها هیچ نقشی در ستیز اخلاقی میان خوب و بد ندارند. این مسئله آشکارا از گواهی و شهادت فردوسی به دست می‌آید؛ کسی که نظریه‌ی ناب زروانی پیرامون جهان آدمی را که توسط زمان و تقدیر و موجودات ملکوتی اداره می‌شود، به ما می‌نمایاند. از نجات و رستگاری و عذاب در این جا هیچ سخنی در میان نیست. در حقیقت این آموزه، روشنی آن دهریون را داراست، کسانی که کل عالم را ناشی از «زمان بی کرانه» می‌پنداشتند و وجود ارزش‌های

مینوی نظیر پاداش و پادافره، بهشت و دوزخ را انکار می کردند. باز به نظر می رسد این ها با زناده در گزارش مسعودی که به «جاودانگی ماده» باور داشتند و منکر جهان دیگر بودند، یکی باشند. اگر همه ی این ها مورد قبول است، اکنون مجازیم بگوییم که مادی گرایان زروانی در میان همان هایی بودند که توسط کرتیر - بزرگ موبد ساسانی - مورد اذیت و آزار قرار گرفتند: آن ها زناده ی اصیل بودند.

این صورت از زروانی را که می توانیم «مادی گرایی زروانی» اش بخوانیم، می توان از قطعات مشخصی در دینکرت استنتاج کرد (دینکرت هدن: بند ۲۳-۱۲۰ و متن زروانی ۱۰-Z). این صورت با ماده به آن معنی ارسطویی اش مربوط است. زروان به عنوان بی کرانه به طوری ساده منشاء تمام ماده است و کرانه مندی اش - که به عنوان زایش کرانه مند از بی کرانه انگاشته می شود - ریشه و اصل عالم محسوب می گردد. افتراق عالم را ما می دانیم که به عنوان تحمیل صورت بر ماده ی تفکیک نشده، تلقی می شود. در متون پهلوی عاملی که ماده را شکل می دهد، احتمالاً اهرمزد است، گرچه من جرئت این تصور را دارم که این را یک تفسیر ناب مزدیسنی از تفکر بنیادی ارسطویی بدانم. پس «زروان بی کرانه» به عنوان پدر و مادر عالم ظاهر می شود. به عنوان بی کرانه او منشاء نطفه و به عنوان کرانه مند، جنینی است که منشاء و سرچشمه اش در آن نطفه است.

شکند گمانیک و بچار به درستی با این کرانه مندی حاصل از بی کرانه به مخالفت بر می خیزد. برای توصیف این بی منطقی در تصور زروانی ها، همچون نوافلاطونیان و گنوسیان، حداکثر تعداد مراحل میانی را مابین بی کرانه و کثرت پدیده ها قرار می دهد. از آن اولی توده (= کثرت) صادر می شود؛ و بعد آبستنی و شکل گیری، سپس تن اولیه که فلک است، که عالم عناصر، اختلاط آن ها و نهایتاً زندگی سازمند است. بنابراین، زنجیره ای به وجود می آید که از هستی پدیده ها تا وجود مطلق کشیده می شود، که همان است که از آن ماده ی نخستین صادر می شود.

به نظر می رسد تمام این مباحث ریشه در نظریه ی ارسطویی «صورت و ماده» دارد. به هر صورت اسطوره ی پیدایش اهرمزد و اهریمن از زمان، قدری متفاوت است. حد واسط این دو نظر رساله ی علمای اسلام است که آفرینش آتش و آب را میان زمان و آن دو مینو قرار می نهد. زمانی که اهرمزد در طرح ارسطویی از اوضاع

وارد می شود، تبدیل به «گرما - رطوبت» و اهریمن بدل به «خشکی - سرما» می شود. بنابراین، اهرمزد ظاهراً به هوا و اهریمن به زمین تشبیه می شود. بنابراین ما باید منطقاً اهرمزد را به عنوان دو عنصر عالی تر یعنی «آتش و هوا»، و اهریمن را معادل دو عنصر پست تر یعنی «آب و زمین» تلقی کنیم. در متن زروانی ۱۰-Z که نویسندۀ مزدیسنی با گفتن این که همه ی عناصر از «گرما - رطوبت» ناشی می شوند، کل قطعه ی چیز بی معنی را ارائه می دهد، زیرا همان طور که می دانیم، گرما - رطوبت مشخصه ی اهرمزد است.

تا اندازه ای روشن به نظر می آید که اهرمزد و اهریمن واقعاً با این طرح از اوضاع همخوانی و مناسبت ندارند. آن ها در جایی مطرح می شوند که بدان تعلق ندارند. از سوی دیگر، آموزه ی استنتاجی از دو متن پهلوی مان و رساله ی علمای اسلام، به طرز دقیق، توسط هیپولیتوس، دوباره بازگو می شود. بر اساس نوشته ی او، دو دیو وجود دارد، یکی آسمانی و دیگری زمینی؛ اولی آتش آمیخته با هواست و دومی آب است که ریشه در زمین دارد. اولی نرینه و دومی مادینه است؛ یکی روشنی و دیگری تاریکی است.

سپاس هیپولیتوس را که اکنون بر اساس نوشته های او، بازسازی حقیقی نظریه ی زروانی ممکن و میسر به نظر می رسد. از سپهر (= بدن زروان - ماده اولیه) ۱- «گرما - رطوبت»، اصل نرینه و ۲- خشکی و سرمای مادینه صادر می شود. اولی روشنی و دومی تاریکی است. جای دیگری در دینکرت اصل نرینه و مادینه با آتش و آب یکی تلقی می شود. آن ها برادر و خواهر و منشاء تمام چیزهای مادی اند. بنابراین، منطقاً روشن به نظر می رسد اولین تمایز که بروز می کند، خود ناشی از افتراق نرینه و مادینه است: نرینه روشنایی است - آتش و هوا - و اصل مادینه تاریکی است - یعنی آب و زمین. اهرمزد و اهریمن به سادگی در نظامی جایگزین اصل نرینه و مادینه شده اند که نه زرتشتی است و نه ایرانی.

بنابراین، زمینه های منطقی را می یابیم که از طریق آن ها قادریم تا انحراف مخلوقات مادینه را در اسطوره های مربوط به گریز آب و دیو جهی به سوی اهریمن شرح دهیم. پس، اگر اهریمن در اسطوره ی زروانی به طوری ساده جای عنصر مادینه ی نخستین را که بدی است، گرفته است، حال باید اصل این عنصر مادینه را دریابیم. زمانی که هستی چنین عنصری پذیرفته می شود، به طوری روشن معلوم

می گردد که این عنصر فقط می تواند از بوده باشد. این استنتاج را می توان و باید که از مقام و موقعیتی که این دیو در آیین مانوی داراست، و از اهمیتی که ذاتش برای آن قائل است، و از این حقیقت که او آخرین از نیروهای بدی است که نابود می شود، به دست آورد.

پس در این جا، دارای صورتی ثانوی از زروانیسم هستیم. عنصر اخلاقی اکنون حضور دارد. به جای دینی کاملاً مادی ما قبلاً توضیح دادیم که دارای یک ریاضت کشی فلسفی هستیم. بدی (= اهریمن) با میل یکی دانسته می شود. پس ظهور ثنویت را می توان به طوری معقول به اراده ی زروان به داشتن فرزند نسبت داد، هم چنان که به نظر می آید از نیک به طوری ضعیف آن را دریافته است. از این تمایل، عنصر بد و مادینه متجلی می شود، در حالی که از سوی دیگر خرد یا عقل به گونه ای اخلاقی ظاهر می شود. بنابراین، ثنویت از یک اصل به صورت عقل (ترینه) و میل (مادینه) و یا به صورت نظم و بی نظمی سرچشمه می گیرد.

بسیار محتمل است که این دو صورت از زروانیسم که در آن اهرمز و اهریمن به نظر نامربوط می آیند، پهلوی به پهلوی مزدیسنی وجود داشته است. صورت مادی آن ممکن است به اوایل دوره ی ساسانی و به دوران شاپور اول باز گردد، یعنی زمانی که متون مربوط به طب، ستاره شناسی، حرکت، زمان، فضا، ماده، آفرینش، پیدایش (= هستی)، مرگ، تغییر در کیفیت و رشد جمع آوری می شد. به طوری مشابه، نسخه ی اخلاقی آن نیز به نظر می آید در همان زمان شکوفا شده باشد، همچنان که ظاهراً برتری از مادینه بر اهریمن در آیین مانی این امر را نشان می دهد.

به هر حال ما باید بپذیریم که اهرمز و اهریمن در ابتدا در این نظام ظاهر شدند، و بدین ترتیب به نظر می آید از مادینه به مرتبه ی دوم تنزل یافته باشد. فقط رد پای بیش تر سایه گونه (= سایه وار) از این دیو در گزارش از نیک وجود دارد، و اصلاً در دیگر متون نویسندگان ارمنی و مسیحی و سریانی و یا در آثار پراکنده ی متکلمین مانوی مطلبی دیده نمی شود.

زروانیسم، زمانی که دیگر مادی به حساب نیاید، خود با مشکل اهریمن (= بدی) مواجه می شود: و از آن جا که این مسئله در ایران بروز کرد، این مشکل در قالب ساده ای از ثنویت قرار گرفت. زروانیسم وحدت وجود همراه با مادیتی مطلق

در رأس آن را بدیهی فرض می‌کند. اکنون باید به این که چگونه این نظریه توانست جذب ثنویت اخلاقی زرتشتیان شود، دقت کنیم. اسطوره‌ی دو همزاد بی‌شک اسطوره‌ای اصیل است: این اسطوره ساده‌شده‌ی آن چیزی است که خود به احتمال یک نظریه‌ی بسیار هوشمندانه به شمار می‌رفته است. به نظر می‌آید این اسطوره به بهترین وجه در متن‌های زروانی مانی Z-۱۰ و Z-۲۰ نشان داده شده است. این متن اخیر (Z-۲۰) عالم را آنچنانی که در صورت بی‌کرانه‌اش گسترش می‌یابد، به دو بخش تقسیم می‌کند؛ که خود به عنوان مادی (مربوط به زمان کرانه‌مند و عمل ناشی از توانش) و مینویی یا دانایی dānākīh توصیف و بیان می‌شود.

دانایی با بخش مادی در تن نخستین متحد می‌شود، که سپهر است یا ماده‌ی اولیه Mātāg. گرما - رطوبت، که دیدیم خود اهرمزد است با واژه‌ی مینویی، مربوط و در قدرت با او شریک می‌شود. برای پر کردن آنچه که پیرامون جنبه‌ی اهریمنی این تصویر گفته نمی‌شود، می‌توانیم چنین استنتاج کنیم که میل یا واژه‌ی دروغ (آز - ورن) با سرما - خشکی که اهریمن است، متحد می‌شود. پس دوگانگی اخلاقی در جهان مینویی - البته اگر بتوان چنین چیزی گفت - به عالم ماده سرازیر می‌شود. گرما - رطوبت، توسط مینوی راستی و سرما - خشکی توسط مینوی دروغ احیاء می‌شود. ماده، همچنان که بوده است، تحت تأثیر قرار داشته و به دو نیروی مینویی تقسیم می‌شود، گرچه به خودی خود، نه خوب و نه بد است. در واقع بندهش نه دو که سه اصل را فرض می‌کند. این سه اصل عبارتند از: روشنی، تاریکی و تهیگی (= خلاء). خلاء وای Vāy است و صورت وای به نظر می‌رسد همان سپهر باشد و بنابراین، صورت نخستین از ماده‌ی نخستین است: در این طرح جدید، قدرت مطلق الگوی نخستین؛ خوبی مینویی (= خرد = عقل)، و الگوی نخستین بدی مینویی (= آز = شک و تردید)، و یک الگوی نخستین از ماده را که عاری از ارزش‌های اخلاقی است، به وجود می‌آورد. در جهان کرانه‌مند زروان با این آخری منطبق است.

دیدیم که زروان به عنوان یگانه‌ی مطلق، زمان و فضا و خرد را در بر می‌گرفته است. زمان و فضا منبع و منشاء ماده است، و قدرت nērōk, dúvaṃis منبع عمل و فعالیت E`vÉpYElō, =kār است. خرد تنها غیرمادی است، و در جریان گذر خرد از موقعیت توانش محض به واقعیت که بدی (= اهریمن) خود را متجلی می‌سازد،

قرار دارد. خرد در «زمان بی کرانه» و از طریق قدرتش وارد مرحله‌ی آگاهی می‌شود؛ از این نیمه‌آگاهی، اهریمن (= بدی) برخاست. پس خرد فقط به شناخت جایگاه خود که ربوبیت است نایل گردید، و خود را برای عمل آفرینش مجهز می‌سازد.

این متن (Z-۲۰) میان منابع پهلوی ما و اسطوره‌ی «دو مینوی همزاد» ارتباط برقرار می‌سازد. این اسطوره فقط با تحول جهان دانا سر و کار دارد، و جهان مادی را کلاً به کناری می‌نهد. پس به خودآگاهی رسیدن خرد با تولد اهرمزد مطابقت می‌کند: اهریمن واقعیت نقصی اساسی را در ربوبیت که در توانش (= نیرو) [Nēnrōk] پنهان نگه داشته شده بود، آشکار می‌سازد. تولد اهریمن بر آن اهرمزد سبقت دارد، همچنان که در متن دینکرت دروغ قبل از آگاهی (= شناخت) حقیقی خداوند از ماهیتش، ظاهر می‌شود. به طوری مشابه، اهریمن ماهیت حقیقی خود را به محض این که متولد می‌شود با دروغی که به پدرش گفته و ادعا می‌کند اهرمزد است، به نمایش می‌گذارد.

این اسطوره و متن دینکرت در محتوا یکی اند. اولی برای عالم دین است و دومی برای فیلسوف. اساساً آن‌ها یکی به شمار می‌روند. بنابراین، جوهره‌ی زروانیسم اخلاقی، همان راه حل جد بدش از معضل اهریمن (= بدی) است. مسیحیت ارتدکس چنین تعلیم می‌دهد که بدی نتیجه‌ی سوء استفاده از اراده است، آن هم توسط فرشتگان یا به وسیله‌ی آدمی، و یا در گناه اصلی آدم و یا در گناه شخصی انسان نهفته است. اسلام اصلاً با این معضل مواجه نمی‌شود - خداوند هر کسی را که بخواهد به گمراهی می‌برد و هر که را بخواهد به دلایلی به سوی صحت و اعتبار رهنمون می‌شود که پرس و جو کردن آن بی‌دینی و لامذهبی است. زرتشتی‌گری مزدیسنی، وحدت ربوبیت را با فرض دو اصل مستقل و جاودانه از بین می‌برد، و از این طریق به انسان آزادی مطلق انتخاب میان جایگزین‌های سیاه و سفید را اعطاء می‌کند.

زروانیسم اخلاقی به طوری مستقیم از وحدت ربوبیت شروع می‌کند، از چیزی که هیچ چیز مثبتی از آن افاده نمی‌شود، به جز آن که (= آنچه) هست. خدا، یکی، که قدرت محض است. از آن جا که چنین است، نه خوبی و نه بدی به او نسبت داده نمی‌شود. sub specie aeternitatis در روند واقعی کردن امور، هر چند،

بدی به عنوان میل یا شک تلقی می شود که همراه با خرد خداوندی که یکی از منسوبین جاودانه ی اوست، ظاهر می شود. خداوند از یک مقام ناآگاهی محض، به آگاهی و شناخت می رسد؛ اما آن جا نیز چیزی برای دانش و آگاهی او وجود ندارد. آگاهی به شک می گراید و این شک به ظهور اصلی مستقل که اهریمن است، منجر می شود. تضاد و تقابل پدید آمده به وسیله ی این مهاجم ناخواسته، خودآگاهی را در خداوند به وجود می آورد. ضمناً پیشینه ی خداوند که جاودانگی است، به عنوان زمان - فضای کرانه مند، عالم مادی - که میدان نبردی است که در آن باید ستیز میان خوبی و بدی روی دهد - واقعیت می یابد. این ستیز با پیروزی خوبی (= اهرمزد) به پایان می رسد، زیرا خوبی تجلی تمام ربوبیت است، در حالی که بدی به سادگی پرده برداری از نقصی اساسی است که حذف و محو آن در یک نظام تغییرناپذیر، کل هدف و مقصد کرانه مندی خداوند است. خداوند باید کرانه مند شود تا این که بتواند خوب باشد.

قصد از هزار سال قربانی که به همراه میل و آرزو است، برای من روشن نیست. به هر جهت، قربانی در آیین زروانی به نظر می رسد ملازمی ضروری از برای عمل خلاقانه است، و در واقع گذر از قوه به فعل است. قربانی واقعی اهرمزد را همراهی می کند: اهرمزد خود برای شکل دادن به آفرینش قربانی می کند، و در پایان زمان نیز قربانی صورت می گیرد تا نهایتاً نیروهای بدی را نابود کرده، تن پسین را بیاراید. از طریق قربانی، کثرت از وحدت پدید می آید و به واسطه ی قربانی، وحدت اساسی دوباره بازگردانده می شود. این جمله شاید مشخصه ی دقیق تر خطاب زروان به اهرمزد باشد که: «تا کنون من برای تو قربانی می کردم، از حالا به بعد تو باید برای من قربانی کنی».

از این جمله روشن می شود که در زمینه ی (= سطح) کیهان شناختی و در تصور از ماهیت خداوند، آشکارترین ضدیت میان مزدیسنی و زروانی وجود داشته است. این اختلاف در اصول، به نظر می آید در سطح اخلاق ناب و حوزه ی انسانی نیز انعکاس یابد؛ زیرا همچنان که دیدیم، زروانیسم میدان عمل وسیع تری - بیش تر از آنچه که مزدیسنی واگذار می کند - به قلمروی عمل سرنوشت اختصاص می دهد. این امر، به نظر می رسد، آمیخته با گرایشی به سمت زهدگرایی است که آن را (= این آیین را) از یک حوزه ی ناب عملی از صورت رایج زرتشتی گری که

هیچ قید و بندی برای تن و برای آزادیِ مورد حمایت اراده‌ی انسان قائل نیست، متمایز می‌سازد. در این موضوع به واقع به نظر می‌رسد یک ناهماهنگی در عقیده‌ی زروانی وجود داشته باشد. زیرا در حالی که، اهریمن به طور تصادفی کارهای بدی را صورت می‌دهد، دیو مهمی، به اهرمزد پناه می‌برد. در همین حال به نظر می‌آید انسان توسط تقدیر هدایت می‌شود، و اگر هم در مقابل این تقدیر زیاد هم نومید نباشد، اما حداقل و به طور جدی در وضع نامساعدی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد هیچ توجیه عقلانی برای این موضوع وجود نداشته باشد، مگر این که انسان خود به عنوان «عالم اصغر» به حساب آید و به طوری ساده انعکاسی مجدد از «زروان کرانه‌مند» - عالم اکبر - تلقی گردد و این چنین در سرنوشت این آخری - که تقریباً مقدر می‌شود - شریک و سهیم شود.

بنابراین، به نظرمان می‌آید به سوی این نتیجه کشیده می‌شویم که زروانیسم تا آن حد یک دین بدبینانه است که محتمل است در این کره‌ی خاک یافت شود. در برخی موارد، مقایسه با بودیسم را می‌طلبد؛ اما از آن جا که نیروانای Nirvāna بودا با سعادت مربوط است - گرچه کسی با چیزی که آگاه بر این سعادت باشد به طور مطلق در ابهام می‌ماند - به نظر می‌رسد زروانیسم اصلاً هیچ چیز در این مورد عرضه نمی‌دارد. اگر بتوانیم فردوسی را به عنوان ارائه کننده‌ی صادقی از افکار زروانی تلقی کنیم، پس هیچ گفته و نشانه‌ای از هر نوعش پیرامون ثواب بهشتی یا یک هستی سعادت بار، چه شخصی یا غیرشخصی، تجربه شده یا تجربه نشده در عالم جاودانه وجود ندارد. و نه این که دیگر منابع ما اشاره‌ای به سهم نهایی انسان دارند. تصویر کلی خود نومیدی به حساب می‌آید. در این زندگی انسان باید به سهم خود راضی و خشنود باشد، احساساتش را فرو نشانند، خود را به تقدیر سپارد، زیرا او از پایان کارش فقط این را می‌داند که به سرای جاودان خواهد شتافت و تقدیر متعلقات او نیز نامعلوم است؛ زیرا نقابی بر روی سرنوشت جاودانه‌شان کشیده می‌شود، و زمان بوده و همیشه خواهد بود.

فهرست متون زروانی (Z) که از کتب پهلوی و دیگر منابع اسلامی اخذ شده است:

«زیر» برای آن که نظرات خود را مستدل سازد، متن های زروانی را در پایان اثر معروف خود آورده است. در این جا فهرست وار شماره ی این متون برگرفته از متون پهلوی و متون اسلامی ارائه می گردد؛ خواننده ی محترم می تواند برای اطلاع بیش تر به اصل این متون و یا ترجمه هایی که در پایان این فهرست نامشان برده می شود، رجوع کند:

Z-1; The bundahišn, TD , PP-3-22

Z-2; TD1 , PP-30-39

Z-3; TD1 , PP- 139-141

Z-4; Zātsparam, manuscript TD 4a, PP- 480-484:

(The pahlavi codices and Iranian researches. Manuscript TD 4a, Zātasparam PP-480-615) also refer to: the first chapter of the selection of zātsparam. An edition with variants and philological notes will be found in BSOS. lx, PP. 573-85

Z-5 (a); Zātsparam, manuscript TD 4a, PP- 573-583:

(The pahlavi Codices and Iranian researches, Manuscript TD 4a, Zatasparam PP- 480-615)

also refer to BSOS x, PP. 377-98

Z-5 (b); Pahlavi rivāyat; Manuscript TD 4a, (The pahlavi Rivāyat, PP- 1-167: also refer to BSOS, x, PP. 626-7

Z-6: the following text is found in both Greater (Aklesaria P. 39,1- II. P. 4; I. 1.10) and Indian (justi, P. 8, I. 6-P 9, I. 13) Bundahišn

Z-7: the following text is take from pahlavi rivāyat

- accompanying dāstānī dēnik and will be found in PP. 127-37 in the edition of Dhabhar, Bombay 1913
- Z-8: the eight chapter of the Mēnōk i xrat; and the pahlavi CoDex K43, PP- 27-29 (also Anklesaria, PP. 43-47; Sanjana, PP- 21-23; pāzand, west, PP. 16-18) transliterated text and translation by Nyberg, CCM. 1929, PP. 198-201.
- Z-9: From Dēnkart (Madan, P. 347, ll. 1-22; sanjana, viii, P. 385). An annotated edition of this text has appeared in BSOS, ix, PP. 876, 885-6, 898.
- Z-10: The following text is taken from the Dēnkart (Madan, P. 349, l. 1-P. 350, l. 10; Sanjana; viii PP. 387-8)
- Z-11: From the Dēnkart (Madan, P. 203. 16-206. 23; Sanjana, v. PP. 229-32). the text has already been edited in BSOS. ix. PP. 303-320.
- Z-12: Dēnkart (Madan, P-21. 15-24, 5; Sanjana, I, PP. 23-25). This text has been edited in BSOS. ix, PP. 307 ff.
- Z-13: AByātkār i Zāmāspik 2-2 (Messina), P. 34 in Messina's edition; P. 85.
- Z-14: Dēnkart (Madan, P. 128. 16-129. 3; Sanjana, iii P. 147) BSOS. ix, PP. 871-879, 889.
- Z-15: Dēnkart (Madan, P. 132. 21-133. 9; Sanjana, iii P. 152). BSOS, ix, PP. 871, 880, 889.
- Z-16: Dēnkart (Madan, P. 207. 1-7; Sanjana, V. P. 232), BSOS. ix, PP. 872-880, 892.
- Z-17: Dēnkart (Madan, P. 198. 18-199. 6; Sanjana, V. P. 224). BSOS, ix, PP. 872-880, 891.
- Z-18: Dēnkart (Madan, P. 221. 11-224.8; Sanjana, V. PP. 247-9) BSOS, ix, PP. 872-881, 892.
- Z-19: Dēnkart (Madan, P. 228. 1-22; Sanjana, V. P. 254), BSOS, ix, PP. 874, 883, 895.
- Z-20: Dēnkart (Madan, P. 282. 7-283. 17; Sanjana, vi, P. 213),

- BSOS, ix. PP. 874, 883, 896.
- Z-21: Dēnkart (Madan, P. 290. 8-12; Sanjana, vii, P. 322),
BSOS, ix, PP. 875, 884, 897.
- Z-22: Dēnkart (Madan, P. 293. 15-294. 3; Sanjana, vii, P. 326).
BSOS, ix, PP. 875, 885. 897.
- Z-23: šikand Gumāni vazār, chapter xvi, §§ 53-111, cf.
salemann's edition (Ein bruchstück Manichaeischen schrifttums,
1904, st. petersburg PP. 20-24) myown BSOS, ix, PP. 876,
886, 898, and that of demenasce.
- Z-24 (a); the twenty eighth chapter of mēnōk i xrat,
Anklesaria, PP. 94-95; Sanjana, P. 48; Pāzand, west, P. 33.
Nyberg's translitterated text and translation, CCM. 1929. PP.
202-3.
- Z-24 (b); Aβyātkār i Vazurg Miθr (Pahlavi text, P. 95).
- Z-25 (a); yavišt friyān, 2. 37-40 (Haug and west, the book of
Arda viraf P. 217).
- Z-25 (b); pahlavi texts, P. 40, ll. 13ff.
- Z-26 (a); Aβyātkār i Zāmāspik (Messina), 14. 16-17.
- Z-26 (b); pahlavi texts, P. 76, §§ 23-24.
- Z-27: The 27th chapter of the Mēnōk i xrat, §§ 4-7
(Anklesaria), §§ 8-13 (Sanjana).
- Z-28 (a); the 12th chapter of the Mēnok i xrat; Anklesaria, PP.
51-53.
- Z-28 (b); the 38th chapter of the Mēnōk i xrat; Anklesaria, P.
111-12.
- Z-29; the 47th chapter of the Mēnōk i xrat; Anklesaria, P. 132.
- Z-30; the 22th chapter of the Mēnōk i xrat; Anklesaria, PP.
78-79.
- Z-31 (a); the 23th chapter of the Mēnōk i xrat; Anklesaria, PP.
79-80.
- Z-31 (b); the 51th chapter of the Mēnōk i xrat; Anklesaria, PP.

139-40.

Z-32; the 24th chapter of the *Mēnōk i xrat*; *Anklesaria*, PP. 81-82.

Z-33 (a); *Aḅyātkār i vazurg - Miθr*, §§ 105-9; pahlavi texts, P. 94.

Z-33 (b); from the epistle of tansar, P. 45 in the edition of M.Minovi (tehran, 1932).

Z-34 (a); gloss to the pahlavi *vidēvdāt* 5. 9, ed. jamasp, Bombay, 1907, PP. 152-3.

Z-34 (b); *Dēnkart*, (Madan, P. 284. 13-20).

Z-35 (a); *Dēnkart* (Madan, P. 568. 3-12).

Z-35 (b); pahlavi texts, P. 82, II. 9-16.

Z-36: from the persan *rivāyat* (*Hormazyār*, ic, P. 53, I. 10), BSOS, ix, PP. 310, 320.

Z-37; the second '*ulemā i Islām*. The text first published by olshausen and Mohl in *fragmens relatifs a la Religion de zoroastre extraits de Manuscripts persans de la Bibliothèque du roi*. Paris, 1829.

(م) هم چنین خواننده را ارجاع می دهیم به کتبی که توسط محققین ایرانی تألیف و ترجمه شده است. برخی از آن ها که در این مورد به کار می آید به شرح زیر است:

- ۱- ارداویراف نامه؛ ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار؛ تهران، انتشارات معین، ۱۳۷۲.
- ۲- بندهش؛ مهرداد بهار؛ تهران، انتشارات طوس، ۱۳۶۹.
- ۳- بندهش هندی؛ تصحیح و ترجمه ی رقیه بهزادی؛ تهران، مؤسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ۴- روایت پهلوی؛ ترجمه ی مهشید میرفخرایی؛ تهران، مؤسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ۵- گزیده های زاداسپرم؛ ترجمه ی محمد تقی راشد محصل؛ تهران، مؤسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ۶- مینوی خرد؛ ترجمه ی احمد تقضلی؛ تهران، انتشارات طوس، ۱۳۶۴.
- ۷- مجموعه مقالات ج- ۱؛ ماهیارنوائی، شیراز، مؤسسه ی مطالعات آسیایی شیراز، ۱۳۵۵.

هم چنین متون غیر ایرانی و متون اسلامی که نویسنده به آن‌ها اشاره دارد، به شرح زیر است:

- F1. four versions of the Zervanite myth are preserved, two by the Armenian Eznîk of kolb and Eliše vardapet, and two by the syrians Theodore bar kōnai and yohannân bar penkayê, *le de Deo d'Eznik de kolb*, paris, 1924, PP. 48-52.
- F2. from the treatise on the true Religion of theodore A būqurra, Bishop of Harran (c. 740-820), the text is found in the edition of father cheikho, s, j. (Beyrouth, 1912), PP. 12-13.
- F3 (a). from the Dēnkart, Madan, P. 820, II, 1-5.
- F3 (b). the following, a manichæan fragment in middle persian will be found in f. w. k. Müller, *Hand schriften - Reste in Estrangelo - Schrift aus turfān*, ii, P. 94; salemann, *Manichäische studien*, P. 10.
- F3 (c). Another Manichæan text found in the turkish *xwastuānift*. the text and translation in von le coq, JRAS, 1911, P. 282, P. 147.
- F3 (d). from the syriac Acts of the persian martyrs. text in bedjan, *Acta Martyrum*, ii, P. 221; translation o. Braun, *Aus gewählte, Akten Persischer Märtyrer*, P. 67.
- F4 (a). Sahristāni, *kitābu'l. Milal wa'n Nihal*, PP. 183-5 in the edition of cureton (Leipzig, 1923).
- F4 (b). from Mutazā rāzī *kitābu tabşirati'l-'awāmmi fi ma'ripati Maqālati 'lanām*, p. 13 in the tchran edition of 1313 A. H. (solar). the editor of that edition dates Murtazā between 580 and 653 A. H.
- F5. S7 in Bidez - cumont, *Mages*, ii (PP. 107- 11).
- F6. S3 a in Bidez - cumont, *Mages*, (ii, PP. 98-99).
- F7 (a). from Eznik, *Against the sects*, Book II, chapter 8, venice edition, 1926 (PP. 151-4).

- F.7 (b). the following text from a persian manichaean fragment has lately been published by professor Henning (Zoroaster, P. 50).
- F.8. S4 in Bidez - cumont, Mages (ii P. 100).
- F.9. S5 in Bidez - cumont, Mages (ii P. 101).
- F.10. S6 in Bidez - cumont, Mages (ii P. 104-7).
- F.11. the following extract from ezra follows immediately after text F7 (a). the text is found in the venice edition, 1926, p. 154.
- F.12. Mas'ūdi, Kitābu'l - tanbih wa'l iṣrāf, ed, de Geoghe, P. 93; translation of carra de vaux P. 134.
- F.13. firdausi, Šāhnāmah, ed. Vullers, Vol, I, PP. 208-11.
- G.1. from the Dubitationes et solutiones de principibus of Bamascius (C. A. D. 453-533) 125 bis. v. clemen, fontes, P. 95.
- G.2. theodore of Mopsuestia apud photius, bibl, 81 (Migne, P. G. Ciii, Col. 281; clemen, fontes, P. 108; Bidez - cumont, Mages, ii P. 87).
- G.3. Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, i. 2. 12-13 (V. clemen, fontes, P. 76; Bidez - cumont, Mages, ii P. 63).
- G.4. plutarch, de iside et osiride, 45-47, PP. 369 D- 370 D (clemen, fontes, P. 48; Bidez - cumont, Mages, ii PP. 70 ff: translated by Benveniste, the persian religion PP. 69 ff).
- G.5. St. Basil, Epistula 258 ad epiphanium, 4 (Migne, P. G. xxxii, Col, 952; clemen, fontes, P. 86).
- G.6. inscription of Antiochus I of commagene in Dittenberger, orientis Graeci inscription selectae, N, 383, II. 36ff.
- G.7. Psellus, De operatione daemonum, ed, Boissonade, 3. Reproduced by darmesteter, ohrmazd et ahriman., P. 332, No. 2.

Cover design M.R. Nabavi



ISBN 964-00-1012-X



9 789640 010129

