

چاپ ششم

مهرداد بهار

ادیان آسیایی



ادیان آسیایی

مهرداد بهار

نشر چشمہ

تهران، ۱۳۸۶

بهار، مهرداد، ۱۳۰۸ - ۱۳۷۳.

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

۲۷۲ صن. : جدول. - (مذهب: ۱)

ISBN: 964 - 362 - 020 - 4

فهرستی بر اساس اطلاعات پیا.

کتابنامه.

چاپ سوم: ۱۳۸۰

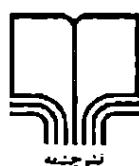
۱. ادیان - تاریخ. ۲. ایران - ادیان. ۳ هند - ادیان. الف. عنوان.

۲۹۱

BL ۸۰ / ۲ ب ۹

۶۰۰۴۲ - ۷۵

کتابخانه ملی ایران



ادیان آسیایی

مهرداد بهار

ویراستار: ابوالقاسم اسماعیل پور

حروفنگاری: حسین زند، دل

عکس: حسین حبیبی

طراح جلد: نرگس حبیختانی

لیتوگرافی: بهار

چاپ: حیدری

صحافی: کیمیا

تیراز: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ اول، بهار ۱۳۷۵، تهران.

چاپ ششم، بهار ۱۳۸۶، تهران.

ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

حق چاپ و انتشار محفوظ و مخصوص نشر چشم است.

شابک ۴ - ۰۲۰ - ۳۶۲ - ۹۶۴

دفتر مرکزی و فروشن نشر چشم: تهران، انقلاب، خیابان ابوریحان بیرونی، خیابان وحدت نظری، شماره ۷۱

تلفن: ۰۹-۶۶۴۹۲۵۲۴، ۶۶۹۵۷۵۷۷

دوونگار: ۰۵۵-۶۶۴۶۱۴۵۵

فروشگاه نشر چشم: تهران، خیابان کریم خان زند، بیش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۱ تلفن: ۰۷۷۶۶-۸۸۹۰



فهرست

اکتار نخست : دین در ایران باستان	۱۳
بخش نخست : هندواروپایان، بومیان آسیای غربی و مرکزی و عقاید دینی ایشان	۱۵
بخش دوم : دین زردهشتی و دین کتبیه‌ها	۴۰
بخش سوم : دین زردهشتی در دوره ساسانی	۵۴
بخش چهارم : بررسی آینه‌های رُوانی در ایران	۶۱
بخش پنجم : آینه‌گنوسی	۷۴
بخش ششم : آینه مانوی	۸۲
بخش هفتم : آینه مزدک	۹۴
بخش هشتم : دین مسیحی در ایران	۱۰۳
یادداشت‌ها	۱۰۸
ماخذ	۱۱۶
اکتار دوم : ادیان هندی	۱۱۷
- هندوستان پیش از ورود آریاییان	۱۱۹
- هندوستان پیش از تاریخ	۱۲۰
- تمدن دره سند	۱۲۲
- دین در تمدن دره سند	۱۲۴

۱۲۵	- اساطیر تطبیقی و دین در هند
۱۲۹	- محور عقیدتی اساطیر بین النهرينی و گسترش آن در ایران و هند
۱۳۱	- هند و اروپاییان نخستین
۱۳۴	- رسیدن آریاییان به دره سند
۱۳۵	- دین آریاییان، وداتها
۱۳۹	- منابع اساطیر ودایی
۱۴۴	- اعتقادات ودایی درباره جهان و منشاء آن
۱۴۶	- جهان آفرینی
۱۴۸	- سرآغاز خدایان و مردم
۱۵۱	- خدای بزرگ ودایی
۱۵۵	- ادوار دینی هند
۱۵۸	- وداتها
۱۶۱	- خدایان ودایی
۱۶۳	- خدایان گروهی ودایی
۱۶۴	- تحول وداتها
۱۶۴	- آفرینش
۱۶۵	- آین ها
۱۶۶	- خدایان شر
۱۶۷	- فرجام شناسی
۱۶۹	- اوپه نیشدها
۱۷۳	- اسطوره های برهمنی
۱۷۴	- آین بودا
۱۸۰	- نیروانه
۱۸۱	- تراواده و مهایانه
۱۸۴	- آین چین
۱۹۰	- دوره حماسی
۱۹۲	- آین بهاگوته

۱۹۶	- دین شیوا یی
۲۰۰	- یادداشت‌ها
۲۰۸	- مآخذ

۲۰۹	گفتار سوم: ادیان آسیایی در روم پیش از مسیحیت
۲۱۱	- سهم یونان در تفکر آسیای غربی
۲۱۶	- سهم آسیا در تحول دین در آسیای غربی
۲۲۲	- روم و شرق
۲۲۶	- اطلاعاتی درباره روم باستان
۲۲۷	- آسیای صغیر
۲۳۷	- مصر
۲۴۳	- سوریه
۲۵۱	- ایران
۲۵۹	- یادداشت‌ها
۲۶۳	- مآخذ
۲۶۵	- نمایه

اشاره ویراستار

کتاب حاضر از به هم پیوستن سه گفتار مستقل درباره ادیان آسیایی در
جهد باستان است که حاصل چندین سال پژوهش و کاوش ژرف زنده یاد
استاد مهرداد بهار می‌باشد. گفتارهای این دفتر در وهله نخست برای
بهره‌مندی دانشجویان تاریخ ادیان فراهم گردیده است، اما بی‌گمان همه
وستاران فرهنگ ایران و جویندگان جواهر ادیان آسیایی را تشکی فرو
نمودند. زیرا هر چند جستار مزبور بیشتر جنبه مدرسي دارد، اما از
بیکاری‌های بسیار نو و بدیع، به ویژه در گفتار نخست، بهره‌مند و تراویده
از خلاق و نوگرای استاد فقید است.

در اینجا تنها تذکر این نکته را لازم می‌دانم که همه یادداشت‌ها و
وضیحات آخر هر گفتار و تنظیم فهرست مأخذ هر بخش از نگارنده این
طور است. ناگزیر اگر سهوی در آن راه یافته، برگردان من است. همچنین
مشش «دین مسیحی در ایران» به تقریر استاد و به تحریر این بنده است.
مششی از گفتار سوم نیز - چنان‌که از سیاق کلام پیداست - محتملأ با
بیاری یکی از دانشجویان ایشان در گروه تاریخ ادیان دانشگاه تهران
مراهم آمده است.

روان استاد، این دانشی مرد بایسته، انسان والا و کم‌نظیر، هماره شاد
ا، ایدون باد!

۱. اسماعیل‌پور

۱۳۷۴ / ۴ / ۱۳

گفتار نخست
دین در ایران باستان

«بخش نخست»

هند و اروپاییان، بومیان آسیای غربی و مرکزی و عقاید دینی ایشان

ما در بحث‌های خود، در این مختصر، که مربوط به بررسی و تجزیه و تحلیل ادیان ایران از هزاره نخست پیش از میلاد تا پایان هزاره نخست پس از میلاد مسیح (دو هزاره) است، به سبب باطن تاریخی بحث‌ها، پیوسته به شواهد تاریخی (کشفیات باستان‌شناسی و مدارک مکتوب) متکی خواهیم بود.

تفاوت چنین بحثی که متکی بر مدارک عینی است، با اطلاعاتی که از کتب دینی به دست می‌آید، در این است که کتاب‌های مقدس دینی متکی بر اطلاعاتی الهی که فraigیرنده پنهانی از لی و ابدی است، می‌باشد، در حالی که علم فقط قادر است پنهان محدودی را فraigیرد که مدارکی از آن در دست دارد، و هرگز قادر نیست جز به حدس از ادوار قدیمی‌تر از آن سخن بگوید و حتی این چنین حدسی نیز نیازمند رشته‌ای از شواهد است و بدون آنها، علم لب از این فرو می‌بندد و ساکت می‌ماند. بنابراین، احتمال دارد که علم در زمینه‌هایی که مدرکی در دست ندارد، از شناخت بسیاری حقایق و تحولات در آن زمینه‌ها بخوبی بماند.

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

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

الف - فرهنگ بومی آسیای غربی پهنه وسیعی را از رود سند، ترکستان چین (سین کیانگ) و فلات پامیر در شرق تا شرق دریای مدیترانه، در غرب، فرانگی گیرد و یونان و مصر که در خارج قاره آسیا قرار دارند نیز خود از نظر فرهنگی عمیقاً تحت تأثیر این فرهنگ قرار دارند و متقابلاً بر آن اثر می‌گذارند. کهن‌ترین مراکز پویا و شکوفنده این تمدن در کنار رود نیل، جنوب بین‌النهرین و دره سند متمرکز بود، و تمدن بین‌النهرینی بیش از دو تمدن دیگر در آن عصر توانست بر پیشرفت مادی و فکری سرزمین‌های همسایه خود اثر گذارد. امروزه، در پی رشد باستان‌شناسی، ما قادریم پیشینه تمدن و فرهنگ منطقه را از پایان دوران کهن‌سنگی (۱۲۰۰۰ پ. م) به این سو بازسازی کنیم.

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

دره سفلای رود دانوب و به جنوب روسیه رسید. در اواسط هزاره سوم، آثار این تمدن بین‌النهرینی از طریق مناطق جنوبی نجد ایران و نیز خلیج فارس و دریای عمان به دره سند رسید (حدود ۲۳۰۰ پ. م.) و فرهنگ آن سرزمین را - که در هزاره چهارم پ. م.، در پی مهاجرت اقوامی که قبلًاً در بلوچستان و نواحی جنوبی هندوکش می‌زیستند، شکل گرفته بود - زیر تأثیر محدود خود قرار داد و ساکنان آن سرزمین در زیر تأثیر این عامل، وارد مرحله تازه شهرنشینی شدند که به فرهنگ هَرپا^۱ معروف است.

از سوی غرب نیز تمدن بین‌النهرین بر مصر مؤثر افتاد (هزاره چهارم پ. م.) در این عصر، مُهرهای گَردان و روش بنایی با آجر که هر دو از مختبر عات بین‌النهرین است و در مصر بیگانه بود، در دره نیل به کار برده شد و مایه‌های تزیینی - تصویری و موضوعات بین‌النهرینی در هنر مصر ظاهر گشت. امر نوشتمن و نه شیوه آن، محققًا از بین‌النهرین به مصر رفت و حتی محتمل است که اولین خاندان سلطنتی سرتاسری مصر دارای منشایی بین‌النهرینی بوده باشد.

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

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

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

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

بنا به این دو رشته مدارک، دوران اتحاد قومی هند و اروپاییان نخستین به ۴۴۰۰ پ. م. می‌رسد. این اقوام در استپ‌های جنوب روسیه، نواحی شرقی و سفلای رود دنپر^۲ شمال قفقاز و غرب کوه‌های اوراخ می‌زیستند. سرزمینشان آب و هوایی سخت داشت. تابستان‌ها داغ و بارانی و زمستان‌ها سرد و برفی بود. با دریاها مربوط نبودند. استباط ما درباره این نکته بر این امر مبنی است که در زبان‌های هند و اروپایی واژه واحدی برای دریا وجود ندارد.

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

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

این فرهنگ نوسنگی در شرق، به حوزه علیای رود یمنی سی^۳ به ویژه به حوزه مینوزینسک^۴، می‌رسد و در عصر مفرغ گسترش بیشتری می‌یابد. عصر مفرغ اقوام شرقی هند و اروپایی به فرهنگ آفانا سیوسکا^۵ (در حوزه علیای رود یمنی سی) معروف است. این فرهنگ با ستایش خورشید پیوند دیرینه‌ای دارد.

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

در نیمة دوم هزاره دوم پ. م. جا به جایی عظیم مجددی در میان این اقوام پادید می‌آید و این اقوام به جنوب، به سوی افغانستان، هندوستان و ایران به حرکت در می‌آیند که نتیجه آن، ورود هند و ایرانیان به دو سرزمین هند و ایران است. شبیه همین حرکت توسط اقوام هند و ایرانی ساکن در شمال قفقاز هم ۱ یله می‌شود که در اواسط هزاره دوم پ. م. از کوه‌های قفقاز می‌گذرند و به آسیای صغیر و شمال بین‌النهرین وارد می‌شوند و حکومت‌هایی بر پا می‌دارند.

(از جمله میتانی‌ها).^۷

از قرن نهم پ.م. آریاییان از سوی شمال شرقی به سمت غرب، به قصد سکونت، بر پهنه نجد ایران ظاهر شدند و در طی این مهاجرت، هر گروه در گوشه‌ای از نجد ایران ساکن گردید. این اقوام را ایرانی خوانند.

بخش دیگری از اقوام ایرانی، سکاهای^۸، در طی سده‌های هشتم و هفتم پ.م. از آسیای میانه برخاستند و به قفقاز و شمال دریای سیاه در غرب، و به سرزمین‌های جنوبی سیبری - تا نزدیک دریاچه بایکال، در شرق، پیش راندند و در طی ایام با مادها، هخامنشیان و اشکانیان رویه‌رو شدند. گروهی از آنان با برانداختن دولت باختر^۹ در افغانستان و دره سند، در زَرَنگ و زابل مستقر شدند و دولت سیستان را پدید آوردند که داستان‌های بسیاری در شاهنامه تحت تأثیر اخبار قوم ایشان است.

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

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

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

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

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

ساختار تفکر اسطوره‌ای - دینی در فرهنگ هند و اروپایی

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

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

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

این ایدئولوژی ساختمند سه خویشکاری اجتماعی - دینی نخستین را در بر می‌گیرد:

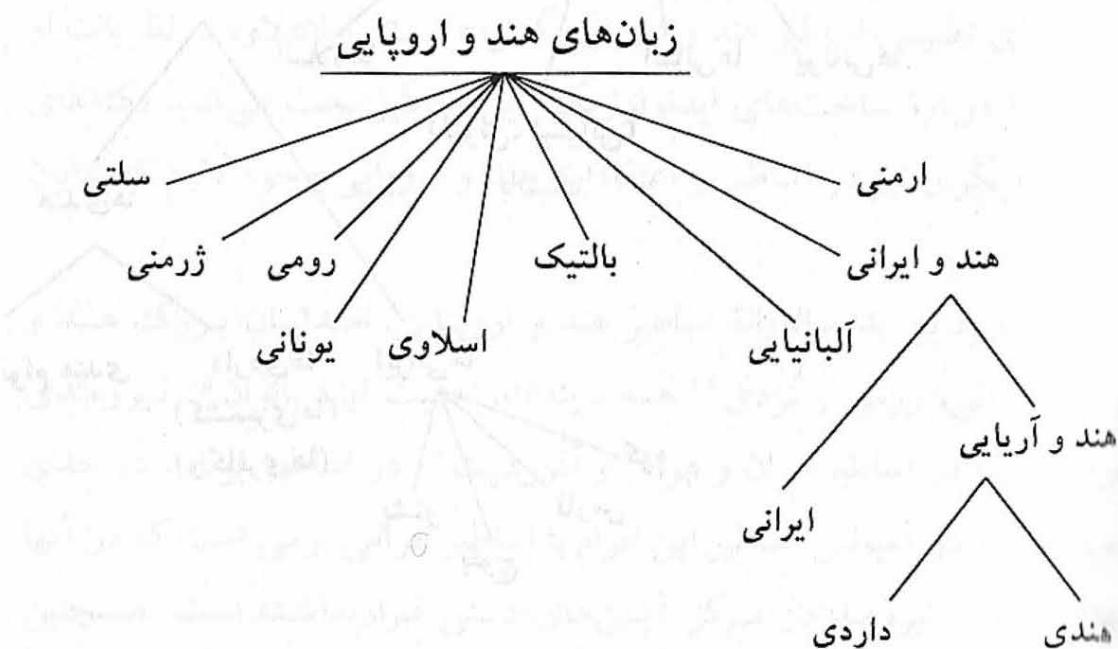
- ۱ - فرمانروایی دوجنبه‌ای که در برگیرنده بُعد جادویی و بُعد پیمانی یا قضاایی بود؛
- ۲ - رزم آوری؛
- ۳ - تولید اقتصادی.

نمودار (۱) خویشکاری سه‌گانه هند و اروپاییان

اسکاندیناوی	رومی	ایرانی	هندی	
أُدِين، تیور Odin, Tvor / Tyr	ژوپیتر، دیوس‌فیدیوس Jupiter, Dius Pidius	زوهره، اشہ (آسرُونان) Vohumanah, Aša	ورونه - میتھ (براهمنه) Varuna - Mitra	۱. فرمانروایی دوجنبه‌ای
ثور Thorr	مارس Mars	خشثره (ارتشاران) Khshathra	ایندره و مروت‌ها (کِشتریه) Indra Maruts	۲. رزم آوری:
نیورد - فریما واله فریما Njordr Freyr Ferya	کیرنیوس، اُپس Quirinus, Ops	آمِرات و هُنُورونات = مرداد و خرداد (واسْتَریوشان) Ameretāt Haurvatāt	آشوبن‌ها و الهه سرمنوئی Aśvins Sarasvati	۳. تولید، برکت‌بخشی:

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

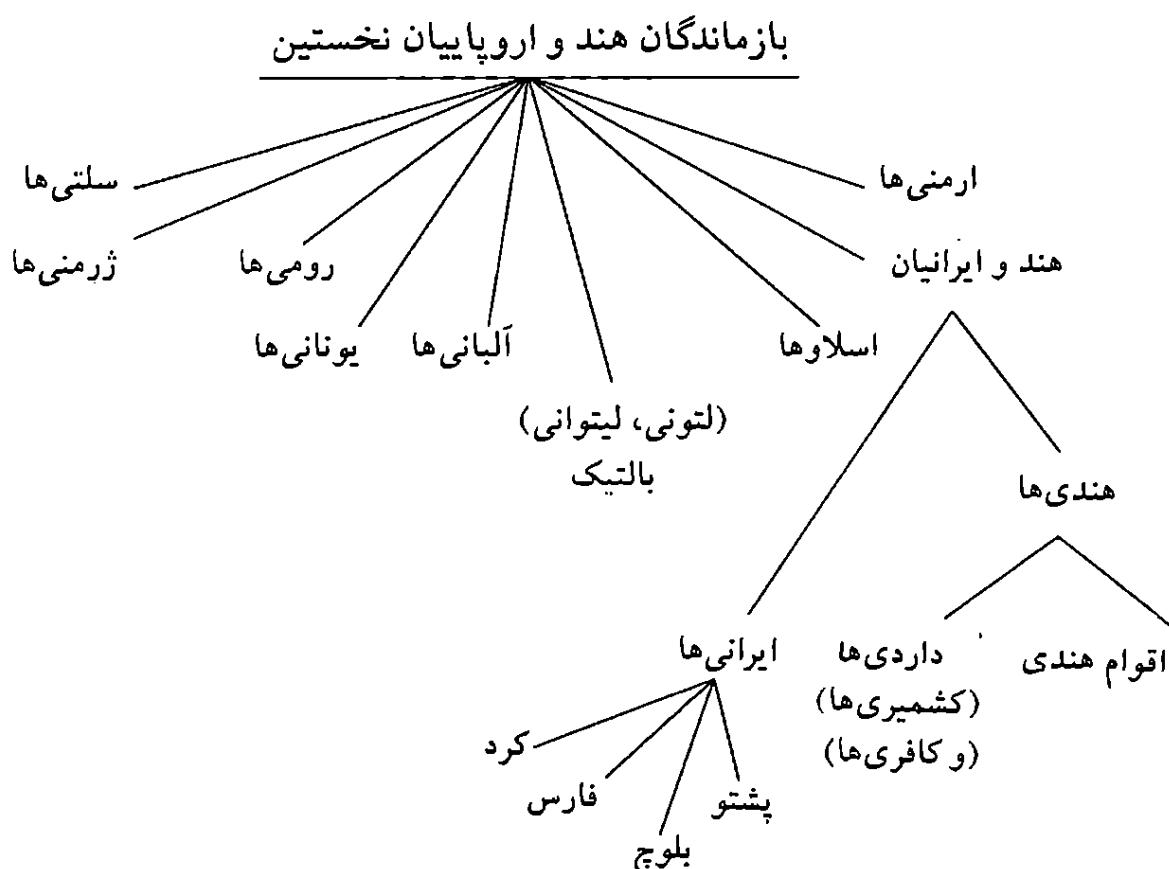
نمودار (۲)



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

- جامعه اصلی هند و اروپایی نخستین، پیش از گسترش از هم و گستردن از سرزمین‌های مختلف، دارای ساختار ایدئولوژیک سه‌بخشی بود؛
- عناصری از این ایدئولوژی را میراث‌داران آن جامعه نخستین با خود به سرزمین‌های ارده‌لند که سپس بوم اقوام هند و اروپایی شد؛
- می‌توان این عناصر را در پهنهٔ گسترده‌ای از ادبیات کهن اسطوره‌ای و حماسی هند و اروپایی، از وداهای هند باستان تا ^{۱۳} ادای ایرلند پیش از در برگرفتن مسیحیت، دید.

نمودار (۳)



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

البته، نقدهای نه چندان اندکی از نظریات او به عمل آمده است و باز هم آینده روش‌سازنده روشن سازد که نقطه نظر اصلی دومزیل هنوز به تصویر کمال یافتن بیشتری نیازمند است.

زمینه‌های مشترک اساطیری هند و اروپایی

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

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

۱. وجود بُن پدرسالارانه اساطیر هند و اروپایی. خدایان بزرگ هند و ایرانی، یونانی، رومی و نُردی^{۱۴} همه نرینه‌اند. اهمیت ایزد بانوان^{۱۵} نیرومندی آن‌ها در اساطیر ایران و هِرَا^{۱۶} و آفرودیت^{۱۷} در اساطیر یونان، در حدی وسع، نتیجه در آمیختن اساطیر این اقوام با اساطیر اقوامی بومی است که در آنها آن‌ها سخت نیرومند در مرکز آیین‌های دینی قرار داشته است. همچنین آن‌ها خدایان باروری چون بالدِر^{۱۸} نُردی، باکوس^{۱۹} و دیوُنیسوس^{۲۰} یونانی، افسانه‌ای ایزدی و انسانی شده سیاوش در ایران و داستان راما یَنَه^{۲۱} در هند از افراد کشاورز بومی به وام گرفته شده است.

پدرسالارانه بودن اساطیر هند و اروپایی ظاهراً با اقتصادی عمدتاً متکی بر ایجاد ازورش گاو مربوط است، در حالی که مادر سالاری در آسیای غربی و های غلطیمی از اروپا در اعصاری بسیار کهن (میان یازده تا چهار هزار سال پیش) به وجود آمد و با پدید آمدن کشاورزی در دوره میان سنگی و نوین این اثراتی تقویت شد. طبعاً در ادوار بعدی، در پی تبدیل این جوامع پادرسالاری که نتیجه تحولات اقتصادی و اجتماعی آنها بود،

خدایان نرینه در این سرزمین‌ها جایگزین خدایان ماده شدند، ولی در کنار این خدایان پر قدرت تازه، همچنان، ایزد بانوانی سخت پر قدرت چون ایشتَر^{۲۲} باقی ماندند که آناهیتا (ناهید)، ایزد بانوی ایرانی، زیر تأثیر او قرار دارد.

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

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

۴. خدایان هند و اروپایی دارای مظاهری مادّی چون بُت نیستند. تندیس‌های یونانی خدایان دنبالهٔ فرهنگ اژه‌ای و مصری قدیم است. در فرهنگ دورهٔ ودایی هند نیز نشانی از اعتقاد به بت نمی‌یابیم. تندیس‌های خدایان هندی مربوط به ادوار بعد و زیر تأثیر فرهنگ‌های دیگر است. در ایران نیز تصویر اهوره مزدا بر بالای حجاری‌ها و سنگ - نبشه‌های هخامنشی مُلهم از بین النهرین است. در دورهٔ ساسانی نیز اگر در «نقش بر جسته‌ها» تصویر هرمzed خدای و مهر و ناهید را می‌بینیم، زیر تأثیر فرهنگ کهن بین النهرینی است.

۵. در اساطیر و آئین‌های همهٔ اقوام هند و اروپایی جنبه‌هایی از اعتقاد به جادو، یا اشاره بدان‌ها، وجود دارد.

۶. اصطلاحات دینی مشترک و طبقات سه‌گانهٔ روحانی؛ جنگاور و تولیدکننده نیز از دیگر وجود اشتراک است.

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

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

زمینه‌های مشترک اساطیری در فرهنگ بوهی آسیای غربی

۱. فرهنگ بوهی آسیای غربی بسیار کهن است. اطلاعات ما دربارهٔ دین در

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

در آغاز دوره شهرنشینی، در بخش‌هایی از بین النهرین، به رشتہ معابدی بر می‌خوریم که جفت جفت در کنار هم قرار گرفته‌اند، و احتمال می‌دهند که این امر معروف وجود اعتقاد به زن و شوهری آسمانی باشد. در همه دوره‌های تاریخی، خدای بزرگ شهر اوروک^{۳۵} در بین النهرین، ایزد بانو اینین^{۳۶} بود که گاه اینانا^{۳۷} نیز خوانده می‌شد که در سومری به معنای «بانوی آسمان» است.

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

ایزدبانو اینین (اینانا) همسری نیز دارد به نام دُموزی^{۴۰} که خدای برکت بخشندگی و بارورکنندگی است. این خدا در جوامع کهن بین النهرینی دارد، محبویت بسیار بود و موقعیت خاصی به عنوان خدای شهید شونده بارور؛

داشت و هر ساله آیین خاصی که محتوای آن شهادت و برکت‌بخشی دُموزی بود، برگزار می‌شد.

پیشینه این آیین را می‌توان تا سه هزار سال پیش از میلاد مسیح دنبال کرد. این آیین بهزودی در سراسر سرزمین‌های اطراف پراکنده شد و آثار آن را از هزاره دوم پیش از میلاد مسیح در شرق و غرب آسیای غربی می‌توان دید. عید نوروز در آغاز بهار بازمانده‌کهن این آیین بومی فرهنگ آسیای غربی است. به احتمال قوی، در ابتدای تمدن سومری خدای برکت بخشنده و بارورکننده گاه وابسته به کشتزارها و گاه وابسته به دامداری در مرکز آیین‌های قوم کشاورز-شبان - سومری قرار داشته است که همان دُموزی است. قدر مسلم این است که اینانا و دُموزی همسران یکدیگر به شمار می‌آمدند. اعتقاد به ازدواج این خدای برکت بخشنده با اینانا در آغاز بهار و شهادت بعدی او در همان سال که مظهر حیات و مرگ جهان نباتی شمرده می‌شد، و برگزاری هر ساله این آیین، در آغاز، و آیین‌های مربوط به ازدواج مجدد ایزد بانو در این زمان در مرکز اعتقادات مردم بین‌النهرین بود. مردم در شهادت این خدا عزاداری و به سبب ازدواج ایزد بانو شادی می‌کردند و به یکدیگر تبریک و تسلیت می‌گفتند. مرگ دُموزی نماد مرگ جهان نباتی و ازدواج مجدد ایزد بانو سبب رویش مجدد گاهان و باروری درختان و چارپایان بود و گمان می‌رفت با نمایش آینی مرگ ایزد و ازدواج مجدد ایزد بانو می‌توان از توقف حرکت فصلی هر ساله جلوگرفت و لکوار حیات گیاهی و حیوانی را تسجیل کرد که این خود بُتی جادویی دارد.

داستان راما ینه در فرهنگ هندی، داستان مرگ سیاوش و آمدن کیخسرو به ایران، گه سودابه نقش عمدۀ‌ای در آن دارد، داستان بعل و آنث^{۴۱} در متن‌های گهون گیانی که بازگوی مرگ و زندگی خدای برکت بخشنده و باران آور در طی اورهایی هفت ساله، نه هر ساله است، و مرگ او به دست موت^{۴۲} خدای اورگان، و تجدید حیات او، داستان خدای باران آور قوم هیتی در آسیای صغیر، متعلق به اقوام قبلی آن سرزمین، حتی‌ها^{۴۳} (اقوام هیتی) بوده است) به نام

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

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

۲. در اساطیر جهان فرهنگی آسیای غربی، نوعی آشوب نخستین را در جهان خدایان می‌بینیم. این موضوع اساطیری از ادوار بسیار کهن تا اعصار جدیدتر پیش از مسیح در اساطیر تقریباً همه این اقوام دیده می‌شود.

در اعصار کهن بین‌النهرینی، یعنی در دوره تمدن سومر، انکی، خدای بزرگ خرد، آپسو را که پدر بزرگ خدایان و دیوان و یکی از دو غول - خدای نخستین است، می‌کشد و جانشین او می‌گردد. در ادوار جدیدتر (نیمة دوم هزاره دوم پیش از مسیح) مردوخ که جانشین انکی و بقیه خدایان شده است، تیامت^{۵۱}، غول - الهه نخستین و همسر آپسو را، که مادر دیوان و خدایان است، می‌کشد و از تن او جهان مادی را می‌آفریند. در کنعان، بعل باکشتن یم (Yam : دریا) به قدرت و فرمانروایی می‌رسد. بنا به افسانه‌های ادبی هیتی، خدایان هر یک پس از ۹ سال خدایی به دست خدای بعدی به قتل می‌رسند، تا سرانجام خدای باران آور به قدرت می‌رسد.

در یونان نیز داستانی به همین شباهت اتفاق می‌افتد. زئوس به اتفاق برادرانی که در شکم کرونوس^{۵۲}، غول - خدای یونانی، بوده‌اند، او را می‌کشند و زئوس که خدای باران آور فضایی است، به قدرت می‌رسد.

از سوی دیگر، در ایران، بنا به افسانه‌های زُروان در پی آرزوی فرزند کردنِ زروان، هرمزد و اهریمن در زهدان زروان^{۵۳}، خدا پدر نخستین، به وجود آمدند. اهریمن شکم پدر را درید و به شهریاری جهان رسید و هرمزد شهریاری زروانی را به دست آورد. در دره سند نیز بنا به روایات کهنه‌ی که در عقاید تازه‌تر ای و بعد از عصر ودا منعکس گشته است، خدایان غول نخستین را به نام پوروش^{۵۴} کشتند تا جهان پدید آید. اما این پوروشه، در واقع همان خدا - پدرِ کهن دره سند است که موسوم به پرجاپتی^{۵۵} است که بعدها برابر برهم^{۵۶} فرار می‌گیرد.

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

در یونان نیز، که مُلهم از اساطیر کنعانی و هیتی است، اورانوس و گایا^{۵۷} دو غول نخستین اند که از ایشان و فرزندشان کرونوس، خدایان و غول‌ها پدید می‌آیند.

در ایران نیز از زروان، هرمزد و اهریمن و، در نتیجه، خدایان و دیوان پدید می‌آیند.

در فرهنگ دره سند نیز از پرجاپتی، خدایان و ضد خدایان، دیوه‌ها و آسوره‌ها پدید می‌آیند.

۴. در فرهنگ آسیای غربی ایزد بانوی نیرومند و پُر قدرت (چنان‌که پیشتر یاد شد) وجود دارد که بازمانده الهه مادر قدیم است و مظہر باروری و عشق و جنگ است.

ایشتر، همسر مردوخ، که جانشین اینانا در تمدن سومری گشته است، در بین النهرين؛ آنث در تمدن کنunanی، آفرودیت و هرا در اساطیر یونانی، ناهید در اساطیر ایرانی و سرسوتی^{۵۸} در اساطیر دره سند معروف وجود این ایزد بانوی نیرومند می‌باشد.

۵. خدایان باران‌آور، که معمولاً خدایانی فضایی‌اند و رعد و برق را در اختیار دارند، از اهمیت اساسی در تفکر فرهنگی آسیای غربی برخوردارند. این خدایان معمولاً اژدها کش‌اند و موضوع کلی نبرد آنان با اژدها چنین است که خدا در نبرد نخستین شکست می‌خورد، ولی در نبرد دوم بر اژدها پیروز می‌گردد و آب‌ها جریان می‌یابد. گاه کشنن اژدها می‌تواند سبب بدبختی باشد. در اساطیر بین‌النهرين نینورته^{۵۹} خدای باران‌آور، دیو بیماری را، که در زیر زمین جای دارد (دیو آب‌های شور زیر زمین)، می‌کشد، آنگاه آب‌های شروا بیرون می‌آید و زندگی دچار سختی می‌شود. در کنعان، نبرد بعل و یام و بعل اموت را می‌ینیم که نبرد خدای باران‌آور با دیو خشکی و مرگ است. در یونان نیز، نبرد زئوس، خدای باران‌آور، با تیتان‌ها^{۶۰} گویای همین داستان است. نمردوخ با تیامت نیز خود همین موضوع اساطیری را در بردارد.

در اساطیر ایران، نبرد تیشرت^{۶۱}، ایزد باران‌آور، با آپوش^{۶۲}، دیو خشک

تکرار همان موضوع است.

در هند، از اوآخر دورهٔ ودایی، ایندره^{۶۳} ایزد فضایی به صورت خدای بزرگ اساطیر هندی در می‌آید که باید خود زیر تأثیر اساطیر آسیای غربی باشد. نبرد او با دیو خشکی به نام ورتره^{۶۴} و شکست یافتن ورتره به دست ایندره از موضوعات سخت مورد علاقه اساطیر ودایی است.

فرا رسیدن آریاییان به درهٔ سند و ایران و تحولات دینی ناشی از آن.

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

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

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

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

به گمان من، این تفاوت از هیچ اهمیت جدی برخوردار نیست، هر چند ممکن است بازگوکننده تأثیر نحوه ورود این اقوام به این دو سرزمین باشد. چون اقوام ایرانی، در مجموع، بدون نبردهای عظیم در ایران مستقر می‌شوند، خدای جنگ هند و ایرانی یعنی ایندره در سرزمین ایران از اهمیت عمده‌تری در این مرحله برخوردار نمی‌گردد، و خدایان روحانی و فرمانروا، یعنی ورونہ و میتره، که از گروه اسورهایاند در قدرت می‌مانند، در حالی که ورود آدمیان به دره سند با نبردهای اساسی رویه‌رو می‌شود و محتملاً بدین دلیل ایندره که خدای جنگ و از گروه دیوهای اساسی در این مرحله دارای اهمیت اساسی می‌گردد.

بدین روی، هنگامی که تحول‌های دینی آغاز می‌شود، اهورهای در ایران و دیوهای در دره سند مظاهر خدایان می‌گردند، ولی مسئله اساسی نه این نکته، که امری غیرساختاری است، بلکه تبدیل دو گروه خدایان به دو گروه خدایان و ضد خدایان است. اما این تحول و گروه‌بندی تازه که ناهمانگ و حتی مغایر با گروه‌بندی‌های دینی آریایی نخستین است، تنها می‌تواند در پی نظریه اشاعه و وامگیری، توجیهی مناسب پیدا کند.

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

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

آیین دوبن (دوآلیسم) در فرهنگ آسیای غربی

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

در بین النهرين باستانی، خدایان بزرگی وجود داشتند که همه هستی آفریده ایشان، و برای ایشان در کار بود، اما جهان مردمان، در زندگی عملی و روزانه، بدان برخوردی و پیوندی با این گروه بزرگ، خدایان نداشت، بلکه محیط رامون او را ارواح، فرشتگان و شیاطین فراگرفته بودند. وجود دیوی که بادهای صحراء را با خود می‌آورد و کسی را که ستایشش نکرده بود، نابود می‌کرد، و گروه دیوانی که هر لحظه آماده بودند مرد یا زنی را که مقررات و آن‌هایی را به جا نیاورده، بربایند، یا اگر کسی را تنها بینند بدزدند، بمیرانند،

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

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

دیوها و خدایان، این ارواح نیک و بد که گروهی بی‌شمار بودند، از سرچشمه‌ای واحد پدید آمده بودند و آن منشاءٰ غول - خدا، خدا - پدر، یا پدرو مادرِ نخستین دیوان و خدایان بود که در اسطوره‌های بین‌النهرینی (بابلی / آشوری = آکادی) تیامت و اپسو، دو غول - خدای نخستین، بودند و گاه این خدایان شرّ فرزندان آنوه^{۱۵} خوانده می‌شدند و در کوهساران غربی مسکن داشتند. یکی از داستان‌های کهن بین‌النهرینی که به سرزمین‌های همسایه نیز رسیده بود و از جمله به ادبیات هیتی راه یافته بود، داستان اپو^{۱۶} و دو فرزندش، خیر و شر است. این داستان به صورت داستان بعل و شر، بعل و موت، بعل و یم در اسطوره‌های هیتی دیده می‌شود. هم‌چنین از کومربی^{۱۷}، خدا - پدر هیتی، دو

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

در فرهنگ سرزمین سوریه باستان نیز این دوگانگی خدايان خیر و خدايان شر و این که همه فرزندان خدا - پدر نخستین‌اند، دیده می‌شود.

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

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

در عهد جدید، از بعل - زیوب^{۱۶} (Ba'al - Zebub) (پادشاهان I؛ ۲، ۳، ۶) باد می‌شود که زیوب شیطانی سخت نیرومند و شاهزاده دیوان خوانده می‌شود، در روایات دینی موجود در آسیای‌غربی، شیطان آفریده خداوند و فرشته‌ای نافرمان است.

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

ولی این تصور در اواخر دوره ودایی به کلی تغییر می‌کند و ما با نوعی دوگانگی جهان خدايان و ضد خدايان رویه‌رو می‌شویم که در آن جهان خدايان (دیوه‌ها devas) در برابر جهان ضد خدايان (اسوره‌ها asuras) قرار می‌گیرد، اویژه که بنابر این متن‌ها، آگاهی می‌یابیم که دیوه‌ها و اسوره‌ها، یعنی خدايان بیش و خدايان شر، هر دو گروه فرزندان پرچاپتی، خدا - پدر نخستین‌اند که در انغاز با یکدیگر برابر و همانند بوده‌اند. حتی گاه آنان هم دیوه خطاب می‌شوند.

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

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

نگاه به مطالب گاهانی و برخورد با ساختار هرمزد در رأس تثلیث و وجود سپند مینو و اهريمن در قاعده این تثلیث، خود نمودار شکلی دیگر از این اسطوره کهن آسیای غربی است. بنا به روایات گاهانی، سپند مینو و اهريمن دو فرزند توأمان‌اند و از گاهان بر می‌آید که هرمزد پدر ایشان است. این خود ساختاری زُروانی با بیانی دیگر است.

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

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

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

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

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

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

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

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

«بخش دوم»

دین زرده‌شی و دین کتیبه‌ها

گاهان (گاثا) و محتوای عقیدتی آن

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

۱) بنا به مطالب سرودهای گاهانی، در جهان دو اصل اش^{۶۹} و دروغ^{۷۰} وجود دارد. اشه مظہر نظم و راستی و پرهیزگاری است و دروغ مظہر آشوب و دروغ و ناپرهیزگاری است.

در واقع، جهان بزرگ، (عالیم کبیر)^{۷۱}، همانند جهان کوچک، (عالیم صغیر، انسان)^{۷۲}، است. همانگونه که در هر انسانی پرهیزگاری و ناپرهیزگاری، هر دو بالقوه موجود است و در همه عمر یک انسان این دو اصل در درون او در جدال‌اند، به همین گونه نیز در جهان بزرگ، این دو نیرو وجود دارند و با هم در نبردند.

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

است. سپندمینو همه خوبی و اهربیمن همه بدی است.

خلاصه: سپندمینو: مظهر آشَه، هستی، خوبی (اوستا: spəntö. mainyav)

اهربیمن: مظهر دروغ، نیستی، بدی (اوستا: angrö. mainyav)

بدین‌گونه، جهان مادّی آفریده سپندمینو است و اهوره‌مزدا خداوند همه هستی است.

(۳) سپندمینو و اهربیمن در اندیشه، گفتار و کردار دشمن یکدیگراند.

اهوره‌مزدا، افزون بر سپندمینو که در رأس هفت جلوه بی‌مرگ او قرار دارد

که بعدها امشاسپند (aməša. spanta: بی‌مرگ مقدس، بی‌مرگ افزونی بخش)

خوانده می‌شوند، شش جلوه دیگر نیز دارد. بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسپندارمذ، خرداد و امرداد.

بهمن (اوستا: vohu. manah) برترین جلوه اهوره‌مزدا پس از سپندمینو است.

او در پایان جهان کردار مردمان را می‌سنجد و راهنمای زرده‌ش است به سوی اهوره‌مزدا است. معنای نام او اندیشه و منش نیکو است و خود پشتیبان انسان است.

اردیبهشت (اوستا: aša. vahišta: به معنای «بهترین راستی») است. اهوره‌مزدا

او را از نیروی خرد خویش آفریده است. او نگهبان مرغزاره است و آتش را می‌پاید. شهریور (اوستا xšāthra. vairyā: به معنای «شهریاری دلخواه») است. او

نگهبان فلزات و مظهر شهریاری اهورایی است. سپندارمذ (اوستا: spənta. ārmātī) به معنای «اندیشه و فداکاری مقدس» است. او پرورش دهنده آفریدگان،

پیشتر اهوره‌مزدا و خود ایزد بانوی زمین است. خرداد (اوستا: haurvatät: به معنای «تمامیت و کمال») است و نگهبان آب‌ها. امرداد (اوستا: amərətät: به معنای «بی‌مرگی») است. او نگهبان گیاهان و خوردنی‌ها است. نام او با خرداد با

هم می‌آید.

(۴) اهربیمن دیوان را آفرید، از جمله:

آکومن (اوستا: aka. manah: به معنای اندیشه بد، که آفرینش اهربیمنی از اوست).

آکام (اوستا: aéšma: به معنای شتابان. بد کرداران بد روی می‌آورند و پیروان

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

۵) آتش مقدس مظهر زمینی آشے یا پرهیزگاری است.

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

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

۸) اهوره‌مزدا داور نهایی این نبرد است.

ویرگی‌های اهوره‌مزدا:

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

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

۳) پدر سپندمینو و اهربیمن است و پدر همه امشا‌سپندان.

۴) او داور بزرگ است.

۵) او پشتیبان اشه و دشمن دروغ است.

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

جهان

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

- آفریده است. بنابراین، جهان مادی پلید نیست و از آن اعراض نباید کرد.
- (۲) جهان مادی مرکب از زمین و آسمان و موجوداتی است که درون آسمان خلق شده، مانند مردمان و جز آن که ترتیب آن عبارت است از: آسمان، آب، زمین، گیاه، جانور، انسان.
- (۳) بهشت و دوزخ وجود دارد. ظاهراً برترین بهشت گَرْزَمان (اوستا :
- (garö. dəmäna
- (۴) در پایان جهان آتشی بزرگ از فلزات کوه‌ها پدید خواهد آمد که بدکاران را خواهد سوزاند.
- (۵) سوشیانت‌ها (اوستا : saošiyants) نجات بخشان‌اند که در ادوار گوناگون به راهنمایی و رهایی انسان خواهند آمد.
- (۶) پس از مرگ، انسان باید از پُل گُزینش (اوستا : činat. pərətav) عبور کند که بدان پُل چینَدْ می‌گویند. گناهکاران از آن عبور نتوانند کرد.

السان

- (۱) بهمن در آفرینش و راهنمایی انسان به نزد اهوره‌مزدا نقشی عمدی دارد.
- (۲) دین برای راهنمایی انسان آفریده شده است.
- (۳) خداوند انسان را صاحب خرد می‌سازد تا بتواند آزادانه راه آشے را گزیند، پس انسان مختار است. هرمزد و انسان هر دو صاحب خردند.
- (۴) راهنمای انسان اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک است و سروش آم آور خداوند و زرده‌شت پیامبر او است. سوشیانت‌ها نجات بخشان انسان‌اند.
- (۵) برای انسان بهشت و دوزخ وجود دارد.
- (۶) در جامعه سه طبقه وجود دارد. اقتصاد اشاره شده در گاهان کشاورزی -
- اللهاری است.
- (۷) هم / جمشید خوردن گوشت را به انسان آموخت و گناهکار شد.

دین زردشتی نو (اوستای غیرگاهانی و ادبیات دینی پهلوی)

مدارک عمده‌ما در این دوره یَسْنَه‌ها، یشت‌ها و وَنْدِیدَاد (ویدیوداد) است. یَسْنَه و یشت هر دو از ریشه yaz به معنای «ستودن و نیاش کردن» است و با واژه «جشن» فارسی مربوط است. ممکن‌آور در محتوا معنایی یَسْنَه و یشت هم مفهومی از جشن و شادی وجود داشته است و اصولاً ستایش‌های ایزدان در نزد ایرانیان و برگزاری چنین مراسمی پیوسته به صورت جشن و شادی بوده است. واژه «وندیداد» در اصل پهلوی vidévdäd بوده است به معنای «قانون (داد) دور دارنده دیو»، یا «قانون ضد دیو»، که شامل بسیاری قوانین زردشتی و چند بخش جز آن است.

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

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

ایزدان مهم زرده‌شی در این دوره عبارت‌اند از مهر (اوستا : miθra)، ناهید (اوستا : anähitā)، بهرام (اوستا : vərəθrayna)، تیستر (اوستا : tištrya)، وای (اوستا : vayah) و سروش (اوستا : sraoša). در این میان، مهر، ناهید و وای از اهمیت و رابطه‌ای عظیم برخوردار گشته‌اند که در دوره ودایی همانند آن دیده نمی‌شد.

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

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

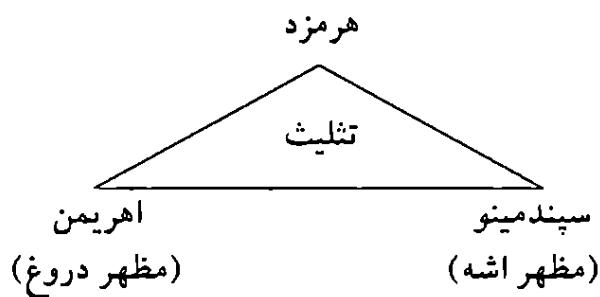
کتیبه‌های متأخر از دو ایزد مهر و ناهید نیز یاد می‌شود که شاه از اهوره‌مزدا و این دو یاری می‌جوید.

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

در زیر طرح کلی ساختار دین را در گاهان و اوستای جدید (دین زردهشت و دین زردهشتی) و کتیبه‌های متقدم و متأخر رسم می‌کنیم:

گاهان (۹۰۰-۶۰۰ پ.م.)

۱. در جهان دو نیروی آشَه و دروغ وجود دارد.
۲. تثلیث گاهانی است که در رأس آن اهوره‌مزدا قرار دارد که پشتیبان آشَه و خدای کُل است و سپندمینو و اهريمن آفریده و فرزند اويند.



سپندمینو (مظہر آشَه)

بہمن

اردیبهشت

شهریور

سپندارمذ

خرداد

امداد

خشم
اکومن

بہمن
اردیبهشت
شهریور
سپندارمذ
خرداد
امداد

۴. سروش

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

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

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

۱. بیله‌های متقدم (۴۰۰ تا ۵۵۰ پ.م.)

- ۱ ارته در برابر دروغ
- ۱ اهرمزا (مظہر و پشتیبان ارته)،

۳. بَخَان در برابر دیوان

(مظاهر و حماة دروغ)

۴. اهوره‌مزدا آفرینندهٔ کل است.

۵. به آتش پاک احترام گذاشته می‌شود.

کتیبه‌های متاخر (۴۰۰ پ.م. تا ۳۳۰ پ.م.)

۱. آرته در برابر دروغ

۲. اهوره‌مزدا پشتیبان و مظهر ارته،

۳. بَخَان در برابر دیوان

(مظاهر و حماة دروغ)

۴. در میان بَخَان، دو بَغْ بسیار مهم چون مهر و اناهید وجود دارند که همکاران نزدیک اهوره‌مزدا بودند و به ویژه مهر از اهمیتی به سزا بهره‌مند است.

۵. اهوره‌مزدا خالق کل است.

۶. به آتش پاک احترام گذاشته می‌شود.

از مقایسهٔ دو مرحلهٔ متقدم و متاخر کتیبه‌های هخامنشی با دو مرحلهٔ گاهانی و اوستای نو می‌توان به این نتیجه رسید که، بنابر ظواهر امر، ۱) هخامنشیان زردشتی نبوده‌اند، هرچند بنا به دیگر مدارک تاریخی، می‌توان باور داشت که دین زردشتی از نیمة دوم شاهنشاهی هخامنشیان نه تنها در ایران، بلکه در آسیای صغیر و بین‌النهرین وسیعاً نفوذ و گسترش داشته است.

۲. هر چند دین هخامنشی یا دین زردشتی یکی نیست، اما این دو دین دارای پیوندی ژرف با یکدیگراند که از فرهنگ مشترک و دیرین سرچشمه می‌گیرد.

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

ب. اعتقاد به اهوره‌مزدا خدای بزرگ که آفرینندهٔ کل است و خدای

داد و دادگری؛

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

د. احترام به آتش؛

ه. اعتقاد به آفریده ایزدی بودن جهان مادی؛

و. اعتقاد به وجود دیوان نشان می‌دهد که هر دو دین سرچشمه‌ای یگانه دارند، هر چند این سرچشمه مطلقاً پس از جدایی از هندوان شکل گرفته و دیگر با دین هند و ایرانی (آریایی) یکی نیست و می‌توان آن را دین ایرانی نام داد.

۳. مقایسه دین هخامنشی و زرده‌شی (گاهانی) معروف کهنه‌تر بودن دین هخامنشی و پیشرفت‌ههتر بودن و نظام یافته‌تر بودن دین زرده‌شی (گاهانی) است. و به احتمال قوی، وجود اهریمن و وجود امشاسب‌دان نتیجه نوآوری‌های زرده‌شی پیامبر است.

۴. اهمیت یافتن دو ایزد مهر و ناهید در اوستای نو و کتیبه‌های متاخر هخامنشی که هر دو از نظر تاریخی همزمان‌اند، معروف دوام ارتباط اقوام جنوبي (پارسی) و اقوام غیرپارسی، ولی ایرانی است.

۵. می‌توان وجوه مشترک دو دین کتیبه‌ای و زرده‌شی را معرف دین ایرانی نخستین دانست، که طبعاً دین هخامنشی متقدم نزدیک‌تر بدان است.

سنجهش دین ایرانی نخستین با دین هند و ایرانی نخستین (= آریایی نخستین)

۱. اساس تقسیم خدایان آریایی به سه طبقه فرو ریخته است، و اهوره‌مزدا و مظهر همه قدرت‌های سه‌گانه است.

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

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

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

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

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

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

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

سنجهش دین‌های زرده‌شی و کتیبه‌ای با دین‌های بین‌النهرینی

اهوره‌مزدا شخصیتی بسیار نزدیک با انکی سومری در اعصار باستانی بین‌النهرین و برابر بابلی آن، ^۱ اآ، دارد.

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

۱. محتملاً ایرانی‌ها اهوره‌مزدا را از روی نمونه بین‌النهرینی نساخته‌اند، زیرا در هزاره نخست که ایرانی‌ها با بین‌النهرین همسایه شدند، در آنجا دیگر نه ^۲ اآ بلکه مردوخ خدای بزرگ بوده که جنگاورتر از اهوره‌مزدا بود و هر چند خردمند به شمار می‌آمد، نامش برابر خرد نبود. باید باور داشت که در نجد ایران دست کم از اوآخر هزاره دوم و شاید خیلی پیش از آن، خدایی برابر انکی سومری مورد پرستش بوده است و بومیان ایران با آن خدای بزرگ و آفریننده و فرمانروا آشنا بوده‌اند.

۲. به سبب همسایگی با بین‌النهرین، از هزاره دوم پیش از میلاد، ترکیب مردوخ - ایشتَر که از قدرتی فائقه بهره‌مند بود، به نجد ایران راه می‌یابد. اما در این گاهانی و هخامنشی، که دین‌های درباری بودند و طبعاً حافظ سنت‌های کهن‌تر، این ترکیب نمی‌تواند جانشین اهوره‌مزدا شود، ولی در دوره بعد، یعنی در دوره اوستای نو و کتیبه‌های متاخر، به تلفیق با آن نایل می‌شود. جالب توجه است که ^۳ اآ در بین‌النهرین نیز پدر مردوخ و ایشتَر است، و هر چند در عصر اقتدار مردوخ، ^۴ اآ دیگر از عظمت گذشته چندان بهره‌ای ندارد، اما، به هر حال، گونه‌ای تثلیث میان او و مردوخ وایشتَر موجود است. در کتیبه‌های متاخر نیز این قدرت گانه که در اوستای نو به نوعی تثلیث تبدیل می‌شود، دیده می‌شود.

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

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

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

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

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

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

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

دیوان و در هند اسوره‌ها دیوانند و دیوه‌ها خدایان.

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

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

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

«بخش سوم»

دین زردشتی در دوره ساسانی

ساسانیان در برابر توسعه طلبی‌های روم از یک سو و برای ایجاد شرایط مناسب در امر بازرگانی میان خاور و باختر جهان آن روز که نیاز به امنیت و وحدت سیاسی، نظامی و مرتب بودن راه‌ها و شهرهای مسیر کاروان‌های بازرگانی داشت، از آغاز مخالف نظام ملوک الطوایفی (کردگ خوداییه^{۷۹}) بودند. نظام ملوک الطوایفی اشکانی با آشوب‌ها و عدم تمرکز خود در امور سیاسی، نظامی و اقتصادی باعث ضعف دولت‌های اشکانی از آغاز عصر مسیحیت به این سو شده بود. تجارت با چین و هند از یک سو که عمدتاً شامل ابریشم چینی و ادویه هندی بود و تجارت با روم که عمدتاً شامل اشیای بلورین بود، درآمد عمدۀ دولت‌ها را در ایران که واسطه تجاری میان شرق و غرب جهان بودند، تامین می‌کرد و ذخایر طلا و نقره ایران را فراهم می‌آورد. و این آشوب‌ها و نابه‌سامانی‌ها سبب کاهش این درآمد و ذخایر بود.

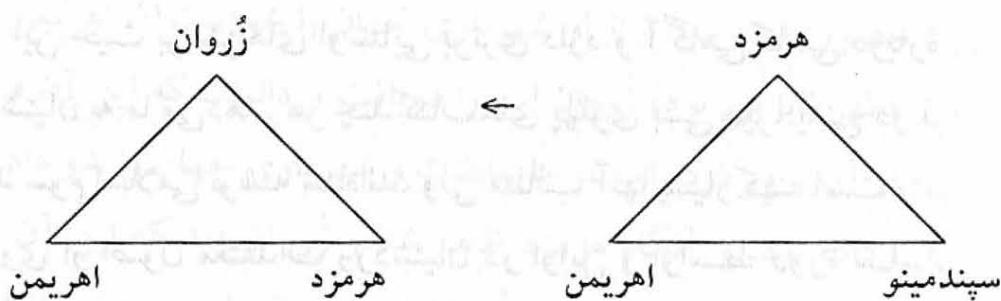
بنا به سنت‌های کهن که در کتیبه‌های هخامنشی نیز دیده می‌شود، اتحاد و وحدت دین و دولت می‌توانست قدرتی عظیم به حکومت ببخشد. شاهان هخامنشی در اصل، برای خود و اعمال خود تقدسی دینی قابل بودند و در حماسه‌های ایرانی، کیخسرو نمونه و الگوی شاهی به شمار می‌آمد، زیرا دارای شخصیتی روحانی بود که سرانجام هم به آسمان به نزد خدایان، صعود کرد. بنابراین، عجیب نیست اگر می‌بینیم که شاهان ساسانی از آغاز برای خود شخصیتی روحانی جست و جو می‌کنند. بایک در کنار قدرت سیاسی خود

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

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

اما دین زرده‌شی در این دوره چه ویژگی‌هایی داشت؟

در این دوره، به جای تثلیث گاهانی «هرمزد - سپندمینو - اهریمن» و ثنویت اوستای جدید «هرمزد (= سپندمینو) - اهریمن»، به تثلیث تازه‌ای می‌رسیم که «زروان - هرمزد - اهریمن» است:



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

زروان در اوستای نو چندان موقعیت عمده‌ای ندارد و از اهمیت اساسی در

دین زرده‌شی بربخوردار نیست، ولی یاد کرد نام او در آن، وجود پیشین او را اثبات می‌کند؛ وجودی که به احتمال قوی، در خارج از دین زرده‌شی از اهمیتی عظیم‌تر بربخوردار بوده است تا در درون متون اوستایی زرده‌شی. چنان‌که پیشتر یاد شد، شخصیت زُروان پیوندی نزدیک با اسطوره‌های باستانی فرهنگ آسیای غربی دارد که از سند تا یونان را فراگرفته بوده است و از سویی با پرجاپتی در هند و از طرف دیگر با کرونوس در یونان قابل مقایسه است و اساطیر بسیاری از اقوام آسیای غربی را درباره پدر نخستین که از او خدايان و دیوان پدید می‌آیند، به یاد می‌آورد. دیرینگی زُروان تقریباً غیرقابل انکار است و چنان‌که یاد شد، تثلیث گاهانی نیز محتملأً زیر تأثیر همین ساخت زُروانی است. یعنی در گاهان زرده‌شی، هرمزد جای زُروان را گرفته است و سپندمینو و اهریمن مظاهر خدايان و دیوان گشته‌اند، اما در دوره ساسانی، زُروان جای خود را بازیافته است و هرمزد به جای اصلی خود باز گشته است : هرمزد آفریننده خدايان و اهریمن آفریننده دیوان است.

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

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

حذف شده است. با این حال، کتاب‌هایی چون **بُنَدَهْش**^{۸۰} (Bun-dahišn) و **گزیده‌های زاد اسپرم**^{۸۱} معروف دیدگاه‌های ژرف زروانی است. بنابراین مجموعه اطلاعاتی که از دین زرده‌شی در دوره ساسانی در دست داریم، می‌توانیم اصول زیرین را بیان کنیم:

۱. در آغاز تنها زُروان بود. او همه هستی و همه جوانب هستی را در خود گرد داشت. خوبی و بدی، روشنی و تاریکی، ماده و مینو، داد و بیدادگری و ظلم و اژلیت و ابدیت.
۲. او زمان درازی (یک هزار سال) آرزوی فرزند می‌کرد تا او را فرمانروای جهان سازد، اما دارای فرزند نمی‌شد؛ تا آن‌که در امکان داشتن فرزند تردید ورزید، و آنگاه از آن آرزوی مقدس او هرمزد و از آن تردید نامقدس اهریمن در زهدان او پدید آمدند. هرمزد که از همه حقایق با خبر بود، خواست پدر را در همان زهدان، به برادر باز گفت. اهریمن شریر که بعد از هرمزد پدید آمده بود، بر آن شد که نخستین فرزندی باشد که به حضور زُروان می‌رسد، تا مگر شهریاری جهان را به دست آورد، و چون هرمزد به دهانه زهدان نزدیک تر بود، اهریمن راهی جز دریدن زهدان و شکم ندید، و چنین کرد و به عنوان نخستین فرزند به حضور پدر رسید و از او شهریاری جهان را خواست^{۸۲}. اهریمن زشت و سیاه و مظهر ناپاکی بود، زُروان این را دریافت و دانست که این آن فرزندی است که او آرزو می‌کرده است، اما سلطنت و شهریاری جهان را بدو داد، چون قول داده بود، و آنگاه هرمزد ظاهر شد و زُروان دید که این آن فرزند آرا و شده است، زیبا و روشن. پس زُروان او را فرمانروای روحانی هستی قرار داد و قدرت آفرینش فرمانروایی را بدو داد و به اهریمن گفت که تو برای ۹ هزار ال بر جهان مادی حکومت خواهی کرد، و سپس همه هستی را هرمزد فرمانروا راهد بود.

این روایات که بخش آخر آن (شهریاری ۹ هزار ساله اهریمن و شهریاری **جاوَدَه**) هرمزد پس از آن^{۸۳}) در روایات ارمنی و سُریانی می‌آید، در روایات

زردشتی بدین شکل ظاهر می‌شود که هر مزد پیوسته با دانش و نیکوبی بی‌کرانه خود، زمانی بی‌کرانه در روشنی به سرمی‌برد که جای هر مزد است و در بالا است. اهریمن نیز با جهل خود و خوی خصلت نابود گر خود، زمانی بی‌کرانه در تاریکی به سرمی‌برد که جای اوست و در پایین قرار داشت.

میان این دو خلاً بود که آن را «تهیگی» خوانند تا با یکدیگر اتصالی نداشته باشند، و نبردهای پسین دو نیرو در این خلاً که در واقع میدان جنگ است، انجام خواهد پذیرفت.

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

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

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

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

۳. در اساطیر زردشتی هر مزد جهان مادی را می‌آفریند، پس ماده موجودی هر مزدی و مقدس است.

۴. در نه هزار سال نبرد، سه هزار سال نخستین همه به کام هر مزد خواهد بود، سه هزار سال دوم در آمیختگی نیروی هر مزدی و اهریمن خواهد بود و در سه هزار سال پایانی به اهریمن شکست خواهد رسید و در پایان آن نابود خواهد شد.
این نظر با شهریاری ۹ هزار ساله اهریمن بر جهان که در متن‌های ارمنی -
شرياني می‌آيد، مغایر است.

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

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

وابسته به دیگری است.

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

۸. اهربیمن به خلق کماله دیوان در برابر امشاسب‌دان می‌پردازد که عبارت اند از آکومَن، إِندر، ساول، ناگهیس یا تَرْمَدْ، تَریزْ، وَرَیزْ. سپس به آفرینش دیوها پردازد.

۹. اهربیمن آفرینش مادی ندارد و آفرینش هرمزد به گروهی از خلق مینوی اهربیمنی تن می‌دهد تا مردم آنها را بیینند و پرهیز کنند، یا آنان را از میان اهرنلد.^{۸۴}

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

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

۱۱. اهربیمن از زیر، از جهان تاریکی بر می‌خیزد تا به جهان روشنی حمله‌ور شود، با بُن آسمان برخورد می‌کند، آن را می‌شکافد و در درون آسمان زندانی شود و دیگر قادر به بازگشت به جهان خود نیست. بر اثر حمله او، آب‌ها شور شود، درون زمین که سوراخ شده است، دوزخ و جایگاه دیوان می‌شود.

۱۲. دوازده هزار سال زمان کرانه‌مند، به چهار بخش، چنین تقسیم می‌شود که

هر بخش از آن ۳۰۰۰ سال است.^{۸۵}

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

۱۴. آتش مقدس است.

«بخش چهارم»

بررسی آیین‌های زُروانی در ایران

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

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

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

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

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

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

چینوَد پُل^{۸۷} (پُل صراط) می‌پیمایند، آفریده است (وندیداد). در منابع دیگر اوستایی از زُروان بی‌کرانه و زروان کرانه‌مند که دارای قانون خود است، یاد می‌شود.

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

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

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

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

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

در منابع غیرایرانی، ارمنی و سریانی، اطلاعات وسیع و ذیقیمتی درباره آیین زرده‌شی در ایران وجود دارد. نویسنده‌گان ارمنی و سریانی هنگام گفت و گو از دین زرده‌شی در واقع، از رشته اعتقاداتی زرده‌شی، از مذهبی زرده‌شی در درون دین زرده‌شی، سخن می‌گویند. ظاهراً دین زرده‌شی در آن عصر باید دارای فرق بسیار متعددی بوده باشد که از زرده‌شی محض تا زرده‌شی و دیگر مذاهب را در آزمی گرفته است.^{۸۸}

علاوه بر اطلاعاتی که از منابع ایرانی، ارمنی و سریانی در دست است، که اثیصر آن پیشتر یاد شد، منابع دین مهری در روم نیز اطلاعاتی به ما می‌دهد. اما منابع مهری در امپراتوری روم کمتر متکی به نوشهای و بیشتر متکی به تصویرها، حجاری‌ها و برخی سنگ نبشته‌ها است. بنایه منابع مهری یونانی و رومی که در این حجاری‌ها، تندیس‌ها و نقش‌های بر دیوار و دیگر آثار محدود برای مانده، در آغاز آشفتگی مطلق بود. آنگاه کرونوس / ساتورن (=زرده‌شی)، که آغاز بخش هستی است، به نحوی که در آثار بازمانده مهری در چندان روشن نیست، از سویی زئوس / ژوپیتر (=اوهرمزد) و از سوی هادس / پلوتون (=اهریمن) را خلق کرد. زئوس و خدایان بر فراز المپ و زئوس و تیتان‌ها (=دیوها) و آفریدگان زیان‌بخش در جهانی تیره و شوم، در زمین، به نام تارتاروس به سر می‌بردند.

بسیاری از مهرابه‌ها، تندیس‌ها و نقش‌هایی از موجودی شگفت‌پیکر و الگیز به دست آمده است که سری از شیر و تنی انسانی دارد و ماری بر است. بعضی کوشیده‌اند تا او را برابر هادس / پلوتون (=اهریمن) به آرله، ولی بیشتر برآند که این تندیس کرونوس / ساتورن (=زرده‌شی) ای زمان است. او را گاه برخنه نشان داده‌اند، بی‌آن که جنسیتی

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

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

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

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

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

اما در کتیبه‌های متأخر هخامنشی و در اوستای نو با نام دو ایزد ایرانی رو به رو می‌شویم که در کنار اهوره‌مزدا از اهمیت فوق العاده‌ای بهره‌منداند. این دو ایزد مهر و ناهیداند.

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

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

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

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

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

مهر اشاره‌ای دارد، الواح عهدنامه میتانی - هیتی است که متعلق به نیمة هزاره دوم پیش از مسیح است، اما این در وداهای هندی است که آگاهی نسبتاً فراگیر درباره وی وجود دارد.

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

۱. فرمانروایی روحانی، شاملِ

الف. شاهی و شهریاری (به اتفاق وَروننه)

ب. برپا داشتن نظم مادی و اخلاقی جهان (به اتفاق وَروننه)

ج. گردآوردن مردم که منتج به اطاعت پنج قبیله مردمان از وی می‌گردد.

د. حفظ خدایان.

ه. حفظ قانون.

۲. برکت بخشی، شاملِ

الف. باران آوری و خداوندی بر رودها (به اتفاق وَروننه).

ب. حفظ کشاورزان.

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

این دو خویشکاری هر دو بسیار کهن و متعلق به مرحله هند و ایرانی و حتی اروپایی است. خویشکاری نخست معرف موقعیت ویژه او در جهان ایان و خویشکاری دوم معرف وظیفه عمومی خدایان در ارتباط با جهان است.

این همه، نه درگاهان زرده است و نه در کتیبه‌های متقدم هخامنشی، یادی

از مهر نمی‌رود.

ظاهراً شگفت‌آور است که می‌بینیم در هیچ یک از این دو، از مهر، این ایزد فرمانروای عصر هند و ایرانی، یادی نرفته است. زردشت در گاهان - تا آنجا که بر اساس گاهان موجود می‌توان داوری کرد - به همراه کنار گذاشتن ذکر همه ایزدان ایرانی کهن، مهر را هم کنار گذاشته است. در واقع، زردشت به نوعی وحدائیت در جهان ایزدی نزدیک شده که در رأس آن اهوره‌مزدا به تنها یی قرار دارد و انگرمهینو^{۸۹} (اهریمن) و سپنته‌مینو^{۹۰} (سپندمینو) خود دو مظہر بدی و نیکی در آن جهان‌اند، و نه ایزدانی همکار.

کتبه‌های متقدم هخامنشی و اطلاعات جنبی ما درباره آن عهد (= سنگ نبشته‌های تخت‌جمشید) نشان می‌دهد که خدایانی جز اهوره‌مزدا وجود دارند (= بگان)، ولی از آن چنان اهمیتی در باورهای شاهان نخستین هخامنشی بهره‌مند نبوده‌اند که نامشان در کتبه‌ها ذکر شود.

در واقع، کتبه‌های متقدم نیز با نوعی اعتقاد به وحدائیت خدایی همراه است، ولی چنان که پیشتر هم ذکر شد، این وحدائیت کتبه‌ای هنوز صورتی چنان قطعی نیافته است که در اعصار بعد در ادیان وحدانی آسیای غربی می‌بینیم. از نظر اشاعه‌پذیری فرهنگی، اهوره‌مزدای هخامنشی با خدای کهن بین‌النهرینی^{۹۱} / انکی^{۹۲} نزدیک و مربوط به نظر می‌رسد، هر چند دقیقاً همونیست.

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

بنا بر مهریشت اوستایی،

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

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

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

این رشته کیفیات و صفات معرف خویشکاری دوم است.

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

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

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

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

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

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

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

اما در میان عوام‌الناس ساکن نجد ایران، ساخت‌های بین‌النهرینی تازه راه می‌یابد که دین زروانی - مهری و مانوی نموداری از آن است. البته تأثیرات دوباره آسیای غربی را در دین زروانی مهری و مانوی باید در نظر داشت.

در دین زروانی - مهری که به آسیای غربی و یونان و روم می‌رسد، نقش ایزد مهر محوری است و نقش زئوس / ژوپیتر را در سایه قرار می‌دهد. هم‌چشمین، در دین مانوی نیز هرمزد نقشی مهم ولی غیراساسی دارد، و این ایزد مهر است که وظایف عمدی و بار شکست دادن اهريمن را بر دوش دارد، و در هر دو این این زروان است که چون خدایی ازلی - ابدی از اهمیتی برجسته برخوردار است.

شخصات زُروان در پی جمع‌بندی اطلاعات پراکنده:

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

۶. وای که در اصل ایزد فضا است، در اساطیر متاخر زردوشی، تن زروان و برابر با سپهر شمرده می‌شود، او را وای درنگ خدای برابر زروان کرانه‌مند می‌شمارند.

۷. زروان در اغلب روایات، دارای همسر است.

۸. هرمزد و اهریمن فرزندان اویند.

جهان شناختِ زُروانی

۱. جهان مادی از تاریکی که موجودی اهریمنی است، ساخته شده است.
(تاریکی ضد روشنی)

۲. آفریننده آن هرمزد است ولی بدون یاری زروان قادر به خلق جهان از روشنی نبود.

۳. بر عکس عقیده اصیل زردوشی که معتقد است جهان از روشنی ساخته شد، زروانی‌ها معتقدند که جهان از آب آفریده شد. (آب ضد آتش)

۴. حاکم بر جهان در طی هفت یا نه هزار سال اهریمن است.

۵. زنان موجوداتی اهریمنی‌اند که هرمزد ناچار از خلقت آنان شد. عدم شرکت زنان در آیین‌های مهری در یونان و روم می‌تواند نتیجه این تفکر باشد.

ایزدان اصلی

۱. زروان خدای بزرگ، داور در جدال هرمزد و اهریمن، خدای بخت.

۲. هرمزد آفریننده و فرمانروای واپسین جهان.

۳. مهر محور قدرت و گرداننده نبرد هرمزد و اهریمن است و خود خدایی نبرده و جنگاور بر ضد اهریمن.

انسان

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

- انبگیری و پیروی از مهر در نبرد شرکت می‌کند. ولی زنان حق شرکت در آیین‌ها را ندارند، چون - محتملاً - از نژادی اهریمنی به وجود آمده‌اند.

این رشته عقاید زروانی، طبعاً با تحولات بسیار، به عصر اسلامی می‌رسد و گمان نگارنده به صورت آیین فتوت خود را در درون اسلام جای می‌دهد. در آن آیین پهلوانان، عیاران و گروهی از عارفان جای داشتند. هر چند امروزه این مفاسد عقیدتی زروانی به کلی فراموش شده، ولی به گمان نگارنده، زورخانه‌ها، آیین‌های پهلوانی در آنها، بازمانده این آیین زروانی - مهری است.^{۹۲}

«بخش پنجم»

آیین گنوسی

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

در چنین محیطی بود که گنوسی‌ها پدید آمدند.

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

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

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

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

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

همین اصول فکری است که ادیان بسیاری را زیر تاثیر قرار می‌دهد. اصول آیین‌گنوستی محققانه قبل از عیسویت وجود داشت و سپس به سختی با عیسویت ملاجیگشت. در سده‌های نخستین مسیحی، آیین گنوستی سراسر جهان یونانی - رومی را در پیمود و دین یهود و مسیحیت را به خطر انداخت.

آیین گنوستی نخست در اسکندریه و در سامرہ^{۹۴} (ایالت مرکزی دولت کهن) رشد کرد. در مصر آیین گنوستی با آیین ایزیس و ازیریس درآمیخت. در آن آیین گنوستی دو اصل ضد و مستقل از هم وجود دارد. یکی اصل خوبی و دیگر شر است. در این جهان، وجود الهی به صورت اخگرها بی در درون ما است که در اصل فروزان بوده و در درون ماده به خاموشی گراییده و خفه شده است، تا باز به اشکالی دیگر ظاهر شود و بدرخشد. این اخگرها پاره‌های تن

ازیریس اند که در سراسر مصر پراکنده گشته و به خاک سپرده شده است و ایزیس در جست و جوی آنهاست. این عقاید بعدها در اندیشه های گنوسی مسیحی بازیلیدس^{۹۵} و والنتین^{۹۶} دوباره ظاهر می شود.

در سامرہ (عبری: Shomron) آیین گنوسی همزمان با عیسویت رونق داشت و رهبری آن در دست شمعون مغ^{۹۷} بود و مردم پیرو او بودند. حتی در متون مسیحی آمده است که او ادعا می کرد که خدای بزرگ است.

چنین مسیری را در آسیای غربی زیاد می توان دید که فردی نخست خود را واسطه میان خدای تعالی و مردمان می خواند و سپس خود را همانا خدا می شمرد. در سده دوم میلادی، پیروان شمعون ثیلیث مسیحی را ظاهراً پذیرفته بودند. و بر آن بودند که شمعون چون فرزند خداوند - میان یهودان آمد و در سامرہ چون پدر و در میان دیگر اقوام چون روح القدس بود. پیروان شمعون در کنار خدای تعالی همسری به نام هلن^{۹۸} نیز قرار دادند. این آیین در صور^{۹۹} به وجود آمد. در آنجا پرستش خدای ماه ۱۰۰ رایج بود. شمعونی ها این ایزد بانو را با خرد یکی دانستند، مردم اسکندریه او را ایزیس می خواندند.

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

بنا به نوشته های مسیحی، اصول عقاید گنوسی ها چنین است :

۱. ماده دشمن روح است، چنان که شر دشمن خیر است. بنابراین تن قابل تحقیر است. حتی صعود حضرت عیسی را به همراه تن انکار می کنند و غسل تعمید طرد می شود. در زمینه های اخلاقی، گاه به سبب مادی بودن تن، مرزهای اخلاقی برداشته می شود، زیرا هر پرهیزی هم مادی بودن تن را از میان نمی برد، بنابراین، فرقی میان پرهیزگاری و فساد اخلاق وجود ندارد. در بعضی گروه ها، بر عکس، چنان پرهیز و تقوایی وجود دارد که هر گونه تماسی می تواند وجود را آلوده تر کند و زن، گوشت و می از زندگی طرد می شود.

۲. تخیلات و تصورات خارق العاده در میان پیروان این آیین عمومیت داشت. رؤیاهای نظریه‌های شکفت آور درباره فرشتگان، نسب شناسی و قصه‌های ساخته سخت رایج بود.

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

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

مبارزات مسیحیان با گنوosi‌ها سبب رشد استدلال و مطالعه و بحث در مسائل دین مسیحی شد و بدان استحکام بخشد.

* * *

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

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

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

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

* * *

والنتین نیز در قرن دوم مسیحی می‌زیست و بزرگ‌ترین مبلغ گنوسی بود. ظاهر تعلیمات او مسیحی بود. دو موضوع میان تعلیمات او و بازیلیدس تفاوت ایجاد می‌کرد. نخستین تفاوت قبلًا یاد شد. دیگر این که زندگی الهی و تداوم آن نه از راه تجلی است، بلکه از طریق جفت‌های *إِأَنْهَا*^{۱۰۵} است که روی نخستین گروه آن هشت جفت‌اند. سپس گروهی است مشکل از ده *إِأَنْ* گروه سوم شامل دوازده *إِأَنْ* است، که روی هم سی جفت *إِأَنْ* وجود دارد که خود عددی مقدس است.

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

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

کی است. او نتیجه سی اُن است که از جهان الهی^{۱۰۶} بر زمین می‌آید. او خود را با سوفیا یکی می‌کند و او را از شهوتی که بدان گرفتار شده، نجات می‌دهد. این آگاهی را نباید در اختیار همه گذاشت، بلکه افتخاری است که به عهد و دی ارواح دارای استعداد تعلق می‌گیرد. مذهب والنتین بهزودی به شعبه ایار بخش گردید که عمدت‌ترین آنها مکتب‌های غربی و شرقی است.

* * *

مرقیون^{۱۰۷} همزمان با والنتین و بازیلیدس، ولی از آنان کهنسال‌تر بود. او از رُگ‌ترین دشمن کلیسا مسیحی در قرن دوم میلادی به‌شمار می‌آمد. او هری قوی و پرکار بود و مراکز دینی خود را در امپراتوری روم ایجاد و حکم کرد. او انجیلی تازه پدید آورد که در آن بسیاری از بخش‌های انجیل مسیحی را حذف کرد. مرقیون در شهر سینوب آسیای صغیر به‌دنیا آمده بود که از اسلامی مسیحی بود. او که مرد ثروتمندی بود، به روم رفت و خود را مسیحی از منی جلوه داد، اما به سازماندهی فرقه خود مشغول شد و روایت خود را از انجیل فراهم آورد و کتابی به نام آتنی^{۱۰۸} نوشت و در سال ۱۴۴ مسیحی به کلی مسیحیت قطع رابطه کرد. فرقه او گسترشی عظیم یافت.

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

مرقیون اساس عقاید خود را چنین بیان می‌کرد: نوعی دوگانه‌پرستی جهان را به دو بخش می‌کند. جهان مریی و جهان نامریی. جهان مریی را خدایی فرو-

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

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

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

گرد و پس از مرگ به دوزخ رفت تا آنان را که خدای جهان‌آفرین محاکوم کرده بود، آزاد سازد. از این جمله بودند قابیل و لوط و مصریان و کافران. او این همه را آزاد ساخت. اما هابیل، نوح و پیامبران نجات داده نشدند، زیرا آنها به یسوع ایمان نیاوردند و گمان کردند که خدای جهان‌آفرین باری دیگر آنها را اغوا می‌کند. شاگردان او پاکی انجیل را حفظ نکردند. تنها عده اندکی که با پولس هواری همراه بودند، دستورهای او را دنبال کردند و راه نجات را نشان دادند. با این، فقط گزیدگان نجات می‌یابند و بقیه مردم مزء سعادت اخروی را بطور اهند چشید.

اندیشه‌های مرقیون پس از او تحول یافت و بعضی فرقه‌ها به سه اصل: خدای تعالی، خدای جهان‌آفرین و خدای مشرکان یا اهریمن معتقد بودند. بهزودی خدای جهان‌آفرین از اندیشه‌گنویی فراموش می‌شود و دو خدای تعالی و اهریمن باقی می‌مانند که این تحول را در دین مانوی به‌نحوی می‌بینیم.^{۱۱۱}

«بخش ششم»

آینه مانوی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

این بهشت روشنی فرمان می‌راند. موجودات این جهان روشنی ^{۱۱۴} اُن‌هایند که موجوداتی ازلی و در مجموع شکل بخشندۀ به کمال مطلق پدربرزگی و متجلی از اویند و میان او و جهان واسطه‌اند. علاوه بر آنان، ایزد بانویی به نام روح القدس نیز وجود دارد که ظاهراً همسر پدر بزرگی است.

دوزخ نیز به پنج منطقه بخش گردیده که هر یک از آنها از عنصری از پنج عنصر تاریکی ساخته شده است: ماده، هوای تاریک، تاریکی، زهر یا شوری و دود. در این پنج منطقه دوزخی پنج‌گونه دیو زندگی می‌کند. دو پا، چهارپا، بالدار، شناکنده و خزنده و از هر گونه‌ای نر و ماده وجود دارد که به صورتی ابدی با هوس و ستیزه گری زندگی می‌کنند. اهریمن یا شاهزاده تاریکی، فرمانروای این همه است و در خود کیفیات و خصوصیات پنج‌گونه دیو را گردآورده است که عبارت است از دیو (دوپا)، شیر (چهارپا)، عقاب (بالدار) ماهی (شناکنده) و اژدها (خزنده). گاهی اهریمن تجسم ماده شمرده می‌شود. بر حسب تصادف، اهریمن - مرز میان دوزخ و بهشت رسید و جهان روشنی را دید و آرزوی داشتنش را کرد و بدان هجوم آورد. پدربرزگی، برای حفظ سرزمین خود و برقرار داشتن آرامش ابدی آن، جلوه‌های خویش را به یاری کلام فراز آورد تا با نیروهای اهریمن در نبرد شوند. این جلوه‌ها خدایان مانوی‌اند و تفاوت‌شان با یکدیگر در خویشکاری ایشان است.

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

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

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

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

آفرینش جهان

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

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

هریان نجات

جهان در این مرحله بی‌حرکت است و هنوز زندگی پدید نیامده است. خورشید در جای خود در آسمان ساکن است.

پدر بزرگی آنگاه آفرینش سوم را فرا می‌خواند که در طی آن، خدایان بجهات بخش فراز می‌آیند. نخستین ایشان نریسه ایزد^{۱۲۶} است که پیامبر سوم خوانده می‌شود. او خود دوشیزه روشنی، را فرا می‌خواند که گاه به صورت واژده دوشیزه ظاهر می‌شود. نریسه ایزد، که مظهر جمال و زیبایی خدایوار است، و دوشیزه روشنی خویش را برخنه به رؤسای دیوان که در آسمان در پل‌اند نشان می‌دهند. با دیدن آنان، دیوان نر دچار ارزال می‌شوند و با این ارزال، آن نوری که در بدنشان بود بر زمین می‌ریزد. بخشی از آن که به دریاها می‌ریزد، گول دریایی عظیمی تبدیل می‌شود که الماس روشنی آن را از میان می‌برد. آن بخش که بر زمین می‌افتد، درختان و گیاهان را پدید می‌آورد. دیوان ماده، که در دوزخ از دیوان نر باردار شده بودند، فرزندان خود را سقط می‌کند و هیلهای سقط شده که روشنی کمتری از منی دیوهای نر در خود دارند، بر همین می‌افتد. و پنج گونه دیو دوزخی را پدید می‌آورند که دوپا، چهارپا، پرنده،

شناور و خزنده‌اند.

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

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

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

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

آفرینش انسان

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

می‌آورند.

این دو شکلِ خدایان را دارند (به شکل نریسه ایزد و دوشیزه روشنه)، همان خدایانی که توسط دیوهای دریند دیده شده بودند. همه نور بلعیده شده توسط آن دو دیو - جانور به این دو انسان اولیه منتقل می‌شود و روح ایشان را به وجود می‌آورد. همراه روح زندانی روشن، روح تاریکِ مادی نیز در بدن است که از شهوت، آز و حسادت و تنفر جز آنها ترکیب شده. این شهوت است که انسان را به زاد و ولد و امی دارد و زندانی شدن روح را ابدی می‌کند.

عیسای درخشان از آسمان فرود می‌آید و روح آدم را که در خواب غفلت است، بیدار می‌کند و سرمنشأ روشنه را که همان سرمنشأ روح است، به او نشان می‌دهد (دانش را به او می‌آموزد). گهمرد به پاکدامنی و خودداری از همبستری روی می‌آورد. اما مردیانه که در او نور کمتری است، توسط دیوی فریفته می‌شود نخستین فرزندانشان (هایل و قایل) پدید می‌آیند. سپس، در پی همبستری با گهمرد، شیث به دنیا می‌آید. و در بند شدن نور آدمی بدین ترتیب ابدی می‌شود.

راه رستگاری فرد

نوری که روح انسان را می‌سازد، به نحوی مادی قابل نجات یافتن نیست. نجات او تنها از طریق کوشش آگاهانه برای پرهیزگاری و به گونه فردی ممکن است. بهمن پیامبرانی را می‌فرستد که آنان معرفت (gnosis) را برای فرزندان انسان به هدیه می‌آورند. همین کار را عیسای درخشان با گهمرد کرد. با این معرفت، عزم رهایی در فرد پدید می‌آید، اما ماده پیوسته می‌کوشد تا روح را در فراموشی نگاه دارد که آن را خواب مستانه خوانند. مانی این روح فرو خفته را انسان قدیم می‌خواند و روح بیدار را انسان نو نام می‌دهد. روح که خود از روشنه است و طبعاً خوب است، تنها بر اثر فراموشی و غفلت گناه می‌ورزد و بدین‌گونه، قدرت مقاومت در برابر روح تاریک را از دست می‌دهد. کفاره گناه

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

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

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

پایان جهان

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

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

لارش اهريمن ديجر ممکن نگشته بود.

عيسى در دين ماني

ظاهراً ماني به سه عيسى معتقد بوده است : ۱. عيسى در خشان، خدای نجات بخش؛ ۲. عيسى رنجبر، که در مانويتِ غربي به روح دردکشنده در ماده اخلاق می‌شد، روحی که چونان عيسى بردار شده، خود بردارکشیده شده است؛ ۳. عيسى مسيح، پيامبر و پسر خدا که ظاهر انسان به خود گرفته بود و پنداشتند که بردار شده و درد می‌کشد. ماني اين نظر را که پيامبر و پسر خدا همیت يافته داراي تن است، رد می‌کرد و معتقد نبود که او واقعاً بردار شده است. گاهي نيز مفاهيم سه گانه عيسى در هم می‌آمizد و مشخص بودن يكى از عيسى از ميان می‌رود.

مانى عيسى مسيح را پيامبر پيش از خود مى‌دانست و خود را پيامبرى دانست که او پيش‌بینی کرده بود. او شخصيت بودا و زرداشت را نيز محترم شمرد، ولی ظاهراً اطلاع درستی از آموزه‌های آن دو نداشت.

به گمان ماني، فضيلت در نجات بخشیدن روشني زنداني شده در جهان مادی و اين که اين روشني آزاری نبيند. اين نظريه را او شامل مسائيل اخلاقی و مادی هر دو می‌کرد. روح را می‌توان با فضيلت عشق برادرانه، ايمان، شکيبائي، رار، راستي، آشتى و شادى بخشى نجات داد. باید با محبت، خوددار و بى توجه آميزش جنسى بود. به ويژه نكته آخر اهميت بسيار داشت، زيرا از چنین آميزش و زاد و ولدى که در پى داشت، زنداني شدن روح ابدی می‌شد. خوردن آورشت نيز نادرست بود، زира جانوران داراي بخشى از نور بودند و بدنستان نيز از هاده تاريک بود. كشن يك جانور يا حتى قطع يك گياه گناه بود. زيرا اين کار از سلطحي مادی به نور زنداني در آن جانور و گياه آزار می‌رسانيد.

در نتيجه، مانويان به راستي تارک دنيا بودند. جامعه مانوي به دو گروه بخش شد: گزيدگان و نيوشاگان (=شوندگان) گزيدگان مطلقاً به امور دين می‌پرداختند

و نیوشاجان که توده پیروان را تشکیل می‌دادند، به تأمین زندگی گزیدگان موظف بودند، بدین منظور و برای امارات معاش به کشاورزی و فراهم کردن خرراک ک می‌پرداختند و تنها اجازه ازدواج با یک زن یا یک شوهر را داشتند.

این تنها گزیدگان بودند که امکان رفتن به بهشت نو را پس از مرگ داشتند و نیوشاجان امیدوار بودند که به واسطه زادمرد (تناسخ)، کمال آگاهی را به دست آورند و در سلک گزیدگان در آیند و نتیجتاً، به بهشت نو فراز روند.

در رأس جامعه مانوی، رهبر قرار داشت که جانشین مانی بود و مرکز قدرت او در بابل بود. پس از او، پنج گروه مشخص وجود داشت: ۱۲ آموزگار (فارسی، میانه: hammozāg)، ۷۲ اسقف (فارسی میانه: ispasag)، ۳۶۰ ارشد (فارسی، میانه: wizidag) که زنان نیز بدان راه داشتند، و شنوندگان (فارسی میانه niyošāg) که توده عادی پیروان دین بودند. در میان گزیدگان، گروهایی چون دبیران و خروشخوانان (روضه‌خوانان) (فارسی میانه: Xroh - xwān) نیز وجود داشتند. گزیدگان سه مهر داشتند: مهر بر دهان، مهر بر دست و مهر بر دل (.. نشانه حفظ فضیلت در سخن گفتند، در عمل کردن و در امیال) و ۱۱ مانستان‌ها (دیرها) به سر می‌بردند و به سفر می‌رفتند تا دین را در اکناف جهه پراکنند. آنان پیاده راه می‌پیمودند، روزی یک بار غذا می‌خوردند و غذایشان گیاهی بود و آن را پس از فراسیدن شب صرف می‌کردند. آنان تنها برای یک روز غذا به همراه می‌بردند و برای یک سال جامه به همراه داشتند.

آیین‌ها

مهم‌ترین آیین مانوی برگزاری نماز، خواندن نیایش، روزه گرفتن و اقرا گناهان و توبه بود. گزیدگان در روز هفت‌بار نماز می‌گزارند و نیوشاجان چهاربار. برای گزاردن نماز در روز روی به خورشید می‌ایستادند و در شب ۱۱ به ماه در طی نماز، علاوه بر یاد کردن هر یک از خدایان، اتحاد چهارگانه روشنسی، قدرت و خرد نیز ستایش می‌شد. در طی سال پنج‌گونه روزه دو

اشتند. چهارمین و پنجمین روزه در آغاز و پایان ماهی واحد انجام می شد (اول و دوم، بیست و هفتم و بیست و هشتم) و محتملًا مربوط می شد به رنجی که مانی در پایان عمر در زندان کشید و درگذشت. در سی ام همین ماه جشن بما^{۱۲۷} یا لعنت برگزار می شد. در این جشن، که مهم ترین رویداد جامعه مانوی در طی سال بود، کرسی بلندی در برابر حضار می گذاشتند و تصویری از مانی پیامبر بر فراز آن می نهادند که معروف عروج روح مانی پیامبر به بهشت نو بود.

آثار مانوی

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

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

ازون بر این، مانی کتابی به فارسی به نام شاپورگان داشت که چکیده عقاید شرک را برای شاپور سasanی در آن آورده بود. او کتاب دیگری به نام ارنگ^{۱۲۸} که در فارسی ارتنگ و ارثنگ خوانده می شود، داشت که در آن، پژوهش‌هایی به قلم مانی از جهان مانوی بود و تفسیر آنها، و نیز کتابی از او بازالت است به نام کفالا^{۱۲۹} یا سخنرانی‌ها که مجموعه گفتارهای مانی است و در آن پیشگویی‌هایی هم دیده می شود.

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

«بخش هفتم»

آیین مزدک

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

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

تنها اطلاعات ما تا این زمان، از دشمنان این آیین است. این اطلاعات متعلّق به متن‌های پهلوی پایان دوره ساسانی و آغاز اسلام، مدارک سُریانی، یونانی، (بیزانسی) و اسلامی است. همه این مدارک منعکس کننده نظر رسمی دولت ساسانی است و تقریباً هیچ یک بی‌طرفانه به مسئله نگاه نمی‌کند. مدارک اسلامی شامل متن‌ها و اشاراتی به زبان‌های عربی و فارسی است. در مجموع

شهرستانی، ابن‌نديم و فردوسی اطلاعات مفیدی درباره دين مزدکي در دسترس قرار می‌دهند. در سیاست‌نامه نظام‌الملک و در روايات داراب هر مزدیار نيز اشاراتی به اين آیين وجود دارد. كه ظاهراً مبتنی بر منبعی كهن تر به نام مزدک نامك (مزدک‌نامه) است. اين كتاب به صورت داستاني بر ضد مزدک و آيین او در دوره ساساني پدید آمده بود.^{۱۳۰}

منابع اسلامی از زرداشت نامی سخن می‌گويند که موبد شهر فسا بوده است. بنابراین منابع، او که زرداشت خُرگان نامیده می‌شد، بنیانگذار آیینی بوده است، که در آغاز، محتملاً آيین زرداشتگان خوانده می‌شد. زمان زیست اين زرداشت چندان مشخص نیست.

منابع بیزانسی از بوندوس^{۱۳۱} نامی در روم ياد می‌کنند که اين آيین را تبلیغ می‌کرده است، و گويند که او در اصل مانوی بوده، ولی مذهبی نوآورده بوده است. او سپس، از روم به ایران رفت و آيین خویش را به نام دریست دینان^{۱۳۲} تبلیغ کرد و قباد به آيین وی گروید و دریست دین^{*} شد.

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

ابن‌نديم از مزدک‌القديم و مزدک الآخر ياد می‌کند و اين دين را که اساس مزدکيه و خرميه بوده است، فرقه‌اي زرداشتی می‌داند. او می‌گويد مزدک‌القديم طرفدار لذت بردن از زندگی و برابري و برادری در داريابي و زن بوده است. او بعتقد به عمل خير و مخالف خون ریختن و آزار دیگران بوده است. مزدک الآخر همان است که در عصر قباد ظاهر می‌گردد و به دست خسرو انوشیروان کشته می‌شود.

* «دریست - دین» يعني درست دین و دارای دین راست.

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

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

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

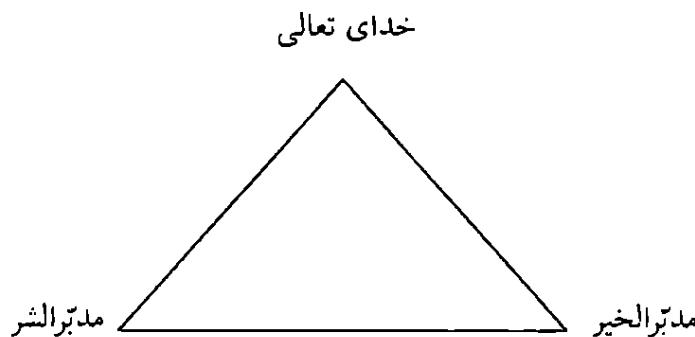
دین مزدکی، در عمل، تلفیقی از دین زردشتی عصر ساسانی، دین مانوی و آداب و عقاید جوامع روستایی ایران است.

عقاید مزدکی

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

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

تعالی در رأس و مدّبر در قاعده است:



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

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

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

هنگامی که چهار نیرو و هفت وزیر و دوازده نیروی روحانی در شخص گرد اینند، او به مرحله‌ای ربانی صعود می‌کند و اجرای وظایف دینی برای او از میانه ارمی خیزد.

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

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

در نوشته‌های مورخان، مطلبی درباره خلق جهان مینو و ماده بنا به باور داشت‌های مزدکیان نمی‌بینیم و از آن اطلاعی نداریم. همچنین درباره پایان

جهان و وظایف مدبرانِ خیر و شر اطلاعی نداریم.

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

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

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

اما ریشه این دو اعتقاد اجتماعی مزدکی چیست؟

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

(گئوماته) نیز ما ظاهراً با بازگردن زمین به صاحبانِ نخستین آنها و خارج ساختن آنها از دست مالکانِ نو خاسته روبه رویم.

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

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

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

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

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

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

در میان اعتقادات باطنی، اطلاعاتی درباره بنیانگذار یا زمان آغاز نهضت وجود ندارد و نیز در عصر آغازین نهضت انقلابی باطنی، نشان زیادی از

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

عقاید باطنی را می‌توان چنین خلاصه کرد :

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

۳. جهان بزرگ با جهان کوچک همانند است.

۴. تعبیر و تأویل حروف و کلمات، راز دین را برای مؤمن روشن می‌سازد.

۵. داشتن دانش باطنی ذات دین و تنها وسیله نجات است.

۶. باطنیان به دوره‌های فرود آمدن الهامات الهی، دوره‌های هفتگانه و قیامت اکبر معتقد بوده‌اند، یعنی هنگامی که همه ارواح پاک و مطهر گشته‌اند و در این زمان، جهان به پایان می‌رسد. هفتمین امام در دوره‌ای که با حضرت محمد (ص) آغاز شده است محمد بن اسمعیل است. هفتمین امام در هر دوره، خود پیامبر تازه‌ای است. محمد بن اسمعیل مهدی یا قائم است که قوانین و سنت‌های اسلامی را نسخ خواهد کرد و باطن دین را به کمال خواهد رسانید.

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

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

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

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

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

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

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

«بخش هشتم»

دین مسیحی در ایران^{۱۳۲}

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

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

گروه دیگر مسیحی در ایران در متون پهلوی به "anšahrig" (غیرکشوری و غیربومی) معروف‌اند. البته این اصطلاح به همه بردهان و اسیران خارجی اطلاق می‌شد. وجود این دو دسته بومی و مسیحی در ایران باعث اختلافات دینی میان آن دو شد. از جمله، در ریواردشیر / ری اردشیر (= بوشهر) دو کلیسا ناصری و کریستینی وجود داشت. در شوش میان این دو دسته نزاع درمی‌گیرد. دو مناش، ایران‌شناس پُر آوازهٔ فرانسوی، احتمال می‌دهد که کریستین‌ها احتمالاً پیرو مرقیون، بدعت‌گذار گنوosi، بوده‌اند؛ به مسیحیان گروه دیگر، Nösräy، می‌گفتند. می‌گفتند.

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

در حدود سال ۳۰۰ مسیحی، برخی از گروه‌های مسیحی در ایران با هم متحد می‌شوند و بقیه با آنان مخالف‌اند، اما به زودی این اتحاد در سراسر ایران شکل می‌گیرد. در ۴۱۵ م. اتحاد کامل کلیسا‌ای در ایران پدید می‌آید که به ریس آن «ةَكْنَة» (رأس، سر) می‌گفتد، یعنی رهبر کل مسیحیان شرق.

از ادبیات مسیحی، متونی به زبان پهلوی و سعدی بازمانده است. زبور مسیحی به زبان پهلوی نوشته شده و سعدیان نیز آثاری مسیحی از خود به جای گذارده‌اند. در سال ۴۱۵ م، کلیسا مسیحی ایران به شش بخش اسقف‌نشین تقسیم می‌شود: تیسفون، خوزستان، نصیبین، میشان، ادیابن (اریل) و بیت‌سلوک

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

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

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

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

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

دخیل‌اند و این را در سرگذشت شهدای مسیحی^{۱۳۶} می‌توان بازیافت. از دوره بهرام دوم (۲۷۶-۹۳ م)، اتحاد شاه و موبدان در ایران باعث کشтарهای دینی گسترده‌ای می‌شود و کرتیر قدرتی عظیم می‌یابد.

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

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

در اواخر سده پنجم م، مسیحیان ایران راه تازه‌ای در پیش می‌گیرند، و آن پیروی از نسطوریوس^{۱۳۷} است. او در ۴۲۸ م. اسقف بزرگ قسطنطینیه بود و پیروانش را نسطوری می‌خوانندند. نسطوریان معتقد بودند که نباید تن زمینی برای عیسیٰ قابل شد، چه این امر، شخصیت مینوی و آسمانی او را خدشه‌دار می‌کند.

در ۴۳۱ م، شورای کلیسا‌ای کُل مسیحیان در شهر إفهوس شکیل شد. در این شورا، نظریه نسطوریوس را رد می‌کنند و او را به انطاکیه می‌فرستند، آنگاه

الملش را از او باز می‌ستانند و به لبی تبعید می‌کنند. اما نسطوریوس از نظرش اولیه‌گردد و در پایان زندگی، کتابی در دفاع از نظریه خود تألیف می‌کند. شیخ اصلی او، سیریل^{۱۳۸} (Cyril)، اسقف اسکندریه، بود که او را محاکوم کرد.

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

مسیحیان ایران نیز به کلیسا نسطوری می‌پیوندند. به این ترتیب، اسقف‌های کلیسا نسطوری حق ازدواج می‌یابند و به زهد و ریاضت چندان بهایی دهنده‌اند. کلیسا نسطوری در ایران هنوز باقی است و امروز حدود صدهزار نفر دارد. گرایش نسطوری و آراء نسطوریوس با مذاق زرداشتیان، در مقایسه با مسیحیان، چندان هماهنگ نیست.

در ۴۸۶ م. کشیشی به نام تئودُر موپسوسیتیا^{۱۳۹} مسئول امور نظری نسطوریان ایران می‌شود و کلیسا نسطوری به طور رسمی بین ۴۹۷ و ۵۰۲ م. در ایران تأسیس می‌گردد.

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

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

یادداشت‌های گفتار نخست

1. Harapä

2. Dnepr

3. Yenisey

4. Minusinsk

5. Afanasievska

6. Andronovo

7. Mitannis : یکی از اقوام کهن هند و اروپایی در هزاره دوم پیش از میلاد.

8. sakās : یکی از اقوام سلحشور هند و ایرانی که کلاههای نوک تیز بر سر می‌نهادند.
سکستان یا سیستان یکی از زیستگاههای آنان بود.

9. Bacteria : باختیر یا بلخان، کشور باستانی میان کوههای هندوکش و رود جیحون.

10. George Dumézil

11. Hittite : یکی از اقوام باستانی آسیای صغیر.

12. Bogħażkoy

13. Eddas : مجموعه‌ای از اشعار به زبان نروژی کهن که در آغاز سده سیزده میلادی
گردآوری شده است.

14. Nordic : اقوام اسکاندیناوی که با اقوام ژرمنی هم تباراند.

15. Goddesses

16. Hera : ایزد بانوی بزرگ یونانی، همسر زئوس، خدای خدایان.

17. Aphrodite : ایزد بانوی عشق و زیبایی و همسر هفائیستوس در اساطیر یونانی،
همتای ونوس رومیان.

18. Baldr

19. Bacchus : ایزد شراب و باروری در اساطیر یونانی، نام دیگر دیونیسوس.

20. Dionysus : ایزد شراب و باروری، نام دیگر باکوس.

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

۲۲. Ishtar: ایزد بانوی عشق و جنگ، همتای اینانا، سیاره نوس؛ در سوریه و فلسطین، مستار و عشتار نام دارد. تلفظ دیگر شیستر است.

- 23. Dyaus pítr
- 24. Zeus pater
- 25. Jupiter
- 26. Ahura Mazdā

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

- 28. Wotten

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

۲۹. Agni: ایزد آتش در اساطیر ودایی هند.

- 31. Hestia
- 32. Vesta
- 33. Ugnis Szventa
- 34. figurines

۳۰. Uruk: نام شهری مهم در جنوب بین النهرين که پرستشگاه بزرگ اینانا در آنجا واقع ایجاد شده، در کتاب مقدس به صورت ارخ آمده و برابر شهر ورقای امروز است. شهریاران

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

.۳۶. Innnin : ایزد بانوی بزرگ شهر اوروک؛ نامش در اساطیر سومری، به معنی «بانوی آسمان» است و از یک ناموازه باستانی Nin-an-ah مآخذ است؛ او را ایننان نیز خوانده‌اند که ایزد بانوی عشق و باروری و بسیاری از صفات آسمانی است بمانه، همتای سامی خود، اشترا، می‌باشد.

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

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

.۳۹. Apsu : غول آب‌های شیرین، آب‌های ازلی زیرزمین، سومری: Abzu به معنی، «مغایک و ژرف» و با واژه انگلیسی «abyss» همراه است.

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

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

.۴۲. Mot : خدای مرگ.

۴۳. Hattii

.۴۴. Teshub : ایزد باران‌آور در قوم هیتی.

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

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

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

.۴۸. Horus : فرزند اُزیریس و انتقام جوینده پدر.

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

.۵۰. Ashur : نام خدای سرزمین آشور.

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

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

71. Macrocosm
72. Microcosm
73. Aköman
74. Andar
75. Säwul

76. Näghēs

77. Tariz

78. Zariz

.۷۹ Kardag Xwadäyih : نظام ملوک الطوایفی یا فئودالی دوره اشکانی و ساسانی.
.۸۰ Bundahišn : کتابی پهلوی که گردد آورند داش فرنیغ دادگی، یکی از موبدان زردشتی بوده است.

.۸۱ Wizidagihäi Zädisparam : کتابی پهلوی نوشته زاداسپرم، فرزند جوان جم، هیربد نیمروز، در اواسط قرن سوم ه.

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

.۸۳ این روایت در همه نوشهای پهلوی ظاهر نمی شود.

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

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

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

.۸۷ Cinvad : بنابه باور زردشتی، پلی است که در روز رستاخیز برای نیکوکاران و پرهیزگاران به اندازه نُه نیزه پهنا می یابد تا به آسانی از آن بگذرند، اما برای بدکاران و اهریمنیان به اندازه تارمویی می شود تا از آن به دوزخ فرو افتد.

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

89. angra. mainyu

90. Spanta. mainyu

.۹۱ رک. یادداشت شماره ۳۸ در همین بخش.

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

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

94. Samaria

.۹۵ Basilides : رهبر مکتبی گنوی در اسکندریه عصر امپراتوران هادریان و آنتونیوس-پیوس. نک، آین گنوی و مانوی، ویراسته میرچالایاده، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور،

تهران ۱۳۷۳، ص ۳۲ - ۳۳.

۹۶. Valentine: یکی از بنیانگذاران آین‌گنوسی اسکندریه که در حدود سال ۱۰۰ م در مصب نیل زاده شد و در اسکندریه تحصیل کرد. نک. همان مأخذ، ص ۳۳ - ۳۵.

۹۷. Simon the Magus: یکی از بنیانگذاران آین‌گنوسی صدر مسیحیت که مسئله سوقيا (حکمت) یا همسر خداوندگار و روح القدس را به میان کشید. نک، همان مأخذ، ص ۲۴ و ۵۹.

98. Helen

99. Tyr

100. Selena

101. Gnosis

102. Logos

103. Nous

104. Sophia

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

106. Pleroma

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

108. Antitheses

109. Demiurge

110. Capharnaum

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

112. Frawahr

۱۱۳. Pidari Wuzurgili: در آئین مانی، خدا - پدری است که در رأس همه ایزدان قرار دارد. او فرمانروای بهشت روشنی است. نام دیگر ش زروان است.

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

همیشه در کنار پدر بزرگی از او یاد می‌شود.

۱۱۵. Mädar i Zindagän: مادر حیات و پدیدآورنده هرمزدیغ، انسان نخستین، است.

۱۱۶. Ohrmizdbag: انسان نخستین، ایزدی که اسارت نماد اسارت انسان در کرهٔ خاکی است.

۱۱۷. Amahraspandän: نام پنج فرزند هرمزدیغ، از ایزدان آفرینش نخست در اساطیر مانوی.

۱۱۸. Räsnän xwärist

۱۱۹. Bämyazd: معمار یا سازنده جهان مادی.

۱۲۰. Mihr Yazd: آفریننده جهان مادی، یعنی ۸ زمین و ۱۰ آسمان، و نجات دهنده هرمزدیغ از چنگ دیوان.

۱۲۱. The Keeper of Splendour: نخستین فرزند مهرایزد، ایزد یکی از آسمان‌ها.

۱۲۲. The king of Honour: دومین فرزند مهرایزد، نام دیگرش هرزوبد است.

۱۲۳. The Adamas of Light: سومین فرزند مهرایزد، نام دیگرش ویسبد است.

۱۲۴. The King of Glory: چهارمین فرزند مهرایزد، نام دیگرش زندبد است.

۱۲۵. Atlas ya Mänbed: پنجمین فرزند مهرایزد، که نگهدارنده زمین‌هاست. نام دیگرش پرمانگین ایزد است.

۱۲۶. Narisah yazd: ایزد نجات‌بخش آفرینش سوم در اساطیر مانوی.

۱۲۷. Bemä

۱۲۸. Ardahang

۱۲۹. Kephalaia

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

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

که محتملاً جامع‌ترین پژوهش فشرده درباره مزدکیان است.

۱۳۱. Bundos

۱۳۲. Drist - dënän

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

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

135. Acts of Martyrs

136. از جمله، نک. (2) *Cambridge History of Iran, vol. 3* (2).
Zachner, *Zurwan, A Zoroastrian Dilemma*. نک در این باره، نیز

137. Nestorius

138. Cyril

139. Theodor Mopsuestia

مأخذ

- ادی ساموئیل. آین شهریاری در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۴۷.
- بنو نسیت، امیل. دین ایرانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز ۱۳۵۲.
- بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران، تهران ۱۳۶۲.
- پور داود. یشت‌ها، ج ۱ و ۲، تهران ۱۳۴۷.
- پور داود. گانها، تهران ۱۳۵۴.
- تفیزاده، حسن. مانی و دین او، تهران ۱۳۵۶.
- دادگی، فرنیغ. بندesh، گزارش مهرداد بهار، تهران ۱۳۵۶.
- کریستن، آرتور. ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران ۱۳۵۱.
- کلیما، اوتاکار. تاریخ جنبش مزدکیان، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران ۱۳۵۹.
- لوسکایا، پیکو. شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت الله رضا تهران ۱۳۶۷.

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

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

Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran*, Bombay 1973.

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

Openheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago 1972.

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

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

_____. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961.

گفتار دوم

ادیان هندی

دین و داها

هندوستان پیش از ورود آریاییان

هندوستان نامی است که به شبه جزیره عظیمی در جنوب آسیا داده شده است. جبال بلند هیمالایا^۱ سراسر شمال آن را فراگرفته است و دو رود سِنْد در شرق و گَنْگ - بِرَهْمَاپُوتْرَا در غرب آن جاری‌اند. شرق، جنوب و غرب شبه جزیره را اقیانوس هند در برگرفته است. در شرق، علاوه بر اقیانوس، جنگل‌های برمه (میانمار)، و در غرب، علاوه بر اقیانوس، سرزمین بلوچستان و نجد ایران قرار دارد.

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

این سرزمین را هندوان خود بِهَارَتَه وَرْشَه^۲، به معنای سرزمین بهاراته می‌خوانند. بهارتہ نام پادشاهی نام آور در سنت پورانه^۳ است. بهارتہ خود بخشی از جَمْبُو دوپیه^۴ یا اقلیم میانه از هفت اقلیم جغرافیای باستان بود، چنان‌که ایران نیز، بنا به جغرافیای اساطیر ایران، در خونیرث که اقلیم میانه از هفت اقلیم بود، قرار داشت.^۵

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

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

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

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

هندوستان پیش از تاریخ

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

گمان می‌رود که این مردم عصر پارینه سنگی هند به نژادی تیره پوست تعلق داشته‌اند که مردم جزایر آندامان امروزی در خلیج بنگال با ایشان هم نژادند. اینان قدری کوتاه، پوستی تیره، مویی تابیده به هم و بینی پهن داشته‌اند.

در عصر نوسنگی، مردم هند علاوه بر سنگ‌کوارتزی از سنگ‌های دیگر نیز

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

گمان بر آن بوده است که مردم عصر نوسنگی در هند از نژاد همان مردم عصر پارینه سنگی باشند، اما احتمال دارد که هیچ ارتباط نژادی میان مردم این دو عصر وجود نداشته و دوره‌ای طولانی میان دو عصر قرار گرفته بوده باشد. در عصر فلز، همان مردم عصر نوسنگی‌اند که دانش ذوب کردن و ساختن ابزار فلزی را می‌آموزنند. این تحول از سنگ به فلز تحولی آرام بود، و زمانی دراز ابزار سنگی و فلزی در کنار هم به کار می‌رفت و شکل آثار نخستین فلزی با شکل ابزار نوسنگی یکسان بود. در شمال هند ابزار مسی کاملاً جانشین ابزار سنگی شد و سلاح‌های مسی عمومیت یافت.

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

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

تمدن دره سند

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

است، به ویژه آثار بازمانده از مُوهنجو - دَرُو و هَرَپا. مُوهنجو - دَرُو - تپه مردگان - نام محلی تپه بلندی است در جلگه‌های لُرکَنَه. این‌های اطراف آن بسیار حاصلخیز است و امروزه نخلستان خوانده می‌شود. پنج هزار سال پیش در اینجا شهری بنا شده بوده است و در طی ایام بارها و بارها ویران شده، بازسازی گشته است. تعداد این دفعات به هفت می‌رسد. واپسین شهر، شهری است نسبتاً بزرگ، با خانه‌های بسیار، از دو اطاقه تا افسرها که بیست و شش متر طول و $29/5$ متر عرض دارند، دیوارهایی به قطر $1/25$ تا $1/5$ متر. بناها از آجر است، با جنس خوب. ساختمان‌های بزرگ دارای طبقه یا بیشتراند. کف اتاق‌ها و حیاط‌ها مفروش از آجر است. هر خانه‌ای آبی، فاضلابی و گرمابه‌ای دارد.

مهم‌ترین بنای شهر گرمابه بزرگ آن است، که شامل چهارگوشی بزرگ در میان بنا است که خود راهروها و اتاق‌هایی در هر سو دارد. در میان این چهارگوش بزرگ استخری است که ۱۲ متر طول و هفت متر عرض دارد و عمق آن به $2/4$ متر می‌رسد و از دو سوی پلکان دارد و از چاه آبی در یکی از اتاق‌ها به آن آب می‌رسد. آبرو بزرگی نیز آب آن را تخلیه می‌کند. اما گرمابه بزرگ این پنج متر در 33 متر است، با دیوارهای بیرونی به قطر $2/4$ متر. این گرمابه چنان ساخته شده است که پس از پنج هزار سال، هنوز هم استوار برپا است.

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

در این شهر انواع دانه‌ها، خرما، گوشت گوسفند، خوک، ماهی و مرغ و هم‌مرغ مصرف می‌شد. پارچه‌کتان و پشم برای پوشش، و گردنبند، انگشتر و بازوی بند برای مصارف زینتی - جادویی وجود داشت. زینت‌ها از زر یا سیم، هاج، مس و سنگ‌های قیمتی بود.

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

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

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

دین در تمدن دره سند

یافه‌های ما در مُوهنجو - دُرو اشاراتی به دین دره سند - پیش از فارسیدن آریاییان - نیز دارد. آین مادرخدا وسیعاً وجود داشته و بسیاری پیکرک^{۲۱}‌های الهه مادر عمومیت این آین را می‌رساند. طبعاً آین مذکور ممکن است با ستایش ایام بعد یکی نبوده باشد، اما اصول آنها یکی است که عبارت است از ایمان به یک انرژی مؤنث که سرمنشأ همه آفرینش است. علاوه بر این، در این آین خدای مذکری نیز بوده است که نخستین نمونه شیوای بعدی است. بر یکی از مهرها ظاهراً نقشی از او است که به حالت یوگا نشسته است و اطراف او را جانوران گرفته‌اند. شیوا بر این مهر سه چهره قابل دیدن دارد و دو شاخ نیز در دو طرف کلاه بلند او است.

چنان که به خوبی دانسته است، شیوا معروف به مهایوگین^{۲۳} به معنای یوگا کننده بزرگ است. او هم چنین دارای لقب پشوپتی^{۲۴} به معنای سرور جانوران است. دارای سه چشم و نیزه سه شاخ^{۲۵} است. حالت یوگایی نقش روی مهر با لقب مهایوگین، وجود جانوران به گرد نقش با سروری شیوا و سه چهره بودن نقش به سه چشمی بودن بعدی شیوا می‌خواند. حتی دو شاخ کلاه و سر نقش می‌تواند با نیزه سه شاخه مربوط باشد.

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

علاوه بر پرستش شیوا و شکتی، چه در پیکر آدمی و چه در شکلی نمادین، عمومیت باور اعصار کهن را به جانگرایی^{۲۶} در دره سند می‌بینیم. پرستش سنگ‌ها، درخت‌ها و جانوران از آن روی که گویا جایگاه ارواح نیک یابدند، صورت پرستش ناگه‌ها^{۲۷} و یکشه‌ها^{۲۸} ظهور می‌کند. مُوهنجو-دُرو سرشار از آثار جالب جانگرایی (انیمیستی) است.

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

اساطیر تطبیقی و دین در هند

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

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

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

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

خورشید را مجسم می‌کرده است، و بر سر کوه‌ها می‌زیسته است. بعدها، در ادبیات بعد از ریگ ودا، سَرْوَر کوه‌ها نامیده می‌شد.^{۳۰}

اما بعدها در حماسه‌ها و پورانه‌ها از او روایتی اساطیری در دست است که در ودابها دیده نمی‌شود، و به احتمال بسیار روایتی بومی است که در این عصر به او نسبت داده شده است. روایتی که واسطهٔ دو عصر است در براهمنه‌ها^{۳۱} دیده می‌شود. او شکل کوتوله‌ای به خود می‌گیرد تا با نیرنگ زمین‌های از دست رفتۀ خدایان را از دست اسوره‌ها (در این مرحله از دین اسوره‌ها نیروهای شرّ شمرده می‌شدنند) باز ستاند.

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

در روایتی دیگر که بدان نظر داریم و در یکی از براهمنه‌ها (I, 1, 14, §B.) می‌آید، ویشنو، با قربان کردن خویشتن معروف‌ترین خدا شد ولی سرش بر اثر کمانی که خود کشیده بود، از تن جدا و خود تبدیل به خورشید شد، ولی ویشنو با آن که ظاهرًا با سر خورشیدی خویش همهٔ زمین را از دست دیوان باز گرفته بود، خود جان داد. آنگاه در آرزیه کا^{۳۲}، اشوین‌ها^{۳۳}، که طبیعت خدایانند، سر او را باز جای آوردند.

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

نبودن این روایات در وداتها و ظهور آنها در براهمنه‌ها که پر از اساطیر و روایات بومی کهن است، و ظهور آنها در اساطیر ایرانی، نمودار ارتباط اساطیر بومی دره سند و ایران است و قدمت پیش آریایی آنها را نشان می‌دهد.

نمونه دیگری از ارتباط فرهنگ پیش آریایی دره سند با فرهنگ بومی ایران و فرهنگ عظیم و کهن بین‌النهرین، تحول یکسانی است در اساطیر آریایی هندوان دره سند بعد از ورود آریان و اساطیر آریایی ایرانیان بعد از ورود آریاییان.

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

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

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

غربی داشته است که در زیر به شرح آن می‌پردازیم.

محور عقیدتی اساطیر بین‌النهرینی و گسترش آن در ایران و هند

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هند و اروپاییان نخستین

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

در پی جمع‌بندی چنین شواهدی می‌توان باور داشت که اقوام هند و اروپایی نخستین، که از آنها در باستان‌شناسی با نام کورگان^{۳۴} یاد می‌کنند، در سرزمینی واقع در استپ‌های جنوب روسیه، نواحی شرقی و سفلای دنپر^{۳۴}، شمال قفقاز و غرب کوه‌های اورال می‌زیسته‌اند. بنا به تحلیل‌های زبان‌شناسی و اسطوره‌ای، آب و هوایی سخت برای بر این سرزمین حاکم بوده است. تابستان‌ها داغ و بارانی و زمستان‌ها سرد و برفی بوده است. از آنجاکه در هیچ یک از زیان‌های هند و اروپایی نشانه‌ای از یک واژه‌کهن و آغازین برای دریا وجود ندارد، محتملاً رودهای عظیم روسیه و اوکراین، چون ولگا، دُن و دنپر سرزمین هند و اروپاییان را در میان خویشتن محدود می‌کرده است و مانع حرکت قبیله‌ای ایشان می‌شده است.

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

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

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

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

عصر مفرغ در سیبری، در همان بخش علیای رود ینی‌سی، با فرهنگ آفاناسیو^{۲۷} آغاز می‌گردد. از این فرهنگ نیز، چون فرهنگ‌های قبلی هند و اروپایی، تنها گورها بر جای مانده است. گورهای کهن‌تر مسطح است و دوایری سنگچین گرد آنها را فرا گرفته که خود معرف ارتباط این فرهنگ با آئین‌های نیاش خورشید است. اما گورهای تازه‌تر تپه‌های بلندی است که نیز دارای دوایر سنگچین به گرد خویش است.

فرهنگ آندرُنُو^{۲۸} در شمال دریای آرال و در میان شاخه‌های جنوبی رود اُب^{۲۹} قرار دارد این فرهنگ که جانشین فرهنگ مفرغ آفاناسیو می‌گردد، متعلق به اوخر هزاره سوم تا هزاره اول پ. م. است، و از همان آغاز با نیروی گسترش عظیمی در آسیای میانه و جنوب سیبری پراکنده می‌شود، ولی مرکز آن در نواحی جنوب غربی سیبری و قزاقستان می‌ماند. به وجود آمدن خانه‌های گلین در این فرهنگ نشانی از اقامت دائم و رواج وسیع‌تر کشاورزی است. گله‌داری نیز رایج بوده، سلاح‌ها و ابزار فلزی به کار می‌رفته است.

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

این فرهنگ سپس به دره رود وخش، از شاخه‌های آمودریا رسید. در دره بیشکند، در غرب رود کافرنهان، در تاجیکستان، گورستانی پیدا شده که متعلق به عصر مفرغ آندرُنُویی است. در این گورستان سه گونه آین دفن مردگان می‌بینیم: در دو تا از آنها نشانی از سوزاندن مرده نیست، ولی در گونه سوم مرده را طبق آینی ویژه سوزانده و خاکستر وی را در گور نهاده‌اند. همه این گورها همراه با

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

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

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

رسیدن آریاییان به دره سند

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

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

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

دین آریاییان، و دادها

کهن‌ترین اثر از دین آریاییان الواح سوگندنامه‌های میتانی است که در بُغازکُوی آسیای صغیر به دست آمده است. میتانی‌ها که قومی آریایی بودند در نیمة دوم هزاره دوم پ.م. از طریق قفقاز به آسیای غربی رفتند و در سرزمین حوری‌ها، در شمال آشور، دولتی برپا کردند و به نبردهایی نه چندان همیشه موفق با شاهان حِتّی (هیتی) پرداختند و با فراعنه مصر طرح دوستی افکندند. در این سوگندنامه‌ها از میتره - ورون، ایندره، و دو ناستیه یاد شده است. در این طبقه‌بندی، میتره - ورون همان دو خدای فرمانروا - روحانی آریاییان در

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

اما تقسیم‌بندی خدایان بنابر طرح سوگندنامه‌های میتانی و کهن‌ترین بخش وداها درستی عقاید دومزیل^۴ داشمند مردم‌شناس و زبان‌شناس فرانسوی را می‌رساند.

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

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

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

خلاصه‌ای از آن چنین است:

خویشکاری‌ها	هندي	ایرانی(اوستایی)	رومی	ژرمنی(اسکاندیناوی)
I - فرمانروایی دو جنبه ۲. طبقه اجتماعی	وَرَوْهَه - بِيَتْرَه (براهمنه)	رَهْوَنَه (بهمن) آَنَه (آسرونان)	ژرپیتر، دیوس فیدیوس	أُدِين، بِيَتْرَه
II - رزم آوری ۲. طبقه اجتماعی	اَيَنْدَرَه، مَرُوتَه (کثیریه)	بَخْسَرَه وَلَيْرَه (شهربور) (ارنشواران)	مارس	ثُورُز
III - تولید اقتصادی ۲. طبقه اجتماعی	اَشْوَنَه وَالَّه سَرَسْوَنَى (زَبْنَه)	(۱) مَرَدَاد - (خَرَداد) اَمْرَنَات، هُنُورَنَات (واستریوشان)	كِيرنیوس	بِيُورْذ، فَيُورْز وَالَّه فَرِيَا

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

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

اصولاًً وداها به چهار اثر اصلی تقسیم می‌شود که خود تقسیمات وسیع‌تری به همراه دارند. این چهار اثر به ترتیب زمانی عبارت‌اند از ریگ‌ودا، سامه‌ودا^{۴۱}، آتروه‌ودا^{۴۲} و یجور‌ودا^{۴۳}. ریگ‌ودا کهن‌ترین اثر ادبی مکتوب هند تا این زمان است.

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

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

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

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

است که بر آن پدیده خدایی می‌کند.

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

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

منابع اساطیر ودایی

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

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

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

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

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

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

می خواند. عبارات آن مناسب برگزاری آیین است و مستقیماً به خدایان اشاره نسیکند که در این عصر رابطه اندکی با امر قربانی دارند. تنها جنبه چشمگیر اساطیر این ودا وجود یک خدای بزرگ به نام پرچاپتی^{۵۶}، اهمیت بیشتر ویشنو و اولین ظهر خدای کهن پیش آریایی به نام شیوا است. اما به علت موقعیت نسبیت‌تر خدایان در این ودا نسبت به امر مناسک، این ودا از موضوعات اساطیری تهی است. یجور ودا از دو جزو یجور و ودا است. یجور از ریشه *yaj-* به معنای ستایش و قربانی کردن است. یجور ودا به معنای دانش متن‌های مربوط به قربانی است.

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

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

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

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

روش.

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

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

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

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

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

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

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

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

اعتقادات ودایی درباره جهان و منشاء آن

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

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

جهان داریم.

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

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

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

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

سمودره دارای کوه (ابر) هم است.

در وداها از ابرها به عنوان تخته سنگ‌ها^{۶۰} نیز یاد شده است که گاوها را شده توسط ایندره و دیگر خدایان را گرد می‌آورد. ابرهای بارانی که آبدار و چکان و رونده و نعره زن هستند برای وداها همچون گاوها بی ماده‌اند که شیرشان باران است.

نظام جهان (۲۱۴) در تحت حفاظت خدایان بزرگ است. این واژه معنای نظم در جهان اخلاقی هم دارد و راستی و حقیقت شمرده می‌شود. در جهان دینی قربانی کردن و آداب آن را هم رته می‌خوانند.

جهان آفرینی^{۶۱}

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

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

پاسخ بدان در بر اهمنه‌ها چنین است که بر همما خود بیشه و درخت بود.^{۱۲} سخن از ستون‌هایی می‌رود که آسمان و زمین را نگاه داشته است (skambha) فارسی: شمع، شمع زدن برای نگهداشتن بنا - متفاوت با لغت شمع که می‌سوزد). ولی از خود متکی بودن آن نیز سخن می‌رود و این که سقوط نمی‌کند باعث تعجب می‌گردد.

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

عاملان بنای جهان به طور کلی خدايان‌اند و گاه خدايانی ویژه. اما هنگامی که در این خانه‌سازی کیهانی، خدای متخصص چیره‌دستی لازم باشد، نام توشترا^{۱۳}، خدای درودگر، مطرح می‌شود.

درست نمی‌دانیم چرا خدايان چنین خانه‌ای می‌سازند، ولی در مورد ویشنو می‌دانیم که آن را برای مردم می‌سازد (۹۴-۶).

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

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

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

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

یکی از جالب‌ترین اسطوره‌های جهان آفرینی در براهمنه‌ها چنین است که زمین در آب فرو رفته بود. گرازی آن را از آب‌ها بیرون کشید. بعدها، در اساطیر بعد از وداما، این اسطوره به ویشنو و یکی از آواتار^{۶۷}‌های وی نسبت داده شد.

سرآغاز خدایان و مردم

کلاً و داهای بر آن است که خدایان از پدر و مادر خویش، از زمین و آسمان پدید آمده‌اند؛ جز آن گاهی از آب و گاهی از نیستی پدید آمده‌اند. گاهی می‌آید که خدایان از ادیتی^{۶۸}، یا از آب، یا از زمین پدید آمده‌اند که این با

تقسیم جامعه خدایان به سه گروه آسمانی، فضایی و زمینی مربوط است. در حالی که کلاً زایندگی از آن نخستین خدا است، بعضی خدایان نیز فرزندانی دارند. گاه پگاه^{۶۹} را مادر خدایان می‌شناسند و سومه (هم) پدرایشان است (۱,۱۳۱^{۷۰} و ۹,۸۷۲^{۷۱}). گروهی هفت نفره یا هشت نفره از خدایان، آدیتیه‌ها فرزندان ادیتی خوانده می‌شوند.

وداها انسان را کلاً از انسان نخستین می‌دانند. او را فرزند ویوشت^{۷۰} می‌شمردند و منو^{۷۱} می‌خوانند که نخستین قربانی کننده به شمار می‌آید (۱۰,۶۳۷) و پدر منو خوانده می‌شود. جز منو، پسر دیگر ویوشت به نام یمه^{۷۲} نیز پدر مردم شمرده می‌شود که با خواهرش یمی^{۷۳} نژاد انسان را پدید آورد.

پدر ازلی در ریگ ودا دیوس^{۷۴} است. او خدای آسمانی و به معنای آسمان است و اوشیس، الهه سحری و به معنای سحر، پگاه، همه جا دختر دیوس خوانده می‌شود. پرتُوی^{۷۵}، الهه زمین، که بر سینه گسترده خود گیاهان را می‌پرورد، مادر است. پدر و مادر ازلی با یکدیگر، والدین کیهانی خوانده می‌شوند. آسمان بر زمین باران می‌باراند و زمین را بارور می‌کند و بر او حرارت می‌بخشد، و هر دو برای موجودات تامین غذا می‌کنند. این دو خدا پدر و مادر دیگر خدایان هم به شمار می‌آیند. بعداً، در ودahای تازه، خلق آسمان و زمین به خدایان نسبت داده می‌شود، و بدین روی تعارضی در میان می‌آید: آیا دیوس و پرتُوی، دو خدای ازلی زمین و آسمان، خدایان را خلق کردند، یا خدایان این دو خدا را زاییده و پرورده‌اند؟

ایندره، برای مثال، پدر و مادر خویش را از تن خویش به وجود آورده است (۱,۱۵۹^{۷۶}؛ ۱۰,۵۴^{۷۷}). ابر بارانی، که ماده گاوی است، مادر گرساله آذرخش، یا آب‌های آسمانی است. در این میان، خدای آذرخش که پیوسته در آسمان‌ها است و خدای آتش آسمانی است، خود آپم نیات، فرزند آب‌ها، نام دارد.

نوع دیگر پدر مادری در ودahا این است که قوی‌ترین فرد همیشه پدر همه بود. چنان که وايو^{۷۸}، خدای باد، پدر خدایان توفان است (۱/۱۳۴^{۷۹})، سومه پدر

گیاهان و سرستوتی^{۷۷}، الهه آب‌ها، مادر رودخانه‌ها است. ضمناً، خدایان پسران مفاهیم مجرد و ذهنی نیز هستند: خدایان پسران بی‌مرگی‌اند. اگنی پسر قدرت است (*ا*; *šavasah* ; 4,24). متیره - ورونه فرزندان قدرت‌بزرگ‌اند. گاهی لقب پدر به پسرمی‌رسد، چنان‌که ویشوه‌روپه^{۷۸}، لقب توشتر، به پرسش، اژدهای سه سری می‌رسد که بعدها به دست تریته^{۷۹} کشته می‌شود. بعدها از این دو شخصیت عصر آریایی فریدون و ضحاک ایرانی پدید می‌آید.

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

گاه به این نظرکه هستی (*Sal*) از نیستی (*asat*) پدید آمده است نیز اشاره می‌رود.

در ریگ ودا (10,129) می‌آید که: در آغاز هیچ نبود، همه تهیگی بود، تاریکی و فضا آب‌های نامشخص را فراگرفته بودند. سپس موجودی ازلی به نام ایکم^{۸۴} توسط حرارت خلق شد. آنگاه آرزو^{۸۵} نخستین تخمه ذهن^{۸۶} بیش از این اسطورة یَمَه (جمشید در ایران) و منو، که هر دو فرزندان

و یوسوت اند. تفکر و دایی نژاد انسانی را به نیروهای الهی می‌رساند نه تنها و یوسوت خود خدایی خورشیدی که به صورت پدر دو قلوهای نخستین در آمده است، بلکه گندرؤه^{۸۷} که خدایی ملکوتی است، بزرگ‌ترین خویشاوند ایشان شمرده می‌شود. گاهی از رابطه انسان و خدایان سخن می‌رود و گویی انسان هم از جمله فرزندان آسمان و زمین بوده‌اند. اگنی هم پدر زادگان انسان شمرده شده است. از بعضی خانواده‌ها سخن می‌رود که مستقلًا از خدایان پدید آمده‌اند. و سرانجام، بدین باور رو آوردند که طبقات اجتماعی مختلف از تکه‌های مختلف بدن پوروشه پدید آمده‌اند.

خدایان و دایی

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

مشخص کرده‌اند. بسیاری از ایشان خدایگان هر آنچه می‌جنبد یا در جای مانده است، می‌باشد.

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

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

«او یکی است که روحانیان، به راه‌های گوناگون، او را اگنی، یمه و ماتریشون^{۸۸} می‌خوانند. روحانیان و شاعران با واژگان او (خورشید) را به صورت پرنده‌گان بسیار در می‌آورند. اما او یکی است».

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

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

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

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

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

جامه بر تن دارند یا با سلاح نبرد همراه‌اند.

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

خدایان به طور کلی گردونه‌هایی درخشنan دارند. گردونه‌ها را اسب‌های نر می‌کشند، اما خدایی پوشن^{۸۹} نام گردونه‌اش را با بُز می‌کشد، بعضی با آهوی خالدار، و دیگری با گاو. خدایان با گردونه‌ها به مراسم قربانی می‌آیند و بر بستری از برگ‌های گسترده سبز می‌نشینند. نوشابه ایشان سومه است. غذای ایشان شیر، کره، جو و محتملأً بعدها برنج؛ گاو، بز و گوسفند.

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

خدایان معروف نیروهای اصلی طبیعت‌اند، مانند آتش، خورشید، رعد و برق که همه برکت بخشنده شمرده می‌شدند. تنها رودره است که زیان رسانده و زخم زننده است. بسیاری از بیماری‌ها توسط دیوانی مانند ورته پدیده می‌آید. اما خدایان بخشنده و نیکواند و دریافت‌کننده قربانی. سرودهای و دایی در وصف خدایان وقتی سروده شده است که روحانیان در حال تهیه افسره سومه بوده‌اند. بدین روی خدایان دوست قربانی کنندگان سومه و دشمنان و تنبیه کنندگان فراموشکاران‌اند. شخصیت خدایان و دایی اخلاقی است. خدایان «حقیقت»‌اند و نه فریبند. پیوسته حامی تقوی و راستکرداری‌اند. این، به هر حال، آدیتیه‌ها، و به ویژه، ورونه‌اند که حافظ اصلی قانون اخلاقی‌اند. خدایان با بدکاران دشمن‌اند، و خشم ورونه است که با گناه و خطأ عمدتاً مربوط است.

پاکی مطلق یک برداشت بسیار ابتدایی در جامعه ابتدایی است و خدایان جوامع پیشرفته‌تر مکار و جبار و... اند. در مجموع، اخلاق اهمیت چندانی در جهان و دایی ندارد. آنان برآورنده آرزوهای مردم، مسلط بر ایشان و تعیین کننده عصر و دولت ایشان‌اند.

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

ادوار دینی هند^{۹۰}

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

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

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

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

این دو آیین جدید عمیقاً در اثر حمامی مهابهارته^{۹۲} منعکس است و به همین دلیل است که این عصر را عصر حمامی نام می‌دهند. در دوره حمامی شالوده کلیه مکاتب فکری هندی ریخته شد.

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

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

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

پیش از ورود آریاییان به دره سنده، در غرب سرزمین هند، تمدنی بزرگ که از اواسط هزاره سوم پیش از میلاد (۲۵۰۰) پدید آمده و نظام شهرنشینی نیز^{۹۳} آن شکل گرفته بود، بر دره سنده حکومت می‌کرد. دو اثر باستانی بسیار جالی توجه از این تمدن به دست آمده است که، یکی در پایین رود سنده، به نام فرهنگ موهنجودرو^{۹۴} و دیگری در حدود پنجاب به نام هرپا^{۹۵} معرف ای تمدن است. این تمدن به نحوی عجیب با تمدن سومر و بین‌النهرین همانند است. زندگی شهری در آن رشد کرده، چرخ سفال‌سازی، آجریخته و ظروف، مسی و برنزی در آن رایج بوده و علاوه بر این خط تصویری در آن به کار

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

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

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

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

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

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

وداها

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

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

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

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

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

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

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

براهمنه‌ها مجموع تفاسیر روحانیان متخصص بود. مطالب آن به دو قسمت می‌شود: یکی ودهی^{۹۶} یا دستور و احکام دینی و دیگری ارته واده که معانی

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

آرْئِنْتِکَه، که به کتاب‌های جنگلی معروف است، برای خلوت گزینانی فراهم شده بود که در جنگل‌ها خلوت می‌گزیدند. این کتاب واسطه‌ای است میان براهمنه‌ها و اوپه نیشد (اوپانیشاد)‌ها و به عقاید و مجادلات فلسفی موجود در ودابها فعالیت می‌بخشد و راه را برای پیدایش اوپه نیشده‌ها آماده می‌ساخت.

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

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

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

دواشوین است که با طبقه کشاورزان و گله‌داران تطبیق می‌کند. در هند جامعه خدایان را به سه طبقه آسمانی، فضایی و زمینی تقسیم می‌کنند:

۱. خدایانی چون دیئوس، ورونه، میتره و سوریه خدایان آسمانی‌اند؛
۲. خدایانی چون ایندره و اپام نپات خدایان فضای میان آسمان و زمین‌اند.
۳. خدایانی چون پرِتُوی، اگُنی و سومه خدایانی زمینی‌اند.

خدای بزرگ و دایی

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

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

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

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

میان شخصیت ورونه با اهوره مزدای ایرانی ارتباطی عمیق است و میتره دقیقاً همان میتره و دایی است که وظایفی وسیع تر یافته است.

ایندره، چنان که یاد شد، خدایی فضایی است. او در اشعار ریگ و دایی بسیار محبوب است و شخصیت و صورت انسانی^{۹۸} یافته است. او خدای توفان و رعد و برق است. سلاح او وَجْرَه^{۹۹} به معنای رعد است که از نظر لغوی با گرز فارسی یکی است. ایندره نوشنده قهار سومه، این نوشابه جاودانگی بخش، بود. هنگامی که ایندره به دنیا آمد، چنان آسمان و زمین لرزید و چنان بیم و هراسی کاینات را فرو گرفت که جمله خدایان پا به گریز نهادند. او نیرومند و تنومند است و در بزرگی و فراخی با زمین پهناور برابری می‌کند. هیچ یک از خدایان تاب رقابت با او را ندارند.

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

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

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

خدایان گروهی و دایی

در سرودهای ودایی خدایان گروهی نیز وجود دارند که به طور کلی می‌توان آنان را به سه دسته تقسیم کرد : ۱. آدیتیه‌ها که خدایانی فرمانروایند؛^۲ مَرُوت‌ها که خدایانی سلحشورند؛^۳ و سوها که بخشندۀ سلامت و نعمت‌اند. آدیتیه‌ها فرزند ادیتی الله بزرگند که مادر خدایان است. آنان درخسان، زرین، ژرف، معصوم، پاک و گرداننده رته (rla) می‌باشند. آدیتیه‌ها عبارت‌اند از میتره، ورونہ، آریه من^{۱۰۱}، بهگه^{۱۰۲}، دکشه^{۱۰۳} و امشه^{۱۰۴}. مَرُوت‌ها، که رودره نیز خوانده می‌شوند، در نبردهای بزرگ اساطیری دو شادو ش ایندره به جنگ می‌پردازند و از او حمایت می‌کنند. مَرُوت‌ها همه برادر و هم سن‌اند و با رعد و برق بستگی دارند. و سوها خدایان آتش و خاک و باد و هوا و آسمان و ماه و خورشید و ستارگان‌اند. در آیین‌های متأخر هندی، و سوها تبدیل به افلاک هشتگانه می‌شوند.

تحول و داها

در آخرین و داها تحولی در نظام فکری هندی دیده می‌شود، از جمله و مهم‌تر از همه، پدید آمدن اعتقاد به خدایی یگانه است که به مرور، سایر خدایان را تحت الشاعع قرار می‌دهد. این خالق و پروردگار عالم به نام‌های ویشه کرمه^{۱۰۵}، پوروشه و پرجاپتی خوانده می‌شود. او آفریننده جهان است و آین ویشه کرمه در اوآخر سرودهای ریگ ودا ظاهر می‌شود و او را صانع و خالق عالم خوانده‌اند. ویشه کرمه به معنای «به وجود آورنده همه» است؛ او بیننده همه چیز است؛ همه را می‌شناسد؛ دست‌ها و پاهای او به همه جا گسترده است. او روحانی بزرگ (holi)، عارف (rishi) است؛ سامان بخشندۀ زمین و آسمان است. ویشه کرمه در همان ریگ ودای دهم پرجاپتی هم خوانده شده است که بر همه موجودات فرمانروایی می‌کند و جز او خدایی نیست.

آفرینش

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

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

آن پدید می‌آید.

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

آینه‌ها

آینه‌های قربانی از اساسی‌ترین مباحث ودایی است، همان طور که در ادیان بومی آسیای غربی و ادیان هند و اروپایی هر دو رایج بوده است. در اساطیر متاخر ریگ ودایی، پوروشه مظهر قربانی نخستین است و در سرودی به نام پوروشه سوکته^{۱۰۱} از او یاد شده است. پوروشه هزار سر، هزار چشم و هزار پا دارد. او آنقدر بزرگ است که هنگامی که گرد زمین را فرا می‌گیرد باز به اندازه ده انگشت بزرگ‌تر است. او به تنها یی همه آن چیزهایی است که بوده است و خواهد بود. آنگاه خدایان او را قربانی کردند. از دهان او برهمنان (روحانیان)، از بازوan او جنگاوران و از ران‌های او وئیشیه‌ها (طبقه سوم) و از دو پای او طبقه شودره پدید آمد که پست‌ترین مردم و مطروح جامعه‌اند. از چشم او خورشید، از دهانش ایندره و اگنی هستی یافتند، در ادوار بعد پوروشه، یا نخستین قربانی، خود برابر پرجاپتی قرار می‌گیرد.

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

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

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

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

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

خدایان شرّ

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

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

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

گروهی از خدایان شر در ریگ ودا وجود دارد که پنجی ^{۱۰۹} خوانده می‌شود. پنجی‌ها موجوداتی تخیلی‌اند که گاوها و عسل‌ها را از دیگران پنهان کرده‌اند و گنجینه‌های آسمانی را از دسترس خدایان دور داشته‌اند.

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

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

فرجام‌شناسی ۱۱۰

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

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

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

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

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

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

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

که جایگاه جادوگران و زنان بدکاره است و *nāraka - loka* خوانده می‌شود. آن را «فروترین تاریکی» می‌خوانند.

از محاکمه پس از مرگ و از پاداش و پادافره در نوشته‌های ودایی خبری نیست.

اوپه‌نیشد‌ها (اوپانیشاد) ۱۱۱

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

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

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

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

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

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

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

خدایان شِرّ

در سرودهای ریگ ودا - مگر در دهمین بخش آن - گروه مشخصی از نیروهای شر خدایی وجود ندارد، بلکه سخن از دشمنی دیوبی واحد علیه خدایی واحد می‌رود و عمدهاً صحبت از نبرد ایندره با اژدهایی عظیم به نام ورته در میان است؛ ولی به مرور تا بخش دهم ریگ ودا، که نازه‌ترین و واپسین بخش ریگ ودا است، ما با شکل گرفتن اندیشه گروه خدایان خیر در برابر گروه

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

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

گروهی از خدایان شر در ریگ ودا وجود دارد که پنجی ^{۱۰۹} خوانده می‌شود. پنجی‌ها موجوداتی تخیلی‌اند که گاوها و عسل‌ها را از دیگران پنهان کرده‌اند و گنجینه‌های آسمانی را از دسترس خدایان دور داشته‌اند.

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

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

فرجام‌شناسی ۱۱۰

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

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

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

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

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

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

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

که جایگاه جادوگران و زنان بدکاره است و *nāraka - loka* خوانده می‌شود. آن را «فروترین تاریکی» می‌خوانند.

از محاکمه پس از مرگ و از پاداش و پادافرہ در نوشته‌های ودایی خبری نیست.

اوپه‌نیشدها (اوپانیشاد) ۱۱۱

اوپه‌نیشدها و اپسین بخش وداها شمرده می‌شوند و بدین علت آنها را *vedānta* پایان داده می‌نمند. ما در این عصر سه دسته اثر به نام برآهنمنه، آرنیکه و اوپه‌نیشد داریم که همه در پی وداها و مربوط بدانها است. تصور می‌کنند که برآهنمنه‌ها در مراسم عبادی خانوادگی به کار می‌رفته و آرنیکه‌ها برای خلوت گزیننان اعماق جنگل‌ها بود *āranya* زیستن یا رشد یافتن در اعماق جنگل‌ها. (*āranyakā* جنگل‌نشین، نوشته‌های جنگل) و اوپه‌نیشدها برای آنانی نوشته شده است که از قید و بند عالم مادی رهایی جسته، به تزکیه نفس می‌پرداخته‌اند تا به نجات نهایی دست یابند.

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

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

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

هدف اساسی اوپه‌نیشد‌ها شناختن و فعلیت بخشیدن به واقعیت باطن است که بدان خود (آتمن)^{۱۱۲} می‌گویند. طالب حقیقت، نه از طریق پرداخت به مادیات و قربانی، بلکه از طریق جست و جوی اسرار عالم دهنی، ریشه هستی را در خود می‌یابد و کلید معماهی جهان را در خود می‌جوید.

در عصر براهمنه قربانی در آب و آتش کلید راه نجات بود، ولی در عصر اوپه‌نیشد‌ها قربانی کردن امری درونی شد و قربان همان ریاضت بود. و ریاضت قربانی درونی برای آتش خوانده می‌شد^{۱۱۳} (antarām agnihotram)؛ اندرون را برای اگنی قربان کردن). پیروان اوپه‌نیشد‌ها از اجرای مراسم قربانی آتش امتناع می‌کردند.

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

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

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

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

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

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

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

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

راه خدایان راهی است که فرزانگان می‌پیمایند. اینان پس از مرگ طی مراحل می‌کنند و سرانجام، به بارگاه برهمن می‌رسند و این همان راه اگنی، خدای آتش، است. هر که باطن خویش را به نور او مزین سازد، از گردونه زادمرد (تاسخ) نجات می‌یابد و به سمساره^{۱۱۵} می‌پیوندد که صیرورت است.

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

مسئله نجات :

همه ادیان هند، همچون همه ادیان آسیای غربی به مسئله نجات و آزادی^{۱۱۶} می‌پردازند و آن را غایت حیات، رهایی از شهوات و تعلقات می‌دانند. در این

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

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

اسطوره‌های برهمی

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

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

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

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

آینین بودا

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

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

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

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

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

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

مادرش مهاما^{۱۳۱} بود و رسیدن فرزند را در خواب دید و روزی در راه زایمانش فرا رسید و فرزند از پهلوی او به دنیا آمد. در واقع، مادرش با کره بود که این فرزند آسمانی را زاید. خدایان در زایش او حاضر بودند و چهار فرشتۀ برهمن او را بر دست گرفتند. همزمان با زایش او همسرش و درختی که در زیر آن به واقعیت دست یافت، به وجود آمدند. زایش او با تحولات و حادث و وقایعی در عالم همراه بود. برهمنان در زمان تشخیص دادند که او در سی و پنج سالگی یا فرمانروای جهان خواهد شد یا یک بودا. به پدرش گفتند که گئوتمه با دیدن چهار علامت، یک پیرمرد، یک بیمار، یک جسد و یک راهب، از زندگی دنیوی دست خواهد شست و خرقه رهبانیت بر تن خواهد کرد. پدر تصمیم گرفت نگذارد گئوتمه چنین افرادی را بیند. گئوتمه رشد می‌کرد، پهلوانی دلاور شده بود و در پی این پهلوانی‌ها دختر عمومیش یشوده^{۱۳۲} را به زنی بدو دادند و دارای پسری شد.

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

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

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

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

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

فرضیه رنج جهانی

بودا به چهار اصل رسیده بود:

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

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

علت این رنج، دایرۀ حیات، مرگ، حیات مجدد (زادمرد) است و سرگردانی روح از ازل در این دایرۀ مرگ، حیات؟ مرگ، حیات است و تا انسان آزاد نشود، یعنی راه آزادی از آن را نداند، نجات نخواهد یافت و رنج به پایان نخواهد رسید. برای نجات باید راه هشتگانه را پیمود که عبارت‌اند از: ایمان راست، نیت راست، گفتار راست، کردار راست، طریق زیستن راست، کوشش راست، پندار راست و توجه و مراقبه راست. اگر این راه پیموده شود، رنج تبدیل به مهر به دیگر می‌شود و انسان خود رنج نمی‌برد، وجود و شادی هم پیدا می‌کند.

سه رکن آین بودا

سه رکن آین بودا عبارت‌اند از رنج جهان، ناپایداری اشیاء و عدم جوهر ثابت.^{۱۳۲}

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

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

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

بدین ترتیب، بر عکس او پهنه نیشد (اوپانیشاد)‌ها که مؤمن به وجود «خود» (آتمن) است که واقعیت لایتناهی برهمن به شمار می‌رود و در دو عالم کبیر و سغیر منعکس است و همه کاینات را به هم می‌پیوندد، در آین بودا، اشیا و صور عالم از منشأ نامعلومی سرچشمه می‌گیرد و روانه می‌شود و مقصد نامعلومی دارند. دین بودا به این منشأ و مقصد کاری ندارد، و آنچه مهم است مسئله زندگی و مرگ ما است، فاصله میان زایش و مرگ انسان است که پر از رنج و درد است. مهم نیست منشأ و مقصد هستی چیست، مهم این است که از این رنج چگونه خلاصی یابیم. باید منشأ رنج را جست تا به درمان آن پرداخت، و منشأ آن تولد و پیدایی است، زیرا در این حیات ثباتی نیست تا آرامشی باشد. پس باید خود را از این حیات بی‌نیاز سازیم و از تماس با مسایل زندگی خودداری کنیم.

بودا در گفت و گویی می‌گوید: تولد و پیدایش علت پیری و مرگ است. صیرورت علت پیدایش است. دلبستگی علت صیرورت است. عطش و میل علت دلبستگی است. احساس علت عطش و میل است. تماس علت احساس است. علت تماس اسم و صورت است. علت اسم و صورت آگاهی است. علت آگاهی، اثرات ذهنی ناشی از گذشته است و علت این تأثرات گذشته نادانی است. پس اگر نادانی را از میان برداریم، به ترتیب بقیه علل نیز از میان برخواهد خاست و رنج و درد از میان خواهد رفت. این سلسله علل را چرخ حیات^{۱۳۴} می‌خوانند. نادانی در آین بودا ندانستن حقایق بودایی است: یعنی نشناختن حقیقت رنج و غریق نجات از آن. نادانی واقعیتی تجربی است در همین جهان خاکی ما که سبب زادمرد (باز پیدایی) یا سمساره می‌گردد. به عقیده بودا آگاهی یاد شده در دوازده علت، خود از ترکیبات ذهنی پدید آمده است و هنگامی که جسم و احساس و ادرار ک معدوم می‌شوند، آگاهی همچنان باقی می‌ماند و حلقة رابط بین زندگی گذشته و حال است. آگاهی هنگامی قطع می‌شود که سلسله علل قطع شود و روح به نیروانه (نیروانا) برسد. آگاهی گذشته‌ها پس از مرگ وارد بطن

قازه‌ای می‌شود.

اسم و صورت که در او پنهان نیشد ها تعیتاتی است که بر آتمن پوشیده شده و حجابی است بین خالق و مخلوق، در آین بودا احساس و ادراک و تأثراست، ذهنی اسم است و صورت همان چهار عنصر و صور ناشی از آنها است.

نیروانه

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

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

دو مین شورای بوداییان یک صد سال بعد از پیوستن بودا به نیروانه تشکیل شد. شورای سوم در طی سلطنت اشوگه امپراتور بزرگ بودایی تشکیل شد و آین بودا را در بخش عظیمی از هند گسترش داد و دین بودا به صورت دینی، ملی درآمد.

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

هینه یانه^{۱۳۷} پدید آمد که چرخ کوچک معنا می‌دهد و نیز «چرخ مردود». در چرخ بزرگ تغییراتی چند در آیین بودا پدید آمد.

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

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

در این شورا اختلافات بسیاری حل شد ولی مکتب مهایانه بر جای ماند. این مذهب که تغییراتی در کیش اصل بودایی وارد کرده بود، پس از این شورا اندک اندک رشد کرد و آیین بودا را به صورت کیشی عالمگیر در آورد و کیش اصیل بودایی محدود به سیلان، تایلند و جز آن شد و در هند از میان رفت.

دین بودایی از قرن هشتم م. همزمان با رشد اسلام در هند (۷۱۲ م) رو به انقراض رفت.

تراواده و مهایانه

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

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

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

بنا به عقیده پیروان تره‌واده، همه واقعیت‌های جهان گذرا است، جوهر ثابت و حقیقت ابدی وجود ندارد. اشیاء متشكل از استمرار عناصر ناپایدارند. هدف نهایی باید رسیدن به نیروانه باشد و بحث درباره مبدأ و معاد و اصول جهان‌شناسی بیهوده است. تره‌واده بر آن است که در طی همین حیات نیز می‌توان به نجات دست یافت. انسان باید به زنده آزاد^{۱۳۹} تبدیل شود و سلسله علل که پدید آورنده رنج است بگریزد. راه نجات رسیدن به مرتبه شهود^{۱۴۰} و تفکر و مراقبه^{۱۴۱} در چهار حقیقت بودایی است. کسانی که بدان دست یابند، به شهر نیروانه می‌رسند.

به نظر اینان بودا شخصیتی اساطیری و الهی نیست. او آدمی است چون همه انسان‌ها و فقط از آن نظر محترم و محبوب است که راه شناخت حقیقت را به ما نشان داده است، و رابطه عشق عرفانی^{۱۴۲} میان عابد و معبد که در آن عادت نوعی عشق الهی است در آئین تره‌واده دیده نمی‌شود.

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

آغاز راه از فضایل بودی ستوه‌ها توشه برگیرد. این راه به روی همه باز است و همه می‌توانند قوس صعودی بودی ستوه‌ها را طی کنند و به نیروانه برسند.

اختلاف دیگر در شناخت شخص بودا است. در مذهب تره‌واده، بودا انسانی چون دیگر انسان‌ها است، ولی در نظر پیروان مهایانه، بودا هزاران سال پیش از عصر خود به بیداری و روشنایی مطلق خویش دست یافته بود.

اختلاف دیگر در این است که در مکتب تره‌واده، انسان مرکب از ترکیبات گذراي عناصر ناپايداري است، و بنابراین، واقعیت عینی جهان را می‌پذيرفتند؛ ولی در مکتب مهایانه نه فقط «خود» (آتمن)، یعنی حقیقت ثابت وجود ندارد، بلکه هیچ حقیقتی عینی نیز وجود ندارد و وجود خلااتی بیش نیست. در واقع، *anatītā* (عدم خود) در مکتب مهایانه تبدیل به خلاء عالمگیر و جهانی شده است و این برداشت جایگزین فرضیه بودایی «عدم جوهر» ثابت گشته است. بنابراین، مکتب مهایانه فلسفه و دیدگاه تازه‌ای را مطرح می‌کند که به موجب آن نه فقط اصل ثابتی (*ātman*) وجود ندارد، بلکه عالم محصول ذهن ما است و خارج از ذهن ما هیچ اصل و اساسی وجود ندارد.

۱. اختلاف دیگر وجود اساطیر مفصل و دامنه‌دار بودایی در مکتب مهایانه و عدم آن در مکتب تره‌واده است، از جمله باید به فرضیه سه جسم بودا (تریکایه)^{۱۴۲} اشاره کرد، که نخست جسم حق و قانون^{۱۴۴} است و این جسم حقیقت ذاتی بودا و همه موجودات است و آن را «حالت بودن آن چیزی که هست» تعبیر کرده‌اند و در مکتب مهایانه این جسم حق و قانون ذات مطلق و نامتناهی بودا به شمار می‌آید و آن حقیقتی جاودانی، ازلی و ابدی است، در حالی که در مکاتب مخالف، این جسم حق و قانون همان خلااتی است که فقط در نیروانه می‌توانیم به حقیقت آن پی ببریم.

۲. جسم دیگر بودا را «جسم سرور و شادی» و روشنایی^{۱۴۵} می‌نامند. این جسم آسمانی و ماوراء طبیعی بودا است که فقط بر قدیسین و عرفای بزرگ مشهود است و صورت ملکوتی جمله بوداها و بودی ستوه‌ها است.

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

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

آینه‌جین

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

تهذیب اخلاق بر می انگیخت و می کوشید تا طریق پرهیزگاری و رعایت حق حیات موجودات را بیاموزاند و پیروان خود را از رنج سمساره (تناسخ) نجات بخشد و به آرامش ابدی برساند. به همین دلیل، پیروان این مکتب را تیره تکرۀ ۱۴۷ (گذرکننده) می خوانند.

شباهت دیگر آین جین به آین بودا در قبول نداشتن سندیت و تقدس الهی و دهاها بود و طبعاً پیروانِ جین جزو نظام طبقاتی هندوان به شمار نمی آمدند. دین جین به مانند همه ادیان هندی به زندگی و حیات دنیوی بدین است و نجات از بند تناسخ را تنها راه آزادی می داند و این نجات از طریق معرفت به دست می آید.

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

در مکتب جین یک رشته معتقدات ائمیستی (جانگرایی)^{۱۴۸} به چشم می خورد که نشان از کهنگی این مکتب دارد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

به نظر جین‌ها اشیاء خارجی واقعی‌اند، نه مصنوعات ذهن ما و ادراک کننده واقعی روح است. بدین گونه ماده واقعیت دارد و ابدی است و مشکل از ذرّات^{۱۵۳} بی‌شمار است و دو قسم است: ۱. مادهٔ عنصری. و این ماده‌ای است که برای ما قابل ادراک است؛ ۲. ماده‌ای است لطیف و از مادهٔ کرمه تشکیل می‌باشد و چون حجابی ارواح را می‌پوشاند. کوچک‌ترین واحد مادهٔ ذرّه است. جوهرها از ترکیبات مختلف هندسی ذرّه پدید می‌آیند. جین‌ها به عناصر چهارگانه خاک، آب، هوا و آتش معتقد‌اند و گمان دارند که آنها هم دارای نفس و جان‌اند، هر چند در حدی بسیار ابتدایی؛ و این خود نشانی از عقاید جان‌گرایی ابتدایی آنان است و آن را نفّسٍ عنصری می‌خوانند.

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

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

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

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

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

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

هدف و اصول اخلاقی جین رسیدن به نجات و نیروانه است. طریق رسیدن بدان نوعی یوگه (یوگا) است که عبارت است از: ۱. معرفت درست^{۱۵۸}؛ ۲. ایمان به کتب مقدس جین؛ ۳. رفتار درست، امساك از گناه، که آنها را سه گوهر گرانبهای^{۱۵۹} می‌خوانند. رفتار درست خود عبارت است از: ۱. عدم آزار^{۱۶۰}؛ ۲. راست گفتن و امتناع از دروغ^{۱۶۱}؛ ۳. پرهیز از دستبرد؛ ۴. پرهیز از تمایلات نفسانی و جسمانی؛ ۵. تجرد از دنیا و مال دنیا.

هنگامی که شخص توانست به چنین مقامی برسد، پرده‌ها برداشته خواهد شد و معرفت به دست خواهد آمد و مقام وارستگی تجلی خواهد یافت و در این مقام شخص را بودا، واقف و جینه^{۱۶۲}، یعنی فاتح، می‌خوانند. سپس، به هنگام، روح به عالم نیروانه خواهد رفت و تبدیل به یک تیرته کره خواهد شد.

دین جین بسیار کهن است و همزمان با پیدایش کیتن بودا است. مدت‌ها گمان می‌رفت که دین جین و بودا یکی است، ولی امروزه روشن است که اینها دو دین متفاوت‌اند.

پیشوای معروف این دین وردمانه مهاویره^{۱۶۳} است، اما او بنیانگذار این پارشووه^{۱۶۴} بوده که در قرن هشتم پ. م. می‌زیسته است. حتی سنّت جین بر آن است که از او پیشتر هم پیامبری بوده است که ۸۴/۰۰۰ سال پیشتر به نیروانه رفته بوده است. بنا به عقیده جین‌ها، دین جین ابدی است و طی ادوار جهانی متعدد از نو وحی شده است و آخرین آنان مهاویره بوده است.

مهاویره شخصیتی تاریخی است. او شاهزاده‌ای والا^{۱۶۵} بوده است. او را جینه یعنی «فاتح» خوانده‌اند که جین نیز از همین واژه مشتق است. او در بیهار شمالی در قرن ششم پ. م می‌زیست. در سی سالگی ترک دنیا گفت و به پرهیز

و ریاضت پرداخت و چون به حقیقت راه یافت و منزه و مجرد شد، به تبلیغ دین خویش پرداخت. اودر سال ۵۲۶ پ. م. به نیروانه پیوست. پس از او پیروانش در سراسر هند به تبلیغ پرداختند. زندگی او بسیار شبیه زندگی بودا است.

جین‌ها به دو فرقه سفیدپوشان و آسمانپوشان تقسیم شده‌اند. اولین اختلاف‌ها ظاهرًا در قرن چهارم پ. م پدید آمد و در سال ۷۹ پ. م به جدایی دو فرقه انجامید. آسمانپوشان به سنن کهن جین، یعنی فقر و عزلت، وفادار مانده‌اند و لخت و برخنه راه می‌روند. راهبان هر دو فرقه در نهایت فقر و بی‌نیازی به سر می‌برند و از راه گدایی زندگی خویش را تأمین می‌کنند. سفیدپوشان جامه سفیدی می‌پوشند و جارویی در دست می‌گیرند و دهانشان را با پارچه‌ای می‌بندند تا راه را پروریند و دهان را بسته دارند، مبادا موجودی زنده را تباہ کنند. آثار مهم و مقدس جین یازده *anga*، دوازده *upanga*، ده *prakivna* و شش *chedasūtra* است؛ که *anga* مهم‌ترین آنها است. زیان این آثار یکی از مشتفقات زیان سنسکریت است، که امروزه آن را پراکریت جین می‌نامند.

رسالات بسیاری نیز پیرامون آثار مقدس جین محفوظ مانده است. رسائل مستقلی نیز موجود است. اشعار بسیاری نیز به سبک مهابهاراته و پورانه‌ها و نمایشنامه‌های متعدد نیز از پیروان جین بازمانده است.

دوره حماسی

چنان که می‌دانیم، پس از عهد ودایی، از قرن ششم پ. م تا قرن دوم، جریان‌های فکری متعدد و عظیمی در هند پدید آمد، از جمله قیام فکری طبقات غیر برهمن جامعه هند بود که مکاتب بودایی و جین نتیجه آن است. این دو جریان از میان طبقه کیشتريه، اشراف فرمانروا، بیرون آمد. نیز، به دنبال ودایها،

در این عصر برهمنه‌ها و اوپه‌نیشدّها در میان طبقهٔ برهمنان ظاهر شد. اما در میان عوام و خواص هند، ادبیات دیگری نیز از قرن ششم به بعد پدید آمد که برای همهٔ طبقات قابل استفاده بود، یا خود در تدوین آن دستی داشتند. این ادبیات که در کنار نظام و ادبیات برهمنی رشد می‌کرد، همان ادبیات حماسی هند بود که کلا در اثر حماسی عظیم مهابهارتّه منعکس است. این اثر را می‌توان دایرهٔ المعارف معتقدات آن عصر هند شمرد. به موازات این اثر، سلسلهٔ آثاری اساطیری نیز پدید آمد که به پورانه‌ها معروف است و در آن جمله افسانه‌های کهن و عقاید و آراءٔ فلسفی و جهان‌شناسی هند منعکس است.

به این ترتیب، جریان‌های عمدهٔ فکری این عصر، علاوه بر اوپه‌نیشدّها، یکی پدید آمدند آیین‌های مستقلی چون آیین بودا و جین است که راه رستگاری را می‌جوینند؛ دیگر آیین چارواکه است که به الهیات توجهی ندارد و معتقد به اصالت ماده است و مبدأ و معاد را انکار می‌کند؛ سوم، پیدایی آیین و سودیوه کریشنه^{۱۶۶} و کیش بهاگوته^{۱۶۷} که مبحث یکتاپرستی و طریق عشق و محبت^{۱۶۸} است؛ و سرانجام، فرقهٔ پشوپته^{۱۶۹} است که معتقد به پرستش شیوا، اصل فانی کنندهٔ عالم، است.

در این عصر شگفت‌آور، کلیهٔ عقاید فلسفی و جهان‌شناسی، فلسفی، روش‌های استدلالی و جدلی، ریاضت و تعقل در کنار هم وجود داشت، که مبانی این گونه تفکرات همگی در حماسهٔ بزرگ و در بخش‌هایی از پورانه‌ها مذکور است. به همین سبب نیز این دوره را دورهٔ حماسی می‌نامند. از مشخصات این دوره سر بر آوردن بقایای فکری تمدن عظیم و کهن هند پیش از تسلط آریایی‌ها است، که به مرور در آیین برهمنی جذب شد و به صورت دین شیوا ظهور کرد. از مشخصات دیگر این عصر نیز افول دین و مکتب بودایی در قرن چهارم و احیای مجدد آیین کهن برهمنی است. این دورهٔ انتقال آیین برهمنی به آیین هندو را دورهٔ «نوبرهمنی»^{۱۷۰} یا آغاز «دورهٔ هندو» می‌خوانند.

دربارهٔ مکاتب اوپه‌نیشدّها، بودایی و جین قبلًا به تفصیل سخن گفته‌ایم.

اینک مشخصات کلی عقیدتی مکتب چارواکه را برمی‌شمریم: ۱. مأخذ شناخت ما ادراک است و به یاری حواس خویش جهان پیرامون خویش را درک می‌کنیم. بدین دلیل، ما تنها قادریم جهان مادی را درک کنیم و این یگانه واقعیت قابل درک برای ما است، انسان از طریق انتزاع کیفیات مادی را می‌شناسد؛ ۲. جهان از چهار عنصر آب، خاک، هوا و آتش تشکیل شده است؛ ۳. روح نیز باید باطنی مادی داشته باشد و عقل و خرد از آمیزش چهار عنصر است؛ ۴. اصل حیات مادی است، مبدأ و معادی وجود ندارد، ۵. نیروانه تخیل مطلق و غیرقابل اثبات است؛ ۶. اگر زندگی رنج یا لذت است، به هر حال نجات و نقطه پایان همه مرگ است؛ ۷. پیروان راه معرفت و خواست و پیروان راه عمل هر دو به خطای روند و دنبال کردن هدف‌های بی‌حاصل سودی ندارد؛ ۸. دم غنیمت است و اساس حیات تمتع و لذت است؛ ۹. سرایندگان و داهای دروغگویان‌اند. این مکتب برای آن عصر قابل درک نبود، سروسامانی نگرفت و جز در میان محدودی کسان رونقی نداشت.

آیین بهاگوته

اصطلاحات:

bhāga - uat : دارای بخت نیکو، خوشبخت (کریشه) معانی بعدی: مقدس، الهی و ستودنی.

bhāga - uata : نام دین، پیرو این دین، آنچه از دوست (کریشه) رسد.

bhāga - uatad. gītā : سرود خوانده شده توسط شخص ستودنی (کریشه).

bhāga : سهم، میراث، طریق محبت و عشق.

مبانی این دین را باید در سنت‌های آیین وسودیوه کریشنه جُست، و مطالب مربوط به آن در بهاگوته گیتا آمده است.^{۱۷۱} کیش ویشنویی بعدها از ترکیب آیین کریشنه با آیین‌های دیگر و دایی پدید آمد. این دین در شمال غربی هند، در دره سند شکل گرفت.

چهار دوره بهاگوته

در دوره اول، این تفکر و آیین در حاشیه نظام برهمنی پدید آمد. آیین مذکور نیز مانند آیین‌های بودا و چین ظاهراً از میان طبقه کشتريه و نه برهمن‌ها بیرون آمده است که به عبارت کریشنه، شاهزاده قبیله یادوه^{۱۷۲} می‌پردازد. این مرحله محتملاً در قرن سوم پ. م. پدید آمد.

مرحله دوم، دوره تلفیق آیین بهاگوته با آیین برهمنی است، و در این تلفیق کریشنه و ویشنو، که یکی از خدایان و دایی است، در هم آمیختند و شخصیت واحدی پدید آوردند و کریشنه تبدیل به مظهر^{۱۷۳} انسانی ویشنو شد که دلاوری‌های شکفت‌آور می‌کرد.

مرحله سوم، عصر تبدیل آیین بهاگوته به آیین ویشنویی است که هنوز هم باقی است. در این مرحله، مبانی مکتب و دانته و سانکهیه و یوگه^{۱۷۴} با کیش ویشنویی در هم می‌آمیزد و به صورت کیش فلسفی واحدی در می‌آید. این تغییرات محتملاً در اوآخر قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم میلادی انجام می‌گیرد.

مرحله چهارم، تحول آیین بهاگوته در مکب مفسر بزرگ و دانته یعنی رامه نوجه شکل می‌گیرد. بنیانگذار این آیین کریشنه فرزند وسودیوه از خاندان کشتريه‌ها بود. او را بهاگوت یعنی ستودنی نیز می‌خوانندند.

آیین بهاگوته آیینی یکتاپرستانه بوده است و به مرور مکتب‌های سانکهیه و یوگه در آن رخنه کردند. این دو مکتب نیز غیرودایی بوده و خارج از نظام برهمتی. آیین بهاگوته را (pancarātra) پنچه راتره نیز می‌خوانند. پنچه راتره

دارای دویست رساله است که کلاً در زمینه یکتاپرستی است. ظاهراً واژه به معنای «بنج شب» است که علت این نامگذاری روش نیست. مجموع دویست رساله را *samhitā* هم خوانده‌اند.

عقاید کیش بهاگوته

۱. نزول حق در عالم محسوسات^{۱۷۵} در این باب اشاراتی در ریگ ودا هم آمده است، ولی در بهاگوته توسعه یافته، از ارکان آن به شمار می‌آید. این نزول حق عمدتاً متوجه ویشنو است، که بعد از تلفیق با آیین کریشه، کریشه جلوه زمینی حق، یعنی ویشنو، گشت. ویشنو ده نزول به عالم مادی دارد، از جمله به صورت لاکپشت، ماهی و خرس ظاهر می‌شود و از تباہی هستی جلوگیری می‌کند و آن را نجات می‌دهد. بعدها که کیش بهاگوته با این برهمنی در هم آمیخت، «رامه» و «کریشه» نیز جلوه حق گشتد.

۲. موهبت دریافت فیض الهی^{۱۷۶} خدا یکی است و او ورای کاینات است. او فناناپذیر و ابدی است، او است که برهمما و شیوا و دیگر خدایان را پدید می‌آورد تا احکام او را به بیان انسان‌ها برند و شریعت او را ترویج کنند، و فرمانروایی او را بر عالم ثبیت نمایند. ولی خدای تعالی گاه فیض بیکران خویش را شامل حامل دیگران می‌سازد و عینیت می‌پذیرد، تا گناه آدمیان را بزداید و آنان را شخصاً هدایت کند و کمال این عینیت در کریشه دیده می‌شود.

۳. فرضیه مظاہر چهارگانه^{۱۷۷} : نخست کریشه است که خود عین ویشنو و منشأکل تجلیات الهی است دوم از ویشنو سمکارشنه^{۱۷۸}، برادر کریشه، پدید آمد. او را با تجلی اول یا جوهر آغازین و هیولای اولی در فلسفه سانکهیه یکی می‌انگارند. سوم این دو، یعنی کریشه و سمکارشنه، پردیومنه^{۱۷۹}، پسر کریشه، را پدید آوردند. او عقل و ذهن جهانی^{۱۸۰} است. چهارم، نوء کریشه انسی رودهه^{۱۸۱} پدید آمد. او را با خود آگاهی یکی دانستند. سپس سه جوهر، یا سه صنعت مشکله پدید آمد، و پنجم، برهمما پروردگار عالم مادی پا به عرصه

هستی گذاشت.

در بهاگوته روح جزیی از خدا است ولی عین آن نیست. جهان مادی از نظر کیفیت از خدا متمایز، ولی جزیی از اوست.

۴. طریق محبت: این مبحث جدیدی است که در ادبیات دینی هند تا این زمان سابقه نداشته است. راه جدید رستگاری محبت و عشق است. قبل امّا معرفت و عمل مطرح بود و ریاضت‌جویی و کناره‌گیری از جهان را راه حق می‌شمردند. اما بهاگوته طریق عشق را برگزید و به کریشه توجه محض خود را منعطف ساخت و این راه را امن‌ترین راه‌ها دانست. توکل کامل به کریشه روح را متور می‌کند. عابد باید یکتاپرست، طالب آخرت و وصال با خدای یگانه باشد. و خواست‌های خود را همان خواست‌های حق قرار دهد تا خداوند عنایت خویش را ارزانی دارد.

۵. طریق کردار و عمل نیز طرد نمی‌شود و اثر دارد، ولی شادی و سعادتی که از عمل نیک بر می‌خیزد ناپایدار است، و به محض آن که روح در بهشت از این توشة اعمال تا به آخر بهره جست، دیگر بار سقوط می‌کند و دوباره گرفتار تنی دیگر می‌گردد. راه نجات رسیدن به مقام رستگاری و وارستگی از علایق است تا از نیاز به عمل فارغ گردد. کارها را باید بدون قصد سودی انجام داد و خویشن را نثار حق کرد تا چراغ فرزانگی در دل شخص افروخته شود.

۶. وجود معاد و بقای جاودانی روح. مقام وصال به حق امری وحدت وجودی است. شخص پس از رسیدن به وارستگی از شادی تماس بر برهمن بهره‌مند می‌شود و همین وصال به حق و استغراق در ذات ابدیت است که خالق و مخلوق یکی است. بقاء در ذات الهی حاصل می‌شود.

این مرحله پیشرفته بهاگوته در جنوب هند گسترش یافت و پیروان آن را مجدویین^{۱۸۲} می‌گفتند. در این مرحله است که ادبیات بهاگوته با ادبیات برهمنی در هم می‌آمیزد و سرانجام رامه نوجه آنها را در یک مکتب واحد در قرن دوازدهم میلادی وحدت می‌بخشد.

دین شیوایی^{۱۸۳}

دین شیوایی باید سابقه‌ای کهن داشته باشد، زیرا با کشفیاتی که در قرن حاضر در دره سند به عمل آمده، روشن شده است که عناصری اصلی از این دین به عصر پیش از وداها می‌رسد، یعنی به فرهنگ بومی کهن دره سند، به فرهنگ‌های موهنجودرو و هرپا باز می‌گردد. یکی از مجسمه‌های یافته شده در آثار باستانی خدایی را نشان می‌دهد که روی گاو نری نشسته و جانوران دیگر پیرامون او را فرا گرفته‌اند. اما نباید گمان کرد که دین شیوایی پیش از عصر وداها با دین شیوایی عصر بعد از برآهمنه‌ها همانند بوده است. طبعاً در طی این ایام، تحولات عظیمی در دره سند و در همه هند پدید آمده بود، افکار فلسفی تازه، یکتاپرستی، وحدت وجود و طرق مختلف وسیعی که برای رسیدن به نیروانه و حق پدید آمده بود همه و همه بر آین بومی کهن تأثیر گذاشتند.

پیروان قدیمی‌ترین تیره این کیش که شیوا را چون شهریار حیوانات^{۱۸۴} می‌پرستیدند، خود به دو فرقه تقسیم می‌شدند که هر دو غیر متشرع و مخالف با مبانی ودایی بودند. ظاهراً پیروان این کیش مراسم ویژه‌ای داشتند: از جمله قربانی کردن انسان، و نثار شراب به شیوا جزء این آیین‌ها بود. شراب را در کاسه سرِ مرد (قربانی؟) می‌ریختند و می‌نوشیدند. نظامات طبقاتی نداشتند و پیرو قانون کرمه نبودند. پیکر خود را با خاکستر می‌پوشاندند و باده گساری و عیاشی‌های گروهی وسیعی می‌کردند و گاه در گورستان‌ها اقامت می‌جستند.

اما، پس از آمیختن به اعتقادات اعصار جدیدتر، این دین در قرن هشتم م. به صورت تازه‌تر خود به سراسر هند راه یافت و پیروان آن را همچنان که محتملاً در اعصار پیش از تاریخ می‌خواندند، پیروان سرور حیوانات می‌نامیدند. پیروان این دین کوشش در راه شناخت و رسیدن به حقیقت ذاتی شیوا می‌کنند. او را علت فاعلی جهان و نه علت مادی آن می‌دانند. او با وجود منزه بودن از جسم و

صورت، بر حسب ضرورت صورت به خود می‌پذیرد و ظاهر می‌گردد. آزادی و نجات از طریق عبادت، تزکیه نفس و آداب یوگه (یوگا) و پاره‌ای مراسم دیگر، چون آغشتن تن به خاکستر و قرائت اوراد تحقیق می‌یابد. شادی‌ها، آواز و خنده و رقص به کار بردن عبارات بی سر و ته از وسائل نجات است، زیرا تعلقات را می‌گسلد و روح را از بند خاطرات آزاد می‌کند. یکی دیگر از ویژگی‌های این دین ستایش آلت تناسلی (linga) است که تمثیل نیروی آفرینش شیوا به شمار می‌آید. آداب ریاضت ایشان بیشتر شبیه یوگه است، ولی تظاهر به جنون و شنیدن سرزنش مردم از ویژگی‌های رفتاری آنان است و گمان می‌کنند این امر غرور ایشان را فرو می‌شکند.

به طور کلی، آداب عبادی آنان با آداب و مراسم برهمنی متفاوت است. اما فرقه‌های شیوایی متنوع بوده و هستند. علاوه بر فرقه‌های یاد شده که کمتر از تحولات دینی هند بهره برده‌اند، و از نظر تفکر فلسفی سخت ناقص به نظر می‌رسند، تیره‌های دیگری هم هستند که در راه تفکر فلسفی پیشرفت بسیار کرده‌اند. عقاید این فرقه‌ها به عقاید فلسفی هند در زمینه جهان‌شناسی و طریق گریز از سمساره درهم آمیخت و صورتی تازه یافت. از این میان سه مکتب از همه مهتر بود. یکی در کشمیر، یکی در جنوب هند و سرانجام مکتب «ویره شیوه»^{۱۸۵}! ادبیات کهن شیوایی به سنسکریت است و به آگمہ^{۱۸۶} معروف است. ولی دو گروه دیگر، تتره‌ها^{۱۸۷} و سمهیته‌ها^{۱۸۸} نیز وجود دارد. آگمہ‌ها به عبادت شیوا، تتره‌ها به عبادت نیروی خلاق او یعنی شکتی، و گروه سوم، یا سمهیته‌ها، به پرستش ویشنو مربوط است. اما هر سه این گروه‌ها خود را از به جای آوردن مراسم عبادی و دایی به دور داشته‌اند.

در مکتب کشمیری به مبانی رساله‌های آگمہ صورت فلسفی داده شد و آن را با مباحث یکتاپرستانه و دانته تلفیق دادند. در این مکتب برآئند که اگر سالک باطن خویش را آینه تمام نمای شیوا سازد و او را در خویشتن باز شناسد، به نجات خواهد رسید.

شیوا، در نظر پیروان این فرقه، هم علت فاعلی و هم علت مادی است. او به یاری نیروهای سحرآمیز خود (شکتی) جهان را می‌آفریند.

این نیروها آگاهی، شادی بی‌پایان، اراده، معرفت و فعالیت است که شیوا به یاری آنها اشیاء را پدید می‌آورد و از میان برミ دارد و باطل می‌کند و بر اثر فیض خویش آنها را به ذات بی‌کران خویش باز می‌گرداند. عالم یک صیرورت و دگرگونی دائم است و عبارت از خلق و محو است.

موجودات در دریای سمساره سرگردان‌اند و علت آن این است که نمی‌دانند خود عین خداونداند و غافل از عظمت روح خویش‌اند. این امر جهل انفرادی است. برای گریز از آن باید به کشف و شهود پرداخت و هنگامی که روح واقعیت خود را دریابد، به ذات حق می‌پیوندد. پیرو باید به این طریق به محفل مرشدی راه یابد، معرفت بیاموزد و به ریاضت معنوی تن در دهد و اُورادِ مقدس بخواند و در تمرکز نیروی ذهنی بکوشد و چون طریق سیر و سلوک را پیمود، شکتی در او راه خواهد یافت و پیرو به وصال حق خواهد رسید.

در مکتب جنوبی هند، بر عکس مکتب کشمیری، به سه جوهر معتقدند: خداوند، روح و ماده. شیوا اساس کاینات است و خود برتر از ثنویت روح و ماده است. آنان خداوند را پتی^{۱۸۹} یعنی «سرور و شهریار»، ارواح را پشو^{۱۹۰} یعنی «بند و زنجیر» یا اچید^{۱۹۲} یعنی «ماده» می‌خوانند. ماده نبوی است که خداوند ارواح را به عالم پیوند می‌دهد. در این مکتب، چون روح به وصال حق رسید، شخصیت و صفات ممیزه خویش را حفظ می‌کند و از وجود و شادی شیوا متعمن می‌گردد.

فرقه سوم، ویره شیوه^{۱۹۳} یعنی «شیوای قهرمان» می‌خوانند. نام دیگر ایشان لینگه‌یَت^{۱۹۴} یا «حاملان آلت تناسلی» است که مظهر نیروی آفرینش شیوا است. پیروان این فرقه، شیوا را از خدای تعالی می‌دانند و او را به تمثیل لینگه (آل تناسلی) ستایش می‌کنند. او واقعیت یگانه است و عالم ارواح بی‌شمار و عالم مادی واقعیت‌هایی هستند که شیوا به یاری نیروهای خلاق خود آفریده است.

طریق نجات عشق به شیوا است. شیوا خود را به دو صورت گرداننده جهان و ارواح بی‌شمار توصیف کرد، و ارواح جدا مانده از او میل به بازگشت به سوی او دارند. شکتی نیروی آفرینش و بهکتی نیروی محبت و عشق به بازگشت و یکی شدن با اصل خویش است. بنابراین، خالق و مخلوق یکی نیستند و نوعی اتحاد با یکدیگر می‌یابند.

یادداشت‌های گفتار دوم

1. Himauat
2. Bhārata - Varsha
3. Purāna
4. Jambu - dvipa
5. نک. نشریه بنیاد فرهنگ ایران، ج ۱، تهران ۱۳۴۷، مقاله «جغرافیای اساطیری ایران».
6. نک. Kent, R. G, Old Persian, New Haven 1953.
7. Sindhu
8. Prakrit
9. رک. یادداشت‌های گفتار نخست، شماره ۲۰.
10. Mahābhārata
11. Tamils
12. Taxila
13. Šiva : ایزد مرگ در اساطیر هند.
14. Vishnu : ایزد نگاهداره در اساطیر هند
15. Krishnā : یکی از آیین‌ها هندی و ایزدی به همین نام.
16. Kāverī
17. Dolmens
18. Mohenjodaro
19. Larkana
20. Harappā
21. Figurines
22. Šakti : نیروی فعال یا انرژی مؤنث یک خدا، به ویژه شیوا.
23. Mahāyogin

24. Paśupati

25. trīśula

26. Animism

۲۷. Nāgas : ناگه به معنای مار، در اساطیر هندو، به ویژه نام مار یا اژدهایان افسانه‌ای با صورت انسان که در شهر بوگاراتی (Bhogarati) در درون زمین می‌زیند.

۲۸. Yaksas : موجوداتی فوق طبیعی، ارواح، اشباح و نام‌گردهی از نیمه خدایان هندی.

29. Sītā

30. O. T. S. (Taittiriya Samhitā), 3, 4, 5.

31. Brahmanas

32. Taittriya Aranyaka (T. A)

33. Aśvins

34. Dnepr

35. Yenisei

36. Minusinsk

37. Afanasievo

38. Andronovo

39. Ob

40. Dumezil

41. Sāmaveda

42. Atharvaveda

43. Yajurveda

۴۴. Usas : ایزد بانوی بامداد.

۴۵. Agni : ایزد آتش.

46. Anthropomorphism

47. Polytheism

48. Abstraction

49. Monotheism

50. Pantheism

51. Astaka

52. *adhyāsa*

53. *mandala*

54. *sūkta*

. ۵۵. Mac Donnel : خاورشناس مشهور و نویسنده کتاب «اساطیر و دایی».

56. *Prajāpati*

57. *atharvan*

58. *Inanimate*

59. *Samudra*

60. *adri*

. ۶۱. Cosmogony : تکوین جهان.

62. TB (*Taittiriya Brāhmaṇa*), 2, 8, 9

63. *Tvastr*

64. TB, 2,2,9, ff

. ۶۵. Hiranyagarbha : زهدان زرین.

66. *Chāndogya Brāhmaṇa*

67. *Avatār*

68. *Aditi*

. ۶۹. Usas : خدای پگاه و بامداد.

70. *Vivasvat*

71. *Manu*

72. *Yama*

73. *Yami*

74. *Dyaus*

75. *Prthvī*

76. *Vāyu*

77. *Sarasvatī*

78. *Viśva. rupa*

79. *Trita*

80. *Purusa. sūkta*

81. Rājanya

82. Vaisya

83. Śudra

84. ekam

85. Kāma

86. manas

87. Gandharva

88. Mātariśvan

89. Puṣan

۹۰. این بخش، برداشتی کلی و اختصاری از ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، اثر داریوش شایگان است.

91. Paśupati

92. Mahābhārata

93. Mohenjodaro

94. Harappā

۹۵. شناخت ما از اسطوره و آیین در دره سند، عمدهاً مربوط به تأثیرات بعدی ادیان بومی دره سند بر دین مبتنی بر ودahu در هند است، که نظام فکری و دایسی را زیر و رو می‌کند.

96. Viddhi

97. arthavāda

98. anthropomorphic

99. Vajra

100. Vitrahan

101. Aryaman

102. Bhaga

103. Dakṣa

104. Amṣa

105. Viṣvakarma

106. Purusa sūkta

107. microcosm

108. macrocosm

109. Pani

. ۱۱۰. Eschalotogy : رستاخیز شناسی یا دانش مربوط به پایان جهان.

. ۱۱۱. Vpanisad : در لغت به معنای «فرونشستن در کناری» می‌باشد.

112. Ātman

. ۱۱۲. āntaran agnihotram : اندرون را برای آگنی قربانی کردن.

114. Śruti

115. Samsāra

116. mokṣa

117. mahāpralaya

118. Kalpa

. ۱۱۹. عمر یک صد ساله برهمن (برهم) برابر ۱۵۷/۶۸۰/۰۰۰/۰۰۰/۰۰۰ سال است.

120. mahāyuga

121. krita

122. tretā

123. dwāpāra

124. kāli

125. dhorma

126. Śakya

127. Tathāgata

. ۱۲۸. Jātaka : یعنی زایش، در واقع مجموع روایاتی است دربارهٔ زایش بودا و تحول

بعدی زندگانی وی. در این باره نک. بدرازمان قریب. و ساترده جاتکه : داستان تولد بودا،

تهران ۱۳۷۱.

129. Bodhisatva

130. Tusita

131. Mahāmaya

132. Yasodha

133. anatta

-
134. bhavacakra
 135. dharna
 136. Mahāyāna
 137. Hīnayāna
 138. Kanishka
 139. Jīvan nukti
 140. darsana
 141. bhavanā
 142. bhakti
 143. trikāya
 144. dharmakāya
 145. sambhogakāya
 146. Jainism

. ۱۴۷: گذرکننده، کسی که گذرگاهی برای رسیدن به نیروانه یافه است. tīrtha - kara.

. ۱۴۸: اعتقاد به وجود نفس و روان، حتی در موجودات بی‌جان. animism.

149. na. ekānta (غیر واحد)
 150. an. ekānta. vāda
 151. naya
 152. syāt
 153. anu
 154. jiva
 155. mukta
 156. Samsārin
 157. manas
 158. Jāṇāna
 159. triratna
 160. ahimsa
 161. sunrta
 162. jina

163. Vardhamāna Mahāvira

164. Parśva

165. Kṣatrya

166. Vasudeva Krisna

167. Bhagvata

168. bhakti

169. paśupata

170. Veo - Brāhmaṇism

۱۷۱. درباره ترجمه فارسی این اثر، نک. گیتا (بهگود گیتا)، ترجمه محمدعلی موحد،

تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۴۴

172. Yādava

173. avatār

۱۷۴. Vedānta: نام متونی است که جوهر و داهای در آن است و نظریه‌ای است تئوریک -

فیلسوفانه مبتنی بر اوپنه نیشده؛ sāṃkhya: نظامی فلسفی است که به شخصی به نام

Kapila نسبت داده می‌شود و دارای ۲۵ اصل است؛ yoga: نظامی فلسفی است که

مربوط به وحدت روح و طبیعت است و کلاً در همان مکتب sāṃkhya می‌گنجد.

175. avatāra

176. Prasāda

177. Uyūha

178. Samkārsana

179. Pradyumna

180. manas

181. aniruddha

182. ālvār

183. Śivaism

184. Paśupati

185. Virasīva

186. āganas

187. tantras

188. Samīhitas

189. Pati

190. Paśu

191. Paśa

192. ačid

193. Vira ḫiva

194. Lingayat

مآخذ

مهرداد بهار، اساطیر ایران، تهران ۱۳۵۲؛ چاپ دوم: پژوهشی در اساطیر ایران، تهران ۱۳۶۲.
داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران ۱۳۵۶.
اوپانیشاد. گزارش دara شکود، تهران ۱۳۵۶.

Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, U. S. 1972.

A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, India 1963.

Arthur Bertrand Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, England 1925, 2 vols.

An Advanced History of India, by (R. C. Majumdar, H. C. Raychaudhuri and Kalikinkar Datta; New York 1967.

گفتار سوم
ادیان آسیایی
در
روم پیش از مسیحیت

ادیان آسیایی در روم پیش از مسیحیت

سهیم یونان در تفکر آسیای غربی

با آمدن اسکندر به آسیا و فتح آسیای غربی و مرکزی تابه ماوراءالنهر و دره سند و رسیدن قوای اسکندر به مصر، عصر جدیدی از تلفیق فرهنگی در غرب آسیا و مصر پدید آمد که در طی زمان فرهنگ‌های آسیای غربی، مصر، یونان و روم را بیش از همیشه به هم نزدیک ساخت. این تحول فرهنگی که خود بر پایه‌هایی اقتصادی، اجتماعی و تاریخی استوار بود، تأثیرات بسیار عمیقی، به ویژه بر اروپا، گذاشت که منجر به تمدن مسیحی - اروپایی شد. برای شناختن این مرحله تازه اجتماعی - فرهنگی در غرب آسیا، مصر، یونان و امپراتوری روم، باید به تحولات اجتماعی و فرهنگ یونان و روم از یک سو، و آسیای غربی و مصر از سوی دیگر، در هزاره نخست پیش از مسیح توجه کنیم. در این بررسی، نخست به شناخت یونان و روم و سپس به شناخت آسیای غربی و مصر می‌پردازیم.

یونان در عصر آمدن اسکندر به آسیا، به مرحله‌ای از تمدن رسیده بود که اندیشه‌های قومی آن به اندیشه‌هایی بشری تبدیل شده، قابلیت‌پذیرش جهانی یافته بود، یادآور شویم، برای آن که اندیشه‌ای بتواند به بهترین وجه بگسترد و شکلی جهانی به خود گیرد، باید از محدوده فکری محلی، طبقاتی و ملی خود خارج شده و ارزشی عمومی و قابلیتی کامل برای انتقال یافته باشد. طبعاً ممکن است عناصری از فرهنگی محدود و قومی نیز به وام برود، ولی در آن صورت،

تأثیرات آن فرهنگ جزیی است، نه کلی. چنان اندیشه‌هایی جهانی می‌گردد که به صورتی اصولی، مجرد و کلی درآمده، بتواند شمولی بشری یافته؛ آموزش داده شود و با دیگر اصول کلی اندیشه به رقابت برخیزد. اندیشه‌های فلسفی یونانی در این عصر به چنین مرحله‌ای رسیده و بلوغی جهانی یافته بود، و این در حالی بود که تا یک دو قرن پیش از آن، اندیشه یونانی و نحوه زندگی یونانی، خاص یونانیان بود و حتی همه اهالی یونان یونانی شمرده نمی‌شدند و تنها آن گروه محدودی یونانی به شمار می‌آمدند که از «آزادان» بودند. در واقع، مفهوم یونانی مفهومی طبقاتی بود که شامل برداگان نمی‌شد.

آرمان‌های اخلاقی و سیاسی و حتی دانش، عمیقاً تابع شرایط و قید و بندهای طبقاتی و اجتماعی بود و همگان را در برنمی‌گرفت. هنوز مفهوم انسان شامل همه افراد جوامع یونانی یا بشری نمی‌شد و معرف همان گروه محدود بود. اما رشد جامعه شهری یونانی و رشد فلسفه در دویست سال پیش از اسکندر منجر به تحولی در اندیشه یونانی شد. روشنگری سوفسطاییان^۱ در قرن پنجم پ.م، فرد را در برابر مملکت و مقررات آن قرارداد و به بحث درباره تعارض طبیعت و قوانین پرداخت و این که چگونه چنین تعارضی قوانین موضوعه را از تقدس طبیعی کهن خود به دور داشته است. سوفسطاییان، علاوه بر این، معتقد بودند که مقررات اخلاقی و سیاسی نسبی‌اند. فرد میزان همه‌چیز است و حقیقت عینی وجود ندارد، کلاً نظریات ایشان شکاکانه بود. از سوی دیگر، عقاید سقراط و افلاطون مبنی بر خردگرایی بود، خردگرایی نمی‌توانست متکی و مبنی بر محدودیت‌های طبقاتی و قومی باشد و به ناجار می‌باشد پنهانه‌ای بشری را در برگیرد. سقراط معتقد بود که هیچکس از روی علم و عمد مرتكب گناه نمی‌شود و لذا فقط علم می‌تواند آدمی را به فضیلت برساند. ارتباط نزدیک میان فضیلت و ذانش از صفات مشخص سقراط و افلاطون است.

کلیان^۲ معتقد به بازنگری و بازسنجی مقررات حاکم بر رفتار انسان بودند، و خودپسندی فرد، بی‌تفاوتی به ارزش‌های سنتی جامعه، مانند میهن‌پرستی و

رهانیدن خویش از هرگونه قضاوت قبلی را تبلیغ می‌کردند.
در این میان، فروپاشیدن دولت - شهرهای کهن یونانی و از دست دادن استقلال خارجی شان، قوم‌گرایی محدود اهالی دولت - شهرها را تضعیف نمود و مفاہیم کلی‌تر انسان را جانشین آن کرد.

در عصر اسکندر، مفهوم فرهنگ هلنی به معنی فرهنگی یونانی^۳ نبود حتی یک بیگانه^۴ می‌توانست یک هلن واقعی شمرده شود. بزرگداشت خرد به عنوان برترین قدرت در وجود انسان، باعث شد که عناصر قومی و طبقاتی به عنوان معیار انسان بودن کنار نهاده شود و هر آن کس را که بدان شیوه عقلاً بیندیشد، حتی اگر یونانی نباشد، هلن بخوانند. آخرین گام در این راه هنگامی برداشته شد که رواییان^۵، اندکی بعد، اعلام داشتند که آزادی کیفیتی درونی است که بر موقعیت بیرونی انسان در جامعه استوار نیست. آزادی واقعی را ممکن است در بردهایی یافت، به شرط آن که از خرد بهره بُرده باشد و اسارت را ممکن است در اشراف بی‌خردی جست که از تعقل بازمانده است. بدین ترتیب، رواییان جامعه‌ای را تبلیغ می‌کردند که ذهنیت متعالی انسانی در آن جانشین مادیات شده باشد. زیرا انسان خردگرا و منطقی، فارغ از قوم و قبیله، فارغ از طبقه و موقعیت اجتماعی، می‌تواند نمودگاری از آن جامعه باشد. در آن جامعه، انسان وابسته به شهر - دولت نبود، انسان مفهومی جهانی داشت و امکان داشت که او را جهان - شهری^۶ خواند و این رهایی درونی نهایت رشد فکری یک انسان به شمار می‌آید. به عقیده رواییان داشتن لوگوس^۷ (اصلی فعال، درونی و جهانی که تصمیم‌گیرنده همه امور بود) به تنها یکی کافی بود که میان انسان و جهان هماهنگی پذید آورد. اوج این برداشت جهان - شهری در دوره امپراتوری روم بود که همه اقوام تابع امپراتوری، چه رومی، چه یونانی چه آسیایی یا افریقایی، دارای حقوقی برابر گشتند، اما، به هر حال، در عصر اسکندر نیز فرهنگ یونانی به این مفهوم رسیده بود. به ویژه، وحدتی را که اسکندر میان آسیا و اروپا می‌طلبد، ناشی از همین برداشت بود.

این مجموعه را می‌توان هلنیسم^۸ نامید. در سرزمین‌های آسیایی و مصری که به دست اسکندر افتاد و پس از او جانشینانش در آسیا، سلوکی‌ها و در افریقا - بطلمیوسی‌ها - بر آنها فرمان راندند، رابطه با سرزمین یونان اصلی گستالت است، اما هلنیسم روح مسلط بر فرهنگ این نواحی باقی ماند. یونانیانی که به آسیا و آفریقا آمدند با بومیان این سرزمین‌ها در آمیختند و فشاری فرهنگی بر بومیان وجود نداشت. به یاد آوریم ازدواج اسکندر و ده هزار نفر از افسرانش را با دختران ایرانی. از کیفیات عمومی دیگر هلنیسم به کار بردن زیان یونانی به عنوان زیان علم، ادب و سیاست بود.

در این عصر تازه مرکزیت تازه‌ای وجود نداشت. هر منطقه، از جمله سوریه، مصر و بخش شرقی نجد ایران (حکومت یونانی بلخ) برای خود مرکزی فرهنگی شد که در آن فرهنگ کهن محلی با هلنیسم مجموعه‌ای فرهنگی پدید می‌آورد. اسکندریه در دلتای نیل و انطاکیه در سوریه دو شهر و دو مرکز مهم هلنیسم در آسیا و شمال آفریقا بود و به مرور شهرهای آسیای صغیر و سوریه، با پذیرفتن خصوصیات شهرهای یونانی، به صورت شهرهایی یونانی درآمدند. طبعاً حکومت‌های سلوکی و بطلمیوسی، که فرهنگی هلنی داشتند، به این تحول فرهنگی در غرب آسیا و مصر یاری رساند. این تحول هلنی حتی در خود یونان نیز دیده می‌شود. بعد از عصر ارسسطو، زنون^۹، بنیانگذار مکتب رواقی، خود مردی از فنیقیان جزیره قبرس بود که زبان یونانی را آموخته بود و در آتن تدریس می‌کرد و سخت محترم بود. این آمیزش فرهنگی چنان عمیق شد که در سرزمین‌های آسیایی و مصری دانشمندان بزرگی با نام‌هایی یونانی ولی محتملاً دارای اصلی بومی، پدید آمدند.

اما اندک اندک در این جهان هلنی و در میان ادبیاتی که به زبان یونانی پدید آمده بود، عناصر تازه‌ای مبتنی بر فرهنگی غیر هلنی دیده می‌شود. این تحول تازه که بعضی نمونه‌های کهن آن به قرن دوم پ. م. می‌رسد، در عصر بعد از تولد مسیح رشد و گسترش می‌یابد، ولی حتی تا قرن سوم م. نیز ما هنوز تفکر

هلنی را در آسیای غربی زنده می‌بینیم. اما به زودی در آسیای غربی و مصر، این عصر هلنی غیردینی تبدیل به عصری روی‌آور به دین می‌شود و مسائل روحی انسان در درجه نخست، و مسائل ملی، محلی و زبانی، در درجه دوم، مطرح می‌گردد. پیروان این عقاید دینی تازه می‌کوشند اثبات نظریات خود را به یاری همان فرهنگ هلنی انجام دهند و در این میان، چه آین‌گنوسی و چه مسیحیت از فلسفه الهی یونان سود می‌برند ولی خود تفکر هلنی نیز از شکل فلسفی به نوعی تفکر دینی تحول یافت و به انواع عقاید شرک آمیز آسیای غربی نزدیک شد.

نظریات فلوطین^{۱۰} خود از این جمله بود که مکتب نو افلاطونی^{۱۱} از آن پدید آمد و تبدیل به مکتبی با اصول عقاید و استدلالات خود شد. هلنیسم در این عصر گسترش و محدودیتی ویژه یافت. همه این ادیان و عقاید شرقی از تفکر هلنی سود جستند و نیز هلنیسم در صورت کهن خود، از عمومیت افتاد. ولی جالب توجه این است که همه بحث‌های دینی و جز آن در محدوده زبان یونانی انجام می‌پذیرفت. به همین دلیل بود که کلیساي مسیحی شرق عمدهاً کلیساي یونانی باقی ماند و هر چند تفکر هلنی رنگ باخت، دولت بیزانس که جانشین دولتهای هلنی شد، عمیقاً یونانی بود.

تنها اسلام بود که نفوذ مستقیم این فرهنگ هلنی را در مصر و سوریه و فلسطین از میان برد، و سرانجام، عثمانی‌ها با فتح قسطنطینیه در سال ۱۴۵۰ هلنیسم بیزانسی را به پایان رسانیدند. اما فلسفه و علوم اسلامی خود عمیقاً متأثر از فرهنگ هلنی باقی ماند.

فرهنگ یونانی چهار مرحله را طی می‌کند:

۱. پیش از اسکندر که فرهنگی ملی بود (تا ۳۰۰ پ. م.).
۲. بعد از اسکندر، هلنیسم به عنوان فرهنگی جهانی و غیردینی (۳۰۰ پ. م. تا ۱۰۰ م.).

۳. هلنیسم متأخر، به صورت فرهنگی دینی و شرک آمیز.
۴. تمدن بیزانس، به صورت فرهنگی یونانی - مسیحی.
- مرحله اول مرحله‌ای است دقیقاً یونانی و مربوط است به تحولات مادی و فرهنگی سرزمین یونان.

مرحله دوم عنصر یونانی تفکر متجلی در مکاتب فلسفی یونانی، به ویژه مکتب رواقی است، ولی تلفیق با تفکرات شرقی محسوس است. مرحله سوم روی آوردن به تفکر دینی تمدن‌های کهن شرقی است که با عنصر تفکر یونانی آمیخته است و کار غیریونانیان است در شرق.

این تحولات فکری که دوره‌ای بیش از سیصد سال را در بر می‌گیرد، در تاریخ تفکر دینی از اهمیت شایانی بهره‌مند است و از جمله، سبب پدید آمدن جنبش‌های مهمی چون جنبش گنوستیکی و مکتب نوافلسطونی می‌گردد، و الهیات هلنیستی بر علم کلام در مسیحیت و اسلام تأثیر بسیار می‌نهد.

سهم آسیا در تحول دین در آسیای غربی

آسیای غربی، از دره سند تا دریای مدیترانه، نیز در هزاره نخست پیش از مسیح تحولات عمدہ‌ای را به خود دیده است. هر چند بنیان چنین تحولاتی را می‌توان از هزاره دوم پ. م دید، ولی عمومیت یافتن آن به هزاره نخست پ. م، می‌رسد. در نیمه نخست هزاره اول پ. م، ادیان آسیای غربی هنوز ادیانی قومی‌اند. هر چند بعضی از این ادیان به نوعی یکتاپرستی هم رسیده‌اند، ولی این یکتاپرستی هنوز از تنگنای قومی به در نیامده است. توسعه طلبی‌های اقوام آشور و بابل در نیمه نخست این هزاره و خرد کردن و به نابودی کشاندن استقلال اقوامی که استقلال و سعادت خود را مرهون الطاف خدا یا خدایان قومی خویش

می‌دانستند و قوم خویش را قومی گزیده و برتر از دیگران می‌شمردند، سبب سست شدن بنیاد تفکرات قومی - دینی شد. از جمله یهودان که خود را برگزیده خداوند می‌دانستند به برگزیدگی بابلیان افتادند و خداوند نه یک یهود بلکه کورش پارسی را مسیح خود قرار داد تا آنان را نجات دهد. شگفت نیست اگر عیسی مسیح از میان قوم یهود برمی‌خیزد و از خدایی جهانی و نه خدایی ویژه قوم یهود سخن می‌گوید. در واقع، جماعت بشری فقط قادراند به اندازه بضاعت و وسع فکری خود، عظمت خداوند را دریابند و این بضاعت و وسع فکری تنها بر اثر تجارب متعدد و عینی زندگی به دست می‌آید و آن پیامبرانی موفق‌اند که در عصر این تحولات فکری ظهر کرده باشند.

به هر حال، از نیمه هزاره نخست پ. م، تحولاتی در اوضاع اجتماعی آسیای غربی پدید آمد و همه آن، از سند تا مدیرانه و مصر در تحت سلطه هخامنشیان به دولتی واحد تبدیل شد. این وحدت و سازندگی که پس از ویرانه‌های چند صد ساله آشوری و بابلی پدید آمده بود، نوعی وحدت بشری و نوعی تفکر برتر از تفکر قومی را تبلیغ می‌کرد. هخامنشیان نکوشیدند دین خود را به دیگران تحمیل کنند، بر عکس، عقاید دینی اقوام را سرکوب نکردند و آزادی دینی وجود داشت. اما مجموع این تحولات اجتماعی و انسانی و پدید آمدن امکان ارتباطات وسیع میان اقوام گوناگون شاهنشاهی یک رشته عقاید دینی را عمومیت بخشید و بنیانی برای ادیان غیر قومی - ادیان جهانی - فراهم آورد.

اصول تازه‌ای که عمومیت یافت، چنین بود:

۱. یکتاپرستی جهانی، خداوند بزرگ از آن قوم و قبیله خاصی نیست. او همه هستی را پدید آورده و ما همه در نزد او برابریم.
۲. ستاره‌شناسی: سیارات به صورت خدایان درآمدند و احکام نجوم در تعیین سرنوشت انسان نقش عظیم یافت.
۳. وجود خیر و شر، که مظهر خیر خداوند است و مظهر شر شیطان.

۴. جزای اخروی براساس خیر و شری که انسان در طی حیات خویش ورزیده است، نصیب او می‌گردد.

برای شناخت اصل نخست بهتر است به نمونه دین یهود و تحولات آن در تبعید بابل توجه کنیم. تبعید یهودیان به بابل باعث شد که ایشان به آن وجه از دین خود، که می‌توانست از تنگنای عقاید کهن قومی شان خارج شود، رشد بخشند و آن را در برابر اصول ادیان دیگر قرار دهند. نتیجه این تحول را که بر اثر برخورد آراء و عقاید دینی پدید آمده بود، می‌توان در عهد عتیق دید، و به عنوان نمونه‌ای از آن بخشی از فصل دوم اشعیای نبی را نقل می‌کنیم: «کلامی که به اشعیاء پسر آموص درباره یهود و اورشلیم نازل شد این است که در ایام آخرین واقع می‌شود که کوه خانه خداوند به سر کوه‌ها برقرار و بر تل‌ها رفیع تر خواهد شد و تمامی طوایف به سوی آن روان خواهند شد و قوم‌های بی‌شمار روانه شده خواهند گفت که بیاید تا به کوه خداوند، به خانه خدای یعقوب برآیم که او راه‌هایش را به ما نموده، در طرایق او گردش نماییم؛ زیرا که شریعت از صیون و کلام خداوند از اورشلیم بیرون خواهد آمد و او در میان خلایق حکومت نموده، قوم‌های بی‌شمار را متنبه خواهد ساخت و ایشان شمشیرهای خود را به گاو‌آهن و نیزه‌های خودشان را به اره تبدیل کرده، قوم به قوم شمشیر نکشیده، بار دیگر جنگ را خواهند آموخت.»

چنان که می‌بینیم، خدای ویژه قوم یهود، در شرایط تازه، خدای همه بشریت شمرده می‌شود. اگر قوم یهود از اورشلیم بیرون افکنده نشده بود، اشعیای نبی چنین باور تازه‌ای پیدا نمی‌کرد و خداوند یهود را خداوند همه اقوام نمی‌شمرد. علاوه بر دین یهود، می‌توان از دین بابلی در عصر هخامنشیان صحبت کرد. این دین قبل‌اً دین رسمی بابل بود و حکومت از آن حمایت می‌کرد. با آمدن هخامنشیان و ایجاد شاهنشاهی تازه، حکومت از ادیان موجود در شاهنشاهی حمایتی خاص نمی‌کرد و این ادیان متعدد اقوام که بر اثر ارتباطات تجاری، نظامی و سیاسی در همه بنه شاهنشاهی پراکنده شده بودند، در معرض نفی و

اثبات عمومی اقوام شاهنشاهی قرار داشتند و در این برخورد آراء و عقاید، دین‌هایی قادر به بازماندن بودند که بتوانند متعالی‌ترین اندیشه‌های دینی عصر خود را تبلیغ کنند. دین بابلی که دیگر حامی پُر قدرتی نداشت، به خود تحولی بخشید، از برداشت‌های عینی دینی به سوی برداشت‌های مجرد ذهنی رفت، خداوند مفهومی متعالی و مجرد یافت، مفهومی که قبلًا دارا نبود، و به مرور در عصر هلنیسم آسیای غربی، تمام عناصر هلنیستی و عناصر آسیایی تازه را پذیرفت، و نه تنها دینی یکتاپرست شد، بلکه ستاره‌شناسی قدیم نیز به صورت علم احکام نجوم با مفاهیم مجرد در آن راه یافت و حتی هلنیسم را در این زمینه تقویت کرد.

نمونه دیگر، دین مهرپرستی (میترایسم) است، که از مرزهای قومی ایرانی درآمد، به مفاهیم بسیار مجرد خیر و شر رشد بخشید و به مهر نوعی یکتایی جهانی داد و نجوم و احکام نجوم آسیای غربی را نیز پذیرفت و به خود شکلی قابل پذیرش در سراسر امپراتوری روم بخشید. این تحول هنگامی رخ داد که در خود ایران دین زرده‌شده در عصر اشکانی و ساسانی گرفتار انواع عقاید ابتدایی و قومی باقی مانده بود و فرقه‌های محلی زرده‌شده، زُروانی در هر گوشه به فعالیت مشغول بودند. اما حتی همین دین بومی سرزمین ایران که در عصر ساسانیان به صورت دین رسمی درآمد، در نزاع با مسیحیت و مانویت مجبور شد بر عکس دوران اوستای جدید، نوعی وحدت زروانی به خود بی‌بخشد، نجوم و احکام نجوم را پذیرد و به سازشی با تحول دین در عصر خود برسد. عصر فوق عصر تحول از ادیان سنتی به ادیانی بود که دارای الهیاتی مدوّن و علم کلامی مناسب بودند. در واقع، این ادیان در حال تحول، اصولی را از مرحله کهن سنتی خویش می‌گرفتند، آنها را به صورتی تحرییدی در می‌آوردن و در نظام فکری تازه‌ای قرار می‌دادند. تأثیرات تفکر فلسفی یونانی به این تحول ادیان بلوغی مناسب می‌بخشد، ولی، به هر حال، شرق خود از این حیث در حال تحول بود.

عنصر دوم ستاره‌شناسی بود. در عصر ساسانی - رومی علم احکام نجوم

برترین علوم شمرده می‌شد و دانستن آن ارزشمندترین هنر به شمار می‌آمد. اندک اندک، از عصر اسکندر به بعد، این باور در غرب آسیا و اطراف مدیترانه رشد کرد که همه چیز به یاری حرکت و سکون سیارات و قرار گرفتن آنها در منطقه البروج، و ظهور و غروب ثوابت قابل پیش‌بینی است.

قبل از این عصر نیز پیشگویی به یاری پرواز پرنده‌گان یا نحوه دانه‌چینی مرغان وجود داشت. و کاهنه‌های یونانی و جز ایشان پیشگویی‌های مهمی می‌کردند. اما در این عصر، علم احکام نجوم به صورت یک علم وارد میدان شده بود و متکی بر تجربیات قرون مت마다 بود. براساس این علم وقوع هر واقعه‌ای در زندگی فرد قابل تشخیص بود و برای بشر در آن عصر چنان تازگی، عظمت و جذابیتی داشت که هیچ دینی در آسیای غربی، بدون آن، دینی پیشرفته حساب نمی‌شد.

علم احکام نجوم در کنار علم نجوم در بین النهرين رشد کرد و در عصر شاهنشاهی هخامنشی، هنگامی که ریاضیات مصری با آن درآمیخت، توسعه فراوان پیدا کرد و صورت لايتجزایی از ادیان متحول آسیای غربی را یافت و به همراه این ادیان به یونان و روم رفت و در یونان دانش نجومی توسعه مجددی یافت و این دو با نجوم و احکام نجوم، از ارکان علوم و ادیان گشتند و حتی در جوامع مسیحی و اسلامی همچنان به عنوان حقیقتی خدشه‌ناپذیر به علم احکام نجوم باور داشتند.

عنصر سوم در تفکر دینی آسیای غربی دوگانه پرستی (دوآلیسم) ایرانی خیر و شر بود. تصور وجود دو گروه خدایان خیر و خدایان شر در تفکر کهن آسیای غربی عمومیت داشته است، و در میان این اقوام این باور وجود داشت که از خدا - پدر نخستین یا غول - پدر / مادر نخستین دو گروه خدایان خیر و شر پدید آمدند. نخستین بار در دین مزدایی ایرانی است که این مفاهیم ابتدایی سنتی تبدیل به مفاهیم مجرد می‌گردد. در گاثای زردشت، دو نیروی خیر و شر - آشے و دروغ - جهان را فرا گرفته‌اند که مظہر نخستین از آن دو، سپندمینو و مظہر

دروغ اهريمن است، ولی هر دو همزادند و در خلق اورمزدي وجود دارند و اورمزد اهريمن را از خود طرد می‌کند.

در دوره اوستای جدید، اورمزد خود با سپندمینو یکی می‌شود و اهريمن در برابر او همچنان مظهر شر است. تأثیرات این دو برداشت ایرانی را، که یکی مبتنی بر وحدتی در رأس و دوآلیسمی در زیر آن، و دیگری مبتنی بر دوگانه‌پرستی مطلق است، می‌توان در میان فرقه‌های گنوسي و اديان آسیای غربی در عصر مورد بحث ما دید. در گروهی از اديان خداوند خالق یکتا است، و مظهر شر، یا شیطان، که مخلوق او است، برضد او عصیان می‌کند (شبیه برداشت گاثایی)، یا دو جهان ماده و روح و خیر و شر وجود دارد که بر یکی خداوند و بر دیگری شیطان فرمانروا است (شبیه اوستای جدید).

تأثیر این نحوه تفکر ایرانی را بر عقاید یهود، بر عقاید گنوسي و بر مكتب نو افلاطونی می‌توان دید. در میترایسم نیز این نحوه تفکر ایرانی به خوبی دیده می‌شود. واپسین عنصری که در عقاید دینی آسیای غربی در این عصر عمومیت می‌یابد، عقیده به پاداش و پادافراه انسان پس از مرگ است، بحسب خیر و شری که در طی زندگی ورزیده است.

در اديان ابتدائي اعصار کهن هم اعتقاد به زندگی پس از مرگ وجود داشت، و حتی تصوری از بهشت و دوزخ را در آنها می‌توان دید. اما در هیچ یک از اديان، زندگی پس از مرگ ربطی به خیر و شری که انسان در طی زندگی ورزیده است، نداشت. در مصر که تصور زندگی پس از مرگ بسیار قوی بود، سعادت اخروی دقیقاً مربوط به اجرای درست آیین‌های دینی و قرائت سرودهای دینی با تجویدی دقیق داشت. حتی خواندن درست این سرودها توسط دوستداران متوفی هم می‌توانست به سعادت او در آن دنیا کمک کند. امری که هنوز هم در بسیاری اديان دیده می‌شود. اما زرددشت سعادت ابدی را منوط به مبارزه انسان با نیروی شر می‌دانست و دوزخ را جای کسانی می‌دید که در طی حیات شر بیشتر ورزیده‌اند تا خیر.

بلغ فکری انسان در نیمة دوم هزاره نخست پ. م، انباسته شدن آگاهی‌ها و باورهای متعالی انسان در شناخت بهتر و دقیق‌تر حیات، خلقت و آفریدگار، زمینه ذهنی لازم را برای ورود به مرحله تازه‌ای از دین که به کلی با شرک ورزی‌ها و ساده اندیشی‌های گذشته متفاوت بود، فراهم ساخت. مسیحیت آغاز این عصر تازه را نوید می‌دهد و دین اسلام نهایت این مسیر دینی است. ما در این گفتار، این تحول را در میان چهار دین آسیای صغیر، سوریه، مصر و ایران و تأثیراتی که بر تفکر دینی در امپراتوری روم گذاشتند، مطالعه می‌کنیم.

روم و شرق

هنوز هم در اروپاکسانی هستند که عظمت روم را مرهون به هم درآمیختن نبوغ یونانی و نبوغ رومی می‌دانند و سقوط روم را نتیجه نفوذ جمعیتی و فرهنگی شرق در روم و اراده امپراتوری می‌دانند. این اشخاص عقب‌افتادگی امروزین آسیای غربی را از قافله تمدن امری ازلی می‌انگارند و گمان می‌کنند که این منطقه آسیا پیوسته در چنین حالی بوده است.

اما در حقیقت باید گفت که روم تنها از یک جنبه، تأمین‌کننده قدرت امپراتوری بود و آن از نظر تأمین نیروی نظامی برای حفظ آرامش داخلی و محافظت از مرزها در برابر بیگانگان بود. نقطه اتکای این نیروی نظامی بر دوش مردم سرزمین‌های غیررومی امپراتوری نبود. دلاورترین لژیون‌های امپراتوری که در کنار رودهای راین و دانوب قرار داشتند، لژیون‌های رومی بودند نه آسیایی و مصری. ایجاد امپراتوری به دست رومیان و بقای آن عمدهاً در دست آنان بود. اما امپراتوری تنها نمی‌توانست بر قدرت نظامی استوار باشد. تولیدات صنعتی و کشاورزی، قابلیت‌های فنی و ایجاد آثار هنری و تولید ثروت‌های عظیم

امپراتوری روم نتیجه زحمات، هوش و قابلیت‌های درخشنان مردم مصر و آسیای غربی بود.

شرق زمانی دراز پیش از روم به تمدن رسیده بود و علم و کاربرد خرد در شرق سابقه‌ای بس عظیم‌تر از روم داشت. هنگامی که کنستانتین، در ۳۳۰ م. حکومت بیزانس را در یونان، آسیای صغیر، سوریه و مصر به وجود آورد و عیقاً ساختارهای فرهنگی و اجتماعی شرق را در امپراتوری روم شرقی به کار بست، از تمدن مصر (تأسیس: ۳۱۰۰ - ۲۵۰۰ پ. م.) و از تمدن بین‌النهرین (تأسیس نخستین پادشاهی: ۲۸۰۰ پ. م.) قرن‌ها و قرن‌ها می‌گذشت.

در این زمان، دیگر از محیط علمی یونان اثری بازنمانده بود و این سرزمین دیگر فاقد هرگونه سازندگی بود و در فقر غوطه می‌خورد. اما آسیای صغیر، سوریه و مصر از صلح و آرامش دراز مدت رومی استفاده می‌کردند، به تولید کالایی می‌پرداختند و به صدور آن به سرزمین اصلی روم، به ایتالیا، یونان و دیگر سرزمین‌های اروپایی امپراتوری و به خارج از امپراتوری - به ایران، هند و چین - اقدام می‌کردند.

این توسعه عظیم اقتصادی در آسیای غربی و مصر، به توسعه فرهنگی و فکری شرق منتهی شد. شرقی‌ها در هر رشته‌ای جز در امر نظام از خود روم پیشرفت‌تر بودند. حتی رومیان خود این برتری را می‌پذیرفتند. سزارها، زیر تأثیر شرق، علاقه‌مند بودند که از نظام جمهوری دست کشند و به ایجاد امپراتوری، به تقلید از ساسانیان و سنت شرقی پردازنند. آنتونی (شکست در ۳۱ پ. م.) بدین کار دست زد و تقریباً به موفقیت رسیده بود. نرون فکر کرده بود که اسکندریه را، که بزرگ‌ترین شهر امپراتوری بود، به پایتحتی برگزیند. روم قدرت را به یاری ارتش در دست داشت، اما در برابر فکر، اخلاق و آداب شرقی تسليم شده بود. شرقیان از آن شکست خورده و تابع آن گشته بودند، اما جهانی پیشرفت‌تر از آن داشتند.

تاریخ روم، در سه قرن نخست میلادی، تاریخ نفوذ صلح آمیز شرق در غرب

است. آداب شرقی در مؤسسات سیاسی روم تقلید شد. ساختار دولت در عصر آگوستوس^{۱۲} (پ. م. ۲۷) تغییر یافت و این تاریخ مرگ جمهوری و آغاز عصر امپراتوری است.

در عصر جمهوری، بخش‌های غیررومی در کشور روم از هر حیث در اداره خود آزاد بودند و حکومت روم دخالت بسیار اندکی در اوضاع آنان می‌کرد. حتی مالیات را نظام غیردولتی جمع می‌کرد. روم حکومت می‌کرد و اداره نمی‌کرد. اما از عصر آگوستوس حکومت، به تبع شرق، مرکزی شد و امپراتور چون حاکمی مطلق فرمان می‌راند و او را چون خدایی ستایش می‌کردند. دریار عظیمی به وجود آمده، شهرها استقلال اداری خویش را از دست دادند و حاکمی از طرف امپراتور بر آنها فرمان می‌راند. شاه دارای املاک وسیع بود، دهقانان وابسته به زمین شده بودند. ارتش بیشتر مرکب از مزدوران بود. سرداران و حکام دارای اقطاعات بودند. روم بیشتر زیر تأثیر مصر قرار داشت. تقسیم‌بندی شهر روم را آگوستوس همانند اسکندریه بطلمیوسی‌ها کرد. نظام مالیاتی به تقلید از شرق بود. نظام زراعی متکی برکار سرف‌های^{۱۳} وابسته به زمین از شرق گرفته شده بود. این املاک را چون شرق، مباشران اداره می‌کردند. روم مجموعه قوانینی تدوین کرد که بعدها پایه‌ای برای قوانین همه کشورهای دنیا شد. اما تحقیقات نشان می‌دهد که شرق چگونه دارای قوانین مدون از اعصاری بسیار دور بوده، و مجموعه قوانینی به نام «دادشاه» حتی از هخامنشیان برجای مانده بوده است. قوانین حمورابی معروف‌ترین آنها است. اما حتی در روم، بسیاری از حقوق‌دانان از امپراتوری آسیایی بودند. در شهر بیروت مدرسه حقوقی وجود داشت که در قرن پنجم م. بهترین و برترین مدرسه حقوق روم به شمار می‌آمد. رومی‌ها که به امور عملی علاقه داشتند، اصولاً از تحقیق دوری می‌جستند و در علوم آسیاییان فعال بودند. ستاره‌شناسان بزرگ، ریاضی‌دانان، فیزیک‌دانان و حتی علمای متافیزیک عمدتاً شرقی بودند. بطلمیوس و فلوطین مصری بودند. بسیاری نیز سوری و آسیایی بودند. همه

رشته‌های علمی زیر تأثیر عمیق شرق بود. حتی ادبیات در دست شرقیانی بود که به زبان رایج فرهنگ هلنی، یعنی یونانی می‌نوشتند. تاریخ‌نویسان همه آسیایی بودند.

اما به مرور زیان‌های آسیایی نیز در عکس‌العملی نسبت به هلنیسم، به زیان‌هایی ادبی بدل شدند. زیان سریانی که مشتق از آرامی باستان بود، زبانی ادبی شد. قطبی که از مصری قدیم بود، و ارمنی نیز زیان‌هایی ادبی شدند و مسیحیان و مانویان حتی به لهجه‌های محلی آثار دینی خود را ترجمه می‌کردند و می‌نوشتند.

امروز روشن است که هنر عصر امپراتوری در خود سرزمین روم عمیقاً زیر تأثیر هنر یونان باستان بوده است، و شرق رومی نیز به دنبال هنر کهن خود می‌رفته و تأثیری از روم نپذیرفته بوده است. اما در همین روم که سازارها موحد بناهای عظیم بودند، معماران اغلب غیررومی و آسیایی بودند. از جمله، معمار بزرگ عصر ترازان یک نفر سوری به نام اپولودروس دمشقی بود نحوه ساختن گنبد بر مربع یا هشت ضلعی و شیوه تزیینات بسیار غنی درون کاخ‌ها از شرق به روم رفت. در آن عصر که هنر و صنعت همراه هم بودند و هر دو دستی و فردی، تزیینات و دیوارنگارهای خانه‌های پُمپی به نقاشی‌های اسکندریه و سوریه می‌ماند. طلاکاری‌ها همه اسکندریه‌ای است، و این امور بر روی هم نشان می‌دهد که با وجود تأثیر عمیق هنر یونان بر روم، حتی هنر شرقی نیز، موازی با هنر یونانی، بر روم تأثیر می‌گذارد. اما شاید در هیچ زمینه‌ای اثر شرق بر روم همچون تأثیرات دینی محسوس نباشد. در این زمینه، ادیان شرقی سرانجام دین ابتدایی یونانی - رومی را نابود ساختند و، در پی همه، مسیحیت بر اروپا مسلط شد که خود دینی است آسیایی. این تحول در روم از چنان اهمیتی برخوردار بوده است، که همه نویسندهای آن عصر درباره آن نوشتند.

این تحول دینی امری اتفاقی نبوده، بلکه به دنبال یک تحول عمومی در صورتی قانونمند انجام یافت و خود زمینه را برای نفوذ دیگر تأثیرات شرقی

فراهم ساخت و از این تأثیرات دیگر یاری گرفت. این تحول فکری و عقیدتی خود همراه با تحول حکومت از جمهوری به سلطنت الهی شرقی بود و با تحول هنر، تحول تمایلات فلسفی، اندیشه، احساس و ذوق همراه بود. در این راه باید ادیان مصر، سوریه، آسیای صغیر و ایران را شناخت و دید که چگونه بتپرستی و عقاید بسیار خدایی و قومی این سرزمین‌ها تحول می‌یابد و مناسب شرایط جدید امپراتوری می‌گردد.

اطلاعاتی درباره روم باستان

روم در آغاز شهری بود مشکل از تعدادی روستای به هم پیوسته در قرن ششم پ. م. و سخت زیر تأثیر اربابان اتروسکی^{۱۴} خود. رومیان اتروسکی‌ها را در ۵۱۰ پ. م. اخراج کردند و جمهوری خود را پدید آوردند و آن را به مرور توسعه دادند. در حدود ۲۶۴ پ. م، روم توانست کنفراسیونی از همه ایالات شبه جزیره پدید آورد، و یک قرن بعد، بر همه دریای مدیترانه و سرزمین‌های اطراف آن مسلط شد و در زیر تأثیر عقاید فلسفی هلنی، حتی این باور در روم به وجود آمد که «بشریت متحد شده است».

در ۲۳۸ و ۲۱۸ دو جنگ بزرگ با کارتاژ (قرطاجه)^{۱۵} انجام پذیرفت، هانیبال کارتاژی شکست خورد و سلطه روم بر مدیترانه مسلم شد. رومیان در حدود ۱۹۰ پ. م. به آسیا آمد. از نظر حقوقی در ۸۹ - ۹۰ پ. م. همه جمیعت روم اصلی (شبه جزیره ایتالیا) دارای حقوقی برابر شدند و در ۲۱۲ م. همه اتباع امپراتوری دارای حقوق برابر گردیدند.

در ۳۱ پ. م. پس از شکست آتنوی و کلثوباترا به دست اکتاوین^{۱۶}، این شخص حاکم مطلق روم شد و عصر جمهوری به پایان رسید و عصر امپراتوری

آغاز شد. او خود را آگوستوس خواند و تحولات عظیمی در روم پدید آورد که به ثبات روم یاری رسانید.

از عصر او که آغاز عصر امپراتوری است، تأثیرات فرهنگی عظیم شرق در روم آغاز می‌شود. زیر این تأثیرات حکومت مطلقه شرقی پدید آمد. شهر بیزانس (بیزانس)^{۱۷}، قسطنطینیه^{۱۸} خوانده شد (استانبول فعلی) و پایتخت روم امپراتوری گشت.

در ۴۹۳ اقوام ژرمونی به روم غربی حمله برdenد و ایتالیا را تصرف کردند. امپراتوری بیزانس که تا دو قرن ساختارهای رومی را حفظ می‌کرد و لاتین را زبان رسمی خود قرار داده بود، سرانجام یونانی را جانشین لاتین کرد و نظام رنگ هلنی و شرقی تری گرفت و سرانجام امپراتوری با پذیرفتن مسیحیت به امپراتوری الهی مسیحی تبدیل شد. تا قرن پانزدهم که با هجوم سلطان محمد دوم، فاتح، پادشاه عثمانی به قسطنطینیه، واپسین بازمانده امپراتوری روم نیز به تاریخ سپرده شد. (۱۴۵۳ م).

آسیای صغیر

نخستین دین شرقی که در روم پذیرفته شد، دین الهه فریجیایی^{۱۹} بود که اهالی پسینوس^{۲۰} و کوه ایدا^{۲۱} می‌پرستیدند و به نام الهه بزرگ مادر ایدا^{۲۲} در روم شناخته می‌شد. این دین شش قرن در روم دوام آورد و مرتب در حال تحول بود و از رشته اعتقاداتی بسیار ابتدایی در پرستش طبیعت به نظامی دینی مبتنی بر یک رشته مراسم رازآلود روحانی تبدیل شد.

ورود این دین به روم اتفاقی بود. در ۲۰۵ پ. م.، هنگامی که هانیبال^{۲۳} شکست خورد، ولی هنوز خطرناک بود، دولت روم با پیشگویان^{۲۴} به مشورت

پرداخت و گفته شد که اگر الهه بزرگ ایدا به روم آورده شود، خطر هانیبال برطرف خواهد شد. این سیئل‌ها (پیشگویان) خود از آسیای صغیر به روم آمده بودند، و آنان نیز آورده شدن خدای خود را درمان درد دانستند. پادشاه فریجیه به نشان علاقه خود به روم، سفیران خود را به همراه سنگ سیاه آسمانی، که گمان می‌رفت از آسمان به زمین فرستاده شده است تا هرگاه که الهه میل اقامت بر زمین داشته باشد، بر آن سکنی گزیند، به روم فرستاد. از سنگ سیاه استقبالي رسمی شد و به پالاتین^{۲۵} آورده شد و در آنجا خلائق با هلهله‌ها و بوی‌های خوش آنرا پذیرا شدند و در ۲۰۴ پ. م. در جای خود قرار گرفت. به مرور به گرد این امر داستان‌ها ساخته شد و معجزات شکفت آور بدان نسبت داده شد و بر قله پالاتین معبدی بزرگ برای آن ساختند، تا از خدمتی بزرگ که به روم کرده بود، تشکر کنند. چون، در حقیقت، با آمدن سنگ سیاه به روم، هانیبال شکست قطعی خورد و روم نجات یافت. هر ساله جشن‌های عظیمی توأم با نمایش‌های دینی به یادبود بنای معبد و ورود الهه آسیای صغیر به روم برپا می‌شد (از چهارم تا دهم آوریل هر سال).

هنگامی که این دین آسیایی به روم رسید، قرن‌ها و قرن‌های دراز از عمومیت یافتنش در غرب آسیای صغیر می‌گذشت، و خود تاریخی از تلفیق عقاید دینی بسیاری را پس پشت داشت و آیین‌های بسیاری که در آناتولی رواج داشت در آن ادغام شده بود. بعضی از این آیین‌ها هنوز هم، به رغم ظهور مسیحیت و اسلام، در این منطقه آسیای صغیر وجود دارد. همانند دهقانان قزلباش این منطقه در زمان ما، در اعصار باستان نیز مردم این سرزمین بر بلندی کوه‌ها، که جنگل‌هایی دست نخورده و مقدس داشت، گرد می‌آمدند و روزهای جشن را برگزار می‌کردند. آنان گمان می‌کردند که سیئل^{۲۶} الهه بزرگ مادر، بر فراز قلل کوه‌های ایدا و برسینتوس^{۲۷} و در میان کاج‌های پیوسته سبز و درختان بارآور بدام، که درختان مقدس خدایی به نام اتیس^{۲۸} بود، می‌زیست. مردم، علاوه بر درختان مقدس، سنگ‌ها، صخره‌ها و سنگ‌های آسمانی

فروافتاده بر زمین را، مانند همان سنگ سیاه یاد شده، می‌پرستیدند. آنان بعضی حیوانات، به ویژه شیر را که قوی‌ترین جانور بود می‌پرستیدند و محتملاً زمانی شیر توتم آن قبایل بوده است. در اساطیر فریجی، شیر جانوری بود که سیبل بر آن سوار می‌شد، یا گردونه او را می‌راند. سیبل در نزد ایشان الهه زمین بود و Ma (مادر) خوانده می‌شد و سالاز زن حیات وحش که در بیشه‌ها به سر می‌براند، شمرده می‌شد. خدایی مذکور بنام اتیس، یا پاپاس^{۲۹} همسر او بود، اما نخستین مقام را زن داشت که یادگار دوران مادر سالاری بود.

فریجی‌ها که خود از تراکیه^{۳۰} به این سرزمین آمده بودند، خدای نباتی خود، دیونیسوس^{۳۱} را با خدای بومی، اتیس، یکی گرفته بودند. دیونیسوس در اصل تراکیایی خود، سرشی وحشی داشت. او بر قلل پر درخت و در جنگل‌های ژرف بلوط و کاج به سر می‌برد. کسانی از مردمان که می‌خواستند این خدای نیرومند را که بر این جنگل‌ها فرمان می‌راند، بشناسند، می‌بایست شرایط زندگی محیط او را پذیرند و وجود خداوند را در مظاهر طبیعت، که جلوگاه قدرت او بود، تشخیص دهنند. دیدار جویارهایی که با سر و صدا از سنگ‌ها فرو می‌ریختند، یا شنیدن فریاد گوزنی که بر فراز بلندی‌ها می‌زیست، یا صدای شگفت‌آور بادی که در جنگل می‌پیچید، همه صدای دیونیسوس بود و خدایی را در نظر آنان مجسم می‌کرد که علاقه‌مند به کارهای خارق عادت و نوعی زندگی وحشی و بی‌بند و بار در کوه‌های جنگلی بود؛ و اگر می‌خواست لطف خداوندی را به خویش برانگیزی و تحت حمایت او قرارگیری، می‌بایست چون او به سر می‌بردی. بدین روی، تراکیایی‌ها می‌کوشیدند این‌گونه سرشت الهی را به دست آوردن و به همراه خدای نادیدنی ولی پیوسته حاضر خود در کوه‌ها بگرددند.

این آین دیونیسوسی در فریجیه همچنان برجای ماند، تنها تغییر این بود که دیونیسوس تحت نام اتیس، خدایی نباتی، با الهه زمین همسر شد و از تنها ی دیونیسوسی به در آمد. هنگامی که توفان در می‌گرفت و به جنگل‌های کوه ایدا

و بر سینتوس بر می‌خورد و خروش جنگل بلند می‌شد، تصور می‌شد که این خروش شیران غُرّانی است که گردونه سیبُل را می‌کشند و در مرگ همسر او، اتیس، فریاد و نعره می‌زنند. پیروان نیز در پی گردونه به کوه می‌زدند و در جنگل‌های توفان گرفته با فریاد خود، با فریادِ نی‌ها و طبل‌ها با طبیعت خروشان و در واقع با سیبُل یکی می‌شدنند، از خود بی‌خود می‌گشتند و به سرخوشی مقدسی که نوعی سرمستی الهی بود، فرو می‌رفتند. شاید در این دین فریجی میزان توحش حتی بیشتر از دین تراکیایی‌ها بود. طبیعت فریجی با زمستان‌های سخت و تابستان‌های گرم، زندگی نباتی غنی ولی کوتاه عمر، در مردم شادی‌ها و غم‌های دیوانه‌واری پدید می‌آورد که از میانه‌روی سخت به دور است. مردم فریجی بر مرگ، جهان نباتی سخت عزاداری می‌کردند و بر رویش مجدد گیاهان پایکوبی به راه می‌انداختند و خود را به مراسم عیاشی گروهی (orgy) می‌سپردند که تقویت‌کننده امر باروری طبیعت است. پس از رقص‌های دراز، بعضی پیروان بر خویشن زخم می‌زدند و خون خویش را بر محراب‌ها می‌پاشیدند و چون با رفتن خون بی‌حالی شکرآوری به ایشان دست می‌داد، خود را در خدای خویش مُدَغَّم می‌یافتدند. گاه در این حالت، جوانانی آلتِ رجولیت خویش را قطع می‌کردند. این مردان تبدیل به روحانیان سیبُل می‌شدن و گالی^{۳۲} نام داشتند. حتی تا عصر مسیحیت نیز مردم این سرزمین آداب خویش را حفظ کرده بودند و سعی داشتند آن را وارد مسیحیت کنند.

این نوع عبادتِ خشن و پر توحش، این سرمستی مقدس، زخم زدن بر خویشن و قطع عضو، و درد کشیدن‌ها گویای آرزویی قوی است برای آن که انسان از چنگ غراییز جنسی و جسمی رها شود و روح خویش را از بند ماده برهاند. این تمایلات مرتاضانه چنان دامنه‌ای یافت که به رهبانیت توأم با گدایی^{۳۳} رسید و آنگاه که با فلسفه یونان آشنا شدند، معتقد به ترک خویشن^{۳۴} گشتند و حتی توجه الهیون یونانی را به خویش جلب کردند.

چنین بود دینی که رومیان در پی چنگ با هانیبال و برای رهایی از مصیبت

او، پذیرفتند.

دین مذکور در زیر ظاهری خداشناسانه و جهان‌شناختی قابل پذیرش، دارای بسیاری مایه‌های ابتدایی بود که از آن جمله، پرستش درخت‌ها، سنگ‌ها و جانوران است؛ علاوه بر این‌گونه بتپرستی^{۳۵}، دین مذکور دارای آدابی چنان جسمانی و خشن بود که مقامات رسمی روم مجبور شدند چند سال بعد، اجرای این آداب را ممنوع سازند. اجرای چنین آداب پرهیاهو، ابتدایی و خشن با آرامش و محافظه‌کاری دین رسمی رومی مغایرت داشت. مردم روحانیان مقطوع‌النسل معابد سیبیل، گالی‌ها، را تحریر می‌کردند و آنچه برای گالی‌ها عالی‌ترین امر مقدس شمرده می‌شد، به زودی بر اساس قانون منع شد. دولت روم که خویش را مدیون سیبیل می‌دانست، نمی‌توانست خود دین را منع کند؛ بنابراین، دامنه فعالیت آن را سخت محدود ساخت. مردم امپراتوری از پیوستن به روحانیت سیبیل منع شد و دیگر حق شرکت در آیین‌های عیاشی گروهی (orgy) آن را نداشتند. چنان آدابی فقط می‌باشد توسط روحانیان مرد و زن فریجی انجام پذیرد. اعیادی که به افتخار سیبیل در روم می‌باشد توسط عموم بر پا می‌گشت، و مگالنژیا^{۳۶} خوانده می‌شد، از همه محتوای شرقی خویش تهی ماند و با سنت‌های رومی مطابق گشت.

دین فریجی در روم، تا آغاز عصر امپراتوری در چنین شرایط محدودی بازماند و تنها موقعی که مردم را به خویش جلب می‌کرد، هنگامی بود که در طی برخی روزهای مقدس، روحانیان مقدس در خیابان‌های روم به طور گروهی به راه می‌افتدند و جامه‌های ویژه‌ای بر تن می‌کردند که پر از گوهر بود، و طبل می‌زدند. در طی چنین روزهایی، مردم براساس اجازه دولت^{۳۷} می‌توانستند خانه به خانه برای یاری به معبد رجوع کنند. بقیه سال اجرای مراسم و آداب فقط در درون دیوارهای معبد پالاتین آزاد بود.

اما با وجود این محدودیت‌ها، ورود و بقای این دین در روم، خود قدمی در راه تحول دین در روم بود و یکتایی دین رومی را از میان بُرد. همین امر به مرور

باعث شد تا دیگر ادیان شرقی نیز به روم راه یابد. پس از سقوط جمهوری و استوار گشتن امپراتوری، الهه دیگری از آسیای صغیر به روم آمد که با الهه بزرگ مادر سخت مربوط بود. در طی جنگ‌هایی که میان رومیان با شاه سرزمین پونت^{۳۷} در شمال شرق آسیای صغیر در گرفته بود، سربازان رومی با آیین «ما» (Mā)، الهه بزرگ، آشنا شدند که توسط خلقی که خود را برده خدا^{۳۸} می‌خوانندند، در ارتفاعات و دره‌های کوه‌های توروس^{۳۹}، در شرق آسیای صغیر، پرستش می‌شد. او مظهر باروری طبیعت بود، ولی زیر تأثیر عقاید دیونیسوسی تراکیه قرار نگرفته بود، و بر عکس، متأثر از عقاید سامی و ایرانی بود و او را با آناهیتا می‌توان مقایسه کرد.

آداب موجود در این دین، حتی خون‌پذیرتر و وحشی‌تر از آداب فریجی بود، و «ما» (Mā) چنان الهه‌ای جنگاور به شمار می‌آید که او را با بلونا^{۴۰} الهه جنگ رومی، مقایسه می‌کردند. سولا^{۴۱}، خود کامه رومی، که این الهه شکست‌ناپذیر میدان‌های نبرد را در خواب دیده بود، به سبب اعتقادات خرافی ستایش او را به روم آورد. پیروان متعصب او با جامه‌های سیاه به آهنگ طبل و شیپور چرخ می‌زدند و موهای بلند و آشفته خویش را با حرکت سر به گردش می‌آورند و هنگامی که سرگیجه می‌گرفتند و حالتی سرمستانه می‌یافتدند، با شمشیر و تبر بر دست‌ها و تن خویش ضربه‌ها می‌زنند. رفتن خون از بدن، آنان را بیشتر بر می‌انگیخت و مؤمنان خون خویش را بر تندیس الهه می‌پاشیدند و حتی آن را می‌نوشیدند. سرانجام در آن حالت بیخودی پیشگویی‌ها می‌کردند. اما به مرور زمان، الهه «ما» در روم به صورت یکی از الهه‌گان وابسته به «بزرگ مادر» درآمد. محبوبیت خلقی کوتاه‌مدت این الهه در حدود آغاز میلاد مسیح، خود نشانه دیگری از نفوذ عقاید شرقی و در این مورد، نفوذ عقاید آسیای صغیر است.

با فرا رسیدن عصر امپراتوری، همزمان با قدرت گرفتن دیگر مظاهر شرقی، ادیان آسیای صغیر نیز قدرت یافت و پرستش سیپل و آتیس از همه بندهای

قانونی رها شد و رومیان می‌توانستند به صورت آرشی گالی^{۴۲} نیز درآیند. آداب و سنت‌های روزهای مقدس حتی با عظمتی بیشتر و با همه ریزه‌کاری‌ها اجرا می‌شد. امپراتور کلودیوس^{۴۳} بنیانگذار این تحول شد. به خواست امپراتور پیشین، کالیگولا^{۴۴}، پرستش الهه مصری، ایزیس^{۴۵}، رسمیت یافت و جشن‌های مربوط به او و به راه افتادن پیروانش در خیابان‌ها محبوبیت بسیار پیدا کرد و آنگاه که پیروان سیبیل نیز آزادی عمل یافتد، شهر روم تماشاگر رقابت این دو با هم شد. پرداختن مردم بدین آینه‌ها چنان سرگرمی‌هایی دینی فراهم می‌آورد و اعتقاداتی خرافی را رواج می‌بخشید که نظام از آن بهره‌مند می‌شد.

کلودیوس جشن‌های را رسمیت بخشد که از ۱۵ تا ۲۷ مارس، در آغاز بهار و حیات مجدد نباتی، دوام می‌آورد و مظهر بازگشت اتیس بود. در آغاز، راه‌پیمایی عمومی «نی - برادران»^{۴۶} انجام می‌یافت که محتملاً جلوه‌ای از اسطوره یافته شدن اتیس به صورت بچه‌ای در کنار رودخانه‌ای در فریجیه بود، یا شاید نی‌ها مظهر آلت رجولیت بود که در آینه باروری زمین به کار می‌رفت^{۴۷} و محصول دادن زمین را تضمین می‌کرد. مراسم اصلی در هنگام تحویل سال انجام می‌یافت. درخت کاجی را می‌افکندند و آن را به معبد پالاتین می‌بردند. بُرندگان درخت با یکدیگر پیمان برادری داشتند و بدانان دندرفری^{۴۸} (حمل‌کنندگان درخت) می‌گفتند. درخت را مانند جنازه‌ای در نوارهایی پشمین می‌پوشانیدند و برگرد آن حلقه‌هایی از بنفسه می‌نهادند. این درخت کاج مظهر اتیس از هم دریلده بود. اتیس در اصل روح‌گیاهی بود و «درخت ماه مارس» در برابر کاخ امپراتوری مظهر آین کهن کشاورزی به شمار می‌رفت که از فریجی‌ها به ارث رسیده بود. روز بعد روز ماتم بود و روزه، و مردم روزه‌دار تمام روز را عزاداری می‌کردند. روز بیست و چهارم، روز به خاک سپردن اتیس بود. فریاد زاری مردم با نوای نی توأم می‌شد. گالی‌ها زنجیرزنی می‌کردند و گوشت خود را می‌بریدند و نوچه‌ها که با ریختن خون و به جای آوردن دیگر آداب، در حالی که غیرطبیعی بودند، بیضه‌های خویش را با سنگی تیز از میان می‌بردند. سپس

مراسمی بر پا می‌شد که سراسر سرّی و پنهانی بود و گمان می‌رفت که در طی آن، پیرو این آیین باطنی به صورت اتیس تازه‌ای به الهه سیبیل ملحق می‌شود. در بیست و پنجم ماه مارس، زاری و شیون ناگهان به فریاد شادی تبدیل می‌شد^{۴۹}، اتیس با بازآمدن بهار دوباره زنده شده بود و رستاخیز نو را جشن می‌گرفتند و پس از یک روز استراحت، در روز بیست و هفتم، مراسم با یک راهپیمایی دیگر در خیابان‌های روم به سر می‌رسید و در میان گلبارانی عظیم، مجسمه سیمین سیبیل را به رودخانه آلمو^{۵۰} می‌بردند و می‌شستند و مطهرش می‌کردند. آیین پرستش الهه مادر مدت‌ها پیش از آن که به روم برسد، در سرزمین‌های هلنی رواج داشت، ولی دیگر مراسم ابتدایی و وحشی آن ترک شده بود. صورت رومی این آیین به اسپانیا، بریتانیا، کشورهای ساحل دانوب، افریقا و سرزمین گُل رسید. حتی در قرن چهارم م. گردونه سیبیل را در میان مزارع و موستان‌های سرزمین گُل می‌شد دید که یاور دهقانان در باروری کشتزارهاشان بود. داستان شهادت و تکه‌تکه شدن همسر و معشوق الهه بزرگ مادر در آغاز جوانی و مراسم تدفین جنازه خون‌آلود او و عزاداری‌های پیرامون آن توده‌ها را به خود جلب می‌کرد. شادی‌های روزهای بعد تلخی ایام را از یاد می‌برد. تداوم جریان، اوج گرفتن تدریجی مسئله و اندوهباری امر شهادت نوعی از خود برون شدن و سرمستی ویژه به پیروان سیبیل می‌داد. به ویژه زنان که خود را با سیبیل یکی می‌دیدند، در مرگ معشوق سخت می‌گریستند و در شادی بازآمدن او از خود بی‌خود می‌شدند.

ضمناً، همچنان که اتیس هر ساله می‌مرد و باز می‌آمد، پیروان نیز پس از مرگ زندگانی نوی می‌یافتند: «شهامت داشته باشید، ای پیروان آیین راز، زیرا که خداوند نجات یافت؛ و برای شما نیز از پس رنج‌هایتان، نجات در راه است.» مجسمه سفالین اتیس شبان را در گورها می‌نهاشد. بر سنگ گورها، جوانی را تصویر می‌کردنده که جامه‌ای شرقی داشت و بر عصایی تکیه کرده بود و مظهر اتیس به شمار می‌آمد. دین اتیس و سیبیل در روم، ادیان دیگر آسیای صغیر را

در خود ادغام کرد و مظهر معتقدات بر دگان، بازارگانان، سربازان، مأموران، پژوهشگران و همه دیگر اقسام مردم مهاجر آسیای صغیر در روم شد و خدای ملی آنان به شمار آمد. در این راه، اتیس در قرن چهارم، با خورشید برابر شمرده شد که در آغاز بهار به بُرخ حَمَل وارد می‌شود. او حتی با خدای ماه یکی شمرده شد و خدای مردگان و جهان زیر زمین نیز به شمار آمد.

اتیس حتی لقب خدای متعال^{۵۱} یافت. او در بردارنده و فرمانروای همه چیز خوانده می‌شد. احتمال دارد که پرستندگان سیبیل و اتیس تأثیرات یگانه پرستی یهود را نیز پذیرفته باشند. می‌دانیم که در این اعصار، یهودیان خارج از سرزمین خود به نوعی سازش با دیگران می‌رسیدند تا امکان زیستن در آن سرزمین‌ها را داشته باشند. اما احتمالاً تأثیرات عمومی یگانه پرستی آسیای غربی بر اتیس هم مؤثر افتاده بوده است.

به هر حال، در عصر امپراتوری، اتیس و سیبیل قادر متعال شدند^{۵۲} که نشانگر تأثیرات عمومی غرب آسیا، به ویژه تحول یگانه پرستی سامی است و باید بعضی تأثیرات یهودیت را هم متحمل دانست.

دین سیبیل و اتیس حتی هنگامی که دین ایرانی می‌تره به روم رسید، تأثیرات چندی از آن پذیرفت. در این دین، مهر و آناهیتا در کنار هم قرار می‌گرفتند. در آسیای غربی آناهیتا با الهه بزرگ «مادر» یکی شده بود و در سراسر شبه جزیره مذکور ستایش می‌شد. هنگامی که در پایان قرن نخست مسیحی، این دین در جهان لاتین پراکنده شد، پیروان آن توانستند معابد زیرزمینی خود را در جوار معابد بزرگ مادر بناسند، و در سراسر امپراتوری، روابط نزدیکی میان این دو دین به وجود آمد. بر اثر این ارتباط، دین سیبیل عمق فکری، تعالی و تجرید بیشتری یافت؛ و نیز آین کشنگاو بر دین بزرگ مادر تأثیرگذاشت، اما بدین صورت که پیرو راز^{۵۳} در گودالی می‌ایستاد و بر روی آن گودال گاوی کشته می‌شد^{۵۴}. از شیار چوب‌ها، خون بر او می‌ریخت و او خود را به خون می‌پوشانید و از آن می‌نوشید، و چون از گودال بیرون می‌آمد، توسط پیروان

ستایش می‌شد. او گمان می‌کرد با این عمل مطهر شده و گناهانش پاک و با خدای خویش در غسل خون یکی گشته است.

عقیده به زندگی ابدی بهشتی را ایرانیان به غرب آورده و زیر تأثیر تفکر ایرانی، کشن گاو و نوشیدن خون آن معنایی روحانی یافت که سبب باز زادن روح پس از مرگ می‌شد، که پاک و مطهر به آسمان می‌فت و برابر خداوند می‌شد. دین سیپل و اتیس اندک به دینی روحانی بدل گردید. شام مقدسی که برای مشرفان به دین برپا می‌شد، معانی ابتدایی خود را که نوعی آیین برادری پیروان یک دین به شمار می‌آمد، یا باعث یگانگی پیروان و خداوند می‌شد، به کلی از دست داد و معنایی روحانی گرفت و سبب آن می‌شد که خدایان روح و اندیشه او را پاک بدارند.

حتی اتیس به خدایی آسمانی برابر خورشید تبدیل شد و نوعی یگانه پرستی بدون انکار دیگر خدایان^{۵۵}، جانشین دین ابتدایی فریجی گشت و اتیس شبان ستارگان شد، او برابر ادونیس^{۵۶}، باکوس^{۵۷}، ازیریس^{۵۸} و مهر (میتره) گشت او بسیار شکل^{۵۹} شد و همه نیروهای آسمانی خویشتن را به نوبت در او جلوه می‌بخشیدند. او یک «همایزد»^{۶۰} (همه ایزد) شد که در عین حال تاج خورشیدی و هلال ماه را بر سر داشت و دارای خویشکاری بسیار بود.

هنگامی که مکتب نوافلاطونی رواح می‌یافت، افسانه فریجی اتیس مایه تمثیلات فلسفی شد که بنا بر آن، با درآمیختگی روح در ماده تباہی فرا می‌رسد و سپس نجات می‌یابد. مسیحیت با آیین غسل خون، با شام‌هایی که دارای معانی رازآلودی بودند، با مادر خدایان که همسرش رستاخیزی چون عیسی مسیح داشت، بی ارتباط نبود. پیروان اتیس و سیپل غسل خون را آیینی مؤثرتر از غسل تعمید مسیحی می‌دانستند و شام‌های خود را از سهیم شدن مسیحیان در نان و شراب اصیل‌تر می‌دانستند و معتقد بودند که مسیحیان این آیین‌ها را به تقلید از آنان انجام می‌دهند. حتی هفتة مقدس مسیحی در آغاز بهار را تقلیدی از آیین آغاز بهار خود می‌دانستند. در این آیین مسیحی، عیسی مسیح رستاخیز می‌کند و

از عالم خاکی به در می‌رود.

ولی درست آنجاکه در پایان قرن چهارم م، مرکز آیین فریجی بود و آیین گاوکشی و غسل خون در آن انجام می‌گرفت، امروز کلیساي بزرگ کاتولیک‌های روم قرار دارد.

آیین‌ها و عقاید وحشیانه و ابتدایی این دین را برداشت‌های فلسفی و عرفانی رنگی دیگر بخشید، اما نتوانست آیین‌ها و عقاید مذکور را از میان برد. میان این آداب و عقاید ابتدایی و تعالی روح انسان در هزاره نخست مسیحی هرگز هماهنگی به وجود نیامد.

اما همین دین راه‌گشای نفوذ ادیان آسیایی، از جمله مسیحیت به اروپا بود و ذهن رومی را که با عقاید شرقی یکتاپرستی، بهشت و دوزخ و احکام نجوم آشنا نبود و مرگ و رستاخیز خداوند را نمی‌شناخت، با این مسائل آشنا کرد.

ذهن رومی بدون وجود این دین و ادیان دیگر شرقی، نمی‌توانست با مفاهیم مسیحی آشنا شود.

مصر

آگاهی ما درباره دین اعصار باستان در مصر به نسبت بیش از اطلاع ما درباره دین دیگر اقوام باستانی است؛ و ما می‌توانیم تحولات آن را تا سه یا چهار هزار سال دنبال کنیم. متون مقدس دینی، روایات اساطیری، سرودهای مذهبی، آیین‌ها و کتاب مردگان به صورت اصلی خود بازمانده‌اند و گویای باورهای مصری درباره قدرت‌های الهی و زندگی پس از مرگ است. آثار نقاشی و نقش‌های بازمانده بر سنگ‌ها شکل این قدرت‌های الهی و نحوه برگزاری آیین‌ها را نشان می‌دهد. نوشته‌های پاپیروس و کتیبه‌ها سازمان جادویی معابد

بزرگ را مشخص می‌سازد. با این همه، ما منشاء و کیفیات اصلی دینی را که یونانیان و رومیان از مصر عصر بطلمیوسی‌ها به وام گرفتند، درست نمی‌شناسیم. در حالی که مسلم است دین ایزیس و سراپیس^{۱۱} در اروپا منشاء مصری دارد، اما شکل گرفتن آغازین آن و طبیعت اصلی آن پیش از عصر بطلمیوسی‌ها روشن نیست.

محقق است که این دین از معبد سراپیس در اسکندریه بیرون آمده و در مصر و اروپا گسترش یافته است و از حمایت بطلمیوس معروف به سوتر^{۱۲} (نجاتبخش) در آغاز برخوردار بوده است. اما تاریخ این معبد و ریشه و اصل نام این خدا (سراپیس) نامشخص و در افسانه‌ها فرو رفته است. محتمل است که نام سراپیس از نام خدای مصری اُزیریس - آپیس^{۱۳} گرفته شده باشد. در این میان، روشن است که یا از آغاز عصر بطلمیوسی یا به زودی پس از آن، سراپیس و اُزیریس را برابر نهاده، خدای واحدی می‌شمردند.

سراپیس، این خدای تازه عصر بطلمیوسی همان فرمانروای جهان مردگان، اُزیریس، بود که به درگذشتگان ابدیت می‌بخشید و محبوب‌ترین خدای دره نیل شمرده می‌شد.

هروdotus می‌گوید که ایزیس و اُزیریس را همه مصریان ستایش می‌کردند و روزهای مقدسی در سال که مربوط به آئین‌های این دو بود، پر از مراسمی بود به رازآلوده که او می‌ترسید معنای آنها را بنویسد.

در پی شباهتی که میان اُزیریس کهن و سراپیس نو و بطلمیوسی وجود داشت، مصریان به آسانی سراپیس را پذیرفتند، علاوه بر این، مصریان عادت داشتند که با آمدن هر خاندان سلطنتی تازه، پرستش خدای تازه‌ای تبلیغ شود، یا به خدای ایالتی که خاندان سلطنتی از آنجا آمده است، اهمیت بیشتری داده شود (تأثیر سیاست بر تحول ادیان باستانی). بدین ترتیب، در عصر بطلمیوسی‌ها، سراپیس یکی از مهم‌ترین خدایان و خدای محوری در اجرای آئین‌ها شد.

اما هدف بطلمیوسی‌ها فقط افزودن نام خدایی بر دیگر خدایان یا تغییر نام

دادن یکی از آنان نبود. آنان می‌خواستند با رسمیت دادن به دین تازه، اتحادی میان یونانیان و مصریان برقرار کنند، زیرا هیأت حاکم بر مصر خود یونانی بود و اقلیت قابل توجهی از یونانیان در دره نیل به سر می‌بردند و اگر قرار بود سلطنت بطلمیوسیان در دره نیل دوام یابد، وجود چنین اتحادی عقیدتی ضروری بود.

تلفیق این فرهنگ مصری - یونانی، دینی تازه را بنیاد نهاد که آمیزه‌ای از اعتقادات کهن فرعون‌ها و یونانی‌ها بود. زیان ادبیات دینی که در آیین‌ها هم به کار می‌رفت، یونانی بود. بت‌های مقدس کهن مصری، به دست مجسمه‌سازان یونان، به ذوق یونانی نزدیک شد و به کمال زیبایی خدایان یونانی رسید. کمالی که در شمایلی از ایزیس بالباسی سپید و بلند وجود دارد او را درست شبیه هرا (همسر زئوس) و آفروزیت، الهه عشق، می‌کند. همچنین است مجسمه سراپیس در معبد اسکندریه که تا تفوق مسیحیت بر دین‌های کهن باقی بود و شاهکاری هنری به شمار می‌آمد و دقیقاً معرف دو شخصیت ویژه سراپیس است: خدای برکت‌بخش و خدای جهان مردگان. چنین دینی با مظاهر یونانی خود می‌توانست یونانیان را جلب و جذب کند. وجود شخصیت چنین خدایی نیز برای یونانیان بیگانه نبود. حتی پیش از هرودوت نیز اُزیریس با دیونیسوس و ایزیس با دمتر^{۶۴} برابر نهاده شده بودند.

حتی می‌توان اثبات کرد که در اعصار کهن‌تر، آیین ایزیس و اُزیریس به یونان رفته بود و این دو با دیونیسوس و دمتر برابر گشته بودند. اُزیریس و دیونیسوس هر دو برگیاهان و جهان مردگان فرمان می‌راندند. هر دو به شهادت می‌رسند و تکه‌تکه می‌شوند و الهه‌ای اندام‌های از هم گسیخته هر دو را گرد می‌آورد و خدای شهید به طریقه معجزه‌آسایی دوباره زنده می‌شود.

اما یونانیان نه تنها خدای محبوب خویش را در وجود سراپیس باز می‌یافتند، بلکه با آیین‌هایی بس با شکوه‌تر در عزاداری و جشن بازگشت خدایشان رویه‌رو بودند، که برای آنان در یونان سابقه نداشت، این آیین‌ها مصری بود.

وجه مشترک دین یونانی مصری در وجود ایزیس، اُزیریس، فرزندشان،

هارپوکراتیس^{۶۵} (Harpocrates) و نوکرshan آنوبیس^{۶۶} خلاصه می‌شد. دیگر خدایان مصری برای یونانیان بیگانه بودند، اما چون آیین‌های سالانه، امر برکت و جهان پس از مرگ به گرد ایزیس و سراپیس می‌گشت، یونانیان و مصریان در حیات آیینی، وحدت داشتند.

یونانیان و رومیان به اجرای سخت با شکوه آیین‌ها در معابد مصری با اعجاب می‌نگریستند و از قدرت سنت‌های مصری و از دانش روحانیان مصری که دانشی الهی داشتند، به شگفت در می‌آمدند. اما وجود بت‌پرستی وحدت اعتقاد به خرافات در میان مصریان، گروه‌های فهیم یونانی - رومی را مشتمل می‌کرد. علاوه بر این، پرستش جانوران و گیاهان، که در دین عامیانه مصری قدمت داشت، نمی‌توانست علاقه آنان را جلب کند. شاعری رومی گوید: «ای مردم مقدس، که با غچه‌هایتان زاینده خدایان‌اند!» از جمله گیاهانی چون تره و سیر پرستش می‌شدند. بدین ترتیب بود که «بطلمیوس منجی» بسیاری نکات مربوط به دین مصری را کنار گذاشت و فقط به وجوده مشترک توجه کرد.

این دین به همراه سیاست بطلمیوسی‌ها، بیرون از مصر، گسترشی جهانی یافت. به قبرس، سیسیل، انطاکیه و شام رفت، به آتن و سراسر آسیای صغیر رسید؛ و سرانجام، پس از آن که در سراسر مدیترانه شرقی گسترش یافت، به روم نیز سرایت کرد. سیسیل و جنوب ایتالیا فرهنگی هلنی یافت و بطلمیوس با این نواحی در ارتباط بود. بازرگانان مصری نیز با این سرزمین‌ها رفت و آمد داشتند. در متنی متعلق به ۱۰۵ پ. م، ذکری از سراپیوم (معبد سراپیس) شهر پوزولی^{۶۷} رفته است و در همان زمان در شهر پمپی معبدی برای ایزیس بروپا شد. از این پس، دین مصری که در جنوب ایتالیا قدرت یافته بود، به شمال، به سوی روم گسترش یافت و در میان بردهگان و آزادان طرفدارانی پیدا کرد. در عصر جمهوری بسیار تلاش کردند تا جلوی پیشرفت این دین را بگیرند. سنای روم در ۵۹، ۵۸ و ۴۸ پ. م فرمان تخریب معابد سراپیس را صادر کرد، ولی نتوانست از گسترش دین جلوگیری کند. دین مصری نخستین دین بیگانه بود که

در روم بس رواج یافته بود.

جمهوری روم به سبب ضعف اخلاقیات و به سبب اصل مصری - بطلمیوسی دین مذکور، می خواست مانع رسوخ آن شود. امپراتوری بطلمیوسی هنوز رقیبی برای روم بود و اسکندریه شهری برتر و پیشرفته تر از روم به شمار می رفت. رومیان این را می دانستند و از آن وحشت داشتند. اما پس از قتل سزار، در ۴۳ پ. م، فرمانروایان روم برای به دست آوردن تأیید مردم با ساختن معبدی برای ایزیس موافقت کردند. به زودی حکومت بطلمیوسی‌ها از میان رفت و امپراتوران روم به دشمنی با دین مصری پرداختند و بسیاری از روحانیان مصری را کشتند. اما دین مصری ظاهراً از گسترش بازماند، زیرا در میان توده مردم روم گسترش روز افزون داشت و به زودی شمال ایتالیا را هم فراگرفت و به ایالات دیگر روم نیز سرایت کرد. وجود بازارگانان، دریانوردان، بردهگان، صنعتگران، ادیان و حتی سربازان غیر مصری مستقر در دره نیل، سبب توسعه دین مصری در اروپای رومی شدند و آین مذکور حتی به مستملکات روم در افریقای شمالی رسید.

در میان سال‌های ۳۷ تا ۴۱ میلادی، کالیگولا، امپراتور روم، معبد عظیم ایزیس را از نو برپا داشت و از این زمان، دین ایزیس و سراپیس در روم بی‌مانع گسترش یافت. در ۲۱۵ م.، در قلب شهر روم، عظیم‌ترین معبد برای ایزیس برپا شد. خدای مصری به کلی رومی شده بود و در آغاز سده سوم به اوج خود رسید. از این پس، دیگر خدایان آسیایی، چون بعل‌های سوری و مهر ایرانی جای آن را گرفتند و سرانجام، مسیحیت جانشین همه آنها شد. حتی تا اواخر قرن چهارم م. هنوز آینهای مصری در روم برگزار می‌شد. در این سال‌ها بود که مسیحیان مسلط بر روم معبد سراپیس را به آتش کشیدند (۳۹۱ م) و مجسمه سراپیس اسکندری را با تبر خرد کردند. در این هنگام در سرزمین مصر نیز دین‌های گذشته را به فراموشی سپرده بودند.

دین مصری پیوسته حالتی متحول داشت و آشفته بود. تلفیقی از خدایان

ایالات و آمیزش آیین‌های مربوط به هر یک از آنان، که هر زمان اهمیت هر یک از خدایان یا آیین‌ها، بسته به این که چه خاندانی فرمانرو باشد، تغییر می‌کرد و کل دین مصری را شکل می‌داد؛ هرگز نظامی دینی در مصر پدید نیامد که عمومیت و دوام یابد. سنت‌ها و عقاید متضاد در کنار هم قرار داشت، و روحانیت مصری در راه سازش دادن این عقاید هرگز کوششی نکرد. دین مصری در خارج مصر نیز همین وضع را داشت و نظامی دینی تعلیم داده نمی‌شد. عقاید رواقی به دین وارد شد دیگر عقاید فلسفی یونان به دین وارد شد و هنگامی که افکار نو افلاطونی مطرح گردید، به راحتی وارد دین مصری رومیان گردید. هر کس با هر دینی که داشت، چون به دین مصری در روم توجه می‌کرد، وجود مشترک بسیاری را میان دین خود و دین مصری می‌دید. در نتیجه، خدایان مصری در روم همه چیز بودند، اما مشخص نبودند و آشتفتگی بر آن حاکم بود. حتی یکتاپرستی در این دین تبلیغ می‌شد، و در عین حال، در میان عوام الناس بسیار خدایی را تبلیغ می‌کردند. ایزیش گذشته، حال و آینده شمرده می‌شد. او طبیعت و مادر همه به حساب می‌آمد. او ازلی بود؛ نام‌های بسیار و جلوه‌های بیشمار داشت و دارای صفات بی‌کران بود. او به خدایی پانتئیستی (همه خدایی) بدل شده بود، همه چیز در وجودی واحد.

سراییس نیز از او کمتر نبود. او خدایی متعال و یکتا به شمار می‌رفت. همه نیروها در او متمرکز بود. از آنجاکه در اعصار گذشته، اُزیریس با خورشید شخصیتی واحد یافته بود (زیرا هر دو خدای برکت و جهان زیر زمین به شمار می‌آمدند)، سراییس، جانشین اُزیریس، نیز با خورشید یکی شمرده می‌شد و با واپسین دین رایج در روم قبل از مسیحیت که نوعی خورشیدپرستی بود، وحدت داشت.

اخلاقیات دین مصری در روم نیز تابع اخلاقیات رایج شد. دین بومی مصر اخلاقیات درخشانی نداشت و وقتی به اروپا رسید که عقاید رواقی و عقاید اخلاقی تنظیم شده در یک سلسله قوانین رومی بر اروپا حاکم بود، که از

اخلاقیات مصری بسی پیشرفته‌تر و طرفدار هرگونه عیش و لذت پیش از مرگ بود. حتی ایزیس به هنگام ورود به ایتالیا با آفرودیت، و هارپوکراتیس با اروس^{۱۸}، خدای عشق، مقایسه می‌شدند و به ویژه در روسپی‌خانه‌ها محبوب بودند. ایزیس در روم به مثابه حالات ضعیف نفسانی انسانی بود.

اما هنگامی که عصر اخلاق در ادیان فرا رسید و پرهیز و تقوی اصل نجات شد، ایزیس نیز به راحتی تغییر چهره داد. تطهیر، روزه، دوری از رابطه جنسی در ادیان عمومیت یافت و روحانیت مصری روم نیز این کیفیات تازه را به راحتی پذیرفت. تطهیر تن می‌توانست به روح نیز صفا و پاکی بخشد و تباہی اخلاق را فرو شوید و ببرد. زنان پیرو ایزیس در روم، در این عصر نو، زمستان‌ها بیخ‌های رود را می‌شکستند، خود را در رود غسل می‌دادند و برای پاک شدن از گناهان، با همان تن خیس، بر زمین، بر زانوها می‌خرزیدند و طلب بخشایش می‌کردند.

اندک‌اندک طهارت امری درونی شد و ریاضت جای تطهیر را گرفت و شرط شناخت خداوند قرار گرفت. ایزیس دیگر طرفدار عشق آزاد نبود. او حامی دوشیزگانی بود که در معرض فساد قرار می‌گرفتند و آنان را نجات می‌داد. دین مصری نیز متمایل به نگرش بود. انقلاب دینی و انقلاب اخلاقی او اخراج هزاره نخست پ.م در این عصر به بار نشسته بود و آزادی‌ها و لذت‌هایی که در ادیان اعصار کهن‌تر عمومیت داشت (از جمله در دین مصری)، در این عصر به تقوی و ریاضت بدل شده بود.

سوریه

ادیان سوری آن یگانگی ادیان مصری یا آسیایی روم را نداشتند و در زمان‌های مختلف، از سواحل فنیقیه و دره‌های لبنان، از سواحل فرات و

واحه‌های صحراء، همچون سلسله امواج به روم می‌رسیدند و در روم، در کنار یکدیگر می‌ماندند و وحدتی در میانشان پدید نمی‌آمد، هرچند اختلافشان عمدتاً نه در محتوای ادیان که در نام خدایان بود. ازروای هر یک از این ادیان و ایمان متعصبانه پیروان به خدایان قبیله‌ای خود ناشی از عدم یگانگی اقوام سوری است که در آن عصر هنوز جامعه‌ای با ساختاری قبیله‌ای بودند. قبایل گوناگونی که در مناطق دور افتاده سوریه به سر می‌بردند، حتی تا عصر امپراتوری روم همچنان صورت ابتدایی خود را حفظ کردند و خدایان محلی و قبیله‌ای و لهجه‌های متعدد محلی خود را سرخانه نگاه داشتند.

نخستین خدای سوری که به ایتالیا وارد شد، الهه اترگتیس^{۶۹} بود که او را غالب با الهه فنیقی به نام عستارت^{۷۰} اشتباه می‌گیرند. اترگتیس پرستشگاه معروفی در هیراپولیس^{۷۱} نزدیک فرات داشت و به اتفاق همسرش پرستش می‌شد. یونانیان او را مهمنترین الهه سوری می‌انگاشتند و در سرزمهنهای لاتین او را «dea Syria» می‌خواندند که در تلفظ عامیانه به «Iasura» تبدیل شده بود. نویسنده‌گان رومی از او و پریستاران او یاد کرده‌اند. در مراسم ویژه‌او، مردی مقطوع‌النسل پیشاهنگ مردم می‌شد. مردان جوانی با چهره‌های رنگ شده به دنبال او در شاهراه‌ها به راه می‌افتدند و تصویری زینت یافته از الهه را بر خری به همراه می‌بردند. هرگاه به دهی می‌رسیدند، به اجرای نمایشی آینی می‌پرداختند: به همراه ناله نی‌ها در دایره‌ای گرد می‌گردیدند و سرخویش را می‌چرخاندند و خروش بر می‌آوردند، تا سرانجام دچار سرگیجه می‌شدند. آنگاه به خویشتن آزاری می‌پرداختند، بر اندام‌های خویش با شمشیر زخم می‌زدند و خون خویش را می‌ریختند و خلقی را که تنگاتنگ گردشان ایستاده بودند به توجه و تماشا وا می‌داشتند. سرانجام، هنگامی که مراسم به سر می‌رسید، دور می‌زدند و اعنان و هدایای مردم را اعم از جنسی یا نقدی جمع می‌کردند. بعضی نویسنده‌گان رومی حتی آنان را به دزدی در حین اجرای مراسم هم متهم کرده‌اند. غیبگویی هم جزی از کارهای پیروان اترگتیس بود.

تردیدی نیست که نخستین پیروان این الهه سوری در سرزمین لاتین، برگان بودند. به هنگام نبرد رومی‌ها با آنتیوخوس شهریار بزرگ سلوکی، تعدادی بردۀ سوری به ایتالیا فرستاده شد که به آنان کلده‌ای^{۷۲} می‌گفتند. این کلده‌ای‌ها خود را پیشگویانی آگاه از دانش نجوم معرفی می‌کردند و در میان کارگران کشاورزی طرفداران بسیار داشتند.

در آغاز سده دوم پیش از مسیح، بازرگانان به آوردن برگان سوری پرداختند و با آمدن آنها پرستش اترگتیس در یونان و روم گسترش یافت و هادارانی یونانی و رومی پیدا کرد. در اواخر عصر جمهوری، پیروان اترگتیس در روم قدرت یافتند. در عصر امپراتوری، آوردن برگان آسیایی به روم توسعه یافت و در برابر کاستی گرفتن جمعیت رومی در ایتالیا آسیاییان را برای کار به روم می‌آوردن. آسیاییان، به ویژه سوریان، علاوه بر کار در مزارع و در کاخ‌های اشراف رومی، در معادن و اکناف امپراتوری به انواع کارها دست یازیدند؛ و طبعاً پیروان اترگتیس در بخش اروپایی امپراتوری افزایش یافت. زمانی نرون، امپراتور روم، شیفته این الهه شد، و در یکی از محلات پر جمعیت روم برای او معبدی ساخت.

در عصر امپراتوری، که همه اتباع امپراتوری حقوقی برابر یافتند، سوریان به صورت صاحبان حرف و بازرگانان و در مشاغل دیگر به روم و دیگر بخش‌های اروپایی امپراتوری باز آمدند؛ و علاوه بر اترگتیس، خدایان قبلی دیگر سوری و غرب نیز در روم پرستیده می‌شدند. سوریان به صورت تجاری موفق در سراسر سواحل مدیترانه مستقر گردیدند، در بنادر تجاری ایتالیا گروه‌های عظیمی از سوریان ساکن بودند، و آنگاه در پی سودجویی بیشتر، به نواحی داخلی امپراتوری نیز سرازیر شدند. به ویژه در سرزمین گل - بخشی از امپراتوری - جمعیت سوری بسیاری ساکن بود.

این نفوذ سوریان در سرزمین‌های اروپایی حتی تا سده ۶ م. هم ادامه یافت. آنان بانکداران و واردکنندگان انواع کالاهای غیر محلی بودند. حتی در عصر

مسيحيت، تأثير آنان بر دين مسيح محسوس است. زندگي مسيحيان در ديرها زير تاثير آيین هاي سورى گسترش يافت و سياش عيسى بردار شده، دربرابر سياش عيسى بردار نشهه توسط سوريان در اروپا بنيان گذارده شد و قدرت گرفت.

در پنج قرن نخست مسيحيت، مسيحيان ابا داشتند بگويند که عيسى مسيح، اين نجات بخش جهان، بردار ميخکوب شده باشد؛ و زير تأثير سوريان بود که اين چنین عينيتي نامقبول را جانشين شناخت گذشته خود كردند، تا صليب را نمادی از مسيحيت به شمار آرند.

اين روح شرقی، پرداختن به دنيا و نگاه به عالم خداوند در ميان سوريان بسيار نيرومند بود. آنان در عصر شرك همانقدر تاجر پيشه و رواناني بودند که در عصر مسيحيت به توسعه مال و در عين حال، به گسترش دين مسيح می پرداختند. از ديگر قبائل و اقوام عرب سورى نيز در ادوار امپراتوري اطلاعاتی در دست است و خدايان بزرگ هر يك از اين قبائل را می شناسيم. فنيقي ها خدايی به نام آدونيس داشتند که در شهادت او زنان شهر جبيل^{۷۳} شيون می كردند. بعل مرقص^{۷۴} به معنای «خداوند رقص» از بيروت، مرنه^{۷۵}، خداوند باران از غزه، و ميومه^{۷۶} که هر سال در بهار جشنی برایش برگزار می شد، از نواحی ساحلی سوريه، از جمله اين خدايان اند.

با فتح نواحی دور از ساحل سوريه توسط روم و بسط مهاجرت سوريان به اروپا، خدايان اين نواحی هم به اروپا رفتند. اين سرزمين ها از هلنيسم تأثير بسيار اندکی پذيرفته بودند و پرستش خدايان قومی به نحوی سخت ابتدائي همچنان رواج داشت. پرستش بعل دمشق^{۷۷}، حداد^{۷۸} هليوپوليس بعلبك که هنوز هم آثار پرستشگاه عظيم آن پابرجا است و يكى از شگفتى هاي جهان باستان به شمار می آيد، بعلة^{۷۹} «الله من»، از آن سوی فرات و ملک بعل^{۸۰}، «فرشته بعل»، از پالمير، که حامي سريازان بود، در روم و نواحی ديگر امپراتوري پرستش می شدند.

اين بعل ها اكثراً در اصل خدايان فضائي، يعني خدايان رعد و برق و باران

آورنده بودند. مهم‌ترین این بعل‌ها از این ایالت رومی کوماژن در آسیای صغیر بودند. بعل تبری در دست دارد، خدای توفان‌های باران‌زا است، و در روم به عنوان خدای حامی سریازان به رسمیت شناخته می‌شد.

از قرن دوم م. نفوذ خدایان سوری در روم بیشتر شد و در قرن سوم به اوج خود رسید. در این قرن، نیمی از دربار روم سوری بودند، به ویژه در دربار سورس^{۸۱} (۲۱۱ - ۱۹۳ م)، احترام به خدایان سوری محسوس بود و شاهزاده خانم‌های رومی سوری الاصل دین بومی خود را تبلیغ می‌کردند. در ۲۱۸ م. امپراتور هلیوگabalوس^{۸۲} چهارده ساله که پیرو بعل شهر امسا^{۸۳} بود، بر تخت نشست. او کوشید خدای خود را خدای بزرگ و یگانه روم سازد. تأثیر کوشش‌های او نیم قرن بعد به صورت پرستش «خورشید شکست‌ناپذیر»^{۸۴} درآمد که در رأس خدایان روم قرار گرفت و حامی امپراتوران شمرده شد. اورلیان^{۸۵} امپراتور که مردّج آیین مذکور بود، در معابد این خدای تازه، مجسمه‌های بعل و هلیوس^{۸۶} را از معبد پالمیر آورده بود و چون مظاهر خدای خویش می‌پرستید.

این امپراتوران بـت پرستی کـهـن رومی را طرد کـرـدـنـد و یـگـانـهـپـرـسـتـیـ سـورـیـ رـاـ کـهـ مـبـتـنـیـ بـرـسـتـایـشـ بـعـلـهـایـ سـورـیـ بـهـ تـعـالـیـ رـسـیـدـهـ بـودـ، رـواـجـ دـادـنـدـ.

اکنون ببینیم ادیان سوری داری چه مبانی عقیدتی بودند که در سده سوم م. از چنین نفوذی برخوردار گشتند؟ اطلاعات ما در این باره اندک است. این قدر می‌دانیم که ادیان مذکور بسیاری از عقاید ابتدایی طبیعت‌پرستی را در خود حفظ کرده بودند. عقایدی که در عصر مسیحیت و اسلام نیز رواج داشت. از جمله پرستش ارتفاعات بلند که معمولاً نقطه مقدس آن را محدوده‌ای ویژه تعیین می‌کرد. پرستش آب‌هایی که به دره می‌ریخت، پرستش چشمه‌هایی که از کوه‌ها می‌جوشید و بیرون می‌آمد، پرستش آبگیرها، دریاچه‌ها و چاه‌ها که نذورات خویش را در آن می‌ریختند، پرستش درخت‌های سایه‌افکن که فضای

زیر شاخه‌های آنها خود محرابی به شمار می‌آمد و افکندن آنها گناه بود. پرستش سنگ‌ها، به خصوص صخره‌ها که بدان‌ها بیت‌ئل (خانه خدا) می‌گفتند و گمان می‌بردند خداوند در آنها می‌زیسته یا در وجود آنها ظاهر مادی پیدا می‌کند، سخت مرسوم بود.

آفرودیت - عستارت (عشتروث) را در سنگی مخروطی شکل در پافوس^{۸۷} ستایش می‌کردند؛ و سنگی سیاه و شهابی که بر خود فرورفتگی‌ها و برآمدگی‌هایی داشت و برای این فرورفتگی‌ها و برآمدگی‌ها معنایی نمادین قابل بودند، معرف الگه بعل^{۸۸} بود که از امسا به روم برده بودند.

در این دوره حیوانات نیز پرستش می‌شدند که خود بازمانده از عصری بسیار کهن بود. خدایان اغلب به صورت سوار بر حیوانات نشان داده می‌شدند. بعل بر گاو نر و همسرش بر شیر سوار بود. در اطراف معابد، باغ‌های مقدس قرار داشت. که در آنها حیوانات وحشی آزادانه به سر می‌بردند و این بازمانده عصر پرستش جانوران بود؛ به ویژه ماهی و کبوتر تقدس داشتند. در عشقلون (در فلسطین) هزارها کبوتر در کنار معابد بود، به ویژه معابد عستارت (عشتروث). کبوترها متعلق به الهه عشق بودند و نماد او به شمار می‌آمدند. ماهی نیز به اترگتیس تعلق داشت و ظاهراً وی به صورت ماهی ظاهر می‌شد. ماهی‌ها را در حوض‌ها و آبگیرهای نزدیک معبد وی حفظ می‌کردند. کسی به آنها دست نمی‌زد، زیرا الهه آنها را تنبیه می‌کرد و بدنشان پر از دُمل و غَدَه و سرطان می‌شد! این حرمت‌گذاری در طی مراسمی خاص در سال توسط کاهن معبد متوقف می‌شد و ماهی به مصرف می‌رسید و خوردن آن را شریک شدن در تن الهه می‌پنداشتند.

علاوه بر این، هر قبیله‌ای بعل خود را داشت و به همراه بعل همسرش، بعلة، بود. این دو نگاهدار قبیله بودند و فقط افراد آن قبیله می‌توانستند بعل و بعلة خویش را پرستند. واژه بعل یعنی «سرور» که معروف رابطه خدا و انسان در میان اقوام سوری است.

بعل فرمانروا و مردم رعایای او بودند، مردم خدمتکار و برده او شمرده می‌شدند. او خدای قوم و صاحب سرزمین بود و بر آن مأوى داشت و آن را بارور می‌کرد. جوشش آب چشمه‌ها و رویش گیاهان به اراده او بود. او خدایی آسمانی، برانگیزندۀ رعد و برق و آورنده ابر باران آور بود. او پیوسته با بانوی خود به سر می‌برد. بعل اصل مذکور و همسرش اصل مؤنث به شمار می‌رفت. هرگونه باروری به یاری آنان بود. پرستش این دو اغلب با اعمال جنسی و شادی بسیار همراه بود. در واقع، روسپیگری مقدس در معابد الهه‌های سوری عمومیت داشت. در روم فقط در معابد فنیقی‌های سوری چنین آیینی رواج داشت. آین بعل به اعصار کهن فرهنگ سامی و به ازدواج با غریبه^{۸۹} مربوط می‌شد که زن را وامی داشت تا نخست با یک بیگانه همبستر شود.

در ادیان سوری، قربانی انسان نیز رواج داشت. این آیین در میان سوریان روزگاران دراز پایید. اخلاقیات نیز بر پایه سنت‌های ابتدایی استوار بود. آداب و عادات آنان مناسب جوامع متmodern نبود. اما ادیان سوری نیز مانند آیین‌های مصری توانستند خود را با شرایط نو وفق دهند و هماهنگ با زمانه، از عادات کهن خود، در محیطی که دیگر آن عادات را نمی‌پسندید، دست بکشند؛ و نیز در طی مراسمی سرّی، داشت ویژه‌ای را که فوق آگاهی‌ها و عادات عادی بود، به مشرفان می‌آموزاندند. در میان سامی‌ها تابو یا محرمات، بسیار رواج داشت. آنان از تابوها وحشت بسیار داشتند. اگر کسی با چیزی که تابو (تحريم) شده بود، تماس می‌یافت، بی‌درنگ، تبدیل به سنگ یا خاک می‌شد، یا او را از جامعه و مراسم عبادی آن کنار می‌زدند، چون نجس می‌شد. این شخص برای پاک کردن خود می‌بایست غسل کند و آداب بسیاری را به جای آورد. این پاکی تن سرانجام به پاکی روح تبدیل شد. گناه، توبه و پادافراه که در گذشته مسئله‌ای روزانه بود، فرد را پیوسته در حالت مقدس نگاه می‌داشت و اگر خطایی از او سر می‌زد، می‌بایست هرچه زودتر به آن حالت تقدس پیشین بازگردد. خدایان وجودی مقدس و متعال داشتند. این باور کلی درباره تقدس، در هر عصر

می‌توانست به نوعی خاص اجرا شود. تقدسی که با روپیگری در معابد مربوط بود، در عصری متأخر به پرهیز مطلق از زنان تبدیل شد. باور به بعل‌ها و بعلة‌ها هم به همین نحو تحول یافت. تأثیرات کلی عصر، تأثیرات یونانی و رومی و بسیاری عوامل که چند و چونش را نمی‌دانیم، باعث این تحول دین در سوریه گردید. حتی یکتاپرستی یهودان را می‌توان یکی از عوامل اثر بخش دانست. اما شاید مهم‌تر از همه، تأثیرات فرهنگ بابل باشد که همه غرب آسیا را متأثر کرد. از ایران در شرق، کاپادوکیه در شمال و سوریه در غرب. از همه بیشتر، سوری‌ها از بابل اثر پذیرفتند، زیرا زبانی نزدیک به یکدیگر داشتند. حتی بعد از جدا شدن بین‌النهرین از سوریه، در عصر اشکانی، این ارتباط ادامه یافت. در اصل، بعل و پرستش آن از بابل به پالمیر و از آنجا به سراسر سوریه راه یافت. پرستش بعل و بعلة و عُضو سوم که مجموعاً تثلیثی را می‌ساخت نیز از بین‌النهرین به سوریه رسید. از همه مهم‌تر دانش نجوم بود که از بابل برخاست و به همه ادیان آسیای غربی رسید. در طی ایام کیفیت زندگی پس از مرگ نیز در ادیان سوری تغییر یافت. در برداشت‌های سامی از زندگی پس از مرگ می‌توان به تلخی حیات در ذهن ایشان واقف شد. اگر برای مرده نذورات نمی‌دادند و اگر به یاد او زندگان را تغذیه نمی‌کردند، او در آن جهان از گرسنگی رنج می‌برد. شخص متوفی پیوسته به نیایش و نذورات بازماندگان نیازمند بود. این تصور بسیار ابتدایی و متعلق به عصری که هنوز تصور بهشت و دوزخ در ارتباط با تقوی و گناه مطرح نبود، هنوز هم در آسیای غربی عمومیت دارد. اما به هر حال، ادیان سوری در رقابت با دین مصری که زندگی اخروی آسوده‌ای را نوید می‌داد و در ارتباط با دین مهری که از بهشت و دوزخ سخن می‌گفت، به ایجاد تحولی در این زمینه ناگزیر شدند.

در ادیان سوری، زیر تأثیر ستاره‌شناسی بابلی، آمده که روح پس از مرگ به آسمان می‌رود و در نزد خدایان که ثوابت و سیارات‌اند، زیست می‌کند. روح تا هنگامی که بر زمین است، اسیر گردش کواکب و تقدیر است، اما چون به آسمان

رفت، از چنین سرنوشتی آزاد می‌شود و حتی از بند زمان می‌رهد و در بی‌مرگی کواکب سهیم می‌گردد. این بینش در عصر امپراتوری در میان ادیان سوری عمومیت یافت و جهان زیرزمین، دوزخ تلقی شد.

بعل، خدای ابر و باران، نیز تبدیل به خدای یکتا و متعال گشت، و این در پی تحول عمومی ادیان در غرب آسیا بود که از عهد هخامنشی در تمدن غرب آسیا عمومیت یافت. سوری‌ها اندیشه خدایی را که زاده نشده و نخواهد مُرد، با خود به یونان و روم برندند. بعل را «مرء عالم» به معنای خداوند جهان و خداوند ابدی خوانند.

در نتیجه، می‌توان گفت دین سوری در روم مبتنی بر این چند اصل شد:

۱. وجود خدای یگانه و متعال.
۲. وجود همسر او.
۳. الزام به ورزیدن تقوی.
۴. وجود پاداش و پادافرہ.
۵. وجود بهشت برین در عالم سیارات و ثوابت آسمانی.
۶. وجود دوزخ زیرزمینی.
۷. وابستگی سرنوشت جهان و جهانیان به حرکت سیارات در خانه‌های آسمانی و طلوع و غروب ثوابت.

ایران

واقعیت تاریخی مسلط بر غرب آسیا در قرون آغازین مسیحیت، عبارت از تعارض و تقابل ایران و روم بود. تمدن‌های رومی - یونانی و ایرانی سراسر منطقه را فراگرفته بودند و در کار جدال و تلفیق با هم بودند. در برخورد

فرهنگ‌ها و تمدن‌ها با یکدیگر، جدال و تلفیق دو روی یک سکه به شمار می‌آید. طرد یکدیگر و جذب یکدیگر در عین حال انجام می‌پذیرد. عناصری کنار گذاشته می‌شود، عناصری به وام گرفته می‌شود، تا در طی ایام، نوعی هماهنگی عمومی پدید آید. برخورد ایران و روم در غرب آسیا، خود بخشی از برخورد شرق و غرب بود. جدالی که در آن عصر سرانجام به تفوق فرهنگ شرق بر غرب انجامید.

در قرن سوم م، دولت ساسانی در ایران پدید آمد و نظامی جدی و وحدتی دینی - دولتی به کشور بخشید. این امر تأثیرگذاری فرهنگ ایرانی را بر غرب آسیا و بر روم بیشتر کرد. نبرد ایران و روم برای تفوق در غرب آسیا در تمام چهارصد سال سلطنت ساسانیان ادامه یافت. آنگاه این وظیفه بر دوش اسلام افتاد. اسلام توانست تأثیرات روم را بر آسیا و افریقا تقریباً از میان ببرد. اما همان موقعیتی را که روم در اروپا داشت، ایران در غرب آسیا دارا بود. روم به صورت تنها قدرت جدی اروپا درآمد و دولت‌های اشکانی و ساسانی در ایران نیز تنها دولت‌هایی بودند که در فرهنگ هلنی و در امپراتوری روم حل نشدند، در برابر قدرت آن ایستادند، از آن اثر پذیرفتند، و بیشتر از آن، بر روم اثر بخشیدید.

نه تنها دین مزدایی ایران در سرزمین‌های همسایه از همان زمان هخامنشی اثر گذاشته بود، بلکه خاطرة حکومت هخامنشی و اصول اداره مملکت که در طی حکومت آنان جا افتاده بود، هنوز در غرب آسیا و در یونان و روم و شمال افریقا پا بر جا مانده بود.

دولت‌های پونت، کاپادوکیه (در کتیبه‌های هخامنشی : Katapatuka) و کماژن در آسیای صغیر عمیقاً فرهنگی ایرانی داشتند و خاندان‌هایی ایرانی بر آنها فرمان می‌راندند. دولت یونانی سلوکی که جانشین هخامنشیان شد، نیز به مرور رنگی شرقی - ایرانی گرفت. حتی بطلمیوسی‌های مصر نیز که بر بخش افریقایی امپراتوری هخامنشی سلطنت می‌کردند، از سنت‌های ایرانی رایج در

مصر و غرب آسیا تهی نبودند.

از جمله آداب ایرانی که از غرب آسیا و مصر به روم رسید، یکی بنیاد «Amici Augusti» بود که مجمع دوستان گزیده و مشاوران نزدیک فرمانروایان بود. چنین مجمعی اصلی هخامنشی داشت و در دربارهای سلوکی و بطلمیوسی نیز ناشناخته نبود. دیگر حمل آتش پیشاپیش قیصرها، به نشان ابدیت قدرت ایشان، ستّی بود که به عصر داریوش می‌رسید. سوم، می‌توان از خودکامگی و استبداد امپراتوران روم یاد کرد که عمیقاً ملهم از قدرت شاهنشاهان ایران بود. البته پادشاهان رومی، پس از مرگ، خدا هم شمرده می‌شدند که محتملاً ملهم از مصر و از شخصیت فراعنه است.

چهارم، می‌توان از سنت بوسیدن دوست به هنگام ملاقات یکدیگر و آئین دست دادن یاد کرد که هر دو دقیقاً ایرانی است. پنجم، باید از تأثیر کیش‌های مزدایی در غرب آسیا و خارج آن یاد کرد. باور به شیطان (اهریمن)، وجود دو اصل خیر و شر و باور به بهشت و دوزخی که در ارتباط با تقوی و گناه است، همه توسط کیش‌های مزدایی به خارج ایران راه یافت و تبدیل به پدیده‌هایی عمومی در همه ادیان آن عصر گشت. ششم، باید از تأثیرات فکری ایرانیان بر تحول تفکر فلسفی یونان یاد کرد. معروف است که فیثاغورث، دموکریتوس و حتی افلاطون شاگردان مجوسان ایرانی بوده، یا با عقاید ایشان آشنایی نزدیک داشته‌اند. آمدن یونانیان به ایران، باعث ارتباطی بیشتر با تفکر ایرانی شد و به پیروی از ارسسطو، بررسی علمی آثار ایرانی اهمیت یافت. اطلاع دقیق داریم که آثاری که زیر نام زردشت در کتابخانه اسکندریه موجود بوده، به دو میلیون سطر می‌رسیده است. از علل عمدۀ رواج فرهنگ ایرانی در غرب آسیا، وجود جوامع مهاجر ایرانی در این مناطق است، حتی در مصر نیز اقوام مهاجر ایرانی ساکن بودند.

هنگامی که امپراتوری روم به آسیا و افریقا رسید، در همه جا با این جوامع مهاجر ایرانی روبرو شد، و با هم مرز شدن با ایران، این تماس مستقیم‌تر گشت.

نخستین تماس‌ها با افکار ایرانی به هنگام نبرد با خاندان میترات پونتی انجام یافت. ولی تماس‌های جدی و مستقیم با ایران به سده نخست م، به عصر تراژان (۱۱۷ - ۹۸ م). باز می‌گردد.

قدیم‌ترین نشانه از وجود جوامع مهری - مزدایی ایرانی در روم به عصر نرون (۶۸ پ.م) می‌رسد. این تأثیرات از این زمان پیوسته در حال گسترش بود و تدریجاً به مهم‌ترین آیین شرکت شرقی در روم بدل گشت و تا پایان قرن چهارم م، در اوج قدرت باقی ماند.

تأثیرات دینی ایرانیان بر روم به هنگام قدرت گرفتن ساسانیان افزایش یافت و روم که دچار نفاق بسیار بود، در عمل تبدیل به مقلد ایران شده بود. از جمله می‌توان به دربار دیوکلسین^{۹۰} (۳۰۵ - ۲۸۴ م) اشاره کرد. او را برابر خدا می‌شمردند، در دربارش خواجگان حرم‌سرا فراوان بود، و درباریان به تعظیم امپراتور می‌پرداختند و او به خودکامگی سلطنت می‌کرد. این دقیقاً همان سنت سلطنت و دربار عصر ساسانی بود. امپراتور گالریوس^{۹۱} (۳۱۱ - ۳۰۵ م). اعلام داشت که سلطنت مطلقة ایرانی باید در امپراتوری رواج یابد. عصر سنت کهن قیصرهای برگزیده مردم به سر رسیده بود. حتی در عصر اشکانی مکتب هنری ایرانی بر غرب یونانی - رومی آسیا اثر عمیق گذارده بود. بدین ترتیب، می‌بینیم که ایرانیان نه تنها بر ساختارهای سیاسی - اجتماعی روم در آن عصر تأثیر شایانی گذاشتند و ذوق هنری رومیان را تلطیف کردند، بلکه بر عقاید و باورهای آنان نیز اثر بخشیدند. دیوکلسین سرانجام به طور رسمی ایزد مهر (میتره) را به عنوان حامی امپراتوری بازسازی شده پذیرفت. جهان باستان، از مرزهای سند و ماوراء النهر تا اقیانوس اطلس زیر تأثیر آیین مهر قرار گرفت. در هر دو دولت ایران و روم، مهر محبوب‌ترین خدا بود، هر چند اهوره‌مزدا (= ژوپیتر) در رأس جهان خدایان مزدایی از احترام فوق العاده‌ای بهره‌مند بود.

دین مهر ظاهراً از آسیای صغیر به اروپا رفته است و این حقیقت را وجود دولت‌های یاد شده ایرانی در آسیای صغیر تایید می‌کند. شاهان و دلاوران سرزمین‌های آسیای صغیر، مهر را به عنوان حامی قدرت مسلحانه خود می‌انگاشتند و همین باور بعدها به روم رسید و مهر ایزد شکست‌ناپذیر، خدای نیروهای مسلح و محبوب جنگ‌اوران گشت.

در کنار دولت‌های ایرانی در غرب آسیا، به ویژه آسیای صغیر، موبidan ایرانی که وظایف دینی را به انجام می‌رساندند، در این نواحی مهاجرنشین نیز به سر می‌بردند. بدان‌ها مُغ یا آتش افروز^{۹۲} می‌گفتند. آنها سنت‌های کهن ایرانی را حفظ کرده، به تعصب در حفظ عقاید خود معروف بودند و همان آدابی را به کار می‌بردند که ایرانیان مزداپرست اجرا می‌کردند. همان دعاها در برابر آتشدان خوانده می‌شد، در حالی که موبidan دسته شاخه‌های گیاه سبز (برسم) را در دست داشتند؛ و همان نوشابه‌های آمیخته از شیر، روغن و عسل را می‌نوشیدند، و همچنان دهان خویش را با پارچه‌ای به نام پنام می‌پوشاندند تا نفسشان آتش را آلوده نکند.

اهوره‌مزدا و خدایان نیز ستایش می‌شدند. اهوره‌مزدا در رأس خدایان بود، بعد امشاسب‌دان قرار داشتند و بعد ایزدان بودند. در این میان، ایزد مهر از همه ایزدان مهم‌تر بود و قربانی‌های بسیار برای او می‌شد. زبان نوشتاری این اقوام مهاجر در آسیای صغیر زبان آرامی بود، سنتی که به زمان هخامنشی بازمی‌گشت. اما دین مهری که به روم رسید، تنها دینی ایرانی نبود. دین ایرانی از بین‌النهرین نیز بسیار تأثیر پذیرفته بود. خدایان ایرانی و بین‌النهرینی همانندی‌هایی داشتند. احکام نجوم بابلی در ایران پذیرفته شده بود. اهوره‌مزدا زیر تأثیر بعل قرار گرفته، آناهیتا به ایشترا (عیشترا) همانند بود و مهر نیز به مجموعه مردوک (مردوخ) - شمش (بعل) پیوست و خدای خورشیدی شده بود. چنان که در روم وی را «خورشید شکست‌ناپذیر»^{۹۳} می‌خواندند. در کوماژن، بر اثر تلفیق فرهنگ ایرانی، یونانی و بومی، بعل محلی را که به صورت دلاوری

ایستاده بر اسب، با تبری در دست نشان می‌دادند، با اهوره‌مزدا و زئوس یکی دانستند و او را زئوس - اورمزد^{۹۴} می‌خوانندند که در بالای آسمان می‌زیست. در آین مهری رومی، ژوپیتر متعال^{۹۵}، برابر خدای بزرگ آین مهر، قرار گرفت. در همه ایالات روم معابد ژوپیتر (اهوره‌مزدا و مهر در کنار هم) وجود داشت. یونانیان برای نام‌های خدایان ایرانی برابر یونانی یافتد و حتی بعضی آین‌های اسرارآمیز خود را وارد آین مهری کردند. اما هرگز به آین مهر نپیوستند. عقاید رواقی یونانی به آین مهر وارد شد. ولی در مجموع، دین مهری کمتر از دیگر ادیان آسیای غربی از هلنیسم اثر پذیرفت و به همین دلیل هم از طرف یونانیان بدان توجهی جدی نشد. اما رومی‌ها مستقیماً و نه از طریق یونان به آین مهر رو آوردند.

عمدتاً، دین مهری از طریق سربازانی که در مرزهای ایران و روم خدمت می‌کردند، در روم گسترش یافت و به دانوب و راین، مرزهای اسکاتلنده و به شمال افریقا رسید.

این دین همچنین از طریق اسیران جنگی که به صورت برده در می‌آمدند، به روم رفت و چون ایران آخرین سرزمین شرقی بود که روم با آن تماس یافت، طبعاً دین مهری - مزدایی نیز آخرین دینی بود که از شرق به روم رفت.

شعایر دین مهری را در غارهای کوهستانی یا در فضاهای بسته و تاریک زیرزمین اجرا می‌کردند. پیروان دین در ضیافتی آیینی با یکدیگر هم‌سفره می‌شدند. نوعی غسل در میانشان رواج داشت که گناه روح را به شستن تن می‌زدودند. در طی یکی از آین‌ها، گاوی را می‌کشند و گمان می‌کردند که گاو میرنده جهان را جوان می‌کند. اغلب مراسم مجبور، همسفره شدن، غسل و کشتن گاو، در آین‌های دیگر اقوام آسیای غربی هم وجود داشت. اما آنچه را آین مهر و ادیان ایرانی به جهان دینی آسیای غربی باز آوردند، دوگانه‌پرستی بود، امری که در ادیان دیگر غرب آسیا وجود نداشت. این دین به جهان با دیدی تازه نگاه می‌کرد و به زندگی هدفی تازه می‌داد.

در فلسفه یونان، تقابل ماده و روح، تعقل و الهام قدمت داشت، اما خیر و شر پدیده تازه‌ای بود. در دین مهری به این دو اصل، که دو حقیقت موجود جهان بود، احترام می‌گذارند. یکی به خاطر تقدس (خیر) و دیگری به خاطر دفع شر. در رأس یکی اورمزد (اهوره مزدا) و در رأس دیگری اهريم (انگره مثینیو) قرار داشت.

آنگاه پس از اهوره مزدا، امشاسبدان، فرشتگان مقرب، و سپس ایزدان یا فرشتگان، قرار داشتند. در آن سو دیوان بودند، که در نزدیکی زمین قرار داشتند و هر کار بدی از آنان سر می‌زد : همه مصیبت‌ها، همه هوس‌ها و خواهش‌های نفس، نتیجه اعمال ایشان بود. این باورها هنوز هم در میان یزیدی‌های گرد عمومنیت دارد.

تردیدی نیست که شیطان یهودی - مسیحی با اهريم ایرانی مربوط و ملهم از آن است. دین مهری علاوه بر دو بُن‌نگری، به اخلاق توجه ویژه‌ای داشت. خیر و شر جهانی، در درون انسان به تقوی و فساد تبدیل می‌شد. پیروان مهر که آرزومند رسیدن به بهشت ایرانی بودند، جایی که فقط اعمال خیر انسان به حساب می‌آمد، همه عمر را به پرهیز و تقوی می‌گذرانند و اخلاق مسئله‌ای اساسی در زندگی دینی شان بود.

بیهوده نیست که ایرانیان و رومیان، و فقط این دو، قادر به ایجاد امپراتوری‌های وسیع و دیرپایی بودند. هر دو قوم به رعایت اصولی اخلاقی و سختگیرانه مؤمن بودند، از نظم و مدیریت دقیق بهره داشتند، امری که در میان اقوام دیگر منطقه، از جمله یونانیان وجود نداشت.

مهر خدای راستی و دادگری و در کار خود بسیار سختگیر بود. در دین مهری اطاعت و فداکاری آموزش داده می‌شد. همه مهربان با یکدیگر برادر شمرده می‌شدند. زندگی را جنگ می‌شمردند. نبردی در جهان ادامه داشت و فرد می‌باشد با پرهیز و تقوی به پیروزی اورمزد پاری رساند.

مسئله دیگر که میان دین مهری و دیگر ادیان اختلاف پدید می‌آورد، مسئله

ازدواج خدایان بود. در همه ادیان آسیای غربی، مصری و یونانی خدایان با یکدیگر ازدواج می‌کردند و روابطی عاشقانه و جز آن با هم داشتند، اما در دین مهر، چون دیگر ادیان مزدایی، ازدواجی وجود نداشت و این کمال جهان خدایی بود که جهان انسان را با جهان ایشان متفاوت می‌ساخت.

مسئله دیگر بهشت و دوزخ ایرانی بود. امری که سرانجام در ادیان عمومیت یافت. در دیگر ادیان جهان، جای مردگان در زیرزمین بود. در بهشت سراپیس مصری، روح در زیرزمین می‌زیست، در آسیای غربی نیز چنین بود، از جمله در دین یهود. اما دین مهری، با پذیرفتن تأثیر احکام نجوم، بر آن بود که بهشت در روشنی بی‌کران اوج آسمان‌ها است. انسان محکوم سرنوشت، اگر تقوی بورزد، پس از مرگ، روحش در طی مراحل، تا به بهشت خواهد رسید و از آلودگی‌های زمینی پاک خواهد شد، از اقلیم‌های ستارگان خواهد گذشت و به بهشت ابدی دست خواهد یافت و دیگر دستخوش سرنوشت شوم نخواهد گشت. در پایان جهان، تن هم همان مسیر را طی خواهد کرد و انسان سعادتی ابدی را لمس خواهد کرد.

این دین دیدگاه نوینی را به رومیان معرفی می‌کرد و نسبت به دین‌های پیشین آسیایی و مصری تعالیٰ بیشتری داشت.

یادداشت‌های گفتار سوم

1. Sophists

۲. Cynics : از واژه یونانی "Kynikos" به معنی «سگ مانند» می‌باشد (Kyōn و Kynōs سگ).

۳. Hellenic : از Hellenikos یا Hellenios به معنای یونانی از Hellen که در اصل، نام پسر Helen، نوح یونانی، است و با نام Deucalion در جنگ‌های تروا مربوط نیست.

4. barbaros

۵. Stoics : یونانی stōikos از کلمه Stoa به معنی «رواق».

6. Cosmopolitan

7. Logos

8. Hellenism

9. Zeno

۱۰. Plotinus : فیلسوف نوافلاطونی رومی و مصری الاصل. درباره او نک. کارل یاسپرس، فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.

11. Neo-platonism

12. Augustus

۱۳. Serf : کارگر یا رعیت وابسته به زمین.

14. Etruscan

۱۵. Carthage : شهر باستانی فینیقی در شمال افریقا بر کرانه دریای مدیترانه.

16. Octavian

17. Byzantium

18. Constantinople

19. Phrygia

20. Pessinus

21. Ida

22. Magna Mater Deum Ida

23. Hannibal

۲۴. Sibyls : سیل‌ها کاهن‌هایی بودند که در یونان و روم باستان به پیشگویی می‌پرداختند.

لاتین : Sibylla، از اصل یونانی. این واژه را نباید با نام الهه آسیای صغیر به نام Cyble (سیل) به اشتباه گرفت.

25. Palatin

26. Cybele

27. Berecyntus

۲۸. Attis : خدای باروری و همسر Cybele در اساطیر فریجی.

29. Papas

۳۰. Thrace : بخشی از جنوب خاوری شبه‌جزیره بالکان.

۳۱. Dionysus : خدای نباتی و ایزد شراب، برابر با کوس رومیان.

32. Coalli

33. Metragyrtes

34. Renunciation

35. Fetichism

36. Megalensia

37. Pontus

۳۸. Hierodulus : مرکب از hiero یا hieros، واژه‌ای مأخوذه از یونانی hieros به معنای «مقدس»، و "dulos" لاتینی مأخوذه از doulos یونانی به معنای «برده».

39. Taurus

40. Bellona

41. Sulla

۴۲. archigalli : archi یا arch از یونانی به دو معنای «ریس، مهر» و «کهن و ابتدایی» بود؛ در اینجا به معنی نخستین است، یعنی ریس گالی‌ها.

43. Claudius

44. Caligula

۴۵. Isis : ایزد بانوی مصری، همسر و خواهر ازیریس، و مادر هوروس. او پاره‌های تن

شوی خویش، اُزیریس، راگرد می‌آورد.

- 46. Cannophori
- 47. Pallephori
- 48. Dandrophori
- 49. Hilaria
- 50. Almo
- 51. Hypsistos
- 52. Omnipotentes par excellence
- 53. mystic

.۵۴. *taurobaliu(m)*: به معنای دستگیری گاو، و معانی مصطلح آن «کمند» است.

- 55. Henotheism

.۵۶. *Adonis* : در اساطیر یونان، ایزد جوانی که آفرودیت عاشق او شد. او در اصل، ایزدی فنیقی بوده است.

.۵۷. *Bachus* : خدای شراب در اساطیر رومی.

.۵۸. *Osiris* : ایزد شهید شونده و خدای جهان مردگان در اساطیر مصر.

- 59. Polymorphous
- 60. pantheos
- 61. Isis, Serapis
- 62. Soter
- 63. Osiris-Apis

.۶۴. *Demeter* : در اساطیر یونان، ایزد بانوی کشاورزی، باروری و ازدواج. او را با سرس، ایزدبانوی رومی یکی پنداشته‌اند.

.۶۵. *Harpoctates* : نام دیگر ش هوروس است.

- 66. Anubis
- 67. Pozzouli
- 68. Eros
- 69. Atargatis
- 70. Astarte
- 71. Hierapolis

72. Chaldaeи

. ۷۳ Byblos : بندری در لبنان، یکی از قدیمی‌ترین شهرهای جهان.

74. Balmarcodes

75. Marna

76. Maiuma

77. Jupiter Damascenus

78. Hadad

79. Baltis

80. Malakbel

81. Severus

82. Heilog abalus

83. Emesa

84. Sol invictus

85. Aurelian

. ۸۶ Helios : خدای خورشید.

87. Paphos

88. Elagabal

89. Exogamy

90. Diocletian

91. Galerius

92. Magousaloi, Pyrethes

93. Sol Invictus

94. Zeus-Oromasdes

95. Jupiter Caelus

ما جذ

محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران ۱۳۳۲.
برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، چاپ پنج، تهران، خوارزمی
۱۳۵۵.

Franz Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, New York
1956.

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

نمايه

	(T)
آين مانوي	۸۲
آين مزدك	۹۴
(الف)	
ا	۷۱، ۶۸، ۵۱، ۵۰
اُ	۷۸
ابرشهر (نيشابور)	۱۰۵
ابن نديم	۹۵
اپسو	۱۲۹، ۳۶، ۳۱، ۲۸
اپوش	۳۲
اترگتيس	۲۴۵، ۲۴۴
اتروسکي	۲۲۶
اتروهودا	۱۵۹، ۱۴۵، ۱۴۱
اتيس	۲۲۶، ۲۲۵، ۲۲۳، ۲۲۸
اديابن (اريل)	۱۰۴
ارزنگ	۹۳
اروس	۲۴۳
ازيريس	۱۱۰، ۷۵، ۳۷، ۳۰
سپندارمذ	۵۸، ۴۱
اسماعيلپور، ابوالقاسم	۱۱۰، ۱، ۶
اسورهها	۱۲۸، ۱۲۷، ۳۲، ۳۴، ۳۸
اشعياینبي	۲۱۸
آپم نپات	۱۴۹
آپس	۲۳۸
آتمن	۱۸۵، ۱۷۰
آدونيس	۲۴۶
آديتىهها	۱۶۳، ۱۵۴
آريابىي نخستين	۴۹
آربه کا	۱۲۷
آشور	۳۰
آفانا سيوسکا	۱۹
آفاناسيوو	۱۳۳
آفродيت	۲۳۹، ۲۵
آگوستوس	۲۲۷، ۲۲۴
آنبيوخوس	۲۴۵
آنتونى	۲۲۳
آندرونوو	۱۳۳، ۱۹
آنو	۲۶
آنوبيس	۲۴۰
آين بودا	۱۷۴
آين بهاگوته	۱۹۲
آين جين	۱۸۴
آين گنوسي	۷۴

(ب)

بابک ۵۴
 باختر (بلخ) ۲۰
 بازیلیدس ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶
 باکوس ۲۳۶، ۱۰۸، ۲۵
 بامایزد ۸۸، ۸۶
 بایکال (دریاچه) ۲۰
 براهمنه‌ها ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۵۵، ۱۹۶
 برهما ۱۴۷، ۳۱
 بطلمیوس ۲۲۴
 بعل ۲۹، ۳۲، ۳۶، ۲۹، ۲۸۱، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۸۰
 بعلة ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۶
 بغازکوی ۱۳۵، ۲۱
 بغان ۴۹، ۴۸، ۴۵
 بما (جشن) ۹۳
 بندش ۶۲، ۵۷
 بودی ستوه ۱۸۳
 بوندوس ۱۰۱، ۹۵
 بهاگوتھ ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۵
 بهرام ۸۳، ۴۵

(پ)

پافوس ۲۴۸
 پامیر ۱۶
 پتگ ۸۲
 پدریزگی ۹۰، ۸۶، ۸۵، ۸۴

اشوکه ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۱

اشوین‌ها ۱۲۷، ۲۲

اشه ۵۰، ۴۸، ۴۶، ۴۵، ۴۳، ۴۲

افه‌سوس ۱۰۶

اکتاوین ۲۲۶

اکومن ۵۹، ۴۴، ۴۲، ۴۱

اگنی ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۴۲، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۰۹، ۲۶

۱۶۳

اگنیس سزونتا ۲۶

الماس روشنی ۸۷

امشاپیندان ۵۰، ۴۷

امهرسپیندان ۸۵

اناہیتا ۲۶، ۲۵

انجیل زنده ۱۰۳، ۹۳

انکی ۱۲۹، ۷۱، ۶۸، ۵۱، ۵۰، ۳۱، ۲۸

اوپه‌نیشدھا ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۵۹، ۱۵۵

او دین ۱۰۹

اورال ۱۸

اورانوس ۳۲

اوروک ۲۸

او شس ۱۴۹، ۱۳۸

اهوردمزدا ۲۵۷، ۴۰، ۴۲، ۲۶

اهوردها ۱۲۸، ۳۴

ایشتھر (عیشتھر) ۵۱، ۳۲

اینانا ۳۲، ۲۹، ۲۸

ایندره ۱۶۷، ۱۴۹، ۱۴۶، ۱۳۵، ۳۳، ۲۲

اینین ۲۸

	چرخ حیات ۱۷۹	پرجاپتی ۳۱، ۱۴۸، ۱۴۱، ۱۳۰، ۵۲، ۳۷، ۳۲، ۳۱
	چینود پُل ۶۲	۱۶۵، ۱۶۴
(ج)		پتروس حواری ۸۰
	حتّی‌ها ← هبّتی‌ها	بنام ۲۵۵
	حداد ۲۴۶	پنی‌ها ۱۶۷
	حمورابی ۲۲۴	پورانه‌ها ۱۹۰
	حورّی‌ها ۱۲۸	پوروشه ۳۱، ۱۶۵، ۱۵۰، ۱۶۴
(ت)		تارتاروس ۶۳
	خدایان و دایی ۱۶۱، ۱۶۲	ثئودُر موپسونستیا ۱۰۷
	خرّم‌دینان ۱۰۱، ۹۹	تره‌واده ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۳
(خ)		تریز ۵۹، ۴۴
	خدايان و دايي ۱۶۱، ۱۶۲	تشوب ۳۷، ۳۰
	خرّم‌دینان ۱۰۱، ۹۹	تنره‌ها ۱۹۷
(د)		توث ۵۲
	داسه ۱۶۷	تورفان ۹۳
	داور دادگر ۹۰	توشترا ۱۵۰، ۱۴۷
	دراویدی ۱۸	تیامت ۱۲۹، ۳۶، ۳۱
	دریست دینان ۹۵	تیریوس ۸۰
	دمتر ۲۳۹، ۷۷	تیتان‌ها ۳۹، ۳۲
	دمشقی، اپولودروس ۲۲۵	دوست روشنان ۸۶
	دنپر ۱۸	دوشیزه روشنی ۸۹، ۸۷
		دومزیل، ژرژ ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۱۳۲، ۱۶۰
		دومناش ۱۰۴
		دُموزی ۱۲۶، ۲۹، ۲۸
		دین شیوایی ۱۹۶
(ج)		جاتکه ۱۷۵
		چارواکه ۱۹۱، ۱۷۴

	سروش ۴۵	دیوکلسين ۲۵۴
	سکاها ۲۰	دیونیسوس ۲۳۹، ۲۵
	سمساره ۱۹۷، ۱۸۵، ۱۷۲	(ر)
	سنده ۱۲۲، ۱۱۹	راماینه ۱۲۰، ۲۹، ۲۵
	سوتره‌ها ۱۵۶	رامه ۱۲۵
	سوشیانت ۴۳	رواقیان ۲۱۳
	Sofiya ۱۱۳، ۷۹، ۷۸	روح القدس ۸۵
	سیاوش ۱۲۵	ریگ ودا ۱۶۵، ۱۵۸، ۱۴۴، ۱۲۸، ۱۲۲
	سیپل‌ها ۲۶۰، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۸	(ز)
	ستا ۱۲۶	زئوس ۷۱، ۶۵، ۶۴
	سیریل ۱۰۷	زبورمانوی ۱۰۳
	سین ۳۶	زردشت خرگان ۱۰۲، ۹۶
	سین کیانگ ۱۶	زروان ۱۰۶، ۵۵، ۶۱، ۶۲، ۷۱، ۸۴
(ش)	شاپورگان ۹۳	زریز ۵۹
	شمعون مغ ۷۶	زنون ۲۱۴
	شهرستانی ۹۸، ۹۶	(ز)
	شیوا ۱۲۰، ۱۱۷، ۱۱۱، ۱۵۷، ۱۲۵	ژوپیتر ۷۱، ۶۵، ۶۴، ۲۶، ۲۲
(ع)		(س)
	عستارت ۲۴۴	ساسان ۵۵
	عیسای درخشنان ۸۸، ۸۹، ۹۱	سامهودا ۱۴۰
	عیشتر ← ایشتر	ساوول ۵۹، ۴۴
(ف)		سراپیس ۲۵۸، ۲۳۸
	فردوسی ۹۵	رسوسوتی ۱۵۰، ۳۲، ۲۲، ۷۰

		فروهر ۸۴
		فلوطین ۲۲۴، ۲۱۵
	(ک)	گزیدگان ۹۲، ۹۱
		گزیده‌های زاداسپرم ۶۲، ۵۷
		گنوس / گنوسی ۷۸، ۷۵، ۷۴
(ل)		گرزمان ۴۳
		کاپادوکیه ۲۵۲
		کالیگولا ۲۴۱
		کتاب مردگان ۲۳۷
		کردک خودائیه ۵۴
		کرمه ۱۸۸، ۱۷۲
(م)		کرونوس ۶۵، ۶۴، ۵۶، ۳۲، ۳۱
		کریشنا ۱۲۰
		کشتريه ۱۹۰، ۱۶۰
		کفالایا ۹۳
		کفرناحوم ۸۰
		کلبیان ۲۱۲
		کلپه ۱۷۳
		کنستانسین ۱۰۶
		کورگان ۱۳۵، ۱۳۲
		کومربی ۳۶
		کیومرث ۵۹
	(گ)	گالریوس ۲۵۴
		گاهان ۶۷، ۴۳، ۴۰، ۳۹، ۳۸
		گایا ۳۲
		گئوتمه (بودا) ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴
		گئوماته ۹۹
		مهرایزد ۸۶
		مهایانه ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸

(م)	وهومنه ۲۲	مهرشاه ۸۳
	ویشنو ۱۲۶، ۱۴۷، ۱۴۵، ۱۵۶	مهریشت ۶۸
	ویشور و په ۱۵۴	میتانی‌ها ۲۱، ۲۰
	ویشه کرمه ۱۶۴	میتره ۱۳۵، ۶۷، ۴۵، ۲۲
		مینوزینسک ۱۳۵، ۱۳۲، ۱۸
(ن)	هادس ۶۴	ناکه ۱۴۵
	هارپوکراتیس ۲۴۳	نریسه‌ایزد ۸۹، ۸۸، ۸۷
	هانیال ۲۲۷	نرون ۲۲۳
	هرا ۳۲، ۲۵	سطوری ۱۰۶
	هرپا ۱۵۶، ۱۲۶، ۱۲۲	سطوریوس ۱۰۶
	هرمزد بخ ۸۸، ۸۶، ۸۵	نیروانه ۱۷۹
	هستیا ۲۶	نینورته ۳۲
	هلن ۷۶	نیوشagan ۹۲، ۹۱
	هلنیسم ۲۱۴	(و)
	هلیوس ۲۶۲، ۲۴۷	والتن ۷۹، ۷۸، ۷۷
	هنوتیسم ۱۵۳	وای روایو ۱۳۹، ۷۲، ۴۵
	هیتی‌ها ۱۳۵، ۲۹، ۲۱	وئیشیه ۱۶۵
	هیراپولیس ۲۴۴	ودانته ۱۹۷
	هینه‌یانه ۱۸۰	وداهما ۱۵۸، ۶۷، ۲۳
(ی)	یجورودا ۱۳۷	ورتره ۱۶۲، ۳۷، ۳۳
	یمه ۱۶۸، ۱۴۹	وروونه ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۴۶، ۱۳۵، ۵۰، ۲۲
	یمی ۱۴۹	وستا ۱۶۷، ۱۶۰
	بنی سی ۱۳۲، ۳۳، ۱۹	



ISBN 964-362-020-4

9 7 9 9 6 4 3 6 2 0 2 0 1

مذهب - ۱ ۲۵۰۰ تومان