

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

نمودهای زروانی در متن‌های ایرانی

(زامیادیش، وندیداد، بندهش، ماه فروردین روز خرداد)*

دکتر حمیدرضا اردستانی رستمی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول

چکیده

کیش زروانی از اندیشه‌های کهن ایرانی است که از بطن دین زردشت برون آمده است. در این کیش، زروان باشنده‌ای است یگانه که از آن، دو گانه هرمزد و اهریمن زاده شده است. اسطوره زاییدن زروان در اوستا و متن‌های پهلوی زردشتی بازتابی ندارد؛ اما او در متون دوره میانه زردشتی مانند مینوی خرد، بندهش و وزیدگی‌های زادسپرم، پیش از هر چیز هستی دارد و در آفرینش جهان دارای نقشی بنیادین است و سرنوشت مردمان و موجودات به دست او است. نگارنده در این پژوهش کوشیده است تا تأویلی زروانی از برخی اسطوره‌های ایرانی به دست دهد؛ ستیز آذر (آتش) در زامیادیش با اژی آبی سرشت، یادآور هرمزد و اهریمن است که در متن زروانی علمای اسلام، از آتش و آبی پدیدار شده‌اند که زمان آفریده است. جدایی ماهیت پیامبری و پادشاهی در وندیداد که از آن دو، جمشید پادشاهی را برمی‌گزیند، تداعی کننده مینوی بودن پیامبری و اهریمنی بودن پادشاهی در کیش زروانی است. در متن صد در بندهش، جمشید خود برگزیدن پادشاهی را به راه اهریمن رفتن خوانده است. در متن بندهش یکی از ویژگی‌های هرمزد jud-beš است به معنای «جدا دشمن»؛ به این معنی که هرمزد پیوسته به اهریمن بوده و سپس از او جدا شده است؛

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۴/۷/۲۰
h_ardestani_r@yahoo.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۱/۵
نشانی پست الکترونیک نویسنده:

همان‌گونه که در اسطوره‌ی زروان می‌بینیم. در متن ماه فروردین روز خرداد نیز، هرمزد نخست‌آفریده را *gyān ī gēhānīgān* گفته است. با توجه به متن بندهش، وزیدگی‌های زادسپرم و علمای اسلام که در آنها، زمان عامل بنیادین آفرینش خوانده شده است، مقصود از جان جهانیان در آن متن، می‌تواند زروان باشد.

واژه‌های کلیدی: زروان، آذر، اژی، جمشید، جدا دشمن، جان جهانیان.

۱- مقدمه

یکی از عمده‌ترین پیام‌های دین زردشتی، باور به دوگانگی در همه هستی است. زردشت در بخشی از سروده‌ی خویش، گات‌ها، از دو مینوی همزاد، سپنت-مئینو (*Spənta.mainiiu*) و انگرمئینو (*Angra.mainiiu*) سخن می‌گوید که در اندیشه و گفتار و کردار در تقابل با هم‌اند (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۱۴۳، ۲۰۷). او در جای دیگر، اهورامزدا را در مقام آفریننده‌ی خیر و شرّ معرفی می‌کند و همه چیز را به دستان پر قدرت او نسبت می‌دهد (همان: ۵۲۶). برخلاف گات‌ها در اوستای نو، اهورامزدا از پایگاه یگانه خود فرومی‌آید و با لفظ سپندمینو خطاب می‌شود (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۸۶۵/۲) و در مقابل اهریمن قرار می‌گیرد که از این‌زمان، دوین‌گرایی پررنگ‌تر می‌شود.

گذشته از دگرگونی‌های اعتقادی در متن‌های زردشتی، در تاریخ می‌بینیم که گروهی مطابق با عهد هخامنشی در سده چهارم پیش از میلاد با اندیشیدن در دو مینوی نخستین، بر این باور رفتند که این دوگانه را باید پدری باشد. آنان در جست‌وجوی خدایی یگانه، به ایزد زروان رسیدند (بویس، ۱۳۸۸: ۲۵۱)؛ بنابراین سخن، زرواّیسه آیینی با نظام اعتقادی یگانه‌خدایی است که در پی کاستن دوگانه‌پرستی برآمده است. این کیش در دوره اشکانی نیز با قوّت و ضعف‌هایی تداوم یافت؛ ولی اوج رونق و رواج آن در میان مردم ایران، عهد ساسانی بوده است (شاکد، ۱۳۸۷: ۳۵؛ بهار، ۱۳۸۵: ۳۳۷).

با اینکه در پندار ایرانیان، زروان (زمان) نقشی پویا در هستی داشته است، اشاره‌ای به اسطوره در پیوند با او در متن اوستا و متن‌های دوره میانه زردشتی نشده است و ما

از این اسطوره با نوشته‌های نویسندگان خارجی آگاهی یافته‌ایم. نویسندگان ارمنی عیسوی مذهب، همچون از نیک کُلبی (Eznik Kolbi) در قرن پنجم میلادی، الیشه وارداپات (Elishe Vardapet)، ماریها (Marabha)، به طریق قرن ششم میلادی و نویسندگان سریانی به نام‌های آذرهرمزد و اناهید که با موبد بزرگ زردشتی قرن پنجم مباحثه و مجادله کتبی داشته‌اند و تئودور برکونای (Theodore Bar Konai) که او نیز سریانی است؛ همین‌طور یوحنا بر پنکایی (Yohannan Bar Penkaye) در قرن هفتم میلادی و ملل و نحل نویسانی چون شهرستانی و مورخانی مانند یعقوبی در دوره اسلامی، اسطوره زروان را روایت کرده‌اند (کریستن-سن، ۱۳۸۵: ۱۰۷) که در پی، آن را می‌آوریم.

ایزد زروان (در اوستا -Zruuan و در پهلوی Zurwān به معنای زمان)،^۱ ایزدی ازلی است که با سر شیر و تنی انسانی تصویر شده که ماری به دور آن حلقه زده و نیش خود را در سر فرو برده است. او دارای بال‌های بزرگی است و عصا و کلید نیز در دست دارد. آنگاه که هیچ‌کس در آسمان و زمین نمی‌زیست، زروان زندگی داشت. زروان کبیر، نُهصد و نود و نُه سال دعا و قربانی کرد تا او را پسری زاده شود؛ اما چنین نشد. زروان در زاده شدن فرزند دچار تردید شد. از آن یزشن، هرمزد و از آن تردید، اهریمن را در وجود خود حس کرد و دو موجود متضاد در او شکل گرفت. زروان با خود پیمان بست که هر یک پیش از دیگری از شکم او برون شود، چیرگی بر جهان را بدو سپارد. با آنکه هرمزد به راه بیرون شدن نزدیک‌تر بود، اهریمن نیرنگ کرد و شکم زروان را درید. او پیش از هرمزد برون آمد و بدان پیمانی که زروان کرده بود، با وجود اکراه زروان، پادشاهی بر جهان را گرفت (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۶۰/۱؛ یعقوبی، ۱۳۸۷: ۲۱۷/۱؛ نیسنگ، ۱۳۸۳: ۴۰۳؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۱: ۱۰۶؛ زباز، ۱۳۸۷: ۳۴۹؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۸۵؛ وارنر، ۱۳۸۹: ۲۶۱؛ Cumont, 1960: 161-162)؛ بنابراین اسطوره، زروان در باور پیروانش، ایزد یگانه‌ای است که دو گانه خیر و شر از آن برخاسته است.

اندیشه‌ای را که از دل این اسطوره برون آمده است؛ بنا بر آنچه پیشتر در پیوند خدای برتر و دو بن در متن گات‌ها گفته شد (خدایی که نیک و بد را می-

آفرینند) نمی‌توان یک‌سره جدای از دین زردشتی پنداشت و باید آن را دستاورد تأویل زروانیان از بندهای پیش‌گفته گات‌ها دانست (زهر، ۱۳۸۷: ۳۱۱؛ بویس، ۱۳۸۶: ۹۶؛ کریستن سن، ۱۳۸۵: ۱۰۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۲۰؛ آسموسن، ۱۳۸۶: ۱۱۵)؛^۲ اگرچه زردشتیان عصر ساسانی، این سخن را بدعت در دین زردشتی می‌دانند (بنونیست، ۱۳۸۶: ۷۵؛ جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴: ۶۱) و آنگونه که از متن‌های زردشتی پهلوی برمی‌آید، سرچشمه نور و تاریکی را جدا می‌شمارند (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۸۸؛ کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۴: ۱۴/۲-۱۷، ۵۲؛ زهر، ۱۳۷۷: ۶۲؛ علوی، ۱۳۴۲: ۱۸). اندیشه زروانی را باید بیشتر نهضتی فلسفی و اندیشمندانه، درون دین زردشتی پنداشت تا اینکه مذهبی جداگانه و در تقابل با آن، که به رقابت با دین زردشتی می‌اندیشیده است (هینلز، ۱۳۸۶: ۲۰۷؛ بهار، ۱۳۸۴: ۶۱؛ دریایی، ۱۳۸۷: ۷۸؛ شاکد، ۱۳۸۷: ۳۵؛ Fray, 1993: 252). آمیختگی اندیشه زروانی با دین زردشتی، در برخی متن‌های پهلوی چون مینوی خرد، بندهش و وزیدگی‌های زادسپرم به نیکی نمایان است. در این متن‌ها، بر بنیان اندیشه زردشتی، از یک سو، هرمزد خدای برتر پنداشته می‌شود و زمان (زروان)، از او پدید می‌آید (Iranian Bundahišn, 1978: 8) و از سوی دیگر، در آن اهمیت زروان و برخی باورهای زروانی دیده می‌شود؛ به عنوان نمونه، با آنکه در هر دو آیین، عمر جهان دوازده هزار سال پنداشته شده است، در مینوی خرد و وزیدگی‌های زادسپرم که بیشتر متأثر از مکتب زروانی‌اند، نُه هزار سال به طور مطلق پیروزی با اهریمن است و تنها در سه هزاره پایانی، اهورامزدا بر اهریمن چیرگی می‌یابد (Dānāk-u Mainyō-ī Khard, 1913: 44; Zātsparam, 1964: 8)؛ اما در متن بندهش درباره عمر جهان، دیدگاه زردشتیان سنتی آمده است؛ بدین گونه که در نُه هزار سال عمر گیتی، پیروزی و شکست، یک‌سره بهره هر مزد یا اهریمن نخواهد شد و این چیرگی به تناوب شکل می‌گیرد (Iranian Bundahišn, 1978: 6)؛^۳ اما در همین متن بندهش، خلاف دین زردشتی که انسان را دارای اختیار می‌پندارد (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۴۵۲) آسمان تقدیرکننده و رقم‌زننده سرنوشت انسان‌ها و موجودات

خواننده می‌شود و به بی‌اختیاری مردمان اشاره شده است (Iranian Bundahišn, 1978: 32)؛ چنانکه در متن مینوی خرد نیز، این تقدیرگرایی دیده می‌شود و گفته شده که بخت یا همان زروان بر هر چیزی چیره است (Dānāk-u Mainyō-ī Khard, 1913: 132).

۱-۱- بیان مسئله

نگارنده در پژوهش پیش‌رو، با در نظر داشتن همین آمیختگی دین زردشتی با تفکرات زروانی، بر آن شده است که به تأویلی زروانی از برخی روایت‌های اوستایی چون ستیز آذر هرمزدی و اژی برخاسته از آب اهریمنی در زامیادیش و جدایی دین‌برداری و پادشاهی جمشید در فرگرد دوم وندیداد پردازد. در ادامه نیز، ضمن اشاره به عناصر زروانی در سه متن بندهش، مینوی خرد و وزیدگی‌های زادسپرم که دیگران نیز بدان پرداخته‌اند، دو واژه -jud bēš (جدا دشمن) در متن بندهش و gyān ī gēhānīgān (جان جهانیان) در متن پهلوی ماه فروردین روز خرداد را پیش می‌کشد و با ارائه دلایلی، واژه مرکب نخستین را هرمزد زروان و ترکیب اضافی دوم را خود زروان معرفی خواهد کرد. البته درباره پیوند جان جهان (زروان) با نوروز نیز سخن گفته خواهد شد.

۱-۲- پیشینه پژوهش

پیش از این نگارنده در جستاری، تأثیرگذاری اندیشه زروانی را بر بعضی متن‌های متصوفه بررسی کرده است و به این نتیجه رسیده که اهمیت «وقت/زمان» در این متن‌ها و نزد عرفا، متأثر از کیش زروانی است. اهل تصوف، وقت را به شمشیری مانند می‌کنند که لبه‌ای بُرنده (اهریمنی) و کناره‌ای نرم (هرمزدی) دارد (قشیری، ۱۳۸۵: ۹۰؛ کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۳۹؛ هجویری، ۱۳۸۱: ۴۸۲) که این تصویر از «وقت» می‌تواند یادآور ایزد زروان و دوجنبه وجودی او باشد (اردستانی-رستمی، ۱۳۹۲: ۶۳-۸۴)؛ همچنین، نگارنده در جستاری به تأثیرپذیری شاهنامه از کیش زروانی پرداخته است. تصویر یگانگانی خیر که پدیدآورنده دو گانه خیر و شرند، همسانی مبدأ خیر و شر در شاهنامه و سخن فردوسی، چیرگی دیرمان شر در فضای شاهنامه، جبرگرایی و بدبینی به زن و گیتی که مادینه

پنداشته می‌شده است، همگی تداعی‌کنندهٔ باورهای زروانی در شاهنامه است (همو، ۱۳۸۸: ۹-۲۳). البته پیش از این بررسی، پژوهشندگان به تأثیرپذیری شاهنامه و سرایندهٔ آن و همین‌طور ادب فارسی از کیش زروانی اشاره کرده‌اند؛ چنانکه محمدجعفر یاحقی معتقد است، زروان با نام دهر و زمان و زمانه در ادبیات مطرح و اغلب بر ابعاد اهریمنی آن تأکید شده است (یاحقی، ۱۳۷۵: ۲۲۵). جلال خالقی مطلق نیز، یکتاپرستی فردوسی را آمیخته با آیین زروانی می‌داند (خالقی مطلق، ۱۳۸۵: ۱۹). هلمر رینگرن، تقدیرباوری در حماسهٔ فردوسی و ویس و رامین را تحلیل کرده است و بر آن است که در این دو منظومه، اعتقاد به زمان در مقام حاکم بر سرنوشت انسان‌ها از آیین زروانی برخاسته است (رینگرن، ۱۳۸۸: ۱۵۷). رابرت چارلز زنر نیز، یأس تقدیرگرایانهٔ حاکم بر فضای شعری فردوسی را متأثر از جبریان زروانی عهد ساسانی می‌داند (زنر، ۱۳۸۷: ۴۰۱)؛ همچنین، محمد مختاری، زال شاهنامه را همان زروان می‌پندارد و در ده محور، همانندی‌های آن دو را آشکار می‌کند (مختاری، ۱۳۷۹ الف: ۱۷۳) و نیز آرش اکبری مفاخر در جستاری به بحث دربارهٔ اهریمن پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن در فرقهٔ یزیدیه و شاهنامهٔ فردوسی پرداخته است (اکبری مفاخر، ۱۳۸۷: ۲۱). پژوهشگران دیگر نیز، اغلب به تقدیرگرایی موجود در شاهنامه اشاره داشته و آن را دستاورد آیین زروانی انگاشته‌اند (قریب، ۱۳۶۹: ۵۵؛ مختاری، ۱۳۷۹ ب: ۱۰۹؛ مسکوب، ۱۳۸۶: ۶۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۶۱؛ کویاجی، ۱۳۸۸: ۳۲۱؛ عبادیان، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

۱-۳- ضرورت و اهمیت پژوهش

بسیاری در این پندارند که دین زردشتی، دینی یک‌دست و به دور از هرگونه شعبی روزگار خود را سپری کرده است؛ اگرچه ظاهراً این اندیشه درست می‌نماید، مطابق با اسناد مکتوب؛ یعنی اوستا، متون پهلوی زردشتی، ملل و نحل‌های دورهٔ اسلامی و نوشتارهای عیسویان ارمنی، مذهبی یا به تعبیری بهتر، اندیشه‌ای فلسفی درون دین زردشتی پرورش یافته است که از آن به آیین زروانی تعبیر کرده‌اند. این اندیشهٔ کهن، اگرچه دیگر در ایران دورهٔ اسلامی وجود ندارد، تأثیر خود را همچنان بر ایرانی‌ها حفظ می‌کند و در ناخودآگاه ذهن آنان می‌نشیند که می‌توان تأثیر آن را بر

شاهنامه و عرفان اسلامی دید. انجام چنین پژوهش‌هایی، برای شناخت بهتر فرهنگ ایران و همین‌طور خاستگاه اندیشه ایرانی امروز بایسته است.

۲- بحث

۲-۱- زروان و زروان‌گرایی در اوستا

پیش از این، درباره تأویل زروانیان از برخی بندهای گات‌ها سخن رفت؛ بندهایی که با آن می‌خواستند وجود زروان و دو فرزند او را توجیه کنند؛ زیرا زروان، نقشی پویا و پررنگ در اوستا ندارد و فقط در بعضی جاها، به اشاره از او یاد می‌شود؛ از همین روی، نیرگ بر این باور است از آنجا که زروان، ایزد مردمان در غرب ایران بوده و عنصری بیگانه پنداشته می‌شده است؛ در اوستا با احتیاط از آن ایزد سخن می‌رود و نقشی چشمگیر بدو نمی‌دهند (نیرگ، ۱۳۸۳: ۱۰۹، ۴۲۱). در متن گات‌ها یک‌بار از او با صفاتی چون «بی‌کرانه» (*akarana*) و فرمانروای خود در زمان دراز (*darjō.xʷadāta*) نام برده می‌شود و در کنار ایزدان رام (*Rām*) و ویو (*Vaiiu*) و ثواشه (*θwāša*) ستایش می‌شود (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۲۶۸/۱). دو صفت زروان در گات‌ها، به شکل *dagrānd-xwadāy* و *akanārag* به پهلوی رسیده است و از دل این دیرنده خدای بی‌کرانه، زمان کرانه‌مند (*kanāragōmand*) بیرون آمده و هستی‌پدیدار شده است که دوازده هزار سال است (Iranian Bundahišn, 1978: 10).

دیدیم که زروان، خدای مردمان باختری ایران بوده و می‌دانیم که وندیداد اوستا نیز، در آنجا نگارش یافته است. شاید از همین روی بوده که در این بخش اوستا به زروان، توجه بیشتری نشان داده می‌شود (بنونیست، ۱۳۸۶: ۷۵؛ نیرگ، ۱۳۸۳: ۳۵۷) و در آن، همچنان زروان بی‌کرانه در کنار ویو و سپهر ستایش می‌شود (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۸۶۵/۲). در جای دیگر از وندیداد، از راهی به نام زروان-ساخته (*Zruuō.dāta*) سخن می‌رود که به چنودپل می‌پیوندد و دروند و پارسا باید از آن بگذرند (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۸۷۰/۲؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۵: ۱۰۹) و باز در همانجا، اهریمن از زردشت می‌پرسد که تو چگونه و با چه ابزاری بر آفریدگان من چیره می‌شوی؟ زردشت در پاسخ از سرود معجزه‌گر هرمزدی یاد

می‌کند که آن را سپندمینو در زمان بی‌کرانه بدو داده است و با آن، بر اهریمن چیره می‌شود (همان: ۸۶۴/۲).

در متن خرده اوستا نیز، می‌بینیم که همانند گات‌ها، از زروان بی‌کرانه و زروان دیرنده‌خدای یاد می‌شود و او در کنار وای و سپهر ستایش می‌شود (خرده اوستا، ۱۳۸۶: ۸۹، ۱۱۰؛ دوستخواه، ۱۳۷۹: ۵۸۵/۲).

البته شاید بتوان با تأویل در برخی اساطیر اوستا، نشانه‌هایی از باورهای زروانی یافت که در پی، بدان پرداخته می‌شود.

۲-۱-۱- خاستگاه زروانی ستیز آذر و اژی

مطابق با متن علمای اسلام که اثری آشکارا زروانی و متعلق به قرن سیزدهم میلادی به فارسی است، هرمزد و اهریمن، فرزندان زروان خوانده نشده‌اند؛ بلکه آنان پدید آمده از آتش و آب‌اند؛ آتش و آبی که زروان آنها را آفریده است (علمای اسلام، ۱۳۸۴: ۳۱۱؛ زهر، ۱۳۸۷: ۳۸۶؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۱۹). در بندهش نیز که متنی است زروان‌گرا، خاستگاه همه چیز آتش و به ویژه آب دانسته می‌شود (Iranian Bundahišn, 17: 1978) که می‌توان این دو عنصر را تعبیر و تأویلی از هرمزد و اهریمن دانست که در علمای اسلام بدان اشاره شده است. در اوستا، در چندین جا به جدال آذر، پسر اهورامزدا و اژی (Aži-/اژدها) سه پوزه سه کله شش چشم اشاره شده است: سپندمینو و مینوی ناپاک، هریک برای یافتن فرّه ناگرفتی کوشیدند و پیک‌های خود را فرستادند. سپندمینو، اردیبهشت و آذر را فرستاد و مینوی ناپاک، اک‌من (manah-Aka). و خشم و اژدی‌دهاک را. آذر، پسر اهورامزدا، فرّه نیافتنی را یافت؛ اما اژی که در پی او می‌شتافت، فریاد برآورد که اگر آذر، فرّه را به دست آورد، بر او خواهد تاخت و نخواهد گذاشت که فرّه بدرخشد. آذر دچار تردید شد و اژی فرّه را از او ربود؛ سپس آذر او را تهدید کرد که اگر تو آن را به دست آوری، تو را خواهم سوزاند. اژی از بیم، پا پس کشید و فرّه به دریای فراخکرد رفت (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۳۳۹/۲-۳۴۱؛ دوستخواه، ۱۳۷۹: ۴۹۲/۱-۴۹۳).

در این روایت گویا آذر، نشان‌دهنده هرمزد و اژی، مظهر اهریمن است. یار دیگر هرمزد؛ یعنی اردیبهشت نیز با آتش در پیوند است و آن نگاهبان همه آتش‌های زمینی

است (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۹۲/۱). فرّه نیز طبق گفته زادسپرّم، جنس آتشین دارد (Zātsparam, 1964: 51) که در یشتی دیگر، مستقیماً خود در مقابل اژی (آز) قرار می‌گیرد و این دشمن را فرومی‌کوبد (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۲۰۴/۲؛ دوستخواه، ۱۳۷۹: ۴۸۱/۱)؛ بر پایه این سخنان، سویِ هرمزدی که همان آذر، پسر اهورامزدا است، کاملاً آشکار است؛ اما اگر در پی آن باشیم که روایتی زروانی در این ستیزها بجویم، ناگزیر باید در مقابل آتشِ هرمزدی، آب اهریمنی بیابیم. مطابق وندیداد «اهریمن همه‌تن مرگ بیامد و به پتیارگی، اژدها را در رود دایتیا بیافرید و زمستان دیوآفریده را بر جهان هستی چیرگی بخشید» (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۶۵۹/۲). در این عبارات می‌بینیم که اژدها درون آب آفریده شده و پنداری معادل زمستان دیوآفریده (daēuuō.dāta-) است. در دیگر جای از همین بخش اوستا آتش، پسر اهورامزدا، ضمن نشان دادن تقابل خود با اژی، او را چون زمستان «دیوآفریده» می‌خواند (همان: ۸۴۹/۲)؛ پس میان اهریمن، آب، اژدها و سرما پیوند نزدیکی است؛ چنانکه در بندهش، گوهر هرمزد، گرم و روشن و سرشتِ اهریمن، سرد و زمستانی خوانده شده است (Iranian Bundahišn, 1978: 181)؛ کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۱: ۱۹۰/۱). در همین متن به پیوند ضحاک و اهریمن و آب نیز اشاره شده است و بیان شده که ضحاک، مرادِ خود از اهریمن و دیوان را در سپیدرودِ آذربایجان جست‌وجو کرده است (Ibid: 88). اژدها (مار) در اساطیر ایرانی نیز با آب در پیوند است (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۰۵؛ رستگارفسائی، ۱۳۷۹: ۱۵)؛ چنانکه تیامت (Tiamat/ نشان‌دهنده آب شور زیرزمینی) و اِپسو (Apsu/ نماینده آب‌های شیرین زیرزمینی) به شکل اژدها تجسم می‌یابند (داتی، ۱۳۹۲: ۳۲؛ هوک، ۱۳۸۱: ۴۶؛ مک‌کال، ۱۳۷۳: ۷۲) و آنگونه که نورتروپ فرای می‌گوید، لُجه آب‌ها، اژدهایانی چون رهب (Rahab) یا لویاتان (Leviathan) هستند که یهوه در سفر پیدایش، آنها را درهم می‌کوبد تا آفرینش رونق گیرد (فرای، ۱۳۷۹: ۲۲۶)؛ بر این بنیان، اژی (اژدها) را می‌توان معادل آب اهریمنی دانست که در مقابل آذرِ هرمزدی قرار گرفته و گونه‌ای تقابل زروانی را در این روایت رقم زده‌اند.^۶ در شاهنامه نیز، ابیاتی یافت می‌شود

که در آن ایرانیان، آتش (نماد هرمزد) و تورانیان، آب (نماد اهریمن) خوانده شده‌اند: «شده است آتش ایران و توران چو آب» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳۵/۲)، «و زیشان [تورانیان] سپاهی چو دریای آب» (همان: ۲۲۵/۳)، «ز کاووس و از تخم افراسیاب / چو آتش بود تیز با موج آب» (همان: ۳۰۰/۲؛ ۳۲۸/۲).

۲-۱-۲- خاستگاه زروانی جدایی پیامبری و شهریاری در داستان جمشید

در نقطه‌ای دیگر از اوستا، گوشه‌ای از باورهای زروانی دیده می‌شود. پیشتر دیدیم که پادشاهی بر جهان به اهریمن سپرده شده است و حاکمیت بر مینو به هرمزد. این بدان معنی است که در کیش زروانی، گویی دین از فرمانروایی برگیتی، جدا انگاشته شده است. همین مفهوم را در داستان جمشید اوستا و اهورامزدا می‌بینیم. در وندیداد، زردشت از اهورامزدا می‌پرسد که نخست‌بار، بر چه کسی دین خود عرضه داشتی؟ اهورامزدا در پاسخ به او می‌گوید که دین را نخست به جمشید فرانمودم؛ ولی او سر باز زد؛ پس: «ای زردشت! آنگاه من - که اهوره‌مزدایم - او را گفتم: ای جم! اگر دین آگاهی و دین‌برداری را از من نپذیری؛ پس جهان مرا فراخی بخش؛ پس جهان مرا بیالان و به نگاهداری جهانیان سالار و نگاهبان آن باش» (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۶۶۶/۲)؛ یعنی اگر پیامبر من نمی‌شوی؛ پس پادشاه و گستراننده جهان شو. (نمی‌توان هم موبد بود و هم شهریار؛ یکی را باید برگزید). این سخن درحالی بیان می‌شود که روحانیان زردشتی در دوره ساسانی، به هیچ روی نمی‌پسندیدند که دین را از شاهی جدا بشمارند؛ بنابراین، در دو بند پس از بند پیش گفته، عبارتی ذکر می‌شود که رایشلت (Reichelt, 1968: 38) و دیگران، آن را به نشانه الحاقی بودن، داخل قلاب نهاده‌اند. در این بند: [yimō asti bərəθe xšaθraiiā] (جم حمل‌کننده دو شهریاری است) واژه -xšaθraiiā به صورت مثنی به کار رفته است؛ یعنی جم، شهریار گیتی و پادشاه مینو است؛ همان‌گونه که او در شاهنامه تصویر شده است: «همم شهریاری، همم موبدی» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۱/۱). همراهی دین و دولت در سخن موبدان زردشتی عصر ساسانی، به آشکارا دیده می‌شود؛ چنانکه در نامه تنسر می‌خوانیم: «دین و ملک هر دو به یک شکم زادند دوسیده، هرگز از یک دیگر جدا

نشوند» (نامه تنسر، ۱۳۸۹: ۵۱). در دینکرد نیز، که نماینده فرهنگ زردشتی عصر ساسانی است، بسیار به همراهی دین و دولت تأکید شده است (کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۴: ۴۸/۱، ۴۹، ۹۹؛ زهر، ۱۳۷۷: ۹۴-۹۵)؛ پس آنچه از وندیداد در جدایی خویشکاری پیامبر و پادشاه بیان شد، ممکن است زیرساختی زروانی داشته باشد؛ پیامبر که یادآور هرمزد و دوری او از فرمانروایی بر جهان و پادشاه، که تداعی کننده اهریمن و چیرگی او بر گیتی است. البته، مطابق متن صد در بندهش، جمشید، اینکه دین را از هرمزد نمی پذیرد، نادانی می داند و قبول پادشاهی را ایستادن بر راه دیوان می پندارد که خود نشانی است بر جدایی ماهیت این دو. او پس از این سخن، آمیختگی و همراهی این دو را سبب رستگاری می داند (Saddar Bundelesh, 1909: 100).

۲-۲- زروان و زروان گرایی در متن های پهلوی زردشتی

آنگونه که از متنی تورفانی برمی آید، نزد برخی مردمان، اعتقاد به زایش زروان و دو مینوی همزاد وجود داشته که در آن متن، مانویان به برادر خواندن هرمزد و اهریمن و اینکه دیوی به حرکت افتادن جهان را به هرمزد آموخته است، انتقاد کرده اند: «وگویند که هرمزد و اهریمن برادرند و بنا براین سخن، به ویرانی رسند. نیرنگ و سرزنش گویند به هرمزد که او را ماهمی دیو، کشور را روشن کردن آموخت» (Boyce, 1975: 175)؛ اما ما نشانی از این اسطوره در اوستا و متن های پهلوی زردشتی نمی بینیم. البته، اگرچه اسطوره زروان در متون زردشتی آشکار نشده و خدای برتر این متن ها، ایزد زروان نبوده است؛ از آنجا که بسیاری از این متن های پهلوی زردشتی بازمانده فرهنگ ساسانی هستند و دوره ساسانی، عصر چیرگی تفکر زروانی بر توده مردم بوده (بهار، ۱۳۸۵: ۳۳۷) باورهای زروانی در این متن ها فراوان آشکار شده است که پیشتر به برخی از آنها اشاره شد.

زمان (زروان) آن وجود مسلم و بدیهی که به هیچ روی انکارپذیر نیست، (ماتیکان یوشت فریان، ۱۳۶۵: ۴۷) در متن بندهش، برتر و نیرومندتر از آفرینش هرمزد و اهریمن است. زمان، طرح ریزنده به کار جهان است و سبب جریان یافتن امور و یابنده ترین و آگاه ترین است؛ او است که خانمان مردمان برمی افکند؛

تقدیر مردمان و آفریدگان را او رقم می‌زند و هیچ میرنده‌ای را از او رهایی نیست (Iranian Bundahišn, 1978:10)؛ پس زروان، آنگونه که زادسپرم نیز می‌گوید (Zātsparam, 1964: 15) تقدیرگر (brīngar) است و او است که مطابق با متن مینوی خرد، بر هر چیز چیره است (Dānāk-u Mainyō-ī Khard, 1913: 132)؛^۷ اما ایزد زروان در این میان تنها نیست و در کنار او، وای (Wāy در پهلوی، -Vaiiu در اوستا) به معنای فضا و مکان قرار گرفته است (Bartholomae, 1961: 1357). در بندهش پس از یادکرد زمان در مقام پایه و مایه آفرینش، بی‌درنگ از بایسته بودن وای برای آفرینش، سخن به میان آمده است (Iranian Bundahišn, 1978:10). اوذیموس رودیوس (Eudemos Rhodios)، شاگرد ارسطو و معاصر هخامنشیان (زمان آغاز تفکر زروانی در ایران) نیز نقل می‌کند که نزد همه نژاد ایرانی، مفهوم بدیهی گیتی و حقیقت واحد را عده‌ای مکان و برخی زمان می‌گویند که از آن دو گوهر و بنیان گیتی؛ یعنی هرمزد و اهریمن پدیدار شده‌اند (دوشن گیمن، ۱۳۸۵: ۲۴۰).

زروان و وای نه تنها دو بن بایسته برای شکل‌گیری آفرینش؛ بلکه تعیین‌کننده سرنوشت مردمان و دیگر آفریدگان نیز هستند. آن دو کارگزاری نیرومند چون سپهر (spīhr در پهلوی، در اوستا -θwāša) دارند. در بندهش سپهر، تن زروان پنداشته می‌شود (Iranian Bundahišn, 1978: 32) که جهان مادی (مکان) در او است و به همین سبب، گاه آن را با وای یکی می‌شمرند (بهار، ۱۳۸۹: ۱۵۸). در این کیش، سپهر، میانجی مشیت زروان به مردمان و آفریدگان است. فردوسی نیز، این باور زروانی را در دیباجه آشکار می‌کند و سپهر را عامل هر نیک و بدی می‌داند:

نگه کن بدین گنبد تیزگرد که درمان از اوی است و زوی است درد
نه گشت زمانه بفرسایدش نه آن رنج و تیمار بگزایدش

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۸/۱)

در این سخنان، شاعر اوصافی چون عاری بودن از فرسودگی و رنج را برای گنبد تیزگرد برمی‌شمرد. در مینوی خرد، درباره زروان آمده است: «زروان بی-کرانه، بدون پیری و بی‌مرگ و بی‌درد و نافر سودنی و ناپوسیدنی و بی-

پتیارگی [است] و تا جاودانه، هیچ کس نتواند [این صفات را از او] ستدن و از خویشکاری اش او را بی قدرت کردن» (Dānāk-u Mainyō-ī Khard, 1913: 44؛ اندرز اوشنردانا، ۱۳۷۳: ۴۷)؛ بنابراین، از همانندی میان اوصاف آسمان در سخن فردوسی و زروان در مینوی خرد، می توان به یکی پنداشتن این دو، یا به جای هم به کار رفتن آنها پی بُرد. زادسپرم، سپهر و زروان را در کنار هم مایه حرکت آفرینش گفته است (7: 1964, Zātsparam). در بندهش نیز، دیدیم که سپهر، تن زروان است. شاید از همین روی، بیگانگان می انگاشتند که ایزد برتر ایرانیان، همان گنبد نیلگون آسمان است (هرودوت، ۱۳۸۹: ۱۶۲/۱؛ بنونیست، ۱۳۸۶: ۶۳)؛ چنانکه سپهر در بندهش لقب خدا دارد و او را دارای خدایی دانسته اند و چون زروان، برای او نیز دو بُعد نیک و بد تصور کرده اند (Iranian Bundahišn, 1978: 166). در ایات پیش گفته نیز می بینیم که فردوسی، هر نیک و بد را که بهره مردمان و دیگر موجودات می شود، از همین ایزد می پندارد که آشکار است این دیدگاه، بنیانی زروانی دارد. مطابق با متن مینوی خرد، دوازده برج که سپاهبدان هرمزدند و هفت سیاره که سپاهبدان اهریمن اند، در آسمان جای گرفته اند و نیکی را دوازده برج و بدی را هفت سیاره به مردمان و آفریدگان می رسانند (Dānāk-u Mainyō-ī Khard, 1913: 45). پیشتر دیدیم که در باور زروانی، پادشاهی بر جهان به اهریمن سپرده شده است؛ بر این بنیان، بدیهی است که سپاهبدان اهریمن؛ یعنی هفت سیاره، دست بازتری در هستی و تأثیرگذاری بیشتری داشته باشند. فردوسی نیز که متأثر از این اندیشه است، در دیباچه آورده است: «ابرده و دو، هفت شد کدخدای» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶/۱). چیرگی هفت سیاره اهریمنی بر جهان، بدبینی به هستی را رقم خواهد زد و اینکه نباید به هیچ نیکی گیتی اعتماد کرد؛ «چه، نیکی گیتی چون ابری است که به روز بهاران آید که به هیچ کوه باز نپاید» (Dānāk-u Mainyō-ī Khard, 1959: 44؛ Saddar Nasr, 1909: 78). بدبینی به زنان نیز، در اندیشه زروانی رواج دارد^۸ و جنس مؤنث، متعلق به اهریمن است و اصل مادینگی با اهریمن همسان پنداشته شده است (زهر، ۱۳۸۴: ۲۹۱-۲۹۲). در متن بندهش،

هرمزد خطاب به نوع زن می‌گوید: «مرا نیز - که هرمزدم - می‌آزاری؛ اما اگر من آفریده‌ای می‌یافتم که مرد از او بسازم؛^۹ پس من هرگز تو را نمی‌آفریدم که تو را آن گونه بدبختی از جهی است»^{۱۰} (Iranian Bundahišn, 1978: 108). در سخن زادسپرم نیز، می‌بینیم که اهریمن با جهی جفت می‌شود تا مادگان را بیالاید و به وسیله آنان، مردان نیز آلوده شوند (Zātsparam, 1964: 143). آنچه گذشت، اشاره‌ای کوتاه و ناقص به برخی مظاهر زروانی در متن‌های پهلوی زردشتی بود. در پی، با بررسی و تحلیل دو واژه در دو متن پهلوی زردشتی، بازتابی دیگر از زروان‌گرایی این متن‌ها را می‌نماییم.

۲-۲-۱ jud-bēš (جدادشمن)، هرمزدِ زروان

در جایی از متن بندهش، آنگاه که ویژگی‌های هرمزد، در پس از آفرینش یاد می‌گردد؛ یکی از ویژگی‌هایی که برشمرده می‌شود، jud-bēš است (Iranian Bundahišn, 1978: 8). مکنزی، این واژه مرکب را «بی‌آزار و پادزهر» (Mackenzie, 1971: 47) و مهرداد بهار «ضد بدی» (فرنبرغ دادگی، ۱۳۸۰: ۳۵) ترجمه کرده است؛ اما اگر واژه jud را به معنی «جدا» (Mackenzie, 1971: 47) و bēš را «آسیب و دشمنی» بدانیم، معنی «جدا دشمن» از آن بیرون خواهد آمد که تداعی کننده هرمزدِ زروان است؛ همو که از دشمن خویش که با او پیوستگی داشته؛ یعنی اهریمن جدا شده است؛ دو بُنی که از اصلی یگانه چون زروان زاده شدند و پس از زاده شدن، هریک در تقابل با هم در پندار و گفتار و کردار قرار گرفتند.

۲-۲-۲ gyān ī gēhānīgān (جان جهانیان)، زروان و نوروز

در متن ماه فروردین روز خرداد، در آغاز متن، زردشت از هرمزد می‌پرسد چرا مردمان این روز را (روز ششم فروردین، نوروز بزرگ، شب سوز آزاده کیخسرو و گرفتن کین سیاوش است)^{۱۱} بزرگ‌تر از هر روزی می‌دانند؟ هرمزد در پاسخ زردشت می‌گوید: «ای زردشت اسپتمان! در ماه فروردین روز خرداد، جان جهانیان (gyān ī gēhānīgān) را آفریدم» (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۴۱، ۳۲۱).

پیشتر در بندهش دیدیم زمان (زروان)، دارای نقشی پویا در آفرینش است. در این اثر آمده است که هرمزد ناچار است برای پدیداری آفرینش نیکو، زمان را بیافریند: «هرمزد به روشن بینی دید که مینوی پلید (اهریمن) هرگز از آسیب-زندگی نگردد و آن پتیارگی، جز به آفرینش از کار نیفتد و آفریدگان جز به - زمان، رواگ بُوَد. چون زمان بیافریند، آفریدگان اهریمن را نیز رواگ بُوَد» (Iranian Bundahišn, 1978: 8)؛ پس نخست آفریده هرمزد، «زمان» شد: «هنگامی که آفریدگان را آفرید، زمان دیرنده خدا، نخستین آفریده بود که او را فراز آفرید؛ چه، پیش از آمیختگی، همه، بی کرانه بود و هرمزد، کرانه مند از آن بی کرانه [زمان] بیافرید که از آغاز آفرینش که آفریدگان آفرید تا به فرجام که مینوی پلید (اهریمن) بیکار بَواد، دوره دوازده هزار ساله است که کرانه مند است» (Ibid: 10). از گفته های زادسپرم نیز، آشکار است که زروان در شکل دادن به هستی، نقش بنیادین دارد: «زروان سزاوار بود که آفرینش هرمزد را روایی کند» (Zātsparam, 1964: 8). در رساله علمای اسلام نیز، که زروان گرایی افراطی در آن آشکار است، زمان عامل همه آفرینش گفته می شود که خود از چیزی آفریده نشده است: «در دین زردشت چنین پیدا است که جدای از زمان، دیگر همه آفریده است و آفریدگار، زمان، است و زمان را کناره پدید نیست و بالا پدید نیست و بن پدید نیست و همیشه بوده است و همیشه باشد و هر که خردی دارد، نگوید که زمان از کجا آمد. با این همه بزرگواری که بود، کسی نبود که وی را آفریدگار خواندی» (علمای اسلام، ۱۳۸۴: ۳۱۱)؛ بنابراین، این دوازده هزار سال عمر جهان که زمان کرانه مندش می خوانند و در آن آفریدگان هرمزد و البته مخلوقات شریر اهریمن مجال جولان می یابند، بی وجود زمان، امکان پذیر نمی شد؛ بر این بنیان، می توان چنین پنداشت که مقصود از «جان جهانیان» در سخن پیش گفته، همان زمان یا زروان است که در نوروز پدیدار شده و نویسنده متن، پیش از هر واقعه ای، به پدیداری آن اشاره کرده است؛ عاملی که چه آفریده هرمزد باشد و چه نباشد، در متن هایی که در آن ظاهراً دیدگاه های زردشتی را مطرح می کنند، نقش بنیادین در آفرینش دارد.

بنابر آنچه گذشت، میان نوروز و زروان پیوند و نزدیکی وجود دارد. برای اثبات این پیوند، می‌توان به سخنان کتایون مزداپور استناد کرد. او نوروز را «یادمان توالی دو حادثه مجزاً و متمایز»؛ یعنی «مرگ و دیگر باززایی و تولد جاودانی» می‌پندارد و معتقد است امروزه، ما صرفاً به باززایی در جشن نوروز توجه داریم؛ در حالی که اسطوره‌های کهن در پیوند با نوروز، حادثه مرگ را نیز بازتاب می‌داده است. او از تازش اهریمن بر آفرینش هرمزد، در روز نخست فروردین و کشته شدن کیومرث در سی سال پس از آن به وسیله اهریمن در روز نخستین فروردین سخن می‌گوید؛ سپس به این نکته اشاره می‌کند که در روایت‌های کهن داستان آفرینش ایرانی، نخستین مرد، گاه کیومرث گفته شده است و گاه سیاوش؛ پس «از آنجا که زاینده میرنده است، مرگ اساطیری آدمی به این نخستین انسان منسوب است و زمان آن، روز هرمزد است از ماه فروردین؛ یعنی نوروز رسمی و ملی. پس از این مرگ، رستاخیزی اساطیری روی می‌دهد که باززایی نخستین انسان است و زایش جاودانگی وی. این جاودانگی در کالبد فرزند سیاوش، کیخسرو، زنده جاوید روی می‌دهد، در روز خرداد، ماه فروردین... به این اعتبار، جشن نوروز، بازمانده آیینی مقدس است که در آغاز سال؛ یعنی پاره‌ای بریده و کرانه‌مند از زمان بی‌کران برگزار می‌شده است. در آن نخست به مسئله آفرینش آدمی و مرگ انسان نخستین می‌پرداخته‌اند و سپس باززایی او» (مزداپور، ۱۳۸۷: ۵۵-۵۶، ۶۱). مزداپور ضمن اشاره به ناپسند بودن رسم سوگواری؛ شیون و مویه و سیاه‌پوشی در دین زردشتی که البته درباره سیاوش، پدر کیخسرو، دیده می‌شود و برخی دلایل دیگر، چون زنده و با تن مادّی به جهان دیگر رفتن، به این نتیجه می‌رسد که «کیخسرو و اساطیر وی در بنیاد خود نسبت به دین زردشت بیگانه است» (همان: ۵۴، ۵۷)؛ در حالی که کیخسرو و همین‌طور سیاوش - که بهار او را با دموزی (Dumuzi)^{۱۲} خدای شهیدشونده و برکت‌بخشنده در سومر و بابل می‌سنجد؛ هم‌که هر ساله به هنگام نوروز از جهان مردگان بازمی‌گردد (بهار، ۱۳۸۵: ۲۸۴-۲۸۵) - در جشن نوروز اهمیت فراوانی دارند و می‌دانیم که بخش بزرگی از حماسه ملی ایرانیان نیز در پیوند با آنها است (مزداپور، ۱۳۶۹: ۶۶)؛

پس مزداپور به درستی می گوید «که در شالوده داستان های شاهنامه، آثاری بازمانده از قداستی متعلق به کهنه دینی عتیقی را می شود بازیابی کرد که با جشن نوروز و توالی تقویمی برگزاری آیین ها و آدابی باستانی تناسب دارد و با حضور بنیادین زروان یا خدای زمان در اساطیر ایرانی هماهنگ است» (همو، ۱۳۸۷: ۵۵).

در پیوند نوروز و زروان، این نکته نیز افزودنی است که دوازده روز نوروز، نمایش دهنده دوازده ماه سال است و گویا آنچه در این دوازده روز روی می داده، سرنوشت همه سال پنداشته می شده است (بهار، ۱۳۸۵: ۲۸۶؛ بلوک باشی، ۱۳۸۹: ۱۰)؛ پس نوروز با تقدیری که زروان رقم می زده، در پیوند است. می دانیم که در اوستا اشاره ای به نوروز نشده است (بهرامی، ۱۳۸۹: ۵۱) و این خود دلیلی است تا بپذیریم این جشن، آنگونه که بهار می گوید، جشنی آریایی نبوده؛ بلکه آن متعلق به بین-النهرین است و در بابل و سومر رواج داشته است (بهار، ۱۳۸۵: ۲۸۷-۲۸۸). در جشن نوروز بابلی و سومری که عید اکتیو (Akitu) نام داشته است، در بخشی از جشن که آن را زاگ-موگ (Zag-Mug)^{۱۴} می گفتند، سرنوشت مردمان تعیین می شد و «جهان راهش را به سوی دوازده ماه دیگر می گشود» (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۹۸). در این جشن، منظومه آفرینش انوما الیش (Enuma Elish) خوانده می شده که درون مایه بنیادین این منظومه، از آیین پرآوازه «تثبیت سرنوشت» سخن می گوید. در طول این منظومه، ایزدان سه بار، در روزهای هشتم و یازدهم جشن سال نو، در مکانی به نام اوب شوکینا (Ub Shukinna) - همانند سرای تقدیر نیپور، مرکز دینی سومریان باستان - گرد می آمدند و در آنجا تقدیر آسمانی رقم می خورد (ساندرز، ۱۳۸۹: ۱۰۳)؛ پس می بینیم که نوروز - نمادی از دوازده ماه سال و دوازده هزار سال جهان (زمان کرانه مند) - نقشی فعال در تعیین سرنوشت مردمان داشته است و دارد و به این واسطه می توان پیوند آن را با زروان (زمان بی کرانه) دید.

۳- نتیجه گیری

در اوستای متقدم، از زروان با صفاتی چون «بی کرانه» و «فرمانروای در زمانی دیرمان» یاد شده و گویا از آنجا که زروان، خدای غرب ایران بوده، در وندیداد

که در غرب ایران گرد آمده، توجّه بیشتری بدو شده و در کنار دیگر ایزدان ستوده شده است. در این بخش اوستا، از راه زروان ساخته نام برده شده است که به چنودپل می‌رسد. نه تنها در اوستا که در متن‌های پهلوی نیز، اشاره‌ای به اسطوره پدید آمدن هرمزد و اهریمن نشده است و تنها می‌توان برخی اعتقادات در مکتب زروانی را همچون نقش بنیادین زروان در آفرینش و همین‌طور خویشکاری او را در تقدیر مردمان و موجودات دید. جدای از این بازتاب‌های زروانی در متن‌ها، با نگاهی تأویل‌گرایانه در برخی اسطوره‌ها و روایات ایرانی، نشانه‌های بیشتری از زروان و دو فرزند همزادش یافتیم. در متن علمای اسلام که یک‌سره زروانی است، هرمزد و اهریمن برآمده از آتش و آب خوانده شده‌اند؛ نه زاده زروان. در زامیادیشْت نیز، ایزد آذر که فرستاده هرمزد است با اژی که اهریمنی است، برای به دست آوردن فرّه می‌ستیزد. یاریگر آذر نیز، اردیبهشت است که او نگاهبان آتش‌های زمینی است و با آتش در پیوند. فرّه نیز، که در پایان ستیز به آذر می‌رسد، جنس آتشین دارد و خود در یشْتی از اوستا در برابر اژی قرار می‌گیرد و او را فرو می‌کوبد. در سوی دیگر اژی (اژدها)، مطابق ونیداد، درون آب آفریده شده است. در بندهش نیز، پیوند او با آب دیده می‌شود؛ پس، در یک‌سو آذر هرمزدی و دیگر سو، اژی اهریمنی قرار می‌گیرد؛ تقابل آتش و آب؛ هرمزد و اهریمن. در اسطوره جمشیدِ ونیداد نیز، دیدیم که چون زردشت از هرمزد پرسید دین را نخست‌بار به که عرضه کردی، او در پاسخ به جمشید اشاره می‌کند. هرمزد می‌گوید: پیامبری را به جمشید پیشنهاد کردم، او سر باز زد؛ پس پادشاهی و گستردن جهان را پیشنهاد کردم که پذیرفت. این سخنان به گونه‌ای است که از آن اعتقاد به جدایی دین و شاهی برداشت می‌شود. مطابق با متن‌های پهلوی، این جدایی دین و شاهی پذیرفتنی نیست؛ اما در اسطوره زروانی، زروان، حاکمیت بر گیتی را به اهریمن داده است و چیرگی بر مینو را به هرمزد بخشیده است. در متن صد در بندهش، جمشید قبول پادشاهی بدون پیامبری را بر راه دیوان ایستادن، گفته است که همین نکته ما را بر آن می‌دارد، اسطوره پذیرفتن پادشاهی در ونیداد، زیرساختی زروانی دارد. در متن بندهش نیز،

دیدیم که یکی از ویژگی‌هایی که برای هرمزد برشمرده شده، صفت *jud-bēš* است به معنی «جدا دشمن»؛ این بدان معنی است که هرمزد از دشمنی که به او پیوسته بوده؛ یعنی اهریمن جدا شده است. این سخن تداعی کننده زروان و دو فرزند او است. در متن ماه فروردین روز خرداد نیز، زردشت از هرمزد می‌پرسد: چرا خردادروز از ماه فروردین را بزرگ می‌دارند که نوروز بزرگ، شب سور کیخسرو و روز گرفتن کین سیاوش است و هرمزد پاسخ می‌دهد: چون در این روز جان جهانیان (*gyān ī gēhānīgān*) را آفریده است؛ آن را بزرگ می‌دارند. مطابق متن بندهش و وزیدگی‌های زادسپرم و علمای اسلام دیدیم که زمان (زروان)، نخست آفریده و عامل ایجاد جهان است؛ پس به گونه‌ای باید او را جان‌بخشنده به جهانیان پنداشت؛ همانگونه که هرمزد او را چنین نامی داده است. زروان با نوروز نیز در پیوند است. روز نخست نوروز، روز مرگ کیومرث است که گاه او را با سیاوش یکی پنداشته‌اند و روز ششم را روز پدیدار شدن کیخسرو؛ پس، از یک سو مرگ و از دیگر سو باززایی دیده می‌شود که با دو بُعد اهریمنی و هرمزدی زروان در پیوند است.

یادداشت‌ها

۱. بنگرید: (Bartholomae, 1961: 1703; Nyberg, 1974: 2/232).
۲. جلالی مقدم معتقد است، کسانی که از این بندهای گات‌ها تأویل زروانی داشته‌اند، روح حاکم بر سرود زردشت را در نیافته‌اند. زردشت در همه جا شیفته اهرامزدا است. اگر زردشت به اصل دیگری چون زروان باور داشت؛ دست کم یک‌بار باید نام او را به زبان می‌آورد (جلالی-مقدم، ۱۳۸۴: ۴۴). نیبرگ هم بر آن است که در سرودهای زردشت، بالاترین خدا اهورامزدا است و نمی‌توان پدر دو همزاد را زروان دانست (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۱۰۹).
۳. برخی پژوهندگان، این دیدگاه مزدایی را در متن بندهش، تحریفی از اندیشه زروانی دانسته‌اند (بنویست، ۱۳۸۶: ۷۲).
۴. بنگرید: (بهار، ۱۳۸۹: ۱۹؛ کزازی، ۱۳۸۰: ۱۰؛ Boyce, 1975: 60).
۵. فرّه در فارسی باستان: *farnah*، در اوستا: *x^varənah* و در پهلوی *farr* یا *xwarrah*، نیرویی آسمانی است که در وجود هریک از مردمان نهاده شده است و سبب می‌شود که شخص در انجام کارهایی که به عهده او است، کامیاب‌تر باشد. در متن‌های پهلوی، فرّه هم معنی خویشکاری است و خویشکاری به معنی انجام دادن وظیفه است. فرّه را به انواعی

چون فرّه ایزدی، پادشاهی، ایرانی، موبدی و پیامبری و فرّه همگان تقسیم می‌کنند. بنگرید: (آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۵۰).

۶. برخی پژوهندگان، ستیز آذر و اژی در اوستا را با جدال کاوه با ضحاک در شاهنامه سنجیده‌اند و گفته‌اند که کاوه، از آنجا که آهنگر است با آذر (آتش) تطبیق می‌یابد که ابزار آهنگری است (موسوی و دیگری، ۱۳۸۸: ۱۴۷-۱۶۰).

۷. در مینوی خرد گفته شده است که کار جهان به بخت (brīh) و زمانه امکان‌پذیر است که او همان زروان نیرومند (Zurwān pādixšāy) است (Dānāk-u Mainyō-ī Khard, 1959: 85)؛ پس آنگاه که در آن متن می‌آید: بخت بر هر چیزی چیره است (Ibid: 132) بدان معنی است که زروان بر هر چیزی سیطره دارد.

۸. در این باره بنگرید: (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۳: ۲۷-۵۴).

۹. زنر، این پاره از متن بندهش را بنا به دلایلی زروانی می‌انگارد. او می‌گوید: در این قطعه، هرمزد خود را ناتوان نشان می‌دهد که این با شخصیت هرمزد در دین زردشتی مطابقت ندارد؛ همچنین در این پاره از متن، هرمزد تلویحاً آمیزش جنسی را نکوهش می‌کند که این نیز برخلاف سنت زردشتی است (زنر، ۱۳۸۴: ۲۹۳).

۱۰. در متن بندهش، زن را در ماده دیوی به نام جهی (Jahī) نمادینه می‌کنند. این دیو با اهریمن هم‌آغوش می‌شود و کیومرث را اغوا می‌کند. جهی تبهکار از زادگان اهریمن است. او اهریمن را برمی‌خیزاند که از دعای هرمزد بیهوش شده است (Iranian Bundahišn, 1978: 40).

۱۱. بنگرید: (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۳۳؛ روح‌الامینی، ۱۳۷۶: ۲۲؛ بهرامی، ۱۳۸۹: ۵۱؛ مزداپور، ۱۳۸۷: ۶؛ بهار، ۱۳۸۵: ۲۸۴).

۱۲. دوموزی، ایزدی است که ایشتر (Ishtar)، یکی از شش خدای مهم بین‌النهرین و ایزد بانوی عشق، عاشق او می‌شود. دوموزی، نماد آفتاب بهاری است. او در هنگام پاییز از نیرویش کاسته می‌شود و به زیر زمین می‌رود و ایشتر در طلب او، راهی زیر زمین می‌شود که در بین‌النهرین آن را سرزمین مردگان می‌پندارند. در زیر زمین، ایزدبانویی به نام ارشکیگال (Ereshkigal) و نرگال (Nergal) حضور دارند که ایزدانی سخت‌گیرند و سرنوشت درگذشتگان را به دست دارند. دوموزی، گرفتار آنها می‌شود. ایشتر، برای وارد شدن بدین سرزمین، در آن را می‌کوبد؛ ولی راه بدانجا نمی‌برد. او تهدید می‌کند که اگر راهش ندهند، مردگان را به جان زندگان خواهد انداخت و بدین تهدید، بدانجا وارد می‌شود؛ اما به این شرط که مصائبی را تحمّل کند؛ پس هزاران بیماری او را فرامی‌گیرد. او باید از هفت دروازه بگذرد و در هر دروازه، قسمتی از لباس و وسائل زینتی‌اش را از خود دور کند تا سرانجام برهنه وارد دنیای مردگان شود. در زمان حضور ایشتر، در زیر زمین، مردمان و جانداران و گیاه، همگی از

زایش بازمی‌مانند و زمین از مهر تهی می‌شود و جهان آشفته می‌گردد. مردمان دست به نیایش برمی‌آرند و خدایان نزد انکی (Enki)، خدای آب و حکمت می‌روند و با صلاح‌دید او کسی را نزد ایشتر می‌فرستند. ایشتر به شرط بازگرداندن دومیوزی، حاضر به بازگشت می‌شود. خدایان این درخواست را می‌پذیرند و ایشتر اراده جهان بالا می‌کند و ایزدان برای رهایی او از درد و بیماری، به فرمان انکی بر او آب می‌ریزند؛ پس از گذر از همان هفت دروازه، لباس و زینت خود را بازپس می‌گیرد تا سرانجام به روی زمین می‌رسد؛ درحالی که دومیوزی با او است و بهاران است؛ اما دومیوزی نمی‌تواند جاودانه در بالای زمین بماند و باید بخشی از سال را در زیر زمین به سربرد و در هنگام بهار بازگردد. ایشتر به عشق دومیوزی در هنگام بهار، جهان را بارور و سرزنده می‌کند. بنگرید: (آموزگار، ۱۳۸۷: ۴۰۳-۴۰۴؛ وارنر، ۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۳؛ هوک، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۵).

۱۳. اکتیو، جشن‌هایی ویژه دهقانان بوده که در هنگام شخم‌زنی و تخم‌پاشی و همین‌طور به هنگام درو برگزار می‌شده است. اکتیو همراه با واژه پرستشگاه، به معبدی گفته می‌شده است که در آن رسوم این جشن دهقانی روی می‌داده است. این جشن، در بیرون از شهر برگزار می‌شده که در آنجا پرستشگاه هم قرار داشته است. در این جشن، خدای شهر را سوار بر زورقی می‌کردند و به پرستشگاه می‌آوردند و پس از پایان یافتن آیین‌های در پیوند با جشن، به شهر بازمی‌گرداندند. در این جشن شاه در نقش دومیوزی، خدای شبانی، با بزرگ‌بانوی پرستشگاه همخوابگی می‌کرده و بزرگ‌بانوی پرستشگاه از سوی ایزدبانوی ایشتر، سرنوشت شاه و کشور را برای سال آینده تعیین می‌کرده و بدو نیروی الوهیت می‌بخشیده است تا باروری کشور را تضمین کرده باشد. بنگرید: (ارفعی، ۱۳۸۷: ۱۹۳-۱۹۴).

۱۴. شبیه جشن زاگ موگ را می‌توان در دانه کاشتن ایرانیان، در هنگام سال نو و تفأل بدان دید. بنگرید: (بلوک‌باشی، ۱۳۸۹: ۴۹).

فهرست منابع

۱. آسموسن، جس پیترو. (۱۳۸۶). «اصول عقاید و اعتقادات دینانت زردشتی». دیانت زردشتی، تهران: جامی، صص ۹۹-۱۲۸.
۲. آموزگار، ژاله. (۱۳۸۷). زبان، فرهنگ، اسطوره. چاپ دوم، تهران: معین.
۳. اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۳). «اسطوره زادن زروان؛ گذار از زن-سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه». شعرپژوهی (بوستان ادب)، سال ششم، شماره اول، پیاپی ۱۹، صص ۲۷-۵۴.
۴. _____ (۱۳۸۸). «بررسی تأثیرپذیری فردوسی از آیین زروانی». پژوهش ادبی، شماره هفدهم، صص ۹-۳۳.

۵. _____ (۱۳۹۲). «زروان در عرفان (بررسی مقوله‌ی زمان در ادبیات صوفیانه)». ادب و عرفان، سال چهارم، شماره چهاردهم، صص ۶۳-۸۴.
۶. ارفعی، مجید. (۱۳۸۷). «اکیئو آیین آغاز سال نو در بابل». فرهنگ مردم (ویژه‌نامه‌ی علی بلوک‌باشی)، سال هفتم، شماره ۲۷ و ۲۸، صص ۱۹۳-۲۰۳.
۷. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). **اسطوره بیان نمادین**. چاپ دوم، تهران: سروش.
۸. اکبری‌مفاخر، آرش. (۱۳۸۷). «اهریمن پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن». نامه ایران باستان، سال هشتم، شماره اول و دوم، صص ۲۱-۳۹.
۹. الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). **رساله در تاریخ ادیان**. ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
۱۰. بلوک‌باشی، علی. (۱۳۸۹). **نوروز جشن نوزایی آفرینش**. چاپ هفتم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۱. بنونیست، امیل. (۱۳۸۶). **دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی**. ترجمه بهمن سرکاراتی. چاپ سوم، تهران: قطره.
۱۲. بویس، مری. (۱۳۸۶). **زردشتیان باورها و آداب دینی آنها**. ترجمه عسگر بهرامی. چاپ نهم، تهران: ققنوس.
۱۳. بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). **ادیان آسیایی**. چاپ پنجم، تهران: چشمه.
۱۴. _____ (۱۳۸۹). **پژوهشی در اساطیر ایران**. چاپ هشتم، تهران: آگاه.
۱۵. _____ (۱۳۸۵). **جستاری در فرهنگ ایران**. تهران: اسطوره.
۱۶. بهرامی، عسگر. (۱۳۸۹). **جشن‌های ایرانیان**. چاپ سوم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۷. بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۹). **آثار الباقیه عن القرون الخالیه**. ترجمه اکبر دانا-سرشت. چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
۱۸. تفضلی، احمد. (۱۳۸۶). **تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام**. چاپ پنجم، تهران: سخن.
۱۹. جلالی‌مقدم، مسعود. (۱۳۸۴). **آیین زروانی (مکتب فلسفی - عرفانی زردشتی بر مبنای اصالت زمان)**، تهران: امیرکبیر.
۲۰. خالقی‌مطلق، جلال. (۱۳۸۵). «نگاهی تازه به زندگینامه فردوسی». نامه ایران باستان، سال ششم، شماره اول و دوم، صص ۳-۲۵.
۲۱. **خرده‌اوستا**. (۱۳۸۶). تألیف و تفسیر ابراهیم پورداود. چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۲۲. داتی، ویلیام. (۱۳۹۲). **اساطیر جهان**. برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.
۲۳. دریایی، ایرج. (۱۳۸۷). **شاهنشاهی ساسانی**. ترجمه مرتضی ناقب‌فر. چاپ چهارم، تهران: ققنوس.
۲۴. دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۹). **اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی**. چاپ پنجم، تهران: مروارید.

۲۵. روح‌الامینی، محمود. (۱۳۷۶). **آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز**، تهران: آگاه.
۲۶. رینگرن، هلمر. (۱۳۸۸). **تقدیرباوری در منظومه‌های حماسی فارسی**. ترجمه ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس.
۲۷. زهر، رابرت چارلز. (۱۳۷۷). **تعالیم مغان**. ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
۲۸. _____ (۱۳۸۴). **زروان یا معمای زردشتی‌گری**. ترجمه تیمور قادری. چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
۲۹. ساندرز، نانسی کی. (۱۳۸۹). **بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چاپ چهارم، تهران: قطره.
۳۰. شاکد، شائول. (۱۳۸۷). **تحول ثنویت**. ترجمه سید احمدرضا قائم‌مقامی. تهران: نشر ماهی.
۳۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۲۰۰۳). **الملل و النحل**. قدم له و علق حواشیه صلاح‌الدین الهواری، بیروت: الهلال.
۳۲. عبادیان، محمود. (۱۳۸۷). **فردوسی سنت و نوآوری در حماسه سرایی**. چاپ دوم، تهران: مروارید.
۳۳. **علمای اسلام به دیگر روش**. (۱۳۸۴). به تصحیح مسعود جلالی‌مقدم (آیین زروانی)، تهران: امیرکبیر.
۳۴. علوی، ابوالعالی. (۱۳۴۲). **بیان‌الادیان**. تصحیح هاشم رضی، تهران: مطبوعات فراهانی.
۳۵. فرای، نور تروپ. (۱۳۷۹). **رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات**. ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
۳۶. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). **شاهنامه**. تصحیح جلال خالقی‌مطلق و همکاران (محمود امیدسالار ج ششم و ابوالفضل خطیبی ج هفتم)، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۳۷. فرنیخ‌دادگی. (۱۳۸۰). **بندش**. گزارش مهرداد بهار. چاپ دوم، تهران: توس.
۳۸. قریب، مهدی. (۱۳۶۹). **بازخوانی شاهنامه**. تهران: توس.
۳۹. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۵). **رسالة قشیریة**. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۰. کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۸۱). **مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه**. با تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همایی. چاپ ششم، تهران: هما.
۴۱. **کتاب سوم دینکرد**. (۱۳۸۱). دفتر یکم. گردآوری آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید. آراستاری و آوانویسی و ترجمه فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.

۴۲. **کتاب سوم دینکرد**. ۵. (۱۳۸۴). دفتر دوم. گردآوری آذرفرینخ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید. آراستاری و آوانویسی و ترجمه فریدون فضیلت، تهران: مهر آیین.
۴۳. کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۵). **ایران در زمان ساسانیان**. ترجمه رشید یاسمی. چاپ پنجم، تهران: صدای معاصر.
۴۴. _____ (۱۳۸۸). **مزدآپرستی در ایران قدیم**. ترجمه ذبیح‌الله صفا. چاپ ششم، تهران: هیرمند.
۴۵. کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۰). **مازهای راز**. چاپ دوم، تهران: مرکز.
۴۶. کویاجی، جهانگیر کوورجی. (۱۳۸۸). **بنیادهای اسطوره و حماسه ایران**. ترجمه جلیل دوستخواه. چاپ سوم، تهران: آگاه.
۴۷. **گات‌ها**. (۱۳۸۴). دو گزارش از ابراهیم پورداود. چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۴۸. **ماتیگان یوشت فریان**. (۱۳۶۸). گزارش محمود جعفری، تهران: فروهر.
۴۹. **متون پهلوی**. (۱۳۷۱). گردآوری جاماسب‌جی دستور منوچهرجی جاماسب آسانا. گزارش و آوانوشت سعید عریان، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
۵۰. مختاری، محمد. (۱۳۷۹ الف). **اسطوره زال**. چاپ دوم، تهران: توس.
۵۱. _____ (۱۳۷۹ ب). **حماسه در رمز و راز ملی**. چاپ دوم، تهران: توس.
۵۲. مری بویس. (۱۳۸۸). **آیین زردشت کهن روزگار و قدرت ماندگارش**. ترجمه ابوالحسن تهامی. چاپ سوم، تهران: نگاه.
۵۳. مزدایور، کتیون. (۱۳۶۹). «**شالوده اساطیری شاهنامه**». فرهنگ. کتاب هفتم. به مناسبت هزاره تدوین شاهنامه، صص ۵۳-۷۸.
۵۴. _____ (۱۳۸۷). «**نوروز و شاهنامه**». فرهنگ مردم (ویژه‌نامه شاهنامه). سال هفتم، شماره ۲۴ و ۲۵، صص ۵۱-۶۶.
۵۵. مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۴). **ارمغان‌مور**، تهران: نشر نی.
۵۶. _____ (۱۳۸۶). **سوگ سیاوش**. چاپ هفتم، تهران: خوارزمی.
۵۷. مک‌کال، هنریتا. (۱۳۷۳). **اسطوره‌های بین‌النهرینی**. ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
۵۸. موسوی، سید کاظم و اشرف خسروی. (۱۳۸۸). «**کاوۋ آهنگر فرودست یا خدایی فرود آمده**». بوستان ادب (شعرپژوهی). دوره اول، شماره اول، صص ۱۴۷-۱۶۰.
۵۹. **نامه تنسر به گشنسب**. (۱۳۸۹). به تصحیح مجتبی مینوی، تهران: دنیای کتاب.
۶۰. نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۸۳). **دین‌های ایران باستان**. ترجمه سیف‌الدین نجم-آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
۶۱. وارنر، رکس. (۱۳۸۹). **دانشنامه اساطیر جهان**. برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چاپ چهارم، تهران: اسطوره.

۶۲. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی. (۱۳۸۱). **کشف المحجوب**. تصحیح و ژوکوفسکی. با مقدمه قاسم انوار. چاپ هشتم، تهران: طهوری.
۶۳. هرودوت. (۱۳۸۹). **تاریخ هرودوت**. ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: اساطیر.
۶۴. هوک، سیمونل هنری. (۱۳۸۱). **اساطیر خاورمیانه**. ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزدپور. چاپ سوم، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۶۵. هینلز، جان. (۱۳۸۶). **شناخت اساطیر ایران**. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ دوازدهم، تهران: چشمه.
۶۶. یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۷۵). **فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی**. چاپ دوم، تهران: سروش.
۶۷. **یشت ها**. (۱۳۷۷). تألیف و تفسیر ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
۶۸. یعقوبی، احمد بن یعقوب. (۱۳۸۷). **تاریخ یعقوبی**. ترجمه محمدابراهیم آیتی. چاپ دهم، تهران: علمی و فرهنگی.

69. Boyce, M. (1975). **A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian**. Acta Iranica vol 9. Leiden: Teheran - Liege.
70. Cumont, F. (1960). **Astrology and Religion among the Greeks and Romans**. New York.
71. **Dānāk-u Mainyō-ī Khard**. (1913). ed Behramgore Tehmurasp Anklesaria. Bombay.
72. Frye, R. N. (1993). **The Heritage of Persia**. California: Mazda.
73. **Iranian Bunahišn**. (1978). Rivāyat-ī Ēmēt- ī Ašavahištān, Part 1. ed K. M. Jamasp Asa, Y. Mahyar Nawabi, M. Tavousi, Shiraz: Phalavi University.
74. Mackenzie, D. N. (1971). **A Concise Pahlavi Dictionary**. London: Oxford.
75. Nyberg, H. S. (1974). **A Manual of Pahlavi**. Wiesbaden.
76. Reichelt, H. (1968). **Avesta Reader (Text, Notes, Glossary and Index)**. Berlin: De Gruyter.
77. **Sadder Bundeshesh**. (1909). ed by Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabahr, M. A, Bombay.
78. **Saddar Nasr**. (1909). ed Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabahr, M. A, Bombay.
79. Zātasparam. (1964). **Vichitakihā – ī Zātsparam** (Text and Introduction). by Behramgore Tehmurasp Anklesaria, Bombay.