

دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء(س)  
سال بیست و هفتم، دوره جدید، شماره ۲۰، پیاپی ۱۰۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

## رویکرد به تاریخ از منظر فلسفه تاریخ دیانت زردشتی<sup>۱</sup>

اسماعیل سنگاری<sup>۲</sup>

علیرضا کرباسی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۳۱

### چکیده

بسیاری از مکاتب فکری در جهان، خواه فلسفی یا دینی، تعبیر و رویکردی ویژه به مفهوم تاریخ و زمان ارائه کرده‌اند. از این‌رو، فلسفه‌های تاریخ و الهیات تاریخی گوناگون و چندمنظری در این زمینه شکل گرفته‌است. ایرانیان باستان نیز به همین گونه، قائل به فلسفه خاصی از تاریخ بوده‌اند که برداشت‌های دینی و جهان‌بینی‌شان در آن منعکس می‌شد. این فلسفه تاریخ، حاصل یک زمان مشخص یا متأثر از واقعه‌ای خاص نبوده‌است، بلکه تکاملی تدریجی را در طول هزاران سال به خود دیده، ویژگی‌های خاص خود را یافته‌است. دیانت زردشتی مهم‌ترین عامل در شکل‌دهی و جهت‌دهی به این رویکرد به تاریخ در ایران باستان بوده‌است که نگرش‌های خطی و دوری را به تاریخ در بطن خویش پرورانده، به آن سوی‌مندی خاصی بخشیده‌است. این دیدگاه هم تحت تأثیر آراء و اندیشه‌های دیگر ملل قرار داشت و هم اثراتی ژرف در این خصوص بر

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2018.19391.1200

۲. دکتری تاریخ، زبان‌ها و تمدن‌های دنیای باستان از دانشگاه لیون، استادیار دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول).

e.sangari@ltr.ui.ac.ir

۳. کارشناس ارشد، پژوهشگر تاریخ ایران باستان، دانشگاه تهران. alireza.karbasi63@gmail.com

سایر باورهای دینی- فلسفی گذاشته است. از این رو، لزوم توجه به این رویکرد می تواند آگاهی دقیق تری از تأثیر اندیشه های انتزاعی در شکل گیری حیات مدنی و اجتماعی در ایران باستان در برداشته باشد. این پژوهش بر آن است با بررسی منابع مکتوب فکری و دینی ایران باستان که در متون پهلوی و بعضاً در متونی غیر ایرانی آمده است، تصویری مستند و علمی از این بُعد اندیشه ایرانیان باستان ارائه دهد.

**واژه های کلیدی:** تاریخ، زمان دوری، زمان خطی، دیانت زردشتی، تاریخ نگاری.

## ۱. مقدمه

زمان و تاریخ از موضوعاتی است که با زندگی و اندیشه انسانی در هم تنیده است. انسان موجودی است که در بستر تاریخ بالیده و بازیگر رخدادها و موقعیت هایی است که خود نقش تعیین کننده در خلق، ظهور و وقوع آنها داشته است. چنان که خودشناسی وی، در پیوندی ناگسستنی با تاریخ و زمان قرار داشت. از این رو، بسته به موقعیت های مختلفی که در آن زیسته بود و تحت تأثیر آن قرار داشت، نگاهی ویژه به این مقوله پیدا می کرد که ممکن بود با سایر رویکردها و اندیشه ها متفاوت باشد. رویدادها و سیر تحولات تاریخی، موادی را برای اندیشه ها فراهم می کرد که در پس جستجوی پرسش ها و پاسخ های آن، گاه تا آن سوی ساحت فراتاریخی افق می گشود و معنایی قدسی و تغییرناپذیر در معنای آن می یافت. روایت اندیشه ایرانی نیز خالی از این موضوعات در پیوند با آنها نبود. روایاتی که سرچشمه بسیاری از آنها را می توان در باورهای بازمانده از ادوار اساطیری یافت و زمینه های شکل گیری و رشد آنان را مورد بازشناسی قرار داد. روایات تاریخی درباره ایرانیان و سرگذشت آنها، تنها صورت ظاهری از رخدادها و وقایع را عیان می سازند، در صورتی که نگاه ژرف به اندیشه و بسترهای فکری شکل گیری این رخدادها، معنای تاریخ و تحولات آن و علل به وجود آمدن و تداوم آنها را به وجهی نیکوتر آشکار می سازند.

## ۱-۱. بیان مسئله

ویژگی مهمی که جامعه ایران باستان و ساختارهای سیاسی برآمده از آن داراست، تعبیر و تلقی خاصی است که مسئله دنیا و مواهب مادی و ارزش مداری رویدادهای این جهانی برای آن قائل است. این تلقی در کنار باوری عمیق به آموزه هایی است که ظاهراً گذر از تاریخی زیستن و تاریخی گری را در زندگی انسانی تجویز می کند. این دو رویکرد به تاریخ و زمان تاریخی چگونه

توانسته بود در جهان‌بینی ایرانی که بخش عمده آن ملهم از آموزه‌های زردشت بود، قرار گیرد؟ نکته دیگر این که ایرانیان چگونه توانسته بودند این دو رویکرد ظاهراً متناقض را در بطن باورهای خویش پرورانده، الگویی برای ادارهٔ امورات این جهانی خویش ارائه دهند؟ پاسخ به این پرسش‌ها، به همراه شکل‌گیری مضامینی در اندیشهٔ ایرانیان باستان، که با موضوع زمان و تاریخ در ارتباط می‌باشد، موضوع پژوهش این مقاله است.

### ۱-۲. پیشینه پژوهش

پیش از این، پژوهشی مستقل در باب تاریخ‌نگری در ایران باستان که به موضوعات فلسفهٔ نظری تاریخ و مقولات وابسته بدان پرداخته باشد، صورت نگرفته است. در آثار پژوهشگران ایرانی و خارجی بعضاً مطالبی در این ارتباط نیز یافت می‌شود، اما مقاله‌ای مستقل در این زمینه به شمار نمی‌رود. شاید مهم‌ترین اثر، مطلبی است که تحت عنوان «تاریخ روایی ایران» به قلم یارشاطر در مجموعهٔ تاریخ ایران کمبریج آمده، ولی کمتر به موضوع فلسفهٔ تاریخ دوری و خطی اشاره داشته است. «اسطوره بازگشت جاودانه» اثر الیاده نیز با بررسی همه‌جانبهٔ اندیشهٔ مذهبی ملل کهن نوعی ویژگی‌های مشترک میان باورها و آیین‌های آن‌ها در ارتباط با موضوع زمان و تاریخ ارائه می‌دهد. اما اشاره نمی‌کند که چرا و چگونه این باورها در برخی ملل باستانی موجد تمدن‌های عظیم شده، در برخی دیگر عامل اصلی فروپاشی بوده است. در آثار پژوهشگران خارجی نظیر کریستن‌سن، زیلر، دوشین‌گیمن، زنر، بویس، شروو و حتی در سال‌های اخیر، نیولی، کلنز، هویسه و دیگر محققانی که در باب دیانت زردشتی به پژوهش پرداخته‌اند، مطالبی جسته‌وگریخته آورده شده است. از میان فلاسفهٔ غربی، بیشترین توجه را به این موضوع هگل و نیچه در آثارشان داشته‌اند. بدین‌سان، در سال‌های اخیر جدا از بویس که مقالاتی مرتبط با این موضوع ارائه کرده است، مقاله‌ای مستقل با بررسی همه‌جانبهٔ منابع اصلی وجود ندارد. تنها اثر ایرانی نیز «مبانی اندیشهٔ سیاسی در خرد مزدایی» است که مؤلف به جنبه‌هایی از این نوع تاریخ‌نگری اشاراتی کرده است.

### ۱-۳. اهمیت و ضرورت پژوهش

آنچه ضرورت پرداختن به این موضوع را موجب شد، یکی شناخت ژرف‌تر از اندیشه‌های ایرانیان باستان است که چگونه توانستند آموزه‌های مختلف را با آثار و نتایج غیرمرتبط و گاه ناهمگون در یک چارچوب فکری اثربخش و کارآمد بیامیزند و از آن در پهنهٔ حیات سیاسی و اجتماعی خویش بهره‌مند شوند. دیگر این که برخی دیدگاه‌های پژوهشگران خارجی مبنی بر این که ایرانیان

باستان را فاقد هرگونه درک تاریخی دانسته‌اند، ضرورت پرداختن بدان و واکاوی صحت و سقم آن را بیشتر آشکار می‌سازد.

## ۲. بحث

### ۱-۲. حرکت زمان و تاریخ از منظر ایرانیان دوران پیش از زردشت

نگاه به تاریخ و زمان در اندیشه زردشتی،<sup>۱</sup> متأثر از جهان‌بینی این دین و اساطیر و اندیشه‌های دینی سایر ملل، ترکیب گوناگونی از ایده‌ها را شکل داده که شناخت ماهیت آن، لزوم بررسی جداگانه هریک از این باورها را ایجاب می‌کند و بسیاری از آن‌ها عملاً در محیط‌های پیشازردشتی شکل گرفته‌بود. الهیات پیشازردشتی ایرانیان دربردارنده بغان و بغ‌دختان متکثری بود که نماد نیروها یا جنبه‌هایی از طبیعت به شمار می‌رفتند و بر رویدادهای طبیعی و سرنوشت انسان تأثیر فراوان داشتند (یارشاطر، ۱۳۸۳: ۴۵۳). خصلت جهانی بودن این ایزدان متأثر از زندگی کوچرو ایرانیان بود؛ به این معنا که هندوایرانیان به مانند جوامع شهری، صاحب بت و بتخانه نبودند تا ایزدان آنان به صورت خدایان ثابت و با خلق و خوی یکنواخت درآیند و به مقام قدرت‌هایی کوچک و محلی تنزل کنند. آن‌چه آنان را محدود و مقید می‌ساخت، تنها ویژگی کاربردی آن‌ها بود که از طبیعت و ماهیت و وظیفه این ایزدان ناشی می‌شد (بویس، ۱۳۷۴: ۴۴).

در فصول پایانی ریگ‌ودا که اشتراکات مضامین آن با باورهای پیشازردشتی اثبات شده‌است، عباراتی مبنی بر نوعی اندیشه تک‌خدایی می‌یابیم، ولی این موضوع به وضوح بیان نشده‌است (ماندالای اول، سرود ۱۶۴، بند ۴۶). به احتمال زیاد در اواخر دوران اندیشه‌های ودایی، نوعی یکتاپرستی میان برخی از روحانیون هندوایرانی به وجود آمده و از دل همین اندیشه‌ها بود که اندیشه‌های گاهانی توسط زردشت در ایران و فلسفه اوپانیشادها در هندوستان پایه‌گذاری شد.

هندوایرانیان بر یک قانون طبیعی اعتقاد داشتند که نظارت می‌کرد تا حرکت منظم خورشید و گردش فصل‌ها و دوام هستی بر یک قاعده بسامان را تضمین کند.<sup>۲</sup> این قانون را هندوان با نام «رتّه» و قوم اوستایی با واژه متناظر آن یعنی «آشه» می‌شناختند. «رتّه» قانون یا نظم جهان که معنی تحت‌اللفظی آن «خط‌مشی اشیا» است، اصول اخلاقیات را معین می‌کند. «رتّه» نظم و ترتیب یا ناموس جاودانی جهان است که برای اصول رفتار بشری نیز همان مقام و اعتبار را دارد (بویس،

۱. درباره واژگان زردشتی‌گری و دیانت زردشتی و تفاوت معانی و مفاهیم آن‌ها، ر.ک:

Gershevitch Il., 1964: "Zoroaster's own Contribution", *JNES XXIII*, p. 12-38.

۲. در این زمینه ر.ک به:

Pingree D., 1963: "Astronomy and Astrology in India and Iran", *ISIS*, No.54.

۱۳۸۶: ۳۱). از این روست که در سراسر ریگ‌ودا، ورونه‌میشه به عنوان خدایان آسمانی پاسدار «رته» یا نظم کیهانی می‌باشند و با کسانی که از این نظم سرپیچی کنند، مقابله می‌نمایند.

هندوایرانیان همچنین گرسنگی و تشنگی، بیماری، پیری و فرسودگی را همان گونه تجسم می‌کردند که خشم و حسادت و تنبلی را، و این تجسم‌ها همانند تجسم‌های ایزدان تجریدی به صورت نیروهای قائم به ذات تصور می‌شدند. اگر کسی مرتکب شرارتی شده بود، دیوی مخصوص او را به آن کار گرفتار کرده‌بود و انتظار می‌رفت دیر یا زود ایزدان دخالت کرده، دیو مسبب کژروی را کیفر دهند (بویس، ۱۳۷۴: ۱۲۹). انسان وظیفه داشت که از طریق پرستش، ایزدان را تقویت کند و بدان‌ها کمک کند تا جهان را پاس دارند. مادامی که او این وظیفه را انجام می‌داد و خودش هم مطابق با «اشه» زندگی می‌کرد، می‌توانست به ادامه حیات جهان و نسل‌های انسان امیدوار باشد.

یکی دیگر از مشخصه‌های متون ودایی که بازتابی نه‌چندان مورد قبول در گاهان دارد، عمل قربانی است که برای جلب توجه خدایان و ارتباط با آن‌ها انجام می‌شده‌است. این خدایان علاقه زیادی به قربانی دارند و آیین‌های آن‌ها پیوندی ناگسستنی با این عمل دارد. این یکی از برجسته‌ترین مشخصه‌های مذهب ودایی است. از نگاه آنان، قربانی تأثیر مستقیمی در زندگی و حیات طبیعی ایشان دارد (ریگ‌ودا: ۸۶). در این مراسم که ایرانیان آن را «یسنه» و هندوان «یجنه»، از ریشه معنی *yaz* به معنای قربانی و پرستش، می‌نامیدند، جانوری را با خواندن ذکر، قربانی می‌کردند. مراسمی که بعدها مورد مخالفت زردشت قرار گرفت. در یکی از سروده‌های ریگ‌ودا داستان قربانی جهانی «پروش»<sup>۱</sup> - که یکی از خدایان است - مذکور است (مانندالای دهم، سرود ۹۰). «پروش» در واقع، تمام این جهان مرئی است و آنچه بوده و خواهد بود. او ایزد ابدیت است که به میل و اراده خویش، خویشان را برای ظهور و تکوین عالم هستی قربانی می‌کند و از برکت این نذر، هستی پدیدار می‌شود (ریگ‌ودا، ۸۸). مراسم قربانی «یسنه» به تقلید از این گونه قربانی‌های ازلی صورت می‌گرفت، به این صورت که آفرینش نمی‌تواند جز از طریق فداشدن موجودی روی دهد (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۷۹). این قربانی به گونه‌ای مرتبط با رویدادهایی تلقی می‌شد که در آغاز خلقت توسط خدایان یا قهرمانان اساطیری روی می‌داده و ایجاد یگانگی با کل موجودات هستی می‌کرد که آن‌را تجلی یک وجود واحد می‌دانستند (شایگان، ۱۳۶۲: ۱۶). محتمل است در اواخر دوران ودایی همراه با ایجاد اندیشه‌های وحدت‌گرایانه در قلمرو خدایان، تلقی آنان از آفرینش نیز تغییر کرده و از قربانی نخستین به آفرینش هستی توسط خدایی یا خدایانی منجر شده باشد. آنچه براساس روایات ایرانی می‌توان برداشت کرد، آفرینش از طریق قربانی توسط خدایان بوده‌است.

ظاهراً پیش از زردشت آفرینش بر این گونه بوده است که پس از آفرینش آسمان، آب، زمین، سه موجود زنده به صورت تک گیاه، تک جانور (گاو یکتا آفریده) و تک انسان آفریده شدند و در مرتبه هفتم، آتش (خورشید) آفریده شده است (واندر وردن، ۱۳۸۴: ۲۴۲-۲۴۳).<sup>۱</sup> آن گاه ایزدان، قربانی سه گانه ای تقدیم کردند، گیاه را پژمردند و گاو و انسان را کشتند. از این قربانی های سودمند، گیاهان و جانوران و مردمان دیگر پا به عرصه وجود نهادند. به این ترتیب، با حیاتی نو که از پی مرگ می آید، چرخ هستی چرخیدن گرفت؛ خورشید در پهنه آسمان به جنبش درآمد و فصول را بر طبق قانون «اشه» انتظام بخشید (بویس، ۱۳۸۶: ۳۵).

این تعابیر، کنجکاوی ذهن انسان را برای درک بهتر پدیده های پیرامونی اعم از مادی و معنوی نشان می دهد؛ آگاهی هایی برای پی بردن به مسئله خلقت و آفرینش تا از این طریق بتواند جایگاه خود را در دنیا و زمان دریابد و به درکی توجیه پذیر برای خویشتن برسد. این اساطیر همچون حکایات واقعی تلقی می شوند، زیرا به واقعیت ها برگشت داده می شوند و همیشه منطقی را دنبال می کنند. اسطوره گاهی به ظاهر حوادث تاریخی را روایت می کند، اما آنچه در این روایت ها مهم است صحت تاریخی آن ها نیست، بلکه مفهومی است که شرح این حکایات برای معتقدان آن ها دربر دارد، و همچنین از این جهت دارای اهمیت است که دیدگاه های آدمی را نسبت به خویش و جهان و آفریدگار بیان می کند (هینلز، ۱۳۸۶: ۴).

بنابر اساطیر ایرانی، جهان دارای هفت اقلیم (اوستایی: کرشور) است که هنگامی که نخستین باران فرو بارید و زمین را به هفت پاره تقسیم کرد، پدید آمد. در مرکز این اقلیم هفتگانه، «خونیرث» قرار گرفته است که زیاتر از همه و گسترده گی آن برابر با وسعت مجموع هفت اقلیم دیگر است. سرزمین مقدس ایرانیان به نام «آیرینم ویج»<sup>۲</sup> (وندیداد، فرگرد ۱) در خونیرث واقع شده است. پژوهشگران زیادی درباره مفهوم ایران ویج سخن گفته اند. از جمله آن مفاهیم «سرزمین رودها و چشمه های آریایی» (ویتسل، ۲۰۰۲-۲۰۰۳: ۵۰) و «گستره آریاییان» (فگلسانگ، ۲۰۰۰: ۴۹) قابل اشاره و تأمل است. ایرانیان، پهنه این سرزمین را که برخی پژوهشگران آن را ناحیه ای

۱. درباره جایگاه آتش و دوری به وسیله آن در آخرالزمان؛ ن. ک. به: واندروردن، آیین کیهانی احکام نجوم. دانش نجوم، در کتاب: **علم در ایران و شرق باستان**. ترجمه همایون صنعتی زاده. نشر قطره. ۱۳۸۴: صص ۲۳۳-۲۲۵.

۲. airiianam Vaējō در زبان پهلوی، ایران ویج (مکنزی Ērān-wēz؛ نیرنگ Ērān Vēj) واژه مرکبی است که از دو جزء تشکیل شده است.

اساطیری در مرکز جهان دانسته‌اند، جای همه پدیده‌های بزرگ و رویدادهای جهان می‌دانستند.<sup>۱</sup> رود «وه‌دایتی»<sup>۲</sup> که رود افسانه‌ای ایرانیان بود در این پهنه جاری بود و کوه «هرا بَرزئیتی»<sup>۳</sup> یا همان کوه مقدس و واسطه زمین و آسمان در آن جا قرار داشت. در این مرکز عالم بود که گاو نخستین، پیش‌نمونه جانوران و کیومرث، پیش‌نمونه انسان‌ها، آفریده شدند. بسیاری از رویدادها نیز در این سرزمین رخ داده و خواهند داد (بند هش، بخش ۹).

در حقیقت، تاریخ در این سرزمین بروز پیدا می‌کند. این سرزمین به علت مرکزیتی که دارد، دارای ساحتی قدسی است، زیرا نخستین سرزمینی است که خدایان آفریده‌اند. از این رو، رویدادهایی هم که در آن به وقوع می‌پیوندد در اثر هنباز شدن با این سرزمین است که از واقعیت برخوردار می‌شوند. حتی شهرها، پرستشگاه‌ها و خانه‌ها در اثر همانندی و مشابهتی که با مرکز عالم پیدا می‌کنند، واقعی می‌گردند (الیاده، ۱۳۸۴: ۲۰). قهرمانان بزرگ در این سرزمین است که اعمال قهرمانانه خود را انجام می‌دهند. بسیاری از این قهرمانان که در بخش‌های مختلف اوستا از آن‌ها نام برده می‌شود، برای رسیدن به پیروزی بر دشمنان خویش قربانی‌های فراوانی برای ایزدان انجام می‌دهند و از آن‌ها می‌خواهند که ایشان را در رسیدن به هدف‌شان یاری دهند (اوستا، درواسپ یشت). این قربانی‌ها توسط قهرمانان اساطیری نشانی از پیوند با زمان واقعی است. این قربانی‌ها نه تنها قربانی نخستین را بازسازی می‌کند، بلکه از لحاظ زمانی نیز در زمان آغازین اساطیری انجام می‌شود و با آن قربانی نخستین هم زمان می‌شود. به این وسیله زمان گذرا و همراه با آن مدت و استمرار، متوقف شده، به حالت تعلیق درمی‌آیند و از این طریق، انسان با دوران اساطیری پیوند می‌یابد (الیاده، ۱۳۸۴: ۵۰).

مفهوم «آرته» به معنای آن قانون جهان‌شمول بود که گستره پهنآوری از جمله طبیعت و تاریخ را شامل می‌شد. پیوند با کل هستی منوط به اجرای درست این قانون در رفتار و کردار انسانی می‌شد، زیرا طبیعت و تاریخ از قوانین خاصی تبعیت می‌کرد که پیوندی ناگسستی با عالم خدایان داشت و اگر انسان می‌خواست دچار دشواری در این دو عرصه نشود می‌بایست با قوانین آن هماهنگی داشته باشد. طبیعت منبعی الهام‌بخش برای او و شکل‌دهنده مناسبات او در جهان بود. تا زمانی که

---

۱. درباره محل ایران‌ویج اختلاف نظر وجود دارد. محل‌های پیشنهادی از خوارزم بر ساحل دریاچه آرال در شمال ازبکستان تا آذربایجان یا تا جنوب یا شمال غرب افغانستان گسترده است (ویتسل ۲۰۰۲-۲۰۰۳: ۱۴). فگل‌سانگ (۲۰۰۰: ۵۹-۶۰) محل ایران‌ویج را شمال سرزمین باستانی سغد در شمال رود سیحون دانسته، اما برپایه پژوهش ویتسل (۲۰۰۲-۲۰۰۳: ۴۶-۴۷ و ۵۱) جایگاه ایران‌ویج ارتفاعات مرکزی افغانستان بوده است (رضائی‌باغ بیدی ۱۳۸۸: ۹-۱۰).

2. Vēh dāiti  
3. Hara-bərəzaitī

انسان خود را غرق در طبیعت می‌پنداشت، هرگز نمی‌توانست هستی بشری خویش را در همهٔ وجوه متمایز آن به منزلهٔ تاریخ تجربه کند. او فاقد گشودگی به ماورای جهان و قطب مخالف آن، تمرکز فشردهٔ نفس بود. حال آن‌که این دو قطب به واقع تاروپود تاریخ‌اند. تا زمانی که خدایان او غرق در طبیعت بودند، آدمی نمی‌توانست این گشودگی را به چنگ آورد. زمان هنوز هم در چرخه‌ای بسته و تکراری تلقی می‌شد که در چارچوب فرایندهای طبیعی و به تبع آن تحقق می‌پذیرد. الگوی اصلی فهم بشری از رخداد وقایع در زمان، چرخش ستارگان و گردش فصول بود (گالووی، ۱۳۸۹: ۳۵). از نگاه این مردم کارهای برجسته در تاریخ در ابتدا توسط خدایان یا قهرمانان اسطوره‌ای، مانند جم، انجام شده‌اند؛ از این رو، آن‌ها نیز می‌بایست نمونه‌وار تا همیشه این اعمال را تکرار کنند. یک چیز یا یک کردار، فقط تا آن غایت، راستین و واقعی می‌گردد که نمونه‌های ازلی را تکرار کند. به میزانی که کاری یا چیزی از طریق تکرار اعمال مثالی واقعیتی کسب می‌کند به همان میزان، «واژگونی زمان»، «مدت» و «تاریخ» نیز صورت می‌پذیرد و بدین ترتیب، کسی که اعمال مثالی را دوباره انجام می‌دهد، از محدودهٔ زمان سپنجی فراتر رفته، خویشتن را دوباره در دوران اساطیری، که فعل نمونه نخستین بار ضمن آن انجام شده، باز می‌یابد (الیاده، ۱۳۸۴: ۵۰).

آیین قربانی که برجستگی ویژه‌ای چه در باورهای ودایی و چه در نزد ایرانیان پیشازردشت دارد، نمونه‌ای عملی از این رفتارهاست. تمام قهرمانان اسطوره‌ای که در اوستا از آنان نام می‌برد، پیوندی آیینی با مراسم قربانی دارند. از این روست که نام و کردار الگوسازشان شایسته ماندگاری و تقلید قرار می‌گیرد. تقلید از عمل این قهرمانان، بازتولید همان حیات‌بخشی است که در اثر قربانی‌ها به وجود آمده‌بود. از این رو، تکرار همان الگوهای نخستین برای مردمان در حکم «فراتر رفتن از تاریخ» و پیوستن به زمان بی‌زمان بود. واقعیت نیز معنای خود را به این گونه کسب می‌کرد. تاریخ و رویدادهایش واقعیتی محض تلقی نمی‌شد، زیرا در محدودهٔ زمان و مکانی روی داده‌بود و از این رو، از ارزش ذاتی برخوردار نبود. همهٔ آیین‌ها و مراسمی که به یاری آفرینش‌های شش‌گانه انجام می‌شد، پیوستگی به آن زمان بدایت‌ها را تداعی می‌کرد. آن‌ها با این کار در برابر «زمان تاریخی» می‌ایستند و با برگزاری جشن‌ها و آیین‌های مختلف، نیروی حیات‌بخش نخستین را احیا می‌کنند و دوباره به زمان حال و اکنون فرا می‌کشند و این چنین، با بازآفرینی و هستی‌بخشی دوبارهٔ زمان، زندگی خود و گیتی را نیز نوآیین می‌کنند.



## ۲-۲. اصلاحات زردشت و تغییر رویکرد نسبت به تاریخ

با ظهور زردشت، تاریخ و حیات مادی و معنوی انسانی، معنای جدیدی به خود گرفت. این معنا بدون تغییر ژرف الهیات پیشین امکان‌پذیر نمی‌شد. زردشت با برکشیدن تنها یک خدا به عنوان آفرینندهٔ انسان و جهان، جایی برای ظهور اثربخش خدایان دیگر باقی نگذاشت.<sup>۱</sup> این نگرش جدید بی‌تأثیر بر رفتار و عمل انسانی و رویدادهای تاریخی نبود. خدای بزرگ زردشت «اهوره‌مَزدا» به معنای «سرور دانا» خدایی ازلی و ابدی است (یسنا، هات ۳۱، بند ۸). او خدایی آفریننده است که شایسته پرستش است (یسنا، هات ۴۴، بند ۸۳). او پدر دو مینوی دوقلوی همزاد، سپنته‌مینوی<sup>۲</sup> (مینوی نیک) و آنگره‌مینوی<sup>۳</sup> (مینوی ویرانگر) است (یسنا، هات ۴۷). زردشت در سروده‌ای «اهوره‌مَزدا» را تنها کسی می‌داند که خواست او در جهان عملی می‌شود. او می‌گوید:

«بی‌گمان مزدا بهتر از همه به یاد دارد که در گذشته، دیوان و مردمان [دروند] چه کردند و آگاه است که در آینده چه خواهند کرد. «اهوره» تنها دادگستر [در جهان] است. پس آن‌چه خواست او باشد همان خواهد شد» (یسنا، هات ۲۹، بند ۴).

از سروده‌های گاهانی برمی‌آید که اهوره‌مَزدا خالق دو مینوی نخستین بوده‌است (یسنا، هات ۳۰، بند ۳؛ هات ۴۷، بند ۳؛ هات ۴۴، بند ۷). دو مینویی که پس از زردشت با یکی شدن «سپنته‌مینوی» با اهوره‌مَزدا و تشخیص یافتن «آنگره‌مینوی» به عنوان رقیب اهوره‌مَزدا، نگرشی ثنوی را بر رویکرد به فلسفهٔ آفرینش چیره ساخت. باورها و تمایلات یکتاپرستانه پیش از ورود زردشت به صحنهٔ تاریخ تا حدودی شکل گرفته بود، لیکن این باورها و جوه اشتراک اندکی با یکتاپرستی زردشت داشتند. برخلاف بغان و یغ‌دختان هندوایرانی، خدای زردشت، خدای طبیعت نبود؛ مانند خدای آسمان یا ... همچنین، خدای منطقه‌ای محدود به یک محل یا سرزمینی خاص نبود. خدای زردشت به عنوان آفرینندهٔ آسمان و زمین و هر آن‌چه در آن است، مستقل از طبیعت و فارغ از هر نوع محدودیت جغرافیایی بود. به علاوه خدای وی، خدای اخلاقی بود که به نزد او عمل به «اشه» یا راستی و عدالت مهم‌ترین فریضه به شمار می‌رفت. از نگاه او این تنها ارادهٔ الهی است که در تاریخ متجلی می‌شود و تاریخ را به پیش می‌برد. رابطهٔ مستقیمی بین ارادهٔ الهی و رویدادهای

---

۱. در باب جایگاه زروانیسم و دیانت زردشتی مقالهٔ فرای که نگاهی تحلیلی به جایگاه زروان در دیانت زردشتی دارد، بسیار راهگشاست. ن. ک به:

Frye, R.N. 1959: Zurvanism again, *The Harvard Theological Review*, vol. 52, N. 2 (Apr., 1959), pp.63-73.

2. Spantā Mainyu

3. Angra Mainyu

تاریخی وجود داشت؛ رویدادها ظهور این اراده فراتاریخی را عیان می‌سازند. تاریخ صرف توالی رویدادها بدون غایت و مقصود نبود. زردشت با تأکید بر وجود حاکمی الهی، در آن سوی طرح و ترتیب اشیاء، در رویدادها و اتفاقات روزمره نوعی فرآیند الهی تشخیص می‌داد که به سوی آینده‌ای ایدئال در جریان است. او با خداوند در تاریخ ارتباط برقرار می‌کرد و اراده او را در همه خوش اقبالی‌ها و بد اقبالی‌های حیات افراد تشخیص می‌داد. او به پیروان خود توصیه می‌کرد که با پیروی از «اشه» به تقویت عناصر حیات و زندگی برای همگان پردازند. از این رو، تاریخ، از نگاه او، اهمیت تردیدناپذیری به دست می‌آورد. آن‌چه در تاریخ روی می‌دهد اهمیت بنیادین دارد؛ همه چیز صحنه نمایش زنده و ملموسی است که خود را منکشف می‌سازد و در میان تجلی داوری خیر و لطف الهی به سوی تحقق هدفی ازلی در حرکت است. او به دنبال گریز از تاریخ نیست، بلکه صحنه تاریخ را، صحنه اجرای زنده عمل به آموزه‌ها و پیروی از نیکی می‌داند. راه رسیدن به قرب الهی برای وی گذر از معرکه تاریخ و غلبه بر دشواری‌های تاریخی است. او می‌گوید:

«منم که برای دستیابی به والاترین آرمان — رسیدن به زندگی دیرپای در شهریاری — «منش نیک»، «سروش» از همه بزرگ‌تر ترا به یاری می‌خوانم تا در راه درست «اشه» گام نهم و به جایی که «مزداهوره» شهریاری دارد [برسم] [یسنه، هات ۳۳، بند۵].

زردشت اساساً انسانی اهل دنیا و عمل بود و به واقعیت‌های زندگی روزمره تعلق خاطر داشت. لیکن این واقعیت‌ها را در پیوند با اراده خداوندی می‌دید. او به واسطه بینش و بصیرت روشش، به وجدان بیدار نسل خود تبدیل شده بود. قوم خود را ملامت می‌کرد، پند و اندرز می‌داد و آنان را راه می‌نمود و وظیفه خود می‌دانست که در همه موضوعات اعم از رفتار اخلاقی، سیاسی، اجتماعی، قومی یا فردی دخالت کند. اصل بنیادین آموزه‌هایش جدایی ناپذیر بودن دین و اخلاق بود. در میان اصول اخلاقی بنیادینی که وی به بیان آن می‌پرداخت، مهم‌تر از همه «آشه» بود که تجلی آن، بسان راستی و درستی در رفتار انسانی و عدالت در جامعه انسانی خود را نمودار می‌ساخت و این را قانون اصلی جهان و یکی از صفات اساسی اهوره‌مزدا می‌دانست (اشه و هشت). با درک ایزد به عنوان مفهومی جدایی ناپذیر از نظام اخلاقی، وی خود را موظف به ترفیع حاکمیت ایزد و عدالت او در میان فرزندان انسان می‌دانست. بدین سان، سرزنش‌ها و انتقادات او تنها متوجه دیوپرستی نبود، بلکه همچنین تمامی آن شرور اخلاقی و اجتماعی بود که از دیوپرستی ناشی می‌شد. از این رو، به مانند معلمان اخلاق، سیاست‌مداران و فقیهان درمی‌آمد که مصمم بود با تمام نیرو، شر و فساد اخلاقی را ریشه کن کند و قدرت ویرانگر آن را از میان ببرد. وی تنها به محکوم شمردن بی‌عدالتی و ستم قانع نبود. او وظیفه خود را برانگیختن احساسات مردم علیه رنج و

بی‌عدالتی اجتماعی می‌دانست. احساسی که به شناخت اکتفا نمی‌کرد، بلکه می‌بایست به عمل واقعی استحاله یابد. وی پیروانش را اندرز می‌داد که به گفتار و آموزش دروند گوش فراندهند (یسنا، هات ۳۱، بند ۱۸). دنیاگریزی و بی‌تفاوتی نسبت به محیط و جامعه پیرامونی، هیچ جایگاهی در آموزه‌های زردشت نداشت، از این‌رو کار و کوشش در دنیا به غایت مورد تأیید وی قرار می‌گرفت (یسنا، هات ۳۲، بند ۷).

زهر مشخصه اصلی آموزش‌های گاهانی را، واژه *savah*، به معنای سود یا برکت می‌داند. واژه‌ای که هم برای سعادت این جهانی و هم برای لذات بهشتی به کار می‌رود (زهر، ۱۳۷۵: ۸۰). زردشت پیامبری از برای این جهان و زندگی بابرکت و فراوانی روزافزون به شمار می‌آمد. او محصول محیطی بود که دسته‌های مهاجم و غارتگر، زندگی کشاورزان پیرو اش را مورد غارت و تهاجم خود قرار می‌دادند و امنیت و آسایش مردمان را از بین می‌بردند. شاید از همین روست که اندیشه‌های او پیوندی عمیق با مقوله قدرت و فرمانروایی پیدا می‌کند (یسنا، هات ۴۸، بند ۵).

وی از این طریق می‌خواهد نبردی طولانی هم در جبهه نظامی و هم در مبارزه‌ای عقیدتی علیه دشمنانش داشته باشد. از این‌رو، اندیشه‌هایش وجه عملی بسیار مشخصی پیدا می‌کند و نقش انسان را در تاریخ بسیار برجسته‌تر می‌نمایاند (بویس، ۱۳۸۸: ۱۸؛ ویلبر، ۱۳۳۵: ۸۰). زیرا انسان در آموزه‌های زردشت بر سرنوشت خویش نیز فرمانرواست و اوست که با خرد و دستان خویش زندگی خود را به راه اشه یا دروغ می‌برد و موجب بهروزی یا ناکامی خود می‌شود. سرنوشت آن نیست که از پیش برای مردمان تصور شده باشد و آن‌ها نتوانند آن را تغییر دهند (یسنا، هات ۵۰، بند ۹). انسان مختار است که با خرد خویش راه سعادت را بشناسد و از میان نیکی و بدی یکی را برگزیند. این موضوع را در گاهان این گونه بیان می‌دارد (یسنا، هات ۳۰، بند ۲).

اساس و مبنای این موضوع از نگاه او این است که خرد انسانی بسان خرد پروردگار است و خداوند این موهبت را از خرد خود به انسان بخشیده تا الگویی از خداوند در هستی باشد (یسنا، هات ۳۱، بند ۱۱)، زیرا آن چیزی که آفریده شده بود می‌بایست تکامل یابد و تحت مراقبت قرار گیرد. این وظیفه را خداوند برعهده انسان گذاشت. انسان، که به صورت خداوند آفریده شده، باید با این صفت خداوند هماهنگی نشان دهد و چون خداوند آفریننده است، انسان نیز باید آفریننده باشد. همکاری خلاقانه اطاعت از آفریدگار است که باید خود را در پیروی از قانون اخلاقی «اشه» به نمایش گذارد که بیشتر با زندگی کشاورزان معنا پیدا می‌کند. از این‌رو، زردشت برخی شخصیت‌های اساطیری، مانند جم، را که از نگاه او بنیان‌گذار آیین‌های پیروان دیوها می‌باشند، طرد می‌کند (یسنا، هات ۳۲، بند ۸). دوشن گیمن در این باره می‌گوید:

«زردشت پیش از آن که نوآوری کند، از یک جهت سلسله مراتبی سنتی را احیا ساخت؛ که یک صورت خاص آیینی - درمورد حمایت برخی فرمانروایان خاص - آنرا آشفته کرده بود. این فرمانروایان جنگ طلب که همچون جم افسانه‌ای برای خشنودی مردمان، گاو قربانی می کردند و گوشت آن را به مردم می خوراندند، باید کنار می رفتند. این سلسله مراتب احیاشده حمایت از چوپان، و کلاً تمامی آدم‌های صلح طلب را - که تحت سلطه امیری خیرخواه قرار داشتند - تضمین می کرد (دوشن گیمن ۱۳۸۷: ۸۷).

از نگاه زردشت، دوران جم، نه تنها دوران آرمانی به حساب نمی آید، بلکه دورانی است که پایه گذار برخی سنت‌های نادرستی است که او به مخالفت با آن‌ها برخاسته است. وی میان قربانی خونین و دوران جم ارتباطی می دیده که این گونه به این مراسم تاخته است و از این طریق، شاید مراسم میتزایی قربانی گاو را طرد کرده است. چنان که بعدها این عمل به اهریمن منتسب شد (دوشن گیمن، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

اساساً زردشت هیچ‌گاه در سروده‌های خود از گذشته به عنوان دوران نیکی و سعادت‌مندی یاد نمی کند، بلکه از آن دوران به دوران دروغ و تباهی دروندان اشاره دارد (یسنا، هات ۳۳، بند ۴). این اعتقاد با برخی باورهای مردمان هندوایرانی که به بازگشت یک عصر طلایی (احتمالاً دوران جم) اعتقاد داشتند در تضاد بود و از این باور به گونه‌ای دیگر بهره برد (دوشن گیمن، ۱۳۸۵: ۵۸). زردشت به روزی امیدوار بود که بتواند همه مردمان را به راه راستی ببرد و زمین را از وجود دروندان پاک کند. زمانی که اراده اهوره مزدا به نابودی دروندان تحقق می پذیرد و جهانی پیراسته از شر و بدی پیدا می شود (یسنا، هات ۲۹، بند ۴)، وی خود را در این راه رهاننده و عاملی برای پیش بردن این هدف نهایی قلمداد می کند و از پیروانش نیز می خواهد برای رسیدن به چنین جامعه - ای با تمام توان کوشا باشند (یسنا، هات ۳۰، بند ۱۰-۱۱).

تاریخ از نگاه او هر چند در حیطه و سلطه ظالمان و ستمگران می باشد، ولی با آموزه‌های او و مجاهدت‌های پیروانش و کمک اهوره مزدا به سوی روشنایی سیر خواهد کرد و به آن خواهد رسید. دورانی که «اشه» به یاری خردمندان رهاکنندگان به نگهداری جهان بدرخشد (یسنا، هات ۴۶، بند ۳). باور به پیدایی رهاننده، گونه خاصی از تکامل نوع انسان درمی آید که از طریق مناسبات تاریخی همراه با عالی ترین کمال مطلوب حیات دینی ارتقا می یابد. از این روست که برخی بر این باورند که این انگاره، هیچ نمونه و مانندی در عقاید هندوایرانیان ندارد و این گونه به کلی تازه و بی سابقه در این جهان می باشد (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۵). دورانی که در آن نیکان و بدان

در داوری الهی آزموده می‌شوند و به سعادت و شقاوت که در انتظار آن‌هاست، می‌رسند (kellens & Azarnouche 2012, p. 18-19؛ یسنا، هات ۵۱، بند ۸).

از دیدگاه زردشت اشونان (درستکاران) می‌توانند از این آزمون بگذرند و به زندگی جاودانه دست یابند. کل تاریخ انسان به سوی این غایت فرجامین که در آن نظام الهی کمال نهایی می‌یابد در حرکت است. او از نگاه دوری و تسلسل وار به تاریخ انسان و زمان تاریخی می‌گسلد و شیفتگی خود را به ابدیت به عنوان پایانی یکباره بر تاریخ ابراز می‌کند. زردشت در این انگاره بنیادین که برای تاریخ بشر، نه فقط آغاز، بل پایانی هم در نظر می‌گرفت، از عقاید پیشین که به موجب آن‌ها تصور می‌شد اگر مردمان و ایزدان، نقش‌شان در هستی را بپذیرند، زندگی تا ابد ادامه خواهد داشت، گسست (بویس، ۱۳۸۶: ۵۱). این پایانی بود که او از تاریخ می‌دانست؛ گرچه تاریخ برای او عرصه‌ای پر جنب و جوش از دشواری‌ها را الزام می‌کرد، ولی امید به رهایی و پیوستگی به جاودانگی، تحمل آن را آسان می‌نمود. انسان همان اندازه که در تاریخ شرکت داده می‌شد، می‌بایست به تحقق اراده الهی در پایان آن نیز امیدوار می‌بود. اراده‌ای که در پس آن روشنایی ابدیت بود و نصیب کسانی می‌شد که تاریخ را میدانی برای ظهور نیکی‌ها دانسته بودند.

## ۲-۳. زمان و تاریخ در آراء دینی پس از زردشت

اگر سرودهای گاهان را روایت اندیشه و احساس و جهان‌بینی زردشت بدانیم، پس از او آن‌چه بر دین تازه بنیاد گرفته توسط او گذشت، حکایت از بازگشتی مشتاقانه به آموزه‌های پیش از او بود. هر چند این هنوز عمق اندیشه‌های وی بود که بر روح و ذهن و عمل و نظر این آموزه‌ها سیطره داشت، با این حال نمی‌توانست خود را از آثار پیشینی دور نگه داشته، روایتی یک‌دست و منزله باقی بماند.

انسان تا پیش از دوره گاهانی، خود را با ایزدانی روبه‌رو می‌دید که چندان دور از دسترس نبودند، برای آنان قربانی می‌کرد و آنان نیز خواست‌های او را برمی‌آوردند. کارهایی که ایزدان بر انجام آن نظارت داشتند، همگی اموری در دسترس و مألوف بودند. اما با زردشت، انسان با امشاسپندانی روبه‌رو شد که همگی، بیانگر صفاتی انتزاعی بودند. آیین زردشت روح عارفانه خود را با گوشه‌نشینی و عزلت‌گرایی تقلیل‌نداد و از این‌رو، بازگشت همان اساطیر کهن کار دینداری را برای انسان آن روزگار آسان و ساده می‌کرد. اسطوره‌ها حکایت‌های آیینی از تاریخ پدیدارشدن گیتی و جهان مینوی یا انسانی یا هر رویدادی بودند که مایگان آغازین پربار، برای نوآوری‌های ذوقی، هنری و زیباشناختی و بینش‌ها و دریافت‌های مینوی و اندیشه‌های خردورزانه و فراجانه‌ی را

فراهم می‌ساختند. در واقع، اسطوره‌ها همان تاریخ سپند و شناخت آیینی انسان از خویش و جهان را به انسان می‌آموخت. این که انسان چگونه آفریده شده و این که گیتی و جهان‌مینوی چگونه جهانی است؛ بدین‌سان، اسطوره‌ها پیوند میان انسان و جهان، انسان و ایزدان، انسان و فرمان خداوندی، انسان و زایش، مرگ و زندگی، زن بودن و مرد بودن، نیستی و جاودانگی و هر آنچه را که با بودن و نبودن است، پاسخ می‌دادند.

تغییر اساسی دیگری که آموزه‌های زردشت پس از وی به خود دید، نیرو گرفتن جایگاه و ساحت نیروی ویرانگر (انگروه‌مینوی) و تبدیل شدنش به رقیبی هولناک برای خدای یگانه در آیین زردشت بود. این تغییر، روح ثنویگری را بر همه عرصه‌های فکر و عمل و اندیشه باورمندان زردشتی چیره ساخت و نگاهی دیگرگون بر هستی‌شناسی این دین ایجاد کرد (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۷۰). هریک از امشاسپندان که در گاهان به صورت تجلی صفات اهوره‌مزدا معرفی شده بودند، پس از آن با عناصر زمینی پیوند یافتند و نگهداری بخشی از آفرینش را عهده‌دار شدند (بندهش، بخش چهارم). دیوان یا خدایان کهن هندوایرانیان که در گاهان از طرف زردشت به علت تباہکاری‌های پیروان آن‌ها، طرد شده بودند، این بار در قالب رقیبان نیرومند امشاسپندان و ایزدان جدید به سرپرستی اهریمن به عنوان اندیشه ویرانگر تشخیص یافته، درآمدند (آموزگار، ۱۳۷۹: ۱۶-۲۴). بسیاری از چهره‌های اسطوره‌ای پیشازردشتی این بار در قالب آیین جدید، جایگاه ویژه‌ای یافتند.<sup>۱</sup> به‌عنوان نمونه، جم، فردی اساطیری که مورد نکوهش زردشت واقع شده بود، پس از وی به الگویی از پادشاهان آرمانی تبدیل شد؛ حتی شخصیتی به شمار رفت که با اهوره‌مزدا همپسگی می‌کرد و اولین کس از مردمان شناخته شد که اهوره‌مزدا دین خود را به وی فراز نموده بود (اوستا، فرگرد دوم و نندیداد). این قهرمانان پیشازردشتی در قالب آیین جدید به قهرمانان این دین تبدیل می‌شوند و برخی از آن‌ها مانند گرشاسپ و کیخسرو نقش‌های پایان تاریخی نیز پیدا می‌کنند، تا جایی که در اوستا فرقی میان نیاکان کافر گشتاسپ و دیگر قهرمانان مشرک و بت‌پرست و پهلوانان زردشتی که پس از آنان پیدا شدند، دیده نمی‌شود (بویس، ۱۳۷۴: ۱۴۵).

از این جاست که آیین‌های مرتبط با این قهرمانان و معنای درونی آن‌ها داخل در نگاه زردشتی به تاریخ و انسان می‌شود و نگاه پیشین و اصیل را دستخوش تغییر می‌کند. به‌ویژه که این دو گانه‌باوری کمال یافته، سرشت اسطوره‌های ایرانی را شکل می‌دهد و به تاریخ و هستومندان تاریخی جهتی خاص می‌بخشد. این اساطیر با واقعیت‌های تاریخی در یک ساختار زمان‌مند

۱. در این باره ن. ک. به: بویس ۱۳۷۴: ۱۳۸؛ بارشاطر، ۱۳۸۳: ۵۲۸.

در آمیخته شدند و غایتی اخلاقی یافتند. جهان همچون صحنه نبردی نمایش داده شد که در یک سر آن آفرینش نیک به رهبری اهوره مزدا بود و در دیگر سو، ضد آفرینش اهریمن قرار داشت که بازتابی در درون انسان، تاریخ و طبیعت به همراه داشت (شروو، ۱۳۹۲: ۱۹۰-۱۹۲). مسیر اصلی تاریخ از همان آغاز معین شد و در یک نمای گسترده، تاریخ جهان چیزی مگر تحقق ایده اهوره مزدا نبود؛ زمانی که دانش مطلق و خرد همه آگاه او به وی اجازه می‌داد که در آغاز، رویدادهای آینده را تا نابودی اهریمن ببیند. بنابراین تاریخ آینده را با یقین و قطعیت گذشته می‌دیدند (یارشاطر، ۱۳۸۳: ۴۵۳). نبردی که در تمام شئون هستی از عالم مینوی گرفته تا عالم مادی، تسری پیدا می‌کند. حتی انسان نیز در درون خود حامل این نبرد میان اخلاقیات نیک و بد بود. از این رو، تاریخ، تجلی دو اراده هم‌زمان فراتاریخی در پهنه هستی، زمان و انسان شد و رویدادهای تاریخی نشانی از این فلسفه آفرینش یافت. این رویدادها ظهوری یکباره در پس معنایی یکسان را آشکار می‌ساخت؛ به این معنا که در هر رویداد تاریخی بازتابی از آن نبرد ازلی هویدا می‌شود و قهرمانان و ضدقهرمانان نیز تجلی خصلت‌های این دو نیروی فراتاریخی در تاریخ می‌باشند. جنگ‌ها و نبردها معنایی مذهبی پیدا می‌کنند و از روی الگوهای ماوراء انسانی و فوق بشری به عین تقلید می‌شوند. ولی این نبردها بی‌پایان نیست؛ تاریخ تنها محدوده‌ای است مشخص و معین میان ازلیت و ابدیت، تا آن‌جا که در روایت‌های ایرانی طول مدت تاریخ مشخص شده بود و اصلی ثابت و بنیادین به شمار می‌رفت و بعدها عاملی مهم در آشفته‌گی‌های چشم‌اندازهای تاریخی ایرانیان ایجاد کرد.

بر اساس این اساطیر، عمر کیهان دوازده هزار سال است که به چهار دوره سه‌هزار ساله تقسیم می‌شود. آخرین هزاره از سه هزار سال، خود به چهار دوران تقسیم می‌شود که با فلزات گوناگون آن را نشان می‌دهند. آن‌چه به تاریخ بشری مربوط است در شش هزار ساله دوم روی می‌دهد که با ظهور زردشت در ابتدای هزاره چهارم تاریخ بشری به دو دوران پیش‌زردشت و پس‌زردشت درمی‌آید. در سر هر هزاره از سه هزار سال واپسین یکی از فرزندان زردشت (موعودهای زردشتی) ظهور کرده، نبردی را با عناصر اهریمنی رهبری می‌کند تا این‌که در پایان آخرین هزاره با ظهور سوشیانس، جهان در یک نبرد انجامین به رهبری وی شکستی قاطعانه به نیروهای اهریمنی وارد می‌کنند و هستی را از لوس وجود آن‌ها پاک می‌گردانند و به این طریق تاریخ به پایان خود می‌رسد.

می‌توان سال انسانی با دوازده ماه را الگویی برای سال کیهانی بر اساس تفاسیر روحانیون زردشتی بدانیم (کریستن سن ۱۳۸۶: ۷۷). این تقلید از الگوهای طبیعی، حکایت از ورود باورهای

نجومی سایر ملل به ساختار اندیشه زردشتی است. با توجه به این که دوازده هزار سال یک عدد زروانی می‌باشد، بعید نیست این از طریق مغان غربی و از منابع بابلی وارد دستگاه کیهان‌شناسی زردشتی شده باشد (زهر، ۱۳۸۷: ۶۷ و ۱۵۸؛ دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۸۳). با این حال دستگاه دینی زردشتی توانسته بود آن را در قالب نگاه خطی به تاریخ جای دهد و مانع از رجعت جاودانه ادواری آن شود.

درباره این اندیشه هزاره‌ای در تاریخ‌نگری ایرانیان، برخی معانی فراتاریخی قائلند. از نگاه کُربن، این سه پرده - بندهش، گمیزشن، و یچارشن -<sup>۱</sup> که به دوازده هزار سال تقسیم می‌شود ارزش عددی ندارد، بلکه به حکمت اعداد مربوط می‌شوند. به باور او، این دوره‌بندی تاریخ در میدانی که انسان همچون موجودی در تاریخ لحاظ شده باشد، معنا پیدا نمی‌کند و گر نه این دوره‌بندی به طور یکسانی برای همگان ضرورت پیدا می‌کرد. او معنای این دوره‌بندی را به‌طور اساسی به میدان آگاهی مربوط می‌داند که در آن تاریخ به گونه‌ای تجربه می‌شود که در انسان وجود دارد و منظور همان تاریخ قدسی یا تاریخ مقدس است که حوادث آن در درون انسان جریان پیدا می‌کند و معنای باطنی آن بایستی به توسط تأویل، پدیدارشناسی و به سخن دیگر کشف‌المحجوب درک شود (کُربن، ۱۳۶۹: ۴۳).

معنای دیگری نیز از این اندیشه هزاره‌ای می‌توان برداشت کرد. در هزاره زردشت ادواری قابل تشخیص است که پرده از یک اندیشه کهن برمی‌دارد. بخش‌های مختلف این هزاره با فلزات گوناگون مشخص شده‌اند که حاکی از کاستی گرفتن جهان و سقوط روند تاریخی است. در «زندبهن‌یسن» که یکی از متون پیش‌گویانه زردشتی است و سابقه مفاهیم آن را مربوط به پیش از اسلام می‌دانند، آمده است:

«از ستودگر[نسک] چنین پیداست که زردشت از اورمزد بی‌مرگی خواست. پس اورمزد، خرد همه آگاه را به زردشت نمود و با آن درخت یک ریشه‌ای دید که در آن چهار شاخه بود، یکی زرین، یکی سیمین، یکی پولادین و یکی آهن برآمخته. آنگاه پنداشت که در خواب دیده است. هنگامی که از خواب بیدار شد، زردشت به او گفت که: ای خدای مینویان و جهانیان! به من نشان دهید که درخت یک ریشه‌ای که دیدم، که چهار شاخه بدان بود [چیست]؟ اورمزد به زردشت سپیتمان گفت که: آن که زرین است، پادشاهی گشتاسپ‌شاه است، هنگامی است که من تو را [برای] دین دیدار کنم و گشتاسپ شاه دین پذیرد و کالبد دیوان بشکند و دیوان از آشکارگی به گریز و نهان روشی ایستند. آن که سیمین است، پادشاهی اردشیر، پادشاه کیانی است. آن که پولادین است، پادشاهی



انوشیروان خسرو قبادان است و آن آهن برآمخته، ای زردشت سپستان! پادشاهی بد دیوان گشاده موی خشم تخمه است [در] هنگامی که سده دهم تو سر بود (به پایان برسد)» (زندبهن یسن: ۱).

در فصل سوم همین اثر، تقسیم‌بندی دیگری دیده می‌شود که براساس آن این هزاره به هفت دوره تقسیم می‌شود. اخیراً فرض را بر این گذاشته‌اند که ایرانیان این ایده یونانی را از منابع یهودی (کتاب دانیال) آموخته باشند (Boyce 1984, pp.57-75). هدف اصلی از تفسیر زردشتی از اعصار فلز، نشان دادن دشواری‌های زمان حال نسبت به زمان زردشت است. به این معنا که زمان اکنون نسبت به زمان‌های گذشته در جایگاه پست‌تری قرار گرفته و هر زمان نیز که تاریخ به جلو حرکت می‌کند نوعی انحطاط روزافزون را در پی دارد و از این رو، در ابتدای هر هزاره از سه هزاره پایانی یک منجی ظهور می‌کند تا تازگی و طراوت کمرنگ‌شده را به تاریخ بازآورد و حیاتی دوباره رقم زند. این تلقی آخرین را در ادوار پس از سقوط ساسانیان در برخی متون پهلوی و به ویژه متون پیش‌گویانه آن می‌توان دید (آسانا، ۱۳۷۱: ۱۹۰).

تأثیر این دیدگاه‌های هزاره‌ای و دوران‌های تاریخی، خود را در نگرش‌های تقدیری و رشد جبرگرایی نشان می‌داد. این ایده که همه رویدادها از پیش مقدر شده‌است، دست انسان را برای رویدادآفرینی و اثربخشی بر تحولات تاریخی و زندگی‌ساز می‌بست و ذهن انسانی را از پرداخت اندیشه‌های خلاقانه جدا می‌ساخت. این باورها به تدریج روح حاکم بر آموزه‌های اصیل زردشت را از میان می‌برد و در نهان نوعی تقدیر تاریخی را بر نگاه به روند رویدادهای تاریخ تحمیل می‌کرد. با وجود این، می‌توان حدس زد این دو گرایش در طول تاریخ اندیشه زردشتی به نبردی دائمی و داخلی مشغول بوده‌اند: یکی گرایشی که به آزادی اراده انسانی در تاریخ قائل است و حیات مادی انسانی را ارج می‌نهد و دیگری که به وجود تقدیری تاریخی بر عمل انسانی باور دارد و یکسره بر ارزش‌های زندگی در این جهان خط بطلان می‌کشد. نیرو گرفتن اسطوره‌ها، تلقی زمان خطی از تاریخ را نیز محدود ساختند. قداست و ارزشمندی این زمان‌ها در پیوند با هستومندان فراتاریخی و قهرمانان اسطوره‌ای معناپذیر بود.

جشن‌های گاهنبارها نیز که اهوره‌مزدا بنیان نهاده‌است، به یادگار مراحل پنج‌گانه آفرینش آسمان، آب، زمین، گیاه، جانور و مردم بودند. اهوره‌مزدا پنج روز به آسایش پرداخت و بدین‌سان، گاهنبارهای پنج‌گانه مزدایی را بنیان نهاد (بندش، بخش دوم). گاهشماری مذهبی او در طول یک سال تمام مراحل تکوین عالم را که در روز ازل روی داده‌است، به طور تمثیلی تکرار کرده، خاطره آن را ضمن جشن‌ها و اعیاد زنده نگه می‌دارد. سال مذهبی در واقع، عمل خلقت

عالم را به طور مستمر تکرار می‌کند. انسان همواره با زمان خلقت عالم و آدم معاصر است، زیرا برگراری آیین‌های عبادی، او را به دوران اساطیری آغازین منتقل می‌کند.

آیین قربانی کردن گیاه هومه نیز یکی دیگر از وجوه عمل آفرینش به شمار می‌رفت که بازمانده‌ای از ادوار پیشازردشتی بود. یسنا یک جشن فصلی و آیینی دوره‌ای بود که به یاری آن عالم از نو آفریده می‌شد (بندهش، بخش چهارم، بند ۳۸؛ دوشن‌گیمن، ۱۳۷۵: ۱۴۱). این بازآفرینی زمان ازلی، تکرار کنش آفرینش و آفرینش حیاتی جدید بود و از این طریق زمان گیتیانه را به سود زمان حقیقی از میان می‌برد. نوروز در حقیقت عبارت بود از دوباره آغازیدن زمان از ابتدایش که به مثابه تکراری از بندهش و تکوین عالم به شمار می‌آمد. در پایان سال و آستانه تحویل سال نو لحظه اساطیری آغاز آفرینش و گذر از آشوب به سامان تکرار می‌شد.

زنده‌شدن اساطیر، نگرش پیشین را در باب چرخه‌ای بودن زمان احیا کرد. نگرشی که زردشت با قراردادادن پایان تاریخی بر آن و آزمون نهایی در پس آن بر این روند چرخه‌ای و جاودانه‌بودن اندیشه ادواری تاریخ، نقطه پایانی قرار داده بود. به باور برخی در هر سه آیین ادیان ایرانی، یهودی و مسیحی، که به کران‌مندی مدت بقای عالم در هزاره‌هایی چند معتقدند و برآنند که تاریخ سرانجام در «ساعت موعود» به پایان خواهد رسید، هنوز هم بقایایی از پنداشت نوگشتن ادواری تاریخ برجای مانده است، به عبارت دیگر تاریخ در این مذاهب، پیش از آن که «آخرت» نهایی فراسد، می‌تواند چندین بار تعطیل و دوباره تجدید شود» (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۳۶). این گونه است که در الهیات تاریخی زردشتی، کلیت تاریخ، امری جاودانه نیست و تکرار نمی‌شود، بلکه در فرجام به وسیله آتشی بزرگ و توفانی عالم‌گیر که نشانه رستاخیز است به پایان خواهد رسید و جاودانگی بدون بازگشتی برای آفریدگان رقم خواهد خورد. به باور بویس، این تلقی ایرانیان از تاریخ حداقل هزار سال از اندیشه پایان تاریخی یهودی کهن تر است (Boyce 1984, pp.57-75).

پس در حقیقت برای نخستین بار این زردشت بود که برای تاریخ ارزشمندی قائل و موفق شد بر نگرش سنتی، که معتقد به حرکت دوری زمان بود، فائق آید و به کشف زمانی نائل شود که یکسویه است و دارای مفهومی یکتاست. بیهوده نبود که نیچه، فیلسوف آلمانی بر این باور بود که ایرانیان نخستین کسانی بودند که به تاریخ در تمامیت آن اندیشیدند؛ زیرا بر آن بود که این دیدگاه ایرانیان در برابر آن دید متافیزیکی یونانی قرار می‌گرفت که با افلاطون، هستی زبرزمانی حقیقی را در برابر هستی مجازی گذرا یا زمانمند قرار می‌دهد. به این معنا که متافیزیک یونانی از راه جذب فلسفه نوافلاطونی، که در روم پرورده شد، در یزدان‌شناسی مسیحی، به دست آباء کلیسا، بنیاد نظری مسیحیت را شکل داد. مسیحیتی که در مقام دین مسکیتان، زندگانی گذرای زمینی را به نام

«پادشاهی جاودانه آسمان» رد می‌کرد و با نگرش آخرت‌اندیش و زمان‌گریز و دید هیچ‌انگارانه آن نسبت به زندگانی زمینی، نگرش مثبت یا «آری‌گوی» پیشینیان به زندگی را بدل به نگرش منفی می‌کرد. از این‌رو، افسوس می‌خورد که چرا به جای رومیان، ایرانیان بر یونانیان چیره نشدند تا با تلقی مثبت‌شان به زندگی و زمان، روند این جریان را دگرگون کنند و از این رویداد شوم در تاریخ پیشگیری نمایند (Ashouri 2003: *EnIr*, Nietzsche and Persia). اما ایرانیان نه آن قومی بودند که یکسره انسان را در ورطه مادی‌گری و زندگی مطلقاً تاریخی آن رها سازند و نه آن که آخرت‌اندیشی وی را دستاویزی برای نابودی دنیای وی گردانند. آنچه بینش تاریخی ایرانیان باستان را شایسته توجه و تحقیق می‌نماید، چگونگی ترکیب این دو رویکرد تاریخ‌ستیز و تاریخ‌گرا در پس آراء و افکار فلسفی و دینی ایشان است که در طول تاریخ اندیشه و فکر بشری، نمایی یکتا و بی‌مانند می‌یابد و جلوه‌ای درخشان در زندگی اجتماعی و سیاسی آن‌ها پیدا می‌کند.

### نتیجه‌گیری

توجه به موضوع زمان و تاریخ و چگونگی نگاه بدان، یکی از ویژگی‌های اصلی هر یک از مکاتب مختلف فلسفی و دینی در جهان است، زیرا نوع نگاه به آن، پیوندی ناگسستنی با جهان‌بینی هر قوم و ملت دارد. این ویژگی‌ها در تفکر دینی ایرانیان باستان نیز بازتاب پیدا کرد و جهان‌بینی و در پس آن، تاریخ‌نگری خاصی را به وجود آورد که محصول هزاران سال تاریخ زیسته شده بود. این تاریخ‌نگری که ویژگی‌های گاه متناقض را در بطن خویش پرورانده بود، حاصل مجموعه‌ای از آراء و اندیشه‌های مختلفی بود که از آغاز شکل‌گیری اساطیر قومی تا اندیشه‌های زردشت و تغییر و تحولات پس از آن را شامل می‌شد. مضامین مذهبی در آن شامل برخی ویژگی‌های ادیان نخستین و نگاه آنان به زمان و تاریخ در پس تحلیلی طبیعت‌وار و دورانی بود که پس از ظهور زردشت معانی آن دگرگون شد و ویژگی‌های جدیدی پیدا کرد. با آن که زردشت خود در محیط اسطوره‌های کهن زیسته بود با گسست از آموزه‌های پیشین و برکشیدن خدایی یکتا بر صحنه تاریخ، معانی چرخه‌ای و دورانی آن را به مفهومی خطی و پیش‌رونده تبدیل کرد و با ارزش‌گذاری بر حیات انسانی، ارزشی بیش‌ازپیش برای تاریخ قائل شد. با وجود این، پس از وی با احیای اسطوره‌های کهن، آموزه‌های وی نیز از تأثیرات آنان بی‌نصیب نماند و روحانیون دستگاه دینی جدید با بهره‌گیری از اساطیر پیش‌ازردشتی و تشخیص بخشی به مفاهیم انتزاعی آموزه‌های خود زردشت، ساختار جدیدی آفریدند که در کلیت تاریخ‌نگری زردشت قرار داشت، ولی نگرش‌های کهن به تاریخ در آن گنجانده شده بود.

## منابع و مأخذ

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۷). **تاریخ اساطیری ایران**. تهران: نشر سمت. چاپ دهم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). دیوها در آغاز دیو نبودند». **مجله بخارا**. شماره ۱۶: صص ۱۶-۲۴.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). «نوروز». **مجله کلک**. بهمن و اسفند. شماره ۲۳-۲۴: صص ۱۹-۳۱.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴). **اسطوره بازگشت جاودانه**. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: نشر طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). **چشم‌اندازهای اسطوره**. ترجمه جلال ستاری. تهران: نشر توس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). **اسطوره، روای، راز**. ترجمه رویا منجم. تهران: نشر علم.
- احمدی، داریوش (۱۳۸۸). **پایان جهان و ظهور موعود در ادیان ایران باستان**. تهران: نشر جوانه توس.
- بویس، مری (۱۳۷۴). **تاریخ کیش زردشت (اوایل کار)**. ترجمه همایون صنعتی زاده. تهران: نشر توس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). **زردشتیان**. ترجمه عسگر بهرامی. تهران: نشر ققنوس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). **ریشه‌های فلسفه زردشتی**. ترجمه سعید زارع. جستاری در فلسفه زردشتی. تهران: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب: صص ۹-۴۵.
- جلالی‌نایینی، سید محمدرضا (۱۳۸۵). **گزیده سرودهای ریگ‌ودا**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جاماسپ جی آسانا، (۱۳۷۱). **متون پهلوی**. گزارش سعید عریان. تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- دادگی، فرنیخ (۱۳۸۵). **بندش**. گزارنده: مهرداد بهار. تهران: نشر توس.
- دریایی، تورج (۱۳۸۲). «معادشناسی زردشتی بنابر متون فارسی میانه» مندرج در کتاب **تاریخ و فرهنگ ساسانی**، ترجمه مهرداد قدرت دیزجی. تهران: نشر ققنوس.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۷). **اوستا**. تهران: نشر مروارید. چاپ سیزدهم.
- دوشن‌گیمین، ژاک (۱۳۸۷). **واکنش غرب در برابر زردشت**. ترجمه تیمور قادری. تهران: نشر مهتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). **اورمزد و اهریمن**. ترجمه عباس باقری. تهران: نشر فرزانه روز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). **دین ایران باستان**. ترجمه رویا منجم. تهران: نشر فکر روز.
- راشد‌محصل، محمدتقی (۱۳۸۵). **زندبهن یسن**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضائی‌باغبیدی، حسن (۱۳۸۸). **تاریخ زبان‌های ایرانی**. تهران: نشر مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- زادسپرم پسر جوان جم (۱۳۸۵). **وزیدگیهای زادسپرم**. ترجمه محمدتقی راشد‌محصل. تهران: نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- زهر، آر. سی. (۱۳۸۵). **طلوع و غروب زردشتیگری**. ترجمه دکتر تیمور قادری. تهران: نشر فکر روز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). **زروان یا معمای زردشتیگری**. ترجمه تیمور قادری. تهران: نشر امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۶۲). **ادیان و مکتب‌های فلسفی هند**. تهران: نشر امیرکبیر.
- شروو، پرودز اوکتور (۱۳۹۲). «اهمیت آیینی، اساطیری و نندیداد». در مجموعه مقالاتی تحت عنوان **شاهنشاهی اشکانیان**. تهران: نشر پارسه.
- صنعتی‌زاده، همایون (۱۳۸۴). **علم در ایران و شرق باستان**. تهران: نشر قطره.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۸۶). **نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان**. ترجمه آموزگار و تفضلی. تهران: نشر چشمه. چاپ سوم.
- گالووی، آلن (۱۳۸۵). **پانین برگک: الهیات تاریخی**. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: نشر مؤسسه فرهنگی صراط.
- ویلبر، دونالد (۱۳۳۵). **تاریخ ملخص ایران، ایران از نظر خاورشناسان**. ترجمه رضازاده شفق. تهران: نشر اقبال، ۱-۹۶.
- هینلز، جان (۱۳۸۶). **شناخت اساطیر ایران**. ترجمه آموزگار و تفضلی. تهران: نشر چشمه.
- یارشاطر، احسان (۱۳۸۳). «تاریخ روایی ایران». مندرج در کتاب **تاریخ ایران کمبریج** (جلد سوم، قسمت اول). به سرپرستی احسان یارشاطر. تهران: نشر امیرکبیر.

- Ashouri D., 2003: "Nietzsche and Persia", in *Encyclopaedia Iranica*, edited by E. Yarshater.
- Boyce M., 1984: 'On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic', *Bulletin of the school of Oriental and African studies*, University of London, vol. 47, No.1, p. 55-75.
- Frye, R.N., 1959: 'Zurvanism again', *The Harvard Theological Review*, vol. 52, N. 2 (Apr., 1959), p.63-73.
- Gershevitch Il., 1964: 'Zoroaster's own Contribution', *JNES XXIII*, p. 12-38.
- Kellens J. & Azarnouche S., 2012: 'Le Zoroastrisme à travers les textes', dans *Religions & Histoire*, No. 44, Mai-Juin 2012, p. 16-20.
- Pingree D., 1963: 'Astronomy and Astrology in India and Iran', *ISIS*, No. 54.
- Vogelsang W., 2000: 'The sixteen Lands of Videvdāt A'ryān'm Vaêjah and the Home land of the Iranians', *Persica*, XVI, p.49-66.
- Witzel M., 2002-2003: 'The Home of the Aryans', *Nāme-ye Irān-e Bāstān*, Vol. 2, No.2, p. 5-59.

### References in English

- Aḥmadī, D. 2009. Pāyāni D̲jahān wa Zuhūri Mū'ūd dar Adyāni Īrāni Bāstān. D̲jawānih Tūs, Tehran. (In Persian) (Book)
- Āmūzigār, Zh. 2008. Tārīkhi Asāṭīrīyi Īrān. 10<sup>nd</sup>. Samt, Tehran. (In Persian) (Book)

- \_\_\_\_\_ 2000. *Dīwhā dar Āghāz Nabūdand*. Bukhārā, (16):16-24. (**Journal**)
- \_\_\_\_\_ 1991. *Nūrūz*. Kilk, (23&24): 19-31. (**Journal**)
- Ashouri D. 2003. "Nietzsche and Persia", in *Encyclopedia Iranica*. I.Yarshater. (Editor). (**Book**)
- Boyce, M. 1995. *Tārīkhi Kīshī Zardušht* (Awā'ili Kār). H. Şan'atī Zādih. (Translator). Tūs, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- \_\_\_\_\_ 2007. *Zardushṭīyān*. 'A. Bahrāmī. (Translator). Kūknūs, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- \_\_\_\_\_ 2009. *Rīshihāyi Falsafih Zardushṭī*. S. Zārī'. (Translator). P.9-45. University of Religions and Denominations, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- \_\_\_\_\_ 2007. *Zardushṭīyān*. 'A. Bahrāmī. (Translator). Kūknūs, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- \_\_\_\_\_ 1984. On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. *Bulletin of the school of Oriental and African studies, University of London*, Vol. 47, No.1, P. 55-75. (**Journal**)
- Christensen, A.E. 2007. *Nimūnihāyi Nuḵhustīn Insān wa Nuḵhustīni Şhahrīyār dar Tārīkhi Afsānī Īrānīyān*. Āmūzigār and Tafaḍulī. (Translator). Čīshmih, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Dādīgī, F. 2006. *Bundahīsh*. M.Bahār. (Reporter). Tūs, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Daryāi, T. 2003. *Ma'ād Şhināsī Zardushṭī Banābar Mutūni Fārsūi Mīyānih*. K. Dīzādī. (Translator). Kūknūs, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- *Djalālī Nā'inī*, S.M.R. 2006. *Guzidih Surdihāyi Rīgwidā*. Ministry of Culture and Islamic Guidance, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Duchesne-Guillemain, J. 2008. *Wākunīshī Gharb dar Barābari Zardushṭī*. T. Kādirī. (Translator). Mahtāb, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- \_\_\_\_\_ 2006. *Ūrmazd wa Ahrīman*. 'A. Bākirī. (Translator). Furūzān, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- \_\_\_\_\_ 1996. *Dīni Īrāni Bāstān*. R. Munadījim. (Translator). Fikri Rūz, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- *Dūstkhāh, Dj*. 2008. *Awistā*. Vol.13. Murwārīd, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Eliade, M. 2005. *Uštūrih Bāzgaşti Djāwdānih*. B. Sarkārātī. (Translator). Ťahūrī, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- \_\_\_\_\_ 2007. *Čashmandāzhāyi Uštūrih*. Dj. Satārī. (Translator). Tūs, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- \_\_\_\_\_ 2005. *Uštūrih, Rūyā, Rāz*. R. Munadījim. (Translator). 'Ilm, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- \_\_\_\_\_ 2009. *Rīshihāyi Falsafih Zardushṭī*. S. Zārī'. (Translator). P.9-45. University of Religions and Denominations, Tehran. (In Persian) (**Book**)
- Frye, R.N. 1959. Zurvanism again. *The Harvard Theological Review*. Vol. 52, No. 2 (Apr., 1959), P. 63-73. (**Journal**)
- Galloway, A. 2006. *Ilāhīyāti Tārīkhi*. M. Farhādpūr. (Translator). The Cultural Institute of Şirāt, Tehran. (In Persian) (**Book**)

- Gershevitch IL. 1964. 'Zoroaster's own Contribution', JNES XXIII, P.12-38. **(Journal)**
- Hinneels, J. 2007. Shinākhti Asāṭiri Īrān. Āmūzigār and Tafaḍulī. (Translator). Čiṣhmih, Tehran. (In Persian) **(Book)**
- Jamasp-Asana, J. 1992. Mutūni Pahlawī. S. 'Uryān. (Reporter).The National Library of Iran, Tehran. (In Persian) **(Book)**
- Kellens J. & S. Azarnouche. 2012. Le Zoroastrisme à travers les textes. dans Religions & Histoire, No. 44, Mai-Juin 2012, P. 16-20. **(Journal)**
- Pingree D. 1963. Astronomy and Astrology in India and Iran. ISIS, No. 54. **(Journal)**
- Rāshid Muḥaṣil, M.T. 2006. Zand Bahman Yasan. Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran. (In Persian) **(Book)**
- Rizāi Bāgh Biydī, H. 2009. Tārīkhi Zabānhāyi Īrānī. The Centre for The Great Islamic Encyclopedia, Tehran. (In Persian) **(Book)**
- Ṣan'atīzdih, H. 2005. 'Ilm dar Īrān wa Sharḳi Bāstān. Ḳaṭrih, Tehran. (In Persian) **(Book)**
- Shāyḡān, D. 1983. Adyān wa Maktabhāyi Falsafīyi Hind. Amīr Kabīr, Tehran. (In Persian) **(Book)**
- Shervo, P.O. 2013. Ahamīyati Āīnī, Asāṭiri Wandīdād. Pārsih, Tehran. (In Persian) **(Book)**
- Vogelsang W. 2000. The Sixteen Lands of Videvdāt Airyānəm Vaējah and the Home land of the Iranians', Persica, XVI, and P.49-66. **(Journal)**
- Wilber, D.N. 1956. Tārīkhi Mulḳḥaṣi Īrān. P. 1-96. Iḳbāl, Tehran. (In Persian) **(Book)**
- Witzel M. 2002-2003. The Home of the Aryans. Nāme-ye Irān-e Bāstān, Vol. 2, No.2, P. 5-59. **(Journal)**
- Yārshātīr, I. 2004. Tārīkhi Riwāī Īrān.Vol.3, No.1. I. Yārshātīr. (Compiler). Amīr Kābīr, Tehran. (In Persian) **(Book)**
- Zādīsparm, Dj.Dj. 2006. Guzīdihāyi Zādīsparm. M.T. Rāshid Muḥaṣil. (Translator). The Institute of Cultural Studies and Research, Tehran. (In Persian) **(Book)**
- Zaehner, R.C. 2006. Ṭulū' wa Ghurūbi Zardushtīgarī. T. Ḳādirī. (Translator). Fikri Rūz, Tehran. (In Persian) **(Book)**
- \_\_\_\_\_ 2008. Zurwān yā Mu'amāyi Zardushtīgarī. T. Ḳādirī. (Translator). Amīr Kabīr, Tehran. (In Persian) **(Book)**